

新旧文化论争备忘录

Z · S · P · Z · L · C

- 中国近代思想史上的激进与保守  
——香港中文大学25周年纪念讲座第4讲
- 激进与保守：一段尚未完结的对话
- 关于文化现状道德重建的对话
- 近代思想史上的“主义与问题”之争的再思考
- 世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作
- “第三世界批评”在当今中国的处境
- 反激进与当代知识分子的历史境遇
- 何谓“大陆新保守主义”？
- 真假亨廷顿与东西亨廷顿  
——从“新保守”到“文明冲突”的此岸回应

激进与保守之间的动荡

# 知识分子立场

策划 / 张明 主编 / 李世涛



时代文艺出版社



国书大字 2 070 1303 3

策划 / 张明 主编 / 李世涛

# 知识分子立场

## 激进与保守之间的动荡



时代文艺出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子立场/李世涛主编. - 长春: 时代文艺出版社, 1999

ISBN 7-5387-1383-2

I. 知… II. 李… III. 社会科学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 75078 号

## 知识分子立场

---

选题策划: 张 明

主 编: 李世涛

责任编辑: 姜淑华

责任校对: 姜淑华

装帧设计: 李法明

出 版: 时代文艺出版社

(长春市人民大街 124 号 邮编: 130021 电话: 5638648)

发 行: 全国新华书店

印 刷: 美亿联印务有限公司

开 本: 850×1168 毫米 32 开

字 数: 1300 千字

印 张: 50

版 次: 2000 年 1 月第 1 版

印 次: 2000 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1-6000 套

---

书 号: ISBN7-5387-1383-2/I·1343

定 价: 84.00 元(全三册)

# 编选说明

现代化是中国社会发展的必然选择,也是几代中国人的理想。在世纪之交的今天,反思中国现代化的历程和命运,无疑具有巨大的历史意义和现实意义。从80年代末迄今,中国知识界经历了关于保守主义、人文精神、民族主义和自由主义的论争。其中涉及到全球化语境中的中国现代性和现代化发展模式,对中国现状(特别是思想文化现状)的基本评判,保守主义、自由主义和民族主义在当代中国的命运,以及知识分子立场等问题。事实上,海外学者也有类似的论争,国内的讨论是对他们论争的回应和深化。其展现出来的种种迹象表明并预示了:这些论争已经并将为中国思想界带来重大影响。关注这些论争对于我们理解现实变革和思想嬗变都有重要意义。

改革开放为中国现代化建设带来了前所未有的机遇,但面临的危机也不容回避,这些危机困扰着中国现代化的发展,从现实和文化的层面上对此进行清理,并寻求解决问题的方案是当代知识分子的重要职责。本书选辑的这些文章从一定程度上承担起了这些职责,有助于我们理解中国的社会现实及其发展,也启发我们从多角度理解“中国问题”及其解决方案。激进主义、保守主义、自由主义和民族主义给中国现代化带来的影响已成为不争的事实,这些学说本身非常复杂,而且又彼此勾连,加上东西方实践中所产生的复杂结果,对此进行梳理便显得非常困难。但从其运作中总结经验教训,不但有助于我们认识它们的得失,而且有助于我们从中汲取营养,以此作为我国现代化建设的资源,从而有助于思考和解决“中国问题”。我国的现代化建设必须立足于自身,同时还要以国外的现代化建设为参照,并努力从历史中发掘有益的资源。从这个意义上讲,这些文章为我们提供了广阔的思维空间和深刻的启示。

为了使大家更深入地把握这些论争,我们有意识地收集了一些重要的争鸣文章,尽可能地使大家能够理解和掌握他们各自的思路

60790/16

和观点。内容包括：①这些论争的文章，及关注由论争引发的论题的文章；②关于文化思潮的有见地的文章，这些文章和论争的论题有共通性。本丛书选取了关于激进与保守主义，民族主义和自由主义的三次论争作为中心，分为：（一）《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》；（二）《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》；（三）《知识分子立场：自由主义之争与中国思想界的分化》。我们本着客观的原则，力图通过这些文章反映论争的原貌，同时争取通过这些文章反映中国思想界对这些问题的基本看法。这些论文涉及面较广，加上作者所从事的专业和视角的不同，自然会有观点的分歧和碰撞，惟有如此，才能形成“百家争鸣”的局面，通过真诚而有理性的对话，从而接近真理。应该说，这些论文都是他们的“一家之言”，不代表编选者的观点，希望读者能对它们予以分析、鉴别以致于批评，这是我们和作者共同期盼的，我们希望能记录下思想界的探索，同时也为以后的探索积累些材料。

知识分子是社会的良心，应当为社会提供超越性价值意义的规范。他们不但应该是清醒的，批判性的，“枭鸣”的猫头鹰，而且还应当承担起守望的捍卫真理的使命，惟有如此，他们才能不辜负于“有机知识分子”的社会角色。尽管观点各异，但知识分子的立场是一致的，这也是我们书名的意义之所在——“士不可以不弘毅，任重而道远！”

我们进入了一个空前活跃、空前发展的时代，时代要求思想界进行充分的对话，从而为现实发展提供最大的可能，入选文章既体现深刻的学术思想性，又体现可读性；既有论文，也有访谈、评论。但愿我们能在这些文章中体验到世纪末中国思想界脉搏的跳动！

编选者

二〇〇〇年元月一日

# 目 录

## 中国近代思想史上的激进与保守

- 香港中文大学 25 周年纪念讲座第四讲……余英时 (1)
- 激进与保守:一段尚未完结的对话 …… 姜义华 陈 炎 (30)
- 激进与保守之间的动荡…………… 许纪霖 (37)
- 中国近百年来的革命思想道路…………… 张 灏 (42)
- 20 世纪中国思想史上的政治保守主义 …… 姜义华 (57)
- 关于文化现状、道德重建的对话 …… 李泽厚 王德胜 (74)
- 中国近代史几个问题评价的再评价…………… 李锦全 (84)
- 谁应对辛亥革命负责?
- 与李泽厚先生商榷…………… 陈小雅 (93)
- 甲午战败与中国精英阶层的激进与困厄 …… 马 勇 (103)
- 戊戌变法的再反省
- 兼论早期政治激进主义的文化根源 …… 萧功秦 (121)
- 近代思想史上“问题与主义”争论的再思考 …… 萧功秦 (142)
- 世纪末的回顾:汉语语言变革与新诗创作…………… 郑 敏 (158)
- 如何评价“五四”白话文运动?
- 与郑敏先生商榷 …… 范钦林 (187)
- 关于《如何评价“五四”白话文运动?》商榷之商榷……………  
…………… 郑 敏 (198)
- 文化激进主义的历史维度
- 从郑敏、范钦林的争论说开去…………… 许 明 (207)
- 跨世纪之交:文学的困惑与选择…………… 沉 风 志 忠 (219)
- 五四·文革·传统文化 …… 严家炎 (231)
- 北大学统与“五四”传统
- 历史的另一种可能性 …… 刘 东 (241)
- 新文化运动与“激进主义”…………… 袁伟时 (252)

- 对于“五四”的再认识答客问 ..... 王元化 李 辉 (271)
- 文化崩溃时代的逃亡与皈依
- 90年代文化的新保守主义精神 ..... 孟繁华 (287)
- 20世纪文化运动中的激进主义 ..... 陈 来 (293)
- 反激进与当代知识分子的历史境遇 ..... 陈晓明 (309)
- 时间神话的终结 ..... 唐晓渡 (321)
- 民族自尊的误区与现代文化的选择
- 对一种东方怀古情结的批判 ..... 范钦林 (336)
- 后学,新保守主义与文化批判 ..... 赵毅衡 (343)
- 如何面对当今中国文化现状
- 海内外大陆学者的一场辩论 ..... 赵毅衡 (357)
- “第三世界”批评在当今中国的处境 ..... 徐 贵 (368)
- 何以“保守主义”,而又“新”? ..... 金元浦 (385)
- 何谓“大陆新保守主义”? ..... 郑 敏 (391)
- 今日中国的新保守主义 ..... 王思睿 (406)
- 当代文化研究中的激进与保守之维 ..... 王岳川 (422)
- 告别黑格尔
- 从张中晓、李泽厚、王元化到顾准 ..... 单世联 (439)
- 保守自由主义:中国文化建构的第三种选择 ..... 陶东风 (475)
- 新保守主义与新理性主义
- 90年代人文思潮批判 ..... 杨春时 (486)
- 中国走向现代化的和平革命与新理性主义 ..... 姜义华 (493)
- 低调一些
- 向文化保守主义进言 ..... 陈少明 (507)
- “只有一次,等于没有”
- 关于“保守”与“激进”的经验之争 ..... 苏 文 (514)
- 真假亨廷顿与东西亨廷顿
- 从“新保守”到“文明冲突”的此岸回应 ... 卞 悟 (526)

# 中国近代思想史上的激进与保守

——香港中文大学 25 周年纪念讲座  
第四讲(1988 年 9 月)

余英时

今天我感到非常荣幸,能再来中文大学演讲。还记得 1974 年中文大学庆祝建校 10 周年时,也有一个 10 周年学术演讲,那时我讲的是“《红楼梦》的两个世界”。今天能再次主持这样隆重的演讲,又有机会再跟大家见面,我感到十分高兴。

今天的讲题是“中国近代思想史上的激进与保守”。“激进与保守”就是英文所谓的 radicalism versus conservatism。我想说明一点,我说思想史上的 conservatism 跟 radicalism,不是我们一般说的政治态度上的保守派、激进派、革命派。我主要是讲,在思想上某些有意识发展出来的看法,而不光是从现在的行为来讲。所以我不会涉及现在北京有谁是保守派、谁是激进派。当然现实上的激进派和保守派,跟思想上的 conservatism 和 radicalism 是有关系的。所以我想我的演讲应该限制在思想史上,也就是我尽量希望这是一个与现代生活有关联的,但却是一种独立的历史的研究、思想史的研究。

我的专业并不是近代的或现代的思想。不过研究古代思想的人,当然也不可能完全忽略近代和现代的思想;这些思想有些可以说是我一生经历过的。譬如说“五四”以后,自 40 年代起,中国思想界的变化,是我个人历史的一部分,至少是我作为一个年轻人所见的中国思想界的变化。所以我也想借这个机会进行一点儿反省、反思(reflections)。

我所说的激进、保守并不是说哪一套思想,也不是指某一特定



的学派。我们讲保守,并不是指儒家;我们讲激进,也不是讲马克思主义、新马克思主义等所谓左派的、激进的思想。我指的是一种态度,英文叫 disposition,一种倾向,或者是一种 orientation。这种态度是常常发生的,特别在一个时代、一个社会有重大变化的时期,这两种态度我们常常看得见。

保守主义, conservatism 这个字,大概是很近的东西。西方人讲保守,或者讲政治思想上保守主义的大师,创始人是英国的 Edmund Burke,他是在法国大革命以后,观察了法国大革命的各种毛病,写过一本很有名的书——《法国大革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*)。这本书在政治思想史上获得很高的评价。现在讲西方保守主义的人,没有不从这本书开始,例如 Russel Kirk 的名著 *The Conservative Mind, from Burke to Eliot* (Rev. Ed. 1986), Robert A. Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (1986 年)。但是并不是 Burke 被动地对法国大革命作一些反应,因为其中一些观念是他早在法国革命以前就已经有了。

另一方面, conservatism 作为一种有意识的学说、思想,虽然出现得比较迟,可以说是法国大革命以后慢慢发展起来的;可是作为一种政治、文化的态度,在中国史上也早就出现过,虽然我们不用这个名词。我们记得中国宋朝时王安石要变法,当时也有守旧的人如司马光,他从史学观点加以批评、反对。我们可称司马光为中国保守主义的思想家,因为他的保守并不是没有意识的,也不是从个人利益出发,说不要变动。而王安石更是很有意识地发展出一套很激烈的态度。不过严格地说,这两个人都是在儒家、儒学的范围之内。譬如王安石变法也要写《三经新义》,这显然是要跟儒学某些部分认同。王安石说,为了变法“天命不足畏,人言不足恤,祖宗不足法”。这就是很激烈的一种 radicalism,但这是一种态度,没有实际的内容。要知道 radicalism 的实际内容,必须分析他变法的根据,以及变法的一套学理,才知道他实际的思想是什么。

所以换句话说,我们说某某人保守,某某人激进,都是要有一

个定点。如果没有一个标准、没有一个座标,我们很难说某人是保守的、某人是激进的。因为保守跟激进一定是相对于什么东西来说。相对于什么呢?一般说是相对于现状,最简单地说,保守就是要维持现状,不要变;激进就是对现状不满意,要打破现状。要打破现状的人,我们常把他放在激进的一方面,要维持现状的人,我们把他放在保守的一方面。可是,我们知道这样用的时候,保守和激进都可以有不同程度的态度:可以是极端的保守,什么都不变;也可以是极端的激进,一切都打倒。这是“两极化”,“两极化”的结果会是如此的。不过,这个用法我们还要了解一点,就是必须有一个现状,有某一种秩序:社会的、文化的、政治的秩序存在。对这个存在的秩序,有些人觉得不合理,要改变它;有些人觉得这个秩序基本上合理,要保持它。譬如刚才提及的 Buke,他就认为当时英国的宪法中的制度是基本上合理的。他反对像法国大革命那种激烈的破坏,但也并不是说就完全不要改变,他书中讲要变的地方也很多,所以说,保守主义不是说一个人什么都保守;而指一个人是激进主义,也不是说他必然激烈到要摧毁一切。在保守和激进之间,有各种程度不同的立场。

但是,无论如何,这两个态度是相对于某一种现状、某一种现存的秩序来说的。所以我们要讲历史上的保守跟激进,必须要了解一种现状。从这方面看,中国近代思想上的所谓保守与激进,跟西方的甚至跟中国过去的都不同。为什么会不同呢?我们可以这样说,譬如在美国讲保守主义,通常是用于一个政治意义的,就是说政治上的保守。Conservatism 基本上是一个政治的概念。不过,我在这里却要把文化的也放在里面。

在美国讲保守主义,是相对于一种现有的制度,就是美国民主、自由的制度,美国的法制。简单说就是美国的一整套系统(system)。这个系统我们知道在西方两三百年来叫做民主、自由主义的传统秩序。从经济上看,这是资本主义社会。当然,民主自由跟资本主义、资本家、中产阶级在起源上、发生上有很重要的历史

关联,可是却并不简单地等同于资本主义。这个秩序从美国有宪法以来,已经维持了两百多年了。他们所谓保守,就是说对于现有的状况,这一套自由民主制度下的现状、法律比较满意,不需要大改变。譬如说美国这几年,特别是过去8年,正是处在一个保守主义心态占优势的情况之下。大家不大喜欢动乱,跟60年代末期反越战和70年代初期激烈主义在美国占优势的情况完全不同。这个时候,至少是多数的中产阶级,包括一般的小商人,都希望不要大变,希望经济上有一些秩序,希望每一个人都可以赚钱养家,可以发展。在这种情况下,他们是希望保守的,所以共和党才能当政。到今天还是有这种保守主义的倾向,所以布什就拼命地把其对手杜卡基斯打扮成一种 liberal,因为 liberal 是比较激进的。事实上 liberalism 是美国的一个主题。美国的 radicalism 跟 conservatism 是相对于这个自由传统来说的。可是,这个自由传统,或 liberal 这个字本身也很麻烦,我们就常说某一个人是保守的自由主义者,某一个人是激进的自由主义者。如果是激进的自由主义者,就是指他对人权、黑人的问题,还有其他种族的问题、堕胎的问题、污染的问题等,都有新的看法,都是向前推动的,保守的人就是喜欢少动,但不是主张不动。

现在美国还处于一种保守思想占优势的情况之下,所以布什的政策就是要把对方打扮成一个激进派。但是,激进与保守本来是相对于美国的自由主义传统的 system,所以如果要讲美国保守主义跟激进主义,我们一定不要忘记它中间是一个 liberal。这样 conservative——liberal——radical 便成为一个鼎的三足。这不是两极,两极就是一边保守,一边激进,而没有 commonground。事实上,美国的保守跟激进中间,还有一个 commonground。在许多问题上可以说是一致的,譬如说,美国人关于堕胎的问题,宗教上非常保守的 fundamentalist 对生命的看法甚至跟很激烈的妇女运动的人是一致的。可是这个一致并不是说他们有共同思想,只是说激进的人可以利用保守主义的某些观点来达到他的目的;保守主义也同

样可以利用激进的观点。在某些地方,极端保守的跟极端激进的甚至可以联盟。可是我们不要忘记这中间是一个实际的现状,是一个自由的传统。这是他们的生活方式,只有对这种生活方式感到满意,或感到不满意而已。

在中国过去,我们刚提及王安石变法,其实王安石变法跟司马光反对变法也相对于一个秩序,就是中国传统的、以儒家为主宰的政治伦理的秩序。王安石要相当大幅度地改变这个秩序,而司马光则较持重,认为不应该有太大的变动。但这并不表示司马光是完全顽固、保守的,只是他觉得有些不应该变得太快。他又举出许多的例子,说明中国地方很大,某一项特殊的新法对南方有利,对北方则可能有害。然而,他们两人都肯定一个共同的体制、秩序。王安石也没有意图要触动整个秩序。譬如说,王安石变法根本没有侵犯到皇帝的权力,也不是要推翻整个政治制度,只不过要作大量的改变,使它合乎一个新的情况而已。因为宋代承继了唐末五代的混杂的政治制度,运用不灵,要推行新政策便不能不在制度上作重要的改变。此外,宋代的社会跟唐代的贵族社会也是完全不同的。这是变法的社会背景。但是,王安石跟司马光基本上是承认儒家规定的伦理政治秩序是可以肯定的。只是一个人主张动得少一点,另一个则要相当彻底的改变。这相对于现在美国的 radical 跟 conservative 也差不多。

在中国近代史上,从鸦片战争以后,太平天国到 19 世纪末叶,中国的现状正在不断地变,没有一个秩序是稳定的,没有一个基础可以作为衡量保守或激进的根据。由于时间的关系,我不能在这里涉及太多的史实。我只想说明,在中国近代、现代思想史上,保守主义与激进主义之间的关系有什么特色。我现在想把这个变化简单地分成几个阶段来看。

第一个阶段是在“五四”运动以前,大致上是从 19 世纪中叶开始。那时魏源等人提出“师夷之长技以制夷”的口号,就是学习西方人技术上的长处,用船坚炮利来对付外国人,这是技术上的改

变。早在19世纪中叶,这种思想就出现了。例如冯桂芬的《校邠庐抗议》有一篇就叫《采西学议》,可见“西学”的观念已经出现了。张之洞后来所谓“中学为体,西学为用”(事实上张氏的原文是“旧学为体,新学为用”,只是后来一般的用法把它改了,这个改变跟他的原意有些不合,下面我将予以解释)便是进一步的发展。总之,最初中国对“变”的要求是在科技上学习西方人。后来则发现西方的政制也大有可观,如郭嵩焘因曾出使英国,对西方比较了解,回国以后,便宣传西方的风俗制度,以致为守旧派加以“汉奸”之恶名。可是最初这个阶段,好像大家对中国原来一套政治伦理秩序还没有发生大动摇。尽管李鸿章称这是“三千年来未有的变局”,但这个“变局”中国似乎仍可以应付。

接下来就到政治改革,也可以上溯到魏源,在他的公羊学中已经隐含了改制的倾向。不过这要到康有为、梁启超的戊戌变法才正式提出。变法运动是近代思想上激进与保守对垒的开始。康氏认为枝枝节节的改变是没有用的,于是提出了“全变”、“速变”的上张。康氏首先开始对传统的政治制度提出基本的怀疑。他认为:这个制度已没有办法应付“列强瓜分便在眼前”的危急情势,因此必须采用君主立宪的制度。这是中国历史上从来没有的新事物。在变法中,形式上是保留皇帝,但实际上已经走上西方的政体了。所以这种思想比王安石的变法激进得不可以道理计,所以引起的反响也极其巨大。

张之洞在说“旧学为体,新学为用”的时候,他的“新学”已包括了一部分西方的政制——即所谓“西政”——在内。可见对政治制度的改变是晚清一个很强烈的要求。不过张之洞的“旧学为体”依然维持中国传统的名教纲常;这是清朝统治者和一般守旧的人都可以接受的。康有为、梁启超的变法,用今天的话说,则已接近“体制外的改革”了。这自然激起了一批反变法的人物。譬如苏舆编的《禹教从编》便收集了许多反对的言论,在湖南一省引起很大波动。自从康梁要求“全变”、“速变”以来,这个“变”便没有一个底,

不知道要变到哪里为止。因为中国人一直找不到一个可以认同的社会体制,也没有任何共识可以被大家都接受。近代中国第一次开始要求变法就发生这样的问题。

换句话说,既然传统的政治伦理秩序不能成为我们的根据,那么我们就需要整个彻底的改换。这样一来,改换当然不限于政治,所以在康有为提倡变法的同时,也涉及宗教的改变,譬如他要立孔教。他创孔教当然是仿照西方,要把中国的儒家变成有组织、有形式的宗教,有如基督教。因为他认为西方强大的原因之一是由于宗教的力量。我觉得他对西方看得很对,但是要把儒教改变成一个西方式的宗教却是不大可能的事情。

在思想上,谭嗣同可以说是当时激进派的最高的代表。他把康有为“变”的思想推到最大的限度。他在《仁学》及其他作品中,甚至他的诗中,都表现了极为激烈的态度。一口就否定了中国两千年的传统。他曾说:“两千年的‘政’都是‘秦政’,‘秦政’就是大强盗;两千年的学是‘荀学’,是乡愿,而且两者狼狈为奸。因此不但整个的专制政体要改变,思想传统也要全变。这真是一个极端激烈的想法。尽管当时变法仍是以政治制度的改变为主体,但康有为、康启超,特别是谭嗣同,已经感受到整个中国的伦理道德秩序也必须改变。譬如谭嗣同说整个五伦都是束缚我们的;五伦之中只有朋友一伦是平等自由的,可以保留。这些思想可说已是差不多激烈到了尽头。但这个时候,在“五四”运动以前,我觉得激进主义基本上还是政治的激进主义,虽然已经接触到文化的层面,但还没有完全直接而全面地碰到文化的问题。

到“五四”运动,又叫新文化运动,是从民国六年(1917年)提倡白话文开始。这不是偶然的,因为这个运动将保守跟激进的对峙从政治推进到文化的层面。这是属于第二个阶段。在康有为、谭嗣同看来,中国还是要用某些“中国”的东西,譬如《孔子改制考》要用孔子的名字,《孟子微》要讲孟子。尽管当时有人指出,他讲的是“用夷变夏”,表面上是中国的东西,暗地里则是西方的模式。这

个说法也有一些道理,不过略嫌简单化了。大致上,他是主张在政治上改变中国,为了政治上的改变,而不能不触及宗教、道德、伦理各方面。

到“五四”以后就直接碰到文化的问题了。“五四”前,政治方面的激进化并没有到康有为为止。因为康有为的变法还要保存皇帝。但这在当时仍不能满足中国的激进化思想,特别是革命派。因此孙中山跟同盟会的人要革命。这显示当时的问题不是有个虚君制度就可以满足的,人们要采取共和的形式。这就是革命派与立宪派之争。中国思想因为变化得快,所以短短几年之内,康有为几乎已被人看成一个保守的象征,是一个保守主义者,革命派才是激进的;因而在政治上发展到以革命来解决中国的问题。这就是辛亥革命的历史。

在这个阶段,甚至辛亥革命的人,包括参加同盟会的人,也并不完全对中国文化采取否定的态度,譬如说《国粹学报》。“国粹”两个字,是借用日本的名词,意谓民族的精华,这就是当时革命的人的看法。他们认为“革命”、“共和”、“平等”、“人权”、“自由”、甚至“民约”等都是中国古代已有的东西,是我们的“国粹”,不过被后人遗忘了、丢失了。他们认为政治上要以极端的方式把两千年的君主专制推翻。要建立一个共和的民主国家。这是恢复固有的国粹。孙中山便是这样讲的。中国政治激烈化运动得到一个成果,就是辛亥革命的成功。但是今天我们都知悉辛亥革命成功,尽管政府的形式变了,实际上并没有改变中国社会的性质。在这种情况下,我们虽面对一个新的情势,但还是不能满意。民国初年又有袁世凯的复辟运动,而且孔教跟复辟运动又好像有关连。在这种情况下,对传统文化的评价就一步一步的深化。深化的结果就是激烈化,对传统文化开始觉得有问题。到“五四”运动,就变成整个中国传统文化要负责任的问题。

从清朝末年到民国初年,我们发现政治的现实是没有一个值得维护的现状。所以保守主义很难说话。保守主义很难有什么立

足点。你能说要维持袁世凯的独裁甚至帝制吗？你要维持后来的军阀体制吗？在没有现状值得维持的情况下，就只有另外一股力量，就是激进的力量拼命地发展。基本上中国近百年来是以“变”：变革、变动、革命作为基本价值的。并不是像西方般有一个基本系统(system)在那里，有些人要保守它多少，有的人要改变它多少。不是这样一个问题，而是中国在现实上找不到一个体制、系统，可以使大家安定下来。中国有一种特殊的现状，就是保守与激进之间没有一个共同的坐标，因此双方就永远不能有真正的对话。

到“五四”运动，我们看见，碰到的问题已不是移用西学、西政就可能解决的，基本上是要以西方现代化来代替中国旧的文化，这就是五四新文化运动的基本意义。今天大陆常常有些人视之为一个启蒙运动，并与18世纪法国的Enlightenment相比。这当然也有一部分道理，例如进步变成最高价值，任何人敢对“进步”稍表迟疑都是反动、退后、落伍、保守。在这种情况下，保守的观念和进步的观念就不能保持平衡。在西方，例如英国有保守党，它并不以“保守”为可耻。但在中国我却未碰到过人会称自己为保守党。中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思，虽然他心里并不是真的抱歉，因他总觉得保守、落伍是说不出口的。只有前进、创新、革命这才是真正价值的所在。所以中国思想史上的保守跟激进，实在不成比例，更无法互相制衡。这是因为中国没有一个现状可以给保守者说话的余地。你要保持什么？因为这个“变”还没有定下来，没有东西可以保存。

到“五四”新文化运动，不少人是用西方启蒙运动以来的一些观念作为推翻和取代传统制度的根据。其中最重要的当然是民主跟科学了，民主跟科学变成两个最高无上的价值。这就是《新青年》陈独秀所提出来的。陈独秀在提出来的同时，包括李大钊在内，也提出了中西文化的问题。所以现在的问题是：中国的文化本身是要不得的，中国文化本身不但产生不了民主与科学，而且正是民主与科学的最大的障碍。由此可见“五四”比变法、革命时代的



思想又激进多了。康有为还借用孔子、孟子大同，谭嗣同还讲“仁”，革命派也强调“国粹”。“五四”的领袖则彻底否定中国的传统，直截了当地要向西方寻找一切真理。

科学所代表的精神是什么？简单地说，就是认为求知是一个很高的价值，是一种为知识而知识的态度，为求真理而真理的态度。在中国比较重实用的传统中，或以道德为主体的文化中，这是比较受压制的一种态度。这种为知识而知识的传统是西方特别之处，所以“五四”所介绍的是西方两百年的正统思想，也就是自由的传统(Liberal tradition)，包括科学的传统来代替中国旧的传统。但在这个要求之下，“五四”后就发生了两次很重要的争辩。第一次是“科玄论战”，一方是“保守派”，以张君勱为代表，主张人生问题不是科学所能解决的，是要靠直觉的，所以玄学是有其作用的；另一方以丁文江等人为首，所谓“科学主义”的人，认为科学可以解决一切问题，可以统一人生观。到后来连陈独秀也参加，认为科学的最新形态是“唯物主义”，是“唯物史观”。

在此我们不是谈它的内容，而是看其显示的问题：严格地说，中国没有真正的保守主义者，只有要求不同程度变革的人而已，要求变革较少的人往往就变成了保守主义者，譬如张君勱，他实际上是主张西方式的宪政民主最有力的一人。他并不反对科学，不过坚持人生问题不是科学所能解决的而已；他的思想是受了德国人文学传统的影响。此外，梁漱溟先生当时也被认为是保守主义者，今天西方研究他的人，也称他为保守主义者。但事实上我们知道梁先生认为中国文化非变不可，而民主跟科学，更是中国非要不可的东西。所以从这方面看，他不见得是怎样的保守，不过他觉得改变要适应中国原来的现状、原来文化的状态。他认为西方不是文化的惟一模式，至少从他看来文化有三个形态：印度的、中国的、西方的，我们不管他的“三分法”跟他的论据有没有道理，但从中可见他并不抗拒西方文化；而是有机地、整体地接受西方文化，然后改变中国文化，使中国文化成为世界文化的一部分。这句话他是说

得清清楚楚的。如果我们离开那些“激烈派”而单独看梁先生,实在看不出他是一个真正的“保守派”。

10多年前,哈佛大学开了一次会议,讨论中国的保守主义。后来出版了一本论文集《变的限制》(The Limits of Change),讨论的都是中国的保守主义者,包括梁漱溟、熊十力、刘师培、章炳麟。严格来说,这些人都是主张变的。我们若个别来看,例如刘师培,后来当然是帮袁世凯做皇帝,所谓“洪宪六君子”,为人所不齿。但他早年却是一个革命派,他用了大量西方社会学各种观念来解释中国的古籍;他也是早期提倡传统反儒家思想者之一,例如李贽的思想,或中国历史上无政府的思想,如鲍敬言的“无君论”。无政府思想可说是激进主义中登峰造极的东西。在中国变动一开始时,即20世纪初年。已经有许多中国思想家被无政府主义吸引过去了。甚至后来参加共产党的,都认为共产党最后的目标,也是无政府主义。这正如我刚才说在近代中国,因为政治现实太混乱,得不到大家的认同,思想的激进化也停不下来。思想与现实完全分了家,便只有在激进的轨道上向前飞驰。在这种情况下,只有激进主义,只有变的程度的不同,没有一个严格的界限才提及 Burke 的保守主义在中国出现。当然我们也可以找到有关变法时代反变法者的政治思想的研究。但这些思想,严格来看都很少可靠的理据,可说在思想上不是占主要的领导地位的。第一流的中国学人、思想家中也有人曾对保守的问题提出很深刻的讨论,但他们也还是要变,不过强调不要变得太过,在变的时候要保留中国某些好的地方。大家只说到这里为止。但这些主张渐变,或变得少一点,主张保留一点中国文化基础的人,往往就被人视为保守主义者。事实上,胡适在民国六年从美国回来,已把康有为看为过时的人,是“老古董”了!章炳麟也从革命退下来了。所以鲁迅认为章氏在民国以后就不见得精彩了,他已变成一个守旧的学者。

这些地方都可看出中国变化之大,现实政治的情况也可以说是愈变愈坏,这就是陈寅恪所讲的政治退化论,并不是一种进化。

他所谓退化的意思并不是反对民主,而是指民主的秩序始终都不能建立起来。一个合理的民主秩序未曾建立以前,一个原有旧的权威性的、家长式的传统秩序崩溃了,这中间完全是一片混乱。在这种情况下,政治、道德就愈变愈坏,至少在他看来,清代的官僚因为有传统的训练,还有一些规模,对人做事尚有一些原则。到了民国,新官僚又比不上旧官僚了。这样大家看到的是政治现实愈来愈坏,保守的人是没有地方可以说话的。保守必须根据某一种现存的秩序来说话,而现存的秩序是有头脑的人都要否定的,那么问题就来了。这是中国近代思想上的一个特色:中国近代一部思想史就是一个激进化的过程(process of radicalization)。最后一定要激化到最高峰,十几年前的文化大革命就是这个变化的一个结果。

“科玄论战”在激进派一方面,可说就是要把科学的绝对权威建立起来,让中国人真正地从内心接受科学的价值。所以要将科学应用在人生观上,因为它不但可解决物质及自然现象的问题,也可以解决人生的问题。除此以外,第二个很重要的争辩就是民主跟独裁的争辩。“科玄论战”大概发生在1923年,也就是“五四”几年以后。而民主跟独裁的争辩则在30年代,那时已是国民党在南京主持中央政府的时候。当时日本的压逼一天比一天紧,因为压逼得紧,所以丁文江、蒋廷黻等人认为中国需要一种独裁。这种主张不一定是为了讨好国民党而献策,他们确实相信如果中国要抵抗日本的侵略的话,必须有一个中心的力量可以把全国统一起来。那时当然有法西斯主义。希特勒也上台了。这很容易看成国民党利用这时机发展法西斯主义。不过我看丁文江等人并不是如此,他们最终也希望走民主的路线。不过在对抗外敌时,救亡就变得更重要了。我最近看了李泽厚写的《中国现代思想史论》,其中有一篇题为《启蒙与救亡的双重变奏》,就是说中国一方面要接触西方文化,一方面要救亡;结果救亡更为紧迫,压倒学术思想的正常发展。尽管大陆上有人对此说持异议,但是他所看到的困难是存在的,这就是中国一切的问题都没有比解决眼前的民族危机更

为重要。

在这种情况下,我相信蒋廷黻、丁文江、钱端升等人主张以独裁方式来建立一个有力的政治中心是有所见的,尽管我们可以反对这种见解。而胡适则始终站在民主与自由的一方面。我觉得这两个争辩都很有意义,尽管今天大家对“科玄论战”的兴趣很大,对民主与独裁这个争辩的兴趣很少。主要原因是西方式的民主、自由主义传统的民主,在中国始终只在少数知识阶层中间发展,而没有社会的基础。我们知道民主是跟中产阶级的发展有关的,虽然不能跟资本主义等同起来。可是有了资产阶级,有了中产阶级,或中间阶级(middle class)然后才有民主的基础,然后才有个人解放的问题。

民主与独裁的争辩在思想史的意义是:保守与激进至少在这短短几年中是有共同的现实根据的。论辩双方不但在学术思想的水平上旗鼓相当,而且也都承认国民党领导的中央政府是必须接受的前提。以胡适为首的民主派可以说代表了激进的一边,但是他也承认政治现实,不过要国民党早日结束训政,回到宪政而已。丁文江等主张独裁则可以划在保守一边,这也许更合当时国民党领导中心的口味。不过丁文江等是在国家的危亡关头才提出这一紧急措施,在长远的发展上,他们和胡适并无基本分歧。

在中国“五四”前后的几年,个性解放一度提出,个人主义一度也曾出现。譬如胡适所提倡的“易卜生主义”(Ibsenism),可以说就是一种个人主义,妇女解放。可是这种东西都挡不过民族的危机。其实,中国近百年来来的变化,一个最大的动力就是民族主义。一种政治力量是成功还是失败,就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持,某一种政治力量就会成功,相反的就会失败。西方人也承认这一点,他们本来认为民族主义是落后、甚至反动的东西,可是今天在非西方的世界,民族主义始终是个不可忽视的巨大力量。现在不但是人类学家承认,思想史家像伯林(Isaiah Berlin)也承认民族主义的力量最大。

为了民族的生存,为了从一百多年帝国主义的侵略中站起来,我们不惜牺牲个人的自由,来完成民族的自由。孙中山先生也这样说过:必须牺牲小我的自由,然后才能获得大我的自由。只有大我获得以后,才能谈到个人,才能看到小我。这是个普遍的要求,在这个普遍的要求之下,我们就可看到:西方式的自由,是以个人主义为基础的民主,在中国既然没有中产阶级,也没有自由的传统,是很难发展的。科学则不同,它可以凭本身的成就来取信于人;而民主则不能。所以 30 年代民主与独裁的争辩,我觉得是很有意义的。因为丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者,现在连他们也主张一种开明的独裁,可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。

到了抗战,这就是我说的第三个阶段。这时文化的问题大家似乎已经不谈了。中西文化问题好像已经解决了。以主流的思想界而言,他们大致都认定中国文化是阻碍现代化的。什么是现代化?这要到 1950 年以后在西方才有较严肃的讨论。不过“现代”这个概念是存在的,这就是中国人基本上承认世界文化只有一个模式,而这个模式最先进的表现就是西方。因为这个原因,不要等到马克思的五阶段论,冯友兰写《中国哲学史》时,就提出中国的哲学史只有两个阶段,一个阶段叫“子学时代”,那是先秦诸子;第二个阶段延长了 2000 多年,就是“经学时代”,这是仿照西方的中古时代来讲的。西方神学是讲《圣经》的那种学问,是定于一尊的。因此,中国只有到中古史为止,这是一个很成问题的论断,不过在当时却获得很多人的称赞,譬如张荫麟写书评,他就特别称赞冯先生在这个地方有创见,发前人所未发。所未发者就是中国跟西方来比,并不是比西方缺少哪一部分,或哪一部分不完全;而是整个地缺乏了一个现代阶段,中国仍停留在中古时期。冯友兰并不是一个马克思主义者;张荫麟从某一方面说也是很同情中国传统的人。像他们亦持这种看法,可见当时反传统的激进思想已取得普遍的信仰,成为中国思想界的主流和基调了。到了抗战时期,冯友

兰写《新事论》，更加强了这一看法。

在这个思想基调上，有些人就很容易接受马克思主义五阶段论是科学的、是历史的法则的说法。那么中国当然还处在封建时期，还没有到资本主义时期。到后来共产党也只能讲资本主义萌芽。但是马上又有帝国主义来了，所以它是一个半封建、半殖民地状态。这都是套西方的模式，都认为文化的发展有一定的阶段，而中国所缺乏的就是一个最新的阶段。

在这样的情况下，激进的思想就要把中国推到历史的最新阶段，马上要超越资本主义，进入社会主义，甚至孙中山的“毕其功于一役”和“迎头赶上”的说法也含有这种激烈的意味，如果社会主义还不够，下一步便是共产主义。愈快愈好！因此就不顾现实的条件。而民主自由这一西方的传统，在“五四”时是认为很重要的，可以代表西方文化的精萃，到了20年代中叶反而被看成是资产阶级的文化。而资产阶级的文化在中国激烈化思想的过程中，很快就被看作是落后的东西。其由先进变成落后的速度，较之康有为、梁启超在“五四”时的遭遇，只有过之，而无不及。

简单地说，中国经过“五四”，先是否定了自己的文化传统，认为是负面的，是现状造成的主因。如果想改变现状，就先要西方文化，或近代化，或全盘西化。西化的标准是什么？就是以民主与科学为主流的欧美传统，但“五四”运动不到两三年，共产党就在1921年成立了。一两年之内中国的思想很快就进入更激烈化的共产主义阶段。马克思主义得到不少青年的信仰。这一发展最能说明中国思想的激化跟现实有关。因为现实没有一个秩序可供立足，大家就不断要变，思想停不下来。在30年代国民党北伐后，好像形成了一个政治中心。那时的知识界多少也有一些共同的想法，想建立一个现代的国家和社会秩序。然而国民党的“一党专政”和坚持“思想统一”，使它和知识界的人疏离了。因此双方没有达到融洽的共识。不过无论如何，朝野之间大体上有一种默契，即依照英、美的模式，在现有社会体制的基础上逐渐推动现代转化。

所以不少知识领袖肯毅然到南京参加政府工作。这期间有一个极重要的共识,即中国人必须团结起来,建立一个富强的国家,才能抵抗日本的侵略。但是这一朝野合作的时期极为短暂,1937年抗战爆发,中国进入了另一历史阶段。

抗战的最初几年,举国为民族主义的思潮所激动,大家暂时不谈如何改变中国现状的问题。但抗战后期,特别是1941年美国参战以后,民族危机基本上渡过了,中国在战后应该建立怎样一种社会文化秩序便立刻再一次成为思想界争论的主题。激进化的过程也以更大的速度在中国思想史上重新开始。这时政治重心是在重庆,而思想和文化重心则在昆明的西南联大。西南联大当时号称“民主堡垒”,在思想上继续“五四”的传统。那时在属于北大、清华一系的教授群中,思想的主调还是“民主”与“科学”。但是政治因素却为思想的激进化提供了新契机。客观地看,抗战后期以来思想的激进化仍是同一历史趋势的继续发展,不过因为民族危机而一度停顿而已。危机一过,它自然又抬头了。最根本的原因还是知识分子对于愈来愈坏的现状不可能认同。因此彻底打破现状,建造一个全新的理想社会,对于知识分子而言,还是具有最大的吸引力。当时虽然也有少数文化上倾向保守的学人大声疾呼,要人们正视革新与传统的关系,但是这种呼声只能招来讥笑,而不能激起深思。这是因为受“五四”洗礼的中国知识分子已认定现状的造成必须由传统来负责。西方的民主理念虽然在少数高级知识分子那里还有销路,但市场也越来越小,不但激进的青年对它没有浓厚的兴趣,而且传统派的学人对它也拒多迎少。这种情形并不难理解;在一个中间阶层没有力量而教育又不普及的社会,西方式的民主政治确是很难在短期内实现的。晚年的陈独秀倒是回到了“五四”时代的民主传统;他否认所谓“无产阶级民主”之说。在他看来,真正的民主只有一种,所谓“无产阶级民主”不过是资产阶级民主的继续扩大而已。这是他在实际政治经验中所获得的。但是当时的陈独秀已和“五四”时代的康有为一样,早已被新一代的知识

分子看成是落伍、保守的人物了。他的言论似乎没有引起任何反响。中国现代思想史是一个思想不断激进化的历程,在这里又得到一个有力的证据。

40年代初以来,思想的激进化可以用闻一多一个人的思想转变来加以说明。闻一多在“五四”时代倾向于文学上的浪漫主义,他反对胡适一派关于诗的见解。他对中国传统文化和文学是相当向往的。在政治思想上,他是一个国家主义者,其实便是民族主义者的别称。浪漫主义不免要美化过去,他也是如此。所以他在美国念书时,写了一篇很长的英文诗,歌颂中国各种历史文物的成就。他回国以后,是反共的,跟青年党结合在一起,讲民族主义,讲中国的文化。他研究的是《诗经》、《楚辞》、《易经》之类。他在读书时,我相信他一方面是吸收了西方为知识而知识的严肃态度,另一方面,他也在中国传统文化里寻找现实的根源。所以他常常用神话,或用新的学说,像弗洛伊德的理论来解释《诗经》。这都是想从传统中发掘现代文化的涵义。

但是,到抗战末期,他却有了180度的转变。这时他研究文化不是为了爱护中国文化,而是觉得里面有无数的坏东西。他宣称他深入古典是为了和革命的人里应外合。他认为中国旧书中没有一点儿是值得保留的东西。所以他在一些文章中,激烈地把儒家、道家和土匪放在一起!总而言之,他主张只有在完全摧毁了中国旧东西之后,才能够有新生。

此外,他又是一个典型的“五四”产儿,而且是“五四”运动的参加者。所以他最初很尊重西方启蒙运动中所强调的基本价值,如自由、知识、个性之类。这更是他早期主要生命的一部分。可是,在思想左倾以后,他也否定了这一切。他认为美国的教育,害了他一辈子!他今天才能觉悟到他早年批评鲁迅是错了。闻一多的故事有象征的意义:中国思想历程变化之快,在一个人身上全显出来了。闻一多死时不过48岁,他从美国留学回来时不过20多岁。在短短20年之内,一个人的变化突然到这种地步,可见中国思想



激化之快!

从抗战胜利到中共政权的建立先后不过4年多。这段期间,由于内战关系,社会一直动荡不安,再加上学潮汹涌,思想界没有出现过值得重视的新发展。当时对知识分子影响较大的刊物大概要算《观察》杂志。《观察》的基本立场是西方自由主义,大体上可以看作“五四”主流思潮的延续。这四五年,部分由于政治形势变化得太快,青年一代知识分子的思想激进化也大有一日千里之势。《观察》的温和稳健立场,包括其中费边社会主义的倾向,并未能缓和激进化的历程,不过《观察》所揭示的民主、自由、宪法等等观念还是为日后知识分子留下了思想的种子。30年代的知识界领袖人物,在抗战以后也随着政治的两极化而迅速分裂,有的认同于中共,认为中共是代表“民主”的;另一些人则不得不选择了与国民党同进退的立场。民主与独裁的争论时代的共识已一去不复返了。

1950年以后,中共依照斯大林在苏联所建立的一套社会模式彻底改造了中国,在短短数年之内,废除了几十年来自然演进而成的一切制度和组织。在消灭了私有财产之后,所有传统的“中间团体”(intermediate groups)如宗族、行会、私立学校、宗教组织、同乡会等都失去了存在的依据,有的则是名存实亡。中国社会只有一个党的组织系统,从中央一直伸展到每一个家庭,以至个人。这确是一个全“新”的结构。从思想史的角度看,这一天翻地覆的巨变正是近代中国思想激进化的结果。中国知识分子最初接受共产主义的观察便是由于它的激进性的吸引。康有为的《大同书》早已露出这一倾向。

在50年代的初期,大多数中国知识分子无论理不理解或接受这个“新”的秩序,大概都不得不承认这个秩序确是“新”的,而且会长期存在下去。中国在经历了一百年的动乱之后,似乎出现了一个现状,可以为保守或激进的思想提供一个社会坐标。例如梁漱溟先生虽然和毛泽东发生过严重的冲突,但是梁先生其实是在承认现状的前提下提出批评的。一直要到所谓“鸣放”时期,他

们之间才开始有人表现了一点儿怀疑的精神。激进理想的幻灭也使他们对民主、自由的观念有所依恋。但是紧接着便是“反右”的知识分子的声音从此被压抑了 20 多年。

最值得注意的是：1949 年以后在大陆上所出现的新现状很快地又成为被否定的对象。思想激进化的历程仍然在持续之中。我们当然不能天真地把这些一次比一次激进的政治行动都归因毛泽东个人的思想激化。其中当然涉及无数内在和外在外在的、个人和社会的复杂因素。我们只是要指出，像“文化”这样的巨变也可以从思想史的背景方面获得一种理解。这个背景便是上面所说的，思想的激进化过程。这一过程差不多有 100 年的历史；它积累了一股越来越大的动力，好像巨石走峻坂一样，非到达平地不能停止。“巨石走峻坂”只是一个比喻，并不十分恰当，因为思想激化过程并没有现成的平地可止。关于如何建立一个合理的人间秩序的思维最后总是要落实到某种社会、政治、文化的体系上面——这是思想的“平地”。

从一般的标准说，中国现代思想的激进化在“文革”时期已走到了全程的终点：不但中国传统文化和西方近代文化的主流都受到了最彻底的否定，甚至社会主义的文化主流也遭到猛烈的抨击，总之，古今中外一切存在过的社会秩序都成为诅咒的对象。

那么“文革”以后，中国思想史的激进化过程是不是已结束了呢？在最近这 10 年间，由于“改革”和“开放”的需要，我们重新听到了大陆知识分子的心声。这 10 年来的大陆知识界确有“百家争鸣、百花齐放”的气象。今天大陆上知识分子的声音很多，不再是单调的直线发展。但是就其中所表现的主要倾向而言，我们觉得激进化的历程仍未终止，不过倒转了方面而已。如果我们以“五四”为起点，我们不妨说，经过 70 年的激进化，中国思想史走完了第一个循环圈，现在又回到了“五四”的起点。西方文化主流中的民主、自由、人权个性解放等观念再度成为中国知识分子的中心价值。全面谴责中国文化传统和全面拥抱西方现代文化似乎是当前

的思想主调,这是不难理解的。不少人把中国传统理解为一种“文化心理结构”;正是由于这一结构,才形成在中国生根和成长的现实。儒家自然又成为众矢之的。有些人甚至提出“马列主义儒家化”的论断,认为一切灾祸,归根到底还是要由儒家来负责。中国现状不是这几十年之内造成的,其渊源在中国远古的黄河文明。西方文化则自始即是健康的、先进的、活泼的。中国只有彻底扫清原有的文化传统,归宗于蓝色的海洋文化,才能真正得到解救。这就是电视剧《河殇》的主题。从《河殇》的轰动一时,我们不难窥见反传统的激进思想是多么深入知识分子之心。

从思想的实质说,第一个循环是从“五四”的自由主义,特别是其中的个体主义(individualism),迅速地向社会主义的一端转化。“五四”时代强烈的个性解放和自我意识是对于传统的“名教”的反抗。但此后的民族危机日深却使“大我”淹没了“小我”。社会主义和民族主义之间本无必然的历史联系,不过二者之间有一个共同点,即以群体为本位。在这一点上,二者终于合流了。

以中国的特殊经验而言,正由于第一循环始于摧毁旧名教而终于建立新名教,所以今天第二个循环又不得不回到“五四”的始点,再度从个体本位出发。但以其对中国传统文化的态度而言,第二循环的激进较之第一循环只有过之,而无不及。这是由于“五四”一代的传统批判者基本上是在中国文化传统的熏陶下成长起来的,因此对中国文化的长处还有亲身的体验。传统的道统规范和情操对他们的立身处世多少还有一些约束作用。今天新一代的批判者无论在知识上和生活上都已没有机构直接接触传统文化。他们往往把极权体制看成中国文化的现代翻版,在这样的心态下,反现状和反中国文化竟合为一体了。

在中国近代、现代思想史的脉络下讨论“保守”和“激进”一对概念,我们首先要强调其文化的意义。这一点中国和西方保守派—自由派—激进派的三分局面不同。西方的三派都是相对于一个存在了两三百年的社会现状而成立的。在这两三百年中,西方已

经过了启蒙运动、民主革命、工业革命等一连串的思想、政治、经济各方面的变革。西方社会是一个现代化的开放系统,基本上有自我调节的功能。因此无论是保守派、自由派或激进派都已越过了传统与现代之争。中国则不然,思想冲突的焦点正在传统与现代之间,而以中国文化代表传统,以西方文化代表现代。因此一个人是保守还是激进,并不在于他对现状的态度(因为人人都是否定现状的),而是取决于他对中国文化的看法。但是在中国现代思想史上最有力量的两个流派——自由主义和社会主义——大体上都对传统持否定的立场,文化保守主义则始终没有影响力。这大致是从“五四”到 1949 年的思想状态。只有在 1949 年以后,海外(包括台湾和香港)才开始有一点儿保守派的声音,虽然还是很微弱的,说到这里,我们不能不稍稍回顾一下近 40 年来台湾地区的思想发展。

台湾在 50 年代有《自由中国》刊物,影响很大。这是“五四”主流的新发展。《自由中国》后来虽因政治迫害而结束,但是民主、自由的种子终于流传了下来。今天台湾民主运动和反对党的重大发展在思想上是继承了《自由中国》的传统。所以雷震和殷海光在今天反对党方面仍享有很高的声望。但在文化观念上,《自由中国》则继续了“五四”的激烈的反传统的风气,到了 60 年代反传统的思潮更发展为大规模的中西文化论战,“全盘西化”的观念一时甚嚣尘上。这和今天大陆上的思想境界是很相似的。但由于面对中国文化在大陆的现状,台湾和香港的知识分子很难再继续“五四”时代那种高昂的反传统的激情。在政治思想上倾向自由主义的人因此也转而对中国传统有一种同情的了解,胡适在 1960 年的英文演词“中国传统与未来”(The Chinese Tradition and the Future)便强调中国有一个理性和人文的传统,这个传统是任何暴力所不能毁灭干净的。民主和科学将在这一“中国基址”(Chinese bedrock)上使中国获得新生。胡适的基本思想并无重大改变,然而他的着重点显然有了移动。甚至殷海光在临死之前也对他生平所深恶痛绝的

中国文化流露出一种欣赏之情。总之,海外的中国自由主义者很少再坚持民主、自由和中国文化势不两立的极端观点了。正是在这种情势之下,有些知识分子开始从新的思想角度重新阐释中国的文化传统,我较熟悉的《民主评论》、《祖国》、《人生》等刊物大致都表现了这一新的方向。

专就台湾而言,40年来思想争论的情况大体上还相当正常,保守、自由、激进各派观点都有表现的机会。以总的思想趋势来说,激进化的历程大有为多元化所取代的可能。这大概和台湾的社会现状一直比较稳定有关,尤其和近一二十年来中间阶层的成长和扩大有关。国民党可以在1960年轻而易举地封闭《自由中国》并压制反对它的运动,但是今天则不能不顺应潮流走民主开放的道路。在世界史上,英国和日本是和平转化得到成功的例子,法国大革命因为暴力的影响过大,反而延迟甚至破坏了革命前早已开始的许多政治、社会方面的改革措施<sup>①</sup>。由于种种特殊的历史因素,中国文化在台湾所形成的社会组织 and 结构免于革命式的破坏。台湾社会虽自始即不完全同于大陆,但毕竟是同一文化根源上所发展出来的分支。100多年来,台湾当然已屡经现代化的冲击而变得更与中国本土不同。不过台湾的社会经济、政治、文化各方面的变迁基本上是通过一个自然的、渐进的历史过程。中国传统在那里还保存得相当多,至少远比大陆为多。今天在台湾的中国人多数认同于这一个向现代转化中的社会体制。早期移民的后代中,有一部分人要求“独立”,似乎思想上表现很激进。但是深入分析,这些人只是不肯接受国民党的政治体制,而不是要推翻整个社会体制。最近几年的发展似乎显示台湾的体制已具有开放性格,逐渐显出自我调节的机能了。

一般而言,在一个多数人愿意接受的开放型社会中,思想不致

<sup>①</sup> 可参考 Simon Schama, *Citizens, A Chronicle of The French Revolution*, New York, 1989。这是一部翔实、生动而比较持平的大著作,很受史学界的重视。

于形成激进化的单向发展。台湾的现有秩序,如上面所说,一方面脱胎于中国文化,另一方面已屡经现代的变迁,基本上是以日益扩大的中间阶层为骨干。如果民主改革能够循序进行下去,这个秩序将越来越能靠本身的力量以化解任何激进思想的冲击。这一社会秩序尽管保存了不少传统文化的成分,知识分子反而不感觉有反传统的需要。60年代中西文化争论的思想水平很低,学术根基更是浅薄,因此没有留下什么影响。争论之所以热闹一时,分析起来,还是因为它是政治抗议的一种隐蔽方式。《自由中国》封闭以后,国民党对自由主义者横施镇压,雷震入狱,殷海光不许执教,谈论民主、自由、人权都成了禁忌。在这种政治气候之下,反中国传统其实便是反国民党的一党专政。从这一角度看,当时西化论者,无论思想水准如何,还是有积极意义的。但是现在台湾党禁已开,言论结社的自由基本上已不成问题,因此以中国传统来影射专制政权而施以猛烈的攻击,也就引不起广泛的兴趣了。“影射史学”无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果:第一,它曲解历史,首先违背了知识诚实的原则;第二,它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统,在客观上反而起了为现政权开脱责任的效果。

台湾的民主开放是最近两三年的事,最后的归趋如何,仍难逆料。目前台湾似乎颇有“乱象”,政治上有非常激烈的口号,也有暴力边缘的“群众运动”。关键所在还是国民党未能及时解决民意代表全面改选的问题。如果民意代表问题解决了,法律的独立性也逐步建立了起来,台湾大有可能发展成一个开放型的民主秩序。广大中间阶层的存在是这一秩序的基本保证。西方近代的民主在起源和中产阶级的出现有重要关系,但是仅仅有中产阶级并不必然能带来民主,第二次大战前的德国和日本都是显例。西方的民主国家,如英、法、美,除了经历过社会经济的现代变迁以外,还有一个思想上的传统——主要即启蒙运动所提倡的自由、容忍、人权等观念。台湾今天之所以能走向一个开放的秩序,也是因为它具有双重条件:中间阶层和民主思想的传统。从这一点说,《自由中

国》的贡献是不容抹煞的。而《自由中国》的源头则是“五四”运动。台湾的新秩序的出现多少改变了现代思想史上那个激进化的趋向。现在很少有人主张“传统”和“现代化”势不两立的极端观点；相反，更多的人感到最有兴趣的是怎样在“传统”与“现代”之间找到接棒之处。台湾也有少数人企图引进一些西方“新左派”的激进观念，但是到现在为止，好像还没有获得预期的回响。

台湾近一二十年的思想演变提供了一个重要例子，足以从反面说明中国现代思想史上激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状。但是思想和社会现状又是互为影响的，思想的激进化也发挥了不断破坏现状的作用。至少使任何现状都无法取得合法性。从思想史看，今天中国的现状起于最激进的西方思想的革命实践。但是革命破坏了近代一切旧有的和新兴的制度组织，这正是为什么思想激进化的历程又回到第二次循环的始点。

在结束这次演讲时，我愿意回到中国文化传统的领域，总结一下关于“保守”与“激进”两个观念的看法。相对于任何文化传统而言，在比较正常的状态下“保守”和“激进”都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代，“激进”往往成为主导的价值，但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，“保守”常常是思想的主调，而“激进”则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。世界上几个主要文化大致上都是循着这种一张一弛的轨迹发展出来的，在近代的中国，我们则看到一种截然不同的景色。大多数的知识分子在价值上选择了往而不返的“激进”取向。前面已说到，无论是戊戌的维新主义者，“五四”时代的自由主义者，或稍后的社会主义者，都把中国的文化传统当作“现代化”的最大的敌人，而且在思想上是一波比一波更为激烈。他们之间尽管也有极大的分歧，但是却有一个共同的假定：即只有破掉一分“传统”，才能获得一分“现代化”。把“传统”和“现代”这样一切为二，好像是黑夜

和白昼的分别,在思想上当然是远承西方启蒙运动和实证思潮关于社会和历史的观念。限制时间,这里不能细说。特别应当指出的是,中国知识分子在采取了“激进”的价值取向之后,对于“传统”则进一步施以凌厉无前的道德谴责。从此“保守”和“激进”的关系成为“恶”与“善”或“黑暗”与“光明”的不能并存的关系。如果我们分析 20 世纪的中国语言,我们便会发现,“进步”、“创新”、“革命”、“左派”等名词都蕴涵着道德上的“善”,因而是人人都争先恐后去求认同的。相反的,“传统”、“保守”、“反革命”、“右派”、“反动”、“陈旧”等名词则蕴涵着道德上的“恶”,因而也是人人避之惟恐不及的。所以国、共两党虽都已执政了几十年,却仍然坚持自己是“革命的”政府。在共产党的语言中,“左”永远是好的,他们在批评“左”的时候,必然要加以括号,这就表示不是真“左”,否则不可能有不好的涵义。这是语言的政治化。更严重的是代表“善”的一系的语言在实质上都是指西方文化,无论是自由主义或马列主义;代表“恶”的一系的语言则基本上是指向中国文化的传统。因此今天有些不满大陆现状的知识分子仍然归咎于中国传统。他们说今天的现状是“马列主义儒家化”所造成的。

上面已提到,这一成见的思想渊源是西方启蒙运动和实证主义的传统,寻找“历史规律”并根据“规律”来划分社会发展的阶段(包括孔德的三阶段和马克思的五阶段)都是实证主义的产物。把传统和现代作尖锐的对照,把欧洲中古看作“黑暗时代”,歌颂“现代”,信仰“进步”,以宗教为迷信,以科学为万能……这些都是启蒙时代以来西方人的新观点。在这种思潮的激荡之下,“传统”自然变成了一个贬义的名词。“五四”时代中国知识分子反传统的理论根据不出 19 世纪和 20 世纪初的西方学术成果,但是这种根据一直流传到今天似乎还没有受到修正。最近几十年中,西方人文、社会学科各方面的具体研究都对“传统”和“现代”的关系提出了相当不同的看法。例如欧洲中古史的研究已基本上改变了我们对中古时期的文化评价。特别是 11 与 12 世纪所表现的文化活力使我们知道文艺复兴以



下的若干新发展早已酝酿于两百年以前。中古与近代(这是文艺复兴的观念)之间的界线究竟在何时,今天已极费斟酌了。社会学家研究“传统”社会和“现代”社会的分野也遇到同样的困难。这两种社会的分别是无可否认的,但是正如 S. N. Eisenstadt 所指出,这一分别往往使得肤浅的读者发生一种严重的误解,即以为所谓“现代”社会和它本身的传统之间不存在建设性的关系。事实恰恰相反,“现代”一方面突破了“传统”,另一方面也同时继续并重建了“传统”<sup>①</sup>。此外西方的宗教史家起而为“传统”辩护者更多,也颇引起学术界的重视<sup>②</sup>。西方的旧说大致相当于中国人所常说的“除旧开新”,而西方的新说则相当于“推陈出新”。中国思想中“新”和“旧”的关系从来不是单向的;“新”代替“旧”,但是“新”也从“旧”来,两者之间又是互相依存的。推之于“传统”和“现代”,两者关系也同样是十分复杂而交错的,其实西方思想史也何尝不是如此,只是现代“进步主义”(Progressivism)的思潮支配下才失去了平衡的。正如 Edward Shils 所指出的,“进步主义”的偏见使西方知识分子把一切对“传统”(制度、习惯、信仰等)稍表尊重的人都斥之为“反动分子”或“保守分子”。“进步主义者”把思想从左到右划成一条线,越是靠近“右”的便越坏。但是“进步主义者”有时也不免要谈“传统”,甚至宣称他们要“捍卫”他们自己的“传统”。他们往往陷于思想的混乱和矛盾面毫不自觉<sup>③</sup>。

上面简略地检讨了“传统”和“现代”的辩证关系,这也许有助于我们对“保守”和“激进”的新理解。特别是从文化的观点说,“保守”和“激进”这两种似相反而实相成的态度在长程的发展中必须取得平衡。面对现代西方文化的挑战,中国传统文化不得不进行大幅度的改变,这是百余年来大家所共同接受的态度,只有程度上的分别

① Eisenstadt, *Post-Traditional societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition*, Daedalus, 1973年, 102页。

② 可参考 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984年。

③ 见 Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981年。这是社会学家第一部解析“传统”的系统著作,因为社会科学最早源于实证论和“进步主义”,从来鄙视“传统”,因此也不屑去研究它。

而已。激进取向支配着近代中国的思想界是有其必然性的。但是与近代西方或日本相比较,中国思想的激进化显然是走得太远了,文化上的保守力量几乎丝毫没有发生制衡的作用。中国的思想主流要求我们彻底和传统决裂。因此我们对于文化传统只有一味地“批判”,而极少“同情的了解”。甚至把传统当作一种客观对象加以冷静地研究,我们也没有真正做到。这是西方“为知识而知识”的科学精神,但却始终与中国知识分子无缘。中国人文传统的研究到今天已衰落到惊人的地步。对传统进行猛烈批判的人也常说“取其精华,弃其糟粕”之类的话。刘禹锡《浪淘沙词》之八说:“千淘万漉虽辛苦,吹尽狂沙始到金。”也有人引这两句诗为“批判”张目。“排沙简金”诚可以“往往见宝”。但是如果一个人根本不信沙中有金,而且也志不在“简金”,那么结果是把沙和金一齐都“吹尽”了。“批判”这个观念的神圣化、绝对化也是中国思想激进化的一个铁证。甚至以宣扬儒学为号召的人也动辄以“批判”自许,惟恐别人笑他“保守”,笑他不够“进步”或“激进”。陈寅恪说“真了解”是“神游冥想,与立说之古人发于同一境界,而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情”。萧公权的治学座右铭则是“以学心读,以平心取,以公心述”。这都是卑之无甚高论的“保守”说法。但是如果我们真的要“吹尽狂沙始到金”,恐怕只有采取这种比较平实的态度。至少我们要先做到这一步,才有资格谈“批判”两字。中国人文传统中何尝没有为“现代人”所迫切需要的精神养料?我们且慢讥笑孔、孟之道是“封建”的东西。今天西方对“自由主义者”(liberal)正是这样重新界说的。“自由主义者是一个把人为的残酷看作最大的罪恶的人”<sup>①</sup>。这是把“自由主义者”的涵义扩大了,从狭义的政治方面推广到文化的领域。文化不仅是“除旧开新”,而且也是“推陈出新”或“温故知新”。创新和保守是不容偏废的。

<sup>①</sup> 见 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984年。并可参看 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989年,第三部论“Cruelty”。

我记得爱因斯坦曾向一群孩子说过：“你们在学校里所学到的那些好东西，是经过许多时代所积起来的。这些辛苦得来的东西现在都放在你们的手中了。你们要好好接受这份遗产，珍惜它，并且对它有所增加。有一天你们可以再把它交给你们的孩子们。”这里说的正是中国人所谓“推陈出新”、“守先待后”的道理。最近 Allan Bloom 写了一本引起高度争议的书——*The Closing of the American Mind*。这部书是对美国几十年来的激进思潮所提出的强烈评论。他把各种虚无主义、相对主义的观念归咎于德国哲学的影响，尤其是尼采和海德格尔等人。他要求大学生回到古典的传统，尤其重视柏拉图的《共和国》。Bloom 自然是一位保守主义者，他的议论引起了激进派以及自由派的强烈反感，那是在意料之中的事。我并不十分信服他的论断，但是我深信他确实是有感而发，非一般不关痛痒的议论可比。我尤其欣赏他那种敢犯众怒的道德勇气。中国现代思想史之所以卷人激进化的洪波而一泄无底，关键之一也许正是因为敢犯众怒的人太少了。Bloom 要求西方大学生正视希腊古典的文化源头，至少这是值得我们借鉴的。他指出尼采也许是算近代反苏格拉底的理性传统的第一位系统思想家，海德格尔闻尼采之风而起，对西方全部哲学和科学的传统都投之以激烈的怀疑眼光。但是他们两人却都曾深入希腊古典的堂奥，把古典研究当作严肃的中心任务。今天追随他们的人则不然，这些人直截了当地以为苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都已被尼、海两大师彻底打倒了，整个西方理性传统都不值一顾了。Bloom 的控拆也许有欠公允，这一点我没有资格判断。不过我觉得这一论点大可移用到中国现代反传统的情况上面。“五四”第一代反传统者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅等人都是旧学深湛的人。蔡元培在答林纾的信中便强调了这一点。他们反中国传统，是人室操戈以后的事，因此确有所见。“五四”第二代、第三代以至今天的知识分子对于中国人文传统大概只有一个抽象的观念，即使其中有人肯花些功夫去翻检古籍，他们所戴的“五四”眼镜也使他们很难“与立说之

古人,发于同一境界”。至于连古籍都读不大通的人,那就更不在话下了。所以“五四”以来的反传统风气越到后来便越发展成“一犬吠影,百犬吠声”的情况。这是研究中国现代思想史的人所特别应该深思的地方。

矫枉不能过正,我决不是提倡用“保守化”来代替“激进化”的潮流。无论是爱因斯坦也好,是 Allan Bloom 也好,他们都主张“保守”和“激进”或“创新”是需要随时随地在相互平衡的。中国百余年来走了一段思想激进化的历程,中国为了这一历程已付出极大的代价。今后这一代价是不是可以变成历史的教训?知识分子是不是能够超越“党同伐异”的政治意识?对于一切“言之成理,持之有故”的说法,无论是“保守的”或“激进的”,都加以容忍?尤其重要的是:在激进思潮仍然高涨的今天,我们是不是能够开始养成一种文化上的雅量,对于“保守的”或近乎“保守的”言论不动辄出之以轻薄或敌视的态度?我愿意把这一系列问题作为这次演讲的暂时性的结论。

(余英时:普林斯顿大学东亚所 教授)

# 激进与保守：一段尚未完结的对话

姜义华 陈炎

陈炎(以下为陈):姜先生,自从您与余英时先生在1992年4月号的(二十一世纪)上展开关于“激进主义”与“保守主义”的争鸣以来,不少华人学者都在重新反思和检讨近百年来国人在文化、乃至政治上的“激进主义”所产生的恶果。他们把“五四”“文革”看成是一脉相承的东西,认为百年中国之所以多灾多难,盖因于“激进主义”太强而导致“不断革命”之不断破产的缘故。与此同时,“国学热”、“孔子文化热”大有持续升温之势。在这种“保守主义”重新抬头的情况下,您是如何看待当年与余英时先生的那场论争呢?

姜义华(以下为姜):首先,尽管余先生的观点确乎引起了更多学者的响应,但迄今为止,我仍然坚持自己的立场,即认为,中国的“保守主义”,不是太弱,而是太强了,这也正是百年变革不断受阻的真正原因。其次,尽管在那次讨论之后我们没有再次交锋,但就争论本身而言,我认为余先生当时的答复仍有商榷的余地。

陈:一场有意义的讨论也许应持续数年之久。当后来的参与者都各抒己见之后,再来听一听您这位当事人的看法,或许会更有意思。

姜:最大问题是对“激进主义”和“保守主义”的理解上。这一对概念本身从学理上讲就是相当复杂的,而具体到中国近百年的社会实践中,所涉及到的问题,则更要复杂得多。对于不同的党派,不同的社会理想,不同的政治运动,必须进行具体的、历史的分析。归纳起来,似乎应注意三个问题:

第一,不能仅看其名称和口号。无论是“三民主义”还是“共产

主义”，都有其不同的思潮，不同的派别：蒋介石不同于孙中山，毛泽东也不同于王明。因此，那种以党派来划分“激进主义”与“保守主义”的作法，似乎是不可取的。

第二，不能仅看其手段。新文化运动中，陈独秀的手段是温和的，但其主张却是激进的。蒋介石主张尊孔，讲《大学》、《中庸》，提倡“新生活运动”，但其手段却不温和。他对共产党人是“宁可错杀一千，也不放过一个”，在文化上连胡适也容不下，这究竟要算是“激进主义”还是“保守主义”呢？因此，那种将“激进主义”等同于“暴力革命”的作法是将问题简单化了。

第三，即使是对同一社会群体，甚至同一政党的历史实践，也不能孤立地、静止地、一成不变地加以评断。例如，现在常常被人们“检讨”的五四运动，本身就很复杂。的确，《新青年》主张“反对旧道德，提倡新道德”，“反对文言文，提倡白话文”，“反对旧文学，提倡新文学”，自有其反传统的一面。但是“五四”青年对于作为中国传统文化之一部分的俗文学，非但没有全盘否定，而恰恰是主张弘扬的；对于儒家之外的先秦诸子（如墨子），也是肯定的；即使是在“打倒孔家店”的同时，也并未全然抹煞儒学在其产生时期的历史意义。事实上，他们所反对的，只是今人对其不加分析、或别有用心地全盘继承。这种“新文化运动”，算不算“全盘反传统”？应不应该加以肯定？再有，当时所提倡的“德先生”、“赛先生”，的确是从西方传入的，但是提倡科学与民主，有没有内在的根基与动力，是不是应叫做“全盘西化”？在我看来，任何一次大规模的社会实践，都有其特定的文化背景，都有其特殊的历史意义。因此，对它的评估，不能仅看其提了什么样的口号，而要看其真正支持了什么，反对了什么，达到了什么样的社会目的。在这一点上，我们似可将“五四”运动与欧洲的“文艺复兴”、“启蒙运动”作一比较。

再拿中国共产党来说，党在不同时期对“五四”运动也有其不同评价：20年代与30年代只谈其爱国的一面，将“新文化运动”的性质基本上定位于资产阶级的文化运动，否定是比较多；直至

1939年“纪念‘五四’运动20周年”，才有所改变，肯定得多了；而到了后来，又将其主要内容归结为吸收马克思主义，将“五四”人物分为左、中、右三种类型，看其是否与工农相结合，这实际上已不是原来意义上的“五四”新文化运动了。不难看出，中国共产党在不同时期对“五四”新文化运动的不同评价，事实上反映其自身在不同时期的政治倾向。20年代，毛泽东建立“岳麓山新村”，有许多农民运动的空想成分。1939年以后，他主动纠正了党在前期对知识分子的排斥态度，肯定了“五四”以来的社会科学成就；对传统文化主张采取“取其精华，去其糟粕”的立场，批判了过去的“民粹主义”；将“统一战线”、“武装斗争”和“党的建设”视为“三大法宝”。这一切都是《新民主主义论》中最有价值的部分，也是最符合中国国情的部分。正是在这一思想的引导下，中国革命进入了一个健康发展的阶段。对于这一阶段的历史，我们究竟要算它是“激进主义”呢？还是“保守主义”呢？解放战争中的土地改革，手段虽然是激烈的，但并不能算作“激进主义”。因为按照马克思的理解，就其保留了农民原来的生产方式和生活方式而言，无论如何也不能算作是激进的。建国以后搞农业合作社、人民公社，主要是为了防止两极分化，要在小生产的基础上建设社会主义，表面上看是很激进，其实很有一点太平天国“天朝田亩制度”的味道。毛泽东在给《三国志·张鲁传》所写的评语中高度赞扬了“五斗米道”的种种措施，主张吃饭不要钱、公费医疗、政社合一。而这一倾向，其实正是他过去所批评过的“民粹主义”。这究竟是“反传统”还是“传统”？是“激进主义”还是“保守主义”呢？作为“文化大革命”的重要纲领之一的“五七指示”，要求人们“既要学工，又要学农，还要批判资产阶级”。把农民的生产方式和生活方式理想化，结果是搞了大规模的知识青年“上山下乡运动”。与此同时，毛泽东还要“反对资产阶级法权”，进而取消八级工资制、商品生产、价值规律……这一切，都被余英时教授统统归结为“激进主义”，不是有些简单化了吗？作为一名海外学者，余先生对“文化大革命”很难有切身的理解，事

实上,他的很多判断是通过当时的《红旗》杂志和《人民日报》获得的。因此,我同他的分歧,便是不可避免的了。这不能不说是一种遗憾。

陈:关于这一点,我也有同感。因此,我在一篇文章中曾经写道:“由于不了解中国大陆复杂的政治背景,余英时先生便很自然地将‘五四新文化运动’同所谓‘文化大革命’联系起来,并视其为激进主义的恶性发展。”

倘若只有少数海外学者因文化的隔膜而产生上述误解的话,我们也就不必要在此进行讨论了。问题在于,类似余先生的这种观点竟引起了大陆学者的广泛认同,甚至包括一些很有影响的人物也纷纷表态。例如,在80年代曾经以激进的姿态而倡导“新启蒙”的著名学者王元化就曾这样说道:“对激进主义的批判是我这几年的反思之一。这种认识不止我一个人,大陆上还有别人也对激进主义的思潮作了新的评估。过去我并未接触这方面的问题,也许无形之中对激进主义倒是同情的。仔细分析,这也是由于受到“五四”以来进化论思潮的影响。……如果要探讨进化论对20世纪中国思想界带来的消极影响,就应该着眼于今天仍在支配思想界的新与旧的观念。这种观念认为新的都是好的,进步的,而旧的都是不好的,落后的。所以谈论旧的就被目为回瞻,批评新的就被目为顽固。在进化论思潮下所形成的这种新与旧的价值观念,更使激进主义享有不容置疑的好名声。”<sup>①</sup>另一位著名学者李泽厚也指出:“现在海外也好,海内也好,都在对激进主义进行再认识。这是以前所没有的。我的看法是,谭嗣同是近代激进主义的开头。他所带来的负面效应也相当大,这一效应从谭嗣同影响到革命派,甚至可以说一直影响到现在。……辛亥革命以后,就是不断革命:‘二次革命’、‘护国、护法’、‘大革命’……”<sup>②</sup> 尽管上述二

① 《关于近几年的反思答问》,《文汇报书周报》1994年12月3日。

② 《关于文化现状、道德重建的对话》,《东方》1994年第5期。



人对“激进主义”在中国产生影响的原因看法不一,但他们对“激进主义”的批判态度,似乎与余英时先生同出一辙,而其有关“新”与“旧”、“革命”与“改良”的价值重估,则共同显示着中国大陆近几年来思想界的新动向。

如果说,余英时等海外学者因不了解大陆政治的奥秘而将其“外衣”视为躯体,并迁怒于真正意义上的“激进主义”,尚有其文化的隔膜值得谅解;那么,李泽厚等大陆学者也将“文化大革命”同近代的启蒙主义思潮混为一谈,甚至将此罪过上溯到“辛亥革命”,其动机就很值得怀疑了。且不说作为一名严肃的学者,李泽厚这种“从‘文革’起便开始怀疑”的思想,何以同其“文革”后所出版的一系列著作大相径庭;也不说作为一个思想史家,李泽厚在否定辛亥革命的同时,却回避了戊戌变法何以失败的历史原因;单就其文化取向而言,这种思想似乎有着否定近百年来中国启蒙主义运动之历史贡献的意味了。问题在于,李泽厚的这种思想决不仅仅是其个人的事情,它代表一种文化“保守主义”思潮。当然了,文化乃至政治上的“保守主义”,同“激进主义”一样,都有其存在的合理性和必然性,但是,当一种思潮囿于特定的历史局限而风靡起来的时候,其片面性甚至危险性便应该引起人们的重视了。在这样一种情况下,弘扬传统文化是否要以牺牲近代启蒙主义精神为代价?如何将二者之间的矛盾调和起来?这些问题便不容回避地摆在了我们面前。

姜:我们的看法基本一致。李泽厚先生对“辛亥革命”的理解,我也无法苟同。将这场革命看成是几个知识分子搞起来的,是激进思潮的结果,这是对历史的误解。说满清王朝这个形式仍然很重要,把它痛快地搞掉必然导致军阀混战,也有些似是而非。因为说到底,满清政府是自己把自己搞垮的,它搞得天怨人怒,谁能够去保它呢?当整个统治机器,以及它所赖以存在的政治基础都发生动摇的时候,保住这个形式又有什么意义呢?保住一个小皇帝就能稳定局势吗?“帝党”与“后党”的纷争是由来已久的。保住一

个年号就能防止分裂吗？最初的割据在晚清时期就已经有了。事实上，并不是没有人试图去保过，康有为、梁启超不是要去保吗？可恰恰是清朝的实权人物不让他们去保啊！“辛亥革命”之前，不是没有“戊戌变法”的尝试。而“戊戌变法”的失败，难道能仅仅归结为袁世凯叛变这一个人行为吗？历史是很复杂的，是不以个人的意志为转移的，我们应力戒对历史事件作简单化的理解，尤其是要力戒用“假设”去代替真实的历史。

总之，在我看来，“辛亥革命”不是搞过头了，而恰恰是它的不彻底性。20世纪以来，在中国占主导地位的既不是“激进主义”，也不是“五四”精神，而恰恰是“保守主义”。我在《20世纪中国思想史上的政治保守主义》一文中曾经指出，在过去的90余年里，政治保守主义在中国思想界至少出现过11次，与此相对应的是，提倡“民主”与“科学”的陈独秀、胡适的影响究竟有多大？这两个“五四”运动的代表人物在建国以后长期被否定，就连李大钊在“文革”时期也被批判了。只剩下一个鲁迅，而且鲁迅也不是原来意义上的鲁迅了……而对这种局面，说近百年来中国历史实践的失误在于“激进主义”太强、“保守主义”太弱，说“五四”运动与文化大革命是一脉相承的事件，是不符合历史事实的。

陈：无论是“激进主义”还是“保守主义”，都只不过是作为实践主体的人对待历史和现实的某种态度而已。从学理上讲，这两种态度各有利弊，很难说哪一种完全对，哪一种完全错。从实践上讲，何时应该革命，何时应该改良，则要看具体的、历史的社会条件。正像我们不能认定“激进主义”必然导致动乱一样，我们也不应将“保守主义”简单地等同于极权。我倒是十分钦佩您和余英时先生在争鸣中所倡导的那种文化上的雅量。它使“激进主义”和“保守主义”能够以一种平等的地位进行对话与交流，这也许在这场争论中最富有建设性的东西。在过去相当长的一段时间里，大陆学术界确实使“保守主义”很难有发言的机会，这很不正常；可现在又有人想将“激进主义”彻底置之死地，这也同样有问题。“我觉

得‘激进主义’的确需要反思和批判,但不能站在‘保守主义’的立场上对它进行反思和批判,那样的话,则又会从一个极端走向另一个极端了。作为单个的学人来说,任何极端的思想和观点都是有权力存在的,因而无论是‘激进主义’还是‘保守主义’都可以在学术界占有一席之地。但是作为一种学术风气而言,无论是‘激进主义’还是‘保守主义’,一旦其风行起来的时候,往往就暗藏着一定的危险性。因为说到底,将学术研究简化为一种主义的作法其本身就是危险的。”<sup>①</sup>我主张跳出“激进”与“保守”的立场之外,来重新看待“革命”和“改良”的问题。

**姜:**其实我也不赞成用“激进主义”与“保守主义”这两个概念来涵盖太多的东西,更无意全盘肯定“激进主义”。只是不同意尽量美化所谓“保守主义”而尽量丑化所谓“激进主义”。我所强调的是,这个问题不可简单化地处理。

**陈:**对于复杂的问题需要进行深入的分析。从这一意义上讲,我们今天的讨论也许是一段尚未完结的对话了。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)

<sup>①</sup> 《面向二十一世纪的人文学科与人文精神》,《当代学术信息》1995年,第5期。

# 激进与保守之间的动荡

许纪霖

最近余英时和姜义华两位教授就近代中国的激进主义与保守主义问题展开了一轮讨论<sup>①</sup>。这是一个十分有意义的讨论,涉及到中国思想史中诸多问题,我愿在此略述己见。

关于对讨论中的核心概念“保守主义”的界定,姜、余两位教授并未有原则上的分歧,只是余先生以通俗简化的说法将之定位在“要求变革较少”上,姜先生则更学理性地阐述为“要求使变革范围于特定的价值取向之内,于尊重传统、尊重权威、民族主义等范围之内”。这些界定在一般意义上都是有效的,可以用来描述思想史上总的价值取向。不过我认为,当我们将“保守主义”作为分析工具,用来具体阐释 20 世纪中国思想史的各个层面的现象时,必须将文化上的保守主义与政治上的保守主义严格分开,因为它们各自所凭借的坐标是不同的。所谓文化层面的激进或保守,主要取决于对中国传统文化的价值取向,主张全盘推倒的是为激进,而文化阐释仍然固守在本土文化框架内的是为保守。所谓政治层面的激进或保守,主要看其对现实社会政治秩序的认同态度,要求根本解决、推倒重建一个新的是为激进,主张在现存系统内作技术性调整和修补的是为保守。

以此观之,就可以发现在 20 世纪中国思想史中,文化与政治层面的保守主义或激进主义呈现出较为复杂的交叉关系。如果说

---

<sup>①</sup> 姜义华《激进与保守:与余英时先生商榷》;余英时:《再论中国现代思想中的激进与保守》,《二十一世纪》,1992 年 4 月号。

在晚清传统的文化秩序与政治秩序大致同构,文化上的保守或激进也导致相应的现实政治取向的话,那么民国之后先后建立的各种政治秩序,无论是北洋的军阀政治,国民党的党治国家模式,还是共产党的无产阶级专政,都与传统文化价值发生了相当的疏离,因此文化上的全盘反传统不一定必须导致政治上的激进主义。比如胡适是众所公认的文化激进主义思想领袖,但他的政治取向却是相当温和的,在40年代后半叶甚至一度还趋于保守<sup>①</sup>。同样,政治上的激进主义也不一定必须意味着文化上的全盘反传统。孙中山的政治纲领在清末民初可谓是最激进的,但他对中国的政治哲学和伦理哲学却十分推崇,直到“五四”之后的20年代还是认为“修齐治平”这一套理论是“我们政治哲学的知识中独有的宝贝,是应该要保存的”;“忠孝仁义”这些“中国固有的旧道德”也应该“先恢复起来”<sup>②</sup>。这类似的例子还可以再举出一些。这说明文化层面与政治层面的激进主义同保守主义并非那么对应,其关系错综复杂。政治保守主义可以在中国文化传统中找到它的思想资源,政治激进主义也同样可以在本土文化中获得它的支援意识,因为中国文化传统本身就是多元的,具有多重的价值取向,20世纪的中国知识分子对其中的不同部分加以重新阐释,就会成为保守或激进的意识形态。

余英时先生在分析中国近代思想史的主导价值取向时,断定它是一个不断激进化的过程,这在一般笼统意义上是成立的。不过,深入到文化和政治的不同层面,有些分析似乎还应该更细致一些。

就文化层面而言,从清末到“五四”确实是一个连续激进化的思想历程,中国文化的主体儒家学说从器物、政治观念直到伦理价值,由表及里地受到了时代的挑战,以致于新文化运动时知识分子

① 关于胡适文化与政治思想的复杂性,可参阅 Jerome B. Grider: *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Harvard University Press, 1970)。

② 孙中山《三民主义·民族主义》四至六讲。

喊出了“打倒孔家店”的口号,将文化激进主义推向了巅峰。不过,我们也应该同样注意到,激进思想巅峰过后,从二三十年代起中国思想界峰回路转,主导价值取向开始趋于温和化。要求西化的知识分子在思想激进的过程中遇上了几乎是难以逾越的四重屏障:首先是虔诚仿效西方与发现西学“破产”的困惑;第二是全盘实现西化与西学多元取向的困惑;第三是理智接受西方与情感面向本土的困惑;最后是拯救民族危机与文化出现“真空”的困惑<sup>①</sup>,在此思想和心理背景下,许多知识分子开始重新认识中国文化的价值,试图在融和本土与外来思想资源的基础上实现文化的重建。在30年代中期的中国本位文化讨论中,继续主张“全盘西化”(陈序经)或“充分世界化”(胡适)的激烈声音转为微弱,相反,“不守旧,不盲从”,“使中国在文化的领域中能恢复过去的光荣<sup>②</sup>”,这类“中国本位”主张却得到了大部分讨论者的认同。不久,北平左翼文化界发起的“新启蒙运动”,也检讨了“五四”的偏激,认为“不应该只是毁弃中国传统文化,而接受外来西洋文化”,未来的新文化“乃应该是各种现有文化的一种辩证的或有机的综合”<sup>③</sup>。正是在知识界激进势头减弱,本土意识崛起的思想背景下,才有40年代中国价值的某种显著转向:在延安马列主义与民俗文化相结合,本土化为毛泽东思想;在重庆国民党官方意识形态以“唯生论”、“力行哲学”的形式也趋向保守;在学术领域新儒学的第一代学者也构建起自己的理论框架。各种方式的文化回归主宰着40年代与50年代的中国思想界,直到60年代海峡两岸分别以不同的表现形式和文化底蕴再度刮起全盘反传统旋风,以后台湾到70年代本土意识重新抬头,大陆在80年代则演化为另一种方式的激进主义浪潮,直到近两年方转为弱势。纵观20世纪中国思想界文化层面的时风变迁,激进主义并非统领天下风骚,而是经过了两次周期性的兴

① 许纪霖《控“融和”中西文化的历史反思》,《走向未来》,1988年,第4期。

② 《中国本位的文化建设宣言》,《文化建设》1卷,1935年第4期。

③ 张早府《五四运动与新启蒙运动》,《读书周报》,1936年第2号。

衰。

当我们将目光转向政治层面,转向社会变革的意识形态领域,在进化论思想的深刻影响下,近代中国知识分子一弃传统的怀古情结,以往而不返的进步精神,一再摧毁现存社会政治秩序,追求唯理主义的乌托邦境界。

不过,在描述这一激烈变革的过程中,仅仅用激进和保守加以价值取向的定位,曾遭遇一些语义上的困惑。近代中国总是处于新旧交替的变局之中,制度更新之快令人目不暇接:从清王朝政治到北洋军阀政治,再到国民党的党国政治,共产党的无产阶级专政,最后毛泽东发动“文化大革命”,重新铸造国家机器,其间隔时间在 17 至 25 年之间,平均 20 年左右就有一次“翻天覆地”的结构巨变。由于秩序更替过于频繁,界定激进与保守的坐标也因此令人捉摸不定,往往今天还称得上激进派,明天就被斥责为保守派。

我以为,在分析近代中国社会变革价值取向时,与其用激进与保守这类语义含混,所指滑动的概念,不如借助卡尔·波普(Karl R. Popper)的两种社会改造工程分析模型更清晰一些:即是乌托邦社会工程(utopia social engineering)和渐进社会工程(piecemeal social engineering)。20 世纪中国的症结恰恰在于,那种整体主义的乌托邦改造工程太强大了,主宰了整个中国思想界和社会政治实践,以致于自由主义的渐进改造工程完全失去了对它的制衡能力,使得中国的变革就如走马灯一般,方式一个比一个更极端更激进,目标一个比一个更浪漫更空渺。

激进主义固然属于乌托邦改造工程,但在 20 世纪的中国,保守主义也具有同样的思想行动特征。激进与保守表面上看似乎是势不两立,水火难容,实际上它们是一个分币的两面,在深层具有共通的思想预设和思维逻辑。中国的保守主义在文化层面上与激进主义一样具有一元论的思想性格,将传统与现代置于价值天平的两端,只不过取向相反;在学术文化讨论中充满意识形态偏见,

混淆事实与价值两重世界,缺乏开放、宽容的学术态度和多元价值取向,偏好以唯理主义或唯美主义的思维方式一厢情愿地营造民族文化的乌托邦。在政治层面上中国的保守主义更具有激进主义的诸般特征:迷信政治国家的万能,垄断一切社会资源和权力资源,以整体主义来处理社会不同层面的问题;制造某种权威性、自足性的意识形态神话,将子虚乌有的整体利益视为高于一切,拒斥任何来自社会底层的个人欲求,等等。因此之故,保守主义才有可能在同一个层面上与激进主义厮杀个你死我活,不可开交,一旦坐标变易,它们之间也就可以轻而易举地相互转化,交换角色。

总的来说,在20世纪中国激进主义与保守主义都太强大了,为了各自的乌托邦目标,两方面都动用最为激烈的话语和最为极端的手段,斗得天昏地暗,相形之下,以渐进社会工程为特征的中国自由主义又实在实在太微弱了,微弱到在社会变革中几乎发不出自己的声音,找不到应有的位置。在中国文化辞典中,从来不缺改朝换代那种激进思想资源,也不缺抱残守缺式的保守主义传统,独缺的是开放的、多元的、渐进的、真正能为现代民主与科学提供思想和现实土壤的自由主义。余英时先生再三致意的民间社会或公民社会并不是中国保守主义的社会目标,倒是自由主义的题中应有之义。20世纪中国究竟多的是什么,缺的是什么,不是再清楚不过了么?

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)



# 中国近百年来的革命思想道路

张 灏

## 引 子

今天在这个世纪交替之际,海峡两岸是一片改革的声音,我们很容易忘记这种声音是近 20 年才响亮起来的。在这以前,改革的声音是很微弱的。长时期笼罩中国的是革命声音。今天回顾 20 世纪的历史发展,谁也不能否认中国人在这个世纪的大部分时间是花在“革命的道路”上。中国人,特别是知识分子,是如何走上这条革命的思想道路,而没有走上改革的道路?这就是我们要讨论的问题。

在进入正题以前,我想先对革命这个现象作一个简单而基本的说明。大约说来,近代世界的革命有两种:一种可称之为“小革命”或“政治革命”,它是指以暴力推翻或夺取现有政权,而达到转变现存的政治秩序为目的的革命,最显著的例子是 1776 年的美国革命,和 1911 年中国辛亥革命;另一种是所谓的“大革命”或“社会革命”,它不但要以暴力改变现存政治秩序,而且要以政治的力量很迅速地改变现存的社会与文化秩序,最显著的例子是 1789 年的法国大革命与 1917 年的俄国革命,中国共产主义革命也属此类,我今天要谈的“革命道路”主要是指这共产主义大革命的思想道路。

## 历史的回顾

从今天回头看,这条革命的思想道路是极漫长的。大致说来,它的起始点可以推到整整 100 年以前,1895 年前后,也就是我所谓的转型时代初期(1895 年至 1920 年初)。在这以前,中国自从 19 世纪中对外开放以后,只有改革与保守的论争。1895 年以后,改革的阵营逐渐分化为改革和革命两股思潮,也因此展开了百年来革命与改革的论战。在这场论争的过程中,革命派很快取得了压倒性的优势。在本世纪初年,中国思想界开始出现革命崇拜的现象,最好的例子就是邹容的革命军。随着革命的声浪日渐扩大,革命崇拜日渐散布,中国思想界出现了激化的现象,到了“五四”后期,20 年代初,这激化已经相当普遍,终而形成中国文化界、思想界在 20 年代至 40 年代间大规模的左转,而革命崇拜也逐渐激化成为一种革命宗教,像燎原的野火在当时吞卷着中国,几乎把改革的声音完全掩盖掉。因此这条革命道路有着长达半个世纪的发展。而形成这条道路的关键是转型时代(1895 年至 1920 年)出现的激化现象:我在进一步讨论这个激化的现象时,先说明一下激化的原因。

## 激化与革命崇拜

大约说来,思想激化的形成有好几层原因:首先,就思想层面而言,一个重要的原因是 1895 年以后所谓的西学开始大规模地输入。现在重要的意识形态,如民族主义、社会达尔文主义、自由主义,以及无政府主义、社会主义等等,多半在转型时期进入中国而大量地散布。这自然是刺激思想激化的一个原因。但要了解激化,仅看思想层面的原因是不够的,我们必须也要考虑一些非思想层面的原因。大致而言,非思想层面的原因有三种:最显著的当然

是当时的空前政治危机。这危机是双重的,一方面帝国主义的侵略在 1895 年以后由慢性的蚕食剥削,突然升高到领土的掠夺,而且步步进逼,造成当时国家有被瓜分的恐慌,同时国内的政局也急转直下,传统政治秩序陷入分崩瓦解。在这内忧外患双重危机的交迫之下,任何局部与渐进的政治改造,都是捉襟见肘,很难成功的。而中国近现代的实际政治发展也清楚地显示:政治改造从自强运动,到维新运动,到辛亥革命,以及后来国民党的“国民革命”,都是一次又一次的失败。这些政治改造,每失败一次就是不可避免地使人对现状更为不满,使人觉得需要对现状作进一步更彻底的改造。中国思想的激化可以说是政治的双重危机和一连串现实政治改造失败一步步逼出来的。另外一层原因也与当时的中国所面临的危机性质很有关系。方才我提到中国的政治危机在当时有着空前的升高,同时它的文化秩序的基础也在西方文化冲击之下逐渐瓦解,形成我所谓的文化取向危机。政治危机与文化危机两者同时出现,二者之间的互动,也是促成激化的一个因素。现在让我进一步说明两者之间的互动关系。

前面我特别指出中国在 1895 年以后由于空前的内忧外患所造成的传统政治社会秩序瓦解。这瓦解的过程,自然在中国人生活上造成极大的震荡不安;焦虑和恐惧、羞辱与愤怒,各种激情与感愤纷至沓来,充斥当时人的思想世界,而同时由于文化基本秩序的崩溃,传统的世界观与价值规范都已动摇而失去旧有的文化功能,无法把当时政治与社会危机所引发的各种激情和感触加以绳范、疏导与化解。因此政治与文化两种危机交织互动的结果是各种激情和感愤变得脱序、游离而泛滥,非常容易把当时人对各种问题与大小危机的回应弄得情绪化、极端化。这种趋势自然也是助长激化的一个因素。

最后要认识中国现代思想激化也需考虑到现代知识分子的政治与社会困境,这是现代思想激化的第三个因素。大体而言,中国共产主义革命是由两种社会力量推动的:知识分子与农民。在这

两者之间,知识分子毫无疑问是主导力量。而现代知识分子,由于他们的政治与社会困境,也时有一些思想激化的倾向。什么是他们的政治社会困境?要认识这个困境,我们必须把他们的政治社会地位与他们的前身——传统士绅阶层作一个比较。大家知道,中国现代知识阶层出现大约是1895年以后的转型时代,他们主要是从士绅阶级分化出来的。中国传统士绅阶层是造成社会政治稳定的一个基本力量,这其间的枢纽就是传统考试制度。透过这个制度的媒介,他们上可以晋身中央权力结构,下可以以乡绅的地位进入地方权力结构,因此他们的政治社会立场常常是保守的,是支持现存政治社会秩序的。但1905年以后,也就是转型时代初期,考试制度被废除了,诚如余英时先生指出,现代知识分子参加中央与地方权力结构的管道也因此被切除了,他们的政治社会地位被边缘化了。同时我要进一步指出,知识分子的文化地位与影响力并未因此而降落,反而有升高的趋势,这主要是因为透过转型时代出现的新型学校、报刊杂志以及各种自由结社所形成的学会和社团,他们在文化思想上的地位和影响力,较之传统士绅阶级可以说是有增无减。因此形成一种困境:一方面他们仍然拥有文化思想的影响力,另一方面他们失去以前拥有的政治社会地位与影响力。这种不平衡,自然造成一种失落感,无形中促使他们对现存政治社会秩序时有愤激不平的感觉,也因而无形中促使他们的思想激化。所以中国知识分子走上激化思想的道路,是由文化思想层面上与政治社会层面上好几种因素结合起来促成的。

### 激化与历史的理想主义心态

现在让我们看看这激化的过程。这激化的起点就是转型时代初期出现的思想气氛或心态,我们称之为历史的理想主义。它认为历史是朝向一个光明美好的未来发展。在这发展的过程中,当前的时代是一个基本的转捩点,而人的精神和思想就是这发展的

基本动力。现在对这历史的理想主义心态作进一步的说明。它的最大特色是摆脱了传统的循环史观而接受了主要来自西方的单向直线发展史观,认为历史是由过去通向理想未来做有目的性的发展。在这发展中,当前的时代是一个历史性转变的关头。因此在这发展史观的核心有一份强烈的时代感,这份时代感的最大特色,是它充满了一种特殊的危机意识。这特殊的危机意识有两种成分:一个是1895年以后由空前国难所带来的强烈危亡感。重要的是,这种危亡感是与一种新的契机感相并而来。人们意识到在而对危亡的同时,中国也进入一个空前未有的变局与机运无穷的新时代。这种新的契机感是传统与西方思想影响的合产物。来自传统的契机感有两个基本成分,一个是儒家道德理想主义带来的生命与世界的二重观:理想生命与现实生命的对照;一个是由传统宗教带来的对生命与死亡的一种辩证循环观念:生命终于死亡,但死亡也可以转为复活与再生,特别是精神生命。重要的是这契机感的两个传统成分被它来自西方的成分——演进的历史观——所吸收,化为空前的乐观的前瞻意识,不但使中国人觉得眼前的危难孕育着复活与新生的契机,而这复活与新生也是通向未来的理想世界的契机。因此,新的契机感不再沦于传统的生死循环的观念窠臼。

基于上面的分析,我们可以看到当时的新时代感,有着一个理想主义的三段架构:一方面是对当前现实状况的悲观,另一方面是对未来理想社会的乐观期待;二者之间是由悲观的现实通向理想的未来的途径,这就是我所谓的历史理想主义心态。在这种心态笼罩之下,当时知识分子的关怀自然集中在如何由悲观的现实走向理想的未来。这个途径的问题就是中国现代改革与革命之论争的起始点。

我方才指出,在这场论争中,革命的观念很快就取得了优势。到了“五四”后期,革命崇拜的现象已经很普遍,这主要是因为所谓激化趋势的出现。这激化把历史的理想主义心态转化为激进的

理想主义心态。“五四”以后的“革命思潮”就是这种激进理想主义心态激发起来的。因此要了解革命对当时人的意义,我们必须了解激进理想主义所代表的思想。

## 激化与激进的理想主义

首先需要指出的是,在这激进的理想主义的核心是一种两极心态。这心态是我方才提到的时代感所含的危机意识经过激化、凝聚而成的。它认为当前的时代是中国乃至人类命运的转捩点,而当前世界的基本局势是由双重的两极对立形成的。一种是纵式的对立,指现实的黑暗与未来的光明是一无法由缓进过渡的对立与鸿沟,只有以断然的急进和暴烈行动才能飞跨这鸿沟。同时,当前时代的基本形势也呈现一种横式的两极对立,那就是现今世界是两种势力对峙作生死斗争;一方面是爱好和平、代表进步的民主思想,一方面而是内面残民、外而侵略的军国主义;一方面是压迫的统治阶级,另一方面是被压迫的劳苦大众;一方面而是侵略成性的帝国主义,另一方面是被侵略的弱小民族。一言以蔽之,用当时的话,就是强权与公理的对立与斗争。斗争的结果势必是公理战胜强权,从而扫除现实世界的黑暗,使人类跃向光明。因此纵式的两极对立是与横式两极对立紧紧地衔接在一起。这种世界观我们称之为两极心态。它携带着强烈的情感,从“五四”时代开始,在中国的思想空气里激荡、散布。

重要的是,我们不能孤立地去看这两极心态,环绕着它的还有一些别的思想。在这里,我要特别强调两组思想,这两组思想来自历史的理想主义里面的两个基本成分:群体意识和个人的自我观念。他们经过激化以后,产生一些观念,常常以两极心态为核心,在“五四”以后的思想空气里回旋扩散,形成那时代所谓的“革命思潮”。因此要了解当时日益高涨的革命思潮与这思潮后面的激进理想主义心态,我们必须对这两组激化的思想作一些根本的说明。

## 群体意识的激化

1895年以后，“群”这个观念突然在中国士大夫圈中开始变得很重要，它代表当时的人意识到中国在未来需要一新的政治社会组织 and 秩序。值得注意的是，这个群体意识从开始就有激化的趋势，大约表现在下面两种思想发展：

(一)前瞻意识中的未来政治社会秩序是两层的。

A、民族主义：最显著的一层当然是由民族主义所投射的国家富强观念。民族主义在中国近现代是以两种形式出现的，一种是激进的，一种是保守的。在转型时代，民族主义常常以激进的形式出现。所谓激进形式是认为：为了民族的生存、国家的富强，中国应该不计代价地去改变现存的政治社会秩序与文化传统。这自然是刺激思想激化的一个极重要的因素。

B、乌托邦主义：不可忘记的是中国知识分子瞩目未来，不仅期盼民族主义，他们时而也期盼一个大同社会，一个乌托邦式的理想社会。这是历史学者常常不注意的一面，但却是很重要的一面，其重要性不下于民族主义。不论是转型时代初期的改革思想与革命思想，或者“五四”时代的思想都有这一面。

大约而言，这时代的乌托邦思想可分为两类：积极型和消极型。消极型的乌托邦主义相信乌托邦理想是随着历史的演进逐渐实现，有乌托邦信仰的人自己并不能立刻积极地去推动，促成其尽快实现（例如康有为、胡适）。积极型的乌托邦主义相信有这种信仰的人应该以积极的行动去推动历史，尽快地促成其实现，而不该消极地静候历史，遵循其固有的次序节奏，作缓慢的演进（以邹容为例）。

重要的是，在转型时代，由初期至末期，积极型的乌托邦思想日趋重要。在辛亥革命前，这些思想尚只限于少数激进分子（如无政府主义）。“五四”时代开始进入知识阶层的主流，有着广泛的影

响。李大钊的思想最能代表这种积极型的乌托邦思想,他认为世界在当时进入一个“新纪元”,他说 1914 年以来,世界大战的血,1917 年俄国革命的血,1918 年德奥革命的血,好比作一场大洪水——诺亚以后最大的洪水——洗来洗去,洗出一个新纪元来。这个新纪元带来新生活、新文化、新世界,和 1914 年以前的生活、文明世界大不相同,仿佛隔几个世纪一样。正是在这种气氛之下,他和当时许多青年知识分子从事各种结社组织、团体运动,如新村运动、工读互助团等。他们的信念可以恽代英为代表,他强调在当时努力推动社会改革的重要,他说:“从根本上用功,则黄金世界弹指可现矣。”这就是他所谓的“未来之梦”。这种梦也就是“大同之梦”。这种积极型的“大同之梦”自然也是对当时思想激化的一个重要推动力。

(二)中国知识分子心目中的未来理想社会,不论是民族国家或者是乌托邦的大同社会,都常常是以民主为内涵,而民主这个观念在 1895 年以后的转型时代也有激化的趋势,反映在民主观念发展的两方面。首先,在转型时代有一种越来越强烈的感觉:认为民主不但是中国未来的政治社会的远景和发展趋势,而且也是当前时代横扫世界不可抗拒的浪潮。在这种情形之下,中国只有一条路可以走,就是立刻投入这浪潮,接受民主的洗礼。从转型时代初期的邹容、陈天华到五四时代的新潮杂志,这种对民主迫不及待的热望是越来越强烈,很能表现那时代思想的激化。但这激化不但表现于人们对民主发展的急切期待,也表现于人们对民主观念内涵的认识。当时人的民主观念是什么?让我在讨论这个问题以前,先简单说明一下西方近现代对民主的基本观念。大约而言,这基本观念可以分为两型。一种是“共和主义(republicanism)的民主观”,它是以古代希腊、罗马的城邦政治为典型而凸现的一个理念,那就是以人们参政为民主的主要涵义,并强调人之所以为人的德性——公德只有透过政治参与才能实现。另一种是“自由主义的民主观”(liberal democracy),它是以个人主义与天赋人权的观念为



前提,而特别强调西方自由主义的一个重要观念,那就是民主的主要目的是保护个人与社团的具体权益,以免于政府及其他人的侵犯与压制。这里我要指出的是,从转型时代开始,中国知识分子对民主的认识是偏重于共和主义。

重要的是,转型时代的共和主义在发展的过程中,出现两种趋势。一是直接民主的观念,认为民主就是主权在民,主权在民落实表现于人民参政,而人民参政最好的方式是不假借人民的代表,不透过代议政体而由人民直接投入政治、参与选举立法与政治决策。这种直接民主观在转型时代后期逐渐流行,主要是因为辛亥革命以后所建立的民主代议制,由于当时军阀政客的糟蹋,信誉破产(当时的议员有“猪仔议员”之称,可见一般),一般人不信任民主代议制,要跳越代议制度而实行直接民主。孙中山先生在三民主义中谈的直接民主就很反映这个趋势。其实当时不只是他有这个观念,就是“五四”的知识分子,如李大钊、陈独秀也很有这方面的倾向。

共和主义的另外一个趋势就是强调民主的精神以别于民主的形式和制度,认为民主能否实现,主要靠人民的精神而不在于外在的形式与制度。中国知识分子从接受民主开始就常常认为民主主要是人心中的理想与认识,制度只是这些观念的表现形式。在转型时代后期,也就是民国初年以后,这种民主观念日益增强,主要的背景也是当时人对民国初年的共和政体不满,认为它只是外在的形式,而无实质的功能。民主制度如议会、政党、选举仅是军阀政客玩弄政治的工具,虚有其表。因此当时有不少拥护民主的人唱出民主的实质是精神而非制度的论调。他们强调民主实现主要靠人民的意志和精神,必须人民经过一番精神的自觉和觉悟,把人民在政治上当家做主的意志与决心表现出来才是民主。

总之,转型时代后期大家对民主共和认识有两种趋势:强调直接民主与强调民主,实质在于精神而不在于制度。这两种趋势在“五四”前后汇合起来形成当时一个极为流行的民主观念——全民

政治(Populism)。所谓全民政治,简单地说就是以直接民主去表现全体人民的意志与发挥人民的精神,从而实现主权在民的理想。这是一种浪漫型的民主思想,同时也是很危险的民主思想。因为浪漫型的全民主义很容易变成先知型的全民主义,这是当时中国革命思潮中很重要的一环,值得在此稍作深入的讨论。

按照全民主义的构想,民主就是全体人民意志与精神的表现,但是人民的总体意志(也就是西方思想家卢梭所谓的 general will),在任何社会里都是一个作空泛而难以捉摸的东西,因为人民不可避免地分成许多不同的阶级和社群,各有不同的社会立场与利益观点。如何找到他们的共同意志本来就是很难的事,何况在中国这样一个国家里,大多数人民没有受过教育,文化水平很低,要在这样广大而复杂的人民群众里集合一个共同意志,更是难乎其难。中国现代接受民主观念的知识分子也并非不知这其中的困难,因此从转型时代初年的梁启超、严复到“五四”的陈独秀,一方面要宣扬西方的民主观念,另一方面也深知人民的教育和文化水平落后,因此同时强调他们自己有梁启超所谓的“先知觉后”的使命去教育人民,要提高他们所谓的“民智与民德”。这种“先知觉后”的使命感是一种精英领导的心态,是与他们的全民主义的理想相抵触的,因此不可避免地形成一种思想困境。

面对这种困境,浪漫型的全民主义很容易发展为先知型的全民主义。因为要解决这个思想困境,一些知识分子很自然有这样的想法:既然全体人民的总体意志与精神难以捉摸,只有以少数先知先觉的精英的理想作为他们的总体意志,认为他们的理想真正代表人民的利益和意志,即使人民一时不能了解与认同这些理想也没有关系,甚至在必要时可以强迫他们接受这些理想。顺着这个想法推下去,很自然达到以开明专制来领导全民的观念,这就是先知型的全民主义,已离马列主义的“民主集中”观念很近了。从这种思想发展来看,全民主义式的民主观很显然是群体意识激化的一大因素。

## 个人观念的激化

与两极心态相并而来的不仅是一些激化的群体意识,同时也有一些激化的个人观念。最能反映当时这方面的激化思想是一种个人自觉的意识,所谓自觉意识是指转型时代的一个很普遍的感觉:随着新时代的来到,中国人不但应该有新的国家与社会,也应该有新人格,一种现代“新人”与新时代配合。从转型时代初期的梁启超提出“新民”观念到“五四”时代的“新青年”观念都是反映当时时代感里的个人自觉意识。

这份自觉意识大约包括两个成分:一是由西方传进来的自由观念,由于这个观念的散布,当时一般人都觉得,现代新人应该讲自由,服膺自由的理念。但中国当时所认识的自由观念却与西方的自由观念颇有距离,而呈现一些特征。这些特征中最突出,同时最反映激化趋势的是自由观念被群体意识所渗透而时有集体主义的倾向。这种倾向表现于自由观念的两方面:一方面是当时人常常谈的个人参政自由,你若追问个人参政自由的意义何在?答案多半是参政自由可以增加个人对国家的向心力,从而促进国家社会的富强。足见在个人参政的观念后面常常隐藏着一些集体主义的倾向。另外一方面是当时人重视的精神和自由观,把个人自由跟人格独立、自尊、自任、自立这些观念混为一谈。这里需要指出的是:在精神自由与这些相关的概念后面常常是来自儒家传统的双层自我的观念。用传统的话说,就是“大我”、“小我”之分。用一位“五四”知识分子的话,就是“精神我”和“躯体我”之分。精神自由就是凸现精神我,或大我的中心地位与统御小我与躯体我的功能。而在中国的思想里,所谓精神我或者大我,就算与社会整体不是等同,至少也是紧密地衔接在一起。换言之,精神自由落地地讲,常常就是群体应该放在第一位而个人应该放在第二位的意思。这自然也是一种集体主义的倾向。因此,转型时代的自由观念常

与我方才讲的全民主义的直接民主观念,互相搭配,相辅相成,是把当时群体意识与个人自觉意识推向激化的一大动力。

自觉意识除了自由这个思想成分之外,还包含一种极端的人本意识(radical anthropocentrism)。它是指人自视为宇宙万物的中心的观念。这种人的自我意识是从传统儒家思想吸收了人为万物之灵的“人极意识”,而抛弃了传统人极意识后面的超越的天道观念,同时也吸收了近代西方文化中的“浮普精神”。所谓“浮普精神”(Faustian - Prometheanism)是指西方近代一种极端的人本意识,认为人已取代神为宇宙万物之主,因此相信人性无限、人力无边、人定胜天,人应该宰制万物,征服宇宙。总之,极端的人本意识是中国传统的“人极意识”与西方的“浮普精神”的合产物,它主要表现为两种观念:

(一)一种是志士精神,这是中国现代极有影响力的人格思想。不论20世纪初期的维新派与革命派,或者后来的国民党与共产党,志士都是世人所向往的人格典型。它的出发点是传统儒家的道德理想主义所形成的使命感,认为人是为了实现崇高的道德思想而活的,必须把生命无条件地奉献出来,透过政治去实现道德理想。因此志士作为人格理想含有一份道德绝对主义的精神,很类似韦伯所谓的信念伦理(ethics of conviction),认为为了实现道德信念,应该只问目的,不计后果与代价。

(二)另一种是戡世精神。认为人有能力征服世界做万物之主,这征服的对象不只是自然世界,同时也是指人文世界而言。因此戡世精神不仅意味征服自然,同时也意味改造社会世界,转化人的生命,形成理想社会。总之,这份精神反映当时人对人力有着无限的自信,相信发挥人力,可以无所不能、无所不知,因而应该取代传统思想中的神的地位。在这种戡世精神笼罩之下,人已有自我神化的倾向。

总之,不论戡世精神或志士精神,都是反映人极端的自信,一个是反映对自己的能力智力的自信,一个是反映对自己道德的自

信,都是表现我所谓的极端的人本意识。而这份人本意识,与我方才提到的自由观念都是当时个人自觉的主要成分。就当时思想的激化而言,这种个人自觉的催化作用不下于我方才讨论的那些群体现念。

总结我对这点的讨论,我认为历史理想主义,经过一番激化,形成一些个人自觉(如自由的观念与极端的人本意识)与群体意识(如激进的民族主义、积极的乌托邦思想和全民主义式的民主观)。这两组思想,以两极心态为核心,这就是我所谓的激进理想主义,这就是“五四”后期“革命思潮”的主体。

### 激进理想主义与共产主义革命思潮

这里要特别指出的是,这种革命思潮,以激进的理想主义心态为基础,变成马列主义在五四后期进入中国的踏脚石,也形成中国共产主义散布的思想媒介。重要的是,这激进理想主义不但为共产主义铺路,而且进入共产主义的思想内层。也就是说,中国共产主义是以激进理想主义的心态为基础去吸收马列主义,因此在中国共产主义思想里,凡是与激进理想主义心态接近的马列主义观念,如斗争、演进史观等,就被吸收并作为其思想核心。凡是与这激进理想主义心态不接近的,就常常只有边缘性的地位。

从这个观点去看,我们不但可以了解为何共产主义革命思潮以五四的自由民主思想为出发点,而最后却接受马列思想的权威主义与集体主义。我们也可以了解为何这革命思潮最终会走上狂热的乌托邦主义与人的神化思想道路。这里我要进一步指出,从这个观点我们也可以认识为何毛泽东的革命观念对30年代到70年代的人有这样的魅力和影响力。为何这革命思潮能长期掀起高度的狂热与激情。

“激进的理想主义”之所以能替我们对革命思潮展开这样一个新的视野,主要是因为它让我们从“内观”的角度深入地掌握毛泽

东思想的基本结构。所谓内观的角度是把自己设身处地放在毛泽东思想的信仰者和革命的参与者的地位,然后从他们的内部立场去认识这革命思潮的意义。一旦采取这样一个内观的角度,我们就会看到毛泽东思想与激进的理想主义一样,也是一个三段结构。一方面是对现状彻底的不满与全面的否定,另一方面是对未来有极度乐观的前瞻意识,而当今的时代正是由黑暗的现状,透过革命跃向理想的未来的关键时刻。

在这样一个思想结构里,革命的核心地位是很显然的,因为革命就是全面摧毁万恶的旧世界的惟一工具,同时它也是跃向光明美好的未来世界的惟一途径。这里必须指出的是,革命的观念在毛泽东的晚年更显重要,因为毛泽东在50年代后期,对1949年革命以后的所谓社会主义建设感到很不满意。他已深表怀疑:人是否能仅靠一次社会革命就能把中国一劳永逸地推向理想社会。因此他在大跃进与文革期间提出“不断的革命”、“永远的革命”这些观念。他认为社会矛盾是不可能永远消除的。基于此,一个根绝社会矛盾、十全十美的乌托邦社会几乎是不可能的。人只有永远靠着不断地革命去不断地克服社会矛盾与改造社会,因此人的终极命运不是停止在未来一个理想社会,而是不断地革命。也可以说毛泽东已经将人类的最终理想由静态的乌托邦转变成动态的乌托邦。至此,革命不但是中国共产主义达到最后目的的手段和途径,也是它的最后目的,“毛泽东思想”已经完全笼罩在革命这个观念下。

如前所说,共产主义的革命思想一方面指出现实世界的沉沦和腐烂,另一方面指出一个灿烂的未来,而革命就是衔接两者的途径。同时,共产主义也不认为它的革命思想仅是主观的冥想或愿望,而是符合世界的历史潮流的。毛泽东的革命思想能够发挥宗教的两种功能:一方面使人相信他可以从现实的“苦海”中获救,同时这个信仰也可以使人从对生命的迷茫与困惑中化解出来。而中国现代社会的双重危机在中国人的心中正引发这获救与化解的两

种强烈的需要。首先是中国自 1895 年以后所面对的日益深重的政治社会危机,使得中国人亟需从民族的危亡与社会的沉沦中解救出来;再者,文化取向危机也使人亟需从思想与情感迷惘、混乱与失落中化解出来。而马列主义的革命观与它后面的发展史观正诉诸这两种时代危机所产生的强烈需要,它的革命观的三段结构告诉人们如何从现实的苦难获救,同时也使人从中找到方向感、认同感与归宿感,从而化解他们在文化危机中所感到的迷惘、混乱和失落。

## 结 语

以上对中国百年来革命的思想道路,作了一番历史的回溯,讨论这条道路如何在 100 年前由改革思想分化出来,如何在转型时代逐渐演为革命崇拜心态。谁都知道这条大革命的道路的最后结局是什么,由此才有近年来的一片改革呼声。我希望在这目前的一片改革呼声中,大家不要忘记前面笼罩 20 世纪大部分时间的革命思想道路。不但不能忘记,而且要对这条道路作反思,作深切的反思,反思它的由来、过程和历史的影响及意义。因为历史是诡谲多变的,我们如果对这条道路没有反思和自觉的警惕,它是可能会重来的。在此我想用一位现代西方哲人的话结束本文,他说“忘掉历史的人势必重蹈覆辙”(Those who forget history are condemned to repeat it)。

(张灏:美国俄亥俄州大学历史系 教授)

# 20 世纪中国思想史上的 政治保守主义

姜义华

在中国,80 年代后半期新权威主义突起于北京、上海,成为政治思想界极引人注目的--股思潮。经过 1989 年的“政治风波”以后,新权威主义的声浪又骤然消失。进入 90 年代以后,新政治保守主义又被作为一种全新的理论得到一些报刊的提倡。回顾一下 20 世纪中国思想发展的全部历程,就可以发现,新权威主义也好,新政治保守主义也好,其实都是前数十年一直持续不绝的政治保守主义思潮在新的形势下的再现。系统考察一下 20 世纪中国思想史上政治保守主义演变的情况,深入剖析这一思潮的主要特点,是一个很重要的课题。

## 一 90 年来中国政治保守主义思潮演化诸形态

20 世纪虽然刚刚过去 92 个年头,政治保守主义在中国思想界不同时期以不同形式出现,至少已经有以下 11 次:

(一)1906 年梁启超提出开明专制论。

这一年,梁启超根据德国政治学家柏林大学教授波伦哈克的理论,撰成《开明专制论》一书,认为长期处于专制制度统治之下的民众缺乏自治的习惯,不了解团体之公益,在这一情况下,依靠暴力革命推翻旧的政权,势必使旧的均衡为之打破,新的政权名为共和,实则充满激烈的党争,并使人民四分五裂,社会险象将因此而产出迭见,下层社会将在冲突中占据上风,阶级争夺将日渐加剧,



最后遂只有选择专制一途。为免使中国遭受这样一番折腾,中国决不能履行共和立宪制度和君主立宪制,原因是人民程度尚未及格和施政机关尚未准备。据此,梁启超断言,对于中国政治说来,最佳的选择只能是开明专制,开明专制与野蛮专制的区别,在于一者以所专制之客体(民)之利益为标准,一者以能专制之主体(君)的利益为标准,就对民众实行专制这一点而言,二者没有差异。可以说,梁启超这里所创立的乃是第一个中国化的政治保守主义理论形态<sup>①</sup>。

(二)1915年袁世凯政府的法律顾问美国人古德诺和筹安会发起者杨度提出君主立宪救国论。

其代表作是古德诺1914年11月19日在纽约法政学会宴会上发表的演说《中国新约法论》,以及他在这篇演说被介绍到中国后又专门撰写的《共和与君主论》。杨度阐述这一论点的最有影响的著作是《君宪救国论》,他进一步展开了古德诺所提出的诸论点。

《中国新约法论》说:中国除自古以来之个人政府而外,不知有其他之政府,目前之中国人民,缺乏合群共动之能力;经济上足以自立而又能关心公共利益的人虽然不是没有,但远不如欧洲当初实行代议政治时那么多,所以中国非常容易发生专制政治。中国情势如此,欲谋划政治之改良,可望成功者,只有于“强健行政部”之旁设立多少足以代表某类人的机关。据此,他对袁世凯制定的取代南京临时政府时临时约法的新约法给予全盘肯定,并说,袁世凯办新学、创新军,本身就是清末大员中最富维新精神者,只是不喜欢中国改革过速,遂被中国急进派人指为守旧,其实,他正是中国所最需要的强健者。

这篇演说对于恢复君主制度还犹抱琵琶半遮面。在《共和与君主论》中,古德诺就直言不讳了:“中国数千年以来,狃于君主独裁之政治,学校闻如,大多数之人民知识,不甚高尚,而政府之动

<sup>①</sup> 梁启超《饮冰室合集·文集》第6册。

作,彼辈决不与闻,故无研究政治之能力,4年以前,由专制一变而为共和,此诚太骤之举动,难望有良好之结果者也。……然则,中国如用君主制,较共和制为宜,此殆无可疑者也。”他还说,君主制至少有两大优点:一是“中国之立宪,以君主制行之易,以共和制行之则较难也”;二是最高权力继承问题,君主制下好解决,共和制下易造成祸乱。

杨度的《君宪救国论》以及筹安会的主要作用,则是将古德诺的这些理论变成了袁世凯复辟帝制的政治行动<sup>①</sup>。

### (三)1925年国家主义者发动的醒狮运动。

梁启超提出开明专制论时,就向中国介绍了德国政治学家伯伦知理的国家主义学说,并大力加以提倡。新文化运动后期,在曾琦、李璜、左舜生等人鼓吹下,国家主义影响日渐扩大。1923年12月,曾琦等在巴黎组成以国家主义为宗旨的中国青年党。1924年青年党一批骨干陆续从欧洲回国,并于10月创办了“绝对信仰国家主义”的《醒狮》周报,宣言:“旷观世界各民族,从未有诅咒其固有之文化,鄙夷其祖先之历史,欲然自居于劣等获与人竞生者。同人等有鉴于此,用是特标醒狮之义,欲以无偏无党之言,唤起国人自信自强之念。”醒狮运动即由此得名。

醒狮运动所鼓吹的国家主义,不是从人民水准太低来立论,也不直接要求建立个人的或一个阶级的独裁政治,它以招回国魂、树立国性、培育国家至上的信念立论,标榜通过全民革命来建立全民共和政治,形式上同开明专制论、君宪救国论自然有别,然而,其精神实质并不相悖。曾琦在《醒狮》57号上发表的《国家主义者之四大论据》中说:“中国社会之所以陷于混乱者,即由专制而入共和,守法之观念已失,爱国之信条未成,无最高道德以范围一切,而一般卖国贼乃敢于横行无忌耳。”和古德诺及杨度的观点同类。《醒狮》以连篇累牍的文章强调,每个人的存在都以国家为前提,个人

<sup>①</sup> 请参见白蕉《袁世凯与中华民国》,174~226页。

要为国家服务,要牺牲个人而尽忠于国家,应当反对谋求个人之伸张及个性之发展的个人主义,文章的作者们辩解,这不是提倡专制,不是提倡整齐划一,其实是欲盖弥彰。《醒狮》和“全民共和”具像化为联省自治,先立省治后立中央,先有省宪后有国宪,这无非是对割据一方的军阀独裁统治现实的确认与粉饰。

(四)1928年至1929年由蒋介石使之具体化的训政论及从此时开始的训政实践。

比之梁启超、杨度、曾琦等人,蒋介石是20世纪中国政治保守主义更为有力的提倡者和身体力行者。1927年蒋介石在南京建立了中央政权,并于1928年通过东北易帜形式上统一了全国以后,他和他的追随者们不遗余力地宣传中国民众太落后、太无知、太缺乏政治训练,完全没有资格实行宪政的论调,并利用孙中山所提出的军政、训政、宪政三时期依次推进论,断言中国在军政时期结束后,不能马上实行宪政,必须有一个实行训政的时期。1928年8月,在蒋介石主持下的国民党二届五中全会正式决定实行训政。10月,国民党中央常委会通过《训政纲领》,宣布在训政期间,由国民党全国代表大会及其中央执行委员会代表国民行使政权,及对国民进行选举、罢免、创制、监察的训练。1929年3月,国民党第三次全国代表大会决议以“总理主要遗教”为“训政时期中华民国最高之根本法”,规定“中国国民党独负全责,领导国民,扶植中华民国之政权、治权”,而于人民之集会、结社、言论、出版等自由权,于必要时得“在法律范围内加以限制”。会上公开提出的一项严厉处置反革命分子议案,宣布一切违反三民主义的分子“均属反革命分子”,“凡经国民党省市党部书而证明为反革命分子者,“法院或其他法定之受理机关应以反革命罪处分之”<sup>①</sup>。蒋介石由此便在训政的名义下确定了一个主义、一个党、一个领袖对全体民众实行统治的政治体制。

<sup>①</sup> 参见《民国日报》1929年3月26日。

(五)1933 年至 1934 年喧闹一时的法西斯主义的鼓噪。

当墨索里尼与希特勒在国际舞台上崛起时,蒋介石及其追随者都对他们所持的法西斯主义产生了浓厚兴趣。一时之间,以《独裁政治论丛书》、《法西斯蒂小丛书》等名义出版的大批宣传法西斯主义的书籍充斥市场。以复兴社为背景创办的《社会主义月刊》,摭拾希特勒的国家社会主义,发表了《法西斯蒂与中国革命》、《法西斯蒂在中国社会之基础》、《中国法西斯蒂的前途》、《法西斯蒂与中国的道路》、《国民党与法西斯蒂运动》等一大批努力使国民党和三民主义法西斯化的文章,要求在中国实行法西斯主义,政治上实行“领袖的独裁”,反对“议会主义、民主主义的虚假的多数主义”,经济上“在私有制度之下,厉行一种略带均产意味的经济统制”。他们说,中国有了独裁的中心领袖,所有的“革命力量”方才能够围绕这个中心凝聚起来。这个独裁的中心领袖,区别于往昔君主及其他独裁者的地方,是“领袖独裁的基础,是全体国民的总意”。同训政论一个主义、一个党、一个领袖一脉相承,但更突出了领袖的独尊地位。流行的两句话“信仰主义要达到迷信的程度,服从领袖要达到盲从的程度”,充分表现了法西斯主义惟蒋介石是从的特点。这股思潮,后来逐渐不再明目张胆地引法西斯蒂为同调,也不再用法西斯主义这面旗帜,但内核始终未变,并愈演愈烈,成为蒋介石进行政治统治的主要理论基础。

(六)1935 年丁文江、蒋廷黻提出的“新式独裁论”。

北京大学地质系教授丁文江、清华大学历史系教授蒋廷黻,本是胡适为首的自由主义营垒中的重要人物。后来他们和强烈反对国民党实施训政摧残人权的同伴在建立什么样的政治体制问题上分道扬镳。1934 年底,丁文江在《独立评论》第 133 期发表了《民主政治与独裁政治》一文,提出了新式独裁论,次年又在《独立评论》第 137 期发表《再论民治与裁》。他说,中华民国人民 75—80% 不识字,他们没有能力行使选举权,出路是知识界联合起来,把变相的旧式专制改为比较新式的独裁。所谓新式的独裁,标准有四:独

裁的首领要完全以国家的利害为利害；独裁的首领要彻底了解现代化国家的性质；独裁的首领能够利用全国的专门人材，独裁的首领要利用目前国难问题来号召全国有参与政治资格的人，使他们站在一个旗帜之下。蒋廷黻事实上发难于丁文江之前。他在《独立评论》第80期和83期上先后发表了《革命与专制》、《论专制并答胡适之先生》，说中国现在没有革命的能力和革命的资格，英、法、俄三国近代化的经验证明，必须先有一个专制时期，在此时期建成民族国家，形成一个可作新政权中心的阶级，并创立必要的物质文明，然后才有可能实行民主政治。中国目前情形仍是朝代国家而非民族国家，旧日专制未遗留下可以作为新政权中心的阶级，物质文明又太落后，所以，中国决不能实行民主政治，只能通过专制来建国。中国的现状是省界观念妨碍民族国家的建立，出现了数十个人各个割据一方的小专制，要拿一个大专制来取消这些小专制。专制建国的任务，就是英、法、俄三国专制时期完成的三个方面。反对专制，实是二等军阀恐惧心、忌妒心的反应。

丁文江与蒋廷黻的观点在自由主义营垒内部引发了一场激烈的争论。新式独裁论回避了两个至关重要的根本性的问题：如何方能保证独裁的首领按照丁文江所确定的四项标准去行动而不自行其是或成为旧式独裁者？这些独裁者如果不理睬蒋廷黻所规定的三大任务甚至反其道而行之，有什么力量可以对他们实行制约和监督？丁文江、蒋廷黻自居为新式独裁者，实际上只不过是用一套新的理论来为蒋介石的独裁统治张目。

#### （七）1936年前后的新法家运动。

提倡这一运动最力的是中国青年党的大将陈启天。20年代中期他和曾琦等人一道发动醒狮运动，30年代以来，他从先秦法家学说中找到了国家主义理论的纯中国形式。1934年一年中，他就发表了《商君书校释》、《商鞅评传》、《张居正评传》等好几部著作，其后，在《国论月刊》上又发表了多篇文章，鼓吹法家学说，说明中国现在需要一种新法家理论。1936年出版的《中国法家概论》，

集中而系统地阐述了他的观点。在他的带领下,青年党内外一批人起而附和,形成一个规模虽然有限却很有特色的新法家运动。

陈天启认为,战国时代,诸侯争霸,秦最后并吞六国,所依靠的正是从商鞅到韩非、李斯所创立的法家学说和一整套法家政策措施。现今世界,列国纷争,实际上是一个以全世界为范畴的新战国时代。各个国家互相之间进行着激烈的竞争,它们所凭借的是经济的、政治的、特别是军事的强力。这是一个尚力不尚德的时代,强权就是真理。面对这一环境,就中国而言,最为有效的当还是法家的富国强兵之策。检视法家的国家论、法律论、政府论、霸政论,无一不是今日中国所急需。法家的国家论,就是国家主义者所信奉的国家至上;法家的法律论,就是根据法律从严治国,重奖重罚,不容任何因循苟且宽容;法家的政府论,就是权威与权力高度集中,以保证政府高效能地运作;法家的霸政论,包括实行全民军事化、经济统制化,以及以史为师、思想文化高度一统化;所有这些,在内容上虽然不能古今全同,在原则上则完全切合中国现实的需要。

法西斯主义,新式独裁论,新法家运动,或为舶来品,或为纯国货,或中西合璧,差不多同时登场,实际上都是为蒋介石的独裁统治张目,从不同方面为这一统治提供理论基础。

(八)40年代初林同济、陈铨、雷海宗等人倡导的“战国策”。

“战国策”是林同济等人1940年至1941年创办的一份半月刊的刊名。1941年11月至1942年7月,他们又在《大公报》上特辟一个专刊,名之曰“战国”。他们认为现在世界上正处于战国重演的时代,英、美、法、苏、德、日、意正成为新的战国七雄,以整个世界为舞台进行角逐。所谓战国策,就是充分意识到战国形势而自觉地采取相应的方策。所谓战,就是确认国力潮流始终是这一时代的主题,毫不动摇地实行武力统治、国力政治、军事第一。所谓国,就是确认国内一切一切都必须置于国家之下,意志集中,力量集中,权力集中。既要战与国,就要认明个性潮流在战国时代是一种

社会离心运动,因为它根据个人才性、尊严和活力而主张自由与平等,不利于战,不利于国,所以必须毫不徇情地加以压制和排拒。战与国,总体的表现是超人政治,这是因为意志是宇宙人生的泉源,人类的生存意志和权力意志是历史演化的中心,而这一意志又只有通过超人才能充分体现出来和得到充分的实现。这一切,无非是为蒋介石的独裁统治提供又一个理论根据,他们心目中的超人正是蒋介石。

#### (九)毛泽东的全面专政论。

毛泽东的全面专政论 50 年代后期初露端倪,60 年代后期逐渐成形,70 年代中期进一步充实而体系化。

新中国成立前,毛泽东在反对日本侵略者的殖民政治及蒋介石独裁统治的斗争中,在推进中国民主政治建设方面有不少建树。当时,他公开立异于苏联政治体制,在根据地政权建设中,不实行一个党一个阶级的专政,而让多党及多个阶级联合执政,并实行了“三三制”。他激烈地反对在党内和政治生活中过分突出个人,多次要求不要提什么毛泽东主义,因为他的思想尚未成熟。新中国建立后的最初几年,他较为谨慎,对保持政治生活中的民主主义还比较重视。对政治民主化的追求在他的思想与实践中也曾一再迸发出来,如 1956 年提出百花齐放、百家争鸣的方针,1957 年提出中国共产党与各民主党派长期共存、互相监督,号召人们帮助共产党整风,这其中并不乏真诚之意。甚至在发动“文化革命”之初,他想利用大鸣、大放、大字报、大辩论这些“大民主”形式,发动群众自下而上地揭露党和国家政治生活中的黑暗面,批判和打倒官僚主义者阶级,其中也不能说没有政治民主化的憧憬和追求。

然而,毛泽东没有从思想上、制度上为民主政治的建设提供可靠健全的保障。1949 年建国前夕对民主个人主义和民主自由主义政治上过火的批判,表明政治民主化建设缺少对个人权利、个性自由的尊重这一必要的基础。一场反右派斗争,使得共产党和民主党派共同执政的局面实际结束。1959 年的庐山会议使得个人

崇拜、个人独断专行在党内急速膨胀起来。对党内外思想上、学术上持有不同观点的知识分子及党内持不同见解的其他领导人的不信任越加强烈,就越要求助于扩大个人的权威与权力。于是,重提以阶级斗争为纲,发动以“文化革命”为名义的所谓无产阶级专政下的政治大革命,各行各业都批判资产阶级,批判资产阶级学术权威,批判党内走资本主义道路的当权派。

如果说,“文化革命”之初个人神化与众多狂热的年轻人的“大民主”行动互相结合,全面专政论的政治保守主义实质还不很明晰,那么,此后不过一年左右时间,这一实质就无可置疑地清楚表现出来了。首先,通过组织工人毛泽东思想宣传队和贫下中农毛泽东思想宣传队进驻学术及其他上层建筑单位,以及组织知识分子上山下乡接受贫下中农再教育,实际上结束了先前的“大民主”;接着,派遣军队介入地方及各部门文化革命和其他工作,建立各级革命委员会取代原来的各级政权,并使行政、立法、司法诸权都高度集中到革命委员会;其后,通过所谓评法批儒,大力表彰和提倡先秦法家学说,全国到处宣讲,其广泛性和政治实践性,非 30 年代新法家运动所能望其项背,使全面专政论和法家的专制主义理论紧密结合起来;最后,通过重新强调列宁在实行战时共产主义时期提出的关于小生产每日每时自发产生资本主义等理论,要求对八级工资制、按劳分配、等价交换等所谓资产阶级法权及农民中的自发倾向“在无产阶级专政下加以限制”,使全面专政的对象扩大到全体社会成员和社会生活的各个方面。

#### (十)1988 年至 1989 年春登场的新权威主义。

新权威主义是直接针对 1987 年夏季提出的政治体制改革而登场的。与一般人主张推进政治民主化异调,京沪有几位年轻学者认为,美国政治学者亨廷顿《变动社会中的政治秩序》中所提出的落后国家在走向现代化进程中需有一个政治上实行专制主义的时期的理论,也完全适用于中国。他们认为,日本和亚洲“四小龙”崛起的经验证明,一个具有极权性质的权威政治体制与经济起飞



不但不互相排斥,反而能避免政治多元化所引起的诸多混乱,为经济起飞提供必要的前提和重要的保证。在中国,当务之急不是什么政治民主化,而是确立一批具有现代化真知灼见的领导者的高度权威。新权威主义者认为,改革中的挫折,正是由于领导者没有足够的权威与权力使一般民众足以超越其暂时利益、局部利益的局限,而无条件地服从领导者高瞻远瞩的正确决策。他们甚至宣称,中国根本问题是要有一个稳定的权威的政治体制,清朝末年如果不是康有为他们维新变法要求过激,让清王朝利用其固有的权威继续其洋务运动,辛亥革命后如果不是骤然建立了那么多的政党,搞了什么议会制,让袁世凯运用其权威与熟练的政治经验长期保持政治上的稳定,中国现代化成就决不会如后来那么微小。因之,对于中国说来,政治急速地民主化,尤其是政治的多元化绝对是一个错误的方向,它们会使社会失控,甚至会诱发社会的动乱。1989年春夏之交的那场政治风波,新权威主义者认为事态的发展证实了他们的估计和预见。风波之后,他们中一些人仍继续宣传新权威主义,认为只有借助于新权威,中国才能克服改革所遇到的巨大阻力,清除官僚政治的积弊和经济结构的堕性,有效地解决既得利益的抗拒,制约保守力量顽强的反弹,并改造非民主的历史文化传统和心理习惯。

(十一)1990年12月以来日渐活跃的新政治保守主义。

新保守主义的理论基点有二:其一,他们也讲中国民众教育文化水准过低,是一个巨大无边的赤贫的民主洪荒,不经过几十年或更长时间的教育和文化基础的培育,不可能孕育出政治上的民主,但是,他们更为强调的是中国人口太多,经过20世纪以来特别是近几十年来的骄纵,只讲富民、依靠群众、相信群众,使民众变得既骄且惰,不通过强有力的权威政府对他们从严管理,民众的要求将会愈来愈多,愈来愈急,期望值一旦不能得到满足,就会产生可怕的混乱与灾难。其二,他们利用苏联、东欧局势的变化,提出要依靠提倡民族主义、爱国主义来增强对民众的吸引力、凝聚力,必须

充分利用传统思想、传统文化中的合理成分,通过对传统的创造性的转化工作,激发传统走向现代化的内在动力,引发社会内部变迁,然后再引进西方理性主义文化中的合理成分,使中国现代化具有完全的中国色彩。为此,对于近代以来的国家主义、国粹主义、尊孔读经、复古主义种种思潮,应给予积极评价,以更为有效地抵制激进主义思潮的压力。

新保守主义认为,中国的改革开放在不少方面已经走过了头。1989年春夏之交的风波遏制了政治上的激进主义,现在需要的是遏制经济改革中的激进主义,不是环绕着所有制改革出台新措施,而是在原先体制下从严管理发挥其效益。这就需要具有现代导向的领导者充分利用其权威和权力,利用执政党所掌握的特殊有利条件,以有力的甚至是铁腕式的办法去贯彻其意图。

20世纪中国以上11次政治保守主义思潮演进的历史过程表明,尽管它们的形式各不相同,所要树立和维护的权威及所试图解决的问题有着很大差别,甚至是质的差别,而且,每一个后出的思潮都自居为与往昔不同的新思潮,但是,作为政治保守主义的信奉者,它们之间又毕竟有着一些共同的东西,值得进一步加以剖析。

## 二 保守主义理论与实践对中国 政治民主化的启示

按照英国保守主义理论奠基者柏克和英国保守党政论家塞西尔所阐述的涵义,保守主义主要依靠传统主义、权威主义、国家主义这三道屏障,力图将政治、思想和社会的变革严格限定于特定的价值取向所允许的范围之内。中国的政治保守主义也主要包含三个方面:其一,对未来事物深度的不信任而眷恋于传统的和现行既定的秩序;其二,对下层及中层民众深度的不信任而迷信于政治上的最高权威和高度集中的政治权力;其三,对发展世界联系深度的不信任而偏向于国家主义、民族主义、国粹主义。

从近 90 年来中国政治保守主义思潮不断出现的情况可以看出,它几乎总是作为民主主义、自由主义的对立面而出现,每一次民主主义、自由主义的浪潮高涨以后,必定会有一种新形态的政治保守主义登场。1906 年的开明专制论明显针对 1903 年以来革命民主运动的发展;1915 年的君宪救国论是对 1911 年以来民主共和实践的否定;1925 年的醒狮运动矛头直指五四运动和国共合作以来民主主义的广泛成就;1933 年至 1936 年连续登场的法西斯主义、新式独裁论及新法家运动,表现了对工农武装割据及逐渐重整旗鼓的人权要求、民权保障的恐惧;1940 年开始的战国策的宣传,是试图改变抗日战争开始以来政治民主化有所进展的趋向;全面专政论、新权威主义及新保守主义怎样改变着 50 年代前期及中期、60 年代、80 年代中国政治民主化的方向,更为人们所目睹。可以说,民主主义和保守主义交替和连锁出现,构成了 20 世纪中国政治思想发展史的一条重要线索。

从开明专制论到全面专政论,政治保守主义思潮在实践中总是和政治专制主义、经济统制及思想文化专制主义紧紧结合在一起。在 90 年中国政治实践中,政治保守主义的实际影响总的说来要远远大于政治民主主义、政治自由主义。1911 年以前,尽管革命民主浪潮不断高涨,清王朝所实行的仍然是专制主义的统治。1912 年、1913 年民主共和风靡一时,1914 年后形势就迅速逆转,出现了袁世凯与北洋军阀的军事独裁统治,中间虽经五四运动、五卅运动及广东革命根据地的建立,就全局而言,正如孙中山所说,是数十个小皇帝取代了原来清王朝一个皇帝。1927 年国民党一党专政的全国政权建立后,在全国范围内实行了白色恐怖的统治。红色根据地的建立,抗战时期抗日民族统一战线的形成,抗日根据地内民主政权的建设,改变了局部地区专制主义统治的问题,但迄至 1949 年,在大多数时间大部分领土范围内,占支配地位的仍然是蒋介石的独裁统治。人民解放战争和国民党统治区内民主运动的高涨,推翻了国民党蒋介石在大陆的统治。从 1949 年到 1957 年,

中国民主政治的建设得到很大进展。而在这之后,就步履维艰,几起几伏,直到1978年中共十一届三中全会以后,民主方才作为社会主义的应有之义被提到现代化建设的重要地位。我们不难看出90年来,政治保守主义在政治实践中相对于政治民主主义,占据着明显的优势地位。

政治保守主义对抗政治民主主义的武器,使用得最经常的有三个:一是稳定,二是秩序,三是效能。

首先是稳定。政治保守主义认为,中国人口太多,而且普遍处于贫困状态,文化素质不高,要求急速改变现状的期望值却极高,具有一种总想能够一步到位达到理想目标的狂热,如没有绝对主义权力的有效控制,人口增长将会爆炸,人口流动将会处于自流状态,人们将会使用各种非常规手段去加速变革进程,他们的愿望事实上又满足不了,届时,社会将不可避免地陷入无政府混乱状态;中国又是一个多民族的统一大国,几十个生息在中国大地上的民族生产方式、生活方式、语言、信仰、风俗习惯及发展水平都不一样,如没有绝对主义权力的有效控制,将不易恰当地协调各民族的发展和变革,促进各民族的合作,甚至会使持续了数千年的大一统格局遭到严重损害,在实现中国现代化的过程中,经济结构、社会结构以及人们的价值取向、思维方式都必然会产生多元化倾向,加上各个不同的地区发展极不平衡,不同的利益集团为了财富和权力的再分配势必会产生不断的磨擦乃至激烈的冲突,如果没有绝对主义权力的有效控制,将不可避免地产生新的阶级分化、阶级斗争、各地区相互之间以及地方与中央之间的冲突。

其次是秩序。政治保守主义认为,如果不有效地统制经济,把主要经济命脉紧紧控制在国家手中,听任经济自由发展,那就无法集中巨额资金和其他条件从事巨大工程的建设,无法克服自由竞争所导致的经济无政府状态和普遍的浪费,也无法调节社会财富分配的不公平;如果不有效地统制思想与文化,听任知识分子独立地自由地进行其研究,将无法使之服务于绝对主义权力所确定的

目标,甚至有可能使之成为一支异己的社会力量;如果不有效地控制政治走向,必定会使政治丧失一元化的中心,而使社会各种矛盾在政治多元化的推波助澜下全面激化。

再次是效能。政治保守主义认为,要领导素无政治经验的民众,挽救国家危难,只有凭借高度集中的权力,才能保证统治的效能。这样做,一是易于决断,易于贯彻,易于施行,不像在民主主义制度下那样每一重大决策都要经受各种审核、责询、检查,处处掣肘;二是易于统一支配、统一使用全国的劳力、智力、财力、物力,不像在民主主义制度下要处处顾及个人的独立、自由、自尊和权利;三是易于保持长期的乃至终生的执政,及得心应手地利用庞大的有着熟练经验的官僚系统,保证权威的意图有始有终地得到贯彻,而不像民主主义制度下那样多党或两党轮流执政,政府经常更迭,许多决策不得不中途夭折。

然而,振振有词的政治保守主义从来不敢正视这样一个现实,一旦政治保守主义转化为政治实践,稳定就变成了不稳定,秩序就变成了无秩序,效能就变成了负效能,他们所追求的目标几乎无一例外地都走向了反面。袁世凯在恢复帝制中确立其绝对主义权力,带来的是他自己的覆亡和北洋军阀的连年混战;蒋介石的独裁,带来的是国民党新军阀混战和持续10年之久的同工农红军的战争;抗战胜利以后恢复独裁,带来的是更大规模的内战、城市反饥饿反迫害斗争以及他在大陆统治的结束。稳定非但没有因绝对主义权力的建立而实现,反而因之遭到极大的破坏。原因何在?这是因为不稳定的社会因素是客观存在的,这些不稳定因素只有在不断的发展与改革中逐步得到实际的解决,才能使社会真正从不稳定走向稳定。绝对主义权力以政治高压掩盖了实际存在的不稳定因素,堵塞了通过不断的小动荡化解内在压力的所有可能,大的动乱乃至暴力的冲突就变得不可避免。秩序之所以必然变成无秩序,效能之所以必然变成无效能,根本的原因就是政治保守主义无法保证独裁者真正具有现代导向,无法保证独裁者能始终保持

现代导向,不能保证独裁者不滥用权力,不为权力本身所腐蚀,不形成反现代导向;同时,也无法保证所建立的秩序不成为绝对主义权力,拥有者维护其特殊阶级、特殊集团的特殊利益的秩序,更无法保证在这种情况下作出的决策仍然是正确的决策。哪怕是怀着极为可贵的热忱作出的决策,也可能包含着严重的错误,而在高度集中的权力体制下,它造成的损害也会空前巨大。这样的负效能,人们所见的难道还少吗?

政治保守主义者不愿正视的另一个方面的事实,就是在这 90 多年中,正是民主政治发展较好的几个时期,中国出现了近代以来少有的稳定、秩序和效能。共和制度初建的 1912 年至 1913 年初、建立了抗日民族统一战线的抗日战争时期、50 年代前期与中期以及 80 年代改革开放中的中国,舆论不那么一律,思想不那么统一,没有一呼万诺的绝对权威,但却生气勃勃,新的秩序、新的事业都以很高的效率兴办起来。事实证明,民主制度有着诸多缺陷,但是,它却比绝对主义政治体制更能有效地对权力掌握者进行监督和制约,约束他们必须坚持现代导向和谨慎地使用权力;更能有效地保障全体社会成员所应享有的个人自由与权利,防止权力变成特权,防止秩序被用于维护特殊阶级、特殊集团的特殊利益;能更有效地使正确的决策同全体社会成员的主观意愿相吻合,防止决策产生重大失误,即使失误也易于及时纠正,将损失局限在极小范围之内。

政治保守主义常常许诺,绝对主义权力体制将会为民主政治的实现创造必要的前提,如有足够政治训练因而能够参政的民众,已经成熟因而在民主政治中足以起中坚作用的新阶级,以及相应的物质基础等等。事实却和这些许诺截然相反。以蒋介石的“训政”而论,对广大民众进行政治训练的是一批毫无政治知识而支配、操纵、包办着政权的武人和数十万专靠援引、夤缘、苟且的方法产生的官吏,他们只要民众忠顺地俯首帖耳地纳捐、输税、当兵、供差,而决不允许他们享有思想、言论、出版、集会、结社及其他各种

使人真正成为人的权利,这样的训练只要民众做任由他们驱使的奴隶与奴才,而决不可能引导人们走上民主之路。同样,在蒋介石厉行文化专制主义和统制经济的情况下,知识分子不可能自由地进行学术研究,企业家不可能独立地发展实业,作为民主政治的中坚力量自然也就成了空话。独裁统治下经济也会有所发展,但经济的发展首先服从于巩固独裁政治的需要,在国家所有的名义下官僚资本的发展,适应军事独裁和战争需要而畸形发展的军事重工业,反过来只进一步增强了绝对主义权力自身的统治力量,同样不可能推动民主政治的实现。政治保守主义不愿承认,广大民众只有在政治民主化的实践中才能真正接受民主政治的训练,民主政治的中坚力量及物质基础也同样只有在这一实践过程中才能逐步形成。

近一个世纪来中国保守主义的政治实绩并不高明,而且可以说实在很糟糕,它为什么却一直那么顽强并常常占据优势地位呢?这是因为它赖以存在的社会的历史的基础比之民主主义要更为雄厚。总的说来,当然是因为本世纪大多数时间中,中国现代化处于一个相当低的水准,中国的工业化、市场化、城市化、社会中产化以及全球化虽然都有了很大发展,但更为根深蒂固的是基本上还停留在古代状态的农业小生产、自给自足的自然经济、乡村化、社会普遍贫困化,以及孤立于世界联系之外的自我孤立状态。分散落后的小农,包括已经被编入小生产共同体的小农,一如既往,需要高高在上的政治权威作他们政治上的代表,历史同小农几乎同样久远的官僚统治系统因此也得以继续存在并保持着旺盛的活力,而这一旦为力图利用极权维护其特殊利益的特殊阶级、特殊集团所利用,就会使绝对主义权力结构变得特别顽强。在中国工业化过程中,一个基本的态势是从洋务运动开始,国有经济对私有经济、统制经济对市场经济一直居压倒优势,这给绝对主义权力结构更增添了强有力的现代物质基础。社会中产化程度过低,企业界、知识界在绝对主义权力严密控制下过分政治化、仆庸化,无法形成

置身于直接政治之外的一支独立的社会稳定力量、制衡力量,加上几千年专制主义政治、思想、文化、心理、习惯巨大的潜在影响,所有这一切因素汇合在一起,政治保守主义思潮一而再地不断出现,并一而再地转化为政治实践,也就绝非偶然了。只要这个社会的历史的基础没有根本改变,政治保守主义在中国思想界就将会继续活跃,会以各种新的面貌、新的符号系统继续在中国思想、政治舞台上登场。

随着现代化的不断发展,人的真正解放,人的全而而自由的发展,将是不可避免的。这种解放和发展是现代化向前发展的需要,而现代化的发展也为这种解放和发展提供了真正的可能。90 年来的历史已经证明,绝对主义权力结构本身不可能带来人的这种解放和这种全而的自由的发展,但是,政治保守主义的理论与实践却很深刻地显示了中国政治民主化严重困难之所在,显示了切实培育实现政治民主化的社会基础和物质基础,极为认真地对待操作性层次中的各种问题,对于真正推动人自身的解放和发展是多么重要。事实也表明,政治保守主义常常是对幻想高度政治民主可以一蹴而就的政治浪漫主义的一种惩罚。中国政治民主化的道路是崎岖坎坷的,但是,如果因此而对中国实现高度政治民主持悲观态度,却也大可不必。因为经过一个世纪前仆后继的不断努力,中国在建设民主政治方面毕竟已经取得了过去所不敢想象的可观成就,广大工人、农民、知识分子和其他民众在政治、经济、文化等方面正获得越来越多的民主权利,他们在管理经济、社会、文化和国家事务方面正实际地发挥越来越大的作用,这是一个不容否认的事实,尤其是近 10 多年来的进展,是有目共睹的。未来的路仍不会平坦,但是,中国人可以从先前的经验与教训中学得聪明一些,只要积极而又脚踏实地一步一个脚印地向前走去,少付一些代价,少摔一些跤,是完全有可能的。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)



# 关于文化现状、道德重建的对话

李泽厚 王德胜

**王德胜(以下为王):**90年代以来,中国社会、中国文化的变革进程——从意识形态到人的现实文化行为有了很大发展。从一定意义上说,我们此时正处在一个文化急剧转型的过程中。对于这种变革、转型,我个人认为,它主要的刺激力就是经济上的因素,即市场经济的逐渐形成。经济的大变革也将带来一定程度的文化变革。这种文化变革在这几年里实际已经开始了,并且现在正成气势,整个中国社会,从知识分子到普通百姓,大家都共同感受着这种文化上的变革。那么,就中国经济变革的势头来看,您认为中国文化变革、转型的基本出发点及其前景是什么?

**李泽厚(以下为王):**我过去和现在都不想做预言家,也不想说“应该怎么样”,我没这本事。我只觉得,现在可以用某种比较深刻的理论来论证“摸着石头过河”这句话:很多人批评它忽视理论,其实它恰恰可以是一种经验理论,我们可以把它与哈耶克的有些东西联系起来。哈耶克就反对过分相信理性、反对社会工程设计。我这两年在这一点上比较明确,即“乌托邦”的整体社会工程设计一定会导致灾难,相反,根据经验出发来不断修改、不断探索的前景,反而比较可靠。革命常常就是凭一种观念、一个理想、为达到一个目的而去作的整体社会工程设计。而现在,不要再搞那种庞大的社会工程设计了——当然,你要设计一个地区怎么样,比如这个地区的工厂怎么盖、房子怎么安排,等等,那是可以的——重要的是从几种具体的、比较实际的经验中,探索前进道路的多种可能性,不断地积累、反思、修改、前进。

可以联系经济问题来谈。当初提出“计划经济与市场调节相结合”作为方针的时候,我说应该倒过来,应该是“市场经济与计划调节相结合”。我不是搞经济学的,当时不敢多说,现在果然是倒过来了。倒过来之后,文化就可以在市场经济条件下得到真正的充分发展。在此,有“精英心态”的人不要感伤,过去的“风光时代”不可能再有,“英雄时代”应该过去,这非常正常。拿美国来说,最有名气的人不是学者,而是歌星、球王,社会上的人对学者知道得很少。在飞机航班上,白发苍苍的老教授坐三等舱,乳臭未干的小经理们却坐头等舱、二等舱,也是常见的事情。人们对此觉得很自然。这种现象说明,在现代化的高额消费社会中,商品价值统治着一切,毫不奇怪。

以前中国老百姓为什么那么关心政治,因为政治与他(她)的吃饭问题联系在一起;政策变了,就直接影响他(她)的吃饭,影响衣食住行。而现在,政治与老百姓的日常生活脱节开来,这不很好吗?老百姓不关心政治,也就是淡化了政治,政治变得与他(她)没有什么关系,这说明政治的控制力在减弱,而经济的控制力则越来越强。当然,现在经济还没有达到左右政治的地步,等到经济能左右政治,那将是更大的进步。一句话,还是要靠经济。现在有的人很悲哀,因为政治淡化了,他们无所作为了,“大批判”用不上了,写的文章没人看。这不很好吗?现在倒是要注意,怎样能够保持这个经济压倒一切的发展势头?

又例如社会秩序问题。在某种意义上,我主张集权,中央要有很大的权威,要有一个强有力的中央政府。假使地方权力太大,完全不听中央,那最后就必然是打内战,因为各个地方都有自己的利益,没有一个强有力的中央来调节、控制,地方利益冲突起来,那还得了;特别是,中国如此之大,地区差异如此突出,封建割据又有传统。正因为中国不是小国家,所以一失控就不得了——这里,所谓失控,一是失去对地方的控制,一是失去对治安的控制。在这方面,我的意见也许很保守,但我同“新权威主义”还是不同。说句玩

笑的话,“新权威主义”只能做,不能说;一说就把它固定化、合理化,就成了前进的障碍。“新权威主义”要把集权固定下来,我却认为还是要向民主制度过渡。但这种过渡不是靠激进口号,不是靠群众运动,而是要想办法使舆论逐步开放,使法律逐步健全,以此来日益监督、牵制、影响这个“权威”,即逐步实行真正的法治:因为没有法治谈不上民主,民主、自由都是一套复杂的系统。哈耶克写了一篇非常好的短文《真假个人主义》,很值得一谈。真正的自由主义并不是说每个人天生下来就是平等、自由的,不是什么“天赋人权”;恰恰相反,自由不是先验的,而是一种经验积累的产物,它要限定每个人的权利,规定每个人的义务。没有法治,那就是毛泽东搞的“大民主”了。怎么达到这个法治目标?这就是关键所在。我一直说,中国的民主之门不可能冲开,只能慢慢挤开,你一点,我一点,慢慢将大门挤开。你一冲的话,大门就关上了。这话我1986年在哈尔滨一次讲演会上就讲过,当时我讲得很具体。1986年比1976年就不同,就挤开了不少。因此不能性急,挤开一点,固定一点,把它制度化。所以我一直强调“形式”,形式就是要求以法律代政策,法律成为政治的核心。不是人事变动、政策好坏,而是执行法律、建立制度应成为政治和政治家的主要任务。这个法律、制度当然指的是现代民主制度和法律,包括如何保障能百分之百地执行宪法,如何完善民法、刑法等等,等等。

王:最近几年,中国的知识分子在这一点上也取得了一定的共识。大家重新冷静地反省自己的身份、角色以及所能起的作用,变得较为理智了。我觉得,这可能是践行一种真正有效的文化策略的开端,即在文化边缘发出平静深沉的声音。当然,这种文化策略的实施,是与80年代末的中国文化裂变相联系的。而90年代以来,中国知识分子努力在寻求一种新的文化策略,就是放弃激进的社会/政治批判话语,转而采取文化上的保守主义话语。不过,尽管策略改变了,但由于知识分子具有一种批判的天性,所以这种文化保守主义话语仍然隐喻了某种意识形态的企图。

李：我赞成你的看法，即政治激进主义在80年代末被推到了极端。当时我就不乐观，也很担心，结果果然如此。我认为损失很大。当然，它有两个好的结果：一个就是你刚才说的，它让人反省；这个反省不仅是反省80年代，而且是反省整个中国近代史。这就是为什么现在海外也好，海内也好，都在对政治激进主义进行再认识。这是以前所没有的。我的看法是，谭嗣同是近代激进主义的开头。以前我曾专门研究过谭嗣同，我当时对他是百分之百的肯定。现在来看，他所带来的负面效应也相当大，这一效应从谭嗣同影响到革命派，甚至可以说一直影响到现在。对于辛亥革命，我从“文革”起开始怀疑，但没有发表文章，海峡两岸都会反对。我认为，辛亥革命是搞糟了，是激进主义思潮的结果：清朝的确是已经腐朽的王朝，但在这个形式存在仍有很大意义，宁可慢慢来，通过当时立宪派所主张的改良来逼着它迈上现代化和“救亡”的道路；而一下子痛快地把它搞掉，反而糟了，必然军阀混战。所以，自辛亥革命以后，就是不断革命：“二次革命”、“护国、护法”、“大革命”，最后就是1949年的革命，并且此后毛泽东还要不断革命。直到现在，“革命”还是一个好名词、褒词，而“改良”则成为一个贬词，现在应该把这个观念明确地倒过来：“革命”在中国并不一定是好事情。我觉得，通过80年代末的剧变，中国有了一个很好的反思对象，是改变话语的时候了。

另一点，从学术角度讲，也改变了话语。以前，从文风到对象都是大而无当、空空洞洞。我曾写出许多文章，主张搞微观研究、实证研究，甚至提倡学点儿平面几何、形式逻辑等。搞学问的人连逻辑都不讲，还讨论什么学问呢？总之，我觉得，80年代末以后，反省上述两点都很有好处。

但是以后怎么办？现在好像许多人都担心钻到“国故”堆里去了，或者完全变成商业化。当然，它们是问题，但仍然不必太担忧。像你所讲的，一部分知识分子由于“批判的天性”，还在搞文化批判；但另一部分人不这样做，那也没有关系。大众文化不考虑文化

批判,唱卡拉 OK 的人根本不考虑要改变什么东西,但这种态度却反而能改变一些东西,这就是我前面所讲的,对正统体制、对政教合一的中心体制的有效的侵蚀和解构。

王:这正是一种潜移默化的力量。

李:对,静悄悄却强有力。当然,可以考虑导向问题,即怎样使这种大众文化发展下去。但这是另外一个问题了。

王:所谓“导向”,当然就是指人文导向。90年代以来,随着大规模的经济变革,带来了中国文化的一种新的重建可能性。不可否认,从文化重建的核心上人文价值领域来看,现在存在很多人文价值/精神失落的现象,人们现在似乎很少谈论价值、理性,而完全沉浸到一种享乐主义的氛围中,关心现实利益甚于关心历史和未来。在这种情况下,当今中国文化所面临的,应当说是一个当代性的文化价值/精神重建任务。那么,我们究竟怎样来看待这一重建工作的方向呢?这种重建工作同当代中国人最现实的生存处境之间到底具有什么关系?这些问题总起来就归结到人文导向问题上了。

李:这是一个很大的问题,得分几层来讨论。第一,现在,西方是讲后现代,中国好像也有点儿“后现代”的味道。比如不要管什么价值、意义、本质,反对“本质主义”,管它什么意义不意义,现在活得好就是了;最真实的实在就是我当下、即刻的感受或享受,管它历史、价值干什么?那些都是没有什么关系的等等。记得好像是 Rihard Rorty 说过,取消哲学,最真实的哲学就是私人的情书,那才是最个体化的真实。这种所谓后现代观念,在现在的中国,有从客观上瓦解、解构正统意识形态的作用,这在上而已经讲过了。在西方没有这一问题,但西方也有“解构以后怎么办?”的问题。西方存在暴力、吸毒等等一大堆乱七八糟的东西,他们似乎越来越感到这样下去不行。中国还没有到那一步,但是应该看到这点。我们一方面要正视大众文化在当前的积极性、正面性的功能,充分肯定它;另一方面还是要想想人为什么活着等等有关意义、价值之类的

问题,虽然并不要求每个人都这样做——你讲没有意义,而我认为对这个问题还可以想一想,你不能说我没有这个权利、说我一定就不对;强加于所有的人以一个“没有意义”,那也不行吧?!

第二,也是我过去讲过的:要展望后现代的前景来处理现代问题。中国是正在进入现代化,西方是走出现代化,这里面有许多很具体的矛盾冲突,包括我刚才讲的问题:应该讨论它们在中国有什么意义?它在世界又是什么意义?以后怎么办?

第三,关于所谓“文化价值重建”。我的看法是,中国传统中,从古代一直到毛泽东,始终有一个中国式的“政教合一”的问题。这个问题至今似乎没有得到深入研究。简单说来,这种中国式的“政教合一”,即宗教、伦理、政治三合一,表现为一种泛道德主义。从儒家的“内圣外王之道”,到毛泽东的“学习雷锋运动”和“文化大革命”,都是如此。当年红卫兵就是非常纯洁地、高尚地、禁欲主义地进行大破坏的,其目标是一个道德主义的“新人新世界”。其实洪秀全也讲这个。“学习雷锋”就不仅是政治运动,它不也正是一种追求道德完善的运动吗?这种中国式的“政教合一”影响很大,应该解构,即把道德同政治分开来;解构之后再重建。不解构,不先把这些问题搞清楚,政治和道德永远纠缠在一起,会培养各种政治上的野心家和道德上的伪君子(林彪和某些左派不就是这样子的吗?),阻碍现代民主和真正道德的建立。而解构并且搞清楚了以后,反而能够各得其所——既要民主的政治,又要个人的道德。

李:我现在有这么个观点,即道德可分为两种,且两种都需要:一种宗教性道德,一种是社会性道德。以前伦理学好像没有这么谈过。这牵涉到伦理学史上的一个大问题,亦即道德到底是绝对的还是相对的。康德、摩尔认为道德是绝对的,有一种先验的、普遍必然的、大家都必须遵循的道德。另一种说法如黑格尔、马克思、孔德的实证主义以及现代许多伦理学都认为,道德被社会环境、条件所决定,是相对的,没有一种绝对的、普遍必然的道德标准;各个民族、时代、社会各有其道德,你不能说哪个好、哪个差。

这是伦理学很基本的但又是很复杂的问题,这里不能详说。所谓“宗教性道德”,亦即所谓先验的或普遍必然的、放之四海而皆准的道德,它经常与一定的信仰、理想有关。实际上,这种道德所谓的“先验”、“上帝”,其实质是指人类总体的存在(康德所具体举出的如不说谎、不自杀、实现一己之才能和帮助别人等“先验”道德的形式原则,其实正是如此),这个“人类总体”不是一时一地的群体;而所谓“社会性道德”,是指受一定环境、条件、时间、空间以及不同的民族背景、风俗习惯、经济条件变化所决定的那种道德。这两种道德经常是交融混合、交叉在一起,有时前(后)者以后(前)者形式出现,但两者又仍有区别,有时且有矛盾冲突。

我举过一个例子:失火了,一个大科学家牺牲自己去救出一个老朽,这是为了人类总体生存的原则而牺牲自己。这就是康德所谓必须服从的“至上命令”,因为在整个人类(包括过去、现在、未来)面前,正如在上帝面前一样,任何个体、任何个体的功业,包括爱因斯坦在内,也都渺不足道;为这“人类总体”而牺牲自己,这种道德极其崇高,是宗教性道德。但是你不可能要求每个人都这样做;你可以喊人救火,可以去取水救人,但你不一定非要牺牲自己去救他,那也是道德的,这是社会性道德。包括消防队员为救人而牺牲,也是这种社会性道德,因为这是他的职责所在。现在很发达的各种职业伦理学,都属于申述这种社会性道德。但你不救火,反而幸灾乐祸,人家烧死了,你却拍手称快,这就是不道德了,不过也并不违法,法律不会来过问你。但如果你趁火打劫,这就不是道德不道德的问题,而是违法了。道德有很多不同的层次,道德和法律之间也有很大差别。社会性道德与政治、法律关系密切,经济要求社会成员遵循;宗教性道德则常是个体的终极关怀所在,是对自己生命意义的一种寄托,因人而异,个人觉得这样做心安理得,觉得值得牺牲自己来这样做;但不能要求每个人都这样,更不能由政府来宣传或推行。

有了这样的区分以后,问题可能会清楚一些。例如,随着社会

的发展,道德观念也在变化;变化的正是社会性道德。今天,大家承认并爱说“时间就是金钱”、“恭喜发财”,这说明赚钱并非不道德;但这在过去便会感到刺耳,在毛泽东时代恐怕要挨批判,当年农村不就批判过“发家致富”吗?而现在,你耽误人家的时间就是损害了人家的财富和利益,你得尊重人家的各种个人利益和私有权利。这就是社会性道德的变化。但这还不是宗教性道德;宗教性道德宣传的是个人牺牲自己以提升到更高的精神境界。把这两种道德区分以后,两方面都能得到适当的发展,就不会纠缠不清了。这个问题当然非常复杂,这里我只能简单提一下而已。

我认为,对中国文化的价值重建问题,可以从这个角度去把握。因为中国传统文化的价值观念的核心是伦理学,所谓“三纲五伦”,它既是宗教性的,又是社会性的,混合纠缠在一起。如今,把两者分开,有些人做不到那“一不怕苦,二不怕死”的牺牲精神即宗教性道德,那没有关系,做一个守法的国民便很好;守法能够培养出道德感。比如在美国,半夜开车遇着红灯,路上根本没有人,驾车人仍自动停车。这种行为虽然还不算社会性道德,但已是接近于社会性道德的一种法律意识,社会性道德可以在这种法律意识基础上培养起来,逐渐变成人对于自己的意识要求,以至“下意识”的“良知”、良心。至于宗教性道德,在西方就是宗教,它宣传牺牲自己来爱别人,甚至爱敌如友,等等。在中国,我觉得也可以培养这种宗教性道德。而且中国有一个好的地方:简单说来,西方的宗教性道德是因为上帝教你爱人,你才去做,你是在服从上帝的旨意;中国没有“上帝”,“爱人”,本身就是一种“绝对命令”(孔子的仁学),是你的安身立命、终极关怀、人生意义之所在。人是要追求人生意义的,但许多人不追求也没有关系,只要你遵守法律,能进入社会性道德这个层次,也就够了。我觉得,学术界可以把这些问题多作些分析,这样,所谓中国文化的重建也就可能清楚一些了。

要避免两种倾向,一种是用中国旧有道德、旧有文化价值观念来统领当下的社会,那已经不行了。另一种倾向就是根本不追求



宗教性道德,甚至社会性道德也不要,那就会出现美国怕发生的某些情况,比如儿子开枪把父母亲打死,父母把儿女饿死,等等。这连最起码的社会性道德都没有了,因为社会性道德至少要求父母有抚养儿女的义务。我现在提出一个想法——在国外已讲过,但在国内还没有讲过——回到“天、地、国、新、师”传统。这里,改原来的“君”为现在的“国”很重要,“君”是一个具体的君主、政府,“君师合一”亦即政教合一,社会性道德与宗教性道德混在一起。而我所说的“国”不是政府,也不是政体,而是“家园”、“家国”,是 Country,不是 State。中国人经常用“家园”,就是指乡土。“亲”不仅仅指父亲、亲人,可以扩而广之。“师”当然也不单是老师,还包括朋友等。这个“天、地、国、亲、师”可以作为一种人生的意义寄托之所在。在我最近所写的《哲学探寻录》一文的最后一节,我提出人的本体是“情感本体”,情感作为人的归宿,但这个“本体”又恰恰是没有本体;也就是说,以前一切本体,不管是“理”也好,“心”、“性”也好,或者西方的“理性”、“存在”也好,都是构造一个东西来统治着你,即所谓权力——知识结构。但假如以“情感”为本体的话,由于情感是分散的,不可能以一种情感来统治一切,所以恰恰是这种广泛性的“情感”——对“天、地、国、新、师”,即对自然和人际的和谐认同的种种情感——可以构成某种人生的归宿和最后的实在。在海德格尔、德里达等人之后,再来构建形而上学的本体,似乎不大可能,也不必要。但人又总还是要追求归宿。归宿在哪里呢?归宿到人际的关系中、人与自然的关系中,也就是归宿在我所讲的“天、地、国、亲、师”里,不也很好吗?这完全是一种情感的归宿,而不是政治的、社会的,甚至也不是思想的。

王:您刚才提出的观点,实际是把传统与当代人文精神的关系重新整理了一遍。最近几年,国内学者在讨论文化重建问题、人文导向问题时,有些人主张,对人文价值的关怀应该分层,区分出终极关怀和现实关怀两个层次。其中终极关怀可以理解为追求人的全面的、完善的发展,追求人的自由天性的实现,现实关怀则是针

对了具体的、现实的人的生存处境。我觉得,您对道德的这种分层,可以直接引申到价值关怀的分层问题上来。

我个人曾经认为,对于文化重建问题,在解构主义之后,如果再去要求建立一套纯粹的规范性话语,是行不通的,也是不现实的。相反,规范性话语应当转向一种自觉性的话语,道德也好,精神价值的确立也好,它应该由知识分子所赋予、规定的某种东西,变成每个人自觉地建设起来的東西。就像您所说的“宗教性道德”,它就只能靠自觉、靠每个人都有的那种自觉的天性来确立,而不是靠规范、强制所能确立的。

李:包括现在的新儒家,就是想搞成这样一种规范性的东西,让大家来服从。这就变成“权力——知识”结构。我们恰恰就是要从中解脱出来——美学在这方面倒是能做许多事情的。

当然,道德并非美学。但在整个社会日趋商业化的过程中,人际关系变得日益淡薄。怎么样才能够保持人情味?能不能提升到理论层次上来探究一下人际温暖问题?这与美学便有关系了。这种人际感情如果保存下来,对于后现代也好,对于现代化过程也好,都能够起一种制衡作用。我认为文学艺术的价值就在这里,艺术作品为什么能永恒?再伟大的科学著作,只要时代一过,便没人读;但文学艺术的名作为什么永远吸引人呢?所以我讲的“情感本性”、“塑造心灵”等,都是指这个方面,即对人生意义、对安身立命、对终极关怀的追求,从而不断使人的情感丰富。这样,人就不满足于仅仅赚钱了(当然不能规定每个人都这么做,它只能是一种引导而已)。借用康德的词语:宗教性道德是一种范导原理(regulative principle),社会性道德则是建构原理(constructive principle)。

(李泽厚:中国社会科学院哲学所 研究员  
王德胜:首都师范大学中文系 教授)

# 中国近代史几个问题评价的再评价

李锦全

目前的“国学”讨论以及前此的“文化热”均涉及到对中国近代史的几个问题的评价,例如对辛亥革命的否定性意见(与此相对应对清王朝这个“形式”的肯定看法),对西方殖民主义的盲目推崇,等等,一时间竟被一些人所“认同”。我认为对这些评价应进行再评价,以还原历史的本来面目。

## 一

马克思主义认为研究分析问题,应该是历史的具体的。但现在有的人不这样看,结果把问题的讨论带人误区。

比如,有文章讨论岭南近代文化问题。认为近代中国,惟一正确的救国道德是以开放的心态,学习西方的先进文化,改革宗法专制制度;发展经济,实现民富国强的目标,这是反抗外来侵略,捍卫国家独立的最有效的途径。其实,从历史上看,这是不可能的。试问在当时清专制王朝的统治下,掌权的封建贵族,能自动去改革宗法专制制度吗?当时一些忠君爱国之士,确曾寄希望于清朝政府能够变法图强,如康有为发动的戊戌(1898年)维新运动就是一例,但事实证明这场变法是失败了,以慈禧为首的封建政权,为要维护其专制统治,连君主立宪制度也不能接受,却采取对外投降对内镇压的政策,怎么会自行改革宗法专制制度呢?

关于晚清政府能不能自行改革,孙中山是最合适的历史见证人。孙中山领导辛亥革命亦不是开始就要推翻清朝政府,如他在

香港学医期间,很关心国内情况,对现状有所不满,但仍想用实业救国和教育救国的方法,“以期用世”。1890年他曾写信给香山家乡的郑藻如,提出振兴农桑,禁绝鸦片和普及教育等三项建议,要求在地方上逐步推行。1894年他还和陆皓东到天津上书给李鸿章,提出要人尽其才、地尽其利、物尽其用、货畅其流四大改革纲领,以求达到民富国强的目的。孙中山这些建议当然是对的,他要求充分发展社会生产力,改善人民的物质生活与文化生活,是代表广大群众的利益提出要求。但问题是清朝统治者能否接受这些建议,事实证明上书是徒劳的。

孙中山向李鸿章上书时,思想上已准备有两手:一方面是当时还是有“求知于当道”的愿望,并要求李鸿章能“玉成其事”,似乎对朝廷还未完全绝望。不过也作了第二手的准备,一旦上书无效,1894年11月即组成兴中会,以“振兴中华挽救危局”为宗旨,并积极准备反清的武装起义。这种变化是他对清朝政权认识逐步深化的结果。

孙中山指出:“自义和团战争以来,许多人为满清政府偶尔发布的改革诏旨所迷诱,便相信那个政府已开始看到时代的征兆,其本身已开始改革以便使国家进步;他们不知道,那些诏旨只不过是专门用以缓和民众骚动情绪的具文而已。由满洲人来将国家加以改革,那是决不可能的,因为改革意味着给他们以损害。实行改革,那他们就会被中国人民所吞没,就会丧失他们现在所享受的各种特权。<sup>①</sup>”

孙中山为要证明对当时的封建政权非推翻不可,他还指出:“在满清260年的统治之下,我们遭受无数的虐待。<sup>②</sup>”他列举一些事实之后还说:“虽然有这么多的痛苦,但我们曾用了一切方法以求与他们和好相安,结果却是徒劳无效。在这种情况下,我们中

① 《孙中山选集》上卷,59页。

② 同上,60页。

国人民为了解除自己的痛苦,为了普遍地奠定远东与世界和平,业已下定决心,采取适当的手段以求达到那些目标,可用和平手段时即用和平手段,必须用强力时即以强力临之”<sup>①</sup>。

孙中山这番议论,可以说是摆事实,讲道理,绝非感情冲动和意气用事,而是冷静的理性分析。他是由表及里,通过多种具体事例来深刻揭露清朝封建政权的阶级本质的,他指出:“由满洲人来将国家加以改革,那是绝对不可能的。”还说:“我们曾用了一切方法以求与他们和好相安,结果却是徒劳无效。”表明寄希望于清朝政府的改革是不可能的。

## 二

在鸦片战争以前,一般认为中国是闭关自守的。由于这次战争的失败,《南京条约》规定,清政府将“沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海等五处港口贸易通商”<sup>②</sup>。这可以说是一“开放”,但这是在平等条约之下丧失主权的开放。我们现在的开放,正是在借鉴了近代史的反面教训才获得成功的。1993年11月2日,江泽民同志在学习《邓小平文选》第三卷报告会上的讲话中指出:邓小平同志强调一定要实行对外开放,不要把自己孤立起来,搞成封闭的国家;同时又强调一定要坚持独立自主,自力更生,把国家的主权和安全放在第一位。他还引用小平同志的话:“任何外国不要指望中国做他们的附庸,不要指望中国会吞下损害我国利益的苦果。据此他强调说:我们必须紧紧抓住邓小平同志反复强调的爱国主义精神,深刻领会关于民族自尊心、民族自信心和民族自豪感的重要论述,关于维护国权、国格的重要论述,关于用中国的历史教育青年、教育人民的重要论述。任何时候都要维护我国的独立自主,

<sup>①</sup> 同前页注①,60-61页。

<sup>②</sup> 《对外条约汇编》,5页。

不信邪,不怕压,不怕威胁,百折不挠地把我们的伟大民族振兴起来。”

晚清时美国曾提出要中国“门户开放,机会均等”。现在国外就有人说,当时中国所以免被列强瓜分,是美国提出“门户开放”救了中国。其实当时英、法、日、俄、德等国,确是在华划分了势力范围。美国大概没有占到地盘,所以要求开放门户,以便在华的利益均等。这一点也是孙中山看得非常清楚的。他认为,不过是“瓜分之说,变为共管,易言之,武力之掠夺,变为经济之压迫而已,其结果足使中国民族失其独立与自由则一也”<sup>①</sup>。

孙中山提倡民族主义以对付外来侵略。他说:“盖民族主义,对于任何阶级,其意义皆不外免除帝国主义之侵略。其在实业界,苟无民族主义,则列强之经济的压迫,致自国生产永无发展之可能。其在劳动界,苟无民族主义,则依附帝国主义而生存及国内外之资本家,足以蚀其生命而有余。故民族解放之斗争,对于多数之民众,其目标皆不外反帝国主义而已。”<sup>②</sup>这是孙中山坚持反帝思想的明确表述。毛泽东同志说:“中国反帝反封建的资产阶级民主革命,正规地说起来,是从孙中山先生开始的。”<sup>③</sup>反帝反封建和反霸权主义反侵略在今日的开放中也是理所当然的。

### 三

前些年国内学术界研究历史,不提近代史的反面教训和改革开放的现代经验,反而抓住一些表面现象,责怪革命不对,大讲改良,这可以说在研究方法上也是一种错位,把是非弄颠倒了。

最近有人说:“我认为,辛亥革命是搞糟了,是激进主义思潮的结果。清朝的确是已经腐朽的王朝,但是这个形式存在有很大意

① 《孙中山选集》下卷,525页。

② 同上。

③ 《毛泽东选集》第2卷,527页。

义,宁可慢慢来,通过当日立宪派所主张的改良来逼着它迈上现代化和‘救亡’的道路;而一下子痛快地把它搞掉,反而糟了,必然军阀混战。所以,自辛亥革命以后,就是不断革命:‘二次革命’,‘护国、护法’,‘大革命’,最后就是1949年的革命,并且此后毛泽东还要不断革命。直到现在,‘革命’还是一个好名词、褒词,而‘改良’则成为一个贬词,现在应该把这个观念明确地倒过来:‘革命’在中国并不一定是好事情。”<sup>①</sup>

这里否定辛亥革命,理由无非有两条。第一,清王朝虽然腐朽,但它的存在有稳定社会的作用,所以要由当时的立宪派慢慢迫使它走上现代化和“救亡”的道路。第二,由于痛快地搞掉清朝,必然军阀混战和后来的不断革命。即是说革命必然带来社会动乱。这两点理由能否成立,下面作点分析。

第一、当时立宪派能否逼使清王朝走上现代化和“救亡”的道路,这不是有没有可能的问题,因为历史已经作了结论。日本明治维新与中国的戊戌变法是同一种性质的君主立宪运动,但结果成败不同,用当事人梁启超的话说,谓“日本变法,则先变其本;中国变法,则务其末,是以事虽同而效乃大异也”。所以事同而效异,这是由于中日两国国情的不同,也可以说由于变法一方力量不占优势。有的文章虽然肯定“由开明帝王和士大夫推动的同(治)光(绪)中兴乃是当时历史条件下进行现代化努力的正确选择”,但所以“未能成为现实,则是因为这种与道合一的力量在当时政治权力结构中没有取得优势”。<sup>②</sup> 另有篇文章,虽是肯定曾国藩等“富有生机的汉族地主阶级掌握了实权,这对中国近代化的起动力具有重大意义”,但也不得不敷衍一下:“他维护的封建制度退出历史舞台已在逻辑之中”,“社会改良因而成了死路一条,中国的近代化只有走一条政权更替、战争频仍的社会革命道路”。<sup>③</sup> 这两篇文章的作

① 《关于文化现状、道德重建的对话》,《东方》1994年第5、6期。

② 《中体西用:启蒙与救亡之外》,《原道》第1辑。

③ 《无本者竭,有本者昌》,《原道》第1辑。

者本是赞成改良的,但也认识到这种力量不占优势,因而此路不通,而封建制度也不能不退出历史舞台,中国近代化只有走他们不喜欢的革命之路。由此可见,只能用革命手段推翻清王朝,不能寄希望于立宪派的改良,这不是人们愿不愿意的问题,而是由当时国情即客观形势所决定。今天还有人要保清朝而否定辛亥革命,既无事实根据,道理上也说不通,只能是主观主义思想的大暴露。

第二,辛亥革命是否必然带来军阀混战?这个问题比较复杂。辛亥革命虽然推翻了清王朝,但用孙中山的话说是“革命尚未成功”。由于大野心家袁世凯趁清帝退位之机篡压了国家权力,先是迫孙中山让位当了总统,继而公然复辟做皇帝,这就当然会引起主张民主革命人士的反对,“二次革命”、“护国、护法”就是在这种情况下掀起的讨袁运动。从成功的一面来说是粉碎了袁世凯的皇帝梦;但不足的地方可能由于力量对比的关系,没有能扫除多数属于袁氏旧部即北洋军阀的势力。孙中山有鉴于此,认识到革命不能没有强大的武装,他筹建黄埔军校,培养革命军事人才,并实行国共合作,大革命北伐,从而取得扫除军阀促进国内统一的胜利。

孙中山逝世后,打着总理信徒招牌的蒋介石背叛了革命,实行法西斯独裁。特别在抗日战争胜利后,更是排除异己,要想独占人民的胜利果实。在国共谈判中共产党一方作了很大的让步,表达出要求实现和平民主建国的诚意,但国民党方面却一意孤行,撕毁协议,悍然向解放区进攻,蓄意发动内战,终于出现1949年的革命,蒋介石被赶出大陆。这事又能怪谁呢?经过1949年的革命后,建立了中华人民共和国,建国后工作虽然也有失误,但从总体上看我国在世界已经成为一个独立强大的国家。那么1949年的革命为什么就不是好事情呢?至于文化大革命可以说不是好事情,这是由于毛泽东对当时形势估计错误造成的。他认为党内有大量走资派,因而过分夸大两个阶级、两条路线的斗争。总之,对于革命的历史作用要具体分析,随便将“革命”从褒词倒过来成为贬词,并不是严肃的治学态度。从研究方法说,则表现为思想认识



上的片面性。

#### 四

鸦片战争岭南首当其冲,战后不平等条约的订立,岭南也深受其害,人们心态上不平衡及情绪化的余波仍然存在,这应该是不奇怪的,如广州人民反入城斗争就是这方面的表现。对此,誉之者赞为爱国精神,毁之者斥为排外情绪,其实这是大有区别的,看评论者站在哪方面说话罢了。

前几年广州有个大学生就说过:鸦片战争时三元里抗英是干了蠢事,因为当时英国是先进的资本主义国家,中国是落后的封建王朝,人家进来应该欢迎,何必抵抗呢?与此相联系,广州人反入城斗争是否也是干了蠢事呢?也可能有这种看法。有的文章认为:反入城斗争使广州在五口对外贸易中所形成的一些优势逐渐消失。还说,岭南这个曾是中国惟一内外交通的孔道不但没有成为现代化赖以起步的基地,反让排外情绪占了上风,这是历史大转折关头难以挽回的迟滞的失误。该文还说到从鸦片战争结束至太平天国覆灭、洋务运动兴起的20多年中,岭南文化显示出难以想象的封闭性,给广东乃至全国带来灾难性的后果。在此期间,中国存在着实现现代化的机会,但都令人痛心成了过眼烟云。言下之意,当时中国实现现代化的机会由于反入城斗争而断送了。

对这个问题我有点儿质疑。第一、广州人反入城斗争是否就是岭南文化显示出难以想象的封闭性和排他性?我认为,当时广州人的心理还是要维护国家的主权。其实我们现在对外开放,外国人进来从事商贸或其他活动,亦要遵守规定,不能任意自作主张。至于当时能否让外国人进城,据陈恭禄的解释说:“其时五口开港,中英南京条约载明其为港口,并未提及外人住于城中,港口指江河之口而言,条约未许缔约国人人城也。而上海、宁波等相继许外人人城,英国政府曲解条约,谓当入城,粤人独持异议,拒其进

人广州。<sup>①</sup>”有文章说：通商口岸不准外国人进城，在法理上没有根据。既然条约没有规定，准与不准应该协商议定，因为这两方都没有法理根据。而且当时不让外国人进广州城，即使属排外情绪也是政治性的，以此联系到整个岭南文化的封闭性，甚至成为当时抗拒西学东渐的逆流，未免有点儿言过其实吧！

第二、关于外国人人广州城与现代化的关系。按照上面所举出的文章的说法，广州反人城斗争使中国断送了现代化的机会，那么反过来，当时如果欢迎外国人人城，是否就像某个大学生所说，先进的资本主义列强，就能帮助中国实现现代化呢？其实当时五口通商拒绝外国人人城的只有广州，其他都不禁止，那么这几个“开放”城市为什么没有先行实现现代化呢？把断送现代化的罪名归咎于广州人和岭南文化的封闭性，似乎也不那么公平吧！

前些时候宣讲近代史，听说讲到鸦片战争失败将香港割让给英国时，有个小青年说，当时为什么不把广州也割让给英国，如果这样做，广州今天也像香港那样繁荣了。小青年是对历史无知，但这里也隐含一种观点，就是要先当殖民地，然后容易现代化。近来由于所谓亚洲四小龙经济上的起飞，而新加坡、香港、台湾、南韩原来都是殖民地，所以也会产生不当殖民地就难以现代化的思想。不过，以丧失国家主权的殖民地化来换取现代化，恐怕是我们所不能接受的。

要说对外开放，就能够发展经济，实现民富国强的目标，在研究方法上，也要分清是什么时代、什么性质的开放。在半殖民地半封建社会的晚清时代，在不平等条约束缚下的开放，我看是难以救中国的。在解放前提倡教育救国和实业救国的人是不不少的，并且也曾经实践过，但效果并不理想。正如孙中山说的：“其在实业界，苟无民族主义，则列强之经济的压迫，致自国生产永无发展之可

① 陈恭禄《中国近代史》上卷，93页。

能<sup>①</sup>。”民族主义就是指维护民族独立的国家主权,在列强经济压迫下,梁漱溟也看到中国要想独立发展经济已是此路不通。他说:“这世界上俱是工商业先进国,拼命竞争,有你无我。我们工商业兴发之机早已被堵塞严严的不得透一口气。这不是愿步他们后尘或不愿的问题,而是欲步不能了”<sup>②</sup>。至于说学习西方先进文化,旧中国的人也并非没有去学,毛泽东同时有段话就说得非常清楚:“自从1840年鸦片战争失败那时起,先进的中国人,经过千辛万苦,向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山,代表了在中国共产党出世以前向西方找寻真理的一派人物。那时,求进步的中国人,只要是西方的新道理,什么书也看。……我自己在青年时期,学的也是这些东西,这些是西方资产阶级民主主义的文化,即所谓新学,包括那时的社会学说和自然科学,和中国封建主义的文化即所谓旧学是对立的。学了这些新学的人们,在很长的时期内产生了一种信心,认为这些很可以救中国……要救国,只有维新,要维新,只有学外国。那时的外国只有西方资本主义国家是进步的,它们成功地建设了资产阶级的现代国家。日本人向西方学习有成效,中国人也想向日本人学……这就是19世纪40年代至20世纪初期中国人学习外国的情形。”<sup>③</sup>

依上所述,中国人学习西方的效果如何呢?毛泽东同志接着说:“帝国主义的侵略打破了中国人学西方的迷梦。很奇怪,为什么先生老是侵略学生呢?中国人向西方学得很不少,但是行不通,理想总是不能实现。”<sup>④</sup>历史事实证明,只要不改变半殖民地半封建的屈辱地位,中国人即使以开放的心态去学习西方的先进文化,也是救不了中国的。

(李锦全:中山大学哲学系 教授)

① 《孙中山选集》下册,525页。

② 《中国民族自救运动之最后觉悟》,238页。

③ 《毛泽东选集》(合订本),1358~1359页。

④ 同上。

# 谁应当对辛亥革命负责？

——与李泽厚先生商榷

陈小雅

最近，读到《东方》1994年第五期上的李泽厚与王德胜《关于文化现状、道德重建的对话》。在文中，李泽厚先生从思想建设的角度，对近现代以来“激进主义”的思潮进行了反思，并把辛亥革命与现代极左思潮进行了串连，提出戊戌烈士谭嗣同应对这种思潮负有责任。根据我所了解的情况，这种观点确是他于1989年年初就率先提出来的。进入90年代以后，一批中青年政治学、社会学、经济学者则在私下的讨论中，也从不同的角度与之不谋而合。他们的主要论点大致如下：

(1)认为辛亥革命给社会造成的破坏大于建设，延缓了中国现代化建设的发展进程。当初如若避免这场革命，中国很可能已成为当今世界头号强国。论者认为，凡以“大革命”形式实现从传统社会向现代社会转变的国家，均不能保持“一等强国”的地位，在转型过程中，往往动乱频仍，国无宁日，如法国和中国；而凡通过改革转入现代化轨道的国家，则能保持一种较为稳定的发展势头，如英、德、日等国。

(2)辛亥革命式的暴力革命传统，是一种前现代化类型的旧式政治行为模式。它的最大弊害在于，扫荡已有的社会积累：一方面，打断了社会阶层的必要发育过程，另一方面则耗费了社会仅有的剩余财富。而这些，正是一个社会进行现代化建设的重要条件。

(3)由于一个“后发外生型”的国家建设现代化不是自发的过程，所以它需要进行高度的社会动员，而高度的动员只有高度的权威才能实现，但辛亥革命打倒了皇帝，又没有创造出“新权威”，中

国此后的种种政治危机和社会危机都可以归结为“权威危机”。袁世凯、蒋介石的出现,与社会的这一需要不无联系。

笔者认为,李先生等上述观点的出现,是近年来思想“保守主义”思潮的一个典型事例。它对于学术的发展和现阶段我们民族的精神建设,是有深远的历史意义的。但是,单就辛亥革命的问题来说,它们还存在一些与常识相悖的问题。

### 辛亥革命是“三道合一”、“四极动员”的产物

从理论上讲,一场革命是否可以避免,存在着两个层次的问题。

一是宏观层次,即是造成这次革命的世界环境与“大气候”问题。对此,以往的近代史研究已经提供了充足的论据,证明发生在中国的辛亥革命,是整个世界民族与民主革命的一个环节,是人类历史上从传统生活方式转向现代的一个部分。一般来说,如果一场革命具有这样一种背景的话,它不论以什么形式出现,通常是人力所无法“避免”的。但尽管如此,人们也可以根据各自的价值取向,表现出某种“能动性”,一是人们是否能极早地认识形势,在顺应历史大潮时,保持行为的自主性;二是选择对未来社会发展损失最小与滞后效应最轻的革命方式。具体来说,如果在辛亥革命的酝酿期或是革命爆发的“临界点”到来时,握有政治主动权的一方(这一般是政府)能作出积极的真正改革,那么,一场使社会由传统向现代转变的革命会发生,但很可能不会以人类本性和社会理性最不堪承受的形式出现。从而收革命之“善果”,避革命之“恶果”。

二是技术层次,即是组成这次革命的各个因素和各个环节的控制方面的问题。

这里,我们首先遇到的是,究竟什么是辛亥革命的问题。当我们考察“避免论”者对于辛亥革命的评判时,我们发现,他们心目中的这场革命,仍然是60年代中学教科书灌输的观点。在他们心目

中，辛亥革命是民主革命的先行者孙中山领导的革命党所发动的一场推翻“封建帝制”的暴力革命。这次革命的结果，是资产阶级成功地从“封建地主阶级”手中夺得了政权，建立了资产阶级共和国。只是由于资产阶级的软弱性，他们将政权拱手让给了袁世凯。辛亥革命又转而失败。这与近代史专业研究者的认识，是有相当差距的。

实际上辛亥革命的情况要复杂得多。从运动发生、形成的事实看，它的参加者并非一种单纯的力量；运动自始至终没有形成一个统一的、有效的权力核心；它的发动，是革命党“计划外”的偶然事故所致，革命党把取得的部分权力交给袁世凯，是因为袁的政治谋略直接造成了清帝国的倒台。他不仅始终操有对革命党占优势的军力，并且为一时之舆论所归。在体现革命的“暴力”性质方面，除了全国性的动乱之外，辛亥革命甚至没有发生一件类似巴黎人民攻占巴士底狱或起义者攻战冬宫的象征性事件，战争只是在局部进行，并且规模也很小。

笔者认为，辛亥革命，准确地说，是以革命党人长期倡导的武装斗争为揭橥，由社会上各种反清势力（包括统治阶级中下层的汉族官绅与军人）的运动组成的，以推翻满清贵族极少数人的狭隘专制统治为目标的，一场兼有武力与谈判、斗争与妥协的革命。从革命的发动来看，它实际上是“三道合一”、“四极动员”的结果。所谓“三道”，一是革命党人长达10余年的武装起义，二是立宪派发起的“压力”活动——请开国会运动，三是地方民族资产阶级的收回利权运动；所谓“四极”，即会党、新知识界、中下层官绅与新军等四种社会力量。这场革命的最终成果——清帝退位，一半得之于地方独立，一半得之于中央政变。它的发动是出乎革命党人意料的；它的过程是不受革命党人控制的；它的结果，也是革命党人始料不及的。在这场革命中，由中小知识分子组成的革命党人拥有的是宣传与号召舆论的能力，会党拥有凝聚与网罗社会下层无组织力量的能力，立宪党人拥有基层政权的管理能力与控制地方局势的

财力,而北洋军阀,才控制着左右全局的军事实力。

正因为辛亥革命具有如此复杂的面目和性质,因此,即使它不存在前述所谓“大气候”之类的背景,即便它完全是一种主观努力的结果,从技术层次上说,它的“避免”问题,也是非常复杂的。如果要“追究责任”的话,任何一方面都没有完整的权力,来单独承受它的全部后果。

既然如此,所谓“避免”的问题是否完全没有讨论的必要了呢?当然不是,笔者认为,只有分清问题的层次,才能落实责任的所在;只有以事实清楚为前提的分析,才有科学的分析;以科学分析为前提的评判,才有实际的意义,现实和未来才有可能真正从历史中汲取营养。

### 辛亥革命的第一责任者 ——清政府的政策失误

辛亥革命一旦发动,就如“十月怀胎”进入了“一朝分娩”——不可逆的过程。除非胎死腹中,不管你愿不愿意,他总之是要来到这个世间,并按按照自己的意志行事的。所以,我们说,一场革命运动,一旦越过自己发展的临界点,是很难谈控制的。

但是,正如历史所昭告我们的,革命,并非在任何时候、任何条件下,都是无可避免的。古今中外,抹煞革命是不会有满意结果的,但以改良促进社会矛盾转化,以改革主动解决尖锐化的社会问题,达到革命的效果,而避免伴随革命而来的动乱的事例,则大量有之。这就是说,在革命发动以前,在一个有行政效率的发育成熟的社会中,握有对未发事件的主动权的,只有一种力量,就是政府。政府的政策,即政府对社会矛盾作出的反应如何,直接决定着矛盾的走向与双方对峙的性质。下面,我们将看到,清王朝的政策,与王朝后期酿成的政治与社会危机直接有关。

只要略为考察一下加入革命的“四极”是如何形成的,这一点

就十分清楚了：

构成辛亥革命一支重要力量的会党，是明亡之际满汉民族矛盾的产物。当时，满清入主中原制造的“扬州十日”、“嘉定三屠”及类似血腥事件，在汉族人民中留下了深刻的心理创伤。这是清朝会党成为准政治组织，并获得发展的历史依据。鸦片战争爆发后，外国商品经济侵入，中国的旧有社会进一步解体，流民激增，这种“逐商品经济的余润而居”的会党于是也获得空前的发展机会。太平天国失败以后，他们的势力渗入新军。按照孙中山的描述，甚至达到了控制新军的程度。从组织联络功能来看，它的效率已经超过了清朝的地方政府甚至军队。如果清政府能够在较早的时候，结束狭隘的少数民族专政，这股力量即使不能完全瓦解，也不至酿成大祸。但清廷没有表现出这种历史主动性，相反在革命已近燃眉之际，还假借“立宪”之名，成立了清一色的“皇族内阁”欺骗舆论，这无疑是对仇满的社会势力火上浇油的举措。

辛亥革命的另一支重要力量，是新式的知识分子和社会精英。他们本是清政府洋务运动和开放政策的产物，如派留学生、组织翻译西书、开新学堂等。清廷采取这些政策，原本是为挽救大清帝国的命运，借法自强，制造“中兴”。但是，由于清廷在这时并没有相应地扩大政权基础，采取广泛地吸纳社会优秀人才的措施，而是频于内争，造成威信急剧流失，使上述改革措施造就的社会新生力量，迅速地产生离心倾向。当革命的历史任务已经提出，革命的社会力量正在聚集之时，清政府却把这些原来聚集在洋务派周围，或是对皇权寄托希望的新知识界领袖排出“体制外”，迫使他们与社会下层原有的异己力量结合，并送去了革命的纲领和领袖。假使当初孙中山没有离开李鸿章，康有为、谭嗣同没有离开光绪，不仅民间革命力量难成气候，就是李泽厚先生所设想的帝国不经大的阵痛，实现向现代的“平滑过渡”也不是没有可能。但不幸的是，清政府在斤斤计较内部派系之间的权力得失时，给革命和动乱创造了机会，为自己找到了“掘墓人”。



同样,辛亥革命的另外两支重要力量——民族资产阶级和新军,都是清政府改革的产物。值得一提的是,辛亥革命的导火索“四川保路运动”,是民族资产阶级“收回利权运动”的继续。考其来由,一方面是国内民族资本的发展与(通过清政府“宁赠友邦,勿施家奴”的政策实现和保障的)列强的在华利益的冲突;另一方面,也是直接触发的原因,乃是清廷将“下放”给地方官绅自办铁路的权益,重新收归国有的“整治”政策。这种“与民争利”的嫌隙所激发的保护自身权益的斗争,有时比捍卫一个空头理想而作出的反应,要坚决得多,甚至激烈得多。

鉴于以上理由,笔者认为,辛亥革命这个“多级火箭”的发射,是清政府亲手点燃的。当它把运动推向一个新的层次之后,便理所当然地失去了对它的控制。这与李泽厚先生所说的“激进主义”,似乎是没有太多联系的。

### 辛亥革命的第二责任者——专制制度的宿疾与调节功能的丧失

满清政府的腐败、僵化,及政策的失误固然对辛亥革命的发生负有责任,但它并不是惟一的责任者。因为我们发现,世界历史上,凡专制的权力发展充分的制度,都免不了脆性瓦解(即导致“大革命”)的结局。一种社会政治制度愈是成熟,它面临的转型问题愈是艰巨,主动性也愈小。正如美国政治家艾姆斯所说:“君主制是一条帆船,它航行平稳,但有时会触礁沉没。共和制是一只小舢板,它从不沉没,但你的脚却常常浸在水里。”

与共和制的国家相比较而言,君主制发达的国家,多是社会阶级尚未充分分化,或一个阶级、一个民族在各阶级、各民族面前占压倒地位的社会。在这种国家里,政权是统治阶级的禁脔。统治阶级或民族以皇权为中心,形成政治社会的一极;广大社会的其他阶级或民族形成另一极。前者通过庞大的官僚系统控制着社会利

益的分配，主宰着国家机器的运行。这类国家显然具有两套政治调节系统；一套是内部调节系统；一套是外部调节系统。

内部调节系统，一般用于常态社会，在内部调节系统的政治子系统中，皇权处于权力统摄中心与政治主体的位置，皇帝并不只是各阶级与利益集团的仲裁人，他本身即是国家，他的意志便是国家的意志。这种国家虽然也设立了一套监督与制约整个官僚系统的制度机构，但在最高的层次上，皇权，却不受任何制约的。因而，它也无法逃避“绝对权力，绝对腐败”的规律。

每当皇权腐败，政权内部调节系统便失去作用。于是，社会的第二套调节系统——外部调节系统便自动开启，通过“天下大乱”的方式过渡到重建社会秩序，以避免社会的两极——民族共同体——在腐败中同归于尽。

需要指出的是，这第二套调节机制的启动，是以一种特殊的方式实现的。如果说权力腐败就是启动它的指令，但也不是纯粹地依照“天遣”。它依据的是一种特殊的机制，正如西欧中世纪的国家，给现代留下了一种可以演变为议会的“等级会议”的组织，和多元社会的格局这些结构性遗产一样，中国自周代以来的思想家给社会留下的是一笔思想遗产。大概是因为屡试屡验的缘故，它逐渐地在这个民族的文化中形成传统。这种思想，便是“革其王命”（即“王者易姓”）的思想。在这套理论中，“造反”是一种比“皇权”更高的“天权”。皇权不过是天权在凡界的代表，皇帝不过是被天选中的、作为自己儿子（天子）的“一夫”而已。

中国政治的这套外部调节系统，是以思想的形式存在于社会历史中的。它的主要载体，是古代的知识分子。在常态社会下，皇帝身边的士大夫向皇帝灌输“水能载舟，亦能覆舟”的思想，以便社会矛盾能尽量在体制范围内解决。当皇权腐败，体制内解决问题已不可能，大量的知识分子的目光便转向社会。不少人进而直接参加到农民起义队伍中去，寻找或辅佐“新天子”。

正因为有这第二套调节系统的存在，中国历史才呈现出一种

奇观：尽管它的农民起义无论从次数还是规模来说，都超过世界上任何国家，但在这周期性的振荡之后，它又能奇迹般地起死回生，并成为地球上独一无二的“长寿帝国”。

清朝中叶以后，帝国照例出现了与历代相仿的各种衰微征兆。尤其是鸦片战争以后，社会矛盾更其复杂。旧的政治思想武库，已拿不出一件像样的武器，来挽救每况愈下的社会政治危机。在统治者手中，统治机器与经济经验已经比任何时候都更不适应新的矛盾和新的环境。尽管他们已难能可贵地做出了像“洋务运动”、“戊戌维新”、“新政”这样的应变措施，但却没有改变几千年以来形成的“二元对峙”的社会结构和政治系统的自我调节机制。当内部调节失效时，社会的第二套调节机制仍然存在。尤其是在政治系统封闭的情况下，开放社会系统的政策，只能加剧革命的总动员与旧政权的总崩溃的到来。

从这个意义上说，辛亥革命既是新式革命的“长子”，也是旧式革命的“继承人”。它的爆发，不仅是对满清一朝统治的清算，而且是对两千年来专制制度的总清算。当清朝的末代皇帝接过祖先传给权杖，登上紫禁城的金銮殿时，他惟一可做的事情，只不过是代表他的前辈，来接受最后的审判罢了。

### 革命党的责任——整合无策， 制度建设“交白卷”

辛亥革命与旧式“自发革命”的差别，在于这场革命中出现了一个以新的社会理想为奋斗目标的“职业革命家”阶层。他们的行动，并非一般停留在感觉层次上的、盲动的破坏运动。但是，严格地说，辛亥时期的革命党活动，是在一个“有纲领而无计划，有组织而无调度，有目标而无角色分工，有理想而无现实感”的层次上进行的。他们的缺陷是“建设不足”。

这里主要说的是制度建设，它可以分为两个层次，一个是制度

设计,一个是对设计的实施操作,其中包括根据偶发因素随时修订方案等随机调节的过程。由于革命是在革命党人意想不到的时刻爆发的,各省的“独立”政权很少操纵在他们手里,但他们在建立南京临时政府时,却无视这种现实,把重要职位全部分配给自己的同党,造成立宪派、旧官僚及社会名流“多不到政府就职”的局面。堂堂一个中华民国临时政府,仍然形同往日的同盟会机关;作为临时大总统的孙中山,实际上空有其名。在这种情况下,真诚的革命者孙中山被视为“独裁者”,伪善的军阀袁世凯被称为“中国的华盛顿”是不足为奇的。

在政治制度的设计方面,孙中山虽提出了“革命后的治国机关”——五权宪法的设想。但是他的同志们在建立临时政府时,并没有采纳这一苦心孤诣出来的模式,而是“拿来”了美国三权分立制度,借助革命的狂澜,仅仅勉强实行了两个月便寿终正寝。与他的同志们比较,孙中山的确要算得上是一个有创造性的政治家。但他只知道“驴+马=比驴和马更高大的骡”,不知道“高大完美”的骡子是不传种的。而政治,是一门面时因地制宜的艺术。所谓政体设置,实质是对国家权力进行一种合理的配置。而国家权力的配置,仅仅是对各种势力的现实实力的一种承认而已。在这方面,追求完美的倾向只能导致对现实的脱离。而对现实的脱离,只能导致政治的失败。

在选择国体的问题上,笔者认为,辛亥志士们的一个最大错误,也是不分历史条件、不分阶段地企图“毕其功于一役”。满清末年,由于清廷政治控制能力的下降,中国的南方与北方在经济发展水平和政治态度上已经拉开了很大距离。辛亥革命爆发,南部的起义与北方的政变,也具有不同的性质。当南京临时政府建立之时,北方实际上控制在军阀的手中。在这种状况下,南方本来可以不必急于“问鼎中原”,而是先以“南部联邦”的形式巩固已有的胜利果实,利用共和的优势与南方的资源发展经济,在实力与人心已经巩固的情况下,再选择有利时机与北方决战。这样,就可以避免

在把握不大的情况下,与北方政治强人——袁世凯作明知无望的妥协,以致于把革命成果“拱手”送给他人。

在此,本人与李泽厚先生一样,认为急于求成确是会把事情“搞糟”的,但我们不同的是:李先生认为革命党的错误在“搞掉”了清政府,而我认为,他们的错误在急于一口吞下一个难于消化的“果实”。

(陈小雅:中国社会科学院政治学所)

# 甲午战败与中国精英 阶层的激进与困厄

马 勇

准确地说,20世纪的中国问题与难题都直接导源于19世纪,尤其是1894年甲午战败之后的几年。因此,当我们回顾20世纪的中国发展时,不能不从甲午战争讲起,不能不追论19世纪末年的中国政治遗产,以期明了20世纪中国之所从来,并弄清20世纪中国问题之所在。

## 世纪末恐慌

在19世纪还剩下最后几年的时候,中国人普遍具有一种莫可名状的恐慌感,他们不是觉得世界末日将要来临,而是在追怀19世纪的中国发展时,深感屈辱、痛心与后悔。

确实,19世纪的中国,虽不是中国历史上的最好年代,但这一个世纪毕竟是清王朝200余年历史上的鼎盛时期,不仅康、雍、乾的个人作为以及种种外在条件充分保障了清王朝在社会政治生活中的主导作用,而且,与18世纪相始终的康、雍、乾三朝确实在政治、经济、军事、文化、外交诸方面建立了赫赫功绩,中华帝国虽不能说真正达到“万国来朝”的中央帝国的标准,但18世纪的中国不论在东方,还是在西方人的心目中,毕竟是一个强大而不容忽视的力量。

1799年2月7日,乾隆皇帝驾崩养心殿。伴随着他的去世,不仅是中国光辉灿烂的18世纪的结束,而且预示着19世纪的中国

不可能继续繁荣昌盛而可能日趋衰落。最具有象征意味的是他写的最后一首诗,这首诗题为《望捷》,是他在生命的最后时刻渴望清王朝依然像他的早年那样辉煌强大,然而实际情况却是,全国此时上气低落,防务松弛,经济衰退,破绽百出<sup>①</sup>。

继乾隆帝之位的嘉庆皇帝,他虽然生性柔弱与顺从,但继位之后确曾试图改变清王朝的衰败趋势,无奈积习已深,阻力重重,终嘉庆一朝,不仅衰败趋势并未阻止,而且内政外交都面临更加棘手的难题,陷入较乾隆末年更为严重的困境,为此后中国的发展埋下了深深的隐患。

到了19世纪40年代,这些隐患终于相继爆发,清朝在经历了鸦片战争以及太平天国革命的双重打击之后几乎一蹶不振,危在旦夕。痛定思痛,清朝统治者不得不面对残酷的现实,接受曾国藩等开明官僚的建议,采取相对开放的政策,企图以洋务运动的推广而重振王朝的雄威,恢复中华帝国在世界民族之林中的地位。

经过几十年的发展,到了90年代,应该说清政府的实力确有一定的发展,它的综合国力与军事力量虽不能与英、法等老牌资本主义强国相比,但在亚洲的中心地位与大国气势毕竟得到了相当程度的恢复,就连法国的一些评论家也不能不承认,中国当时是世界上几大强国之一,至少在亚洲尚无其他国家可以取代它的强国地位<sup>②</sup>。

中国综合国力的恢复与强大是客观事实,然而这种强大并不意味着中国可以随心所欲,打遍天下无敌手。事实上,在中国的国力得到恢复的同时,清政府内部也在成长着一种目空一切的虚骄气和中华帝国惯有的奢侈与浪费。于是,经过1894年的中日甲午战争,“仅仅几个月的功夫,它(中国)就不得不从傲慢的梦中惊醒,而且发觉自己并不是世界上独一无二的国家<sup>③</sup>”。

① [美]A·W·恒慕义主编《清代名人传略》,青海人民出版社,1990年,140页。

② 丁名楠等《帝国主义侵华史》,人民出版社,1987年,1卷,319页。

③ [法]A·施阿兰《使华记(1893-1897)》,商务印书馆,1989年,12页。

甲午战争以中国的失败而结束,这一结果不仅出乎清王朝统治者的预料,而且与中日双方国力的对比也不相合。正如许多研究者所指出的那样,中国在这次反侵略战争中,本来有可能取得最后胜利,只是由于清朝统治者的决策错误,胜利的成果才被葬送,中国由此而蒙受空前的奇耻大辱。

中国在甲午战争中的惨败有许多复杂的原因或偶然因素,并不是中日两国力量对比的必然结果。然而,割地、赔款毕竟是不容抵赖的事实,清政府主政者,尤其是李鸿章应该承担战争失败的责任也是情理中的事。不过,问题在于,假如中国不是败给日本,而是败给西方诸强中的某一大国,中国人的感情或许容易理解接受。事实上,在此之前几十年类似的结果,也多次在中国与西方诸强的交涉中发生,但它都没有发生如同甲午战争之后在中国人民中所引起的震荡。这一次则不然,堂堂的中华帝国竟然惨败在被中国人素来瞧不起的东邻蕞尔小国之手,它理所当然地激起中国人的抱怨、愤怒与谴责。康有为说:“夫以中国二万里之地,四万万之民,比于日本,过之十倍,而小夷嫚侮侵削,若刳羊缚豕,坐受剥割,耻既甚矣,理亦难解。”<sup>①</sup>这大体上代表了一般中国人的共同心声与困惑。

既然中国的综合国力并不比日本弱,既然中国在这次战争中本可以获得最后胜利,那么,中国人如果能够冷静地反省一下这次战争失败的责任,客观地探讨一下这次战争失败的主客观原因,问题或许并不至于如后来那样复杂化。然而,素有爱国主义与民族主义传统的中国人,虽然早在2000年前就已认识到“胜败乃兵家常事”这一浅显的道理,但他们在心理上却无法接受惨败于日本弹丸小国的事实。于是,他们的思维倾向不是积极面对既成事实隐忍一时之耻辱,更图异日之自强,卧薪尝胆,十年图报,而是舍近求远,试图寻求某种终极原因,试图建立某种根本解决的方案。

<sup>①</sup> 康有为《上清帝第三书》,《康有为政论集》(汤志钧编),中华书局,1981年版,140页。



循此思维路向,国人对甲午战争的基本反应,不是探讨战争失败的主客观原因与背景,不是以忍辱负重的精神面对现实、面对未来,而是企求一种根本解决方案,甚至觉得战争之所以失败,不仅是清政府主政者策略错误,而且是他们几十年来基本国策的战略错误。于是乎,国人把战争失败的原因归结为清政府几十年的洋务新政,以为洋务新政不足以从根本上解决中国问题,只治其表,不治其本,中国问题的真正解决有待于中国能否从根本上放弃固有的旧体制。梁启超写道:“前此 30 余年洋务新政‘之言变者,非真能变也。即吾向者所谓补苴罅漏,弥缝蚁穴,漂摇一至,同归死亡。而于去除用新,改弦更张之道,示始有合也。①”在他们看来,中国只有彻底放弃旧有的一切,涤荡旧俗,冲决网罗,重建新的制度与模式,才有可能报仇雪耻,重振雄威。谭嗣同说:“窃揣历劫之下,度尽诸苦厄,或更语以今日此土之愚之弱之贫一切苦,将笑为诳语而不复信,则何可不千一述之,为流涕哀号,强聒不舍,以速其冲决网罗,留作券剂耶?②”

面对割地赔款的屈辱而作如此反省,仅就感情面言未尝没有充分的理由。然而问题的症结在于,洋务新政确实存在只治其表,不治其本的内在缺陷,但由此而让洋务新政承担甲午战争失败的全部责任,由此而全面怪罪中国的既往传统和体制模式,似乎不仅于情理上很难说得通,而且事实上也超过中国社会的承受力。不妨设想,如果没有洋务新政几十年的力量积蓄,中国面对日本的侵略恐怕就不是不堪一击,而是全面沦为日本的殖民地。正如某些外国人所评论的那样:“日本素修战备,待时而动。中国则以宽浑为量,平日决无疑虑日本有窥伺之心,以友邦相待。日本乃遣人四处侦察中国情形,以为今日用兵张本。如中国早知日本素蓄此心,则亦修战备,恐日本亦不能得志也。据此而言,则今日胜负情形,

① 梁启超《变法通议》,《饮冰室合集》文集之一,中华书局,1989年版,290页。

② 谭嗣同《仁学自叙》,《谭嗣同全集》,中华书局,1981年版,290页。

并非中东强弱之实证。<sup>①</sup>”也就是说,中国的甲午战争中的失败别有原因在,将之归咎于洋务新政并没有真正找到问题的症结,反而陷入了一种精神误区,是中国人的世纪末恐慌症。

世纪末的恐慌是当时国人的真切感受,他们也不是不能理解和接受清政府的议和条件和苦衷,而是有一种无可名状的亡国感、危机感和世纪末的毁灭意识。康有为写道:“窃近者朝鲜之衅,日人内犯,致割地赔饷,此圣清二百余年未有之大辱,天下臣民所发愤痛心者也。然辱国之事小,外国皆启覬觐,则瓜分之患大,割地之事小,边民皆不自保,则瓦解之患大,社稷这危未有若今日者。<sup>②</sup>”很显然,康有为的恐惧不是已有的现实,而是一种可怕的预感,甚者如严复所自问的那样,难道是“运会”既成,中国的末日真的要来临了吗?

## 内耗与共识

应该指出的是,上述世纪末的恐慌虽然是 19 世纪最后几年的一种“集体无意识”,具有较为普遍的意义,但它毕竟是在最初的几年尚不足以成为时代思潮的主流,更不足以此影响清政府的决策。因此,中国的未来与发展在某种程度上说仍以清政府居于主导作用,清政府如果能够正确地吸取甲午战争的教训,并以此为契机,推动中国的进步与发展,那么,不仅 19 世纪的最后几年将平安度过,而且势必为 20 世纪的中国发展创造一个良好的条件。

然而,遗憾的是,清政府内部由于派系的冲突,不仅无法对甲午战争的教训与后果达成共识,而且对中国的未来发展也缺少一种总体把握,遂陷入无休止的内耗之中,使中国再一次丧失了发展的良机。

<sup>①</sup> 《照译前美国融领事毕德格在日本东京与外务省人员议论中东军务节略》,《李鸿章全集》,上海人民出版社,1987 年版,第 3 卷 174~175 页。

<sup>②</sup> 康有为《上清帝第三书》,《康有为政论集》,139 页。

清政府的内耗不始于甲午战争之后,而是由来已久。这一点倒应归咎为中国传统的旧体制。在传统体制下,中国政府从来都是皇帝御用工具,而政府内部也经常缺少一致的观念和起码的共识,表面上,他们都对皇权中心负责,从不同方面服务于皇权利益,而实际上,他们只是利益的组合,是皇权中心出于自身利益的考量而采取的相互牵制的策略。在这种状况下,如果皇权中心具有高度的哲学智慧和政治智慧,具有应有的权威和足够的胆略,那么,政府内部的相互牵制无疑有助于保障皇权中心决定的正确性,反之,则不仅容易导致决策的失误,而且容易造成互相推诿,谁都不愿负责的局面。

由此考察清政府在甲午战争中的表现,我们便很容易地看到,中国的失败完全可以归咎为政府决策的失误而政府决策的失误则又导源于政府内部的派系之争。所谓帝后两党的争执,所谓清流派的攻击,他们在本质上不是以国家利益为最高原则,而是以小集团的利益为值取向。这样做的结果,势必削弱中方统帅部的权力,中方主帅感到处处受到掣肘。明晰内情的美国人毕德格说:“李中堂(鸿章)惟有尽其力之所能为而已。中国素以与外国战争为事,其兵皆散布各省,由各督抚主政,部堂官并无调度会合之权。兵散则力分,故不能与外国交锋。日本改用西法,陆军、海军皆归部臣节制,故能通力协作,积健为雄。此中东之所以异也。言官见东胜而中负,尽情诬谰,归咎于李中堂一个,此等言官以捕风捉影谈,冀动朝廷之听,而思自坏其长城,其害中国较之敌面更甚,殊为可哀之至。”<sup>①</sup>

这样说,当然并不意味着否认李鸿章等人对中国战争中的惨败应该承担极大的责任,而是说中国的失败有许多复杂的背景,应该超越派系之争进行冷静的分析找出问题的症结,避免今后再犯

<sup>①</sup> 《照译前美国驻领事毕德格在日本东京与外务省人员议论中东军务节略》,《李鸿章全集》,上海人民出版社,1987年版,第3卷,175~176页。

类似的错误。正如当时许多有识之士所指出的那样,中日战争背景极为复杂,李鸿章也只是勉力而为,除李之外,恐怕也没有更为合适的人选。袁昶说:“韩事之不可为,不自今日始。中外所倚仗了事者,西平(李鸿章)而外,无人能任。……平日之文武嬰,盘乐怠傲,误国者多矣,临变则责之西平一人,西平能尽任其咎哉?”<sup>①</sup>也就是说,李鸿章虽然应对甲午战争的后果承担相当大的责任,但并不能承担全部责任。

道理虽如此,然而事实却是另外一回事。《马关条约》签订之后,国内群情激昂,不仅康、梁等知识分子上书要求拒和、迁都、练兵,与日本决一死战,而且在清朝统治层,也“莫不交章谏阻”,将一腔愤怨几乎都倾洒在李鸿章一人身上,李鸿章以一人之身承担了战争失败的全部责任。

如果罢免了李鸿章,清政府内部真能团结一心,刷新政治,发奋有为,那么,李鸿章个人的冤屈也算不了什么。问题在于,李鸿章的倒台不但无助于问题的解决,反而使清政府内部的势力均衡受到了破坏,政府的效率更为下降。

接替李鸿章相当部分职权而主持朝政的是恭亲王奕訢,此公虽然思想开明,被后人誉为“中国第一次近代运动的倡导者”<sup>②</sup>,奈赋闲10年,如同老朽,早已丧失当年的锐气和心力,在某种程度上说是清政府可有可无的人物。因而,指望奕訢这样的人刷新朝政,发奋有为,恐怕只是一种天真的幻想。

除奕訢之外,在当时清政府高层值得一提的翁同龢。作为“两朝师傅,十载枢臣”翁同龢在后来的戊戌变法过程中落得一个美名,然而如实说来,此公不仅人格不高,好作清誉,善保自身,而且在很长一段时期对外界一无所知,思想保守,拒绝接受外来新事物。更为重要的是,翁同龢作为光绪皇帝的师傅,不是积极主

<sup>①</sup> 《袁忠节公遗墨》,甲午7月23日致袁敬孙函。

<sup>②</sup> 董守义《恭亲王奕訢大传》,辽宁人民出版社,1989年。

动协调好帝后之间的关系,保持皇权中心的统一,而是长时期地介入帝后之间的斗争,以帝党领袖自居,结党营私,并最终导致帝后的决裂。因此,以翁同龢这样的人作为李鸿章之后的政府主脑,显然也无助于政府高层共识的确立,反而更易导致清政府内部的派系冲突。

再看皇权中心的两个关键人物西太后和光绪皇帝。后者作为名义上的一国之主,理所当然地要对国家利益负责。然而他的“上台”与新政毕竟有着复杂的历史原因和背景,因而西太后对他存有某些不满与不放心似乎也在情理之中。问题在于,作为皇权中心的关键人物,光绪帝的职责在于确立皇权的绝对权威,协调各个利益集团之间的冲突,以皇权的至上性对各种发展方案进行裁决与选择,以便确立朝廷内部乃至国人的共识。然而我们看到,光绪皇帝似乎从一开始就不具有这样的品质,一方面,他生性柔弱,且有极强的自卑感,凡事并无一定之见,“慑于积威,见太后辄战栗,虽新政不敢自主。戊戌变法,亦事事请慈旨”<sup>①</sup>。另一方面,基于自卑,他又具有极强的自尊意识和自主心理,对西太后的不满与不放心无法从善意的角度去理解,反而以为西太后是在处处与他为难,因而在本能上又对西太后有一种抗拒和逆反的心态。

光绪帝年轻、幼稚、不成熟,似乎也情有可原。而西太后作为清政府的实际最高统治者,又有长时期的统治经历与经验,按理说应该能够理解和容忍光绪帝的这些弱点与毛病,尤其是当他们之间并无根本的政见分歧与利益冲突的时候,更应携手合作,刷新政治,建设国家。而且,西太后个人不能不清楚地知道,皇权中心的两个关键人物意气用事,其后果不只在在于贻误大事,而是在统治层内部制造了大分裂,使上上下下大小官僚都在费尽心思地考虑自己的选择。“按照康(有为)的说法,西太后与光绪之间的关系没有别的,只是僵持不让而已。西太后恨光绪企图掌握政权,光绪则深

<sup>①</sup> 金梁《四朝佚闻》。见《戊戌变法》第4册,神州国光社,1953年,221页。

感自己地位的卑微与从属,迄至现在(指戊戌政变后)他仍受制于西太后。在光绪热心变法以前,这期间他们之间的争斗,似乎主要是为争政权,至于所争的是何种政权,彼此的目的并无显著的区别。而一般高级官吏,不论是倒向西太后这边,或倒向光绪那边,全凭他们猜测谁可得势,并非由于他们认为政治需要改革或者他们决心守旧。换言之,西太后与光绪帝之间的冲突,并未涉及政见的不同。<sup>①</sup>就此而言,皇权中心的分裂,其后果是相当严重的,它既加速、加重了清政府内部本已存在的严重问题,更使清政府内部乃至国人无法在甲午战争之后建立共识,确认中国发展应该走的道路。

## 呼唤维新

政府高层统治者在甲午战争之后的内耗与日俱增,尤其是在帝、后两党外在形象日趋明朗的时候,这对政治生活的影响便是人为地将统治阶级中的人们分成若干集团,举国共识的建立更是艰难而不可预计,其中最大的分歧就是中国是否还能沿着旧有的轨道继续前进,是否必须进行体制及基本国策方面的重大改革。

按照清朝实际最高统治者西太后的想法,中国在甲午战争中的失败有复杂的背景和多方面的原因,由此而怪罪洋务新政及几十年来的基本国策是不对的。不过,甲午战争的考验确也暴露了中国内政特别是体制方面的一些弱点和不足,中国就此进行某些适度的改革与调整不仅十分必要,而且正当其时。因此,在甲午战争之后相当长的一段时间里,西太后对于国人的抱怨与指责给予充分的理解与同情,并对康有为以及一些开明官僚的维新呼唤、改革方案予以善意回应,当她第一次看到康有为的改革方案后,不仅

<sup>①</sup> 《奕訢乐至英国外交大臣信》附件二,《由申赴港途中与康有为谈话的备忘录》。见《戊戌变法》第3册,536页。

没有指责这一方案过激与荒谬,而是“留览十日”,进行审慎的考虑之后批转“各省督抚会议奏覆”<sup>①</sup>。这在某种程度上可以说明西太后并不是从一开始就反对变法,反对改革。

西太后不是顽固的守旧派,作为清朝实际上的最高统治者,她渴望中国的繁荣与昌盛似乎也在情理之中。事实上,在她统治的几十年中,如果没有她的主持或支持,洋务新政便不可能发生与发展。事情的真相或许正像她所陈述的那样:“变法乃素志,同治初即纳曾国藩议,派子弟出洋留学,造船制模式,凡以图富强也。”也就是说,只要有利于中国的富强与发展,有利于恢复中华帝国在国际社会应有的风度与地位,西太后并不是坚持排斥与反对,而是乐观其成。然而在另一方面,西太后毕竟是大清帝国的最高主宰,不论在理论上还是在实践上都肩负着对大清帝国、万民百姓无人可比的历史重任,因此,她对改革的同情、理解与支持,从来都基于一定的原则性和某些政策底线,从来都不是无所顾忌的彻底改革派。在她看来,中国如果不改革,不引进、吸收外来先进的东西为我所用,中国便不可能真正有希望,只是这种改革必须立足于一定的原则,“若师日人之更衣冠、易正朔,则是得罪祖宗,断不可行”<sup>②</sup>。而且,任何改革都应在政府的主导下循序渐进,操之过急引起动荡,可能适得其反,一事无成。

应该说,西太后的认识与主张并无大错,清朝统治阶层在甲午战争之后如果以此为共识,中国的未来与发展可能将是另外一个样子。然而实际情况却是,由于光绪帝与西太后之间存在着认识上的差别与分歧,遂使本该达成的共识束之高阁,反将中国引到另外一条道路上去了。

在光绪帝看来,中国的改革宜重根本,如果不对国家体制、基础国策进行改革与调整,徒练兵制械,远不足以解决中国的问题。

<sup>①</sup> 徐勤《南海先生四上书杂记》。转引自汤志均《戊戌变法史》,人民出版社,1984年版,122页。

<sup>②</sup> 费行简《慈禧传信录》,见《戊戌变法》第1册,464页。

他虽然自始至终没有指出一套完整的治国方案,但似乎在甲午战争之后不久他就比西太后走得更远,似乎以为中国过去的一切都不值得留恋,中国的未来与发展完全有待于中国能否与传统体制相决裂,故而他较西太后更容易接受康有为等人一揽子的维新方案,真诚相信康有为的方案才是解决中国问题的灵丹妙药,而西太后的稳健的、渐进的改良方案业已过时。

平心而论,光绪帝鉴于“外难日迫,国势阽危”的现状而“锐欲革新庶政致富强”的基本想法无可厚非<sup>①</sup>,康有为的一揽子维新方案也未尝不可作为中国未来与发展的一种选择。问题在于,中国毕竟具有数千年的悠久传统,旧有政治体制虽然存在若干重大而不能容忍的内在缺陷,但不顾一切地将其全部扔掉恐怕并不是一种可行的方案。而且,全体中国人千百年来毕竟生存于这种旧的体制模式中,当新的经济关系并没有建立起来的时候,强制他们抛弃旧的习惯而遵从于新的政治习惯,不仅事实上不太可能,而且势必遇到极大的阻力。也就是说,光绪帝的基本思路或许代表着中国的未来方向,但其大破大立同时进行的策略与手段,无疑超出了社会的实际承受力,因而也由此注定了他的悲剧命运和失败的结局。

我们的这种分析当然是事情之后的总结与反省,事实上在当时,人们基于亡国危机的焦灼情绪和世纪末的恐惧,不仅无法冷静地反省中国的历史与现状,反而因其维新方案的不断受挫和改革进程的艰难而更加埋怨中国的历史与现实,更觉得中国如果不进行彻底的改革、不彻底冲破传统的藩篱,等待中国的不是富强,而是灭亡。我们看到,康有为在甲午战争之后一次又一次地上书,知识分子一次又一次地聚会与结社,开明官僚一次又一次关于改革的呼吁,在本质上都是基于对中国未来的前途的深沉思考,都是基于中国旧有传统的阻力过分强大而产生的愤怒。换言之,如果中

<sup>①</sup> 恽毓鼎《崇陵传信录》,见《戊戌变法》第1册,475页。



国没有数千年的悠久文化传统,如果没有一套完整的旧体制,那么,“咸与维新”的改革事业便不难推行,彻底打破旧传统、旧体制的呼声便也没有必要出现。问题在于,历史毕竟不能以假设为前提,因而在某种程度上可以说,甲午战争之日趋高涨的维新思潮实际上陷入进退两难的境地之中。

当然,从维新思潮的倡导者和推动者一方面说,他们只能前进,而不能后退,他们只有彻底冲决网罗,才能使他们的呼唤由呐喊进入实践,因而我们看到一个非常明显的事实是,他们一方面不断地制造或夸大民族危机的舆论,另一方面则一次比一次加大改革的深度和范围。仅以康有为为例,他在1895年5月2日上清帝第二书中,虽然详尽分析了中华民族到了生死存亡的关键时刻,“甲午以前,吾内地无恙也,今东边及台湾一割,法规滇、桂,英规滇、粤及西藏,俄规新疆及吉林、黑龙江,必接踵而来,岂肯迟迟以礼让为国哉?况数十国之逐逐于后乎?譬大病之后,元气既弱,外部易侵,变症百作,岂与同治之时,吾国势犹盛,外夷窥伺情形未迨比哉!且民心既解,散勇无归,外患内讷,祸在旦夕,而欲苟借和款,求安目前,亡无日矣,今乃始基耳”。但他所提出的改革方案并未触及政治体制等根本问题,而是论证“夫富国之法有六:曰钞法,曰铁路,曰机器轮舟,曰开矿,曰铸银,曰邮政”。似乎并未超出洋务新政已有的范围,其目的也只是“大雪国耻,耀我威稜<sup>①</sup>”。表现出一种复仇意识下的有限度的变革。

然而到了1898年1月,他在上清帝第七书中,开篇便说:“窃顷强邻四迫,国势危蹙,皇上忧劳社稷,亟筹自强,量势审时,必有取法耶,将笃守祖宗之旧法?则大地忽能,散十强国环迫,皆祖宗所未遇,必不能执旧方以医变症也。……职窃考之地球,富乐莫如美,而民主之制,与中国不同,强盛莫如英、德,而君民共主之制,仍与中国少异。惟俄国其君权最尊,体制崇严,与中国同。其始为瑞

<sup>①</sup> 康有为《上清帝第二书》,《康有为政论集》,115~135页。

典削弱,为泰西槟鄙,亦与中国同。然其以君权变法,转弱为强,化衰为盛之速者,莫如俄前主大彼得,故中国变法莫如法俄,以君权变法,莫如采法彼得。<sup>①</sup>”很显然,康有为此时与3年前思想的最大不同,还不在于对民族危机现状的分析更进一层,而是以为前此包括他个人在内所提出的富国强兵的改革方案只治其表,而不治其本,中国问题的真正解决有待于政治体制的大变动,有待于中国能否及时进行政治体制方向的彻底改革。

我们无须在此详尽分析康有为政治改革的目标与模式,但我们已明显地感到,仅仅经过短短的3年时间,原本以富国强兵、报仇雪耻为主导的维新思潮,“在康有为等的积极活动中,政治改革空气日趋浓郁”<sup>②</sup>,似乎政治改革的条件也日趋成熟。于是,一旦光绪皇帝颁布“诏定国是”,中国的政治改革便犹如一匹脱缰的野马而任意驰骋。

时间将近过去一个世纪,我们无法评定维新派对政治改革的呼唤有什么错误,但我们仍愿强调的是,当经济基础尚没有足够的成长,当人们的经济关系尚没有大的变化的时候,过分超前进行政治改革,即使它可能会取得某些暂时成功,但从总体上说则势必陷入失败的困境。这种浪漫的政治理想主义可能会逞一时之快,刺激人们的胃口与幻想,但它毕竟也是一条政治上不通的路,不仅超越了社会改革的实际承受力,而且势必将本可正常发展的中国导入一条前途渺茫的歧途。

## 国体与纲常

维新派的政治改革理想代表中国的未来发展方面,然而由于社会基础、经济条件的不具备,因而使其理想只能是十足的浪漫主

<sup>①</sup> 康有为《上清帝第七书》,《康有为政论集》,218页。

<sup>②</sup> 汤志钧《戊戌变法史》,316页。

义。而且,他们的理想究竟如何实现,在他们的心目中似乎只是凭借光绪皇帝的圣明与果敢。康有为曾经充满激情地写道:“外侮迫矣,通商则不许,借款则阻挠,今虽欲变政,恐外人掣肘,况能从容待我10年教训乎?故非如彼得之举动奇绝,不能桓拨速成雷轰电掣也。皇上天赐勇智,鉴考今古,深观时变,遍察万国,远念帝舜、武丁、勾践、太宗文皇帝之图迹,下鉴亡明、缅甸之覆辙,伏愿几暇垂览此书(指《俄主彼得变政记》),日置左右,彼得举动,日存圣意,摩积激动,震越于中,必有赫然发愤不能自己者,非必企摹其迹,而神武举动,绝出寻常,雷霆震声,皎日照耀,一鸣惊人,万物昭苏,必能令天下回首面内,强领改视易听,其治效之速,奏功之奇,有非臣下所能窥测者。以中国二万万方里之地,四万万之民,皇上举而陶冶之,岂可量哉!”<sup>①</sup>很显然,这里除盲目的乐观和一些假设性的前提外,康有为并没有对如何才能实现他们的政治改革理想提出切实可行的步骤和方案。

假设性的前提不可能得出必然性的结论,适得其反,光绪帝并不是像康有为所期望的那样圣明与果敢。因此,中国的未来与发展虽然迟早必将遵循康有为等指出的道路,但在当时似乎条件尚不具备,中国最近期的发展尚需另外谋求一种变通的方案,既不能也无法退回到旧有的轨道,也不可能沿着康有为的指点继续前进。

后来的事实也刚好证明了这一点,康有为的政治改革仅仅闹腾了100天,便激起了强烈的社会动荡和社会心理的普遍不满,西太后只需举手之劳便将百日维新全案推翻,中国似乎又回复到旧有的轨道上去了。

这种回复当然只是一种假象,它的意义除中国传统体制下的权力之争外,还不足以表明西太后与光绪帝之间有着本质上的差异。说到底,他们都是清王朝利益的最高代表者,在涉及清王朝根本利益的问题上,他们实际上都是一丘之貉。不过,我们这里暂且

<sup>①</sup> 康有为《上清帝第七书》,《康有为政论集》,221页。

无意分析西太后与光绪帝之间的区别,也不拟现在探讨康有为倡导的维新运动之所以失败的根本原因。我们现在最感兴趣的是,在康有为提出并竭力鼓吹他们的政治改革方案的时候,中国人并不是举国一致地赞同,相反,许多人(其实也可以说是“先进的中国人”)曾提出一些反对或修正方案,然而,或许这些反对或修正方案的提出者只是少数,或不从属于时代的主流,因而他们的建议与主张并不被真正的重视与采纳,而事后又恰恰证明他们的建议与主张并不完全都错,其中也不乏闪光的东西。这种教训既是 19 世纪末年的中国政治遗产,也是进入 20 世纪后中国不断一错再错的深层原因之一。

在几乎与康有为提出激烈的政治改革方案的同时,开明官僚张之洞曾经提出一个折衷方案。张之洞认为,当时的中国确实已经到了不变不可的地步,“虽孔孟复生,岂有议变法之非哉。”据他的判断,国人对中国必须变法而方能自强的道路选择已达成基本共识,顽固的反对虽说对变法事业仍有极大的威胁,但其理论似乎已不值得一驳,“今之排斥变法者,大率三等:一为泥古之迂儒。泥古之弊易知也,一为苟安之俗吏。盖以变法必劳思,必集费,必择人,必任事,其余昏惰偷安徇情巧取之私计皆有不便,故借书生泥古之谈,以文其猾吏苟安之智,此其隐情也。至问以中法之学术治理则皆废弛欺饰而一无所为。所谓守旧岂足信哉!又一为苟求之谈士<sup>①</sup>”。由此可见,张之洞不仅无意与康有为为敌,反对变法,而且在一定意义上说,他也是 19 世纪末年中国变法改革思潮的积极推动者。

张之洞确曾力主改革变法,并身体力行,不仅提出一整套向西方学习的废科举、改学制、开矿藏、修铁路,讲求农工商学、发展近代工业的计划与主张,而且在自己的权限范围内作出许多颇有实效的贡献。正如有的研究者所公正指出的那样,张之洞“施展浑身

<sup>①</sup> 张之洞《劝学篇·变法》,《张文襄公全集》,中国书店,1990年,第4册,576页。

解数,殚智竭能地举办了一系列洋务新政:创办实业,倡言商战、训练新军、兴革文教……从政治、经济、文化和军事诸方面进行了一系列近代化改革,造成了一种耸动中外视听的格局,……在他的经济活动中,不管其主观动机如何,客观上却把握了形成新的生产力这个方面,将引进的先进设备在一定程度上转化为取得经济效益的生产能力,从而奠定了可以触摸的物质基础,成为近代中国社会进步的一点表现。……张之洞的经济活动顺应了时代的需要,符合中国人民求强求富的抉择,迎合了世人亟图从这五角六张、七颠八倒的危机中解脱出来的愿望”<sup>①</sup>。这些活动具有重要的进步意义。

然而,张之洞并不是一个彻底的改革派,他虽然像康有为一样,竭力主张中国应该通过变法以谋富强,但对变法的理解与主张却又与康有为有极其显著的差别。一方面,他认为,改革是一个漫长的过程,不可能期望在一夜之间发生巨大的变化和进步,它不仅需要几代人持之以恒的努力和埋头苦干,更需要人们认准方向的锲而不舍的精神,他在总结 19 世纪中叶以来的改革教训时指出:“近年仿行西方而无效者,亦诚有之,然其故有四:一、人顾其私,故止为身谋而无进境,制造各局出洋各员是也:此人之病,非法之病也;一、爱惜经费,故左支右绌而不能精,船政是也:此时之病,非法之病也;一、朝无定论,故旋作辍而无成效,学生出洋,京员游历是也:此浮言之病,非法之病也;一、有器无人,未学工师而购机,未学舰将而购舰,海军各制造局是也:此先后失序之病,非法之病也。乃局外游谈不推原于国是之不定,用人之不精,责任之不专,经济之不充,讲求之不力,而吹求责效,较之见弹求号鸟炙,见卵求时夜,殆有甚焉,学堂甫造而责其成材,矿山未开而责其获利,事无定衡,人无定志,事急则无事不举,事缓则无事不废,一埋一搯,岂有

<sup>①</sup> 陈鹤《儒家心态与近代追求——张之洞经济思想论析》,湖北人民出版社,1990年,1~2页。

成功哉!”<sup>①</sup>应该承认,张之洞的这种反省确实触及中国问题的根本症结之所在,如果19世纪中叶以来的中国改革不存在这几个方面的问题,那么中国的现状肯定要比已有的情况好得多。

另一方面,张之洞强调,任何改革都是一个循序渐进的过程,企图超越社会发展的实际阶段而进行激烈、深层的变动,不仅不可能得到改革的预想目的,反而势必引起社会的不安与动荡,取得与主观愿望相背离的客观效果。他说:“今欲强中国存中学,则不得不讲西学。然不先以中学固其根底,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴,其祸更烈于不通西学者矣。”<sup>②</sup>很显然,张之洞在这里的真实用意并不在于反对西学的合理性以及对中国的有用性,他的意思只是说,当中国的社会发展尚不足以全盘承受西方的伦理观念、文化成就与政治制度时,超前的借鉴西方模式改革中国固有的制度尤其是伦理纲常,并不可能取得什么好的效果。

张之洞的警告当然只是一种智者的冷静思索,事实上后来中国的发展几乎一而再、再而三地无视张之洞的警告而进行超前的实验与改革。结果,中国旧有的基础虽然遭到极大的破坏,但新的基础毕竟一时建立不起来,中国只好在张之洞最不愿意见到的局面中支撑、飘摇。如果当时人能够稍微用心想一想张之洞的“不同意见”,而不是因其意见不合,嗤之以鼻,将张之洞的意见置于不容讨论之地,恐怕中国也不至于总在激进的理念指导下一再寻求根本解决和彻底解决。在过了将近一个世纪的今天,我们应该承认中国问题的真解决,不在于是否能为中国提出一个彻底的更新方案,恰好相反,它的正确选择可能有待于中国人净化那种强烈的焦灼意识和使命感,以从容的心态面对外部世界,也以从容的心态正视中国的弱点以及世界的差距,然后埋头苦干,中国的局面终有一天将彻底改观,中国终将坦然步入世界民族之林。

① 张之洞《劝学篇》,《张文襄公全集》,第4册,576页。

② 同上,559页。

即使以政治体制而言,我们当然不会承认清朝的政治体制是举世无比的良好制度,更不会反对中国应该借鉴、引进和吸收外国先进政治体制中合乎我用的东西。问题在于,中国旧有的政治体制不是任何个人的主观构想,它在本质上从属于中国社会经济发展的实际状况,如果人们过分无视社会发展的这一客观规律,人为地移植外来新体制,那么,它的后果便必然与人们的善良愿望相反。近现代中国的一系列巨变,已为我们提供难以计数、值得玩味、值得记取的教训。

(马勇:中国社会科学院近代史所)

# 戊戌变法的再反省

——兼论早期政治激进主义  
的文化根源

萧功秦

戊戌变法是中国近代历史上第一次以皇帝的权威合法性为基础的、自上而下的大规模推进体制更新的变革运动。直到鸦片战争以后近60年的1898年,中国才终于真正获得了一次来之不易的变革机会。然而,这场变革却以失败的悲剧告终。

在以往的研究中,学者们更多地着眼于从保守派的顽固抵制来探求这次变法失败的原因,本文所关注的中心问题是,这场传统专制政体下变革运动的客观制约条件是什么?变法运动的失败,在多大程度上与变法者本身的不成熟及与他们所作出的激进主义政治选择的失误有关?在上述研究的基础上,本文将进而分析戊戌变法派人士的政治激进主义的基本特征及其产生的文化根源。

## 清末现代化的体制性创新阶段

我们可以把清末现代化大体上划分为两大阶段,从鸦片战争到甲午战争为第一阶段,从此后的戊戌变法到清末新政为第二阶段。

以洋务运动为中心的前一阶段可以称之为“政策创新”阶段,其基本特点是,清政权利利用现存的“祖制”作为推行变革的手段,统治精英内部在价值观念与利益分配方面的矛盾冲突并不严重。而在以戊戌变法与清末新政为标志的最后一阶段,可以称之为“体制创新”阶段。推进变革的政治精英已经认识到,由于传统体制的僵滞



性与专制政治与文化的强大惰性。局部政策调整远不足以解决民族生存危机；推进更大规模的制度创新是摆脱危机和实现富国强兵目标的必由之路。为使这种制度创新得以实现，就必须对传统的政治运作程序、官僚制度、政治参与的固有方式、社会进行动员的方式等等进行变革。

就戊戌变法运动而言，这种体制创新面临哪些基本矛盾与问题呢？

戊戌变法面临的最大困难是，它引发政治认同危机与政治冲突的可能性较之洋务运动更大。第一，它涉及到对人们习以为常的“祖制”进行变动。第二，由于外患日迫，这种体制创新必须在相对有限的时期内取得效果。这样，就在两个方面产生远比过去更为激烈而尖锐的矛盾冲突。首先，是新旧意识形态与价值观念的冲突。人们对于变革的心理承受力和接受力，会遇到前所未有的困难和问题。大幅度的变革对人们传统观念价值的冲击比前一阶段的政策创新强烈得多。其次，是体制创新所引发的利益冲突。由于权贵与官僚群体的既得利益受到挑战，变革者不但面临意识形态保守派的反抗，同时也面临权贵官僚势力的反抗。变革派面对的致命危险是，以上两类反对势力形成反对变革的政治同盟，这种政治同盟拥有雄厚资源，足以扼杀羽毛未丰的新生改革力量。

第二方面的困难是，戊戌变法是在更为严峻的危机形势刺激下引发的，这就使变革者的焦虑、愤激等主观情绪，更容易支配变革者的政治选择。另外，民族危机深化所造成的变革有可能引起社会整合的困难。这样，改革者的主观愿望与客观可能性之间就会出现脱节。这种脱节，又会使官僚体制内部人数众多的支持渐进改革的温和派，与主张更为激进改革的变法主流派之间产生分歧与矛盾，并有可能使前者加入反对派的阵营。这就使矛盾冲突进一步加剧，改革的难度增加。

因此，变法运动存在着两种前途。一种是，变法派精英能够积极争取温和派的支持，并在改革初期尽量减少对官僚既得利益的

明显冲击,使之保持中立,避免保守派与既得利益者之间构成反对改革的政治同盟,在充分利用现存体制提供的权力运作条件的情况下,逐步地实现改革者所期望的目标。另一种前景则是,由于变法者没有采取合理的战略与策略,使保守派、既得利益者,甚至相当一部分改革温和派,结合为反对变法的政治同盟,改革就会在这种强大的政治攻势下遭到失败。事实表明,戊戌变法正是沿着第二种前景发展并导致最终失败的。

下面,我们将从戊戌变法的战略和策略角度,对这场变革进行分析研究。

### 改革的有利因素:政治共识在官绅阶层中出现

应该指出的是,甲午战争以后的中国确实存在着一系列有利于变法的条件。

首先,相对于清末新政时期而言,戊戌变法时期的清政权仍然具有相对充分的政治资源与政治效能,来有效地实施对全国的控制并自上而下地推行各种政令措施。

其次,甲午战争以后,由于马关条约的签定,德国对胶州湾的强占,在中国统治精英与士绅中业已产生一种前所未有的危机感,他们在通过更大幅度、更为迅速的进一步的变革以拯救民族这一点上,形成过去所没有的新的共识。最能说明这一事实的例子是,参加强学会的,不但有康有为、梁启超这样的青年知识精英人物,而且还有袁世凯、聂士成这样的新军将领,身任军机大臣或地方督抚要职的高层官僚,如翁同龢、孙家鼐、李鸿藻、王文韶、张之洞、刘坤一也都成为强学会的会员和赞助人。值得注意的是,那些以保守著称的人士也出现了态度上的变化,徐桐奏请调湖广总督张之洞入京主持全国的改革,连于荫霖这样极端保守的人士也认为,“徐图而渐更之”的“不立其名”的变法也还是可取的。新的共识,无疑是体制创新的有利因素。

然而,就中国当时的最高权力格局与中国传统官僚体制的特点而言,进一步更大幅度的创新却存在着严重的困难,它们构成变革集团必须认真看待的前提和制约条件。

## 慈禧与光绪:最高权力资源分配的二元化格局

自光绪皇帝于1889年(光绪十三年)亲政到戊戌变法时期,最高权力结构存在着一种特殊的组合,那就是慈禧太后与光绪皇帝共同分享皇权的合法性。

造成这一最高权力结构“二元化”的历史原因,是自同治初年以来慈禧太后就执掌了最高权力,并在数10年中组织起从中央到地方的重要官僚班底,这样,她就在广大官僚的簇拥中,形成至高的权威。

其次,光绪皇帝本人并不是嫡传的皇位继承人,他之所以能成为皇帝也是由慈禧太后选定的。这位亲政后的皇帝,必须以听从太后的意志作为对这种恩赐的还报,而太后也以这种还报视为当然的权利。

另外,不容忽视的一点是,慈禧太后与光绪皇帝在个性与心理上存在着相当大的差异,这对于最高权力的运作具有至关重要的影响。慈禧太后精明强干,在政治角逐的长期斗争中具有丰富的阅历和经验,她具有强烈的权势欲,具有一种要求他人对自己绝对服从的家长制人格。光绪皇帝则在个性气质上是一个较为文弱而且也较为缺乏主见的人,就政治智慧与意志能力而言,他至多只能属于“中主”这样的水平,心地较为单纯,较少心计。

太后与皇帝在性格上的巨大反差,与光绪从小在慈禧严格管束下长大的生活经历,使慈禧太后在心理上对光绪皇帝具有一种无形而又巨大的威慑力和控制力。这种特殊的权力关系,使光绪皇帝并不具有一个在位皇帝所应拥有的正常权力地位。这一事实本身就应是为皇帝设计改革策略的变法派应该予以充分考虑的基

本前提。

必须指出的是,慈禧并非是变法不可逾越的障碍,不应该被简单地划归保守派之列。早在同治初年,她就对洋务运动予以积极支持,甲午战争的失败也同样给她以巨大的刺激和震撼,使她对进一步加大变革幅度也持较过去更为积极的态度。正如一些研究者所指出的,像发布“明定国是诏”这样的政治大事,如果没有慈禧同意,是不可思议的<sup>①</sup>。变法开始,慈禧对康有为似乎也并无恶感,她甚至还为康有为奏折中表现出来的一片热忱和胆量所感动。随后她“命总署大臣详询补救之方,变法条理<sup>②</sup>”。

然而,慈禧认为,变法必须是有限度的,她反对像日本那样的“更衣冠、易正朔”,认为这样做会得罪祖宗,因而是断不可行的。这种情况表明,太后属于那种并不反对有限变法的既得利益者类型。

这种权力关系的复杂性与两位最高执政者之间的潜在紧张和矛盾,是推行变革重要的制约性因素。由于传统专制政体下的制度创新,必须以最高权力中心的指令与自上而下的权威合法性作为基础,各级臣僚与政治精英们在认定效忠对象时,就面临着两难局面,人们可以根据自己的政治倾向、价值观与个人的既得利益,在皇帝与太后两个最高权威之间,选择和认定自己的效忠对象。改革派可以以光绪皇帝为权威合法性的正统,而保守派与对激进改革不满的权贵们则可以从太后那里获得保护与支持。双方都可以理直气壮地认定自己的政治效忠选择是合法化的、光明正大的。

传统专制政治是一种高度封闭性的政治,这就增加了戊戌变法时期的青年改革者们对权力格局判断的困难,也影响到他们作出合乎实际的决策。事实上,当这些变法派人士后来惊异地发现,恰恰是他们力图排斥的慈禧太后掌握着比光绪帝更大的权势时,

<sup>①</sup> 孔祥吉《康有为变法奏议研究》,辽宁教育出版社,1988年,230页。

<sup>②</sup> 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》,第一册,苏维祖“戊戌朝变纪闻”,331页。

他们的败势已经无可挽回。

综上所述,由于慈禧对皇帝具有事实上的至高权威,年青的皇帝无法逾越太后这道巨大的权威屏障,去独立从事一番改革事业。

在这种皇权二元化的条件下,是不是就注定改革必然失败?显然不能得出这种过于简单化的结论。

在光绪还没有足够的实力抵制和排斥太后所拥有的最高权威的条件下,在太后并没有构成对改革的障碍的情况下,尽可能地安抚太后,并缓和两者之间的矛盾,在太后可能容忍的范围内从事变法,防止两极化的态势,至少在初期阶段,是使变法运动取得顺利进展的必要条件。

### 传统官僚政体条件下的体制创新的“适度性”

除了上述清王朝最高权力中枢特殊的历史条件是改革者必须充分考虑的制约因素外,传统政治体制本身的特点,则是制定改革战略必须考虑的更为重要的因素。

美国学者亨廷顿在对后发展国家的改革进行比较时指出,如果传统政体原来已经拥有了一个大规模的官僚制度,改革官僚体制的问题就会相当困难。他认为,集权化的官僚帝国,如俄国、中国和奥斯曼帝国的改革,就比日本那种封建性的分封制的改革,远为困难得多。在分封制的情况下,从事现代化变革的具有传统权威合法性的君主,可以从社会中直接地、大批地引用新人,来充实自己另起炉灶的新的政治中心,而无须顾忌传统贵族的意见。然而,在集权的官僚政体条件下,君主固然可以提拔少数个人,但却不可能变更整个官僚阶级,否则就会引起原有的官僚势力的剧烈反抗<sup>①</sup>。亨廷顿还指出,在传统官僚制下的改革派皇帝也只有采取缓进的方式才可能取得成功,因为“过于激烈和过于迅速的行

<sup>①</sup> 亨廷顿《变动社会中的政治秩序》第三章,上海译文出版社,1989年版。

动,常常会导致潜在的反对者转变为积极的反对者”<sup>①</sup>。

传统集权政体的变革之所以必须采取渐进的方式,除了前面所指出的旧体制对新式官僚的容纳程度受到结构上的极大限制之外,还因为广大的传统官僚接受的是保守的价值和意识形态的训练,他们是按照传统的成就标准,就中国而言,是按照官学化的儒家标准和科举取士的方式,从社会中选拔出来的。维护这种传统价值和相应的价值观念,不但是他们维持自己的信仰所必须,而且也是维护他们的既得利益所必须。推进变革事业的决策者,必须正视这一事实。

这就意味着,改革精英切忌公开地全面地对传统价值与意识形态宣战或与之决裂,而只能在传统规范所能容忍的限度内,推进变革措施。

由此可见,传统官僚集权政体下的变革面临着复杂的矛盾和严重的困难,一方面,改革精英集团迫于外部深重的危机,不得不加大变革的速度和幅度,他们必须在相对有限的时间内,以卓有成效的改革来避免外部危机的深化;另一方面,又必须采取渐进的较为平缓的方式,必须使这种改革的幅度不致于越出某种限度,以避免内部矛盾的激化,只有这样才能防止内部政治认同上的分裂和冲突的激化,使改革得以成功。

传统君主政治下改革成功的条件是相当苛刻的,改革者总是面临着两难选择。如何掌握改革合适的“度”,是一门真正的高超的艺术。改革者所需要的政治判断力、智慧、技巧,正如一位研究后发展国家现代化的学者所指出的那样,也许更胜过历史对于一个成功的革命者所提出的要求。

正因为如此,那种仅仅根据一个改革者与传统价值观念决裂的彻底精神、道德勇气和胆量来作为判断其历史地位高下的看法和标准,显然是浅陋的。因为这种泛道德主义的概念和标准,无助

<sup>①</sup> 同前页注①。

于理性地认识历史上改革成败的真正原因。

## “费边式”的改革战略对专制政体下变革的意义

在分析戊戌变法以前,引述亨廷顿对土耳其现代化之父基马尔取得成功的改革战略研究是十分有意义的。亨廷顿把这种被他称之为“费边式的战略”概括为以下这些方面。<sup>①</sup>

首先,基马尔不是把改革所要求解决的所有问题同时提出,并一起解决,而是相反,他谨慎地把一个一个的问题分开,这样就能避免保守的反对者联手对付他的机会。他在每一个具体的改革措施上,得到相当数量的人,甚至多数人的支持。

其次,基马尔的改革次序,是从可以取得最大多数人支持的问题上开始,然后逐步移向可能遭遇到最大阻力的问题上去。这种先易后难战略成功的秘密就在于,改革决策者可以从较容易着手进行改革的成功中,获得新的威望资源,并运用这种资源来支持下一步更为艰巨的改革动作。

第二,基马尔在推进某一项具体改革措施时,经常暗示已经到此为止,并无继续向前推进的意图,而不是把全部计划和盘托出,因为这样只会徒然使“愚昧者和反动者”得到毒害国家的把柄。当推进某一项变革的条件一旦成熟,又采取闪电式的战略,迅速地加以推行,使反对者来不及积聚力量来阻止改革。亨廷顿把这种具有高度政治技巧和智慧的改革方式称之为“费边式的改革战略”,这种方式把宏观上的渐进与微观上的激进别具匠心地结合在一起。

奥斯曼帝国是一个相当典型的传统官僚集权制的国家,土耳其早期现代化改革为什么能在基马尔的主持下取得相当的成功?

这是因为基马尔所采取的改革战略,成功地解决了前面所提

<sup>①</sup> 亨廷顿《变动社会中的政治秩序》第三章,上海译文出版社,1989年,并参见该书第六章。

到的传统集权官僚制国家所特有的严重矛盾,其战略的基本特点是,充分地利用传统的权威合法性来引导变革过程,在每项改革措施推出时,支持他的力量总是大于反对他的力量。就是说,从整体上看,保守派或恪守传统秩序的人是大多数,主张变革的处于少数地位,而在局部的每一个具体改革问题上,改革精英又可能运用自己已经执掌的权力资源,使自己的变革措施得到相当人数的支持,并不致引起危及变革的重大阻力。集权官僚体制下的变革成功是相当困难的,但又决不是不可能的。基马尔在土耳其早期现代化变革过程中取得的成功便是一个具有说服力的事例。

进入戊戌变法时期的中国清王朝面临着同样的问题,当时中国清王朝已经拥有一位有改革导向的青年皇帝,有着迫使中国政治精英与知识精英走向变革的日益严重的外部危机,中日甲午战争之后的中国广大士绅官僚已经比过去任何时候更能理解变革对于本民族生存的重要意义,一批具有世界知识与国际视野的青年政治精英已经开始崭露头角,并在社会上和上层政治圈中引起注意。中国新的改革者们能否以成熟的政治智慧来应付改革提出的各种问题,并充分地重视中国改革的各种政治与社会的制约条件,无疑决定中国这次改革的历史命运,也将决定中国未来的前途。

### 戊戌变法人士的求变心态的基本特征

大体上,以康梁为代表的戊戌变法派的激进改革观表现在以下这些方面。

首先,他们认为改革必须是急剧而迅速的、快刀斩乱麻的。用康有为在《上清帝第五书》中的话来说,那就是,“外衅日迫,间不容发,迟之期月,事变之患,旦夕可至”。他进而认为,在这种极度危急的情况下,“皇上与诸臣,虽欲求为长安布衣而不可得矣”。因此,只有急剧的、快速的改革才能使中国起死回生,一切渐进的、缓和的变革,已经是“远水不救近火”,无济于事。杨深秀所说的改革



就是“死中求生”、“救火迫亡犹恐不及”<sup>①</sup>，最清楚地体现了这种求变心态。

这种变革心态的第二个特点是它与传统的“断裂性”。戊戌变法派人士认为，变法必须是全面的“大变”，而不是部分的或局部的“小变”。最能表达这种心态的是康有为在呈光绪皇帝第五份奏书中所说的“能变则存，不变则亡，全变则强，小变仍亡”。

造成这种与传统“断裂”的“全变论”的一个重要原因，用康有为的话来说，乃是因为他们认定，旧体制是“千孔百疮”的“朽木粪墙”，而且，旧体制又是一个整体，要变动就必须全变，因为“举其一不改其二，连类并败，必至无功”。康有为对光绪皇帝曾用过这样的比喻：“譬如一殿，材既坏败，势将倾覆，若小小弥缝，风雨既至，终至倾压，必须拆而更筑，乃可托庇。”<sup>②</sup>因此，对于旧制度，必须“尽弃旧习，别立堂构”<sup>③</sup>，尽管他们也多少认识到，要做到“更筑新基”，在方法上仍须作出“全局统筹”，但康有为向光绪皇帝建议“统筹全局”的目的，是为了“全变之”。

第三个特点是，他们从泛道德主义的立场，主张“新与旧”之间的“水火不容性”，认为两者之间不存在妥协的可能。在他们看来，既然“旧物”已经被证明没有存在的价值，那么，顽固地坚持保守旧物，只能是出于道德上的邪恶与腐败。他们把新旧之争，归结为“正邪之争”。

同时，他们把“老臣”与“小臣”简单地归类到“保守”与“改革”的两叉分类的框架中去。康有为在光绪召见时就提出，以资格迁转取得高位的老臣，无论从年龄、精力还是从对新知识的了解与掌握上，均不能胜任改革大任，因此，他认为“皇上欲变法，惟有擢用

① 《戊戌变法档案史料》，“山东道监察御史杨深秀折”，中华书局，1958年出版，15页。

② 《戊戌变法》，第4册，“康南海年谱自编”，145页。康有为《上清帝第四书》，第2册，175～178页。

③ 《戊戌变法》，第4册，“康南海年谱自编”145页。同上

小臣,广其登荐,不吝爵赏。其旧人且姑听之”<sup>①</sup>。康有为忽视了一个重要事实,那就是并非所有的老臣都反对变法,而且,老臣所具有的在传统官僚集权体制下从事政治动作的丰富经验,恰恰是少壮派新进官员所缺乏的。而这种经验对于在旧体制下取得改革的成功又是至关重要的。

维新派人士的求变心态的第四个特点,是对激进变法的简单化的乐观预期。这些改革者一方面对中国危机的前景充满了焦虑,另一方面又对改革的前景充满了一种不成熟的乐观心态。康有为在受光绪皇帝召见时称:“泰西讲求 300 年而治,日本施行 30 年而强,吾中国国土之大,人民之众,变法 3 年可以自立,此后则蒸蒸日上,富强可驾万国。以皇上之圣,图自强在一反掌间耳。”康氏还在《进呈日本明治变政考序》中认为,与日本相比,中国有更为有利的条件,首先,中国是“广土众民”,十倍于日本。其次,中国的皇帝“乾纲独揽”,“号令如雷霆”。“无封建之诸侯,更无大将军之为霸主”。因此,皇帝只须下定决心,自上而下地发号施令,四海以内就不存在反抗这种由皇帝发出的改革圣旨的力量。他还认为,由于中国与日本在民俗文化方面相近,只要以日本为借鉴,中国的改革也就“易如反掌”。“大抵欧美以 300 年而造成之治体,日本效欧美以 30 年而养成之,若以中国之广土众民,近采日本”,那么,其结果将是,“3 年而宏规成,5 年而条理备,8 年而成效举,10 年而霸图定矣”<sup>②</sup>。

## 康有为变法战略的四个方面错误

如前所述,在君主集权制条件下进行改革面临的基本问题,是

<sup>①</sup> 《戊戌变法》第 4 册,“康南海年谱自编”,145 页。康有为《上清帝第四书》第 2 册,175~178 页。

<sup>②</sup> 《戊戌变法》第 4 册,“康南海年谱自编”,145 页。康有为《上清帝第四书》第 2 册,175~178 页。康有为“进呈日本明治变政考序”第 2 册,4 页。

少数先进的改革精英与多数相对保守的官僚的对峙。这一事实就决定了改革的策划者在改革伊始阶段,必须尽可能地在多数人能够赞同、理解或持中立态度的领域进行变革,以尽可能地减少改革的阻力。其次,改革派在羽毛尚未丰满的情况下,必须以渐进的方式来建立权力基础,并力求在改革一开始就使当时最高权势者慈禧太后保持至少是中立的姿态,而决不能激化两宫之间原已存在的矛盾。

然而,康有为等改革派却在一系列重大战略问题上采取了完全相反的做法。

### 一、先声夺人的改革声势

与土耳其的基马尔相反,戊戌变法一开始,康有为就把改革的通盘计划公开于世,并把矛头公开地明确地直指他所认为的政敌与传统的官僚体制。当军机处诸大臣问及应如何变法时,康有为首先主张“宜变法律,官制为先”的基本原则。当时李鸿章问道:“然则六部尽撤,则例尽废乎?”康有为明确表示:“弱亡中国皆此物也,诚宜尽撤,即一时不以尽去,变当改之,新政乃可推行<sup>①</sup>”。这无疑是在变法派在政治上站稳之前就公开向六部为中枢的传统官僚体制宣战,并以撤除六部作为改革必须达到的目标。

甚至当康有为奉召请训,荣禄问其如何改革时,康有为竟回答:“杀二三品以上阻挠新法大臣一二人,则新法行矣。”<sup>②</sup>这种惊世骇俗而又极不策略的言论,只能引起以荣禄为代表的反对派的忌恨,从而增加变法的阻力。

其次,这种“先声压人”还表现在康有为向光绪皇帝建议,以“大誓群臣,以定国是”作为变法的第一步计划。然而,这样做实际上就是把皇帝从变法过程的仲裁者的至高地位,推向改革派一边。这就使改革派与对立派的矛盾日益发展的情况出现时,皇帝本人

<sup>①</sup> 《戊戌变法》第4册,“康南海年谱自编”,145页。康有为《上清帝第四书》第2册,175-178页。康有为:“进呈日本明治变政考序”,第2册,4页。

<sup>②</sup> 《戊戌变法》第4册,曹孟其:“说林”,332页。

将由于其明确的政治倾向性,而失去足够的政治回旋余地。

康有为还主张,建立以改革派集中的“对策所”和“制度局”作为改革的核心,而不是对现存的军机处与总理衙门进行不动声色的渐进的改造。这种公然另起炉灶的做法,实际上是把传统体制内核心地位的官员视为政治上必须加以排斥的对象,并使传统官僚中的核心人物产生对立与警惧心理。这些潜在的反对者将会因为自己的原有利益受到“新进人士”的公然威胁,而向保守派方向靠近。

## 二、“快变、大变与全变”的一揽子解决方式

当变法派取得皇帝信任并开始推进改革时,他们不是采取步步为营、突破一点、逐步扩大战果的渐进方式,而是主张“快变,大变与全变”的一揽子解决方式。在这种变法战略的影响下,光绪皇帝在 103 天的时间内,发布了二三百条涉及选拔人才、农工商业、裁汰官员、废除科举、财政经济、法律制度、文化教育、军事国防几乎所有方面的上谕。这些措施之间彼此既不配合,又无后续准备,这种毫无章法的、不顾实施条件与后果的做法,只能使变法停留在形式上,而且,这种表面上的大刀阔斧,使众多在改革中受到影响的人们,越来越聚集于反对者一边。尤其像科举制度改革这种涉及全国数以百万计士绅前途的大举措,变法策划者们要求在当年就把全国的生童试改为策论考试,连准备的时间也没有,这对历经数 10 年寒窗之苦的一般人士来说,实在是过于苛求,人们难以对这种变动有足够的心理承受力与思想上的准备,当时据称就有直隶士绅出于怨愤而扬言准备对康有为行刺。

## 三、对传统中心象征的挑战

康有为用《新学伪经考》与《孔子改制考》来重塑孔子。他认为,古文经是刘歆为了王莽篡位而伪造的,这样,他就把 2000 年来近 20 个王朝崇奉的礼乐尊严,数百万士大夫的信条,斥为分文不值的“伪说”。他的主观意愿,是为改革寻找意识形态上的根据。康有为力图步马了·路德的宗教改革的办法,来强调孔子的进化

性、平等性、兼爱性与世界大同精神,以现代性的价值观的要求,从实际政治来进行变法的动员。从表面上看,康有为把孔子的幽灵请出来作为改革合法性的基础,这种对孔子的改造的政治战略似乎是高瞻远瞩,然而,他的考证,就当时的学术水平而言,也是相当粗劣且牵强附会的。因为他对实际上的孔子并没有真正的兴趣,而且缺乏史料上的精确。连当时的著名经学家皮锡瑞,这位对变法一直抱以支持的态度的人士,也认为康有为的《新学伪经考》学理上说“武断太过”<sup>①</sup>。后来连梁启超在《清代学术论》一书中也不得不承认,“(康有为)以好博好异之说,往不惜抹杀证据,曲解证据。以犯科学家之大忌”。康有为作为一个思想家,固然有权利去发表任何他认为更为正确的观点或理论,哪怕这种观点在当时是何等的惊世骇俗,但作为一个在传统体制内部进行改革的变法家,这种做法是一种致命的错误,一种与良好动机产生适得其反的效果的书生式的迂腐。

这是因为,首先,深受列强挑战威胁的中国士大夫,不是从孔子的“现代化”观念中来取得变法必要性的认识,而是从活生生的现实危机的压力刺激下获得这种认识的,人们未必先要从康有为的“三世说”中来认可变法的必要性,然后才会下定变法的决心。可以说,康有为的“三世说”在政治策略上是“画蛇添足”。

其次,康有为所发起的这场意识形态的挑战,把人们的注意力从已经取得的改革共识方面,转移到在当时根本无法形成共识的意识形态的不同解释的“正邪”之争上面,其结果是,在已经取得共识的方面,不能团结广大精英阶层,反而在最容易引起不同观念纷争与情绪化反应的意识形态领域,挑起新的争端。由于当时绝大多数士绅精英均无法接受康有为对孔子的新的解释,这就使康有为反而因自己的节外生枝而陷于孤立的境地。事实上对此问题进行“冷处理”更为合适。

<sup>①</sup> 《戊戌变法》第4册,曹孟其:“说林”,332页。“皮锡瑞年谱”,191页。

#### 四、孤立与排斥太后的政治战略

康有为政治战略上最严重的失策是拒绝采取翁同龢“调和两宫”的主张,他在召对时就主张“尊君权之道,非西太后不可”。这种政治战略的前提是错误的。首先,如前所述,太后在变法问题上并非极端保守,她同意在有限的范围内进行变革。其次,太后对光绪皇帝所具有的权威性与其在群臣中享有的权势,是不容忽视的客观事实。这些变法派的政治推论的致命错误是,既然太后已经归政于皇帝,皇帝就应拥有相应的实权。一旦他们认为皇上并不拥有这种相应的权力,就把排斥太后作为改革的目标。

事实上,在当时这种做法就遭到变法派内部不少人的反对。王照就曾指出:“外人或误以为慈禧反对变法,其实慈禧但知权利,绝无政见。若奏之以变法之名,使得公然出头,则皇上之志可由屈而得伸,而顽固大臣皆无能为也。”他在给皇上的第一份奏折中就提出这一点,并屡次向康有为提议。但康有为坚决“挟此抑彼”之策,把慈禧太后视为“不可造就之物”来加以排斥,其政治后果是,太后与荣禄由于利益与共而更为紧密地结合起来。

在研究戊戌变法失败的原因时,人们总是找出许多客观不利条件来为这场变法主持者辩解。例如,作为变法最高决策者的光绪皇帝本人没有实权;而握有实权的慈禧太后过于保守,广大官僚对改革没有给予积极的支持与同情;保守派势力的强大,军权没有掌握在变法派手中,在关键时刻袁世凯的告密,等等。然而,要想使改革取得成功,以上所有这些客观因素,作为变法的制约因素,恰恰是考虑问题与作出政治选择的前提与基础。而不是反过来,把改革没有取得成功归咎于这些前提。

### 激进求变心态产生的原因

产生戊戌变法人士激进心态的最重要原因,乃是因为这些变法者是以主观上感受到的民族危机感的强度,作为变革所应具有

的幅度、深度与速度的基本依据,变革者较少甚至根本不考虑变革是否应受其他现实条件与因素的约束。变革者所要求的改革的强度,与他们的危机感的强度成正比,而不是与现实环境对这种改革的承受条件成正比。人们注意的仅仅是改革相对于危机而言的“必要性”,而不是改革相对于客观环境的可行性。

另一方面,这种激进心态又与中国传统专制官僚体制的结构性矛盾有关。由于中国传统体制吸纳有志变革的知识精英的渠道历来就是极其狭隘的,改革者在精神上心理上长期以来就深受压抑,并充满一种举世皆醉、惟我独醒的愤世嫉俗感,一种与整体官僚体制相对抗的悲愤之情与孤芳自赏的心态。

在这些中国最早的变法派人士既无法通过正常的制度化的政治参与渠道来实现自己的政治抱负,又无法以正常的方式来疏导自己压抑感的情况下,一旦由于机遇的青睐而获得年青皇帝的特殊知遇之恩,这就使得长期受到压抑的求变心态,如同鼓足气的皮球,以高度情绪化的、极为亢奋激烈的方式表现和渲泄出来。这就是张謇批评康有为时所指出的“乘积弊之后,挟至锐之气,举一切法而更张之”。

而且,由于保守派与传统官僚对于新生的变革派从来没有采取过平和宽容的态度,这就使得深受压抑而一朝得势的戊戌变法派对与自己不同意见的人,用张謇的话来说,同样是“有诟骂而无商量,有意气而无条理”,同样缺乏容人之量。其结果只能增加保守派一方同样情绪化的反弹。改革过程就必然在这一互动过程中日趋两极化,正是在这个意义上专制社会中的保守主义者与变革者,在政治思维中往往使用的是同一种“深层句法”。

至于变法派人士形成简单化的乐观预期的原因,固然与变革者生活在一个封闭的社会环境中,难以对西方文化的复杂性与西方现代文明发展的长期历史有切实而具体的了解有关,但这一点并不能解释,为什么变法派人士会认为,中国面临如此积重难返的问题,只须改革3年,就可以达到日本要花30年才能达到的成果?

造成戊戌变法人士这种过于简单的乐观预言的更重要原因,乃是因为他们心理上有一种强烈的焦虑情结。在他们的潜意识中,乐观的大言高论起到了一种平衡这种长期受到压抑的焦虑心理的心理防御作用。它实际上也是变革者内心渴望摆脱挫折感的深层愿望的心理投射。

### 从戊戌变法看早期政治激进主义的文化特征

康有为、梁启超、谭嗣同这些戊戌变法志士是具有相当强烈的宗教信念的人,由这样一批笃信佛理的近代士大夫知识分子充任了中国变革的先锋人物,有着其深刻的历史文化原因。

首先,在如此保守、僵固的文化氛围中,正是这种“先知”式的宗教家式的人物所体现的慷慨激昂与精神感召力,才能冲破这个民族的闭塞、长期专制政治压抑而形成的精神萎缩与文化惰性。

在这些变法者中,康有为的宗教心态是最为典型而且突出的。正是康有为所焕发的佛子式的献身热忱,勇往直前、不畏艰险、刚健果决的气概,以及他对自己从事的事业的自信与乐观,使他对年轻的皇帝、对他的崇拜者与同志拥有一种超凡的魅力。用梁启超的说法,他那种“六经皆我注脚,群山皆我仆从”的自信,“盖受用于佛学也”。康有为的讲演,“如大海潮,如狮子吼”,在这个“土风极坏,惟利禄是慕”的氛围中,正是康有为式的当头棒喝,才足以具有打破顽固、保守与平庸的文化冲击力。

然而,这种宗教情怀却在现世变革中具有“两面刃”的特点,基于宗教情怀的自信,反过来也阻碍了变革者在政治实践中的世俗理性(Secular reason)的发展。世俗理性要求人们摆脱信条对人们从事实际政治活动的约束,客观求实地、冷静地认识改革所面临的症结、困难与问题,并通过政治策略技巧来解决。换言之,康有为身上的宗教气质阻碍了他在政治实践中以求实的眼光来判断问题。一旦这种宗教心与康有为执拗耿倔的个性相结合,其政治后



果就更为严重。

关于这方面,最明显的例子就是,当他的从弟康广仁劝他在严峻的局势面前考虑暂时退却,以保存实力时,他却以“孔子之圣,知其不可而为之”表明自己的“义不能退”,在他看来,一个“知难而为”、“勇往直前”与“锲而不舍”的变法者是无须计较实际后果的。康广仁曾告诫他,“舍身于事不能有益,徒一死耳,死固不足惜,然阿兄生平所志所学,……他日之事业正多”。而康有为却回答,“生死自有天命”,他还列举了当年路经华德里时,只差着半寸,险些被一块飞砖击中而大难不死的往事,以此来证明,“今境也似飞砖视之。但行吾心所安而已,他事非所计也”<sup>①</sup>。

梁启超说康有为“出世太早”,他超越时人,而不适于现时。他的理想是如此高远,以致“动辄得咎,举国皆敌”,这就是为什么梁启超说他“大刀阔斧,开辟事业”而又“自今未有一成者”的原因<sup>②</sup>。正如戊戌变法失败后,一位英国外交官一针见血地指出,康有为“极富于幻想”,“很不适合做一个动乱时代的领导者”。正因为如此,“在目前中国的情况下,他的建议不是被忽视,便是惹起反抗”<sup>③</sup>。由这样一个理想家、“宗教家”来充当中国改革决策与实行的大任,既是这个时代与文化的自然结果,也恰恰是这场变法运动的不幸。

其次,让我们进一步来分析这种激进心态与中国传统政治文化的关系。

在戊戌变法派身上,一个突出的特点是,他们在政治上的两岔分类、强烈而执着的“道德优越感”与不知通过妥协的方式渐进逼近目标的态度。例如,在“明定国是诏”发布之后很长一个时期内,康有为反复强调的是“新旧水火不容”,改革与保守“势不两立”,他屡屡痛斥守旧派,他建议光绪皇帝排斥太后,“速奋乾断”,以震耸人心的手段来清除异己,“诛杀近卫大臣”。他们过激的改革措施

<sup>①</sup> 《戊戌变法》第4册,梁启超:“康广仁传”,70页。

<sup>②</sup> 《戊戌变法》第4册,梁启超“康广仁传”,70页。梁启超:“康有为传”,36页。

<sup>③</sup> 《戊戌变法》第3册,《戊戌政变旁记》,527页。

引起反对派的激烈反弹,这又反过来进一步激化了他们铤而走险的冒险态度。凡此各种言论、献策、措施,决不能简单地看作是康有为等人士的个性缺陷或缺乏政治经验所致,人们更应看到,传统的政治文化对中国早期变革者们的深刻影响。

这种影响不仅表现在他们对待反对派的态度上,而且也表现在他们在失败之后,对失败原因的解释上。在康有为看来,既然他们的动机与意图是纯正的,那么,失败的责任就不应由他们来承担,而只能由“邪恶的”反对者来承担。这一点,康有为表现得特别突出,他在事后从来没有承认自己在变法过程中有任何过失。以致梁启超在1902年与康有为由于政见分歧而发生争执时,在给康有为的信中尖锐地批评这位老师一辈子从来没有听取过别人的任何劝告,而总是一意孤行。在变法派内部,康广仁、王小航这些人士都劝说过他,然而却没能影响过他。在康有为看来,只要意图纯正,行为自然也是正确的,如果失败,那只能是由于敌手过于强大,由于中国人太愚昧,由于天意或其他各种因素,而所有这些均与他无关。

这里,我们可以借用西方学者政治研究中提出的“极致性文化”的概念来进一步研究这种心态与传统文化的关系。

极致性文化(Consummatory Culture)与工具性文化相对应。工具性文化在追求终极性目标时,允许中间性目标的存在,在追求目标实现时,允许多样化的手段与途径。

而中国以官学化的儒家为基础的传统意识形态与政治文化,强调的是“道之大原出于天,天不变,道亦不变”。而这种“道”又是“不可须臾离者也”。这种非此即彼的价值观与思维模式,具有“极致性文化”的基本特质,并对受这种文化熏陶的变革派士大夫有着不自觉的深层的影响。

这里所措的“极致性文化”,其基本特点是把目标与手段均视为道德上的不可分离的整体。它否认从现实状态向理想状态的进步,应允许存在若干并不完美的中间阶段。在这种思维方式与价

价值观支配下,人们习惯于对问题与选择作非此即彼、非正即邪、非善即恶的两岔分类。渐进、宽容、妥协、多元性存在的价值与权利,异质体之间的互补性,在极致性文化中都不具有合法性。

当政治精英认定自己所从事的事业与理想是动机正义与愿望良善的,那么,凡是不同意自己政见的反对派,就必然被理解为“出于道德上的邪恶与堕落。”

这种在政治领域中道德优越感与道德独断论,进而又在逻辑上自然产生不宽容、不妥协的斗争心态。因为,既然政治上持不同意见的人士或反对派已被归结为道德上的“邪恶者”,对于邪恶者,就只有采取排斥、斗争与消灭的方式来对待。而对方所作出的任何反弹,也只能从邪恶者之反对正义与光明来解释。正因为如此,极致主义文化下的政治观,本身就孕含着流于极端不妥协的斗争倾向。

可以说,“极致性文化”是一种最不利于推进改革的政治文化,改革过程特别需要在现存体制不发生根本性变动的条件下,尽可能多地团结大多数人群,尽可能地利用现体制内的共识资源与传统权威合法性,使改革过程的权力与利益再分配所引起的震动减少到最低程度。改革的要点恰恰在于,在缺少共识的地方尽可能地寻找共识,在不同的个人、利益团体与政治势力之间,求同存异;改革需要不断地在各种力量之间寻求妥协、讨价还价,而不是你死我活,有你无我。改革者最重要的品质并不是个人道德上的完善无疵与动机纯洁,而是对行为效果的预测与重视。改革需要把复杂的长期积累下来的问题,渐进地、分阶段地、逐步地解决,中介性过程的存在则是必然的,而所有这一切,恰恰是极致性的政治文化所难以提供的。

当中国最需要它的政治精英运用智慧与能力来进行改革时,传统文化中那些极致性文化因素,却激活了早期中国改革精英中最不利于改革而最有利于革命的因素。

## 结 语

也许,人们会认为,上述对康有为为代表的戊戌变法派的分析过于严苛,人们会提出,难道生活在当今的中国人,不应该对在专制统治压迫下最早出现的改革者们抱有更多一些的同情与敬意吗?难道他们的行动不正体现了20世纪的历史潮流与进步的方向吗?难道他们的缺点还值得近一个世纪之后的后人作过多的抨击与指斥吗?

关于这一点,我们的回答是,近一个世纪以来,我们对戊戌变法的失败与研究恰恰是倾注了太多的道德同情与辩解。而这种同情与辩解,又正是由于人们不自觉地受到了传统的“意图伦理”思维模式与评价尺度的影响的缘故。换言之,当一个不自觉地生活在传统“极致性文化”的阴影之中的当代中国人,对受同一种文化心态影响的作古者的过失进行评估时,往往会“只缘身在此山中”,而“不识庐山真面目”。

对于一个生活于新的变革时代的中国人来说,更重要的是,不应再简单地继续把这些改革先驱者们视为诗化的审美的对象,而应该进一步去发掘他们的历史对于当代人从事的变革事业所具有的启示意义。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

# 近代思想史上的“主义与问题” 之争的再思考

萧功秦

## “五四”以来的中国知识分子的“理念崇拜”

自 20 世纪初期以来,中国知识分子政治心态的一个基本特点是,崇尚某种抽象的中心象征符号,并以这种符号与理念作为一劳永逸地、整体地解决中国问题的基本处方。这是一种以某种抽象的原则来推演和涵盖解决具体问题的途径的思维模式。它认为,一旦人们认定某种抽象的主义(或理念)是合理的,有功效的,只要符合这种理念原则的制度一旦建立,那么,从官僚腐败、国民道德水准低下,直到各种社会弊症和令人困扰的实际问题,也都能迎刃而解。这种以抽象化的理念原则来简单涵盖“问题”的政治文化现象,可以说是自五四以来直到 80 年代末中国知识分子的共同心态特征。

事实上,从 1905 年日俄战争以来,清末知识分子主流就曾认为,中国只要采取“立宪主义”,“上下一心,君民一体,国富民强”也就指日可待。人们可以从这种“立宪救国论”中看到抽象“理念崇拜”政治心态的发端。

从本世纪到 80 年代末,中国知识分子中一脉相传的对这种“理念决定论”的崇拜,可以说已经有近 90 年的历史。甚至可以说,这种对抽象的“主义”的崇尚,已经成为近现代以来中国知识分子政治文化的重要组成部分。

从中国现代思想史的角度来看,首先对这种以抽象的“主义”

来涵盖“问题”的心态现象进行质疑与反省的是严复与胡适。本文试图分别对严复与胡适对“主义与问题”方面所发表的言论作一简要的讨论,并进而把严复与胡适在这一问题上的看法作一比较。由于严复的思想远比胡适更为深刻,研究与发掘严复在这一方面的思想,对于深入研究中国现代政治思潮史中的抽象化的“主义”问题,无疑具有十分重要的意义。

### 严复对自然法与抽象的“理念决定论”的批判

在中国现代思想史上,最早对西方抽象化的“主义”进行学理上的批判的是严复。早在1906年,他在《政治学讲义》中,就把柏拉图到18世纪的卢梭一脉的思想家称之为“言治皆本心学”的“无根”的政治学家<sup>①</sup>。自1913年以后,他在《天演进化论》、《说党》、《民约平议》等一系列文章与书信中,就多次对以卢梭为代表的“自然公理论”的思想进行了批判。可以说,严复的矛头自始至终就是指向以西方唯理主义的大陆哲学传统为基础的政治思潮。

严复在这一方面最具代表性的文章是他在1913年发表的《民约平议》。在撰写这篇文章以前,他曾在给熊纯如的信中指出,卢梭的社会契约论,使人们不惜以生命鲜血来实现它所主张的理想,但实际上却无济于治。原因就在于“其本源谬也”。这就促使他下定决心在百忙中抽出时间,写一篇批判“民约论”的文章,以达到“药社会之迷信”的目的<sup>②</sup>。

#### 一、严复对“民约论”的批判

严复在《民约平议》中指出,卢梭的“民约论”一开始就先验地假定了一个事实上根本就是“悬意虚造”的“自然公理”,即人生来就具有不可侵夺的自由权利。根据这一“天赋人权”的第一原理,

<sup>①</sup> 《严复集》第5册,1243页。

<sup>②</sup> 《严复集》第3册,《与熊纯如》十五,614页。

人们应该摧毁现存秩序,重建一个人人平等的新世界。严复认为,自18世纪以来,人们往往把卢梭的“民约论”奉为金科玉律,以斗争来救世,其结果并没有实现人们原来所希望达到的目标,以致一误再误,不能自还。

为什么会产生这样的后果?严复认为,这是因为“民约论”的基本前提就是错误的。“民约论”开宗明义的第一条原则就是,“民生自由,其于群为平等”。这一点根本与历史与经验事实不相符合。严复引证赫胥黎的驳论指出,初生儿恰恰是最无生存能力,因而也最不能自由的,社会群体中的个人,无论在能力上、在体力上与智力上都存在着事实上的差异,设想人人平等的“自然公理”也是臆想。

因此,严复得出结论,“明者著论,必以历史之所发见为之基本。其间抽取公例,必用内籀归纳之术。而后可存”。“若乎向壁虚造,用前有假如之术,而演绎之,及其终事,往往生害,卢梭所谓自然之境,所谓民居之而常自由常平等者,亦自言其为历史中之所无矣。夫指一社会考诸前而无有,求诸后而不能,则安用此华胥乌托邦之政论,而毒天下乎?”<sup>①</sup>

综上所述,严复在《民约平议》一文提出了这样一个核心思想,即以卢梭为代表的那种“主义”,从先验的抽象的第一原理出发,并以这种第一原理作为超乎各民族历史与文明的具体性的普遍原则。这种所谓的“自然公理”本身就是一种并无经验事实与历史事实作为根据和凭依的假定。用这种假定作为演绎政治行动的依据,来判断现实,现实秩序就必然被判定为“不合理、不道德的,既然现实是不合理、不道德的,那么,人们惟一应该做的事就是用强力去摧毁它,并按照这种假想的第一原理去重组一个新的社会。但由于这种假定本身就是反历史事实与反经验事实的、虚拟的乌托邦,因此,即使人们的愿望再好,这种“向壁虚造”的社会改造蓝

<sup>①</sup> 《严复集》第2册,《民约平议》,337页。

图也是不可能在现实生活中实现的。严复认为,卢梭所代表的这种道路选择,即使确能做到摧毁旧秩序,但却无法按革命者原先所认为的那样,重建一种合乎他们设想的新世界。

## 二、严复反对政治上的“完美主义”

为什么卢梭的“自然公理”论对知识分子有如此巨大的吸引力?

唯理主义认定。现实世界是不完美的,丑恶的,不自然的。而理念的世界才是“真实”的,“完美的”和自然的。正是这种“完美主义”,如同宗教的救赎主义一样,对于理想主义者来说具有一种不可抗拒的道德魅力,并由此产生一种巨大的精神动力和政治感召力。

而以经验论为基础的英美式的自由主义的基本信念是,自由的秩序是从旧社会内部生长出来的结果。既然如此,生长的过程只能是一种渐进的过程,这种思想认为,世界上的问题没有一劳永逸的解决,任何进步都是不完美的,有缺陷的。人世间永远不会有绝对的完善,人类在争取进步的过程中,只能做到“两害相权取其轻”。正是基于这一认识,英美式的经济主义的政治传统,拒绝终极目的,拒绝完美主义地、毕其功于一役式地整体地解决所有问题。主张渐进地、逐步地逼近目标,一步一步前进。

严复正是从经验论这一思想立场来认识问题的。他引用英国学者摩里的话说。“政治为物,常择于两过之间”。并引法国文学家雨果的话“革命时代最险恶物,莫如走直线”。严复正是从这种“不完美性”出发,作为思考现实问题的前提。

严复认为,“向壁虚构”的卢梭思想之所以误入,就在于它具有“动以感情”的力量<sup>①</sup>。这种“动以感情”的力量就在于它主张一种完美的新秩序,在这种秩序中,人人享有天赋的权利与平等。但是,严复认为,从历史与经验来看,“物之不齐,物之情也”,“物诚有

<sup>①</sup> 《严复集》第2册,340页。



之,人犹甚焉”。换言之,不平等是事物存在的真正的“自然状态”<sup>①</sup>。他主张“人类之力求进步固也,……(明者)其立事也,如不得已,乃先之以导其机,必妨焉以须其熟,智名勇功之意不敢存,……夫而后有以与时偕达,有以进其群矣。”<sup>②</sup>如果说,整体性解决的政治激进主义正是与完美主义相联系的话,那么,渐进的变革态度正是以非完美主义的价值观作为前提的。

严复政治思想的基础是经验论哲学。这与他本人所接受的英国自由主义传统哲学思想有密切关系,用哈耶克的话来说,英国真正的自由主义“只是一种旨在于使自发和社会产物之形成更易于理解的理论。”<sup>③</sup>严复也正是从经验论出发,来认识社会作为一个特殊的有机组织的发展变化过程的。他认为人的知识,来源于经验事实的归纳。他在《政治学讲义》中指出:“盖天生人,与以灵性,本无与生俱来预知之知能。欲有所知,其最初必由内籀。(即归纳)……内籀必资事实,而事实必由阅历,一人之阅历有限,故必聚古人与异地人之阅历为之。如此则必由记载,记载则历史也<sup>④</sup>。”

严复特别强调历史经验对于政治研究的重要性,这种重要性在于,“读史有术在求因果,能即异见同,抽出公例”。即历史的史实可以作为归纳求知的基础。

为什么研究政治必须用经验归纳法而不能用唯理主义的原理演绎?

严复认为,国家现象是历史上因时因地自然生成的,“一切本由种族,演为今形,出于自然,非人制造。”<sup>⑤</sup>严复在这里提出了一个相当深刻的观点,那就是,人造物可以用人造的原则的演绎来设计与制作,而研究和认识作为自然滋长物的政治与国家,以“师心自用”的原则来进行演绎就会无能为力。因此,人们应把国家与政

① 《严复集》第2册,340页。

② 《严复集》第5册,《政治学讲义》,1242页。

③ 哈耶克《个人主义与经济秩序》,贾湛等译,北京经济出版社,1991年版,11页。

④ 《严复集》第5册,《政治学讲义》1244页。

⑤ 同上注②,1251页。

治现象视为一个外在于人的意志的客观实在的“有机体”来加以认识。正如对动植物研究,必须采用“因其自然而生公理”的方法<sup>①</sup>,遵循归纳法的原则来考求政治与国家事实,则成为取得政治真知的基础。

### 三、严复经验与传统不可简单割弃

唯理主义的政治观从至高至善的原理出发来评价传统时,就会把传统视为人类实现进步的“枷锁”或障碍,由于唯理论把人性预设为本善的,从而这种政治观认定,只要打碎传统加之于人身上的枷锁,世界就会恢复其应有的自然合理与和谐状态。

而经验论认为,传统的道德、价值与人文秩序,这些要素彼此结合,共同构成一种对社会成员的道德行为的外部约束机制,传统把人安顿在一个稳定的文化框架之中,只有当人处于这种“约定俗成”的规则的限制与限定之中时,他才是一个文明的人,他才与野蛮的、非文明的动物性的人有所区别。也只有处于这种条件下时,人才能运用他的现实的自由去追求自己的目的。经验论倾向于认为,人并不具有高度的理性与智慧,人是易于犯错误的生物<sup>②</sup>。传统对于人来说,则是一种不可缺少的制约力量。取消传统,也只能使人陷入无序状态。

严复正是从经验论的角度来认识传统的价值的,他在《庄子评》英文批语中指出,人类的习惯产生于实践,在他看来,传统正是人们在应对问题的实践过程中形成的条件反射性的习惯。“习惯一经变为反射的行为,事情无须用一点脑筋就做成了。”<sup>③</sup>他认为,传统中自有“不可磨灭者存”。换言之,传统的存在,有其自身的不可言喻的合理性。人类只要处于由习惯构成的传统框架之中,就能够应付环境与实践。

基于上述认识,严复在《说党》一文中认为,以某种抽象化的

<sup>①</sup> 同上页注<sup>②</sup>,1250页。

<sup>②</sup> 哈耶克《个人主义与经济秩序》,贾洪等译,北京经济出版社,1991年版,9页。

<sup>③</sup> 《严复集》第4册,1133页。

“自然公理”作为标尺来判断传统,这种“公理”就会被视为普遍原则,并被用来作为改造世界的基础和蓝图,而传统则会被视为与这种普遍原则完全对立的旧事物而一举扫荡之。在这种情况下,其“所破坏者,但首在家法”,“举其国数千年之政教,摧陷廓清”<sup>①</sup>。这就意味着抽象的主义崇拜必然发展为政治上的以彻底反传统为特征的激进主义。

在《说党》中,严复把法国大革命作为这种激进主义的典型例子。他指出,“当十八筭法民之为起义也,举国发狂,聚数百之众于一堂,意若一夕措注,或以划数千载之不平,而明旦即成郅治。且其志以谓吾法成,且徒法国之利而已,生人之福,胥永赖之”<sup>②</sup>。在严复看来,这无疑是一种以全面改造社会、一劳永逸地解决数千年人类所有不平等问题为目标的总体的救世主义。

其后果将又如何呢?严复进而指出,以“自然公理”的名义对传统的冲击与摧毁,这样做的结果是,旧的虽然被破坏了,但新的却根本无法建立起来。他在《天演进化论》一文中指出:“顾破坏之而国利民福,其事宜也,若破坏矣,而新旧之利两亡。”<sup>③</sup>

因为,卢梭所鼓吹的自然法,乃是“悬意虚造之辞”。其结果必然是“无以善其后”。严复认为,法国大革命正是“名求国利民福,实则六七十年中,板荡元黄”。只是由于法国当时正处于各国力量尚处于幼稚时期,才不致引起亡国的危险。而如果中国像法国大革命那样去摧毁自己的传统,由于“五洲形势大异于昔时”,其后果就更难以预测了<sup>④</sup>。

#### 四、严复论民族生存条件对自由的约束

严复不仅从经验论的角度来批判西方唯理主义的自由民权论的虚拟性质,认为以一种“先设成心”、“向壁虚造”的抽象自由原

① 《严复集》第2册,《说党》,308页。

② 同上。

③ 《严复集》第2册,《天演进化论》,311页。

④ 同注①

理,来设计改造社会的蓝图,是极为危险的,而且,他还进一步从中国面临的生存竞争的具体条件,来论证中国仿效西方自由,在现实条件下是不可行的。他在1909年给《新政真铨》的作者胡礼垣的信中坦诚地表述了这一思想。

胡氏在给他的信中谈到,“平等自由”是“万国同归”、“大同郅治之规”。严复首先肯定了这一理想可谓“一往破的”之论,这一理想也是世界的“正鹄”。但他显然发现,胡氏用这一理念来解决中国现实问题则是不切实际的,并且,这种理念与西方式的“自然公理论”的原则演绎有着颇为异曲同工之处。他在给胡礼垣的回信中指出,对于世界上各个不同的民族来说,实现这一目标的具体途径是并不相同的,之所以如此,乃是因为“天演程度各有高低故也<sup>①</sup>”。他认为,简单地以自由平等原则来组织社会生活,那么,由于“形气之用,各竞生存,由是攘奇攻取之私不得不有”,而且,又由于“于此之时,一国之立法、行政诸权,又无以善持其后,则向之所谓平等自由者,适成其蔑礼无忌惮之风”。严复认为,这种情况一旦发生在国家与国家之间的生存竞争日益激烈的时代,其结果必然是“汰淘之祸乃益烈,此蜕故变新之时,所为大可惧也”<sup>②</sup>。

正是对中国所处的特定历史环境的具体考量,使严复得出这样一个著名的命题:“今之所急者,非自由也,而在从减损自由,而以利国善群为职志。”<sup>③</sup>这一论断,可以看作是严复的经验论的政治观在民族生存这一制约条件下的具体反映。

严复经验主义的政治观的思想贡献在于,他比同代人更早地认识到那种以抽象的理念与主义为社会蓝图与口号的、力求整体性地解决社会变革问题的主义,将会导致对现存秩序的人为的摧毁与破坏,并带来事与愿违的历史后果。他还认识到,只有在尊重现存秩序的历史连续性的前提下,渐进地求得新机制在旧机体内

① 《严复集》第3册,〈与胡礼垣书〉,594页。

② 同上

③ 《严复集》第2册,〈民约平议〉,333页。

的生长,才能实现中国的富强与现代化。早在本世纪初,当他的同时代人还对经验论与唯理论之争一无所知的情况下,他就从学理上,把握了唯理主义与经验主义之争的实质,并对唯理主义的社会政治观的僭妄性进行了相当具有说服力的批判。正是在这个意义上,严复可以说是中国政治现实主义思想家中的先行者。

然而,严复思想的悲剧性在于,他生活在中国既存的政治、文化与社会秩序正在走向解体的时代。正如林毓生先生在一篇分析“问题与主义”之争的历史意义的文章中所指出的,当中国处于整体性危机的时代,人们渴望着对问题作整体性的解决,“自由主义的渐进解决问题的方式,不能够适合当时许多人的心态”<sup>①</sup>。正因为如此,早在欧洲大陆唯理主义对中国知识界的影响力的高潮尚没有到来以前,严复自1906年以后就开始对唯理主义的政治解决方式的危险性作出“超前”的警告,这在当时是远为中国大多数知识分子所能理解的,这一警告也就显得“生不逢时了”。

### 胡适对抽象的“主义”的批评

继严复之后,中国知识分子中对近代以来的唯理主义的政治哲学进行批判的是胡适。1919年胡适在《每周评论》上发表的有关“多研究些问题,少谈些主义”的几篇文章中,提出的主要论点可以归结为以下几个方面:

空谈好听的外来的“主义”是极容易的事;

一切主义都是某时某地的人们针对具体问题提出的具体的救济办法。

人们为了简便起见,使用一两个字来代表这种具体的主张,于是,具体的主张便成了抽象的主义。

抽象“主义”的危险就在于它可以把许多完全不同的政治主张

<sup>①</sup> 引林毓生“‘问题与主义’论辩的历史意义”,《二十一世纪》总第8期。

都用同一个名词来代替,并用一个简单的口号来对复杂的问题自称作“根本的解决”。

只有从具体的问题入手,了解事实、病源,根据经验、学问,推测各种假定的解决办法会产生什么后果,才能使人类有解决具体问题的能力。

事实上,正如一位研究者所指出的,胡适在发表这篇文章时,中国的马克思主义还没有出现,谈论社会主义主要还是无政府主义者、国民党人、进步党人和社会党人<sup>①</sup>。而且,胡适在“问题与主义”之争中的论争矛头,是多方面的,而并不是单单指向社会主义者的。胡适针对“外来的抽象的主义”而进行的抨击,其矛头针对的是当时普遍存在于中国知识分子的一种思想方法。

### 对胡适批评的评价

从认识论与思想史的层面而言,胡适是从经验论的角度来评价起源于西方文化的“主义”运用于解决中国“问题”的可能性与限定性的问题。这个问题即使在不同的时代与不同的历史条例下仍然存在,并且本身就有着十分重要的研究价值。本文试图从思想认识论这一层面切入,来讨论胡适在当时所提出来的问题。

胡适在批评以抽象的主义来解决中国的实际问题的思想倾向时,特别强调的一点是,对一种抽象化的主义(理念)的崇尚,可能会掩盖对具体的问题的本身的性质、特点与解决方法的关注。换言之,一个社会存在问题是相当具体的,具体问题发生的条件、环境,制约这些条件的各种因素本身也都是相当具体的,而在另一种文化环境中形成的外来的主义本身很难观照到这些具体的制约因素,因此,在缺乏对上述条件的观照的情况下的“根本性”的解决,

<sup>①</sup> 《新青年》卷四,第3号,252~254页,转引自李林:“还‘问题与主义’之争的本来面目”,载《二十一世纪》,总第8期。

则会产生人们意料不及的谬误和严重的后果。

正如林毓生先生在分析胡适在“问题与主义”之争的观念时所指出的,胡适显然认为把一种在特定时空条件下的作为解决该社会具体问题的具体建议,从其对自身环境条件的依存中分离出来,并把它用来解决另一种文化中的特殊问题,是大有疑问的。胡适还反复表示他并不拒绝研究主义,但他认为,基于上述理由,人们首先要做的,是研究这种主义兴起的特殊背景,它们所要应付的特殊问题的性质,以及它们究竟能否真正解决那些问题,这样,就可以决定,当我们在解决自己的问题的时候,哪些主义值得我们参考。<sup>①</sup>

针对这种情况,胡适则更侧重于从具体的事实、经验出发来求得对问题本身的认识,并从中寻求解决的途径。用我们今天的话来说,这样做的意义就在于可以避免先入为主的抽象的“主义”对我们独立考察问题并作出相应的判断时造成的干扰,并可以排斥这一外来主义中无关因素对解决中国本身问题所构成的障碍。正是在这一意义上,胡适主张以经济主义的立场,来解决中国自己的问题。

应该说,撇开胡适对当时兴起的作为一种“外来主义”的社会主义思潮的抨击,胡适对中国自20世纪初期以来发展起来的以源于西方的“主义决定论”的揭示与批评,从认识论的角度上看,仍然有其颇为中肯之处。胡适在写这篇文章时可能没有认识到,清末士大夫知识分子中盛行的“立宪救国论”,可以作为这种以“抽象的外来的主义”来解决中国问题的最早实例。事实上,用胡适提供的上述论式来分析清末立宪思想的实质,实在是再恰当不过的了<sup>②</sup>。尽管胡适在这场有关“主义与问题”的论战中,也把矛头对准着当时方兴未艾的社会主义思潮。然而,从中国早期的社会主义思潮

<sup>①</sup> 引林毓生“‘问题与主义’论辩的历史意义”《二十一世纪》总第8期。

<sup>②</sup> 见本文作者“清末新政与中国现代化研究”,《战略与管理》创刊号,1993年11月。

自产生开始,直到本世纪 80 年代“拨乱反正”以前,它所显示出来的简单化的教条主义的倾向性,从今天的认识来加以反思,也是人所共知的事实。否则就很难理解,为什么中国的社会主义运动会不断地陷入“左”的与右的机会主义的错误并难以自拔。

然而,胡适在“主义与问题”之争中的论旨和分析却有着相当的缺陷。首先,他认为,“凡是一种主义的起初,都是一些具体的主张,……主义本来都是具体问题的具体解决法”。这一论断显然是相当片面的。胡适的经验论的思维定势,使他把所有的主义都无条件地认定为有其经验上的来源。这样,他就忽视了人类社会中的各种“主义”至少存在着两种根本不同的类型:经验主义类型与唯理主义类型。

经济主义类型的主义可以大体上归结为发源于针对“某种具体问题”而产生的“具体的主张”。而唯理主义的主义则源于人的理性对抽象的“第一原理”的构想,后者在政治上倾向于根据人们所构想的“终极目标”、“至善至美的原则”,在摧毁现实社会与传统的基础上,重建一种被认为是合乎“自然公理”的新秩序。正是这种类型的主义所提供的抽象理念,对于 20 世纪初期以来的中国知识分子具有极大的亲和力和吸引力。

当胡适把西方所有的主义都笼统地称之为起源于“具体的主张”时,他就无法解决,为什么只有法国大革命式的理想主义,才能在 20 世纪初期的中国风行一时,而英美式经验主义的自由主义,却无法在中国寻找到生根的结合点。而在这个关键问题上,正如本文前面所分析的,严复却作出了远为深刻的解释。

### 严复与胡适的经验主义政治思想的比较

严复与胡适都从经验论的角度对抽象的“主义决定论”进行了批评。他们都指出,简单地借用源自于西方社会的被抽象化的“主义”来解决中国本身的问题将会产生严重的后果。



他们都认为,必须从本国的历史与经验事实出发,通过对事实与经验的归纳方式,来寻求解决问题的途径。运用先验的原理、主义作为演绎解决问题的方法,在他们看来是行不通的。

胡适的长处在于,他鲜明地把“主义”与“问题”作为两个相对应的概念同时提了出来,并在这—基础上来论述两者之间的关系。其次,胡适行文也颇为通俗化,胡适提出的“多研究问题,少谈些主义”,这一通俗易懂的口号化的命题,也在当时起到引人注目的效果。此外,还有当时环绕这一问题产生的论战,这些都使胡适的文章产生较大的影响。

严复比胡适更早提出了对“主义决定论”的批评。而且,他具有就当时而言相当深厚的西方思想史与西方哲学的学理资源和知识根基。这使他一开始就把批评的矛头对准西方哲学中的唯理主义传统以及这一传统对于法国大革命式的政治思潮的影响。

从上述分析可以看出,严复的相关思想是建立在相当学理化的基础上的,他使用了相当丰富的概念,来分析有关经验论与唯理论的主义问题。本文在前面提及的严复的议论中,人们可以发现严复运用哲学思维的广泛程度。然而,由于当时中国知识界远没有达到熟悉这些概念的程度,由于严复的议论,又主要散见于他的时论、按语与他给熊纯如的私人书信之中,除了《民约平议》一文外,他并没有专门就一重大问题进行过系统的分析,又由于严复的文章风格过于艰深,这就使严复的相关思想在当时和以后的影响,都远不如胡适的同类文章。

## 为什么中国知识分子会形成对“理念”的崇拜?

为什么近代以来中国知识分子中会形成对严复所称的“自然公理”(即理念)的崇拜?严复曾相当准确地预见到了法国大革命式的、以抽象的“主义”为特征的政治思潮,不可避免地会在中国产生狂飙似的冲击性影响。他在1912年11月给熊纯如的信中写道:

“极端平等自由之说,殆如海啸飓风,其势固不可久,而所摧杀破坏,不可亿计。此等浩劫,内因外缘,两相成就。故其孽果无可解免。使可解免,则吾党事前不必作如许危言耸论矣。”<sup>①</sup>1914年他在给熊氏的信中又进而指明,正因为他预感到以《民约论》为代表的思潮将日益对社会产生巨大影响,所以决定花时间专门写一篇批驳《民约论》的文章<sup>②</sup>。

严复虽然并没有直接对此种趋势的原因作出解释,但严复基于经验论的立场对唯理论的批判性的分析,却能为人们认识这一问题提供一条相当清晰的线索和思路。

严复的论式表明,唯理论的“主义”具有自许为超越具体时空、社会与文化的普遍主义的性质。只要人们承认和接受唯理论的主义是普遍适用于一切社会和时代的“第一原理”或“自然公理”,那么,这种“主义”就可以用来涵盖一切社会的具体“问题”。这就意味着,一种“主义”越是具有抽象性和超时空性,它就越会被人们认为具有“普遍的适用性”。

这一点正如严复所指出的那样:如果人们不能“细察东西方历史与人群开化结合之事实”,就非常容易受以洛克、弥尔顿、卢梭为代表的17—18世纪有关革命独立的政治学说的“薰醉颠冥”,并把它所标示的道路,“视为人道惟一共遵之途径”,严复指出,在这种前提下去仿而行之,“则有百害而无一利也”<sup>③</sup>。

相反,以英国经验论为基础的主义,是以本国本地本民族的历史事实与经验事实的归纳作为自身存在的前提和立论基础的,用严复的话来说,“言政治不求之历史,是谓无根”。经验论的主义总是较为“谦虚”地把自己的适用范围严格地规定在特定的经验与历史条件下,经验论没有唯理论的那种与生俱来的“僭妄性”。这一点可以解释何以中国近现代以来知识分子难以把英国经验论系统

① 《严复集》第3册,608页。

② 《严复集》第2册,33页注。

③ 《严复集》第3册,《与熊纯如书》,648页。

的主义搬到中国来,而那些在理论上只要是与西方哲学中的“自然法”理论“沾亲带故”的理论主张或主义,之所以能在中国 20 世纪以来大行其道,基于这一分析,也就是不难理解的了。

当然,唯理主义的“自然公理”观,之所以对中国知识分子主流具有如此强大的吸引力和亲和力,其原因还应该从中国 20 世纪以来的历史环境与政治文化特质中去寻找。中国传统文化中“一理万殊”的传统思维方式,应该说,与西方唯理论的传统,在“思维句型”上具有深层的同构性,中国传统的儒家意识形态的价值体系,也颇具有“非白即黑”“非正即邪”的“完美主义”的特征。这些文化特质,作为一些处于隐性状态的要素,在一定的条件下,似乎为 20 世纪初期以来的中国人接受从西方舶来的“自然公理”论,作好了起跑前的“准备动作”。而 19 世纪末以来,中国传统文化秩序出现的严重危机,深刻的失范和文化挫折感导致的文化自卑情结,使中国人往往陷入一种“文化地狱感”的政治心态之中,处于这种心态中的人们,非常容易把摆脱可憎恶的现实环境的愿望,不自觉地投射到某种以普遍主义为特征的“自然公理”之上,并以此作为解决中国问题的不二法门。一个把抛弃本民族的集体经验(即严复所说的传统文化的“遗泽”),视为克服自身陷人的困境的必由之路的民族,是很难抵挡唯理主义的“自然公理”的诱惑力的。

## 结 语

直到 20 世纪 90 年代以后,由严复早在本世纪初就向国人揭示的有关唯理论的“自然公理”问题,才开始受到越来越多的中国知识分子的重视与反省。这种迟来的反省,使作者在结束本文时,想起了严复在 80 年代以前给熊纯如信中所说的一段话,在这封信中,他预感到,“自然公理论”将在中国大行其道而“无可解免”,这种被他所称的“孽果”之所以无可解免,乃是因为,“此等皆‘天演’行淘汰之见诸事实者。淘汰已至,则存立之机见焉”。他还进而指

出,“华种终当强立,而此强立之先,以其种种恶根性与不宜存之性习在,故须受层层洗伐,而后能至”。

至于中国人当受几许磨难,才能走向“强立”这一国人梦寐以求的目标?这位中国近代以来最深刻的思想家,充满哲理地告诉人们,“但问其恶根性与不宜存之性习多寡足矣”<sup>①</sup>。

这无疑是一种略带辛酸和伤感,然而不是令人欣慰的、催人上进的命定论。它告诉我们,我们民族时时发作的劣根性,又只能在走向未来的漫长旅途中才能淘洗。我们这个民族近百年来经受的种种磨难,恰恰与我们自身所固有的“不宜存之习性”有关,当然,也与传统思维模式与外来的不适宜思维模式结合而形成的思维畸变有关。在80年代以后的今天,在中国开始走向严复所渴望的“强立”坦途的今天,回顾并反省我们民族自20世纪初以来的精神历程中的种种曲折,无疑是极有意义的,尤其是在我们民族即将告别可歌可泣的20世纪的时候。

(萧功秦:上海师范大学英语系 教授)

<sup>①</sup> 《严复集》第3册,608页。

# 世纪末的回顾： 汉语语言变革与中国新诗创作

郑 敏

中国新诗创作已将近一个世纪。最近国际汉学界在公众媒体中提出这样一个问题：为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品、大诗人？问题提出的角度显然将古典诗词的几千年业绩考虑在内。在将近一个世纪的创作实践中，中国新诗的成就不够理想的原因包括社会语言文学的多种因素。本文将主要从汉语的发展近百年史，来剖析一下这个原因。首先是今天在考虑新诗创作成绩时能不能将20世纪以前几千年汉诗的光辉业绩考虑在内？我的回答是不能。这由于我们在世纪初的白话文及后来的新文学运动中立意要自绝于古典文学，从语言到内容都是否定继承，竭力使创作界遗忘和背离古典诗词，对当时提出应当白话文兼容古典诗词的艺术的学者如朱经农、任鸿隽、钱玄同等学者的意见也都加以否定，并由陈独秀出面宣布“必不容反对者有讨论之余地”<sup>①</sup>（着重号为笔者所加），同时斥明之前后七子及八家为“十八妖魔辈”<sup>②</sup>，又说“凡属贵族文学，古典文学，山林文学，均在排斥之列”<sup>③</sup>。陈的主张比胡适更激烈，胡适更多的是提倡元朝开始的白话文学，认为古典文学中只有白话文写成的小说为中国文学之正宗：“以施耐庵，曹雪芹，吴趼人为文学

---

① 《中国新文学大系·建设理论集》上海良友，1935年，27页，45页，46页，25页，25页。

② 同上。

③ 同上。

正宗”<sup>①</sup>，虽没有明说，言下之意唐宋诗词自然也被一笔抹消了。考虑当时遗老遗少们对文言文的依附，当时白话文运动所受到四面的包围和压力，胡、陈及郑振铎等人奋力为白话文运动打开局面的勇气和热情是值得我们今天敬重的。但是从思维方式和对语言的性质的认识，我们在一个世纪后的今天，又不得不对他们那种宁左勿右的心态，及其对新文学，特别是新诗的创作的负面影响作一些冷静的思考。总之他们那种矫枉必须过正的思维方式和对语言理论的缺乏认识，决定了这些负面的必然出现。语言主要是武断的、继承的、不容选择的符号系统，其改革也必须在继承的基础上。对此缺乏知识的后果是延迟了白话文从原来仅只是古代口头语向全功能的现代语言的成长。只强调口语的易懂，加上对西方语法的偏爱，杜绝白话文对古典文学语言的丰富内涵，其中所沉积的中华几千年文化的精髓的学习和吸收的机会，为此白话文创作迟迟得不到成熟是必然的事。事实已证明，胡适、陈独秀以及鲁迅、周作人在创作实践上，每逢要表达深刻的内容、或追求艺术效果时，总是仍然求助于他们在理论上痛斥的古典文和诗体，胡适对此曾自嘲为“解放脚”，并认为数代以后，作家们会完全“天足”，他这种估计也因为他在理论上不认识语言的继承与发展的关系，发展只能在继承的基础上。本文最后一节将专谈这个理论问题，此处先不详述。可惜这些白话文的先驱们在实践行不通时，不但没有停下来仔细问一个为什么，反而压制一切有不同看法者，不容“有讨论的余地”，甚至对自己的学友朱经农、钱玄同、任鸿隽的略有不同的对文学语言的建设性的看法，也听不进去，更何况像胡先骕那样直指出“偏激”之弊的人。一时间将学术讨论完全置于政治运动之下，弄得壁垒森严，以至文学与语言的关系这一场十分重要的学术探讨没有能健康地进行下去。将元朝的白话文拿来作为从理论文到诗歌的创作的文字，而且不容任何置疑，其本身不符合革新的

<sup>①</sup> 同上一页注①。

精神,显而易见,难道十三四世纪的口语就能完全胜任用以表达20世纪中国人的思想意识?诚然,当时新文学运动先驱们大力主张从翻译世界文学吸收营养。这也确实在30年代、40年代收到很大的成效,但对汉语本身所蕴藏的几千年智慧却抱有难以克服的偏见,这里的损失和后患是难以估计的,无形的。白话文运动先驱们也是最终以拼音代替汉语的真诚拥护者,所幸计算机时代的出现,对这种一厢情愿的理想主义提出了质疑;然而直至今天,关于汉语的前途,我们也仍未进行严肃的、有20世纪水平的学术探讨。近来由于改革开放,繁体字的再度出现不乏异议,可见白话文运动初时的负面阴影至今仍笼罩着我们的思维。本文并不是反对汉语文字的简化运动,只是对完全脱离汉语的特殊性,一味转向西方文字的拼音轨道存疑。

下面就从近一个世纪的语言变革、与新诗创作的关系进行一些粗略的思辨。

## 一 语言的一次断裂与两次转变

今天重读《中国新文学大系文学论争集》与《建设理论集》,再回忆50年代以来大陆的语言变迁的经过,得到一个结论:过去一个世纪中国文学,特别是诗歌创作三次面临道路的选择,而三次都与语言的转变有紧密的关联。如果将这三次转折认识清楚,刷新了对文学语言的认识,也许就会产生重写一部新的文学史的强烈愿望。选择是具体的现象,而更能提高我们对自己的文学史理解的清晰度的,是那些选择的具体现象背后的决策性思维,简而言之,我们一直沿着这样的一个思维方式推动历史:拥护/打倒的二元对抗逻辑。下面是我们将复杂的文化、文学历史关系整理成的一对对水火不容的对抗矛盾:白话文/文言文;无产阶级文化/资产阶级文化;传统文学/革新文学;正宗文学/非正宗文学;大众诗歌/朦胧诗;革命的诗歌/小花小草摆设性的诗歌……于是,我们的选

择立场就毫不犹豫地站在第一项这边,而对第一项的拥护必然包括对第二项的敌视:从压制、厌恶到打倒。这种决策逻辑似乎从五四时代就是我们的正统逻辑,拥有不容置疑的权威。关于文学、文化的多元,不久前,某位理论工作者撰文说,诗歌的多元只能在第一项的范畴内,以多种形式呈现。至于第二项的地位,它只反映了阶级斗争的存在,因此也随着斗争形势的严峻与缓和而得到相应的对待,最好的情况是得到宽容。至于这种简单化的二元对抗逻辑是否能反映客观世界、社会、人际等关系的复杂情况,就难说了。虽然在自然科学方面牛顿时代的功过已有定论,他的绝对因果关系已由爱因斯坦和其后的量子力学理论的相对观点和测不准说所修正,而人文科学要换脑筋却不是那么明确的。二元对抗逻辑对于快刀斩乱麻的文字、文学、文化革新是使来顺手的工具,短期内可以为所拥护的力量撑腰,使它有勇气、有土气为所拥护的事物打开局面,但在短期效益后,却必然遗留下系列的打扫战场问题。过去将近一个世纪的中国文字、文学、文化搏斗中如今遗留给后人的问题大约包括这几个方面:

1. 古典汉语在中华文化中究竟占什么地位?作为民族母语的文言文对今天的汉语有没有影响?在古典文学与白话文学中有没有继承问题?从今天语言理论的高度来看五四时代所提的要从中华语言中完全抹去古典汉语、文言文的说法是否合乎语言本身的性质和规律?

2. 1949年以前的白话汉语及用那时的白话文写成的作品是否都需要接受改造,以去其所谓“腐朽”的情感?

3. 1979年以后新诗在语言上的转变已成事实,应当如何认识这种现象?

以上的问题不过是想弄清民族母语、文学写作和文化的继承与发展三方的互相关系,这是决定一部文学史如何看待历史现象的一个关键的理论问题。问题的提出与解答之间的时空距离几乎是无限的,因此本文无望提供解答,只是想把问题展开,引起人们



的好奇和兴趣。

读胡适在20年代前后关于白话文运动的书信和文章立即感到当时白话文及新文学运动的前驱们所受到的压力。这场“革”与“保”的斗争情况之激烈与牵连面之广，很具有中国“文化”运动的一贯特色。英国的浪漫主义大诗人华兹华斯虽然也在19世纪初抛出他的《抒情歌谣序》，对新古典主义诗语进行了类似的抨击，开现代化英美诗语之风，铺平了18世纪新古典主义宫廷诗歌与现代英语诗歌之间的语言坎坎，但却没有像《逼上梁山》这类争论那种咬紧牙根决一死战的紧张与激动。从五四起中国的每一次文化运动都带着这种不平凡的紧张，在60年代史无前例的文化大革命中则笔战加上枪战，笔伐加上鞭撻，演成一次流血的文化革命。可能这是因为中国的文化运动常常在地下潜流与中国的政治现代化缠在一起。在20世纪初，比起西方，中国的政治现代化要慢两个世纪，到了20世纪，时间的紧迫感，促使我们每次的文化运动都渗透非学术的政治性的激动，甚至急躁。《逼上梁山》的作者和他的同志们为新文化运动献身的热情和勇敢令人感动，但文章中带有政治偏见的学术观点今天读来又令人不安。譬如将古典文学、文言文看成士大夫阶级的腐朽文化，除了《水浒》、《红楼梦》、《西游记》等白话小说之外，一概不认为是中华文学的正宗。且说“以今世眼光观之，则中国文学以元代最盛；传世不朽之作，当以元代为最多。此无可疑也”<sup>①</sup>。陈独秀进一步提出“推(打)倒”“贵族文学”、“古典文学”、“山林文学”。陈的坦率的打倒态度赢得胡适的赞许，自叹不如“一个老革命”。凡是经过我们自己时代的文化革命的人都不难识出这股涤荡污泥浊水的“革命”气势，和砸烂古迹，打倒孔家店的激烈情绪，并在回首当年时，心有余悸地理解这股在“革命”的名义下掩盖的对文化的摧毁和后患无穷的急躁。当然白话文运动从正面来看，不应与我们时代的那场史无前例的文化运动相提并

<sup>①</sup> 《中国新文学大系·建设理论集》上海良友，1935年，27页、45页、46页、25页。

论,因为后者只有疯狂的破坏,而前者是今天新文学的奠基运动,但在思维方式,特别是对待传统的态度,二者都是将传统与革新看成二元对抗的矛盾,因此认为只有打倒传统才能革新,而从今天解构思维来看,这正是一种形而上学的对待矛盾的封闭式的思维,从心态上讲,是简单化理想主义的急躁。五四时代青年学者看到西方科学民主给文化带来的进步与繁荣,处身于中西文化的巨大时差中,深感新意识的萌芽再也无法纳入旧的体系中,因此产生彻底砸碎旧瓶的冲动。而文言文首当其冲,因为它已经失去作为语言的不可少的口语功能。但一个民族能否砸烂自己的母语呢?胡适似乎在西方的语言发展中找到例证。他指出欧洲各民族及英国都有过自拉丁语中解放出来,奠定自己的民族方言的历史。但这个例证与以白话文代替文言文是有着本质的区别的。因拉丁语是罗马帝国的武力及宗教势力征服各民族后强加于他们的官方语言,同时也是在政教合一的时代教会规定的官方语言,伴随着罗马帝国的崩溃和教会势力的衰落,各民族争取到用自己母语的自由。英国是在法国的统治结束之后才用自己的母语。而中国古典文学与文言文却并不是外族入侵强加于中华民族的语言,而中华民族在几千年中土生土长的母语,只是它在长长的岁月里失去了口语的功能,只保留了书面语的功能。所以援引欧洲与英国摆脱拉丁语的统治为例来说明文言文是可以消除的,似乎是不伦不类的类比。文言文在20世纪已不称职是显然的,这主要是当西方各国逐渐进入近代,走出中古的过程,各国的民族方言逐渐发展成配合现代国家建构的现代语言,而中国并没有经过从中古逐步进入近代的演变,却在20世纪初,突然跳入现代的国家建构,语言仍保留其中世纪状况,其受新文化新政治的冲击是必然的,关键的是对汉语文字的现代化改造,是否应当从“推倒”传统出发,还是从继承母语的传统出发,而加以革新,从历史资料看来我们的白话文及新文学运动的先驱们选择了前者,这就产生了语言学本质上的错误(详细论述见本文最后关于理论与现象分析一节)。这个违反语言本性

的错误路线,为新文学创作所带来的隐性的损伤,只有站在今天语言学的高度,才能完全地认清。与中国五四时期的语言改革相比,西方各民族的语言变革是随着历史的进展而自上古、中古进入近代,在有了现代国家建构之后,逐步各自取得现代语言的统一,其过程长达几世纪,绝非由几个知识分子和无定下改革“刍议”,而后登高一呼,希望在一夜间(或很短的时间内)“推倒”自己的母语传统,进入“正宗”。再者,在文艺复兴之后,欧洲与英国各民族语言的革新都是在文学文论创作实践中逐步演变完善的,并非如我国五四白话文运动,纯由理论设想打先锋,关于这一点深信实践哲学的胡适也表示不安,多次提到白话文运动缺乏创作实践是一憾事。在英语体系中,是乔叟的14世纪中古英语创作,特别是他的《坎特伯雷故事集》为现代英语打下了基础,下一个语言发展高峰则在16世纪的莎士比亚戏剧中,这中间已过了两个多世纪,随后在17世纪、18世纪通过弥尔顿的《失乐园》和玄学派诗歌及新古典主义的伯蒲等诗歌与复辟时期戏剧的创作实践,才使现代英语成熟起来。19世纪的浪漫主义诗歌,如前所说,为英语洗去宫廷铅华,20世纪的诗歌与突起的现代主义小说更为当今的英语充实了当代化的语词、句法、暗喻等新的语言艺术。20世纪的英语达到一手紧握口语,一手紧握大量的理论抽象术语,因此能充分满足当代意识的表达需要,而这成熟是经历了将近7个世纪对中古英语的逐步改造才达到的。胡适等先驱们想在短时期内就完成白话文的成熟,自然要受到内外认识上和心理上的压力,因而产生急躁情绪,作了幼稚的决策,是可以理解的。正如冯友兰在他的《中国哲学史》第二编第一章“泛论经学时代”中所提出:“中国实只有上古与中古哲学,而尚无近古哲学也。”<sup>①</sup>又说西方在中古时新学术仍可用上古的术语表达,但在近代“……人之思想全变,新哲学家皆直接观察真实,其哲学亦一空依傍,其所用术语,亦多新造。盖至近

<sup>①</sup> 冯友兰著《中国哲学史》中华书局,1984年版下册,491页,492页。

古,新酒甚多又其新,故旧瓶不能容受,旧瓶破而新瓶代兴”<sup>①</sup>。此处说明两个问题,一是意识与语言之间的紧密联系,所以当意识发展到一定程度自然会在语言上更新。所谓新瓶是指新的哲学术语,但并不是说将旧酒全倾尽,只是换瓶而已,我们五四时不但要换瓶,而且对数千年的陈酒也要求倒弃之。第二点是从侧面说明中国思想意识在中古后,停滞不前,才造成直到20世纪才猛然醒悟,要一夜间,制出新瓶以代旧瓶的情况,其面临的理论和技巧上的困难之大,可想而知。如何改造汉语,当时各派学者有不同看法,除去根本反对白话文运动的文言文卫上们不算,在主张改造语言中,当时对“陈酒”主张倒尽不要的有陈独秀、胡适等,主张在建立新的白话文过程吸收古典文学中文学语言的精华的有胡适的密友朱经农、任鸿隽、钱玄同等人,还有被陈、胡划入敌对阵营的胡先骕。他们更关心的不是打倒古典文学,而是如何发展新文学,和使白话文超出其元朝时所拥有的功能。所以面临的重要的分歧是改造的起点应当是从经过几千年,发展成熟的古典及白话文学语言开始,还是从元朝及其后的、胡适所封为正宗的、几本白话文小说开始?胡、陈自然主张后者。他们对自己阵营中的文友们的意见完全听不进去,以不容“有讨论余地”几个字覆盖了所有的不同意见。既然将白话文运动与新文化、新文学及政治改革捆在一个战车上,基本上主张改革的学者们自然也渐渐放弃了自己的主张。发展白话文要吸收古典文学的精华的微弱呼声,至此就完全被淹没了。从此在几十年内对古典文学少有人愿公开提出深入研究挖掘,而只是悄悄地剽窃以便表达白话文不能胜任的内容。带着内疚的心情,胡适责备自己的过失是“解放脚”。蔡元培老先生虽辩护说大学课程中仍有古文,课堂讲义仍用文言文写,但他却不曾从理论上、心态上肯定古典文学不能抹煞。

胡适等一方面坚持各时代应有自己的活语言,一方面又对被

<sup>①</sup> 同前页,注①。

他定为“死语言”中的白话文部分赞美备至,而将唐诗宋词及更古的魏晋南北朝的一切文学哲学著作都贬为死语言的作品,因而不值一顾。今天回顾,读破万卷书的胡适,学贯中西,却对自己的几千年的祖传文化精华如此弃之如粪土,这种心态的扭曲,真值得深思,比“小将”无知的暴力破坏,更难以解释。从此,世界汉学家比中国文化界更重视这些被抛在字纸篓中的“国之瑰宝”! 20世纪初英美诗歌的现代主义的兴起,竟是从汉字和中国古典诗词找到的灵感,提炼成意象派的新诗艺术理论,芬耐罗莎(Ernest Fenolosa)和庞德从此奠定了诗歌现代主义的主要美学理论,在整个20世纪前半叶,不断发展成代替了浪漫主义理论的现代派诗歌的创作依据,其英美的代表人物自然是艾略特,一代现代主义的丰碑。而这现代派又在三四十年代返回到它的祖先的故乡:中国诗坛。尤为可笑的是,在它祖辈的故乡,它受到种种嘲讽、咒骂,甚至禁止,可见胡、陈的阴影对中国新诗的创作和诗文化的影响有多大。直到80年代他们的幽灵还一度重新游荡在中国大陆,对当时所谓的现代主义诗歌加上“看不懂”的罪名,也就是胡、陈所谓的“贵族文学”,与陈独秀在《文学革命论》中所主张的“建设明了的社会文学”的精神不符。所以,将提高与通俗对抗,社会文学与个人抒情表意的文学对抗的二元对抗式的形而上思维方式,再一次出来控制人们的头脑,使1979年再度出现的新诗潮,在一场混战中终于再度被压在阴山之下,由中国汉字的象形特点与古典诗词的丰富的意象启发而诞生的西方现代派诗歌返回故土后却受到如此的打击和误解,也是世界比较文学史中一件中西文化交流的怪事!至今不知是否已被大家从这个角度上,重新理解这枝墙外开花的中国后裔西方现代主义诗歌?本世纪初庞德等在日本汉学家的帮助下将杜甫、李白等的诗译成英文,在西方诗坛引起轰动而持久的影响,直到今天美国当代诗人詹姆斯·莱特,罗伯特·布莱,弗兰克·

奥哈拉等<sup>①</sup>都在诗里提到杜甫、白居易、陶渊明等。被白话文先驱者所唾弃的古典诗，却在同一个历史时期被引进了西方诗歌世界，这足以令我们自问：古典文学真的是死文字吗？果真，它为什么却能成为西方现代主义诗歌的灵感呢？当我们准备埋葬古典诗歌时，它所达到的意境，它的丰富的隐喻，却令工业时代的西方诗人赞叹不已，这又是中西文化交流中的一大怪事。

从理论上讲，胡、陈的白话文立论，问题出在对语言本质没有认真的研究，可以说他们的语言观是陈旧而浮浅的。当然其中有所生活的时代的局限性，譬如他们并没有能像现代语言学家那样深入到语言的产生过程的心理生理学的研究中去，他们也错误地判断语言与使用者的关系，特别是一个民族与他的母语间的无选择的关系。这涉及到语言发展与改革与其自身的传统的关系，如何改革才能符合语言本身的规律，使语言不会在改造过程失去其在历史中积淀下的文化精华，而变得苍白贫乏。不幸的是胡、陈的急躁情绪使得他们背离了创作实践先行，理论来自实践的认识规律。

胡、陈所犯的另一个重要错误是只重视“言语”(parole)而对“语言”(Langue)不曾仔细考虑，只认识到共时性而忽视历史性，只考虑口语忽视文学语，成为口语中心论者。口语果真是那么明晰易懂吗？这又是因为他们并没有理解在能指与所指之间，依照J·拉康的理论<sup>②</sup>有一条难以完全跃过的横杠，所以在任何一种言语中，都有那未被完全揭露的一面，因此天真地以为结构单纯、用词通俗的口语必然是大众一听就懂的。中国俗话说“听话听音”，正说明在言语的阳而的显露之外，还有那阴面隐藏的部分，这使得语言的透明度远不如它表面所表现的那么天真。语言的受压抑部分和所表现部分同样都在交流中起着信息传达的作用。文学语言的

① 依次为：James Wright, Robert Bly, Frank O'Hara

② Jacques Lacan 当代法国语言心理分析家。

复杂性,正在于它的暗含最为丰富,胡陈将语言的交流看成僵化的概念传达,从中除去一切对话双方所流动的、变幻的、互动的各种社会、文化与心理因素,这是属于浮浅到错误地步的对语言性质的误解。

胡陈另一个理论盲点是不理解任何一个所指在另一种组合中都可能成为能指,因此文言文即使被废除其作为通用的语言,但古典文学中每一个字词都可能出现于白话文中时渗透入它的古典所指,而起着对文本的意义、情感外加的影响,也即是所谓的“文本间”的效果。譬如杨柳、菊花、梅花、松、雨、杜鹃、镜、烟雾、枕、风、鹤……信手拈来就有成串的“所指”在新的言语结构中成为“能指”,暗喻就是建立在这种所指转成能指的符号奇异的转换中。所以语言是无限的、无形的踪迹转换而成,每个字词都在使用过程中带上前一位作者的笔痕,如同指纹,它们当进入新的言语中就会将这些积累下的踪迹带入新的结构中,这些无形的变幻的“踪迹”(德里达的解构论术语)如同一种“能”,幅射在文本中,它们如光影游戏于文本间。正因为如此,语言和一个民族的文化丝缕相连,语言就是文化的化身,当然此处所谓的语言并非只指文字、口语,而是广指艺术及各种学科的符号系统,语言则是整个民族参与的、最广泛使用的交流符号系统。胡、陈主张用纯的白话口语代替整个语言系统,只是一种幼稚的空想,在胡适和其同时代的白话文先驱们的所谓白话诗文上游戏着无数古典文学、古典诗词的“踪迹”,这并不因作者的主观愿望就停止干预,但在长长的历史过程中,逐渐新的踪迹痕冲淡这些老的踪迹痕,踪迹本身发生的转变使得文本间的效果也发生了变化。但这只能由时间中创作的不断实践来发展,而并不是任何个人和集团可以用主观意识来控制的。胡适的“两只蝴蝶”在内在结构与韵味上都不难找出古典诗词的踪迹的干预。至于那首《梦与诗》中最后一节“醉过才知酒浓/爱过才知情重:——/你不能做我的诗/正如我不能做你的梦”。这种对人生中人际关系的不可抹灭的距离感所暗含的哲理与“子非鱼安知鱼之

乐”是丝缕相连的。白话诗并不能从零度开始它的写作,看来是一件幸运的事。德里达将一切广义语言归结为“心灵的书写”<sup>①</sup>,因此它本身就是一个民族的心理的、精神的文化的源泉,有谁能以命令来喝令它改变呢,然而它在历史中会依照自己的意愿不断地变化。正如德里达所说,每个字如同一枚硬币,在使用流通中不断沾上新的“踪迹痕”,直到其上的头像日渐模糊。所以流通使得每枚硬币更丰富也更贫穷(指它失去原意而言)。当五四诗人用汉字写诗时,每个汉字都沾满了几千年的使用的“踪迹痕”(trace track)和它们所带来的信息。因此在胡适的《寄给北平的一个朋友》的诗中,字词如“苦茶庵”、“飘萧”、“披衣开窗坐”、“一点相思情”无一不随身拾其在古典诗词中沾上的“踪迹痕”,它们无形而无不在,“窗”已不复是一扇普通的窗,“披”字也不仅是一个普通中性的动作。

胡、陈这种从零度开始用汉字白话文写诗的论调,为白话文的发展带来很大的障碍。使它虽是一次成功的政治运动,在文化上却因拒绝古典文学传统,使白话与古典文学相对抗,而自我饥饿,自我贫乏。固守元朝遗下的白话文学,强令它代替在几千年中发展成人类极高的语言艺术的古典文学,是徒劳的。由于这种人为的心理障碍,胡、陈以及不少其他同时代作家养成双重、分裂的文学人格,他们当需要强烈地表达自己的情感和思想时就用旧体,而当他们履行文学斗士的责任时就写白话诗,每当写白话诗时,力求明白易懂而放弃诗的艺术。以刘大白为例,他的《卖布谣》和《割麦过荒》“白”则白矣,但作为诗又有多少成就?诗的艺术因为求“白”而完全被置于不顾。殊不知诗的力量与政治口号所不同之点是,前者是通过它的艺术取得力量及感人的效果。就是这同一作者,当他不追求“白”,遗忘所谓当时文学革命的教条、刍议时,却写出《秋夜湖心独出》这样有较高的艺术效果的情诗。同一作者为什么

<sup>①</sup> 德里达(Jacques Derrida)法国哲学家,解构主义创始人,在他的著作中提出,踪迹(trace)和心灵书写(Psychic writing)为语言的发源。



要以这两种截然不同的语言来写诗呢？这是一种扭曲的心态对诗人的戏弄。由于认定大众只能理解苍白无内涵的语言，因此一旦进入为大众写诗的“进步诗人”的角色，就拿出那种粗制滥造的货色，而每当恢复自己作为诗人的本色时，就又写出不“白”的艺术诗。这种对诗的两重标准，反映对读者中的大众与内行者的两重价值观。在有意识上是重视大众，在无意识中却是认为他们不需要艺术，只需看明白就是了。一直到今天“大众化”仍是一个最晦涩的词，因为它和“大路货”有血缘关系。这种心态在李白、杜甫、白居易等古代诗人的作品里似乎存在。正因此《石壕吏》与《茅屋为秋风所破歌》读了十分感人，而并不觉得诗人是站在大众之外，俯就“大众”而写的。《卖布谣》与《割麦过荒》写在杜诗后 1200 年，读了并不感人，只觉得诗人是在为穷人做点好事，其意可嘉，但诗则是多余的了。诗人的双重诗格，使作品失之于不诚。有些诗人以对艺术的真诚尝试用白话文写诗，获得很好的效果，但仍然因为囿于白话文应当是口语，而不敢大胆创新，吸收口语以外的词汇和句型，在思路上也就不敢进一步开拓，所以读来语言松散无力，思路平缓，没有层次。古典诗词因为它没有这种口语化的框框，它大胆跳跃地使用充满暗含情感及意境的手法，和通过有艺术意义的用典，在 28—56 字或 20—40 字内，传达出一篇散文也未能说得清的情思的复杂、曲折、含蕴。对古典诗词这种登峰造极的凝练艺术，若白话文先驱们不是遗弃，而为精心钻研，白话文及新文学的成熟、深造，要到临得早得多，而整个新文化史的面貌都将为之改观。俞平伯的诗我读的不多，但他是一位在继承古典诗词的意境方面很有独到之处的诗人，譬如他的短诗《北归杂诗 14：到家了》只有四行，31 个字，却能唤起读者对北京冬夜小胡同的叫卖硬面饽饽，整个城市的幽暗荒凉夜景的想象，这图画和一个外游者回家的迫切心情与欢快激动之间形成强烈的反差。他的另一首游寒山寺的诗《凄然》，是一首绝妙的吸收古典元曲的节奏，和词的字词，诗的杳渺意境的新诗，不但读来有音乐性，而且读完后那钟声的余音袅

绕和诗的意境完全同步,形成一个开放的时空,遗留下无穷的韵味。诗人在双声叠韵的运用上自然完全继承了古典词曲,如“七七八八”、“廓廓落落”、“随随便便”、“萧萧条条”,再就是词汇上绝对突破白话口语的局限,用词古香古色与所写的寒山寺的建筑的古老落魄的状态很谐调。即便是这样,将这首很出色的白话诗和张继的只有28个字的《枫桥夜泊》一比就感觉到古典诗的精深是不容忽视的。当然对刚诞生几年的白话诗提出同样的成熟要求是不公平的。使用活的白话文又突破口语的相当单调的句法结构,是当时很多诗人的探求,并且都主张借鉴西方现代文学的语言艺术,郭沫若的《女神》据说是受到惠特曼的非格律诗的影响,出现时确曾使不少诗人睁大了眼睛,惊奇地赞叹,今天读来觉得在语言上他开了一个不太好的风气,就是一种松散、表面的浪漫主义口语诗,好像只要在每行上加上一个“呀”字,就能表达多少激昂的感情。以《笔立山头展望》一诗为例,在16行中有8行以“呀”结尾。全诗几乎成了一组没有深度的浪漫主义口号。这种语言倾向,预示了以后新诗中一直忽隐忽现的伪英雄气概和滥而失真的中式浪漫主义高调。对于年青的郭沫若那种短时期的如泉涌的激动自然是一种可贵的心灵经历,但他没有理解生活的激动和白话口语都并不保证一首高质量的诗的诞生。以为只要怎么说,怎么喊,就怎么写,这就能得到一首好诗,这种观念可算是早期白话诗运动的后遗症。口语不等于诗的语言,生活经历也不等于诗的内容。这中间一个不可或缺环节是“诗的转换”,诗的许多多元而又有机相连的艺术性都在这一转换中,而这一种转换有时很快就能完成,有时会持续到几个月,因为参与这种转变的是诗人并不是指挥的无意识,只有在诗人和自己的无意识无声的对话中,这种转换才能完成。诗人在创作时常常将自己的知识和教育推向背景的地位,而后给日常生活中隐在的无意识以最大的活动空间。所谓的灵感正是那自由的无意识的创造力的迸发。教条之所以会破坏创造,就是因为所有的教条,和多余的理性,都不情愿退让出空间给灵感

和创造力,使它们能尽情地舞蹈。误以为大声的赞叹就是诗,使得一首短短的16行诗竟出现8个“呀”字,今天读来颇有喜剧感。徐志摩、闻一多在办每周一次的《诗镌》时,正是想探索如何将白话口语及生活经历转换成诗。他们的努力意味着白话文已经走出它的天真的稚幼,在寻找成熟。根据徐志摩的《诗镌放假》我们知道徐、闻等诗人并不是在建造一种外形的格律,而是在寻找那无形而又如血脉贯通全诗的诗的音乐性。他的很精辟的说法,“一首诗的字句是身体的外形,音乐是血脉,‘诗感’或原动的诗意是心脏的跳动,有它才有血脉的流转”。其中原动的诗感的真纯是决定性的。如何使心脏、血脉、肉体协调起来在运动中产生一首诗,这里有有意识,也有无意识的参与,但在一次最成功的舞蹈中,跳舞的人多半在艺术的无意识中遗忘了自己,所以美国黑山派的诗人们将诗说成是呼吸,有的诗论则说是舞蹈,总之是遗忘了意识的运动。

白话文运动的先驱者们决定走出文言文的框框,以白话文为写作的语言,这种决定是一次勇敢而关键的决定,它符合了汉语在时间中必须经历的变革,但胡、陈在抉择之后,一味否认古典文学的价值和盲目掩盖当时白话文的不成熟状态,今天看来还是以政治热代替一切和拥护/打倒二元对抗的僵化思维的表现。徐、闻以及其后的戴望舒、卞之琳、陈梦家等人的诗歌探讨都在谋求如何将白话口语的松散转换成适合于诗的凝聚要求,以别于散文。在这期间白话文经过了一场不动声色的悄悄的变化,一方面受大量的翻译的影响,一方面是对诗的认识比世界初加深了。到了40年代新诗的创作不再受口语化的控制。为了表达20世纪思想感情的复杂,卞之琳成功地运用了思想的跳跃,以纪录在语言表层下面的复杂的内心,这种不连贯紧缩了语言,浓缩了感觉,也因此增加了诗感的强度,年青诗人中穆旦完全摆脱了口语的要求。他的语言直接来自无秩序、充满矛盾、混乱的心灵深处,好像从一个烟雾弥漫的深渊升起,落在他的笔下,语言的扭曲、沉重、不正规更真实地表达了诗人的心态,但穆旦的诗语并不缺乏音乐性,只是这不是

一种和谐的流畅的音乐。他是40年代最早一位诗人以语言宣告他已走出虚幻的理想,站在世界的纷乱复杂面前,思考自己的、民族的和人类的命运,即使在《诗八首》这样的情诗中,爱情也不再只是两个个人间的事,它和冥冥中一种不可知的力量相连。像这样充满现代意识的诗中,语言早已离开白话文运动时的要求很远很远了。但它主要的来源却是西方的语言文学,因为穆旦的成长铸定他比卞之琳、戴望舒、冯至离古典文学更远了,40年代的青年诗人在诗语上与新文学先驱们的白话文有着明显的代沟。

正当白话文进入成熟阶段,它的承受力、表达力都接近当时西方语言的水平时,客观历史的发展使它又遭受第二次的变革,这是发生在50年代。这次它面临的问题是它必须为新的政治(或有时间性的政策)服务。它须通过文字和作品表达、宣传每时每刻的政策,而不是个人的感受和经验。“人”只有当他符合所规定的典型特点时,才需要表达,并不是每个诗人都可以随意通过诗歌表达自己的衷怀。诗人首先被要求了解“典型”人物应有的感情,而后去歌颂这种感情,或批判这种感情,因为典型有好人与坏人之别,革命的与落后的之别,更不用说反革命的了。在好人/坏人,进步的/落后的,革命的/反革命的这一套两元对抗的逻辑面前,“是非分明”,也不容“讨论”的。剩给诗人的工作,就是依照这些设计好的典型去生产诗。是非的分明既不容讨论,诗人就要如履薄冰地去写,若有丝毫混淆已划好的是非界线,就会引来一场不小的祸害。

既然文字负担起这样全新的使命,它本身再度受到审查、清洗、净化是必然的。因为文字上确实必然沾染有以前使用者的感情痕迹。因此50年代的汉语又一次经历改革,改革的政治色彩和强迫性比五四时更鲜明,只是这次已不涉及用文言还是白话的问题,这已经彻底解决了,剩下的问题是什么样的白话是革命的无产阶级的?什么样的白话是腐朽落后的资产阶级的,什么是可以容忍的无害的,什么是反革命的?第一项自然是来自革命地区的和无产阶级政论的语言,口语,以及“兄弟国家”,特别是苏联的作品

与政论中的词汇；第二项自然是 50 年代以前一切封、资作品中的语言；第三项，所谓可容忍的、无害的，则是一个十分弹性的范畴，随着阶级斗争的形势而伸缩。至于反革命的语言，这更决定于激烈的阶级斗争中，某些理论家的阐释，一旦标上“黑话”之类的标签，大家自然与它划清界线。所以 50 年代至 1979 年间，汉语在用词、含义方面经历了一次天翻地覆的改革，与世界其他说汉语的华人与汉学家所使用的汉语，作为一个符号系统，有了根本的差异。大量的政论词汇与革命俗语口号、短语，充斥在整个系统内，并且成为各种文学作品的主要文字库，在句型上则大量受会议发言、社论及苏联文论的结构影响。文学的各种要素以主题为首要，因此一切服从主题的要求，主题当然又决定词汇。从 1955—1979 年，这一时期的文学创作大致可分为反右文学、大跃进人民公社文学、反帝反修文学、及文化大革命文学，作品数量之多是惊人的，尤其是大跃进全民作诗，赛诗会的作品，还有就是文革时期的批判文章与大字报汇编。也许是中华文学文论创作数量的最高峰。但今天几乎只能在少数图书馆及海外收藏汉语文献的图书馆内找到其中的一部分，至于在国内今天恐不再有读者，只有五六十岁以上的中老年人对于当时不惜纸墨、铺天盖地而来的大字报犹有记忆。当时所用的大字报纸张比一些书籍所用的准草纸要好得多，纸张紧张一说，是当人们从文化革命热中醒来后才发现的事。至于这些创作的价值，历史已有定论，就不赘言了。自然也有一些留下来的小说，至今仍能成为保留阅读，但那真是凤毛麟角，如果和当时的产量、印刷相比，也许可称为全民文化炼钢的收获吧。

第二次变革由于是一种人为的压力所造成的，它倾向于以典型控制语言，所创造的不多，而所限制的却很多，结果语言的单调，作品的文思枯竭是明显的。大跃进民歌或群众写诗今天读来，在最上乘的作品中我们找到农民的单纯的对生活富裕的幻想，正像年画中所表现的那样，他们的梦在当时与大跃进的生产情况成正比，令人痛心。这里有农民几千年的纯朴的真挚和幻想，由于它

不是出于童真的手笔,更令人内疚。

第二次变革使得汉语的透明度达到超常的高度。这很难说是一件幸事。因为语言的透明度往往说明它的信息贫乏单调,在正常的情况,文学的语言所要表达的层次比口语多得多,它有明确的表层,也就是透明的部分,同时又有不确切的隐层而且不只一层,因此是耐人寻味的,含蕴深刻的。如果一句话里外透明,它如果不是一张漏走大量信息的符号网,就是它的作者完全不愿流露那受压抑的意义层。人们在运用语言时一个重要的艺术,就是要如何“显”及如何“隐”,表达与反表达的“前语言区”中所进行的对话是决定性的。它涉及到如何表达,表达什么,半表达什么,隐蔽什么。在使用语言者对环境所给予的交流权力不信任时,他的语言往往以伪透明的形式出现。湛容曾写过一篇关于各种人的准备一次思想整顿会的发言时的各种心态,总的说来是各种次日发言者内心的‘表达’与‘反表达’的对话。这是一篇绝妙的关于语言心理的杰作。在包括各种政治运动在内的第二次语言变革时代,人们因为经常要面对批评与自我批评,交待“罪行”,表态等等公开语言活动的场面,已练就一种自我保护的本领,他的发言就是表达与反表达间恰如其分的谐调结果。这种对本身只有30年历史的白话文的有意识的控制与操作,使语言失去自由发展的活力。很多名词作为能指被增加了“革命的”新的所指,很多形容词洗尽铅华,穿上制服,很多句型受到苏式理论的改造,很多政治、哲学术语带着新的权威走进各类文本,成为会议发言、政论及文学作品中不可少的符号,它们代表着权威、真理、“革命性”、“无产阶级性”,是人人文字库中必备的语言文字。于是,一个全新的汉语白话文语言文字纲取代了五四至1949年的白话文系统。

白话文的第三次变革自1979年开始。这正是改革开放的初期。随着一股开放的海风吹来和改革的骚动,首先是一些年轻诗人在文库中发现了1949年以前的文学作品。朦胧诗的产生背景就是这些1949年以前文学作品的出土。在诗歌中影响最大,走

在其他文种的前面。这第三次变革的走向与第二次相反是明显的。青年作家以他没有被整肃过的轻松心态,毅然和1949年前的文学语言发生了对话。因此,在那时最流行的朦胧诗中几乎找不到大跃进式的语言和历届群众运动所留下的政治术语、口语。他们的诗语改革使不少遗忘了1949年以前的文学语言的读者大吃一惊,称之为“崛起”。实则这次语言改革却是符合在对传统的再挖掘中进行的语言变革的规律,在民族与其母语之间的血缘有如親子之情是不可能完全断绝的,疏远是暂时的。因此早期朦胧诗与40年代穆旦及其他青年诗人的诗风相近也不足为怪,他们追求个人化的抒情,思想的凝炼、含蓄及不同惯例的逻辑和独特的暗喻。虽然在一个时期他们遭遇到一场“读不懂”的争论的围剿,然而在80年代以后语言摆脱政论词汇和群众运动的语言的束缚的趋势,已经蔓延到小说、戏剧、散文各个文种中,成了一次不可逆转的变化,虽然不同于五四和50年代的语言文学变革,这第三次浪潮并不是以理论开始,而是在实践中占领了文学创作。从80年代后期开始,这种充满思维流动、跳跃、以暗喻代替说理的文体甚至进入了理论文,那片自50年代以来为苏联学院派文风所独占的领地。今天在中青年理论工作者的论文中我们遇到两种比较强的倾向,一是五四时代到40年代的陈寅恪、鲁迅、周作人式的文论体,再就是西方尼采式的充满暗喻的文论体。前者句法倾向古朴,后者有一定的晦涩。两者共同逃避的是政论体的架构和词藻。这第三次浪潮今天方兴未艾,我认为对21世纪的汉语会产生很大的影响。

理论文散文化是由于对洋八股的类科学的架构的反感,那种抽象名词加形式逻辑的文论很不适合中国式的潇洒的文体审美观。尼采式的哲学加诗和暗喻的文体在大陆的诞生是由于新生代文论撰写者对长期受压抑的、被压在正统意识形态以下的、模糊而强烈的半意识状态的意念的兴趣。他们将语言更形象化,避开逻辑思维推论,以语言的触须探入“前语言阶段”的许多浮沉未定的

感觉,希望像垂钓一样,将它们钓出水面,出现在文字里。换言之,他们厌倦于耍弄陈旧的名词术语,希望在写的过程捕捉一些新的意念,从那无意识的深渊里找到一些过去被压抑的,受忽视的又确实存在的意念。这种在无意识的深渊中探险,自然比摆弄流通性极大的名词和概念要难得多,成功率不会很高。但他们的要求是合理的,他们的实践也必然会产生一些优秀的新型文论著作。就我所接触到的,确有一些论文、书籍,虽然可能还不普遍被接受,却带给读者深刻的富有启示性的思考。这类文论几乎在表达方式上已接近于诗,读者手中的逻辑解剖刀已对它无能为力,但智慧却能在行间闪烁,对求智的心灵很有吸引力。这类文论目前已悄悄进入学院圈子。但我们必须承认这类文论中,鱼目混珠的情况也很严重,它的模糊的理论给很多人贩卖假货的机会。即使在最好的情况,也由于撰写者不是成长在一个新老文化备受尊重和保护的环境中,自然缺乏这种超越八股形式所需要的深层学识结构和沉思,因此无法与读破万卷书、学贯古今的这类理论大师如尼采、海德格尔、德里达相比。对他们文章中所暴露的功底不足,我们的教育是有责任的。与第二次清洗性的语言变革相比,这第三次的语言变革是积极的,是迈向语言现代化的重要的一步。今后如果学术风气能顶住商业主义的冲击,学术环境有了改善,未来的文论就会更成熟,更接近当代的评论理论的前沿,同时汉语的现代化也会取得长足的发展。

## 二 现象与理论

以上讲的是自五四白话文运动以来在语言和文学上走过的一些路,多半属于现象和后果,现在从理论的角度来看看这些现象都反映了哪些语言文学理论问题。总的说来主要是语言的发展与继承的关系,这又与语言的性质,特点,可变与不可变,有意识与无意识,口语与书面语,诗语,语言的生命力等有关。



语言理论在整个 20 世纪成为科学界一个深入探讨的课题。除了实践的一些理论之外,还有语言本身的一些哲学的、心理的理论。这方面有结构语言学、语言心理学、现象语言学、解构语言学等等。它们的代表学者依次可以算是:索绪尔,弗洛伊德,拉康,海德格尔和德里达。由于文章的范围所限,此处无法一一陈述他们的学说,只选其与本文有关的,用以剖析一下我们上面所说的各种现象。这些部分也往往是各派语言学所不同于传统语言观的,而又是他们间的共识。

首先关于语言的性质、特点。索绪尔认为语言符号的特点是它是武断的,继承有可变与不可变的双重性,这二者是相反相成的一对矛盾。各民族和人种的语言首先都是继承的,无选择的但又是可变的。这就是说它并非由各民族以自己的意志来选择的,因此从这个角度看,人与他的母语的关系并非主动的。但各民族的语言在时间中必然有所变迁。这种变迁是受社会生活在历史中的演变的影响面发生的。语言因此是可变的,但又有其继承和武断的不可变的一面。索绪尔在他的《语言的性质》一文中的“符号的不可变性与可变性”一节,专门论述这个问题。他说:“使用语言的群众对语言的选择没有发言权,语言所选择的能指符号是无可替换的”<sup>①</sup>，“我们对语言说‘选择’,但立即又说‘它只能是这个符号而无其他,没有一个人,即使他想做,能以任何方法改变那已决定的选择,更有其甚者,集体本身也甚至无法控制一个单字,它是由已存在的语言所制约。”<sup>②</sup>所以语言对于其使用者是一条只能接受而不经你同意的法规。

从另一个角度来看,“语言总是前一个历史阶段的继承者”<sup>③</sup>，“事实上没有一个社会,除了从祖先继承过来,而且照样接受的语言

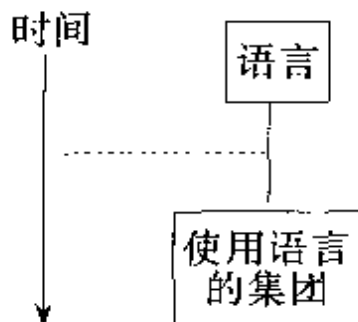
① 德里达(Jacques Derrida)法国哲学家,解构主义创始人,在他的著作中提出踪迹(trace)和心灵书写(Psychic writing)为语文的发源。

② 见麦可·兰编的《结构主义导论》纽约 1976 年,47 页、50 页、53 页、50 页。

③ 同上。

言之外,还知道什么其他的母语”<sup>①</sup>。索绪尔解释这种语言的不可更改性是由于它是惟一的任何社会成员都参预的一种社会行为,因此它的稳定性在于它与社会生活的全面认同,而社会生活常是沿袭为主的。

但同时语言又是可更改的。索绪尔说,“时间在保证语言的延续性的同时又对其施以另一种全然相反的影响,即语言符号的或多或少的变迁。在时间中的延续与时间中的变迁相结合”<sup>②</sup>,二者是相依存的。“在变中旧的本质的不变是主要的,对过去的否定只是相对的”<sup>③</sup>。”索绪尔将语言的演变归结为社会力量在时间中的发展,而不是某个或某些个人的愿望所至。他将语言、使用者与时间三者的关系表达如下<sup>④</sup>:



我们从图中看出语言在使用者之上,说明它对使用者的决定权,时间又独立于二者之外,而作用于二者之间的关系。

从上面的理论看五四的白话文改革运动,我们可以得出下列判断:改革是必要的,必然的。错误在于没有摆正改革与传统的关系,忘记了“在变中旧的本质的不变是主要的,对过去的否定只是相对的”<sup>⑤</sup>。五四时胡、陈等的理想是废去传统文学文字中全部文言文(这是多数的)只取其元以下的白话部分(这是小部分的)。更甚者当时已决定否定汉文字语言的本质,即其象形含意等本质,而

① 同上页注①

② 同上。

③ 同上。

④ 见麦可·兰编的《结构主义导论》纽约1976年,47页,50页,53页,50页。

⑤ 同上。

追求最终将它改为拼音文字。因此五四运动的走向是对汉语的母语本质进行绝对的否定,与“在变中旧的本质的不变是主要的”的原则背道而驰,当然历史终于阻止了这桩最后的灾难。虽然至今我们的语言学术界并没有澄清这个植根于五四的白话文运动的可怕的错误决定,但无论如何计算机的发明解除了我们的汉语言的灭顶之灾,可谓偶然的历史转折赐给汉语以再生之权。胡、陈的改革决定是勇敢的,但其中包含的不正确的认识,使得他们浪费了多少精力和时间来“推倒”自己母语文化的精髓,掀起一股歼灭那不可能歼灭的代表几千年文化积淀的母语和其文学巨著,那些不只属于中华,而且已属于世界的文化瑰宝。他们在政治改革的热情的指使下,忽视了语言本身的特性与客观规律,即它的继承与武断性是绝对的,变革只能是相对的(如简化字形),若想抛弃汉语的根本象形、指事、会意等以视、形为基础的本质,将其强改为以听、声为基础的西方拼音文字,无异是一次对母语的弑母行为。为了今后不再发生类似的行为,我国的语言学家有必要对这个语言本质问题深入地探讨。

五四文字改革提出的第二个重要理论问题是口语与书面语(包括文学语言)的关系。古文长时期丧失它作为语言应有的口头交流功能,因此应当经受改革的冲击。但若认为口语可以完全代替书面语,这不过是从一个片面转向另一个片面。解构主义奠基人德里达反对索绪尔等结构语言学者及西方哲学其他逻各斯中心论者的重口语轻书写的原则。在拼音体系的西方语言中,以字之声(说话)为语言的首要因素,认为一切书写都是口语的模仿,而口语是神的话。逻各斯一字的原意就是“话”,特别是神旨,出自神之口的字<sup>①</sup>。在索绪尔的结构语言学中就是突出语音,轻视书写的“语音中心论”。在西方自柏拉图开始都是口语中心论,德里达为

<sup>①</sup> 逻各斯的意思是 Word,但所指的是神所说的话,并非写下来的字,所以强调的是声音与口语。

了反对西方形而上学的权威中心(神、理念及一切超验思维的权威)提出在语言中无论是口语或书面语都是来自一种“心灵的书写”或“总书写”,它才是语言的根本。这样就大大开拓了语言的空间。因此我们可以说口语和书面语(书写)都不过是总书写的有形呈现。它们只有当能表达总书写的精神时才是有效的语言。有声无声并不是关键。口语因为是即时交流,有敏捷的特点,但由于瞬间即逝,它的隐性信息流失得比书面语要多。反之书面语虽非即时的对话,但内涵与隐性信息可能更多得到保留。句型的复杂,构思的密集更便于深入到总书写的底层。20世纪以来西方文学着眼于探讨心理状态,对口语的使用有了很大的发展。但这不是因为口语明白易懂,如五四大众化语言倡导者所以为的那样。反之他们更多的将口语的灵活跳动与外表的简短看成有利触及总书写的秘密的一种符号。因为逻辑与语法在口语中要比在书面语松散灵活得多,因此有机可乘。胡、陈等一方面砍去文言文作为书面语的权力,一方面不承认古白文并不胜任表达20世纪意识,只想将白话扶正,代替口笔两种语言。这种决策违反了语言规律,使得口语长期停滞,影响了写作向深处发展。他们对口语在文学作品中能启发心灵书写中的奥秘隐晦部分并没有认识,而如何从积累了几千年的表达智慧的文言文中挖掘这种表达的艺术又不去研究。胡适曾将自己所写的《应该》一诗的开头一行:“他也许爱我,——也许还爱我,——”作为例子,想说明白话诗胜过文言诗。他问道:“这十个字的几层意思,可是旧体诗能表达得出的吗?”<sup>①</sup>固然这十个字有些心理内涵,如果和“此情可待成追忆,只是当时已惘然”、“妻孥怪我在,惊定还拭泪”、“苔深不能扫,落叶秋风早”<sup>②</sup>等信手可以拈来的古典诗句相并列,就觉得古典诗在凝炼、强度和层次复杂方面绝对不下于最好的白话诗。而在胡适时代还没有能和《锦

① 见《建设理论集》胡适编,上海良友1935年,296页

② 分别选自李商隐的《锦瑟》、杜甫的《姜村》、李白的《长干行》。

瑟》、《姜村》、《长干行》相比的白话诗,主要是白话诗人在完全抛弃了古典诗词的精湛艺术后,一时又还没有发展出自己的独特诗艺。胡适对“白话”的表达能力的盲目的夸张令人难以信服。

口语也好,书面语也好,都不能自然而然地成为好的诗语。胡、陈等以消灭古典文学来为白话文打气撑腰有缘木求鱼之嫌。反之,如果他们潜心研究古典诗歌的魅力所在,就有可能更快地提高白话诗的艺术。这里我们可以参考海德格尔关于语言的生命(deing)的理论来考虑文学语言的要素。海德格尔认为语言的生命在于它有“所云”(Saying)。也就是类似胡适强调的言之有物。所谓“物”并非具体之物,而是有“所云”,这所云必是作者的独到的、极有个性的,只有他才有的领悟。当语言中有这种独到的“所云”时,语言就有了生命,至于它是文言文,还是白话文都没有关系。中国古典诗词的佳作无一不是有诗人的独特的领悟,因而诗语中满载着“所云”。语言能惊天地动鬼神,就是因为它从“所云”中得到无限的生命力。诗人追求语不惊人死不休,就是要使得语言充满了生命力(通过其“所云”)。古典汉语虽然今天已不再是我们的日常用语,但古典诗词的语言并非“死语言”,因为我们今天仍在读古典诗词的名著时不能不为之震动,这说明好的语言由于它的“所云”给它无穷的生命,它是不会死亡的,死亡的不是古典诗词,而是人们自己的失去生命力的审美能力。反之白话文虽然是今天的语言,但白话文作品言之无物者大大的有,这种作品因为没有“所云”实则它的语言虽生犹死,对读者毫无感召力。“所云”并不是什么作者的生活经验,也不是一个作者的语文知识,海德格尔认为“所云”必须是作者对于语言的一次经验,我的理解是:这种亲身涉入语言的神秘之渊的经验才能使诗人为自己的语言找到生命力,也只有这时他的作品才有“所云”,因为“所云”并非说理,而是一种作者心灵深处的声音,它不能由逻辑推理获得。它是一种充满感性的智慧。因此是诗人与语言的默默对话和默契的运转的结晶。

以上所说听来似属玄谈,实则它是当代语言学对无意识与创

作的关系的科学研究所得。德里达等都提出语言的产生不是有意识,而是无意识。因此人与语言之间的关系是互动的,德里达在《书写与歧异》一书中说“诗人在体验着自由的时候,发现他自己既受语言的约束,又能用一种语言将自己从中解脱出来,他自己就是这种语言的主人”<sup>①</sup>。他引爱德芒·贾贝的话:

“字词选择诗人……作家的艺术包括逐步使字词在他所写的书中自得其乐。”<sup>②</sup>

这正说明作家与文字间的相互作用,相互选择,并非作家单方面的选择能决定作品的表达能力。文字,由于有其自身的系统及前人的使用为它增加的踪迹痕,并不听任作家的主观支配。这种作家与文字间的对话的关系(古人所谓的推敲)形成文学创作的话语(chiscourse)之场。白话文运动对于这种作家与文字间的场始终忽略,只求通达,有语法、写实,作家的心态是:有了白话文就能有“活的语言”,因而以上人的姿态凌驾于文字之上,其结果是作品浅薄、生硬、质量下降。德里达认为作家服务于文字和文字服务于作家是同等的重要。海德格尔在强调语言与人的生存之间的密切关系时说语言是人类一切存在的栖身之所(The House of being),人类无法走出语言,语言是人类的存在惟一能找出自己的地方。F. 詹姆森引尼采的话强调人无法摆脱语言,称语言为“语言的监牢”(The Prison House of language)。如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学,无异于要埋葬几千年中华民族的存在,更觉得他的论点幼稚无知。

白话文运动后来和文学的普及运动,所谓大众化、普罗文学等运动合流,而将“建设明了的通俗的社会文学”(陈独秀语)看成文学惟一的目标。这里又涉及文字“明了”的理论。陈、胡当时以为文字的惟一功能就是“白”,明白地传递信息。因此只强调语法,

<sup>①</sup> 《书写与歧异》J. 德里达著,芝加哥大学出版社 1978,65 页。

<sup>②</sup> 同上。

用俗字等有助于“白”的问题。当代语言学的研究则认为,语言传达信息并不全由语法决定。语法只是逻辑的安排,一句完全合乎语法的句子可以是意义含混,甚至没有意义的。如:

“我父亲在吃木头”(没有意义)

“先穿外套再带帽子,还是先带帽子再穿外套,有什么关系?”  
(意义含混。可能是暗示不关紧要,也可能是实质性的疑问)

总之语法正确,用字通俗,并不一定能明白地传达信息。所以中国有“听话听音,锣鼓听声”,就是说组成一句话除了可见的语法和字词之外,还有一些言外的因素起着无形但关键的作用。白话文比文言文在有形方面白则白矣,但意义却不一定清楚明白。尤其是文学语言,其表里、有形无形、显现与隐蔽如果完全一致就不可能有什么深奥的内涵,也不值得一读。如上面所说语言是人的生存栖身之所,是精神的房屋,而人的存在确实是复杂的,因为它包括有意识与无意识两方面。而语言在其成形前,所谓“前语言阶段”是发源在无意识中,到它成形时原语言中部分得到表达,部分被压制,成为反表达,又有部分被扭曲,因此J. 拉康指出在能指符号与所指之间有一条不可穿透的横杠。但这些被压抑与被扭曲部分又往往如游动的光影,出入于成形的语言上,因此就产生了弦外之声,言外之义,再加上每个被用来表达的字又往往带着它们的历史痕迹,这样就形成语言的多解、朦胧、或无定解。正是文学语言的这种朦胧性质使得它更耐人寻味,给文学带来更多的空间,供读者进行创造性阐释。古典文学在这方面艺术性极高。譬如“娇儿不离膝,畏我复却去”的“畏我”就有至少两种解释。通俗些是怕我又离开,但也可解释为久别后,原来不离膝的娇儿也因生疏而不敢靠近了。后者所表达的感情更深刻、更痛苦。又如“沧海月明珠有泪,蓝田日暖玉生烟”,也有不同的解释。这是两句兼有实际感性与离意用典双重作用的暗喻,既可作为对美貌、深情的形象比喻又可作为以典抒怀的暗喻。“珠”本在月明时更圆却为何有泪?“玉”可能是矿石之玉,但也可能是殉情的吴王夫差的小女,名玉,如是前者则是蓝田产的玉在烈日(比热

情)下都生烟了,以说明感情的强烈;但如为吴王之女玉,则说明炽热的爱情不能如愿致使玉殉情而死,她的幽灵再现时在母亲的拥抱下化成一缕轻烟而去<sup>①</sup>。看来两句的两种解释,不论作为实感或是寓意都是讲爱情的真挚与遗憾,但诗却又进一步引进一层朦胧,那就是“此情可待成追忆,只是当时已惘然”,为什么“当时已惘然”?这里又有很大的空间供读者自己去想象和发挥。有的注释认为“早知好物必不坚牢耳<sup>②</sup>”。究竟是否这种内心活动使诗人写下这句既朦胧又吸引人的无定解的诗句,今天,甚至李商隐的同时代人,也未必能下结论。关于文学语言,不论文白都能达到这种艺术高度,可惜陈、胡对诗话没有深刻的钻研的要求,而草率地将语言表层的浅白(用字通俗和语法通顺)看成改革的目标。其实根据人的意识与无意识的复杂本质,我们可以断言当一句白话愈白愈透明时,它的被掩盖、被压抑、被遗落的部分也必然愈大。因为当语言太透明时,反表达的作用必然大过表达的作用。以当前的通俗文学为例,王朔型的语言的特点正在于他的明确透明却暗示着语言深处有大量的反表达存在。调侃的艺术正在于此。又可以从广义的语言角度来考虑电影《秋菊打官司》,是胜?是败?有人说打赢了,但秋菊为什么怅然若失?她在农民过法治关这场官司面前果然打赢了吗?所以似乎非常明了的语言却又可能是无定解的。

以上的一些例子只想说明白话文与俗字要成为文学语言,或在日常生活中起着传达丰富的信息的语言,都有待于使用者双方对语言有深刻的钻研,在社会生活实践中,在我们不知不觉中,教会我们“听话听音”,但在文学创作与阅读方面却更需要提高对语言的本性及文学语言的艺术性的深刻了解。这点是在我们肯定白话文改革运动的同时,应当补上的一课。德里达因此将阅读比作揭开一幅油画下面所掩盖的另一幅更可贵的画。语言是人、社会、自然关系的

① 《玉溪生诗集笺注》上海古籍出版社,1979年,494页、295页。

② 同上。



总和的符号,用海德格尔的话说,语言伸入天、地、人、神(未知部分)四个领域的关系中。即使它最天真的外表下也有复杂的未经表达的部分。解构主义将一切口笔语言都与“总书写”这一无处不在,无限开放的、无形的变换中的语言活动相联结,因此它是人类存在包括文化、精神生活的总体。因此它不能是“现在”(presence)而必须是“不在”(absence),海德格尔与德里达都认为有声的语言是来自“无声”。借用李商隐咏“高松”的一句诗来比喻德里达和海德格尔这种关于语言的无声的境界:“客散初晴后,僧来不语时。”<sup>①</sup>喧嚣的是那有声的,寂然无语才是那真正的语言。语言的实质不是它的喧嚣的表层,而是那深处的无声,这深处在弗洛伊德和解构语言学认为的混沌的无意识中,在“前语言”阶段,在“无”(absence)中。

最后,我认为我们正在悄悄地经历一场语言现代化的转变。生活随着改革开放显示给我们更多的新的层面,我们对存在本身的复杂性的新的认识也必然反映在我们的语言中。我们的文学创作、新诗创作并不一定能在很短的时间内达到语言艺术的成熟。但一切探讨和尝试都是必要的,不管是成功还是失败,改革的强烈愿望正在蔓延。我们可以用这样一段引语来鼓励自己对汉语的探讨和革新:

“每一个伟大的真理在它的发现之前都是通过一种先行的感觉,一种预感,好像雾中的轮廓和不可达到的对它的捕捉,来宣告自己的到来。这是因为时间的进展为它准备好一切。因此先行的必然是一些不连贯的话。他的发现者只能是这样一个人,只有他才从多种原因中认出它,并且想清楚它的结果,推动它的整个内容,注视它的整个领域,并且充分意识到它的价值和重要,清楚连贯地研究它<sup>②</sup>。”

(郑敏:北京师范大学英语系 教授)

① 《玉溪生诗集笺注》上海古籍出版,1979年,494页,295页。

② 叔本华《哲学的历史》,转引自“维特根斯坦的语言专政原则”S.M. 恩格尔,1971年海牙,19页。

# 如何评价“五四”白话文运动？

——与郑敏先生商榷

范钦林

世纪初那场白话与文言之争，即“五四”白话运动的是非功过虽说早有定论，事隔 70 多年之后，运用新的视角对其重新评价，应该是具有积极意义的。遗憾的是，我们看到郑敏先生发表在《文学评论》1993 年第 3 期题为《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》（以下简称《回顾》）一文，却对那场运动作了不很适当的评判。无疑郑敏先生是怀着学术探索的良好初衷，在回顾过去近一个世纪的中国新诗创作三次面临的道路选择，三次都与语言的转变有紧密关联的具体描述等方面确有精彩之处，但综观《回顾》全篇，也确有一些值得商榷的地方。本文将就有关问题发表一些粗略看法，并就如何评价这场运动就教于郑敏先生。

## 一 关于“语言学本质上的错误”

《回顾》在评价“五四”白话文运动时指出，文言文在 20 世纪已不称职是显然的，因而其受新文化新政治的冲击也是必然的。问题的关键不在汉语言文字的现代化改造本身，即文言文要不要改造，而在如何对其进行改造。《回顾》认为这种改造应在旧的本质基本不变的基础上进行，而不应当从推倒传统出发来加以革新。但从历史资料看来我们的白话文及新文化运动的先驱者即胡适、陈独秀他们却是从推倒传统出发来革新汉语言文字的。这就犯了“语言学本质上的错误”。因为根据索绪尔结构主义语言学理论，

这种“语言学本质便是一个民族与它的母语之间的无选择的关系<sup>①</sup>”，并且“语言总是前一个历史阶段的继承者”，“事实上没有一个社会，除了从祖先继承过来，而且照样接受的语言之外，还知道什么其他的母语”。这种语言的不可更改性在于“它是惟一任何社会成员都参预的一种社会行为。它的稳定性在于它与社会生活的全面认同。”（着重号为笔者所加）。

我与郑敏先生的分歧不在于对索绪尔理论赞成与否，而主要在于对我们民族“母语”的理解。因为这种对于“母语”理解的分歧将直接影响到对胡、陈倡导白话运动的不同评价。

在《回顾》看来，我们民族的母语就是文言。我们姑且不去讨论这种观点有无其他理论依据，仅就《回顾》本文引为理论基石的索绪尔语言学理论而言，也是不能给予证明的。上文已经提到，索绪尔关于“母语”的定义是“惟一任何社会成员都参预的一种社会行为”，并且是“对社会生活的全面认同”。那么文言是否具有索绪尔所规定的“母语”的语言品格呢？从文言数千年的运用史来看，并不具备这种品格。因为社会的“大多数”是被排除在文言的运用史之外的。至少说文言在其历史演进之中早已失去了母语的品格与地位。依据这一语言学理论，真正称得上我们民族母语的应该是“白话”即白话的口语与书面语。只有白话才是惟一任何社会成员都参与的一种社会行为，也只有白话才有可能与社会生活全面认同。因为无论是谁，来到这世界第一个学会的语词便是白话，此后再一辈子也注定要与白话打交道。正如鲁迅所言：“即使是几位雅人也不能如《镜花缘》里说的君子国的酒保一般，满口‘酒要一壶乎，两壶乎，菜要一碟乎，两碟乎’的终日高雅，却只能在呻吟古诗时显出高古品格；一到讲话，便依然是‘鄙俚浅陋’的白话了。”<sup>②</sup>

其实，从语言发生的角度来看，文言与白话同出一源。初民在

① 见郑敏《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》，《文学评论》1993年第3期。

② 鲁迅《随感录五十七·现在的屠杀者》。

其最初的语言交际中当无文白之分。只是文字产生之后形成书面语才开始有所分别。那是因为书面语发展受到记载工具的制约而相对简约并各自发展自成体系。自宋元以来除了文言的书面语之外，还并存着一种白话的书面语——白话文。就其运用的实绩而言，诗词、戏曲、小说、议论都有典范作品传世。我们并没有理由否定李、杜、白、陆诸人白话诗词的书面语地位；也没有理由否定王实甫、马东篱等人白话戏曲的书面语地位；更没有理由否定施耐庵、吴敬梓、曹雪芹等人白话小说的书面语地位。

古代的白话文学作品，作为文学记录也显然存在口语与书面语的区别。像宋代的话本及其后来的评话之类，分明是一种口语的书面记录，而其后的长篇章回小说虽仍存一些话本痕迹，但毕竟已经脱离了话本窠臼，成为文人创作的定型文本，不再是可凭说书人即兴发挥的话本了。而元代的杂剧也多出自名家之手，为白话书面语无疑。

我对于古代白话文书面语地位的强调，除了对于《回顾》关于古代白话只是口语的观点表示异议之外，更重要的是在于说明我们民族的母语“白话”不仅是口语的，而且也是书面语的。因而胡、陈倡导白话文运动并没有违背“语言学本质”。胡、陈的革新运动是在民族母语的基础上进行的，而且在这种语言变革过程中，做到了“旧的本质不变是主要的”，“对过去的否定只是相对的”。《回顾》试图以语言的变化是一个渐进过程，而每一次都是以基本不变为前提这一理论，来说明胡、陈倡导白话文运动的失误，但却忽略了中国古代本来就存在着两个并列的语言系统。胡、陈所为也只是在于终止一个业已失去生命力的语言系统，而完善一个充满生机、充满活力的语言系统而已，说到底是为白话文争一个官方书面语地位。因而《回顾》的努力便由于自己的疏忽所消解了。

换一角度，如果真的按照《回顾》的观点，“五四”白话文运动以文言作为变革的前提，而且还要基本不变，那么也就消解了“五四”白话文运动。中国古代文言从周诰殷盘佶屈聱牙到晚清八股有名

无实,数千年历史又变了多少?如何才能在文言的基础之上变出白话来?保留了旧有本质的文言只能还是文,那是梁启超提倡的“新文体”,而不会是胡适、陈独秀倡导的“现代白话文”。

## 二 关于语言与言语能指与所指

《回顾》对胡、陈的另一批评,是认为他们在白话运动中只重视“言语”(Parole)而对“语言”(Langue)不曾仔细考虑;只认识共时性,而忽略历时性;只考虑口语而忽视书面语,成为口语中心论者,并认为口语也不那么好懂,不那么明晰易解。因为他们并不理解在能指与所指之间依照J·拉康的理论有一条难以完全跃过的横杠,所以任何一种言语中都有那未被完全揭露的一面,因此天真地以为结构单纯,用语通俗的口语,必然是大众一听就懂的。

上述批评中的口语与书面语问题,我在上文已经论及,这里我特别注意的是《回顾》所引的拉康的理论,初一看来这种批评似乎无可指责,无疑在能指与所指之间确实存在着—道不能完全跃过的横杠,但仔细考虑,就会发现这种批评的毛病所在。诚然通俗的话语不一定句句都能达到能指与所指的完全沟通,但文言的话语对于未受到文言训练的大众而言,却可能全然听不懂或看不懂,更别说什么能指与所指的沟通了。这样的批评可以说与那种指责戴着助听器或近视眼镜者的不明智——其实戴着助听器与近视眼镜也有听不清和看不明的——一样的有违常情。

## 三 对胡、陈白话文理论的误解

《回顾》对胡、陈白话文及文学革命理论存在着明显的误解。这主要表现在有关“死语言”与对于古典文化精华的态度问题上。

《回顾》说:胡适等一方面坚持各时代应有自己的活语言,一方面又对被他们定为“死语言”中的白话文部分赞美备至,而将唐诗宋

词及更古的魏晋南北朝的一切文学哲学作品都贬为死语言的作品，因而不值一顾。今天回顾，读破万卷书的胡适，学贯中西，却对自己几千年的祖传文化精华如此弃之如粪土，这种心态的扭曲，真值得深思，比“小将”无知的暴力破坏更难以理解。

这段话反映了《回顾》对胡适的误解。

首先，关于“死语言”问题。我们不能只看片言只语来判断一个人的思想观念，而要从其思想体系着手加以准确把握。胡适本人确实谈到“死语言”问题，他在《建设的文学革命论》中说：“我曾仔细研究：中国这两千年何以没有真有价值真有生命的‘文言的文学’？我自己回答是：这都是因为这两千年的文人所做的文学都是死的，都是用已经死了的语言文字做的。死文字决不能产生出活文学。所以中国这两千年只有些死文学，只有些没有价值的文学。”胡适又说：“我们为什么爱读《木兰辞》和《孔雀东南飞》呢？因为这两首诗用白话做的。为什么爱读陶渊明的诗和李后主的词呢？因为他们的诗词是用白话做的。为什么爱杜甫的《石壕吏》、《兵车行》诸诗呢？因为他们都是用白话做的。为什么不爱韩愈的《南山》呢？因为他用的是死字死话。”并且断言：“自从《三百篇》至于今，中国的文学凡是有些价值、有一些生命的都是白话，或是近于白话的。其余的都是没有生气的古董，都是博物院中的陈列品！”从引文可见，胡适并没有否定整个中国古典文学，也没有判定整个中国古典文学所使用的都是“死语言”。他明确地界定古代“文言的文学”使用的才是“死语言”。从未将中国古典文学中的白话文学定为“死语言”。而那种只将文言文学视为中国古典文学，而将白话文学排斥于古典文学之外的观点是值得研究的。胡适接着又说道：“再看近世的文学：何以《水浒传》、《西游记》、《儒林外史》、《红楼梦》可以称为活文学呢？因为他们都是用一种活文字做的。若是施耐庵、吴承恩、吴敬梓、曹雪芹都用了文言文做书，他们的小说一定不会有这样的生命，一定不会有这样的价值。”可见胡适对于死活语言的明确态度。其实在那场文白之争中，白话运动

的先驱者并没绝对摒弃文言中的有益成分。准确地说胡适认为文言是半死的语言,其中尚有日用的成分,即可入白话文的成份。胡适指出:“我的建设新文学论的惟一宗旨,只有十个大字:‘国语的文学,文学的国语’。”胡适并不认为“国语的文学”与“文学的国语”可以简单地用古代白话口语造成。他说:我们提倡新文学的人应该“尽量采用《水浒传》、《西游记》、《儒林外史》、《红楼梦》的白话;有不合今日用的,便不用它,有不够用的,便用今日的白话来补助;有不得不用文言的,便用文言来补助(着重号为笔者所加)。这样做去,决不愁语言文字不够用,也不用愁没有标准的白话”。由此可见,胡适要造就的现代白话文,是以古代优秀的白话书面语为其蓝本,再加上现代白话口语与文言中有益的成分而造成的。对于古典文言文来说,现代白话文仍然是一个开放的体系。至于《回顾》所谓“五四”白话文的倡导者们不敢公开地使用文言成分“只是悄悄地剽窃(着重号为笔者所加)(古文)以便表达白话文不能胜任的内容”的文论,则显然是轻率的和错误的。

其次,说到胡适对自己几千年的祖传文化精华弃之如粪土,则更是有失公允。除上所述之外,还可提及的是胡适对于“整理国故的”积极态度。

1923年胡适在《国学季刊》宣言中,发表自己对国故整理的原则与方法的观点,即还历史以本来面貌。他也谈到了文学,认为“庙堂文学面可以研究,但草野的文学也应该研究,在历史的眼光里,今日民间小女唱的歌谣和《诗三百篇》有同等的位置,民间流传的小说和高文典册有同等的位置,吴敬梓、曹霁与关汉卿、马东篱和杜甫、韩愈有同等的位置”。在胡适眼里,古典文学是作为过去的民族文化史的一部分面加以重视的。在这个意义上并没有文言与白话的区别。换言之,文言与白话从研究的角度具有同等的重要。胡适反对文言文与文言文学并非对古代文化“弃之如粪土”,而是从本世纪初白话文与新文学的确立的立场出发,在于强调失去口语功能的文言文已不适应新时代的需要。我们已不需要文言

文作为语言交际与传播的工具,已不需要文言文学作为表达思想情感和反映社会人生的工具。这里强调的是工具的更新,而不是否定其存在的历史本身。

#### 四 关于文字改革

这是一个与“五四”白话文运动相伴随的问题。《回顾》指出,五四时期胡、陈等人的理想除废去传统文学中全部文言文之外,更有甚者是当时已决定否定汉字语言的本质,即其象形含意等本质,而追求最终将它改为拼音文字。当然历史终于阻止了这桩最后的灾难。并认为无论如何计算机的发明解除了我们这场汉语的灭顶之灾,可谓偶然的历史转折赐给汉语以再生之权。若想抛弃汉语的根本象形、指事、会意等以视形为基础的本质,将其强改为以听声为基础的西方拼音文字,无异是一次对母语的弑母行为。

应该说《回顾》这个问题提得相当尖锐。文字改革当然不能冒进、急躁,别说是“五四”时期要推倒汉字,建设拼音文字系统全面代替汉字系统条件不成熟,就是今天也是不可能的。虽然汉语拼音作为一种文字辅识系统已基本完善,但作为一种拼音文字系统还有相当多的问题有待解决。今天作为推广拼音文字的最基础的工作,普通话的全国性推广又是多么艰难。但这个问题的解决并不像《回顾》说的那么简单,电子计算机的出现就解决了这个问题。大量汉字的难认难记难写使得中国人学习掌握书写工具时间大大超过其他民族,而影响到对文化科学知识的学习。这并没有因为电脑的出现而有任何改变。相反,倒是植根于白话文运动的汉字拼音系统在中国人认识汉字方面立下汗马功劳。再看今日小学低年级识字教育水平的提高,很大程度上得力于汉语拼音的辅助。设想一下,如果没有白话文运动及汉语拼音系统,今日的文化教育又会是怎样的状况?

那么,中国文字将来是否应走拼音化道路?我以为答案是肯



定的。文字由繁到简,由形意字到拼音化应该仍然是中国文字今后的改革方向。因为文字说到底毕竟最重要的还是作为一种工具来加以运用的。作为工具则愈简便、愈易掌握,愈好。但在什么时候中国文字才能走上拼音化道路,的确是个值得好好探讨的问题。其原则应是不断努力,水到渠成。应首先具有科学实用的拼音文字系统,有相当一段时间的双文字系统并存的局面。文言与白话并存达千年之久,最终以白话代替文言。当然拼音文字与汉字的并存时间应大大缩短。今天我们并不觉得白话文对我们有什么不适。我们对于文言文的感情与林纾他们不可同日面语。或许在若干年之后我们的后代对方块汉字就不会有我们今天这样的感情,而对于拼音文字并不感到不适呢!有一点我与郑敏先生是一致的,那就是语言的变化应该是一个渐进过程,总之这不能靠行政的方式来强制解决。其实本世纪初的白话文运动的胜利并不是靠行政的力量,而是学术争论的结果,最终却是语言自身发展决定的。虽然陈独秀曾以武断的口吻说,在这个问题上即白话对文言的替代“不容有讨论的余地”。《回顾》对此亦颇有微辞,认为他覆盖了所有不同意见。其实这是大大抬举了陈独秀,作为民间杂志主编,他有那么大能耐?他对别人有多大约束力?他说不容讨论就不容讨论?顶多他就是在他主编的《新青年》杂志上不发表这类讨论文章罢了。

《回顾》过分注重了胡、陈等个人在一场文白之争中的作用,把一场白话文对文言的替代运动说成是出自少数人的主观意志,而忽视了从本质上讲,这是时代的需要与语言自身发展的趋势。胡、陈的成功在于他们顺应了这股内在与外在的潮流;如果逆潮流而动,他们再有能耐也无济于事。

## 五 如何评价的几点意见

在评价“五四”白话文运动的时候,不管采用什么方法,运用何

种视角,我以为都不能忽视历史的精神。具言之,是应该将其放到整个世界文化发展的大潮中,放到中国数千年文化发展的格局中,还应放到这场运动的实际结果及对后世的影响之中来全面考察。只有这样,我们才能正确对待这场运动,正确理解这场运动给古老而疲惫的中国文化向现代化的转型所带来的巨大而深远的影响。

首先,“五四”白话文运动所进行的语言文字与文学的改革是整个世界文化发展潮流对古老中国文化的一次巨大冲击。中国是一个具有悠久文明历史的国家。但1940年鸦片战争的炮声却打破了中国国民古老文明的迷梦。给先进的知识分子所带来的不仅是震惊,也是痛苦的思考。人们发现我们这个古老的国度老大文明之梦做得太久了。西方人早已对我们做了一次巨大超越。如果再不改变现状,就会在这地球上失去立足之地,因而纷纷面向西方去寻求救国方略。从魏原、康有为、梁启超、孙中山到胡适之、鲁迅都在以自己的方式寻求一条迅速解救和发展中国的道路。最终人们意识到,作为中国文化的主要传播工具的文言文正制约着中国文化的现代化,阻碍着中国国民对文化科学的掌握,因而也阻碍着中国国民的现代化。因为无论是什么救国,最关键的还是要让国民的“大多数”迅速掌握文化科学。而其时西方各国都已是“文言合一”,国民文化教育水平相当发达。这就激起当时进步知识分子决定改变这种落后状况,废除文言改用白话,最终还要废除汉字改行拼音文字。于是当胡适、陈独秀举起文学革命大旗,倡导白话文,反对文言文时,便能振臂一呼,应者云集,虽有反对声浪,但却构不成阵势。

其次,从中国文化发展进程看,作为文化传播工具的文言文向白话文过渡的历史时机已经成熟。宋元之后白话文开始打破文言文独占的书面语地位,到了清代古代白话的书面语已趋成熟。而文言则从其鼎盛走向衰微,到“五四”时期已变成一种完全脱离时代,阻碍科学文化传播的僵死工具。因而现代白话书面语的建构就具有其必然性。

再次,从“五四”白话文运动对其后中国语言文化与其他方面的影响来看,其功劳无疑是巨大的。主要表现在如下方面:

(一)一个从文学创作学术理论到日常交际的现代白话文诞生了。“五四”白话文运动之后首先成熟的是散文语言,韵文语言的成熟稍迟一些,但这也有个过程。我们不能把胡适他们的尝试与徐志摩他们的走向成熟割裂开来。可以这么说,没有胡适的对白话诗的尝试,就不会有徐志摩、穆旦们对新诗的进一步探索。我们今天所使用的白话文,从哪个角度讲都不比西方任何一种语言逊色。西方人文科学、自然科学及各种文学作品都能用现代白话语言翻译过来。我们的白话文著作也被世界许多语言翻译过去。可以说白话文已经炉火纯青,可以表现任何需要表现的内容。

(二)现代白话文在大众文化传播方面作用也是巨大的。现代白话文以及汉语拼音系统为中国人学习文化科学带来很大方便,这是任何不存偏见的人都不会否认的。尽管近年来,随着对外开放的扩大,在一些地方特别是沿海地区及我们一些报刊杂志的广告及产品目录,商品包装上等,为了迎合一些人的变异心理,繁体字又卷上重来,这不能不说是一种倒退的现象。但这决不表明文字改革的道路走错了。

(三)“五四”白话文运动之后,白话文成为中华民族的通用的官方书面语,并不意味着文言文和中国古典优秀文化遗产包括古典文学诗词被完全抛弃。它们在中国学校的课堂上和教科书里一直占有重要比重。并且学习与鉴赏研究整理中国古典文言文学,已取得相当丰硕的成果。“五四”白话文运动之后,中国文化界抱着还历史以本来面目和古为今用之目的,对古典文言文学的研究与整理是对历史的负责。且白话翻译古典文言文学以保存古代文化遗产的同时,供今人学习参照,这也不会影响现代诗人对古典诗词的学习与借鉴。从小学到大学中文系的对古典文言作品的学习与研究,既保证了中华民族在使用现代白话书面语言的同时对中国古代文言书面语有一定的了解与掌握,也为研究整理古籍,培养了人才,以保证

古典文化研究的延续性。我认为保存古代文化遗产的最佳方法，是将古代文言文白话文化，这是一项需要持之以恒进行的艰巨工作，这项工作的完成必将功德无量。到那时将会达到整个中华民族语言表达形式历史与现实的合一。到那时，人们还是会想起这场导致整个中国文化语言表现形式大蜕变的五四白话文运动的。

（范钦林：南京师范大学中文系 副教授）

# 关于《如何评价“五四” 白话文运动?》商榷之商榷

郑 敏

编辑同志：

感谢您转来范钦林先生的大作《如何评价“五四”白话文运动》。我很珍惜这个学术反馈，也感谢范先生的指正。这也给我一个机会再谈些与语言文化有关的看法。

## 一 《回顾<sup>①</sup>》一文的潜文本： 对二元对抗思维的批判

20世纪以来西方文学理论对阅读理论的探讨有很多突破。特别是二战后，结构主义晚期理论家如贾克·拉康，罗兰·巴特等，特别是解构主义奠基人德里达都提出文本的潜文本问题。德里达认为读一个文本很要紧是挖掘其潜文本，这好像发现一幅画下所藏盖的其他画。也许可比作敦煌壁画下面的其他时代的画或在一幅价值不高的油画下的一张某大师的油画。我想范先生对《回顾》一文的阅读似乎没有涉及它的潜文本。这里我只好自己进行一次揭露。该文的潜文本是揭示胡、陈在领导五四白话文运动时所运用的二元对抗(binary oppositions)的僵化的、形而上学思维方式。这种思维方式产生于形而上学中心主义，往往站在一个中心的立场将现实中种种复杂的矛盾简单化为一对对对抗性的矛盾，并从自己的中心出发拥护其一项，打倒另一项。这样就将现实中矛盾

---

① 该文全称《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》，作者。

的互补、互换、多元共存、求同存异等复杂而非敌对的关系强扭成对抗的敌我矛盾。具体到《回顾》一文,我所要提出的质疑是胡、陈在白话文运动所依据的这种二元对抗的思维,使他们将汉语、汉文化的改革中所涉及的复杂矛盾关系,简单化为下列的对抗性矛盾,因而为中华文化、语言的一次关键性的革新带来严重的损失与后遗症。胡、陈的二元对抗思维表现在其语言、文化的理论上为:

文化革新/传统的继承

白话文/文言文

口语/书面语

明清口语文学/其以前的古典文言文

新文化/旧文化

在/之左的各项是胡、陈所拥护的,这本无不对处,但不幸的是他们将其与/之右的各项看成敌对的,是为了树立左边各项,认为必须打倒或贬低右边各项。以为非此无法实现革新的理想。而在今天冷静的回顾时,左右两边各项的关系实是互补而非对抗;伤其一也必伤另一。以革新与继承这一老问题而论,没有传统也就没有革新的出发点,及革新赖以操作之场,因此也无革新可言。只有承认传统必然存在,但可以突破,可以“涂抹”(erase),才有革新的对象。传统可以批判地继承,发展其精华,却不可能被打倒。但往往在急躁的热浪中,一些头脑发热的革新者以为可以将其所不喜欢的传统活埋,其实这种做法不过是自欺之举,日后被活埋部分必然会重返,或出现在舞台上,或在人们的潜意识中指挥。所以传统只能在抹去它的“权威”之后,使其接受新的内容,与革新相濡以沫,而不可能打倒或活埋。但我们每当革新热情高涨时,经常选择活埋、打倒传统这一省事省心的途径,结果传统不倒,革新也站不住,两败俱伤;好的传统得不到发展,坏的却深深潜入人们的无意识,无时不在作祟,这种教训我们已经承受得太多了。在学习西方和保存民族(泛指)特色、走向世界和不失自己的立足点、新潮与常在等各种关系之间都不能以二元对抗的方式对待,否则文化革新就要陷

人愈革愈贫穷、愈狭窄、愈单调的故辙。由于中国是一个有几千年古老文化的大国,这方面的教训尤其惨痛。对五四白话文运动的评价不能脱离对其背后的二元对抗思维方式的研讨。

## 二 母语中口语与书面语的互补

白话与文言同为汉语母语,范先生错误地认为我将白话看成非母语。既然二者同为母语,只是有口头语与书面语之别,它们只能互补,而不应被认为互克。同是汉语,同母兄弟相煎何太急?其实到了民国时,胡、陈所谓的明清白话文也已经是书面语了,元明清的口语文学与其前的唐宋诗词及更早的各朝文选、文论以至诸子百家文史哲著作都并非敌对的仇人,但胡、陈却人为地将古典白话文封为姓“普罗(民主)”,而古典文言文被贬为姓“封建”,这岂不是将自己的母语进行对抗性的分裂?结果两败俱伤。这种对文言古籍的政治歧视一直笼罩着我们的文化心态,达近一个世纪之久,现在又进一步增加了对繁体字的政治歧视,其影响必将出现在21世纪中国文化生活和学术研究中。文言白话原本是互补的,这可以从汉语长时期的发展史来证明。在秦汉之前文字著作如诗经楚词古诗史记以及包括论语庄子等诸子百家的伟大文史哲传统著作都是与口语十分接近的。孔子不著书,论语是他的弟子对他的学说的记录,就像柏拉图对话录那样。两汉后书面语日渐向纵深发展,逐渐成为后来更具书写特色的书面语,因为它更能记载文化的深层内涵和多种层次,因此成为比口头语(白话)更能负起记载文化职责的母语。近两千年的汉语书面语即文言文,实在是中华文化史的活化石,对它我们只有阐释之责,并无活埋、消灭、打倒之权。它和汉语口语本是互补、互化的对话关系,共同形成汉文化的话语,岂能因为重口语而对它偏废?在任何一个文化体系内都因为文化层次的复杂,内涵的深厚,必然会产生潜文本十分丰富的书面语,20世纪的语言学早已认识到,深层书写的重要而走出惟语

音中心的口语至上论(phonocentrism),索绪尔在这方面的错误观点已经由解构语言学给以透彻的揭示。拼音系统的西方语言尚且不能轻视书写,何况我们的象形为主的汉语体系呢?当然,到了民国时期,汉语书面语过分脱离口语,对人们提出一个必须对之进行革新的课题,胡、陈的同时代学者本来曾提出汉语的革新应当同时吸收文白两方面的优点,形成符合现代的新的文学语言,但这种学术观点很快就被保守、保皇,不革命等大帽子压下去了。将封建时代的某些高深精美的文化冠以“反动”,当作政治殉葬品,与落后的政权同时埋葬的经历,我们的记忆和悔恨还少吗?书面语无论它如何追求潜文本的丰富,都应当不断地从口语中吸收生活的新鲜的资料以焕新自身的生命力,而口语无论它如何富于生活气息,贴近生活,都应当不断地依靠书写来加深它的潜文本。近两年我们的文学创作包括电视剧在口语方面有了新的发展,这与创作者对语言的总书写,心灵书写(general writing psychic writing)的有意无意的认识的提高有关,这种新的口语很快就会转换成书面语,而又反过来加深其自身的内涵。在中国古典文学中,戏曲的念(道白)与唱,叙事小说中的诗与文,包括《红楼梦》中的大量文言诗,以及章回小说每回前的文言诗等,都说明在作者创作无意识的深处,文言与白话,口语与书面语常是共存互补的,毙其一,另一也必受损。对于汉语来说,文言白话本是母语的并蒂莲,它们同根共荣,五四白话文运动却强将其一摘除。为了不让写作留有任何古典文言的痕迹,作者们只能将所有书面语的功能全都转移给口头语,这不仅是对口头语词藻的需要大量增加,而且对句法、语法也必须重新寻求。要使以简单句为基础的白话口语立即肩负起表达20世纪人们复杂的思维与感情,和几千年中华文化的丰富的质地的职能,这就是五四以后近半个世纪中国文学面对的困境。他们经历了一场灾难性的语言破坏与重建,挣扎与痛苦。语言的破坏与重建也是整个精神、思维、文化的破坏与重建,语言的根源是无意识,它是无意识与意识间的桥梁。书面语由于它的丰富的潜文本,它的突然



丧失使得我们在几十年内都找不到一座能载重的桥。语言的失落也是人格的失落,文化的失落;而这其间西方却用它成熟的文学语言(包括口语与书面语)大量书写着它的现代文化,迫使我们不得不向西方语言借词藻,借句法,借语法。当时我们并不是以平等的心态,交流的心态进行这种文化借贷的。到了50年代我们主要的文化、语言的债权人又增加了苏俄文体。事实上汉语全盘西化是不可能的。但在文言文被视为封建政权的意识形态后,不再有人愿意提出认真研究文言文学以汲取其智慧,只是将其当作死古董。然而语言不论其为口头语或书面语,都是人类表达其历史精神、其心灵发展的整体的形式。作为语言的一种特殊形式,汉语文言文在语法之灵活、信息量之超常、文本间内容的异常丰富、隐喻与感性象形的突出诸方面,都证明其是一种十分优越的语言形式。作为汉文化的继承者,为什么不敢向它索取我们在发展现代汉语时所需要的启示和智慧呢?相反,在过去一个世纪,我们不断培养对文言文的政治歧视,我们一方面在挖掘秦汉古墓,为出土古文物而自豪,一方面却又亲手埋葬明清以前的文言文学,不以这样优越的汉文字为荣,反以为辱,岂非怪事。当然我们并不要回到书写文言文的历史中去,五四新文化运动者打开全新的文化局面是值得敬佩的,我个人对之毫无贬低其价值的意思,但功劳并不应使我们将任何历史事件视为神圣不容议论的禁区。历史的轨迹永远写在客观条件与主观对其认识的两个坐标上,二者可以相谐调,也可以相干扰。回顾是为了未来,历史是无法重写的;但如果认识不提高,错误的重演却是必然的。

### 三 五四白话文运动对文言文唾弃的负面影响

将文言文定为封建文化并予以打倒,其结果是播下整个世纪轻视汉语文化传统的政治偏见的种子。既然明清以前的文言文书籍都是落后文化的记载,自然不必将其列为教育、传播的课目,其

结果是所谓几千年的古文化只成了一句口头禅,它的内容在近十代的人中被愈来愈淡忘,对传统的继承自然也成为空话。学习德先生赛先生的西方文化自然是开放后的中国的绝对迫在眉睫的需要,但当一个古老民族走进世界文化之林时,它最需要携带的财产就是自己的文化传统,如果他空手前往是无法入股到世界文化的大集团中的。所以愈是开放愈是意识到属于自己祖先传下来的那一份文化遗产的重要性,因为它是我们能和世界各文化体系平等交流的立足点。不幸胡、陈在倡导其文字、文学、文化革新时,却并没认识到这点,他们唾弃自己几千年汉语文化的精华的结果,使得在文化心理上我们产生了一种失衡感。这就是五四遗留下的轻视汉语文化的最大的坏影响,当一代比一代更对自己的文化传统无所知时,又怎能期望他们立足于自己的文化传统,发扬其特点,改革它,推进它呢?世界的文化要求我们对之作出贡献,也是希望我们能从现代的科学及理论高度进一步阐释我们的汉语文化。当然也有些欧洲或美国文化中心论者希望到第三世界来看到自己的影子,但更多严肃的学者和思想家却希望听到中国人对自己古老文明的现代阐释,这样在比较和交流中,中国可以将她的古老文明贡献给世界。当我们愈是研究西方当代文化的后工业时期的优越与缺陷时,我们愈强烈地意识到自己对世界文化的责任,我们不能只是索取,只是学习,只是模仿,我们还应当将自己的古老的文明和智慧带给人类,和世界各文化体系共享自己的所有。然而,自五四以后我们的文化心态更多是否定自己的传统,淡忘自己的过去,以为这样才能现代化。今天我们一提“传统”在潜意识中就泛出一种疑虑,将它看成与保守、落后类似的词汇。这种误解是从何时开始的呢?这颗种子已埋在我们民族意识中近一个世纪了,有时它被利用来反对改革,但也有时它被利用来进行惊心动魄的自我破坏与毁灭。但不不管是哪一种,右也好,“左”也好,我们必须承认今天很少人能有机会潜心学习、研究探讨自己的文化传统了。我们已将高科技、经营、市场知识、应用外语看成文化的同义词,很少考虑

如何在青少年的教育课程与文化生活中落实学习自己文化传统的有效措施。他们之中,由于不再能阅读繁体字书籍,而对简化字以外的汉语书籍抱着近乎外国人一样的陌生感,和潜意识的政治鄙视感。由于商业意识的猛增,不少青少年在努力学外语,这自然是好事,但为什么他们不能以同样的学习热情学习汉语口语以外的书面语呢?难道认识自己的母语,包括繁体书写,比学外语更难吗?难道北京图书馆中的大量非简写的汉语书籍不值得他们学习吗?难道在他们的课程中这些汉语文化不应当占一个重要地位吗?难道它们不能像学外语一样每周也学几个学时吗?当我在展望 21 世纪的中国文化前景时,这些问题使我感到困惑。也可以说《回顾》一文与我的这些困惑不无关系。回溯近一个世纪我们的文化心态,我认为应当好好地重新认识五四白话文运动对我们的文化观的影响。既不能否认它的正面意义,也不容忽视它的一直深入到我们潜意识中的负面影响。在 21 世纪如果我们的未来主人翁不继承这辉煌宝贵的古文化,谁来继承呢?如果不潜心研究我们几千年的汉语文化书籍,那些只有我们能阐释的文史哲书籍,我们还能以几千年古文化的主人自居吗?虽然开放后世界人民对我们的古文化的重视唤醒我们保护古籍的意识,但这远远不够。我们应当将对古文化的理解、阐释、发挥、创新作为我们教育的一个重点,应当从小学开始,列为普及教育的一个课程。热爱自己的文化是一个现代国家凝聚力的重要来源,近几年的世界形势尤其说明了这一点。

#### 四 方块字不能取消

范先生在《商榷》一文中如五四白话文倡导者所提倡的那样,主张最终取消方块汉字。这我决不敢苟同。我曾写过一篇《汉字与解构阅读》(见《文艺争鸣》1992 年第 4 期),谈些自己对汉字优越性的感受,也许就是范先生所谓的对方块字的感情与审美经验。

今天计算机已经证明了,从信息量与速度上方块字是了不起的,远非拼音文字能比<sup>①</sup>。所以,即使从纯实用的角度上,我们也不再担心方块字会被消灭了。但重要的是一个民族的文字之不容被消灭不能仅是一个实用问题,因为文字是与一个民族、国家本身的发展及其文化的历程交织的。正如海德格尔在《通往语言之路(道)》一文中解释汉伯德的理论时说:“语言是一种人对世界的观念……是对人的整体历史精神的全面的,并有其特性表现。”<sup>②</sup>一个国家、民族生存于世界,在国际进行各种交往,它的存在符号就是它的语言。语言符号的遗失就意味着民族文化以至民族地位的遗失,所以语言的演变只能在继承传统的条件下进行,取消方块汉字就意味着汉文化的消失与死亡。所以我们决不可自己割舍汉字的特性,使它无端地被与我们民族历史无关的拼音语系所吞食。那将是一场对民族、国家文化及语言毁灭性的伤害,一场灾难性的西化。五四白话文运动的前辈们出于对语言深刻性的无知,及对现代化的幼稚的想法,提出废汉字、汉语拉丁化的设想,今天我们一定要清醒地考虑到这种改革的危害性。这样一个涉及到民族语言文化的存亡问题,不能简单称之为对方块字的感情浓淡问题。范先生认为几世纪后人们对方块汉字的感情淡化了,矛盾即不存在,殊不知那一天也是人们淡忘几千年汉语文化的日子,岂不是一个极大的悲剧吗?历史证明所有的武力征服如不能继以文化、语言的征服,入侵者的政权是难巩固的,由此可见,语言文化是民族、国家凝聚力的真正源泉。汉语文化是世界四大古文化中惟一在今天仍充满活力的一支,我们用这种方块字写下了近两千年的自己的生存史,今天正在走向国际文化之林,岂有自毁汉字的象形特点,强将我们的母语纳入西方的拼音语系的道理?以拼音为学习汉语发音的辅助手段,自然可以,但要以之代替汉字,问题的性质就大

① 五笔字形汉字计算机输入已能每分钟输入 160 至 200 字,最低也有 100 多字,在信息量上,速度上,都远远超过拼音语系。

② 马丁·海德格尔著《On The Way To Language》(《通往语言之路(道)》),英译纽约版,118 页。

变了。这种语音中心的观点原起于西方拼音语系,但即使在西方语言界,这种惟语音论也已经随着人们对语言的深层内涵的理解而被西方语言学、尤其是解构语言学所批判了。语言文字的本质与核心并非发音,这是从索绪尔一直到今天的解构语言学者所公认的。汉语的优越正在于它从不是以语音为核心的拼音语系,汉语的书面语较之拼音语系的书面语有更多更丰富的信息量,这也是公认的。但由于我们自五四至今,没有清除语言现代化必须走西方拼音化道路的西方文化中心主义的影响,所以至今仍未从理论上摆脱追求拉丁化的阴影。

至于方块字不利扫盲的说法我因没有这方面的材料,不能多说,但至少我理解扫盲与教育普及很大程度上决定于社会对知识文化的价值观,如果顶不住拜金的短视,没有对文化教育的健全心态,任何文字改革也难收效。因这不属于这个学术讨论范围,恕不多言了。

顺颂

撰祺!

郑敏

1993年10月

(郑敏:北京师范大学英语系 教授)

# 文化激进主义历史的维度

——从郑敏、范钦林的  
争论说开去

许明

《文学评论》1993年第3期发表了郑敏的“世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作”，随后，1994年第2期《文学评论》又在“读者、作者、编者”栏发表了范钦林的商榷文章及郑敏的答复，编者絮语准确地抓住争论的要害：关于传统和现代的关系问题。

展开争鸣是必要的，但不必拘泥于郑、范两位的一些具体的观点。两位的文章尽管各有理据，但还是显示了作者各自根本立场的差异。前者倾向于对“传统”的肯定，后者倾向于对“现代”的热情。如果明晰化，这场争论使一个历史话语凸现了出来，如何看待中国现代文化史上出现的而且发生了深远影响的“文化激进主义”？可以看出，郑文对这种“文化激进主义”持批判态度，而范文的潜在的态度是要辩护和维护这种激进态度，最后，他本人的激进态度（汉语拼音化）也为这种辩护加了一个注脚。

笔者认为，从郑文的发表引出这种争论是必要的。它不仅关系到今天的我们对本世纪初发生的“白话文”运动的评价，而且关涉到今天的我们对中国现代文化进程的根本态度。它对当代显得特别重要，因为，80年代我们共同参与了一出典型的文化激进主义的历史活剧，而它的影响余音袅袅，至今不绝于耳。

笔者对郑文持批评态度（但并不完全同意范文对郑文的批评）。具体看，郑文有以偏概全的不少偏误（关于这一点范文已准确地指出了），但也有强有力的内在理据（关于这一点，范文则没有触及到）。郑文的内在理据是以白话文运动为例，对文化激进主义的历史性的否定。而笔者认为，五四以来的文化激进主义思潮是

推进中国现代化进程的强有力的思想杠杆,它的历史合理性是不能否定的。只有历史条件发生了变化的时候,一种社会思潮的原先的合法性才会发生变化。

## 一 我们不能站在历史背后 指责说它本来不该如此

历史是不能被指责的,因为它不是拟人化的主体,而是一种进程。我们都熟悉列宁那句著名的话:历史总是爱开玩笑,当你想走进这个房间的时候,它偏偏让你走进另外一个房间。有人曾开玩笑说,拿破仑如果再高10厘米,法国的历史就会重写;也有人当事后诸葛亮:假如当年希特勒不实施“巴巴罗莎计划”(进攻苏联),欧洲的版图就不是今天这个样子。同样的思维逻辑,在80年代的文化运动中(在海外则更早),对五四以来的文化激进主义,不少人也说出了相类似的话:假如康梁维新不失败,假如没有这样一批激进的知识分子,假如……我这样讲不想调侃郑敏先生,而是想引出一个严肃的话题:我们应当弄明白,历史为什么这样走而不是那样走?显然,在这一点上,郑敏先生的分析是不够的,甚至是错误的。

为什么在本世纪初出现了中国文化史上的这场白话文运动?郑敏先生认为它是偏激的历史情绪的产物,产生这种偏激的原因是:第一,五四时期的一些著名知识分子(陈独秀、胡适为代表)思维结构上“二元对抗模式”。“我们一直沿着这样的思维方式推动历史:拥护/打倒的二元对抗逻辑。”这些二元因素是:“白话文/文言文;无产阶级文化/资产阶级文化;传统文学/革新文学……”对这种“二元对抗”的界定和批判,郑敏先生多次强调和重复,想来不会误解她的意思。<sup>①</sup>第二,郑敏先生认为,导致偏激的白话文运动产生的原因也由于陈、胡等人对现代语言学知识的无知。其中

<sup>①</sup> 参阅《文学评论》1993年第3期6页,《文学评论》1994年第2期郑敏对范钦林批评的答复。

的内容有二：陈、胡等人不理解“一个民族与它的母语间的无选择关系；陈、胡等人也不理解“言语(parole)”与“语言(langue)”之间的区别，从而成为口语中心论者。<sup>①</sup>

我们没有更多的篇幅来叙述五四时期白话文运动的全景样式。后人对历史阐述的片碎化趋势，随着今日历史研究的“观念化”加强而加强了。我们假定式地同意郑敏对陈、胡等人的上述批评，即使这样，我们也不能不指出，在五四时期的文化思想界与今日中国一样，存在着各种流派和观点，陈、胡仅是其一。当时没有一种强制性的权力力量强压知识界做什么，这一点范钦林先生的批评是对的。五四时期的文化知识界让陈、胡成为白话文运动的旗手，更深刻的原因和历史合理性显然不是由于两位的“偏激”。另外值得我们思考的是，就陈、胡两位的知识结构和中西文化素养而言，我们是不能简单地指责他们知识上、思维方式上的常识性的偏误的。作为约翰·杜威的学生，胡适在他的博士学位论文《古代中国逻辑方法的发展》一书中，已经论及了逻辑与方法的种种问题，而当时(1917年)英美语言学界对索绪尔已不陌生。德·索绪尔的《普通语言学教程》在本世纪初以讲演形式出现，并于1916年由其弟子发表。正是索绪尔区分了作为社会性系统的“语言”(langue)和作为个人对该语言系统的运用的“言语”(parole)。胡适在康奈尔大学、哥伦比亚大学读了七八年书，哲学是他的主修课。如果认为胡适对19世纪80年代就开始的西方哲学的语言转向没有一点基本的了解，显然不合情理<sup>②</sup>。同样，陈独秀的新知识背景是日本和法国教育。而革新派的旗手之一钱玄同，则是一位古汉语语言学家。因此，郑文认为陈、胡等人由于缺乏语言学知识而对文学与语言革命产生偏激情绪的判断是不能成立的。同样，认为

<sup>①</sup> 参阅《文学评论》1993年第3期，9页。

<sup>②</sup> 胡适这样表述自己的思想来源：他当年所受宋代思想批判传统的熏陶，在康奈尔大学他随希腊哲学教授弗雷德里克·伍德布里奇(Fredelik Woodbridge)所学的课程以及随林肯·伯尔(Lincoln Burr)学的历史比较语言学、考古学和校勘学。参阅【美】格里德(J: B Grier)著《胡适与中国的文艺复兴》，江苏人民出版社，1989年6月第1版，50页。



五四时期的这批文化激进主义的斗士持“二元对立”的思维立场，也不符合历史本来面目。他们的学养和眼界使他们在一般的艺术文化问题上较容易通达平易。胡适的自由主义立场以及他对整理国故的倡导，也不致于令他走到攻其一点不及其余的地步。陈独秀、胡适等人的传记材料表明，他们对白话文运动所持的激进态度并不像郑敏先生理解的那样，是出于思想的偏激和知识上的缺陷。如果将陈、胡等人对白话文运动的激烈的言语单独提出来并将它们构成一种历史批判的对象，当然可以组成一整套批判性的话语系统并造成“历史曾经误入歧途”的印象。这一点，笔者是不能同意的。如果对象虚设，当然对对象的全套批判就应失效。

文化史、思想史、学术史研究的对象的“客观性”问题一直是历史理论中的难题。历史现象的多面性以及它的复合性构成，使历史的解释者和批判者产生了存在着种种深刻分歧的史学观。二战以前的西方史学界对实在本体论的扬弃使不少人坚信“历史就是我的解释”，而1945年以后的年鉴学派（演化为当今占主流地位的新史学）则以更加实在的态势回归到对人的历史活动的全面关注<sup>①</sup>。如果我们认可新史学派的新实在论立场（其哲学基础也是认识论），那么，对五四发生的“白话文运动”就不应当从发难者的个人的性格、思想、知识等层面上去作出对历史的解释和构成对历史现象的批判。因为，站在这个层面上同样可以提出与郑敏先生不同的事实和理解是：不管倡导者的片言只语如何激烈，新诗史和文化史表明：一个民族没有也不可能“砸烂自己的母语”；发展白话文没有也不可能“断绝吸收古典文学的精华”；也没有一个文化人真正在实践上表明“古典文字是死文字”和“拒绝古典文学传统”。这种反诘就是“历史片碎化的”的效果，当你抽出一个事实来说明你的判断时，我也可以抽出同样多的事实来说明我的判断。我不太肯定范钦林先生对郑文的批评，就是因为他使用的是这种同样

<sup>①</sup> [美]伊格尔斯(G. G. Igert)《欧洲史学新方向》，华夏出版社，1989年3月第11版。

没有说服力的方法。

“客观性”问题的提出实际上关涉到对五四文化激进主义思潮的通盘理解。——这里首先关涉到理解历史现象的出发点。与郑敏先生不同,我想说,是历史选择了陈、胡的白话文主张而不是陈、胡“制造”了白话文运动,并且由于他们的偏激使之误入歧途。正是这样,我们才不能指责历史这样而不是那样地朝前走。从最深刻的原因上讲,历史是没有“失误”的,它的公允性和客观性在于:一个时代的人的社会性的合力只能这样而不那样创造历史。从这样的历史观出发,我跟郑敏先生的分歧就是:以“白话文运动”为一个标志的五四文化激进主义应当合理地肯定吗?

## 二 五四时期的激进主义是文化转型的助产婆

从郑敏先生的文章中引出对“激进主义”的理解这个话题来,事出有据,也有因。有据是郑文对文化激进主义持否定和批判态度;有因是因为这关涉到当代文化研究的一个众所周知的敏感话题。从中国思想界的情况而言,到80年代末,激进的西化倾向不说是鸣锣收兵,也是气息奄奄。历史终于又在走了一个“之”字型后回到另一端。90年代出现的“传统热”、“国学热”从另外一端提出了对“激进主义”的怀疑和否定,并由此追溯到“五四”。反激进主义的思想浪潮也影响到当代文学。现代主义或伪现代主义创作的销声匿迹,以写实风格见长的市民文化与新历史文本的兴盛,都昭示了这一文化转型的内涵。建立在当代生活感受之上的对五四新文化运动再作评价的企图是完全可以理解的。可是,郑敏先生这种对白话文运动的从本质上根本的否定,却犯了一个文化史研究的大忌:历史研究的非历史主义准则。

我们在这篇文章中没有必要过多地重复众所周知的一些论点。比如,对五四反帝反封建性质的肯定,对五四与中国现代化进程之间积极关系的肯定,等等。我们注意到当代海外研究五四运

动的理论家思想家虽然在政治上与大陆学者截然不同,却是无一例外地肯定了白话文运动。如周策纵著《五四运动史》认为,五四“不同于前些时候鼓吹的那种有心无意的改革,或者局部的革新,它是一种广泛的、热烈的企图,要掀翻那停滞不前的旧传统的基本因素,而以一种全新的文化来取代它”<sup>①</sup>。白话文虽然在五四以前早就有之,但它的意义在于“创造一种新的文学观,且认为白话文是任何文学主要的表达语言”<sup>②</sup>。林毓生教授则认为胡适所提倡的文学革命,“在当时发生了重要的、积极的历史效用”<sup>③</sup>。格里德也写道:“文言文就像任何其他的启蒙工具一样,维持了传统中国统治者与被统治者间的古老的藩篱。因此,文学革命的目标不仅是一种文体的破坏。它的反对者所护卫的是整个的价值系统。”<sup>④</sup>像殷海光、劳思光、李欧梵及美国学者 B·Schwartz(史华慈)C·Furth(傅乐诗),在白话文革命这一问题上,也不同程度地持肯定态度<sup>⑤</sup>。当然,以上各等人物的言论汇集起来只是一个文化现象,而且是基本上持自由主义态度的一批研究者的立场。而自由主义,则是“西化主义”的另一别号。当然,举这样的例子是无法充分说服人的,但至少可以让我们思考这些饱学之士肯定白话文运动的依据何在。

我们暂且将这个问题留待下文回答。我们再来看众所周知的当时持文化保守主义立场的学者的看法。自1917年胡适、陈独秀反对文言文提倡白话文以来,当时最著名的反对者是林纾(琴南)。他先在《新申报》上作小说痛骂北大的学者。如《妖梦》,用小说中人物影射蔡元培、陈独秀和胡适;还有一篇《荆生》,借小说人物之口,大骂白话文的倡导者是“背天反常之禽兽”。他更撰文论辩,即谓“古文者白话之根柢,无古文安有白话”,“实则此种教法,万无能

① 《五四运动史》导言,引文转引自《五四与中国》,台湾时报出版公司,36页。

② 同上,226页。

③ 《开放心灵的认识与了解——访林毓生教授》,《中华文化复兴月刊》,第8卷,5期。

④ 《胡适与文学革命》,I. B. Grider,载《The Literary Revolution》,转引自《五四与中国》,493页。

⑤ 参看 Benjamin Schwarz 编《Reflections on the May Fourth movement》。

成之理：吾辈已老，不能为正其非，悠悠百年，自有能辩之者”<sup>①</sup>。过不了几年，1919年3月他写信给蔡元培，这就是当时著名的《致蔡鹤卿太史书》，林轻蔑地说，若“行用上语为文字，则都下引车卖浆之徒所操之语，按之皆有文法。……则凡京津之稗贩皆可用为教授矣”。林更认为，废文言是“覆孔孟、铲伦常”之举，以全国父老之名义托告蔡公以“守常为是”。在保守主义阵营向白话文运动宣战的还有学衡派甲寅派的战将们，当时有《中国文学改良论》，《评尝试集》（胡先骕作），《评提倡新文化者》，《评今人提倡学术之方法》（梅光迪作），《论新文化运动》（吴宓作），以及章士钊、瞿宣颖等人的驳斥。成仿吾在解释白话文运动被青年人广泛接受的原因时说：“新文学运动所以动摇甚速的原因是因为一般青年的心里早有不满的念头，一部分早已使用白话，而他方面因为对于国事极端愤激的结果，认旧文学为弱的象征，不足表现生机勃勃的青年人的朝气，所以有人振臂一呼，遂不觉全国的青年响应了。”<sup>②</sup>

上面的叙述在理论上标明这样的问题：无论在五四时期还是在当代，对“白话文”运动的评价均因所持立场不同而两相对立。五四时期的对立俨然是阵营分明的政治社会、文化整体观念的分歧和对立所造成。众所周知，这不是一般的语言学问题，它是中国现代文化转型的一个有机的组成部分。这一点，大量的研究和史料均有充分证明，不必赘述。

那么，五四事隔70余年，今天再有人替这场白话文运动翻案的内在义理是什么呢？其实问题可以这样提出来：当时的文化激进主义（包括相当层而上的自由主义思潮），或者用林毓生先生的话讲，当时的“全盘的反传统主义”的合理性存在吗？它究竟是历史动作的合理的产物还是应当批判与矫正的、给事后的历史发展（例如，对现代诗歌发展）带来无穷祸害和问题的历史的误会呢？

<sup>①</sup> 林纾《论古文白话文之相消长》。

<sup>②</sup> 成仿吾《评新文学运动》，见《创造周报》，1925年11月号。

我要说明,我不是一般而言的肯定激进主义思潮,例如,文化大革命,就是毫无历史合法性的一种历史反动。但是,五四的激进主义(反传统主义)却是非常特殊的一个中国式的历史转折。正如英国保守主义成为现代社会的催生婆那样,中国的激进主义成为它迈向现代社会真正的杠杆和契机。

中国社会与文化转型在魏晋时期就经历了一次,外来文化(当时是佛教文化)的融合使中国的本位文化发生了根本的变化,盛唐景象与宋明理学就是这次文化转型的社会—历史文化结果。但是,这次文化转型是“体制内的转折”——它是完善和修饰、调正和补充;然而,自清末开始的中国历史上的第二次社会—文化转型,却是传统向现代的转折,这是突变和革命,是历史的断裂和跳跃式的过渡。它遇到的问题之复杂,使得这场历史运动历经将近一个世纪,目前仍只是在探索中前进。在这个历史总体观照的情况下看五四时期的白话文运动,我们就能理解它的潜含的激进主义背景的合理性了。上文引述的海外学者虽然对激进主义产生的最终结果(社会主义运动和革命文学的兴起)持否定态度,并解释这是由于同样持反传统态度的自由主义的软弱所造成,但他们对五四反传统态度的肯定却是无疑的。他们站在自由主义立场上对白话文运动的支持虽然有限,但却道出了一个历史真理:五四时期,保守主义是真正的历史的绊脚石和社会发展的阻力。周策纵认为,五四的成就在于意识形态的改变,传统的一切皆已动摇,而新的意识形态方兴未艾<sup>①</sup>。白话文运动只是这个“意识形态改变”的一个组成部分。恰恰不是它的单纯的语言学功能,而是它的意识形态功能,使它成为文学革命,继而成为社会革命的发端和旗帜。

语言变革在理论和口号上产生如陈、胡这样提倡的激烈形式,是有特殊的历史原因的。首先,当时传统变革的历史契机是在外力的强迫之下开始的——它甚至不是产生于社会机体内部的新的

<sup>①</sup> 参看《五四与中国》,235页。

生产力代表的形成——所以，这场变革的困难性、持久性、酷烈性，是非常独特的。不仅是对待严重影响教育普及（教育普及是一个社会现代化过程的标志之一）的文言文如此，对待社会整体变革的激烈态度更是如此。用著名社会学家希尔斯的话来讲，这叫传统的断裂式变化<sup>①</sup>。其次，五四的社会转型面临着—一个社会性的唤起民众的启蒙任务，而“文言文”成为这场意识形态革命的拦路虎；第三，最重要的，从最迫切的社会需要看，由于清 200 多年的对义理之学的扼灭，使得传统中无法提供变革的思想武器，五四时期的思想家只能从西方那儿借用一切精神力量向传统以及包裹这传统的语言外壳来开刀。也由此，今天的我们再来看待这场白话文运动时，我们是将它当成意识形态革命的一部分来理解的。它所标志的激进主义态度在当时是历史的合理选择。这样说并不排斥在整个启蒙过程中其他思潮存在的历史合理性，如梁漱冥的文化观，如当时西化派知识分子的自由主义文化观。但历史最终选择了被西方知识界认为是激进主义的马克思主义与社会主义，这是历史综合运动的结果，它虽然是以它的某些偏差和片面性作为代价（这种代价是在以后的历史发展中我们看到的），但作为激进主义，它达到了历史要达到的目标：对外民族国家独立，对内社会统一和发展的局面。历史还有什么可指责的呢？保守派知识分子不能成功，最浅显的道理是他们有悖于要求变革的民心；自由派知识分子终于与“激进主义”分手，他们确实“太软弱”，他们没有决心割掉他们洋装身后的封建尾巴，他们也没有勇气去与帝国主义列强真正决裂。

### 三 语言与文学发展遵循自己的规律

郑敏先生将五四以后新诗没有获得长足的发展归罪于白话文

<sup>①</sup> 参看希尔斯《论传统》，第七章“传统与解释”，上海人民出版社，1991年3月1日版。

运动,这有失公正。这里有两个问题要分清:白话文运动中激进的口号和态度是一回事,而语言与新诗(包括其他文学样式)的发展是另一回事,这两者是不能混淆的。这里提出的问题是诗歌(或其他文学样式)与语言变革的关系问题,这一节,可作为对上二节的一个补充说明。

现代思想史和现代文学史的资料都说明,从1917年胡适发表《文学改良刍议》开始,白话文运动确实仅是一个历史时期的意识形态革命的发端。提倡白话文,从理论上论证白话文的重要性,这仅是一个层面。这场理论论争在五四时期只持续了4年左右。用李何林的说法,“从1920年文学研究会与创造社成立起到‘五卅’后期,才算是纯粹的新文学运动时期”。当时,“白话文言的问题,已不成其为问题了,成问题的是别一种更新的运动”<sup>①</sup>。五四以后,写文章和思想交流要用白话,这一点可以不必质疑了,郑敏先生也不会反对。现在郑文所提出的问题是:白话文运动对文言的否定过于激烈,所以使得新诗创作断了母语的传统滋养,并使它产生不出杰作。

这是两个层面的问题。4年左右的提倡、号召、试验、辩论,只完成了一个历史使命:让日常交流和文学创作非文言化。但是,所有这些口号和理论都无法替代实践,创作实践存在的问题应当另作别论。

五四时期的某些“白话诗”从诗美的角度看,确实水准不高。但是,我们不要忘记,写这些白话诗的人恰恰是在传统中浸润了多少年的文人学士。他们对中国古典文学的了解和熟悉,是今日的吾辈大叹不如的。正是他们开始了白话诗歌的创作,所以,在创作实践上传统母语的语言学承传是无法摆脱的,这完全可以从当时的创作实践中看出。或许是一种饶有趣味的评价,五四最早的一

<sup>①</sup> 李何林《近20年中国文艺思潮论》(1917—1937年),陕西人民出版社,1981年4月第1版,77-76页。

批新诗人的白话诗给人们带来了清新和活力,但当时的人们就评价那些诗人大都摆脱不了旧诗词的影响,他们的作品往往“是从旧式诗、词、曲里脱胎出来”,“染上很浓厚的旧空气”。<sup>①</sup> 母语的“阴影”是一个宿命,不是口喊摆脱就能摆脱的。郭沫若,五四新诗真正的奠基者,他的《女神》成为现代诗歌史上的经典。在现代文学界,《女神》被评价为新诗摆脱“旧体”阴影的真正的开端,“作为伟大时代的无畏歌手,青年郭沫若登场了。1919年9月起,他在上海的《时事新报·学灯》上发表诗作。1921年,他向亲爱的祖国奉献出自己的第一本书《女神》。读一读《女神》吧!那些光焰照人的诗篇将告诉我们:一个什么样的人进入了中国文学<sup>②</sup>”。当郭沫若行笔如有神地写出“淡淡的,幽光/浸洗着海上的森林。/森林中寥寂深深:/还滴着黄昏时分的秋雨”(《雾月》)的隽永诗句时,难道他不是那么传神地传达了中国式的体验吗?东方人于文学喜欢抒情的东西,喜欢沉潜而有内涵的东西,但要不伤于凝重。那感觉要像玉石般玲珑湿润而不像玻璃,要像绿茶般清甜中带点儿涩味,一切都要有沉潜的美而不尚外表的华丽,喜欢灰青,喜欢忧郁,不是那么过于宏伟,压抑得令人害怕。只有深深地浸润在自己的母语中的人才会写出这样“中国式”的文字,才会对中国审美风格的体验那么真切,他的白话诗的渊厚的母语传统,难道不可以以此窥之吗?由此我们可以说明:创作实践与创作理论之间(白话诗与提倡白话文打倒文言文),是既相互联系,又相互独立的。这是两个思维系统的运作。将日后新诗创作的不甚发达,归罪于4年左右的白话文理论阶段,显然是不合理的。

诗是语言构成的,但语言的构成却是受到种种复杂的社会影响。新诗(包括其他文学样式)在现代中国历史中的新命运,在我看来,主要不在于语言理论的影响,而在于社会意识形态变动的影

<sup>①</sup> 胡适《谈新诗》,《胡适文存》卷一;俞平伯《做诗的一点经验》,《新青年》,第8卷,第4号。

<sup>②</sup> 刘纳《论五四新文学》,浙江文艺出版社,1987年3月第1版,193页。



响。没有一个文学家、语言理论家、政治家提出过根本不要学习自己的古典文学,不要掌握优秀的古典文学语言。如范钦林先生所举的例子,胡适本人虽然高喊白话文革命的口号,但事实上他也极为重视古典文化的学习和研究。但是,在一些历史关头,急剧的意识形态变革和政治性的选择,使得传统文化(不仅仅是古典语言)被作为封建主义的糟粕遭到行政上的禁锢。历史在一代或几代人视野中消失了。只是在这个时候,真正缺少母语传承的日常口语成为诗与文学的“典范语言”。意识形态制约着社会生活的人,同时,也在观念上制约着文学创作。诗与其他文学样式的语言表达,毫无疑问,首先要有一个奔放活泼自由的心灵,才谈得上语言样式的学习和选择。只有这种社会条件具备和成熟了,创作才会出现真正的转折。1978年以来的中国文学界的兴旺发达,正是这个历史内在要求的生动体现。

(许明:中国社会科学院文学所 研究员)

# 跨世纪之交：文学的困惑与选择

沉 风 志 忠

## 一

我们站在跨世纪的重要时刻，并且急于为未来进行新的文化选择——在这商海狂潮涛涛，严肃文化和严肃文学面临严峻挑战和考验，对于物质和金钱的关怀远远胜过对于精神的终极关怀的时候，这无疑是一种慷慨的道德承担，勇敢的力挽狂澜，是对于人文主义理想的执着追求。当我们读到郑敏先生的长文《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》，我们不禁为这位为中国现代新诗的建设和发展奋斗了近半个世纪、至今仍然披坚执锐的诗人和学者的眷眷之心感动不已。

然而，从郑敏先生的《回顾》的激情洋溢、酣畅淋漓的倾诉中，我们又感到深深的迷惘和困惑。这迷惘和困惑，既是属于郑敏先生的，也是近年来困扰在我们心头的，或许还可以说，这是时代性的迷惘和困惑。作为“五四”新文化运动之传人的当代知识分子，回首新文化运动和现代新诗的艰难历程，当初曾经热切盼望的、热烈追求并为之付出心血和惨淡经营，却未能达到预期的高度；在渗透了几代人的汗水和血泪的心灵的国度里，未能长出参天的大树，未曾育出葱郁的思想文化之林，付出的沉重而巨大的努力和代价与有限而贫弱的成果之间的鲜明反差，不能不令人感到沮丧和悲凉。读郑敏先生的《回顾》，字里行间，都使我们感到那样一种无可

言状的挫败感,并激起我们强烈的心灵共鸣和理性反思:这位以鲜明的现代主义色彩在40年代和80年代两度创造辉煌的老诗人,臻于晚境,却又陷入中国传统文化的羁网之中,下意识地对着它作出忏悔,焉不令人黯然?

不过,真切的挫败感,并不就自然而然地导致冷静的思考,在沉痛而浓郁的失落和期盼中,却极易转化为急躁而偏颇的心态。10年之前,当阿城和郑义考虑中国文学为什么不能跻身于世界文学前列,实现与世界文化平等对话的时候,他们就曾经把批判的目光投向“五四”新文化运动,批评“五四”新文化运动切断了悠久的传统文化,形成了文化断裂。阿城便说过这样的话,“五四运动在社会变革中有着不容否定的进步意义,但它较全面地对民族文化的虚无主义态度,加上中国社会一直动荡不安,使民族文化的断裂,延续至今”<sup>①</sup>。现在,郑敏先生又一次地由“为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品,大诗人”?而追溯到“五四”新文化运动,批评陈独秀和胡适矫枉过正,彻底摒弃传统文化,拒绝接受丰厚的古典文学遗产,并且由此导致中国新文学运动的畸型发展,“对汉语的母语本质进行绝对的否定”,“无异是一次对母语的弑母行为”;“如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学,无异于要埋葬几千年中华民族的存在”,把对于陈独秀、胡适和“五四”新文化运动的清算推向了一个新的极端。

## 二

在数千年之间发展和积淀的传统文化,以充分发展的农业文明为前提,创造出自己的高峰,使20世纪的中国现代文化和新文学的几十年间的摸索和奋斗的业绩相形见绌。这一点儿也不奇

<sup>①</sup> 阿城《文化制约着人类》,《文艺报》,1985年7月9日。

怪。历史的前行不可能一蹴而就,不可能天马行空,它昭示我们的是循序渐进,厚积薄发,把继往开来的创造激情和脚踏实地的辛勤劳作结合在一起,推动新文化的车轮跨过新世纪的门坎。一时代有一时代的文化,一时代有一时代的文学,我们不必望古而兴叹,更无须自惭形秽。更何况,我们今天正处于一个大转变的时代,由几十年一贯制的以行政手段领导经济活动的计划经济,转变为遵循商品流通规律的市场经济。社会生活的转型,在对当今的文化和文学形成巨大冲击的同时,也给有责任感有洞察力的学人和作家提供了新的机遇,迫使他们去直面新的课题,迎接新的挑战,创造新的局面。遗憾的是,在90年代的新课题、新挑战面前,我们许多人却乱了手脚,为文化和文学的困窘和危机所压迫,穷而反本,转向传统文化去寻求拯救和超度。在学术界,回到乾嘉学派的呼声日炽,王国维和陈寅恪在遭受多年冷落之后,又被高捧至九天之上,成为新的文化教主。在文学界,《白鹿原》和《废都》成为1993年度最重要的文学现象;两部作品南桔北枳,大相径庭,却又都是面对社会转型时期文化的震荡和凄迷而作出的不同选择。前者创造了一个现代的儒教圣人朱先生,以及他的俗家弟子白嘉轩,拜倒在传统文化脚下,期冀着在理想化了的儒家学说中栖息疲惫而脆弱的心灵;后者则是在历史转折、文化失范之际,放浪形骸,纵情女色,逃避现实,精神自戕,却也仍然是对中国传统文化的支脉,即从魏晋的放诞名士到明清的无行文人的有意识的效仿。在更广泛的社会生活中,复古主义和传统文化的回潮,更是全方位和多元化的。从大众传媒中的评书艺人说“杨家将”、“岳家军”、“三侠五义”、“小八义”,电视台连篇累牍地播放“唐明皇”、“杨贵妃”、“康熙”、“雍正”、“乾隆”、“慈禧”等宫廷戏,到著名影星刘晓庆、巩俐等纷纷出演“武则天”,从久盛不衰的“易经”热,蜂拥而上的白话今译经、史、子、集,到蔡志忠的连环画经典系列,从大量的仿古建筑,以“皇家花园”、“行宫”等命名的住宅区,到所谓的宫廷秘传的占卜术、生男生女术,和以古代佳丽命名的美容护肤用品,乃至古代的

房中术、推背图,以整理古籍为名出版的明清艳情小说……称本世纪以来,怀旧和复古思潮,于今为烈,大约不是妄断。从世纪之初的热血沸腾,呐喊奋进,到世纪末的沮丧失落,浪子回头,从对传统文化的叛逆和决裂,到对传统文化的认同和回归,岂不令人感慨系之!

我们无法拒绝传统,我们也无法选择传统,恰恰相反,是传统在时时制约着我们。怀旧之心,人皆有之,更何况它具有不可替代的迷人魅力。问题在于,当对于传统文化的继承,要以对“五四”新文化运动的清算和批判,作为既定的前提和代价的时候,我们不能不提出自己的质疑。

20世纪的中国,为了实现民族振兴、国富民强的理想,在文化和文学中,一直为现代与传统、为世界主义与民族主义的矛盾和取舍所困扰,并且以此为主线,构成波澜起伏又迂回曲折的进程。如何评价“五四”新文化运动,便成为这种兴替更迭的晴雨表。远的不说,从70年代末期以来的文化思潮,便形成了一个有意味的回折。实践是检验真理的惟一标准的大讨论,和随之而高涨的理想主义和人文主义的大潮,自命为“五四”新文化运动的继承者,并且把正在逐渐深入地展开的除旧布新的思想文化热潮命名为继“五四”新文化运动和延安整风运动之后的本世纪第三次伟大的思想解放运动。“五四”新文化运动所表现出来的开放的、广取博收外来文化的襟怀,生机勃勃、千姿百态的丰富创造,彻底地不妥协地反帝反封建的决绝态度,都极大地鼓舞和启迪了改革开放大潮初起中的文化人,也为我们深入批判10年内乱中甚嚣尘上的封建专制、愚民政策、闭关自守、蒙昧主义等种种弊病提供了历史的参照系,“德先生”和“赛先生”以及人道、博爱精神,又一次重现在文化人的精神旗帜上。但是,经过八九十年代之交的调整和反省,经过政治风波留给人们的思索,对“五四”新文化运动持较多的批评和清算态度,指责陈独秀、胡适否定乃至毁弃源远流长的传统文化的声音屡有所闻,对文化激进主义的批评和谴责声中,文化保守主义

应运而生,并且逐渐有日益浩大之势,成为一种不可忽视的思想文化潮流。

### 三

细究起来,最先对“五四”新文化运动发难,并且迅速地扩散开来,在文化界学术界引起种种反响的,是美籍华人学者林毓生的《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》。林毓生先生指责陈独秀、胡适和鲁迅“全盘性反传统”,并且把“五四”与“文革”混为一谈,“这两次‘文化革命’的特点,都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场”,“如果实现这样的革命,就必须激进地拒斥中国过去的传统主流”<sup>①</sup>。从阿城等人的“跨越‘五四’文化断裂带”,到郑敏先生对现代新诗的检讨,都读出了林毓生的影子,这大约不是妄断吧。

不过,这两点批评,是大可商榷的。说陈、胡(大陆学人总算对鲁迅保留了最后的尊敬,没有把他一并拉来祭文化保守主义的大旗)摒弃和摧毁传统文化,谈何容易;所谓“全盘西化”,只是愤激之词,在根深蒂固、流布数千载的民族文化土壤中,要栽下西方文明的种子,并且有所收获,已经很难做到,若要使它能取前者而代之,不但陈、胡和“五四”做不到,今人也难以实现。他们只是一群有志于革新思想文化的先行者,虽然发出批判传统文化的叫战,却没有也无法较为深入地清算它;他们只是在一个人数和影响都极为有限的范围里发生作用,长久积淀起来的传统文化,岂是一群人一朝一夕便能致其于死地的?更重要的威胁,却是来自传统自身。数千年的无所不在而又完备周全的传统文化,一方面是以其雅致和精美,引诱着那些叛逃的浪子们,在孤独地流浪的疲惫和倦怠中频

<sup>①</sup> 林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,贵州人民出版社1988年版,2~3页。

频回首；一方面，它所构成的巨大的惰性，仍然桎梏着今人的生活 and 心灵。打倒孔家店的口号受到诘难。现实之中，等级制度和官本位，买卖婚姻和男尊女卑，家政势力和裙带风，“天地君亲师”的红帖子和风水占卜、吉祥数字，却仍然肆行无忌。不管人们如何地尊崇它，我们仍然顽强地认为，传统文化在现实生活中的负面的消极作用，远远地大于它在今天可留可取的方面，“五四”运动所发起的对传统文化的批判和清算，它给自己规定的伟大而艰巨的任务，还远远没有完成。即使是在现代新诗的领域里，也同样是如此。

再说陈、胡的影响与“文革”的关系。对于10年内乱，我们也是亲历者，并且至今仍然在对这一现代中国的社会怪胎和癌变作执着的思考。但是，我们却无法同意如郑敏先生和林毓林先生将“五四”的文化激进主义和“文革”的疯狂破坏混为一谈的说法。在“搬动一张桌子也要流血”（鲁迅语）的时代环境下，没有决痛发聩、雷霆万钧的力量，何谈改革？由农业文明转为工业文明，由传统文化进入现代文化，这样一种巨大的历史运动，在东西方各国，莫不辅之以激烈的社会性的群众斗争和激烈的思想文化冲突。即使是为文化保守主义者所津津乐道的英国和日本的君主立宪、和平过渡，也并非那样平和从容：共和军总司令克伦威尔把国王查理一世判决了死刑；明治维新时期思想家曾经提出过“脱亚入欧”论的激烈主张。文学艺术上的革新同样如此，雨果的《克伦威尔》一剧上演所引发的群众性冲突便可以为证。至于“文革”，它绝非“五四”和陈、胡所倡导的文学革命和新文化运动的一脉相承、顺理成章的沿袭和继续，而是对“五四”新文化运动的倒行逆施和全面反动。“五四”先驱们所清算和驱逐的封建专制、纲常节义、等级观念，在“文革”中卷土重来，变本加厉，现代迷信、个人崇拜、血统论、株连网、文字狱、诛心术、文化禁锢、愚民政策、平均主义和“穷过渡”，等等，等等，莫不是封建主义制度和传统文化在堂而皇之的旗号下对“五四”新文化运动倡扬的科学、民主、人道和个性解放精神的疯狂反攻倒算。因此，我们回首往事，“心有余悸”的不是陈、胡

的阴影和幽灵，而是延续数千年至今仍未得到全面清算的封建主义幽灵，和从“五四”至今的思想启蒙运动所并未能切实有效地变动的社会深层的心理积淀。

#### 四

文化保守主义论者是以非激进主义的面目出现的。他们批评“五四”和陈、胡对待传统文化的激烈态度，主张对文化传统持审慎和温和的姿态，主张文化的进步主要是靠积累和渐进，而不是革命和激进。然而，在对传统文化谦恭有加的时候，他们却又对“五四”新文化运动激烈排斥，并无多少温和可言。

在《回顾》和《商榷》中，郑敏先生就显示出这种偏颇。郑敏先生指斥陈、胡“将学术讨论完全置于政治运动之下，弄得壁垒森严”，“这里的损失和后患是难以估计的”；郑敏先生说陈、胡把白话文运动变成“一次成功的政治运动”，“以政治热情代替一切”，“他们在政治改革的热情的指使下，忽视了语言本身的物性与客观规律……无异是一次对母语的弑母行为”；“如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学，无异于要埋葬几千年中华民族的存在”。这样，在对语言问题的重要性的反复陈述中，措词越来越强烈，性质似乎越来越严重，依此而言，陈、胡不啻是用政治强奸学术，是毁灭中国传统文化乃至中华民族的千古罪人！这里，反激进主义的学者自己却不由自主地陷溺于一种急切批判的态度。令人莫名惊诧——如果说，对待文化传统，要采取积极的、建设性的、扬弃的态度，那么，对于今人来说，不仅仅是数千年的古代文化是我们必须面对的传统，鸦片战争以来和“五四”以来的近现代文化同样是值得尊重、审慎吸收的传统，焉能在批判“五四”和陈、胡粗暴地对待传统文化的同时，又以同样粗暴和武断的态度去声讨“五四”，抨击陈、胡？

与此相关的，是方法的粗暴。由此郑敏先生的洋洋洒洒的长



篇论文,对“五四”和陈、胡的评价,对中国现代新诗的艰难历程的描述,便常常令我们感到,作者是在凭一己的印象和即兴的灵感,以并不可靠的片断记忆,去勾划即使是广泛搜求、严格梳理也未必能够准确地全面地把握的历史岁月。譬如指责陈、胡“宁左勿右”。“左”和“右”,只能限定于政治领域中的某些特定时空条件下,在学术讨论中则应当坚决排除。就陈、胡而言,1917年的陈独秀,只是一个激进的民主主义思想家,鼓吹政治革命、伦理道德革命和文学革命并进则有之,说“左”论“右”则无从谈起;胡适作为自由主义知识分子,作为推崇实验和实证主义的学者,他非常谨慎地把自己的文学改良主张称为“刍议”,并且一而再、再而三地逐条解释和修正他的“八不主义”,焉能以“宁左勿右”论之。

再譬如,陈独秀扬言要推倒古典文学,本来是一种特指,是与贵族文学、山林文学既并列又交叉的“铺张堆砌,失抒情写实之旨”的一种古代文学类型;若不是把它混同于我们今天在经典意义上使用的、具有典范性代表性的古代文学作品,万难得出“无异于要埋葬几千年中华民族的存在”的论断。

再譬如,胡适说自己的诗是“很像 一个缠过脚后来放大的妇人,回头看 他一年一年的放脚鞋样,虽然一年放大一年,年年的鞋样上总还带着缠脚时代的血腥气<sup>①</sup>”。话说得明明白白,毫不含糊,对旧体诗词加诸新诗的束缚深恶痛绝。郑敏先生却说,胡适在排斥古典文学精华的同时,又在“悄悄地剽窃以便表达白话文不能胜任的内容。怀着内疚的心情,胡适责备自己的过失是‘解放脚’”。这同样令人费解。是我们未能理解郑敏先生的文字,还是郑敏先生并未考察胡适先生自嘲“解放脚”的完整文本,而只是靠某些记忆的片断加以发挥?

而且,郑敏先生在谈到近年的理论文体时,还说了这样一段话:“从 80 年代后期开始,这种充满思维流动、跳跃、以暗喻代替说

<sup>①</sup> 胡适《尝试集·四版自序》。转引自谢冕《新世纪的太阳》,38页。

理的文体甚至进入理论文,那片自50年代以来为苏联学院派文风所独占的领地”;“理论文散文化是由于对洋八股的类科学的架构的反感,那种抽象名词加形式逻辑的文论很不适合中国式的潇洒的文体审美观。尼采式的哲学加诗和暗喻的文体在大陆的诞生是由于新生代文论撰写者对长期受压抑的、被压在正统意识形态之下的、模糊而强烈的半意识形态的意念的兴趣……从那无意识的深渊里找到一些过去被压抑的,受忽视的又确实存在的意念”。如果说尼采式的文体在今日文论中成为一种新兴文体,这当然可以成立;但并不能因此就否定“抽象名词加形式逻辑”的文论体,后者毕竟是现代文论的主流,中外皆然,怎么能够以“很不适合中国式的潇洒的文体审美观”而取消它?“抽象名词加形式逻辑”,从亚里士多德到黑格尔,从索绪尔到德里达,他们的美学观艺术观各异,却都是尊崇着起码的思维规律和行文准则的,概莫能外。至于“从无意识的深渊里”捕捞意念和灵感,构筑新的理论,我们亦无法认同。我们宁愿承认自己是别一种保守主义者,而拒绝一味趋新;宁愿选取“抽象名词加形式逻辑”的方法立论行文,并且宁拙勿巧;宁可在资料和史实的广泛搜求的基础上下笨功夫,事倍功半,却不敢凭依自己的灵感和才气、像搞创作一样去做学问,更无意问津“无意识的深渊”。前些年,便有人倡导非理性主义和无意识,要人们凭依人的原始欲望和本能去创作,并夸饰之为挽救文学危机的妙药良方。如今,郑敏先生在理论文字的写作上也推崇无意识的重要性,甚至乐观地预言,“今后如果学术风气能顶住商业主义的冲击,学术环境有了改善,未来的文论就会更成熟,更接近当代的评论理论的前沿。同时汉语的现代化也会取得长足的进步”。非理性主义和无意识,果真地具有回天之力吗?我们不知道这种推测的依据何在?窃以为,今日之文风学风已经到了无法容忍的游戏化随意化的散漫境地,靠一点信手拈来的材料、一点似懂非懂的理论 and 一点未必可靠的灵感为文,正在戕害和消解学术自身。何以纠正时弊?恐怕是要加强理性的思考和逻辑的力量,在形式合理

性与价值合理性的整一上下力气,而不是相反地坠入无意识的深渊,逃避“抽象名词加形式逻辑”这一并非为苏联学院派文风所独占的、而是立论行文的起码前提。

## 五

回到郑敏先生文章的出发点上来,“为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品、大诗人”?这的确是今日有志气、有抱负的中国的作家、诗人和文学理论家所认真思考的重要命题。

郑敏先生指出,新诗发展 70 余年,由于始终未能认识到吸收和融合古典诗词和文言文,反而对此坚决排斥,“活埋”,“弑母”,造成新诗的困境和苍白。“今天在考虑新诗创作成绩时能不能将 20 世纪以前几千年汉诗的光辉业绩考虑在内?我的回答是不能。这由于我们在世纪初的白话文及后来的新文学运动中立意要自绝于古典文学,从语言到内容都是否定继承,竭力使创作界遗忘和背离古典诗词。”郑敏先生似乎忘记了,我们也曾有过号召“古典十民歌”以发展新诗的时候,而且是由号召力极强、古典文学修养颇深、兼有至高无上的政治权威和文化权威的毛泽东所倡导,而且被当时的文艺界誉为“开辟了诗歌发展的新道路”。当时,虔诚地执行毛泽东指示的诗人何止成百上千,但成果又是何在呢?当年的戴望舒,以融合古典诗词意境的《雨巷》名世;60 年代初期的郭小川,从汉赋的体式中获得启示,创造了《甘蔗林——青纱帐》、《哦,乡村大道》等,被誉为“新辞赋体”;贺敬之的《十年颂歌》、《雷锋之歌》等长篇抒情诗,也一再把古典诗词名句入诗;但是,这样的个人性的努力,也和毛泽东的倡导一样,并不能从根本上改变中国新诗的发展方向。

作为从传统文化和古典文学中刚刚挣脱出来的新诗,横向移植即对世界各国近现代诗歌的借鉴和汲取,要远远地优先于对中

国古典文学的批判继承。在相当长的一段时间里，它考虑的是如何借助于世界各国的近现代诗歌的启迪，挣脱传统文化和古典文学的因循和束缚，表达现代人的活的灵魂、活的情感和创造新的审美方式，在民族和国家走向现代化的历史进程中，表达富有时代特色的民族心声。对于并未能够真正远离的传统，要抗拒它，相当艰难，要重蹈旧辙，却是轻车熟路。30年代末期，叶公超便作过这样的坦诚剖析：“近几年来，讨论新诗的人似乎都在发愁，甚至于间或表现一种恐怖的感觉：他们开始看出旧诗的势力了。仿佛旧诗的灵魂化身，蒲留仙的花妖狐魅，在黑暗中走进新诗人的梦中，情趣丰富的青年哪能坐怀不乱！于是，旧诗的情调，旧词的意境和诗人一同醒来……我有几位写新诗的朋友都对我说过，他们不屑多看旧诗词，因为旧诗词的文字与节奏都是那样精炼纯熟的，看多了不由你不羡慕。从羡慕到模仿乃是自然的发展。”<sup>①</sup>而且，这种疏离感，逃避感，至今都没有消退。我们固然喜欢李白、杜甫、苏轼、辛弃疾、李清照，它有一种内在的亲合力，但我们却无法在那悠远、精美的意境里安妥自己躁动的灵魂，倒是从普希金、惠特曼到聂鲁达、艾略特，更激起我们对人生的叩询，对理想的追寻，对个体与时代、历史与未来的凝思。

说到底，中国诗歌和中国文学创造新的辉煌、跻身世界文化巨人之林的关键所在，并不是一个语言学的命题；虽然在今天，语言学哲学和语言学美学在大陆正在成为一门新的“显学”，但是，指望以某一种最新潮最“先进”的方法和工具，去解决复杂的文学艺术难题，并非鲜见，它是走马灯般变换不休，并且很快就难领风骚。

我们并未有什么点石成金之术贡献于今日中国的作家和诗人面前，却是仍然依循于白居易所言，根情，苗言，华声，实义，而仍然认为情感和心灵是文学创作的出发点和制胜阙。面对跨世纪的中国，转型期的社会，充满了机遇和选择、骚动和震荡的时代，我们首

<sup>①</sup> 叶公超《论新诗》。转引自谢冕《新世纪的太阳》，190页。

先要做的,不是用什么样的语言表述它的问题,而是有没有高瞻远瞩、宏观把握它的能力的问题。现实恰恰表明,我们的许多作家、诗人和学者,曾经为改革开放大潮而欢呼和呐喊,如今却是在改革开放深化为建立市场经济体制,商品流通成为社会生活的重要环节,金钱和物质成为民众的追逐目标的状况下,慌了手脚,乱了方寸,失去了自己的鉴别力和判断力,失去了对现实生活的关注和热情,失去了对民族、社会、历史和人生的关切和思考。因此,当务之急,并非是从诗歌语言人手去创造“得到国际文学界公认的大作品”,而是首先要提高和矫正诗人的心灵境界,扩展诗人的艺术眼光,表达出一个古老的民族走向世界、走向现代化的艰难而又执着、悲凉而又豪壮的心态,表达出中国社会在这特殊的历史时期所产生的裂变、嬗替、沦落和超度,表达出我们对于民族、世界和人类的存在之谜的质询,对人的精神、情感的深入开掘和对人类命运的终极关怀,在诗人自身的精神蜕变与社会的磨合、盘整的双向交融中,寻找新的表现领域、表现手段和语言方式。没有内在的思想情感的嬗变作推动力,没有对于社会风貌和时代精神的体悟和把握,无论是文言还是古典诗词都不足以实现现代新诗的飞跃。此言当否?

# 五四·文革·传统文化

严家炎

当前,对于“五四”的重新评估,可能导源于美国的一位学者,他就是威斯康辛大学历史系的教授林毓生先生。他有一本书《中国意识的危机》,在国际汉学界颇有影响。80年代中期,这本书的中译本出版以后,在我国的学术界,特别是一些青年学者中,也引起了较大的反响。90年代初,我校哲学系的陈来教授就写了一篇文章,响应林毓生先生的著作,叫做《二十世纪文化运动中的激进主义》,发表在《东方》杂志创刊号上。他们两位都是我尊敬的学者,也是朋友,但是在评价五四文化运动的具体问题上,看法还是很不一样的。大体上说,他们的观点比较激烈,把“五四”和文革相提并论,认为“五四”是全盘反传统,这种彻底的反传统造成了中国文化的“断裂”带来了中国意识的危机,影响所及,才会有后来的文化大革命。用林毓生教授的话来说,“在中华人民共和国的历史中,又重新出现‘五四’时代盛极一时的文化革命的口号,而且发展成非常激烈的1966—1976年间的文化大革命,这绝非偶然,这两次文化革命的特点,都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场”。林先生认为,“20世纪中国思想史的最显著特征之一,就是对中国传统文化遗产坚决地全盘否定的态度的出现与持续,而首肇其端的是‘五四’新文化运动”。陈来先生的文章虽然对新文化运动的功绩有所肯定,但是却也认为,主导五四新文化运动的领导者,和文化激进主义结下了不解之缘,其表现为以“打倒孔家店”为口号的对儒家与中国传统文化全盘否定的激烈态度。他从“五四”联系到文革,联系到80年代重新提倡启蒙、理性的“文

化热”，又联系到《河殇》，把这些都看成是同一种思潮的产物，总的就叫做激进主义。

我对于叫不叫做“激进主义”没有多少想法，我觉得，只要不叫做“过激主义”，叫“激进主义”并不是不可以。因为同学衡派那样比较保守的思想相比，“五四”新文化运动的主潮当然是激进的。“五四”新文化运动是由多种思潮组成的，有的很激进，有的像蔡元培主张的“兼容并包”是自由主义的。持不同意见的学衡派，也是一批英美留学生，他们也懂得很多西方文化，也并不是不主张中国改革，但他们是受了新人文主义影响，采取一种比较保守的态度。如果同这种保守主义思潮相比，《新青年》的主体思潮当然是激进的。问题在于“五四”这场文化运动能不能叫做全盘否定传统文化？这种说法是不符合事实的。历史问题往往在一种朦朦胧胧的状态下被误读。把“五四”文化运动叫做全盘反传统，我个人不敢苟同。我在1989年也写过一篇文章，主要是从文学的角度反思“五四”，目的也是与林毓生先生商榷，现在想从整个文化的角度讲一讲我对这个问题的看法。我觉得，“五四”有“五四”的问题，但是不能把“五四”文化运动的性质判定为全盘反传统，更不能跟后来的文革相提并论。

林毓生先生的一个大前提就恐怕有些靠不住。他认为，“五四”新文化运动之所以出现，是因为辛亥革命推翻了普遍君权，造成了传统文化道德秩序的崩溃<sup>①</sup>。“五四”就是在这样一种背景下，利用这一空隙来全盘反传统的。这就把事情恰恰讲反了。辛亥革命是推翻了皇帝，但并没有认真破除君权观念。在辛亥革命之后到“五四”之前，特别是1912—1916年、1917年这个时期，原来儒家的纲常名教、封建道德，这些观念还是统治着人们的头脑，很多人还是把三纲（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）当作天经地义的东西，当作是人人应该遵守的东西。辛亥革命之前，民主、共和这

<sup>①</sup> 见林著中译本，16～24页。

种舆论准备很不够,当时主要是动员汉族反对满族的贵族统治,革命的内容主要是反满,传统文化道德秩序并没有触动,没有崩溃、解体。如果真的已经崩溃、解体了,如果君主专制真的到了过街老鼠人人喊打的程度的话,那么还会有1916年袁世凯的称帝吗?还会有1917年张勋复辟吗?“五四”当时的高一涵说,辛亥革命“是以种族思想争来的,不是以共和思想争来的,所以皇帝虽然退位,而人人脑中的皇帝尚未退位<sup>①</sup>”。这种说法我觉得是符合实际的。辛亥革命吃亏的地方就在于不像法国大革命前的那样有一个启蒙运动,以至于革命之后,封建思想、帝制思想还在人们头脑里面普遍存在,没有皇帝好像这个社会就维持不下去。举一个简单的例子,戊戌变法时就很有名的杨度,曾经对孙中山先生的革命有所帮助,并且坚决拥护改革,竟然也给袁世凯上表劝进,劝袁世凯当皇帝。所以,林毓生先生这个大前提就搞错了,他没有顾及到许多事实,只是出于想当然。

弄清了这个大前提,我们才能真正理解“五四”。可以说,正是因袁世凯、张勋接连地搞复辟,以及像康有为这样的维新运动的激进人物都主张把孔教定为国教、列入宪法,并且拥护帝制,才引起了新一代即“五四”知识分子的忧虑。“五四”先驱者们认为,中世纪的封建文化思想还深深地统治着人们的头脑,需要一场新文化运动以及文学革命。陈独秀在《旧思想与国体问题》一文中说得很明白:“腐旧思想布满国中,所以我们要诚心巩固共和国体,非将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想完全洗刷得干干净净不可,否则不但共和政治不能进行,就是这块共和的招牌,也是挂不住的。”“五四”新文化运动就是在这样一种历史条件下发生的,实际上是从思想战线角度为辛亥革命补上了它缺少的一课。

《新青年》围绕现代人怎样对待孔子和儒家的问题展开了一场论争,但当时的批评还是有分析的。陈独秀在《复辟和尊孔》、《宪

<sup>①</sup> 《非军师主义》



法和孔教》等文章中说,他反对的不是孔子本身,而是定孔教为国教这件事情。因为主张尊孔势必立君,主张立君势必复辟,这是理之自然,无足为怪者。在陈独秀看来,尊君是儒学的根本思想。他说:“孔子之道以伦理、政治、忠孝一贯,为其大本,其他则枝叶也。”所以他认为在当时的条件之下,尊孔与复辟有着必然的联系。李大钊在《自然的伦理观与孔子》一文中也说:“余之掊击孔子,非掊击孔子之本身,乃抨击孔子为历代君主所雕塑之偶像也,非掊击孔子,乃掊击专制政治之灵魂也。”他们都讲,孔子在历史上是圣哲,是伟人。陈独秀《青年杂志》的发刊词《敬告青年》一文中,规劝青年要以孔子和墨子作为榜样,要有积根进取的人生态度。在《再答常乃德》通信中,陈独秀又说,“在现代知识的评定之下,孔子有没有价值?我敢肯定地说有。孔子的第一价值,是非宗教迷信的态度”。因为“子不语怪力乱神”;“第二价值,是建立君、父、夫三权一体的礼教,这一价值在两千年后的今天固然一文不值,但在孔子立教的当时却有相当的价值。”吴虞也是当时参加批孔的四川省的一位文化人,他曾经写信给陈独秀:“不佞尝谓孔子自是当时之伟人,然欲坚执其学以笼罩天下后世,就不可以。”陈独秀的回信说:“窃以为无论何种学派,均不能定为一尊,以阻碍思想文化之自由发展。”可见他们对历史上的孔子和儒学的作用是相当肯定的。李大钊在《自然的伦理和孔子》一文中说:“孔子于其生存时代之社会,确足为其社会之中枢,确足为其生存时代之圣哲,其说亦确足以代表其社会其时代之道德。”甚至于还说,孔子如果活到今天,“或更创一新的学说以适应今之社会,亦未可知”。可见他们并没有全盘否定孔子,而是认为孔子的不少思想不适合于今天。

《新青年》最早发表的批孔文章是易白沙的《孔子平议》,说:“孔子尊君权漫无限制,容易演成独夫专制之弊。孔子讲学不许问难,亦容易演成思想专制之弊。”孔子思想为历代君王所利用造成悲剧,他认为不是偶然的。在今天追求政治民主、思想自由的时代,当然不能惟孔教是从了。易白沙还认为:“各家之学也无须定

尊于一人,孔子之学只可作为儒家一家之学,必不可称为中国一国之学。”国家的范围要比孔学的范围大得多。吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》、陈独秀的《孔子之道与现代生活》,都指出孔子与帝制有不可分离的渊源,论述了“三纲”体系不适合现代生活这个道德。陈独秀特别说明:“吾人所不满意者以其为不适于现代社会之伦理学说,然而犹支配今日之人心,成为文明改进之大阻力尔。”这些就是“五四”评估孔子和儒家学说的一些言论。其中当然有很激烈的措词,但是实在很难叫做全盘否定传统文化。

特别应该说明的是,“五四”当年并没有“打倒孔家店”那样的口号。“五四”当时要讲口号的话,就只有两个,那就是提倡科学,提倡民主,就是“赛先生”、“德先生”,再有,可以加上“文学革命”。即使在批孔最为激烈的1916—1917年,也并没有“打倒孔家店”这样的口号。这个说法是怎样出来的呢?也许有那么一点因由。1921年,《新青年》如果从创刊算起已经有6年了,新文化运动初步告一段落,此时吴虞要出一本文录,请胡适写序。胡适在序中用了一些文学性的说法,称赞吴虞,开头就说:吴虞像一个清道夫,参加打扫孔教的灰尘。结尾时又说,吴虞是“四川省只手打孔家店的老英雄”。其中没有“倒”字。这是文学性的说法。因为,如果严格地说起来,第一个批孔的是易白沙,批孔最尖锐的还是陈独秀,决不是吴虞‘只手’,胡适当时写序是说好话。胡适的文章影响很大,是否因此而让人得到了“五四”“打孔家店”这种印象?后人又加上一个“倒”字,变成一个口号,这显然是不准确的。

“五四”还做了另外一件大事,就是反对旧文学,提倡新文学的“文学革命”。这也不像有些人理解的那样,要把几千年的文学给否定掉。陈独秀《文学革命论》是一篇纲领性的文章,“文学革命”的口号就是由此提出的,文中讲到了要推倒陈腐的、铺张的古典文学,但是按照上下文看来,他所要推倒的古典文学,其实只是仿古的文学,并不是否定古典文学。就在这篇文章里,陈独秀用大量文字赞美古典文学的优秀部分:《诗经》中的“国风”、楚辞都是“斐然

可观”的；“魏晋以下之五言，抒情写事一变前代板滞堆砌之风，在当时可谓文学一大革命”。魏晋五言诗，主要是乐府，他也是肯定的。“韩柳崛起，一洗前人纤巧堆朵之习……乃南北朝贵族古典文学变为宋元国民通俗文学之时代”，他对唐朝诗文的评价还是很高的。“元明剧本、明清小说，乃近代文学之粲然可观者。”所以从《诗经》、楚辞、汉魏乐府、唐代诗文，以至元明的剧本、明清小说，他的评价都是很高的。他只批判了六朝的靡丽的文风，和明代一味仿古的前七子、后七子，加上桐城派的一些人物，称他们为“十八妖魔”。

概括起来说，我觉得把“五四”新文化运动称为全盘否定传统文化，在三个层面上说都是不恰当的。第一，这种说法把儒家——百家中的一家，当作了传统文化的全盘。第二，把“三纲”为核心的伦理道德当作了儒家学说的全盘。今天《鲁迅研究月刊》第4期，有一篇文章解释得比较好，“三纲”并不是儒家思想的全盘。第三，这种说法不承认即使在儒家思想内部本来就有非主流、反主流的成分存在，比如明代的李卓吾、冯梦龙，再如清初的黄宗羲，特别是他《明夷待访录》，还有顾炎武、颜元、戴震，他们有些言论，是很激烈的。李卓吾认为两千年来中国文化的大问题就在用孔子作为标准，抹煞了其他方面。戴震说：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人。”对儒家抨击得很厉害，鲁迅《狂人日记》的思想，实际上是与这一思想有联系的。早在“五四”前几百年，在儒家思想内部就产生了反主流的思想，这一点是必须注意到的。就在辛亥革命时期，像邓实这样的人已把黄宗羲等“不为帝王所喜欢”的思想称为“真正的国粹”。可见“五四”并不是与传统文化断裂，它本身就是这种“真正的国粹”的一种发展。

当然，“五四”新文化人物也并不是没有偏激的地方，例如对于骈文，对于京戏，对方块汉字以及对中国人的国民性，都有一些不合适的看法。钱玄同称京戏为“百兽率舞”，认为京戏是一种野蛮戏，这当然是一种偏见，在当时就有人反对。把骈体文骂为“选学

妖孽”，把桐城派末流骂作“桐城谬种”，主张要淘汰方块字，要走拼音的道路，这都是些简单的理解。陈独秀为了改变中国人国民性中苟安、驯顺、退缩、圆滑的部分，在《今日之教育方针》中引日本福泽谕吉的话推崇“兽性”，他自己解释说，所谓“兽性”就是“意志顽狠，善斗不屈”，“体魄强健，力抗自然”，“依赖本能，不依他人活”，提倡中国人要敢于和强敌拼斗，宁死不屈，在强敌面前要有“野性的反抗”，不要有“奴性的驯服”。这个意思虽然可以理解，但兽性这种措词终究不妥。

不过这些偏激的地方，不久还是被人们所认识。拿毛泽东来说，他在抗战时的著作，《青年运动的方向》、《新民主主义论》、《反对党八股》等等，一方面给予“五四”新文化运动以很高的评价，另一方面又批评“五四”新文化运动，认为“五四”当时不懂分析，形式主义看问题，好的就是绝对的好，坏的就是绝对的坏，原因是因为没有掌握马克思主义。毛泽东三四十年代的文章中讲到孔子时，口气都很尊敬和肯定，在《中国共产党在民族战争中的地位》一文中，讲得非常明确：“从孔夫子到孙中山，我们应该给予总结，承继这一份珍贵的遗产。”可见他没有跟着“五四”的偏激方面走，这就说明，后来的文革发生不能导源于“五四”。如果“五四”的那些偏激的方面一直得到包括毛泽东在内的人们的承认，那么可以说是承继了，至少说文革与“五四”的偏激方面有关系。但事实并不是这样的。六七十年代发生的文革应该另当别论。而且偏激并不是“五四”新文化运动的主导方面。“五四”新文化运动的主导是理性，当时提倡民主，提倡科学，提倡新道德，提倡新文学，以及张扬人道主义、个性主义的思潮，主张人权、平等，这些都是服从于民族发展的需要而作出的一种理性选择。“五四”是接受近代思想文化危机的呼唤而诞生的，它本身并未带来危机，而是基本上成功地解决了那场危机，可以说直到今天，我们依然享受着“五四”的成果。

诚然，“五四”的启蒙和反封建思想的事业并没有完成，特别是经历了六七十年代的文革以后，人们更深刻地感受到这一点。这

里就必须说到文革和“五四”与传统文化的关系问题。

在我看来,文革并不像林毓生、陈来教授说的那样,是“五四”反传统思想的继续和发展,恰恰相反,文革是“五四”对立面成分的回潮,是“五四”新文化运动所反对的封建专制、愚昧迷信在新的历史条件下的恶性发作。文革和“五四”充其量只有某些表面上的相似,从实质上看,两者的方向完全是南辕北辙的。文革根本不是什么文化运动,而是执政党内部在错误思想指导下引发的一场政治动乱。1974年的“批林批孔”仿佛与文化有关,实际上是为掩盖林彪叛逃而制造的一场政治闹剧。

文革的出现有两个根本条件,在上是个人专制倾向变本加厉,中共党内的民主生活受到了严重的破坏;在下是个人迷信盛行,某个领袖越来越不正常地被神化。两者正是“五四”新文化运动的对立面。“五四”提倡民主,就是为了反对封建专制;提倡科学,就是为了反对愚昧迷信。文革和“五四”恰好是反方向的运动。“破四旧”和“五四”的破除封建迷信,完全不能相比,“破四旧”就是烧书——这是最激烈的行为,“五四”没有过这种事情。文革的发生说明封建思想早已严重侵袭到了革命队伍内部。中国的反对封建思想是一个长期的过程,仅仅“五四”那几年不可能一蹴而就,启蒙必须不断地进行。大量事实证明,启蒙并未被救亡压倒,即使在抗日战争这样的救亡高潮年代,也还有新启蒙运动,人们还做了大量的启蒙工作。真正的问题在于,一旦封建思想侵袭到革命队伍内部,那么反起来就比一般的反封建困难得多。一是因为投鼠忌器,怕伤害革命;还因为封建思想有时以革命的名义出现,以革命作护身符。延安时期,丁玲发表了《三八节有感》、《我在霞村的时候》、《在医院中》,王实味发表了杂文《野百合花》,那就是在解放区里反对封建思想,反对宗法观念,反对小生产思想,反对男尊女卑等等,但是付出了沉重的代价。中国毕竟是个小农意识犹如汪洋大海的国家,封建思想几乎无处不在,人们对它缺乏清醒的认识。张闻天作为当时党的政治局委员,很强调新文化的民主性内容,1940年1

月5日,他在陕甘宁边区文化界第一次代表大会的报告中,就提出新文化必须是民主的,即“反封建、反专制、反独裁、反压迫人民,主张民主自由、民主政治、民主生活与民主作风的文化”。这个提法是比较清醒的。但毛泽东的《新民主主义论》就不强调新文化的民主性,他认为新文化是大众的,工农大众在全国人口中占多数,大众的自然就是民主的,这是逻辑的必然。这个认识今天看来不一定对,代表大众是否必然就是民主的,很难说。代表大众本身必须通过民主来验证。只提大众不提民主,容易产生专制的倾向。

如果说40年代的这种倾向还只是苗头,那么到50年代末60年代初,个人专制就成为巨大的、现实的危险。有几件事可以说明,一是1959年的庐山会议上,《人民日报》社长吴冷西提出中国应加紧法制建设,当时毛泽东回答说,“你要知道,法制这东西是捆住我们自己手脚的”,一句话就顶了回去。可见,毛泽东要的是无需法律、不受任何限制的那种行动自由。第二个情况是对毛泽东的个人迷信已达到相当可观的程度。周扬1958年秋曾到北大作报告鼓吹“时代智慧集中论”,说一个时代的智慧往往集中到某一方面,例如俄罗斯19世纪的时代智慧主要集中于文学,而中国20世纪的时代智慧主要集中于政治,表现在中国共产党已有了毛泽东这样伟大、英明、成熟、国际上少有的领袖。1959年庐山会议上刘少奇发言,明确提出“我们就是要搞点儿个人崇拜”。如果与1956年中共第八次代表大会明确反对个人迷信相比,可以看出,这些都是很大的转折,埋伏着很大危险。林彪正是利用这种氛围把个人迷信推向极端,以图实现其夺权野心的。第三个现象是,通过“反右派”和“反右倾”,打倒、批臭了党内外一批不同意见的分子,即所谓民主派,并且形成了一种理论:民主革命时期的一些老革命,如果到社会主义时期不进行改造,就一定会成为反革命,民主成为很可怕的事情。民主主义被批臭的结果,就是个人专制在理论上和实践上都通行无阻。所以邓小平同志在70年代末深有感慨地说:“没有民主,就没有社会主义,就没有社会主义现代化”,

真正说中了事情的要害。第四,毛泽东 1958 年不当国家主席后,要进行一些理论方面的建树。他确实用了很多时间读《资治通鉴》、二十四史等古籍,从历代兴亡吸收经验、智慧和策略。现实生活中“三面红旗”遭受的挫折,增长了他无端的怀疑猜忌心理。赫鲁晓夫批判斯大林,也使他担心中国将来也许会出现赫鲁晓夫。在这种情况下,传统文化中那些赞美专制、排斥异端、愚弄民众,扼杀人性的消极成分,也有可能对毛泽东产生作用。比如《商君书》说“权制独断于君则威”,《荀子·王制》说“才行反时者杀无赦”,《论语·泰伯》说“民可使由之,不可使知之”,《墨子·尚同》所说“天子之所是皆是之,天子之所非皆非之”,我们难道没有从六七十年代的现实中看到此类思想的投影吗?这种种条件纠合在一起,文革的爆发就几乎成为不可避免的事。不然就很难想象仅仅因为 1964 年刘少奇讲要搞扎根串联,30 年代开调查会的工作方法已不适用,就被认为是“中国的赫鲁晓夫”。

文革表面上是对封、资、修大批判,实际上是封建主义大回潮,是传统文化中的糟粕在起作用。所以,文革与“五四”新文化运动在根本方向上是相反的。为了避免文革悲剧的重演,我们得出的结论应该相反,不是否定“五四”新文化运动,而是应该发扬“五四”新文化运动启蒙、理性的精神,继续进行反封建思想的斗争,继续进行民主、法制建设,对传统文化和外来文化都采取实事求是的分析的态度,继承一切对人民、对民族有益的好的东西,摒弃那些反人民、反民主的有害的东西,这就是人们应该吸取的经验教训。

(严家炎:北京大学中文系 教授)

# 北大学统与“五四”传统

——历史的另一种可能性

刘 东

五四的意义在相当长一段时间内似乎是非常确定的。过去是把这场新文化运动当作一个反帝、反封建的高潮，说它为中国的共产主义运动准备了思想基础和干部基础。此后，随着中国历史的主题从革命转向改革，从急进转向缓进，对于五四之意义的评价也就开始多元化。在这方面，大陆学者的观点中最具代表性的要数李泽厚的说法。过去人们习惯于区分所谓“狭义的五四”和“广义的五四”，并且由广义来统摄狭义，从而把1919年5月4日之前之后的一段历史发展看成是一整个延续的过程。而李泽厚的“启蒙与救亡的双重变奏”尽管也用了一些辩证法的套路来讲两者的关系，但究其要旨，却在于强调启蒙的使命未竟便在外力阻断下被救亡压倒。这曾经引起了很激烈的批评。不过平心而论，李泽厚实际上走得并不很远，因为他毕竟还是要肯定五四时期的否定传统的传统。他虽然在文章末尾笼统地提到了“创造性转化”，但和他在刚刚写完的《中国古代思想史论》中的价值取向相比，他的理论出发点毕竟有了很大跳跃，并未肯定传统的任何正面意义。这使他的论点更像是维拉·施瓦兹在《中国的启蒙运动》一书中的观点，而不像是出自刚刚对于中国传统文化精神良好阐发的一位作者之手。中国传统文化的精神价值被他轻轻地忽略了。严格说起来，“启蒙”这个动词的中文本义，和开蒙、破蒙、发蒙一样，都是对准标示着愚昧无知的“蒙字”，意味着把一个智慧未开的孩子从蒙昧状态中开导出来；而西方的 Enlightenment 或者 Aufklaerung，其本意也是指人从无知、偏见和迷信的蔽而不明状态中摆脱出来，获得理性



之光的烛照。所以,假如是我才刚刚写完《中国古代思想史论》,那我就决不会把一种从以“上下同流”为基础的文化形态向着以“易卜生主义”为基础的文化形态的转型运动说成是什么启蒙;相反,从中国的价值理性出发,也许我倒想用中国文化给西方人启启蒙,免得他们这样个人中心、人欲横流、生态破坏。我讲这话并非出自一个中国人的狭隘民族情绪。我们读一读古书,可以知道先儒早就对“拔一毛利天下而不为”的杨朱启过蒙;我们再读一读洋书,也可以知道通过孟德斯鸠、伏尔泰、爱默生等人的传播和阐释,中国文化又确实曾经给西方人启过蒙。

但李泽厚的观点仍然有其价值。这当然不是因为他在语义层面上使用“启蒙”一词时所表现的不自觉的批判性,他突出地强调了这一峰在中国历史上极为罕见的文化高潮的正面意义,而是因为他在社会历史层面上运用“启蒙”一词时所暗含的自觉的批判性。并且——更重要的是——以一种悲剧性的笔调描绘了历史偶然性对于历史合理性的外来干扰。凡是身处大陆社会中的学者,都会由于我们社会结构的特殊规定性而认同于五四运动的这种正面意义,也都会对于历史的偶然性——由于在现代化进程中相对滞后于邻国日本而一步跟不上步步跟不上——非常地痛心和叹惋。不过,我们也应当看到,由于李泽厚为了弘扬五四的正面意义而委屈了他刚刚阐发过的学理,就使他的上述观点难以避免地留下漏洞。从逻辑上说,对他的批评可以有强论证,也可以有一个弱论证。前者可以站在文化哲学的立场上从新儒家的角度进行推论(其实从李泽厚自己的《中国古代思想史论》即可进行此种推论),在这方而不仅有台港学人的大量文章可以作证,而且陈来新近发表的《二十世纪的文化激进主义》一文由于把五四的反传统和文革的反传统勾联在一起,从某种程度上也可以代表大陆学人的呼应。后者则可以以林毓生的著作为其代表,金耀基、张颢等人亦有大致类似的想法,对此大陆学界近年来更是耳熟能详了。这两种批评的角度当然是有区别的,甚至其基点是完全悖反的。不过,

它们却可以在下述认识中得到统一；如果“全盘性地反传统”，那只会使中华民族失去某些东西，而不足以使它获得任何东西。

新儒学的学术立场有其积极意义。只是，这种立场实际上并未能贯彻到底。牟宗三所谓开“新外王”的说法，被公认为不成功。其实，即使他在这方面能够显得更加雄辩一些，充其量也只是在证明西方今天似乎不证自明的东西我们古已有之而已。他用来筛选古代的尺度仍然是得自西方的。这反映出，在当今西方文化和西方话语占主导地位的情况下，西方的语言已经何等强大地对于我们的思想拥有支配权力。这使人想起矛盾的一段回忆：过去陈汉章先生在北大讲课时，曾经牵强附会地用中国古代的神话传说证明西洋的声光电话我们早在先秦就已经都发明了。同学们不解地问道，既是如此，何以后来都失传了呢？陈先生答曰，我现在只讲先秦，后来的事不归我讲。沈雁冰在一旁雅虐道，陈先生是“发思古之幽情，光大汉之天声”，惹得满课堂大笑。课后，陈汉章专门把沈雁冰找来，率直相陈——我也知道我的说法站不住，但现在国势日衰，洋人太狂，惟借此聊抒愤懑而已。对于这种愚忠式爱国的事例，大家幸勿以为它仅仅是特殊的笑料。这种情况在学术界是普遍存在的。前几日我听何柄棣先生的讲演，又或多或少地品出了这种味道。其实照我看来，要是真正悟出了中国传统的价值的话，那就应当有信心不是在西方的话语规则下去论证中国也有西方的东西，而是用我们自己的话去讲我们有而西方没有的东西。冯友兰晚年对于“天地境界”的念念不忘，以及临终前坚信“中国哲学一定会大放光彩”的遗训，在思想水平上就远远高于那些仅仅知道和西方人就一些细部问题争夺发明权的学者。

尽管林毓生对于中国传统特点的论证非常单薄，使人对他有关五四知识分子是因为“太传统”（思想意识解决一切）而势必要“全盘性反传统”的论断非常怀疑，但是，他对于五四运动的案例分析却仍然有非常重要的意义。照我看来，这种意义也许更多地并不在于他对于五四史料的具体处理，而在于他用来处理这些史料

的思想方法。这种方法缘出于自柏克以降的英美经验主义传统，它强调一种“有生机的历史传统”在社会之不断试错式演进中的积极意义；由此，和李泽厚的悲剧笔法不同，林毓生借所谓“创造性转化”的范式突出了中国近代知识分子一味求新反而欲速不达的喜剧场景。在中国，由于《天演论》的恶性刺激，同时也由于人们对于“进步”概念未能进行理性清洗，所以人人都对“保守”这个字眼儿避之犹恐不及，故而要敢于标明自己“保守”就非大智大勇者不可。但实际上，不管文明进程是赓续绵延还是突变断裂，人们总是处于过去和未来之间，总是历史过站中的过客，故此真正能够产生持久影响的创新行为，由于种种前定条件的有形无形的制约，也由于此后富于惯性的历史环境的筛选，就反而只有通过对于旧传统的有效激活和改造方能完成。所以，林毓生的学术研究，至少在下述方面是有意义的——他提醒我们从经验主义和保守主义的视角上注意到，向着某个理想中的历史终点的不断躁进，难保不给历史带来灾难性的后果；相反，对于传统活力的保守与开发，却可能是整个社会稳步变革的基础。由此，在社会科学的意义上，在“传统——现代”的理论框架下，林毓生的确令人信服地指出在传统社会和现代社会之间有可能存在的某种建设性关联。尽管并非没有在中国大陆招来不理解的异议（如王元化的《为五四一辩》），但就总体的情况看，林毓生对于五四的反省仍然不失为学术界的一帖有效的解毒剂。当然，也许大家还是觉得事实胜于雄辩：既然东边那几个并未如此数典忘祖的小社会在现代化方面先行了一步，而我们却悲惨地落入了文化失范的境地，或许传统就真的是反不得的。

但为了避免反过来的误解又要产生（比如借席尔斯的社会学理论来证明中国文化传统的价值），似乎又有必要提醒一句：林毓生对于他所谓“全盘性反传统”的批评，决不能被理解为一种对于中国文化传统的真正保守。传统之于他，决没有超出作为“卡里斯玛权威”的工具意义。正因为这样，他才会试图区分所谓“五四精神”、“五四目标”和“五四思想”，并说“我们今天纪念五四，要发扬

五四精神,完成五四目标;但我们要超脱五四思想之藩篱,重新切实检讨自由、民主与科学的真义,以及它们彼此之间和它们与中国传统之间的关系”<sup>①</sup>。无论如何,在五四运动发生过70多年后的今天,他这位反对“全盘性反传统”的人,自己就不可能来全盘性地反对五四所遗留给我们的新的传统,特别是虽然并非于五四时期最早提出却无疑是由五四新文化运动大大普及的“德先生”和“赛先生”。试问:如果台湾社会失去了在这两点上的基本认同,它会发展到今天这种局面吗?如果大陆社会再抛弃这两块招牌,我们还能在今后的发展中具备起码的意识形态调适性和制度弹性吗?仅由此一点,我们便足以发现,近来人们对于五四新文化运动的破坏性有了更清醒的检省的同时,却似乎又有点忘却了它的建设性。实际上,如果我们铁了心干脆坚守中国文化本位而不要西化,那也不失为一种持之有据的文化哲学立场;但是,如果我们认定了在现代世界上整个民族进行现代化就会遭到社会达尔文主义意义上的淘汰,从而势必在“传统——现代”的社会科学框架里判定一切的发展变化,那么我们就必须承认,不管怎么说五四新文化运动在本世纪文化转型和社会变迁的巨大历史进程中都具有里程碑的意义。此中最大的要害问题在于,不管第三代汉学家如何渴望“在中国发现历史”,如何寻找中国社会的内倾性发展(也包括余英时对康有为和章炳麟如何开新思想运动之先风的强调,以及张颉对儒家入本主义如何影响到五四人本主义的强调),但无论如何,由于中国古代文化属于迥然不同于西方的文明类型,所以相对于一场现代化运动来说,中国本土的传统中原本并不充分地具备那种为林毓生假定的其实只有在西方传统中才有的“生机”。在这方面,其实稍有历史常识的人都知道,中国近代史中的知识分子并没有像林毓生所说的那样企图一元论地以思想文化来通盘解决问题;恰恰相反,他们是由器物而制度、由制度而观念地层层深入地逼近

<sup>①</sup> 林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店,1988年出版,北京,149页。

着一个足以成为现代化运动之圭臬的东西。由此我们可以说,真正可以被当作“卡里斯玛权威”而支持一种向着现代社会“创造性转化”的,恰恰是由五四建立的新传统。而且,正因为有了这个为全社会所认同的价值标准,当代中国人才有可能判定任何历史事件的是非曲直,才有了总有一天人们终会发现它是不可忤逆的民意,从而才为中国社会的未来发展开拓了必要的空间。所以,在目前对于五四的一片否定声中我们又必须看到——五四终究有其不可磨灭的历史功绩。

于是,我们看到,由于历史发展方向的不断转移,由于人们判定问题角度的多元分化,也由于过去历史现象本身的复杂多变,五四新文化运动的意义就似乎显得“横看成岭侧成峰”了。周策纵写过一篇题为“不能有个反民主反科学的五四运动——‘五四’70周年写给中国知识分子”的文章,正可以说是突出地反映了老一代专门研究五四的学者们在这种“远近高低各不同”的意义诠释现象上的困惑和忧虑。但我们通过上面的分析不难看出,无论从什么角度对五四进行褒贬臧否,都不能说是毫无来由的。作为一个涉及面空前广泛的伟大运动,五四就好比是给中国现代历史打上了一个结,此前的种种历史线索都收拢于此,此后的种种历史线索又都发端于此。职是之故,我们就一方面享受着五四的遗惠,另一方面又忍受着五四的苦果;一方面无法否定文化激进主义给中国的现代化事业所带来的思想果实,另一方面又无法接受文化激进主义的姻亲——政治激进主义给中国社会所造成的价值迷失、文化失范、历史失序、道德沦丧、社会解体;一方面由衷地感佩文化保守主义对于中国文化传统的价值内核的不懈坚持,另一方面又充分地意识到文化保守主义的姻亲——政治保守主义对于中国之救亡图存的巨大妨碍……由此,也许再没有什么历史事件能像五四运动这样使我们百感交集,莫衷一是。如果我们不能克服这个思想上的难题,那么,那些汗牛充栋的五四研究著作实际上恐怕就都还称不上是真正的研究,而只是流于自说自话的主观表态而已。

面对这种困惑,也许我们最好先来看一看日本的成功案例。和中国一样,它也同样属于儒家文化圈,而且在上个世纪也同样面对着文化转型的历史任务。正因为这样,在其现代化的初期,那里的知识分子也不可避免地既提出了“和魂洋才”、“土魂商才”的折衷口号,又提出了“脱亚入欧”的激进口号。可是,我们有谁看到了目前日本学术界对于较为保守的代表人物(如涩泽荣一)提出类似于我们对于张之洞的那种归罪式的指责吗?我们又有谁看到了他们对于较为激进的代表人物(如福泽渝吉、中江兆民)提出了类似于我们对于陈独秀、胡适的那种归罪式的指责吗?如果没有,那么原因何在?是因为他们并没有意识到上述两种主张之间存在的严重的分歧吗?照我看来,恐怕他们还没有这样傻。此中的关键原因还在于,日本在现代化事业上的成功,使得他们有理由认为,正是在上述种种“片面的深刻”之间的有效制衡与合理紧张,反而有助于使他们的社会在一种“必要的张力”中稳步地前进。说到底,只要在整個社会存在着一种自由讨论的气氛,那么,无论是怎样偏激的学术派别都是无害的,它只能有助于全社会更深刻地寻找到黑格尔意义上的“合题”。然而反过来说,一旦这种自由讨论的思想土壤不复存在,那么,整个社会都会被一种被定为一尊的、故而具有独断排他性的意识形态所统治和清洗,而任何“矫枉过正”的思想派别都会由此转化为“日趋偏激”,任何“片面的深刻”也都会由此转化为“全面的肤浅”。正因为这样,我们就必须清醒地意识到五四之后的中国历史中的许多灾难性后果,与其让五四时代的任何一个思想文化派别来负责,毋宁让此后席卷了整个中国的政治运动来负责。正是在这个意义上,不管李泽厚在未能使其著作融会贯通方面有过多少阙失,他在强调历史偶然性的干扰和阻断方面仍然是富于启发的。调用维特根斯坦的一个句式——可叹的不是历史是“怎样”的,而是它是“这样”的,也就是说,在一种思想派别被某种社会势力简单化地抬举为政治口号,并且日益给予它以错误的诠释直至完全脱离它的原有理想之前,它未必就注定要

变成现在的“这样”，而有可能变成其他的“怎样”。

上述认识有可能帮助我们在思想的困境中杀出一条生路，使我们更真切地认识到五四新文化运动的本真意义。在这里，我必须提出一个“假设史学”的命题。这种方法对于历史学界也许显得太过大胆，因为人们总是习惯于“有一分材料讲一分话”，而不太习惯于让自己的想象力沉潜到过去的历史环境中纵横驰骋。然而，事实上这种史学方法不仅在学术上是合理合法的，而且在实践上也是迫切紧要的。在认识上，它可以帮助我们更清晰地把握住在历史的每一个当下瞬间的所出现过的种种可能的契机，从而帮助我们对于在一个个十字路口中作出了艰难选择的历史人物加深同情和了解；同时，它也可以帮助我们撇开在历史的“短时段”中所泛起的具有很大偶然性的泡沫，从而在历史的“长时段”范围内更深刻地把握具有合理性和必然性的深流。惟其如此，我们在过去的历史中才不致于只是鼠目寸光地看到一个个外在罗列的偶然事变，而得以高瞻远瞩地看出恰恰是由偶发事件所积分起来的一个大写的必然规律；进一步说，也只有在此基础之上，由于我们借助于所把握到的真理而有可能规划历史，历史学才能从单纯满足人们知识上的兴趣转变为有可能承当人们创造历史的实践任务，才能从徒然兴叹“往者不可追”的向后回顾转变为慨然自许“来者犹可为”向前展望。正是基于以上对于方法论的思考，如果我们把自己的思路放得开阔一些，设身处地地回到五四时代的那个历史瞬间，假设一个中国现代历史的内在指向尚没有被两大强邻日本和苏俄所干扰之前，在某一派思想观念尚没有丧失其必要的解毒剂故而尚没有给中国社会带来巨大毒害之前，当时的历史还有没有其他的可能性，则我们就不仅可能对于当时的历史获得更深入的了解，而且可能寻找到五四新文化运动之更本真、更原初的意义。

由此，我们在思想上就已经逼近了一个崭新的答案。让我先来征引两段过来人的话，因为他们的切身记忆要比那些后来强贴上去的标签更富于历史感。胡秋原写道：“……就一个通过五四后

思想运动的人如我所言,在民国10年以后,我与我年纪上下的人,对于当时新旧派著作,是一视同仁的。还不可忽视民国10年以后,“整理国故”之风大起。据香港大学余秉泉教授统计,此时国学史学刊物,要占第一位。足见五四并未将传统破坏。”<sup>①</sup> 金克木也写道:“《学衡》和《新青年》的对抗,简单说,起点是文言与白话之争,发展到拥护传统文化和打倒传统文化之争。可是到这两大阵营内部一瞧,双方差不多都是一些留学生。提倡白话的胡适和坚持文言的吴宓都是留学美国学外国文学与哲学的。作古文和讲古书,《学衡》的人未必胜得过《新青年》的人。反传统反的过分,连汉字汉语都要废除的钱玄同是章太炎的学生。在传统文字和音韵学方面,《学衡》中只怕难得有胜过他的。两杂志以外的林纾曾写信给北大校长蔡元培反对白话文。蔡在回信中说,‘周氏兄弟所译《域外小说集》文辞古奥,非浅学者所能解。’大概蔡对林的态度有点生气,所以不免话中带刺。不懂外国文而翻译的林的占文不见得比得上懂外国文而翻译的周的文章之占。蔡本人就是进士还入了翰林院又留学欧洲。……地道的传统古董应当是蔡元培,偏偏他又是新学的主帅……洋文比中文水平高出不知多少倍的辜鸿铭反而拖着辫子硬充满清遗老讲《春秋》。历史真够幽默的”。<sup>②</sup> 在这种复杂纷繁的历史表象背后,我们究竟看到什么呢? 那正是一种自由讨论的学术氛围,以及知识分子在此氛围中对于学理的自由追求;恰恰是因为有了这种自由发育的土壤,人们的精神才会这样五光十色。正如周策纵所说:“五四另一个意义,是在那四五年来左右思想界的自由发展。在不同的思想之中,当然会有某种冲突,但在那个时期内,那些提倡新思想的人,没有实际的政治和军事的权力,他们不能干涉别人,所以虽然大家都讲自己的东西,但没有人拼命地攻击别人,这也是五四的基本精神。不同的思想可以自

① 萧延中、朱艺编《启蒙的价值和局限——台湾学者论五四》,山西人民出版社,1989年出版,14页。

② 金克木《历史的幽默》载《文汇报书周报》1994年4月16日第三版。



由发展,这点在中国历史上只有战国时代可以比较,那有很多小的国家,但没一个地方政权可以控制全国,所以很多知识分子不受到干涉,各讲各的。五四在这方面来讲,比战国的时间是短了,但不同的复杂性是超越战国时代的。我把五四当时的思想叫做一个‘基本的多元主义’,有不同的交流,自由发展。当然,有一些思想主流在里面,但不否定别人,各讲各的东西。<sup>①</sup>”由此,我们就得以透过学者们变化多端纷争不已的具体观点而看到一个高蹈于其上的更大的理性,那正是一种在思想观念上相互宽容的自由主义精神。毫无疑问,在五四时期的那样一个历史瞬间,中国的知识分子并非没有面对过这样的一种选择可能,从而中国的现代历史也并非一定要以目前这种悲惨的笔调来书写。这才是五四新文化运动在它还没有被后人曲解之前的本真意义。

基于上述前提,照我看来,今天我们在北大纪念五四运动,就有着特殊重要的意义。这是因为,只有在这块五四运动的发源地,只有在这块新文化的圣地,我们才会发现,五四时期所显露的更为合理的可能性,并没有完全被湮灭,而在这所“研究高深学问”的大学里表现为现实性。我倾向于认为,作为一位为新文化运动制定了“循思想自由原则,兼容并包”之游戏规则立法者,蔡元培先生的历史功绩远远超过了任何一位得益于这种规则的进行具体研究工作的学者。用中国的老话来说,蔡先生才是立德、立功者,而别人则只是在蔡先生功德护佑下的立言者。时至今日,蔡先生的遗训犹在,德风犹被,而北大的学术民主、百家争鸣的自由主义学统也是一脉犹存。舍此我们又能见到什么地方去寻找原有意义上的五四传统? 职是之故,我们对于五四新文化运动的最好纪念,就是把北大的学统发扬光大,使之蔚成在我们社会中占主导地位的思想风气,把整个中国都变成一个既能独立思考、独立立论,又相互宽

<sup>①</sup> 萧延中,朱艺编《启蒙的价值和局限——台湾学者论五四》,山西人民出版社,1989年出版,4页。

容、相互理解的研讨班,要求中国的领导人像北大校长一样肩负起保护而不是压制全体社会成员之精神自由的责任。

最后,我要说,我在这里所讲的“历史的另一种可能性”,决不是一种虚幻的纯粹思想游戏。恰恰相反,它实际上比我们经历过的现实历史更具有现实性。因为,只有在我们刚刚辨析过的真正的五四传统之中,只有在曾经于 70 多年前显示在中国知识分子面前的那种可能性中,才孕育着我们民族的真正可能。纵观历史并且放眼未来,我们有充分的理由相信,尽管 70 多年对于个人的生命来说是一个大限,但对于一个民族的生命来说却只是短短的一瞬,所以,中国历史在 70 多年来对于伟大的五四自由传统的暂时背离,只不过是它在一个“短时段”中所走过的一段小小的弯路,而五四时期志士仁人的思想也并没有真的被历史所抛弃。今天,不管中国在其发展的道路上还要碰到多少陷阱,救亡保种的危机感毕竟已经不会再来干扰我们的自由思考了。故而,在“长时段”的历史区间,我们就理应有这样的信心:凡是在两大文明冲突最剧烈因而一时间产生了最大阵痛的地方,也都正是最有可能在未来产生最新最大的文明成果的地方。正因为如此,只要我们坚持五四的自由传统,坚持维护自己的思考权利,坚持捍卫百家争鸣的学术氛围,那么,中国就有可能在战国之后迎来它第二个学术的黄金时代,从而中华文明也才能有可能再度走向辉煌。

(刘东:中国社会科学院哲学所 研究员)

# 新文化运动与“激进主义”

袁伟时

近年来,颇多论著指摘新文化运动应对本世纪激进主义泛滥负责。论者认为,这个运动激进地“全盘反传统”,造成中国文化的“断裂”,妨碍“传统的创造性转化”,是中国现代化不能顺利实现的重要原因。有的论者进一步认为:文化激进带来政治激进,新文化运动后期,国民革命接踵而至,其结果是开创了“以党治国”一党专政的体制,后果十分恶劣。笔者认为,这些指摘都似是而非,与历史实际不符。澄清事实,有助于更好地理解新文化运动,继承五四精神。

应该说明的是,近年人们使用“激进主义”这一概念,各人所指不尽相同,有的没有对自己使用的这个概念作出严格的界定。本文所说的“激进”,指的是急剧改变现存事物的言论或行动,是中性的概念,其后果应根据每一言行的情况,具体地分析。

20世纪中国战乱频仍,给人民带来极大的痛苦,也对社会的发展十分不利。时贤企盼悲剧不再重演,善意地谴责激进。在理解他们的良苦用心的同时,避开笼统的论断,才能更好地汲取历史教训。

## 新文化运动与思想文化“激进”

学术界早就对五四爱国运动与严格意义的新文化运动的联系与区别有广泛的共识。就思想文化运动而言,它与“激进”有什么关联?应从一些具体问题谈起。

第一,新文化运动是古今中西文化的大讨论,其基本内容之一,是集中和尖锐地批评以儒学为主的中世纪意识形态,已不适应现代生活。

时至90年代,仍有人为此愤愤不平,说此举是“走向民族虚无主义、历史虚无主义的歧途”,或是“造成中国意识的危机”。

包括笔者在内的一些学人早已指出,这些指摘不符合历史实际。理由是:

1. 新文化运动没有“全盘否定中国传统文化”。古代文学艺术大部分都受到推崇,特别是小说、白话文学等更得到前所未有的很高的评价。诸子和佛学的研究在深化,恢复了它们应有的地位。就以儒学来说,指出其价值观念不适应现代社会生活的同时,也没有全盘否定其在历史上的作用。陈独秀等人严厉批判三纲,但对儒家一些道德观念仍有所肯定。早在1916年、1917年,陈独秀就曾一再申明:“记者之非孔,非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取。”<sup>①</sup>说他们“全盘性反传统”,有过于武断之嫌。

2. 这个运动完全采用思想文化批评和学术讨论的形式进行,个别论断或有偏颇,完全没有超出文字讨论和法律之外的激烈行动。

3. 在社会生活变迁过程中,它不过是本世纪初以来乃至更早以前思想观念变革过程的延伸,不是思想观念没来由突然全盘变化。辛亥革命前,梁启超、章太炎等人已经开始清理传统文化的积垢。民国元年,有识之士深感要巩固刚诞生的民主共和制度,当务之急是对国民进行共和思想补课。

4. 新文化运动是中国现代人文学科和社会科学的开创期,也是中国历史上屈指可数的文化繁荣期之一。不能说固守孔孟之道或先秦其他流派的观点才叫中国文化。吸收西方文化是分享世界文明成果,这是中国文化发展和繁荣的重要条件而不是灾难。

<sup>①</sup> 陈独秀《答〈新青年〉爱读者》(《新青年》第三卷第五号)。

第二,新文化运动的重要内容之一是文学革命,以白话文取代文言文。有人也目之为造成文化“断裂”的激进。时至今日,这类责难恐怕已不值得认真答复。上一世纪下半叶语文合一的呼声此起彼伏。由等级森严和愚昧的中世纪向现代商业社会转型,少数社会精英垄断主要交往手段——文字的局面肯定无法维持。面对琳琅满目的现代文学和硕果累累的人文和社会科学,这样的“断裂”和“革命”肯定会赢得多数人的赞许。

第三,新文化运动是多个思想流派的汇合,其中确有极端激进的流派,但在当时的条件下,没有成为社会动荡的根源。

这些流派中偏激的莫过于无政府主义者。他们中朱谦之称得上是最彻底的“革命者”。他号召进行“宇宙的革命”,要革到“天翻地覆人类灭亡”,“举宇宙的存在物而悉灭尽之”<sup>①</sup>!可是,没有多久,他便大声疾呼:“我的朋友们呀!我恳求你,不要怀疑,不要想打破一个东西,甚至一微尘都不须打破,这些形形色色,都要信他本来让你真诚惻怛的一点情……这么一来,就能把宇宙的一切,都化于‘真情之流’,都复归于神的当中,而人们的不自由不幸福,自然而然地得个解脱,而实现真情生活在人间上了。”<sup>②</sup>从要消灭宇宙间的一切到一粒微尘都无须打破,最极端转化为最平和,是激进还是保守,实在说不清楚。另一著名的无政府主义者黄凌霜也有类似的情况。

无政府主义在本世纪初传入中国。辛亥革命前信奉无政府主义的人们不但言辞激烈,有的还积极参加暗杀,行动亦极为激烈。民国建立后,以刘师复为代表的力量最强的晦鸣学舍除了印发一些宣传资料外,没有任何反抗“强权”的实际行动。粗略统计一下,新文化运动中先后有60多种无政府主义的刊物出版,相应有一大批无政府主义的小团体出现。但他们均与上述几位明星式的

① 朱谦之《革命哲学》,泰东书局,1921年,上海,217页。

② 朱谦之《通讯代序(致李石岑)》,《周易哲学》学术研究会丛书部出版,1923年,上海。

人物一样,或敏于言而钝于行;或如惊雷闪电,旋踵即逝。对刘师复等人的宣传有过镇压,惟一的效果是迫使他们将自己的刊物易地出版。这一流派式微的原因主要是自身失去吸引力。

任何时候,特别是现代社会,人们的认识不可能统一,言论也不可能一律。如果把激进界定为冀图急剧改变现状的言行,那么,这样的言行即使不是所在皆有,也是颇为普遍的。

新文化运动完全是民间的思想文化运动。是非和成败完全是在自由讨论中由广大的参与者自行判断、自由选择。没有人能够运用超出思想和学术以外的权力作出判决。陈独秀曾经声称他们的某些主张“不容匡正”,而匡正者却层出不穷。林纾在自己编写的小说中表达了依靠外力把陈独秀、胡适、钱玄同诸人一网打尽的愿望。除了留下足资谈助的一个笑话以外,没有任何实际效果。

袁世凯病逝,黎元洪和段祺瑞立即下令废止袁世凯限制言论自由的《报纸条例》。有了新闻和出版自由,短短几年,各地就创办了400多份支持新文化的报刊。虽然出现过一些封报和逮捕新闻记者的事件,但创办新的报刊登记即可,实际影响不大。就中国大陆而言,这是继民国元年的二年后,言论最为自由的时期。再加上蔡元培1917年出任北京大学校长后,按照世界通行的现代大学原则改造这所学校,学术自由也得到了切实的保障。

在思想和言论自由有所保障的状态下,各种思想可以自由竞争,多种声音并存,互相牵制,你死我活、互不相容的戾气较易化解。在北京大学,最极端的鼓吹无政府主义的文章,经常出现在《北京大学学生周刊》上;最革命的马克思主义亦有一些感兴趣的师生组成研究会公开、自由地研讨。“学术自由、教授治校,及无畏地追求真理,成为治校的准则。”而且“北大所发生的影响非常深远……甚至各地的中学也沿袭了北大的组织制度,提倡思想自由”<sup>①</sup>。思潮的激进通常是社会矛盾尖锐加上压制言路的苦果。

<sup>①</sup> 蒋梦麟《西潮》,辽宁教育出版社,1997年,114页、115-116页。

新文化运动发生在思想和言论比较自由的环境下,又以维护和扩大这些自由为职志,视之为导致文化激进思潮泛滥,显然不符合实际。

## 政治激进主义与新文化运动的关系

从辛亥革命至 50 年代,中国一直战乱未息,如果加上被毛泽东称为“全面内战”的文化大革命,则动乱的时间更长。这些动乱是不是新文化运动的后果?限于篇幅,一篇小文不可能全面回答这个问题,本文主要以紧随新文化运动后兴起的国民革命为例,看看两者有何关联。其实弄清这一时段情况,整个问题的答案也思过半矣。

这期间的战乱首先是由军阀造成的。段祺瑞等人以中央政府的名义,冀图用武力统一全国,西南军阀则以“护法”为名,力图巩固和扩大自己的势力范围。用孙文的话来说,两者是“一丘之貉”。

“国民革命”的情况则比较复杂,它的兴起深受苏俄的影响。中国共产主义运动的兴起,国共合作,国民党改组中采纳的组织原则和政治纲领,党军的编练,都留下了来自苏俄的胎记,不过,不能把苏俄的影响与新文化运动混为一谈。后者反对的是中世纪的意识形态;而前者虽然与后者有切合点,亦有很大的相左之处。

苏俄 10 月革命的冲击波遍及世界各主要国家。不过,作为激进思潮,布尔什维主义仅是多元文化中的一元。它能否成为政治激进主义的实践,取决于不同国家的政治和社会状况。在中国,离开了共产党和国民党的紧密合作,不可能形成如此规模的国民革命。无可讳言,新创建的小组织——中共发展如此迅猛,借助国民党之处更多。

以《建设》、《星期评论》为代表,一些国民党领袖如胡汉民、戴季陶等人支持新文化运动。但孙中山欣赏和理解的主要是五四爱国运动。他支持思想革新,对新文化运动却不完全理解。他从新

文化运动中得出的直接结论是要加强宣传工作。用他自己的话来说是：“自北京大学学生发生五四运动以来，一般爱国青年，无不以革新思想，为将来革新事业之预备。于是蓬蓬勃勃，抒发言论……虽以顽劣之伪政府，犹且不敢撻其锋……推其原始，不过由于出版界之一二觉悟者从事提倡，遂至舆论大放异彩，学潮弥漫全国，人皆激发天良，誓死为爱国之运动……吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化，兵法攻心，语曰革心，皆此之故。故此种新文化运动，实为最有价值之事。”<sup>①</sup>因此，他汲汲于筹款建立印刷所，鼓吹他所发明的让后知后觉跟随先知先觉的“知难行易”一类理论。而对作为新文化运动追求的核心价值——个人自由以及白话文学等等则持反对态度。

新文化运动兴起之初，其领袖虽然以不谈政治相标榜，其实他们选取了一条与当时的军阀、政客有别的救国道路。《青年》创刊伊始，便在第一页登出《社告》，揭橥他们的宗旨是“商榷将来所以修身治国之道”<sup>②</sup>。所谓“不谈政治”不过是避免进行当前政治行动的鼓动，着重从学理的层面讲清有关问题，使人们可以得到认识和处理当前政治和社会问题的启示。这就是他们说“不谈政治”而又凸现“修身治国之道”的真实含义。后者大致有这么几个要点：

1. 根据自由主义和个人主义的学理，反复阐释个人与国家的关系，强调“国家为人而设”非“人为国家而生”，“吾人爱国之行为，在扩张一己之权利，以撑人拄国家；牺牲一己之权利，则反损害国家存立之要素……故国家职务，与小己自由之畛域，必区处条理，各适其宜。”<sup>③</sup>用陈独秀的话来说是：“国家利益，社会利益，名与个人主义相冲突，实以巩固个人利益为本因也”<sup>④</sup>。

2. 提倡以西方的个人本位主义，更替东方的家族本位主义。

① 孙文《致海外国民党同志函》，《孙中山全集》第五卷，中华书局，北京，209-210页。

② 《社告》，《青年》第1卷第1号。

③ 高一涵《国家非人生之归宿论》，《青年》第1卷第4号。

④ 陈独秀《东西民族根本思想之差异》



陈独秀指出：“宗法社会，以家族为本，而个人无权利……律以今日文明社会之组织，宗法制度之恶果，盖有四焉：一曰损坏个人独立自主之人格。一曰窒碍个人意思之自由。一曰剥夺个人法律上平等之权利（如尊长卑幼同罪异罚之类）。一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卑劣不法惨酷衰微之象，皆以此四者为之因。欲转善因，是在以个人本位主义，易家族本位主义。<sup>①</sup>”

3. 鼓吹法治。陈独秀写道：“以法治实利为重者，未尝无刻薄寡恩之嫌。然其结果，社会个人，不相依赖，人自为战，以独立之生计，成独立之人格，各守分际，不相侵渔，以小人始，以君子终，社会经济，亦因以厘然有叙。<sup>②</sup>”而法治的必然归宿是宪政。

4. 反对南北军阀进行的战争，支持和谈、裁军，力图以思想的灌输和批判，帮助中国人树立科学（理性）的态度，摆脱中国古代文化负面因素的束缚，接受来自西方的现代文明观念，提高现代公民素质，为民主共和的现代中国构筑牢固的基础。所谓“西化”、“反传统”，就是这些努力的不尽准确的表述。

新文化运动这条“修身治国”之道，与当时国民党（包括中华革命党）的主张迥然不同。

辛亥革命后，国民党没有完成革命政党到民主政党的转型。它一直没有放弃武装，是政治激进主义代表。1917年开始，在“护法”的旗号下，力图用武力扫平政敌，统一全国，建立自己支配下的中央政权。当时的中央政府内以段祺瑞为代表则坚持武力统一的政策。在混乱的政局中，两者是对立的两极。国民革命的兴起虽有苏俄和中共参与的新因素，但它是国民党的“护法”战争的继续和发展。离开了这条基本线索，就不可能真正理解这一时期的政治激进主义。

① 同前页注④。

② 同上。

进一步考察国民革命的实际状况,它与新文化运动背道而驰,更洞若观火。

在中国大陆,至今仍流行着这样的观点,国民党建立的专制统治,是1927年蒋介石等人在“清党”中“背叛”革命的结果。其实,从国民党改组到1925年国民政府在广州成立前后,极权统治体制已见端倪。

首先,与新文化运动的追求针锋相对,国民革命的领导者们把反个人自由作为思想教育的中心之一。

黄埔军校造就了国民党建立全国政权的基本骨干。孙中山以其一贯思想,对黄埔和广东大学(中山大学前身)所谓文武两学堂的学生谆谆教诲的就是要取消个人自由。他说:“只全党有自由,个人不能自由。然后我们的革命才可以望成功。”<sup>①</sup>参与国民革命的中共领袖对此深信不疑。时任黄埔军校政治部主任的周恩来跟着说:“总理曾说,谋人类的自由,就要去掉个人的自由。这一点如果相信不彻底,一定不能革命。”<sup>②</sup>蒋介石更把这个反个人自由的论调,唱得整天价响,使之成为驯化盲从工具,建立个人独裁的思想武器。他说:“学生与校长的生命是不相分离的,是整个的”,“你们既入了本校,对于自己的生命,已经是交给了总理了,交给本校长了”<sup>③</sup>。个人的自由和人格的平等自然是不能讲的,剩下的只有一句话:“在校内,在军中,都要服从我的主张!”<sup>④</sup>如此赤裸裸的专制主义,竟没有受到任何抵制。

其次,与新文化运动高扬法治精神相反,国民革命追求的是消灭司法独立和法治,极力推行“党化司法”。广州国民政府司法行政委员会主席曾振振有词地宣布:“权源要必操之于党,所谓以党治国,即以党为最高权之所在……故离党而独立之机关,绝对不容

① 孙中山《东校最后训话》,《黄埔军校史料》,广东人民出版社,1985年,223页。

② 《政治部周主任恩来讲演词》,《黄埔军校史料》,广东人民出版社,1985年版,224页。

③ 蒋介石《对军校第三期入伍生训话》,《蒋介石年谱初稿》,档案出版社,1992年,336页。

④ 同上,526页。

其存在也。”为此,司法制度“要非根本改造不可,而根本改造,即非提倡党化的与革命化的司法不可”<sup>①</sup>。

再次,与新文化运动极力追求和维护的学术自由背道而驰,广州国民政府成立之后,便系统地推行“党化教育”的政策,戴季陶出任中山大学校长,亦与北大背道而驰,大声疾呼要“实施大学之党化”,说“吾党所持之原则在以党建国,则大学政治训育之必施党化主义,至无疑义。”不仅如此,他还要求“大学之一切学问的研究应造成科学的党化,俾一切科学之发展,皆能完全为革命的发展而存在”<sup>②</sup>。

国民革命是国民党固有传统加苏俄和中共的支持与合作的产物,这一类“政治激进”的恶果,应该从中俄两方的传统中去寻找,而不应归罪于新文化运动。

### 政治激进思潮泛滥的原因

说明政治激进主义不是新文化运动的成果之后,仍有一个问题必须回答:为什么在20年代,政治激进主义会成为群众性思潮?国民党内有激进的传统,但自发动“二次革命”后,不少国民目之为“过激”和不切实际,支持者不多。在党内,孙中山虽然仍是威望最高的领袖,但不赞成其主张者大有人在。辛亥革命后的三次大斗争(反袁、护法、改组国民党进行国民革命)党内都有严重的分歧和分裂,国民党已演变为实力不强、影响不大的政治组织。但是,国民革命帮助国民党扭转了被动局面,吸引了不少年青人,成为波及全国的群众性思潮,并取得了基本统一全国的实绩。与此同时,新文化运动的主要领袖陈独秀和其他影响大小不一的人物也成了国民革命的重要参与者。为什么会形成这样的历史现象?原因非常

<sup>①</sup> 上海《民国日报》,1926年9月20日。

<sup>②</sup> 戴季陶《中大的改进》,黄仕忠编《老中大的故事》,江苏文艺出版社,1998年,5页。

复杂,有待反复研究。窃以为以下几个因素是不能忽视的:

第一,第一次世界大战带来的思想变迁。

19世纪中国社会精英思考和辩论的中心是要不要学西方。甲午战败特别是进入20世纪以后,学什么和如何学逐渐成了精英们关注的中心。20世纪中国的思想家和政治家面临一个共同的难题:如何看待资本主义的黑暗面?

在本世纪的第一个10年,面对资本主义世界的缺陷,梁启超要与共和“长别”;孙文则构想“三民主义”,冀图“毕其功于一役”。

第一次世界大战结束,“公理战胜强权”的幻觉尚未完全消退,光怪陆离的现实又带来新的困惑和激愤。人们纷纷探求在人间营造理想世界的新路。直至1919年底,陈独秀执笔写成的《新青年》“全体社员的公同意见”,向往“理想的新时代新社会,是诚实的,进步的,积极的,自由的,平等的,创造的,美的,善的,和平的,相爱互助的,劳动而愉快的,全社会幸福的”。用浪漫的笔调描绘了一个虚无缥缈的天国;并表示:“我们主张的是民众运动社会改造,和过去及现在各派政党,绝对断绝关系<sup>①</sup>。”

多年来,中国不少社会精英都把学习西方视为救国的主要途径。但西方列强厮杀的惨剧和战后的破败景象,给这些人带来前所未有的大困惑,不少人希望寻找新的文明。“劳工神圣”以互助取代竞争等观念风行一时;特别是与主流文化迥异的另一西方学说——社会主义,成了广受欢迎的新思潮。当时不但陈独秀、李大钊等人讲马克思主义的社会主义,梁启超为首的研究系也大讲社会主义。他们所办的《解放与改造》杂志宣称第二种文明(资本主义)已经崩溃,全世界将“依第三种文明的原则来改造”,“必定是取互助主义与劳动生活”,建立“社会主义与世界主义”的文明<sup>②</sup>。此外还有不少刊物与小团体表现了程度不等的社会主义倾向。

① 《本志宣言》,《新青年》第7卷第1号。

② 东荪《第三种文明》,《解放与改造》第1卷第1期。

第二,平等的诉求压倒了自由、民主。

作为上述趋向的一个组成部分,新文化运动的基本口号也在悄悄地起变化。

最初揭示的是“科学与人权”。后者的核心是个人的自由与法治、宪政。“等一人也,各有自主之权,绝无奴隶他人之权利,亦绝无以奴自处义务<sup>①</sup>。”“共和国之本质,既基于小己之言论自由”,“政府抹煞他人之自由言论,固属巨谬,即人民抹煞自由言论,亦为厉禁”,为此必须“敬重少数意见与独立意见”。<sup>②</sup>

3年多后,在1919年1月发表的《本志〈新青年〉罪案之答辩书》上,陈独秀开始用民主与科学取代人权与科学为新文化运动的基本口号。他写道:“追本溯源,本志同人本来无罪,只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生,才犯了这几条滔天大罪。要拥护那德先生,便不得不反对孔教,礼法,贞节,旧伦理,旧政治……”他说的旧政治,指的是“特权人治”<sup>③</sup>。由此可见他所说的民主,内涵比较宽泛,贯穿社会生活的各个方面,凡不平等的社会关系、思想观念和特权,均在反对之列。

这个口号的转换意味着什么?在同中世纪意识形态以及当时破坏民主共和制度的军阀、政客斗争中,“民主”的号召无疑具有积极的意义。民主有多种诠释,在20世纪西方主流文化中其基本内涵有广泛的共识。值得研究的问题是:新文化运动的领袖们接受和拒绝了什么?五四爱国运动爆发后,这些领袖思想取向的差异日趋明显。以陈独秀为代表的流派,后来接受了马列主义,成为国共合作帮助国民党大发展的重要领袖。但在这个大转变之前,他们对民主的理解已与西方主流文化有颇大的差异。

首先,立宪和政党政治成了应予抛弃的垃圾。1919年6月,五四爱国运动进入高潮,陈独秀明确表示:“现在人人都要觉悟起

① 陈独秀《敬告青年》,《青年杂志》第1卷第1号。

② 高一涵《共和国与青年之自觉》,《青年杂志》第1卷第1号。

③ 《新青年》第6卷第1号。

来,立宪政治和政党,马上都要成为历史上过去的名词了,我们从此不要迷信他罢。<sup>①</sup>”这个政治理念不仅是对中国政治现状的失望,也包含着对世界的政治发展趋势的理解。

其次,在实现民主的方法上,把民众的“直接行动”,看成是首要的。1919年6月陈独秀起草的《北京市民宣言》提出要“取消步军统领及警备司令两机关”;“北京保安队改由市民组织”;如不采纳则“惟有直接行动”!<sup>②</sup>这实际上已带有依靠群众夺取政权的性质。陈独秀是一介书生,手无寸铁,这个威胁没有吓倒有关当局,反而被官府捉去坐了3个月的牢。这一年的12月,《新青年》社发表作为“全体社员公同意见”的《本志宣言》又宣布:“我们主张的是民众运动社会改造,和过去及现在各派政党,绝对断绝关系。”

翌年,陈独秀重申:“五四运动特有的精神……就是:(一)直接行动;(二)牺牲精神。直接行动,就是人民对于社会国家的黑暗,由人民直接行动,加以制裁,不诉诸法律,不利用特殊势力,不依赖代表。因为法律是强权的护持,特殊势力是民权的仇敌,代议员是欺骗者,决不能代表公众的意见。<sup>③</sup>”

如果把“直接行动”理解为游行、示威、罢工等和平表达意愿的行动,这是公民应有的权利,是现代民主主题中应有之义。像五四爱国运动这样的“直接行动”也在近代中国建立了不朽的功勋。不过,此类行动是社会矛盾尖锐化的表现,这些活动有可能过于情绪化而理性精神不足。因此,它通常是社会生活中的非常手段,不能用以取代对国家和社会进行民主管理的基本方法和制度。后者主要是宪政、法治、三权分立,以两党或多党制和民主选举为基础的议会制等等。不幸,新文化运动的领袖大都是人文学者,既对现代政治理论缺乏全面系统的了解,亦缺乏驾驭实际政治斗争的经验。因此,在他们的“公同意见”中,把“民众运动”的作用估计过高,不

① 陈独秀《随感录·立宪政治与政党》,《每周评论》第25号。

② 《陈独秀文章选编》上,三联书店1984年,425页。

③ 陈独秀《五四运动的精神是什么?》,《陈独秀文章选编》上,518页。

适当地贬低了政党政治的作用。陈独秀则走得更远,把立宪、政党、议员、法律一概否定。

这些偏激的认识,使陈独秀越走越远。一年后,他断言:“什么民主政治,什么代议政治,都是些资本家为自己阶级设立的,与劳动阶级无关”,是“欺骗劳动者的”。<sup>①</sup>“民主主义是什么?乃是资本阶级在从前拿它来打倒封建制度的武器,在现在拿他来欺骗世人把持政权的诡计……妄想民主政治才合乎民意,才真正平等自由,那便大错而特错。”<sup>②</sup>皈依西方非主流文化,终于使他转向拒绝民主政治。

中国接纳西方现代文化的时间很短,也很不系统。20世纪第一个10年大批留学生涌进日本,多半读的是“速成”科。以陈独秀来说,两次赴日本留学。第一次从1901年10月至1902年3月初回国,历时4个月,进的是补习性质的学校。1902年9月再度赴日,读的是成城学校陆军科,翌年4月又跑回来了。时间不长,且很快就参加了革命活动<sup>③</sup>。风云际会,把他推向历史舞台,扮演新文化运动的主要领袖。没有系统研究过西方的人文与社会科学的,偏偏在世界性的政治、经济和思想文化大动荡中,承担了为中国思想文化导航的重任。他有过非比寻常的出色贡献,但在纷至沓来的世界性的空想社会主义和反民主的思潮袭击下,学养不足和个性弱点都使他无力解决世界性的难题,于是,反主流的思潮把他卷入了漩涡。

从高举民主大旗到否定民主,其中一个理论误区,是对民主与自由、平等关系的认识出现了偏差。民主必须以自由(言论、信仰、集会、结社、居住……等方面的自由)为条件;也必须以一些领域的平等为前提。后者主要是政治和法律权利的平等,人格和机会等方面的平等。但是,自由和平等之间有内在的张力。如果在各个

① 陈独秀《〈共产党〉月刊短言》,《陈独秀文章选编中》,50页。

② 陈独秀《民主党与共产党》,《陈独秀文章选编》中,67页。

③ 唐宝林、林茂生《陈独秀年谱》,上海人民出版社,1988年,18-23页。

领域要求绝对的平等,必然侵犯个人的自由。如何恰当地处理两者的关系,是至今仍在不断探讨的问题。问题在于1919年9月,陈独秀走出牢房后,平等成了他关注的焦点,出现了把平等看作民主主义的最基本、最主要的内容,忽视了民主的其他不能忽视的内涵。在这一年的12月,他直截了当地说:“如今20世纪的德莫克拉西,乃是被征服的新兴无产劳动阶级,因为自身的共同利害,对于征服阶级的财产工商界要求权利的旗帜。<sup>①</sup>”民主主义在他笔下,已经等同于社会主义。更危险的是这一平等的诉求已演变成:为了保障多数人的“平等”和自由,应该以民主的名义,剥夺少数人的自由和民主权利。

这不是少数人一时的激愤,而已成为颇有影响的思潮。它与国民党结合,成了彻底否定民主的重要依据。

在国民党第一次全国代表大会上,黄季陆提出议案,建议采用比例选举制为政纲之一,以便保护少数,完善民主制度。拥护者在发言中说:“选举本为和平运动中之第一方法,欲在议席上有发言权,即须竞争选举,而竞争的机会不要助强者越强,弱者越弱”。毛泽东立即在大会上发言反对:“比例制有害于革命党,因少数人当选,即有力量可以破坏革命事业,是予少数派以机会也。”提案人解释:“比例选举制非代表资产阶级,亦非有害于革命事业,实乃全民政治之代表物。”毛泽东又一次说:“比例选举制虽为社会党所赞成,但当其未成功时,固是如此,若成功后,即不尽然……盖以自由给与反对党,革命事业便十分危险。”如此坦率地申明说的和做的是两回事,十分罕见。更值得重视的是,有一代表发言补充说明:“本党政纲中规定通通选举,本席即有疑义,曾询宣言审查委员会,据云此不过形式规定,因吾党现在军政时期及训政时期,此等选举法当然不适用。后总理又添一案,厘定考试制度,以济选举制度之

<sup>①</sup> 陈独秀《告北京劳动界》,《陈独秀文章选编》中,449页。



穷,可见我们现在只适用考试选举,其他选举是不适用的。<sup>①</sup>”民主、选举云云,通通说说而已,这是以革命的名义决定的既定方针。在这一问题上,国共合作是亲密无间的。

第三,民族主义和大一统情结排拒和平发展的“联省自治”。

激进思潮泛滥的另一重要原因,是中国处于屡受列强侵略的贫弱地位。如何改变这个状况?以胡适为代表的一派,认为内因是主要的,主张着重内部的改革。以陈独秀为代表的另一派则认为祸根是帝国主义,他毫不含糊地说:“我深信外国的资本主义是致中国贫乏的惟一原因。”再加上在他看来,“像中国这样知识幼稚没有组织的民族,外面及经济侵略又一天紧迫似一天,若不取急进的 Revolution 时间上是否容我们渐进的 Evolution 呢”?<sup>②</sup>他的这种急于从列强欺压下拯救中国的情绪,是与一个有悠久历史的大国人民长期郁结的民族主义难分难解的。

当时响彻南北、此后又长盛不衰的“打倒帝国主义”或“打倒列强”的口号,除了个别时候有武力抵抗外敌人侵直至侵略者降服或推翻外国政权,推进世界革命的含义外,基本的要求是:1. 收回被割据的领土和租界;2. 取消不平等条约;3. 收回关税自主权;4. 取消治外法权等等。这些都是正义的要求。胡适等人的主张,是通过内部的制度改革,发展经济、文化,澄清吏治,实现法治,以文明形象和实力,和平谈判,收回利权。而在陈独秀等人则一反新文化运动前期的主张,认为这些都缓不济急,应该用武力手段急速实现这些目标。

与此相关的是如何实现国内和平和国家的统一。在陈独秀等人看来,各地的军阀都是帝国主义的工具,因此他们支持孙文和国民党武力统一和北伐的主张。胡适等人则支持陈炯明、唐继尧、赵恒惕等地方实力派的主张,实行“联省自治”,逐步和平统一(“联省

<sup>①</sup> 《中国国民党全国代表大会会议录》第 14 号

<sup>②</sup> 陈独秀《复东荪先生》,《陈独秀文章选编》中,53 页,56 页

自治”与孙文之争,海内外已有不少论著作了详细分析,笔者另有专文评述)。

胡适等人对内对外的主张不过是新文化运动揭橥的“修身治国”之道的延伸,但在当时就被视为支持“军阀割据”,后来更赢得一顶“买办文人”的帽子。陈独秀等人的慷慨悲歌迅速压倒了胡适等人和平变革的称号。这个现象后面的一个重要因素是代代相传的大一统情绪和浓烈的民族主义情绪。

第四,两极化的思维方式与“党军”结合的恶果。

前面已经说过,新文化运动本来是各种流派兼容并包、自由争辩的思想文化运动。在这样的文化环境(制度和氛围)中,所在皆有的极端思想将得到自然的化解。可是在国民革命兴起的时代,这样的思想文化制度和精神被抛弃了,取而代之的是非黑即白的两极化思维方式,而且以政权和军队为后盾。文化的警察和法官,取消了文化自身的消解和淘汰功能。

办军校、编练“党军”,是国民革命的特点和赖以兴起的基石。蒋介石是这样训练军校学生的:“古人云:不为圣贤,便为禽兽。余更续数语曰:不为信徒,便为叛逆。更进一言曰:不为同志,便为寇仇。盖天下事不是则非(不进则退),理固然也。”<sup>①</sup>身为国民党中央宣传部代理部长的毛泽东也斩钉截铁地说:“……中国革命派反革命派已到了短兵相接的时候……在中国现在时候一切中立派的人、中立派的报都一定迅速变化其态度,或者向左跑入革命派,或者向右跑入反革命派,从前灰色的中立的面具现在是不能再戴着了。”<sup>②</sup>毛与蒋,一文一武,认识完全一致。毛泽东还进一步说明,如果广州的革命军队占领了上海,“《时事新报》之类一定发封(也许《醒狮周报》在所不免)。言论只让多数人自由,那少数人的自由

<sup>①</sup> 蒋介石《军校第一期同学录序》,《蒋介石年谱初稿》,档案出版社,1992年,兼与香港龙门书局《民国十五年前的蒋先生》校改,348页。

<sup>②</sup> 子任(毛泽东)《上海民国日报反动的原因及国民党中央对该报的处置》,《政治周报》第3期,5页。

一定给他剥掉,和着以前恰恰相反。这时候中间派一如在广州之不能公开宣传<sup>①</sup>。”后来,国民革命军打到上海,毛泽东梦寐以求的以革命和多数人的名义剥夺言论自由的局面果真实现,但毛泽东本人的言论也属被剥夺之列了。

蒋和毛的上述主张,按其极端性来说,远远赶不上朱谦之。朱不过是一介书生,他的“宇宙革命”革不掉北大的一片破瓦,而给新文化运动增添了几分热闹。蒋和毛的背后有枪杆子,“言出法随”,老百姓只能徒呼奈何。

不是要追究激进思潮泛滥的原因吗?历史事实给我们的启示是应该正视的。

头一条不应忘记的事实是:中国传统文化缺少的是宽容和多元并立的精神。宋明理学反复宣扬“不为圣贤,便为禽兽”的两极化思维方式,是中世纪意识形态奴役人们心灵的工具。新文化运动的宗旨之一就是冲破这一类思想牢笼。以革命的名义继承这样的思维方式,是对新文化运动的反动。思维方式和观念的变革是各种重大变革的先导。这种思维方式在革命的名义下复活,强有力地证明了新文化运动的历史任务没有完成,必须坚持和更广泛地进行。此后,它屡仆屡起,顽强地以各种形式再现,体现了历史发展的内在需求。不应该笼统地指摘“借思想文化以解决问题”。因为思想文化的变革仍是有待解决的重大问题,也没有出现光要思想文化而不顾其他领域的变革的历史现象。上述种种思想文化传统压倒新文化运动的诉求,导致激进思潮泛滥的事实;近年“说不”等廉价的狭隘民族主义居然蛊惑了那么多人,都应该引起中国人高度警惕。历史已经一再证明,不长期耐心反复系统地清理和批判中国传统思想文化中的负面因素,不坚持不懈地传播民主、法治、自由、人权、多元、理性等现代观念,完成新文化运动的未竟事业,中国的现代化是不可能实现的。

<sup>①</sup> 润(毛泽东)《向左还是向右?》,《政治周报》第2期,13页。

历史经验还表明,化解激进,稳定社会秩序,最根本的保证是寻求建立适当的制度。

国民政府统治下作为国民革命“策源地”的广州,连中间派也没有言论自由,新文化运动赖以生存的制度消失了。

激进思想所以危险,在于它与党军结合在一起。从民国成立之日起,派系有军队;私人有军队;就是没有以捍卫自由、民主和宪政为职志而在政治斗争中保持中立的国家军队。这个制度缺陷,因“以俄为师”编练“党军”而登峰造极

在新文化运动兴起之际,国会和共和政府已经被扭曲,公民的政治参与渠道已被阻塞,硕果仅存的现代文化教育制度成了失去屏障的孤垒,随时都有被摧毁的危险。国民政府成立,干脆“以党治国”,推行“党化教育”,连北洋军阀不敢公然抛弃的国会、学术自由、出版自由也一概化为乌有。

从本世纪第一个10年开始,在清政府鼓励下,商会等民间社会组织逐渐发展壮大。在新文化运动期间学生和其他知识阶层的各种自由结社如雨后春笋,工人也开始组织自己的团体,这些组织既是民主自由的基础,又是维护社会稳定的减震器。国民党的党化政策实际上取消了这些组织的独立性和集会结社自由<sup>①</sup>。

专制统治导致激烈的反抗,加上军阀之间的矛盾,农民失去最低生活保障后的反抗,整个中国陷入了长期动荡不安,战乱频仍的状态。

不能局限在思想文化领域去寻求激进思想泛滥的原因,更不能把战乱归罪于知识阶层和新文化运动。应该追问的是:为什么化解激进的机制在中国被摧毁?从制度着眼才能找到激进思潮在中国泛滥的根本原因,从而总结历史经验,找到相应的对策。

继承五四,首要的是继承和回归当时已初具规模的现代思想

---

① 参阅李天纲《1927:市民自治运动的终结》,《文化上海》,上海教育出版社,1998年,51~69页。

文化和教育制度,完成告别中世纪的思想变革。如果需要“超越五四”,也应该从当时的制度缺陷中寻求可供今日改革借鉴的智慧,完成新文化运动清理中世纪意识形态,确立现代观念,分享现代文明成果的历史重任。如果反其道而行之,冀图从有待清理的传统文化中寻求救世良方,很可能是南辕北辙。

(袁伟时:中山大学哲学系 教授)

# 对于“五四”的再认识答客问

王元化 李辉

**李辉(以下为问):**今年是五四运动 80 周年,这 80 年里中国从历史进程,到社会发展,包括知识分子的自身都发生了很大的变化,重新认识五四也是一个很重要的学术课题。从你的谈话中我感到,你主张用一种更冷静、更多层面的方式来反思五四。可以这样理解吗?

**王元化(以下为答):**对五四的思考是我的反思的一部分。近两年,我曾经在南京大学、复旦大学、华东师大、上海师大等八所大学作过每次近 3 小时的演讲,题目都是《对五四新文化运动的再认识》。收在《清园近思录》里的那篇《对五四的思考》,只是一个提纲。现在我可以作些补充。

**问:**强调“再”字,是不是在一些问题上有些新的想法?重新认识五四除了从文化思想角度认识外,政治上也需要重新评价,比如“反封建”的概念是否准确,是否符合事实?

**答:**我们头脑中有很多既定观念,日积月累成为习惯力量。再估价就是重新认识这些既定观念,重新清理这些东西。反封建这一提法,有人不赞成。中国封建社会是从什么时候开始的?大陆的研究者曾有多种说法。不管这些说法如何,有一点应该肯定,秦始皇统一中国后,就已经不再是封建制了。比较准确的说法是君主专制中央集权的大一统政体,这跟西方说的“封建制度”完全两样。反封建在大陆成为一种普遍的说法,大约可以上推到 1935 年中国理论界关于中国社会性质和中国革命性质问题大论战的时候,那时上海生活书店就这两个大论战出版过两本书。据我所知,

当时毛泽东把中国社会性质定为半殖民地半封建社会,中国的革命性质自然也就相应为反帝反封建了。那时,如果有人说中国是资本主义社会,那就会被怀疑为托派。

问:就是说现在我们对五四的再认识,不能从已有的既定观念谈,而要重新去认识。

答:对五四的再认识,首先就要打破既定观念。十七八世纪的启蒙先驱者,将任何问题,不管是宗教的、自然的、道德的,都摆在理性的法庭上重新认识。如果不重新估价那些已被接受的既定观念,那就根本谈不到启蒙。这是我对五四进行反思主张新启蒙的由来。今天不是简单地完全按着五四的道路走。五四未完成的任务应当继承,但是五四思想需要深化,而不是重复,这就是我对五四主张再认识的原因。

问:从思想意义来说,你还是一个启蒙主义者。

答:这是中国的历史现实给我们提出的任务。五四思潮遗留下来的不都是好的,有的是谬误,有的是真理中夹杂着谬误,还有的是走了样、变了形的真理在起作用,我们应该把它清理出来。

问:接受外来思想影响,与西方文化的碰撞,被认为是五四最为突出的思潮和文化特征之一,你如何看待这样一个碰撞和交融过程,特别是与中国历史上曾经有过的文化交融现象比较,有什么值得总结的经验呢?

答:外来思想如果不和中国传统文化思想资源结合起来,就很难在中国文化土壤上扎根。这可以举佛学在中国的传播为例,最初传播佛法是依附道术,采取以外书比附内典的办法,用和佛经比较接近的老庄术语来翻译佛经的专门名词,这就是所谓的“格义”。到了道安时期,认为“格义”于理多违,遂废止“格义”不用,而采取直译和音译,使佛经得以更准确地保持它的原来面目。这种求信求真的办法至玄奘时期可以说到了登峰造极的地步。值得注意的是,玄奘译出的佛典如法相唯识都是佛书中的精华,可是并未传播开来,广为流传的却是经过中国化了的佛典,直到宋代佛学才被中

国文化所吸收。一种外来文化为本土文化所融化,往往是要经过漫长曲折过程的。这里面有许多经验教训值得我们去总结。佛学传入是我国第一次大规模吸收外来文化,而五四时期介绍西方近代文化思潮是我国第二次大规模吸收外来文化。前者历时千年,而后者倘从晚清算起仅百余年。我不认为五四时期对待西学的态度及吸收西学的方式都是天经地义不可更改的。我认为那时以西学为坐标(不是为参照系)来衡量中国文化,是和国外那时盛行的西方文化中心论有着密切关系的(五四时期陈独秀即称西学为“人类公有之文明”)。二战后西方批判了西方文化中心论,而提出多元化的主张。其实就在当时西方有些人已经对中国的文化传统采取了尊重态度,比如五四时期来华讲学的罗素、杜威就是如此。有人提出继承五四,这自然是对的。可是他们把继承五四解释为完全按照五四一模一样走下去,而不许反思,不许扬弃五四的缺点和局限,我以为这种看法是不足为训的。

**问:**佛经引进实际上带来了思想与文化的根本性变化,还有人的生活方式。

**答:**外来思想有利于中国文化的发展,这一点我们应该看到。就以第一次传入中土的佛学来说,它对中国文化的影响是很大的。(但过去却把它说成是蠹国殃民。如范文澜最初在《中国通史简编》中就持这种看法。但现在人们不再这样看了。)第一,佛学丰富了我们原有的语汇,比如今天用的大众平等这些名词,都是来自佛书。还有许多成语如瞎子摸象,唾面自干,也是从佛经传入的,现已成为家喻户晓的典故了。佛经还使我们的文学艺术增添了一些新形式,唐代的变文就是其中一种。第二,佛经传入也带来了新的思想因素,比如沙门不敬王者,佛家的出家观念,不婚娶的教规等等,均对我国的传统观念冲击力甚大。至于在思想模式方面首先是思辨思维。魏晋时代玄学家提出所谓的三理,有无之辨、言意之辨、神形之辨等就是思辨的讨论,它使我们的思想领域扩展了,这种影响是不容抹煞的。第三,随着佛经传入也带来了因明学,即印



度的逻辑学。古印度已有五明,因明为其中之一。因明原有五支论法,后改为宗因喻三支论法。我国先秦时期虽已有近于研究逻辑理论的名辩学家,但很快就衰落了。熊十力曾说印度文化的重逻辑精神“可纠中土之所偏”,这话很对。宋代儒学被称为新儒学,就因为它与原始儒学不同,融入了释道等思想不仅使儒学获得了新发展,也使宋代文化呈现了新的局面。

问:现在看五四,不能用简单的肯定和否定,两种态度都是不应该的。

答:五四是中国历史上第二次大规模接受外来文化冲击的时代,如果参照第一次的经验,可以少走一些弯路,但是总要有一个过程。从1916年到20年代中期,时间很短暂,不能期望它承受太多的东西。五四到底做了些什么?又存在什么样的问题?大家都说继承五四,可是继承五四的什么?我认为过去写五四思想史很少涉及“独立之精神,自由之思想”。这句话是陈寅恪在王国维纪念碑铭中提出来的,很少被人注意,倒是表现五四文化精神的重要方面之一。王、陈等一向被视为旧营垒中人,被划在五四范围之外,我觉得这是一种偏颇。问题在于这句话是不是可以体现五四时期出现的一种具有时代特色的精神?它是不是具有相当的普遍性?如果不斤斤于用文白之争来概括五四,那么它是否在以不同形式写作的人物身上都同样存在?近年来这句话渐渐获得了许多人的认同,比较容易被理解了。倘以“独立精神、自由思想”这方面去衡量五四人物,那么褒贬的标准会有很大不同,一些被我们的教科书或思想史所赞扬的人物,将难以保持其荣誉和威名于不堕了。自然一般所强调的民主与科学是重要的。但什么是民主和科学?那时只能说停滞在口号的层面上。这也是近80年来民主和科学在中国一直不能实现的原因之一。此外,我认为五四时期提出的个性解放也是很重要的。因为中国传统中最大的问题就是压抑个性。

问:你认为五四在中国思想史上曾发生重大作用的是个性解

放？

**答：**是的。可是后来却成了历史的讽刺，个性消亡了，变成了为政治服务的工具，变成了螺丝钉，独立精神、自由思想荡然无存了。许多人是到了30年代左倾化之后，才放弃个性解放精神的。像鲁迅这样申张个性的思想家，也是在那时候说自己属于遵命文学的。

**问：**我觉得，即便在做遵命文学的同时，鲁迅其实没有完全失去自我。

**答：**鲁迅的思想有曲折的发展过程。他自己也说过是由进化论到阶级论。大革命时，他受到血的教训变成阶级论者以后，他的思想左倾了，说自己是遵命文学。诚然，他并不是遵奉统治者、权势者、压迫者的命令，和那些奴颜媚骨的投机家有着根本区别，显示了一贯的正直与骨气。但这并不能使他不犯错误，因为一旦跨入遵命文学，就难免使自己的独立精神、自由思想不蒙受伤害。30年代，他参与批评文艺自由与第三种人运动，是受到极左路线的影响。当时第三国际提出了反对中间派的口号，中国党在左倾路线的影响下，同样把中间派作为主要打击对象，认为中间派比反动派对革命的危害还要大。文艺界也伤害了一些不应伤害的文学家（比如施蛰存当时就被当作第三种人，魏金枝也被当作第三种人的同情者而遭批判）。如果鲁迅当时不是基于政治信仰，而是以自己的独立思想来明辨是非，分清曲直，他也许不会造成这种失误。此外，同样由于政治信仰，鲁迅在答托洛茨基派陈某的信中，也作出了错误的判断，怀疑他拿了日本帝国主义的金钱。托派也是极左的派别，我并不赞赏。鲁迅所指摘的那个人，在信发表六七年后，因抗日被捕在日本特务机关被害。但鲁迅到了晚年，也逐渐领悟这种遵命文学是有弊端的。这一点，从他在不少书信中对于那些被他称为“元帅”的文艺界党的领导的抱怨与微词，以及声称要按自以为然的道理去做……这些情况来看，是有迹可寻的。他给萧军信中劝他不要参加组织，认为“在外边”还可以做些工作，恐怕也

是同样心情的流露。

问：我不明白，鲁迅这一代对中国的传统文化研究得这么深，他们应该知道儒家的一些长处，但是他们大都反对儒家，这到底是什么原因呢？他们是不是想从反对孔教这个角度入手，对中国传统来个彻底解剖？

答：我觉得有一个问题至今还很难解释：为什么五四时期的一些代表人物多半激烈地反儒，而不反法。实际上儒家还有着民本主义思想和诛独夫的革命思想，可是法家却站在君主本位立场上，实行彻底的专制主义。五四时期反对旧道德旧伦理，而作为封建伦理观念集中表现的三纲，不是儒家，而是法家所提出来的。55篇《韩非子》就是一个明证。今天韩非在大陆仍被视为熔法术势于一炉、集法家之大成的人物。秦王朝以法家学说治国。二世而亡后，汉代总结了秦代覆灭的原因，采取了杂王霸政治，以后各朝大致沿袭此制。五四时期反儒，认为封建王朝是利用儒家来统治人民，所以竭力攻击儒家。可是他们没有看到历代统治者所行的杂王霸政治乃是外儒而内法，儒不过是用来掩盖实际所行的法家残酷之术。但五四时代不但不反法，反而对法家加以讴歌，这是令人奇怪的。比如胡适在当时是代表自由主义思想的人物，但他对待韩非的态度就是如此。胡适曾经批评黑格尔因为生在达尔文之前，所以不懂进化论。可是他在《中国哲学史大纲》中谈到韩非时，引《五蠹篇》中的几句话，竟说活在达尔文一两千年前的韩非是“一个极相信历史进化的人”。鲁迅也是一样，他曾自称受到传统的两种影响，一个是庄周的随便，另一个就是韩非的峻急。他对秦始皇的态度则是受了章太炎影响。30年代希特勒在德国上台后，中日两国有些论者将希特勒的焚书比之秦始皇。鲁迅撰《华德焚书异同论》，说这种比喻不当，秦焚书而不焚医书、农书等，是和希特勒焚书不同，和阿拉伯人焚毁亚历山大图书馆也不同。其实希特勒也不是什么书都焚的。章太炎著的《秦献记》、《秦政记》等，对秦始皇取肯定态度。“文化大革命”评法批儒将这两篇文章重印作为学

习资料。鲁迅著的《汉文学史纲要》在这方面也透露了一些消息。人称秦无文,鲁迅不同意此说,认为李斯为秦始皇出巡作的碑铭就很好。他在书中将李斯单列一章,给予很高规格,相形之下书中将贾谊与晁错合为一章就显得体例上有些畸轻畸重了。贾谊的历史地位和他在文化上作出的贡献都比李斯重要。他年轻夭折,是一位才华横溢的人物。他写的《过秦论》,是探讨秦王朝覆灭的原因。但章太炎不喜欢《过秦》,称这篇文章为“短识”。鲁迅书中曾列举贾谊的名篇甚多,独对此文不置一词,而且连篇名也不列举。这是不是受到章太炎的影响呢?不论自觉或不自觉,鲁迅受章太炎影响处甚多。如太炎继顾炎武、钱大昕、朱彝尊等之余绪,破千年之偏见,著《五朝学》,恢复魏晋玄学的历史地位,鲁迅则撰《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。他喜爱玄学家嵇康,并校勘《嵇康集》。章太炎严格区分汉宋与今古,告诫弟子不可自乱家法,对以今文学治经,称鲋是鱼,禹是虫,加以嘲笑;鲁迅同样不喜宋学,讥嘲顾颉刚疑古,把禹当作一条虫。这些例证是很多的。

问:鲁迅在思想上是反专制的,为什么能根据章太炎的思想而接受秦始皇?

答:应当把章太炎的思想当作当时的一种思潮来看。章太炎虽然肯定秦始皇,但他也是反对专制主义的。直到民国后他还以大勋章为扇坠,跑到总统府去诟骂袁世凯称帝。这事曾使鲁迅感动。在此之前,章发表过不少反专制的文章,我曾在文章中提到《馗书》的反专制统治之文,这些文章真是令人展卷方诵,血脉已张。但是他为什么又去赞扬秦始皇呢?这种矛盾看来似乎是思想的任意倾斜,其实是有时代的历史背景的。神州大地经三千年未有的奇劫巨变,他们那时,中国已经到了生死存亡关头,救亡图存是这几代人所面临的重要问题。中国要御侮,要富强,首在精诚团结,克服所谓“一盘散沙”的现象。柳诒徵在《学衡》上撰文称:“爱国合群之名,洋溢人口,诚实者未尝不为所动。”即是指此。章太炎早年曾撰《明独》,阐明大独与大群的关系。他说:“夫大独必群,不

群非独也。”这里说的大独近乎鲁迅早年说的个人独立。而大群则近乎今天所说的集体主义精神。可见在那时个体与群体是不矛盾的。五四前,卢梭思想已介绍到中土,卢梭《社约论》中对当时的改革思想、革命思想起了很大的作用。章太炎所谓“大群”,正是卢梭包括全民在内的集体,他像卢梭反对“众意”而主张“公意”,从而反对小团体、小宗派一样,他也反对亲缘宗族的所谓“小群”。这不仅是章太炎一个人的思想,康有为破九界倡大同说,谭嗣同申言“无对待”等等,莫不如此。所以我以为这是当时的时代思潮,而它的产生是有具体历史背景的。过去我不理解五四时期为什么要主张非孝而反对家庭,我感到奇怪,五四时期主张非孝的人如胡适、鲁迅在行为中却是信守孝道的。中国旧社会的家庭,也并不都像五四时代所描写的那么黑暗可怕。那时只有梁漱溟对中国的家庭比较肯定,这几乎是惟一的例外。我觉得他所作出的好坏两方面分析,倒是实事求是的。近来我读了一些材料,再考虑这个问题感到可以理解了。用上面所援引的章太炎的说法,这个问题似乎不难解决。这就是他说的,“大独必须大群,无大群即无大独”。这句话是直接指引到集体主义的。因为照章太炎来看,要实现大群,首先必须大独。所谓大独,即是从小团体、小宗派中解放出来,破除亲缘宗法的一切羁绊(当时所说的封建,并非指西方的封建概念,乃是指我们的宗法制度,宗法社会)。这恐怕是五四时期把非孝和反对家庭作为反封建的一个主要原因。至于你提出的为什么鲁迅既反专制,又赞成秦始皇的问题。我想,这是由于秦始皇在六国纷争后,终于完成了全国统一的大业。这在当时看来,对中国是最为重要的。鲁迅就曾对秦推行的书同文、车同轨,表示了赞许。我曾经用历史走错了房间来解释卢梭的社会契约论。一些倡导自由平等的人,往往会从他们以幻想绝对的集体主义为终极目标的主张中,导致出专制主义。这在过去是并不奇怪的。古希腊斯巴达的集体主义,卢梭契约论中的集体主义,以及乌托邦社会主义的集体主义等等……都是播下了龙种,而长出来的却是怪兽。我不知道我把

自己的考虑说清楚了没有？最后有一点需要说明，上面说的集体主义，是有特定涵义的，它相当于卢梭消融个体性和特殊性的“公意”这一概念。

问：我注意到你现在谈民主和过去不一样，过去强调社会性和历史过程中的教训，最近侧重在关于民主概念本身的演变、分析上，不知我这种印象对不对。这是不是证明你强调学术和思想相结合的一种努力？

答：我在90年代前没有专门谈到民主问题，顶多只是略略涉及而已。90年代以后在文章中谈到民主问题的，也只是一两篇。我不懂你从哪里得来的那种印象。我认为思想和学术是不可硬分开来的。谈论民主问题，如果不涉及社会性，又离开历史过程中的教训，还成什么学术性的研究，岂不是变成了戏论？反过来，如果不吸取前人民主学说和理论研究的成果，难道每个问题都要单枪匹马、一个人从头做起吗？试问，有这种可能吗？纵使是概念的探讨也是有针对性的，同样不能和社会性无关，和历史教训无关。我曾说，不能将民主研究仅仅变成表态，变成一种只是代表自己意图伦理的空洞口号，就是指此而言。前几年理论界有学术出台、思想淡化的说法，我是不赞成这种说法的。我已写了不少文字，我不打算再重复那些意见。我只是补充说一下，我觉得我们太缺乏理论的钻研了，只满足一种朦胧的感受（即我说的，谈论了半天，还只停留在口号式的层面上）。我说的理论钻研，包括对前人学说和理论的探索，也包括对新问题的揭示和新的观点的提出。有对原理的思考，也有对现实政治生活的联系和检讨。我觉得五四后长期以来理论钻研上特别显得贫乏的，是对前人的学说和理论注意不够。不要说研究，就是介绍也很少，过去我个人就是在这方面吃了亏。与民主问题关系密切的国家学说，过去我们往往只知道一家之言，这就是卢梭的社约论。我们不知道与他同时的法国百科全书派伏尔泰、狄德罗、达朗贝尔等的学说与他有什么不同，更不知道英国的经验主义，如洛克的政府论又和他有什么不同。至于在大陆尚

未被介绍的苏格兰启蒙学派的理论是怎样,就更加茫茫然了。我们对这些一概不知不晓,只知道一种卢梭的民主学说,而且就是对这一种也还是一知半解,甚至连一知半解也谈不上。试问,以后要建设我们的民主,又用什么去建设呢?我曾戏言,如果给我们每人发一张纸,让大家写出你对民主概念会是怎样理解的?你认为应在中国建立怎样一个民主社会?我相信,收到的答案将是千奇百怪的。自然对民主可以有不同的理解,但在一般知识和重要原则上,应该具有一定常识,假使连这也没有,那么不仅可悲,而且也是一件使人不得不担忧的事了。在马克思诞辰 100 周年所发表的那篇惹起一场风波的文章中,提出了“理论工作准备不足”,这是一句危言,但确实是根据过去的惨痛经验教训所提出的。对民主一知半解或茫然无知,而仅仅靠喊口号,民主是无法建设起来的。这就是我 90 年代以来所关心的问题,把它岔到什么学术与思想问题上,恕我直言,这是一种使真正的问题离坦途而人荆棘的舆论误导。

问:你曾说到在你们那一代知识分子中间,往往根据一种政治信念,在民主理论上只取一家之言,形成偏识的现象。这是不是一种普遍现象?

答:当然不是少数人问题,而是普遍问题。因为它是从一种政治信念引发出来的,这种政治信念又产生了一种意识形态化的思维模式。意识形态化往往基于一种意图伦理。意图伦理在我国有悠久的传统,许多观念改变了,但这一传统未变。五四时期反传统反得很厉害,但意图伦理的传统却一脉相承下来。我那篇为杜亚泉文集作的长序,曾谈到 1919 年东西方文化问题论战时,蒋廷黻和杜亚泉曾就思想和态度问题进行了争论。杜批评蒋以感情和意志作为思想的原动力说:“先定了我喜欢什么,我要什么,然后想出道理来说明所以喜欢以及要的缘故。”这就是意图伦理。近数 10 年来此种思维模式大盛。我曾询问一些友人,延安文艺座谈会的讲话,提出知识分子思想改造的要义可否用一句话回答,朋友多答

不出。其实很简单,就是“把屁股(后改为立足点)移过来”。这意思是说:在认识真理、辨别是非之前,首先需要端正态度、站稳立场。也就是说,你在认识真理以前首先要解决“爱什么,恨什么,拥护什么,反对什么”的问题,以达到“凡是敌人赞成的我们必须反对,凡是敌人反对的我们必须赞成”。但是这样一来,你所认识的真理,已经带有既定意图的浓厚色彩了。我觉得这是思想领域的一个重大问题。此外,思想领域还有一个问题也是值得注意的,这就是意识形态化的启蒙心态问题。我认为,今天仍须继承五四的启蒙任务;但是五四以来(不是五四时才有)的启蒙心态,却需要克服。我所说的启蒙心态是指对于人的力量和理性的能力的过分信赖。人的觉醒,人的尊严,人的力量,使人类走出了黑暗的中世纪。但是一旦人把自己的力量和理性的能力视为万能,以为可以无坚不摧,不会受到任何局限,而将它绝对化起来,那就会产生意识形态化的启蒙心态。我生于1920年,从小就受到了五四思潮的洗礼。我的科学信仰以及后来的政治信仰,使我亲身体会过这样一种意识形态化的启蒙心态。这和我所读过的那时被我奉为经典的书籍有关。它们使我相信人的知识可以达到全知全能,从而认定英国经验主义启蒙思想家是不能和欧洲大陆的理性主义启蒙思想家相比的,因为前者往往是不可知论者,有着怀疑主义倾向。所以,休谟、洛克比不上卢梭,而在德国古典哲学家中间,康德又比不上黑格尔。因为前者多了一份怀疑,少了一份信念。这就是你所提到的偏识。

最近大陆开始介绍哈耶克的著作蔚然成风,我尚未细读他的书。友人曾赠送几本给我,还没有来得及读,就被另一位年轻友人借走了,至今未还。我因精力日衰,读书不多已成为我最大的遗憾。友人曾向我指出,你的某些意见与某某著述相合,你应该去读读他的书,但我总不能从日常急需做的事中抽出身来,这使我很苦恼。但不久前,我在《读书》杂志上读到认识的一位学者为纪念《天演论》发表百周年写的文章,发现其中有些看法似与我上述意



见暗合,而且说得更为透彻。他说:“承认人的精神能力的有限性,对于一个中国人来说是一种难得的思想品性。我们总希望自己能够知道一切,重视断言和肯定,却未必能够理解怀疑的意义,不愿像苏格拉底那样说‘我知我之不知’。相反,一旦认为绝对或终极真理可致,就会很容易宣称终极已经达到,那么剩下可做的事情当然不会是对真理的探索 and 追求,而是对异己的讨伐了。”(大意)作者在另一地方说到这种人“往往自以为真理在握,或干脆是真理的代表,以真理自居,必不许反对意见有反驳余地,从而无形地限制了自由思想的空间,给专制主义预备了必要的精神土壤”。这些话说得多么好!舆论一律,压制不同意见;思想定罪,以致改造人性。改造思想,不都是这样发生的么?五四时期,陈独秀曾扬言白话文的问题不许讨论。我是拥护白话文,自己也是用白话文写作的,但我要问:“为什么不许讨论?”这难道和五四时期所倡导的学术民主是一致的么?真理不怕辩,自由讨论可以从传统的语言文字获得借鉴,在建立白话文和废除汉字(钱玄同甚至一度主张废汉语而用外语来代替),以及以后对大众语、拼音化、简化方案等等讨论都会有好处。我是把上述那种独断态度称作意识形态化的启蒙心态的。可惜,在当时倾向自由主义的胡适,也未能识别它的偏颇。后来他在日记中写道,陈独秀的不许讨论,使白话文的推行提早了10年。是的,陈的强制办法,使白话文的推行提早实现了。但这是一方面,另一方面似乎也应考虑一下,学术自由、学术民主的原则的放弃或斫伤,会带来什么后果?纵使从功利主义的角度来看,这种做法会不会有得有失,甚至是得不偿失呢?我认为这对于继承五四的启蒙是不利的,其影响不但至今未绝,且有变本加厉之势,这是值得我们深思的。

问:海外也有一些对五四进行反思的文章,把五四与“文化大革命”联系起来看,你觉得这与你是相同的吗?

答:你提这问题,可能是受到某些论调的影响。我不同意简单地把五四比拟为“文化大革命”。五四运动是被压迫者的运动,是

向指挥刀进行反抗。“文化大革命”反过来,是按指挥刀命令行事,打击的对象则是手无寸铁、毫无反抗能力的被压迫者。“文化大革命”虽然号称大民主,实际上却是御用的革命。难道这还不够清楚吗?最近我从《南方周末》上看到河南一个名为《大学生》的刊物,曾以“文化大革命”为题,对当地的大学生进行测验调查。结果80%的人不知“文化大革命”为何物,有的甚至说希望再来一次让他们看看。倘“文化大革命”作为禁区的情况再继续下去,恐怕不知道五四与“文化大革命”区别的人,倒不是海外某些学人,而是我们自己的同胞了。朱元璋建立明朝后,不准史书记载元人的凶残,推行愚民政策,而其结果却并不见得好。那么五四与“文化大革命”是否可以进行比较呢?我以为两者的运动性质截然不同而不容混淆,但作为一种思维模式或思维方式来看,却是可以比较的,甚至是有相同之处的。思维模式和思维方式,是比立场观点更具有稳定性和持久性的东西,它在相当长的时间内,不会随着时代的不同和社会条件的更易而变化,因此成为文化传统的一个重要基因。在一定的条件下,相同的思维模式和思维方式也会出现在立场观点完全相反的人身上,也就是说,有些人虽然立场观点迥然不同,但他们的思维模式和思维方式却是一模一样的。因为后者是一种抽象的承传,并不涉及立场观点的具体内容。80年代中期,我在文章中揭示构成文化传统的四个要素(参见《思辨随笔》第一篇)以来,多年过去了,最近中国社科院《历史研究》副主编张亦工先生来信,才提到这一问题,并表示了赞同,使我感到欣慰。信中也提到我对五四的意图伦理、激进情绪、功利主义、庸俗进化论这四个方面的“分析反省,发人深思”。这里说的这四个方面,我是把它们作为一种思维模式和思维方式看待的。进化论本是一种学说,具有特定的内涵,但我在这里所指的并不是一种理论,而是由它所引出的一种抽象化了的思维模式——即新的总比旧的好,所以说它是庸俗化了的进化论。功利主义在这里也指的是一种思维模式。五四的一些代表人物多以功利主义自居,比如钱玄同就称

自己“始终是一个功利主义者”。上面曾引胡适日记对陈独秀说在文白问题上不许讨论所表示的态度,这种态度同样是一种功利主义。陈独秀本人也是一个功利主义者。1919年,东西文化问题论战后,《东方杂志》主编杜亚泉下台,由钱智修替代。钱撰《功利主义与学术》一文,认为功利主义使学术失去了一种独立地位,指出传统观念中所谓“《禹贡》治水,《春秋》折狱,三百篇当谏书,即此派思想”。他鉴于当时人以功利主义蔑弃高深之学,借“儒家必有微言而后有大义,佛家必有菩萨乘而后有声闻乘”之说,来说明高深之学与大众文化的关系,以阐明高深之学不可废。陈独秀对钱的批评不满,举释迦的自觉觉他,孔子的言礼立教,耶稣之杀身救世,以及那些申张民权自由的人物为例,说他们都是“彻头彻尾的功利主义者”。这一反驳已缺乏理据,辩到后来更显出了强词夺理,意气用事。他斥问道:“功之反为罪,利之反为害,《东方》记者倘反对功利主义岂赞成罪害主义乎?敢问。”这已不是讲道理而变成意气之争了。

**问:**你是不是因为强调反对激进主义,才对五四以来的一些问题和历史人物重新进行思考和评价?

**答:**正是如你所说的。我是先思考激进主义,才对五四作再认识的反思的。所谓再认识就是根据近80年来的经验教训对五四进行理性的回顾。五四有许多值得今天继续吸取的东西,也有一些不值得再吸取的东西。北大校庆70周年时,报上刊载了不少号召继承五四的文章。有的文章企图造成一种声势,引用了所谓“时代潮流,滚滚向前,顺之者昌,逆之者亡”。虽然这是一句名言,但我不喜欢它那种带有威吓的口吻,况且潮流也不是都趋向光明和进步的。倘使任何一种潮流,不问正和反,是和非,由于害怕“逆之者亡”,就顺着它走,试问:你又如何保持你那不肯曲学阿世的独立人格和自由精神呢?激进主义不是五四时期才有的。100多年来,中国的改革运动屡遭失败,这是激进主义在遍地疮痍的中国大地上得以扎根滋长的历史原因。环境过于黑暗,爱国者认为,只有

采取过激手段才能生效。陈独秀在《调和论与旧道德》中,曾有过一个比喻。他说:“譬如货物买卖,讨价10元,还价3元,最后结果是5元。讨价若是5元,最后的结果,不过2元5角。社会上的惰性作用也是如此。”鲁迅早年撰写随感录,也说过类似的话。他说要在一个黑屋开窗,必遭反对,但要说把整座屋子拆掉,那么也许可能开出一口窗子来(大意)。因此,越激烈越好,矫枉必须过正,结果往往是以偏纠偏,为了克服这种错误而走到另一种错误上去了。本世纪初,无政府主义学说传入中土,当时的爱国志士对于无政府主义的激进思想莫不靡然景从,其原因即在此。这些人中间包括了一些传统素养深厚的人,如刘师培,他在当时竟成了传播无政府主义的急先锋,先在日本办《天义报》,被查封后,再办《衡报》,宣传无政府主义。还包括了出家修行的和尚太虚法师。年谱称1910年,他的思想由君宪而国民革命,而社会革命而无政府主义,曾与吕大任办《良心月刊》,鼓吹无政府主义。当时连一些性情温和的人如蔡元培,也倾向于无政府主义的激进思想。胡适在日记中曾记述他在那时读到梁启超说的“破坏亦破坏,不破坏亦破坏”这种激忿的话后,深为感动。不过作为一个自由主义者,他很快地采取一种清醒的态度。也是在日记中记载了他曾劝告青年,在无政府主义蔚然成风时,不要去赶时髦。这是胡适使人敬佩处。我最为服膺的是他对自己生平为人所说的这几句话:“不降志,不辱身,不追赶时髦,也不回避危险。”我觉得一个中国知识分子如果真能够做到这一步,也就无愧于自己的责任与使命了。无政府主义的激进思想也对五四人物发生了巨大影响。我认为,激进情绪是我们今天不应吸取的五四的思维模式或思维方式的四个方面之一,因为它趋向极端,破坏力很大。比如,由于反对传统,而主张全盘西化。由于汉字难懂,而要求废除汉字;更激烈者,甚至主张连汉语也一并废掉,索性采用外语。由于反对旧礼教,而宣扬非孝。由于提倡平民文学,而反对贵族文学(指思想家、艺术家所创造的精英文化。附带说一下,至今文化领域仍在反对“帝王将相才子佳

人”的思潮恐与这种两分法有关)。自然当时也不是没有不同的声音,如周作人在《艺术与生活》中,根据“趣味不会平等,艺术不能统一”的原则,提出:“我们平常不承认什么正宗或统一,但是,无形中总不免还有这样的思想,近来讲到文艺,必定反对贵族的,而提倡平民的,便是一个明证。”我所说的五四的激进情绪具有特定内涵的。一般将这个词限定在政治领域内,如某些国家曾有所谓“激进社会党”之类。但我不是把左的称为激进,右的称为保守。有些习惯称为极右的政党,如法西斯等,照我的说法也是激进的。因为我说的激进是指思想狂热,见解偏激,喜爱暴力,趋向极端。这也是就思维模式、思维方式而言的。有些人立场不同,观点两样,在道德品质上也截然相反,但在思维模式、思维方式、行为方式上,也可能是类似,甚至是一样的。我反对对于那些因改革屡遭失败与社会过于黑暗而成为激进主义的革命者加以嘲讽,他们往往是很高尚的,他们为此付出的巨大牺牲也往往能够启迪后人。我尊敬他们,愿意像巴尔扎克在《一个无神论者的弥撒》中所写的主人公德斯普蓝医生一样,为那个和自己信仰相反的亡灵去祈祷去祝福。但我并不会因此改变我对激进主义的看法和态度。

(王元华:上海社会科学院文学所 研究员  
李辉:《人民日报》社文艺部 主任记者)

# 文化崩溃时代的逃亡与皈依

——90年代文化的新保守主义精神

孟繁华

新时期最初的“呐喊”与“彷徨”已经成为历史，由于处境对比的巨大反差，这段历史距今仿佛更加遥远了。于是很多人在谈到这段历史时总是轻描淡写、漫不经心甚至像没有发生过一样。这一态度曾一度使我愤怒。我不怀疑，历史与传统构成的巨大阴影给后来尚无反抗能力的孩子们带来过多么沉重的压力，他们以仇视而又无能为力的目光对待历史是大可理解的。但是，如果认为今天文化自由是适逢其时的必然馈赠，大概也值得议论一番。当年的“光荣与梦想”在今天的青年人眼里已多少显得有些滑稽，但在我看来，今天文学艺术的“自治”环境，正是开始于那个时代的努力才在今天得以实现的。不管怎么说，那是个充满热情的时代，富于正义感和批判精神的时代，当然也是个充满了梦想的时代。历史的发展也许与当年的“梦想”相去甚远，但它毕竟部分地实现了梦想者们的部分期待。如果没有当年那代“梦想者”们的努力，后来长大的孩子们在文化上的集体逃亡或私奔或许还要推迟许多年。

当然，无论是谁都愿意夸大自己经过的那段历史的作用，这如同那些到处作报告的老革命们一样，讲述“今天的来之不易”，是为了肯定他们已经消耗过的生命及其方式。现在冷静地回想新时期文化最初的努力，它短浅的文化视野已日益显露出来。要求文学“自治”成为那一时代文学界最为切近的目标，但谁也没有想过，“自治”之后怎么办？因此当文学真的自立了，大家突然茫然无措。在一片“弑父”的呼喊与努力中，权威打翻了，尺度丧失了，20世纪在革

命与激进的旗帜下建构的一切全然崩溃了,大家又陷入惊呼“失范”的恐惧中。也正是在这样的情势下,年轻的一代乐不可支成群结队地开始了文化大逃亡。上一代梦想者们努力的结果在很大程度上收获的却是失落和始料不及。主流话语的聚敛功能耗散后,巨大的精神空缺却无以填补。这一切已先于商品经济大潮的冲击而降临,因此那种认为精神危机是商品经济大潮冲击造成的观点,是缺乏说服力的。

时间仅仅过去了十几年,然而回首当年却恍如隔世,大密度的文化内容让十几年的时间显得格外漫长,两代人的文化气质已截然不同。在西方,当现代主义的思想已经衰竭,世俗的意义系统已被证明为虚幻时,著名的丹尼尔·贝尔提出了“重新向某种宗教观念回归”,贝尔认为应当适当地保留传统宗教中某些至今仍有意义的内容,例如对人性的冷峻认识,对不可知力量的畏惧之心,对人类巨大灾难的预感和提醒,以及对现代人无限制地扩张和实现自我所持的怀疑和克制态度,以及帮助儿子“寻觅和验证自己同父亲血缘关系的心理环扣<sup>①</sup>。他还提出了“公众家庭”这一颇具原始契约制度和强烈理想主义色彩的理论,并试图使其成为维持社会一统的精神支柱。在西方,拯救精神危机的最后策略尚可退回宗教,而我们连这一退路也没有,尽管有人曾为此付出过努力,但是“人为制造的宗教更加糟糕,它虚伪浮夸,极易为下一轮时尚冲散消灭”。这也正如马克斯·韦伯尖刻评论的那样:“文化人、学者或者咖啡馆里的知识分子总爱将宗教情绪纳入自己、印象与感觉的库存。可这种嗜好从未导致过新宗教的出现。宗教复兴也不可能因作家们写书新的冲动,或精明出版商的销售愿望,而突然降临人世。无论知识分子多么能从表面上激起广泛的宗教热情,他们的兴致和闲谈从未制造出任何宗教。时尚的旋转木马总会及时翻

<sup>①</sup> 丹尼尔·贝尔《资本主义的文化矛盾》。

新,将它宣扬过的新闻谈资抛却脑后。<sup>①</sup>在中国,《心灵史》的出现,曾在知识界轰动一时,但人们对张承志的情怀是否真的报以应有的回应或接纳呢?那些稍纵即逝的冲动和热血奔涌只不过略加衬托了一下张承志的悲壮和执着而已。看来我们确实不存在退路。在历次文化大动荡中,我们大概只有两种选择,要么援借西方,要么退回传统。“古今之争”、“中西之争”几乎成了近代以来中国文化史的元命题。但时至今日退回传统显然已没有可能,这里不仅有情感的原因,同时也存在操作的难度。那么,巨大的精神空缺该如何填补呢?我发现自90年代开始,文化上新保守主义精神不作宣告地悄然形成了。这一新的思想动向不仅在文学艺术界,同时它也是全社会性的。新文化保守主义并非是“五四”时期林琴南式的单枪匹马的向文学革命的挑战肉搏,也不是如辜鸿铭、严复式的站在边缘的表态式的保守,亦不同于“学衡”、“甲寅”的激烈的反扑。历史上这些保守的力量有相当明确的进攻或反对的对象,那些宣言式的文字同激进者的专制态度和“真理意志”如出一辙。而时下的新保守主义则大不相同,它是文化逃亡者们各行其事的寻找皈依的无意形成的一种思想倾向,它不主动出击甚至也没有出击的对象,它只不过是文化逃亡者的营造的一个临时性的精神家园,但在世纪之交却形成了一股巨大的思想潮流,大概这也是文化逃亡者们始料不及的。新文化保守主义的主要特征概括起来大致有如下三点:一是放弃激进的批判精神,实行温和而稳定的话语实践;二是放弃对共同处境的忧患、焦虑和怀疑,转变为对个人境遇的关怀和思考;三是放弃对终极价值、目标信仰的追求和提供,而是关注具体的局部问题的解决。显然,这是一次文化气质的大转型,对这一巨大的转变我们已有了明确的感知。90年代初始,我曾预言这一时代将是“平民文学的节日”<sup>②</sup>,几年过去之后,当代

① 丹尼尔·贝尔《资本主义的文化矛盾》。

② 参见拙作《平民文学的节日》,载《当代作家评论》1991年5期。



文化的发展证实了我的预言并非是无根据的揣测。在平民文学中新保守主义精神体现得最为充分。而平民文学或大众文化在今天恰恰又占据了中心位置,特别是文化进入了消费市场后,大众几乎左右了文化的命运。服饰、健美,花卉、饮食、通俗故事、言情小说、武林侠客等中性的文化几乎成了大众文化生活的主体,大众传媒中的电视剧、MTV、娱乐小品等都以消费性的特征进入了千家万户。激进的、批判的声音正在消失,世界在各式话语实践中有如一片乐园,这与我们十几年前乃至几年前的文化气氛相比已面目皆非、大相径庭。文化上的新保守主义精神体现的是“中产阶级”的品格和欲望,然而它却在“第三世界”的中国全面实现了,这究竟是个奇迹呢?还是历史的玩笑呢?

显赫一时的“后现代主义”小说(对“后现代主义小说”的命名,我多少持有怀疑,这一命名与我们经历过的“伤痕文学”、“反思文学”、“现代派”、“朦胧诗”等文学现象的命名有许多相似之处),往往给人以激进的印象,仿佛对“现代主义”的背叛为这类小说带来了好运。但是如果把这批小说命名为“新保守主义”小说也未尝不可。在那些作品里,我实在无法获得激进的印象。苏童、余华、叶兆言以及“新写实”派的刘恒,都很像年轻的“怀旧者”,但由于他们的年龄和阅历,又证明他们实在无“旧”好“怀”,他们话语中讲述的年代显然与他们的经历无关,与他们有关的仅仅是讲述话语的年代。他们是文化的逃亡者,是一代无根的年轻人,他们要确立自己显然已困难重重,他们必须找到一个皈依,找到书写的能指。这一皈依他们找到了,这就是经过他们重新编码的历史,在重新书写的陈年旧事、稗史传说中,在他们有如身临其境的叙述里,历史变成了一个温馨或有趣的故事。把故事呈现给读者是他们可以兑现的承诺,但他们仅仅作为故事的讲述者,决不君临一切指点江山。那些“陌生化”的故事里没有焦灼、没有痛苦,这些年轻人平静得有如安祥的老者。而这些故事一旦经过影视巨匠们的二度创作,便会红极一时,从第一世界到本土大众,这里究竟发生了什么?人们

的精神出现了空缺,而这些作品并没有提供终极性的价值和关切,人们为什么接纳了它们?

无可怀疑,这代年轻的作家、年轻的文化逃亡者们,确实是部分或具体地解决了一些问题,他们填平了小说存在的贵族与平民、高雅与大众之间的鸿沟,使小说成为真正有趣可读的东西。他们放弃许多永无结局的元命题,绕过了上几代人处心积虑解决的宏大目标。小说就是小说,小说从此卸去了重负。孙甘露后来曾援引博尔赫斯的话说:“我并非是为了少数精选的读者而写作,这种人对我毫无意义。我也并非为了那个谄媚的柏拉图式的整体,它被称为‘群众’。我并不相信这两种抽象的东西,它们只能为煽动家们所喜欢。我写作,是为了我自己和我的朋友们;我写作,是为了光阴的流逝使我安心。<sup>①</sup>”写作已变成了个人化的行为,关心自己,自我救赎替代了往日的神圣与高远,伟大与崇高。这里,先知式的预言和圣人式的前瞻都不存在了。苏童在后来谈到文学时表露过这样一种心迹:“不求奢侈,不要过激。既然把文学的种种前途和困境作为艺术问题来讨论,一切都可以做得心平气和,每一种发言都是表现,这就像街头乐师们的音乐,每个乐师的演奏互相联系又相对独立,但是你看他们的态度都是宁静而认真的。<sup>②</sup>”接着,在这篇短文里苏童又谈到了小说应该具备的某种境界。这些具体的艺术问题这代人是真的操心了,他们可能达到或部分地达到了目的。

但是在“虚伪的作品”(余华语)里营造起的陈年旧事、历史传说,或者在“光阴流逝”中以写作的形式使自己“安心”,是否太具策略含义或“短期行为”性呢?现在,“后现代主义”小说已经开始落潮,它的时代即将宣告结束,“时尚的旋转木马”还未翻出新的花样,平民文艺的大潮正以水淹七军的势头上涨,在这样的文化情境

① 孙甘露《写作与沉默》,载《文学角》1989年4期。

② 苏童《想到什么说什么》,载《文学角》1988年6期。

中,新保守主义对主流话语尽管是一次“胜利大逃亡”,或者说是双边妥协达成的某种默契,但它今后的命运将会怎样呢?那个传统的皈依问题可以永远地悬而不决吗?或者说那个皈依的问题是否存在,它还存有提供的可能性吗?

显然,这是我们共同的困惑。

(孟繁华:中国社会科学院文学所 研究员)

# 20 世纪文化运动中的激进主义

陈 来

文化不是恒定不变的实体,而是时空之内的变易过程和全体,因此,文化在任何时候都是运动的,在这个意义上,整个 20 世纪的中国文化历程,可以说就是一个大的文化运动过程。不过,一般所谓“文化运动”,总是特指在一特定时空内发生、终结,具有确定观念内涵和指向,并特别由知识分子的文化活动构成的、具有相当规模与影响的具体的社会文化过程。以此标准来看,20 世纪的中国文化历程中虽然充满着种种文化论争,甚至以“运动”为名的文化现象,真正可以称得上具有超越地域性、局部性的文化运动似乎只有“五四”前后的“新文化运动”和 80 年代席卷神州大陆的“文化热”潮。

60 年代后期发生的“文化大革命”在影响和规模上当然远远超出新文化运动和文化热,但是“文化革命”的主导性质是由政治领袖发起的政治性群众运动,并不是知识分子主动参与并扮演核心角色的文化性活动。恰恰相反,在这种崇尚“无产阶级与贫下中农”朴素的群众行为的“革命”中,作为文化生产主体的知识分子在整体上却成了“文化革命”的对象。因而这种运动,在群众层面上,其表现恰恰是反文化的,没有任何文化意义上的创造和进步可言。然而,“文化革命”虽然难以作为一次真正的文化运动,但从 1966 年的“横扫四旧”到 1973 年的“批林批孔”,这一场持续多年的“革命”过程,无论从其口号还是结果上来看,不可否认地包含有“文化批判”的意义在其中。在复杂的历史境况中它无形地使某些观念和价值渗入当代知识分子与民众的思想深处,在相当程度上影响

了知识分子思考和分析文化问题的思维方式。而“文化革命”所预设、所主张的文化观念与价值,除了来自对马克思原典的片面了解之外,明显地与五四新文化运动的观念价值有继承性。在最近的一次文化运动中,我们仍可看到“五四”与“文革”的影响。在这个意义上,“文革”仍具有文化运动的意义,而应当被纳入20世纪文化运动中加以分析。从“五四”到“文革”、“文化热”的过程,文化的激进主义始终在其中扮演了重要角色。有学者提出20世纪中国思想文化发展中“儒学重构运动”出现了五次高潮,实际上,激进主义在三次文化批判运动中达到的高潮,其规模之宏大与影响之深刻,是20世纪儒学重构运动根本无法与之相比的,激进主义的口号远远压过了(文化)保守主义的呼声。在这个意义上,可以说,整个20世纪中国文化运动是受激进主义所主导的。20世纪的文化激进主义并不只是几个空洞的口号,它不仅具有相当程度的浪漫色彩,也具有强烈的理想性与批判性,并有某些文化观念或意识为基础。对这一支配20世纪中国历史的文化激进主义加以反思,是走向21世纪的起点。

## —

五四新文化运动的功绩是无可争辩的,它彻底冲破了旧思想文化的藩篱,以响亮的“民主”、“科学”及个性自由解放的呼唤发起了一场思想文化的革命运动,以文学革命和伦理革命以及文化论争为主要内容的启蒙运动造就了一代新的知识青年,使中国文化真正步入近代。

同样,毋庸讳言,主导五四文化运动的领导者与文化的激进主义结下了不解之缘,其表现为以“打倒孔家店”为口号的全盘否定儒家与中国传统文化的激烈态度。五四时期反孔言论人们多已耳熟能详,不必一一在此重复,需要着重检讨的是这些态度所以发生的观念基础。

1915年即开始的“新文化运动”的文化批判最开始是从东西文明差异之比较出发的,很快便明确转向对中国传统文化体系的全面抨击与批判,喊出了“打倒孔家店”的口号,其发展一直持续到五四之后,五四前后的文化批判运动在思想上可以追溯到谭嗣同、章太炎及刘师培,但清末民初的反儒家思想尚未形成一个运动,文化激进主义在五四时代形成了第一个高潮。

从整体上来看,新文化运动的基本思路是把戊戌以来的政治问题归结为文化问题。鸦片战争以来中国近代文化变革的困难当然与固有文化有关联,但更主要的是执政者顽固抗拒世界潮流以保护既得利益,保守派政治、军事的力量仍有影响;加上这样一个巨大的帝国,其转向自然不如日本来得便利;而且,在整个政治发展的进程中偶然性的因素也扮演了重要角色,这在世界历史上是屡见不鲜的。在这个意义上,五四的领导者们是把政治的偶然性视为文化的必然性,陈独秀坚持“尊孔与复辟有必然的联系”<sup>①</sup>,把“俗理的觉悟”看成解决中国政治问题及其他一切问题的关键,有代表性地反映了这样一种立场。正是由这里陈独秀得出结论,不管孔学中是否还有肯定的内容,因其伦理纲常为帝制之支柱,故必须彻底打倒。

上述立场表明,陈独秀等人发起的激进文化批判运动,其文化批判有明确的政治指向和目的,伦理的、文学的革命都是首先作为维护共和的政治目的的手段。基于此种立场,陈独秀等人对于文化问题并不是依照文化发展的内在价值加以评判,而是依据达成政治目的需要加以褒贬。这种对于文化的政治功利主义态度蕴涵着一般性的功利主义文化观,这在陈独秀整个《新青年》的活动中十分突出。

正是由于陈独秀在比较东西文明和检讨中国文化时以功利主义为基点,所以他完全摒弃价值理性的标准,极力称赞“西洋诸民

<sup>①</sup> 陈独秀《保守主义与侵略主义》,《独秀文存》。

族好战健斗，根于天性，成为风俗，自古宗教之战、政治之战、商业之战，欧罗巴之全部文明史无一字非鲜血所书，英吉利人以鲜血取得世界霸权，德意志人以鲜血造成今日之荣誉！<sup>①</sup>”陈独秀不仅变成一个战争与鲜血的崇拜者，而且公开提倡文化教育中的“兽性主义”，抨击“独尊人性”，高呼“保存兽性”，他说“兽性之特长谓何？曰意志顽狠、善斗不屈也；曰体魄强健、力抗自然也；曰信赖本能、不依他活也；曰顺性自然、不饰伪文也。晰种之人殖民事业遍大地，惟此兽性故；日本称霸亚洲，惟此兽性故。”<sup>②</sup>与此同时，把爱好和平与注重文化教养看成东方民族的“卑劣无耻之根性”<sup>③</sup>，加以诋斥。

如果说以陈独秀为代表的新文化运动早期受尼采和福泽谕吉的影响很大，那末，1917年后则更多地以“德先生”和“赛先生”为旗帜，这比起新青年的初期无疑更具积极的启蒙意义，而全盘地反传统思想更借此而发展，陈独秀的话对于整个新文化运动是有代表性的：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”<sup>④</sup>他不仅以民主和科学整个地反对孔子与儒家，而且把科学民主和古典文学完全对立起来，提出：“分明晃了共和招牌，而学士文人对于颂扬功德、铺张宫殿田猎的汉赋，和那思君明道的韩文杜诗，还是照旧推崇。”<sup>⑤</sup>这个逻辑无疑是指，实行政治的共和必须同时推倒楚辞汉赋、韩文杜诗等整个古典文学传统。以陈独秀为代表的伦理革命主张和以胡适为代表的文学革命主张，从文化观念来看，实际上是引人“科学”、“民主”及反贵族性的“平民性”作为判断文化价值的根本标准。“新文化运动”中的反贵族性的平民性观念虽然并

① 陈独秀《东西民族根本思想之差异》，《独秀文存》。

② 陈独秀《今日之教育方针》，《独秀文存》。

③ 同上。

④ 陈独秀《新青年罪案之答辩书》，《独秀文存》。

⑤ 陈独秀《旧思想与国体问题》，《独秀文存》。

不包含“无产阶级和劳动人民”的观念,但后来《新民主主义论》以科学、民主、人民性为“取其精华、去其糟粕”的标准与“五四”精神有直接联系。

由以上可见,“五四”时期以西方文明优于东方文明,以传统与现代水火不容,要求彻底打倒整个中国传统文化的激进主义,就其出发点和根本观念来说主要有三点:第一,强烈的政治指向;第二,以富强为判准的功利主义;第三,以科学、民主排斥其他文化价值的信念。这三点几乎成了 20 世纪中国知识分子完全认同的普遍观念。把文化批判作为直接性的达成政治目的的手段,与传统士人的政治中心取向的影响有关;以富强为终极关怀发于近百年中国积贫积弱、百受屈辱的境地;以科学民主为判断文化价值的基本坐标,一方面表现了近代知识分子追求科学民主的渴望,另一方面也表现了近代中国知识分子对文明发展和文化近代化过程的误解。在某种意义上,新文化运动也许自身含有一些矛盾,如新文化运动既有明显的政治指向,而又夸大了文化意识对政治过程的影响。对文化意识作用的夸大可能是新文化运动领导者判断上的一种错觉,而以政治目标为着眼点似乎是这些知识分子的更基本的意向,也许这才可以解释新文化运动迅速折入政治行动中去的原由。

在检讨文化激进主义时不能不提到的一种思想方法或习惯,即“矫枉过正”。由于旧文化以汉字刊刻,所以干脆废除汉字;由于中国人文弱和平,所以就大力提倡“兽性”;因为张勋复辟提倡尊孔读经,所以就须把孔子彻底打倒:正如陈独秀与汪精卫所说“中国人把男女防闲看得这样重,只有索性实行乱交,可以破破这固执的空气<sup>①</sup>”。矫枉面过正为历史实践中所常见,问题在于,主张不必过正,其结果尚不免有所过正,而直接主张过正,其流更可想而知。毛泽东 20 年代即提出“矫枉必须过正,不过正不能矫枉”,在“文化

<sup>①</sup> 陈独秀《答人社》,《独秀文存》。



革命”的时代成了红卫兵与工农兵横扫牛鬼蛇神的有力根据。这表明五四时代的矫枉必须过正的运思方式,已成了20世纪中国人共同继承的遗产。

## 二

“五四”对于不同的人可能具有不同的意义。但无可否认,对传统的反叛是“五四”文化运动留给知识阶层的最有特色的遗产,同时也开始了激进主义横决天下的历史。在传统中国文化环境中虽然也有不同程度的激进主义出现,但儒家学说的权威尤其是其中“中庸”的观念制约着激进主义的发展。近代激进主义的发展当然和民族危机有重要联系,使忧国忧民的知识阶层难免有“急症等不得慢郎中”的迫切感,而儒家思想在富国强兵方面的无能为力,引致了它的权威在近代的急剧失落,激进主义在没有任何制约之下发展起来,也是一个原因。

儒家思想的权威不完全是自然失落的,也同时是知识分子的主动抉择,湖南人谭嗣同高呼“冲决伦常之网罗”、“冲决全球群教之网罗”<sup>①</sup>,把矛头直指一切伦理——宗教传统;20年代湖南人毛泽东疾呼“冲决罗网,在解放的道路上迅跑”无疑还有着谭嗣同的印记,“冲决罗网”也成了60年代红卫兵运动祭起的法宝。“文化革命”的出现当然不是五四的直接产物,它与50年代后期国际共运的变化、中国共产党内斗争的态势及毛泽东对国际、国内形态的判断直接有关。但是虽然毛泽东在1966年时达到了他的权威的顶点,而他所以能发动起亿万群众参与的巨大运动,不是仅仅依凭个人的权威,也是由于在他的口号和思想中具有易为青年和大众所接受的东西,换言之,文革的口号与大众(包括知识分子)的文化心理有着某种共同的基础,这不仅仅是指反官僚体制的情绪,也包

<sup>①</sup> 谭嗣同《仁学》。

含了当时大众心中所盲目接受的“五四”遗产。谭嗣同要决冲一切伦理——宗教的罗网,陈独秀在文化上反对“旧伦理、旧宗教、旧文学、旧艺术”,“文化革命”初期的口号也正是“破四旧”,即根本破除“旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯”。“文革”最流行的“不破不立”、“破旧立新”等口号以及它所支配的暴烈行为中体现的思想方式,把“新”与“旧”断然割裂,正是“五四”时代批评家们的有特色的论点。“文化革命”前期的这些思想现象与其说来自毛泽东个人,不如说是五四精神的更片面的发展,这从“文革”只允许纪念五四和鲁迅便可见一斑。由于“文革”片面地、过度地发展了五四不合理的一面,又加上行动的主体——青少年学生和对文化问题缺乏分析能力的工农大众,被非理性地鼓动起来,其破坏性是不言而喻的。“不破不立、不塞不流、不止不行”,把鼓吹批判和破坏上升到哲学的高度,使破旧才能立新被视为宇宙的普遍法则,文化激进之义挟政治之威,畅行无阻地达到了第二个高潮。

1973年开始的“批林批孔”的政治背景与涵义仍不十分清楚,其动机最初也许重点在批林,而就全国运动的实际开展来看,重点却在批孔。崇法批儒固然可以在毛泽东一贯的思想中找到若干根源,但这里涉及到的是根本性的文化问题,不可能像“破四旧”那样以毛泽东个人的权威和简单口号动员社会。以儒家为保守,以法家为进步,平心而论,除去运动的政治性质和政治性语言不论,此说不失为对思想史的一种见解,它把思想史置于保守主义与激进主义的互动来了解其发展,提供了处理思想史的另一视角。而“文革”的发动者之赞美法家也是完全合乎逻辑的,这不是指他们与法家同样主张严厉的专政,而是指他们都以激进主义面貌出现,在文化和政治上都是如此。就“文化革命”来说,批林批孔的确是它初始口号的合乎逻辑的发展,因为,如果要真正破除“旧文化”,那就必须从破坏孔庙、砸翻孔墓进而深入为对儒家思想的批判。

从文革看五四,五四最具历史意义的成果之一就是对于孔子与儒家的批判树立为一个知识分子认同的正面价值,使得在以

后 70 年中,除了极少数坚定的保守主义者外,多数知识分子,不论其政治信仰如何,都在不同程度上承认批判孔子是一个积极的文化运动,这也是包括冯友兰在内的知识分子在文化革命中不能根本拒绝批孔的深刻原因。五四以后多数知识分子显然认为,不管“打倒孔家店”或彻底否定儒家的价值是否过激或偏颇,对儒家的批判是中国走向进步不可避免的一环,从而往往对激进主义持容忍的态度。这里可明显看到五四精神的误导。

整个“文革”的过程起伏较大,不同阶段的口号与提法变异较多,激进主义的主导地位则始终如一,在文化上,文革激进主义表现为以下一些基本的文化观念:第一,进步是绝对的,进步是在与传统彻底决裂中实现的。马克思所主张的新社会是通过对旧社会的革命实现的主张,孔德把科学看成扬弃宗教的进步的主张,都对知识分子的进步观念有深刻影响。第二,在正统马克思主义的理解中,意识形态属于观念的上层建筑,是受经济基础决定并为之服务的,在这种观念下,由于历史是生产关系不断变化、构建的过程,在历史发展中的每一生产关系构成的经济基础都有适应其需要的上层建筑及意识形态,因而历史上的意识形态之间没有任何连续性。这种理解完全排除了在以往宗教、道德、哲学中包括有对人类、社会、世界具有普遍意义的思考。第三,提倡“不破不立”,认为“破字当头,立在其中”,过分强调批判与破坏的意义。对于社会革命家来说,这种提法是不难理解的,但在文化上,鼓吹以批判代替建设,把“破”本身当成目的,其结果只能是千百年积累的文化遗产变成废墟,民众文化意识极度贫乏,滋长起对人类历史文化的轻浮浅薄的傲慢。这种崇尚破坏的激进主义与对于文化建设的专制主义相配合,成为文化沙漠的最有力的制造者。第四,早期和中期毛泽东思想中的文化观是中国共产党处理文化问题的主要学理性资源,其基本思想是区分文化遗产中的“精华”与“糟粕”,取舍的标准则是“民主性”与“科学性”,这正是五四文化观影响的表现。这种观念承认文化遗产中有精华,而不是应当全部抛弃的糟粕,并不是

激进主义。但是文化遗产中包含的哲学、美学、伦理、文学上有普遍价值的成分,不可能在“科学”、“民主”的典范下被承认,因而“科学”、“民主”并不能成为判断文化价值的标准,更不用说科学与民主的标准在了解宗教文化价值方面的无能为力了。因此,以民主和科学为批判继承的标准,与其他片面的运思方式相配合,仍然有可能导致激进主义的结论。

马克思在《共产党宣言》中反驳资产者对共产主义要废除一切宗教道德的责难时雄辩地表示:“共产主义革命就是要同传统的所有制关系实行最彻底的决裂,毫不奇怪,它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”<sup>①</sup>真正说来,《共产党宣言》更多地是一种对于反对者的宣战书,还不能充分代表成熟马克思对历史与文化的全部看法,但这“两个决裂”在后期文革时代成了观念、文化领域最流行的话语。不管文革的经验使得知识分子与民众对政治生活及现体制产生何种看法,五四的反传统的传统经过文革进一步得到强化,并自觉不自觉地变成当代中国知识分子精神资源的一部分。

### 三

“文革”的结束标志着政治激进主义的彻底失败,中国开始走入“改革开放”的黄金时代。从逻辑上说,政治激进主义的垮台应同时带来文化激进主义的消失,然而事实并不如此。当然,随着改革开放时代的到来,孔子的“复辟奴隶制的反动代表”的帽子被彻底翻案,对孔子较为平实的分析与研究也陆续出现。而这却不意味着对于孔子和儒家的激进主义批判也宣告终结。从文化的多元性立场出发,在任何时代,对儒家或孔子的批判都是允许的,这里所说的则是由“五四”经“文革”以来对社会有重大影响的反儒思潮

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第一卷。

在新历史条件下的重新活跃。

70年代末与80年代初,妨碍理性地、周全地评价儒学的主要原因是,后文革时代的政治改革问题开始提出,以文革的惨痛经验反思政治体制的弊端,要求走向政治生活的民主化的呼声成为部分知识分子所关注的问题,对政治体制非民主化的批评在这一时期主要是通过对“封建主义”、“家长制”、“封建专制”的批判取得合法性的,知识分子希望通过马克思主义本身的发展而不是完全依靠西方民主观念进行民主化的尝试。在这种态度之下,儒家只好被用来当作封建主义观念体系的象征代表,不可能受到公正的评价。同时,这一时期,借助于“三论”(“系统论、信息论、控制论”),科学主义十分盛行。科学主义的流行有其必然性与合理性,马克思主义本身是强调“科学”的,恩格斯把马克思的共产主义称为科学,把马克思的经济研究成果称为科学,并认为,自然科学的每一重大发展必将引起哲学形态的改变,这无异于使马克思主义理论向科学开放,即马克思主义哲学将随科学重大发现而改变自己。坚持这一点对于反驳教条主义是重要的,因而不独三论,一切与科学有关的科学方法、科学哲学(如波普尔、库恩、拉卡托斯)以及分析哲学在80年代初相当流行。在这种崇尚“科学”、强调清晰、证伪的潮流下,人文思想比较低沉,而被视为模糊性较强的人文性的中国古典哲学,至少在思维方式上便受到较大歧视。而这两点,服从政治目的的需要的文化批判和以科学为文化的终极价值,与五四并无根本区别。文革时代初期,无论是封建主义批判或科学主义盛行,虽然抑止了把儒学从文化激进主义批判下解放出来的势头,但都并未直接带来儒学的真正危机,也并没有形成文化运动,而在客观上,为“文化热”的到来准备了条件。

1984年,改革开放的政策已推行到第五年,社会经济体制与人的观念已发生了巨大变化,农村经济改革顺利完成,经济改革开始向城市转移;文革后数量巨大的出国访问研究的人们的归国;以电视为代表的现代传播媒介在中国获得了超速发展。人们已经完

全了解,走出国门之外,是一个崭新而令人惊讶的世界,这个世界以物质财富的高度生产和消费展示着它的傲慢,中国人好像突然又回到 19 世纪末一样感受到民族的生存危机。这样一种内外的强烈对比,正像本世纪初一样,很容易引发思想领域关于东西文化比较的思考。不过,这一次与五四时期的一大不同是,知识分子和社会公众一开始就把外部世界的发展概括为“现代化”,而把这种现代化建立为终极关怀。

80 年代初已开始注意“文化”问题,因为专业性的学术工作本身也需要发展为文化研究,1985 年 1 月中国文化书院举办了第一次文化讲习班,组织著名学者及海外学人宣讲中国文化与比较文化,一时比较文化或文化比较成了全国瞩目的课题,掀起了全国范围的文化讲习热。1986 年“文化:中国与世界”编委会推出了系统、全面引介西方近代人文学科重要著述的计划,又引发了全国翻译出版西方学术著作的热潮,短短两三年中,以文化引进和文化反思为主要内容的“文化热”在整个神州大陆兴盛一时,“文化”一辞,以它对人,对人生、历史、社会的巨大涵盖力,成了 80 年代中期以后无孔不入的幽灵,取得了超前的影响力。

在多数知识分子的理解中,“现代化”主要是一个经济功能的观念,知识分子对现代化的关怀与个人无关,仍然出于对国家、民族的忧患意识。这种忧患意识和功能立场,正像我们自上个世纪以来屡见不鲜的,在文化上的直接结果便是对于儒家文化的严厉态度。新文化运动的代表人物就理直气壮地质问过:难道经书能帮助我们抵御外患吗?80 年代的知识分子也轻蔑地质问:难道儒学能促进中国的现代化吗?如前所说,后文革时代初期的封建主义批判不但不能执行清理文化激进主义的任务反而使自己表现为某种文化激进主义,但并未对传统提出真正的挑战。甚至于,文革的暴烈批判也并未在文化心理上造成对儒学的真正怀疑。这是由于它们都未能真正使儒学进入人的问题意识。而“儒学能促进中国现代化吗”?不仅揭开了鸦片战争以来儒学处于尴尬困境的根

本原因,也是40年来儒学遭遇的真正挑战。从功能角度丧失了对儒学的信任,本来是近代中国人的通习,现在加上了引进的从韦伯到帕森思对儒家伦理从经济功能上的批判,更强化了知识分子在功能坐标中判断文化价值的倾向。在内外比较的强烈反差中,最容易滋长“全盘西化”的主张,当这种主张变成一种民众的普遍心理时,文化激进主义的再次当道就毫不奇怪了。对中国传统文化和儒家的否定在整个文化热中仍占主导地位,《河殇》及其影响显示了文化激进主义在本世纪达到了第三次高潮。

后文革时代,传统的关于“传统”的提法对知识分子已没有很大说服力,“文化热”的开展及其论点与新文化运动呈现出惊人的相似性。如:两者都经历了一个从中西到古今的文化争论;两者都内在地以激进主义与保守主义的紧张为主要动力,且都以激进主义为主流;两者都含有推进社会改革的现实指向;两者不同程度地都涉及到科学与玄学的争论;最后,与文革不同,两者都是由知识分子所推进的文化运动。

无论从规模、水准、影响方面来说,文化热都远远超过了五四新文化运动,这当然是由于民族文化水平普遍提高,现代化传播手段日益普及,又吸收了50年代以来西方现代哲学、社会学、文化学的研究成果。它的文化引进的工作对学术界的推动作用将不可估量,它的文化反思也在消化了五四以来中西文化讨论的基础上把传统与现代性的思考推进了一步。尽管激进主义的情绪与观念在文化热中仍居主导地位,但自1988年后到1989年纪念五四70周年,多元的“文化保守主义”(姑且仍用这一学术界多所采用而并不理想的概念)在学理上逐渐显示出对于激进主义的优越性。文化引进的工作按照其计划只是草创了开端,文化研究与文化建设的工作刚刚起步,这都显示着1989年以后文化运动将沿纵深获得更富成果的发展。

## 四

五四的文化活动家们在意识中有一种两重性,一方面,新文化运动的发展是基于认为中国近代化历程之困难,其根源在于深层的文化价值之中,因而文化意识的革命是一切政治活动或制度革命的前提,这个立场的逻辑指向文化的长期缓慢的改造和教育,而不是积极参与社会政治进程。如胡适称 20 年不谈政治,陈独秀也承认《新青年》同人多不赞成投入政治。另一方面,新文化运动的产生又是为了解决中国政治问题,陈独秀所谓“最后的觉悟”,归根结底是为了维护共和体制,发展近代的民主政治,因而五四的文化革命是自觉为建立政治秩序服务的,这种基于明显的政治意识的文化主张,正是所谓“指向政治行为的文化主义”,很容易在某种外缘的刺激下放弃前一面的立场而迅速转为政治行动。

政治与文化的这种角色冲突始终是困扰知识分子的难题。伦理的革命与文化的改造不是通过激烈的行动实现的,要求逐渐的教育启蒙与深入扎实的学术工作,而政治取向不仅会使文化批判难以平衡发展,促成文化激进主义,文化激进主义又很可能转变为政治激进主义,使社会政治进程变得捉摸不定。五四以后的历史证明,知识分子的直接政治关怀占上风,其原因是复杂的。中国历史本来有一个漫长的中央集权传统,任何事情须从政治入手才能迅速改观;儒家思想造就的对国民的忧患情怀使得近代知识分子有一种史无前例的急迫感。渴望通过政治手段使国家、民族尽快摆脱屈辱的境地;由于这种文化心理的传统,知识分子会对从事严密学术工作产生道义上的疑虑或自谴,而对直接政治行为或群众运动产生道德上的义务感,所有这些因素决定了 20 世纪中国知识分子不能理直气壮地坚持政治与学术的分化,坚持文化建设的独立性与其价值。而相反,却很容易走向对文化传统的全盘否定,使文化的继承与建设皆不可能,从而也无法为良性政治秩序准备一



个稳定的文化生态环境。这真的是知识分子两难的抉择？

殷海光晚年时主张,为了祛除乌托邦式的“全盘西化”和说不通的“中体西用”,不要采取幼稚的破坏原有符号系统和价值观念的办法,这样就可以保住认同,也不致引起守旧势力的强烈抗拒,可望发育出一种类似文艺复兴式的文化运动。他还提出,五四人急于从旧文学、旧思想解放,一股劲儿地反权威反传统反旧道德,几乎无人能作“精深谨严的学术工作”<sup>①</sup>。然而,如果“学术工作不仅限于阐发“自由”或“民主”的复杂内涵,而包括哲学、历史、文学等等全部人文反思的研究,自由主义知识分子会不会遇到自己的矛盾:一方面要“比慢”,从事精深谨严的学术工作,一方面又要关怀中国未来政治、经济及社会结构的政策。林毓生从后一方面出发对新儒家的质疑,真的是合理的吗?与“为知识而知识”的精神是一致的吗?关怀中国政治经济社会结构的改进当然是重要的,但现代社会中专业高度分化的情况下,从事专业学术工作的知识分子并不需要把这两方面混为一事,既不可能要求完全依照社会关怀限定研究课题,更不能脱离学术工作的内在理路把学术工作作为表达社会关怀的工具。政治与学术的分化不仅对于社会是必须的,对于学术性知识分子个人也是必要的,这并不排斥知识分子在学术工作以外以其他方式表达社会关怀。事实上这正是自由主义“参与”政治的基础。

当然,20世纪知识分子确实面临着困境,一方面,民主的实现是一个渐进的过程,不能超前经济基础的发展,而另一方面,文化批判与其他批判的纠缠又无法真正避免。在最近的一次文化运动中,一个明显的现象是,一部分知识分子始终把学术和文化工作看成工具性的,借学术或文化的名义达成政治目的,以文化批判当作政治批判,这是文化激进主义的一个根源。由于这些学者从政治需要出发评论文化问题,对文化的分析不可能依照文化发展的内

<sup>①</sup> 林毓生《中国传统的创造性转化》,北京三联。

在价值和理路加以评判。其典型的提法是把儒家当作专制体制的意识形态,以为彻底打破儒家的价值系统是实现现代化的前提,把儒家思想作为一切现实问题不得解决之根源加以批判,其毛病与五四批判家是一致的。在泛政治主义的态度下,学术工作并无独立的意义与价值,所作的文化分析在学理上不可能站得住脚,《河殇》如果仅仅是借助大众传播的一种文化动员,不无其积极意义,正是由于它又要以某种学术外衣出现,才使得学术界不得不依照学术本身尺度对它进行批评。这个教训指出,知识分子必须取得共识,学术研究必须尊重其自身的规范,学术文化的评价须依学术内的尺度来评定,只有这样,我们才能正确了解文化领域那些既不属于“科学”“民主”范畴,又无工具性功能的文化价值。

研究近代思想的学者早就指出,在 20 世纪的中国并没有柏克式的政治保守主义。从柏克到曼海姆提供的“保守主义”都不能适用于 20 世纪中国的“文化保守主义”。遗憾的是政治取向的文化激进主义者并不理解这一点,历史表明,激进主义往往最易获得群众的掌声,而保守主义要在平心静气的学术研究中才能显示出说服力。事实上,正如丹尼尔·贝尔所宣称的,文化的保守主义可以与经济上的社会主义及政治上的自由主义共同构成一个人的价值结构。贝尔的这一提法为文化热中曾徘徊于批判——继承两极的知识分子提供了观念的支持和信心,基于这种认同之下,多元的文化保守主义在文化热后期纷纷出现,不仅与激进主义形成合理的紧张,而且在文化研究与文化建设方面显示出明显优势与发展前景。20 年代后的历史证明,激进主义平息的时期往往是文化建设产生积极成果的时期,可惜近代中国历史常常不允许保守主义有一个稳定发明的时期。“文化保守主义”这一范畴的局限性在于,它无法涵容被概括在这一范畴下的学者在文化上的批判意识和建设工作,这在最近一次的文化运动中尤为明显。另一方面,史华慈早已指出,“在特定的历史条件下,人们无法预料,究竟是传统的还

是反传统的思想,会发生保守的或激进的后果<sup>①</sup>”。激进主义的理论把中国的一切问题归结为孔子、儒家或黄土大陆,把现实问题变为传统问题,把制度问题变为文化问题,其结果与其动机可能正好背道而驰。

10年前,余英时先生在《论中国文化的重建》一文中,针对近代以来的过激思想,五四以来以政治为第一义而不严守学术岗位的风气和心态,而对中国知识分子缺乏民主素养和近代中国政治素质普遍低落的现实,明确指出其重要原因是学术衰微,提出应“退而结网”,把注意力从政治的领域转到学术思想的阵地上来,强调不在学术思想方面发生建设性的根本变化是不可能促进中国变革和进步的<sup>②</sup>。文中所说,在今天看来,仍切中时弊。今天,客观情势为我们提供了一个学术转向的机会,但要看知识分子肯不肯坚守学术阵地,为文化运动的再出发打下稳固的基础。

(陈来:北京大学哲学系 教授)

① 史华慈《论五四前后的文化保守主义》,《变革的限制》。

② 见余英时《论中国文化的重建》,《史学与传统》。

# 反激进与当代知识分子的历史境遇

陈晓明

每一时代的知识分子都面临他们的历史使命,并且他们都以不同的方式对待、处理、完成各自的历史任务。然而,没有任何时代的文化像当今中国这样面目不清。在表象与内涵之间;在动机与效果之间;在目的与结果之间……都发生多重变异。当今的中国知识分子总是被多重历史力量所支配,他们不得不处在一种移位的状态中。当然,当今的“中国知识分子”是个非常暧昧而含混的指称,在考察历史的那些最新变动和最内在的涵义时,我们只能去考察那些具有历史敏感性的人们。我无意于夸大这样一批知识分子的“历史能动性”——也许这正是他们要回避的动作,我不过认为理解这一群落的立场和姿态,乃是理解当今复杂的文化情势的一个有意味的切入点。正如陈平原所说的那样:“由于特殊思想背景造成的学者落寞的神色徘徊的身影以及一代学术语言的困惑与失落,同样也值得研究。这种研究,不乏思想史意义。<sup>①</sup>”显然,这句话也适合于当代思想史的研究。因此,当我把视线投向同代人的时候,发现在20世纪最后10年,有这样一批知识分子着手全盘反省本世纪中国知识分子的文化立场和学术态度,由此抽绎出反激进主义的命题(思想纲领)——它并不仅仅只具有学理的意义,同时也有更广泛的文化象征意义。读解这一行为或事情,或许可以重现这个时代复杂而意味深长的历史情境。

---

<sup>①</sup> 《学人》创刊号,5页。

一、反激进主义话题的兴起与展开基于一种反省,这种反省显然具有历史批判和学理探求的双重意义。

当前反激进主义话题的提出可能应当追溯到1988年9月,余英时先生在香港中文大学以“中国近代思想史上的激进与保守”为题的长篇讲演<sup>①</sup>。余英时先生认为,中国百余年来走了一段思想不断激进化的道路,过分微弱的政治保守主义和文化保守评论几乎没有发生制衡作用,现代以来的中国为此付出了极大的代价。随后1991年7月,在美国纽约召开题为“中国重要转型期知识分子的角色和贡献”的学术会议,与会者为海外汉学大家。会议的中心议题就有“近代中国知识分子的乌托邦理想与不断激烈化的过程……以及这一思想趋向所埋下的自我毁灭的种子”<sup>②</sup>。1992年,《二十一世纪》发表姜义华先生与余英时先生的商榷文章引发讨论。不管观点结论如何,足可见这个话题已引起广泛兴趣。也不难发现一股强烈的反激进主义的倾向。引人注目的《东方》杂志,创刊号发表陈来的重头文章《20世纪文化运动中的激进主义》,他认为“从‘五四’到‘文革’、‘文化热’的过程,文化的激进主义始终在其中扮演了重要角色。……整个20世纪中国文化运动是受激进主义所主导的。”对文化激进主义加以反省,“是走向21世纪的起点”<sup>③</sup>。何以在90年代初期,人们对反激进主义持有浓烈的兴趣呢?

80年代以一个巨大的历史事件而宣告终结,它令人震惊而发人深省,在相当长的时间,这个历史事件构成大部分中国学人思考的出发点。那些纯学理式的构想,多少都隐含与这个历史情绪“潜对话”的心态,至少在最初的二年难以摆脱这个特殊的历史语境。由反省具体的历史事件,而导向反省80年代的思潮学风,进而重

<sup>①</sup> 原文笔者未见到,余英时先生在《再论中国现代思想中的激进与保守》一文中提到此事。参见《二十一世纪》1992年4月号。

<sup>②</sup> 参见《中国论坛》总第372期的专题报道。

<sup>③</sup> 《东方》创刊号,38页。

新审视近现代以来的文化传统。这种反省显然具有历史批判和学理探求的双重意义。现代以来的中国历史进程中存在一股强烈的激进主义潮流,它左右着历史进程总是在某些转折关头把历史推向灾难的境地——这样一种历史共识很快转化成学理上的默契。于是清理 80 年代的“浮躁”、“空疏”学风,建立 90 年代新的学术规范,正成为一代学人的精神信念。《学人》——一个富有象征意义的刊名——创刊号就推出了一组具有宣言性质的“重建学术规范”的笔谈。

因而,学术史与思想史的争辩就不仅仅只是一个学理的问题,在特殊的历史时期它具有了文化的象征意义。在思想史领域叱咤风云,人世过深,这正是现代以来的中国知识分子谬误所在,终于 80 年代重蹈覆辙。一方面是屈于现实条件,在权威意识形态的压力之下,无路可逃;另一方面却又在对历史作学理式的反省中,找到了逃亡的理由。前者显然被隐蔽于后者的底层,被纯学理话语缝合而不留痕迹。对于曾经怀有启蒙理想的一代学人来说,退居学斋不过是无奈的选择,然而,在学理的探讨中,这个被动局面改变成主动的抉择。这代人设想自己要在社会的潮流之外去寻找安身立命的根基,从某种意义上来说,这个虚拟的叙事被当成现实,逃避和拒绝被混为一谈,因而具有了悲壮感。丹尼尔·贝尔在描述 50 年代一群英国最激进的左翼青年知识分子(他们合写了一部轰动一时的书《定罪》)时说:他们“在对‘事业’的寻求上,有一种深深的、不顾一切的、几乎感伤的愤恨”<sup>①</sup>。这种说法某种意义上也适用于恪守学术化立场而倾向保守性价值的 90 年代的中国学人。

**二、偏激的主张自有其时代根源,而设想 80 年代的文化思潮为“激进主义”主宰却不合乎历史实际。**

反激进主义并不是什么新话题,激进与保守之间的对立,一直

<sup>①</sup> 丹尼尔·贝尔《意识形态的终结》。“后记”,格伦科,1960年。

构成人类文化转换、调节的内在张力。在这里不用追溯西方的文化系统,中国五四时期就有过激烈的交锋。所谓中西文化论争,换种说法就是激进与保守之争。重新去描述这场争论已无必要,但是重新评价这场争论时,至少要考虑到不能脱离时代的历史任务来评价那些偏激的主张。激进总是相对当时的历史情势。陈独秀固然主张“既然想改用立宪共和制度,就应该尊重民权、法治、平等的精神;什么大权政治,什么天神,什么圣王,都应该抛弃<sup>①</sup>”。但陈独秀这些主张是基于他对当时中国现状的判断:“我们中国,已经被历代悖谬的学说败坏得不成样子了。”<sup>②</sup>不能说陈独秀的说法过于偏激,在一个被历代的悖谬败坏得不成样子的时代,陈独秀反传统的态度相形之下也未见得多么偏激。陈独秀对文化采取“政治功利主义”的态度,乃是时代使然。除非我们认定那个时代的政治理想纯属谬误,否则我们难以指斥陈独秀对文化注入政治理想后患无穷。

任何时代的知识分子都有政治理想,只不过在不同的历史时期人们认同一种取向而贬抑另一种立场而已。况且我们不能要求任何时代只有一种知识分子,不能认定只有固守书斋才是知识分子的上策。现代以来的中国知识分子不断被卷入社会变革的潮流,这也很难说是误入歧途。在不同的时代知识分子必然以不同的方式生存于历史之中,不是知识分子选择了历史,而是历史选择了知识分子。“知识分子无法拒绝革命”这不仅要置放到现当代中国的历史情境中去理解,而且要当作近现代历史赋予知识分子的本质规定来理解。设想一个对强盛的西方不作回应的现代中国是不现实的,那么在现代化的基础上来构想中国的出路,也就不得不是中国知识分子的人文理想。急切渴求现代化与保守派的强大阻力不无关系,正如汪荣祖先生所言:“强大的社会保守势力似乎很

① 陈独秀《今日中国之政治问题》,原载《新青年》第3卷第1号,1918年7月。

② 同上。

有效地牵制(不只制衡)了激进的思想趋向,而激进思想之挫折似乎使其愈趋于激进。若然,则近代中国思想趋向之激进,恰与社会势力之保守成正比。<sup>①</sup>对中国现代化的关怀终至于倾向革命,为现代性困扰的知识分子固然有所偏颇,保守派推波助澜也难辞其咎。直至80年代的“整体性反传统主义”也可作如是观。

设想80年代的文化思潮为“激进主义”主宰是不合乎历史实际的。80年代的所谓“反传统”,“全盘西化”极端提倡者只是少数人,而认同者也极为有限,即使是青年学生也未见得应者云集。引起广泛的反响是一回事,普遍赞同又是另一回事。事实上,80年代主张“反传统”者,遇到的阻力十分强大。官方意识形态对此持绝对压制态度;所谓“左派”对此断然反对;所谓“右派”也未见得赞同。如果说80年代存在一个主流思潮的话,那也是“补天派”和“渐进派”获得最广泛的支持。至于说80年代的“文化激进主义”在整个文化热中占主导地位,则是只见《河殇》,不见其他现象。其他姑且不论,只要想想伴随着“反传统”的呼声,迅速举办的各种关于传统文化的讲习班,耄耋将至的国学大师,海外“新儒学”大家,令莘莘学子毕恭毕敬,就不难推断激进之十分有限。事实上,80年代对国家以及对新儒学的兴趣至少与西学平分秋色。作为一代思想大家,李泽厚转向国学,不仅表明国学及其传统价值在80年代的现代性思考中占据重要位置,而且具有文化示范的意义。李泽厚本身的价值取向如何无关紧要,他那启示录式的姿态指认了一个知识谱系的存在,为当时的青年学子提供了回归传统本位的一个方向,为后来(90年代)重建学术规范埋下伏笔。

这些显而易见的历史事实与历史前提被有意隐瞒了,人们在讲述激进主义的历史时,采取了倒叙的手法。就某一个非常复杂的历史事件作为推论的起点,以此来推导80年代、文革、现代乃至近代的“思潮”线索。历史本身的复杂性,偶然性,多元力量冲突相

<sup>①</sup> 汪荣祖《激进与保守赘言》,载《二十一世纪》,1992年第6期。



互作用的关系等等均被抹去。激进主义变成一个无所不包的神话,它从现代以来的中国历史背景上浮现出来,囊括了所有的政治灾难和文化恶果。这个神话的历史真实性已无关紧要,重要的是激进主义构成了一个二元对立模式的一个方面,从反激进主义自然推导出尊崇保守主义的价值立场。

三、对“现代性”的反省批判是反激进主义的自然延伸,这不仅是价值取向和学术立场的转变,也是知识谱系的转换。

五·四时期的保守派长期以来受到官方意识形态的贬抑,他们的形象被严重歪曲。重新还历史以本来面目,当今学人的工作无疑很有意义。但是在认同保守派的同时,又导引出对“现代性”的反省批判——它是反激进主义这一批判性命题的自然延伸,保守派被指认为立足于中国传统本位文化的至圣先师。对现代性的批判性反省,乃是保持学术化立场的价值限定,并且是皈依传统本位的逻辑起点。显然,这不仅是价值取向和学术立场的转变,同时也是知识谱系的转换。知识谱系在价值意义上具有无限的扩展能力,讲述这种话语,也就在不断强调这种话语的价值,促使它的意义增值。显然,保守派强调中国传统本位,质疑“现代化”(西化),现在受到特别重视。事实上,对“现代化”的质疑本来就是西方传统中的一股重要思潮,而五四时期的保守派在很大程度上受到这股势力的影响。辜鸿铭受影响于阿诺德、克莱尔以及一些19世纪浪漫派诗人,后者经常是辜氏论据的来源。梁启超对西方文明的批评,对现代化的质疑,与一次大战时西方知识界的悲观论调不无关联。梁漱溟早年热衷于边沁式的功利主义,某种意义上还是全盘西化派。当然转变后的梁漱溟是另一回事,但梁熟知西方文化,而且对西方给予泰戈尔的礼遇津津乐道<sup>①</sup>,这也是事实。张君勱确认西方世界陷入危机,得益于艾柯、柏格森,特别是斯宾格勒的《西方的没落》的影响。张君勱早年对西化及现代化的怀疑,呼吁

<sup>①</sup> 参见梁漱溟《东西方文化哲学》,上海,1992年,186-187页。

中国人停止模仿西方,理由主要是因为西方人已经开始对他们的文明产生怀疑,张君勱对科学及现代化的抨击,这与他称道柏格森哲学如出一辙。

五四时期的保守派并非书斋里的圣贤,恰恰相反,他们同样是一些社会理想的热烈鼓吹者。他们推崇中国传统文化,不仅要给中国现实找到生存的依据和发展的精神导向,而且,要给世界文明引路。梁漱溟的主张众所周知,并且身体力行,他甚至设想在乡村重建的基础上创造一个崭新的中国。张君勱则热衷于提倡地方自治,对集权和官僚制度猛烈抨击。即便后期的梁启超也孜孜不倦于将中国文化融于未来的世界文化,这些“保守派”对现实的投入并不亚于“激进派”。“保守派”过分强调中国传统文化的绝对价值,并且要用东方(中国)文化融合或统摄世界文明似乎也有激进之嫌。

保守派乃是一个庞大而驳杂的阵容,它有一个巨大的背景和一个广博的知识谱系,因而保守派也是一个伟大的象征,它意指着回到中国传统本位的思想资源库,并且怀疑与批判“现代性”——这就是反激进主义终于酝酿成熟的 90 年代的学理规范与文化目标。

### 回到本土文化资源实际隐含了双重的西方背景。

事实上,皈依传统文化资源、反省现代性,不过是在学术的水准上再次人为地制造中/西对立。强调学术话语的东方(中国)他性,在完成本位文化的权威代言人的同时,也获取了与西方平等对话的资格和权力。因此,回到本土文化资源实际隐含了双重的西方背景:其一,现实地与西方对话的背景;其二,无可摆脱的西方思想资源和西方视点。正如五四前后的保守派没有真正超越西方文化资源一样,当今学人也不可能做“纯粹中国的”学问。时下引为美谈的是陈寅恪、张君勱诸大师,深谙西学却并不为其左右。张君勱如前所述,早年何尝回避过西学,后来也未见得完全脱开干系。至于陈寅恪,也受到过兰克(Ranke)实证主义的影响,对白璧德

(Babbit)的新人文主义也十分赞赏。只不过大师技高一筹,不着一字而尽得风流。在当今国际间的对话和交流(尤其对于这些学人而言)如此频繁,恪守本土文化资源恐怕更难做到。且不说当今学人大都受到西学的熏陶,就时下最热门的话题“反省现代性”而言,未尝不是受到目前西学的影响。这一话题与其说是五四本土话题的延续,不如说是对当今潮流的应答。80年代后期及90年代,西方大学墙院内时兴的“P·C运动”<sup>①</sup>,种族与第三世界文化问题备受重视。赛依德(Edward W·Said)的《东方主义》(1978)与《文化与帝国主义》(1993)风靡一时,立足于第三世界本位文化反省“现代性”,这是当今西方学者乐于采取的视角。这个趋势显然极大地鼓舞和怂恿第三世界的知识分子回归本土文化。70年代以后,美国知识界被称之为“批评的黄金时代”,美国成为一个巨大的思想加工厂,第三世界的文化资源源源不断地输送到美国,被这个巨大的加工厂吞噬,吐故纳新,而造就成最新的西方理论。这是在反西方文化霸权中产生出来的又一种新的更具有迷惑力的西方文化霸权。

当然,更直接的对话语境乃是国际汉学圈。海外汉学家为在西方文化霸权的缝隙中占据一席之地,自然要强调中国文化的优越性,强调中国传统文化的源远流长与博大精深。反激进主义,恪守学术化立场,回归中国本土文化资源,这就与国际汉学研究达成共识。一个宏伟的东亚的经济圈作为这个共识的背景,东方(中国)文化的复兴,并且引导21世纪的世界文明,就成为一个无法拒绝的梦想。

于是这一切都变得十分清楚:反激进主义,恪守学术化立场,推崇保守派价值,回归中国传统文化资源,反省现代性……这是一个顺理成章的逻辑推论,也是合乎历史变化的实践移位。它终至

<sup>①</sup> “P·C”即“Politics Correct”,重点是美国大学知识分子在反对种族歧视方面作出高姿态,以及关注女权运动,环境问题等等。

于成为一个完整而封闭的叙事,这个叙事把年轻一代学人由一个历史的失意者,转述成一个文化的觉醒者。它不仅在实践的意义  
上断然拒绝了80年代,而且在文化品格的水准上重铸了90年代  
的新形象。因为有了特殊的历史事件为背景,它作为“走向成熟的  
新一代知识分子”的涵义也就被放大了。在90年代的特殊语境  
中,它不得被打上醒目的社会标记。历史之手重新把他们书写  
为这个时代的文化英雄。事实上,学人们的立场也是双重的,这不  
仅是说保持中性化的立场本身就是一种新的姿态,它必然派生出  
另一种意识形态意义;而且学人们也经常流露出以学术史为重建  
知识分子人文理想的领地的期待。学术史的研究中隐含着思想史  
的态度,这种态度指向文化重建的历史重任。

不管学人们是否愿意,这样一种立场、学术风范和价值取向,  
具有了“文化示范”的意义,它以“真正的知识分子”的形象显示于  
20世纪末的中国思想舞台上而发人深省。我们的文化背景过于  
复杂,在意识形态充分弱化的年代也是意识形态充分活跃的时期,  
人们难逃历史之网的两次编码。退居于书斋的这个群落终至于被  
推到历史的前列,恪守“学者化”的姿态,更像是这个时代的先知、  
谕世者和新的启蒙者。

**“后启蒙”策略被涂抹上令人尴尬的西方色彩与大众文化色  
彩。**

历史总是惊人地相似,现代以来的中国历史总是被涂抹上令  
人尴尬的西方色彩,甚至连我们所认定的非常具有中国本土特征  
的个人化选择,也不幸在西方那里找到类似的原本。1968年法国  
“五月风暴”的失败宣告了一个激进时代的结束,左派知识分子  
的政治承诺化为泡影,大部分知识分子退到了专门的学术领域,对  
那些玄妙的语言游戏倾注热情,心安理得地恪守非政治化倾向。  
现在,皈依书斋的知识分子可以使“显然是政治的东西失去政治意  
义,使没有政治意义的东西带上政治意义”;或者它可以假定有各  
种俄狄浦斯式的父亲,抛掉意识形态立场,“就像摆脱了政治的人

将屁股转向他的政治之父一样<sup>①</sup>”。当然,中国知识分子不可能如此随心所欲,但是,却可以看到在意识形态衰退的年代,知识分子普遍转向学术化立场的趋势。学术总是这样一个场所——在那些遭受思想异化和历史困厄的文明中的主体看来,在这里异化和困厄时时都被人们以特殊的方式加以反抗。

在非常的历史时期选择的一种姿态,却不得不循着历史惯性推演下去。70年代以后的西方知识分子退出意识形态领域,一劳永逸去玩弄语言、结构之类的游戏,欢呼“大师死亡”时代的来临,正是创造性退化的最好托辞。然而,中国的难题并没有解决。80年代留下的不仅是一些回忆,而且还有一大堆问题。这一代学人不可能回避这些问题,事实上,正是这些问题使他们处在两难的境地:恪守学术化立场,既是逃避问题的策略,也是处理问题的方式。这个退却的姿态,在历史的推论实践中,转换成能动性的创造,一代学人完成了自我“镜像化”的意识形态再生产。他们着眼于“未来文化建设”的情怀,再次把自己指认为90年代的文化启蒙者。这种无法以明确、直接的方式自我指认启蒙者的主体位置,并且暂时不能取得社会化的合法性地位的启蒙,不妨称之为“后启蒙”。这是90年代相当一部分中国知识分子扮演的历史角色。他们或者以勉为其难的声调自言自语呐喊;或者以“非启蒙”和“反启蒙”的姿态去完成新的启蒙任务。

然而90年代初完成的历史定格——这个非常独特、非常精英的定格却又不幸被普遍兴起的大众文化狂欢节涂抹上令人难堪的色彩。90年代国学全面兴起,从上到下,从“左”到“右”都有“弘扬传统”的宏伟计划,甚至于1992年的“黄金旅游年”都被定位在弘扬传统的主题上。90年代是个保守性价值普遍盛行的时代,它恰如其分地构成了“稳定压倒一切”这句口号的厚实的社会心理基础。也许如林·塞西尔所说:“天然的守旧思想是人们心灵的一种

① 参见加尔·代尔《本文的快乐》,109页。

倾向。<sup>①</sup>”人们认同保守的和传统的价值要比冒激进的风险容易得多。在90年代中国文化充分商业化和殖民化的时期,皈依传统被粗暴地漫画化了。甚至那些投合公众口味的畅销读物,也再三借用“弘扬”之名。1993年,那些拥有最广大读者的“严肃文学”读物(例如《废都》、《白鹿原》),浸透了“传统”“古典”的味道。现在,传统甚至成了娱乐工业、实施文化控制的法宝,只要塞进“传统”,立即上通下和。公众的狂欢节经常是后工业文明的物质手段加上富有传统意味的精神填充物。一方面是传统在默默死去;另一方面是传统在轰轰烈烈地弘扬,这就是传统在工业文明(和后工业文明)中的命运。当然,把这样一种文化现状归结为一代学人对传统及其保守性价值强调的后果是荒谬的。但是,面对这样的文化现状,我们这些着眼于“未来文化建设”的学子们,应当有所警惕。采取这种“后启蒙”策略,很可能适得其反。

现在,“回归中国本土文化资源”已经具有了超级的意义。1993年,亨廷顿(Samuel P. Huntington)发表《文明的冲突?》一文,在汉文化圈引起巨大反响。他认为:“……文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”亨氏的结论是:在可见的将来,冲突的焦点将发生在西方与几个伊斯兰——儒家国家之间<sup>②</sup>。亨廷顿的说法令人恐慌,更令人兴奋。它对于汉文化圈认同儒家传统,无疑是一次巨大的怂恿。事实上,亨氏并不了解当今中国,也不了解中国传统在现代工业化时代的实际命运。他只看到中国传统文化巨大的能指群,再没有看到它的空洞而混乱的所指。在大众的层面上,所谓的“传统”多半已被现代化侵蚀;在所谓的精英层面,强调传统总是隐含着与西方急切

① 休·塞西尔《保守主义》中文版,商务印书馆,1986年,3页。

② 亨廷顿《文明的冲突?》,载《二十一世纪》,1993年10月号。

对话的心态。后殖民文化的特性也许恰恰就在过分强调文化本位时产生。只有把一个对立的西方设想为一个倾听者,只有渴求西方的认同,才会过分强调文化的“民族他性”。我们只要看到张艺谋、陈凯歌作为“东方(中国)文化”的代言人(诉求者)所获得的成功,就不难理解这一点。现代以来的东方(中国)文化他性的鼓吹者,大多是受到西方的暗示和鼓励。与其说当今中国有一个与西方对话的本土文化,不如说有一个被西方拖着跑的后殖民文化。

总之,从反激进主义,到恪守学术化立场、寻求保守性价值,再到回归本土文化资源,这是一个完整的逻辑行程。解开这个逻辑行程的各个环节,反观那些矛盾,警觉问题的虚假性解决,可能更有利于我们摆脱危机,更真实回到历史之中。我知道我的读解是一种苛求,所有这些非难,都不过是因为历史将要把这一代学人指认为当今中国“真正的知识分子”,否则,我的读解将毫无必要。在当今时代,毕竟有这么一些做着认真扎实的学术工作的知识分子,在谋求 90 年代的文化出路。尽管这里面存在某些似是而非的问题,存在无法解决的悖论,它终究在这个困难重重的时期,留下特殊的历史印记。

(陈晓明:中国社会科学院文学所 研究员)

# 时间神话的终结

唐晓渡

对“文学发展趋势”之类的话题，我历来发怵，因为这话题太大，还有某种抵押自己的判断力的味道。正如我由衷佩服有人敢于预测例如2027年的文学将如何如何一样，我也担心别人背后骂我“蠢货”。就我有限的经验而言，我所亲见或亲闻的有关“发展趋势”的言论，诸如“××年将是××诗取得决定性胜利的一年”；“×年之后×××诗势将成为当代诗歌的主流”云云，后来大都成了某种酒后茶余的笑谈。由此我惕然而惧，警告自己今后遇到此类话题当退避三舍<sup>①</sup>。

我感到发怵的另一个原因——也许更重要——是不知道怎样对“文学发展趋势”一语作出恰如其分的反应。这个词组可有两种读法：或是文学发展趋势”，“文学发展趋势”；但无论怎么读，我都无法避免我所意识到的某种内在矛盾。因为“发展趋势”是就整体而言；换句话说，它突出的是各个不同的创作个体和现象间可通约、或可公度的成分，而舍弃彼此具体意向和风格上的差异。可是这样一来，我怕所谈的和文学本身关系就不太大了。因为对文学本身来说，真正有价值的，或更应该被谈论的，恰恰就在于这种差异性，在于不同的创作个体和现象间不可通约、或可公度的成分。正是在这个意义上，布罗斯基宣称整体永远“小于一”，而古尔德宁愿放弃在公开场合的演奏：“在录音棚里我的感觉是1:1，而在音

---

<sup>①</sup> 此文原为在《新生界》“二十世纪中国文学发展趋势研讨会”上的发言。成文时作了扩充。



乐厅里却是 1:0。这不公平。”他说。

所谓“21 世纪文学发展趋势”就更令我发怵了。它使我强烈地感到时间的期待所造成的压力。这种压力使“21 世纪”成了某种来自未来的允诺，它通过“发展趋势”允诺我们以我们尚不知晓，也无从知晓的东西。在对这种允诺的渴求中我又一次看到了某种时间神话在起作用，而这个神话很大程度上影响甚至支配了整个 20 世纪中国文学的发展。

谢冕先生曾经在一篇文章中谈到 一个有趣(从另一方面说则不那么有趣,甚至可以说残酷)的现象。他诧异于 1949 年以后,一批此前叱咤风云的诗坛骁将(请原谅我用了这么夸张的说法)怎么突然间都变得仿佛不会写诗了,典型的如郭沫若和何其芳。当然这是用反思的眼光看;更令我感兴趣的是其时其人的心态。

我想借此讲述一段文怀沙先生记忆中的轶事。他说到 1953 年上半年,有一次郭老突然约见他和人民文学出版社的另一位负责人。在寓所里,郭老为他们朗诵他新近写的四首诗,这些诗后来都收进了他的《新华颂》。写了些什么可想而知,不外是“祖国建设一日千里”、“伟大的时代我惟恐追赶不及”之类。奇怪的是昔日《女神》的作者朗诵得激情澎湃,神采飞扬,并自诩这是他迄今写得最好的四首诗。然后他征询两位忠实听众的意见(文先生当时不想扫主人的兴,只得击掌赞叹“妙哉妙哉”——他说这是他一生说过的不多的违心话之一),然后他点明约见的主旨:原来是想委托他们代为编辑和出版《新华颂》。

这段轶事显然包含着一个问题:郭老当时的激情澎湃、神采飞扬,以及他的自诩,究竟是真诚的流露,还是矫饰的表演?

对这个问题恐怕很难作出非此即彼的回答,即使郭老仍然在世也不能。不过,如果问题的复杂性并不妨碍其中确有真诚因素的话——我个人倾向于这种因素占主要成分:场合的半私人性质且不论,如若不是出于真诚,他尽可以对那些诗只作工作性质的交待,而不必予以任何自我评价——那么我们就有理由追问,这种真

诚意意味着什么？当他自诩那四首诗是他迄今写得最好的诗时，他使用的是什么尺度？这一尺度和他创作《女神》、《星光》或《论诗三札》时所使用的尺度有什么不同？这种不同又表明了什么？

人们尽可以用屈服于权力或政治中心话语来轻易地打发掉类似的追问；认为中国当代知识分子最不是东西的人也尽可以据此重申他们的结论。可是，假如事情真的这么简单，所有的事后聪明也就真的无用武之地了。

近几年我一直试图用一条“正面”的思路来考察类似在郭老身上发生的现象，而这条“正面”的思路却使我发现了一些“负面”的问题。“时间神话”即是其中之一。

我所说的“时间神话”，说白了就是指通过先入为主地注入价值，使时间具有某种神圣性，再反过来使这具有神圣性的时间成为价值本身。这种神话归根结底是近代中国深重的社会/文化危机的产物。如同所有的神话一样，它也有一个发生学的过程。溯其逻辑展开的轨迹可以发现它的胚胎，这就是五四新文化（包括新文学，新诗也一样）运动所体现的新时间观。

传统文化的时间观是循环轮回的。上智如哲人学士所谓的“大道周天”、“无往而不复”，下愚如黎民百姓寄望的投胎转世，概莫能外。但新文化运动从根本上改变了这种时间观。新文化的时间观源于现代西方（即经过科学、理性改造过的基督时间观），它标定并强调了时间的“前方”维度。换句话说，它把时间理解为一种有着内在目的的线性运动。这种时间同时也意味着一段距离。这段距离在现实中是落后的东方古代文明和先进的西方现代文明之间的距离；在集体无意识中是一个衰败的中央帝国和一个新兴的世界大国之间的距离；在未来学的意义上则是阶段目标与一个更宏大的终极目标——实现世界大同（它后来被重新命名为共产主义）——之间的距离。

“进化论”在新旧时间观的转换中起了决定性的作用。它不仅是摧毁传统文化时间观的利器，也是新时间观形成的内在依据。

正如它允诺一个日益衰败的民族及其文化以重新崛起的可能一样,它也允诺新时间将成为实现这种可能性的保障。

新的时间观最初无疑充满了生气,它有力地支持了现实和文化双重意义上的革命。没有这场革命,古老的中央帝国及其曾经灿烂过的传统文化将就此一蹶不振。它甚至改变了“革命”这个外来词本原的“循环”内涵,使之成为朝向“前方”既定目标的连续不断的运动——继续革命!永远革命!光明在前!

但很少有人意识到新时间观所暗含的“负面”效应——起初是“亡种灭族”的危机使人们来不及意识到这一点;接着是革命斗争的需要妨碍着人们意识到这一点;而等到革命成功、陶醉于胜利的喜悦并为其所激励更使人们不可能意识到这一点!

就赋予本身并无目的可言的时间以内在目的这一点面言,新时间观体现了一种强力意志;就把时间理解为向前的线性运动这一点面言,它严重歪曲了时间和空间密不可分的本性。由于充满了紧张的期待,它很容易被情感化;由于标定了“前方”的维度,它不可能不被事先注入价值。新时间观据此把历史截然划分为过去、现在和未来;而既然“光明在前”,未来即是希望,朝向未来的现实突然也就具有了非同寻常的涵义;惟独过去成了一个负责收藏黑暗和罪恶的包袱——正如它在现实一心理中所呈现的那样。

于是人们就有充分的理由不断宣称自己面临着“新时代”、“新时期”以至“新纪元”。这里对时间制高点的占领同时也意味着对价值制高点和话语权力制高点的占领。每一个类似的宣言实际上都在无意识地重复着同一个信念,即:我们属于未来,我们不属于过去。我们属于光明,我们不属于黑暗!而当这种信念和事业上巨大的成功或历史上源远流长的集权主义(哲学上则是一元的独断论)传统——很不幸,这正是一份来自“过去”的最有诱惑力,也最容易被接受的遗产——结合在一起时,它就会顺理成章地演变为“我们就是未来,其余都是过去;我们就是光明,其余都是黑暗”!

(不妨插问一句:毛泽东在《新民主主义论》中曾指出“五四”新文化运动在如何对待民族传统文化问题上有虚无主义的弊端;然而,1949年以后由他亲自制定的文化战略和政策却显然带有更大程度的虚无主义色彩;同样,在这篇纲领性的文献中,他曾对过渡时期的复杂性给予了充分估计,包括肯定了国家资本主义的必要性,但后来却从理论到实践都走了一条不计后果和代价、希冀一蹴而就的激进冒险之途,直到搞“穷过渡”,类似的奇怪悖谬根源于什么,又表明了什么?难道没有比个人性格更深刻的原因吗?)

“时间神话”就是这样制造出来的。不难看出,它与主体的自我神话化密不可分。它们同步进行,互为支援。这种双重神话在“文革”中曾被发展到极致。当时的一个著名口号就是实现(与一切传统所有制形式及其文化观念的)两个“彻底决裂”,事实上它也是发动“文革”理论上的目标。不管这一目标在今天看来有多么荒谬可笑,它的提出却绝非偶然,它需要某种巨大的、纵深广阔的历史幻觉作为逻辑和心理上的支持,而它确实得到了这种支持。这就是我在其他文章中多次说到的“新纪元意识”。

“新纪元意识”以一种“全新的”眼光重新评估历史和价值。在它看来,真正的历史(包括文化史和文学史)其实很短,它是伴随着无产阶级是历史上最先进的阶级一样,无产阶级文化也是人类文化的惟一精髓所在,其余多是封、资、修的垃圾和精粕,理应得到清算。

“新纪元意识”宣称它一劳永逸地结束了人类的“史前时期”:从前的历史是盲目的,此后将充满自觉;而只要我们自觉地跟随这种自觉,我们就将在通往美好明天的康庄大道上高歌猛进!

所有这些都并非是“文革”的发明,恰恰相反,“文革”更像是其合乎逻辑的结果,尽管是恶性的结果。它们当然也不是极少数人的奇思怪想:稍稍回忆一下,在整整两三代人文化教育(包括受教和授教)经验中回荡的,不正是这样的“主旋律”吗?我说“某种巨大的、纵深广阔的历史幻觉”就是这个意思。它乃是围绕占统治地

位的意识形态建立起来的一种社会性的文化——心理同构。没有这种文化——心理同构，“文革”的发动是不可能的，此前的历次政治文化运动也是不可能的。

回头再去讨论那些针对郭老的追问，就不难作出或许更合乎情理的回答。郭老当然不是“新纪元意识”单方面的受害者；不如说他确实认同过这激动人心的时间神话。他自诩那四首诗是他迄今写得最好的诗并不足怪，因为“新纪元”早已暗中嘱咐过他：“过去”的诗歌经验包括其价值尺度，已经统统不管用了；新的尺度尽管简陋而廉价，但毕竟是“新”的，更重要的是它属于“未来”。当初《女神》横空出世时，不也是“新”的，不正意在呼唤一个光明的“未来”像神一样降临吗？我们甚至可以看见两个“新潮弄潮儿”的身影在“未来”的向度上叠合在一起了——尽管前者是正剧的角色，而后者是悲—喜剧的角色；前者提供了真正的价值，而后者只是付出了代价。

远不止是郭老付出了代价，整个源于五四的中国现代新文化，包括新文学和新诗，都付出了代价，并且是极为惨重的代价。我完全相信像郭老这样的人在此过程中内心必有所怀疑和矛盾，但他仍然一再说服了自己而混同流俗，因而显得格外不可原谅。因为他不仅是一个曾经成就卓越的诗人和作家，而且还是一个精研过历史的学者。难道他真能相信历史会出现什么“两个彻底决裂”之类的奇迹吗？或许他很想当一而“新纪元”的镜子，但他没有想到首先变形的是镜子本身。反过来，透过这面变形的镜子，不正也折射出作为社会文化——心理同构的“新纪元意识”能量之大、温度之高、势头之猛、作用力之剧吗？

顺便说一句，当代知识分子品格的普遍沦丧尽管是种种历史因素复杂作用的结果（而不是由于什么与生俱来的“劣根性”），但对时间神话的无条件认同肯定是最重要的始因之一。从未来预支了话语权力的现实一旦与对未来充满欣喜和焦虑的期待符契，历史就突然具有了某种神圣而神秘的意味。它的车轮始终在遥远的

“前方”隆隆作响。每个人的首要之务就是如何追赶它，至少不为其所抛弃。由此倾听这神圣而神秘的车轮转动之声迅速成了人们的第二本能，身边的脚步声亦随之成了令人心安的和弦和视野中必不可少的参照。用不了多久，这两种声音便已混合不分，而习惯的力量也已足够使初衷变质：对未来的期待变得不再重要，取而代之的是被现实——作为“未来”象征的现实——拒绝的恐惧。

这种恐惧又被转化为“紧紧跟上”的加速度，如此循环不已。

可悲复可笑的是，在这种看起来美妙，实则莫明其妙的追逐，或米兰·昆德拉以嘲讽的口吻谈到的“伟大进军”中，知识分子因被明确宣布为主体（神话化了的主体）的附属部分（皮之不存，毛将焉附），还另外多出一重恐惧：他必须不断证明他配得上这份光荣，否则将被无情清肃。这双重的恐惧使得他除了付出双重的努力抛弃“过去”外，似乎别无他途。为了确保他作为“伟大进军”一分子的地位，他甚至比主体本身更需要“统一纪律，统一步伐，统一指挥，统一行动”！

在这种情况下还谈得上什么怀疑精神，独立思考，独立人格？所有这些使知识分子成为知识分子的最可宝贵的品格，对“新纪元”来说，都已成为“过时”，因而失效的东西。朝向未来的“伟大进军”不需要这些！它们只能和面色苍白、愤世疾俗而又百无一用的“旧知识分子”形象一起留给“过去”，就像郭老把他并不缺少的诗歌经验和价值尺度留给了“过去”。或者诗、小说、所有的文学艺术把自身存在的根据留给了“过去”一样。

那么，我花了如许笔墨描述、分析（尽管还只能算是一个提纲）的“时间神话”是不是也已成为“过去”了呢？

我在文章的开头事实上已经表明了我的看法。我想，在进行了发生学意义上的勾勒并大致揭示了其内部机制之后，我有更充分的理由肯定我的看法。当然，谁都看到了10多年来当代社会在政治、经济、文化，尤其是文学艺术诸领域内发生的广泛而深刻的结构性变化。不言而喻，这种结构性变化的建构过程同时也是原先那种社会文化——心理同构（它是大一统的意识形态得以建立

并施行的前提和基础)的解构过程。无论其间经历了和还将经历怎样的混乱和曲折,总的说来这种变化已具有不可逆性。但这并不意味着曾经主宰了两三代人的“时间神话”已归于消逝。在失去了绝对的权力话语地位和垂直支配的裹挟威力之后,它作为一种根深蒂固的思维定势或理论模式仍然足够活跃,作为昔日“巨大的、纵深广阔的历史幻觉”也仍然大有市场。撇开主流意识形态不论,即便是在以颠覆强权、伸张自主性为己任的先锋,或自命“先锋”的思潮中,我们也能一再辨认出它忽隐忽现的身影。

例如某些先锋诗人曾经热衷的对“代”的划分。这种划分作为指陈美学特征演变的中性概念或方便言说的口实自无不可,但情况往往不是这样。一个热爱这种划分、喜欢自称是“第×代”的诗人在提及前一“代”时很容易流露出某种优越感,因为这里“代”已被事先注入了价值的内涵,它成了“正当时”或已“过时”的标志,就像时装店里的时装标价一样。与此相对称,另一些没有被归“代”的诗人则感到压抑和空虚,觉得自己成了孤魂野鬼,或尚未受洗、命名的弃婴。遇到这种处境他们每每会在两种可能的选择中使宜行事:或者再耐心等待些时日,以便新一“代”的好运碰巧能落到头上;或者自立门户,另打旗号,以至不惜“独领一代风骚”。如果这两招都不灵,他们就会愤怒地弃诗而去——他终于意识到,他在诗中既没有未来,也没有希望。

显然,对上述两类诗人来说,“当时”与否,即能否成为时尚,是他们与诗之间的主要维系。不能被时尚眷顾,诗——其实是他们自己——就立马贬值甚至一文不值。被事先注入了价值的时间就这样反过来又成了价值本身。不难想象,在这种价值观的内在导引下,他们的写作动力不是来自“领导时代新潮流”,就是拼命追赶“新潮流”,如同他们的前辈当年拼命追赶“历史的车轮”一样。对此我们除了深叹一声“真累”以示同情外,还有什么可说?

但也有不累的,我说的是理论和批评界存在的类似情形。先锋批评界这些年引进和吸收了大量西方现代思潮的新理论、新概

念、新方法。就变换视角、拓展思路、丰富层次而言,这是功德无量的事。但也不乏这样的“新潮”理论和批评家,他们既不深究这些新理论、新概念、新方法的特定文化背景和上下文关系,也不细察其适用的范围和程度,更不考虑说言——接受语境的具体差异,而只是像鲁迅笔下的假洋鬼子那样,把它们当成“银桃子”轮流别在胸前,以示其新进。沿着这样的捷径,他们“只用了10多年的时间,就走完了西方自现代派以来100多年的历程”。有人正确地将这种现象称为“单词现象”;不过还应该指出,在一系列“单词”背后其实隐藏着同一个“根词”,这就是“前方”。因为在这类批评家心目中,所有的新理论,新概念,新方法,从存在主义到弗洛伊德主义到西方马克思主义到结构主义到解构主义到女权主义到新历史主义,如此等等,都是一回事,都意味着“前方”模模糊糊的召唤和风景。惟一的区别只在于谁比谁更“新”,谁比谁更具备当下炒卖的新闻性“热点效应”。在这种比较中他们把熊瞎子掰苞米和目睹基督重临、或欣快症患者的阵发性热情和吹号天使的职责混为一谈。

(写到这儿我脑子里油然浮起一幕喜剧性场景:在去年的一次“解构主义和中国当代文学讨论会”上,一位迟到的“大腕级”理论家挟着皮包昂然走进会场。作为一种玩笑性的“惩罚”,主持人宣布正好轮到他发言,而他也当仁不让。他冗长的发言很像是“十四大”报告中被删掉的某一部分,但有一个“下马威”式的开场白。他说:“我感到奇怪,我们大家竟然还在讨论什么解构主义!我刚从欧洲回来;在欧洲,解构主义早就过时了。现在那里的热门话题是……”他不知道他的“下马威”只令一个人尴尬,那就是他进场前发言的另一位“大腕级”评论家,后者的发言恰恰可以称得上是一首献给解构主义的赞美诗。事后我把这幕喜剧称为“一位天使长和一位支部书记的奇遇”,它富于讽刺性地揭示了“前方”的虚幻性。)

在上述两种现象中可以看出一种共同的策略考虑,即前面分析过的“对时间制高点的占领同时意味着对价值制高点和话语权力制高点的占领”。之所以说“策略性考虑”,是因为其动机及动机



的实现都主要和个人有关。可是，一旦这种“策略性的考虑”被提升到范导社会文化发展的层面，并且获得了大规模操作的可能，问题就具有了战略性的严重意味。毫不奇怪，这正是“时间神话”又一次大显身手的机会，而它也确实不失时机地呈献了它的最新收获，这就是时下正当红的“后一切主义”者。

“后一切主义”本是朋友们讽刺之余杜撰的一个“好玩词儿”，但应该说所指不虚：从“后新时期”到“后乌托邦”到“后浪漫主义”到“后知识分子”到“后散文”，由历史分期而意识形态而风格流派而社会阶层而文体概念，无一不“后”，无一不可“后”。这种重新命名的狂热尽管看上去不免过于廉价，甚至像是某种出于偏执的怪癖，然其志其势皆不可不谓之大。值得注意的是，这个自称是消解了一切“等级”和“中心”的“后”序列其实是有自己的中心和等级的：它们统统由“后现代”这一历史——文化断代概念所派生。由于这种对西方“后现代主义”概念的创造性的、富于“中国特色”的运用，“后一切主义”者当之无愧地成了“新纪元意识”的合法继承人。至于“后新纪元”（咱也“后”那么一“后”）究竟应该从1989年，还是更早一些算起，那仅仅是个学术问题。

“后一切主义”者试图根据1989年前后文学、文化潮流的一系列变化（这种变化本身无疑值得充分重视和研究），向我们提供一幅全新的历史——文化景观。以诗为例，在“后一切主义”者看来，由于我们已经进入了具有“后现代性”的新时代（一个“消费的时代”、“大众传媒居支配地位的时代”），诗既往的地位、功能、作用和使命都已面临着“全而终结”。换句话说，它们统统已经“失效”，应该被归于“过去”。在这种我称之为“新历史决定论”的铁的逻辑面前，诗的衰落被描绘成一种“宿命”。无论是消极抗拒消费文化和市场的“唐·吉珂德式的狂喊”，还是适应消费文化的趣味和价值的“阿凡提式的狂舞”，都无济于事；除非诗人按照这一逻辑所指出的方向（也是一种“给出路”的政策？），寻求“中华性”（一个令人生畏的“大字眼”），进入“与消费文化的辩证对话”，那样或可以在“断裂

处”长出一些“奇异的花朵”<sup>①</sup>。

“后一切主义”者当然也不会忘记把事先注入了价值的时间转变成价值本身。表面看来他们乐于探讨对应新时代的“话语策略”，但骨子里恰恰是把“消费”、“市场”、“大众传媒占支配地位”等等“后现代”特征当成了基本的价值尺度，否则就得出类似“全面终结”这样的结论。同样，理论上的装备精良、训练有素、技巧熟练也没有妨碍他们进入把问题简单化的意识形态传统。他们对文学的主要兴趣只集中于一点，即是否足以成为“新时代”确乎到来的佐证，是否能为臆想中的新的“话语策略”提供支持。据此他们并非偶然地对例如梁凤仪的“经济小说”和汪国真的诗投以了高度关注；面对所谓“高级文本”则或牵强附会、生拉硬扯（例如张颐武《论后乌托邦话语》一文对王家新的诗《帕斯捷尔纳克》和王安忆的散文《乌托邦诗篇》的解读，容不详论），或视而不见，拒之门外（例如仅仅把海子的死看成“诗歌神话”的破灭，对他的作品却不置一词）。在这一过程中，文本自身的有机性和独立价值被弃之不顾（正如总体思路文学自身存在的独特根据被弃之不顾一样），面所谓“后现代性”不但没有体现出其“开放性”、“多元化”的特质，反面成了一张新的“普罗克汝斯忒斯铁床”！

全面讨论“后一切主义”是另一篇文章的事（在包含了太多的可疑、虚假、煞有介事或似是而非的前提和结论的同时，它也提出了一些有趣的、值得探讨的，以至无可回避的问题）。这里仅止于廓清它在逻辑语法上与“时间神话”的历史关联，在这方面更有说服力的当然是它的自我阐释。下面这段话摘自王干的《诗性的复活——论“新状态”》<sup>②</sup>一文。考虑到它是所谓新状态”（我把它看作“后一切主义”的一个子话语系统）的一篇纲领性文字，我尽可能摘得周详些，以免断章取义之嫌：

① 参见张颐武《断裂中的生长：“中华性”的寻求》一文，《诗探索》1994年第1期。

② 《钟山》，1994年第4期。

……在远古的岁月里,时间并不包含具体的历史内容和文化内涵,它只是一堆空洞枯燥的数字。可进入现代社会以后,时间的概念被扩张、被“增值”,这不再是一堆冷冰冰的机械的数字,它开始变得有血有肉有声有色,它是我们生活中不可缺少的活泼因素了。更重要的是时间不仅有原先纵向排列自然流动构成的史的效果,而且有了空间性的涵义。这是一次耐人寻味的裂变,现代社会要求时间增值,要求时间衍生出新的含金量来。我们可以说这是对时间的一次巧取夺压,也是对生命的强暴榨取,然而,没有办法,这是商品经济、市场经济赋予给社会文化转型期的思维方式。

从1987年开始,面临1990年北京亚运会召开日期的迫近,北京各大体育场馆建筑工地纷纷挂出“离北京亚运会”还有“×××天”的广告宣传。接着,《中国体育报》也在报眼位置每天打出同样的字眼。“倒计时”,改变了原有时间线性同样的字眼。“倒计时”它在提醒人们时间的数量在日渐减少,它在要求人们在有限的时间做出更高的效率和更大的价值。“倒计时”显然是工业社会的产物,它说明我们的国家在告别小农经济农业社会……

提出“新状态”实际是一种隐性的“倒计时”的思维方式。“新”,本身是一个时间概念,是以计时来区分不同事物的一种方式……“新状态”的倒计时表现为对过去时代的一次悲剧性的告别,因为这种告别是缓慢而缠绵的,缠绵中痛苦更增强了这种缓慢,“新时期”作为作家和整个人文学科工作者的温暖巢穴实在是太诱人太让人迷恋,它是人文乌托邦在80年代中国的现实化的实现。然而告别“新时期”则是无可挽回的历史格局,90年代中国社会政治、经济、文化的转型则使原先的乌托邦产生了覆巢之劫,“卵”们“拣尽寒枝不肯栖”势必成为那个乌托邦的殉葬品。“新状态”在这个时候是对“卵”们的一个提醒,一个忠告。因而“新状态”的

“倒计时”主要特性不急于要进入什么得到什么,而在告别,告别新时期之日就是新状态的诞生之时。

这段充满了混乱(例如对古今时间的区分)、荒谬(例如对时空关系的理解)和隐喻失当(例如把适合宣传或工业生产的“倒计时”刺激方式直接引入文学领域)的文字明白无误地表明了“后一切主义”对时间的倚重和神化倾向。第三节前两句尤其值得注意,文中“卵”、“巢”、“枝”、“殉葬品”等隐喻也颇值得玩味。它很容易使人把“忠告”同时读成“警告”和“广告”。前些日子朋友们在一起聊天谈到“后一切主义”的“话语策略”之一就是“挟大众以灭精英”。其中一位尖锐地指出:这种策略表面上是要消解想当“时代和真理的代言人”的传统精英角色,实际上意在确立自己作为大众传媒社会“主持人”的“新式精英”地位。他或许恰好击中了“后一切主义”的落实之处。

但本文更愿意指出的是其虚妄之处。类似“倒计时”这样的用语表明,“后一切主义”沿袭着那种向前的、线性的、有着预期目的的时间观(所谓“倒计时”,无非是从“前方”预约的某个时间——价值——话语权力制高点上“倒”回来,无非是在这个制高点上扮演计时员或终点裁判的角色而已。这使我又一次想起了昆德拉所说的“伟大进军”)它进一步试图把文学的发展纳入这一统一的时间模式之中。对这种时间观本身进行深入探讨非本文所能胜任(由于它来自现代西方,但同时又意味着一段距离;更重要的是,由于它不仅现实地参与了20世纪中国社会—文化向现代转型的广泛而深刻的变革,而且是这场变革的哲学基石之一,所以很难简单地论其是非得失,不如说它是一个诸多问题错综缠绕的纠结),关键在于,它和文学自身的发展究竟有多少关系呢?把问题换一个角度:在今天,仍然设想文学会以一种线性的、有着预期目的和整体向度的方式发展,这意味着什么呢?“后一切主义”都是当然的“多元论”者,然而持有这样的文学发展观,他们怎样与那种表面上提倡“百花齐放”,实际上最多只希望同一朵花开出一百种样子来的

主流话语在理论逻辑上划清界限呢？

艺术创造及其发展有自身独特的时间方式，这是一个被“时间神话”一再遮蔽乃至取消，而今天仍然面临着类似危险的命题。亨利·柏格森在《时间与自由意志》一书中曾就此展开过相当充分的论述，他甚至将其提到本体论的高度，而称之为“真正的时间”。有趣的是，柏格林所说的这种由自由的（而非被事先设计的）、向上的（而非“向前”的）、创造的（而非趋向既定目标的）生命冲动所支配，由心理状态——瞬间记忆、情感、想象、梦等——的强度（而非某一个“新纪元”、“新时期”）所决定，由“意识的绵延”形式（而非线性形式）所呈现的时间，似乎恰恰是对“后一切主义”所据恃的“时间神话”的解构，这具有讽刺意义。

不必柏格森！他以理论的方式予以阐明的时间，不过是占往今来一切真正的作家艺术家所一直经验着、并由一切真正的艺术作品经验地呈示着的时间。这是在表面看来一去不返、分分秒秒都在死去的时间中回旋、逆折，忽而升腾其上，忽而深潜其里，聚散不定、辐射无疆的生生不息的时间，是不断从历时性中寻求活力和可能性，而又通过共时呈现对抗、消解和超越其历时性的时间，是空间化了的时间、时间中的时间！

在这样的时间中蕴涵着文学艺术存在的自身依据。一个在这样的时间中生活的作家，其创作意向和风格不断发生变化是题中应有之义。因为正是经由这种变化，他不断在内部世界和外部世界之间实现语言形式和能量的相互转换，不断探索作品富于创造性地与自我、现实和传统进行对话或重新对话的可能。同样，无论发生怎样的变化，无论这种变化采取什么方式（连续的或非连续的，稳定的或激烈的），他都不会背弃属于他的时间，不会背弃使他的作品之所以作为作品存在的自身依据。他既不会为了“进入”或告别“某个”时期、某种“状态”写作，也不会认同于任何意义上的“伟大进军”——即便是而对一个加速度的“消费的时代”、“大众传媒居支配地位的时代”。他以这种坚定的个人方式写作，因为他的

写作既不是在追求,也不是在放弃什么今日或昔日的“光荣”,而仅仅是在尽一个作家的本份。

在即将结束这篇文章时应该声明一下,标题中的“终结”一语与其说是即判断、呼吁,毋宁说是某种滑稽模仿。因为对有的人来说,“时间神话”早就“终结”了,对另一些人则还将长久地存在下去,而不论其中已经充塞了多少“殉葬品”。把前引王干的那段话中的几个句子改写一下,或许正好适用于后者“告别‘时间神话’是缓慢而缠绵的,缠绵中欣快更增加了这种缓慢。‘时间神话’作为某类作家和人文工作者的温暖窠穴实在是太诱惑太让人迷恋,而它的渊源却比他们意识到的远为深广复杂”。末尾半句话是我另加的,它表明了信奉者无辜的一面。

最后让我们回到开头。我已经充分阐述了我对“21世纪中国文学发展趋势”这一话题感到发怵的理由,但我并不认为这是个不可言说的话题。需要补充的是,任何有关的言说都只是表达了言说者个人的意愿。现在话题已经变成:你所意愿的“21世纪中国文学发展趋势”是什么?在作出回答之前请先允许我引用一位青年诗人的几行诗句:

但是,永远不从少数中的少数  
朝那个围绕空洞组织起来的  
摸不着的整体迈出的哪怕一小步。永远不。  
(欧阳江河《咖啡馆》)

对我来说,这不仅是某个诗人的某几行诗句:它意味着一种从“时间神话”背后发出的声音。自所谓“朦胧诗”以来,我听到,或者说看到这种声音正在日渐变得清晰而有力,据此我的回答近乎一个悖谬,那就是:

更自由、更坚定、更富于创造性的个人写作!

1994年9月,北京劲松。

(唐晓渡:作家出版社 编审)

# 民族自尊的误区与现代文化的选择

——对一种东方怀古情结的批判

范钦林

有人将近年来中西方的文化交流关系比喻成西方人打一个喷嚏，中国人就张一张嘴。这话听起来虽有些刻薄，但倒也的确道出了中国文化界的某种尴尬的处理。缺乏自己的理论话语，只能亦步亦趋跟在别人后边嘀嘀咕咕、唠唠叨叨。于是中国人能在较短的时间内将西方人数百年的理论话语复述一遍。中国人也讲起了现实主义与浪漫主义；也讲起了现代主义与后现代主义；还讲起了东方主义、后殖民主义和新历史主义。

但是在与西方交往的过程中，有人却渐渐悟出中国人应该言说自己的话语。只有如此，才能在国际交往中喊出自己的声音，显示自己的存在。有人并且发现其实中国人的失语并不是近来的事情，上溯到五四新文化运动即在中国文化走向现代化的过程之初就已深深地埋下了失语的祸根。那就是彻底打倒旧文化、埋葬古典文学、扼杀文言文和繁体字。这样一些显示中国传统文化特征与优势的东西竟被毫无理性地加以废弃，导致了中国传统文化的严重沦丧。而这种传统文化恰恰是能在世界上喊出自己的声音和显示自己存在的东西。于是呼唤文言文、繁体字以及形形色色传统思想的再度青春便成了理所当然的事情。甚至连《二十四孝图》、《女儿经》这样一些鲁迅先生曾给予坚决批判的东西也得以死灰复燃。当然这一切都是在一种冠冕堂皇的名义之下，即在弘扬祖国优秀文化遗产、反对全盘西化和西方后殖民主义的旗帜下进行的。

一个怀古主义的幽灵在京华大地徘徊！

在一片怀古主义的声浪中,于是有的学者开始撰文对五四新文化运动进行清算,这当然是很智慧并且是非常策略的,因为五四新文化运动是中国现代文化之肇始,是五四新文化运动特别是五四白话文运动给中国传统文化带来了厄运。比如说,为什么中国近百年来出不了一个世界级的诗人,而中国是出现过屈原、陶潜、李白、杜甫等大诗人的国度啊?又比如说为什么中国人不能言说自己的话语,而老是那样鹦鹉学舌人云亦云啊?而中国是一个并不缺乏智慧的民族啊!我们的东方式智慧到哪里去了呢?!

于是人们发现这都是由于五四新文化运动这个中国文化现代化的头没有开好,陈独秀、胡适之们不该那么义无反顾地打倒中国传统文化,是他们的激进主义把事情搞糟了。要解决这个问题必须拨乱反正,重新回归传统,重新祭起文言文与繁体字的旗帜,重新浸淫于“经、史、子、集”的文化长河。回到民族传统的基点,重新开始言说自己的民族话语,以找到一个与西方现代话语相抗衡的话语系统,这种恢复民族话语自尊的用心是多么良苦!

当然他们也不反对民族文化的适度进化,只是这种进化是在维护旧质基础上的点滴改良。所以他们对胡适之、陈独秀们的“二元对抗”的思维模式,感到痛心疾首。这种“要么新文化,要么旧文化”;“要么文言文,要么白话文”;“要么革命,要么反革命”;“留头不留发,留发不留头”的“二元对抗”的思维模式根本就不给传统文化留下一席之地。

对于“二元对抗”的思维模式与中国新文化的选择的关系问题我已有另文详说,这里只想提及的是这些“独断独行”的五四新文化的倡导者们的“二元对抗”的思维模式,果真是他们从西方引进或者是他们自己的发明?

其实这种思维模式正是中国传统文化所固有的,而并不肇始于五四新文化运动。严格地说来所谓“二元对抗”的观念说到底是一种一元观念,即一统观念。其本质在于否定多元相容,兼收并蓄。如果追溯中国文化的历史,我们可以看到在春秋战国时代,诸



侯割据政局多元也随之带来了学术思想的多元,其时各种学术流派百家争鸣竞相发展十分活跃。但到了秦始皇统一中国之后,焚书坑儒建立了一个一统的政权,随之也便实施了文化统制政策,差不多出现了中国历史上第一次文化大断裂。随着秦王朝的覆亡,在文化上重新出现了短暂的繁荣,但到了汉代武帝为了巩固皇权政治接受了董仲舒的建议,来一个“罢黜百家、独尊儒术”,儒家经学定于一尊,文化重新归于一统。其后中国封建的文化历史又何尝有过真正的理论创建,有过真正的百家争鸣、多元相容的时代?这不正是一个“二元对抗”的形象历史?胡适之与陈独秀恐怕也正是在不自觉的意义上使用着传统文化所赋予的“二元对抗”的思维模式来反对传统文化的。这种即以其人之道还治其人之身的做法恐怕陈胡也是未能意识到的。因而胡陈在主观上企图彻底否定传统文化,而在客观上却难以做到,甚至连其思维模式也还是传统赋予的,这不正可说明传统文化具有何等强大的力量,连胡陈这样的激进主义(并非贬义)者也难以逃脱其巨大的阴影,不正好反证了在五四新文化运动之初如不具备摧枯拉朽的革命魄力就不足以动摇传统文化的坚固根基吗?

事实上中国传统文化在五四新文化运动之后一直在以顽强的姿态与新文化激烈地竞争着。只不过是有一种隐形的文化结构模式在不声不响地制约着中国现代历史的进程。这种传统文化与现代文化的彼此消长的竞争体现于一次次中国的政治运动与文化文学运动之中。三四十年代的民族化、大众化运动,到50年代的大跃进民歌运动,再到60年代的文化大革命都有传统文化对现代文化的成功反击。王权思想、迷信观念、等级制度、非法制的观念与主张科学、民主、自由与法制的现代文化始终处于对抗的状态。事实是由于传统巨大的潜在影响,现代文化始终未能建立起自己的尊严。当然现代文化尊严的未能建立不仅是狭义的文化问题,而且还与广义的文化即于社会发展的综合水平有着密切的关系。而五四新文化运动之后,现代文化对于传统文化的物化形态的确也

给予了适当尊重的。

我们还是回到问题的出发点上。

当人们意识到西方文化的侵入使得中国人丧失了自己的理论话语,而回过头来向自己的传统寻找对抗性话语的时候,却不得不面临这样一种尴尬,那就是中国的传统话语是否就是我们今天适用的话语呢?我们今天重写繁体字,重操文言文,再来那种“一日而三省吾身”,“有朋自远方来不亦乐乎!”是不是就算拥有了自己的话语?我们自己的话语到底应该怎样确立?从另一个角度讲,当今西方世界的话语,是否还是柏拉图、亚里士多德时代的话语,是否还是黑格尔,康德时代的话语?事实上,我们的确要言说自己的话语,而且也应该言说我们自己的话语,但是我们却像错过了最先步入现代化的机会一样,错过了最先步入现代话语的机会。如果我们因为厌弃西方现代话语的异己性,而又找不到我们自己的现代话语而不得不转向传统话语时,是不是觉得这样的民族自尊过于狭隘了呢?!我们要言说自己的话语,但不是放弃西方的话语去重操东方古人的话语,如果硬想那样做,必然会走向民族自尊的误区。

我们要建立自己的话语,我们也应该建立自己的话语,但这必须有正确的出发点与指归。在这个问题上我十分赞同汤一介先生的观点,即不应该从与西方争一日之长出发而转向传统。这种态度其实正是鲁迅先生早在本世纪初叶就已作过深刻批判的。他在其著名短篇小说《阿Q正传》中就曾借阿Q这个艺术形象尖锐地嘲笑过那种“先前阔”的没出息的思想;后来又相继在另一短篇小说《白光》中借陈士成这个人物,批判了那种挖地三尺寻找祖宗“遗产的迂腐与穷酸”。其实这是一种恋祖情结,是一种幼稚的意识,也是一种精神胜利法。

我以为在我们尚未建立起新的属于我们自己的现代话语之前,我们不防操一操西方的现代话语。正如我们在未制造出属于

我们自己的“奔驰车”的时候,不妨先引进西方的“奔驰车”,这并没有什么可丢人的。当然我们不能永远满足于引进人家的,我们还应该想方设法地超过它,这个前提便是彻底地消化它。如果有人因为自己的民族没有能发明出蒸汽机车,就拒绝引进,为争回面子而搬出诸葛孔明的“木牛流马”,那一定显得滑稽可笑。

抱有怀古主义情绪者,常常只看到传统文化现有价值或绝对价值,而无视这种价值随着时空的推移而表现的相对性,看不到这种传统与现实,过去与未来的联系与转化。更有甚者,还有人认为既然西方社会发展到后现代阶段,已遇到西方文化本身所无法克服的问题,而转向东方从中国古典哲学中寻找智慧,那么我们东方人特别是中国人则更有理由重视自己的传统文化了。

这种观点看似正确,其实不然。因为它忽略了一定的文化与一定的时空的某种对应关系。一般地讲西方文化重视人与自然的对立关系,而中国文化讲究人与自然的和谐;西方文化显示出一种人对自然的强烈的征服欲望,而中国文化则表现为人与自然的合一与共处。因此,这两种文化具有某种天然的互补关系,而改革开放的中国当下状态正是这两种文化互补的最佳时期。中国文化迫切需要再一次输入西方文化的强劲动力,而西方文化也需要输入中国传统文化的某些合理精神以对西方文化进行微调。因而同样的中国古代文化对于中西当下的社会文化状态并不具有等同的意义。我们对于传统文化的过分注重,对于中国的现代化进程可能并不会起太多的积极作用。当然中国人在现代化进程中可以而且必然避免重踏西方人在某些方面的覆辙的,这才是传统文化在中国现代化进程中的正确定位。

言说自己的话语其实并不是一件容易的事,但它却应该是我们努力的方向。

其实,并没有人会一般地反对民族自尊,除非他是个彻头彻尾的民族败类。但我们讲民族自尊应该有一个正确的定位,以区别

真正的民族自尊与自卑的民族自尊。真正的民族自尊是以承认落后为前提,然后设法赶上去,超过它。而自卑的民族自尊,却是在挫败面前,要么退回内心,搞腹诽政策;要么退回历史去寻找祖宗的法宝。其实我们从前如果因为接受了西方的文化因而失去了我们自己的话语的话,那么重新捡起传统的话语,我们也同样会失却自己的现代的话语。因此我们在进行新的民族文化的选择与重构的时候,全盘西化与回归传统都是不行的。我们只有一个选择,那就是超越中西现有文化,才能形成自己的现代民族文化,获得现代的民族话语。

我们的祖先的确为我们创造了灿烂辉煌的文化历史。我们应当为我们的祖先过去的创造感到骄傲。如果连这一点都做不到,那决不是什么民族文化虚无主义者,而简直是民族的不孝子孙。但祖先创造的文化只属于过去,我们今天的人并不能重过祖先的生活,因此在整理研究传统文化与选择现实运用文化之间就有一个严格的界限。

怀古主义者同时也是现实民族文化的自卑主义者。他们往往在与西方文化交往的过程中,产生着一种民族现实文化的挫败感,因而大大刺伤了其民族自尊心。他们逃向怀古主义情绪,试图以我们祖宗的荣耀来掩饰现实文化的不足和洗刷现实文化落后的耻辱,他们企图从传统文化中挖掘抗衡西方文化的东西。因而一些从事于中西文化交往的著名学者加入到怀古主义的行列,就不是什么奇怪的事情了。

应该说这部分人都有着满腔的民族自尊,与那种为了迎合西方人审美的猎奇趣味而向传统文化开掘的人们当不可同日而语。但他们的认识行为却不能不说是已偏离了民族自尊的正确轨道。这种在挫败面前的返祖性文化选择是一种消极的退缩性策略,也是一种以退为进的策略。但时代发展到今天,这种策略恐怕只能是缘木而求鱼,最终可能会由无奈的以退为进而走向更无奈的彻底失败。

事实上我们的民族新文化从五四新文化运动开始,就一直未能真正地建立起来。为了说明这个问题,我们还是来分析一下我们的现实文化的内部结构。

如果粗略地讲,我们的现实文化大致可以分为三个方面:(一)苏联模式的社会主义文化;(二)西方资产阶级文化;(三)传统封建主义文化。由这三种文化的合力作用构成了我们的现实文化层面。而在苏联模式为主导文化的社会中,西方资产阶级文化与传统封建文化是作为隐形文化结构而存在的。传统文化的隐形结构由于受到文化惯性力的作用,使自己具有极强的底气,足以让那浮于表层的苏式社会主义文化常常带有浓厚的传统文化的色彩。而随着苏联东欧社会主义解体和中国的改革开放,这种表层的苏式社会主义文化遭到了强有力的冲击,传统封建文化结构乘机进一步加固(这种特征在广大农村范围内表现尤其显著),此时西方资产阶级文化也乘虚而入,而具有民族特色的现代中国文化尚待建构,这就出现了一种暂时性的文化失范。在这种情况下,各种观点或主义都可以找到自己表演的舞台,因而民族现代文化的选择与建构已迫在眉睫。

民族现代文化的选择与重构,只能是在“生产力”的标准原则下,吸收中西一切优秀文化因子而成的一种新型文化。这是一个高度复杂的系统工程。在其运作的过程中可能会背离设计者的原初意图。因为它仍然是沿着历史的合力方向,即在各种文化结构的明争暗斗之中诞生的。

(范钦林:南京师范大学中文系 副教授)

# “后学”，新保守主义与文化批判

赵毅衡

## 一

西文中没有与“后学”相当的词，不允许我杜撰一个 Post-isms。美国有人用过 postpeople(后学家)似没有多少人跟着用。而“后学”在中国几乎已经不再是个调侃词，它几乎是千年之末在中国的象征：一切都已是过去时，新的存在新的现象要求不像语言的语言，失语症中的术语。

指责中国“后学家”食西学而不化，是旧式的“影响陷阱”重版，是把论题简单化而置对手于绝地的故技。西方无“后学”一词，证明中国理论家的综合程度超过了西方。

## 二

以后结构主义、后现代主义、后殖民主义为主的西方晚近文化研究潮流，一直被其反对者指责为“太激进”，而从未被指为“保守”。

笔者感到非常惊奇的是，近年(具体说，1993年、1994年这两年)在中国知识界出现的新保守主义潮流，却常常引用这些理论作根据，或作佐证。

中国知识界的新保守主义至今没有引起足够注意：而其理论根据部分来自西方激进学说，这件怪事，也没人提及。

这里说的“保守”，不是与“革命”相对，也不是与“激进”相对，

更不是贬义词。本文中提到的同行,恐怕都不认为“保守”是一种指控,我个人也认为“保守”至少比“激进”好多了。撇开褒贬不谈,保守的最基本意义是保持现状,强调现存文化状态的合理性,现行语言的有效性。因此,保守是与批判相对,文化保守主义是与文化批判精神相对。

反过来,文化批判并不是据激进批判保守,它完全可以据保守批判激进,全看当下已体制化的主流语言为何者。望勿把我卷入保守激进何者更有害的老争论,我谈的是批判与非批判。

### 三

但当代西方文化学的三大潮流都姓“后”,让人深思。不少学者讨论过“此后是否彼后”? 结论是 yes。

三后合一,并非三教合一妥协共处,它们几乎是同理论的三个方面,而且三者互为条件:“后殖民主义处理的是向后现代过渡时期的文化政治”,而后现代主义则是“西方文化意识到它作为世界中心的地位已受到质疑时的文化反应”。后现代主义需要后殖民主义的他者来构成其“指称拆裂的叙述”。后结构主义虽主要在反思现代性,但是“因为现代主义总是幻想通过文化来赎救现代生活。此类幻想之破产,正是后现代条件之核心”。

既然三后合一非有意矫设,那么“后学”之说在西方也应成立。

### 四

近两年中国文化界的复苏,令人瞩目。知识分子走出沉默,开始寻找自己的立足点,也开始就一系列问题展开热烈讨论。这些讨论大都只是谈中国问题。可是,每次讨论都多少触及一点儿西方“后学”。

任何学说进入中国,必须被中国化。人文学科本来就是“你找

到的必是你想找的材料，你引用的必是你心里早有的理论”。我们感兴趣的是，为什么这些讨论者都能用“后学”。支持保守观点？是因为讨论者只不过为我所用，任意摘录一些词句，非“后学”之罪？还是“后学”本身具有某些特点，使它在中国的具体情境中自然趋向保守？

为此，必须回顾一下两年来中国知识界的一些讨论。本文不拟“综述”这些讨论，只是介绍其中与“后学”有关的部分，请勿以“不全面”责我。

60年代海外学者以林毓生等人为代表，对五四“全盘反传统主义的批判”，80年代去海外的大陆学者几乎只闻赞同未闻异议。

郑敏先生在《文学评论》1993年第3期上发表的《世纪末的回顾：汉语语言的变革与中国新诗创作》，之所以让人吃了一惊，一是海外对五四的保守主义评价，看来已经传回大陆；二是谈的是老问题旧观点，用的却是新理论：拉康的心理分析，德里达的解构主义。

郑文引起范钦林的商榷（《文学评论》1994年2月号），同期郑敏写了《商榷之商榷》，4期《文学评论》发表许明《文化激进主义的历史维度》，试图从历史性角度说明当时的激进当时有理；5期发表张颐武的《重估现代性与汉语书面语论争》，把争论引向“现代性”的历史与后殖民主义的“他者化”及“他者的他者”等命题。

郑敏指责五四白话文运动“急躁”、“偏见”、“形而上”、“从形式到内容都是否定继承”，“自绝于古典文学”，其结果是20世纪中国诗歌“成绩不够理想”。论据一：白话文“以口语代替书面语”，是重蹈德里达所批判的西方语音中心主义导致逻各斯中心主义之覆辙。论据二：追求一种“易懂”的文字，是忽视拉康指出的“能指与所指之间有一条难以完全跃过的横杠”，而且是在追求虚幻的语言透明性，导致50年代政治压力下“汉语透明度达到超常程度”。

指责新诗割裂传统的人，往往忘了文言诗早已在明清搁浅了六七百年；指责现代汉语的人，往往忘记了在19世纪，文言已经捉襟见肘，无法再延续“五千年中华文化传统”。五四时期作家，充分



利用文言、口语与翻译的资源,在晚清文学的基础上,因势利导,建立了现代汉语,作为中国现代文化各个领域的根本工具。

郑敏先生的看法,实际上是说在现代汉语成形之前,中文处于一种“自然状态”,一种未被殖民者污染的纯净语,原汁原味的原生文化语。“未污染语”是不是个神话暂且不谈,德里达赞美汉语与语音中心的西方语相比是个光荣的例外,受到如此夸奖的汉语就应保持原样?文字中心就不可能是导致中国式逻各斯中心?

现代汉语的“创造”,正是在文化批判中产生的。应当说,这是五四运动最站得住脚的成就,也是中国文化转型能力的明证。

## 五

刘康与张隆溪关于文章、批评与政治关系的辩论,从1993年初由海外开始,从英文刊物转入中文刊物,最后也卷入了国内学者。

刘康的发难指向两个问题,一是“后学”未能进入西方汉学:“西方文化界学术里轰轰烈烈的后现代主义辩论与理论之争,在汉学界自成一体的小圈子里总掀不起波澜,学术的反省和反思总形不成气候。”二是西方汉学界“因(中国)现代文学的政治社会性”而否定其艺术价值。

这两点都是很敏锐的观察。刘康原文中举了两个例子说明上述两点,而这二例恰恰与文本讨论的问题有关。第一段说后结构主义借用毛泽东思想,强调任何文化构造的政治性:

正当福柯揭示权力与知识的关系,以及历史与艺术文本话语构成中的政治,从而被盛赞为在批判控制西方人文学科的自由人文主义,人们却往往忘记,无论是好是坏,正是毛泽东关于政治和艺术关系的看法激励了福柯对西方自由人道主义作激烈批判。毛泽东从政治策略和权力斗争角度考虑这些问题,使他的观点容易导致压制性文化政策。但这并没有改变这样一个事实:政治永远

用各种方式渗透每一种文化构造和体制。

另一段关系到夏志清对杨朔的“抗美援朝小说”《三千里江山》的评价。夏志清在《中国现代小说史》一书中认为此小说(以及其他50年代大陆政治小说)惟一的价值是:尽管是宣传作品,作者有意无意地加了对家庭和个人幸福的向往。刘康认为夏的评价是偏见:“其隐藏的信息是资产阶级家庭幻想可以化解共产主义的英雄精神,此小说由此被寓言式地分割成两大块政治寓言……《小说史》用这种寓言方式读中国现代文学,只发现其主要部分没有能达到象征表现(个人经验)的要求。”

刘康的看法实际上是:既然连福柯也认为任何艺术都与政治或权力解不脱关系,那么《三千里江山》就不应与80年代后期中国先锋小说有什么本质上的区别:都是政治,也都是艺术。刘康指责80年代先锋小说及批评“试图把语言和艺术形式发展成审美客体,但这种审美化本身是政治性的,它证实而不是瓦解了毛泽东关于文化与文学活动的政治本质之观点”。也许如此,但是刘康难道不是在为他的第二点指责:“西方学界至今在政治化地读中国文学”提供根据?

张隆溪指责刘康“以福柯或西方理论作为检验真理的标准”,实际上是自我矛盾地接受西方“政治辞藻”。

## 六

由陈晓明主持,张颐武、戴锦华、朱伟参加的座谈会《新十批判书》,或许是最近几年文化讨论中最有锋芒最精彩的篇什,可惜至今只见其二,即《钟山》1994年1期上的《东方主义与后殖民主义》、2期上的《文化控制与文化大众》。

几位讨论者对目前大陆文化情势的特殊看法相同:“精英主义式的控制不再能驾驭文化生产和传播,新的文化控制网络正趋形成……某种意义上,这是和工业革命相类似的文化革命。”对精英

文化，“这次文化转型可能是致命的”问题，知识分子对此应怎么办？朱伟认为某些知识分子“仍然在坚持自己的精英立场，无法习惯这种转型期的变化……他们要站出来捍卫一种模式的精英文化”。朱伟表示：“我认为这是荒谬的。”

张颐武认为市场化是知识分子自己呼唤出来的，出现后又非常绝望。“其他阶层都感到了自己在这个文化里有一个自己的位置，而文化的代表者恰恰找不到自己的位置”。这个局面太可笑，因此他们发出的抗议只是“唐·吉诃德式的狂吼”。

陈晓明在《上海文学》上那篇文章为知识分子指一出路：既然后现代的西方，精英文化与大众文化在合一，精英文化就应当向大众文化靠拢，“集体自焚，认同市场，随波逐流，全面抹平”，并且预言“不久后的事实将证明它的同流合污”。他认为再次把精英文化与大众文化分离开来，“重新加深二者之间的鸿沟”，是徒劳而且有害的。

显然，讨论者们认为自己虽是知识分子，但并非堂·吉诃德，他们认为他们的任务只是“后批判”：批判即控制，“后批判”最反感的是文化批判。陈晓明认为后批判接近于李奥塔的“后现代知识”立场：“增强我们对于差异的敏感，促进我们对不可通约事物的宽容能力。”

张颐武对后现代主义论的顺应性总结如下：“（后现代·后殖民理论）意味着对当下文化的参与……它不站在文化的对立面，也不试图超越它。”

四位讨论者中，只有戴锦华表示不安，并对文化“沙漠化”表示焦虑。

## 七

由陈思和与王晓明在1988年发起的“重写文学史”课题，近年来在海内外学者中一直在继续，只是在大陆不再打“重写”的旗帜

而已。但无论在国内外重写的对象,大都从体制化文学史转向知识分子自身的“迷误史”。王晓明的“一个杂志和一个社团”,检讨了《新青年》与“文学研究会”编辑与组会方针上给整个现代文学史带来严重后果的错误,很值得一读。

另一篇可标志“重写”方向转变的是陈思和于1994年1月《上海文学》发表的:《民间的浮沉——对抗战到文革文学史的一个尝试性解释》。同刊9月号“批评家俱乐部”集合10位批评家讨论此文。

据讨论者之一陈福民的意见,陈思和用的是“解构策略”。陈思和自己在前言中说是以“西欧十七八世纪出现的市民社会为参照”,我们心头立即闪过福柯的影子。但陈思和没有直接引用任何西方文化论者的观点。

陈文认为在本世纪中国,“学术文化分裂为三:国家权力支持的政治意识形态,知识分子为主体的西方外来形态,保留在中国民间社会的民间文化形态。”在不同时期,这三者有分有合,但在本世纪,民间文化基本上被政府和激进知识分子排斥。

陈文精彩之处是用阿尔图塞式的“征候式阅读法”,从中国现代文学作品中发掘民间文化的潜文本。“民间”不仅吸引了一些知识分子,甚至化解了国家权力意识:它成功地渗入“革命小说”或“样板戏”,成为其“隐形结构”(例如《林海雪原》中的绿林匪气,《沙家浜》中的男女斗智),实际上是其中最有趣的部分。因此陈思和给予“民间文化”很高的赞美:“它充塞了这一历史时期最辉煌的文学创作空间”,“自由自在是它最基本的审美风格”。

陈把“重写”范围限定在“抗战到文革”,而且有意识处理“农民文化”,避开他自己也承认的中国现代民间文化的另外两层——“市民文化”与“传统文化散落部分”。

在《上海文学》举行的讨论会中,一部分人不同意陈思和,他们明显想到近年俗文化之来势汹汹,正在“置文学艺术于死地”。对陈文批评最尖锐的陈福民指出,“民间文化”与官式意识形态一直

处于“水乳交融”的关系,并且有强烈的反智色彩。

但郅元宝支持陈思和,他甚至取消了陈的三分式:“对知识分子来说,民间还不只是一种临时的支撑点,而是他最后的家园与安身立命之地。从过于浓厚的意识形态兴趣转向广阔的民间大地,这已不仅是80—90年代文学的一个演化趋势,也可以说是世纪末中国知识分子的一种精神自觉。”

陈思和文中说到本世纪中“一部分保守的知识分子……默默地守护着”散落在民间的传统文化。陈赞扬这些“非主流知识分子”,而郅认为今日中国知识界不仅应当而且已经都成为这种“保守的”“传统文化守护者”。

这条“惟一的出路”,与陈晓明的“合流”相近,陈、郅说的是民俗或传统形态的俗文化,而陈晓明说的是商业性俗文化。这两者正在迅速合流。

## 八

读完这些讨论,有一个局面已相当清楚:一个强大的新保守主义思潮正在中国知识界翻卷起来。我说的是“思潮”,并不是说上述同行是保守主义者。

新保守主义首先表现在对80年代文化热的忏悔自罪心情。最近王蒙反驳“人文精神失落”之说,他反问:“中国哪有过 humanism?”套了个洋字,回答自然是否定的。其实王蒙明白,中国知识界感到失落的,是80年代的文化精神。对那场轰轰烈烈的“文化热”,人们记忆犹新。高瑞泉的描述生动而准确:“文革后,高分学生涌进文史哲专业,大量古籍再版,名著翻译。人们又一次确认:知识是有价值的,思想是有意义的,人本身应得到尊重。这一切都有点儿像文艺复兴的欧洲。现在看来,这次思潮的动因已消失,很多人为此焦虑,这是我们今天呼唤人文精神的思想环境。”

然而许明认为,近年的争论之所以必要,“是因为80年代我们

共同参与了一出典型的文化激进主义的历史活剧，而它的影响余音袅袅，至今不绝于耳”。许明为五四“文化激进主义”辩护，却称80年代为“活剧”，颇为内疚。

郜元宝则对80年代文化热更感羞惭：“80年代起来的一辈人，首先面对的就是长期压抑的话语火山大爆发后留下的一片狼籍。他们一下子就被抛进声音的海洋，还没弄清楚怎么一回事，就稀里糊涂跟着说起来，一说开去便不可收拾。……现在是说多了说累了需要静下来倾听的时候了。”

对五四与80年代两次文化精神高扬的清算，是新保守主义的一个共同倾向，不管讨论者是否自觉到这一点。

## 九

新保守主义潮流的最重要表征是自我唾弃精英地位或责任，转而与民间文化——俗文化认同。我们前面提到的四场争议，郑敏试图回归传统，刘康认为官式话语有美学或理论价值，其余人都在不同程度上对俗文化持肯定态度。

悖论的是，具体到俗文化作品，这些人的批评却又十分尖锐，例如《钟山》座谈会张艺谋、陈凯歌猛烈抨击，对《中国人在纽约》无情剖析，只有王蒙对王朔作品一贯赞扬有加，认为文化精英指责“痞子文学”正是缺乏人文精神。

此悖论把很多人弄糊涂了，其实它是后现代主义理论的题中应有之义。这个理论的一大特点是数量崇拜，从而严重忽视质与价值。后现代主义理论的主要触媒，是当代文化生产（尤其是影视和畅销书）令人敬畏的巨大数量，商业俗文化由其数量声势赫赫而得到很高评价，成为后现代论为之辩护的文化主流。但是具体到作品上，无论西方东方的后现代主义者，毕竟都是饱读之士，常感到难以消受。因此，讨论俗文化作品时各有所见的一批中外批评家，却为“大众文化急剧扩张”的速度和面积所折服，用加拿大研究

者胡可丽 (Marie - Claire Huot) 绝妙的标题, 就是“文化小革命” (La petite r' evolution culturelle)。

我建议一种恰好相反的立场: 对俗文艺的个别作品应多找其优点; 正在体制化的俗文化主流需要清醒的批判。

## 十

80年代詹姆森在中国宣讲后现代主义时, 中国学界还只是对其文化研究方法感兴趣, 后现代主义此词尚未时兴。晚至1992年, 这个题目还受到嘲笑, 到1993年、1994年, 讨论后现代主义不仅不再是东施效颦, 我们甚至听到这样的议论:

后现代主义几乎是畅通无阻地进入我国文艺领域的。中国人接受后现代主义没有像现代主义那么不情愿。当代文学中具有明显后现代主义文化因子的作品一出现就比较成熟和老练。文化的落差为什么没有造成交融的阻塞? 原因是我国传统文化中有一种超越历史性的文化基因, 能粗线条地与后现代主义文化思想共时性相接。

此处所谓文化现实, 是指商业伪文化的泛滥“深入人心”: 文化基因, 指的是传统亚文化, 两者渐渐互相渗入, 于是中国消费文化被抹上严重的江湖气加“港澳气”, 于是中国文化跳过现代性直撞入后现代。

多少都认同欧洲人文精神的中国以及其他第三世界知识分子, 在本国文化中完全失去地位, 只能在三面夹攻的话语牵制间寻找生存的边缘。即使这样, 他们还是被西方理论家称为患着“殖民时代的怀旧病”, “买办知识分子” (comprador intelligentsia), 西方话语的叙述者 (agent of narration): 被中国理论家称为“有如老式唱机发出的声音”。

## 十一

后现代主义理论的第二个特点，是它自居为一种无偏向的全景性描述。

现代主义论者眼中，整个社会的文学艺术，或其他文化产品，只有很少一部分是现代主义的，其他是现代作品但非现代主义作品；而后现代主义论者眼中，整个社会的文学艺术，全部文化现象，都是后现代主义的。

且慢。据中国权威意见：“后现代现象指的是两个层面的东西，一个是先锋性、实验性的后现代文学艺术……另一个是指大众性、通俗性、商业性的流行作品。”

同一个词，怎么有两个完全相反互不兼容的指称？

指我们把“后现代主义”这词稍稍整理一下。70年代初这词在美国出现时，指的是后现代先锋主义文艺（与“现代主义”一词的用法相应），当时已经有些人用来指整个当代文化，到80年代，后一个用法占了上风，后一个包容前一个。

此词指“商业流行文化”，想必是第三义。

不管这个术语如何混乱，对每个论者本人，该术语的指称是不应当在几个事物间滑动的。对李奥塔或詹姆逊，后现代主义指当代文化的整体状况，文化消费主义就成了其中的显著特征，但他们的后现代主义并不“是指”消费文化。

同时指称两个东西，而且是先锋文艺与流行文艺这样两个完全相反的东西，恐怕需要再下点功夫论证。

让我们暂且只说第二个定义——全景扫描式的描述。那样，一个社会只要被指认为“后现代”，所有的文化现象也就都是后现代主义的，没有什么标记性的，前导性的，或典型性的作品可言。

不管哪种成分，只要在标上“后现代”的社会中存在，就是堂而皇之的多元之一，不管哪种文本，落入“后现代”的文化之中，就



有了历史合理性。后现代主义作为一种理论,拒绝褒贬、拒绝价值、拒绝批判,只要在已被封为后现代的社会出现,就是等价的,一律进入后现代主义话语的扫描之中,一样是后现代多元散离文化的文本。

文化产品的等价,说到底,是文化商品化的必须。商品当然不是等价的,商品的交换基础却是等价,一幅杰作当然价值比一幅劣作为高,但如果劣作能销售出上百万复制品,那也就可与杰作等值。甚至,杰作如果销售不出去,那就远远不如劣作。伪币驱逐良币的规律现在整个文化幅度上演出。

3年前,在北京大学一次后现代主义国际讨论会上,我提出一个问题:当代作家还有谁不是后现代的?在座的中外专家没有一人愿意回答我的问题。

这样的理论自然有操作困难:一部后现代主义作品选,应当是当代出版物标本集?北京大学中文系编选的《后现代中国文学选》,其小说、诗歌、评论卷,大致上与一般说的先锋派重合:作家出版社的《西方后现代主义小说系列》,选取标准大致上即后现代先锋主义。是否中国人弄错了?不见得。美国批评家麦卡夫雷(Larry McCaffery)编的《后现代小说家辞典》(Postmodern Fiction, a Biobibliographical Guide)所列作家近百人,几乎全部是先锋作家,实验型作家,我没有找到俗文学作家。卡利奈斯库列举20名最有代表性的后现代主义作家,全是先锋作家。

要选,就有价值偏好;要论,却强调无价值偏好。后现代主义理论与对象之剥离,一至于此。

我本人讨论后现代主义,一直指先锋派。意识到其中的混乱,我后来宁愿累赘些,改称“后现代先锋主义”。

## 十二

对于以理性和科学为基石的西方文化来说,后结构主义的批

判是尖刻的，尤其是直接进行文化批判的福柯，他认为西方启蒙以来的科学积累与人文精神，只是为了织成一张由知识构成的权力网络。知识分子在这知识权力体制中自然起了类似宗教审判法官式的作用，必须对现代社会的压迫性本质负主要责任。

对资本主义如此尖锐的批判，自马克思主义以来尚未见过。但福柯并没有解释现代社会为何需要这样一个压迫性体制，也没有指出任何改造的必要，似乎压迫是理性知识的必然结果，与生俱来，在所难免。像马克思认为资本必然剥削一样，福柯认为知识必然对社会进行控制。资本可以剥夺，知识呢？

福柯理论是后学诸家的主要出发点，这样，知识分子自然成为西方“文化殖民主义”进入非西方国家的通道。

后殖民主义不是一个纯理论，它关系到非西方民族想建成什么样的国家；更确切地说，是西方后学家希望看到一个什么样的非西方。新殖民主义尚想把非西方国家市场化，而后殖民主义理论想看到的是回复到本土价值、本土文化、本土话语，“观光化前样式”，原汁原味国粹主义、原教旨主义。这种文化对特定非西方国家的人民福祉是否有利，却不在他们考虑之中。

西方的后殖民主义理论家，以剥夺非西方国家知识分子的话语为代价，树立自己在西方学术界的激进形象。

### 十三

缺乏批判精神的文学，是庙堂文学，或娱乐文学；缺乏批判精神的理论，可以说是体制理论，或顺应理论。二者都对文化主流起装饰和润滑作用。

诸“后”理论，针对西方社会文化的主流形态，平衡其价值偏向，在西方可以是批判理论；在中国，却正好顺应主流文化。这种变化的关键是：在中国，现代价值并没有立住脚，更没有体制化。后学的无情解构，正好化解了这文化中本来就被排挤的批判精神。

后现代论者明白宣言：当今根本不需要文化批判。批判即“控制”，即“训导”。应当说，他们有拒绝参与文化批判的权利。毕竟一个文化中的大部分话语并不具有文化批判色彩，例如当今致力于新国学的学者们的重建传统学术，这是人文建设必要的部分；又例如从事大众文化的朋友们为当代文化的繁荣做了很多努力。传统文化与大众文化本身并不是文化批判的对象，文化批判的对象是体制化，是现存文人秩序的理论化、合理化。

那么，究竟为什么需要文化批判？文化批判的确不是中国学术传统，现代中国除了五四和 80 年代两个很短的时期，文化批判一直未能立足。没有文化批判，文化就会缺少价值制衡，朝一个方向猛踏油门。每当全民一致向什么看，没有别的价值样式的提醒，其结果之不妙，我们领教已不只一次。

我建议：中国文化批判的主体性建立，并不一定单以西方为他者，更有必要以本国的体制文化（官式文化、俗文化、国粹文化）为他者，这样可避免以主体单一面对文化多元的窘境，也可避开西方中心主义的陷阱。现在是应该在各种顺应理论之外，重建文化批判的时候了；这个文化正在被无情地牵上媚俗之路。

（赵毅衡：英国伦敦大学东方学院）

# 如何面对当今中国文化现状

——海内外大陆学者的一场辩论

赵毅衡

近几年海内外刊物上关于当今中国文化现状的讨论日益增多。我本来没有参与的能力，阅读中积累多了，想法逐渐归拢。1994年冬天我写了这篇读书札记式的文字，寄给香港中文大学的《二十一世纪》杂志。正巧他们收到徐贲从美国加州寄去的一篇“第三世界批评在当今中国的处境”，于是决定发一个专辑。

《二十一世纪》是个半海外刊物，编者、读者和作者基本上是海内外的大陆学者。此刊允许在大陆发行，在北京、上海、广州等重要大学都能读到。目标读者群是明确的：海内外主要大学的中文系和文化研究所，以及关心当代问题的中国学者。

因此，《二十一世纪》引发的这场辩论，有一定代表性。

我这篇文章后来摘要转载于INTERNET刊物《华夏文摘》。1995年十月号《花城》重刊了我改写过的文章。

所谓讨论，主要是《二十一世纪》一年中刊登的10篇文章作者分别是徐贲、张颐武、郑敏、吴炫、许纪霖、万之、张隆溪及我本人，我和张隆溪各有两篇和10多封来信。其他刊物上也有一些回响。例如陈晓明在《今天》1995年秋季号上发表的论文《意外的合谋》，虽然没有写明是在与我呼应或驳难，某些命题的提出显然是在参与讨论。徐贲有长文《后现代，后殖民批判理论和民主政治》，刊登于海外刊物《倾向》1994年2、3期合刊，扩展了他在《二十一世纪》上那篇文章。唐晓渡、欧阳江河、陈超在《山花》1995年5、6月号上发表的《中国式后现代理论及其他》，很接近我们讨论的问题。但

是他们准备此稿时,尚未看到我的文字。我本人在《二十一世纪》十月号发表了一篇短文作为回应。

北京大学比较文学研究所在今年5月准备讨论这个题目,复印件发下去让参加者准备,却已临近不太方便的时间,取消了。5月份,斯德哥尔摩大学中文系的6位学者进行了一个讨论,记录稿有3万字,《二十一世纪》十月号发表了一个摘要,2000多字。

此外,与编辑,与许多师友通信,谈话时,得到不少应答。传闻之类,也约摸听到一些。去年夏天在北京时,接触到不少青年学生,知道了他们的反应。

只是,为了尊重提意见的朋友,下面作的讨论情况介绍,只限于公开发表的文字,以免言而无据,虽然口头讨论与传闻更为有趣。应当承认,至少就公开发表的评论而言,反对意见的确比赞成的多。

我的那篇文字介绍了发生于1993年与1994年的四场辩论,即《文学评论》上郑敏发起,范立钦、许明、张颐武等参加的关于五四创造现代汉语功过的讨论;由刘康在《现代中国》(MODERN CHINA)上引发,几位西方学者参加但是主要有张隆溪和刘康在《今天》等中文刊物上继续辩论,最后王晓明等人也发言的关于中国文学与政治关系问题的讨论;在《钟山》上开始的,由陈晓明、张颐武、朱伟、戴锦华等人参加的关于后现代主义与后殖民主义的讨论;《上海文学》发表陈思和的《民间的崛起》一文后引起的南方一批学者的讨论。综述之后,我集中到几个问题表示了一些看法。下面我分别就这些问题提供讨论者的反应。

—

我说到,近几年中国知识界又开始活跃。在一部分人笔下看得出相当明显的保守主义思潮,奇怪的是,持这些观点的人,往往引西方的后结构主义、后现代主义、后殖民主义等激进思想作为理

论支持。

上海的刘绪源为我说的“怪事”即“西方激进学说在中国变成保守”举了一个有趣的例子：1993年初詹姆森在上海与电影批评界座谈。詹姆森抨击好莱坞，赞赏中国和其他第三世界电影；中国批评家则强调中国电影受好莱坞影响，并对美国一些优秀电影表示赞赏。但是北京官方的《文艺报》报道时，几乎删掉了全部中国批评家的发言，詹姆森的话几乎全部保留。这样，中国批评家“仿佛与詹姆森一起在批判西方电影”。他问，“为什么在西方如此激进的詹姆森会受到如此奇特的欢迎？”

南方的吴弦认为，后结构主义引入中国后，“究竟消解什么”就成了一个大问题，大尴尬：“原本没有价值的意义（如传统伦理和专制主义）不值得去消解，而正在确立的意义（如新的人文规范）又不应该被消解。”

斯德哥尔摩大学的罗德弼（Torbjorn Loden）教授认为西方的“后学”不一定是激进的。它们都反对所谓的“进步”，反对70年代的激进。海德格尔与李欧塔之保守是有名的。

实际上保守、激进两词引起最多的不满。很多人（例如上海的罗岗、许纪霖，南京的吴弦，北京的郑敏、刘江，瑞典的罗德弼等）都认为大而无当，造成混乱。

我在回应中承认这两个词过于宽泛，尤其在现代中国，历史联想过多，最好不用。但是就“保守”的基本含义，即“保持现状”而言，那么我说到的那些思潮，的确是有意无意地在肯定、赞美中国的文化现状，至少拒绝批判。

## 二

中国现代仅有两次知识分子扮演了主要角色的启蒙运动：五四运动，和80年代文化热，目前中国有些学者试图予以重新评价。他们对这两次运动常会有一种忏悔心情：切断传统，“现代方案”，

主体迷信,等等。对于与这两个思潮共生的文学,也有批评,例如说 80 年代先锋文学的非政治化是迷妄,不符合后结构主义的权力话语论。

关于五四,郑敏先生认为五四创造的现代汉语,切断了中国文化。我的批评是现代汉语之创立恐怕是五四最站得住脚的成绩。郑敏的回驳说五四是“为了政治制度的改革而强行改变一个民族的语言传统”。这种“暴力行为”类似于“外族侵略者经常禁止被征服者使用本民族的语言”。

其实对五四的批评多矣。我注意到的只是郑敏批评五四时不断引用德里达和拉岗等最新理论。我感兴趣的另一点是《文学评论》不仅组织这场辩论,而且加编者按,暗示说关于五四的反思,证明“某些现代性可以成为现代化的障碍”。

对五四评价的变化还体现在“重写文学史”的转向上。由陈思和与王晓明在 1987 年发起的这个工作,近年来一直在海内外继续。但是重写的对象,不知不觉间,渐渐由官写文学史转向知识分子“失误史”。张隆溪认为这一趋势尤其值得作进一步分析。

据说中国知识分子最大的所谓“失误”在 80 年代,不少批评者敏感地看出,我说的“保守倾向”大致上就是对 80 年代精神运动的否定。

张颐武再次提出市场化“把‘高雅’和‘精英’变为时尚和流行,而具有极高市场价值的新发展。这些大背景使得 80 年代的激进话语变成可追怀的旧梦,消逝在历史的裂谷另一侧”。

许纪霖的否定则明确得多。他认为 1989 年是“大陆后现代思想的精神出发点”,一如 1968 年是西方后学的出发点。大陆后现代思想的目的就是“想通过历史反思来探究为什么会发生这样一场毫无妥协余地的直接对抗”;“为什么对立的双方都表现出一种同构性的思维逻辑,都以为真理在握,代表着正义,掌握这道德的制高点。”因此“后现代思潮”实际上是“反思 80 年代文化热,进而反思整个 20 世纪文化热的重要思想资源”。

1968—1989年,应当说,这是一个敏锐的观察。如果说,后冷战时代本该是一个保守主义时代,中国是否应该如此?中国知识分子是否应该如此?

应当说,这个辩论一上手就变得如此“结合实际”,而且如此尖锐,是我所没有想到的。

### 三

我谈到,近年的思潮试图为中国文化寻找新的立足点:所谓“民间精神”,是其中之一。它强调,在本世纪被漠视的民间文化,才真正保存了中国文化精神,也将是中国知识分子今后的安身立命之处。我认为这是一种保守思潮。

在去年近一年辩论中,这个问题没有得到认真的对待。问题的提出者,上海的陈思和;论辩的推进者,上海的郜元宝,都没有回应。一个重要原因是他们自己认为是人文价值的追求者,不应当与“后学家”同列。别人也是这么认为。罗岗提出,“把陈思和与陈晓明放在同一个新保守主义旗帜下,与中国的批评实践相去甚远”,是“雾里看花”。

我的回应是:我讨论保守主义,不讨论保守主义者,何况保守主义者不是个贬义词。陈思和自己在《民间的崛起》一文中,也赞扬保守而不讳。陈晓明和陈思和都是老熟人老朋友,都是我尊敬的学者。他们是自认保守与我的讨论也没有太大关系。

我曾经写过一篇“重写文学史”,发表在《今天》上:“重读‘红旗歌谣’”课题与陈思和的重读样板戏很相似。陈思和发现“民间”作为潜文本,化解了官式话语。我发现了“民间”被官式文艺当作最重要的武器,用来摧毁现代中国知识分子的批判精神。中国官方文化的最主要依托,从延安以来,就是民间,马克思主义尚在其次。

南京的吴弦赞同我的看法:“不管‘后现代’话语与‘回归民间’策略,在言说者初衷那里有何差异,但就其客观效果来看,对精英



文化及其批判立场的消解则是共同的。”

#### 四

我谈到,近年许多文章认为,目前风起云涌的商业文化,消费文化,已经完全击败了80年代的精英文化。后者的没落无法挽救,也不应当挽救,因为其“现代”模式,从西方进入后现代开始,已经被历史抛弃。消费文化的多元共存,符合后现代主义,无可阻挡。而后现代主义思潮正在帮助商业消费文化成为主流体制。

这点引起的争议最多。我先说赞同的,因为是少数的。吴弦认为,这是“政治话语与市场经济有可能合谋的一股思潮”。

不太赞同的,如斯德哥尔摩大学的讨论者“一致认为”：“所谓雅俗文化的对立是知识分子人为制造出来的”；某些人“有意制造一种‘后学’理论来利用俗文化,把它作为一种反精英意识来处理。”罗德弼(Torbjorn Loden)表示“反对把市场化和新保守主义联系在一起,也怀疑所谓精英主义可以对抗市场化”。盖·玛娅(Marja Kaikkonen)认为“俗文学有她自己的消费者和特别的社会作用,知识分子不应当去控制,或简单地批判或轻视”。

反对的,如张颐武认为商业化的俗文艺是本土性的。“中国自身的大众文化,对中国旧有的知识分子话语构成冲击。”而且他认为消费文化远比我“设想的复杂得多。如近期来‘白领文化消费的崛起带来的’高雅文化的复苏和流行”。

对我关于“后现代思潮于俗文化结合成新保守主义”的看法,许纪霖的批评特别尖锐,他认为我在这一点上“思路陷入不可思议的混乱之中”。他认为大陆后现代主义批评,“具有相当大的冲击波和新鲜感,以致于给世人一种感觉,认为一个全新的后现代文化时代到来了”。但是,他认为,后现代论者并不赞成商业文化。因为他们“赋予自己的使命就是以后现代的批评工具无情地解构这些大众文化”。

陈晓明在“意外的合谋”一文中也说：“也许解构的重点要发生位移，不再像西方的后现代那样，专注与解构经典传统，二是面向当代文化，把那些无价值的东西撕破给人看。”

我觉得我的论证的确尚未能服人。但是我反驳我的诸位似乎把紧迫的问题看得轻松了一些。消费俗文化已经成为主流，而后现代主义提供的理论支持，有可能把它立足为体制化的主流。

## 五

我说到，后殖民主义理论促进另一种倾向：回向本土文化。在殖民主义时代之后，文化霸权是西方控制世界的主要方式，相信理性，人道等西方“过时”精神的知识分子被看作其主要媒介。后殖民主义坚持本土文化来展开新一轮东西方文化对抗。

在这一点上，我可能受到最多人的反对，赞同的没有几个。王宏图认为：“中国本土文化资源不足以应付现代社会强大的挑战”；“中西文化的对接不但是必须，而且不可避免”；“当今文化保守主义将西方视为敌手——至少是假想敌，并在后殖民主义话语辅助下力图抛弃西方文化中与本土文化传统格格不入的理性原则，民主传统等人文价值，以求得一种民族自尊心的想象的满足”。

吴弦也认为：“中国现在的根本问题是由于传统的延续诞生不了新的文化形态。”

讨论表明，这问题比我设想的复杂得多。我注意到提倡后殖民主义的批评家们反对‘新国学’。许纪霖认为：“近年的‘新国学’要续上的‘是以章太炎，王国维、陈寅恪’为代表的近代国学传统，它与真正的‘后学’决无实质性的关联，而真正的‘后学’又决无回归传统文化的意愿。”汪晖以亲身体会解释“新国学”——“和社会上谈论的回归传统不是一回事，与季羨林等老一代学者对民族文化的赞赏也有区别，但这种区别恰好被大陆所谓‘后学’混淆了”。

他们的观察是对的，他们的判断却恐怕停留于表象。我从来

没有把“新国学”与后学相联系。我想说明的是“新国学”之所以能成为学今学术的中坚,与当今整个学术界的保守气氛有关系——在对五四和80年代精神的否定之后,本土文化是压力最小的路子。“新国学”显然冲淡了文化批判。

1995年夏天我在北京,接触到一些中文系学习现当代文学、比较文学、外国文学理论的学生,他们赞同我的新保守主义之说,因为他们在系里感到,比起国学来,他们学的是二等学问,有的人还说他们在最后一刻改了论文题目。听到这话,我有点儿窘,因为我本意并不是为“今学”或“西学”争地位。中文系重古典,向来如此。80年代中期情况可能不同,那可能是个例外,无法要求例外成为常规。

我在回应中说,虽然消费俗文化和本土传统文化很少具有批判性质,它们本身不是文化批判的对象。文化批判的对象是现成话语方式的体制性压迫。

## 六

我在那篇文章中指出:福特的话语权力论,导致学术研究“部族化”,或“身份论”,是目前大陆后学和保守思潮的基本出发点。

在这一年的讨论中,我的话不幸而言中。与我辩论的朋友往往争论的不是是非或真相,而是说话者什么身份。

身处西方,是批评者们不断提出的话头,但大部分批评者只是认为暂居国外的人不能身临其境地了解情况。有些人的看法却推进一步。

张颐武提出:我和徐贲是“西方学院体制中的学者”,因此我们必然受困于“有关中国的巨大阐释焦虑”,而我们写的文章是“西方中心的文化霸权所生产的知识的一部分。他们对中国理论批评的描述,恰恰是将‘中国’变为一个驯服的‘他者’的卓越努力。

刘东在《二十一世纪》的十二月号上发表了一篇全面评述“海

外中国文化研究”的长文。他列举了一些从大陆到海外学习或工作的“同年和同事”研究中国当代文化的文章,认为他们是“洋泾浜学风”——“学过西洋文法倒不会讲中国话了”。因为他们有“生存困境”,只能“杜撰出专供西方老师猎奇的论文”,因此“中国材料被迎合西方学术界的消费胃口而贩卖的如此廉价”。

刘东没有讨论任何人的观点,批评每个人大致用一句话。给我的评语是:“不分青红皂白地为本已多元分化的各派大陆思潮统统贴上‘新保守主义’标签,硬要以此脸谱化的戏剧手法来误导和惊吓海外舆论。”

上半句是批评,下半句不是,而是刘东所谓“无法不怀疑其写作动机”。

张颐武与刘东否认暂居海外者研究“当今中国”的资格,理由不同。张说的是海外人已经是西方学院的一部分,说出来的话必然是西方文化霸权的一部分;刘东认为在海外必须讨好洋人口味,作“遵命学问”,才能生存,也就是“把学术活动糟蹋成纯属私人行为的谋生手段”。应当说,话语与利益的关联被解释得如此具体,令人震惊。

这一年的讨论还接触到第二种身份:“80年代”与“90年代”之分。张颐武认为,几年前“不少海外研究为中国大陆文化绘出的阴郁黯淡的图景,也被这一文化的活力与丰富性无情地否定”。因此,“当今中国”已经超出“80年代式”知识分子的理解,只有“90年代”身居于中国的某一类学者才能掌握。

也有不同的看法。杭州的沈语冰反对把一切研究都归于权力之争:“我宁愿相信在权力与话语之间还存在着一个缓冲地带,否则这个世界将变成氏族的‘动物庄园’。”伦敦的卓慧珍(参与讨论者中惟一的一位台湾朋友,除郑敏之外惟一的一位女性)不同意我对学术“部族化”的指责,认为“个人能够通过族群,来寻找面对差异后的自己”。也就是说,各种“特殊性”可能互相补充。我认为这是有建设性的批评。

就这次讲座情况做个简单计算,即可发现,赞同/反对,并没有以海外/国内,或80年代/90年代来划线。

## 七

我说到整个讨论将归结到一点:在当今中国,还要不要文化批判?20世纪的中国知识分子,有没有给我们留下值得继承的文化批判遗产。

因为,虽然诸“后”在西方主要是一支文化批判力量,在当今中国却变成了否定文化批判的论据。

后解构主义之“消解元叙述”被用来指证:“80年代以‘启蒙’和‘代言’为目标,以‘主体’人的本质力量为前提的话语已经失败。”

后现代主义的“多元共存”,被用来证明:商业化消费俗文学,具有历史的合理性,能迫使先锋文学“同流合污”。从而全面肯定现状的合理性。

后殖民主义的对抗西方文化霸权理论,则被用来“反对认同西方式话语”,以强调“中国特殊性”,回归民族文化。这里当然有个自我矛盾。后殖民主义本身可以说是西方话语。实际上,后殖民主义反对的是从西方传人中国的文化批判传统。

有些讨论者同意需要建立文化批判。北京的张博树说:中国当前的知识分子,以“分化的时代”为理由,为自己的软骨病辩护。“中国需要一个自己的批判学派,这应该被视为一种时代命令。”广州的陈少明认为“如果理想主义是一种传统病的话,虚无主义则是一种现代病”。

陈晓明在《今天》上的文章,重申了他的某些立场,但是他提出两个新的看法:第一,的确有新保守主义,例如,“当前中国大陆文化”是个“软体动物”,“具有随遇而安的保守性”,而“重返国学”证明“一代学人倾向于新保守主义立场”;第二,“夺取文化批判者的

空间实属必要”。

徐贲关于西方后现代/后殖民主义与文化批判关系的看法,我觉得很有道理。他说“虽然西方的后殖民主义理论致力于批判西方观念的现代性,它却不能不承认他自己是这种现代观念(例如,平等观念)的受惠者”。这看法应当更能用于中国。

总结一下,应当说,这场讨论引发的的问题远远超出预想。尤其是关于“身份”、“划代”的讨论,渐渐走向庸俗。学者当然也是人,日常生活中也不得不考虑利益,但是学者应当更多地反思自己是否为利益所左右。

毕竟,这场讨论引向了关于几个重要问题的严肃思考:究竟有没有必要重建文化批判;究竟如何看待中国,尤其是当今中国的特殊性;这种特殊性是不是“挪用”西方各种时新理论的根据?实际上,这个讨论有个总背景:所谓的“中国经济奇迹”是不是能成为为中国文化现状辩护的理由?如果经济起飞进一步推动知识分子放弃文化批判,我们将在21世纪看到怎样一个中国文化?

(赵毅衡:英国伦敦大学东方学院)

# “第三世界批评”在当今中国的处境

徐 贲

## 中国式的“第三世界批评”

在中国,1987年以后的文化讨论,虽然不再风风火火,却仍然在持续进行。但在1989年以后,一下子几乎销声匿迹,而同时,“第三世界批评”却成为文化思想几乎一枝独秀的新潮,这是很耐人寻味的。在这之前,“第三世界”作为中国在国际政治关系中的自我定位,乃是官方国家政治话语的一部分,很少与文化批评话语有联系。中国现代文化批评一直包括着思考中西文化之间关系的内容,但并不以第一和第三世界的对立区分为其基本分析性范畴。讨论和涉及中西或东西关系的文化批评,特别着重在文化形态比较,以及基于这种比较的自我文化批判。这是由中国近代社会、政治、文化现代化要求和进程所决定的。在这一过程中,西方思想的参照作用既表现在它值得借鉴的方面,也表现在它不值得借鉴的方面。中国文化批判之所以注重西方思想值得借鉴的方面,抱着取他补我的态度,完全是出于中国自身的现代化需要。它并不排斥对西方文化和思想的批判,但它相信,这种批判,西方的有识之士自己能做,不必由他人越俎代庖,就像我们不能、也不应当指望西方人代替我们完成自己的文化批判一样。在“文化热”中,中国以现代化为着眼点的文化批评确实常常对传统文化作严厉的批判。如果硬要把“传统文化”简单地等同为“民族文化”的话,那么,这样的文化批判自然会显得有“非民族”倾向。但“非民族”并不等于“反民族”。事实上,着眼于现代化的文化批评,并不需要特别依

赖民族/外来或者东/西这一类对立区分,因为它的目的在于推动包括二者都在内的现代化,所以现代和前现代的区别倒显得更加重要一些。

1989年以后,商品经济大潮的兴起和普遍的政治冷淡(至少表面上如此)反映在人们的生活态度中,也反映为文学的非政治化、日常琐事化和市民趣味化。虽然正统政治思想被重新祭出,但它毕竟再也无法成为先前理所当然的大众意识形态。于是,民族主义便成为国家权力最有利用价值的意识形态工具。对内,它是政府作为大众权威合法性的基础;对外,它是在“民主”、“人权”等问题上倡导“不得干涉内政论”的根据。民族主义不仅有政治价值,而且也有商业价值,一切标以“民族”商标的,在国际市场上都能卖出好价钱。在做作的政治和商品经济的利用下,民族情调、民族特色、民族传统都被道具化了,已经不再是活生生的生活的一部分。民族情绪本应当是一种强烈的政治情绪,而在今天中国,民族情绪却与普遍的政治冷淡共生。只要回顾一下五四运动和抗日战争时期的民族情绪的生成条件和民众基础,就不难看出,今天由官方政治和商业联手共造的民族情绪是多么矫情。

1989年以后的中国文化及文学理论和批评也明显地非现实政治化了。它放弃了前一阶段政治性很强的文化和思想讨论。尽管它并没有彻底放弃批判,但却不得不为其批判选择一些无风险或低风险对象,诸如商品文化、人文精神的失落、西方文化的“东方主义”等等。“第三世界批评”,其中又以张颐武的第三世界文化理论最有代表性,之所以在这些理论和批评中引人注目,不仅因为它涉及了不少当今在中国尚允许讨论的对象,更因为它几乎是惟一的以“对抗性”自诩的批评理论。就对抗第一世界而言,它同西方及其他一些第三世界国家(如印度)目前所进行的后殖民批判似乎有共同之处。但是,在西方,后殖民批判的意义仅在于它是第一世界话语的对抗话语,更在于它与实际的社会运动,如女权运动和少数民族运动,是联系在一起。在印度这样的第三世界国家中,后



殖民批判的主要对象则是民族主义和官方话语的结合、殖民权力形态在独立后的本土政权中的借尸还魂以及后殖民印度社会中所存在的社会和文化压迫。对这些后殖民理论来说,第三世界理论的关键是反压迫,不是本土性;而它们的出发点也正是特定生存环境中人们所面临的切肤压迫和现实反抗。

与西方及其他一些第三世界国家的后殖民批判相比,中国第三世界批评的核心是“本土性”,而不是反压迫。尽管它也谈反压迫,但那是指第一世界对第三世界的话语压迫。它脱离中国实情,把这种话语压迫上升为当今中国所面临的主要压迫形式,从而有意无意地掩饰和回避了那些存在于本土社会现实生活中的暴力和压迫。虽然中国第三世界批评努力与官方民族主义话语保持距离,但它却始终小心翼翼地避开对后者的分析批判。而且,正是由于它的“对抗性”批评只有“国际性”,而没有“国内性”,它不仅能和官方民族主义话语相安共处,而且以其舍近求远、避实就虚的做法,顺应了后者的利益,提供了一种极有利于官方意识形态控制和化解的所谓“对抗性”人文批判模式。

当今中国第三世界批评所关注的一些“本土性”问题,包括历史叙述(释放“被西方压抑的‘潜历史’”)、话语控制(“汉语文学”)和集体性主张(经验性的“中国人民”),几乎都是被放在第一世界和第三世界之间的不平等关系中来考量的。它们虽然涉及了“压迫”的问题,但这一“压迫”始终被首先确认为一个国际间的文化问题,而不是一个兼而涉及国际关系和本土社会结构的文化暴力问题。因此,虽然它自称是对抗性的文化思想批判,但自觉不自觉地回避了这样一个现实情况:它在第一和第三世界关系之间看到的那些压迫形式,在中国当今的本土社会文化结构中都有远为令人难以忍受、远为严重地影响人们现实生存的表现。由于篇幅关系,我想仅就历史叙述问题来讨论一下中国第三世界理论舍近求远、避实就虚的批判倾向和表现。

## 本土历史意识

中国第三世界理论的一个重要话题是本土历史意识。它既出现在后现代和后殖民理论的讨论中,也出现在对中国当代某些文学样式,尤其是“新写实小说”的评价之中。1992年,《文艺研究》组织部分中青年理论工作者作了一次后现代理论的讨论,有些与会者就特别提出了释放第三世界“潜历史”记忆的问题。王岳川提出:“把第三世界文化的历史经验置入整个世界文化格局的权力话语彼此起伏消长的过程中去,使‘潜历史’的表达成为可能,是摆在当代学者面前的艰巨任务。”他认为,第一世界和第三世界话语间的“抗衡”只能有两种结果:要么是“潜历史经验将自身展示为对主流话语的对抗,在世界范围内为霸权所分割的空间和时间中重新自我定位,并在主流社会中获得一席之地”,要么就是“以取悦的‘人妖’方式作为他人观赏的文化景观,甚至不惜挖掘祖坟,张扬国丑,编造风情去附和‘东方主义’的神话,以此映衬和反证‘西方文化中心论’的意识观念”<sup>①</sup>。张颐武在讨论第一世界和第三世界的关系时,不那么意气用事,但是他也把对抗西方看成是民族文化建设的首要问题。他看到了第三世界文化实际处境的尴尬性:“借用西方的话语,面临着忽视本土文化特征的指责;拒绝西方的话语似乎又没有一套自身的话语来阐释我们的语言/生存。”他认为,当今中国理论界应当保持一种“后乌托邦”精神:“所谓‘后乌托邦’精神不是一种具体的社会理想。它所包含的是对第三世界的母语与文化的捍卫,是对民族特性的争取。它是对民族被西方所压抑的‘潜历史’记忆的释放。”<sup>②</sup>第三世界文化批评的对抗任务既已如此确定,那么它所说的“潜历史”究竟指的是什么呢?这个至为关键的

<sup>①</sup> 《文艺研究》1993年第1期。

<sup>②</sup> 同上。

问题似乎至今还没有在中国的第三世界文化理论中得到系统的讨论,它还只是一个模模糊糊的概念,指许多不同的东西:包括语言和文化传统、现实生活经验、文学艺术的民族特征,等等。我认为有必要对这个概念略作界定。我不清楚“潜历史”这个说法是否另有出处,所以姑且按照后殖民理论常见的说法,称之为“被压抑的历史”。就第一、第三世界的“抗衡”关系而言,西方对中国“历史”的压抑,大致可以有这样三层意思:第一是西方对中国人过去的或现今的经验生活世界的某种看法和知识。第二是西方对中国过去或现今的文化、社会、政治等诸方面所作的某些叙述、概括和评价。第三是西方对中国社会的演讲和变化规律所作的某种概括和总结,从中辨认出某种轮廓轨迹、发展趋向、本质特征等等。

这三种西方对中国的叙述,虽然都与我们现今的自我认识和自我期待有关,但由于它们所包含的知识形态、认识的价值、话语权威并不相同,所以对我们的影响和意义也不相同。因此,作为第三世界批判理论的对象,它们自然也就有着不同程度的相关性和重要性。第一种情况主要是偏见的问题。它把所有的中国人都看成是属于同一文化,有一样的想法,过一样的生活。它往往以一概而论的印象代替个别具体的观察分析。这种情况不只是第一世界针对第三世界的,也有第三世界针对第一世界的。我们不是也笼而统之地称人家“西方”、“外国”,甚至“洋鬼子”吗?这种情况也不只发生在第一、第三世界之间。第三世界国家之间,甚至同一民族中,不同地域、民族和性别之间的偏见和成见也在所不免。这是一个多元文化教育、逐渐改变的问题,因为全无偏见的境界只是一种理想境界。只有当偏见以“知识”的形式自居时,它才需要以理论批判去纠正。

第二种情况则基本上是一个跨文化理解的问题。它也不只限于第一、第三世界的关系之间,第三世界各国文化间的了解也有这个问题。这种情况可以从两个不同的模式层次上观察:第一层是实用模式,它从理解者自身的需要出发,从对方文化中去发现与之

实用目的(借鉴或排斥)相符的成分。鲁迅所说的“拿来主义”,就是从外国文化中多看于我有用之物,而传统国粹派则从另一目的出发去寻找与之相反的东西。第二层是“理性科学”模式,它以“人类文化学”、“社会经济学”这类源于西方的学科形式出现,自称具有客观性和真理性,所以也就尤其值得批评理论重视。

第三种情况与前二者不同,它必然以某种“知识”或“理论”的面目出现,体现为某种科学或者学术的概括,而且必然自认为具有某种普遍意义。它与西方的关系特别密切,因为这些知识形式和以此为基础的种种“主义”大都是西方话语。马克思主义就是这样一种西方话语。这种西方话语与第三世界的关系最为重大,它不仅牵涉到我们对自身文化和社会未来的预见和规划,而且牵涉到对社会伦理和政治制度的选择,乃至对一系列目前政治经济政策的合法性和道义性的评断。这样的西方话语,更由于它通过与第三世界本土官方话语的结合,而获得了一种统治意识形态的权威。它能借助第三世界的国家权力而直接广泛地影响到第三世界人民的生存处境。爱德华·萨伊德在《东方主义》一书中所批判的就主要是第二种情况的第二层内容和第三种情况。

当前中国第三世界批评对西方造成的“历史压抑”的批判主要在文学批评领域中进行。它对第二种情况中的“历史学”、“社会文化”、“人类文化”鲜有涉及,对第三种情况中的正统马克思主义历史和社会发展观,更是不便接触。可以说,中国的第三世界历史批评的主要潜能还远远没有释放出来。正是因为“历史”的意义被强行限制在文学范围内,从本上文学着眼的文学批评即使涉及了“历史压抑”问题,其理论和分析对抗批判的实际作为与它自许的意识形态批判目标尚相去甚远。

中国第三世界文化理论对中国当今的“新写实小说”有特别的兴趣,一个主要的原因就是它在那些写凡人琐事、记录老百姓“原生态”的小说中看到了“人民记忆”的痕迹,而这“人民记忆”,在第三世界批评看来,正是本土历史性的活生生的体现。张颐武及受

其启发影响的汪政和晓华,都把新写实小说看成是第三世界叙述对抗第一世界叙述的实例,甚至认为这是新写实小说主要价值所在<sup>①</sup>。如何去理解新写实小说的对抗性?新写实小说所对抗的是什么?如何去阅读这种对抗?这种对抗的意义有多大?条件是什么?这些问题后面还要有所涉及,在这里我只想指出一点,那就是,在我们讨论第三世界文学对于第一世界话语的对抗作用时,我们不能忘记两个基本条件,那就是这种第三世界文学的写作语言和它的对象读者这两个条件构成了特定文学话语与其他文学话语有关联意义的文本/相关文本(text/context)以及显文本/隐文本(text/subtext)关系。尽管中国的新写实小说具有民族性和本土性,但要让它对西方话语,尤其是其历史叙述产生对抗作用,它还不具备上述两个条件。

我们知道,用前殖民者西方语言创作的第三世界作家,如塞萨尔·罗西迪(Salman Rushdie)、路易斯·科西(Lewis Nkosi)、奈保罗(S. Naipaul)、迈克·安东尼(Michael Anthony)、梯摩西·芬德利(Timothy Findley)、纳拉扬(R. K. Narayan),他们的文学创作破坏了西方对东方或对非洲的叙述。这样的第三世界文学,由于它用一种西方读者和殖民地读者都能阅读的语言写作,更由于它对西方叙述的有意识的模拟、分裂、瓦解和杂混,而直接与西方话语交锋和冲突。与这样的第三世界“对抗性文学话语”相比,中国的“新写实小说”明显地缺乏与第一世界话语的正面交锋和直接对抗。新写实小说的对象读者并不具有国际性,新写实小说的对立话语与其是西方文学,不如说是中国国内的其他文学话语形式。《钟山》杂志为“新写实小说大联展”所写的《卷直语》在论述这一流派的特点时说:

<sup>①</sup> 张颐武《在边缘处追索:第三世界文化与当代中国文学》(时代文艺出版社,1993年),77~91页,126~138页。汪政、晓华《新写实小说的民族化》,载《文艺研究》1993年第2期。

所谓新写实小说,简单地说,就是不同于历史上已有的现实主义,也不同于现代主义“先锋派”文学,而是近几年小说创作低谷中出现的一种新的文学倾向。这些新写实小说的创作方法仍是以写实为主要特征,但特别注重现实生活原生态的还原,真诚直面现实,直面人生。

这段话还说得有些遮掩。其实,所谓的“已有的现实主义”,正如金惠敏所说的那样,乃是那些冠以“无产阶级”、“社会主义”、“革命”一类“修饰语”的“现实主义”。金惠敏指出:出于某种考虑(自然是有碍于“革命社会主义”至今仍然是官方权力话语的一部分——引者按),人们讳谈“革命现实主义”,不过这并不意味着(革命现实主义的)消灭,只要在马克思主义文艺理论范畴内谈现实主义,无论加不加前面所说的几个修饰语,实际上都是指同一实体<sup>①</sup>。

仅从文学形式来看,新写实小说可以说是中国正统的“革命现实主义”和“先锋派文学”的对比话语。但是从不同的文学话语之间的权力等级和压迫关系来看,新写实小说只能是正统现实主义的对立话语。革命现实主义是官方文学话语,它与国家权力结合在一起,以此为后盾,并因此而具有封杀其他文学话语的能力。先锋文学则不然,它本身就是一种“边缘性”文学话语,一种不为主导文学话语接纳、不断遭其挤压排斥的边缘话语。与“先锋”文学相比,“新写实”文学话语倒是主导话语能接纳的话语。

新写实小说产生于80年代中期,正是中国官方文化控制最为宽松的时候。1989年以后,新写实小说在中国官方加强文化控制的情况下,如何依然能存在和发展?如果说,新写实小说的非政治化是一个重要原因,那么,中国读者对于非政治小说的喜爱究竟是

<sup>①</sup> 《钟山》1989年第3期和《“新写实”小说座谈辑录》,《文学评论》1991年第3期,111~112页。

一种什么样性质的审美选择？这种审美选择的社会政治内容又是什么？当今的普通读者从新写实小说中认同了什么？新写实小说所叙述的那些故事与“革命现实主义”的究竟有什么不同？新写实小说所叙述的那些故事是以一些什么方式来载负“人民记忆”的？为什么人民记忆得靠这些小故事（“历史”）来载负，而不能在革命现实主义的历史叙述中得到表现？对于文化批评来说，这些都是很值得考虑的问题。

### “人民记忆”

张颐武在《在边缘处追索——第三世界文化与当代中国文学》一书中讨论了“人民记忆”问题，他认为“‘人民记忆’是文化机器和意识形态争夺的关键领域，也是第三世界文化发展的关键”。在张颐武看来，目前中国“人民记忆”的最现实的压制力量来自第一世界，因为后者的意识形态已经渗透进中国文化的“形式”和“无意识”之中，并把中国文化沦为一种“派生之物”，中国人民除了存留在“母语深处”的“刻骨铭心的‘记忆’之外，已经不再拥有什么了”<sup>①</sup>。在中国，“人民记忆”究竟是不是主要遭受西方话语的“压迫”，“忽略”和抹杀的呢？在这种第一、第三世界话语的争夺中，作为民族“当然代表”的官方文化机器和意识形态是不是一定代表本土人民呢？本土文化机器的历史叙述是不是一定与人民记忆相一致的呢？

我认为情况远非像张颐武所设想的那么简单。记忆不能存在于真空之中，记忆必须体现为具体的社会文化符号和载体。而要控制和改变这些体现记忆的符号和载体，则必须通过具体的行政手段。殖民地统治在第三世界国家中所推行的文化、教育政策就

<sup>①</sup> 张颐武《在边缘处追索：第三世界文化与当代中国文学》（时代文艺出版社，1993年），81页、80页、77页、82页。汪政、晓华《新写实小说的民族化》，载《文艺研究》1993年第2期。

是为控制和改变人民记忆服务的。在今天的中国,西方已经没有这种直接控制和改变人民记忆的能力和手段。这样说不是要决然否认第一世界对第三世界的文化影响和控制,而是要指明,相对于那些至今在中国仍然具有直接控制和改变中国的“人民记忆”的能力和手段的本土官方权力而言,西方话语似乎不应当成为关心“人民记忆”的文化批评的主要对抗对象。

历史控制主要是控制记忆载体。记忆载体的形式是多样丰富的,除了历史事件、人物、地方之外,各种传导往昔的象征无不成为记忆载体。实物性载体可以是建筑物、服饰、用具、物件;语言性载体可以是成语、俗语、地方话、行话、切口;艺术性载体可以是民间的剧种剧目、娱乐形式、民间工艺形式和作品;社会性载体可以是礼节、人情风俗、节庆聚会、乃至家常寒暄。各种记忆载体互相渗透,互相重叠,成为民间社会价值共识和社会群体意识的基础。在这种意义上又可以说,人民记忆是民间社会的集体潜意识;民间社会群体是历史的产物,是由记忆构成的社会文化群体。

从记忆载体的种类和范围不难看出它们普遍的社会文化性。记忆载体几乎涉及了民间社会的所有主要方面。官方国家正是通过对历史的控制而将其权力控制渗透到民间社会的各个领域中去的。中国官方对民间记忆的控制和摧毁在“文化大革命”中最为集中而明显地表现了出来。国家官方机器不仅在全国发动“破四旧”、“除旧立新”和“移风易俗”,而且更是对历史直接进行改写。一部中国史被写成了儒法斗争史,一切有涉历史题材的创作都必须像姚雪垠的李自成和郭沫若的李白、杜甫那样,成为官方历史故事的注脚。文化大革命期间,就在中国官方国家机器和意识形态“人民记忆”控制和压制最严厉的时候,也正是中国民间社会的存在最困难的时候。“人民记忆”的关键不在于这些记忆本身有什么内在的价值,而在于这些记忆在维持相对独立于国家官方权力的民间社会的过程中起着其他力量难以代替的作用。人民记忆是凝聚和形成的“人民”这个集体性身份的媒体,它也是人民在面临权



力压迫时自我辨认的手段。正是由于人民记忆和民间社会的关系,政治权力对它既有利用的需要,又必须随时加以防范和控制。意识形态国家在中国遏制“公民性民间社会”的形式,不仅表现在禁止独立的公民社会组织 and 体制,如独立工会、教会、学校、新闻媒体、同人刊物、自由杂志等,更表现在它从未放松以净化记忆载体来控制集体性的民间记忆。

我在这里用“公民性民间社会”这一说法来表述哈贝马斯的“civil society”这一概念,主要是因为目前的中国民间社会还不是公民性的民间社会。在中国民间社会成员的身份是以官民等级定位的“老百姓”,而不是以平等民权定位的“公民”。中国民间社会也许是一个相对独立于权力政治的生存空间,但它还不是一个由民主原则主导的社会参与空间。中国民间社会的某些公众领域(如帮会)的组织原则甚至是和民主原则根本背道而驰的。但是,中国民间社会中却也包括了像“文学读者群”这样与哈贝马斯所说的“公众领域”十分接近的社会人际关系。公众领域是公民民间社会的一部分,它应当自然地产生于公民性民间社会,而不应当由国家权力所赐予它存在的自由。所以公众领域应当是独立于国家权力的。但是,应当看到,公众领域同国家权力之间并不是一种纯粹对立和分离的关系。在特定的情况下,国家权力可以通过行政立法这样的手段促成甚至保障公众社会的产生。公众领域尊重明达而理性的讨论,坚持它不受政治权力干涉和商业利益的干扰和影响,因而在政治和经济之间形成了一个相对独立的社会空间。

哈贝马斯是在西方资产阶级文化的特定历史条件中提出“公众领域”这个说法的。哈贝马斯在讨论公众领域时特别提到了像“咖啡馆”和“读书会”这样的文学公众组织和聚会形式;我们似乎不必由此引申去寻找中国类似的公众领域存在形式。重要的是,尽管在中国不一定存在着与哈贝马斯所说的“公众领域”类似的形式,但是那种以明达、理智和价值共识为标志的社会空间却是存在的,否则文学交流和讨论也就根本不可能了。应当看到,在中国的

实际环境中,文学公众是一种十分松散、极富变化的人际空间,它并没有固定的存在形态,凡是有文学体制和文学活动的地方都有它的存在:正式者如文学杂志、刊物、作品讨论会、议论评价;非正式者如观众或读者观,朋友熟人间的交流讨论等等。文学公众领域的真正社会意义不在其组织和体制形式,因为许多以民间名义存在的文学组织其实完全是由国家权力和政府控制操纵的。文学公众领域的真正社会意义在于它肯定明达和理性是人际交流和讨论的惟一原则。这是知识的原则,更是民主社会伦理价值非压制、非暴力、理性交往的原则。这种社会伦理原则的共识,使得介入这个空间的人们不只构成权力或经济利益集团,而且成为一种社会群体(community)。

### 民族意识和批判意识

作为一种文学语言的新写实小说之所以能存在,是和中国实际存在的民间社会空间分不开的。这些小说在普通人中广有读者,主要是因为普通人可以从中感觉到是一种与政治的强制和经济的利诱皆不相同的价值取向。从这一点上来说,研究新写实小说的创作和接受的社会条件,确实可以为我们了解中国当前缺乏组织和体制形体标志的民间社会提供一个极有价值的视角。但是,我们也必须看到,新写实小说是在运用而不是代表“人民记忆”。“人民记忆”又是官方和非官方话语争夺的一个关键领域。既然如此,“人民记忆”的意义就应当首先放到其本土的争夺环境中去理解,而不宜将它抽象地引申为一种徒具“共识”假象的民族性。在思考“人民记忆”的民族性时,更不能忽略以下这几个方面。

首先,作为大众文化形成的大众记忆是多种多样的,不可能规范为某一种单一民族文化模式。仅就前面提及的几种记忆符号和载体的形式就不难看出,在民族、区域、传统风俗习惯等等差异极大的中国,实际上不存在什么单一的中华民族记忆。贝雷迪克·安

德生在《想象的群体》一书中详细地讨论了历史对于构想民族社会群体的关键作用。他指出,“民族”并不是一些客观语言特征、思维习惯、心理素质的自然总和,而是一种“想象性的政治群体”,一种社会文化性的建构。安德生指出:“民族从极遥远的往昔中浮现出来……并滑入无尽的未来。现代民族现实的客观性,实际上是建立在想象之上的。”<sup>①</sup>民族必须通过某种对往昔过去了的再现才能获得其目前存在的形体。这就是“历史”对于民族群体意识、群体自我认识、自我规定、乃至自我改革的关键意义所在。中国官方民族话语所套用的“炎黄子孙”一说,便是用一种喻说的亲属关系把在中国这块土地上生活的人跨时期跨地域地联系为某种“血缘实体”。这种“历史叙述”把极具差异的地域群体、土著文化汇合在单一的时间进展流程之中。这和官方国家权力集中统一的目的是相一致的。那些与分散的地域群体和土著文化相关的民间记忆不会不经过解释就成为统一的民族记忆的一部分。而且,当这些民间记忆与中央集权利益相违背时,往往不可避免地成为它控制、遏止、乃至消灭的对象。所以,正如威廉姆·罗伊和费文·思盖林在《记忆和现代性》一书中所指出的那样,对人民记忆的文化研究不能想当然地把国家权力看成是一种中立无私的力量。因为国家实际上总是试图将文化单一化,并以此事来巩固统治集团的权力<sup>②</sup>。

其次,民间记忆并不等于民族意识,民间记忆需要经过民族主义的意识形态处理才能成为民族意识。民族意识不是纯主观的产物。虽然每一个人在任何时候都具有某种民族身份,但却只是在特殊的条件下才会形成迫切的、强烈的民族身份意识。这些条件包括帝国主义、殖民主义统治,民族间的对立和压迫,不同文化的交锋、冲突等等。因此,讨论某种民族文化也就是必须讨论它作为本土文化意识的强势反应的条件。除非某个民族的人民在日常生

① Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), p. 19.

② William Rowe and Vivian Schelling, *Memory and Modernity* (London: Verso, 1991, p. 10.)

活中深切地感受到民族身份带给他们生存限制和压迫,民族意识并不具有反抗和解放的意义。在第三世界人民的反殖民斗争中,民族性、本土性和反压迫是一致的。在后殖民的第三世界国家中,本土社会中的政治、经济和文化结构性压迫并不总是直接来源于第一世界。正相反,它往往来自第三世界国家内部集团和阶级利益的冲突和对立。当权的利益集团则往往利用民族主义来掩饰这种新式的压迫关系。印度批评家拉塔·麦尼曾指出:“殖民”或“殖民主义”这类说法,在不同的政治空间中的意义是不相同的。在西方社会中,讨论殖民问题是“对抗性的反帝批判实践的重要一环”。但是在独立后的印度,“殖民”指的则主要是一个过去的历史时期:“就实在的、生存的意义而言,殖民主义的确已经像是很久以前的事了。”把一切现今的社会问题归倭于殖民主义对印度社会和文化的破坏,已经很难有说服力了。麦尼强调,后殖民国家中的人民的处境和殖民地人民的处境是不一样的,因为他们脖子上的直接压迫远不单纯是来自帝国主义。麦尼写道:“人们刻不容缓需要抵抗的压迫,是来自民族国家、具有压迫性的社会和政治制度、宗教原旨主义等等。当然,民族国家的种种作为是和宗教或全球的地域政治潮流联系在一起的。但是,人民斗争反抗的却一定是国际现象的本土体现。<sup>①</sup>”

再者,把当今一些写实作品当作人民记忆的实录,当作民族文化心理、认知形态的直接反应,这样看待文学与现实的关系,在文学认识论上与过去几十年中在中国盛行不衰的反映论革命现实主义文学观并没有多大差别。在这个文学认识论的基础上,第三世界批评又从中国文学话语与西方话语的差别(其实西方文学话语又何尝不是单一同质的)及其在国际文化关系中的边缘地位,推演出其相对于第一世界的第三世界对抗性来。这种把次等族类地位简

<sup>①</sup> Lata Mani, "Multiple Mediation: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception," *Inscriptions* No. 5 (1989), pp. 9-10.

单地转换为反抗意识的说法,更是不恰当地把等级差别看成了对抗的充分必要条件。其实,客观的等级差别和受压迫的地位并不就等于要求公正和对抗压迫的主体意识。低估了反抗意识的形成的艰巨性,也就是低估了文化批判在社会变革中应当起到的启智作用,其中也包括促成与现代民主理想相适应的主体批判意识。

我在前面强调了新写实小说作为一种大众话语与官方话语的对立关系。作为官方历史叙述的对立话语,新写实小说拒绝为官方的大历史故事提供映证,它叙述的正是那些被官方主导历史叙述所压抑或宣判为“无意义”的小故事。这些小事的叙述包含了大量各种各样的被大历史压抑或遗弃的“记忆载体”。新写实小说公然宣称自己只对百姓生活作原生态描述,它把文学从神圣而空虚的殿堂带回每时每刻的生存现实中来,从而要为创作者和读者辟划出一个相对独立于政治活动的空间。这是一种自我防卫的手段,为的是躲避官方政治权力所操纵的主流文学话语的干涉。然而正是这种非政治的姿态,这种对大政治的厌倦,在一个国家权力已将社会充分政治化的环境中,却恰恰变成了一种政治态度,一种向国家权力要求独立的民间空间的政治要求。

从这个意义上说,新写实小说向形成一个独立的公众空间跨出了重要的一步。但是因此而过分夸大新写实小说对建立现代公民社会的思想批判和建树作用,那就会和过分夸大它的对抗第一世界话语的民族文学价值一样,是没有道理的。新写实小说运用了多种人民记忆符号和载体,其中既包括百姓生态、风土人情、民俗习惯、方言土话,也包括故事叙述的程式和习惯。这些因素都不是像某些新小说家所说的那样具有“原生态”,即绝对自然客观性的价值。它们都是经过了作者们的想象、解释、变更和修润的,而由此所产生的文本和文学话语也都不具有连贯完整的一体性。它们在不同程度上展现出各种意义之间的矛盾和脱节。文学或文化批评家的任务不是去从这些文本中挖掘出某种单一的价值和意义(例如第三世界与第一世界的对抗),而是从这些矛盾和脱节中去

发现这些文本和文学话语与其政治社会文化环境的关系。这种探索中国文化产品的本土生态成因的工作,似乎正是一件值得关心中国文化本土性的第三世界批评所应做的事。这样的工作也就是阿尔图塞和马库雷所说的对特定文化和社会意识所作的“症状阅读”<sup>①</sup>。我们发现,新写实小说的非政治取向,它对民间记忆的运用,它的面向“普通人”,偏爱“原生态”,构成了一种充满了关于中国本土政治社会文化信息的文学话语,新写实小说以其写作宗旨和实情征兆显示的矛盾性,正向我们揭示了中国当代文学所处的困境。

新写实小说要写的是中国百姓的“原生态”,但它恰恰显示了这种原生态是多么地不原始自然,是一种多么死死地被政治制度、社会环境和老百姓自己低劣文化素质所限制的生活方式。方方的“河南棚子”里那种十一口人世代厮守在一间 13 平方米小屋里的社会生态“风景”,是和那些想活得“像个人样”却又不得不自我糟践的人文生态风景联系在一起的(方方:《风景》)。新写实小说摒弃了“人民当家做主”、“人民是国家的主人”的陈词滥调,但是它却不能回避到底谁是这个国家的“主人”的问题。新写实小说专写老百姓,专写普通人,但是新写实小说文本向读者所展现的恰恰是,这些老百姓并不是“普通人”,而是完全听由局部利益化了的政治权力及其代理人摆布的“次等人”和“下等人”(刘震云:《一地鸡毛》、《单位》)。新写实小说不愿涉及社会制度和政治理想问题,对官方话语的政治主导大叙述敬而远之,新写实小说写的尽是升斗小民卑琐的日常小事,只关心由此形成的普通百姓的生存空间。但是它却让我们不能不看到老百姓并没有自己的生存空间,一切民间生存空间都已经被国家权力所侵蚀,所政治化了,要寻找政治

<sup>①</sup> 关于阿尔图塞和马库雷的意识形态理论和“征兆阅读”,笔者已另有专文论述。这两位法国思想家对“征兆阅读”的阐述和运用可分别参见:Louis Althusser and Etienne Balibar: *Reading Capital* (London: NLB, 1970); Louis A. Althusser: *Lenin and Philosophy, and Other Essays* (London: NLB, 1971); Pierre Macherey: *A Theory of Literary Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

控制之外的空间,就不得不回到“革命”之前的过去时代中去。新写实小说写“历史”故事,其实并没有重现历史,只不过是把读者引回了时代不明的过去。(苏童:《妻妾成群》,格非:《敌人》,叶兆言:《追月楼》、《状元楼》、《十字铺》)

其实,新写实小说在中国的困境又何尝不是第三世界文化批评的困境?新写实小说的非政治化又何尝不联系着中国第三世界批评的非现实化?中国的第三世界批评不得不在第三世界和第一世界的关系中去确定它首要的对抗性,这是因为真正具有对抗性的文化批评在中国还没有存在的政治社会条件。尽管如此,我们还是应当坚持,中国的第三世界批评是中国的文化批评的一部分,而不是它的代替品,我们不能因为文化批评的艰难而企图在第三世界批评中找到一种与官方权力较少接触,因而较易存在的替代品。如果批评真要具有批判性、对抗性和现实世界性,真要对社会文化的变革有影响作用,那么它就无法回避它本身存在和发展的政治社会条件问题。选择低风险和无风险批判对象是件无可奈何的事,我们不当因此而责备当今中国的第三世界理论,而是应当从这种无可奈何的选择和处境中看到文化批评的一个更基本的任务,那就是促成公民性民间社会在中国的独立和成熟。作为明达理性的公众话语,文化批评不能在缺少公民性民间社会的情况下发展。在海外的人指出当今中国第三世界批评的避实就虚和舍近求远倾向,并不是要想表现什么了不起的知识勇气,或者自夸敢担风险。他们之所以能这样做,无非是因为他们有幸不必顾虑有官方意识形态的文检钳制,有幸能在一个“公民领域”中说自己想说的话而已。中国第三世界批评所面临的社会学术环境和它所作的无可奈何的选择,似乎更应当让我们看到,对当今中国的文化批判,包括对第三世界批评的真正压迫,不是来自本土之外的知识关系(无论这一关系所包含的结构压迫是多么不可忽视),而是来自它的本土社会文化结构本身。

(徐贲:加州圣玛丽亚大学)

# 何以“保守主义”而又“新”？

金元浦

历史上往往有这种情形，一个学术流派或思潮的命名往往由其对立流派的“诬陷”或歪曲得到。比如俄国形式主义，草创之初就是由一些对他们知之甚少、又十分反感的“对手”命名的。而圈里人则一直耿耿于怀，竭力辩驳，再三声明“我们不是形式主义者”云云。当代美国的新保守主义也是如此。对手玩了个幼稚黄口也稔熟的把戏，轻而易举地便给对方戴上一顶高帽，完成了一次“欲置对手于死地”的“命名”，即西方人所谓的“贴标签”，于是一批人被判为“保守主义者”，引起一片愤愤的抵牾之喧。

说到美国的新保守主义，它其实并不是一个有纲领有体系的政治或理论流派，而是美国自70年代以来，由于对60年代美国当代政治的反应而兴起的一股理论反思的思潮。其代表人物多是文化界的名流、巨擘，有著名社会科学家、人文学者，也有一些新闻界巨子，其代表人物有I·克里斯托尔(Irving Kristol)、N·帕赫莱兹(Norman Podhoretz)、D·P·莫尼汉(Daniel Patrick Moynihan)、J·科克帕特里克(Jeane Kirkpatrick)、N·格雷泽(Nathan Glazer)、S·M·里普塞特(Seymour Martin Lipset)等人，我国读者熟悉的丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)和塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)也赫然在列。这些思想家之间关系密切，又大都聚居纽约，故人称“纽约知识人”(New York Intellectuals)或纽约帮(New York Group)。

80年代末，里普塞特曾谈到新保守主义，忿忿之慨依然形诸声口笔墨：“作为一个意识形态术语和一个政治团体的名称，新保守主义是政治字典上被误解最多的概念之一。我这样说的理由很



简单。这个词从来不曾指谓拥有一群倡导者的一套学说。相反，它是一个为诋毁政治敌手而制造出来的标签，而那些人中的绝大多数不喜欢人们这样称呼他们。”<sup>①</sup>“新保守主义”是美国激进的自由主义新左派的领袖人物迈克尔·哈林顿(Michael Harrington)“免费赠送”给他的论敌们的“雅号”。但被称为新保守主义的诸公则更喜欢自称为“新自由主义者”。其间自有误解、歧义、辩论，也不乏攻讦、机心与手段。

何以保守主义，而又“新”？说来话长。60年代，肯尼迪上台，贤政有新篇，新政府表示乐意纳谏，躬身求教于专家学者与社会科学家，征求对政策的意见。美国知识分子历来支持民主党，新政府又有此广开言路的礼贤姿态，当时的自由主义者们(美国意义上的)似乎终于等到了影响现实政治的机会，于是创办杂志(克里斯托尔及贝尔曾于1965年创办《公共利益》)，著书撰文，发表时评，各抒己见。一时间，美国知识界充满乐观的议论：其一是相信社会科学知识的实用性和可靠性，其二是对政府在社会生活中的地位、作用和能力深信不疑(这是美国式的自由主义的特点)。知识分子们以为一方面是政府高筑黄金台求贤若渴，另一方面是知识分子尽心竭力、献计献策，二者相谐相合，美国的各种社会弊端焉能不一朝廓清！

然则好梦难长，现实无情。美国当年在国内外舞台上仍是破绽时出，窘状百般。最为国际国内社会所诟病者，一是以“大社会”福利计划为代表的改良举措，二是政府身陷越战深潭而不能自拔。肯尼迪首倡、约翰逊操刀的“大社会计划”，仿效罗斯福新政，设计了庞大的计划，历时数年，耗资万千，投入巨大而收效甚微。舆论切责，人皆失望。面对物议鼎沸，政府自是无以卸责，就是出谋划策的智囊们，也难逃其咎。于是自由主义的大团伙开始出现分裂。一部分人继续坚持其自由主义立场，把“大社会”计划的失败归之

<sup>①</sup> 里普塞特《新保守主义：神话与现实》，载《社会》1978年7、8合刊期29页。

于政府投入不足和政治制度的隐疾。由之对美国的政治制衡制度产生了更深的疑惑,这些人后来成了激进的“新左派”。与之相反,另一批自由主义者则对“大社会”计划的失败进行了深刻的自我反思,认识到“大社会”计划显示出自由主义理论的痼疾和先天不足。他们认识到,一方面对实行此计划所依据的社会现状分析并不准确,另一方面,计划制定者亦错误地夸大了政府行动的能力、效力。这就使这部分知识分子对先前实施此计划的两个前提产生怀疑:社会科学知识的可靠性和有用性到底能够在何种程度上发挥作用?至少应当说,智囊们低估了现实社会的复杂性;同时,究竟应在何种程度上合乎事实地清醒地估价政府的控制能力、管理效力以及所能达到的效力限度。纸上得来终觉浅,政治太复杂了,毕竟不是做学问。在与现实政治的接触中,学者们发现,他们的政策建议常常与其他合法的利益或既得利益集团相抵触,难以成为政策付诸实施。即使有些建议获准为政府所采纳,也可能因其干犯某些官僚集团及其同盟者的利益而无可奈何地流产。经历如此之大波折,这一批自由主义者后来转向了新保守主义。

如果说“大社会”计划是自由主义集团分裂之启端的话,后来的越战引起的反战运动和民权运动则使两派自由主义者终于分道扬镳。旷日持久的越战使美国财力困乏,损失巨大,政府为继续坚持其战争政策,不顾民主政治的基本原则,向美国公众谎报军情,后为一正直官员披露,舆论大哗,民怨沸腾。无情的现实严重挫伤了美国老百姓原先深信不疑的对政府和对美国民主制度的信心。特别是青年学生,他们“失掉了天真”,满腹困惑疑窦,丧失传统信念,在60年代末的世界性造反浪潮中,也举起“造反有理”的旗帜,他们藐视权威,横扫传统,罢课游行,甚至捣毁校舍教室,与校方对峙,与警察冲突,终而至于发生严重的流血事件。由之,不少青年放纵情欲,吸毒堕落、崇尚暴力、藐视法规,很是开了一番“新”风气。

如何看待美国六七十年代的政治危机?如何看待美国老百姓

(特别是青年学生)对美国政府的信任危机和对美国制度的信心危机?对此严峻问题,美国自由主义者作出了绝然不同的回应。一部分人与青年学生一起对美国政府乃至美国政治制度和政治文化传统火上浇油,大加挞伐,甚至亲身加入斗争的行列;另一部分人则冷静地分析政府行为的得失成败,劝导青年不要因一时失败而动摇对美利坚政治制度和自由主义文化传统的信心。美国的自由主义者终于公开分裂为激进派与稳重派。激进派支持学生造反,造政府的反,造权威的反,造传统的反,甚至造文化的反;稳重派则固持大学系自由学术之殿堂的传统观念,认为学校应以理性和辩论为行为准则,应有高度独立的学术精神。他们以为,风行于社会的造反运动有悖于大学的理性精神,信奉自由主义的学者应站出来维护传统的办学观念,反对过渡主义。

在对待美国政府以及由此引出的对待美国政治制度、自由文化传统以及美国未来趋向的一系列重大问题上,激进的新左派对美国社会采取了一种全盘否定的态度。在他们看来,美国社会政治腐败,种族主义横行,犯罪率居高不下。政府对外穷兵黩武,对内实行高压政策,所谓的多元主义民主只保护统治阶级的既得利益,政治制衡制度使革新派备受牵制、步履维艰。美国社会真正病人膏肓。出路只有废除资本主义制度,代之以社会主义制度;废除间接的代议制民主,建立实质上的直接民主。稳重派们不同意激进派对美国社会的根本否定,明确表示坚持反对视美国社会为病人膏肓的人,反对所有过激思想及行为,当然也反对他们开出的药方。他们坚决反对共产主义(特别是斯大林主义),而极其珍视美国的民主传统。认为民主不仅是实现某种目的的手段,本身即为目的,站到美国民主制度的最后界限上,他们就一步也不退了。这样,终于导致了激进的自由主义新左派与稳重派自由主义的公开决裂。哈林顿造出这顶“新保守主义”的高帽,套向先前的“同一战壕”的战友,今日两军对垒的论敌。此中一是划清阵线,反击稳重派的批评,另外也藏着搞坏对手名声的机心。毕竟,在知识界,保

守主义始终是一个人皆恶之的贬义词。也因此“新保守主义者”才斤斤于“正名”，要求社会和知识界为他们“平反”。

大动荡带来大改组，新保守主义被先前的老朋友抛弃了，却受到了先前的老对手的欢迎。老保守主义者们欢迎新保守主义者为他们的杂志撰稿，到他们的集会上讲演，甚至为他们出谋划策，因此在某些方面（如对待共产主义等）新老保守主义结盟了。但新保守主义一直没有放弃自由主义的基本原则，他们是大潮过后冷静的反思派，并不同于传统的右翼保守主义；他们是更实际一些的现实政治的补天派，又不同于激进派的彻底否定论。他们支持美国的价值观念，拥护资本主义，认为只有市场经济才能发展生产，并宣称美国的传统自由主义价值观适用于全人类，比任何其他价值观都优越，他们主张经济自由化，反对政府干预。大部分新保守主义者支持罗斯福新政的基本原则，认同福利政策意欲达到的社会效果，但在如何实行福利政策上趋于保守，告诫政府谨防福利政策的消极后果和鼓励懒汉的严重后遗症。

在如何对待宗教道德和传统文化方面，新保守主义强烈主张维护传统的宗教、道德和文化观念，坚持传统的家庭观念，反对激进派倡导的性解放运动，反对不顾公共秩序，无视任何政治权威，诋毁美国文化传统的行为。他们反对激进派挑起对抗的策略，主张多元主义中的相互对话。在实行美国的社会平等方面，新保守主义重申古典自由主义的机会平等思想，反对新左派要求在美国实行事实平等的激进主张，反对空想和乌托邦。认为激进派的均权主义尽管理论上很好，实行起来势必造成社会灾难。新保守主义认为，在现实社会中，机会平等原则是惟一现实可行的对社会有益的原则，人为的平均主义只会使社会失去进步的动力。

从历史上看，每一次激烈的社会变动之后，都可能随之兴起相应的理论反思和视野拓展。这是身处剧烈变革当口的当事者们往往不能自明的。而往往在大波涛大跌宕之后，会在缓流和回旋中生出大启悟大智慧。因之，在激烈的社会变革之后，认真地反躬自

省,做一些务实的历史权衡,当是不可或缺的功课。近年来,国内学者常有人谈论新保守主义,也有人堂皇地打出新保守主义的旗帜,不再以“过激”思想相标榜,可见保守主义加了“新”,便侵蚀了不少贬义而具有了新的涵义。它代表了一种激烈的社会变革之后的深入反思,代表了一种对本土历史和民族传统的回归与再思考,也代表了一种更具建设性的稳健扎实,求问现实中国发展的学术姿态,当然,其中也不乏某种策略的考虑。

有趣的是,像俄国形式主义、新保守主义之类被对手诬陷者,尽管圈内人竭力辩诬,对被贴上标签愤怒有加,但它们却往往以此对手之“命名”而著称于世或昭彰于同道。此之谓祸福相倚,焉知祸之非福?且时风日转,至少在今日中国,“保守主义”而又“新”,是可以免除“正名”、“平反”之累的。

(金元浦:中国人民大学中文系 教授)

# 何谓“大陆新保守主义”？

郑敏

《后学与中国新保守主义》一文在《二十一世纪》刊出后，大陆不少学者收到文章作者的邀请评论的信，因此引起较广泛的注意。笔者也因此仔细拜读了数遍，现仅将一些不成熟的想法写于下面。

《后学》将各种带“后”字的论点炒在一起，从中分析出大陆涌出新保守主义的结论，角度颇独特。大陆学术界目前有无保守主义者，笔者无从论证，只想探讨一下赵毅衡先生所涉及各种带有“后”字的说法是否可以算作“新保守主义”。首先各种“后”字的论点，从内容、背景、内涵所指各方面都各有自己的特点，仅从一个“后”字（甚至没有“后”字，不过引用了一批结构与解构理论的语言观点）就被归成一类，并冠之以“后学”又进而标之以“中国新保守主义”，作法似乎太形式化了。若因此得出一门所谓“后学”的学科就更草率了，大约只是严肃的学术论文中一句玩笑吧。

虽说近年各种活跃的学术观点各不相同，但其活跃的动力倒有相似之处，就是大家的共识是必须冲出当前的文化低谷，以迎接21世纪的文化新纪元。自90年代以来，大陆学术界并没有赵先生所认为的那种“自贻‘背叛民族文化’的罪孽”心态。反之，在80年代与90年代大量引进西方文化话语后，也即赵先生所谓的文化热后，不但不觉负罪，反而感到对西方文化应当了解得更透彻、更系统、更深入，以便与中华文化传统对比与互补，找出21世纪中华文化发展和自己的道路。中华文化自本世纪初就处于被批判、被怀疑、被否定的状态，经常被认为是保守的传统。《后学》一文大约也是出于这种批判精神，认为今天强调中华文化传统的重要性的

说法为新保守主义的一种现象。今天大陆的学界既不会有世纪初的恐西症,也不会有汉文化中心主义,何来“背叛民族文化的罪孽”心态?人类文明,五大洲各有其自己的品种,中华品种无法以欧美品种代替,想来任何人也是同意的,因此今为了改良自己的品种吸收其他品种的优良素质也是理所当然的,然而在引进其他文化时却讳言中华自己的文化传统,岂非本末倒置,忘记引进的初始目的?大陆的中华文化遗忘症确已有近一个世纪的病史,然而今天仍讳疾忌医,就令人难以理解了。

《后学》一文显然尚未意识到一个民族失去自己文化传统的失重状态的痛苦,因此将今天大陆学界关于文化现状的焦虑心情绘成这样一副可笑的脸谱:

“对 80 年代文化热更感羞惭”;

“对 80 年代文化热的忏悔赎罪心情”;

“对 80 年代文化精神高扬的清算是新保守主义的一个共同倾向”;

“想自赎‘背叛民族文化’的罪孽”……

其实只要不带偏见,不站在中华民族之外,谛听一下此间知识分子沸腾的讨论,就会了解他们不论各派观点是如何不同,其关心的焦点却是一个,就是如何在社会转型时期为中华文化找到一条明日之路,因此他们所用心探讨的实为一种“新”学。这种新学也许都是为了让沉沉人睡的古老中华文化醒来,面对当今世界各种文化的挑战,在相互激荡、相互启发中重新找回自己的活力。为此大陆知识界必须一而摇醒沉睡的文化巨人,一面更深入地探讨他文化的体系和表现,不能停止于一些术语的引进,这也许就是 80 年代后大陆学术界对自己的要求,有何“负罪”可言?

《后学》一文开头所提的问题实际上并不存在。“为什么这些讨论者都能用‘后学’支持保守观点”?何谓“保守”?如果上述的希望唤醒沉睡的 5000 年古老文化传统,使它能介入今天的人类文明是“保守观点”,而继续活埋自己的大众文化传统是“革命的观

点”，我认为这是将白日称为黑夜，将黑夜称为白日，不会值得辩论下去。我想今天大陆知识分子很少还相信应当继续将“文化革命进行到底”。民族传统，无论东方西方的都不是纯而又纯的美好和高尚的，但又有谁愿意因为它有瑕疵而弃之如敝履？不幸，人们这些此起彼伏的种种为了明天的讨论都被认为是“保守”的。文章作者对“保守”的概念十分模糊而陈旧，脱离了历史的时空。名词不过是一个失去所指的真实意义的抽象符号，正如作者在其大作第12节所说：“普遍性永远是有限度的，理论家应当对这限度有自觉，有反思。”赵先生所谓之“后”与“保守”、“激进”等概念，当用于今天中国大陆，这尚未冷却的地球新生的活跃地貌，其普遍性就更值得怀疑了。隔着大洋，隔着浓雾，遥读大陆一系列的学术讲座文章，真需要最大的无成见与耐心，否则就难以摸到大陆思想界的脉搏。

## 一 怎样理解“解构”与文明危机

《后学》一文中多次用“解构”一词，仿佛它是一种工具，一种手段，可以用之自外部任意互解、拆解任何事物。然而这实在是作者自己想当然的说法，与德里达的解构理论观点无关。德里达文风晦涩，真正耐心去读他的著作者不多，但自60年代以来“解构”一词不胫而走，已成为舆论界的时髦术语，用者也有真理解的，也有给以想当然的字而解释的。后者往往从这一词表面的形象出发，认为是一种激进的暴力破坏行为，以为解构理论旨在摧毁一切秩序使人们生活在荡然无存的荒原上。赵先生对“解构”的理解也近似这类，但他认为西方文化固如金汤，不畏惧解构：

“西方文化……其根本性的意识形态没有而临危机……经得起任何一窝蜂的拆解，何况后结构主义拆解只是纸上谈兵。”

但他很不放心中国的文化中薄弱的人文传统：

“学西方后学家拆碎自己国家中薄弱的人文传统……用后结



构主义瓦解人文精神……”

关于“解构”在后结构主义理论中并非强加于任何结构的外来摧毁力,它不过是揭露任何权威结构内在的危机,解放被它压抑的其他结构,所以原则上“解构”总是结构由于中心的不恒定而自我解构,关于这方面的理论暂不详论。这里先讨论一下上述引文中所包含的几个可疑的论点:首先是关于对今日西方文化有无危机的估计。赵先生认为“西方文化不去说 3000 年,至少晚近 500 年的积累,已经极为富厚,而且体制化其根本性的意识形态没有面临危机”,也就是说西方人文主义与逻各斯中心形而上学今天和处境一如以往,并没受到什么冲击,不存在危机问题。这说法在今天是很少有的乐观自信,能在距人文主义诞生近 700 多年的今天仍对其理想主义保持文艺复兴时期的兴奋与信心,在今恐怕是很少的了,即使在莎士比亚的戏剧里也难找到这样的乐观,何况在过去的 700 年内米开朗琪罗(Micnelangelo)时代的塑像中肌体丰满强壮的巨人早已萎缩成为艾力特“荒原”中失魂落魄的小人物;启蒙时代对人类理性的威力万能的信念也随着尼采的“上帝已经死亡”的宣言而失其神圣的源泉;牛顿时代的理性逻辑推理思维的绝对权威也被相对论与测不准论的诞生所修正;19 世纪工业革命造成的社会失调、贫穷,人性的屈服于机械,流水生产线对人的自由创造性的扼杀,以及两次大战所暴露的人类的邪恶的一面,与科学的失控,原子时代的不安与恐惧,自然的被破坏,东欧的大转型,苏联的陷人瓦解,民族间的仇恨战争……凡此种种,难道不都是对西方文化的基本意识形态的威胁?西方强大的物质富有也许对第三世界是不可抗拒的诱惑,但如不是一叶障目,总能感到精神危机、信仰危机正在暗中隐伏着。尤其是二战之后,西方思想界并不敢高枕无忧。高科技与商品社会繁荣的背后,失业与通货膨胀问题无一日不出现在新闻界。作为西方文化的脊梁骨的人文精神的危机,每时每刻都在干扰着西方学者的宁静。当代所谓“后学”和前解构者的尼采、海德格尔、福柯及解构思维的奠基人德里达无不为后现

代社会的危机而焦虑地思考着。如果西方文化的基本意识形态没有面临危机,这些“后学”又如何会一发不可收拾?澎湃的思潮之诞生必有其现实的依据。如果西方文化的人文主义果然没有危机,又如何能开展一场对形而上逻各斯中心的批判,对“绝对真理”的质疑,对“永恒”、“先验超越”的解除幻觉,对“科学主义”的批判,对人文主义的及其他乌托邦理想国之梦的摇醒?这些正是解构及前解构以及部分结构主义者如莱维斯托劳斯、福柯甚至 R·巴特的批判内容。“解构”如果是一种外来的摧毁力量,它的战术总是通过剖析对象的薄弱环节,揭发其内在的危机,以诱发对象的自我瓦解。德里达的文风所以如此晦涩,正是因为他用了很多的篇幅去钻入被批判对象的内心,以揭发其危机。同时,他不创立解构的话语,不发表宣言,而是以形而上学本身的话语解剖形而上学的危机。所以从基本上讲,解构只引爆危房,特别是那些外观宏伟则内部危机四伏、虚伪的权威结构。正是人类思想文化史中这类虚伪的权威结构今日仍对人们有迷惑力,它们使得畏惧变迁的人们仍祈求它们的庇护。这种幻想中的安全感促使人们保护危房,而且怪罪那些促成危房倒塌,揭露其危险性的引爆者。解构理论之激进正在于揭穿权威之危机与虚伪。解构理论之盛行于 70 年代正是因为西方思想界,在历史提供了大量的证据之后,对西方文化的基本意识形态比二战前的现代主义时期有更强烈的危机感,但却不再有现代主义那种对幻想破灭的哀叹。这给解构理论及其所诱发的后现代主义美学一种冷色调的坚强与勇敢。在已成碎片的古典美学的宇宙观前表现出一种冷静。和谐完整虽然仍可以成为审美的爱好,但已经不会成为实践的目标,如何生存在这个科学也无法找到其完整和谐的最后规律的宇宙中,是解构时代人们的思考。

由于解构论者并不认为任何外部暴力能摧毁(“拆解”,用赵先生的话说)一个结构,如果不是它内部已存有危机;为此它曾被英国

学者伊格顿指责为逃避阶级斗争,而向语言宣战<sup>①</sup>。《后学》也斥解构理论为“纸上谈兵”。事实证明夺取政权的斗争远比冲破僵化的逻各斯中心、权威主义、二元对抗等的思维罗网要容易。由于思维的革新所要面对的并非一个可见的敌人,所以它的任务的艰巨,也往往被人们所忽视。但历史是最好的见证人,不是有不少革命政权因为并没有走出形而上中心论的罗网,在夺取政权后,也重蹈覆辙?伊格顿对解构理论不全面的认识正说明他对僵化的思想的危险性没有穿透性的理解。二元对抗思维方式是“阶级斗争为纲”的基础,伊格顿、F·詹姆逊等西方左派文学理论者在柏林墙倒塌,东欧、苏联的转型与旧权威瓦解前无不以阶级斗争的敌我阶级对抗为纲,来观察文化、文学现象。伊格顿之所以蔑视解构理论,正因其不卷入政治上的阶级斗争,而从意识形态上擦抹传统形而上、逻各斯中心、二元对抗的权威。所谓“纸上谈兵”正是这种论调的余音。

二战以后,尤其是东欧与苏联的政治实践失败之后,30年代以来西方的左派乌托邦理想主义高潮得到一次最大的震撼。以F·杰姆逊(F·Jameson)在1993年一次访华演说来看,他已经由二元对抗思维转向二元互辅、互转、互通的新立场。当东西方从人类最现代的乌托邦理想醒来后,人类思想史步入一个新阶段,就是:人文主义(包括资产阶级与无产阶级阶段的)之后人类的精神追求应当走什么样的道路。萨特的新人文主义产生在东欧、苏联集团巨变之前,今天可以重新审视,解构理论在此方面并无正面建树。它的看法主要有二:一,形而上学虽已被识破,但它深深地渗透整个西方文化与语言,已成为西方无法完全摆脱与消灭的(*fraafruck*),但它仍可能成为“有用的工具”<sup>②</sup>,只是必须接受踪迹运动的不断擦抹的改造与转型。二,在无绝对真理、无中心、无永恒中,人们从一个结构的解构走向一个新人结构,再解构,再结构……这就是人

① LITERARY THEORY by Terry Eagleton, Oxford 1989.

② WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989P284.

类认识发展的无限锁链<sup>①</sup>，中心的不断替换，造成结构的自我解构，而“结构性”（*structurality*）、“中心”是一种功能，它延续着人类在生生灭灭中的生存史<sup>②</sup>。为此人类需要真正的浮沉于事物结——解的海洋中的超人的勇敢，悲剧性的勇敢。走出“荒原的哀吧”而又不进入对先验的“雨”的另一个幻想之“乐园”<sup>③</sup>，以免重复以往的幻灭。这就是许多“后学”在寻找的新路。21世纪作为转型中的大陆，而面临商业文化（不同于民间文化、俗文化）的威胁，“科学主义”的日益垄断文化教育，理性至尚的倾向压倒知识的模糊与测不准的一面，逻辑思维在农村是不足的，在科学统治的城市又是绝对权威，起着一定的束缚作用。今天大陆知识界对明天的开放态度给予极大的兴趣与关注是必要而可喜的。涌现的形形色色的观点必然是正误混杂，甚至有些是浮躁幼稚的，但其多元性与生命力却是非常可贵的。最大突破，就是人们学会了包容、思考、激烈而不敌对、鲜明而不排他。仅将这些千差万别的观点分成先锋与保守、激进与落后是一种粗糙的作法。若将这些匆忙上阵、瞬息万变的讨论看成某种西方观点的反照，输入后的反弹，也是太简单化了。《后学》一文证明大陆今日思想界的复杂是外界难以理解的，有哪个社会像大陆的今天这样章程、法则、价值标准上下浮动、左右移动如股市的行情牌一样？在这样复杂的心理、思维情况下，即使有外来的观点也必然不会只得到重复的再现。何况在多数情况下观点全属“土产”，只不过用了些进口涂料。今天大陆敏感而活跃的中青年理论家多半无兴趣对西方的某种学术体系加以细心钻研，他们复苏后十分活跃的思维，创造性压倒模仿性，全无学院气，这自然有利有弊。其生命力在于对“拿来主义”的狂放态度，不问原型；其弱点则是由于久经封闭，一旦解放，未免有疏狂之处，立论

① WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989 p.279 ~ 280 及 POSITIONS by J. Derrida, Univ of Chicago Press p. 24.

② WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989. p. 279 ~ 280.

③ “雨”指“荒原”结尾的雷雨。

混乱,空泛无边,时而有之。大陆的诗论、文论只有在21世纪文化教育,特别是文史哲的中外古今历史能进入高中大学课程后,才有可能成熟起来。久居海外的大陆学者或汉学家短暂的访问往往不能深入了解今天大陆思想界的实景。赵先生出国多年,难免要以西方的观点套解今日中国大陆之实情。这就自难看真、认准,惟望不轻易下判断,耐心多接触。大陆的学者自然对西方的一切也难看得真。在不同的制度下生活,心态的沟通是十分困难的,但又是东西方文化交流所必须克服的。

## 二 后结构理论是所谓“部族化”吗?

《后学》一文认为“当代文化理论之明显集团利益倾向……我宁愿称之为‘部族化’(tribalistic)”,这期间包括解构理论和“……背靠结构主义发展出来的形形色色的新后学,如女性主义、少数民族话语论、后殖民主义论等,则明白标榜种族、性别、阶级、地区”。一言以蔽之,文章作者认为这些理论都是“为特定集团的特定利益服务”并称之为“部族化”。

文章作者提出的第二个论据以说明解构理论只是为西方文化而设立的是:“福柯或德里达都以西方文化史思想为对象,他们自己并没有用之于非西方文化的想法。”

这显然是赵先生的误解。德里达在批判西方论的逻各斯中心时曾参照非西方文化的非拼音语言,特别是汉语,解构理论认为非拼音的汉语系统有破西方文化的逻各斯中心的功能。德里达说:“它们(汉语、日语)在结构上主要是图像的,或代数的。因此我们可视为证明,说明有一种很有力的文化运动发展在逻各斯中心体系之外。它们的书写并不曾减弱语音使化为自己,而是将它吸收在一个系统之中。”<sup>①</sup>他并且指出汉语中的图像、书写、语音之间的

<sup>①</sup> OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p. 9.

关系在打破西方逻各斯中心(即古时神言中心及索绪尔的语音中心)后,启发了范尼洛萨(Fenellosa)及庞德(E·Pound)他们的图像诗学(即世纪初的意像诗论),是“对于根深蒂固的西方传统的第一次突破<sup>①</sup>”。他认为庞德诗论受汉语图像的深层影响,使得它获得极大的“历史意义<sup>②</sup>”。从这些引段看来,德里达的非逻各斯中心理论是得自他对西方拼音语言及东方非拼音语言进行哲学比较后的思考,并吸收了弗洛伊德关于诗语的论述而形成的。海德格尔深受日本语言哲学及老子哲学中关于“道”的论述的影响<sup>③</sup>,德里达显然是受到这些语言哲学大家的启发,虽说与他们的一些具体观点有很大的不同,却是在血缘上相连的。德里达之强调“不在”(absence)与无形无影的踪迹(trace)之不停的运动,都无可回避地说明他的思路并不限于西方文化思想史,恰恰相反,他是以东方之“无学”攻西方之“有学”。德里达的学说是在比较东西方人类文明的不同途径、不同现象后而产生的。德里达在《位置》(positions)中明确拼音书写不应成为西方的典范,它不过是“种族中心主义”使然<sup>④</sup>。可见德里达明确地表示他的理论并非只为了西方文明。德里达认为形而上学破产之日,西方文明中心主义也就失去它的地位,他多次批判西方种族主义。东西方文明,对于这位否定二元对抗的理论家来说,显然是互辅与互相转换,是歧异、踪迹普遍性运动中的文化现象。不知《后学》一文作者为什么要认为德里达的解构理论只是“集团性”的理论,并认为:“他们自己并没有用之于非西方文化的想法。”这种主观臆测的错解释,大大局限了解构理论对东西方 20 世纪及 21 世纪文化思潮的影响。特别是在彻底走出权威中心的依赖与盲目崇拜,和使思维从对抗的偏狭意识解放出来两方面的重大影响。这些都是 20 世纪下半叶人类文化觉悟

① OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p.92.

② OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p.92.

③ ON THE WAY TO LANGUAGE by M. Heidegger, Harper & Row, U. S. A., “a dialogue on language”.

④ POSITIONS by J. Derrida, J. Derrida univ of Chicago Press p.25.

的突破点。对于东方古国,思想意识的现代化,走向多元化,这方面的觉悟是首要的。20 世纪的历史证明逻各斯中心往往化装成理想主义与战斗精神,引导古老的民族走向灾难。解构史观绝非为某个集团利益的理论。它是总结了人类政治、文化、思想的历程后提出的理论,旨在突破形而上学以虚幻的理想主义封闭人们思维的困境,使人类从几千年的先验幻想的自欺中走出来。无论西方和发展中的东方都能从中获得新的思维、新的史观。西方从中可以找到东方的智慧,东方可以在追求现代化、致富、科学化中警惕不蹈西方的覆辙。今天大陆学界研究解构理论决不是什么“学西方后学家拆碎自己国家中薄弱的人文传统”,《后学》作者这种论断,有浓厚的西方中心色彩,将大陆的文化活动只看成西方的模仿与重现,能理解今天的大陆民心吗?

### 三 女性主义、少数民族话语等 是“部族化”理论吗?

《后学》一文将解构理论所诱发的多种 20 世纪新思潮也都看成“部族化”,他说:“而背靠后结构主义发展出来的形形色式的新后学,如女性主义、少数民族话语论、后殖民主义论等,则明白标榜种族、性别、阶级、地区。”言下之意,它们也都是只为“特定集团的特定利益服务”。然而果真这些问题与全人类无关吗?我认为这些理论,不论你是否同意其各家的具体论点,其涉及的问题却是 20 世纪人类文明共同关心的与人类文明整体有着不可分割的利害关系的问题。总之解构理论与其在文史哲各人文科学领域内触发的一系列新的理论研究,正是人类文化在 20 世纪学术探讨向纵深发展后,所提出的关系到人类命运的许多大问题,绝非什么“为特定集团利益”的小问题。福柯与德里达的研究虽多以西方社会及文化中的问题及现象为辨识与论证的对象,但他们所思考的利害却是人类普遍面对的;在 20 世纪末的今天不论哪一洲哪一种族

的人都在精神与自然环境上分担着共同的命运,共同的利害;联合国存在的依据正在于此。不知为什么《后学》一文作者却将女性主义、少数民族、后殖民主义等都看成他所谓之“部族化”问题,不是全人类所共同关心的课题。事实果真如此吗?只要不逃避今天世界上沸沸腾腾的诸种矛盾的撞击与转换的人,都不可能认为上述和各种学科的探讨只涉及某些“部族”的利害。对这些 20 世纪新科学的各种具体理论,人们可以有不同看法不同评论,却无法认为它们的出现是“理论思维本身已精疲力尽”的表现,恰恰相反,二战后人文科学打开了很多新的领域,新的层面,而人类的思维也空前活跃,绝谈不上“精疲力尽”,只是其发展之迅速令学术界应接不暇,因此会有些学术秩序与宁静受威胁感,在这方面后结构主义的理论确实触发了一系列震波,动摇了自古希腊以来的形而上学各斯中心的理论大厦,使得它的权威性受到挑战。理论上非中心的多元局面的形成已是无可挽回的,多元是符合“自然”的复杂性,良莠不齐也是必然的,总比独家至尊,拔苗助长要更有生命力。赵先生认为,多元文化为“当代文化之剧降提供辩解”,又说:“新保守主义潮流的最重要表征是自我唾弃精英地位或责任,转面与民间文化——俗文化认同”。俗文化与赵先生力主的精英文化不应成为对抗,而是各有各的园地,在良好的情况下,且有相互启发的效果。只是要通过教育,消减商业化倾斜对文化的独裁作用。危害当前文化素质的是商业化的金钱裁夺,并不是俗论本身。精英文化在文化历史上也有过其新古典时期的衰微,宫廷音乐宫廷文学都曾受民间的俗音乐民俗文学冲击,并因此结合成新型的、更有生命力的音乐与文学。18 世纪末 19 世纪初的席卷西方的浪漫主义运动中的音乐与诗歌正是批判、吸收、改造新古典的贵族精英、宫廷文艺而形成的。贝多芬、歌德、华兹华斯、斯特劳斯等等不就是这样产生的吗?所谓雅/俗、精英/市民实不应成为对抗的两极。赵先生关于自己力主精英文学的宣言,自然不可厚非,只是应当忘记在《红楼梦》问世之前已有“话本”这种俗文学存在,在宋词的高雅中



吸收了多少民间曲调,在毕加索的画中有多少非洲原始的雕塑,在《一个美国人在巴黎》<sup>①</sup>这种交响音乐中有多少“美式”俗音乐。总之对精英与俗一概肯定与否定都是偏狭的对抗思维。每个人可以有自己的偏爱,却不应以之束缚文学、艺术自由发展的强大的生命力。多元的意识是很难树立的。代沟、种族沟、文化沟、经济沟等等都是无法抹平的,人类只有学会开放、共容、包涵,才能生活下去。多元是民主的要素,不以个人喜恶定论。在信仰、文化等精神生活方面权威(无论其为俗为雅)的压抑并不能调动创造的积极性。学院派、精英派、俗文化、民间文化都有自由发展的权力,而无一应成为压抑他类的权威。

#### 四 何谓激进主义

《后学》一文对“激进主义”与“新保守主义”等一系列名词的使用很含混。将后结构主义列为激进主义当然是可以的,但其原因并非因后结构主义所至之处一切都被“拆解”。如前面所说,后结构主义并不打倒、摧毁、消灭,因此与消灭敌人的想法不符。它只是擦抹权威,维护多元。如果《后学》作者认为激进与传统势不两立,那后结构主义也许就不是激进主义,因为它承认传统的存在与它的踪迹的运转是无法摆脱的,而且并没有不承受传统的全新的创新。从这方面来讲德里达对传统力量的肯定按照《后学》一文的激进与保守的概念,也许就是“保守”的了?可见所谓激进与保守实非简单的标签所能解决的。

德里达在《书写与歧异》一书中转借莱维斯托斯关于语言的“修补匠”(bricoleur)与“工程师”的区比的比喻,说明语言、文化都不可能是全新创造,因为它不能脱离传统,所以永远只是经过修补的传统工具。德里达认为:

<sup>①</sup> 美作曲家 George Gershwin(1898-1937年)作品。

“修修补补(*bricolage*)”这个名字是我们用来称呼我们从继承到的文本中转借来的观念,作为自己的之必须性。这文本多少有些连贯,也有些破损。必须认为每一种话语都是经过修补的活儿(*blieoleur*)。莱维斯托劳斯将工程师与修补匠区别开来。工程师应当是那建立他自己的语言、句法及词汇的整体的人。从这点看来,工程师是一个神话。他是那假设的自己的话语的绝对来源,并且假设能从‘无’中建立起他的话语……工程师的涵义,作为一个与各种形式的与转借无关者,因此是一个神学的理念。<sup>①</sup>

由此可知这位被认为激进主义的解构理论家在继承与创新,在对传统的评价上都并非全盘否定传统,也不承认神话式的全盘创新。他将传统看成,一不能消灭,二仍是“有用的工具”。将主张文化话语全然摆脱传统、纯粹独创看成只是神话而已,只是一个“神学的理念”。用这样的“激进主义”观点来对照我们 20 世纪对待自己民族传统的激烈否定,对古典文学哲学 1000 多年的成就全盘抛弃,不知其究竟属于“激进”还是“保守”? 昔日之“激进”今朝实为落后的观点,大约我们都遇到过不少,大自政治、经济观点,小自起居饮食服装这方面的例子太多了,就不在此多举。关于文化与传统的关系,在今天的大陆不会有人再主张“将文化革命进行到底”,而是一个回顾 20 世纪在文化方面所作所为的历史时期,对昔日的革、保观点也可以摆脱结论,重新审视一番。《后学》一文所谓用新理论阐释旧观点就是这种反思活动的一种。既然没有什么既定方针可束缚人们的思维,旧案重审也是无足可怪的。当然各种各样背景的人在一定历史时期可能有某些共同的见解,我认为动机问题不如留给历史实践去揭露,时代共识的产生必有其客观现实的根由,知识分子只须按照自己的良心去写文章,对他人的动机却无法瞻前顾后地去推测,历史的记载说明,永远的纯正的同志也许只是人们的向往吧。

① WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989, p. 279 ~ 280.

《红楼梦》中有两句开玩笑的打油诗：“这鸭头不比那丫头，头上哪有桂花油？”看来这里还有些哲理。这保守不比那保守；这激进不比那激进；这后结构不比那后结构；这后现代不比那后现代……以此类推就可避免忘记歧异，对大陆今天的形形色色“主义”，或炒在一起，或脱离其时间地点来理解。当然这种弹性的认识，不应成为某些不光明的目的的借口。

## 五 理想与理想主义

“理想”，无论是尼采、海德格尔、德里达都不否认，这是人生存在地球上的精神支柱与动力。尼采向艺术寻求理想，海德格尔在诗歌中寻找生命的存在，德里达用踪迹的无穷运转观照事物的生灭，而得到超然的欢快。今天在商业文化的冲击下，大陆的诗人、知识分子倍感“理想”失去它应有的空间。但是能否重新提出“理想主义”（包括人文主义）为医治精神空虚的良药呢？

古典意义上“理想主义”是不可能再拥有它昔日的超验的权威了。因为柏拉图式的“理念”的至高至尚已在长长的历史岁月中证明难以在尘世实现。人间并无理想国，一旦以一切权力手段强行建立纯而又纯的理想国时，初时尚能吸引群众，是终总是以血腥的失败告终，因此，只有在多元文化中相辅相成相竞争相淘汰，人类才能在宽容中最大程度地走向理想。所以理想是任何流派也不会绝对舍弃的，但理想又不可能百分之百地强行被捉住，被强加于群众。一旦以权力强行洗涤社会、人群，其后果只是血腥的灾难。

随着“理想国”（乌托邦）失去其真实性、本体性的权威，人的“理性”也不再是逻各斯的圣火（holyspark），人文主义大厦已失去昔日的辉煌，人性并不纯净高尚如神子，只有法律才能在有限的程度上抵制人的贪欲与以权力压制他人的野心，这些都是自13世纪以来人类共同的历史教训与认识。今天在20世纪末人类共同而对一个斯芬克斯为我们提出的谜语，就是在乌托邦幻影消失后，在

人类已经站在现代主义的“荒原”上后，我们在后工业时代如何走出“荒原”？我们还能寄托希望于再一次呼来理想主义、人文主义的“圣雨”吗？走出理念与神子的乐园之后，我们还要再建一座幻想之园？这些是解构与前解构学者所思考的问题。

海德格尔在诗歌中找到生命的存在，尼采主张由哲学控制科学以免它只为实际利益服务<sup>①</sup>，并且如艾利·海勒(Erich Heller)在《尼采的要义》一书中所说：“(他)学会不需要信仰和真理而以超人的精神喜爱生活”<sup>②</sup>，接受破碎的现实，以顽强的悲剧的精神活下去，在艺术里获得智慧和力量。德里达继承了海德格尔与尼采的顽强与乐观的一面，进一步描述了他所理解的宇宙及人间的结构——解构——结构……的无穷变化，安于变化，放弃寻求并存在的“安全”，所以解构思维对他们都是一种消极的积极和积极的消极，困难的是要走出依赖的心态，而得到“无待的自由”。

今天我们研究解构思维并非要摧毁“理想”，自甘堕落，而是要走出虚幻的“理想主义”，不哀叹地走出现代主义的“荒原”，面对那既非乐园也非沙漠的真实世界与宇宙，在不断地创造中生存下去。每一次解构是一个新的结构的开始，每一个新的结构的诞生也是一次解构的开始，尼采的欢乐和德里达的冷静是人类进入后现代时期的最佳心态。

(郑敏：北京师范大学英语系 教授)

① PHIL OSOPHY and TROTH by F. Nietzsche, london 1990, p.8, p.9.

② THE IMPORTANCE of NIETZSCHE, by Erich Heller, UDIV. of Chicago Press 1988, p.13.

# 今日中国的新保守主义

王思睿

世界上形形色色的意识形态,大体上可以归纳为保守主义、自由主义和社会主义三大阵营。长期以来,中国的意识形态领域是社会主义的一统天下。80年代后期,自由主义和保守主义重新登上了历史舞台,思想多元化的局面开始呈现出一个初步的眉目。90年代逐渐成型的中国新保守主义,究竟算不算是一种保守主义,还是一个有争议的话题。对于它的来龙去脉和主要表现形式,本文将作一简单的勾勒和分析。

## 一 保守主义与新保守主义

保守是人的一种文化天性。动物只有本能的遗传而没有文化的承继,因此每一代的个体只能从头探索,重复创新。人则是一种有文化的动物,前人的经验可以成为后人的借鉴,传统的保守便成为人类不断进步的前提。经典是人类保守文化的一种物质形式,因而在中外的元典中,有关保守、守成的论述比比皆是。中国的孝道,实际上就是一种关于保守的理论。

保守成为一种“主义”,则是西方近代的产物。只是在1830年以后,这种“保守主义”才在英国成为政治言说的一部分,也正是在19世纪30年代,法国浪漫主义者夏多布里昂发明了“保守主义”这个“标签”。但是几乎所有研究保守主义的人都承认,“真正的”保守主义肇始于一个英国人——柏克——对法国大革命的反思。从某种意义上说保守主义是对激进主义冲击的一种回应。激进主

义后来分化为自由主义和社会主义两支,加上保守主义,构成三足鼎立之势。这就是19世纪和20世纪意识形态领域的基本格局。

相对于自由主义和社会主义,保守主义比较缺乏系统的、严密的理论体系,轻视理论,崇尚经验,本身就是它的一大特色。但是,保守主义作为一种意识形态,也有它的基本信条和原则。刘军宁将其概括为六点:超越性的道德秩序——独立于人对它的意识和看法,不包含实在的、不可变更的、永恒的准绳与原则;社会连续性的原则——秩序、正义和自由是漫长的痛苦的社会经验的产物,任何变革只能是渐进而审慎的变革;传统的原则——它是比任何个人和派别的理论远为重要的智慧来源;审慎的原则——人的知识不仅有限而且会出错,任何政治行动必须顾及长远后果,不能只考虑民众一时情绪;多样性的原则——整齐划一的社会注定是违背人性的社会,没有多样性,自由就失去了基础;不完美的原则——由于人的本性中的缺陷,不可能有完善的社会秩序,在现实的社会中,难免有某些罪恶与弊害<sup>①</sup>。

从保守主义一诞生,就存在两种形态的保守主义理论。柏克等人的保守主义是一种自由主义倾向的保守主义。这一派往往认同自由的一些基本价值,但在这些基本价值的实现方式上,他们推崇一种与“理想(或理念、理性)主义”相对的“现实主义”的态度。在自由主义中加入“现实主义”内容的保守主义与以自由主义为基础加入“理想主义”建构的“激进主义”形成尖锐的对立,后者的“自由”是“解放”,而前者的“自由”则是一种“平衡”。法国的迈斯特等人的保守主义中则很少有自由主义的因素,这是一种专制主义的保守主义。如果说自由主义倾向的保守主义更担心激进主义会破坏与私有财产联系在一起的自由的话,那么专制主义倾向的保守主义就更担心与社会等级联系在一起的贵族地位和社会秩序的丧失。前者反对社会夷平,理由是担忧无差别的社会原子化会成为

<sup>①</sup> 刘军宁《保守主义》,北京,中国社会科学出版社,1998年版,23~26页。

暴君建立极权可资利用的工具,而后者反对社会夷平,则恰恰是认为社会夷平会破坏专制主义赖以建立的社会等级秩序<sup>①</sup>。

不论柏克还是迈斯特的保守主义,都反映了拥有土地的绅士和贵族这一群体对法国大革命和工业革命所带来的社会后果的忧虑。保守主义所津津乐道的“现实即合理”的观念实质上是一种对身份和认同的捍卫。由于保守主义者所藐视的那“诡辩者、计算师和经济学家”成了社会的“新贵”,贵族和绅士则日暮西山,从19世纪下半叶到20世纪上半叶,保守主义话语权力的争夺中一直处于下风。然而,在20世纪的下半叶,它却在新的社会基础上焕发出了活力,新保守主义的思想运动在欧美国家应运而生。

一个世纪以来,意识形态的光谱持续地向左的一端偏转,保守主义向自由主义靠拢,自由主义向社会主义靠拢。新保守主义的崛起则是对这种趋势的反动。新保守主义对罗斯福新政式的“福利国家”和肯尼迪—约翰逊的“伟大社会”持怀疑立场,对国家和经济联系的体制化和集权化作用怀有根本的不信任。它要保守的是现有自由资本主义秩序,而这曾经是“旧”保守主义所反对的内容。尽管新保守主义的一些思想要凭借自己经典的保守主义,但思想风格完全不同。从思想的形式特征上说,它与柏克类型的保守主义一脉相承;从思想的实质内容来说,它更像是古典自由主义的现代版本。新自由主义偏向基于个人主义的自由主义;新保守主义则偏向基于社会法团性的自由主义:一方面针对国家干预,一方面针对反叛传统宗教和道德秩序的个人原子化。新保守主义的理论生成核心是一些早年的自由主义者,甚至是社会主义者的社会学家和政治学家,因此,他们对于自己过去营垒的攻击往往能够击中要害。80年代的撒切尔革命里根革命,标志了新保守主义运动的一个高潮。

80年代后期,新保守主义思潮也波及“文化中国”。1988年9

<sup>①</sup> 参见《新保守主义述评》。

月,余英时在香港中文大学演讲《中国近代思想史上的激进与保守》,批判了大多数近代中国知识分子“往而不返的‘激进取向’”,指出:在比较正常的状态下,“保守”和“激进”都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代,“激进”往往成为主导的价值,但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用,警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的,在一个要求安定的时代,“保守”常常是思想的主调,而“激进”则发挥着推动的作用,叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机<sup>①</sup>。略早于此,北京的一些知识分子圈子中也对新保守主义进行了广泛的讨论。有人指出:学习西方文化切忌赶时髦、追潮头,要从根本上、整体上把握西方文化,而不要津津乐道于一些皮毛和枝杈上的新花样。要对20世纪的中国革命历程进行全面反思,认真思考日趋激进的时代潮流是否已将中国的现代化发展引人歧途,需要拨乱反正,回归世界文明主流。而对改革中不断暴露的新问题,要破除对“放权、让利、给好处”改革模式的迷信,明确改革服从于发展,稳步推进“理顺、放开、连通”的市场化过程,并在改革中高举社会公正旗帜。知识阶层要把改革激情和稳健举措结合起来,采取理性、善意、审慎、负责任的态度,珍重传统、少走弯路、宁慢勿站,坚决杜绝“进一步,退两步”。负责任的、具有现代化取向的保守主义对于激进改革观是一副必要的清醒剂。不过,这些主张当时并没有完全公开发表,只是在一些大会和小会上议论过。同样基于一种平衡的考虑,在群情激奋时需要冷静和清醒,在“万马齐喑”时需要勇气和热忱,当风云突变,保守沉闷成为时代主潮时,这一部分知识分子关注的重心自然也会转移。

<sup>①</sup> 余英时《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1994年版,216页。



## 二 新权威主义和中国新保守主义

现在,人们常常把新权威主义视为90年代中国新保守主义的前身。从思想源流以及对激进民主的相同态度来看,这种说法不无道理,但是,从总体上、背景上来分析,二者之间存在质的区别。

新权威主义与新保守主义的构词方式就不一样,与其析之为“新”权威主义,便不如“新权威”主义来得贴切。新权威主义的主旨不是保守某种现有的秩序,而是要推出一种“新权威”机制。从现实政治的角度来说,是向两代人共治体制公然挑战;从政治理想的角度说,明确提出了--种先自由后民主的变革思路。新权威主义者认为,在市场化改革阶段,新权威用强力将官僚体制与市场分开,一方面保障社会稳定,另一方面将以往被官僚体制中的中间层所截留的经济自由归还给个人,是比以民主化推进市场化更有效的手段。以权威保障抑或剥夺个人自由是“新权威”与旧权威的根本区别,只有在这个意义上,“新权威”才被当作“一种必要的祸害”。把个人自由确立为首要的目标,新权威主义在这方面发出了1949年以后的最强音。因此,完全可以把它视为中国自由主义复兴的一个标志。众所周知,世纪初的梁启超式自由主义不同于30年代的胡适式自由主义,但这并不能遮盖梁启超在引进和传播自由主义方面的历史功绩。新权威主义相当于一种梁启超式自由主义,而胡适式自由主义的复苏,还要等到进入90年代以后。

90年代中国新保守主义则是“新”保守主义。1990年12月,萧功秦在《中国青年报》思想理论部主办的一个题为“中国传统文化与社会主义现代化”座谈会上,正式提出新保守主义的概念。他对新保守主义的概括是:“从变革过程所必须的历史连续性上,从现代化的积极的中介和杠杆功能上,重新肯定传统价值系统、意识形态和权威形态的意义和积极作用,并在这一基础上渐进地推进中国的现代化。”请注意,这里重新肯定了“传统权威”,而放弃了对

“新权威”的追求。

萧功秦是一位历史学家,他的新保守主义主要以袁世凯和清末新政为借鉴对象,因而在其主张中缺少自由主义的因素。针对经济自由主义,他反对“大规模引入市场规则和制度”,认为这样做会导致“市场无序与政府权威急剧衰落之间的恶性循环”;针对政治自由主义,他主张把“传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号”“保留下来<sup>①</sup>”。另一位新保守主义代表人物何新则公开明言,他反对自由市场的经济制度,认为国有制和计划经济更有“内在生命力”,也反对所谓西方式的民主制度,认为“民主是煽动社会不满和鼓动社会风潮……的手段”,“民主是国际战略斗争的手段”<sup>②</sup>。而在新保守主义最近的发展中,则是更为自觉地将自由主义作为自己论辩的对象,其反对自由主义价值的态度已经越来越鲜明。

鉴于萧功秦、何新等人的主张明显地倾向于迈斯特式的保守主义而与柏克式的保守主义无缘,有人不赞成将他们称为新保守主义者,认为其思路仍是保守派和改头换面的正统激进派的思路,而不是真正的“保守主义”的思路,所谓的“新保守主义者”不过是新的保守派。瑞典学者坦斯约指出保守主义是以两个信条为基础的:(1)所有作为牢固确立的事实存在的事物都应该继续存在;(2)这些事物应该继续存在的原因在于它们是牢固确立的<sup>③</sup>。如果将其视为最宽泛的保守主义定义,90年代的中国新保守主义的头衔还是可以保留的。由于与西方的新保守主义旨向不同,就拒绝承认其新保守主义的资格,这多少有些西方中心论的色彩。与其加上引号称之为所谓的“新保守主义”,不如干脆承认其为中国特色的新保守主义。

<sup>①</sup> 萧功秦《走向成熟——对中国当代政治改革的反省与展望》,载《北京青年报》1993年5月13日第3版。

<sup>②</sup> 何新《东方的复兴——中国现代化的命题与前途》,第一卷,哈尔滨,黑龙江人民出版社、黑龙江教育出版社,1991年版,175~180页,94~95页。

<sup>③</sup> 参见《新保守主义述评》。

中国新保守主义虽然对现状持相对保守的态度,但它确实是一种新的主张。中国的正统马克思主义是不断革命的理论,西方的新马克思主义是对现状持强烈批判态度的理论。新保守主义者要告别革命肯定保守,就难免与几十年来的主流意识形态发生正面冲撞。改革开放以来,人们心目中的保守派是那些教条主义、本本主义的马克思主义者和凡是派,为了与他们划清界限。新保守主义中的那个“新”字是不可缺少的。旧保守派要保守的是“文革”前17年那一整套制度,而新保守主义者维护的只是旧制度中的某些组成部分,或者是改革20年来已经形成的新的状况和即将生成的新的格局。余英时曾指出,中国现代思想史上不断激进化的历程,主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状<sup>①</sup>。中国大陆改革开放所取得的成绩,初步提供了一个值得人们去珍惜和保守的现状,这正是中国新保守主义得以萌生的合适土壤。

### 三 国家主义、新秩序主义与民族主义

原生态的保守主义很少具备行动主义和改革的要素,而主要是以思想立场、态度取向的形式存在。从现实性上说,作为一种意识形态的保守主义必须同某种行动建制相结合,才能显现出具体的内容和主张。90年代的中国新保守主义,在政治层面上的主要表现形式是国家主义、新秩序主义和民族主义。

80年代的改革话语,以一元化国家和总体性社会为批判对象,强调发挥地方、企业、民间社会和个人的积极性。90年代的新保守主义话语则反其道面行之,强调公权的底线、政府在市场经济转型过程中的作用和国家实现自己意志的能力(包括汲取能力、调控能力、合法化能力与强制能力)。国家主义的新保守主义者认为,70年代末以来的“放权让利”改革模式,导致国家能力迅速下

<sup>①</sup> 《钱穆与中国文化》,215页。

降,已经形成财力上“弱中央,强地方”的格局,中国各地区经济发展不平衡性日益显著,人均收入相对差距过分悬殊,人均绝对差距急剧扩大,已经危及中国大陆的社会稳定和政治稳定,如果再不采取加强国家能力的有力措施,就会出现南斯拉夫那样的地区分立和国家分裂<sup>①</sup>。国家主义的政策取向与制度创新,不仅仅是挽救危机的应急措施,而且是适合中国国情的改革和发展方略。苏东巨变后“休克疗法式改革”成绩不佳,使中国“渐进式改革”模式受到普遍的推崇。按照中国新保守主义的理解,保持政治体制的连续性和不进行大规模的私有化,是“渐进式改革”模式的两个最基本的因素。在中国发展道路的选择上,他们钟情于所谓东亚模式或东亚经验,实际上主要是指新加坡模式或新加坡经验。因为在台湾和韩国发生的民主化进程,已经偏离他们心目中的理想模式。新加坡模式的主要特色是:良好的社会秩序,对于儒家文化特别是儒家伦理的刻意提倡,以及强有力的集权统治方式。广义的东亚模式则涵盖了日本模式,即政府主导型的现代化发展模式。正当东亚模式在中国日益走红,成为国家主义的论证依据时,它在国际上却遭遇严重的挑战。日本经济在90年代陷入了长期的停滞和衰退,韩国和东南亚国家经济受到近来金融危机的强烈冲击,这些都给中国的国家主义鼓吹者提出了新的难题。

如果说国家主义是技术官僚和专家阶层的信条,新秩序主义则是畸形发育的中产阶级或者按照《第三只眼睛看中国》作者王山的说法是“新官僚”与“新的资产者阶层”所组成的“中国保障资产增值同盟”的利益表达。新秩序主义至高无上的信仰是稳定和秩序。王山说:“在中国目前的条件下,什么能稳定什么就是最合理的,我极端地强调中国的稳定性<sup>②</sup>。”“告别革命”论的倡导者李泽厚也说:社会稳定至关重要,为了12亿人要吃饭,为了经济发展,

<sup>①</sup> 胡鞍钢《中国下一步》,成都,四川人民出版社,1995年版,28~30页。

<sup>②</sup> 刘智峰主编《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》,北京,经济日报出版社,1998年版,332~336页,315页。

不论是何种名义,都不能再“革”了。<sup>①</sup>无条件地保障社会稳定和秩序,就意味着要维护某些阶层的特殊利益和阶层间的等级关系。王山说得很直率:“我认为中国走到今天,最需要的是秩序。礼、义、廉、耻,国之四维,四维不张,国将不国。礼便是秩序,就是用权力保证社会各阶层的高低错落。保证不同的阶层在社会中处于不同的地位,这是社会秩序的基本架构。有的阶层就是处于底层,在一定阶段,有的阶层就处在特殊利益上”,“通过改革建立起市场经济制度,这是民族大义。为了民族大义,一些阶层必须承受牺牲。在民族大义面前,理想迹近荒唐,理想中的公正和民主在现实中却具有十足的破坏性,因为它们代表着社会底层对利益分配的要求,而这种要求与社会品质的提升不同步,方向也不一致”。“社会主义初级阶段的惟一政治秘密就是对社会主义平等原则的合理放弃”<sup>②</sup>。按照李泽厚的经济发展、个人自由、社会主义、政治民主四步发展程序在以经济发展为主的现阶段,高举社会公正的旗帜去反对权钱交易、腐败官倒,同样是不合时宜的激进举措。新秩序主义不同于一般意义上的秩序主义,它并非持任意的一种现存秩序,而是追求一种特定的“新秩序”:一种市场与特权有机结合的裙带资本主义,一种经济有自由、政治无民主的威权主义。

民族主义是中国新保守主义的一张王牌,是汇聚各种新保守主义后援力量的一个支撑点。技术官僚和专制阶层出于加强国家凝聚力和政府合法性的考虑而加大了爱国主义宣传的力度。被视为新保守主义理论纲领的《苏联政变后中国的现实应对与战略选择》(《中国青年报》思想理论部于1991年9月9日整理撰写,以下简称《应对与选择》)提出:在反对“和平演变”的战略中,应重点突出民族主义、爱国主义,强化人民国家民族利益的观点。新时代的国际形势演变,已经将阶级斗争的表现形式从国内转化为国际间

<sup>①</sup> 李泽厚、刘再复:《告别革命——回望二十世纪中国》,香港:天地图书有限公司1997年版,325页、322页。

<sup>②</sup> 同上,318页、36页、54页。

民族国家的利益冲突。在反对“和平演变”时,如果突出这一方面,其效果会更好。《中国可以说不》一书于1996年夏季出版后,新华社以异乎寻常的做法发了通稿,表明了一些人士对书商运作出来的这本狂热鼓吹民族主义的通俗政治读物的赞许。

国有企业的厂长经理以及正在崛起的民营企业,出于市场竞争的需要,积极推动舆论倒向经济民族主义。从1996年6月20日起《经济日报》以“提高开放水平,振兴民族工业”为题,进行了系列的报道和讨论。在这一年的整个夏季,中央电视台“经济半小时”节目,更是以大量时间讨论“民族工业的振兴问题”。在其他的报纸和电视上,也有许多类似的报道和讨论。在讨论中有人提出,外资在中国的扩张,将会危及中国的产业安全乃至国家安全。贸易摩擦和外资进入引发经济民族主义的反弹,是一种具有规律性的现象。本世纪中国最早的现代民族主义运动,就是由上海的民族资本家率先发起的。国有企业的领导人热衷于“引资”、“合资”,频频出国访问,为个人捞取外块,乃是铁饭碗制度造成的反常现象。一旦企业被抛入市场经济的波涛中,企业家们便恢复了经济民族主义的常态。

同样是从90年代初开始,中国知识界对于西方学术思想的介绍发生了微妙的变化:新引进的内容中有很很大一部分是西方非主流派对主流派的批判;反抗西方的文化霸权和文化殖民主义成为一个引人注目的主题;学术和文化的本土化被人们热心倡导并已经成为一种有相当影响的思潮。“后现代主义”、“后殖民主义”、“东方主义”等成为一部分青年学子的新宠。仅在1993年第9期的《读书》杂志上,就有三篇文章集中介绍了萨伊德的“东方主义”,而且三位作者还都是身在海外的中国学者。本来,这些理论在西方社会中都是与主流文化相对立的激进思潮,但引进到中国以后,却成为新保守主义的得力兵器。

一般民众中民族主义情绪的滋长,是更加值得重视的现象。在1994年和1995年间,有关机构先后进行了几次涉及到中国公众对美国看法的调查,其中最有影响的是1995年5月中国青少年

发展基金会、中国青年报社、中国历史唯物主义学会举办的“中国青年看世界”的调查。这些调查的结果以及《中国可以说不》的畅销,引起了国内外政界、舆论界和学术界的广泛关注。从70年代初基辛格、尼克松访华开始,中国就是西方反苏联盟中一位受欢迎和受尊敬的伙伴;而在“六四”和苏东剧变后的90年代,尽管中国的国力更加强盛,却成为发达国家(“7加1”集团和经合组织)批判、制裁甚至拟议中“围堵”的对象。“入关”遥遥无期,2000年北京奥运会的希望破灭。过去与现在,期望与现实,实力增长与地位下降之间的巨大反差,使中国民众产生一种强烈的失落感,民族自尊心受到损伤。以美国为假想敌的民族主义便成为中国新保守主义缝合各种社会力量最得心应手的一面旗帜。

刚刚过去的20年,通常被称为改革开放的年代,事实上,更加合适的称谓是开放改革的年代。就改革和开放二者而言,改革的步骤一直非常慎重、非常迟缓,大部分的难关至今尚未突破;而开放的举措则更加积极,更加大胆,对于国民经济增长的贡献份额远远大于前者。中国对外开放的指导思想是邓小平的“三个面向”:面向世界,面向现代化,面向未来。在新保守主义者以国家主义挑战主流改革思想的同时,他们也以民族主义冲击着“三个面向”的开放思想。世界贸易组织建立、欧元即将出台和东亚金融危机后重整国际金融秩序的举措均表明,经济一体化、全球化的进程已经到了一个新的阶段。在这样关键性的时刻,如果中国民族主义的势头一发不可收拾,从“两头在外,大进大出”的开放发展战略倒退到“振兴民族工业”、“确保粮食自给”的经济安全战略,对于21世纪中国的经济和社会发展势必会产生难以估量的影响。

#### 四 文化保守主义种种

在20世纪的中国,政治保守主义可谓凤毛麟角。大概只有杨度等“洪宪六君子”和30年代的丁文江、蒋廷黻等人称得上是保守

主义政治理念的信奉者,其他的所谓政治上的保守分子,只不过是既得利益和特权的维护者而已。文化保守主义的声势则更为浩大。从章太炎、刘师培倡言保存“国粹”,梁启超、梁漱溟肯定东方文化,《学衡》派标榜“昌明国粹,融化新知”,戴季陶鼓吹孔子至孙中山的“道统”,陈立夫推动“中国本位文化”运动,直到陶希圣捉刀《中国之命运》弘扬中国传统文化,在本世纪上半叶形成一个连续的谱系。同样,90年代中国新保守主义的文化层面,与其政治层面的表现形式相比,阵容更为壮观,调门也更为繁杂。比较突出的例子有:“国学热”的兴起,对传统意识形态创造性转化的鼓吹,以及“中华文明主导未来世界文化”的天命说。

上面提到过的新保守主义理论纲领《应对与选择》指出:“我们必须现实地承认过去的意识形态至少在相当一部分群众中号召力已经很低,强化老式的意识形态教育往往引发的是逆反心理;同时,中国国情的特殊性和爱国主义又仅具有一般意义上的说服力;而中华民族博大精深的传统文化,在今天这个时代,恰恰能够为普通群众提供伦理层面和精神层面的终极价值皈依。”由于官方的刻意提倡,一时间,重新编撰中国文化典籍、介绍国学大师、阐释圣人言行,甚至用中国的传统理念解释某些发展模式或世界文明演进,成为学术界、出版界的热点。1993年,北京大学出版社先后出版了《国学研究》(第一卷)与《国故新知》。同年8月16日,《人民日报》以整版篇幅发表了《燕园涌起“国学热”》。两年后,《人民日报》再一次发表长篇报道《久违了,国学》。“国学”一词也由此取得了它在当今中国文化中的钦定地位。但实际卷入“国学热”中的学者,有着极为不同的成分与动机。其中有学术梳理为宗旨的政治取向淡泊的书院式学者,也有在体察了官方的态度面后行动的文人,有自觉地与西学进行论战的虔诚学者,也有将爱国主义宣传融入国家的文人<sup>①</sup>。事实上,“国学热”能否被算作中国新保守主义

<sup>①</sup> 参见未刊稿《新保守主义述评》。



的一种表现,本身还是有疑问的。在破旧立新与传统彻底决裂近半个世纪后,国学家所面临的任务是再造,而不是保守或守成。再造国学,其潜在的含义是对正统意识形态的消解和话语霸权的觊觎。

更加正宗的新保守主义者则提出了旧传统与新传统的区分。《解释中国》一书的主编刘智峰说:“‘回到毛泽东’只是一种象征,其真实的含义是主张,某些更能促进现代化的动力和秩序可能源于刚刚被我们冲破了、否定了的东西之中——尤其是半个多世纪的社会主义革命和建设的新传统。总之,如果不真诚地面对1949年以来的当代史,面对半个多世纪马克思主义、社会主义、毛泽东思想对中国社会的巨大改造力及其遗产的价值,那么,反思传统便仅仅是‘发思古之幽情’。”<sup>①</sup>林毓生首倡“中国传统的创造性转化”,他所说的中国传统还是指旧传统。而萧功秦“通过创造性的解释”要“保留下来”的,则包括了新传统,即所谓“传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号”。王山更明确表示对新儒教的主张不以为然,他说:“我们需要的既不是传统的封建的道德,也不是西方式的,恐怕还是共产主义精神。把它升华起来,具有普遍意义,而不具有实践性。它对人的影响应该是道德影响,而不是规范影响”,“使它成为一种类似宗教的东西”,“把共产主义作为宗教思想而不是社会理想”。原来,王山的“创造性转化”是在正统意识形态宗教化的基础上重建“社会统一道德体系”<sup>②</sup>。一种生活中真实存在而非仅仅纸面上概括出来的思想传统,必然要有一些核心观点始终保持着旺盛的生命力,而不是靠打强心针来维持生存。海内外的新儒家如果真想振兴儒家传统,就不能奢望用元典精神改造现代中国人,而只能着力于提升与弘扬那些普通人仍在身体力行的生活智慧。而所谓“传统革命意识形态”由于其政治现实性

① 《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》,118-119页。

② 同上,308页,339页。

太强,体系结构太僵化,这去口气太大太满,“创造性的解释”难度更大。新的解释者必须能够从中抽出迄今未受触动、未被证伪,仍旧完好无损的支柱性观念,在此基础上重建意识形态的高楼大厦。显然,“某些具有镇制功能的价值符号”肯定经受不起这一重负。“共产主义宗教化”则更无望从乌托邦变成现实。

1995年以来,盛洪连续发表了多篇文章,试图从经济学的角度对中西文明进行新的比较<sup>①</sup>。一方面,他猛烈抨击了其心目中西方文明核心规则和逻辑——“武器先进者胜”,即社会达尔文主义;另一方面,他又漫不经心地推出了一种文化天命论。他写道:“由此来看中国的现代化运动,不管参与其间的人是否意识到了,历史本来就赋予了它一个伟大的道德目标:为万世开太平。这一目标要由中华文明的复兴来完成。”“它曾经是、并且将会重新兴起,成为未来全球文化的主导力量”,人类核毁灭的现实危险使“武器先进者胜”的规则走到了它的尽头。中华文明由于不是以宗教为形式的,因此,中国文明不创造出一个利益实体,这形成了它的普适性的基础;中华文明是通过伦理结构来解决道德教化的问题,通过两人之间的关系建立一种以自愿为基础类似于市场的非强制性关系;加之它的其他特点,博大的包容性、向内求索的取向、具有和平精神,决定了惟有中华文明才能创建无核的全球文明。文化保守主义向来有两种截然不同的辩论策略。一种是人类学的论证方式,强调文化不可通约性,强调各国的特殊国情,《应对与选择》说:“目前的当务之急,……应放在对中国基本国情的再解释上。中国的大国穷国特征,中国的人口众多、资源相对紧缺的特征。中国百年分裂、备受外强欺侮的特征,决定了只有社会主义才能救中国,只有社会主义才能发展中国。这是我们目前说服人民的最有效办法。”但是这种论证方式的局限性在于它是被动防御型

<sup>①</sup> 参见盛洪《什么是文明》,载北京《战略与管理》,1995年第5期,88~98页;《经济学怎样挑战历史》,载北京《东方》,1996年第1期,49~55页;《为万世太平——写在〈为万世开太平〉出版之前》,载1997年4月7日《北京青年报》。

的低调理论,只能用来应急。另一种是经济学和其他社会科学的论证方式,即基于普适的价值和原则,证明本土文化的优越性和可扩展性。按照《应对与选择》的说法,它应当是主动进取型的,“不仅是实用主义的,而且是具有道德上的正义感的;不仅是为现代化建设服务的,而且是能为普通人民提供灵魂依托的”。传统意识形态是主动进取型的高调理论,盛洪的文化天命论也是,正是由于后者在替代传统意识形态和整合不同流派的新保守主义方面具有的潜力,才使之成为争论的一个焦点。费孝通在10年前提出了“中华民族多元一体格局”,这一范例同样可以用来描述人类文明。如果过于强调人类文明的多元性,就会有陷入文化相对主义的泥潭;如果过于强调人类文明的一体性,就会重蹈单线进化论、历史决定论、文化中心论和优秀民族论的覆辙。文化保守主义者应当减少一点儿无根据的自满自负,增加一点儿费孝通所说的“文化自觉”,意识到人类文明正处于世界文化统一体形成的前夕,各种文化相互尊重和交流才能达到融合与统一,不论属于哪一个“文化场”中之人,都应努力践履:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。”

林毓生不久前提出,中国思想现代化的首要课题是:思想模式的现代化。这种工作,首先要从传统一元式模式转变到多元模式<sup>①</sup>。事实上早在70多年前,杜亚泉便提出了这一课题,并且发表过非常精湛的意见:天下事理,绝非一种主义所能包涵尽净。苟事实上无至大之冲突及弊害,而适合当时社会之现状,则虽极凿枘之数种主义,亦可同时并存,且于不知不觉之间,收交互提携之效。主义乃人为之规定,而非天然之范围。实则人事杂糅,道理交错,绝非人为所定之界域可以强为区分,其中交互关系,彼此印合之处不少。主义既为人为所规定,而人事又常随时代以迁移,故每一种主义,经人事时代之递嬗而次第移转,终趋于相反之方向。对于

<sup>①</sup> 林毓生《“创造性转化”的再思与再认》,载刘军宁等编《市场逻辑与国家观念》,“公共论丛”第1辑,北京,三联书店,1995年版,230~257页。

主义,国民当选择其为心之所安、性之所近者,并诚实履行之,毋朝三而暮四,亦毋假其各义以为利用之资;而对于相反之主义,不仅不宜排斥,更当以宁静之态度研究之,以求调和协进。<sup>①</sup> 蔡元培更是一再阐发“思想自由”、“兼容并包”的原则:无论为何种学派,苟其言之成理,持之有故,尚不达自然淘汰之运命者,虽彼此相反,而悉听其自由发展<sup>②</sup>。基于多元主义的理念,对于保守主义在多年沉寂后的复兴,首先应当持欢迎的态度。然而,如果既缺乏自由主义的基因,又与社会主义的公正平等原则格格不入的中国新保守主义,试图借政统支持而成为新的道统,独霸意识形态领域,势必对中国当前和未来的市场化、民主化改革构成严重的障碍。因此,根据对思想界现实状况的考量,批判中国新保守主义的基本立场及其各种表现形式,又是达成思想的动态平衡,并在实践和思想交锋的基础上达成新的改革共识的迫切需要。

(王思睿:北京华阳国际传播有限公司)

<sup>①</sup> 转引自高力克《杜亚泉的调和主义》,载刘军宁等编《自由与社群》,“公共论丛”,第4辑,北京,三联书店,1997年版,414~423页。

<sup>②</sup> 同上,422页。

# 当代文化研究中的激进与保守之维

王岳川

在人类历史的各个时期,都可以看到激进主义与保守主义的相对峙甚至互相循环的形态。现代激进主义与保守主义伴随着中国近百年的现代化进程而不断发展转型,到了世纪末,这一问题不仅与政治经济、意识形态密切相关,而且与启蒙理想、新儒家、现代性、后现代性和文化民族主义等有着千丝万缕的联系。

在激进主义与保守主义之间,并非是完全对立而难以沟通,相反,二者之间往往出现一种互相补充、互相依存的关系。那种以“冷战思维”来看待二者关系的作法早已过时。在世纪之交,我们有可能从更广阔的跨文化跨学科角度,来看文化的双向选择和文化的误读与重释,以及激进与保守文化的差异与互补问题。在回首一个世纪的历史意义消长时,我们有必要从非此即彼的二元对立模式中走出来,使得激进主义、保守主义、自由主义在现实语境中达到某种均衡性。

要弄清激进主义和保守主义是怎样交织缠绕,它们同自由主义的复杂关系<sup>①</sup>,并怎样此起彼伏进行着较量的,这需要 we 走向历史语境之中,对其基本形态、历史发展和价值趋向加以多角度考察。

---

<sup>①</sup> 有学者认为“保守主义在本质上是要‘保守’自由主义的成果,而激进主义则企图以激进的方式实现极端化了的自由主义原则。”李强《自由主义》,中国社会科学出版社,1998年版,4页。

## 一 激进主义与反激进主义姿态

激进主义在人类文明史上历史悠久。但是在 20 世纪却造成了巨大历史问题和世纪性难题,使得近些年学界对激进主义深加清理。有学者认为:“理性主义与激进主义是硬币的两面。理性主义是激进主义的思想基础,激进主义是理性主义的政治表达。激进主义思想偏激、情绪狂热、手段激烈、崇尚暴力和流血、蔑弃个人自由和生命、爱走极端、易从激进革命走向拥戴独裁”。“由于受其进步观念的指导,激进主义信奉一种抽象的解放。决裂是解放的先导,解放是决裂的归宿。这种解放的后果往往是丧失已有的自由,跌入更加深重的奴役……激进主义者极力主张造反有理,大乱才能大治,破字当头,立在其中,彻底决裂,更换人间等等一系列极端路线。”<sup>①</sup> 这种看法,虽然言述过于冲动,但是在其中还是可以看到矫枉过正的历史反省的真实意图的。

在 1989 巨变以后,美籍日裔思想家福山提出“历史的终结”的看法,认为冷战后两个世界对峙的格局已然消解,意识形态已经失效,因此,那种对立的历史已终结,剩下一种自由民主的精神在延续<sup>②</sup>。与此相对,在中国的政治思想界则提出了“反和平演变”。从这一相互对立的看法,可以看到,80 年代到 90 年代,从激进主义的思潮到反激进的保守主义思潮的内在理路。

严格地说,90 年代初的保守主义思潮与 80 年代的激进主义思潮有着根本的区别。一般而言,存在两种激进主义:一是政治激进主义,二是文化激进主义。二者既有联系,又有某种程度上的区别。

一、政治激进主义。激进主义话语大体可分为权力神话、政治

<sup>①</sup> 刘军宁《保守主义》,中国社会科学出版社,1998 年版,49 页,202~203 页。

<sup>②</sup> F. Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest*, 1989, No. 16.

神话、意识形态神话。其基本特征在于总是从国家政治的控制具体实施上着眼,强调消除纯粹个人的价值意向,而将个体整合到整体性的权力机器上去。

**权力神话。**这是激进主义最具特色的特征,它表现出一种理想的浪漫激情,接受了乌托邦理想,在未来对理想、对乌托邦具体展开的模式中,过分重视权力甚至暴力。在20世纪尤其是90年代,冷战结束以后,人们对激进主义的权力革命神话的合法性加以质疑,激进神话日益失去人心,成为反权威和丧失客观价值尺度的社会历史剩余物。

**政治神话。**其强调政治的权力运作,以及对现实的多种力量的控制,不管是话语控制、政治控制,还是社会集团、宗教信仰的控制,都统统纳入政治权力运作之中,在政治激进主义中,更多的是一种政治的宣传说教和话语灌输,而在后冷战时期整个世界的经济大潮之中,政治话语开始走向式微是有目共睹的。

**意识形态的神话。**一般而言,意识形态具有两种主要功能,其一是用抽象的理念代替真实的现实状况,用空想的美妙方式设定一种虚构方案以解决当下复杂的现实问题;其二是借以宣传某一政治集团,并将这一政治集团的利益解释成为大众的利益。对意识形态还存在彼此对立的多种不同看法,起码阿尔都塞就提出有七种意识形态。而特里·伊格尔顿在《意识形态导论》(1919)中,则列出了16条关于意识形态的不同定义:1. 社会生活中意义、符号和价值观的产生过程;2. 某一特定的社会集团或阶级特有观念的主干;3. 有助于合法化某种主流政治权力的观念;4. 有助于合法化某种主流政治权力的虚假观念;5. 系统地进行扭曲的交往;6. 可为某一主体提供某种立场的东西;7. 由社会利益所激发的思想形式;8. 统一性的思考;9. 社会必要的幻觉;10. 话语和权力的连接;11. 有意识的社会行动者理解世界的那种媒介;12. 重视行动的诸种信仰;13. 语言现实的现象、现实的混淆;14. 符号的封闭;15. 个体达成他们与某种社会结构之间的联系不可缺少媒介;

## 16. 社会生活转变为自然现实的过程。

在我看来,权力话语总是具体的权力,并在历史进程中体现出来的,每个人都与它有千丝万缕的联系。现实社会中的各种权力或部分或总体的转移,使政治权力的控制和整合得以确立。这意味着,一切造神的神话在新的社会发展中已经正在丧失其合法性,如何走向真正的对话,走向社会均衡全面的发展,实在是值得人们思考的重要事情,并应尽早进入公众论域的言述中。

**二、文化激进主义。**文化激进主义大抵否定中国传统文化价值观念,又对西方现代文明持怀疑保留态度,而希望以文化重建的方式建立新的文化理想秩序。其基本支配了20世纪中国几代知识分子的文化命运,并影响了20世纪的文化进程和其发展的目标。文化激进主义与政治激进主义紧密相关,可分为两个方面,一是“现代性启蒙”,一是“道德理想主义。”前者重在“破”,后者重在“立”。

**现代性启蒙。**现代性启蒙是一个重要话题,对这一点,不同哲学家有不同的看法,康德提出了“何为启蒙”,福柯同样提出了“何为启蒙”,这是两种对人、对历史、对理性、对理想的不同观念的纠结。现代性启蒙的核心是乌托邦情结,这是启蒙以来的一种最为普遍心态。启蒙的知识精英以“启蒙”为旨归,以追求知识为根本目的,在现实中追求超验事物,并企求在意义和象征世界中,解决世界人生重大问题。启蒙知识精英的合法性在于他们似乎掌握着“启蒙”话语权,这种合法性导致他们必然以乌托邦为其依据而批判现实,并在批判现实中“造神”。然而,这一话语策略使古今中外的启蒙者常常掉进一个陷阱中,即将批判性锋芒集中指向对象,而忘掉指向自己和指向自己“背靠”的根基。于是他们在谈论时代政治的同时,自己常常变成为这些问题的一部分——其批判意识成为了批判的对象。于是,由意识形态和乌托邦的神话,终于走向了这一神话的“消解。”

**道德理想主义。**道德理想主义并非是近年才出现的新事物,



就西方而言,公元前8世纪的以色列就出现人类最早的乌托邦思想——道德理想主义思潮。而中国的道德理想主义的传统也相当悠久。而在20世纪中提出这一思想并最有代表性的当数牟宗三先生,他在《道德的理想主义》序中认为“现代知识分子可以通过道统、学统、政统将这种‘内圣’之泛道德主义精神落实到‘外王’事业上,从而获得现代化的民主与科学”。这就是将本体论道德化。当然,这条新儒家的道路已经不再具有激进色彩,因而被人划归保守主义的阵容。

到了90年代,中国出现了“另一种道德理想主义”,其主要代表是张承志和张炜。他们在中国文学界思想界出现了精神萎顿、大众文化流行、崇高价值遭到亵渎之时,提出了与整个世俗社会和大众文化对立的激进主义主张,即“逆着红尘滚滚、人欲横流的时潮,我的小船又顶着风起航了”。张承志强调“以笔为旗”,呼唤“清洁的精神”,以此来对抗商品社会、市场经济中文人的丑恶、思想的堕落和社会的平庸;而张炜则提出了“拒绝宽容”,因此,有学者将这种精神称为“道德理想主义”。王彬彬在《当代中国的道德理想主义》一文中认为:“在任何一个时代、社会,道德理想主义者都有存在的理由,但在任何一个时代、社会,都不应该出现一种纯粹的‘道德统治’,不应该有一种‘道德恐怖’。尤其是具体的政治设计、政治操作上,更多地应该立足于经验理性、工具理性,而不是让道德理想主义成为主宰。”我以为,这一看法是有着辩证意味的。尤其是后面的冷静提醒,更是值得引述。

道德理想主义思潮,在90年代初期经济私有化浪潮中,是有着理性的冷静和现实的审理态度。这种尖锐抗争的精神,秉持了近百年来中国的激进主义思潮,即强调理想主义、浪漫主义精神,坚持道德化、理想化的倾向,固守时代的正而精神,遵从崇高,讲求人的尊严,要将被世俗社会放逐的神圣感重新寻找回来,而赋予时代一种人文色彩浓郁的精神性乌托邦。所以,道德理想主义其实是以一种新的方式守护着精神信仰,要以鲜明的理想色彩去剥离

社会的腐败现象,去批判拜金主义,剖析工具理性,获得真正的价值理性。他们对文学价值看得非常重,以笔为旗,以笔作为揭露、宣传和价值判断的准绳。正惟此,他们对文学十分虔诚,强调一种独特的精英意识,这在90年代具有不容轻视的意义。但是,如果将这种道德化倾向施加在整个社会的发展的领域内评估,则有泛道德化的可能性。而这种泛道德化所导致的灾难,在我们的记忆中已是再难抹去的。

## 二 当代保守主义的文化心态

在整个20世纪,除了激进主义以外,保守主义同样与“现代性”(modernity)问题紧密相关。正是在这层意义上,哈贝马斯将现代性作为对保守主义界定的一个重要标尺<sup>①</sup>。

在哈贝马斯看来,保守主义有三种不同的形态,一种是“老保守主义”,即要求在政治诉求上的一种保守僵化的思维定式,从历史着眼,要退回到“前现代”的生活方式和价值形态上去;第二种是“新保守主义”,即在接受“现代性”的经济生存方式和技术信息特征的同时,力求减少文化现代主义潜在的破坏性,减少激进主义的浪漫色彩;第三种是“青年保守主义”(young conservatism),则以非中心、边缘化、无主体、无深度的方式,来消解现代性的叙事模式和话语方式,不仅否定了文化的现代性,同时也否定了社会的现代性,可以说是宣告了现代性的彻底消亡<sup>②</sup>。而后者即青年保守主义往往指称是德里达、福柯、罗兰·巴特等解构主义思潮。

事实上,对究竟什么是“保守主义”这一问题仍然存在着疑问,因为,在学术界看来,解构主义在20世纪恰好是一种非常激进的

① J. Habermas, *The Philosophical Discourse of modernity*, tran. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1987.

② C. Richard Wolin, *Introduction in Juergen Habermas, New Conservatism*, Cambridge, Mass: Polity Press, 1994.

反现代性思潮,然而,在哈贝马斯那里却归属于青年保守主义或新保守主义,这种差异耐人寻味。

而且保守主义在中国的问题还相当复杂,使之在意义界定、价值取向、思想评价等方面,形成话语共识的破裂。甘阳在《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》中认为:90年代中国思想的一个基本轨迹,大体上是从80年代末开始的批判激进主义思潮出发,日益走向保守主义甚至极端保守主义。这种保守主义的基本形态往往表现为以自由主义之名贬低和否定民主,并以此出发而形成了一套颇为完整、对几乎所有问题都有某种现成答案的新的意识形态。90年代中国思想界目前已经初步形成了一套广有市场的保守主义话语系统,这个系统一方面有一个保守主义理论话语为基础或核心,另一方面则又表现为更具体的保守主义历史话语、保守主义文化话语、保守主义政治话语以及保守主义经济话语。90年代中国保守主义的方方面面,并非彼此完全协调,更非什么严密构成的理论,而毋宁更多是一种心照不宣的情绪,但也正因为如此,它们反而更能形成某种四面呼应、八方笼罩的文化氛围,就目前看,这种保守主义不但已成为今日中国知识界的主流,而且可能成为中国进入21世纪时的主导意识形态<sup>①</sup>。甘阳这种对保守主义的警惕和批评,一方面是对80年代激进主义西化时代的怀恋,另一方面,是对中国当下的“伪精英主义”的批判。

与甘阳的学术路径不同,刘军宁在《保守主义》一书中,对保守主义作了整体性研究和正面价值的评价,认为:“保守主义对政治的基本的看法是:由凡人组成的人类社会永远不可能达到尽善尽美的境界,政治与政府的作用与人自身一样都是十分有限的。因此,保守主义赋予政治的功能是调和、平衡、节制社会冲突与社会矛盾,保障公民的财产权与自由权,维护一个自由的、正义的、和谐的秩序。因此,保守主义的根本政治使命是抵制暴政,维护自由,

<sup>①</sup> 甘阳《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》,香港《二十一世纪》,1997年2月号

反对使用强制作为解决社会问题和维系社会的基本手段,尽可能扩大社会的自主范围则是缩小政府使用强制手段的最有效的途径。<sup>①</sup>”这一看法,可能会对激进主义者的思维方式形成某种冲击。

总体上说,在中国 90 年代,不仅对保守主义有截然对立的看法,而且,对保守主义的基本特征的界定也充满分歧。在具体的言述中,这三类保守主义的差异性又容易为人们所模糊。因此有必要对三类保守主义加以分析。

一、旧保守主义。一般而言,学者们大多将思想上的新儒家、文化上的国学热称为“旧保守主义”。90 年代初期,知识界开始冷静地反思 80 年代的激进主义思潮,而退回到民族本位文化,崇尚国学研究。于是,关于中国的民族国家身份,中国在世界文化中的地位,中国与世界的跨世纪关系,成为 90 年代初期进行文化社会定位和民族国家定位的重要内容。可以说,这与 80 年代的西化倾向迥异的思潮,已然说明 90 年代中国学界的复杂性,中国知识分子心态的矛盾性,以及自我学术和学理清理的内在性。

学术史研究的学风清理。“国学热”转向与进行“学术史研究”和“学风清理”关系紧密,互为表里,在将 80 年代的激进主义思潮定义确定为“思想史研究”的空疏学风之后,90 年代就要寻求一种学术史研究的严谨学风。出于这样的文化心态和学理追求,使得退回到书斋,退回到国学,退回到本世纪初的民国与晚清,成为当代保守主义的典型心态。当然,这种退守又被时代赋予了新的意义,就是要强调有力地重建“中国价值”,重新发现“亚洲价值”,削弱“西方价值”观念在当今世界的中心地位。在 21 世纪的世界文化的全景图卷前,使中国文化的想象充分展开,并在这文化图卷上占有一席令人瞩目的地位。

这种思想上的新儒家、文化上的国学热,被一些学者认为是对 80 年代启蒙思潮的反动,与国内意识形态强调的爱国主义教育带

<sup>①</sup> 刘军宁《保守主义》,中国社会科学出版社,1998 年版,85 页。

有某种权威性、互利性和政治的合法性相关。有的学者认为,这种新儒家保留了儒学的核心即集体理性主义,与现代文化的核心即个性主义完全相反。儒学在20世纪强有力的现代文化的批判下,已经变成了“死文化”,而在中国改革开放,向现代社会迈进的转型期,更需要西方思想文化的启蒙,要引进价值本位的现代文化,要批判抹煞个体价值的传统文化,所以,这种新儒家和国学热的保守性在于,以传统对抗现代,以落后诋毁进步,让现代性退回到中华性,甚至认为,这是20世纪末中国人的最后精神晚餐,因此让儒学披挂上阵前去西征,是天方夜谭<sup>①</sup>。甘阳也认为,“与80年代知识界朝气蓬勃的开放心态相比,90年代更多的是矫揉造作的故作老成,自我封闭的混充深刻。我以为这种‘知性保守主义’的弥漫只能使中国知识界日益远离当代学术的发展,甚至最终在思想学术上陷入瘫痪状态,因为这种‘知性保守主义’无非表明中国知识界在自欺欺人地回避现代性的最基本问题<sup>②</sup>”。

这种尖锐的批评,当然有浓厚的激进主义色彩和一些合理之处,但在我看来,其偏颇化和极端也是十分明显的。这一问题具有相当复杂的多方面意味,不宜以偏概全一概而论。“五四”时期,大多数知识分子都具有激进主义色彩,这是一个狂飚突进,思想家风采耀人的时代。90年代,历经大半个世纪的“激进”时代后,在经济大潮中,逐渐出现了一种思想家淡出,学术家凸现的“国学热”现象。这一重要现象的学术转型引起了学界的普遍关注。因此,只有理性化而非情绪化厘清90年代新儒学和国学热的内在根据,才能从本质上说明这一学术现象的真实本质。

**将学术与政治相区分。**张扬纯学术研究,坚持政教分离,是国学热的一个重要品质。事实上,本世纪的政教合一,使严肃的学术研究带有太多的意识形态性。过多的政治活动和激进主义使不少

① 杨春时、宋剑华《关于当前‘文化保守主义’倾向的对话》,《海南师院学报》1995年第1期

② 甘阳《反民主的自由主义还是民上的自由主义?》香港《二十一世纪》,1997年2月号。

学者徘徊于学术与政治之间,使学术研究终未达炉火纯青之境(如梁启超、胡适)。对纯学术研究而言,安宁平和的心态与浓厚的学术气氛尤为重要,本世纪的学术大师大多在书斋中运思著述不辍(如王国维、陈寅恪)。因此,当代国学将人文精神的重建作为学术之“道”,主张在学术上唤醒学术范型意识而不局限于细部的实证,并由具体的学术研究去把握中国文化精神,从而找一条通向精神家园之路。

在我看来,20世纪的国学,应该与西学有不可分离的联系,即不可能以背对西学方式治国学。就国学大师熊十力、梁漱溟、牟宗三而言,三人的思想理路恰好构成一个典型国学—西学互释的过程。熊十力基本上不触及西方哲学,他谈的是非常地道的中国式学问。梁漱溟就再也不可能不注意西方,他要谈印度与西方。到了牟宗三就更不同了,他甚至要以康德的精神和学术思想作为自己研究中国学术的底蕴。可见那些标举纯国学的学者,对20世纪的国学史发展基本上是心中无数,所以才会有以“国学”反“西学”之想。

国学热是继本世纪的“西学启蒙”之后的“中学复归”。其特点在于:不再虚幻地倡导学术的教主心态,滥用知识权力话语,而是由对大众的启蒙转到自身心灵唤醒上,消除“精英”等级意识,以学术研究确立公民社会的自我角色,使学者成为社会中人与人“对话”的真正平等的一员;克服对西方文化的“阐释的焦虑”,而以一种更廓大的世界文化视野重新反观华夏文化,并为后殖民语境中,对东西方文化平等对话和价值互补作出承诺。正惟此,阿里夫·德里克认为:“这些(国学)作者显然是不会以后殖民自许的,因为他们的触发是重新确立中国在全球资本主义体系中的权力,这表现为他们极力压抑中国遭受欧美霸权(尽管不是殖民主义)压迫的那些早期记忆。他们所采取的方式是把资本主义的价值同原先认为注定与资本主义现代化不相适应的儒教相结合。于是乎儒教被描绘成资本主义发展的第一推动力,而且它在第一世界的意识形态

理论家那里得到颇为同情的聆听,因为后者现在也正想用儒教伦理来缓解资本主义的危机。<sup>①</sup>

无疑,从激进的“五四”到保守的“国学热”,这一现象说明了文化发展的复杂性和多元性,也反证了在现代化进程中“国学热”的出现具有不可忽略的当代意义。如果过分偏激地批评新儒家和“国学热”必然会遇到一些文化悖论,甚至有可能会在后殖民时代走向一种丧失根基的文化虚无主义。但对国学热完全认同而不加批判,则有可能走向狭隘的民族主义,而丧失更新我们知识视域和引进新的知识资源的可能性。

二、新保守主义。新保守主义是在与旧保守主义相对的意义而言的。但是“保守主义也的确继承了老保守主义的一些立场,比如说,强调权威的必要性,对传统的高度认同,尊重道德、宗教和精神的價值。……新保守主义在本质上和情绪上都是反激进主义的。在新保守主义者眼里,政治激进主义和乌托邦的冲动都是我们这个时代的政治瘟疫。……新保守主义的‘新’至少表现在这样两个方面:第一,它是保守主义在长期的消沉以至退让之后的重新兴起;第二,他对古典自由主义重新的、更为自觉的、更为密切的认同。所以,离开了古典自由主义就无法理解新保守主义”<sup>②</sup>。

大致说来,中国学界主要以新保守主义来指 90 年代政治上的新权威主义和经济上的东亚模式。强调在中国不应该完全像西方一样走向个人主义和自由主义,而应该具有一种集体精神性的权威主义,正是这种权威主义的集体向心力,成为东方模式、东方政治稳定和国家建设具有向心力的基本保证。但是也有学者认为,将中国的新权威主义看作新保守主义是一种文化政治的误读。因为这些新保守主义者,不过是新的保守派,或者说是以保守主义面目出现的激进派。我以为,我们不妨在宽泛的意义上,将新权威主

① 阿里夫·德里克《后殖民气息:全球资本主义时代的第三世纪批评》,载汪晖、陈燕谷主编《文化与公共性》,三联书店,1998年版,457页。

② 刘军宁《保守主义》,中国社会科学出版社,1998年版,246~251页。

义所具有的某些特征看成是具有新保守主义的色彩的。因为,旧权威主义是强调通过强制和暴力维护社会秩序,新权威主义则强调通过法制和经济的发展来求得社会的平衡。这与新保守主义用法治确立和维持秩序的确有相通之处。

**政治新权威主义。**这种所谓政治上的权威主义者,力求不靠权力话语的拥有和命名获得权威,而是在现实权力中获得民族精神的形式和内容,使自己的权威为人们心悦诚服地认同。但是,新权威主义的权威所依赖的经济神话却变化迭起。经济上的东亚模式中所矜夸的“四小龙”的腾飞和经济模式,在1997年短短的几个月之内,遭受重创。无论是新加坡、韩国,还是香港、台湾,受东南亚金融危机的冲击,五光十色的经济泡沫瞬间消逝。人们开始由东亚经济模式的向往到东亚文化模式的总体置疑。

政治新权威主义的基本思路是,强调行政权力分散和放权,制止政治、社会和经济上的平均主义,承认公民的财产权和经济自由,但对公民的政治权利加以限制,坚持有独立的有责任心的有真正德行能力的人作为权威的基础。然而,中国的新权威主义在90年代变幻莫测的国际风云中,事实上遭遇到多方面的困境:在政治上遭遇到阻力重重的改革向何处去的诸多问题,经济上面临怎样度过亚洲经济危机和改变国内经济发展不均衡的系列问题,法制上面对怎样在制定的法律条文的同时,还应有哈耶克所强调的“超法律的原理”——代表正义的自然法或大道和规律等问题,使得立法与执法能够确保人的基本权利。正是在这种过渡状态中,所以有些学者不同意将新权威主义列为新保守主义。

**文化上从西学到反西学。**这可以用具有代表性思想型人物作为分析对象。其思想曾影响了80年代甚至90年代时代精神的某一时期,故而,他们的转向就具有了文化精神风向标的意义。李泽厚在80年代以西学和中国思想加以研究并主持“美学译文丛书”。进入90年代以后,李泽厚的思想发生了很大的转变,他90年代后期出版了《论语今读》,对《论语》加以独特剖析和再阐释。另有一



本书《告别革命》，反对激进而走向改良和守成。在哲学思想方面，他是90年代发生重大转型的一个代表人物。除了李泽厚以外，还有不少为人们所熟知的中年学者，学术进路和思想维度也发生了“中年变法”。他们的转变一方面是因为知识谱系确实发生了变化，另一方面是个体主义取代了集体主义，世俗冲动取代了精神冲动，当然也有现实问题取代了抽象思辨，关注发展进程取代了空中楼阁的形面上学诸因素在内。

**三、文化保守主义。**文化保守主义主要以一种反现代性的、反美学的和文化民族主义的方式出现，是20世纪世界范围内反现代化思潮中的主潮。文化保守主义(cultural conservatism)又称为社会保守主义(social conservatism)，强调自由道德的传统价值，其根本意向是对“现代性”的反动。就价值取向而言，文化保守主义崇尚传统文化中优美的、人性的、具有人文主义精神的东西，同时也基本承认和认可西方的物质文明成果，希望将中国精神文明成果与西方物质文明成果整合起来而拒绝西方(尤其是现代和后现代)的精神文化和宗教道德观念，坚持在中国传统文化的地基上开启中国文化甚至人类文化的未来。其骨子里是一种浪漫主义，为葆有人生的诗意和人生内在的魅力，而反对人性的异化和人的工具化面具化。

然而问题在于，90年代人们反思激进主义的问题和局限时，“大多倾向于贬低以至否定五四人物及其代表的传统，而主张今天在思想学术上更应该继承民初‘学衡’派的文化保守主义理念(晚近标举陈寅恪为个性化代表)；这种文化保守主义同时也发展为对当代西方思想学术的基本态度，即认为今天不应该再重复五四传统一味追随西方激进思潮的同样错误，例如‘后现代主义’、‘后殖民主义’以及‘女性主义’等就不适合今日中国的需要，因为中国和西方并不处在同一发展阶段；又这种文化保守主义甚至可能发展为一种更基本的中西文化比较观，即认为中国文明就其本质而言是相对温和保守的，而西方文明则是刻意求新的，因此中国应该走

更适合自己温和保守特点的发展道路”<sup>①</sup>。

在 90 年代之初,这种保守主义对文化激进主义空疏之风的纠偏,或消解转移政治压抑的能量和权力的反弹,确实具有一定的历史作用。然而,当那种调侃的、反现代性的、反价值的思潮成为壮观之势时,文化保守主义事实上是对当前文化失范现象的扭曲性表达。它将传统和现代的关系,看成是历史与今天、基础与现实、继承与发扬的关系,而非仅仅看成二元对立的,这无疑对今天的文化建设有诸多的提醒。

但是,我们同样也需要对文化保守主义中的文化民族主义加以警惕。这种民族主义片面地强调了西方文化的霸权理论,而采取狭隘的民族主义策略与之对抗,重新打出冷战时期的意识形态,对一切可以通过对话解决的问题都加以尖锐化极端化,从整体上看,缺乏宏观气魄和高远精神,缺乏从世界范围的视角来看中国文化发展的胸襟。所以,在遭遇到传统与现代的冲突时,或遭遇到西方文化的负面的效应时,并不是超越或解构这种负而效应,而是退回到传统的坚硬外壳之中,使走向新世纪的中国文化秩序归于失效。

在后冷战时期,整个世界的文化价值匮乏,国家功能在全球化语境中已经出现转移,大众的生存方式出现了全面世俗化倾向。在社会经济动荡,国家资源分配公正等问题上,无疑需要的是冷静清明的理性思考,以激发实行社会的公平原则,坚持推进现代化。相反,十分有害的是同现代化对着干或反着干,对西方的后殖民文化问题的危害性加以夸大,而将自身非理性不加抑制和反思地一味张扬,把文化民族主义作为一种排他的中心价值,把具有非理性色彩的民族想象作为文化经济策略,从而使反现代化思潮在 90 年代频频出现,使得人文价值出现大面积迷失,刚刚兴起的“现代性精神”趋于颓败。而且,使中国知识界初具规模的“西学研究格局”

<sup>①</sup> 甘阳《反民上的自由主义还是民上的自由主义?》,香港《二十一世纪》,1997年2月号。

开始萎缩,而风水算命之类的在 90 年代甚嚣尘上。这一切,应该使我们更冷静地而对我们自己和这个世界。

### 三 良性互动与和谐发展

百年中国历史不断惊人地反复出现某些现象,总是徘徊在激进与保守、现代与前现代、中国与西方二者之间,总是以二元对立的思维模式排斥多元开放的兼容模式,以一种狭隘心态去做激进乌托邦式的表演,没能获得思想文化史的资源共享和真正的学术推进。

这主要表现为,在思维上总是从一个极端走向另一个极端,这种两个极端的跳动,一次次非此即彼的极性思维,导致中国学术文化经验在一代又一代中断裂,总是不可通约交流,不可传递增长,每一代人总是从空白开始去获取自己的经验,然而,又重新抛弃这种经验,历史就这样一代代的荒疏和空洞下去。而在价值观上,则总是以一种暴力对抗另一种暴力,将体制的更迭变成思想的殊死搏斗,甚至不惜从肉体上消灭对手。这种状况导致了思想的反复中断,反复转圈,反复的无效劳作。面对 20 世纪中国问题,不难看到,多少有建设性的问题、有学术启发性的结论,在不断的言述中消失了其真正的思想火花。

到了 20 世纪末,必得提出:究竟应怎样看待现代化问题?究竟应在激进主义和保守主义的较量中具有怎样的立场观点和文化身份?当代中国问题是应该以务实的心态和明晰的理性去解决?还是应该以激进主义的、保守主义的、乌托邦的或调侃的方式去消解?我们应该有怎样的民族主义的态度?这实在是一些绕不开的问题。

在激进主义和保守主义所构成的文化张力中,我们大致可以弄清自己的文化处境和跨世纪文化中的基本任务。

首先,全球化中的文化选择。中国在 20 世纪末这重要的历史

关头,不可能完全退回所谓的本土化而断然拒绝全球化,成为真正意义上的文化保守主义,而只可能在对现代文明、现代化陷阱的深切认识和批判下,不断延伸中国文化在未来世纪发展的脉络,勾勒出在新的世纪中国文化加入世界全球化进程的新格局。既强调中国文化的新价值,又使这种价值不脱离整个现代性进程的主旋律;既摆脱西方现代性启蒙给中国自身身份造成的压力和焦虑,同时,又将这种压力和焦虑整合在自己新的普遍价值的寻求和特殊道路的探索之中。从而改变自我,加入全球化世界体系,使自身文明和文明的发展之路不再狭隘和无谓循环,而具有文化的多元开放性——重新书写民族文化,超越冷战思维模式,以开放发展作为其跨世纪的中国形象的基本特质。

其次,坚守个体立场。即不再以激进主义和整体主义的方式去思考权力运作和民族国家的问题,而是注重个体能力的发掘,守护个人的独特性立场,摆脱建立整体性话语的思维模式。关心现实又不完全趋同现实;超越本土文化心态又不脱离本土文化传统;坚持西学的启蒙思想,但又不进入所谓“现代性误区”之中;研究中国的特殊的文化选择,但又不以传统思想去创建所谓“新世纪将是中国的”的思想夸饰,切实杜绝那种浮夸空疏的学风;在从事价值判断中进行知识的增长,在逃离文化的迷失中获得自己在当今世界新的话语权;既具有理想主义和启蒙主义的精神,又具有本土文化的重建意识。只有这样,才有可能在新的世纪产生新的思想价值体系。

再次,多元文化主义心态。力求进一步软化激进主义和保守主义的硬性边界,使自己成为现代性启蒙的追问者和审理者,同时成为国学和学术史的重新书写者,找到一种新的文化对话形式和文化反抗形式,对任何文化专制主义、文化霸权主义加以否定,以知识智慧使自己识别权力话语和意识权力的运作。同时以知识作为限制权力的方式,对激进与保守的对立紧张关系加以消除。如此,我们才可能去发现制度变迁的复杂性,去审理激进主义和保守

主义中的权力性结构的运作,同时,在日益浓厚的保守主义思潮中,吸取国学大师和西学通儒的智慧,并学会如何从中国本土出发提出问题,而尽量消化西方式的价值观和思维论的影响。坚持启蒙精神,对激进主义的偏颇误区加以克服,对民族主义的自我中心情结加以分析,从而使思想获得自审意识和思想原创性。

激进主义与保守主义的文化研究的连接尤其重要,从中可以弄清一部近现代中国历史的风云中不同思想思潮消长起伏,回顾历史清理所带给我们珍贵的历史记忆和学术思想资源。通过这种消解非此即彼的一元论思维模式,而进入或此或彼、亦此亦彼的多元论知识建构,透视“文化身份”背后的全球化与本土化的关系,将一种健康的心态作为民族的“公众空间”,由此,发现本民族在世界化进程中的位置和自己独特的声音。使激进与保守问题得以充分关注,使那种僵硬的板块结构加以历史性的差异性表述,对二者之间的若干误区加以再解读,使对这一问题的解答成为抗衡激进神话,杜绝旧保守主义的狭隘性的新的文化空间。这意味着,在激进主义和保守主义的对话中,我们既不可能彻底走向保守主义,也不可能再滑行在激进主义的轨道上,我们应该充分调动知识界整个文化资源,在面对新的世纪的问题之时,放弃种族和文化优越的信条,踏踏实实地吸收一切先进的文化精华,以宽容的精神,民主的步骤,多元的价值观、对话的姿态,赢得我们自己的文化话语权力和和平共存的权力。

激进主义、自由主义和保守主义是一种互相制约、互相依存、互相控制的文化思潮。如果是激进主义长期占主导地位,而使其他两种思潮处于边缘甚至消隐,就很可能出现极左思潮;如果自由主义长期无所顾忌地发展,也可能变成一种绝对的相对主义;保守主义如果丧失了激进主义和自由主义之维,也有可能发展成为某种意义上的国粹派。所以,在三者之间应该生成一种良性的循环,一种互动的关系,使得新世纪中国文化在良好和谐的文化氛围中发展。

(王岳川:北京大学中文系 教授)

# 告别黑格尔

——从张中晓、李泽厚、  
王元化到顾准

单世联

黑格尔进入中国已有一个世纪的历史，这位身前受到普鲁士官方支持的一代大哲，在中国也享有其他哲学家难以想望的殊荣，不但作为马克思主义的来源之一备受尊重，而且其历史理性、必然规律、终极目的、总体意识等思想直接支持并被整合进中国革命的意识形态。黑格尔是哲学，也是政治，思想史迫切需要对黑格尔在中国的政治化过程作出解释。本文则提前一步，对中国告别黑格尔的几个思想人物作一简单评论。

## 一 张中晓：血色背景

张中晓是个文学青年，本与黑格尔无关，而且在写作以《无梦楼随笔》为名的笔记时，他作为一个人的权利已被剥夺。在极其悲苦的60年代，他是“《小逻辑》的热心读者，札记摘录了大量《小逻辑》的文字”；“中晓摘录这些文字，一定有他的想法<sup>①</sup>”。他对黑格尔发表的首创性评论，是当代思想对黑格尔主义的第一次批判，而他的悲剧性命运，也证实黑格尔主义在当代，首先并不是一个哲学问题。

一、反对先验史观。“历史的道路不是预先设定的，不是先验的途径，相反，它是既往人类行动的结果和将来人类行动的开始，

---

<sup>①</sup> 王元化《〈无梦楼随笔序〉》，《无梦楼随笔》，上海远东出版社1996年。

走到哪里算哪里——实验主义历史观也。<sup>①</sup>先验的历史观无论在德国还是在中国都是历经许多年且经过许多思想家精心营构出来的,波普尔把它一直追溯到古希腊的赫拉克利特和柏拉图。以张当时的条件和学养,对此庞然大物的来龙去脉还不可能充分理解。他完全是根据自己对社会的认识和对黑格尔的判断提出这一观点的。一方面,“社会生活(政治)是一个复杂的现象,不是一个人的经验所能说明和解决的,它的行动取决于各种因素各种力量的中和<sup>②</sup>”。完美的制度、英明的领袖、理想的社会等等都是幻想,人间根本没有伟大、神圣、永恒的东西。另一方面,辩证法气度恢宏,牢笼百态,“在黑格尔的概念威力面前,任何逻辑思考都软弱了,空疏了,任何理智都僵化了,干枯了<sup>③</sup>”。思辨的体系具有禁抑个体思维的力量,尤其是在它演变为“历史规律”并得到现实权威的支持之后,已完全蜕变为中国的思想专制,正像哈耶克说的:“人们一旦接受了它的出发点的那些前提,就不能逃避它的逻辑<sup>④</sup>”。所谓“先验”,一是指理想的,二是指逻辑的,它们都不能把握具体的历史和人类行动。说起来,二三十年代胡适曾有过这方面的论述,但张所属的胡风阵营对此是不太赞同的,目前还难以发现张在这方面的资源。在黑格尔主义正强有力地在全社会广泛播散的当时,张旗帜鲜明地提出“历史不是某种特殊的人格”、“必然性可以休矣”、“理性主义不切实际”等这类经验性主张,是难得的清醒之音。

二、反对绝对真理。“过去认为只有一个真理,现在感到许多不同的思想都有一定的道理,特别是历史上有地位和成体系的大家,他们都代表真理发展的一个环节。<sup>⑤</sup>”按照黑格尔的哲学史观,

① 张中晓《无梦楼随笔》,6页。

② 同上,10页。波普尔说:“我们批评的乃是提倡重建整个社会,即进行全面彻底的改革那种乌托邦工程。由于我们的经验有限,其实际结果是难以估计的。它自称要合理地制定整个社会的计划,可是我们并不具备为完成这个雄心勃勃的要求所必须的实际知识。”(波普尔《开放的社会及其敌人》,山西高校联合出版社,1992年,170页)

③ 张中晓《无梦楼随笔》,4页。

④ 哈耶克《通往奴役之路》,中国社会科学出版社1996年,159页。

⑤ 张中晓《无梦楼随笔》,30页。

哲学史不是一大堆谬误的堆积,每一个哲学体系不但是历史的一个环节,也是绝对真理的一个阶段。这个极富洞识的哲学史观,在中国影响很大,把这个逻辑严格推下去,当然会否定有绝对真理一说,但是,黑格尔却认为,真理到了他的“绝对理念”(具体体现在他的《逻辑学》中)就停止了,“绝对”是大全,不但包罗万有,也涵盖历史上的所有真理。实际上,黑格尔对哲学史上各个体系的评价,基本根据其在绝对唯心主义中的位置如何,这实际上是以自己的体系来衡量既往哲学,虽然腹大能容,毕竟以我为准。当这种历史观进入到中国黑格尔主义时,黑格尔原本具有的对既往体系的尊重已荡然无存,在革命成功的支持和政治权威的胁迫下,现行的意识形态被宣传为“绝对真理”。张每种思想都有真理性的观点,尽管类似黑格尔,但其重心显然是在否定“绝对”,突出对历史和“他者”的尊重。

三、呼吁个人价值和自由。“只有在自由中,人才可能发现他真正是怎样的。只有作为个人,才会感到欢乐和痛苦。”<sup>①</sup>张对存在主义有一点儿了解,但更多是在失去自由的禁锢中体会到自由和自我的珍贵和美好,并从中认识到人是自我完成的。“一个美好的东西必须体现在个人身上,一个美好的社会不是对于国家的尊重,而是来自个人的自由发展。”<sup>②</sup>其时张非但不自由,而且正遭遇着人世间罕见的困厄苦难:“我很困难,活不下去了。但我还想活。”<sup>③</sup>就是在这种活不下去的境遇中,张却唱出了一曲个体、个人、个性的颂歌,他的力量来自鲁迅、贝多芬、罗曼·罗兰。包括张在内的一大批人都被送上中国黑格尔主义的祭坛,黑格尔主义与让人活不下去的现实体制之间的关系问题,是当代思想史的最大课题。在个体生存体验中反抗现存体制,是80年代的思想解放的基本途径,在萨特存在主义的启发下,从个体权利和自由的初步确

① 同前页注⑤,112页。

② 同上,33页。

③ 王元化《〈无梦楼随笔〉序》,《无梦楼随笔》,上海远东出版社1996年。



认开始,一代青年才更艰难地跨越否认个体价值和尊严的极左政治。

黑格尔的巨大身影在现实体制的支持下完全遮蔽了张的抗议,在埋没了几十年、中国读者已经可以读到先于张 10 多年、具有更强说服力的哈耶克、波普尔等人的著作后,发掘出来张已并不特别警策惊人但却已经提出了告别黑格尔的几个主要问题。其思路与波普尔大体相通。清算黑格尔主义的思想历程起于这样一个经常“写于咯血后”的哲学自学者,倒显示出黑格尔主义与个体生存的紧张关系。19 世纪三四十年代,首先向黑格尔举起反叛大旗的,都无一例外地是从抽象概念回归现实具体:克尔凯郭尔是个体存在的人,费尔巴哈是感性自然,马克思是经济基础。王元化在几十年后说“中晓的‘无梦’,我想大概也含有抛弃梦想,向乌托邦告别的意思吧<sup>①</sup>”。张中晓悲苦地告别了历史最辉煌的理性之梦。

所以张中晓虽不深刻周延(以此来要求他是多么残忍),却抓住了必然性这一整个问题的关键,没有一个后来者可以回避这一问题而对黑格尔作出有意义的反思。对于告别黑格尔的思想历程来说,他不但是第一声啼血的杜鹃,也给这一问题提供了一个真实而沉郁的背景。

## 二 李泽厚:徘徊在必然与偶然之间

李泽厚对德国古典哲学确有研究。在《批判哲学的批判》中,每讲完康德的一个论题后,他总是先介绍黑格尔对这个问题的看法,然后再通过马克思主义经典作家说出自己的评价。

所以尽管李没有写过关于黑格尔的文章,但他谈到黑格尔的地方却很多,并自觉把锋芒指向中国的黑格尔主义,率先在中国提出要黑格尔还是要康德的问题,核心是历史必然性:“从黑格尔到

<sup>①</sup> 同前页注<sup>③</sup>。

现代某些马克思主义理论,有一种对历史必然性的不恰当的、近乎宿命的强调,忽视了个体、自我的自由选择并随之而来的各种偶然性的巨大历史现实和后果。”这段话一字不易地出现在李两本主要著作中<sup>①</sup>,可见这段话是其对黑格尔的基本看法。

《批判哲学的批判》对黑格尔的全部结论是:“历史总体的辩证法是黑格尔所长,个体、感性被淹没在其中则是黑格尔所短。”<sup>②</sup>因此他一方面高度评价黑格尔的历史总体性思想:“继康德之后,黑格尔也紧紧抓住了这个‘总体’观念,把它与辩证法密切联系起来,这就取得了一种前所未有的巨大意义。黑格尔认为,‘总体’只有在辩证法的全过程中才真正存在和能被认识。总体是过程,是辩证法发展的全程。”<sup>③</sup>另一方面又不断从个体的角度批判总体性:“到黑格尔,个体日益看成或作为总体理性的工具,并明确地企图从人类历史发展的总体上来把握、规定和理解人和人的伦理道德。”<sup>④</sup>黑格尔把整个哲学等同于认识论,实际上是一种泛逻辑主义或唯智主义,不能回答许多与认识无关的人生问题。从1984年修订《批判哲学的批判》到1994年的《告别革命》,李关于黑格尔说了好多,但万变不离其宗。

作为对黑格尔理性主义和必然性的矫正,李在哲学上反复强调感性与偶然性,反对把总体过程当成是机械决定论的必然,要求极大地注意偶然性、多样的可能性和选择性。为此他隆重请出康德,“康德哲学的功绩在于,他超越了也优越于此前的一切唯物论者和唯心论者,第一次全面地提出了这个主体性,康德哲学的价值和意义主要不在他的‘物自体’有多少唯物主义的成分和内容,而在于他的这套先验体系,因为正是这套体系把人性(也就是把人类

① 李泽厚《批判哲学的批判》,人民出版社1984年第二版,434页;《现代思想史论》,东方出版社1987年,200页。

② 同上,408页。

③ 同上,233页。

④ 同上,340页。

的主体性)非常突出地提出来了<sup>①</sup>”。主体性含义甚广,在实体即主体的意义上,黑格尔的“理念”也是主体性。李基本上是综合康德的“自我意识”、“先验形式”和马克思的社会实践构成其主体性。但为批判黑格尔,李首先以费尔巴哈式的感性自然来理解主体性,试图以康德—席勒—马克思的路线代替康德—黑格尔—马克思的路线,拯救被黑格尔总体必然所淹没的主体性。“贯穿这条线索的是对感性的重视,不脱离感性的性能特征的塑形、陶铸和改造来谈感性与理性的统一。不脱离感性,也就是不脱离现实生活和历史具体的个体。”<sup>②</sup>他进而在美学上明确地将哲学上的偶然性与具体生存的人联系起来:“回到人本身吧,回到人的个体、感性和偶然吧。从而,也就回到现实的日常生活中来吧!不要再受任何形而上观念的控制支配”<sup>③</sup>;“似乎是被偶然扔入这个世界,本无任何意义的感性个体,要努力去取得自己生命的意义。这意义不只是发现自己,而且是去创造、建立只能活一次的独一无二的自己。人作为个体生命是如此之偶然、短促和艰辛,而死却必然而容易。所以人不能是工具、手段,人是目的本身”<sup>④</sup>。

《批判哲学的批判》1976年初版,已经包含了修订版的主要内容,这是自觉清理黑格尔传统的第一部正式出版物。由于这本书产生的深远影响,它实际上启动了在中国知识界在学术思想的层面对黑格尔主义的反省。康德立场,美学视角,主体价值,生存意义,既是批判黑格尔的依据,也是批判黑格尔的成果。李本人后来一直致力于根据康德—席勒—马克思的线索重建中国马克思主义,力图在理论上摆脱黑格尔的浓重阴影。然而,李的主体包括个体感性与社会实践的双重意义(他通过“积淀”来沟通),在美学上,主体就是具体生存着的个人个体,但在本体论上,主体即是人类实

① 李泽厚《批判哲学的批判》,424页。

② 同上,414页。

③ 李泽厚《美学四讲》,华夏出版社1990年,250页。

④ 同上。

践,这便与黑格尔的总体性相通,李一直没有否定黑格尔的总体必然。主体论的含混,使他只能以感性个体来补充黑格尔的总体历史。由此出现了三个难题。

首先是由必然与偶然的二元对峙走向再度以历史总体压抑、否弃个体。李虽揭发前者对后者的压迫,却并不否定前者,他把它们的关系称为历史行程中的“二律背反”,它有多种类型,如历史与人生,历史与感情,历史与伦理等等,其中最基本的是整体与个体的二律背反:“在自由王国——共产主义到达之前,作为族类的人(整体)的发展与个体的发展,有时常处于尖锐对抗之中,并经常要牺牲后者而向前迈进<sup>①</sup>”。“概括地说来,个体的小我有时被湮没在整体的大我中等等现象,是共产主义到来以前人类史前期所必然经历的过程<sup>②</sup>”。作为一个经常以斯宾诺莎的“不要哭不要笑而要理解”自期的哲学家,李对小我的湮没和牺牲并不动情。90年代后,他还在海外竭力反对“光有社会主义的要求,光用道德眼光看社会”,而主张用“理性的眼睛看中国”,这个理性就是历史理性。基于此,他持一种“理论上的反人道主义”立场,“作为历史观的人道主义,其理论极为肤浅和贫乏,它不能历史具体地去深入分析现象,不能真正科学地说明任何历史事实,不可能揭示出历史的真相,从而经常流为一堆美丽的词藻、迷人的空谈、情绪的发泄”<sup>③</sup>。李反复强调要“历史的”“具体的”分析,但真正显示出来是“历史的”多“具体的”少,这个“历史的”实则就是总体的,依然是黑格尔的方法。从总体看,个体的命运并不重要,以至像王实味,丁玲这样明显的冤案“当时也不无道理,因为在严酷环境和自身并不巩固的情况下,难以承受来自自己阵营内部的冷嘲热讽<sup>④</sup>”。所以李特别欣赏黑格尔关于“恶”的积极作用的辩证观点。

① 李泽厚《批判哲学的批判》350。

② 同上,433页。

③ 李泽厚《中国现代思想史论》,201页。

④ 李泽厚、刘再复《告别革命》,127页。

在坚持历史理性和总体必然的前提下强调个体感性,是一种美学式表情,总体理性的框架中无法按排个体个人的位置。“看来是个体的具体的人的需要、情欲、‘存在’恰好是抽象的、不存在的,而看来似乎是抽象的社会生产方式、生产关系却恰好是具体的历史现实的、真实存在的。<sup>①</sup>”这显然是黑格尔总体为真的转述,李也以抽象总体取代具体个体。正因为个体是虚妄不真的,所以并不存在所谓个人自由这一说,“只有认识到人类社会发展的客观规律和总体进程而主动选择和决定自己的命运,以符合这一总的行程,推动、促进这一行程,才是历史具体的真正的个性自由<sup>②</sup>”。李反对黑格尔对偶然、个体的忽略,但仍坚持必然和总体,这不但使其理论呈现出内在紧张,而且实际上也不能对现实问题进行有效的反省。“一方面应该反对在‘革命的’‘集体的’旗号下种种抹煞、轻视个体性的所谓马克思主义理论,另一方面也要看到‘大我’(人类总体)与‘小我’(个体)之间的关系有一个极为复杂的具体的历史行程,用义愤、感伤、情绪以及价值判断、伦理原则,是不能真正解释这个行程的。<sup>③</sup>”关于这一方面、另一方面究竟是什么关系、如何配置等,李始终未予明确,所以大讲偶然、个体的李并不导向自由主义、个人主义,而仍然是一种实践哲学的社会存在本体论。这一点,使他遭致年青一代的批评。

第二,他没有注意到必然性理论的复杂性。黑格尔认为个体存在的人仅仅是历史的工具,而非历史的自觉创造者,这就是利用人的热情、欲望、牺牲成就自己的“理性的狡计”。历史是本体也是主体,人在其中只是扮演一个已经分配好的角色,历史的发展是在人的背后进行的。这一点确实表达了个体在按规律必然运动着的历史中的卑微无力,但黑格尔并非政治上的冷淡主义,也并未一般地忽视个体在参与历史时的主动性和自觉性。马克思通过把革命

① 李泽厚《批判哲学的批判》,433页。

② 同上,351页。

③ 李泽厚《中国现代思想史论》,201页。

的行动纲领与社会发展的必然进程的哲学联系在一起,实际上是不顾一切艰难险阻、把自己的意志加诸历史过程的英雄行动与支配着人和历史的铁一般的必然规律的结合,必然性不是取消了而是强化了主体意志的自觉。“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”<sup>①</sup>萨拜因认为它“要求人们参与并积极合作,它激励人们行动和献身。与其说它与科学的因果关系有关,倒不如说它们与加尔文派关于命运是上帝意志安排的说法近似。同加尔文教派一样,历史赋予以马克思主义革命者以使命以及对取得最后胜利的信念,也许还赦免他们以历史的名义犯下的罪行。”<sup>②</sup>中国的黑格尔主义在此基础上把黑格尔的历史本体论改造为主观意志论,强调历史发展的真正主体是创造历史的人,人民是历史的动力,它没有否认、贬低而是抬高、夸大主体的能动性和创造性。问题是这种创造、这种主动,被限制在先验设计好的历史必然性的框架之中,个体不但要对此无条件认同,还要义无反顾地为此牺牲。先验理性、终极目标对个体而言具有“绝对命令”的内涵。中国黑格尔主义不像李所说的“忽视人的现实存在,忽视了伦理学问题”<sup>③</sup>,它一方而既认为历史有目的,所谓“不以人的意志为转移”,从而否定个体的主动性和自觉性;另一方而又不承认人可以消极静观,而是认为只有人的意志才能实现历史目的,要求个体无条件地为无人称的历史规律献身,所谓“要奋斗就会有牺牲”。这种历史观的特别是,既认为历史是被必然规律决定了的、是有目的的,它毫无疑问地凌架于个体之上并践踏着个体的血肉之躯呼啸前行,却又不因此减轻个体的责任,而要求个体把必然规律内化为自己的命运,具有宗教的色彩。它忽视的是个体的权利和尊严,强调的是个人的义务和奉献,意在把个体纳入现存秩序中,迫使他为虚幻的历史理性和总体“大我”而自我牺牲;它有自己的伦理学,一种真诚忏

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,642页。

② 萨拜因《政治学说史》,商务印书馆1990年,下册,829页。

③ 李泽厚《批判哲学的批判》,430页。

悔、强行改造的伦理学,一种牺牲奉献的伦理学。可以认为,中国黑格尔主义把黑格尔的总体必然与康德的绝对命令结合起来,剥夺了属于个人的一切权利,使个体无可逃避地作一个“螺丝钉”和“驯服工具”。李因为只注意黑格尔意义上历史宿命论,因此真正的个体悲剧失落在他的视野之外。真实的不是“人成了认识的历史行程或逻辑机器中无足道的被动一环,人的存在及其创造历史的主体性质被掩盖和阉割掉了。”<sup>①</sup>而是以历史规律为名的总体集权对人的严厉控制和强制奴役。

第三,由于没有否定终极目的、必然规律,李没有摆脱乌托邦情结,只不过这不再是黑格尔式的理性王国,而是经康德、席勒的美感滋润过的未来取向的审美乌托邦。《批判哲学的批判》以绚丽之笔描绘道:“人类由必然王国迈进到自由王国,即美的世界”;“美是在漫长的历史实践中产生的。整个人类的漫长历史告诉我们,美的世界必将出现在我们这个伟大的星球之上,尽管将经过异常艰辛而长远的奋斗历程,这一天却终究是要到来的”<sup>②</sup>。其中历史总体、必然规律、终极理想,都是黑格尔的模式。李后来没有勾勒审美乌托邦的细节了,但从《华夏美学》《美学四讲》到《哲学探寻录》中有关心理本体、情感本体的畅想抒怀中,依稀可见其踪迹。“别让那并不存在的、以虚拟的‘必然’名义出现的‘天命’、‘性体’、‘规律’主宰自己。重要是讲情感的偶然中有真正的人生寻找和家园归宿:‘山仍是山,水仍是水’,在这种种似如往昔的平凡、有限,甚至转瞬即逝的真实情感中,进入天地境界中,便可以安身立命,永恒不朽。”<sup>③</sup>审美是个体的,艺术是感性的,如果说李挑战黑格尔是得益于美学支持的话,那么他一方面拥抱感性个体,另一方面又对历史理性恋恋不舍,同样是由于其美学立场。因为审美的感性可以抗议历史理性,却不能颠覆更不能代替总体行程的必然运行。

① 同前页注③。

② 李泽厚《批判哲学的批判》,421页。

③ 李泽厚《哲学探寻录》,《原道》第2辑,团结出版社1995年。

这就是鲁迅和罗曼·罗兰多次说的,艺术可以改变个人,但对历史、政治,却无能为力。而且幻象可以产生满足,审美可以使个体在压抑和牺牲的状态下欢欣愉悦,沉浸于审美乌托邦成为历史理性必须的补充和平衡,这就是马尔库塞说的文化的肯定性:“灵魂的自由被用作去宽恕贫困、殉难以及对肉体的束缚。”<sup>①</sup>

90年代后,李对黑格尔主义的反省有所深入,在《哲学探寻录》中,他提出要以英国经验主义来矫正中国的乌托邦主义,如“理性的发达使人们以为可以凭依它来设计社会乌托邦,但当列宁和毛泽东把它付诸革命实践时,美丽的图景顿时成为真正乌有之乡,支付大同社会梦的是亿万人的血汗,泪水和仇恨。从而经验主义自由派的稳健、渐进、改良、否定过分依赖理性以及否定社会整体工程设计,反而显得实在和健康”<sup>②</sup>。这里抓住了历史理性、终极目的这一中国黑格尔主义的核心。然而在90年代反省激进思潮成为国内知识界主流的背景下,他的思路既不独创也不彻底,即使他呼吁“少来点儿海德格尔,多来点波普尔”,却未对自由主义有多少真知卓见,对黑格尔的历史理性、必然规律也没有什么实质性的反思和批判。基本上,他的思路没有多大变化。

关键是,虽然他提出了“告别革命”的口号,但对革命并无深入检讨。如果20世纪的激进主义、革命运动确是一个错误,那么革命何以酝酿、何以成功才是更重要的理论问题,一涉到此,黑格尔主义的政治后果便凸现出来。而在李这里,革命之所以要告别,是因为他发现了革命所造成的破坏。他满足于经验观察,无法在理论上作出认真探索。比如他对乌托邦主义提出批评,但还是说:“乌托邦并非都是坏东西。例如1958年的大跃进,后果是饿死了几千万人,但同时又使水利事业大规模地兴起,许多穷乡僻壤也有

① 马尔库塞《审美之维》,三联书店1989年,21页。

② 李泽厚《哲学探寻录》,《原道》第2辑,团结出版社1995年。



水库,这对农业的发展很有利。<sup>①</sup>这就是说大跃进并不像过去说的那样通体光明,它有很多问题,今天需要批判。不过不能一棍子打死,大跃进毕竟为农业做了一点儿好事。这样的辩证法使一切历史悲剧都丧失其震撼力,使一切胡闹都可能具有某种正面意义,使人无法从牺牲中获得教益——仍然是黑格尔主义的逻辑。

### 三 王元化:从批判知性到质疑总体

黑格尔主义在中国的凯旋是与政治专制的强化同步进行的。然而,黑格尔主义的阴霾高压,并没有完全遮蔽黑格尔哲学的光芒。也是在艰难困苦岁月中,王元化不但从黑格尔那里得到了思维训练,也从中增加了生活的勇气。他晚年的光辉,与他50年代、70年代两度阅读黑格尔大有干系。

70年代末80年代初,正是与黑格尔主义联系在一起的思想专制开始解体的时刻,王却多次对黑格尔表示服膺,其中比较有创见的,是他对知性问题的思考,从这里,他开始走向黑格尔主义的批判。早在1976年的《读黑格尔《美学》第一卷札记》中,他就申论了黑格尔“知性不能掌握美”的思想<sup>②</sup>。知性的功能是“抽象”和“分离”,而“在作为美的统一体中,具有普遍性的内在本质方面和特殊个体的外在现象方面可以相互渗透”<sup>③</sup>。美是现象与本质、特殊与普遍的和谐统一,“如果用知性来掌握美,就会把美的统一体内的各差异面看成分裂开来的孤立的东西,从而把美的内容仅仅看作一抽象的普遍性,而与特殊性的个体形成坚硬的对立,只能从外面生硬地强加到特殊的个体上去,而另一方面,作为美和形式的

① 李泽厚、刘再复《告别革命》,110-111页。大办水利是大跃进的前奏,它恰恰是全民性胡闹的开端,详参见李锐《大跃进亲历记》,上海远东出版社,1997年。

② 王写于60年代而于1979年出版的《文心雕龙创作论》中的“审美主客体关系札记”、“关于‘由抽象上升到具体’的一点说明”和“整体与部分和部分与部分”等文就已经表达了对知性问题的基本看法,只是不能确定这三文是60年代的“原稿”还是70年代后期新写的“附录”。

③ 王元化《文学沉思录》,121页。

外在形象也就变成只是拼凑起来勉强粘附到内容上去的赘疣了”<sup>①</sup>。从美学来批评知性,不仅因为在审美活动中,最突出地暴露了知性的无能和荒谬,大概也因为在乍暖还寒的70年代末,还不太可能直接批判左意识形态。批评知性依靠的是理性,“按照黑格尔看来,知性只是理性认识的一个低级环节。”<sup>②</sup>黑格尔的最大贡献就是突破形式逻辑的僵硬束缚,提出了动态的、综合性的理性概念,即包含特殊性和个体性的“具体的普遍性”。“普遍性的内在本质可以把特殊个体的外在现象统摄于自身之内,同时,特殊个体的外在现象可以把普遍的内在本质渲泄于外,从而形成各差异面的和谐一致。”<sup>③</sup>这就是“具体的普遍性”,就是总体性。

1982年,王在《论知性的分析方法》中扩展了他的美学思考,提议把知性范畴引进认识论,“我觉得用感性——知性——理性这三个概念来说明认识的不同性能是更科学的”<sup>④</sup>,意图仍然是通过知性与理性的区分明确形而上学与辩证法的不同,知性在一定的范围内是必要的、是认识过程不可缺少的环节,但一旦超越这个界限,它就变成片面的、狭隘的、抽象的,就会把事物当作孤立的、面定的、僵硬的、一成不变的,陷入形而上学。这里的关键还是总体性,“知性不能认识到世界的总体,不懂得一切事物都在流动,都在不断地变化,不断地产生和消亡”<sup>⑤</sup>。知性的抽象片面的思维可以在辩证总体的思维中克服,黑格尔和马克思设计了从感性具体到知性抽象再到理性的“具体的普遍”的思维路线。辩证法能够“克服知性分析方法所形成的片面性和抽象性,而使被知性拆散开来的一些简单规定经过综合恢复了丰富性和具体性,从而达到多样统一”<sup>⑥</sup>。从总体上认识和掌握世界。

① 同前页注③,122页。

② 同上。

③ 王元化《文学沉思录》,121页。

④ 同上,21页。

⑤ 同上,23页。

⑥ 同上,21~22页。

重提黑格尔的知性概念,是为了给文革思维方式定性。80年代初,王批判中国文艺中的“抓要害”的方法,“据说抓要害就是抓住主要矛盾和矛盾的主要方面。这一知性观点经过任意套用已经变成一种最浅薄最俗滥的理论”<sup>①</sup>。诸如三突出、主题先行、反映本质等等。这一意向,由于王参与起草了周扬在纪念马克思逝世100周年大会上的报告而发生广泛影响,黑格尔也因此有功于中国的思想解放。90年代初,王又据此批评了晚年毛泽东的思想模式:“尽量力求简洁,虽然使思想变得清新明快,但往往不免将生动的、具体的、复杂的、丰富的内容,化约为稀薄抽象。”<sup>②</sup>文艺——认识论——政治之所以灾害绵绵,从思维方式上看,都是知性在作祟。

从70年代末到90年代,王对知性的看法始终不变。应当说,黑格尔精致的辩证法确可以澄清极左思维的粗劣混乱,然而,黑格尔的思辨理性对知性的贬抑有非科学的一面。如果说“理性”重“合”,“知性”则重“分”,而科学精神首先就最重“分”的精神,是严格的分析和论证精神。康德认为“感性”和“理性”都只是知识形成的条件,而获得知识则要靠“知性”,这是符合现代科学的。黑格尔承认知性作为一种科学方法,比如在数学中取得了成功,但它对哲学来说是相当无用的。“使用‘知性’一词——略带贬低口吻——来表示有点呆板的、哲学上不合适的思维方式,这是所有德国唯心主义者的共同点。”<sup>③</sup>另一方面,仅仅批判知性方法决不能清理极左专制的思想根源,因为正是黑格尔历史总体的理性主义为中国集权政治提供了世界观和思维方式的基础。王似乎是抓住了芝麻而丢失了西瓜。原因之一,是他和李泽厚一样从美学进入历史的。

然而,就是在大大得益于黑格尔的阶段,王也根据费尔巴哈的思想对黑格尔有所批评。在1988年改定的《黑格尔〈美学〉札记三

① 同前页注③,24页。

② 王元化《清园夜读》,海天出版社1993年,181页。

③ 芬德莱《黑格尔再考察》,《黑格尔之迷》147页,北京师范大学出版社1988年。

则》中,王批评了黑格尔的“艺术清洗理论”,自然美是粗糙的,艺术应克服自然的缺陷,要把被偶然性和外在形式所玷污了的事物还原到它和它的概念的和谐,使“概念完全贯注到符合它的实在里”。他从艺术创作的角度认为:“‘类’在个体中绝对地实现,这在现实世界中是不存在的。同样,在艺术中也是荒诞的。<sup>①</sup>”这个意见在1979年出版的《文心雕龙创作论》中就有了<sup>②</sup>,但在1988年的改写中更为明确。稍感遗憾的是,王在此文中仍然把这种绝对的美学理论归咎于知性方法,而不是联系到“具体的普遍性”<sup>③</sup>。但是根据王后来的思想,这一批评的客观意义是比较重要的。

1989年,在为顾准《从理想主义到经验主义》写的《书后》中,王注意到顾“对黑格尔思想的批判与对经验主义的再认识”,把自己的反思逼进到黑格尔主义的核心。1992年,他在和一位学者的论学书中,讨论历次政治运动中的道德理想主义的动机:“同时从一大、二公、三纯的道德理想出发,政治运动又可以被视为使人净化,达到建立集体大我消灭个人小我的惟一途径”;“道德理想主义所要求的‘纯’不同于斯多葛派的禁欲主义,而是从传统的大公无私演化来的一种政治意识。这种政治意识可以用‘斗私批修’这一口号来作最简明的阐释<sup>④</sup>”。王进而分析道德理想主义的来源,一是传统理学,二是卢梭的“公意”,三是黑格尔的总体性。“公意被宣布为更充分更全面地代表全体社会成员的根本利益与要求的。它被解释作比每个社会成员本身更准确无误地体现了他们应有却并未认识到的权利,公意需要化身,需要权威,需要造就出一个在政治道德上完满无缺的奇里斯玛的人物。不幸的事实是,这种比人民更懂得人民自己需求的公意,只是一个假象,一场虚幻。其实质只不过是悍然剥夺了个体性与特殊性的抽象普遍性<sup>⑤</sup>。”

① 王元化《传统与反传统》,上海文艺出版社1989年,116页。

② 参见王元化《文心雕龙创作论》中“审美上客体关系札记”一文,上海古籍出版社1979年。

③ 同上注①118页。

④ 王元化《清园夜读》,182页。

⑤ 同上,184页。

“抽象的普遍性”是黑格尔认为的知性的普遍性，与此相反的是理性的“具体的普遍性”，前者是排除了特殊性和个体性的空洞普遍，后者是统摄了特殊与个体的具体普遍。注意到卢梭的“公意”在中国的政治后果后，王作了自我检讨：“过去我曾十分迷恋黑氏关于普遍性、特殊性、个体性三范畴的哲学，认为这是他的辩证法所创造的一大奇迹。现在应该从这种逻辑迷雾中清醒过来了。”<sup>①</sup>清醒了的王明确地表达了两点认识：

第一，所谓“具体的普遍性”其实是不存在的。“黑格尔幻想有一种不同于抽象普遍性的具体普遍性，可以将个体性与特殊性统摄并涵盖于自身之内。但这种具体普遍性只存在于黑格尔的逻辑中。”<sup>②</sup>“知性的普遍性固然不可取，但以为总念的普遍性可以将特殊性与个体性一举包括在自身之内，却是一种空想。它在逻辑上虽然可能，但在事实上却做不到。”<sup>③</sup>这一点，与李泽厚对偶然、个体的重视是相应的。

第二，所谓“具体的普遍性”就是卢梭的“公意”的哲学表达。1996年，经过自我反思的王在为70年代的读书笔记写序时说：“无论总念的普遍性如何优于知性的普遍性，如果不承认它是不可能将特殊性和个体性一举囊括在自身之内这一事实，那么这样的思想就将会给人类的政治生活带来极大灾害。卢梭在设想公意超越了私意和众意，从而可以通过它来体现全体公众的权利、意愿和要求的时候，（这也是以为普遍的可以一举将特殊的和个体的统摄于自身之内），他原来是想为人类建立一个理想的美好社会，可是没有料到竟流为乌托邦的空想，并逐渐演变为独裁制度的依据。当黑格尔陷入同一哲学的时候，我们必须注意它的后果。”<sup>④</sup>这后果就是特殊性、个体性的淹没，多元性、自发性、独立性的公民意志的

① 王元化《清园夜谈》，185页。

② 同上。

③ 王元化《读黑格尔》序，百花洲文艺出版社1997年。

④ 同上。

取消,独裁制度的建立。

70年代末王批判了知性的“抓要害”,90年代他批判了与“具体的普遍性”导致的独裁,前者包含了他借助黑格尔对极左政治思维方式的批判,后者则体现了他对作为专制制度思想原则的黑格尔主义的批判。在此不断深化的过程中,一些理论界限在王随笔式的文章中没有澄清。这首先是知性和理性的关系。黑格尔的辩证法始终是在批评知性的基础上建立起来的,“具体的普遍”确实是“辩证法所创造的一大奇迹”。知性是分析的,坚执同一性和差异性,把它们看成是分离的;理性是综合的,虽然也看到同一性和差异性,但把它们看作是相互联系的。辩证的综合就是在普遍性、特殊性、个别性之间建立相互过渡的有机联系。普遍性并不独立于客观事物,相反它是事物自身的内在本质;它并非从个别之中抽象出普遍,而是内在于个别之中并通过它们得到自身的必要表现的统一;它并非是思维活动的任意创造,而是表现趋向于统一的内在的辩证法、运动或过程。这种普遍性存在于并构成事物自身的存在,事物的差异性、个别性恰好是它们统一的发源处。“具体的普遍”的形成,就是被知性分割开来的相互对立的本质规定,通过辩证法的有机联系得到统一,表现出它们之间的相互联系,同时有限的事物也表现出是一个有机整体的组成部分。一切事物并不是普遍的实例,而是为它所包含,并作为它的环节从它那里产生出来,普遍包含并决定着一切相互联系着的、真实的个体事物,个体事物只有作为普遍有机体的成分才是真实的存在。黑格尔这一套说明自有其渊源和依据,但既然王已发现“具体的普遍性”恰恰是“抽象的普遍性”,总体性恰恰导致取消特殊和个体的集权主义,那么,反过来就要对黑格尔比较贬低的知性重新考察。

知性正确地把“普遍”理解为“抽象的”,因为离开了特殊和个体的“普遍”,不过是人为的设定,并无真实性、实在性;而为知性所坚执的特殊性、个体性、倒并非如黑格尔(李泽厚也是如此)所说的不真实、不存在,而是社会生活中最大的实在。如果说在文艺中所

有特殊和个体都必须融解凝聚为总体的话,那么,在社会政治中,需要的却是始终守护着特殊和个体,以抵抗国家权威和总体意志。所以应当肯定,知性不能掌握美,艺术作品要求普遍与特殊、本质与现象的相互渗透、完美统一,这种美的理想是黑格尔从古希腊艺术中总结出来的,并在19世纪现实主义文学中得到充分实现,传统美学的中心范畴“典型”就是综合个性与共性的有机统一体,可以把“具体的普遍”理解为一种审美的概念。另一方面,现代政治原则需要承认个体和特殊的权利,而不能以虚假的公意、抽象的普遍来取代,因此政治思维上主要应当是重分的知性方法。如果不是这样,而是根据“具体的普遍”来组织社会生活,那就是政治的审美化,这是一切乌托邦主义的特征:“不仅仅是希望建立一个好一些的和合理一些的世界,而是希望建立一个完全没有污点的世界;不是一张用碎布拼成的被面、不是一件有补钉的旧衣服,而是全新的大衣,是真正美好的新世界。<sup>①</sup>”审美化的政治按照艺术的原则重建公众生活,要求一切个体都纳入整体系统,不允许有任何个体要求和特殊利益的存在,墨索里尼就说过,政治家之于公民,正如雕刻家之于泥土,可以随心所欲地按照自己的标准塑形,甚至可以打碎重来。审美化的政治的特点是,它的宏伟蓝图、壮观场面是在高度集权下才能实现的,它以其炫目的光芒迷惑公众,却在实际上剥夺个体的一切。王之所以没有对知性作出新的认识,与他首先是从美学角度反思黑格尔有关:对于浑融完整的艺术品,知性思维是无能为力的。

另一个问题是,“抓要害”是不是知性方法?王概括知性方法的三个特点,一是坚执区分,对事物取分离的观点;二是坚执抽象的普遍性,把多样统一的内容变成简单的概念和片面的概念;三是坚执形式的同一性,认为非此即彼。这几点的概括是符合黑格尔原意的。但所谓“抓要害”的方法恰恰是在抓主要矛盾或矛盾的主

<sup>①</sup> 波普尔《开放的社会及其敌人》,173页。

要方面的幌子下,不对具体对象进行具体研究,而是肆意越界,以点盖面,以为抓住一点即可带动全局。“抓要害”不是以“知性”为“理性”,满足于对事物的抽象概念,而是根据政治需要和权威意志无视事实编造概念;它没有对具体事物的亲切感知,也没有知性的细密分析,而是实用的经验主义和机械的教条主义的混合。知性重“分”,“抓要害”则是无根据的“合”。王也认为抓要害所得“只是与特殊性紧硬对立的抽象普遍性,它是以牺牲事物的具体血肉(即多样性的统一)作为代价的”<sup>①</sup>。可见这仍然是无视特殊与个别的“具体的普遍性”,是根据抽象的公意制造出来的特殊、个体。

知性的坚执区分对文艺确实有害,(思辨)理性的“具体的普遍”对政治更是灾难。王正确地抓住了这两点,他的两难在于,当他否认文艺的知性思维时引进了理性的“具体的普遍”;当他后来发现了“具体的普遍”的政治后果时,他又必须抛弃黑格尔的理性。于是,黑格尔的两个概念都成了无所归宿的野鬼游魂。这里需要划界,承认知性方法在哲学上、美学上是不足的,但在科学上、政治上,却是必须首先坚持的。黑格尔发现了超越知性的辩证法,发现了对立统一、普遍联系的“具体普遍性”,这对哲学是一个有力的启发,对理解美学问题尤为重要。但这个方法和理论的运用,是有限度的,如果越位扩张,只能走向纳粹和文革的“政治的审美化”,把经国大业变为即兴诗:不顾物质利益和道德规范,纯任领袖导师的浪漫奇想,扼杀多元民主和个人意志。所以,把王元化反思黑格尔的见解贯穿下来应当是,在审美领域以“具体的普遍”取代知性思维,在政治领域以明确的知性区分清除(思辨)理性的“具体的普遍”。

<sup>①</sup> 王元化《文学沉思录》,25页。



#### 四 顾准：终结“终极目的”

黑格尔认为，历史不是杂乱无章的人事堆砌，而是服从于某种法则的规律性演进，主宰历史规律的不是什么神秘的天意，而是在世界历史范围内运动着的“绝对精神”，绝对精神即是普遍的理性。这就决定了历史的世界性，他以世界各地各民族的相互联系和相互作用为前提，把孤立分散的历史现象建构为一个从东方向西方的世界性的总体行程。《历史哲学》的最后部分考察了法国大革命和世界历史的关系，解释“这个革命怎样变作世界历史”，认为“这件大事依照它的内容是‘世界历史’性的”，“它的原则差不多灌输到了一切现代国家”<sup>①</sup>。

这个预言没有落空。寒凝大地的70年代初，当代惟一重要的思想家顾准，提出了1789年、1870年、1917年的问题，这三次革命改变了现代世界。

1789年的法国革命逻辑地导向拿破仑主义——“用拿破仑法典来维持市民社会的生产关系，用彻底的独裁和对外的军事光荣，既压住资产阶级又压住无产阶级，使两者都为帝国效劳，而不使两者发生激烈冲突。

1870年革命有一个不幸的背景——对“九三年恐怖”的恐怖，“这种对恐怖主义的强烈反应，是巴黎公社软弱的原因”。

1917年的俄国革命从巴黎公社吸取了教训，“对敌人的仁慈，就是对人民的残暴”，革命专政、革命恐怖成为口号。

顾于此提出三个问题，对于本文而言，重要的是第三个：“1789年、1870年、1917年”，设定了一下“终极目的”。要不要从头思考一下这个“终极目的”<sup>②</sup>？

<sup>①</sup> 黑格尔《历史哲学》，三联书店1956年，494～499页。

<sup>②</sup> 《顾准文集》，贵州人民出版社1994年，371～372页。

黑格尔为“世界历史”设定的“终极目的”是自由，“‘世界历史’不过是自由概念的发展。但是‘客观自由’——真正的‘自由’的各种法则——要求克服那偶然的‘意志’，因为这种‘意志’在本质上是形式的”<sup>①</sup>。历史趋向自由，黑格尔在法国革命中找到证明。然而，当法国革命以断头台、十月革命以古拉格、中国革命以文革而结束时，顾不相信“我播下的是龙种，收获的却是跳蚤”，他要从头思考一个这个“龙种”——“终极目的”。

这一思考有两个维度，一是“终极目的”论的起源，二是“终极目的”论的后果。通过这一思考，顾彻底清理了革命的思想遗产，彻底反省了中国黑格尔主义的政治后果，实际上完成了告别黑格尔的思想历程。

关于起源，又有两个层面。首先是“终极目的”论的历史形成，顾确认“终极目的”的起源是基督教传统，其宗教部分即基督复活千年王国的信仰；其哲学部分则是设定了“至善”的目标。法国革命把16世纪和17世纪作为科学方法论的理性主义伸展到人类社会本身，意在用人的理性改造社会、主宰人类。作为其哲学反应，黑格尔结合了“至善”的目的论，以理性与现实的同一为其哲学的出发点，构建了哲学化的新神学。

黑格尔认为质量互变、矛盾统一、否定之否定三大规律不但是思维的逻辑，也是整个世界的秩序和规律，逻辑学因此是一种世界模式论。这个模式的基础是取自神学的两条主义，一是真理不可分，二是真理是一元的。能够认识此一宇宙真理的是“能思维的人”，是客观世界的主人，是神，辩证法就是世俗神学。顾认为真善一致，真善一元说是自柏拉图到莱布尼茨形而上学的传统，康德以其二元论在其中划下一条鸿沟，以人的理性不可能认识先验的本质（“物自体”）为出发点，区别了知识和信仰、事实与价值、真与善两大领域，它们的统一只有在上帝那里才是可能的——而这是不

<sup>①</sup> 黑格尔《历史哲学》，三联书店1956年，503页。

可知的无法验证的。黑格尔不满意康德的二元论,凭借其辩证法的锐利武器,他坚信人能够证明上帝的存在,能够发现历史的规律,自觉地创造自己的命运。“人认识真理,就是认识至善,真与善是一元论的,至善的即至真的,至真的也必是至善的。”<sup>①</sup>晦涩的黑格尔哲学并不远离人间纷纭,他以人的理性能够认识并实践至善真理的论证而把人提高到神的位置:他有权对社会实施整体性改造,使之符合并趋向历史的“终极目的”。

所以意在鼓动革命的马克思尽管在《神圣家族》中批评了黑格尔的“泛逻辑主义”,但顾准认为,在这惟一一次的黑格尔批判中,马克思也没有抓住三个规律和两大主义,而是批评其把概念看得比具体高的唯心主义。马克思完整接受了来自基督教神学的黑格尔唯理主义,“略为说得具体一些,是黑格尔的‘真理是整体’,黑格尔的一元主义,以及‘能思维的人’,‘其思维,最终说来是至上的和无限的人’,是客观世界的主人,亦即‘神性寓于人性’之中的黑格尔加以哲学化的新教精神。人是世界的主体,神性富于人性之中,这个世界是一元地被决定的,真理是不可分的,这对于革命的理想主义确实是不可少的”<sup>②</sup>。《反杜林论》批评了黑格尔的世界模式论,但恩格斯仍把此一模式的精华即三规律拿过来,称为辩证法,恩格斯和马克思一样批评黑格尔的唯心主义而认同其唯理主义的辩证法。列宁说不懂黑格尔就不能读懂《资本论》,良有以也。

革命就是把唯理主义推进到社会现实中的暴力实践。马克思对黑格尔加了培根式的改造。“黑格尔那一套,全在思辨中进行,在思辨中完成的。马克思根据培根主义的原则,要把这一套从思辨中拉到实践中来进行,在实践中完成。这就是说黑格尔的哲学命题是哲学地解决了的,马克思要把黑格尔的命题拉到政治经济学中来解决。”<sup>③</sup>唯物主义地颠倒黑格尔的结果是,黑格尔的真善

① 《顾准文集》,贵州人民出版社1994年,412页。

② 同上,411-412页。

③ 同上。

一致、理论与实践的一致不再是认识真理等于认识至善的认识论关系,而是真刀真枪明火执仗地行动;所谓实践不再是培根式的生产实践,而是对历史理性的实践证明是要“在地上实现天国”;从而不但是黑格尔所处的普鲁士,就是迄今为止的历史,都没有体现真善一致的理想,不过是人类的史前史。在1848年的《共产党宣言》和1859年的《政治经济学批判导言》中,马克思认为:“大体说来,亚细亚的、古代的、封建的、与现代资本主义的生产方式,是社会经济形态向前发展的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式,因此,人类社会史前时期就以这种社会形态而告终。”<sup>①</sup>这里只是“大体说来”,语气并不确定,而且其中“亚细亚的”是地理名词,与后面的历史性的生产方式不构成一个序列。但随着俄国革命的展开,马克思的含混见解被教条化、权威化,“大体说来”变成“必然如此”:斯大林在《联共党史(布)简明教程》、毛泽东在《中国革命和中国共产党》中都确认人类历史五阶段模式,共产主义被设定为人类全部历史的“终极目的”,引领着残酷的革命。

从黑格尔到马克思,“终极目的”论都是由唯理主义推出来的,它并非思想家的向壁虚构,而有其认识论起源。顾认为“说人类是万物之灵,说人是由上帝造出来的,说人类的‘终极目的’是建立一个地上的天国等等,那都是早期人类的认识,已经由现在更进步的认识所代替了”<sup>②</sup>。早期认识无法对世界作出科学的、客观的理解,只能以主观愿望和想象代替客观分析。在科技高度发达的现代,人对自然的解释越来越客观、越科学,但对人自身、对人类历史的解释却并不客观、并不科学,上帝造人说被推翻了,但人为万物之灵、人的“终极目的”是在地上建立天国等等却还像幽灵般在紫迥人间。顾引《反杜林论》中的一句话作了解剖。“人的思维是至

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷,83页。

<sup>②</sup> 《顾准文集》,345页。

上的,同样又不是至上的,它的认识能力是无限的,同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史“终极目的”来说,是至上的和无限的;按它的个别实现和某一时候的现实来说,又不是至上的和有限的。”这段话可分解出两重意义:

(1)按人的本性、使命、可能、历史“终极目的”来说,人的思维是至上的;

(2)按人的思维的个别实现和某些时候的现实来说,人的思维不是至上的。按照命题(1)人能够掌握绝对真理;按照命题(2)人所能掌握的真理是相对的。恩格斯对命题(2)加的附加条件是:按人的思维的个别实现;按人的思维所处的某一时候的现实。顾准认为:“谨慎一点儿,可以说:(A)按过去历史,未见例外;(B)推测未来状况,我们还想不出会有例外的状况。<sup>①</sup>”根据历史,根据归纳法,人的认识不可能获得绝对真理。

然而,如果过去的经验没有证明人能掌握绝对真理,归纳法不能推出人能掌握绝对真理的结论,那么真理是绝对的、人能够掌握绝对真理的信念从何处而来的呢?顾准分析了命题(1),其四个条件本性、使命、可能、历史“终极目的”,“这四个按照的‘东西’,可以说,无一不是理想性质的。其中‘可能’一项,理想性似乎不太明显。不过,假如把它解释为人的潜在的神性的话,理想性就十分突出了”。理想的展望,不是现实的“是”、“所能”,而是或然性极大的“能够”顾准经验性地把这一理想表述为:“甲、按经验归纳,人所能掌握的真理,从来都是,今后也将几近于完全的,相对的。乙、但是这太缺乏想象力了。人是万物之灵,就人类总体,及其所要达到的历史“终极目的”来说,人能够掌握绝对真理。<sup>②</sup>”基督教神学发挥了人的本性、使命、可能和历史“终极目的”;黑格尔体系发挥了人的思维的本性、使命、可能和历史“终极目的”,它们都是人的理想和

① 《顾准文集》,403页。

② 同上,404页。

愿望的表达,而不是科学的认识。波普尔有言:“整体主义的思想方法,决不代表思想发展的高水平或新阶段,而是前科学时期的特征。<sup>①</sup>”

理想和想象力是不现实、不科学的,然而,“人要有想象力,那是千真万确的,没有想象力,我们年轻时哪会革命,还不是庸庸碌碌做一个小市民?<sup>②</sup>”围绕着革命,颇展开了对“终极目的”的后果的分析,他肯定它作为革命的意识形态的力量。一方面,革命是对日常连续体的爆破和对现状的破坏,它不可能获得经验性支持,只能通过对未来至善的想象、对乌托邦的渴望进行社会动员,争取群众参加;另一方面,革命作为对现存体制和秩序的“他者”,其合法性不可能来自现实,它必须以超越现实的历史目的、终极理想为依据,证明自己是“替天行道”“为民做主”。革命理想主义者“惟有坚持理想是唯物的、有根据的,同时又是绝对正确的,他们才心有所安。他们惟有坚持真就是善,才能理论与实践一致地勇往直前”<sup>③</sup>。而对于群众来说,“革命的目的,是要在地上建立天国——建立一个没有异化的、没有矛盾的社会。<sup>④</sup>”这是极具感召力的。所以“终极目的”虽然是想象的理想,而非真实的存在,但它能有效地进行革命的动员和号召,使社会——政治运动强大有力。从这种想象力出发,可以完成历史的奇迹。“每当大革命时期,飘扬的旗帜是不可少的。所以,理想主义虽然不科学,它的出现,它起的作用,却是科学的”<sup>⑤</sup>。在法国革命、十月革命、中国革命中,“终极目的”都是革命动员的强大依据和最后依据。

革命必须设定“终极目的”,这不是因为它是科学的、真实的,而是因为它是革命必不可少的工具,但这个工具是危险的。“终极目的”是一元的,它逻辑地包含着权威主义和专制主义。革命家们

① 波普尔《历史决定论的贫困》,华夏出版社1987年,59页。

② 《顾准文集》,404页。

③ 同上,424页。

④ 同上,370页。

⑤ 同上,406页。

自以为掌握着真理,承担着“救民于水火”“建立天国”的重任,把“终极目的”当作最高目的,并为此而拒绝、否定任何其他目的,把一切中间过程和部分目标都当作手段,清洗一切具有或可能具有竞争力的“异端邪说”,肆意破坏日常生活,践踏公民权利、实行专政。“斯大林是残暴的,不过也许他之残暴,并不100%是为了个人权力,而是相信这是为了大众福利、终极目的而不得不如此办。”<sup>①</sup>每次以“终极目的”为号召的革命都导向恐怖和暴力,这其中的原因,波普尔作过分析:“即然我们不能科学地或用纯理论的方法决定政治行动的‘终极目的’,有关理想社会的状态应该怎样的观点分歧,就不能总是用论证的方法加以消除。这些分歧至少部分具有宗教分歧的性质,而在这些不同的乌托邦宗教之间不可能存在容忍”<sup>②</sup>。“终极目的”原是理想的虚构和动员的口号,谁掌握它并无客观标准,只能以权力大小来判断,这又导向领袖迷信、个人崇拜,把一个具体的人塑造成领会历史秘密,体现总体意志的神。“终极目的”都必然经过手段向目的的转化:它被构想出来是为了动员革命、引领群众的,但由于其本身具有的一元排他性,在运用的过程中它成了真正的目的,革命者从此走到暴政和恐怖,崇高的“终极目的”,是由苦难和牺牲烘托出来的。

至少在主观上,顾并不反对革命,“我赞美革命风暴”。因此他也不是一般地反对作为革命旗帜的“终极目的”论,他的问题是“娜拉走后怎样”?即革命成功之后怎样?“我对这个问题琢磨了许久,我的结论是,地上不可能建立天国,天国是彻底的幻想;矛盾永远存在。”<sup>③</sup>顾终结了“终极目的”,从而解放出三个原则,首先是科学精神,顾把它总结为五点,主旨是承认人对于自然、人类社会的认识无止境,每门知识都在进步、由小而大,由片面而全面,不断发展、不断完善。“没有什么‘终极目的’。有的,只是进步。”其次,科

① 《顾准文集》,375页。

② 波普尔《猜想与反驳》,上海译文出版社1986年,512页。

③ 同上注①,370页。

学精神也就是哲学多元论的另一种说法,否定了绝对真理,否认有什么第一因、“终极目的”,也就尊重各种思想主张都是历史的一个阶段,是人类认识的某一方面,从唯物论到唯心论,从经验主义到唯理主义都对改变人类状况有过贡献,谁也不是至高的、终极的,它们的命运取决于它们各自在相互交锋和斗争中的结果。第三是政治民主,哲学上的一元论对应于政治上的独断主义、权威主义;多元论对应于民主和自由,它让人讲话,让每个人都有表达意愿的权利。“民主是与不断进步联系着的,而不是和某个目的相联结的。”<sup>①</sup>其中最重要的是科学精神,“终极目的”、至善理想等等,都是违背科学的形而上学。黑格尔本想用辩证法代替形而上学,终因其“终极目的”论而成为最大的形而上学家。所以否定形而上学不是回到辩证法,而是回归科学,只有真正的科学精神,才能开出哲学多元论和政治民主的新格局。这是“五四”精神的发扬,更是“五四”精神的超越;它批判了“五四”以来唯理主义的新传统,重新提出了建基于科学的自由主义思想,以不断的进步取代“终极目的”,以经验归纳取代唯理演绎,以多元民主代替一元专制。这将是中国民主建设的必由之路。”

“终极目的”论既没有科学根据,在实践中更造成许多灾难。但对它的清算却并非易事。“我面对它所需的勇气,说得再少,也不亚于我年轻时候走上革命道路所需的勇气。”<sup>②</sup>对于像顾这种早已被政治整肃打入另册的思想者来说,这个勇气也许主要不是政治高压,是对自己早年理想的一种痛切反省,而是在放弃了理想万能、理想高调后对庸常的、不完美的现实的承认。“这个人世间永远不会绝对完善,我们所能做的,永远不过是‘两利相权取其重,两害相权取其轻’。”<sup>③</sup>就是他坚决走向的民主,也绝非通体光明,只是“伴随着这种制度而来的一切可笑的现象,只能认为是较轻的

① 《顾准文集》,370页。

② 同上,405页。

③ 同上,364页。



祸害。当然,这种祸害也要正视,也要逐渐减轻它”<sup>①</sup>。否定了“终极目的”决不是认同一切当下行为,不能把经验主义理想化——顾真正告别了理想主义。这是中国思想史上“开放社会”理论。但是与波普尔不同,顾并没有否定对中国社会实施整性改造的革命,只是在“今天,当人们以烈士的名义,把革命的理想主义转变成保守的反对的专制主义的时候,我坚决走上彻底的经验主义、多元主义,要为反对这种专制主义而奋斗到底”<sup>②</sup>。这就是说,以“终极目的”论为核心的革命理想主义,在革命过程中和革命成功后有不同的功能。告别黑格尔主义的顾准没有否定革命,仿佛是预见到后人会“告别革命”,他还赞同性地说:“最近看到一本西方的经济学文摘,西方的教授们,也有尖锐地指出,现在许多不发达的国家需要的是内部的革命,外援不足以解决他们的经济发展问题”<sup>③</sup>。他认为革命在当时的中国是有必要的,而“终极目的”论也成功地解决了革命的动员问题。顾准批判的是,在革命成功、娜拉出走以后,仍然供奉着“终极目的”的信仰,把革命的理想主义转成政治专制主义。

这里的问题,“终极目的”论从“飘扬的旗帜”到“反对的专制主义”,并不从娜拉走出大门的那一刻才开始的,它之成为“飘扬的旗帜”,一方面在其符合人们的一般推理:行动要有目标,而在种种竞争着的目的地中,又有一个总的目的或终极目的,只有它才能成为行动的至上教义。正如波普尔分析的:“看来作为任何合理的政治行动的一种准备,我们必须首先试图尽可能清楚地了解我们最终的政治目的。例如我们认为最理想的那种国家;只有在此以后,我们才能确定何种手段最有助于我们实现这样的国家,或者逐渐向这样的国家前进,把它作为一个历史过程的目的,而我们能在某种程

① 同前页注①,368页。

② 同上,424页。

③ 同上,405页。

度上影响和驾驭这个历史过程,使它朝着这个选定的目标发展。<sup>①</sup>另一方面,有了这个最终的政治目的,革命可以集中分散的特殊意志和目标,专横地把无数人整合进运动之中,这是从法国到中国屡试不爽的法宝。这成就了革命,却委屈了个人,其结果正是阿伦特说的:“人类似乎分裂成为两种类型,一种人相信人无所不能(他们认为,只要懂得如何组织群众,那么一切将是可能的),而另一种人则认为,他们生命中的主要感觉是无力感。”<sup>②</sup>

肯定革命中的“终极目的”而否认革命后的“终极目的”,这中间是有矛盾的。整体性的革命需要借用“终极目的”,“终极目的”滋养了革命,从而,反省终极目的就一定要反省革命,中国革命是否是一个错误可以研究,但根据顾的思路,则必须拒绝这场革命。事实上,顾在反省 1789、1870、1917 年的革命潮流时,已经提出民主与自由的进步潮流,在革命潮流的冲击下,西方资本主义不断完善,而革命的潮流却走向反面,天国的理想变成为地上的专制。在其历史研究中,他认为“城邦制度,是希腊文明一系列历史条件演变的结果”<sup>③</sup>;“在英国产生出资本主义来,是多种因素共同作用的结果”<sup>④</sup>。顾突出了历史形成的复杂过程和因素,突出了多种客观条件和偶然因素的作用,说明历史是不是制作的而是形成的,是渐变的而不是急转的,实际上已经否定了历史进步的革命方式,从思考“终极目的”到告别革命,这才是他留给后人的真正遗产。但他毕竟没有正而否认中国的革命,也许他还囿于当时的识见——这是革命者的保留还是思想者的盲点?

① 波普尔《猜想与反驳》,上海译文出版社 1986 年,510 页。

② 阿伦特《极权主义的起源》“初版序”,台湾时报文化出版企业有限公司 1995 年。

③ 《原准文集》,70 页。

④ 同上,325 页。

## 六 余论：三个问题

在纳粹狂轰英伦的危机中，英国哲学家霍布豪斯给他儿子写信说：“在轰炸伦敦时，我已亲眼看到一种骗人的邪说造成的明显的恶果。这种邪说的根据，我认为就在我面前的这本书里<sup>①</sup>”——黑格尔的《精神现象学》。纳粹的崛起，在西方（主要是英美）引发了批判黑格尔的思想潮流。

中国黑格尔主义不但是现代思想史上最显赫的存在，也是当代主导意识形态的哲学内核，它在 1949 年的欢呼中君临天下，也在文革浩劫中脓疮溃烂。正是在其肆虐横行的六七十年代，从张中晓到顾准，黑格尔在中国受到质疑和批判。王元化说：“我的某些看法发生变化不完全是借助书本的思考，而是来源于生活的激发。<sup>②</sup>”如果不是无休无止的政治悲剧，远在天边的黑格尔与衣食皆忧的张中晓何干？不过，在黑格尔主义的政治后果还没有彻底改革之前，这一工作只能是地下的，即使在政治控制松动后，也只能犹抱琵琶半遮面。除王元化外，他们并不知道对方的存在，更谈不上理论上的相互承接。这一“先验制约”，限制了中国黑格尔批判的理论水平和公众影响。

从学理上说，清算中国黑格尔主义又有一种特别困难，与其他由外国输入的学说、观念、思想不同，以历史必然合理且具终极目的为特征的黑格尔主义，在中国传统中有着深厚根源。《春秋》公羊学、《易》、荀、韩、司马迁、柳宗元直到王夫之，都怀有历史理性与乌托邦思想：历史是变化的，变化是有规律的，规律将导向一个最终目的，因而是可以理解的。在传统意识形态瓦解后，这一思路却又在康有为等近代思想家那里顽强存留下来，并在 30 年代的社会史和

① 霍布豪斯《形而上学的国家论》“题辞”，商务印书馆 1996 年。

② 王元化《读黑格尔》序。

历史研究中获得了新的形态。郭沫若开风气之先,“对未来社会的待望逼迫着我们不能不产生出清算过去社会的要求”。1930年的《中国古代社会研究》以恩格斯《家庭、私有制国家的起源》的续篇自期,确信“只要是一个人体,他的发展,无论是红黑黄白,大抵相同。由人所组成的社会也正是一样”。中国社会不能例外于世界历史的普遍规律<sup>①</sup>。郭沫若等为中国历史设定了目的,这就是后来黎澍指明的“在世界都可以实现的共产主义理想,同样能在中国实现”<sup>②</sup>。

所以中国的黑格尔主义批判面临着比西方自由主义思想家们大得多的压力和困难,从张中晓到顾准理应是当代思想史上浓墨重彩的一章。比较起来,张有勇气,李有敏感,王有见识,顾有思想。这其中,顾最为重要。与其令人伤怀的个人身世相应的,是他令人景仰的思想的彻底性。只是在他写于70年代的笔记在90年代被发掘出来后,告别黑格尔的中国历程才获得了一个真正的起点。他是惟一一个可以和波普尔、伯林、哈耶克等进行对话的中国思想家。可以肯定,在相当长的时间内,对黑格尔的批判都是在顾的思想空间中进行的。稍微使人失望的是李泽厚,与张、顾相比,他有最好的研究条件,与王相比,他是专业哲学家,而且对中西哲学,他确有深入研究,他本可以成为告别黑格尔进程中最重要的人物,然而他没有做到。90年代,他尚未完成对黑格尔主义的清算,就在海外背景下忙于建设“建设的马克思主义”,明显地表现出他的迟钝和滞后。

这一告别历程将继续下去。需要提出的是三个问题。第一是黑格尔和黑格尔主义的复杂关系。黑格尔哲学的社会——政治后果主要是目的论的意识形态和总体主义的政治处方,他不能不为中国的黑格尔主义负责。在上述四人中,顾对黑格尔的否定最彻底,“事实上,希特勒主义是黑格尔主义的行动家<sup>③</sup>”。由此收获的

① 郭沫若《〈中国古代社会研究〉自序》,《郭沫若全集》历史编第一卷,人民出版社1982年。

② 黎澍《再思集》,中国社会科学出版社1985年,216页。

③ 《顾准文集》,339页。

思想也最深刻。但不能以此作逻辑的类推,以为批判中国的黑格尔主义就一定要彻底否定黑格尔。英语世界的黑格尔专家泰勒就认为:“黑格尔的政治理论十足是史无前例、无可比拟的。企图拣选几句自由派或保守派的切口来将这套政治理论归类,只可能导致可笑的误解而已。”他又加注一句说:“不幸,这些误解充斥于英语世界。”<sup>①</sup>比如,“终极目的”论诚然被利用为总体集权的依据,但黑格尔本来的意图却并不如此简单,泰勒在分析它时指出:“黑格尔坚持最高伦理所追求的目标已经实现,他这坚持相当重要。这意味着,最高规范必须在现实事物中发现,而凡现实的都是合理的,因此我们必须极力避免妄图根据蓝图来建造新社会。”<sup>②</sup>因之不能把作为专制恐怖之源的“终极目的”与黑格尔的“终极目的”等同起来,在哲学学说与意识形态之间,横亘着各种更为有力的政治形势与现实需要,是它们在构建着从黑格尔到希特勒的关联。其次,黑格尔本人的形象基本上是保守的,无论是对国家权威的肯定还是对精神原则首先在日耳曼、特别是普鲁士实现的颂扬,黑格尔都被认为是表现了德国人特有的“庸人气息”。然而自马克思发现了作为法国革命哲学家的黑格尔,黑格尔辩证法的革命怒火就一直喷射不止,矛盾、否定、冲突、斗争,一方吃掉一方的“综合”等等,都成为从俄国到中国的革命动员。黑格尔主义的顽强生命力在其既可以赋予革命以理想性质,也可以添加着权威的神圣光芒,可以鼓舞革命;也可以支持现状,这就是顾准说的“目的论不仅预设上帝,还可以推翻那个上帝,用人来代替上帝的位置,设定人负有神圣的使命,有其历史的终极目的”<sup>③</sup>。在拒绝多元自由这一点上,“终极目的”论的内涵始终是一致的,但它在动员革命和保持现状时,功能确有不同,作为革命的理想主义,它的危险性易为人忽略;作为保守的专制主义,它内在邪恶较易受到批判,需要注意的是在

① 泰勒《黑格尔与现代社会》,台湾联经出版事业公司1990年,129~130页。

② 同上,143页。

③ 《顾准文集》,248页。

其功能变化中的实质的同一。还有,黑格尔主义的名与实并不同一,比如“斯大林的苏维埃国家比黑格尔的国家更坚决得多地要求成为‘人间的上帝’,‘世上的绝对物’。它向其公民许诺的‘自由’决不比极端保守的黑格尔主义形式的自由更具体和真实”。但正是斯大林一再宣布黑格尔是反动贵族分子,要把黑格尔逐出黑格尔主义王国之外<sup>①</sup>。似乎不存在通向斯大林暴政的黑格尔主义,但事实是这里出现的是名与实的分离,确如勒菲弗尔说的:“马克思主义在变成绝对的国家哲学和国家意识形态时,它就退化成为黑格尔主义了。真是历史的作弄,这种情况正好发生在黑格尔主义被正式抛到历史垃圾堆上的时候。”<sup>②</sup>由于这三种情况,黑格尔与黑格尔主义关系异常复杂。可以肯定的是,即使在黑格尔声名狼籍的当代,黑格尔也绝非“一条死狗”,然有其活力和真理性,对中国哲学也有强烈影响;庞朴继续他对中国辩证法传统的现代解释;叶秀山在研究西方现代哲学时强调黑格尔不可回避;薛华推翻了对黑格尔的一些传统评价,有些结论与顾不同,比如“普鲁士不是历史的顶点”;“历史形态的完善性不是绝对的”等等<sup>③</sup>。对黑格尔哲学的解释与对黑格尔主义的批判并不矛盾,相反,只有在彻底批判、清理了作为总体集权的意识形态的黑格尔主义之后,对黑格尔的理解才能真正哲学的;同样,只有在认真研究了黑格尔哲学后,才能真正弄清黑格尔的意识形态化过程,并对之作出彻底批判。

第二是黑格尔对后来以“黑格尔主义”为名的专制恐怖的批判。黑格尔是少有的有着成熟政治智慧的哲学家,他的政治思想主要起源于对法国革命的观察和解释,其中许多与反省黑格尔主义直接相关。比如自由问题,他认为大革命的绝对自由其实是“消极的自由”或“虚空自由”(这与自由主义者把“1893年”的恐怖

① 费切尔《马克思主义和黑格尔的关系》,《马列主义研究资料》1984年第6辑,198页。

② 同上,199页。

③ 参见薛华《黑格尔对历史终点的理解》,中国社会科学出版社1983年。

解释为“积极的自由”的后果相反),它敌视任何具有明确结构的东西,对任何分化的结构疯狂地加以摧残。所以无法提供任何基础来建立一个新的社会结构,当所有的旧制度被摧毁以后,它又被摧毁它自己所建造的东西,因为那不是从当下活动的意志中涌现的。只有在对毁灭的狂热中,绝对的自由才感到自己是真实的。绝对自由来自启蒙运动以来的“近代人的精神化运动”:人是理性的承载者,任何东西都无法阻止理性的意志。黑格尔的这些分析是可与自由主义者对话的。但黑格尔又认为恐怖之源在于人仅仅局限于“知性”的狭隘观点,无法认识到人是总体的媒介,它简单地把人理解为理性意志的来源,因此无法为自己找到任何内容,只能从事破坏,并以毁灭自己的孩子而结束。黑格尔是从“终极目的”来论述其自由概念的,“这个实体性的统一是绝对不行的自身目的,在这个自身目的中自由达到它的最高权利,正如这个最终目的对单个人具有最高权利一样,成为国家成员是单个人的最高义务<sup>①</sup>”。个体只有在总体中才有其自由,总体是个体存在的根据。他的思想与自由主义者不同,但对九三年恐怖、对后来的专制政治同样是具有批判意义。泰勒就指出:“黑格尔对绝对自由的批评,虽然是针对法国大革命而发,但在某种意义上,也是预告对马克思的批评<sup>②</sup>”。“我们不难想象,看到毛泽东的文化大革命,以及一般当代革命家对官僚体制化的畏惧,黑格尔会有什么想法”<sup>③</sup>。不能认为黑格尔的哲学可以对作为专制意识形态的黑格尔主义作出充分的批判,但忽视他的意见是不应当的,黑格尔主义在现代政治生活中崛起这一事实,就说明它具有它的两个对手(此前的封建贵族制和同时的英美民主制)不具有的内容,如果正像泰勒所说的:“黑格尔在启蒙运动中所指出的两股势力,功利主义式、原子论式的社会工程,以及企图实现普遍意志的绝对自由的冲力,均在现代社会的发

① 黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆 1985 年,253 页。

② 泰勒《黑格尔与现代社会》,台湾联经出版事业公司 1990 年,239 页。

③ 同上,189 页。

展中发挥塑造形成的作用。黑格尔对二者的分析既深刻亦富洞察力。而且吊诡的是,其所以与我们息息相关,正因为现代社会中它们的重要性原比黑格尔所以为的更为强烈。<sup>①</sup>那么,对现代政治悲剧的反省,黑格尔不只是被告,也可以是原告,有了这个原告,历史反省才会比较审慎,比较周延。

第三是告别黑格尔就是走向经验主义,但经验主义虽然是个哲学问题,不过它要进入公共生活,转化为政治上的民主主义、自由主义,就特别需要政治学、经济学的支持。不能不承认的是,尽管张季王顾等开始走出黑格尔主义阴影的人都无一例外地向经验主义、自由主义靠拢,但除顾准之外,他们对经验主义、自由主义知之甚少,更没有对科学方法、经济理论等自由主义的发源地及社会政治等公共领域有具体研究。所以他们多纵横议论,少理论阐述;多原则提示,少细密分析,这与他们大多以文学、美学的知识背景和思考框架处理思想问题有关。而西方的自由主义大师们,都有其社会思想的科学基础及其对公共领域的经验性研究,如波普尔之于认识论,哈耶克之于经济学,阿隆之于政治学、历史学,伯林之于思想史等等,都是一流学者,他们对黑格尔哲学也有独特理解。这里要再度表彰顾准,他对经济和历史都有深入研究,对马克思与黑格尔的关系作过仔细检讨。确实,像黑格尔那样的巨大,决不是可以轻易击倒的。比如,与通常的认识相反,“黑格尔哲学是近代自由概念发展上重要的一步。他协助发展了一个以自由为总体的自我创造的观念,这一观念在他的哲学中固然只属于宇宙精神,但是,只要把它转移到人身上,便会自我依赖的自由观念推逼到最后的两难困境上。他以真正卓越的洞识和先见,揭露这种自由概念的空洞性及其潜在的破坏性<sup>②</sup>”。但整个中国知识界似乎还没有着手分析黑格尔关于自由概念,还没有就其自由概念如何在中

① 泰勒《黑格尔与现代社会》,台湾联经出版事业公司1990年,203页。

② 同上,260页。



国演化为反自由观念的过程进行研究。当然,对于陷全民于浩劫的专制体制和极权思想,每个人都有控诉的权利;对中国黑格尔主义所造成的灾难,应当在中国思想史范围内得到清理;但要彻底告别作为极权主义意识形态的黑格尔主义,就需要对黑格尔哲学有较全面的理解;要从集权体制走向现代民主,我们就需要有完备的市场体制及建基于上的经济民主、政治民主。所以真正告别中国的黑格尔主义必须避免空洞议论与大要概括,而要有详尽的学术思想批判,并以经济发展和社会制度的变革为背景。

可以改写一句中国黑格尔主义的名言作为本文的结束,前途是光明的,因为人类毕竟在走向进步和自由,知识界今天可以反省中国的黑格尔主义传统即是一例;道路是曲折的,因为“光明”其实不过是克服错误的不断进步。

(单世联:广东社会科学院文学所 副研究员)

# 保守自由主义： 中国文化建构的第三条道路

陶东风

20世纪即将过去,21世纪即将来临,回望20世纪中国,保守主义与自由主义的持续紧张与消长是其贯穿始终的主线。与西方(主要是英美)的情况不同,在中国没有能够产生融合自由与保守两种政治与文化诉求的第三种选择,即保守的自由主义,没有产生像柏克、托克维尔、哈耶克、萨托利这样的保守自由主义思想家,或有保守主义倾向的自由主义者。20世纪中国文化的根本困境是:保守主义往往与文化民族主义相互勾连,为了维护传统文化而不惜背离自由的目的,而自由主义则常常走向狂躁的激进主义与彻底的反传统主义,使中国文化面临深刻的断裂,而且最终同样背离了自由的宗旨。站在世纪末的今天,我想提出保守自由主义的文化发展与文化建构设想。

保守主义与自由理念之间的紧张与背离,必须追问到中国保守主义产生的社会文化语境。众所周知,如果撇开中国的特定环境不谈,“保守主义”与“激进主义”都是外来词,它的基本含义是指对文化传统、现实秩序与社会变革所采取的两种不同的态度。保守主义倾向于维护现在秩序,或者在此基础上进行渐进的、改良式的社会变革,在保持社会文化传统与现存秩序基本稳定的前提下,在经验积累的基础上,逐渐促进社会文化的改进(一般而言,保守主义并不是绝对拒斥变革,也不是墨守成规、死守传统,只是比较尊重传统价值的继承与人类的文化遗产,更强调经验及进化的理性的作用而对理想、激情采取一种较为约束的和抑制的态度);而

激进主义则要求从根本上彻底改造社会,砸烂旧世界,创建新世界,砸烂旧秩序,创建新秩序,创造一个完全没有历史继承关系的新社会。它更钟情于理想主义与理性至上,更相信人类通过自己精心的理性设计并建构社会的能力。这样,“激进”与“保守”的西方语义本来都是被锚定在本民族的历史纵向轴上,指对于历史发展的两种态度,主要与时间观念相关,一般不涉及对于他民族文化的态度。

反观中国,保守主义与激进主义的含义却由于加入了民族间的文化关系而变得复杂,它们不但与时间观念,而且与空间观念相关(在更多的情况下两者呈现重合关系)。换言之,在中国,保守主义与激进主义的区别不仅体现在对中国文化的态度上,同时也体现在对西方文化的态度上。

中国的保守主义一方面涉及对于传统的态度,即强调在维护与继承中国基本文化价值传统的前提下对社会的结构与文化的价值进行有限的、逐渐的改造(当然也有像辜鸿铭那样拒斥任何改良的所谓“顽固派”);另一方面又涉及对于西方文化的态度,即主张审慎而局部地吸收西方文化,坚决反对全盘西方化。从这个意义上说,“中体西用”、“中国的精神文明、西方的物质文明”大致可以归入保守主义;而激进主义则是要在政治经济文化的所有领域采取激进的方式、根本抛弃中国的传统,砸烂现存秩序,而这种对于中国传统与现实的态度又是与对于西方文化的态度,即全盘西化联系在一起(详后)。正因为如此,20世纪中国比较典型的与有代表性的保守主义总是与民族主义结合在一起;而比较典型的与有代表性的激进主义也总是与反传统、全盘西化相互勾连。它们都可视作被迫现代化这一中国国情的产物,都是在西方文化冲击、挑战之下,中国知识分子重建文化认同的一种努力(尽管取向迥异)。

作为19世纪末与20世纪初中国知识分子对于西方文化冲击的防御性回应,保守主义的取向是要在认同中国传统精神文明、尤

其是道德伦理(保证立国之“本”的纯正性)的前提下学习西方的科学技术和物质文明,所以无论是 20 世纪初中国精神文明加西方物质文明的“折衷调和”,还是世纪末所谓东方文化复兴派或传统文化的弘扬派,在维护传统精神价值的延续性、反对全盘西化上是一致的。可以说它是直接针对着西化论的。面对中国传统文化在西方文化冲击下面临的深刻危机,一部分知识分子(如梁启超、杜亚泉)开始思考中国文化的正面价值以及它的未来意义。但是文化保守主义与一般的民族主义不同的地方在于,它一般是以世界主义(普遍主义)与未来主义的面目出现的,它为维护传统而选择的论证策略,可概括为“曲线救国”:先论证中国文化的“世界意义”(所谓“世界意义”当然是针对西方文化的“弱点”而得以体现的),再论证它的“本土(中国)意义”;或者先论证它的未来意义,再论证它的现实意义。这两种弘扬策略的核心又是相通的,这就是参照西方社会文化发展的进程,结合中国的文化而成为一个世界文化的图式,认为西方文化在促进物质文化发展的同时,使精神文化(主要是伦理道德)陷入了极大的危机(如物质主义、拜金主义、技术主义等),这也是整个世界文化的危机;而中国的文化则恰好可以弥补这一缺陷,因而代表了西方,亦即世界的文化方向,也代表了未来的文化方向。直到 20 世纪末的今日,东方文化复兴论所取的也基本上是这样的价值取向与论辩理路。从其未来取向看,文化保守主义表面上看是反现代化取向的,但实际上,它本身就是一个空前现代的现象,表现出了一种超越现代的努力,它所关注的是如何面对现代化所带来的价值危机。

但是问题在于:中国文化的世界意义与未来意义,都并不等于它的本土的、现实的意义。这是因为,西方国家与中国处在不同的历史情境中,所面临的也是不同的问题,同样,建构世界的未来与解决中国的现实也不可同日而语。这样,即使中国的传统文化价值确实能够解救西方今日与世界未来的危机,它能否解决中国当前的问题仍然值得质疑。而然,保守主义高于激进主义的地方,是

在超越强国乃至反对现代化的前提下论证其意义的,这表明它超越了实用主义与强权就是真理的价值取向。但是事实上,文化保守主义所弘扬的那套所谓“世界的”并代表未来的精神文明,虽然在表述形式上具有超民族的普世性,但就其内容实质而言,则不外乎中国的传统文化(尤其是儒家文化),比如梁漱溟,正如艾恺所言,“梁漱溟确信中国并非仅仅是诸文化中的一支,而是惟一真正的人类文化<sup>①</sup>”。他们把传统文化表述为世界文化的目的与动机依然是要通过这种话语的转换,抵制(至少在道德伦理层面)西方文化。正是这一点使得文化保守主义者虽有世界主义的外表,骨子里依然是民族主义者。把中、西方的文明作为精神与物质的二分的结果与目的,是维护中国的精神文化完美无缺,不承认中国文化即使在精神价值的层面依然有学习西方或与之互补之必要,而西方的精神文化也不是一无是处。

更重要的是,由于中国的保守主义带有强烈的民族主义色彩,这就使得它不能理性地反思在中国这个大一统的专制社会内部自由民主的思想与价值资源的贫乏,不能理性地认识西方的自由民主理念所具有的普遍意义。从而,以维护传统为宗旨的保守主义就不能不与自由民主的价值理念存在高度的紧张关系。事实表明,中国的保守主义在一系列基本的价值取向上无法与自由民主(不是民本)达成协调。如在自由与平等的关系上,自由主义的基本义理之一是自由对于平等的优先性,反对平均主义与绝对平等的思想,坚持机会平等而否定结果平等;在个人与财富的关系上,强调个人利益以及私有财产的神圣性。中国的保守主义与平均主义、社会主义之间存在相当紧密的亲合性,这是中国的保守主义与西方的保守自由主义的一个根本区别。中国现代的保守主义反对私有制以及与之相关的一整套以个人自由为目标的价值取向与制度设置,特别是个人主义的价值观与私有财产制度(这种反资态度

<sup>①</sup> 艾恺《最后的儒家:梁漱溟与中国现代化的两难》

也与当时西方知识界内部由于一次大战引发的反资氛围相关。保守主义的代表人物杜亚泉在《战后东西文明之调》中预言战后西方社会的经济必将走向社会主义,因为竞争性的市场经济已经带来国际国内严重的冲突,也是此次战争的根源,“创巨痛深,必有所警觉”,而采取社会主义)。

在中国保守主义对于资本主义以及与之相关的一整套自由主义价值取向的拒斥中,有一点殊应关注,他们之所以反对自由资本主义的文化价值,其主要原因是这套价值与其传统文化价值关怀相抵牾,而社会主义的价值理想(如平均主义)则正好与中国儒家道德伦理(不患寡而患不均)不谋而合。从这个意义上说,排斥西方的自由资本主义,实际上也就可以满足其文化民族主义的诉求。这构成了中国的保守主义者摒弃自由主义的深层原因。比如,杜亚泉在申述了西方社会从资本主义向社会主义的“转变”以后,紧接着就现出了民族主义的原形:“孔孟之书,凡关于经济者,无不从社会全体着想。西人有谓王安石为发明社会主义者,实则社会主义乃吾国所固有,传自先民。王安石特袭取其偏端而欲实行之耳。西洋经济界,若实行社会主义,则吾人怀抱数千年之目的,无手段以达之者,或将于此实现矣。”原来如此!说到底,社会主义之优于资本主义,实质不过是中国文明优于西方文明。这样,中国的保守主义者在批判资本主义的时候,常常就从中国传统文化汲取资源与武器,从儒家“大公无私”、“不患寡而患不均”等伦理道德出发,反对资本主义的贫富差距(这也是与现代西方保守自由主义格格不入的。西方的保守主义为一般贫富差距辩护,绝对平均主义是保守自由主义者所反复抨击的东西),用“天下为公”、“重义轻利”等中国传统价值观,反对私有制以及依附其上的“私”、“个人”的观念。梁漱溟的《东西文化及其哲学》,在比较中西方社会方面的差异时,一方而承认“数千年来使吾人不能从种种在上的权威解放出来而自由,个性不得伸展,社会性亦不得发达,这是我们人生中最的不及西洋处”。但同时梁漱溟又认为,从另一方而看,

这是一个莫大的胜利,因为“西洋人是先有我的观念,才要求本性权利,才得到个性伸展的。但是从此各个人间的彼此界限要划得很清,开口就是权利义务,法律关系,谁同谁都要算帐,甚至于父母夫妇之间也都如此。这样的生活,实在不合理,实在太苦”;而中国人的态度正好与此相反,“他不分什么人我界限,不讲什么权利义务,所谓孝、悌、礼、让之训、处处尚情无我”。这表明中国知识分子对于自由主义价值,如个人权利、自由优先等的排斥,与其说是受了西方社会主义的影响,不如说是传统的价值观的积淀,西方的社会主义常常以一种时髦理论而被引用;但根源上恐怕还是传统价值在起作用(这种作用之强大是保守主义的批判以及对社会主义的亲合,是保守主义与激进主义少有的共同点之一。这是一个十分有趣的现象。激进主义的代表之一陈独秀早在1915年的《法兰西人与近世文明》一文中就显得对社会主义情有独钟。他把社会主义当作近世文明“三大件”之一,同时又是反对近世文明的“最近文明”。这表明,中国的保守主义与激进自由主义事实上都无法摆脱传统——他们生活其中的文化道德的潜在制约)。这样,为了维护传统道德,保守主义中的根端分子,如辜鸿铭,甚至不惜为纳妾、裹脚等人所不齿的陋习辩护,也就并不奇怪了。

中国的保守主义如果不能超越民族主义,必将无法缓解其与自由主义的紧张关系,这就是20世纪中国保守主义发展史给人的启示。

遗憾的是,中国的自由主义与激进主义结合,最后同样违背了自由的原则。

首先应当指出的是,中国的激进自由主义同样是对西方回应的产物。中国古代并不存在作为政治理念与文化价值的激进主义,中国古代虽然有农民造反、宫廷兵变等“激进”的夺权手段,但是却不存在有别于儒家政治——伦理哲学的另一套新的政治经济文化和社会建构思想。这样,中国的自由主义实际上是以另一种方式——激进的、全盘的反传统主义与全盘西化——来回应西方的冲

击。

与保守主义相比,激进自由主义的那一套彻底、全盘的反传统方案显然是近现代中国强势思想意识(这种情况到了世纪末才有倒转之势),主要原因与其说它具有学理上的优势,不如说是因为文化保守主义所倡导的“安息的”、“静的”、“和平的”价值,与弱者挨打的历史事实及救亡强国的时代主题显得极不协调,至少在 20 世纪的大半个时期,它的认同基础相当薄弱。相反,激进自由主义倒是大行其道。主要原因恐怕是:激进主义试图在短时期内寻求对于中国问题的根本的与全盘的解决,这对于被诸多政治、经济、文化问题所困扰的中国知识分子而言具有极大的诱惑力。20 世纪中国知识分子渴望“一揽子”解决问题,这里有两个原因。一是从客观上讲,20 世纪的中国几乎都是处于十分危急紧张的情势中,尤其是在 20 世纪初期到中叶,外患内乱不断,尤其是国家主权面临危机,致使知识分子很难心平气和地探讨中国社会与文化价值的建构问题。如前所述,中国是在迫不得已的情况下开始现代化的,中国知识分子也是在迫不得已的形势下重建文化价值的。这使得中国知识分子试图在极短的时间内全盘解决(一两打尽)中国的所有问题,同时,由鸦片战争以后出台的各种改良方案因种种原因而失败,而许多激进的知识分子却不适当地把它归之于“保守”,似乎改良的失败就是因为激进得不够,致使一个比一个激进的社会文化改造方案接连出台;二是从主观上讲,中国知识分子(主张全盘西化者也不例外)的华夏中心主义情结根深蒂固,这使他们格外无法忍受丧权辱国的奇耻大辱,并进而产生一种急于“翻身做主人”的狂躁心理与非理性冲动(在陈独秀等人的文章中这一点体现得十分明显),而这种心理正是激进主义萌生的温床。正是它使得中国具有自由主义思想因子的知识分子常常走向激进,不仅与保守主义呈水火不容之势,而且最终走向了真正自由主义的反面。比如,保守的自由主义在对于历史传统的态度、人与传统的关系问题上注意协调自由与保守两种诉求之间的紧张,强调创新



的前提是继承,在保持传统秩序的前提下进行渐进变革,他们认为,激进的革命不能带来自由,而是导致极权与专制。这种政治文化立场又与保守自由主义的理性观紧密相关。在理性与经验的关系问题上,保守自由主义坚持理性的有限性,把理性至上主义看成为“天真的理性主义”(波普尔),认为人在日常生活中自然习得的经验与习惯,在人生与社会建构中所起的作用比之于理性要更加重要。这样,保守的自由主义坚决反对激进的革命。保守自由主义并不全然拒斥变化,而只是反对彻底打破历史传统与现存秩序的激进的革命。在保守自由主义看来,秩序与自由的关系并不是敌对的,而是相辅相成的,没有秩序与权威也就没有自由,而这种权威离开了人们生存于其中的传统是不可思议的。当然,与一般的保守主义不同,保守自由主义的“保守”是以个人自由为终极目的的。因而它并不维护专制主义的传统;但是,与激进的自由主义不同,它并不主张激进革命与彻底的反传统。前者构成了它与中国的保守主义的区别,而后者则构成了它与中国的激进自由主义的区别。

然而,中国具有自由主义思想因子的知识分子却偏偏对于激进主义情有独钟,他们急于要与保守主义划清界线,采取了与传统文化势不两立的敌对立场;但事实最终却说明,在像中国这样一个传统深厚的国家,传统的权威彻底瓦解之后,重建权威几乎是不可能的。而且,一元主义对于传统的态度同样违反了自由的宗旨。

其次应当指出的是,在现代中国自由主义思想中,比较有影响力的外来资源恰好是激进的法国自由主义传统,而不是英美的保守自由主义传统。法国自由主义与英美自由主义的主要差别表现在:

1. 在自由与平等的关系上,英美保守的自由主义坚决主张自由对于平等的优先性,反对绝对平等与平均主义,而法国的激进自由主义主张绝对平等;
2. 在国家(政府)、社会与个体的关系上,英美自由主义强调

社会中间组织对抗国家专制、保护个体自由的作用,认为如果国家—社会一个人的三足鼎立被国家一个人的二元关系取代,那么个人必然无法与国家抗衡;而法国的自由主义却把个人理解为孤立的个体,这种个人自由的观念在实践上是导致任何社会中间组织的瓦解,个人成为与政府直接对立的个体,这是导致罗伯斯庇尔专制的直接原因。因而哈耶克把这种卢梭式的个人自由称为获取自由的最大障碍。

3. 在民主与自由的关系及民主制度的具体建构上,英美保守自由主义认为自由是绝对价值,而民主则是一种制度建构;自由对于民主具有不容置疑的优先性。民主不能成为价值本身,因为民主既可以与自由结合,也可能与专制结合。民主与自由结合产生的是自由民主制度,而民主与专制结合则产生极权民主制度。而且并不是所有的民主制度都是合乎自由原则的,只有宪政民主、代议制民主才是保障自由的,而法国的激进自由主义则在“人民意志”与“公意”的口号之下实行直接民主或大众民主。而事实证明,直接民主只能导致大众专制。

4. 在宗教、道德、思想、真理等问题上,从洛克与斯密开始,英美的自由主义就主张政教分离、宗教宽容与思想言论的自由(参见洛克的《论宗教宽容》与密尔的《论自由》),反对宗教迫害与任何形式的思想专制主义。同时认为,道德建构不是一种政府行为,多元社会中的道德、宗教、思想应当是多元的,这是一种多元的、相对的真理观。而法国的激进主义则推崇绝对的真理观与终极价值论,最终导致思想的专制主义。

遗憾的是,虽然法国式激进自由主义的误区已经被西方的历史事实所反复证实,但是在中国现代的知识分子中却有极大的市场与众多的信徒。其典型的代表即陈独秀(《法兰西人与近世文明》可以为证),陈独秀的言行比较典型地说明了中国激进主义是如何走向自由的反面的。比如陈独秀推崇绝对平等、民粹主义、平均主义,具有强烈的民主崇拜,把“德先生”当成“德菩萨”加以供

奉,他所钟情的直接民主与大众专制主义十分相近。此外,陈独秀虽然反对专制,其自身在思维方式上的专制主义却十分严重,他总是信奉自己的理性能够掌握终极的真理并以此“真理”作为排他性的标准。以这种非此即彼的二元对立模式为基础,他身上具有盲目乐观与盲目自信的严重倾向,喜欢使用决不宽容甚至不容讨论的言说方式。比如在《吾人最后的觉悟》中,陈独秀历数中国在西方文化冲击下的七个回应阶段,当然都是“失败”的,然后以不容置疑的语气断言“伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟”。言下之意是,只要伦理觉悟了,一切问题都将迎刃而解,这是决无异议的,是终极性的真理。再比如在《本志罪案之答辩书》中,陈断言:只有“德、赛两先生”才能把中国引向“光明的世界”,“可以救治中国政治上道德上学术上思想上的一切黑暗”。为此就必须反对一切的旧伦理旧政治旧文学。这是一种典型的非此即彼、二元对立的思维方式,不承认任何的中间形态和交叉形态,其结果当然就是:不是打倒就是拥护,不是迎头痛击就是五体投地(这种思维与言说还可见于陈独秀的《文学革命论》中的三个“打倒”与三个“建立”)。陈独秀文章中的霸气与专制色彩是极为突出的。在他写给胡适的一封关于文学革命的信中,声称“必不容反对者有讨论之余地,必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正也”。这种言说方式与一元的排他的真理观,是从激进主义走向专制主义的突出表现。

总之,中国的激进自由主义对于传统的激进态度本身是有背于自由主义的根本义理的,它实际上是把自由主义当成了反传统与赶超式强国工程的工具。这使得自由的根本原则与终极价值始终未能获得本体的地位,并且进而导致了它在其他问题上与自由主义的对立,以及(非常奇怪的)与保守主义在许多问题上的殊途同归(如绝对平等、集体主义、共同富裕等)。

综上所述,我以为中国 20 世纪的文化根本问题是自由与保守始终存在敌对性的背离而没有形成良性的互补,这是中国现代

文化价值选择的一个重大误区。固然，今日中国所面临的国际国内环境已经大不同于前人，中国已经空前深刻地卷入世界范围的现代化进程，卷入全球化市场经济的浪潮，中国的工业化与现代化的水平以及在经济、文化上与西方国家相互交往渗透的程度也已今非昔比。但是，自由与保守间的紧张以及由此带来的中国知识分子的认同危机，依然没有解决，相反在新的历史语境下（如冷战结束后民族国家利益的突出，知识分子对于五四及80年代末政治风波的反思等）再次成为文化建构的核心，甚至显得比以前更加急迫。

（陶东风：首都师范大学中文系 教授）

# 新保守主义与新理性主义

## ——90年代人文思潮批判

杨春时

进入90年代,人文思潮为之一变。80年代,主要是现代文化背景的启蒙主义与新传统文化(即根源于传统社会主义土壤的文化形态)背景的保守思潮的对立,而成为主潮的启蒙主义带有文化激进主义的色彩。90年代的人文思潮则远非这样单纯和阵线分明,呈现出复杂多变的格局。由于政治激进变革的受挫以及市场经济的兴起,文化激进主义失势,新保守主义与新理性主义崛起。新保守主义是对文化激进主义(主张西化和反传统)的反弹,而新理性主义则是对市场经济和世俗文化冲击的回应。这两种人文思潮,反映了90年代的社会心理,尤其是知识分子的复杂心态,应当予以学理上的批判。

新保守主义区别于80年代的保守思潮,它不再反对改革开放,而是企图在市场经济条件下重建传统文化,抵御西方文化的挑战。新保守主义有多种派别,但在回归传统、坚持民族文化本位等基本观点上具有一致性。

国学复兴派即中国大陆的新儒学是新保守主义中旗帜最鲜明的一派,它受海外新儒学的影响、推动,又有90年代合适的文化氛围,形成有相当影响力的思潮。国学复兴派坚持以儒家学说为主的中国传统文化的基本价值取向(即集体理性),同时又力图加以改造,使之适应现代社会。它虽然不拒绝吸收西方现代文化的某些因子,但在总体上仍然立足于传统。它坚信中国传统文化可以经过自身调整,实现现代化,并成为现代中国人的信仰和价值体系。虽然直接打出国学复兴派或新儒学旗号的人为数有限,主要

是一些学者,但其社会文化土壤却很深厚。在当前“弘扬爱国主义”,“继承和发扬中华民族传统美德”的文化氛围中,国学复兴派成为理论上的代表,获得了合法性和某种正统地位。

新保守主义更有权威、更有代表性的一派是80年代文化激进主义阵营中分离出来的一些人,如李泽厚、王元化等。他们是新启蒙运动的主将,但在1989年以后进行了反思,最后抛弃了文化激进主义,而转向文化保守主义。李泽厚、王元化都对辛亥革命、五四运动以来的激进革命和彻底反传统思潮进行了批判,主张渐进、改良、继承传统,以造成社会有序变革而免于动乱。反思历史是为了服务现实,他们意在指明,中国的改革应当在发展市场经济前提下,承续传统文化,和平演进,避免社会震荡与文化冲突。他们主张利用传统文化来重建文化权威,维持社会稳定。李泽厚明确主张建立“以儒为主、儒道互补”的哲学、文化体系,以群体价值本位的“乌托邦”解除现代人个体意识膨胀引起的精神冲突。

另有一部分青年学者,也由反传统的西化立场转向民族文化本位立场,成为新保守主义的一翼。他们接受了美籍巴勒斯坦人萨伊德的“后殖民主义”理论,认为发展中国家现代化过程中引进西方文化,导致民族文化衰落,而建立了西方文化的霸权主义,这是一种新的殖民主义。他们主张恢复民族文化主体地位,抵制西方文化霸权。还有人认为中国现代化是“他者化”(西化)过程,因而对现代性加以批判,只不过这种批判不是依据传统,而是采取“后现代”立场。他们认为,在中国“现代性作为一种现实进程,已趋于完结”,主张超越现代而走向后现代。他们提出了“中华性”、“东方主义”来代替“西化”、“现代性”。很显然,这是民族文化本位主义与后现代主义的结合。

新保守主义兴起有其社会根源。在社会——文化转型过程中,激进主义在完成其开路先锋作用后,保守主义就作为反题取而代之。法国大革命在雅各宾派专政后,有热月政变。英国资产阶级革命在克伦威尔独裁后,有“光荣革命”。在文化领域也是这样。

文化保守主义矫正了文化激进主义的某些偏颇,如对传统文化继承不足、全盘否定,对西方文化全面引进,缺乏足够批判,以及在策略上急躁冒进,不注意变革的有序性等等。但是,中国的现实是,文化激进主义并没有完成启蒙使命,新老传统文化也没有被现代文化所战胜,因此,新保守主义的合理性就大大打了折扣,它主要是作为启蒙精神的倒退而出现在历史舞台上的。

新保守主义清醒地认识到中国的改革和现代化只能是有序演进,而不能采取激进变革的方式,要寻找文化转型的衔接点、连续性。因此,它弥补了文化激进主义的某些缺陷。但是,它又把现代化的基点移向传统文化,放弃了启蒙立场,它要知识分子认同现实,放弃了批判功能。这样,即使经济发展,也不会自动带来社会的现代化,因为现代文明的文种——自由精神已经丧失。

新保守主义意识到市场经济对新传统文化的瓦解造成的文化失范,但它不是以培植现代新文化来适应、规范市场经济,而是以传统文化的集体理性来抑制个体价值,消解自我意识,这种逆向的文化建构必然无功而返。国学复兴派僭越正统意识形态的企图也遭到了反击,例如最近罗卜、胡绳等就著文批判以新儒学取代马克思主义的倾向。现实的可能性是,新传统文化退守政治文化领域,而把道德领域出让给老传统文化,这也是新保守主义的现实目标,这样,新保守主义就成为新传统文化的补充、附庸。

新保守主义对激进革命、彻底反传统观念的批判,未必没有某些启发意义。但是不加历史分析,把辛亥革命以来一切革命和政治运动都加以否定,则有悖于事理。辛亥革命之所以爆发,不仅因为守旧势力的顽固,改良行不通,而且也因为清王朝是少数民族政权,在民族主义(排满)高涨形势下,君主立宪势难维持。五四反传统,则由于中国传统文化缺乏向现代文化转化的内在条件,只能引进西方现代文化来冲击传统文化。更重要之点在于,从国民党领导的“三民主义革命”开始的现代革命运动,已经转变了辛亥革命、五四运动的方向,由引进西方文化模式、走西方民主革命道路转向

学习苏俄、走东方革命道路、重建东方文化。因此,把激进革命(包括文化大革命)传统归于辛亥革命、五四运动,是一种不分清红皂白的说法。中国现代化的迟迟推延和长期动乱,不能归罪于五四传统,恰恰是由于它没有成功、没有完成启蒙任务而夭折。

民族主义是新保守主义的重要精神支柱,在文化转型中,民族主义往往与保守主义结盟,从而成为中国现代化的陷阱。现代化避不开西化,而西化必然引起民族主义的反弹。“后殖民主义”理论在中国的传播,实际上正是民族主义在文化领域的表现,只不过这种民族主义插上了后现代的招牌。中国正向现代社会迈步,离后现代更其遥远,在这种巨大的历史落差下引用后现代理论,批判现代化,排斥西方文化,在实践上只能断送改革开放,甚至煽动起一场文化领域的“义和团运动”。在消除了“西方文化霸权”后,只会剩下现代文明的废墟和新老传统文化的垃圾。“后殖民主义”、后现代主义,只有在中国实现现代化之后,才会有较充分的正面价值,而在前现代化的今天,负而价值将是主要方面。

新理性主义发端于1993年的“人文精神”讨论。这场讨论倡导的所谓“人文精神”尽管众说纷纭,实质上是一种理性精神。它力图在市场经济引发的感性消费浪潮面前,坚守理性精神,保持精英文化对世俗文化的优越、独立、超然地位。新理性主义渊源于80年代的理性精神,但它没有适应90年代的市场经济,又放弃了启蒙精神,因而这种理性精神是不健全的。

新理性主义认为,在市场经济和世俗文化冲击下,人文精神失落,表现为价值失范、信仰危机、精神堕落,以及知识分子市侩化。在文学领域,则表现为作家放弃社会责任,迎合世俗,为金钱写作,纯文学衰落,文学商品化。新理性主义攻击非理性主义文学,对王朔“调侃一切”、“否定一切价值”,《废都》“堕落无聊、迎合大众低级趣味”,“新写实”小说“精神信仰破碎”、“媚俗”,张艺谋等“第五代导演”的作品如《大红灯笼高高挂》等“展示中国文化的腐朽性”、“媚外”等都加以抨击。



新理性主义还有更激烈的一端,就是张承志、张炜等代表的理想主义、信仰主义、民粹主义。他们认为中国现代化是精神堕落的过程,因此要在宗教和民间寻找“清洁的精神”、“崇高感”作为精神世界的乌托邦。他们对西方中心主义、后殖民主义表示强烈愤慨,对世俗精神极为鄙弃。

新理性主义对市场经济以及世俗文化带来的负面影响加以抵制,力图保持理性精神不致沦落,这是对当前文化失落的一种正当反应。正因为它代表了大多数人的不满情绪,才引起了广泛共鸣。知识界无论老少新旧,几乎都站在同一立场,这在改革开放以来还是空前的,同时也是耐人寻味的。但是,它把“人文精神失落”的原因归罪于市场经济、市侩文化,实际上是找错了原因,选错了靶子。这种“失落”的“人文精神”并不是建立在市场经济基础上的现代理性(因此王蒙说:这种人文精神还未形成,何来失落?),而是计划经济时代的古典理性,它的失落是必然的,并且是新的人文精神产生的前提。其次,目前的文化失范,不是市场经济本身造成,而是由于衰落的新传统文化不肯退出历史舞台,对现代文化加以压制、排斥,使其不具有合法性、难以生长,从而造成文化空白、价值真空的结果。归根结底,失落的是传统理性,而现代性成长受阻,罪魁祸首不是市场经济,而是新传统文化的保守性。至于精英文化(包括纯文学)的衰落也不能归因于世俗文化(包括俗文学)的挤压,它应当调整自己的心态,放弃一统天下的霸主地位,承认世俗文化(包括俗文学)的合法地位。精英文化应当与世俗文化共生互补,而不应当对立排斥。世俗文化有两重性,一方面它具有民主性,瓦解了新传统文化,使人民真正成为文化主人;另一方面它又有消极作用,其享乐功能具有麻醉性,也可能消解人民的自由意识。当前,中国的市场经济刚刚起步,世俗文化也方兴未艾,其积极面还是主导的,如果对它大加讨伐,而放弃了对新传统文化的批判,可能会导致“亲痛仇快”的负面效应。

新理性主义的最大缺陷是放弃了 80 年代理性精神的核心

——启蒙精神。新理性主义对强势文化——新传统文化避而远之,放弃批判,而对弱势文化——世俗文化则展开攻击。在从启蒙战场上退却下来后,它龟缩于个体精神的小天地,寻找终极关怀,实际上回归于“独善其身”的传统。因此,这种理性精神丧失了社会内容,变成了一种虚幻的乌托邦,关于人文精神的呼唤,也不过是一些愤世嫉俗的牢骚而已。这反映了90年代中国知识分子的失败主义和无所作为心态,他们不敢战斗、又不甘心沦落,他们不再以启蒙战士自居,而成为“文化守望者”或者仅有“岗位意识”的消极社会角色。

在文学领域,新理性主义固守80年代的文学理想和批评模式,对新兴起的非理性主义文学加以拒斥,这也表明了它的狭隘、僵化。80年代文学的理性主义建立在对体制内改革的信心之上,90年代这种理想性、乐观精神丧失,非理性主义文学兴起。文学不同于一般文化,它具有超越性,它超越现实观念,体现了批判性的对人生意义的思考。因此,非理性主义文学的审美意义并不在于否定理性,而在于对现实的批判、对理性的超越。王朔的调侃、《废都》的非道德化、新写实的非理想性等等并不意味着它们没有价值追求,没有道德意识、没有人生理想,而是表达了对不合理现实的抗议和更高的人生追求。80年代末期和90年代兴起的非理性主义文学功绩在于,在中国文学史上第一次摒弃了理性主义,而理性主义正是古典主义的基石。经过非理性主义的“消毒”,中国文学才真正告别古典主义,走向现代文学。新理性主义对现实的妥协,使其不能理解非理性主义文学,从而掉进了理性主义的陷阱。还应当说明,张承志、张炜的主张,作为救世良方未必有效,但并不妨碍他们写出有深度的作品,因为作为独特的生存体验,已经超越了一般意识形态,可能上升为审美意义(他们的信仰主义类似托尔斯泰)。

新保守主义和新理性主义虽属不同思潮,但二者并不截然对立,事实上许多人同时持两种观点。两种思潮都有失败主义的社

会心理基础,是80年代启蒙精神的退潮。它暴露出中国当代知识分子的两大根本弱点:第一是对传统的难以割舍的依恋。虽然可以激烈地反传统,但一旦受挫,就归返传统文化,五四以后和所谓“后启蒙”时期的新保守主义兴起证明了这一点。第二是对体制的根深蒂固的依赖。在体制内进行启蒙勇敢激烈,一旦失去体制支持,就陷于无所作为、灰心失意,甚至认同体制。中国的希望在于新一代知识分子的成长,他们必须克服上述缺点,才能担当文化转型的历史使命。

(杨春时:海南师范学院中文系 教授)

# 中国走向现代化的和平 革命与新理性主义

姜义华

人们都已注意到,在世界的东方,在中国大地上,正经历着一场巨变。

但是,人们并不都真正了解这场巨变。欢迎者有之,反对者亦有之。有人怀疑这场巨变能否成功,有人忧虑这场巨变给世界带来的后果难以预卜。

要了解中国确实不容易。它有 5000 年绵延不绝的历史积淀,在 960 万平方公里的土地上生息着包含 56 个民族的 12 亿人口,古代、中世纪、现代互相纠缠着共生共存,这就要求在了解中国时,不仅要全面了解其现状,而且要深切体认其历史,要借助多学科、跨学科的综合研究,否则,就无法走出纷繁复杂的万千现象的迷宫。这正是了解中国时方法论上的特殊要求。

## 正在和平地进行的一场社会革命

1979 年以来,中国经济平均 9% 的年增长率,已经为举世所瞩目。

但是,并不是所有的人都意识到,就中国而言,这一数字中包含着多么丰富的内涵。16 年中国经济持续地高速增长,标志着中国在这一时期,同 1840—1949 年及 1949—1979 年相比,正以先前两个时代所不可望其项背的广度、深度、速度,推动着自己从建筑在传统的自给自足小生产基础上的古代文明,转向建筑在社会化

大生产基础上的现代文明。最重要的变化,还不仅在国民生产总值量的增加,而是在于社会发生了真真实实的质的转变,整个中华文明正在实现一场自古以来最有意义的旧质向新质的飞跃。

这一质的飞跃,大体表现在以下几个方面:

一、12亿中国人,80—90%由自给自足或半自给自足的生产方式、生活方式转到了面向广大市场的生产方式与生活方式。须知,直到1949年,中国90%的人口还生活在和古代差不多的生产方式与生活方式中。其后,农村中的生产队、生产大队、人民公社,基本上仍是一种小生产者的共同体,在共同体范围内占支配地位的仍是一种自然经济、半自然经济;城市中,每个社会成员的生产 and 消费活动,都由行政权力和计划经济体制所支配,严格说来,也未真正面向市场。然而,经过这16年,不但从事第二产业和第三产业的中国人已转而面向市场,即是从事第一产业的,除从事林、牧、副、渔诸业以及种植业中专门从事经济作物种植者已经全面面向市场外,从事粮食生产的,其产品的商品率已从长期的20%左右提高到40%乃至50%。自从由狩猎和采集经济转向农业手工业经济以来,经过了至少3000年,中国人第一次主要通过市场而互相联合起来。

二、中国农村劳动力以空前的规模从第一产业向第二、三产业转移,从农村向城市转移,在第一产业中,又从单一的粮食生产向经济作物的生产及多种经营转移。1993年中国从业人口总量为6亿多人,其中城镇职工为1.5亿人,乡村劳动力约4.5亿人。城镇职工所从事的自然第二、第三产业,4.5亿乡村劳动力中,为乡镇工业所吸纳的劳动力已达1.2亿,另有约0.7亿人口作为流动人口流向城市,从事建筑、商贩及各类合同工工作。城乡总计,从事第一产业的为3.5亿人,从事第二产业的为1.3亿人,从事第三产业的为1.2亿人;在从事第一产业的劳动力中,去除自发流向城市的流动人口0.7亿和乡村私营企业从业人员、非农业个体劳动者0.2亿,实际只有2.6亿人。预计到本世纪末,实际从事第一产

业的劳动还将继续减少,届时将不足2亿人,现有流动人口和未来新增人口及原从事第一产业的劳动力,大约会有2亿人加入第二、第三产业,使第二、第三产业劳动力增至4.5—5亿人。只要比较一下从1840年直到1978年经过138年的发展,城镇职工总数方才达到0.5亿,就可以了解,这16年劳动力结构的改变是多么巨大。

三、与以上变化同步发展的,是城市化、中产化、世界化进程空前加快,乡村变为城市,古代城市变为现代城市,人们从贫困走向富裕,同世界的联系程度也远非前两个时期所能比拟。中国城市化程度总的说来还很低,城镇人口现在只占总人口的30%,乡村人口仍占70%。但是,乡村人口中去掉乡镇工业人口、流向大中城市的流动人口及私营企业从业人员,城镇人口中加上这些人口,城乡人口的比例实际将为40%与60%。中国人的收入总的说来远远低于发达国家,但1994年全国城镇居民人均收入已达3170元,农村居民人均收入已达1220元,按照国际货币基金组织(IMF)公布的实际汇率折算方法及购买力平价折算方法,取其中数,以上人均年收入分别相当于1000美元及400美元。中国还有8000万人处于贫困线以下,也已有了数以百万乃至千万计的高收入者,但就整体而言,中国已不再是一个普遍贫困化的社会,尽管有两极分化现象存在,小康化的家庭正在成为社会的主体部分。现今的中国人,无论在城市,还是在乡村,同世界的联系都越来越密切。1994年中国的进出口总额已达2367亿美元,预计2000年将为4000亿美元。从1979年到1993年,中国实际利用外资金额达639亿美元,1994年全年实际使用外资金额458亿美元,累计共1097亿美元。在中国出口总值中,乡镇企业所占的比重已达50%。这些数足以表明,中国城乡居民已经同世界建立了多么广泛而直接的联系。

四、人们的价值取向、观念形态、行为方式,社会的构成、运行和调控系统,也都发生了全局性的转变。人们开始有了可能,将自己的生存与发展放在包含经济增长、法治、社会自我管理、科学技

术不断进步、人与环境互相协调等多层次在内的综合发展基础上。

中国在整个 20 世纪中最为响亮的一个名词就是革命。但是，以往的革命过多地纠缠于政治斗争领域，社会本身的变化与发展反而很有限。近 16 年来以非暴力方式和平进行的这场变革给中国带来的变化是如此之大，这才是一场真正意义上的社会革命，因为只有这场变革方才是名副其实的、整体的、内在的、综合的、持续的发展与转变。

### 无序、失衡、失范状态的烈度及根源

在空前广泛、深入的社会巨变中，大量的无序状态与有序状态共存，到处泛滥的失范、失衡现象与规范化、均衡化现象共生，常常令人为之头晕目眩。

今天的中国，同时进行着三个转变：一是从自然经济半自然经济转向市场经济；二是从原始积累时代及自由竞争时代的市场经济转变；三是从原先已经形成严密体系的产品经济、计划经济向既合乎市场经济通则又体现社会主义精神的新经济体系转变。这是一个 16 世纪、17 世纪、18 世纪、19 世纪和 20 世纪并存的时期。旧的价值系统、行为规范依然存在但又在解体而失去约束力，新的价值系统、行为规范已经孕育、诞生但还很幼弱，也远未能对全社会发挥其约束效能。原始积累时代和自由竞争时代的市场经济对自然经济半自然经济说来，有其进步意义，但对现代成熟的市场经济又是严重的伤害。价值多元，行为多轨，给无序、失衡、失范状态的滋生泛滥提供了广阔的空间。

在当今中国的发展中，应当说，主导的方面仍然是有序、均衡、规范的状态。但是，无序、失衡、失范状态也确实是严重的，它集中表现在以下四个方面：

一、权力结构方面有三大问题：一是原无异常严密的行政权力支配一切的控制和协调系统已无法照旧有效地运转，中央权力下

放既给地方注入了强大活力,也造成了国有资产区块化和经济利益地方化,这就导致权力系统的板块性脱落和板块之间互相阻隔;二是由于价值多元,政治权力还没有来得及建立起有力的监督的制衡机制,在非规范的市场经济和原始积累所特有的投机性、冒险性面前,易被腐蚀而走向腐败,走向钱权非法交易、非法结合;三是由于公民社会不健全,公众自治不发达,缺乏各类中介团体来联系国家与企业,政企难以分开,政府继续统制一切。无法转换其职能,政府机构的庞大的低效率问题也无法解决。冗官多达 1000 万人,主要也根植于此。

二、产业与经济结构方面也有三大问题:一是第一产业与第二、第三产业发展失衡。这是由于农业投入减少,耕地被占,水利失修,农业基础设施脆弱,工农业产品剪刀差仍然偏大,农民负担仍然偏重,农民比较利益下降,使农业发展速度受到很大限制。面到 2000 年,中国人口将增至 13 亿,粮食总产必须达到 5 亿吨,经济作物等也需要一个大的发展,则使农业发展同工业发展乃至第三产业发展失衡问题更形突出。二是出于各种区域利益、部门利益、集团利益为一己的局部利益、短期利益,争资金、争资源、争能源,使产业发展在低水平上不断重复,追求产值,追求速度,不断妨碍和冲击产业升级和产业的优化组合,以实现集约型、效益型、内涵型的增长,妨碍劳动密集型产业向资金技术密集型产业转变,妨碍不同区域、不同部门之间通过优势互补面发挥整体综合效能。三是体制变革不平衡。就所有制关系而言,16 年来,已经在原来的国营经济体制下,建立了一个个体经济、私营经济体制,一个外资与中外合资经济体制,这三大体制起点不同,负担不同,内在运作机制不同,外部管理水准不同,失序、失衡、失范情况所在多是;就国家宏观调控体制而言,财税体制、金融体制、外贸体制、物价体制、计划体制、投资体制等改革进展相当不平衡,分税制基本框架已建立,但还不完善,金融改革严重滞后,中央银行独立性未获保证,现有专业银行向商业银行转变难,尤其是作为所有这些改革基



础的国有企业改革进展不大,使国家宏观调控体制难以充分发挥其应有的效能。

三、社会结构方面、最大的失序、失衡、失范问题有两个,一是中国东部、中部、西部及不同省区之间发展差距扩大问题,二是中国社会新的分层及彼此间差距扩大问题。16年来,中国无论东部,还是中部、西部,都有了长足的发展,但东部工业基础好,技术水准高,产业升级快,规模效益大,又率先对外开放,比之中部、西部发展更快,并造成资金、劳力、人才、信息、资源向东部集聚,这就导致东部与中部、西部经济发展差距的增大。而中、西部地区,特别是西部,又是我国绝大部分少数民族聚居的地区,区域之间的差距因此又常常和民族及宗教问题结合在一起,使区域发展失衡问题更加复杂。如何既支持中、西部地区加快其发展而又不牺牲东部地区,便成为一个两难的课题。社会利益分化日益明显的问题是社会结构失序、失衡、失范中又一重大问题。16年来,中国人的生活水准普遍有了很大提高,但是,提高程度并不一样。通常经济增长快的地区比增长较慢的地区提高得多,私营企业主、个体经营者、外资企业职工比国营企业职工提高得多,城市比乡村提高得多,而国家还没有能够通过税收制度对初次分配进行有足够力度的调控,并通过社会保障制度有效地进行第二次分配以更好地体现社会公平。尤为突出的是由于法制不健全,权力制衡与监督不得力,非法经营牟取暴利及利用权力贪污受贿、吞没国有资产的现象相当普遍。加上较长时间的通货膨胀,以隐蔽的方式将财富在社会成员中转移,使市场主体在资源利用上具有优势者比不具优势者分配更加不公。这种分配领域的失序、失衡、失范,成为众多社会成员不满、社会不安定的最强有力的催化剂。

四、观念形态方面,16年来,中国人普遍在精神上获得了前所未有的解放,人不再屈从于政治权力、家长权威,有了广泛的自主自立自由的权利。但是,由于经济建设与文化建设失衡,精神生产远未能同物质生产一样蓬勃发展。传统的、辅之以行政权力和全

面支配的大一统意识形态已失去往昔的统合力、约束力,而新的价值体系仍在形成之中,还未成熟,还未丰满,远未能为全社会所认同。在市场经济的冲击下,尤其是在非规范、非成熟的市场经济冲击下,在带有原始积累的粗野性、血腥性的市场经济冲击下,出现所谓价值迷失、道德迷失、行为规范迷失,拜金主义、享乐主义、纵欲主义迅速败坏了社会风气,沿海地区和内陆地区,精英层和大众层,观念上和文化上都呈现了多元化趋势,却缺乏将它们加以整合的力量。这就是观念形态方面的失序、失衡与失范。

海内外都有一批有识之士为中国大地上这些失序、失衡、失范现象而担忧和焦急。有的人很乐观,认为这些问题将在深化改革、扩大开放、持续发展逐步得到解决;也有不少人相当悲观,认为这些问题几乎无法解决,中国前途未卜。事实上,解决这些失序、失衡、失范现象的各种方案已经纷纷提了出来,其中不少方案已在实施中,并已取得若干成效;但是,克服有些有识之士的种种疑虑,仅仅凭借这些还远远不够,还必须从中华文明发展基本性质考察它对于现代化的相容性,从中华文明的现代发展考察所有这些失序、失衡、失范现象的过渡性、暂时性、局部性。

## 中华文明与新理性主义

中华文明,已经传承延续了几千年。以其主体部分汉族而言,远古时代就已创造了水准相当高的黄河流域的中原文化、秦陇文化、齐鲁文化、燕赵文化,长江流域的巴蜀文化、荆楚文化、吴越文化,它们都成为中华文明的源头。春秋、战国以来,所有这些文化互相交流、互相融合,在其演进中,又吸收了游牧文化、印度文化及其他外来文化。除去汉族外,长期居住在中国东北、西北、西南、中南地区的其他各民族,也对中华文明的形成和演进作出了积极的贡献。中华文明实际上也是一种多元化的复合型文明。在思想文化领域中,影响最大的就有儒家、法家、道家、佛教、伊斯兰教等各

宗各派,每一宗每一派中,常常又分作许多家。综合所有这些不同的文化,从中寻绎出中华文化的基本特征,自然是很不容易的,但却不是不可能的。在中国历代王朝中,作为统治思想影响最大的是儒、法、道三家。法家更多地表现了强化君主官僚对整个社会权力支配的要求,道家更多地表现了维护社会下层“鸡犬之声相闻,老死不相往来”、小国寡民自生自灭的愿望,前者过于峻急,后者过于平缓。儒家则更多地注意到使上下之间互相连接,同时也使上下都有所节制。儒家学说内容甚为繁杂,而其核心则可以说就是使对立的两极互相结合,互相沟通。儒家以变易为宇宙万物运动的基本法则,而变易则由阴阳或乾坤这对立的两极相交相摩而生成。《易·系辞下传》说:“天地絪縕,万物化醇;男女媾精,万物化生。”天地是宇宙中的阴阳两极,男女是人物中的阴阳两极,二者有对立,有斗争,但终究要互相结合,只有二者互相沟通,宇宙和万物方能产生、发展、变化。儒家也讲“内圣外王”的理想境界,但它落到实处,更重视特定的限度,这就是《大学》中所强调的“知止”。“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”而要使阴阳两极都能约束自己在一定的限度之内,儒家将“中和”看成治国的最高原则,《中庸》中说:“中也者,天下之大本也;和也者,天之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”《大学》与《中庸》宋明以来被列为“四书”之首,正因为它们最扼要地阐明了儒家思想的精髓。

致中和,也可以说,正是整个传统的中华文明的最重要的特征,是整个中华文明的精髓之所在。在漫长的岁月中形成的政治、经济、社会实践体系和以“礼”为中心的教化体系,一言概之,都是“极高明而道中庸”。于此可见,中华文明的基本精神不是优胜劣败的不断竞争,不是你死我活的不断斗争,而是《中庸》中所说的“万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化”。近代以来,进化哲学和斗争哲学一度成为支配性哲学,是中华文明在特殊环境下越出自己所固有轨道而作出的特殊反应。从这个意义

上可以看出,既讲求效率,又讲求公平与稳定,以协调发展、共同富裕为目标的社会主义现代化建设,倒又回到了中华文明所固有的轨道,更加符合中华文明的本性。

正是从中华文明的上述根本性质出发,可有信心地预见到,中国完全能够以一种吸收了现代文明各种积极成果的新理性主义,来解决好社会大转折中出现的上述诸多失序、失衡、失范的问题,实现使中华文明自身现代化的目标。

这种新理性主义,我概括为四点:

其一、科学精神与人文精神并行不悖,相砺相长。人们比以往任何时代都重视科学技术的不断发展、经济的不断增长、物质条件的不断改善,同时也比以往任何时代更重视高扬人的人文精神,使人能越异化而实现人与人所固有的意义。这就是在科学技术和经济高速增长时,自觉警惕人自身走向物化、工具化,而力求通过宗教生活、道德修养、人文追求,使人的存在、人的发展保持其主体性,于“工具理性”之外,能在“目的理性”及“价值理性”等更高层次上使人生的意义得到实现。这是使中华文明在现代化进程中使人向完整的人,即以全面的方式全面占有自己本质的人前进的强大内在动力。

其二、简单地说,是个性化精神与整体化精神并行不悖,相砺相长。

在古代中国,家庭、家族是社会的细胞,个人是通过血缘宗教关系联结起来的伦常关系巨大网络中微乎其微的一个网结,他们屈从于家庭及高高在上的行政权力的权威主义统治,成为家族及其最高代表帝姓家庭的驯服工具。近代以来,接受了欧风美雨的洗礼,更由于商品经济和社会化大生产开始突破了原先自然经济、半自然经济体制,思想界、文化界发出了个性解放、个性自由的呼唤。近10年来,市场经济体制的确立和经济的巨大增长,使个人以前所未有的广度和深度,从传统的家庭宗法及行政权力支配的关系中解脱了出来,获得了自主、自立的权利。然而,在这里,个人的自由、个人的利益并未像西方某些国家那样占有至高无上的支

配地位。根本的原因在于市场经济的发展很难和传统的“中和”、均平完全断裂,而中国素来没有对外殖民和进行扩张的传统,走向现代化进程中因社会转型而产生的巨大震荡与众多矛盾,都必须在本国内部消化,这就使整体化的精神在中国有着异常强大的生命力。这种整体化精神与个体化精神互相补充,使原先的家庭宗法统治为新家庭主义所取代。这种家庭主义,化解了原先家长制的家庭与家庭结构,而保留了家人之间的亲情,特别是在信息化时代,许多家庭生产活动与生活又重新结合在一起,家庭成为异化了的人超越异化的一种新的选择。而新共同体主义,不同于旧式村社共同体,它将在市场经济基础上形成公众自治社会、公民社会,人们在公众自治社会中通过新的礼治和德治,在公民社会中通过法治,形成新型的人际关系,既保障自身的独立与自由,同时更保障其社会成员各自的独立与自由,通过公众自治社会与公民社会的积极自觉的调适,使社会整体运动既充满内在的活力,又不会因内部冲突而陷入失序、失范、失衡状态。

其三、戡天役物的竞进精神和与自然谐适的保守精神并行不悖,相砺相长。

现代化和机器大生产联系在一起,和工业化、城市化联系在一起。中国是在西方发达国家已经完成工业化并已向后工业社会转变时开始自己现代化进程的,为增强自己的国际竞争力,必须努力加快自身工业化、城市化的进程。西方现代化进程中曾经盛极一时的戡天役物的竞进精神,在中国,伴随着工业化、城市化的急速发展,也气势日旺。然而,靠超强度的戡天役物,中国仍无法与西方发达国家缩小差距,相反,自身资源的匮乏,超强度戡天役物造成的生态环境的恶化,城市和乡村环境质量的大幅度滑落,反而会使这种差距进一步扩大。因之,惟一可选择的发展模式,只能是一种创造可持续发展能力以保证社会经济持续发展的模式,这就是和自然环境保持谐适的保守主义制约戡天役物的竞进主义,保持资源和环境可持续利用的能力,谋求经济发展与生态环境改善从

互相对峙转向互相促进,以工业化、城市化高质量的发展取代较为单纯的数量增长及规模扩大。正是可持续发展对于改善生态环境所提出的强烈要求,公众对良好环境质量空前的重视,工业化和城市化对于最大限度地利用资源及最低限度地生产废弃物的需要,孕育出了文化上的新自然主义、新保守主义。前者倡导保护大自然,给人们提供同大自然充分接触的生活环境、生活方式,让人们有机会回归大自然;后者崇尚和谐、平衡、中庸、稳定,要求以协同进化取代生存竞争、弱肉强食优胜劣汰。这些意识为越来越多的人所认可,并且成为决策中的主要因素。

其四、世界化精神与本土化精神并行不悖,相砺相长。

中国在现代化进程中,不仅大力开发和利用本国各种资源,而且积极主动地利用国际资金、人才、技术、管理经验及其他种种物质生产、精神生产财富来充实自己。中国选择了出口导向型的产业发展战略,以高出口带动经济的高增长,推动产业结构的升级。正因为这样,中国同世界的联系从来没有像现在这样紧密,中国的命运从来没有像现在这样同世界其他国家、其他地区的发展变化息息相关。世界化的精神已深深扎根于社会经济发展的各个层面,影响着人们衣食住行、生老病死等日常生活,渗人人们的习俗、礼仪道德及普遍性思维中。但是,与此同时,对本土的关怀和认同也日渐强烈。世界化精神的高扬,并没有泯灭中国自身的特征。饱受殖民地、半殖民地深重苦难的中国人民,特别珍惜民族独立、民族自主的权利;在世界性竞争和交往中要取得优势,更有赖于保持和发挥自己的特色。因此,对本土语言、历史、文物、风俗的眷恋,对乡音,田野、传统艺术、民族文化的特殊钟情,汇合而为文化上的本土主义。它成为制约被西方论所同化的最有效的力量,也成为接纳和消化包括西方文化在内的世界其他文化的基础。正是有了这一本土主义的基础,方才能够将各种文化资源汇合而成为一个文化上的整体,而不是支离破碎的混合物或文化的大杂烩。

上述四种新的价值取向、新的社会精神,一是规范人自身,二

是规范人与人相互之间的关系,三是规范人与自然的关系,四是综合以上三者而总其成,四者相契合而构成一个整体。从其架构可以看出,它们确实根植于中华文明所固有的“中和”传统,但它们并非固守传统,传统在这里已经被超越,因为人们对传统的东西已经进行了再创造。这种理性主义,既有别于马克斯·韦伯所说的以对世界作理性的宰制为其基本特征的基督教理性主义,也有别于马克斯·韦伯所说的以对世界作理性的适应为其基本特征的儒家理性主义;既不同于笛卡尔以来欧洲启蒙思想家们以思维着的悟性衡量一切理性主义,也不同于西方现代流行的批判式的理性主义,所以我名之为新理性主义。

中华文明数千年的历史积淀,以及新理性主义的勃兴,使中国有能力纠正社会大变革中的种种负面效应和种种失序、失衡、失范现象。中国不乏趁现在过渡期大捞一把的人,但是,中国已经脱贫而且开始进入中产化水准的人越来越多。无论在城市,还是在农村,无论在企业家中,还是知识分子中,无论在白领职工中,还是在干部队伍中,中产化的比重都在增大。而他们正是坚持“中和”、坚持新理性主义的中坚力量。他们正推动从政策上和制度上解决权力结构、产业和经济结构、社会结构和意识形态方面的各类问题。

## 走向现代的中华文明与世界的互动

17世纪、18世纪、19世纪,可以说,都是西方的世纪,是西方文明宰制整个世界的世纪。20世纪前半期,仍然是这样一种格局。20世纪后半期以来,世界格局逐步发生了变化,到这个世纪末,世界开始走向多极化,于西方文明之外,东方各古老文明又在重新崛起。日本综合研究开发机构(MLRA)1988年完成的研究报告集《事典·九十年代日本的课题》中梅棹忠夫主持的《多种文明时代》认为,现在的世界至少由七极构成,这一形态将持续到21世纪前半期。这七极是华盛顿、莫斯科、东京、布鲁塞尔、北京、开罗、新德里,其中北

京、开罗、新德里、莫斯科为古典大陆文明,布鲁塞尔、东京、华盛顿为新兴海洋文明,此外,环赤道还有非洲、东南亚、大洋洲、南美洲等多种文明。四个古典大陆文明,分别由中国、伊斯兰、印度、东欧拜占廷四极演化而来。对于世界究竟由哪几极构成,人们有各种各样的说法,但东方各古老文明的重新崛起并推动世界走向多极化,使世界不再是西方文明独自主宰的世界,当是不争的事实。

走向现代文明的中华文明,在东方各重新崛起的文明中,当为成效显著、影响最大的文明之一。走向现代的中华文明将给世界带来什么,正像中华文明本身在许多人眼中很神秘一样,这个问题在许多人心目中也显得变幻莫测。特别是在西方世界,一些人根据资本主义发展和暴力扩张相联系的历史记忆,怀疑中国也会依循他们的轨道,由经济大国、政治大国而军事大国,甚至也会走上对外扩张的道路。因此,所谓“中国威胁论”成了一些人时髦的足以耸人视听的演讲题目。

其实,中国用于军事上的开支,基本不可与美国、日本这些大国同日而语。中华文明根深蒂固的内向性,使中国人和中国军队都具有难以改变的防御性质。中华文明的“中和”精神,使中国对其他文明一贯采取有容乃大、并行不悖的态度,印度文化、伊斯兰文化在中国的传布及兴盛就是明证。西方天主教、基督教、犹太教文化来中国时,同样并未被拒斥,更未引发西方类宗教战争。近代是西方殖民主义者以炮舰与强权凌驾于中国,方才引发中国与西方的冲突,但是,尽管有一些人因此而愤激地反对西方文明,更多的人对西方文明仍采取了欢迎和积极吸纳的态度。中国对世界上各种古老的大陆文明和新兴的海洋文明,从来没有构成威胁,相反,倒具有并行、对话、吸纳、交融的传统。

所谓“中国威胁论”,一是出于对中华文明历史与现状的误解,二是根植于藐视一切的欧美中心主义。现代化发端于西方,并由此而提高扩展到全球。西方现代化是西方历史的产物,当现代化扩张到全球时,西方模式中许多具有普遍意义的东西在地球上其



他地区也发展起来。但是,这些地区也有自己的历史传统,在建立自己的现代经济、政治、社会、文化制度和结构时,不能不从自己原先的历史和传统出发,这样,他们又必然要舍去西方模式中只适合于西方历史与传统的东西。走向现代文明,归根到底,是为了通过经济建设、政治革新、社会和文化发展,使人类获得一次新的解放,使人物、情、意得到全面的自由的发展,在真、善、美三方面达到一个新的境界。就此而言,每一种文明都有自己的独特的东西,会对实现这一目标作出自己独特的贡献。如果不是偏执地坚持欧美中心主义和欧美至上论,就不难发现这一简单、明确的事实,承认中华文明走向现代文明,非但不会成为对其他文明的威胁,反而会以其丰厚无比的历史资源,充实和促进世界其他文明的繁荣和发展。

威胁论不是来自中华文明自身的发展,而是来自一些人试图遏制中国,或将中国的发展强行纳入这些人所预先设定的轨道。对中华文明的这种敌视和对抗态度,将使中华文明与西方文明再次互相对峙。中国和平的革命一旦失败,为贫穷、饥饿、灾害频仍所笼罩,对于世界文明的发展,那才是真正的威胁。

在即将进入 21 世纪的时候,生活在所有不同文明中的人,都有责任思考如何突破自己心理上、才智上和生活实际中的地域局限、民族局限,将世界所有不同文明的成果都用来促进自己文明的前进与成长,以使文明发展的成果为全体社会成员所共同享有,使整个世界变为一个和平的、安全的、可持续发展的、富足的世界。在中华文明和西方文明之间建立起良性的互动关系,将会推动世界上所有古典大陆文明和新兴海洋文明以及环赤道诸文明良性互动关系的建立和发展。政治家们当然负有更多直接责任。思想家们、学者们,则应当通过非情绪化的认真研究,从惟我独尊中走出来,推进不同文明相互之间增加了解,增加交流,互相借鉴,互相吸收,互相贯通,互相融合。21 世纪的中国,21 世纪的世界,应当是比 20 世纪更加成熟的世纪。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)

# 低调一些

## ——向文化保守主义进言

陈少明

20世纪从踏上它的最后10年路程开始,文化领域在山呼海啸之后,保守主义终于迎来了它的温馨岁月。以“国学热”为表征的保守主义,其影响虽然不能同此前以“文化热”为表征的激进主义相比,但相对于本世纪其他保守主义运动,其规模肯定是最大的<sup>①</sup>。从海外到大陆,从官方到学界,都有为其张扬的。然而,它的前途究竟是什么?这是大家未必清楚而又关注的问题。观察一个正在进行的运动的走向,最好从寻问它的来源入手。

### “文化热”与“国学热”背后的主义旨向

众所周知,90年代保守主义的兴起是以80年代激进主义的挫折为前提的,而两者的更迭却不是基于学理竞争的结果,而是一场政治震荡堵住后者的言路,因而给前者留下可以自然填补的空间。这个前提不用细说,但必须加以强调。

与激进主义一样,保守主义也是阵容复杂,有的处于核心,有的处于边缘。势力来自官、学两方。就官而论,主要是政治上的开明派或现实主义者。他们也许看到改革开放以来,社会经济结构急剧变迁,由此导致民间生活方式及价值观念的转换,传统的意识形态说教多游离于现实之外,因而愿意在民族文化传统中发掘某些内容作为维系社会的精神资源。尽管它未必有明确的纲领,但

---

<sup>①</sup> 陈来《九十年代步履艰难的“国学研究”》一文对此状况有说明,见《东方》1995年第5期。

只要持一种有弹性的态度,就能让保守主义有合法化的机会。此外,还有少数在官场中已移居权力的边缘而又不甘寂寞的人士,试图通过文化活动扮“清流”来确证自己的身份,这也为保守主义加温。1989年和1994年两次大规模纪念孔子的活动,就是保守主义得到官方认可的表现。

但主要的力量在学界,不过情形得加以分析。一切都与事变有关。当激进主义的言路被截断之后,剩下的合法化话题就是弘扬民族文化,这对那些善于把握机会的有些学者来说,抓住这面旗是可张扬自己的学识以博取声誉的既不失体而又有实惠的方法。而那些在80年代的风雨中成长,然又被事变所震慑的传统学术领域中的年轻一代,缄默之下,不忘自己的职业角色,追求比思想的确定性更强的学术,大概是一种无可奈何而仍不乏进取之心的回应。当然,对于一个有一定气候的运动来说,只有上述原因的话,会显得过于消极。事实上,也有从正而给出积极理由的。它通过对本世纪文化激进主义的批判性思考而导出,赋保守主义代替激进主义以用建设代替破坏的意义。这是保守主义运动中最高的一种姿态。

把官、学两界都划入同一阵营一定会引起异议。实际上,支持国学研究的学者中也有对它可能被意识形态化表示过担忧。但考虑到上述诸因素对“国学热”的形成都起作用,而且其思想倾向不同程度上都想同激进主义划清界线或拉开距离,上面的概括就有它的理由。如果人们允许用激进主义去揭示“文化热”,当然也就不能拒绝用保守主义来界定“国学热”。只有“主义”才能给运动以自觉的思想内涵。这也就意味着,我们将观察的焦点放在学界,对它所作的评论不从官方的态度找依据。

早在80年代末,即激进主义进入高潮的时候,海外就发出对它的异议了<sup>①</sup>。至90年代,大陆的“文化热”骤冷之后,才有了呼

<sup>①</sup> 见余英时《中国近代思想史上的激进与保守》,载《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版。对余文的反驳有:朱学勤的《五四思潮与80年代,90年代》,见《现代与传统》第六辑。

应之声。对 20 世纪文化激进主义的批评,最“激进”的提法,大概是破坏文化建设,引发社会灾难;而较温和的调子,则是没能达成其预想的理想。了解思想史的人都知道,本世纪初的文化激进主义是基于其社会理想在现实中一再受挫而引发的,它一般与自由主义相表里。或者说文化主张是手段,社会理想才是目标。对它的低调批评,一般是否定它的手段而不反对它的目标。而高调批评则有可能忽略其理想,因此才会发生把“五四”新文化运动同“文化大革命”联系起来的作法。

以激进主义为线索把“五四”同“文革”联系起来只具形式上的意义,它会掩盖某些实质性的差异。“五四”的反传统站在自由主义的立场,只是要求文化的急剧转换。把“文革”的对象“封、资、修”几乎包括一切文化,可以说是反文化。请不要忘了,革命者与对象的文化教养是成反比的。“五四”的社会理想也为“文革”所不容。“文革”的灾难主要应归咎于其传统文化的态度还是其政治目标,其实不难分辨。如果我们同意灾难的根源在社会政治理念,那与“五四”的文化激进主义便没多大的关系。

80 年代与“五四”在文化批判上精神更一致,背后都追求自由主义的社会理想。不过其中也有不可忽视的差异:“五四”时期的新潮人物,真城地认为文化批判是政治发展的前导,但 80 年代的批判者并不尽是这样想,假如条件允许,人们可能更愿意直接进行政治批判则不必在关于传统的话题上兜圈子。对传统指鹿为马的错误是对现实指桑骂槐的方式带来的。激进主义的立场与方式当然值得检讨。但从保守主义的立场出发的话,合理的步骤有两条:每一,看看激进主义的社会理想是否有问题,如果它真的不可接受,那么亮出保守主义的社会理想来作比较。第二,如果只是否定其方式而认可其目标的话,那么,保守主义者必须显示,文化的保守如何比激进更利于达到共同追求的目标。如果不这样做,保守主义声称的对激进主义的超越不是虚假的,就是其意义是非常片面的。

## 文化保守主义之种种

从本世纪的思想史中,我们可以区分出文化保守主义的三种类型,以对其 90 年代的传人在明确其社会理想时作参考。

第一,民族主义类型,这可以章太炎为代表。太炎是经学大师兼政治斗士,他革命的具体目标是反满,反满是民族主义。其民族主义在文化上的表现是提倡国粹意识,“用国粹激进种性”。所谓“国粹”就是汉族的历史文化,包括语言文学、典章制度及人物事迹。太炎声称其思想是继承顾炎武的精神。但除反满外,他也有反对“欧化主义”的意思。章氏的这种思想,至少在钱穆那里得到响应,他抗战时期撰《国史大纲》便是民族意识在史学上的自觉实践。

但是,这一思想类型在 90 年代的保守主义中反应微弱。除宣传性的弘扬优秀民族文化,反对全盘西化之类口号外,学界很少在这方面下功夫。究其原因,我们毕竟不是陷于民族危机的时代。而对 80 年代的文化激进主义而言,除了社会政治价值观念西化倾向较大外,就现实利益而言,都可以是民族主义的。你可以说《河殤》有许多问题,但不能说它卖国。就文化保守主义的目标是为增强民族向心力而言,它同激进主义的冲突至多是边缘性的。

第二,传统主义类型,可举陈寅恪为例。民族主义就中西而论,传统主义则从古今关系来说。典型的说法便是“思想囿于咸丰同治之世,议论近乎湘乡南皮之间”。不过,在悼念王国维时,他把这种保守主义内涵及问题传达得更清楚:“吾中国文化之定义,具于白虎通三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 idea 者。……夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度,而经济制度尤其重要。……近数 10 年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭

依,不待外来学说之掎击,而已消沉沦丧于不知觉之间;虽有人焉,强聒而力持,亦终归于不可救疾之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之钜动奇变;劫尽变穷,则此文化精神所凝聚之人,安得不与之共命而同尽,此观堂先生所以不得不死;遂为天下后世所极哀而深惜者也。<sup>①</sup>毫无疑问,传统主义的社会理想同自由主义是相对立的。

虽然陈寅恪在“国学热”中可能是得分最高的人,他的保守主义也可能是最不含杂质的,但是,在与陈寅恪的“今日”距离更大的今日,似乎没有人声称要承继其传统主义的社会理想。而要割断这一点来看陈氏的话,他就只是在学术领域有成就的大学者,而难以具备成为仍有活力的精神象征的条件。这情形容易令人怀疑,是否昔日的保守主义不乏理想主义的光彩,而今天的保守主义注定变得越来越机会主义呢?幸好,还有另一种选择存在。

第三,自由主义类型,徐复观应是典范。把文化保守主义同自由主义完全对立起来,这可能是文化激进主义者的一个基本错误。在对立与结合之间,还有一个中间地带存在。现代新儒家的多数人,基本留在这个位置上。他们一般都不否认发展自由、民主政治及现代经济制度的必要性,但工作中更关心从文化传统中发掘出能跨越具体时空的普遍性精神价值。有时候,他们也试图证明,这些抽象的价值理念的普及会有助于现代制度的建立与完善。不过,这多数是面对激进主义的批评时的防御手法,故不宜将其当作自由主义者。但在大陆之外的徐复观是例外。徐氏不仅面对横逆为争自由写出的一系列动人心弦的政治道德文章,而且把自由主义精神贯穿在其整个中国思想史的研究中。他努力从传统中开掘可以表达自由信念的思想内容,也无情抨击专制主义传统及其遗存<sup>②</sup>。徐复观工作的学术意义会有不同的看法,但其实践本身已

<sup>①</sup> 陈寅恪《王观堂先生挽词并序》,转引自吴学昭《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社 1992 年版。

<sup>②</sup> 参阅徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》,台湾学生书局 1988 年版。

获得重要的思想史意义。只有他所表现的这种保守主义,才跟殷海光所代表的激进主义构成切实的对立。这是两种相反的文化观念追求同一社会理想。

大陆没有徐复观。绝大多数文化上具有保守倾向的人,对待自由主义的态度既不是对立,也不是结合,而是处于中间地带上。这不是说大家作为一公民不乐于追求自由、民主的生活方式,而是说他们没有或者正在回避赋予自己的学术事业以社会政治涵义。从纯学术的立场看,这很正确。但我们得对这个“正确”的限度保持一种自觉。即文化保守主义者对自己事业意义的估计应该保守一些,当其同文化激进主义对立时,主要表现在其对历史文化的的评价上具有有力的纠偏作用,而不是它比后者提出更诱人的社会理想或者更有效的社会发展策略。

强调社会功能是高调的说法,强调学术价值是低调的说法。文化保守主义者如愿意保持低调自有它的好处:从消极方面看,在自由、民主离公众(尤其是知识分子的理想)要求仍然差距很大的今天,它不会引起人们的误会:以为它在独立承担传播社会政治理想的使命。同时,也可避免怀有强烈自由理想的知识分子对自己的敌视。从积极方面讲,这样做可能更有助于让文化激进主义者冷静检讨其文化立场或者为达到其理想所采取的方式的得失,这在间接的意义上也就表现自己的积极的社会功能了。保持低调的态度在今天的社会里是需要很好修养或者说严格的心理训练的。

回过头看,文化保守主义的思潮,是在思想史的峡谷中挣脱而来的。峡谷的一边是激进主义,另一边则是意识形态中的正统派。保守主义突成气候的机遇在于:一方面激进主义顿失言路,另一方面正统派却被“不争论”镇住无言。但“讨便宜”之后,不讨好的局面还是迟早会出现。而不论正统派还是激进主义,如果对保守主义不满的话,焦点都可能在意识形态功能上。不过激进主义的正式抗议还未发出(也许它再不会以文化激进主义的面目出现了),正统派的发难已出现了。正统派不去讨伐更有异端色彩的顾准式

思想,却要与社会功能其实甚弱的文化保守主义过不去,乍看之下是颇奇怪的。比较合理的推测是,“国学热”本来是官、学两界出于不同原因而共同促成的,故它在体制内有一定的合法性,任其坐大的话,恐怕会削弱传统意识形态的地盘,故不可等闲视之。这是为意识形态的纯洁而战,但是否会左右保守主义的前途仍很难讲。只是保守主义者对此应答完后,可能还得而临来自自由主义方面的挑战。

最后有一点要特别声明,本文对文化保守主义意义的限制,并不意味着对文化激进主义没有保留。我以同情激进主义的初衷,但不能不正视其手段无法达成其理想的事实。换句话说,对社会理想的追求,不能过分夸大传统的影响,它有许多非历史甚至非思想的工作要做。这无论对文化上的激进主义还是保守主义都是适应的。

(陈少明:中山大学哲学系 教授)



# “只有一次，等于没有”

——关于“保守”与“激进”的经验之争

苏文

—

在西方，“保守主义”在哲学上与经验主义相联系，它不承认任何超验的“第一原理”，并抨击激进主义（当时叫“自由主义”）者只从“相像的理念”——正义、公平等等出发而行事。然而时过境迁，随着西方哲学中经验论与唯理论的对象逐渐淡化，今天的西方保守主义）——盎格鲁撒克逊式的保守主义与自由主义已经很难分辨，他们的各自哲学基础也已高度互渗。难道说，今天的英国保守党人还能对“自由”、“人权”之类的“理念”漠然视之吗？而今天的“新自由主义”显然也不是对经验的排斥而仅由一系列“理念”构成的。

然而近年来，国内出现的“激进与保守”之争却在一更低层次的“经验”中纠缠。许多人不问“保”什么，“守”什么（他们所保所守者与柏克直到哈耶克一支的西方“保守”传统相距恐不啻霄壤），却只热心于对近代史上一系列事件如洋务、维新、立宪、辛亥革命、洪宪帝制等重新进行“经验分析”。这些分析表明：戊戌变法是轻举妄动、辛亥革命是破坏立宪、袁世凯治下的中国稳定而又繁荣……总之可以概括为，革命不如立宪；维新不如洋务；孙中山不如袁世凯；光绪帝不如西太后；孙、黄不如康、梁；康、梁又不如李、张。如此等等。

应当承认，这些分析在澄清某些历史事实方面是有所贡献的，

而在理论上对过去的史学范式所树立的“革命崇拜”更是一种成功的冲击。然而这一冲击是否就有证明“保守崇拜”？这却人有疑问。对此,有必要从实证角度进行新一轮经验研究。然而更重要的是我们先要弄清楚:“经验”究竟可能告诉我们些什么,不可能告诉什么?

## 二

事实上,自从中外历史上有了改革运动以来,运动内外的人们就从来没有终止过谈论“经验”。例如1968年捷克的“布拉格之春”失败后,捷国内外就兴起了种种“经验”之谈。

有人说:“经验”证明软弱退让要不得,“保守主义”误大事。他们认为杜布切克在1968年8月前在各“兄弟党”面前表现出捷克人的坚强意志,在当时的形势下苏联人是不敢冒遭到全面军事抵抗之风险的。“布拉格之春”中的激进派人物耶日·贝利康就持此种见解。的确,现在人们知道当时苏联领导人中“鸽派”与“鹰派”曾为是否出兵扑灭捷克改革而争论不决,争议的中心就是捷克人究竟有多大的抵抗意志。后来克格勃的情报证实捷克领导人并无军事抵抗之决心。于是“鹰派”得势,通过了出兵干涉的决定。当时若是他们得知捷克人决心抵抗,形成的决议很可能就是另一个样子。所以我们不能不同意贝利康的“激愤之言”：“谁要是走上了某条道路,就必须考虑到走这一步的后果,并采取必要的防卫措施。一上来就事先声明我们不想成为第二个南斯拉夫,即不想冒类似铁托1948年的那种冲突的风险,意味着我们除了投降,别无其他选择!”

但也有另一种见解,说是一切都是激进坏事,“捷克人太沉不住气了”。在苏联的持不同政见者中,持这种看法的人颇多,他们有的认为捷克人应该少说多做,不要尽发表刺激性言论;有的认为捷克人应等待时机,不应在苏联及“大家庭”中保守势力正得势

的大气候下去捋虎须。的确,现在已知的史实表明,当时苏联人对捷共《行动纲领》和捷知识界的《两千字宣言》的恼怒远甚于捷克人在制度改革上已做了的那些实事。另一方面,史实表明当时不仅“阵营”的大气候,甚至是苏联驻捷使馆的“小气候”也至关重要。当时苏驻捷大使契尔沃年科与其副手乌达里佐夫都是超级鹰派,有人认为他们“谎报军情”。恶意夸张也是促使莫斯科下手的关键因素。这些人断言,如果捷克改革发生在契尔沃年科卸任之后,武装干涉就不会发生。

我们能说这两种对立之论哪一个更正确吗?很难,因为它们所依据的那些“经验”都是确实无误的。于是也就有了第三种见解。

第三种见解认为捷克人既过于激进也过于保守,“如果他们动作快一点,赶在6月份、甚至在5月份召开捷共14大,清除中央委员会里的教条主义分子和斯大林主义分子(后来‘邀请’苏军入侵捷克斯洛伐克的正是这帮人),那么,由于一些政治的和非政治的原因,入侵就可能不会发生。要不然就采取相反的做法,杜布切克的行动索性再侵些,再谨慎些,考虑一下与捷克斯洛伐克接壤的几个国家会有什么反应,不给他们提供任何一点儿入侵的借口,这样的见解正如另一论者所总结的;教训在于“见好不收(太激进),见坏不上(太保守)”。

然而,什么是“好”应“收”,什么是“坏”应“上”?与其说是个“主义”(“保守主义”或“激进主义”)的问题,毋宁说是个智慧的问题;与其说教训在于太谨慎或太冒失,毋宁说在于太幼稚。然而谁(不管是个人还是一个运动)又是天生就老练成熟的?“事后诸葛亮”们可以运筹于书本之中,决胜于千里之外,当事者的临场判断可没有这么容易!更何况当事者的选择余地往往比后人所设想的要小得多,许多选择不管好坏,都是不得不然的。即便天降智者,料事如神,他又怎能保证自己的判断都能被群众接受,化为群众的行动呢?须知任何一场“运动”都是“大众参与”的产物呀。当然,

由此便产生了否定一切“大众参与”和“运动”的见解。但是第一,这种“否定”本身就是一个“智者决策”,你怎么能断定这个决策就能为大众所接受?历史上有多少“运动”为势所趋非人力能阻的例子啊!反过来说,倘若大众真能接受“智者决策”,真是理性的而不是疯狂的,则“大众参与”不也就没有否定之必要了吗?这不正是政治现代化所欲达到的结果吗?怎么能以此来要求正是因政治并未现代化所以才起来力争的前现代的人群呢?第二,若“大众参与”真被“否定”掉了,谁能保证“天降智者,料事如神”?难道“智者”选择机制(或由愚者淘汰机制)不正有待于改革的实现吗?(这不是说现代政治在建立这种机制方面没有它的局限性,但这是另一个问题)显然,这样的讨论已越出了“经验”的范围,而逐渐已有“理念”色彩了。

实际上,一旦“经验”分析被集中在某些具体抉择的明智与否上,偶然性就愈益突出,“经验”所能证明的也就只剩下“命运”了。无怪乎有人在全面分析了“布拉格之春”的“经验”之后不无感慨地说:不应责怪杜布切克和他的亲密伙伴,这全怪他们运气不好!

### 三

当然有人会说,这样的经验分析未免过于狭隘,应该把“布拉格之春”作为一个历史事件放到捷克民族发展的历史长河中去考察。这样也就产生了捷克民族历史上是“激进主义”太多了,还是“保守主义”太多了的经验之争。我们不必去列举这种论争中的各家之言,中国人比较熟悉的著名捷克持不同政见者、作家米兰·昆德拉的一段描述倒是颇为值得一引的:

“1618年,捷克和各阶层敢作敢为,把两名高级官员从布拉格城堡的窗子里扔了出去,发泄他们对维也纳君主统治的怒火。他们的挑衅引起了30年战争,几乎导致整个捷克民族的毁灭。捷克人应该表现出比勇气更大的谨慎么?回答也许显得很简单:不。

320年过去了。1938年的慕尼黑会议之后,全世界决定把捷克的国土牺牲给希特勒。捷克人应该努力奋起与比他们强大8倍的力量抗衡吗?与1618年相对照,他们选择了谨慎,他们的投降条约导致了第二次世界大战,继而丧失自己的民族自主权几十年,或者甚至是几百年之久。他们应该选择比谨慎更多的勇气吗?他们应该怎么办呢?

如果捷克的历史能够重演,我们当然应该精心试验每一次的其他可能性,比较其结果,没有这样的实验。所有这一类的考虑都只是一种假定性游戏(Einmal ist keinmal)。只发生一次的事,就是压根儿没有发生过的事。捷克人的历史不会重演了,欧洲的历史也不会重演。捷克人和欧洲的历史的两张草图,来自命中注定无法有经验的人类的笔下。历史和个人生命一样,轻得不能取受,轻如鸿毛,轻若尘埃,卷入了太空,它是明天不复存在的任何东西。”

历史学家对这个文学家的挑战该说些什么呢?他们可以说:是的,“激进主义”的“掷出窗外事件”爆发了30年战争。但没有这次事件,战争就不会引发吗?30年战争是宗教改革,德意志分合,欧洲霸权以及世纪转换(中世纪—近代)诸火药桶的总爆发,试问当时新、旧教的矛盾,皇帝与诸侯的矛盾,法、荷与奥、西的矛盾有哪一对可以和平地化解?是的,投降主义的慕尼黑协定使捷克先屈服于德,后屈服于苏。但1945年、1948年、1968年捷克人面临的三次选择都是由慕尼黑所决定的吗?没有慕尼黑,当时欧洲极权——军国主义者与民主国家之间就可以免于二战吗?在这样的战争中捷克能超然世外吗?它的命运能不同于它的所有邻国吗?

不过这并不重要。我想历史学家会同意或至少难以反驳:“纯经验”是难以回答我们“应该怎么办”,应该选择“更多的勇气”还是选择“更多的谨慎”这种问题的,也就是说它并不能告诉我们是“保守主义”更好呢,还是“激进主义”更好。因为历史经验不同于自然科学的实验,它不可重复,因而在纯逻辑的意义上也就不可比较、不可选择。我们不能测定我们的决策孰好孰坏,原因在于在一个

给定的情境中,我们只能作一个决定。我们没有被赐予第二次,第三次或更多的机会来试验其他选择并比较其好坏。

从纯经验的角度上说,我们如果在一个给定的情景下采取了某种决定而遭到了失败,那么这充其量又只证明我们这一个决定是错误的,而不能证明任何别的决定就是正确的——因为没有试过,谁也不能断言别的决定就能导致胜利。

而从严格的逻辑上说,“经验”甚至连证明这一个决定是错误的也做不到。为什么?因为所谓失败与成功的标准本来就有个相对性的问题。如果说这一决定失败了,谁能说别的决定就不会败得更惨呢?没试过人们尽可这样说,但那只是猜想而已,并不是被经验所证明的真理。

更何况历史的因果链常常是失马得马、祸福相倚的。拿德国的现代化历史来说,1848年3月革命的结果是一阵“无序”之后革命被镇压,德国进入一个反动时代,自由力量被打败,这难道不是“激进主义”错了吗?但是,正是1848年精神的强大影响使得俾斯麦不自觉地充当了“革命遗嘱执行人”的角色,并在与1848年后残留的自由势力寓互补于互斗之中的环境下通过“普鲁士式道路”完成了德国的近代化与统一大业。那么,俾斯麦的“保守主义”对了吗?但是,正是在“普鲁士式道路”的演进中使德国人民心中积淀起某种反现代化情绪,某种弗罗姆称之为“逃避自由”的心态,最后终于导致了纳粹的“革命”与德国乃至全欧洲的一场空前浩劫!那么归根结底,我们如何凭经验来判断“1848年选择”的对错呢?

更进一步说,即使经验能够判定这一决定的对错,它的有效性也只能是一次性的,由这一判定推出这一类决定的对错,往往是危险的。昆德拉的那段话说明了这一点:1618年的“激进主义错误”并不能证明1938年捷克人应该改行“保守主义”。1956年匈牙利人武装抵抗的悲惨结局恐怕是捷克人在1968年不战而屈服时所考虑过的“经验”,然而他们的这一决定后果就更好一些吗?须知苏联人也同样对这一“经验”心有余悸,如果杜布切克下定决心学

纳吉,勃列日涅夫是否会以同样的决心学赫鲁晓夫,至少是个不易回答的问题。

总之,历史可能会相似,但它不可能真正地重复,因此任何经验严格地说只有一次,而正如尼采所说:Einmal ist keinmal(只有一次,等于没有)!我们中国先人实际上也懂得这个道理,所以他们才给我们留下这句格言:不以成败论英雄。

#### 四

那么研究“经验”还有什么用呢?这不成了“经验虚无主义”了吗?不,“经验”还是能告诉我们点儿什么的。无视经验决不是高明的,在这方面我们又不能同意昆德拉了。他倒的确有“经验虚无主义”倾向,不过,他并不是以此为“激进主义”辩护,而是为他的颓废情绪辩护。

昆德拉是在这样的情景中引出我们上面转述的那段话的:他小说中的主人公托马斯(在某种程度上也是他自己心态的化身)在周围一片“媚俗”之风的压抑下正陷于苦闷中时,一个富有正义感的编辑与托马斯那么年轻而富于“浪漫主义”的儿子来找他,想请他在一份知识界人士“彬彬有礼地呼吁释放政治犯”的请愿书上签名。托马斯犹豫再三,终于表示了拒绝。其主要原因是他担心因此而来的迫害会连累他的情人:“托马斯救不了政治犯,但能使特丽莎幸福。……但如果他在请愿书上签名,可以确信密探会更多地去光顾她。”

作为一种个人的选择,托马斯此举纯属他的权利,而那位编辑所搞的这种抗议性的签名请愿在策略上是否明智也是一个问题。但值得研究的是托马斯为达到心理平衡,而把问题上升到了一个哲学高度:他把“该不该在请愿书上签名”的问题泛化为一个与1618年该不该把哈斯堡王朝官员“掷出窗外”、1938年该不该签订慕尼黑协定的问题同类的经验性问题,同时又用“惟一即虚无”的

论证法否定了这类问题的意义，即把它变成了个“伪问题”。以此来达到某种良心上的解脱，昆德拉这样写，自然是有所指的。他本人在捷克“正常化”之后十分悲观、颓废，1975年移居法国，从而脱离了国内的异见运动。与此同时以瓦茨拉夫·哈维尔为代表的一些“理想主义”的持不同政见者却宁愿在国内坐牢也不出国，并积极参与各种形式的人权活动，其中包括发起像《七七宪章》那样的签名运动。因此，小说中托马斯与那位编辑的形象实际上反映了昆德拉类型的知识分子与哈维尔类型的知识分子的不同政治态度，在昆德拉笔下，托马斯对那位编辑怀有“崇拜”与“爱情般的怀念之情”，但极不满意于他自认为那位编辑对自己持有的道德优势。他甚至把那位编辑请他签字时，他自认为受到的道义或良知的压力与当局的警察强迫他在亲当局的声明上签字的专制压力混为一谈，认为这两种压力“没什么两样”，都是一种“媚俗”之源。

显然，在这里昆德拉通过他笔下的托马斯也体现了一种反对“浪漫主义”的态度。只不过我们的“新保守主义”者是用唯经验论来反对它，而昆德拉则用经验虚无论来反对它罢了。

也许昆德拉的这种态度在西方发达国家的人们看来是很有点儿后现代的解构精神的，但笔者不能认同这种态度。在我看来，如果他仅仅是谈论某次签名活动在策略上是否明智的经验问题，那么他的全部论证至少在逻辑上是无懈可击的。然而，当他声称异见运动的道义或良知的“压力”与极权主义的警察压力“没什么两样”、二者都是“媚俗”之源的时候，他实际上就已经超出了经验的范围，亦即超出了事实判断的范围，而是在进行价值判断了。但是，“惟一即虚无”的反经验论是决不可用之于这种判断的。因此，昆德拉在这里实际上是在以偷换命题的诡辩手法为自己的软弱寻求开脱（其实大可不必，因为作为一种个人性格的软弱是不应受到指责的）昆德拉把人生的选择（托马斯的选择与编辑的选择）比作历史的选择，认为两者都是一次性的，不可重复的，因而也是不可比较的，笔者同意这种类比。但是：



如果说从策略上考虑,1618年捷克人的“掷出窗外”之举是否明智,是否有更好的选择,这是一个不能用经验来回答的问题。那么,这决不是说维也纳君主统治的暴虐性与非人性和捷克人反抗这种暴政(姑且把反抗的策略置而不论)的正义性与合理性也是一个不能回答的或无意义的问题。更不能说捷克人的良知“压力”与哈布斯堡王朝的专制压力“没什么两样”,都是“媚俗”之源。

如果说1938年捷克人而对慕尼黑阴谋,从策略上说除了妥协以外是否还有更好的选择,是一个不能用经验来回答的问题。那么,这决不意味着希特勒暴政与侵略的罪恶性与捷克人被迫妥协的可悲性也是一个不能回答的或无意义的问题,更不能说捷克人反法西斯斗争的道义“压力”与希特勒的恐怖压力都是“媚俗”之源,“没有什么两样”。

同样,尽管现在以哈维尔为代表的《七七宪章》签名者已经取得了民主进程的胜利,并因而受到了历史的承认和人民的尊敬,但我们不能仅仅“以成败论英雄”而断言:哈维尔(或昆德拉笔下的那位编辑)所从事过的一切活动都是惟一正确的选择。我们仍然可以一般性地同意昆德拉的看法:“编辑”的选择与“托马斯”的选择哪一个在策略上更为明智,是一个不能用经验来回答的问题——我们完全可以假定:如果苏联没有出现戈尔巴乔夫时代,如果勃列日涅夫的寿命延长20年,哈维尔也许现在还蹲在监狱里,其作品所能产生的影响,至少在捷克国内,也将不会比昆德拉更大,但是我们绝对不能同意昆德拉的所谓“迫害者与被迫害者都在瞪着眼睛威胁别人”的高论,不能同意他把“编辑”的道德感召力与警察的压力混为一谈,让二者共同为“媚俗”负责。

当然,有人会说我们这后一个看法是出于某种“理念”。的确如此,但是,难道这种看法不也同样出于“经验”吗?近现代文明走出中世纪时所经历的“人的创世纪”与“后现代文明”走出现代化时所经历的“人的复归(异化之克服)”相比,前者的特点就在于这里博爱向善的人文理念与爱智求真的经验认识是统一的。“专制主

义的罪恶”决不仅是理念演绎的结论,而且也是经验认识的事实。难道昆德拉不是通过他的笔写下了他对极权主义扭曲人性的真实的经验感受吗?难道《古拉格群岛》中的种种罪恶不是包括索尔仁尼琴在内的“群岛土著”们的“经验”所证吗?难道人口统计学可以证明的斯大林恐怖时代惊人的生命损失、国际社会公认的柬埔寨红色高棉的骇人听闻的暴行,不都是“经验”事实吗?难道“命令经济”不如市场经济、极权主义不如议会民主(虽然后者亦非尽善)不是70余年历史的“经验”吗?难道从苏东到緬、泰,从南美、非洲到台湾的民主大潮不是经验的事实,而仅仅是“浪漫”的幻想、“理念”的虚构和“第一原理”假定吗?

## 五

现在我们可以回答本文标题所提的问题了:经验能告诉我们什么?不能告诉我们什么?

经验能告诉我们必须摆脱“通往奴役之路”,但它不能告诉我们一定要或一定不能采用某种方式,更不能告诉我们永远必须崇拜某种方式来达到这一点。经验使我们成为民主论者,但它不应使我们成为“保守崇拜”或“革命崇拜”者。

经验能告诉我们非摆脱“命令经济”,达致市场经济不可;但它不能告诉我们采用什么模式可以有百利而无一害地过渡到市场经济。

经验能告诉我们人的自由个性一定要从中世纪式的束缚中和“保护”下解放出来,但它并不能告诉我们一个实现这种解放的“万灵方法”。经验能告诉我们,人们必须既摆脱束缚又失去“保护”;但它不能告诉我们在一定的时期内人们会先摆脱束缚呢,还是先失去“保护”。

总而言之,我们对经验的看法与“新保守主义”刚好相反:我们认为经验不能证明他们所谓的“现实主义”——如果“现实主义”的

含义是“一切存在的都是合理的”，那么要“证明“它无须通过经验（它本来就是一种“绝对理念”），而如果它的含义是“只有这种选择才现实”，那么经验无法证明这一点，因为“只有一次，等于没有”。

但是，经验能够证明他们所谓的“第一原理”，经验能够证明人被剥夺了“自然权利”是多么可悲，能够证明人的本质是不甘于受束缚的，能够证明自由、民主比中世纪专制更合乎人性并吸引人为之而奋斗。当然，这种证明并不是“纯经验”的证明，它需要“理念”与价值判断的帮助。但是，难道“新保守主义”果然能够逃避“理念”与价值的审视吗？事实上，“新保守主义”者不也力图在这场审判中扮演法官的角色吗？

昆德拉认为，个人选择与历史的选择都因“只有一次，等于没有”，所以“轻如尘埃”。但为什么这个“轻”又令他感到“不能承受”呢？不是因为“编辑的选择”给他造成了什么外在的压力（他已通过托马斯对这种压力表示了拒斥）。恰恰相反，托马斯之“不能承受”“生命之轻”与那位编辑之勇于承受生命之重，都体现了生命中并非“只有一次”的（亦即“永劫回归”的）另一面，这就是人性的自由本质。这并不只是一种理念，而是通过托马斯与那位编辑的经验感受证明了事实。昆德拉认为法国大革命之所以为人们所纪念就是因为它“只有一次，等于没有”，如果法国革命的恐怖场面不断重演，人们就会害怕而不再纪念它了。昆德拉的确说出了真理的一部分。但是他回避了真理的另一部分：人们之所以纪念法国大革命，最根本的还是因为它所体现的自由精神不断地在各国的即人类的历史上“回归”与“重演”，否则它就如一只“只有一次”飞过某窗户的蜜蜂一般，没有人再会记得它。法国革命是这样，当代改革，包括已经成功的和尚未成功的改革在内也是这样。如同捷克的“布拉格之春”与“天鹅绒式革命”以至罗马尼亚的“十二月革命”一样，也如同中国历史上的戊戌变法、辛亥革命等等一样，就其每一次选择的策略性而言是“只有一次，等于没有”的，就其自由精神而言是“永劫回归”不可磨灭的。二者都已成为、并将继续成为人

们的“经验”。

当然,说经验不能回答每次选择是否在策略上正确的问题,这并不意味着经验在策略上是可以不必考虑的。恰恰相反,我认为研究历史经验不但对于坚定我们的信念,而且对于改善我们的策略选择都是必不可少的。如果说“事后诸葛亮”在面临当场决断时可能还不如马谡,那么“事后马谡”在临场决策时是决不可能变成诸葛亮的。但是经验并不能提供现成的选择,而只能通过它的积累转化为一种精神力量,从而影响人们的思维方式与行为方式,从总体是提高人们的素质。这样,当某种历史机遇来临时,素质较高的人们在这个给定的情境中作出的“只有一次”的选择的成功机率将会更大些。因此我们说:经验可以证明“第一原理”增强我们的信念。而信念加上升华为理性的经验积累,再加上某些不能预期的历史机遇,则使我们能够作出正确的策略性选择。

(苏文:中央编译局世界社会主义研究所 副研究员)

# 真假亨廷顿与东西亨廷顿

——从“新保守”到“文明冲突”的  
此岸回应

卡 悟

—

当代西方学者中大概没有哪个能像塞缪尔·亨廷顿那样在中国于短短几年内先后引起两次截然相反的社会性轰动：80年代末90年代初他的《变动中社会的政治秩序》在这里连续受到两轮热捧，先是“新权威主义”后是“新保守主义”都以他为教主。而90年代中期他的《文明的冲突》又受到更为广泛的抨击，当年许多以他为教主者如今又打出了讨伐他的圣战之旗，但奇怪的是，只要略加分析，就不难发现当年亨氏的崇拜者其实与他形同实异、南辕北辙，而后来他的许多讨伐者却又与他形异实同、彼呼此应。淮橘为枳于先，“淮枳为橘”于后，真是一种有趣的文化景观！

90年代初的“新保守主义”言必称亨廷顿，但那却是个假亨廷顿。且不谈历史背景、哲学与价值基础等更深的层次，仅就具体论述而言，他们与“真亨廷顿”就杆格难入。

1. 亨廷顿主张的在现代化过程中强化权威的必要性主要是针对分散型的（例如领主林立的）传统社会，即西方史学意义上的“封建社会”（在这个意义上古代中国那样的集权帝国是不属于“封建社会”的）而言的，用他的话说：“现代化对于一个分散、组织薄弱的封建传统系统的第一个挑衅，是先把权力集中起来以促进传统

社会和经济发生变动<sup>①</sup>。的确,西方与非西方的许多民族在现代化的初期都曾有过从领主林立到君主集权的发展,这种集权确乎是必要的。然而像中国这样的传统集权的官僚帝国应该如何?亨廷顿未作系统论述,但他的意思还是很明白的:这种集权对现代化的危害比“传统的分散系统”还大!他指出:“按他所谓的”权威理性化”的标准来衡量,日本(在他看来这是个“传统分散系统”)不如中国,但日本能现代化,而中国的专制者迟迟不肯改革,“等到他们愿意改革时,权威的集中化又阻止那些因现代化而产生的社会团体和平地被容纳入政治体系中”<sup>②</sup>。他认为在这种“权威垄断”制下“体系不能和平地适应政治权力的扩张,也不容许其他社会创新和政治权威的资源有独立发展的机会”,因而要有革命:“必先把整个体系推翻,这些资源才得以舒展”<sup>③</sup>,他还指出这种集权正是导致“急进俚人制(即“假亨廷顿”们极力疾呼要避免的那种“脱序”状态)的祸源<sup>④</sup>。可见,“真亨廷顿”是不可能主张在这种传统背景下通过强化权威或“权威理性化”来走向现代化的。然而今天的“新保守主义者”恰恰正是主张这样做!“真亨廷顿”认为只有把这“整个体系推翻”,“新权威”的资源才有发展的机会,而“新保守主义”却正是要用这个“体系”来“威慑”与“禁忌”那些“资源”!

2. 亨廷顿针对发展中国家现代化过程中的无序危险而强调权威与秩序,但他决不认为无限制的专制是可取的。换句话说,他主张开明的亦即温和的专制,这种专制应有足够的宽容以允许“其他社会创新和政治权威的资源有独立发展的机会”。实际上这就是一种“半专制”,正如亨廷顿引述的詹姆士·威尔逊所言:“权力分散则创新建议多而被采用者少,权力集中则创新建议少而多被采纳;权力过于分散与过于集中均使创新困难,而两者之间最适于

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》,台北 1983 年版,150 页。

② 同上,174 页。

③ 同上,373~374 页。

④ 同上,207 页。

创新<sup>①</sup>。”然而“假亨廷顿”显然没有这种“中庸”态度，他们只为“传统”的“镇制力量”叫好，而对那些竟敢谈论‘专制主义’的‘罪孽’的人冷嘲热讽。

在亨廷顿那里，“权威主义”与“极权主义”完全是两回事，前者是后者与民主之间的过渡类型。他强调权威，但从不怀疑“极权主义”应该废弃，因此他在那本名著中明确指出东欧国家需要的不是强化权威，而是“权力分散与互相制衡的制度”<sup>②</sup>。他认为圆桌会议的波兰就是“一个权威国家，而决不是一个极权主义国家<sup>③</sup>”。而苏联也有人把纳札尔巴耶夫看成是亨廷顿理论的实践者，因为他知道“从极权主义走向民主要通过权威主义<sup>④</sup>”。然而“假亨廷顿”们所崇拜的当然不是这样的政治家。相反地，他们不断斥责这些政治家的“开明”引起了“种种灾难性的后果”！

3. 亨廷顿反对浪漫主义的民主观，认为在某些场合民主不如“新权威”。但人们往往忽视了他对这些场合所作的规定——他所反对的只是“反动的”民主，亦即保守传统的群众反对追求现代化与改革的开明专制者的那种“民主”，落后的大众反对先进的精英的那种“民主”，维护京法共同体反对资本主义化的“民主”，反“西化”的原教旨主义的“民主”等等。亨廷顿把这一切归纳为“政治现代化第一阶段的困境：以传统的多元主义对抗现代化的专制主义<sup>⑤</sup>”。他所引以为例的，有1787年比利时发生的反约瑟夫二世改革的“反抗启蒙运动的革命”，1861年俄国地主议会反对沙皇推行农奴制改革，1841年土耳其反对唐齐马特改革的伊斯兰原教旨主义运动以及现代伊朗保守派国会针对礼萨与巴列维两代国王的改革的反对活动，等等。我们还可以加上近代俄国反对斯托雷平改革的“村社民主”、当代伊朗的霍梅尼“革命”、前些年阿尔及利亚发

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》，台北1983年版，146~147页。

② 同上，150页。

③ 《新权威主义》北京经济学院出版社，1989年版，316页。

④ H·安德烈耶夫《人们没有认识到纳札尔巴耶夫的才干》（苏）消息报1991年12月3日。

⑤ 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》。

生的反对沙德利改革的伊拯阵运动,以及我国近代排外的义和团运动和“灭资兴无”的文革式“民主”等等。

然而对于追求现代化的民主、改革派民众反对保守的专制者的民主(用亨廷顿的术语来说就是现代多元主义对抗传统专制主义的民主),亨廷顿是决不反对的,即使它们从策略上来说不一定明智,如法国大革命就是一例(详后),而“假亨廷顿”对此却持完全相反的立场:他们反对的只是后一种“民主”,而对发动了前一种“民主”的那个“禁忌体系”却颂扬备至。如此而言必称亨廷顿,岂不谬哉!

4. 由上一点我们看到,亨廷顿虽标榜行为主义,突出工具理性,实际上是有其价值判断的,这就是否定“传统”而肯定“现代化”。在他的著作中,凡与“传统”相联系的东西,无论是“传统分散体系”还是“传统集权官僚制”,“传统多元主义”还是“传统一元主义”都是需要排斥的;反之,与“现代化”相联系的东西,无论是“现代民主”,“现代化的君主专制”还是“现代化政党制度”,都受到了肯定。所以,我们可以说亨廷顿是个“激进的反传统主义”者——尽管他并非激进的民主论者。然而今天的“新保守主义”者却都是“反西化、保传统”论者(这里且不谈他们当年的反传统姿态),他们很认真地抨击“激进的反传统主义”,并把“传统”视为抵御“外来风沙”的“民族的自然防护林带”,另一方面却持“激进的反西化”立场,他们不仅斥责“全盘西化”论,甚至连“中体西用”论也认为不可接受<sup>①</sup>。因此,如果说亨廷顿鼓吹新权威是想用“现代化的专制主义”去克服“传统的多元主义”的话,那末“假亨廷顿”便是用“传统作为一种镇制力量”来抵御现代化的“欧风美雨”。

5. 亨廷顿在改良与革命之间偏爱前者,但他认为两者只是变革的幅度与速度不同,然而都须具同样的“变化方向”,这个方向就是对先前特权团体的权势有所抑制”而对平民的地位有所改善。

<sup>①</sup> 见《中国时报周刊》1992年1.26-2.1,68页。



因此,改良(与革命一样)应“指向更大的社会、经济或政治平等,指向更大社会政治参与”。如果变化方向相反,则在亨廷顿看来就不叫改良而叫“巩固”(consolidations,即维护旧制)。<sup>①</sup>

而此岸的“新保守主义”者也主张改良,但他们向往和改良的却正是与革命方向相反的:不是指向更大的社会政治参与,而是要“抑制过量(?)政治参与”;不是抑制特权者的权势,而是要人民克制,多为特权者着想!这与其说是改良主义不如说是“巩固”主义——无怪乎他们对像戊戌维新那样的历史上的改良运动颇有非议了。

6. 与上点联系,正是因为亨廷顿认为改良与革命方向相同而只有缓急快慢之差,所以他虽偏爱改良,却并未否定革命——如果说他否定了某些广义上被称为“革命”的事件,那就是第3点所指出的那些反现代化的“反动民主”,除此外,甚至对法国大革命这样导致了严重“脱序”的激进革命,亨廷顿亦未以为非,相反地指出:一个真正悲惨的社会“不是一个为革命威胁的,而是一个根本无力从事革命的社会<sup>②</sup>”。他认为在某几种情况下,革命是必不可少的(其中就有中国式的“传统集权官僚帝国”一项,如前所述,他认为这种类型的社会几乎不可能改良而只有用革命来解决);他还看到改良与革命并不都是互相排斥的,两者有时相间互补,共同构成现代化变革的全过程。

然而今天的“假亨廷顿”却是完全否定革命的,他们已经把反对“革命崇拜”的合理命题推向了革命有罪、革命恐怖的荒谬的极端,甚至发展为“革命过敏”症:把某些改良也当作革命或准革命来反对——从“孙中山不如袁世凯”走到了“光绪帝不如西太后”!

然而这种“革命有罪”论又似乎不够彻底——他们极力拥护的“镇制力量”与“禁忌体系”本身不都是一场激进革命的成果吗?这

<sup>①</sup> 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》,353页。

<sup>②</sup> 同上,264页。

一“力量”与“体系”长期以来不是经常发起“革命”，其中包括那次“史无前例”的“革命”吗？看来，这里还用得着“只许我革命，不许你革命”的赵太爷式逻辑，或是“成者王侯败者寇”的传统观念吧。

7. 类似地，亨廷顿偏爱和平改革而不主张暴力，但并不绝对排斥暴力求改革。他认为：“在大多数社会，无改革难以维持和平，但无一些暴力又难以实现改革<sup>①</sup>。”而我们的“假亨廷顿”连和平的“政治浪漫”都不允许，更不用说以暴力求改革了。

8. 在政治制度化(秩序化)与扩大政治参与(民主化)方面，亨廷顿显然主张前者先行，但他同样没有把这一原则绝对化。他曾以拉丁美洲诸国的改革与土耳其基马尔运动作比较，认为基马尔不扩大政治参与是可取的，但拉美的情况不同，“这些国家的政治向为保守的寡头所控制，因此，欲有效推行社会经济改革，非同时扩大政治参与层面不可”，这就使得“扩大政治参与不是社会变迁的缓冲，而是先决条件”<sup>②</sup>。在这种情况下，就应民主先行。然而，我们的“新保守主义”者在这个问题上又采取了异常绝对的态度：只讲强化秩序(并且，正如他们明言的，这还是“传统”秩序，而不是亨廷顿所主张的“现代化”秩序)，绝对否定扩大政治参与。他们左一个“政治参与爆炸”，右一个“过量政治参与”，仿佛从来不存在专利权威爆炸、政治参与不足的问题似的！他们对那种万马齐喑的政治冷漠大为高兴，认为这就是进入了一个健康的“第二思潮时代”——那是个只许我“参与”、不许你“参与”的赵太爷垄断“参与”的时代！

9. 最后，亨廷顿理论着眼于社会现代化中的政治问题，并不是仅从行政管理的角度立论的，因此他把政党制度视为政治现代化之核心，而不顾那种认为政党纷争影响行政管理效率的官僚立场。亨廷顿曾批评持有后一立场的行政主义者：“他们坚持一个官

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》，366~367页。

② 同上，365页。

僚模式“崇拜效率,消灭冲突<sup>①</sup>。”而今天的“新保守主义”者恰好持有类似立场:管理至上,以“冲突”为“脱序”而亟欲消灭之,而以一个既无“浪漫”又无“参与”的一切行动听指挥的军营式社会为理想!显然,这两者体现了一种价值观的根本差异。

10. 亨廷顿“秩序”理论还有一个明显特征:重制度、轻文化。他把现代化看作一个普通的制度进化过程而抽象掉了各民族的文化差异,如他对政治腐败问题看法就很有代表性:“无论在哪一种文化中,腐化都是在现代化进行最激烈的阶段为严重。今天欧美已发达国家与亚非拉国家所呈现的不同腐化程度,与其说是基于文化上的差异,毋宁说是反映了它们的政治现代化与政治发达的不同程度<sup>②</sup>。”在他看来,发展中国家现代化所面临的种种问题都是制度化过程中的操作问题,而与种族特征或“国民性”之类的概念无关,而我们的“新保守主义”恰恰相反,它与80年代的文化讨论关系密切,无论何新还是萧功秦,都力图以“文化至上主义”来排斥“制度决定论”。只是其“文化”立场与80年代的主流反了个个:那时“反传统”,如今“反西化”。

总之,从价值基础、历史观、现实政治态度,到关于改良与革命、和平与暴力、渐进与突进、秩序与民主、制度与文化等关系的具体看法,萧功秦式的“新保守主义”都与亨廷顿式的行为主义(在西方也被称为新保守主义)大相径庭。这不是说中国今日就没有亨廷顿式的新保守主义者,也不是说笔者就认可亨廷顿的那一套(亨廷顿理论的缺陷是另一个问题),更不是说指出萧功秦异于亨廷顿就完成了对前者的批判(理论的对错不是以是否吻合于其他的什么理论为标准的)。但上述比较,确实使人想起萧功秦本人也曾用以批判别人的一句话:淮橘为枳。

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》,416页。

② 同上,51页。

## 二

到了90年代中期,亨廷顿又以《文明的冲突》一文在此岸激起了轩然大波。从国际关系的角度看,这是不难理解的,但从学理上讲,《文明的冲突》与《政治秩序》并不是一个层面的作品,否则我们便无法理解:何以在《政治秩序》一书中极力贬低文化差异之意义并宣传跨文化的制度建构理论的亨氏,到了《文明的冲突》中就变成了一个“文化(文明)不相容”的狂热鼓吹者而把制度问题扔到了九霄云外。其实,关键在于《政治秩序》讲的是政治学,而《文明的冲突》却是一份关于“国际政治”问题上呈美国当局的“奏折”。政治学是一门严谨的学问,而所谓“国际政治”则尤如社会上的“人际政治”(人际关系)一样只是一种谋取利益的“知识”,两者全不是一回事,于是在“政治学”越不发达的地方,“国际政治”却越有可能被炒成一个热门话题。诚如一位读者致某杂志之投书所云:“与经济文章相比,政治文章稀缺,非仅本期之病,细心检索,此当属贵刊一贯作风,若非有意使然,则实为缠绵老疾了。……在社会科学领域中,政治学(politics)一如经济学,同样深具学理意味,亦同样为应对严峻之现实面发,其学理思考空间之宏阔不仅使其成为一种‘政治科学’(political Science),甚而旁立一支‘政治哲学’(political philosophy),实不让繁复庞杂的‘经济学’。然而,此恰为贵刊最欠功力之处。不公平的是,贵刊却对所谓的‘国际政治’(亦可称‘国际关系’,其实质与琐碎的‘人际关系’无甚分野)津津乐道。依笔者成见,如若‘国际政治’也算得上‘政治科学’之一支,那么这应是一种引导学生走向浅薄无知的江湖权术一路的伪知识了。笔者认为,‘国际政治’本身是否具有知识的原初特性是值得怀疑的,其学理的辨析空间亦是极其狭小几至于零”。

“学理的辨析空间”虽小,而“江湖权术”的用处却不可谓不大,实际上这种用处也是跨文化或跨“文明”的。亨廷顿大讲“文明的

冲突”其实是在替美国的国家利益打掩护,而这种“利益”固然常常与美国外交所标榜的价值理想相悖(为美国的“国家利益”而违反“自由民主理念”去支持一个外国独裁政权,这在美国外交史上不乏其例,正如我国以前在中苏交恶时也曾支持许多“资本主义国家”对抗“社会主义”的苏联一样,但更常常与所谓“西方基督教文明”的旗号有违,正如过去的西方列强为自身利益曾与儒教的清廷联手打击皈依“基督教文明”的太平天国一样,当代西方国家支持政教合一的海湾保守阿拉伯国家对抗伊拉克萨达姆世俗政权、支持原教旨主义的阿富汗圣战者对抗苏联扶植的喀布尔政权,都是基于世俗利益的行为。这样的“利益外交”如同做生意,把“外交商人”当作虔诚的传教士,未免太滑稽了。

然而赤裸裸的“言利”未免不雅,而且也缺乏凝聚力。过去美国外交是以意识形态与价值理想来凝聚国民的,冷战结束后,意识形态凝聚力下降,亨廷顿适逢其会,于此时奏上一本,要求以“文明”认同取代意识形态认同,充当美国新的外交旗号,其“术”是否“有用”尚未可知(如今已非十字军时代,高度世俗化了的美国人能否像过去团结在自由神像下那样凝聚在十字架的周围,实可存疑),而其“学”之无聊则不难判定,然而如此无聊的文字竟然在大洋此岸激起了强烈的反响,而且是一片斥责之声——与当年《政治秩序》形成鲜明对比。这是什么缘故呢?莫非此岸之人真是如此珍视“儒家文化”,以致真的以为耶稣要与孔子决斗,并急起而为捍卫“文化”与对手叫阵?看看“儒家文化”近百年来(而不仅在冷战之后)在此岸的实际境遇,就知道并非如此。其实,两边夸张“文明冲突”的动机倒是十分类似的。而且此岸对此的需要更胜于彼岸:这里有太多的既得利益(但未必是“国家利益”)过去是以意识形态的理由来维护的,如今“不争论姓社姓资了,当然就要寻找新的理由”。正好亨廷顿先生送来了这一理由,这岂非雪中送炭乎!

于是我们便看到了“淮枳为橘”的一幕:与过去言必称亨廷顿的“新保守主义”者实际上与亨氏政治学理论格格不入相反,今日

言必斥亨廷顿的“东方救世论”者在“国际政治”之术上倒是与亨氏形异实同。这些人挥舞“东方文化”之大旗而夸张“西方威胁”，与亨氏挥舞“西方文化”之大旗而夸张“东方威胁”，其术原出一辙，其醉翁之意亦皆在内而不在外，而其所循之文化不相容、文明必冲突之逻辑也别无二致。如果说在《政治秩序》问题上有必要辨析“真假亨廷顿”的话，那么在“文明冲突”问题上“东西亨廷顿”之分就不宜当真了。昔日“真假亨廷顿”的“伪唱和”与今日“东西亨廷顿”之“伪争论”，倒可以作为转型期的文化现象本身而加以研究。

当然，这并不是说中国与外部世界之间没有“国家利益”的冲突，但国家利益乃国民利益即每个公民之利益的整合，脱离公民利益与公民权利来谈论“国家利益”是没有意义的，而以捍卫“东方文化”为借口，在公民权利领域树起“华人与狗不准入内”的禁牌，就更是蔑视公民尊严和国家尊严的恶行的。

（卜悟：清华大学历史系 教授）

# 编后记

此文集早已编定,但由于各种原因,迟迟未能付梓。作为选编人,我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果,我还是感到由衷的喜悦,并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中,我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持,完成这项工作是难以想象的。在此,对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友,表示最诚挚的感谢!首先感谢各位作者,他们的支持为选编工作奠定了基础;其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生,他们不但慷慨地提供了论文,而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议;最后还要感谢时代文艺出版社,他们严谨、负责和高效率的工作,不仅使本书避免了许多谬误,而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生,在整个出版过程中,他殚精竭虑,四处奔波,为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际,我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是,在选编过程中,我们听取了许多意见,而且还接触了大量的原始资料,尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限,加上自己的学识局限,可能漏掉些重要文章,会有不尽人意之处,恳请读者谅解,如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京

五四文化论争新序录

Z S F Z L C

- 民族、民族国家和民族主义
- 从民族主义到天下主义
- 自由主义与民族主义的契合点在哪里——回应盛洪先生的“挑战”
- 民族主义与当代中国
- 民族主义与中国转型时期的意识形态
- 论近代以来中国的国家意识与中外关系意识——评余英时《飞渡下的选择——民主与民族主义之间》
- “我们”是谁？——论文化批评中的共同体身份认同问题
- 五四以来的两个精神“病灶”
- 激进的民族主义于世纪之交的思想分化

民族主义与转型期中国的命运

# 知识分子

# 立场

● 策划 / 张明

主编 / 李世涛



时代文艺出版社





ISBN 7-01-01289-9

第三卷 主编：李德海

# 知识分子立场

## 民族主义与转型期中国的命运



时代文艺出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子立场/李世涛主编. - 长春: 时代文艺出版社, 1999

ISBN 7-5387-1383-2

I. 知… II. 李… III. 社会科学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 75078 号

## 知识分子立场

---

选题策划: 张 明

主 编: 李世涛

责任编辑: 姜淑华

责任校对: 姜淑华

装帧设计: 李法明

出 版: 时代文艺出版社

(长春市人民大街 124 号 邮编: 130021 电话: 5638648)

发 行: 全国新华书店

印 刷: 美亿联印务有限公司

开 本: 850×1168 毫米 32 开

字 数: 1300 千字

印 张: 50

版 次: 2000 年 1 月第 1 版

印 次: 2000 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1-6000 套

---

书 号: ISBN7-5387-1383-2/I·1343

定 价: 84.00 元(全三册)

# 编选说明

现代化是中国社会发展的必然选择,也是几代中国人的理想。在世纪之交的今天,反思中国现代化的历程和命运,无疑具有巨大的历史意义和现实意义。从80年代末迄今,中国知识界经历了关于保守主义、人文精神、民族主义和自由主义的论争。其中涉反到全球化语境中的中国现代性和现代化发展模式,对中国现状(特别是思想文化现状)的基本评判,保守主义、自由主义和民族主义在当代中国的命运,以及知识分子立场等问题。事实上,海外学者也有类似的论争,国内的讨论是对他们论争的回应和深化。其展现出来的种种迹象表明并预示了:这些论争已经并将为中国思想界带来重大影响。关注这些论争对于我们理解现实变革和思想嬗变都有重要意义。

改革开放为中国现代化建设带来了前所未有的机遇,但面临的危机也不容回避,这些危机困扰着中国现代化的发展,从现实和文化的层面上对此进行清理,并寻求解决问题的方案是当代知识分子的重要职责。本书选辑的这些文章从一定程度上承担起了这些职责,有助于我们理解中国的社会现实及其发展,也启发我们从多角度理解“中国问题”及其解决方案。激进主义、保守主义、自由主义和民族主义给中国现代化带来的影响已成为不争的事实,这些学说本身非常复杂,而且又彼此勾连,加上东西方实践中所产生的复杂结果,对此进行梳理便显得非常困难。但从其运作中总结经验教训,不但有助于我们认识它们的得失,而且有助于我们从中汲取营养,以此作为我国现代化建设的资源,从而有助于思考和解决“中国问题”。我国的现代化建设必须立足于自身,同时还要以国外的现代化建设为参照,并努力从历史中发掘有益的资源。从这个意义上讲,这些文章为我们提供了广阔的思维空间和深刻的启示。

为了使大家更深入地把握这些论争,我们有意识地收集了一些重要的争鸣文章,尽可能地使大家能够理解和掌握他们各自的思路

60790/17

和观点。内容包括：①这些论争的文章，及关注由论争引发出的论题的文章；②关于文化思潮的有见地的文章，这些文章和论争的论题有共通性。本丛书选取了关于激进与保守主义，民族主义和自由主义的三次论争作为中心，分为：（一）《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》；（二）《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》；（三）《知识分子立场：自由主义之争与中国思想界的分化》。我们本着客观的原则，力图通过这些文章反映论争的原貌，同时争取通过这些文章反映中国思想界对这些问题的基本看法。这些论文涉及面较广，加上作者所从事的专业和视角的不同，自然会有观点的分歧和碰撞，惟有如此，才能形成“百家争鸣”的局面，通过真诚而有理性的对话，从而接近真理。应该说，这些论文都是他们的“一家之言”，不代表编选者的观点，希望读者能对它们予以分析、鉴别以致于批评，这是我们和作者共同期盼的，我们希望能记录下思想界的探索，同时也为以后的探索积累些材料。

知识分子是社会的良心，应当为社会提供超越性价值意义的规范。他们不但应该是清醒的，批判性的，“枭鸣”的猫头鹰，而且还应当承担起守望的捍卫真理的使命，惟有如此，他们才能不辜负于“有机知识分子”的社会角色。尽管观点各异，但知识分子的立场是一致的，这也是我们书名的意义之所在——“士不可以不弘毅，任重而道远！”

我们进入了一个空前活跃、空前发展的时代，时代要求思想界进行充分的对话，从而为现实发展提供最大的可能，入选文章既体现深刻的学术思想性，又体现可读性；既有论文，也有访谈、评论。但愿我们能在这些文章中体验到世纪末中国思想界脉搏的跳动！

编选者

二〇〇〇年元月一日

# 目 录

民族主义概念的现代思考 .....	王逸舟(1)
民族主义四面观 .....	刘军宁(12)
民族、民族国家和民族主义 .....	徐 迅(18)
解构民族主义:权力、社会运动、意识形态和价值观念 .....	徐 迅(34)
政治发展视角中的民族与民族主义 .....	陈明明(51)
民族主义与世界主义 .....	河 清(69)
从民族主义到天下主义 .....	盛 洪(74)
民族主义和民主主义 .....	王小东(86)
民族主义、文化民族主义、第三世界民族主义 .....	张晓刚(102)
政治民族主义与文化民族主义 .....	阮 炜(116)
民族主义与国家利益 .....	董正华(122)
民族主义与现代经济发展 .....	尹保云(126)
民族主义与国家增生的类型及伦理道德思考 .....	时殷弘(132)
全球化、民族主义与国家地位 .....	曹永鑫 邵 林(152)
近代世界的民族竞争与近代中国 .....	陈雄章(166)
中国近代民族主义的历史渊源 .....	冯天瑜(177)
中国近代民族主义的多重架构 .....	皮明勇(186)
清末的民族主义 .....	朱维铮(194)
从辛亥到五四:民族主义的历史考察 .....	李良玉(201)
从思想史视角看近代中国民族主义 .....	罗厚立(215)
梁启超民族主义思想研究 .....	刘晓辰(232)
民族主义与儒学文化 ——从梁启超的民族主义理论及其困境谈起 .....	皮明勇(247)
近代中国的文化民族主义 .....	郑师渠(260)

华夏中心主义的幻灭与近代中国爱国主义的产生	王培元(280)
中国现代的“华夏中心观”与“民族主义”	雷 颐(304)
文化民族主义者的心路历程	许纪霖(311)
西方人眼中的“中国民族主义”	石 中(324)
民粹主义与五四激进思潮	顾 昕(338)
中国近现代的社会转型与民粹主义	胡伟希(349)
现代化进程中的民粹主义	俞可平(356)
汇入世界主流文明	
——民族主义三题	孙立平(372)
自由主义与民族主义的契合点在哪里?	
——回应盛洪先生的挑战	秦 晖(381)
民族主义,复兴之道?	陈少明(389)
文化批判理论与当代中国民族主义问题	
汪 晖 张天蔚(395)	
论民族主义的发展	尹保云(403)
反西方主义与民族主义	许纪霖(421)
民族主义与当代中国	张旭东(429)
民族主义与中国转型时期的意识形态	萧功秦(440)
论近代以来中国的国家意识与中外关系意识	
——评余英时《飞弹下的选举——民主与民族主义之间》	
姜义华(450)	
中国民族主义的历史与前景	萧功秦(472)
“我们”是谁?	
——论文化批评中的共同体身份认同问题	徐 贲(483)
公理与强权	刘 东(494)
五四以来的两个精神“病灶”	朱学勤(500)
激进的民族主义与世纪之交的思想分化	萧功秦(508)
编后记	李世涛

# 民族主义概念的现代思考

王逸舟

中文里的“民族”，是一个相当简约的概念。它由“民”和“族”两个词组合而成。所谓“民”，古代多指被统治的庶人（如“民惟邦本”）或泛指人类（“民有好恶喜怒哀乐”），现代有时指人民（如“为民除害”），有时指某族的人（如“藏民”、“回民”），有时指从事特定职业的人（如“渔民”、“牧民”），有时指民间的、非军事的属性（如“苏格兰民谣”、“中国民航”）；而“族”，除特指中国古代的一种残酷刑法（即赶尽杀绝犯罪者的全家几代人）外，一般用于指有某种共同属性的事物类别，像“宗族”、“家族”、“种族”、“水族”、“语族”、“芳香族化合物”等等<sup>①</sup>。我国近代才出现的“民族”概念则结合了两方面的内涵。让我们看看中国大陆现行的权威汉语工具书的提法：“民族，（1）指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人的共同体。（2）特指具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的人的共同体。”<sup>②</sup>这种着眼于种属界限的定义有它的好处，一是简单，让人立即联想到有相同特点的一群人；二是强调了被界定对象的文化心理的、非政治化的性质，“民族”乃民众而非国家，处在“下位”而不是“上位”。但此种定义也有很大的缺失；它的简单也许到了过分的程度，以致不能用来辨认本来有多个层面、且不断改头换面的对象。比如，“民族”地域范围有多大，人数应有多少，有无确定的尺度？“各种”“共同体”是

<sup>①</sup> 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》，商务印书馆 1982 年版，781 页、1530 页。

<sup>②</sup> 同上，783 页。

什么意思？一个村庄、一座城镇，还是一个省、一个国家？“共同生活、共同语言、共同文化”的几千人是否也算一个“民族”？民族与种族是什么关系？不同民族须以种族的的不同来划分吗？比如讲，广义的“美利坚民族”同美国的犹太民族或黑人民族是什么关系？“民族”与“国家”有何联系？国家能不能代表民族？民族能否离开国家而存在？民族是历史概念还是永恒命题？它仅仅产生于近现代还是古而有之？少数民族和多数民族划分的根据是什么？爱国主义是否等于“爱族主义”？这个“国”究竟是国家政权还是主体民族？民族必须以共同区域或共同语言为基础吗？怎样说明比如说美国的犹太人同上海的犹太人或者阿尔及利亚的穆斯林同新疆的穆斯林之间的差异？对于解释这些以及其他许多问题，汉语中的“民族”定义确实显得过于简单了。

实际上，类似的麻烦在相当程度上也适用于外国人下的定义。尽管有关词汇更多也更精细，国外研究民族概念的理论亦不能避免混乱杂用、前后不一的局面。但是，相对而言，西方人作研究时更细致一些，因而我们的梳理工作也有比较条理化的线索可以追寻<sup>①</sup>。

据认为，英文“Nation”（民族）一词来源于拉丁语“Natie”，意为“一个被造物”，后来专指以真实或虚构的同一血统或种族的生活团体为基础的社会集团，这一集团共同体只限于超越单个家庭之外的部族。到16至17世纪时，“民族”的含义才发生了重大变化，具有了不管其种族集团而把一国之内的人们统统纳入其内的意义，它逐渐成了“国家”（Country, State）的同义词，并开始具有与“人民”（People）相对应的含义。早期的“Nation”一直与血缘或地域有关，后来才有了与政治组织或国家政权相联系的政治意义。从语义学上讲，“Nation”的含义在漫长的岁月里总在不断地变迁，因

<sup>①</sup> 这方面，一本有相当价值的参考书是，Hugh Seton-Watson: Nations & States, An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism, First published in 1977 by Methuen & Co. Ltd, 11 New Fetter Lane, London.



此,当人们具体考察其内容或给它下定义时,自然存在不同的角度和说明。有人要以天生的土地和种族来解释民族;有人认为民族是由传统、语言、风俗、宗教等文化要素所规定;还有人以民族精神或“民族魂”界说民族;也有人根据整合协调作用的共同政治组织即国家来把握民族<sup>①</sup>。

国外的各种民族定义中,有三个重要的分歧点值得注意,不论站在争论双方的哪一方面,把握它们将有助于加深对民族概念的认识:

第一个分歧涉及民族存在的时限;究竟民族是何时产生的?其主要特征有哪些?在此问题上,我们最熟悉的是马克思恩格斯的定义与列宁斯大林的定义的区别。马克思恩格斯认为:“城乡之间的对立是随着野蛮向文明过渡,部落制度向国家的过渡,地方局限性向民族的过渡面开始的,它贯穿着全部文明的历史并一直延续到现在。”<sup>②</sup>恩格斯还说过:“同商业和手工业一起,最后出现了艺术和科学;从部落发展成了民族和国家。”根据这种认识,民族是在人类结束蛮荒状态后出现的,它与文明社会的组织结构联系在一起<sup>③</sup>。而列宁认为:“民族是社会发展的资产阶级时代的必然产物和必然形式。工人阶级如果不是‘在民族范围内构成起来’,如果不是‘民族的’(虽然这和资产阶级所理解的完全不同),就不能巩固、成长和形成。但是资本主义的发展,日益打破民族壁垒,消除民族隔绝,用阶级对抗代替民族对抗<sup>④</sup>。”斯大林完全追随了列宁的判断,只不过表述得更明确:“民族不是普遍的历史范畴,而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”<sup>⑤</sup>;“世界上有不同的民族,有一些民族是在资本主义上升时代发展起来的,当时资产阶

① 上述讨论吸收了李宏图的论文《民族与民族主义》中的某些资料和论点,见《欧洲》杂志1994年第2期,13-23页。

② 马克思恩格斯《费尔巴哈》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,56页。

③ 恩格斯《自然辩证法》,单行本,人民出版社1971年版,156页。

④ 列宁《卡尔·马克思》,《列宁选集》第2卷,人民出版社1960年版,600页。

⑤ 《斯大林全集》第2卷,人民出版社1953年版,300页。

级打破封建主义割据局面而把民族集合为一体并使它凝固起来了。这就是所谓现代民族。……这种民族应该评定为资产阶级民族,例如法兰西,英吉利、美利坚以及其他类似的民族<sup>①</sup>。”客观地讲,斯大林的后一种说法(不管是不是他本人的理解)比较确切。如果一般地谈论民族的产生,像马克思等人那样,应当从文明社会的端头算起,这种“文明”民族的标志应当是农业、手工业和商业的出现(用托夫勒的术语叫文明的“第一次浪潮”),以及野蛮的婚姻制度的被废止和符合新的生产力水平的社会伦理的萌生等等;这里的民族也即所谓的古代民族,像古代埃及、中国、印度等国的民族皆可列入此类。列宁斯大林讨论的则是现代民族,即以西欧为典型的、资本主义时代产生和壮大的、披上了现代国家“外衣”的民族。依笔者管见,它们的标准包括(1)对于现代国家而言的现代企业和国家的簿记制度、科技转化为生产力的机制、选举方式和官员的责任意识、政府的科层系统和官僚等级、国防体系和外交准则等等;(2)对于作为民族一份子的个人而言的法人意识、公民意识、产权意识、主权意识等等。不论从哪方面看,它们确实是工业文明这种“第二次浪潮”的新生儿。请记住古代民族和现代民族的区别,它对于我们后面的分析是至关重要的。

第二个分歧牵扯到划分民族的主客观标准问题。有研究者指出,民族的定义千差万别,但归纳起来不外是从社会群体的主观归属感和划分群体的客观标准两个不同角度出发来区分民族和非民族。主观派的学术代表人物有19世纪法国著名历史学家勒南(Ernest Renan)、英国现代民族学家科本(Alfred Cobban)和当代英国学者塞顿—沃特森(Hugh Seton-Watson)等人。按照勒南的说法,“一个民族是一个灵魂,一种精神原则”;“同甘共苦和共同希望——这些就是造成民族的东西”。科本认为,“没有任何一位民族学理论家能够从客观角度提供民族的定义。我们所能提供的最好

<sup>①</sup> 《斯大林全集》第11卷,人民出版社1953年版,288页。

回答就是：任何一个地域共同体，只要其成员意识到自己是该共同体的成员，并希望保持对其的认同，就是一个民族。”而塞顿—沃特森则说：“当一个共同体中相当一部分人认为自己构成一个民族，或他们的行为如同他们已经形成一个民族时，该民族就诞生了<sup>①</sup>。客观派坚持族际划分的血缘原则和地域原则，强调民族的形成乃历史演化的自然产物。例如，达意奇认为，“民族即是一个种族或若干血缘因素在社会动员中递嬗的结果”<sup>②</sup>；斯大林的著名定义（“民族是人们在历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的心理素质的稳定共同体”<sup>③</sup>）也常常被人引证。两类标准都有各自的困难和不周延之处：“主观派”的问题在于不能给出“意识”的度，以致容易造成过于狭窄或过于宽泛的局面；“客观派”的缺点是不足以揭示民族的情感特征，而这一特征——从现实看——是认知民族主义的第一要素。比较合适的尺度或许应当综合两派的见解：民族必须生成于特定区域、文化或语言环境，经常要借助血缘的、种族的纽带才能结合成某种共同体，它在发展演化过程中可能发生形体上的裂变或脱节，但历史上培育出的民族情感已无法彻底割断，后者已经成为民族存在和民族团结的象征和支柱。

第三点分歧可能是最重要的但也是最复杂的，即民族与国家的关系问题。分歧在多个层次展开：首先，民族应当适用于文化的尺度还是政治的尺度？换一种方式提出问题，就是：国家是民族的内在变量还是外在因素？相当多的学者把民族问题置于广泛的人文背景下，偏重“文化民族”的概念，认为惟此方能抓住民族发生、演进和民族主义动员力的内在线索。安东尼·史密斯精确地表述了这种见解：“民族基本上是个文化的和社会的观念，指一种文化

① 王绪思对所谓“主客观标准”作了有益的区分和说明，见他写的《民族与民族主义》一文，《欧洲》杂志 1993 年第 5 期，14～19 页。

② 转引自李宏图，《民族与民族主义》，《欧洲》杂志 1994 年第 2 期。

③ 《斯大林全集》第 11 卷，183 页。

和政治的纽带,此纽带把享有共同神话、追忆、象征和传统的人们连结为一个有声望的共同体。”他认为,尽管在共同地域共同公民方面,民族和国家两个概念明显地重合,但就文化而言,民族的概念限定了政治并使政治合法化,所以今天有合法性的国家都宣称其代表“民族”的愿望<sup>①</sup>。持此类观点的人普遍认为,民族主要着眼于文化心理层面,国家则是一个政治单位和法律概念,民族的历史比国家更加久远、范围更加宽泛、内涵更加人文化。民族可以同国家发生联系,也可能毫无联系;可能有民族而无国家,也可能一国内存在多个民族,还有可能一个民族分布在许多国家中。因此,判别民族现象只能依靠民族发生的基本文化景观。反对这种观点的人同样有自己的道理。他们认为,谈论民族问题,不能离开具体的环境。现在所讨论的,实际上是近现代随工业革命才出现的民族现象,而不是古代那些模糊不清的部落或种姓差别。严格意义上的民族产生于西欧,即产生于现代化的发源地,它们是同封建主义、宗主国权威、尤其是教会和教皇的统治权力的长期斗争中出现的。新出现的这些民族,从一开始就与拥有主权的政治国家同义;毋宁说,民族是独立国家的有机体,是政治斗争和政治机器的产物。黑格尔有句名言可作为这种见解的典型,他说:“只有形成了国家的民族才具有更高的品格。民族不是为了产生国家而存在的,民族是由国家创造的<sup>②</sup>。”当代世界政治的现实也不乏证实这种着法的一而;离开国家的保护,民族在国际社会和国际组织中得不到承认,甚至连基本的生存权利也难以保障。吉普赛人、库尔德人、以及一定程度上还有巴勒斯坦人,都提供了这方面的佐证;犹太族若不靠以色列国,恐怕再过数百年也会濒临消失的边缘。笔者以为,这两种观点各有其站得住脚的理由,很难用是非结论,关键看你探讨问题时取舍的角度:前一种见解从发生学意义上显示

① 转引自许法明、武庆玲《民族特征与欧洲统一观》,《欧洲》杂志1994年第1期,78页。

② 同前页注①,16页。

了民族的源头活水,后一种看法则更有现实意义——它把国家命题放到应有的重要位置上。当你以文化规定民族时,或者当你谈论“文化民族”时,你设计的景框显然有别于你的政治角度,“政治民族”观念没有被纳入的范围;谈论“政治民族”,永远同政治国家联系在一起,这种国家是当代条件下国际政治的基本行为主体。与此相关,另一个大的分歧在于,怎样看待当代条件下民族与国家的重合性(或不重合性)。一方面,众多的人主张,欧洲近代史似乎也这么昭示,国家和民族应当成为有机的整体,一个完美的国家应当以一个民族及其效忠为建国的基础,这个民族国家(Nation-state)应当是主权的和独立的,反过来,民族也“以国为家”,把国家的生存、自主和发展视为自身的最高利益所在。事实上,不难看出,这种想法是一切单质(或者说“同质”)的民族国家——如北欧国家、某些南美国家和某些东亚国家——以及一切主张建立单质的民族国家的人(包括种族主义者)易于具有的心情。但是,另一方面,如果认为民族只有披上国家这件“外衣”才能维持有机体的生存,那么可以说,并不是所有的民族都配有大小合适的外衣:有的民族不得不忍受“非主体民族”或少数民族的地位,比如前南斯拉夫联邦的阿尔巴尼亚族、保加利亚族、匈牙利族和土耳其族等民族<sup>①</sup>;有的民族或种族甚至过着四处漂泊、受人歧视、濒临灭亡的生活,比如吉普塞族和某些国家的土著;有时一个民族分散在若干个国家,比如中东、北非一带的阿拉伯民族和欧亚大陆的斯拉夫民族;有时许多个民族(自愿地或被强制地)聚集在一个国家内,比如前苏联境内有120个以上的民族,非洲的尼日利亚和扎伊尔各有200多个部族。事实上,如果以人口90%以上属于同一文化民族的标准确定民族国家的话,当今世界近190个国家中只有不到1/10的国家属于这一类型,其中多数位于西欧,而其余9成以上的

<sup>①</sup> 关于前南斯拉夫联邦内部的民族成分,可参见兰科·佩特科维奇著《巴尔干既非“火药桶”又非“和平区”》,商务印书馆1982年版,143~155页。

国家都是多民族国家<sup>①</sup>。“Nation”概念的缺陷恰恰在于，它不仅不能负荷当今世界存在包含多元种族和文化的国家的现实，相反还经常不得不与“Nationality”（中文有“国籍”、“民族属性”等含义）、“Race”（“种族”、“家系”、“后裔”等）、“Tribe”（“部落”、“种族”、“朋党”、“群类”等）、“Ethnic group”（“人种的”、“种族的”等）甚至“People”（“人民”、“国民”、“民族”）等概念相互借用，甚至混用。

在民族与国家的关系问题上的第三点分歧，表现为对民族主义功能的不同评价。“民族主义”概念本身亦有多种定义，这里不作深究，我们只是一般地规定：民族主义表达了一种思想强烈的，通常已经意识形态化了的族际情感。它有时作为一种状态，吸引着族内每个人忠诚和报效热情；它有时变成一种系统化的理论和政策，为实际的民族成长过程提供原则和观念；它有时充当一种运动的口号和象征，起着支持或分裂民族国家的巨大作用；它还可以有多种变形，一切视具体的条件和场合而决定。分歧点在于，这种往往特别强烈的族际意识对于国家究竟起什么样的影响。许多人给予民族主义以相当积极的评价，例如对本世纪50—60年代前后的广大亚非拉中小国家的摆脱殖民主义宗主国统治、争取自身独立的“民族解放运动”，以及对于经常响彻耳畔的“爱国主义”教育宣传运动（这在世界上几乎多数地方都能见到或听到，决不独为某一个或几个国家专有）。与此同时，我们每个人肯定也听到过对民族主义的“分裂”和离心作用的各种谴责和批评。例如，冷战结束后的今天，民族主义的分裂力量造成了越来越多的恐惧和抨击，不少人把它们视为导致世界无秩序和地区冲突的一股祸水。其实，评价是好是坏，首要的一点在于所说的“民族意识”或“民族主义”是否与现秩序的既得利益者——已获得国际承认的国家政权、各种正式的和官方的国际组织等等——相吻合：在单质的民族国

<sup>①</sup> 见王缉思文，17页。世界上最同质的民族国家是：葡萄牙，爱尔兰，卢森堡，冰岛，丹麦，奥地利，瑞典，波兰，挪威，希腊，阿根廷，乌拉圭，智利，多米尼加，朝鲜和韩国，日本。

家里,民族主义与爱国主义是一致的,效忠民族也即效忠国家,解放你这个民族也就是让你的国家自立;例如,在17—18世纪的西欧,王权与教权分离的过程,既是帝国专制压迫下的各民族解放和独立的过程,又是近代政治国家自我成长和健全的过程<sup>①</sup>。而在多元的民族国家中,只有享受“国族”特殊地位的主体民族才会具备上述爱国主义意识,其他少数民族(往往它们在人数和所占地域面积方面并不是“少数”民族,例如前苏联的情形)不可能有、往往也不愿有类似的情感,相反,它们总在不懈地作出努力,要么在原有的国家政治格局范围内上升为“国族”,要么另立门户、自成一体,建立新的、虽然更小但种族成分比较纯粹的“民族国家”。此外,有时,即便在主体民族框架内,也有可能出现“非国家化”或裂变国家的偏离倾向,假使在原有的国家效忠之外又形成了新的效忠对象的话(或者后者逐渐变得比前者更能吸引忠诚感),这无形中增加了“民族—国家”之函数关系的复杂程度。比如,宗教原教旨主义的兴起是今天的民族国家面临的分裂主义势力的一个典型事例:一个人可能首先是某个阿拉伯国家的公民。同现,一位来自英伦三岛的绅士在不同时候不同地点可能产生不同的忠诚感:他在欧洲议会就欧美音像制品进出口争端作慷慨激昂的发言时,觉得自己是一个欧洲人(或西欧人);当欧共体内部由于法国谈判代表的不妥协态度而无法达成农产品贸易协议时,这位愤怒的绅士时时意识到自己是一个英国人;某次在伦敦某个足球场观看爱丁堡队同利物浦队的激烈比赛时,他兴许发现自己情不自禁地变成了“憎恨”英格兰人的苏格兰民族主义者。在头一个和第三个场合,分别由于“大”民族主义和“小”民族主义的缘故,国家都没有排在效忠链条的首位。

最后一个观点是所谓的“民族利益”(the national interest)。人们常常把它与“国家利益”(the state's interest)混用,有时甚至被故

<sup>①</sup> 《新编剑桥世界近代史》,第九卷,中国社会科学出版社1992年版,229—230页。

意混用,而在后一种情况下无一例外地都把重点放在国家身上,即:国家能够代表民族,国家利益体现了民族的最高利益。这要么反映了单质国家条件下孕育出的无知和偏见,要么反映了多元国家的当权者保持一统的愿望和宣传的后果。事实上,像前而已经讨论过的那样,民族与国家尽管有时在外延上是重合的,它们在更多的场合是不同一的、有差别的。“民族利益”的概念常常显得十分模糊、难以界定<sup>①</sup>,比如,我们可以发问:在一个国家中,由谁来规定什么是“民族利益”?是政府、议会,还是公民投票的方式?当一个政府(以和平方式或暴力手段)改变时,比如在今天的海地或卢旺达,民族利益也发生改变吗?一个国家内,由哪个或哪些集团评说谁是这个国家的敌人和朋友?当存在有关民族利益和民族政策的一系列不协调甚至对立态度时(例如在阿富汗,总统、总理和国防部长三方各自代表的势力从苏军撤出、新政府建立之日起就一直在打内战),哪一种看法真正代表民族利益?一个国家是否真有一种(或多种)由这个国家的地理、自然资源、人口、历史和文化联系以及其他因素决定的长期的民族利益,而它(它们)明显有别于那些受到当下政策影响的短期的“民族利益”?很清楚,当国家内部存在不只一个民族,而这些民族相互之间缺少共同语言时,是谈不上什么一般的“民族利益”的。即便在单质民族国家或多元而和谐的民族国家的情况下,我们也不难察觉,实际上,人们在定义民族利益时,很少从抽象的、难以把握的长远因素考虑,而更多是从具体的、现实所要求的国家利益出发的。有时,我们见到的是以经济尺度划定的“民族利益”,即凡能提升国家经济实力的任何政策都被说成或视为“符合民族利益”,例如,改善外贸收支状况,增强工业基础,确保石油或天然气通道的安全,等等。有时,意识形态的标准又成为民族利益的决定因素(至少口头上这么认为),每

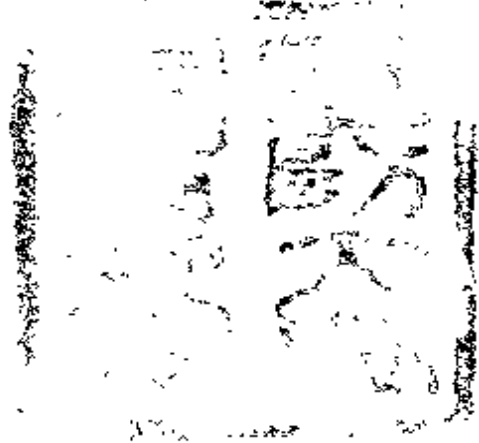
<sup>①</sup> Daniel S. Papp: *Contemporary International Relations*, pp. 23 - 26, Macmillan Publishing Company, New York, 1984, U. S. A.



个国家都以一种意识形态说明自己政权及其政策的合法性。当苏联 1968 年出兵镇压“布拉格之春”时,正式的说法是,惟此才能确保“社会主义大家庭”中各个民族的最高利益不受损害;当美国国会就中国的“人权”状况展开辩论时,不论那些立法者心里怎么盘算,譬如说选票问题,他们表面上总是以“道德家”的形象出现(据说只有重视中国的人权问题,才既符合美国的民族利益,也符合中国的民族利益)。有时,军事安全和军事优势的内容被作为定义民族利益的首要因素,以致于在五角大楼的将领们的嘴里,民族安全(the national security)就等于民族利益。有时,文化的现象也充当了界定民族利益的参考系,例如,在前南斯拉夫地区目前发生的冲突中,语言的、宗教的和生活方式的差异被冲突各方看得比任何东西都更加重要,每一方都坚持认为保持自己文明的较高地位乃民族利益的最高体现。这一切都足以证明,不存在普遍认可的民族利益定义,无论是所谓“客观标准”(如经济实力、军事能力和综合国力),还是“主观标准”(如道德的、合法性的或意识形态的内容),均取决于定义者本身是谁和在什么情况下作出规定。

正如国家、阶级、军队、警察等等形态是人类历史发展特定阶段的产物一样,民族(包括它的各种“主义”)也是一个非永恒的概念,我们不能给它一个非历史的把握和说明。

(王逸舟:中国社会科学院政治学所)



# 民族主义四面观

刘军宁

民族主义是一种不太系统的意识形态和社会运动,它强调特定民族的具体文化传统,强调民族利益至上,保护和传承其民族的固有文化传统和疆界的完整。民族主义又是当代所有意识形态中最不依赖繁琐理论的意识形态,所以它传播地域广,最能抓住普通民众的心。民族主义是一种最简单,然而又是最强大的意识形态,它在理论的系统性上最薄弱,因而最容易被没有受到理论训练的普通人所接受。有人说,不懂民族主义,就根本无法理解近现代的世界。在中国,渐受青睐的民族主义思潮也引起了学术界本身和外界的密切关注及不体的争论。本文拟从民族主义的长处和隐忧、民族主义的性格和出路四个方面谈谈笔者的看法。

## 民族主义的长处与优势

民族主义的核心是承认并伸张每个民族的自决权,认为每个民族都有权组成一个独立的国家,反对殖民统治,主张实现民族独立。正是在20世纪一浪高过一浪的民族主义运动中,众多的弱小民族,摆脱了异族统治和殖民统治,走上了独立自主的道路。追求民族自决,反对民族统治也正是中国近现代一切革命的重要依据和目标。

民族主义是强化民族自尊心、自强心和自信心的最有力的工具,有助于民族独立,唤起人们维护国家主权、统一和领土完整。民族主义提倡英雄主义和牺牲精神,可以在社会中造就一种向上、奋进、自强、团结一心,甚至是同仇敌忾的民族情感和民族凝聚力。

民族主义有利于保存民族的文化传统,丰富一个社会的价值资源和文化生活。民族主义强调每一个民族,或者说强调自己民族在历史、语言、文化甚至物产上的独特性,因而有利于保存多样而丰富的人类文化遗产。对中国而言,在一定程度上,民族主义有助于恢复和保存丰富而悠久的民族传统文化,特别是在这一传统由于受到长期的清洗和毁灭而几至失堕之际。

民族主义强调对民族特性和民族传统的认同与尊重,这就为政治统治提供了某种合法性基础。在现代社会,每个国家的统治合法性都建立在某种强势的意识形态基础之上。然而,或是由于受到对立的意识形态的挑战,或是由于本国的政治经济和社会道德文化的变迁,为统治提供合法性的主导意识形态会走向衰败。这时,民族主义在一定程度上可以填补由于旧的意识形态的衰败而造成的合法性真空,从而可以维持统治秩序的稳定,并用民族主义情绪来抵挡外来意识形态的冲击。民族主义的这方面功能正是其在冷战后的世界大范围崛起的重要原因。

### 民族主义的短处与隐忧

然而,民族主义自身的种种缺陷,其所隐含的种种危险也许就恰恰孕育在它的上述种种长处和优点之中。

非理性的民族主义情绪是冲突与动荡的滥觞。民族主义在本质上是一种情绪,而非一套系统的学说。其解决问题的办法主要是诉诸人类放荡不羁的情绪,而不是诉诸人类那点本来就十分有限的理性秉赋。诉诸情绪化的非理性会酿成社会不稳定,极端自卑会导致盲目自大,夸大本民族种族在文化传统、价值观等方面的优越性。极端的民族主义或压制少数民族,或制造分离运动,促成多民族国家的分裂,易把爱国主义变成军国主义,导致盲目排外和肆意扩张。民族主义是危害国际安全的、最不稳定的、最难以控制的因素,民族主义的情绪极易在不同的民族间挑起仇恨和不和。

据统计,自19世纪以来到冷战结束以后,绝大多数的国内国际冲突的背后都有民族主义的幽灵。高扬的民族主义战旗下常常是尸横遍野,民族主义成了发动战争、挑起冲突的借口。为希特勒的行径提供意识形态正当性的正是民族社会主义(National Socialism);甚至连日本拼凑“大东亚共荣圈”的借口,也是为了维护整个东亚的民族利益,免受西方列强的蹂躏。在当今世界的每一堆战火旁,几乎都可以发现狂舞的民族主义幽灵。所以,在某种意义上,选择了民族主义就意味着选择了血与剑。“一族一国”的民族主义理想火花在世界各地燃起了一簇簇闪烁着刀光剑影的狼烟。

民族主义的价值基础是文化和价值相对主义。高举民族主义旗帜的弱小民族往往用本民族价值观和文化传统来抵抗大民族的价值观和文化传统;而高举民族主义的强大民族则往往视自己民族的文化传统和价值是惟一可取的,并把他们强加给弱小民族。所以,民族主义反对多元文化,排斥普世价值,导致文化和道德的不宽容,给政治专制铺垫了道德文化基础。

民族主义强调族国的绝对主权,排斥个人自治,从而极可能压制、剥夺个人的权利,造就对内对外都不受约束的绝对专制的政治主权。在民族主义看来,人类最重要的生存单位就是民族和种族;一切其他的生存单位,特别是个人是微不足道的,甚至只有不计代价的本民族成员的个人牺牲换来民族利益的实现。在一个典型的民族主义者的眼里,个人的利益和全人类的利益都是微不足道的。为了维持民族的生存,无论要个人承担什么样的牺牲都是理所当然的。所以旺盛的民族主义情绪必然妨碍民主化和改革进程。民族主义并不必然导致专制,但很容易为专制主义所利用,因为它主张权力和资源的集中,鼓吹反普世的价值相对主义,具有很大的感性号召力,而其本身又无系统的理论体系,故极易被随意解释和滥用。它常常要求人民奉献出最高的忠诚,承担最大的牺牲。所以,民族主义的意外后果之一就是使追求民族利益的良好愿望,变成本民族成员承担极大的个人牺牲。

民族主义具有某种复古的倾向。这种复古不仅有继承民族优秀文化的一面,也更有复活其糟粕的一面。从中国目前的滥修坟地到塔利班学生武装强制喀布尔的妇女重戴面纱的现象中都可以看到这一点。这种复古主义倾向隐藏的另一个更重大的隐忧是用抱残守缺、固步自封来抵挡外部先进的思想、制度和文化的冲击。

### 民族主义的性格

民族主义认为人类天然地分成不同的民族,民族不仅是一个政治单位,而且更是一个社会、经济和文化的共同体。因此,一个民族是一个活着的有机体,像个人一样有自己的意志和命运,有权用自己的意志来实现自己的目的。一个民族的政治领袖的首要职责就是维持本民族的统一和认同,领导本民族实现共同的民族大业。

民族主义的旺盛景观,常常给人留下深刻的印象。然而,这种旺盛,就像许多疯长的爬蔓植物一样,不是来自于其自身的独立性,而是来自于其寄生性。民族主义与共产主义和自由主义这两大意识形态之间存在着一种奇妙的伴生关系。自由主义与共产主义均是普世主义的意识形态,视放之全人类皆准的普世价值绝对高于具体民族的殊别价值。而民族主义则认为本民族的价值才是最高的价值。所以,民族主义与这两种意识形态在灵魂深处是格格不入、水火不容的。在英国、美国自由主义传统极其深厚的国家,几乎从未发生过波澜壮阔的民族主义运动;在中国,意识形态的教条化达到顶峰的文革时期,民族遗产、民族文化、民族习俗等一切带有民族烙印的东西都被视作通向共产主义道路的障碍须除之务尽。由此可以断言,民族主义与这两种意识形态中任何一种的结盟只能是权宜性的,而且这种结盟只有在后两者处于虚弱状态时才有可能。没有其他意识形态的虚弱,就没有民族主义的旺盛。

在很大程度上,民族主义与共产主义的分歧大于其与自由主义的分歧。共产主义对民族主义者的告诫是:“全世界的人民团结

起来,你们失去的只是你们的习俗和传统,但得到的将是整个世界。”自由主义则并不要求人们放弃自己的民族个性。而且民族主义和自由主义都以自决为自己的核心原则之一。民族主义侧重民族自决,自由主义侧重个人自决。一个典型的民族主义者只承认民族自决权,不承认个人自决权;一个典型的自由主义者在把个人的自决权摆在最高位置的同时,却有条件地承认民族自决权。这里的前提条件有二:1.任何民族自决都必须建立在个人自决的基础之上;2.尽可能地诉诸法律及和平、理性的手段来实行民族自决。在这两个前提下,自由主义与民族主义有共处的余地,而且能够在很好地尊重各民族特性的同时,化解民族主义的危害。

### 民族主义的出路

尽管民族主义的理论对现实的解释有极大的商榷余地,民族主义情绪的存在却是千真万确的。不承认这种真实情感的存在是没有道理的。因为我们每个人在某种意义上都是民族主义者,因为每个人都有浓淡程度不同的民族情怀,都带有一定民族传统文化的烙印。在中国这样一个后发国家,民族主义不是有与无的问题,而是一个多与少的问题。换句话说,在中国,民族主义的出路不是要不要民族主义的问题,而是要多少民族主义和要什么样的民族主义的问题。

在当代,可取的民族主义是开放的、温和的、理性的、尊崇个人自决权的民族主义。对外它容许其他观念价值并存,并相互补充来提供行为准则;对内它也接受多元的价值和文化,在自由民主和法治的制度架构内发挥作用,因而不致变成盲目的排外主义。民主国家的民族主义不易走极端,因为民族主义情绪的表达受到了法治的限制。由于民主国家的统治者的权力是受到制衡的,故他们通常不愿意、也不可能通过煽动民族主义情绪来追求个人的绝对权力。

在高扬的民族主义旗帜上,常常写满了“民族利益”、“国家利

益”之类让人不容置疑的字眼,以证明民族主义是服务于这些“神圣”的利益的。然而,排外仇外不仅不是爱国,反而可能导致卖国。晚清当局以民意可用的借口纵容义和拳导致进一步的丧权辱国就是明证。那么,究竟应该如何维护民族利益,如何维护国家的独立与尊严呢?以下的思路可供参考:

在经济和文化的交流与竞争中,任何国家都只有勇敢地打开大门,师人之长,弃己之短,摆脱宗法自然经济和专制政治的束缚,才能真正实现富强,捍卫自己的民族尊严。因此,对一个贫弱国家说来,英勇反抗外国侵略固然是爱国,维护与外国和平相处关系、开放自己的国家、促进与外国的经济文化交流、推动本国的社会进步,同样体现着崇高的爱国主义精神,而且是更为复杂和艰巨的任务。相反,愚蠢地排外,或者有意无意地为文化和经济的交流设置这样那样的障碍,不管其主观动机多么善良,口号多么神圣庄严,客观效果都是损害国家和人民的利益,有时甚至因此错过重要机遇而千古留憾<sup>①</sup>。

以上的观察表明,在政治、经济和文化都日益开放的今天,一族一国和闭关自守的立国政策不仅不可能,而且对国家和民族利益有害。若要避免民族主义情绪失控的危害,就应当在承认民族主义客观存在的同时,用民主法治的制度和自由权利正义等价值观念和保持对外部世界的开放来约束民族主义情绪的泛滥,把它引导到正确的轨道上。民族主义虽然把民族利益看得至高无上,但除在文化领域可小有作为外,根本无法为实现民族利益提供真正有效的手段。在当今,越来越无可争辩的是,在实现民族利益方面,最有效的政治手段是民主与法治,经济手段是市场经济,文化手段是尊重多元与宽容异端,这些手段值得每一个胸怀民族利益的人去认真对待。

(刘军宁:中国社会科学院政治学所)

<sup>①</sup> 袁伟时《晚清大变局中的思潮与人物》,海天出版社,1992年,75页。

# 民族、民族国家和民族主义

徐 迅

在历史过程中产生和发展了民族、民族国家和民族主义等一系列现象。社会科学里一直试图在国家、社会和个人的关系上将“民族”、“民族国家”和“民族主义”概念化。这些概念的内涵和外延随着历史演变和新的方法论的引进而不断变化,又因不同的学科而各异。完整地概括和梳理这些概念的形成和演化以及不同流派的观点,将是浩繁的工作,不是本书能够完成的。为了避免陷入繁琐的学术考据,同时力求概念的清晰简明,下面有关民族主义问题的基本概念的讨论,主要局限在社会学领域,并围绕着与国家、社会和个人的关系展开。

## 一 民族

“什么是民族”的问题,首先遇到的是语言学问题。“民族”一词是19世纪末、20世纪初才出现在中国的社会文本中。英语 nation(民族)与中文的“民族”的语义上有很大不同。在许多场合,中文的“民族”常与种族、国家概念相混淆。种族(ethnicity)以人的体质形态上所具有的某些共同遗传特征(肤色、眼色、发色、血型、骨骼等)为标志,属于人类学和生物学范畴。如傣族,壮族,彝族,汉族,藏族等,都是人类学和生物学意义上的种族。中文“民族”的用法,在很多场合,可以指种族,如“汉民族”,“少数民族”等。在英语环境里,民族和种族的区别非常清楚,ethnicity是在严格的人类学和生物学意义上使用的,如“黑人”、“白人”、“亚洲族裔”等。而“民



族”是属于社会学、政治学和历史学范畴。通常的解释是：

人们在历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体<sup>①</sup>。

民族特征之一，是指一个民族居住和生活的地域，在地理上连成一片，没有被巨大的自然界线如海洋、高山等所分隔，在政治上基本统一，没有长期被国家或其他政治实体所分割。世世代代散居在互不相连的地方，彼此没有共同生活地域的人们，不能形成一个民族。共同地域对民族的其他特征有着重大的影响，人们只有长期生活在共同的地域之内，共同的语言才能产生，共同的经济生活才能发展，民族文化以及反映在这种文化上的民族共同心理素质才会形成。民族共同心理素质，亦称“民族性格”，指民族在形成和发展过程中凝结起来的表现在民族文化特点上的心理状态。民族共同心理素质通过民族的物质文化和精神文化的特点表现出来。如艺术风格、语言、文字、音乐、舞蹈、戏曲、饮食、服饰的特点，以及社会风尚、节日和民族传统等。民族共同心理素质是在民族共同地域、民族共同经济生活及历史发展特点的基础上形成的，它与宗教信仰有密切关系。人们的民族自我意识，即从属于某一个特定的民族的意识，具有很强的生命力和稳定性。即使民族的共同地域、共同经济生活，甚至民族共同语言等特征都已发生变化，但民族自我意识仍然明显存在，成为维系民族的重要因素<sup>②</sup>。

以上是一般通行的定义，尽管有缺陷，但清楚地说明了“民族”是以语言、地域、经济生活、传统文化和心理素质为特征的，如中华民族、美国民族、印度民族、伊朗民族、阿拉伯民族、日本民族、德意志民族等。民族显然与“种族”完全不同。一个民族可以包括若干不同的种族，如中华民族有几十个种族。而同一种族的人，也可以分别属于不同的民族，如汉族，在中国属于中华民族，移民到美国

① 《中国大百科全书·哲学卷》，255页。

② 见《中国大百科全书·民族卷》有关词条。

的属于美国民族。但是,这个定义忽略了“民族”在政治学上的涵义。从上面的例子就可以看到,所谓中华民族、美国民族、伊朗民族、印度民族等,都是和国家联系在一起。在中文里,“民族”和“国家”是两个完全不同的词。然而,英语的 nation 一词,同时包含有“国家”和“民族”两个涵义,而且更强调政治特点。如 The Nations of the Western Europe(西欧诸国),The United Nations(联合国)。英语 nation 一词中,“国家”的含义要高于、多于“民族”。

再如 nationwide,指遍及全国的,而不是遍及全民族的。national hymn 是指国歌,不是民族赞美诗。national park 是国家公园而不是民族公园。中文和英文在语义上的差异,使得在使用“民族”(nation)时出现很大偏差。中文倾向于理解为种族,人类学和生物学意义较强;而英文更多地“国家”的意义上使用,突出了社会学和政治学的涵义。这个歧义在“民族主义”(nationalism)概念上将更为明显。

民族属于一定的历史范畴,是人类社会发展到一定历史阶段的产物和组合方式。在远古时期,基本的社会组织是氏族,以后逐步发展到部落、部族,形成民族。民族是这样一种共同体,民族成员有血缘和人体解剖学的关系;有共同的语言,宗教,文化传统(包括价值观念)和民俗。这是一种人类学定义。根据这种定义,“民族”自古就有。如果观察古老民族,这个定义在很大程度上是有效的。如法兰西民族、英格兰民族和德意志民族、日本民族等。但对许多其他的民族和现代形成的民族,这个定义就陷入极大的混乱。如“中华民族”这一概念,并不是自古就有的,而是在非常近代的社会话语中才出现的。其次,中华民族并不是指汉族或任何一个特定的民族,而是包括中华人民共和国政治统一体中所有的民族。非常明显,用血缘、语言、宗教、文化传统和民俗来定义“中华民族”是不可能的。中华民族的多民族特点意味着中华民族在血缘、语言、宗教、文化传统和民俗方面的多元性,因此排除了人类学定义的可能。另一个更为明显的例子是作为现代民族的“美国民族”。

美国民族的形成与上述任何一个民族构成的要素都没有关系,它是由美利坚合众国直接分娩出来的,只有 200 年的历史。在这样短的时间里,是有可能形成自己独特的语言、宗教和文化传统的。而且,美国作为移民国家,其种族来源几乎遍及世界,包括欧洲的主要民族,根本没有从氏族、部族、部落到民族的形成历史。尽管在社会生活中有“少数族裔”的划分,但没有任何一个种族可以声称代表“美国民族”。然而,“中华民族”和“美国民族”都是确实存在的,只不过其定义的具体内容要比其他民族繁复。“民族”这样的不确定性,但又确实存在。如果否认“美国民族”的存在,将会导致更大的理论混乱。因为“美国民族”非常典型地代表了现代民族(包括中华民族)的特点,即语言、宗教、文化传统和民俗的多元性。如果美国民族不能看作是经典意义上的民族的话,几乎所有的现代民族都不能存在。用血缘、语言、宗教、文化传统和民俗定义的纯粹的民族,要么存在于古代,要么是指处在相对封闭状态的土著民族。当谈到现代民族,就只能引进另外一些标准。

更意要的是,上述定义无法把“民族”和“民族主义”联系起来。民族主义在其最广泛的意义上,是指特定的意识形态、社会运动和政治诉求。就其起源而言,完全是现代历史的产物。上述定义民族,和民族主义没有必然的历史关系。反过来说也是一样,民族主义不一定起源于上述定义民族。民族不是“种族集团”,并非有史以来就存在。而所谓原生的民族无非是一种幻觉。本书讨论的是“民族主义”这一现代历史现象,所以是在社会学和政治学意义上定义“现代民族”,而非生物学和人类学意义上的“民族”。当过时的“民族”定义无法完成这一任务,就只能另起炉灶,修改或推翻原有的概念。

任何概念的产生,都有其社会的和历史的原因。今天谈到“民族”并定义民族时,其实是给民族主义这样的思潮或理论提供理论基础或解释。把“民族”概念化的需要,在于历史上现代国家的产生。换言之,是国家需要“民族”这样一种概念,即用民族来确定疆

土、人口和主权。任何社会组织都要有定义域,说明该组织的界限,包括什么样的人,以及权力和权力运作的范围。所以,“民族”和“国家”在概念上紧密相关。脱离了关于“国家”的概念,民族这一概念就丧失了历史的起源而无法定义。前一章概述了民族主义的历史,指出了国家与民族主义之间的亲和关系。迄今为止,现代国家的基础还是民族,基本形态还是民族国家(nationstate),民族这一概念是国际的国家体系的划分基础。

现代国家要求有民族这一概念。民族国家是政治单位,通过共同的价值、历史和象征性行为表达集体的自我意识。在这个意义上说,民族国家是某种特殊的集体身份。这种集体身份正如“阶级”、“社会集团”、“种族”一样,要有集合性的符号和合法性来源,即什么因素可以有效地代表这种集体身份,什么因素可以使一定范围的社会成员认同这种集体身份。这一历史要求就是民族概念形成的历史动因。为了证明现代国家可以作为某种集体身份,一般说来,“民族”的概念要涉及几个主要方面:种族性,政治意义上的国家疆界,社会成员认同的文化传统、历史和命运。这些民族构成的要素与上述原生性定义完全不同。原生性定义强调静态的种族性,而后发性定义要说明民族这一概念的历史起源和它的功能。

从功能上看,民族这一概念是使国家这种政治权力统治合法化和对社会控制合法化。当要求和争夺国家权力的时候,或在一个国家的范围内要求其他政治权力的时候,正如前一章所述的民族主义历史,都要诉诸“民族”这一概念。因为“民族”这一概念规定了政治权力的范围,规定了什么人在什么范围、以什么形式要求包括国家在内的政治权力。如果没有“民族”这一概念,世界上所有的国家权力都不可想象。

在社会学意义上,民族是“臆想”的共同体,由一系列文化符号所建构,有自己的特殊的大众神话及文化传统。认同这一共同体的民族成员承担共同的命运。作为共同体的民族,使一定范围的社会成员可以以“民族成员”互相认同。如中国人互相认同于“中

华民族”，并以“中华民族”确认自己的民族身份。民族之所以是“臆想的”、“虚幻的”共同体，有若干原因。民族不是一个如国家机器、议会、公司、社会团体等那样的实体组织。它没有组织结构和组织原则，成为某一民族的成员也不需要履行任何组织手续。民族的存在是由于民族成员的认同和某种共同的情感，无论这种认同是如何产生的。在这个意义上说，民族有神话的特点，即“民族”作为共同体现象，是借助想象和幻想来实现认同的。“民族”在这种想象中是原生性的理解，即自己认同的共同体从来就有，甚至有着神圣的、不可质询的起源。而民族的历史，是根据共同体认同的需要“编造”出来的。在这个历史中，有民族祖先、民族发展的谱系，并衍生出一系列文化符号作为民族的象征。几乎每个民族都有自己的英雄史诗和英雄人物。民族史所构成的幻想的情节，被认为是曾经发生过的真实的存在。当民族成员被如此地驯化和熏陶，民族神话就成为他们内在的心理、心性、情感的结构。

社会学意义上的民族神话，是一定历史条件下文化认同的需要。所以，“民族”就其具体内容而言，的确是非常不确定的，无论它对民族成员来说在精神和臆想中如何真实。定义某一特定的民族，完全依历史的条件、环境和事件而定，特别决定于某种时刻的政治需要。这些“民族”的要素可能是种族、语言、宗教、价值观、行为规范、制度、民俗，甚至是某些文化和历史符号。只要能够让民族成员认可，就可能被定义。对于现代“民族”来说，民族国家是定义“民族”最主要的依据。反过来说，“民族”是一个国家、国家意识形态和文化价值体系的定义域。

“民族”是如何被臆造出来的？被“臆造”的民族是如何能够作为结构上的功能在政治和文化领域中发生作用的？这些问题将留待讨论“民族主义”时解决。

## 二 民族与现代民族国家

使“臆想的”民族共同体得以体现、民族情绪得以寄托、民族意识得以觉醒、民族身份得以界定的是社会运动所产生的民族国家。民族国家对于民族之所以如此重要,是因为:

第一,民族国家是政治性组织。最初,国家被理解为自然的国家,即一个国家所包含的人民只具有单一的民族特性。但这样过分狭隘的定义是无法说明复杂的国家现象的。现代国家的目标要超越文化和宗教的差别,通过某种程序把所有的公民联合起来。现代国家作为一种特殊的社会化网络,其社会性超越其公民的个体特性,有自己特殊的权威结构。民族共同体的思想,是从公民涉人到国家这种特殊的社会化网络产生的。这个社会化网络是靠法律、规范、道德、传统、价值和习俗维持的。当然,这个网络并不排除种族、语言和宗教的作用。但是,从网络的社会性而言,道德、规范、传统和习俗是可以涵盖后者对网络的作用的。民族共同体是对国家这种特殊的社会网络的精神和文化的认同。

第二,在和其他国家的关系上,每一个国家都要标明什么是“我们”,即“我们”这个共同体的特殊性,以此与“他们”划清界限。政治制度、种族、语言、宗教等都不能区别不同国家的特殊性。因为不同的国家之间可能有同样的社会政治制度、语言或宗教。把“我们”和“他们”分开的有效方法是民族国家,而在个体的国际交往中是民族身份。国家政治一体化体现了民族共同体的一致性。它以理代的方式确认民族的存在,承担民族认同的对象物。

第三,现代民族国家形成,最主要的标志是“主权”概念的形成,即国家是由人民组成的社会,占有一定的领土,不受外来的统治,一个有组织的政府。国家以维持秩序和安全以及增进公民的福利为主要目的,它拥有以武力做后盾的一整套法律制度来实现其目的,它在固定的地域内拥有主权,它行使权力限于这个地域

内。主权对内最高的属性指国家的政治统治权力,它通过立法、行政、司法、军事、经济、文化等手段来实现,体现在颁布法律、废除法律、决定国家组织原则、决定政权组织原则、决定经济体制、统帅军队等权力。主权对外独立的属性指国家有权独立地决定自己的外交方针政策,处理国际事务和享有国际权力与国际义务,不允许其他实体干涉一个主权国家在这些领域中的自主活动。国家权力是主权、领土和人口三个要素构成的,是现代民族国家存在的前提。可以说,在世界现代化过程中形成的国家主权概念,给现代“民族”的定义提供了外在的、可以检测的、可以衡量的标准。当然,“民族”也给国家主权提供了合法性根据。

第四,民族国家问题包容了更多的与民族有关的概念,如主权、宪政、个人权利、集体权利、公民资格、公民社会等等。“民族”作为臆想的共同体,是历史地被创造的,和民族国家相伴而生。主权、宪政、个人权利、集体权利、公民资格、公民社会等是民族国家涉及的问题,在民族国家形成的过程中也转化为民族认同的要素。正如工业革命之于英国民族,法国大革命和法兰西共和国之于法兰西民族,《独立宣言》之于美国民族,辛亥革命之于中华民族,无一不包括上述的概念。当谈到(现代)民族时,就不能省略这些现代性因素,否则民族就变成一个巨大空洞的符号。以民族国家(或政治权力)为中心生成的新文化是现代化的文化秩序,而随着岁月积淀下来的传统文化是一个“民族”构成得以利用的资源。

民族国家的建构,对建立世界体系具有奠基性的世界历史意义,迄今为止的国家关系,都是在民族国家主权概念的基础上发展出来的。由于国家之间关系的发展,经济、政治、军事和文化的各种关系促使了国家对外主权的建立。民族国家的产生导致了国家对外主权的全面发展。对外主权意味着一个国家不屈从任何外国的权威,各主权国家一律平等。各主权国家一律平等已成为国际法的一个基本原则。

### 三 民族认同和民族身份

民族认同和民族身份即英文的 national identity, 在英文中, identity 有“认同”和“身份”两种含义。民族身份可以看作是集体性的象征, 民族认同意味着社会成员以“民族”互相认同并以“民族”结成共同体。

民族身份这一概念常常被当作原生性概念来对待。但是, 历史研究提供了大量的资料证明, 所谓的民族身份是在历史的某一阶段才产生的, 其内容也是可以变化的。民族身份是文化范畴的问题, 涉及思维方式, 伦理道德, 价值观念, 哲学思想, 人际关系的方式等等; 在行为方面, 涉及风俗习惯、礼仪、家庭、生死嫁娶等等。一个人的民族性特点, 深深地植根于文化结构里。民族身份则是这些特点的确证。

在民族国家建构过程中, 民族认同和民族身份问题, 比以往任何时期都要重要。首先, 民族国家的起源要有文化的正当性。民族国家是在“民族”的基础上建立的。那么, 只有当一部分人对“民族”认同, 才能对国家认同。也就是说, 民族认同是民族国家合法性的文化来源。国家不能只靠暴力和行政权力。现代民族国家作为一种社会政治组织形式, 作为社会化网络, 更依赖以法律、道德、伦理和信仰所构成的文化结构, 在这个意义上, 民族认同意味着对国家的认同。第二, 民族国家需要社会成员提供忠诚。民族身份有多重功能, 其心理学功能是产生忠诚。民族身份是历史地形成的。新的民族身份, 意味着对新的国家的忠诚。所谓忠诚, 就是共同体成员对“国家”这个符号的认同, 以及在认同基础上的支持。这种忠诚之所以可能, 在于民族这个“臆想的共同体”确实满足了一种心理需要, 即人要找出并知道他们自己在这个世界上的确定位置, 并希望能归属于一个有力的集体。第三, 一个民族国家需要有统一的民族身份独立地面对其他民族国家。民族身份的状



况对一个民族的心理状态有至关重要的作用。一个民族不知道“我是谁”，就意味着它还缺乏一致的民族认同和完整的身份。明清王朝末年，太平天国独尊天帝，儒家士大夫叛道离经，义和团“扶清灭洋”，辛亥革命“驱逐鞑虏”，民族认同出现严重危机。清朝政府得不到政治的、文化的、社会的力量为之效忠，因为民族身份一片混乱。在与其他国家的关系中，虽然在国际法意义上，每一个国家无论大小贫富都是平等独立的，然而如果缺乏民族认同，一个国家就无法以平等的身份、以现代国际通行的规则和其他国家交往。

民族认同是国家独立完整的表现，建立一致的民族认同最终是通过国家完成的。社会中有各种方式的认同：古老民族是以血缘、语言、宗教、文化传统和习俗认同的；而现代民族是在古老民族基础上以国家认同的。现代国家需要对公民提供身份，以政治的方式加以确认。这种民族身份是给予共同体所有成员的，意味着共同体的所有成员之间在对共同体的关系上一律平等。国家还要推广民族身份，使其大一统的地位合法化。

以民族国家来表现民族身份，是通过一定的政治程序表现的，如国籍就是民族共同体确认的现代表现形式。在国家的政治程序中，民族身份表现为国籍。但国籍不一定标明文化身份和文化认同。如有中国传统文化传统的人都可以认同“中华民族”，但不一定有中国国籍。华侨与外籍华人并非同一概念。“华侨”即旅居国外的中国人。“华”字表示民族属性，“侨”字表示移居外国的人，也包括在当地出生并保持中国国籍的人。居住在国内的华侨，享有中国公民所具有的一切权利并履行中国公民应履行的一切义务。“外籍华人”即取得外国籍的中国人。“外籍”表示外国国籍，“华人”只表示民族属性，在中国没有选举和被选举权，没有服兵役的义务等。再如美国人无法从种族学和人类学上定义，但是美国公民，无论其种族、肤色和文化背景，都可以在基于“美国人”的主流意识上建立一个“身份”的概念，清楚地意识到自己从何处来，又属于国际社会哪一个位置和层次。

国籍只是民族认同的政治表达形式。民族认同所内含的文化认同感比政治认同感对国家的合法性来得更重要。民族身份不是姓氏名谁,不涉及职业,性别,种族,更重要的是文化涵义。文化认同常常和宗教信仰或意识形态联系在一起,比如天主教、基督教、佛教、伊斯兰教,同时也包括政治思想方面的信仰,如三民主义、共产主义、自由主义等等。如果一个民族的信仰受到挑战或者质疑,在民族认同的范畴就会出现危机。由于文化危机所带来的迷茫和消沉而失去认同,不仅是一个民族衰微败落的征兆,而且孕育着国家危机。当民族认同不再是一个国家整合社会的力量源泉,可能就会有新的社会力量兴起,经过社会运动,或改良,或革命,以国家的方式建立新的认同。确立民族认同的过程动荡而痛苦,如中国自上个世纪,经历了长时期的民族变迁和转型的过程。再如苏联及东欧诸国,在冷战结束之后,立即并发民族认同危机和国家危机。

民族认同是由特定的历史过程决定的,其文化建构非常复杂,因为树立新的文化认同的过程与价值、伦理、道德的重构是相关的。民族认同往往锁定在一些历史事件和历史人物身上。这些历史事件和人物(往往被称为“民族英雄”)被提炼为文化符号,即发挥认同的对象物的功能,又诠释一个民族的品格。现代法兰西民族的认同,是和法国大革命联系在一起的,当代中华民族是由共产主义革命塑造的,而美国民族的起源是独立战争。在民族国家建构的历史过程中,每个现代民族的身份都经历了脱胎换骨的改造。无论对自己神话般的过去如何依恋和怀旧,现代的法国人会把拿破仑征战欧洲当作自己历史的起点,现代中国人久已不知“三纲五常”为何物,而美国人也不会热衷于同盎格鲁撒克逊的历史渊源。

文化意义上的民族身份,构成一个民族的精神世界和行为规范,并以特有的形式表现出来,如安全感和自信心。一个民族的正向的身份感,能产生强大的心理力量,给个体带来安全感、自豪感、独立意识和自我尊重。提供安全感的土地,也只有祖国了。一个民族的信仰受到了挑战,如中国 19 世纪末、20 世纪初的文化危

机,就会对一个民族造成不安全或者虚弱的心理。在国际交往中,民族身份会表露出鲜明强烈的文化特征。在国际社会,无论来自哪个国家,哪种文化,习惯有多么不同,来到国际社会,要服从国际社会的惯例、礼仪。但民族身份的文化特征,如道德和品格力量,也决定了是否有能力在国际社会上与其他国家正常交往。

#### 四 民族主义

民族主义(nationalism)一词 1844 年才出现于社会文本中,其基本含义是:对一个民族的忠诚和奉献,特别是指一种特定的民族意识,即认为自己的民族比其他民族优越,特别强调促进和提高本民族文化和本民族利益,以对抗其他民族的文化利益。

定义“民族主义”要比定义“民族”更为困难。这首先是因为,民族主义有各种各样的形态,它可以是某种情绪和情感,文化情结,思维风格,行为方式,社会和政治运动,意识形态,等等;也可以是上面几个方面的结合。其次,“民族主义”一词,不仅广泛应用于所有社会科学和人文科学的领域,而且是政治生活和日常生活的用语。即使仅限于在社会科学领域里定义,至今也没有统一的认识。但民族主义作为问题,目前又是社会科学各个领域研究现代社会的中心题域。要研究民族主义,一个有效的方法是把它和相关的政治、社会范畴的问题联系起来考察。

从文化意义上说,民族主义现象本身具有非理性的特点。在心理层面上,民族主义情结就是一种非理性的情感体验,与臆想的“民族”有着某种现实的关系。“幸福”和“愉悦”都是人类经验。这种经验和文化有着复杂的关系。在文化传递过程中,文化形态的要素会内化为个体的心理、心性和情感结构。如中国文化一般指古典的中国文化,儒释道,唐诗宋词,元剧明曲,国画京剧等,编织成一个文化形态。以这种文化形态为传递媒介,不仅使中国的文化、人格特征、伦理规范得以延续和发展,而且构成了中国人的情感体验。这就是

与“民族”这个臆想的共同体的情感联系。这种联系与理性无关,不包含是非,也不一定涉及物质利益,而是精神和文化的现象。民族主义情感,在于文化的熏陶和教化,是一个人心性、精神和情感结构的一部分,从而也是一个人的生存状况和条件。以“民族”为纽带的精神和文化的认同和沟通,可以独立于物质利益、政治立场而存在,两者之间并不需要理性的联系。从心理层面,民族主义为民族成员提供安全感和保护。民族身份保护“自己”人,以集体文化和精神的联系来排斥和抵抗异己的力量。对于个体而言,没有民族及国家作为其存在的依托,一个人是无法发展的;而离开了他所属的那个文化价值系统,一个人便失去了对生活意义的理解。直到今天,还没有谁能跳出民族和国家这个历史的框架。另一方面,民族主义涉及集体性忠诚和集体行动。因为民族主义诉诸非常独特的人类深层情感,所以民族主义与血亲、种族、宗教并列为四种最强有力的集体性忠诚力量。民族主义能够整合社会力量,使政治力量具有文化的合法性,最根本的原因在于它对民族成员具有精神的感召力。在民族危亡之际,民族主义比任何其他的意识形态都要具有更高的、更有效的社会动员力量,可以凝聚民心,利用各种社会资源。

民族主义并没有纯粹的表现形式,它必须与某种政治或社会力量结合起来,表现为社会运动,或历史过程。由于民族国家这一政治力量,民族主义作为一种历史潮流应运而生。与民族国家相伴而生的民族主义,是现代化过程的产物。工业社会存在的基础之一,是人们以抽象方式交往和沟通的能力,所以一个工业社会必须有普遍接受的文化以满足这一条件。这种文化通常取决于人们共同拥有的语言,但特别取决于一套文化规则。同时,工业化、现代化是一项大规模的社会工程,没有例外地都是在民族国家的政治框架下进行的。所以,一个社会的工业化和现代化冲动,要求国家具备有效的社会资源和动员能力,并要求现代国家在结构和功能上包括科层制组织,资能政治的意识形态,文化的一致性,以及居民的政治认同。民族主义历史性地承担了这样的社会政治动

员。对于民族国家而言,民族主义是有效的社会动员手段,即社会动员的政治、经济和文化工具。应该承认,这种从工业化和现代化的逻辑来看待民族主义的观点,是典型的历史主义的观点。

诚然,民族主义依托看文化传统,但民族主义的立场在历史上却是民族国家的现代化,或者曰现代化的民族国家。民族主义表现为现代国家建构的内在要求状态时又是一个社会的现代化过程。民族主义之所以能够承担这样的历史使命,是因为它可以成为社会运动和意识形态。为此它臆造出了“民族”的存在。民族主义发明了并不存在的、至少不是以实体存在的“民族”。或者说,民族主义这一历史潮流,给予“民族”以现代的定义。民族主义所塑造的“民族”概念和民族形象,一般都诉诸文化传统、价值观念和信仰,弘扬民族的优越、尊严和进步,并强调神圣的民族历史使命。以“民族”为共同体的自觉认识,就是如此地被民族主义创造出来。民族主义经常被说成是民族意识的觉醒。然而,民族主义臆造出“民族”,构成了精神上、意识上这个共同体的真实存在,使一定地域的、共同享有某些社会文化因素的人们可以认同。在这个意义上说,民族主义不是民族自我意识的觉醒,而是相反,“民族自我意识的觉醒”是民族主义作为意识形态工具的自我表达。如果准确些说,民族主义是近现代全球现代化进程中民族国家的自我意识。

在民族主义意识形态的框架中,“民族”是一个综合性的集合概念,其内在的规定性恰恰与建构民族国家的要求相吻合。现代国家的基本要求,即地域、人口和主权,都为“民族”的现代概念所涵盖。现代民族国家的首要特征是领土要求。在民族国家的语境里,民族主义指的是国家要求某一土地的权利,在此国家疆域内对此土地实行主权的权力,进而民族主义表现为一个民族国家的政治上的主权要求。民族作为一个共同体,规定了在哪个地域的什么人拥有什么样的义务、责任和权利。这就是为什么“民族”这个概念要超越种族,超越语言,超越比语言具有更大的社会规范的宗教。因为意识形态的需要,它必须成为一个文化的集合概念,必须

满足社会和文化需要,满足社会动员的需要。所以,许多社会文化因素都有可能成为“民族”概念的要素,如语言、宗教、种族、文化传统,等等。这些社会文化因素都有社会规范和文化规则的功能。相对而言,语言高于种族,宗教高于语言。因为宗教可以为民族身份提供文化基础,而且有利于保持民族身份的连续性。其他的文化要素,如价值观、行为规范、制度、民俗,甚至是符号,都可能为民族主义构造“民族”概念提供文化和符号资源。但什么要素构成“民族”的概念,取决于历史条件和一定历史条件下精英和知识分子的选择。选择的标准只有一个,看哪些要素构造“民族”这个概念更方便。构成民族和民族主义的符号资源,在相当程度上是非常随意的,所以也是可以改变的,视环境和需要而定。如美国作为移民国家,只有200年历史,其民族主义既不可能诉诸种族和语言,也无法引申文化传统和民俗,而只能整合其他的历史要素。如前文已经提到的,美国的民族主义强调的是“多种族多元文化的大熔炉”这一历史文化特点。孙中山在定义“中华民族”时,没有引进语言、种族、宗教,而是多民族的共同文化传统。中华民族的符号,在这个世纪里也几经变换。例如儒教,先是“中学为体”,后又斥为毒害中华几千年的祸根,军阀混战时又有“尊孔读经”,再后来成为封建主义文化的总代表。在80年代、90年代的文化热中,“孔夫子”再度成为民族主义回归的标志。1911年辛亥革命使“孙中山”成为中华民族的象征。自1949年,“毛泽东”被视为中华民族的政治符号。自80年代,政治符号更多地让位给文化符号。“龙”、“长城”、“黄河”、“长江”等从传统文化符号体系中被挖掘出来,用以提高民族自豪感和民族认同。为了开发方兴未艾的中国旅游业,“紫禁城”、“颐和园”、“圆明园”的民族符号特性也越来越强。在环境保护成为国际政治的今天,“大熊猫”跻身进中华民族的符号体系。中国是一个多种族、多种语言、多种文化传统和多种宗教的国家,由于历史悠久,文化符号体系可提供的资源就异常丰富。

因为民族主义是一定历史时期文化与政治交互作用的结果,

受到文化的强烈影响,从而打上了非常明显的文化起源的烙印。在现代化的过程中,对民族国家合法性来源的要求,文化、种族、宗教,以及与之相关的情绪,经过政治加工,就以民族主义的形态出现。对民族主义的论证,如观念、史实、问题等等,政治操作和情绪的支配力极其巨大。

民族主义造成了一种高度一致的生存共同体,具有整合社会的功用,而一旦和国家行为结合起来,就非常具有政治实用主义的特点。它能够组织现代性的政治运动,如政党、大选、议会,韦伯意义上的科层制,以及各种以政治权力为诉求的社会运动,如宪政主义、马克思主义革命,等等。作为意识形态,民族主义具有极强的倾向性、情绪性,常常表现为热爱祖国,维护民族利益,捍卫民族生存。所谓国家民族的根本利益,是通过国家和国家权力的合法性实现的。国家的合法性有多种来源,其中民族认同是最基本的。没有民族主义这个前提和基础,经济、政治、法律、尊严、人格、人权、国籍、国权(主权)、自由、民主等,就没有一个政治和地域的结合实体予以支撑。当民族主义成为政治的意识形态时,是以国家利益、国家尊严、国家主权为诉求的。同时,民族主义可以为民族国家提供文化秩序,即以文化传统的某些要素作为社会认同的基础和国家合法性的来源。

迄今为止,还没有哪一个与国家有关的社会和政治运动可以不动用“民族”的概念(新社会运动改变了民族的概念,这将在后文论及)。当政治运动诉求国家权力,当民族国家进行社会动员,没有任何意识形态比“为了民族的独立、解放、繁荣、进步”来得更有号召力。民众情绪是政治动员的兴趣所在,以民族和国家前途这类崇高的号召进行动员,是大规模的历史建构的有效手段。马克思主义革命也是在民族范畴内进行的。世界革命的概念无非是各个民族之间、各个国家之间的马克思主义的理论关系。中国的共产主义革命就是以“中华民族”为号召、以“社会主义国家”为目的的。

(徐迅:美国纽约州立大学社会学系 博士)

# 解构民族主义：权力、社会运动、意识形态和价值观念

徐 迅

民族主义是世界现代化过程的产物，有各种形态。基本的历史形态是政治权力（国家）、社会政治运动、意识形态。作为政治权力，民族主义表现为一种特殊的社会动员和社会控制方式；作为社会政治运动，民族主义催化了现代民族国家；而作为意识形态，又建立了民族国家之间精神、文化和身份的壁垒。

自从民族主义进入世界历史的现代化过程，人类的进步、繁荣、战争、大规模的暴行如种族屠杀，大都是在民族主义旗帜下以国家权力和国家暴力的方式进行的。要判断民族主义，最有实践意义的是把具体的民族主义诉求与政治权力联系起来考察。

## 一 民族主义内部的权力结构：精英和民众

民族主义是复杂的文化和社会现象，它的生成是在确定的权力结构中完成的。普通民众提供激发民族主义情绪的氛围和土壤；民族文化的制造者，通常是知识分子，他们从历史文本的记录中发掘出往往是乌托邦式的文化梦想，最后，还要有政治家操纵的技巧和手段，把民族情绪和意识形态结合成为政治运动。在民族主义运动中，还要有民族的“先知”和“救世主”，他们往往充当民族领袖。因为民族主义有强大的社会整合能力，无论其信仰和政治目的如何，政治领袖首先要谋求民族统一，无一例外地都用民族主义设计政策和策略。



民族主义的历史创造是由社会精英和知识分子发动的。民族主义的历史形成，一般经历三个阶段：即收集和整理民俗，弘扬文化传统；形成民族主义意识形态，进行社会动员；以及文化复兴转变为政治诉求，向现有的政治权力挑战，最终实现政治权力。精英和知识分子是民族主义的创造者、解说者、操纵者，他们表现的民族主义狂热，要比其他社会集团更为强烈。一方面，这是因为不同文化和社会的上流阶层都有强烈的种族认同感；另一方面，从权力和社会资源分配的角度看，民族主义倾向至少也是精英和知识分子竞争稀缺社会资源的结果。稀缺资源包括物质利益、社会地位、权力、名望等。竞争稀缺资源的现象存在于广泛的社会领域里。利用公共领域获取物质利益、特权、社会尊重和社会承认等，知识分子要比其他社会集团和阶层更为有利。民族主义可以向精英和知识分子担保，他们的民族身份至少与其他社会身份同等重要，甚至更为优越，用民族主义获取社会资源更为容易，名义上更为正当。有些备受歧视、压迫之苦的民族，民族身份对精英和知识分子的心理起到更强大的作用。无论从种族—宗教意义上，还是从民族主义意义上，身份内在的教义和规定，对拥护者和追随者来说都是不可逃避的生存条件。任何人都必须在社会中具有一个成数个身份。在什么样的情况下选择什么样的身份，取决于他们要得到什么样的社会资源。知识分子和精英是文化的主要载体，占有文化霸权和话语霸权，控制着大部分社会资源，他们对文化权利和政治权力非常敏感。在社会文化的变迁中，要维持他们的社会功能和社会地位，他们常常利用民族主义话语来表达他们的文化权利和政治权力。换言之，民族主义话语无非是某种权力的语言载体而已，而民族主义则是争夺社会资源的方式。例如清末废除科举制度，儒家士大夫阶层失去了通向权力的通道。儒教的衰微败落，使他们的文化权利受到极大的侵害。所以，民族主义的冲动在相当大程度上整合了精英和知识分子集团。

民族主义运动所开发的社会资源，以及以主权为象征的民族

国家利益,并不是由普通国民所代表的,这些资源和利益也并不是均等地分配于每个人身上的。民族主义所带来的垄断权力、利益分配,更有利于权力精英和知识精英。这也是为什么社会各阶层在民族主义问题上的兴奋点有着强弱不同的分布。知识分子和精英推动民族主义潮流,创造或构造民族主义意识形态,操纵民族主义政治,从中获取更多的社会资源。那么,从社会资源在不同社会阶层的分配关系而言,民族主义也可以看作是维持既得利益或开发新的社会资源的功利主义策略。任何政治家都会表示,他爱自己的国家和自己的人民,他的一切决定和行动都是以民族利益为根本出发点。这样的表示是民族主义政治的内在要求。因此他也就有了号召群众的合法性。工商界可以用民族主义抵制进口,推销其商品。学术界可以提倡文化传统占有文化霸权和话语霸权。任何现实的政治都必须在民族及国家的范畴内操作,而任何民族主义都是高举爱国主义旗帜的。“民族”作为臆想的共同体,其起源不涉及阶级、阶层、社会集团。但也恰恰是这个原因,“民族”这一概念极大地模糊了社会的矛盾和冲突,更模糊了权力操作的利益关系。

知识分子作为一个阶层,历史地承担了民族主义意识形态的创造者和解释者的角色,从而获取了相应的以文化资产作为权力的资本。他们抉隐发微于古籍,牵强附会于现实,编造出“自古以来”的民族发展史,指称民族祖先,发现民族符号,从而为民族主义意识形态提供文化理论基础。在操纵历史记忆和操纵思古怀旧情绪的过程中,关于民族的神话就被编织出来。因为教育和社会地位使他们有这样的特权,他们天然地就是创造、批判、评价的垄断中心,其他的社会阶层无法向他们挑战。为了得到有效的民众联盟和社会力意的支持,精英和知识分子还要创造具有明显价值倾向的意识形态,使民族主义成为一个“民族”的统一的、自觉的政治表达。通过知识分子和民族精英的意识形态操作,民族主义以群体的自我寻求和情绪为开端,再转化为社会和政治运动。以民族

诉求寄托政治诉求，以价值取向表达历史意向，这就是作为民族大脑的知识分子群体所创造的民族主义意识形态。

精英和知识分子也是民族主义运动的领导者。人民应该具有共同的文化并服从该文化的精英的统治，是典型的民族主义思想，因而是非常现代的发明。民族主义思想包含着把民族与本民族的政治统治者视为一体来加以维护的功利因素。以民族精英领导的民族主义运动，最终都是以民族独立和国家统一来谋求政治权力的。从历史上看，还没有一种民族主义运动不最终指向政治权力的，不是一个统一的国家，就是一个统一国家内的议会，或者是其他形式的政治权力。民族主义作为现代化运动，是政治精英和知识分子的历史生存基础。他们可以拥有不同的、针锋相对的政治观点、世界观、社会改革方案，但在民族问题上，他们的立场完全一致，他们都是民族主义者、爱国主义者。同时，民族主义领袖大都是现代化的推动者，他们意识到现代社会的进步性，对创造和管理工业社会的手段有深入的了解。“民族”无非是提供了一个政治操作的舞台，如何进行操作，则取决于他们的道德水准、世界的视野和知识结构。精英和知识分子的心态和知识结构，对创造意识形态关系甚大。由于社会、政治、文化危机等原因，自卑、焦虑、失落、排外、无所适从，对专制秩序的认同等等心态就可能会主导精英和知识分子，从而导致整体精神大逃亡和道德底线的崩溃。那么，他们所创造的意识形态往往狂妄自大。只有关怀整个人类的未来，诉诸诚实而正直的良知，意识形态才会博大宽广。民族主义是精英和知识分子的创造，那么，对民族主义的效果和后果，他们理应负社会的和文化的责任。

构成民族主义意识形态并形成运动，不仅需要知识分子的参与和精英的政治操作，还需要有广泛的社会参与。政治领域的权力竞争要求有社会力量的支持，即以民众为基础的社会运动。普通民众是民族主义的社会基础，为民族代表即精英提供更多的社会资源，给他们带来在政治权力上竞争和讨价还价的资本。无论

精英和知识分子如何让民众充当民族主义运动的主角,无论民众如何被说成是历史前进的火车头,在权力关系和资源利用上,精英和民众的关系就是如此。这种情况和以阶级斗争意识形态进行社会动员毫无二致:普通的阶级成员为阶级斗争意识形态提供社会基础,同时为阶级代表(往往是知识分子和精英)供应社会运动的生力军。民族主义的历史说明,在初创时期,农民往往是民族主义力量最主要的社会基础。从西欧到北美,从沙皇俄国到儒教中国,以至几乎所有的第三世界国家,都是如此。农民在民族主义建构中发挥社会基础的作用,意味着经济因素和阶级划分是民族主义生成的主要社会动因。从历史上看,工业化和现代化冲动不仅导致了社会结构的急剧变动,而且瓦解了农民的村社身份。对统一的民族身份的关注促进了对民族主义的需求。现代民族国家提供了一个完整的、独立的、政治统一的民族身份。民族主义作为社会运动在民族国家的建构过程中造就了现代的民众和民众结合的社会组织方式,这就是所谓的“文明化过程”。

## 二 民族主义意识形态和民族主义政治

在民族主义框架内,政治与社会之间,精英与民众之间,必须有某种方式的连接和沟通。民族主义意识形态就是对社会的某一部分成员进行动员,以达到某种特定的政治目的而人为设计的。这种意识形态从理论上先验地设定了“民族”的存在,进而构造了民族历史,规定了文化传统价值,从而论证民族主义运动的历史必然性和正当性。意识形态转变为社会运动,最终把民族主义运动的两种参与者——精英和民众——结合到一起。

民族主义意识形态宣称,从文化传统(或其他什么因素)可以证明,民族的原则是客观的,从古就有的,民族的存在有赖于民族意识的觉醒。只要时机一到,民族认同就可以实现。通过自觉地结合为国家,可以解决从群体到个体的所有问题。在“民族”的意

识形态建构过程中,已经引出了足以推论社会正义、国家合法性、历史发展取向的基本价值原理。这些现代性的价值原理可以归结为:理性、历史进步和解放。从意识形态的理论框架来看,民族主义是非常现代的,它包括了现代化过程的最主要的社会组织建构。第一,它的理论来源是现代社会科学,引进了关于国家、社会、文化的概念;第二,它把社会科学理论转化为意识形态;第三,它用意识形态进行社会动员,造成社会运动。这是迄今为止崭新的历史运动形态。对于整合社会力量,民族主义意识形态提供了一套思维程式、风格和行为规范,并通过社会运动推广到全社会。没有这样一个过程,民族国家是不可能建立起来的。

为了社会的和政治的动员,意识形态都是煽情的。煽情需要有乌托邦的支持。不管“民族”乌托邦如何虚幻,但却可以有效地唤起民众,并可造成人魔状态。尽管国家不等于民族,政府也不等于国家,政党更不等于人民。但在民族主义意识形态中,国家、民族、政府、人民这些概念可以混合为一种复杂的民族主义情绪。民族主义情绪表现在政治问题上和政治领域中,就出现以民族主义为意识形态的社会运动。广义的社会运动,不仅包括一般的群众抗议,组织社团,建立政党,而且包括以暴力为手段的革命。“臆想”的共同体进入了政治程序,就转变为有组织、有目的、有纲领、有价值观念、有利益诉求的集体行为。

民族主义是一种历史运动的形式,本身不涉及价值判断。但民族主义政治却进入了价值、道德、伦理的范畴,意识形态包括了社会观、历史观、社会动员方式、政治目的、组织形态,等等。要判断一个民族主义的性质及其和政治的关系,只能根据它的意识形态和其所诉求的政治权力。如英法美表现出的自由主义民族主义,强调以理性为基础的个人自由,主张维护个性发展。所以在国家问题上主张国家的政治生活、经济生活和社会生活都应以维护个人自由为目的,反对任何形式的专制。自由主义的基本思想是建立一个开放的民主社会,所以,在国家问题上,自由主义民族主

义主张国家实行代议制民主,国家权力必须受到限制,国家为保护公民权应实行法治与分权。法西斯主义鼓吹种族主义、军国主义和国家主义,强调领袖的绝对权威,实行专制的独裁恐怖统治。第二次世界大战的德、意、日等国的法西斯主义都是用民族主义作为政治动员工具的。以马克思主义为意识形态的民族主义,如苏联和中国,是在民族的范畴内以政党的方式实行阶级斗争的社会运动,通过革命暴力建立无产阶级的国家机器,对社会的一部分人实行专政。

在这几种意识形态中,“民族”作为有机的结构性概念在意识形态建构中的作用是不同的。在自由主义意识形态中,民族是一个历史范畴,是以文化特性为基础的政治共同体。工业化和现代化是民族形成的历史动力。市民社会的发展促进了以公民为中心的一系列关系的形成。生命、自由和财产是公民不可剥夺的基本权利,在法律许可的范围内公民享有广泛的自由权。国家为保护公民权实行法治和分权。民族是在这一现代化过程中形成的。民族可以有种族、语言、宗教和文化上的属性,但民族的现代定义只能在个人、社会和国家的关系上确定。由于强调民族国家的目的是维护个人自由,所以自由主义意识形态里反对国家神圣和国家至上。因为民族完全是在民族国家的范畴内形成的,所以民族的概念也是历史性的和世俗化的,它本身就有反宗教的特点。

马克思主义承认民族的存在,但认为民族之间不构成根本的冲突。不同的阶级从自己的利益出发去理解和对待民族问题。到了近现代,资产阶级和无产阶级成为社会的两大基本阶级,从而形成了两种根本对立的民族观和民族政策——即资产阶级民族主义和无产阶级国际主义。资产阶级以本阶级的利益充当全民族的利益,以民族矛盾掩盖阶级矛盾。用马克思主义的阶级观点来划分民族和分析民族问题,就得到了一系列价值判断:在资本主义上升阶段,资产阶级民族主义具有反对封建主义和反对民族压迫的进步性;到了帝国主义时期,压迫民族的民族主义已蜕变为民族利己

主义、大国沙文主义、领土扩张主义和殖民帝国主义。而被压迫民族的民族主义，则具有反帝、反殖、反对种族主义的性质和内容。马克思主义关于民族解放运动的主要思想，认为被压迫民族要外争民族自决，内求民主，建立统一的民主共和国。但民族运动有“进步”与“反动”之分，其标准是看其是否反对侵略政策。殖民政策给被压迫民族带来了苦难，但也激发了社会革命。民族解放运动的兴起，必然给宗主国的统治以决定性的打击，对全世界的工人运动具有重要意义。无产阶级事业和被压迫民族的解放斗争是不可分离的，因为压迫其他民族的民族是不能获得解放的。列宁主义强调，世界民族分为压迫民族和被压迫民族，形成两大对立的营垒。殖民政策的本质就是剥削，但也加速了殖民地半殖民地民族资本主义的发展，把殖民地半殖民地卷入了一个具有世界历史意义的总趋势：打破民族壁垒、消除民族差别、使各民族同化。列宁主义还认为，世界社会主义运动已成为全世界无产者同被压迫民族的联合行动，主要打击目标是世界帝国主义，民族解放运动可以帮助无产阶级登上国际舞台。

对于法西斯主义以及沙文主义、种族主义，“民族”是最高的绝对观念。民族主义不仅可以是政治统一体与经济统一体的最重要资源，而且可以成为精神信仰的源泉。如果政治统一体是国家，民族主义就会被奉为官方的意识形态，成为国教，构成不可质询的文化和话语霸权。如果政治统一体是社会运动或团体组织，民族主义就变成宗教性的教规，要求民族成员无条件地为“民族”信仰奉献。民族主义意识形态嬗变为信仰，无论是政治操纵的结果，还是精神危机的产物，都是民族主义走向暴力和残酷的前奏。因为在以“民族”为中心的宗教性信仰中，“民族”是上帝的同义语，其起源不可质询，对“民族”的献身和无条件的奉献，是人生意义的全部所在。民族主义一旦成为信仰，“优等”和“劣等”就成为民族划分的标准，民族之间不仅是对立的，而且是统治和被统治的关系，甚至是你死我活的。优等民族天然就应该成为统治者，而优等民族的

苦难和厄运,根本原因就在于劣等民族的存在。用“民族优越”的意识形态整合社会和动员社会,具有极大的煽动性、侵略性和破坏性。在政治操作过程中标榜民族利益至上,就含有贬斥、排拒和敌视其他国家和民族的可能性。种族主义宣传人类的种族有优劣之分,“优等”的应统治和奴役“劣等”的,给民族情绪以极大的刺激。催化了民众对其他国家和民族的仇恨心理。种族歧视和种族隔离只是其温和的表现,一旦和国家权力结合起来,就会导致种族屠杀和种族灭绝。历史上人类的悲剧就是这样造成的。德国法西斯主义宣扬雅利安人是最优秀的人种,应当统治世界,为他们迫害犹太人和发动第二次世界大战制造理论根据。世界上的种族主义形形色色,最突出的是南非。前南非把种族主义奉为基本国策,通过立法制定了数以百计的种族主义法律,用行政手段实施一套完整的种族隔离制度,以此保证白人对南非的统治。民族沙文主义不仅鼓吹本民族的优越感和民族利益至上,煽动民族仇恨,主张征服和奴役其他民族,而且制造与散布民族被迫害妄想症:一个民族面临的一切困难、人民遭遇的所有痛苦,其根源在于某个恶魔民族的阴谋和威胁及其异族的文化毒素。通过这些民族主义话语的深化刺激,政治操作就可以将民族主义情结膨胀为复仇思想和歇斯底里的战争欲。于是,精神的信仰就变成了意识形态所鼓吹的报复、牺牲和流血,意识形态的动员使集体暴力随之合法化了。

### 三 民族主义的价值观和道德基础

民族之间的对立和竞争是不可回避的现实。民族主义本身并不是暴力和暴政,而只是一种历史的社会力量和特殊的组织形态。国家的组织是(政治)权力的表现,具有镇压的功能和破坏的力量。民族主义从臆想的共同体一旦转化为实际的组织结构和政治权力,也就具备了镇压力量。建立在民族基础之上的国家,既可以保护民族成员的生命、财产和自由,也有可能实行种族灭绝。而民族



主义确实可能导致法西斯主义和种族主义。问题的关键是：民族主义和什么样的政治权力结合起来，而这种政治权力又是遵循什么样的价值观的。

那么，还有什么力量可以制约民族主义的暴力倾向呢？民族国家已经是最高的暴力机器。以国家的暴力对抗国家的暴力，就是历来的战争和种族屠杀；以国家的暴力对公民实行镇压、迫害、打击，就是平常所说的暴政和专制。然而，这两种暴力都是以“民族利益”和“国家利益”的名义进行的。因为政治权力的可操纵性，暴力完全可以在政治程序上合法。制约民族主义暴力的力量，不可能从孕育暴力的民族主义本身去寻找。这个力量只能是超越民族的，即道德的力量。第二次世界大战结束后的纽伦堡审判，不是审判战争本身，也不是裁判谁应对战争负责，而是审判战争中对人类道德的践踏。同样，对波黑战争罪犯的审判，不是对民族宗教冲突的审判，而是以“违反人类罪”起诉的。迄今为止，我们还未找到除了道德以外的任何一种力量能够制约国家的暴力。世界的现代化过程为民族主义理论和意识形态的构建提供了动力，同时也为判别民族主义提供了一条道德分界线，即对人类普遍价值是否尊重。

每个国家都无可非议地有权利争取自己的国家利益。但是，竞争的法则并非就是“强权即公理”，而是存在着国际公认的准则。如果没有基本准则和道德，国家之间的竞争和国家利益的争夺只服从“强权即公理”的逻辑，就不会有人类的进步和世界体系的形成。现在世界普遍承认的价值标准和准则，是在关于“公正”、“平等”、“自由”的基本信念的指导下竞争的结果，也是世界现代化的过程中在形形色色的民族主义的参与下建立的。如果没有这些最基本的信念指导下的竞争，世界体系的建立是不可想象的。这套准则包括承认国家独立和国家主权、民族自决权以及和平、理性、民主、自由、人权的原则。这些人类共同追求的价值是所有国家、民族参与竞争的结果，属于全人类，无国界无民族之分。

从现代化过程生发的道德标准和价值是起源于民族的,然而又是超越民族的。民族是一个臆想的共同体,同时它也是道德、价值的共同体。人们认同某一民族和国家,也意味着认同某种特定的道德和价值观。一群人民之所以结成共同体,有比共同的语言、血统、传统更基本的原因。人们以国家的形式组织成“民族”,是寻求能够安危与共,一起共同追求美好生活。安全感,命运的认同,寻求保护其财产、生命和自由平等,是民族这个臆想的共同体可以被认同的最基本的原因。这也是民族形成的道德起源。但是,民族主义政治完全可能抹煞和异化人们结成民族共同体的动机。只要民族主义以政治权力的组织形式出现,只要意识形态把“民族”看成是神圣的绝对观念,人们就会忘却自己以民族成员身份存在的基本理由。而且,从“民族”产生的合法化政治权力,还会用暴力的手段加强民族认同。即使如此,只是共同的语言和血缘,只是意识形态操作和政治暴力,仍然不足以使人们认同一个民族。当一个民族不族给民族成员的个体提供安全、发展和自由,这个共同体的存在就失去了它最初产生的根据。就个人而言,人被划定为不同的民族,不同的集体,分属不同的国家,不同的地区。当他在一个特定的民族里失去了生存权和其他权力,就可以不认同该民族,这取决于他所认定的价值观念。大批国际移民和难民的存在,也揭示了这样一个事实:对生命、财产、自由的追求,比民族认同更为基本。如果民族主义的政治操作不能保护人的生命、财产及自由平等权利,如果“民族”被极权主义、法西斯主义政治所操纵,民族认同就成为对人类的普遍价值的威胁和践踏。

人类普遍价值,不是神秘地从观念中产生的,也不是从哪个特定的文化中产生的,而是在国家和民族之间交往和竞争的过程中结晶而成。把和平、非暴力、民主、理性、自由、人权等分为“东方的”和“西方的”,甚至看成是“西方”对“东方”的文化霸权,也就抹煞了以上这些价值超越民族的普适性和道德起源。判断一个民族主义政治及其意识形态,就要看其是否承认和遵守这些被全人类

所建立的法则。大部分民族独立、解放和统一运动，都是以自由、民主、独立和统一为号召的。这些以民族主义为旗帜的运动，都相信一个全人类自由、平等、友爱的将来。有的民族主义强调自己在血统、语言、文化、宗教、风俗习惯等方面的特殊性而拒绝这些普遍价值。把民族的起源神话化，把“民族”神圣化。把民族主义变成精神信仰。当民族主义通过国家暴力取得“国教”的资格时，其意识形态也就具有了宗教性。民族主义一旦成为信仰，“民族”一旦获得了宗教那样的神圣性和超越性，在极权主义的操纵下，就会转化为暴力和专制。希特勒时代的日耳曼民族优越论，或日本军国主义时代的“大和魂”，都是利用民族尊严的意识，掀起仇外、排外的民族狂热，剥夺人的最基本的生存权。如果和集权主义政治结合起来，其结果就是德国法西斯主义的种族灭绝和南非的种族主义隔离政策。以“民族”构成的统一体，和以“阶级”构成的统一体在制度选择、组织选择和价值选择的关系上是一样的。如果某一个“阶级”被证明是优等阶级，因此有天然的权力对其他阶级实行统治和专政，同样会导致暴力和残酷。在民族主义信仰问题上，政治权力实际上是道德和价值观念的表现。法西斯主义、军国主义式的民族主义走向现实的政治力量的过程，也是道德整肃的过程，通过对自己的民族成员实施专制、镇压等强权手段，达到民族认同和价值认同。

“民族”的神圣化并不是宗教的绝对观念支持的。恰恰相反，民族主义是现代化过程的产物，其意识形态是以现代社会科学为依据的。当它嬗变为信仰，也是由现代的观念和概念支持的。法西斯主义和种族主义的理论来源，是现代科学和现代社会科学。19世纪以来，随着科学和技术的进步，出现了为法西斯主义和种族主义据供科学依据的思潮。例如，法国社会学家戈比诺在《论人类种族的不平等》一书中，将人类种族分为不同等级，宣传日耳曼民族是最优秀的。还有的研究从生物学和遗传学的角度论证人类不同种族的优劣，宣传白人种族优于其他有色人种。社会达尔文

主义认为人类社会也在进行“优胜劣汰、适者生存”的斗争。从科学的角度、用科学的方法证明种族的优劣,到今天也没有完全停止。

#### 四 民族主义的性质

民族主义一旦进入意识形态范畴,就要回答有关国家和制度安排问题,以及通向现代化的途径。不涉及这些历史性问题,意识形态动员就失去了意义。民族主义意识形态是组织性行为,要求现实的社会政治力量的支持。一方面,现代民族国家为民族主义意识形态提供了文化霸权;另一方面,民族主义意识形态使民族国家在文化层面合法化了。民族主义之所以具有威权并不是来自神秘的力量,而是通过国家的甚至是强制性的方式所获取的。反过来,没有以诉诸“民族”的民族主义意识形态,现代国家的主权和疆界都无从建立。民族主义意识形态通过国家和其他社会运动的暴力,控制着社会思想意识,并转化为社会实践的一种政治行动。现代民族国家通过民族主义意识形态进行社会动员。民族主义意识形态因此为现代国家提供了特别便利的社会动员和控制手段。这种权力和知识的具体结合方式决定了民族主义的性质,即有自由主义、社会主义、极权主义、保守主义、军国主义、法西斯主义等等区别。德国传统和英美法传统及政体有根本差异。第一二次世界大战的发源地恰恰是极端民族主义加政治专制的德国和日本,而不是自由主义民主政体的英、美、法诸国。二战后连绵不断的局部战争大都发生在狭隘的民族主义国家之间和专制主义国家之间。

由于民族主义和现代国家相结合,“民族”就包含了不平等的表达。只要涉及到权力,民族就不能代表整个社会的和谐,也不能代表整个社会利益。在民族成员之间,实际上也是社会成员之间,不存在自然的利益和谐。由于种族、社会地位、个体经历、文化传统的差异,关于自由、公义、社会、秩序、欲望、个体的信念和经验观

察等等，是高度歧义的。“民族”的概念完全不可能整合这些差异。定义什么是公义、平等、自由的问题，超出了民族的范畴，因此，民族主义不回答也无法解决国家、社会和个人之间的冲突。这些问题属于国家的范畴，其理念涵义必须放在确定的社会结构和政治制度里才能解决。在社会、国家和个人的关系上，有若干种不同的解释取向。如马克思主义理论框架，其分析工具是“阶级”、“阶级斗争”、“革命”等概念；法西斯主义、种族主义的基本概念是“国家利益”、“民族利益”；自由主义的核心是强调个人自由和对政府权力的限制。这些区别有重大的实践意义。因为这些区别归根结底是社会制度和政治制度的区别，最终决定了民族主义的性质，同时也就决定了“民族”是怎样和政治权力结合的。每一个社会自有其内在的矛盾和冲突，社会集团、阶级、阶层之间，在一个国家内不同的种族和民族之间，会在政治、经济、文化方面存在着基本的冲突，如何解决这些矛盾和冲突，是对国家的严重考验。

## 五 爱国主义的权力话语

在民族和民族主义问题上，有各种各样的标签，如爱国主义、卖国主义、激进主义、保守主义、相对主义、全盘西化论、文化回归，等等，这些标签都是政治操作层面上根据政治目的和利益使用的。政治标签是话语霸权的表现。而话语霸权和现实的政治权力互为表里。爱国主义基本上是情感层面的，指对自己所属的那个民族和那片国土的热爱及眷恋，对自己所属的文化及基本的价值观的认同。任何文化和社会，无论社会和政治制度如何，对个人而言，都存在爱国主义这种情感。而在政治语境里，爱国主义和民族主义往往可以互换，或者是同义词，要区别爱国主义和民族主义并没有实际的意义。而为两者的核心问题是对国家的集体忠诚和集体忠诚作用下的集体行动。

任何民族主义都诉诸“民族利益”。在势不可挡的民族主义潮

流面前,任何社会政治力量都会以“民族利益”竞争权力,都强调维护民族利益而激发爱国主义情绪。“从国家及民族的根本利益出发”,“站在自己民族及国家的立场上”,“为了祖国的繁荣昌盛”等等民族主义话语,是各种社会政治力量竞争必须进入的语境。就经验观察,民族利益是以既得的政治权力代表的。在大多数情况下,这个政治权力是国家。那么,谁是国家?谁能代表这个国家?代表的是什么国家?政府是能够代表国家和民族利益的,但基本条件是它必须具有合法性。合法性的来源之一,是民族认同和社会的一致性。民族认同包含着从道义上、文化上、价值上对国家体制和政治制度的认同。当一个政府具备了足够的合法性,它宣布“为了民族利益”才有意义。但是,政府和当权者的立场不是划分民族主义和爱国主义的标准。在许多场合,民族主义者和民族主义运动是站在反政府的立场来批评当权者的。这种情况并不是因为通常所说的“民族利益与国家政府利益发生冲突”,而是因为政府得不到民族主义力量的支持,因而不具有合法性。政府合法性的来源在于,它有能力把各种社会力量整合为一个统一的民族。而统一的民族体现在以现代民族国家的建构,即完整的政治疆域和版图,独立完整的主权,确定的民族身份,以及一体化的文化规则。

爱国主义和卖国主义其实只是一个权力话语的问题。在历史上,政府和反政府的革命力量都互相斥责对方为“卖国主义”。然而问题的关键却不在于在政治实践中是拥护或反对政府。在晚清文化危机的状况下,缺乏民族认同,清政府代表民族利益就缺乏合法性。反对专制当局,倡导民主改革和自由精神就成了爱国主义的表现。孙中山的民族主义激烈地反对满清政府,其之所以可以自称为爱国主义,并斥清政府为“卖国”,不仅是因为孙中山领导的革命运动以“民族利益”为号召,更主要的是有广大的社会政治运动和革命的社会力量的支持。这种反抗的社会力量使统治集团丧失了代表国家和民族利益的合法性。孙中山代表了非常现代的社

会政治思想，他从民族、国家和社会的一体化来看待民族问题。当满清政府不是一个现代意义上的民族国家，就完全有理由斥责满清政府“以政府利益来冒充民族利益”。政府和统治集团并不天然地代表民族利益，一旦社会的反抗力量威胁到统治者的政治利益，由统治集团控制的政府完全可能是卖国主义的。如慈禧太后的“宁赠友邦、不予家奴”的政策，就是为了维护和延续王朝的统治。

民族是民族国家现代化过程所创造的神话。民族这个一体化的概念，一旦被分解，它与国家、意识形态、社会运动和现代社会科学的内在于关系，就被凸现出来。当民族主义现象被解构成国家性质、精英和民众的关系、意识形态的作用、权力和利益等等，就不再是一个整体的、超越的概念，而是一个政治操纵的过程。问题不在于民族主义是否被政治所操纵，而在于是被什么样的政治所操纵。所谓国家性质是指个人、社会和国家的关系是如何规定的，并采取了什么样的形式。具体地讲，在文化和法律上个人权利、集体权利、公民的生存权、财产权、政治权是如何规定和实行的。意识形态是指用什么方式动员社会，用什么价值观号召民众。“建设一个繁荣、富强、自由、民主的国家”可以极大地调动潜在的社会资源，而“民族至上”的口号就会吞没一切本民族和他民族人民的个人权利。权力和利益在民族主义过程中是有着不同的分布和分配的，所以在一个既定的人口群落中，民族主义的冲动不会是一样的。政治动机永恒地支配着精英和知识分子创造民族主义意识形态的过程。

一旦关于“民族”的知识和现实的权力的关系被如此解构，“民族”和民族国家就不再神圣，它们无非是社会力量和具体的利益，并被历史地联系在一起。任何大规模导向民族国家建构的社会政治运动都是嫁接在民族主义的枝干上的。军国主义的血与火维护专制国家的利益，民族解放运动通常以“自由”、“民主”为旗帜，而工业化和市民社会的历史途径则是以法治建设为特点。归根结

底,对民族主义解构的目的,是要求回答一些最基本的问题:这样或那样的民族主义,到底信奉的是什么样的价值观念,追求什么样的制度安排。这样的价值观念和制度安排是否符合人类主流文明。所谓人类主流文明,是指发源于现代化、已成为人类的共同追求的那些价值和制度。一个民族的尊严的前途,不在于政治权力的利益(在权力结构中,是精英和与政治权力有关的知识分子的利益),而在于对人类所认同的价值和制度的追求和尊敬。惟有全人类所认同的价值标准,才能够整合不同的民族、民族主义、民族主义意识形态和民族主义力量。在当今世界无休止的民族纷争中,惟有举起人类良知这面旗帜,民族纠纷才有可能求得解决。

(徐迅:美国纽约州立大学社会学系 博士)



# 政治发展视角中的民族与民族主义

陈明明

20世纪末叶是一个让人看不透的岁月。我们这个星球刚刚结束长期困扰着政治家们的两极抗衡的态势，“文明的冲突”的鼓噪似乎又投下不祥的阴影；欧共体成员国正为欧洲的联合进程欢欣鼓舞，庞大的苏联却自我解体；全球社会经济一体化和政治一体化前景方露端倪，加拿大却经受着魁北克省分裂运动的震撼；波黑三个民族的战争至今未见善终，非洲部族屠杀又开新篇。人们突然发现，民族的对抗竟比意识形态的对抗更残酷、更暴烈，可能更漫长、更涉及事物本质，因而也更有决定意义。民族主义的确不是新东西，“但肯定是当代文化最突出的现象之一<sup>①</sup>。”它正以强劲的气势、古老的形式、现代的内容席卷国际舞台。

关于民族与民族主义的定义已有不少，作一番比较，也不过是从大同中觅些小异，而一一列举又难免流于赘述。从政治发展的视角，对民族发展的历史形态作一点简略的考察，可能有助于加深对这一问题的认识。

## 民族发展的三种形态

一般认为，民族的历史形态大致可分为三种：部族民族、文化民族和政治民族。

部族民族(Tribal nation)是个血缘性概念，它最早是指一个由

---

<sup>①</sup> [美]伯恩斯《当代世界政治理论》，商务印书馆，1990年版，423页。

共同祖先传下来的血亲组成的团体,这个团体的成员有直接的共同世系。“族”字在《说文》中被解释为:“族,矢峰也,束之族族也。从𠂔从矢,𠂔所以标众,众矢之所集。”由此可见,“族”既是一个血缘组织,也是一个军旅集团。在生产力极端落后的情况下,部落始终是这种血缘组织或军旅集团的界限,“凡是部落以外的,便是不受法律保护的”<sup>①</sup>。部落之间经常围绕着草场和畜群的占有,河流与荒地的利用而展开争夺与战争。“在原则上,每一个部落只要没有同其他部落订立明确的和平条约,它同这些部落便都算是处在战争状态。”<sup>②</sup>在长期的生存竞争中,部落逐渐形成共同的利害观念、团体意识,共同的荣誉感与归属感。部族民族典型的原生形态无疑是氏族(Clan)。按摩尔根的研究,部族民族最先由氏族开始,出于社会目的和宗教目的而形成胞族,由于活动范围的扩大而结成部落,经过部落的整合(部落联盟)而组成民族<sup>③</sup>。由于部族民族所有的成员都存在血缘联系,维护某个个人或某个群落的安全与利益往往成为民族全体成员的责任,由此而发展出一种社会连带特征,“血族复仇”就是这种社会连带特征的极端表现。部族民族无论是内容还是形式,都是一种古老的民族形态,在当代,除了在非洲,其他地方并不多见。它的进化形式是种族民族<sup>④</sup>。

与部族民族不同,文化民族标志着民族发展的一个更高阶段。在某种意义上,宗教民族也算是文化民族的一种特殊类型。有学者给出文化民族的三个特征:(1)文化民族以文化整合、文化标识而显形;(2)文化民族是一种非暴力、非军事扩张的民族;(3)文化民族具有“推崇文化”的内涵,文化民族主义“反映了一种认为本族

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,94页。

② 同上,88页。

③ [美]摩尔根《古代社会》,商务印书馆,1977年版,61-67页。

④ 也有人把部族民族视为种族民族的一个分支。实际上,种族民族是部族民族的延伸与发展,种族民族的原始特征都可以在部族民族中找到渊源。正是在这个意义上,当代世界的种族主义才被认为是一种极其落伍、极其野蛮的意识形态。

文化和历史传统精神高于优于别人的居高临下态度<sup>①</sup>”。文化民族要求其成员的行为模式必须合于传统的既成的礼俗礼规,即基本的价值观念,并借此实现民族社会的一体化。“非我族类,其心必异”,文化民族把己群的精神气质视为一切价值的中心,比任何一切东西都重要,因而文化民族大都是“本族中心主义者”。维斯特·马克认为,中国的华夏民族就是这样一种文化民族:“在古老文化的民族中,我们可以碰到类似的感情和观念。中国人一出生便被灌输一种观念,说他们比一切民族都优秀。在中国人的著作中,无论是古代的还是近代的,‘外国人’一词都与蛮夷之词绞在一起,意即无知、粗野、顽固不化的异邦,并且得依中国而活。”<sup>②</sup>这种“本族中心主义”既是宏观的,也是狭隘的。说它是宏观的,是指文化民族的文明是成熟的,它对自己的历史有深刻的体认和足够的自信,故能以一种豁达的心态,俯瞰“天下”,恩抚“四海”,在处理民族关系中对于“蛮夷”表现出一种恢宏、宽容的气度,这是部族民族难以企及的。但它又是狭隘的,“天朝德威远被”,其实不出关山与大海,自然地理的阻隔,交通工具与技术的不发达,很大程度上限制了文明传播的广度和深度,使文化民族的文化只能呈现出内向发展的趋向,从而导致文化民族在近代的衰落。

与此形成鲜明对照的是政治民族在近代的崛起。所谓政治民族,即组成近代意义国家的民族。不言而喻,民族概念的内涵总得具有若干基本要素,如血缘、居住地域、语言、认同感、归属感等等,但政治民族的确立恰恰在于一方面超越了这些基本要素的某些部分,如血缘关系,因而与部族民族区别开来,另一方面又把这些要素的某些部分,如认同感,归属感融入一个新的历史范畴,即民族国家,正是在这一点上,政治民族与文化民族划清了界线。对于文

<sup>①</sup> 见王逸舟新作《当代国际政治析论》,上海人民出版社,1995年版,117页。王逸舟从考察当代民族主义入手,把民族主义分为部族民族主义、种族民族主义、宗教民族主义、文化民族主义四种形式。我在这里从民族发展的历史角度,把民族形态分为三种类型。

<sup>②</sup> 转引自殷海光《中国文化的展望》,中国和平出版社,1988年版,125~126页。

化民族来说,家与国是同构的,有君权神圣观念,无国家主权意识;有天下一统观念,无领土完整意识;有臣民服从意识,无公民参与意识,如此等等。政治民族当然也具有文化属性而不单纯是一个正式的法律单位,例如共同的历史记忆与文化心理,共同分享利益和经验,表现在文学、音乐、游戏、饮食、风俗、道德和宗教一类东西上的共同的偏好与价值选择;但是,政治民族所以成为政治民族,从根本上说是它达到与国家主权的一体化,把民族的生存、独立、发展以及基本社会体制的维护与国家利益联系起来,把对国家的忠诚置于对家族、村落、社区、等级、阶级、宗教的忠诚之上,因此其政治属性是彰著显明的。反过来说,政治民族也成为国家政权建设和国家对外政治活动的基础,国家的行为与目标只有符合所谓民族利益,为民族所接纳和认可,并与民族的价值观念相适应,方获得政治合法性。西方学者把现代国家称为民族国家(Nation - State),把现代民族称为政治民族(State - Nation),理由就在这里<sup>①</sup>。

### 政治民族形成的条件

政治民族是近代以来人口增长,生产发展,族际交往与互渗扩大,社会结构与功能分化的结果。其中,理性主义、资本主义市场和中央集权的领土国家的出现,是政治民族得以形成的主要条件。

理性主义曾是欧洲大陆批判运动的基础。理性主义摒弃传统的从宗教经典出发研究人的取向,而把人看作人本身,看作历史活动的中心。它是一种经过17世纪自然法理论的发现改造过的与文艺复兴、宗教改革一脉相承的人文主义思潮。理性主义以人学抗衡神学、以世俗生活解释自然法,显示了它对传统政体神圣基础

<sup>①</sup> 美国政治学家卡尔·多伊奇提出过“文化民族”与“政治民族”的概念,前者指历史形成的文化共同体,后者指“拥有国家的群体,或已经产生准政府功能,有能力制定、支持、推行共同愿望的群体”。转引自王缉思《民族与民族主义》,《欧洲》杂志,1993年第5期。而State - Nation直译为“国家民族”,其内涵则与“政治民族”无异。扎特曼在《发展中外交政策的特点》一文中使用State - Nation,见W.H. 路易斯编《法语非洲寻求个性》,纽约,1965年版。

的摧枯拉朽之力,也表明了它对重构社会体制新型合法性的迫切需求。理性主义运动的结果一方面是把经典上无差别的上帝的子民变为现实中打上各种共同体印记的居民,在上帝面前,只要不是异教徒或无神论者,每个人都平等地享受着上帝的恩惠,承受着命定的义务,这是基督教会下的“世界公民”。但是当教皇的权威坍塌之后,文化、民族、语言、习俗的差异一下子显现出来,人们开始从理性上接受与承认这种差异,形成了族类意识。另一方面理性主义深含的“人的解放”的信念使人发现了自身的价值,把人对神圣天国的依赖与敬畏转向对世俗人间的依赖与眷恋,人们第一次用世俗的眼光观察、比较、认识自己生存于其间的这个共同体,民族的情感逐渐发育成熟。

与此同时,资本主义市场的因素也在悄悄地瓦解旧秩序,使那些卷入市场的社会成员形成一种新质:他们或多或少变得相似起来。市场的规则强化了这一趋势:他们或者有了相仿的利益,类似的行为,共同的思维方式传统社会的特殊主义濒临危机,而普遍主义日益盛行。社会成员的区别不在于他们的品性、姓名或习俗、而在于他们或是富者或是贫者。民族的形成具有了超越民族学意义上的政治意味。在英国,重商主义进展较快,财富成为通向权力与地位的重要的敲门砖,17世纪的王权,因财政上的需要,开始卖官鬻爵。在法国,以金钱购得地位的穿袍贵族也开始分享自治市的自由民的价值和特征。在欧洲其他地方,从17世纪末至18世纪中叶,市场的力量自下而上,由里面外,松动了封建主义的樊篱,改变着传统社会的结构。狭隘的地理空间逐渐被打破,个体的经验日益融入由市场造就的广阔的社会生活,社会成员的团体感不断加强。“人们一点儿也不感到意外,正是荷兰人最具同质性,早在17世纪就最像一个民族,因为,它正是一个最受商业价值支配的

‘民族’”<sup>①</sup>。如果说,理性主义从宗教面纱掩盖下的民族混沌中找出了民族的差异,复苏了民族的自我意识,那么,资本主义市场则摧垮了横亘在民族之间的壁垒,使分割在“地方局限性”中的“古代民族”走到一起,为近代民族的融合奠定了基础。

然而,这只是最重要的一步,虽然它意义深远,却还不是全部。这些民族要成为严格意义上的民族,即作为“社会发展的资产阶级时代的必然产物和必然形式”<sup>②</sup>,还有赖于另一个至为关键的条件,这就是中央集权的领土国家。中世纪的欧洲缺乏的正是这个要素,是一个只有“领地”没有“国家”的大世界。权力的分散积累不起足够的凝聚力,形成不了统一的经济政治共同体,导致了“民族”概念的模糊,君主既不分国界,臣民也无论民族。资本主义市场的发展愈来愈与这种状况形成尖锐的冲突。亨廷顿指出:“权威的合理性和权力的集中不仅对于统一是必要的,而且对于进步也是必要的。”<sup>③</sup>理性主义的播扬为权威合理化开辟了道路,资本主义市场体系的生长则提出了废除旧秩序,摧毁封建壁垒,为新社会集团的崛起——它们必定要采取“民族”这种形式——扫清了外围,以“国家”名义集中权力。完成这一历史过程的力量就是王权。王权对于民族的形成功不可没。当“民族”主义开始萌动时,王权的利益与民族的利益是一致的,君主在抗争外国入侵时客观上具有民族自卫战争的意义,而民族在其弱小之际也不得不寻求君主的保护。从某种程度上说,王权与民族是同时成长的。然而,当王权变为专制君主之后,它就同作为民族发展的基础的资本主义市场发展的方向背道而驰,后者要求建立一种打破身份特权的政治竞争秩序,这样就引出了自由平等的政治意识。“美国革命和法国革命敲响了君主专制制度的丧钟,为了使全体居民热爱国家,就需

① 科内里尔·纳维利《民族国家的起源》,列昂纳德·梯威编《民族国家:现代政治的结构》,牛津,1981年版,27页。

② 《列宁选集》集2卷,800页。

③ [美]亨廷顿《变化社会中的政治秩序》,三联书店,1987年版,114页。

要另一种有别于忠君思想的联系,同土地的依附关系将创造出这种联系。在全国范围内发展整体社会的必要性和在以国王为中心的情况下又不能做到这一点,于是二者之间发生了冲突,于是祖国的观念应运而生。<sup>①</sup>这个伟大的历史过程实际上展示了西欧政治发展的三条轨迹:上帝子民→王朝臣民→祖国公民→;教皇利益→朝廷利益→国家利益(即民族利益);宗教神权→君主主权→人民主权<sup>②</sup>。至此,以前朦朦胧胧的民族特征终于完整地凸现出来,民族国家和政治民族珠联璧合。在这个意义上,诚如黑格尔所言:“只有形成了国家的民族才具有更高的品格。民族不是为了产生国家而存在的,民族是由国家创造的。”<sup>③</sup>

### 文化民族:整合与转型

从民族形态的演变过程看,文化民族在相当长的历史时期内是一个稳定的成熟的社会共同体,在欧洲政治民族产生以前,它甚至是民族形态的惟一的“理想模型”。可以说,如果不是发源于欧洲的现代化运动(它正是以民族扩张的形式出现)把东方纳入“世界历史”的轨道,文化民族依然固守着它的族属意识和文化特征。近代以前的中国就是这样一个典型的文化民族,它的稳定与成熟得自它对本民族社会的有效整合,而供给这种整合的资源主要有三类。

(1)思想资源。儒家思想是华夏民族传统的主流意识形态,作为维护民族社会稳定的基石,它以道德伦常为准绳,提供了对世界的全部解释。在儒家思想中,其中心辐射型的文化传播特征尤为明显:它首先着眼于血缘关系的亲疏,强调族体内部的三纲六纪、上下尊卑,透过各种象征性符号与规范,规定了民族群居生活的一

① [法]迪尔韦热《政治社会学》,华夏出版社,1987年版,59页。

② 参见李宏图《民族与民族主义概论》,《欧洲》杂志,1994年第1期。

③ 见前引王缉思文。

系列风俗、信仰、仪式,以及民族成员对其生存意义的理解,从而构建起一个无所不包、等级森严的文化帝国。人们的社会责任感、荣誉感、归属感,简言之,权威与地位均源于此。其次,它根据文化色谱的同异进行“夷夏之辨”,把向四野八荒传播高度繁荣的华夏文化作为实现儒家“加惠四海,视民同仁”,即感化、同化四夷落后部族的道义上的责任,由此建立起一种特殊的“国际关系”星座,在这个星座中,华夏民族理所当然居于中心,骄傲而宽宏地接受四夷的倾慕、朝贡与拱卫。儒家思想的这一特点不断强化了华夏民族的文化优越感和文化自信心,在漫长的岁月中,使中国传统文化始终保持着一种从未间断的历史连续性与稳定性。这对于一个民族的发展和统一无疑具有强有力的凝聚作用和文化认同作用。

(2)组织资源。在文化帝国的基本框架中,有两个组织结构特别重要,分别在纵向和横向上充当整合民族社会的因子,一个是士绅集团,一个是宗族势力。按照一些学者的研究,中国传统社会实际上是个双轨制社会,虽然自秦汉以来就形成一套相当完整的集权化科层体系,但由于农耕经济的分散性,以及中央政府财政收入、组织技术、通讯手段的限制,因而正式的政治体制只到达县一级,县以下的乡村社会是一个民间社会(Folk society),社会成员日出而作,日入而息,除了纳税完粮,“帝力于我何有哉”。在这种体制格局下,士绅集团成为沟通官府与基层民众的中介。“士人作为精英群体的存在,依赖于统一帝国的理想的维持,他们的活动,则与官僚行政机构密切相关,然而在另一方面,他们的特殊地位,也使之能够同时对统治者和民众中的主导阶层的政治取向和政治运动造成影响。”<sup>①</sup>士绅集团同官府与民众的这种密切联系以及所履行的广泛功能,使中央政府能够通过他们的中介作用,把自己的政治要求与影响渗透到社会基层,这是一种纵向整合。在横向方面,宗教组织一直是内部凝聚力和自我认同的基础,是把分散的小农

<sup>①</sup> [以]艾森斯塔特《帝国的政治体系》,贵州人民出版社,1992年,334页。



聚合成为一个有机的社会整体的最好形式。近代以前的中国人正是通过家规族规来理解帝国的法律和统治秩序,通过义庄义学来感受民族社会的礼治礼教。因此,民族上层统治者要动员社会往往把宗族(家庭)的利益与国有(民族)的利益联系起来。

(3)政治资源。在两千多年的文化帝国的历史上,始终存在着一个严格实行等级制的复杂的职业化官僚体系,这一官僚体系一直致力于实现高度有效的中央集权,维护文化民族的大一统局面。官僚体系的这一性格与官僚的录用制度——科举制是分不开的。很早以来,华夏民族的统治者就明白,科举制是统治者罗致人才、扩大统治基础、整合政治社会的重要工具。一方面,因为科举成为士人在政治和财政上获得成功的最主要的途径,所有想在帝国任官职的人必须接受同样的经学和文学教育,这就在思想上统一了国家。另一方面,知识精英都是经过考试来获得身份与特权的确认,他们也就成为帝国政治框架的支持者而不是叛逆者。通过科举而被录用为官的官僚阶层形成了一种职业化特征,一种相对独立性:他们常常以天下为己任,对天下兴亡,民族盛衰抱有强烈的职业责任感,更关注帝国的长治久安与根本利益。科举虽然曾被少数“强宗大族”垄断过,就总的历史看,它对大部分社会阶层还是开放的,在科举制后期,也只有“三教九流”被排斥于外,而作为一个社会群体的士人,基本上不受影响。按照马克斯·韦伯的观点,要想在一个幅员辽阔、人口众多的大国中维持统治者世袭制的大一统统治,就必须防止封闭性的社会身份群体的形成,防止封建藩臣和贵族垄断或独占官职俸禄的权力,从而防止他们成为心怀异志,离心离德的分裂势力<sup>①</sup>。科举制度以及作为其基础的相对开放的社会结构正是体现了这一要求。

许多学者都认为,到了19世纪中叶,当中国被西方现代化潮流强行推入世界历史的运行轨道中,它由文化民族向政治民族转

<sup>①</sup> [德]马克斯·韦伯《儒教和道教》第5章,江苏人民出版社,1993年版。

变的过程中,可以利用的资源比日本和俄国都要丰厚。事实上,它已经具有某种程度的政治民族的轮廓。它虽然缺乏以“人的解放”为核心的理性主义传统,但儒家思想包含的若干民本主义内核,似乎不难向尊重公民自由的现代民主意识转换;它虽然没有一个依托于中世纪城市自治运动发展起来的市民社会,但在其特有的民间社会中,具有私有契约关系的土地与劳动力交换的活动一直十分活跃,一般而言,政府对经济的干预不算严重,官营工商在国家经济生活中并不占主导地位,私有财产的观念,自由放任的经营思想,以及个人在相对开放的社会结构中对职业的自由选择都构成基层社会的主要风貌。尤其它有一个中央的国家形态,虽然皇帝未必明白他是世界上哪一个国家的君主,但对于领土、人民这些要素,他是有清楚的认知的。许倬云甚至认为,春秋战国时代中国就“多少有点儿主权的观念”,而这时的“国家也是法人团体”<sup>①</sup>。因此,许多学者相信,如果当时的清政府能利用这些资源,在一个社会、政治整合的文化帝国内,是可以实现传统向现代的转型,从而以一个强盛的政治民族姿态,跻身于现代化强国之林。

但是它做不到这一点。文化帝国拥有的上述资源,从功能主义的观点看,实际上是帝国维持自身一体化的功能要件,根据功能一致性原理,它们的存在与运动均以服从帝国整体系统的平衡需求为要旨,任何有损于系统整体平衡的因素都会受到各种功能要件的抑制与扼阻。然而不无讽刺的是,帝国在维持自身一体化的调节过程中,其内在的结构性的重大缺陷不断释放出引导系统走向反面的异化的能量,反过来导致其一体化功能的逐渐丧失。历史的辩证法就是如此。文化帝国在进行维持性功能耦合,并因此而获得某种内向式发展的同时,也不可避免地走向衰落。到了19世纪中叶,它败象已露,回天乏术。第一,中央集权的权能日益弱化。清政府长期奉行轻徭薄赋政策,使其财政基础越来越虚弱,它

<sup>①</sup> (美)许倬云《中国文化与世界文化》,贵州人民出版社,1991年版,40页。

没有足够的财政资源来扩大其施政范围,组建一个大的行政机构以谋求帝国的利益。随着帝国疆域的扩大和人口的增长,沉重繁杂的行政事务对政府来说是一种超额负担,结果导致了行政效率的不断衰弱,中央权威不断丧失。第二,地方分离势力的日益强大。这正好回应了中央集权权能的日益弱化。太平天国运动是一个重要契机,清政府无力镇压农民的造反,不得不依靠士绅集团建立地方武装来与农民作战,地方军事化的出现扩大了地方的势力,改变了地方的政治秩序,如果说士绅集团长期以来是政府与民间联系的中介,是中央政府整合社会的工具,那么现在士绅集团已经成为向政府分权的对手,是对抗中央政府的政治异己组织。最能体现这种地方分离势力扩张趋势的是清政府不得不认可的“督抚专权”局面的形成,清政府在后来的溃败可以说是这种局面的必然结果。第三,科举制度的理性原则日益动摇。19世纪,与科举制度相联系的教育制度与教育内容已经变得不合时宜,以成就标准录用官员的机制发生障碍,加上中央政府因财政资源的匮乏而无力扩大官僚机构,因而实际上缩小了知识精英获得功名和官职的机会。作为一种代偿,任人惟亲和裙带之风开始盛行,血缘(宗族)与地缘(乡里)的作用不断强化,政治腐败日益严重,这表明现存的政治框架已经没有能力吸纳新生力量。最后,清朝统治者的文化合法性与政治合法性日益受到挑战。满清皇室和满族显贵是人主中原的异族征服者,是“以一种部族民族的结构方式联系起来,非常不同于中国式的家族——血缘基础的社会结构,可谓构成了一个统治者阶层<sup>①</sup>”,虽然清汉民族之间的差异和矛盾依然存在,但统治者对儒家文化的接受以及华夏民族特有的“天命观”使其作为中国传统的合法继承人的地位大体上还是维持下来。然而到19世纪中叶,事情起了变化,首先是太平天国之乱迫使统治者不得不起用大批汉族官僚,汉族官僚势力急剧膨胀,其结果之一是

<sup>①</sup> [美]罗兹曼《中国现代化》,江苏人民出版社,1988,70页。

唤醒了沉寂已久的华夏民族主义意识,扩大了汉族官僚与满族官僚的民族分化。接着是西方列强的蚕食入侵,统治者在军事外交上的丧权辱国,清政府腐败无能导致了汉族知识精英和政治精英对其正统地位与法律地位的怀疑和批判。主权中国的概念开始产生。这种从文化上政治上对统治者合法性的挑战,由于其具有的釜底抽薪的性质,因而彻底把清王朝推上了穷途末路。

这个过程是通过革命来实现的。就辛亥革命的直接动因而言,它开始并没有跳出“夷夏之辨”的窠臼,“驱逐鞑虏,恢复中华”,从《兴中会宣言》到《同盟会宣言》,革命的取向不是反帝,而是排满,因而是一种“种姓革命”(孙中山语)。种姓革命只是从文化上剥夺了满清帝国的“正统”的合法性,从现实渊源来看,不过是太平天国、义和团等农民运动反满要求的传承与提高,或者是从清朝叛逆而出的汉族官僚民族分离情绪的曲折合流,它不可能完成文化民族向政治民族转化的历史任务。胡汉民曾经指出,种姓革命的弱点是“只提反满的口号,未曾提出打倒帝国主义的口号,以致革命党人一经推翻满清政治,便多数认为民族主义革命已告成功。在革命军起义和临时政府成立的时候,对外宣言就承认满族政府和帝国主义国家订的条约、赔的外债、甚至海关收入的支配权、上海混合裁判的法权,更是无条件地送给列强,而成为恶例……”<sup>①</sup>。这正是辛亥革命的悲哀,因此,文化民族要完成向政治民族的转型,汇入世界性的现代化潮流之中,就必须超越种姓革命狭隘的眼界,以政治变革为先导,内争民主,外争国权,进而实现民族的繁荣与发展。孙中山后来重新解释的三民主义就体现了这种认知的转折。在孙中山那里,民族主义开始摆脱文化民族主义的束缚,融入了现代自由、民主、平等的新精神。孙中山说,辛亥革命“从颠覆君主政府那一方而说,是政治革命,……照现在这样的政治论起来,就算汉人为君主,也不能不革命”。政治革命也就是“国民革命”,

<sup>①</sup> 转引自李泽厚《中国近代思想史论》,安徽文艺出版社,1994年版,307页。

“所谓国民革命者，一国之人皆有自由平等博爱之精神”。只有通过国民革命，人民才能建立起共和制度，把昔日文化帝国的臣民变为今日民族国家的享有平等政治权利的公民，从而实现中国境内各民族平等。孙中山说：“我们国内何止五族呢？我的意见应该把我们中国所有的民族融成一个中华民族。<sup>①</sup>”这样，华夏民族这个具有浓厚文化民族色彩的概念就被“中华民族”这个政治民族概念所取代<sup>②</sup>。

需要指出的是，由于辛亥革命没有建立一个坚固的政治权威，孙中山的先进的认识没有转化为强大的实践。文化民族向政治民族的演进几番陌路徘徊，曲曲折折，先以国共合作的北伐革命为延续，中经军阀混战、外敌人侵，再由中共领导的土地革命对社会进行政治梳理，及至一个高度集权的共和政体的产生，才算认认真真告一段落。文化民族特有的文化基因固然是建设政治民族的重要基础，但在近现代的中国，政治民族的确立则有赖于政治推动。政治推动意味着：其一，它必须否定文化民族的某种传统象征，重新寻找一种组织民族公共生活的方式；其二，它必须拥有足够的权威，以便把民族公共生活的新方式植入现代主权、民主、自由的政治框架中。这是一个艰巨而长期的过程。

### 部族民族：危机与困境

从民族形态的政治发展历程看，以非洲为典型的部族民族长期处在一种非常“原始”的状态。为改变这种状态，非洲的政治家曾在三个层面做了很多努力。第一，鼓吹泛非运动。泛非运动强调黑人种族的一体性，主张非洲大陆的统一，“非洲合众国”、“非洲

<sup>①</sup> 以上引文均见《孙中山选集·三民主义》。

<sup>②</sup> 这里也可以看出文化民族与政治民族的另一个区别：文化民族以民族族体的同质性、文化的单一性为特征（见王逸舟前引书），而政治民族则未必。按照前引多伊奇的观点，我国的汉族与少数民族都属于文化民族，而包括几十个民族的中华民族则是政治民族。

国家联盟”体现了这种理想,它实际上是对白人种族主义的反抗。第二,致力于区域联合。其中以“西非联邦”最有影响。西非一些政治家认为,在新的基础上重建旧的法属英属西非,有利于克服各国孤立、弱小、不稳定的状态。西非的统一被视为非洲统一的前提,西非联邦则被认为是非洲合众国的准备阶段。泛非运动和区域联合运动举步维艰,问题很多,由于非洲民族社会特殊的结构性强制,各种联邦计划多以失败告终。第三,建立“民族国家”。在战后60—70年代非洲民族独立高潮中,出现了许多以争取独立为目标的政党和组织,诞生了大批主权国家,主权国家的目标是:实现政治独立,推动经济独立,反对分离主义。这应该是非洲民族政治发展最有意义的变化。但是好景不长,“民族国家”的建立并没有有效地推动非洲部族民族转变为政治民族,相反,伴随着国家政权的更替而引发的政治动乱和社会动乱成为非洲民族政治发展进程的重要特色。

非洲民族政治发展的困境在于,这个社会缺乏由部族民族走向政治民族的必要的社会条件。从某种程度上说,今天非洲的“民族国家”是西方殖民主义者留给这个大陆的政治遗产。大多非洲国家现有的边界版图以其齐整的几何线条而引人注目,这是真正的“瓜分”:西方殖民者在分割这块无主的蛋糕时,用不着考虑上帝在上而留下的天然图案——山川湖海、种属群落的自然分布,而是根据各自的实力和利益,以其“工业文明民族”图上作业的快捷与明晰,割下了属于自己的那一份。这样便形成了两种结果,一是跨部族的国家,一是跨国部的部族,非洲部族政治问题的复杂性,此为渊源之一。战后非洲的民族独立运动不过是“国家产权”的转移运动。由于国家是制造出来的,不是生长出来的,国家对社会和民族的整合能力非常虚弱,乌弗埃—博瓦尼说:“我们从前主人手上继承的都不是民族,而是国家——其中各民族之间只有极脆弱联

系的国家。<sup>①</sup>”因此在非洲实际政治生活中起主导作用的不是国家而是部族。非洲民族社会的部族性太强,以致于任何现代因素的引入都很快被强大的部族文化所消解。在非洲,存在着几千个大小不一的部族。例如非洲最大的国家尼日利亚有 250 多个部族,其中最大的三个部族是北部地区的豪萨—富拉尼族,西南地区的约鲁巴族与东南地区的伊博族,在英国殖民统治建立以前,三大部族政治上互不统属,经济上处于不同发展阶段,语言、文化、习俗方面差异很大,“民族国家”的成立并没有减弱原有的部族之间的矛盾,反面使其呈现更加错综复杂的局面。扎伊尔人口为 4000 万,部族有 200 多个;乍得人口虽仅 550 余万,却分属于 140 多个部族;加纳全国按部族划分了百余个区域,大者数万人,小者数千人,均由部落的首长负责。非洲国家的部族化,已经到了“把国家这块蛋糕切成片片”的程度<sup>②</sup>,——这是第二种分割。在这里,社会价值主要是按照部族的标准和利益表达的,政治领导人的部族身份具有特殊重要的意义,他的声望地位、政治生命甚至肉体生命均取决于他是否拥有深厚的部族支持的基础,反过来,人们对部族血缘、部族地域、部族语言、部族宗教以及部族其他象征性符合有着强烈的认知、情感和评价,对部族的忠诚超过对国家的忠诚。战后许多非洲国家政权竞相采用“民主—竞争”发展模式,在 60 年代又戏剧般地接踵垮台,这一事实表明,现代政治形式和其他现代性因素很难在部族性民族社会找到自己立足的根基。

亨廷顿在分析发展中国家的政治变迁时指出,政治不稳定和暴力的原因不是因为这些国家过于传统,面是因为它们力图走出传统。非洲民族社会频繁的流血对抗、部族冲突给国际社会留下深刻的印象,似乎印证了亨氏的观点。在独立前,非洲大陆的冲突无论频率、烈度还是规模都比较小,然而独立后,非洲国家的动乱

① 转引自李安山《西非民族主义思想的产生及其表现形式》,《西亚非洲》杂志,1995 年第 3 期。

② [美]阿尔蒙德《当代比较政治学》,商务印书馆,1993 年版,736 页。

与内战都有增无减,变本加厉,这种现象正是现代化过程的副产品。一般说来,建立民族国家是现代化的重要内容之一,因为从理论上说只有民族国家才能打破地域主义、特殊主义,营造统一市场、统一法律,进而创造政治自由、政治平等。民族国家的根本原则是政治统一,它分为对外对内两个方面。以对外的政治统一为特征的民族主义运动,即黑种人对白种人的独立运动胜利以后,“政治斗争从种族舞台转向部族舞台<sup>①</sup>”,即转化为黑种人对黑种人的以对内政治统一为目标的“国家主义”运动。“国家主义”运动的逻辑是,它要把地域性的群落象征和血缘性的部族象征变为国家象征,把在反抗殖民统治、建立民族国家的斗争中暂时联合起来的部族整合为新民族。但在大多数非洲国家的部族结构中,很少有哪一个部落占绝对优势,能够拥有足够的资源以国家的名义来主持这一艰难的变迁过程。通常的情况是,由于某种机缘而控制中央权威机构的部族政治领袖及其少数支持者制定宪法和法律,并按照这些宪法和法律通过独立后的新政治体制和社会体制,而相对被剥夺了传统权势的其他部族集团则发起叛乱,抵制这种权力格局。双方所依恃的力量都是这种古老的、狭隘的、传统的社会组织,于是其冲突常常具有极其野蛮的特征。1994年卢旺达胡图族与图西族骇人听闻的部族大屠杀,不由使人想起原始部族民族的“血缘复仇”之惨烈。而在另外一些国家,“干脆形成了一条不成文的规则:某几个最大的部落首长轮流担任国家最高职位”,“许多非洲国家的总统或总理与其说是一国的政治家,还不如说是某个最强大的部族的首领”<sup>②</sup>。

非洲的悲剧在于没有一种足以把各个部族凝聚起来的民族文化,而这又归咎于非洲部族社会形态的极端落后的性质,当世界其他地区如亚洲已经发展成一个个家产制官僚帝国的时候,撒哈拉

① [美]阿尔蒙德《当代比较政治学》,商务印书馆,1993年,736页。

② 王逸舟《当代国际政治析论》,上海人民出版社,1995年版,104页。



沙漠以南的非洲基本还没有文字,当西方殖民主义者入侵时,住在热带森林里的比格迈人和南非的“布须曼”人还过着以采集野生植物和狩猎为生的原始公社生活。在非洲的许多部落中,部族集团之间很少通婚,商品交换极为偶然,交通闭塞,民众蒙昧。由此我们才能理解殖民主义何以能够在非洲大陆长驱直入,安营扎寨,而在文化民族的国度却遭遇顽强的抵抗;才能理解何以文化民族虽然背负着沉重的传统的文化资源,但一经功能的转换,却可以成为民族发展的巨大财富,而非洲国家的政治领袖在试图整合社会的时候,却不得不杜撰黑人种族高贵、伟大的神话。当世界性的现代化潮流把非洲卷进来时,民族国家是它的重要一站,经济独立是另外一站,能否到达这一目的地,取决于它能否有效地抑制部族分离主义。从经验的角度看,由于民族文化经济建设的落后,抑制部族分离、整合民族社会的使命最可能落到军队身上,军队不仅是一种暴力组织,也成为一种文化整合手段,“它的兵员来自全国各地,它的军事训练需要掌握现代技术,它的军功制录用原则和价值评估体系具有强烈的现代化气息,这样,军队实际上在为社会培养和输送具有国家意识而非部族意识或地域意识的新型公民<sup>①</sup>”。在60年代,“民主—竞争”模式的失败为军人走上政治舞台开辟了道路,其内在逻辑就是如此。

## 余论

政治发展并非总是在经济和社会变革的条件下发生的,在其他条件下也可促其发轫。例如,文化民族和部族民族的政治发展的契因主要是来自外部的挑战。为了应答这种挑战,这些民族的政治体系需要拥有更多的资源,需要更为有效的办法来组织安排这些资源的使用,这就迫使它们不得不在结构上进行调整,也就是

<sup>①</sup> 参见作者博士论文《政治发展中的军人政权》。

发展出新的政治角色,同时为了维持政治体系的稳定与结构变迁过程的平稳,还不得不进行文化上的调整,包括改造、利用传统的文化资源,开掘、灌输新的政治价值,等等。总之,至少对文化民族和部族民族来说,国家建设(State - buiding)和民族建设(Nation - buiding)是其政治发展的首要任务。这两项任务常被混为一谈。其实,国家建设指涉的是“渗透和统一”问题,即政治权力的官僚化、专门化、一体化,以及对基层的渗透、贯通和控制,而民族建设指涉的是“忠诚和义务”问题,即体现为公民对民族国家的认同、参与、承担义务和效忠<sup>①</sup>。在早发型的现代化国家中,这两个过程并不同步,前者先于后者,故有“国家创造民族”一说。而在迟发型现代化国家,这两个过程相互交织、齐头并进,同时还伴随着民主建设、经济建设、福利建设等几项任务蜂拥而来,可谓“好事一块儿发生”,大大加重了迟发型现代化国家政治体系的紧张性质。文化民族和部族民族要跻身现代民族之林,首先取决于其前而两项任务能否完成。人们有足够的理由相信文化民族的创新发展,然而对部族民族的未来走向,目前还很难作乐观主义的估计。

(陈明明:复旦大学国政系)

<sup>①</sup> [美]阿尔蒙德《比较政治学》,上海译文出版社,1987年版,27页。

# 民族主义与世界主义

河 清

最近重新细读了一遍法国哲人阿兰·芬凯尔克劳特(Alain Finkielkraut)所著的《思想的溃败》<sup>①</sup> 该书对西方启蒙运动以来,围绕“民族精神”(德文:Volksgeist)与“世界主义”这两条线索的交织和互为消长,作了一番历史的评说。

从西方历史上看,“民族精神”(亦即民族主义)主要是与一种超越本民族、信奉人类同一性的世界主义相对立而存在。民族主义强调“历史”的概念,强调文化的个性,在特定意义上,偏重“集体理性”。而世界主义则与一种具有普遍意义的“理性”概念相维系,强调人类在“理性”旗帜下的普世同一性,在特定意义上,偏重“个人”的意志和权利。这里简述一下《思想的溃败》对于民族主义和世界主义的论说,也许不无意义。

西方 18 世纪的启蒙运动,以“理性”的名义,开创了西方的“世界主义”。启蒙哲学家试图建立超验永恒、普世皆准的真善美标准,认为普遍性的“理性”,将战胜民族性(地方性)的历史、习俗和偏见。而稍后的德国浪漫主义则首创了西方的“民族精神”。赫尔德(Herder)认为:地球上的所有民族都有自己独特和不可替代的生存方式,超民族、超历史的价值并不存在。赫尔德是以“历史”反对“理性”:历史并非理性的,而是反过来,理性是历史的(因历史差异而差异)。赫氏强调德意志特殊性,强调民族个性和民族文化,是针对当时法国霸权宣扬的世界主义价值(启蒙思想)而发的。

---

<sup>①</sup> La défaite de la pensée, 1987 年版。

法国大革命的革命家们,是一批坚定的世界主义者。他们的“革命行动”旨在制定一种普遍的、对于所有人都适用的立法。他们事实上是背叛“历史”和民族个性,转而信奉一个“理性”的构想物——个人。个人超验地拥有诸多权利(《人权和公民权宣言》),民族是众多的人们自愿集合的产物(社会契约)。他们是在这个超历史、超民族的“个人”头上,建构他们的世界主义思想。而以德·麦斯特勒(J. de Maistre)为代表的法国反大革命派,则打出“民族魂”或“民族理性”,认为个人是民族的产物。社会并不产生于个人(及其意愿),而是个人产生于历史存在的社会。尤其麦氏呼应赫尔德所说“善哉当其时的偏见”,公开为“偏见”正名。他将民族理性或集体理性奉为“有益的偏见”(préjugés utiles),正是这些“有益的偏见”构成了“每个民族的文化瑰宝”。启蒙哲学家们搞错了“偏见”的性别:“偏见”本是养育我们、拥环我们的母体,他们却错当成是一位严酷鞭苔的父亲。他们本是想推翻严父,结果却杀死了慈母!

差不多同时代的德国文豪歌德,早年是“民族精神”的热情鼓吹者。他曾宣布:“惟一真正的艺术是具有(民族)特征性的艺术”<sup>①</sup>。晚年他转而神往于“世界文学”的理想,一种“属于全人类”的“善、美和崇高”。

歌德倡导的世界主义声音,不久便湮灭于1870年普法战争的炮声之中。普法两国都因战争而“民族精神”高涨。普方以阿尔萨斯人和洛林人属于日尔曼种族,为吞并该两省辩护,“民族精神”走向种族意义的泛日尔曼主义。法国方面,开始尚有持启蒙世界主义观点的洛南(Renan),以“民族”是个人们的志愿集体为论据(阿尔萨斯人拒绝归顺普鲁士),来批驳普方,声明“民族并不是种族的同义词”。但后来,法国人很快拿来了对方的论据,鼓吹“法兰西精神”,也走向种族意义的民族主义。

<sup>①</sup> 《德意志建筑》

19世纪末发生于法国的德雷福斯事件,使欧洲自法国大革命以来对于民族和个人的两种观念,形成尖锐对立。德雷福斯派(主要是左派知识分子,集合为“人权同盟”),认为个人是超越种族、语言和宗教的独立人格,德雷福斯不应当因为是犹太人而获罪。反德雷福斯派(主要是右派民族主义者,集合为“法兰西祖国同盟”),认定犹太人不会爱法兰西。事件的实质,表现为是否要终结启蒙思想。后来法国终于作出了否定的答复(至今,启蒙思想普遍而超民族的个人观,依然在左派占主导地位的法国知识界长盛不衰)。

到了20世纪,《思想的溃败》的作者并未对两次世界大战作出评述,只是寥寥数言点出世纪上半叶民族主义大行其道,便一跃而过进入世纪下半叶。

1945年初创于伦敦的联合国教科文组织,鉴于“纳粹”极端民族主义和压制个人权利的历史创作,旨在普施教科文于全世界,来保障个人的自由和权利。这里的个人,依然是那个来自启蒙世界主义的个人。不料前来伦敦与会的学者们发出疑问:“什么人?是人权和公民权宣言中那个抽象而普遍的人?是那些充斥于世界主义宏论的无实体的存在,无生命、无血肉、无色彩、无特质的造物?……”他们意识到,尊重“人”,应该包括尊重人“生存的具体形式”。

当代人类学泰斗莱维—斯特劳斯(Lévi - Strause),1951年应该组织之约写了一本叫《种族与历史》的小书,着着实实地向启蒙思想的世界主义发难。这种世界主义最经常地是以“社会进化论”(进步论)的面貌出现:把欧洲文明当作是全人类最先进的楷模,赋以普世皆准的意义。莱氏直斥“社会进化论”为“伪进化论”,并揭示“社会进化论”把人类各文化的差异,归结为“发轫于同一起点又趋于同一目标的单一发展的不同阶段或时期”,即把人类文化的丰富多样,拉成一条单向进化线,分出时间性的先进和落后,同时把欧洲价值置于最先进的地位,实质是“欧洲种族中心主义”。社会进化论所暗含的欧洲种族中心主义,还为欧洲人向海外扩张的殖民政策作了重要的理论极据:殖民者成了向全世界传播文明、指导

“落后”民族走向“进步”的使者。

莱维—斯特劳斯明确否认启蒙思想家假设的人类同一性,认为人类文化因“地理、历史和社会的环境”而存在差异。但这些文化差异并无优劣高低之分,而是互相等值。莱氏认为,人类之间的差异不是以种族论,而是以文化论:人类学讲的是复数的文化。“种族”一词失去以往区分人类的绝对意义。莱氏高扬的“文化个性”,委实与“民族精神”异名而同实。事实上,进入20世纪下半叶,人们不再说“民族个性”或“民族精神”,而是换成说“文化个性”。

于是,西方迎来了一个“非西方化的世界”,出现了一种“非殖民化哲学”。整个人文学界都起而声讨欧洲种族中心主义,论说文化的差异性和相对性,清算社会进化论和欧洲文化帝国主义。“非殖民化哲学”与赫尔德遥遥挂钩,用当年德国浪漫派反对启蒙哲学家的论据,来反对欧洲种族中心主义(世界主义)。

“非殖民化哲学”成为战后一些第三世界国家获得民族独立的理论武器。这些国家以“文化个性”和“文化等值”的名义,申张其“民族精神”和民族主义。它们在欧洲对于“民族”的两种观念——历史集体型和个人自愿结合型,选择了前一种。于是,它们赢得了集体性民族的独立,但走向了压制“个人”的极权国家。

正当“种族”一词日益成为禁忌,莱维—斯特劳斯在“国际反种族主义年”即1971年,又出人意料地为“种族”一词作了一些辩解:“远不应当问文化是否是种族的一种功用,我们倒发现……种族是文化的一种功用”,引起轩然大哗。其实莱氏并未根本地改变其理论,只是发觉人们对“种族”一词的封杀走了极端,才又出来说了几句中庸的话。莱氏认为,事实上“文化间的互相敌意不仅是正常的,而且是不可缺少的”。

上面对西方民族主义和世界主义的历史描述可以显示,民族主义与种族主义确实有一些历史联系,但并没有必然的联系。或者说,民族主义与种族有关,但并不必然走向种族主义。民族主义

确实会导致对其他民族的敌视甚至战争,但它也促使对本民族历史文化价值的认同和肯定,促进本民族人民的凝聚力,表现为一种爱国主义。尤其在 20 世纪下半叶,民族主义(民族精神)是以“文化个性”的名义出现,其中“种族”的意义逐渐淡化,人们是以高扬自己的“文化精神”来高扬自己的“民族精神”的。

其实,对于“民族主义”的理解,最明智的方法是不走极端。莱维—斯特劳斯为“种族”一词作辩解,可以给我们最好的启示。

# 从民族主义到天下主义

盛 洪

## 一 民族主义和天下主义

民族主义是指人类中的一部分人因生理或文化方面的特征而达成的一种身份的共识,而天下主义则是对整个人类的认同。从博弈论角度看,民族主义和天下主义是两种不同的文化策略;从经济学角度看,民族主义和天下主义各会达成不同的经济效率。

假定地球上只有两群人。他们之间既可以通过平等自由的贸易增进双方的福利,又可以通过谈判强力或暴力从对方手中获得财富。后一种形式,可以作非常广义的理解。暴力既是指直接使用暴力,又是指暴力的威胁;它既可以直接改变两群人之间的财富分配,又可以改变双方的贸易关系。对于采取什么方式,民族主义和天下主义有着不同的倾向。由于民族主义只是对一部分人的认同,所以民族主义情绪会使人们高估本民族的福利,而低估他民族的利益。一谈到民族主义,就自然包含着不同人群之间的对立因素,因而民族主义更倾向于用暴力或谈判强力来改变本民族与他民族之间的贸易关系和财富初始分配,使之有利于自己。由于天下主义是对全人类的认同,在它看来人与人是平等的、没有区别的,也没有民族之分,所以在天下主义文化中,或许有个人与个人的利益冲突,但不存在以民族文化划分的一群人与另一群人的冲突。在天下主义文化看来,以损害另一群人为代价的福利是没有意义的,因而更倾向于用和平的、自由贸易的方式、而不是暴力或谈判强力的方式来获得财富。



如果两群人都选择了自由贸易的方式,民族主义与天下主义就没有太大的区别。因为贸易作为一种交往方式只需要当事人双方的同意就足够了,不需要任何结盟;自由贸易本身就意味着双方自愿,不含任何暴力因素。但如果采用后一种形式,民族主义与天下主义就很不相同了。因为民族主义是对一人群内的共同特征的认同,所以它作为一种文化策略,更容易使这一人群结盟或共谋;而天下主义因其没有对特定人群的认同,所以很难促进一人群的结盟或共谋。在两群人之间的贸易中,如果有一方结成同盟,即经济学中所说的卡特尔,显然会在谈判中占有优势(即所谓谈判强力),从而改变由自由贸易所决定的财富分配,使之变得有利于结盟的一方。如果想在两群人之间改变初始的财富分配或资源占有,就要借助于武力。显然,采用民族主义文化、从而更易结盟的一方会拥有更强大的武力,能更有效地使用武力。因为,在多人的社会中,武力的水平不仅取决于武力的技术水平,更取决于组织水平。更易结盟意味着更容易集中一人群中的资源用于战争,更容易组织起有效率的、包含对付其它民族的职能的政府,更容易团结起来、同仇敌忾地将暴力施于另一群人。

但是,从经济学角度来看,民族主义的施行降低了全球的总福利水平。首先,民族主义高估本民族的福利,而低估他民族的福利,就有可能导致对全球福利的下降,因为这种价值判断的倾向性,会在平等的讨价还价中得到纠正。只要真正实行自由贸易原则,民族主义不会带来明显的危害。不过,民族主义的价值倾向性使人们更愿意采用结盟的方式和暴力的方式。经济学可以证明,结盟即卡特尔,是一种垄断行为,一旦如此,就会带来全社会福利的下降。因为卡特尔通过控制供给量或需求量而操纵了价格,使之偏离了市场均衡价格。这直接导致消费者剩余或生产者剩余大幅度下降,又会给资源配置带来错误的信号。曼秋·奥尔森的研究对这种情况作了很好的概括,即结盟会使资源配置偏离帕累托最佳状态,换句话说,不结盟比结盟好(Olson, 1971)。采用暴力,则直

接是一个负和博弈,因为不仅一方的所得是另一方的所失,而且动用武力还需耗费资源,战争还要流血。不仅如此,将资源用于暴力,就不能用于生产;如果证明使用暴力比生产或贸易更能有效地带来财富的话,人们就会竞相将更多的资源投入暴力用途。这导致全球财富的进一步减少。因此,从表面上看,民族主义代表了超出个人和家庭的联合和团结精神,但这种联合或团结的不言而喻的目的是对付另一群人。从全球角度看,其结果不如没有这样的联合或团结。而天下主义文化下,人们没有要与之抗争的另一民族国家,所以也无从联合或团结。但从全球角度看,这却给全人类带来了好处。所以按照梁漱溟先生的逻辑,民族主义看似为公,实是大私;天下主义看似为私,实是大公<sup>①</sup>。

尽管从全球的经济效率角度看,天下主义优于民族主义,但当不同的民族将二者作为不同的文化策略加以运用时,在有限的历史时期内,对一个民族单位来说,民族主义却优于天下主义。在这时,天下主义文化面临着一个“囚徒困境”。具体请看下表:

		甲			
		天下主义		民族主义	
乙	天下主义	5	5	-10	5
	民族主义	5	-10	-5	-5

从表中可以看出,当两群人都采取天下主义策略时,全球的总福利最大;当双方都采取民族主义策略时,全球的总福利最小。这符合上面的讨论。但是当一方采取天下主义,而另一方采取民族主义时,前者就会受到损失。这是因为,自由贸易交往方式很容易受到卡特尔、贸易保护主义(通过政府发生作用的卡特尔)和暴力

<sup>①</sup> 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》,“中国文化之要义”北京师范大学出版社,1992年版,401-405页。

(非政府的海盗,政府的炮舰政策)的干扰和损害,而后者却不会受到自由贸易的抑制;当采取结盟和暴力形式时,民族主义比天下主义更有效率。在这种情境下,就会给一种感觉,如果以一时成败论英雄,似乎天下主义文化不如民族主义文化。由于这种囚徒困境,天下主义最终要退到民族主义那里去。双方都采取民族主义策略的情形,我们称之为民族主义的不合作均衡。

最后应指出的是,民族主义和天下主义不仅对使用暴力的倾向性不同,而且它们实际上分别对应着具有不同内涵的制度安排。一种含有暴力,一种少有暴力。民族主义多是和民族国家联系在一起,而国家不过是使用暴力的一种形式;强调民族的国家不仅强调对内使用暴力,更强调对外使用暴力。强调一个民族国家的存在,就暗含着其他民族国家与之对立。而天下主义则缺乏国家概念,所以它也较少暴力的内涵。因为既然没有民族和国家的划分,也就不会有以民族或国家为单位的利益冲突。天下主义的这一特点,用梁漱溟先生的话来说,“不是国家至上,不是种族至上,而是文化至上”<sup>①</sup>。李慎之先生在总结前人的论述后指出,“国不过是指政权,而天下是指文化”,天下主义就是文化主义<sup>②</sup>。狭义一点讲,文化就是非强制的道德教化。

## 二 从天下主义到民族主义

李慎之先生近来著文说,“中国传统的理想是‘天下主义’而非‘民族主义’”<sup>③</sup>。汤因比教授也曾说过,中国自汉以后,就形成了天下主义的文化。梁漱溟先生在对比中、西文化时曾说,在个人、家庭、国家(或团体)和天上这四个层次上,西方人更重个人和国家,

<sup>①</sup> 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》,“中国文化之要义”,北京师范大学出版社,1992年版,330页。

<sup>②</sup> 李慎之“全球化与中国文化”,《太平洋学报》,1994年第二期。

<sup>③</sup> 同上。

中国人更重家庭和天下<sup>①</sup>。所谓重国家,就是民族主义;所谓重天下,就是天下主义。而这种天下主义决不是无意识的。从古到今,不少中国知识分子多次强调“天下兴亡”与“国家兴亡”的区别。梁漱溟先生在强调天下与国家的区别时,曾引顾亭林先生的原话,“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下”<sup>②</sup>。可见,民族国家是一部分人的,而天下则是全人类的。

那么,为什么中国的传统中有天下主义的内涵呢?这与中国独特的历史道路有关。在春秋战国时期,国与国对峙,天下主义显然还不可能被普遍接受。因为采取天下主义文化策略的国家会在战争中败北。当时通行的是“民族主义”规则。你是楚国人,我是齐国人。哪个国家越抱团,越会合谋和使用暴力,哪个国家就越占优势。秦灭六国,统一中国结束了战国时代,建立了帝国。但仍实行战国时代的“民族主义”策略,结果二世而亡。在秦统一的基础上建立的汉朝,由于统一而不必采用“民族主义”策略,由于不是旧六国的复辟,不会有倾向于某国的“民族主义”,又吸收了形成于春秋战国时期的包含有天下主义的文化,孔孟与老庄等,并经历了相当长的一段过渡期,最终消除了“国”的概念。从此不再有齐国人、楚国人,天下主义诞生了。对于这段历史,汤因比给予了高度的评价:“战国时代和古代希腊以及近代欧洲一样,也有过分裂与抗争。然而到汉朝以后,就放弃了战国时代的好战精神”,在秦以后“出现了地方的国家主义(即民族主义,引者按)复辟这样的反动。汉朝刘邦把中国人的民族感情的平衡,从地方分权主义持久地引向了世界主义(即天下主义,引者按)”<sup>③</sup>。为什么说只占世界一部分的中国实行的是天下主义文化呢?是因为在当时的交通通讯技术条件下,中国与其他高级文明,如西方文明和伊斯兰文明是相对隔绝

① 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》“中国文化之要义”北京师范大学出版社,1992年版,331-332页。

② 同上,330页。

③ 汤因比和池田大作《展望二十一世纪》,国际文化出版公司,1985年,294-295页。

的,没有国与国、民族与民族明显的对峙,所以梁漱溟先生说,“历史上中国的发展,是作为一个世界来发展的,而不是作为一个国家。这话大体是不错的”<sup>①</sup>。

欧洲则走的是另一条历史道路。只有在罗马帝国时期,欧洲才有过暂时的统一。在这之前和以后,欧洲一直处于分裂状态。换句话说,欧洲一直到今天也没有结束战国时代,欧洲人在近代以来对世界所产生的影响,主要是把战国规则带到了全世界。因此,欧洲的文化必然以民族主义为主导。正如汤因比所指出的那样,“罗马帝国解体后,西方的政治传统是民族主义的,而不是世界主义的”<sup>②</sup>。

就这样,一个天下主义的中国,一个民族主义的西方,在近代相遇了。历史的细节我就不再复述了。一个简单的事实是中国“战”败了。人们对胜负进行各种评说,可以列举各种因素,如技术的、战略的、战术的、经济的、政治的,然而,更根本的原因是文化上的,即天下主义的文化必然要败在民族主义文化手下。其基本原因我在前面已经讨论过。具体来说,首先表现为中国当时并没有形成西方人所谓的“现代民族国家”。没有正式国名,没有明确边界,没有国旗,没有国徽,没有国歌。更为重要的是,没有一个“现代政府”。这种政府的一个重要功能,就是对付“外国”军事力量。当时中国的军事力量只能对付零星的海盗,却不能与西方的国家军事力量抗衡。鸦片战争的失败,与其说是由于中国在战略上的失误,不如说是当时的政府根本没有打赢一场鸦片战争的功能。所以梁漱溟先生把当时的中国称为“无兵之国”,它“疏于国防”,“缺乏国际对抗性”<sup>③</sup>。其次,在民众中,也缺少民族意识,没有所谓的民族凝聚力,因而不可能以民族主义为旗帜进行全国性

<sup>①</sup> 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》“中国文化之要义”,北京师范大学出版社,1992年版,332页)。

<sup>②</sup> 汤因比与池田大作《展望二十一世纪》国际文化出版公司,1985年,288页。

<sup>③</sup> 同上注①,328~329页。

的动员,以抵抗外国的人侵。所以中国近代的知识分子常对中国民众一盘散沙的状况痛心疾首。顾准不同意范文澜对西方宗教的批评,说中国恰恰缺乏宗教狂热,以至连打仗都不像个样子<sup>①</sup>。鲁迅之所以弃医从文,是因为他看到外国人残杀中国人,而其他中国人表情麻木地在旁边围观。在他看来,中国人灵魂中缺乏的,恰是民族主义的血性。他死后被誉为“民族魂”,真是再恰当不过了。

其实,缺乏民族主义的血性,正是天下主义在作怪。虽然从全球看天下主义是最佳的文化策略,但当其他民族采用民族主义时,它会给奉行天下主义的人群带来灾难性的结果。为了避免这种文化的囚徒困境,中国当时的选择只能是唤起民族主义的意识。所以,所谓近代以来中国的民族主义的“觉醒”,同时就是天下主义的衰落。但天下主义并不是可以单独被剔除的,因为它内涵于中国传统文化之中。于是引起了对中国传统文化的批判。因为这是一个导致失败的文化,因而按照当时开始流行的社会达尔文主义的逻辑,这必然就是一个较低级的、较劣势的文化,它理当被胜利的文化——西方文化来取代。这一结论导致了大多数知识分子对中国传统文化的背弃(实际上就是对天下主义的背弃)。尽管不少知识分子痛心疾首,中国传统文化自近代以来,尤其是自五四以来的衰落是一个事实。从某种意义上说,这是中国为了唤起民族主义精神而付出的文化上的巨大代价。这是历史上极为罕见的讽刺:为了民族的生存而抛弃民族的文化。无论如何,民族主义在近代以来的中国成功地崛起了。以满清王朝的垮台为标志,中国出现了起码在外表上相像的“现代民族国家”。通过提出和推行三民主义,孙中山将民族主义纳入中国的正统文化之中。民族认同感,民族主义情绪在不断高涨,直到抗日战争时期达到了最高峰。日本的人侵,是中国近代以来最为惨重的灾难,也最大限度地唤醒了中国人民的民族意识;反过来说,正是由于中国民族主义的觉醒,才

<sup>①</sup> 顾准《顾准文集》,贵州人民出版社,1994年,247页

使中国顶住了在军事和国力上占有绝对优势的日本。抗日战争是中华民族在近代以来所经历的厄运的谷底,自此之后,中国的命运有了根本性的转机。不能不说,这是放弃天下主义,奉行民族主义对中国的回报。

### 三 从民族主义到天下主义

从洋务运动、戊戌维新,经辛亥革命、五四运动到今天,民族主义已经在中国深深地扎下根。在中国几千年历史中,没有什么时候像今天那么频繁地听到“中国人”这个字眼。中国已经形成了一个成熟的“现代民族国家”;有一个强大的政府,有高额的人财政收入,有相对雄厚的国防力量。为了达到这一点,中国人付出了巨大的代价。使中国人能够忍受这一代价的,就是民族主义精神。那些为中国核武器工业作出贡献的科学家,如钱学森、邓稼先等,放弃优厚的生活和光明的学术前途,于50年代先后从海外回到自己的国家,默默地从事着国家的事业。如果不把近代以来中、西冲突的背景考虑进来,这种行为简直不可思议。就好像冥冥中有一种神秘的力量在指引着他们。这种力量其实就是民族主义。由于有他们这一代人的努力,今天我们似乎可以说,中国人救亡的任务已经完成。

然而,天下又如何了呢?随着中国这个几乎可以说是惟一的天下主义文化的消失,整个世界实际上回到民族主义均衡状态之中。与民族主义相伴相生的战国规则,即“军事力量强者胜”的规则从西方走向了全世界。其实,战国均衡成民族主义均衡还不是当今天下最坏的事情。更坏的是,从长期看,这种不合作均衡还会被打破。因为为了民族的利益改进武器可以获得相对于其他民族的优势,尤其是那些自认为在改进武器方面有优势资源的民族。这导致改进杀人效率的竞赛。于是,今天的天下是一个有五万枚核弹头的天下,一个民族国家利益至上的天下,一个不可能完全用

和平谈判来解决所有民族争端的天下。当然,这个天下还有联合国。但是与其说联合国是制约民族主义的战国规则的国际机构,不如说是由这种主义和规则决定的。试问,联合国5个常任理事国恰是5个核大国这一事实,难道是偶然的吗?

中国人的民族主义的觉醒,对世界是件好事吗?中国在近年来的迅速崛起,引起了一些国家,尤其是西方国家的不安,由此又出现了“遏制中国”论。极为有趣的是,这种论调的发源地,恰是将现代战国规则带向全世界、曾经建立过一个世界帝国的英国<sup>①</sup>。其实中国人大可不必对这一论调感到愤怒。因为从民族主义的逻辑看来,这种反应是极为正常的。一个民族国家相对于其他国家的快速崛起,必然导致力量对比的变化。这种变化最为实质性地会反映到军事力量的对比上。尽管中国与世界其他大国在军事实力上还有非常大的差距,问题是,军事实力差距的缩小和相对变化会导致对现有国际关系框架的突破。在一定范围内,这种突破是极为正常的。中国作为一个在近代史中备受欺凌的民族,通过一个多世纪的流血和奋斗,终于建立了与她的幅员和人口相称的国防力量。如果认为这也是对他国的威胁的话,只能是视欺凌别国为正常的国家的看法。可以想见,如果中国还像100年前那样贫弱,中国与英国就收回香港的谈判将会是另一种结局。所以,中国的民族主义的觉醒,以及它所带来的中国在经济上的崛起,并不是那些早就实行民族主义的民族国家所希望的。它们很早就担心这个睡狮醒来,它们感到了威胁是很自然的。如果这种感觉能够促使它们反省一下它们的率先实行、而后推广到全世界的民族主义究竟有什么毛病,中国人的民族主义就有着积极的意义,世界就有可能走上结束民族主义的道路。

当然,“中国威胁论”还有超出上述范围的含义。这就是,一旦

---

<sup>①</sup> 王良芬“共产巨人愈来愈可怕了——西方媒体鼓吹围堵中共”,《中国时报周刊》,1995年9月10-15日。



中国强大起来,它将会向外扩张,侵略他国。这种担心也是自然的。因为近代史几乎无一例外地表明,一国在经济上的崛起,必然伴随着向外扩张和在世界上的称霸。有的理论称,近代以来,世界上已经先后出现过四霸了,即荷兰、西班牙、英国和美国。那么,中国是不是潜在的第五霸呢?其实,之所以会得出这样的结论,主要是因为是在推导中遵循了民族主义的逻辑,英国人按照自己的行为逻辑来猜想中国人。但是,这样的猜想出了些问题。

不错,中国人是在近代以来抛弃了天下主义,转而采用民族主义,但是中国的民族主义却是在天下主义的背景下的民族主义。它的第一个特点是,它是防御的、或“解放的”民族主义,不是扩张的民族主义,它是唤起中国民众、免遭亡国灭种厄运的民族主义,它是用来对付民族主义的民族主义,是“一报还一报”的策略。它在世界上高举民族解放的旗帜,同时声明自己“永远不称霸”;第二个特点是,中国的民族主义仍是包含了天下主义的民族主义。在相当多的中国知识分子看来,中国采取民族主义只是一种道德上的让步(即新儒家的所谓“道德坎陷”);民族主义并不是中国人的最高理想。即使是在今天这个民族国家利益至上的世界中,中国的民族主义仍然包含着为争取民族平等和世界和平而容忍损害的让步精神。不论中国政府对内如何,它的对外政策似乎经常包含着对道德理想的追求,这种追求甚至限制了它与其他国家的政府讨价还价的手段。例如,中国政府提出的“和平共处五项原则”,限制了它以干涉别国内政的方法来反对别国对它内政的干涉;中国政府作为惟一个承诺“不首先使用核武器”的核国家,显然在军事战略上较其他核大国有较小的选择空间;甚至作为二战的战胜国,中国对曾经残酷屠杀和蹂躏它的人民的日本表示了过度的宽容。中国作为一个“现代民族国家”,似乎有着与其他国家不同的逻辑和行为方式,即它并不像一个典型的民族国家在行事,它的民族主义似乎总是一种成色不足的民族主义。

在这一事实背后,也许有这样一个逻辑,即:无论如何,民族主

义可以救中国,却不能救世界;如果不能救世界,也就不能最终救中国。因为中国在世界人口中占有最大的比例。在世界上充斥着核武器的今天,民族主义,尤其是强调民族利益至上的民族主义,扩张的民族主义,变得比以往更危险。核武器的出现把民族主义的弊病推向了极端。无论是宗教狂热,还是民族主义血性,都可能最终导致核战争。在这样的战争中,不会有胜利者,结果只能是人类的文明的毁灭。因此,民族主义文化虽然会在天下主义文化面前取得胜利,但它最终会导致人类的灭亡。能够使人类避免这一灾难的只能是天下主义文化。那么,如何从这个民族主义的世界中产生天下主义呢?目前看来,似乎有两条道路。一条是欧洲的道路,一条是中国的道路。现在欧洲正在进行一场史无前例的、伟大的试验,即企图通过和平的方式实现欧洲的统一。第一步是统一货币,这实际上是一个政府的职能。如果这一试验能够成功,人类无疑找到了一条不经过战争的统一之路。但是,我们不可乐观。因为第一,这条道路仍然困难重重;第二,欧洲国家的文化实际上是极为相近的,它们其实同属一种文明。这种统一并没有提供不同文化之间和平融和的榜样。并且,欧洲的统一也许不过是一个放大的民族主义,它可能加剧、而不是减缓与其他文明的冲突。

另一条路则是中国的道路。既然中国是人类历史中惟一的一个曾经结束战国时代、建立起天下主义文化的文明,那么,它的文化传统可能会成为我们今天建立天下主义文化的精神源泉。因此,中国人的抱负决不是去当现代战国中的第五霸,他们真正的历史使命是结束战国时代。完成这一使命不仅要以实力为前提(不只一个国家曾经具备这样的前提),更需要一个文化上的转变,即再一次从民族主义走向天下主义,或者说复兴天下主义(这不是所有称过霸的国家同时具备的)。从较长的历史眼光看,这也许是中国近代以来暂时放弃天下主义的真正目的。中国人高举民族主义的旗帜、走富国强兵的道路,决不仅仅是为了洗雪 100 多年来所蒙受的耻辱,而是为张扬天下主义面争取发言的权利。可以说,

100多年来,中国人虽然表面上皈依了民族主义,却一直心怀着天下主义。值得庆幸的是,中国的知识分子是非常自觉地履行着道德良知的职责。当我国经济发展刚刚有些起色,一些人由此产生了民族自大心理时,他们就提醒说:“中国的‘民族主义’是到19世纪末在列强环伺欺压下才产生的。因此,它只能是民族解放主义,而不能是民族扩张主义。在这个加速全球化的时代,在中国复兴而取得与世界各国平等地位以后,中国的文化应该还是回复到文化主义与天下主义——在今天说也就是全球主义。<sup>①</sup>”

当然,今天的世界不是两千年前的中国,今天的天下主义也有着与过去不同的内容。过去中国的天下是一个以中华文化为中心的天下,今天的世界则是多种文明并存的世界。各个文明都从不同的角度对整个人类文明作出了自己的贡献。因此,今天的天下主义不是一个有“华夏”和“蛮夷”之分的天下主义,而是一个承认和尊重不同文明有着平等地位、并促进它们和平交往的天下主义。对于中国人来说,这需要更大的包容性,更高的忍让精神,更伟大的胸怀,而不能重犯文化自大主义的错误。同时,我们还要认识到,不只是中华文明包含着天下主义的因素,其他文明,如印度文明和西方文明也可能为新的天下主义文化的建立作出贡献。我们应当与其他文明共同创建今天的天下主义。当我们批评英国主流文化的民族霸权主义内容时,我们不可忘记一个伟大的英国学者对天下主义的追求和对曾经产生过天下主义文化的中国的厚望:“在最近新形成的地球人类社会中,中国仅仅就停留于三大国、五大国或者更多的强国之一员的地位吗?或者成为全世界的‘中华王国’,才是今后中国所肩负的使命呢?<sup>②</sup>”

(盛洪:中国社会科学院经济学研究所)

① 李慎之,“全球化与中国文化”,《太平洋学报》,1994年,第2期。

② 汤因比和池田大作,《展望二十一世纪》,国际文化出版公司,1985年,293页。

\* 关于中国是否有天下主义传统,笔者除了查阅了一些文献,还请教了王焱先生,特此感谢。

# 民族主义和民主主义

王小东

北约轰炸南斯拉夫成了最近中国人讨论乃至争论的焦点之一。一派人支持美国,他们支持美国的一切,不问具体细节,因为他们认为美国是自由和民主的象征;另一派人反对美国,这里固然有同情弱者的成分,但主要原因还是他们认为美国与中国有国家利益上的冲突。因此,中国人关于北约轰炸南斯拉夫的争论实际上还是中国人关于自己事务的长久以来的争论的延续。作一个粗略的划分,前一派人主要是民主主义者,或曰人权主义者;后一派主要是民族主义者,或曰族权主义者。我认为在这个长久以来的争论中,一些其实非常基本、非常简单的东西一直被搞混淆了,实在有必要借这个契机把这些简单而又基本的东西搞搞清楚。

## 一 强权即公理仍是这个世界的基本法则

北约轰炸南斯拉夫的事件清楚地向世人表明了冷战后的世界是一个怎样的世界。我并不是说自北约轰炸南斯拉夫开始,世界发生了什么新的变化——其实冷战一结束现在世界的这个架构就已经确定了,而是说这件事使得更多的人看清了冷战后的世界大势,许许多多貌似宏大、深远、智慧的有关我们这个世界前景的理论或说法终于破了产。

首先,世界向“多极化”方向发展的说法破了产。北约轰炸南斯拉夫这件事充分表明了这个世界只有一极,那就是美国。事实清楚地表明,没有任何国家能够制止或仅仅是阻碍美国的战争行

为。如果有人坚持说这样的世界仍旧是一个向“多极化”方向发展的世界,那么,我们只能同情地说:我们理解,你是走夜路吹口哨,自己给自己壮壮胆罢了。“多极化”的说法破了产,“一超多强”的说法也就成了玩弄辞藻的空话:既然一切都是由“一超”定的,你那个“多强”到底又能产生什么实质性的效应呢?中国的一些国际问题专家就为了这么几个名词不知出了多少本书,中国的“国际片”也为了这么几个名词,不知毕业了博士,评了多少教授,而这些其实毫无意义。

其次,北约轰炸南斯拉夫表明联合国实际上是个摆设,联合国安理会实际上是个摆设,在真正重大的国际事务如战争与和平方面,它发挥不了任何作用。它的所谓发挥作用,只不过是美国需要它作为一个工具。我们现在已经可以清楚看明白了,冷战之后,美国已不再需要联合国作为它推行统一战线的工具,美国已经明确了它准备在下个世纪把北约——这个由它紧密控制的富国俱乐部,作为统治世界的工具。

最后,北约轰炸南斯拉夫表明了这个世界在道德水平和行为准则方面与几千年以前并没有什么太大的变化,美好的地球村神话破了产。尽管美国说得好听,说是为了制止“种族灭绝”,中国也有那么一些坚信美国人说的每一句话,一齐鼓噪说这是美国人的义举,事实却绝对不是这么回事。我在网上(美国的主流媒体绝对封杀反战的呼声,但对互连网络没办法)看到一篇美国人 Immanuel Wallerstein 写的文章 Bombs Away!,倒是把这件事说得很清楚。文章说:评价北约轰炸南斯拉夫可以分三个层次:

第一个层次是国际法。从国际法的层次看,北约的行为是不折不扣的侵略,因为南斯拉夫政府只是在它自己的国境之内进行一场低强度的内战。

第二个层次是道义。美国的辩解也是站不住脚的,因为南斯拉夫发生的事情并没有那么严重,其他地方的屠杀事件,如塞拉利昂、利比里亚、北爱尔兰、智利、印度尼西亚、车臣、西班牙的巴斯

克,要严重得多,但不见美国人有什么动作;特别是科索沃解放军也不是什么好东西。网上发表的一位美国公民质问克林顿的文章更是明确指出:是科索沃解放军在科索沃地区进行了种族清洗,他们不仅杀害了大量的塞族人,而且杀害了大量的与他们政见不同的阿族人;美国缉毒署 1996 年的报告写得清清楚楚:科索沃解放军是仅次于土耳其的第二大沿巴尔干一线的毒品贩子,以暴力和武器走私著称。这些报告是在美国司法部记录在案的。科索沃解放军 KLA 作为贩毒、走私的黑社会恐怖组织,也列入过美国国务院 1997 年公布的国际恐怖组织名单。可是到了 1998 年,出于政治需要,美国又把 KLA 从恐怖组织黑名单中注销了。这些东西,克林顿肯定都看过,他却只字不提,欺骗了美国人民。

第三个层次是政治。这个层次的问题当然是只看是否对美国有利,是否能够达到美国的政治目的。“Bombs Away!”一文认为:美国轰炸南斯拉夫是为了达到两个目的,其一是为了给美国和北约在冷战之后继续加强军备寻找理由;其二是美国和北约要把尽可能多的欧洲国家置于它的控制之下。总起来说,北约轰炸南斯拉夫,无非是为了这成以美国为首的西方国家控制整个世界以为自己攫取更多的利益。北约轰炸南斯拉夫与美国所宣称的人道主义目的完全无关,无非是与人类历史上的其他战争一样,强国为了自己的利益而不惜杀人、杀大量的人。有人会说,如果你是科索沃的阿尔巴尼亚族人,你就不会这么说了,你就会日夜盼望美国人的入道主义救援早日来到了。我想说的是,如果我是阿族人,我很可能盼望美国入早日打过来,但我还是不会相信美国人的行为是出于人道主义,只不过是在利益争夺中,我的利益碰巧与美国人一致罢了;我还会清楚地意识到,如果下次我的利益碰巧与美国人不一致了,美国人就会毫不留情地来杀我。

我在网上看到一篇美国人写的为美国辩解的文章,大意是说,你们说美国多么多么不好,可我想提醒你们一下,历史上的那些强国曾是怎么做的,它们的通常做法是把战败国所有的男性都杀死,

把所有的女性沦为奴隶,不准再使用原来的语言……美国目前也有这个力量,它可以毫无困难地奴役当今世界的大部分国家,但无论如何美国都没有这么做,而且美国在最近的几场冲突中,如在伊拉克和南斯拉夫,虽然也杀死了无辜的平民,但毕竟是主要攻击军事目标,大大减少了平民的伤亡。这些话都不错,在最近的几场冲突中,美国的做法确实有比过去的战争较为人道的一面,这是我们应该承认的。然而,这种“进步”没有好到美国以及一些美国的无条件追随者所宣称的什么“人道主义”的程度,没有改变在国际关系中强权即公理、谁的拳头大谁就可以随意欺压、奴役其他人的基本状况。

有人说,这次北约轰炸南斯拉夫开创了一个极坏的先例,即可以肆无忌惮地侵略一个主权国家而不受任何惩罚。其实,这显然不是一个先例,人类过去数千年以来,数万年以来,一直就是这么做的。然而,在最近一些年中,美国在国际关系中打起了“法治”、“人道”等等旗号,并且动不动就抓“战争罪犯”,其目的本来就是为美国的利益服务,这当不得真,但有些人还就当真了。这次所谓“开创一个极坏的先例”,只不过就是美国自己把自己这套把戏戳穿了,这让一些人失望。当然,还有一部分人不但没有失望,反而更坚信这是美国在伸张正义。

在这次北约对于南斯拉夫的侵略中,美国有一些反战的呼声,甚至还有一位参加过二战的退役美国空军将领愤怒地责问克林顿:在二战中,塞尔维亚人曾拯救过近千名被德国人击落的美国飞行员的生命,难道我们就这么回报他们吗?然而,总地来说,美国国内的反战呼声不多,倒是极为好战、要求用核武器一劳永逸地把南斯拉夫乃至俄罗斯炸平,省得它们制造麻烦、又伸手要钱的呼声很高,这与越南战争形成了鲜明的对照。道理也很简单:越战时的美国人反战,乃是因为他们被打痛了,并不是因为“人道”,现在没有人能够打痛他们,他们当然就不反战了。反战也是一个自私的行为,人类的道德水平就是这么一个水平。可笑的是,中国老有那

么一些人坚持相信美国人的道德水平特别高。

这里不能不提的是,北约轰炸了南斯拉夫的电视台,造成新闻工作人员的伤亡。美国一直标榜思想自由,但这次行动却清楚地向世界表明,美国不仅不能容忍不同的观念,而且会以杀人的方式来摧毁不同的声音。这就不能不令人怀疑:至少对于外国人,美国在表面上对于不同观念的容忍只是从属于其利益的一种策略。另一方面,在涉及到对外时,美国人也相对地不能容忍自己国内的不同声音:最近,CNN解雇了普利策奖获得者彼得·阿内特(Peter Arnett)。彼得·阿内特报道过越南战争和海湾战争,揭露过美国在这些地区残酷行为的一些真相,因而为美国的军界、情报界和政界所不容,他们发起了一场倒彼得·阿内特的运动,CNN不得不屈服。中国人常常羡慕美国人可以骂总统,但在对外时,美国人说真话的权利还是非常有限的,新闻工作者也被要求“同仇敌忾”地谴责美国的敌人,而不是客观地报道事实。这也许恰恰是美国的优点而不是缺点,但这确实显示出在对外关系中,美国谈不上有什么道义。

至少在国际关系领域,这个世界还是一个强权即公理的世界,离“法治”、“人道”、“民主”等还差得很远。人类的道德水平发展得很慢,而手中掌握的武器技术却提高得很快,特别是美国。这就使得这个世界比过去更危险:就如一个人事不知的孩子拿到了机关枪,保不齐就要来一次大屠杀——美国的校园已经实实在在地发生多起了(最近一起是4月21日科罗拉多州哥伦拜恩中学发生的,南斯拉夫的电视台冷嘲热讽地说,此事与克林顿总统作出的坏榜样有关,这个说法确实不无道理),这实在是一个具有象征意义的现象。

## 二 民族主义存在的价值

在当代中国,民族主义一直被某些所谓的主流知识分子百般



谩骂。攻击民族主义大致有两个理由：一是地球村的时代了，民族主义自外于这美好的大同世界，是“狭隘”和“封闭”（当代中国有许多这类的词，一旦被扣上这类帽子，不问内容，你就成了贱民）；二是民族主义只要族权压人权，并且用族权压人权，是专制统治者的工具。在我看来，如此评价民族主义只能说明中国某些知识分子的智力低下，但也可以说明中国人的幸运，中国人幸运得足以相信地球村、相信民族主义是不合时宜的。可伊拉克和南斯拉夫，无论你的政见是什么，也许你完全赞成美国的政治制度、美国的文化、美国的价值观，也许你完全不赞成萨达姆·侯赛因和米洛舍维奇的政见，但你和你的家人、你的邻居都正在轰炸中突然死去、在围困中慢慢死去，至少是你原本小康的生活在美国的围困中变成了赤贫，这时候你会想什么呢？你会说什么呢？如果你有能力把美国人杀死，你会怎么做呢？我相信，你再热爱美国的政治制度、美国的文化、美国的价值观，只要能够，你就会毫不犹豫地把美国人杀死。如果你还有时间去思考一下“族权”和“人权”的关系这样的抽象问题，你又会得出一个什么样的结论呢？你恐怕只能得出一个结论：没有族权，就没有人权。

如果说，在内部事件中，一些国家在处理人的权利的问题时比起几百年前，甚至就是几十年前，已经有了进步，那么，在国际事务中，这种进步至少是不充分的。在国内事务中，随便杀死几十个无辜的人是什么罪？毫无疑问，是谋杀罪。那么，北约轰炸阿族的难民车队，杀死几十个他们声称准备拯救的阿族妇女、儿童和老人呢？北约开头赖帐，后来仅仅表示了一下遗憾，并且说这是一件难以避免的事，还是要照炸不误。在国际事务中，强国往往只是为了一些很小的国内事务，就草菅弱国的人命。不久前当美国又开始威胁要对伊拉克动武时，我在网上曾看到一个十分形象的说法：小克要用伊拉克人民的鲜血来洗莱温斯基的脏裙子。这句话按字面是不是事实有待商榷，但它确实是美国等强国在国际事务中的行为的一个非常形象的概括。成千上万弱国百姓的鲜血可以被一个

美国总统用来洗他弄脏的裙子,这些百姓的人权又在哪里?也许这个世界有进步,但远没有进步到民族主义丧失其存在必要性的进步。

比起伊拉克人和南斯拉夫人来,我们中国人实在是幸运得多了,幸运到了有相当一部分人无法体会到民族主义存在的理由,幸运到了可以把族权和人权对立起来。但从另一方面讲,今天的这种幸运很可能就昭示着明天的不幸。中央电视台的一位主持人问得好:南斯拉夫的今天是不是就是世界其他地方的明天?作为中国人,我们不仅应该想一想这个问题,而且应该比世界其他地方的人更多地想一想这个问题。因为比起南斯拉夫人,我们与美国人的差异点更多,其中有些是不可更改的,如文化、种族。

在这里确实有必要提一下种族。在我们中国人看来,斯拉夫人与美国人(当然是指在美国掌权的那一部分美国人)和西欧人没有什么区别,都是白种人,但在美国人和西欧人看来,斯拉夫人和他们是不同的。斯拉夫人(Slav)在拉丁语系中与奴隶(slave)是同一个词根,说白了,斯拉夫人就是奴隶的意思,因为在中世纪时,这个地区的人不是被东方人就是被西方人征服。美国人和西欧人常常以极为轻蔑的口气谈到斯拉夫人。对于他们来说,斯拉夫人在苏联时期竟然能够强大到足以威胁他们的安全,这实在是一件令人难以容忍的事。因此,即使苏联垮了台,即使俄罗斯完全接受了西方的意识形态并且在开头一段时间非常亲美,美国和西方国家还是必欲削弱之。塞尔维亚人倒霉就倒在了他们是斯拉夫人这个地方。然而,塞尔维亚人毕竟是欧洲人,虽然在美国人和西欧人眼中他们是下贱的奴隶,是“东方人”,但他们还是远远排在中国人前面的。这一点看看美国人(如亨廷顿)写的书就知道了。

种族问题将因生物科学的发展变得更为敏感。人类距离发明和制造具有识别不同种族基因特征的能力、可以选择某一特定种族并轻而易举地将其灭绝的基因武器只有一步之遥了。美国加利福尼亚一个著名的生物公司的创立者克莱伊尔·维恩杰尔已经欣

喜若狂地宣布,他的研究结果证实,如能破译细菌和病毒的遗传密码就可以制造基因武器,从而痛快而又有效地对付那些异族的、有可能对美国采取恐怖行动的激进分子<sup>①</sup>。毫无疑问,从基因上区分中国人和美国人恐怕比区分塞尔维亚人和美国人要容易,因而对付中国人的基因武器多半会被首先制造出来。也许有那么一天,我的少数几个同族人不知什么地方得罪了美国人,我的邻居、我的亲人、乃至我自己,不知不觉就都得了什么怪病死了。我们完全没有招惹美国人,也许我们还非常热爱美国人,我们仍然不能幸免,就算我们拿了绿卡住在美国都不能幸免。那时美国人至多表示一下遗憾,说是无法完全避免无辜平民的伤亡云云。

只要这个世界仍旧存在着国家、民族和种族的划分,民族主义就有其存在的价值,人权就不可能完全脱离族权而存在。也许将来国家和民族的划分会慢慢模糊,但这无疑需要很长很长的时间(模糊种族划分的时间会更长,因为种族的差别是遗传基因的差别,通过自然过程消除遗传基因的差别所需的时间是极其漫长的,当然,用基因武器搞种族清洗就另当别论了)。因而,只有对这个世界的现实一无所知的人才会否定民族主义的价值——当然,也许有些人不是出于无知而是出于一己的利益而这样做的。但对于民族主义来说,确实有一个问题它必须回答:有人以民族主义为借口压制人权怎么办?

### 三 民族主义离不开民主主义

对于伊拉克和南斯拉夫人来说,确实也有另一个方面的问题:他们有没有允许他们的政治领导人去“惹事”?他们能不能影响他们的政治领导人的对外政策?如果他们允许政治领导人去“惹事”,政治领导人去惹了,他们也无法左右,那么,他们所承受的

<sup>①</sup> 《科技新闻·生活周刊》,1994年4月21日。

痛苦当中的一部分应当由他们的政治领导人负责(其实就南斯拉夫而言,它是一个民主国家。米洛舍维奇所领导的是个民选的联合政府,除他自己的中左社会党外,还有一个激进的民族主义党派和一个更温和的民主党派共同执政,因而他的权限是很有限的。他“惹”美国人是南斯拉夫大多数人叫他“惹”的。他自己想不“惹”还不行。他根本不是美国宣传机器所形容的希特勒。美国针对大众的宣传机器把这一切都给歪曲了,应该说其骗术是很高明的。美国针对大众的宣传机器的作用就是在全世界的老百姓当中为了美国的利益而煽情。但美国还有面向精英的新闻报道,这里会有一些真相,因为要作决策,一点不知道真相是不行的——从这里也可以看出美国人的厉害。但我们也就可以从美国面向精英的新闻报道中了解一些实际情况(我在这里所引述的那些不同于美国针对大众的宣传机器所宣传的消息有相当一部分就来自美国面向精英的新闻报道)。在这种情况下,他们的政治领导人的民族主义确实损害了他们的权益。但是,历史上更多的现象还不是这种,历史上更多的现象是统治者媚外,出卖民族的国家去博取个人的私利,或者是上层阶级盗窃国家的财富并将其转移到国外,而国民却没有办法。这时候,你恐怕只能得出一个结论:没有人权,就没有族权。

民族主义本身就是随着资产阶级革命中个人权利的高涨而产生的。在中世纪王权盛行的时期,本是没有民主主义的。这也很自然:一般人民没有任何参与国家事务的权利,也没有太多的人身权利,他们又为什么要关心国家和民族的命运呢?给谁当奴隶还不是当奴隶呢?这个道理,严复、康有为、梁启超那个时代的人就明白,其中当以梁启超表述得最好。梁启超说:“民权兴则国权立,民权灭则国权亡。”

然而,梁启超的民权观为当今一些知识分子所诟病。据他们说,其一,在梁启超式的民权观中,民主只是手段,强国才是目的。梁启超犯了“目的不纯”的毛病,而这一“目的不纯”后来就导致了

中国的以族权压人权；其二，梁启超的民主主义压了以个人权利为中心的 freeism。其实，梁启超那个时代的中国人未必就不懂得个人的人权才是目的，国家和民族的权利只是手段这个道理。本来嘛，没有了个人，哪里还有民族、还有国家；没有了个人的人权，你那个族权还能落到何处呢？但当时的中国人明明白白地感到亡国灭种的可能性迫在眉睫，明明白白地感到没了民族和国家的权利这个手段，也就无法达成个人权利这个目的（从这一点说，那个时代的中国知识分子比现在的一些人要高明得多、有气节得多）。然而，即使在那样的时候，梁启超等人也还是很明白另一个方面的道理，即使不考虑个人权利就是目的，即使根据现实的需要把国权或族权放在首位，个人权利仍旧是非常根本的，因为有了个人的权利，人们不觉得自己是国家的主人，就不会为国效命，也无法控制上层集团为一己私利而出卖国家利益。患难出英雄，梁启超那个时代的中国人的见识比现在的某些中国人高多了。

个人权利是目的，民族和国家的权利只是手段，作为原理是没有错的。但考虑到现实的国际秩序，民族和国家的权利却也是不能偏废的。简单概括就是：在对外关系中，族权即人权；在国内政治中，人权即是族权。这并不是太复杂的道理，本世纪初的中国人就明白了。我们不应忘记，三民主义的两民就是民族主义和民权主义。当然，原理不复杂，但要把它变成政治现实就复杂了。三民主义在中国大陆的实践就是一个失败。但可笑的是，当今的一些人却连这些简单的道理都不明白了。讲人权的就一定要攻击族权，说是只要一讲了族权，人权就没有了。他们从不想想，在当今的国际秩序下，如果一点不讲族权，人权还有没有？当然，当今的中国比起梁启超那个时代，所受的外来威胁确实小得多，因而中国人就容易忘记了族权的必要性。有机会忘记族权的必要性乃是当代中国人的幸运。然而，如果忘记的时间太长了，恐怕就可能会沦落到不得不记起这件事的地步了。

更糟的当然是既不讲人权又不讲族权，只讲他的私利，这种人

也有,且糟得太明显了,因而也就不必去论他了。但有没有故意不讲人权,只讲族权,用族权去否定人权的呢,也有。这种人讲族权也必然是假的,因为有了人权也就没有了族权,他讲族权是幌子,实际上只是为了自己的私利,向外国人出卖族权对他自己有利的时候他往往也会毫不犹豫地出卖,这就是最糟的了。所以,真正讲族权,在国内政治中就得明确地讲人权。

在这里有必要讲一下美国。当代一些中国人对于美国的态度就像前面所说的对于族权和人权的态度一样,简单到了荒唐的地步。要么因为热爱美国的民主而为美国在国际关系中的利己行为辩护,把美国说成美国自己都不敢那么吹的大公无私、所有行为都出于道义,侵略也完全是为道义的圣人,相信美国人反对中国的一切行为也都是为了中国人好,从不想想美国人确实有可能为了自己的国家利益而损害中国的国家利益,从而也就损害了绝大多数中国人个人的权利。要么因为看到美国损害中国的利益的一面而贬低或至少是不提美国国内制度的优越,不提中国应该在诸多方面向美国学习。本来,这个问题是有两面的。一方面,美国在国际关系中所作所为虽然存在一定程度的文明,但它决不是中国那些亲美的人所力图向我们描绘的圣人,它的行为是自私的,为了它自己的利益会不惜摧毁其他民族。另一方面,它的国内政治虽然不能说是完美无缺,但相对于其他国家是优越的。

我在网上看到过一篇署名岳东晓、题为“民主自由的美国”的文章,对于美国问题、族权与人权的关系等问题的论述十分富有启发性。文章大意是这样的:

凡论西方民主,首推当今的民主典范——美国,往前,是罗马共和国,再往前,则是西方民主的摇篮——雅典共和国。但美国、罗马共和国和雅典这三个截然不同的国家有何共同的社会条件,使它们选择了民主呢?

上述三个国家社会制度的最大共同点就是奴隶制的

实行——种族奴役是他们最大的共性。正是种族奴役的存在使民主制成为一种最合理、最稳定、最有效的制度。换句话说，西方民主的产生源于种族奴役的需要。

美国、罗马共和国和古希腊都是在奴隶制下实行民主的，它们都是一种双重系统，可称之为民主奴隶制。在这种制度下，一个种族奴役其他种族，在居统治地位的种族内部则实行民主制。奴隶主种族的人民享有完全平等的权力，有充分的人权和自由，奴隶种族则被剥夺了人生自由，成为奴隶主任意处置的财产。为了使种族奴役长期地进行，奴隶主种族内部必须最大限度地减少矛盾和利益冲突，必须建立一种确保其内部平等和平权的机制，以非暴力方式解决政治危机。如果在奴隶主种族内部实行君主制度（君主奴隶制），则统治者将面临自由民和奴隶的双重压力，形成极少数压制大多数的局面，这样一个系统显然是很不稳定的：奴隶和自由民很可能为争取更多的权利而联合，君主只能依靠军队等暴力机器维持国家，很容易被推翻。反之，在奴隶主种族内部实行民主，则一个种族全体成为最高统治群，在对待被奴役民族的问题上，这个统治集团具有完全相同的利益，他们的矛盾可以通过较为公平的法律程序根据既定的法律解决。在这样的民主制度下，任何奴隶的反抗都会遭到统治民族的集团镇压，往往在萌芽状态即被扑灭。如此，奴隶制可以得到稳定的延续。

美国民主过去的主要奴役对象是黑人，今天黑人已经很不好惹了，奴役对象就转为第三世界的弱小民族。当然这种奴役不像以前那么露骨，但总之，顺我者昌、逆我者亡、人权大棒、经济制裁、乃至刀兵相逼都是屡见不鲜的。道理很简单，别人越弱，自己就相对越强，各个方面就能更占便宜，人民生活就更好。

美国到处推销自己的价值观,把他的富强归因于民主自由,但如果有一种压力来增加内部的凝聚力以补偿民主制固有的低效性,民主就会失败。

美国的民主是好,但那是美国人的权力,轮不到中国人。如果真要向美国学习,引进民主,就得领会人家的内涵,学习那股子霸气:我们的话就是真理就是法律,谁不服谁违法,谁违法揍谁,我们的利益就是全人类的最高利益。

中国为什么几千年没产生民主? 因为中国从未实行过种族主权奴役的制度。从周代以来的历史看,中国一开始就是封建制,庶民们种地交租,自给自足,地主农民基本上相安无事,大家基本上是平等的。没有种族奴役制就没有了民主的必要。假想中国人没有天下大一统的概念,假想当年华夏族征服别的种族之后废其为奴,而不是把后者容纳入华夏之列,则很可能在华夏族内产生民主制,以便齐心协力地奴役他族。是不是中国人太笨心太软? 不是,而是我们祖先深知奴役他人必无好报。罗马帝国雄视欧亚数百年,一朝疲顿,连罗马也被屠城,庞大霸业土崩瓦解、灰飞烟灭。西方文化者,弱肉强食尔! 与西人相争,惟强者能存。中国在来来的世纪内,倘若不能以崭新的中国文明扬弃西方文化中的原始性,建立天下大同的世界新秩序,就必将被西方强势文明淘汰,退出历史舞台。

我没有在印刷媒体上看到过这篇文章,也不知道这篇文章的作者是一个什么样的人。但我估计作者是一个年轻人。另有一些我确实认识的年轻人向我兜售过据说是以色列第一任总理本·古里安的名言:对内民主,对外扩张。年轻人说话未免火爆了点儿,有些观点还比较牵强,但他们至少比中国的自诩为知识精英的



某些人要看得明白得多。他们明白,中国如果不在国际上与西方人争国家利益,中国没有出路——虽然不见得像抗日战争时那样外国军队就打了进来,但从长远看,中国很可能被慢慢困死,终究逃脱不了亡国灭种的命运。但要外争国权,就必须内修人权(我这里不再重复手段与目的的话题了,那些专门以学术的严格眼光挑毛病的人要挑毛病,就让他们挑去吧)。

中国的那些亲美派把个人权利与国家利益对立起来,在中美争端以及如科索沃危机之类的所有场合都站在美国一边,根本无视在现实的国际关系中中国与美国之间的利益冲突,甚至无视他们自己标榜的道义原则(如在这次的北约轰炸南斯拉夫的问题上)。就此而言我是无法认同于他们的,因为他们出于无知或一己私利而损害了绝大多数中国人的利益。但我也深深地理解,一个国家如果其人权问题没有解决好,就会出现很多自己国民损害自己国家的行为,虽然这很可能是不理性的,很可能到头来害了自己。苏联是一个很好的例子。若论“硬件”条件,如自然资源等,中国自是及不上美国,但苏联却绝不逊色于美国,它的科学技术、武器装备等也一度与美国并驾齐驱,它在国内国外所获得的道义支持也曾一度可以与美国媲美,但由于其给予人民的民主权利不够,历史上还曾严重侵犯过本国人民的人权,它不但逐步失去了在国际上的道义力量,而且许多自己的国民也对它心存怨恨,其结果是不战而溃,自己把自己搞垮了。当然,苏联崩溃的原因并不如此简单,但它的相当一部分国民,特别是知识分子,不支持自己国家反而去热爱自己国家的敌人绝对是一个重要原因。到了崩溃之后,苏联人才认识到到头来还是自己倒了霉,但后悔也晚了。那些反对自己国家的人固然是很糟糕,但另一方面,如果国内的政治搞好了,人人都感到自己有权利,感到自己是国家的主人,就不可能出现这么多反对自己国家的人。

#### 四 没有民主的民族主义很可能是假的

这里我想着重谈一下经济民族主义。民族主义有时体现为经济民族主义,如要求实行贸易保护主义等,具体到中国当今的事务,很可能就体现为反对在加入世界贸易组织方面让步。我完全明白保护幼稚产业、保护就业等经济理由。但我曾质问过一些持经济民族主义观点的人:第一,有些中国公司确实非常糟糕,它们对待消费者比外国公司要坏得多,中国的消费者为什么要忍受那些比外国公司黑得多的中国奸商的剥削?仅仅就因为他们也是中国人吗?既然中国人应该互相爱护,那么他们为什么不能对待同为中国人的消费者好一些呢?那样他们不是也就不怕外国公司的竞争了吗?第二,即使我们忍受牺牲保护了某些中国公司,原谅它们现时的缺点,指望它们度过幼稚期,成长为优秀的企业,从而为国家安全、为民族作出贡献,我们有没有什么办法控制它们呢?控制它们不是仅仅为了一己私利而滥用我们的保护?它们有没有可能只是利用我们的经济民族主义抬高自己的身价,一旦外国公司出价足够高,它们就乐颠颠地把我们自以为的“民族产业”卖了出去?如果我们没有权利控制这些,那么我们就没有必要保护它们。如果国民没有制约上层精英的权利,民族主义,包括经济民族主义,很可能是假的,很可能只是一些人谋取私利的借口,到头来他们却去出卖国家利益。

另一方面,实行经济民族主义很可能也是一件我们根本承受不起的事。我在网上看到有人建议抵制美国的快餐,其他人回答得很绝:好!好!完全同意,建议同时抵制装有美国芯片的电脑。问题是如果你抑制了装有美国芯片的电脑,你连网都上不去,建议都提不出来。现实情况是,我们根本承受不起关闭经济大门的代价——无论这个大门是自己关上的还是美国关上的。因此,我们必须妥协。其实,只要我们有根基,加入世界贸易组织,进一步开

放经济,又有何惧(当然,我这里只是讲总的原则,具体条款当然要争,在可能的范围之内对中国越有利越好)。这个根基就是,民主主义的制度,民族主义的意识。以中国这样一个大国,有了根基,自爱自强,说实在的,别人,即使强如美国,也很难欺负你,欺负不了你,它也就会与你妥协、合作,以求互利。

## 五 结语

与这个世界上的大多数国家或民族相比,我们中国人还算是幸运的:最起码当代的中国人在外部并没有迫在眉睫的如南斯拉夫和伊拉克那样的灾祸,在内部经济上暂时也还过得去。但与美国等西方发达国家比,我们就不那么幸运了:内政离完善还很远,腐败问题尚未解决,人权问题尚未解决。认同于自己的民族和文化本是中国人的传统,但现在至少在作为国家中坚的受过高等教育(知识分子的概念太窄)的国民当中,认同却还存在着不小的问题,而外部却强敌环伺。搞得不好,则下一个世纪中国可以进入世界强国行列,中国人走在世界的任何一个角落都可以昂首挺胸,再也不用仰人鼻息、自卑自贱;搞得不好,则亡国灭种之命运还在那里等着我们呢。不知道我们中国人心中还存有多少志气——最起码是自尊——一定要昂首走路不可。

(王小东:中国青少年研究中心)

# 民族主义、文化民族主义、 第三世界民族主义

张晓刚

民族主义是一个各国学者都在“紧急”讨论的课题。冷战结束并没有把世界带到“历史的终结”，人们不仅看到了民族战争的重演，而且也看到各种极端团体纷纷祭起民族主义的旗帜在很多国家里向现代国家的世俗文官政府挑战；在发达国家里，自称少数人集团(minority)而争取自我权益的社会运动更加方兴未艾。而中国则由于90年代国学复兴，自然也表达了对华夏文明现代化的热忱关怀。本文拟对海外关于民族主义的学术作一综述，希望为其他中国学者提供一些参考。

现实生活中的民族主义版本繁多，民族主义的社会运动更是五花八门。不论多边合作、集团政治、国际组织如何发展，民族国家，包括多民族国家的存在为任何世界的秩序的可能提供着惟一现实的框架；希望以国际联合取代民族国家仍是一种乌托邦。即使国家消亡也并不可能意味着抹煞各民族的文化特性。现代社会中大量的生产和交换活动也无法由超国家的政治机构来监督管理<sup>①</sup>。问题在于如何反对走极端，也就是反对旨在对外进行武力扩张、对内取消少数民族文化身份的民族主义。这就要求对现代民族主义的发生和发展作一个批判的回顾。没有人可以禁止民族主义，但是人们有责任为民族主义设计一个和平的和开明的理论方向。

---

<sup>①</sup> 关于无民族国家消亡迹象的论述，见 J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.) *Nationalism* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1994), pp. 10 ~ 12; E. Gellner, "Nations and Nationalism," in A. Giddens (ed.), *Human Societies: A Reader* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), pp. 131 ~ 135;

海外文献将现代世界民族主义的历史分为两个阶段：即自1760—1780年代以来的西方民族主义和自1918年一战结束和1945年二战结束以来的东方民族主义<sup>①</sup>。在此之前人们不是不知道爱国，也不是爱国爱得不深厚、不强烈。中国人还经历过长期抵御外来入侵的战争。但是作为一个大范围内自发兴起的社会运动，民族主义只能是借助现代政治理念以及现代的社会动员手段方有可能实现的。所以说民族主义并不简单是指民族感情，而是指旨在促进社会生活的一体化，并通过群众动员来决定现代国家政治发展的意识形态和社会运动<sup>②</sup>。同样道理，把民族主义仅仅当作一个心理现象理解是片面的。民族的定义可以是一个文化的和感情的范畴；但是民族主义不是爱国主义，作为一个人数众多的集体对自我身份的共同定义，不论具有多大程度上的心理特性，必然需要一个社会运动才能够得以普及。何况任何时期的社会集体行为必定具有其特定政治诉求；现代的民族主义运动不但具有鲜明的对国际关系的判断，而且通常也包含着公众对国内政治发生相应变化的期望。

## 一 现代民族主义和民族国家的原型

作为一种现代意识形态，民族主义首先在西方的兴起并不是出自于欧洲人对祖先留给他们的文化传统怀有更加绝对化的崇拜；它一开始就是欧洲资产阶级革命时代急风暴雨的产物，是作为一种支持代表民族利益的、统一的中央政府的意识形态而被提倡起来的。同那个时代西方政治和文化的各种变革一样，它的思想基础是追求个性自由的世俗哲学的和与之相关联的自然法权观念<sup>③</sup>。

① M. Rejai, *Political Ideology: A Comparative Approach* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1991), p. 29.

② 主要是指有纲领、有组织的民族主义，见 C. Tilly *European Revolutions, 1492 ~ 1992* (Oxford, UK: Blackwell, 1993), p. 47.

③ 关于民族主义的哲学基础，见 E. Kedourie, (fourth, expanded edition) (Oxford, UK: Blackwell, 1993), pp. 1 ~ 86.

现代国家制度的诞生一般追溯到西欧封建制度在 14—16 世纪的演变。随着中世纪制度逐渐式微,出现了一种在本民族居住区域内行使独立权力的专制主义君主制国家,最有代表性的是当时的法兰西、西班牙和英格兰。导致这种君主制国家出现的主要社会人文条件是封建农奴制生产关系的松弛衰落,各种徭役、贡赋普遍转由现金支付。与此同时,商业和贸易广泛发展。特别是在以新的职业化正规军代替旧的封建义务兵役制之后,国家政府开始进行统一的和经常性的税收,并引起了政府与纳税人之间的利益冲突<sup>①</sup>。欧洲专制主义的主要特征是领土治权的统一;强大国家对弱小国家的兼并;王国内部法律、秩序和防卫的强化;以及在一元化的君主专权之下,国家对社会统一、持续、常规化和有效的统治<sup>②</sup>。这就为现代民族国家的脱胎创造了一个母体模式。

欧洲语言中“民族”一词来源于拉丁语的 *natio*,本意大致为有亲缘关系、定居某处的一个社区团体,无多少政治含义<sup>③</sup>。但是法国革命一下子把它用起来了。虽然此时美国革命已经发生,首开从旧帝国的体制内另行创立新国家的先例,法国革命却无疑对现代民族主义运动从理论上到动员方式上都产生了更直接的影响。全民主权的观点就是由被誉为法国大革命之父的卢梭首先倡导的。是法国革命者最先提出建立“国民大会”,并且于 1789 年推翻封建专制王朝之后,在国民大会上首先宣告国家主权“属于全体民族”。也是法国的“大众皇帝”拿破仑首先带兵对外输出革命,为现代欧洲各民族国家的建立铺平了道路。拿破仑在出征路上还不断呼吁其他民族要“对得起自己的祖宗”,要说自己的语言,要建立自己的国家<sup>④</sup>。受法国大革命的影响,欧洲各国知识分子纷纷以极

① S. Hall, "The state in question," in G. McLennan et al. (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes, UK: Open University Press, 1984), pp. 7 ~ 8.

② Tilly (op. cit.), pp. 29 ~ 35, pp. 46 ~ 49.

③ Rejai (op. cit.), p. 25

④ Kedourie (op. cit.), pp. 87 ~ 91; A. Vincent, *Theories of the State* (Oxford, UK: Blackwell, 1987), pp. 26 ~ 27.

大热情宣扬本民族的民族自治、民族团结和民族身份<sup>①</sup>。与他的同胞费希特和施莱马赫那样狂热的民族主义言辞相比,黑格尔的话平淡得就像是陈述一桩简单事实。他声称“各民族可能需要经历很长的历史行程方可抵达它们最终目的地,那就是建立它们自己的国家”,同时断然指出没有国家的民族等于没有历史<sup>②</sup>。拿破仑虽然失败,欧洲却再也无法倒退回封建时代了。1815年维也纳和会重划欧洲版图之后,各国民族主义运动此起彼伏,还出现了像青年意大利党人马志尼那样崇尚暴力手段的激进民族主义者<sup>③</sup>。

欧洲资产阶级革命创立的民族国家最终完成了如下三个并行的社会变革过程:一,在全国范围内建立有效的行政管理系统;二,通过发展市场经济促进国内经济一体化,从而将市场经济从最初少数几个国家推广到整个西欧、北美,最终乃至整个世界;三,推广包括科学和人文学术在内的世俗教育和世俗文化,以求加强社会成员对新国家的认同<sup>④</sup>。西方学者认为普及教育是实现全民公民身份、对现代社会事务进行“道德参与”的基本条件<sup>⑤</sup>。这应当说是积极的一面。

海外学者倾向把民族国家当作是一个政治的和法理的概念,而把民族主要当作是一个文化的和心理的范畴。当然,既然是民族国家,也包括有“民族”这一概念所代表的一个文化的层面。现代民族的“理想类型”至少具有如下特征:作为一个不可分割的社会集体而享有共同的集体名称,共同长期居住的地域,共同的历史记忆、传说和大众文化,共同的经济,以及适用于全体成员的、由法

① Hutchinson and Smith (op. cit.), p. 5.

② G. W. F. Hegel, *Lectures on the philosophy of World History* (Trans. H. N. Nisbet) (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975), p. 134.

③ Tilly (op. cit.), pp. 47 - 49.

④ Smith (1991) (op. cit.), pp. 59 ~ 61. 关于欧洲民族国家创立过程中“创造传统”的文化现象。见 E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983).

⑤ E. Gellner, "Nationalism and Modernization," in Hutchinson and Smith (op. cit.), pp. 55 ~ 56.

律所规范的普遍的权利和义务<sup>①</sup>。有人论证过为什么古代埃及、希腊和以色列民族都没有能够具备足够的现代性<sup>②</sup>。不过似乎还没有人对古代中国的民族性作专门研究,即便将来有,也不会有什么新意。说古代人不是现代人是大白话,但其含义不啻是宣称一个民族不进入市民社会就不成其为现代民族,也不能够建立和巩固自己的民族国家。所以除了全民主权的概念之外,现代民族国家的其他定义也就与以上的定义是基本上重叠的<sup>③</sup>。

民族主义的意识形态被认为有如下三类功能:一,加强对民族起源和民族家园的认同;二,表达民族的集体身份并以此为基础证明国家政权的合法性;三,为本民族提供、维系和丰富全民的价值观体系。这将要求对民间的传说向往、符号象征和人伦情理加以利用,而这些信息因素通常又包括文化、传统、历史、语言,尤其是宗教<sup>④</sup>。但是这是不具有历史性的抽象。民族主义说教所提倡的往往还具有特定内容的英雄主义以及相应的荣誉感和牺牲精神<sup>⑤</sup>。作为社会运动,特别是政治运动的民族主义必然有其具体的行动纲领,运动的各式各样的领导者也总是要企图利用民族主义达到自己的目的。因而实践的民族主义又可能有三个不同的取向,即一,民族国家的创立,如美国革命;二,民族国家的声望,如战后东亚各国随着经济发展成功而赢得的国际尊重;三,对外扩张。<sup>⑥</sup>但是直到不久以前,一个时髦的观念仍然是强权等于声望。故而在指出民族主义缔造国家的同时,西方学者也坦率承认这一过程的实际效果就是“战争缔造国家”<sup>⑦</sup>。帝国主义、法西斯主义、种族主义、沙文主义等

① A. D. Smith, *National Identity* (London: Penguin Books, 1991), p. 43; D. Beehnam, "The future of the nation state", in McLennan et al (op. cit.), p. 217.

② Smith (1991) (op. cit.), pp. 43-51.

③ Smith (1991) (op. cit.), p. 69.

④ Vincent (op. cit.), pp. 27-28.

⑤ 历史上著名篇章之一就是 E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" in Hutchinson and Smith (op. cit.), pp. 17-18.

⑥ Rejai (op. cit.), p. 25.

⑦ Tilly (op. cit.).



都是极端分子利用社会的非理性的民族主义情绪,以凭空杜撰的人群等级制的说教煽动起来的<sup>①</sup>。很多西方国家有人利用本民族是“上帝独选之子民”的迷信作种族优越论的宣传,大到美国、俄国,小到英格兰、瑞士<sup>②</sup>。

## 二 向“文化主义”转向:当代现实的教训

200年以前的欧洲民族主义运动曾经为民族国家提出过一个“经典模式”,民族家园与国家疆界的一致,即“一族一国”<sup>③</sup>。于是每次战争之后,一经重新划定疆界就要有大量的“交换人口”的事发生。直到前苏联瓦解之后和波斯尼亚战争期间,我们都看到了这种东方人难以理解的现象。从“一族一国”的概念出发,西方学者曾经有一个著名论断,即民族主义运动在西方创造的是民族国家,而在东方则是国家民族(state—nation),也就是先有国家政府而后再由所统辖的范围内具有不同种族、文化背景的人组成一个新民族。对于西方学者来说这是一个荒诞的国家模式,因为他们的先辈学者早已证明多民族国家是一个落后的、不能现代化的制度。他们认为只有在种族单一的社会才有可能维持一个理想的政治制度,因为不同民族的人不会有共同语言,不会关怀同样的公共事务,不会认同同样的集体利益,各自以民族利益当先,不会服从一个共同的政府领导;在这样一个国家里,军队不会有保卫不同民族老百姓的同样血性,人民也不会有分享经济资源和技术信息的同样条件,总之,没有人能够有机会过充分自由的生活<sup>④</sup>。

① M. Walzer, *The National Question Revised*, Turner Lectures, Oxford, UK, p. 35.

② C. C. O'Brien, "Nationalists and Democrats," *TLS*, Aug. 15, 1991, p. 29; Smith (1991) (op. cit.), pp. 36-37.

③ 经常被引用的是密尔关于代议制政府的论述,见 J. S. Mill, *Three Essays: Consideration on Representative Government, On Liberty, The Subjection of Women* (Oxford: Oxford University University Press, 1975).

④ Mill (op. cit.), pp. 382-383; E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), pp. 140-141. 参见韦伯对欧洲军队的观察, M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (trans. H. H. Gerth and W. Mills) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 175.

这些说法在当代世界明显都是不适用的。首先,经过无数战争和交换人口,世界上多数国家都不是种族单一的,即使英国、法国、西班牙这些西欧历史最长久的现代民族国家,直到现在也存在着少数民族和民族纠纷。不论是在新近开发的北美,在古老的欧亚大陆,还是在占全球人口大多数的第三世界,在许多国家里都有着比例不一的少数民族,他们与社会其他部分都具有程度不一的在历史身份、地理环境、文化特征和语言宗教方面的差别。而且,现代世界上每年都有数以百万计的移民流动,他们在外国居住,取得公民权,并且与外国人通婚。在不发生种族战争、种族屠杀的情况下,每个国家内部的民族成分都只会增加,不会减少<sup>①</sup>。

况且在多民族国家发展共同的社会组织、统一的国防、普遍的现代经济都是可以做到的。现代化不但为了达到这些目的正在提供越来越多的技术手段,而且现代市场,包括文化市场的一体化使合作领域扩大,反倒可以促进生产和产品的多样化;更何况每个国家为了发展民族利益都必须实行对外经济合作。实际上,辅之以中央政府的开明政策,现代市场经济所提供的越来越多的地区合作的机会,甚至可以使生活在一国边缘地区、在经济上处于边缘化状态的少数民族成为一个新的地区经济关系网的中心,或者是通商必经之路,从而成为相对最大获益者。在一个传统大国内,地区性市场的发展也会发挥类似的功能。市场经济的原则与社会的和文化的多元化是并行不悖的。故而国内民族差别的存在对一国中央政府巩固与否或各民族地位平等与否并无必然关联。“一族一国”的“民族自决”主张不仅在实践上,而且在道义上,也就失去了其必然意义。传统的民族自决的要求只有在民族关系全面不平等的环境下才会具有广泛的社会感召力。最近,还有一种新的民族自决的形式出现了,那就是各国通过全民公决,达成国家联合的协

<sup>①</sup> W. H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History* (Toronto: Toronto University Press, 1986), pp. 70-78, 81-82.

议,如欧洲联盟。

因此,自由主义学者的最新著作都放弃了“一族一国”的狭隘主张。他们一方面承认民族主义的问题不可能随着世界主义感召力的增长而消失,一方面希望为人们对民族利益的追求提供自由主义价值观的引导。这标志着对一种主要是文化定义的、开明的民族主义的回归<sup>①</sup>。这是在 80 年代民族主义研究一度相对消沉之后,西方学者在 90 年代提出的新方向。这本质上就是要将先前作为政治手段的民族文化转变成为目的,而将先前作为目的的政治转变为手段<sup>②</sup>。马克斯·韦伯在近一个世纪以前就指出民族主义的基本价值在于对民族文化与民族声望的关怀,但是他所处的仍然是人们相信武力权势增进文化声望的时代;韦伯也没有能够对这个问题展开研究。<sup>③</sup>

当前西方学术界对文化主义的回归不仅是自由主义学者的说教,而且是人类文明的教训,包括很多非西方的、历史上曾经遭到压迫的许多弱小民族的历史经验。既然民族主要是一个文化现象,人们对于民族命运的关怀也就本质上反映了对一个特定文化的和平延续、自主发展和自由繁荣的期望。一个民族对于政治权力和经济机会的诉求都是服从于这个终极关怀的;作为政治手段的民族主义运动如果不能服务于这一终极关怀,也就从根本上说是无的放矢的非理性现象。任何提高民族声望、争取民族平等的努力,因而也必须包含对其他民族的同等权利的认同,即一个公正的世界秩序必须保证世界上所有的民族文化都能够和平延续、和谐发展和共同繁荣。文化主义的民族主义也不仅仅是当代学者们

---

① A. D. Smith, *Nations and Nationalism in Global Era* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), pp. 147 ~ 160; Tahir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 140 ~ 167; J. Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism* (London: Allen and Unwin, 1987), pp. 12 ~ 19; 30 ~ 36; J. Hutchinson, *Modern Nationalism* (London: Fontana, 1994), pp. 51 ~ 57.

② 特拉维夫大学的女学者 Tahir 在 1995 年为其著作写的序言中特别讨论了这个问题。见 Tahir (op. cit.), p. 13.

③ 见韦伯著作的德文版注释,转引自 Hutchinson and Smith (op. cit.), p. 326.

的道德醒悟,而且也是无可争辩的历史现实。历史上流散在世界各地的犹太人和华人能够历经百劫,白手起家,为所在国的社会作出了独特贡献,首先是因为他们对自己的民族文化传统始终抱有坚定信念。现代世界各民族的社会发展也在极大程度上取决于一国人民对民族历史和民族命运的不断诠释。尽管在一些地区民族文化仍然是从属于传统宗教,如伊斯兰和佛教,随着人们把生命延续的理解逐渐从对后世神灵的依赖转移到为子孙后代建立功德的现世追求上来,他们的政治选择也必然转变标准,而不再仅仅关心他是否在仪式上继承了由某种无法证实的神秘主义所定义的权力。文化主义的民族主义也可以促进人们将对民族命运的关怀转化为现代国家里世俗文化和政治的一个超越性的层次,成为一种现代的社会伦理系统和“宗教替代”<sup>①</sup>。

现代国家内部民族关系恶化大致有如下四个方面的表现。一,民族歧视,特别是在公民权和经济机会上的普遍歧视;二,中央政府强制推行的同化政策;三,现代商业的迅速发展对少数民族社区的生活习惯和文化造成的威胁(所以在建立统一市场的过程中切实实行少数民族区域自治就愈加重要);四,国际政治关系对国内民族关系的影响<sup>②</sup>。但是,所有这些现象还都有一个共同的文化根源。在多民族国家里,以个别民族的信息因素占主导的民族主义决不可能是像有的海外学者所说的那样激发“最具包容性的”社会觉悟<sup>③</sup>。事实上,如果无视现代国家的社会现实,放弃了对传统的“批判继承”、丰富创新,即对一个社会的人文历史经验进行理性的再认识,再诠释,任何个别民族的传统都不足以为一个多民族国家的政治发展提供全体公民“共尊共信”的精神取向。按照黑格尔的认识,对传统的盲目遵从只能表明一个社会的“民族理性”的不成熟。继承传统的目的仅仅在于使前辈人所开创的民族精神因

① Smith(1994)(*op. cit.*)p.; Tamir(*op. cit.*), p.

② 前三因素见 Beetham, in McLennan (*op. cit.*), pp.218 - 219.

③ D. Norbu, *Culture and the Politics of Third World Nationalism* (London: Routledge, 1992), pp. 1 - 2.

为聚集了现代人的创造性而进一步丰富起来,像源远流长的河流由于汇集百川而变得波涛澎湃。因而宣扬某些具有特定种族的历史内涵,其实又没有什么促进现代国家社会团结、政治发展意义的文化因素,反倒容易引起其他民族的反感,造成增加噪音、制造混乱的效应。在美国公开宣扬“犹太—基督教文化”道统的共和党保守人士,如帕特·布坎南,之所以不能得到选民的普遍认同也是有这方面的原因。称华夏各民族“都是炎黄子孙”也是不对的。对于儒家传统在战后东亚经济发展中的作用也应当有清醒的认识。首先,儒家传统已经不再是文人的学术道统,而是已经成为了现代政治家和商人的应用文化。其次,东亚的经济发展文化动力也包括诸多非儒家的因素,在马来西亚、泰国、印度尼西亚尤其如此。据说,即使中国的现代化也必须依靠具有不同文化、宗教传统的各民族的团结、努力;儒家传统用于学术研究是一个有着明确定义的表达方式,但是一旦用作宣传,却不如“华夏文明”更能体现时代精神。

### 三 东方的民族主义及其文化主义的倾向

具有讽刺意味的是,直到10年前一些西方学者还是将东方的民族主义定义为文化主义或“传统主义”而加以抨击。他们认为文化主义的倾向是试图以某个“非理性的、未经文明教化的群体(注意此处连“民族”的称呼都不够格)观念为基础建立的一个政治单位”,大多只会导致人们“想象膨胀和情绪冲动”而已。那种“未经文明教化的群体观念”就是指东方各民族的传统;而即便东方人真的在文化主义的基础上建立起一个国家,其功能大概也只能是维护封闭社会、崇尚权威主义、诱发仇外情绪<sup>①</sup>。同样道理,直到19

<sup>①</sup> 语出 Hans Kohn, 此人有两部有关民族主义的主要著作: *A History of Nationalism in the East* (London, 1929) 与 *Nationalism: Its Meaning and History* (New York, 1955); 转引自 Norbu (op. cit.), p. 7; Y. Tamir (op. cit.), p. 83.

世纪末期西方学者还是不承认中国人是一个“民族”，而仅仅是一个种族而已<sup>①</sup>。他们认为东方民族主义最多不过是对法国大革命式民族主义的邯郸学步，有人甚至直截了当地说：“农业文明无法滋生民族主义。工业文明，惟有工业文明，才有可能真正培育出民族主义来。”<sup>②</sup>东方人自然也用不着反驳说对民族文化命运的关怀才是真正的民族主义。问题不是老一代的西方学者轻视东方文化传统，他们只是认为东方的文化传统是属于前工业化时代的旧东西，已经不足以支撑得起现代国家的大厦。那时候的中国人自己不也是成天呼喊“彻底决裂”或“全盘西化”吗？事实上只要有一个历史形成的可以被称作民族文化的共同价值系统，只要有一个维护这个文化的命运的责任心，只要依靠广泛的社会动员，一个社会的人总会不断试图以相应途径和手段，包括创立现代国家并使之成长和发展的。用儒家的话说，要紧的是“立命”。

第三世界的民族主义具有如下特征：一，如果说在革命时代的西欧，民族主义运动的政治诉求首先是以民众立政代替君主专制，在第三世界，现代民族身份的确定，以及现代国家的创立，则一般是一个与反对殖民主义和帝国主义的斗争同一的历史过程。也正是在这一现代政治过程中，第三世界的政治家证明了可以动员不同社区、不同宗教、不同语言的人民通过抵御共同外来势力、改变共同命运而创立多民族的现代国家。

二，不同于欧洲在无外族统治的情况下形成的民族主义运动，第三世界国家的民族主义运动一般都是在社会公认的民族危亡关头发动的，一开始就具有国际的和国内的双重政治使命。由殖民主义和帝国主义扶植或认可的原有政府一般都被认为不能够有效维护民族利益，因而丧失对民族主义运动的领导权，陷入合法性危机

<sup>①</sup> 韦伯曾经注意到他在世期间中国在一般西方人眼中的民族身份的变化，见 Weber (op. cit.), p. 174.

<sup>②</sup> E. Gellner, *Culture, Identity and Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), p. 18.

并最终被推翻。

三,民族主义运动在西欧兴起的场所是教育普及的城市社会,而在第三世界任何社会运动则必须扩展到广大的农村方可能形成声势。故而也不同于欧洲民族主义意识对个人理性的倚重,作为对殖民主义和帝国主义所代表的“优越种族”、“优越文化”、“优越阶级”的回应,第三世界的民族主义运动和依靠民族主义运动上台的政府更加倾向于以传统的、集体主义的文化观念定义其现代的民族身份。但是高举传统的旗帜不是为了复古,而是旨在实现民族文化的复兴和创立现代国家<sup>①</sup>。

四,第三世界国家的民族主义运动一般都有着更加明显的阶段性和延续性,最突出的表现就是在国家创立时期频繁政府更迭。一个依靠民族主义运动上台的政府如果仍然不能有效建立平等的法治和繁荣的市场,提高本国在国际社会和国际市场中的地位,那么不论采取什么样的统治方式,则必将丧失社会动员能力,陷入新的合法性危机。对于一个多民族国家的政府来说,如果不能使国内每个民族都取得政治的、经济的和社会的平等发展机会,则会面临国家分裂的威胁。在取得政治独立以后的阶段,第三世界国家内部蕴藏的强烈的民族主义情绪只有在政府有效地提高民族利益的前提下,才可能成为一种社会稳定因素。在这里还有必要注意到民族主义口号在第三世界国家国内政治斗争中的功利性。各个派别在国内政治中进行角逐时常滥用一些听起来十分高尚的民族主义口号以达到谋取小集团利益的目的。这样做的后果往往反而会延误民族经济和民族文化的发展。

五,第三世界民族主义运动对发展提出的诉求实际上反映了人民对于本国国际地位的敏感。因此可以说第三世界的民族主义运动比欧洲民族主义运动的原型更加具有国际意识;其社会成员都对这一运动寄予了使国家不断发展,直至取得国际平等地位的

<sup>①</sup> Hutchinson (op. cit.), p. 50.

期望。西方学者没有理由嘲笑说第三世界国家政府实际上以发展为国家意识形态。

六,第三世界的民族主义虽然可能在初始阶段并没有直接提出民众立政的诉求,或者也并没有直接导致民众立政的结局,它却是这些国家在现代历史条件下第一次全社会范围内自发地、独立于政府驾驭能力之外的跨阶级、跨社区、跨亚文化系统的社会运动。对于这些社会来说,这一广泛、持续的社会运动本身就是对过去不完全市民社会的传统的极大丰富、更新和改造,特别是创立国家以后的经济发展又必然提出创立市场的要求,这就需要焕发传统文化中所包含的有关个人创业精神的内容。这一整个历史过程的社会遗产将是难以估量的。加以理性的引导,有可能不断为第三世界国家政治、社会、经济的全面发展提供动力。

#### 四 中国人的“天下主义”和 面对“天下”的态度

西方学者从来都认为中国革命有一个文化主义的层次<sup>①</sup>。一些中国学者称中国传统上对文明的关怀为“天下主义”。首先使用“天下主义”这个术语的是中国社会科学院的李慎之,后来这一观点在研究经济思想史的盛洪先生笔下得以发展。其中当然包含中国传统文化里君子以天下为己任的观念。这是一个十分重要的观念,因为即使是为东方文化主义辩护的海外学者也一般只注意到第三世界的民族主义是在民族存亡关头对外来压迫势力的反抗。他们还不能设想第三世界民族主义在取得经济发展初步成功之后会有什么样的精神取向。外界不时有这样的疑问,就是东方民族一旦强大之后还会不会像西方国家和日本当年那样,去反过头对其他民族巧取豪夺,甚至支持一个穷兵黩武的政府?我想盛洪的文章应该是代

<sup>①</sup> F. Braudel, *A History of Civilizations* (R. Mayne trans.) (London: Penguin Books, 1995), pp. 212 - 213.



表中国知识分子对这些疑问的一个很及时的回应<sup>①</sup>。

儒家的天下观是一个很大的命题。这里对盛洪只想作一点补充。即古代思想家在讨论天下的时候,也一直没有忽略“知天下”的问题。对文明负责就必须学习。只有一个关怀本民族文明命运并拥有充分自信心的民族才会是一个和平的民族。而这样一种自信心只能来自两种“工夫”,确切说是两个并行的文化过程,一个过程是对所有其他文明所能够提供的一切创造性因素进行广泛学习和吸收,另一个过程是对本民族的人文历史经验进行深刻总结和创造性更新,其中必不可少的也要包含严肃的、而不是哗众取宠的自我批判和自我丰富。这两个过程都必须是纯粹的追求现世功德的过程,容不得对民族历史和未来世界有任何神秘主义的理解。对于本民族来说,这两个过程就是提高民族理性,即作为同一个命运共同体驾驭变迁、把握命运的能力;对于整个世界来说,这两个过程也是文明间对话的必要条件。现代世界上恐怕没有几个国家的知识分子像中国知识分子那样为了回应“天下大势”出现的新变化,对自己的国故进行着如此大规模的整理。我们中间有越来越多积极进取、引进西方学术、艺术的人,也有锲而不舍、以现代哲学的语言表述国学精髓的人。

文明无冲突,“工夫”有深浅。当代世界,民族林立,就像是一个大集体,凡仗势欺人者、损人利己者、落伍淘汰者都是不乐于学习或不善于学习的。一个民族只有具备了上而所说的这种理性的能力,才可能保证自己的文明永远不会被外来势力所消灭或消磨,永远有自身的活力,同时永远保持开明的精神,并且在拥有了有效的防卫手段之后也不需要非得靠武力扩张来增进福利或推行自己的政治主张。这就是文化主义的民族主义的价值和永远光彩鲜明的魅力。

(张晓刚:《香港之窗》杂志社 编辑)

<sup>①</sup> 盛洪“从民族主义到天下主义”《战略与管理》,1996年第1期;“什么是文明?”《战略与管理》,1995年第5期。

# 政治民族主义与文化民族主义

阮 炜

近年来,学界对现代中国的激烈反传统主义进行了反思和批评,但很少有人注意到,激烈反传统主义其实是一种政治上的民族主义在思想层面的反映和呼应;也很少有人注意到,激烈反传统主义是以政治上的民族主义与一种本应健康发展却未能健康发展的文化民族主义之间严重的不平衡为基本内涵的。本文拟在从类型上描述这两种民族主义的关系,并在此基础上,讨论它们在现代中国语境中的对峙和紧张。

从类型或形态方面来看,可以将民族主义辨析为一般意义上的民族主义、文化民族主义、地方民族主义、政治民族主义、经济民族主义、语言民族主义,甚至体育民族主义等几大类。一般意义上的民族主义指的是对民族国家(nation—state)高度忠诚的态度、情感和信念。政治民族主义指的是对民族或国家的强烈的政治认同。文化民族指的是一种对母语文化的强烈认同。政治民族主义一般不在意民族的文化认同,但很在乎民族的政治认同。它可以摆出一副彻底否定民族文化认同的姿态,但对民族的主权和独立,对国家在政治、经济、军事上的荣衰强弱十分关心。这意味着,对民族、国家的忠诚可以同对民族文化的认同分离。明治维新时期期的日本、五四时期以来的中国、一战后一二十年间的土耳其所出现的就是这么一种一方面激烈反对西方帝国主义的压迫和扩张,另一方面又激烈否认本民族传统文化,同时积极引进、消化西方文化和制度的民族主义。这些都是典型的政治民族主义。

比之一般意义上的民族主义和政治民族主义,文化民族主义

的内涵是非常深厚博大的,以至称之为“民族主义”是否合适已是问题。因为它所涉及的主要已不是民族国家间,而是各主要文明或文明体系间的紧张。文化民族主义的紧张可能出现在主权国家间和主权国家群间,也可能出现在主权国家内。由于这种民族主义的概念涵盖面甚广,对文化间的不同甚至相互冲突的价值理念涉及甚深,也由于民族主义概念在其他意义上的广泛使用,故而迄至今日,可能是探讨得最不够的民族主义类型,在90年代中国的特定语境中也最有可能引起争议。

也应注意,文化民族主义可以同国籍脱钩,亦即同对国家或“民族”的政治认同脱钩。一个人了美国籍的成年中国人在政治上可能效忠美国。但在此后几十年内仍然会认同中国文化,而且可能在很大程度上将此认同传给子孙。这意味着,一个现代国家的移民公民在认同上可能是精神分裂的。认同对象的双重化甚至多重化难免造成认同混乱,这对大量接受移民的西方社会难免造成一种危机感,因为从逻辑上讲,它将最终导致西方社会现有文化结构的解体。无怪乎,预言“文明之战”将来临的策士亨廷顿最近著文,呼吁“加强西方的凝聚力”,“明确规定西方的界限”,“控制来自非西方社会的移民,并确保承认西方文化的移民融入西方文化”。从另一方面看,移民公民身上发生的那种政治认同与文化认同的冲突,完全可能给该公民造成无根感,即一种在精神上无家可归,飘泊游荡的感觉。

文化民族主义可能以一种异常扭曲的形态表达出来,这在晚清顽固派官僚身上有典型的表现。他们连“洋夷”的“奇技淫巧”都加以排斥,更不用说制度和观念层面的西方文化了。这当然是一种极不健康的文化民族主义。后来张之洞提出“中体西用”的方针,已是在器物层而引进西方文化的企图,因而已称不上纯然的文化民族主义了。在很大程度上,某些美国汉学家——如费正清、史华兹——所喜欢使用的“文化主义”就是这种民族主义。熊十力之类的当代新儒家坚持中国文化的根本理念,往往被看作文化民族

主义者,但他们的信仰算不上纯粹,因为他们可以不加批判地认可西方的民主与科学。从另一方面看,一般被视为“全盘西化”论者的胡适,其传统考据功夫比同时代一般反传统主义者甚至那些自称维护传统文化的人更深,况且他一到国外便当仁不让,摇身一变成为中国文化的捍卫者了。这就是说,就连胡适这种全盘西化论者,在骨子跟儿里也不可能不是一个文化民族主义者。

不过目前看来最具学理价值和现实意义的,还是现代中国的“文化民族主义”与“政治民族主义”之间的紧张。

近代以前,中国绝对不是一个近代意义上的民族国家,而是一个处在统一皇权下的巨大的文明社会,或者说一个以巨大统一国家的形态出现的文明体系。考虑到这一国家样式的文明在历史上存在的连续性和长期性,应当说这是世界文明史上独一无二的中国现象。当然,类似于西方近代以来的民族国家,中国历史上也并非没有出现过,那就是春秋战国时期相互征战的诸侯国。但除了在一些基本上的文化观念上,这些诸侯国在语言、文字、度量衡,以及诸多其他文化和制度方面都不是统一的。或许是由于梁漱溟意义上的文化“早熟”,中国在秦汉时代就已演变为一个普世性的大一统帝国。统一意味着和平。考虑到西方历史上可比的奥古斯都时代所谓“罗马和平”(Pax Romana)转瞬即逝,中国历史上统一和平的长期性及所覆盖地域的广博性不能不算一大成就。当然,和平也意味着,华夏文明自此将从“早熟”演化至“滥熟”,其负而性越到后来便越充分地表现出来。

当西方人已发展出具有强大政治动能的近代民族国家(不要忘记这种民族主义也可能释放出巨大的破坏性力量)之文明样式时,中国人仍处在所谓“文化主义”的文明样式中。把他们凝聚在一起的,主要是一些根本的文化理念,或者说是其共同的文化认同。当然,书生士人除了这种文化认同以外,还有对皇帝这一国家象征的政治认同。一般百姓虽不能说全然缺乏这种政治认同,但他们的认同显然较弱,只是又过了几十年,中国人才认识到,不建

立现代意义上的国家,不发展现代民族意识(此任务在抗日战争时期大体完成),便不可能进行充分的民族动员,便不可能自强。在此意义上,晚清至1949年以前的中国历史,是从文化主义向民族主义转化、从国家样式的文明向现代样式的国家转型的历史。

在此过程中,晚清至民初,学习西方的中国人经历了从器物到制度,从制度到文化理念的转变。但这种转变未尝没有代价。不仅“体”与“用”的内涵及相互关系发生了深刻变化,而且以文化而非种族、语言、地域为认同符号的“天下”,最后竟被降格到一个普通的“国家”的水平。换言之,主要以儒家文化为认同符号的普世性的文化主义,最终为现代意义上的区域性的民族主义所取代。换言之,国家样式的文明终于变型为现代样式的国家。何以会出现这种局面?清末至五四的中国人逐渐清楚地认识到,中国要自强,仅仅模仿西方人的船坚炮利是无法取得成功的,非得深入接受西方的制度以及文化理念不可,而坚持传统天下观与这一目标又不可能不发生矛盾。这也就是梁启超意义上的“保教”与“保国”的冲突。

这意味着,文化性的民族主义似乎得让位于一种政治性的民族主义。这种民族主义虽然否弃传统文化认同,却是一条最有可能恢复国家主权,最终赶上西方强国的道路。然而从实践上看,政治民族主义的方略却未能免于沦为一种灵魂的典当,即以牺牲民族文化为代价,甚至牺牲民族文化的根本理念也在所不惜,来换取国家的主权、尊严和强盛。所谓“五四迷思”,就是指的这种浮士德心态。这种心态在思想上的反映,是非常偏激的全盘西化的主张。全盘西化论的出台又意味着,现代中国在张扬政治民族主义以自强的同时,而面临着在学习西方文化与守护自己的文化根性两者间保持适当的平衡这一根本的文化难题。这个问题也可以这样表述:在代表激进政治民族主义的全盘西化论和过分的文化本位论(辜鸿铭显然是一个极端的例子)两极之间必然应当有一个适当的度。但这个度究竟在哪里?如何去把握这个度?实际上,这是一

个晚清以来中国人所一直面临的根本课题,也可以说是一个具有根本性的两难处境,一个直到当前也远不能说已近于终结的两难处境:不大量吸纳西方文化质素,中国不可能自强,而大量吸纳西方文化质素,中国人又可能丧失自己的文化根性,亦即丧失中国人之所以为中国人的那些根本素质。

在很大的程度上,中国的问题可认为源于五四期间蔚然成势的全盘西化论。尽管并没有深刻的社会历史背景,回过头来看,全盘西化论怎么说也是一种情绪化的文化激进主义,一种支持激进政治民族主义的偏激的思想主张。五四以来大半个世纪中国所遭罹的挫折和苦难已使知识人认识到,整体性地引入西方文化以取代中国文化,从理论和实践两方面看都既不可取,也不可能。甚至可以认为,这是一种盲目破坏,一种在文化上自虐自戕的立场,因而是一种不负责任的态度。

中国的许多问题从根源上看,是由于民族文化的自我否定过头了。否定过头的征象可以说比比皆是。别的不说,只说近年来,便有越来越多的父母给孩子取一个“玛丽”或“维廉”之类的洋名。出国理所当然被视为光荣,甚至是社会地位的象征。出国定居自然格外光荣,社会身分也就格外高了。未能出国或虽出了国却未能取得“绿卡”,在许多人眼里简直就是人生的失败。当然,中国人的崇洋情结有深刻的社会经济原因,但新文化运动以来对民族文化否定过头不容置疑的是一个重要原因。

在此,不妨将犹太人与中国人作一对照。犹太民族自罗马帝国初期起便失去家园,经历了近 2000 年的“大流散”(Diaspora)。然而这只是身体和地理意义上的流散,因为犹太人是一个以文化、宗教异常紧密地凝聚起来的民族。其文化凝聚力之强乃举世罕见,近代以来的全球性世俗化潮流(这意味着文化融合)也未见得把它削弱了多少。尽管在“大流散”中,犹太文化在世界范围经历了与各种文化的接触和冲突,但在时间长河中却能一以贯之地将其基本特征保存下来,并发扬光大。在历史上甚至在当前,犹太文

化总是能在保留其根性的前提下,不断吸收和利用异质文化因素,对之加以筛选、调适和改造,从而成为一种自上古至今延续了4000年而仍然充满活力的文化。换句话说,犹太人虽然经历了2000年身体和地理上的“大流散”,在精神上却根本没有松懈、怠惰、自暴自弃。随着现代以色列国家的建立,甚至古希伯来语也复活为一种现代语言,犹太人的“大流散”也就基本结束了。

相比之下,华夏民族大体上说虽没有经历身体和地域的流散,但自清末便开始了精神上的“大流散”。虽然,目前,中国人特别是知识人的文化自信心已有相当程度的复苏,对先前文化上的过度自我否定已有比较深刻的反省,民族文化在中国人的心灵中已回归到一个较高位置,但民族文化的根本理念不恢复其在民族心灵中的应有地位,中国人的心灵流浪便很难说会有结束。在此意义上,当代新儒家所做的工作虽有诸多不足,需要补充、完善,甚至修正,但其所具有的方向性的重要价值则是无疑的。这可能是救治晚清以来中国人的政治民族主义过分膨胀,现代民族文化一直发育不良的世纪性偏颇的惟一途径。

至于何谓民族文化的根本理念?这是一个重要问题,也是一个见仁见智的问题。另外,民族终究是民族之林中的民族,是世界情境中的民族,因此,民族主义与国际主义的关系同样是一个重要问题。限于篇幅,这些问题只有另文讨论了。

(阮炜:深圳大学外语系 教授)

# 民族主义与国家利益

董正华

民族说到底是一个大的利益群体,这个群体共同利益的集中表现就是所谓“民族性”。作为一种现代思潮,民族主义发端于18世纪欧洲。当时,西欧各国的资产阶级率先使各个只顾自身利益的自给自足的小地区脱离闭关自守的隔绝状态,打开它们狭隘的眼界、消除它们的地方习惯、地方主义和地方见解,使许多彼此独立的各个地区和省份形成一个具有共同利益、习俗和见解的大国。18至19世纪欧洲的民族主义大致可分为两类,它们后来都在东方产生了影响:其一是法国式的原型的民族主义。这是进步的资产阶级早期反对普世性教权和地方性贵族,后来反对君主暴政、争取自由民主的思想武器。其二是德国式的次生型民族主义。拿破仑以民族解放的名义打击“德意志民族的神圣罗马帝国”。反对拿破仑的德国封建势力也打起民族主义的旗帜。这种德国式的民族主义自然是对法国大革命的反动。它的最终结果是“铁血宰相”俾斯麦的自上而下统一道路,是以普鲁士霍亨索伦王朝为中心的小德意志新教国家的建立。但即使是这样的统一,由于它结束了地方诸侯各自为政的局而,对于德国现代经济的发展也是有益的。当代德国学者卡尔·曼海姆提出:20世纪东方民族主义是一种“现代化意识形态”。

尽管民族主义如同在法德冲突中所表现的那样是一柄双刃剑,但是直到20世纪后半叶,它在主流上仍然是推动民族国家独立发展和现代化的。进入20世纪以来,各种西方思潮在东方世界传播。其中,民族主义无论就其接受者的广泛性还是影响的深远性来看,都居于领先地位。其他现代思想如自由主义、国家主义、



民主主义、社会主义等等,若无民族主义的包容则很难流行。东方民族主义的思想家、民族运动的政治领袖,一般是接受西方文化教育、精通宗主国语言、典籍的殖民地半殖民地知识分子。但他们所传播的民族主义与西方民族主义有重大区别,带有强烈的反对西方殖民统治主义、维护本民族、本国文化传统的色彩,是和被压迫民族的自由解放,和民族独立国家的国家利益紧紧连结在一起的。对自己民族和国家的忠诚、爱戴,是第三世界各国公民的第一责任、第一义务、公民文化的第一要义。

在现代早期,民族性的成长和资本主义发展、民族统一和资产阶级民族国家(nation—state)的建立、民族认同和对国家“祖国”的认同,相互之间如影随形。在今天,第三世界的民族主义仍然同国家的总体发展和现代化相伴随。战后近半个世纪中,一方面,以世界市场为标志的现代世界体系在扩大;另一方面,独立的民族国家(前殖民地、半殖民地)在增加。今天人们若谈到“利益”,首先想到的仍然是民族和国家的利益。作为现实进程的“现代化”,只能是以国家为单位的经济、社会和政治、文化发展。协调现代化的诸目标,除了要考虑W(财富,即增长)、E(平等)、S(稳定)、D(民主)以外,还要考虑一个A——Autonomy即国家的自主权问题。上述“WESDA”这样一个关于一个社会(国家)内现代化诸目标相互冲突因而需要相互协调的命题,完全可以扩大应用于现代化的世界进程。“现代化”无疑是一个任何人、任何民族都无法逃避的全球性进程,同时又是一段十分艰难的、痛苦的历程。“现代化”会带来全球性的不稳定,实现了现代化(即完成从农业社会向现代工业社会的转型)也未必能实现稳定,很可能还会出现更大的不稳定。从西方工业强国之间的反复争斗、两次大战的历史和众多国家竞相“赶超”、追求高速工业化而世界性资源短缺的现实来看,这种新的、更大的不稳定几乎可作定论。因此,以“现代化”为目标或基石的现代世界体系,绝对不是妙不可言的人类理想境界。人类将来必须超越“现代化”,才能真正达到“全球化”的和平与发展。在此

之前,则不管是处于发展中还是已发展状态,都不能不从内、外双重意义上考虑如何协调增长、稳定和国家的自主性,考虑民族的整体利益。

提出民族主义与国家利益的一致性,并非无视当今世界多民族国家林立的事实。民族和国家都是历史的范畴。现代的多民族国家是在旧的和新的世界帝国——中世纪大帝国和近世殖民帝国的废墟上诞生的,是对新、旧世界帝国的否定。最后一个中世纪遗留下来的大帝国——奥斯曼帝国曾经横跨欧亚非三大洲。最后一个,也是最强大的殖民帝国——大英帝国,也曾囊括了亚洲、非洲和北美的辽阔疆土。然而,这些“世界帝国”都是靠武力、靠殖民征服在短期内形成的。被强行纳入帝国的各被压迫民族和统治民族之间尖锐对立,并无利益一致性可言,帝国的崩溃是理所当然的。现代的多民族国家则不然。以两个最有代表性又不尽相同的国家——美国和中国为例:美国从第一批英国移民抵达算起,到现在才有数百年的时间,摆脱英国殖民统治走向独立建国的历史则更短。虽然如此,在短短的历史时段内,美国适应现代经济发展的需要,吸收了全世界几乎所有民族、所有人种的成分,形成了今日有着共同利益的、多元一体的美利坚民族和共和国。与美国相比,中华民族与国家形成的历史要悠久得多。中华民族真正称得上源远流长,千百年来,曾经经历了多次的民族分化、融合、再分化、再融合,如远古炎族的一再分化、炎黄二族的融合,中古时期各民族的大融合,又经过长期的反对民族压迫和抗击西方殖民主义、帝国主义的斗争,终于形成今天各族人民彼此平等互助、相互尊重、和睦相处的局面,形成中华民族“多元一体”与“一元多体”<sup>①</sup>二者兼具的特

<sup>①</sup> 指由民族分化而成的多民族形态。据史册记载:姬周以降,四夷并起。所谓“四夷”,皆为神农氏(炎族)后裔四散而成;沿黄河流域而东者为东夷;由河北、山西而边塞的一支为北狄;由伊、洛而陕、川者为羌、戎(以后川北羌族融合于藏);由豫南而皖、鄂而浙赣云贵的一支即“苗蛮”。而后世月氏、匈奴、突厥、回纥、蒙古等民族,皆为羌的远支,为古羌族牧民移过戈壁沙漠,因与母体失去联系太久,发展成另一种语言、习俗和文化。详见王献唐先生遗著《炎黄氏族文化考》,齐鲁书社1985年版;任乃强先生著《羌族源流探索》,重庆出版社1984年出版。

点。美国各民族人民有共同的利益。中国各族人民也有共同利益。其中首要的一项,是国家的自主、统一,这是在不断变化的世界格局中维护各族人民共同发展的基本保证。

世界历史进入资本主义的时代以来,曾经先后出现过英国和美国霸权支配下的世界市场、国际贸易的扩展。一国霸权一旦衰落,则继之以列强争霸和新的混乱。20世纪末的现实世界趋势,是以各民族、各国内部发展为基础的区域集团化、地区一体化,是多极化取代两极化。在这样一种周期性的世界格局变动中,所谓“全球化”,恐怕只是一种良好的愿望。当然,我们希望这一状况在下一世纪有所改观。

(董正华:北京大学世界现代化进程研究中心)

# 民族主义与现代经济发展

尹保云

民族主义与经济发展有密切关系。从西欧到东亚,凡是现代化成功的国家,民族主义都起了重要的作用。在目前我国现代化事业需要动员各种资源的形势下,对民族主义有一个正确的认识是十分必要的。

“民族主义”是一个不可滥用的特定概念。作为最有影响力的现代思潮,民族主义是同西欧的民族国家一起产生的。尽管在西欧不同时期、不同国家,它的内涵不尽相同,但基本点是指对国家的忠诚。它的一个通俗的代名词是“爱国主义”。早在15世纪末,西欧资本主义的内生性成长产生了打破封建壁垒、统一国内市场的要求。17世纪是西欧的绝对王权时期,新兴资产阶级同王权结合,削弱封建贵族的力量,打破封建割据而形成集权的民族国家,建立统一的法律、税收体系,从而为资本主义的发展扫清障碍。当时“国王万岁”的口号也就是资本主义万岁。在西欧民族国家形成阶段,国王得益不小,重商主义也获得了充分发展。

民族主义同西欧经济发展之间还有更深刻的关系:民族主义的外泄性同资本主义政治经济体制的外向性一致。这种关系一直被研究者们所忽视。民族主义以国家疆土为认同对象,它具有一种被政治学家称为“外泄性”的本质,换句话说它是对外的或排外的。这种外泄性影响了西方政治制度的形成并嵌入制度中。西欧经历几个世纪演化出来的现代政治制度,无论是立宪制还是共和制,都是外指性体制,而不是为了从经济上、政治上死死控制住本国居民。巴林顿·摩尔曾指出,西方政治制度的“矛头大抵是外指

的”，而有些国家的政治制度的矛头常是“针对本国人民”。同样，西方的经济也是外向型的。西欧资本主义经济运行以制造业产品输出为手段，先是把东欧变为进口工业品而出口单一产品的“外缘”，然后不断向四周扩张，最终将全球纳入一个国际经济体系。这样，民族主义、政治体制、经济运行达到了方向的一致性，三者相辅相成，西方国家获得了巨大的发展动力。无论是二战以前的武力开拓的殖民主义，还是战后跨国公司与文化帝国主义相伴随的新殖民主义，都是这种结合的产物。西欧发展的一个最重要的经验是各种资源（观念的、制度的、物资的）都被调动到一个方向而得到利用。

同样，日本的经济成功也与日本人的民族主义分不开。森岛通夫在他的著作《日本为什么成功》中指出，日本成功的原因是日本的民族精神同西方技术的结合；他还指出，日本人对国家“忠诚”的民族精神，使日本政府干预经济的计划得到了较好的落实，尽管这些计划不是指令性的。森岛通夫的观点影响很大，但应该指出他忽视了对制度层面变革的分析，因而他的上述解释尚嫌十分浅显和直观。众所周知，日本人曾经也是不忠诚的。他们历史上南北朝时期和战国时期的分裂以及幕府时期家族内部的互相残杀，充分说明了这一点。日本人有了“忠诚”，是开国以后的事。日本对西方冲击的反应与中国清朝和朝鲜李朝不同，日本认真地学习了西方的政治经济制度。在上个世纪末的自由民权运动中，日本的幕办企业和藩办企业都私有化了，形成一种类似西欧的外指性的政治制度。此时的中国仍是“官督商办”，朝鲜半岛则是由中央政府办现代企业，整个制度体现了对内部人民的全方位控制。日本政府一方面采取保护措施防止欧美工业品冲击国内市场，推行大力扶植民间资本的产业政策；另一方面日本则将粗制滥造的工业品向邻国倾销。民族主义、政治制度、经济制度的方向一致性，使日本在本世纪初帝国主义疯狂瓜分殖民地的国际背景下，迅速加入到侵略者的行列。

第三世界的情况却十分复杂。第三世界的民族主义没有获得同政治制度、经济运行的方向一致性。二战后新独立的有些国家政治制度的矛头是内指的,而经济又是闭关自守的或者是输出原料的“边缘经济”。在这些国家,民族主义情绪找不到经济上的外泄渠道,或者变为闭关自守的虚空的民族自我吹嘘,或者通过政治制度的折射而变成内部斗争甚至群众运动的力量;而另一些国家虽在战后获得了主权独立,却沿袭了一整套殖民地时期的旧制度结构,因而常被划归“民族主义的政权”的类型。它们包括印度、中东、热带非洲、拉丁美洲。民族主义在这些国家里只与主权和疆土相联系,并不包括一套规定制度信仰的价值体系。总之,民族主义在第三世界没有获得同社会经济发展相并行的渲泄渠道。因此,它对经济发展的作用是不确定的,常常决定于政治领导人的素质或取向。

从根源上看,第三世界的民族主义不是同资本主义一起生长的,而是反殖民主义的产物。它的根基是传统上的文化主义(宗教的或者非宗教的如斯拉夫主义)、种族主义,因而它具有反现代化的因子。这一点可以在中国的太平天国革命、义和团运动及朝鲜的东学道农民起义中明显看出。这些曾被我们以往教条主义的历史教科书大加赞扬的运动,其灵魂是文化主义的:或者盲目地排斥西方文明;或者直接倒退到传统;或者把一种理想化的制度突兀地强加于现实,而这种理想化的制度又恰恰与古老的农业社会平均主义观念相重合。甚至在战后几十年里,第三世界国家一部分知识分子顽固抵制西方文化的情绪,所体现的也不是民族主义的骄傲和进取精神,而是文化主义的自卑和退守意识。

一方面根基薄弱,另一方面又不能从政治经济的渠道中寻找新的力量源泉,这两个因素决定了第三世界的民族主义意识形态大厦是不牢固的。它要靠政治领袖不断地宣传鼓动,而宣传鼓动的作用毕竟有限。二战结束后,伴随着席卷亚、非、拉的民族独立运动,第三世界的民族主义思潮空前高涨。但这一思潮在 50 年代

末就开始跌落。战后世界经济的发展日益加快步伐地扩大富国和穷国之间的鸿沟,使第三世界人民的情绪不断受挫,于是抱怨政府无能,导致对国家忠诚的民族主义衰落,而对文化共同体或种族共同体的“原始忠诚”(Primordial Loyalties)的文化主义或种族主义抬头。60年代到70年代中期,第三世界许多国家或者种族、宗教分裂,或者地方分离,毛泽东曾称之为“天下大乱”。此时,国际学术界也出现了一股反民族主义的思潮,继阿克顿之后认为民族主义的出现是人类历史的一个倒退,埃利·克多里(Elie Kedourie)便是著名代表。民族主义衰落的第二个势头是在冷战结束以后,以近几年在东欧、非洲、南亚一些国家出现的分裂性内乱为标志。这些内乱,有的是受国际格局变化的影响,有的是国家政治经济失败的产物。无论原因如何,它们都标志着国家权威在这些地方的丧失。

民族主义究竟向何处去?马克思曾预言在未来的共产主义社会里国家必然消亡,而代之以“自由人的联合体”;从阿克顿勋爵到克多里到所谓的“后现代”学术思潮,也不停地对民族主义予以批评和怀疑。这些思想家的预言和批评值得深思。然而遥远的未来不同于第三世界的现实,处理眼前问题的策略只能借鉴最新的经验。目前世界动乱的根源是第三世界大面积的经济贫困。从50年代以来的教训看,一些国家的政府确实在引导经济建设方面成绩平平,甚至误入歧途;但是,反民族主义不仅无益于经济发展,反倒使局面进一步恶化。文化主义、种族主义以及地方主义的思潮蔓延到哪里,就会给哪里经济发展造成巨大障碍。东亚现代化的成功经验也说明,国家在分配资源,扶植民族企业、维持较为平等的收入分配等方面,起到了不可替代的作用。尤其是在结合进世界市场之后,内部环境都国际化了,没有一个高效率的国家机器作为调节杠杆,脆弱的民族工业很容易被先进工业国的竞争所摧毁。因此,对于落后国家来说,恰当的选择不是抛弃民族主义,而是复兴民族主义,把民众的忠诚集中到国家水平上。

要增强民众的爱国精神并把它变为推动经济发展的有效资

源,必须抓住两个关键环节:一是政治经济制度的变革,二是建立务实的民族主义价值观。韩国在这方面提供了重要的经验。约翰·埃诺斯曾描写道:“所有的韩国人,不管是老人还是青年,富人还是穷人,农民还是市民,自谋职业者还是公务员,都无一例外地具有强烈的民族利益意识,把民族利益当作自己的行为准则。”这一描述只适合60年代以后的情况,而不适合50年代的情况。50年代,李承晚政府不重视经济发展,政治权力控制、掠夺社会财富的传统和闭关自守的政策,压抑了企业家精神的成长。李承晚不断煽动民众的反日民族主义情绪,目的却是用它来巩固他这个所谓“抗日英雄”的威信和权力。日益高涨的民族主义在50年代成了社会经济发展的巨大障碍:它使韩日关系正常化以及打通经济技术交流渠道几乎为不可能;大学生、知识新闻界以及社会公众把韩国经济落后的原因归结为日本殖民统治,而不去追究现行体制和政策的弊病;到处是贫穷、饥饿和战争创伤,却没人关心迫切的经济建设,而把发展的惟一希望寄托在南北统一后利用北方的矿产资源上。1961年朴正熙政变上台,进行了重要的政治变革,把传统上压抑、限制企业家阶级成长的集权官僚制政治构架改造为扶植企业家并把他们推向国际市场的有用工具;同时,采取出口导向工业化战略,把经济体制转变为外向型。这一制度变革,使韩国人不再是关着门骂日本或在传统中寻找虚空的民族主义者,而是在国际市场上处处同日本竞争。民族主义成为经济发展的巨大推动力。

与制度变革并行的,是民族主义价值观的改变。朴正熙威权政治的特点是,除了“爱国主义”之外,没有明确的意识形态,就像日本政府没有明确的官方意识形态或“主义”一样。上台后半年时间内,朴正熙政府便把各级官员短期轮训一遍,让他们批评李承晚腐败政治并学会“发展”、“预算”、“效率”、“范畴”等英文词,以取代李承晚时期的“反共”、“政治立场”、“统一”等政治口号。爱国主义同一套业务术语相结合而形成务实的民族主义价值观,官员们都



把精力集中在具体的任务目标上。李承晚时期官员满口政治道德口号,实际行为却是极端利己主义的,连政治口号本身也成了牟取私利的手段;朴正熙时期的官员没那么多政治道德外表,却在一套严格的法规、制度体系下变得比以往任何时候都尊重民族利益,为韩国经济奇迹的创造作了贡献。务实的民族主义价值观使国家管理求助于工具理性,而不是求助于文化观念或道德说教,这是它能够改变韩国社会的原因。

民族主义是可以被引向不同方向的,甚至被引向战争而给世界带来灾难。但民族主义是国家整合的保证,它也可以通过制度变革而被引向民族自我图强、引向和平竞争。中国知识界有一个不好的传统:不认真研究成功者的经验,老是寻找一个本体观念或新的“主义”来一了百了地解决问题。理性主义没搞好又去搞非理性主义,现代主义没搞好又要搞后现代主义,现在又被“新儒教伦理”、“后现代化”、“全球化”之类的新名词搞昏了头。在联合国历次会议上,西方各国对同一问题的立场不同甚至常常翻脸,说明它们还是在搞自己的民族主义。中国人总不会以为又发现一本新福音书而再上一次当吧!

(尹保云:北京大学)

# 民族主义与国家增生的 类型及伦理道德思考

时殷弘

民族主义是现代<sup>①</sup>世界进程中最重要、最引人注目的动力之一。凡现代历史中具有世界性影响的重大政治事态,从宗教改革到法国大革命和拿破仑战争,从德意志统一到两次世界大战爆发以及二战后各殖民帝国的瓦解,几乎无不与民族主义相关。可以说,民族主义同历史学家、政治学家及政治经济学家们公认的现代世界其他重要动因一起,改变了整个世界。在当今的冷战后时期,被大部分观察家视为世界政治特征之一的无序倾向(或曰地方性暴力冲突多发倾向)也同民族主义密切相连。人们可以注意到当代世界的两大看来彼此矛盾的基本现象。其一是跨国层次(transnational level)上日益显著的一体化(integration),它们主要表现在经济上的互相依赖、文化上的趋同倾向以及政治上无世界政府的国际治理和国际体制<sup>②</sup>;其二是亚国层次(subnational level)上同样日益显著的分裂化(fragmentation),尤其体现为突破国界的地方性经济区域兴起并冲击有关国家的全国性控制体制,国内民族、部族、宗教或地区冲突加剧,分离主义运动广泛化,随某些多民族

---

① 本文采用“现代”这一国际通用的术语,它相当于我国学术界惯用的“近现代”。

② 关于国际治理(international governance)和国际体制(international regime)的探究,分别见罗兹诺和捷姆皮埃尔合编《无政府的治理——世界政治中的秩序和变革》(James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel eds., *Governance without Government: Order and Change in World Politics*),剑桥1992年版;克雷斯顿编《国际体制》(Stephen D. Krasner ed., *International Regimes*),纽约州伊萨卡1983年版。

国家解体而来的国家再度急剧增生<sup>①</sup>。毫无疑问,民族主义力量是亚国层次上分裂化动向的主要直接原因之一,有些学者则干脆设想国际关系行为体正在因此向越来越小的单位变化。<sup>②</sup> 不管这一设想是否合理,它无论如何反映了民族主义问题在当代世界政治中的突出地位,反映了发达国家和不发达国家各自的国际关系主流思想之基本理念——一体化或互相依赖理念与国家主权理念——在理论和实践两方面受到的挑战有多么尖锐。

民族主义问题的重要性,使之理应成为政治决策界和国际关系理论界思考和研究的一大对象。目前尤其必要的,与其说是提出对付民族主义问题的各种具体操作性见解,不如说是对此类问题包含的最基本的概念和模式进行探究,对所涉及的最基本的价值观作出适当选择。换言之,要在时事分析和政策方面明智地对待民族主义问题,就需要首先从历史、政治理论和伦理的角度研究民族主义问题。本文将分析民族和民族主义概念的内涵,探究民族主义的历史来源和主要功能,说明民族主义蕴含的非理性因素和暴力冲突倾向。所有这些都将侧重于民族主义同现代国家的关系,强调它在导致国家增生方面的作用。本文接着将界定战后世界导致或促成大规模暴力冲突的那部分民族主义问题的基本类型,简略地说明它们的原因和特征。最后,将扼要地讨论民族自决原则同国际主义、国际秩序和国家主权原则的关系,强调应当用有序变革和协调互相矛盾的集体人权这两个政治——伦理标准来对待当今及未来世界的民族主义和国家增生问题,采取既非激进亦非保守的开明立场。

<sup>①</sup> 历史学家保罗·肯尼迪近来将这里所说的当代两大基本现象称为“权威上移上下移”。见肯尼迪《迎接二十一世纪》(Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century*), 纽约 1993 年版, 131 ~ 133 页。

<sup>②</sup> 《北京大学国际关系研究所通讯》, 第 3 期(1994 年 1 月), 5 ~ 6 页。

## 民族和民族主义

民族主义概念当然来自民族概念。民族(nation)一词,可溯源于罗马时代的 natio,那是由拉丁文“出生”(nasci)的过去分词 natus 转化而成的,意指种族、血统、出生物等。在古法语中,natio 作为外来语经演变成为 nacion,这同后来移植于英语中的 nation 在词形、发音和初始涵义上已差不多完全一致。民族一词的来源表明,它在最原始的含义上已经是个社会历史范畴,由氏族、部落发展而来,代表一种最初基于血缘关系、而后具有某种共同语言、历史、文化传统的相当稳定的共同体。在历史发展的长河中,随着人口的增多、社会组织的复杂化和族际交往与渗透的发展,血缘关系的意义变得越来越抽象、越来越具有假设性,而共同语言、历史、文化传统以及由此而来的那种足够广泛的认同感逐渐成为民族的基本特征。然而,具备这些属性的民族共同体真正成为自在和自为的,对于民族的认同和忠诚真正被置于对家族、村社、地方、等级、阶级、教会之类群体的认同和忠诚之上,只是在各种狭隘的和普泛的封建关系退出历史舞台中心之后,亦即资本主义市场和现代中央集权的领土国家成为主导的经济、政治形态之后。正是从这样的历史发展角度,权威的《韦伯斯特大学辞典》对民族一词作了如下的依次解释:(1)由一般表现为共同语言、宗教、习俗等等的假设的血缘纽带联结起来的人群;(2)具有相同的惯例、习俗以及社会同一意识与共同利益感的人群;(3)统一在一个单一的独立政府之下的一国居民之总体,即国家<sup>①</sup>。这些解释如实地体现了民族概念的历史发展,表明进入世界史的现代阶段之后,民族既是个文化心理范畴,也是个政治范畴。在现代,民族往往与国家合为一体而有了“民族国家”(nation-state)概念。西方人一般把现代国家称为民族

<sup>①</sup> 《韦伯斯特大学辞典》(Webster's Collegiate Dictionary),1995年第5版,662页。

国家<sup>①</sup>。在其内从理论上说社会、文化与政治已逐渐融合,民族共同体的生存、独立及其基本社会体制的维护被认为是民族国家的根本利益。

同民族概念一样,民族主义概念也兼有文化心理和政治这两个基本层面。欧洲思想史上较早明确意识到民族主义问题的大哲学家康德着眼于前一个层面,说大自然运用“语言差异和宗教差异”这两个手段把人隔开,它们都倾向于造成“互相仇恨和战争借口”<sup>②</sup>。德意志民族主义的祖师赫尔德也是如此。他认为最有利于达到人类完美的方式是发扬各个民族的独特灵魂,它们表现在各个民族的语言、宗教、习俗、文学、艺术等等构成的独特的文化之中<sup>③</sup>。德意志民族主义的另一位奠基者费希特特别崇奉民族语言的作用。他在引起巨大反响的《对德意志民族讲演集》中疾呼:“说同一种语言的人们由自然本身无形纽带联结在一起……他们同属一体,按本性构成一个不可分的整体”;“任何地方只要有独立的语言,就有独立的民族存在”<sup>④</sup>。然而,随着民族主义在欧洲从少数思想家的信念转化为一种激励政治运动的教义,民族主义概念的政治层面越来越突出,而其核心内容成了建立民族国家,并在此后维护或增长本民族国家的权势、威望和内部凝聚力。民族主义概念的这种内在变化明显地反映在当代流行的民族主义定义中。《牛津现代高级英语辞典》将民族主义解释为:(1)对本民族的强烈

① 最典型的莫过于西方政治思想史研究领域公认的经典著作——乔治·萨拜因著《政治理论史》。该书将这一历史划分三大段:伯里克利时期开始的城邦国家理论史;从西塞罗、塞涅卡和奥古斯丁开始的泛世共同体理论史;从巴基雅维利以来的民族国家理论史。见萨拜因:《政治理论史》(George H. Sabine, A History of Political Theory),第4版(托马斯·索尔逊修订版),芝加哥1973年。

② 引自肯尼迪《迎接二十一世纪》,133页。

③ 欧冈《赫尔德与德意志民族主义的奠基》(Robert R. Ergang, Herder and the Foundation of German Nationalism),纽约1931年版,90~92页。

④ 费希特《对德意志民族讲演集》(Johann Fichte, Addresses to the German Nation. Translated by R. F. Jones and G. H. Trumbull),芝加哥和伦敦1922年版,191页、198页。

忠诚；爱国主义的情感、努力和原则；(2)争取政治、经济等方面独立的运动<sup>①</sup>。在80年代由数百名西方著名学者合作撰写的《社会科学百科全书》中，民族主义被更有侧重地定义为认为每个民族都有权利和义务将本民族组成一个国家的一种信念<sup>②</sup>。在美国和加拿大许多大学被非常广泛地采用的一部国际政治学教科书，则同样着眼于民族主义的政治内涵，将其称为在传统的“地方性忠诚”之外“对中央国家的强烈感情依恋，以及普通公民或臣民之介入其政府的政治生活”，其根本信条在于“独特的种族或语言集团是政治组织的惟一合法基础，因而国家应当基于民族<sup>③</sup>”。

### 民族主义的历史来源

早在中世纪，欧洲就出现了某些民族主义萌芽。13——14世纪之交，法王腓力普四世因向法国教士征税问题，同意欲建立世俗世界统治权的教皇卜尼法八世公开对抗；约25年后，上巴伐里亚公爵露易为反对教廷干预神圣罗马帝国皇帝选举，同教皇约翰二十二激烈争执。在这两场以教皇败北而告终的斗争中，产生了可称为法兰西和德意志民族主义之最初流露的某些文献。<sup>④</sup>到16世纪初，现代政治思想的鼻祖马基雅维利更明确地表现了民族主义情绪，用萨拜因的话说，那是一种“民族爱国主义，渴望意大利的统一，防止她断送于内部混乱和外国入侵”<sup>⑤</sup>。此后在17世纪和18世纪，欧洲专制王朝国家作为现代国家的最初形态，为民族主义思想的兴起准备了一系列条件。专制王朝确立了与语言、种族

① 《牛津现代高级英语辞典》(Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English), 牛津 1974 年版, 570 页。

② 亚当·库珀、杰西卡·库珀主编《社会科学百科全书》(中译本), 上海译文出版社 1989 年版, 509 页。

③ 霍尔斯蒂《国际政治分析框架》(Kalevi J. Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis*), 第 3 版, 新泽西州恩格尔伍德克里夫 1977 年, 68 页。

④ 萨拜因:《政治理论史》, 251 ~ 252 页、272 页。

⑤ 同上, 327 页。

和文化分野基本相符的较固定的国家疆界,建立起比较集权的中央官僚军事机器并促进了国内市场的统一趋势,从而在很大程度上打击了阻碍民族主义酝酿的封建主义和地方主义。此外,它还实施以增强国力、增长国富为主旨的重商主义对外政策,使欧洲国际权势竞争开始具备较明显的民族主义意味<sup>①</sup>。

然而,民族主义的真正兴起是从18世纪末和19世纪初开始的。三大事态构成其主要的直接原因:一是法国大革命,特别是在这场革命中出现的人民主权论;二是作为对启蒙运动及其世界主义思想之反应的德意志浪漫主义和历史主义;三是工业革命及其引起的社会大转型,亦即现今惯称的现代化过程。法国革命者首开建立国民议会并奉其为国家最高权力的先河,正是这个国民议会在1789年宣布“主权……属于整个民族”<sup>②</sup>。卢梭在《社会契约论》中提出的否定狭隘封建关系的“普遍意志”思想,终于体现为民族主义和民主革命的实践纲领——人民主权论。被他奉为最高美德和所有其他美德之源泉的爱国主义,终于从多少是抽象的原则转化为实际推动一场大革命的全民族信念。但是,由于启蒙运动及其世界主义思想的影响,加上法国督政府和拿破仑在“自由、平等、博爱”旗号下将民族热情变成了民族征服的动力和工具,法国民族主义无论在理论表述上还是在实践方式上都自相矛盾<sup>③</sup>。以赫尔德、费希特和黑格尔为主要哲学代表的德意志浪漫主义和历史主义就是针对这两者发展起来的,它本质上是崇奉民族文化和追求民族统一的德意志民族主义。基于启蒙运动之普遍理性标准

① 参见维纳“权势对富裕——和18世纪对外政策目标”(Jacob Viner, "Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries"),载于弗里登和莱克合编《国际政治经济学》(Jeffrey A. Frieden and David A. Lake eds., *International Political Economy*),纽约1987年版,71~84页。

② 引自文森特《国家理论》(Andrew Vincent, *Theories of the State*),伦敦1987年版,26页。

③ 用国际政治学大师汉斯·摩根索的话说,这种民族主义是“泛世民族主义”(universal nationalism),即一方面强调本民族道德和政治准则的独特性,另一方面又认为它们适用于所有其他民族,并且应当由本民族加诸于全世界。见摩根索和汤普森《国家间政治》(Hans J. Morgenthau and Kenneth W. Thompson, *Politics Among Nations*),第6版,纽约1985年。

的世界主义被认为是否定了每个民族的独特灵魂及其历史发展,法国的民族征服更激发了弘扬德意志民族精神和建立德意志民族国家的强烈意愿<sup>①</sup>。由于新生的德意志民族主义极明确地强调民族文化和建立民族国家,它可称为民族主义的标准原型。最后,欧洲工业革命及其导致的社会大转型一方面造成了多种新的社会紧张,另一方面削弱或毁坏了一系列原先起社会维系作用的传统道德观念、习俗和组织体制。民族主义凭其提供的广泛认同感,符合维持社会内部凝聚力的客观需要,并由于这一客观需要得到了进一步的扩展和增强。

### 民族主义与国家增生

民族主义在历史上的主要功能,是强有力地促进创建现代国家以及加强现代国家。正如一位研究者所说,对国家身份和追求支配着 18 世纪末期以来 200 多年的国际议程,与此同时民族国家被普遍认为是国家惟一合理的形式,民族主义(特别是集中表达其意愿的民族自决原则)往往被奉为至高至尊的信条,优先于“民主、公民自由、福利、社会主义等等其他政治信念<sup>②</sup>”。民族主义思想的兴起使得欧洲那些国家与民族特质不相符的地区出现了强大的民族主义运动,不管它们是采取自下而上的革命方式还是自上而下的保守方式。由此,统一的德意志和意大利国家得以建立,奥匈、沙俄、奥斯曼土耳其三大帝国解体,在它们的废墟上出现了一大批新国家。一战、特别是二战以后,民族主义运动也在亚洲和非洲的广大地区发展起来,世界政治地图上因此面新添的国家几乎不胜枚举。民族主义还大大加强了现代国家,因为它意味着国民

<sup>①</sup> 斯特拉耶等人《文明的主流》(Joseph R. Strayer et al., *The Mainstream of Civilization*),第 2 版,纽约 1974 年,550~554 页;萨拜因《政治理论史》,572~579 页。

<sup>②</sup> 霍尔斯蒂《和平与战争——1648 至 1989 年的武装冲突与国际秩序》(Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflict and International Order, 1648 - 1989*),剑桥 1991 年版,311 页。



大众通过各种政治和社会体制中方式有所不同的动员,以前所未有的广度卷入统一的民族国家政治,从而使政府获得远为巨大的物质资源和精神力量来用于追求内外目标。人们可以在法国大革命以来世界上所有重大战争的史册中,找到证明这一点的许多范例。

为什么民族多半向往国家身份?最简单的原因,大概是所谓自由意愿,即具有强烈自我意识的民族多半希望自我治理,而不是受治于、隶属于其他实体,尤其是实行民族歧视或压迫的实体。而且,取得国家身份还意味着成为现代国际体系内的主体,成为在法理上不受任何外来强制(除非事先有条件地自愿同意)、不亚于任何其他主体的自由平等的角色。在许多民族看来,这是无上尊荣的,因为这等于进入世界法理秩序的顶层——国际无政府俱乐部。除这些原因外,国际政治学家乔治·莫德尔斯基提供了一种近似结构主义的解释。这位世界政治历史大循环理论的倡导者认为,任何社会在世界体系中的位置和命运,根本上取决于能否进行具有世界意义的技术、经济、文化和社会——政治组织方面的重大创新,或能否及时从外界移植此类创新。现代历史上最大的创新之一,就是民族国家。同其他政治组织方式相比,民族国家是加强国家凝聚力、动员和集中社会资源、提高政治效率的最好手段,是“保护确定的共同体抵御有害的全球性影响、特别是抵御国家控制力之外的政治及其他事态之有害影响的一个主要装置。”近500年来相继的“世界领导者”(葡萄牙、荷兰、英国、美国)在它们成为这种角色之前,无不先行确立了本民族国家;而且,对那些相继的“挑战者”(西班牙、法国、德国、苏联)来说,确立本民族国家是形成挑战能力的先决条件。世界不发达地区的传统社会所以处于被发达国家控制的依附地位,主要原因之一是缺乏民族国家,而它们摆脱依附、走向发达的根本前提之一,是建立自己的民族国家并使之巩固和成熟。世界体系内全球层次和区域层次的竞争性生存逻辑,导

致基本政治单位的趋同,即民族国家的扩散和增生<sup>①</sup>。对照 500 年来的世界史,特别是 19 世纪以来民族主义运动的纪录,很难说莫德尔斯基的上述论点是不适切的。

## 民族主义蕴含的非理性和暴力冲突倾向

在民族主义思想家那里,民族主义往往被表述为一套理性化的观念,具有系统的历史论据、政治与文化理由甚至哲学依据,而在受民族主义激励的一般大众那里,它却主要体现为非理性化的情绪、心态和感情。诚然,不能否认前者会对后者有巨大影响,即思想会武装群众,但民族主义思想一经转移到大众,便大致成了简单化的信条形态,其功能主要是印证有关的直接经验,并加强已有情绪、心态和感情。民族主义作为一种超越地方和社会阶层的广泛的文化心理现象和政治现象,说到底是一种民族大众性质的,因而主要是非理性的。甚至民族主义思想家,其理论的基石也多半是一些带有强烈感情色彩的假设,只不过经过了理论性的整理和修饰。不仅如此,由于民族主义的头号作用是促进创建民族国家,而这往往非经历严重的政治、军事冲突不可,需要民族大众尽可能大的物质和精神奉献,因此必须诉诸最能激励和动员他们的武器,即感情、信条和口号,而非系统精细的理论思想。一位研究者认为,民族主义在履行其功能时“经常运用宗教、文化、传统、历史和语言,来操纵神话、象征和情感<sup>②</sup>”。另一位研究者把民族主义的组成因素归结为 10 点,其中除去涉及客观成份的 4 点(共同文化特征、共同社会和经济体制、已有或渴望有的共同领土、已有或渴望有的主权政府)外,都是高度情感化和信条性质的,包括对可以虚构的共同历史和血缘的信念、对本民族同胞的依恋、对本民族实体的忠

<sup>①</sup> 莫德尔斯基《世界政治中的历史大循环》(George Modelski, *Long Cycles in World Politics*),西雅图 1987 年版,尤其见第 6 章和第 8 章。引语见 208 页。

<sup>②</sup> 文森特《国家理论》,27 页。

诚、对本民族成就的自豪和对其挫败的悲哀、对另外一些民族(特别是那些阻碍或看来威胁本民族独立的民族)的冷漠或敌意、对本民族前程伟大辉煌的希望<sup>①</sup>。简言之,民族主义是一种激情支配的心理状态,是一种激发大众爱憎、造就大众理想的信念。爱憎即以实际威想象中的民族区分为界的认同感情和排他意识,理想即建立独立的民族国家,或弘扬其权势与威望。

民族主义具有的非理性很大程度上存在于“民族国家”概念中。尽管这个概念具备相当的適切性和约定俗成的通用性,可以有保留地使用,但严格说来,它确实包含着显著的神话成分。世界历史上现代国家的出现早于现代意义上的民族,更早于民族主义。甚至在欧洲王朝专制领土国家的全盛时期,即17世纪和18世纪的大部分时间里,地方性、等级性和跨国性的认同感一般仍强于民族认同感<sup>②</sup>,纵横交错的封建关系仍使国家缺乏足够的民族同一性。国家形成和民族形成的这种时差,在当代世界不发达地区、特别是非洲的许多地方表现得也很清楚。在那里,可以说是国家缔造了或正在缔造民族<sup>③</sup>。更重要的是,事实上大多数现代国家的疆界不与种族、语言、宗教、文化等民族特质的分界重合,它们并非单一民族组成的国家,而且同一个民族分布在两个或更多国家之内的情况即使在当今仍属常见。甚至最“现代”、最发达的西方七国中间,国家同民族真正吻合、称得上不折不扣的民族国家的,只有日本。民族与国家是两个互相交融但有区别的概念,前者侧重于种族、文化和心理特质,后者却是一个政治和法律概念。如果把民族和国家混同起来,认为每个民族都须组成为一个国家,或国家

① 沙弗《民族主义——神话与现实》(Boyd C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality*), 纽约1955年版, 7-8页。

② 跨国性认同感指的主要是欧洲各王朝和各国贵族阶层由于在血缘、利益和文化上的紧密联系而来的同胞意识。他们感到,他们互相间是作为同一个贵族社会的成员、而非不同民族、不同国家的成员打交道,因而遵循共同的道德规范和竞争准则。他们构成了一个“贵族国际”(Aristocracy International)。见摩根索和汤普森《国家间政治》, 260-264页。参见克雷格和乔治《武力与治国术》(Gordon A. Craig and Alexander George, *Force and Statecraft.*), 牛津和纽约1987年版, 21-23页。

③ 当然,在世界各大区域,相反的情况或许更多。

只有在仅仅并完全包容单独一个民族的情况下才具有合理性,那么这在理论上是非常偏狭和荒谬的,在实践中势必大大增强民族主义蕴含的非理性和破坏性。这样的民族主义要求国家的所有成员在具备相同的政治——法律属性(即国家公民)之外,还必须具备相同的语言、文化、宗教甚至种族属性。它同历史上的某些神权统治相比,必然更偏狭、更不宽容,甚至更狂热。民族主义包含的非理性(连同关于民族国家的神话)有助于造就一些伟大的历史进步,例如德意志的统一和许多殖民地人民的独立解放,但也促成了一些严重的历史灾祸,例如同极端民族主义、种族主义、族土归并主义有密切关联的两次世界大战的爆发和纳粹德国的罪行,还有这半个世纪以来发生的若干族际屠杀。

由于其常见的宗旨在于通过推翻政治现状来创建民族国家,也由于其情感色彩和排他性质,民族主义往往具有强烈的暴力冲突倾向。国际政治学家卡列维·霍尔斯特经过统计分析指出:从1815年至1914年,创建民族国家问题在世界上所有引发国际冲突的问题发生总数中占第一位,而这一问题在所发生的场合有55%导致或促成了战争,与维护国家或帝国完整问题并列榜首;从1945至1989年,创建民族国家再次成为最频繁地引发国际冲突的问题,而它在发生的场合最终导致或促成了战争的比例亦再次超过50%,在所有各类战争原因中独占鳌头<sup>①</sup>。显然,19世纪和20世纪的国际关系史差不多主要由创立和巩固民族国家的斗争构成,而民族主义激励下的国家增生往往引发战争,通过战争实现,并播下国家独立后暴力冲突的种子。不仅如此,在民族主义激情的作用下,旨在创立和巩固民族国家的战争往往具有一些令人惊叹的特点,即民族主义领袖和大众不怕战争,具备坚决的作战意志,能够忍受非常巨大的伤亡来坚持战争,并由此促成此类战争异乎寻常地漫长和残酷。第二次世界大战后的历史尤其鲜明地展示

<sup>①</sup> 霍尔斯特《和平与战争》,306-321页。

了这一点。

## 战后世界的民族主义和暴力冲突(上)

近500年来国际体系的演变,是欧洲国际体系扩展为全球国际体系的过程<sup>①</sup>。这个过程大体可以分为在时间和空间上有所交错的三个阶段:欧洲现代国家及其组成的欧洲国家体系形成并成熟;世界其余地区被置于欧洲国家直接或间接统治之下,即被纳入欧洲体系之内;殖民地半殖民地普遍争取并获得独立和解放,成为法理上同其余国家平等的主权国。国家增生在第一和第二阶段几乎完全限于欧美两洲,而在第三阶段(大致为二战后)则集中在欧美以外地区。与此相应,民族主义由西方人的信念和运动逐步变成了主要是非西方人的信念和运动。西方运动主义的兴起和高涨大体上与政治、经济、社会秩序的现代化变革同步,而非西方民族主义的兴起和高涨却发生在相对落后的阶段,很大程度上是受外来影响冲击而产生。显然是这两点,再加上与它们密切相关的极不平衡的暴力冲突分布,使得霍尔斯蒂称当今世界存在着两个泾渭分明的国际体系<sup>②</sup>。

战后时代导致或促成大规模暴力冲突的那部分民族主义问题有6个基本类型,它们是:(1)殖民地民族解放,创建独立国家;(2)主要由于外力而被迫处于分裂状态的争取统一、建立统一的民族国家;(3)争取本民族国家的政治自主,实现名实相符的政治独立;(4)分离主义,建立独立的、往往是单一民族的国家;(5)民族归并,即将境外相同民族及其居住的地域置于本国管辖之下或直接并入本国;(6)多民族国家的瓦解。所有这些类型的共性,是关于民族

<sup>①</sup> 布尔和沃森《国际社会的扩展》(Hedley Bull and Adam Watson eds., *The Expansion of International Society*), 牛津1984年版。

<sup>②</sup> 即(1)由业已成熟的民族国家(发达国家)构成的国际体系;(2)由尚未成熟、缺乏足够的民族认同和政治稳定的国家(不发达国家)构成的国际体系。见霍尔斯蒂《和平与战争》,283~284页、323页。

主义目标的“零和竞争”(zero-sum game),其首要结果是国家急剧增生和与之相随的国际关系的剧烈变化。

直至70年代中期为止,殖民地民族争取解放和创建独立国家的斗争,一直是战后民族主义的主流。尽管有不少殖民地是宗主国在世界潮流和殖民地民族主义要求的压力下,采取非殖民化政策而大致和平地取得独立的,但从总体上看,殖民帝国瓦解首先应归因于那些具有广泛影响的民族解放战争,从战后初期印度尼西亚反荷武装斗争和越南抗法战争,经阿尔及利亚独立战争,到毁坏最后一个殖民帝国的葡属非洲殖民地解放战争。所有这些以及其他关于殖民地前途的武装较量向殖民国家表明,维护殖民统治的军事、财政和政治成本超出了它们愿意忍受的界限。在这些较量中起决定作用的,是一种很不平衡的对比:一方面是整个民族在民族主义激励下为创建国家的彻底投入;另一方面是一个政府为一项日益失去合法性的局部利益的局部投入<sup>①</sup>。

被迫处于分裂状态的民族争取统一在单一的民族国家之内,构成了19世纪德意志和意大利历史的一大主题,也构成了二战后朝鲜和越南历史的一大主题。朝鲜战争和1960年起历时15年的越南战争,便是战后由此类问题引起的两场最大的暴力冲突。尽管这两场战争的起源和进程很大程度上涉及意识形态对立、社会冲突以及外部地缘政治格局,但给观察者留下最深印象的,仍然是民族统一问题,是民族主义者(尤其在越南)把统一当作“绝对价值”,而非“随疼痛临界点的接近可以被取消的相对价值”,并以一种几乎是圣战者特有的激情为之赴汤蹈火<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 胡志明和主持印支殖民战争的法国总理拉尼埃的下述话语,很好地反映了这种“彻底投入”和“局部投入”(total commitment and partial commitment)的差异。胡志明说:“越南全民族坚决地用全部精力、生命和财产来维护……自由、独立的权利!”拉尼埃说:“法国一致希望尽早结束印支冲突,这场冲突妨碍了我们扩大在欧洲的军事作用。”分别引自陈辉康《越南人民抗法八十年史》(中译本),第2卷下册,三联书店1974年版,560页;美国国务院《美国对外关系文件》(U.S. Department of State, Foreign Relations of the United States),1952~1954年,第13卷,华盛顿1983年版,886页。

<sup>②</sup> 盖尔布和贝茨《越南的讽刺》(Lise H. Gelb and Richard Betts, *The Irony of Vietnam*),华盛顿1979年版,139页;法尔《两个越南》(Bernard Fall, *The Two Vietnams*),伦敦1965年版,335页。

争取本民族国家的政治自主,实现名实相符的政治独立,指的是那些处在外国政治、军事控制下的国家的民族主义。这些国家名义上拥有主权,实际上明显地受外国政府主宰,很少有自主决定国家基本内外政策的余地。这种政治依附状态被公认主要存在于东欧,1956年的匈牙利事件在很大程度上是当地民族主义同苏联政治、军事控制之间的暴力冲突,1968年的捷克斯洛伐克事件以及阿富汗战争也具有类似的性质。同美国在越南的失败一样,苏联在东欧和阿富汗的失败表明,弱小民族的民族主义往往比超级大国的控制能力和控制意志更持久、更有力。

### 战后世界的民族主义与暴力冲突(下)

随着各殖民帝国的瓦解以及半殖民式政治、军事控制的衰落,分离主义越来越成为导致大规模暴力冲突的那部分民族主义的主要形式。分离主义往往追求单一民族的国家,相当强烈地体现了民族主义包含的排他性及其种种神话。它的实现,意味着原有的统一国家缩小或瓦解,还有可能导致分离出来的民族歧视、驱逐或迫害异族。因此,分离主义运动的发展多半会引发武装镇压和猛烈的冲突,例如60年代末期在尼日利亚至少使数10万人丧命的比夫拉战争,1971年以大量平民死伤、约1000万人逃亡国外以及第三次印巴战争为代价的孟加拉分离运动,1961年以来在伊拉克起伏不已,先后运用过燃烧弹、空对地火箭和毒气的对库尔德人的战争,60年代初起延续约30年之久的厄立特里亚独立战争,80年代初至今泰米尔分离运动同斯里兰卡政府之间的武装较量,等等<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 关于这些冲突,见卡尔沃科雷西《1945年以来的世界政治》(Peter Calvocoressi, *World Politics Since 1945*),第6版,伦敦和纽约1991年,385~387页、414~415页、431~432页、511~512页、542~543页。

从战后历史来看,分离主义运动多发的原因主要有:(1)殖民地的划分以殖民国家的经济、战略需要以及它们之间的力量对比和外交交易为依据,往往严重违反民族特质的分野,加上殖民当局为便于统治而设法加剧族际矛盾,致使独立后的新国内部各族之间缺乏凝聚力;(2)一些国家政府实行错误的民族政策,特别是歧视和压迫少数民族;(3)以创建民族国家为核心信条的民族主义思潮在战后条件下特别流行,民族主义运动的成功在战后又特别多见,这就格外地激励了分离主义倾向;(4)外部国家出于战略、经济或意识形态考虑,支持甚至扶植分离主义运动,例如法国援助比夫拉分离,印度援助孟加拉独立,苏联 1945 年至 1946 年扶植伊朗北部阿塞拜疆分离政权<sup>①</sup>,美国长期鼓励西藏达赖集团等。同战后其他民族主义运动一样,分离主义运动(特别是导致大规模暴力冲突的分离主义运动)大多分布在不发达世界,并且一般都具有不寻常的坚韧性。

某些分离主义运动同前面所说的战后第五类民族主义问题有密切联系,亦即在所在国占少数的分离民族谋求并入由相同民族占主导地位的另一个国家。不过,这第五个类型是就后者的主动行动而言的,不管在它兼并的地域上居住的相同民族以及其他人口是否愿意。战前这方面最为人熟知的是德国吞并苏台德区和奥地利。战后引起大规模暴力冲突的例子包括:印度和巴基斯坦之间因试图兼并克什米尔于 1947 年 1965 年两次爆发战争,1975 年印度尼西亚武装兼并东帝汶并造成约几万居民被杀<sup>②</sup>,1977 年因索马里进军本族人居住的埃塞俄比亚欧加登省而爆发索埃战争等。此类事态有着复杂的政治和经济原因,民族归并常被用作实行领土扩张的依据,但民族主义情绪和信念在其中确实起着重要的、有时是决定性的作用,而且其表现形式往往是非常偏狭的和强

<sup>①</sup> 见比尔《鹰和狮——美国—伊朗关系的悲剧》(James A. Bill, *The Eagle and Lion: The Tragedy of American - Iranian Relations*), 纽黑文和伦敦 1988 年版, 31 ~ 38 页。

<sup>②</sup> 卡尔沃科雷西《1945 年以来的世界政治》, 472 页。



词夺理的。

近几年最引人注目的民族主义问题,或者说民族主义力量发展造成的一个影响最大的结果,是多民族国家苏联和南斯拉夫的解体。它们造成了国家的急剧增生。苏联的解体自然尤其发人深思。专就民族和民族主义问题来思考,可以辨识出有关的几个原因。首先,苏联的民族分布结构过于复杂,整个国家几乎遍布难保不分裂的民族断层线。这使得各少数民族同全苏中央政权以及同散居在异族中的大量俄罗斯人的对立或冲突难以避免,也使各少数民族互相间的对立或冲突难以避免。其次,苏联的政治——宪法结构大有问题。政治上苏联过度中央集权并实行大俄罗斯主义,从而加剧了本来就很难解决的民族矛盾,但在宪法条文上,却规定各加盟共和国拥有主权,甚至可自由退出苏联,因而为心怀不满的各主要民族准备了政治大变动来临后迅速形成民族独立抱负的催化剂,准备了它们最终伸张分离主义的合法依据。第三,苏联体制的弊端是多方面的,但在过度中央集权和实行大俄罗斯主义的情况下,大多数非俄罗斯人难免把反映体制失败的种种严重经济困境归咎于联盟制度的存在,把脱离苏联甚至取消苏联当作摆脱困境的首要条件<sup>①</sup>。与多民族国家相伴随的族间大规模暴力典型地表现为关于纳—卡州的冲突、南奥塞梯冲突、摩尔多瓦冲突、阿布哈兹冲突、南斯拉夫内战和波黑内战。尤其是波黑内战,堪称战后欧洲最大、最野蛮的战争。在民族主义、民族仇恨、民族私利的驱使下,冲突各族以互相杀戮展示了那里国家增生的部分代价。

战后世界还有一种由民族或部族矛盾导致或促成的大规模暴力冲突,那就是一国内部不同民族之间为政治权力、经济利益、宗教、语言、历史仇恨和互相恐惧等原因互相残杀,而不涉及建立民族国家或民族自治。因此可以说,这种暴力冲突同民族主义无缘,

<sup>①</sup> 布热津斯基“共产主义后的民族主义”(Zbigniew Brzezinski, "Post-Communist Nationalism"), 载于斯皮盖尔编《世界政治热点》(Stephen L. Spiegel ed., *At Issue: Politics in the World Arena*), 纽约 1991 年,第 6 版,231-234 页。

或至少没有直接关系。1947年旁遮普和印度西北端致使200万人丧命的族间残杀,1991年至1993年的索马里内战,此后卢旺达胡图、图西两族间的大杀戮,便是此类冲突的三个实例。尽管由于上面所说的缘由,它不属于本文研究的范围,但必须指出:许多民族主义冲突,特别是分离主义冲突,都含有类似的落后野蛮的成分;而且,在一些脱胎于分离主义但仍不免包含不同民族的新生国家内部,有可能发生这类残杀,波黑内战便是明证。

### 关于民族主义和国家增生的伦理思考

同研究世界政治的其他范畴一样,研究民族主义及其促成的国家增生既应包括实证探索,在科学意义上回答事实是怎样的,也应包括规范性思考(normative reflection),在价值取向的意义上确定应当对事实采取什么态度。由于本世纪初以来民族主义的政治要求主要表述为民族自决原则,对民族主义和国家增生的伦理思考可以大体上集中在这一原则上面。

民族自决原则是由列宁和美国总统威尔逊提出的<sup>①</sup>。不管实现的手段和程度如何,民族自决就直接目标而言,在理论逻辑和历史实践两方面都主要意味着有关民族获得国家资格,一般是摆脱隶属地位而成为独立的主权单位。它在伦理上碰到的第一个问题在于是否正义。同绝大多数道德判断问题一样,民族自决的正义性问题是复杂的,包含着内在矛盾,需要根据具体情况来评判。类似于对待个人自由,既要承认个人的所谓自然法权利(或曰天然权利),又要承认社会约束个人的权利,它体现在所谓人类意志法(human volitional law)包含的国内法之中,其目的是为了保障所有

<sup>①</sup> 关于列宁的民族自决原则同威尔逊的民族自决原则在意识形态和实践含义上的重大区别,见莱文《威尔逊和世界政治——美国对战争和革命的反应》(N. Gordon Levin, Jr., *Woodrow Wilson and World Politics: America's Response to War and Revolution*),牛津和伦敦1968年版,31-32页、247-251页。

个人(社会成员)都可能实现其自然法权利。正义即人按照由自然法得到根本规定的理性(reason)和由意志法加以规范的社会倾向(attraction to and desire for society)来行动<sup>①</sup>。同理,民族自决一方面是现代普遍公认的民族权利,另一方面在每个具体场合又须按照它是否侵害其他民族的正当权益、是否损毁各民族或各国之间平等与和平的交往的可能性来予以对待。正义是按照普遍公认的基本道义和法律准则、为实现民族权利以及使本民族或本国有可能与其他民族或国家进行平等与和平的交往而行动。以此衡量,前面所说的战后世界第一、二、三类民族主义无疑是正义的,而第四、五类民族主义正义与否却不能概而言之,其具体形态有些是正义或大体正义的,有些则是不正义或大体不正义的。不正义之处,主要在于为了本民族的自决而侵害其他民族的正当权益,甚至实行民族压迫或残杀,使得族际或国际交往无平等与和平可言。

民族自决在伦理上碰到的第二个问题,涉及国际正义与国际秩序的关系。民族自决权在当代被普遍公认,一个足够正义(并因此而有可能长治久安)的国际秩序至少应当是这一权利得到足够广泛的尊重和实现的秩序。尽管历史有了很大的进步,但迄今为止的所有现代国际秩序都未达到这一点,都范围不等、程度不同地包含着对民族自决的无理压制。因此,为合理地伸张民族自决权而变革国际秩序是正义的,各殖民帝国的崩溃以及半殖民地控制的广泛瓦解就是本世纪最正义、最伟大的变革之一。但从另一方面看,一个正义能够安存的世界必须是有秩序的世界。如果置国际体制和国际稳定于不顾,动辄单方面推翻现状,那么随之而来的将是混乱、战争或毫无正义可言的民族压迫。只有在现状非常不义,并且缺乏和平调整(包括互相妥协)之可能性的情况下,这样的

<sup>①</sup> 这里的论说参照源于格老秀斯的理性主义政治哲学,目的只在于借鉴一种有助于本段思路展开的范式。参见考克斯“格老秀斯”(Richard H. Cox, "Hugo Grotius"),载于斯特劳森和克罗塞合编《政治哲学史》(Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., *History of Political Philosophy*),第3版,芝加哥1987年,386~395页。

行动才是伦理上、政治上适宜的,例如殖民地民族解放战争。国际政治理论大师赫德利·布尔说得有理:“给世界政治提供秩序的任何体制,如果要经久的话,就需要对正当变革的要求作出让步;因此,对秩序目标的明智的追求还将考虑到正义目标。与此相似,正当变革的要求需要考虑秩序目标,因为这些变革只有在……可被纳入某种提供秩序的体制时,才能成为牢固可靠的。”<sup>①</sup>由于民族主义经常蕴涵强烈的暴力冲突倾向,其权利要求往往意味着巨大的生命牺牲和后果深远的国际动荡,就更增加了对它们作道德判断时权衡正义与秩序的必要性。

民族自决原则面对的第三个伦理问题,涉及它同国家主权原则的关系。民族自决如前所述,主要意味着民族获得国家资格,一般是摆脱某个国家的管辖,成为独立的主权单位。这又分为两种情况,一是摆脱帝国统治,二是分离出原属的多民族国家。前一种情况下,受损的是在当代已丧失合法性的宗主国原则,而在后一种情况下,受损的是作为国际法的基石并具有重要道德含义的国家主权原则<sup>②</sup>。这就是说,只是靠损害一国的主权,追求分离的民族才获得主权。同对待前两个伦理问题一样,对待民族自决权与国家主权的这种抵触也应避免简单化和片面性。在现状非常不义,缺乏和平调整的可能性,而且分离给当事双方人民造成的苦难和它导致的国际动荡并不过于严重时,理应将民族自决权置于优先地位,反之则应考虑维护国家主权。而且,确定现状是否不正义以及不正义的程度,主要应根据有关民族多数人口以各种自由方式表达的判断,而不应根据分离主义领导人或外国干预者的一面之辞。

说到底,民族自决、国家主权以及与这两者相连的各国各民族人民的生命安全、经济福利、尊严等等,都是集体人权,都应加以尊

<sup>①</sup> 布尔《无政府社会——世界政治秩序之研究》(Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*),伦敦1977年版,95页。

<sup>②</sup> 这里不谈自愿允许分离的情况,那是很罕见的。

重。在不得不作出有所侧重的选择时,必须有理有节。殖民帝国早已覆亡,现代民族国家(无论成熟的或欠成熟的)已遍布全球,广大不发达国家需要和平与国内团结以利发展,冷战后的国际社会需要构筑比较正义、比较安全的秩序。在这样的世界上,理应按照有序变革和协调互相矛盾的集体人权这两个标准来对待民族主义和国家增生问题。为此尤其重要的是,所有民族和国家都应避免道德上的偏激。道德判断的适度是政策适度的一个先决条件<sup>①</sup>。

(时殷弘:南京大学历史系)

---

<sup>①</sup> 关于国际政治中道德判断适度的重要性,见摩根索和汤普森《国家间政治》,13~14页。

# 全球化、民族主义与国家地位

曹泳鑫 邵林

## 一 全球视野中的民族主义与全球化

民族主义与国家不是从来就有,民族主义的演变与以国家为中心的国际体系的发展相伴,民族主义在现代国家关系史上的主要功能,可以说是强有力地促进了创建现代国家以及加强现代国家,有学者论证,民族主义还没有走到终点,并且在继续其变化<sup>①</sup>。从国家的内外关系两方面看,民族主义经历了如下演化历程:

民族主义以追求对外摆脱宗教、异族统治,建立以君王为核心的国家开始登上欧洲舞台。有文章认为<sup>②</sup>,威斯特伐利亚约(Peace of Westphalia)标志着民族主义和国家意识的出现。而世界的重大变化发生在18世纪末19世纪初,以法、美两国革命为标志,民族主义开启了主权在民的政治民主化进程,影响美国(1776年)和法国(1789年)革命的是关于统治者和被统治者之间关系的思想变革,美国革命及其独立宣言重新解释政府的权力来源于被统治者的同意,法国革命及其世俗信条宣称“自由、平等、博爱”,标志着国家权威的理论根基从贵族私权转向市民社会,民族国家才真正诞生,民族主义作为世俗意识形态才发展到成熟期。当时确立起来的民主原则是,政治权力属于人民而不是君王。这种观念改变并扩增了民族主义的概念,包括了民众对国家的认同和参与国家事

---

<sup>①</sup> John T. Rourke, *INTERNATIONAL POLITICS on the WORLD STAGE*, 5th Edition, DPC/BB Publishers, Connecticut, 1995, p. 178.

<sup>②</sup> 同上。

务的思想,作为这种变化的一个象征就是拿破仑法国(1799—1915年),它是第一个借爱国主义力量建立百万大军的国家,随着拿破仑战争,也开始了一个民族国家的对外政策和战争的时期,即一国的广大民众与国家强权和国家政策的认同取代了他们同王朝利益的认同<sup>①</sup>。之后,主权思想和民族自决原则迅速波及全球,大帝国一个个解体,代之而来的是一个民族国家,这一浪潮直至20世纪世界范围内的王朝帝国普遍发生裂变。

以工业革命为特征的现代化运动与民族主义互为促进,国内变革转到经济领域。遍求经济的民主化,它与外部主权矛盾一起共同导致了对国家的不断增多的要求,国家作为社会进步的实际控制者和维护者的地位进一步牢固,并成为现代国家的主体。19世纪是欧美工业化迅猛发展的时期。这一时期的突出角色是非人性的工业技术,它造成人类对资源的更大需求。这种技术与资源结合对国际关系变化产生的影响表现在:一,各国实力上比较,优势变换位置,像德国就因其快速的工业化发展而获得了这种优势;二,工业化和技术发展使得欧洲在实力上超过了尚未工业化的亚洲和非洲。资本在资源和市场上的扩张直接导致殖民主义的发展,开始了发达国家标榜权力的时代,也给后发展国家的民族主义增加了反殖民压迫和摆脱经济依附,争取经济独立和现代化的任务,国家之间(尤其是帝国主义国家之间)矛盾激化的结果是20世纪的两次世界大战。战争推动了民族国家独立运动蓬勃发展,世界民族主义进入新高潮。

两极冷战格局使得民族主义发展受到暂时抑制甚至扭曲,冷战时期与过去不同在于,冷战时期的民族主义被认为是民族主义

---

<sup>①</sup> Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPF Inc, New York. p. 120, p. 349 - 352

的世界主义,它是驱使超级大国扩张的力量,它所主张的是一个民族和一个国家有权将自己的价值和行动准则强加于所有其他国家,以拯救世界为旗帜来称霸世界<sup>①</sup>,而现代化的浪潮和由此带来的新科技革命,推动了经济全球化的快速发展,它冲破了两极格局,也同时激励了民族主义,冷战结束后国家数量的增加和独立主权意识的爆发说明了继续着的民族主义力量。同时经济全球化也使得地区意识和世界意识增强,主权观念受到挑战,民族主义正被别的政治效忠的呼声冲淡,旧民族主义似不合时宜,但强权和霸权的逻辑也普遍遭到反对,与全球化趋势相适应的新民族主义与新国际秩序的构建将预示未来的理论和实践。

从民族主义历史演变可以看出:一,民族主义与权力密不可分,世界范围的民族主义历史地与现代国家的形成联系在一起,其核心问题至今一直是民族国家的权力问题,对内表现为如何处理政府、社会、个人之间的关系,对外表现为国家之间的主权关系。二,民族主义伴随现代化向前发展,较一致的认同是,民族主义和现代化都源于欧洲,并于20世纪扩展到整个世界,最早走向现代化的国家其推动力缘于民族主义,现代化的全球推动又促使世界上每一个民族国家都在民族主义旗帜下走向现代化之路,这就是所谓的现代化的内生说和外缘说。三,民族主义中的民族已是个动态概念,在认同于民族国家这一共同体之后,构成“民族”的诸因素是不断整合的,民族国家是定义“民族”的主要依据,虽然其要素包括种族、语言、宗教、价值观、行为规范、制度、民俗,但定义某一特定民族完全依据历史条件和环境<sup>②</sup>,民族的存在是由于民族成员的认同和某种共同的情感,无论这种认同是如何产生的,就像美国作为移民国家,没有自己独特的语言、宗教和传统文化,但人们无法否认美国民族的现实存在,其民族主义表现同样令世人关注。

<sup>①</sup> Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPF Inc, New York, p. 120, pp. 349 - 352

<sup>②</sup> 徐迅《民族主义》,中国社会科学出版社,1998年版,43页。



全球化趋势似乎是同民族主义的复兴背道而驰的,因为现代通讯、运输、军事和经济依赖所提出的一些基本问题已经超越了任何单一国家的利益,也不是任何一国所能解决的,总结关于经济关系的全球化发展带来的变化 and 影响有如下方面:一,生产和贸易同时增长,但国际贸易增长更快;二,对资源的需求扩大,资源的国际流动加快;三,国民的消费主义膨胀,对国内和国外产品的需求急剧增加,从而造成扩大贸易的压力;四,国内外交通运输更为便利;五,贸易自由主义越来越占据主流,关税壁垒等在逐渐降低水平;六,国际分工越来越明显,拥有高新技术发达国家占据新产品生产和贸易的有利地位,国际不平衡发展更为突出;七,国家间金融联系已十分密切,在跨国公司基础上发展起来的跨国投资大量增加,一国的货币汇率和利益已成为影响国际和国内经济健康发展的重要因素;八,国内就业、物价等直接关系国民利益的问题,也越来越依赖于国际市场因素,相互依赖开始对国家独立构成挑战;九,经济依赖产生了国际与国内关系的双向影响,正象世界形势影响国内形势一样,国内经济和政治也对国际形势产生影响,一国经济的衰退会引起邻国乃至世界的连锁反应,世界经济的不景气会使各个国家纷纷采取保护主义;十,国际关系中原来所区分的政治关系和经济关系越来越模糊化,经济力量似乎既是国家利益和对外政策的目标,也是其工具,经济交往常带有政治色彩等。然而,全球化浪潮并非冲淡了民族主义,全球化浪潮对民族主义必然造成重大影响,特别是从两极冷战格局结束之后国际关系中民族主义重又突出来看,须进一步认清民族主义的新现实及其理论依据。

## 二 全球化与大小国民族主义的实与论

在当今世界的大舞台上,各国都在以同样的市场逻辑展开角逐,生产和销售的全球化使得国家权力与全球商业之间的关系既紧密又紧张,全球收入分配差距进一步拉大,经济不稳定加剧,集

团化竞争日趋激烈,全球政治与军事秩序不明朗,在这样一个竞争性极强的国际环境当中,民族国家的国际、国内行为都在发生变化,不少国家采取一种政策竞争的新重商主义战略,即各国为了经济政治和其他有关利益,政府会情不自禁地操纵经济政策。

在西方看来,全球化这一概念表示由西方主宰的国际经济秩序通过市场化和政治变革而不断向世界各地扩张、推展的过程,全球化的市场经济被介说为资本主义和民主的取向,然而“很不幸,资本主义和民主都不是主张团结的意识形态,它们是过程意识形态,强调谁服从被推荐的程序就会比不服从的人得到更多的经济上的好处”<sup>①</sup>。

民主制度信奉政治权力平等,而资本主义则信奉市场决定一切,按照其自身逻辑,重商主义和资本主义是共享自私自利这一基础的孪生经济战略,重商主义强调的是民族国家利益,资本主义强调的是个人和公司利益。二者的结合也就导致世界经济一体化的向心力与主权国家的离心力之间的冲突。其实,西方对全球化的理解本身就是民族主义的反映,资本大国的民族主义者非常担忧全球统治结构的改变,有人认为对待全球化应小心行事,全球化将预示由更加混乱的权威来主导一个无比混乱的世界,以及经济趋平将会挖富裕民族的墙脚去让全球贫困者获利。即使在美国,人们也埋怨全球化带来了失业、加大了收入的不平等、实际工资的降低,既然在全球化而前,“你可以跑开但却难以逃避”。所以,要产生对全球化进行控制的操纵的欲望<sup>②</sup>,还得靠国家和政府作出战略取舍。国家把经济作为工具或手段加以运用在过去叫做重商主义,现在被习惯称为国家的经济职能,国家对外运用经济手段的作法有两种:一是给予经济优惠政策,比如美国常常为贸易最惠国待

<sup>①</sup> [美]莱斯特·瑟罗:《资本主义的未来》,周晓钟译,中国社会科学出版社,1998年版,17页、155页、59~62页。

<sup>②</sup> Richard N. Haass and Robert E. Litan, Globalization and Its Discontents, FOREIGN AFFAIRS, May/June, 1998, p. 2~6.

遇或经济援助附加条件等；二是进行经济制裁，制裁的运用随着全球化的发展越来越多，因为经济的相互依赖使得对手抗制裁的能力更为脆弱，经济制裁似乎成了不进行战争而向对象国施加压力的一种选择。据统计，从1914年到1936年间，经济制裁仅有8次，而1940年至1969年增加到44次，70年代和80年代20年间则达到71次，无庸讳言，经济制裁本身就反映了世界经济严重不平衡，在这种不平衡中，发达国家往往运用经济制裁继续主宰发展中国家的命运，在70年代和80年代的71次制裁中，49次由发达国家向欠发达国家实施，自从第二次世界大战以来，实施制裁的国家的平均经济实力是受制裁国的187倍<sup>①</sup>。

关于何为适度民族主义的问题在理论上也引起争议，现实主义派别认为，在今天的国际关系中，由于不公正性的严重存在，“安全困境”是无法避免的，也就是说，世界市场中存在着不稳定和世界市场不灵的问题，根据现代博弈论，一个国家由于担心遭到外来威胁，所以要强调自身力量。安全困境的存在以及国家间的实力竞争使得各国不能关心经济交往时的相对利益，即各国不仅考虑各自是否受益的问题，更要考虑谁会受益更多的问题，因为经济优势往往转化为国家实力。因此，世界市场上表现的国际之间不交易或为交易设置障碍的现象很常见。由于不存在一个统一规定各国产权配置模式的世界法，所以各国产权配置各不相同但都合法，在政府与企业的关系上，有的国家为了实现其国家管理目标，政府会对公司或企业给予财政上的大力支持，这就引发国际贸易上的公平不公平问题的争端，上升为保护主义或民族主义的政治问题，国家间竞争性在于世界资源的有限和国际关系的无政府状态，这决定了民族国家的生存和安全始终处于第一重要，当核心利益没有受到威胁时合作才是可能的。经济上的相互依赖的确制约了各

<sup>①</sup> John T. Rouzke, *INTERNATIONAL POLITICS on the WORLD STAGE*, 5th Edition DFC/BB Publishers, Connecticut, 1995, p. 480 - 483.

方采取异常行动的能力,各方在经济领域都暴露了易受对方报复的弱点。加大了不合作的成本,导致更多的合作;但相互依赖也能导致冲突和战争,如果一方在经济命脉,如在关键性的资源上依赖对方,对方将可能凭借这种依赖关系进行讹诈。

自由主义的逻辑则是,相互依赖正在影响国家行为,各国通过制定某些规则、程序和制度安排实现集体行动,配置国家间的权力和利益关系,使大小有别,利益均沾,由此调节当代复杂的国家间关系;相互依赖同时包含了国家对必要目标的追求和自主权的限制,即为实现目标要付出成本,在安全和平的条件下,一国首先会追求合作而不是不和。新自由主义强调国家间的相互依赖,国家间的冲突可以通过相互交流的手段即制度、规则加以解决,从而达到合作,防止两败俱伤。但由于自由主义并没有提出理想的制度操作模式,为民族主义留有余地。

发展中国家虽在国家关系中处于弱势,但其民族主义在政治、经济、文化方面都有表现,只是无论政治民族主义,经济民族主义,还是文化民族主义,在当今的全球化时代都不再是那种自我崇拜、盲目排外或闭关自守的民族主义,而是着眼于国家加快发展富强、并不断改革自身以创造有利于民族发展条件的民族主义,但主权独立仍表现为民族主义的核心目标,只是对主权独立的认识在变化。独立意味着什么?虽然任何民族都不再欣赏孤立意义的独立,独立意味着不受他国威胁的选择发展的自由,保存某种文化的自由,个人、群体生活在自己共同体之中的自由,以及在国际社会中受到考虑并参与、免受歧视和剥削的权力<sup>①</sup>。同时,全球化时代完全不需要外来商品和服务已变得不可能,分工和交换是提高生产和获得商品和服务的手段,所以就存在分工基础上的相互依赖和合作,问题是这与国家的独立是否矛盾。由于许多重要变革发生了(金融市场的全球一体化、经济实力集中到能够左右成本与工

<sup>①</sup> John. W. Burton, WORLD SOCIETY, Cambridge University Press, 1972, p. 94.

资的一些行为主体的手中、企业的国际化等),国家政策的自主性和有效性已经下降,在那些国家权力不再进行控制的领域,各国政府之间要进行政策协调。然而政策协调的根本问题并不是主观上愿意不愿意及技术上行不可行,而是各个行为主体缺乏共同一致的政治目的。政策协调无法要求各国政府甘愿使本国的经济独立服从于全局决策。经济自由主义强调国际贸易的互惠互利性,而经济民族主义则认为这种贸易本质上相互冲突的。在一个充满了国家间竞争的世界里,由于经济的相互依存关系决不是对称的,因此各国都在试图改变国际经济关系法则。许多发展中国家的第一种战略就是自主或自立的发展,采用的第二个战略是经济地区主义,即在一定地理范围内的一批国家试图通过经济合作和联盟改善它们与发达国家的相对地位。遗憾的是,地区合作不成功的原因在于地区内部的对外国投资和贸易额的竞争和争夺,促使不发达国家主动愿意参与地区合作的经济民族主义力量,又使这种合作落空,因为增进本国的利益才是目的,因各国国内市场的大小不同,卷入全球化的程度也不同,对国外市场依赖越大,本国就业、资金、产品方面承受的风险越大,因而各国都不会愿意过大地受制于外部经济环境。

全球化使得一方的做法将给他方带来影响,比如,每个国家都想拥有现代化的工业,因为它与整个经济发展、经济自给和政治自由的目标息息相关,而且它又是军事实力的基础进而也是民族独立的基础,民族主义者对工业实力的期望导致许多国家积极实现引进外国技术为基础的工业化。不发达国家企图从发达国家那里获得先进的技术。比较利益的转移和新工业国的兴起在政治上产生重大影响,不发达国家要保护其新生的工业,并企图打入世界市场,实现规模经济效益,取得外国货币,为进口提供资金等。这种工业化的成功会削弱发达国家工业的地位,迫使霸主国或先进国家要么努力保护本国工业、实行经济冲突的政策;要么改造本国经济,进行结构调整。不管怎样,各国都要干预本国经济,以控制经

济发展过程和保护国内福利,干预又会引起同遵守国际行为准则所带来的好处之间的抵触。

总结民族主义关于实施经济保护的论据大致有:(1)保护国内经济。受到威胁的企业和劳动团体以及所谓的弱小工业在面临国际竞争时往往寻求保护。(2)保持国内经济的多样化发展。认为听任世界经济分工的发展会让一国过于依赖某项资源或产品,一旦世界市场疲软,国内经济很容易陷入灾难。(3)补偿实际存在的不平等贸易。认为自由贸易理论忽视了真实世界的贸易扭曲。(4)为了国家安全。一国对外部资源的广泛依赖将使国家失去防御能力。(5)政策运用目的。控制经济以实现国家其他方面的利益,运用对外经济的优惠或制裁措施可以达到政治目的。(6)限制外国投资的负面影响。外国投资者对经济的控制会干预本国政治进程,外资影响本国货币汇率,跨国公司冲击国内品牌,外资公司对职员的管理可能与本国政治文化相抵触,而且跨国公司容易用转移利润的办法逃避国家宏观控制,削弱民族国家对其经济的指导作用等。

### 三 超国家、次国家体系与国家的地位

国家关系将日趋对抗还是走向一体化,或者在政治和内务上更趋独立而在经济上更加一体化?美国莱斯特·瑟罗这样解释与经济全球化进程同时出现的民族分裂主义和区域化现象<sup>①</sup>,认为经济发展的现状冲击着许多国家并使之解体,同时又在促进区域性的整合。潜在的小型国家注意到世界上有些最富裕的国家(如瑞士、奥地利、挪威和瑞典)和发展最快的国家和地区(如新加坡和香港)都不大,常常不过是城市国家。于是他们见到别人所做的自

<sup>①</sup> [美]莱斯特·瑟罗《资本主义的未来》,周晓钟译,中国社会科学出版社,1998年版,17页、155页、59~62页。

己也想做。过去民族主义运动的高潮,潜在的担忧是经济的规模问题,国内统一的经济规模对于经济成功至关重要,往往强调的是国家统一。当今全球化的急剧发展使得对外经济联系更为重要,也更为方便,生活水平的维护和提高不一定非要依赖国内规模经济,于是无论在第三世界还是原来的第二第一世界,小种族集团的民族主义国家意识形态纷纷出现。从中东、中亚、地中海、非洲到北美的魁北克,二战后的政治地理已不够稳定。与此同时,为了通过谈判取得进入世界市场的权利,国内集团更愿加入更大的区域性经济组织,他们认为更大的区域性经济组合是经济保险的政策,可能保证他们参与世界经济。然而不少人认为,从相互依赖和国际合作角度看,区域一体化只是有效手段,一体化并不能解决政治和经济发展问题,它只是为步入一体化的国家增进了发展的可能性,问题的解决必须在各个国家内部进行,人们加入区域组织的愿望与其说是出于热爱,还不如说是出于竞争造成的担心。区域组织不但不能促进全球经济合作,反而会在将来某一天成为经济—政治—军事激烈竞争的中心,正像单个国家曾经有过的一样。

在内部,国家除了拥有领土、人口、组织结构这些硬件之外,其存在更主要的还在于保持权威和国内忠诚这样的软件,由于市场全球化的竞争性,民族主义所奉行的新战略贸易理论就是加强国家的权威,战略贸易理论的加强,加速了技术创新,促进企业首先进入市场并建立起规模经济以产生更大的效益,为此,政府要提供补贴扶持企业创新,通过保护国内市场,促进出口来为企业扩展市场规模,同时也对国家的组织形式提出了新的要求,随着经济发展和技术进步,社会对政治性服务的需求增多,这种服务包括教育、卫生、工业组织、通讯、法律秩序等,最有效的政治服务往往建立在地方化之上,因为这样的服务适合已经存在着的文化,环境和当地条件。据此有认为政治与经济的发展活力迥然不同,国际商务总能存在,而政治单位却很可能不是越来越大,参与地区性事务的要求、非集权化行政需要以及那种保持文化独立特性的驱动力,都限

制了大国权力的任意发挥,有人因而认为未来的世界社会是在不断扩大规模的经济单位里,存在着拥有广泛责任的地区政府<sup>①</sup>。然而从安全角度看(安全有客观现实条件标准与主观心理认同标准),民族主义意味着对民族国家和民族的忠诚超越其他任何对象,是集体凝聚力的根基,也是对全球意识、全球忠诚的障碍。当然,这种民族主义也有过表面退化<sup>②</sup>,其表现形式为一国人民对外国的忠诚代替了对本国的忠诚,其转变动力在于意识形态的操纵,其事件载体为第二次世界大战和随后的冷战。战争期间有对法西斯和其对立面的不同忠诚。战争后有超国家的统一运动,比如西欧和东欧的超国家联合;两极对立的冷战更使得民族主义黯然失色。但无论哪种背景之下的忠诚转移都基于民族安全的原因。比如欧洲,战争的破坏和战后欧洲的政治、经济和军事上的衰落,国家变得软弱无能,远不能保证其成员国家的完全和权力,造成民族社会强烈的不安全感。反过来,当超国家的联合也威胁到一国国民的安全利益时,民族忠诚会重新转到国内。随着国际社会的越来越不稳定,对国家——个人或民族的象征性替代物——的感情依恋越来越强烈,在竞争日益激烈的现时代,更为强烈的个人挫折和忧虑导致更强烈地认同于国家权力的对外政策的强硬和保护性一面。

纵观社会历史,随着社会环境与人们生活关系及其对个人满足的条件的发展变化,人类的忠诚的对象在不断发生变化,忠诚的范围由小到大,最初是在群体家庭之内,而后忠诚于地方部落或教区,民族忠诚随着君体王国的产生转向君王,工业化和城市化的发展,引起观念形态的变革后,对民族国家的忠诚则取而代之。可以推论,科技经济发展带来交往的扩大,人们的利益关系在不断扩展,随着超国家或非国家体系与人们关系的越来越亲切,随着服务

① John W. Burton, *WORLD SOCIETY*, Cambridge University Press, 1972, p. 98 - 99.

② Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPP Inc. New York. p. 121 ~ 125.



的分散,人们的忠诚可能会分散给地方、国家和国际结构。然而,在跨越文化和社会不同环境的合作中,只有当国际机制不对即使是最小国家的安全构成威胁,它才能获得其存在的合理性,但用超强的国际体制去削弱国家权力、达到世界一体化的设想恐怕行不通。相反,有学者认为<sup>①</sup>,各种国际机制的产生与发展在不断加强民族国家的主权地位,从较早在欧洲盛行的均势体系一战后的国联,再到二战后的联合国,还有外交方面的各种国际会议组织,不能只看成是试图控制国家的行动,它们所启动的调节方式,对于国家行使其独立主权非常重要,正是这种国际监控操作促成了主权国家遍布全球,也保证了国家关系能够展开,随着经济全球化发展,主权的让步主要是在经济关系方面,相互依赖使得政府调控国民经济的能力下降,提高经济增长率通常要求更多地参与世界经济,这又增加了面对外部波动的脆弱性,力图影响或调控世界经济活动的现存跨政府组织,看来在未来会进一步发展,某方面主权的让步不一定丧失主权,而是避免了国际交往中本来可能的丧失。对国家主权最严重的侵蚀可能在于国家完全陷没于世界经济之中,失去了国家总体政治控制。即便如此,与初期重商主义不同的是,由于国家发展中军事与经济制度、政治权力与经济权力、政治权力与商业机构和企业公司经济活动的分离,民族国家控制着全球的可居住地区,工商企业则没有掌握对暴力工具的控制权。经济全球化、全球关系的集中化(超国家组织的发展)与国家主权之间并不总是相互排斥的。在国家能够提供从安全到教育的所有服务的历史阶段,对国家机构效忠的民族依然随着国家遭受威胁而变得强烈。

最后我们还要考虑文化民族主义的影响,经济与科学全球化的发展趋势必然推动文化的国际交流。但是否统一的市场经济规

---

<sup>①</sup> [英]安东尼·吉登斯《民族——国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,三联书店,1998年版,305-344页。

律必然促成同一的全球文化、形成同一的世界价值体系？经济与文化有密切的联系，但又有各自不同的运行规则。而且，经济全球化无论在国际还是在国内都使得贫富差距进一步拉大，这种分化也反映在价值体系上，总有反传统和维护传统两种取向，也总是表现出强势和弱势文化的分野，维护自身文化优越地位，抵触外来文化的民族主义情绪必须出现，即使是学习别人也是为了维护自己。就像有人早作判断，随着越来越相互依赖的全球经济的发展，瑞典人会更瑞典化，法国人也会更法国化<sup>①</sup>。虽然人类的文化价值观有史以来最大程度地为追求利润最大化所影响，但世界在道德和政治领域里的事态发展同世界在科技上的统一不相对应；即使新闻和思想不分国界传播，不同国家会使这则新闻具有不同的色彩；在对待像民主、自由和安全的概念上，各国所指不同向往不同；世界最广泛一致的舆论是厌恶战争、反对战争并希望避免战争，但所反对的又往往是抽象的战争，对特定的战争则看法不一。在超国家一体化上，很多人感到他们的利益被现代世界上的各种超大组织所忽视或破坏，国家作为其公民的国际代言人弱化，一谈到世界政府、国际法和全球村文化，个人权力的丧失感和人们对他们与别人的差异性被同化成单色调文化的担忧猝然加剧，等等。有一种民族主义用文化来解释经济，强调经济发展非与本民族文化相结合不可，认为文化因素是经济发展的关键。美国《洛杉矶时报》1997年12月1日发表一篇文章说，亚洲目前的经济危机是由于西方市场模式强加于亚洲的政治经济文化引起的，亚洲资本主义陷入危机的部分原因是传统的文化与进口的经济价值观不相称<sup>②</sup>。有发达国家文化民族主义者把非西方文明或外来文化视为一种威胁，文明冲突可谓其代表，还有一种文化民族主义，其目的是利用经济全球化为推动力，将自己的文化价值体系全球化或世界化。

① 约翰·奈比斯特《大趋势》，中国社会科学出版社，1982年版，75页。

② 转陈忠经《冷眼向洋看世界》，中国社会科学出版社，1998年版，80页。

比如美国的弗朗西斯·福山的历史终结论,其逻辑是,资本主义的自由民主已经是历史进程的终极状态,其他的历史与文化都要重合于西文的文化,历史是向着西方文化线性发展的。为此,西方应抓住时机,促进其他世界的变革等。回顾世界史,从16世纪开始,在世界上分别有葡萄牙、荷兰、英国、美国取得百年周期性霸权,有趣的是,每一周期的霸权国都声称自己的价值观是拯救世界秩序的基础,而事实上只有在民族国家之前有某种宗教力量把某一地区的人统一起来,并对各种霸权或强权欲望进行限制,随着民族国家的形成和发展,具有国际性的道德开始让位于民族国家的道德,民族主义致力于使民族摆脱异国的统治而建立起自己的国家,它不承认任何凌驾主权之上的道德义务,绝大部分的国际准则也要依靠各个国家的主权才得以存在,国际法准则的主要任务之一正是以法律的保障条款来捍卫这种主权。随着一个个国家主权得以实现,如果说科技和军事发展及随之而来的经济全球化,已使得建立在传统的民族主义基础上的民族国家还不够适势的话,当世人试图以适应时人状况的较大体系取而代之时,务必注意不要再以十字军讨伐方式或实质上效力更高的民族主义工具代而行之。在经历冷战之后的国际社会,要以摆脱冷战思维和行为的姿态,去构建与世界各民族共利的未来全球化新体系。

(曹永鑫:复旦大学国政系  
邵林:浙江工业大学)

# 近代世界的民族竞争与近代中国

陈雄章

本文从近代世界历史的动力是民族竞争这一基本观点出发，对近代中国的一些历史问题改换个角度作点思考，以求教于史学同行。

古代世界各国和古代中国一样是在一种封闭的农业经济圈和政治专制主义的氛围下运作的。当历史发展到大约 15—16 世纪时，封闭状态率先在世界的西部即欧亚大陆的西端被突破。从此后就出现了唐才常所说的“西人以动力横绝五洲”。这个动力就是前所未有的资本主义。正是这个动力推动着人类历史从过去那种分散、封闭状况向整体、开放方面转化。每个国家和民族都紧紧地与世界联为一体，物质的生产如此，精神的生产也是如此。这种趋向就造成了马克思和恩格斯所说的“历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史”<sup>①</sup>。

认识到需要建立全球的历史观——即超越民族和地区界限，理解整个世界的历史观——是当前国内外史坛的主要特征之一。然而正如巴勒克拉夫所写的那样，“至今，试图撰写世界史的努力并没有取得真正的成功。对此，大家的着法似乎是一致的”<sup>②</sup>。之所以出现这种情况，笔者认为根本的原因在史学家们难以改变民族主义的立场和国别史的模式影响，因而总遇到诸多棘手的问题。其中较为突出的就是世界历史的推动力问题。西方人在这方而观

---

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，52 页。

② 杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，上海译文出版社 1987 年版，244 页。

点很多,而我们则较为一致,即认为阶级斗争和民族运动是近代世界史的主要动力。这就是把国别史的模式套用到世界史的典型表现。一个国家里存在众多的阶级,阶级斗争是一国历史发展的主要动力已为众多史料证明。但在一个世界整体里大谈阶级斗争为推动力,显然不符合世界整体的基本单元为国家和民族的史实。

事实上,历史向世界历史转化的行程就是全球各民族和国家被卷入世界整体的历史,也就是世界历史以民族、国家为基本单位联成一体,呈一个体系向前发展。民族或国家的基本单位形式,整体的发展构成了世界历史两个基本的要素。其中整体是核心,是研究世界历史的出发点。就我们上述全球整体性世界历史的推动力而言,显然只能从整体的基本单位即民族和国家的关系着手,也就是民族间、国家间的联系、矛盾和斗争,我们不妨称之为民族竞争。

近代世界的民族竞争指的是纳入世界整体的民族间对生存的平等地位和发展优势的争夺。这种角逐反映着一个民族即社会绝大多数阶层的共同利益和要求,故称之为民族竞争。从这个角度出发,近代世界那些为维护民族安全,争取国际上的平等地位,使民族振兴和富强的运动、浪潮、革命、改革都是民族竞争的表现,都是推动世界历史向前发展的积极因素,应予肯定和赞誉。

例如近代初期(约18世纪中叶以前)的俄国实质上并没有与欧洲大国平等的地位,不少欧洲人认为俄罗斯民族是亚洲民族,所以有的史学家描绘彼得改革前的俄国说:“除去一些原料外,这个国家没有对欧洲经济生活作出过任何贡献;对欧洲政治生活来说,它的意义也重要不了多少。”<sup>①</sup>俄罗斯民族亦无安全可言,近邻瑞典、波兰和奥斯曼土耳其都很强盛,时时威胁着俄国。西北欧沿大西洋沿岸的“航海民族”,“早在15—16世纪之交就将西方世界领

<sup>①</sup> M·S·安德逊《新编剑桥近代史》,剑桥1971年英文版,第6卷,716页。

导权承接过来,并且在近代史上发轫了一系列惊天动地的伟业”<sup>①</sup>。挟资本主义优势的西北欧民族也构成了对俄国的挑战。正是在这种背景下,以彼得大帝为首的俄罗斯人奋起参与民族竞争,内施改革、外战强邻,终使欧洲承认俄罗斯民族的存在和平等地位。把彼得参与近代世界体系的活动说成是“扩张”、“争霸”、“侵略”,是不公平的。

民族竞争和争霸是有区别的。争霸主要体现的是一个民族内统治阶级的利益,统治阶级在争霸中也常打民族竞争的旗帜,但其根本并不代表民族利益。而民族竞争的根本是民族利益,因而往往会有阶级利益完全不同的各方人士参与。民族竞争也不能等同于被征服民族的民族解放运动,二者所处的地位是不同的。民族竞争的展开需要国家权力的支持和保护,有自己的政权才可能在国际上展开角逐,在国内进行增强竞争力的改革,因此,民族竞争的前提是民族的独立,民族国家政权的存在。而被征服民族和殖民地的解放运动是在国家未独立的情况下展开的,主要目的是争取民族的独立,建立独立自主的国家,是广义上的民族竞争的一种形式,有联系但区别更明显。

民族竞争自古就有,不是近代才产生的新现象,只是古代世界的民族竞争因民族间的联系不普遍而有很大的局部性、间隙性、短暂性和内容上的单一性,近代世界的两股巨浪:世界的整体性发展和资本主义的竞争性发展,推动着民族竞争向全球性、经常性、普遍性、持久性和内容的多样性方向转化。这实际上也是整体世界与资本主义结合后向全球各民族发出的最严峻的挑战。一个民族如果敢于应战,大胆地参与整体世界各民族间的竞争,谋求制胜的竞争术,其结果必然就是推动了世界历史和本民族历史的发展。

16世纪以来的全部历史向我们表明,任何民族无论由于什么原因,也不管采取什么方式,凡是卷入民族竞争的,迟早会退

<sup>①</sup> A·汤因比《历史研究》,牛津1954年英文版,第8卷,129页。

居落后的地位。近代中国的跌落恐怕这是主要原因,而近代西北欧民族的崛起是和积极参与民族竞争分不开的。这些民族以先进者为榜样,用竞争的压力消除社会政治制度中的腐朽黑暗面,开掘工业、商业的潜力,发展教育与科技,壮大军事力量。顿使欧洲大地呈现了一幅你超我赶,群雄争先的逐鹿图。参加者并非个个都执世界之牛耳,但都程度不同地分享了参与民族竞争的好处。欧亚大陆东端以中国为代表的古代世界强者的衰落和西端以英国为代表的近代世界强者的勃兴,说明参与民族竞争是何等的重要。中华民族在15—18世纪这段世界历史的重大转折关头,缺乏对世界应有的反应力,错过了参与全球民族竞争的机遇,损失确实是难以挽回的。

1840年的炮声轰开了封闭的中国,具有千年文明的中华民族一下子被置于一个广阔而又陌生的时空环境之下,异族的严峻挑战同时也造出了一个千古未有的生死存亡的问题。中华民族被动地被纳入世界整体,民族的安全,国际上的平等地位都荡然无存,这就是民族竞争的残酷性所在。而要夺回这些昔日的荣誉就只有积极应战,参与民族竞争,探索制胜的策略,由落后者再变强者,从竞争中振兴。应当说,这是贯彻近代中国始终的一条主线,可惜好像从这角度研究的不多。

在西方崛起并统治世界以后,西方世界逐渐形成了对中华民族这样一个基本看法,即中国人理解不了西方人的新挑战,因而亦不能对鸦片战争之后的新形势作出反应,结果,中国落后得越来越远。换句话说来说就是中华民族在近代世界中缺乏竞争力。

这是一种错误的看法,近代中国虽然是较消极地被纳入世界体系,但中华民族所作出的反应是及时和有利的,与同时代同状况的东方国家相比,中国的反应基本上是最迅速、最有力的,中华民族并非一无是处。笔者的基本看法是:近代中国成功地解决了要不要参与民族竞争的问题,但在如何参与民族竞争上屡屡受挫。这在近代中国的三大阶级,即封建统治阶级、农民阶级和资产阶级

身上都是一样的。

首先让我们看一看封建统治阶级。我们的历史研究往往只注意到近代世界的资本主义性质,因此对封建统治阶级较多的就只看到它消极的一面。但正如我们上面所说,近代世界还存在看一个以民族国家为单元的整体性质,存在着历史向世界史的转变,存在着普遍的民族竞争。从这个角度看,封建统治阶级还在一定程度、一定范围内有其积极性的一面,这种积极性在封建统治阶级的利益与民族的利益相聚合的时候表现最为明显。近代世界的很多例子说明,在残酷激烈的国际性民族竞逐中,封建统治阶级在维护民族安全,争取国际上的平等地位,使民族振兴和国家富强上,始终还是一个积极参与的阶级,有时甚至起到发动者的作用。

近代初西方世界英国的伊丽莎白女王,法国的路易十四和柯尔柏,俄国的彼得大帝,普鲁士的君王;19世纪东方世界埃及的阿里,奥斯曼土耳其的苏丹,印度旁遮普的国王拉·辛格,泰国的朱拉隆功<sup>①</sup>,日本的明治天皇和武士都是封建统治阶级参与民族竞争,并作出成效的典型。封建统治阶级在本民族被卷入世界整体后,是有条件与外部世界发生交往的阶级。他们了解国际的险恶形势和本国的危险处境,也充分认识到国家强弱与自身统治地位的相互依存关系,因此,就懂积极参与民族竞争的道理。

近代中国清王朝的封建统治阶级对参与民族竞争的认识经历了一个较长的过程后达成了共识。19世纪40—50年代,认识的范围基本上局限于封建统治阶级中的知识分子阶层和少数与外国有接触的官吏。林则徐、魏源、包世臣、姚莹等有一定代表性。鸦片战争前,中华民族基本上处于昧于外情时代,一般人心目中只有“天下”的观念,而没有“世界”的概念。“半部论语”等经典支撑起来的伦理文化优越感和以中国为中心的华夷国际秩序是中华民族

<sup>①</sup> 辛格和朱拉隆功之事业,中文史籍介绍不多,可分别参见 S·C·Raychouhary《印度近代史》,德里1983年英文版,第1卷,230~235页;Khoo Kay Kin《东南亚·南亚和东亚中史》,牛津1977年英文版,166-175页。



认识世界的一道极厚的屏障。林则徐这代人率先冲开了一个缺口,呼号国人去认识那“寰瀛之大”的世界,即以民族和国家为单元的整体世界。当他们认识到整体世界残酷的竞争之后,亦就深深体会到中华民族所处的不安全、不平地位。于是他们也开始了对竞争手段的探索,就有了“以商制夷”,“以夷制夷”,“师夷长技以制夷”等要求。

19世纪60—80年代,认识的范围扩大到封建统治阶级上中下官吏阶层。随着西方世界工业化浪潮的全面铺开和资本主义世界体系的初步形成,民族竞争的压力进一步加大。中国封建统治阶级对此有了新的认识。李鸿章在70年代曾说:“历代备边,多在西北,其强弱之势,客主之形,皆适相埒,且犹有中外界限。今则东南海疆万里余,各国通商传教,来往自如。集京师及各省腹地,阳托和好之名,阴怀吞噬之计,一国生事,诸国构煽,实力为数千年未有之变局。轮船电报之速,瞬息千里,军器机事之精,工力百倍,炮弹所制,无坚不摧,水路关隘,不足限制,又为数千年未有之强敌。<sup>①</sup>”基于这种对世界的认识,他们也呼号:“泰西巧而中国不必安于拙也,泰西有而中国不能傲以无也”;“我朝处数千年未有之奇局,自应建数千年未有之奇业”。他们的呼号有了回声,出现了“自强”、“求富”为主的洋务运动。社会化大生产的机器设备、船政、武备、工艺、铁路、矿务。进而西方近代数学、物理学、化学、天文、古地质学、地理学、生物学、医学等西方科技被大量引进。洋务运动是一场民族竞争运动,封建统治阶级维护自身统治的阶级利益和振兴民族国家、争取国际上的平等地位的民族利益是重合的,其性质类似于上述的彼得领导的俄国民族竞争参与运动。

19世纪最后10年和20世纪最初的10年,最顽固的封建统治阶级被摧垮。封建统治阶级的总代表光绪皇帝和垂帘听政的慈禧太后分别推行了维新变法和新政。前者之意义早为史学界公认,

<sup>①</sup> 《李文忠公全书》奏稿,卷24。

后者虽然是在击败前者之后实施的,但亦不能简单地认为它是对维新变法的反动。20世纪的中华民族在东西方民族的夹击下,处境艰难,慈禧“每一念及,常为泪下”。多少还有点儿从民族的全局来考虑推行新政。她“更张”的目的是求“振作”,这是符合近代民族竞争要求的,只可惜来得太晚,特别是资产阶级为代表的新势力已登台领导民族参与竞争的情况下,慈禧之新政的阶级利益已压倒了民族利益。

近代世界史表明,封建统治阶级通过领导民族竞争,实施自我改造和更新,同样可以建设新社会,不一定非要通过革命,普鲁士走的不就是这样一条道路。就近代中国而言,封建统治阶级虽然也主张改革,主张参与竞争,但并没有真正理解民族竞争,没有真正起到民族竞争领导者的作用。在中国资本主义因素极弱的情况下,他们也未能通过自身的改造导引中国迈向新社会。因此他们的民族竞争活动总的来说是失败的。

这种失败是由多种因素构成的,但最主要的因素在他们组织竞争的基本原则上。中国的封建统治阶级在组织与参与民族竞争上始终无法基于平等的原则,这就使他们陷进诸多的自相矛盾之中而分散了竞争的力量。一方面,他们追求中华民族在世界民族之林的平等地位。另一方面,又迟迟不愿承认其他民族和中华民族可以持平等的地位。林则徐时代的人视外族为“夷”,洋务派变“夷”为“洋”,不论是“夷”还是“洋”,中国的封建统治阶级始终认为中华民族具有他族不能比拟的优越之处。特别是有纲常名教等圣人的“道”、“本”,远优于西人的工艺科学以至政法制度等“器”。甚至西方的物质文明“器”亦不外古代中国流传过去的。这种不平等的思想基础使从林则徐到慈禧时代的中国封建统治阶级不可能放下架子。虚心地向他族之长,认认真真地探索竞争致胜之术。因此从根本上讲,他们并不懂如何参与近代世界的民族竞争。

其次让我们再看一看农民阶级。农民阶级是中华民族人数最多的阶级,近代中国的农民阶级是民族竞争的参与者和支持者。

这主要表现为两个方面：第一，直接发动了太平天国和义和团两次捍卫民族独立和安全的伟大运动；第二，出现过要求与他族进行全方位竞争的纲领。

太平天国和义和团运动的发生很大程度上是对近代世界挑战的应战，近代中国农民用上刀山下火海的民族英雄气概表达了他们对民族地位不安全、不平等的直接看法，这总要比中国的封建统治阶级强烈得多。这也不奇怪，自中国被纳入世界整体后，整体世界以工业和商业为基础的经济与技术优势首先要冲击和打垮的就是以农为本的自然经济，与自然经济紧密结合的农民阶级在国门被打开后，率先尝到了民族不安全和不平等的苦酒，促使他们以自己习惯的那种暴力武装形式去参与民族的竞争。

用武装起义表达农民阶级参与民族竞争的愿望是近代东方世界常见的一种形式。但中国的农民阶级并不拘泥于武装参与这样的简单形式。它还有全方位的参与竞争纲领，这就是洪仁玕的《资政新编》。洪仁玕自己在《资政新编》中说，他要通过这部文献谋求“与番人并雄之法”，这是典型的民族竞争之要求。洪仁玕看到了世界整体发展的大趋势，因而主张在外国不干涉太平天国内政和“国法”的前提下，与外方展开交流与竞争。为获竞争之胜利，洪仁玕提出了一整套以提高竞争力为主旨的全局改革方案。中国农民阶级在当时中国的背景下能提出这样一个全方位的竞争纲领，是整个东方世界仅见的。拿它和中国封建阶级参与竞争的纲领，即在洪仁玕之后的冯桂芬的《校邠庐抗议》相比较，《资政新编》所反映的思想和主张要比《校邠庐抗议》深刻而详尽，这也说明近代中国农民的胆量和气魄。

但是，中国的农民阶级有着致命的弱点。作为以农为本的封建经济基础的一个组成部分，中国的农民阶级长期被困在极窄的活动圈子里，其视野极其有限，此其一。长期的农业经济生活和封建国家所推行的重农抑商政策，使农民从内心深处鄙视商业和工业，此其二。这两个致命弱点使近代中国的农民阶级不可能全面

透彻地理解以市场为轴心,以工业和商业为基础的近代整体世界,因而也就不真正懂得与整体世界各民族、国家如何进行竞争,特别是展开军事之外的竞争。这就决定了洪仁玕的《资政新编》不可能推行和义和团运动中的那种笼统的排外主义。

最后让我们看一看中国的资产阶级。近代世界最强烈要求参与民族竞争且最善于参与民族竞争的力量是资产阶级。资产阶级的经济基础是商品生产,商品生产是竞争的生产,为了竞争的胜利,资产阶级不断增加资本,降低成本,扩大销路,直到冲破国界而在世界舞台上竞争,竞争是资本主义经济的生命力所在。

近代的资产阶级利用工业和商业的优势,在全世界逐一排挤了种种自给自足的经济,把各民族、各国家的各个领域都卷入了竞争。世界市场和整体世界不过是资产阶级的世界范围竞争场所罢了。在世界体系里竞争的资产阶级最了解国际上矛盾和势力对比,最了解世界各民族、各国家的长短,最有条件造成和参与竞争,亦最善于竞争。

在近代中国 80 年代的历史行程中,有近 40 年的时间是由资产阶级唱主角的。从近代中国后 40 年的发展可见,每当民族面临严峻挑战的时候,就是资产阶级活跃最积极的时期。日本这一弹丸之国的挑战,使全民族精神大觉醒,梁启超说:“吾国四千余年大梦之唤醒,实自甲午战败割台湾二百兆以后始也。”<sup>①</sup>资产阶级在这全民族激昂时期最活跃,于是有了戊戌维新变法。八国联军之威胁及 20 世纪初外族之横行孕发了资产阶级以推翻旧政权为条件,由资产阶级全面领导民族进行竞争的辛亥革命。这都说明近代中国的资产阶级是进行民族竞争的最积极的鼓吹者。

孙中山的三民主义更具体表述了中国资产阶级参与民族竞争的要求。首先民族主义被摆到了第一位。民族主义提出的前提是中国社会已陷入“外邦逼之”的境地,它有“反满”的内容,但正如

<sup>①</sup> 梁启超《戊戌政变记》。

《民报》载文反复强调的，“反满”、“排满”只是排清王朝卖国的皇室、官吏，民族主义的主要敌对目标是指向危及中华民族生存安全，使中华民族处于奴役地位的来自整体世界的民族。所以胡汉民在《民报之六大主义》一文中说：“是故排满者，为独立计，为救亡计。”不论是汉人还是满人，只要他“永为被征服者不能独立”，“与外邻之深演民族战，必至皆亡，则无贰也”。近代中国的资产阶级比任何阶级都高举民族主义这面旗帜，一方面说明了资产阶级对民族竞争的重视，另一方面说明了近代中国参与民族竞争的水平在提高。

三民主义中的民权主义和民生主义是实现民族主义的手段和保证。近代中国前期参与民族竞争屡屡受挫使中国的资产阶级充分认识到，中华民族之落后不仅仅是战舰、火器、养兵练兵之法，关键是制度之落后，是政治、经济、军事、文化、教育等全方位的落后。现在的问题已不是要不要学西方、与其竞逐，而是如何学、如何与其竞争。于是，中国的资产阶级想到了通过发动全民革命，推翻旧的体制，进行全方位的学习和追赶。民权主义和民生主义就是目标和实现手段。这与近代世界的西方资产阶级走着同样的道路。16世纪以来的无数次资产阶级革命，归根结底是为竞争开辟一个广阔的天地，所以在摧毁封建经济和政治制度之后，“起而代之的是自由竞争和与自由竞争相适应的社会制度”<sup>①</sup>。近代中国的资产阶级能走到这一步，确实是一个极大的进步。

然而近代中国资产阶级的民族竞争之路并不比封建统治阶级和农民阶级成功多少。封建专制制度及旧思想意识的阻碍，中国资产阶级力量的薄弱，成堆的社会问题，这都是造成中国资产阶级未能通过一场民族竞争运动使中国奋起的原因。但根本的原因恐怕还是在业已定型的整体世界。自19世纪70年代第二次产业革命在全球勃兴以来，整体世界联系更趋紧密与扩大，民族间的竞争

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第4卷，471页。

更为激烈。一个民族的历史进程受整体世界左右的趋向愈来愈明显伴随着第二次工业革命的展开,西方资本主义世界学会把国内矛盾向外转嫁的精明统治手法。落后民族国家替代西方先进国家的工人阶级等苦难阶级,承担了本应由西方国家苦难阶级承担的一切苦难。于是落后民族对先进国家的战略意义又提高了一步。这对那些正寻求奋起的民族来说确是一个机遇,但它也导致了先进国家对落后民族竞争奋起的强有力遏制。20世纪初遍及全球的落后民族奋起浪潮无一不受到了强国的干涉而趋于失败就是这一背景的产物。近代中国的资产阶级本身就比较软弱,无法构成把握机遇的整体力量;恰好又生长于19世纪70年代以后的天下大变、巨浪席卷时期。于是就出现了热情高昂的资产阶级用纤弱身躯去挡决堤洪水的局面。结果中国的资产阶级带着“有心杀贼、无力回天”的感慨败下阵来,把率领中华民族与他族竞争的历史重任让给了另一个胜于自己的阶级。

美国历史学家梅里曼在研究了近代欧洲的革命后得出一个结论:“民族间竞争证明了它比革命的病毒更强有力。”<sup>①</sup>近代世界普遍而又残酷的竞争激发了地球上诸多民族的民族精神和民族应战。各民族为夺取竞争的胜利,纷纷以革命、改革、改良等适合国情的方式消除历史上长期累积的内部惰性,以增强民族竞争之能力。恩格斯就曾说过,竞争是一部强大的机器,它一再促使日益衰朽的社会秩序活动起来,但它每紧张一次,同时就吞噬一部分日益衰弱的力量<sup>②</sup>。近代世界就是在这种竞争的压力下前进的。加人到近代整体性世界的近代中国也不例外。

(陈雄章:广西师大历史系)

① R·B·梅里曼《六次同时的革命》,牛津1938年英文版,213页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,623页。

# 中国近代民族主义的历史渊源

冯天瑜

民族主义是近代世界兴起的一大潮流。近代民族观念发源于对市场的占有和争夺,在世界统一市场逐渐形成的历史阶段,近代民族形成,近代民族观念也应运而兴。中国近代民族主义便是在这种大背景下勃兴的,并成为中国近代化运动的重要动力之一,就动员民众的实效力而言,其作用往往在其他主义之上。

然而,以注重族别之分和族类自我体认为旨趣的民族观念,并非只是到近代才出现,它其实又是一种古老的观念。这种古老的族类意识是近代民族主义的源头。如果说,民主主义(民权主义)较多地受到西方影响,正如孙中山所说:“中国人民的民权思想,都是由欧美传过来的。”<sup>①</sup>那么,民族主义则大体因袭着中国固有传统。章太炎说:“民族主义,自大古原人之世,其根性固已潜在,远至今日,乃始发达,此生民之良知本能也。”<sup>②</sup>孙中山也说:“盖民族思想,实吾先民所遗留,初无待于外铄者也。”<sup>③</sup>而“吾先民所遗留”的民族思想,首先是元典所申述的“华夷之辨”和“内华夏,外夷狄”观念。这些观念经过改造,给中国式的近代民族主义提供了观成的表达形式和基本的文化内涵。

---

① 《孙中山选集》,723页。

② 《驳康有为论革命书》。

③ 《中国革命史》,《中山文选》,26页。

## 一 元典的华夷观

在中国历史上,古典意义的民族观念一直是以“华夷之辨”,也即区分中原农耕人(华夏)与周边游牧人(夷狄)的形态出现的。《左传》所谓“裔不谋夏,夷不乱华”<sup>①</sup>，“戎狄豺狼,不可厌也;诸夏亲昵,不可弃也”<sup>②</sup>,都是以华夏与夷狄对称。这是因为,自三代以来,以黄河中下游为中心,出现了发达的农耕文明,与周边地区的游牧—渔猎文明形成鲜明对照。反映在观念领域,西周以降,“中国”、“诸夏”、“诸华”与东夷、南蛮、北狄、西戎等“四夷”相对应的观念已经形成。春秋间,随着周王室的衰落,四夷纷纷进入中原,造成中原农耕文明的危机,所谓“南夷与北狄交,中国不绝若线”<sup>③</sup>。其时对中原农耕文明威胁最大的是军力强盛的北狄。清人顾栋高说:“盖春秋时戎狄之为中国患其久矣,而狄为最。……然狄之强莫炽于闵、僖之世。残灭邢、卫、侵犯齐、鲁。”<sup>④</sup>这种形势激发了中原农耕人的“华夏意识”,华夷间“内外有别”的观念油然而生,所谓“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”<sup>⑤</sup>。春秋的北方三霸(齐、晋、秦)都争相举起“尊周”、“尊王攘夷”旗号,自认华夏代表,以尊崇周王室,驱除四夷号召天下,从而“取威定霸”。周天子面对戎狄交侵,也只得求助于诸侯中的霸主。如《左传·僖公十六年》载“王以戎难告于齐,齐征诸侯戍周。”齐、晋、秦等。北方诸霸先后都有征伐戎狄,戍周室以卫华夏的举动,这而然是齐桓、晋文、秦穆等春秋霸主们的策略,却也反映了一种社会需要和历史趋向。《左传》载:

初,平王之东迁也,辛有适伊川,见被发而祭于野者,

① 《左传·定公十年》。

② 《左传·闵公元年》。

③ 《春秋公羊传·僖公四年》。

④ 《春秋大事表·春秋四裔表叙》。

⑤ 《左传·僖公二二年》。



曰：“不及百年，此其戎乎，其礼先亡矣。”<sup>①</sup>

可见，戎狄交侵中原，中原农耕文明及其礼制所受破坏之惨重，这当然是一种历史的倒退。当此之际，谁承担起驱除戎狄，恢复华夏文明的使命，谁就是当日的民族英雄。在“南夷与北狄交，中国不绝若线”的民族危亡时刻，“桓公救中国而攘夷狄”<sup>②</sup>，便受到天下人的拥戴。孔丘正是在这一意义上，高度赞扬辅佐齐桓公“尊王攘夷”的管仲：

管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。

微管仲，吾其被发左衽矣<sup>③</sup>。

同样是在“尊周室攘夷狄”这一意义上，孔丘称赞齐桓公“正而不谏”<sup>④</sup>。

严于华夷之辨历来被称之“春秋大义”，是元典精神的重要组成部分，尤其是每当民族危机深重之时，这种“春秋大义”更被发扬张厉。如明清之际的王夫之便力倡明于“夷夏之防”，他说：

天下之大防二：中国夷狄也，君子小人也<sup>⑤</sup>。

夷狄之于华夏，所生异地。其地异，其气异矣，气异则习异。习异而所知所行蔑不异焉<sup>⑥</sup>。

这种坚夷夏之防的思想在中国古代曾一再发挥过重要的社会效应，它增进了华夏——汉族的凝聚力，特别是当异族入侵时，成为保家卫国的精神动力，从苏武、岳飞，到文天祥、史可法，其卓绝的民族气节，便导源于此。

在我国历史上，尤其是宋以后，往往出现这种情形：当北方强悍的少数民族，乘着中原地区汉族政权处于腐败状态而挥师南下的多事之秋，除广大汉族人民群众奋起自卫之外，在统治营垒内部

① 《左传·僖公二二年》。

② 《公羊传·僖公四年》。

③ 《论语·宪问》。

④ 同上。

⑤ 王夫之《读通鉴论》卷一四。

⑥ 同上。

总会分化出一些坚定的抗战分子,他们出于“夷夏之防”的民族精神,又目睹老百姓所蒙受的巨大灾难,激发出一种浩然民族正气。他们不顾敌我力量的悬殊,奋不顾身地与敌周旋,悲歌慷慨,大都以身殉国。千百年来,这类人物被广大群众所爱戴和追怀。

古今中外的历史反复告诉我们,当民族矛盾尖锐化,并取代阶级矛盾上升为社会主要矛盾时,这个民族内部的各阶级、各阶层,除那些彻底背叛民族利益的投降分子之外,就出现了某些一致的要求,如维护全民族的生存权利,捍卫民族的文化传统,抗御异族的掠夺和屠戮等等。这些一致的民族要求,具有毋庸置疑的正义性和人民性。同时,就一般而言,在古代,下层民众中很难产生可以号召全国的民族领袖,而统治营垒内部的抗战派往往就担负起这个历史的责任。此时此刻,他们的行动虽仍然不可避免地还要受到自身阶级属性的制约,但也会在一定程度上超越本阶级的视野,而代表着全民族的某些共同利益。在这种历史关头,他们的命运是与民族的大多数人息息相关的。这就是文天祥的《正气歌》感人至深的奥妙所在,也是《杨家将》、《岳飞传》等戏曲、小说流传千百年而不衰,能够一再拨动广大观念、读者心弦的原因。

当然,“华夷之辨”作为一种古代的民族观念,也有明显的历史局限,它所宣扬的“华夏中心主义”,视异族外邦为无文化的野蛮人,显然是狭隘的、非理性的。

中华民族是一个多元复合体,它大体由聚居在中原地区的,很早就进入农业社会的汉民族和周围诸游牧民族组成。而在几千年间,粗犷的游牧文化与精细的农耕文化之间发生过多多次交锋,并在反复冲突中实现融合。游牧文化与农耕文化的相互作用,对整个中华民族文化的发展产生过长远的全局性的影响。这里既有游牧文化给农耕文化造成灾难性破坏的一面,有游牧文化向较先进的农耕文化学习的一面,也有农耕文化以强悍的游牧文化为“补强剂”、“复壮剂”的一面。这是古典的华夷观所较少论及而我们又不应该忽视的方面。

## 二 近代中国的民族主义

近世中国所面临的民族危机,其复杂性和严峻程度均超过往昔。一方面,西方列强侵入,中华民族有“亡国灭种”之灾;另一方面,自17世纪以来,统治中国的是人数甚少的满洲人,虽然满洲贵族很早就确立了满汉地主阶级联合治理的国策,但满人仍享有广泛特权。近代中国民族主义的兴起,同民众反抗这两种民族压迫直接相关,其间又大体经历了两个阶段:从鸦片战争经洋务运动到戊戌变法为第一阶段,此间,中国人的民族主义主要表现为对西方资本主义列强侵略的抗拒,汉人承认满人做皇帝的清王朝为合法,为正统<sup>①</sup>。辛亥革命前十余年间,为第二阶段,此间,清王朝日趋腐朽,甚至宣称“量中华之物力,结与国之欢心”,全然堕落为“洋人朝廷”。承受着双重民族压迫的中国人民认识到,只有推翻满人做皇帝的清王朝,才能进而抵御西方列强的侵略,使中国人自立于世界民族之林。“排满”与“反帝”构成这一阶段民族主义的双重内容,而且“排满”更是首当其冲的目标。

在第一阶段内部,中国人的民族主义又有新旧之分。19世纪中叶,中国人的民族主义大体沿袭古来传统,先进者如魏源的“师夷制夷”之说,也直接导源于元典的“华夷观”,虽然主张学习外洋技艺,但仍然将西洋人以“夷狄”视之。至冯桂芬则渐有新的民族意识,把中华民族看作世界诸民族之一员。冯氏说:“周礼职方疏,神农以上有大九州,后世德薄,止治神州,神州者,东南一州也……今则地球九万里,莫非舟车所通,人力所到……据西人舆图所列,不下百国。”<sup>②</sup>这里用古色古香的语言,讲明一个道理:中国人并非

<sup>①</sup> 第一阶段发生的太平天国运动是一特例。它在19世纪50年代便举起“反满”旗帜。但随着太平天国在60年代的失败,70-90年代,“反满”思想基本隐而不彰,后来革命党人宣传“排满革命”,把太平天国作前驱先路,如孙中山称太平天国史“为吾国民族大革命之辉煌史”。《与刘成禺的谈话》,《孙中山全集》第1卷,217页。

<sup>②</sup> 《校邠庐抗议·采西学议》。

“天之骄子”，而是诸民族、众国度中的一份子。

甲午战争以后，先进的中国人进一步认识到中国为“天朝上国”的时代已经一去不复返，汪康年(1860—1911)指出：

中国自古独立于亚洲之中，而其外皆蛮夷视之。素以君权为主，务以保世滋大为宗旨。故其治多禁防遏抑之制，而少开拓扩充之意<sup>①</sup>。

这是站在现代历史观的基本点上，重新以批评眼光审度中国固有的民族观念。谭嗣同更以全球角度阐发“春秋大一统”：

《春秋》之义，天下一家，有分土，无分民。同生地球上，本无所谓国。<sup>②</sup>

戊戌变法以后，中国人已较少称人为“夷狄”，而转以“洋人”相称。这便是由传统的“夷狄观”转向近代民族主义的一种表征。

维新派的民族主义思想带有浓厚的启蒙色彩，其价值在于使国人认识到中华民族所处的真实的世界地位，以惊醒“华夏中心主义”的迷梦。但是，维新变法家并没有提出解决中国民族危亡的现实道路，具体而言，对于腐朽的清王朝这一巨大的“民族监狱”，维新派没有与之决裂，而这一任务则由革命派担负起来。由革命派发起的以“排满革命”为号召的民族革命，把中国近代民族主义推进到第二阶段。

近代中国人的民族观念在清王朝一统格局内抗御外洋人侵的第一阶段，转向既抗御外洋人侵，又推翻实行民族压迫的清王朝的第二阶段，经历了一个转折过程。而学者兼革命家的章太炎的民

① 《中国自强策中》，《皇朝经世文新编》卷一，下。

② 《仁学》卷下。

族主义思想的发展,相当典型地反映了这两个阶段的递进。1899年,与“尊清者游”的章氏在《清议报》第十五册刊发《客帝论》,称“满洲之主震旦”为“客帝”,光绪皇帝为“发愤之客帝”,并尊其为“震旦之共主”,认为“逐满之论,殆可以息矣”。庚子国变使“太炎”的“客帝”幻想破灭,迅速转向革命,遂著《客帝匡谬》,对自己以往的“饰苟且之心”加以纠正,并力倡“排满”:

满洲弗逐,欲士之爱国,民之敌忾,不可得也。浸微浸削,亦终为欧美之陪隶已矣。

这种以“排满”为当务之急的民族主义,可以援引的元典精神,自然是“华夷之辨”、“攘夷之说”。以此类传统思想用之于宣传“排满”比用之于宣传“反帝”,更为贴切,几乎不必转借,就顺理成章,丝丝入扣。孙中山1894年草拟的《檀香山兴中会盟书》便赫然大书“驱除鞑虏,恢复中国,创立合众政府”<sup>①</sup>;以后,于1905年拟订的《中国同盟会总章》又修改为:“驱除鞑虏,恢复中华,创立民国,平均地权”<sup>②</sup>。这些纲领性口号,除民主主义内容(“创立合众政府”或“创立民国,平均地权”)外,最醒人耳目的便是“驱除鞑虏,恢复中华”这一古典式的民族主义口号,它直接仿效朱元璋的讨元檄文<sup>③</sup>,而其渊源直溯元典的“春秋大义”。

无论“驱除鞑虏,恢复中华”之类排满革命口号有着怎样的历史局限性,但是,它在当年所起到的发动民众的作用,却是最为巨大的。中国老百姓,包括不少革命党人(如在武昌起义发挥过重要作用的共进会领导者孙武等),对于民权主义和“平均地权”或者很不理解,或者以为是久远的将来方能解决的问题,然而,“驱除鞑虏、恢复中华”一说,则能大大拨动人们心弦,使之闻风而起。这在很大程度上是由于元典精神的深入人心,由于“春秋大义”早已成

① 《孙中山全集》第一卷,20页、284页。

② 同上。

③ 《明太祖洪武实录》卷二一载:吴元年(1367)冬十月丙寅,朱元璋檄谕齐、鲁、河、洛、燕、蓟、秦、晋之人,提出“驱逐胡虏,恢复中华,立纲陈纪,救济斯民”的北伐纲领。

为国民的潜意识。革命者宣讲“扬州十日”、“嘉定三屠”等历史故事，印发王夫之《黄书》等“明于华夷之辨”的书籍，“排满革命”、“光复旧物”便迅速成为国人的共识。1903年7月刊于《江苏》的一篇文章颇有代表性，其文说：

夫夏商之不德兮，有汤武之征诛；彼暴秦之制兮，刘项起而芟锄，比于家庭犹革命兮，况异族之盘踞？昔蒙古之盘踞兮，得朱明而尽驱；缅风盖未远兮，乃何独无攘臂而四呼<sup>①</sup>？

这就把“汤武革命”进而引伸到驱异族，恢复中华这一民族主题上来。革命党人还承袭元典的“华夷之辨”，反复论证汉满分野，说“夫满洲种族，是曰东胡，……彼既大去华夏，永滞不毛，言语政教，饮食居处，一切自异于域内，犹得谓之同种也耶”<sup>②</sup>？既然汉满并非同一种类，本着“非我族类，其心必异”的古训，革满人之命就是不容置疑的正义行动了。革命党人还利用传统的“中华正统，夷狄窃据”观念，从根本上否定清王朝的合法性，并将保皇派视作“圣主”的光绪皇帝称之“载湫小丑，未辨菽麦”<sup>③</sup>。此类论述或许不甚科学，难免种族主义气息，然而在深受元典精神熏陶的国人中却发挥了巨大的震撼作用。这类论点也是清王朝最为惧怕的，因为此论无异釜底抽薪，剥夺了清王朝实行统治的理论依据。

革命派在宣传民族主义时，还特别注意以民族文化激励民族自豪感，增进民族主义的力度。如章太炎指出：

故仆以为民族主义如稼穡然，要以史籍所载人物、制度、地理、风俗之类为之灌溉，则蔚然以兴矣。不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其渐就萎黄也<sup>④</sup>。

20世纪初年(1904)在上海成立的“国学保存会”(邓实、黄节、

① 季子《革命其可免乎》，《江苏》第4期。

② 章太炎《驳康有为论革命书》。

③ 同上。

④ 《民报》十四号(1907年6月8日)，《答铁铮》。

黄侃、章太炎、刘师培等为主要倡导者),提出保存国学,恢复民族精神,试图以复兴中国古学来表达振兴民族的目的,这是中国近代民族主义的一种走向,可称之“文化民族主义”。

此外,还有一批仁人志士,提出“商战”口号,如郑观应诸人早在甲午战争之前便倡言此说,力主发展近代工商业,争取权利,与外洋的经济侵略相抗衡。与此相联系的,一批民族工商业及其知识界代言人,试图通过兴办实业,挽救民族危亡,这可称之“经济民族主义”。

“文化民族主义”和“经济民族主义”因不合时宜而未能取得成效,一直作为历史支流未被人们注意,然而,无论是“文化民族主义”还是“经济民族主义”,不仅热忱可感,同时还包含着若干真理的颗粒,弃之可惜,后人应当站在现代文明的高度,披沙捡金,认真考究。

(冯天瑜:湖北大学历史系 教授)

# 中国近代民族主义的多重架构

皮明勇

## 一

民族主义在近代中国,既是政治家呼风唤雨的神圣口号,又是众多学者所热衷的带有信仰性质的理论,更是广大社会芸芸众生的朴素情结;他们为之热血沸腾,出生入死,却并不一定知其所以然。这三种形态经常水乳交融,共同形成一股强大的时代思潮,但却始终不曾产生一种涵盖整个思潮的、严密的理论体系。

如果我们把这股思潮当作一个浑然的整体来进行观察和把握,便可以发现,无论其中有多少个派别、多少种主张和倾向,它们都围绕着下列两个基本问题:一是对中华民族是否给予整体认同的问题,也就是所谓“大民族主义”与“小民族主义”的问题;二是中华民族争取独立与解放的基本手段和根本方法问题,也就是所谓反传统民族主义和民族保守主义以及对二者的综合扬弃问题。这两大问题都对近代中国的发展变化产生过较大的影响,也都具有超越近代历史的特征,在今天乃至将来仍会以一种多少有些变化了的形式继续存在。这就特别需要引起我们的重视。

## 二

先说对中华民族的整体认同问题。

如果说中华民族多元一体的格局很早便已经实际存在的话,那么,对这种格局的主观认同,则到了近代以后才作为一个重大问



题被提了出来。在近代,中华民族备受东西方列强的侵袭,处境日艰,中国人苦苦地寻求救亡图存之道。19世纪末20世纪初,当西方不同流派的民族主义开始传入中国之时,较为敏锐的知识界立刻对此表现出浓厚的兴趣,将之视为拯救中国民族的法宝。他们根据各自不同的政治立场和学术态度,选取各自所需要的观点,结合中国的民族问题实际,建立起中国自己的不同派别的民族主义理论。

在这当中,有一种在辛亥革命前并不占主导地位,但其影响日大、终究成为中国近代民族主义思潮之主体的理论,这就是关于中华民族是一个有机整体的大民族主义。这种大民族主义把包括汉、满、蒙、回、藏等在内的中国境内各民族当作一个大的中华民族整体,并认为列强对中国任何一部分的侵略都是对整个中华民族的侵略,中国境内各民族应一律平等,并在此基础上联合成一个大的中华民族,一致对付东西方列强。

梁启超在1903年首次撰文提出:“吾中国言民族者,当于小民族主义之外,更提倡大民族主义”;“大民族主义者何?合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”,亦即“合汉合满合蒙合回合苗合藏,组成一大民族,提全球三分有一之人类,以高掌远足于五大陆之上”<sup>①</sup>。辛亥革命后,孙中山进一步把这种有关中华民族的理念概括为“五族共和”,提出要“合全国人民,无分汉、满、蒙、回、藏,相与共享人类之自由”,“合五大民族为中华民国”<sup>②</sup>。

这种大民族主义强调,中华民族加强内部团结是出于反对帝国主义一切恶魔的需要,它的最基本的奋斗目标在于反对帝国主义列强的政治压迫、军事侵略、经济剥削和文化奴役,争取实现中华民族的独立和解放。孙中山在国民党一大宣言中讲得最为明确:民族主义之目的“在使中国民族得自由独立于世界”,“民族主

<sup>①</sup> 《饮冰室文集》十三,75-76页

<sup>②</sup> 《孙中山全集》第二卷,48页,89页。

义对于任何阶级,其意义皆不外免除帝国主义之侵略”<sup>①</sup>。

在大民族主义之外,中国近代还出现过所谓“小民族主义”。在小民族主义中,较有影响的又有大汉族主义和民族分裂主义两种。

大汉族主义有较深厚的历史背景,只不过在19世纪以前它还仅仅表现为一种古典式的理论形态。20世纪初年到辛亥革命期间,在西方民族主义的激发之下,在“排满”的热浪中,大汉族主义迅速地盛极一时。特别是国粹学派中的一些人,把少数民族视为夷狄,排除于中华民族之外,以为中国的国只能是汉族的国,中国的学也只能是汉族的学。辛亥革命后,大汉族主义进而表现为一种民族同化主义。孙中山就曾提出“要满、蒙、回、藏都同化于我们汉族”。尽管孙中山本人后来纠正了这种提法,但是他的观点在当时还是具有一定代表性的。当时甚至有人不承认蒙古是一个民族。此后,大汉族主义也并未完全绝迹。当然,从总体上看,大汉族主义在中国近代民族主义大潮中,只能是一股支流。它作为一种偏狭的民族主义,是与大民族主义相背离的,是不利于中华民族整体意识的形成和发展的。

至于中国近代的民族分裂主义,则主要是边疆少数民族的自我意识极度膨胀的产物。它是建立在边疆少数民族与汉族在文化等方面存有较大差异这一客观基础之上的,同时也因受到西方近代民族主义浪潮的影响,特别是与一部分外国人别有用心地煽惑分不开。另外,也受国内同时期兴起的大汉族主义的刺激,在二者之间存在着直接的或间接的对待关系。这种民族分裂主义主张蒙、藏等族脱离中华民族大家庭。例如,蒙古苏尼特右旗扎萨克郡王德穆楚克栋鲁普(俗称德王)自幼便以成吉思汗家族第三十世孙自居,以继承其先祖之业为务。辛亥革命前后蒙古、西藏发生分裂叛乱活动的原因很多,但民族分裂主义的抬头无疑是其中的一个

<sup>①</sup> 《孙中山全集》第九卷,118-119页。

重要方面。值得注意的是,由于特定历史条件的作用,近代中国的民族分裂主义的理论色彩并不鲜明浓烈。这方面的公开文献很少,偶尔有所表露也只是以一种很隐晦的形式出现,如不说独立而称“自治”等。然而它作为一种特定的民族意识确实是在一定的范围内流淌着,而且非同小可。我们形象地称这种民族分裂主义为中国近代民族主义思潮中的一股很有影响的暗流。

中国近代民族主义的主流、支流和暗流并存,是一个重要的历史现象。它说明,在中国这样一个多民族国度里,民族国家意识的产生如果主要的不是由于内部历史发展的结果,而是外力压迫和外部观念刺激所致,则很容易形成一种多重架构的民族主义。这种多重架构的民族主义实际上也就是它的内部矛盾与冲突。各自都以民族主义相标榜,各自又都以不同层次和类别的民族利益为指归,最后,不同的民族主义也就必然地成为相互攻击的目标。这自然是与西方近代民族主义的起始宗旨大相径庭的,是极不利于民族主义正而功效发挥的。这也就提醒政治家和知识界在试图起用民族主义这个工具和手段时,一定要对它可能出现的多重架构保持高度的警惕,努力在培植其主流意识的同时,积极消除非主流意识,以便有可能最大限度地发挥它的正面功能。避免或减轻其负面效应。

### 三

关于中国近代反传统民族主义和民族保守主义及其对二者的综合扬弃问题,是一个双倍复杂而沉重的话题。

中国近代民族主义理论的一项重要内容是寻找中华民族争取独立和解放的基本途径与和平手段。从“五四”时期开始,便有一种非常有代表性的观点,认为必须彻底破坏中国固有的传统,而不是部分地破坏,更不是全而地继承。有些知识分子虽然把中国的传统文化和旧的政治体制看成是中华民族的生命根源,但他们却

对之非常反感,主张严厉地抨击它们,同时引进西方的民主和科学,以为这样才能使中华民族求得生存和发展。因此,这种民族主义是与反传统联系在一起。从陈独秀到鲁迅,从《新青年》发刊词至《狂人日记》和《阿Q正传》,都表现出这种强烈的反传统民族主义战斗精神,都给人以极为深刻的印象。

这种反传统民族主义将爱国精神与变革信念结合在一起,是非常富于感召力的,对当时中国思想界产生过强烈的震撼。然而,在反传统民族主义内部,又存在着明显的逻辑矛盾。因为对民族传统的根本否定,在一般情况下也就意味着对民族自身的根本否定,这显然是与追求民族生存和发展的宗旨背道而驰的。同时,在科学技术落后、经济不发达而且短期内难以根本改观的情况下,中华民族既无足够的科技、经济实力与西方竞争,便非常有赖于民族精神力量的发扬。如果将自己的传统全部放弃,则必然失去民族共同体的内在认同和凝聚力,中华民族又凭什么去与列强竞争呢?它追求民族独立与解放的力量源泉又在何处呢?对这些问题,反传统民族主义并没有给人以满意的回答。

而另一方面,与反传统民族主义相反,中国近代又存在着一种民族保守主义和排外主义。这种民族保守主义与排外主义比反传统民族主义的资格要老。19世纪与20世纪之交排外主义浪潮的兴起;民国初年康有为提出“保中国,则不可不先保中国魂”,并主张尊孔子为“教主”,等等。他们的出发点都是为了“解决中华民族的生存问题,虽不自言为民族主义,但是可以归人民族主义范畴的。他们所提出的救亡图存的方法和手段,都建立在保留和发扬中国传统文化的根本精神这一基点上,都不主张对封建主义进行深刻的批判。从自身的内在逻辑看,这种理论似乎并不存在矛盾,它的致命弱点在于,既然中国传统文化和封建制度是造成中华民族在近代落伍的重要根源,又怎么可以倚仗它来挽救民族的危亡呢?

正因为如此,民族保守主义和排外主义虽然迎合了中国社会深层的独特文化需求,因而在相当长的时期内颇有市场,更经常地

被人加以利用,但在解决中华民族在近代的生存与发展问题上却没有大的作为。

反传统民族主义和民族保守主义都有自己的不足,历史是否因此而陷入了两难境地呢?从本世纪20年代前后开始,中国的一部分政治家和知识分子为探求出路,开始将两种对立的民族主义综合起来,实现了中国近代民族主义理论的正反合。

朱执信在1919年便主张要以折衷的态度对待中华民族的历史与文化,用以培植一种新的民族主义。他说,一个民族“若其既受压迫,则往往以现代实力之缺乏,物质上被人超越,驯至有颓丧之气,几以奋发恢复为不可能……欲救其病,则惟有以历史为根据,取已然之迹,以破其现在之无远见……则视听一新,其绝望复变而为有望”。同时,他又指出:“然单恃历史,决不足以致国民之自觉也。历史所示繁荣,往往令颓败之国民,徒知尊古非今,则害多而益少。故必待有进步之知识,以培养其消化民族历史之力”<sup>①</sup>。

孙中山先生在他的新三民主义中,一方面把民族主义与民生、民权主义并列,使三者相互结合而用,使民族主义具有变革的精神。另一方面,在他的民族主义内部,又十分强调继承传统与学习西洋文明相结合。他说:“我们现在要恢复民族的地位,除了大家联合起来做成一个国族团体以外,就要把固有的旧道德恢复起来”,“首是忠孝,次是仁爱,其次是信义,其次是和平。”并说,“我们固有的东西,如果是好的,当然要保存,不好的才可以放弃。”在“恢复我一切国粹之后,还要去学欧美之所长,然后才可以和欧美齐驾并驱”<sup>②</sup>。

孙中山的新的民族主义主张,给人以一种与现代新儒学有几分相像的感觉。他的这种主张在20—40年代曾是中国民族主

<sup>①</sup> 《朱执信集》上,350页。

<sup>②</sup> 《孙中山全集》九,243~244页,251页。

义的权威符号,被许多人加以诠释和具体化。有位作者在抗日战争初期所写的一段话就很具代表性。他说:

“中华民族固有的旧道德是忠孝、仁爱、信义、和平,固有的知识是格物、致知、诚意、正心,修身、齐家、治国、平天下。这是中华民族的文化,这是中华民族的特征。我们应该发扬而光大之,推忠孝之义,去忠于国,忠于民,忠于事,孝于民族,孝于长上;推仁爱之义,去打不平而使之平,去打倒帝国主义以自救而救东方弱小民族;推信义和平之道去联络无产阶级及东方弱小民族以及全世界被压迫民族与被压迫民众;以格物致知之理,探讨一切科学,以诚意正心修身之道,扩大家庭宗族团体到国族团体,进而谋世界之大同”<sup>①</sup>。

无疑,这种带有文化捏合特色的民族主义仍不是问题的答案。虽然它不再机械地主张反对民族传统或者保存民族传统,但它还是没有找到在新的时代条件下对民族传统加以创造性的改造和转化的根本途径,甚至连解决问题的方向都还未发现。它的基本主张乃在于以民族的传统文化为本位,来消化、吸收近代西洋文明。说到底,它只不过是纳入民族主义范畴之中的“中体西用”。它想取东西文化之长而用之的愿望固然是好的,但实际上却因此给传统文化中某些带根本性的消极因素提供了庇护,使封建主义得以再次蒙混过关,甚至堂而皇之地继续在民国政治舞台上大显威风,民主思想未能深入人心。这虽然在根本上并不能归咎于民族主义,但二者确实是有一定联系的。

虽然孙中山等人所试图激发的强大的救亡御侮的民族精神力量,曾在特定的历史条件下有过较强劲的呈现,但它的代价也可以说是昂贵的。而且,离开了那种特定的历史条件,它的作用便难以持久,而其代价则有可能加重。看来,仅仅用民族主义来支撑整个民族精神是不够的。反过来,民族传统中的许多问题的解决,一方

<sup>①</sup> 李茂秋《全国抗战方略》,35-36页。

---

面需要确实做好一些传统特质的改造和功能转换工作,另一方面也有赖于社会经济基础的演变和相关政治制度的确立。

(皮明勇:中国军事科学院)

# 清末的民族主义

朱维铮

## 一个老问题

民族主义,正如“民族”、“主义”两词一样,在中国都属于近代才出现的概念。由于同盟会誓词首先强调“驱除鞑虏,恢复中华”,由于孙中山提出的三民主义也首列民族主义并谓它与“革命排满”同义,因而人们说及晚清的民族主义,总以为此概念的内涵,在那时就是“反满”。于是,怎样估计民族主义在辛亥革命前 10 年的性质、作用或意义,也就成了问题。

## 谁当承其“咎”

满族人主中原以前,在建州女真时期曾是接受明帝国直接统治的边疆民族之一,而清帝国建立后,以满族发祥地为中心的东北地区更成为帝国政府直接控制的特区。因而,除非把“中华”疆域的界定,“恢复”到努尔哈赤、皇太极父子由叛明到称帝时期的限度,否则视满洲为“异族”,提出“驱除鞑虏”的口号,在实践中便等同于分裂中国的版图。

假如我们坚持从历史本身说明历史,那么对于袭自 500 年前朱元璋北伐檄文的所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的纲领,本来不难作出合乎历史的解释。但由于袭用者是孙中山,而此人身后已被尊作“国父”、“伟大的革命先行者”,在有太多的理由为神道设教、圣人无谬之类古老原则辩护的时候,含混地说一句“阶级的历史的局



限性”，在某些人看来已是对这位后圣的亵渎。

于是，说到辛亥前孙中山和同盟会的所谓民族主义，曲说文饰必贻尘谤，攻其一点也难服众，怎么既论其功又指其过呢？“局限”论既失之含混，“实质”论（即谓民族问题“说到底”是阶级问题）又属于强辩，后出的“工具”论（即谓孙中山把民族主义等同于反满，乃因清政府已沦为帝国主义列强统治中国的工具）只是先前“走狗”论的雅化，说非无据却有落入梁启超窠臼的可能。因而，更常见的评说，便是在照例把“驱除鞑虏，恢复中华”的口号归因于资产阶级软弱性的同时，又批评它也含有狭隘民族主义或大汉族主义的偏见。不过，持此说者，又总不忘提醒读者注意孙中山在晚清并非这种偏见的作俑者，何况他的“三民主义”当作整体观，何况他在民国建立后就强调“五族共和”而没有把满族排除于中华民族之外。毋庸置疑，早蒙“一民主义”者之讥的章太炎，就应该替这种“民族主义”承咎了。

然而章太炎到底不能独承其“咎”。因为在清末，民族主义不是某一二人的独特政见，而是被不同倾向的反现状论者普遍接受或同情的一种思潮。它于1903年随着拒俄运动的高涨而获得广泛的社会影响。这不是用某种简单的公式所能说明的。但就我所见，至少在近年中国大陆的种种论著中间，在讨论中却存在着下列共同的或类似的弱点。

一是避免专从民族主义角度进行讨论，尤其避免正面承认那时代的排满论确属民族主义的历史取向。

二是涉及排满论必以“阶级斗争为纲”，强行否认晚清历史中存在的民族压迫的基本事实。

三是把民族问题与文化问题混作一谈，在判断清末民族主义的具体取向的时候，往往使用双重尺度而陷于悖论。例如评论所谓“夷夏之辨”，涉及反满时常用属于文化尺度的同化说予以批评，涉及排外时却总用属于政治尺度的爱国论进行辩护。

应该指出，那时代的民族主义诉求，无论实践取向有多大差

异,在民族主义的概念诠释上,都应用近代欧洲民族国家兴起的历史和民族主义涵义的解释作为参照系。但诉求者的实践取向的差异,又使他们倾向对清帝国的民族问题与近代欧洲的历史和现状的不同缺乏客观分析,往往对参照系采取各取所需的实用态度,因而在当时既纷纭不已,给后人造成困惑。

### 由“现状”引发的政治诉求

民族主义在清末既然已形成普遍的政治诉求,那就很难用所谓传统的“夷夏之辨”进行解释。政治诉求总是针对政治现状。诉求的语言,是古老的、外来的,还是混合的,固然重要,但总是诉求者对于现状的基本看法的一种概括。假如考察这种诉求,不是首先考察引发诉求的历史状况,而是首先去追究诉求的口号合不合某种先定的尺度,则只能说是舍本逐末。

这里不能详述清代民族问题的复杂状况。简单地说:(1)清帝国是以一个少数民族压迫多数民族为表征的;(2)与中国历史上其他少数民族建立的帝国不同,这个帝国始终实行旨在守护统治民族特权的反同化政策;(3)随着统治民族的寄生化,这个帝国不得不在严分满汉的同时,又实行满汉共治,并被迫把共治权从文官制度逐步扩大到军事组织;(4)出于被同化的恐惧,这个帝国的君主贵族,在意识形态上始终坚持双重准则,一方而“以汉制汉”,一再由皇帝出而对朱熹学说重作解释,当成汉族上层爬进各级政府的首要条件,一方而固守本族的萨满信仰,并抬举在边疆少数民族中流行的喇嘛教,以扩大与汉文化对抗的基础;(5)于是在这个帝国整个存在时期的民族关系上,便出现种种矛盾现象,在上的满洲君主独裁与在下的汉族文官横行并存,在内地的旗人形成被汉人割裂的各个据点与在边疆的少数民族保持与汉族文化差距相映,在中央政府继续严分满汉的权力结构与各级地方政府愈来愈受汉族官吏控制的奇特反差。

诸如此类的现象,就使章太炎、孙中山提倡的革命排满论很易被指斥为复活大汉族主义,也使康有为、梁启超鼓吹的保皇立宪论更易被抨击为抹煞清帝国实行民族压迫和民族歧视的现实。

## 孙中山的矛盾主张

毫无疑问,早在 1894 年孙中山在海外创建兴中会那时,他所拟订的秘密入会誓词,所提出的“驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府”的纲领,其中便含有极不相容的两个命题。

所谓“创立合众政府”,不消说孙中山是以中国的华盛顿自居,如他晚年仍然坚持的,想通过他把中国“化成美国”。这是典型的全盘西化论,表明孙中山向往的理想政府,是美国式的联邦统治模式,即对外关系实行中央集权,而在内政上尊重地方分权。

可是所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的提法,又表明孙中山首先志在成为当代的朱元璋。倘说 500 年前提出这个口号,体现处于元朝统治下人分四等的最低等的“南人”的愤恨情结的话,那么在中国人民已吃够膜拜朱元璋、朱棣父子统治方式的清朝列祖列宗的独裁统治苦头之后,孙中山重提这个口号,虽能鼓动于一时,尤其能够煽动长期停滞于“反清复明”模糊回忆的秘密会党参与革命的情绪,却难免使人们怀疑此人的最终意向。

谁都知道华盛顿和朱元璋属于取向通异的政治楷模。在晚清,华盛顿对于美国独立战争和联邦政治的贡献,虽被革命党人过度夸大,但他拒绝担任终身总统并在卸职后坚持不干预国事的行为,却给憎恨君主世袭专制制度的中国人留下深刻印象。而朱元璋虽被颂作光复汉族旧物的先驱,但即使最热衷于称道这一楷模的章太炎之流,也对他称帝后强化君主独裁的种种行为,表示难以克制的憎恶。这种憎恶,对于正在以非历史态度看待中国和世界现状的革命党人来说,遇到内在矛盾很易移过于孙中山,而非难革命排满说的保皇党人和立宪派人,又很可惜此否定孙中山及其领

导的整个运动,都不能说缺乏理由。

事实上,从兴中会到同盟会,孙中山始终坚持“驱除鞑虏,恢复中华”作为区别革命与否的首要纲领,的确使他无法免遭潜在主张大汉族主义的指责。他在海外游说华侨支持革命排满,再三声称如若革命成功,则在鸦片战争后被欧洲日本等列强攫夺主权的诸邻邦,必将重新成为中国的藩国。这虽然可用迎合深受殖民统治之苦的海外华侨心态的理由予以辩护,说是权变之计云云,但用重建殖民地位的许诺来激起反殖民统治的情绪,无论是否限于言辞,在实践上必定助长中世纪式的“天朝上国”的过时意识的复活,则是可以断言的。

因此,倘说在民族问题上,孙中山一直在摸索非西方化的近代化民族形成之路,则其反历史主义的态度未免过于露骨。似乎用不着指出,孙中山除了欣赏朱元璋之外,在追求汉族统治实现“美化”屡屡碰壁之后,转而追求实现“俄化”,在主观上并未脱离其认定近代化即西方化的初衷。主观意向与客观效应背离的矛盾,非自孙中山始,也非以孙中山终。

### 是不是种族主义?

1905年成立的同盟会再度把“驱除鞑虏,恢复中华”列入纲领,而正在这时清政府终于作出“预备立宪”的姿态。迫使慈禧太后作出这一姿态的主要因素,除了反满诉求日趋激烈的国内压力以外,还有来自西方列强的外在于压力,因为“辛丑和约”许诺保全满清政府的一大条件,便是清政府必须进行政治改革。和约签订后清政府对于官制和学制作出的所谓改革,尤其是官制改革,最终都成为满洲亲贵乘机扩充自身权力的手段,却不能因此而说陈腐的制度毫无政变,譬如说八股取士的科举制度便终于废除了。这当然使不少温和派的士绅产生这个帝国尚有得救的希望。待到慈禧太后出面宣布为实行宪政作准备,这时连保皇党人也改变了对慈

禧为首的权力集团的态度。康有为、梁启超都曾既愤然又欣然地说过,1902年清政府“还都”之后的变政措施,没有一项不是他们曾在戊戌百日维新中所未曾提出过的。因而他们迅即改换党名,不再提单纯保皇即拥光绪而反慈禧,相反树立促进宪政的旗帜。这一变化,就意味着保皇党人也重新主张联合满洲,转而把主张革命排满的同盟会视作主要政敌。

因此,围绕是否排满问题,不同倾向的改革者,分别以《新民丛报》和《民报》为主要阵地,进行激烈的论战近两年。与前几年的情形相反,这回充当原告的是梁启超。他抓住的把柄,正是“驱除鞑虏,恢复中华”那八个字。他强调这个纲领不是民族主义,而是种族主义,因而他的文章从题目到内容都说孙中山和《民报》主张的,只是“种族革命”,并非那种把欧美导向强盛的民族主义,而后者则主要表现为兴民权、废专制、行宪政的“政治革命”。相形之下,胡汉民、汪精卫、朱执信等,在《民报》初期发表的文字,坚持革命排满,却无法把孙中山的民族纲领解释得与近代民族主义相契合,甚而出现接受论敌关于“种族革命”提法的趣事。倘若不是刚出狱的章太炎披挂上阵,专从清建国后坚持种族特权、实行种族歧视的历史角度,与刘师培等联手,抓住梁启超曲解清统治者国策的弱点进行驳论,则很难使《民报》化被动为主动。

不过,假如清朝权贵稍有识见,在所谓预备立宪问题上,不是一味用日本明治维新的先例作口实,对于以南方士绅和原保皇党人联合发动的早开国会的屡次请愿,敷衍推宕,乃至被迫跨一小步也要从中渔利,那么纵然在论点中间《民报》始终皇得比对手有理,双方的胜负依然难说。所谓事实胜于雄辩,而在政治论争中起决定作用的,影响人们最终抉择的,主要不是学理,而是切身利益。实际上,从1907年同盟会开始内讧以后,在组织上很快分崩离析,而《民报》虽然还由章太炎主持,也同样失去了昔日的魅力。但由同盟会纲领所演绎出的一个逻辑推论,所谓“清朝一倒,万事自好”,却已经那样深入人心,成为在武昌起义前后激励人们非革命

不可的信念由来。这当然不可能由民族主义本身得到合乎历史的说明。

关于近代以来的民族主义的研究,在中国的学术领域几近空白。困难不在于事实的清理,而在于若干僵硬教条的障碍。

### 赘 语

譬如说,民族的定义。由于长期把斯大林的所谓四要素说奉若圣经,即使研究对象纯属“原始民族”、“蒙昧民族”或者“野蛮民族”,也必须强迫历史服从斯大林的说教。

又譬如说,民族问题的“实质”。多民族的中国,在历史上当然充斥着不同民族相互间的矛盾与冲突、压迫与反抗、并吞与同化等等记录。那原因是复杂的,诸如生产方式的、生活形态的、宗教信仰的、心理状况的,乃至地缘政治的,都有。但无论是古典的、中世纪的或近代的民族斗争,都很难用“说到底就是阶级斗争”这样一个简单公式一套,便真理毕现,万喙息响。不幸这个“底”,似乎极难透过,以至于我们的晚清史或民国史的论著,岂止列章设节没有“民族主义”的地位,即使非谈“逐满”问题不可,也尽量牵合“说到底”的公式,否则便以不了了之,申斥一通“局限性”完事。

(朱维铮:复旦大学历史系 教授)

# 从辛亥到五四：民族主义的历史考察

李良玉

## 问题的提出

民族主义和现代民族国家的关系，是本文的基本论式。在展开本文阐述之前，我们不妨首先考虑一下“民族”的现代汉语语义。《现代汉语词典》对“民族”的释义如下：(1)指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人的共同体。(2)特指具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的人的共同体。该书对“种族”和“人种”两个词也作了解释。认为种族的语义就是“人种”；而“人种”，就是“具有共同起源和共同遗传特征的人群”<sup>①</sup>。

由此可知，在现代汉语中，“民族”一词兼具种族和民族的双层含义。汉语的“种族”和“民族”不仅在词义上有相通之处，在口语习惯中也常常是通用的。虽然从共同语言、共同地域、共同经济生活及共同心理素质等项规定中，我们可以看到国家的影响，但究其语义，汉语的“民族”不具备国家的内容。

通过以上对“民族”一词的现代汉语语义的分析，我们可以看到，中国人的民族观念有两个特征：第一，民族观念相通于种族观念；第二，民族观念疏离于国家观念。由此引伸出来，中国人的民族主义当然也就缺乏国家主义的内容。笔者认为，如果没有现代国家主义的充分哺育，民族主义有可能对现代民族国家的建设显

<sup>①</sup> 商务印书馆1991年版。

示出茫然、冷漠,甚至是多余的性质。征诸中国现代,一方面是民族主义运动一浪高过一浪的不断勃起,五四运动、五卅运动、九一八抗日救亡运动、抗日战争,无论规模或影响,都达到了相当的历史高度;但另一方面,中国人却始终未能建立起一个强大的现代民族国家。就前者面言,现代中国是一个民族主义运动的时代;就后者而言,现代中国又似乎是一个乏民族主义的时代。这一个充满矛盾的史实,为我们提供了一个总结经验的机会。为了说明本文的论旨,笔者以辛亥革命为论述的起点。因为辛亥革命的不同凡响之处,是它在中国历史上第一次提出了建立现代民族国家的任务。这就为我们考察中国人民族主义观念的演进,及其对于建设现代化民族国家的实际影响,提供了一个令人满意的视角。

### 辛亥革命的种族主义强势

知识分子是辛亥革命的主导力量,它由华侨知识分子、海外中国留学生、国内新式学堂学生和其他各式激进仕宦人士组成。民族主义是把这几种人结成广泛的民族民主统一战线的最好粘合剂。如果再考察作为革命主体力量的广大新军士兵、会党分子等社会力量,民族主义又是吸引了投身革命排满的最积极的因素。

以同盟会为代表的革命党人的民族主义,具有明显的二元论性质。三民主义的民族主义有两方面的意义,一方面,通过革命,通过改造国家,来振兴中华民族,这是民族主义的国家主义本质;另一方面,革命又必须通过“驱除鞑虏”来实现,这是民族主义的种族主义因素。在满清贵族集团专制统治的特定历史条件下,以“驱除鞑虏”为核心的“革命排满”口号,起到了强大的社会动员作用。

对于上述历史事实,辛亥革命的一代先贤们并不讳言。孙中山说:“夫民族思想,根于天性,故十余年来,各团体群趋于革命,一



言排满，举国同声，乃遂有今日。<sup>①</sup>”蔡元培指出：“此次革命，实专属民族问题，于政治上排去满洲亲属之权力而已。<sup>②</sup>”戴季陶认为：“中国之革命，由于政治不良而生，而最能引起一般人民之革命思潮，即种族问题是。故中国革命之成功也，不曰革命成功，而曰光复，此二字实吾革命最特色之一也。<sup>③</sup>”张继也说：“我们中国革命也是结合春秋大义及欧西 18 世纪革命先哲的言论行为而造成的”<sup>④</sup>。

辛亥革命的民族主义二元性，反映了中国人近代民族观念演进的如下特点：第一，近代中国的民族解放问题，是在世界近代殖民体系的形成与发展过程中发生的，中外民族地位的不平等，首先表现为不平等的国家关系，而这种国家关系的形成，又直接源于中国的国家制度、机构和官僚群的彻底腐败。因此，实现民族解放的根本途径是改造国家。第二，由于欧风东渐，西方近代社会政治学说进入中国，因此，知识分子的政治意识中出现新旧观念并存的复杂现象。就民族主义而言，推翻封建君主专制，建立共和国家，“振兴中华”，这种民族主义的基本内核是新型国家观念，我们称之为国家民族主义。以传统“华夷之辨”思想为资源，通过革命排满而实现民族光复，是种族主义的民族主义的基本内容，就其基本品质和特征而言，这种民族主义即反满民族主义。

在辛亥革命时期，民族主义始终为国家民族主义和反满民族主义的二元性作用于革命运动。就个人而言，两种民族主义观念谁占主导地位，取决于他对西方文化的认知程度和对传统“华夷之辨”观念的保留程度；就群体而言，反满民族主义向革命势力的核心圈外层，不断扩大，不断增强动力。

辛亥革命的强势的种族主义，对于推翻满清政权有积极作用，

① 《在武昌十三团体联合会欢迎会的演说》，《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，332 页。

② 《复蒋维乔函》，《蔡元培全集》第 2 卷，中华书局 1984 年版，286 页。

③ 《共和政治与政党内阁》，《近代碑海》（六），四川人民出版社 1987 年版，180 页。

④ 《中国国民党党史概要讲演汇集》，中央训练团印行 1942 年 2 月版，8 页、53 页。

但对于建设一个多民族的新型民主国家,却是一个消极的因素。强化国家民族主义的观念,是辛亥革命胜利以后中国人面临的一个艰难的历史课题。

### 三个例证的分析

辛亥革命的胜利,宣告了反满民族主义的历史作用的终结。建设现代民族国家,在相当广泛的社会层面上成为共识。可是,民初中国知识分子的民族主义思想,并未有益于建设现代民主国家的任务。造成这一反常现象的极源,除了袁世凯集团的政治作用面外,在于民初知识分子民族主义思想的本身缺陷。这种思想,过分强调国家与政府的同一,从而堵塞了民族主义与国家主义正确结合的渠道,窒息了民族主义在社会政治生活中的合理性,并且使它变态地成为当时“以专制治立宪”的保守主义社会思潮的思想基础之一。

笔者的这一论点,可以从孙中山、黎元洪、蔡锷三个代表性人物的理论立场中得到充分的证实。

孙中山对新生的中华民国寄予了很大的希望。他声明,创立中华民国的惟一目的,是为了“拥护亿兆国民之自由权利,合汉、满、蒙、回、藏为一家”,建设繁荣富强的新中国。他还指出:“本会之民族主义,为对于外人维持吾国民之独立;民权主义,为排斥少数人垄断政治之弊害;民生主义,则排斥少数资本家,使人民共享生产上之自由”<sup>①</sup>。孙中山关于三民主义的上述言论,实际上已经包含了1924年国民党“一大”宣言所解释的三民主义的基本原则精神。就民族主义来说,有三个特点。第一,剔除了原有反满民族主义成分;第二,重心在于为民族求得国际平等地位;第三,谋多数国民的利益,反对少数人获取私利和特权。这些当然值得重视。

<sup>①</sup> 《在上海南京路同盟会机关的演说》,《孙中山全集》第2卷,339页。

但是,更值得研究的是,孙中山为什么在相当一段时期内主动放弃了民族主义,而把三民主义修改为一民主义或二民主义?孙中山声明:“今日满清退位、中华民国成立,民族民权两主义俱达到,惟有民生主义尚未着手,今后吾人所当努力的即在此事。”<sup>①</sup>孙中山多次强调这一观点,甚至逃亡日本重组中华革命党时,也不提实行民族主义。

以上历史现象的出现,是基于以下原因。当革命党人把改造国家作为挽救民族的根本手段时,他们的国家观念和民族观念是统一的;当国家已经通过革命而改造成功以后,国家观念和民族观念的内在矛盾就突显出来。

国家观念和民族观念的内在矛盾,根源于民族与国家又相区别又相联系的性质。在英语词汇中,nation 是指民族、国家或国民的意思,而 nationalism 也是指民族主义、国家主义或国民性的意思。俄文中也有类似现象。在汉语中,民族与国家是两个词。对前者,通常主要作民族学意义的解释;对后者则主要作政治学意义的解释。可是,对于观念形态的、作用于社会政治生活的民族与国家,却难以如此区别。世界历史上,很长时期有犹太民族存在,但并没有犹太国家。在中国近现代,许多人是标准的民族主义者,但坚决反对当时的国家——例如清末的孙中山(按:这里的民族主义本质上也是爱国主义)。这就是说,国家并不等同于民族。反过来说,民族又决不能脱离国家而存在。一个民族没有自己的国家是难以想象的。因此,国家又是民族的政治实体,也是民族的标志。国家被异族灭亡了,全体民族成员自然都被视为亡国奴。所以,在异族入侵的条件下,常常也有极端反政府主义者反而给予政府充分合作的情况。革命党人经过长期的斗争,使国家和民族同时获得新的生机,再也没有必要用民族主义的口号去激励人们改造国家。相反,国家作为民族的政治实体,作为民族的标志,却是一个

<sup>①</sup> 《在南京同盟会会员饯别会的演说》,《孙中山全集》,319页。

具体的实在的建设对象。孙中山指出：“今民国成立，国民须人人有爱国心，则知中华民国乃自己的民国，非政府的民国，各就其业，政良提倡，尽应尽之义务，政府更扶助而掖助之，则将来之富强，可操券而得。”在这里，孙中山是说，民族、国家、政府、国民的利益是一致的，只要政府和国民同心同德，携手共进，国家的富强指日可待。革命党人的立场无疑是善良正直的，但是过于乐观了。国家毕竟是政治的产物。尽管中华民国已经建立，尽管《临时约法》已经制定，尽管袁世凯信誓旦旦地保证忠于民国实行民主，我们仍然无法为革命党人的失算辩解。因为从根本上说，国家、政府、国民的利益是一致的，但这无论如何不是一个绝对的前提，而维护国家利益的立场与拥护政府的立场的一致关系，也不具备绝对正确的性质。一旦袁世凯大权在手，法律可以改订，诺言可以推翻，缔造民国的革命党人照样可以指为盗贼而诬之以内乱之罪，不正深刻地证明了这一点吗？

黎元洪在辛亥革命中的表现，大致上可以视为革命党人的同盟者。他和满清政权有过较长的历史关系，言于处事稳健的官场经验，没有与袁世凯发生过直接的个人利害冲突。基于这些理由，黎元洪接近袁世凯而对革命党人心怀芥蒂是非常自然的。但是，应当看到，黎元洪在民初时期反对革命党人的原因，有民族主义的情绪因素。例如，在定都问题上他就支持袁世凯。黎元洪通电：“舍南京不至乱，舍北京必至亡，纵金陵形势为胜燕京，犹当审时度势，谅为迁就。”理由是：“顷闻京津乱党操戈，首难虽平，余孽未清，祸变之来，将未有艾。外人对此，极为激昂，某国并潜谋远兵，人规京辅。设再稽时日，险状环生。列强耿耿，难保不自由行动，瓜分之祸，即在目前”<sup>①</sup>。

黎元洪的以上意见，由于理由充分，自然是难以驳斥的，也不

<sup>①</sup> 《致孙总统及各部总长建议组织政府》，《黎副总统书牍汇编》卷1，新中国图书局1925年5月版，7-8页。

能认为危言耸听。事实上当时许多人都有类似想法，连蔡元培也担心外人借口兵变乘机肇事。争论不决，政局动荡的局面，招致了相当广泛的不满情绪。一位蒙古王公的电报甚至说了这样的话：“鄙人自去冬联合蒙族，同赞共和，本意冀免分崩，共谋幸福。今乃争议日滋，危机日烈，既无以自解于本族，岂易为继续之维持。互解之虞，尤心所怵。”<sup>①</sup>人民不能识破袁世凯的鬼蜮伎俩，却其同以民族大义相责。孙中山等人迅速表示妥协，与此不无关系。

黎元洪的民族主义情绪，是受国家主义支配的。他说：“天地生人，由图腾而部落而国家，递演进化，无非以保全治安为主者，无论为君主民主共主，为专制立宪共和，要不外全人群之心理，应世界之势，俾国家——健康之机体，以为保全治安之方法而已。”<sup>②</sup>

蔡锷的情况与黎元洪有异。虽然不能肯定他曾否加入同盟会，但以其对革命的一贯态度和主持云南光复的历史功勋，自应与革命党人一致行动。可是，蔡锷支持定都北京，指斥《临时约法》，反对“二次革命”，甚至指革命党人的暴烈派，“以破坏为事”<sup>③</sup>。

蔡锷的以上意见也是国家民族主义情绪作用的结果。关于民族与国家的关系，蔡锷有如下看法。他说：“本党主义，务以国家为前提。亡国之痛，远则如犹太、波兰、印度、埃及，近则如安南、朝鲜，诸君当能知之，抑为我万众同胞所矧心怵目者……天赋人权之说，只能有效于强国之人民，吾侪焉得而享受之。故欲谋人民之自由，须先谋国家之自由；欲谋个人之平等，须先谋国家之平等。国权为拥护人权之保障。故吾党主义，勿徒骛共和之虚名，长国民凌轹无秩序之风，反令国家衰弱也。苟国家能跻于强盛之林，得与各大国齐驱并驾，虽牺牲一部分之利益，忍受暂时之苦痛，亦所非恤。国权大张，何患人权之不伸。”<sup>④</sup>

① 《阿穆尔灵主呼呈速定国务员成立统一政府致孙中山等电稿》，《中华民国档案史料汇编》，第2辑，江苏人民出版社1981年版，121页。

② 《国庆日演说辞》，《黎副总统书牍汇编》卷1，1页。

③ 《在云南进步党欢送会上的演讲》，《蔡锷集》，云南人民出版社1983年版，298页。

④ 《在统一共和党云南支部会上的演讲》，《蔡锷集》，231页。

在蔡锷看来,犹太、波兰、印度、埃及、越南、朝鲜人民所以如此悲惨,首先由于他们是亡国奴,而一切民族的耻辱均来自国家的衰弱。天赋人权的理论,对于弱小民族是没有益处的。中国人为了有一个强大的国家,应当作出必要的牺牲,包括放弃自己的民主权利。基于这样的理论立场,蔡锷对“主权在民”的提法进行了公开的批评。他认为国家的主权只能属于国家,而不应当属于人民。他列举了六个理由。第一,国家由土地、人民、主权三个要素组成,主张“主权在民”便损害了国家要素的完整;第二,国家要为人民谋幸福,但这必须以国家的存在为前提,如果由人民掌握主权,那么人们为了自身利益而任意牺牲国家怎么办?第三,中国国民有4亿,无论是把主权分散给4亿人,还是由4亿人联合掌握,理论上和实践上都难以执行;第四,无论全体国民直接掌握还是委托国民代表会议掌握,国家主权的运用都缺乏连续性;第五,人民掌握主权,将会要挟政府,祸乱国家;第六,国民中有精神病患者和被剥夺公权者,所以国家主权属于全体人民事实上也不成立。<sup>①</sup>

实际上蔡锷是主张强化政府的权力,这从他关于制定宪法的一段电文可以看得清清楚楚。电文说:“现在国基未固,外患方殷,非有强固有力之政府,不足以维持国脉。窃谓宪法为国家根本法,宜体察本国现势,与夫历史民情,为之制定。总以使政府能伸张国权,发展国力为要归,而不宜取他国印板之文,谬相仿效,而加之厉。”<sup>②</sup>在这里,蔡锷把建立“强固有力之政府”作为建立强大国家实现振兴民族的根本要义,与黎元洪所强调“俾国家成一健康之机体”,是完全一致的。

## 知识分子的五四激进

从上文可以看出,孙中山、黎元洪、蔡锷的民族主义思想,都受

<sup>①</sup> 参阅《读王亮畴中华民国宪法刍议》,《蔡锷集》,291-292页。

<sup>②</sup> 《致张国桢电》,《蔡锷集》,283页。

到了国家观念的深刻影响。应当承认这中间包含历史进步的因素。传统意义上国家观念是忠君，即梁启超在清末所痛斥的“知朝廷而不知有国家”。现在，大家都明白了国家是一个来源于公众意志，维护民族整体利益，保证社会有效运作的政治实体。这个进步显示了戊戌以来的社会变革所培育的观念变化，具有崭新的价值，但是，它们的实践方向是不同的。革命党人受西方进化论、天赋人权等等学说的影响较多，故而比较欣赏议会民主、责任内阁、政党竞争、多数裁定的原则（也许宋教仁最典型）；而黎元洪、蔡锷由于受过严格的正规军人教育，则特别重视首脑作用、政府权威、行政效能和社会秩序。本质上，这种分歧是建立一个民主国家还是集权国家的分歧。

在民国初年的政治斗争中，以建立集权国家为宗旨的民族主义，十分切合社会心理。可是，袁世凯正是沿着集权国家的台阶一步步爬向了皇帝宝座。这一史实，起到了两个灾难性的后果。

第一，动摇了革命党人对民主政治的信仰。张继曾说：“在国民党时代的同志以为可使纯粹的政治方法创造中国，所谓的方法不外乎国会，结果仍然归于失败。<sup>①</sup>”这里揭示了一个非常严峻的史实，民初议会和政党政治的演习，实在是一个太珍贵的机会。革命党人长期追求的不就是西方国家以议会和政党为制衡原则的民主模式吗？当他们以交出政权的昂贵代价方才获得实际试验时，其难能可贵并未得到应有爱惜。作为报应，革命人从此对议会民主、多党制、政治多元化等兴味索然。中华革命党关于对外实行一党专政、对内要求党员绝对服从党魁的规定，就是一个明白无误的信号。

第二，摧残了知识分子的国家观念。前文已经说过，民初国家民族主义思想，是当时“以专制治立宪”的保守主义的社会政治思潮的思想基础之一，这是说，这种思想有保守主义的一面，但是，不

<sup>①</sup> 《中国国民党党史概要讲演汇集》，中央训练团印行，1942年2月版，8页，53页。

能否认它有另一面,即把民族主义和国家主义相结合的一面。把民族主义和国家观念结合起来,形成新的近代政治意识,是维新运动失败后才出现的观念更新。另外,作为一个积弱的国家,在国民中普遍培养国家至上的思想,建立坚强有力的政府和运作便捷的行政机能,只要能够贯彻政治的公平原则,提供平等机会,允许民众对社会管理的充分介入,那么,也未始不是中国人所应当馨香祷祝的。问题是,袁世凯帝制自为,是以国家和政府的名义操办的,这就导致了一部分激进知识分子因此面怨恨国家。陈独秀断定当今国家是一个“贪吏展牙于都邑,盗贼接踵于国中”的国家,从面号召人们不要爱国,甚至寄希望于外人瓜分中国,本质上都体现了对国家的绝望。

和孙中山相同的是,对国家的绝望推动陈独秀采取激进主义的立场;不同的是,陈独秀采取了文化革新的手段而没有采取政治革命的手段。在陈独秀看来,光有政治革命是不成的,必须有伦理道德、文学艺术诸方面的根本变革,才能真正完成近代社会的彻底转型。所以,文化革新是“开发文明之利器”。

以文化作为“开发文明的利器”,决非空穴来风。它是对袁世凯煽动尊孔复古的坚决反击。袁世凯把孔子和儒教说成是任何时代无时不能的圣人和圣教:“孔子之道,如日月经天,江河行地,树万世师表,亘百代而常新。”<sup>①</sup>它不仅君主时代管用,民主时代也适用:“既结皇皇帝帝之终,亦开选贤与能之始,所谓反之人心而安,放之四海而皆准者。”<sup>②</sup>他甚至把服膺儒学说成是安邦定国的头等大事:“中国服循圣道,自齐家、治国、平天下,无不本于修身。语其小者,不过庸德之行,庸言之谨,皆日用伦常所莫能外,如布帛菽粟不可离;语其大者,则可以位天地,育万物,为往圣继绝学,为万世

<sup>①</sup> 《大总统发布尊孔典礼令》,《中华民国史料案资料汇编》第3辑(文化),江苏古籍出版社1991年版,5页。

<sup>②</sup> 《大总统发布尊崇孔圣令》,同上书,1页、2页。



开太平。<sup>①</sup>”

没有材料证明袁世凯对儒学的知识属性和道德属性有什么诚意和兴趣，其尊孔与中国新文化建设的要求也没有任何关联。他只不过以此作为抨击革命党人和西方自由民主学说，重建君上大权的武器。他把辛亥革命所带来的千古变局说得一无是处：“彼邪充塞，法守荡然，以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立”<sup>②</sup>，“纲常沦弃，人欲横流，几成土匪禽兽之国”<sup>③</sup>。于是，尊孔读经成了反对社会民主化的最好法宝，倪嗣冲称：“今学堂不重读经，乱之所生，即病之所入也。果能改良，以读经为本，以余力习有用之科学，即勘乱之策，治病之良方也。”<sup>④</sup>袁记参议院通过的一项决议，不仅认定忠孝节义为中华民族之“特性”，应该继续发扬光大，而且赤裸裸地宣扬提倡忠孝就是要效忠元首：“大总统者抽象国家之代表……是故效忠于元首，即无异于效忠国家，至正大中，必不得以路易朕即国家相乱也。”<sup>⑤</sup>弄清了以上背景，我们当不难理解，五四新文化运动的杰出意义，首先在于对袁世凯专制政权的批判。

从根本上来说，陈独秀发动文化革命运动的动力，来源于进化的开放的民族主义理念。陈独秀说：“笃古不变之族，日就衰亡；日新求进之民，方兴未已；存亡之数，可以逆睹。”人类进化的过程并未完结，民族的自然淘汰尚在继续：“世界进化，駸駸未有已焉。其不能善变而与之俱进者，将见其不适环境之争存，而退归天然淘汰已耳。”根据这一看法，一切阻挠中国进入现代生活的理由，诸如国粹、民族特性、特殊国情等等，都不能接受。陈独秀宣称：“宁忍过去之国粹消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而消灭也。”

① 《大总统发布新祀孔典礼令》，同上书，111页。

② 《大总统发布尊崇孔圣令》，同上书，1页、2页。

③ 同上注①。

④ 《倪嗣冲致大总统呈》，同上书，17页。

⑤ 《参议院为导扬中华民国立国精神拟定教育办法致大总统》，同上书，37页。

五四运动使陈独秀的民族主义情绪空前强烈地爆发出来。他上街散发传单,威胁说如不满足市民要求,群众“惟有直接行动以图根本之改造”。陈因此被捕入狱3个月方获救。大学教授以言论罪而坐牢,陈独秀为现代中国第一人。此事对他的刺激自不用详言。五四运动固然可歌可泣,但以外交而论,至少当时并未改变巴黎和约的有关内容。中国外交为什么失败?陈独秀总结了两条原因:(一)“受了英、法、意、日四国用强权拥护那伦敦密约的束缚”;(二)“受了我们政府和日本所订二十一条密约及胶济换文济顺高徐合同的束缚”。上述第一个原因,使陈独秀对西方国家绝望而憎恨;第二个原因,使陈独秀对政府怨忿而敌视。因此,陈独秀认为,中国人应有二种觉悟:“(一)不能单纯依赖公理的觉悟;(二)不能让少数垄断政权的觉悟”。他号召,用强力拥护公理,反抗发达民族对弱小民族的压迫,并由平民来征服政府。陈独秀的主张,与五四后第三国际对远东地区输出革命的理论,即马克思主义的阶级论的民族主义不谋而合。它告诉中国知识分子,世界上发达民族与弱小民族之间的关系是剥削与被剥削的关系,落后国家的惟一出路是加入第三国际的被剥削民族的革命联盟,共同进行反帝国主义运动。这证明,民族主义又是五四时期中国知识分子接受马克思主义的重要思想基础之一。

### 几点结论

从辛亥革命到五四运动,是中国民族主义运作比较典型的时期。由于民族矛盾、社会矛盾、新旧制度矛盾与新旧观念矛盾的空前集中与交错,故民族主义的形态与功能均有多样化的表现。这一时期民族主义的运作规律,事实上可以用来观照整个现代中国历史。下列几点启示作为本文的结语也许是有益的:

(一)现代民族主义必须以现代民族国家为偶像与附着物,换言之,现代民族主义只能贡献于现代民族国家,否则,便会致民

族主义自我迷失。例如，民初革命党人以为新国家一经建立，建立现代民族国家的任务即已完成，于是丧失了民族主义的思想动力；反之，黎元洪、蔡锷把袁世凯政府当作民族国家来认同，结果对社会民主化进程给予了消极的影响。这就告诉我们，民族主义作为一种历史的社会群众的心理情绪，有一种不规则的活动特点。只有建立社会全体认同的代表民族国家的价值符号，才能克服这种不规则性而展示理性。近现代中国一直没有建立代表国家的价值系统，故国家至上的观念难以培养。例如，从1912年到1949年的38年中，中国共制定或公布过三部约法（南京临时约法、袁记新约法、1931年训政约法）、三部宪草（天坛宪草、1925年宪草、五五宪草）、两部宪法（1923年贿选宪法，1946年宪法），平均不到5年就有一部代表国家权威的根本大法出台，至于代表国家最高权力的国会，从未认真建立起来并有效履行职责，故民族主义的运作常常表现出与国家秩序相冲突的情形。

（二）现代民族主义的合理运作，必须以现代国家主义的真正实现为条件，换言之，只有国家能够通过法定机关对行政当局和社会冲突实行法律的制约和仲裁，民族主义的运作才不会发生反叛国家秩序的突变。例如，晚清政权不能接纳孙中山的改革诉求，北洋政府拒绝群众关于山东问题的主张，无不推动相当一部分知识分子走向激进。这就告诉我们，民族主义作为落后国家社会政治生活中的强大革命因素，与这些国家的政权，有本能的对抗性质。为了消除它们间的紧张关系，需要保护群众对国家的信仰和依恋，而由行政当局或具体行政官员来承担民族主义运动所引发的社会冲突的政治后果。近现代中国一直没有能建立有效的分权制衡的民主制度，故常常不恰当地由国家承受了群众对行政当局的怨恨，由于政府万能而国会无能，行政官员乃至政府的腐败，不能以国家的名义进行制止或纠劾，于是社会冲突的隐患了无消弭之日。

（三）现代民族主义的理性超越，必须以现代化的建设为基础，换言之，民族主义只有以高度经济发展为基础，才能拥有旺盛而持

久的生命力。例如,落后国家常常能以政治革命的方式挣脱不平等条约的束缚,从而取得民族主义的辉煌胜利。但是,一旦忽然发现自己仍然是穷汉,源于政治热情的民族自尊心可能一夜之间会变成阿 Q 式的或者干脆是乞讨式的自卑。这种情况出现的时候,也就是一个民族主义沦丧和重构的漫长而痛苦过程的开始。

(李良玉:南京大学历史系 副教授)

# 从思想史视角看近代中国民族主义

罗厚立

19世纪快结束时,当时广受舆论关注的美国海军战略家马汉(Alfred T. Mahan)曾预言:20世纪的世界新格局将是非西方、特别是东亚地区的兴起,因而会出现非西方(或东方)向西方强权的挑战。鉴于这样的发展趋势,美国必须明确其西方认同,并责无旁贷地起而捍卫西方的强势地位。马汉一向认为战争和扩张是一个健康国家的标志,一个进步的国家必须扩张,而一支强大的海军是实行扩张的基本因素;所以他的“捍卫”意味着强烈的进攻性。但战略家马汉也知道更深层的因素是文化的,他指出:最终能够维护西方强势地位的惟一选择是西方同化——也就是西化——非西方。一百年后,在20世纪即将结束之时,另一位备受注视的美国政治学家亨廷顿教授对下世纪的世界格局提出了极为相似的预言。不过,亨廷顿不仅不主张进取性地西化各类非西方文明,而且实际认为大部分非西方文明不可能西化。他虽然强调了西方与非西方诸文明间冲突的可能性甚至必然性,但最终仍然主张人类各文明应相互学习并习惯于相互共处。

本文无意探讨本世纪的世界格局,但从两次世纪末关于文明冲突的预言中,依稀可以感觉一种通常称为民族主义的思绪的味道(虽然两位预言家所讨论的比一般称为民族者要宽广许多)。马汉所处的时代稍久远,暂不置论。亨廷顿则显然有意无意间受到冷战结束后民族主义思绪在西方复兴这一大语境的影响。只要把亨廷顿论说中的“文明”这一术语换成“民族”,他的大部分论旨与民族主义的基本观念真可说若合符节。而近年民族主义(作为一

种观念体系)在其发源地欧洲的复兴,却是在大多数西方观察家预料之外的。

当80年代末苏欧政治体制崩散时(这是冷战结束的重要表征),西方一些专家即已预言今后影响世界的最大力量将是民族主义。但其具体所指,则多就民族主义对所谓第三世界中变动较多地区的影响而言。说到欧洲,一般都期望着全欧“民主化”的出现。殊不料苏欧政治体制崩溃的第一个直接后果便是民族主义在欧洲的复起。前南斯拉夫联邦各族间战火长期不熄,成为一大世界难题;如今虽然停火,但问题远未获得根本解决。苏联解体后各前加盟共和国之间也曾有诉诸武力者,而俄罗斯境内民族主义的风起云涌更引起了世界瞩目。

特别有意思的是,民族主义不仅仅在前共产主义体制影响下的东欧风行,在早已“民主化”的英伦三岛上,爱尔兰民族主义方兴未艾,而以狭隘民族主义为基础的“新法西斯主义”在德国和意大利也不同程度地卷土重来,整个欧洲实已为一股民族主义大潮所扫荡。在被称作民族主义故乡的欧洲,一般人早已将民族主义时代视为已经过去的历史时段。短短几年间,欧洲人竟然不得不面临此风潮的再度席卷,殊非几年前那些欢呼自由民主战胜者始料所及。

结果,民族主义在世界历史中的作用很快再次受到西方学人的广泛注意。不仅已有新的力作出版,而且麻省理工学院和哈佛大学等自1992年起已在尝试为研究生开设民族主义的专题课。近年美国历史学会的会刊更在组织讨论如何将民族主义整合到大学本科的历史课堂之中。参与的论者均同堂在大学开设民族主义课为当务之急,因为如果不了解民族主义,则不仅不能了解近现代世界,而且也无法了解所谓后现代世界。民族主义显然已再次成为西方人文和社科研究的重点关注对象。值得注意的是,许多人都强调过去对民族主义的研究存在一种“非历史”的倾向(即偏重于从各社会科学学科的理论角度研究民族主义),故在一定程度上

架空了民族主义,现在则应纠正这一倾向,多从历史角度去考察和检讨民族主义。

正是这种民族主义复兴的西方语境,使得一些欧美观察家近年颇为注意所谓“中国民族主义”的动向。其实西人所注意到的所谓中国“民族主义者”,比如什么“说不”及后来似乎持更学术化的类似言论者,虽然均不无民族主义情绪的成分,实际上多数都是食洋不化的趋西者。观其言论,对中国文化所知实在有限,其思想武器几乎无一不是西来,甚至可以说离了西方概念和西式新名词便不能表述思想。在思想资源方面,这些人中国的反传统“西化派”以及那些用后现代西学来“解构”中国学术的“国学家”均颇类似,都是“汉儿学作胡儿语”,不过一是“翻向城头骂汉人”,一是“翻向城头骂西人”而已。

这样一种中国“民族主义”被异化的现象,有力地提示了有关近代中国民族主义的研究实际尚处在多么初浅的程度。对这一点,许多人,特别是史学学人,恐怕不一定同意。的确,中外关于中国近现代政治和思想研究者,几乎无不提到民族主义。尤其是在西方的中国研究中,民族主义的兴起是一个不断重申的主题,而且民族主义浪潮正处在“不断高涨”的进程之中。我们若细看许多关于中国近代各“事件”的研究,便会发现:一开始时民族主义通常被认为是这些事件的动力,而到结尾时民族主义又多因这些事件而进一步“上升”。民族主义一身而兼为历史发展的原因和结果,其受到史家的重视可见一斑。可以说,作为一种诠释的工具,民族主义在近代中国研究中是被用得最为广泛的,而且不乏滥用之例。

可是我们如果到图书馆一查目录,便会发现这样一个备受重视及在过去的研究中被广泛使用的中国民族主义,专门的研究论文已为数不多,而专题著作更屈指可数。一般而言,只有已达成基本共识者或根本不重要的题目才会出现这样的现象。但细检诸家关于近代中国民族主义的说法,实歧见纷纭,恰恰最缺乏一致的共识。其惟一的共识,恐怕即在于民族主义在近代中国的重要性。

何以会出现这种诡论性的现象,原因必多,应是学术史的题目。但其中一种可能,即大家都以为本已达成共识,故无研究之需要;人人皆视民族主义为现成工具,信手拈来,似乎颇为得心应手。实际上,前述有关中国民族主义的专题著作都不过是近年才出现,最能说明前此一般论著中关于近代中国民族主义的论述,未必都建立在充分研究的基础上。可知中国研究中关于近代民族主义的表面共识不啻是一种充满想象的迷思。

今日适值世界民族主义“复兴”之时,更应对近代中国民族主义的来龙去脉,进行细致的梳理,庶几得出一个较清晰且接近本相的描述和诠释。晚清以来一百多年间,中国始终呈乱象,似乎没有什么思想观念可以一以贯之。各种思想呈现出一种“你方唱罢我登场”的流动局面,可谓名副其实的“思潮”:潮过即落。但若仔细剖析各类思潮,仍能看出背后有一条线,虽不十分明显,却不绝如缕贯穿其间。这条线正是民族主义。如果将晚清以来各种激进与保守、改良与革命的思潮条分缕析,都可发现其所包含的民族主义关怀,故都可视为民族主义的不同表现形式。

近代中国这一从上到下的共同思绪和关怀,包括爱国、种族观念、排外、社会达尔文主义、夷夏思想等等,不一而足。然其核心是中外冲突、中外矛盾,并且具有强烈的情绪性。喜欢挑剔字眼的人总爱说,你说某人是民族主义者,你去问他,他自己就未必承认。这是有些道理的,比如胡适,他本人是不是能承认自己是民族主义者,恐怕确实要打个问号(但也仅此而已,胡适也没说他“不是”民族主义者)。但对于多数人来说,他们说自己是或不是一个什么主义者时,并未事先思考该主义的确切含义。正如今日美国人个个都会说(而且爱说)自己是美国人,但若问到“美国人”的概念或定义,恐怕没有几个人可以说得清楚。

广义言之,民族主义实不仅仅是一种一般意义上的“主义”。人类学家纪尔兹(Clifford Geertz)在研讨二战后独立的那些“新国家”的情形时指出:“民族主义不仅仅是社会变迁的附产物,而是其



实质内容；民族主义不是社会变迁的反映、原因、表达，甚而其动力，它就是社会变迁本身。”英国左派史家奈恩(Tom Nairn)也认为，民族主义即现代国家政治实体的总条件之名；与其说它是独立于此的另一种“主义”，毋宁说是政治的和社会的思想风气。所以，学理方面的民族主义理论即在此广义的“民族主义”的不规则影响之下。故如果不在术语的界定上作文章，而主要从思想史角度考察，特别是从思想史的社会学角度考察，注重民族主义“者”的角色和作用，反可能得到前所未有的理解。

从思想史的层而看，近代中国民族主义的形成，可用章太炎的一段话概括之。章氏自述其民族主义思想的形成时说：他幼年读《东华录》，已愤恨“异种乱华”。后来读郑所南、王船山两先生的书，“全是那些保卫汉种的话，民族思想逐渐发达。但两先生的话，却没有什麼学理。自从甲午以后，略看东西各国的书籍，才有学理收拾进来”。也就是说，近代中国民族主义的发端，固来源于传统的族类思想，但其成为一种“主义”，却是收拾了日本和西方的学理之后。而彼时日本的民族主义学理，基本也是舶来品。所以中国士人真正收拾的，不过就是西方的民族主义学理。

或者即因为这一原因，今日学人讲中国民族主义成民族认同，常惯于从近代才开始引人的西方观念去倒推，有时不免似是而非。盖昔日中国人的思想言说中既然不含此一类词汇，则本不由此视角出发去观察和思考问题，应无太大疑义。如果从近代才开始引人且仍在发展中的西方观念去倒推，便难以对昔人产生“了解的同情”。故研讨近代中国民族主义，一须追溯其传统渊源，一须检讨其收拾的西方学理。同时更必须将其置于当时的思想文化演变及相关之社会变动的大语境中进行研讨。尤其需要关注的是传统族类思想的一些层西何以能复苏，西方的一些学理何以会传入以及二者怎样融合等诸多因素相互作用的动态发展情形。

同时，在考察与近代中国民族主义有关的传统观念时，仍当注意其发展演化的内在理路，特别是在近代西方观念引人前夕士人

对这些观念的时代认知。只有在搞清这一语境的基础上,才能对时人怎样收拾西方学理以整合出近代中国的民族主义思想观念具同情的理解,以获得较接近原状的认识。而且,这个收拾整合的过程本身至少与其结果同样重要。因此,最初的功夫恐怕还在于努力重建晚清人与民族主义相关的本土思想资源及收拾整合西方学理的过程,在重建中去理解时人的心态。

传统的夷夏之辨观念就常为人所误解,已经到不重建就“失真”的程度了。夷夏之辨本以开放为主流,许多时候夷可变为夏(反之亦然),故中心与边缘是可以转换的,这一点最为近人所忽视。而夷夏观念在清代的发展演变及清人认知中的夷夏观念更须侧重。因为先秦及以后历代之人怎样认识华夷之辨固然重要,但清季士人的心态和认知对理解近代中国民族主义尤为重要。换言之,昔人的夷夏观可以是多元或多而相的,但清季士人或者只接受昔人观念的一而或一支,或者虽只接受其一部分而自信是接受了全体,也可能其观念未必与昔人一致而自以为还是一致的。要之,对于研究近代中国民族主义而言,最重要的是当时当事人所持有的可能自认是传统的民族思想观念,至于其观念是否与昔者已不一致,甚至于有冲突,则是次要的。

今日致力于中国近代史之人讲夷夏之辨时,每好效法西人转给梁启超牙慧,说什么古人以为“中国即世界”,其实这在逻辑上是不通的。夷夏格局要有夷有夏,然后可“辨”;若中国即世界,是“夷夏”共为中国呢?还是“夏”为中国?若是“夷夏”共为中国,则“华夏”对新老之“夷狄”的不平等态度便与所谓“世界观”无关。若是只有“夏”才为中国,则在“世界”之外的“夷狄”又是什么界?故“华夏中心说”或者有之(世界历史上少有一古代民族不认其所居之地是天下之中心者),“中国即世界说”实未必存在。

迄今为止的中国近代史研究,都明显受到晚清以来趋新派、特别是革命党人观念的影响(虽然这影响主要是无意识的),这在近代中国民族主义的研究中也有所体现。比如,今人每喜欢指责昔

人只知忠君而不知爱国,实际是先存将君与国分开的“共和”成见。任何国家都有其主权象征。在君主国或君主时代,君王就是国家最主要的主权象征。陈垣指出:“臣节者人臣事君之大节”,故古代“忠于君即忠于国”。他还说:“君臣、父子、朋友,均为伦纪之一。必不得已而去,于斯三者何先?为国,则不能顾及亲与友矣。”仍是把君臣关系视作个人与国家的关系。即使在西方的君主国,君主也正是国家的主权象征。例如,尽管“不列颠国”的地域已发生了很大的变化,英王过去是、现在也还是整个不列颠国的主权象征。假如我们自设为君主时代的臣民,试问可以有不忠君的臣爱国吗?换言之,一个对君不忠的臣或民,当时人能视其为爱国吗?

实际上,“共和观念”里的一些关键词,也是由君主时代的词汇过渡而来。在共和观念兴起之初的英语世界里,今日通行的“国家”(nation)一词,那时与“帝国”(the Empire)一词是可以通假的。美国独立前后,英美人就是用“帝国”一词来表述“国家”的概念。英国保守主义大家柏克在1775年时就是以“帝国”(the Empire)一词来表述不列颠国(the British Nation)的概念。不仅如此,即使在美国独立并实行共和制后,也仍常见“美利坚帝国”(the American Empire)这样的称呼。美国人迪金森(John Dickinson)曾说:“一个国家(他用的是 nation 而不是 kingdom 或 empire)的国王(king)或王族是可以改变的。”凡此种种,皆说明在18世纪下半叶,英语世界里国家与帝国两字是可以通假的。北美十三洲的独立,一开始只不过切断了它们对英国的忠诚,尚未形成新的忠诚的中心。美国国家观念是在失去旧象征后逐步“发现和创造”出来的。到1778年,一个表述为“新帝国”(a New Empire)的美国国家观念才开始形成,到1783年始基本确定下来。

当然,有关国家象征的观念也是随时代的变化而转移的。中国传统的国家象征如君主、宗庙、社稷以及亡国象征如屠鼎、易器、改正朔、易服色等,至西方的主权观念引进后便渐渐淡化。到民国后则鼎、器等已多散失或进入了博物馆,而正朔、服色等也均由中

国人自改自易,且改易也并未遇到强有力的反对(抵制者仍大有人在,特别是历法)。最能体现时代“话语权势”转移的莫过于:代清的虽是中华民国,正朔、服色等却均改从西式。清季人对此已有议论,也曾提出过一些回向传统的改法,但缺乏说服力。这一方面说明西潮的冲击确实有力,另一方面大概也因国家象征的观念已发生典范转移:对绝大多数人来说,正朔、服色等已不复被作为国家象征来对待了。

可以说,对于中国“民族主义”,不仅不宜从近代才开始引人的西方观念去推倒,更不必以今日西方的定义来界定。实际上,西人关于民族主义的界定也在不断转换,从无一公认的严格准确的定义。而且西人对民族主义的研究有明显的“层累堆积”现象:关于民族主义的研究越多越细致,民族主义本身的起源就越早。近年的研究已将西方民族主义的起源上溯到大约15世纪,而较早的西方研究多倾向于认为民族主义兴起于十八九世纪而风行于19世纪后期。清季民初人所“收拾”的正是此类早期西方学理。

也只有在此之后,中国士人中的一部分才开始尝试以西方的表述方式将中国的一些固有思想观念整合并表述出来(孙中山即是一个最典型的代表)。故对19世纪中期以前中国的种种行为学说,恐怕很难冠以民族主义的称谓。然而有意思的是,中外均有学者认为中国民族主义的诞生甚至早到宋代。吕思勉先生曾说:“民族主义,原因受异族的压迫而起。中国自宋以后,受异族的压迫渐次深了,所以民族主义,亦渐次勃兴。”而美国学者田浩(Hoyt C. Tillman)也从陈亮那里读出了“元民族主义”。其实,民族主义毕竟是在一定时段兴起的外来观念,即使界定得再宽松,在西人自己都不怎么讲民族主义时,中国又何来民族主义?

关于近代中国民族主义于何时兴起以及哪些人是早期中国民族主义者,西方学者的见解也真是“百花齐放”。梅谷(Franz Michale)认为洪仁玕是“中国最早的近代民族主义者之一”;而柯保安(Paul Cohen)则从王韬那里看到了早期中国民族主义。他们显

然都同意中国民族主义兴起于 19 世纪中叶。但陈志让则主张义和团运动才意味着“中国民族主义的诞生”。而杜威又认为五四运动的意义相当于“民族/国家的诞生”。他在 1919 年 6 月 1 日的信中说：“我们正目睹一个民族/国家的诞生，而出生总是艰难的。”徐中约显然同意杜威的看法，他认为五四学生运动标志着作为一种“新力量”的民族主义在中国的“出现”。

这些人的一个共同特点是均从其观察或研究的对象那里看到了“民族主义”在中国的发生，恰提示着“民族主义”对他们来说正不啻“望远镜与显微镜”；他们在考察研究中国的特定事物之前，有可能手上已先拿着这一有效的武器，诚所谓我欲仁而斯仁至，对镜一窥，当即看个正着。而这些解读中国的学者也可能有意无意中同样受到晚清以来中国趋新派和革命党人观念的影响，总希望找到中国新旧之分界点（以为“新”正名），故其所见也就都成了最初和第一了。

不论产生于何时，近代中国民族主义与西方民族主义实有同有异。正像法国大革命时期的革命者攻击法国君主制未能完成其自身制订的统一民族国家的任务，因而应被推翻一样，晚清的中国民族主义者首先也是在得出了清政府不能救亡图存的结论这个基础上，才逐渐认同于以反清为表征的带种族色彩的民族主义。但身处西强中弱而面临帝国主义侵略直接威胁的晚清人，对西方民族主义的认知及其收拾何种西方的“学理”，却有其特定的选择。

同是与革命直接相关的近代欧洲民族主义中，法国民族主义就以内倾为特点，与以外向为特点的德、意民族主义有相当大的区别（这只是就特点言，并不否认它们也各自都有内倾与外向两面）。前者主要针对的是既存的政权，故民主（或晚清人爱说的“民权”）倾向甚强；后者则主要针对外族的威胁、征服和占领，故集体意识实占上风。在中国，章太炎、梁启超那一代人虽然也强调“民权”，却从整个西方民族主义学理中更多地看到了后者。而后来新文化运动那一代知识分子则越来越多地注意到前者，他们也重视“民

治”，然实更强调个人的解放。直到二战后，西方本身的民族主义学理研究重新回溯到德、意民族主义，中国读书人近年又有仿效的倾向。不过早期的注重德、意主要是在政治运动层面，后期则主要是学理研究层面。

在欧洲各国，通常通过共同语言等因素结成的长期的共同命运早已产生出某种认同感，民族主义者只需诉诸这种还有些模糊的认同感，将其唤起并使之在意识层面融成一个活跃而自觉的大众民族认同，便能化为政治力量。民族主义在欧洲兴起恰与所谓近代化同时段，此时两种最有意义的社会变迁是旧的社会形态与社区生活形态的解体，以及资产阶级和所谓“普通人”即大众的出现。这两者的互动产生了强有力的民族认同感，并很快就转化为政治行动（这方面的研究仍有可为处）。故美国学者爱默森（Rupert Emerson）以为，与资产阶级和大众的兴起同时段的欧洲人对政治的民主参与那种明确要求是紧随在数世纪的民族建构之后的。

有些人即据此欧洲经历，将“民主”也看作民族主义的一个重要有机组成部分。在中国，同样存在那种通过共同语言等因素结成的长期的共同命运产生出的认同感，但在中国近代民族主义兴起之前千百年，中华民族的认同感早已凝固，无需由什么人来强化。中华民族的“建成”既早，在中国也并不存在近代欧洲那种在民族建成之后对民权的自觉认识和对政治参与的明显要求（这部分可能因为传统中国政治制度的基石科举制确有开放的一面），故“民主”到底是不是民族主义的一个重要组成部分，近代中国士人对此并无确定的共识。在30年代外患深重时，民主与救亡这一民族目标是否冲突（未必像今日有人主张的一定冲突），反面成为知识分子争论的热点。

近代中国民族主义的兴起确实也伴随着社会的剧变，但却是与西方相当不同的社会变迁。思想上的正统衰落和异军突起与市民社会的解体直接相关。工商业者的兴起的确可见，但同时知识分子的边缘化与边缘知识分子而不是所谓大众的“出现”和兴起似

与政治有更直接的关联。从社会学的角度看,民族主义运动有其特殊的吸引力。边缘知识青年在其中找到自身价值的实现,从不值一文的白丁变成有一定地位的人物,国家的拯救与个人的出路融为一体。精英知识分子也在这里发现一个选择,即一条通往回归到与大众和国家民族更接近的路径。民族主义运动为知识分子的边缘化和新兴的边缘知识分子都提供了某种出路,其在近代中国自然影响深远。

另一方面,虽然中华民族的认同感早已凝固而无需强化,但对一般中国人来说,这个民族认同感恐怕更多是像章太炎所说的那样潜藏在心中,远未达到“活跃而自觉”的程度。如果不出现大的内忧外患,大约也就会基本维持在潜存的层面。从这个角度看,近代中国民众的民族认同感仍是可以被“唤起”而转化为政治力量的。一旦有社会、政治的大变动,尤其是遇到外患时,“先知先觉”的民族主义者仍可诉诸大众的民族认同感,将其唤起并使之转化为政治力量。

胡适曾说:“民族主义都是以抗议为开端的。”他指的抗议,主要是讲因外侮而起的救国观念及卫国运动(在近代中国的一段时间里则包括反抗异族统治)。同时,民族主义也还有国家建构即统一和建设民族国家的一面。胡适认为这是民族主义更高的层次,他说:“民族主义有三个方面:最浅的是排外;其次是拥护本国固有的文化;最高又最艰难的是努力建设一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的,所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。”而他当然希望中国人在第三步上着力。

民族主义的反抗与建设两面实相辅相成不可分割,如果不将两方面结合起来考察分析,就无法真正了解近代中国知识分子为“强国”而激烈反传统以求“西化”的民族主义心态,也不可能真正认识民族主义在近代中国政治中的作用(从五四的“外抗强权、内惩国贼”到北伐时的“打倒列强除军阀”,口号的传承最能体现近代中国民族主义反抗与建设并存的两个面相)。也许跟近代中国的

确是破坏多而建设少相关,中外既存关于近代中国民族主义的研究,率多注意其针对外侮的反抗一面,而甚少论及其建设的一面;将两者结合起来进行研究的就更少见。其实,民族国家建构的含义是相当宽泛的,北洋军阀时代后期出现的统一愿望即曾在很大程度上帮助了国民党动员民众以推进其国民革命;如果不将国民党的反帝主张和行动与其国内的革命活动结合起来考察,就很可能误读其意旨。

正因为近代中外民族主义者面临着相似而又相当不同的语境,近代中国民族主义存在一些既与同时代的殖民地不同,也与民族主义的发源地西欧不同的特点。清季中国士人一面努力收拾西方的民族主义学理,一面又试图与西方保持一定的距离。1904年《江苏》杂志一篇论民族精神的文章(不具作者名)说:

民族精神所由发现者有二:其一曰由历史而发生者也;其二曰由土地而发生者也。言爱国者,群推欧洲。欧洲之史,进步之史也。非惟欧人爱之,吾亦爱之。然而,吾爱之而不能发达之使如欧人之自爱者何也?则以吾国历史、土地之不同使然也。祖宗之血质、社会之习惯、个人之感情,即使我以不能爱吾国而兼爱其他,则吾之爱吾国也不得不专。而见他人之国,虽其机械发明、文艺日新,吾亦惟崇拜之尊贵之而已。又岂可自许其文明,遂心醉西风哉!

这里“言爱国者,群推欧洲”一语,最能提示当时中国“话语权势”之所在。这篇文章特别提出区分崇西、尊西与心醉西风的差别,很有提示性:对西方尊而崇之并无不可,但爱则仍在吾国,此一最后准则不能失。正如此文作者所说:“言民族之精神,则以知民族之历史与其土地之关系为第一义,而后可以言生存竞争之理。”立脚点站稳之后,当时流行的生存竞争的优胜劣败之理便不容易



影响民族自信。从思想史的社会学角度考察,只要落实劣败者为“我”而思改进之,则无论其出何策(包括反传统与全盘西化),仍然是民族主义看。故观察近代尊西之人,最后还要看其是否爱欧洲或爱“文明”胜过爱祖国。只要不逾此最后界限,应该说都是民族主义者。

爱默森认为:一般而言,一个民族或国家的全民族目标和价值体系,不是从传统中生出,就是指向一个风格不同的未来。前者回向传统,从历史中寻找昔日的光荣;后者面向未来,从前景中看到民族的希望。殖民地人因传统已面临被打压殆尽的情景,西前景实不容乐观,故一般更多地回向传统;在领土主权基本保持的所谓“半殖民地”(或孙中山所谓“次殖民地”)国家,土人似乎更倾向于憧憬一个美好的未来。

“回向传统”和“面向未来”这两种类型的民族主义在近代中国同时存在,近代中国的新旧之争,正可从此角度思考。一般而言,在所处境况并不令人愉快之时,过去和将来都不仅提供一种可能的选择,而且当下就提供对现实的某种回避,因而都有相当的吸引力。但由于近代中国的新与旧本身已成价值判断的基础,故从传统中生出一派不可能成为主流。而且,守旧派确实既提不出对现实问题的解决方法,更不能从复旧(已经失败的旧)中保证比现在更好的将来。而趋新派至少可以描绘美好的前景;他们立足于此一想象的描绘,可以提出无限多种可能解决现存问题的办法。

1904年刊于《扬子江》的一篇论民族自治的署名文章充满希望地说:“有新国家必有新国政,有新国政必有新国民。20世纪之新中国,其民族能铸成一特别之天性,光明于全球大陆,而不为人类馆参考玩具、不为演说家诋诮材料者。”只有接受民族自治观念这一“大影响”,才能成就此“大价值”。可知当时刺激中国人最深的,正是中国已成外国“人类馆参考玩具”与中外“演说家诋诮材料”。那时一般言及民族主义者,均知强调民族的固有“特性”,本文作者则颇有前瞻眼光,试图重新“铸成一特别之天性”,恰是爱默

森所谓在“指向一个风格不同的未来”这一层面来重建“民族或国家的整体目标与价值体系”。

既然中国的过去已被“证明”不行,而现状又不佳,“有所变”的确是那时大多数人认为惟一可行的取向。对近代中国士人来说,伴随进化论而来的“优胜劣败”说固然使人不舒服,但人类在不断进化这一规律本身却让中国人看到了希望:正因为这是社会发展“规律”,中国文化的“野蛮”和“低劣”只能是暂时的(梁启超提出的“过渡时代”观念受人欢迎处也正在此),中国必然有发达的一天,西方不过是先走一步,此时暂处前而而已。

故爱默森以为:孙中山的民族主义与早期中国民族主义(约指反对夷狄那一代)的区别在于,其主要的方向不再为了已经被历史证明为失败的旧世界而与人侵者斗争,而是寻求一种新的途径,即认同(他未用此词)于西方并努力接受西方的新事物。从世纪之交的民族主义思想先驱者与孙中山开始,中国无疑已步入一个民族主义阶段,而其标志则是不再以因冲击而反应的模式与外来势力为敌,而是接受并摹仿外来者的榜样。为爱默森所认知的“孙中山的民族主义”与以反满斗争为开端的孙中山那一代革命党人的民族主义实有相当距离,恐怕倒更多体现在新文化运动那一代人身上。但总的说来,“尊西趋新”的确是从清季到民初多数士人的一个共相。

我曾在别的文章中引用1903年《浙江潮》上一篇题为《民族主义论》的文章,指出西方民族主义学理的传入中国也给清季中国士人提供了新的诠释工具及新的思路和取向,他们据此提出一种与严复“天演论”有所不同的学西方思路,即特别强调学习的主动与被动,只要是主动吸取他人之文明,使固有强化,不但不存在自己早先是否低劣的问题,反是能学习者就优强。假如学得主动,善用其固有特性,终可达到“久之内外复相剂”的结果。那时也确有少数中国人已超越爱默森所描述的非此即彼的取向,而认识到“祖国主义”就是“根于既往之感情,发于将来之希望,而昭之于民族的自

觉心”。这样根于旧而发于新,在学理上可能最为理想,但在清季民初西方已成中国权势结构之既存组成部分的语境下,在实践层面是很难做到的。

虽然如此,那些通常被认为“保守”其实又常与趋新者认知相类的士人,仍希望传承早年那种鱼与熊掌兼得的理想化观念。“保守”杂志《国风》的作者欧阳翥到1936年仍以为:“两种判然不同之民族主义相接触而起竞争,其结果便有一种新文化产生,伟大卓越,超旧者而上之。”中国人如果努力奋斗,这种“新文化”也可属于民族主义。故此时仍应“举国一致,并力直追,务求发展各种学术事业,本民族自信之决心,保持固有之文化,且吸取西方物质科学之精华,采长补短,融会而整理之,使蔚为真正之新文化,以为民族复兴之具”。

对于许多趋新者来说,由于未来必然是或至少可能是美好的,是否保存本民族固有之文化已不那么重要,从传统中寻找不足(而不是光荣)以摒除或改进这样一种“反求诸己”的取向不但不那么可怕,而且简直成为走向美好未来的必由之路。章开沅先生注意到:1903年时的上海新人物正因“他们面向未来,因而敢于否定过去”。后来的新文化运动,即多偏向于这一取向。

但正因为他们的基本目标是力图重建“民族或国家的整体目标与价值体系”,以“指向一个风格不同的未来”,他们的反传统恰是出于民族主义的关怀。这是近代中国民族主义与其他许多地方民族主义的一个显著区别。同样,近代中国士人向往无政府主义、世界主义、社会主义这样一些带有“超人超国”意味的理念,其实也多半出自其强烈的民族主义情怀。

有人或者会问:既然清季民初的反传统者和世界主义者都可以被纳入民族主义的范围,何以将今日的西向反传统者和“说不”言论者等视为民族主义者就有问题呢?这虽的一个根本区别(当然还有其他的区别),就是前一时段的那些人大都深知中国传统,而后一时段这些人却对传统文化所知甚为有限。至少从理论条件

上言,前者抗议之后尚有建设的基础,后者则除了抗议(不论针对什么)别无所长。民族主义建设一面的根基是构建(包括重建)一个民族认同的文化基础,而建设不能是无米之炊。就此意义而言,胡适等人或因历史条件的限制未能走上他眼中民族主义最高阶段的建设之路,而后来对传统文化缺乏了解的那些人则永远不可能走上建设之路,当然也就不好说其是民族主义者了。

可以说,包含抗议与建设两个面相而以激烈反传统和向往“超人超国”为特征的近代中国民族主义,到今日仍尚未得到比较深入和充分的研究。这正是出现前述中国民族主义的异化现象的主要原因。对有相关兴趣的中国学术研究者来说,这无疑是一个遗憾,也是一项有力的挑战。

纪尔兹在 1971 年指出:“民族主义曾是历史上某些最有创造性的转变之驱动力量,在日后许多创造性转变中它无疑会起到同样的作用。”这些话原本是针对二战后独立的那些“新国家”而言,但冷战结束后民族主义在其发源地欧洲的复兴说明,这一论断的针对性显然可以更广泛,而其时效也更为长远。很可能民族主义仍会是 21 世纪相当长的时段内国际社会的国际政治中一个颇为活跃的因素。

鉴古可以有助于知今,有时也可有助于预测未来。从人类各文化群体的发生发展进程看,从各国各地区的实际现状看,各文化群体(或各行政实体)要做到在“以不齐为齐”的基础上“学会共处”似乎还不是在可预见的将来就能够实现的目标,而只能作为努力的方向。当民族主义还是国际政治中得到实际贯彻的一个基本原则时(恐怕在相当时段内仍如此),夸大或忽视其作用和影响固不可取,然正视其作用和影响却是必须的。

由此看来,亨廷顿有一个观点显然是极有启发性的:人类各群体在学习共处的长期进程中无疑会有持续的相当多的冲突(虽然不必一定是文明的冲突)。在人类朝着学会共处这一方向努力但尚未达到真正“学会”这一目标之时,冲突和苦难恐怕仍是国际社

会的常态之一。换言之,人类的努力可能使新的世纪更美好,但从目标可预计的情形看来,21世纪未必就一定比20世纪更美好。

今日所谓中国“和合文化”的研究已经又成为一个“工程”,这比提倡斗争哲学真可说是一个划时代的进步。“和”与“合”当然可以是相通的,但在古人那里也有相当距离。盖“和”与“同”是截然相反的两个概念,而“合”与“同”大概就要接近得多。现在已有学者主张将此运用到国际关系之中,这就要考虑作为一个努力目标的善意理想与实际所处的现实环境的差距;或者这仍要与我们的另一个传统观念即“内外有别”相结合:对内或不妨多提倡“和合”的凝聚一面,对外也许暂时还只能实行“以不齐为齐”那“和而不同”的一面,而暂不必去构想“天下一家”的大同理想。

(罗厚立:四川大学历史系 教授)

# 梁启超民族主义思想研究

刘晓辰

梁启超是中国近代思想史上最具影响力的思想家之一,但后人对其民族主义思想的研究尚嫌不够。本文力图通过对梁氏民族主义思想及理论的探讨,揭示他对中国近代思想史的一大突出贡献。

## 一

民族主义是由民族思想发展而来的。所谓民族思想,是指由于自然环境的不同,人类很早就形成了不同民族,并且拥有自己固有的特性,又由其固有的特性进而发展成固有的文化,从而形成了鲜明的同民族异民族之分,而每一民族又都以自我利益为重。所谓民族主义,一般是指一个民族中的各份子对本民族的一种体认,“表明个人对民族国家怀有高度忠诚的心理状态”<sup>①</sup>。从整体角度看,任何一个民族都希望以本民族利益为原则,拥有完全的自主权,自己组织政府,成立独立的民族国家。民族主义最为蓬勃发展的时期,往往是这一民族遭受厄运之时。梁启超生长于中华民族备受西方列强欺凌的时代,是时代养成了他对中华民族高度忠诚的心理状态,形成了他的民族主义思想。

梁氏的民族主义思想经历了从带有文化和种族色影的传统民族主义到反对帝国主义侵略的近代民族主义的演变。

---

<sup>①</sup> 《简明不列颠百科全书》第6册,中国大百科全书出版社1986年版,6页。

戊戌变法失败前的梁氏,在民族主义问题上表现出两个层面的追求:在理想层面上,他服膺于康有为的“今文学派”,以“公羊三世说”为理论核心构筑自己的历史观,以“世界大同”作为理想;在现实层面上,由于亲身感受到帝国主义的现实威胁,他已经不能秉持原有的理想的世界主义。1897年,梁氏在《变法通议》中提出的“泛黄种主义”,表明他清楚地认识到了西方帝国主义列强对东方和东方民族的侵略与压迫,同时也意识到这种压迫与反压迫的斗争已超越了过去二百年来满汉之间的种族斗争。所以他认为首先要从“平满汉之界”做起。然而,从理论上分析,此时梁氏的“泛黄种主义”仍未脱出中国传统的“天下”观念所形成的“华夷之辨”的思维模式,虽然“华夏”的内涵已扩展为黄种人,“夷”的内容已改为西洋。因此可以说,梁氏此时思想已处于由传统民族主义向近代民族主义转变之中。

1898年10月,梁氏因变法失败亡命日本,此后又辗转到美国、澳洲等地作短暂停留。1903年,他再次访美达数月之久。这一期间的所见所闻所学使梁氏的思想发生了明显的变化,逐渐形成并确立了以反对帝国主义为基调的近代民族主义观念。考察这个时期梁氏的经历,大约有如下因素对他的思想转变产生了比较大的影响。

首先,他到日本后发奋学习日文,博览日文所译西书,眼界大开。他形容当时的情景“如幽室见日,枯腹得酒”,称自己“自东居以来,广搜西书面读之,若行山阴道上,应接不暇,脑质为之改易,思想言论,与前者判若两人”<sup>①</sup>。西学丰富的内容,不仅改变了梁氏的知识结构,而且更新了他的思维方式,使他得以用更开阔的视野去观察世界与中国,尤其沉醉于对中国民族国家问题的思考。

其次,他在日本亲眼看到这个国家在近代民族主义思潮的冲击下所表现出来的巨大潜力,惊叹日本民族接受西方文化的态度

<sup>①</sup> 梁启超《饮冰室合集·专集》之二十二,中华书局1989年版,186页。

和短短 30 年就崛起的能力。在研究日本的历史及现状并与中国进行比较时,梁氏认为日本强于中国的重要原因之一,是他们的民族知耻感和民众爱国心。

再次,他出国后国内的局势每况愈下,帝国主义对中国的侵略由商业扩张急剧升格为领土争夺。梁氏身居异乡,心中无日不在思念命途多舛的祖国。由于主观世界在学习西方的过程中发生变化,他在试图将西学知识应用于改造中国的实践过程中,立足点逐渐向近代民族主义转移。梁氏开始用世界眼光分析中国的问题,“民族国家”成为他理论思考的出发点。

西方国家的强盛、古老中国的危机以及梁氏西学知识的激增,使他在 1898 年至 1903 年思想处于急变之中,关心的焦点就是民族主义问题。在这段时间内,他特别喜欢谈论历史上的中华民族,认为数千年来,国土上的各民族相互征服又日趋同化,现已形成一个民族,并且具备了“民族共同之感情”,而“今日吾中国最急者,……民族建国问题而已”<sup>①</sup>。表现出对“中华民族共同体”的新自觉与“国家意识”的逐渐觉醒。

1903 年,是梁氏近代民族主义观念确立的一年。这一年,他在美国和加拿大逗留了大约 10 个月之久,重点考察了两国的政治、历史和社会状况,并且有所思所记,“丛稿盈尺”。在美国,他亲身体会到现代工业对帝国主义扩张的影响,从罗斯福巡行全国时所发表的“俗进吾美于强盛之域,为我子孙百年大计,舍帝国主义未由也”的演讲中,梁氏进一步认识到帝国主义的殖民野心,指出这“足以使国人猛醒”<sup>②</sup>。旅美期间,梁氏对在日本就已经接触到的德国政治学家波伦哈克和伯伦知理的国家学说作了进一步的研究,对加拿大实行的君主立宪制度与美国实行的民主共和制度进行了认真的比较,而后坚定地声称:从中国的情况出发,行君主立

① 同前页书,《专集》之四,44 页。

② 同上书,《专集》之二十二,8 页。



宪制更为适合。

1903年12月11日,梁氏返抵日本横滨。访美归来后,他“言论大变”,表明自己决不再言排满,决不再言种族革命。从此时及其后发表的一系列文章看,梁氏在民族主义问题上的运思理路应该说十分清晰:利用改良主义增加国家权力,进而实现民族主义目标。具体讲就是,经过对上层建筑的改革和对下层平民的改造(避免发生国内战争),用和平的方法达成一有力秩序,待国力增强、国家强大后,与帝国主义竞争。这就标志着梁氏终于冲破了中国传统民族主义观念的束缚,确立了以“民族国家”为中心、以反对帝国主义侵略为基调的近代民族主义观念,成为一个清醒的民族主义者。

## 二

梁氏近代民族主义观念的确立和发展,集中体现于两个方面:  
第一,从“小民族主义”到“大民族主义”。

1903年10月4日(光绪二十九年八月十四日),《新民丛报》第38、39号合刊发表了梁氏的《政治学大家伯伦知理之学说》一文。在这篇文章中,梁氏提出了“小民族主义”与“大民族主义”两个概念并加以阐释:“吾中国民族者,常于小民族主义之外,更提倡大民族主义。小民族主义者何?汉民族对于国内他族是也。大民族主义者何?合本部属部之诸族对于国外之诸族也<sup>①</sup>。应该说,这两个概念的界定,厘清了梁氏思想上一直存在的种族主义与民族主义观念的混乱,比较科学地反映了中国传统民族主义与近代民族主义的内涵。

中国传统民族主义源远流长。早在周初的文献中,华夏民族的整体意识就已经形成,“我族中心”的观念十分强烈,并由此产生了对汉民族以外的所谓“蛮”、“夷”的歧视。在春秋时代,由于异族

<sup>①</sup> 《饮冰室合集·文集》之十三,75~76页

的入侵,产生了“尊王攘夷”的口号,《左传》中即有“非我族类,其心必异”的种族区分观念,导引出一种把自己与落后民族区分开来的倾向。宋以后,随着异民族特别是文化落后的游牧民族对汉民族的骚扰更加频繁,中华民族的民族意识(确切地说是种族意识)越加强化,心理上和精神上的共同素质已唤起越来越浓重的民族归属感。明亡于清后,满人用暴力取得统治权这一事实,一直潜伏在汉民族的意识中,种族主义情绪更加躁动,王船山的“坚夷之防”就很有代表性。事实上,这种传统的民族主义情绪在反抗清王朝统治的斗争中起了很大的作用,并一直延续到辛亥革命时期。“驱除鞑虏,恢复中华”这一带有种族革命性质的口号,成为革命派利用传统民族主义情绪,达到唤起民众参加革命之目的的重要手段。

就在梁氏近代民族主义观念确定之后,国内危亡局势更加急迫。国人再也无法忍受帝国主义的侮辱,“救亡”成为每个爱国者的心声。但是,在如何救中国这一问题上,革命派与改良派发生了分歧,并在许多问题上展开了一系列论战。在这场论战中,梁氏就民族主义和民族革命问题,表达了如下思想:

1. 中国目前最紧急的问题,不是内部的种族问题,而是整个国家的存亡问题。

针对革命派“排满为先”的主张,梁氏指出这属于种族革命的范畴。他警告说,中国当前最主要的敌人并不是满洲政府而是帝国主义,所以目前面临的最大问题是“大民族危亡”,是“救国”。“苟以救国为前提,无论入何方面观之,而种族革命总不能为本身手段,为直接手段<sup>①</sup>”。他认为,救国与种族革命不能相容,因为种族革命必进行复仇主义的暴力革命,必导致“不完全之共和”,而“不完全之共和”的结果就是招致帝国主义干涉,使帝国主义者“必像义和团善后方法一样,拥护旧王统,实收机会均等之效果”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 同前页书,《文集》之十九,29页。

<sup>②</sup> 同上书,《文集》之十九,60页。

这样,将使得中国社会沦落更快。

2. 为求中华民族之生存,中国需要内部各民族的有力团结与整合。

针对革命派提出的“中国已亡于满洲”的说法,梁氏批判了他们在“亡国”问题上的混乱。他说,之所以认为“中国已亡于满洲”的说法不正确,在于清朝代明乃是改朝换代而非亡国。他认为,满族人在明朝时已成为中国的臣民,“以中国臣民而篡中国前代君主之位,历史上所数见不鲜者。而亡国问题,安自发生耶?”<sup>①</sup>他还重复了自己在1903年就已确立的“大民族主义”,申明所谓中国,实际上是合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏而组成的一个大民族,而这个“大民族”才是承受帝国主义侵略的真正载体。鉴于中国所面临的危机,“梁氏认为中国的民族主义不应是汉族联盟排斥在辽阔的中国境内生活的其他民族,而应是中国境内的各民族团结起来反对外来的入侵民族”<sup>②</sup>。为此,梁氏强调,作为一个“真爱国者”,他当前所应做之事就是以中华民族(或曰大民族)利益为重,跳出传统民族主义的窠臼,不在国内制造事端,用改良的手段解决问题。

第二,从“天下”到“国家”。

美国研究中国近代思想史的专家勒文森曾经说过:“在中国近代思想史的大部分时间中,可以说是一个使‘天下’变为‘国家’的过程。”<sup>③</sup>而梁氏正是打开这条通路的人。

在中国文化传统中,向来就没有近代国家概念。从周人自称“有夏”并视殷商为“中国”来看,都是指夏、商、周所处的共同地域。中国人历来认为中国即是“天下”,即是“世界”,自己因居住于世界的中心,所以才称“中国”。中国四周居住的,是一些“非我族类”的

① 同前页书,《文集》之十八,59页。

② [美]约瑟夫·阿·勒文森《梁启超与中国近代思想》,四川人民出版社1986年版,214页。

③ Joseph R. Levenson, *Confucian, China and Its Modern Fate*, Vol. I, P. 100, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1968

蛮夷之族,这些种族并非与华夏民族对等的民族或国家,而是应该附属于“中国”的不开化夷邦。这种传统“天下”观的民族主义,除了以地域和种族作为区分标准外,最重要的还以文化的异同与高下来作判断标准。

20世纪初,与从“小民族主义”向“大民族主义”观念转变同步,梁氏还清醒地认识到中国人应摆脱传统的“天下”观念,意识到“中国”是一个政治上拥有主权、地域上拥有国界、人口上包括生活在这片土地上的各民族人民在内的真正民族国家。为此他作出两点努力:

#### 1. 破除传统“天下”观念,树立“国家思想”。

随着梁氏关于世界知识的不断丰富,“中国”这一概念在他头脑中渐渐改变。他冷静地分析了中国人夸张地把中国看成是一个世界(“天下”)而不是一个国家的原因(主要是地理和文化方面),而后指出,时代变化了,交通打开了,中国人在1840年以后所要直面的世界,决不是低等文化的世界,而是比中国的实力强大得多的许多西方国家,他们正公开向中国人宣布他们的侵略意图。几乎就在一场战争之后,“天下”无敌的中国突然变得虚弱不堪。由此梁氏提醒民众,假如还一味坚持中国的文明就是世界上的全部文明、最高文明观念,就不可能理智地认识到自己国家的落后,就不可能意识到国家面临的危机。他发问说,倘若人们还确认世界上仅存着中国人和蛮夷人的话,爱国主义何以形成并发扬光大呢?所以,“我国人爱国心之久不发达,则世界主义为之梗也”<sup>①</sup>。为此,他急切地呼吁去除中国仍然是一个世界而不是世界中一部分的蒙昧主义观念,认识所谓“中国”只不过是众多世界国家中的一个而已。他试图通过自己的努力使人们认识到,“天下”观念之所以在哲学上濒临“死亡”,是由于“中国”在政治上正遭受灭顶之灾。

在近代世界民族竞争的潮流中,破除传统“天下”观念后的中

<sup>①</sup> 梁启超《饮冰室合集·文集》之十八,49页。

国人应当怎样面对世界、面对西方呢？梁氏提出“以国家对国家”的方法：“今日欲救中国别无他术焉，亦先建设一民族主义国家而已。<sup>①</sup>”为了使国人对建立近代民族国家有更深刻的认识，并树立符合时代要求的民族国家观念，梁氏批判了传统国家观的谬误所在，提出了新的“国家思想”。他指出，旧的国家观“知有天下而不知有国家，知有一己而不知有国家”，由此造成的弊端有二，其一是“不知有国也，故其视朝廷不以为国民之代表，而认为天帝之代表”，结果常常是把“忠君”与“爱国”混为一谈。但是，国家与朝廷并不是一回事，“朕即国家”更是荒谬。“国家如一公司，朝廷则公司之事务所，而握朝廷之权者，则事务所之总办也”。所以，“言忠国则其义完，言忠君则其义偏”。针对传统的爱朝廷即等于爱国家的糊涂观念，梁氏一针见血地指出，如果朝廷能够代表国家和民族的利益，“朝廷为国家之代表”时，爱朝廷与爱国家就是一致的，“爱朝廷即所以爱国家”。反之，如果朝廷背叛国家和民族利益，“朝廷为国家蠹贼”时，爱朝廷就与爱国家不能统一了。这时，“正朝廷”是应做之事，“正朝廷即所以爱国家也”。由此可见，“忠君”与“忠国”，是新旧国家观念的分水岭。

弊端之二是因不知有国，故国人“独善其身，乡党自好，畏国之为己累，而逃亡也”。于此，梁氏痛心地质责无近代国家思想的国人仅仅将自己停留在“部民”、“族民”资格上。他说：“国也者，积民而成，国之有民，犹身之有四肢、五脏、筋脉血轮也。”然而，“聚群盲不能成一离娄，聚群聋不能成一师旷，聚群怯不能成一乌获”，所以，一个国家要强盛，它的国民必须要具有国家思想。为了使国人树立“国家至上”的观念，梁氏在自己的国家学说中，不惜用改动西方国家学说内容的方法为其目的服务。比如，在论述到国家的起源这个问题时，梁氏巧妙地避开了他曾经介绍过的西方学者的观点：“国家者，由人人各求其安宁求其自由，相议合意而结成者。或

<sup>①</sup> 同前页书，《文集》之十，10页。

曰：国家者，同一之国民，自然发生之团体也。<sup>①</sup>”将国家的起源改变为当民族生存受到威胁的“危难之际”，需要人们“群策群力，捍城御侮”。因此，作为一个中国人，要知道在自己一身之上，“更有大而要者存”。于是，“每发一虑，出一言，治一事，必须常注意于其所谓一身之上者……此为国家思想之第一义”。他告之国人，“人之所以贵于他者，以其能群耳”。而这个“群”，在当时讲，就是“国群”。所以，作为处在这个时代的中国人，必须懂得“国群”，懂得“国家”，懂得“国家”与“国家”正在竞争，弱肉强食。考虑到需进一步强化国人的“国家意识”，梁氏又将“古代帝国主义”与近代帝国主义进行了比较。他说，今日中国遇到的民族帝国主义与“古代帝国主义”不同，昔日亚历山大、查理曼、拿破仑等，虽然也“抱雄图，务远略”，欲“蹂躏大地、吞并弱国”，但那都是出于个人的野心，被侵略国“恃一二英雄”就可以与之匹敌。今天不一样了，侵略者表现出的是“全民族的野心”，恰“吾中国不幸而适当此盘涡之中心点”。故而，对付今天的“民族帝国主义”，必须倚仗全民族的努力，“惟有行我民族主义之一策”，从这个意义上，梁氏疾呼铸造“新民为今日中国第一急务”。

对于“新民”而言，最重要的莫过于树立“国家思想”了。“国家思想者何？一曰对于一身而知有国家，二曰对于朝廷而知有国家，三曰对于外族而知有国家，四曰对于世界而知有国家”。梁氏之所以强调欲救中国，非使国民养成国家思想不可，其原因在于“国家思想”可以引发这样一种认识：国家的利益存在于国家每个成员的心中，每个国民都应自觉地承担起他对国家所负的责任<sup>②</sup>。

## 2. 由向文化尽忠变为向国家尽忠。

明末大儒顾炎武在谈到“亡国”与“亡天下”的区别时曾说：“保国者，其君其臣肉食者谋之”；“保天下者，匹夫之贱，与有责焉而

<sup>①</sup> 同前页书，《文集》之十六，13页。

<sup>②</sup> 本节引文除加注者外均见《新民说》。

矣。<sup>①</sup>”这就明示：是文明与文化，而不是国家需要人民的忠诚。

梁氏为纠正这个概念，运用将西方分解成各个国家的方法，简单地写出了欧洲几个国家各自的历史，指出强国之所以具有较大竞争力，是因为人民并没有把“文化”作为尽忠的惟一标准，而是将“国家”作为了自己尽忠的目标。因为只有抛开文化层面的问题，仅仅把国作为竞争单位的时候，“我的祖国”的概念才会出现，“爱国主义”意识才可能产生。梁氏在1902年前后发表的许多政论文章中，都论述于中国人头脑中的“文化的中国不接受挑战”和“国家的中国不存在”的问题，认为这势必导致人们尽忠的目标是文化而不是国家，势必削弱人们对“国家的中国”关注的程度，“窃以为我辈自今以往，所当努力者，惟保国而已，若种与教，非所亟亟也”<sup>②</sup>。他还试图通过为“意大利三杰”玛志尼、加里波的和加富尔作传（梁氏强调他们所处的时代与中国当时的历史背景相似），为中国人补上爱国主义一课。他想使人民认识，当一个国家遭受外侮之时，对国家忠诚而不是对文化忠诚，才是挽救国家危亡的正确态度。

梁氏去国后，随着他对中华民族生存问题的日益关注，随着“国家”在他的头脑中上升为最高的竞争单位，儒家的“公羊三世说”逐渐为西方先进的政治学说所取代：“吾爱孔子，吾尤爱真理！吾爱先辈，吾尤爱国家。”<sup>③</sup>在这里，我们看到梁氏已告别了那个在戊戌变法时期，认为要靠古代思想家的权威唤醒国人的“旧我”，而以一个“新我”的姿态来号召中国人，“从作为‘天下’的中国的失败中，取得作为‘国’的中国的胜利”<sup>④</sup>。

① 顾炎武《日知录》卷十三，“正始”条。

② 梁启超《饮冰室合集·文集》之九，50页。

③ 同上。

④ Joseph R. Levenson, *Confucian, China and its Modern Fate*, Vol. 1, p. 103.

## 三

对于梁氏民族主义思想的评论,我以为应遵循历史唯物主义的原则,在对资料挖掘、分析过程中,研究其思想的合理性并显示其思想深处的真正价值所在。从这个角度讲,似有三点值得我们思考。

第一,梁氏正是在中国需要民族革命的时代比较系统地论述了“民族主义”问题的。如果说“民族主义是中国近代史上一个重要的主导力量”<sup>①</sup>,那么梁氏在这方面确实功不可没。

中国人在步入近代以前,并没有意识到中华民族为“世界民族之林”中的一员,几千年来,人们陶醉在由本民族的文化概念编织而成的“世界”当中,以天然的自负和傲慢的神态生活着,从未获得过西方近代民族主义观念中所蕴涵的那种以民族国家为单位而竞争的紧迫感,因而无法自觉地形成竞争所需要的凝聚力和责任心。梁氏倾其多半生精力研究民族主义问题,传播民族主义观念,正是为了适应民族斗争的需要。他是在中国面临民族主义时代课题的时候,一再提出近代中国的最高目标就是挽救民族危亡的。特别是在与革命派的论战中,他十分明智地提出了反对狭隘的排满倾向问题,将“合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏”的“大民族主义”作为论述其民族主义思想的逻辑起点,在阐述民族主义理论的广度和深度上,达到了同时代人的最高水平。

1939年,继梁氏论述“大民族主义”理论36年后,毛泽东对“中华民族”的概念作了如是界定:“我们中国……4亿5千万人口中,1/10以上为汉人。此外,还有蒙人、回人、藏人、维吾尔人、苗人、彝人、壮人、仲家人、朝鲜人等,共有数10种少数民族,虽然文化发

<sup>①</sup> 余英时《中国现代的民族主义与知识分子》,〔台〕《民族主义》时报出版公司1985年版,562页。



展的程度不同,但是都已有长久的历史。中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家。<sup>①</sup>1962年6月30日,《人民日报》发表了记者对原同盟会会员、中国共产党创始人之一——董必武的一篇访问记,其中董老特别提到:“孙中山也提民族主义,但是打倒满清,是汉族的民族主义,不是中华民族的民族主义。”这些话都充分表明了梁氏民族主义理论中的合理之处。

然而,梁氏作为20世纪初期中国思想界的最高权威,他在论述民族主义问题时并没有提出解决这一时代课题的正确方法。他痛恨帝国主义的侵略,看到了列强正“瞋其鹰目,涎其虎口”却把原因仅仅归结为自身的贫弱,认为解决的方法只能是“向内用力”,从建立国内“有机之统一与有力之秩序”入手,幻想帝国主义会耐心地等待中国通过改良增强国力后再去与之竞争,因而始终未能提出从直接反对帝国主义的实际斗争入手解决中国民族问题的方案。这不但反映出梁氏作为资产阶级启蒙思想家的时代局限性,也是导致他政治上失意的重要原因。

第二,梁氏是在中国需要强化民族国家思想的时代大量介绍西方国家学说的,意在培养国人的民族国家意识并为国尽忠。

梁氏去国后感触最深的问题就是,中国腐朽的封建君主专制政体与西方国家生气勃勃的资产阶级国家政体的鲜明反差。凭着敏锐的政治嗅觉,他意识到处在世纪之交的中国同时也处于由封建国家向资本主义国家过渡的时代。在中国而面临的一系列现实问题中,“语其大者,则人民既愤独夫民贼愚民专制之政,而未能组织新政体而代之”<sup>②</sup>。为此,他宣传西方资产阶级国家思想,介绍西方先进的政体模式,并主张在中国行君主立宪制。思想界以往在评价这个问题时颇有分歧,实际上,我们应注意到一个显而易见的问题:梁氏是依照近代资产阶级民族国家的学说来考虑中国新的

① 《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1991年版,622页。

② 梁启超《饮冰室合集·文集》之六,29页。

国家政体性质的,他所期望并为之奋斗的君主立宪制属于资本主义国家的政体形式。如果说他与革命派有什么不同,那也仅仅是选择救国道路的相异而已。梁氏曾是那样热切地向往共和政体,倾心于卢梭的学说,但是,当他结合波伦哈克和伯伦知理的国家学说对美国 and 加拿大等国进行了认真的考察后,思想受到了极大的震动:“吾醉心共和政体已有年,……今读波、伯两博士所论,不禁冷水浇背,一旦尽失其所措,皇皇然不知何途之从而可也。”波、伯二氏十分强调的“共和国民之应有资格<sup>①</sup>”,是行共和政体的重要条件这一点尤使他猛醒。由于梁氏始终认定老朽的中国要获得新生需要国家政治机构和国民素质同时更新,所以,他坚持对西方政治学说的择取一定要结合国情,看“何种思想为最有利而无病,而后以全力鼓吹之”<sup>②</sup>。鉴于中国几千年形成的封建制度和民众的封建意识决不可能在一夜之间发生彻底变化,梁氏提出中国可从封建君主专制制度过渡到资本主义君主立宪制度,再到民主共和制度,认为用这种改良的政治渐进方法解决中国的问题或许更加适宜。应当承认,梁氏在政治思想上是承袭西方政治保守主义方略的。他希冀在统一的秩序下,以渐进的方式解决中国所面临的内外交困的困境。他之所以反对革命派,就在于认为革命派那强烈的排满情绪正任意地毁灭着改革的希望,打乱了当时起码在表面上还维持着的、可以利用其作为改革基础的统一的秩序,其结果只能引起国内的动乱和帝国主义的干涉,到头来还是贻误国家。能够看出,在梁氏的头脑中,革命不等于进步,改良也不是退步的同义词,作为后人评价这个问题,我倒觉得,梁启超在主张“改良”时,认识上出现了一个重大的偏差,即忽略了一个重要的前提(孙中山也如此):在中国半殖民地半封建的历史条件下,任何形式的资产阶级国家政体形式都无法与中国社会有机地结合。正如

① 均见梁启超《饮冰室合集·文集》之十三,85页。

② 同上,《文集》之六,51页。

毛泽东在 1936 年所说：“对于一个被剥夺民族自由的人民，革命的任务不是立即实现社会主义，而是争取独立。如果我们被剥夺了一个实践共产主义的国家，共产主义就无从谈起。”<sup>①</sup>从这个道理上看，梁启超在帝国主义的阴影下被动地追求中国的政治近代化，追求近代化资本主义民族国家的建立是不可能的。

第三，梁氏是在中国历史上最需要发扬爱国主义的时期高扬近代爱国主义精神的，为激励国人投人救国事业作出了应有的贡献。

爱国主义作为千百年来凝聚起来的对祖国最深厚的一种情感，往往在国家和民族最危难的时期具有特殊的魅力。中国近代是一个比历史上任何时期都更加需要发扬爱国主义精神的时代，梁氏在民族竞争的大潮中突破了构筑在“非我族类，其心必异”的传统观念上的古代爱国主义的局限性，竭力培养民众的爱国主义精神，欲将爱国主义升华为整个中华民族的精神，使之具有巨大的凝聚力和向心力。

1902 年，在《论中国学术思想变迁之大势》一文中，梁氏抒发了对祖国的无限赞美之情。他赞美祖国的历史悠久、文明古老，赞美祖国的幅员辽阔、地大物博，他感谢上苍赐他生于如此至美之国，成为伟大国民中的一份子。他告诉同胞，祖国今日蒙难不过是一时运蹇，只要国民齐心协力，这样一个美好的文明古国，总有一天会重新光大自己的文明。为激发民族情感，他用“爱国主义的自豪而不是文化主义的自辨”<sup>②</sup>来宣传孔子、管子、班超、郑和等众多为中华民族的生存和发展作出卓越贡献的民族英雄。他力图使人们思考：自己在厄运面前是否应具有和英雄们同样的责任感，他也颂扬西方的民族英雄，认为他们身上反映出来的爱国主义精神是欧洲独立和繁荣的源泉。在《爱国论》中，他说一个国家要强大，

① 见〔美〕埃德加·斯诺《西行漫记》，374～375 页。

② 勒文森《梁启超与近代中国思想》，166 页。

就必须进行广泛的爱国主义教育；在《新民说》中，他又指出，对国家尽忠，最巨大、最自然的关键是爱国主义。他认为，当今时代是逼迫中国人正确认识自己的国家、民族，正确认识中国以外的国家、民族的时代。他提醒中国人必须要把那种独善其身的意识彻底扭转，把利己主义铲除干净。不这样，民族国家思想就不能形成，爱国主义的精神就无以培养。“人非父母无自生，非国家无自存”<sup>①</sup>。显然，梁氏是将爱国主义作为激励国人投人救国事业的精神源泉。

“民族主义显露在每一个个人身上便成为爱国精神”<sup>②</sup>。梁氏在研究和解决民族主义问题时所表现出来的极大的爱国主义热忱，是无论从哪个角度评论他的后人都不曾否认过的。

（刘晓辰：天津市委党校 讲师）

---

① 梁启超《饮冰室合集·文集》之四，19页。

② 余英时《民族主义》，562页。

# 民族主义与儒家文化

——从梁启超的民族主义  
理论及其困境谈起

皮明勇

—

民族主义作为一种社会思潮和社会运动,常常诉诸于社会的情感力量。而它在拨动社会成员的情感神经时,所动用的资源又往往是民族的传统文化。传统文化既是民族主义所力图保护的對象,同时又是他们用来发动民众以与外部世界抗争的重要手段。就是说,传统文化对于民族主义既是目的又是手段。当然,一般民众对此并不会十分明确的认识,他们经常处于一种不自觉状态。可是,对于民族主义理论家和活动家来说,却基本上自觉的。在他们之中,或者是故意利用传统文化以激发出民族的非理性的力量;或者是对传统文化与民族主义的关系进行哲学性思考,试图对这种非理性的力量作一种理性的解释。但无论是哪一种人,其实都面临着重重困境。

如果说民族主义在将来一定时期内有可能在中国形成一个新的思潮或运动的话,中国传统的主体文化——儒家文化则无论从哪个角度看,都必然会对之产生重要的影响。南韩和新加坡似乎提供了这方面的成功范例,中国国内也有这种冲动,更重要的是,儒家文化在当今中国社会的某些层而已经开始恢复发挥自己的整合作用。然而,令人不安的是,儒家文化作为一个庞大的体系,无论是被当作民族主义所予以保护的對象,还是被当作民族主义的

工具,它都不是十全十美的。一旦将它与民族主义捆在一起,尤其是既被当作目的又被当作手段时,社会将很难对它的长处和不足作出理性的选择。

当本世纪之初,儒家文化的地位开始受到挑战之日,也正是近代民族主义在中国滥觞之时。那时,敏感的知识界便十分严肃地提出了儒家文化与民族主义两者间关系的问题。梁启超作为那个时代中国思想理论界的风云人物,既是中国的第一位近代民族主义启蒙理论家,又是当时最关注儒家文化命运的著名学人。他曾经饱含激情地呼唤过中国的民族主义,他也曾为儒家文化的历史命运而焦虑过,他还曾为寻找儒家文化与民族主义之间的联结点而苦苦思索过。当然,他根本不可能真正解决这个问题,但是,他对问题的提出以及他在试图回答问题时所遇到的困难,却是对后来人更好地思考民族主义富于启示的。在本世纪即将结束之时,当我们也为了民族主义问题而感到困惑之时,我们很自然地想起了他的理论。

## 二

在具体谈论梁启超对儒家文化与民族主义的关系的看法之前,我们有必要弄清楚他对民族主义的一般认识。

需要特别指出的是,梁启超脑海中的民族主义实际上包括两种不同的东西。当他明明白白地讲民族主义时,他所谈论的是一种从西方引人的、并经他自己解释过的近代民族主义,它与我们今天所讲的政治性的民族主义是基本相通的。此外,他还有一种不明言的民族主义,这就是他极力主张维护中华民族的根本道德信条的思想和情感,大约属于我们现今所谓的文化民族主义范畴。

梁启超说:“民族主义者,世界最光明正大公平之主义也,不使他族侵我之自由,我亦毋侵他族之自由。其在于本国也,人之独立;其在于世界也,国之独立。”

又说：“18—19 两世纪之交，民族主义飞跃之时代也。法国大革命，开前古以来未有之伟业，其《人权宣言》曰：‘凡以己意欲栖息于同一法律之下之国民，不得由外国人管辖之。又其国之全体乃至一部分，不可被分割于外国。盖国民者，独立而不可解者也。’云云。此一大主义，以万丈之气焰，磅礴冲击于全世界人人之脑中，顺之者兴，逆之者亡。<sup>①</sup>”

这就是梁氏对西方近代民族主义的理解和态度。在他看来，这种民族主义的基本内核有两点：第一，民族国家意识的觉醒，也就是“同族则相吸集，异族则相反拨，苟为他族所钳制压抑者，虽粉身碎骨，以图恢复，亦所不辞”，直至创建自己民族国家。为此，梁氏在中国比较早地明确地提出了“民族国家”的概念。第二，国民意识的觉醒。国民认识到国家是大家的而不是君主或少数几个人的，国民具有独立的人格同时也具有对国家的独立、民族的兴旺负责任的义务感。他称此为“国家主义”，并将其与民族主义并列或等同。

梁氏认为，处于民族主义昌盛时代，中国同样也需要引入这种政治性的民族主义。“民族之所以膨胀，罔不由民族主义、国家主义而来”；“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。”他宣称：中国人能否具有建设民族主义国家的能力，是关系到民族国家兴衰存亡的大事，“有之莫强，无之竟亡，间不容发”<sup>②</sup>。这表明他引进西方近代民族主义的态度是非常坚决的。

从动机上看，梁氏坚信中国需要引进西方的民族主义，主要是为了以其人之道还治其人之身，用之以抵抗西方的“民族帝国主义”。也就是要“合内部固有之群，以敌外部来侵之群。”因为在他看来，“以物竞天择之公理衡之，则其合群之力愈坚而大者，愈能占优胜权于世界上”<sup>③</sup>。既然西方列强由于其民族主义发达，合群以

① 《国家思想变迁异同论》，《饮冰室论文集》第6卷，20页、19页。

② 《论民族竞争之大势》，同上书，第10卷，10页、11页、35页。

③ 《十种德性相反相成义》，同上书，第5卷，44页。

外侵,推行“民族帝国主义”,则中国也只有合群以御之,“以国民来侵者,则必以国民之力抵之。”<sup>①</sup>而中国人最缺乏的也正是这种合群力,常被外国人讥为无爱国之心,或者被称为一盘散沙,所以急切需要提倡这种舶来的民族主义。

至于他极力主张维护中华民族的根本道德信条,一方面,是他作为一位中华民族文化承传者对时势挑战所作出的反应。在他看来,这是为了守住中华文化的最根本的阵地,是关系到中华民族是否能保住自己本根的重大问题,因而是极端重要的。“凡一国之立于天地,必有其所以立之特质”<sup>②</sup>,这种特质只能自我改善,却不能被彻底否定而转用别一民族的特质。否则,“征引外铄之新说,……徒煽怀疑之焰,益增歧路之亡”<sup>③</sup>。另一方面,又是为了满足中国社会过渡时期的特别需要。他认为,清末民初的中国社会正处于过渡时期,旧信条渐失其效力,新信条又涵养未熟,是非无标准,善恶无定名,社会道德失去其制裁力,纷乱喧嚣,既难于自存,更无力与列强竞争,是中华民族的严重危急时期。在这种时候,提倡爱国心和利用道德整合社会,乃成为当务之急。而要提倡爱国心和利用道德整合社会,就必然要动用中国固有的文化,因而也就带有浓厚的文化民族主义色彩。

无论自觉与否,梁启超是将自己置身于两种不同的民族主义的夹缝之中,并由此出发,来谈论儒家文化与民族主义的关系。

### 三

如何才能确保中华民族的生存和发展呢?置自于两种民族主义之间的梁启超给我们的回答是,在文化上应该采取东西兼收、融会贯通的态度。在这里,既不能为本国文化所窘,而拒斥西方文化

① 《论近世国民竞争之大势及中国前途》,同前页书,第4卷,59页。

② 《论中国学术思想变迁之大势》,同上书,第7卷,3页、55页。

③ 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12~20页。



精神,也不能为西方文化所眩,而于本国文化不稍措意;既不能当中国古人的奴隶,也不能当崇拜外人蔑视本国文化的奴隶。他说:“今日之世界,民族主义之世界也。凡一国之能立于天地,必有其固有之特性,感之于地理,受之于历史,胎之于思想,播之于风俗。此等特性,有良者焉,有否者焉。良者务保存之,不徒保存之而已,而必采他人之可以补助我者,吸为已有而增殖之。否者务刮去之,不徒刮去之而已,而必求他人之可以匡救我者,勇猛自克而代易之。……不学人然后国乃立,学人然后国乃强。<sup>①</sup>”

然而,在梁氏的心目中,东西洋文化对于中华民族生存与发展的作用地位,决不是半斤八两、不分高下的。他认为,中华民族之所以有别于世界上其他民族,其关键就在于它的道德伦理有其特别之处。正是有这种也可以说是优秀的道德伦理,得以使中国在数千年之间长存不灭。既然它过去有用,那么,它在现在也一定还能继续发挥作用,成为中华民族生存与发展的最重要的基因。因此,在有关道德伦理的根本层面上,中国人必须坚持其固有的特色,绝不能动摇。鉴于过渡时期人们在引进吸收西方新思想新观念的时候很容易忽视本国的传统文化精神的倾向,梁氏特别强调:“吾不患外国学术思想之不输人,吾惟患本国学术思想之不发明。<sup>②</sup>”这就显示了他真正关注的重点之所在。

一触及到道德伦理,儒家文化对于中国民族主义的重要性便立刻展现在梁启超的眼前。“孔子教义,其所以育成人格者,诸百周备,放诸四海而皆准,由之终身而不能尽。……使中国而无孔子,则能否搏拊此民族以为一体,盖未可知。<sup>③</sup>”所以,他犹如其师康有为一样,主张立孔教为中国之国教,让人民尊之奉之,以正人心,以维国本。当民国建立,革故鼎新之时,他特别指出:“欲改良一国之社会教育,则不外因固有遗传之国民性,而增美释回焉耳。

① 《政治学学理摭言》,同前页书,第10卷,60-61页。

② 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12-20页。

③ 《复古思辨平议》,同上书,第33卷,68页。

我国二千年来之社会,以孔子教义为结合之中心。论者或疑国体既变而共和,即孔子遂亦无庸尊尚。是非惟不知孔子,抑亦不知共和也。”并公开提出要“以孔教为风化之本”<sup>①</sup>。

梁氏对于孔子伦理学说与中国传统道德间的关系曾作过较为具体的阐述。他认为,道德是分层次的,既有一般的风尚,更有“一切信条之所从出之总本根”。一般风尚可以与时俱迁,而其本根则必须长期坚持。在中国的道德之中,其坚强善美、颠扑不破的本根,也就是中国的“国性”。具体说来,他以为中国的本根主要有三条:一是“报恩”,二是“明分”,三是“虑后”。这三种良好的“国性”,又都与孔子伦理学说具有紧密的联系。

“报恩”就是知恩图报,被认为是与孔子所讲的“义”相通的。中华先民本此原则以立教义,以此教义衍成礼俗,制成法律,进而用之以构造社会,并维持之发达之。正是它联属全国人民,使之有若连环相缀而不可解。它作用于家庭,不仅使家庭牢固,而且使家庭联为宗族;它又作用于社会关系,人们思报社会之恩,故能尊崇先德明哲,结朋友以恩义。“夫报恩之义,所以联属现社会与过去之社会,使生固结之关系者,为力最伟焉”。而“所谓纲常、所谓名教,皆本于是”。

“明分”就是各安本分,用之以“定民志而理天秩”,被认为正是孔子及儒家大力提倡的结果。“吾国伦常之教,凡以定分,凡以正刚也。而社会之组织,所以能强固致密搏之不散者,正赖此也。”

“虑后”就是对人类自身生产和延续的关注和义务感,被认为正是儒家学说所强调的。人们关心家族后代的兴旺,并相信天道因果之说,以为“善不善,不报于其身将报于其子孙”,因而能够时刻有所激励,迁善去恶,社会也就因此得以维系于不敝。

总之,梁氏认为,此三者乃中国所以能数千年立子大地,经无数劫难而不失其国性的道德本根之所在。而它们得以发挥作用,

<sup>①</sup> 《政府大政方针宣言书》,同前页书,第29卷,123页。

又是与孔子等人“衍之为伦常，蒸之为习尚”，从而使之深入人心分不开的。因此，他确信，中华民族要想继续立足于世界民族之林，就不能丢弃这些带根本性的道德传统，就必须大力弘扬孔教，使儒家文化发扬而光大之。他将自己的这一思想用一句通俗的话语概括为：“毋厌家鸡而羨野鹜（即鸭子）。<sup>①</sup>”

我们从梁氏的论述中完全可以领悟到，近代中国的民族主义将儒家文化作为自己的保护对象，其实最根本的也就是要保护中国传统道德的基本精神和准则。从中国近代思想史的发展情况看，这的确是一个根本性的重大问题。近代思想家主张要“中体西用”，其中的“中体”被一步一步地缩小范围，但当甲午战争后张之洞等人将“中体”缩小到仅仅是中国传统的纲常伦理之后，便再也无法退缩了。因为再往前迈一步，便意味着对“中体西用”理论模式的否定，意味着对儒家文化的否定，也就意味着对民族主义立场的否定。这正是“五四”以后关于中国文化论争的关键之所在。梁启超作为一位民族主义思想家，在“五四”以后站到陈独秀等人的对立面，是有其必然性的。

#### 四

梁启超作为中国近代民族主义理论的先行者，他的理论触及了中国近代民族主义的两大基本问题，即民族国家意识的确立问题和保护民族文化基因、利用民族传统文化资源的问题。因而，他的民族主义理论在近代中国是具有代表性的，而且也产生了比较大的影响。后来的民族主义理论，无论以什么面目出现，无论是保守还是激进，是开放还是封闭，它们在逻辑上都是从梁氏理论演绎出来的。然而，由于他是以其所引进的、并经他自己加以理性化和理想化的西方近代民族主义理论作为自己的民族主义理论的第一

<sup>①</sup> 《中国道德之大原》，同前页书，第28卷，12~20页。

架构,而他身为中华传统文化的承传者,又将维护和延续中华民族的文化基因当作自己理论的第一宗旨或使命,这样,他便使自己陷入了不可自拔的尖锐矛盾之中,使自己面临着重重困境。

困境之一:是以坚持被他理想化的西方近代民族主义理论为第一原则,还是以坚持维护中华文化的道统为第一原则?

19世纪末以后,西方民族主义固然给中国人送来了一份追求民族独立的礼品,然而,它同时也带来了一个最大的麻烦。因为根据它的说法,非西方民族之所以在近代不能获得迅速的发展,关键就在于这些民族的文化本根与西方民族的文化有巨大的差距。也就是说,非西方民族要想获得像西方那样的发展,就必须彻底地改造自己民族的文化基因。面对一个民族的文化本根的改造,又恰恰意味着对这个民族的根本否定,这是一个让人无所适从的严重的二律背反。更何况,西方民族主义是裹挟着达尔文的进化论传入中国的,优胜劣汰,适者生存的警世名言,更是让中国人万分焦躁,对西方民族主义敬之而又畏之。

梁启超在将西方民族主义与中华传统文化联系起来进行理论思考的时候,便感觉到在两者之间难以取舍。尽管他试图寻找两者之间的平衡点,说出过“正惟倾心新学新政,而愈感旧道德之可贵;亦正惟实践旧道德,而愈感新学新政之不容己”,以及表示欢迎东西两大文明“结婚”之类的话语,但其理论的先天性缺陷却仍然使他内心痛苦不堪。他既想引进西方民族主义理论为我所用,又矢志要维护中华文化的根本基因,他努力发掘两者之间的同一性,却难以克服两者之间的矛盾性。最后,他基于保存和发展中华民族文化这一根本宗旨,还是被迫倒向于文化保守主义的泥坑。即使这样,他的理论到后来仍是两头不讨好:极端的保守主义者和激进的反传统主义者都对他的折衷性理论持批评态度。

困境之二:儒家文化作为中国传统文化的主体,既被当成受保护的對象,又被当作进行民族竞争的精神力量源泉,而其自身却存在着种种严重的不足,如何才能克服这些不足而使二者兼得?

在梁氏将儒家文化当成民族主义的保护对象时,他认为,这种文化是理想的。所谓“孔教者,悬日月,塞天地,而万古不能灭也”<sup>①</sup>,或谓“其言也,措诸四海而皆准,俟诸百世而不惑。岂惟我国,推之天下可也;岂惟今日,永诸来劫可也”<sup>②</sup>。即反映了他的这种态度。然而,当他将儒家文化作为中华民族与其他民族进行竞争的精神源泉时,却感到它存在着种种功能方面的缺陷,因而从一开始便对之缺乏充分的自信。这首先表现在,他以为儒家文化是一种很驳杂的东西,不能将之当作一个整体来看待。他特别强调孔学与汉学、宋明理学之间的差距。他说,两汉隋唐注疏之学,及清朝的考据之学,兢兢于碎义章句,耗精神于文墨,反而忽略其精神。至于宋明理学,乃教人为圣贤之学,可是事实上根本办不到,“恐未能造就圣贤,先已遗弃庸众。故穷理尽性之谭,正谊明道之旨,君子以之自律,而不以责人也”<sup>③</sup>。实际上,他是将汉学和宋学排斥在作为民族主义资源的传统文化之外的。

即使对于孔学,梁氏亦将之区分为哲学、政治学及社会学、伦理学及教育学等三大部分。认为其哲学乃谈天道及人性之学,相当于宋明理学所研究的范围;政治学及社会学言治国平天下之大法,此二者或过于高深,或不能一适用于现代社会,所以均不足以成为中国民族主义的有效文化资源。只有其伦理学和教育学言人们立身处世之道,教人以所以为人及所以待人,可以作为中国民族主义的最重要的文化资源。

然而,当梁启超再作深究之时,他还是发现存在着不好回答的问题在等待自己。因为,如果换一个角度,从中华民族参与世界民族竞争所需要的国民公德的要素来看,孔子学说所提供的文化营养其实是有很大大不足的。根据梁氏自己的分析,为了发展国民的个性和“群性”,应该努力培养下列四种国民公德:一是同情,其反

① 《保教非所以尊孔论》,同上书,第9卷57页。

② 《孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之何由》,同上书,第33卷,65页。

③ 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12~20页。

面则是嫉妒；二是诚实，其反面则是虚伪；三是勤劳，其反面则是懒惰；四是刚强，其反面则是怯弱。<sup>①</sup>用这四种公德与由孔子学说为主的中国传统文化所涵育出的报恩、明分和虑后等三种道德之大原进行比较，显然是有很大差距的。

实际上，梁氏所开列的这四种被他认为值得提倡的社会公德，是否已涵盖了近代国民所应具备的重要公德要素，也是大可疑问的。比如进取革新精神和国家主义意识，就是近代国民所非常需要的，缺乏这种进取心和革新意识的民族显然其竞争力要受到很大的影响。梁氏曾多次承认儒家文化缺少培养国民进取革新精神的内容。无论是报恩，还是明分、虑后，都具有一种保守的倾向。特别是报恩和明分思想，严重束缚人们的进取心和革新意识。至于国家主义思想，梁氏多次指出，中国人缺少爱国心，只知为己，不知合群，不知国家为何物。而出现这种局面，儒家文化也负有一定的责任。因为从孔子开始，历代儒家所关注的修身齐家治国平天下，其重点在于两头：要么是修身齐家，所以心性之学和家族思想特别发达；要么是平天下，形成了一种类似于世界主义的思想；惟独处于中间环节的国家，很少被人视之为凝集与合群的主体。此外，梁氏还特地指出，正是由于儒家文化的影响，中国人的民权思想非常贫乏，而这正是导致中国人缺乏爱国心的重要原因之一。他说：“儒教之所最缺点者，在于专为君说法，不为民说法。……若有君于此，而不行仁政，不恤民隐，不顺民之所好恶，不采民之舆论，则当由何道以使之不得不如是乎？此儒教所未明答之问题也。”所以，“两千年来，孔教极盛于中国，而历代君主，能服从孔子之明训以行仁政而事民事者，几何人也<sup>②</sup>”。君主既如此，人民自然也不视国事为己事，而视国事为君主一人之事，从而也就不可能产生爱国思想。

① 《教育应用的道德公准》，同前页书，第39卷，32页。

② 《论中国学术思想变迁之大势》，网上书，第7卷，3页、55页。

正是察觉到儒家文化被作为中华民族生存和竞争的精神资源存在种种不足,梁启超在构筑他的民族主义理论体系时,曾试图起用宗教和中国历史上的非儒家文化资源。比如,他在强调宗教对于社会的整合作用时指出,“言治事则哲学家不如宗教家”,宗教思想可以使一社会“团结而不涣,忍耐而不渝”。因此,他主张,“摧坏宗教之迷信可也,摧坏宗教之道德不可<sup>①</sup>”。他还特别申明,中国的佛教存在种种优点,“有益于群治”。梁启超越是试图从中国历史文化之中寻找能够成为民族主义精神资源的非儒家文化因素,越是说明他的民族主义理论存在着难以克服的困境。

## 五

梁启超的民族主义理论给我们提供了很多值得深思的东西,通过这种深思,我们将得到一些重要的启示。

首先,如果说民族主义的外指性的产生,也就是作为民族情感对外的流露和喷发,其出现的时机以及所表现出来的强弱程度,更多地是受外部条件的影响的话,那么,它的内凝性,也就是民族情感的固结方式及其固结的程度,则更多地受制于民族自身的文化传统。梁启超在约一百年以前就发现了这个规律,所以在他试图对中国近代民族主义思潮推波助澜时,他便非常积极主动地寻找有利于中华民族凝集的传统文化资源。而儒家文化作为中国传统文化的主体,也就很自然地成为他首先予以关注和发掘的对象。由此也就使我们想到,在接近一百年以后,当新一轮的世界性的民族主义思潮再次撞击中国之时,有人试图又一次起用儒家文化,决不是偶然的事情。

然而,如果我们对梁氏当年在讨论儒家文化与民族主义的关系时所遇到的种种麻烦再加思索,那我们似乎又不应该过于乐观。

<sup>①</sup> 《论宗教家与哲学家之长短得失》,同上书,第9卷,45页、49页。

梁氏的困境起码告诉了我们如下几点：第一，儒家文化对于民族的整合主要作用于社会成员的道德这一层面上，它重在强调一种社会秩序意识，而其直接的结果则是中国人的家族思想非常发达。因而，它对于整合社会具有一定的功能，但这种功能又是存在着明显局限性的。如何将传统的道德意识转化为现代公民意识，将家族思想转化为国家思想，都是需要认真考虑的问题。第二，以儒家文化为代表的中国传统文化在具有整合社会的作用的同时，也给传统的中国人带来了安分保守、不思进取等不良心理素质。在我们利用儒家文化作为整合社会的文化资源的时候，这种不良的心理素质也就有可能作为一种文化基因继续被保存下来，这对于改造我们民族的素质，提高它作为一个现代民族的生存和发展能力，显然又是有害副作用的。是否能够像有的论者所说的那样取其所长，弃其所短，以及如何扬弃等，都是值得探讨的。但不管怎么说，从当年梁氏在起用儒家文化时所采取的谨慎态度看，以及从20世纪中国社会发展变化的历史看，可以肯定的一点是：儒家文化在作为民族主义的文化资源时是存在风险和局限性的，我们需要对之持一种公正的批评态度。

其次，梁启超民族主义理论的困境还可以使人想到，中国民族主义理论所处的“夹缝性”地位，将是一个长期存在的问题，是受一系列客观条件支配的，具有必然性，并不是理论家们能够主观地加以摆脱的。对此，我们也必须要有一个清醒的认识。

当梁启超在本世纪之初开始构筑其民族主义理论大厦时，他便实实在在地面临着“夹缝性”问题。作为一个学者，一个有一定哲学头脑的人，他欣赏西方近代民族主义，并试图对之作一种理性的解释，将之引入中国。然而，当他试图寻找解决中华民族实际问题的办法时，他又发现哲学不如宗教，理性不如非理性，他自己最后也只得承认这一现实，并滑落到文化保守主义的泥坑之中。应该说，这是梁氏所作出的必然的选择，否则，他便只好将自己的民族主义理论建成一个不着实际的空中楼阁，一个美妙的理论虚幻。



一百年以后,当我们继续讨论现代中国的民族主义理论问题时,我们的处境与当年梁氏的处境相比,并无大的改观。因为有两个最基本的前提是我们所无法改变的:其一,民族主义的基本作用机制在于利用民众的情感力量,因而它在本质上具有非理性特色。这一点过去是如此,现在还是如此,将来也不会有大的变化。其二,中国的传统文化资源非常丰富而现代精神则常感不足,民族主义的高涨也就常常意味着对传统文化的热衷。在这种情况下,如果说理论界还能对民族主义保持一定的理性的话,而它所面对的社会现实却往往将理性抛在一边,很有可能理论界以追求一种现代意识为出发点,却以在社会上煽扬起一种文化复归主义情绪为归结。在这种时候,我们是坚持自身的理性,还是屈就于社会现实的非理性呢?如果不准备屈就于社会现实的非理性,那我们是否还有什么别的出路?这是我们在探讨民族主义理论时不容回避的重大问题。如果我们对这一问题不能给予满意的回答,或许我们就应该从根本上考虑一下,民族主义在现代中国到底可以放在一个什么样的位置上?

(皮明勇:中国军事科学院)

# 近代中国的文化民族主义

郑师渠

关于近代中国的民族主义,研究者不乏其人;但对于近代中国的文化民族主义,迄今却未见有专文论述。据笔者所知,美国的费正清教授是最早注意到这一历史现象的外国人,他在《美国与中国》一书中说:进入20世纪后,中国人“对自身文化或‘文化素养’的世代相传的自豪感已经激起了一股新的‘文化民族主义’,这在将来很可能会胜过那发生在欧洲的单纯政治上的民族主义”<sup>①</sup>。这是极具见地的。近代中国的文化民族主义是深层的民族主义,它影响着近代的政治与文化的发展。研究这一历史现象不仅是近代文化史的重要课题,对于当今发展民族新文化也有现实意义。

## 一 民族主义与文化民族主义

何为民族主义?众说不一,但以下的三种说法值得重视。《简明不列颠百科全书》认为:“民族主义可以表明个人对民族国家怀有高度忠诚的心理状态”;盖尔纳认为:“民族主义是人类社会的文化功能”<sup>②</sup>;古奇表述得最具体,他说:“民族主义是一个民族(潜在的或实际存在的)成员的觉醒,这种觉醒是与实现、维持与延续该民族的认同、整合、繁荣与权力的欲求结合在一起。它作为一种意识形态,是指一种心态,即一个人以民族作为最高效忠对象的心理

---

① 商务印书馆1987年版,74页。

② F·盖尔纳《今天的民族主义》,《国外社会科学》,1993年第7期。

状况,它包含着本民族优越于其他民族的信仰”<sup>①</sup>。笔者以为据此可作以下界定:民族主义是以共同文化为背景,要求在政治与文化合一的基础上实现民族认同与发展的一种心理状态与行为取向。其信仰的核心是本民族的优越性及缘此而生的忠诚与挚爱。

民族主义是随着近代资产阶级的民族国家的出现而形成的一种新的概念和运动。民族国家的观念是在新兴的资产阶级以“全民族”代表自居,先后颠覆了神权与君权,使人由原先的宗教信徒、王朝臣民变成了“民权国家”的公民之后才出现的。与此同时,以对民族国家即“祖国”的忠诚为基础的民族主义随之而起。故人谓“民族主义是法国大革命的产儿”。法国大革命后的约一个世纪,是西方民族主义凯歌猛进的时代。

民族主义有两种范式:一是以法国大革命为代表,强调民权论的政治民族主义;一是以德国为代表,强调民族精神和文化传统的文化民族主义。在18世纪的欧洲,当法国资产阶级通过启蒙运动造就了本国的政治民族主义时,德国软弱的资产阶级面对强大的封建势力和纷争割据的局面,没有勇气通过激烈的反封建斗争去实现民族的统一,而是转而试图借助文化认同去达到既定目标,以抵御法国文化的入侵,由是兴起了文化民族主义的社会思潮。从普遍的意义上说,所谓文化民族主义,实为民族主义在文化问题上的集中表现。它坚信民族固有文化的优越性,认同文化传统,并要求从文化上将民族统一起来。说到底,政治民族主义与文化民族主义互为表里,只是因各国情形不同,其具体的表现形式有所不同而已。

如果说18世纪欧洲近代民族主义出现时形成了上述法、德两种范型,那么甲午战后随着新生的民族资产阶级登上政治舞台而兴起的中国近代民族主义,则是集二者于一身,即政治民族主义与

<sup>①</sup> G·P·古奇《民族主义》,纽约,1920年版,5页。转引自李宏图《西欧近代民族主义思潮研究》,华东师范大学博士论文,1993年5月油印本。

文化民族主义同时并兴。究其原因,包含着两个层面的意义:

其一,中国为东方文明古国,被公认是儒学文化圈的中心国家,在近代遭到了西方资本主义的野蛮侵略,其中包括文化侵略。有一种观点认为,文化只有传播的功能,不存在西方文化侵略的问题。这并不正确。鸦片战争后,欧风美雨东渐,固然促成了东西文化的冲撞与交汇;但这并不能掩盖西方殖民主义者为达到政治军事侵略的目的借文化手段进行侵略的客观事实。其实,当年的西方侵略者对此并不隐讳,甚至津津乐道,自鸣得意。例如,1897年3月英国陆军大臣就公开这样说:“军事之兴与文化实有相维之益者……无论何处,但悬有我国之旗者,我必设法教化,导之以规矩,示之以公道,此即文化之本也……一言以蔽之曰:因战而扩充边界,得新属地,实皆传教及我之法律、文化之力有以维持而罗织之也。每谓吾之商务若随吾旗之所至而兴,殊不知吾之教会文化,盖多好处,足以掣吾之旗及商务同趋面并进……吾之陆军确因文化而生色,信可称矣。”<sup>①</sup>所谓“我必设法教化,导之以规矩”,就是将自己的价值观念、行为方式等强加于人。实际上,直到今天,文化侵略仍然是世界强权政治的一部分,以至于意大利学者奥锐里欧·贝恰在与日本学者池田大作合著的《二十一世纪的警钟》一书中,还在提醒第三世界的人们警惕“文化上的帝国主义”,因此,作为对西方政治与文化侵略的回应,近代中国的文化民族主义与政治民族主义同时并兴,是合乎逻辑的。

其二,中国近代新生的资产阶级面临着较其西方先贤远为复杂的局面。它在发展近代民族主义的同时,不仅要反对国内的封建主义,而且更主要的是要反对外来的帝国主义。但它所借用的西学武器却是一柄双刃剑,在推动反封建斗争的同时,不可避免地要冲击和破坏固有的文化传统,民族的文化认同因之便有被削弱

<sup>①</sup> 兰比尔·沃拉《中国:前现代化的阵痛——1800年至今的历史回顾》,辽宁人民出版社1989年版,185页。

的危险。这与自己的民族主义的目标恰是背道而驰的。因此,它在借重西学批判传统的同时,又不能不强调传统,维护民族的文化认同。在近代中国,文化民族主义与政治民族主义并兴,不仅是社会文化功能使然,而且也是中国资产阶级的必然选择。美国学者兰比尔·沃拉曾经说:“西方关于全民国家的概念是新的,但是当西学将这个概念传入中国的时候,在中国首次出现了民族主义,知识分子开始寻求国家强盛之本,哪怕要抛弃传统也在所不惜。”<sup>①</sup>这只是说对了一半,倒是当事者梁启超的话于个中就里最为传神,他说“欲实行民族主义于中国,舍新民末由”;新民不能尽脱传统,因为固有的文化传统“实民族主义之根柢源泉也”<sup>②</sup>。保守欤?创新欤?近代的许多志士仁人所以在文化问题上常常陷入两难选择,明乎此,知之过半矣。

此外,甲午战后,中西文化开始实现全方位的交汇与冲撞,中国固有文化面临着衰亡的危局。向来以悠久文化自豪的中国形成近代强烈的文化民族主义,又是势所必然。

## 二 从“保教”、“存学”到“东方化”

近代文化民族主义的发展,大至可分为三个时期:戊戌时期、辛亥革命时期和五四前后。

戊戌时期,文化民族主义初露头角,集中表现为康有为、梁启超等维新派欲立孔教与基督教抗衡。

康氏以为,倡孔教,不仅在于传布西学、主张变法,更主要的还在于抗衡基督教,维护中国文化上的统一。他说,西人东来,“彼奉教之国未灭亚洲耳,若国步稍移,则彼非金、元无教者比也,必将以其教易吾教耳,犹吾教本起中国,散入新疆、云南、贵州、高丽、安南

<sup>①</sup> 《论军事与文化有相维之益》,《时务报》,28页。

<sup>②</sup> 《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,211页。

也。以国力行其教必将毁吾学宫而为拜堂，取吾制义而发挥《新约》，从者诱以科第，不从者绝以戮辱，此又非秦始坑儒比也……仆每念及此，中夜揽衣，未尝不流涕也”<sup>①</sup>。他强调西学与西教是两回事，引进西学可以强国，但让基督教在中国坐大，却足以亡国。他因此提出了“保国、保种、保教”的口号。这正体现着维新派的政治民族主义与文化民族主义的统一。此期梁启超与其师同调。他订湖南时务学堂学约，第十条便是“传教”，其中说“孔子之教非徒治一国，乃以治天下，故曰洋溢中国，施及蛮貊，凡有血气莫不宗亲”<sup>②</sup>。所谓“施及蛮貊”是套话，但欲使国人“莫不宗亲”，即要在文化上维护国人的认同，与其师一样，却是真诚的。

康有为组织了圣教会，梁启超要设立保教会，康梁维新派的保教宣传虽受到一些人的反对，但其“保国、保种、保教”的主张列入了保国会章程，定为宗旨，在戊戌时期影响仍是很大的。在鸦片战争后的半个世纪里，反洋教的斗争接连不断，那是士绅领导下层民众的反侵略的暴力抗争；现在维新派倡孔教以与基督教相抗衡，显然是将问题提高到了文化反侵略的层面。宋恕在学术上与康异趋，主古文经学，但对于保教却表示理解，他说“白种横行，草芥我族，于是保种之说兴，基督末流，妄攻儒教，于是保教之说兴”<sup>③</sup>。这是值得寻味的。

戊戌时期的文化民族主义所以集中表现为保教，一方面与康梁此期重在宣传西学、维新求变的取向有关；同时，也反映时人对文化问题的理解尚属肤浅。康有为以为西学无碍中学，而把中国文化的危机仅理解为基督教对孔教的冲击，就反映了这一点。因而此期的文化民族主义虽已抬头，却明显缺乏学理的成分。

进入20世纪后的辛亥时期，时移势异。经八国联军之役，创深痛巨，国人对帝国主义灭国的警惧与日俱增。同时，西方近代民

① 《答朱善生书》，《康有为全集》（--），1040～1041页。

② 《梁启超选集》，305页。

③ 《宋恕集》上册，中华书局1993年版，589页。

族主义的理论也被大量引进,志士仁人无不大声疾呼:“今日而再不以民族主义提倡于中国,则吾中国乃真亡矣”<sup>①</sup>。近代中国的民族主义蓬勃兴起。康有为的保教论遭到了包括梁启超在内的多数人反对,成了明日黄花。章太炎认为保教云云不过是迂阔之论,泰西黠者让西士读孔子经书,也许更可加速中国之亡。问题首先不在教不教,而在国不国。人们摆脱了今文经学的思维范式,视野大为拓展,尤其是吸收了西方民族主义和文化人类学的某些学理,使文化民族主义不仅随政治民族主义的勃兴而勃兴,而且愈形自觉。表现在时人多舍“保教”,而主“存学”,明确以复兴中国文化自任。

无论是革命派还是立宪派,都不仅感受到了民族的危机,而且还看到了民族危机与文化危机的一致性,相信文化危机是更本质更深刻的民族危机。他们认为一个国家所以能自立于世界民族之林,不仅在于武力,更重要还在于有赖以自立的民族“元气”,这就是各国固有的“文化”。文化是民族生命的“内层”,国家及其法律、政府则是保护前者的“外层”<sup>②</sup>。清廷误国,列强进逼,“外层”实亡,中国文化自然岌岌可危,西方侵略者不仅致力于政治经济军事侵略,更可畏的是还试图从文化上亡我中国,“其亡人国也,必也灭其语言,灭其文字,以次灭其种姓,务使其种如坠九渊,永永沉沦”<sup>③</sup>。一旦文化渐灭,民族“元气”尽消,中国所面临的将不仅是亡国,而且是亡天下,即陷于万劫不复的灭种之灾。

值得注意的是,进入20世纪后,与“欧化”相对峙的“国粹”说风行一时。1905年,革命党人邓实、黄节诸人且在上海成立国学保存会,发行《国粹学报》,提倡研究国学,保存国粹,并提出了“保种、爱国、存学”的口号,大声疾呼国人,不仅当奋起反抗外来侵略,且当知“爱国以学”<sup>④</sup>,复兴中国文化。立宪派的刊物《新民丛报》

① 余一《民族主义论》,《浙江潮》1903年第1期。

② 《南社》第一辑,534~538页。

③ 邓实《鸡鸣风雨楼独立书·人种独立》,《政艺通报》,1903年第23号。

④ 邓实《国学保存会小集叙》,《国粹学报》第1年第1期。

于第3年第1号发表《本社谨启》，声言本年拟行改良，其一便是“趋于国粹”。上说：“国粹万不可不讲，至以之挽人心尊德育，又我辈对于先民应尽之责任也。”

时人的上述见解固然有夸大文化作用的倾向，但其重要性在于，他们毕竟看到了文化危机与民族危机的一致性，从而揭示出了在民族救亡过程中，复兴中国文化这一重大的历史课题，而且他们以此自任也无疑表现了崇高的历史使命感。本人曾指出，20世纪初年中国社会文化思潮的变动，呈现出了向传统文化回归的态势，实则这也正是近代文化民族主义勃兴的有力征候<sup>①</sup>。

这一时期文化民族主义的一个主要内容，是极力维护民族的自信力，反对妄自菲薄的民族虚无主义。甲午战后，一些丧失民族自信力的人鼓吹“惟泰西是效”，浸成“醉心欧化”的消极社会倾向。志士仁人力斥其非，其中以下三方面的论述最具精神。

其一，关于中国的人种问题。20世纪初，中国文化的衰弊已成为事实，但一些人受西方人种论影响，却将其归咎于中国人种的低劣，以为西方白色人种天然优于有色人种，“黄种已随红种、黑种而去势”。因此，中国除了变种易俗之外，一切自强的努力都是徒劳无益的。此种论调瓦解民族自信力，显然是十分有害的，志士仁人于是力斥“白优黄劣”论之谬。章太炎说，人类乃进化的产物，“民生之初，东海、西海侗愚相若也”<sup>②</sup>。天演日进，民智日开，故就各国文明而言，人种并无高低优劣之分，其“血轮大小，独巨于禽兽，头颅角度，独高于生番野人，此文明之国种族所同也”<sup>③</sup>。具体说，东西隔绝，因有黄白之异，但欧西与华夏，无非“皆为有德慧术知之氓”。邓实也指出，中西民族同为地球之智种，没有理由因中国文化一时衰弊便将之归结为“其脑角之高低、心包络之通塞有以

① 参见拙著《晚清国粹派文化思想研究》，北京师范大学出版社1993年版。

② 《章太炎全集》（四）上海人民出版社1985年版，67页。

③ 《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，8页。



致之”，即判定中国人种不如人<sup>①</sup>。他们将中国文化衰弊的根本原因，正确地归结到了封建君主专制制度本身。在这方面，梁启超从历史与现实的结合上加以论证，尤其新意。他不仅撰有长文《论中国学术思想变迁之大势》详细论证了中国学术思想在世界上于上古、中古“皆占第一”，为西人所不及；而且还指出，近代西方文明虽胜中国，但其受中国古代四大发明的恩赐实多，今天西学东来，充其量“亦不过报恩反哺之义，加利息以偿前负耳”<sup>②</sup>，有何理由以贵种自居而轻蔑我中国。梁以为，即便在今日，中国人种仍然保持着优良的特质。今日华人遍布五大洲，虽无政府鼓励与保护，却能不屈不挠，自殖海外，其中许多人且获得了成功；而中国留学生在西方的学校中则多能名列前茅受到普遍的好评，这足以说明中国人种的冒险精神、竞争力及其聪明才智“不让于欧西明矣”。所以他坚信中国人种有远大的前途，只要政治得到改造，“他日于20世纪，我中国人必为世界上最有势力之人种，有可预断言者”<sup>③</sup>。

日俄战争的结局令时人鼓舞，他们不无道理地指出，日胜俄败，不单证明了立宪胜于专制，而且令“白优黄劣”论不攻自破。不过，其时影响更大的是法人拉克伯里的著作《中国太古文明西元论》<sup>④</sup>，其中力证中国民族来自巴比伦，即所谓“中国人种西来”说。后来的新中国考古学者已充分证明此说纯属无稽之谈，中国文化完全是由中国境内的各民族独立创造的。但当时章太炎、刘师培、蒋观云等许多人都接受此种观点，乐此不疲，蒋且著有《中国人种考》一书力申其说<sup>⑤</sup>。究其失误的主要原因，盖源于文化民族主义的心理：中国人种既与西人同出巴比伦，且远征东方有如此的伟业，自可进一步破白黄优劣之说。所以蒋观云说：“讲明吾种之渊源，以团结吾同胞之友谊，使不敢自惭其祖宗，而陷于其种族于劣

① 邓实《鸡鸣风雨楼民书·民智》，《政艺通报》，1904年第6号。

② 《饮冰室合集·文集》之十，114~115页。

③ 《饮冰室合集·文集》之七，50页。

④ 1888年出版。

⑤ 章太炎与蒋观云后来又都否定此说。

败之列焉。其于种族保存,与夫种族进化,有取于是焉必巨矣。<sup>①</sup>志士仁人用心良苦,于此可见一斑。

其二,关于中国的地理环境。20世纪初,西方传人的“地理环境决定”论风行一时,人们也常常以此去解说中国文化的衰弊。应当说,从地理条件去说明具体文化的发展自有其合理性,但将之夸大为决定性的因素却是不科学的。一些人对比中西方地理环境的差异,断言地理条件决定了中国文化天生不如西方。例如,有人说,人类最早诞生地在中亚地区,后来分东西两支各自前进。西进的一支进入地中海地区,衍成“民政之国”和海洋性文明;东进的一支进入中国平原大陆,衍成“专制之国”和内陆性文明<sup>②</sup>。人们反驳此种谬说有两种思路:一是引证事实,借重逻辑推理。如壮夫指出,美国不是平原国吗?但它却是当今公认的最先进的国家,可见,平原国非不能强,文明的创造全在人类自己,用不着怨天尤人<sup>③</sup>。二是巧换概念,变消极命题为积极命题。由“地理环境决定”论解说中国文化落后,引出的是一个消极的命题:既然是地理环境决定了中国文化的落后,而它本是不易改变的,那么中国的落后便成为先天注定和难以摆脱的命运安排了。邓实另辟蹊径,重作解说:正因为地理、人种条件的差异,中西各自形成了主“静”与主“动”不同的两大类区域性文化,因此,除非能全然改变中国的地理与人种,西方文化是不可能替代中国文化的<sup>④</sup>。中国文化有独立的价值,也不可能灭亡。邓实从“地理环境决定”论中引出的就是一个令人感奋的积极命题了。两种思路不同,但论者着意振奋民族自信心的取向却是共同的。

其三,关于中国的语言文字问题。语言文字无疑是维系一个民族和传衍其文化的最重要的纽带。“对于国民来说,有比语言更

① 《中国人种考》,商务印书馆1937年版,186页。

② 《论中国人天演之深》,《东方杂志》第2年第1号。

③ 《地人学》,《浙江潮》第7期。

④ 《鸡鸣风雨楼独立书·学术独立》,《政艺通报》1903年第24号。

尊严的东西吗？语言中有一切传统和事理，这就是所有的意志和心灵。<sup>①</sup>”近代西方殖民主义者贬抑中国文化，也包括贬抑中国的语言文字。他们说中国人有“缺乏严密性、易于误解和乐于自我封闭三大特性”，而这又与其落后的语言结构有关。后为袁世凯复辟帝制出力的古德诺也认为，“笨拙的中国语言束缚了中国人的思想”<sup>②</sup>。一些醉心欧化者鸚鵡学舌，竟然主张取消中国语言文字，改行国际语<sup>③</sup>。这种观点遭到了多数人的强烈反对，章太炎为此写了《驳中国用万国新语说》一文。他们认为，汉语汉字不仅是中国文明的结晶，而且是沟通国人情感、维系民族精神的纽带，因而是极可宝贵的国粹。在当今世界，通过灭人文字以灭人国，是欧美列强“灭国之新法”，更何况俄国与日本正分别在东北、台湾强行推广俄语与日语，在此种情势下中国怎能自废文字作茧自缚呢！这一见解无疑是正确的。但人们又不仅仅从爱国的角度出发，强调汉语汉文为国粹，而且还指出中国文字并不像吴稚晖等人所说已丧失了生命力，它起源最古，迄今绵延数千年未尝中辍，为世罕见。其独具精神和“未尝障碍文明”是无须证明的。“东西文字，各有短长”，国人没有理由妄自菲薄。其中田北湖从语言结构上分析，以为中国文字较西方文字更富有表现力。他说：“言其体制，则连法者不若独立；言其义意，则其拼母者不若形声之蘖生，况运用词句，变动位置，无中土之神妙简易。”<sup>④</sup>

总之，志士仁人以为从人种特质、地理条件、语言文字等构成民族最基本的要素看，中国人决无自卑的理由。当时“中国民族当自尊”的呼声日高，说明国人民族自信心在不断增强。

文化民族主义思潮的另一重要内容，是主张提倡民族精神，高扬爱国主义，以加强民族的凝聚力。

① S·J·坦贝亚《种族民族主义：政治与文化》，《国外社会科学快报》1993年第7期。

② Jerome Chen, *China and the West Society and Culture (1815 ~ 1937)*, London, 1979, p. 46.

③ 倪海曙《清末汉语拼音运动编年史》，1908年条，上海人民出版社1959年版。

④ 《国定文字私议》，《国粹学报》第4年第10期。

在18世纪德意志文化民族主义思潮中,莫泽尔发表《论德意志民族精神》一文,最早提出了“民族精神”的概念。他认为德意志人民只有在这一民族精神的激励下,才可能万众一心,去实现民族统一和重新恢复其光荣与强大。该文引起了轰动,民族精神问题从此为国人所关注。随着近代西方民族主义理论传入中国,民族精神问题也成了国人关注的热点问题。1904年《江苏》就发表了长文《民族精神论》。作者指出,一个民族的兴衰最终取决于其精神的强弱,西方各国所以强盛是因为自18世纪以来它们形成了自己的民族精神。关于民族精神,时人又称国魂、民族魂或民族特质、国民特性等<sup>①</sup>。但何谓民族精神,却缺乏明确的界说。不过从《浙江潮》上发表的著名的《国魂篇》赞美“冒险魂”、“武士魂”、“平民魂”以及“爱国心”、“统一力”来看,时人所说民族精神大致包括这样的内涵:团结爱国的精神,变革进取的精神,民主自由的精神,尚武的精神,其中最重要的核心精神是爱国主义。故“铸国魂”、“爱祖国”、“祖国主义”的呼声,风靡一时,成了时代的最强音。《二十世纪之支那》的发刊词写道:“是则吾人之主义,可大书特书曰:爱国主义。”

怎样才能形成民族精神或陶铸国魂以高扬爱国主义?人们的认识相当一致,那就是借重中国的历史与文化。《民族精神论》一文说:“民族精神滥觞于何点乎?曰其历史哉,其历史哉。”章太炎认为,一些醉心欧化的人所以少爱国心,端在于中国历史无知,“因为他不晓得中国的长处,见得别无可爱,就把爱国爱种的心,一日衰薄一日。若他晓得,我想就是全无心肝的人,那爱国爱种的心,必定风发泉涌,不可遏抑的”<sup>②</sup>。也正是在这个意义上,人们视历史与文化为最可宝贵的国粹和民族的根,并强调研究国学,保存国粹,“爱国以学”。时章太炎在东京,生活十分困苦,但讲学不辍,“以谓国不幸

<sup>①</sup> 《民族主义》,《江苏》第7期。

<sup>②</sup> 《章太炎政论选集》上册,276页。

衰亡,学术不绝,民犹有所观感,庶几收硕果之效,有复阳之望”<sup>①</sup>。反映了这位有学问的革命党人爱国情感和历史使命感的诚挚真切。

自19世纪中叶以来中国文化不断受西方文化的冲击,其地位与整个民族一样日渐式微,文化民族主义崛起反对醉心欧化,志在维护民族的文化认同和加强国人自信力。从“保教”到“存学”,反映19世纪末20世纪初近代文化民族主义崛起的基本态势是艰难的“抗争”。辛亥后尤其是欧战前后,此种态势发生了明显的变化。

欧战的惨绝人寰,集中暴露了西方资本主义文明的弊端,以致于欧人自己也在反省,发出“西方的没落”的叹息。国人久将西方文明视作可登民于衽席的模范文明,欧战的震撼,使此种神圣感幻灭了。加之这时斯宾格勒的《西方的没落》一书被介绍到了中国,罗素、杜威等西方学者相继来华讲了一些赞扬中国文化的话,这些都使中国的文化民族主义备受鼓舞。人们抚今思昔,不仅愈形自信,而且要求重新为中国文化定位,显示出变动为主动的发展态势。1920年梁启超考察战后欧洲后回国,发表演讲,谓此行的最大收获就是将原本对中国文化悲观的情绪,一扫而光,变消极为积极。这一时期,文化民族主义最主要的标志,是出现了以杜亚泉、梁启超、梁漱溟等人为代表的所谓东方文化派,他们主张不但要复兴中国文化,而且要使之助益世界。

此期文化民族主义愈形自信的一个最值得重视的表现是,人们强调中国文化是独立创造的,中国文化的自创性问题第一次被响亮地提了出来。梁启超在一次演讲中指出,埃及、小亚细亚、希腊、印度、中国为世界文明的五大发源地,但前四者彼此间有交往,其文明“自己的实兼有外来的”。惟中国因山海阻隔,与前四者并无交通,其文明全然为独创的。陈嘉异讲得更明确,他说:“吾族建国华夏,实为绝早,纵令西来,亦远在有史以前。而有史以后之文化,则固自伏羲神农黄帝以来,列祖列宗所披荆斩棘积铄累寸而手创,绝非受

<sup>①</sup> 汤志钧编《章太炎年谱长编》,中华书局1979年版,295页。

任何外族之影响而始生者,则实一不可诬之事实也。<sup>①</sup>”明乎此,就当相信中国文化之对西方文化,“已足成对峙之二元而有余。”此种见解的可贵不仅在于它已被新中国的考古学所证明是正确的,更重要的是,它表现了当时中国人真正坚实的民族自信心。

但文化民族主义所包含的虚骄心理也由此突出地显现出来。人们津津乐道西方文明是粗俗的物质文明,中国文明则属高雅的精神文明。中国的物质文明虽不如西方,但精神文明却胜过西方。梁启超要求青年人“立正,开步走”,以中国文明去救助陷于物质破产,哀哀欲绝的欧洲民族。梁漱溟更提出世界文化发展“三种路向”说,断言全世界必将走上中国的路向,实现“东方化”。梁的“三种路向”说是近代文化民族主义发展到巅峰的标志。

### 三 “吾人之天职在实现吾人之理想生活”

近代文化民族主义是中国文化在受到西方文化冲击而面临岌岌可危的情势下崛起的,其鼓吹者又多是些学贯中西的志士仁人,这便决定了不仅中西文化是它思考的中心问题,而且其取向固然反对醉心欧化,却并非守旧者的深闭固拒,而是在艰苦的思索中,日益自觉地揭示出了独立发展民族新文化的时代课题。

19世纪末20世纪初,随着资本主义向帝国主义过渡,“西方文明中心”论也盛极一时。西方殖民主义者公然声称,达尔文学说已“静悄悄地然而全部地毁灭了人类平等的信念”。除西方以外的各种文明因“不适应效率的需要”,将被淘汰,“走向完结与消失是他们的命运”<sup>②</sup>。某些醉心欧化者也相信,地域“无分泰东西”,世界文化将归于一元的西方文化:“泰西文明为之母,而孕育泰东文明为之子”<sup>③</sup>。但现代的文化人类学研究已充分证明了此种一元

① 陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社1985年版,284页、285页。

② 罗兰德·N·斯特罗姆伯格《西洋思想史》,五南图书出版公司1990年版,456页。

③ 董寿慈《论欧化主义》,《环球中国学生报》1907年第4期。

论文化观的荒谬。它指出,因人种、地理及历史等因素,人类的各种文化都形成了各具特色的内在统整机制,即都是“模式鲜明的整体”。各种文化的发展固有先进与落后的区别,但就其形成的适应本民族生活的特质或赖以整合的模式机制而言,却具有同等的价值。著名的文化人类学家本尼迪克指出:“我们实无理由认为某一文化是首善的典型……人类文化具有无数形貌,西方文化只是其中一例。我们若想从事科学研究,只有极力抱持这种态度之一途了。”<sup>①</sup>可以这样说,人类文化存在着类的差异,只有承认和理解了这一点,不仅文化研究,而且各国文化的发展与彼此间的交流才能有正确的方向。

近代文化民族主义达到了此一识见。在这方面,章太炎、杜亚泉、梁漱溟的见解最具代表性。

早在辛亥革命时期,此种“类”文化的观念就已萌芽了,上述邓实分中西文化为“主静”与“主动”不同的两种文化就是如此。但其说过略,比较起来,章太炎的见解更具代表性。章以木有文、散之别,前者自显纹彩,后者则须青赤雕镂为喻,分人类文化为能自行恢宏的“因任”型与惟能仿效他人的“仪刑”型两大类。他说前者为通达之国,可以中国、印度、希腊等国为代表;后者则以日本、日耳曼等国为代表,章氏以“因任”、“仪刑”规范各国文化,自然是不科学的,但他毕竟已看到了各国文化有各自的“性”,即内在的模式机制<sup>②</sup>。在另一处,他又明确地表示反对那种认为世界文化将归于西方文化的一元论观点。他说,“万国皆有文化”,一些人“盛称远西,以为四海同贯,是徒知栝梨桔柚之同甘,不察异味,岂不感哉”<sup>③</sup>!以栝梨桔柚同甘而异味比喻世界文化的多样性,其类文化的见解鲜明而传神。章氏强调有人以中国文化“不类”西方文化“为耻”,自己则“以不类方更为荣”。在他看来,中西文化是互相平

① 本尼迪克《文化模式》,巨流图书公司1983年版,283页。

② 《原学》,《国粹学报》第6年第4期。

③ 《春秋平议》,《国粹学报》第6年第3期。

行的两大区域性文化,中国文化的独立价值也正在于此。

辛亥后,杜亚泉和梁漱溟进一步发展了类文化的思想。杜亚泉在《静的文明与动的文明》一文中说,因地理条件不同等因素,东西社会现象诸多差异:西方“以自然为恶”,“注重人为”;中国“以自然为善”,“循天地为主”。西洋社会是外向的,“以个人为中心”,好竞争,轻道德;中国社会是内向的,“拘束身心,清心寡欲”,重道德,少冲突<sup>①</sup>,据此他将中西文化概括为“主静”、“主动”不同的两种文明,以为二者犹如异地并生的两种草木,殊科异类,各具特色,并无高低优劣之别,“乃性质之异,而非程度之差”。也惟其如此,二者优劣互见,可调和互补,却不能彼此互代。杜所谓的“静动之别”、“性质之异”,强调的也正是中西文化类的分别。不仅如此,他甚至使用文化人类学的术语,主张发挥固有文化的“统整”功能,以使输入的西方文化“融合于吾固有文明之中”<sup>②</sup>。显然,杜亚泉的文化模式论的见解较章太炎已远为自觉。

梁漱溟的见解更具力度。1920年他出版成名作《东西文化及其哲学》<sup>③</sup>,该书的核心思想正是文化的模式论。他强调说,文化“是处于一个总关系中的”有机体。“一个民族的文化原是有趋往的活东西,不是摆在那里的死东西。”所以观察各国文化,须找出它们各自的“特异彩色”,进而发现和理解各国文化赖以整合和统一的这种“趋往的活东西”,或叫“一本的源泉”。就是说,要把讲不尽的一种文化,“归缩到一句话,可以表达出来”。由此,梁提出了“文化的核心精神”问题。梁主张探求文化核心精神,也就是从更加深刻的意义上肯定了民族文化独立的体系与价值。他把西方、中国、印度三种文化的精神分别概括为“意欲”的“向前”、“持中”与“向后”,尽管这种见解并不足取,但他对中国文化精神的体认却有独到之处。从类文化的观点出发比较中西文化的特色,不始于梁漱

① 《东方杂志》第13卷第10号。

② 《迷乱之现代人心》,《东方杂志》第15卷第4号。

③ 商务印书馆1935年版。以下引文凡出此书者,不再注出处。



溟；但能从政治、思想、社会生活各个方面作详尽的比较，且就其观察之细致入微与深刻传神面言，可以说近代史上无出其右者。

类文化或文化模式论的观点，是东方各国文化民族主义受西方文化冲击而最初形成和普遍强调的基本观点。1921年印度伟大的诗人和爱国者泰戈尔到中国访问，他在谈话中强调指出：东西文化不是等级的差异，“是种类的差异”<sup>①</sup>。可以这样说，不管人们对中西文化的比较是否正确，从章太炎、杜亚泉到梁漱溟，近代文化民族主义为打破民族虚无主义，所极力论证的中国文化具有独立的体系与价值的重要命题，在国人的心目中确立起来了。与此相应，融合西方文化，发展民族新文化的时代课题，也被日益自觉地揭示了出来。早在辛亥时期，《政艺通报》的社论《国粹保存主义》中就写道：“夫有特别之精神，则此国家与彼国家，其土地人民宗教政治与风俗气质习惯相交通调和之，则必有宜于此而不宜于彼，宜于彼而不宜于此者。知其宜而交通调和之，知其不宜，则守其所自有之宜，以求其所未有之宜而保存之，如是乃可以成一特别精神之国家。”<sup>②</sup>强调保存国粹，融化新知，就是主张发展民族的新文化。欧战后，梁启超指出，人人都要有一个尊重爱护本国文化的诚意，再借助西方的研究方法使自己的文化综合起来，成一新的文化系统，助益于人类。他强调的也是发展民族的新文化。在杜亚泉和梁漱溟先后提出要本着中国文化的精神，实现“吾人的理想生活”后，人们对此一课题的认识深化了。

杜亚泉认为，所谓文明就是“生活之总称”，它应包含社会经济状态与道德状态的和谐。说到底，文明的“根柢”即可归结为人类生活多样性的“理想”与“目的”。因之，中西文化的差异，归根结底，也就在于各自追求的人生“理想”与“目的”的不同。这集中表现在东西方“社会经济目的”不同：东洋社会“图个体之平均”，着意

① 冯友兰《与印度泰谷尔谈话》，《新潮》第3卷第1号。

② 《王寅政艺丛书》，政学编文编卷五。

于“使民养生丧死无憾”，而抑制奢华。这造成了中国科学不兴与千年停滞的流弊；但其追求平等与和谐的人生目的，并没有错。反之，西洋社会“谋局部的发达”，着意于欲望追求。社会生产虽然大进，但竞争冲突不已，终至酿成大战之祸，是其目的为“欲望之所误”。这里的解说并不完全正确。后来他在《人生哲学》一书中，对此又作了进一步的表述。他说，文化进步的本质在理智与情意的统一。人类若仅仅注重理智，发展物质，而无视情意的陶冶，“则财富适为战争的媒介，科学反为杀人的工具”；反之，不重视理智，科学不兴，物质匮乏，情意陶冶也多成了空话。在他看来，西方文化趋重于理智，中国文化趋重于情意，二者固然都有自己的价值，但都称不上是圆满的文明，而各带病态，前者是“充血症”，后者是“贫血症”。杜以为中国固有的道德根于理性，最为纯粹中正，因之，救治中国的根本出路在于借重西方的科学和力行的精神，去实现中国文化自身所追求的理想生活。他说：“是故吾人之天职，在实现吾人理想生活，即以科学的手段实现吾人经济的目的，以力行的精神实现吾人理性的道德。”<sup>①</sup>梁漱溟同样界定文化是一种生活的样法，他认为西方文化是“意欲向前”，有我而无情；中国文化是“意欲持中”，尚情而无我，所以中国无论家庭、社会，“处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算账，于人生的活气有不少怡养，不能不算是一种优长与胜利”。梁漱溟较杜亚泉有更明显的隆中抑西的倾向，但他并未反对接受西方文化，只是强调这目的只应在于促进实现中国文化所追求的“合理的人生”，即孔子所倡导的实践道德的“仁”生活。

杜亚泉、梁漱溟倡言实现“理想生活”与“合理的人生”，是时人反思欧战的结果，同时显然也是受到了20世纪初西方反科学主义的非理性主义思潮，特别是本格森的生命哲学的影响。他们把实践中国古代儒家的道德观念说成是20世纪人类的“理想生活”和

<sup>①</sup> 《战后东西文明之调和》，《东方杂志》第14卷第4号。

“合理的人生”，缺乏时代感，是不可取的。尽管如此，它又具有自身的合理性：文化人类学的观点认为，人类生活的多样性决定了人类文化的多样性，其中体现了“选择的原则”。本尼迪克说：“文化是由许多方面所构成，我们可以将之想象成一个巨大的圆弧，上面分布着人类可能关心的种种事项。一个文化不可能专注太多方面……每一个文化只选择圆弧上某些部分，而形成特色。每一个人类社会的文化制度的发展上都作过这种选择。”<sup>①</sup>杜、梁以为中国文化于人生哲学较为发达，注重意的陶冶和人生、社会的和谐，因而染上了浓重的伦理色彩。此种见解不仅符合中国传统文化的客观实际，而且也与文化人类学的基本观点相吻合，表现了二人思想的敏锐与深刻。提出实现“吾人理想之生活”和“合理的人生”的主张，固然是否定了全盘欧化论，但更重要的是，它提示了发展民族新文化的具体思路：继承和宏扬中国文化“道中庸而极高明”的人生哲学。这就直接为其后的新儒家主张复兴儒学开辟了先路。

#### 四 余论

近代文化民族主义，是近代中国资产阶级民族民主运动的产物，它关注和维护国人在文化上的认同，并以此助益于后者。从总体上看，甲午后正是文化民族主义以日益自觉的姿态和极大的热情，借祖国的历史文化高扬爱国主义，增强民族的凝聚力，为近代中国的民族民主运动形成了必不可少的脊梁。从具体的历史发展阶段上看，其推动政治变革，同样功不可没。

戊戌时期，康梁等倡“保国、保种、保教”，有力地唤醒了国人救亡图存的意识。他们创孔教固然是为变法提供了护法神，同时组织学会，“广购书器”，“西人政学及各种艺术图书，皆旁搜购采，以

<sup>①</sup> 《文化模式》，22页。

广考究而备研求”；并刊布报纸，“表彰实学”并及“各国政学”<sup>①</sup>，在保教的名义下推进了西学的传播。

辛亥时期，文化民族主义则直接推动了共和革命。孙中山在反驳立宪派关于政治进化不能躐等的观点时，其立论的依据就是文化民族主义：“近日亚利安民族之文明，特发达于数百年前耳。而中国之文明，已暮于五千年前，此为西人所不及，但中间倾于保守，故让西人独步。然近今 10 年思想之变迁，有异常之速度，以此速度推之，10 年 20 年之后，不难举西人之文明而尽有之，即或胜之焉，亦非不可能之事也”。西人既有先进的共和政体，中国何以要退而求其次，去学它落后的立宪政体呢<sup>②</sup>？

借国粹即中国的历史文化鼓荡排满革命思潮，是此期革命派文化民族主义的重要表现，这是人所共知的。但我们要强调的是，排满只是手段和策略，革命派的目的是在推进共和革命和最终实现国家的统一和富强。因此，在武昌起义爆发和清廷垮台后，革命党人毫不犹豫地立即舍弃了排满宣传，转而力主“五族共和”，强调国家统一，鲜明地彰显了中国固有文化中大一统的观念。这是近代文化民族主义的一个值得重视的特色。排满革命的口号适时地为“五族共和”的新口号所取代，一方面反映了中国文化中“大一统”特质的可贵，同时近代文化民族主义始终关注国人文化上的统一，对近代的民族民主革命所起到的巨大的作用，于此得到了生动的体现。

文化民族主义的核心是主张以固有文化为主体，发展民族新文化，这是极具前瞻性的思路。其中包括重视宣传祖国的历史文化以培育国人的爱国心；弘扬民族的精神，提倡自尊自信自强；继承优秀的文化传统，复兴中国文化等等，对今天我们建设社会主义新文化都具有借鉴意义。然而，文化民族主义既是植根于民族自

① 《康有为全集》(二)，621 页。

② 《孙中山选集》，72 页。

恋的文化情结,它便无可避免浸染着非理性的情感色彩,即包含着虚骄尚气、封闭自足的消极因素。一般说来,文化民族主义在为争取统一和独立而奋斗的社会中,其正面的价值得以充分展现,表现为一种积极的力量;一旦国家统一独立获得成功,其负面价值则易为突出地表现出来,而浸成一种保守的力量。就近代中国而言,从总体上说,欧战前的文化民族主义重在为民族的统一和独立立论,艰苦抗争,虚骄的心理尚不突出;欧战后,随着“西方的没落”,其虚骄的心理则明显地滋长了。这表现有二:一是只强调中西文化类的差异,而无视或有意淡化其质的区别,即因时代性的差异,中国文化落后于西方的事实,因而钝化了批判封建旧文化和创造民族新文化的紧迫感;二是终未能摆脱“隆中抑西”的思维定势。人们总喜欢以精神文明、物质文明判分中西文化,进而强调中国物质文明虽不如西方,但精神文明却较西方为高。梁启超以为西方物质文明因欧战已告破产,需赖中国的精神文明去解救;梁漱溟更断言全世界都要走孔子的路,中国文化的复兴就是中国文化的全球化,无不是如此。

只要世界未臻至大同,文化民族主义总是存在的。它是一柄双刃剑:包含着极可宝贵的民族认同感和爱国心,但同时也存在着盲目虚骄作茧自缚的负面作用。因此,重要的问题是怎样引导和扬弃它。这也是我们今天建设社会主义新文化所应当警觉的重要问题。

(郑师渠:北京师范大学历史系 教授兼副校长)

# 华夏中心主义的幻灭与 近代中国爱国主义的产生

王培元

作为一种政治现象和精神现象的爱国主义,在西方是从民族国家产生以后才普遍出现的。虽然古希腊人和罗马人很早就建立了国家,但是,古希腊的国家,如雅典和斯巴达,大都是城市国家(“城邦”)。亚历山大大帝希腊化了东方之后,与他所确立的世界统治秩序相适应,希腊化时代的政治外观主要是世界性的,与近代民族的爱国主义缺乏共同之处<sup>①</sup>。罗马人后来所创建的共和国,曾被有的西方历史学者认为是所有西方类型的近代国家的前驱,但罗马人毕竟没有近代民族国家的任何概念,罗马各行省只不过是一些附属品,没有成为政治机体的有机部分<sup>②</sup>。在中世纪,天主教会成为欧洲所有国家的国际政治统治中心,基督教欧洲如同一个类似于分为若干邦的大共和国的国家,罗马教皇成为整个基督教世界的大祭司、监察官、审判官和神圣君主,教会信条自然成了任何思想的出发点和基础。这样,罗马教廷的“世界政府”统治下的基督教世界所有成员,只信仰上帝和忠诚教会,而不知国家为何物。既然“东正”教谆谆教导说,“灵魂和上帝的交流,以及上帝的永恒的拯救是生活的惟一目标”,那么,“与这一目标相比较,财产甚至国家的存在都成了不重要的事情”<sup>③</sup>。到了中世纪后期,“民族(nationlittaten)开始向民族(nation)发展”,出现了“日益明显日益

---

① [美]爱德华·麦克诺尔·伯恩斯等著《世界文明史》第1卷,284页、331页。

② 同上。

③ 弗雷泽《金枝》,转引自汤因比《文明经受着考验》,195页。

自觉地建立民族国家(nationale Staaten)的趋向”<sup>①</sup>。经过伟大的文艺复兴运动,统一的基督教世界分崩离析,才普遍形成了君主制政体的近代民族国家。于是,各个民族国家之间的矛盾冲突和战争发生了,爱国主义从此便成为西方各国人民卫护本民族利益和国家主权的神圣旗帜。在中国,爱国主义则是在19世纪中后期才开始出现的。

恩格斯之所以称中世纪末期以后欧洲形成的国家为“民族国家”,是因为这些国家一般主要是由一个民族,或以一个较大的民族为主体组成的。因而,爱国主义的产生又总是与民族意识的觉醒紧密地联系在一起的。民族意识是一种民族的自我意识,只有当某一民族认识到,世界是由众多不同的民族共同构成的,本民族是世界各民族中的一个普通成员,这些民族之间的关系是相互独立的彼此平等的,各民族只有在独立、平等的自由竞争中,实现其自身的生存和发展的时候,这种意识才会真正产生。民族意识也是某一民族成员对于本民族的整体意识,只有当某一民族成员普遍认识到,自己不但作为一个独立的个体在社会上求得生存和发展,而且作为本民族的一个成员,与本民族其他成员一起合成一个民族整体,在世界上求得生存和发展的时候,这种意识才能真正产生。而中国古代社会历史所显示于我们的,是这种整体的民族意识的极度匮乏。

马克思主义认为,以一定的方式进行生产活动的一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系。在以小农经济为基础的宗法等级制度的中国古代社会,人们之间的社会关系和政治关系是极其松散、极其有限的。人们的存在价值和生命意义主要被界定在宗法家庭范围内,因此,他们不可能是社会成员、是公民,而仅仅是束缚在父子、夫妻、兄弟诸种关系中的家庭成员,是无数父子、夫妻和兄弟中的一个,家庭关系也就成了他们一生最重要而又具有决定

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第21卷452页。

性意义的社会关系。费孝通曾把以家庭为中心的中国社会结构称为“差序格局”，把西方的社会结构称为“团体格局”<sup>①</sup>。正如他所分析的那样，西方的家庭是一种界限分明的团体，中国的家庭则是以“己”为中心推出的社会圈子，愈推愈远，愈远愈薄。人际关系就是由这种圈子的远近（差序）所决定的，差序也就是人伦。社会关系不过是种种私人关系所织成的网络，中国传统社会里所有的社会道德意识只在私人联系中发生意义。在传统道德观念中不可能产生一种笼统性的道德意识，所有的价值标准都不能脱离差序的人伦而存在，那种超越一己私利和私人关系的普通的价值观念，只能发生在团体格局的西方社会。在西方社会结构中，道德意识建筑在团体和个人的关系之上。团体是超越于个人的“实在”，不是有形的东西。它是一种约束人和人的关系，是一个控制各个人行为的力量，是一种组成分子生活所依赖的对象，是先于任何个人而又不能脱离个人的共同意志。在中世纪，这种“共同意志”是由上帝来体现的。每个人在上帝面前都是平等的，上帝对于他的每个子民也都是无私的，信仰上帝的教徒便组成了一个具有共同意志的整体。在中世纪末期，这种共同的信仰起到了强化人们的社会意识和政治意识的作用，并有力地促进了文艺复兴之后的民族意识的崛起。当时人们逐步确立了如下信念：“他们首先是国王的臣民，然后才是教皇的奴仆”<sup>②</sup>。而以小农经济为基础的宗法等级制的古代中国，在人们之间的社会交往和政治联系都极端贫乏的情况下，既不可能产生鲜明的社会意识和政治意识，也不可能出现强烈的民族整体意识。所以，韦伯说中国人有一种浓厚的“非政治（apolitical）的态度，他们实际上是“非政治动物”。薄德（W. S. A. Pott）认为中国并非没有“个人主义”（individualism），但中国人的“个人主义”是一种“不关心主义”（indifferentism）<sup>③</sup>。

① 《乡土中国·差序格局》。

② 伏尔泰《路易十四时代》，21页。

③ 引自《港台及海外学者论近代中国文化》，31页。



马克思曾经指出：“小农人数众多，他们的生活条件相同，但是彼此间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式不是使他们互相交往，而是使他们互相隔离。这种隔离状态由于法国的交通不便和农民的贫困而更为加强了。他们进行生产的地盘，即小块土地，不容许在耕作时进行任何分工、应用任何科学，因而也就没有任何多种多样的发展，没有任何不同的才能，没有任何丰富的社会关系。每一个农户差不多都是自给自足的，都是直接生产自己的大部分消费品，因而他们取得生活资料多半是靠与自然交换，而不是靠与社会交往。一小块土地，一个农民和一个家庭；旁边是另一小块土地，另一个农民和另一个家庭。一批这样的单位就形成了一个村子；一批这样的村子就形成一个省。这样，法国国民的广大群众，便是由一些同名数相加形成的，好像一袋马铃薯是由袋中的一个一个马铃薯所集成的那样”<sup>①</sup>。古代中国的农民不也是这样的互不相干的马铃薯吗？既然他们彼此间只存在着有限的较小范围的地域性联系，既然他们相互间不可能形成任何共同性的统一联系，那么，他们也便不可能形成民族性的整体联系。“一个民族本身的整个内部结构都取决于它的生产以及内部和外部的交往的发展程度”<sup>②</sup>。当中华民族的内部结构由于农业生产方式的限制以及内部的外部的低下交往程度而十分疏松的时候，全民族的整体意识是不会从自身内部的社会结构中产生出来的。

另一方面，古代中国人之所以缺乏民族主义，与他们的“天下”观念关系极大。古代中国的“国家”，与西方的国家的概念是大相径庭的。西方的国家(country、nation)一般具有民族、故乡、国土等涵义。而在中国的春秋战国时代，国谓诸侯之国，家谓卿大夫之家。孟子说过：“人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家”<sup>③</sup>。可见，中国与西方的国家概念的内涵，远非是一致的。

① 马克思《路易·波拿巴的雾月十八日——七》。

② 马克思恩格斯《费尔巴哈》。

③ 《孟子·离娄上》。

假如说西方的国家观念的强化,是与其对外部世界了解的不断扩大而与日俱增的话,那么,中国所特有的“天下”观则是始终如一的。从先秦时起,“一天下”就是帝王的政治思想。皇帝不但是“中国”的国君,而且是“天子”。“君天下曰天子<sup>①</sup>”,维秦皇兼有天下,立名为皇帝<sup>②</sup>。“中国者,天下之中心之国也,海内之居中之国也。”“惠此中国,以绥四方<sup>③</sup>。”所以,皇帝不但要“莅中国”,而且要“抚四夷”<sup>④</sup>,使之“遐迩一体”,“兼容并包”。这样,中国与周围其他民族的关系,便不可能构成民族之间或国家之间的平等交往关系,而是中心之国与四方蛮夷的文化等级关系,天朝上国与周围属国的藩属关系。因而,《大学》强调“古之欲明明德于天下者,先治其国”,“修身”、“齐家”不只是为了“治国”,而且要“平天下”。尽管秦始皇早就建立了以汉族为主体的统一国家,但实际上古代中国人始终没有真正的国家观念,有的只是“天下”意识。从孔子的“天下有道则见,无道则隐”,到孟子的“穷则独善其身,达则兼济天下”,从范仲淹的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,到顾炎武的“知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳矣”<sup>⑤</sup>,这种中国所特有的“天下”意识,一直延续到19世纪。诚如有的西方学者所说,以儒家思想为核心的中国传统文化是一种超民族主义的体系,在这种体系中,民族意识和爱国主义是无从发生的。在我看来,历来被人们所津津乐道的中国古代的爱国主义,不过是“华夏中心主义”、“尊夏攘夷主义”而已。在中国加入世界体系,天下主义和华夏中心主义观念因而破产之前,真正的爱国主义是从未出现、也不可能出现的。

① 《礼记·曲礼下》。

② 《史记·秦始皇本纪》。

③ 《诗经·大雅·生民之什·民劳》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《日知录》第五卷。

## 二

西方在文艺复兴运动之后,以民族为基础的君主制国家纷纷崛起,加速并导致了罗马教廷的世界统治体系的解体,民族间的纷争与国家间的对抗此起彼伏,被史学家称为“欧洲分裂”的漫长时代由此开始。然而,“无论欧洲国家的对抗招致何等严重之四分五裂,都不妨碍欧洲依然属于共同的文明”<sup>①</sup>。欧洲文明的这种共同性,根源于欧洲各国共同的地理环境、历史演进和文化嬗变。作为欧洲文明基础的古希腊文明,在希腊化时期传向东方。罗马共和国版图的扩大,使其文明得到了更大范围的流布。中世纪具有更明显的“世界主义的因素”,“属于西方基督教世界国际大家庭的一种自觉感,即政治上处于分隔状态,而通过教会,从文化和精神方面统一起来”<sup>②</sup>。文艺复兴作为一场资产阶级的文化革新运动,更是在新的历史条件下和整个欧洲的广阔地域内,复兴了古希腊的灿烂文明。恩格斯写道:“拜占庭灭亡时抢救出来的手抄本,罗马废墟中发掘起来的古代雕像,在惊讶的西方面前展示了一个新世界——希腊的古代;在它的光辉的形象面前,中世纪的幽灵消逝了;意大利出现了前所未见的艺术繁荣,这种艺术繁荣好像是古典古代的反照,以后就再也不曾达到了。在意大利、法国、德国都产生了新的文学,即最初的现代文学;英国和西班牙跟着很快达到了自己的古典文学时代”<sup>③</sup>。在古希腊文化和基督教文化的基础上,产生了新型的近代西方文化。西方文化是西方各国人民的共同创造,而不是任何一个西方国家的专利品;每一个西方国家都是西方文化大家庭中的成员,他们都参与培育、自然也共同分享西方文化的果实。西方文化的这种亲缘关系和同一性,形成了西方各国在

① [法]克罗德·戴尔玛《联邦主义与欧洲》,转引自陈乐民《“欧洲观念”的历史哲学》。

② [美]C. 沃伦·霍莱斯特《欧洲中世纪简史》,188页。

③ 《自然辩证法》。

文化上的世界主义特征,这一特征并没有因为近代民族国家纷纷建立以及各国间的分离和对立而消减。正是这种文化世界主义的特征,内在地决定了西方各国爱国主义的思想文化内涵。

近几个世纪以来,西方国家特别是主要西方国家之间的民族纠纷和战争连绵不绝,但是,被侵略国家的人民在进行抗击外国侵略、维护民族尊严的正义斗争的同时,并没有伴随着对侵略国家的思想文化采取极度蔑视和绝对排斥的狭隘态度。在美国独立战争中,反对英国侵略军、争取民族独立的神圣事业,极大地激发了美国人民的爱国主义精神,可是众所周知,给美国《独立宣言》以巨大思想影响的,恰恰是英国哲学家洛克的民主政治学说,宣言的某些段落几乎是洛克《二论国民政府》的翻版。英、法、德三国在国家利益方面,一直是欧洲角斗场上的老对手,但是,达尔文、卢梭、尼采、莎士比亚、巴尔扎克和歌德等文化巨人与文学大师的思想和艺术,却能够超越民族矛盾的铁栅,成为这三个国家人民共同的精神财富。在19世纪的俄国,每一位作家都是热烈的爱国者,拿破仑1812年侵人莫斯科时燃起的大火,长久地烧灼着他们的民族自尊心,但这丝毫没有妨碍俄国文学从法国文学中汲取丰富的精神乳汁,几乎没有一个俄国作家不曾获得过法国文学的艺术哺育。波兰在历史上一再遭受外族的蹂躏和瓜分,但以密茨凯维支为代表的波兰爱国诗人,却是在广泛地吸收外来文化和文学的有益滋养的基础上,从事本民族文学的创造的。

东方的日本也具有近似西方的文化世界主义的品格。1853年美国军舰驶入日本的浦贺湾之前,日本还是一个与世隔绝的停滞的封建国家。1856年强迫日本开放门户的日美通商条约的签定,给予日本民族的耻辱是十分强烈的。最初日本人对西方人的到来曾经激烈抵抗,“因为他们担心日本会丧失独立。但是不久,当他们了解到维护日本独立也需要输入外国文明时,日本人便一心一意汲取西方文明而不遗余力。而且,随着对西方文明的优越

性的理解,便日益赞扬西方文明了。<sup>①</sup>”这使日本在30年多一点的时间内,就跻身于欧洲列强之林,成为东方最强大的民族。

在政治上坚决捍卫国家主权和民族利益,在文化上积极主动地采取世界主义的开放姿态,二者并行不悖,对立统一,这是西方各国以及日本的爱国主义的重要特征。中国则与此有很大不同,源远流长的“华夏中心主义”和“尊夏攘夷主义”的文化观念,不但扼制了民族意识和爱国主义精神在古代的觉醒与确立,而且使到近代才诞生的爱国主义一开始就背负着文化主义的古老幽灵,难以摆脱东方大陆性文化所具有的狭隘性与自大心。

中国是一个大陆国家,尽管有漫长的海岸线,但是,“从孔子的时代到上世纪末,中国思想家没有一个人有过到公海冒险的经历”<sup>②</sup>,这与生活在海洋国家而周游各岛的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等西方哲人形成了鲜明对照。中国古代文化在这种与外界隔绝的封闭的地理环境中发展起来,并且很早就取得了巨大的成就。中国周围的其他小国和民族的文化,一般尚处在比中国落后的历史阶段,因而,中国与它们之间的文化关系,是以中国为中心的单向的辐射性的文化传播,而完全不同于西欧各国、各民族之间的那种双向的互动性的文化交流。华夏文化优于蛮夷文化的认识便在此基础上滋长起来,并且逐渐演变为万古不移的信条。在西方,古希腊人也曾认为希腊周围的人是一些“野蛮人”,但“野蛮人”(barbarian)的古希腊文含义近于“外族人”一词。尽管希腊人认为希腊文化优越于外族文化,但他们也乐于承认外族的优点,并欢迎他们到希腊定居。被称为西方“历史之父”的古希腊历史学家希罗多德甚至认为,东方是一切文化和一切智慧的摇篮,波斯人的国家组织和某些经济制度,埃及的历法和某些法律都高于希腊。关于埃及,他这样说过:“没有任何一个国家有这样多的令人惊异的

① 吉田茂《激荡的百年史》,14页、12页。

② 冯友兰《中国哲学简史》,22页、221~222页。

事物,没有任何一个国家有这样多的非笔墨所能形容的巨大业绩。<sup>①</sup>”古罗马历史学家塔西陀在他的著作《阿古利可拉传》和《日耳曼尼亚志》里,曾指出了不列颠人和日耳曼人在物质生产和社会组织等方面不及罗马人之处,但同时也指出了那些部落的生气勃勃的力量和富于斗争的精神,以他们的自由、纯洁、朴实与罗马社会的堕落、腐化、淫荡、虚伪和不自由进行比照。而古代中国自先秦起就一直突出强调华夷之辨,认为中国是“天下”和“四海之内”的核心,“天处乎上,地处乎下,居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷。四夷外也,中国内也。天地为之乎内外,所以限也”<sup>②</sup>。明朝末年来到中国的意大利传教士利玛窦,在为中国人绘制世界地图时,不得不向中国流行的天圆地方而中国则位于这块平原的中央的观念让步,使中国多少占据着世界中央的地位。后来他对此评论道:“因为他们不知道地球的大小而夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气面论,他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物”<sup>③</sup>。中国人历来认为天下“有三种生灵:华夏,夷狄,禽兽。华夏当然最开化,其次是夷狄,禽兽则完全未开化”<sup>④</sup>。孔子说:“裔不谋夏,夷不乱华。”<sup>⑤</sup>他还认为,“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”<sup>⑥</sup>孟子则称楚国为“南蛮貊舌之人,不闻先王之道”<sup>⑦</sup>。这些观念的实质,是华夏中心主义,是把华夏文化尊崇为衡量天下所有一切的绝对价值标准。于是,华夏与夷狄的差别,不再是民族之别,而是文化之别,文野之别,美丑之别,善恶之别,人禽之别。恰如钱穆所说:“在古代观念上,四夷与诸夏实在有一个

① 《历史》。

② 石介《中国论》。

③ 《利玛窦中国札记》,181页。

④ 冯友兰《中国哲学简史》,22页,221~222页。

⑤ 《左传·定公十年》。

⑥ 《论语·八佾》。

⑦ 《孟子·滕文公上》。

分别的标准,这个标准,不是血统,而是文化,所谓诸侯用夷礼则夷之,夷狄进中国则中国之,此即是以文化为华夷分别之明证”<sup>①</sup>。一旦把华夏文化神圣化为文化价值的最高的绝对的标准,就势必导致华夏独尊,拒斥异端的文化自在主义和文化排外主义。

明华夷之辨,实际上就是强调以华夏为文化扩散中心,“博恩广施,巡抚长驾”于四方蛮夷,也即是孟子所谓的“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也;……吾闻出于幽谷迁于乔木者,未闻下乔木而入幽谷者”<sup>②</sup>。战国时的公子成在竭力反对赵武灵王实行“胡服骑射”的改革措施时,所凭借的正是这么一套理论:

臣闻之,中国者,聪明睿智之所居也,万物财货之所聚也,圣贤之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。今王释此而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,畔学者,离中国,臣愿大王图之<sup>③</sup>。

宋代的韩愈之反对佛教、道教,明末的封建士大夫之反对天主教,所仰仗的也是这种华夏中心主义的观点。韩愈说佛、道“子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事。……今也举夷狄之法,而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也”<sup>④</sup>。明末的一些士大夫则认为西方传教士欲以“邪教”,“移我华夏之民风,是敢以夷变夏”<sup>⑤</sup>。在韩愈等人那里,集中体现了中国传统文化对外来文化的畏惧心理与简单、机械、粗暴的绝对排斥态度,他们的上述观点,十分典型地反映了华夷之辨意识的狭隘性、僵硬性和愚妄性。

与华夷之辨形影不离的,是人禽之辨的观念。韩愈说过:“人

① 《中国文化史导论》。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《战国策·赵策二》。

④ 《原道》。

⑤ 张广溢《辟邪摘要略议》。

者，夷狄禽兽之王也。<sup>①</sup>”孟子早就以仁义道德为准则来区分人与禽兽，他认为，人之所以异于禽兽，就在于其有“人伦”。他之反对杨朱墨翟，就因为“杨氏为我，是无君也；墨子兼爱，是无父也；无父无君，是禽兽也”<sup>②</sup>。人禽之辨与华夷之辨的相互融合，更加强化了尊夏攘夷主义的意识，对外来文化的排斥也由此推至极端。这一点，我们从明末清初具有了强烈反清意识的王夫之、黄宗羲和顾炎武等人的思想那里可以看得更清楚。在他们坚持抗清复明的言动背后，正是明华夷、辨人禽的传统观念。在顾炎武看来，“君臣之分所关者在身，华夷之防所系者在天下”，“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”<sup>③</sup>。因此，他要维护的是“天下”，而不是“国”。王夫之则认为“天下之大防”有两种：“中国、夷狄也，君子、小人也”，这两种“大防”归于一，即是“义、利之分也”，所以，“防之不可不严”<sup>④</sup>。他进一步指出：

夷狄者，歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不谓不信。何也？信义者，人与人相与之道，非以施之非人者也<sup>⑤</sup>。

在这种观念的指导下，满清的南侵自然不会刺激并促使他深入反省中国自身的文化传统，相反却极大加强了他对其他民族及其文化的仇恨和敌视，并进而把这种仇视扩大到包括西方历法和科技在内的所有西方文化。对外来文化的这种一概排拒态度，又不能不限制着王夫之等人对中国传统文化的思考和总结，使他们尽管曾提出与传统相背离的某些命题，但是最终仍跳不出理学正宗的

① 《原人》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《日知录》第十三卷。

④ 《读通鉴论》第十四卷、第四卷。

⑤ 同上。



樊篱。

汉代的董仲舒把“内诸夏而外夷狄”<sup>①</sup> 作为中国文化的一项基本原则固定下来以后,在中国历史上影响极为深远。尊夏攘夷的华夏中心主义,遂成为中国古代文学的一个重要内容。“昔我去草堂,蛮夷满成都。”(杜甫)“请书一尺檄,为国平胡羌”;“逆胡未灭心未平,孤剑床头铿有声。”(陆游)“要挽银河仙浪,西北洗净胡沙。”(辛弃疾)“壮志饥餐胡虏肉,笑谈渴饮匈奴血。”(岳飞)“灭胡猛士今安有?非复当年单父台。”(陈与义)“若使无人折狂虏,东南那个是男儿。”(文天祥)尊夏攘夷同时也就是“尊王攘夷”。从杜甫的“致君尧舜上,再使风俗淳”,到陆游的“爱君忧国孤臣泪,临水登山节士心”;从辛弃疾的“了却君王天下事,赢得生前身后名”,到夏完淳的“何时壮志酬明主,几日浮生哭故人”的诗句,都清楚地表明这些诗人所表现的尊夏攘夷的观念,是与他们的忠君思想交融在一起的。

在英、法、德等西欧国家,民族意识的增长和君主政体的兴起是同时发生的,因此,各国君主在对外关系中往往成为民族利益和国家统一的政治代表。例如,在英法“百年战争(1337——1453年)”中,两国国王都在捍卫本国的领土和主权方面发挥了相当重要的作用,他们也因此赢得了各自臣民的拥护和支持。恩格斯认为,在中世纪后期的普遍的混乱状态中,“王权是进步的因素”,“王权在混乱中代表着秩序,代表着正在形成的民族[Nation]而与分裂成叛乱的各附庸的状态对抗。在封建主义表层下形成着的一切革命因素都倾向着王权,正像王权倾向着它们一样”<sup>②</sup>。在这种情况下,王权与民族利益不是分离的脱节的,高高居于民族整体利益之上的,而是彼此融合的。而当君王在对外战争中不能维护、甚至出卖本民族利益的时候,这些国家便常常爆发推翻王权统治的革命。

① 《公羊传》隐公元年疏。

② 《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》。

譬如,英国国王亨利六世之所以在“玫瑰战争”(1453——1485年)中遭到废黜,除了其他因素,他在1453年向法国人的投降,也是一个重要原因。又如,法国在1870年的普法战争中失败后,巴黎人民举行起义,打倒了拿破仑三世的第二帝国,成立了第三共和国。中国则与西方迥然不同。过去,人们常常把“忠君”同“爱国”连在一起,作为评价古代诗人的一个重要尺度。然而,如本文第一部分所述,由于宗法制农业社会的人际关系的特点,以及古代中国人所特有的“天下”观,中国古代的“国”,其实仅仅只是“皇帝之家”,所以,“忠君并不是个人与团体的道德要素”,而是臣下对君主“私人间的关系”<sup>①</sup>。正像黑格尔指出的那样,在东方,“臣属的忠诚并不是对于国家的一种义务,而只是对私人的义务”<sup>②</sup>。实际上,怀抱“忠君”思想的中国古代的士大夫们,当外族侵犯华夏的时候,关心的与其说是民族和国家的整体利益,毋宁说是自己所效忠的旧王朝君主统治的存续。因而,“忠君”非但不是民族意识和爱国精神的必然表现,反而是同民族和国家的利益截然对立的。一旦异族政权取代了中国皇帝的统治,士大夫们便失去了效忠的对象;而且异族首领成为中国的新君主之后,“夷狄进中国则中国之”,所以也就理所当然地成为人们新的臣服对象,于是“攘夷”也成了子虚乌有。明末清初具有强烈反清意识、为抗清“半生濒十死”的黄宗羲,在顺治十年写成的《留书》中,斥清朝为“伪朝”、清人为“虏”。但后来终于承认了清朝的合法性,从多方面肯定和称颂康熙皇帝。如:“今圣天子无幽不烛,使农里之事,得以上达,纲常名教不因之益重乎!”<sup>③</sup>他还将《明夷待访录》中的《取士》、《田制》改为《科举》、《赋税》,进而向康熙君臣陈述其治国之策。正因为如此,中国在历史上虽然先后被蒙古人和满人所征服,但是从未像曾完全被瓜分的波兰那样,坚持民族解放斗争达一个多世纪,直到把外来占领者赶

① 费孝通《乡土中国》,28页、33页。

② 《历史哲学》,417页。

③ 《黄梨洲文集·碑志类》。

出家园为止。

冯友兰曾这样写道：“蒙古人和满人征服了中国的时候，他们早已在很大程度接受了中国文化。他们在政治上统治中国，中国在文化上统治他们。中国人最关切的是中国文化和文明的继续和统一，而蒙古人和满人并未使之明显中断或改变。所以在传统上，中国人认为，元代和清朝，只不过是中國历史上前后相继的许多朝代之中的两个朝代而已。这一点可以从官修的各朝历史看出来。例如，明朝在一定意义上代表着反元的民族革命，可是明朝官修的《元史》，把元朝看作是继承纯是中国人的宋朝正统的朝代。同样，在黄宗羲（1610——1695年）编著的《宋元学案》中，并没有从道德上訾议如许衡（1209——1281年）、吴澄（1249——1333年）这些学者，他们虽是汉人，却在元朝做了高官，而黄宗羲本人则是最有民族气节的反满的学者之一<sup>①</sup>。只要中国能在文化上统治异族，异族对于中国的政治统治便是无关紧要的。我们追求的是“文化胜利”，政治军事的失败不算是一回事。这里再清楚不过地显示了华夏中心主义与华夏民族利益的悖逆。中国曾经一再被征服过，但到头来总是同化了征服者，于是，人们就飘飘然陶醉于这种对于征服者的文化同化的“胜利”之中，越发深信天下没有比中国文化更伟大、更辉煌、更尊崇和更值得自豪的文化，因此，便对世界关起了大门，把自己同外界彻底隔绝开来，一切外来文化统统不屑一顾。环境越封闭，眼界越狭小；眼界越狭小，心理也便越自大。当我们回首历史的时候，呈现在眼前的正是这样一个自我设计的怪圈。古代中国就在这怪圈中做着华夏中心主义的迷梦。历史上中外文化的较大遭遇有两次，一是佛教西来，二是基督教东渐。前者几经周折，被中国文化同化而形成为中国特色的佛教（禅宗），后者反反复复，终于被推出国门。倘若说华夏中心主义在早期历史上曾经起到过保存、维护和传播华夏文化的作用的话，那么随着历史的演

<sup>①</sup> 冯友兰《中国哲学简史》，22页，221—222页。

进,便愈来愈变成一种遏制和阻碍中国文化的蜕变与发展的反动力量了。世界文明的历史和西方文化人类学者的研究都已证明,在没有文化冲突与交流的封闭状态中,一种文化的发展和嬗变的进程总是迟慢的。就这样,曾经创造了灿烂的华夏文明的中华民族,到了近代,已经远远地被甩到了世界先进民族的后面。鸦片战争的隆隆枪炮声,终于传进了古老中国的梦乡。

### 三

与外界完全隔绝的孤立状态,是旧中国长期停滞的主要原因,也是保存旧中国的首要条件,并因此造成了天朝帝国万世长存的迷信和尽善尽美的幻想。而当这种野蛮的闭关自守的与文明世界隔绝的状态,被西方诸强的暴力打破之后,中国便开始与外界建立联系,“同西方世界实际地联结在一起”。于是,旧中国开始了“解体的过程”,中华民族从历来的麻木状态中苏醒了<sup>①</sup>。

西方文化的浪漫迅猛冲击着华夏中心主义的脆弱堤防。作为西方文化潮头的,是鸦片战争中英军的“坚船利炮”。它们给予腐败的清王朝的冲击是如此之猛烈,以致于那些首先从炮火的轰鸣中醒来的比较敏感的人们,再也无法重新沉迷于华夏中心主义的梦境之中了。他们开始张开迷蒙的睡眼打量这令人困惑而又非常陌生的世界。林则徐编撰了《四洲志》,魏源继之完成《海国图志》,徐继畲又出版了《瀛环志略》。这些书尽管一般还较粗浅,甚至有谬误,但它们毕竟向长期处于孤立、闭塞环境里的中华民族,最初展示了世界的本来面目,有助于改变中国人历来以华夏为中心的“天下”观。梁启超 18 岁入京会试时,“下第归道上海,从坊间购得《瀛环志略》,读之,始知有五大洲各国”<sup>②</sup>。人们恍然醒悟:中国实

<sup>①</sup> 马克思《中国革命和欧洲革命》、《鸦片贸易史》、《不列颠在印度统治的未来结果》。

<sup>②</sup> 梁启超《三十自述》。

际上并非“中心王国”，中国以外的世界也并非蛮夷之地。“夷夏大防”的厚障壁上终于出现了裂痕，华夏中心主义的幻梦破灭了。

很多人都对华夷之辨的传统观念进行了反省。孙中山坚决否定了中国过去“常自称为‘堂堂大国’，声名‘文物之邦’，其他各国都是‘蛮夷’”的荒谬观点<sup>①</sup>。严复认为中国人“弗察事实，辄言中国为礼义之区，而东西朔南，凡吾五灵所弗届者，举为犬羊夷狄”的传统，对于了解西方是极其有害的。他断言：“今之夷狄，非犹古之夷狄也”<sup>②</sup>。梁启超则进一步揭示出，华夷对立的文化地理环境和夷夏之辨的文化价值观念，是中国社会停滞、落后的一个重要原因。他说：“中国环列皆小蛮夷，其文明程度，无一不下我数等，一与相遇，如汤沃雪，纵横四顾，常觉有天上地下惟我独尊之概，始而自信，继而自大，终而自画。至于自画，而进步之途绝矣。不宁惟是，所谓诸蛮族者，常以其牛羊之力，水草之性，来破坏我文明，于是所以抵抗之者，莫急于保守我固有，中原文献，汉官威仪，实我黄族数千年来战胜群裔之精神也。夫外之既无可师法以为损益之资，内之复不可不兢兢保持以为自守之具，则其长此终古也亦宜”<sup>③</sup>。

在近代历史上，从普遍称西方国家和西方人为“夷”，到逐渐减少和终于废弃这一由古代沿用而来的轻蔑性字眼，从“夷务”到“洋务”的变更，从“西学”到“新学”的转换，由一个侧面反映了华夏中心主义和华夷之辨意识的破产。“法苟不善，虽古先，吾斥之；法苟善，虽蛮貊，吾师之”<sup>④</sup>。只有超越了夷夏大防的文化天堑，才能开辟引进西方文化的道路，中国人终于迈出了向西方寻求救国真理的步伐。

近现代的思想家和爱国者有一点是与未曾有过到公海冒险的

① 《三民主义·民族主义第三讲》。

② 《论世变之亟》。

③ 《新民说·论进步》。

④ 冯桂芬《校邠庐抗议卷上·收贫民议》。

经历的古代思想家迥不相同的,严复、马建忠到欧洲留过学,孙中山曾在夏威夷读书,郭嵩焘出使于英伦,王韬游历过西洋,鲁迅赴日本留学多年,即使像早年未跨出国门的康有为,也去过英人治下的香港。就是那次“薄游香港”,使他“览西人宫室之瑰丽,道路之整洁,巡捕之严密,乃始知西人治国有法度,不得以古旧之夷狄视之。乃复阅《海国图志》、《瀛环志略》等,购地球图,渐收西学之书,为讲西学之基矣”<sup>①</sup>。这些经历,使他们看到并切身感受到了西方社会、文化的先进性和优越性,以及中国社会、文化的落后性和劣败性,发现了中国在世界上的真实处境,从而立下了学习西方文化以拯救和复兴中国的宏愿。“我国屹立泰东,闭关一统,故前此于世界推移之大势,莫或知之,莫或究之。今则天涯若比邻矣,我国民置身于全地球激湍盘涡最剧最烈之场,物竞天择,优胜劣败,苟不自新,何以获存!”<sup>②</sup>中国要生存,便必须自新、自强;要自新、自强,则必须借助于西方文化。郭嵩焘突出强调了学习西方文化的紧迫性和重要性,“虽使尧舜生于今日,必急取泰西之法推而行之,不能一日缓也”<sup>③</sup>。严复指出,只有“西学”才能“救亡”,“欲救中国之亡,则虽尧舜周孔生今,舍班孟坚所谓通知外国事者,其道莫由”;“欲通知外国事,自不容不以西学为要图”,“救亡之道在此,自强之谋亦在此”<sup>④</sup>。梁启超认为,要改变国弱民愚的现状,就要学习西方文化,“中国之弱,由于民愚也。民之愚,由于不读万国之书,不知万国之事也”<sup>⑤</sup>。

正如《现代化的动力》一书的作者布莱克所指出的那样,对于俄国、中国、日本等不发达国家和地区来说,现代化的挑战主要来自外部世界,即西方先进国家。因而,如何积极引进西方文化,使之成为本国现代化的动力,就成了这些国家能否尽快走出困境的

① 《康南海自编年谱》。

② 梁启超《近世文明初祖二大家之学说》。

③ 《养知书屋文集卷二十八·铁路议》。

④ 《救亡决论》。

⑤ 《戊戌政变论》。

关键课题。对于中国,情况更是如此。历史已经证明,具有极强的自我封闭功能的中国传统文化,几乎根本不可能依靠自身内部的力量,实现本民族文化体系的调整和改造,而必须借助于西方文化体系的猛烈冲击,庶几才有丕变的可能。因此,彻底批判并坚决摒弃华夷之辨的文化价值判断模式,就显得格外重要。只有树立文化世界主义意识,才能冲破传统文化的牢笼,进而更有效地择取和采用西方先进文化,以改造和振兴古老而衰弱的中华民族。这就是历史昭示于中国爱国者的路。

但是,从华夏中心主义的幻灭到爱国主义的产生,依然需要有一个演变过程。林则徐、魏源和冯桂芬等人,可以看作是过渡性的中介人物。林则徐曾坚持“我天朝君临万国”、“我大皇帝抚绥中外”的愚妄信念,盲目以为“茶叶大黄,外国所不可一日无也。中国若靳其利而不恤其害,则夷人何以为生”<sup>①</sup>? 所以,他不无乐观地断定:“制炮造船则制夷已可裕如。”魏源不但主张“师夷之长技以制夷”,而且写过为清廷歌功颂德的《圣武记》。“谪居正是君恩厚,养拙刚于戍卒宜”<sup>②</sup>,他们仍然没有摆脱“忠君”和“尊夏攘夷”的思想桎梏;“漫言孤性投壶易,万古深渊几寇莱”<sup>③</sup>! 他们所维护的依然是君权至上的封建社会的纲常秩序。在他们看来,“师夷”的目的在于“制夷”,“大清王朝”则是万世永存的。以极大的勇气、不屈的意志和无畏的献身精神,去维护一个反动的腐朽的正在走向灭亡的封建王朝,而这个王朝的存在与中华民族的根本利益完全是相违背、相敌对的,这就是林则徐等人的深刻内在矛盾。前文曾谈到,法国在普法战争中战败之后,巴黎立刻爆发了人民武装起义,把无力保护法兰西民族利益的拿破仑三世赶下台。而在具有“忠君”和“尊夏攘夷”的悠久传统的中国,这样的革命直到鸦片战争70年之后才迟迟发生。

① 《拟谕英咭喇国王撤》。

② 林则徐《赴戍登程口占示家人》。

③ 魏源《寰海后十首》。

19世纪70至80年代,中国出现了民族意识的觉醒和爱国主义思想的萌芽,这集中反映在马建忠、王韬、薛福成、陈炽、陈虬和郑观应等人的著作中。他们的言论表明,中国是世界体系中的一个普通的国家,而不再是“君临天下”的“天朝上国”和“中央帝国”。郑观应在《盛世危言》里指出,实际上中国是国际大家庭中的一个成员,如果不消除历来的“天下”观念,国际法的思想便不可能在心理上为中国所接受。戊戌变法前后,爱国主义终于掀起了前所未有的巨大浪潮。这一时期的爱国主义的突出特点是,按照西方资产阶级的经济理论和政治学说,对中国的封建专制制度进行改良和维新,虽然这种改良和维新的深度与范围是有限的,但是却深深触动了旧中国的专制政治体系,加速了清王朝的崩溃。

而在尚未参与国家政治生活的广大民众当中,爱国主义思想的普遍确立,则需要一个更长的时期。19世纪西方资本主义对中国的冲击,在很大程度上局限在沿海地区和通商口岸,广大内地的小农经济的社会结构由于受到的影响很小,仍然基本保持着传统的生产、生活方式。当传统社会的“差序结构”并未因国际局势的变动而发生根本性变革,因而置身其中的人们仍从一己之利出发来考虑问题的时候,当西方工商业的渗透尚未摧毁以宗法制家庭为基础的小农经济的生产、生活方式,因而不可能使小私有者的农民之间建立密切的社会和政治联系的时候,当现实生活尚未把人们自身的利益同国家、民族的利益不可分割地结合在一起的时候,当反动的清朝政府根本不可能从民族和国家的整体利益出发而有效地把人民团结、组织起来的时候,我们难道能够在广大民众中看到民族意识和爱国主义精神的普遍高涨吗?马克思在谈到东方田园风味的农村公社和宗法制和社会组织的瓦解时指出:“我们不应该忘记那种不开化的人的利己性,他们把自己的全部注意力集中在一块小的可怜的土地上,静静地看着整个帝国的崩溃、各种难以形容的残暴行为和大城市居民的被屠杀,就像观看自然现象那样



无动于衷；至于他们自己，只要某个侵略者肯来照顾他们一下，他们就成为这个侵略者的无可奈何的俘虏。<sup>①</sup>他还曾注意到在第一次鸦片战争中“人民静观事变，让皇帝的军队去与侵略者作战”<sup>②</sup>的事实。当英国舰队突破广州虎门要塞，沿江北上开向乌涌的时候，江两岸聚集的数以万计的当地居民，平静地观看着自己的朝廷与外夷的战事，好似在观看两不相干的别人争斗<sup>③</sup>。著名的三元里抗英，起因于英军强奸了一老年村妇，其精神动力是伦理道德意识，说是“爱国主义精神”未免过于牵强<sup>④</sup>。梁启超等人也都曾痛心疾首于民众的缺乏群体意识、民族意识和国家意识，斥责对国家兴亡不闻不问、自私自利的“旁观者”。“今我中国国土云者，一家之私产也；国际云者，一家之私事也；国难云者，一家之私祸也；国耻云者，一家之私辱也。民不知有国，国不知有民，以之与前此国家竞争之世界相遇，或犹可以图存，今也在国民竞争最烈之时，其将何以堪之！……民无爱国心，虽摧辱其国而莫予愤也”<sup>⑤</sup>。这种状况，使得东、西方列强侵略、瓜分中国的阴谋一再得逞。直到中日甲午战争，清朝政府和广大人民仍然基本上是各行其是的实体，而民族主义却使日本的政府和人民在共同的目标下团结起来对付中国。在战争中，日本努力动员了举国一致的力量，而中国广大民众则基本没有受到冲突的影响，清政府所凭借的仅仅是北洋水师和李鸿章的淮军<sup>⑥</sup>。

在一切意识形态领域内，传统都是一种巨大的保守力量。华夏中心主义和尊夏攘夷主义的文化传统，不但延缓着中华民族近、现代民族意识的觉醒和爱国主义的兴起，而且阻挠着中国大力吸取和借鉴世界先进文化以改造传统文化、振兴民族国家的现代化

① 《不列颠在印度的统治》。

② 《波斯和中国》。

③ 《昨天——中英鸦片战争纪实》，人民文学出版社 1992 年版，301 页、297 页。

④ 同上。

⑤ 梁启超《论近世国民竞争之大势及中国前途》。

⑥ 费正清编《剑桥中国晚清史》下卷，129 页。

进程。第一次鸦片战争并未使沉迷于华夏中心主义梦乡中的绝大部分中国人苏醒过来,但却在邻国日本产生了巨大的震动;魏源的《海国图志》也未受到国人的应有重视,反而在日本广为流传,而且促进了明治维新运动。日本政府“决定开放门户,汲取西方文明之后,一般国民对此不仅没有抵抗,反而采取了欣然引进西方文明的态度”<sup>①</sup>。而中国接触西方虽然比日本早15年,但是,由于对西方文化的轻蔑、敌视和排拒,19世纪西方文化在中国的传播极其缓慢,远远地落到了日本之后。郑观应曾写道:“今之自命正人者,动以不谈洋务为高。见有讲求西学者,则斥之曰:名教罪人,士林败类。”<sup>②</sup>郭嵩焘也说过:“数十年国家之耻,耗竭财力,毒害民生,无一人引为疚心。钟表玩具,家皆有之,呢绒洋布之属,遍及穷荒僻壤。江浙风俗,至于舍国家钱币,而专行使洋钱。且昂其价,漠然无知其非者。一闻修造铁路电报,痛心疾首,群起阻难。至有以见洋人机器为公愤者”<sup>③</sup>。这种现象,在李伯元、吴趼人等近代作家撰著的小说里,均有不同程度的感性表现,《文明小史》就曾写过一个反对新学甚烈、下令禁毁书店所有新书的知府康太尊。据史学家统计,从60年代中期到90年代中期,江南制造局译书局售出的介绍西方文化的译著只有约13000部,而日本学者福泽谕吉的《西洋事情》于1866年出版后,就立即在本国卖出25万册。这里的对比是何等鲜明。

更加严重的是,华夏中心主义和尊夏攘夷主义的传统,使得中国的爱国主义从它产生的那天起,便始终被文化自大主义和文化排外主义的梦魇困扰着。可以说,这几乎成了中国的爱国主义之不同于具有文化世界主义品格的西方各国的爱国主义的一个突出特性。这种特性,使近代的爱国者和思想家常常自觉或不自觉地采取以下两种方式,以缓解、消减中西方文化在整体功能和价值原

① 吉田茂《激荡的百年史》,14页、12页。

② 《盛世危言·西学》。

③ 《上合肥伯相书》。

则上实际存在的根本性冲突。当康有为树起“孔子改制立教”的旗帜,把孔子打扮成资产阶级民主平等思想和历史进化学说的倡导者的时候,当梁启超从进化的“公羊三世”说中导出科学、民主、繁荣与和平的思想的时候,当孙中山鼓吹“要恢复民族的地位”,“就要把固有的旧道德先恢复起来”,“国民在民国之内,要能够把忠孝二字讲到极点,国家便自然可以强盛”<sup>①</sup>的时候,当严复主张“天下仍需定于专制”<sup>②</sup>的时候,他们所取的是一种中西方“文化发展形式类似”的观念模式;当康有为极力为“君君、臣臣、父父、子子”的封建道德辩护,断言“中国人数千年以来,爱圣经之训,承宋学之俗,以仁让为贵,以孝悌为尚,以忠敬为美,……则中国胜于欧美人可也”<sup>③</sup>的时候,当梁启超反对“中国历古无民主,而西国有之”,“民主之局,起于希腊、罗马”的说法,坚持“若以彼为民主也,则吾中国古时亦可谓有民主也”<sup>④</sup>的观点,而且认为“议院之名,古虽无之,若其意则在昔哲王,所恃以均天下也”<sup>⑤</sup>的时候,当黄遵宪声称“泰西之学,其源流皆生于墨子”<sup>⑥</sup>的时候,当孙中山指出“外国现在最重要的东西,都是中国从前发明的”<sup>⑦</sup>的时候,他们所取的是一种中西方“文化价值类似”的观念模式<sup>⑧</sup>。事实上,即使上举诸人在攻击中国传统文化最激烈的时候,他们对传统文化的否定和对西方文化的肯定也都主要停留于物质文化、特别是制度文化的范围内,他们企图在不改变宗法专制制度的思想基础和精神构架——以儒教为核心的传统精神文化的前提下,对传统的经济、政治制度进行有限的调整、改良或革命,以达到复兴国家和民族的目的。因此,他们对西方现代文化的吸收和对中国传统文

① 《三民主义·民族主义》第六讲、第四讲。

② 《与熊纯如书》第一函。

③ 《物质救国论》。

④ 《与严又陵先生书》。

⑤ 《古议院考》。

⑥ 《日本国志》第三十二卷,《学术志序》。

⑦ 《三民主义·民族主义》第六讲、第四讲。

⑧ 这两种模式采用的是列文森《梁启超与近代中国思想》一书的观点。

化的批判都不能不是机械的、零碎的、局部的和表面的,都不是从中西方文化体系截然不同的整体结构和功能出发的,因而这种文化吸收和文化批判的实际效果总是很有限的,戊戌变法的惨痛失败与辛亥革命的深刻悲剧都有力地证明了这一点。倘若不是把中国传统的物质文化、制度文化和精神文化当作一个互相促进、彼此推进、不可割裂的完整文化实体,对其实施整体结构功能和深层价值准则的否定,而仅仅是孤立地个别地进行部分的否定,则不但丝毫不能动摇传统文化的牢固根基和总体架构,而且个别的部分的否定也必定是缺乏力量的,终究会流产的;同样,倘若不是把西方现代的物质文化、制度文化和精神文化当作一个有机的对立统一的完整文化实体,对其实施整体结构功能和深层价值准则的肯定,而仅仅是零碎地机械地实用主义地取我所需,那么所取过来的东西也会很轻易地被强固的中国传统文化体系抑制、同化、扭曲和吞噬掉,从而极大地阻滞和延宕着中国现代化的历史进程,这是近、现代历史发展已经一再充分证实了的。

文化自大主义和文化排外主义是亲密的两兄弟,从义和团运动中可以明显看到掺杂在爱国主义精神中的这种成分的落后性、反动性和破坏性。虽然这是一场发生在近代的最广泛的爱国主义群众运动。但它并未斩断与夷夏之辨传统的精神联系和文化脐带。义和团打出的“扶清灭洋”的旗号,可以说是“尊夏攘夷”、“忠君报国”思想在新形势下的具体体现。义和团“灭洋”的对象,从传教士、教堂、教会,到洋人、洋货、洋学堂,范围及于所有西洋民族和全部西方文化,由此酿成了中国历史上规模最大、范围最广的无理性的疯狂的排外主义运动。

狭隘的文化主义,还使中国学习西方文化的过程带有被动性和强制性的特点。中华民族不具备日本民族那种“对外国文明不加警惕反面主动输入的性格”<sup>①</sup>,所以也不可能像日本那样把西方

<sup>①</sup> 吉田茂《激荡的百年史》,14页、12页。

文化作为一个统一的有机文化整体,立即加以全方位地系统地吸收。“中国太难改变了,即使搬动一张桌子,改装一个火炉,几乎也要血;而且即使有了血,也未必一定能搬动、能改装。不是很大的鞭子打在背上,中国自己是不肯动弹的”<sup>①</sup>。两次鸦片战争的惨败,逼得人们开始“师夷之长技”,向西方学“船坚炮利”;中法战争和中日战争导致的丧师失地,迫使人们转向西方的政治制度;而在戊戌政变和辛亥革命流产之后,才认识到深入而广泛地学习西方思想文化的必要性和重要性。而且在这整个过程中,始终伴随着体、用之争,道、器之争,本、末之争等等,“保国”与“保教”常常纠缠在一起,文化主义与爱国主义总是结伴而行。在很多人看来,学习西学是为了“取西人器数之学,以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”<sup>②</sup>。从学物质文化,到学制度文化,再到学精神文化,一个多世纪以来,致力于自强和振拔的中华民族就是这样步履蹒跚、踉踉跄跄,历尽迂回、坎坷和艰辛,在历史的征程上留下了一串串沉重、曲折而发人深思的足迹。

今天,当我们这饱经沧桑和忧患的古老民族,又一次向世界敞开那关闭已久的国门的时候,怀抱着振兴中华的历史信念和火热的爱国情愫的人们,在20世纪世界文化的八面来风的劲吹中,是否应该对一百多年来的爱国主义传统进行一番认真严峻的反思呢?

(王培元:人民文学出版社 编审)

① 鲁迅《坟·娜拉走后怎样》。

② 薛福成《筹洋刍议·变法》。

# 中国现代的“华夏中心观” 与“民族主义”

雷 颐

作为一个正式的概念,现代“民族主义”(nationalism)无疑是随欧洲近代“民族国家”(nationstate)的形成而产生的。由此,近代以来便一直有人认为中国传统中没有“国家”“民族”概念而只有“天下”概念。近来又有人再拾其余唾,认为中国传统的“天下”观是博大宽容的、真正“文明的”,而以民族主义为核心的西方主流思想(姑不论此说是否准确)则是“野蛮的”,因此只有“中国文化”才能拯救人类,所以要用“中国文化”取代“西方文化”、由中国来为世界重新制定“游戏规则”<sup>①</sup>。尽管此说在学术上了无新意,但“旧调重弹”的社会背景和影响却不能小觑。

与此遥相呼应的是,一些人以现在美国学院中非常流行的“后现代”、“后殖民”理论为依据,认为中国现在的危险是面临“文化新殖民的可能”,“与其说我们的时代是一个后殖民时代,不如说是一个新殖民的时代”,而且“近代以来中国文化的主潮一直未能摆脱殖民话语的诅咒和帝国霸权的控制”。这种观点还认为,“中国的改革开放走到今天,中国的主导话语越来越接近国际通行的理念”,而“国际通行的理念”则包括市场经济、自由、民主、多元、作家的独立性、人是万物之灵等“一连串的资本主义概念”。“相当一段时间以来,我们已经丧失了从根本上去挑战和拒绝西方权势话语

---

<sup>①</sup> 参见盛洪《什么是文明》,《战略与管理》1995年第5期;《从民族主义到天下主义》,《战略与管理》1996年第1期;《经济学挑战历史》,《东方》1996年第1期。

的勇气。比如关于人权问题、市场经济问题、知识产权问题,我们与西方国家进行具体的谈判时显得那样被动,原因之一便是我们还拿不出一套完全摆脱了西方权势话语的论述方式。”所以当务之急是要建立一套“抵抗话语”,以“保证和坚持自己文化上的主体性”,“加强中国人自身的文化认同,以便在未来的国际冲突中获胜”<sup>①</sup>。此说以“新”取胜,时下在“政”“学”两界都不乏影响。

若从字面上看,中国传统文化中的“国家”观念的确相对淡薄,更经常提到的的确是“天下”观念,如“修身齐家治国平天下”,“天下兴亡匹夫有责”等等。但是,这里所谓“天下”并非是一种博大宽容、“众生”(各民族、国家)平等的世界,而是一种极端强烈的“华夏中心主义”。在中国传统的宇宙图式中,“中国”位于世界的中心,“天下”也是以中国为中心的。在这种宇宙观的支配下,也因为中国的邻近的确没有更先进的文明,所以中国传统具有强烈的文化优越感,向来以“天朝上国”自居,其他民族、国家都是“氏外之邦”的“夷”“狄”“蛮”“番”,并以中国为远近又把“氏外”的“狄夷”或“蛮夷”划分为“生番”和“熟番”,对其名称的翻译往往要加“犻”(以示尚未成“人”)或“口”(以示可“吃”)旁,实际表现出一种强烈的文化排斥和民族歧视,根本不是什么“天下一家”。所以若究其实而不计其名,中国文化传统中其实也有浓厚的“狭隘民族主义”,其“中国特色”在于和一种强烈的文化优越感紧紧结合在一起,如果愿意,也可称为“狭隘文化民族主义”。

近代以来,“天朝上国”第一次遇到了一种更强的文化的挑战,这种“狭隘文化民族主义”深受刺激,更加畸形。其根本点就在于

<sup>①</sup> 参见张宽《文化新殖民的可能》,《天涯》1996年第2期;《加强对西方主流话语的批判》,《作家报》1995年6月24日;《萨伊德的“东方主义”与西方的汉学研究》,《瞭望》1995年第27期。中国许多“后现代”论者发表了大量类似论述,恕不一一列举。

不承认有强于或优于中国文化的其他文化,所以如果我们化繁为简,近代几种使人目眩的主要思想观点派别都可说是围绕着“师夷长技”这四个字展开的。起初是“是否师夷”,随后是“如何师夷”,而对于“制夷”这一目的的争论则基本不大。所以这种种流派不论彼此攻讦如何激烈甚至于你死我活,无论是坚守“夷夏之防”还是主张“彻底夷化”,目的却都是为了“救国”,因此本质上都可归于广义上的民族主义或“爱国主义”。但人们往往只将严守“华夷之辨”、反对“师夷长技”者视为民族主义或爱国主义。对“师夷长技以制夷”,则抹去其“制夷”的目的然后便扣以“变夷”、“媚外”、“崇洋”、“卖国”、“殖民”等大帽,使其居于道德—政治的绝对否定性境地和劣势地位,因而最多只有招架之功(仅五四时期例外),进而自己再倚道德—政治的优势地位对其作义正辞严的攻击或批评。这样,在中国近代思想概念的流变中,所谓“民族主义”便常常带有相当程度的封闭排外色彩,实际应称为“狭隘民族主义”。但近代历史表明,这种“民族主义”却偏偏又对中国真正繁荣富强起了巨大的阻碍作用,实际误国匪浅,为害甚烈。对此应有清醒的认识和相当的警惕。而近代中国的些微成就、终未亡国恰恰却是许多不同时期、不同程度、不同内容地主张“师夷”(“向西方寻求真理”?“后殖民”?)的中国人的努力结果。或许,这就是所谓“历史的辩证法”吧。

尽管“师夷长技”的主张遭到强烈反对,但统治者面对着接踵而来、一次比一次严重的内忧外患,为生存计还是不得不有限地实践这一主张。这就为向西方学习打开了一个难得的缺口,首先从军事利器的引进仿制逐渐推广深入到全面学习西方机器大工业所需的科学技术的学理的层次和阶段。但“洋务运动”每前进一步,都遇到了巨大的阻力,产生了令人难以想象激烈的争论。顽固派认为学习声光电化等与“洋”有涉的任何事物都是“奉夷为师”,结果是“溃夷夏之防,为乱阶之倡”,终将导致“以夷变夏”。他们对培养成为官吏的正途科甲人员学习科学技术尤为反感惊恐,认为这



些人员职责是“读孔孟之书，学尧舜之道，明体达用，规模宏远”，“何必令其习为机巧专用制造轮船洋枪之理乎”？因为“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺”，他们认为“技艺”将扰乱“人心”，所以对革新自强势必造成的“官员队伍”技术化忧心忡忡，“操用人之柄者，苟舍德而专尚才，从古乱臣贼子何一非当世能臣哉”？一再强调他们应是以“正人心”为专业的职业意识形态专家，而不应是一心务实，即专注于所谓“器”“末”的技术化官员。

在反对洋务派的斗争中，顽固派或屡屡上疏，或借助舆论，十分巧妙地扬长避短、以长击短。首先，他们尽量不在“用”这“形而下”的层面上和洋务派理论纠缠，而在超越实践的抽象的“道”这“形而上”领域发难。举凡修路架线建船造炮，是海防重要还是塞防重要等纯技术纯战略问题都被他们高度政治化、道德化、意识形态化，提升到“道”的高度，然后再加以反对。因为在“道”的层面便可以逃过实际的“用”的检验，便可用传统逻辑严密的“道器一体”论咄咄逼人地反驳洋务派显得支离的“体用分离”论。抽掉具体内容，这种批判还能显示出一种雄辩的道德的正义性与合理性。例如，在抽象的意义上谁能说“立国之道当以礼义人心为本”是错误的呢？而洋务派主张的“富强”则被漫画化为以逐利为本，在道德上自然就矮了一截。其次，他们紧紧抓住当时的政治不修（不少并非洋务之过）及“洋务”的种种弊端和失误大作文章，打动人心。强调“此时当务之急，不在天文，而在人事；不在算学机巧，而在政治修明”，上书罗列民生凋敝、官吏不廉等实例，还以天灾来附会洋务的“时政之失”。他们煞费苦心把正是他们要维护的旧体制造成的种种弊病与洋务弊端和失误混为一谈，以达反对任何变革、完全复旧的目的。第三，他们把西方有无中国可学之长和西方列强对中国的侵略完全混为一谈，“夫洋人之与中国，敌国也，世仇也”，所以学西学便是“扬其波面张其焰”，是“认贼作父”“认敌为师”。近代中国备受西方欺凌，处于国耻频仍的民族危机中，这无疑是个敏感的问题，极易煽起盲目排外的民族情绪，于国家民族进步，危害甚

大。

当满清统治者的统治权遇到合法性危机的时候,也曾利用这种民族情绪。义和团之所以能迅速发展以至成为一场规模巨大的运动,与清廷的支持和鼓动是分不开的。但是,当能量巨大的民族情绪爆发出来后那种非理性力量却是统治者根本控制不住的,结果对社会、对统治者本身反而造成了巨大的伤害。这样,清政府为了自身的利益又反过来对高举“扶清灭洋”大旗的义务团进行血腥镇压。这段历史说明,民族主义对统治者和民众双方都是一柄双刃剑。统治者想利用民族主义,结果很可能损害自己;民众因民族主义受到统治者的支持情绪更加高涨,结果很可能反受统治者镇压,成为替罪羔羊。所以“官”“民”双方,对“民族主义”一定要慎之又慎,轻易不要“玩火”,义和团的悲剧的确沉重,颇堪玩味再三。

## 二

这种“华夏中心”文化民族主义在本世纪 60—70 年代又以“中国是世界革命的中心”这种形式出现。在这种话语中,“无产阶级革命”是人类“得救”——“解放”的惟一途径。这样,谁掌握了“无产阶级革命”的领导权谁就掌握、领导了人类的命运。表面看来,这套话语通篇都是“无产阶级革命”“全人类”“世界”等非常“天下”的词汇,实际却是“天朝上国”这种“华夏中心论”的现代翻版。依当时的理论,无产阶级革命的领导权——世界革命的中心从 19 世纪末便不断东移,由马克思——西欧经列宁——俄国最后落实在毛泽东——中国。所以中国肩负着拯救全人类(救世主)的历史使命,肩负着反对“帝国主义”、“新老殖民主义”和“修正主义”的重任,世界上其他人民则都是生活在“水深火热”之中的待救之众。

这种观念在 80 年代随国门初启,人们对外部世界有较多了解而受到一定的冲击。但在 90 年代,随着中国经济的飞速发展、国家实力的增强,更由于主流媒体的大力宣扬,这种“华夏中心”观重

又出现,并有相当影响。当然,在新的条件下,这种观念是以种种新形式出现的,如“中国文化救世说”,“21世纪是中国人的世纪”等等。其中之一,便是本文前面提到的“后现代”“后殖民”话语。

由于“后现代”理论从本质上说是“消解一切”、具有“反逻各斯中心”、“反本质主义”特点,对人类社会的一些基本道德观念、价值标准都进行“解构”,所以本文不拟、也不必对其作“纯学术”的爬梳整理和分析,仅想对中国的“后学”作一简单的知识社会学分析。

“后现代”是原产于欧洲,在美国学术界得到发扬光大的一种学说,一种思潮,本身又有诸如“后殖民”“女性主义”“解构主义”“后马克思主义”等具体内容。这些派别的关注点各不相同,具体方法和论述也不尽一致,但一个共同的基点就是“消解中心”,对“主流话语”进行“解构”。若用通俗一些的话讲,就是“抑强(势)扶弱(势)”。他们对自身(西方)的文明、传统、启蒙思想、现行体制乃至一些基本道德原则和价值观念都作了无情的批判和否定。而中国“后现代”的始作俑者大都是留美学生,他们不假思索地人云亦云,照本宣科。仿佛我们早已进入了“后现代”,现在的事情是要消解“启蒙心态”,是要克服“现代性危机”,科学、民主、市场经济、与国际接轨、知识产权等等都是“他者”的“话语霸权”,文化交流成了“后殖民”。他们自己身居“全球化”的发达国家,但希望中国抗拒“全球化”潮流;他们自己享受着高度的资讯自由,却希望中国再度实行“文革”那种闭关锁国、高度专制的政策,并费尽心机地以葛兰西等“西方马克思主义”的“无产阶级文化霸权”理论来为“文革”寻找某种理论依据。甚至还有论者将30年前的红卫兵也论述成“后现代”的前驱,令人哭笑不得。总之,他们依照“后现代”理论预设了一个先验的“中国”应该是什么的概念,希望、要求活生生的“中国”符合他们的概念预设。但有一点,他们自己是生活在这个概念预设之外的。

这样,不顾具体语境的不同而生搬硬套那一套理论,结果是这些“后学家”虽然名词术语用得惟妙惟肖,但锋芒所向,却正与乃师

相反。如果他们真正得到老师的“真传”，那就不应机械、教条地搬套现成的理论或作简单对照。应以老师所教的方法对中国社会和历史作一番分析和解剖，对中国的主流、传统作一番“消解”，更不应以福柯等“后现代”大师对自己的文明（包括传统与现实两方面）的解构作为中国文明（传统、现实）优越的论据。“后现代”本是一种非常激进的学说，但在中国的“后学家”的手中，却变成挤压支流、深得主流青睐的非常保守的学说。

之所以如此，或是食洋不化，或是不愿花费精力，或是为了自身的学术生计，或是某种个人遭际引起的偏激情绪……但不论怎样，这种“理论平移”的危害甚巨，为“文化民族主义”披上了一件诱人的新外衣。

对正处社会转型之中的中国社会来说，现在更为主要的是汲取其他文明中有益的东西（不是对抗，不是简单说“不”），无论是科学技术还是制度文化，不必担心因此会被“他者”所“化”。俄国的彼得大帝改革和日本的明治维新全都证明，向“他者”学习不仅不会丧失自我，反而会强化自身。更重要的是，以一种健康、平和、开放态度对待其他文化，是世界和平、人类进步的重要保证。

（雷颐：《近代史研究》 副主编）

# 文化民主主义者的心路历程

许纪霖

现代中国的民族主义思潮是一个海内外学术界涉及较多,却又缺乏深入研究的课题。这多半是由于民族主义在中国从来没有形成独立完整的理论形态,但却以一种泛化的情感、情结和思想渗透到现代中国各种社会政治及学术文化思潮之中,并对它们的思维走向产生潜移默化的影响。本文的中心旨在通过梁漱溟的个案研究,探讨一个现代化的热烈鼓吹者是如何经过文化民族主义的通道,最后形成拒斥现代化的民粹主义社会改造乌托邦的,进而检讨现代中国文化民族主义在现代化进程中的位置与功能。

## 情感化的民族意识

在国内学术界,一直流传着这样一种观点,以为中国的历史不同于欧洲,很早就形成了自己的民族国家,因而民族主义思想也是源远流长。这种观点实际是对历史的误读。从严格的意义上说,古代中国从来不曾出现过民族主义的观念,有的只是对王朝与文化的认同。顾炎武在《日知录》中云:“有亡国,有亡天下,亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”梁漱溟对此也有较为精当的分析,认为“中国人传统观念中极度缺乏国家观念,而总爱说‘天下’。更见出其缺乏国际对抗性,见出其完全不像国家”<sup>①</sup>。这种并非以民族或

---

① 《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,山东人民出版社1990年版,第三卷,160页。

政治共同体,而只是以王朝(国家)或文化(天下)作为界定群体的观念,只是一种“王朝中国”或“文化中国”,而且王朝的合法性在于代表文化的正溯,“它原是基于文化的统一而政治的统一随之,以天下而兼国家的”<sup>①</sup>。因此中华民族的边界是十分模糊的,只要在文化或政治上臣服于自己,便可投入华夏大家庭的怀抱。钱穆说:“中国人常把民族观念消融在人类观念里,也常把国家观念消融在天下或世界的观念里,他们只把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,民族与国家都只为文化而存在。”<sup>②</sup>因此古代中国与其说是民族主义的,毋宁说是以文化为中心的普世主义的。

只有到了19世纪下半叶,当西方列强以血与火涤荡了华夏中心论的古老梦想之后,中国人才被迫以陌生的国防观念取代了传统的天下观念。在国与国之间的交往、对抗之中,对由种族、地理、文化和历史纽带联结在一起的民族共同体逐渐有了自我确认,产生了现代意义上的民族意识。这一过程与西欧的历史迥然不同,如果说西欧的民族主义在中世纪基督教普世主义背景下,是以确立本民族的文化作为突破口的话,那么现代中国民族主义的突破则是在更为残酷的国际对抗之中,以实现民族救亡,建立现代民族国家为标志。民族主义的原生形态最初只是一种简单、质朴的对民族共同体的认同意识,带有强烈的情感成分,尚未上升到理性层面。而且在最初观念转型过程中,由于它与传统的“王朝中国”或“天下中国”观念保持着某种历史的承继关系,因而与现代化发展的关系上,呈现出复杂的面貌。笼统言之,可以分为两种类型。一类存在于广大的社会底层及部分中上层人士中间,大多数的乡村农民及城市市民的民族意识只是一种以种族归属感为基础的盲目排外,而一部分囿于“夷夏之辨”的士绅及上层官员则竭力想恢

① 同前页注①,294页。

② 钱穆《中国文化史导论》,上海三联书店1988年版,19页。

复中华帝国和华夏文化的中心地位,这两种意识汇合在一起,形成一种强大的反现代化社会潮流。另一种类型是具有现代意识的士大夫及开明的政府大员,他们通晓世界大势,认定只有顺应现代维新潮流,方能实现国家富强,建立现代民族国家。在这里,我们可以看到,在最初的民族主义形态之中,愈是能彻底地消解传统的王朝或天下观念,接受现代的民族意识,就愈是能够将救亡情感转化为一种对现代化的热烈渴求。青年时代的梁漱溟可以说正是后一种类型的民族主义者。

出生于光绪十九年(1893年)的梁漱溟,与他同时代的知识分子甚为不同的是,在他的知识启蒙阶段没有上过私塾,也不曾读过四书五经,而是直接进入京城学堂,接受西洋思想的教育。父亲梁济是一个颇有墨侠精神的儒生,他在国难的刺激下,形成了功利主义价值观,这给青年梁漱溟思想的发育以极其深刻的影响。使他在评判事物时主要视其“于人有没有好处,和其好处的大小”。<sup>①</sup>以这种充满工具理性的事功态度来观察国事,就很容易得出西化的结论。梁漱溟裹挟于清末如火如荼的救国热潮之中,以“救国救世,建功立业”自任,热衷于探求政治改造良途;他非常敬佩西洋政治制度,“以为只要宪政一上轨道,自不难步欧美日本之后尘,为一近代国家”<sup>②</sup>。他先是主张君主立宪,对立宪失望之后又加入了同盟会,转向主张暗杀和革命。民国建立之后,又与朋友共同创办《民国报》,继续宣传政治变革。这样一位近乎狂热的现代化鼓吹者,其所有的热忱显然受到了强烈的救亡心理所驱使。但此时其民族意识尚停留在情感层而,还没有定型为某种具有理论自觉的意识形态。这就预示着其民族意识未来发展的多歧性,在为自身确立价值取向的过程中,既有可能找到与现代化发展相吻合的知识资源,也有可能相反。对于梁漱溟这样的没有出国经历的本土

① 《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第二卷,679页。

② 同上,688页。

知识分子,他们的西方热忱既然是根源于民族救亡的强烈情感,那么现代化的意义对于他们而言仅仅是工具性的,而非价值性的。一旦发现现代化的发展构成了民族文化传统的颠覆性威胁,就会发生态度上的逆变,由对现代化的顺应转向抗拒。

## 历史上价值的冲突及其二元化安顿

民族主义从情感形态上升到理论形态大致有两种发展途径,一种是政治性的,另一种是文化性的。民族主义认同的对象是不同的,政治民族主义效忠的是政治共同体或权力国家,文化民族主义效忠的是本土文化。上述不同的价值取向,与知识分子个体的思维模式是制度化的论者还是文化化的论者有着直接的关联,因为这决定了他将为自己的民族主义确定什么样的知识资源,决定了他在认同上的终极价值是国家还是文化。

青年梁漱溟无疑是一个制度化的论者或政治导向型人物。但在其思想深处依然具有另一面性格,为今后的变化预设了可能性空间。梁漱溟像其父梁济一样,有救世的和道德的双重热忱,这也是儒家的“内圣外王”人格理想。梁漱溟后来回忆说:早年他在两个问题上追求不已,一为人生问题,二为社会问题,“然在当时感受中国问题的刺激,我对中国问题的热心似又远过于爱谈人生问题。这亦为当时在人生思想上,正以事功为尚之故”<sup>①</sup>。尽管他留意人格修养,但只是将道德实践视作实现救世目的的手段。进了中学之后,由于接触了同学郭君,对人生道德的认识开始发生变化。梁的个性酷似乃父,一向刻板顶真,以为对人生价值的探求不仅是知识层面上的求知,而且与个体的道德实践密不可分。任何问题非要追问到底,弄个水落石出不可。从追问人生的功利价值开始,他转入对何谓苦乐的探求,最后竟接受了佛家哲学,放弃了追求事功

<sup>①</sup> 《梁漱溟全集》,679~680页。



的救世热忱,思想逐渐内倾,一度厌世准备出家为僧,甚至两度自杀未遂。

这一由社会而人生的转折固然与个人的道德探求有关,更重要的乃是由于政治思想的幻灭。对人生问题的烦闷惆怅尽管早在清末就发生,但当时内心为一股救世热忱所激励,故未成思想的主流。到民国建立之后,目睹政治上种种腐败黑暗和议员们道德堕落,遂最后促成梁氏思想中第一次大转折。这一转折的意义不在于从救世转向出世,因为未过几年他又由佛归儒,回到人世;最重要的乃是从此梁漱溟立身处世、观察问题的立场变了。当他由佛归儒的时候,不是简单地回到过去的救世主义,不再单纯地从制度变革、政治改造的角度,而是开始从文化、人性、道德、习惯礼俗的视野作出自己的判断和选择。这就为其民族主义的价值取向和实际内涵作出了明确的定位:不是从国家制度,而是从文化礼俗方面建造自己的民族主义理论架构。

在这一思想转变过程中,父亲梁济再次成为梁漱溟思想和人格的先导。在清末,当现代化的进程仅仅停留在物质和制度层面,尚未深入到文化精神领域时,变法维新的民族救亡要求与珍爱国故的文化本体意识,以一种广义上的“中体西用”模式在梁氏父子这样的知识分子中间尚能彼此相安。民国之后王权秩序崩溃,传统的社会伦理精神也随之沦丧。现代化一旦开始动摇中国文化的命脉,那种民族救亡要求与文化本体意识的冲突便在知识分子心灵深处激化、表面化。“五四”激进知识分子选择的是新思潮,但文化保守主义者更注重的是传统价值。1918年梁济投湖自尽,在所留遗书中说明痛心固有文化之渐灭,不惜以身殉之,以此唤起国人共知国情为立国之本。悲恸的梁漱溟深受父亲人格的道德震撼,决心承继父业,致力于文化重建事业。他开始研读儒家典籍,竭力从政治制度的背后去发掘内蕴的文化习惯或人生态度,因为

他感到“制度是依靠于习惯”的<sup>①</sup>。与陈独秀等“五四”知识分子一样,他也从制度化约论者变为文化化约论者,习惯于将社会政治问题化约为文化问题,后来又进一步化约为伦理道德问题。这个时候他已经由佛归儒,振兴民族仍是他内心的精神动力,面对混乱不堪的政治局面,发出“吾曹不出如苍生何”的慨言。但作为一个已经确立了自己价值取向的文化民族主义者,他要探求的不是政治制度变革,而是不同文化之间的性质区别及其对制度的制约影响。

1917年,梁漱溟应蔡元培之邀受聘北京大学教授印度哲学。此时他沉缅于对东方哲学的狂热之中,而北大又是新思潮的策源地,梁感到有一种气氛上的压迫,他怀着护卫中国文化的使命感,偏要逆水行舟,为释迦和孔子争得一席之地。他自认不是“学问中人”,而是“问题中人”,研讨东方哲学并非对纯学术有什么兴趣,最终还是为了解决中国文化及其民族的出路问题。1922年,梁漱溟在演讲稿的基础上整理出版了《东西文化及其哲学》,首次系统比较了中国、印度和西方三种文化系统。这一著作的价值取向并非如以后不少研究者所认为的那样保守。实际上,在当时新旧文化阵营两方人士来看,梁漱溟近乎是一个蝙蝠式的怪人。激进派认定他是保守主义者,因为梁氏为中国文化大作辩护,并且大胆预言世界文化的未来属于中国文化。而真正的保守派又在他的著作中嗅出某种激进的味道,因为梁氏断然否认中西文化调和的可能性,主张在现实选择上要“将中国文化根本打倒”,“要向咽喉去着刀”,“全盘承受”西方文化<sup>②</sup>。这种逻辑上的矛盾,恰恰表现了作为一个文化民族主义者的梁漱溟内在的心理紧张。

在“五四”时期,梁漱溟在其思想深处具有同样炽烈的双重渴求。一方面,作为一个民族主义者,他仍然保过去那样热烈地希望中国昌盛富强,认定只有通过西洋的科学民主之路才能实现这

① 《自述》,《梁漱溟全集》,第二卷,19页。

② 《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》,第一卷,335页、532页。

一目标。出于其整体主义的思维模式,他坚信西洋政治制度只有在“意欲向前”的西洋文化精神中才能找到它的价值资源,因此中国要实现民族复兴,必须“全盘承受”西洋文化,朝着民主与科学那条路向走才行。从这方面性格而言,梁漱溟还是保持着早年对现代化的那份憧憬,其态度之坚决与陈独秀等人几乎不相上下。但另一方面,作为一个文化主义者,梁漱溟在传统典籍中愈来愈多地发现中国文化的巨大价值,他不忍心看到几千年的文明成果在三千年未有之变局中就此毁于一旦。而第一次世界大战所暴露出来的西方文明非人性的负面价值,又使得他像“五四”时期其他文化保守主义者一样,对现代化产生了某种警惕。不论在理性层而还是情感层面,他都有责任去寻求中国文化内蕴的某种超越西洋文明的价值和意义,并为其在整个文明进程中确立一个更高的定位。在这样的历史与价值激烈冲突中,梁漱溟自然感到特别的烦闷。

在《东西文化及其哲学》中,富有想象力的梁漱溟以一种二元式的理论预设,试图缓冲这种历史与价值的内在矛盾。他一方面在空间上以文化相对主义的立场将东西文化看作是性质完全不同,各有其发展路向的文明体系,因而也巧妙地回避了两者孰优孰劣的价值选择;另一方面在时间上他又以一元主义的观点设定人类文明存在着从西洋文化到中国文化再到印度文化的发展序列。由于中国文化过于早熟,所以必须回过头去补西洋文明的课,将西洋道路从头走完。但是从人类文明的整体来看,又面临着重大的转折,具有更高精神价值的中国文化即将复兴,它将取代正领风骚的西洋文化,成为未来世界文化的主流<sup>①</sup>。于是,通过这样一种时空倒错,历史哲学与文化哲学对置的矛盾安排,梁漱溟暂时安顿了一个文化民族主义者在现实的形面下层次顺应现代化大势,在未来的形面上层次护卫本土文化精神价值的双重渴望。可以说这一时期的梁漱溟,并非保守的,也非激进的;或者说既激进又保守,同

<sup>①</sup> 《梁漱溟全集》,第一卷,488-540页。

时走向对立的两极,既是西化的热烈鼓吹者,又是它的批判者和超越者。

历史与价值的冲突尽管在梁漱溟的逻辑中得以消弭,但两者之间仍然处于相互隔膜状态,历史如何转化为价值(西洋道路转向中国文化)与价值如何转化为历史(中国文化之与现代化的价值意义)都没有得到进一步的理论论证,这就为新旧两派阵营的人留下了批评的口实。更重要的是,由于现代化与本土文化相互间的关系不能获得学理上的沟通,梁漱溟思想中那种内在的心理紧张一如既往,依然存在。如果在理论层面上对此无能为力,那么在一元论整体主义文化观的支配下,按照其文化民族主义自身的理路,必然会彻底放弃西化,走向内洽完整的保守主义一路。

### 回归道德乌托邦王国

“五四”以后的文化保守主义者如学衡派、新儒学、冯友兰、钱穆等都具有文化民族主义的特征,即力图从中国文化的本土资源中提炼出一种足以安身立命,立国兴邦的民族精神。不过他们的主要工作大多集中在价值层面的文化重建上,由圣而王的言路至多到发掘民主与科学的价值资源为止,一般拒绝进行社会组织或政治制度的具体设计。因此这些不乏学究气的知识分子在他们的文化情结中尽管有对现代化的批判、超越成分,但未必构成对现代化的直接对抗。相形之下梁漱溟就不同了。他承认“我不是‘为学问而学问’的。我是感受中国问题之刺激,切志中国问题之解决,从面根追到其历史,其文化”,从社会政治问题出发追问到文化历史哲学,最后仍然要返回到社会政治问题本身,因此他“一向喜欢行动而不甘于坐谈”<sup>①</sup>。这种在近代思想家中异常突出的实践品格,使这个文化民族主义者所关心的与其说是价值形态的文化,倒

<sup>①</sup> 《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,第三卷,4页。

不如说是社会结构形态的文化；与其说是修身养性之学，倒不如说是经世安邦之道。从他自身领悟的内圣之道出发，必然要圆其外王之梦，进行社会改造蓝图的设计。

大凡一个文化民族主义者，他所认同的往往都不是那个国家，而是那个国家的文化。为了保全文化的完整性，不惜改变任何与文化相悖的社会制度。随着现代化进程对中国文化的冲击愈来愈深刻，梁漱溟的本土文化情绪也愈来愈激烈，以他文化化约论的目光视之，他发现近代中国自走上西化道路以后，正陷于“东不成，西不就”的僵局。一方面由于西洋的政治制度不适合中国人的文化习惯而难以移植到中国，另一方面而在现代化的冲击下，以伦理为本位的中国传统社会又面临着彻底的崩溃。他将这种社会文化危机称之为“极严重的文化失调”。文化失调之所以形成，乃起因于清末以来的民族自救运动，为了适应环境，效法西洋，便自觉地破坏中国固有的文化，使得中国“离开固有精神而倾向于西洋的粗野”，造成社会秩序的崩溃，自救变成自乱<sup>①</sup>。梁漱溟开始怀疑：这种民族自救的方向是否一开始就是错的？离开了立国之本的中国文化，西洋的现代化道路是否救得了中国？

经过五六年的怀疑和思考，到1927年梁漱溟终于发生了第二次思想大转变。他说自己已经“看穿了西洋把戏”，“欧化不必良，欧人不足法”，西洋制度根本上不适合中国人的文化习惯，因此也就此路不通。他以文化民族主义者特有的思维定势，认定只有“老树上发新芽”，从中国文化固有的伦理精神出发，才能找到与西洋迥然不同的民族自救之路。他觉得自己过去承认中国文化比西洋文化精神境界更高，这还不是“到家的觉悟”，只有将这种精神从将来拉回到现实，从文化形态落实到社会形态，才是“最后的觉悟”。一旦发现了终极真理，按照其“内圣外王”的儒者性格，他以强烈的道德理想主义热忱，专注于社会改造乌托邦工程的设计。到30年

<sup>①</sup> 《乡村建设理论》，第3-4章，《梁漱溟全集》，第二卷。

代,他通过撰写《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设理论》、《乡村建设大意》等一系列论著,以及在山东邹平的乡村自治社会实验,构建了一个相对完整的,富有中国本土色彩的民粹主义思想体系。

以往中国的现代化道路,都是仿效西方从都市发动,从工业化入手,进而扩展到农村广大腹地。现代化所到之处,古老淳朴的田园景色,温情脉脉的宗法关系以及传统的乡村社会结构都被破坏无遗,凋敝的乡村成为城市工业化的牺牲品。在梁漱溟看来,这种“极严重的文化失调”,不仅造成了社会政治种种问题无法解决,而且也严重破坏了中国文化之根。按照他的分析,中国社会原本是一个伦理本位社会,伦理情谊的精神是整个中国文化的精髓所在。它的有形的根正深深地埋在乡村社会的深厚土壤之中。在现代化的冲击之下,传统乡村组织结构正面临崩溃的边缘,中国文化也因失去它赖以生根的社会基础而日趋式微。这正是作为文化民族主义者的梁漱溟最为痛心疾首的。这个从小生长在都市的知识分子对都市充满了厌恶和仇视,认为像上海这种工商社会“是将中西弊恶汇合为一,最要不得的地方”<sup>①</sup>!实际上,他讨厌的与其说是都市,倒不如说是都市这一符号所象征的西方文明。他对本土文化的眷恋酿造了他浓烈的乡愁情结,认定只有重建乡村社会,中国文化才有寄身之处,进而可以萌芽生长,从乡村而城市,形成一个大的社会网络,使中国文化发扬光大,从而克服文化失调危机,一切社会的、经济的、政治的问题皆可迎刃而解。这样,被颠覆的历史再度被颠覆过来,不再是城市同化乡村,工业引发农业,而是乡村同化城市,农业引发工业,形成一条超越西洋现代化发展模式的民族复兴之路。

实现这种乡村为本,城市为末的发展模式,最根本的在于重建以伦理为本位的乡村组织。梁漱溟以强烈的道德理想主义关怀,

<sup>①</sup> 《乡村建设》,《梁漱溟全集》,第二卷,500页。

勾画了一幅民粹主义的社会改造蓝图。在这一蓝图中,原本他深为服膺的民主与科学精神已经作了部分修正,改变为“科学技术”与“团体组织”之概念。科学在乡村组织中依然保留,但只是从技术层面而言,不再包括现代技术背后所蕴含的科学理性精神。西洋民主的“把戏”既然已看穿,那么对于缺乏集团生活的中国人来说,值得学习的只是西洋人的“团体组织”精神;但这团体组织的中心纽带不再是法治,而是中国的伦理情谊。他相信人性是善的,只要按照成德的人道德示范,就有可能在人伦秩序中重新组织起来,形成一个新的社会构造,建设一个新的礼俗。在具体组织途径上,他以“老树上发新芽”的理路,主张恢复两大古老的传统:乡约与乡学。他所欣赏的不是明清时代以行政力量推行的乡约,而是宋朝由吕和叔首倡的民间自发、自愿结合的乡约,其中包含四项内容:德业相劝;过失相规;礼俗相突;患难相恤。通过这样的出自内在善意的礼俗制约,以实现乡村地方自治的理想。乡学(乡农学校)则是落实乡约的组织化结构。在梁漱溟的设计中,乡农学校不仅是乡村基层教育组织,也同时是基层政权组织,校长由有德性、有才志之人士担任,他虽然不是行政官员,却具有与乡长功能相仿的道德权威,与全体学员(即乡民)形成一种“师统政治”。通过这种政教合一的乡农学校,梁漱溟设想将各个乡村乃至全国纳入一种道德化的人伦关系之中,其中既有每一个人出自德性的自觉参与,同时又有一个德高望重的圣人主持天下。

这种至善至美、政教合一的道德乌托邦王国,原是中国思想家延续几千年的古老理想。从《礼记》描述的大同社会,到明末顾炎武“正人心,厚风俗”的政治主张,直至康有为的《大同书》,都透露出这样的讯息:相对于大一统的绝对王权,中国的知识分子力图建立这样一种社会秩序,它不是靠行政上的严刑酷法,而是以伦理道德的教化功能以维系整个社会的运行。这样一种政治文化以及相应的社会现实多少平衡了政治专制主义的国家权力,阻止了它对社会底层的无限扩张,保留了一块未受到行政权力污染的民间乡

村社会。近代以来,随着现代化的推进,原来维系着乡村教化功能的士绅阶层土崩瓦解,按照西方模式建立起来的国家权力渗透到广大农村,使乡村笼罩在一片赤裸裸的、功利主义的行政霸权统治之下。梁漱溟对这种自上而下的国家理性十分反感,他深深感到这种伴随着西化而来的国家制度过于功利化、机械化、违背了人性中善的原则。作为中国文化自觉的继承者,梁漱溟决心护卫古老历史中最富价值的人文传统,重新恢复以伦理情谊精神为中心的德治秩序。过去的乡村精英士绅阶层既然不复存在,那么他就将希望寄托在与他有同样“最后觉悟”的知识分子,离开都市到乡村去,与农民打成一片,以自己的德性和才智做众人之师,重建一个与国家行政系统平行的社会文化系统,甚至想通过这样的自下而上的努力,能够由局部而整体,由乡村而都市,最后完全代替国家权力,建立一个没有国家的至善社会。

到这里为止,梁漱溟的文化民族主义在逻辑上已经相当彻底,从文化本体直到社会设计,一以贯之,圆满自治。他以强烈的本土文化护卫精神,力图修正中华民族的现代化道路,以至最后否定了现代化的基本价值,回归到了传统的道德乌托邦王国。作为一个文化民族主义者,在历史与价值的冲突而前,他最后选择的是本土文化价值。在他看来,保全了文化亦即保全了民族的灵魂,也就最后保全了民族自身。因此他有必要对近代以来的西化大潮作逆向思考,为中华民族甚至全世界开拓一条新的生路。应该说,作为一个思想家,梁漱溟对现代化的批判与反省有许多睿智之处,那种相对于工具理性的人文价值的高扬,那种相对于国家权力的民间社会的重建,都有可能对现代化的负而起到某种必要的批判功能。然而,梁漱溟的悲剧在于,他与不少中国现代思想家一样,不仅想成为精神上的内圣,更想充当人世间的**外王**,因此比理论建构更热衷的是进行全能主义的乌托邦式的社会改造工程设计。一旦对现代化的文化批判超越了其自身的边界,走向大规模的、全方位的、“根本解决”的社会实践,企图以社会善代国家,文化替代政治,德



治替代法治,价值理性替代工具理性,合理便会转化为荒谬,人性便会转化为野蛮。梁漱溟当年的社区实验规模有限,未能展示其全部的悲剧性。若干年之后,当更大的民粹主义“理想”被付之实践时,其最终的结局竟然是以“文化革命”始,到政治动乱终;以建立道德至善为目标,却只能通过冷酷的国家权力得以推行;以实现民族现代化为终极理想,却将整个国家拖入了逆现代化大潮而行的歧道。这不能不是整个民族的不幸!

梁漱溟的这段颇为曲折的心路历程,实际上也是现代思想史上一个普遍的精神现象。现代中国的民族主义,由于其发生学上的特殊性以及历史传统中特具的思想资源,使得它一方面在社会底展仅仅停留在种族归属感的原初形态,与现代化的要求往往发生冲突;另一方面在知识阶层中又偏于文化民族主义一路发展,虽然不拒绝西方的科技成果,却始终以伦理中心主义的价值取向,顽强地拒斥现代化背后的若干重要文化元素,因而具有深刻的保守性格。毫无疑问,只有在内涵上彻底突破狭隘封闭的种族或文化局限,注入经传统转化而来的,更为开放的现代价值观念、信仰体系和政治内容,中国的民族主义才有希望成为现代化运动中的动力资源和精神砥柱。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

# 西方人眼中的“中国民族主义”

石 中

最近一段时间,西方对于“中国的民族主义”的研究似乎已成热点。已经有一些书籍和文章发表,但预定于1996年由M. E. Sharpe出版的《中国的民族主义》(Chinese Nationalism)肯定是很重要的一本。该书由Jonathan Unger主编,由西方10位中国问题专家共同撰写。笔者读到了该书目录、引言及最后一章,认为十分值得及时向中国学术界介绍。

## 一 西方学者对于中国民族主义的一些基本看法

《中国的民族主义》一书的主编Unger在引言中对于其余9位学者的观点逐一作了介绍,当然也发表了他自己的看法。这使得我们可以对西方学者的观点作一个鸟瞰。笔者认为,西方学者对于中国的民族主义的看法大致可以归纳成以下几点。

1. 中国的民族主义情感(Sentiments)超越了一切政治光谱,因此,无论中国的政治与经济今后走向哪个方向,中国的民族主义都是西方人必须时刻警惕的大事。

西方学者普遍认为:马列主义、毛泽东思想的意识形态在中国已经名存实亡,取而代之的很可能是中国的民族主义。更为重要的是:“当中国今天正在脱离党对意识形态的独断控制时,爱国民族主义已植根于国家政权之外。”<sup>①</sup> Unger认为:虽然中国政府把

---

<sup>①</sup> Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996. 此处为Unger引用书中第三章John Fitzgerald的话。

自己扮演成民族主义的卫士,虽然中国政府需要寻找新的合法性基础而民族主义对此有用,但中国政府并不比许多其他国家的政府吵嚷得更凶(Unger 引用一位美国历史学家 Peter F. Sugar 的话说:“在地球上任何一个角落,无论其国家举足轻重还是无足轻重,其领导人都在不停地利用他们能够利用的一切交流手段去培育民族主义这种对于国家的忠诚)。因为中国需要对外开放,并且开放带来经济上的好处。澳大利亚学者白杰明(Germie R Barné)则更进一步认为:“随着老同志过时的政治日渐销声匿迹,一个根本性的代际更迭和意识形态转换正在变得势不可挡。时至今日,狭隘的原教旨主义者还喜欢以某种形式的意识形态压制失去控制的振兴民族和发展经济的热情。还有一战前式的粗陋的乐观主义。这种乐观主义自 70 年代以来被重新解释,并受到国际传媒制造的‘东亚’经济与文化崛起的神话与噱头的大肆渲染。现在的信仰是科学,物质财富,资本主义和国家强盛。无论是中国传统的温和派影响,还是所有关于迅速崛起的中产阶级的谈论,以及任何现代布尔乔亚的忧惧,都不能冲减这种信仰。民族主义乃至超级民族主义情感跨越了整个政治光谱,可以断定,任何持有上述观点的个人和集团都在更为广阔的社会中有着追随者”<sup>①</sup>。换言之,在失去了共产主义意识形态控制,以及中国具有温和特点的传统文化的冲减作用的中国社会,中国的民族主义反而有可能变得更为赤裸裸,更不可控制。事实上或想象中的民族主义超越控制,以及中国日益强大的前景使得西方学者认为中国今天的些许民族主义情绪,也比“文革”时期的大声喧哗来得严峻。

2. 存在着对于中国的乐观主义观点,乐观的基础在于推断中国存在着深刻的地域分裂。

这种乐观主义观点的代表人物是 Edward Friedman,他撰写了

<sup>①</sup> Geremie R. Barné: “To Screw Foreigners is Patriotic: China’s Avant-Garde Nationalists”, *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996.

《中国的民族主义》一书的第八章：“民主主义的中国民族主义”(A Democratic Chinese Nationalism),在此之前,他还出版了一本在西方很有影响的有关中国民族主义的书《社会主义中国的民族认同与民主前景》(National Identity and Democratic Prospects in Socialist China),该书于1995年由M. E. Sharpe公司出版。据Unger介绍其撰写的第八章及笔者对于《社会主义中国的民族认同与民主前景》一书的阅读,Friedman的观点大致可以概括如下:“广东、福建、上海等南方沿海地区的人们已经起来反对单一北方的历史神话,黄河是中华民族来源的神话,转而强调多样化的起源和传统。”<sup>①</sup>Friedman认为或声称南方的中国人认为:“有着一个强调商业开放性、国际互动、分权的南方文化,以及一个集权、好战、封闭、仇视外国人、反帝民族主义的落后的北方文化。汉民族仅仅是一个政府制造的历史神话,根本不存在一个汉民族。随着南方沿海地区的经济发展,北方的支配正在逐渐削弱,而南方文化正在逐渐取得优势地位。为了加强他的观点,Friedman引用了中国前些时候关于楚文化的热炒现象。为了解释中国共产党起源于南方、中共早期领导人多为南方人这样一个事实,Friedman极为强调客家人这个概念。他认为或声称南方的中国人认为,中国共产党之所以走了反帝民族主义道路并采用了其他一些他们认为不好的政策,是因为中共各级组织中的南方人多为假南方人,即客家人。邓小平是客家人,毛泽东的祖先是明代移至南方的客家人,且其本人长期在落后的北方封闭地区陕北居住;而真正的南方人如彭德怀和周恩来则力图纠正“非理性的落后的毛”。“长征只不过是从小客家村落到另一些小客家村落”的移动。”<sup>②</sup>

### 3. 更为中性的观点是认为中国的民族主义取决于中国的经

<sup>①</sup> Edward Friedman: *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, 1995. Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1995.

<sup>②</sup> Edward Friedman: *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996.

济前景。

Unger 指出：“Friedman 和白杰明展示了看上去处于对角线两端的两个场景。”但他认为，这也反映了中国的现实。“中国的民族主义就像《圣经》中约瑟的那件色彩斑斓的外套。它不是由一块布缝制的，不可以作简单理解。它是由政权反复灌输的爱国主义政治召唤、汉民族认同以及文化自豪感；它是建立一个伟大的民族的抱负与日益增长的地方本位主义的混合物；它同时包括开放的乐观主义和仇外情绪。”Unger 认为中国的民族主义前途取决于中国的经济前景：“只要经济发展顺利，只要中国在世界经济中的未来看上去光明，开放将占主流，反常的民族主义情绪只能在大众娱乐中满足一些情感需要，而在实际生活中无甚吸引力。如果正好相反，当下的经济扩张情况恶化，如果中国人的抱负成为泡影，全套的高度民族主义情绪随时可供作更严肃的考虑。<sup>①</sup>”

Unger 还介绍了其他学者的一些观点<sup>②</sup>。《中国的民族主义》的第一章由 James Townsend 撰写。这一章主要是针对以 Joseph Levenson 为代表的认为中国的民族主义主要是文化主义 (culturalism) 的，即以中国文明为忠诚对象，而不以国家、种族 (State 或 ethnicity) 或两者兼有为忠诚对象。James Townsend 认为：今日中国的民族主义是多层次的复合体，包括政治民族主义、汉民族认同、以及文化主义自豪感。所有这些情感都被本世纪更迭的中国政权部分地塑造或重新塑造了。第二章的作者 Prasenjit Duara (杜赞奇) 则受到后现代主义理论的启发，试图对民族主义重新分类，其结论对于 Townsend 的观点是一个补充。

John Fitzgerald 在第三章中则试图描述中国的近当代国家政权如何不断地改变国家的定义，以及伴随的民族主义内容。他试图论述 19 世纪的儒家改良派为何仍旧恪守认同于中国文明的文化

<sup>①</sup> Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. e. Sharpe, forthcoming 1996.

<sup>②</sup> 同上。其后 Jonathan Unger 对于该书各章节的介绍均出自该部分，不再另行注释。

主义传统,世纪之交的自由共和派如何认为国家是公民的集合体;如何和为什么国民党的革命者和国家缔造者们将国家定义为中国种族的集合体,而共产党则加进了阶级内容。他认为,公民、种族或阶级的国家概念都是国家政权制造出来的,中国人民对于他们的从属关系则另有概念。

白鲁恂(Lucian Pye)则在第四章中探索“非政权主导的民族认同形式”。他认为,除了国民党与共产党关于民族的概念之外,还有“通商口岸(Coastal treaty ports)的现代化中国文化”。他声称:在世界其他地方都是最现代化的人们成为民族主义的代言人,惟独中国是例外。国民党和共产党都少有现代化的领导人。白鲁恂认为,中国今天面对的仍旧是“不发达的和不完整的(inchoate and incoherent)民族主义形式。他将此归咎于中国“早期对于战前发生在沿海地区的民族主义与现代化汇合的排斥”。

王赓武则在第五章中将民族主义与现代化汇合的失败归咎于“五四”运动的“自由民族主义”的两大政党的排斥。王怀疑共产党在抗日游击战期间在北方农村的农民中宣传的民族主义是否真在随后的共产党的胜利中起了关键性作用。但 Unger 认为,很少有人能够怀疑战争和共产党的组织工作确实为以民族主义——当然还有其他许多东西——穿透地方主义壁垒开了路。

Allen Chun 则在第六章中以后现代主义的理论框架分析在台湾的国民党政府如何重新塑造民族主义的内容。他认为,台湾政权是将民族主义与保留中国传统文化相联系,并且选择中国传统文化中提倡纪律与控制的部分,将这种由国民党自己重构的传统中国价值通过学校、大众传媒和军队向台湾民众反复灌输。

George T. Crane 则在第七章中着重讨论经济特区的重大意义。他认为,经济特区及其经济实践已经逐渐改变了中国的民族认同。他甚至导入了“民族的经济认同(national economic identity)”这样一个概念。他和“Towsend 都认为,中国的大众并没有好斗的强烈民族主义情绪;相反,80年代和90年代都是中国人开放地接受外来

思想和影响的时代。

## 二“操外国人就是爱国”：介绍白杰明的观点

澳大利亚学者白杰明(Geremie R. Barmé)混迹于中国学术、文化圈及至市井20余年,对于中国的文人圈有着细致入微的了解。这次他撰写《中国的民族主义》一书的第九章:“操外国人就是爱国:中国的前卫民族主义者(To Screw Foreigners is Patriotic: China's Avant-Garde Nationalists)”<sup>①</sup>。我们在这里之所以着重介绍他的观点,是因为我们认为中国学术界有必要了解西方学术界存在的关于中国事务的极端且有蛊惑力的一些观点,恰恰是这一类极端的观点风靡着喜欢危言耸听的西方大众传媒<sup>②</sup>。另外,白杰明确实掌握了有关中国文人圈的许多基本事实,似乎比其他西方学者要多得多,虽然这并不见得使他能够描绘出一幅比其他西方学者更为正确的整体上的中国图景。

“操外国人就是爱国”这个题目,据白杰明在文中介绍:得自桑晔对一些在澳大利亚的中国大陆留学生的访谈。据桑晔说这些大陆留学生“认为操外国X也算爱国(原文为汉语拼音加英文解释:to screw foreign cunt is a kind of patriotism)”。使用这样一个富有刺激性的题目,是想以此概括中国人当下的精神状态。白杰明在该章开头还引用了《北京人在纽约》的一个镜头:主人公王启明雇了一个白肤金发丰乳的纽约妓女,要在她身上发泄自己的挫折感;王骑在那个妓女身上,在她身上洒满了钱;当钱在床上旋转飘落时,

<sup>①</sup> Geremie R. Barmé: “To Screw Foreigners is Patriotic: China's Avant-Garde Nationalists”, *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996. 此节引用白杰明部分均出于该章节,不再另行加注。

<sup>②</sup> 《远东经济评论》(*Far Eastern Economic Review*) 在1995年11月9日号上发表了署名 Nayan Chanda 和 Kari 的长篇封面文章“新民族主义”(The New Nationalism)以及另外两篇相关采访记与文章“Against the Wind”和“The Hard Edge: For some, Nationalism Means Dictatorship”。笔者认为,文中有许多不实之词及歪曲之处,其中有些地方似乎来自白杰明的《操外国人就是爱国》一文。与此同时,“Washington Post”和“International Herald Tribune”也在炒作相关问题。

王要那个婊子反复地叫喊：“我爱你”。白杰明声称：这是中国大陆的观众，特别是知识分子最喜欢的一个镜头。这个镜头基本上概括了白杰明在文中对于中国人、特别是中国知识分子的整体认识。白杰明声称：“可以认为，王启明用美元买一个美国婊子的亲热并在她身上恣意发泄的行为最有力地表现了已有一个世纪之久的中国人对待外国人的矛盾心理的最近翻版。这部电视剧的播出时间，恰是中国当局和部分中国人日益对他们在世界新秩序中（他们自己想的）次等地位和美国的态度感到愤慨。从某种意义上说，这部连续剧是一个没有任何信仰系统的义和团式的报复。它标志着中国自恋时期的到来，同时还表明了中国人的一种愿望，要为了在以往的世纪中受到的所有事实上的和自己想象出的轻贱进行报复。”换言之，中国人始终要对西方人进行报复，但这次甚至不如义和团时期，那时候有信仰，而今天的中国人只认美元了。除了《北京人在纽约》这部电视连续剧之外，白杰明认为中国申办 2000 年奥运会时提出的口号“给中国一个机会”也反映了这样一种情绪，即外国欠着中国什么，因此现在必须特别照顾中国以作为偿还。白杰明认为中国的“国情教育”也是一种煽动民族主义的宣传。

如同在笔者第一部分已经引述的那样，白杰明认为在中国社会的所有部分，所有的政治派别，都存在着民族主义和超级民族主义。作为论据，白杰明历数了中国的知名杂志：《读书》——打引号的“自由派”杂志，《国学》，《中国文化》，《学人》，《东方》——文化保守主义者和“自由派”的联盟，以及《战略与管理》（文中引号为白杰明原文所加）。接着他历数并概括了一些中国学者及其他知名人士的观点。首先是王小东，他不加评论地用大量篇幅介绍了王在《战略与管理》创刊号上的文章“未来的冲突”中的主要观点，此处不再赘述。其次是萧功秦<sup>①</sup>，他声称，萧以“新权威主义者”出名，

<sup>①</sup> 萧功秦，还有胡鞍钢，已成为近期西方大众传媒的主要攻击目标。他们被描绘成反对改革者、威权主义者、反对西方者。这是极不公正的。



为中央政府控制的削弱而担忧、而大声疾呼；萧认为西方的灵丹妙药(*nostrum*)全然无用,并论述在中国的“意识形态转型期”民族主义所能发挥的作用。白杰明也着力批判了“中国化”的后结构主义、后现代主义、后殖民主义。他说:“可以这样认为,过剩的中国式后现代主义使一部分中国知识分子找到了放弃扮演批评者角色的借口,这个角色在过去是不舒服的,甚至是危险的。与此同时,后殖民主义之类的理论则被用来肯定本土价值观和排外主义文化成分(本土化),甚至用来维持文化的与政治的现状——排斥(社会文化的及政治的)‘西方’思想,将这些思想说成是殖民化的,帝国主义的,完全不适合中国现实。通过以‘Chineseness’这个术语重新规定知识界的讨论,这些大陆的后现代主义学科给保守主义和民族主义话语披上了一件唬人的时髦外衣。”其他一些人,张承志,被称为“proto-nationalist”;袁红冰,沉醉于“Sino-fascism”;杨炼,“其诗《诺日朗》虽以西藏为背景,却散发着汉族男性主宰者的腔调”;周伦佑,“80年代中的‘非非派’诗人,……以与袁红冰同样的充满自我正义感的腔调呼吁‘红色的纯粹’”;崔健,“声称北方的中国人可以创作出强有力的、正面的并有社会进步意义的音乐,这种音乐完全不同于西方的负面的、颓废的摇滚乐”;“还有歌曲作者侯牧人和1991年有争议的‘文化衫’设计者孔永前(音译)……当局可能把他们的文化产品看成是制造分裂的和危险的,但对于更为广义的中国而言,他们实际上是爱国者。其他人则走得更远,成了超级爱国者”;王山,《第三只眼睛看中国》的作者,表达了“更为极端的观点”;夏骏,《河殇》一片的导演,“十分耐人寻味地躲过了天安门事件后的清洗,与报告文学作家麦天枢搭帮制作了所谓农民题材的电视纪录片《农民》和《东方》。……评论家们认为:‘看过《东方》之后,很明显,‘边缘世界’现在应该起来拯救精神空虚的主流文化‘中心’”;麦天枢“号召排斥来自西方的理论”;邵延枫(文中写成 Zou Yan feng,似为因字形相近而误读),一个极为年轻的记者,因在《北京青年报》上发表了“东方的启示”亦榜上有名;姜文,

“表现了强烈的反西方情绪并声称,当中国人正在摆脱自己对于外部世界的偏见时,外国人(也就是美国人)仍然对中国抱有深深的敌意”……还有张艺谋和陈凯歌等,后面还会谈到。另外,汪晖等一些人士是否也应该加入这张名单,则原文不十分明确。

可以想象,很多被列入这张名单的人自己是不会同意被列入的,其他中国人也不一定同意把他们列进去。

白杰明把中国的民族主义情绪和反西方情绪看得如此之重,就不能不面对一个十分明显的事实,即自“五四”以来,特别是自80年代以来,中国思想文化界乃至大众传媒的主旋律是批判一切有关中国的东西,而赞许一切有关西方的东西,这个主旋律到了90年代只是略有些小改变而已。对此,白杰明的解释是富有启发性的,他专辟了一节,标题为“自我憎恶和自我赞许(self-hate and self-approration)”。他认为,中国有着自我厌憎(self-loathing)的传统,这个传统可以追溯到晚明。自19世纪中期起,这种冲动再次浮现出来,从谭嗣同到鲁迅到李宗吾到李敖到柏杨到孙隆基到龙应台到刘晓波。白杰明认为:“自我厌憎不仅满足了解释可悲的中国现代史的需要,而且强化了被普遍接受的民族独特感。羞耻、积弱和民族受辱感常常被宣传家和政客们用来灌输爱国主义愤怒。”换言之,自我厌憎照白杰明看来也可用来为民族主义添柴加火。笔者很难同意这种观点,虽然它不是一点道理没有。但白杰明对于自我厌憎提供的一个参照性解释是十分有趣的:“Hannah Arendt 将这种态度与一个民族新近受到过的极权主义伤害相联系,他在分析德国1950年的情况时,勾画出一种在中国城市精英中随处可见的态度:‘Schadenfreude,对毁坏有着一种恶毒的快感。好像德国人,在被剥夺了统治世界的权力后,干脆就高兴地躺在地上不起来了,就旁观国际紧张局势和统治过程中不可避免的错误来取乐,根本不管这些事件可能对他们自己产生的后果。’”白杰明亦以王朔的话来调侃中国城市精英们的自我厌憎:“总而言之,外国人比较天真……他们在物质上绝对富,可在精神文明方面就贫

乏了。他们就知道抽大烟,那是人造兴奋剂!我们中国人可知道怎么糟践自个儿取乐儿。”另一位美国学者,《中国的民族主义》一书的主编 Unger 则用“捶胸顿足”(breastbeating)来形容中国城市精英们的自我厌憎。

在自我厌憎问题上,白杰明特别提出了张艺谋、陈凯歌、田壮壮和李少红等中国的“新浪潮”导演:“他们自己的杂牌的电影沙文主义(这种沙文主义是自憎与自恋双重传统的混合物)与产生自中国在 20 年代与 30 年代的民族野心的电影传统一脉相承。”对于不喜欢张艺谋等人的中国人来说,张艺谋等人只不过是制造伪民俗以满足西方人的自大心理与窥淫癖(voyeurism,白杰明在文中指责张等人的电影部分地是满足中国人的 voyeurism,但根据张等人的电影在西方频频获奖而在中国观众不多这一点来看,可以推断,张的电影更能满足西方人的 voyeurism);对于其他中国人来说,张艺谋等人和前面被指责的崔健等人的亲西方情感、取悦西方的愿望也是明显的;但白杰明则另有看法,这确实是很有趣的一件事。顺便提一句,前面提到过的 Edward Friedman——乐观派,在《社会主义中国的民族认同与民主前景》一书中相类似地认为寻根派作家(roots writers)实际上是“原生的法西斯排外主义者(virtually proto-fascist nativists)<sup>①</sup>”。而我们知道,寻根派作家的共同之处仅在于他们的题材,至于其他方面,关于西方的态度,关于中国的民族主义等,则观点各异。

白杰明所撰写的这一章的一个引人注目、也值得我们思考的一处是对于袁红冰的评价。他为袁单辟了一节,标题为“袁红冰:在风中撒尿”。大多数西方新闻媒介都把袁红冰塑造为持不同政见的自由派人士,而白杰明则指出:“他的哲学与其说是自由主义的,不如说是尼采的(白杰明还指出:中国知识分子有着很长的崇

<sup>①</sup> Edward Friedman, *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*, P. 39; *Annals*, No. T.; M. E. Sharpe, 1995.

拜尼采的历史)”;袁是一个“中国法西斯主义”(sino-fascist)者。就白杰明所分析的袁所著的《荒原风》一书的文本来讲,白杰明的分析是有道理的,但是,白杰明仅仅指出了在《荒原风》一书中袁鼓吹以核战争等手段消灭“科学理性”的西方,却没有提袁认为“政治理性”的中国比西方更差,更应消灭<sup>①</sup>。然而,从袁的例子看,白杰明厌恶中国知识界的自我厌憎是有道理的。自我厌憎的孪生兄弟不见得是白杰明所说的自我赞许,但很可能是毁灭一切的疯狂,包括毁灭西方。对于这种洞见,中国的知识界是应认真反思的。

白杰明最后的结论是:“无论未来的经济与政治现实是什么,重要的是我们都应意识到形成跨越整个政治光谱的中国人的态度的基础的文化态度及意识已被今天已经死去的党的宣传重新塑造过,并且反映着深深的挫折感及不可抗拒的民族野心。这在今天的中国的官方传媒,以及大众传媒和非官方的知识分子文化人圈子中都是显在的。它在将来多半还是显在的,无论这个国家的政治方向碰巧转到哪个方向,都不会有什么区别。”

### 三 几点评述

作为一个中国人,对于西方学者,特别是白杰明的观点多半会有些看法。有看法就应当表达出来。

西方学者中的极端派如白杰明先生,虽然可以说很了解中国,但对于中国的许多基本事件的感受是不准确的,甚至带有强烈的偏见。比如中国申办奥运的口号——给中国一个机会,无论中国大众在申办失败后是否将失败归咎于西方的不公正操作,在当时提出时恐怕没有一个人会想到白杰明所认为的“觉得西方欠了中国的,如今得偿还,因此要给中国一个机会”这种思路的。

讲到《北京人在纽约》一片,笔者看过此片,与白杰明先生一

<sup>①</sup> 袁红冰《荒原风》,现代出版社,1990年。

样,对此片评价不高。但此片绝非如白杰明所总结的那样,主题就是“美国,我操你大爷(原文为汉语拼音加英文解释:Screw you America)”。只要讲一个非常主要的情节就够了:片中王启明的情敌加商敌美国人大卫,是一个相当正面的形象,在许多中国人眼里,这个形象比王启明好得多。再一个情节是王启明奇迹般地在美国发了财(这本是不太可能的,抛开一切“歧视”的话题不谈,安东尼不可能将订单给一个车间还不知道在哪里的陌生小伙子)。诚如白杰明分析的那样,这只不过是满足了当今中国人那种极其庸俗的金钱梦,但对这些“庸俗”的中国人来说,影片传递的仍是“美国是理想的彼岸”这样一个信息。白杰明先生引用的那些中国“官方评论”是一文不值的。该片决不敢像李小龙(Bruce Lee)那样,让一个中国英雄,特别强调使用的是中国功夫,而不是西洋拳,也不是日本空手道,将一群白人恶棍痛打。再反观美国好莱坞所摄的中国人乃至亚洲人的形象又如何?多半是无足轻重的小丑角。近年来亚洲人地位“上升”,好莱坞电影当中已出现了作为反派主角的颇有英雄气概的中国黑社会头目,如《龙年》中尊龙扮演的那个角色。有趣的是白杰明先生似乎对好莱坞的这种现象分析不出任何东西。更有趣的是“Bruce Lee”风靡整个西方(甚至荫及他的儿子),却没有遭到那么多非议。其实,《北京人在纽约》是非常注意中国的那种类似美国的“政治正确性(political correctness)”的。请注意,在中国的大众传媒,文艺娱乐,知识理论圈中,“政治正确性”是指必须正面评价西方,或者最多作一些官样文章的无力的指责,但决不可以进行实质性的批判,否则便会遭到指责。这仍旧是中国知识界的主流。了解中国的白杰明先生当然是了解中国知识界的这种病态的,这也属于“自我厌憎”的一部分,但把这只看作是可以利用来给沙文主义加火的柴薪,而不看到它所起的巨大的冲减作用,则实在是太牵强了。

谈到中国据说是具有很长历史传统,而80年代以来尤甚的“自我厌憎”病,白杰明先生可以去分析它是否对西方有害,美国教

授可以看着这种“breastbeating”好笑,但对于一个中国人来说,这却有关生存。“自我厌憎”病走到极端时会产生白杰明所深恶痛绝的袁红冰式的疯狂,如果这种疯狂付诸实施,对于中国和世界都会是一个灾难。抛开这种极端情况不谈,中国的“自我厌憎”病在很大程度上已经走到了自残、自伤阶段,它至少剥夺了中国知识界作为整体为了中国的12亿人的利益而进行思考的意愿和能力。为了12亿人的群体利益思考并无任何不正当之处,美国人也总在讲“为了美国的利益”。中国的“自我厌憎”病发展到了自残、自伤阶段这样一个事实,是中国的民族主义复苏的主要国内背景。除此之外,西方学者可以轻松地倡导中国分裂,鼓吹中国原来就不是一个国家,分裂比不分裂好,拿着一些学者的“汉族原本不是一个民族”的“考古新发现”大作文章,中国人却得想想前南斯拉夫的今天(中国国内已有不少学者受到西方的中国分裂有利论的启发,纷纷发表“有创造性的洞见”了)。“中国的民族主义”仅仅是对上述现象提出了少许质疑,而西方人已经不能容忍了。

就此而言,中国90年代兴起的“本土化”思潮则因有如下理由而正当:第一,西方学者有其基于自己利益的立场,这个利益与中国的利益有时并不完全一致;第二,西方人并不完全了解中国(读了白杰明先生以及其他一些西方学者的文章后,我更坚信这两点);第三,基于西方历史演进现实而发展起来的方法,未必完全适用于中国。因此,如果中国的知识界不能进行自己独立的思考,只是跟着西方人走,以西方人的尺度为尺度,则无法进行有学术价值的创造性工作,更无法有益于中国。白杰明先生曾对笔者说过:“我不明白中国知识分子为什么非要‘和西方对话’!难道作学问的目的不是为了求知,而是‘和西方对话’吗?”此言信是。

笔者最想说的是,中国的“民族主义者”(标签是西方人贴的,故应打上引号)的目光远比许多研究“中国的民族主义”的西方学者所想象的要远大。在中国当然也有狭隘的沙文主义者,在西方不也到处有新法西斯分子吗?用中国老话说,这叫“良莠不齐”,地

球各个角度概莫能外。但是,笔者相信,大多数“中国的民族主义者”都懂得,义和团式的反西方情绪不符合中国的民族利益,中国应当力图与西方保持良好的关系,但是中国也应当有保护自己利益的意识,只是这后一点,使得“中国的民族主义者”有别于西方人喜欢的中国知识分子。另一方面,中国的民族主义远未成形,它没有自己独立的政治和经济,乃至文化、价值和伦理构想。被列为民族主义者的中国人当中,有主张威权主义的,也有主张扩大民主的;有主张政府干预多一些的,也有主张完全自由放任的市场经济的;有主张回归传统的,也有反对这样做的。

(石中:《战略与管理》编辑部 编辑)

# 民粹主义与五四激进思潮

顾 昕

## 引言

1919年五四运动之后,一大批中国知识分子相继接受了马克思主义,共产主义运动在中国蔚成声势。对这一现象如何作出历史解释,这一直是中国现代史家们争论不休的问题。最流行的一种观点认为,中国早期共产主义者实际上并没有接受马克思主义,他们首先为列宁主义中的反帝国主义所吸引,因而笼统地把马克思列宁主义作为争取民族独立和解放——即所谓“救亡”——的思想武器而加以接受。

这种观点把马克思主义降低为一种民族主义的理论,这既不符合马克思主义本身,也不符合中国现代史的实际。事实上,早在新文化运动初期,马克思便作为一名反对资本主义制度的社会主义理论家而为中国的激进知识分子所熟知。当时,中国激进知识分子尽取空想主义、无政府主义以及科学社会主义中的“最美好”的共同要素,构造出带有强烈乌托邦意识的社会革命理论。民粹主义(populism)正是这一社会革命理论的思想要素之一。

美国政治社会学家 S. M. Lipset 在对不同国家现代化道路上知识分子所扮演角色的比较分析中指出:“民族主义的知识分子倾向于拥护民粹主义,因为他们既同现有的权利等级体系缺乏联系,又对之不满,他们惟一的力量源泉在于人民。同时,他们的民粹主义也派生于他们对更发达国家所持的一种矛盾心理。……对民粹主



义的崇拜产生了一种信念,即‘相信普通民众(即为受教育者和非知识分子)的创造力和巨大的道德价值’。<sup>①</sup>”在寻求改造社会的过程中,中国的激进知识分子也必须找到力量的源泉,他们把目光投向人民;或民众、或平民。这种思想倾向,汇同当时人们对“德先生”的高扬,形成了一股强有力的民粹主义冲击波。正是在这一背景下,中国马克思主义兴起。

### 劳动主义的兴起

民粹主义在中国兴起的智识因素甚多,首要者当归中国无政府主义对劳动主义的宣传,这种宣传在五四运动已造成声势。1918年3月,无政府主义者吴稚晖、梁冰铨、刘石心等在上海创办了《劳动》月刊。吴稚晖为该刊撰写了“劳动者言”一文,开列了《劳动》办刊的宗旨。

在当时的中国无政府主义者看来,最大的社会问题便是劳动问题,而劳动问题的实质便是阶级斗争的问题。他们对无政府主义与马克思主义阶级观的差别不甚了了,普遍把劳动者与不劳动者的冲突视为阶级斗争的全部,对不劳而获者及不尊重劳动的整个社会等级体系进行了强烈的道德谴责。《劳动》的撰稿人一方面宣传劳动主义,视劳动为人生最大之义务和最大之善行,另一方面,他们宣传社会主义,号召排除不劳而获者的社会革命。

正是基于这些信念,《劳动》成为中国较早关注并拥护俄国十月革命的刊物。它从“社会革命”的角度来看十月革命,其中的一篇文章以赞赏的口吻写道:“现在我们中国的比邻俄国,已经光明正大地做起贫富一般齐的社会革命来了。”列宁被称为“大同主义者”。

《劳动》虽然只出了5期,但却产生了广泛的影响,它所倡导的

<sup>①</sup> S. M. Lipset: *The New Nation*, Garden City: Arcator Books Doubleday & Co., Inc. 1967 (first edition, 1963), p. 77 ~ 78.

劳动主义和社会革命的观念,以及它从“社会革命”的所谓“新眼光”对俄国十月革命的观察,在中国知识分子当中激起了广泛的影响,许多后来的共产主义者,如陈独秀、李大钊、恽代英等等,是这份刊物的热心读者和作者。

自第一次世界大战结束之后,劳动主义便在中国激进知识分子心灵之中长期处于亢奋状态。1918年11月16日,极具影响力的北京大学校长蔡元培在庆祝协约国胜利的大会上喊出了“劳工神圣”的口号。一时间,这一口号充斥于当时各种派别的舆论工具上,成为最时髦的词汇。蔡元培预言:“此后的世界,全是劳工的世界啊!”

李大钊在另一次庆祝大会上发表了题为《庶民的胜利》讲演。他把协约国在第一次世界大战的胜利,视为民主主义的胜利、劳工主义的胜利和庶民的胜利。他向听众发出了民粹主义的呼吁:“我们要想在世界上当一个庶民,应该在上世界上当一个工人。诸位呀!快去做工啊!”紧接着,李大钊又基于劳动主义和社会革命的立场撰写了《Bolshevism的胜利》一文。

中国历史学家们都极力夸大这两篇文章的独特意义和影响力,把对十月革命和马克思主义的宣传归功于李大钊,历史事实绝非如此。在五四运动爆发之前,对俄国十月革命和社会主义的宣传已趋热烈,加入这一大合唱的既有无政府主义者,基尔特社会主义者,也有国民党人。后来的中国共产党领导人,当时同其他的社会主义者一样,对十月革命和马克思主义也是不甚清楚。十月革命一声炮响,与其说为中国送来了马克思主义,不如说是送来了民粹主义。

### “德先生”是谁:五四知识分子对民主的民粹主义之理解

1919年初,“德先生”被引入中国。中外史学家一直把高扬民

主的功劳归于《新青年》，这固然不错，但远非历史的全貌。事实上，当时有数百种宣传新思想的刊物，均把宣传民主作为一项主要内容。而当时中国激进知识分子对民主的理解，同我们今天对民主的主流认识（即自由主义民主）有很大的差别。实际上，他们把古典民主思想（尤其是卢梭式民主思想）所包含的人民主权论观念推向极致，从而走向了一种民粹主义和乌托邦式的民主。从当时“民主”一词的译名便可看出这一点。除音译“德谟克拉西”以外，最流行的译法是“平民主义”，亦译为“庶民主义”。

五四运动前后，“平民”一词成为无所不用的形容词。政治上，要建立平民主义，实行“平民直接法”<sup>①</sup>，由平民主持行政、立法、司法等等；在政治上，要“废止资本主义生产，用一般民众，造成大家是劳动者，大家做了大家用的一个平等的经济组织”<sup>②</sup>；教育上，要实行“平民教育”<sup>③</sup>，把神圣的教育普及到一般神圣的“平民身上”；社会上，推行社会主义，以解决“劳动问题、贫民问题、妇人问题”等<sup>④</sup>。此外，人们提出要建立“平民文学”、“平民工厂”、“平民银行”，甚至“平民洗衣店”等等，还有什么“科学平民化”、“学术平民化”、“军队平民化”、“社会生活平民化”等。

平民主义的冲击波冲向社会的各个领域。“民主”被理解为一种冲破强权的解放运动，平民不受官僚的欺压，劳动者不受资本家的虐待，女子不受男子的支配，学生不受教职员的压制……等等。青年毛泽东在《湘江评论》的创刊宣言中宣称：

各种对抗强权的根本主义，为“平民主义”[兑(德)莫克拉西。一作民本主义，民主主义，庶民主义]。宗教的强权，文学的强权，政治的强权，社会的强权，教育的强

① 罗家伦“今日之世界新潮”《新潮》第一卷第一号，1919年1月1日。

② 一湖，“新时代之根本思想”，《每周评论》第八号，1919年2月9日。

③ 光舞“平民主义和普及教育”，《平民教育》第十二号，参见张允侯等编《五四时期的社团》（三），北京：生活·读书·新知三联书店，1979年，22～23页。

④ 谭鸣谦（即谭平山）“‘德谟克拉西’之四面观”，《新潮》第一卷第五号，1919年5月1日。

权,经济的强权,思想的强权,国际的强权,丝毫没有存在的余地。都要借平民主义的呼声,将他打倒。

在这股“平民主义”思想的影响下,使下层民众获得受教育的机会,改变下层民众的生活处境,为下层民众服务,这成为中国激进知识分子刻意以求的目标。同时,他们都普遍对代议制民主不满,认为议员们无非都是资本家、贵族本身或他们的代言人。反抗代议制民主就是反抗资本家和贵族的强权。他们更加重视“经济民主”和“社会民主”。陈独秀在1919年提出,经济民主和社会民主是实现政治民主(国民政治)的基础,而经济民主和社会民主就意味着广泛的社会经济平等和阶级的消灭<sup>①</sup>。李大钊也强调平民主义的精神同社会主义是一致的<sup>②</sup>。

### 到农村去、到工厂去、到民间去

几乎在民粹主义民主,即所谓“平民主义”,于中国知识界兴起的同时,有些人开始把更多的目光投向俄国的民粹主义运动。在世界各国的民粹主义当中,俄国民粹派独具特色,“他们大多沿循赫尔岑之说,相信俄国农民公社已经寓有一个公平且平等的社会——所谓村社”<sup>③</sup>。俄国的民粹主义者认定,只要以“村社”为基石,参照法国社会主义(无政府主义和空想社会主义)的路线,就能超越资本主义,建立一个公正、平等的新社会。

中国显然没有与俄国“村社”相对应的组织,中国知识分子也不认为在中国农民当中存在着自发的社会主义意识,这并不妨碍他们从俄国民粹主义运动那里汲取精神力量。李大钊1919年2

<sup>①</sup> 参见陈独秀“实行民主的基础”,载《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社,1989年新版,250~261页。

<sup>②</sup> 李大钊“社会主义与社会运动”,载《李大钊文集》(下),376页。

<sup>③</sup> Isaiah Berlin, 彭淮栋译《俄国思想家》,台北:联经出版事业公司,1987年版,276页。

月在《晨报》上发表了“青年与农村”一文,这是一篇典型的民粹主义文章。李大钊呼吁中国青年“到农村去,拿出当年俄罗斯青年在俄罗斯农村宣传运动的精神,来做些开发农村的事。”他论证说:

我们中国是一个农业大国,大多数的劳工阶级就是那些农民。他们若是不解放,就是我们国民全体不解放;他们的苦痛,就是我们国民全体的苦痛;他们的愚暗,就是我们国民全体的愚暗;他们生活的利病,就是我们政治全体的利病。

李大钊还在文章中提出:“要想把现代的新文明,从根底输入到社会里面,非把智识阶级和劳工阶级打成一气不可。”

这便是后来为中国历史学家津津乐道的“知识分子与工农群众相结合”的思想之来源。事实上,这一思想在五四运动前后绝非李大钊个人所独有,例如王光祁也于1919年2月在《晨报》上撰文说:“与其在劳动界以外高声大呼,不如加入到劳动界中,实行改革。”当时,人们更多地从“工读主义”的角度来谈论这一问题。五四运动之后,社会改造之风大起,平民教育演讲团、工读互助团、平民教育者等组织在北京的各大学中相继建立起来,学生们开始履践其师提出的“平民主义”的思想。

民粹主义在青年学生中开始勃兴起来。1920年4—6月,上海《时事新报》的副刊《学灯》刊发了8位青年就“去与劳工为伍”和“往乡间去”之主张的讨论。尤其值得注意的是署名“彬彬”的“往田间去”一文,作者提出应该效法俄国民粹派,到农村去,他提出了到“农村去”的八点理由:

一、农民占全国民的大多数,如果教育得好,可以有转移社会的力量。

二、农夫大半是没有智识的,因为他们没有受过什么教育。

三、他们的生活,很简单。

四、他们的心地很洁白,因为他们没有外界的诱惑。

五、他们没有组织的能力,因为他们不晓得什么是自治,这是受了几千年专制的缘故。

六、他们没有活动的精神,因为他们只晓得种田,不晓得别的事。

七、他们很有一点儿合群和互助的精神,不过他们的互助和合群是狭义的,而非广义的,因为没有经过良好训练的缘故。

八、他们有很好的环境!简单、朴实、节俭。<sup>①</sup>

从这里我们可以看出,虽然李大钊本人并没有投身于青年学生所进行的种种民粹主义的活动之中,然而他的“青年与农村”一文无疑起到了先驱的作用,如毛泽东、恽代英、施存统,都受到了其很大的影响。

### 反智主义(anti-intellectualism)的滥觞

1920年5月1日,北京、上海、广州等地的各派社会主义掀起了大规模的五一国际劳动节庆祝活动。《新青年》出版了特大的劳动节纪念号。吴稚晖用篆字为该刊题写了“人日”两字,表示一向被当作牛马的劳动者要站起来做人。孙中山和蔡元培也为该刊题词。这一月,《星期评论》、《晨报》副刊、《民国日报》副刊《觉悟》、《时事新报》副刊《学灯》、《北京大学学生周刊》等满载纪念文章。

这是中国各派社会主义者的最后一次合作。实际上,他们已经开始在思想上分道扬镳了。在中国早期共产主义者以及相当一部分激进青年当中,已开始出现了反智主义的倾向。

知识精英与民众的关系究竟如何?这是一个令民粹主义者最为伤神的难题。一方而,他们自恃为启蒙者,赋予自己向民众灌输

<sup>①</sup> 彬彬“往田间去”,《时事新报》副刊《学灯》,1920年6月8日。顺便说,这份史料,还有很多史料,都被马思乐所忽略,因此,马思乐倾向于把民粹主义视为李大钊个人的现象。

人道主义与社会主义意识的道德义务；另一方面，他们崇拜民众的道德力量和社会力量，在民粹主义者的思想中，既包含有革命的唯意志论成分，又含有道德的反智主义成分。

事实上，反智主义作为民粹主义的伴生物，早在1919年下半年便悄然孕生。发表在《平民教育》上的一篇文章便力证了这一点，此文写道：

念书人是什么东西，还不是“四体不勤，五谷不分”，无用而又不安生的社会蠹民吗？……所以我们此后应当觉悟，教育是应当给一般有用的人民——平民——受的……我们这些人，号称是受了高等教育的人了，但是请问回到家里扛得起锄，拿得起斧子、凿子，擎得起算盘的可有几个……再翻回头来，看看那些大睁着眼不识字的可怜的平民，却实实在在在我们的衣食生命都在他们掌握之中。他们才是真正的中国人，真正的社会的分子。<sup>①</sup>

可是，大多数青年学生在履践“平民主义”的思想之初，他们对其社会角色的自我认同依然是“启蒙者”。但他们的启蒙并未受到民众的欢迎。罗章龙曾回忆说，北京大学的学生在接触工人的过程中，碰到了所谓的“工学界限”的问题，即工人们隐约对学生们怀有若即若离的态度<sup>②</sup>。青年知识分子们此时深切地感到，他们不仅同现存的权利结构是疏离的，而且同他们试图依靠的民众也是疏离的。为了解决这一问题，学生们决心要“与工人打成一片”，使“学生生活工人化”<sup>③</sup>。

① “教育的错误”，《平民教育》第九期，1919年12月6日，载《五四时期的社团》（三），20～21页。

② 罗章龙《椿园载记》，北京：东方出版社，1989年，106页

③ 同上。

## 劳工劳农专政思想的胜利

在反智主义悄然孕生的背景下,中国早期共产主义者心目中抽象的“平民”概念一步步清晰具体起来,“平民”越来越等同于“劳工”、“劳农”,“劳动者”越来越等同于“做工的人”,脑力劳动者被排斥在外。

就在1920年5月1日出版的《新青年》“劳动节纪念日”上,陈独秀发表了“劳动者的觉悟”一文。他声称,在这个世界上,“只有做工的人最有用最贵重”。陈独秀号召打破中国传统的“劳心者治人,劳力者治于人”的观念,“要求做工的劳力者管理政治、军事、产业、居于治人的地位;要求那不做工的劳心者居于治于人的地位”。这不啻是无产阶级专政思想的先锋。

中国早期共产主义者对苏联十月革命的理解在此时也发生了微妙的变化。俄国苏维埃政府被称为“劳农政府”,十月革命也开始被视为一种旨在实现“劳农专政”的阶级革命,而不是笼统的社会革命了。

这一时期,中国早期共产主义者开始接受正统的马克思主义,即阶级斗争理论和无产阶级专政思想。马克思主义不再作为一种泛泛的“社会革命”理论,而是作为一种卓有成效的“阶级革命”的策略,吸引了大批激进的中国知识分子。

陈独秀1920年1月发表在《新青年》上的“谈政治”一文,是这一思想过程的重要标志。在他看来,阶级斗争作为受压迫者翻身求解放,即实现一个平等的新社会的手段,具备了完全正当的理由。陈独秀写道:

我们要明白世界各国里面最不平最痛苦的事,不是别的,就是少数游惰的资产阶级,利用国家、政治、法律等机关,把多数极苦的生产的劳动阶级压在资本势力的底



下,当作牛马机器还不如。要扫除这种不平等这种痛苦,只有被压迫的生产的劳动阶级自己造成新的强力,自己占据国家地位,利用政治、法律等国家机关,把那压迫的资产阶级完全征服,然后才可望将财产私有、工银制度废去,将过去的不平等的经济状况除去。

经过种种智识和行动上的曲折,从1920年夏开始,一大批中国激进的知识分子,自信找到了乌托邦的通途,他们成为了中国第一批马克思主义者。

## 结 论

中国马克思主义在诞生之时受到了中国民粹主义的强有力的智识滋养。中国的民粹主义,同世界各国的民粹主义一样,具有显著的知识庞杂性的特征,内中包含有许多相互矛盾的信条。其知识来源,既有无政府主义的劳动主义,又有卢梭人民主权论式的民主思想,还有俄国民粹主义运动的意识形态。中国民粹主义者寻求通过社会改造,以建设一个社会公正与平等的新秩序。

当中国民粹主义者心目中空洞抽象的“平民”化为具体的“劳工”和“劳农”(无产阶级?)之后,中国早期共产党人便走完了从民粹主义到马克思主义的一步之遥的思想进程。他们坚信自己找到实现平民主义思想——一个民粹主义乌托邦——的科学的革命之路。于是,怀抱着强烈的救世主义的中国共产党人,马上投身于唤起民众热情的斗争之中。

民粹主义不仅滋养了中国马克思主义的诞生,而且在中国马克思主义的发展过程中,一个强大的民粹主义冲动始终存在着,并且构成了强大的毛泽东思想的主旋律。我们不难发现,在五四时期搏动的唯意志论、道德理想主义、劳动主义、反智主义、反资本主义、反城市思想以及知识分子与民众打成一片的观念,在40年后

再次勃兴,构成了毛泽东发动大跃进和文化大革命的意识形态基调。然而,正是在如此众多伟大的、美好的、善良的历史理念的祭坛上,中国人民付出了重大代价。

(顾昕:新加坡国立大学)

# 中国近现代的社会转型与民粹主义

胡伟希

## 一 析“民粹主义”

事实上,在世界历史上,俄国以外,东方的中国、日本、伊斯兰国家,欧洲的法国、德国,乃至英国等国家,都曾出现过民粹主义思潮。这些民粹主义思想虽然由于历史条件和社会环境的不同而形态千差万别,但它们依然有着共通的特征,作为一种空想的社会主义,民粹主义与其说是提倡土地的公有制,不如说是将传统的农耕社会及其生活幻像化。他们设想的理想社会,是以乡村为基础建立起来的财富共有、平均分配、没有人剥削人的美好社会。

假如我们将以上提到的东西方各国的民粹主义作一番考察,可以看到民粹主义的出现和流行一般发生在特定的社会转型阶段:从传统的农业社会向近代的工业社会过渡的历史时期,也即通常所说的“现代化”或“近代化”时期(在英文中,“现代化”与“近代化”同义,都是同一个词:Modernization)。例如,英国是最早完成工业化的国家,在从18世纪到19世纪整整两个世纪,先后出现过科贝特(William Cobbett,1763—1835年)、柯尔津治(Samuel Taylor Coleridge,1772—1834年)、卡莱尔(Thomas Carlyle,1795—1881年)等具有民粹主义倾向的思想家。18世纪以后,法国正处于资本主义迅速上升的时期,这时候,出现了像迈斯尔(Joseph de Maistre,1753—1821年)、博纳尔(L. G. A. de Bonald,1754—1840年)、拉梅内(Felicite de Lamennais,1782—1854年)这样的民粹主义思想家。德国是一个重视文化传统、民族主义情绪十分强烈的国家,在社会转

型期,德国的民粹主义者,像赫得(1744—1803年)、穆涉(1720—1794年)、费希特(1762—1814年)等人,往往将民粹主义思想与文化民族主义结合起来。20世纪以后,东方各国相继开始了现代化的过程。这时候,有印度的古斯(1872—1950年)、日本的北一辉(1884—1937年)、大川周明(1886—1957年)、中国的梁漱溟(1893—1988年)等一大批民粹主义者出现。

应该看到,以上各国这些民粹主义者的政治态度并不一样,在对现存社会持何种改造手段时,他们或主激进,或主保守;但他们心目中理想的社会制度,无不是以传统的农业社会为楷模的。资本主义的发展不仅破坏了传统的农业生产关系,而且瓦解了传统社会的道德风尚,导致了人与人之间关系的疏离。在他们眼里,现代社会的一切弊端都是工业文明过度发展造成的。因此,他们思想理论的一个重要方面,就是对于现代资本主义生产方式与工业文明的批判。从这个意义上说,民粹主义是世界范围内反现代化的一个重要的代表性思潮。

虽然出现和兴盛于农业社会向工业社会过渡的社会转型期,民粹主义的思想渊源却相当古老。在早期基督教和中世纪异端教派的共产主义运动中,都可以找到它的早期谱系。作为一种社会理论,民粹主义关注社会正义与经济平等,表达了社会下层劳苦大众的利益和愿望。正因为如此,近代以后,随着政治的世俗化以及大众传媒的普及化,它不仅表达了少数知识分子对现代工业文明的抗议,而且极易渗透于社会下层。在社会变动剧烈和不稳定的时期,它往往获得社会各阶层的同情,成为动员社会各种力量对现存社会加以改造的一种强烈意识形态。

## 二 中国近现代史上的民粹主义

中国是一个具有悠长儒学传统的国度。儒家的社会理想是对平均社会财富的大同世界和“太平盛世”的向往。很早,孔子就提出

过“不患寡而患不均”的思想,自孟子以后,以小农经济为基础的“井田制”,一直是儒家进行社会经济改造的理想模式。较之西方,民粹主义可以从中国传统思想中找到更多的发酵素和营养剂。当20世纪初民粹主义思想取道日本、俄国来到中国之后,立刻在中国思想界蔓延开来,成为举足轻重的社会思潮,这当然不是偶然的。另外,近代中国一直处于严峻的内忧外患之中,在西方资本主义入侵的情势下,中国社会原有的危机加深了,同时又出现了一系列新的危机。如何不丢失中国原有的社会理想与价值,同时又能成功地应付西方的挑战,一直是近现代中国知识分子思考的问题。这方面民粹主义往往成为中国近现代知识分子表达“忧患意识”的一种典型的话语方式。中国近现代的民粹主义曾经出现过三种形态。

1. 国粹派的民粹主义。国粹派的民粹主义将传统农业文明与现代工业文明截然对立,立足于以中国古典文明批判西方现代文明,其代表人物是章太炎。章太炎认为,中国三代的井田制度、魏晋至唐的均田制度,“合于社会主义”,其余一切典章制度也总是“近于社会主义”,应该顶礼膜拜。对于工业文明的进步,他持全盘的否定态度,认为“电车只为商人增利,于民事无益毫毛”<sup>①</sup>,“……欲事气机,必先穿求石炭,面人之所需,本不在此。与其自苦于地窟之中,以求后乐,曷若樵苏耕获,鼓腹面游矣。”<sup>②</sup>有意思的是,章太炎还将社会上的人按道德分为16个等级,其中道德最高尚的是贫苦的农民,因为他们“劳身苦形,终岁勤动”<sup>③</sup>,然后依次是工人、小商贩、下层知识分子,而通人(高级知识分子)以上多不道德。总之,知识愈进,权位愈伸,则离道德愈远。章太炎将人类道德的堕落归结于文明的进步。为了挽救社会道德,他求助于“国粹”。国粹派的民粹主义,具有强烈的复古主义的味道。

2. 无政府式的民粹主义。如果说国粹派的民粹主义在辛亥

① 章太炎《五朝法律索引》。

② 章太炎《四惑论》。

③ 章太炎《革命之道德》。

革命时期的中国思想界影响甚大的话,那么,辛亥革命以后,代之而起的则是一种无政府式的民粹主义。无政府式的民粹主义在“五四”时期广泛传播,甚至成为支配当时思想文化界的主潮。中国的不少马克思主义者,如李大钊、毛泽东、恽代英等人,其思想的早期都经历过信仰无政府式的民粹主义这个阶段。

与国粹派的民粹主义拒斥西方思想观念不同,无政府式的民粹主义容纳有更多的西方现代观念,它的基本词汇中,有大量的诸如“互助”、“进化”、“自由”、“平等”等时髦字眼。但就强调都市与农村的对立,将人类的解放寄托在农村上而言,它们与国粹派的民粹主义并无二致。1919年的李大钊就曾宣称:“都市上有许多罪恶,乡村里有许多幸福;都市的生活,黑暗一方而多,乡村的生活,光明一方面多;都市上的生活,几乎是鬼的生活,乡村中的生活,全是人的生活……。”<sup>①</sup>他还号召:“青年呵!走向农村去吧!日出而作,日入而息,耕田而食,凿井而饮。那些终身在田野工作的父老妇孺,都是你们的同心伴侣,那炊烟锄影鸡犬相闻的境界,才是你们安身立命的地方呵!”<sup>②</sup>

对于传统的社会伦理,它不像国粹派的民粹主义那样作全盘的肯定,相反,它曾提出“脱离家庭”、“脱离婚姻”之类的激进口号,来与封建的伦理道德相抗衡。但就相信人性本善、坚持用道德的价值理性来批判现代工业文明的工具理性与功利主义方面,可以找到它与传统思想的契合点。

3.“乡建派”的民粹主义。“乡建派”的民粹主义兴盛于30年代,其首领人物是梁漱溟。“乡建派”立足于农村的建设与改造,其思想的基本点是否认可以通过“外力”来帮助农村和农民发展自己,而将乡村改造的希望寄托于农村的宗法社会组织。他说:“农民自觉,乡村自救,乡村的事情才有办法。”<sup>③</sup>梁漱溟对西方的近代观念,如法权思想、

① 李大钊《青年与农村》,载1919年2月20~23日《晨报》。

② 网上。

③ 《梁漱溟全集》山东人民出版社1989年版,第1卷,618页。

大多数决定的原则、尊重隐私权等均持激烈的否定态度,认为不符合中国的国情,尤其与中国农村的实际相差太远。他认为中国可以不经过资本主义而直接走向符合儒家理想的社会主义,其理论根据是他的“人生三路向说”。他将中国乡村的破坏归结为盲目学习西方的结果,“中国学西洋如果其能顺利地摹仿成功为工业国家的都市文明,像日本那样,那也没有什么不可;因为所谓‘以乡村为本’、‘以都市为本’、也只是两条不同的路而已。……无奈中国终未能像日本一样学成都市文明工业国家;不但没有学成都市文明工业国家,而反因学走以都市为本的路,却把乡村破坏了”<sup>①</sup>!中国的“以乡村为本”决定了中国不可能成功地走上西方那样发展都市工业文明的道路,因此中国的惟一出路是进行“乡村建设”。而梁漱溟心目中的“乡村建设”不是别的,就是“要以中国的老道理为根本精神”<sup>②</sup>。

值得指出的是,中国近现代的民粹主义除了表现为以上三种独立的形态之外,还广泛渗透于中国近现代的其他各种社会思潮,并且融入中国共产党人领导的革命运动当中。中国是以小农经济为基础的社会,农民占人口的绝大多数,而中国革命又是中国少数先进的知识分子深入农村发动农民的结果,这样,民粹主义自然成为中国接受马克思主义的知识分子同农民运动结合的粘结剂。尽管中国的马克思主义者大多经历过民粹主义这个阶段,然后又将它抛弃,但后来的历史证明,中国共产党人并未彻底和真正地与民粹主义决裂。作为一种潜意识和无意识,民粹主义始终与中国共产党的理论与实践相纠缠。在革命斗争的年代,中国共产党内虽然存在民粹主义的影响,但它作为党的同盟军在动员农民起来革命方面发挥过作用,而并非全然是消极的因素。建国以后,由于全党工作的重心必须转移到经济建设上来,这时候,以农业空想社会主义为特征的民粹主义,往往导致党的大政策的失误。最明显的例子莫过于

① 同上,609~610页。

② 同上,663页。

1958年的“大跃进”、“共产风”以及1966年开始的“文化大革命”。前者,是民粹主义的平均主义思想的大膨胀,而后者,则是民粹主义对“资本主义复辟”的恐惧症所导致。可以这样认为:中国共产党的历史上之所以屡次犯“左”的错误,与民粹主义有相当重要的关系。

### 三 中国当前的经济改革与民粹主义

在中国加快经济改革的步伐,朝着建立社会主义市场经济前进的今天,中国社会出现民粹主义的可能性并没有减少,反而增加了。

首先,社会转型的“异质同构性”。中国当前的经济结构调整,是从计划经济向市场经济过渡。虽说这种过渡不同于中西历史上从传统社会向现代工业社会的过渡,但两种过渡之间却具有一种“异质同构性”。即是说,伴随着两种过渡出现的社会变迁,都反映了同一方向社会结构的变化。例如,都市化趋势、流动人口增多,城市犯罪率上升、功利主义的抬头、商品意识和竞争意识的加剧以及传统道德的瓦解,……等等,而这些,正是都市文明和工业文明为人们所诟病处,也为民粹主义对社会改革的批评提供了口实。

其次,社会思维的“定势性”。经济体制改革以前,不少政策,如吃大锅饭、平均分配、缺乏竞争机制的工资、用人与福利制度等等,其实都是民粹主义思想残余的反映。以市场经济为导向的改革破除了这些政策,但长期在计划经济以及与之配套的政策措施下生活惯了的人们,一旦被抛入到陌生的、由市场导向的经济与社会生活中,他们的不安定感增加了。这种不安定感引起人们的“怀旧”情绪,有助于民粹主义的出现和蔓延。

再次,经济体制转轨的复杂性。从计划经济向市场经济过渡,是一项难度极大的社会工程。如果说从传统社会向现代工业社会的过渡姑且可以利用传统社会中的一些自发因素,如商品经济的发育成熟自然而然地进行,那么,计划经济一旦成形,就具有一种顽固性,它会本能地锄掉社会内部可能诱发市场经济的因素。因



此,中国当前朝向市场经济的改革,在很大程度上是由政府推动,具有人为干预的性质。这就给社会转型带来特有的阵痛。尤其是在旧的体制已经破除,而新的体制尚未完善建立之际,社会问题不是减少而是增多,社会矛盾不是缓和而是加剧。其中,最具有爆炸性的热点问题就是伴随市场经济而来的人们之间收入差距的扩大和社会财富的重新分配。在新的一轮社会财富重新分配中,工人、农民并不处于有利的地位;而由于历史和现实的原因,大多数知识分子的物质境况和生活条件改善不多,这样,一旦有以平均分配社会财富和实现社会正义相标榜的思潮,它将在相当一部分社会成员中获得共鸣与支持。

此外,国际思潮的转换。本世纪60年代以后,西方发达国家先后步入“后现代化”国家之列。后现代国家面临的重大问题,不再是如何发展资本主义工业文明的问题,而是如何防止和解决资本主义工业文明带来的环境污染、生态破坏、社会犯罪、道德败坏等诸种社会问题。由此,西方发达国家掀起了对资本主义工业文明的“文化批判”,流行的是“后现代文化”。尽管社会条件大不相同,但目前发达国家出现的“文化批判”与民粹主义的文化理念——批判都市文明与歌颂美化农业文明,有着相通之处。尤其是,某些西方有识之士针对西方社会弊病提出的“学习东方文明”的说法,与东方民粹主义的想法不谋而合。由此,西方“文化批判”理论和后现代文化的涌入,在一定条件下极易与本土文化结合,成为新的民粹主义的引发剂和催化剂。

虽然自改革开放以来,理论形态的新民粹主义尚未在中国出现,但随着改革的深入,目前的中国有利于民粹主义滋长的土壤和气候已经形成。而从前几年的“毛泽东热”到当前社会上部分人中间的“怀旧”情绪,从对“黄色文明”的着力歌颂到目前“传统文化热”中出现的某些对“东方文明”的过分渲染,尽管这只是一社会的“集体无意识”,但这是否预示着民粹主义的胎动和集结?

(胡伟希:清华大学思想文化研究所 教授)

# 现代化进程中的民粹主义

俞可平

许多历史现象具有惊人的相似性,它们周期性地重复出现,使得诸如马基雅维利、黑格尔等不少杰出的思想家坚信历史不过是人类行为的循环。我们不是历史循环论者,但我们却不能否认某些社会现象重复发生的周期性和共时性。它们产生于此时此地,却在彼时彼地再度重复,虽然由于时空的差异,现象复发的形式与意义不尽相同,但某些实质性特征则依然如旧。民粹主义便是这样的社会现象之一。

民粹主义最初出现于19世纪下半叶,几乎在北美和东欧同时兴起。19世纪末的美国西南部农民试图控制当地政府的激进主义行为,以及俄国知识分子和东欧农民对平均地权的强烈要求被认为是第一代民粹主义。20世纪六七十年代,民粹主义的旋风差不多刮遍了世界五大洲,它成了一个游荡世界的幽灵,从西欧到南美,从西亚到北非,而拉丁美洲庇隆和阿连德等人领导的民族复兴运动则被视为第二代民粹主义复兴的象征。80年代,尤其是90年代以来,民粹主义再度在东西两半球,尤其在东欧和北美,成为人们关注的热点,从而形成民粹主义的第三次高潮。

在各个东欧前社会主义国家中,“走向民粹主义”成了知识分子和政治家的一句响亮口号;而在西欧和北美的大众传播媒介中,“下列这些领袖和运动均彼称之为民粹主义:在法国,‘左翼民粹主义者’是贝奈德·泰皮(Bernard Tapie),而极右的民粹主义者则是让玛利·勒佩(Jean - Marie Le Pen);在意大利,‘电视民粹主义者’是西维尔·伯鲁斯克尼(Silvil Berlusconi)及其‘振兴意大利运动’;在

奥地利是约克·海德尔(Jorg Haider);在美国则是自我标榜‘草根美国’的罗斯·佩罗(Ross Perot),据称他是代表‘众多百万富翁的民粹主义者’;在阿尔及利亚,超越伊斯兰原教旨主义被认为是政治上的宗教民粹主义;在俄国,叶利钦据称也是一个民粹主义者;在秘鲁,1990年当选的总统阿尔伯托·藤森(Alberto Fujimori)被当作是民粹主义者。最近,在上述清单中又加上了‘塞族民粹主义’(Serbian Populism),从政治的意义上说,这也就是民族主义。在90年代,伊斯兰原教旨主义被视为邪恶,于是它与民粹主义便在媒介中交互使用”<sup>①</sup>。

正像任何重要的社会政治范畴一样,人们对民粹主义也没有统一的定义。不少学者认为,民粹主义一词从本世纪60年代后便走出学术领域而成为一个通俗的术语,关于民粹主义的讨论已经超出了学术领域,政治家、新闻记者和知识分子都在谈论诸如“民粹主义的动向”、“民粹主义的努力”和“民粹主义的祸患”。民粹主义成了一个万能的术语,它无所不包,可以用来指涉各种不同的现象。诚如保罗·皮可尼(Paul Piccone)所说,大家对民粹主义“这个概念的理解是如此地模糊,以至于它可以指一切东西,同时又什么也无所指。人们把罗斯·佩罗看作是一位‘民粹主义者’,因而,克林顿和里根也被认为是‘民粹主义者’。在标榜人民主权的政治体制中,政治家总是声称‘代表’人民,因而从这个最基本的意义上说,他们都是‘民粹主义者’<sup>②</sup>。”

民粹主义概念的模糊性,最主要的原因是民粹主义作为一种社会思潮和社会运动所具有的内容的丰富多样性。民粹主义既是一种政治思潮,又是一种社会运动,还是一种政治策略。这样一种复杂的社会现象,当人们从不同的视角看待它时,便会得出极不相同的结论。

<sup>①</sup> 皮尔-阿德里·塔奎夫(Pierre-Alexandre Taguieff)“政治学遭遇民粹主义”(Political Science Confronts Populism: From a Conceptual Mirage to a Real Problem),见《泰洛斯》(Telos),1996年春季号,17页。

<sup>②</sup> 保罗·皮可尼“后现代的民粹主义”(Postmodern Populism),《泰洛斯》1996年春季号,45页。

作为一种社会思潮,民粹主义的基本含义是它的极端平民化倾向,即极端强调平民群众的价值和理想,把平民化和大众化作为所有政治运动和政治制度合法性的最终来源,以此来评判社会历史的发展。它反对精英主义,忽视或者极端否定政治精英在社会历史发展中的重要作用。从这个角度,正如皮尔—阿德列·塔奎夫所说,人们“可以把民粹主义定义为一种意识形态,根据这种意识形态,合法性即在人民的意志之中,因此它体现了激进的民主理想。这种民粹主义对应于直接民主,其特征是民主的极端主义”<sup>①</sup>。

作为一种政治运动,民粹主义主张依靠平民大众对社会进行激进改革,并把普通群众当作政治改革的惟一决定性力量,而从根本上否定政治精英在社会政治变迁中的重要作用。平民化便成为民粹主义政治运动的本质特征,从这个意义上说,所有群众性的社会政治运动都带有民粹主义的性质。有人把它定义为“惟一的诉诸和求助于人民群众的所有运动和学说”<sup>②</sup>。根据这一定义,凡是平民大众的政治运动,尤其是带有自发性的运动,都可被纳入民粹主义的范畴。不少学者之所以把六七十年代拉丁美洲的政治改革看作是典型的民粹主义复兴,是因为在他们看来这些政治运动是“城市工人阶级和农民群众支持的政治运动,但缺乏组织化的权力和独立自主性。它也得到了其他不满现状的人们支持”<sup>③</sup>。

民粹主义也是一种政治统治的策略。作为一种政治策略,它指的是动员平民大众参与政治进程的方式。若从这个角度出发,“民粹主义就只能被理解成一种社会和政治动员,它意味着一种政治行动和政治讨论的趋势。不能把它界定为一种特殊的政权类型,它也不是一种特定的意识形态,而是一种可以应用于各种意识

① 同前页注①,38页。

② 参阅《法语百科全书》(Trésor de la Langue Française),加里马特出版社,1988年,780页。

③ 托尔夸托·迪特拉(Torcuato Di Tella):“民粹主义与拉丁美洲的改革”(Populism and Reform in Latin America),见C. 维利茨(C. Veliz)编《拉丁美洲变革的困难》(Obstacles to Change in Latin America),牛津大学出版社,1965年,47页。

形态的政治风格”<sup>①</sup>。这种政治政策的主要特征是通过强调诸如平民的统一、全民公决、人民的创制权等民粹主义价值,而对平民大众从整体上实施有效的控制和操纵。于是,民粹主义又成为“操纵群众的一种特殊的具体方式,是表达其利益的一种手段。也可以把它看作是统治集团组织权力的方式,在工业和城市发展过程中新兴的群众的主要政治表达方式,统治集团进行统治的机制,同时也是威胁这种统治的一种潜在危险”<sup>②</sup>。

这种政治动员的方式,在现实政治生活中常常堕变成政治领袖出于政治控制的需要而对人民大众进行蛊惑人心的宣传鼓动,因此之故,民粹主义在不少人的眼中几乎完全等同于政治家的蛊惑鼓动技巧,除此之外它便什么也不是。民粹主义研究者弗朗西斯·威福特(Francisco C. Weffort)这样说过:“存在着这样一种诱惑……即把民粹主义当作是一种个人而非社会的和政治的现象。因此,像盖图利奥·瓦加斯(Getulio Vargas)和贾尼奥·夸德洛斯(Janio Quadros)<sup>③</sup>这样的领袖在政治上的急速转变可能给人以这样的印象,即民粹主义不是什么而只是某些追逐权力的领袖的机会主义与几乎无限的操纵群众的能力的结合。……民粹主义意味着对群众的操纵,但这种操纵从来不是绝对的。”<sup>④</sup>

民粹主义的模糊性和歧义性不仅体现在其定义上,也体现在其作用上。民粹主义既有积极的一面,又有消极的一面。它强调平民大众在社会历史进程中的作用,它把平民群众的愿望、需要、情绪等当作考虑问题的出发点和归宿,它肯定平民大众的首创精神。因此,从重视人民群众的历史作用方面来看,它具有积极的意义。但另一方面,民粹主义抹杀精英人物在历史进程中的应有作

① 同前页注①,9页。

② 弗朗西斯·威福特:“巴西政治中的民粹主义”(Le Populisme dans la Politique Bresilienne),见《现代杂志》(Les Temps Modernes),1967年10月号。

③ 盖图利奥·瓦加斯和贾尼奥·夸德洛斯,均为巴西政治家。盖图利奥·瓦加斯曾于1930~1945年与1951~1954年两度任巴西总统。贾尼奥·夸德洛斯曾于1961年当选总统。

④ 同上注②。

用,它强调对大众情绪和意愿的绝对顺从,哪怕这种情绪和意愿从长远看明显不利于社会进步时,也坚持这种极端平民化的主张,它常常通过大众的普遍动员,而对全体群众实施高度集中的操纵和控制。因而,从社会发展和平民大众的长远利益看,它又有着消极的意义。

民粹主义的这种双重性,使得人们遍常在贬义和褒义两种意义上使用这一概念。在传统上,民粹主义更多地被当作是一种贬义词。它是一个消除合法性的概念,常常被等同于蛊惑人心、假民主、狭隘的平民主义、极端的民族主义、盲目的排外情绪、非理性选择等等。总之,“按照以前的解释,民粹主义首先与人民统治的黑暗而相联系:暴民统治、3K党的集体非理性、法西斯主义、种族主义和外国恐惧症”<sup>①</sup>。所以,当人们想反对一个政治领袖或一个政府时,一种常见的做法是把这位领袖或这个政府斥为“民粹主义的”。

然而,也有人在褒义上使用民粹主义的概念,而且这样的人自本世纪六七十年代后越来越多,以致于有人认为,“‘民粹主义’意味着‘人民’。因此,在大多数情况下,它是一个褒义词”<sup>②</sup>。民粹主义被视为崇尚全民利益、直接民主、平民化、大众化、爱国主义、反帝国主义、反外来干涉、反个人专制,简言之,正像奥地利政治家约克·海德尔所说的那样,“我们的民粹主义简单地说就是,代表一切对公民有利的东西,它既不代表红色的官僚(社会主义者),也不代表黑色的官僚(基督教民主党人)”<sup>③</sup>。

民粹主义概念的歧义性及其作用的双重性,决定了它具有复杂多样和丰富多彩的社会政治经济意义。它几乎与当代所有最重大的社会政治经济问题都有某种特定的关系。在民粹主义的思想

① 保罗·皮可尼,“后现代的民粹主义”,同前;第45页。

② 克莱德·威尔逊(Clyde Wilson):“美国民粹主义探要”(Up at the Fork of the Creek: In Search of American Populism),《泰格斯》,1995年夏季号,77页。

③ 约克·海德尔(Jurg Haider)《画像》杂志(Profil)访谈录,1990年8月6日。

与实践中,人们既可以隐隐约约地看到民主政治、社会主义的影子,也可以看到权威政治、民族主义的因素。反之,在现代的民主政治、权威主义或民族主义身上,人们也可以不时发现民粹主义的烙印。

#### 民粹主义与民主政治。

民粹主义的基本意义就是极端的平民化,强调“全体人民”、“全体群众”是所有民粹主义的共同出发点。在政治上,这种民粹主义表现为倡导直接民主,普遍的群众参政,广泛的政治动员及反对专家治国,反对阶级政治,反对政治权力的扩张。例如,“美国的民粹主义从一开始就表示对国家权力以及对那些运用或力图运用国家权力的人的敌视。所以毫不奇怪,大多数美国的民粹主义者都追随痛恨统一权力的托马斯·杰佛逊。所以,美国的民粹主义历史与把宪法看作一种权力的制约而不是权力的赋予这种观念紧密相联。民粹主义认为国家权力永远是腐败的”<sup>①</sup>。由此可见,民粹主义与民主主义在主权在民和人民统治这一基本点上是一致的,所以它们之间有着一种难分难解的联系。若仅仅就这一基本点而言,人们极难将民主主义与民粹主义明确区分开来,把民粹主义说成是民主主义并不过分,反之亦然。

但是,民粹主义与民主主义从差不多同一的前提出发,却最终走向了不同的甚至截然相反的目的地。它们在以下这一关键点上开始分道扬镳。民主主义认为,在现代国家,人民主权的现实机制是代议政治,即通过普选制选出民意代表,由民意代表组成主权机关,代替普通群众行使对国家的政治统治。换言之,在民主主义者看来,真正的人民统治只有通过间接的民主制度才能实现。与此相反,民粹主义把主权在民的理想惟一地、直接地诉诸全体人民,它反对在社会政治生活中存在执政者和非执政者两大阶层,反对

<sup>①</sup> 克莱德·威尔逊“美国民粹主义探要”,同前页注<sup>②</sup>。

把普通群众排除在政治决策过程之外。因此,民粹主义反对建立在间接民主基础上的代议民主,认为代议民主排斥直接民主,从而使自己堕落为“自由民主”,而“自由民主”是虚假的民主。对于民粹主义政治家来说,必须超越代议民主机构以便重新确立统治者与被统治者之间的联系。在他们看来,若全体普通群众不能直接参与政治过程,那么这种民主政治便是腐败、无效和无用的。所以有人把民粹主义的这种民主逻辑称之为“民主的极端主义”(democratist extremism)或“超民主主义”(hyper-democratism)<sup>①</sup>。

民粹主义把民主的理想绝对化,把民主主义推向极端,最终的结果不但可能背离民主政治的初衷,而且可能走到民主主义的对立面,成为一种反民主主义,而与权威主义的独裁政治相联系。

#### 民粹主义与权威主义。

民粹主义诉诸直接民主,强调全体群众的普遍参与,把“全体人民”当作所有行为的惟一合法性源泉,这就要求在全社会实行一种广泛的政治动员,把全体平民无一例外地纳入统一的政治过程之中。这是推行民粹主义政治实践的一个前提条件。但正是这一前提条件的实现过程是一个十分危险的过程,稍有不慎,民粹主义就会流变为权威主义(authoritarianism,此处指介于民主政治与极权政治之间的一种过渡政治形态。它从不放弃民主,但想方设法限制民主)。其一,长时间的全民总动员在正常制度框架内往往很难做到,而必须借助于某些非常的手段,如蛊惑人心的宣传鼓动,强制性的舆论一律等,这些非常手段极可能是非民主甚至反民主的;其二,普通大众在特定的情况下通常会形成某种非理性的、情绪性的共识,盲目顺从这种非理性的大众意识,不仅可能有损其长远利益,而且可能会被某些别有用心政客利用,使大众被这些政客所

<sup>①</sup> 参阅保罗·皮可尼的“后现代的民粹主义”和皮尔—阿德列·塔奎夫的“政治学遭遇民粹主义”,同前。



操纵,成为其专制独裁的手段;其三,在许多情况下,大众的共同意愿和一致意见是很难达成的,可能会有相当一部分人持不同意见,若强制舆论一律,意志统一,对这些不同政见者就不会有宽容,而对少数人的宽容和保护恰恰是现代民主政治的重要内容。

六七十年代拉丁美洲的实践为民粹主义与权威主义的联姻提供了一个很好的榜样。当时,阿根廷、智利和巴西等南美洲国家在庇隆、阿连德和瓦加斯等人的领导下,推行旨在实现经济现代化的社会改革。在政治上它们求助于城市的中下层工人和农村的贫苦农民,进行全社会的政治动员,广泛发动群众。为了取得普通大众的最大支持,政治领袖们向下层阶级许下种种难以兑现的诺言,进行蛊惑人心的排外宣传。这些民粹主义的政治努力,使得政治领袖们在短期内获得了广泛的群众支持,从而为政治稳定和经济起飞创造了有利条件。但这些努力的政治结果,或者说其经济发展的政治代价,则是长时期的军人政权和个人独裁,具有超凡魅力的政治领袖牢牢控制平民大众,拥有绝对的权力,现代的民主政治迟迟不能得以在这些国家确立,代之而起的则是权威主义政治的确立。拉丁美洲的这种民粹主义实验,使得至今还有人直接把民粹主义简单地等同于权威主义。

#### 民粹主义与民族主义。

民粹主义着眼于人民的统一,强调群众的整体性,这种基本价值在遭到外敌威胁或以为遭到外敌的威胁时,便极易转变成民族主义,即强调民族统一和民族认同,抵制和排斥外国力量的侵入。由于民粹主义内在地潜藏着这样一种民族关怀,所以它又被称之为“民粹民族主义”(populist nationalism)或“民族民粹主义”(national populism)。恰如皮尔—阿德列·塔奎夫指出的那样,尽管民粹主义有很大的模糊性,但不含糊的是,所有形式的民粹主义都有一种民族关怀。因此,“所有民粹主义或多或少是一种民族民粹

主义”<sup>①</sup>。

当民粹主义在民族遭到外敌威胁或以为遭到外敌的威胁,而转变为民族民粹主义或民粹民族主义时,其大众认同便转为民族认同,“人民的一反人民的”的思维逻辑转变为“国内的一国外的”逻辑;其批判的重点也随之从国内的政治精英转变为外部敌人,从上层阶级转变为“吃里扒外”的内奸。例如,法国的勒佩主义(Lepenist)运动<sup>②</sup>被认为是民粹主义转为民族民粹主义的一个典型。在这一运动中,勒佩的支持者原先的“人民的一反人民的”的评判标准,明确地转为“法兰西的一反法兰西的”。

民粹主义首先是一种社会政治思潮和政治运动,从上面的论述中我们可以看到,它所涉及的主要是社会政治问题。但是,民粹主义所关注的远不局限于政治问题,尤其是从本世纪六七十年代以来,它所涉及的范围越来越广,几乎包括了所有最重要的时代问题。例如经济发展、生态环境,直至最前沿的后现代问题。

### 民粹主义与经济发展

当民粹主义领袖将其政治主张扩展到经济领域时;民粹主义政治便转为民粹主义经济,或者称作“经济民粹主义”(economic populism)。经济民粹主义意味着一整套经济政策,旨在调动有组织的劳工、中下层阶级和内销型商人的政治支持。它涉及到从政治上孤立农村贵族、外国企业和国内的大工业资本家。典型的政策是通过预算赤字来刺激国内需求,通过价格控制增加名义工资以影响收入的再分配,调节汇率以降低通货膨胀,以及提高非贸易领域的工资和利润。鲁迪格尔·杜布仁(Rudiger Dornbusch)和塞巴斯蒂安·爱德华茨(Sebastian Edwards)把民粹主义经济界定为“强调增长和收入的再分配,而忽视通货膨胀和财政赤字的危险,忽视外

<sup>①</sup> 皮尔-阿德列·塔奎夫“政治学遭遇民粹主义”,同前;38页。

<sup>②</sup> 勒佩主义运动指70年代后由法国政治家勒佩(Len Pen)领导的政治运动。勒佩是法国的极右政治家,于1972年创建“法兰西国民阵线”。

部制约因素和经济机构对非市场性政策的反作用”<sup>①</sup>。

从拉丁美洲的经验中,经济学家已经试图概括出经济民粹主义的若干特征。其主要特征是,在强调通过宏观政策手段实行收入再分配的同时,忽视了宏观经济的制约因素。具体地说,有以下几点:1. 通过强制性的全员就业,提高工资和社会福利等措施求助于有组织的劳工和白领阶层;2. 旨在地区性自给自足和强制性工业化的进口替代政策,以及经济“飞跃”赶超发达国家的雄心;3. 支持城市化而忽视农村的政策,如将收入由农村向城市、由农业向工业的再分配;4. 强烈地偏向公有企业,而歧视私营企业;5. 很大程度上限制外国企业;6. 用预算赤字等方法来刺激需求,用控制价格、提高名义工资来影响收入的再分配,用调控汇率来降低通货膨胀和提高非商业部门的工资与利润;7. 强调经济的增长和收入的再分配,而忽视财政赤字及外部约束的危险。<sup>②</sup>

### 民粹主义与生态环境。

经济现代化极大地提高了社会生产力,提高了人们的生活水平,给人类带来了前所未有的福音,因而,成了我们这个时代的最强音和主旋律。每个国家可以有各不相同的、甚至大相径庭的政治经济制度和意识形态,但没有一个国家不想实现现代化,也没有一个国家能够抗拒现代化。但人类在享受现代化甜蜜果实的同时,也为之付出了沉重的代价,其中主要的和普遍的代价之一就是环境的破坏、生态的失衡,例如大气污染、水污染、臭氧层破坏、资源短缺、人口爆炸、生态失衡等等。由于生态环境的破坏直接影响人类自身的生存与发展,所以它引起了政治家和知识分子的普遍关注和担忧。从而也成为当代各种有影响的社会思潮的共同话

<sup>①</sup> 鲁迪格尔·杜布仕和塞巴斯蒂安·爱德华茨“拉丁美洲的民粹主义宏观经济”(“The Macroeconomics of Populism in Latin America”),见《世界银行政策、计划和研究工作论文》(World Bank Policy, Planning and Research Working Papers),1989年,第316期,1页。

<sup>②</sup> 贝拉·克雷斯科维茨(Bela Greskovits)“东欧存在着蛊惑人心的民粹主义吗?”(Demagogic Populism in Eastern Europe?)《泰洛斯》1995年冬季号,91~107页。

题,如绿党的产生、绿色政治的兴起,“生态社会主义”、“生态马克思主义”、“生态政治学”、“生态经济学”、“生态社会学”等流派的出现。民粹主义者在这方面也不甘寂寞,90年代出现的“生态民粹主义”(ecologic populism)便是民粹主义把触角伸向生态领域的结果。

生态民粹主义反对福特主义的工业化形式下所发生的一切。它认为自由福利国家和经济合作企业的松散联盟显然滥用环境、社会制度和共同文化,它们的权威已经失去合法性。在福利国家崩溃和现代企业裂化后,新民粹主义运动正在动员人民对付后福特主义的信息主义所造成的微观生态和宏观环境中生活质量的下降。生态民粹主义将鼓励生活方式的“自愿返朴归真”。这意味着地方社区自己确定需要,从而脱离合作资本主义的“强制性连结”;意味着向新的空间的转移,它将乡村和城市融入一种新“城市”生活方式。城市主义能够分散城市的资源,将“城市”的商业、艺术、社区、通讯与乡村的手工艺品、文化、乡村生活和习惯平衡。它认为,通过自愿接受生态社区中的成员,生态民粹主义有可能使其所在的社会超越现代市场的非理性缺陷。它把重构当代的消费主义生态学,作为改造工业化与自然环境相互关系的第一步。

对于这种生态民粹主义的特征,蒂姆·卢克(Tim Luke)作了以下概括。他认为,一种真正的生态技术将出现于民粹主义的社区中。这种生态技术包含了许多民粹主义的特点。首先,生态技术将根据物质的舒适性来生产物品——习惯的住所、基于生物学的护理、舒适的环境、再生的资源利用和耐用的人造品。其次,机器工具及生产的管理组织应当为全体人民所利用和可接受。这些新过程不仅创造各种物品,而且也创造独立自主的新人,它有能力控制和管理其所在社区的全部社会经济体制。第三,能源将再生,原料将回收,劳工将合理使用,管理将民主化。这并不意味着将毁灭高科技、现代医学和复杂工程。相反,它们将物尽其用,以确保生态学作为一门实证批判科学的活力和诚实,从而使民粹主义成为

一种实用的选择<sup>①</sup>。

### 民粹主义与后现代。

从上面对生态环境的关注中我们就可以看出,民粹主义在所有时代的前沿话题上都是不甘落后的。在当代西方学术界,最前沿或者说最时髦的话题还有什么呢?至少还有“后现代主义”(postmodernism)。后现代主义是一个争议极大的概念,对此的界定也众说纷纭。但大体说来,后现代主义就是超现代主义,它试图用超现代的逻辑来思考当代的问题。最初它主要出现于文化领域,尤其是文学领域,现在则已经涉及到所有重大的社会问题。后现代主义认为,人类现在已经从现代走到了后现代,所谓的“后现代状态”(postmodern conditions)业已形成,所以必须把问题放到“后现代状态”中来思考。后现代主义的主要代表人物之一弗里德里克·詹姆逊(Fredrick Jameson)说,后现代状态出现的标志就是“超越古典资本主义的新社会体制”分别在地方和全球两个层次中兴起<sup>②</sup>。当一些激进的民粹主义者也试图用这种后现代状态来分析社会政治经济问题时,传统的民粹主义便摇身一变而成为“后现代民粹主义”(postmodern populism)。

在后现代民粹主义看来,民粹主义在历史上是不成功的,它的不成功主要是因为它的反现代主义在前现代和现代时期缺乏现实的条件。在前工业化时期,存在的是前现代条件,而前现代条件只能导致灾难性的权威主义,决不会导致民粹主义。而现在随着后现代时期的来临,民粹主义的现实条件,即后现代状态,已经具备,民粹主义从而将在历史上第一次成为一种切实可行的政治选择。后现代民粹主义者保罗·皮可尼指出,目前,在后现代阶段,民粹主

<sup>①</sup> 蒂姆·卢克“后现代民粹主义与生态学”(Searching for Alternatives: Postmodern Populism and Ecology),《泰洛斯》1996年春季号,87-110页。

<sup>②</sup> 弗里德里克·詹姆逊《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》(Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism),杜克大学出版社,1991年,54页。

义作为一种政治选择的前景比过去任何时候都更加明晰可见。随着现代性开始出现危机,新阶级已进入了一个失去合法性的堕落阶段,这更助长了上述这种情况。结果是,民粹主义的反现代主义便具有完全不同的意义。在后现代阶段,进步概念的解体已经摧毁了所有片面的历史理论,并推翻了现代性作为文明终极价值的地位,于是,迄今被视为落后与不成熟的民粹主义对现代性的拒斥现在开始成为另一种政治选择<sup>①</sup>。

与传统民粹主义相比,后现代民粹主义的最大特征,是它强调现时代的诸如电脑的普及、高科技、经济一体化、全球化、快速通讯手段、普及的高等教育、文化同质等后现代条件为上述这些基本价值的实现提供了可能。在基本价值方面,它与传统的民粹主义并无实质性的区别,它仍然标榜平民政治、人民自治、直接民主,仍然强调人民的权威而不是中央的权威,强调地方而不是全国,强调国家而不是政府,强调权力共享而不是集权。但是此外它增加了新的内容,如保护生态环境,返回自然,使人类与自然处于最和谐的状态等,用一位后现代民粹主义者的话来说,后现代民粹主义没有确定的纲领说明它必须做什么,没有开列关于未来的保险处方,只提供了可能的大体设想。

从上面的考察中我们不难发现,民粹主义是一种周期性的复发现象,它常常在新的社会历史条件下与新的社会问题相结合,而后以新的面目出现于世。那么,民粹主义为什么会周期性地复发呢?或者说,民粹主义产生与存在的现实基础是什么呢?

民粹主义产生的基本原因是种种国内社会矛盾的激化,包括国内的阶级矛盾、地区间的矛盾、贫富两极的分化、各利益集团之间的剧烈冲突,以及平民与政府的尖锐对立等等。以第一代民粹主义的产生为例,19世纪90年代美国西部和南部民粹主义运动的爆发,是由于乡村的农民阶级与城市的资产阶级,尤其是金融资

<sup>①</sup> 保罗·皮可尼,参阅其“后现代的民粹主义”,同前;45-86页。

本家阶级之间不可调和的矛盾,造成了依附于土地的农民在经济上的极大困境。他们正确地看到,当时的政府所代表的已不是当时广大农民群众的利益,而是少数资本家的利益,所以主张改造政府,还政于民,提出了“把共和国政府的权力还给普通人民”的口号。俄国 19 世纪末的民粹主义运动,则导源于小资产阶级与大资产阶级之间的激烈冲突。在工业化初期的激烈竞争中,小业主纷纷被大资本家侵吞,一部分代表小资产阶级利益的知识分子便对城市中新兴的资本主义体制感到失落,转而求助于广大的农民,提出了“到民间去,到农村去”的口号。

产生民粹主义的直接原因通常是社会的不公正,政治的腐败,政府的无能,特别是公民对政府的失望。正如一些学者所证明的那样,民粹主义并不必然出现于深刻的经济危机期间,而通常是在危机之后。从拉丁美洲的实例来看,民粹主义实践无一发生在经济衰退之时,只有秘鲁 1985—1990 年的实验例外,其他均发生于经济增长之时。在绝大多数情况下也无高速的通货膨胀。供需大体平衡,预算赤字在可以接受的范围之内。但是,民粹主义的流行与社会的政治危机却有着必然的联系。世界范围内民粹主义的历史表明,它总是伴随着下述一种或数种政治危机而产生与流行:政府缺乏足够的统治能力,不能有效对付来自国内与国外的压力;普遍的社会不公正和政治腐败,政府的合法性极大地流失,人们对政府的信任急剧下降;政府没有足够的权威推行既定的制度,某种程度的政治失控使公民缺乏必要的安全感。简言之,相当数量的公民对现实政治的不信任和对政府的失望,是民粹主义产生的一个必要条件。

民粹主义是现代化的产物,它内在地具有深刻地反市场倾向和反现代化倾向。当社会现代化进程中出现某个薄弱环节时,如在现代化过程中发生认同危机、合法性危机、经济危机、生态危机时,它就会应运而起。19 世纪末俄美的第一代民粹主义是对资本主义市场经济的自发抵制,20 世纪 60 年代拉丁美洲的民粹主义

复兴也是这些国家走向经济现代化的伴生物,90年代初东欧国家的种种民粹主义努力同样是对经济市场化的一种刺激性反应。所以,正如一位研究民粹主义的学者所说,“尽管在前现代时期中能找出民粹主义<sup>①</sup>的雏形,但民粹主义在本质上是一个现代现象。在经济现代化中产生了农业民粹主义形式,在大众的政治动员中形成了政治民粹主义。过去半个世纪,民粹主义的观念和态度在学术界的地位有很大的变化”<sup>②</sup>。

民粹主义的兴起还与它可能带来的短期政治和经济利益紧密相关。从政治上说,民粹主义的口号在国家面临政治危机时具有很大的吸引力。政治家的民粹主义主张通常能在短期内迅速而有效地动员广大的群众,把他们纳入政治过程,从而获得广泛的群众基础。这对加强政治领袖个人的政治权力,维护短期的社会政治稳定,以便推行其政治主张,具有直接的作用。例如,智利的阿连德总统在1970年的总统选举中得票仅36%,但当他在全国普遍实行民粹主义的政治经济政策后,支持率便急速上升,短短的一年后即在1971年其支持率便升至50%。近年来的专门研究还表明,民粹主义政策不仅可能导致短期的政治利益,而且可能带来近期的经济利益。据民粹主义研究专家贝拉·克雷斯科维茨(Bela Greskovits)教授说,实施民粹主义的经济政策后,在特殊的情况下,一些重要的宏观经济指标如经济增长率、通货膨胀和实际工资在短期内能戏剧性地得以改善。而且这些短期的经济利益在眼前不会发生意外,它所潜藏的危险要到后来才会被人们发现。例如,要过相当一段时间后,才会发生预算和收支情况的恶化以及国际储备的枯竭<sup>③</sup>。

① 此处原译‘平民主义’、‘人民党主义’、‘民众主义’等,为统一译名一律改译‘民粹主义’。——引者注。

② 戴维·米勒和韦农·波格丹诺编《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社,1992年,589页。

③ 参阅贝拉·克雷斯科维茨“东欧存在着蛊惑人心的民粹主义吗?”《泰洛斯》1995年冬季号,91~107页。



民粹主义的产生还与其他的一些因素有关,如由外族入侵或外部压力导致的民族危机感或认同危机感;由经济萧条或暂时的经济不景气所引起的群众的普遍失望或失落;某些别有用心政治家蛊惑人心的宣传鼓动;政治制度,特别是民主制度的不健全等等。显而易见,上述滋生民粹主义的所有现实条件在现代化过程中,特别是在现代化初期,始终都潜在地或多或少存在着,所以,现代化伴发民粹主义对于任何国家来说都是可能的。这一点已为民粹主义的研究者所证实:“自19世纪以来,在不同的政治文化氛围、不同的历史时期以及不同的国家中,民粹主义均在现代化的进程中出现”<sup>①</sup>。

综上所述,我们可以得出这样的结论,在社会现代化过程中可能产生的民粹主义与其说是一种独立的意识形态或政治体制,还不如说是一种超意识形态和超政治体制。正如有人形象地说的,它是一种“政治涂料”,它可以涂在截然相反的不同意识形态和政治体制上。迄今为止,它不仅与自由主义、保守主义、民主主义等联姻,而且也与法西斯主义、民族主义、权威主义等结合;它不仅为社会党、民主党、共和党和绿党所使用,也为法西斯主义者、无政府主义者、皇权主义者和政治野心家所运用。民粹主义是一种极为复杂的现象,它有左的一面,又有右的一面;有进步的一面,又有反动的一面;有先进的一面,又有落后的一面。它有民主的内涵,但最终极可能走向专制独裁;它有爱国的情调,但常常导致极端的民族主义;它反对精英政治,但结果经常是个人集权;它貌似激进,但实质上经常代表保守落后的势力。因此,民粹主义对于现代化和社会进步来说,或许是福音,但也很可能是祸害。

(俞可平:中央编译局当代社会主义研究所 所长)

<sup>①</sup> 吉塔·伊内斯库(G. Ionescu)“民粹主义”(Populism),见戴维·米勒和韦农·波格丹诺编《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社,1992年,589页。

# 汇入世界主流文明

## ——民族主义三题

孙立平

### 世界将进入一个民族主义时代？

苏东巨变，苏联解体，两大阵营之间持续 50 年的冷战结束，标志着一个历史时代的终结。但这同时，也就向人们提出一个必须要正视和回答的问题：我们现在正在要进入一个什么样的时代？

实际上，各种各样的人已经开始试图对这个问题提供答案了。福山说，苏联的解体，也许是标志着“历史的终结”。亨廷顿则预见在意识形态的冲突结束之后，将是文明的冲突。然而，似乎有更多的人认为，代替社会主义与资本主义两大阵营对抗的，将是民族国家主体地位的恢复，将是不同国家或民族间的民族主义之间的对立。换言之，在政治意识形态对立结束的地方所留下的真空，将由民族主义的意识形态来填充。

从今天的世界来看，似乎也在不断地为这种观点提供着论证：原苏联中的波罗地海三个共和国分离出去，成了三个主权国家；车臣独立的枪声至今还没有完全停息下来；波黑冲突旷日持久，最近刚刚达成的协议不知是否能得到遵守；非洲的部族冲突换连不断；美国与日本的贸易战愈演愈烈。所有这一切似乎都在提醒人们，在意识形态的冷战结束之后，过去受到跨越国界的意识形态制约的民族和国家的主体意识在迅速苏醒，民族的利益，加上价值的隔阂，更使民族国家成为当今世界中的真正的“个体”。

如果，我们承认在当今世界上，确实存在着这种民族主义的

上升这回事,那么,紧接着的问题就是,这种上升中的民族主义究竟意味着什么?这当中可能有三种完全不同的判断。一是将其看作是冷战的余响,也就是说,在由意识形态的框架形成的国家阵营解体之后,民族主义表明了部分国家对新的环境的反应的调整。二是将其看作是意味着一个由民族主义支配的时代的到来。按照这样的一种看法,当今和今后相当长的一段人类社会的历史,将是以民族主义为主题的,民族间的冲突将是世界的“主要矛盾”。三是将民族主义看作是一种新的国际秩序建构的前奏,也就是说,经过由民族主义造成的摩擦和磨合,将会形成一种新的国际秩序。

我个人认为,尽管存在着种种的障碍,但最大的可能仍然是第一和第三种。也就是说,目前表面上在各地兴起的民族主义浪潮,既是旧的国际秩序崩溃的回响,也可能是新的国际秩序重构的前奏。

1. 民族主义兴起的危险,正在引起国际社会的普遍关注。1995年是第二次世界大战结束的50周年,在这个时刻,世界上的主要国家都举行了各种形式的庆祝和纪念活动。实际上,这次几乎持续了长达一年的纪念活动,一个基本的背景就是对于民族主义的警觉。毫无疑问,造成第二次世界大战这场巨大人类灾难的一个重要原因,就是极端的民族主义的发展,即法西斯主义的产生。就此而言,我们应当相信,人类追求和平的重要价值的存在。比如,最近拉宾的遇刺,在国际上引起的广泛悼念和纪念,就足以说明,当今的世界并不是如某些人所说的,完全是一个强权的世界,应当承认社会正义的存在。尽管它的作用的发挥,还受到很多的限制,在许多情况下会屈从于现实的利益。

2. 就国家间或民族间冲突的处理和解决,国际社会已经积累了相当的经验。第二次世界大战结束之后的近50年的时间,虽然总的对抗是在两个阵营之间进行的,但国家与国家之间,民族与民族之间的对立与冲突一直没有停止过。与此同时,国际社会也在不断地进行种种努力,以调节和制止这些冲突。在这个过程中,国际社会已经积累了许多这方面的经验。特别是联合国在维护世界

和平方面,起着越来越重要的作用。而且,我们还有理由相信,在冷战结束之后,一些导致长期持久冲突的因素,即过去我们分析某些冲突中的那些“根本原因”,正在消失。国际上处理某些冲突的障碍正在消失。

3. 我们通常所说的国际社会、国际秩序,并不完全是以政治意识形态为基础建构起来的。那种认为,在政治意识形态消失之后,民族主义会风起云涌,国际秩序会脆弱不堪的看法,在很大程度上是以一种相反的假设为基础的。这种看法表面上看起来有道理,而且似乎由于其洞察了背后的利益关系而显得深刻。但实际上,这种看法是相当片面的。在冷战结束前的国际秩序中,确实包含着某些意识形态的因素,但当时的国际秩序,并不全然是在意识形态的基础上形成的。经济上国际市场的形成,技术、文化、体育等各方面交流的增加,都是促进这种国际秩序形成的重要基础。即使是在冷战结束后,这些基础仍然是存在的,而且从某种意义上来说在有些方面还有所加强。

从事实上来看,说民族主义风起云涌,恐怕也不是事实。当然,苏联的民族主义的发展导致了国家的解体,巴尔干半岛的冲突是旷日持久的。非洲的部族冲突也一度激化。但这只是问题的一个方面,从另外一个方面来看,民族之间的和解和合作的趋势也在发展,中东的以色列和阿拉伯之间在走向和解,西欧在走向融合,拉丁美洲在走向合作,东亚的状况至少没有恶化。而且,我们能够看到的一个明显的进展是,利用国际力量来解决地区冲突的努力在明显增加,其实际效果是有目共睹的。

## 民族主义之于中国

当人们还在争论冷战后会进入一个什么样的世界的时候,在我国,特别是在知识界,在经济界,甚至在其他领域的社会生活中,民族主义也在开始成为一个引人注目的话题。在国内,民族主义

话题最初的出现,大约是在 90 年代初的时候。而在最近的一两年中,由此引出的议论已经越来越多。

就这个过程的面来看,国内民族主义思潮的出现,与国际上的民族主义的某种程度的复兴是大体同步的。特别是亨廷顿的“文明冲突论”为这样的讨论起了明显的刺激作用,尽管亨廷顿的“文明冲突论”与民族主义有着很大的差别。因此,从这个过程的面来看,似乎给人们一种感觉,即国内的这股民族主义思潮的产生,好像是对冷战后新的国际格局的反应。但如果仔细分析一下,就可以发现,过程的同步,也许仅仅是一个巧合。从某种意义上来说,即使是没有国际环境的民族主义的刺激,能够导致民族主义思潮产生和形成的那些因素,仍然是存在的。

国内民族主义思潮出现的最直接的动因,无疑也是与苏东巨变紧紧联系在一起的。不过这当中在逻辑上有一个重要的区别。

如前所述,在国际上,民族主义思潮是产生于这样的一种逻辑:将由民族主义填充政治意识形态留下的真空。而在国内,苏东巨变对民族主义形成的作用则表现在,人们从中看到了一种比社会的停滞或不变革更为严重的危险,即社会的解体。如果这种危险存在的话,民族主义则成为一种化解这种危机的武器。人们都不会忘记,在苏东事件发生之前,在中国的知识界,集中火力所抨击的是那种阻碍根本性的体制变革的取向,认为固守那套不合理的体制,是对中国的发展与生存的最大障碍。80 年代末的“球籍”的讨论就是其最典型的代表。但苏东巨变的发生,特别是苏联的解体,在相当一部分人的脑海中出现了另外一种可能性:在传统的意识形态衰落,社会矛盾和危机加重的情况下,政治的与社会的解体,恐怕是一种比停滞和保守更为严重的危险。正是在这样的背景之下,一些人开始了对民族主义的倡导。这在很大程度上意味着将民族主义作为转型期意识形态的一个重要的思想资源。从这个意义上来说,这种民族主义带有很强的实用主义的性质。或者说,民族主义的倡导者们更加看重的是它的一些重要而实用的社会功能。应当说,无论

是在历史上,还是在当代的世界上,民族主义之所以屡屡成为政治家最钟爱的武器,应当是在于民族主义往往可以起到其他的意识形态所不能起到的一些重要作用。比如,在社会缺少凝聚力的时候,民族主义可以在国民中造就一种共同意识;在政权的合法性基础受到威胁的时候,可以起到强化政权的合法性基础的作用;在社会的内部分化导致不同阶层间的巨大裂痕的时候,可以使人们减少对这些裂痕的关注,而去更多地关注其间的一致性。可以说,当初一部分人对民族主义的提倡,在很大程度上是出于对这些重要的功能的看重。

然而,如果我们更深入地分析一下90年代初中国民族主义形成的原因,就可以发现,这种思潮的产生,除了这些实用价值之外,还有着更为深刻的原因。这当中最重要的是十几年的发展在很大程度上改变了中国与世界的关系。

中国近些年来的迅速发展,是与改革开放联系在一起的。而在这个过程中,对外开放,起着至关重要的作用。但同时应当看到的是,在这十几年的时候里,中国与国际社会,特别是与西方国家的关系,也已经发生了逐渐而深刻的变化。我们都不会忘记,在改革开放的最初阶段上,西方社会的制度结构和价值观念,曾经对我们的社会发生过重要的影响。在那个时候,虽然在意识形态上与西方是敌对的,但具体的利益冲突,特别是具体的经济利益的冲突并不频繁。在当时的情况下,西方之于我们,主要是作为一个令人羡慕而又非常遥远的模仿对象存在的。在那个时候,在人们的印象中,西方就意味着发达的物质,充满活力和理性的精神,严谨而合理的制度安排,高级的技术和充裕的资金。但在十几年后的今天,中国,特别是中国的经济,已经更深地进入到国际社会中去了;而西方也已经由过去现代化初级阶段上的一个遥远的模仿对象,变成一个现实的竞争者。在此种情况之下,利益的冲突,特别是贸易的摩擦,在越来越频繁地发生着。当人们满怀期望进入世界市场的时候,突然发现这个市场远不如原来想象的那样理想,发现这

当中还有一个不合理的国际经济秩序的存在。进入“关贸总协定”的苛刻条件,无疑在人们心目中留下了阴影。而大量进入的外资,在经过了一段时间之后,也出现了一些原非人们预期中的结果。于是,不合理的国际经济秩序,跨国资本与民族资本的关系,开始成为人们热衷的一个话题。

同时,另外的一个因素的作用也是不能不令人注意的。经济的迅速成长,不仅使西方由一个令人羡慕的模仿者变成一个现实的竞争者,而且,随着经济的迅速增长,由屈辱的历史和长期贫困所窒息的民族自尊和自信心也迅速复苏。然而值得注意的是,在这样的条件下复苏的不仅是民族的自信和自尊,在一部分人那里转变为一种膨胀心理。这就为民族主义注入了一种更为深厚的社会基础。《第三只眼睛看中国》一书中有一段话虽然过于尖刻,但距离事实恐怕并不遥远:“笔者在中国旅行期间,曾随同许多衣装入时的中国人乘船游览中朝界河鸭绿江。当船抵近北朝鲜的新义州市的岸边时,船上的中国人高声向岸上比他们更面黄肌瘦的朝鲜人呼喊:过来吗,这边有狗肉吃。其民族优越感和沙文主义情绪给人极深的印象。……而在中国南方的一些城市,游荡于饭店前厅的操非法皮肉生意的中国少女却更愿意兜揽南韩客人,因其出手阔绰,且比日本人更易哄骗。……向富邻居卖淫和讥笑穷邻居,都是一种令人厌恶的社会习气”。在这个过程中,对于改革以来的成果的片面的宣传,对于苏东等国家改革以来的经济困难的夸大性的描绘,都对这样的情绪起了重要的推动作用。

## 汇入世界主流文明

在今天的世界上,民族主义似乎是一个令人难以琢磨的怪物。在不同的具体条件下,民族主义所起的作用简直“判若两物”。

民族主义存在的基础,在于在当今的世界上,民族国家是一种最基本的结构单元。从这一点来说,它很类似于一个社会中的个

人主义。在一个社会的内部,个人是最基本的结构单元,在这个基础上形成了个人意识和个人主义,如果我们不是将个人主义理解为自私自利的话。同样的道理,在人类世界的范围内,民族国家是最基本的结构单元,在这样的基础上,也会形成与传统的种族主义相区别的现代民族主义。这种与现代民族国家相联系的民族主义,在很大程度上可以理解为一种国家主义。由于上面所说的道理,由于民族国家是国际社会中的最基本的结构单元,民族意识的形成,可以说是一件自然而然、天经地义的事情。热爱自己的国家,热爱自己的民族,都是一种正当的、无可指责的感情。但应当引起注意的是,在朴素的民族感情、民族意识与民族主义甚至极端的民族主义之间,并不存在可以清晰界定的界限。

如何面对民族主义提供的巨大力量,而避免民族主义可能造成的巨大灾难?有些人据此认为,关键是在对民族主义的“度”的把握。这种观点在理论上应当说是不错的。但问题是,如何把握这个度?什么是对于“度”的把握的保证?

更重要的是,民族主义情绪的兴起,以及这种民族主义的情绪在社会生活中的影响的不断加深,使得一个问题再一次提到我们的面前,这就是中国要不要继续进入和融入世界主流文明中去。只要回顾一下民族主义在一些发展中国家历史上的不同作用,就令人不能不产生这样的担忧。在帝国主义和殖民主义统治的时期,民族主义曾经是唤醒人们的觉悟,将殖民地人民团结起来,反抗殖民主义统治的重要工具。没有民族主义的强烈意识,我们就很难想象会有那么多人投身于民族解放的事业,很难想象在一个弱小的民族中会积聚和爆发出那样大的力量,很难想象力量相当强大的殖民主义者会“同意”殖民地人民的独立。但在独立后的发展中,民族主义的作用却发生了明显的变化。在有的国家,民族主义成为激励人们奋发努力的精神力量,但在另外的一些国家,民族主义情绪却成为自我封闭的理由,成为社会与经济发发展的障碍。只要看一下当今的世界,我们就不难看出,一些最旗帜鲜明地坚持民族主义的国家,往



往也就是最抗拒现代化的主流文明的国家,有的甚至也就是当今世界上最落后的国家。这一点对于正处于改革的转型期的中国来说就具有更为至关重要的含义。在对社会主义国家的经济体制改革进行研究的时候,加利福尼亚大学圣迭戈分校的罗纳—塔斯(Akos-Rona-Tas)提出一个区分,即:将向市场经济的转型划分为计划经济的侵蚀阶段与向市场经济的转型阶段。在罗纳—塔斯看来,侵蚀阶段基本上是自下开始的,推动这个过程的就是那些追逐个人利益的人们;而转型阶段则基本上是自上启动的,它主要是通过以建立市场经济为目标的关键的立法行动实现的。

由此可见,在转型的阶段上,要解决的一个重要的问题,就是新的体制框架的确立。从某种意义上来说,这个阶段是一个更具有根本性意义的阶段。在这样的历史背景之下,民族主义的作用就尤为值得注意。从前面的分析中,我们也许可以引申出一个问题,这就是作为手段的民族主义与作为目标的民族主义这两层含义之间的关系。所谓的作为手段的民族主义,主要是指其在社会整合和民族凝聚等方面的作用;作为目标的民族主义,则是指片面夸大本民族某些特质的优越性,并以这样的优越性来拒斥其他民族文化中有益的东西。当然,这样的分类并不是很确切的,但这两种含义之间的区别却是显而易见的。就一个正在进行现代化的落后国家来说,前一种意义上的民族主义往往会对现代化起推动的作用,而后一种意义上的民族主义则往往使这个民族的现代化走向歧途,甚至出现对现代化的反动。

应当看到,体制框架的建设和定型,并不完全取决于当时的那些客观的社会条件,同时也取决于这个社会的积极主动的选择。

在这种情况下,能否自觉地选择世界的主流文明,将自己自觉地融入到这个主流文明中去,并在这个主流文明中成为一个积极而活跃的角色,仍然是中华民族面临的一个关键的抉择。选择这样的一种世界主流文明,并不仅仅是出于主观的偏好,尽管不可否认有这方面的因素,因为这种人类社会的主流文明代表了一种文

明的一个更高的层次；更重要的是，在中国社会进一步发展的过程中，将会再次遇到主流文明形成中所曾经遇到过的那些问题。世界主流文明已经经历了几百年的发展，汲取了几千年人类发展的历史经验，它决不仅仅是某一些国家和地区人们智慧的结晶，同时也可以说是整个人类几千年发展的积累和结晶。在它发展的过程中，曾经遭遇到一系列问题的挑战，而对于这种挑战的回应，大多数已经以经验，特别是以制度安排的形式积累起来了。

我们可以预期，在中国进一步发展的过程中，类似于如何建立一种能够合理配置资源同时又具有自我发展动力的经济体制，如何建立一种以法治精神与法律体系为基本框架的社会生活的运行机制，如何建立一种能够有效沟通国家与民众、政府与个人的关系并能够具有较高效率的体现宪政精神的政治和政府体制，如何在保证社会的总体进步的同时最大限度保护个人自由，如何建立一种使科学和理性的精神能够正常发育和存在的人文环境，所有这一切，都是在中国现代化和发展的过程中将会遇到的具有挑战性的问题，但是可以说，迄今为止，还没有另外的一种文明能够为我们解决这些问题提供更为成功的系统经验和制度框架。

在这种情况下，如果狭隘地以民族主义作为一种基本的标准，由此设定一个国家或社会的发展目标，将会对中国社会的发展造成极为有害的影响。这一点在落后的发展中国家，是经常可以看到的。尽管人们从善意出发，试图将民族主义加以理性化，但由于民族主义是建立在一种感情的基础上的，因此，对其进行理性化的可能性是很有限的。这些国家的民族主义者的一个惯常的做法，是以本民族的独特性作为出发点，排斥作为人类文明在价值、制度安排、运作规则上已经形成的种种的积累，完全是出于一种对立心理地想形成一个所谓的“第三条道路”。但事实表明，这样的“第三条道路”，往往是一种民族主义的乌托邦，其结果与我们在前些年以意识形态为指导的乌托邦没有什么两样。

（孙立平：北京大学社会学系 教授）

# 自由主义与民族主义的契合点在哪里？

——回应盛洪先生的“挑战”

秦晖

盛洪先生的《经济学怎样挑战历史》<sup>①</sup>一文连同其姊妹篇《什么是文明》<sup>②</sup>以“新蛮族征服论”重写了近代以来的中西关系史，视角独特，立论新颖，引起了学界关注。但笔者认为，把近代中西关系描写为反自由贸易的西方蛮族征服了维护自由贸易的文明中华的历史，于史实有违。而他从“文明”定义出发建构的一整套关于由中华文明以自我牺牲的精神弘扬自由主义并进而拯救世界的理论，在逻辑上也是混乱的<sup>③</sup>。

然而，盛文提出的问题却很重要：自由主义与道德理想、与民族文化及合理的民族主义应当协调，这是笔者对盛文的认同之处。但如上所述，盛文的论述无论在经验上还是逻辑上都大可商榷。那么这种协调究竟可不可能？我以为是可能的。试循以下逻辑思路推论之：

—

应当承认自由主义价值是超民族（亦即超“文明”）的普世价值。换句话说，效用不可比，个人选择应尊重，个人基本权利与个性应维护，个人效用的社会整合应根据合意原则或契约原则。这

① 《东方》1996年第1期。

② 《战略与管理》1995年第5期。

③ 见拙文《关于“新蛮族征服论”与拯救文明之路》，《战略与管理》近期拟刊。

些是对各民族各“文明”都适用的。当然,这些价值得到弘扬有个过程。任何民族都是从野蛮时代过来的,其成员的自由个性是逐渐形成的。但这一过程根源于普遍人性中的潜能,因而它的实现从本质上说不能归因于其他民族的“文明移植”。

## 二

既然存在普世价值,就可以这一价值为尺度确立制度可比性原则。即在把个人整合为社会的那些规则中,对个人选择的尊重程度、对个人基本权利的保障程度,对个性自由的容纳程度以及因此达到的全体社会成员能享有的总效用是有差别的。因而制度确有优劣之分:“自然”的制度优于“人为”的制度,市场经济优于命令经济,民主政治优于专制政治,政教分离优于政教合一,信仰自由优于宗教审判,等等。根据这一原则,即使是宗教,按宗教哲学大师别尔佳耶夫的说法,纯粹作为“个人信仰”的“真宗教”是不可比的、无优劣的,但宗教制度是有优劣的:宽容的宗教制度优于神权的宗教制度。

## 三

那么“文化”(或“文明”)是否可比?这要看怎样定义它了。为避免学理上的纠缠我们可以很经验地认为:当前人们倾向于以民族定义文化,以文化定义民族;文化是民族的特征,民族是文化的载体。在这样的语境中“文化”实际上是“民族性”的代称。这样定义的文化当然是无优劣的——这与其说是经验判断,不如说首先是逻辑判断,因为肯定文化有优劣就等于说民族有优劣,而这违背当今人类的价值。

但这样的判断就要求把可比较其优劣的一切因素(如制度)排除出“文化”(指与民族性相联系的“文化”)范畴。换句话说,文化

相对主义的基本命题(凡文化都有价值,文化无优劣、不可比)在这里应该倒过来说:“凡是无优劣、不可比的民族标识都是文化。显然,它主要是一整套无制度意义的(或者说可与多种制度相容的)纯粹审美符号。中餐与西餐、英语与汉语、唐装与西装、过圣诞与过春节都是“文化”,中国的龙、日本的菊花、西方的十字架与阿拉伯人的新月等各自能唤起人们审美认同的符号也是“文化”,它们都不可比。但民主与专制、宗教宽容与宗教审判这类可以人类价值判断优劣的范畴,就不是这个意义上的“文化”。

#### 四

综合二三点可以推论:民族认同或文化(文明)认同的本质不是制度认同,不是“思维方式”或“价值体系”认同,更不是对特定权力的认同,而是纯粹符号审美的认同。这不仅是逻辑推论,而且符合人们的日常经验:人们可以拥护帝制或拥护共和,可以长于形象思维或抽象思维,可以有功利追求或道德追求,可以是新儒家或马克思主义者,但只要他们都说汉语,吃中餐、过春节,都对龙、长城、黄河之类象征符号产生审美愉悦,等等,那么他们就会被承认为中华文明中人。反之,同样是共和拥护者,长于抽象思维者,追求功利价值者,或者同样是马克思主义者,如果有些人认同上述符号,有些人则讲英语、吃西餐、过圣诞,对龙一类符号麻木不仁而却对十字架之类符号产生审美愉悦,那么他们就会被承认为分属两种不同的文明。

那么为什么要认同这些符号,或者说为什么要认同民族或文明呢?这没有道理可讲。因为我们已判定民族不可比,文化无优劣。因此我们认同此而不认同彼就完全是感情问题而不是学理问题,或者说是前定条件问题而不是选择问题。就像说我为什么要爱母亲?不是因为她比别人漂亮、比别人有钱有权有学问、比别人聪明能干,而仅仅就是因为是她而不是别人生育抚养了我。母亲

无法选择,哪怕她很丑很穷很无能,她也仍然是我的母亲并为我所敬爱。母亲不可比,但母亲可亲可敬爱,所谓民族认同或文明认同也是如此。

## 五

至于“民族主义”在国际关系中主要是个利益认同而非文化认同问题,与利益冲突而不是与“文明冲突”相联系。英国人发动鸦片战争主要是为捞钱,而不是为了在中国传播“基督教文明”,他们后来与尊崇儒教的清廷联手打击皈依“基督教文明”的太平天国就更能证明这一点。当时英国的制度优于中国,所以他们胜了。中国人的利益受到英国的无理侵犯,所以要抗英;而英国的制度相对优越,所以国人又要学英;外部利益冲突于是带出了内部的制度冲突。至于“文明”(上文论述的非制度性文明)因素的作用无非是为上述两种冲突提供象征符号而已。文明、制度、利益三者冲突中的作用与关系就是如此。把什么问题都扯到“文明”上去,只能把本来明明白白的道理弄得云山雾罩,神秘兮兮。没有利益、制度背景而纯粹为“文明”发生的冲突就是在古时也很少见。但应当说,文明、制度与利益这三者在民族冲突中的作用是随着社会的发展而依次淡化的。像十字军远征那样相对而言“文明冲突”色彩较浓的“圣战”古时很多,现在少了。制度冲突在冷战时代很多,冷战后也在减少,而利益冲突犹如商业竞争,就是在市场——民主原则——统天下的条件下也不会消失。“文明冲突”随社会发展而淡化的现象在当代世界的横向比较中也可得到证明。瑞士、比利时、加拿大这些发达世界中的文化多元国家,远比东欧的同类国家“文化冲突”更缓和。加拿大的法裔即使将来终于分离出去,也会是和平分家;美国的种族矛盾更纯粹是利益矛盾,无论黑人还是其他族群都并不要求脱离美国而建立独立的文化共同体。在东欧内部,相对较发达的捷克与斯洛伐克能和平分手,相对欠发达的前南斯拉夫

则发生了战争，而前南境内最不发达的波黑，打得也最凶。在前苏联，俄罗斯与其西边相邻民族的关系也比南边较为理性，而不发达的前苏联南部，尤其是高加索，则“圣战”气氛最浓也最凶。有人说那是因为非基督徒的高加索诸民族与基督教俄罗斯的文化差异比俄与西部诸邻的差异更大，其实未必，因为在高加索不仅信基督教的俄罗斯人与穆斯林车臣人、基督徒亚美尼亚人与穆斯林阿塞拜疆人在打仗，同为基督徒的阿布哈兹人与格鲁吉亚人、同为穆斯林的车臣人与印古什人也冲突剧烈。因此说“文化冲突”是落后社会的现象大致不差。

当代的民族主义主要以利益认同为基础，亨廷顿大讲“文明冲突”其实是在替美国的国家利益打掩护，我们切不可跟着起哄！

自由主义承认合理的民族主义并把它理解为利益共同体之间的合理竞争。比如说在市场中你我都承认自由竞争制度，但我想赚你的，你也想赚我的。谁也不会因想赚钱就否认自由竞争制度，也不因承认这一制度而“自我牺牲”，因此我以为盛洪所讲的“中华文明”以自我牺牲来救世的设想是行不通的，也是不必要的。因为我并不认为“文明冲突”严重到了要毁灭世界的地步。

当然，如果对方否认自由竞争原则，那么合理的民族主义就不仅要为利益而争，而且要为制度而争了。但无论哪种情况，与民族对手在制度上认同与否都并不妨碍合理民族主义内部的利益认同，如同它并不妨碍第四点所讲的文化(文明)认同一样。

## 六

由此又导出两个推论：其一、民族主义既以利益认同为基础，民族主义者就必须首先成为利益评价的主体。没有自身独立利益的奴隶是无所谓利益认同的。因此合理的民族主义以公民权利的实现为前提。正如鲁迅当年所言：“弘扬民族主义决不是要宣扬这样一种观念：做异族的奴隶不好，那么我们倒不如做自己人的奴隶

吧!”这种观念的实质就是以民族主义为口实来压制公民权利。显然,这是与合理民族主义不相容的。

民族主义所要捍卫的民族利益只能是民族中每个成员个人利益的整合,因而民族利益的体现者只能通过自由公民意志的契约整合程序(即民主程序)产生。任何人不能超越这一程序而自称为民族利益体现者并要求别人为他所宣称的“民族利益”作出牺牲。换句话说,合理民族主义是以民主主义为前提的。

其二,自由主义归根结蒂意味着普世主义,这是因为:经济自由化的公正性要求全球范围内的全要素流通自由化,即不但要有世界性商品贸易自由,还要有投资自由、人口流动自由与信息自由。如果只是部分要素(例如商品)自由流通而其他要素被凝固,那就会出现要素回报率的壁垒性(非竞争性)不平等。因此对于自由主义来说,普世主义高于民族主义。

全要素的全球性流通自由化将使资本、劳动等要素在市场规则下从过剩地区流向不足地区,使各地区要素配置比例趋向均衡,要素回报率在公平竞争条件下趋向平均。人口、环保、贫富不均等全球性问题在这种环境中才有希望解决。在当代世界,“施舍”是靠不住的,“剥夺”是得不偿失的,与其寄望于重新分配资源与财富的产权,不如为所有资源与要素争取均等的交易与收益机会。单纯商品的国际贸易自由,如今是富国所要求于穷国的,因为这对前者有利并对后者的弱势产业形成威胁。而全要素的国际流通自由,则将是富国所害怕于穷国的,因为这会使两者的就业机会、工资与社会福利的巨大差距被市场这只看不见的大手迅速拉平。穷国与其向富国要“援助”,不如向其争自由,与其日益无望地抵抗商品国际贸易自由的潮流,不如反守为攻,推进全要素国际流通自由。因此,以全要素国际流通自由为经济诉求的普世性自由主义虽然不是民族主义,但却比现行的许多“民族主义”更能维护穷国的民族利益并让富国的民族利己势力害怕。而更重要的是它提供了一种新的、超民族超文化的道德理想、一种普世性自由与公正竞



争的前景、一种新的“世界大同”(不是分配的“大同”，而是机会的“大同”)理想。自由主义与道德理想主义的结合点在这里，而不是在关于“死而复生”的宗教观念中。

## 七

自由主义虽然本质上是普世性的，但用本民族符号系统来象征自由主义价值是一种可取的操作方式。缅甸的昂山素季以佛教典籍解释自由、民主之类概念即是一例。之所以可取，是因为自由主义要获得本民族公众的认同，就不能张口斯密、闭口哈耶克，只以洋符号来象征自己。而它之所以可行，一是由于自由主义的人性本源是普世性的，因此每个民族的人们都应当能通过本民族象征符号来理解它。二是由于语言符号中能指与所指间关系存在着索绪尔所讲的那种“任意原则”，这为同一能指背后的所指转换提供了无限的可能性。因此，诸如以“因民之所利而利之”解释经济自由主义，以“天下为公”解释民主原则这类“老内圣开出新外王”的尝试是富有意义的。

但这里需要指出两点：首先这只是操作意义上的解释。从学理上说，很难讲古儒先贤真懂得今天所谓的自由主义。这是因为自由主义虽源于普世人性，但人性潜能的发挥有个过程，即人的自由个性是从不发达达到发达的。因此我不认为古代中国真有自由主义，正如西方古代也未必有自由主义一样。虽然自由主义的人性根基应当是中西皆有的。

其次，这种解释的有效性还取决于索绪尔指出的符号化语言中能指与所指关系的另一原则——“差别原则”，亦即：任何意义的确定只能在比较的差别中存在，任何一个概念如果不与其他概念相对，就没有什么确切意义。因而一组语符要确定一种新的意义，关键在于能指的否定指向，而不在于其肯定指向。它的肯定意义是借助这种否定确定的。昂山素季以佛经阐释民主，是以缅甸人

政权“违反佛教精神”之举为靶子。70年代我国大陆“批儒评法”时大讲《盐铁论》，以法家“盐铁官营”的统制经济政策来隐喻当时极左的经济体制。在这一背景下一批台湾学者如侯家驹、李玉彬等以“儒家的自由经济思想”与“法家的统制经济思想”对举，以儒家反对法家“官营”政策的话语来象征“自由经济思想”，取得了很好的“解释”效果。这里的关键不在于古代儒家话语实际上主张什么，而在于它反对什么，今之论者就是以这种“能指否定”来象征他们所想表达的肯定意义的。

但由此看来，盛洪给“中华文明”赋予自由主义解释的尝试就很难说会起怎样的效果。问题还不在于古儒是否真是自由主义者，而在于目前反自由主义的现实因素人所共知的情况下，盛洪借用儒家话语的“能指否定”却不是指向这些因素，而是指向通常被认为是、而且盛洪自己也以为是（他明言自己的武器也属于“西学”）自由主义大本营的“西方文明”。这样，不仅别人在解读盛洪的文本时难免会“误读”，就是他本人走笔到最后也似乎为自己的“解释”所困惑（“心惊肉跳”），以至于宣扬了半天自由主义最后却得出个显然非自由主义（姑且不说是反自由主义）的结论——“死而复生”来。

但是我想，他的初衷——解决自由主义与道德理想主义、自由主义与民族主义的契合问题还是可能达到的，以上这七点论述就算是对这一初衷的回应吧。

（秦晖：清华大学历史系 教授）

# 民族主义：复兴之道？

陈少明

民族主义正在成为 90 年代中国知识界的热门话题。1992 年在香港及 1995 年于深圳，先后便有“民族主义与中国现代化”及“世纪之交的民族主义”两个讨论会。有些杂志也发表了引人注目的文章。虽然不能说它已是一门显学，但这种现象如出现在 80 年代，则是难以想象的。由于民族主义涵义宽泛，歧异较大，且即使理解一致者，立场也可能不同，故它作为一种思潮的话，仍有较大的可塑性。在这种情势下，站在理智的立场上，对其批判性的分析，也许仍有益处。

毫无疑问，问题有它的国际背景。冷战结束，伴随着东方阵营的瓦解而出现的是一系列民族危机，其中最引人瞩目的便是苏联的解体与南斯拉夫的分裂。冷战演变为热战。由于社会主义与多民族两个共同的特征，使不少人产生联想而把焦点转移到中国上来。同时，以美国为主的某些西方国家的对华政策，也在刺激人们的民族主义情绪。除人权争论外，像银河号事件，申办奥运及“人关”的麻烦，在知识界看来，也都不属意识形态对立的范畴。与此相应，亨廷顿教授那篇策论式的《文明的冲突？》恰好给人一种为华盛顿的对华政策作注解的印象。该文几乎受到华人学界（尤其大陆知识界）的共同拒斥绝非偶然。

国内的情形，则是 80 年代以来实施的改革开放政策给社会造成深刻的影响。从计划经济向市场经济的过渡，在提高国家经济实力的同时，也导致原有社会阶层的变迁及民间生活方式的变化。这就把原来的意识形态置于尴尬的局面。外交上，虽放弃意识形

态标准而尽量务实,但又不可能与西方国家采取共同的价值准则。这反而导致需要单方面承受外部意识形态的压力。对内,空泛的政治口号在变迁的生活而前已失去其现实意义,但需驾驭复杂多变的改革过程,政府仍需掌握对社会有感召力的精神工具。在这特定的历史情势中,民族主义又被推举为“候选人”。

民族主义虽复杂,但有必要区分民族主义信仰与民族立场。前者是思想学说,即本文评论的对象,后者指具体的利益原则。有民族立场不一定要支持民族主义。以学界对亨廷顿的文章的反应为例,也许可说明问题。《文明的冲突?》对宗教、民族及文化关系的说法虽然很暧昧,但是他用民族冲突说明文化冲突时,其挑起的问题具有民族主义的性质,不过,对他的反驳可以设想出两个不同的类型。一种是站在儒家或伊斯兰文化的立场上,针锋相对,攻击非难西方的民族文化传统。另一种是站在普世主义的价值立场上,反对任何一种狭隘排外的民族主义立场。或者是民族主义的,后者则(用已往的说法)是国际主义的。因此,不支持民族主义并不等于不爱国,更不是主张爱国,他同样可以有一份关心国家、民族利益的中国情怀。

近代史是今天民族主义主张灵感的源泉。近代中国是民族危机的时代,但对危机的反应却有两条不同的思想路线。一条是康有为为代表的大同主义。在民族危机面前,其着眼点不是强调维护民族传统的特殊性,而是要求落实一种人类共有的普遍价值。这种价值蕴涵在文化传统中,但在历史变迁中失落,而现代西方则保留着,启示我们及重新发扬它。因此,他试图通过制度的改革来满足这种普遍价值的要求。另一条是章太炎为代表的国粹主义。章的国粹观念虽有区分满汉、反清革命的需要,但也有反“欧化主义”的功能。他要通过历史文化的梳理来塑造民族灵魂,振奋民族信心。

两种思想走向都同许多枝蔓相联系,严复、梁启超、胡适总体上更接近康氏这种类型,而其极端发展,便是“全盘西化”的说法。而现代新儒家或其他传统主义的国家,与章氏更一致,但它有时又与

复古主义划不清界限。不过，如果提取其抽象特征来比较，大同主义与国粹主义，也可以是改革主义与保守主义的区分。一般来说，前者的具体立场是对立的，而后者又自然被当成民族主义的。但大同主义实际也是拯救民族危机的战略。谁又能承认，在普遍价值的追求背后，也是一种炽热的民族情怀。两者的合理性，都有相对的界限。保守主义要限定在同体验生活有一定距离的精神文化领域，而大同主义则体现在行为制度领域。而近代以来，正是“改革—大同”的思想领域，为中华民族摆脱危机，传统中国走入现代世界起更决定性的作用，这是今日的民族主义需要加以考虑的历史前提。

就最受关注的情形而论，民族主义讨论可分离出两个不同的焦点。一是民族统一与民族独立，一是民族利益与国家利益。前者大陆学界少有争议，后者则不甚明朗，需要辨析。从“民族—国家”统一体的角度看，国际上，国家是民族的政治组织形式，维护、争取国家利益就是为了民族利益<sup>①</sup>。任何国家代表都应是其民族利益的代表；但一国之内，两者未必能等同。国家表现为政府等具体的组织形式，民族则是由其领导的大众。政府的意志是否代表大众的利益，则得由具体的制度及历史情势决定。以第二次世界大战为例，法西斯与反法西斯主义的国家都声称为民族利益而战，其时国家意志都凌驾于个人利益之上。但结果是，有些国家利益与民族利益是一致的，有些是背离的。纳粹时代的德国，国家牺牲了人民，即最终损害了德意志民族的利益。民族主义很容易、但却不应演化为国家主义——即盲目强调贯彻国家意志。在和平的年代里，如果我们热衷于强调国家意志的话，那只有一种选择，就是

---

<sup>①</sup> 《布莱克维尔政治学百科全书》对“民族国家”(Nation - State)的解释可以参考：“两种不同的结构和原则的融合，一种是政治的和领土的，另一种是历史的和文化的。……民族的公民要素和领土要素越明显，其融合过程便越为容易；反之，民族概念中的种族要素越突出，国家与民族融合和合一的可能性便越小。在为数不多的情况下，国家和民族甚至于在同一领土范围内共存，并在社会的文化混合中和谐共处，造成这种结果的原因更多的是因为一种种族民族主义，它刻意追求的是使某一特定的种族取得独立的地位，而不是使国家制度和公民的民族性获得同步发展。”(中文版，中国政法大学出版社，1992年，490页)

从市场经济退回到计划经济,因为只有计划经济才能体现国家对社会的全面干预能力,市场经济中政府可能主要扮演裁判员的角色。倒退是否明智,这不难辨别。

有人担心,若以“改革一大同”的方向发展,会诱发我们原本不存在的问题,或者最终会削弱我们的中国性,因而重提恢复、发扬传统文化的战略任务,迎来以“国学热”为表征的文化保守主义思潮。与之相应,有人以某些发展中国家在现代化的起步阶段,政府权威下降,社会失去中心而陷入无序状态为教训,从而呼唤民族主义,以期作为政府进行社会动员的后备精神资源。这用心良苦,但想法似乎过于简单。

以民族主义进行社会动员是有条件的,一般是民族危机时期,它才对社会有感召力。这方面,抗日战争是较好的例子。但一旦这种危机消失,社会复又一盘散沙。近代以来,无数政治家、思想家都慨叹对老百姓的政治动员很困难。究其原因,是因为常规时期,民众对社会政治事务的参与程度一直较低。如果没法将自己的切身利益同有组织的行为联系起来,对任何政治动员的反应自然冷淡。50年代以后,似有一个例外的时期,民众的政治参与于“文革”达到高潮。但那不应看作常规时期,而且,民众的参与同自己的利益不但脱节,甚至是一种损害,结果便有一种上当的感觉。被滥用过热情是很难恢复的。要提高社会动员的效率,从长远看,切实的措施是通过改革,提高民众参与政治事务以表达其愿望的机会,而不是提些文不对题的口号。

外交与内政不同。国际政治游戏实际是不同国家利益的角逐。在这里,国家利益同民族利益一般可看成一致的。每个政治家都站在民族利益的立场上而对国际事务。现在问题的关键是,这套游戏规则可取吗<sup>①</sup>?

<sup>①</sup> 关于规则的简短议论,是读完盛洪先生的《什么是文明?》(《战略与管理》,总第12期)以后所想到的。——作者著。

无须否认，当今世界上通行的那套复杂的政治、经济、外交规则，主要是现代史上在西方几个主要大国的影响下制订的。甚或可以说，它是西方文化的产物。许多非西方国家都可对它感到不适应或者有抵触。结果导致不少国家被排除在游戏之外，或者企图向其挑战而没有成功。但是，这些规则是否公正，不能靠部分国家的态度来判断。我们首先来看看，这个规则对所有的参与者是否都同样适用。如果答案是肯定的，那就意味着，西方国家（地区）之间也遵循着同一规则，故不能将其当作欺诈性的。但是，有人也许还会说，由于发达国家（地区）同发展中国家，或西方国家同非西方国家属不同类型，而这些规则在这种划分中恰好是利于一类而不利于一类的。那我们也可看看，已经加入这种游戏的非西方或发展中国家（或地区），到底是获利，还是被损害。例如，我们的近邻日本或所谓亚洲“四小龙”。如果大家也肯定这种观察的结果，那我们就暂时得承认，它总体上是合理的。

当然，这套规则即使在总体上是合理的，也可能包含着对我特别不利的因素。这样，你就面临着对抗、妥协与合作三种选择。全面的对抗有两种旗帜，一种是意识形态，另一种是民族主义。两者的共同点都是拒绝规则的普遍性。如果有实力，你还可以摆出进攻性的姿态，强行修改规则。武器是否先进，综合国力大小都是实力的指标。但更重要的，是建设有竞争力的内部制度。否则最终都会失败。苏联并不缺少先进的武器，也不缺少民族自信心，但最后还是解体了。

民族主义又最容易招致民族的对抗。而对抗中你的实力不足的话，便会承受巨大的压力。这种压力会转嫁到国内，形成一种高压的社会生活局面。在实行高压政策的社会中，最有说服力的理由不外两条，即生活资料的匮乏与外国颠覆的威胁。因为生活资料的匮乏，如果自由竞争的话，有可能因分配的不平衡而造成部分人的生存危机，而这种危机会引发动乱。因此，通过政府的计划供给是最低安全保障。但它却也是政治权力干预整个社会生活的经

济根源。而要对付外国颠覆的威胁,在保卫国家利益的原则下,最自然的选择便是加强政府权力、强化国家意志。在这种情形中,个人的、民间的生活都退居次要的地位。这也是社会被控制的表现。社会高压的两个宏观条件,都在这 10 多年的改革开放中慢慢消失,知识界千万不要因某些具体因素作情绪性的反应,从而给社会开错药方。

人们当然不会天真到以为同西方世界的全面合作是可能的。基本的合作即使可能,部分的对抗仍不可避免。但国家利益的角逐,在正常的环境中,还是诉诸公共价值原则为好。即使有一天,中国真的有能力提出修改游戏规则,也应当以大同主义为旗帜。民族主义是陷于民族危机时不得已的法宝,滥用不得。

大同主义者同民族主义者一样,都希望民族复兴,国家强盛。在这一点上,双方都具有一份中国情怀。但具体主张的差别,可以导出不同的后果。提倡大同主义,说到底,是对改革开放方向的不可逆转,持一种更支持的立场。

(陈少明:中山大学哲学系 教授)



# 文化批判理论与当代 中国民族主义问题

旺 晖 张天蔚

**张天蔚(以下用问):**从1993年开始,“东方主义”、“西方文化霸权主义”、“后殖民主义”等理论一时成了中国一批青年知识分子的热门话题。一些西方国家对中国的态度及处理国际事务的做法,促使中国青年,尤其是青年知识分子开始重新认识这些西方国家的真实利益和面目。我们觉得这一话题尚有可开掘之处。特请你对此发表些看法。

**旺晖(以下为答):**我想在开始谈话之前,首先有几个概念要搞清。美国学者萨依德提出的“东方主义”,以及后来的“后殖民主义”理论,与我们现在通常所说的民族主义并不是同一个东西。在萨依德的理论中,所谓东方主义,主要是指西方人心目中塑造出来的一个东方,它是随着近代西方的发展而不断表现出来的。萨依德是一位巴勒斯坦人,他在美国出书、当教授,但同时还是巴解的高级顾问。他的理论观点非常激进,且带有强烈的民族文化背景。他所提出的“东方主义”,是指西方霸权主义在文化上的一种表现。在他这一理论的基础上,印度裔的美国学者如史皮瓦克等人继承了产生于印度本土的“贱民研究”的传统,发展出了“后殖民主义”的理论。

不管是“东方主义”,还是“后殖民主义”的理论,都和我们现在所说的第三世界国家对西方的态度这样一个概念是很不相同的,原因在于萨依德、史皮瓦克等都是在一个现存的西方教育体系之内从事研究。换言之,他们是在一个大的西方文化或称美国文化

内部,从一个“少数民族”的立场对美国的主流文化提出批评,在这一批评过程中,他们援引了他们本土如印度、中东这样一些非西方文化资源,来作为他们批评的某种出发点。虽然他们都有着本土文化的背景,但他们都同时有着双重身份,他们发言的主要市场在美国,他们的理论都非常激进,但这种激进的理论本身只是在美国现存的文化制度里面出现的一种文化批判。除了上述理论之外,还有所谓“多元文化”理论,这一理论主要是由一些黑人学者提出来的。这一理论出现较早,表面上看它是要求有所谓“多元”的文化,实际上它是针对认为美国文化是一个大熔炉的说法而提出来的。这些黑人提出,美国文化中有多种种族成分,各种文化间并没有什么“熔”,每个社区如唐人街或黑人社区,谁和谁“熔”了呢?没有,如果说融了,也是华人、黑人融到了白人文化中,如一部分华人、黑人成了高等华人、高等黑人,与白人生活在一起,这并不构成各个民族间的融合,只是白人文化对一部分少数民族文化的同化。在这个基础上,那些黑人学者提出“多元文化”理论,强调某一少数民族内部要有一个基本的认同和团结,来对抗美国的主流文化。关于这些理论的背景资料,现已刊发在《读书》上的李欧梵与我的对话,有进一步的介绍。

我之所以特别进行上述强调,在于国内学界已经对一系列文化理论进行了介绍,但在不同的文化语境中,同一命题可能有完全不同的涵义,譬如“后殖民主义”理论在美国出现时是一种非常激进的、从特定立场出发的、寻找少数民族认同感的对西方主流文化的激进主义的文化批判,但当它移植到中国这样一个非常独特的语境中时,很自然地与本土的民族主义传统结合在一起,这一民族主义不再是单纯的文化理论问题,而变成了和本土知识分子内心深处的情感和民族国家利益结合在一起的、有着实体意义的文化选择。另一方面,上述产生于美国的理论均属于激进主义文化批判理论,而激进主义在中国近代历史中,特别是“五·四”传统中,一直是和反主流、反传统连在一起的。可90年代初期,上述西方激

进主义的理论传入中国之后,激起的恰好是一股加强主流的力量。换言之,部分西方激进主义理论进入中国,加强了部分中国知识分子的文化民族主义。并且将这种文化民族主义与民族国家问题结合在一起。“五·四”以来,一方面有反传统运动,另一方面,也有非常强烈的文化保守主义运动,这种文化保守主义在90年代初期得到相当多的知识分子,尤其是青年知识分子的拥护。这有许多重要的历史缘由,也可以区分出不同的取向。其中一种表现为对近代激进主义的反思,而另一种是把对传统文化的继承和对民族国家利益的维护纠结在一起,它无论在文化上或政治上都不是激进的,而是加强主流的,这与同样的理论在美国的涵义截然相反。

我认为产生这种文化现象的原因是多方面的。这一是因为一百年来中国的变革运动,同时也是一个民族主义的运动,争取民族国家富强独立的目标始终没有改变。不论在文化取向上如何不同,或走向了哪一极,如“五·四”后不论是取西方价值体系或中国传统价值体系,在民族国家的主权或发展这一点上,从来没有真正的分歧,始终是共同的目标。此外,80年代末90年代初,相当多的知识分子开始从文化的角度探讨80年代中国社会变革中所遇到的问题,其中很重要的一部分,就是对所谓激进主义的反思,由此探讨诸如社会文化失范等问题,开始重新考虑传统文化在社会变革中的价值和地位。这种理论的思考与一般所说的民族主义倾向不是一回事。不过,从社会意识形态的变化来说,在一批知识分子中产生了从自身的文化中寻求文化的规范和权威的来源的倾向,这也可能促成民族主义的文化倾向。

从国际上看,其背景也十分明显。冷战以后,世界上原有的那种以意识形态的对立作为基本形态的对立格局基本解体,代之而起的是更加赤裸裸的民族国家间的利益斗争。冷战结束之后,尤其是苏联解体之后,美国突然面临一个意识形态上的真空。过去美国的意识形态体系一直是在与以苏联为首的意识形态体系的对立冲突中构筑起来的,现在对手突然不见了,就为了维系一个社会

的意识形态体系,进而维系社会政治的正常运转而言,它需要一个真正有力的对手。西方一些人对中国经济的过高估价中也包含了这种心理上的需要。此外,冷战之后,世界政治格局发生了非常大的变化,中国也好,苏联也好,其社会政治运作都已经脱离了原来在冷战格局下所形成的固有模式,而此时美国的地区研究学科,他们的学者对苏、东及对中国的政治形势以往所作的预测大多不准确,这也说明美国以往的地区研究的方法论深刻地受制于冷战的格局。

实际上对美国的理想化也是冷战的产物,它产生于冷战格局下的资本主义与社会主义的对立中。为了批判自己的社会价值体系,而将美国的意识形态体系当成了某种批判的源泉。而为了使这种批判更加有力,便自然会将其源泉理想化。

问:我们注意到有一批曾经十分激进的青年知识分子在上述变化和冲突中表现出相当强烈的民族主义倾向,和他们过去竭力主张西化的态度形成强烈对比,不知你对此作何评价?

答:实际上主张西化与坚持民族主义之间并不矛盾,一个主张西化的知识分子可能同时正是一个政治民族主义者,不过在这里需要对民族主义这个概念进行一些分析。我们目前所谈的民族主义是随着西方在现代化进程中民族国家的产生而产生的,它与民族国家的国家主权及其他政治上的内涵紧密相关,因此这个意义上的民族主义通常又称为“政治民族主义”。这种民族主义在中国历史上并没有自发地出现过,近代资本主义列强的侵略使中国产生了国家主权的意识,产生了政治民族主义,并且一直伴随着中国一百年来变革历程。中国文化传统中存在着另外一种意义上的民族主义,它是以对民族的文化历史的认同来作为认识自己,或同外部交往的基础,某些西方学者称其为“文化民族主义”。

在中国近代史中,主张西化,以西方的价值体系来批判自身文化传统的知识分子中的民族主义,大多为政治民族主义。它的基本前提是认同民族国家的主权,而为了维护自己国家的主权,就必

须向西方学习,学习的结果是一同走向“现代化”,也只有通过“现代化”才能保持民族国家的利益。而“文化民族主义”则是在自身文化传统的基础上,建立与其他民族相处的文化立场。当然,在面临外部入侵时,这种文化态度也与国家主权问题结合在一起。例如清末文化上的所谓“夷夏之辨”,最终也是以政治性的手段来付诸实施。

与此相关的一个有趣的事情是,美国哈佛大学教授亨廷顿在美国《外交》杂志上发表了一篇题为《文明的冲突》的文章,提出了所谓“文明冲突论”,其基本观点是认为冷战时期的意识形态对立消除之后,世界格局将是以不同文明间的冲突为基本范式。例如伊斯兰原教旨主义与基督教文明间的冲突、东亚儒教文明与基督教文明的冲突等等。这篇文章表现出强烈的西方文明中心的倾向,并试图通过这种论述来为美国当前的外交政策作理论奠基。此文一出,就在美国学者中引起了相当多的批评,因为为了描述他们建构的这个范式,亨廷顿显然对历史和现实都进行了大量的省略和简化,并且有些基本的问题无法解答,譬如同一文明中的不同国家是否会为了文化上的认同而放弃其国家利益呢?据我所知,国内已有许多家杂志、许多人都在介绍、评价这篇文章和它的“文明冲突”的观点。评价的见解不一,但引起重视是肯定的。亨廷顿的文化冲突的未来图景在进入中国的语境之后,可能对中国传统原有的文化民族主义产生刺激,因为此时有相当一批知识分子感觉到自己是文化上的西方的异己者。亨廷顿的“文明冲突论”在国内所激起的这种反应,与“后殖民主义”理论在国内激起的反应十分相似。而这两种理论在美国原来的语境中,却恰好是处在对立的两极:一方面是从西方文化中心出发的主流,而“后殖民主义”,则是从边缘出发的反主流文化。在美国,这两极共同构成了一个完整的“话语场”。可是这些理论转移到中国之后,它产生的一个可能的结果是把社会文化中的许多基本力量,整合到一个民族主义的基本立场中去。我以为这是需要探讨的问题,因为这可能带

来许多麻烦,民族主义是一柄双刃剑,一方面它可以凝聚整合民族精神,一方面也会产生很大的负面效应。

问:在我国近代历史上,曾有人将整合民族精神的希望寄托在西方价值体系引进上,但现在似乎有更多的人倾向于利用民族主义。

答:在中国这样一个庞大而又复杂的国家,又处于改革这样一个剧烈动荡的时期,必须找到一个“同一性”或认同的基础。在中国近代史上,历来存在着两种理论或称理想,一种便是以西方的以自由民主为代表的价值体系;另一种则是试图以传统文化,如梁漱溟提出的以“五伦”作为价值中心。但在中国的条件下,这两者显然都未能形成全民族的价值认同。例如在目前这样一个商业化的社会中,传统的“五伦”如何可能成为有例可循的社会公认的准则呢?西方的或产生于基督教文明基础上的那些价值观能否在中国社会中成为认同的基础,则是更大的疑问。那么什么能够成为这样一个整合的力量呢?许多人的看法是民族国家利益,及在这个基础上形成的民族共同体的情感,这恐怕是社会凝聚的一个基本要素。这也是民族主义之所以会在现在的中国产生发展的一个基本的前提。民族主义的产生,一定是与一个国家的基本需要联系在一起,而不是依某个人的意愿形成的。

问:刚才你已谈到,民族主义是一柄双刃剑,走向极端时,它会产生很大的负面效果,那么当它成为一个社会的基本价值中心时,它潜在的危险究竟何在呢?

答:中国这样大的一个国家,这么博大深厚的文化历史,及作为一个民族共同体的悠久历史,尤其是以中原地区为主的华夏民族共同体的历史,在世界上现有的民族中是少见的,世界上几乎找不到任何一个民族或地区,可以找到这么多民族主义产生的资源。如果被推向极端,当它变成一种向外对抗的力量时,会是非常危险的,而且它会拒斥外来的文化,这无论如何不是一件好事。

问:那么究竟有没有一种可以作为整合民族精神的,又有利于

中国社会的长期健康发展的价值体系呢？

答：我的看法是，应该有一种高于某一民族具体利益之上的东西，类似的想法，香港中大的陈方正教授曾有专文论及。我认为在近百年来中国现代化的进程中，这种价值追求是存在的，但却不断地被忽略。这种忽略当然有着现实的原因。例如，孙中山或在他之前的一些人，无疑都是坚定的民族主义者，但他们还有一个共同点，那就是从来没有将“现代化”本身当作最终的社会目标。这一点是非常重要的。孙中山讲的是“天下为公”，他所提出的“民生、民权、民主”的三民主义中，贯穿着这个“天下为公”的思想，这个“公”的概念，产生于中国传统文化资源之中，它所承载的内涵也异常丰富而复杂，但无论如何，孙中山的这一思想，以及“五·四”运动中那些推进现代思想运动的知识分子所提出的“劳工神圣”、未来世界的公平合理等一套理想，都有着高于一般的国家民族利益的基本方面。这也证明，中国的现代化进程从一开始就不单纯以追求民族国家的富强为惟一的目标。

“现代化”本身成为社会基本目标，而高于它的社会基本价值却不断失落，这可能是我们今天社会所面临的最根本的问题。“现代化”究竟会把我们每个人和我们的社会引向何处，谁都不清楚了，“现代化”成了一个民族国家在现代世界利益斗争中取胜的一个首要条件和基本手段。也正是在这个前提下，民族主义被一些人设想为中国文化认同的基础。

但问题在于，如果一个社会的文化没有基本的价值目标，则不能对自己的改革过程进行必要的评估，也无法建立一个对自己的社会进行分析和评判的价值来源。物质发达的指标是现代化的基本标准，但几乎所有的人都已经意识到，单纯的物质增长是会将人们引向歧途的。像中国这样大的一个国家，十几亿人口，幅员如此辽阔，如果它变得非常强大——这是非常可能的——而它如果仅仅以民族主义作为政治与文化的同一性的基础，那将是非常危险的。

问：这种高于民族国家利益之上的基本价值究竟应该是什么呢？

答：在中国现代化进程中，确实存在着一个基本价值失落的过程，一方面现代化进程开始之初，这个价值是存在的，另一方面则在不断地丢失。而这些基本价值失落之后，又没能有任何东西能够形成新的价值。至于说到文化资源，我一直不同意将文化问题简单地分为“东方的”、“西方的”或“自我的”与“别人的”，实际上，人类有许多基本的经验是超越民族和文化的界限的。我们在寻求整合民族的文化价值时，也不应仅仅从本民族的利益和资源出发，而应该在更广泛的基础上追求一种合理性。你的问题涉及现代社会的合理性的基础是什么的问题，我没有明确的答案，仍在思考之中。就一个文化工作者来说，我们需要自问，当我们批评现代社会的种种问题时，我们的批判性的前提是什么？

（汪晖：中国社会科学院文学研究所 研究员  
张天蔚：《中国青年报》社 记者）



# 论民族主义的发展

尹保云

“民族主义”是一个十分复杂的概念。有的学者在“民族主义”的标题下探讨国与国的关系,有的学者却探讨少数民族的分裂主义;加拿大魁北克法裔人的独立运动,有人称之为“民族主义”,有人称之为“种族主义”;有的经济学家把“民族主义”作为“国家干预主义”的同义词;有的学者只用它来指民族排外的情绪;在第三世界国家,正如人们经常指出,“民族主义”的替代概念是“爱国主义”。

本文是在一般通行的意义上使用这个概念。类似于“民族主义”的东西,在西欧也可以追溯到很遥远的古代;对于什么算“民族”什么算“种族”?也难以界定清楚。而一般所说的“民族”(nation)和“民族主义”(nationalism),是一个现代政治学的概念,它和新的(即法国大革命以后的,严格说来应是1918年一战结束后)世界秩序联系在一起,而这个新世界秩序是以民族国家(national-states)为基本单元的。nation这个英文词语可以翻译成“国家”,而nationalism则可翻译成“国家主义”。有的学者划分出不同层次的民族主义,如:亚国家民族主义(sub-state nationalism),泛国家民族主义(pan-state nationalism),超国家民族主义(hyper-state nationalism),种族主义(ethnicism),超国家种族主义(hyper-state ethnicism)<sup>①</sup>等;也有人划分出不同种类的民族主义,如:社会主义的民

---

<sup>①</sup> Stephen Iwan Griffiths, *Nationalism and Ethnic Conflict: Threats to European Security*, Oxford University Press, 1993, p. 14.

族主义(socialist nationalism)、保守的民族主义(conservative nationalism)、自由的民族主义(liberal - nationalism)<sup>①</sup>,经济民族主义(economic nationalism)等,这样的划分都是以国家为尺度的。

对于民族主义和民族国家的产生,学术界素有否定和肯定两种绝然相反的看法。两种看法各有一定的道理,很难得出定论<sup>②</sup>。以往研究的不足之处是,过多地陷入概念的探讨,而对民族主义的现实运动缺乏动态的把握,尤其是用停滞的眼光看待第三世界的民族主义。本文作者认为,民族主义的产生是一个既成的历史事实,至少目前的世界政治地图是由它画的,而国际社会又不得不在相当长的时期内以民族国家为基本单元。每个国家的民族主义都是在不断变化着的,它是变动着的世界的一个方面;我们只有用历史的发展的眼光对待它,才能正确地把握它的出现和存在的必然性以及它的未来趋势。

## 一 民族主义的内核

民族主义的内核是“个人权利”的思想,它是民族主义运动的原动力。可以把它的发展分为三个阶段。

### 1.16、17 世纪的英国时期

通常认为,民族主义的思潮产生于启蒙运动时期,到现在已有200多年的历史。这种划分是以其形成完整的理论形态为起点的。在政治方面,英国的实践总是在法国形成理论。多数历史学家认为,不列颠民族主义产生于16世纪;它是由同法国的百年战争所唤醒,并为都铎时期(1485—1609年)的商业成功、莎士比亚时期(1564—1616年)的文化成功、同罗马天主教会的分裂,以及同西班牙

<sup>①</sup> Anthony H. Birch, *Nationalism and National Integration*, University of Victoria, 1989, p. 7.

<sup>②</sup> 认为民族主义的出现是人类历史上的一个倒退的观点,以阿克顿地埃利·克多里为代表。而且,西方学者在谈起“民族主义”时,多数都带着一种反感情绪,尽管现实中每个人都不可避免地具有民族情感。

无敌舰队的战斗等一系列因素所加强。16到17世纪英国的民族主义,被有的研究者看作民族主义的“重商主义阶段”或者“王权阶段”。在这一阶段,民族主义主要表现为一种排外和民族共同体认同的力量,政治上形成中央集权和国王的垄断权限,经济方面国家的干预比较突出;为了支付战争费用,强调国家财富的增加,并实现疆土内的经济一体化。

另一方面,英国16、17世纪的现实中的民族主义运动,包含着重要的现代人权的因素。英国的现代化时钟显然比法国跑得快。英国加强王权而建立集权国家,其动力是打破封建壁垒,实现贸易的自由;归根到底,是个人自由、自决的渴望推动了社会的发展。霍布斯和洛克对这一历史过程作了理论的概括。霍布斯在《利维坦》中,既表达了他的极端的王党的政见,又宣扬“一切人生来平等”,以及个人为了“自我保全”的绝对权力甚至可以对抗君主的人权思想;洛克则把私有财产权称为“不可分割的人权”,认为“在自然法的限度内,人有完全自由规定自己的行动,处理自己的财物和人生;不请求许可,也不依从任何旁人的意志”<sup>①</sup>。所以,无论在现实中还是在17世纪的英国哲学著作中,都充满了现代人权的因素。此时的人权思想,强调“个人权利”(individual rights)同王权国家(民族国家的早期形态)的结合。也许正是因为这一特点,它才能和“王权”达到某种统一,从而决定了英国现代化的渐进式道路。

## 2. 法国启蒙时期

18世纪法国启蒙运动时期,是民族主义理论的形成阶段。其重要特征是,明确地以“人权”否定“王权”。它以理性主义否定“君权神授”的王权合法性,规定了现代民族国家或“理性国家”的框架。约翰·斯图亚特·米尔(John Stuart Mill)写道:“在民族感情以任何力量出现的地方,就会有一个诉讼案以求把这个民族所有成员联合在一个政府之下,一个他们自己的政府。这就是说,政府的问题应该

<sup>①</sup> 转引自罗素《西方哲学史》,商务印书馆,1986年中文版,下卷,157页。

由被统治者决定。<sup>①</sup>”换一句话说,民族感情同“个人自决”或由公民选择政府的要求一致。加塞特(Gasset)描述道:“在18世纪,一些少数民族集团(Mimority Groups)发现,人从一出生,不需要任何特殊的限定,都具有一定的基本政治权利,即所谓的人的权利和公民的权利;并且,严格说来,这些权利对所有的人都是共同的……这在开始仅仅是一种理论,少数人的思想;然后,那些少数人开始把它付诸实践,推行它和坚持它。”<sup>②</sup>总之,18世纪的民族主义的思潮,进一步地强调人权思想的内核;这一内核要求民族国家必须是民主的国家,是社会个人的平等的基本权利的保障。所以,它对于推动美国的独立、法国革命、以及拉丁美洲的独立起了重大的作用。

18世纪民族主义的人权内核,与英国时期有重要的区别:“人权”不是 individual rights,而是 human rights。它包括两个方面:(1)社会个人的权利;(2)集团的权利,即一个民族一个国家的理想。这两个方面一起构成早期的“民族自决”理论。但是,后一个方面,即一个民族一个国家的理想,是18世纪民族主义思想中的消极因素。它势必导致两个难以解决的问题:一是领土收复主义,一是国家内部的种族分离主义。历史上的人口迁徙所造成的种族杂居,很难做到一个族体一个国家,若强行为之必须带来无休止的种族纷争成战争。以人种血缘的纯粹性来规定现代国家,可以说是人类文明的一个倒退。18世纪法国民族主义中的这一消极因素,在欧洲大陆上越往东越是走向极端化,最终发展到本世纪希特勒的种族同质化运动。

在整个19世纪,以民族结构来规定现代国家的理想一直主导着西方思想界。然而,即便是法国自己,现实也没有理论那样鼓舞人心:“革命”打烂了王权,却也带来了血腥专制、暴民政治,以及复辟。法国民族国家的建设过程注定要走曲折的道路。一个民族—

<sup>①</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, introduction by A. D. Lindsay, London, 1957, ch. 16.

<sup>②</sup> 转引自 James Mayall, *National and International Society*, Cambridge University Press 1990, p. 38.

个国家的理想在法国也没有得到贯彻,而是拿破仑大刀阔斧地对外扩张,走上“扩张的民族主义”。民族主义在现实中的实际胜利,是由美国推动的。1918年,美国总统威尔逊提出“民族自决的”呼吁,是新的民族自决理论,它强调的是打破殖民体系。

### 3. 二战结束以后

1948年公布的《联合国人权宣言》和1950年公布的《欧洲人权保护公约》,标志着人权理论的新变化。这两个文件都只是列举了各种“个人权利”(individual rights),而没有提到集团的权利。它们与18世纪的民族主义思潮的人权内核相比,重要的区别是去掉了一个民族一个国家的设想;各种“文化少数集团”(少数民族的、种族的、宗教的)的权利实质上被限定在一般的个人权利之内。有研究者认为,这样的结果是取消了文化少数集团的权利,使文化少数集团遵从一个共同的社会标准,而他们特殊的要求得不到同意,比如伊斯兰教的信仰允许一个男人娶四个妻子等<sup>①</sup>。但应当看到,这一界定的意义是它为战后世界秩序奠定了基础。从100多年的教训看,在强调个人权利时同时强调集团权利,容易把问题搞得复杂化;甚至导致沙文主义以及各类种族分裂主义,使国际秩序难以稳定。

这并非说必须把世界政治地图“硬化”而使历史终止。民族、种族、宗教的冲突,其关键是“个人”而不是“集团”。多夫·罗南(Dov Ronen)评论非殖民主义时写道:“基本的因素不是人在一个民族中去找到他的身份或成为民族一部分的渴望,而是自己控制自己的生活、实现他或她的自决的个人的存在的渴望。为了达到此一目的,个人有时采取民族的身份方式,有时采取阶级、少数民族或种族的身份方式。”<sup>②</sup>这种见解适合迄今的人类文明历史的任何时期,与马克思等人的关于“人的本质自由”的思想是一致的。这些对人的本质的理解和对未来的预测,给我们以方法论的启示:

<sup>①</sup> Anthony H. Birch, 1989, p. 54.

<sup>②</sup> Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 52.

立足于“个人权利”，更符合人类发展的趋势。集团或集体的名义常常被某些人所利用，许多的亚民族主义、种族主义、宗教主义的运动，常常是少数精英在运动；不仅是发展中国家，即便是发达国家目前也受到少数民族问题或种族问题的困扰，比如加拿大的魁北克问题、英国的北爱尔兰问题、美国 70 年代后黑人要建立自己的文化共同体的努力等。这样的运动像其领导精英宣传的，有其合理的成分；但是眼前的事实说明它的危害性很大，尤其是发展中国家的种族主义运动，为了达到目的常常采取极端的方式。

总之，民族主义的基本内核是“个人权利”。由于有了这一内核，民族主义不仅仅是一种民族排他的力量，而且是社会内部的经济、政治、文化的发展的推动力量。个人自决和个人权力的需要选择了民族国家的管理形式，国家必须为社会个人权利的充分实现而提供保障。民族国家是替代帝国或氏族、部落的一种新的管理形式，人类社会可能会像马克思所预言的那样，最终抛弃“国家”这个管理形式，建立“自由人的联合体”。但是，在马克思的预言里，新的管理形式不是种族或宗教的共同体。

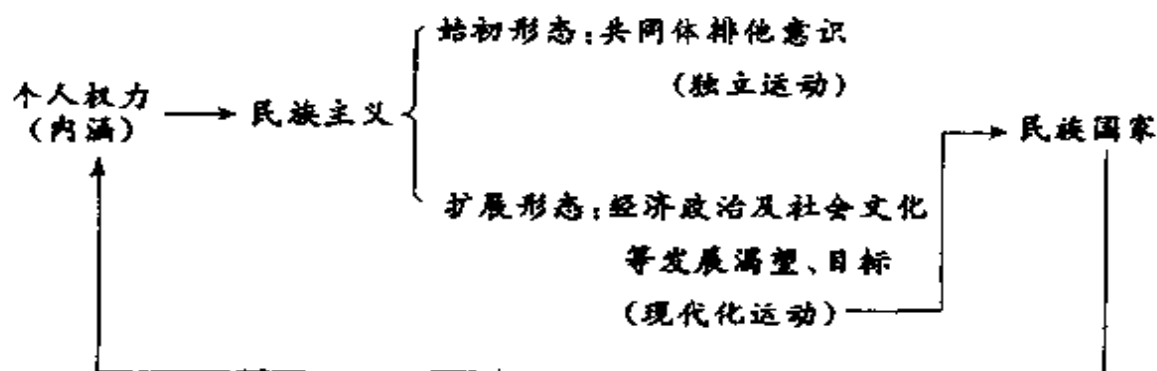
西方有些学者把“民族主义”同“自由主义”对立起来，把民族主义看作国际贸易自由的对立场。19 世纪中期，在西方大国之间建立起了自由主义的国际贸易体制，但是这个体制被第一次世界大战打破了。战争打破贸易体制的这段历史常被用来论证民族主义对自由主义的胜利。其实，这只是世界现代史的一个小阶段。二战以后，欧共体各国之间，以及北美同西欧之间，民族主义和自由主义又达到了新的统一。

当“个人权利”这个内核充分展现时，民族主义就同自由主义相通。在一个发展出现代民主的国家，如果国际间的种种壁垒影响了贸易自由而伤害了公民的利益时，民族主义的力量就会去打破这些壁垒。1918 年美国国务卿威尔逊提出“14 点和平纲领”、二战期间罗斯福总统到北非访问鼓励摩洛哥国王摆脱法国的统治，以及美国政府在战后全力促使大英帝国解体的种种活动等，从一方

面看显然是在搞美国的民族主义,从另一方面看却又是在搞自由主义。人权内核充分展现的民族主义,不可能把一个国家封闭起来,在目前,美国的“经济民族主义”(economic nationalism)一方面在搞关税壁垒,一方面又在推动国际自由贸易<sup>①</sup>。这种特点,英国、法国、加拿大、澳大利亚等西方国家的民族主义也一样具备。民族主义同自由主义的联姻,也决定了人类发展的趋势不是种族主义或宗教主义。

## 二 民族主义的多样形态

在非西方国家,民族主义的产生和发展因为各国历史文化的差异而表现出复杂多样的形态。民族主义的发展经历着下图指示的过程:



这个图形只是一个逻辑的框架。按照图形的顺序,民族主义似乎先具有共同体排他的内涵,然后发展出经济、政治等方面的民族渴望与行动。各国的现实情况并非都是遵照这个时间次序,现实常常是杂乱无章的。

在对中欧、东欧与西欧的对比中,汉斯·科恩(Hans Kohn)指出:“西欧的民族主义同变化着的社会、经济和政治现实相一致”,

<sup>①</sup> James Mayall, 1990, pp. 89~110.

而在中欧和东欧，“民族主义常是来自于过去的种种神话和未来的种种梦想，它创造一个紧密地同过去相联系而避免同现在有任何直接联系的理想主义祖国，并期望在某时成为政治现实”<sup>①</sup>。因此，当16、17世纪西欧朝着建立民族国家的方向运动时，中欧、东欧和阿拉伯地区却沿着相反的方向运动。在这一地带出现了土耳其、奥地利和俄罗斯三个大帝国。随着第一次世界大战结束和三大帝国的解体，从1917—1943年之间，这一地带出现了30多个国家。不过，这些国家的出现并不意味着这一地区的民族主义摆脱了旧的传统特征，在第三世界多数地区，把“各个国家称作民族国家仅仅是徒有其名”<sup>②</sup>。民族主义的发展同民族国家的建设是并行的，而“民族国家”的概念，不仅包含着民族语言文化上的整合，也包含经济发展和政治民主化的建设等。事实上，许多国家只完成了众多任务中的一件最简单的：即建立一个中央集权政府。

但是，这一地带最近发生了较大的变化。民族主义社会学和历史学权威欧内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)在1991年写的一篇文章中，把1815年以来中欧和东欧的民族主义的发展分为五个阶段：19世纪的领土收复主义阶段；1918年以后的民族主义胜利阶段；1939年以后的希特勒和斯大林的同质化过程；1945—1989年的极权主义阶段；1989年以后属第五个阶段，在这个新的阶段，民族主义具有“一些温和的特征”，并且表现了“真正地渴望市民社会和多元主义，渴望摆脱政治的、意识形态的和经济的垄断，首要地是渴望摆脱三种集权主义的灾难性混合物”，对该地区的民族交往与联合将产生有益的影响<sup>③</sup>。

拉丁美洲作为天主教的移居殖民地，其发展在17世纪就已经落后于作为新教移居殖民地的北美。拉美各国的特点是：先有“国

① P. F. Sugar and I. J. Lederer (eds), *Nationalism in Eastern Europe*, University of Washington Press: Seattle, 1969, pp. 9 ~ 10.

② James Mayall, 1990, p. 112.

③ Gellner, E. 'Nationalism and Politics in Eastern Europe', *New Left Review*, no. 189, Sep /Oct. 1991, pp. 127 - 134.



家”，后有民族主义，再形成新的民族。拿破仑战争时期的拉美独立运动，不可视作其民族主义的产生阶段。这一地区有共同的语言（葡属巴西除外）、共同的宗教信仰、同属于失去种族学意义的混血种人。但是，脱离西班牙的独立战争，“是一次保守的运动，而不是自由的运动”，保守的金融寡头、土地寡头以及教会，都希望在运动中扩大自己的财富，参加斗争是“为了维护传统社会的权力和制度，而不是摧毁它们”<sup>①</sup>。所以，独立运动并没有按照领导人玻利瓦尔、圣马丁等人的意愿建立一个统一国家，而是出现了一批“国家”。

18世纪20—50年代，是拉美各个国家的民族主义形成的时期，在这个时期自由主义思想出现，它把西欧和北美的民主国家形成作为拉美的样板。50年代到80年代，在自由主义和保守主义的激烈争论中，欧化派的自由主义取得了最后胜利，并主导拉美以后的发展道路。这是由拉美独立运动的特点决定的；由于拉美独立运动反对的是伊比利亚半岛而不是西欧，所以从西欧引进意识形态是自然的。拉美的民族主义没有反对西方文化和自由主义经济制度的成分，属于开放型的，可归为“积极的民族主义”。拉美以后的发展，以“现代化”为口号，崇奉经济自由主义、坚持兴办实业，并采取从欧洲移民的政策<sup>②</sup>。由于其开放性，民族主义意识形态没有给拉美的的发展带来消极的影响，拉美发展迟缓主要归因于难以改变的旧经济结构和保守的天主教文化。从独立起，拉美各国的“考地略”们把国家当作猎物。独裁、政变和混乱延续了100多年，而旧的社会经济结构并没有什么变化。到19世纪30年代，拉美各国才相继发展成稳定的民族国家，并产生了以国名命名的新兴民族，如阿根廷人、智利人、墨西哥人、巴西人等<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> Howard J. Wiarda and Harey F. Kline (eds), *Latin American Politics and Development*, Westview Press, 1985, p. 31.

<sup>②</sup> 参看林被甸“拉丁美洲国家对现代化道路的探索”，《北京大学学报》1992年，第6期。

<sup>③</sup> 参看宁疆“论民族国家”，《北京大学学报》1991年，第6期。

黑非洲国家以及东南亚和南亚的有些国家,其民族主义在产生时期的形态主要展现为摆脱殖民统治的初始内涵。一旦这个目标达到,“民族主义”就没有了。这一点同拉美刚独立的情况十分相似。与拉美不同的是,这些国家在战后独立时,殖民帝国帮助建立了一个政府,没有出现拉美独立时那样的权力真空。但是,拉原有伊比利亚文明和南美自然风光长期融合而形成的深厚文化土壤,而黑非洲、东南亚、南亚的许多国家却缺乏深厚的传统文化资源。在殖民地时期,宗主国的思想价值体系以及统治机制,是这些国家赖以凝结社会的力量。迟发现代化有一个至今尚未被充分认识的规律:从先进国家输入意识形态同输入技术和资金一样重要。但是由于反殖民主义,这些国家感情上难以像拉美国家那样从西方引进意识形态,所以,就出现了三种情况:(1)引进马克思主义,而对马克思主义也仅仅从国营企业的角度加以简单地理解(比如扎伊尔、阿富汗等国);(2)努力建立新的意识形态,企图把各个种族、宗教的价值观,以及资本主义、社会主义等都包容一起(比如印度的“甘地主义”、印度尼西亚的“五个原则”和苏加诺“统一战线”等);(3)渲染领袖的开国功绩,利用其卡里斯马形象的力量。

结果表明,以上几种作法,无论是单独采用或是交替采用,都不成功。最大的问题是,新的政权没有实现它们许下的发展经济的诺言。所以,尽管政治领导人把“民族建设”或“爱国”强调到突出的位置,民族主义的加强和发展常常落后于亚国家意识形态(种族主义、地方主义、宗教主义等)的发展,因为后者有不竭的力量源泉。所以,这一地带的许多国家长期摆脱不掉种族、部族、宗教以及各种地方主义的激烈冲突的困扰,作为国家意识形态的民族主义向传统部落文化汲取营养,并进而导致政治和军事的“再部落化”,这种情况在黑非洲以及南亚、东南亚都很普遍<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> Ali Mazrui, *Africa's International Relations: the diplomacy of dependence and change*, London, 1977, p.240; Bhabani Sen Gupta (ed.), *Regional Cooperation and Development in South Asia*, VOL. 2, New Delhi, 1987, pp. 1-5.

中国的民族主义属于另一种类型。在传统社会,中华帝国是以高度中央集权制的方式存在。中国传统社会的政治体制被称为“早熟的官僚制”。在马克斯·韦伯等人看来,它具有一些“现代的”特征;因为西欧的现代化过程包括形成中央集权以及等级官僚体系的过程。这也是为什么中国的传统政治体制曾经受到欧洲人赞赏的原因。这种早熟的官僚制帝国,由于官僚集团(包括儒学士)是既得利益集团,并且要由他们来制定并推行改革政策,所以很难有实质性的变革。但是,长期的中央集权制使各民族融合的程度很高,大一统的观念根深蒂固,社会凝聚力很强,并形成了同“中央帝王”的骄傲与自豪感相一致的帝王主义的“爱国”意识形态。上个世纪中期,中国在西方挑战下,民族主义的初始形态出现,但基本上是沿袭帝王主义的传统。因此,从洪秀全以来的历次农民运动,都是反世界市场的、反西方制度的、“帝王主义”的。上个世纪,有意义的运动是“洋务运动”,民族主义表现为追求西方的技术以自强,是一个务实的目标;在甲午战争失败后,少数有志之士认识到要得到西方技术必需有政治体制的革新。但是,“中体西用”的哲学根深蒂固,中央帝国意识和官僚集团的现实利益结合,形成巨大的排斥西方的制度与文化的力量。这就使中国民族主义意识形态体系内部,及其推动的运动的目標和手段之间,都存在着不可调和的矛盾。所以它对中国现代化的作用常常是正反抵消的,或者在此一时和彼一时是不同的。

一些西方学者把新中国成立以后的民族主义和苏联的民族主义一同划归“社会主义的民族主义”是很不恰当的。苏联没有“民族主义”,列宁在原俄罗斯帝国的疆域内推行国际共产主义原则,十月革命使立陶宛、爱沙尼亚、拉脱维亚独立,1922年的联盟条约使各个加盟共和国都成为享有主权的民族国家;列宁也不主张统一语言,苏联在20—30年代出现了民族文学、民族神话以及民族语言的大繁荣,一些原来已经高度俄语化的地区(比如乌克兰),使用俄语的人数迅速减少。“苏联”是一个超国家的联合体,按照列

宁的话说是“民族的形式,社会主义的内容”,各加盟国的维系链条是党官僚体系和共产主义的意识形态<sup>①</sup>。斯大林一边把“民族主义”斥为“资产阶级的”,一边在二战以后采取民族同化政策,这一政策又为戈尔巴乔夫温和的方式继承。但是,从斯大林到戈尔巴乔夫,都是用“俄罗斯的民族主义”充当“苏联的民族主义”,而真正的苏联的民族主义始终没有形成<sup>②</sup>。这种没有建立起民族主义的情况,同捷克斯洛伐克一样。所以,在1985—1989年改革的刺激和经济困难加剧社会矛盾的情况下,俄罗斯人也是分裂苏联的积极推动力量。

中国的情况不同。中国共产党把马克思主义同中国的具体国情相结合。新中国并没有像近几年来一些呼吁“新儒学”者所说的那样同传统发生了“断裂”,而是大量地借用了“传统文化的资源”。解放以后,中国的民族主义体现为对党和领袖的忠诚,另一方面体现为经济建设上的急于求成,提出了“超英超美”的激进口号。60年代起,“反帝”、“反修”、“反封”三个口号并行,使中国既不能从西方或苏联引进意识形态,又不能借用传统。但是,传统的延续主要是通过日常语势,它是不可能割断的。“文化大革命”期间,中国民族主义的特点是:打着马克思主义的旗号向封建主义倒退,“爱国”一方面体现为扼杀社会个人的欲望,另一方面强调对领袖的个人崇拜。这种极端的情况,既是经济困难和权力斗争白热化的产物,又是意识形态引进渠道断绝的结果。

到了80年代初期,中国的民族主义发展到一个崭新阶段。它明显地朝着“经济民族主义”的方向转变,表现为发展经济的务实主义。这一转变是同对内改革和对外开放的一系列政策的实施联系在一起。因此,中国的民族主义意识形态中反对、排斥西方文

<sup>①</sup> 参看 Gerhard Simon, *Nationalism and Policy Toward Nationalities in the Soviet Union: From Totalitarian Dictatorship to Post-Stalinist Society*, translated by Karen Forster and Oswald Forster, Westview Press, 1991.

<sup>②</sup> Miron Rezum (ed.), *Nationalism and The Breakup of An Empire: Russia and Its Periphery*, London, 1992, pp. 11 - 22.

化和体制的因素迅速减弱;90年代后,尤其是近两年来,日益强调法治秩序的建立并逐步加强民主党派参政议政作用,说明了中国在民族国家的建设中正迈向新的历程。

### 三 民族主义发展中的问题

以上对几个分析单元的论述说明,民族主义的发展同民族国家的建设并行。第三世界许多国家的民族主义由初始形态而进入到扩展形态,遇到了种种困难,长期停留在排外的初始形态上。因此,多数国家的民族主义并没有成为推动社会经济进步的有效资源。

长期以来,迟发展国家的民族主义之所以给人造成“强”的印象,一是由于西方媒介的渲染;二是由于迟发展国家领导人发动的爱国主义宣传,比如电台广播、报纸、张贴标语、游行示威。这两个方面都制造了假象。其实,即便是在初始形态上(即共同体认同意识或排外意识),也不能说第三世界民族主义强于西方国家。西方人的民族主义情感是隐匿的,当马岛事件发生后,人们才发现大不列颠的爱国主义的强烈程度。

战后第三世界国家民族主义的发展有以下几点教训:

#### 第一,民族主义的陷阱

历史的经验说明,在一个国家内部少数集面保持自己的文化的努力,降低了集团成员现代教育的水平,从而使他们的经济状况难以改善。这就是所谓的“种族主义陷阱”<sup>①</sup>。波特(Porter)的研究指出,加拿大魁北克中小学的大量天主教神学经典和法语的教育,严重影响了法裔人提高他们在北美经济中的成就和地位<sup>②</sup>。对于

<sup>①</sup> N. F. Wiley, 'The ethnic mobility trap and stratification theory', *Social Problems*, vol. 15, no. 2, 1967, pp. 147 - 159.

<sup>②</sup> J. Porter, 'Ethnic Pluralism in Canadian perspective', N. Glazer and D. Moynihan (eds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, 1975, p. 98.

一个国家来说,也会遇到这样的情况。只停留在初始形态上的民族主义,很容易成为社会发展的一个陷阱。

由于历史上受到帝国主义的侵略、剥削和压迫,第三世界国家对西方国家积蓄了强烈的民族情绪。所以,第三世界国家战后的一个普遍的倾向是,由反对帝国主义到反对资本主义,努力谋求一条不同于西方的民族主义的发展道路,结果是西方积累了几百年的发展经验被抛弃;强调自己的一套,因而都采取了闭关自守的进口替代战略。在从50年代到70年代中期的几十年时间里,南亚各国的出口额都在逐年下降,一直降到可以忽略不计的程度<sup>①</sup>。工业主义和自由主义是双生兄弟,脱离世界市场的发展是不可能的。

在30年代,以斯宾格勒和汤因比为代表的历史悲观主义预言西方文明已经没落。他们的学说在东方国家很有市场;现代西方文明在发展中国家受到普遍的非难,甚至在西方国家,资本主义也被说成是“人类的共同敌人”<sup>②</sup>。这样的种种因素,都对第三世界国家的民族主义朝着保守的方向发展产生影响。

传统是不可能消灭的。历史说明,普鲁士大选帝侯的西化、俄罗斯彼得大帝的西化、土耳其的西化、日本的西化(脱亚入欧)等西化运动,不仅没有丧失掉自己的文化传统,反而使他们的民族崛起;上百年、数百年的殖民统治没有使非洲的土著文化消灭,也没有使印度的种姓制度改变。东方文明是如此,西方文明也是如此。汤因比等人的错误是没有看到工业资本主义的扩张性,它势不可挡地席卷全球并吸收一切对它发展有利的东西,即使有新的文明战胜它或取代它,这个新文明必须首先汲取它的全部精华,也就是说必须在它内部产生。

<sup>①</sup> Gustav F. Papenek, 'Economic policies of the South Asian Countries and Their Impact on the Pacific-Asian Region', in Scalapino R. A., et al(eds), *Pacific-Asian Economic Policies and Regional Interdependence*, University of California, 1968, pp. 148 ~ 175.

<sup>②</sup> Michel Albert, 1993, p. 253

## 第二,意识形态的迷宫

发展中国家的领导人都希望利用民族主义意识形态资源。“在第三世界国家,‘民族主义’同‘爱国主义’紧密地混淆在一起”<sup>①</sup>;在民族主义成为意识形态方面,“亚洲、拉丁美洲和阿拉伯国家有共同的特点”<sup>②</sup>。希望利用民族主义意识形态资源是无可非议的,但是多数国家都没有得到期望的效果。主要原因是,要利用这个资源,不能只靠规划意识形态或喊口号,而主要地是靠动员社会各集团平等地参与民族国家建设尤其是经济建设的实际运动。

然而,从50年代到70年代中期,第三世界国家的领导人普遍地不重视经济建设,而是把中心放在意识形态的建设上,陷入了意识形态的迷宫。政府领导人忙于意识形态领域的说教或革命,国家的管理和经济建设被扔在一旁。过多的意识形态努力反面会使问题复杂化,这里有一个“托马斯定理”,毛泽东也从另一个侧面说出了这个道理:“阶级斗争一抓就灵。”越抓问题越多。印度尼西亚的苏加诺总统沿着“五项原则”的路线,努力发展出新的“统一战线”的国家意识形态,以便能容纳种族主义、宗教、民主制和共产主义,这种意识形态偏好的结果是把社会矛盾搞得越来越复杂,最终导致他的下台。他的继任者苏哈托总统1967年以后的“新秩序”,没有意识形态的偏好,而是“通过强调现代化和发展来替代以往的意识形态的影响”,从而使经济建设和民族整合渐渐走上正轨<sup>③</sup>。

现代国家的国家意识形态就是“科学意识形态”,按照丹尼尔·贝尔的话说就是传统的“意识形态的衰落”,按照霍克海默的话说就是“管理化社会”。对于加强公民的民族意识来说,政府积极推

<sup>①</sup> T. V. Sathyanurthy, *Nationalism in the Contemporary World: Political and Sociological Perspectives*, London, 1983, p. 35.

<sup>②</sup> 同上, p. 67.

<sup>③</sup> 印尼的“五个原则”即:信仰上帝、博爱、民族主义、民主、社会主义,是其1945年宪法的基础。关于苏加诺到苏哈托的转变,参看:Robert A. Scalapino, *Asian Political Institutionalization*, Berkeley, 1986.

动现代化发展以及加强国家管理,比任何“主义”的说教都更有力量。宗教的、主义的偏好是社会个人或集团(政党)的事。战后的经验说明,经济和管理失败是第三世界国家的最大的失败。民族、种族、阶级、宗教等等,都是个人实现其权利的借用手段,而最基本的权利是接近经济利益的权利,当他的民族国家不能为他提供这一保障时,意识形态的说教只能使他反感,产生对政府的离异情绪。

### 第三,“载体”(carrier)虚弱症

由于民族主义既是一种意识形态,包括民族的文化教条、愿望以及实现民族抱负和愿望的种种处方,又是一种为了实现种种民族目标和愿望而进行的运动<sup>①</sup>,所以,并非所有的人都是民族主义的载体。一个国家内部的亚民族主义或种族主义的载体是其中的一些精英;而一个国家的民族主义的“载体”则主要的是社会上层,包括各类知识精英,尤其是政治家和政府高级公务员。

战后新独立的国家,很快建立起官僚体制(文官队伍和军队),这既是推动现代化的杠杆,又为民族整合提供了有利的条件。但是,许多国家长期摆脱不掉“腐败”的困扰,政府号召人民去实践、守法和对国家“忠诚”,而政治领导人和高级公务员却把国家权力私有化,极端腐败甚至出卖国家利益。在50年代和60年代,南亚、东南亚的国家,如缪尔达尔的权威性研究所指出的,除了新加坡外,腐败不仅恶化了经济环境,也导致“软政权”,“即使制定了法律,它们也不被遵守、不易实施”<sup>②</sup>。在撒哈拉沙漠以南的有些非洲国家,一会儿搞国有化,一会儿搞私有化,无论怎样搞,既没有摆脱帝国主义金融体系的控制,又没有摆脱新生官僚阶级控制经济的恶劣局面,“国家是垮了的”,“国家官僚不是刺激生产,而是体现了非生产,甚至实际上是反生产,……把潜力上最富的国家变成了

<sup>①</sup> Smith, A. D., *National Identity*, Penguin; London, 1991, pp. 72 ~ 82.

<sup>②</sup> (瑞典)冈纳·缪尔达尔著,顾朝阳等译《世界贫困的挑战:世界反贫困大纲》,北京经济学院出版社,1991年版,191页。



乞丐和穷光蛋”<sup>①</sup>。

迟发现代化国家中,民族主义成为社会发展的巨大推动力的,是那些行政效率高的国家:德国、日本、60年代以后的韩国、新加坡等。在官僚体系严重腐败的国家,民族主义只在其排外的内涵上有载体。“爱国”仅仅在反对外来侵略上有意义,而对于增强敬业精神上无意义。由于缺乏现实的载体,尽管许多第三世界国家民族主义的内涵早已由单一排外而扩大到内部社会的领域,民族发展的目标也订得很具体,但这些都只是纸上文章,不能动员广大公民。

尽管第三世界的民族主义的发展和民族国家的建设在过去存在着许多问题,但目前总的趋势是朝好的方向变化。特别是东亚的经济崛起鼓舞了第三世界国家,大大地推动了各国政府向经济务实主义的转变,这不仅包括东南亚、南亚的国家,也包括中东伊斯兰教的国家 and 黑非洲的国家。尤其是阿拉伯伊斯兰教国家近来积极主动地加强同西方国家合作和交流,具有重要的文化学意义。

发展中国家民族主义朝着进取的方向发展的趋势,对下一个世纪世界的前景将产生有益的影响。民族主义问题在近几年成为国际学术界讨论的一个热点,原因是80年代末苏联社会主义阵营解体之后,在中欧和东欧一些地方出现了旷日持久的民族或种族冲突,威胁了欧洲的安全,在中亚地区几个新的伊斯兰教国家的出现以及土耳其对它们的亲近与支持,也引起了西方国家的注意。但是,这并不意味着民族的、种族的、宗教的等各种文化冲突已成为或将成为世界的重大问题。它们现在之所以显得突出,是因为冷战时期社会主义与资本主义两种尖锐的意识形态的冲突消失了。水落石出,石头原来就有。目前的总趋势是,不同文化、不同制度国家之间的经济和文化的交往不断加强,近190个国家都希望在联合国、世界银行、国际货币基金组织、七国首脑会议等国际

<sup>①</sup> David J. Gould, *Bureaucratic Corruption and Underdevelopment in the Third World: The Case of Zaire*, Pergamon Press, 1980, p. 122.

组织的作用之下加强协作和共同解决问题,这会进一步引导各国民族主义的健康发展。

所以,在目前渲染民族、种族或文化矛盾,是缺乏对历史和现实的深刻洞察。矛盾和冲突伴随人类始终,即使没有这些冲突,也会有同族相残、同室操戈。日本幕府时期家族内部的残杀、中国的军阀战争、韩国 1980 年的光州暴动,激烈程度都不亚于近年来的波黑种族冲突。

退一步说,即使民族主义的问题真的会给国际政治带来大的危机,那么问题也会出在西方大国之间。前年,法国学者米歇尔·阿尔贝(Michel Albert)写了一本题目为《资本主义反对资本主义》的书,他认为社会主义与资本主义阿种意识形态的对立结束之后,世界的主要矛盾是英、美模式的资本主义与莱茵河模式(德、日)的资本主义的矛盾<sup>①</sup>。这种见解,要比那些渲染文化冲突的人的见解深刻得多。

还应该指出,民族主义问题的“复杂”,一半是它在现实中就很复杂,另一半却是被各种文献搞复杂的:语言学的、历史学的、民俗学的、文化人类学的、以及政治学的等。目前,无论是就现实的关注而言,还是就学术本身的发展而言,在民族主义问题上都需要简约思维的方法。

(尹保云:北京大学)

<sup>①</sup> Michel Albert, *Capitalism Against Capitalism*, translated by Paul Haviland, London, 1993.

# 反西方主义与民族主义

许纪霖

《中国可以说不》本来是一本按照商业方式操作的通俗读物,因为种种阴差阳错的原因,竟然在海内外一炮走红。这本反映了“网络时代义和团精神”的伪政论作品,由于其内容粗糙拙劣,本来不具正面讨论的价值,但从社会思潮的层面来说,却又是值得注意的。应该说,它的出现并非偶然,而是中国社会潜在的反西方情绪的新一波表现。

自从90年代以来,中国的反西方主义有三波发展。第一波是90年代初何新的种种反西方言论,但在社会上基本是孤家寡人,应者寥寥。第二波是1994年以来,在知识界出现的反西化思潮,张颐武、陈晓明的后殖民文化批评,甘阳、崔之元的制度创新说和盛洪的文明比较论,从各种不同的学科和角度,对西方主流文化提出了批评,并且在知识界引起了相当广泛的注意和争论。而《中国可以说不》可以说是反西方主义的第三波,它直接迎合一部分社会群体的非理性心态,以一种极端化的话语方式表达了社会意识中潜在的、非主流的反西方情绪。

这种弥漫开来的反西方主义,是否像有的评论所说的,象征着“在当今世界格局中,中国民族主义的觉醒”?我们知道,在现代化的过程中,民族主义的觉醒或建构的确是一个十分重要的主题。但问题在于,反西方主义是否等同于现代的民族主义?中国民族主义的重构,是否有可能通过反西方的情绪煽动,而简单地加以解决?如果不能,又如何建构中国的民族主义?我认为,比较起其他问题,这也许是应该引起公众重视的问题之核心所在。

## 中国的民族主义：一个亟待充实的符号

在中国的知识界里，曾经流传着这样的观点，中国的历史不同于欧洲，很早就形成了自己的民族国家，因而民族主义思想在中国也是渊源流长。这种观点无疑是对历史的误读。从严格的意义上说，古代中国从来不曾出现过民族主义观念，仅有的只是对一家一姓之王朝或华夏文化的认同。梁漱溟先生就认为：“中国人传统观念中极度缺乏国家观念，而总爱说‘天下’，更见出其缺乏国际对抗性，见出其完全不像国家。<sup>①</sup>”这种并非以民族国家或政治共同体，而只是以王朝（国家）或文化（天下）作为界定群体的观念，只是一种“王朝中国”或“文化中国”，而且王朝的合法性在于代表文化的正朔，“它原是基于文化的统一而政治的统一随之，以天下兼国家的”<sup>②</sup>。传统的中华民族的边界十分模糊，只要在文化或政治上臣服于自己，便可承认它为华夏大家族的怀抱。钱穆说：“中国人常把民族观念消融在人类观念里，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里，他们只把民族和国家当作一个文化机体，并不存有狭义的民族观与狭义的国家观，民族与国家都只是为文化而存在。”<sup>③</sup>因此，古代中国与其说是民族主义的，毋宁说是以文化为中心的普世主义的。

只是到了19世纪下半叶，当西方列强以血与火打碎了华夏中心论的古老梦想之后，中国人才被迫以陌生的国家观念取代了传统的天下观念。在国与国之间的交往和对抗之中，人们对由种族、地理、文化和历史纽带联结在一起的民族共同体逐渐有了自我确认，才产生了现代意义上的民族意识。然而，对民族共同体简单的、质朴的认同，仅仅是民族主义的原生形态，还带有强烈的情感

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

② 同上，294页。

③ 钱穆《中国文化史导论》，19页，上海三联书店影印本1988年版。

成分,如果要上升到理性的层面,还必须对该共同体所特有价值体系、社会制度以及行为规范作进一步的建构。也就是说,原生形态的情感认同仅仅为现代民族主义提供了一个形式性的外壳,更重要的工作是要使这样一个外壳“实”起来,在其内部拥有实在性的内容。

认同民族主义的外壳,是比较简单的事情,只要通过国际间的交往和对抗,就可以实现,而确立其独特的内涵,则复杂、困难得多,因为它与整个国家的现代化变迁紧密地联系在一起,没有现成的东西可以凭借,需要实实在在地建构和再创造。这里要着重指出的是,一个国家民族主义的形成与现代化的变迁,几乎是同时发生的过程。现代化,成为民族主义“实在化”过程中一个不可或缺的背景,甚至可以这样说,民族主义的“实在化”本身,就是一个国家现代化的过程。

从理论上说,民族主义与现代化呈现一种正相交关系,西欧、北美的民族主义形成历史,也证明了这一点。但是,对中国这一后发展国家来说,这两者之间的关系要更复杂一些。中国的民族主义情感,主要是受到西方列强侵略的刺激,而现代化在当时又无异为西化。于是对于中国人来说,西方具有了敌人和老师的双重身份。正是这双重身份,使得现代化与民族主义的关系变得扑朔迷离起来,在许多时期,尤其是民族危机的时刻,西化与质朴的民族主义情感常常显得格格不入,甚至直接发生着冲突。

美国当代政治学家白鲁恂谈到,民族主义的发展必须超越种族或民族归宿的要求,建立实质性的内容去激发大众的情感,设立规范和准则,限制领导人的行为。但现代中国的民族主义缺少像美国的《独立宣言》、《人权宣言》、宪法这样的神圣象征,也没有英国那样的议会制度和一整套行为规范,显得分外的单薄<sup>①</sup>。这样,尽管中国的民族主义情感形式形成较早,大致在甲午海战以后就

<sup>①</sup> 见白鲁恂《民族主义与现代化》,《二十一世纪》(香港),1992年2月号。

初具形态,但它的内容却迟迟不能完全“充实”起来,相当程度上只停留在反抗的情绪上。而且,民族主义的情感越是炽烈,它的现代化内容就越是难产。徒有激情洋溢的爱国情绪,而始终缺乏稳定的、持恒的为共同体的人们所基本认同的价值体系、社会制度和行为规范是远远不够的。这些迫切需要建构和认同的实质性内容,恰恰又是中国的民族主义所最匮乏的。

### 反西方主义是一种粗鄙化的种族主义

由于近代以来中国的民族主义徒有一个巨大而空洞的躯壳,一个世纪以来,不少党派、社会集团和知识分子企图以某种东西去填补这一空洞,比如用某种政治意识形态的内容作为民族共同体认同的对象,或者回归中国古老的文化传统,重新弘扬儒家的价值理想等等。但是,这一切努力不是以某一集团的特殊利益冒充民族的普遍利益,就是一厢情愿地以古代的文化认同替代现代的政治认同,其实质依然等同于传统观念中的“王朝中国”或“文化中国”,这样的“民族主义”内容建构尽管可能具有某种一时的填补真空的功能,却经不起稍长一些时段的历史检验,一一暴露出无法整合民族,凝聚人心和规范行为的拙处,很快被时间所抛弃。

一旦民族主义失去了其内在的精神灵魂,就会出现这样的情形:民族主义成为盲目排外、妄自尊大或自以为是的代名词,蜕变为粗鄙不堪的反西方主义。本世纪初的义和团就是反西方主义的一次不成功的表演。尽管义和团是反抗西方的强权伊始,有令人同情之处,然而,由于这种“爱国”的反西方主义不具有任何现代性的精神内容,甚至与现代化的发展趋势背道而驰,所以其实无疑或为一种最糟糕、最落后的种族主义,一种顽固拒斥现代文明的种族主义。这种发端于社会底层的粗鄙化的种族主义,因为是以传统的“王朝中国”或“文化中国”为认同背景的,所以一方面容易与知识分子中的民粹意识合流,另一方面也因其极强的保守主义性格

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

有评论认为这种民族主义所凭借的中华文明传统是和平的、温和的和非扩张性的。固然,中国文明较少具有极端排他的、原教旨的侵略性格。然而,我们也应该看到,一种民族主义如果长期缺少现代理性的实质性内容,而始终停留在非理性的情感层次,那么,其中内含的排他性成分仍然具有潜在的暴力性。当种族化、粗鄙化的反西方主义处于劣势时,可能是“温和的”、“和平的”,然而一旦真的实现了“富国强兵”,圆了“强国梦”,由于没有现代理性的内在制约,民族主义中那种情绪化、非理性和种族化的成分膨胀的后果也是令人担忧的。

在本世纪,反西方主义曾经有过两次大规模的社会实践,一次是世纪初的义和团运动,第二次是60年代的“文化大革命”(火烧英国领事馆是当时最具象征性的事件)。产生这样全社会的排外骚动,自然取决于一系列历史因素的偶合。在建设现代化的今天,我们则应该对此保持足够的警惕。要防止反西方主义的恶性发展,最好的办法也许是尽快使中国的民族主义“实”起来,使之具有一种开放的、现代的精神内涵。

### 建构开放的、现代的民族主义

作为一种开放的民族主义,其意义在于,它不是封闭的、种族的、排外的,而是与整个全球的现代化变迁接轨,成为本民族现代化过程中的一个环节。在发展中国家,由于其现代化发生的历史是外部刺激型的,而现代化的经验典范又往往是具有殖民主义面目的西方国家,所以民族主义与现代化常常发生冲突。这种冲突在现实中可以理解,但是有两个重要的问题需要厘清。

其一是西方文明与西方霸权的区别。反西方主义往往将这两者混为一谈,将西方霸权当作西方文明中的一个有机部分,甚至核心内容,因为要反对西方霸权,索性连西方文明也一起拒绝。然而,我们知道,西方文明虽然是随着殖民主义的扩张到东方,但两者并非是一个有机的不可分离的整体。霸权主义是西方发达国家狭隘的“国家利益”的体现,而西方文明并非以此作为必要的前提。文明的价值是可以脱离狭隘的“国家利益”而独立存在的。在西方现代文明的多元结构中,既有支持霸权主义的资源,也有抗拒它的成分,不可一概而论。反对霸权主义自然必要,但没有必要连西方的现代文明也一并拒绝,从而丧失民族主义自身的开放性格。

其二是现代化与西方化的区别。反西方主义通常也将这两个概念不作区别,以为现代化就是西化。固然,从发生学的意义上说这也许是对的,因为至少在 50 年代之前,作为现代化成功的模式,只有西方诸国。然而,二次大战结束 50 年来,全球的情形发生了很大的变化。现代化的模式,不仅有西欧、北美,还有日本、东亚以及南美、东欧若干国家和地区。再以西化这样一个狭隘的概念来概括现代化的丰富多样性已经远远不够了。即使仅论西化,也有美国、英国、法国、德国和北欧等多种模式,它们之间文化和制度的差别比我们所能想的要大得多。在当今世界,现代化已经呈现出一种多种模式并存和竞争的多元化格局。现代化不再是西化的另一种说法,而是东西方多种现代模式的一种理论抽象,一种韦伯意义上的理想类型。这就意味着,现代化无论在理念还是经验层次上,与民族主义并不存在着必然的冲突关系,因为现代民族主义的最重要目的,就是实现本民族的现代化,建构具有本国特色的现代化模式。

无论哪一种现代化模式,即使是非西方的现代化模式,都没有必要以反西方尤其是整体性的反西方主义为其前提。至于究竟何为现代化,我们不妨以维特根斯坦的“家族类似”观念来理解它。所谓的“家族类似”,是指没有一个特征是所有“家族”的成员都共



有的,但所有“家族”成员彼此之间都有相似之处。从经验的层次来说,一般认为市场、自由、民主、法治等等是现代化的公共元素。从“家族类似”的观念加以解读,没有一个特征——比如“民主”,是所有现代化“家族”成员中所共同具备的,比如香港就是有自由而无民主,而日本恰恰倒过来,有民主而无自由,但这并不影响他们都是现代化“家族”的成员,都有彼此类似的特征,至少现代化元素中的大部分,无论是香港还是日本都共同具备。在现代化的诸元素方面,西方国家是最典型的。如果整体性的反西方,就等于拒绝了现代化的大部分元素,也就失去了现代化的相似性意义。历史证明:斯大林时期的苏联和毛泽东时代的中国只具有个别性的现代化元素,自然不具有“家族”的相似性,无法归类于现代化的“家族”成员。

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

民族主义的开放性格不仅意味着对外的兼容并蓄,全方位借鉴,而且也要求内部的开放,容许共同体的每一成员在社会公共领域,对什么是最最好的共同体生存方式进行自由的、平等的讨论,并

且借助一定的社会空间,进行试错性的社会实验。而民族主义的现代性格则要求这样的讨论和实验必须置身于现代化的背景之下,必须对现代化的那些公共元素诸如市场、自由、民主、法治等等,在中国的特殊语境下加以重新地选择和配置。通过民族主义的构建过程,使中国真正获得一种现代性,即现代化的“家族类似”性质。

可以说,只有当这种开放的、现代的民族主义政治内容基本确立,而且通过立宪的方式,确确实实为共同体的成员所自觉认同的时候,中国的民族主义才会真正“实”起来,才会具有稳定的、长久的整合功能,成为全民族的认同对象。这,将是下一世纪中国所要实现的目标。

历史已经证明,而且将继续证明,这一目标不是仅仅通过反西方的种族煽情所能实现得了。反西方主义只是一种饮鸩止渴,它只能倒过来加剧民族认同的危机本身,而无助于走出历史的循环,走出现代化与民族主义冲突的传统困境。

当代中国所需要的不是粗鄙化的反西方主义。而是一种开放的民族主义,一种通向世界现代化大“家族”的民族主义。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

# 民族主义与当代中国

张旭东

随着“中国威胁论”在西方流传，“(中国)民族主义”也转眼成为中外报刊上频频出现的字眼。以此为题的形形色色的论说中不乏宣言式的肯定和末日启示般的诅咒，却往往缺少对民族主义这一复杂现象的历史的、理论的辨析。无论以新闻语言还是知识语言的形式出现，这一话题都在不断复制自己的同时确认了一种假象，仿佛狭隘、仇外的民族主义在20世纪90年代又一次席卷了中国。犹如谎言重复一千次就成了真理，“民族主义”也在没有任何严格界定的使用或滥用中变成了不言自明的东西。无论在文化心理范畴还是在社会政治范畴，“民族主义”标签所到之处，一系列需要冷静分析的问题和矛盾不是被灼热的道德主义和心理主义伪命题所掩盖，就是简化为立场、态度、身份、认同的非此即彼的选择。这样的讨论或许能为臆测民族主义的直接政治用途助兴，却无益于认识民族主义问题的实质。也就是说，它无益于探讨民族主义在世界范围内产生的客观历史条件，无益于分析这些条件同当前中国社会、文化、思想环境之间的关联和差异，无益于阐明当代中国民族主义理论的主体立场和话语策略。

留心的读者不难把当前“民族主义”这个字眼在具体涉及中国的种种语境中的用义作一番梳理，看看哪些是关于当前中国的信息，哪些是关于“解读中国”的西方理论构架或主观眼光的信息（在此，“西方的”当然不限于“西方人的”）。不难看出，在有关“中国民族主义”的写作中，“中国”的形象经常是局部的、零碎的、歪曲的，而写作者所赖以存在的西方认知框架却是整体的、系统的、全面的；前

者在明处,后者在暗处;前者提供物质生活场景中的材料和意象,后者组织这些材料意象,对其进行叙述学和意识形态的“编码”。从蜻蜓点水式的新闻报道到缜密精工的学院论文,关于中国的写作,无论其善意或偏见的多寡,都较少以拙劣的意识形态(包括狭隘民族主义意识形态)面目出现。相反,作为发达资本主义知识分工和社会分工的一个部门,这种写作有机地结合于一个按自身逻辑描述他人、表现他人、分析他人以至宰制他人的意义定位系统;它植根于西方市民社会对自身经济、政治、文化总体利益的高度自觉,融会于将这种利益和意识合法化并不断“再生产”出来的强大的知识优势、符号渗透力和价值观念的稳定性之中。认识和批判这个知识—权力系统是所有非西方知识分子无可回避的工作,也是探讨包括民族主义问题在内的当代中国社会、文化问题的一个内在步骤。

中国知识界,特别是理论界迄今未曾对民族主义问题及其在90年代中国的表现作出进一步的理论上的界定、区分、澄清和说明。几个最基本、也最亟待讨论的问题包括:

其一,民族主义出现的一般社会经济条件,即它同“现代性”历史阶段的结构共生关系。对这一问题的讨论有助于破除对民族主义的一个普遍误解,即它在一般人心目中的“非理性”、“狂热”、“反西方”甚至于“抗拒现代化”的形象。当代民族主义理论研究重镇如盖尔纳(Ernest Gellner)、霍布斯邦(E. J. Hobsbawm)、安德逊(Benedict Anderson)等人曾反复强调,民族主义、民族性及民族国家诞生于近代欧洲,其特定的历史条件是通称为资本主义的近代经济、社会巨变。作为跨文化、跨地域的历史潮流,民族主义通过一系列社会运动、政治变革、观念更新、文化创造,乃至不惜千万人的流血牺牲而倡导和推行一个功利理性的规划:摆脱前工业社会种种限制劳动力、资本、信息流动的等级界限和地区间的相互隔绝状态,拓展和保护统一的国内市场,培育适应新的社会生产方式和交流方式的标准化的“国民”大众。简单地说,它在历史、文化遗留下来的百衲衫似的差异性地图上为“时代精神”的世俗普遍化确立

最大有效单位或“现实形式”。因而盖尔纳在其经典著作《诸民族与民族主义》一书中简明扼要地指出,民族主义是一种“关于政治合法性的理论”,其基本理念是“政治单位与民族单位应该重合”。在此,现代性是理解民族主义问题的关键。盖尔纳在书中套用黑格尔有关现代性的名言来说明民族主义的历史起源和归宿。在黑格尔看来,从前只有一个人是自由的,随后一些人是自由的,而最终所有人都将是自由的,这就是现代性的本质。同样,在盖尔纳看来,一旦有了第一个民族国家,就会有第二个、第三个,最终所有的社区和政体都不得不按照民族国家的样式重新设计自己,每一个现代人都不得不成为(或沦为)民族国家的“国民”,而这就是迄今为止的民族主义发展史。

民族主义的历史使命决定了它的非文化主义性质。尽管多数民族国家和民族主义意识形态似乎是建立在特定的“民族文化传统”之上,但其基本理念却源自普遍的现代性经验。这不但解释了为何民族国家的政治边界经常无视传统的民族文化边界(比如“德意志民族文化”被几个独立的国家分割;英国或瑞士境内又各有好几个截然不同的“民族文化”;而几乎所有民族国家都内含了相当的“少数民族”。和多元异质的文化传统),更说明了像美国这样发达的现代民族国家为何能在多民族、多文化的“个人主义”基础上立国并形成高度一体化的“美国文化”、强烈的民族自豪感和明确的国家认同(尽管它们往往以所谓“美国生活方式”或“美国代表普遍人性”之类“超民族,超国界”的神话形式出现)。作为现代性规划的一个特定方面,民族主义运动和民族主义理念无疑有其内在的暴力成分;而作为“国家”这种“合法的暴力”(韦伯)的具体阶段,一切民族国家的确立和维系无不是以对各种地方的、民间的、私人的生活形式的压制或强迫性改造为前提。但就其历史发展来讲,民族主义不仅是“理性的”,而且是“合理的”。研究民族主义问题,必须首先把握这一问题的经济学、社会学性质。这有助于尽可能地摆脱道德主义、心理主义、文化主义和所谓“身份政治”(identity

politics)的干扰,在宏观历史和具体社会语境的辩证法中展开讨论。

其二,民族主义的理论内涵和政治效用的随机性,即它同现代社会中的种种差异和不均衡之间的相互作用。民族主义“普遍性”并未带来民族国家的无条件确立,也无法解释为什么资本主义和“现代性”的历史大潮在无情地冲破一切既有的传统、习俗、地域、社区、观念界限的同时却能与民族国家的框架“和平共处”至今。盖尔纳在论述民族主义的普遍性与合法性的同时一再强调,并不是所有的民族都能够获得自己的“政治庇护所”(即国家形式),建立民族国家的客观条件或主观愿望都不意味着其现实性。这个问题又立即导致了对民族国家赖以成立的“理论”基础,即“民族性”和“民族主义”的“本质”的追问。其结果只能是一个非本质主义的发现:民族性和民族主义都是具体历史场合下的观念构造,是特定群体关于自身境遇的记述或虚构,是复杂的经济、社会、政治矛盾在一个“命运共同体”意象中的想象性解决。这也是安德逊的名著《想象的社区》的主题。民族主义的普遍观念内部的抽象性和含混性及其外在化的相对偶然性甚至武断性从反面迫使我们为民族主义寻找具体的情境、问题、形态和内容。于是研究民族主义问题就转化为研究其一般历史条件内部的种种特殊性、差异性、不均衡性,转化为对不同“民族情境”的实在考查。

不言而喻,民族国家的形成经常是现代性普遍趋势与复杂多变的现实地形相互作用、相互妥协的结果。种种经济、社会、种族、文化、政治的条件和障碍都可能在民族国家民族主义的形成上留下决定性的印记。而民族主义的非文化主义性质并不意味着人类学和文明史意义上的文化不是民族国家形成的天然依据和屏障。经验告诉我们,共同的语言、习俗、伦理规范、历史记忆往往是特定人群致力于建立民族国家,为自己的“文化”提供“政治保护伞”的充分条件。这同时也预设了民族主义深刻的、难于充分理性化的历史、文化、心理和感情纠葛和潜在的排他性。在文化差异性之

外,我们亦不能忽视空间的差异性。这指的未必是地理或地缘上的不同,而是在资本主义由中心(欧洲)向周边作不均匀扩展过程中各民族在现代“世界体系”中的不同位置和体验。正如资本主义和“现代性”在中国文明史上不是“原发的”而是“衍生的”,民族主义在中国亦属“拿来”之物。近代中国在由一个以“文化”为本的世俗帝国向以经济为本的现代民族国家转变的过程,要求我们的研究视角由“时间维度”向“空间维度”作适度的倾斜。这不但有助于我们考虑民族主义的自然史、社会史、文化史制约,也提醒我们在发展当代中国民族主义理论的同时,注意这一概念框架本身对中国本土经验的压抑和扭曲。对这些问题的考虑将有益于我们以民族主义研究为切入点把握当今世界上复杂的权力、利益关系,进而对整个现代性问题及其理论体系进行建设性的修正和批判的反思。

其三,如何辩证地描述和分析民族主义问题及其同当代中国的相关性。在此,立场同它的理论表述之间,理论表述同它的立场之“再现”之间必然形成一个充满张力的“解释的循环”。换句话说,当代中国民族主义理论无法脱离它在全球资本主义语境中的自主意识和话语策略而存在,而这种自主意识和话语策略和活动又反过来指示出置于全球环境中的当代中国社会、政治、经济、文化和思想的状况。这一切对我们介入当代生活的程度和我们的知识准备提出了新的要求。

让我们先对媒体中的“中国民族主义”作一点语用学分析,随后再来讨论民族主义理论的当代进展。稍事留意身边的报刊就可以看到,相当一部分“民族主义”的用法同民族主义的现代所指和理论内涵毫无关系,却恰恰还是在拿“华夷之辨”、“天朝心态”这类长久存在于民族国家出现之前、与近代民族主义原则誓不两立的传统世界观作文章。不言而喻,这种自我中心的宇宙观在中国近代史上虽经以西方列强为代表的近代民族国家一而再、再而三地打击却一直阴魂不散,也一直是意识深处以“欧洲中心论”为天经

地义的西方媒体主流学术界锁定的“研究对象”。在一百多年来的“东西碰撞”之后,近一二十年来在西方后工业社会内部兴起的多元论和相对主义不但没有给大中国主义的回潮提供捷径,反倒使它在许多人眼里显得更加丑陋背时,无处栖身。顺便一提,一些新儒家学人视全球资本、信息的多极化为“儒教文明”的复兴提供了历史舞台,引起了学界的广泛讨论。批评“儒学复兴论”忽略了在“前现代”与“后现代”之间发生的“短路”的危险是必要的;但把它也算作中国民族主义的表现,则是指鹿为马,只能引起概念上的混乱。因为新老儒家“修、齐、治、平”的道德理想主义所持的正是与“民族国家”工具理性世界观针锋相对的文化主义“天下观”(这一文化遗产在后现代多元社会里有何新意是一个复杂的理论和实践问题,在此存而不论)。列文森(Joseph Levenson)在其《儒教中国及其现代命运》的第一卷里,由“天下”和“国”的对立着手探讨近代中国思想史的断裂,可谓抓住了问题的核心。在他看来,中国几代读书人而对近代化这一“千年未有之变局”所经历的痛苦的思想转变可以概括为放弃“文化主义”而提倡“民族主义”,以冀“在‘天下’的失败中夺回‘国’的胜利”。从我们今天的眼光看,一旦“传统”本身无法继续成为中国人生活世界的自明的目的,“民族国”或“民族国精神”(我个人以为后者比“民族主义”更能传达“nationalism”这个概念的确切含义)就必然成为“向新的生路跨进第一步去”<sup>①</sup>的所有中国人命定的理念。在这个意义上,指责中国“民族主义”就好像抱怨中国人竟也要自强、要启蒙、要现代化,不想做“世界民族之林”中的二等或等外公民,很有些假洋鬼子不许阿Q革命的味道。老实讲,20世纪中国的社会、经济、政治、文化、思想发展早已突破了要“天下”还是要“民国”这一梁启超、章太炎时代的问题框架,并深深卷入了晚期资本主义全球范围内的一系列矛盾。但与此相左的是,西方大众媒体和主流“中国研究”界在塑造当代中国形象时

<sup>①</sup> 鲁迅《伤逝》。



却仍在情不自禁地弹奏“东方主义”的古典旋律：神秘莫测的东方，在梦想中占据着世界的中心，没有时间，没有历史，一切周而复始，一成不变。无论出于无知还是有意，这种概念和时序的错乱都暴露了以近代民族国家为基本单位的资产阶级“公民社会”对现代性时代的后来者的优越感和盲视。而国内报刊上俯拾皆是的“神秘的东方”、“古老的文明”（这里既有赤裸裸的商业广告用语，也有其貌似高深的学术版）则好像是说不这样对号入座就不够“全球化”，有碍同“国际大循环”“接轨”。

与此相反，另一种“中国民族主义论”谈的则是所谓“现实政治”，其推理无非是中国经济规模的膨胀必然带来地缘政治意义上的扩张，在国际事务中越来越“牛”，以致挑战和动摇现有的“国际秩序”。中国经济的快速增长是一个事实，对于这样的局面，一切现存等级制度的既得利益者们都会戒心重重，更不用说经历过两次资本主义世界大战的老牌西方发达国家了。他们可真是“前事不忘”、“未雨绸缪”，不但重温未能处理好德国和日本崛起的惨商教训，更不时地提醒自己在近代史上曾使中国经历了何等的挫折和屈辱。作为当今世界上最大的一个“有历史积怨的崛起民族”<sup>①</sup>，中国内部的“民族主义”或“国民意识”自然成为列国纵横家们跟踪取样的重要情报参数之一。但这种从“国家利益”出发的考虑，正点明了现代民族国家之间的利益分歧和维护各自利益的竞争关系，并从反而承认了民族国家和民族主义的政治合法性。

在中国民族主义问题上，从资产阶级战略利益和意识形态着眼的西方右派策论家，有时比立足于文化意识形态“正确性”的西方自由派和左派“国际主义知识分子”对问题有着更为清晰的把握。美国麻省理工学院退休教授白鲁恂（Lucien Pye）有句名言：“中国现代化的根本麻烦在于它身为不折不扣的文明体系却想混入民族国家之列。”也就是说，中国的“大一统”虽使中国免于神圣

<sup>①</sup> 美国《外交事务》月刊语。

罗马帝国式的分崩离析,但也窒息了社会与民间各种利益和思想的自由竞争和表达,因而中国民族主义不是现代公民个体意识的矛盾集合体,而往往是体现统治者意志的“强加于人的道德秩序”。显然,白氏的民族主义或民族国家的模式来自现代资产阶级“市民社会”理念。以此为根据,他认为中国的现代化“需要生机勃勃的民族主义形式<sup>①</sup>,尽管他的潜台词是:(1)中国还没有现代意义的民族主义;(2)中国要成为现代民族国家,必须首先完成向“市民社会”即资产阶级社会的演变。撇开其明显的政治倾向,白鲁恂的观点提示我们,民族国家是中国进入现代世界政治经济体系的惟一角色,而这一角色还有待于按照当代中国自身的逻辑进一步完成。

于是我们而对的问题不是民族主义对不对、合法不合法,也不是中国人有没有资格谈民族主义,而是谁的民族主义建立在更为深厚、广泛的国民意识和政治参与的基础上,谁的民族主义具有更丰富的经济、社会、文化资源;在内部更为坚实柔韧,在外部较多开放性和包容性、较少排他的文化或种族自我中心主义,从而在全球性竞争中占据道义上、理论上、意识形态上和舆论方面的优势和主动。这种竞争不但发生在社会文化背景截然不同的国家和地区之间,也同样发生在形态相近的民族国家及其意识形态体系之间。在这个意义上,各国知识分子如何在学理上分析民族主义思潮及其理论表述是一个问题,如何在集体幻觉和生存政治上客观地从属于、服务于民族国家的社会生产和文化生产体制则是一个完全不同的问题。竞争和认同本身不是目的,它们的意义只来自为争取一个较为理想的社会形态所作的集体努力。

在上述有关中国民族主义的两种主要话语形式之外,还有其他各种相对次要的“民族主义”用法。它们有的点到中国人有意无意流露出来的种族偏见和大国沙文主义。在更多场合,给别人戴

<sup>①</sup> 参看 Pye, "How China's Nationalism Was Shanghaied", 收入 Jonathan Unger 编 *Chinese Nationalism*, 1996 年英文版。

的“民族主义”帽子同留给自家用的“爱国主义”并无实质区别。在此,对家园、土地、语言、文化、历史、族群以及种种民族图腾,国家象征的感情联系,都是“民族主义”的滋生地。中国“地大物博,历史悠久,人口众多”,爱国主义的“自然资源”可谓取之不尽。依此推想,中国民族主义也一定来势汹汹。还有一种“民族主义”则是冷战结束后“自由世界”意识形态左顾右盼寻找新的“罪恶帝国”副产品。在这种眼光看来,“民族主义”顶替退出历史舞台的国际共产主义而入场,是抗拒西方“世界秩序”和价值观念的潜在形式。这些“理论”既是“中国威胁论”的依据,又是它的产物。将这些局部的、片面的意象拼凑起来,自然得不到一个关于当代中国的全而认识,而至于这样的“民族主义”本身究竟是什么,就更在云里雾里了。

事实上,从洋务运动始,中经变法、启蒙、革命、抗战,直至社会主义经济改革,一部中国近现代史,为研究中国民族主义问题提供了清晰的背景。早在20年代,新文化知识分子的大多数一边援引西方进步思想同鼓吹尊孔读经的军阀专制作近于绝望的文化、思想抗争,另一方面却没有忘记培育国民以反帝国主义为核心的民族主义意识。可以说,中国现代思想史上最“世界主义”的一代知识分子同时也是最自觉的民族主义者。两者不但不互相矛盾,反而相辅相成,共同造就了五四知识分子的知识人格。

当今,民族国家体系正经历着来自两方面的挑战:一是人类经济、文化生活的“跨国化”或“全球化”;一是民族国家内部差异性和自主意识的抬头。然而两者非但没有在理论和实践上证明民族国家的消亡,反倒为它提供了当代形式。我们只需注意当代区域性经济合作,如北美自由贸易协定或亚太经济合作组织无不以民族国家为基本单位,跨国资本的全球性运作也都牢牢地依附于民族国家的经济、法律、政治基础(香港的殖民地、国际城市、华人社会的三重性使她成为一个“证明一般法则的例外”)。60年代以后,全球性资本、信息和人才的加速流动造就了一批“跨国精英”和文

化、政治上的“边缘人”。他们或许可以成为跨民族语境交流的中介以及这种交流的艰巨性的见证,但我们对这种“边缘位置”自许的“本体论”意义却不宜高估。我们不能无视这样一个事实:对于当今世界(特别是第三世界)的绝大多数人民来说,逾越国界及其象征的经济、社会、文化、政治的不平等秩序是何等的不易;民族国家的格局又是多么经常决定了个人和集体的命运。无疑,在环境保护、扫毒、维持地区和平、救援难民、防治爱滋病等方面,人类迫切需要国际合作,但这离哈贝马斯所谓的“世界内政”(world domestic politics)和超民族文化的“世界共和国”构想还很远。哈贝马斯的启蒙普遍主义在这一点上暴露出其根深蒂固的形而上学理路和欧洲中心论思想。

另一方面,从北爱尔兰到魁北克,从巴斯克、苏格兰到库尔德人聚居区,我们又在目睹民族主义突破现存民族国家格局向“族裔自主”发展的趋势。面对这一尚不明朗的新一轮“民族独立”浪潮,我们同样不能陷人本质主义或意志论的思维,而必须把握民族国家形成的历史性和客观性。民族国家和民族主义从来不是建立在纯粹的族裔、血缘基础上,而是一个特定经济、社会、文化群体政治上的自我理解和自我规定。这种自我理解和自我规定的实现不以单纯的个人和集体意志为转移,而是有着复杂深刻的历史、社会、文化、心理和政治根源。换言之,民族国家和民族主义都是“想象的构造”,但却是在历史无情的多元决定之中具体地生成的。那种以主观、绝对的民族主义修辞有意无意为分裂中国造势的努力既没有理论依据,也没有现实说服力。

“民族主义与当代中国”不是没有答案的谜题,更不是知识话语的禁区。当代中国是一个正在展开的历史文本,而民族主义无论其概念多么飘忽不定,却是一个已有几百年历史的客观存在。在其兴起、发达、普及的过程中,人们在自觉不自觉地投身乃至献身中积累了经验、观察和初步的分析框架。从民族主义起源的经济学、社会学本质着眼,我们可以看到它在当代中国的表现与中国

经济的崛起和社会生活的多元化同步。在日益广泛的经济、文化交往中,普通中国人正逐渐摆脱经验的局限和意识朦胧状态,开始对个人、集体和国家的利益和前途表现出越来越多的体认、关心和参与意识。真正的大问题在这里刚刚开始,这就是:被现代性普遍潮流激活的当代中国社会,能否从自身历史的具体性和差异性中,创造出不同于经典资产阶级民族主义的新型民族国家。

(张旭东:美国杜克大学 博士)

# 民族主义与中国转型时期的意识形态

萧功秦

本文要讨论的问题是,民族主义有没有可能作为中国现代化转型时期意识形态的新的思想资源。

## 民族主义的基本内涵与凝聚力

民族主义有广义与狭义两种基本涵义,就广义而言,它是指主张对本民族及其利益效忠的理念和情感。民族主义主张所有的人都应该对本民族怀有最大的忠诚。就狭义而言,它是指一种特殊的政治理论和意识形态。这种意识形态认为,具有共同的文化、语言、宗教、风俗和历史的民族,应该并有权组成一个独立的主权国家或政治共同体。在一个政治共同体内存在着异质的民族的情况下,民族主义者要求民族自治和自决时就会产生分离主义运动。本文所使用的民族主义采取的是前一种也即广义的概念。

在人类历史上,民族主义是迄今为止世界上最强烈的、也最富于情感力量的意识形态。尽管各种意识形态的中心象征符号都会在其信奉者中引起不同程度的积极的反应,然而,惟有民族主义,可以如同一个家庭对于其成员所具有的天然的亲和力一样,对人们产生一种最直接、最自愿、诉诸人的亲缘本能的感召力。正是在这个意义上可以说,只要人类还存在着各个不同的民族,相对于其他意识形态的时效性而言,民族主义可以说是一种时效性是为长远的意识形态。

从国家政治层面上来看,民族主义的情感与理念是一种可以

维系和巩固政治共同体的凝聚力和共识的极为珍贵的、“天然”的政治资源。任何一个国家和民族面临外部压力和危机时,只要这个国家的政治领袖诉诸于本国和本民族的光荣历史、文化、勇气和智慧,他就能通过激发民众的民族情感,从而取得国民对该政权的权威合法性的认同。而民众也会在对国家与民族面献身的义务感中,激发出巨大的精神力量。第二次大战期间丘吉尔对英国公众富于激情的演说,以及由此激发的国民的牺牲精神便是众所周知的成功先例。

民族主义对于一个后发展国家的现代化也同样是一种巨大的精神力量。二次大战以后建立的新兴国家都无不是以民族主义作为政治凝聚力的基础。

### 主流文化与民族主义

这里,我们特别要强调指出的是,绝大多数国家的民族主义都是把本民族的基本价值与主流文化形态作为自己的基础。这里的主流文化形态,指的是在一个民族中占主导地位的文化价值体系。例如儒家文化就是中国的传统的主流文化形态。在后发展国家的现代化进程中,日本便是一个运用主流文化的成功的例子。推进日本近代化的政治精英们,正是运用本国传统的主流文化的价值符号在国民心目中的合法性,来缔造现代化的社会转型。自20世纪初期以来,土耳其的“现代化之父”基马尔,号召复兴传统的土耳其价值,并以此来聚合社会人心,从而成功地获得了各阶层广泛的支持。

由于主流文化是一个民族的政治精英、知识精英与民众文化认同的基础,当一个民族的主流文化价值成为这个国家的中心象征的组成部分时,它就对于这个民族的凝聚力和民族共识的形成,具有重要的意义。它也同样有助于形成现代化转型过程中的政治凝聚力。

为什么一个民族的主流文化体系对于这个民族的凝聚力具有

如此重要的作用？这是因为，主流文化体系乃是一个民族在长期适应自然与社会环境挑战过程中形成的集体经验（collective experience）。正因为如此，它在民族心理积淀中源远流长，严复称之为“国性”。他认为，“大凡一国存亡，必以国性为基，国性各国不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年渐摩浸渍而后大成者。但使国性长存，则虽被它种所制服，其国其天下尚非真亡”。他认为“正是这种‘国性’，使一个民族能自拔于艰难困苦之中，蔚为强国”，他还认为，“国性”存在于一个国家民族的“声名文物”中，构成了一国的“灵魂”，一个失去国性的民族，就如同“夺舍躯壳，形体依然，而灵魂大异”。

这种“国性”通过什么方式得以体现出来？严复认为，“中国之特别国性，所赖以结合二十二行省，五大民族于以成今日庄严之民是，以特立于五洲之中”，乃是由于它来源于“数千年之渐摩浸渍”的“孔子之教化”，换言之，“国性”体现于中国的主流文化之中。正因为如此，他认为，“中国之所以为中国者，以经为之本源”。他还提出一个十分重要的观点，那就是，在一个革故鼎新的时代，民必求之于“经”而于“经”有所合，才能安人心并能号召天下。如果我们把严复这里所指称的“经”理解为中国传统进行过程中形成的儒家的典章文物，而这种典章文物又是中华民族在适应自身面对的自然与社会环境挑战中形成的集体经验，我们就能够理解，顺应这种儒家主流文化的价值符号，以及对这种民族集体经验的认同，何以会对中华民族的社会人心具有凝聚和感召作用。

### 近代以来中国“反主流文化”的民族主义

如果说，上述后发展国家与民族运用本民族主流文化价值作为民族主义的凝聚力的基础的话，那么，我们可以发现，中国近代以来的现代化过程中的民族主义，却是一种与此相反的现象。我们可以把中国 20 世纪民族主义称之为“反主流文化”的民族主



义。这种民族主义的基本特征是,在其中心象征领域中,儒家文化这一传统的主流文化被视为对民族进步的消极障碍而予以彻底的排斥。人们可以从“五四”初期吴虞提出“打倒孔家店”以后的新文化运动中看到这种民族主义的发端。

自“五四”以来,中国的政治精英与文化精英是以人类历史上相当特殊的方式,即以激进的反传统主义的方式来推进本国的现代化的。反叛自身的主流文化传统,成为中国知识分子实现民族富强的基本手段。为什么会出现这种“反主流文化”的民族主义?这一点与一些学者所指出的包括中国在内的后发展国家的传统文化在与西方文明冲突与交汇过程中“两面刃”的特点有关。

这种“两面刃”的特点是,一方面,儒家主流文化是传统中国社会秩序赖以整合与协调的基础,是适应于传统中国社会的价值体系,中华民族要实现整体的凝聚,就必须借助于这种主流文化;另一方面,它对于异质的西方文化,对于近代以来的社会变迁的历史潮流,又显示出一种巨大的拒斥力量。由此而产生的后果是,中国由于现代化的受挫和民族生存条件的日益恶化而陷入深重的民族危机。中国知识精英与政治精英充满了强烈的文化挫折感与反主流文化的心态。

这正是造成中国自近代以来以激进的反传统主义为基本特征的民族主义的原因。正因为如此,五四以来的爱国知识分子自然把批判这种传统文化与制度的消极面作为救亡图存的起点。历史地看,这种文化现象在特定的历史条件下,有其存在的合理性。然而,这种反主流文化的民族主义的片面性在于,它在为实现民族进步和变革的同时,却抛弃了中国传统主流文化作为民族凝聚力的极其重要的资源。

尤其值得指出的是,在建国以后形成的中国本土意识形态中,不但继承了“五四”以来激进的反传统主义的理念成分,儒家文化被作为“封建主义上层建筑”加以清算,而且,由于受苏联 50 年代教条主义意识形态的影响,民族主义本身也被视为一种“资产阶级

意识形态”加以否定。当时占主导地位的政治观点认为,民族主义是新兴的资产阶级用以反对封建贵族的“神权”统治的工具;民族国家的兴起是早期资本主义经济条件的历史产物,随着资本主义的国际化 and 垄断化,民族主义也将寿终正寝;而现时代的民族斗争是阶级斗争的“外在表现形式”,既然“工人阶级无祖国”,那么,无产阶级理应以“全球”的胸襟和视野来扫荡过于“狭隘”的民族主义藩篱,这种过于抽象和理想化的“全球化”成为 50 年代以来中国本土意识形态的凝聚力的基础。

固然,50 年代以来主流的政治理论确实也以爱国主义作为社会凝结力的另一基础,但是,这种爱国主义并不包含对儒家主流价值与符号的肯定。这种特殊的爱国主义主要诉诸于传统的边缘性文化的因素作为自己的思想材料。例如,传统的下层劳动民众的智慧、反抗外族侵略者的勇敢精神、四大发明和其他一些古代科学技术成就等等。可以说,这种爱国主义也包容着某些朴素的民族主义因素,但是,由于以儒家思想为基础的主流文化已经被作为“封建主义文化的渣滓”加以排斥,上述非主流的文化因素根本上并不能起到作为民族中心象征的作用,它们作为政治共同体内的社会成员凝聚力的力度是相当有限的。它们只能构成严复所称的“国性”的一些次生性的边缘性的因素。

当然,应该指出的是,在封闭自守的条件下,这种政治意识把传统的主流文化象征排斥于中心象征之外,但它并不缺乏对民众的凝聚力。平均主义的“秘思”,对彼岸大同世界的向往,阶级斗争的理念,在旧体制的条件下仍然可以起到凝结社会成员的作用。

### 以主流文化为基础的民族主义： 转型时期意识形态的新的思想资源

20 世纪 90 年代的中国,已经进入大规模的体制转型时期,正如世界各国现代化历史所表明的那样,政治中心必须具有相当充

沛的权威合法性资源,才能在这一转变过程中稳定政治秩序,凝聚社会人心。

作为一个积极推进现代化变革事业的政权,政治中心的权威合法性资源可以由多种因素组合而成。首先,社会主义的意识形态的基本原则,作为中心象征符号的基本组成部分,对保持政治秩序的历史连续性,具有不可替代的功能,它仍然是维系权威合法性的基础之一。其次,改革与经济发展所取得的社会实效(performance)将会不断地使政权的合法性产生增值,它无疑是权威合法性的一个新的重要来源。但是,实效合法性的基础是“发展挂帅主义”(developmentalism),它对发展的方向目标、对社会成员之间的关系以什么方式实现整合、对集体与个人之间、国家与社会之间的权力义务、对稀缺资源的分配、对精神生活与理想的追求,均无法提供足够的制约与规定。于是,中国现代化面临的问题是,一方面,以市场经济为基础的世俗化的历史潮流,使原有的、与旧体制相对应的意识形态中的平均主义的理念与阶级斗争理论,已经不再具有对社会政治生活的感召力与整合作用;另一方面,上述以边缘性的文化因素为基础的具有反对传统的主流文化性质的爱国主义,由于缺乏“国性”那种深厚丰富的历史文化资源,这种爱国主义的传统模式也显然缺乏足够的民族凝聚力。推进现代化事业的政治中心,面临着如何避免意识形态资源因缺乏必要的补充而“空洞化”和贫乏化的困扰,正因为如此,在新的历史条件下,寻求新的权威合法性资源,以实现转型中的社会人心的凝聚与整合,是当今中国现代化面临的重大问题。

中国当代的现代化是否可以启用以儒家主流文化为基础的民族主义作为社会凝聚与整合的新的资源?答案可以说是肯定的。

这首先是因为,从社会条件而言,在20世纪90年代,儒学已不具有“抗现代性”的特质。儒学在近代之所以成为排拒西方近代文明的基本支点,并起到抵制中国现代化变革的消极作用,乃是由于儒学与传统封建专制政治相结合,从而形成官学化的意识形态。

而这种结合之所以可能,乃是与中国传统社会中特殊的社会精英阶级即缙绅阶级的存在有关,而这种缙绅阶级是以地主经济、科举制度与官僚国家的三位一体的制度结构为其存在条件的,当代中国已经不具备这种使儒学保守化的社会文化前提。

其次,从儒学本身的内在结构而言,它所内涵的“为仁由己”“求仁得仁”“自强不息”的道德自主性、“为万世开太平”的社会使命感、以内在的良知为基础的忧患意识,在人们可以作为权利义务主体而享有多元选择机会的时代,反而有可能成为真正的依托点,并成为民族成员安身立命和彼此凝合为一体的基础。自20世纪前叶以来,包括新儒学运动在内的儒学复兴运动的兴起,为发掘儒学中的内在意识,并使之与现时代相结合提供了一系列模式和资源。

这里还必须涉及另外一个重要问题。从各民族历史上来看,民族主义之所以有可能成为凝结和整合社会的巨大的力量,在很大程度上是由于而面临某一个外部敌人的威胁。这种威胁使属于同一文化、宗教、风俗与历史的人群,意识到彼此间利益的共同性。正是这种利益的共同性成为民族主义凝聚力的基础。中国在当今时代并不存在某一具体的、对中国人的生存条件构成直接威胁的外部敌人,民族主义是否可能在这种条件下被“激活”?这里可以特别指出的一点是,中国近百年的历史遭遇、深重的屈辱与挫折,使中国人有一种积淀于心理深层的情结,一种被人们称之为“强国梦”的情结,希求通过自己的努力来舒解百年来的民族压抑,并对祖辈与后世有一个交代。这种隐含于近百年来中国人中的深层的心态,是民族主义得以激活的基础之一。事实上,中国为举办亚运会和申办奥运会而进行的全民努力中已经可以明显地看出这种运用民族主义的“强国梦”情结的意识动向。

## 一个中华民族凝聚的新时代正在到来

如果说,以上本文所作出的分析还是从学理方面着眼的话,那么,提倡以主流文化为基础的民族主义,在中国现实生活条件下究竟有多大可能?

首先,从政治层面上来看,民族主义的资源已经是新时期领导阶层政治理念中的重要组成部分。中国现代化之父邓小平本人就有着相当深厚的民族主义情感。邓小平画册首页就是他说过的一句名言:“我是中国人民的儿子,我深情地爱着我的祖国和人民。”邓小平在他退休时发表在《人民日报》上的信中写道:“中国人民既然有能力站起来,就一定有能力永远岿然屹立于世界民族之林。”他还不断地强调,中国人首先要把自己的事情办好。邓小平的上述民族主义思想情感与他对中国社会主义的现代化事业的忠诚可以说有机地结合在一起。这种民族情感和理念是中国意识形态发展的一个重要的起点和基础。

此外,为实现台湾的和平回归,为安定“一国两制”实施后的香港社会人心,也使传统主流文化的象征符号在实现中华民族的凝聚力方面具有现实意义。

其次,值得注意的是,全国政协主席李瑞环于1994年清明祭扫陕西黄帝陵,并把黄帝与炎帝称为中华民族的“人文始祖”。这一信息可以看作是30年代毛泽东、朱德曾派林伯渠祭黄帝陵,毛并亲撰祭文以来,中国新时期的政治领导层对于中国传统的主流文化的象征符号的态度所具有的历史意义的重大转变。《人民日报》与中央电视台在报道这一新闻时指出,“在共同祖先面前找到共同的语言,达到最广泛的团结,从而振奋民族精神,实现中华民族的伟大复兴”。清楚地表明了这一转变的意义。

这种对主流文化的民族主义的回归的迹象,不但在上层政治精英层中,而且可以从中国民间社会中看到,后者实际是具有更为

重要的意义。因为如果在一个民族的基层社会中没有对传统主流文化的重新认同,上层政治精英的理念设计就缺乏现实操作的条件和基础。人们可以从黑龙江的佳木斯某一中学在学生中推行的“五心教育”的实践活动中看到基层社会中这种新的文化动向。这“五心教育”中就包括“对祖国的忠心”、“对同学的爱心”、“对家长的孝心”等传统道德伦理与现代社会伦理相结合的内容。“五心教育”已经在教育实践中取得突出的积极效果,该校学生的学习成绩和品德状态与当地其他学校相比,可以称得上“鹤立鸡群”。结果是学校高兴、家长高兴,地方政府也对此给以高度评价。

徐洪刚是中国人民解放军的一名普通战士,他为制止公共汽车上的犯罪,在身负重伤的情况下,用手托着露出的肠子去追赶罪犯。这件事在中国民众中激起巨大的反响。据报道,数以万计的普通民众拥到医院去看望这位英雄。徐洪刚身上是什么引起中国普通民众如此强烈的震撼?应该说,人们从这位英雄身上更多感受到的是一种“义”的道德感召力,一种“舍身取义”、“杀身成仁”的道德激情。上述这些事实足以表明,汲取本民族主流文化中的价值与道德资源,对于重建具有中国主流文化特色的现代精神文明所具有的生命力。

无论从决策层中出现的对主流文化的象征符号的重视来看,还是从民间社会中自发出现的对传统道德文化资源的回归和认同来看,人们都可以发现,从主流文化价值中,从以主流文化为基础的民族主义理念中,寻求新的社会整合与政治整合资源的时代正在到来。

人们不但可以看到这个历史过程已经展示出来的一些具体迹象,而且还将会看到它可能出现的方式。例如,人们可以预见,爱国主义的内涵将比过去更为扩展,爱国主义的象征符号将从边缘性文化领域扩展到传统主流文化领域,传统中国的官学化的儒家意识形态成分虽然将继续受理性的批评,但儒家“为仁由己”的心性观中的某些内核,将受到渴求在“过度世俗化潮流”中安身立命

的知识精英的认同,教科书中将会越来越频繁地出现儒家先哲的充满民族智慧的格言。

人们用不着为这种向儒家价值回归的历史潮流杞人忧天,在中国人从市场经济与社会多元化过程中品尝到种种好处时,中国决不会重新回到以儒家官学化的“三纲五常”、“君尊臣卑”的意识形态来整合社会秩序的保守封闭的时代去。相反,中国人生活的精神世界将由于传统主流文化资源的新的补充,而会展示得更为丰富、充实而富于温情。事实上,从历史发展的大势而言,中国已经进入了后“五四”时代。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

# 论近代以来中国的国家意识与 中外关系意识

——评余英时《飞弹下的选举——  
民主与民族主义之间》

姜义华

美国哈佛大学塞缪尔·亨廷顿教授 1993 年夏天在《文明的冲突》<sup>①</sup> 一文中断言,文明之间的冲突在未来的世纪中将会取代意识形态及其他形式的冲突而成为世界上最主要的冲突形式;文章因此要求制定世界战略来遏止儒家文明及伊斯兰文明。就在这篇文章发表后,所谓“中国威胁论”连篇累牍地出现在某些报刊上。这些高论早已为世界上许多学者所批驳。最近,亨廷顿的高论却得到一位著名教授的极高评价,被推誉为“一针见血地点破了冷战后世界新潮流的本质”;“中国威胁论”也得到这位教授的应和,中国被他说成“已隐然成为许多亚洲国家恐惧的强权”,“它已从自卫转变为攻击,它的攻击对象主要便是美国”。这位教授便是美国普林斯顿大学讲座教授、台湾“中央研究院”院士余英时先生。最后,他在台湾《中国时报》上发表了一篇《飞弹下的选举——民主与民族主义之间》<sup>②</sup>,提出了上述论点。为了给上述论点提供历史的依据,余英时先生纵论近代以来中国的国家意识与中外关系意识。他说:“在民族——国家的认同方面,中国人自清末到今天,却始终

① 刊于美国《外交季刊》1993 年夏季号。中译文刊于香港中文大学中国文化研究所《二十一世纪》1993 年 10 月号。

② 刊于 1996 年 3 月 29 日《中国时报》。



没有取得共识”；“中国，这两个字究竟有什么样具体内容，恐怕今天谁也说不清楚。它是地理名词呢？政治名词呢？文化名词呢？还是种族名词呢？我敢断言，无论是从地理、政治、文化、或种族的观点去试图对‘中国’这一概念加以清楚的界说，马上便会引出无穷的争辩”。余英时先生还写道：“中国过去是一个文明大国，一向有‘居天下之中’的优越感。西方政治学家也注意到中国人潜意识中至今还不能接受与其他国平起平坐的事实”；“中国人师法西方确不是心甘情愿的认输，而是以此为手段，以达到与西方强国并驾齐驱甚至越而过之的境地。……今天不少中国人的心中对于西方——美国是其最主要的象征——确激荡着一股难以遏阻的‘羨恨交织’的情绪。这种情绪要求一个‘强大的中国’，向以美国为首的西方公开挑衅”。余英时先生是一位著名的历史学家，但是，他在这里所讲述的历史却明显地有悖于历史的实际。余英时先生的文章足以证明，如何认识近代以来中国的国家意识与中外关系意识，不仅关系着能否正确地认识中国的昨天、今天，能否正确地认识东亚乃至世界的昨天与今天，而且关系着能否正确地引导中国与世界走向明天。因此不可不认真对待。

## 历史形成的中国和“中国”这一名称的历史

中国这两个字究竟是地理名词、政治名词、文化名词，还是种族名词？这个问题，只要认真考察一下历史的中国形成和发展的总过程以及“中国”这一名词涵义演变的大体情况，本不难辨别明白。

历史的中国形成与发展经历了一个漫长的岁月，“中国”一词在不同的时代，不同的场合有过不同的用法。

王尔敏所撰写的《“中国”名称溯源及其近代诠释》一文将先秦典籍所见“中国”词称 178 次汇录成表<sup>①</sup>，并引用其他诸多考证资料，说明“中国”一词，自商代起至秦汉统一以前，诸夏民族已普遍习用，研探其所含意旨，约有五类：一、京师，凡 9 次；二、国境之内，凡 17 次；三、诸夏之领域，凡 149 次；四、中等之国，凡 6 次；五、中央之国，凡 1 次<sup>②</sup>。该文据此指出：

在秦汉统一以前，“中国”一词所共喻之定义已十分明确。那就是主要在指称诸夏之列邦，并包括其所活动之全部领域。至于此一称谓之实际涵义，则充分显示民族文化一统观念。诸夏列邦之冠以“中国”之统称，主要在表明同一族类之性质与同一文化之教养之两大特色。因为实际上自远古以来并无政治统一之事实，而族类之混同，则已构成一致同血缘之庞大族群，在当时则称为诸夏。同时文化之融合与同化，也已构成一致之观念意识、生活习惯、语言文字与社会结构，在当时则形容为中国。所以“中国”称谓之形成，实际显示出当时中华族类全体之民族与文化统一观念<sup>③</sup>。

178 次中含“中央之国”之意的一次，见之于《列子》，原文为：“南国之人，祝发而裸；北国之人，鞞巾而裘；中国之人，冠冕而裳。”所强调的其实还是文教的差异。王尔敏上述研究成果清楚表明，“中国”这一名词从商代到秦汉统一以前，作为一个地理名词、文化名词、种族名词，实际已经逐渐形成了共识。地理上，它当时指黄河中下游的周、晋、郑、齐、鲁、宋、卫等国；文化上，它表现为

<sup>①</sup> 王尔敏《中国近代思想史论》，华世出版社，1977 年 4 月初版，1982 年 1 月第 3 次印刷，第 461～480 页。

<sup>②</sup> 同上，第 442 页。

<sup>③</sup> 见王尔敏《中国近代思想史论》，华世出版社，1977 年 4 月初版，1982 年 1 月第 3 次印刷，第 443 页。

“以诗书礼乐法度为政”<sup>①</sup>。如赵国公子成所说：“中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之年教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也”<sup>②</sup>。族类上，当时以“中国”自居者，都称作华夏族。“中国”当时正以上述这些特征而与所谓东夷、西戎、北狄相区别。

秦汉统一以后，“中国”更进而具有了政治名词的意义，它所包含的地理、文化、族类意义也与此相应而有所变迁。首先，地域大大扩展了。其次，在文化上、族类上，原先的所谓东夷南蛮、西戎、北狄，先后不同地都逐渐成了“中国”的一个组成部分。对此，王尔敏的上述论文指出：

古代“中国”在地球上所笼罩固定领域之范围，秦汉统一前，当已形成了共喻之理解。就是普通观念之中国，载于文献者，均漫指黄河及淮河流域之大部分。而沿边裔之秦、楚、吴、越则不在“中国”领域之内。至秦统一之后，形成政治大一统局面，中国行政制度改变，遂使“中国”称谓之实义又有新确立，不但三十六郡沿为正确之中国领域，而东南至于海，北至于塞，西接流沙，则俱为秦汉时代所共喻中国领域<sup>③</sup>。

历史的进程是曲折的。秦汉统一以后，中国又经历了一个相当长的分裂时期。晋室南渡后，东晋人将十六国斥为夷狄，南北朝时，南朝骂北朝为俘虏，北朝骂南朝为岛夷，但他们都以“中国”自居。隋唐统一，使“中国”版图进一步扩大，和周围各地区联系进一步密切。经由五代十国的分裂至宋统一，又有辽、金、西夏等国与

① 《史记》卷五《秦本纪》。

② 《战国策·赵策三》。

③ 王尔敏《中国近代思想史论》，华世出版社，1977年4月初版，1982年1月第3次印刷，第445-446页。

之相峙。继此之后,经由从成吉思汗到忽必烈祖孙三代的经营,渐次统一了蒙古高原上的蒙古各部、突厥各部,东北和黄河流域的金,宁夏、甘肃的河西和鄂尔多斯一带的西夏,新疆的西辽,西藏的吐蕃,云南的大理,以及长江流域、珠江流域的南宋,形成了空前的大一统局面。所有这些地区,都成了“中国”的一部分。明朝时期,这个大一统局面又受到破坏。而到清朝建立时,经过从努尔哈赤、皇太极到顺治、康熙、雍正、乾隆六代二百多年的经营,形成了比之元朝远为稳定的新的大一统国家。而“中国”这一称谓,到这个时代终于有了相当确定的含义。

主持编绘 8 卷本《中国历史地图集》的谭其骧教授在《历史上的中国和中国的历史疆域》一文中提出:“我们应该采用整个历史时期,整个几千年来历史发展所自然形成的中国为历史上的中国。”他认为,十七八世纪的清朝版国便代表了 this 由几千年历史发展而自然形成的中国的范围。他分析了中原地区跟各个边疆地区长期以来经济、文化、政治的关系,指出:“随着历史的发展,边区各族和中原汉族之间的关系越来越密切了,形成了一种相互依存的关系,光是经济文化的交流关系不够了,光是第一边区和中原的合并也不够了,到了十七八世纪,历史的发展使中国需要形成一个统一的政权,把中原地区和各个边区统一在一个政权之下。而清朝正是顺应了历史发展的趋势,完成了这个统一任务。<sup>①</sup>”他特别强调了“自然形成”这一根本特征,指出,当时清朝之所以能够在这么大的范围之内完成统一,决不是单纯的由于那时的清朝在军事上很强。这个统一所以能实现,首先是因为清朝以前,中原地区已和各个边疆地区关系很密切,不但经济、文化方面很密切,并且在政治上曾经几度同处在一个政权统治之下。如东北地区在唐朝时候已经建立了若干羁縻都督府、羁縻州,经过辽、金的统治和明朝奴尔干都司的治理,清朝时走向统一便是自然趋势。北方蒙古高

<sup>①</sup> 谭其骧《长水集续编》,人民出版社,1994年12月版,5页。

原上匈奴与汉朝曾多次战争,后来降汉;唐朝一度统治了整个蒙古高原,后来突厥重新复国;元朝时蒙古高原是岭北行省。西北地区,西汉设西域都护府,唐设安西、北庭都护府,元置阿力麻里、别失八里行中书省、宣慰司等。吐蕃和唐有过相当密切的交往,后来长时间处在厄鲁特蒙古统治之下。台湾在明朝后期已有颜思齐、郑芝龙等人去那里建立了汉人政权,后来荷兰人入侵,郑成功在1661年从荷兰人手中收复了台湾,奉明朝正朔,1683年为清朝所平定。所有这些地区在清朝时走向统一,同样都是自然趋势。这个统一到清王朝时终于巩固下来。稳定下来,主要不是靠军事征服、军事胜利,“主要的原因是中原需要边区,边区更需要中原,需要统一在一个政权之下,这对中原人民有利,对边区人民更有利”<sup>①</sup>。正是有了社会、经济的基础,中国在18世纪中叶至1840年稳定的版图内实现了政治的统一。这时“中国”作为一个地理名词,已涵盖了满、蒙、藏、维、汉等各个民族以及所有这些民族的文化。谭其骧上述文章论及清朝创建的特征时曾指出:“清朝统一基本上就是统一满、汉、蒙三区。蒙区实际上包括维吾尔地区及藏区。……1636年皇太极即皇帝位,把国号大金改为大清,臣下所进呈的劝进表就是由满、蒙、汉三种文字写成的,充分表明这个王朝是由满、蒙、汉三种人组成的。据我来看,这是顺应历史潮流的。因为到了16世纪、17世纪。汉、满、蒙等中国各民族已经迫切需要统一。”<sup>②</sup>努尔哈赤建满洲八旗,皇太极建蒙古八旗、汉军八旗,三支八旗成为创建清朝的骨干力量,这也是谭其骧教授上述论点的有力佐证。正由于清朝系满族联合蒙、汉两族共同创建,对于各民族在政治上走向统一,文化上走向共同发展,便比之先前各个世代更为有利。尽管在这中间也有不少摩擦与冲突,但汉族以外的各民族和他们的民族文化成为中华民族和中国文化不可分割的一

<sup>①</sup> 同前页注①,5~6页。

<sup>②</sup> 见谭其骧《长水集续编》,人民出版社,1994年12月版,6页。

个部分,则已确定无疑。

于此可知,至17、18世纪,历史的中国已经确定无疑地、巩固地自然形成。1840年以后,当西方列强来到东方时,所面对的正是这确定无疑的中国。王尔敏先生有一篇论述近代中国知识分子应变之自觉的文章,列举当时著名的知识分子66人所提出的变局言论,其中凡述及“中国”或“中外”者,所指的“中国”,都正是这一确定无疑的中国<sup>①</sup>。这些事实表明,当时人们对于“中国”一词的地理含义、政治含义、文化含义、种族含义,已经形成了无可置疑的共识。

### 主权意识、民权意识与近代国家意识

在古代自给自足的生产方式支配下,人们通常更多关心的是自己的家庭、家族,国家意识相对比较淡薄。近代以来,中国遭逢几千年来所未有的巨变,外患内忧,强烈地催生了人们的主权意识。可以说,中国人的近代国家意识正是伴随着国家独立与主权意识的高扬而逐渐形成的。

众所周知,中国从19世纪中叶起,就遭到当时最发达的资本主义国家英国、美国、法国以及俄国的不断侵袭。19世纪末,新勃起的德国、日本也咄咄逼人地肆虐于中国。附属于这6大强国的还有一批西方的中小国家。列强凭借炮船的威胁,取得了一系列特权。汪敬虞在《资本、帝国主义国家在近代中国的特权》一文中,将列强所攫取的特权分成“根据不平等条约取得的特权”和“没有条约根据的特权”两类。条约特权有:条约口岸,协定关税,领事报关,租赁土地房屋(后来侵略者歪曲条约而辟为租界),片面最惠国待遇,驻军,治外法权,免征税收,内港引水,雇佣买办,办理邮政,内地传教,内地游历通商,内河航行,协定内地通过税,贩卖鸦片,

<sup>①</sup> 王尔敏《中国近代思想史论》,384-401页,409-414页,430-433页。

管理海关行政, 掠夺华工, 租借地, 减征税收, 沿海转运贸易, 势力范围, 修筑铁路, 口岸设厂, 内地开矿, 敷设有线电报, 收存税款, 管理盐务行政, 管理无线电台, 航空运载等。没有条约根据的特权有: 外国在中国开设银行, 外国银行在中国发行纸币, 对中国政府贷款, 直接向烟农收购烟叶, 外国在中国兴办农场等<sup>①</sup>。除去这些特权外, 列强还屠杀中国军民, 割占中国大片领土, 帮助清王朝血腥镇压中国民众运动, 在租界及中东铁路附属地内为所欲为。诚如湖南巡抚王文韶在 1874 年一份奏折中所说: “窃惟中国之有外患, 历代皆然, 而外洋之为中国患如此其烈, 实为亘古所未有。”<sup>②</sup> 独立与主权问题就是这样极为尖锐地提到中国面前的。

早在 19 世纪六七十年代, 一批先觉者已经明确提出了维护国家自立与主权的问题。王韬已将列强所获取的各种侵及中国主权的特权称作“额外权利”, 而要求予以收回<sup>③</sup>。郑观应已强调必须在确定税率时坚持独立自主, 指出交涉中, “一切章程均由各国主权自定, 实于公法吻合”<sup>④</sup>。到 19 世纪末、20 世纪初, 主权一词已相当流行。约翰·施莱克在《帝国主义与中国民族主义: 德国在山东》一书中, 曾统计了“主权”在《清季外交史料》一书中出现的次数, 1875 年至 1894 年每百页出现一次; 1895 年至 1899 年每百页 2.5 次; 1900 年至 1901 年每百页增至 8.8 次; 1902 年至 1910 年每百页更增至 22 次<sup>⑤</sup>。陈独秀 1904 年在《安徽俗话报》上发表的《说国家》一文, 指出: “凡是一国, 总要有自己做主的权柄, 这就叫做‘主权’……一国之中, 像那制定刑法、征收关税、修整军备、办理外交、升降官吏、关闭海口、修造铁路、采挖矿山、开通航路等种种国政, 都应当仗着主权, 任意办理, 外国不能丝毫干预, 才算得是独立

① 《中国社会科学院经济研究所集刊》第十集, 中国社会科学出版社, 1988 年, 1~42 页。

② 《筹办夷务始末》同治朝卷九九, 52 页。

③ 王韬:《除额外权利》,《弢园文录外编》卷三, 中华书局, 1959 年版, 89~90 页。

④ 郑观应《盛世危言》正续编卷三, 1 页。

⑤ E. Shrecker, John: Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung, Harvard UP, 1997, 253 页。

的国家。若是有一样被外国干预,听外国的号令,不得独行本国的意见,便是别国的属地。凡是一国失了主权,就是外国不来占据土地,改换政府,也正是鸡犬不惊,山河易主了。<sup>①</sup>”这一认识,出自一位25岁青年之口,而且以白话阐述,足以说明主权意识这时已经在人们国家意识中占据了突出的地位。正因为如此,收回已经丧失的主权、保护主权自立,成了当时爱国者的普遍呼声。康有为发起成立保国会,第一条就说:“本会以国地日割,国权日削,国民日困,思维持振救之,故开斯会,以冀保全,名为保国会。”<sup>②</sup>其后各地成立的各类公法学会、国权挽救会、保矿会、保路会、保界会,都将保护和收回国家主权作为他们直接的奋斗目标。

怎样才能维护国家主权?起初,人们寄希望于公理、公法,以为可以据此向列强力争。很快,人们发现,列强常常肆无忌惮地践踏这些公理、公法。人们又寄希望于朝廷励精图治,有所作为;但是,不多久,人们就失望了。于是,人们转而寄希望于民权。汪康年在《论中国参用民权之利益》中写道:“若夫处今日之国势,则民权之行尤有宜亟者。益以君权与外人相敌,力单则易为所挟,以民权兴外人相持,力厚则易于措辞。”<sup>③</sup>严复在《原强》中进而强调:“积人而成群,合群而求国。国之兴也,必其一群之人,上自君相,下至齐民,人人皆求所以强,而不自甘于弱,人人皆求所以知,而不自安于愚。”<sup>④</sup>他强调齐民为国家的主体,维护国权必待其群都能奋起努力,但他认为当时所可实际去做的只是鼓民力、开民智、新民德,即宣传启发民众。与此差不多同时,梁启超已更为明确地提出了振兴民权的重要性。他说:“君权日益尊,民权日益衰,为中国致弱之根源。”<sup>⑤</sup>为此,他要求大力鼓吹民权之说,大力伸张民权,断言:“民权兴则国权立,民权灭则国权亡”,“若人权尽复,民智

① 《陈独秀著作选》,第一卷,上海人民出版社,1993年4月,57页。

② 《湘报》第68号,光绪二十年四月五日出版。

③ 《戊戌变法》资料丛刊,第3册,148页。

④ 严复《原强》。

⑤ 《饮冰室合集·文集之一》,128页。



大开,则人知爱国,下令流水,国权乃一张而不可仆,主权亦一隆而不可替。<sup>①</sup>”其后,以“国民”为刊名的《国民报》在《20世纪之中国》一文中进一步系国家命运于全体国民:“今日已二十世纪矣,我同胞之国民,当知一国之兴亡,其责任专在于国民。<sup>②</sup>”到邹容的《革命军》及提倡民族、民权、民主三大主义的孙中山那里,民权更具体化为建立“中华共和国”、“建一大共和国以表白于世界”<sup>③</sup>。

主权意识的增强,推动了拒俄、抗法、抵制美货、保矿、保路等运动的高涨;民权意识的增强,促进了立宪运动与革命运动的展开。这些运动汇合在一起,终于推翻了丧权辱国的清朝的君主专制统治,迎来了“中华民国”的诞生。

“中华民国”的命名及其诞生,在中国近代国家意识的发展中具有重要的地位。这是周、秦以来第一次将已经流传数千年的“中国”两字径直用来作为正式的国名。“中华民国”四字出自中国同盟会“恢复中华,建立民国”誓词。孙中山、黄兴、章太炎等人1906年所制定的《中国同盟会革命方略》解释“恢复中华”时强调:“中国者,中国人之中国;中国人之政治,中国人任之。……敢有为石敬瑁、吴三桂之所为者,天下共击之”。在解释“建立民国”时强调:“今者由平民革命以建国民政府,凡为国民皆平等以有参政权。……敢有帝制自为者,天下共击之。<sup>④</sup>”为推翻清朝统治,革命派曾起劲地鼓吹过“驱除鞑虏”,但是,在武昌起义后,鼓吹“反满”最力的章太炎便致书满族留日学生,说道:“若大军北定宛平,贵政府一时倾覆,君等满族,亦是中国人民,农商之业任所欲为,选举之权,一切平等。<sup>⑤</sup>”孙中山1912年1月1日就任中华民国临时大总统职

① 梁启超《爱国论》,《饮冰室合集·文集之三》,73页。

② 《国民报》第1期,7页。

③ “中华共和国”见之于邹容《革命军》,《辛亥革命》资料丛刊,第一卷,上海人民出版社,1981年版,364页。“建一大共和国以表白于世界”见之于孙中山《在东京中国留学生欢迎大会上演说》,《孙中山选集》,人民出版社1981年10月第2版,73页。

④ 《孙中山全集》第一卷,中华书局,1981年,297页。

⑤ 冯自由《清肃王与革命党之关系》,冯自由《革命逸史》,第五集。

时所发布的宣言书中,第一条就宣布:“国家之本,在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国,即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人。是曰民族之统一。”<sup>①</sup>明示“中华民国”是生活在中国广大领土上的所有各族共有的统一国家。

孙中山在临时大总统就职宣言书中还宣布,中华民国决心谋求实现“领土之统一”、“军政之统一”、“内治之统一”、“财政之统一”。在参议院1912年3月议决的《中华民国临时约法》总纲中明确宣布:“中华民国,由中华人民组织之”;“中华民国之主权,属国民全体”;“中华民国领土,为22行省,内外蒙古、西藏、青海”<sup>②</sup>。这时,由于民众的崛起范围还很有限,中华民国的根基并不坚实。也就没有足够的力量解决收回已经丧失的主权以及防止主权继续丧失的问题。孙中山就任临时大总统时,在《宣告各友邦书》中就不得不宣布继续承认革命以前清政府与各国所缔结的各种条约、向各国所借的外债以及各种赔偿,继续承认先前所让于各国的种种权利。已经割让给日本的台湾领土收回问题,也因此未在《临时约法》中提出。但是,中华民国的建立这一实践对于主权意识与民权意识的普及和深化所起的推动作用,其力度、其广度都非往昔各种宣传和运动所可比拟,正因为如此,民众奋起为维护国家主权而进行斗争,其规模、其成效也都非往昔所可比拟。蓬勃开展的反对沙俄分裂外蒙古及反对英国侵略西藏的斗争,反对日本所提出的“二十一条”的斗争,程度不同地挫抑了列强的气焰。在第一次世界大战中,1917年中国对德、奥宣战,废止了中德、中奥间所有条约合同、协定,收回了德国在天津、汉口的租界和奥国在天津的租界,取消所有德、奥在中国的领事裁判权等各种特权,1919年的五四爱国运动,终于迫使北洋政府拒绝在继续维护列强特权的《巴黎和约》上签字。1920年3月,中国收回中东铁路界内的主权。1922

<sup>①</sup> 孙中山《临时大总统宣言书》,《孙中山全集》第二卷,中华书局,1982年,2页。

<sup>②</sup> 《孙中山选集》,二卷,220页。

年中国收回已被日本侵占了8年之久的胶州原德国租借地。1924年5月,中苏签订了《解决悬案大纲协定》,宣布沙俄和中国签订的一切条约一概无效,苏联放弃在中国境内的一切租界、租借地,取消在中国的治外法权和领事裁判权。这是中国近代国家意识日臻成熟,在争取国家自立、保障国家主权方面所取得的第一批成果。

## 对国际霸权的抗击和中国的国际平等意识

1924年1月召开的中国国民党第一次全国代表大会,实现了中国国民党与中国共产党的合作,对民族主义、民权主义、民生主义作出了新的解释,有力地推动了工人运动、农民运动、学生运动、市民运动、妇女运动的发展。中国的国家意识与中外关系意识的发展,这时,集中为一个目标,这就是孙中山以中国国民党名义发表的《北伐宣言》中所说的“造成独立自由之国家,以拥护国家及民众之利益”,“要求重新审订一切不平等之条约,即取消此等条约中所定之一切特权,而重订双方平等互尊主权之条约,以消灭帝国主义在中国之势力”。这也就是“令中国出此不平等之国际地位”,而“蹈于国际平等地位”<sup>①</sup>。这样的要求,在余先生的眼中,竟成了“不是心甘情愿地认输”,“不能接受与其他国平起平坐的事实”!

声势浩大的五卅运动,粉碎广州商团叛乱,省港大罢工,以及北伐战争的节节胜利,给予帝国主义在中国的特权以前所未有的猛烈冲击。广大民众为使中国摆脱被凌辱、被欺侮的屈辱地位,强烈要求废除强加于中国的各种不平等条约,和各国建立双方平等、互尊主权的新型关系。借助广大民众同仇敌忾,1926年8月,中国收回了上海公共租界内的会审公廨;1927年初,中国收回了汉口、九江的英租界;接着,中国又陆续收回了镇江、威海卫、厦门的英租界,并相继与美、比、义、葡、英、法、日等国签订关税条约,废除

<sup>①</sup> 《孙中山选集》,943页、944页。

各国在中国的协定关税权,收回了关税自主权。但是,中国并没有沿着这一趋势发展下去而取得国际平等地位,原因在于这时遇到了19世纪后半期以来最为严峻的外部及内部的挑战。

外部的挑战,首先在于日本军国主义悍然侵入中国东北,企图独霸东亚乃至整个亚洲太平洋地区。这一事件与德国在欧洲重新崛起互相呼应,在世界范围内引发了一场新的争夺世界或区域霸权的斗争,并由此导致第二次世界大战的爆发。

内部的挑战,来自以蒋介石为代表的特殊利益集团,他们在北伐战争势如破竹向前发展之时,为保障自己的特殊利益,转而向列强妥协,乞求得到他们的支持,同中国共产党分裂,将如火如荼的工农运动镇压下去。当日本军国主义的铁蹄步步进逼时,他们采取了“不抵抗政策”,致使东三省失陷,华北被蚕食,最后华北、华中、华南及中国其他广大地区都惨遭蹂躏。

而对国家危亡的严峻形势,中国人民确实没有“认输”,因为侵略者不但不让中国与其他国“平起平坐”,还要完全灭亡中国。中国人民奋起反对妥协、投降,掀起了轰轰烈烈的抗日救亡运动,推动了国共两党第二次合作,实现了全民族团结一致,坚持了8年抗日战争。这时,中国人在民族——国家认同方面,是非常清楚的,“始终没有取得共识”云云,全无根据。

抗日救亡运动与8年浴血抗战,对于中国走向主权独立、取得国际平等地位起了巨大作用。尽管中国主要工业总产值这时只达到欧洲小国水平,中国人民保卫国家的独立、主权、自由的不屈意志和而对强敌英勇无畏的斗争精神,使中国成了世界反法西斯战争中足以和苏联、美国、英国相匹敌的反法西斯主力之一,中国因此赢得了世界上众多反法西斯国家的崇敬和广大爱好和平的人民的同情,终于取得了世界大国的地位,成了1942年1月1日签署

《联合国共同宣言》的 26 国中带头的四大国之一<sup>①</sup>, 1943 年 10 月 30 日又与美、英、苏三国共同签署《关于普遍安全的宣言》<sup>②</sup>, 宣布将尽速“根据一切爱好和平国家主权平等的原则”, 成立大小国家均得参加的“普遍性的国际组织”<sup>③</sup>。1945 年中国又与美、英、苏三国一道发起于 4 月 15 日在美国旧金山召开“联合国国际组织会议”。在《联合国宪章》中, 中国被确定为联合国安全理事会常任理事国。尽管在此之前, 斯大林曾对此表示过异议, 表示“无论如何, 他不认为中国在战争结束时会是非常强大的”, 借口“例如一个欧洲国家或许会对中国有权对它动用某种机构表示不满”<sup>④</sup>而企图将中国排斥于“四强”之外, 但中国终于还是取得了安理会常任理事国的地位, 这就使中国有了可能取得国际平等地位, 成为维持国际安全和世界和平的一支中坚力量。这一切, 看来都使余先生不安。因为中国非但没有“认输”, 反而要求成为一个“强大的中国”, 要求取得国际平等地位!

在成为世界四大国之一的过程中, 中国先于 1941 年 12 月宣布废止对日本及意大利的一切不平等条约、协定、合同, 并明确宣布战后决定收复台湾、澎湖、东北土地。1943 年 1 月, 中英、中美签订条约, 废除英国、美国在华不平等条约及各种特权, 其后, 英联

① 美国总统罗斯福 1942 年元旦文告中首次将中国列为“四强”之一。国务卿赫尔在解释罗斯福将中国列为“四强”之一的意图时说:“对于中国, 我们有两个目标; 第一是有效地共同作战。第二是在战时和战后, 为了筹建国际组织以及在东方确立稳定和繁荣, 承认和把中国建成一个跟俄、英、美这三个西方大盟国具有同等地位的大国。”见 Hull, C. Fordell, *Memoirs of Cordell Hull*, Vol 2, Macmillan, New York, 1948, p. 1257。1943 年 3 月罗斯福会见英国外相艾登时说, 中国一定要参加“大国圈子”, 美国希望“世界组织的真正决定, 应由美、英、苏、中四国作出”, “倘和俄国在政策上发生严重冲突, 中国毫无疑问会站在我们这一边”。见 Sherwood, Robert E: *Roosevelt and Hopkins*, pp. 716 ~ 718。

② 1943 年 10 月, 苏、美、英三国外长莫斯科会议, 是美国国务卿赫尔坚持将中国列为《普遍安全宣言》发起国之一。苏联外长莫洛托夫曾表示反对, 赫尔对莫洛托夫说:“关于中国的局势问题, 美国政府正在作一切努力, 并且已尽可能作出了一切努力。在我看来, 把中国从四国宣言中给略掉, 将是不可能的。我国政府认为, 在世界局势中, 中国一直是从事这场战争的四大国之一。”见 Hull Cordell: *Memoirs of Cordell Hull*, Vol. 2, p. 1282。

③ 《国际条约集》(1934 ~ 1944), 世界知识出版社, 1961 年版, 403 页。

④ *Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conferences at Cairo and Tehran 1943*, p. 358.

邦废除对华不平等条约。但是,中国并没有因此而事实上真正取得国际平等地位。英国仍拒绝将新界、九龙、香港归还中国,葡萄牙仍然占据着澳门。尤为严重的是在二次大战行将结束时,世界已实际形成美、苏两大强权企图彼此划分势力范围、共同主宰世界的格局。两国大都不愿更没有真正平等地对待中国,而总试图由他们来安排和决定中国未来的命运。在1945年2月举行的雅尔塔会议上,美国与苏联首脑专门讨论了中国问题。美国国务院会前拟定的《美国对华长期目标和政策大纲》及《英、美、苏的对华政策的统一》说明了美国对华的基本要点,这就是:“由我们(指美国)负起领导责任,帮助中国发展一个强大的、稳定的和统一的政府,以便它可以成为远东的主要稳定因素。”为此,美国“应争取英国和俄国的合作来达到这个目标”<sup>①</sup>。在罗斯福与斯大林讨论两国问题时,为换取苏联支持美国上述对华政策,罗斯福答应了斯大林所提出的“外蒙古(蒙古人民共和国)的现状须予维持”、“大连商港须国际化,苏联在该港的优越权益须予保证,苏联之租用旅顺港为海军基地也须予恢复”及“对担任通往大连之出路的中东铁路和南满铁路应设立一苏中合办的公司以共同经营之”等严重损害中国主权的条件,双方并邀请邱吉尔共同签署了秘密的《三大国关于远东问题的协定》<sup>②</sup>。会后,美国负责说服中国政府答应上述条件,最终由中国外交部长王世杰与苏联外长莫洛托夫于1945年8月14日在莫斯科签订包含上述不平等内容的《中苏友好同盟条约》;而作为对美国的回报,苏联首脑则一再表示“帮助中国恢复起来的工作必须以美国为主”,“美国是惟一有足够资本和人才,在紧接着战争结束的这个时期内,能对中国真正有所帮助的国家”<sup>③</sup>。实际上,就是承认美国在中国具有特殊地位,中国属于美国势力范

<sup>①</sup> Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conferences at Malta and Yalta 1945, p.358.

<sup>②</sup> 《德黑兰、雅尔达、波茨坦会议文化集》,三联书店1978年版,258页。

<sup>③</sup> 斯大林对霍普金斯的谈话,见 Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conference of Berlin 1945, Vol. 1, p.43.

围。

旧的霸权主义者日本军国主义刚刚倒下去,美国这个不可一世的新的霸权主义者又逞威于中国。驻华美军司令魏德迈 1945 年 11 月向华盛顿提出的报告说:“中国是东西方之间的一座桥梁。今天由于出现了强大的苏俄,中国也是世界上两个最大的强国,即苏俄和美国政治、经济角逐的舞台。<sup>①</sup>”美国为使中国成为其仆从,以其为巩固的根据地控制亚洲大陆,运用“以华制华”的手段,全力支持蒋介石政府在抗日胜利不久就悍然发动全面内战,图谋一举扑灭 8 年浴血抗日中成长壮大起来的中国共产党及其所领导的人民力量。中华民族又一次面临整个国家盛衰存亡的生死考验。中国又没有就此“认输”,心甘情愿地去作美国的仆从。中国人民奋起斗争。国家意识在维护国家自主、独立和国际平等的这场斗争中又一次升华。中华人民共和国的建立,就是这一升华的集中表现。

中华人民共和国这一名称,比之“中华民国”旧名,保持了“中华”这一中国传统的称呼,同时,更加凸显了“人民共和国”这一国家的现代性质。毛泽东在筹建中华人民共和国的新政协会议筹备会上强调:“中国必须独立,中国必须解放,中国的事情必须由中国人民自己作主张,自己来处理,不容许任何帝国主义国家再有一丝一毫的干涉”。他还明确提出,中国和其他国家将在“平等、互利和互相尊重领土主权的原则的基础之上”发展外交关系<sup>②</sup>。中华人民共和国的建立,表示中国人已战胜了国际霸权主义,自己掌握了国家的命运。正因为如此,人民共和国的诞生,对于中国人民来说,确如毛泽东在中国人民政治协商会议第一届全体会议开幕词中所说:“我们有一个共同的感觉,……我们的民族将从此列入爱好和平自由的世界各民族的大家庭,以勇敢而勤劳的姿态工作着,

<sup>①</sup> For eign Relations of the United States, Diplomatic Papers, 1945, Vol. 7, The Far East: China, GPO., Washington, D. C., 1969, p. 659.

<sup>②</sup> 《毛泽东选集》一卷本,人民出版社,1967年11月版,1354-1355页。

创造自己的文明和幸福,同时也促进世界的和平和自由。我们的民族将再也不是一个被人侮辱的民族了,我们已经站起来了。<sup>①</sup>”请问余先生,是不是中国人只能“心甘情愿地认输”而根本不该站起来呢?

但是,历史留下的国际霸权主义的沉重负荷不可能一夜间骤然全部消除。建国伊始,中国不得不对朝鲜战争作出反应,和美国军队在朝鲜领土上直接对垒,在一定意义上可以说,这是中国40年代后期在自己的国土上同美国强权较量的继续,只是先前所面对的是美国强权的代理人。朝鲜战争结束后,“冷战”总格局仍然笼罩着中美整个关系,而且冲突又因为美国插足于台湾海峡,阻止两岸走向统一而具有特殊紧张的性质。除此之外,中国还有一个消除苏联在中国的特权及抵制苏联霸权主义新要求的问题。这方面的牴牾、冲突逐步发展,后来终于演化为中苏公开论战及在边疆地区一度兵戎相见。

因此,就中国现代国家意识及中外美系意识的发展历程看,20世纪30年代、40年代、50年代至60年代及70年代中期,可以说,是中国同一个又一个不可一世的国际霸权主义者进行针锋相对斗争而逐步取得国家独立、自由和领土主权完整以及国际平等地位的时期。经过这近半个世纪的艰难岁月,从70年代开始,一方面是美国总统尼克松来华访问,结束了中美之间敌对状态,1978年12月16日《中美关系建立外交关系的联合公报》中,美国正式承认“中华人民共和国是中国惟一合法政府”、“承认中国的立场,即只有一个中国,台湾是中国的一部分”中美关系迅速改善;另一方面则是中国正式结束了50年代初同苏联结成的同盟关系,以这两大事件为标志,中国终于开始作为世界上独立的一极而屹立于欧亚大陆的东方,尽管中国国力还比较弱小,但这却是不容忽视和轻视的一极。这些事实也证明,在民族—国家认同方面,并不是中国

<sup>①</sup> 《建国以来毛泽东文稿》,第1册,中央文献出版社,1987年11月版,6页。



人自己没有“共识”，而是国际霸权主义者一而再、再而三地总是试图主宰中国、肢解中国、分裂中国。正是中国人民不屈不挠的奋斗，终于使这些图谋未能得逞。

## 中国的现代化建设与“有容乃大”的开放意识

从近代国家意识逐渐形成开始，一代又一代志士仁人都把现代化建设与现代国家的发展紧密联系在一起，而进行现代化建设，就必须吸取世界一切物质文明与精神文明的成果。正因为如此，维护国家独立、主权、领土完整和对外实行以我为主的开放，二者互相辅佐、互相补充。这样，就不难了解，为什么倡导除去“额外权利”的王韬又强调“当今之世，非行西法则无以强兵富国”<sup>①</sup>，为什么一生倡导“三民主义”的孙中山制定了“实行计划”，主张“使外国之资本主义以造成中国之社会主义，而调和此人类进化之两种经济能力，使之互相为用，以促进将来世界之文明”<sup>②</sup>；为什么在日本、美国、苏联三大强权而前都铁骨铮铮的毛泽东也倡导“学习资本主义国家的先进的科学技术和企业管理方法中合乎科学的东西”，认为“工业发达国家的企业，用人少，效率高，会做生意，这些都应当有原则地好好学过来，以利于改进我们的工作”，明确表示“我们的方针是，一切民族、一切国家的长处都要学，政治、经济、科学、技术、文学、艺术的一切真正好的东西都要学”<sup>③</sup>。但是，历史实践已经表明，中国这样一个大国，当仍然处在国际霸权主义的严重威胁之下，尚未取得真正的独立、主权和国际平等地位时，不可能集中全力来进行现代化的建设，也不可能真正充满自信地坦然有效地对外实行开放政策。王韬那一代面临内忧外患，无法潜心

① 王韬《杞忧生易言跋》，《弢园文录外编》卷十一，323页。

② 孙中山《建国方略之二：实业计划（物质建设）》，《孙中山选集》，369页。

③ 毛泽东《论十大关系》，《建国以来毛泽东文稿》第六册，中央文献出版社，1992年1月版，103页、101～102页。

富国强兵不用说了；即如孙中山，虽然拟定了《实行计划》，晚年却仍不得不倾注全力于政治的、军事的斗争，显然是由于这一总的形势；而毛泽东从抗美、反美到反修防修，一而再、再而三地将自己的注意力从经济建设这一主轴上转移开去，固然有他自己对形势估计过分严重这一因素，但“冷战”总态势及中国所受到的种种威胁，不能不说也是一个极为重要的原因。

世界走向多极化，导致美、苏两霸对峙所造成的“冷战”格局终告结束，给中国集中主要力量专心致志地进行现代化建设提供了广阔的外部空间。中国的国家意识，在继续珍视国家的独立、主权、领土完整和国家的尊严、国家的利益同时，愈来愈重视富国富民。谋求国家的独立、主权和领土的完整，本就是为了保障全体人民全面而自由的发展，使他们不再为愚昧、落后、贫困、恐惧所困扰，富民富国本来就是其应有之义。同样，如果民不富，国不强，始终处于落后与贫穷状态，就不可能真正不受别国欺侮而名副其实地站立在世界上。将这二者紧密结合在一起确定国家发展战略，表明现代国家意识进一步成熟。

在20世纪最后这20多年中，一心一意进行现代化建设终于成为中国发展的现实。为推进社会主义现代化事业的积极发展，中国在确保国家独立、主权和领土完整的前提下，实行了全方位的开放政策，大量吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。特别是拥有资本的优势、对外贸易的优势、科学技术的优势、产业结构应变能力较强的优势、劳动者素质高的优势的西方发达国家的优秀文明成果，在承认社会主义同资本主义存在着对立和斗争这一面的同时，更看到两者之间又有互相借鉴、合作和利用的一面。对于历史上遗留下的所有有损于中国主权与领土完整的问题，诸如香港问题、澳门问题、海峡两岸尚未统一问题，以及若干领土纠纷，都果取了既有原则的坚定性又有高度灵活性的办法，努力用和平的方式一一加以解决。依循这一基本国策，中国和世界各国特别是各西方发达国家的关系，从来没有像今天这样在平等、友好、互

利的基础上普遍而全面地得到大幅度地发展,同时,中国的社会主义现代化建设也从来没有像今天这样取得举世瞩目的持续、高速、稳定发展的宏伟成就。

可是,这一切,在余英时先生的眼中,却一概变了形,竟成了所谓“憎恨西方的心理,”中国对西方“羡慕交结”的民族情绪,这种民族情结“开始在新的历史阶段寻求德国式的发泄,而且明显地从自卫转向进攻”。“要求一个‘强大的中国’向以美国为首的西方公开挑衅。”余英时先生给他所说的这种“民族情绪”加了一个比之亨廷顿更加骇人听闻的大帽子,说这是“在中国制造出一个纳粹式的民族主义运动”。

余英时先生是钱穆先生的嫡传,是史学大家,应当分辨得清楚,近代以来,中国同世界的交往,特别是同西方发达国家的交往,从来也没有像今天这样广泛而密切。中国人没有将现代化等同于“西化”,这是因为中国人经过一个半世纪曲折反复的实践,已经深刻认识到,实现中国现代化,不能机械地完全仿效西方。中国必须充分吸取西方发达国家几百年的发展在经济、政治、科技、教育、文化和社会管理方面所积累的丰富经验,但是,又必须从中国的实际出发,走适宜于中国情况的自己的路。这并不是憎恨西方所致。西方所有国家,无论是英国、美国、法国、还是德国、意大利,乃至东方的日本,在实现现代化的时候,有哪一国家是机械地完全仿效别国的呢?为什么盎格鲁—撒克逊型可以不同于莱茵型,美国型可以不同于英国型,偏偏中国就不可以走自己的路呢?走自己的路,竟等同于“憎恨西方”,等同于向西方“进攻”?这是一种什么样的历史推理呢?

难道中国就应该永远衰弱,而不应强大么?不知道这是一种什么逻辑。中国人没有去对美国指手划脚,叫他们对美国经济、政治、社会、文化的发展该怎么做不该怎么做。同样中国人对自己的情况最清楚,对自己所面临的困难、问题了解也最具体、最深切,尽管中国人非常急切地希望了解各国的相关经验,认真研究来自中

外的各种积极的建议,但是,不应当也不可能听任美国国会和美国政界、学界对中国历史、文化一无所知或充满偏见的某些人的指挥来决定自己的行止。这本是常识。回顾 80 年代后期以来中美关系的历程,究竟是美国咄咄逼人地要将他们的意图、要求强加给中国,还是中国不远万里到大洋彼岸去将自己的意图、要求强加给美国,事实本来非常清楚。不知余英时先生为什么要倒过来诬指中国正在造出一个“纳粹式的民族主义运动”?

近 70 年前,孙中山在神户作过一次关于“大亚洲主义”的演讲,正面驳斥了当时一位美国学者所鼓吹的“黄祸论”。孙中山指出,美国这位“黄祸论”者“指斥一切民族解放之事业的运动,都是反叛文化的运动”,其实是要“来压制我们 9 万万民族,要我们 9 万万的大多数,做他们少数人的奴隶”。“欧洲人自视为传授文化的正统,自以文化的主人翁自居,在欧洲人以外的,有了文化发生,有了独立的思想,便视为反叛。”孙中山认为,这其实只是一种“霸道的文化”,“专用武力压迫人的文化”<sup>①</sup>。今天,从亨廷顿教授到余英时教授,是不是又重复了当年这种“黄祸论”呢?

无论是旧“黄祸论”,还是新“黄祸论”,距离正在发生巨变的中国现实都太遥远了。轰动世界的《大趋势》的作者约翰·奈斯比特最近出版《亚洲大趋势》结论中说:

近 150 年间,当西方人享用他们创造的进步和富庶时,大多数亚洲人还生活在贫困之中。现在亚洲踏上了富强发展之路,经济的复苏使东方人有机会重新审视传统文明价值。随着技术和科学的引进,亚洲向世界展示了现代化的新型模式,这是一种将东、西价值观完善结合的模式,一种包容自由、有序、社会关注和个人主义等信

<sup>①</sup> 孙中山《大亚洲主义》见陈德仁、安井三吉编《孙文·讲演“アジア主义”资料集》,日本法律文化社,1989年9月版,71~72页。

念的模式。东方崛起的最大意义是孕育了世界现代化的新模式。亚洲正在以“亚洲方式”完成自己的现代化,它要引导西方一起迈入机遇与挑战并存的 21 世纪。<sup>①</sup>

这段结论同样适用于中国。奈斯比特也是一位美国学者,但是,他对“东方社会日益向功利化和高科技型,面临精神危机的西方人越来越东方化”抱着积极的态度,认为“东、西方两种文化、经济交融之时,世界将会更加生机勃勃”<sup>②</sup>,因此,观察亚洲问题,包括中国问题在内,显然要比那些以西方为中心的霸权主义者公正和准确得多。

中国进行现代化建设和中国所实行的开放政策,没有像国际霸权主义者发展所希望的那样走向丧失国家独立、主权和领土完整的“门户开放,利益均等”,这是霸权主义者所最为愤懑不平的。但中国正因为坚持了真正的独立自主,包括不和世界上任何大国及国家集团结盟,不插手任何国家的内部事务,方才真正做到有容乃大,突破地域性联系的局限,而将东西方文明的优秀成果结合在一起,将中国的发展置于人类文明所提供全部优秀成果筑成的基础之上。这是中国近代以来国家意识在更高层次上的发展,真正关心 21 世纪人类的和平与发展者,都应当对此表示欢迎,并积极给予支持,而决不应持与此相反的态度。作为一个严肃的学者,应当像奈斯比特那样,努力帮助西方,对中国、对亚洲有一个客观的了解,从而推动西方国家和企业对中国、对亚洲的理解、尊重和合作,使中国和西方各国,特别是美国的关系,建立在更高的更有成效的基础之上,这方才是对西方世界真正负责,对包括东西方世界在内的整个人类的未来负责。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)

<sup>①</sup> 约翰·奈斯比特《亚洲大趋势》,蔺文译,外文出版社,1996年中文版,275页。

<sup>②</sup> 同上,274~275页。

# 中国民族主义的历史与前景

萧功秦

近年来,西方媒体与学术界对中国当代的民族主义表现出相当强烈的关注,有关当代中国发展过程中兴起的民族主义问题的专著与论文集正在陆续出版,1995年11月的《远东经济评论》就是以“中国的新民族主义”作为封面主题,该期还发表了一组有关当代中国民族主义思潮评论性文章,其中有一篇题为“锋芒毕露的民族主义”的文章,开宗明义地提出“中国会不会出现它自己的日里诺夫斯基”这样的问题,作者认为,虽然中国目前还没有出现这样的人物。但是“产生日里诺夫斯基的条件却正在成熟”。

该文所列举的“理由”,几乎与前苏联右翼的民族主义产生若干原因如出一辙。这位作者认为,在中国人的心态中,存在着这样一些思想印痕:一个泱泱帝国从其顶峰跌落下来,失去了昔日的荣光,而这曾经是世界上最为辉煌的文明。自清末以后,中国就一直经受着贫困、外国的统治与国内战争。由此可见,作者认为,中国人心态中有一种强烈的“民族挫折感”。又如,过去15年的经济改革,虽使中国开始摆脱它的阴影。然而,改革也产生出通货膨胀、失业、犯罪与不确定感等等<sup>①</sup>。

这种认为中国现代化过程中将会出现一种“尚武”“好斗”与具有“扩张性”的民族主义的看法,显然是武断的。

中国会不会出现前苏联“日里诺夫斯基式”的民族主义?从历史与文化上来看,中国的民族主义有什么特点?中国民族主义的

---

<sup>①</sup> 《远东经济评论》,1995年11月9日,28页。

发展前景如何？

本文试图在对中国传统文化的民族观与中国近代民族主义的特点进行分析的基础上,进一步分析中国当今现代化过程中民族主义思潮回归的原因与特点。最后,本文将对中国民族主义在 21 世纪的前景、制约因素与可能的趋势,作一初步的展望。

## 中国传统文明中的“文化主义”

一位研究中国历史的美国学者曾指出,至少在 16 世纪以前,中国人几乎是在没有与黄种以外的其他种族有过实质的文化交流与接触的条件下,创造与发展自己独特的文化的<sup>①</sup>。这确实是一个饶有趣味而又发人深思的视角。

事实上,中国汉族文明在漫长的历史上,确实有过无数次的匈奴、契丹、女真、蒙古与满族等边远部族的冲突与融合的历史纪录。然而,中国传统的儒家文化拥有足够强大的、更高的文化势能,来征服和同化这些被视为“夷狄”的、同属黄种的征服者。

古代中国几乎很少接触过与自己文化发展水平相当的其他异质民族,因而也很难产生基于文化与种族心态差异而形成的作为一个民族的自我意识。中国人的种族实际上是相当淡化的。古代中国人有诸夏与夷狄的观念,但并没有近代意义上的民族的概念。有以汉族文明为中心的“天下”观念,但却没有在民族之林中自立的“国家”观念。华夏与夷狄的区分,不是基于人种、种族血统,而是基于是否接受礼治与教化。用何休《春秋公羊解诂》,话来说,如果接受礼治与教化,“夷狄也进至于爵”,而遗弃这种教化,“中国也新夷狄”<sup>②</sup>。

我们可以把这种以文化先进与野蛮为标准,而不是以种族血统

<sup>①</sup> Charles O. Hueker, *China's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford Press, 1975. p.7.

<sup>②</sup> 何休《春秋公羊解诂》,昭公二十三年。

为标准,来判识“夷夏”畛域的观念,称之为中国传统民族观上的“文化主义”。如果说,早在古希腊时代,最早出现的哲学家泰勒斯与毕达戈拉斯都曾到过埃及,并见到过另一个异质民族所建立的宏伟壮观的金字塔,因而早就产生了因文化与人种差异而形成的朴素的民族观,那么古代中国人的上述“文化主义”的思维方式与心态表明,中国人的深层心理中,对种族与民族的差异,从来是不太敏感的。

### 近代中国民族主义的产生及其类型特点

如果说,近代西方民族主义的产生,是重商主义与自由主义理念相结合而促成的,那么,中国近代民族主义产生的原因则主要是与民族面临生存危机时所作出的反应有关。

自19世纪中后期以来,由于西方列强的威逼与侵袭,中国人世代所赖以生存的生存环境极度恶化,促使中国的精英阶层与民众认识到,只有生活在这块土地上的中国人动员起来,凝固为一个整体,与西方列强相抗,才能摆脱危机与困厄。我们可以把这种由于民族危机而激发的、作为对西方挑战的回应而产生的,旨在通过自立自强来有效地维护自身生存条件的民族自卫意识与运动,称之为“应激—自卫”型民族主义。从根本上说,这种反应型的民族主义起源于本民族的危机意识以及由此产生的以民族为单位的“避害反应”。

中国近代自卫型民族主义,从社会分层上看可以分为两种类型。

第一种是以保守的儒教卫道派为代表的“儒家原教旨”的民族主义,它在上层满清权贵与食古不化的士绅中有其社会基础。倭仁、徐桐、刚毅这样一批上层权贵官僚可以作为其代表人物。这种民族主义具有“回到传统去”的保守性,在某种非常的、特定的历史的条件与机缘条件下,卫道派的民族主义与下层民众中的朴素的排外主义这两种力量相结合,有可能形成具有非理性色彩的排外民族主义运动的奇特的结盟,前者提供体制内的政治资源,后者则



提供社会动员力量。庚子事变就是这种结合的产物。但这种排外的民族主义,并不是中国近代民族主义的主流。

第二种是现代化进程中产生的务实的民族主义,自近代以来,中国开明的政治精英与士绅阶层,一方面认识到西方压力对中国民族生存所造成的威胁,另一方面又认识到,引进与仿效西方先进的器物、制度、政教与价值,是摆脱这种外来威胁的必由之路。以林则徐、魏源为代表的海防派,以李鸿章、张之洞为代表的自强派、以康有为、梁启超为代表的变法派,以载泽、端方为代表的君主立宪派,以张謇为代表的实业救国派,以及五四时期的科学民主派,均属于这种现代化精英的民族主义者。它无疑是中国近代民族主义中的主流形态。

这种主流形态的民族主义,具有以下基本特点。

首先,与一些后进国家的“自卫型”民族主义相比较,中国近代主流民族主义不是依托某种宗教传统作为民族认同的凝聚力与基础的。一方面,中国文化的一个基本特点是,中国人宗教情怀相当淡漠,中国人作为一个民族并不具有统一的宗教神作为信奉的对象,无论是本土的道教,还是来自印度的大乘佛教,对中国人的政治行为影响不大。另一方面,即使就中国本身的宗教面言,中国传统文化中不存在救赎主义的宗教传统,而佛教与道教本身又并不具有犹太教、基督教或伊斯兰教对信奉者所要求的救赎主义(如弥赛亚主义、千禧年运动、末日审判论)的宗教义务。

其次,与西方近代民族主义相比较,这种近代民族主义,具有明显的“反应性”特点。它的产生,并非出于民族经济发展到特定阶段的内在冲动与要求,也并非出于社会成员对自由主义价值的认同。它的波及面、影响力,它对民族内部的精英与大众的动员程度,以及其表现的强度,取决于外部所施加的威胁、压力的强度,以及人们所能感受到的民族生存条件恶化的程度。它的初期目标相当有限而单一,即驱除列强在华势力,恢复本土原有的秩序与完整。随着西方近代文明在器物、制度与价值层面所显示的文化优

越性日益被中国人所认识,近代民族主义者则进一步要求通过不同程度地仿效西方,来实现本民族的国家富强与生活进步。

有学者曾按民族主义对其民族成员所规定的义务,把民族主义分成两种类型,一种称之为全控型的民族主义(Totalitarian Nationalism),另一种称之为非全控型的民族主义。前者要求民族成员在所有的层面与领域受民族主义信条的控制与约束。例如以救赎主义宗教作为民族共同信奉的对象民族,可以归为这种类型;非全控型的民族主义,则仅限于若干有限的目标与范围要求履行这种义务<sup>①</sup>。

如果以这种标准来判识中国近代民族主义主流,可以认为,它属于后一种类型。这种民族主义在追求其国家与民族利益过程中,始终没有脱离其世俗性的目标。从来没有受宗教情怀所驱使,以在尘世建立神权王国作为其使命,以宗教救赎主义的教义来改造世界,并以此来作为实现本民族的自身价值的目标。个人对民族主义的义务与承诺,从来没有扩展到本土以外的其他地区与领域。这一特点就决定了,中国近代主流民族主义的世俗性、目标有限性,并不具有因宗教扩张性而产生的异化与目标泛化趋势。

## 当代中国民族主义的两个阶段

中国当代的民族主义可以分为两个阶段,70年代末的改革开放可以作为两阶段的分界线。

从建国以后到改革以前,这一阶段的中国的民族主义具有三个基本特点。

首先,它是以社会主义的“强国梦”的方式表现出来的。面对西方冷战的压力与苏联对中国控制的图谋,中国通过在国内政治与经济生活中强调自力更生,奋发图强,以实现数代中国先辈的富

<sup>①</sup> D.J.Kotze, *Nationalism: A Comparative Research*, Tafelberg, 1981, p.42.

国强兵的理想。

其次,可以认为,社会主义的意识形态符号是中国民族主义的表达方式。由于民族主义这一概念不能直接进入意识形态的符号体系中,民族主义的内涵是由爱国主义这一特定概念来表征的。

第三,社会主义意识形态中的国际主义义务与民族主义价值之间存在着一定的张力。在国际事务中,在某种条件下,这两者可以重合为一体。例如,50年代的抗美援朝运动,即体现了国际主义义务的要求,又贯穿着民族主义的“保家卫国”的目标。60年代的抗美援朝运动,也同样体现了意识形态所要求的国际主义义务与保障边境安全的民族主义之间的整合。然而,在相当多的情况下,国际主义的承诺与民族主义的诉求之间,仍然存在着某种张力。例如,在对坦赞铁路与其他后发展国家的经济援助方面,中国人不得不面临两难选择。这表明,在中国改革开放以前,民族主义的诉求受到意识形态理念信条直接而有力的约束与抑制。

自80年代以来中国当代现代化过程中,作为中国当代民族主义的第二阶段,新的现代化民族主义(The Modernizing Nationalism)开始兴起,这可以从以下几方面原因来认识。

首先,从民众方面而言。中国与所有国家一样,社会成员对本国与本民族利益的关注是一种自然的合理的要求,而现代化过程中人们的思维方式与价值观念的世俗化,使现有的国家意识形态更能容纳民族主义利益的表达与诉求。这种情况反过来,也使民间的民族主义的诉求较之过去可以更为直接的方式,即无须借助既存意识形态符号的方式来体现。

其次,在意识形态作为国家与社会共同体的凝聚力功能已经淡出以后,民族主义作为国家与社会共同体的凝聚力的功能意义也自然会凸现出来。在这种情况下,以关注社会与国家政治整合为己任的中国执政精英,从民族主义中汲取国家凝聚力资源,乃是

应有之义<sup>①</sup>。

第三,从国际环境因素而言,中国作为一个世界人口最多的潜在的超级大国的迅速崛起,引起在世界资源分配格局中已经拥有丰厚的既得利益的某些西方大国的疑虑与不安。那些西方战略家们认为,中国的强大与12亿多的中国人生活水平的普遍提高,将会在争取与这种生活水平相对应的能源与其他经济资源方面,对其他国家构成威胁与压力。这就使得某些西方国家在这种政治利益思维的影响下,“提前”进入了对中国的扼制状态。在他们看来,冷战的结束,中国作为对苏联扩张主义政治势力的抑制与平衡因素,已经变得没有利用价值与意义,一些短视的西方战略家在禁抑中国的问题上有恃无恐。这种把中国当作抑制对象而加以排斥的做法,又会激活中国人近代以来“应激型”民族主义的历史情绪。

如前所述,应激型民族主义的产生与发展,从近代中国的历史情况来看,是与一个民族所面对的生存条件的压力成正比,可以肯定的是,如果上述这种禁扼因素在21世纪随着中国的发展强大而日益加强,那么,新的“应激—反应”型的民族主义的存在与发展是可以预料的。

## 21世纪中国民族主义的制约因素与前景

这里,人们可能感兴趣的问题是,这种由于受到新的外部压力面形成的21世纪的民族主义,会有哪些特点?它的发展动向与趋势又将如何?

从中国民族的历史、文化与民族心理等因素来分析,这种民族主义的发展将受到以下因素的制约。

第一,正如本文前面所述,中国的民族主义与西方民族主义在起源上不同,它是属于“应激—回应”型。它的发展的强度直接取

<sup>①</sup> 萧功秦“民族主义与中国转型时期的意识形态”,《战略与管理》,1994年第4期。

决于外力的压迫所造成的危机的深度,并与这种外来压力成正比。由于中国在 21 世纪并不面临受到外族入侵与帝国主义列强瓜分的前景,由于中国在未来数 10 年所面对的国际环境压力,与中国 19 世纪末 20 世纪初所面对的国际环境压力相比,远要和平稳定,这就决定了中国未来现代化过程中的民族主义所有的动员强度将会是相对有限的。

第二,同样如前所述,由于中国文化心理中与政治文化中,不存在救赎主义的宗教,中国传统的主流文化形态是儒学,可以肯定,这种传统的主流文化将会成为国家凝聚力的新资源。而儒学作为民族主义凝聚力的载体与支撑点,世俗的理性精神、中庸、和平、恕道,以及对种族界线的淡漠,这些文化心理因素将对中国人的民族主义思维起到重要的影响。这就决定了 21 世纪的中国民族主义并不具有非理性的狂热性、扩张性与易爆性。这一点使中国不但与穆斯林民族不同,而且与受拉丁民族的“解放神学”影响至深的菲律宾民族也有所不同。

第三,从地理上看,中国是一个腹地极其辽阔的大陆型国家;从历史文化上看,“文化主义”心态又具有一种深层的影响力,这两个特点使一般中国人对国际意义上的民族敏感度并不很大。例如,就广大内地民众而言,在日常生活中根本没有机会和可能接触甚至感知到“外国人”的存在的情况下,是很难产生因民族差异对比而形成的民族意识的。除非有巨大的“灾变”式的外来冲击,才可能使内地民众脱离这种惰性状态。这一点与日本作为海洋岛国民族所特有的对民族问题“见微知著”的敏感文化心态有很大差别。

换言之,中国的地理与文化历史特点,使民族主义所发挥的动员力作用还相当有限。这种动员力在沿海较之内地,在城市较之农村又有很大区别。

第四,“民族主义”这一概念不能在意识形态话语系统中取得直接合法地位。首先,由于现存的社会主义国家意识形态范畴系

统,是以国际主义原则为基础的。国际主义与民族主义并不完全“兼容”,前者在一定程度上起到了对民族主义思潮的合法性与其发展的程度的“监控”与制约作用;其次,中国是一个多民族国家共同体,自50年代以来,“民族”这一概念,既可用于表述少数民族这一“种概念”(Concept of species),即下位概念,(例如“民族大团结”中的“民族”这是一个“种概念”),又可以用来表述“中华民族”这一“属概念”(Concept of genus),即上位概念。这种语义上的重迭,会造成一个矛盾的现象,既当人们为了强调中华民族在世界民族之林中的利益与地位,而提倡中华民族的“民族主义”时,而“民族主义”这一概念反过来倒又会使少数民族的分离主义倾向,在民族主义口号下,取得“合法性”。为了避免“投鼠忌器”,民族主义这一语汇的使用,将受到相当严格的限定。

因此,民族主义这一概念,作为直接的表述话语,可以进入学术研究的领域,而不能进入国家意识形态成为其构成部分,它的内涵只能继续以“爱国主义”表述。这一特点决定了民族主义口号不太可能作为一种独立的表述方式而取得其合法性,其结果也制约了中国当代民族主义可能拓展的空间。

## 结 语

综合上述分析,在一个意识形态对峙不再主宰世界的时代,民族主义所具有的政治整合与凝聚功能,是其他意识形态所难以取代的。随着后冷战时代东西方意识形态冲突的淡出,民族主义将具有越来越重要的政治功能与作用。由于中国文化、历史、地理的特点,由于近代以来中国民族主义已经表现出来的“应激型”特征的连续性,由于中国国家意识形态对民族主义的制约因素的存在,在国际局势相对缓和的前提下,在中国的民族生存环境不曾遇到重大挑战的条件下,中国当今现代化过程中的民族主义,将是一种非强势型的、相对温和的、以世俗理性为基础的民族主义。

从表现方式来看,中国当今时代的民族主义,一般是针对某一特定的国家对中国所作出的不良刺激而作出的自卫反应。换言之,这种民族主义的反应,与具体的特殊的问题有关,而与抽象的理念、宗教教义与意识形态无关。反应的强烈程度,与这种外部的不良刺激的强烈程度有关,一旦刺激源消失或减弱,这种反应也就相应地消失或减弱。

作出这一判断的根据是,自近代以来,中国第一次真正进入了以求实的世俗理性来判断世界的时代,一种没有教赎主义宗教传统的、一种没有抽象的乌托邦意识形态的民族主义,在保持对自己的民族共同体的忠诚的同时,将不会丧失对世界的清醒的理智的认识。

人们或许会提出这样一个问题,一些西方学者和媒体为什么会对中国民族主义的评估,产生如此的偏离?原因是多方而的。

首先,这些西方人士对中国人的民族文化心理并没有深入的认识与体验。而现实世界中的民族主义,其中不少都是与某种教赎主义的宗教传统结合在一起,从而民族主义往往具有强烈的以宗教教义为基础的外向性冲动。例如,西方资本主义发展时期的民族主义正是以殖民扩张为其特点的。这种以己推人,可能是导致其作出错谬判断的一个原因。

其次,中国作为一个12亿人口的大国,正处于国力迅速上升的发展时期,这种“大国势能”在一些外国人心中自然会产生一种不确定感与忧虑相结合的心理情结。

当然,另外还有一个与中国人有关的原因,那就是一些无法进入西方主流社会的中国留学生,在身处异域而产生的飘泊感与心理挫折感,也会产生一种强烈的母国文化情结,以及对西方文明的批判与抗拒意识,这种文化冲突中出现的现象,往往会被某些自以为“敏感”的西方人士视为“中国新民族主义”具有排斥西方文明的

基本内核。实际上,中国新兴的民族主义主流形态,是与中国在改革开放过程中出现的自然产生的自我定位,它并不取决于文化边缘人的特殊心理,而是取决于中国面对的国际环境与自身的文化、历史与社会的制约条件。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)



# “我们”是谁？

## ——论文化批评中的共同体身份认同问题

徐 贲

近年来,在涉及中国文化问题的种种讨论中,尤其是以西方为相对参照点的本土文化问题讨论中,共同体身份问题的重要性越来越显现出来。它特别体现为文化共同体的“我们”是什么样性质的集体主体这个问题。就目前的情况来看,某些文化论者以及他们为之代言的群体身份还大多停留在观念模糊的“中国人”的层次上。作为中国文化参与者的“中国人”究竟是怎样一种集体身份呢?具有这种身份的人们又处在一个什么性质的共同体之中呢?这种共同体是否能仅仅从“文化”特性得到界定和说明?怎么样性质的共同身份才能保证这种身份的拥有进行有效的文化参与?有效文化参与又与共同体存在的哪些其他方面有关?文化讨论的深入已经把这一系列问题摆在我们的面前。在本文中,我想就这些问题提一些初步的看法。

### 一 共同体身份认同:存在和“好”的存在

文化思考和文化批评话语都必然包含某种关于“我们”的集体身份构建。这个“我们”既是文化共同体的基本范围,也是共同体成员文化活动及其价值取向的依据。在文化批评话语中,“我们”并不是毫无疑问地天然给定的,而是批评话语在其实践过程中构建而成的。而且,无论批评话语自觉与否,它都无可避免地在构建

某种具有群体意义的“我们”。对于文化批评来说,不存在先验的文化共同体的集体身份,社会性的文化活动(包括对文化本身所作的解释和评价)必然先于身份认同,因为群体身份的形成和显现必然以社会性的文化活动为其条件。正因如此,文化批评对群体身份构建是一个开放性的过程,永远不可能一劳永逸。

有的文化批评对自己构建集体身份的作用并不具有清醒的认识,而以为自己是在“代表”某种现成的文化共同体发言。这些文化批评把群体身份简单地看成是一种自然认同,这在当前的某些“后殖民批判”和“第三世界批评”中表现十分突出。当这些批评以“本土”文化立场代表中国文化发言的时候,它所依据的“我们”乃是共有某些自然的、经验性的特征的人群。目前中国本土文化理论对它所认同的民族群体的自然特征的强调,妨碍了它去认识这一群体认同应有的价值取向。这在下面还要论及。

人类文化学家葛兹(C·Geertz)曾提出,第三世界国家(他称之为“新国家”)人民的集体身份认同往往包含两种不同的因素:“初级性认同”和“公民性认同”,前者只是唤起我们朴素的“原始情感”,而只有后者才为我们介入“公民政治”(civil politics)提供有效身份。这两种身份认同都是出于理实的需要,但却因包含不同的目的而并不和谐。一方而,第三世界国家人民“需要寻找某种身份,要求世界公开承认这一身份的重要意义,这是一种社会性的自我表述,即‘(我是)世界的重要一员’”;另一方面,第三世界国家人民“要求进步,要求提高生活水准,建立更有效的政治秩序,更大的社会公正,而不只是‘在世界政治舞台上扮演一个角色’或者‘在国家之间发挥影响’”。前一种目的固然重要,但它关系的只是肯定“我们”的存在,而后一种目的才关系到“我们”为什么存在?怎样的存在对“我们”来说才“好”?单纯的自我肯定目的的局限性反映在“初级认同”的被动性上,它使人的自我意识束缚在“诸如血缘、种族、语言、地域、宗教或传统这一类粗浅的实在因素之中”。要实现共同体的存在价值,就不能不考虑到“国家”这一体制的至关重

大的作用,因为“本世纪以来,主权国家越来越成为实现集体目的积极工具”<sup>①</sup>。正因为如此,共同体成员的初级身份认同必然需要上升为一种与主权国家有关的公民身份认同。

初级和公民这两种不同的共同体认同包含着两种截然不同的社会和政治整体观念,一种是自然集合体观念,另一种是现代国家社会观念。前者适用于任何由自然因素所决定的种性或部落群体,而只有后者才真正与我们需要一个怎样的现代国家或社会有关。前者所包含的对群体的依附和联系是由外界因素决定的,而后者对群体的依附和联系则包含了一种积极的参与意识。对于前者而言,我只是生无选择地成为某个自然群体的一员;对于后者来说,我与之有关的群体是一个我必须参与构建的共存形式。后一种认同必须向我们提出关于现代政治、政体和社会组织等一系列问题,必然是政治性的文化集体认同,而前者则可以保留某种“纯文化”(其实是自然文化)的外象。令人遗憾的是,当今中国某些本土主义文化理论仅仅局限于初发性身份认同,并为此特别借助“语言”和“历史”两种并不自然的“自然因素”。

## 二 能动身份认同的份值取向

价值取向和价值理论是能动构建身份认同的核心。能动的身份认同拒绝任何静止的、预先给定的无可改变的身份,它拒绝为属于过去的决定因素所束缚,而代之以一种积极的、开创的共同体建设实践。它着眼于目前和未来,强调普通人作为能动主体和有效参与者的必要性和合理性。这种价值取向和价值基础都和现代民主政治的价值观相一致。现代群体不是抽象的,而是以国家社会组织形式存在的。个人的集体身份认同不能脱离他在这种组织中

<sup>①</sup> Clifford Geertz, "The Integrative Resolution:

Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 258.

的有效成员的身份来讨论,在现代国家社会中,这种有效身份只能是一种:公民。因此,从价值取向的角度讨论共同体身份认同,也就必须考虑它和民主和政治以及公民身份的关系。共同体内有效集体身份认同需要有两个具体的条件,它们都与民主观念有关。

第一个条件是世界性的。第三世界民族独立和解放运动,以其坚持民族的文化和历史在世界民族之林中的平等地位,强调民族独立和自我实现的道义价值和解放作用,成为本世纪世界范围内最重要的民主性变革,极大地推动了新的世界性伦理规范(公正、平等、宽容、对权利的尊重,等等)的确立。这种新的世界性的伦理规范一方面是对帝国主义和殖民主义的否定,另一方面也对独立后的第三世界国家提出了新的民主要求。由于旧型的反帝反殖运动往往忽视民族和大众解放所必不可少的民主内容,民族独立和解放运动的国际民主意义往往有待于扩展到第三世界国家内部。

由此也就不难认识共同体内有效身份认同的第二个条件,即主权国家及其社会的民主政治空间。有效的身份认同取决于国内是否存在一个提出、讨论和协商集体身份的公众空间。只有在这样的空间中,公民们才能决定他们的共同体应当具有怎样的社会政治结构(或体制)和与之相适应的文化。对于共同体的公民性认同来说,国际和国内这两个条件是缺一不可的。从构建性身份的价值取向来说,文化批评在国际间的自我肯定必须以共同体的自我构建和完善为目的,否则自我肯定只能是盲目的夜郎自大。

确认“我”在国家文化或民族文化中的身份必须确定一个能使“我”作为某个集体主体的一部分,并充分起作用的共同体归属:“我们”。没有这个“我们”,“我”无法对这世界的一般是非和我的群体的重要性作出恰当的判断。如果我说什么是我的国家文化或民族文化的一部分,那是因为没有它我不能认识我作为一个具体的人的存在意义和价值,我无法就具体的事件确定我的立场,我不知道什么构成“好”,什么意味着“自我实现”。这个身份帮助我形

成构建意义的视界。这样的视界当然不能一劳永逸地形成。我必须不断深入确定它,扩展它。因此,能动的民族文化或国家文化认同也包含着对认同对象和认同问题本身的不断认识。

能动的集体身份“构建认同”与被动的初级“接受认同”所包含的自我实现标准是不同的。前者的自我实现标准是积极自由的参与者的自我实现,而后者的自我实现标准是消极被动的随众趋同。民族或国家文化认同从被动型向主动型的转化必然包含着改变文化自我实现的标准。它关系到这样一些新问题:什么样的民族或国家存在才是成功的?它的什么样国际、国内作用才是有价值的?它应当如何确定它的目的性?构建认同不再简单地使我认为我的行为应该与我的自然群体的其他成员保持一致,或者使我觉得我应当为追求自我群体的“纯真性”而排斥“非我”的因素。构建认同不认为,只有当一致性得到保证时,群体的存在才是成功有效的,它更不同意民族国家将其民族代表的权威凌驾于共同体成员的解释和理解之上。与构建认同相比,接受认同所坚持的民族文化归属感实际上是一种“减法民族性”。这种认同把民族文化当作某种乌托邦整体,把国家或民族及其文化想象为具有某种理想的“纯真性”。在它看来,破坏和威胁这种整体的力量来自外部,只要能清除来自外界的“污染”,排除外界对它的歪曲和压制,就会出现真正的本土文化,共同体便会呈现出真正民族性,民族国家就能形成既纯又真的本质,具有一种神话般的纯洁性和统一性。威法民族主义常常被用来掩盖共同体内部的歧异、矛盾和冲突,因而当国家和国民个体(文化主权权威和文化共同体成员)在共同体身份问题上发生矛盾和冲突时,必然成为国家强权的意识形态工具。

从历史角度来看,在目前中国的环境中,初级因素集体身份认同是一种倒退性的集体身份认同。对于当今面临严峻的政治和社会群体建设任务的中国国民来说,迫切的课题已经不是如何表明他们的共同体的存在,而是如何努力形成一种关于这一共同体的“好”的存在的共识。因此,文化讨论的共同体身份认同的任务不

是经验论证,而是价值探索。近代中国人以建立现代新型国家社会来构建集体身份的努力可以追溯到清末民初。辛亥革命、新民主主义革命、社会主义革命和现代化改革都可以看成是中国人民这一不间断努力过程中的一个个环节。中国不就是“中国”这个身份的内容,这个身份的内容必须来自它作为一个国家和社会的特定性质,如民主自由的中国,社会主义的中国,等等。

与价值理想相联系的身份构建虽然充满挫折,充满冲突,但也因此而具有可贵的精神活力。如今,初级因素集体身份认同从共有社会变革事业和理想的“我们”倒退到仅靠血缘亲情(炎黄子孙)维持的“我们”,进取的身份构建被某种神话般的象征性秩序所代替。这种神话般的秩序把现今的集体身份描绘为由不变的、也不可变的过去所预先决定。它不再把中国政治社会的改革当作实现民族或国家身份的动力和途径,不再把集体身份看成是某种价值的确认和实现,而把这种集体身份等同为一些绵延不断、历久不衰的原始初级因素(汉语、黄土地、共同祖先等等)的总和。这种初级因素身份认同,看起来似乎是相对于政治和社会性身份认同的“文化转向”,但它却并不是非政治、非社会性的“纯文化”现象。它本身就向我们提出了一系列与文化讨论的政治社会条件有关的问题:为什么它偏偏会出现在中国目前这个群体价值和理想共识崩溃、人际间关系空前物质化的时刻?这种身份认同表明了中国怎样的普遍思想环境和知识分子处境?它为什么同时也能成为国家官方民族话语的一部分?它显示了目前我们这个群体的政治体制和社会结构所面临的什么样的危机?

### 三 民族身份认同和公民性

人类文化学家施莱辛格(Philip Schlesinger)曾指出,有必要将“民族主义”和“民族认同”区分开来,而这种区分的条件就是把民族和民族文化认同放到民族国家这一政治社会体制范围中去认

识：“民族主义可以说是一种独特的教条，但民族主义这个概念却包含着一种由追求集体利益所动员起来（至少部分动员起来）的共同体意识。民族认同可以成为（身份）参照点，但并不沦为民族主义。<sup>①</sup>”关于民族国家作为现代人的基本民族文化空间，约翰·托林逊（J·Tomlinson）曾作过这样的阐述：“‘民族身份’是人们体验文化归属的不同形式中的一种，但它具有特殊的政治和意识形态意义。民族国家是（现今）世界所区分的最重要的政治、经济单元，这个事实意味着在民族身份的构建中常常包括大量的、有意识的‘文化构建’。<sup>②</sup>”民族国家使一个人的民族或民族文化归属感有了具体的疆域感，使他和某个实实在在的政治社会生存世界联系在一起。在现代国家中，这种归属和认同所包含的群体成员，它的有效身份（能起作用的身份），只能是具体的民族国家共同体中的“公民”。民族认同不能不同时也是一种公民性参与。

现代社会中民族文化认同与民族国家的关系，它的无可避免的政治性，它的自我实现标准与民主政治的价值观的一致性，它和现代国家政治共同体成员有效身份（公民）的联系，这些都要求我们把集体身份认同放到具体的政治社会环境中去细加审查。这本来应当是文化批评的题中之义，因为文化批评乃是涉及政治、社会的文化观察和评价，而它的目的则更是与特定历史时刻中的政治社会变革联系在一起。我在这里特别把公民性提出来，是因为作为具有社会、政治、文化意义的行为，共同体成员身份认同必须在公众空间中才能表现出来。以公民身份从事的文化活动是一种社会参与，也是一种在最普遍意义上的政治性活动。

有效的文化参与必定具有公众性（非个人性）、社会性，因此也必定同时是一种政治性行为。它的基础是主动积极的公民性实践。公民的参与是一种在特殊的环境空间中进行的有特性的活

<sup>①</sup> Philip Schlesinger, "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized," *Social Science Information*, vol. 26, no. 2 (1987): p. 219 ~ 264, p. 253.

<sup>②</sup> John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (The Johns Hopkins University Press, 1991), p. 69.

动。这个特殊的环境空间就是公众领域。而公民性参与的特性则体现为它的特定行动观、利益观和人际关系价值。我们需要对公民参与的这两个方面作一些分析。让我们先看看积极主动的公民性参与和公众领域的关系。公众领域是实现社会主体能动参与的条件而不是结果。而且,公众领域也是积极参与和实现公民价值共识的保证。公民是平等的,但这并不是因为人生来就是平等的。平等的基础不能建立在自然权利论上。平等是一种人为的社会价值,而且是有条件的:只有当人们进入公众领域,他们才能获得平等。现代国家中的公众空间的存在及其关于“平等”的价值共识与民主政治密不可分。只有民主的政治体制才能保证平等这一价值共识的合理性、合法性。正如汉娜·阿伦特(H·Arendt)在《极权主义之源》中指出的那样:那些被纳粹政权剥夺了公民和政治权利的人们,并不能以自然权利的名义来保护自己,他们被排斥在政治群体之外,毫无权利可言。为了要为自己的自然权利辩护,他们首先得有为这些权利辩护的权利,阿伦特称此为“争取权利的权利”<sup>①</sup>。只有当一个人在公众领域中获得作为群体成员争取权利的权利,他才能有效地发挥一个群体成员的作用。

强调“中华民族”与国家的关系,并非是要否定它的文化性,而是为了指出这一身份对人们生存的意义并不是因为它体现了中国人的天然禀性、心理素质、认知形式或生活方式等“文化内容”,而更重要的是因为它使共同体成员获得了某种特定的正式的公民身份。中国是个多民族的国家,“中华民族”不是单纯的民族概念,而是一个政治概念。单从文化角度去解释中华民族的“多元一体”,往往难以脱出初级认同的窠臼。这种解释往往局限于用历史性的

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1973), pp. 296-297.



“经济互补”或者由考古文物所展现的文化(一种狭义的文化)渗透来证明包括众多民族的“中华民族”是一个“整体认同和相互不可分割的实体”<sup>①</sup>。它忽视了“中华民族”存在的一个基本事实：“中华民族”实际上是中国政治体制的权力控制的实际有效范围。在历史过程中,这个范围的大小以及中央权力在这个范围内的巩固程度是不断变化的,每一个历史时期的“中华民族”的含义也都因此而不同。认识到“中华民族”这一共同体的政治性,我们才能认识到这一共同体成员的有效身份是公民身份,不是民族身份。

#### 四 能动共同体身份认同的特征

我们现在再来看一看公民参与的另一个方面:作为能动群体身份认同的公民参与的一些特征。我们可以从行动理论、个人/公众的区分和人际关系伦理这三个方面来对此加以说明。第一,能动群体身份认同的公民参与是政治、社会和文化活动所体现出来的具有共识意义的协商过程。在这个过程中,行动成为个人和群体展现独特性的行为,“我”和“我们”都必须以行动来诉述“我是谁”或者“我们是谁”。在公众领域中的“行动”可以具有两种不同的意义,并因而形成两种不同公民概念。一种行动观把公众领域当作展现个人特殊技能、禀性和素质的戏剧场景;另一种行动观则把公众领域看作公众交流协商关于公众问题见解的话语空间。和前者不同的是,对后者来说,行为是人们共同生存的一种方式,通过这一方式,人们可以确立互相认可和团结一致的关系。对它来说,重要的不是显示自我的独特、优越和高超,而是建立一种基于平等和劝说原则的交流关系。这里的行为不是一种戏剧性的英雄表现(所谓“文化精英”),而是把我的语言和行为与你共有,一种集体性的商讨和互相

<sup>①</sup> 关于“中华民族”是一个政治概念还是民族文化概念的讨论,可参见费孝通主编《中华民族研究新探索》,北京,中国社会科学出版社,1991年。

的调和。

第二,公民共同体整体的性质是“团结”,不是以血缘关系为纽带的家族亲情。这样说并不是要否定人们平时所说的“民族感情”,而是为了指出,所谓的“民族感情”虽具有私人感情价值,却不一定具有公众领域的联盟意义。这就如同人们所说的“良心”,虽然它是一种值得尊敬的个人道义感,但却并不具有公众领域中的政治价值,因为我们必须看到,并不是所有的人都能感受到那种被称作为“良心”的内心自我责备的。良心所针对的乃是自我,而不是人们共同拥有的世界,来自良心的规约力量因此是非政治性的,它只能提供纯粹个体性的主观表述。但群体构建所需要的却是关于政治、社会体制和普遍正义标准的共同认可和正式而公开的承诺。

在共同体身份认同中,具有公众价值的不是纯朴的“民族感情”,而是哈贝马斯所说的“宪法爱国主义”。哈贝马斯指出,现代社会是多元文化的社会,民主制度不应当维护抽象的民族整体性,并以此来衡量社会成员的行为,也不应当要求每个人都聚合在民族主义的大旗之下。民主制度应当形成一种公民间的团结。哈贝马斯还指出,从民族主义爱国主义向“宪法爱国主义”转化,首先要“改变民族身份认同的形式”,也就是要将“用强权政治来表现自己的民族生活方式”转化为“普遍确认的民主和人权”。文化民族性实际上是“在一个国家中的公民意识这个意义上的民族性。”文化身份必须包括“大众在……特定历史时刻对他们认为值得保存的东西的政治认同”。由于公民是一种宪法规定的身份,这种公民意识的文化民族性认同是一种“宪法爱国主义”。与“民族主义”或“文化民族主义”不同,宪法爱国主义的“政治身份认同和以民族历史为中心的、属于过去的背景保持距离”,因而避免流于滥情表露、意气用事。哈贝马斯认为现代社会应当实现一种能把分散的现代

个体团结为共和群体的宪法爱国主义，而不是某种具有所谓纯真一体性或者甚至排外情绪的民族主义<sup>①</sup>。

第三，“公民性”共同体特性的核心是“参与”，而与此相关联的共同体人际关系伦理则是“团结”。“参与”对于认识群体认同之所以特别重要，是因为它表述了形成和确立集体身份的基本条件。由于“参与”是“当一位公民”和“是一位公民”的基本内容，“公民性”也就成为一种积极协商不同的身份要求和设计的过程。“公民性”之所以有价值，也是因为它开启了以民主的方式来提出、商讨和改善集体身份的可能。公民性因此也是集体身份所体现的团结的基础。

共同体身份构建的认同不是抽象的，它一定呈现为行动和显现于话语，并体现为特定的人际伦理。我们可以从广义上把一切与这种身份构建和认同有关的活动和话语看成是文化性的，而且，既然这些活动、话语和价值必然是作为公民的社会成员在公众领域中的活动、话语和价值，那么，它们的政治性也就是不言而喻的了。从根本上说，每个人作为文化主体的有效性取决于他作为政治主体的有效性。能动文化主体是和能动政治主体联系在一起的。

（徐贲：美国加州圣玛丽学院）

---

<sup>①</sup> Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. and trans. Shierry Weber (Cambridge, MA: MIT Press 1989), p. 255.

# 公理与强权

刘 东

我素不主张“自动化写作”，也不喜欢赶开会的大集。可前些时一整理文稿，涉及“五四”的“时文”竟也写了不少，且又多是为了纪念性的会议而作。——是啊，在大小传统都日渐浮薄的当代中国，能让我们共享心跳的日子，毕竟已经越来越少了。不管它缘起于国庆还是国耻，能让我们体验到狂欢还是悲哀，也就还剩下这么个“五四”，能再让心头涌动点儿什么，纪念起沸腾在长街上的无名激情，和闪烁在暗夜中的些许亮色。正因为这样，几乎刚刚过罢新年，这个日子就躲在一厚叠日历中间，大老远地催促着我，要赶早写出点儿什么来，以防到了会场上乏善足陈，或者对着大庭广众不便吐露。

因此，先不要争辩其历史意义如何如何，“五四”对于其俗入骨的当代生活，至少还具有这种穿透性、这种短暂苏醒的“间离效果”。它足以让一片熙熙攘攘之声稍事消歇，要求大家即使一年只有一度，也静下心来反省被它约略“陌生化”的总体生活世界。——尽管我们并非不知道，正是为着“五四”的此种特殊性质，这个日子就总要被泼满斑驳的油漆，甚至连它言之凿凿的口号都横遭窜乱，变成了一串儿夹杂着各种不同倾向的套话，但我们也同样有理由窃笑，其实正是这类对于历史的不断篡改，反而暴露出了某种潜在的共识，否则又何必煞费苦心徒劳无益地去掩盖由此凸现的反差与落差？

恰恰是在上述前提之下，今年的“五四”80大庆，才显出了异乎寻常的意义，值得仔细用心去分析和警惕，因为这一天乃是在北

约的悍然轰炸中,步履艰难地向我们走来的。跟80年前鱼肉中国的巴黎和会一样,西方列强再次践踏了一个弱小国家的主权,用精确制导的炸弹不断误伤着无辜的平民,借维护别国人权的机缘来扩张势力的范畴。而曾经一心归顺自由世界的俄罗斯,由于落得个势力日衰国微言轻,便只能徒唤奈何地眼看着别人几乎逼到兵临城下。由此,人们心目中的价值天平,就难免要从“公理”再次倒向“强权”,而以往那一串儿几成笑柄的套话,也自然要被惯会考试的大学生们越背越顺,竟连先后次序都已不稍颠倒。

这种心气变化当然其来有自。便是素爱捉弄人的促狭历史,也很少把圈子老是兜得这么圆。——打从接触西方的第一天起,我们就把世界舞台的真正导演,看成是依仗船坚炮利的蛮横“强权”;此后经由长久绞尽脑汁的“盗火”,才看清那强势背后的“群己权界”,并把它看作普适文明的基准“公理”;可恰值那个正为“自由”弘法的“五四”,这个“进步”世界却公然张口鲸吞,再次迫使注意力集中于深重的外侮;一直到饱尝了闭关锁国的惨痛代价,才又重在“改革”和“开放”之间划上了等号,诚心诚意地想要伸出双臂拥抱世界……没想到风水还继续轮流转:似乎越是低首下心地要向西方学习,这位老师就越匪夷所思地痛打学生;越朝着别人指明的方向寻求着“进步”,那个文明世界就越表现出野蛮骄横!

且容我斗胆套一种有名的句式:以上一圈接一圈的原路打转儿,或许正所谓“启蒙”与“救亡”的反复“压倒”?我得承认这种提法不乏敏锐的见地,正是它率先对历史给出了这样的分析:1919年5月4日那天的精神陡转,眼前此的“文化运动”或“思想革命”,存在着无法抹煞的严峻区别。不过,如果有缘跟我的老师当而交换看法,我却很想提请他从头考虑一下:不管是从左摇摆向右,还是从右转移向左,这种种有始无终的五心不定,恐怕都不像他说的那样简单,只是由于权宜之计而背叛了“学理”,——体认到当今世界仍要“竞于气力”,由此转而想要探究国家间或文明间交往的规律,恐怕另是一套很有价值的“学理”罢?

因而依愚之见,在学习西方的漫长过程中,之所以免了这么多圈子,换了这么多重心,那症结恐怕还只在我们自己——在于我们内心深处的本质主义的“西方观”。虽说表层的问题意识总在随时而变,可万变不离其宗的却是,我们总想一劳永逸地把握住——“西方到底是什么”,就像握住一把现成在手的裁纸刀。这副偷懒化约的过滤眼镜,正乃理解世界的主观障碍。有了这种业障,尽管前述的种种历史转折点,原都有可能演成新的精神契机,帮助加深和拓宽对西方的认识,可我们竟只会兜来转去,再三再四地惊呼“上当”——要不就幡然悔悟地唾骂伪君子,仿佛到了莫里哀喜剧的尾声,要不就180度大转弯,再次恍然大悟到某种“不二法门”。

也恰因为这样,果欲检省此种简陋的思维方式,便再没有比“五四”更好的时机了,惟有这一天才充分展现了对象的复杂。——我们都跟西方打过好几代人的交道了,连圆明园都被烧毁一百多年了,他们要伪善也不伪善在这一刻,要卑劣也不卑劣在这一刻,犯不上每回都这般临渴掘井,对人家重下“非此即彼”的道德判断!我们必须想到,西方也是由林林总总的人群组成的,甚至其来源比我们更繁杂,取向比我们更歧异,争斗比我们更尖锐。所以在他们那里,也同样并存着上层与下层的吁求、激进与保守的派别、全局与局部的利益、当前与长远的眼光,也同样并存着智慧与愚笨的头脑、宽容与严荷的主张、温和与生硬的做派、谨慎和鲁莽的手法,也同样并存着绥靖立场与扩张倾向、理想主义与现实考量、公众舆论与私下权谋、善良意愿与族群敌意……如果每回都这般“狗熊掰棒子”,只愿意记清西方的一个侧面,那就很难转出这座思想迷宫,只会用缺乏统觉的手指摸着大象,一会儿说它像蒲扇,一会儿说它像树干……

更其重要的是,倘能跳出本质主义的西方观,那原本不难发现,我们努力界定的这个思想对象,本身就是一个充满偶因的、前途未定的过程。正因其方生方成的性质,他们也面临着许多两难的痛切的抉择,也会干下某种留待追悔的蠢事;而且,就本文所关切的话题

论,讲他们也会失策甚至也会犯罪,绝非只是在不咸不淡的意义上,说一句“人非圣贤孰能无过”的俗话,而实在是因为在当今的世上,只要人类心智还在被“民族—国家”这种有限的社会形式所羁,那么不管他们处理内部事物时如何,对外都只能表现出自己是“有限的理性的存在”。即便在制度或价值相同或相似的国家之间,比如就说在这回联手美国与西欧国家之间,也经常发生各种形式的明争暗斗,也长期存在着以强凌弱的霸道行径,而一俟加添上种族、文化、宗教、制度诸多歧异,这种争斗就极易被催化为集团性的大屠杀,难怪霍布斯鲍姆要在《极端的年代》中惊呼——“这个世纪教导了我们,而且还在不断教导我们,人类可以学会在最残酷的、在理论上最不可忍受的条件下生存。因此,我们很难领会自己每况愈下的严重程度,甚至已经陷入被19世纪先辈斥为野蛮的境地”。

这本来又可以是一个难得的契机,促使加深我们对西方的总体了解。而且还远不止这些:在不断深化认识的基础上,我们还应努力去影响它制衡它,并在其“强权”恶性发作的紧要关口,哪怕基于最低限度的国际“公理”,也要力所能及地去抗争它抵制它。由此,那个失去了本质主义笼罩的西方,今后究竟何去何从,在一定的意义上还要取决于它跟我们的文化互动。说到底,这种互动绝非什么“人权”与“主权”之争,或者所谓“UD”(普遍人权宣言)与“UN”(联合国宪章)之争,——其实只须到美国使馆签证处去受一趟白眼,大家就足以确信无疑地了解到,由于国别、种族、信仰、阶层、性别等等的不同,人类至少暂时还不是“生而平等”的;因此就不妨说,至少有一部分人权要具体落实为主权,或者在主权中至少要包含一部分人权。在这个意义上,在理性限度之内的爱国主义(我实在不喜欢“民族主义”这个舶来的辞令),作为一种既坚韧又平和的族群意识,尽管仍然难免狭隘局促之嫌,却也包含着积极的内容与要素。

然则话说回来,既然我们已经了解到,由于深受“民族—国家”障眼法之苦,国际社会业已被抛在难以自拔的泥沼之中,那么为了

不把偶然的篱笆弄成必然的宿命,致使整个人类在你争我夺中万劫不复,我们就不能用以牙还牙锱铢必报的心态,来夸大和加深彼此的隔膜与误解。正像我们从未自诩为天使一样,我们现在又再次确信西方绝非天使了;但与此同时,也同样没有必要去妖魔化西方,正如我们最反感别人妖魔化中国。最有害也是最幼稚的说法,就是以忽冷忽热的口吻宣布——“这回我算是看透西方了!”慢说那边也有许多朋友在游行示威,批评北约日益失控的空中打击,已经失去了最起码的道义理由,甚至造成了真正的人道灾难,就算尚有较多的公众与我们看法相左,那也是因为发展到白热化的传媒战,使得两边的百姓全都信息不全,大家在判断上有可能暂执一偏;更何况随着事态的发展和问题的暴露,他们又并非没有制度上的基本可能,去反思麦卡锡式的歇斯底里,或者麦克纳马拉式的愚不可及……

更加要紧的是,决不能再基于以往的“一根筋”头脑,又从被思考对象的这种单极化,传染出自我定位与认同的单极化,竟致于忘记了对于内部问题的警觉,否则才算是彻底忘了“五四”那天的教训。外来的强权当然在粗暴地触犯人权,因为它竟以“双重”乃至“多重”标准,把一部分人类划为“二等”甚至“末等”公民。然而,正如汤因比那句名言所示,对于任何文明共同体而言,向来都只有自杀而无他杀,所以无论外患看起来多么岌岌可危,都要通过深重的内忧来起最后的作用,来给某个行将灭亡的文明以最后一击。我们必须记得,当年倘非北洋政府作为特殊利益集团暗自忤逆公意,中国在巴黎和会上原本会主动得多,起码使曾经允诺“公理”的威尔逊总统更难食言;我们也必须记得,当年倘非举国上下抗议如潮呼声鼎沸,那些色厉内荏的窃国军阀肯定会再次割土,甚至使孔子的故乡遭遇到李登辉式的归属困难……

正是在这个意义上,就必须旗帜鲜明地指出,不管“五四”先驱当年理解得是否深入,也不管眼下能否在国际事务中彻底贯彻,“德先生”这个响亮的深入人心的口号,在我们的社会内部都决不



能丢，——不仅不能被丢弃，也不能被排列在任何其他理念之后，不管那理念听起来多么正确要紧！这是一个不可凌驾的社会基本准则，也是改革事业的最终发动机。无论在任何时候任何情况下，只要这个标尺受到了损害，就会由于缺乏最起码的认同目标，而无法激活最基本的社会细胞，无法保护最基本的向心凝聚力，不能在应然和实然之间找出差距，不能奠定和扩大权威的合法性基础，从而反倒要失去落实爱国主义的有效手段，甚至要失去确保长治久安的惟一利器。

还有一层意思需要说明——尽管它在这篇小文里或许太过“哲学”——既然“五四”这一天乃是反思整体文明框架的良机，自然也要包括对既定国际规则的检讨。一方面我们必须感佩地承认，“五四”时期引进的制度智慧，直至现在也都还大有补益，构成了人们认识和应对世界的框架。另一方面我们也须清醒地看到，“五四”时期舶来的这套话语，也使不少人而对着甚至陷人了许多语词陷阱，造成了相当不少的错乱和蛮缠。归根到底的问题是，由于西方相对中国乃是一个被认识的“他者”，我们就既不能只靠搬用别人创造的范畴，来阐发连我们自己都难以捕捉的自我意识，更不能只靠别人借以自况的特定概念，来体贴思想对象对于认识主体的交互意义，否则就会在思想深处受制于话语霸权，且在精神向度中永无出头之日。——当然，这就对理论创新提出了更高的要求，也对文化振兴提出了更高的期望，因为思想之路由此会显得漫无尽头，而真正堪称普适“公理”的东西，更是还有待于被艰苦地思想出来。

附记：

此文原为纪念“五四”而专门准备的发言提要，却在会场上临时因故闭住了嘴巴。岂料，散会不久便听说中国使馆被炸，遂使我感到仍有必要把它公布，权且以此聊寄哀恸与愤懑，同时也呼吁冷静与深思。

（刘东：中国社会科学院哲学所 研究员）

# 五四以来的两个精神“病灶”

朱学勤

今年,在科索沃危机中迎来了“五四”80周年,这是本世纪最后一个五四纪念。部分知识分子和留学生在声讨北约的声浪中,出现反美反西方激烈情绪,这与80年前那一代知识分子受巴黎和会、苏俄废约等外来刺激急剧转向左倾相比,十分相近。从深一处想,这两者之吻合,并不偶然,似有从五四以来就始终不能摆脱的某些思维惯性活跃其间。这就给今年的五四纪念挑出了一个题目,是否能摆脱以往的节庆气氛,沉下心来,平静反思80年来知识分子观念生活中的一些负面因素?将近一个世纪以来,五四被认为是中国现代知识分子的形成起点,每年都是从正面欢庆这一节日,却很少有人从反面沉思这一起点中蕴涵的消极成分。因此,能否有勇气反思这一节庆的负面阴影,应该说,是检验世纪之交的知识分子是否已经比80年前更为成熟的一个重要标志。

首先要强调的是,今天知识分子视为圭臬的“德先生”和“赛先生”不是在五四时期提出的,而是属于五四前的新文化运动,而新文化运动与五四运动却有着明显的历史断裂。用一个强符号“五四运动”来统摄这两个貌合神离的历史时期,是很不妥当的。

新文化运动承洋务思潮、戊戌变法、辛亥革命而来。从上一个世纪中叶开始,中国人以英美为师,先器艺,后政制,终于把远东第一共和的近代宪政体制搭出了一个轮廓。至1915年新文化运动,提出“德先生”和“赛先生”,顺势而动,成绩斐然。但也不是没有缺点,比如说,过于强调精神文化作用,形成文化决定论,在打倒孔家店这一问题上留下了遗憾。虽然如此,以英美为师融入近代民主

潮流这一大方向,却健康发展,还没有逆转。新文化运动是两种思潮交汇而成。一是以胡适为代表的自由主义者,这一派人坚持从严复那里开辟出来的英美方向,坚守渐进理性,积寸为尺,小步快行;缺点在于不耐制度层面的艰苦积累,对于那个刚刚露出轮廓却沾染有过多污泥浊水的远东第一共和体制不屑一顾,认为那些污泥浊水由中国文化所决定,要从中国文化的总根子挖起,政治刷新才有基础。胡适在政治理念上是渐进派,但在文化理念上却是激进派,他立志20年不谈政治,要从百年树人做起,当然有受激于张勋复辟、政潮黑暗、国民冷漠这一面,应予以同情理解,其重视文化教育的苦心,即使在今天,也不能简单否定,但从思维方法说,认为世间有总根可寻,只有挖根改造才能开出崭新局面,已有一元论迹象,偏离了自由主义的经验论历史观。由此产生的文化决定率,遗患至本世纪80年代大陆新一代启蒙运动,还有遗迹可寻。更为麻烦的是,文化理念上的这一激进姿态,与另一类从不同方向上过来的思潮冲动发生了局部重叠,由此发生两派人的短期合作,同时也埋下了日后分道扬镳,新文化运动与五四之间出现历史断裂的隐患。

后一派人大多从日本来,政治思潮以陈独秀为代表,文化思潮以鲁迅为代表。当时的日本所起的作用相当于中间港,向中国转驳输入从法国、俄国过来的激进革命思潮。1900年留学生翻译卢梭《民约论》输入中国是在日本;1905年孙中山《民报》发刊词中提出“举政治革命、社会革命毕其功于一役”,是在日本;1907年刘师培在《天义报》上第一次翻译介绍“共产党宣言”也是在日本;1905年至1907年朱执信主持《民报》与梁启超发生论战,还是在日本。此次论战中,朱执信社会主义理论之自觉,比1919年李大钊与胡适发生“主义与问题”论战时的立场,有过之无不及;更有甚者,孙中山二次革命后成立“中华革命党”也是在日本,其密谋性质的组织方式与俄国列宁主义建党路线(所谓布尔什维克路线)不谋而合,后来援俄为师改造国民党,即有此前缘。陈独秀、鲁迅等饱吸

日本空气,自然形成其浪漫激进的革命理念,从他们的日、俄、法知识背景出发,要从根本上掀翻中国的老屋、铁屋,自然不满足于辛亥以后中国的舆情氛围,与从英美归来的胡适等人那一点文化决定论重叠在一起,于是同床异梦,短暂合作,这才有新文化运动。

1919年的巴黎和会是新文化运动的结束,也是五四的开始。此后中国,以五四运动统称新文化运动和这一年5月4日之后的一段历史,两者之间的断裂被一个独断符号遮盖,新文化运动提出的“德先生”和“赛先生”,也被五四之后的民族主义浪潮裹挟而去。社会变迁从此折向另一方向,经济、文化、政治参照系从洋务运动以来的以英美为师,一变为五四以后的以俄为师,这是中国近代历史发生种种转折中最为严重的一次,称为天翻地覆,也不过分,可惜这一转折的严重意义至今还没有引起知识界的应有注意。现在能够看出的是,这一变就是半个多世纪,直到文革结束,改革开始,中国大陆才从以俄为师之歧路旁出,回转以英美为师的老路,回归近代文明的主流。众人所说“摸着石头过河”,只是说明这一回转在主观认识上很不自觉,思想清理很不彻底,挤着推着摸着甚至是拉着走,这才有20年里又发生种种回潮、旋涡与悲剧,可谓一步三回头。从1919年到1978年,曲折起转之间,“轰动”60年,整整一个甲子,至少虚掷了三代人的血泪精华。

那一次近代中国转向歧途,起始于巴黎和会列强出卖山东权益于日本,苏俄突然宣布废止此前俄国政府与各国签定的所有条约。此后中国知识分子的大规模左倾化,如果说还有一次,那就是在40年代中期。前一次左倾化是受激于外,抗议西方列强的外交密谋;后一次则是受激于内,抗议国民党政府腐败及其造成的社会不公。事后评议:当年之抗议,皆应抗议,确实理直气壮,但抗议以后出现的历史曲折,为何都为众人始料所不及?从知识分子认识模式这一头说,应该有一些教训。

第一,对社会不公的批判,能否分清两种批判立场?一是从自由主义立场出发,旗帜鲜明地批判主要是由权力而不是由市场造

成的社会不公,同时维护自由经济的空间与宪政民主的渐进路径?二是从激进革命的立场出发,在批判社会不公的同时,将自由经济和宪政民主视为社会不公的老根,要连根拔除“西方资本主义的罪恶”?

第二,对自由民主的价值追求,是否应该超脱对国际外交的期待?这一点因为与今天科索沃危机知识界的反应直接有关。不妨多说几句。苏俄片面终止前政府与各国的条约,其中对中国的欺骗与觊觎,已经为斯大林新沙皇行径证实,自不待言,即以西方民主国家而论,他们的外交活动既是其国家内部特定价值体系的外延,也有国家利益的具体盘算。如果不是这样,倒反面奇怪了。就东方国家追求民主自由的知识分子而言,不也是一样?五四那天,一代人上街游行,不就是因为自由民主的理想受到了民族情感、国家利益的冲击?总不能只允许自己有民族感情、国家利益,却不允许别人有这两样东西?因此,对西方民主国家的外交活动,该支持就得当支持,该抗议就得抗议,其中最为关键的一点,是将自己的价值追求,不是栓系于西方政府的国家行为,而是定位于从西方历史中发源的自由、民主传统。前者如水流转,朝是夕非;后者有普适价值,恒定不易。民主也罢,科学也罢,只听说哪一国、哪一地区发明了科学发展了民主,却没有听说过科学与民主只适用于哪一国、哪一地区。但是,五四一代人的迷误却发生在这里:先是将自己的民主自由价值追求栓系于西方某一国政府的贤人外交,如威尔逊的“公理战胜”,一旦发现对方在“公理战胜”下还有具体的外交盘算(或者确是资人,却受制于内政外交的掣肘),立刻高呼上当受骗,不仅正当抗议此类外交运筹损害本民族利益,而且将此前的民主自由价值追求弃若敝帚,掉头而去,跌入另类价值体系的怀抱。这种把民主自由的希望寄托于西方政府行为、首脑外交的心态,从某种意义上说,是把后者当洋皇上来崇拜。我们可以注意到,落后国家的前现代知识分子——“士”在国内政治生活中,总是把不患寡而患不均的社会公正,寄托于国内的“好皇帝”,与相邻阶

层——农民的“好皇帝主义”，一脉相承；当他们开始追求民主自由这些现代价值时，又把希望寄托于外，希望一个“洋皇帝”来解民于倒悬。区别只是在于，不患寡而患不均的老式理想冀望于国内的“土皇帝”，民主自由的新式理想则冀望于国外的“洋皇帝”，其实是同一个“好皇帝主义”的内外两面。把民主自由的理想冀望于国外“洋皇帝”是自己的错误，因为这一错误冀望没有实现，又背弃民主自由理想，则是拿自己认知误区和“洋皇帝”外交密谋交织而成的混合型错误再一次惩罚自己，是错上加错。

上述教训中的错误认知，第一条是与民粹主义同根共长，第二条则与民族主义交相激荡。中国近代社会变迁之所以一波三折，国际地缘政治中日、俄为祸，横暴插入，当负主要责任，国民党政权抗战后的急剧腐败亦难辞其咎，不能全部归因于知识分子的观念选择。但从知识分子本身的反省来说，以俄为师标志的那股左倾力量，能够从政治思潮变化为思潮政治，挟政治之暴力，横行天下，确实有沉痛的教训可寻。

民粹主义有两个历史来混，一是中国文化中的大同理想。中国近代知识分子的精神结构多半为两截，呈过渡期特征：上半截为政治自由主义，下半截为经济社会主义。下半身的思想资源，多半浸润于儒家《礼记·礼运》篇里的“天下为公”理想。这一农业社会的大同理想，使知识分子殊难理解市场经济的特殊结构，及其为民主宪政所提供的必要条件。所谓“十月革命一声炮响，给中国送来马列主义”，这个俄式社会主义在它的家乡就与上一世纪的俄国民粹主义难解难分，而中国人听到“一声炮响”，打中的恰好是自由知识分子的下半截：经济上的农业乌托邦，一个积累千年的巨大痒处，我称之为“千年巨痒”。社会主义的空想与农业乌托邦“千年巨痒”是有同构效应的，两者一拍即合，一代又一代人就跌倒在这一同构效应里。民粹主义还有一个历史来源，来自中国士农工商的前现代社会结构。一旦现代化起步，士农工商社会向工商社会演变，此前四民之首——士，多半不能适应这一社会转型，很容易与

最为相邻的农民阶层发生相互扶持共同抵制的不平之鸣,且这种不平之鸣多半还能占领道德抗议的制高点。民粹主义在近代中国,既可以表现为五四前章太炎的文化复古,五四以后李大钊在天安门广场上的热烈演说——“庶民的胜利”,也可以表现为30年代流行于上海亭子间左联作家和酸涩文人的“怀乡小说”,还可以成为世纪末“后现代”新左派思潮的来源之一:内里追求与国际新潮学术接轨,外观则借用这一口号反社会不公在国内发生的道义激情。简单地论断新左派思潮就是民粹主义,当然是不准确的,至少是以偏概全,只看到其外观上的口号。但是,从民粹主义这一思想史的角度来看新左派的某些历史渊源,也不是没有一点意义。它能提醒人们,某些符号一变再变,却变不脱中国知识分子从前现代的“士”蜕变不久,对社会结构转型的隔膜与不适应,老在那个“千年巨痒”上搔来挠去,剪不断,理还乱。新一代左派朋友在时间上距离李大钊等人甚远,在计划经济体制下出现的“新士”心态,与农业社会晚期的士大夫心态也有所不同,不能简单归类,但是两者对现代市场经济的隔膜,尤其是对市场经济能给民主结构提供的必要条件(不是必要充分条件),却是相同的。他们在计划体制下的学院生活中,从观念到观念,不了解什么,就非批判什么,这样的批判锋芒,是大墙内养出来的批判锋芒,与计划体制有着本人未必自觉却因为不自觉而更显偏执的内在联系。至于他们的解构符号,从法国后现代理论翻译而来,也并不新鲜。这一个世纪里,中国知识分子一些趋新骛奇的新潮理论,大多从法国进口,世纪初即已如此,并非自今日始。他们的形而上符号可能已经进入后现代,但他们形而下的生活阅历,毕竟在计划经济提供的学院生活中关闭太久,这样一种新出现的“上半截”与“下半截”的脱离,对新左派思潮的形成,究竟有何影响,至今还没有得到应有的注意。

民族主义来源于中国近代历史受尽外敌凌辱的集体记忆,但是它有两种表现形态。一是理性的民族主义,既能严守民族气节,又能与左倾排外划清界限。其最佳事例,是在五卅运动那种狂飙

突进的方式之后,丁文江在谈判桌上据理力争,迫使英国当局放弃上海租界的领事裁判权。沉溺于国内意识形态教育而不知反刍的部分留学生,脚在彼岸海外,心在意识形态,大半是不会知道甚至是不愿了解这一类历史知识的。二是狂热的民族主义,借爱国而排外,借排外而媚上,百年内频频发作,至今没有得到清理。后者之肇祸,莫过于义和团扶清灭洋,以辛丑条约收场,民族危机跌入更深一重;此后中间一幕,是文化革命中火烧英国代办处,烈火熊熊,叠映出席卷世界的1968年左倾学生政治与扶清灭洋的荒诞联系;至本世纪末,在大陆特定政治环境中,终于出现“中国可以说不”那样的装腔作势,以及此次科索沃危机发生时部分留学生的各种亢奋表演。

五四以来的历史教训当然还不止这些。事实上,胡适作为新文化运动的领袖人物,对五四冲击新文化运动后发生的历史转折,事后是有认识的。一方面,他肯定五四是“全国青年的大解放”;另一方面,他坚持认为五四运动“实是一项历史性的政治干扰。它把一个文化运动转变成政治运动”。胡适这个说法还有几分文化决定论,可以继续批评,但政治变革以运动方式“轰动”前进则会误入歧途,这一点,却是很不容易得来的真切认识。与此相应的是,陈独秀在1942年去世前在江津时期的最后觉悟,如1940年3月至9月给西流的四封长信,也已经对新文化运动中他首倡的“德先生”如何恶变为五四以后苏俄式“民主暴政”,有了足够的反思。如果鲁迅活得足够长,天假其年,让他能看到以俄为师带来的全部后果,以他那样疾恶如仇的性格,多半不会自外于反思的行列。事实上,30年代后期,他与周扬等人的冲突,已经出现端倪。遗憾的是,上述被看成为五四领袖的思想人物对五四本身的反思,却有意无意地被遮蔽,人们继续以他们的名义,年年欢庆他们已经开始反思或厌弃的那些意识形态化的符号。

“庆父不死,鲁难不已。”这里说的“庆父”,当然不是指人,更不是指留学生整体。我相信也接触过留学生中沉默的大多数,他们



以沉默保持着健全的理性,在沉默中观察一小部分人过于亢奋的表演。即使一些情绪上已经走向偏激的人,只要不是存心媚上排外,不管处于什么样的认识状态,也不是不可以坐在一起平等讨论。我这里说的“庆父”,是指民粹主义和病态民族主义这两个精神病灶,时时冒烟,常常发作。它们并不是什么后现代的富贵病、疑难杂症,而是前现代的常见病、多发病、拖鼻涕、流眼水而已。但是,新文化运动的断裂、五四之后的以俄为师、知识界两次大规模左倾,百年沉痾,紫紫大端,却都与这两个精神病灶直接相关。今年是本世纪最后一个五四纪念,再不清理,则可能将病症带人 21 世纪。百年之病,求下一世纪之艾?那我们就会在下一个百年中看到更为热烈的发作,热病之后,难免有更为沉重的历史代价紧随其后,那真是“鲁难不已”,伊于胡底了。

(朱学勤:上海大学文学院 教授)

# 激进的民族主义与 世纪之交的思想分化

萧功秦

近年来中国知识界已经出现思想上的明显分化,在当下中国知识分子中,存在着自由主义、新权威主义、新左派、老左派的原教旨主义等各种思潮,这些思潮的存在与彼此互动,实际上反映了中国转型时期社会矛盾与困境的复杂性,更具体地说,自由主义对民主、自由与启蒙的追求,新权威主义者对发展过程中的秩序稳定的守护,新左派对下层民众中的失利者的利益保护与社会公平的期待,均有其现实存在的理由。如果这些不同思想在一定的游戏规则下平等竞争,对于中国选择合理的现代化走向,无疑是有利因素。从长远来说,思想的多元化与市场经济发展所导致的利益集团的多元化彼此呼应,相互补充,又恰恰是 21 世纪的中国民主的条件与真实基础。对于 20 世纪 90 年代中国知识界出现的思想多元化与思想分化,人们应该抱有更宽容、更同情、更积极的理解。虽然我本人至今还自认为是一个新权威主义者。但我愿意以更积极的态度来看待当下中国知识界的思想多元化这一现象的出现。

然而,令人忧虑的是,科索沃危机中北约轰炸中国使馆事件引发的国内极端民族主义思潮的抬头,则有可能对这种思想多元化的平衡发展趋势构成破坏作用。这首先因为,激进的、情绪化的民族主义直接诉之于“生存第一性原则”,并把一切与他们不同的声音,视为对民族生存的威胁来予以抨击,这样,它就力图要独占思想舆论的至高点,成为足以压倒一切人文价值的优势话语,成为一种虚拟的“无上命令”。由于民族主义就其本身来说,只是一种话

语的操作平台,它必须与其他的主义价值相结合,才能进入实际政治运作状态,而就当下中国而言,最有可能在民族主义的平台上活跃的思想主义又恰恰是左翼的激进主义,这种与激进民族主义相结合而重新获得生命的激进左翼思潮,就具有了“挟天子以令诸侯”的能量。

自北约轰炸中国使馆事件之后,当下中国知识分子在民族主义问题上的思想分化表明,80年代以来中国知识分子之间的广泛共识时期已经基本结束。知识分子的“重新站队”已经出现。从当下的实际思潮运动来看,正在形成两种思想倾向的鲜明对峙。一种思想倾向是,温和的自由主义者、务实的政治家与学者官员、以及历来反对激进运动的新权威主义或新保守主义者,构成国际关系问题上的“时务派”,这些人士从现实主义的、对民族进步的期待出发,并出于对中国激进民族主义一旦走向极端将可能产生的消极后果的忧虑,主张只要不发生世界大战,哪怕暂时“忍辱负重”也要卧薪尝胆,10年尘聚,决不放弃融入国际秩序的机会。同样,这些人也主张继续坚持“决不当头”“韬光养晦”的既定国策,只有这样才能实现中国富强的百年梦想。中国只有通过现实主义的、稳健的、以开放与变革来求民族生存与发展,才能真正维护自己民族主义的长远利益。

另一方面,自由主义的左翼、以及从原来自由主义知识分子中已经分化出来的新左派、原来具有新保守主义倾向的国家主义者、自邓小平南方讲话以后已经失势的老左派,以及海外留学生中的民族主义者,深受北约炸馆事件的刺激,由于对美国霸权主义的悲愤,却走向了一种可以被称之为刚愤民族主义。这种刚愤民族主义有以下这几个特点。

首先,中国近代以来的民族危机形成一种深层的“受害意识”,这种“受害意识”一旦被激活就有强烈的、亢奋的情绪化倾向,任何现实的、温和、冷静的态度将在这种非理性的情绪状态中被解读为“对外软弱”,解读为委曲求全的“绥靖主义”。他们自以为诉诸于

百年受辱的历史记忆的,就似乎从此具有了压倒一切的话语优势。甚至连中国的主政者如果不符合他们心目中的那种“坚定”立场,都会被他们视为“对西方的投降主义”来加以抨击。

其次,在中国的现实条件下,这种刚愎民族主义将有可能进而走向“闭关锁国论”。它有可能通过两种方式走向自我封闭,一种方式是,在刚性互动过程中,出于挨打的自卫反应,在受到强势对手压力的情况下,处于弱势的一方在缺乏有效的出击手段的情况下,自然会以封锁信息与经济交往的手段来实现“弱者”的自卫。实际上,自明清以来,中国传统政治文化中就存在着闭关锁国的价值倾向,近代以来的民族生存危机的压力又使清中期以后的保守的当国者又进一步加强了这种倾向。另一种方式是,以惟我独尊的左派原则,来解读不同文化的价值冲突,文化大革命“反帝反修”的极左派均是如此。实际上,在中国改革开放以前的政治文化中,极左意识形态的核心价值之一,就是以闭关锁国的方式,来实现所谓的“自力更生”,这种锁国论的价值观就会自然而然地被再次激活。就在不久以前,就有一个内地朋友在电话里告诉我,那儿的中层官员与民众中就有不少人认为,“中央对北约轰炸的反应过于软弱”。他们甚至认为,“当下的当政者由于过于有求于美国”,因而失去了毛泽东对美国那种“天不怕地不怕的大无畏战斗精神”。他们甚至认为,“中国是一个大国,所以不怕封锁。封锁10年20年,中国就真正强大起来了”。这种思想观念中实际上恰恰潜含着激活“自卫——锁国论”的传统机制。

第三,“闭关锁国论”又必然与极左思潮的死灰复燃相联系。海外新左派电子杂志最近一期中,甚至把1963年反修文章《六评》祭出来反对当今中国对外开放的基本国策,新左派与老左派如此迅速地结合成神圣同盟的这一事实,就足以说明了极左思潮其实死而不僵,它可以经由极端民族主义的封闭锁国论而复活。左翼思潮与民族主义这两者之间相互结合的逻辑机制是,既然你把对方视为邪恶的西方帝国主义“亡我之心不死”,对外开放就被视为

接受“资产阶级的香风毒雾”，就是自觉地接受“国际上反动势力的和平演变”，正如《六评》所断言的，社会主义的中国与资本主义的西方是不能和平共处的。为了避免被国际阶级敌人腐蚀，就必须以左的思想来抗击“和平演变”。而这种闭关自守与信息封锁，产生的愚昧、落后与盲目，又进而成为极左思潮得以不断滋生的肥沃的土壤。

问题的严重性还在于，非理性的民族主义对人们心理的控制，反过来又会激起另一方的非理性的态度的反弹，并使另一方中的理性现实的声音同样受到压抑。这种情况就会形成双方互动过程中的非理性的强硬派得势。使现实主义的温和派受困。反过来将使任何理性解决问题的机会的出现更为渺茫。在这种双方“鹰鹰相激，鸽鸽受困”恶性互动过程中，诉之于极端民族主义话语的保守的人士，则可以从中渔翁得利。20年来的风风雨雨中好不容易发展起来的融入国际社会与保持国际友好关系的格局，将由此而毁于一旦。而美国国会山里的那些自以为是“理想主义者”正等着这样的机会，来为进一步遏制中国制造理由。

第四，在极端民族主义支配的精神氛围下，最大的得益者是机会主义者。他们可以轻而易举地去利用民众的情绪，轻移人们对经济改革与社会问题的注意力。俄罗斯、白俄罗斯、乌克兰、以及其他不少前苏联国家，都存在着民族主义与反对经济改革的机会主义者结合，形成阻碍经济改革的政治势力。从近年来国际上民族主义的煽情作用往往被机会主义者利用的大量事实来看，凡是煽起极端民族主义的国家，没有一个在经济发展上会有好结果。

当然，这种情况在中国目前还没有出现，中国政府在五八事件以后的态度，还保持着相当的克制与理性。但一些激进民族主义泛滥的國家的前车之鉴，值得我们国人深省。

至少可以肯定地说，中国这个多灾多难的民族，历史上饱受西方侵害，从来就不缺乏滋生极端民族主义的文化温床。在不久以前，五八事件中，有的学校的女大学生甚至幼稚地提出“不学英

文”。这种温床之存在就可想而知了。

对北约轰炸中国使馆的民族义愤是每一个中国人理应具有的,但这决不能构成情绪化的民族主义的合法性的理由,中国民族的长远利益必须经由理性的思考与冷静的应对来实现。

刚愤的民族主义实际上与中国文化传统存在着一定的联系。中国传统士大夫中并不缺乏那种大言高论的“清流党”习气。因为这些人们在野,言之太易,清代学者赵翼就引用过宋人的一段话:“人抵献言之人,与朝廷利害决不相关,言不酬,事不济,则脱身去耳,朝廷之事,谁任其咎?”“大言误国,以邀美名,宗社大计,岂同儿戏”?对照一下那些在网上大发“不惜与美国决一死战”的、民族主义极端得可爱的人们,两个时代的清流习气相似何其乃耳。

在当下中国的知识分子中,理性的民族利益的维护者,与刚愤民族主义者之间的思想分化,可以说是20世纪末中国知识分子中的思想重组与分化的一个重要方面。这种思想重组与分化表明,中国的下一世纪将是一个思想丰富的时代。一个不得不面对真问题的时代,一个迫使人们不得不通过思考与求索来对生活作出自己的交代的时代。

从积极方面来说,如果民族主义极端化势力受到抑制,自由主义、新保守主义、新左派之间的思想分化,将与社会利益分化同步,构成中国未来民主多元化的要件。

如果亢奋的民族主义成为压倒一切的优势话语并走向极端化,如果国内的糟糕问题将与国际的糟糕问题彼此互动,20世纪的历史左倾主义发家史,又将重演于下一世纪初的中国,这决不是不可能。这是因为,中国20世纪的政治文化遗产中,有太多的东西已经成为我们集体潜意识的构成部分,并将如同幽灵一样支配着我们国人,支配着我们好心肠的知识分子。另一方面,一个处于现代化转型时期的中国各种矛盾的复杂性与尖锐性,使人们需要太多的渠道来加以渲泄,而民族主义的情绪则无疑为非理性的渲泄提供了最为“安全”的突破口。极端民族主义引向闭关锁国的历

史选择,老左派的死灰复燃有可能使我们民族再次失去现代化方向,因为“救亡”的符号将高于一切,无论是真救亡还是假救亡,都足以摧毁一切启蒙,并经由这种对启蒙、开放与稳健的理性思维的摧毁,进而走向反文明经验的非理性主义。从骨子里,我是对一切左的思想主义与民族主义结合所产生的结果看破了。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

## 编后记

此文集早已编定,但由于各种原因,迟迟未能付梓。作为选编者,我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果,我还是感到由衷的喜悦,并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中,我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持,完成这项工作是难以想象的。在此,对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友,表示最诚挚的感谢!首先感谢各位作者,他们的支持为选编工作奠定了基础;其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生,他们不但慷慨地提供了论文,而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议;最后还要感谢时代文艺出版社,他们严谨、负责和高效率的工作,不仅使本书避免了许多谬误,而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生,在整个出版过程中,他殚精竭虑,四处奔波,为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际,我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是,在选编过程中,我们听取了许多意见,而且还接触了大量的原始资料,尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限,加上自己的学识局限,可能漏掉些重要文章,会有不尽人意之处,恳请读者谅解,如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京



前沿文化论争备忘录

Z · K · F · Z · L · C

- 自由主义：贵族的还是平民的？
- 当代中国的思想状况与现代性问题
- 启蒙死了，启蒙万岁！  
——评汪晖关于“中国问题”的叙说
- 1998年关于：陈寅恪 顾准 王小波
- 解读“新左派”
- 寻求“第三条道路”  
——关于“自由主义”与“新左翼”的对话
- 自由主义与当代中国
- 自由：一段脚踏实地的叙说
- “混合宪法”与对中国政治的三层分析

自由主义之争与中国思想界的分化

# 知识分子立场

● 策划 / 张明 主编 / 李世涛



时代文艺出版社



ISBN 7-03-01523-9

策划/张明 主编/李世海

# 知识分子立场

## 自由主义之争与中国思想界的分化



时代文艺出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子立场/李世涛主编. - 长春: 时代文艺出版社, 1999

ISBN 7-5387-1383-2

I. 知… II. 李… III. 社会科学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 75078 号

## 知识分子立场

---

选题策划: 张 明

主 编: 李世涛

责任编辑: 姜淑华

责任校对: 姜淑华

装帧设计: 李法明

出 版: 时代文艺出版社

(长春市人民大街 124 号 邮编: 130021 电话: 5638648)

发 行: 全国新华书店

印 刷: 美亿联印务有限公司

开 本: 850×1168 毫米 32 开

字 数: 1300 千字

印 张: 50

版 次: 2000 年 1 月第 1 版

印 次: 2000 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1-6000 套

---

书 号: ISBN7-5387-1383-2/I·1343

定 价: 84.00 元(全三册)

# 编选说明

现代化是中国社会发展的必然选择,也是几代中国人的理想。在世纪之交的今天,反思中国现代化的历程和命运,无疑具有巨大的历史意义和现实意义。从80年代末迄今,中国知识界经历了关于保守主义、人文精神、民族主义和自由主义的论争。其中涉及到全球化语境中的中国现代性和现代化发展模式,对中国现状(特别是思想文化现状)的基本评判,保守主义、自由主义和民族主义在当代中国的命运,以及知识分子立场等问题。事实上,海外学者也有类似的论争,国内的讨论是对他们论争的回应和深化。其展现出来的种种迹象表明并预示了:这些论争已经并将为中国思想界带来重大影响。关注这些论争对于我们理解现实变革和思想嬗变都有重要意义。

改革开放为中国现代化建设带来了前所未有的机遇,但面临的危机也不容回避,这些危机困扰着中国现代化的发展,从现实和文化的层面上对此进行清理,并寻求解决问题的方案是当代知识分子的重要职责。本书选辑的这些文章从一定程度上承担起了这些职责,有助于我们理解中国的社会现实及其发展,也启发我们从多角度理解“中国问题”及其解决方案。激进主义、保守主义、自由主义和民族主义给中国现代化带来的影响已成为不争的事实,这些学说本身非常复杂,而且又彼此勾连,加上东西方实践中所产生的复杂结果,对此进行梳理便显得非常困难。但从其运作中总结经验教训,不但有助于我们认识它们的得失,而且有助于我们从中汲取营养,以此作为我国现代化建设的资源,从而有助于思考和解决“中国问题”。我国的现代化建设必须立足于自身,同时还要以国外的现代化建设为参照,并努力从历史中发掘有益的资源。从这个意义上讲,这些文章为我们提供了广阔的思维空间和深刻的启示。

为了使大家更深入地把握这些论争,我们有意识地收集了一些重要的争鸣文章,尽可能地使大家能够理解和掌握他们各自的思路

607 90/24

10

和观点。内容包括：①这些论争的文章，及关注由论争引发的论题的文章；②关于文化思潮的有见地的文章，这些文章和论争的论题有共通性。本丛书选取了关于激进与保守主义，民族主义和自由主义的三次论争作为中心，分为：（一）《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》；（二）《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》；（三）《知识分子立场：自由主义之争与中国思想界的分化》。我们本着客观的原则，力图通过这些文章反映论争的原貌，同时争取通过这些文章反映中国思想界对这些问题的基本看法。这些论文涉及面较广，加上作者所从事的专业和视角的不同，自然会有观点的分歧和碰撞，惟有如此，才能形成“百家争鸣”的局面，通过真诚而有理性的对话，从而接近真理。应该说，这些论文都是他们的“一家之言”，不代表编选者的观点，希望读者能对它们予以分析、鉴别以致于批评，这是我们和作者共同期盼的，我们希望能记录下思想界的探索，同时也为以后的探索积累些材料。

知识分子是社会的良心，应当为社会提供超越性价值意义的规范。他们不但应该是清醒的，批判性的，“枭鸣”的猫头鹰，而且还应当承担起守望的捍卫真理的使命，惟有如此，他们才能不辜负于“有机知识分子”的社会角色。尽管观点各异，但知识分子的立场是一致的，这也是我们书名的意义之所在——“士不可以不弘毅，任重而道远！”

我们进入了一个空前活跃、空前发展的时代，时代要求思想界进行充分的对话，从而为现实发展提供最大的可能，入选文章既体现深刻的学术思想性，又体现可读性；既有论文，也有访谈、评论。但愿我们能在这些文章中体验到世纪末中国思想界脉搏的跳动！

编选者

二〇〇〇年元月一日

# 目 录

- 自由主义:贵族的还是平民的? ..... 甘 阳 (1)
- 文化与公共性 ..... 汪 晖 (13)
- 谁之公共性? ..... 罗 岗 (60)
- 柏克到底有几副面孔?
- 哪一家与哪一派的 ..... 陆建德 柯凯军 (66)
- 自由与智慧的 ..... 王 焱 (69)
- 傲慢与偏见的 ..... 旷新年 (72)
- 贡斯当:自由的还是保守的? ..... 冯克利 (75)
- 当代中国的思想状况和现代性问题 ..... 汪 晖 (83)
- 关于现代性问题答问 ..... 汪晖 柯凯军 (124)
- 单元与多元的现代性
- 汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》一文  
讨论纪要 ..... 李欧梵等 (155)
- 读书札记:关于自由主义 ..... 王彬彬 (165)
- 自由主义、法兰克福学派及其他 ..... 徐友渔 (178)
- 解读“新左派” ..... 任剑涛 (191)
- 1998年关于:陈寅恪 顾准 王小波 ..... 朱学勤 (215)
- “相约98”,“告别98” ..... 韩毓海 (221)
- 历史的终结还是全面民主? ..... 陈燕谷 (232)
- 启蒙死了,启蒙万岁!
- 评汪晖关于“中国问题”的叙说 ..... 汪丁丁 (239)
- 我们的知识状况 ..... 余世存 (272)
- 现代化与人类文明主流 ..... 王思睿 (284)
- 寻求“第三条道路”
- 关于自由主义与“新左翼”的对话  
..... 许纪霖 刘擎 罗岗 薛毅 (309)

## 2 知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化

---

- “第三条道路” ..... 张汝伦 (334)
- 罗尔斯、诺齐克、德沃金与哈耶克的理论及其他  
..... 王 焱 柯凯军 (344)
- 怎样用自由保卫自由? ..... 盛 洪 (352)
- 自由:一段脚踏实地的叙说 ..... 汪丁丁 (362)
- 有了真问题才有真学问 ..... 卞 悟 (369)
- “真问题”的背后 ..... 乐 钢 (378)
- 社会公正与学术良心 ..... 秦 晖 (388)
- 社会选择,市场经济与自由  
——从1998年诺贝尔经济学奖引出的思考 ... 汪丁丁 (397)
- 迷失的制度乌托邦 ..... 王世城 (407)
- 自由主义与当代中国 ..... 徐友渔 (413)
- 现代性反思的反思 ..... 陶东风 (431)
- 自由主义的双重含义 ..... 王 宾 (449)
- 自由主义理论的内在困境  
——汉语语境中的论说 ..... 任剑涛 (462)
- 社会民主主义的历史遗产  
——现代中国自由主义的回顾 ..... 许纪霖 (474)
- 主义之不存、遑论乎传统?  
——闲话自由主义与中国知识分子的关系 ... 雷池月 (487)
- 保守主义与自由主义之间  
——从哈耶克到中国 ..... 刘军宁 (497)
- 当代中国的自由主义的自我转换  
——以殷海光思想的转变为例 ..... 肖 滨 (506)
- 理性的批判与现代的重建  
——汉语世界的文化现代性问题 ..... 曹卫东 (519)
- 混合宪法与对中国政治的三层分析 ..... 崔之元 (528)
- 编后记 ..... 编选者

# 自由主义：贵族的还是平民的？

甘 阳

90年代以来中国思想的一个基本轨迹，大体上是从80年代末开始的批判激进主义思潮出发，日益走向保守主义甚至极端保守主义。这种保守主义的基本形态则往往表现为以自由主义之名贬低和否定民主与平等，其结果是把所谓的“自由”更多地理解成了一种少数人享有的“特权”，而不是所有人具有的“权利”。事实上，今日许多对自由主义的高谈阔论主要谈的是老板的自由加知识人的自由，亦即是富人的自由、强人的自由、能人的自由，与此同时则闭口不谈自由主义权利理论的出发点是所有人的权利，而且为此要特别强调那些无力保护自己的人的权利：弱者的权利、不幸者的权利、穷人的权利、雇工的权利、无知识者的权利。如果说，一生致力于研究市场经济与自由关系的芝加哥经济学派开山祖奈特(Frank Knight)在其经典论著《竞争的伦理》中，曾严厉警告所有经济学家“最大的谬误莫过于把自由和自由竞争混为一谈”，那么，“这种最大的谬误”现在恰恰成了中国知识界的集体信仰，亦即把自由归纳为市场的自由，认为自由经济能自动地实现最大的自由。在这种版本的自由主义中，民主是奢侈的，平等更是罪恶的，反倒是弱肉强食成了自由主义的第一原则。

我把这种集体信仰称为“中国知识界的集体道德败坏症”。因为这种信仰只能表明中国知识界几乎已经丧失了最基本的道义感和正义感。这种集体信仰同时还可以称为“中国知识界的集体知性低能症”，因为它表明中国知识界没有能力把握当代学术探讨的基本问题意识和隐含共识前提，这就是，今天一切人文社会知识领



域的探讨几乎无不以这样那样的方式切入“每一个人和所有人都是平等自由的道德个体”这一“平等的自由”之理念。但这样的自由理念,在中国知识界几乎渺无踪迹。相反,中国知识界津津乐道的其实是“不平等的自由”。尤其滑稽的是,当少数人正在疯狂掠夺多数人的财产并且日益威胁多数人的基本保障时,我们却听到许多人在那里摇头晃脑地谈什么“多数的暴政”。为什么不拿出点儿勇气来深刻反省一下儿,现在的中国知识界到底是在利用自己的知识权力服务于少数人的“特权”,还是在伸张所有人的“权利”?

以上用“中国知识界”这一说法诚然未必妥当,因为事实上现在已有越来越多的人不认同上述集体信仰。但我指的是主流倾向,并不针对任何个人。

由于90年代中国保守主义的基本论述形式并不仅仅在于市场经济主义,而且更在于以自由主义的名义贬斥民主与平等,因此,本文着重就自由主义与民主的关系重新提出一些讨论。

自由主义与民主及平等的关系或张力是自由主义理论的老问题。泛泛而论,这一张力不可能以一方压倒另一方的方式来解决,亦即“不平等的自由”与“不自由的平等”都是不可接受的,关键因此在于如何在理论和实践上尽可能保持这种张力的适当平衡。由于在以往的社会主义国家中,自由的理念特别受到排斥,而平等的理念则至少在理论上受到认可,因此知识界特别有必要高度突出自由的首要性。这事实上也是我个人以往的主要努力所在。我在1989年发表在《读书》的《自由的理念》以及《自由的敌人》,曾在国内首先引入了伯林(Isaiah Berlin)关于“消极自由”与“积极自由”的区别等观念,在出国后不久发表的《扬弃“民主与科学”,奠定“自由与秩序”》<sup>①</sup>,又集中提出了自由主义与民主的张力问题,以图概括苏格兰启蒙运动和法国启蒙运动的不同、英国革命与法国革命的分野等等,并提出“奠定自由与秩序”来总结我当时所谓“英美自由

<sup>①</sup> 《二十一世纪》1991年2月。

主义”的政治理念。这一基本思路也贯穿于我在当时发表的其他文章如《东欧制宪进程考察》、《民间社会概念批判》等<sup>①</sup>。

但我以后日益感到这种思路的局限性。因为沿着这一思路走下去，几乎不可避免地会陷入某种“时代错乱症”(anachronism)，这就是不由自主地膜拜“前民主时代”的英国自由主义即贵族自由主义，从而恰恰忽视了自由主义特别是英国自由主义在法国大革命以后逐渐走向“民主的自由主义”这一关键历史转变过程。托克维尔当年之所以转向研究“民主在美国”，而非“自由主义在英国”，其根本原因就在于他认为，法国大革命以前的英国自由主义(常以1688年革命为象征)乃是前民主时代的自由主义，这种非民主的旧式贵族自由主义已经不足以帮助自由主义者面对民主时代提出的挑战。托克维尔由此提出民主时代的来临意味着“需要一种新的政治科学”，因为现代自由主义的“问题不在于重建贵族社会，而是要使自由从民主社会中生发出来”。换言之，自由主义在民主时代必须走向民主的自由主义。托克维尔因此高度评价并表示完全认同当时“英国激进派”(English Radicals)的改革理念，即：“使公民大众处于应有的统治地位并且使他们能够统治。”

我把自由主义从贵族政治形态向民主政治形态的转变称为“托克维尔问题”，因为在自由主义思想史上，正是托克维尔第一个集中提出了扬弃贵族自由主义，走向民主自由主义的转型问题，从而迫使所有自称自由主义者的人都必须回答一个问题：你所自诩的自由主义是什么样的自由主义？是非民主甚至反民主的自由主义，还是民主的自由主义？

我个人以为，中国知识界近年来对革命和激进主义的反省现在已经走到了尽头，而且开始在走向自己的反面。因为这种反省并没有使中国知识界认识到自由主义在现代条件下只能是民主的自由主义，反而得出了一系列似是而非的结论。例如许多人都认

<sup>①</sup> 现均收入拙著《超越激进与保守》——作者。

为,20世纪中国完全走错了道路,原因就在于很不幸地没有走上英国道路,而是错误地模仿了法国模式。晚近以来的许多近代史研究因此往往以一种非历史的方式追问,为什么近代中国人会走错了路,例如为什么中国人不要改良要革命,不走渐进走激进,不爱自由爱平等,不追求“消极自由”而狂热向往“积极自由”,等等。这种非历史的历史研究实际上只能促使中国知识界日益走向“前民主时代的自由主义”,并时时以此为名义贬低民主和平等,从而高抬保守主义甚至极端保守主义。

我认为,今天已特别有必要提出:拒绝以自由主义为名否定民主,拒绝以英国革命否定法国革命,拒绝以柏克否定卢梭,拒绝以所有这些为名否定辛亥革命以来的20世纪中国革命史和“五四”以来的中国现代思想史。相反,所有这些都应该从托克维尔意义上的“民主时代来临”这一广阔历史视野上来重新审视。我们需要的,不是从批判激进主义而走向拥抱保守主义,而是要同时“超越激进与保守”!

让我首先指出,目前已为中国知识界相当熟悉的伯林本人,并没有因为他对“积极自由”理念的深刻检讨就走向否定法国大革命,也没有因为他对“消极自由”的阐发就拥抱柏克的保守主义。恰恰相反,他在1990年出版的《人性的屈折》(*The Crooked Timber of Humanity*)中明确把柏克列入反动者的行列,以致引起伯林的朋友、柏克专家奥布赖恩(Conor Cruise O'Brien)的质疑。但伯林在1991年4月10日回答质疑时却毫不含糊地说:“我不能不感到自己同情法国大革命,也是在这种程度上不能不对尊敬的柏克有某种厌恶之心。”他同时指出,后来的反动派们如梅斯特等一向都以柏克为宗师并非偶然,因为柏克所主张的某些东西乃是“极端反自由主义的”(deeply illiberal),这就是柏克主张“尊重等级制,尊重士绅精英的统治(rule by a gentlemanly elite)”。伯林由此问:“难道我们应该把具有这种观点的一个人称为一个自由主义的多元论者吗?”同年6月24日伯林在进一步说明他自己立场时更明确表明

他站在法国大革命一边，其原因如他所言：

在我看来法国大革命确实唤起了人民去攻击偏见、攻击迷信、攻击蒙昧主义、攻击残忍、攻击压迫、攻击对民主的仇视，从而为各种自由而斗争。……在法国，意识形态的分野一向可大体划分为拥护法国大革命与反对法国大革命，而那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子，……因此，如果我必须要站队，我站在法国大革命一边，尽管所有那些荒谬与恐怖确实都与大革命同在。

伯林在冷战结束后的这番“站队自白”真所谓黄钟大吕，振聋发聩！我认为，就中国知识界而言，1989年后许多人都约而同地走向批判激进主义和乌托邦主义以及重新检讨法国革命传统和卢梭思想等，本来是非常必要的反省，但今日确实已不能不问，这种反省路向是否已经走到了另一个极端，亦即一方面从检讨法国革命的负面效果出发而走向全面否定法国大革命本身的正当性及其对近代中国的巨大影响，另一方面则把柏克对法国革命的批判当成所谓“英美自由主义”的真谛，甚至把“尊重等级制”，尊重士绅精英的统治”这类“极端反自由主义”观念统统都反面变成了堂而皇之、天经地义的“自由主义”观念？

正是在这一点上，伯林对柏克的批判以及他关于“那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子”的严肃警告是极其值得今日中国知识界深思的，因为这一警告事实上提醒我们，自由主义对法国大革命的批判并不等同于柏克式的保守主义批判，更不能与“反动分子”对法国革命的全盘否定同流合污。这里应当特别指出，伯林在法国大革命上的这一立场，乃植根于他本人直接继承的一个常被忽视的独特自由主义传统，这就是法国大革命以后由贡斯当（Benjamin Constant, 1767 - 1830年）开其端的法国自由主义思想传统。伯林曾将贡斯当与穆勒（J. S. Mill）并列为“自由主义之父”，这并非偶然，因为事实上伯林著名的两种自由理论（消极自由与积极自由）本脱胎于贡斯当1819年的著名论述“古代人的自由与现代

人的自由之比较”。这一可称为“大革命后的法国自由主义”路向的最突出特点就在于,其代表人物一方面深刻总结大革命的教训,另一方面则又以捍卫大革命的原则为己任。因此,如果说柏克仍是从旧秩序(*ancien Regime*)的立场来判定大革命的“不合法性”(illegitimacy),法国自由主义则恰恰首先肯定大革命的充分“合法性”(legitimacy),并从这一立场来批判检讨大革命。由此,毫不奇怪,贡斯当在读到柏克于1790年出版的《法国大革命反思》后直截了当地指出,“该书的荒谬之处比该书的字数还多”。

法国自由主义的史学大家基佐(*Francois Guizot, 1787 - 1874*年)则在西方史学史上首创“文明史”这一概念来连接“过去”与“现在”,强调大革命所标示的现代性并不是与过去的全盘断裂,而恰恰是文明进展的“合法继承人”,从而以自由主义史学对“历史”的解释破除了保守主义对“历史过去”的独占解释权。基佐的父亲是在法国大革命期间被送上断头台处死的,并导致基佐7岁就随母亲流亡国外,但他在反驳保守主义对大革命的柏克式批判时,曾有一段名言最能代表法国自由主义强调大革命“合法性”的基本立场,他说即使把大革命期间发生的所有错误甚至罪行都加起来,他仍然要说:“法国大革命是可怕但合法的战斗(*ter(terrible but legitimate battle)*),它是权利与特权之间的战斗,是法律自由与非法专横之间的战斗;惟有大革命自己才能提出节制革命的任务,也惟有大革命自己才能提出使革命纯洁化的任务。”

换言之,只有首先“站在法国大革命一边”才能真正批判检讨大革命。基佐的学生托克维尔很快把这一基本想法转换为只有首先“站在民主一边”才能真正批判检讨民主,因为在托克维尔看来,法国大革命的本质是“民主革命”,法国大革命的问题因此说到底还是民主的问题。

今天的读者一般不会问托克维尔当年为什么要舍近求远,不去英国考察自由主义,却要去美国考察民主?事实上这一问题不但对了解托克维尔的思路极为关键,而且对了解自由主义本身的

发展都非常重要。就托克维尔而言，他把视野转向美国首先就是因为他认为，对于大革命以后的法国和欧洲，所谓英国光荣革命模式并不具有示范作用，恰恰相反，在他看来英国以往的革命由于是前民主时代的，因此只具有地方性、局部性的意义，法国革命则具有世界性、普遍性，因此他认为今后的问题并不是法国要效法英国，而是英国迟早要走上法国的路。惟一的问题只在于英国是否能避免法国那种狂风暴雨的形式。他在考察当时英国的改革后由此指出，英国在 1832 年“改革法备”以来的变革不同于英国以往的革命之处，就在于它已经是欧洲民主革命的一部分，其实质是法国革命在英国的延续：

英国以往经历过的革命在实质上和形式上都是英国的。促成这些革命的观念都只有在英国本身传播……今天的情况已不再是如此；今天正是欧洲革命在英国继续进行，……现在英国人已经确确实实地在采取我们法国的观念，……他们现在的观念在实质上是欧洲的，只有在形式上是英国的。

这里应当指出，所谓“英美自由主义”这个概念（我自己以往也使用）乃是一个非常含混而且不乏误导性的术语，因为它极大地模糊了英国和美国之间的意大差异。在托克维尔的时代，英国和美国事实上代表两种非常不同的政治选择。在法国大革命以后，特别是从 1814 年拿破仑下台、波旁王朝复辟以后一直到 1835 年托克维尔发表《民主在美国》第一卷，法国以至欧洲的一般思想氛围就像今日中国思想界，充满了关于英国模式和法国模式的比较，充满了以英国 1688 年光荣革命为样板的向往。柏克对法国革命的批判在当时尤其对整个欧洲都具有笼罩性的影响，人们几乎很自然地都以英国模式来思考欧洲在大革命以后的重建问题。因此，如果托克维尔也是这样看问题，那么他也就根本不必去考察美国的“民主”，而应该去考察英国的自由主义。

但托克维尔恰恰从很早就开始怀疑当时这种言必称英国的倾

向,并在他的重要长文《英国历史反思》中得出了自己的基本结论。该文对英国从诺曼人征服一直到他那个时代为止的整个历史过程作了提纲挈领的总结,可以看出托克维尔当时一直在下大功夫研究英国经验。但意味深长的是,托克维尔在那里给予正面评价的是英国1640年革命,而对1688年革命即所谓“英国光荣革命”的评价却是否定性的,因为他认为1640年革命是英国平民的胜利并建立了共和,1688年革命则是封建贵族的回潮,从而使1640年革命成为未完成的革命,因此在该文结束前,他特别表示他看不出当时法国人期待法国的1688年革命有什么益处,并说他在总结了英国史后反觉得“更加骄傲自己出生在海峡的这一边(即法国)”。毫不奇怪,2年后法国爆发7月革命,当许多自由派都将之看成是法国的1688年革命时,托克维尔却以更加认定“英国不足以被看成样板”的心情离法赴美。

值得一提的是,托克维尔在访美归来后,在正式动手写《民主在美国》以前,终于下决心非亲赴英伦考察以后才能下笔,以便印证他的基本信念,即贵族自由主义制度即使在英国也已不可能再持存下去。这次考察的结果完全证实了他的预感,即英国本身已处在民主革命的漩涡中:“如果革命是指法律的根本变化,或社会改造,或一种规范性原则取代另一种规范性原则,那么英国毫无疑问地已经处在一种革命状态之中。因为对英国宪政生死攸关的贵族原则每天都在衰败,民主原则完全可能在适当时候取面代之。”托克维尔这次访英回来后,再无犹豫,开始全力投入《民主在美国》的写作。

这里有必要指出,托克维尔这本名著的书名不宜译为《美国的民主》,而只能译为《民主在美国》,因为正如托克维尔特别强调的,他这本书要表述的只有“一个思想”,这就是:“在全世界范围,民主都在不可抗拒地普遍来临。”换言之,托克维尔的中心问题首先是民主时代的来临问题,并强调民主问题将是“普遍而持久的”。惟其如此,他才反复强调,他这本书要提出的问题“并非仅关美国,而

是与全世界相关；并非关乎一个民族，而是关乎全人类”。民主“在美国”的情况之所以特别引起他的兴趣，是因为他认为，“民主时代”来到欧洲无一例外要以摧毁贵族制度为前提，从而以“民主革命”为必经阶段，美国则因为历史短暂是一个没有“贵族时代”的国家，因此“民主在美国”的独一无二性就在于它不需要以推翻贵族制度为前提，从而避免了欧洲那种民主革命。托克维尔认为，由于民主在欧洲是伴随革命而来，因此许多人已习惯于认为民主与动乱及革命之间有某种必然联系，而他对美国的考察则要告诉人们，民主带来的动乱只是在转型时期的暂时现象而非民主的本质，因为民主与革命的真正关系毋宁是：民主越发达，动乱越少，革命越不可能。

我们知道，托克维尔决不是“民主万能论者”，相反，他看重的是民主时代来临的不可避免性及其结果的多重复杂性。他预见到他对民主的分析，既可以被用来辩护民主，又可以被用来反对民主，因此说他自己毋宁怀有一种双重目的，即希望那些拥护民主的人不要把民主想得那么美好，而那些反对民主的人不要把民主想得那么可怕，如果“前者少一些狂热，后者少一些抵制，那么社会或许可以更和平地走向它必然要抵达的命运终点。”本文不可能详加讨论托克维尔的民主理论，但希望在这里指出其最基本之点，即他所谓“民主”的对立而是指“贵族制”。事实上托克维尔的所有论述都建立在一个非常基本的分析构架上，即民主制与贵族制的对立。因为在他看来，正是这种作为与贵族制相对立意义上的“民主”才是现代最根本的问题性所在。因此他把“民主”主要看成是一种“现代”特有的状况，认为古希腊城邦和罗马共和都不是民主制，而只是“贵族共和国”。

现代性的最大挑战恰恰就在于，现在每一个人都要求被作为平等的个体来对待，这是古希腊罗马人在理论上就不能接受，而中古基督教则能在理论上承认但无法落实在“现世”而只能寄予“彼岸”的。欧洲旧式贵族自由主义不再能适应民主时代的原因也就



在于它乃以“不平等的自由”为基础,即自由只是少数人的特权,而非每个人的权利。托克维尔由此以“各种条件的平等”(Equality of conditions)来概括现代“民主”。托克维尔一生以卢梭为自己最景仰的两大思想导师之一<sup>①</sup>,说卢梭的著作他每天要读一点儿,这是毫不奇怪的。因为事实上他对“民主”即“各种条件的平等”所作的透彻分析,乃是直接延续卢梭对“不平等”的分析而来,尤其《民主在美国》第二卷对民主基本特性的分析,在风格上都受卢梭《人类不平等的起源和基础》的影响。

托克维尔对民主理论的重大发展,在于他不像以往那样单纯把民主看作一种政体形式,而是把民主看成是从政治、法律、社会构成一直到人的思想、情感、心态,以至文化和学术活动方式等一切领域一切方面都将发生的一种深刻变化。《民主在美国》第二卷由此详加分析民主即“各种条件的平等”对知性活动的影响(第一部分),对情感方式的影响(第二部分),对民俗的影响(第三部分),以及所有这些社会文化方面的民主化将会对政治产生的反影响(第四部分)。晚近 10 余年来托克维尔在西方学界日益受到新的重视,其原因实际也在于,托克维尔指出的这种民主永不会停步的特性,即使在西方也只是在本世纪后半叶才变得越来越突出。所谓后现代主义的挑战,女性主义的挑战等等,事实上都是托克维尔所谓“文化民主化”问题的日益尖锐化表现,从而也就使“民主”的问题在今天更加复杂化了。

托克维尔的中心关切是他所谓“民主人”(democratic man)即现代人的基本“心态”,乃追求“各种条件的平等”的强烈“欲望”与民主社会的“制度”之间的持续张力。但他指出,现代“民主”的一个悖论在于,当“民主”,即“各种条件的平等”不断进入所有其他领域时,民主却可能在“政治”领域反而停步不前。正是在这里托克维尔提出了他著名的关于民主时代的人爱平等远甚于爱自由的理

<sup>①</sup> 另一位是巴斯卡。

论。托克维尔这里所强调的“自由”恰恰是“积极自由”，即贡斯当所谓“古代自由”（政治参与的自由）。

我在前面曾经指出，伯林关于两种自由的理论，本脱胎于贡斯当的古今自由差异理论，即伯林的“消极自由”和“积极自由”分别相当于贡斯当的“现代自由”（私人生活的自由）与“古代自由”（政治参与的自由）。托克维尔这里的论述是与贡斯当的“两种自由”论述一脉相承的。贡斯当已经指出，法国大革命的重大失误之一在于，革命者仍从亚里士多德观点出发，把人看成“政治的动物”，从而把“自由”主要理解为“政治自由”，即公民参与公共政治生活，由此忽视了“现代人”所向往的“自由”，首先是私人生活的自由和个人权利的保障。贡斯当因此强调，“古代自由”的危险就在于它以公共政治生活吞没了个人生活的空间，但他同时强调：“现代自由的危险则在于，由于人们一味沉浸于享受自己的私人生活和追求一己的特殊利益，因此他们太轻易地放弃了分享政治权力这一本属于他们的政治权利。”换言之，现代社会有两种危险，即社会生活的“过度政治化”（overpoliticization）和“过度私人化”（overprivatization），而且常常是从前者转向后者。例如法国大革命期间是“过度政治化”，导致人人厌恶政治面走向“过度私人化”，从而有拿破仑的上台。贡斯当由此突出强调，第一，私人生活的自由乃以政治自由为保障，如果公民们都不参与政治从而放弃有效制约公共权力，那么归根结底私人生活的自由是没有保障的。第二，一个民族的伟大素质只有其公民充分参与行使政治权力才能发展起来，因为“政治自由扩大人的精神境界，提高人的思想层次，并塑造该国公民的一种群体性知性素质，从而奠定该民族的光荣和昌盛。”因此，所谓私人生活的自由与政治参与的自由，这所谓“两种自由”的关系，在贡斯当看来决不是非此即彼的关系，重要的是“要学会把两种自由结合起来”。

在托克维尔那里，社会生活“过度私人化”而导致政治生活萎缩这一危险成为更突出的主题。他所谓民主时代需要“一门新的

政治科学”也正是针对这个问题而言,亦即因为在民主时代人们自然地更关心非政治领域的“平等”而不关心政治,只有非常地努力才能防止政治的失调。半个世纪后,韦伯对民主化问题提出了和托克维尔完全一致的论述,并突出地强调了,一个非政治的民族是没有资格参与世界政治的民族。不妨就让我在这里用韦伯在《普选与民主在德国》一文的结尾来结束这篇文章:

民主化意味着国家机器必然要夷平社会等级结构,这是无可改变的事实。惟一可选择的是:或者公民大众在一个只有议会制外表的科层制“威权国家”中既无自由也无权利,国家就像管理牛羊般对公民们进行“行政管理”;或者是国家以使公民们成为“共同统治者”(co-rulers)的方式把他们整合到国家之中。诚然,民主化可以被一时阻挡,因为有权者的利益、各种偏见,以及恐惧症在这里全都联合起来反对民主化。但为此很快就会付出代价:大众的全部精力都会用来与国家作对,因为这国家乃外在于他们,大众们并不觉得自己是国家的一部分。这种不可避免的政治后果或许会使某些社会集团得益,但却断然违背整个民族的利益。

(甘阳:原中国社会科学院哲学所  
现供职于香港牛津大学出版社)

# 文化与公共性

汪 晖

冷战结束之后,为当代世界提供统一规划的抱负,似乎只能由当代自由主义来承担了。但令人惊异的是,为柏林墙倒塌而欢呼的声浪尚未消失,种族、性别、民族—国家、跨国资本、大众传媒、全球化等概念已经以密集的方式成为当代世界的关注中心。这些主题还经常伴随对“西方倡议民主与自由主义为普遍价值,维持其军事优势与促进其经济利益的种种努力”<sup>①</sup>的谴责。对于许多历史学家、社会学家、关注跨区域进程和全球体系的学者来说,无论在民族国家内部还是在全球范围的互动关系中,这些问题都不是新鲜的问题,因为它们困扰人类已有数世纪之久。但仅仅是在冷战结束之后,它们才从意识形态的严峻冲突背后凸现出来:那些刚刚为国家社会主义实践的失败而欢呼“历史终结”的人们,不得不重新面对当代世界的新的历史挑战。各式各样的马克思主义者和激进理论家从这些社会关系及其矛盾中发现了仍在延续的“历史”;而自由主义的理论家则发现,较之社会主义的历史实践,当代世界围绕这些问题面出现的文化、政治和经济诉求严重地冲击着自由主义的诸多前提,以至于像亨廷顿这样的自由主义政治学家认为:社会主义与资本主义的冲突不过是西方文明的内部冲突,而当代的文化冲突则具有更为不可调和的性质。值得注意的是,传统马克思主义者关注的阶级、财产权等问题在当代世界并未消失,却没有引起自由主义者的深刻不安;而当代理论所关注的族性、性别以

---

<sup>①</sup> 亨廷顿《文明的冲突?》,《二十一世纪》,1993年10月号,总第19期,9页。

及民族主义问题不仅在理论上提出了对自由主义的挑战,而且也在民主法制国家内部激发了以“寻求自主性”为标记的社会运动(包括分离主义运动),进而导致了对现存政治制度和国际关系的严重质疑。问题的微妙之处在于,笼罩在“文化多元主义”这一笼统概念之下的部分权利诉求是从自由主义的平等政治中衍生出来的,但却对自由主义构成了极为尖锐的挑战。

本文主要是对当代自由主义及其内在矛盾的分析,共分四个部分。第一部分扼要地解释当代世界的新的变化以及当代不同理论(特别是马克思主义和文化多元主义)对这些变化所作的解释。第二部分以泰勒和哈贝马斯为个案,研究民族国家内部关系中的集体权利诉求与个人本位的权利理论的矛盾。第三部分讨论自由主义理论在国际关系方面面临的困难,我选择了亨廷顿和罗尔斯关于国际关系的规范式研究作为这一部分的主要分析对象。第四部分试图从历史的视野分析“文化、市场社会与公共性问题”。简要地说,当代自由主义没有能力在一个同质化和异质化相互交织的世界里提供普遍主义的权利理论,我们必须重新回到历史的复杂关系中分析“公共性”丧失的历史原因,理解“公共性”与“差异性”的相关关系,并提供平等政治的新视野。这种“公共性”曾经是社会主义和自由主义作为一种反抗封建等级制的下层阶级的运动的共同前提,但在历史过程中却成为压制“差异性”的工具。换言之,“公共性”首先是对一切不平等的等级关系的否定和对社会多样性的肯定,而不应是这样一种普遍主义的命题:用某种普遍的共同的东西去瓦解这个世界的各种文化特征,摧毁一切争取经济民主、政治民主和文化民主的社会运动,以换取由资本控制的高度同质化的世界。“公共性”应该成为一种争取平等权利的战斗的呼唤。

本文是对当代自由主义的一些内在困境的分析,而不是对自由主义的总体评价。当代自由主义包含了复杂的内容和取向,从而不可能在“自由主义”这一总名之下加以讨论。提出这一点,是

为了避免对“自由主义”作简单化的讨论。

## 一 全球化与差异政治

女性主义、文化多元主义、民族主义以及反对以欧洲为中心的殖民主义遗产的斗争,构成了当代文化论争的中心问题。尽管性别问题与族性问题不能混为一谈,但用哈贝马斯的话说,它们都是一些亲和现象。“这些现象都是些解放运动,它们的集体政治目标主要是从文化角度确定的,虽然其中不乏社会不平等、经济不平等以及政治依附性等问题。<sup>①</sup>”这些解放运动诉诸“差异政治”和“认同政治”,把西方中心主义看作是殖民主义的当代延续。阿尔君·阿帕杜莱(Arjun Appadurai)在题为《全球文化经济中的断裂与差异》(《Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy》)一文中概括说,“今天,全球互动的盘心问题是文化同质化与异质化之间的紧张关系。<sup>②</sup>”一方面是各民族国家的经济和文化日益的全球化(左派的媒体研究经常从美国化或商品化的角度进行分析),另一方面则是各种寻求自主性的社会运动的兴起。值得注意的是,这些社会运动及其为获取承认而进行的斗争并不能够简单地化约为反对西方文化霸权,它们的权利诉求是在复杂的现实关系中展开的。它们既表现为如加拿大的魁北克独立运动,前南斯拉夫的分裂和种族战争,前苏联解体并分裂为若干民族国家等不同的诉诸民族自决原则的运动,也表现为民族国家内部少数民族、妇女、同性恋群体等边缘群体对他们的社会权利的要求。这些运动仍然诉诸启蒙运动以降日渐深入人心的平等原则,但他们对平等的诉求并不仅仅表现为追求普遍主义的平等权利,而经常是以保存差

<sup>①</sup> Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, pp. 116 ~ 117.

<sup>②</sup> Arjun Appadurai: “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Public Culture*, Vol. 2, Spring 1990, p. 5.

异性为目标,力图通过认同政治建构不同形式的想象的共同体,从而把平等问题作为某种集体独特性的权利诉求。如果说自由主义的权利理论为先前的民族解放运动、民权运动和妇女运动提供了平等的基础,它的那种抹平差异的平等概念对于这些新近发生的“承认的需求”则是十分陌生的。

冷战的结束把这些新的世界关系从意识形态冲突的阴影中释放出来,资本主义和社会主义两个阵营的关系,不再能够解释当代世界的图景,三个世界模式、边缘与中心模式、移民理论、过剩与匮乏模式、消费与生产者模式等理论构架,也不足以解释当代世界的复杂性。从总的方面看,离开了现代资本主义及其全球化的历史,我们就没有可能理解这些发生在民族国家内部和国际关系领域的新的现象。当代世界的政治结构建立在过去几个世纪的全球互动关系之上,货币、贸易、征服和移民构成了15世纪直至20世纪的持久的跨社会纽带。这个进程由于18世纪末和19世纪的技术转移和飞速发展而加快了速度(Bayly 1989),最终构成了一个以欧洲资本为中心并遍及整个非欧洲世界的复杂的殖民体系:亚洲、非洲和拉丁美洲成为西方资本主义的边缘区域,并通过农业和矿业的生 产而加入到全球劳动分工之中。概括地说,这一过程包含了两个不同的方面:一方面是以民族国家体系为其政治形式的工业体系的形成,另一方面是这些殖民地和半殖民地的民族解放运动的发展,这两个方面共同提供了“建构民族性”(想象的共同体)这一风靡全球的民族主义运动(the imagined communities, Anderson 1983)的基本背景<sup>①</sup>。按照安德森所谓“印刷资本主义”(print capitalism)的说法,大众文学(mass literacy)在建构民族性的过程中发挥了关键作用,因为印刷资本主义提供了人与人、群体与群体之间进行直接的交流的可能性。但这仅仅是问题的开始,本世纪以来,特别是第二次世界大战以来的科技进步,特别是交通和电子工业的发展

<sup>①</sup> Ibid., p. 1.

已经把整个人类抛入到“地球村”之中：传统的距离感被深刻地改变了，本土与世界的关系变得含混了，于是理论家们开始探讨一种“能够解释这种无根性的理论。这种理论必须阐明：一方面是个人与个人以及群体与群体之间的异化状态和心理距离，另一方面则是那种天涯若比邻的电子幻觉。<sup>①</sup>”

科学技术的发展加速了生产、贸易和消费的跨国化，从而最终导致民族国家的某些功能性变化。但是，在分析这一过程时应该防止过分地夸大民族国家的衰亡。在我看来，当代世界日益全球化的经济和文化关系没有发展出与之相应的新的政治形式，因而全球化的经济过程仍然是以民族国家体系作为其政治保障的。我们甚至可以进一步地说，民族国家正以前所未有的姿态积极地干预当代的经济过程，并把自己看作是全球经济活动的最大的代理人。在这个意义上，与其说民族国家衰落了，不如说民族国家正在改变其传统功能，全面地介入当代世界的社会关系。然而，现代世界的非领土化(*detritorialization*)过程明显地改变着民族国家的含义，这一过程与民族国家的自觉的功能调整完全一致。如果把非领土化政治看作是当代世界的一个根本性特点的话，那么，它深深地植根于民族(*nationw*)与国家(*states*)的前所未有的敌对关系之中。“一方面民族(或者更确切地说，具有民族性观念的群体)，力争夺取或共同掌握国家和国家政权，另一方面国家也力争夺取并垄断民族性观念(Baruah 1986; Chatterjee 1986; Nandy 1989)。一般面言，跨国分离主义运动，包括那些使用恐怖手段的运动，体现了民族对国家的追求：锡克族、斯里兰卡的泰米尔族、巴斯克人、摩洛哥人、魁北克人，他们代表着这样一种想象的共同体，即，既要力争创造自己的国家，同时又渴望瓦解现存的国家。另一方面，国家也不甘示弱，它总是力图垄断共同体的道德资源，要么干脆宣称民族与国家体用不二，要么系统地展示遗产政治(*heritage politics*)，将所有

<sup>①</sup> Ibid., pp. 2-3.



群体尽收网底,这些伎俩在世界各地似乎全部如出一辙(Handler 1998;Herfeld 1982;McQuneen 1988)。<sup>①</sup>从边缘区域向中心地区的人口迁徙,既可能造成对母国的强烈的批评意识,也可能产生对于母国的依附意识,阿帕杜莱断言“非领土化现在业已是全球原教旨主义的核心”<sup>②</sup>。在非领土化的过程中,不仅货币、商品和人口在世界各地展开无休止地追逐,而且电影公司、艺术经理商和旅行社也从这种非领土化人口与母国的联系中找到了商业的契机。他们用形象的方式重新构筑出想象的、很可能是支离破碎的母国形象,但这些形象却可能产生新的导致族群冲突的意识形态图景。阿帕杜莱没有讨论的是非领土化过程可能导致的新的文化要求:移民群体在所在国家提出的平等尊重的集体性需求。

应该特别提出的是,某些当代文化研究经常把民众的民族主义与原教旨主义以及分离主义运动混为一谈,但它们并不是一回事。民族运动的榜样,一直都是法国大革命中产生的共和政体的民族国家,在这个意义上的民族主义是指具有相同历史命运的民众把自己看作是拥有相同种族、相同语言的集体。他们的认同不仅表现为出身相同,也表现为他们都是具有政治行为能力的国家公民。换言之,民族主义乃是西方现代性的基本内容之一<sup>③</sup>。然而,正如三好将夫指出的,冷战结束以后在西班牙、苏格兰、印度和许多其他地区出现的分离主义运动与传统的民族主义存在根本区别。这些运动与其说是民族主义(nationalism),不如说是族群主义(ethnicism)的表现。他引用《国际新经济》的说法,这些独立运动是“作为一种政治统一力量的民族主义生命力日渐衰落的反映,而民族主义的衰落的原因则是经济与政治的国际化”<sup>④</sup>。因此,我们不

① Ibid., p. 13.

② 例如“侨居国外的印度人显然受到印度国内和国外的各种利益的利用,从而形成一个复杂的金融网络和宗教认同,海外印度人的文化再生产同国内的印度原教旨主义政治在这个网络中联系在一起。”Ibid., p. 11.

③ Jürgen Habermas(1994), *Multiculturalism*, p. 118.

④ Makler, Martinelli, and Sznelser, “Introduction”, *The New International Economy*, pp. 26 ~ 27.

应当把世界各地出现的各种分离主义运动简单地看作是民族主义的复兴,而应该把这些运动同民族国家的功能转化联系起来考虑<sup>①</sup>。

当代世界的非领土化过程是跨国的生产和贸易过程同时发生的,它并不是一个突发的事件,而是近代世界结构变化的历史延续。三好将夫(Masao Miyoshi)把跨国公司的兴起与民族国家的衰落关联起来,并从这样一个视野观察传统的军事和政治力量如何从民族国家的利益转向新的占统治地位的整体结构;在他看来,跨国公司是殖民主义的当代延续,但旧殖民主义需要借助国家、族群和种族的名义,而跨国公司则倾向于非国家性(nationlessness),其表现形态不仅是使各个不同的地区日益陷于同质化的命运,而且还唤起特殊的族群主义用以掩盖背后的经济关系。如果殖民主义是在民族国家的观念中找到了制定政策的道德基础,那么全球结构的变化不仅会改变民族国家之间的关系,也必然威胁民族国家内部的自我设计及其道德基础。<sup>②</sup> 民族国家的衰落密切地联系着工业化世界的资产阶级的活动方式的变化,世界结构的转换因而并不意味着这个阶级丧失了权力,相反,这仅仅意味着他运用的逻辑、他们为之效力的委托人、他们使用的工具、他们占据的位置发生了变化而已<sup>③</sup>。随着多国公司向跨国公司的转化,公司逐渐斩断了与母国之间的纽带,为了自己的利益,它可以剥削任何国家,

<sup>①</sup> 三好将夫指出:“在世界的各个冲突点上,这些刚刚觉醒的主体既有解体作用,同时又是被支解的对象,它们的目标不是建立自主的国家,而是抛弃国家作为政治经济规划的前景和责任。统一的政治经济实体陷入困境之后,族群与种族特性成为人们的避难所。随着全球化进程的加剧,新族群主义以其野蛮的简单明了和还原主义而在这个瞬息万变又难以把握的时代显示出它的魅力。然而,所有的分离主义热望……都笼罩着为经济感到焦虑的阴影,这些‘民族主义者’在追求独立和纯洁性的过程中没有充分认识到经济的作用。”Masao Miyoshi: A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State, *Critical Inquiry*, Summer 1993, p. 744.

<sup>②</sup> Ibid., p. 726, pp. 731-732. 三好将夫重申了赛义德(Edward Said)的新著《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*, New York, 1993)的主要观点,即现代西方的自我设计与其殖民地有着内在的关系。“民族国家的神话(即对于一个由代议制政府统治的共同体信念)和文明使命的神话(即航海探险家对于野蛮的异教徒的种族优越性)是互相补充和必不可少的。”西方殖民主义从16世纪到20世纪中叶的发展,恰与民族国家从兴起到衰落的过程相吻合,这并不是偶然的。

<sup>③</sup> 例如他分析了冷战时期美国的国防预算及其与政府在经济过程中的角色,得出的结论是:“美国的五角大楼相当于日本的通商产业省,它负责制定并实施一种中央计划经济政策。所以我们可以有把握地说,国家安全问题本质上是一个经济问题。”Ibid., p. 773.

包括自己的母国。因此,跨国公司的发展不仅可能导致国家主权的丧失,弱化国家认同,而且还创造了一个能够在世界各地流动的、具有多元种族结构的、能够使用英语的专业人员阶级<sup>①</sup>。“在清除了国家和种族方面的累赘之后,跨国阶级也无法摆脱一种新的‘非意识形态’的意识形态,这种新型意识形态的使命,就是有效地管理全球生产与消费,以及世界文化本身。世界各地的知识分子是否愿意同跨国公司结盟并成为它的辩护士呢?<sup>②</sup>”

在“全球资本主义”的理论视野中,诉诸认同和差异的族群政治就不过是一种原质主义悖论:构成一个族群的原质(*primordia*)——无论是语言还是肤色,邻里关系还是亲缘关系——早已全球化了,从而诉诸原质的族群政治不过是一种建构。因此,族群政治在一定程度上不是源自某种特殊的传统,而是源自对这种特殊传统的建构。那么,这种建构活动的动力究竟是什么呢?阿帕杜莱虽然拒绝在文化与经济之间作出一种决定论的解释,而把问题归结为政治、经济、文化诸种力量之间的断裂、脱节及其无休止的流动,但他对问题的基本把握仍然是建立在对全球资本主义的生产过程和消费过程的理解之上的。在他看来,作为当代生产过程的一个主要特点的跨国化的生产过程,仍然被掩藏在国民生产率和领土主权等传统幻觉之下,从而跨国化的生产关系恰恰被区域性或民族国家等偶像遮盖了<sup>③</sup>。阿帕杜莱从人种图景

<sup>①</sup> 在70年代以前,跨国公司主要就是指美国跨国公司,这与美国为了整个西方的利益而控制世界秩序这一严峻使命有关。但在70年代以后,欧洲和日本的跨国公司迅速崛起,欧共体、北美和东亚国家形成了一个多国投资网络。根据世界银行的统计,在120个国家中有64个国家的国民生产总值不到100亿美元。联合国1985~1986年度报告显示,有68家矿产业和制造业跨国公司的年销售额超过100亿美元。Ibid., pp. 739~740.

<sup>②</sup> Ibid., p. 742.

<sup>③</sup> 由于商品流动的作用,消费者已经被转化为一种符号,真正决定消费过程的不是消费者的需求而是生产者的需求。因此,消费主体也成为生产者和构成生产的各种力量的一种建构。阿帕杜莱的解释模式复杂而且辩证,但在一些关键性的问题上仍然缺乏更为透彻的说明,例如为什么某些原质没有被建构成为当代世界的流动力量,而另一些原质却如此活跃呢?全球资本的流动包含了深刻的同质化现象,但是,那些异质化的力量,为什么能够完全突破那些表面的经济利益或政治利益而呈现出来呢?更进一步需要回答的是:即使族群政治确实是一种原质建构活动,那么,我们如何断定这种特殊的差异性诉求或认同政治的正当性呢?

(ethnoscapes)、媒体图景(mediascapes)、科技图景(technoscapes)、金融图景(finanscapes)、意识形态图景(ideoscapes)等五个维度描述全球的文化流动,显示了力图复杂地把握当代世界图景的努力<sup>①</sup>。他使用“图景”(scape)这个后缀,用以表示这些图景的不规律的状态,它们深刻地体现了国际资本的流动特征。如果说人口的迁徙、科技的发展和金融的流动不断地冲破民族国家的藩篱,那么,媒体和意识形态具有相应的特征。他特别重视的不仅是这些图景的流动性,而且是它们相互之间的断裂和脱节:它们之间的关系无法预测,每一图景不仅都受到其自身的限制因素和刺激因素的制约,而且每一个图景的变动都对其他图景构成一个限制因素和运动参数。因此,这些图景在任何意义上都没有构成一个简单的、机械的全球基础结构,而折射出这些断裂的媒体图景和意识形态图景也具有了相应的特征。例如,意识形态图景经常涉及国家意识形态以及旨在取得国家权力或部分权力的政治运动的反意识形态,其中少不了的是“自由”、“福利”、“权利”、“主权”和“民主”这些关键词。如果说在欧美启蒙叙事中这些术语和形象具有一个内在统一的意义结构,那么,在全球性的流动中,这种意义结构已经松动了,不同的国家和不同的群体正在具体的语境中组建自己的政治文化。

马克思主义者把民族国家的衰落(或功能转变)、族群政治的兴起看作是资本运行结构的变化表征,他们拒绝文化多元主义论证所包含的那种具有重要意识形态意义的文化主义。德里克断言“后殖民主义转移了对当代的政治、社会及文化统治形式的关注,并且模糊了它自身与其发生条件即全球资本主义的关系,不论在现象上显得多么支离破碎,这种全球资本主义依然是全球关系

<sup>①</sup> Arjun Appadurai (1990), *Public Culture*, Vol.2, No.2, Spring 1990, pp.7-11页。

的结构原则。<sup>①</sup>”换言之,为什么欧洲中心主义能够规划现代的全球历史,把自身设定为普遍的抱负和全球历史的终结,而其它地区的种族中心主义却没有这样的能力?提出这一问题的目的,显然是把作为欧洲霸权的基础及其全球化动力的资本主义置于考察近代历史的中心地位,而不是把欧洲中心主义意识形态看作是起源性的东西。

“全球资本主义”的范畴清楚地解释了民族国家的功能转化背后的政治经济条件,但这种解释方式可能导致的结果之一是过分地将文化、种族和性别的诉求化约为政治和经济问题。后殖民主义和文化多元主义坚持异质性、差异性和历史性,坚持一种从局部到全球进行概括的倾向,这一点并非没有历史理由。关键的问题是:种族、性别与社会分层的关系不是漠不相关的问题,这些因素本身直接地参与现代世界的社会分层。在某些情况下,在某些国家,种族、性别本身甚至是决定经济政治地位的直接因素,而支配和影响这种社会分配的正是持续了几个世纪的西方中心主义。全球资本主义的结构是基础性的、总体性的关系,但是,这一基础性关系与各种政治和文化诉求的关系却不会那样的简单明了。正如过分地用文化关系解释政治经济关系可能掩盖了社会冲突的深层动因,把各种社会和文化冲突化约为资本主义世界的同质化现象,也明显地简化了当代世界的复杂关系。马克思主义是后殖民理论的重要理论资源之一,但后殖民知识分子还是力图将后殖民批评与民族主义和马克思主义对殖民主义及其遗产的批判区分开来。

---

<sup>①</sup> Arif Dirlik: *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, *Critical Inquiry* 20, Winter 1994, p. 331. 德里克的批评策略不是就后殖民主义的理论观点进行批评,而是从后殖民话语的生产过程与后殖民理论的关系出发解释这一理论,并特别关注后殖民理论的生产者与资本主义这一基础条件的关系。换句话说,德里克认为后殖民主义产生于第三世界知识分子进入第一世界的那一刻,他们对差异性的诉求和对民族主义的批评本身正是全球化过程的一部分,但后殖民知识分子却刻意回避自身与全球资本主义的关系,亦即弗罗贝尔(Folker Frobel)等人所描述的“新国际劳动分工”:生产的跨国化,生产过程(即使是同一种商品)通过转包合同的全球化,以及由于新技术的作用而产生的资本的全新的流动性,摆脱社会和政治干预并不断改变其位置的灵活生产,等等。

如果说马克思主义者批评后殖民理论和文化多元主义回避了资本主义这一基础范畴,从而把自己创造成为全球资本主义时代的非意识形态的意识形态,那么,建立在后结构主义基础上的后殖民理论和文化多元主义则认为民族主义和马克思主义都没有摆脱以欧洲为中心的元叙事<sup>①</sup>。后殖民论述在揭露东方主义将殖民地建构为它者的同时,坚持差异性的原则,反抗资本主义对当代世界的同质化,在学术史和方法论的层面注重知识的形成过程及其历史关系。

在这样一种复杂而流动的社会关系中“寻求共识”、创立规范,为“权利的平等”奠定哪怕仅仅是理论的基础也是极为困难的。这不仅因为在当代语境中,这种“平等权利”经常表达为难以平衡的集体性要求,而且还因为在“文化差异”成为关注中心的时代,权利平等的理论难以找到即使是在抽象的层次上能够统一的基础范畴,如传统自由主义中的个人主体。自由主义不仅是以民族国家的法律结构来体现自己的规范,而且也是以民族国家体系作为论证自身的普世价值的前提。然而,这两个方面都面临着即使不是彻底的、也是深刻的挑战。我把当代自由主义面临的挑战归结为三个主要方面:

第一,族性、性别问题提出了保存某种文化和群体的特殊性的诉求,从而构成了对以个体为本位的自由主义权利理论的挑战;

第二,民族国家的变化和全球互动关系的复杂化造成了以民族国家为基本单位的自由主义的危机,它不得不在新的国际和国内关系中论证自由主义原理的正当性,亦即论证权利平等的可能

---

<sup>①</sup> 后殖民知识分子认为:“民族主义在颠倒东方主义思维,将历史和主体地位赋予附庸国的同时,它还肯定了借助殖民主义才得以制度化的理性与进步的秩序;当马克思主义者唾弃殖民主义时,他们的批评构架是一种普遍主义的生产方式叙事。与此相反,后殖民批评旨在瓦解将西方的特殊历程予以制度化并且作为历史而占有它者的欧洲中心主义。……在这个揭露统治话语的过程中所形成的批评,占据着一个既不在西方统治的历史之内亦非其外的空间,而是同它保持着一种切线的关系(tangential relation)。” Gyan Prakash, *Postcolonial Criticism and Indian Historiography*, *Social Text*, no. 31/32(1992):8.

性；

第三，马克思主义从经济关系角度提出的对自由主义的挑战从未消失，但在全球资本主义的关系中获得了新的含义，即跨国资本在全球政治、经济和军事关系中建立的新的不平等模式。

当代自由主义刚刚还沉浸在“历史终结论”的兴奋之中，却迅速地感觉到了较之以往更为深刻和严重的危机。在上述三项挑战中，自由主义首先回答的是前面两项，对于跨国资本问题没有作出回答。我在下文中不拟讨论文化多元主义、马克思主义与自由主义之间的论争，而主要分析自由主义内部对前述问题作出的反应及其内在的矛盾。

## 二 承认的政治与权利自由主义

社群主义在当代世界的重新活跃可以看作是部分敏感的自由主义者对“文化多元主义”政治——他们将之概括为：少数民族、“贱民”群体和女性主义对于承认（recognition）的需求——的中心议题作出的妥协性的反应<sup>①</sup>。但这种妥协性的反应不仅没有能够说服那些从事“差异政治”的群体及其理论家，而且还激发了自由主义者从个体本位的权利理论角度发起的攻击。我在此暂不讨论文化多元主义者或马克思主义者对社群主义论点的批判，而侧重分析社群主义与个体本位的自由主义权利理论的冲突。这一冲突

<sup>①</sup> Amy Gutmann说：“我们正目睹着一场对自由主义政治理论的共同体主义批判的复兴。同60年代的批判一样，80年代的这场批判非难自由主义错误地无可挽救地陷入了个人主义。但是，这场新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的单纯重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话，那么最近的这场批判则是由亚里士多德和黑格尔所激发的。亚氏认为，正义根植于‘某一共同体，该共同体的基本维系是一种对人之善和共同体善的共享理解’，这一亚里士多德式的理念，为阿·麦金太尔批评约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克提供了信息；也使查尔斯·泰勒对‘原子论的’自由主义发起了攻击，指责他们‘试图捍卫……个体及其权利对社会的优先性’。而那种把人看作是受历史限制的存在之黑格尔式的人的概念则含蓄地为罗伯特·安吉尔和麦可·桑德尔摒弃把人视为自由而理性的存在的观点提供了信息。” Amy Gutmann: *Communitarian Critics of Liberalism*, *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985, Vol. 14, No. 3. 此处译文采用了万俊人先生《政治自由主义的现代建构》一文中的翻译，特此致谢。该文将刊于《学人》丛刊第12辑。

表现为两个最为基本的方面：第一，自由社会能否在某些情况下把保障集体性权利置于个人权利之上？第二，自由社会是“程序的共和国”，还是应当考虑实质性的观点？在有关这两个问题的冲突背后隐藏着的问题是：在当代社会的流动关系中，个人本位的权利理论是否需要重新修订？

权利自由主义是欧美国家宪章的特征之一，它的特征是坚持界定一系列的个人权利，保证平等对待公民所享有的各种尊重。后一项内容的含义，也可以解释为保护公民不会由于种族和性别等不相关的因素而受到歧视性对待。换言之，平等保护所有合法公民的非歧视主题（美国南北战争之后的宪法第 14 修正案和司法复审制度集中体现了这一非歧视主题）与保护个人权利的条款是并行不悖的。权利自由主义及其在法律上的体现是把个人权利置于集体目标之前。罗尔斯（John Rawls）、德沃金（Ronald Dworkin）、艾克曼（Bruce Ackerman）以及哈贝马斯（Jürgen Habermas）等人在一些具体观点上虽然存在分歧，但他们都坚持自由社会的特点是：国家组织不能支持任何实质性观点或完备性学说，社会联结的纽带是平等尊重所有人的强有力的程序性承诺（Dworkin）或“政治的正义”（Rawls）。

但是，这一权利自由主义的基石正在面临“承认的政治”的挑战。这一问题由加拿大著名哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）提出并非偶然，这不仅因为他的黑格尔和现代认同的研究提供了理解“承认的政治”的历史的和理论的背景，而且因为他的理论探讨紧密联系着使整个国家濒于分裂边缘的加拿大魁北克分离主义运动。魁北克政府以保存特性这个集体目标为由对魁北克居民施加了某种限制，例如规定非法语居民或移民可以在英语学校就读，拥有 50 名雇员以上的企业必须使用法语，以及规定不用法语签署的商业文件无效，等等。1982 年加拿大权利宪章增加了一个条款，使得特殊社会的集体目标合法化，从而使加拿大的政治制度在这方面与美国更为一致，这项立法为对各级政府的立法进行司法复



审(judicial review)奠定了基础。然而,“由此而产生的问题是,这项条款如何对待加拿大法语居民尤其是魁北克人提出的独特性要求,另一方面是如何对待原居民的同类要求。这里的关键问题是这些民族保存其特性的愿望,他们要求享有某种自治的自主性形式,并且有能力采用必要的立法形式以保存其民族特性<sup>①</sup>。

但是,支持某个民族群体的集体目标很可能限制个人的行为,侵犯他们的权利,从法理的角度看也可能被看作是内在歧视性的,因为不是所有受某种司法权管辖的公民都属于能够从该司法权受益的民族群体。因此,加拿大英语居民很可能认为这种对集体目标的保护构成了对宪章所规定的权利条款的威胁。从理论的角度看,要求保存某种文化和传统的集体性目标是和自由主义的程序性承诺或罗尔斯的“政治的正义”观念相悖的。在程序主义的自由社会里,“政治的正义”仅仅保障个人思考和选择这种或那种观点的权利,却不应该是某种完备性的学说或任何实质性观点。民主社会是一个在什么是好生活这一问题上保持中立的社会,它把自己的作用局限于保证公民能够公正地相互交往,以及国家平等地对待所有公民。因此,权利自由主义是一种普遍主义的、怀疑集体目标的模式,它不理睬保存文化差异这样的集体目标。显然,诉诸集体目标的差异政治不仅包含了关于好生活的实质性判断,而且它在某些方面或某些情况下承认,文化保存的重要性甚至超过了同等对待所有公民的重要性。“无可争辩的事实是,今天有越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会,这些共同体全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了。”<sup>②</sup>

自由主义对差异的漠视起源于它的价值中立的预设,似乎只有这一预设才能保障不同文化背景的人进行平等的交往。自由主

<sup>①</sup> Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, p. 52.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 61.

义理论不断地重申公共领域与私人领域、政治与宗教的区分,目的之一就是那些可能引起争议的差异和分歧安置在一个与政治无关的领域里。但是,正如泰勒指出的,对于主流伊斯兰教来说,根本不存在西方自由社会实行的政教分离问题<sup>①</sup>;在中国文化的氛围中,公共领域与私人领域的区分也是极为困难的。程序的自由主义或“政治的正义”观念也是建立在西方社会的传统之中的,这一点罗尔斯在《政治自由主义》一书中已经作出了说明。换句话说,自由主义的价值中立的预设不仅包含了文化的价值,而且也是一种战斗的号召。正是由于这些原因,文化多元主义谴责自由主义的普遍主义观念,认为它把某些文化强加于他人,并按照自己的模式把其他文化塑造成没有自己的本质的它者。即使我们可以暂时地不讨论殖民主义历史造成的世界结构,而集中探讨民族国家内部的政治权利问题,上述自由主义的预设也非常脆弱。现存的民族国家基本上都是多民族国家,从而也必定包含了多元的文化(语言、习惯、信仰,等等),而当代世界的全球化过程已经完全改造了原有的社会结构。在一种流动的移民社会中,无视边缘群体的文化,而专断地强调自己的规则,是否能够有效地保护所有的公民权利这一基本目标必定变得含混起来。近年来有关美国大学课程中是否应该加入其他文化的“经典”的讨论,典型地说明了文化承认在一个移民社会中已经成为多么严重的问题。

如果泰勒的讨论仅仅是对于某种集体性文化的权利诉求,那么他与文化多元主义者就没有差别。但问题显然不是这样。泰勒的讨论的第一个特点,是他把“承认的政治”而不是文化多元主义者的“认同政治”置于问题的中心,这一差别表明他并不是站在某个群体的立场表达集体性权利的诉求,而是自觉地站在对话者的立场或者更为广泛的社会立场考虑这一问题,并由此提出民主法制国家的法律改革的必要性。在这个意义上,“承认的政治”这一

<sup>①</sup> Ibid., p. 62.

命题不是特殊主义的,而是普遍主义的。把问题从认同政治(politics of identity)转向“承认的政治”(politics of recognition),其表而的逻辑非常简单:认同一词表达的是一个人对自己是谁,以及自己作为人的本质特征的理解;而“承认的政治”这一命题表明:我们的认同部分地是由他人的承认构成的;如果得不到他人的承认,或者只是得到他人的扭曲的承认,不仅会影响我们的认同,而且还会造成严重的伤害。在这个意义上,“社会”建立在一种对话关系之上,如果一个社会不能公正地提供对不同群体和个体的“承认”,它就构成了一种压迫的形式。但是,泰勒没有从“认同政治”或“差异政治”的角度进入讨论,而把问题设定在“承认的政治”的层面,这表明他和其他自由主义者一样关心的是自由社会的制度设计如何才能(实质性地或非实质性地)保障公民的平等权利。

泰勒把“承认的政治”放在自由主义的思想传统中进行讨论,从而建立了理解这一问题的历史的和理论的框架。这是他的讨论的第二个特点。平等承认的政治起源于等级制及其荣誉观念的崩溃和现代民主实践,在不同的历史时期它表现为各不相同的形式,而不同的文化和不同的性别要求享有平等地位则是它在当代政治中的表现形式。根据泰勒的描述,个人认同和平等承认的观念经历了两个主要的环节,它们分别可以被看作是个体的“本真性”(authenticity)观念和民族的“本真性”观念。“本真性”观念与18世纪末期产生的关于个人认同的崭新理解有关,如果说过去的观点认为人的完满存在同某种本原——例如上帝或善的理念——具有密切关系,那么,这种新的个人认同强调我们必须与之密切相关的本原植根于我们自身,这就是所谓现代文化的主体性转向的一部分,是内在性的新形式,也即现代自我观念的产生。卢梭的那种把道德问题表述为听从我们内在天性的声音的观点就是这种自我观点或个人认同的代表性的表达<sup>①</sup>。不过,在卢梭的思想中,自由

<sup>①</sup> Ibid., p. 27.

(不受支配),不存在角色划分,以及一个高度统一的目标(公意),构成了他的平等尊严政治的构想。其中第一项包含了独特性的观念,第二项体现了无视差异的原则,第三项则明显地具有同质化倾向。即使把第三项排除在外,平等的自由与无视差异的结合也构成了对承认差异的障碍<sup>①</sup>。

这一本真性观念在赫尔德那里不仅发展成为一种极大地提高了自我联系的重要性的独创性原则,而且也适用于与众不同的负载着某种文化的民族,即一个民族应该像个人忠实于自我那样忠实于自己的文化。这就是赫尔德被看作现代民族主义的先驱之一的原因<sup>②</sup>。换言之,本真性观念促成了自我观念和民族独特性观念的发展,它们为不同层面的自主性(*autonomy*)奠定了道德基础。在传统社会里,社会地位和等级身份决定认同,人们普遍认可的社会范畴内在地包含了普遍的承认。但是现代认同却无法先验地享受这种承认,因为“自我”或“独特性”都依赖于交往才能获得承认。当代性别政治、种族关系和文化多元主义的讨论,“全都建立在拒绝承认可以成为一种压迫形式这个前提的基础之上。……至少就反对由他人导致的扭曲而言,平等承认的政治现在是和本真性观念一起作战的。”<sup>③</sup>

本真性观念不仅开创了“平等的承认”这一政治诉求的两种不同的形态,而且也逐渐地分化出两种截然不同的东西,即普遍主义的平等观念和差异政治。换句话说,这两种看来截然对立的立场在某种意义上同根同源,因而可以说产生现代民主政治的那些基本观念包含了内在的悖论。平等的政治是对等级制的否定,它意味着等级制的荣誉观念必须转化为现代尊严观念,所有的公民享有平等的尊严。在这个意义上,平等的政治是一种普遍主义的政治,60年代的美国民权运动就是这一平等观念的突出表达。与此

① *Ibid.*, p. 51.

② *Ibid.*, p. 31.

③ *Ibid.*, pp. 36 ~ 37.

同时,平等的政治是和本真性观念直接相关的,后者延伸出了差异政治,它要求承认个人或群体的独特的认同,这种独特的认同正在被占据统治地位的或多数人的认同所忽视、掩盖和同化<sup>①</sup>。在极端的情况下,认同政治已经发展为垄断本民族文化的阐释权,从而逐渐地削弱了不同的公共领域中及其跨越不同公共领域的任何一种自由主义社会批评的可能性。

值得注意的是,差异政治并不像表面看来的那样与普遍主义截然对立,相反,它产生于一种普遍主义的基础,即把普遍平等的原则引入到尊严政治中来,吁求所有的独特性都应得到平等的尊重和承认。哈佛大学非洲裔美国人小亨利·路易·盖茨(Henry Louis Gates, Jr.)声称:文化多元主义是“自由主义的多元主义”的一次宣言。然而,正如泰勒所说:

这两种政治模式,虽然都建立在平等尊重的基础上,却是相互冲突的。一种观点认为,平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异。这种见解的核心是,人之所以要求平等尊重是因为我们都是人。另一种观点则认为,我们应当承认甚至鼓励特殊性。前者指责后者违背了非歧视性原则。后者对前者的指责是,它将人们强行纳入一个对他们来说是虚假的同质性模式之中,从而否认了他们独特的认同<sup>②</sup>。

自由主义把无视差异的普遍主义原则看作是非歧视性的,而差异政治则认为“无视差异”的自由主义本身仅仅是某种特殊的文化的反映,因而它不过是一种冒充普遍主义的特殊主义。

泰勒把魁北克分离主义运动以及本世纪以来汹涌澎湃的民族主义运动部分地解释为承认的匮乏或承认的扭曲。他建议接受这样一种假设,即所有的文化都具有平等的价值。换言之,无论不同

① Ibid., p. 38.

② Ibid., p. 43.

的文化存在怎样的差异,我们对任何一种文化的研究都必须以这一假设为逻辑起点,并在实际的研究中适当地调整自己的标准,进而对不同的文化作出判断。泰勒断言:“如果拒绝承认这个假设就是否认平等,如果人们的认同得不到承认会造成严重后果,那么将这个假设作为尊严政治的逻辑延伸而加以普遍化,就是顺理成章的。<sup>①</sup>”

泰勒的这种态度实际上隐含了二重性:一方面,他把差异政治看作是从平等尊严的规范中派生出来的,认为承认的必要性在于能否真正地贯彻平等的原则,这构成了对无视差异的自由主义的批评;另一方面,他把不同文化具有平等价值作为一个假设或逻辑起点,而不是实质性的判断,实际上是强调承认的政治必须是在公共交往的前提下进行的。没有这一交往的前提面对不同的文化作出实质性的价值判断只能导致屈尊俯就,而屈尊俯就本身是和现代尊严政治的基本原则相冲突的。尽管他在此没有提及他此前已经评述过的卢梭对古希腊体育竞赛和共和国露天举行的公共节日的描述,但他的预设方式显然是说:达成实质性的判断的先决条件是人们的完全的没有拘束的相互交流。换言之,泰勒试图在无视差异的同质性要求和差异政治之间建立一种平衡,寻找第三条道路。这种基本姿态使他处于被左右夹攻的境地,就丝毫不奇怪了。

泰勒的观点在自由主义内部引起的重视源自他的特殊方式:他不是如许多社会科学家那样对当代问题作实用的处理,而是如哈贝马斯所说的那样试图揭示当今重大政治问题的哲学价值。但是,如果认为泰勒问题的重要性仅仅来自其原理性那就错了,促使哈贝马斯等重要理论家作出回应的动力显然还来自当代德国和欧洲的移民浪潮、排外主义、民族认同以及欧洲国家的避难政策等等现实问题。在《民主法治国家的承认斗争》(Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State)中,哈贝马斯首先从理论层

<sup>①</sup> Ibid., p. 68.

面分析泰勒的问题,但在他的讨论的最后两个部分,即“移民·国籍·民族认同”(Immigration, Citizenship and National Identity)和“统一后德国的避难政策”(The Politics of Asylum in a United Germany)中,他为这场讨论提供了甚至较之魁北克问题更为复杂而普遍的现实背景:在冷战结束以后,西欧各国力图阻止来自第三世界的移民的(个人与集体的)共同努力。哈贝马斯敏锐地指出:移民改变了民众在伦理文化方面的结构,因而移民潮激发起来的是一个民族在伦理——政治方面的自我理解。

于是出现了这样的问题:“政治共同体的法律对于移民的要求有没有限制,以便保持其政治——文化生活方式的完整性?在完全自律的整个国家制度都打上伦理烙印的前提下,自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利,更何况是在面对有可能改变其历史上形成的政治——文化生活方式的移民潮的情况下?”<sup>①</sup>与此同时,1993年德国联邦政府与社会民主党之间就避难问题达成协议,主要部分是把避难权问题仅仅限于政治避难,目的是“推卸掉欧洲对世界上贫困地区的难民所应承担的道德义务。”<sup>②</sup>这项避难政策的理由是德国不是移民国家。哈贝马斯指出:这一理由不仅不符合德国的移民现实,而且也包含了德国特殊的民族意识;这种按照文化和语言进行自我理解的“特殊意识”正是战后德国人力图摆脱的。他问道:统一后的联邦德国是否会沿着民主政治的道路继续向前,或者说,昔日的“特殊意识”是否会改头换面一番之后又死灰复燃<sup>③</sup>?

尽管哈贝马斯认为泰勒所分析的魁北克问题不是典型的问题,但非常明显的是:移民政策以及东西德人民的关系问题都涉及到了那些由于历史原因和现实原因而产生的不同群体之间的权利关系。我在此首先讨论哈贝马斯问题意识的现实背景,而不是先

① Jürgen Habermas(1994), p. 137.

② Ibid., p. 143.

③ Ibid., pp. 146 ~ 147.

检讨他的理论分析,目的是要说明:如果哈贝马斯认为泰勒对权利自由主义的社群主义批评是错误的,那么,他就不仅必须证明个体本位的权利自由主义能够解决这些利益冲突,而且必须证明当代欧洲发生的变化表明的正是民主政治的危险倒退。换言之,即使权利自由主义的基本原理无须修订,那也意味着国家社会主义的失败并没有自然导致自由民主的实现,相反,欧洲国家正在面对民主政治进程的挫折。

哈贝马斯回答的问题与泰勒完全一致,即建立在个体主义基础上的权利理论能否清楚地解释那些坚持和强调集体认同的承认斗争。但他的结论与泰勒相反:只要正确地理解权利理论,就会发现它不仅包含着对文化差异的理解,而且也非常重视不平等的社会生活条件。哈贝马斯认为,泰勒仅仅从个人的平等权利的法律保障角度理解权利自由主义,从而没有完整地理解自主性概念(the concept of autonomy)。“这种观点没有考虑到,只有当法律的受众把他们自己看作是法律的制定者,而根据法律,他们又是私法主体的时候,他们才能够获得自主性(康德意义上的)。”<sup>①</sup>换句话说,泰勒在批评权利自由主义忽略集体目标时,没有充分注意到私人自主性与公共自主性之间存在着内在的、理论上是必要的联系。只有当他们充分地理解合法的旨趣和标准,并在一系列具体问题上达成共识的时候,亦即当他们作为公民实践其自主性的时候,我们才能说私人的法律主体享有平等的个人自由<sup>②</sup>。

哈贝马斯关于个人主体与集体权利之间的关系的理解建立在他的交往行为(communicative action)或主体间性(intersubjectivity)概念之上。在他看来,现代法律保障的虽然是永远处于个体状态的法律主体的完整性,但这种个体的完整性取决于相互承认关系的完整结构,亦即权利理论保障的是获得国家认可的主体间的承

① Ibid., p. 112.

② Ibid., p. 113.



认关系。“我们只有同时赋予主体法人一种主体间的认同,才能避免(泰勒)这种或然性解释所造成的盲目性。个人,包括法人,只有经过社会化,才能充分地个体化。由此可见,一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这点无须任何对立模式来从另一种规范角度对个体主义类型的法律体系加以修正,只要坚定不移地把法律体系付诸实现。<sup>①</sup>”

如果我们仔细地比较泰勒与哈贝马斯的观点,那么,我们既可以看到一些明显的对立,也可以发现内在的相似性。我们首先观察到的是,泰勒对权利理论采用了一种历史分析或思想史的方式,而哈贝马斯则采用规范式叙述。从思想史的角度进入对权利理论的基本命题的分析意味着,这些基本命题与特定的历史和文化无法分割。这就是泰勒明确地承认权利理论与某种特定的政治传统具有密切的相关性的原因。从理论上讲,泰勒并没有转向特殊主义或文化相对主义,但在实质上却提出了奠基于这一政治传统的权利理论能否对建立在不同政治传统之上的集体性要求实施承认的问题。相反,哈贝马斯的分析方式完全是规范式的,他要确认的是这一普适性规范是否确实受到了挑战,而不去考虑规范的历史性。因此,尽管泰勒对卢梭的分析中已经十分明确地提出了哈贝马斯所说的交往实践的含义,并且强调公民权利是在一种自由的交往过程中获得承认的,但他十分自觉和谨慎地把自己的描述限制在对特定政治传统的理解之中,从而不能自然地取消从其他政治传统出发提出的集体权利问题。

其次,我们还可以发现,哈贝马斯的规范性描述必须加以实践性的补充,否则这一规范性表述就可能掩盖了社会权利实践的实际上不平等。例如哈贝马斯承认,自由主义政治的目的是破除根据种族、性别和等级而获得的社会承认,保障妇女、少数民族和

<sup>①</sup> Ibid., p. 107, 113.

下层群体在就业、社会承认、教育和政治权力等方面的竞争中享有平等的机会；但是，形式平等仅仅部分得到了贯彻，这样反而使这些群体实际上受到不平等对待这一事实显得更加突出。正是在这个意义上，尽管哈贝马斯认为没有必要在规范层次对权利自由主义作出修正，但在实践上，这种权利自由主义的实施却需要诸如女权主义这样的社会运动和政治斗争。这样，哈贝马斯的基本态度就可以归纳为：“一方面，如果法律中规定的机会均等原则的实际前提不能得到充分的满足，那么，法律平等的规范意义将会适得其反；另一方面，实际生活和权力关系中的平等要求不能引向‘规范式的’干预，这种干预会明显地限制假定受益人自主地塑造自己的生活的能力。”<sup>①</sup>事实上，哈贝马斯承认现存的自由主义模式的法律体系没有能够体现私人自主性与公共自主性之间的内在联系，从面势必要把基本权利的普遍性误解成抽象的抹平差异。在这个意义上，他与泰勒一样相信改革法律范式的必要性，所不同的是他拒绝用集体权利的范畴来重新解释权利自由主义的基本规范。

第三，泰勒与哈贝马斯都把主体间的关系看作是一种“对话”的关系，把自由和平等权利的实践看作是自由交往的结果，所谓“承认的政治”必须在这种交往和对话的关系中才能得到理解。更为重要的一致性在于，他们所理解的对话或交往关系是以民族国家为运作形式的社会关系，因此，无论他们之间的理论对立多么严重，捍卫和修补民族国家的法律完整性仍然是共同的目标。与泰勒一样，哈贝马斯承认权利体系的民主设计不仅应当包含一般政治目标，而且也应考虑承认斗争中提出的那些集体目标。但哈贝马斯强调的是：集体权利目标不能够发展到打破法律结构以及法律与政治的界限的程度。“法律规范是从当地立法者的决定中产生，在特定地域范围内运用于该国的全体国民。在这个非常清楚地予以界定的有效范围内，法律规范把政治决定转变成为一种对

<sup>①</sup> Ibid., p. 114.

集体具有约束力的纲领,而有了这些政治决定,一个社会才能按照国家进行组织和运转。当然,对集体目标的重视不应打破法律的结构。也不应摧毁区分法律与政治的法律形式。<sup>①</sup>正由于此,他在规范层而论证个体本位的权利理论能够包含集体目标,目的是把泰勒所关注的“承认的政治”的部分成果纳入到这种经过仔细界定的、充分社会化的“个人权利”之中。

但是,如何才能使得立法过程能够包含集体的权利要求,并把这种集体权利与个人权利吻合起来呢?这明显地涉及两个基本前提:第一,必须存在公共讨论和受歧视民族或社会群体反抗主流文化的政治斗争,例如少数民族要求在教育制度中加设有关课程的努力;第二,无论在经验的层而还是在规范的层面,政治决定及其对立法过程的影响都依赖民族和国家的特定结合。一个国家的人口和社会构成是历史条件的产物,这种历史条件与权利体系和宪法原则具有内在的关系<sup>②</sup>。困难的问题恰恰在于:如何才能满足这两个前提呢?例如,当少数民族的斗争直接指向一种集体权利的时候,如何才能让公众相信接受他们的权利要求与个人权利不相冲突呢?当移民不断改变原有的人口结构并服务于那些并非属于民族国家的机构时,如何才能让他们的要求转化成为民族国家的总体利益呢?当国界的变化不断产生出新的少数民族的时候,如何才能把他们的自决要求保持在民族与国家的统一关系之中呢?

哈贝马斯坚持认为不同种族及其文化生活方式的平等共存不必由集体权利的品质来保障,相反,多元文化社会的理想形态是以自由主义文化为背景,以自愿联盟为基础,形成完美的交往结构和运作良好的公共领域,从而促使实现平等主体权利的民主进程能够同时保障不同种族及其文化生活方式的平等共存<sup>③</sup>。在哈贝马

① Ibid., p. 124.

② Ibid., p. 126.

③ Ibid., pp. 128 ~ 129.

斯的这种理想主义的权利理论背后,隐藏着的是—种内在的焦虑,即如果法律直接保护集体权利不仅会导致社会成员之间的歧视性关系,而且也将剥夺某—种文化成员的选择自由。哈贝马斯确认在法律规范中引入集体权利将会导致现存规范的危机是正确的,但设想通过理想化的或“社会化的”个人权利包容集体权利则非常可疑。我们哪怕只是稍稍地偏离哈贝马斯的规范式描述,而关注他所说的那种交往的过程或个人的“社会化”过程,那么,我们就不能不追问:形成“理想的交往结构”的先决条件究竟是什么呢?这种先决条件是否已经包含了对于不同的政治传统和文化价值的实质性判断呢?

哈贝马斯说:“在多元文化社会中,国家宪法只能容忍那些非原教旨主义的生活方式,因为这些生活方式的权利共存需要不同文化成员的相互承认:所有成员都必须被承认为由不同的善的观念构成的伦理共同体的成员。因此,拥有自己的集体认同的群体和亚文化的整合必须与公民平等的抽象的政治整合脱离关系。<sup>①</sup>”换句话说,“程序主义的”宪法预先包含了“原教旨主义”与“非原教旨主义”的实质性判断,因而“程序主义的共识”不可能是纯粹“程序的”,它必须排除那些例如“原教旨主义的生活方式”。哈贝马斯所要求的虽然也包含了主流文化的某种让步或调整,但主要是要求那些新的或边缘的族群必须把他们的信仰和生活方式转化到“基本权利”能够接受的限度之内。在这个意义上,理想的交往结构不仅是立法的前提,而且也是民族国家运行的先决条件,而这个交往结构的核心就是保持国民的政治一体化和对共同政治文化的忠贞不渝。只有这种国民的政治一体化才能保障他们拥护“交往自由”、“民主程序”以及“法治途径”等“合理的信念”<sup>②</sup>。如果泰勒假定任何一种文化都有平等的价值的话,哈贝马斯站在一个规范

① Ibid., p. 134.

② Ibid., p. 134.

式的和理想化的立场上对此给以了虽然不是绝对明确的、但也是断然的否定。在这种情况下,理想的交往结构不可能不是排他性的。事实上,哈贝马斯把当代的族群政治与现代民族主义加以区分,目的是肯定民族主义与民族国家及其共和政治的同构性,至于那些分离主义运动,除非它们重组民族国家,否则它们就必然与民主政治不相容,因而也谈不上民主法治国家内部的“承认政治”和权利平等。

然而,在民族国家体系发生深刻变化的时刻,在国内关系与国际关系难以截然区分的情境中,设想哈贝马斯式的“理想的交往结构”已经变得十分困难了。在全球化的语境中,试图通过“交往”的环节缓解泰勒所说的自由主义政治内部的矛盾,如果不是没有可能,也必然是强制性的。我们不妨从国际关系的范畴来观察自由主义权利理论面临的危机。

### 三 文明的冲突与万民法

而对全球关系的新的变化和文化多元主义的挑战,即使像罗尔斯(John Rawls)这样的自由主义者也难以保持沉默。继《政治自由主义》(*Political Liberalism*)<sup>①</sup>之后,罗尔斯发表了长篇论文《万民法》(*The Law of Peoples*)<sup>②</sup>这篇论文把他的“政治的正义”观念适用于国际关系,从而试图论证“政治的正义”观念不仅是国内民主政治的基本原则,而且也是国际关系民主化的基本规范。对于罗尔斯的“政治的正义”概念在国际范畴中面临的困难的分析,也有助于我们理解哈贝马斯的程序主义的自由主义在国内关系中碰到的难题。这是因为当代世界的国内关系与国际关系不仅错综复杂,而且难以截然划分,其中的核心问题仍然是如何在文化差异的语

① John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

② John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn, 1993.

境中确保不同文化的成员之间的权利平等。

在进入对罗尔斯的“万民法”的分析之前,简略提及在中国知识界引起了很大反响的亨廷顿(Samuel P. Huntington)的论文《文明的冲突?》,也许不是没有意义的。这是因为亨廷顿的文章是对未来国际关系的一种规范性分析,而罗尔斯的文章则是对未来国际关系的基础规范的研究。如果罗尔斯的目标是为平等的国际关系提供一种规范原则,那么他至少必须在理论层面论证存在着一种能够化解根本冲突的平等政治原则。《文明的冲突?》一文的核心观点是“新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,而文化将是截然分割人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。<sup>①</sup>”亨廷顿用一种规范的方式区别了法国大革命以前的君主冲突、法国大革命后的民族国家冲突、俄国革命后的意识形态冲突,其核心观念在于这些冲突都可以被理解为西方文明的内部冲突,而当代世界和未来的冲突却是文明的冲突,世界政治也因而可以概括为文明的政治。正是在这种文明的政治中,“非西方文明不再是西方殖民主义下的历史客体,而像西方一样成为推动、塑造历史的力量。<sup>②</sup>”

有关亨廷顿论文的讨论即使在中文世界也已经数量惊人,我在此无需重复有关的批评和回应。我只想指出如下几点与讨论“平等政治”相关的问题:第一,亨廷顿关于世界冲突模式的规范性描述把“文化差异”作为影响甚至支配经济、政治和军事冲突的根本要素,这从一个不同或相反的方向重复了文化多元主义的问题意识;第二,亨廷顿认为“文明共通性”或“文化差异”已经取代政治意识形态和传统势力平衡而成为国际合作与联盟的基础,因此,文

① 亨廷顿:《文明的冲突?》,《二十一世纪》1993年10月号,总第19期,5页。

② Ibid., p.6.

明相左的世界无可避免是双重标准的；第三，国际的政治组织、经济组织和安全体系虽然假借“世界整体”的名目，但它不过是西方维持其优势、保障其利益、宣扬其政治及经济价值的工具。文明冲突的另一种表述就是国际关系的非西方化。换言之，取代意识形态和其他形式的冲突的文明冲突包含着某种不可调和的性质，因为不同文明的价值具有不可通约的特征。在文明冲突的视野中，自由主义和西方文明的普遍主义无法被理解为一种“普遍的价值”，而只能被看作是假借普遍主义形式的特殊主义。就像联合国和国际货币基金组织赋予符合西方利益的行动以合法性一样，自由主义的价值以“现代价值”的名义赋予西方文化的特殊价值以合法性。亨廷顿明确地站在西方利益的立场陈述问题，但在描述方式上却与许多文化多元主义者如出一辙，尽管他们双方很可能都不太愿意承认。文化多元主义者和亨廷顿都使我们感到：在当代世界的关系中“寻求共识”已经较之任何时代都更为困难了。

亨廷顿的规范式描述意味着，即使暂不讨论具体的经济、政治和军事关系，一项有关国际关系的基本规范的正义理论首先必须满足这样几项条件：第一，它必须能够在保障“文化差异”的前提下消除由此带来的冲突因素；第二，它必须建立一种平等的原则对待不同的文化，从而消除双重标准；第三，这一原则应该有助于消除当代世界的霸权关系，在国际组织和国际关系中实施“承认的政治”。这里的核心是“文化”与“公共性”能否相容？“公共性”的建立能否在保障文化差异的前提下消除双重标准？

罗尔斯的“万民法”(Law of Peoples)指的是适用于国际法及其实践的原则与规范的一种权利和正义的政治观念。这一概念是从待统的“国际法”(ius gentium)概念发展而来，罗尔斯用这一概念表达各民族人民的法律中那些共同的东西<sup>①</sup>。他以这些法律为中轴，并用正义的原则对它们加以综合，使之适用于各民族人民的法

<sup>①</sup> R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, 1986, p. 27.

律。“这种正义观念将指导各民族的行为趋向另一方向,趋向为其共同利益而考虑的普遍制度的规划。<sup>①</sup>”那么,它能否满足这些条件呢?能否提供解决例如亨廷顿所提出的那些“文明的冲突”呢?如果他确实提出了,那么他的方案能否保障权利的平等呢?这里的关键是:能否提出一套既超越文化差异又保存文化差异的普遍的平等原则?这是满足前述三项条件的关键。

尽管《万民法》的篇幅不及《正义论》和《政治自由主义》,但其内部的结构却不仅建立在这两部著作的基本主题之上,而且还包含了这两部著作之间的变化与区别,以及在万民法范围内对“公平的正义”和“政治的正义”这两个主题的限制和修订。《正义论》所假定的与公平的正义相联系的秩序良好的社会是一种非现实的理念,它的所有公民都是基于某种完备性的学说来认可公平的正义观念的。用罗尔斯的话说,他“致力的是把洛克、卢梭和康德所阐释的传统契约理论普遍化,使之达到一种更高的抽象体系。<sup>②</sup>”“公平的正义”观念被发展成为一种优于功利主义的选择性的系统正义解释。“这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义信念,并构成一个民主社会体制的最为合适的基础<sup>③</sup>。与此不同的是,《政治自由主义》处理的是在多元的现代民主社会中各种互不相容但却合理的各种学说和信念的关系。这些学说和信念中的任何一种都无法获得公民的普遍认可。“政治自由主义假定,出于政治的目的,合理的然而却是互补相容的完备学说的多元共存,乃是立宪民主政体的自由制度框架内人类理性实践的正常结果。”即使存在不合理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说,政治自由主义也决定去包容它们,以使它们不至于削弱社会的统一和正义<sup>④</sup>。如果民主社会是一个持久地存在各种宗教、道德

① John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 60.

② John Rawls: *A Theory of Justice*, London & New York: Oxford University Press, 1971, p. viii.

③ John Rawls: *Political Liberalism*, p. vx.

④ *Ibid.*, p. xvi.



和哲学歧异的社会,那么,“正义的共识”就不可能是一种实质性的观点、信仰或理论,而是一种“重叠的共识”(overlapping consensus),即它能被各种不同的、甚至相互冲突的信仰、道德和哲学所接受或核准。罗尔斯在《政治自由主义》的导论中提醒读者注意三项区分的重要性,因为它们构成了“政治自由主义”的基础:在他对《正义论》一书目的的概述中,社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分,没有区分道德哲学和政治哲学;一种普遍范围的道德正义学说也没有与一种严格的政治正义观念区别开来;在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未作任何对比<sup>①</sup>。而在《政治自由主义》中所有这三个方面都被严格地区分开来。

作为自由主义的政治正义观念在国际领域的扩展,万民法同样需要处理“公平的正义”的两个基本原则(平等自由原则和机会的公正平等原则),但适用于这两个基本原则的主体发生了变化,即不再是民族国家内部的个人主体,而是当代世界的社会——国家共同体。《万民法》的核心问题是:秩序良好的自由社会与秩序良好的非自由社会如何共处,并遵循一种合理的万民法。罗尔斯所说的秩序良好的社会是和平的而非扩张的;其司法体系能够为人民认可并有其合法性;尊重基本人权。符合这三条原则的不仅是秩序良好的自由社会,而且也包括秩序良好的等级社会,因而这三个条件并不要求某一社会是自由的。《万民法》的更深的目的在于用政治自由主义的宽容原则处理自由社会与非自由社会的关系:“如同自由社会中的公民应尊重他人的完备性的宗教学说、哲学学说及道德学说,只要他们与一种合理的政治正义观念相谐和;自由社会同样应尊重其他由完备性学说所组织的社会,只要它们的政治和社会制度满足某些条件,从而使该社会遵循一种合理的

<sup>①</sup> Ibid., p. xv.

万民法。<sup>①</sup>”因此,万民法是政治自由主义的推论方式的继续。如果以人权作为一种合理的万民法的核心,那么,罗尔斯就必须不仅指明如上所述的三条原则作为宽容的界限,而且还需要论证任何民族都不得以“人权”及其相关标准是“西方的”而予以拒绝。换言之,问题并不在于万民法的中心论点是否合理,而在于罗尔斯通过何种方式才能让不同的民族认可这一中心论点。

政治自由主义从一个假设的封闭自足的自由民主社会状况出发阐释普遍的自由观念,并指出这一观念只包含政治价值而非全部生活,这一点对于万民法完全适用。罗尔斯清楚地意识到,如果不能以一种令人信服的方式把这一观念扩展到不同社会之间的关系,并产生出合理的万民法,那么自由主义的政治正义观念就只能命定地限制在自由社会的政治制度及其文化之中。换言之,尽管“政治的正义”的诸原则是从自由社会的状况中推出的,但它们却不是某种完备性的学说,不应被看作仅仅适用于西方社会的原则,而是普遍的原则。为了论证社会契约论的范围是普通的<sup>②</sup>,就必须避免从一种完备性的学说或信念(上帝或理智、道德价值等等)推论出普遍有效性的基础,而应该坚持一种建构主义的方式。“一种建构主义学说是从适用于一个封闭自存的民主社会之基本结构的政治正义诸原则出发,并靠吸纳一系列主题来推演的。如此,它才向前推出未来后代之要求的原则,向外推出万民法诸原则,向内推出特殊社会问题的原则<sup>③</sup>。正如“政治自由主义”一样,按照这种原则建立起来的万民法能够容纳不同的完备性学说、宗教和信

① John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 37 ~ 38. 应该特别指出的是,罗尔斯的“人权”概念主要指的是法律应该维护的基本权利,如生存权、安全保障、个人财产权及法治的各种基本要素等,还包括各种特定的良心自由、结社自由和移民权。这种人权概念预设了一种共同善的正义观念和解释以及维护司法秩序的官员们的真诚意愿。这些含义并不要求自由观念,诸如人们首先是公民,是社会的自由且平等的成员,具有公民所有的基本权利等。进一步地说,它只要求人们是社会中具有责任感的合作成员,他们能依其道德义务与责任去决断、去行动。因此,罗尔斯断言:“如果把人权作为由这些条件而来的结果来考虑,也就不能把人权看作是只适合于我们西方传统的或特殊自由的东西拒而不受。由此而言,人权在政治上是中立的。”*Ibid.*, p. 57.

② *Ibid.*, p. 38.

③ *Ibid.*, p. 39.

仰,而且不同文化、宗教和完备性学说共存的状态正是万民法的基本特征。

尽管万民法与国家法以及国际法的区别是明显的,但它的设置方法似乎与国内正义原则的设定方法没有很大差别<sup>①</sup>,即万民法的正义原则与国内正义原则一样,都必须从一种带有一层“无知之幕”的“原初状态”的假定中产生,这种“原初状态”作为一种代表设置预设了对于各派都公平的条件,从而保证组织良好的等级社会的代表能够采用与自由社会的代表相同的万民法<sup>②</sup>。在国内情况下各理性派别是个人的代表,但现在它们是各民族的代表。假定“政治的正义”的建构过程不再以各种完备性学说、信仰和道德为基础,那么,万民法也并不依赖特定传统如西方传统,而是一种自由社会与等级社会之间的“重叠的共识”<sup>③</sup>。

我在此无法详尽地叙述和解释罗尔斯的复杂的推论过程,只能简要地分析这个推论过程面临的困难。这就是,如果希望通过“原初状态”设置出万民法的基本原则,并要求各民族社会接受万民法,那么,它就必须完满地回答下述几个问题:

首先,为什么万民法的产生需要以按照政治的正义原则建构起来的社会为出发点,而不是以世界的总体状况、从全球的原初状态来出发讨论呢?对此罗尔斯含糊以对,只是说可以尝试不同的

<sup>①</sup> 罗尔斯说:“国际法”是一种现存的或确定的法律秩序,在某些方面它可能是不完全的,缺少通常作为国内法特征的有效的制裁方案。相反,万民法是一组政治概念,具有权利、正义与普遍善的原则,这些原则是自由主义的正义观念的全部内容,万民法因扩展及适应国际法而引出,它提供国际法判断所应参照的概念和原则”。“万民法和国家法的区别应当是直截了当的。适用于国内社会的基本结构的正义原则和体现这一结构的现存的政治、社会及法律制度之间的区别是不难理解的,万民法和国家法的区别正和这一情况相同。” *Ibid.*, 43.

<sup>②</sup> 罗尔斯指出:“有三个条件是很重要的:第一,原初状态公平或合理地代表着各派(或各位公民);第二,它表示他们是有理性的;第三,它表示他们依据适当的理由在可能的原则之间作出决断。由以下三方面我们认定能使这三个条件得到满足:从原初状态中他们所代表的地位的对称性与平等性上,可以看到它公平合理地代表了公民;其次,他们代表的目的是尽可能地寻求作为人们的基本利益,由此看出它是作为理性公民的代表而出现的;最后,它是作为依照适当理由进行决断的公民之代表,假定它所代表的对象幅度作为自由平等个人的公民,无知之幕就防止他们的代表去寻求被认为不适当的理由。” *Ibid.*, p.45.

<sup>③</sup> *Ibid.*, pp.40~41.

方案并加以权衡。但他的基本理由显然是：他对“公平的正义”的讨论是以国内社会为起点的，而民族作为被政府组织起来的法人团体正以某种形式遍布世界。在这个意义上，万民法的所有原则和标准应该能够为那些对公共舆论有所反省的民族及其政府接受<sup>①</sup>。

罗尔斯不是从世界上所有个体构成的原始状态来推出万民法，而是从现有的各个分立的社会来推演，显然是有其考虑的。除了上述理由之外，罗尔斯显然还考虑到了社会与文化的差异问题。“对于包容一切的或全球性的原始状态而言，困难在于自由观念的运用更为困难。因为在这种情况下，我们可能被认为是无视人们的社会文化，而把个人当作是自由的、平等的、有理智的和合理的……这会使得万民法的基础过于狭隘。”<sup>②</sup>换言之，要想使万民法获得不同社会的广泛认同，就必须建立一种更为普遍的自由理念，它应该在考虑不同社会之间的差别的基础上提出更加公平的原则，但却不包含民主政体的平等主义特征（即政治自由的公平价值、机会的公正和差异原则）。在罗尔斯看来，万民法的基本原则是自由社会和等级社会共同接受的，它们都被看作是这个世界中平等民族所组成的组织良好的社会中的有良好声誉的成员<sup>③</sup>。

其次，即使我们认可罗尔斯的推论前提，仍然需要追问：怎样才能保障不同的民族之间构筑出公平的条件，并通过代表设置规定出万民法呢？更为重要的是，这种设置所许诺的“公平的正义”和平等原则是否能够保障人们的文化差异得到“承认”呢？这里涉及的是“原初状态”假定的平等的性质问题。“原初状态”的“平等”设置是建立在“无知之幕”的基础上的，即各派不知道领土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相对力量的强弱。正如“政

① Ibid., pp. 42~43.

② Ibid., p. 55.

③ 罗尔斯在推演万民法时区分了两种状况，即理想的和非理想的。在理想的状况下，他假定只有两种组织良好的国内社会，即自由社会和等级社会；而在非理想的状况下，则存在其他一些拒不遵从合理的万民法的国家。Ibid., p. 44.

治的正义”要求所有人都应该以一种无差别的(difference-blind)方式相互对待、相互尊重一样,万民法也要求各民族在无视文化差异的情况下以“公平的正义”作为共处的原则<sup>①</sup>。换言之,这种普遍主义的平等并不包含泰勒所谓“承认的政治”的意思。“承认的政治”坚信,对于特定认同的承认与尊敬是任何一种社会安排的前提条件。如前所述,“承认的政治”也是从现代平等观念中延伸出来的,但它无法在“无知之幕”背后确定平等的条件,因为“无知之幕”的特征就是遮盖群体的文化认同、社会立场或政治经济条件。从这个角度看,罗尔斯的正义理论并不必然创造出作为现代民族国家的社会主体性的一部分的相互尊敬,“无知之幕”创造出的平等状况并不是对差异的认可<sup>②</sup>。即使人们可以不承认“承认与认同的伦理学”所要求的那种具有公共可见度的政治,即承认特定的人群及其成就的独一无二的认同和尊严,但很显然的是,如果认为一种正义理论的设置能够消解当代的“文明的冲突”,并在万民法的基础上建立平等的政治关系,其可能性微乎其微。

这样的叙述很可能被看作是从现实的层面对规范性理论进行的批评,在理论的层面是无效的。但我想指出的是,这一批评的有效性一定程度上是建立在罗尔斯的理论方式和他的目标的内在矛盾之上的。罗尔斯的《万民法》与他的《政治自由主义》一样,都是面对文化多元性的现实和文化多元主义的挑战的产物,在某种意义上,他的确如哈贝马斯批评的那样,是以放弃认识的确定性为代价来获得其正义观的中立性<sup>③</sup>。与此同时,罗尔斯试图赋予他的“公平的正义”概念以政治性的时候,承续了《正义论》提出的“原初

① 罗尔斯在《正义论》中曾经讨论过“民主的平等和差别原则”的问题,但这里的差别原则并不能保障群体的独特性问题。(see John Rawls: *A Theory of Justice*, pp. 75 ~ 82.)事实上,在万民法的范围内,罗尔斯认为差别原则仅仅适用于民主社会的国内正义,它无法解决各社会之间的不利状况这一普遍性问题。See “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 62.

② see Benjamin Lee: “Toward a Critical Internationalism”, *Public Culture*, spring, 1995.

③ see Jürgen Habermas: “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, March 1995. 关于罗尔斯与哈贝马斯的论争,参见何怀宏:《寻求共识——从“正义论”到“政治自由主义”》,《读书》,1996年6月。

状态”(the original position)和“无知之幕”(the veil of ignorance)的假设前提,而这个假设前提在“政治的正义”的层面却是无法得到合理证明的。哈贝马斯在讨论《政治自由主义》一书时,曾经批评“无知之幕”是一种人为的“信息限制”,它意味着人们从一开始就被剥夺了自由言谈和思想表达的权利<sup>①</sup>。这一批评在“万民法”的推论过程中同样适用,因为“无知之幕”无法建构出一种透明的政治模式,从而各民族社会的独特性及其政治观无法参与到万民法的基本原则的建构之中。正如艾克曼所说,“原初状态”和“无知之幕”不能成为政治自由主义的合理性前提。因此,罗尔斯要么放弃“无知之幕”的假设前提,要么放弃政治自由主义<sup>②</sup>。

万民法和政治自由主义把它的政治的正义观念当作合乎理性的观念面不是真理加以讨论,目的在于回避西方中心主义或其他价值中心主义的陷阱<sup>③</sup>。但是,不仅“原初状态”和“无知之幕”的预设包含了排斥性的内涵,而且“重叠的共识”本身也不可能对各种信念、道德和哲学采取不偏不倚的态度。罗尔斯没有意识到的是,只是在政教分离的欧洲政治传统内部,才有可能把诸如信仰、宗教和道德问题放置在“政治”之外加以考虑,从而“政治的正义”不可能是真正超越特定传统的,它仍然是一种实质性的观点<sup>④</sup>。在涉及各种不同的文化价值与政治价值的冲突时,罗尔斯坚持各种非政治价值必须服从于政治价值,从而他的“重叠的共识”的中立性变得极为可疑。宣称“政治的正义”观念是惟一的超越一切完备性的信念、道德和哲学的普遍理论,其隐含的排斥性决不亚于哈

① Ibid.

② see Bruce Ackerman: "Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, July 1994. 关于艾克曼的评论以及哈贝马斯对罗尔斯的“无知之幕”的预设的讨论,参见万俊人:《政治自由主义的现代建构》一文。

③ John Rawls: *Political Liberalism*, p. xx.

④ 事实上,罗尔斯在《政治自由主义》一书中不仅反复地提及“政治的正义”观念与西方思想传统的历史联系,而且他正是在这一传统中阐释这一观念的。在回答哈贝马斯的批评时,他承认“公平的正义”属于自由主义传统和民主社会的政治文化,它既不可能是形式的和普遍的,也就必然是实质的。see John Rawls: "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, March 1995.

贝马斯的程序主义的权利理论。政治自由主义的这些内在矛盾不仅同样包含在罗尔斯所构想的“万民法”当中,而且由于“公平的正义”运用范围的扩大更加暴露出自身的危机。这是因为既然罗尔斯在《政治自由主义》一书中承认“政治的正义”与西方政治传统具有密切的关系,那么,他如何能够宣称这一观念不仅适用于国际关系,而且还能够符合平等的原则呢?

从《正义论》到《政治自由主义》到《万民法》,罗尔斯的“公平的正义”观念不断地得到修正和限制。如果说《正义论》的平等主义取向得益于60年代民权运动以及其他下层阶级要求平等的社会运动,那么,《政治自由主义》显然也从多元社会的现实和文化多元主义的各种诉求中获得了某种进行自我反思的契机。《万民法》在一个更为广泛的范围内体现了这种反思。罗尔斯坚持政治自由主义和万民法都不能从一种完备性的学说和信念中推演出来,明显地表达了对于启蒙运动以来贯注于伦理和政治思想中的西方中心主义的警惕,尽管万民法的推演过程表明他并不能真正摆脱西方中心主义。《万民法》的基本原则乃是特定政治传统的产物,它也未解决当代世界的那些基本问题,但我们仍应把《万民法》看作是一项积极的成果。例如,他对人权的界定不是从一种普遍主义的人性理论出发的,而是把人权理解为一个秩序良好的政治制度的起码标准,从而基本人权问题与政体形式分离开来了(如西方民主政体或其他政治体制)。在这个意义上,罗尔斯提醒我们应该注意这个万民法大纲“与拒绝自由观念的宗教性及扩张性国家所理解的万民法之间的差异。……万民法的自由观念并不要求秩序良好的等级社会放弃其宗教制度而采取某种自由制度”,它也丝毫不能证明采取经济制裁或武力干涉迫使秩序良好的等级社会改弦更张的正当性<sup>①</sup>。我们可以把这些看作是自由主义理论自我反思的结果。

<sup>①</sup> John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 66-67.

然而,我们还是应该提及,万民法的代表设置是以理想的民族国家和民族国家体系为模型的。罗尔斯解释说,民族政府在负责维护领土完整、决定人口政策、保持环境的统一时,它就是该民族的代表和有效机构。“这一看法必须求助于财产所有权制度,除非某一确定机构有责任维持财产并承担不维持所造成的损失,否则这些财产就会趋于损失。在这种情况下,财产指的是民族的领土及其永久生养人们的能力,而机构则是指按政治性组织的民族自身。<sup>①</sup>”这一设定迄今为止并未丧失效用,但它的局限性已暴露无遗。首先,在跨国资本主导世界经济活动的历史时期,民族国家的功能已经开始发生变化,这一点已如前述。其次,像北约这样的军事组织的变化和其他一些区域性的经济组织的活动也已经表明,民族国家作为一个独立的政治、经济和军事实体的含义正在改变。正如亨廷顿已经提及的那样,联合国等国际组织不过是美国和西方大国操控的舞台。一个相对完备的万民法,必须考虑这些新的和旧的世界关系,并把它们作为建立合理的平等的原则的另一个参照点。第三,从民族社会的单一结构出发推演政治的正义和万民法不仅掩盖了上述不平等的国际关系,而且也忽略了不同民族社会之间的互动关系。罗尔斯在讨论“非理想理论:不利的状况”时,把贫困社会中的巨大的社会罪恶归罪于强制性政府、腐败的权贵、由非理性宗教所造成的妇女的屈从等等,从而论定这些民族社会的困境全都隐藏在社会的背景结构当中。对于那些把国内危机转嫁给外来力量的国家统治者来说,这样的观点包涵了深刻的批判性。然而,当代世界的国内关系和国际关系错综交织,其经济政治结构是和殖民主义时代以来的全球历史密切相关的。对于致力于当代国际关系的研究来说,回避这种不平等的世界历史关系,而把这些状况仅仅归罪于特定民族社会自身的文化、宗教和政治结构,不仅无助于消除这些罪恶,而且也可能掩盖了另一些罪恶。

<sup>①</sup> *Ibid.*, p. 43.



《万民法》没有触及这一类问题,在作者建构的图式中也不包含这方面的内容。罗尔斯思考万民法的焦点始终是“民主国家”如何“宽容地”对待“等级社会”,这多少让人觉得没有切中等级化的国际关系的要害。因此,一项范围广泛的万民法基本上不能从一个秩序良好的社会内部的政治正义中推导出来,相反,它应该建立在一种对于当代全球关系形成的历史的反思之上。

#### 四 文化、市场社会与公共性问题

自由主义的权利理论体现了一种普遍主义的原则,现代法律概念则被认为体现了自由主义的这种集正确性与公正性为一体的合理性。它不仅包含被广泛追求的权利意义上的公正性,也包含着通过确立一般性和抽象性的规范建立起来的法制<sup>①</sup>。然而,无论在民族国家内部,还是在世界范围内,种族、性别、下层群体的集体性要求,以及当代世界结构及其运行规则的变化,都构成了对这种普遍主义的权利理论和正义观的挑战,因此,我们不得不考虑“文化与公共性”的关系问题。我在第一部分已经分析过当代世界的两个似乎相互冲突的现象,即跨国资本与国内资本的共同运作已经改变了民族国家体系的内在结构,而世界各地出现的国内或国际的分离主义运动则包含了文化上的“内卷”倾向,这两个方面似乎共同预示了一个结果,即自由主义理论所预设的或吁求的那种“公共性”正在土崩瓦解。

讨论公共性丧失的途径之一,是观察现代民主国家的政治状况以及相应的民主理论。按照泰勒的分析,现代民主过程中出现了两种不同的失败的类型和理论,它们共同的特点是公民的民主参与能力的削弱,或者公民与国家之间距离的扩大。第一种类型

<sup>①</sup> Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the public Sphere*, p. 53. Cambridge, Massachusetts: the MIT Press, 1991.

是,国家丧失了理解和满足公民的需求和欲望的能力,越来越受到自己内部的权力运作、官僚程序或精英政治所左右,因而出现了普遍的政治冷漠,最终使得这个制度本身出现了合法性危机。第二种类型是某些右派政治运动的特征,其主要的表现是扩大国家与人民之间的距离,不是通过改进权力机关对公民需求的敏感来解决问题,而是大幅度地减少政府对人们日常生活的干预<sup>①</sup>。后一种模式在当代中国集中地体现为有关市民社会的政治想象。“在任何有所作为的市民社会中,都存在着两种机制。自从18世纪以来,相关议题的著作便对这两种机制赋予十分崇高的地位。其中一种是公共领域。在公共领域中,整个社会透过公共媒体交换意见,从而对问题产生质疑或形成共识。另一种则是市场经济,主要功能在于经由谈判达成互惠的协定。”<sup>②</sup>在公共领域为商品流通或国家所控制的情况下,右派运动总的说来倾向于不受干涉的市场理论。在政治层面,它极有可能犯西方国家自由主义民主的通病,即扩大国家与民众的距离,最终导致民主参与的丧失。

民主政体的公共性丧失是和公共领域的结构性转化密切相关的。哈贝马斯曾说,“公共性原则在功能上的转移是建立在作为一个特殊领域的公共领域的功能转移的基础之上的。这种转移清楚地体现在公共领域的突出机制即报刊的转化之中。一方面是报刊的商业化,商品的流通和信息的交流达到了同等的水平,在私人生活内区分公共领域和私人领域的明确分界模糊了;另一方面,公共领域完全不再是私人领域的一个独特部分,而这是维持其机制的持久的独立性的惟一保障。”<sup>③</sup>哈贝马斯设想的公共领域的自由主义模式产生于长期的历史分化过程,最后呈现为一个由私人集合而成的公众的领域。现代宪法中表明基本权利的那个部分提供了公共领域的自由主义模式的形象:它们保证社会是一个私人自主

① 泰勒:《公民与国家之间的距离》,《二十一世纪》1997年4月号,4~5页。

② 同上,6页。

③ Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 181.

权的领域；反对它成为一个限于一些功能的公共权力；在这两个领域之间，存在着一个私人的领域，它们集聚而成为公众，并作为公民调节国家与资产阶级社会的需要，目的是在这种公共领域的调节下将政治权力转化为“合理性的”权力。在这个过程中，日常性的报刊起着重要的作用<sup>①</sup>。

但是，当代世界的公共领域一直在经历着根本的变化：首先，随着商业化的发展，公共的边界超出了资产阶级的范围，公共领域因而失去了它的排他性。过去被推入到私人领域的冲突现在进入了公共领域；公共领域逐渐成为一个利益调节的场所；群体需求不能指望从自我调节的市场中获得满足，转而倾向于国家调节。换言之，公共领域得以形成的那种公/私分界模糊了。其次，法律几乎不能理解为产生于通过公共讨论而达成的私人意见的一致，而明显地产生于利益群体的集体斗争，它们或多或少地以不加伪装的形式在私人利益之间达成妥协。“今天，正是社会组织在政治公共领域中处理国家行为，无论是通过政党的作用还是直接与公共行政相联系。由于公、私两个领域的联合，不仅政治机构在商品交换和社会劳动领域承担了一定的功能；而且与之相反的社会权力也获取政治功能。这导致了公共领域的‘重新封建化’。”<sup>②</sup>

公共领域的“重新封建化”加重了文化不平等，这是因为在资本的运作和社会再分配过程中，族性问题本身也是直接参与社会分层的重要因素。那些最大规模地控制资本的国家 and 集团，也最大规模地控制了国内和国际的公共舆论。少数民族、妇女和其他下层社会阶层，如国际关系领域中的第三世界国家，不仅没有参与制定分配规则的权利，而且也很难享有公共领域中的发言权。哈贝马斯曾经谈到德国统一以后由于各自的历史命运而形成的东西德人民之间的关系问题，他说：“前东德人民蒙受了种种屈辱，他们

① 参见哈贝马斯：《公共领域》（1964年），汪晖译，《天涯》，1997年第3期。The Structural Transformation of the Public Sphere, pp. 27-56.

② Ibid.

根本没有自己的代言人和独立的政治公共领域；他们面临着新的忧虑：他们为了统一作出了举世瞩目的贡献，然而现在，他们心中却积郁着无穷的怨恨。<sup>①</sup>在这里，由于各自的历史命运面形成的文化的和政治的差异成为公共领域入场规则的重要依据。

当代德国涉及的还仅仅是相当短暂的历史差异，那些在更为漫长而复杂的历史中形成的族性问题无论对国内政治还是国际政治都具有重要影响。早在70年代，格拉泽(Nathan Glazer)和莫伊尼汉(Daniel Patrick Moynihan)编辑的《族性：理论与经验》(Ethnicity: Theory and Experience)一书就曾指出：“新的社会分层在很大程度上与族性有关。它可能一直是如此，只是由于对财产关系的偏见妨碍了我们认识族际关系，它或者被看作是财产关系的衍生物，或者被视为史前时代的残留物。但是，我们已经看到，南斯拉夫共产党人为实现波黑、克罗地亚、马其顿、黑山、塞尔维亚和斯洛文尼亚之间平等的发展和相同的生活水准的努力是怎样的徒劳无功，……我们也看到，当大俄罗斯人标榜苏联境内族群平等时，华盛顿的乌克兰人却在俄国的大使馆门前示威，莫斯科的犹太人则要求移居以色列。由此看来，财产关系才是衍生物，族性才是社会分层的根本动力。我们的假设是：在共同环境里，族群所具有的不同规范造成了它们之间不同的成功水平——在这里，是群(group)导致社会地位差别。这一现象可以广泛地存在于财产关系减弱中的发达资本主义社会，也同样存在于废除了财产关系的共产主义和社会主义社会。<sup>②</sup>”也许我们没有必要用族性问题掩盖财产关系和政治公共领域中的资源分配，但是，对族性以及与之相关的文化诉求的有意无意的忽视无疑是当代公共性丧失的极为重要的表征。

关于民主实践的危机的讨论如果仅仅限制在政治层面，就无

<sup>①</sup> Jürgen Habermas: "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", *Multiculturalism*, pp. 146 ~ 147.

<sup>②</sup> *Ethnicity: Theory and Experience*, Edited by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, With the assistance of Corinne Saposs Schelling, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975. 这里采用了东来:《Ethnicity(族性):从国内政治到国际政治》一文的译文,见《读书》,1996年8期,13~14页。

法清楚地解释市场社会与民主政治的关系。正如哈贝马斯描述的,针对专制统治提出的各种普遍而抽象的法律概念和要求产生于资产阶级公共领域的政治意识,而这种公共领域本身则建立在公共与私人之间的严格分界之上。民主实践的失败一定程度上可以从公/私范畴的变化中给予解释。资产阶级公共领域的特点是由私人集聚成为公众,由于资产阶级是私人,因此他们没有统治权。然而,市场社会的发展改变了资产阶级作为私人的这一特性。“我们把市场领域称之为‘私的’(private)领域,把家庭领域称之为‘私人的领域’(intimate sphere)。后者被认为独立于前者,而实际上却深深地卷入了市场的需求之中。……作为一种私人,资产阶级是双而一体者:他是物品和人的所有者,同时他又是众人中的一员,即资产者和个人。……成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重角色,即作为物主和人的虚构的统一性基础之上。”<sup>①</sup>换言之,市场社会逐渐瓦解了资产者作为抽象的人的方面,现在作为私人领域的经济活动本身已经成为公共生活的核心部分。私人的领域现在成为公共的领域,它所遵循的规则却是利益均衡的规则。公共讨论形同虚设,所谓“公共意见”成为利益集团操作和控制的领域。“洛克关于保护财产的基本模式以‘所有制’的名义自然而然地将生命、自由以及全部财产一览无遗;因此,政治解放与‘人的解放’——按照青年马克思的划分——在当时很容易统一起来。”<sup>②</sup>这样的乐观主义今天听起来不免有几分奇怪。看看遍及世界各个角落的跨国公司、多国公司和各种形式的大资本,他们正在以“不受干预的市场”和“市民社会”作为舞台,不仅与民族国家相互合作操纵整个经济运作和利益分配,瓜分社会财富,而且也以立法形式实施社会控制。在政治公共领域中,“私人”已经彻底消失,政党和大的利益集团成为惟一的合法

① Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p.55.

② *Ibid.*, p.56.

代表。在东亚地区,有些刚刚产生的民主政治已经为明显的政党政治所笼罩和操纵,另一些经过艰苦斗争建立起来的民主政权已经成为大资本操控的牺牲品。更为明显的是,民族国家与大资本达成妥协,重新构筑当代社会的政治、经济和文化结构。

我们不必急于提出诸如“谁的公共性,何种公共性”的问题,或者担心“公共性”概念可能瓦解文化差异。在我看来,公共性的丧失与文化差异的抹煞乃是同一事件,它们都发生在现代社会运行的基本规则内部。阿伦特把公共性看作是世界本身,她的比喻也许能够恰当地表达“公共”的含义:共同生活在世界上,这从根本上意味着,事物的世界处于共同拥有这个世界的人之间,就如同一张桌子被放置在围着它坐在一起的人之间一样;世界像每一个中间事物一样,都同时将人联系起来和分离开来。按照这个比喻,公共性的丧失就变成了:“他们之间的世界已经失去了将他们聚集在一起、将他们联系起来和分离开来的力量。这种情况非常怪异,就好比在一次降神会上,一群人聚在一张桌子的周围,然而通过某种幻术,这张桌子却突然从他们中间消失了,两个对坐的人不再彼此分离,与此同时也不再被任何有形的东西联系在一起了。”<sup>①</sup>这就是现代社会的写照。

所谓“现代社会”亦即是市场社会或大众社会。阿伦特(Hannah Arendt)曾经断言:“近代意义上的私人性,就其最实质的功能——即保护个人的东西——而言,不是作为政治领域的对立面,而是作为社会领域的对立而而被发现的,因此它与社会领域之间的关系最密切也最真实。”<sup>②</sup>在这里,阿伦特所谓个人与社会的对立包含了两方面的意义。首先,社会的兴起与家庭的衰落几乎同时发生,家庭单位被吸纳到社会的群体当中去。古代人将专制独裁统治看成是家庭的组织手段,而现代社会秩序却是一种无人统治。

<sup>①</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, Garden City & New York: Doubleday Anchor Books, 1959, p. 49.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 35.

“这个所谓‘无人’并不因为失去了人格特征而中止其统治,它既代表着沙龙里的上流社会的假定的意见一致,也代表着整个社会在经济方面的一致利益。……正如我们从最具社会特性的统治形式,即科层制……中所了解的,无人统治并不一定意味着没有统治;无疑,在某些特定的情势下,它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式。<sup>①</sup>”其次,“社会在一切情势下都实现了平均化,平等在现代世界里取得了胜利,而这种胜利仅仅从政治上和法律上表明了对如下事实的承认:社会已经征服了公共领域,区分和差异已经变成了个体的纯属私人的东西。<sup>②</sup>”阿伦特认为近代的平等是以内在于社会中的顺从主义(conformism)为基础的,而这种顺从主义奠定了近代经济学的基础。经济学的科学地位建立在如下基础上,即人成为社会生物,并一致遵循某些特定的行为模式,从而使那些不遵守规则的人能够被看成是反社会的或反常的。这种适合于统计学的整齐划一的行为方式与“利益的自然和谐”这一自由主义假设风马牛不相及。在这一意义上,我很怀疑,如果不触及现代社会的统治形式,不触及市场社会的基本的顺从主义,哈贝马斯所假设的那种建立在“交往”基础上的“个人的社会化”能够包容“文化差异”。“差异性”是和现代社会的基本构造方式背道而驰的。

公共性不是某种人类的共同本性的产物,它的存在依赖于“共同世界借以呈现自身的无数视点和方面的同时在场,而对于这些视点和方面,人们是不可能设计出一套共同的测量方法和评判的标准。……被他人看见和听见的意义在于,每个人都是站在一个不同的位置上来看和听的。这就是公共生活的意义。……当共同世界只能从一个方面被看见,只能从一个视点呈现出来时,它的末日也就到来了。<sup>③</sup>”公共性存在于不同的视点及其相关关系,无论是视点的单一化,还是相关关系的消失,都会导致公共性或我们

① Ibid., p. 37.

② Ibid., p. 38.

③ Ibid., p. 53.

共同生活的世界的毁灭。换句话说,公共领域的丧失并不意味着一种“私人性”的复活,也不意味着“差异性”占据了主流。相反,正如差异性与认同相反相成一样,私人性与公共性无法分割。当艺术家或艺术的欣赏者丧失了他们的私人主体的体验时,艺术的公共性也就丧失了。正是在这样的时刻,金钱成为“客观性”的惟一基础。那些把“公共性”的丧失理解为“差异性”的罪过的人们,看来没有理解公共性与差异性之间的内在的相关性。

传统社会主义的国家实践剥夺了人的私人生活和私人空间,许多人因而随即转向市场社会,并为“私人生活”唱赞歌。他们不愿承认的是:市场社会正在以它独特的方式消灭公/私的分界,消灭文化的差异,把我们置于金钱的“客观性”之上。在那里,一切得到了换算和衡量,我们由此处于一个既无联系、又不能分离的世界上。市场社会是如何把“私人领域”转化成为“社会的”领域的呢?我们首先可以从市场社会中的财富的性质加以观察。阿伦特在《人类状况》一书中对私人财产所作的精彩分析,使这位反极权主义斗士的结论听起来像是对大众社会的审判。在她看来,财产与财富具有截然不同的性质,财产意味着在世界的某个特定地方拥有自己的处所,因此也就意味着归属于政治共同体;而财富却是个人在整个社会的收入中所占的份额。当代富裕社会的本质是无财产的。“个人对财富的占有,如同积累过程的社会化一样,归根结底不会尊重私有财产。一切意义上的私人性都只会妨碍社会‘生产力’的发展,因此私有制必须被推翻,而代之以社会财富的越来越快的增长过程。这一认识并非马克思的发明,而是这个社会的本质所在。<sup>①</sup>”

由于苏联、东欧国家社会主义的失败和中国朝向全球市场的改革,自由主义已经成为规划和构想国内和国际政治经济关系的主要理论资源,人们正在为市场社会的到来而欢呼。但与此同时,

<sup>①</sup> Ibid., p. 59 - 60.



自由主义却陷于前所未有的困境之中,在这一思想的内部也产生出了众多的流派。国家社会主义的失败掩盖了自由主义自身面临的危机,也使许多人无法理解社会主义与自由主义的历史联系。只要认真地研究社会福利国家的制度设计,回顾本世纪以来劳工运动的成就,以及遍及世界的民族解放运动,我们能够更为复杂地看待社会主义运动与自由主义的历史关系。例如,如果没有社会主义运动、特别是争取社会经济平等的下层社会运动,当代世界将是一个更加不平等的社会结构;如果没有民族解放运动,联合国将比今天更加受控于几个霸权国家。事实上,正是在各种社会运动和社会冲突的语境中,罗尔斯这样的自由主义者所设计的理论才表现出如此强烈的平等主义的取向,以至让人从中感到了某些社会主义的气息。初期的自由主义和社会民主主义“是从市民解放运动和欧洲工人运动中产生出来的,它们的目的无疑都是要保护下层群体的权利,以便阻止社会分化成不同的阶级。只是在反对剥夺社会平等机会的集体压迫的斗争中,自由主义的社会改革运动才表现为社会福利国家普及公民权的斗争。国家社会主义垮台之后,惟一的出路事实上也就在于改变雇佣劳动者的依附地位,使他们拥有参与到社会和政治中去的权利,从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件应当通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。<sup>①</sup>”20世纪的历史表明,资本主义和社会主义的国家实践都没有摆脱等级化的模式,它充分地证实了现代性对于全球历史的意义。正是在这个意义上,我们必须把对传统社会主义的反思同时作为对于现代性问题的反思。那些认为资本主义模式能够解决现代中国问题的看法,又一次地陷入了历史织就的陷阱。

然而,在我们的生活中弥漫着一种奇特的氛围,似乎腐败和严

---

<sup>①</sup> Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 108 - 109.

重的社会不平等不过是合理的社会秩序的必要代价，“市民社会”或市场社会能够自然地把我们带入到公正、民主和幸福的时代。他们鼓励通过实际上受控的市场重新制造社会不平等，嘴里说的却是“不干涉主义”。需要追问的是：为什么这些理论家对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默？如果历史上曾经有过、并且仍然存在着“庸俗的马克思主义者”的话，他们就是“庸俗的自由主义者”。他们拒绝对实际的历史关系进行批判性思考，拒绝从当今世界的变化中理解自己的社会。但是，特定的社会姿态本身的意义也会随着历史的变化而变化，昨日是批判的斗士，今天也可能正是新秩序的辩护士。我们是否需要扪心自问：我们真的甘愿如此吗？

（汪晖：中国社会科学院文学研究所 研究员）

# 谁之公共性？

罗 岗

如果要对当代中国的现状作出切中肯綮的诊断，那么任何整体性或化约式的论断都难免捉襟见肘。就拿近年来一度非常热闹的“市民社会”的讨论来说吧，提倡者相当一致地认定，20年来中国政治、经济和社会的变迁，已经或正在催生出一个理想状态的“市民社会”，并最终导致国家和社会之间的良性互动<sup>①</sup>。这场讨论的动因除了出于从理论上解释当代社会状况的需要，更多的恐怕应和了80年代末苏联东欧剧变后，西方学术界重新燃起的对“市民社会”的兴趣。正如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)指出的那样：“20世纪的‘市民社会’理论，首先应用于东欧政治的论述中。东欧人民所被剥夺的、所斗争以求重建的，被称为‘市民社会’<sup>②</sup>”。然而在中国的语境中，“市民社会”的斗争性被巧妙地抹去了。按照一般的理解，“市民社会”的吁求无疑是指向“公共领域”的重建，在哈贝马斯(Tuergn Habermas)那儿，“公共领域”是一个相当宽泛的概念，尽管《公共领域的结构转型》一书就像英译本的副标题所标示的：“论资产阶级社会的一个范畴”，它关注的是“资产阶级的公共领域”，但在该书的序言中，哈贝马斯同样强调了另外两种“公共领域”，即“历史发展过程中似乎遭到压制的平民公共领域”和

---

① 有关“市民社会”的讨论，参见邓正来《国家与社会——中国市民社会研究》，四川人民出版社1997年11月版。

② 查尔斯·泰勒《原民间社会》，文一郡译，载《社会主义——后冷战时代的思索》甘阳编，香港牛津大学出版社1995年版。

“工业社会中靠赢得公民投票维持的高度专制的公共领域。”<sup>①</sup>中国的“市民社会”论者在使用“公共领域”这个概念时并没有加以仔细地分梳，更谈不上厘清它背后蕴含的丰富的社会历史涵义，而是随意地把它当作一个中性术语胡乱使用，完全遗忘了概念内部的紧张和冲突，譬如“平民公共领域”与“高度专制的公共领域”之间的张力。即使在哈贝马斯的原意“资产阶级的公共领域”上运用这一概念，也必须意识到它隐含的批判意识。哈贝马斯一方面从历史学的角度翔实地讨论了“资产阶级公共领域”起源于英国 17 世纪末和法国 18 世纪的独特历史条件，另一方面则在当代政治的意义上将“资产阶级公共领域”当作衡量现代社会的抽象标准，他认为，当代民主制度已经大体丧失了近代早期的英国和法国的“资产阶级公共领域”形态的理性和道德力量，广告和利益集团的摆布，已经取代了早期的理性讨论和公共意见。因此，“市民社会/公共领域是政治概念；驱动形成这些概念的‘意图’，既非‘道德和哲学的’，亦非‘社会学和历史学的’，而是社会发展阶段的历史性所赋予的政治批评。”<sup>②</sup>

上述的辨析其实有些多余，中国当代的“市民社会”讨论之所以显现出如此水平，不仅仅由于理论上的粗疏，同时是由现实的位置所决定的。被置放在国家与社会的二元格局中的“市民社会”的论述，如果说针对专制社会的全能主义(Totalism)还具有某种批判能力的话，那么当它面临 90 年代转型后的市场社会，却不仅丧失了批判的活力，而且变成了对现行市场状况的另一种辩护。因为伴随着“市民社会”浮出历史的地表，似乎暗示一个不受干预的“市场”，一个强大独立的“中产阶级”正式形成。在欧洲历史的脉络中，中世纪以来的社会身份问题随着现代经济的形成而获得解决，

① 哈贝马斯《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，学林出版社 1999 年 1 月版，以下引用该书，不再注明出处。

② 阿里夫·德里克(Arif Dirlik)《当代中国的市民社会与公共领域》，载《中国社会科学季刊》(香港)，1993 年总第 4 期。

“视社会为一个‘经济体系’，就为社会拥有政治以外的身份这一观念，带来了新的转折和新的力量。现在，我们社会生活的一个方面被定义为‘经济’，‘经济’的运作，就像一个社会，而此社会是潜在地远离政治的。<sup>①</sup>”但“远离政治的”社会并非一个理想的社会，“经济”以及与此相伴的“市场”的膨胀，同样是一种相当骇人的奴役力量，哈贝马斯所谓官僚体制借技术效益之名“将生活世界殖民化”，即是明证。更何況晚清以来“国家”、“社会”和“市场”的错综关系，恰如汪晖所言：“以发展经济为理由而加强统一国家的力量，成为自晚清以降中国历史中的重要现象。国家的强大的组织和干预能力恰恰起源于市场社会的基本逻辑中。民族国家和民族国家体系应该被理解为国内市场和国际市场关系的政治结构，这个政治结构不仅保护（也经常试图支配）市场社会的运作，而且也调节市场与社会之间的冲突，因为它本身就是市场社会的一个内在因素。因此，对于国家控制或社会控制的研究必须重新建立在对市场社会的活力方式的持久的和广泛的观察之上，因此市场和国家的关系从来不能简化为一种二元论的关系。<sup>②</sup>”中国的“市民社会”论者将“市民社会”视为“市场社会”运作的一种成果，并非没有道理，近20年来“市场”因素的参与的确促使了社会阶层的流动和社会资源的重新配置，并且具备了催生某种新阶层的可能，但孤立地强调“市场”，特别是试图掩盖甚至抹煞“市场”和“国家”的内在关联，却是大有问题。当“市民社会”依托于一个似乎清白无辜的“市场”时，它在历史上曾经具有的斗争性就丧失殆尽了，一方面“市场”成了一块远离政治的净土，“经济”构成公众生活的重心，自由、民主、平等、公正等一系列要求仿佛能在经济领域得到先天的解决，却完全忽略了这些价值无时无刻都是人们在政治、社会、文化当然也包括经济等诸多领域斗争和争取得来的结果；另一方面，20年来中

<sup>①</sup> 查尔斯·泰勒《原民间社会》，文一郡译，载《社会主义——后冷战时代的思索》甘阳编，香港牛津大学出版社1995年版。

<sup>②</sup> 汪晖《“科学主义”与社会理论的几个问题》，载《天涯》，1998年第6期。

国最大的获利集团——用西方惯用的术语称之为“新富人”(New Richer)的那个阶层——假借“市场”签署的通行证,把自己打扮成“中产阶级”,这样即使那些来路不明的财产获得了某种稳妥的安置,又有可能在新一轮的利益博弈中占得先机。因为“中产阶级”在理论上和历史上与“市民社会”以及“公共领域”的内在关联,使他们好像代表了中国现代化的方向,并且进一步强化了这样一种印象:只有经济上获得成功才有权对政治或其他领域发言。

对这一利益集团的来龙去脉,特别是权钱交易的重重内幕,需要相当深入和细致的实证研究。在我的印象中,几年前王朔就用非常直白的方式提示出这一阶层的特质:“实际上我以往写的是解放以后形成的大院文化,跟老百姓文化没太多关系,有交流关系,但不是老百姓土生土长的关系,大院文化这批人改革开放前经济上属于中产阶级水平,比一般的工人,农民生活要较好一点儿,精神上呢,是所谓‘流氓’的精神,这是从暴动、革命到造反这么一系列下来的,……我觉得这个阶层特别是1985年以后逐渐瓦解、崩溃、新兴的中产阶级有一部分是从这个阶层出来的,这个中产阶级正在形成中。……实际上我一直在等着这个阶层真正成形,有自己的语言方式,有自己的价值观,有自己的审美观,有自己的所谓逻辑,有自己的趣味,……这些人的趣味实际上是挺影响中国大众的趣味,但现在写这些人还是有点儿拿不太准,但是最近已经越来越清楚他们那些代表性的语言,在价值观上当然是认为金钱关系是最干净的关系,这些新的东西全都出现了。”<sup>①</sup>这番描述比许多巧言令色的社会科学研究更鲜明地指出这一阶层与体制千丝万缕的纠缠,它的兴起恰恰是和“市民社会”的讨论相互表里,并且呼应了当今方兴未艾的自由主义论述。不必援用社会学家的调查数据<sup>②</sup>。我们凭直觉就能认定,所谓“中产阶级”只不过是极少数既

<sup>①</sup> 王朔《我为何搁笔三年执起导筒》,载《文汇电影时报》,1995年12月23日。

<sup>②</sup> 关于新时期中国各阶级阶层情况的详细调查,参见李培林主编《中国新时期阶级阶层报告》,辽宁人民出版社1995年12月版。

得利益者的代名词；也不必想象在没有独立的舆论空间，无法形成共同的公众意见的情况下，中国的“市民社会”论者所允诺的“公共领域”是何等的脆弱，不仅极易被体制所吸纳，更可能被体制所利用，形成哈贝马斯再三警告的“公共领域的‘再封建化’”——“靠赢得公民投票维持的高度专制的公共领域”；更不必考虑倘若上述状况真正成为了现实，会出现怎样一种全民政治冷感，社会严重不公的现象。单就一点而言，“市民社会”的讨论由经济而政治的推衍方式，无非是有财产权方有参政权的论断，与当代中国自由主义的论述符若合节：“自由主义的‘基本原则’是：‘无财产即无自由’、‘无代议士则不纳税’。”<sup>①</sup>这一原则不仅成为论断当下中国问题的标准，而且也是规划中国未来的前景和叙述中国历史的依据。在一篇著名的讨论近代上海市民意识的文章中，作者开宗明义地引用了美国学者罗·维廉(William I. Rowe)关于现代中国的公共领域的论述，并且极其明快地将其表述为两个方面：“一是‘不出代议士，不纳租税’(notaxation without representation)。……一是由从一己之私变为关注全市之公，热心公益，关心有关公众之事。”<sup>②</sup>由此可见，当代中国自由主义与“市民社会”、“公共领域”的论述既在知识资源上相互支撑，也在历史叙述中互为奥援，更在现实问题上遥相呼应。但这个看似严整的话语其实难以掩盖它内在的矛盾，由财产权所决定的公共参与无论在近代上海还是在当代中国，都是以牺牲绝大多数人的参与权为代价的，“市场社会正在以它独特的方式消灭公/私的分界，消灭文化的差异，把我们置于金钱的‘客观性’之上。在那里，一切得到了换算和衡量，我们由此处于一个既无联系，又不能分离的世界上”，问题的严重不止于此，即使不从所谓“高调”的“全而民主”和“全民参与”出发，也有一个严峻的现实摆在面前，对于中国社会绝大多数财产处于弱势甚至毫无财产保

① 朱学勤《1998年，自由主义的盲说》，载《南方周末》，1998年12月25日。

② 唐振常《市民意识与上海社会》，载《近代上海探索录》，唐振常著，上海书店出版社1994年8月版。

障的人们,如何来保护他们对公共事务的参与,如何来倾听他们发出的公共意见,并最终创制出属于他们的“公共领域”。这个问题的提出,不仅充分暴露了当代中国自由主义关于“公共领域”和“公共性”论述的自私和冷漠,而且挑战了经典的“资产阶级公共领域”的论断,在那个哈贝马斯描述的那个舆论先导,文学占优的言论空间中普通人同样没有多少发声的机会,这就促使我们在当下中国的语境中必须重新思考“历史发展过程中似乎遭到压制的平民公共领域,”这个“公共领域”的主体“不仅包括‘受过教育的阶层’,也包括没有受过教育的‘民众’。”

阿克顿勋爵说过,我们判断国家是否是个自由国家,最可靠的办法就是检验少数派享有安全的程度。这是自由主义者特别喜欢引用的一句名言。少数人的利益当然需要保护,但在一个少数人掌握了绝大多数资源的社会里,普通民众如何享有安全,同样是严肃的问题。更何况少数人可以利用资源的优势装扮成绝大多数人的代表,在“公共性”的幌子下遂其私欲。面对如此情形,有良知的知识者怎能不追问:这究竟是谁的公共性?

(罗岗:华东师范大学中文系)



# 柏克到底有几副面孔？

## 哪一家与哪一派的

陆建德 柯凯军

**柯凯军(以下用问):**陆先生,您写过关于英国政治思想家柏克的文章,作为文学研究者,您为什么对柏克表现出浓厚的兴趣?

**陆建德(以下用答):**柏克 28 岁的时候发表过一篇著名的美学论文,他还是约翰逊博士文学俱乐部的成员,一般的英国文学史都会提到他的名字。中国大百科全书《外国文学》卷还收有李赋宁先生撰写的关于他的词条。18 世纪的英国文人关心社会生活的方方面面,文学和政治在那时总是紧密相关的。当然,政治学学者和政治家对柏克也一直很感兴趣,比如说北爱尔兰政治家戴维·特林布尔在去年 12 月 10 日诺贝尔和平奖颁奖仪式的致辞上还特意提到柏克。

**问:**特林布尔是怎么说的呢?

**答:**他大致上说,在政治思想史上有两类人物,一类认为人或人的本性是美好的或可以完善的,一切问题的根源都在于社会及其制度,人们可以通过各种手段来创造一个完美无缺的社会;另一类则认为人是容易犯错误的,人性本身有缺陷,在由人组成的社会里不能要求一切都尽善尽美。前面那些人相信,把旧世界彻底摧毁就能迎来天堂,白纸上可以画最美的图画;后面那些思想家对现存秩序有所不满,态度也比较务实、温和,他们致力于修补、改进,不希望让社会为一个抽象的终极目标付出惨重的代价。柏克属于

后一类思想家。特林布尔的致谢答辞使我想到康德的一句名言：“像从造就成人类的那么曲折的木材里，是凿不出来什么彻底笔直的东西的。”英国当代思想史家依赛亚·伯林一再引用这句名言，他还把一部文集取名为《人类的樗栎之材》(1991)。

问：近年来我国学术界常常谈到这位伯林，您能比较一下伯林和柏克吗？

答：伯林提倡“消极自由”，这在 50 年代有特殊的历史、政治涵义。“消极自由”指的是人们可以不受干扰地做自己喜欢做的事情，不考虑这事情是不是有什么积极意义。他最钦佩罗斯福的“新政”。柏克反对政府干预经济事务，他大概不会是“新政”的拥护者。但是他一再强调，他所维护的自由是有智慧、有道德的自由。也就是说，自由的意义不在于自己做想做的事，而在于那想做之事具有怎样的性质。柏克所说的自由是社会的自由，他重视的是自由的社会效果，不是抽象的、超越社会关系的自由，在他看来“人生而自由”是一种谬论。如果一种自由对公共秩序、宗教、社会风尚和军人的纪律以及高效的税收制度产生负面影响，那么这种自由就是不可取的。

问：柏克的权利观是怎样的呢？

答：柏克的权利观与自由观是一个有机的整体，他认识到不同社会有不同的约定俗成的权利，它们极其复杂，嵌陷于文化历史之中，不能面定于一条形而上的原则。他指出，权利的抽象完美恰恰是它们在实践中的缺点。我们现在阅读联合国的《人权宣言》时难免生出遗憾和疑问。很多在国际交往中处于不利地位的国家而临无数危及人们基本生存权的具体困难，空洞地肯定这些权利又有什么用呢？柏克说过，高谈一个人对食物和药品的抽象权利无济于事，重要的是知道如何可以取得食物和药品。这使我联想到卡莱尔的一句话：“自由，我听说，是一件神圣的事物。当自由变成是‘饿死的自由’时它就不那么神圣了！”把“自由”改为“权利”，这句话将同样精彩。

问：原来我们是通过阅读潘恩来认识“反面的”柏克的，和柏克相比，潘恩是不是表现出更大的人民性？

答：在《人权论》里潘恩说柏克注意的是羽毛而不是垂死的鸟，这在一定程度上是正确的。柏克缺乏潘恩那种对普通百姓的同情。

潘恩是个世界公民式的人物，柏克与他相反，非常看重根于一地的生活。柏克认为，依附于自己的同类，热爱我们在社会中所属的那个小小的社群，这是公共感情的胚胎，是我们所以由此走向热爱自己的国家和热爱人类的第一个环节。这比喻与杜维明先生所说的儒家伦理学说中的同心圆结构相似。

问：柏克对法国革命的态度十分保守，自由派史学家阿克顿勋爵说过，柏克好古守成，应该处以绞刑。

答：我曾在文章里引用过阿克顿这句话，也许应该说明一下，阿克顿是在开玩笑。阿克顿是在他的德国老师多林格指导下读柏克的，他意识到麦考莱的自由主义太肤浅，而柏克是“人类的导师”。

问：法国革命对中国的影响很大，但是近现代的思想家与政治家几乎没有接触过柏克。您认为我们最应该从他身上汲取什么？

答：法国革命究竟对中国有什么影响还不大说得清楚，历史上的事件不能随便比附，因为环境和历史成因上的差别太大，柏克对这种差异性是极其敏感的。去年三联书店出版了柏克的同时代人、法国哲学家孔多塞的《人类精神进步史表纲要》。我们不妨比较一下，孔多塞的乐观精神和柏克的实践智慧。柏克不迷信工具理性和书本教条，强调因地制宜，并把谨慎当作政治改革家的美德。他反对普遍性的话语，他在批评法国革命的时候并不想把英国的经验推而广之。多多关注我们所处环境的特殊性，这大概是他的忠告。柏克身上也有令人厌恶的一面，他鼓吹干涉别国内政，冷战时有人搬出他的理论来对付新兴国家。

问：中国的自由主义者也在解读柏克，您认为这种解读与真实

的柏克存在偏差吗？

答：我不知道哪些人会自称“自由主义者”，也不知道在我国有对柏克的“自由主义”的解读。自由主义大致上可以说是英国文化的产物，作为政党早就衰败了，作为一种政治经济和生活上的态度，它的涵义太广，常常被人滥用。要说自由主义，还得说明哪一家、哪一派的自由主义。我想真正有意义的是讨论具体的问题，而不是打出什么“主义”的旗号。18世纪70年代，东印度公司总督黑斯丁兹决定将印度产的鸦片销往中国，大英帝国急需印度的劳动力，如允许、鼓励当地居民收用鸦片，印度将沦为病夫之国。当代著名自由派史学家普勒姆称此举表现了黑斯丁兹的英明远见。麦考莱在1840年4月7日的下院演讲中向中国发出战争的威胁；多年任职于东印度公司的穆勒在《论自由》里指责清政府侵犯吸食鸦片者的自由。柏克曾弹劾黑斯丁兹，揭发他在印度残酷腐败的行径，柏克将如何看待鸦片战争，一个或许是无聊的问题，但它竟压在我的心上，挥之不去。

（陆建德：中国社会科学院外文所  
柯凯军：《中国图书商报》记者）

## 自由与智慧的

王 焱

法王路易十六的玛丽皇后，气质高贵而仪态万方，柏克当年在法国曾得一瞻风采，给他终身留下美好的印象。大革命的恐怖政治将法国王室一家判处死刑。一代名后，花落星沉，终于在断头台上被切断了脖颈。面对如此行径，向慕中古骑士风度的柏克，情何以堪！不过借用《世说新语》的话说，那终究不过是“自杀伊家人，何预卿事”？

柏克并不是梅斯特(J. de Maistre)。尽管两人都反对法国大革命，两政治思想史上也往往将两人都划归保守主义的思想谱系之

中,但前者属于保守主义自由的一翼,而后者则是反动的一翼。在梅斯特看来,法国应当退回到中世纪的黄金时代。而柏克对这种赤裸裸地诉诸中世纪复辟的政治主张却没有丝毫兴趣。前者对现代性充满了无法克服的敌意;而后者则服膺变化的历史法则,立足于保守与改革的统一。

柏克对于法国大革命的态度似乎也不同于托克维尔,但那更多是源于两人所处的语境不同。对于托克维尔来说,他所关注的是经历了大革命之后法国社会的政治走向问题;而使柏克萦怀的,则是如何将法国大革命的政治洪水,阻遏于英国的国门之外,从而避免灾难性的政治后果。托克维尔曾不远万里专程赴美国考察民主;而当年柏克也曾在议会中力排众议,对美国革命予以同情响应。柏克并不一般地反对革命,他曾比较英法两国的不同革命,说英国革命更换了国王,却保住了宪法;法国革命虽杀掉了国王,但并未走向立宪政体。可见柏克对待革命的政治态度,是以能否实行宪政为标准的。那个“自由的柏克”的形象,显然并不能归结为后人的塑造,而是柏克自身的思想逻辑使然。

柏克对君主制与贵族制的那些辩护时常为后人诟病。但人们不应忽视,在他那个时代的英国,无论是君主还是贵族都早已被纳入了宪政的轨道,成功地实现了政治体制的转型。而经由法国大革命打造出的却不过是“共和”其名、专制其实的一头政治怪兽。可见判别自由政制的标准不在于君主制还是共和制,而是以能否对民众权利实施宪法保护为依归的。正是在这一意义上,俄国自由思想家赫尔岑曾一针见血地指出:“共和国如果僭取君主国的权力,则逻辑之鄙薄共和国,亦将如其鄙薄君主国,甚至犹有过之。”自法国大革命以后,那种僭取比君主国更大权力的社会政治模式曾在世界上蔓延,至今仍不乏浅薄的文人为之辩护。其实,它们理应受到自由之逻辑的鄙薄。

柏克写作这部书,起因于对大革命所代表的那种抽象的政治与思想模式的直接反应。与那些唯理主义思想家不同,柏克这一

路的思想家似乎卑卑无甚高论，理论的工巧不如人，逻辑的推演似也缺乏缜密，但却依然拥有一种雄辩的力量。固然，柏克有自己独特的文体风格。他的文风语多藻饰，行文偏爱使事用典，但不稍减其力道。即使今天读来，依然撩人心魄。但从更深层次上言，他的睿智得自于历史的经验。柏克本人是历史学家。他善于从历史中汲取经验智慧。17世纪的法国思想家帕斯卡尔曾经区分“几何的智慧”与“微妙的智慧”。这一微妙的智慧，是只有那些富于政治阅历、洞悉历史与政治世界深邃复杂性质的人才能拥有。它使柏克在政治方面具备了惊人的预见性。高扬理性的激进主义最终导致法国大革命的恐怖政治；“以要求自由开始而以滥用权力告终”的革命，最终只能乞求拿破仑的专制统治，凡此，都在柏克的预料之中，不能不令人击节叹赏。这又反过来证实了，在理论上为真的东西，在历史实践之中未必为真。在这一意义上，“保守的”柏克所达到的思想深度，是那些汲深绠短的唯理主义者殚精竭虑也无法探及的。

当18世纪激进主义的启蒙理念，挟其不可一世之概，君临天下。唯理主义犹如脱缰之马，削平了个人价值抉择的差异，泯没了传统所包孕的经验智慧，一以理性勾勒出的社会模式为基准。老柏克凭依其经验论哲学对此加以羁勒。在柏克身后的200年间，人们已经见识了太多那种依赖某种人为建构的意识形态，以为自己独得天命，甚至不惜以暴力强行对社会做活体解剖的恶行。不要迷信抽象理论与观念！这是柏克对世人的告诫，也是20世纪人类以无量鲜血与生命为代价才换来的重要教训。

柏克的意义，不在于他对当时英国政治所作出的那些即时性反应，随着时光的推移这些东西已然失效，而在于他是以直接性的经验为依据，对18世纪流行的唯理主义政治潮流所作的总批判。舍弃他那些具体的政治结论，他所代表的那种政治思维方式与原则却依然具有意义。借用柏克自己的话来说，即使“在辉格党与托利党退出历史舞台之后，在斯图亚特王朝与布伦兹维城从地球上

消失后,即当所有这些可怜的朝露泡影与时间的玩物从人类的记忆中抹去不复存在以后”——“此一原则仍将继续存在,以至永久”。

(王焱:中国社会科学院政治学所)

## 傲慢与偏见的

旷新年

柏克的《法国革命论》和雷蒙·阿隆同样臭名昭著的《知识分子的鸦片》这两本煽情的政治读物在远隔一个多世纪的历史距离中遥相呼应,保守分子将它们奉为至宝。

柏克的《法国革命论》写于法国大革命爆发后的第二年,也就是说,它正好写于法国大革命的高潮之中。柏克对法国大革命心怀恐惧,他从保守的立场出发对法国大革命进行了尽情的攻击。他站在国王和贵族的立场上,对于法国大革命摧毁和颠覆传统的秩序而恼怒和恐惧。他宣称:“我对革命感到厌恶。”因为他只拥护传统的习惯和既成的秩序,“我们决心要维护一个现有的教会、一种现有的君主制、一种现有的贵族制和一种现有的民主制,每一种都处于它现有的阶段而并不再多”。他说:“大不列颠的国王并不服从任何别人,而所有其他的人,个别地以及集体地,却都在他的下面,对他有合法服从的义务。”“没有任何经验曾教导过我们,除了一种世袭的王位之外,还有任何其他渠道或方法能够使我们的自由得以经常地延续下去,并作为我们世袭的权利而保持其神圣性。”柏克宣称热爱自由,但那是谁的自由,什么样的自由呢?柏克反对平等,认为不平等是天然的和合理的;相反,主张平等,用他的说法,把裁缝们和木匠们也提高到和国王贵族同样的地位,就是违反了自然。他说:“凡是企图使人平均的人,决不会使人平等。在由各色公民所组成的一切社会里,某类公民必定是在最上层。因此,平均派只不过是改变和颠倒了事物的自然秩序而已……”他

反对 2400 万人压倒 20 万人，多数人压倒少数人，平民压倒贵族；但是他并不反对 20 万人统治 2400 万人，少数人统治多数人，由贵族来统治平民。他对下层的人们充满了阶级的傲慢和偏见。他说：“你们自己认为是在向偏见进行斗争，但是你们却是在向自然开战。”他所维护的不是多数人而只是少数人的权利，而他为少数人辩护的理由是，“掠夺少数人，确实只不过会对多数人的分配额给予一个不可思议之小的份额而已。”他一方面为国王和王后失去他们的王位而痛哭流涕，把推翻国王视为“罪大恶极”；另一方面，他又对暴力和血腥充满了嗜血的叫嚣，只要是那些人冒犯了权势的威严，违犯了习惯和秩序，那么“对于那些敢于诽谤法国王后的人，我们有着几乎像巴士底狱一样坚固的监狱。在这座精神的隐蔽所里，就让高贵的诽谤者呆下去”。柏克反对暴力革命，但是他并不反对暴力本身。当他反对革命的暴力的时候，他当然更不会去追溯革命暴力的真正原因。革命的暴力不过是统治阶级暴力统治的后果，革命必然是暴力，然而统治阶级的暴力统治才是暴力革命最深远最根本的原因。

从根本上来说，反动阶级反对革命并不是因为革命所引起的暴力和流血，而是因为他们的扰乱了现存的秩序。如果说革命是因为它和暴力和流血一起来到世界上的面应该反对的话，那么，用马克思的话来说，“资本来到世间，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”，可是“酷爱道德和平”的反动派却为什么不反对资本呢？

革命有血，但是也有婴儿。1789 年法国大革命以来 200 年的历史，人类的进步已经大大超过了过去几千年间所取得的进步。尽管我们还没有，甚至也许在根本上不可能消灭奴役、压迫和不平等这些历史的“遗产”，但是不平等正在不断地缩小。尽管我们今天还在为民族的平等、为阶级的平等、为人与人之间的平等而斗争；然而我们正是基于法国大革命的理念和价值，我们推翻了贵族统治，消灭了殖民地，人民普遍获得了选举权，美国的黑人奴隶获得了解放，这种进步正是依靠革命，依靠人民的斗争才取得的。



是的,一切敌视人类自由平等信念的人,他们总是振振有词,把人民称作“愚民”、“暴民”,把人民的权利称作“多数人的暴政”。柏克对于人民充满了卑鄙的阴险的蔑视:“可是既没有智慧又没有美德,自由又是什么呢?它就是一切可能的罪恶中最大的罪恶了,因为它是缺乏教养和节制的愚蠢、邪恶和疯狂。凡是懂得有德行的自由是什么的人,都不能容忍它被无能的头脑凭着嘴里大唱高调而受尽侮辱。”尽管在人民的身上存在着统治阶级千百年精神奴役的创伤,然而,这并不能成为统治阶级合理统治的借口。正是统治阶级剥夺了人民的自由,才因此剥夺了人民的道德尊严和聪明才智。因此,我们首先需要恢复人民自由平等的天然权利,然后才能谈得到教养、德行和节制。

(旷新年:北京市文联 文学博士)

# 贡斯当：自由的还是保守的？

冯克利

在 80 年代以后出现的青年学者中间，甘阳先生是我素来敬重的一位。正如他在“自由主义：贵族的还是平民的？”<sup>①</sup>中所说，是他在 80 年代最早开始向国人介绍“英美自由主义”思想，尤其是他引入的“消极自由”与“积极自由”的概念，曾促使我对伯林的思想有了更为深入的了解。然而，也是他这篇文章中的一些叙述，我以为自己若是采取那样的立场，会对理解政治思想史中一个十分重要的个案，即英国自由主义在 19 世纪初法国的发展脉络，带来很大的不便。

甘阳先生说：“正是在这一点上<sup>②</sup>，伯林对柏克的批判以及他关于‘那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子’的严肃警告，是极其值得今日中国知识分子深思的。因为这一警告事实上提醒我们，自由主义对法国大革命的批判，并不等同于柏克式的保守主义批判。……伯林在法国大革命上的这一立场乃根植于他本人直接继承的一个独特自由主义传统，这就是法国大革命以后由贡斯当开其端的法国自由主义思想传统。……这一可称为‘大革命后的法国自由主义’路向的最突出特点就在于，其代表人物一方面深刻总结大革命的教训，另一方面则又以捍卫大革命的原则为己任。”我十分担心自己误解了甘阳先生的意思，才大段引用他的原话，我想我们不难从这段话里得出一种印象，即伯林之援用贡斯

---

① 《读书》1999 年第 1 期

② 指柏克对法国大革命的保守主义立场——引者注

当的自由主义,是因为它与柏克的保守主义属于十分对立的、或至少是很不相同的思想流派。

首先我得说明,甘阳先生就自由和民主的关系所要阐明的看法,凡是对这一问题背景有所了解的人,都不会否认其重要性,所以我虽然不喜欢他的一些很情绪化的语言(譬如中国知识界的“集体道德败坏症”、“集体知性低能症”),但是对于他就孤立的自由主义本身所内含的危险倾向给我们发出的告诫,我还是非常赞赏的。正像孤立的民主经常会受到“多数专制”的诘难一样,自由主义不利于某些类型的民主与平等诉求这一天然倾向,当然也是个经常引起人们不安的问题。甘阳先生就“自由主义与民主及平等之间的张力”这个十分棘手的“老问题”所表现出的关切,我们没有任何道理忽视其重要性,因为他希望说明,“这一张力不可能以一方压倒另一方来解决,亦即‘不平等的自由’与‘不自由的平等’都是不可接受的”。大概也正是为了想要表明真正的自由主义者应当对自由与民主平等这些理念给予同等的肯定,他才从伯林的自由观与贡斯当的关系中,扩展出对柏克保守主义在近代民主化过程中的适时性之否定。

但是,姑不论把柏克的保守主义搬到今天的中国是否属于“时代错置”,我以为这样的看法,不仅从问题本身的逻辑理路上说,作出十分繁复的思考都不易说得十分妥当,而且它与思想史中的一些事实也是有些出人的。贡斯当是个法国人不假,但他是否代表一种“独特的法国自由主义传统”,他是否那样肯定作为法国大革命思想旗帜的那些理念,他在保守主义的态度上是否与柏克对立——简言之,在自由和民主及平等的关系问题上,是否能够拿贡斯当来反对柏克,我认为是很成问题的。

实际上,对于贡斯当的自由主义立场,尤其是他那种法国文人式的既铺张而又有些卖弄的文风,我们即使不能说那是标准的英国自由主义,却也很难认为它代表着另一种“法国的自由主义”。贡斯当青年时代在英国爱丁堡大学受过正规教育,凡是了解他对

君主立宪制下“英国的自由”不断发出的赞美的人，大概都不会否认这种教育对他的思想形成所产生的作用。对于柏克的“反革命立场”，贡斯当更是系统地（绝不是偶然地）作出过十分正面的回应。不错，他确实不赞成柏克为旧制度进行的辩解，但那不是因为他赞成法国那场“漫长而悲惨的革命”（贡斯当语），而是因为柏克对引发这场革命的原因实在太无知。然而他也确实领会了柏克保守主义的实质。他像柏克一样明白，发动一场建立在某些“普遍原则”之上、丝毫不顾及传统和习俗的革命，对于既需要个人自由、又需要常规和稳定的近代商业社会是多么危险。还是让我们来看他本人是怎么说的吧：

也许有一天我会仔细审视那些作者中最出类拔萃之辈的理论，找出它的荒谬和不可行之处。我相信《社会契约论》那种狡猾的形而上学，在今天只能用来为各种各样的暴政——一个人的、几个人的或所有人的暴政——提供武器和借口，使之以合法形式或通过大众暴力实施压迫<sup>①</sup>。

卢梭忽视了这个真理，他在《社会契约论》中所犯的错误，经常被用来作为自由的颂辞，却是对所有类型的专制政治最可怕的支持<sup>②</sup>。

没有比借口服务于民族利益而对习俗使用暴力更为荒唐的事情了。幸福是首要的利益，而构成我们幸福的基本成分就是我们的习俗<sup>③</sup>。

当我看到伏尔泰和其他许多作家面对众多与法兰西共存的相互对立的习俗而义愤填膺时，我为他们因迷恋对称美而导致的这类错误感到惊讶。“什么？”他们喊道，“同一个帝国的两个地方服从着不同的法律，仅仅是因为

① 《集权政治》第七章。

② 《适用于所有代议制政府的政治学原理》第一章。

③ 《征服的精神》第十三章。

它们隔着一座小山或一条小河！难道山的两侧与河的两岸有着不同的正义吗？”但法律不是正义：它们只是伸张王义的形式；如果把两个长期各立门户的相邻部落合并在一起，你会发现他们仍将保留着不同的体制，而评价这种差异的根据，决不是地理上的远近或者名称上的异同，而是与世代相传的法律的精神联系，那是他们分析一切事物的基础<sup>①</sup>。

由此可知，贡斯当对社会由“成长”或“进化”而生成的习俗，取十分尊重的态度，大概没有人可以否认，而这种尊重正是“保守主义的精髓”。因此可以说，贡斯当在这里所遵循的就是柏克式的“英国自由主义”传统。贡斯当最重要的著作之一《适用于所有代议制政府的政治学原理》，其实就是一部为在法国建立君主立宪制而精心设计的方案。我们可以想象，在这一传统中思考政治变革之人，自然不会相信完美的理性主义原则无条件地优于“时间这位伟大的老师”留给我们的智慧。在表述这种智慧方面，我们不太可能比贡斯当说得更好，所以还是让我更多地引用他在《征服的精神》第十三章中所说的话来说明这一点——因为它简直就像完全是出自柏克的笔下：

我们可以大胆断言，法律固有的优点，远不如一个民族信服并遵守法律的精神重要。如果一个民族爱护并遵从法律——因为这些法律出自一个神圣的源头，是它所崇拜的一代代先人的遗产，并与它的道德观念水乳交融——那么法律就会使它品德高尚，而且，即使这些法律并不完善，但是同仅仅根据权力的命令而实施的更好的法律相比，仍然会产生更大的美德，以及随之而来的更大的幸福。

我必须承认，我极其崇拜过去。越是得到经验的指

<sup>①</sup> 《征服的精神与寡权政治》等补第一章。

教或反省的启示，这种崇拜就越是与日俱增。尽管会引起现代改革者们的极大反感，我还是要说，如果有一个民族……把那些被先验地说成是最完美的制度拒之门外，而对自己祖先的制度保持忠诚，我将赞美这个民族，而且我会认为，尽管它的制度有缺陷，但与所有计划中的改进相比，能使它的情感和心灵更加幸福。

人类很会适应那些他发现已被建立起来的制度……他会根据这类制度的缺陷调整他的利益、他的构想和他的全部生活计划。这些缺陷会逐渐得到弥补，因为一种制度若能持之有恒，制度本身和人的利益之间就会出现某种交易。人与人之间的关系和人所怀抱的希望，无不以现存的事物为转移，要改变这一切，即便是出于好意，也会对他造成伤害。

为了避免天真的“时代错置”，对贡斯当的这些话，我们当然不必急于表明是否赞成，但有一点是无可否认的：从这些话中我们不可能看到与柏克的对立。因此，说贡斯当反对柏克的“‘尊重等级制，尊重贵族精英的统治’这类极端反自由主义的观点”（甘阳语），是很难让人信服的。贡斯当像托克维尔一样，对旧制度时代的法国贵族啧有烦言，他认为在法国的中央集权制度下，贵族身份仅仅成了一种高雅的装饰，“贵族显赫的地位几乎只有消极的作用：它所体现的与其说是既得利益阶层的明确优势，不如说是对平民百姓的排斥。它毫无节制地惹是生非。它不是一个能让人民遵守秩序——维护自由的中介机体。它是一个没有根基的团体，在社会机体中没有固定的位置。”<sup>①</sup>但是对于英国的贵族，贡斯当却有着完全不同的态度，他说：“我们看到，在大不列颠，世袭贵族同高度的公民自由及政治自由和谐共存，所有出类拔萃的公民都可以得到它。它没有世袭制中那种惟一真正令人厌恶的特性：排他性。

<sup>①</sup> 《适用于所有代议制政府的政治学原理》第四章。

任何公民,从被授予贵族爵位那天起,都可以享受最古老的贵族世家所享受的同样权利。英国王室的非长子后裔要回到民众的行列,他们构成了贵族与国民之间的联系,就像贵族本身构成了国民与王室之间的联系一样。<sup>①</sup>”

我想这里有必要指出,保守主义之常被人误解,固然有它那种固步自封的心态作祟,而且常常有人从它背后看到一种维护既得利益的动机。但是我们不应当幼稚地认为,像柏克或贡斯当这样的保守主义者,如果他们惟一的长处就是无条件地维护既有体制,他们还能在身后享有那样大的名望。我们应当明白,他们之所以要“保守”,其中还有着更为深刻的认识论原因:在理解社会本身的运行机制方面,人类的理性有着不可克服的局限,这就是休谟所说的“人类理解力的狭窄疆界”或哈耶克的“人类不可避免的无知”,由此造成的一刀切式的变革,牺牲的不但有和平,还会有许许多多个人的自由选择。也正是在这一点上,自由主义者与保守主义者汇合在了一起——当他们在意识到现状必需有所改变时,宁可让其尽可能在人们细小而自愿的相互调整中完成。就此而言,我认为贡斯当在这方面所表现出的“反理性主义”,甚至比柏克更为卓越:“有些人似乎认为,我是在建议人们尊重过去,同时又谴责一切革新,拒绝观念的进步,没有认识到时间必然会给舆论、从而也必定会给人类制度带来不可避免的变化。然而,我所尊重的过去并不包括所有非正义的制度。我承认没有任何传统可以使非正义合法化。但是,如果事情只是有待完善,如果预期的变革并非严谨的衡平法所急需,而只是受想象中的功利性目标的刺激,那么我认为毫无疑问的是,人们只应缓慢而有节制地进行那些革新。”

又如:

任何改良,任何改革,任何弊端的清除,只有在它们符合国民愿望的时候方有益处。如果它们超前于国民的

---

① 同前页注①。

愿望，它们就会变成邪恶。它们将不再是善举，而是暴政。平心而论，重要的不是如何迅速完成善举，而是制度是否合理。……所有的弊端都息息相关，个别弊端甚至与社会大厦的基础紧密相连。如果舆论尚未把它们识别出来，你在攻击它们的时候，将会摧毁整个大厦。……应当服从时间的安排，每天都要做好当天该做的事情，不要固执地维护行将崩溃的事物，也不要过于急切地建立似乎是一厢情愿的东西。要忠于正义，它属于所有的时代；要珍重自由，它会带来种种益处；要让许多事业没有你也能发展，让“过去”来保护它，让“未来”去完成它。

从一个村庄到另一个村庄，最直的路线无疑就是最短的路线。……但是，假如你只有靠拆除民宅、荒废农田才能拉直这条道路；假如你这样做了之后需要动用警察手段才能防止人们回到老路上去；假如你需要宪兵去逮捕擅入者，需要监狱容纳他们，需要狱卒看守他们，这不是更加费时费力吗？如果权力能够在不侵犯私人财产和个人权利的情况下开辟一条直路，那真是善莫大焉。但是在开辟那条道路时，最好不要封闭那些由来已久的道路——尽管比较漫长且多有不便。但愿他们放弃同习俗作战的爱好；一旦得到人们的普遍关心，预期的变革就会以更小的代价获得成功，并将证明更为彻底，而且不可逆转<sup>①</sup>。

我希望以上这些抄来的文字，已足以让我们辨明贡斯当和柏克的思想关系。当然，一篇短文不可能把他的思想交代得十分完整，但就我所知，贡斯当在他所有的政治著作中从未攻击过柏克却是个不争的事实。其实，了解那段历史的人应当清楚，若想从民主与平等的立场上修正柏克，最合乎逻辑的人选是攻击柏克不遗余

<sup>①</sup> 《征服的精神与寡权政治》增补第一章。



力的伟大的民主战士潘恩,而不是被法国人冷落了一个半世纪之久的贡斯当。当然,我在这里无意夸大他的保守主义立场的“适时性”,因为毕竟它也经常是失败的。然而我们也不能否认,几百年来世界范围内的现代化过程,不断地在向人们提出如何在革新和稳定之间重新整合社会这个尖锐的问题,而保守主义对这个问题作出的一些回应,是我们绝对不应忽视的。不错,有时我们感到,历史的巨轮就在耳边轰响,狂风暴雨般的大变局势所必至,此时再谈保守无异于另一种幼稚的“理想主义”。但是,这种局面到底是证明了保守主义的失败,还是因为一味否定保守主义而造成的失败,并不是个十分容易讲清楚的问题。就民主化的大趋势与维护自由与和平这个问题而言,我当然十分赞成甘阳先生力主不可弃民主而言自由主义(或相反)的立场,但是我想有一点是必须表明的,那就是“民主”对于我们而言,永远只是一种手段,个人自由才是它所应当效忠的主人;尽管到目前为止,民主是我们所知道的维护自由的最好手段,但是如果脱离了自由这个起价值规范作用——即限制民主的应用范围——的目标,民主所能引起的灾难,的确会丝毫不亚于最可怕的暴政。

我有时常想,历史上的那些思想大师们,他们所能给予我们的最有价值的东西,是一些“伟大的原理”呢,还是一种“历史的知识”?当然,有一些我们十分珍爱的价值和观念,经这些伟人一讲,让我们生出“真是说得好极了!”之类的感觉,因此对它们也有了更深的理解。但是当我们赞赏他们过人的睿智时,我们往往不自觉地是以自己的当下需要为判断依据的。不过我们不应当忘了,那些伟大的人物在说那些话时,并不知道我们的当下需要,他们只不过是在对他们所处的社会和文化气氛作出反应。

# 当代中国的思想状况与现代性问题

汪晖

## 一 历史已经终结？

1989年，一个历史性的界标。将近一个世纪的社会主义实践告一段落。两个世界变成了一个世界：一个全球化的资本主义世界。中国没有如同苏联、东欧社会主义国家那样瓦解，但这并没有妨碍中国社会在经济领域迅速地进入全球化的生产和贸易过程。中国对社会主义的坚持并未妨碍下述结论：中国社会的各种行为，包括经济、政治和文化行为甚至政府行为，都深刻地受制于资本和市场的活动。如果我们试图理解20世纪最后10年的中国思想和文化状况，就必须理解上述变迁及其伴随的社会变化<sup>①</sup>。

在进入对当代中国的知识界的思想分析之前，有必要提及几个与90年代中国知识界的思考密切相关的前提：

首先，1989年事件没有改变中国自70年代末期以来的改革路线，相反，在国家的推动下，改革（主要是为适应市场化而进行的经济体制和立法方面的改革）的步伐较之80年代最为开放的时期更为激进：通过生产、贸易和金融体制的进一步改革，中国日益深入地加入到世界市场的竞争之中，从而内部的生产和社会机制的改造是在当代市场制度的规约之下进行的；另一方面，商业化及其与

---

<sup>①</sup> 本文与其说是一篇学术论文，不如说是一篇个人的思想札记。此文初稿写于1994年，此后做过若干修订，但限于原稿的状况，以及我自己的精力主要在晚清至现代时期的思想史研究，1994年以后发生的一些讨论没有能够成为讨论的对象。当时写作的动机主要是清理我自己的思想。我非常清楚这篇文章的框架以及所涉及的材料都有待进一步的修改、论证和补充。在朋友的一致鼓励下，现将此文发表出来，主要是为了引起讨论。

之相伴的消费主义文化渗透到社会生活的各个方面,从而表明国家和企业对市场的精心创制并不仅仅是一个经济事件,相反,这一社会过程是终要求用市场法则规划整个的社会生活。在这一历史情境中,不仅知识分子原有的社会角色和职业方式经历了深刻变化,而且国家、特别是各级政府在社会生活和经济生活中的角色也相应地发生了变化,它们与经济资本的关系变得日益密切了。

其次,90年代中国知识界的声音并不都来自国内,而且也来自国外。一方面,1989年事件造成了当代中国历史上大规模的主流知识分子的西迁,许多学者、知识分子基于不同的原因出国访问、滞留海外或选择流亡生涯;另一方面,70年代末期国家执行的留学生政策在90年代产生了影响,因为自那时起赴欧美和日本留学的许多学生陆续获得学位,其中相当一部分在这些国家获得职位,另一部分回到中国。从知识主体方面说,这两代中国知识分子基于不同的经验,得到了深入了解西方社会和西方学术的机会,并把他们对西方社会的观察带人对中国问题的思考之中,从而也形成了与国内知识分子看待问题的差异。从知识制度方面说,现代教育和学术制度逐渐地成为一种跨越国界的体制,知识的生产和学术性的活动已经成为全球化过程的一个部分。

第三,1989年以后,国内的知识分子不得不重新思考他们所经历的历史事变,出于环境的压力和自愿的选择,大部分人文和社会科学领域的知识分子放弃了80年代启蒙知识分子的方式,通过讨论知识规范问题和从事更为专业化的学术研究,明显地转向了职业化的知识运作方式。由于“文化:中国与世界”等以介绍西方学术为主的知识群体的解体,以及《学人》等以研究中国历史和思想为中心的刊物的出现,有人把90年代的知识转向看成是“国学”的复兴。但这一概括在任何意义上都是不确切的。首先,1989年事件促使知识界重新思考80年代的思想运动的含义,反思自身从事的文化运动与中国历史的关系,因此,把研究的目光转向中国历史包含了内在的现实需要,而不是某种单纯的学术复兴;其次,尽

管学术史研究一度成为知识圈内的话题,但新一代人的学术研究难以被放在“国学”的范畴内加以概括。值得注意的是,这一知识转向虽然直接地表现在知识兴趣从“西方”向“中国”的某种转变,但这种自我调整的努力在当时是以韦伯有关“作为职业的学术”的理论为依据的。在各种知识取向的变化之中,学术的职业化似乎是更为明显的趋势。在1992年以后,市场化进程加速了社会科层化的趋势,这一趋势似乎与学术职业化的内在要求不谋而合。职业化的进程和学院化的取向逐渐地改变了知识分子的社会角色,从基本的方面看,80年代的那个知识分子阶层逐渐地蜕变为专家、学者和职业工作者。

我们当然还能举出一些重要现象,但概括地说,上述三个方面共同创造了一种不同于80年代中国知识界的文化空间,不仅深刻改变了原有的知识分子与国家的关系,而且知识界自身的同一性也不复存在。从寻求传统的价值,到人文精神的呼吁,从职业责任的自觉承担,到重新呼唤社会使命感,当代中国知识分子的这些各不相同又相互交叉的努力,一方面是对当代社会变迁所作的一种批判性的道德化的姿态,另一方而又是以这些姿态来进行自我重新确认的社会行为。80年代的知识界把自己看作是文化英雄和先知,90年代的知识界则在努力地寻求新的适应方式,而对无孔不入的商业文化,他们痛苦地意识到自己已经不再是当代的文化英雄和价值的塑造者。

当代中国的社会进程进入了一个极为复杂的历史时期,而知识群体对社会问题的看法也变得含混起来。自近代以来,中国知识界的历史反思集中于中国如何实现现代化和为什么中国未能成功地实现现代化。在整个80年代,问题则集中在对中国社会主义的反思,社会主义的方式也经常被视为反现代化的方式。思想状态的明朗化实际上来自社会问题的明确化。现代化对于中国知识分子来说一方面寻求富强以建立现代民族国家的方式,另一方面则是以西方现代社会及其文化和价值为规范批判自己的社会和

传统的过程。因此,中国现代性话语的最为主要的特征之一,就是诉诸“中国/西方”、“传统/现代”的二元对立的语式来对中国问题进行分析。

然而,对于那些身处西方(特别是美国)、又受到西方批判思想影响的年轻知识分子而言,所谓“西方道路”能否作为中国的楷模变得可疑了;对于那些身处中国特色的市场之中的知识分子而言,改革的目标到底是什么也同样变得含混起来。80年代中国的启蒙思想所许诺的“好社会”不仅没有伴随经济市场化而到来,市场社会本身呈现了新的、在某种意义上说是更加难以克服的矛盾<sup>①</sup>。资本主义的全球化不仅意味着在经济、文化甚至政治领域打破民族国家的界限,而且也同时意味着人们对自己在全球经济关系和内部经济关系中的利益所在更为清楚了。值得注意的是,全球化的经济进程仍然是以民族国家体系为其政治保障的,因此,尽管民族国家的功能发生了变化,但它作为一个全球经济进程中的利益单位的含义反而更加凸现出来。在一定意义上,国际经济体系中的利益关系的清晰化反而有助于民族国家内部的整合。对于中国而言,1989年事件所产生的那种国家与社会的紧张关系在一定程度上反而获得了缓解。

从思想层面来看,90年代中国知识分子所面对的问题也已经大大复杂化了。首先是当代社会的文化危机和道德危机已经不能简单地视为中国传统的腐败(因而有人反过来说这些问题是传统的失落的结果),因为许多问题恰恰产生于现代化的过程之中;其次是在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和国有企业仅占国民生产总值30%左右的时候,我们也不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题;再次是在苏联、东欧社会主义体系瓦解之后,资本主义的全球化过程已经成为当代世界的最为重要

<sup>①</sup> 所谓“市场社会”不等同于市场,也不等同于市场经济,而是指社会的基本构造和运作方式是一种市场运作方式。根据卡尔·波兰尼的解释,市场社会就是现代资本主义社会。see Karl Polanyi: *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press, 1957.

的世界性现象,中国的社会主义改革已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场之中。在这样的历史条件下,中国的社会文化问题,包括政府行为本身,都已经不能在单一的中国语境中加以分析。换句话说,在反思中国社会的问题时,那些通常被作为批判对象的方面已经难以解释当代社会的困境:在亚洲资本主义兴起的历史语境中,传统不可能再是自明的贬义词;在生产过程和贸易过程跨国化或全球化的历史语境中,民族国家也已经不是自明的分析单位(这决不意味着当代世界已经成功地建立了超越民族国家的政治体系,相反,生产和贸易的跨国化是由旧有的民族国家体系作为它的政治保障的。问题是民族国家体系越来越不能适应全球化的生产和文化过程。正是在这个意义上、民族国家体系和民族国家的社会政治功能面临深刻的变化);在资本活动渗透到社会生活各个领域的历史语境中,政府和其他国家机器的行为和权力运作也已经与市场的资本活动密切相关,从而也不能简单地从政治角度来分析(这也不是说政治分析是没有意义和价值的)。那么,中国的问题是怎样的问题,或者,用什么样的方式以至语言来分析中国的问题呢?在多元主义文化、相对主义理念和现代虚无主义的各种理论姿态瓦解了任何重建统一的价值规范的时候,以批判性为其特征的各种理论开始意识到在它们所进行的激烈的批判过程中,批判性本身正在悄悄地丧失活力。因此,需要重新确认批判的前提。然而,迄今为止,改革/保守、西方/中国、资本主义/社会主义、市场/计划的二元论仍然是具有支配性的思想方式,在这种思想方式中,上述问题几乎是无法得到揭示的。

当代中国思想界放弃对资本活动过程(包括政治资本、经济资本和文化资本的复杂关系)的分析,放弃对市场、社会和国家的相互渗透又相互冲突的关系的研究,而仅仅将自己的视野束缚在道德的层面或者现代化意识形态的框架内,是一个特别值得注意的现象。当代中国社会的文化问题涉及中国现代性问题的许多复杂方面,我的问题仅仅是:如果说中国的社会主义历史实践正是中国

现代化的特殊形态,那么中国启蒙知识分子借助于韦伯或其他理论对中国社会主义的批判为什么没有同时成为对子中国的现代性问题的反思?在当代世界性的变化之中,中国社会的改革实践一方面深刻地重组了中国社会的基本结构(知识分子被迫进行的自我确认的行为本身表明,社会文化的主体已经从中心地位向边缘转化。社会特定阶层的地位变动无疑是中国社会结构重组的表征之一),另一方面对于世界资本主义的发展方向提供了至今不能确定的因素(关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?)。我认为,所有上述问题是隐藏在当代知识分子的道德姿态背后的更为深刻的问题,这些问题本身揭示了当代思想的暧昧状态的历史原因。

## 二 三种作为现代化的意识形态的马克思主义

讨论当代中国思想的批判性的丧失,需要首先了解中国的马克思主义与现代化的历史联系。那些依据现代化理论对中国问题进行研究的西方学者,简单地把中国的现代化理解为科学和技术的发展、传统的农业社会向都市化和工业化的巨大转变<sup>①</sup>。由于现代化理论从欧洲资本主义的发展中理解现代化的基本规范,因此,现代化的过程也经常被理解为资本主义化的过程。对于马克思来说,现代化意味着资本主义的生产方式。但是,中国的情况稍有不同,因为当代中国的现代化问题不仅是由中国马克思主义者提出的,而且中国的马克思主义本身就是一种现代化的意识形态;不仅中国的社会主义运动以实现现代化为基本目标,而且它本身就是中国现代化的主要特征。当代中国流行的现代化概念主要指

<sup>①</sup> 请参见由 Gilbert Rozman 主编的《中国的现代化》,国家社会科学基金“比较现代化”课题组译,江苏人民出版社,1988年。

称政治、经济、军事和科技的从落后状态向先进状态的过渡和发展,但这一概念并不仅仅是技术性的指标,不仅仅是中国民族国家及现代官僚体制的形成,而且还意味着一种目的论的历史观和世界观,一种把自己的社会实践理解为通达这一终极目标的途径的思维方式,一种将自己存在的意义与自己所属的特定时代相关联的态度。正因为这样,社会主义现代化概念不仅指明了中国现代化的制度形式与资本主义现代化的差别,而且也提供了一整套的价值观。

中国语境中的现代化概念与现代化理论中的现代化概念有所区别,这是因为中国的现代化概念包含了以社会主义意识形态为内容的价值取向。像毛泽东这样的马克思主义者相信历史的不可逆转的进步,并力图用革命的或“大跃进”的方式促成中国社会向现代化的目标迈进。他所实行的社会主义所有制,一方面是为了建立富强的现代民族国家,另一方面又是以消灭工人和农民、城市和乡村、脑力劳动与体力劳动的“三大差别”这一平等目标为主要目的的。通过公有化运动,特别是“人民公社”的建立、毛泽东使自己的以农业为主的国家实现了社会动员,把整个社会组织到国家的主要目标之中。对内,这是要解决晚清和国民政府都未能解决的国家税收的问题,通过对农村的生产和消费的剥削为城市工业化积累资源,并按照社会主义的原理组织农村社会;在这个意义上,农村公有制是以更为深刻的城乡不平等为前提的<sup>①</sup>。对外,通过有效地将社会组织到国家目标中,使落后的中国社会凝聚成为一个统一的力量来完成民族主义任务。毛泽东本人多次谈到他所领导的社会主义革命是对孙中山的民主主义革命的继承和发展,实际上是将这个革命理解为对上个世纪以来的整个中国现代化运

<sup>①</sup> 有关 50 年代中国在推进现代化过程中的城乡关系问题,也涉及中国共产党放弃新民主主义而直接进入社会主义的原因问题。金观涛、刘青峰所著《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》(香港:香港中文大学,1993)一书第九章《从民主主义到社会主义》对此有深入清晰的研究,411~460 页。此处不赘。



动的基本问题的解决,并为这个现代化运动制定未来的方向<sup>①</sup>。毛泽东的社会主义一方面是一种现代化的意识形态,另一方面是对欧洲和美国的资本主义现代化的批判;但是,这个批判不是对现代化本身的批判,恰恰相反,它是基于革命的意识形态和民族主义的立场而产生的对于现代化的资本主义形式或阶段的批判。因此,从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代化的现代性理论;从政治后果方面来看,毛泽东消灭三大差别的社会实践消灭了独立于国家的社会范畴存在的可能性,不仅造成了一个前所未有、笼罩一切的庞大的国家体制,而且把社会生活的各个方面组织到先锋政党的周围。

“反现代性的现代化理论”并不仅仅是毛泽东思想的特征,而且也是晚清以来中国思想的主要特征之一。“反现代”的取向不仅导因于人们所说的传统因素,更重要的是,帝国主义扩张和资本主义现代社会危机的历史展现,构成了中国寻求现代性的历史语境。推动中国现代化运动的知识分子和国家机器中的有识之士,都不能不思考中国的现代化运动如何才能避免西方资本主义现代化的种种弊端。康有为的大同空想、章太炎的平等观念、孙中山的民生主义,以及中国各种各样的社会主义者对资本主义的批判,是和他们在政治、经济、军事和文化等各个领域构筑的各种现代性方案(包括现代性的国家政治制度、经济形态和文化价值)相伴随的。甚至可以说,对现代性的质疑和批判本身构成了中国现代性思想的最基本的特征。因此,中国现代思想及其最为重要的思想家是以悖论式的方式展开他们寻求中国现代性的思想努力和社会实践的。中国现代思想包含了对现代性的批判性反思。然而,在寻求现代化的过程中,这种特定语境中产生的深刻思想却在另一方面产生出反现代的社会实践和乌托邦主义:对于官僚制国家的恐惧、

<sup>①</sup> 请参见毛泽东《中国革命与中国共产党》等文章,《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1966年,610-650页。

对于形式化的法律的轻视、对于绝对平等的推崇,等等。在中国的历史情境中,现代化的努力与对“理性化”过程的拒绝相并行,构成了深刻的历史矛盾。对于毛泽东来说,他一方面以集权的方式建立了现代国家制度,另一方面又对这个制度本身进行“文化大革命”式的破坏;他一方面用公社制和集体经济的方式推动中国经济的发展,另一方面他在分配制度方面试图避免资本主义现代化所导致的严重的社会不平等;他一方面以公有方式将整个社会组织到国家的现代化目标之中,从而剥夺了个人的政治自主权,另一方面他对国家机器对人民主权的压抑深恶痛绝。总之,中国社会主义的现代化实践包含着反现代性的历史内容。这种悖论式的方式有其文化根源,但更需要在中国现代化运动的双重历史语境(寻求现代化与对西方现代化的种种历史后果的反思)中解释。

以文化大革命的结束为界标,以不断革命和批判资本主义为特征的社会主义宣告终结。1978年开始了延续至今的社会主义改革运动。从思想方面说,对先前的社会主义的批判主要集中在:(1)理想主义的公有制及其平均分配制度导致了效率的低下;(2)专制作风导致了全国范围内的政治迫害。因此,在对历史进行清算和总结的同时,以寻求效率为轴心,中国的社会主义改革从农村公社制的解体和土地承包制的实行开始,逐步地发展为城市工业的承包制和股份制的实行,并在开放的改革实践中把中国逐渐纳入世界资本主义的市场之中。改革的进程明显地推进了经济的发展,改造了原有的社会结构。但是,它放弃的仅仅是毛泽东的理想主义的现代化方式,继承的则是现代化的目标本身;当代改革的社会主义同样是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,也是一种实用主义的马克思主义。与改革前的现代化不同,中国现在正在进行的社会主义改革的主要特征就是经济领域的市场化,它通过中国经济以及社会文化与当代资本主义经济体系的接轨,把中国社会纳入全球性的市场社会。与改革前的社会主义相比,当代社会主义虽然是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,但是,

它已经基本不具有前者的那种反现代性倾向<sup>①</sup>。

当代中国社会的改革所创造的惊人成就,并不仅仅是经济性的,而且也蕴含了深刻的政治内涵。中国社会主义改革通过经济的发展进一步完成了中国近代民族主义所要完成的历史任务,同时深信科学技术的发展、经济形态向资本主义市场的过渡是历史的巨大进步。“让一部分人先富起来”的口号表明,中国的社会主义改革者认为“一部分人先富起来”是一种权宜性的策略,而不涉及生产关系的变化和社会资源的公平分配。人们通常用“竞争机制”的形成或“效率的提高”解释“家庭联产承包责任制”在农村改革中取得的巨大成功,却忽略了土地再分配过程所蕴含的平等原则,以及在此过程中逐渐形成的相对平等的城乡关系。事实证明,公正和平等正是促使生产效率提高的基本因素。根据农业经济专家的研究,1978——1985年城乡收入的差距是缩小的,从1985年起扩大。1989——1991年农民收入增长基本停滞,城乡收入差距又恢复到1978年以前的情况。1993年以后,由于国家提高粮食价格、乡镇企业增长快,外出务工人口收入增长等原因,农村收入增

<sup>①</sup> 对于1979年以后农村改革的意义需要在50年代以后的历史中加以理解。从动机上看,集体化模式似乎既可以避免资本主义的弊病,又可以通过对小农经济的改造走向现代化。然而,由于缺乏激励机制,集体化在一定程度上导致了效率的低下(参见林毅夫《制度、技术与中国农业发展》,上海三联书店,1992年,16~43页)。更重要的是,“阻碍了农业以外就业机会的扩展。政府虽然把工业化作为目标,但在农村,却极力限制农业以外的就业机会。由于政府……对乡村控制空前严密,这种限制非常有效。这样与以前相比,集体化时期个人选择的自由度不仅未增加,反而缩减,严重束缚了农村经济发展。”1979年以后的农村改革,“提供了一个较自由的‘机会结构’,给地方共同体和个体农民提供了自主性和实验自由,这样他们便可以灵活地寻找多种多样的经济发展途径和就业机会。”(参见高寿仙《制度创新与明清以来的农村经济发展》,《读书》1996年5期,123~129页。)黄宗智则指出:改革以来的变化“不是由于一些人想象中的自由市场化了的家庭农业的高度刺激力导致农业生产的戏剧性突破,而是由于农村经济的多种经营,以及农业剩余劳动方向农村以外就业的转移”。他进一步指出:“在中国80年代的改革中,具有长期的最大意义的农村变化是随着农村经济多样化而来的农业生产。……随着80年代家庭生产承包责任制的引进,农业产量停止了增长,而极少有农民沿着静电模式和官方宣传机器预言的道路致富。直率地说,80年代的市场化农业在作物生产上并不比在1350~1950年的600年间或集体化农业的30年间干得好。”“长江三角洲乡村的真正重要的问题过去不是、现在也不是在于市场化家庭农业或计划下的集体农业,不是在于资本主义或社会主义,而是在于过密化还是发展。”(《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,1992年,16~17页。)

长较快,但在城市劳动力大量剩余的情况下,这一势头正在改变。<sup>①</sup>农村经济发展的状况与相应的社会平等(特别是城乡经济关系的平等)直接相关。与农村改革相比,在城市进行的市场改革和私有化的过程中,社会财富(特别是国有资产)的再分配甚至没有遵循在起点平等状态下找到“最初所有者”,在规则平等的状态下找到“最终所有者”的市场规则<sup>②</sup>。人们常常忽略的是,这种将效率置于一切之首的实用主义,为新的社会不平等创造了条件,也为政治民主化制造了障碍。如果社会财富的再分配是在充分公开化或者民主监督的程序下进行,以瓜分国有资产为特点的社会再分配就不可能如此严重地进行。现在人们寄希望于用私有产权的合法化来解决当前的社会矛盾,然而,如果私有化过程不是在民主和公正的条件下进行,这个合法化过程保护的就只能是不合法的分配过程。自1978年以来,围绕改革问题发生过一系列的论争,这些论争的核心问题并不是要不要现代化,而是用什么方式现代化。我把它们概括为这样的冲突:反现代性的现代化的马克思主义意识形态与现代化的马克思主义意识形态的斗争。在今天,这样的争论已经不能说明当代经济和政治斗争的基本特点。

第三种作为现代化的意识形态的马克思主义具有深刻的空想社会主义特点,我指的是1978年以后在中国共产党内以及一些马克思主义知识分子中出现的“真正的社会主义”思潮,其主要的特征是用人道主义来改造马克思主义,并以这种改造了的马克思主义批判改革前的主导意识形态,从而为当代社会主义改革运动提供理论上的依据,这个思潮是当时中国的“思想解放运动”的一部分。人道主义的马克思主义一方面批判国家社会主义忘记了马克思学说中有关人的自由和解放的思想,从而在“人民民主专政的名

<sup>①</sup> 罗峪平《始终不能忘记农村的发展——访国务院研究中心农业问题专家卢迈》,《三联生活周刊》,1998年7月31日,1998年第14期,总第68期,26页。

<sup>②</sup> 参见苏文《山重水复应有路——前苏东国家转轨进程再评述》,《东方》1996年1期,37~41页。该文讨论前苏联、东欧经济改革问题,这里提到的基本原则是指捷克的经验。

义”下产生了残酷的社会专横；另一方面也与社会主义改革思想发生了矛盾，我已把这种矛盾理解为空想社会主义与实用主义的社会主义的冲突。中国人道主义的马克思主义关注的主要理论问题是马克思《1844年经济学—哲学手稿》中所讨论的“异化”问题。早期马克思继承了费尔巴哈等西方人本主义哲学中的异化概念，并把它用于对资本主义生产关系的分析，特别是用于对资本主义生产过程中的劳动的分析，他所指的异化首先是指资本主义生产关系中的劳动的异化。中国人道主义的马克思主义把马克思的异化概念抽离开批判资本主义现代化的历史语境，转而把这一概念用于传统社会主义的批判。就主要的方面说，这一思潮是把毛泽东的社会主义、特别是其专制主义当作传统的和封建主义的历史遗存来批判的，也涉及社会主义社会本身的异化问题，但对社会主义的反思并没有引向对现代性问题的反思。正像文艺复兴以后西方人文主义对宗教的批判一样，中国人道主义的马克思主义对传统社会主义的批判催生了中国社会的“世俗化”运动——资本主义的市场化的发展。在特定的语境中，马克思主义对西方资本主义现代性的批判被转换为一种作为现代化的意识形态，并成为当代中国“新启蒙主义”思想的重要组成部分。中国人道主义的马克思主义的主要任务是分析和批判毛泽东的反现代性的现代化的意识形态及其历史实践，在中国向资本主义开放的社会主义改革中，它的抽象的人的自由和解放的理念最终转化为一系列现代性的价值观；换句话说，它本身就是作为现代化的意识形态的马克思主义，因此几乎不可能对现代化和资本主义市场本身所产生的社会危机作出相应的分析和批判。在市场社会及其规则日益成为主导形态的中国语境中，以批判传统社会主义历史实践为主要目标的批判的社会主义已经衰亡。中国人道主义的马克思主义如果要重新焕

发它的批判活力,就必须从它的人本主义取向中走出来,把它对人的关注重新置于一种具有时代特点的政治经济学的基础之上<sup>①</sup>。

### 三 作为现代化的意识形态的 启蒙主义及其当代形态

在整个 80 年代,中国思想界最富活力的是中国的“新启蒙主义”思潮;最初,“新启蒙主义”思潮是在马克思主义人道主义的旗帜下活动的,但是,在 80 年代初期发生的针对马克思主义人道主义的“清除精神污染”运动之后,“新启蒙主义”思想运动逐步地转变为一种知识分子要求激进的社会改革的运动,也越来越具有民间的、反正统的和西方化的倾向。“新启蒙主义”思潮并不是统一的运动,这个思潮中的文学和哲学方面与当时的政治问题没有直接关系。我想特别指出的是,如果简单地认为中国当代“启蒙思

<sup>①</sup> 有关马克思主义人道主义的讨论并不是周扬首创,但他在纪念马克思逝世 100 周年的大会上的报告引发了对马克思主义人道主义的批判。他的报告的删节稿发表于 1983 年 3 月 16 日《人民日报》,原文在发给与会代表后,很快收回。他的报告题为《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》。对马克思主义人道主义的最有力的批判来自当时的党内理论家胡乔木,他于 1984 年 1 月 3 日在中共中央党校发表讲话,不指名地对周扬和其他理论家的观点进行理论批判。他的讲话先发表在中共中央党校的《理论月刊》,而后由人民出版社出版了单行本,题为《关于人道主义和异化问题》(北京:人民出版社,1984 年 1 月版)。实际上,关于这一问题的讨论早在 1978 年后就引起了一些理论工作者的注意,人民出版社于 1981 年 1 月出版了题为《人是马克思主义的出发点——人性、人道主义问题论集》(北京:人民出版社,1981 年)的论文集内中收录了王若水、李鹏程、高尔太等人的文章。值得注意的是,在讨论中,人道主义的抽象的人和人性概念是论证的基础。而作为人道主义的对立面的是神道主义和兽道主义,前者指的是宗教专制,在中国的语境中隐喻文革中的“现代迷信”;后者指的是封建专制和法西斯主义,在中国的语境中隐喻“文革”中的“全面专政”。也许是受到苏联、东欧国家相关讨论的影响,中国的马克思主义人道主义者认为马克思主义是重视人的问题的,但斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》对此问题没有给予充分的注意。此外,他们还指出,列宁根本不知道马克思的《1844 年经济学—哲学手稿》(1932 年发表)。王若水在题为《人是马克思主义的出发点》的文章中还提到,1964 年毛泽东曾经表示赞同“异化”概念。所有这些都表明,中国的马克思主义人道主义为了对中国社会主义的历史实践进行批判,一方面采用了一种隐喻式的方式,即把中国的社会主义实践问题解释为封建主义的问题,另一方面又利用了人道主义和异化概念的普适主义特征。这两个方面都暗示了对现代价值观、特别是启蒙运动的价值观的肯定。在这种解释模式中,社会主义从未作为一种非资本主义的现代性形式进行检讨。相反,对社会主义历史实践的批判是对欧洲现代性的价值观的充分肯定。

想”是一种与国家目标相对立的思潮,中国当代“启蒙知识分子”是一种与国家对抗的政治力量,那就无法理解新时期以来中国思想的基本脉络。尽管“新启蒙”思潮本身错综复杂,并在80年代后期发生了严重的分化,但历史地看,中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义,就在于它是为整个国家的改革实践提供意识形态的基础的。中国“新启蒙知识分子”与国家目标的分歧是在两者之间的紧密联系中逐渐展现出来的。当代启蒙思想从西方的(主要是自由主义的)经济学、政治学、法学和其他知识领域获得思想的灵感,并以之与正统的马克思主义意识形态相对抗,是因为由国家推动的社会变革正在经由市场化过程向全球化的历史迈进。在这个意义上,“新启蒙知识分子”与正统派的对抗不能简单地解释为民间知识分子与国家的对抗,恰恰相反,从总的方面看,他们的思想努力与国家目标大体一致。<sup>①</sup> 80年代中国思想界和文化界的活跃知识分子(其中一部分在1989年之后流亡国外),大多是深受重用的

<sup>①</sup> 本世纪80年代思想启蒙运动的构成是极为复杂的。大约是在1979年曾经召开过一个理论务虚会,与会者多为党内理论家。由南京大学哲学教师胡福明初稿,王强华、马沛文、孙长江等人修订的文章《实践是检验真理的唯一标准》于1978年5月11日在《光明日报》刊出,实际上为思想解放运动提供了理论的依据。尽管参与者关于文章的产生过程的回忆有所出入和差别(胡复明认为该文是在他的文章基础上修订而成,孙长江则说这篇文章是两篇文章捏合而成),但他们都承认文章的修订和刊出是当时特定的政治情境的产物,也是国家意志的表现。孙长江明确地说:“这场讨论绝不是由某个‘秀才’或某几个‘秀才’的灵机一动或苦思冥想而引发起来的。这场讨论是历史的产物。《实践是检验真理的唯一标准》这篇文章也是历史的产物。”“直接参加讨论的,所谓‘国家意志’不能被理解为统一的国家意志,因为当时的国家或党内部存在着重要的分歧,这篇文章正是这一分歧的表达。在这个意义上,‘国家’或‘党’都不能被看作是铁板一块的存在(关于这篇文章刊出前后的情况,请参见胡福明的回忆文章《真理标准大讨论的序曲——谈实践标准一文的写作、修改和发表过程》,载广州《开放时代》杂志1996年1、2月号,以及孙长江的文章《我与真理标准讨论的开篇文章》,载《百年潮》1998年第3期,25-29页)。从后来刊出的李春光等人的回忆来看,那时的思想解放运动与上层官员的关系非常密切。以《走向未来》这样的较为年轻的知识分子群体为例,虽然其中部分人在1989年后因各种原因滞留海外,但另一部分却是国内高级官员。《走向未来》丛书的情形是有代表性的。在1989年以后,“新启蒙”知识分子中的许多人流亡国外,但他们的一些当年的同道者仍在国内,并身任要职。例如,在80年代因为介绍西方经济学思想名噪一时的北京大学经济学教授厉以宁现在是全国人民代表大会法制委员会副主任。与这些群体不同的是一些文学群体和人文知识分子群体。例如早期的《今天》派群体和80年代中期成立的“文化:中国与世界”编委会。这些群体基本上不是政治性的群体,而是文学或知识的社会或群体。值得注意的是,《今天》派的代表人物北岛虽然在当时以政治性的朦胧诗著名,但却是文学的独立价值的热情赞颂者。“文化:中国与世界”也是以“文化”为标帜,不直接地卷入政治问题。这种一定程度的非政治主张当然有其政治性的后果,即为知识分子的独立地位和价值创造了空间。

国家研究机构或大学的领导者,其中的一部分在90年代成为中国国家立法机构的重要的高级官员。问题的复杂性更在于,变革的过程不仅改造了社会,也改造了国家,并在国家内部形成了结构性的裂痕,进而形成了不同的政治集团。某些知识分子集团与国家的对抗实际上反应了国家意志内部的冲突。所有这些复杂的状况,都为1989年后中国的政治状况以及流亡知识分子的身份转化所遮盖。事实上,对于国家的内部分歧与“新启蒙”知识分子思想活动的复杂关系的自觉和不自觉的遮盖,已经造成了认识80年代中国思想状况的重要障碍。

中国的“新启蒙主义”不再诉诸社会主义的基本原理,而是直接地从早期的法国启蒙主义和英美自由主义中涉取思想的灵感,它把对现实的中国社会主义的批判理解为对于传统和封建主义的批判。不管“新启蒙思想者”自觉与否,“新启蒙”思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性。换句话说,“新启蒙主义”的政治批判(国家批判)采用了一种隐喻的方式,即把改革前的中国社会主义的现代化实践比喻为封建主义传统,从而回避了这个历史实践的现代内容。这种隐喻方式的结果就是:把对中国现代性(其特征是社会主义方式)的反思置于传统/现代的二分法中,再一次完成了对现代性的价值重申。在80年代的思想解放运动中,中国知识分子对社会主义的反思是在“反封建”的口号下进行的,从而回避了中国社会主义的困境也是整个“现代性危机”的一部分。“新启蒙”在传统/现代的二分法中进行自我理解,从而忽略了现代国家体制、政党政治、工业化过程,以及由此产生的社会专制和不平等主要是一种“现代”现象。从许多方面看,在寻求把中国纳入世界资本主义的经济体系的现实目标方面,中国的“新启蒙主义”与改革的社会主义有许多共同的东西。把传统社会主义理解成封建主义的历史传统,这不仅是中国“新启蒙主义”的斗争策略,而且也使它获得一种自我的认同,即把自己理解成与反对宗教专制和封建贵族的欧洲资产阶级相似的社会运动。在这种自我理解中被遮



盖了的,是作为现代化的意识形态的“新启蒙主义”与作为现代化的意识形态的马克思主义的共同价值目标和历史理解方式:对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,特别是将自身的奋斗和存在的意义与向未来远景过渡的这一当代时刻相联系的现代性的态度,等等。指出这种联系并不是为了抹杀二者逐渐呈现的历史矛盾,也不是否认新启蒙知识分子作为一个特定的社会群体与“国家”的区别,更不是否定作为一种价值的知识分子独立精神。我在此所谈论的是实际的历史关系。如果知识分子把自己的认同建立在一种虚幻的关系之上,那么,无论他(她)如何强调自己的独立性,这种独立性都将是可疑的。因为我们不能相信:一个不能确切地认识自己的人,能够确切地把握现实。

中国“新启蒙主义”思想不是一个统一的整体,就思想的体系性而言,它远不如中国马克思主义那样完整。事实上,中国“新启蒙主义”是一种广泛而庞杂的社会思潮,是由众多的各不相同的思想因素构成的。这些各不相同的思想因素只是在批判传统的社会主义和寻求作为目标的“改革”过程中才结为同盟。不过我们仍然可以冒险对这一社会思潮的基本方面作出不完整的归纳,这是因为这些相互歧异又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国的现代性方案为基本的要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建立“自主性”或主体的自由。在经济学方面,通过对传统的社会主义计划经济的批判,重新确认市场经济的正当地位以及商品流通过程中的价值规律,进而把市场和私有制理解为现代经济的普遍形态,并最终实现将中国经济纳入世界市场的目标(它被理解为经济自由)<sup>①</sup>;经济改革的思想最

<sup>①</sup> 关于价值规律和商品经济的讨论是在马克思的政治经济学范畴中提出的,其中影响最大的是孙冶芳。但根据最近披露的材料,在孙之前,顾准已经思考过同一问题,并曾经与孙讨论过。有关价值规律的讨论典型地揭示了80年代中国思想的特征,即通过重新探讨马克思主义的基本理论范畴,为现实的市场化改革提供理论的依据。

初是从价值规律等古典经济学(特别是马克思主义经济学)的理论中汲取灵感的,但是,隐藏在古典马克思主义的价值规律学说中的对于资本主义的批判却逐渐地消失了,价值规律在意识形态的层面日渐地等同于现实的资本主义市场,从而丧失了这一概念可能具有的对于一切垄断形式的深刻揭露。在政治方面,要求重建形式化的法律和现代文官制度,通过扩大新闻和言论的自由,逐步建立保障人权、限制统治者权力的议会制度(它被理解为政治自由)<sup>①</sup>;但是,由于对毛泽东时代的群众运动的恐惧,许多人对于政治民主的理解主要集中于“形式民主”、特别是法制建设方面,从而把“民主”这一广泛的社会问题局限于上层社会改革方案的设置和专家对于法律的修订和建议方面,不仅忽略了广泛的政治参与乃是民主的必要内容,而且完全无视这种政治参与与立法过程的积极的互动关系正是现代民主变革的基本特征。这种“民主观”在任何意义上都是和民主的精神背道而驰的,在文化方面,一些学者用科学的精神或科学主义的价值观,重现世界历史和中国历史的新图景,从而将对传统社会主义实践的批判建立在对整个中国封建历史的社会结构的系统研究和批判之上<sup>②</sup>;而另一些学者则通过在哲学和文学等领域中的主体性概念的讨论,一方面吁求人的自由和解放,另一方面则试图建立个人主义的社会伦理和价值标准(它被理解为个人的自由)。主体性概念包含了对现代过程及其意识形态的某种程度的疑虑,但在当时的语境中主要是指个人主体性和人类主体性,前者的对立面是专制国家及其意识形态,后者的对立面是整个自然界,它的积极意义在于为后社会主义时代的人

① 法制问题的提出与重新审理“文革”中的错案相关,曾任全国人民代表大会常务委员委员长彭真提出的“法律面前人人平等”是“文革”结束后流行的口号。但在理论上提出建设性意见的还是于光远、严家其等学者。

② 金观涛、刘青峰 1984 年在一家地方出版社发表的《兴盛与危机》(长沙:湖南人民出版社, 1984)一书,用系统论方法研究中国历史,提出中国封建社会是一种“超稳定结构”。关于“超稳定结构”的基本观点一直延伸到他们于 1993 年在香港写作发表的有关中国近代历史的著作《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》中。

的基本政治权利提供了哲学的基础。这样的主体性概念建立在主体/客体的二元论之上,洋溢着18——19世纪欧洲启蒙主义的乐观主义气息<sup>①</sup>。值得注意的是,在寻求个人的自主性的过程中,启蒙思想既从西方的宗教改革和古典哲学(特别是康德学说)中汲取思想资源,也从尼采、萨特等思想家那里得到灵感。但是,在中国的语境中,尼采、萨特等人对西方现代性的批判却被省略了,他们仅仅是个人主义的和反权威的象征<sup>②</sup>。中国启蒙主义思想内部的冲突经常表现为古典的自由主义伦理与激进的极端个人主义伦理的二元对立。主体性概念即使在今天也是包含着内在的可能性的,但是,如果我们不能把这一概念从上述二元对立中解放出来,置于新的历史条件之中,这一概念就可能僵化为一种没有批判潜能的概念。总的说来,新启蒙思想蕴含的批判潜在80年代曾经焕发过青春活力,但在被组织到现代化意识形态的框架内的过程中,这些批判潜能正在逐渐地丧失了活力,以至我们可以说:无论中国的启蒙主义思想内部存在多大的冲突,也无论中国启蒙主义者对启蒙主义的社会功能的自觉程度如何,中国启蒙主义是中国当代最有影响力的现代化的意识形态,它在一个短暂的历史时期内由一种富于激情的批判思想转化为当代中国资本主义的文化先声。

在80年代后期,由于社会控制的事实上的削弱,中国“新启蒙主义”的内部分化逐渐表面化。在1989年的世界性变化之后,中国“新启蒙”运动的内在同一性不复存在。由于中国“新启蒙运动”与社会主义改革存在着目标上的部分一致性,这个运动的保守的

<sup>①</sup> 主体性问题首先源自李泽厚对康德哲学的解说,而后他先后发表了几篇关于主体性问题的论纲(参见:李泽厚:《批判哲学的批判》增订本,北京:人民出版社,1984年)。但是,将李泽厚有关主体性的讨论推向整个思想界的是深受其影响的刘再复。他在《论文学的主体性》等文章中将一个形而上学问题变成了一个文学和思想运动的旗帜。《文学评论》1985年第6期,11-26页,1986年第1期,3-15页)

<sup>②</sup> 当代中国知识界对尼采学说的理解甚至还不及大半个世纪前的鲁迅。当代知识分子眼中的尼采、萨特不过是西方个人主义的代表,而鲁迅早在1907年就已经注意到尼采等人的反现代内容。

方面成为体制内的改革派、技术官僚或者作为现代化的意识形态的新保守主义的官方理论家；这个运动的激进方面逐步地形成了政治上的反对派，其主要的特点是按照自由主义的价值推进中国的人权运动，促使中国在进行经济改革的同时在政治领域实行西方式的民主化改革。在文化上，“新启蒙主义”的激进方面（激进在这里指的是文化上的对传统的态度）开始意识到作为社会目标的“现代化”有可能导致（也可能已经导致）价值的危机，其中一些敏感的年轻学人以基督教伦理为依据，提出中国现代社会思想中的价值问题和信仰问题<sup>①</sup>。这一问题的提出也明显地配合着韦伯的《新教伦理与资本主义精神》在中国知识界的传播，其中最为简明的逻辑是：如果资本主义的发生与新教伦理相关，那么中国的现代化实践就必须在文化上作出更彻底的变革。一般来说，80年代中国的启蒙知识分子普遍地信仰西方式的现代化道路，而其预设就是建立在抽象的个人或主体性概念和普遍主义的立场之上的。

只是在启蒙主义发生分化的过程中，对这种普遍主义的质疑才成为可能。其最初的表征是相对主义的文化理念的出现。我指的是在90年代初期，一些早先的启蒙主义者转面吁求传统的价值，特别是儒教的价值，他们开始怀疑西方社会的各种发展模式是否适合于中国的社会和文化。这一思想倾向特别地受到日本以及韩国、新加坡、台湾和香港等所谓“亚洲四小龙”的鼓励，这些国家和地区现代化的成功被视为“儒教资本主义”的胜利。“儒教资本主义”这一概念掩盖了三个基本问题：第一，它掩盖了东亚各国的完全不同的发展道路和儒教文化圈内部的社会差异和历史差异，例如日本、韩国、越南和中国都属于儒教文化圈，但为什么所走的道路却如此不同？第二，它实际上把资本主义看作是惟一的现代性模式，通过把儒教与资本主义挂钩，它暗示儒教传统不再是阻

<sup>①</sup> 刘小枫出版于1988年的《拯救与逍遥》（上海：上海人民出版社，1988年）是首先提出这一问题并引起知识界的重要反响的著作。他本人也渐渐从德国哲学的研究转向基督教神学的研究。

碍现代化的历史负担,而是实现现代化的历史动力。换句话说,对儒教价值的怀念并不是传统主义,也不扼制资本主义的文化力量;在这些学者的眼里,儒教在中国现代化过程中的作用就如同韦伯所说的新教伦理对于欧洲现代资本主义的作用一样。第三,它掩盖了整个现代过程与殖民主义历史的无法分割的联系。如果把儒教资本主义上升到某种规范的高度,就掩盖了现代历史形成的基本动力;全球市场及其规则对民族国家内部的经济关系的制约和规范较之任何其他力量都更为基本。“儒教资本主义”仍然是一种现代化的意识形态;通过对西方价值的拒斥,“儒教资本主义”所达到的则是对资本主义生产方式和世界资本主义市场这一导源于西方的历史形态的彻底肯定,只是多了一层文化民族主义的标记。在中国的语境中,“儒教资本主义”与当代中国改革的社会主义只是同一问题的两种表述罢了。

与这种“儒教资本主义”相似,另一些学者则致力于论证中国原有的宗族和地缘力量在中国当代经济生活中的意义,他们相信以“社群”或“群体”为特征的中国的乡镇企业将引导中国走一条既非资本主义、又非社会主义的现代化道路<sup>①</sup>。“乡镇企业的现代化论”有重要的现实依据,这种以地缘和血缘为核心的集体所有制形式在许多地区创造了经济的奇迹。中国的修正的启蒙主义者试图将乡镇企业当作一种独特的现代化模式,为的是在理论上回避资本主义与社会主义的冲突,并在全球资本主义的语境中找到一种区别于西方现代化的道路。在1993——1995年间,中国一些从事社会研究的学者通过深入地调查,终于获得了显著的成果。这些学者的基本问题是:人民公社解体以后,农民是否已成为无组织的

<sup>①</sup> 甘阳《乡土中国重建与中国文化前景》,《二十一世纪》(香港),1993年4月号,4-7页。对于甘阳论点的批评,参见秦晖《“离土不离乡”:中国现代化的独特模式?——也谈乡土中国重建问题》,《东方》(北京),1994年第1期,6-10页。关于乡镇企业的讨论请参见杨冰《中国乡镇企业的奇迹——三十个乡镇企业调查的综合分析》、王汉生《改革以来中国农村的工业化与农村精英构成的变化》、孙炳耀《乡镇社团与中国基层社会》(均见《中国社会科学季刊》总第9期,5-17页,18-24页,25-36页)。

完全自由的社会个体? 依靠集体致富, 是不是等同于再度集体化? 个体私营经济的发展是否意味着私有化的开始? 随着市场经济的发展, 人民公社三级合作组织是否依然存在? 它们发生了哪些变化? 乡村社各类组织要素之间, 是处于无序的发展状态, 还是处于有序的整合状态? 乡村社会的组织整合具有什么特点? 根据深入的调查, 研究者详细分析描述了公社解体以后, 集体与个体关系的演变, 个体农民与社会化农业生产的关系, 乡村组织与乡村组织网络的变革, 勾勒了乡村社会发展的社区化趋势, 提出了“新集体主义”的概念。根据作者的看法, 新集体主义组织方式, 既体现了现代市场经济的竞争原则, 又符合现行的社会制度, 以及共同富裕的奋斗目标, 而且承继了家庭文化的精髓, 体现了中国“群社会”本质, 是真正体现中国特色的社会发展之路<sup>①</sup>。乡镇企业的现代化理论和新集体主义观念都没有忘记公社制时代的历史教训, 它们对“集体”所有制的研究也严格地区别于中国社会主义历史实践中的集体主义, 其中最为重要的区别显然是对“个人利益”的强调, 即“新集体”的基础是以个人利益为基础的自愿合作的产物。集体与个体以共同利益与地缘乡情为纽带, “合作”本身的目的是“为适应市场经济形势”、更有效地获取经济利益为目的的。

乡镇企业的现代化理论和新集体主义理论的提出都意味着在全球资本主义的历史情境中进行理论创新和制度创新的努力。“集体”、“合作”、“地缘”、“乡情”等概念的重新使用, 明显地强调了社会生产和分配过程中的“公平”或“平等”问题。在“新集体主义”的理论视野中, 中国农民在貌似对传统的复归中, 走出了农村多少世纪以来封闭的领地和领域, 第一次以乡村工业的高速发展、现代企业制度的迅速推开为主要方式, 发挥市场, 促进都市化(非国家

<sup>①</sup> 王颖的《新集体主义: 乡村社会再组织》(北京: 经济管理出版社, 1996年)以及她和折晓叶、孙炳耀合著的《社会中间层: 改革与中国的社团组织》(北京: 中国发展出版社, 1993年)对改革以后中国社会、特别是乡村的组织和工业化进行了细致的研究, 是研究当代中国发展问题的文献。文中所涉及的内容引自《新集体主义》一书的内容提要。

投入的就地造城),成为中国经济改革持续深入进行的重要推动力和开展城市国有企业改革的稳固的后方基地。这是中国农民第一次以经济改革领先,推动中国走向现代化<sup>①</sup>。然而,乡镇企业的现代化论和“新集体主义”的案例研究都带有明显的把个别案例普遍化和理想化的倾向。由于这种理论努力过于急切地试图提出“非西方的现代化道路”,最终却像现代化理论一样把现代化理解为一种中性的技术化的指标;它真正回避掉的恰好是乡镇企业的生产方式与整个资本主义的国内市场和国际市场的关系,是乡镇企业与致力于市场化的国家目标的关系。从技术看,乡镇企业的现代化论和“新集体主义”理论试图把乡镇企业描述成一种独特的现代性的生产和社会组织模式,对乡镇企业和村社组织在中国大陆的不同地区的极为不同的发展方式注意不够,<sup>②</sup>并严重忽略了以追求“效率”为主要目的的乡镇企业在破坏资源和环境、忽略劳动保护等方面的“现代性后果”。

“乡镇企业的现代化论”通过对乡镇企业的理想化描述和对其生产关系中的内在矛盾的忽略,放弃了启蒙主义对传统社会关系的批判,又不把私有化的资本主义视为替代社会主义公有制的惟一方式,似乎开掘了一条现代化的第三条道路。从乡镇企业的实践出发理解中国现代性问题是有重要的依据的。但由于它完全不考虑中国经济已经成为世界资本主义市场的一个活跃的部分,同时又把现代性作为中性的技术指标,因此,它不能对现代性或现代化本身的问题作出相应的诊断。我们不妨问一句:作为一种独特

① 同前页注①,204页。

② 乡镇企业在江苏、浙江、广东等地区的发展可以说是极为成功的,但是,根据中国社会科学院社会学科研究所费平等人的调查,1992年以后,这些地区的乡镇企业的形态也正在发生重要的变化。其中一个突出的变化就是,许多乡镇企业,包括很多成功的乡镇企业纷纷开始与外资合资,转化为新的合资企业。另一方面,由于中国地区间的差异,乡镇企业在各地的情况也有极大的差异。即使在乡镇企业获得巨大成功的许多地区,也没有相应地采取保护环境的措施,结果是对环境和自然资源造成了严重的破坏。1992年,我曾有机会到河北大丘庄考察,该地是全国闻名的乡镇企业和集体化发展的典型。但是,在巨大的产值和富裕的生活掩盖之下的,是严重的环境污染、生产环境的恶化和严重的不法行为。所有这些都表明,对乡镇企业的状况需要具体地进行分析。关于当代中国乡村的变化,请参见《读书》1996年第10期上的一组笔谈,总题是“乡土中国的当代图景”。

社会模式的乡镇企业在进入市场之后的活动也是独特的吗？用乡镇企业的内部特征来抵抗全球资本主义的社会预言是一种可以理解的智力活动，这种智力活动用文化和数据的方式揭示了中国的现代化道路的独特性。但它的构造者忘记了它所说的独特性（我并不否认这种独特性的存在，正如我不否认中国和日本或者美国 and 英国之间存在差别一样）如今只能建立在全球资本主义的市场关系之上。这只能是一种“中国特色的现代化理论”，它的整个论证建立在现代化的目的论框架中。在最近几年的社会发展中，许多地区，包括江苏、浙江和广东等地，乡镇企业的结构正在发生重要的变化，一方面表现为集体企业的私有化，另一方面则表现为合资化，即与跨国资本结成新的经济体制。因此，乡镇企业究竟最一种现代化的途径，还是一种现代化的模式，仍然需要深入持续地观察，进一步地说，我的看法是，乡镇企业的形式的确构成了中国的现代化、特别是工业的道路与西方及其他国家的重要的区别，以此为根据而提出的“乡镇企业的现代化理论”在批判的意义上主要针对的是将西方资本主义当作惟一模式的想法，这一看法的提出具有重要的理论和实践意义。但是，这一理论仍然是以效率为标准的，它没有涉及的是这种乡镇企业的生产与分配制度是否能够扩大经济民主，乡镇企业的文化能否有利于建立保障经济民主的政治民主及其制度形式，乡镇企业的生产方式对自然生态是否具有保护作用，乡镇企业的组织方式是否有利于社会的政治参与能力，乡镇企业在全全球资本主义的情境中能否为经济平等（国内的和国际的）创造制度的和伦理的基础。因而，这一理论的批判性受到了的限制。换言之，乡镇企业的现代化理论并没有从乡镇企业的经济结构和运行规则中发掘对于现代社会经济和政治活动过程的批判源泉。

80年代的启蒙思潮曾经为中国社会的改革提供过巨大的解放力量，它曾经是、而且仍然是支配中国知识界的主要思想倾向。但在迅速变迁的历史语境中，曾经是中国最具活力的思想资源的



启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态,也逐渐丧失批判和诊断当代中国社会问题的能力。这并不是说中国新启蒙主义的那些思想命题已经完全没有意义,我也不是说80年代的思想运动已经达到了目的。我的意思仅仅是,中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会:市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的社会主义经济改革已经把中国带入全球资本主义的生产关系之中,在资本主义化的过程中,国家及其功能也相应地发生了虽然不是彻底的、但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子作为价值创造者的角色正面对深刻的挑战。更为重要的是,启蒙知识分子一方面愤慨于商业化社会的金钱至上、道德腐败和社会无序,另一方面却不能不承认自己已经处于曾经作为目标的现代化进程之中。中国的现代化或资本主义的市场经济是以启蒙主义作为它的意识形态基础和文化先锋的。正由于此,启蒙主义的抽象的主体性概念和人的自由解放的命题在批判毛的社会主义尝试时曾经显示出巨大的历史能动性,但是面对资本主义市场和现代化过程本身的社会危机却显得如此苍白无力。一些坚持启蒙主义姿态的人文学者把现实的资本主义化过程所产生的社会问题归结为抽象的“人文精神的失落”<sup>①</sup>。他们重新回到向西方和中国的古典哲学寻找终极关怀和伦理规范,最终把问题落实于以安身立命为目的的个人的道德实践。在这样的历史语境中,启蒙主义似乎只是一种神圣的道德姿态(面它曾经是以反道德为特征的),它的那些抽象而含混的范畴无力对无处不在的资本活动和极为其经济关系作出分析,从而丧失了诊断和批判已经成为全球资本主义一部分的中国现代性问题的能力。更为重要的是,什么是所谓的“人文精神”,如果它真

<sup>①</sup> 有关“人文精神”的讨论首先是在《读书》杂志(北京)上展开的,而后波及到许多其他刊物。问题的首先出现,请参见张汝伦、王晓明、朱学勤、陈思和《人文精神寻思录之一,人文精神:是否可能和如何可能》,《读书》杂志1994年3期,3-13页。自那以后,《读书》杂志在1994年3-7期,陆续发表了来自上海的年轻学者的多次谈话录。

的失落了,那么是什么力量导致它的失落?启蒙主义的思想家们曾经奢望“理性化”的过程不仅能导致对自然的控制,而且也能促成人的主体的自由、道德和公义的进步以及人类的幸福。但是,这样的信念正在遭到深刻的质疑。因此,如果我们要讨论“人文精神的失落”,就必须先澄清这一失落与中国“新启蒙主义”所致力现代化运动的历史联系。这场关于“人文精神”的讨论从1994年初开始,持续了一年多的时间,参与者众多,但却没有触及这样的问题:如果所谓“人文精神”是和80年代的知识分子的思想运动直接相关的话,那么,1989年以后的急剧社会变迁如何瓦解了作为一个独特群体的“知识分子”?这些改变中国“知识分子”社会身分的社会变迁包括:现代社会日趋分工严密的职业化过程,现代企业和公司内部的科层制的发展,国家体制内部的技术官僚化,以及与之相伴随的社会价值取向的转移。原有的知识分子阶层正在分化为专家、学者、经理人员、技术官僚,并被组织到中国社会日益发展的科层制度之中。把当代“知识分子”的变化归结为某种“精神”失落,而回避导致“知识分子”阶层发生变化的社会条件,其根源之一就是“启蒙主义”知识分子对这个社会过程本身持有极为暧昧的矛盾态度。

中国的所谓“后现代主义者”正是利用了这种含混,把西方的后现代主义直接作为批判中国“新启蒙主义”的武器,尽管中国的“后现代主义”比中国的“启蒙主义”更加含混。我在这里不能对中国的“后学”作全面的分析,因为其中也包含了各种因素和复杂性。我在此所作的分析,主要针对的是“后学”的一些代表人物的代表性文章。“中国的后现代主义”是在西方、特别是美国后现代主义影响之下形成的,但它们的理论内涵和历史内涵都极为不同。我仍然把这种“中国的后现代主义”作为现代化的意识形态的补充形式来看待。“中国的后现代主义”的主要理论来源是解构主义、第三世界理论和后殖民主义。然而:“中国的后现代主义”从未对中国的现代性问题作出历史分析,也从未见到一位中国的“后现代主

义”的信徒对中国的现代文化与西方的现代文化的关系作细致的历史分析。在文学的领域里,他们所解构的历史对象与启蒙主义曾经作过的历史批判是一样的,都是中国现代的革命及其历史理由;稍有不同的是,他们对启蒙主义的主体性概念加以嘲笑,却从未将中国启蒙主义的主体性概念置于特定的历史语境中加以分析。当“中国的后现代主义者”嘲笑“启蒙主义”历史姿态的时候,他们不过是在说作为一历史过程和社会运动的“启蒙主义”是如何地不合时宜,因为他们已经置身于受商业化的大众传媒支配的、消费主义的“后现代”社会。后殖民主义可以被视为西方(主要是美国)文化制度内部的自我批判,它从边缘文化立场对西方中心主义文化所作的批判(对后殖民主义理论本身的讨论不是本文的任务),揭示了殖民主义在文化和知识领域的表现形式,其中也包括西方民族国家理论被殖民地人民用以抵抗殖民者的复杂过程。在“中国后现代主义”的文化批评中,后殖民主义理论却经常被等同于一种民族主义的话语,并加强了中国现代性话语中的那种特有的“中国/西方”的二元对立的话语模式。例如没有一位中国的后殖民主义批评家采取边缘立场对中国的汉族中心主义进行分析,而按照后殖民主义的理论逻辑这倒是题中应有之义。具有讽刺意味的是,有些中国后现代主义者利用后现代理论对西方中心主义进行批判,论证的却是中国重返中心的可能性和他们所谓“中华性”的建立。在这种典型的现代性宏伟叙事中(虽然打着后现代的旗号),中国的所谓后现代主义者对“中华性”的未来性预见不仅没有触及作为资本主义中心的新中国与自己的文化、与西方现代历史的关系,而且与传统主义者有关 21 世纪的预言和期待完全一致<sup>①</sup>。这倒并不使人惊讶。

中国后现代主义的另一特点是以大众文化的名义将欲望的生

<sup>①</sup> 请参见张法、张颖武、王一川《从“现代性”到“中华性”》,《文艺争鸣》1994年2期,10-20页。

产和再生产虚构为人民的需要,将市场化过程中受资本制约的社会形态解释为中性的、不受意识形态支配的“新状态”<sup>①</sup>。这种理论分析中,既缺少对大众文化内部的不同层次、不同方面的调查和分析,又没有对商业化的或消费主义的意识形态作出相应的阐释和批判。当他们以中性化的欲望、状态、人民、大众文化的名义对他们所属的知识分子群体进行攻击的时候,以消费主义为其主要内容的市场意识形态却经由他们的后现代主义理论而合法化了。“中国的后现代主义”否定掉的是“新启蒙主义”的严肃的社会政治批判,他们对一切价值进行解构的同时,却没有对构成现代生活主要特征的资本的活动作出分析,也没有对这种资本的活动与中国社会主义改革运动的关系作出评价。在他们经常指称的“官方或主流与大众文化”的二元对立之中,看不到这两者通过资本的活动而形成的复杂关系,而这恰恰是当代中国社会文化的主要特点之一。事实上,中国的后现代主义者正是把希望寄托于“市场化”：“‘市场化’意味着‘他者化’焦虑的弱化和民族文化自我定位的新可能”、“市场化的结果,必然使旧的‘伟大叙事’产生的失衡状态被超越,而这种失衡所造成的社会震撼和文化失落也有了被整合的可能”,“并提供了一种新的可能的选择、一条民族的自我印证和自我发现的新道路”<sup>②</sup>。所谓“市场化”不是一般地对市场的赞同,而是要把整个社会的运行法则纳入到市场的轨道,因而市场化不是一个经济学范畴,而是一个政治、社会、文化和经济的范畴。在90年代的历史情境中,中国的消费主义文化的兴起并不仅仅是一个事件,而且是一个政治性的事件,因为这种消费主义的文化对公众日常生活的渗透实际上完成了一个统治意识形态的再造过程;在这个过程中,大众文化与官方意识形态相互渗透并占据了当代意识形态的主导地位,而被排斥和喜剧化的则是知识分子的批

① “新状态”这个概念被一些当代文学评论家用于描述当代中国文学的主要特征,其意思是当代中国文学中的“新状态”是一种不受意识形态支配的原生态。

② 张法、张顺武、王一川《从“现代性”到“中华性”》,《文艺争鸣》1994年2期,15页。

判性的意识形态。在有些后现代主义者所采用的学院政治式的批评方式中,隐含的是他们的文化政治策略:用拥抱大众文化(虚构的人民欲望和文化的市场化形态)、拒斥精英文化的姿态重返中心——中国特色的社会主义市场。中国后现代主义文化批评的一部分已经成为中国大陆的独特的市场意识形态建构的有效部分。

在当代中国的情境中,思想界和知识界对上述问题的回应是极为无力的。一些来自中国大陆、留学欧美的年轻中国学者与他们在中国的合作者们试图借助于分析的马克思主义等西方理论提出问题。尽管他们对现代中国历史的把握让许多学者感到不满,但我仍然认为,他们的问题意识具有现实尖锐性。在思想的方式上,这些年轻学者也一定程度地超越了那种在中国/西方的二元论述中讨论中国问题的启蒙主义的思想方式。他们考虑的问题与冷战的结束有密切的关系,其主要出发点是:冷战时代的旧的概念范畴已经不能满足中国和世界的需要,时代呼唤制度创新和理论创新。他们中的代表者认为可以从“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”中汲取一些有益的启发;然后以中国深厚的土壤为基础,将中国已经出现的一些制度创新和理论创新的萌芽培育、壮大起来。所谓“新进化论”倡导的是超越传统的“社会主义/资本主义”的二分法,对中国社会主义经济制度中的一些遗传因素如乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新,从而获得发展。将 John Roemer、Adam Przeworski 等美国学者提出的“分析的马克思主义”引入中国,目的在于对马克思的学说严格解说,以在当代条件下推动人类全面解放、个人全面发展的理想的实现。其中最核心的思想是,社会主义的理想历来是以广大人民的“经济民主”来取代少数经济、政治精英对社会资源的操纵。实际上,这一理论的提出直接针对的是俄国已经实行、中国正在实行的国有资产的股份化或私有化运动。因此,他们的观点恰好是:政治民主是保证公有资产不被少数人“自发私有化”的必要条件,如果说“资本主义民主”是“资本主义”和“民主”的妥协,而社会主义则是经济、政治民

主的同义词。“批判法学”的一项重要理论成果是揭示出西方 18 世纪以来民法的最核心内容——绝对财产权,即财产“最终所有者”对财产的排他性处置权——已经解体。这一理论在中国的语境中的意义仍是与如何扩大经济民主、扼制大规模私有化运动相关的。用他们自己的观点来说就是,在概念层次上,超越“私有制/国有制”的两分法,从而把注意力转移到如何通过“财产权力束的分离与重组”来扩大经济民主,并将生命与自由的权利置于比财产权更重要的宪法地位。总之,以“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”为理论基础的中国学者试图以经济民主和政治民主为指导思想,超越非此即彼的两分法,寻求各种制度创新的机会<sup>①</sup>。

是否继续使用社会主义或者资本主义的概念并不重要。当代中国社会面对的问题也显然无法用资本主义或社会主义这样的概念来简单地加以解释。问题仅仅在于能否真正触及当代中国社会面对的社会问题,能否在具体的情境中作出审慎有度的分析。中国新马克思主义的出现与美国大学里的经济学、社会学以及法学中的马克思主义思潮有深刻联系,这也可以看作是所谓全球化条件下的“理论旅行”。除了由于忽略历史的具体过程而产生的对西方理论的简单搬用外,这些研究的一个欠缺是,作者的注意力完全集中于经济领域<sup>②</sup>,而很少涉及文化领域。如果说中国新马克思主义已经提出了经济民主的问题,但却没有提出和讨论文化民主的问题。在市场条件下,文化资本的运作是整个社会活动的重要

<sup>①</sup> 崔之元《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》(香港),1994年8月号,5~16页。对于这篇文章的批评,请参见季卫东《第二次思想解放还是乌托邦?》,《二十一世纪》(香港),1994年10月号,4~10页。

<sup>②</sup> 崔之元对当代中国经济改革中的问题的诊断也是引起争论的问题。苏文发表于《东方》1996年第1期上的论文《山重水复应有路》虽然是讨论苏联和东欧国家的改革问题的文章,但基本的思想却是针对崔之元对中国改革道路的分析是在与苏联和东欧改革的比较关系中进行的。由此可见,关于中国当代改革道路的讨论不只受到中国改革本身状况的影响,还受到苏联和东欧地区改革状况的影响。在可以预见的将来,苏联和东欧的改革的成败对中国学者思考中国问题将会产生重大的影响。

方面。对文化资本的控制和媒体的掌握,决定着社会的基本文化倾向和主流意识形态的取向。例如当代最重要的媒体是电视系统,除了国家对媒体的控制之外,中国的电视剧生产正在市场化,那么在大众文化与国家之间建立的这种联系能否提供文化民主的内在机制呢?许多中国知识分子乐观地认为“市场化”能够自然地解决中国社会的民主问题,实在是天真的幻想。在媒体和大众文化已经相当发达的中国当代情境中,特别是中国的文化生产与国际的和国内的经济资本的活动密切联系的时代,放弃对文化生产、文化资本的分析,也同样不能真正理解中国当代社会和文化的复杂性。新马克思主义特别注重经济民主的分析,但文化民主问题似乎基本上没有涉及,这也多少显示了中国现代化的目标和现代化理论对他们的潜在的影响。在中国的语境中,国家机器与市场的关系错综复杂,而文化的生产一方面受制于国家机器的动作,另一方面则受制于经济资本和市场的活动。但是,经济和市场本身从来就不是脱离国家的领域。在当代的条件下,文化生产就是整个社会再生产的一个部分。因此,对文化问题的分析需要超越马克思有关“经济基础”与“上层建筑”的二分法,而将文化理解为整个社会生产和消费过程的有机的部分。换句话说,对于中国学者来说,文化批判一方面需要与对社会政治经济过程的分析相联系,另一方面也要在方法论的意义上寻找文化分析与政治经济分析的结合点,在这方面还很少有学者提出系统的理论和观点,因为真正的理论创造需要大量的经验分析和历史研究,而后一方面的工作仍然是相当不够的。但是,这并没有妨碍一个最为基本的结论,即争取经济民主、争取政治民主和争取文化民主事实上只能是同一场斗争。

对于中国社会来说,对经济民主的讨论涉及的是整个社会分配制度和生产方式,因此不可避免地涉及政治民主问题。在这个意义上,讨论经济民主和文化民主问题为讨论政治民主提供了实质内容。90年代以来,有关政治民主的讨论明显减少,这显然是

因为这一话题仍然充满禁忌。除此之外,如何在冷战结束以后的情境中界定民主和规划切合实际的历史目标的确成为需要思考的问题。政治民主不仅是社会实践的目标,而且也是文化反思和历史反思的课题。对政治民主的诠释一方面受制于不同的文化价值观,另一方面则与国际间的经济政治关系密切相关。在中国的独特的市场社会形式中,不存在脱离经济民主和文化民主的政治民主问题,也不存在脱离政治民主和文化民主的经济民主问题。因此,一方面,我们可以说民主问题在90年代显然增加了新的社会内容,另一方面,讨论经济民主却无法回避政治民主问题。

有关中国民主的讨论集中于如何保障个人的自主性和政治参与能力。中国知识界对这一问题的思考从两个不同而相关的方面展开。第一个方面是经济自由主义的论述。由于私有化运动和乡镇企业的发展,以及跨国资本在中国的实际存在,中国社会的经济结构已经相当复杂。但许多经济学者仍然相信,市场及其活动作为一种“自然过程”能够自发地导向民主的实现。他们认为,由于“市场逻辑,就是个人权利的自由交易”,而“国家观念,就是公共权力的强制实施”,“前者以个人自由权利的确立和保障为基础,后者以公共选择的结果为前提”,因此,市场本身的发展将保证个人的充分的自由权利<sup>①</sup>。在这种经济自由主义的论述中,个人权利通过市场逻辑获得保障,而市场虽然与国家存在复杂的关系,但在功能上能够限制国家权力的过度扩张。我们能够理解这种理想主义叙述针对的是国家对于市场和社会的干预,但是,如果国家不仅是完全外在于市场的存在,而且也是个人的直接对立物,那么,我们用什么范畴来叙述市场内部的支配力量呢?经济自由主义的论述掩盖了中国的市场形成与国家改革计划的关系,创造了作为一种自然范畴的“市场”概念,却丧失了分析市场关系内部的那些支配与被支配的权力关系的能力。这种权力关系不仅是社会腐败的主

<sup>①</sup> 张曙光《个人权利和国家权力》,《公共论丛》三联书店,1995年,1期,1~6页。



要根源,而且也是社会资源的不平等分配的基本前提。在计划/市场的二元论中,“市场”概念被设想成为“自由”的源泉。但是,这一概念模糊了市场与市场社会的区别:如果说市场是透明的、按照价值规律运行的交换场所,那么,市场社会则要求用市场的法则支配政治、文化和我们的一切生活领域,市场社会的运作是和垄断的上层结构无法分离的。正是在这个意义上,“市场”概念掩盖了现代社会的不平等关系及其权力结构。正如沃勒斯坦在总结布罗代尔的贡献时指出的,“如果没有一种政治保障你就永远不能支配经济,……认为没有国家的支持、甚至在反对国家的情况下也能成为一个(布罗代尔定义下的)资本家,那简直是一个荒诞的想法。”<sup>①</sup>如果国家是资本主义运作的一个组成因素,那么,支配当代中国知识界的政治想象的经济自由,是否应该重新加以界定呢?试图用国家对经济的干预程度来解释经济和政治民主问题,是不是应重新论证究竟谁应该是国家行为的受益者呢?

第二个方面是有关市民社会和公共领域的讨论。越来越多的人注意到,市场并不是国家之外的一切,在市场/国家的关系中也需要“社会”的中介力量,才能保持力量的均衡。在哈贝马斯等人的影响下,许多人将注意力转向了市民社会和公共领域的范畴。他们认为中国社会正在出现一个市民社会,或者说,他们吁求在中国形成一种西方式的市民社会,其功能是保障个人权利的自由和抵制国家力量的过度干预。如果把这一讨论看作是用规范式的方式吁求政治民主的话,那么,我们能够理解、同情并在一定程度上支持这一讨论。但是,如果把这种规范式研究看作是一种具体的、现实的途径或经验,则这一理论势必陷人自我矛盾的困境。中国的市场化改革始终是和国家的强大存在相关的,在国家推动下形成的所谓“市民社会”是否像许多人期待的那样处于社会/国家的

<sup>①</sup> 见布罗代尔《资本主义的动力》,三联书店,1997年,85页。

两极结构之中,是令人生疑的<sup>①</sup>。例如许多政治精英及他们的子弟直接参与经济活动,并成为大公司和企业的代理人。我们能说他们是“市民社会”的代表吗?这表明在中国已经出现了经济精英与政治精英合二而一的社会结构,而他们也直接参与国际性的经济活动。在中国已经揭露出的一些重大的腐败丑闻,都涉及高级政治官僚或其子弟在国内和国际经济活动中的不法行为。更为重要的是,这一讨论更加注重了“社会”的功能,却很少分析作为社会范畴对立面的“国家”范畴究竟意味着什么?它是铁板一块地处于“社会”之外或之上,还是与“社会”相互渗透?“国家”内部是否包含了特定的空间?这些空间有无可能在特定条件下称为某种批判性的空间?

这一问题也牵涉如何形成社会和政治的批判空间问题。在这方面,一些学者将注意力转向文化生产领域,例如媒体和印刷文化,因为在这个领域中,当代中国正在出现“民间的”刊物、“独立的”制片人及其文化产品。1989年后,由《学人》(主编陈平原、王守常、汪晖)丛刊<sup>②</sup>开始,逐渐出现了一系列“非官方的”学术刊物,如《中国社会科学季刊》(主编邓正来)<sup>③</sup>、《原道》(主编陈明)<sup>④</sup>、《公共论丛》(编辑刘军宁、王焱、贺卫方)<sup>⑤</sup>。同时还出现了一些介于官方与非官方之间的刊物,如《战略与管理》(主编秦朝英、执行主编杨平、李书磊)<sup>⑥</sup>、《东方》(主编钟沛璋、副主编朱正琳)<sup>⑦</sup>等

① 黄宗智在讨论美国中国学中有关市民社会和公共领域范畴的应用时,也曾指出:“将‘资产阶级公共领域’和‘市民社会’这两个概念用于中国时,经常预设了国家与社会之间的二元对立……我认为,国家与社会之间的二元对立是从西方近代历史中高度抽象出的一种理想,但它并不适用于中国。”Philip C. C. Huang: “Public Sphere”/“Civil Society” in China? *The Third Between State and Society, Modern China*, number 2, April 1993, pp. 216~240. 黄宗智的讨论主要针对近代中国的情形而言,但我以为即使就当代中国的情况来说,也是适用的。

② 由日本国际学术友谊基金会资助,江苏文艺出版社出版。

③ 在香港注册出版。

④ 起初由中国社会科学出版社出版,尔后又因经济问题转由团结出版社出版。

⑤ 福特基金会资助,三联书店出版。

⑥ 由官方的“中国战略与管理研究会”主办。

⑦ 由“中国东方文化研究会”主办。

等。中央电视台的专题节目《东方时空》也是由一些受聘于电视台的民间制片人参与创作。这一切的确带来了新的文化景观。但是,就“民间刊物”而言,在这里特别值得注意的有两点:第一,这些“民间刊物”都没有正式的刊号(所谓以书代刊),因而处于合法与非法之间。更重要的是,由于受到体制内部空间的保护,正式刊物(或者说是官方刊物)反而能够发出较民间刊物更为大胆批评意见。以当代中国影响最大的刊物《读书》为例,它被公认为中国思想解放的象征。但是,这个受到知识分子广泛好评的刊物并不是“民间刊物”,而是由国家出版社出版并直属新闻出版署的刊物。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。像《东方时空》这样的电视专题节目,就是独立制片人、国家意识形态机器和巨额广告收入共同促成的电视制作。由于民间力量的参与,它的影像语言、主持人风格与传统的官方新闻节目的呆板风格大为不同,也在一定程度上触及了原有节目没有触及的社会内容,但同时,它也负担着宣传和制造官方意识形态的任务,并在国家的严格控制之下。中国的“公共空间”在这个意义上不是介于国家与社会之间的调节力量,而是由国家的内部空间和社会相互渗透的结果。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。

90年代以后,美国、台湾、香港和中国大陆的许多学者都将哈贝马斯的公共领域理论引入对中国问题的探讨。就哈贝马斯的理论而言,早期自由主义的公共领域与市民社会具有密切联系,它介于市民社会与国家之间并对二者实行监督与批评。哈贝马斯构筑的是一种规范式的理想形态,他特别注重的是这一理想形态在现代历史中的变形和转化。这就是他所说的公共领域的“重新封建化”,即媒体和其他公共领域被国家、政党和市场所左右的状况。

按照这一理论的基本逻辑,我们可以推论说,首先,大陆的公共空间是在没有成熟的市民社会的前提下形成的,在许多情况下,它甚至存在于国家体制内部。但它所以能够存在于国家体制内部,一方面是由于国际和国内市场的经济资助,另一方面则是由于国家的利益需要和国家内部空间的形成。因此这一公共空间的形成从未呈现过哈贝马斯所描述的那种早期资产阶级公共领域的特征,媒体在整个社会体制中所处的地位不仅深刻说明了中国的公共空间与哈贝马斯所描述的欧洲公共领域的差别,而且也表明媒体在这一语境中从来不是一个自由讨论和形成公共意见的领域,相反,媒体是各种支配性力量角逐的场所。在这个意义上,需要重新研究社会/国家在当代中国的复杂关系。在这个错综复杂的关系中,无论是市场,还是“社会”,都并不是自然抵御国家过度干预的力量。这表明,经济民主和文化民主问题是与政治民主问题直接相关、无可分割的问题。这也同时表明,经由市场而自然达致国内和国际领域中的公平、正义和民主不过是另一种乌托邦而已<sup>①</sup>。

中国当代思想的这个最近阶段的结束是以“新启蒙主义”思潮的历史性衰落为标志的。不过,我们也可以换句话说,这是作为现代化的意识形态的社会主义和“启蒙主义”的历史性胜利。正是这些相互冲突的思想共同为中国现代化提供了合理性和合法性的证明,为中国社会朝向全球市场和全球体系的改革开辟了道路。在

---

<sup>①</sup> 中国许多知识分子认为“开放”本身最终将导致中国社会向西方靠拢,从而在政治上解决民主问题。可是,中国当代现存的问题,即是和国际资本在中国的活动相关的。这同样证明,简单说“开放”能够解决中国的社会民主问题也是不切实际的。我在此提及这两点既不是简单地否定有关市民社会的讨论,更不是说中国应当走向封闭,我的意思仅仅是:我们需要发展出更为复杂的论述模式来探讨中国社会的问题。中国大陆有关市民社会问题的讨论主要集中在一份民办刊物《中国社会科学季刊》上。主要的文章有邓正来、景跃进《建构中国的市民社会》(创刊号)、夏维中《市民社会——中国近期难圆的梦》(总第5期,176~182页)、萧功秦《市民社会与中国现代化的三重障碍》(总第5期,183~188页)、德里克《现代中国的市民社会与公共领域》(总第4期,10~22页)、蒋庆《儒家文化:建构中国式市民社会的深厚资源》(总第3期)、朱英《关于中国市民社会的几点商榷意见》(总第7期,108~114页)、施雪华《现代化与中国市民社会》(总第7期,115~120页)、鲁品越《中国历史进程与市民社会之建构》(总第8期,173~178页)等等。此外,《天津社会科学》也发表了一些文章,如俞可平《社会主义市民社会:一个崭新的研究课题》(1993,4)、戚行《关于市民社会若干问题的思考》(1993,5)、徐勇《现代政治文化的原生点》(1994,4)。

跨国资本主义时代,“新启蒙主义”的批判视野局限于民族国家内部的社会政治事务,特别是国家行为;对内,它没有及时地把对国家专制的批判转向在资本主义市场形成过程中国家——社会的复杂关系的分析,从而不能深入剖析市场条件下国家行为的变化;对外,它未能深刻理解中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断,而不能一如既往地援引西方作为中国社会政治和文化批判的资源。中国启蒙主义的话语方式建立在民族国家的现代化这一基本目标之上,而这个目标却是由起源于欧洲、而今已遍及世界的资本主义过程所制定的。中国新启蒙主义而对的新的问题是如何超越它的原有目标对全球资本主义时代的中国现代性问题进行诊断和批判。在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,在这个废墟之上,是超越国界的巨大的资本主义市场;甚至作为启蒙思想的批判对象的国家行为在相当大的程度上也受制于这个巨大的市场。在这个世纪即将告终的时候,已经有人宣告:历史终结了。

#### 四 面对 21 世纪:全球资本主义时代的批判思想

20 世纪末期的最为重要的事件是东欧社会主义的失败和中国趋向全球市场的“社会主义改革”,这一切正在结束和已经结束了以意识形态的对立为标记的冷战时代。站在这样的历史转折点上,许多学者对 21 世纪作出或悲观或乐观的预言:21 世纪是新的产业革命的时代;是解决人口生态问题的时代;是文艺或宗教复兴的时代;是经济中心转向太平洋圈的时代……哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)在题为《文明的冲突》的论文中断言:新世界中占首位的冲突根源,将不再是意识形态的和经济性的,人类中的重大分界以及主要的冲突根源将是文化性的。民族

国家在世界事务中仍将是强有力的行动者,但全球政治的主要冲突将发生于不同文明的民族和国家之间。文明的冲突将主导全球政治。

我不准备在此以亨廷顿和其他学者的预测作出理论的分析 and 质疑(已经有学者提及了这样的问题,如在国际政治行为中,民族国家将把文化价值置于经济和政治行为中,民族国家将把文化价值置于经济和政治利益之上吗?),我要指出的问题是,在冷战结束之后,包括中国在内的社会主义国家已经成为世界资本主义市场的一个重要的、也许是最富活力的地区;东亚地区也的确可能改变在原有的资本主义经济体系中的边缘地位,成为新的资本主义的经济中心之一;在资本主义生产方式普遍化的历史情境中,这个生产方式本身的矛盾在 21 世纪居于何种地位?例如在中国的市场化过程,国家资本、民间资本、外来资本之间的关系怎样?新阶段与社会其他阶层的关系怎样?农民与城市人口的关系怎样?发达的沿海地区与落后的内地的关系怎样?所有这些社会关系都需要置于资本主义的生产关系、特别是市场关系中来观察,而根本的问题是,这些关系的变化对于整个中国社会乃至整个世界的资本主义市场具有怎样的影响?在跨国资本主义的时代,这些“国内关系”是否已经无足轻重?我至今还记得自由主义的理论大师马克斯·韦伯的不祥预感,他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度,甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望。在新的历史情境中,韦伯的问题是否还成立?

韦伯和马克思对现代性的反思都建立在他们对资本主义的观察之上。而在今天,我们有必要把对中国社会主义的历史反思同时视为对现代性问题的反思,这个现代性问题是欧洲近代资本主义及其文化所引发的。市场社会的扩展及其对社会资源的垄断必然伴随着自发的、未经计划的社会保护运动,这两个方面的冲突构成了 19—20 世纪的最为严重的社会危机(包括两次世界大

战)的动因,也成为现代社会制度自我改革的基本动力。现代社会主义的兴起是基于对资本主义内在矛盾的理解和克服这种矛盾的历史愿望,但已有的社会主义实践不但未能完成这个历史任务,而且最终将自己汇入了全球资本主义之中。与此同时,资本主义从社会主义运动和各種社会保护运动中获得了进行自我批判和改革的机会,以至于在今天,我们已经无法在原来的意义上以民族国家为单位界定社会主义和资本主义问题。正是在这个意义上,当我们用全球化或全球资本主义这样的概念来描述当代世界的变化时,决不意味着资本主义的垄断结构及其运行规则代表了当代世界的<sub>所有</sub>方面,因为在欧美的社会体制和公共政策中已经包含了各种社会主义的或其他的社会机制。除了制度实践中所包含的社会主义或社会保护因素外,我们还可以发现布罗代尔称之为“物质文明”的那些方面,那些在生活的底层所运行的、在漫长历史中形成的交往关系。也是在这个意义上,对中国社会主义的反思才不仅是对过去的检讨,而且也是对现在与未来的预言,因为我们仍然置身于以现代化为目标的同一个历史进程之中。传统形式的社会主义无法解决现代性的内在危机,作为现代化的意识形态的马克思主义和“新启蒙主义”也几乎无力对当代世界的发展作出恰当解释和回应。正是在这里,隐藏着“重新思考中国问题”的必要性。

中国思想力量正在讨论所谓的“全球化”问题,而与此相对照的是,西方媒体却在谈论中国的民族主义。大多数中国知识分子对“全球化”抱持着儒家大同式的理想主义,这种有关“大同”的天下主义不过是一个世纪以来不断重复的“走向世界”的现代性梦想罢了,我们从中还能辨识出一些“儒教化的世界图景”的依稀面目。而另一些年轻人却利用商业炒作的方式炮制了《中国可以说不》这样的畅销书,以至在已经非常不安的西方社会引起了有关民族主义的疑虑和明显过于夸张的“中国威胁论”。在一定意义上,后者成功的商业炒作使得许多海外媒体认为中国民族主义思潮已经具有概端排外的性质,而忘却了这本书的出版和发行过程与商业的

关系。只要民族国家体系没有彻底瓦解和重组,民族主义作为民族国家同一性的基础就不会消失。更为重要的是,当代的民族主义政治与传统民族主义存在重要的差别,与其把它看作是全球化的对立面,毋宁把它看作是全球化的副产品。对于民族主义问题的讨论必须把全球政治经济体系关联起来,而不能作孤立地说明。中国在21世纪可能成为一个发达的市场社会,但却没有可能成为新的全球霸权。美国和前苏联的经济、政治和军事地位是在冷战的过程中形成的,在苏联解体后,北约已经成为全球压倒性的军事力量。在可以预见的历史时期里,没有一个国家能够发展起这样的军事霸权。如果不能从全球的政治、经济和军事结构思考当代民族主义问题,那么,无论他们是积极地支持民族主义运动,还是极力反对民族主义,都有可能放过了问题的根本症结。

那些将全球化看作是当代世界的最新发展的学者都似乎忘却了全球化过程是一个伴随资本主义发展而发展的世界历史的漫长过程,它已经经历了不同的历史阶段或时期。正如依附理论的重要阐释者阿明指出的,在工业革命前的商业主义时期(1500—1800年),以大西洋为中心的商业资本形成了它的支配地位,并创造了它的边缘区域(美洲);在产生于工业革命的所谓资本主义的古典时期(1800—1945年),伴随西方资本主义的发展,亚洲(日本是一个例外)、非洲和拉丁美洲成为西方资本主义的边缘地区,它们通过农业和矿业的生产而加入到全球劳动分工之中;与此同时,伴随以资产阶级民族国家体系为其形式的工业体系的形成,民族解放运动也在这些地区发展起来,其意识形态上的特征就是将工业化当作解放、进步的同义词和“赶超”的手段,并在资本主义中心启发之下以建立富强的民族国家为目标;第二次世界大战结束至今,是边缘地区在不平等条件下进行工业化的时期,在这个时期,包括中国在内的许多亚洲和拉美国家重新获得国家的政治主



权。伴随资本主义全球化的过程,自足的民族工业体系逐渐瓦解,最终被重组为一体化的世界生产和贸易体系的构成要素<sup>①</sup>。全球化过程并不能自明地解决我们所面对的各种社会问题。从现代世界的发展来看,生产和贸易过程的全球化并没有自发产生与之适应的超越民族国家的政治—社会组织的新形式,也没有发展出能够适应亚洲和拉美等边缘地区兴起的政治、经济关系,更没有解决所谓的南北差异和不平等。同样明显的是,民族国家地位受到削弱,而政治、经济和军事的垄断却没有改变。因此,如果需要消除民族主义所产生的某些负面效应,就必须在广泛的全球关系中探讨建立更为公正与和平的政治关系的可能性。

就中国的情况而言,由于日益深入地加入到生产和贸易的全球化过程中,国际资本与民族国家内部的资本控制者(对于包括中国在内的第三世界国家来说,资本控制者也是政治权力的控制者)相互渗透又相互冲突,一方面使得国内经济关系更加复杂,另一方面也不可避免地导致了体制性的腐败。这种腐败渗透到政治生活、经济生活和道德生活的各个方面,已经产生了深刻的社会不公。即使从纯粹效率的观点看,如果不能通过制度创新发展出遏止这一过程的社会机制的话,这种体制性的腐败对经济的发展必将产生重大障碍;而与这种腐败相伴随的盲目的消费主义也将迅速地耗竭自然和社会资源。

这一切表明:自上个世纪以来在中国思想界普遍流行的现代化的目的论世界观正在受到挑战,我们必须重新思考我们习惯的那些思想前提。尽管没有一种理论能够解释我们面对的这些如此复杂而又相互矛盾的问题,但是,超越中国知识分子早已习惯的那种中国/西方、传统/现代的二分法,更多地关注现代社会实践中的那些制度创新的因素,关注民间社会的再生能力,进而重新检讨中

---

<sup>①</sup> 有关“全球化”问题的讨论,请参见汪晖《秩序还是失序?——阿明与他对全球化的看法》,《读书》杂志,1985年7月号,106~112页。

国寻求现代性的历史条件和方式,将中国问题置于全球化的历史视野中考虑,却是迫切的理论课题。社会主义历史实践已经告一段落,全球资本主义的未来图景也并未消除韦伯所说的那种现代性危机。作为一个历史段落的现代时期仍在延续。这就是社会批判思想得以继续生存和发展的动力,也是中国知识界进行理论创新和制度创新的历史机遇。

(汪晖:中国社会科学院文学研究所 研究员)

# 关于现代性问题答问

汪 晖 柯凯军

柯凯军(以下用问):这几年来,各种报纸刊物上总能见到现代性这个概念,“后现代”批评家们用,“启蒙”批评家们也用,但他们在使用这个概念时很少加以界定。似乎说的人没有弄清楚,骂的人也一样糊涂。我们报纸准备开一个栏目,讨论现代性问题。能否先请您谈谈现代性的概念?

汪晖(以下用答):现代性问题是一个内容广泛的问题,许多理论家和历史学者从不同方面探讨这一问题。马克思的资本主义生产方式及其传播问题,韦伯的合理性问题,都可以说是对这一问题的回答,虽然他们不见得直接使用这一概念。不过,要给现代性下一个简明的定义或规范的概念,又非常困难。我认为,对现代性的研究至少包括两个相互联系的层面,第一个方面是对现代性知识的检讨,第二个方面是对现代社会过程的检讨。这两个方面不能完全分离开来看。

如果我们对各种有关现代性的讨论作一些综述,也许可以了解这一概念的一些重要的用法。首先,现代性概念产生于欧洲,它首先是指一种时间观念,一种直线向前、不可重复的历史时间意识。卡林内斯库(Matei Calinescu)在《现代性之五面》(Five Faces of Modernity)中曾经详细地叙述“现代”概念的起源,他认为现代性的观念虽然与欧洲历史中的世俗化过程有关,但这个概念却起源于基督教的末世教义世界观,因为这种世界观所隐含的时间意识具有不可重复的特点。在文艺复兴时期,现代概念经常与古代概念匹配使用,在18世纪,这个概念经常指建筑、服饰和语言的时尚,

基本上是一个贬义词。直到 19 世纪、特别是本世纪,这一概念的贬义才开始发生变化。

作为一个时间概念的现代性,在 19 世纪开始与一个迄今为止仍然流行不止的词联系在一起,那就是“时代”或“新时代”(new age)的概念。黑格尔的历史观就是这种时间观念(时代概念)的最为完整的表达。哈贝马斯(Jürgen Habermas)在《现代性的哲学话语》(The Philosophical Discourse of Modernity)中就说过,在黑格尔那里,现代性概念成为一个时代概念,“新时代”是现代,“新世界”的发观、文艺复兴、宗教改革等发生于 1500 年前后的历史事件成为区分现代与中世纪的界标。在这个意义上,“现代”概念是在与中世纪、古代的区分呈现自己的意义的,它体现了未来已经开始的信念。这是一个为未来而生存的时代,一个向未来的“新”敞开的时代。这种进化的、进步的、不可逆转的时间观不仅为我们提供了一个看待历史与现实的方式,而且也把我们自己的生存与奋斗的意义统统纳入这个时间的轨道、时代的位置和未来的目标之中。

问:我们至今仍然喜欢说:“某某落后于时代”,还有人在讨论当代问题时用“世界潮流,浩浩荡荡,顺之者昌,逆之者亡”,等等。那么,这种时间观念在我们的日常生活中也会成为判断事物的标准,是吗?

答:是的。福柯在《什么是启蒙?》中就把现代性归纳为一种态度,一种把自己与时代、与来来关联起来的态度。比方说,一个现代派艺术家喜欢穿着怪异、留着长发,在别人看来十分奇特,但对他来说,这是一种“时代的要求”、一种通向未来的艺术真谛的方式。这种形式于是就有了意义。我们的日常生活和历史中,需要诉诸时代和未来来肯定我们的行为的方式实在不胜枚举,其行为之庄严,言语之壮丽,语调之专断,不是 19 世纪的颓废派们所能比较的。艺术家对于时尚的追逐还仅仅是一种个人行为,更为重要的是各种集体性的运动和社会实践都是在时代和未来的感召下展开的。中世纪的人们从上帝那里获得生存的理由和人生的意义,

而在“上帝死了”的时代,人类历史上的那各种变革就只能通过许诺一个光明的、自由的、解放的未来来论证自己的合法性。我们的日常生活、学习和工作都被组织在这个通向未来的时间之流中,没有这个目的论的时间叙事,我们就不知道我们生活、工作和学习的意义。但灾难接踵而来,自由的许诺成了自由的墓地。正是基于这样的观察,有些理论家如利奥塔就把现代性看成是一个大叙事(*grand narrative*),这个叙事虽然假借自由、解放的名义,但实际上却总是一些特殊的发出者(权力者)建构起来。这就是叙事与权力的关系。借助于这样的叙事,所有与之不合的事物、方式、人,都被排斥出去,所谓“顺之者昌,逆之者亡”。这个大叙事带有垄断性、强制性,并成为现代专制的合法性论证。从话语实践的角度看,现代性的各种价值是和它的实施过程连带着的,因此,自由、解放也就被具体地诠释为某种实践。福柯的一系列著作如《规训与惩罚》、《癫狂与文明》、《性史》等等,都揭示了人的解放、人道主义和自由的许诺背后掩盖着的权力关系,掩盖着的排斥、监视和规训机制。套用尼采的话说,道德起源于恶,而不是起源于善。那么,从知识考古学的立场,或者从系谱学的立场,那些伟大叙事究竟起源于“善”,还是起源于“恶”呢?回答是后者。

问:我从一些报刊看到一两篇文章,好像对利奥塔的著作有很多批评。为什么会出现这些批评呢?

答:有些批判理论家批评利奥塔的“后现代”概念本身也创造了新的“宏大叙事”,这一看法得到了许多人的赞成。“宏大叙事”是一个认识世界的框架,许多人觉得,如果没有这个框架,我们的人生和世界就无法组织起来,整个社会生活就没有可能。但更为重要的理由不在这里,而在如何对待启蒙的传统,如何理解现代性的危机。哈贝马斯在《现代性:一个未完成的方案》(*Modernity: An incomplete Project*)这篇文章中,就把现代性定义为一个“方案”。这个方案是在18世纪才进入生活的中心的,它是一个启蒙的方案。戴维·哈维(David Harvey)在《后现代性的状况》(*The Condition of*

Postmodernity) 中对哈贝马斯的所谓“现代性方案”(the project of modernity) 加以归纳,他说,对于启蒙思想家来说,这个方案是一个非凡的智性努力,这就是发展客观的科学,普遍的道德和法律,具有内在逻辑的自主性的艺术。这个方案告诉我们,知识的目的不仅是丰富我们的日常生活,而且也是为了人类的解放。换句话说,这个方案包含着一种许诺:科学对自然的支配向我们许诺从匮乏、需求和自然灾害中获得自由,社会组织的合理化及思想的理性模式许诺我们从神话、宗教、迷信等非理性中获得解脱。只有通过这个方案,整个人性的普遍的、永久的和不变的品质才得以展理。哈贝马斯本人则把“主体的自由”表现在社会生活的若干方面,例如在社会领域,它表现为在民法保障下追求自己的合理利益的空间;在政治领域,它表现为参与政治意志形成和公共政策制定的平等权利;在私人领域,它表现为伦理的自主和自我实现;在公共领域,它可能呈现为社会政治权力合理化的过程。启蒙的方案基本上是在民族国家的范畴内获得表达的,但在我看来,哈贝马斯所谓“主体的自由”还表现为民族国家的主权形式的确立。在这个意义上的现代性方案并不仅仅是一种时间意识,而且还指向着一种有待实现的社会状态。

哈贝马斯所以说这是一个“未完成的”方案,是为了把这个方案与理代历史过程区别开来,这个过程不能被看作是这个方案的完整实施,相反,这个过程包含了对这个方案的歪曲、异化和压抑。哈贝马斯的这个问题意识是从韦伯和康德那里来的。我们可以简要地概括说,工具理性压倒一切,取代了知识(科学)、实践(道德)和情感(审美)的合理分化;纯粹理性笼罩了全部生活领域,不再有实践理性和审美判断的问题。不过,这实在是极为简化的概括,在内容上也不是不可以再作分析。提出这一点是说明,哈贝马斯虽然肯定现代性的价值,但仍然对现代过程本身持有深刻的批判态度。哈贝马斯不加批判地接受了韦伯的现代性概念,它被理解为价值领域的形式分化。但是,早在韦伯那里,现代性的方案本身的

内在矛盾已经成为世界免受市场和官僚体制的侵蚀和制约,因而他对这个价值领域分化的结果持深刻的怀疑态度。换句话说,现代性方案的“未完成性”本身是极为可疑的,因为这一过程包含着两个相互对立的原则,即专门化和世俗化的原则。韦伯已经意识到这两个原则的难以调和的矛盾,那么,我们又怎么可能期待一个完整的现代性方案的“完成”呢?或者,我们是在什么意义上谈论一个具有内在对立的方案的“完成”?

但是,哈贝马斯不像我们这里许多捍卫“现代化”的理论家,他们把现代性与现代化过程混为一谈,做出一副卫道士的样子。一谈现代性的问题,他们就怀疑你是否要回到“旧时代”,回到“文革”,等等,足见他们不是把现代性看作是一个包含了内在冲突的结构来反省现代性,而是把现代性当作是一个整体的目标加以肯定,捍卫这个时代最有霸权的意识形态。

问:您能否简单地谈一谈现代性观念在中国的传播情况?

答:现代性的观念在中国的传播也晚不了太多。开始的时候,人们用老人/少年这样的词来表达进步的意识,梁启超的《少年中国说》是一个例证。1898年,严复翻译发表了《天演论》,从此进化的观念、物竞天择和适者生存的观念进入了中国的历史。严复的天演概念其实较为复杂,其中也混和着易经、史记和其他传统的因素,在时间现上并不那么纯粹,这一点我在《严复的三个世界》<sup>①</sup>里作了详细的分析。不过,如果你读过鲁迅和其他一些人回忆他们读《天演论》的心态,就会知道这本著作对当时的年轻一代有多大的冲击。从晚清开始,“新”这个概念,变得流行起来,“五四”的重要刊物,如《新青年》、《新潮》都是以“新”打头,而后就出现了“现代”概念、摩登概念等等。这些概念的出现还伴随着传统/现代、中国/西方的二分法。那时,也有人对这样的时间观、进步观加以批评,如《学衡》、《甲寅》等等,但在坚持这些二分法方面似乎没有大

<sup>①</sup> 《学人》第12期。

差别。“五四”前后,柏格森的创造进化论传入中国,原先主要指称历史、政治、经济的进化概念,从此发展到了精神的方面。历史成为一个有目的和道德向度的历史。再往后,马克思主义者批评资本主义的各种方案,但他们也以“新”自居,相信历史的进步会沿着一条通向既定未来的方向发展。马克思主义是一种批判现代性的现代性方案,因为它也把自己建立在历史目的论的逻辑之上。马克思的历史观受到黑格尔的影响,带有欧洲中心论的深刻印记。欧洲历史中的不可逆转的时间观念是以欧洲历史的模式为基础建构起来的,在晚近的一些研究中,例如萨伊德的《东方论》中,西方的这种自我形象还是通过勾划东方的形象来建构的。在中国历史中,新、现代、现代化与欧化、西化等概念有着缠结不清的关系。

问:那么,是不是现代性就是一个否定的概念呢?

答:不是。现代性概念本身是一个悖论式的概念。现代性本身包含了内在的张力和矛盾。在欧洲,现代性是和世俗化过程密切相关的,因此,它集中地表现为对理性的崇拜、对经济发展、市场体制和法律/行政体制的信仰、对合理化秩序的信念,我们可以把这些信念概括为一种现代化的意识形态。但是,产生于同一个进程的现代主义文学却具有激烈地反资本主义世俗化的倾向。实际上,对资产阶级市侩心态的美学批判一直是德国浪漫主义的主要特征,19世纪欧洲现实主义文学和20世纪的现代主义文学都构筑了对现代本身的批判视野。马克思、韦伯等人的思想体系中,也包含了对于这个现代过程的深刻反省和批评,尽管他们本人也同时承续了现代性的历史观和若干方式。另外,人们常说起的科学主义与人文主义、理性主义与非理性主义在现代时期的斗争,也显示了现代性的内在矛盾。因此,现代性在某种意义上是一个“自己反对自己的传统”。这好像是著名的墨西哥诗人帕斯说的。

在19世纪中期,马克思和恩格斯把德国浪漫主义的那种美学批判转变为意识形态批判和政治经济批判,从而区分出了“革命的”和“市侩的”两个鲜明典型。“革命的”历史观代表了精英主义



的批判的现代性，“市侩的”生活方式则代表了资产阶级的生活准则。现在看来，资本主义的最为激烈、最为深刻的批判者，也经常是现代性观念的最为有力的阐释者。这就是为什么当代的有些理论在检讨现代性问题时，也把矛头指向那些现代性的激烈的批判者。不过，风水倒转，在当今时代，现代性的文化特征似乎是用媚俗的现代性对抗高调的现代性。媚俗的现代性并不等同于日常生活，而是对于日常生活的别无选择式的塑造。我们只要看一看日益繁荣的报刊杂志上对于“新时代的生活方式”的介绍、鼓吹和各式各样的广告，看看电影院里上演的“大片”和电视中的各式节目，就可以知道了。报纸杂志已经从一种单纯的政治操控的领域，变成了由金钱、利润和权力合作操控的领域。有人把这看作是权力的消退，其实恰恰是权力的重新组合。在思想解放运动中获得的值得珍视的批评空间，正在蜕化为假借大众名义实施的商业化的思想控制。有些昔日的精英似乎如鱼得水，于是反过头来对他昔日的同伴们说，你们是多么可笑啊！

因此，现代性也可以分为精英的和通俗的，这种二分法也可以说是现代性的标志之一。所以从精英的角度反对通俗，与从通俗的角度反对精英，都没有摆脱现代性的基本逻辑。但指出这一点并不足以说明这两种态度的历史意义，重要的是所谓精英理想是什么样的理想，世俗生活的实际内容和方式又如何。在一个到处高扬着精英理想的社会里，这个理想本身可能成为压抑性的工具。但在另一个到处充斥着世俗化权力的社会里，媚俗的趣味和世俗的权力的结合，扼杀了任何挑战这个权力体制的批判潜能。在传统式的专制社会里，国家权力假借理想的名目扫除了民间社会的存在基础，而在市场社会里，所谓“市民社会”也假借世俗的名义摧毁了一切真正的批判空间。但第三种情况最为复杂，即“市民社会”与专制国家共存，前者通过自己的“反精英的”精英阻碍对于“世俗专制”的批判，后者通过假借理想主义的世俗现代化扼杀所有的社会抗议。精英们的现代性主要表现为不断创造现代性的伟

大叙事,扮演历史中的英雄的角色,而通俗的现代性则和各种“摩登”的时尚联系在一起,在各个方面渗入日常生活和物质文明。所以卡林内斯库把现代性概括为五个方面,即现代主义、先锋派、颓废、媚俗和后现代主义。高调的现代主义与媚俗都是现代性的文化特征。这两个方面时而相互矛盾,时而相互配合,在一些重要的方面有着共同的前提。例如,它们都崇奉现代化的发展主义。

我在《当代中国的思想状况与现代性问题》这篇文章中曾经提及中国现代思想具有一种“反现代性的现代性”特质,也是一个例证。中国对现代性的寻求是在殖民主义时代条件下开始的,这种寻求本身包含着抵抗殖民主义和批判资本主义的历史含义。但是,这种抵抗和批判并没有使得这些后起的民族国家摆脱现代性的逻辑,这在一定程度上证明了现代性是一个全球现象,它所造成的危机无法在一个孤立的语境中加以彻底的克服。但是,这决不应该推导出另一个结论,认为因此我们就不必来反思现代性问题。最为重要的是,我所谈论过的那些批判性的思想和思想家,是站在“现代”一边来展开他们对“现代”的批判的。例如,严复是晚清时代一个现代性方案的重要创制者,但他的思想内部混和着各种思想因素。因此,他的“天演”概念本身就包含着进化与循环、运动与静止的矛盾。1907年,章太炎发表了一系列重要的文章,在《俱分进化论》中,他严厉地批评了进化的历史观,批判黑格尔的目的论。也在这一年,他的学生鲁迅发表了《文化偏至论》,严厉批评了各种现代性方案,批评法国大革命及其自由平等原则;在《破恶声论》中,他又有“伪士当去,迷信可存”的断言和一系列不合时尚的说法。现在想想他说的何其好啊:“伪士当去,迷信可存!”梁启超在20年代曾对现代教育制度和国家制度进行批评,他还反思了以进化论和环境决定论为基础的现代史学的弊端。孙中山的民生主义既是一个社会主义方案,也是对于资本主义现代性的批判。毛泽东的许多思想方式建立在现代性的逻辑之上,但他也无法回避如何避免西方现代性之弊端的问题。中国的现代化过程和现代性方

案的制定是在帝国主义时代出现的,它本身具有反抗的潜能。这一点暂时还不涉及对这些反抗的历史评价。不过,我们确实应该想一想,现代历史中的灾难是追求现代性的结果呢,还是反抗现代性的结果,或者是以反现代性的方式追求现代性的结果,抑或几者都有?

作为一个参照,我们不妨多研究一点欧洲和美国的历史,例如,研究欧洲和美国的各种社会保护运动——工人运动、妇女运动、少数民族争取政治权利和经济权利的运动等等——与现代社会制度改革的关系,研究民族解放运动与西方社会内部改革的关系。没有这些社会运动就没有欧洲的民主制度的成就。这也是一种例证,说明现代性内部包含了一些自我改进的机制,或者说,现代性的冲突结构恰恰是现代性迄今仍然具有某种活力的原因,但是,这种内在活力恰恰来自对现代性的批判和冲击本身。在这个意义上,我们不能把美国、欧洲和澳州的制度简单地看成是资本主义制度。恰恰相反,其中包含了许多社会主义因素。换句话说,如果没有对于资本主义现代性的持久批判和反抗,就没有当代的、为我们这里许多人所向往的那些制度改革和发展;如果没有为争取下层阶级经济、政治和文化权利的社会斗争,就不会有现代民主的成就;如果没有民族解放运动,当代世界就是一个彻头尾的殖民主义和帝国主义的世界。

现代性是一个存在着内部冲突的结构。我认为这一点很重要。这在一方面说明对于现代性的反思和批评是从现代性自身中孕育面出的,另一方面也证明站在一种时间的轴线上批判现代性经常是无效的。中国的后现代主义者和后现代主义的批判者经常不了解这一基本的问题,不承认现代性的内在矛盾和冲突,面对现代性采取了一种整体主义的态度。关键是他们看不到现代性的内在张力和矛盾。中国的“后现代主义者”常常觉得他们置身历史之外,可以从现代性的外部对现代性进行批评,所以就有了“从现代性到中华性”或“从现代到后现代”这样的时间叙事;而自以为是的

“启蒙主义者”又常常不了解现代性本身的内在紧张,一股脑儿地拥抱现代性,丧失了起码的反省能力。从思想方法来看,中国的“后现代”与中国的“启蒙主义者”针锋相对,但其实他们都把现代性看成是一个整体,并且在时间的轴线上相互争论。中国的“后现代”把历史归结为从现代性到中华性的线性发展,“现代性”的捍卫者认为中国的国情没有到达西方那样的程度,所以,我们不应该讨论和研究现代性问题。他们不理解现代性的内在矛盾,不了解现代性方案包含着对立的、难以通约的原则,不了解追求现代性的过程与对现代性的批判是同时发生的。严复、孙文、章太炎、鲁迅,所有这些人是在寻求现代性的过程中展开对现代性的批判的,因此,我曾说过,对现代性的批判和反思是中国现代性思想的最为重要的特征之一。但也正因为这样,他们对现代性的批评经常又是对现代性的一些基本前提的承诺。在当代的语境中,对这些前提本身进行反思已经不可避免。事实上,反现代性的现代性不仅是中国思想家的特殊表现,而且也是现代性本身的矛盾结构的表现。这种矛盾结构是现代性自我更新的源泉,也是它无法克服自己的内在矛盾的根源。现代性的方案本身是悖论式的,因而是难以彻底完成的。在我看来,反思现代性的必要性和出发点就隐藏在这里。

问:那么,今天检讨现代性问题有什么意义呢?能否请您先从历史的和思想的方面谈谈?

答:与其追求一个现代性的规范性的定义,不如把现代性当作一个历史的、社会的建构来看待,研究它的一些进步作用如何掩盖了现代世界的历史关系和压迫形式。从历史的和思想的方面看,我们要问现代性是单元的,还是多元的,或者是互动的?欧洲现代历史产生出了一些独特的历史模式,诸如民族国家及其主权形式、市场社会及其生活价值、法律结构及其保障机制、严密的劳动分工及其职业化取向,等等。欧洲资本主义用殖民主义的政治、经济和贸易形式把这些特殊的社会模式推广到全世界,同时也把民族主

义、世界主义以及各种相应的意识形态传播到每一个“现代社会”。但是,民族国家、市场机制、劳动分工,甚至法律机制,真的仅仅起源于欧洲历史吗?其他地区的历史没有自己的“历史”吗?欧洲资本主义究竟是从哪里产生出来的?资本主义的霸权表现在编史学方面就是欧洲中心论和意识形态上的欧洲中心主义,这种欧洲中心论并不是一个单纯的欧洲现象。比如现代性的时间观念基本上是一个欧洲中心的历史叙事,但这个时间观念成为现代编史学的基本观念。似乎离开这种时间观念,我们就无法进入历史。

自30年代以来,中国的许多历史学家尽管也受到这种现代性观念的影响,但他们的工作还是证明了中国历史内部包含市场、文官制度、劳动分工等等历史因素,从时间上看,这些因素及其发达程度很可能早于欧洲。这是一个历史问题,而不是要不要向西方学习的问题。在这个意义上,这些独特因素不能被归结为“西方的”或者西方资本主义的。几年前,刘禾女士在《读书》杂志上发表《黑色的雅典(娜)》一文介绍美国学者伯纳尔对希腊文明与非洲文明的关系的研究,批评西方历史学中的欧洲中心主义。1995年,我曾经访问希腊,当时雅典的国家博物馆正在举办古埃及的文物展览,就排列在古风时期的雅典文物前面的一个馆里,伯纳尔所说的非洲文明与雅典文明的传承关系,历历在目。1995年,我在美国参加一个会议,在会上,日本学者柄谷行人当面批评德里达的声音中心主义,因为德里达把声音中心主义追溯到希腊思想,而忽略了这一现象在其他地区的起源和表现形式。例如,日本民族主义的萌芽首先而且主要地表现为按日语语言来书写汉字的文化运动。18世纪日本国学家的语音中心主义包含着反对中国“文化”统治的政治斗争,或者是对武士道的资产阶级批判,因为中国哲学是德川幕府的官方意识形态。在这个意义上,日本民族主义的产生在起初很可能与“西方”没有关系,它是在以中国为中心的东亚世界体系中产生的。

这当然不是说欧洲资本主义对于整个现代世界的影响仅仅是

一种虚构。欧洲的工业革命、科学技术发展和现代民主政治对于现代世界的影响是深刻的,几乎改变了所有的“历史国家”。通过殖民主义和劳动分工,现代世界的各个地区被组织到沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)所说的“世界体系”之中了(The Modern World System I, II, III)。但是,影响是相互的,不是单向的。发表在今年第8期《读书》杂志上的何伟亚的文章,谈到西方八十年代以来有关帝国主义的研究,他概括说,这类研究讨论的不仅是经济问题,而是把经济问题放在殖民规划的许多层面进行讨论。例如,建筑与城市发展,档案保管与人口普查,人口控制与家庭成分,性与性别、交通、教育、娱乐、医疗、军事组织和技术,等等,以及有关被殖民者的知识生产问题(大学、博物馆以及国际博览会等等),证明殖民主义不是一个单行线,而是双向流动的影响。不单单殖民地转变了,而且欧洲宗主国的中心地带也发生了变化。这就说明面定的历史阶段观点,以及历史发展的全球轨迹等等都需要修正和扬弃。

其实,早在40年代(也许更早),就有日本学者从广泛的交通关系中探讨宋朝的“资本主义”因素,认为宋代以后近世史的发展为了解西洋近世史提供了背景。这些学者习惯于用欧洲历史的视野和概念描述中国和亚洲的历史,所以存在着一些缺陷。但是,他们开创了一种从交通史的角度看待欧洲资本主义发生的历史视野。他们问道:南海所产的香料,是怎样投得欧洲人所好,振发起他们的勇气,活跃于海上?北方的游牧族热爱中国的茶,是怎样地联合起来,成为中国的威胁?在谈论大运河的开凿史时,他们甚至强调不应仅从中国的立场去评价,而应该考虑它在促进中国内部交通的同时,联络了横断亚洲的南北海陆两大干线的东端,中国由此不再是东西交通终点的死胡同,而成为世界循环交通路的一环。在这个意义上,运河的开凿是个有世界史意义的大事业。在谈及18世纪的欧洲工业革命和以法国为中心的政治革命时,一位名叫宫崎市定的出色的历史学家认为:东洋、特别是中国不仅为工业革

命提供了市场和资料,而且也为人道主义提供了滋养。因此,一个合乎逻辑的结论是——对不起,我带了卡片来,就念一下罢:

如果只有欧洲的历史,欧洲的工业革命不能发生。因为这不单是机械的问题,而是社会整体结构的问题。工业革命发生的背后,需要小资产阶级的兴隆,亦必须有从东洋贸易中得到的资本积累。要机器运转,不能单靠动力,还必须有棉花作为原料,更需贩卖制品的市场,而提供原料和市场的实际是东洋。没有和东洋的交通,工业革命大概不会发生罢。

交通的意义不是将两个世界僵硬地捆在一起,而是像宫岐说的那样,那像两个用皮带连接在一起的齿轮,一边转动,另一边也会同时转动。因此,我个人是赞成从一种互动的关系中了解现代性的。欧洲中心主义在知识上是一种普通主义的一元论,而多元论的文明观又可能陷入本质主义的陷阱,把文明、特别是现代文明看作是一个个相互孤立、具有自己的独特本质的体系。晚清以来的东/西二元论是中国几代知识分子——不论保守还是激进,不论传统还是现代——的共同观念。文化多元主义让我们看到了各个文化和文明的特点和历史条件,但这些特点和条件不是僵化的,甚至也不是独自形成的。亚洲的现代过程如此,欧洲的也如此。从这样的历史视野中,我们可以清楚地看到,对欧洲中心主义的批评涉及极为复杂的知识和历史问题,绝不像有些人故意简化的那样,是什么“反西方”。

我刚刚读到弗兰克(Andre Gunder Frank)的《向东转:亚洲时代的全球经济》<sup>①</sup> 现在编译出版社正在组织这本书的翻译。弗兰克对欧洲资本主义的产生有了更为系统的表达。这位欧洲作者指出:1400年以降欧洲资本主义在世界经济和人口中的兴起与1800

<sup>①</sup> Reorient: Global Economy in the Asian Age, 1998年。

年前后东方的衰落恰好一致。欧洲国家利用他们从美洲殖民地获得的白银买通了进入正在扩张中的亚洲市场的大门。对于欧洲来说,非常特殊而有效的商业和制度机制发达起来的,正是在亚洲进入衰败期的时候,西方国家通过世界经济中的进出口机制成为新兴的工业经济。在这个意义上,欧洲近代资本主义与其说是欧洲社会内部生产关系变动的结果,不如说是在与亚洲的关系中诞生的。正是在这样的世界视野中,弗兰克与宫岐得到了一个有关欧洲现代史的共同观点,即:尽管文艺复兴以后的欧洲史一般称为近世史,但工业革命以后的欧洲和以前的欧洲应有重要的区别。

我谈及的这些例子都是一些专门的学术研究,其中的观点、材料和方法都有可以讨论的地方。但是,这些著作开创了历史研究的重要视野,打破了历史研究中的西方中心论的主流叙事,为我们看待历史的方式提供了有益的启示。我好像已经说过了,这种普遍主义的历史叙事是各派理论的前提,启蒙主义的叙事如此,新儒家的叙事也是如此。但在多元互动的视野中,那些被后人看作是资本主义因素的市场、贸易和货币流通、劳动分工等等不是简单地从一个社会内部的生产方式中产生出来的,而是经由长途贸易和交通而发生的不同区域互动的结果。这个视野打破了现代性作为一个普遍的统一进程的看法。从知识的系谱上看,这些论述与布罗代尔、沃勒斯坦以及依附理论有一些亲缘关系,尽管后者仍然没有真正摆脱欧洲中心论的叙事。布罗代尔的《15——18世纪的物质文明、经济和资本主义》以及《菲力普二世的地中海和地中海世界》已经分别由三联书店和商务印书馆出版,可惜真正阅读的人不多。

**问:**您谈到历史资本主义的产生与一种全球性的结构的关系,这也就意味着全球化并不是一个全新的过程,甚至不是一个资本主义的现象。如果历史中已经有了这些交通,那么,您怎么看待全球化的问题?

**答:**我是说全球化的过程有一些历史阶段。随着工业革命和



资本主义的发展,这个过程的发展速度和规模显著地加快了。信息时代的到来、国际金融体系的形成、交通和旅游业无疑为世界各地的人们提供了更加紧密的关系。但是,这些丝毫不能为中国的历史目的论者提供什么证据。这些人把全球化看成是历史的最终目标,认为人类过去300年——说白了就是启蒙运动以来——走过了一条共同道路,现在正在向全球化的历史迈进。但是,过去300年中的殖民主义的历史呢?过去300年来的战争和掠夺、垄断和强制呢?过去300年中的贩奴呢?300年来,由于殖民主义、不平等贸易和科技发展,人类确实处于一个日益接近的关系之中,但在殖民者与被殖民者之间,在非洲和美国之间、在中国与列强之间,这样的共同道路是不存在的,存在的是虚构的共同历史。这个虚构是以上亿人的死亡、日常的奴役和传统家园的丧失为代价的。300年来在许多国家,包括西方国家和第三世界国家,政治、经济和文化方面产生了一些重要的进步,但这不是由于300年前奠定了一个伟大的方案,而后由全世界人民共同去实施或完成的。这些进步来自不懈的社会斗争,来自社会的保护运动,包括争取政治民主和社会权利平等的和社会民主主义运动,争取民族解放的独立运动,争取少数民族和妇女权利的自由民权运动和妇女解放运动。不了解这些广泛的社会运动的历史,也不可能了解民主的历史。如果要谈论全球化,就不能按照现代性的时间逻辑去美化这个充满了支配关系的世界关系,而应该倡导人们去了解为什么全球化实际上变成了“地方化”,了解这个过程中的各式各样的支配关系。要想有一个真正的全球化——哪怕是合乎现代性方案或价值的全球化——我们就必须为消除这些垄断结构而奋斗。

我在《当代中国的思想状况与现代性问题》一文中对全球化问题表达了一些听起来不甚乐观的观点,在这里不能详尽地讨论。但我愿意对一些问题作一些说明。我的那些看法是针对1994-1995年间国内报刊上的有些讨论而来的。例如,有些学者把全球化看作是大同理想的实现,有些人又把全球化看成是通达康德的

“永久和平”理想的途径,也有人关心“亚洲价值”能否适应全球价值,还有人警告我们,如果我们自己不争气,我们就要被全球化的进程所抛弃。我认为这些人把启蒙的目标当成了实际的过程,因而他们阐述的全球化概念有些似是而非。他们全都站在一种现代性的目的论立场来看待全球化,把这个全球化看成是历史的终点和目标,并用既成的历史模式来塑造自己的历史,而没有意识到,无论我们愿意还是不愿意,我们早已置身在全球历史的关系之中。在我和陈燕谷先生主编的《文化与公共性》一书中,收录了几篇与全球化问题相关的重要文章,其中阿尔君·阿帕杜莱的《全球文化经济中的断裂与差异》从人种、媒体、科技、金融、意识形态等五个方面的流动与断裂来描述全球化。在这五个方面的流动之中,民族国家、多国公司、移民社区、以及亚国家群体和运动,甚至村落、邻居和家庭都是变化着的或促使变化的主体。亚洲金融风暴已经使我们对金融的流动性及其灾难式的后果有所了解;在改革开放的过程中,国家与市场关系的变化也清晰可见。至于技术、移民和跨国公司,正在或者已经成为当代中国社会,特别是都市生活中的基本现实。我认为生产、贸易和消费的跨国家、跨区域特征是所谓“全球化”的基础结构。

我是否过于强调全球化的视野,而忽略了地方的视野?我不这么看。因为全球化与地方的关系不是外与内的关系,它们是同一个过程。有位英国的学者以企业的行为作例子说,企业归属于美国、英国和日本并不意味着企业的性质和行为像国家的性质和行为一样没有受到全球化的影响。但这样的看法还是狭隘的。因为民族国家体系本身正是全球生产和贸易体系的政治形式,在今天,国家正在以前所未有的姿态积极地投入市场的活动,它的功能发生了重大变化。有人把全球化与国家的衰落联系起来,我认为未必确切。这是功能的转化,而未必是衰落;或者说既有衰落的部分,也有增强的部分。不了解全球化的现实,甚至我们也不能了解国家的变迁,中央到地方,甚至城镇和乡村。有人说中国社会的问

题是传统遗留的问题,不是全球化的问题。但是,如果你把全球化看作是一个漫长的历史过程,那么,我们就只能说传统遗留的问题在全球化的结构中的意义正在发生改变。今天的腐败经常表现在国际金融和贸易领域,那些出卖自己的资源的做法,只能放在新的经济关系中才能理解。追求民主,除了国家政治制度的改变外,重要的是社会对于资源和财富的民主控制。在当代语境中,资源和财富问题能否离开全球化的经济结构来讨论呢?官僚主义和政治垄断在今天的含义与过去相比发生了变化。

中国社会政治经济模式在不同时期有不同的形式,它们与其他国家或地区的关系也不尽相同,但是,这些差异并不证明这一个时期是在全球历史之外的时期,那一个时期是在全球历史之内的时期。这种内外式的全球化概念恰恰是我们需要抛弃的。让我们睁眼看看当代世界的发展,看看中国社会面临的经济危机、社会腐败、政治变化,它们的社会背景条件究竟是什么呢?当代世界的支配与被支配关系不仅表现在国家之间,而且也表现在民族国家内部的社会关系之中,表现在国内的垄断力量与跨国力量的关系之中,表现在国内经济的支配性模式之中。批评全球化过程的负面影响丝毫不能被解释为弱化对国内政治关系和经济关系中的腐败、不民主状况的批评,恰恰相反,这一视野为分析这些国内关系提供了必要的条件。正因为如此,我把全球化看作是一个漫长的历史过程,而不是一个全新的突发现象,更不是一个价值目标。所谓全球化的历史,也是把各个区域、社会和个人编织进一个等级化的、不平等的结构之中的过程,因此,全球化的过程不是一个平静的、仅仅依靠技术的革命就能达成的过程。如果为了捍卫启蒙的价值(这不无道理,但要看如何捍卫以及捍卫什么)和全球化的梦想,竟至于维护殖民主义历史、掩盖全球各地由此造成的各种苦难,那真是对启蒙价值的最为基本的背叛。

正是由于看到全球化本身的内在矛盾,有些学者根本否认全球化这个概念,认为世界的真实情况是地方化。有人提醒说:第

一,目前的贸易和资本流动规模、金融开放的程度实际上没有完全超越 1913 年的水平;第二,二战后,特别是 60 年代依赖的贸易一体化趋势已经减弱了。这里有一个如何看待全球化或以什么作为标准来叙述全球化的问题。但至少,比起那些把全球化的价值目标混同于实际现实的看法,这些学者的观点更深刻,也更为真实。不过,从历史的视野来看,我个人还是倾向于换个角度把这看作是全球化的垄断结构。殖民主义时代的第三世界国家是被迫实践“自由贸易”原则的典范,而实行贸易保护主义的恰恰是殖民者自身。当代世界的政治形式是民族国家体系,这一体系以分立的国家形式成为全球体系的政治形式,但它仍然是分立的。在这个意义上,如果还是要继续使用全球化概念来描述当代历史进程的话,那么,我们就必须注意全球化过程中的支配与被支配的关系。也正是在同一个意义上,我觉得有必要区分市场机制与全球资本主义。按照布罗代尔对于历史资本主义的研究,资本主义是一种垄断的形式,具有长远的历史。市场机制也有长远的历史,它不能等同于资本主义。如果我们相信市场机制,就不应该拥抱垄断的资本主义,而是反对这种资本主义。资本主义不是自由市场,也不是市场规则,而是反市场的力量。在这个意义上,权力的市场化和市场的权力化是一种典型的资本主义现象,即使它不是一种现代现象。也是在这个意义上,我们必须重新定义社会主义,因为迄今为止以国家形式出现的社会主义也是一种垄断形式,一种反市场的力量。这表明“两个世界”从来不是真正可以截然区分的两个世界。正由于此,我们才需要超越(并不是简单地抛弃)这两种历史形式,进行真正创造性的工作。

我们这里的有些朋友在运用哈耶克理论来论证市场秩序的合理性时,回避这个理论对于经济人的批评、对于个人作为交往的性质的阐述,却毫无批判地强化了另一面。例如,他们用“自生自发秩序”解释现实的市场和社会,却完全无视当代中国的市场制度和社会关系是通过最大的国家行为产生出来的。有人根据哈耶克有

关个人知识的不完全或信息不完全的理论,追问为什么不能设想或重申哈耶克取消央行的观点。如果经济过程已经是一个“自生自发的秩序”,那么,取消央行就是可行的;如果现实的经济过程中存在着各种不同的干预力量,那么,为什么取消的仅仅是央行就成了一个问题。事实上,许多人在反对国家干涉的同时,完全不了解对干涉的需求恰恰是从市场活动内部产生的。还有人根据哈耶克在累进税问题上的观点,反对在现实条件下实行必要的福利保障制度。的确,在当代中国的条件下,照搬西方国家的福利制度是不现实的,更何况福利制度本身也已经产生了深刻的危机。但是,如果我们把这种反对福利制度的观点还原到实际的生活将是怎样的情形呢?在大量工人下岗而社会保障制度严重不完善的情况下,拒绝进行税制改革、建立适当的社会保障制度,只能造成严重的社会不平等和不可避免的社会动荡。里根—撒切尔主义对西方社会造成的破坏值得我们警醒。如果有人——事实上确有其人——用自由市场理论论证金融投机的合法性或合理性,在我看来,至多表示他是一位庸俗的“自由主义者”,因为他拥护的不是市场的自由,而是市场的垄断。我在这里必须立即补充一句,这就是:所有这一切都不应该成为国家及其银行的腐败、无能和权钱交易的借口。东南亚金融危机的一个教训是:外因通过内因而起作用。在这里,我们需要从现实出发,把国家的民主化和市场制度的改革与解构国家区分开来。

当代中国知识界的主流拒绝对全球化过程进行批评,有些朋友误以为全球化就是市场的自由。但这是重大的误解,如果不是误导的话。最近的《参考消息》转载了日本《世界》杂志的一篇文章,题为《全球化资本主义导致人类日益贫困》,对此作了清楚的表达。我在此不妨引述几句。这位作者说:“有人相信全球化资本主义能够充分发挥所有人的作用。他们深信这样一种理论:市场机制可以公正而有效地分配社会的各种资源。但不幸的是,市场经济与新的全球化资本主义是不同的。而且,这种全球化资本主义

几乎捣毁了作为市场理论基础的前提。新资本主义的特点是,把经济全球化、放宽限制和金融集中化融为一体。这与市场经济保证社会效益的资本主义特征相距甚远。此外,新资本主义的发展,使民众或民主选举的政府的经济政治权力日益被剥夺,权力正在向全球性金融这种动荡不安的、具有掠夺性质的体制转移。”在为《文化与公共性》一书(三联书店)所写的导论中,借助阿伦特的理论,我分析了现代社会中的财富与财产的差别。而这位作者则在相似的逻辑中分析了全球化资本主义的阴暗面,这就是把金钱与财富混同起来。这种新资本主义只关注创造金钱的能力,而世界的真正财富(自然财富与人力资本)正在迅速地遭到破坏。在急剧变化的亚洲社会里,权力和金钱的关系为这种新资本主义提供了更为特殊的条件。

现在关于自由主义成了一个热门的话题,还有人用“自由主义”与“新左派”的对立描述当代中国的思想冲突。但这种描述是对复杂理论问题的简化,在有些人那里反映的不过是党同伐异的心态,是对尖锐的现实问题和理论问题的逃避。我觉得现在有关自由主义的严肃探讨很少,多的是自由主义拜物教。在不断变迁的社会情况中,当代思想的分歧是特定语境的产物。分化的现实动力在于改革本身是一个利益分配的过程,对于这个分配过程存在着不同的看法,例如是否应该把社会财富的不公正分配(自发私有化以及社会急剧分化为阶级)作为建立政治民主的前提?政治民主与经济民主的关系如何?市场的扩张能否自然地导致民主的实现?政治资本、经济资本与文化资本的关系如何?经济全球化与民族国家的关系怎样?是否应该对发展主义进行理论的和实践的批评?等等。这是许多背景并不相同的批判的知识分子提出的主要问题。我认为这些问题是无法回避的,也是无法通过歪曲别人的观点,把自己的论敌打上一些奇怪的标记,而后宣称自己是“某某主义者”,就可以得到解决的。这种风气与自由的传统毫无关系。

正如社会主义(包括社会民主主义)一样,自由主义是一个传统,而不是抽象的教条。我们不能简单地说自由主义或社会主义是对的或错的,它们各有自己的有力之处和局限。离开了特定的历史实践和具体语境,我们不能确认这些“主义”的对错,它们没有天然的合法性和合理性。就以人们普遍关心的自由权利面临的危险而言,20世纪的历史证明,它既来自右的方面,如40年代的德国、意大利、法西斯卫星国和中国的国民党,以及后来的麦卡锡主义、拉美的军事独裁者,也来自“左”的方面,如斯大林主义和当代中国历史中的让人难以忘怀的悲剧。这两个方面都曾经以对方作为自己侵害自由权利的借口,这种思想方式至今妨碍我们把它们作为具有内在的历史联系的方面加以总结。作为理论,自由主义和社会主义都是极为复杂的论题,其中包含了许多不同的取向和派别,以至我们很难在“自由主义”或“社会主义”这样的总题之下进行讨论。在这个意义上,当一个人说 he 自己是“自由主义者”或“社会主义者”的时候首先要说明他是什么样的自由主义者或什么样的社会主义者?我觉得现在关于自由主义的严肃探讨不多,关于社会主义的认真研究几乎完全阙如,在这样的条件下似乎很难在理论上确定他们所说的“自由主义”是什么。有些理论家所发表的宏伟宣言中包含着对于中国历史,包括中国知识分子追求民主宪政的历史的惊人的无知,这不仅是个别学者的责任,也是我们这些在相关领域从事研究的人未能有力地提供反思的基础的结果。但这决不应该或为那些不负责任的胡言乱语者的借口,因为自本世纪30年代以来,已经有大量的历史著作对相关问题作了即使不是充分的,也是相当丰富的说明。

理论的分歧具有重要的意义,我在此没有抹煞这些分歧的意思。在理论上,我们可以谈论超越左和右,超越这种主义那种主义的分歧,但在现实中我们每一个人都在而面临抉择,包括理论立场的选择。问题是,分歧并不简单地存在于“自由主义”与“新左派”之间,因为这些假设的分类内部也必然包含着冲突。在我看来,并不

存在一个统一的“自由主义”或“新左派”阵营,存在的是一些不同的思想取向和现实态度。我要强调的是,没有对于历史关系和现实关系的洞察,包括理论与实践之间关系的洞察,自由主义、社会主义或其他主义之间的论战就难以获得真正的成果,甚至难以形成真正的讨论,因为那不过是各种拜物教之间的论战。有鉴于此,我在这里暂不对自由主义本身的问题发表意见,也暂时不讨论国家与市场的复杂关系。我愿意先退一步说:如果一个人真正地坚持自由主义的原则,例如市场的原则,他或她就应该批判资本主义及其支配下的市场关系,而不是做资本主义的辩护士。如果一个人真正地坚持个人的权利,并承认这种权利的社会性,他就应该抛弃那种原子论的个人概念,从而必然具有社会主义倾向。罗尔斯的著作是当代自由主义的经典作品,我们不妨去看一看,虽然我本人并不是罗尔斯主义者。

说到这里,我想起几年前有关俄国改革与中国改革模式的讨论。我很愿意中国知识界重新回到这个问题上来,重新认真地而不是情绪化地检讨当时的论战。我认为那场讨论的核心不是要不要改革,也不是要不要市场,更不是要不要民主,而是:我们是否真的愿意走一条寡头集团与寡头政治的改革道路?我们是否把建立一种依附性的经济关系看作是改革的目标?我们是否认为政治民主必须以重新制造阶级分化、形成新的社会等级制为前提?“自发私有化”问题是在那场讨论中首先提出的,却最终被各种纷争掩盖了。我们不可能通过自封为“某某主义者”来回避这些具体的社会问题,也不可能逃避提出具体的社会构想和措施的任务。对这些问题的讨论有助于冲破那些“主义”之争造成的迷雾,发现共同的前提和实质的分歧,也有助于发现信仰同一种主义的人之间可能存在着差异,从而帮助我们在现实中找到自己的真正位置,而不是依靠“合群的自大”来平衡自己的心态,用诅咒和丑化别人来掩饰理论的脆弱。很久以前,亚力山大·赫尔岑说过一句意味深长的话:“我们并非医生而是疾病。”我觉得这句话值得我们每一个人认



真回味。

问：您觉得讨论现代性问题有什么现实意义？

答：讨论现代性的问题的意义包含了许多方面。比如当代民族主义与现代性的关系、全球化问题，比如消费主义与现代化理论，比如西方中心主义，等等。不过，如果说更直接的现实意义的话，那么，我觉得对发展主义的批评是一个重要的方面。在今天对发展主义的检讨变得尤为迫切。我不是这方面的专家，我建议您去找找黄平先生，他对发展问题已经有了多年的思考、调查和研究。不过，我还是愿意谈一点不成熟的想法。

雷蒙·威廉姆斯(Raymond Williams)的名著《关键词》(Keywords)的“现代”条目的末尾收录了三个相关的词，就是改善或改进(improve)，进步(progress)和传统(tradition)，暗示了把握现代这个词的重要途径。这就是说，现代是在进步的时间轴线上展现出来的，它也是在与过去的对比中呈现自己的。正是在这里，进步的含义也包含了发展的意思。如果我们再查一查改进(improve)一词的根源，我们就可以知道，在18世纪，这个词是与以获利为目的的经济活动相重合的。它的相关词是发展(development)、开发(exploitation)、利益(interest)等后来成为经济学概念的词。发展的概念是和效率问题密切联系在一起的，它们都是从现代性的时间观念，特别是直线进化或进步的理念中产生出来的。这些词为“现代化”概念提供了基础。我们知道，发展主义在战后成为现代化理论的一个重要的内容，也是现代社会的普遍的意识形态。它把当代世界区分为发达国家和发展中国家，在时间的轴线上暗示前者是后者的明天，从而掩盖了这两者其实处于一个中心与边缘、主宰和从属的不平等关系之中。美国的现代化理论，如帕森斯的理论受到斯宾塞主义的强烈影响。斯宾塞的社会理论是社会达尔文主义的典型标本。现代化理论中迄今留有社会达尔文主义的印记，只是在理论形式上有了不少改进而已。

在今天的中国和许多第三世界国家，谁不要发展呢？社会要

发展,国家要发展,个人要发展,经济当然更要发展。发展有其正当性对发展主义的批评,不是否定发展,而是要求发展的正当性,批评发展主义的垄断性、强制性、短视性和不平等性。因此,我们要追问:第一,当一个社会把发展当作压倒一切的目标时,人类生活的其他方面是否被压抑了?第二,一个国家或地区的经济发展与其他国家或地区的经济发展的关系是怎样的?第三,一个社会成员或一部分社会成员的发展与其他社会成员的发展的关系又是怎样的?第四,一时的发展与长远的发展的关系怎样?

我们不妨先谈第一个问题。当代世界是一个以民族国家为其政治形式的竞争时代,为了求得在生存竞争中获得一席之地,国家的领导人和知识分子都不得不以求得发展为第一要务。晚清以来的“富国强兵”运动就是例证。换句话说,以富国强兵为标志的现代化运动是殖民主义的产物,也是民族国家形式的产物,也是现代性的后果之一。但是,在别的时期呢,发展究竟意味着什么?“发展”的任务不是均衡的,不是在各个方面都发展,不是为了人的生活而发展。说得轻一点,无论对一个社会还是对一个人来说,发展都有可能成为为发展而发展,发展成为了社会生活的惟一目标,成为社会的惟一的凝聚力之所在。我的一位朋友说,现在中国的潮流是“要发展不要生存”。说得重一点,统治者总是用发展作为借口,或者说总是用妨碍发展为借口,拒绝社会的政治、经济和文化的改革要求,拒绝民主地控制社会。印度尼西亚和许多第三世界国家就是最为明显的例证。这对于我们反思中国社会的若干问题不是没有意义的。

第二,发展主义的另一个特征,就是把成功的发展模式(如美国的或欧洲的或日本的)当作普遍的发展模式,认为这些模式适用于所有的地区。这是一个典型的现代性叙事,它把一个国家或地区的发展放在时间的轴线上孤立地看待,而不是把这个国家或地区的发展与其他地区或国家的发展问题关联起来看。这个叙事掩盖了西方社会的发展对于殖民地的依赖,掩盖了这种发展同时意

意味着对别的地区和人民的发展权利,甚至生存权利的剥夺。即使在今天,殖民主义已经退出了历史舞台,军事占领已经不是剥夺其他地区的时髦形式,但是,通过政治和军事霸权,特别是通过不平等的贸易和经济关系,当代世界的发展模式依然是一个不平等的发展模式。中文世界已经翻译了不少著作,商务印书馆早些年曾经翻译出版过几本有关第三世界国家的发展问题的研究,比如劳尔·普雷维什的《外围资本主义》、萨米尔·阿明的《不平等的发展》等书,台湾的联经书店出版过洛克斯伯罗(Ian Roxborough)的《发展理论》等等,对这些问题有重要的阐释。台湾的有些学者也开始反省台湾的发展与周边地区的关系。不平等的发展不仅存在于第三世界与发达国家之间,而且也存在于区域性的关系之中,存在于第三世界国家中的较为发达的国家与欠发达国家之间。我常常听到某些“主义者”的高论,就是说某种文化、某种形式是普遍的,等等。但是,有些发达国家人口并不算多,却占据了全世界总资源的1/3。如果我们也用那样的资源耗费来搞发展,倡导消费主义,那么,我们除了大规模地破坏资源,甚至侵夺别人的资源之外,我们还有别的路可走么?发展主义中内含了一种帝国主义的或者殖民主义的逻辑。

第三,不平衡的发展不仅存在于不同的国家之间,而且也存在于不同的地区之间。战后的世界不再采用殖民主义的方式,但现代化运动及其发展主义对垄断和剥夺的依赖并没有因此改变。在一个社会共同体内部,因此就可能出现内部的殖民问题。这就是在这个社会内部再造或复制中心与边缘的关系,通过劳动力、市场和资源的垄断,为某个地区的发展创造基础。许多学者谈到过跨国资本对资源的垄断,较少人关注一个社会内部出现的相似问题。我们常常看到,在一个地区“发展”起来的同时,另一个地区的资源遭到了毁灭性的破坏。跨区域的生产 and 贸易是当代世界,也是当代社会的重要的、几乎不可改变的趋向,但迄今为止,当代世界还没有形成适应这种跨区域发展的有效的、公平的社会政治结构。

由于这种跨区域发展的主体经常不承担对所在地的责任,他们可能任意地开发,最终断送这个地区的经济发展的可能性。事实上,不公平的发展抵达一定程度,最终就会激发严重的社会冲突和矛盾。卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)的伟大著作《大转变:当代政治、经济的起源》(The Great Transformation: the political and economic origins of our time)对于第一次世界大战的起因的研究,正好说明了这一点。

第四,也就是破坏性的发展与开发。这些天,长江、嫩江洪水泛滥,超过历史最高水平。产生这一现象的原因当然比较复杂,包含了自然的因素。但即使是这个自然的因素,也是人类工业化和无限制地侵害生态的结果。为了追求效率,大量地砍伐森林,破坏矿业资源和土地资源,对河道和湖泊不加整治,最终酿成巨大的灾难。这也可以说是片面追求发展的后果。就在几个月前,我在一个会议上,还听到有人说这些问题属于“后现代”的问题,不是中国的问题,而“后现代”等同于时尚,等等。我不太知道他们是如何理解“后现代”的,但可以肯定的是,他们看不到发展主义与政治现实之间并没有隔着一道鸿沟,不了解二者是密切相关的。前些日子,我从电视里看到三位经济学家分析当前中国的经济形势,他们的谈论让我觉得他们正在为洪水造成的灾难高兴,因为洪水刺激了需求和投资,便于国家的宏观调控。这些经济学家没有提到洪水对于当地生产力的破坏,没有提到救灾过程中使用的编织袋以及沉入江底的机动车船对长江沿岸的长久污染,更没有提及这场灾难的受难者们,没有提及这场灾难背后的制度的、生产方式的因素。我们不得不问:为什么我们没有工人的经济学、农民的经济学、普通人的经济学?为什么这些习以为常的讨论总是站在“总体”作为惟一的衡量标准?这个惟一的标准和价值所隐含的社会图景是在什么视野之下的社会图景?让我感到高兴的是,一些记者和学者已经开始讨论这样的问题:谁与洪水共谋?

发展问题中包含的社会内容实在相当的复杂,我在此没有时

间充分展开。也许有人会说,既然如此,我们有什么办法呢?我觉得首先是意识到问题,其次是观察以往的经验中是否有一些可能的其它选择或者可能性,而后选择我们的对策。知难行易,孙文的概括也许有些道理。事实上,发展问题就像现代性问题一样,是一个超越具体学科的综合性的问题。研究这些问题既需要专门的学科知识训练和调查,也需要超越学科的范围对之进行反思。我和朋友们常说,我们不得不带着枷锁跳舞。意思是:现存的学科机制不足以对这些问题作出深入的研究,因为在某种意义上,这些学科机制本身就是现代性的产物。但是,离开了这些专门的学科,我们又不能深入地研究问题。

问:您对发展主义的批评主要集中在经济领域,那么,在政治方面呢?

答:不,我对发展主义的批评不仅是在经济领域。这些问题是经济问题,也是深刻的政治问题。现代性的方案,按照哈贝马斯的说法,是一些领域获得自主性的过程,例如经济与政治逐渐分离,成为一个自主的发展领域。自由主义的理论家和马克思主义理论家在若干方面相互对立,但在这方面似乎是一致的。古典经济学的成立不就是建立在经济成为一个自律的领域的前提之上的吗?他们都把经济过程看成是一个自律的领域。但是,在我看来,“经济与政治的分离”并不能证明这两个合理化的领域已经发展成为真正自律的领域,它只不过说明了这两个领域的关系有了一些也许是很重大的改变。但是,这种改变从来没有发展到彻底分离这两个领域的程度。因此,我们需要在理论和实践上来总结当代各派的社会理论,这些社会理论基本上都是建立在政治与经济、国家与市场的分离的前提之上的。我们只要看一看“自由贸易”的历史就可以知道了,因为“自由贸易”从来都伴随着强权和支配。我们今天经常讨论权力市场化的问题,什么是权力市场化呢?这就是政治资本能够被转换为经济资本,经济资本也能够转换为政治资本,并在市场条件下运作。在这个意义上,市场条件从来就是不完

备的市场条件。发展的不平衡,必须置于政治的视野中加以观察,因为不平衡的发展从来就不是单纯的经济问题,而且也是重大的社会/政治问题。民族国家体系是世界市场的政治形式,在当今时代,它比任何时候都热心于参与经济活动。现代经济学所以不断地发明各种模型,而越来越不具有描述实质性的经济过程的能力,是和这个学科的理论前提有关的。我这样说,并不是在简单地批评经济学,我没有这个资格。事实上,各种现代学科都是按照现代性的规划实施的。正是在这个意义上,对现代性的反思,不可能不对已有的知识谱系及其分科原则进行检讨。

我在一开始,就曾谈到现代性方案的一些特征,这就是把科学、道德和审美等领域分化为自律性的领域。实际上,这个过程还包括经济、政治、法律的自主性的建立,以及民族国家的主权形式的确立,等等。自主性的发展包含了重要的进步意义,但是,自主性的概念也掩盖它们之间实质上的相互依赖。面对这样的现实,我们该怎么办?从理论的角度看,市场的不自由可能导致两个相反的结论,一个是干预,另一个是彻底消除这种干预。但是,这两个方案都是抽象的。干预主义概念产生于一个理论的预设,即存在着完全自足的和自由的市场,但从古至今,这种完全自足和自由的市场还没有出现,它们过去与宗教、政治和文化缠结在一起,现在则与新的信仰、政治和文化密切相关。在现实的市场条件下,彻底地消除其他因素对经济活动过程的影响几乎是不可能的,因此,更为真实和更为有意义的问题毋宁是:用什么因素对抗或消除另一种因素对经济过程的影响?在检讨亚洲金融风暴时,斯蒂格里茨说:“以反对政府干预国际资本市场来开始这场讨论并不合适。对东亚的1100亿美元的一揽子援助就明显是对自由市场的干预。国际组织之所以作出这样的支持,原因在于它们担心这类危机的潜在系统性风险。”干预在现代条件下几乎是不可避免的,但它确实可能正是垄断和权力动作的极好机会。正由于此,一方面,对干预主义的批判几乎持续了一个多世纪,但另一方面,批判干预主义

也可能又是某些垄断集团为了达到自己的特殊目的的意识形态。最近在美国发生的关于微软公司的垄断性的诉讼,正是这一问题的表达。这是因为当代世界中的干预问题与19世纪的干预问题是不完全一样的。亚当·斯密对干预主义的批判主要针对的是国家对中小企业的干预,而今天却是一个跨国资本主义的时代,韩国学者也称之为IMF时代,这些国内的和跨国的资本的实力超过了许多民族国家。它们在“市场活动内部”形成了垄断、干预和操纵。在这种条件下,如何估价国家在经济活动中的作用,成为一个完全不同于19世纪斯密主义的问题。国家/市场二元论掩盖了现实的经济活动本身就产生着反市场的力量,例如那些垄断集团对市场的操纵,那些金融寡头对市场的干预,以及政府的各种控制。讨论干预问题在政治上的意义就在于:在现实的条件下,我们追求的是国家的民主化,而不是国家的解构。指出这一点,不是为了赞成干预,而是要在理论上说明现代市场活动对于超经济力量的依赖。这也是为什么那么多自由市场的拥护者,同时又是干预政策的制定者或鼓吹者;为什么有些自称为“自由主义”的人却去称颂技术官僚治国的伟大进步。对技术统治的称颂不正是另一种国家主义么?

在这里,存在的不仅是经济问题,而且也是社会政治问题,是在全球范围内考虑社会对于财富和生产过程的民主控制的问题。从国内方面看,在计划模式和国家垄断垮台之后,用一位哲学家的话说,惟一的出路事实上就在于改变雇佣劳动者的依附地位,使他们拥有参与到社会和政治中去的权利,从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件,应该通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。这就是当代世界的民主思想。这种民主思想理应扩展到国际的方面,这就是探讨建立更为公平和民主的经济关系及其政治保障,促进和平和发展,保护地球的生态平衡,形成一种保存民族独特性又超越民族国家体系的新的世界体系。

如果不是把经济、政治和文化领域看作是互不相关的问题,那么,从理论上讲,就需要设想现代社会的政治目标不仅是政治的民主化,而且还必须是经济的民主化和文化的民主化。例如,如果人们由于在私有化过程中发了财,就要求政府更多地保护个人财产权,而不是保护种种人权,坚决要求护卫个人权利的主张就变了质。有人说,经济只能读自由,不能读民主,他们实际上是在假定经济是一个完全自律的范畴,而不懂得经济不平等不过是社会不平等的翻版。这也正是我在《当代中国的思想状况与现代性问题》对一些知识分子的片面言论进行批评的原因。许多国家的改革实践已经证明,民主的这些方面不可能孤立地实现。俄罗斯的当代现实、印度的民主历史都证明了这一点。在这个意义上,我们需要对狭隘的民主概念加以新的论证。民主的实质在于承认人的基本权利,承认公民对政治、经济和文化过程的公共参与。如果宪法确定的政治权利不能有效地为公民的民主参与铺设道路,如果这些政治权利不能对种族的、性别的、阶级的不平等产生真正的制衡的作用,如果这些民主权利没有能力遏制垄断、强权和支配,不能限制权力市场化或市场权力化,我们就必须考虑更为广泛的、全面的民主构想。在当代的条件下,民主的思想也会超越民族国家的疆界,为弱小社会要求参与全球社会对话提供理论上的支持。事实上,现代民主实践,包括宪政实践本身,在一些方面早就超越了早期启蒙主义的那些构想,更不能简单地用个人主义的权利理论加以完整的解释。现代宪政在反对各种歧视性现象的同时,正在以一种法定的民主形式对社会、政治、经济和文化过程进行调节。但这个过程是不均衡的,也是不成熟的。在本世纪20年代,中国最早的一代寻求宪政民主的人们,就曾认真地考虑西方社会的阶级和种族冲突,力求形成最为广泛的政治参与。他们意识到直接民主在技术上可能面临问题,但仍认为需要在制宪过程中广泛地汲取直接民主的成果,设计能够反映下层社会被压迫群体利益的制度。我们看看欧洲宪政的历史,了解一下张君勱等先行者对宪政



的探讨,本来是不难了解这些问题的。公共性的要义在于:对于公共政策和公共事务的民主控制。而要做到这一点,我认为基层社会的社区民主以及地方公共领域的形成,是必不可少的。国家的公共政策和公共事务不可能不包括政治、经济和文化等各个社会生活的方面。

正是在这个意义上,对现代性的反省本身不能离开它的实际的生活过程,不能离开它的方案与这个方案的实施过程的关系。对现代性的反思也不是对全部的现代生活过程的否定,更不是对全部的现代价值的抛弃。对现代性的反省的重要意义就在于:它能够解释现代价值与现代社会之间的复杂关系,瓦解那些中心主义的历史叙事,揭示现代社会的内在困境和危机,为更为广泛的民主和更为健全的自由提供理论的资源。

(汪晖:中国社会科学院文学研究所 研究员  
柯凯军:《中国图书商报》 记者)

# 单元与多元的现代性

——汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》一文讨论纪要

李欧梵等

时 间：1998年4月14日下午

地 点：香港中文大学人文研究所

与会者：李欧梵、王晓明、黄子平、王宏志、许子东、王坚、陈清  
侨等中国大陆、香港、美国学者

**李欧梵：**汪晖的《当代中国的思想状况与现代性问题》<sup>①</sup> 在中国大陆引起各方面的争论与反响。他的这篇文章几乎囊括了中国大陆目前的所有论点。我们可以先谈谈前面那一段，里面包含着他的一个很大的理论框架。

**王晓明：**像汪晖这样完整地表达他对当代中国社会的整体看法的文章，确实很难得。可以将这篇文章分成两部分来看。前一部分描述了汪晖所理解的90年代中国社会的基本特征，并由此显示出他的大致的理论视野。后一部分则相当严厉地批评了90年代中国知识界对这个现实的种种回应，似乎是认为，从总体来看，这些回应都是相当软弱和无力的。我个人觉得，汪晖的批评大体上都是中肯的。但更值得讨论的还是第一部分。汪晖明显地是强调全球化和现代性问题的重要意义，他对90年代中国社会的全部分析，都是放在这个视野中来展开的。主要是这一点，使这篇文章

---

<sup>①</sup> 载《天涯》1997年第5期。

对思想界产生了相当大的冲击。它提供了一个难得的机会,所有与他看法相似或不同的人,都可以就此进行深入讨论。记得李陀在《读书》上呼吁过:让争论浮出海面,我也希望由汪晖这篇文章,能够将一些真正有价值的思想讨论乃至交锋引出水面。

**黄子平:**这篇文章与汪晖以往文章一个明显不同的是“经济方面”、“市场方面”的份量加重了。这篇文章的“经济因素”很浓,我想与他在香港亲历亚洲“金融风暴”有关,“全球化”不仅仅是他的理论出发点,也关乎他的切身体会。如果把他的这个视野扩大——比如有人认为亚洲金融风暴乃冷战结束的继续,说8年前东欧集团解体也是因为经济问题,而这次“风暴”涉及的主要都是美国反共前沿的国家。由于经济问题,势必引起改革——那么东南亚的这次改变可能会引起很多理论上的思考。像新儒家新儒学原来是建立在“亚洲四小龙”的经济奇迹上,现在正值得我们反思。我想,如果把这些内容都放进来考虑,也许可以拓展汪晖文章的思路。

**李欧梵:**我与汪晖在美国共同研究过一年,当时我们最关心的一个问题是“现代性”。而他在这篇文章中提出的是“中国的三种马克思主义”,也就是说,包括毛泽东在内,中国这一个世纪以来所追求的都是没有怀疑的现代性。所以现在的问题是:现代性是什么?西方对这个问题的回答观点纷杂。一个讲法是说现代性这一论述价值系统是从西欧来的,从启蒙主义一路下来,经过工业革命,传到世界各国;我比较认同的另一说,是讲现代性起源于西欧,但是到了世界各地后产生的变化已使得不同国家和地区有了不同的现代性,所以 modernity 应该是复数 modernities,亦即多种现代性。印度有印度的现代性,中国有中国的现代性。但另有一个问题就是各种现代性之间的关系,比如中国与日本及亚洲之间的关系;在泛华人世界里,中国、台湾、香港之间的关系等等。我们目前讲市场经济,资本主义,这些东西背后都是一个比较广义的现代性问题,但在中国大陆引起混淆的是,现代性问题还未充分展开,后现代问题已进来了,而且很走红,搅在一起搞不清楚。而在西方,至

少在美国的学院里,对于所谓的现代性,一般的人文科学学者却持批判态度,也就是说,现代性造成的效果完全是世界的民族国家模式,这种模式的言论系统是单元的,以爱国为名,靠国家的神话系统来确立国家的发展和进步方向。所以汪晖特别提到这十几年的中国,现代性没有充分展开,而又拼命吸收各种理论,包括后现代理论,出现了一种理论上的二元对立:或中国或西方的对立。再加上对现代性的混淆,便造成了这样一种奇怪的论述:用后现代理论来打破西方的东西,包括现代性所引发的东西;而打破后,中国就成了第一,21世纪就成了中国的世纪。这种论述产生了一个相当大的危机,所以汪晖特别提到“全球化资本”来作为讨论的前提。在这里,在全球化与现代性话语之间,关系还相当复杂。你可以说,资本主义是某一种现代性发展所带来的现象,但你不可说,现代性发展的结果就是资本主义。美国有人持此立场,认为历史终结于此,我是不同意的。但我同时也不同意说西方已不可收拾。在21世纪,民族国家模式必将改观。

**王宏志:**刚才说到香港给汪晖提供了一个立脚点,让他关注经济,但我想其实从80年代末90年代初,中国知识分子就有了商业化的焦虑,就开始关心商业化对知识分子定位问题的影响。我想是不是由汪晖这儿开始,他以个人化的感受把中国知识分子的商业化焦虑问题引出来,进一步深化,从国家问题进而延伸到全球问题。我们是不是可以把知识分子的商业化问题想得更复杂一点儿?是不是可以在世界范畴里重新思考经济对知识分子的影响?其实汪晖这个文章写了好几年,灵感并不全取自亚洲金融风暴,但这次危机确实给他更充分的思考机会。以前很多人的方案是把新加坡作为一个典范,说21世纪是亚洲的世纪,现在倒是一个反思机会。

**黄子平:**我听说这次对汪晖文章反应最烈的是80年代主张思想解放的一批老将,他们似乎认定市场可以解决一切问题,所以不能忍受汪晖对市场的反思,不能接受汪晖有关“空想市场主义”的解释。

王晓明：中国在晚清被动地卷入全球化进程，100多年来，中国人确实逐渐形成了对于“现代化”的一些相当特别的理解和想象。由此产生的若干颇具中国特色的意识，至今还很牢固。其中一个，我称之为“强国梦想”，在这个梦想中，社会整体——“国家”的强大成为至高无上的目标，其他的一切，从个人自由到生态平衡，都可以先放弃。再一个就是对资本主义经济模式的过分信赖，有人称之为“空想市场主义”，它相信只要有了经济上的资本主义，其他一切都不难获得。由此甚至衍生出这样的说法：为了保证经济上的顺利发展，可以先将其他的要求暂时推后。可是，看看今天中国、东南亚和全世界的现实，我们对所谓“商品化”和资本主义的感受势必非常复杂。“市场经济”是否一定能带来精神的解放？跨国资本主义的渗透是否一定只是破坏原有的专制统治，而不会和此种统治互相嫁接，孕育出新的更厉害的压迫形式？在种种特殊境遇下产生的所谓“中产阶级”或“富裕阶级”，是否就一定只是民主的要求者，而不会成为某些不合理秩序的依赖者和支持者？我想，诸如此类的疑问是今天的知识界无法回避的，而汪晖的文章的一个意义，就在于开了一个深入讨论这些问题的好头。

许子东：我很久没看到知识分子写“当前形势与我们的任务”类型的文章了。以前这类文章通常是一个写作班子或一个有背景的人执笔。我想汪晖大概只是书生之见。可能有人会认为汪晖这篇文章又是一个意识形态的方针表达，但他以个人方式这样写很有新意，是90年代式的忧国忧民姿态，所以这个文章值得讨论。有人认为他偏心“左派”，因为他的文章一个核心观点是：“有没有偏离资本主义的现代化可能？”从理论上讲，他在尝试另一种思路。他举出一些这几年来很红的解释中国现实的理论，然后站在现在的立场上点出这些论证的漏洞。比如他说新启蒙问题，认为把新启蒙简化为民间知识分子与国家机器的对立是一种误解。其实好些寻求自由的知识分子都是国家机器中人，就算没有官职，也存着干部心态，所以他把这种两分法解开来。另外，他认为时间上的两分法也是一种人

为假设,因为被现代思想所批评的封建主义也是一个现代存在。另外,关于人文精神与后现代的争论,他是两面都评,既指出所谓人文精神是从19世纪西方理论出发,没有看到90年代知识分子社会阶层的分化转变;又指出后现代理论是用西方学院最时髦的理论来圆最传统的中国“大中华梦想”。第三个,他对于海外讨论像哈贝马斯的公共空间也提出怀疑。公共空间出现在中国国家体制内部,不是在国家与民间之间。因此,他也质疑了我们前些年都在努力做的用以解释中国现实的理论。我个人觉得文章的后半部分,即分析他人观点部分比前半部分作者自己的“全球化”观点更有说服力。“全球化”的提法在我看来策略意义大于学理意义。

**王坚:**汪晖说到中国知识界思想状况的几个前提,让我想到萨伊德的“Representation of Intellectuals”说的几个相类似的主题。萨伊德讲到了美国知识界60年代推崇自由主义,90年代知识分子学院化。在汪晖的文章中,他说到90年代大陆知识分子似乎也在经历这样一个过程。也许全球性的逻辑也在知识分子身上产生了影响。但另一方面讲,80年代知识分子的那种自由又不是美国60年代知识分子的那种自由,从中也可以看出,现代性在不同国家所走的路也必然不一样。汪晖说80年代知识界的人物已不再是当代的文化英雄或价值塑造者,那么,问题是知识界如何定义?哪些是知识分子?是不是还要重新定义文化与文化工业?知识分子所扮演的角色是对抗?是启蒙?还是其他?汪晖写这个文章,也就不像萨伊德写知识分子,中国知识分子也就不像美国知识分子那样走专业化、职业化的道路。

**许子东:**但我倒觉得汪晖这样写,很有知识分子的专业精神。有人评价大陆知识界时说过八个字:“思想衰落,学术上升。”80年代讲思想家梁启超、康有为、严复,90年代讲陈寅恪、钱钟书,偶像完全变了。

**李欧梵:**接着王坚的话,说到萨伊德。他的《知识分子论》暗示了知识分子要不停反思他自己的处境,他思想模式的来龙去脉。

我认为中国知识分子还没有做到这一点。自五四以来,中国知识分子一向自大,加上中国民族国家这个形式一向强过西方国家,比如东欧都没有这么强。匈牙利的康拉德曾经批评,知识分子总是与党开玩笑。一旦党弱了,知识分子上来,自己所有弱点也就暴露出来了。而这种反思我在中国还没有看到。但是汪晖这篇文章倒是一下子挠到了痒处,搞得许多知识分子心里不舒服。因为中国知识分子一向自视太重要,再加上多年来的英雄感。但我觉得至少有三个问题值得关心:一个是资本主义权利化问题;二是中国现代性的未完成性;三是知识分子的定位问题。现在知识分子在中国很难定位,所谓“思想衰落,学术上升”,这与西方正相反。在西方,从来是学术上升,所有思想都纳入学术。其实中国的学术职业化还没有完全建立,比如说,真正有学术就该有几千家学报,但现在有重要影响的还是《读书》这些杂志。可以看出中国的职业性文化也好,知识分子也好,自五四以来,一直纠缠于两大领域,人在学校教书,但文章在外面发。倒是汪晖位置特殊,他不在学院。

王晓明:在近代以来追求和建立无所不包的强大国家的过程中,知识分子起了什么作用?一直到80年代,知识分子作为一个特别的阶层,在这方面始终发挥着多样而有时非常重要的作用,倘完全用古典的知识分子概念——譬如知识分子与统治权力的对抗之类——来理解中国的这种情况,就会造成很多盲点。所谓“国家”和“民间”,在今天的中国社会表现得尤其复杂,和西欧历史上的情形很不一样。因此,当描述和解释20世纪中国知识分子的时候,我们恐怕得特别小心,不能太天真。还有一点,就是如何理解100多年反复以各种方式表现出来的“革命”冲动。进入80年代以后,思想界在这方面的努力是非常不够的,就我比较熟悉的领域来讲,鲁迅研究便是突出的例子。十几年来,研究界强调的都是他思想中怀疑和悲观的一面,而很少深入去探究他思想上与这“革命”相共鸣的一面。直到90年代中期,在现实变动的刺激下,正义、公正、平等之类的问题重新显示出尖锐的意义,我们才可能回

过头去仔细打量那“革命”的冲动,对它产生“同情的了解”,意识到它与全球化进程和本土历史惯性之间的复杂关系,并且在它和它的那些常常是令人反感的表现形式之间,做细致而深入的区分、梳理和剥离。不用说,这样的工作做得越深入,就越有可能向我们提供理解和思考严峻现实的丰富启示。

**李欧梵:**不过这个问题又在于中国总是有一个“正反正反”的趋向。我们目前所处的境遇是,当我们处于“正反正反”的过程时,外面的环境却已发生了变化,所以有一个中国的特殊性问题。中国知识分子总是下意识地以中国为中心思考问题,不可能从一种半全球性(还不是全球性)境遇来思考。半全球性的意思就是把中国所处的境遇与附近或说一部分文化国家联系起来。目前作全球性思考的,在美国有两种人。一种是极右派的,像亨廷顿;另一种是美国学院中的老左派,像德里克(Arif Dirlic),他一直坚持的立场就是“革命就是解放的行为,是一种乌托邦行为,而革命所对抗的就是两个世纪以来资本主义的极致化,变成全球资本,而全球资本助长了美国国力的强大”。所以60年代美国左派同情中国,认为中国“文革”能带来真正的变革,但没想到后来这么多中国人热烈地欢迎资本主义进来,他们感到一种幻灭。所以也许中国的新左派可以与美国的新左派交流一下。而两明(Amin)是另外一种新左派,他坚持第三世界立场,另一方面也批评自己第三世界立场上所经历的强烈的民族国家主义。所以,一般来说,作为一个知识分子总会对资本主义持一种批判态度,即使你认为资本主义已经胜利,你还是要批判。因此,很多中国知识分子这样拥抱资本主义很让人难以理解,令人吃惊。我觉得汪晖这篇文章是希望作某一种批判,不过,怎么批判法又是另一个问题,是从立场上进行批判还是进行一个广义的知识反思?我自己是作后者批判,因为现代性为20世纪带来的影响太过于复杂,有好有坏,不能够认为现代性就是好的,但我们现在也不可能接受乌托邦什么的。

**黄子平:**有一点90年代比80年代清楚,就是“左派”和“右派”



分得比较清楚,比较名实相符。自由主义相当程度上是代表大企业主、国家资本的利益,所以在这种情况下,左联时代的原则很容易得到共鸣。鲁迅的“革命”也得到理解。我知道钱理群有一系列关于鲁迅的演讲,但最受欢迎的是鲁迅怎样批判那些在洋人的公司里做工的买办白领。

**许子东:**这是不是说,80年代的读书人是把资本主义的文化经济作为一种解放力量来看待的,而到了90年代,他们发现自己重新受资本的压抑与迫害?不过,我很怀疑90年代的中国社会是否已经有了如此深刻的变化,以至于知识分子要将批判资本主义的商业化作为自己主要的责任?换言之,知识分子假使如此迅速地调整自己的价值系统、批判武器,这里面是否有些学术虚构?这就要牵涉到汪晖文章中讲到的读书人的阶层变化。80年代末90年代初,从事文学的人很受社会重视,现在很多人去读商科。今天说中文系的人不同于读商科的人,在社会利益分配中比较吃亏。所以左联革命精神值得他们怀念。但我觉得这恰恰是中国知识界的一个问题所在。因为知识分子应该跟一般人不同,应该超越个体生存去思考问题,在知识学理上进行讨论。所以这几年经济状况这么快影响到文学,是有问题的。

**李欧梵:**汪晖的文章发表后,国内有许多批评,但大多是帽子式的,没有进行知识上的批评。汪晖希望我们能向他提供一个更抽象更深刻的批评。我认为他讲的资本主义市场还不够清楚。他说资本主义市场影响很大这没错,以一个美国右派的全球主义说法讲,麦当劳席卷中国。但倒过来讲,麦当劳到了中国产生的影响与其在美国不完全一样,也就是说,全球性资本主义进入中国后,在中国的原来环境中,产生了一些变化。我心较同情新马克思主义的观点,就是说经济与上层文化的关系很复杂。

**王坚:**有一很好的例子。说是有一个日本小孩看到麦当劳的广告以为是自己国家的东西,他到了美国,就说:“怎么美国也有麦当劳?”隔了一代以后,心理反应就很不一样。我们所说的“外国文

化”其实已发生变化。

**李欧梵:**从文化来讲,一个小例子是 Seven Eleven——连锁店,这种店在洛杉矶是 24 小时营业,到半夜更是乱七八糟。但是在台湾就很清洁,服务的都是甲等生。可见其扮演的文化角色明显不同。倒过来讲,汪晖如果真的是关心全球,那么其他地区也就很重要。不光是港、台,还有印度、印尼等。比如这次金融风暴,就没人研究印尼;再比如讲儒家资本主义,也没有横向联系作思考。所以我觉得汪晖的横向思考不够。因为讲全球,对应的是本土,(global vs. local),但本土(local)也很复杂,而本土与全球的联系,我认为汪晖讲得不够。我这次去印度,真是大为吃惊。印度知识界讲资源说的是宗教,完全不顾政治,民族国家根本站不住脚,这与中国完全不同。所以我想讲现代性问题一定会牵涉到 global 与 local 的关系问题,我希望,比如说,印度与中国的知识分子可对对话。汪晖最近讲到,他说印度知识分子一方面国家意识很淡,另一方而也不对抗国家。比如最近印度有一个几十万科学家组成的庞大团体,修订了一些教学教育上的方针,与政府合作,政府也听他们的。而中国知识分子要么在体制内,要么就是对抗,就牺牲,还是两分法。

**陈清侨:**由此我们也可以看出资本主义的市场化所带来的体制本身性质的改变,以及我们的回应。因为体制的转变必然带来不同的“空间”。比如,80 年代的“空间”是在体制内,但这种情况在改变。

**李欧梵:**我们关心的日常生活,汪晖也没有提到。他关心的还是知识分子要采取什么态度、体制等这些问题,他的文章是高调架式,打死我也写不出这种文章。(众笑)

**王晓明:**汪晖这篇文章当然也有弱点,他的理论视野既拓宽了他,同时也就限制他,以致他的有些论述在给人启发的同时,又显得有点片面,譬如有关“反现代性的现代性”那一段中的有些论断。这实际上牵涉到怎样看待全球性和本土性之间的复杂关系。全球性也好,本土性也好,当然都是全球化过程中的事物,从这个

意义上,可以说近代以后,在中国,与外界无关的那种纯粹本土的东西已经不存在了。但另一方面,全球化进程所以会在不同的地方产生完全不同的结果,主要就因为各地不同的社会、历史和文化传统对这进程发生了影响。在中国,这种影响尤其巨大,今日中国的种种状态,可以说无一不是全球化进程与自身历史惯性互相作用的结果。因此,过去那种与世隔绝的“本土”是没有了,但一个不断跟全球发生深刻的关系、日渐变化而又根深蒂固的新的“本土”却赫然显现。这个“本土”只有放在全球化的背景下才能看得清楚,但它毕竟不等同于这个背景。照我看来,汪晖是强烈关注这个新的“本土”的,他所以写这篇文章,正是想要分析它。可是,你依循一定的视角来展开分析,这视角却会预先将你可能看到的东西分成不同的等级,诱使你以不同的心情去看待它们:或者全神贯注,或者大致浏览,甚至视而不见。所以,同是将这个“本土”放到全球化的背景下面来分析,一个人从全球性的角度看过去,看这全球性如何在中国本土化;另一个人却从本土性的角度看过来,看中国的历史惯性如何适应、利用乃至改变全球性。他们的感受肯定不一样,得出的结论也很可能完全不同。我非常希望,今天中国知识界或思想界的种种分歧,包括因汪晖这篇文章而引发的种种讨论,大部分都是属于上述这样的“不同”,而并非源于别类的原因;我更盼望思想界能就上述那样的“不同”展开深入的讨论和辩难,因为正是要通过这样的讨论和辩难,我们才能不断推进对当代世界和中国现实的认识,扩展对那个新的“本土”的洞察。我越来越相信,在全世界已经展开了近半个世纪的对于“现代性”和全球化进程的深入反省,现在正有赖于对作为全球化产物的各种新的“本土”的深入探究,来提供新的理论推动力,更何况置身当代中国的社会现实之中,我们对这个日渐膨胀面前途莫测的新的“本土”,本就负有一份不可推却的认识的责任。

(李欧梵:美国哈佛大学东亚系 教授)

# 读书札记：关于自由主义

王彬彬

## 自由主义与极权主义

很难用一段话,为自由主义下一个明确的定义。毫无疑问的是,自由主义是一种西方观念,一种西方思想,一种西方态度。但在西方,自由主义也纷繁驳杂,流派众多。在不同的时代和不同的国度,自由主义都有不同的特色。自由主义的基本含义是尊重个体自由、强调思想宽容。自由主义在政治上主张民主主义,而在个体的伦理道德上,则主张个人主义。自由主义十分看重经验和理性,要求在充分尊重经验的基础上,以一种理智的态度对待社会问题。自由主义强调温和与节制,因此,它反对任何激进的态度,对以革命的方式改造社会,自由主义怀有深深的恐惧和敌视。自由主义视法律为神圣的,因为法律是自由的保证。自由主义的自由,必须在一个井然有序的法治社会才有可能实现,因此,自由主义最害怕的是社会的无序和动乱,每当社会无序和动乱时,恰恰是自由主义者会急切地呼唤一个强有力的人物,一个强有力的政府,能重新赋予社会以秩序,使各阶层的人能各安其位,使社会生活有法可依,从而也使自由主义的“游戏”能重新开场。

自由主义的一些基本观念,当然是好的。反专制,反独裁,这种姿态,当然令人神往。然而,在特定的历史条件下,却往往正是自由主义者会拥护专制,称颂独裁,甚至自身便变成专制和独裁者的工具和帮凶,而在这样做的时候,他们又并不觉得违背了自由主义信念,反而觉得是做一个自由主义者应该做的事。有着“自由主义大

师”称号的胡适,或可看作典型的例子。他从一个主张西方民主的自由主义者,最终走向了蒋介石的独裁政权,如瞿秋白所嘲讽的:“文化班头博上衔,人权抛却说王权……”这样的例子,并非只有胡适一人,也并不只在中国知识分子中存在。这其实并非一个个体人格问题,并不是一个个人变节问题,而是自由主义本身,内在地包含着通向专制、独裁之路——虽然这二者看起来是那样冰炭难容。

在西方,法兰克福学派对资本主义时代的自由主义,有发人深省的批判。法兰克福学派认为,自由主义与极权主义,与法西斯主义之间,有着连续性。“从自由主义向极权主义的转变,比自由主义理论家承认的要更具有有机性……总之,法西斯主义和资本主义关系密切。霍克海默 1939 年有一段广为人知的话:‘一个不愿意批评资本主义的人,就应当对法西斯主义保持沉默’。<sup>①</sup>”

对自由主义与极权主义(又译总体主义)之间的那种必然的却又是微妙的关系的揭示,是马尔库塞在《总体主义国家观中反对自由主义的斗争》<sup>②</sup>一文中作出的。在这篇文章中,马尔库塞指出:“自由主义是对建立强大国家的要求的有力的支持者之一”;“从自由主义向总体——独裁主义国家的转变,是在同一社会秩序的框架中发生的……正是自由主义从其自身中产生出了总体——独裁主义国家,这就像是它自己在一个更高的发展阶段上所达到的完美状态……”在这里,马尔库塞把总体——独裁主义视作自由主义的一个更高阶段,视作是自由主义自身的“完美实现”。

马尔库塞指出,自由主义虽然把理性抬到至高无上的地位,但在如何调和社会各阶级的利益冲突上,则持一种非理性的自然主义态度,而问题的症结也正在这里。“在资本主义社会经济力量和经济关系背后,自由主义找到了‘自然的’规律。这种规律如果得到自由发展,不受任何人为的干扰,就会显示出它的完全有益的自

<sup>①</sup> 马丁·杰《法兰克福学派史》。

<sup>②</sup> 马尔库塞文集《现代文明与人的困境》。

然性……自由主义相信,通过对这些‘自然规律’的适应,不同需要之间的冲突,普遍利益和私人利益之间的斗争以及社会不平等,将最终在包容一切的整体和谐中得到克服,而这种整体则成了对个人的恩惠。这里,在自由主义体系的中心,社会通过它在其和谐化的功能中对‘自然’的还原而得到说明。这是对矛盾的社会秩序的羞羞答答的辩护。”而这样一来:

……整体的结构和秩序完全留给了非理性的力量:一种偶然的“和谐”,一种“自然的平衡”。当随着社会冲突和经济危机的加剧,普遍“和谐”越来越不可能的时候,自由主义的理性主义的美好空谈也就立即失效了。在这一点上,自由主义的理论必须抓住非理性的证明。理性的批判放弃了;它随时准备承认‘自然的’特权和偏爱。在自由主义对天才的经济领袖、对‘天生的’总经理的欢呼声中,具有超凡魅力的、独裁主义的领袖观念已经预先形成了。

在《总体主义国家观念中反对自由主义的斗争》一文中,马尔库塞引用了一个自由主义者金蒂蕾在加入法西斯党时写给墨索里尼的一封信,马尔库塞称这是“一份经典性的文件,显示了自由主义社会理论和(显然是反自由主义的)总体主义国家理论之间的内在联系”。信如下:

作为一个坚信的自由主义者,在我有幸在你的政府里协助工作,并且直接观察到指导你们决定政策的这些原则的发展的年月里,我不能不确信:我所理解的自由主义,即主张通过法律并因而通过一个强有力的国家,通过作为伦理现实的国家来获得自由的自由主义,在今天的意大利,其代表并不是那些作为你的或多或少的公开对手的自由主义者,相反,正是你本身所代表的。于是我明白了,当在今天的自由主义者与那些理解你的法西斯主

义信仰的法西斯主义者之间进行选择时,一个直言不讳和坚持原则的自由主义者,就应该加入到你的追随者的队伍中去。

读着这封信,我很自然地联想到胡适当年对汪精卫、蒋介石说过的一些话,表明过的一些心迹。看来,胡适当年的言行,并非纯然是自由主义在现代中国的特殊表现。

### 现代中国的自由主义与极权主义

在中国现代史上,自由主义者往往在特定的历史关头,会走向极权主义,会拥护专制、独裁。严复被认为是最早将西方自由主义思想介绍到中国来的,而且可谓自始至终都信奉自由主义学说,但面对辛亥革命后政局的混乱,却埋怨起“共和”,想要有一个政治强人起而收拾乱局,所以寄希望于袁世凯,并参加“筹安会”。30年代初,在自由主义者中间,有一场关于“开明专制”的讨论,当时著名的自由主义者丁文江、蒋廷黻等人都主张所谓“开明”的“专制”。那时,相当一部分自由主义者之所以放弃自由理想而提出建立一个现代的独裁政体,是他们感觉到在当时的情况下,“不革命没有出路,革命也没有出路”。“而他们担心革命会造成更大的内乱,因此他们提出,从考虑政局的稳定出发,必须加强现有的政权力量,实行独裁;经过一段开明专制的时期,才能适当地考虑过渡到一个旨在造福民众的比较温和的政府形式。但一旦借口考虑到现实条件,中国的自由主义者还会为专制和独裁找到更多的‘理由’,如丁文江就提出独裁政体有效率高的好处,并且呼唤一个‘独裁的首领’的出现……<sup>①</sup>”

对于中国现代史上,身为自由主义者的人却偏偏呼唤专制与独裁,过去通常的一种解释,是归咎于中国现代社会特有的政治情势。

<sup>①</sup> 胡伟希、高瑞泉、张利民:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》。

自由主义者的理想、追求，本应在民主政体已成为现实的前提下才有可能实现，而在现代中国，从民众精神到政治体制，都并没有为自由主义准备好条件。自由主义者在一个游戏规则根本未能确立、也不可能确立的情形下玩他们的游戏，于是便处处碰壁。在进退失据的情况下，他们往往选择了极权主义。这种解释，自然有一方面的道理，但恐怕更内在的原因，还在于自由主义的理念本身。自由主义珍视秩序，如果秩序能够以一种理性的方式得以确立，那当然最好不过；如果不能，那就以专制和独裁的方式，依靠强权得以确立。反正在混乱与秩序之间，自由主义者永远选择秩序。当革命爆发，将危及现有的社会秩序时，自由主义者会毫不含糊地站在现有秩序一边，主张对革命进行坚决镇压。“不革命没有出路，革命也没有出路”，当这样的两难摆在面前时，“不革命”是自由主义者的必然选择。自由主义者强调一点一滴的改良，他们永远要借助现有秩序，依赖现有秩序，因此，现有秩序无论如何糟糕，不管怎样腐败，都要先维持住它，都不能从根基上动摇它。秩序，是自由主义存在的前提。自由主义者是现有秩序之树上的猢猻，树倒了，猢猻便只好散了。他们本来的任务，是把这棵树修理得干净、整洁、漂亮些，但当有人要砍倒这棵树时，他们的任务便是首先捍卫这棵树的存在。自由主义者是现有秩序的崇拜者，任何与现有秩序为敌的人，也成了自由主义的敌人。当然，在一些特定的历史时刻，如果他们不是向后而是向前迈出半步一步，他们便会想到打碎现有秩序而重建一个新的社会，但这样，他们便不再是自由主义者了。

既然维护现有秩序，原本便是自由主义理念的题中应有之义，那么，在当年国共两党的争斗中，作为“自由主义大师”的胡适，总是坚定地站在国民党一边，也就毫不奇怪了。

1931年，福建人民政府宣告成立时，胡适在《独立评论》（第79号）上发表《福建的大变局》一文，说：“在这个时候，无论打什么好听的旗号来推翻政府，都有危害国家的嫌疑。”在胡适看来，国家是神圣的，任何危害国家的行为都是不能容忍的，因此，他强调：“必



须先要保存这个国家,别的等到将来再说!这个政府已够脆弱了,不可叫它更脆弱;这个国家够破碎了,不可叫它更破碎。‘人权’固然应该保障,但不可打着‘人权’的招牌来做危害国家的行为。”为了“人权”而对现存秩序做些温和的、适度的、不伤筋动骨的改良和调整,是可以的;但为“人权”而推翻现存秩序,则是万万不得的!当“人权”危害到“王权”时,胡适站在了“王权”一边——这也就是瞿秋白所讥讽的“人权抛却说王权”。

1947年,在评论国民党政务院发布的反对共产党的战争动员会时,胡适则说道:

政治党派争夺政治权力应遵循合法的方式去赢得大多数人民的支持。用武力推翻政府并不是合法的方式而是一场革命。为自卫起见,镇压共产党的叛乱正是政府的义务……<sup>①</sup>

在胡适看来,当时任何以武装斗争的方式推翻国民党政府的行为,都是非法的,都是“叛乱”,因此,对之进行任何程度的血腥镇压,都是合法的和应该的。至于当时国民党政府的存在是否合法的问题,则在自由主义者胡适的考虑之外。反正这个政府已经存在着,那么就应该认可它、维护它,要与之斗争,也必须在这个政府所制定的法律内进行——在对既存秩序的认可、维护上,言必称理性的自由主义者胡适,其实所持的是一种完全非理性的态度。而这种非理性的态度,又并没有越出自由主义理念的边界。自由主义在骨子里,是一种非理性主义。

自由主义主张用温和节制的方式解决社会各种利益争端。它的基本假设是社会各阶层都没有根本的不可调和的利益冲突,每个社会成员都具有充分的理性并能依据理性行事。而这种假设在现代中国并不成立。这也使得现代中国的自由主义者在谈论社会问题时,往往“搔不着痒处”。美国学者格里德在《胡适与中国的文

<sup>①</sup> 格里德《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》。

艺复兴》一书中，说过这样一段总结性的话：

……自由主义在中国的失败似乎是由这个信条本身造成的。如果中国的自由主义者更愿意与现存的秩序进行斗争而不是只想设法借助这个秩序，他们很可能会成为现存秩序的更为有效的批评者。如果在他们看来革命不是那样的意义不明和危险的药方的话，他们也许就会成为激进变革的更有说服力的辩护者。但如果他们是为另一种案情辩护的话，他们也就不再是自由主义者了。有些人确实与此不同。但胡适确是怀着愉快的耐心这么做了……

### 再说胡适：一封信与一封电报

在维护国民党政权方面，胡适的态度常常是鲜明的。1932年，为反抗国民党的法西斯统治，宋庆龄、蔡元培等人在上海发起成立“中国民权保障同盟”，北平分会成立时，胡适也应邀入盟，并成为北平分会的执行委员会主席。然而不久，胡适却在《独立评论》（第78号）上发表文章，否认同盟正义性，强调把民权保障问题看作政治问题而不看作法律问题是不对的，而“前日报载同盟的总会宣言要求‘立即无条件地释放一切政治犯’的话……这不是保障民权，而是对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行动，一个政府为了保卫它的自由，应该允许它有权去对付那些威胁它本身的行为”。胡适的言论引起宋庆龄、鲁迅等人的极为不满，要求他公开更正，胡置之不理，旋即被同盟除名。而时至1933年4月，胡适写了一封致汪精卫的信，与马尔库塞所引用的金蒂蕾那封信，可谓有“异曲同工”之妙：

我始终自信，我在政府外边能为国家效力之处，似比参加政府为更多。我所以想保存这一点独立的地位，决

不是图一点虚名，也决不是爱惜羽毛，实在是想要养成一个无偏无党之身，有时当紧要的关头上，或可为国家说几句有力的公道话。……以此之故，我很盼望先生容许我留在政府之外，为国家做一个诤臣，为政府做一个诤友。

胡适维护既存秩序，捍卫现有政府的行为，常被解释为传统儒家的“正统”观念在作祟，认为胡适虽然受西方影响很深，但骨子里仍相当程度上是一个传统中国的儒生，“以期作圣”，“为王者师”的思想仍深藏在其意识中。但如果与金蒂蕾的言行一对照，便会明白，胡适的言行未必只能归咎于传统文化心理。自由主义的理念本身，便保证了胡适言行的合理性。既然意大利的自由主义者金蒂蕾可以效忠于墨索里尼并认为这是一个“坚持原则的自由主义者”应有的选择，那么，中国的自由主义者胡适也可以效忠于汪精卫和蒋介石，并且并不感到违背了自由主义的准则。

对汪精卫、蒋介石，胡适是尽力支持，而对当时的共产党，胡适则主张“剿灭”，“剿灭”不了，便劝说共产党放弃武装斗争，采取“合法”的斗争方式。1945年，胡适从纽约给正在重庆参加谈判的毛泽东发过这样一封充满威胁利诱的电报：

22日晚与董必武兄长谈，适陈鄙见，以为中共领袖诸公，今日宜审察世界形势，爱惜中国前途，努力忘却过去，瞻望将来，痛下决心，放弃武力，准备为中国建立一个不靠武力的第二政党。公等若能有此决心，则国内18年之纠纷一朝解决；而公等20余年之努力，皆可不致因内战而完全消灭。美国开国之初，吉佛生10余年和平奋斗，其所创之民主党道于第4届大选获政权。英国工党50年前仅得4万4千票，成为绝大多数党。若能持之以耐心毅力，将来和平发展，前途来可限量。万万不可以小不忍而自取毁灭！

格里德在《胡适与中国的文艺复兴》一书中评说这封电报时，认为“这种呼吁的最有趣和最重要的一个方面是，它是在暗示说，任何

超越其本身结构而去寻求变革的事业都不是正义的。当然,这种暗示不过是重新阐释了胡适在 20——30 年代时常陈述的那些观点而已。但是在战后的这个时期,这种观点肯定会成为一种不祥的推论:任何一个政府,不管其道德或政治缺陷怎样,只要它明确声明了其要使制度结构不受损害的愿望,它就应该得到支持。这清楚地表明要对当权的政府给予支持;然而,在胡适重返其中的这个中国,这却反过来意味着,要对一个行将灭亡的政权给予支持”。

把胡适拍给毛泽东的这封电报与写给汪精卫的那封信一对照,也能让人若有所思。什么是胡适致汪信中所谓的“紧要关头”的“有力的话”呢?那么这封电报便是!——尽管毛泽东肯定对之嗤之以鼻。

## 周作人：从个人主义到自我主义

自由主义既是一种社会理论,又是一种伦理思想。自由主义强调个人自由,主张个人有着某种不可让度的权利,团体不得以任何名义侵犯这种权利。因此,自由主义,意味着伦理观念上的个人主义。

个人主义纯粹是一种西方观念。要溯源的话,也可以将其源上溯到古希腊。但近代意义上的个人主义的形成,是文艺复兴和宗教改革的产物。个人主义一方面强调每个人在一些基本的权利方面都是平等的,团体和他人不得剥夺和侵害这种权利,同时,也强调个人权利的界限,任何个人不得以任何理由侵害本属团体和他人的权利。个人主义在强调个人自由和权利的同时,也强调了个人的责任和义务。“个人主义更不是为所欲为的许可证。个人主义同时包含了个人的权利和责任两个方面,它在一个社会中的实施是基于这样的公民意识:个人权利是至关重要的,个人利益是合法的,但每个人必须服从一定的法规,作出自己的贡献”。<sup>①</sup> 中

<sup>①</sup> 钱谦家《爱默生与中国——对个人主义的反思》。

国人常常把西方近代形式的个人主义,理解成一味的自私自利,理解成为了一己利益可以任意践踏道德法律和损害集体他人——这真是天大的误解。但这种误解在中国却又是十分自然的。西方近代意义上的个人主义,对于中国传统文化来说,完全是一种异质的东西。西方通过文艺复兴和宗教改革所确立的“个人”观念,在中国传统文化中是找不到的。在中国,原只有“自我”观念,没有“个人”意识。关于这一点,同样曾经是自由主义者的费孝通在《乡土中国》中有过说明。费孝通指出,在中国,每个人的人际关系都以自我为中心扩展开去,形成一个富于伸缩性的网络:

在这种富于伸缩性的网络里,随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义,而是自我主义。个人是对团体而说的,是分子对全体。在个人主义下,一方面是平等观念,指在同一团体中各分子的地位相等,个人不能侵犯大家的权利;一方面是宪法观念,指团体不能抹煞个人,只能在个人们所愿意交出的一份权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的,因为我们所有的是自我主义,一切价值是以“己”作为中心的主义。

自我主义并不限于拔一毛而利天下不为的杨朱,连儒家都该包括在内……

那么,自我主义的特征是什么呢?这就是“一说是公家的,差不多就是说大家可以占一点儿便宜的意思,有权利而没有义务了”。同样,一说是别人的,也就可以尽量损坏和夺取,心中只有一己私利而完全没有对团体利益和他人权利的尊重了。

个人主义,一方面明确地意识到自身的权利,同时也同样明确地意识到自身权利的边界。他必须以与捍卫自身权利同样的精神去恪守自身权利的界限。举个极端的例子。比如说,在自己祖国遭受外敌侵犯时,一个人或许有权利不做抵抗者,或许有不投身反侵略事业的自由,但却绝对没有权利与侵略者合作,绝对没有帮着

侵略者来蹂躏自己祖国和民族的自由。仅限于不抵抗,不投身反侵略事业,你还可以以“个人自由”为借口,为自己辩护,但再往后一步,为一己私利而充当内奸,便越过了个人主义的边界了,便不仅背叛了自己的祖国和民族,也背叛了个人主义。个人主义与自我主义,原本也是冰炭难容的。但对于中国人来说,要从个人主义迈向自我主义,又常常是很容易的,而且迈出了,还自以为仍站在个人主义立场上。

在这个前提下,可以说说周作人。同胡适一样,周作人也算是中国现代自由主义知识分子的代表人物。胡适后来投向蒋家王朝,周作人则成为日本侵略者的鹰犬,相形之下,周作人走得更远,行径更丑恶肮脏。作为一个曾经热烈地信奉个人主义的自由主义者,周作人竟然走出这一步,有人也仍然从个人主义上找原因。一种说法是,周作人虽然成为祖国和民族的罪人,但却保持了自我的自主与自由,这似乎有意为周开脱,让人感到周的选择还是有些值得的。另一种说法是,周作人之所以堕落成汉奸,是个人主义极端发展的结果。这两种说法,不管本意如何,都把周作人的投敌叛国,归结于他的个人主义信念但这绝对是对个人主义的误解。周作人,当他迈出苦雨斋,向日本侵略者走去时,他便绝对越过了个人主义的临界点,而走向了自我主义。

周作人早先热情地鼓吹个人主义。个性解放、个人权利、个体自由,是周作人百说不厌的话题。后来,“浮躁凌厉”的周作人,变得沉静消极,弃绝对社会的责任、义务,在十字街头筑起一座象牙塔,追求“得体地活着”,只为自己不能更沉静消极而遗憾,只为吃不到“上好的点心”而怨艾。从个体自由的意义上讲,此时的周作人或许还有理由采取这种态度。作为一个人,周作人或许有权选择那种闲适的生活方式,有权“莫管人家鸟事,且谈草木虫鱼”。然而,当他“自由”地选择走向侵略者的麾下时,他却滥用了个体自由了。周作人后来的追求是“救出自己”。他或许有以在十字街头筑起一座象牙塔的方式“救出自己”的自由,但他却绝对没有以叛国

投敌的方式“救出自己”的自由——个人主义没有赋予他这种自由，因此个人主义也不能为他的罪行承担责任。

与其说周作人的附逆，是个人主义极端发展的结果，毋宁说是周作人作为一个中国人，不能恪守个人主义与自我主义的界限的结果。在观念层面上，周作人或许对西方近代的个人主义有准确的理解，但一落实到行动上，便会走样。当周作人倒向日本侵略者，个人主义或许的确是一根心理支柱，是求得内心平衡的一块砝码——这是个人主义在现代中国的悲剧。

### “组合型”思想模式

自由主义既是一种政治态度，又是一种经济思想，还是一种文化观念。人们通常认为，这几个方面在一个人身上应该是统一的。然而，美国当代思想家丹尼尔·贝尔却以为，人们在这几个方面可以采取不同的立场。在《资本主义文化矛盾》一书中，贝尔说道：

为了便于读者了解我著作中的观点，我以为应首先申明立场：本人在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者。不少人可能会对此感到困惑，认为只要某个人在一个领域内激进，他在其他方面也必然激进；反过来说，某人在一个领域内保守，他在其他方面亦会保守。这种认识在社会学和道德观念上都错误判断了不同领域的性质。

贝尔的这种“组合型”思想模式，对于当代中国人，颇具启示意义。政治、经济、文化虽然必然有着联系，但却毕竟分属不同的领域，不能总是把政治问题、经济问题和文化问题混为一谈。由于思维方式的原因，也由于特定的历史境况，在当代中国，学术文化问题常被归结为政治问题，人们习惯于从一个人的文化态度推导出他的政治态度，这有时确乎是荒谬的。

贝尔认为自己的观点有内在的一致性。他所谓的“经济社会

主义”，不是指中央集权和生产资料公有制，而是强调在经济领域，群体价值应优先于个人价值，经济政策必须优先考虑群体的利益。贝尔认为，社会资源应该用来建立“社会最低限度”，以便每个人都能过上自尊的生活，成为群体的一员。“社会最低限度”是指满足基本生活需要的收入（这“最低限度”同时又是一个文化概念，因时代而有异），也即意味着，社会经济政策应该能保证每个社会成员都能达到当时的最起码的生活水准，不应该有那种在当时的生活水平线以下的人。另一方面，贝尔“反对把财富转换成与之无关领域内的特权”，例如在医疗方面，贝尔认为应该人人都享受同样的权利。有钱便能享受更好的医疗条件，无钱便只能得到较低劣的治疗，甚至只能等死——这种现象，贝尔坚称是不公正的。这实际上是在反对金钱万能，希望社会将医疗、教育等领域置于金钱的控制之外。

贝尔在政治上是自由主义者。“这里对政治和自由的定义都来自康德……我坚持政治应当把公众和私人区别对待，以避免共产主义国家里将一切行为政治化的倾向，或防止传统资本主义社会中对个人行为毫无节制的弊端。”

“我在文化领域是保守主义者，因为我崇敬传统，相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定，还认为有必要在判断经验、艺术和教育价值方面，坚持依赖权威的原则。”

贝尔的《资本主义文化矛盾》一书，对当代资本主义的文化进行了相当严峻的审视和批判。这种审视和批判，正是从文化保守主义的立场作出的。这使我想到霍克海默的一个观点：“保守主义常常比自由主义更多地保持了批判精神。”<sup>①</sup>

（王彬彬：南京军区文化部创作室）

<sup>①</sup> 马丁·杰《法兰克福学派史》。



# 自由主义、法兰克福学派及其他

徐友渔

自由主义在许多国家长期占居文化哲学和意识形态的主导地位,当社会主义在苏联东欧遭受严重挫折,迅速衰退,民族主义、原教旨主义甚嚣尘上,军国主义、法西斯主义急欲抬头时,自由主义是一种重要的健康、清醒力量。但自由主义在中国却是命途多舛,它长期受到批评和误解,虽然三四十年代在知识分子中暂显兴旺之势,但在无情的历史急流中却不断触礁,在激烈的政治斗争中左右碰壁。从50年代起,“自由主义”成了不言而喻的贬义词,只是在近两年,才有一些人对自由主义的内涵,它在中国失败的原因等问题重新探讨,并得到不少富有启发的成果。

《天涯》今年第二期上有王彬彬的文章《读书札记:自由主义》,对自由主义作了引人注目的激烈批评。批评的姿态和勇气当然值得嘉许,但如果批评主要建基于政治学和历史知识的片面、欠缺和错误,如果批评倚重对于法兰克福学派理论家未经研究、缺乏批判的引证,那就会误导读者。本文当然不打算对自由主义作不合时宜的辩护,但想澄清一些问题。我主张,即使对于国人皆曰可杀的坏蛋,也不要凑上去乱棍打死。我们需要的是一份公正的判决书,尽可能做到事实清楚准确,量刑适当,当然也包括把遗漏了的过错添补上去。

## 自由主义与极权主义

王彬彬在文章中把自由主义和极权主义拉在一起,他断言,自

由主义“反对任何激进的态度,对以革命的方式改造社会,自由主义怀有深深的恐惧和敌视。”不知这种论断有什么文本和历史事实的根据?相反的证明倒是常识,载于各种教科书中。就拿最重要、最典型的洛克的自由主义学说来说吧,早有中译本的《世界文明史》是这样描述其内容的:“如果政府超越或滥用政治契约中明确规定所授予的权威,这个政府就变为专制独裁;这时人民就有权去解散它,或者反抗它,甚至推翻它。”洛克在被视为自由主义经典文献的《政府论》下篇中说:“当立法者们图谋夺取破坏人民的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时,立法者们就使自己与人民处于战争状态,人民因此就无需再予服从,而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。”洛克认为,在这种情况下,不是反抗的人民,而是专权者、掠夺者在造反和叛乱。有人站在统治者一边说,反抗会有暴力和内乱,洛方针锋相对地批驳道:“他们也可以根据同样的理由说,老实人不可以反抗强盗或海贼,因为这会引起纷乱或流血。在这些场合倘发生任何危害,不应归咎于防卫自己权利的人,而应归罪于侵犯邻人的权利的人。假使无辜的老实人必须为了和平乖乖地把他的一切放弃给对他施加强暴的人,那我倒希望人们设想一下,如果世上的和平只是由强暴和掠夺所构成,而且只是为了强盗和压迫者的利益而维持和平,那么世界上将存在怎么样的一种和平。当羔羊不加抵抗地让凶狠的狼来咬断它的喉咙,谁会认为这是强弱之间值得赞许的和平呢?”

洛克的《政府论》被视为“为英国人民反对自己政府而辩护的书”,他的自由主义学说极大地激励了、深刻地影响了美国革命和法国革命。美国的独立宣言就援引了他的主张,试看以下文句:“我们认为下而这些真理不言而喻,即:人生而平等,造物者赋予他们若干不能出让的权利,其中如生命、自由和对幸福的追求。为了保障这些权利,人们才在他们之间建立政府,而政府的正当权力是经被统治者的同意而产生的。任何政府一旦破坏这些目的,人民便有权把它改变或废除,以建立一个新的政府。”

紧接着上面引过的话,王文又说“自由主义视法律为神圣的,因为法律是自由的保证。自由主义的自由,必须在一个井然有序的法治社会才有可能实现,因此,自由主义最害怕的是社会的无序的动乱,每当社会无序和动乱时,恰恰是自由主义者会急切地呼唤一个强有力的人物,一个强有力的政府”,这话仍然失之粗率和任意。试问,在专制制度下争取自由时专制主义的法律是保证自由还是压制自由?自由主义者是去维护专制的法律还是去打破它?同样有中译本的《法律与革命》一书在导论中说,西方历史中周期性地诉诸于革命的非法暴力来推翻既定的秩序,而且作为这种结果最终产生的权威已经创建了新的和持久的政府和法律制度。西方每个国家的政府和法律体制都源于这样的革命。因此,“每次革命都标志着该次革命所取代或根本改变的旧法律制度的失败”。在旧秩序和自己的社会理想之间,自由主义者显然会选择后者,所以《世界文明史》对洛克作了如下评论:“如果被迫作出选择的话,他宁肯选择无政府主义的罪恶行动,而反对各种形式的专制主义。”在美国独立战争时期,很长一段时间里英国国王、总督、英军司令是强有力的人物,他们代表了法律和秩序,而大陆军首领华盛顿名不见经传,且屡战屡败,但自由派人士拥护的是后者。革命胜利后,华盛顿逐渐成为强者,但他毅然去职,因为自由和民主的观念使得他和他的支持者想要避免出现一位新国王的危险。在这一历史进程中,和在其他历史进程中一样,自由主义者要的是自己的政治理念和秩序,而不是什么没有政治属性的法律、秩序、强者。

没有近现代政治意识或不熟悉自由主义哲学的人,很容易产生一种误解和浅见,以为自由主义只是,而且永远是在现存政府和法律一边,因而与掌权者有着天然的、割不断的联系。当洛克这样的自由主义者口口声声谈法律时,有人以为这表现了自由主义者的保守性。其实,这只是因为他们不了解自由主义关于社会和国家的起源,关于政府权力来源的学说。洛克在《政府论》中提出,人天生是自由、平等和独立的,为了自己的财产、安全和大家的福利,人

们形成共同体,自愿交出一部分权力;受委托的掌权者按契约获得权力,他们只能做被委托的事,法律主要是用来划清他们的权力范围和说明他们的行事规则,而不是他们使人民驯顺的工具。“所以,谁握有国家的立法权或最高权力,谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、经常有效的法律,而不是以临时的命令来实行统治;应该由公正无私的法官根据这些法律来裁判纠纷”,“如果掌握权威的人超越了法律所授予他的权力,他就不再是一个官长;未经授权的行为可以像以强力侵略另一个人的权利的人那样遭受反抗”。在专制的、极权的或不公正的社会,情况往往是掌权者侵权而违法,而非人民为捍卫自己天然的权利、反抗压迫者而违法。

王文还宣称:“自由主义本身,内在地包含着通向专制、独裁之路。”所谓内在地,就是说自由主义学说本身具有推崇专制独裁的内容,或者可以从中逻辑地推出这种内容,但作者没有(也不可能)找到文本根据来证明这一点。相反的论据倒俯拾皆是,还是以洛克为例吧。《世界文明史》总结他的思想时说:“洛克谴责议会的专制主义。他痛斥君主专制制度,但他也同样严厉地谴责议会的专制统治权。”的确,《政府论》的有关论述,表明了洛克是如何地对专制深恶痛绝、势不两立。他说:“专制权力是一个人对另一个人的一种绝对的专断的权力,可以随意夺取一个人的生命。”这种权力不是出自自然的授予或契约,而只能使专权者处于与他人的战争状态,从而放弃自己的生命权:“他既然抛弃了上帝给予人类作为人与人之间准则的理性,脱离了使人类联结成为一个团体和社会的共同约束,放弃了理性所启示的和平之路,蛮横地妄图用战争的强力来达到他对另一个人的不义目的,背离人类而沦为野兽,用野兽的强力作为自己的权力准则,这样他就使自己不免为受害人和会同受害人执行法律的其余人类所毁灭,如同其他任何野兽或毒虫一样,因为人类不能和他们共同生活,而且在一起时也不能得到安全。”

作者不从思想、学说的内涵找到自由主义与专制的内在联系,

而是举出了几个自由主义者倒向独裁的例子。问题在于,倒向独裁之后,他们还能叫自由主义者吗?作者的论述方法不能成立,因为类似例子随手可举。参加过创建中共的陈公博、周佛海后来当了汉奸,难道共产主义和卖国有内在关系吗?参加过筹安会拥护袁世凯的杨度后来成了中共党员,难道共产党和专制复辟就有了内在关系?

### 法兰克福学派论自由主义与极权主义

法兰克福学派对资本主义社会作了深刻揭露和尖锐批判,功不可没。但是,由于其青年黑格尔派的方法和作风,由于其乌托邦气质和浪漫伤感情怀,其观点中有不少并不中肯。其中最为薄弱之处,大概要算对于自由主义与法西斯主义关系的分析。王文未作思考和分析重复这方面的观点,无助于读者认识自由主义,也无助于认识法西斯主义。

作者引证《法兰克福学派史》一书中所提霍克海默 1939 年一段广为人知的话:“一个不愿意批判资本主义的人,就应当对法西斯主义保持沉默。”我们知道,资本主义和自由主义两个概念相交,但并不重合。就在同一本书的另一处,再次引用这句话之后有一个专门的说明:“应当明白,他说的是国家资本主义,而非其自由的或垄断的先驱。”

王文同意马尔库塞的观点:自由主义与极权主义之间存在必然联系,他除了照搬照引马尔库塞的三点论据外,未作任何补充阐发,现在我们来逐步考察这些论据。

其一,自由主义是对建立强大国家要求的最有力的支持者之一。这不对,自由主义的最大特征就是珍视个人自由而反对国家集权,没有任何主义或学说像自由主义那样警惕和防范强大的国家权力对个人权利的侵犯。在社会生活方面,它严格划分公共和私人领域,确保个人基本权利;在经济上,它的基本原则是以看不

见的市场之手作自然调节,不赞成政府干预经济运行;在政体问题上,它主张权力平衡与相互制约,防止权力过分集中。在古典自由主义之后,有哈耶克、波普尔等人反对社会工程论,即否认谁有全知的能力可以对社会的改造和发展作出完美无缺的理性规划和设计。还有伯林这样的人理清消极自由和积极自由的差异,主张人享有的自由是“免遭……”的自由,而非“去做……”的自由,而后一种自由可能为国家的干预和强迫提供口实,尽管强迫的动机是为了争取美好的东西。恰恰相反,法兰克福学派许多理论家不喜欢“消极自由”的主张,认为自由意味着“自由到……”。从法兰克福学派对黑格尔这个标准的整体主义者和国家主义者的尊崇看,在支持还是反对强大的国家权力这个问题上,他们和自由主义者正好处于两极。

其二,从自由主义向极权国家的转变,是在同一社会秩序框架中发生的,独裁主义是自由主义的更高阶段和完美实现。看来,为王彬彬所接受的马尔库塞的思路是这样的:法西斯主义诞生于资本主义社会,而资本主义等于自由主义,因此法西斯主义可以和自由主义划等号。但是,任何深入研究过法西斯起源的人都会指出,在“资本主义”这个混杂的概念中,可以划分出自由主义和极权主义的对立,自由资本主义的典型是英美,而后者的典型则是德国。想一想“纳粹”这个词的原意,就可以明白把法西斯等同于自由主义是多么缺少根据,怪不得毛泽东在《青年运动的方向》中提到希特勒也讲“信仰社会主义。”

法兰克福社会研究所的成员虽然多半迁居美国,但囿于语言、文化、心理(包括欧洲中心主义倾向)等原因,囿于德国经验,并未研究德美之间的区别。王文引证的《法兰克福学派史》中有一段话很说明问题:“纳粹的经验深深刺伤了研究所成员,使他们仅仅根据法西斯的潜能来判断美国社会。他们独立于美国社会到如此程度,以至于无视使美国的发达资本主义和大众社会不同于他们在欧洲遭遇到的独特历史因素。研究所总是认为极权主义是自由主

义的产物,而不是其反动,但在美国,自由的资产阶级社会确实在抵抗这一变化,为什么会如此?研究所从未有尝试地予以探讨。”

法西斯主义的意识形态从来不是自由主义,而是整体主义、权力主义、国家主义、军国主义、民族主义和种族主义。法西斯主义在德国得势,原因很多,比如整体主义哲学、军国主义传统、一战的失败以及经济大萧条等等,自由主义不是法西斯成功的原因,恰恰相反,自由主义传统薄弱,自由主义势力软弱才是其原因之一。可以大体上把魏玛共和国视为具有自由主义倾向,希特勒靠选票把魏玛共和国变为第三帝国,并不是自由主义向法西斯主义的和平过渡,而是因为自由主义在德国缺乏根基,魏玛共和国是德国军国主义在一战失败由其他西方大国挟持而出现的短暂现象。意大利的法西斯势力是在与左翼力量联手搞垮自由民主制度之后而得到政权的,二者都认为议会制度是平庸的、腐败的。意大利法西斯分子宣称,国家需要的不是自由,而是工作、秩序和繁荣,自由是一具“正在腐烂的尸体”。墨索里尼自称为马克思主义的社会主义者,搞过罢工,当过社会党报刊的编辑,他本质上却是个现存制度的叛逆者,始终是自由主义的死对头。

王文在引证马尔库塞的话时,漏了关键的一句,即说自由主义与极权主义发生在同一社会秩序框架,具体指的是经济基础的统一。我们可以深究一下,自由主义式的市场经济是否与法西斯主义有内在关系呢?答案同样是否定的。同样属于法兰克福学派的纽曼对德国经济作了经验研究后指出,德国经济广泛的、显著的特征是垄断经济,也是一种命令经济。纳粹党建立了一个完全属于自己的,帮助它提高官僚化的经济机构,在他们的国家社会主义纲领指导下,自由主义国家所提供的缓冲和防御机制已不复存在。

其三,自由主义对于调节社会不同阶级、集团利益时采取自然和放任态度,但当冲突和危机加剧,整个的和谐越来越不可能时,自由主义从理性转向非理性,求助于具有超凡魅力的、独裁的领袖。马尔库塞的这个论证是在玩弄法兰克福学派成员从黑格尔那

里秉承的,他们玩得得心应手的辩证花招,想要说明极权主义既是自由主义发展倾向的继承,又是其反动。但这种先验的辩证推演并不符合经验事实。在上世纪末本世纪初,鉴于社会上出现分配不公、福利低落、经济萧条等现象,古典自由主义,放任主义和个人主义原则有所修正。情况刚好和马尔库塞所说的相反,自由主义重视了调节而并未求助于独裁权威。到了70年代,由于罗尔斯的《正义论》的发表,上述倾向更为强烈和明显,罗尔斯最新版本的自由主义更偏向平等,大力强调照顾社会上最少受惠者的原则,引起长期、激烈的争论,从而使自由主义在当代更具活力。我国学术界对罗尔斯的思想、影响、后果有详细译介,我们在谈论这方面问题时应利用这些较新的材料。

法兰克福学派的领导人和最重要的理论家之一霍克海默晚期态度的转变颇令人玩味,他在60年代退休时表示,他对资本主义表示无限的歉意,我想,作为资本主义制度的坚定批判者,他的真意可能是对法兰克福学派颇为偏颇不公地攻击过的自由主义表示歉意。1965年为《批判理论》一书所写的序言中,霍克海默说:“应当公开宣布,一种即使存在有缺陷的、可疑的民主制,也总是比我们今天的革命必然会产生专制独裁好一些。这种公开的表白,出于真理的目的,我认为是必要的。”“用自由世界的概念本身去判断自由世界,对这个世界采取一种批判的态度而又坚决捍卫它的理想……就成为每一个有思想的人的权利和义务。”他表示,他生活于其中的那个世界不可避免地有许多不公正,但仍是暴力海洋中自由的岛屿,这岛屿的沉没也意味着包括法兰克福学派理论在内的整个文化的沉没。

依我之见,极权、专制、法西斯主义是与自由主义,还是与其他什么东西易于发生联系,对于我们这一代中国人应该比较容易弄清楚。“文革”前,毛泽东多次强调,我们的党,搞得不好就会变成法西斯党,当时有不少人感到很新鲜,因为人们习惯的说法是,法西斯党是资产阶级政党。毛泽东还说,斯大林那样严重破坏法制



的事,在英、美、法等西方国家就不可能发生。邓小平在80年代初谈论我国的制度改革时,重提了毛泽东的观点,并高度重视人们的一种议论:为什么资本主义制度所能解决的一些问题,社会主义制度反而不能解决<sup>①</sup>?当然,毛泽东、邓小平决不会认同自由主义的立场,也不欣赏西方政治制度,但他们以自己的政治阅历和洞见,对英美式的体制与极权主义的关系,看得显然比当年的法兰克福书呆子和今日中国“新左派”青年要清楚得多。

### 自由主义在中国面临的困局

本世纪上半部分,中国的自由主义在思想传播和实现自己政治理念方面作了艰苦不懈的努力,但以失败告终,并且是惨败。从思想传播方面说,传统文化、王霸之术根深蒂固,不但不能铲除,连反传统者都难于彻底摆脱传统的思维和行为模式。虽然倡导西学之风尤盛,但中国思想文化传统与德国的整体主义、国家主义同构之处甚多,中国人的心理素质与法兰西的激进轻率天然协调,虽然有不少从英美归国的学者竭尽全力鼓吹自由主义,但中国的思想文化土壤对于自由主义实在是太贫瘠。从实际政治动作方面看,自由主义者中凡是不打算书生论道、爱惜自己羽毛者,要么在波云诡谲、险恶万分的政治风浪中晕头转向,要么在强大而毫无妥协可能的武装集团之间左右碰壁,束手无策。有人或者有“我不入地狱谁入地狱”的决心,或者是不知天高地厚不自量力,企图以结盟的方式在政治牌局中占一席之地,但他们“吃不着羊肉惹一身膻”,铩羽而归,身败名裂。有人被人玩弄于股掌之中,狼狈不堪;有人八方讨骂名;甚至有人最后招来杀身之祸。我们可以认为,在本世纪前半叶,自由主义不适合中国国情而必然失败,但不能把失败的原因归于自由主义与极权主义的内在联系,说自由主义者投靠反动

<sup>①</sup> 《邓小平文选》第二卷,333页。

的独裁者而成了殉葬品。王文的分析,要么是沿袭了以前的偏见,要么是了解情况只知其一,不知其二,结论有失公允与中肯。

王文为了证明“在中国现代史上,自由主义者往往在特定的历史关头,会走向极权主义,会拥护专制、独裁”,举了严复为例。作者断定严复“自始至终都信奉自由主义学说”,不知根据何在?是否为此专门下过功夫研究严复得出的独特结论?我所阅读的有关严复的论著,没有一种有此结论。大多数论者都认为严复发生了巨大变化,从进步走向保守、反动,从“全盘西化”变为维护传统。而更认真细微的研究表明,强调严复早期全力拥抱西学,弃绝传统,后期甘心情愿拥袁复辟,都是片面不确之论。

如果一定要深究严复与自由主义学说的关系,那么我们只能说,囿于严复从小受熏陶的文化传统和中国士大夫急欲寻求新学以救亡保种的实际目的,严复对自由主义的理解是片面的、为我所用的。在西方思想家把个个自由、人人幸福当作目的的地方,严复一概将其视为促进民智民德、达到国家目的的手段,所以,史华兹在《寻求富强:严复与西方》一书的结语中感慨地说:“凡在价值观念被认为是达到强盛手段的地方,这些价值观念就很可能是靠不住的、无生命的和被歪曲了的。”不错,严复和宣传过包括自由主义学说在内的西方学说(因此被誉为“西学圣人”,而未被称为自由主义者),但严格说来,严复的兴趣与其说是自由主义,还不如说是社会进化论。

中国的自由主义者在纷繁复杂的国内政治斗争中处境尴尬,左右为难,作为群体他们不断分化,甚至分道扬镳;作为个人他们立场态度时有变化,因时、因事而异,几乎没有倒向一边,从一而终的。而王文为了证明自由主义和极权主义的内在一致性,采用了这么一种简单的逻辑:国民党蒋介石政权是独裁政权,拥蒋就是拥护独裁。作者只以拥蒋人物的言行为例,对相当多的人物反蒋拥共的情况避而不谈。即使在拥蒋的人中,不少代表人物也并非始终一贯拥蒋,他们反对国民党专制极权的言行,被国民党镇压迫害

的情况,也被作者回避了。

几乎没有什么自由主义者从一开始就支持蒋介石,也几乎没有人全心全意、义无反顾地支持他。一个重要的转折是“九·一八事变”,日本的侵略,民族的危亡使得中国很有必要以统一的力量去对付外敌,而当时不论从国内还是从国际上看,国民党政权都是合法性的代表,整合全民族抗战的领导中心。在这种情况下,自由主义者减弱了甚至放弃了对国民党专制统治的抗争。实际上,当时连共产国际的立场都是:抗日必须拥蒋,反蒋就是为日本帝国主义效劳。一些自由主义者在抗战后的国共斗争中倾向于国民党,是因为他们对双方都不满意,而采取“两害相权取其轻”的态度。王文提到蒋廷黻主张“开明专制”,而蒋的一席话颇值得注意:“没有人说南京好或国民党好,但是人人都怕南京的人——这种人并不少——也不愿,且不敢冒天下之大不韪公开地来破坏南京的基础。这种思想是当前中国政潮的一个大潜伏力”。

王文用了大量篇幅谈论胡适对国民党政府的支持与合作,这些都是事实,不必掩盖和辩护。但他还有坚持自由民主理念,与国民党抗争和受国民党压制、打击的一面,那也是事实,不必回避。比如1929年国民党第三次全国代表大会宣布军政时期结束,训政时期开始,以“总理遗嘱”为国家根本大法,以三民主义为标准限制人民自由,严厉处置“反革命分子”。胡适和其他自由主义者就发起人权运动,要“明白否认一党专政”,他们以《新月》杂志为阵地,撰文提露批判国民党政权以“反动分子”,“共产嫌疑”等为借口,剥夺人民的自由民主权力,其结果是《新月》被封,罗隆基被逮捕,胡适作为“反革命”被声讨,先后丢掉中国公学校长和清华大学校长职位。国民党上海市党部宣传部作了如下决议:“宣传部提议,中国公学校长胡适,公然侮辱本党总理并诋毁本党主义,背叛政府,煽惑民众,应请中央转令国府严予惩办案决议,呈请中央。”

王文称,中国的自由主义者“永远要借助现有秩序,依赖现有秩序,因此,现有秩序无论如何糟糕,不管怎样腐败,都要先维持住

它,都不能从根基上动摇它”。还说,他们珍视的秩序如果不能以理性方式确立,“那就以专制和独裁的方式,依靠强权得以确立”。但就是在上述人权运动中,胡适在《新月》发表的“人权与约法”中,批判国民党政府粗暴侵犯人权,他敦促制定宪法,认为只有如此,政府才有法制基础。他和其他自由主义者还指出,没有宪法或约法的训政,只能是专制,决不可能训练人民走上民主之路,而中国真正需要训练的倒是政府与党部诸公,他们应当学会宪法之下的法治生活。

在王文反复引证的《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》一书中,格里德对胡适有公允之论,对自由主义在中国失败的根本原因也有令人信服的分析。他说,胡适在两战线上展开战斗,一方面不倦地谴责社会对个人的暴政,另一方面又倚重社会本身(或社会舆论)去监督政府。他说:“无可争辩的是,在一个只能根据实力来估计力量的时代,胡适和他那个小团体都是些没有实际力量的人。”“简言之,自由主义之所以会在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。”在我看来,中国自由主义者力量弱小,以及自由主义十分依赖人的理性,都不见得是自由主义本身的了不起的罪过,更不能证明它有与极权、专制勾结之罪,如真要抛弃理性而与极权力量勾结,中国的自由主义就不会那么软弱,但也就不再是自由主义了。

## 结 语

如果大而化之地勾画自由主义的基本精神,那么可以说它主张对人性采取听其自然的态度。如果不把握以洛克发端的自由主义的主流,那么由此滑向卢梭的专断主义和柏克的保守主义,都是有内在逻辑线索可寻的。法兰克福学派指责自由主义和启蒙运动等于实证主义,抹杀价值的一维,这是没有根据的,但在中国,确实

有不少人这么理解自由主义。把握洛克式的自由主义路向对中国人似乎很难,中国的政治思潮总是习惯于在激进主义和保守主义之间选择与震荡。

如果以卢梭那样的方式高举道德理想主义大旗,拒绝现状,那么我们必须认真思考,法国大革命中雅各宾专政的后果是否应该接受和赞美。

另一方面,如果把自由主义仅仅理解为不计代价、不顾社会公正地推行市场经济,那也不会使中国的前途光明。中国学术目前存在这么一种组合型思想模式:经济上的自由主义——走火入魔到把腐败当成建立市场经济的润滑剂,把侵吞国有资产,以权化公为私当作最有效率的市场化手段;文化上的保守主义——视“天人合一”为中国传统专制,认为儒家学识将为下一世纪主流;政治上的民族主义和国家主义,这种倾向应引起人们的警惕和批判。法兰克福学派的批判精神值得借鉴,但其批判理论的许多结论不可简单照搬,因为它以浪漫复古的态度拒斥现代化,与中华民族 100 多年来锲而不舍的追求不相符。

对于有分辨力的头脑来说,人类古往今来的大多数主义和学说对于理解历史和当下生存处境都有助益。要充分利用前人的思想成果,需要真正弄懂各种理论究竟主张什么,还要进一步思考它们对中国意味着什么,无知、偏见和教条,是我们每个人的大敌。

(徐友渔:中国社会科学院哲学研究所 研究员)

# 解读“新左派”

任剑涛

扫描时下中国思想界,从80年代到90年代中期形成的思想格局——激进主义、保守主义、自由主义的三足鼎立,已经演变为二元对垒:对阵的一方,是做派上显得十足的道义凛然的新左派<sup>①</sup>。另一方,则是依据时代要求与学理回应而呢喃言语的自由主义。对阵态势则明摆着:新左派对自由主义采取的是攻势,它依赖西方学术化左派集聚的学理资源,仰仗文化多元主义的学术主张和“全球化”时代潮流凸显的民族性问题意识,将过去激进左派的主张作温和的处理,对自由主义加以严厉的指责。似乎时下中国社会、乃至整个世界的弊害均由自由主义导致。自由主义者处于明显的守势。他们对来自新左派的指责进行抗辩,对自由主义的理论边界加以勾画,对自由主义的可信度与有效性提供说明。从三足鼎立到二元对垒,其间的演变有作解析的必要:各自的理论逻辑与现实判断,与我们所处当下时代的演变有紧密的关联。

## “新左派”概观

“新左派”的理论陈述,不是一个具有理论一致性的、自觉结社

---

<sup>①</sup> 本文对“新左派”的分析,主要以刊登在《天涯》杂志上的数篇文章的解读为基础。这几篇文章是,1997年第二期王彬彬《读书札记:关于自由主义》、1997年第五期汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》、1998年第五期韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》,以及在本文即将完成时看到却无法及时作出应答的,1998年第六期汪晖《“科学主义”与社会理论的几个问题》。旁及《读书》杂志、《二十一世纪》等书报杂志上近年刊登的一些“新左派”文章,主要有崔之元、张旭东等人的文章。

的理论阐释行动。它是一个以某些立论的相对接近而形成的松散的、无明确理论纲领的姿态与主张的代称。但是，“新左派”之间具有明确的理论呼应关系。因此，把它视为一个可以统合起来解读的社会思潮，是具有合理性的<sup>①</sup>。

循此思路看“新左派”的姿态与主张，可以从“拒斥”与“回归”两个维度概观。

“拒斥”，大致围绕几个方面展开：其一，拒斥自由主义的言述。其二，拒斥市场经济的理路。其三，拒斥经典社会科学的言路。这在王彬彬那里列出的理由主要是，自由主义与极权主义有着紧密的关联性，“在特定的历史条件下，却往往正是自由主义者会拥护专制，称颂独裁，甚至自身便变成专制和独裁者的工具与帮凶”，不论在西方，还是在东方，都有“自由主义者”做出这种行动来。比如，二战中意大利有号称自由主义者向墨索里尼表忠心。而在中国胡适就是一个典型，周作人就是一个明证。同时，自由主义之成为自由主义，是因为它以法治、秩序和渐进来抵抗革命。并且，以对民主主义和个人主义的偏好“急切地呼唤一个强有力的人物，一个强有力的政府，能重新赋予社会以秩序，使各阶层的人能各安其位，使社会生活有法可依，从而使自由主义的‘游戏’能重新开场。”

而在韩毓海那里，拒斥主义的原因则是因为自由主义“以经济活动不得干涉的名义，捍卫并造成的是那些介入、掌握和控制着经济活动的最大利益集团和政治力量的不得干涉的事实——更多地站在当时社会最强大的势力一边，而不是站在社会公意和人民民主一边”。因此，自由主义要对它导致的市场垄断、民主失落、限制人民、少数专制、权力腐败、资本支配负责。进一步，必须对建立在自由主义基础上的一切现代政治制度加以清算。

---

<sup>①</sup> 例如，韩毓海在文章中寻求理论支持时对任晖的援引；而任晖在寻求理论同道时对崔之元的援引。

对自由主义的拒斥,在汪晖处说的明显要婉转一些。当然,汪晖的姿态是明确的。他自称是批判“庸俗自由主义”,但在实际上,他努力证明自由主义对现代政经制度的批判性论证,不如后现代主义来得恰当。因此,试图以西方马克思主义和“后学”为理论资源,对自由主义进行解构。另一方面,他以对中国近20年的社会变迁的分析,认定自由主义的启蒙话语是一种在对西方式的现代化道路的信仰基础上,预设的抽象的个人或主体性观念以及普遍主义的立场。因此,再一方面,自由主义对现代性(表现为对资本的批判与拒斥)和全球性(表现为对中国问题的正视)的反思是缺乏力度的。故尔,超越经典社会科学的言路,以西方马克思主义和“后学”为理论依托,实现理论创新与制度创新,应当是当代中国的首要任务。

将“新左派”坚决拒斥自由主义及其相关言路的基本理由再作归纳,可以简单归结为两个方面,一是自由主义在理论上的论证缺陷;二是在实践上与其理论预期的疏离。

“回归”,所围绕的基本主张有:其一,回归高调民主。其二,回归政治主导。其三,回归人文激情。在这三个方面,国内的“新左派”只是含糊其辞地声称,要以普遍的民主和人民更广泛的公共政治参与,来解决自由主义无能对付的问题:诸如基于自由的民主无法解决的人民民主问题,市场主导的社会经济形式无法解决的正义的政治制度问题,交易的体制化时代无法解决的人的情感适意与诗性想象问题。他们或者期望以民主代替自由,以政治主导代替经济优先,以诗化的创新代替务实的制度建设。或者干脆对自己的方案缄默不语,却搬出西式的“组合思想”(如贝尔)、海外华人学者中的“新左派”言论(如崔之元),来对付我们对“新左派”提出建设性意见的期待。但是,透过他们这种“理性的狡计”可以看出,他们对传统社会主义的亲合立场,对毛泽东式社会主义的眷念,对直接民主、政治中心、激情跃动的肯定,对单纯理想主义诗意浪漫的顾盼,与对走向务实的当代中国社会变局的不满。



归纳起来,“新左派”吁请“回归”的基本依据,是民主、参与的轴心意义与时代中所谓的“全面的社会民主”<sup>①</sup>的决定性作用。

从对“新左派”的文献的理解上可见,“新左派”之所以谓“新”“左派”,自然是有满足这一称号“新”与“左”的双重理由:

一重理由从其“新”上得到满足——首先,“新”在它与传统左派的差异。“新左派”既告别了与国家权力直接结合的激进左派的暴力崇拜、斯大林主义、僵硬的计划经济与集权政治体制,又告别了传统左派(如西方马克思主义)单纯从意识形态视角论述问题的理路。其次,“新”在左倾立场的更新。它以伸张人民主权与普遍民主的姿态,反对资本主义的政经权力垄断及文化霸权的姿态出现。其在前一方面,以同情弱者的姿态出现。在后一方面,以批判主流的方式立论。再次,“新”在左倾方法的调整。它以反意识形态的非本质主义姿态出现,借助于西方“后学”的解构武器,将近现代西方的主流意识形态——自由主义、理性主义与资本主义直接钩联起来,加以抨击。而且以单纯的理论辨析的姿态出现,以对民族、国家、乃至世界全面负责的面目立论。

另一重理由从其“左”上得到满足。“新左派”之“左”,“左”就“左”在——其一,激烈地痛斥资本主义。他们将资本主义和传统社会主义简单地定义为“少数经济政治精英操纵社会资源的制度,而‘社会主义’则指劳动人民的经济民主和政治民主”<sup>②</sup>。或者就将资本主义与市场经济市场社会,再与自由主义合一而论,将全面民主与社会主义式的“制度创新”(诸如“鞍钢宪法”、乡镇企业、村民自治等等)挂起钩来。于是,现代社会的一切不完美都是资本主义与自由主义导致的。而完美的(即所谓“全面的民主”)社会就只有期望他们心目中的“社会主义”来造就了。其二,为“社会主义”

<sup>①</sup> 汪晖《我们不得不带着枷锁跳舞》,载《中国图书商报·书评周刊》1998年9月11日第2版。此文系该报记者柯凯军采访汪晖的访谈录。

<sup>②</sup> 崔之元《制度创新与第二次思想解放》,(香港)《二十一世纪》1994年8月号。该文为汪晖《天涯》1997年一文所特别看重。

呼唤。遮遮掩掩地为“社会主义”辩护,从而为社会主义取代资本主义的主张再伸张,是“新左派”令人瞩目的一点。但是“新左派”的社会主义版本既未指出是什么样的社会主义,也未明确社会主义的所有制形式、经济——政治运行形式,而只是简单地以人民主权和全面民主来定义自己的社会主义,至于这种民主的经济基础是什么?政治制度安排怎样?在他们抵制的保护个人权利与实行法治之外,采取什么样的手段来保证人民主权和全面民主的落实,则缄口不言。他们在高明地承认传统的社会主义形态的“合法性危机”的前提下,为一种自己不予明言的、必定优越于自由主义的经济政治主张的“隐形”社会主义辩护。其三,对既有成就(无论是理论的,抑或是实践的)加以否定,这种否定的理由就是这些成就的“不完美”(如汪晖对80年代中国思想界的否定、对90年代各种思想主张“一网打尽”式的全而指责)。总之,“对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,将自身的奋斗与存在的意义与向未来远景过渡这一当代时刻相联系的现代性的态度”统统出了问题,只有彻底的解构才足以为他们自己倾心赞赏的一个完美的世界鸣锣开道<sup>①</sup>。

难以掩饰的激进性,与无法抹去的空想性,从“新左派”言述上,可以看出历史上任何“左派”共有的特征。

## 西方根柢

客观地讲,自由主义作为现代西方社会的主流意识形态,对于西方社会的现代发展,起了不可小觑的作用。其一,现代社会的基本理念,诸如自由、平等、博爱、民主、法治、科学、国家——社会、个人——公共、计划——市场这些理念,无不直接与自由主义有关。其二,现代的社会政治经济制度亦主要来源于自由主义思想家的

<sup>①</sup> 汪晖 1998 年第六期《天涯》文。

总结和辩护。对于个人财产权利的肯定,对于依据规则进行自由交换的市场制度,对于基于保护这种个人权利基础上形成的法治体系,即限制权力和凸显权利的制度取向,都是自由主义思想家所力图捍卫的。其三,现代的社会生活格局,不论是资本主义国家内部的,或是资本主义式的“全球化”的,也都与现代社会大众的选择与自由主义的吁请和作用相关。离开了自由主义与实际生活的互动,就难于理解现代生活了。正是因为如此,自由主义成为了“现代”社会的主流意识形态。

但是,一旦一种思想体系成为主流,它就得接受来自各个方面的批判。这些批判,自从自由主义作为一种主流思想登上历史舞台那一刻起,就在西方被左、右两派人士共同宣布为敌人。然而,近现代西方思想史表明,在西方文化语境中,这类批判构成了资本主义良性发展、构成了自由主义言述趋于健全的思想动力。于是,当作为现代化主流发展模式的、西方的“典范性”的现代模式,以不可遏止之力向非西方社会扩展时,非西方社会人士就会将反抗西方的依托,直接搭挂到西方社会内部的批判主流意识形态的、所谓非主流思想体系上面。因此,几乎所有非西方社会对自由主义的抵抗,没有例外地在寻求这种支持。当代中国“新左派”的主要思想资源,也来自西方这些抵抗自由主义的新老左派们的思想观念。将“新左派”的陈述放到现代世界史历程中看,便有了似曾相识之感。

从东西方社会的现代运动关联性上看,当代中国“新左派”试图接棒的西方左派思想,有着新老两个鼻祖。老鼻祖是法兰克福学派。法兰克福学派从葛兰西、卢卡奇那里出发,着力于对资本主义意识形态的批判。在对资本主义的政治经济霸权进行反抗的同时,对资本主义的文化霸权进行了系统批判。对现代极权主义,不论是资本主义式的,抑或是社会主义式的,法兰克福学派都进行了具有理论力度的批判。但是,法兰克福学派对资本主义的批判、对极权主义的抑制,却发生了一个容易为人所忽略的语境横移问题:

他们在德国这样的非自由社会里观察畸形的资本主义久了,却到美国这样的具有英美自由主义传统的国家里,不予区分地把美国的情况当作德国的情况加以批判,以至于将资本主义、极权主义与自由主义不适宜地混淆在一起加以抨击<sup>①</sup>。而当代中国“新左派”在引用法兰克福学派理论家的言述时,却对之不予考虑,又再次将法兰克福学派的观点进行不择地点、不论条件地横移<sup>②</sup>。

当代中国“新左派”的新鼻祖则是在时下西方时髦的、非难自由主义主流思想的各种学说。这里面包括:以阿明为代表的、现代化的全球化与依附理论。阿明以研究现代化理论知名。他认为,现代化的过程就是一个资本主义的全球化过程,作为先发展的资本主义核心地区的西方国家,占据国际资源与权力分配的中心地位,而后起现代国家则只能处于一种依附的地位,成为西方国家的压迫、剥削对象。这便造成了“中心”与“边缘”的两极化。于是,阿明将资本主义式的“经由市场的全球化”判定为“一个反动的乌托邦”,吁求一个基于普遍—特殊的辩证法,政治民主与社会发展的关系,经济效率(市场)与平等、博爱的价值辩证法,通达新的“全球社会主义的目标”。

以“马克思主义问题性”立论的詹明信,成为“新左派”的主要思想依托的原因是由于,其一,他对于马克思主义在当代西方各种话语中间的广泛解释空间的欣赏,马克思主义“介入并斡旋于不同的理论符码之间,其深入全面,远非这些符码本身所及。”<sup>③</sup>其二,他确认马克思主义的乌托邦性质对于解决资本主义危机的不可替代性<sup>④</sup>。并且认为后者对于解决“人类生活业已被急剧压缩为理性化、技术和市场这类事物”的问题已经“刻不容缓”<sup>⑤</sup>。除了这种理论姿态以外,詹明信强调其思想源头时,一是对于自己的“基本

① 参见徐友渔《自由主义、法兰克福学派及其他》,《天涯》1997年第四期。

② 这一点尤其鲜明地体现于王彬彬的文章中。

③ 詹明信《晚期资本主义的文化逻辑》,三联书店1997年版,22页。

④ 同上,32页。

⑤ 同上,32~33页。

理论框架仍然是来自德法的”，而“英美思想……对我来说多多少少是一种障碍<sup>①</sup>”加以了明确。二是对于自己以审美姿态解读资本主义的立场直言不讳<sup>②</sup>，并且在此基础上将马克思主义的历史分期论作为解读晚期资本主义的历史哲学背景（即资本主义从现实主义、到民族主义、再到帝国主义和全球化的资本主义的线形衰变观）<sup>③</sup>。

以“东方主义”知名的萨伊德，成为“新左派”的理论资源，则主要是因为他对西方中心论的批判，对东方（尤其是伊斯兰）文化价值的重新确认。这对于“新左派”处理全球化与民族性问题提供了思路。以社群主义向自由主义挑战的麦肯太尔、桑得尔等，对于“新左派”的意义在于，他们以对自由主义的个人主义预设的批判，将所谓自由主义的“孤立个体”解构了。而他们以对于自由主义的实施后果的批判，将所谓自由主义导致的虚假社群、分配不公进行了校正，从而对于“新左派”急于突出的国家、民族、阶级等问题提供了思想的兴奋点。以福柯为核心的后现代主义，以其对于现代性的“宏大叙事”的解构，让“新左派”大感兴趣，他们乐于引用福柯的话来表达自己的对现代话语由怀疑而拒斥的立场。比如福柯所说的，“科学作为对真理的约束、契约和对真理生产的仪式的程序，千百年来已经横贯全部的欧洲社会，如今已经被普及为所有文明的普适法则。这种‘真理的意愿’的历史是什么，它的后果如何？它与权力的关系如何交织在一起”，就直接成为“新左派”批判现代性和抵制自由主义的武器<sup>④</sup>。

其他一些西方的“新左派”思想——诸如新进化论、分析的马克思主义、批判法学等等，则各自在其论述的问题上成为“新左派”的谈资。新进化论以其对进化的长程观，启发了“新左派”对于八

① 同前页注③。

② 同上，7页。

③ 同上，17页。

④ 参见汪晖1998年第六期《天涯》文结束部分。

十、九十年代斯大林与毛泽东式社会主义与资本主义(也即是自由主义)“较量”结果的重新衡量思路。分析的马克思主义对于“福特主义”的批判,以及对民主与社会主义、资本主义关联性的论证,启发了“新左派”对所谓保障了人民经济民主的“鞍钢宪法”加以肯定的思路,对改革开放的权宜举措——乡镇企业的功能的高度赞扬。而批判法学的“西方 18 世纪以来的绝对财产权已经解体”的判断与对“工人阶级”推动西方民主的当代作用的肯定,对“社会主义的中国”“在这方面做得更好”的期望,则鼓舞“新左派”对股份合作制、乡民自治这类“制度创新”的高度赞赏<sup>①</sup>。

中式“新派”的西方思想鼻祖,提供给他们以思想的直接支持。但是中式“新左派”在以这些思想观念作为自己的思想支撑条件时,却未能明确意识到西方思想鼻祖谈论同样问题的背景:二战前后的西方左派是针对西方社会爆发的危机立论的,这是现代政经活动方式遭遇反自由的极权民主时,西方发生的独特实践引发的左派思想。而后现代时期的左派思想,同样是基于西方“后现代”经历的独特性立论的。假如说这些思想在西方的思想氛围里具有其正当性的话,那么横移到“前现代”的当代中国,就丧失了原有论述的地域依托,就成为悬空之论。

如此,对当代中国“新左派”基于西方左派之论立论,就可以提出两个质疑:其一,当他们把西方左派之论作为正当性无可怀疑的依据,来分析当代中国问题时,他们对于西方左派之论有没有进行思想审查?显然,他们未做这一工作。因为,他们居然未能发现西方思想鼻祖思想预设的内在矛盾:一则西方左派在思想方法上取反本质主义的姿态。但是,他们却是以反对线性进步的本质主义来建立线性衰变的本质主义。资本主义越来越不济,是他们凸显社会主义正当性的前提。但是资本主义的长程合理性,他们却不愿意予以考虑,以致于他们对社会主义式普遍民主的热切期望,对

<sup>①</sup> 参见崔之元 1994 年 8 月《二十一世纪》文。

资本主义式的精英控制、民主制度的深切痛恨，遮蔽了他们在两种体系之间适当权衡的眼光。二则中国的“新左派”指责自由主义的民主无法承担对人民民主的保障任务时，援引西方左派对现代自由主义建构的自由民主机制的全面解构，来指责自由主义的论说。但是，却未能注意到当西方左派在解构理性、责任等现代性假设之后，因为没有提出可行的社会救治方案来作为替代，因而，就同时解构了任何方式的对人类与未来的承诺。中国“新左派”对之的引证也就缺乏了现实性品格。其三，中国“新左派”在以西方左派言述为依据指责现实社会的自由主义发展趋向时忽略了西方左派在指责现实的不完美时自陈的“乌托邦”性质<sup>①</sup>，这种乌托邦思想对于西方社会文化语境来讲，有其必要性。它始终以其不妥协的批判态度对现实进行指责，成为现实社会趋于完善的精神动力。但是当中国的信徒们将之转换为当下要求，来对一个艰难地向繁荣富强、自由民主社会推进的思想与实践现实横加指责时，就既丧失了西方左派的乌托邦思想性，又丧失了健全引导社会的现实正当性。

## 中国关怀

毫不武断地说，“新左派”的问题意识与问题表述完全是从西方来的，但是问题的指向却是中国。他们力求表达的是对于现实中国社会文化问题的深切关怀。我们有必要肯定其善良动机。其中，尤其值得认同的是，他们对于“中国性”认知的适当强调，对于当代中国社会发展中存在的严重社会不公的关注。

就在同时，则不能不指出他们在表达自己的中国关怀时所存在的“错置具体感的谬误”(fallacy of misplaced concreteness)，即把具

---

<sup>①</sup> 参见《晚期资本主义的文化逻辑》中詹明信与张旭东的对话第二部分：“马克思主义与晚期资本主义”。

体感放错了地方的谬误。这种谬误是指,一个东西因其特性而成为自己,当我们把它放到与其特性疏离的地方,就好像觉得放置的地方本来就有此特性似的<sup>①</sup>。从这个方面说,“新左派”将西方自由主义和市场社会批判横移到中国来的时候,其中国关怀不可避免地存在三重错位:

第一、中国关怀的理论认知的错位——这是指,当中国“新左派”在横移西方左派理论来分析中国问题时,没有对理论移借的审慎性予以重视。他们对于西方鼻祖理论的横移,事实上经过了三重过滤而不自知,还以为西方左派理论具有另类普适性。这三重过滤是:首先一重,是生活于西方社会的理论家对西方实际问题的理论过滤;这种过滤,已经使得西方鼻祖的理论建构存在误区。如法兰克福学派就将德国的经验与外悬于美国工业社会的个人处境,作为指责资本主义与自由主义的背景依据,使得他们的某些断论失之确当<sup>②</sup>。而生活于西方社会的非西方国家人士,也是以自己文化传统的特殊性立论的。如果对他们进行理论建构时的特殊境遇不加留意,那么,就会对其特殊的结论不当加以普遍推导。其次,由于中国国内“新左派”在摄取西方派的理论营养时,客观上受到地域与关注点的限制,因此,不能不借助于生活在西方社会的中国学人或急切去西方求取时髦理论真经的中国访问学者的过滤。这就难以避免前者在过滤西方左派话语时可能只是一种理论策略选择,因而无法将西方思想原汁原味地传递给国内“新左派”的问题。也就难以避免后者在西方阅读左派文献囫圇吞枣,以致于未对西方思想所处的文化语境加以审慎分辨,造成急迫的“拿来主义”心态下的“新”便敷衍应用的急促举措。再次,“新左派”多是以现实的批评者自居的,因此,一切现成的东西都是陈旧的东西,他们

<sup>①</sup> 原为怀特海(A. N. Whitehead)语。转引自林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店1998年版,19页。

<sup>②</sup> 参见徐友渔1997年第五期《天涯》文,文中对《辩证的想象——法兰克福学派史》作者马丁·杰对法兰克福学派失误进行分析的一段话。140页。



对本文最新的理论言述便容易加以信从。殊不知这中间也经过了他们无意的过滤,过滤掉了那些他们不感兴趣的东西,留下了那些他们以为足以用来指责某些东西的对抗性内容。由于中国“新左派”在利用西方左派的理论时对这三重过滤未予慎重的对待,这样,西方理论的原初指向与理论结构,完全被他们打散,在用来解释中国问题时,便显得随心所欲,游刃有余。但是,这就必然造成一种双失的解释后果:一则失于对西方时髦理论的粗拙套用,以至于究竟想用西方理论来解释中国的什么具体问题,弄不明白。二则失于对中国问题的时代性内涵与跨时代性内涵、传统性与现代性、民族性与全球性把握的失措。于是,不得不诉诸感性直观的总体把握,以拙劣的煽情来处理本应严肃、细致地加以分析、研究的问题<sup>①</sup>。

第二、中国关怀的历史维度的错位——这是指,中国“新左派”以西方左派的理论作为表达自己中国关怀的支持理论时,由于相应对于中国的问题本身的关注要服从对西方理论的应用需要,因此,他们对许多中国历史事实的尊重程度就降低了。在这方面,有三点尤其值得关注。其一,他们对于现代中国历史的判断缺乏“大历史”的视角,流于对当代史的“现场欢呼”,即以对现成的东西的认同,来判断历史的东西的正当性。比如在现代中国政党政治评价问题上,“新左派”就持有—种不尊重历史的立场。如王彬彬对于胡适 1948 年呼吁国共两党谈判是“威胁利诱”的判断,以及对于执政党领袖关于以往中国的社会主义是“不合格的社会主义”的理智判断加以否定的说辞,都是表现。由于众所周知的政治敏感性,在这里我们把这个历史问题,换算为另外两个易于讨论而又亟需辨析的抽象问题:一是“娜拉有理由出走”,革命自有革命的充分历史依据。二是更为紧要的问题,“娜拉出走后怎样”?即革命成功以后,究竟要以一种什么样的执政状态,回报参与革命的人民大

<sup>①</sup> 这一点在韩毓海那里表现得尤为突出。

众？如果真正尊重人民的权利并代表人民利益的话，执政者就应当对于后者加以极度的关注，而不是继续以“穷过渡”的方式来作为统治合法性的基础。而声称为人民大众代言的“新左派”却恰恰与执政党的正确取向悖反，呼吁执政党要以无节制的革命来保证一种不断的“创新”，这与“文革”的“无产阶级专政下继续革命”的理论几无区别。其二，“新左派”对现代中国史上存在过的评论政治经济问题的真知灼见未予尊重。远在40年代末，政治学家储安平就对时局发表了精辟的评论。断定一个执政党对于社会的尊重程度不够的话，那么，人民的民主就会从一个“多与少”的状态变而为“有与无”的状态。事实上，在改革开放以前，由于邓小平指出的执政党领袖对于党内民主的忽视、对于社会主义民主的忽视，造成了我们的“不合格的社会主义”的结局。为此，邓小平强调要“建立和健全社会主义民主和法制”。建立，意味着“原创”；健全，意味着“配套”。这都理智地肯定了在意识形态上争论社会主义的意义限度。其三，“新左派”对于当代中国历史问题的分析，完全建立在一个历史阶段的“成王败寇”的逻辑基础上。他们为了批判自由主义理论的依据，却又悖谬地容许自己在面对中国历史时，持一种结局式的历史断论立场。

第三、中国关怀的现实判断的错位——这是指，当代中国“新左派”在而对自己论说问题的时局时，对于当代中国问题的症结究竟何在的判断，是与现实中国问题完全错位的。“新左派”解决当代中国问题的思想逻辑是，由于当代中国已经成为“全球化”资本主义体系的一部分，因此，在讨论中国问题时，就应当将问题放置到全球化体系中加以论断，而不应当就中国论中国。为此，他们对于当代中国怎么成功建立市场经济体制问题避而不谈，对于这一经济形式是否能够成功配套的问题也不予关心，相应对于市场经济所要求的政治制度、法治需求予以回避，对于这一现代政治经济运作形式要求的思想以及其历史经验加以简单的否定。从而，对当下中国思想界针对问题症结所作的理论努力，加以蔑视性的评

价。事实上,当代中国是否像“新左派”断论的那样已经进入资本主义的全球化体系之中,本身就是问题。同时,中国的发展问题如果还被“新左派”认为是必须的话,那么,十分应当首先尊重中国“发展的硬道理”。就是从“新左派”口口声声所谈的西方新马克思主义思路讲,也十分应当承认从经济问题谈起的思想逻辑,再从经济基础到上层建筑,来讨论所谓“现代性”的意识形态问题,而不是相反。假如不把谈论问题的起点在经济问题上“坐实”,也许,“新左派”就根本没有资格谈论人民民主问题,因为,一个对于人民的基本物质生活需求问题都不予关注的人士,还凭什么以人民的名义高谈阔论。或许,“新左派”以发达资本主义国家的语境来处理欠发达的中国发展问题,确实有一个中国人忽视自己的紧要问题而专事务虚的后果。这里,可以说,以“穷过渡”为光荣的心理潜影,在“新左派”的论述中恍然瞅到。

面对“与国际接轨”的现代中国社会朝向规范化发展的运动,而对中国积 150 余年的教训才确认的经济优先发展思路,“新左派”在这一过程始发时就完全从相反思路言述问题,似乎对于中国问题不分主次先后的“一锅煮”解决思路,难于成立。而从其言述的负面结构看,则可以说,这种思路为我们所熟悉,“中国可以说不”已经有粗鄙的表述,而“新左派”所言不过是精致的“中国可以说不”的版本而已。

## 观念支撑

从“新左派”的理论走势看,它有一个累积理论“强势”的过程:从几年前的人文忧患式缕述,到近期的理论直陈,再到当下拿自由主义作理论对手加以攻讦为前提来强化立论,获得广泛的喝彩。新左派也就从主张上扩大解释面,从学科上跨越人文学科与社会科学的界限,从言述方式上抛弃恳切的学理自诉而意欲占据话语霸权。分析起来,“新左派”的诉求之所以获得这种理论认同,除了

变迁中的中国社会提供的一些两可解释的疑难素材这些表面东西之外,还有叙述其理论意欲的支撑观念的内在原因。这些支撑观念大致有:

第一,“乌托邦”的先知渴求。乌托邦的构成大致有三:一方面,它在一个不完满的社会政治事物出现之初,就以敏感的直觉看出这一事物的不完满之处,并给予指出。另一方面,它对于现存事物采取一种完全的非难姿态,而将自己的满怀热情,要么投向过去,要么投向未来,因此,它具有典型的不妥协的批判姿态。其三,它构想的未来是一个完美的未来,一切过去的现存的问题,都可以一并加以解决。从这些乌托邦的特征上讲,它具有强烈的“先知”性质。对于中国的“新左派”来讲,他们的所有论述,都可以说是建立在做一个乌托邦先知的内在心理渴求上,它完全具有乌托邦的表面特征:在中国,市场经济甫出,问题也只露出苗头,“新左派”便开始了诊断;而对于市场经济及其社会后果,他们则表现出不论东西方情形的同样反感,直接将期望转移到“未来”的完美社会上面;而且,他们一再向人们证明,只有以他们的设计方案,才足以解决现存的所有社会政治经济文化问题。这些方面“新左派”都有值得肯定的地方。但是,当代中国“新左派”的先知渴求,表现得似乎比西方同类急促得多。这就使得他们的言述越过了乌托邦的合理范围:由于他们期望自己的批判兑现为一种政策导向,因此,就使得乌托邦的理想指向滑落到本来无法务实的层面上,以致于使其乌托邦走向了反面——理想变成完全的空想,批判变成了随意的指责,“先知”也便畸变为对西方鼻祖类似言述的机械重复。

第二,文化研究的方法紊乱。当代中国“新左派”是以文化研究的名义,来分析所谓被自由主义者搞得简单化的现代化与现代性问题。他们对于社会政治经济问题完全从思想创新的角度切入,完全从意欲要求的所谓制度创新视角审视。因此,他们的精神文化期望,胜过了所有现实问题的可行性分析。于是,他们在分析问题,将当下中国复杂交错的问题安排在西方左派的论述框架

内加以处理。这样,便难以避免文化研究的空间凌越与时序紊乱。空间凌越,是指“新左派”将西方左派思想不加分析地应用到当代中国来,西方特定地域产生的社会文化问题就好像成为了当代中国文化的问题一样。由于“新左派”未能“贴近粗糙的地面运行”,就只有凌空起舞了。时序紊乱,是指“新左派”不看当代中国的大走势,而将发展中的问题(哪怕是我们必须承认的严重问题)读为发展本身之错,再将前现代、现代与后现代视同,一味指责一番。

第三,逻辑思维的制度。由于“新左派”分析问题的思维推进服从于他们的分析“先见”。而他们的分析“先见”又是拒斥现实选择的,同时他们将现实选择视为是自由主义运思的结果,因此,他们就将自己对于现实的愤怒完全转向自由主义。这种多次的转向,使得“新左派”保持其逻辑一致性的难度加大了。在此,他们对于本应区分的自由主义的一些界限就掉以轻心了。这些界限包括认可自由主义者身份的两种情形:即号称的自由主义者与真正的自由主义者。亦未能区分真正自由主义者的三重界限:具有自由倾向的知识人、自由主义者、自由主义思想家。前者是所有知识人都会表现出来的阶层特性;居中一点则体现出信守自由主义理论原则的人士的独特性,即一种既不同于保守主义者,又不同于激进主义者的维护个人自由、权利基础上关注社会政治经济文化公共性的特性;后看则是了解自由主义与评价自由主义理论的依据,因为只有他们对自由的系统理论阐释,才足以判断自由主义的正当性与缺失点何在。如果混淆这些界限,对自由主义作出的评论,就难以保证其确当性。

第四,价值要求的绝对优先性与经验事实的错位。由于“新左派”将当代中国社会问题的发生原因与自由主义关联起来考虑,因此,他们以对自由主义价值的拒斥先导,将当代中国所有的问题归咎于自由主义。先撇开这种评价不说,“新左派”对当代中国严重的社会问题的指认,具有的深切忧患意识,值得认同、肯定,甚至赞扬。但是,当他们将这些问题归咎于自由主义,就是错置因果关系

了。导致当代中国社会问题的主因,与其说是自由主义理论及其政策思路,不如说是某些国家政策决策者的失误。“新左派”不敢将问题导因的真相勇敢加以揭示,而将在中国从来都处于孱弱状态,而且对于现当代中国社会发展无甚影响力的自由主义祭出,似乎以杀自由主义来平息民众对近20年社会变迁郁积的不满。但是,这确实是以向强势力缴械而向弱者示威的方式,来表现自己的勇敢与智慧。其实,在这种论述中,“新左派”虚构的80年代自由主义倾向的启蒙派在90年代成为体制内人物,因此自由主义已经体制化的判断,是不成立的。倒不如说是80年代有启蒙倾向的学人而在90年代欲做国策派的那部分人上,成为了体制内的人物。他们,正是90年代日益“左倾”的、民族主义化的、与资深“左倾”人士携手、共鸣的人士,他们,正是自由主义的一些“隐性杀手”不便出场情况下的“显性杀手”。

## 常识问题

从近现代社会史和思想史的角度看,“左派”立论的基点一向是人文激情。所依据的学理基础,大多是人文学术。在形而上学的问题思索上,这种思路也许是可以引致思想创获境地的。但是,需要强调的是,人文学对于解释价值领域的问题、说明私人领域的问题具有不可忽视的重要性,却对于解释社会问题表现出自己的苍白。人文学术除了为现代社会科学分析研究提供人文意识和道义情结之外,它就必须将自己的解释界限划分出来,将社会政治经济文化具体问题的分析研究留给社会科学与社会科学家来做。在这个意义上,社会问题的现代社会科学的解释,来得更为紧要。

人文学术对于解释社会问题的限度,是由人文学科的构成状态决定的。人文学科以文学、总体历史与一般哲学等具体学科构成。不论几个学科具体的研究内容是什么,要期望研究富有创获,主要依靠研究者本人对研究对象的个人化切入。个人的出身、所

受的教育、知识的趣味、人生的经历、社会的际遇、内在的体验,诸如此类方面的不同,研究的样态就不同,研究的创获意义大小就具有悬殊的差异。人文学科的学科规范在这个角度说就是较弱的。人文学者完全可以以抒情达意的方式来表现自己的个人偏好、个人体验、个人趣味。但是,社会科学就不同了。它研究的对象是作为公共问题的政治经济文化问题。它对于个人的背景要求是不强烈的。相反,它要求研究者严格约束自己的个人判断,以公认的价值准则为基础,来对社会问题加以平静的分析。适当的统计是必须的,规范的分析是重要的,务实的理路是必须确认的,期于健全而非完美的取向是应当认同的。这些现代社会科学特性,恰恰与人文学科的学科特性有着重大的不同。

“新左派”在学科的意识上以自己期望做通人的自我冀望<sup>①</sup>,在未对专业问题作专业分析的情况下,就打通学科界限,将问题胶合在一起,以价值“先见”统率情感议论,以自己过剩的文人激情、对现代社会科学的无知与曲解,来谈论一个必须借助于现代社会科学的主要学科——政治学、经济学、法学与社会学的综合运用才能解释的复杂问题。于是,在常识还没有理清的情况下,就对跨学科的前沿问题发表议论。议论当然显得是十分博学的,引证也十分宏富,但是风声水起之余,问题依然还是问题。他们既未将问题的源流分析清楚,也未提供给我们去解决问题的实在思路。除了对现实中些微他们认为值得赞赏的事情(比如未可定论的乡镇企业、村民自治)打几个感叹号以外,他们就撂下摊子,以自己履行了批判责任了事<sup>②</sup>。

这就为能使我们回到常识层面上来讨论问题。这类常识,包含两个方面,一是现代社会科学方法论的常识。二是现代社会科学的一些常识。从前者来讲,三个方面有必要提出来讨论。其一,

① 见韩毓海《从“红玫瑰”到“红旗”》序言“关于我们这一代人”,远东出版社1998年版。

② 这一点在韩毓海1998年第五期《天涯》上的那篇文章表现得最为突出。

社会科学研究中的类型分析与要素比较的辩证处理<sup>①</sup>。确实,在未经审查地采用二元对立的思维模式分析现代社会问题上,一些社会科学家表现得夸张的僵固。但是,以汪晖所指责的自由主义理论家哈耶克来说,这种指责是不成立的。哈耶克对韦伯方法论是重视的。他的市场——计划、国家——社会二元分析架构,正是韦伯的理想类型分析方法。像韦伯、哈耶克等人,并未否认资本主义的一些要素,曾经出现在东方社会的事实<sup>②</sup>。但是,完全无法推翻的经验事实是,“现代资本主义”作为一个社会运作类型,只产生于西方社会。这是任何雄辩都完全无法颠覆的历史结论。在此历史将东方与西方、现代与传统划分开来。因此,二元分析思路并不像论者所说的只是一个“理性的滥用”。同时,西方社会的现代发展,确实分化出市场—市场社会与计划—计划社会两种社会类型,分化出国家与社会、政治主体与政治客体的对应性政治格局<sup>③</sup>。这不是分析者的虚设。当然,这种格局并不见得就是完美的。它在建构与批判的共同敲击下,走向健全。就此而言,对“二元思维”的批判具有必要性,但是要将其限制在一个适当的合理性限度内。这个限度就是,类型分析始终只能在相互对应的分析范式中进行,它带有不可避免的二元性。假如以另一种现代社会科学的分析方法——要素分析,来指责类型分析,就不适当了。“要素分析”是一种“发生学”的分析。这种分析方法强调从具体因素的异同可比性着眼,来具体分析问题、解释问题。它对分析对象的处理更细致、更合乎历史的具体情形。但是,它不是解释性的,它不对宏观判断提出要求。法国年鉴史学派所取的思维进路应当说是后者。两种社会科学的研究方法均有其确当性,但亦均有其确

① 汪晖 1998 年第六期《天涯》的那篇文章,就主要以二元思维批判自由主义。

② 参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》导论,三联书店 1987 年版。以及哈耶克《不幸的观念:社会主义的谬误》第二章,东方出版社 1991 年版。

③ 这一点可以参见伯尔曼《法律与革命》对西方法律兴起过程的分析。权力的二元(政权与教权)分割与制衡,曾经是西方社会“依法治国”兴起的重要条件。因此,不是只有自由主义思想家才如此运思。



当性限度。以类型学观点看发生学立场,会以为它流于琐碎;从发生学视角看类型学思路,会觉得它遗漏太多。将两种方法结合,最能说明历史真相。韦伯、哈耶克均如此探索。而“新左派”却以对类型学分析的拒绝,单纯从发生学角度来衡量类型分析的弱势,是不太公平的。

其二,社会科学研究中价值中立、客观性的必要性问题。“新左派”的价值先设性立场是比较清楚的。他们正是由此来指责自由主义的价值立场与道德资源的有限性的<sup>①</sup>。但是社会科学分析问题强调价值中立与客观性立场。“新左派”会认定自由主义取这一方法论立场,是要逃避价值判断,逃避对工具技术手段正当与否的断定。其实,现代社会科学强调的价值中立,既区别于“价值祛除”,它在弄清楚事实及其因果关联之后,才予以价值确认;它又区别于“价值先设”,主张在研究甫展开之际,研究者不要持一种以自己的研究来印证个人价值趣味的态度<sup>②</sup>。在这个意义上讲,自由主义所取的审慎方法论立场比之于“新左派”以自己的研究来证明自己的价值偏好,适当一些。

其三,人文—社会科学研究的问题划界、分层,与理论概观、科际整合的关系问题。细分问题进行,以致于流于琐碎化,而难以提供宏观解释,是西方一个时期科学研究的通病。80年代后期,随着“大理论”的回归<sup>③</sup>,分析的视野与综合的视野重叠起来,对社会问题进行全方位的观察。人文—社会科学的相互区分以及各自内部的学科界限,被人们质疑,多学科的综合研究成为方法时尚<sup>④</sup>。但是,各种学科的研究主体——学问家,能否既做专家,又做通人,在专家与通人之间合成一种理想的研究者呢?对此恐怕不能轻率。我们宁愿取一种先专业后通达的审慎态度。

① 参见朱学勤《被遗忘的与被批评的》,书中对1996年6月美国“得夏书屋”聚会中崔之元发言的记述。浙江人民出版社1997年版。

② 参见苏国勋《理性化及其限制——韦伯引论》第五章,上海人民出版社1988年版。

③ 参见华勒斯坦等《开放社会科学》,结语书店1997年版。

④ 同上,第二章。

## 自由根基

转回头说,“新左派”的立论基点还是对自由主义的直接攻击。因此,一切对“新左派”的分析,还必须落实到对自由主义自身的理论与实践有效性的说明上来。这就要求我们在最低限度上回应两个问题:一是自由的祈求与自由主义对之的阐释,对一个期望现代化并处于现代化中的国家,意义何在?二是对于一个期望思想创新与制度创新的思想界来说,又具有何种意义?假如这些问题完人无法予以令人基本信服的回答,那么,“新左派”对自由主义的指责,就完全可以予以无条件的认同。假如可以予以适宜的回答,那么,“新左派”对自由主义的全面质疑,其本身就应当加以再质疑。

这种回答,并不是简单的“是”或“不是”、“有”或“没有”就能够解决的。它首先要求清理两个理论问题,然后才能进入意义论证的阶段。其一,需要清理笼罩在自由主义理论上的迷雾。由于在西方现代社会,自由主义早就成为主流的意识形态,因此,假自由与自由主义之名,发表所谓自由主义意见,将自由主义的理论边界模糊化了。为此,需要将现代自由主义的一些基本边界加以划分:其一,自由与自由主义是不同的;古代自由与现代是不同的;积极自由与消极自由是不同的。其二,哲学意义上的自由与政治经济权利层面上的自由是不同的。其三,自由是凸现权利而限制权力的,是以制度化的安排来保障公民安适,它与容忍不公、打压公民的所谓自由主义是不同的。其四,从经济角度讲,自由主义的经济活动方式是一种有利于社会总的财富积累的活动方式,它对财产权的强调并不偏向资本的占有者,而是从对于公民财产权的普适性肯定,它在财富的分配上,注重公平性。从政治角度讲,自由主义的政治制度安排,是在威权政府与无政府之间寻求一种政府与

社会健全互动的合理正义形态的制度努力。它在社会的介入机会上,注重平等性<sup>①</sup>。由于自由主义对诸自由的关联性加以高度的强调,因此,抽取任何一个方面的自由主张来非议自由主义,就是不公平的。由于具有自由倾向的知识分子、自由主义者与自由主义思想家的不同,也由于自由主义思想家内部不同的思想人物对自由的关注点不同,因此,单单以其中某一个思想家来批判整个自由主义,也是不公平的。

其二,需要对自由主义的理性批判之必要性加以确认。自由主义作为一种思想,它接受任何思想家对之的建构,也接受任何思想家对之的批判;自由主义作为一种社会思潮,它既在社会进程中证实自己,也在社会进程中通过部分的证伪来完善自己;自由主义作为一种社会经济政治文化政策与社会心理导向,它从来就没有也无法固定僵化为某一模式,它是开放和不断发展的。自由主义在西方原生语境中,就因应来自外部的批判对自己的理论进行调整,以便更适宜社会的需要。

但是,对自由主义进行批判的正当切入点则是必须审慎对待的问题。以一种随意的指责来进行所谓的批判,是没有意义的。以一种先设的否定来抨击自由主义,也是没有意义的。假如批判甚至解构自由主义言述,是有利于现代社会朝向更为健全的方向发展,那对自由主义将不会是一种悲剧命运。假如以建设性的态度指出自由主义的缺失,那对人类思想与行为的建全、心智的成长,将不无益处。

在清理了这些问题的基础上,我们方才可以回答自由主义对于现代中国的特殊意义问题。这些意义,需要分析和验证。鉴于本文的关注点,只能在此直接指出这种意义在几个方面的投射:其一,自由主义作为一种推动社会财富积累有效的方式,它对于贫穷

<sup>①</sup> 参见三联书店出版《公共论丛》四辑中那些对自由主义理论边界进行分析的文章。由于本文的篇幅限制,难以对自由主义的理论边界问题进行具体的讨论。

的中国来讲,可以推进我们采取有效的经济建设方式,以便治理贫穷。其二,自由主义作为一种推动社会政治生活健全化的方式,它对于长期陷于专制极权的中国人来讲,可以促进我们进入一种适当的政治生活状态。其三,自由主义作为一种宽容理解的思想方式,推动科学技术与学术思想的繁荣,它对于一个长期处于思想控制与科学孱弱的中国来讲,可以导引我们朝向一个民族精神解放的方向发展。前两者,可以视为自由主义对于期望现代化及现代化中的中国的意义;后者,可以视为自由主义对于一个期望理论创新与制度创新的思想界的意义——因为,没有自由的思想氛围,就没有思想学术的繁荣,也就没有创新的思想空间,当然,所谓的创新就会流于永远的期望。

由于自由主义的理论言述,在原生的西方社会是处于一个开放的思想创造过程中的,而通过文化传通接触到自由主义的中国人,对于自由主义的理解和创造性发展,就更需要一个漫长过程了。于是,自由主义要证明自己对于中国的意义,以及这些意义得以凸显,就依赖于自由主义理论自我健康成长。自由主义的健康成长,是具有条件性的。这些条件主要有两类:一是对它的理论基点与自我调整的健全把握能否满足的问题。在这一方面,要求自由主义达到理论的自治性,即避免理论的可能内在矛盾。二是它的社会基点与生长氛围的宽松性有否保障的问题。在这方面,要求自由主义达到理论的外部健全保障条件,使得自由主义有一个良性的发挥作用的条件。前者,使得人们对于自由主义的误会降低到最低限度;后者,使得人们可以体会到自由主义的政治制度的“好处”,不至于将社会的一切不完美之处归咎于自由主义<sup>①</sup>。

自由主义的正当性,并非因此就获得认可。事实上,现代中国历史上抵抗自由主义的顽强性一直有目共睹。知识分子对自由主

---

<sup>①</sup> 参见任剑涛《论自由主义的成长——汉语语境中的言说》,刊于即将出版的《现代评论》第一辑。该文对自由主义的言述自身的自治性与成长的外部保障条件,有比较细致的梳理,可以补本文粗疏论断之不足。

义的道义认同,一直受到强大的政治意识形态的挤压<sup>①</sup>,抵抗自由主义的理论与社会基础比自由主义获得的认同要深厚广泛得多。从自由主义传入中国后,受到来自各种各样的思想主张与各种各样的政客们的共同打击,就此而言,可以说当代中国形成了自由主义之外抵制自由主义的思想文化、现实社会政治力量所组成的抵抗同盟。自由主义的这种处境,完全不像“新左派”认定的自由主义成为主流,因此要以向主流宣战的边缘姿态来批判它、瓦解它。这对于同情自由主义与持自由主义立场的知识分子和理论工作者来讲,坚韧地为自由主义说明和辩护的任务,仍然十分沉重。

(任剑涛:美国哈佛大学 访问学者)

---

<sup>①</sup> 徐友渔《“后主义”与启蒙》,《天涯》1998年,6期。

# 1998年关于：陈寅恪 顾准 王小波

朱学勤

顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。

顾准是一个老话题。1998年这一话题有新的发展，首先是因为有新材料——《顾准日记》的出版。随着顾准生平材料的逐渐披露，更多的人进入了言说顾准的行列，自然会出现不同的声音。林贤治先生提出了究竟是有一个顾准，还是有两个顾准的问题，罗岗和薛毅在最近两期《二十一世纪》上提出对顾准研究的不同意见。来自不同知识背景和学术训练的人能发出不同声音，且不论观点是否周密，首先有助于消解随时可能出现的神化倾向，同时也说明顾准研究跨过了初期介绍阶段，正在向纵深发展。但是这一年关于顾准的言说中，最值得注意的，还是李慎之先生为《顾准日记》所作的序言。这篇序言不仅事先已回答了薛毅所提顾准究竟是不是一个理想主义者的问题，更为重要的是，它第一次挑明了顾准的思想定位：“顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。”

1997年夏天，我第一次看到这一提法时，确实有过犹豫。10年兴亡说顾准，我们始终在努力说明顾准不是什么，但顾准究竟是什么，却囿于形格势禁，我们这一代人难于挑破。李慎之在这里第一次说出顾准是自由主义者，是言说顾准10年的第一次破题，也

是自由主义“挤”出门缝的第一声。我在另一个地方曾说过,今日思想之传承,就内部环境而言,是40岁的人与70岁的人隔代相传,想不到这一次也是如此,70岁的人走在了40岁的人前面。日后的思想史研究者若追寻自由主义在90年代如何“挤”出门缝,是会注意到这篇并不太长的序言的。

今日自由主义能否承继那一线转机,从此与文化保守主义睦邻善处,再不发生近代史上那类虚火空洞的文化论战,是关系到90年代以后这一言路能否健康发展的重要问题。

陈寅恪的话题开始于3年前三联书店出版《陈寅恪最后的二十年》。由于该书第一次披露这位史学前辈弃世前孤苦境况,一时洛阳纸贵。那时的读者能在阅读中渲泄与传达类似的情感即已满足,多半不去计较该书作者将宝贵史料淹没于无节制咏叹的文人滥情。但此后陈寅恪的话题却始终在文人之间徘徊,强化旧式士大夫情绪,很少有文章触及更为深刻的层面,倒真成了一个问题。1998年林贤治和张志扬开始就这一话题提出异议。林贤治认为陈寅恪其实是一个文化遗民,并无多少思想史意义。张志扬则批评陈寅恪给他的学生立的规矩——“从我学者方为我的学生”,并无现代学者宽容不同意见的气度。这样的不同声音当然有它的积极意义。但是仔细分辨陈寅恪为门生立规的前后语意,张志扬批评能否成立,尚待商榷,值得延伸的应是林贤治的意见。这一意见或能延伸入下面一个层面:即使如林所言,陈寅恪是个文化遗民——具有浓厚的文化保守主义倾向,一个文化立场上的保守主义者是否可能同时出现自由主义倾向?如有这一可能,自由主义者又当如何面对?之所以这样提问题,因为此前有过惨痛教训。从学理上说,政治上的古典自由主义与文化上的保守主义应该是一个硬币的两面,至少能成为思想上距离不远的盟友,但落实到中国地面,情况则恰恰相反。双方大动干戈,有过三次以上文化论战,都是“横着站”,将主要精力消耗于横向作战,忽略了正面堵着他们的共同障碍。而历史则比学理更直接地展开它的讽刺性画面:

1946年12月15日晚6时半,陈寅恪不是与别人,恰恰是与那一时代自由主义代表胡适乘同一驾飞机离京南下。那一幕天地玄黄,应该是双方刻骨铭心的共同记忆。中国自由主义与文化保守主义的不正常关系延续了近百年,至殷海光晚年在病榻上与徐复观接近言和,方出现一线转机。今日自由主义能否承继那一转机,从此与文化保守主义睦邻善处,再不发生近代史上那类虚火空洞的文化论战,是关系到90年代以后这一言路能否健康发展的重要问题。林贤治发上述异议,可能不是从这一角度发问,但无意中触及了这一层面。所幸90年代自由主义再次复兴,在这一层面没有出现空白。1998年2月出版的《公共论丛——自由与社群》专辑发表王焱“陈寅恪政治史研究发微”一文,第一次从自由主义学理角度正面迎对这一棘手问题。经过长篇梳理,该文最后的结论是:如果说陈寅恪是保守的,这种保守也是对自由的保守。在法国的激进启蒙传统看来,保守与自由是对立的;而在苏格兰启蒙传统看来,保守与自由却是一致的。从中古史到明清史研究,我们从陈寅恪随时变化而发生的转变就可以看出,他对古典自由主义的这一精义能领会并运用自如。由于本世纪自由主义在制度实践方面世界范围内的成功,结果出现了一个耐人寻味的现象,那就是“保守”的旗号时常为威权主义盗用,而自由的理想却往往被激进主义裹挟,从而导致了问题的混乱。作为后人,我们今天更不应僵化地看待自由和保守的关系。

仅就陈寅恪是不是一个文化遗民面言,我可能还不反对林贤治那样的提问。王焱一文阐释陈寅恪的自由主义立场时,也未能以足够篇幅说明陈寅恪是有足够的主观自觉,还是在一般意义上的客观暗合?不过,王焱此文的贡献不在于能否给出一个有足够说服力的新说陈寅恪,而在于填补了上述重要盲点。此前自由主义与文化保守主义共享一个文化决定论,难以相互承认对方立场的积极含义,以邻为敌,内战不息;1998年自由主义“挤”出门缝,在最初的言说已经注意到几代前人的误导,有可能绕过前人跌人



的陷阱。即此而言,这篇文章在目前可见的关于陈寅恪的种种言说中,也是不应被忽视的。

因此,1998年说王小波,不在于他的作品文学含量有多少高低,而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格,这一风格不仅对文学有益,对从事学术思想者而言,也是一副适时的清凉剂。

不能要求人们都向王小波看齐,但是王小波的生存方式至少能提醒人,自由主义不仅仅是一套内治严密的学理,还是一种身体力行的生活态度。

至于这一年关于王小波的议论,出现了一些溢美之词,反而是应该“挤”掉的水分。王小波的文学地位是否已经到了一些朋友论述的程度?王小波的社会立场是否没有一点儿可商量的余地?话说得太满,只能帮倒忙。但若“挤去某些语言泡沫,王小波作为一个自由主义作家被人们怀念,也不是没有原因。我能想到的原因有三:大陆提笔写作者多半亲近欧陆传统,与英美精神距离较远。能站在英美自由主义理念上写作,而且写得得心应手,恐怕不是我们今日中文系甚至整个文科体系能培养出来的,这一点倒是穿越意识形态时断,从五四以来一贯如此。文革中我在各地大学读大字报,那些有穿透力同时也不乏文采的思潮文章,多半不是出自文科学生,更不是出自专练写作的中文系学生之手,当时留下的这一奇怪印象,和今天偶尔读那些出自中文系知识结构的思想性论文所产生的新鲜印象重叠在一起,实难磨灭。要求中国的文科学子转换这种思维惯性,就如转换血型一般困难,不能强人所难。但以此论及王小波,就不能不承认他是一个异数。这一异数可能出自他独特的知识结构,一开始学的是工科,后来又念的是社会科学,惟独没有受中国的人文学科熏染。这一异数之陌生,我们从今日议论王小波者,大多是文学界之外的人士,而文学界中人反而不能或不愿议论,也能管窥一二。这一点对王小波本人当然是遗憾,但对英美自由主义风格开始向非专业圈的社会人士渗透进来,却是

一个好兆头。至少能拓宽大陆作家的视野,看到另一类写作的存在。这一异数之出现,是1998年自由主义言说的意外收获,此其一。

其二,所谓自由主义风格,无非从低调进入,同时还能守住必要的精神底线。若只有低调进入没有精神底线,则会向下附入虚无主义的泥沼;若只有精神底线却从高调进入,则难免意识形态之末路。以往的思想氛围在亢进高调和犬儒溃败之间摇摆,显然与没有上述平衡有关。中国思想气候如它的自然气候一样属大陆干旱型,暴冷暴热,不能向上突破,即掉头向下,呈溃决性向下突破。亢进之后的必然补充,就是虚脱。1989年以后犬儒主义思潮乘虚而入,即已说明了这一点。如何在低调进入和精神底线之间保持平衡,即鲁迅所言“韧性的战斗”,确实不容易。王小波风格在此时出现,不疾不徐,不温不火,树立了第三种思考风格,这一风格的特点,是经常翻到事物的反面去想,这一点,恰好与自由主义的思考风格吻合。但自由主义以学理语言费尽万言,这不能如王小波文学作品更直接更适时。因此,1998年言说王小波,不在于他的作品文学含量有多少高低,而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格,这一风格不仅对文学有益,对从事学术思想者而言,也是一副适时的清凉剂。

其三,最值得言说的还不是他的写作,也不是他的风格,而是他的生存方式。简而言之,王小波是谁?一个辞职的人。辞职而写作,不仅意味着拒绝那一份薪俸,而且意味着切断与权力体制的一切联系。在这一意义上说,他颠覆了目前流行的关于专业与业余的定义:他才是一个专业写作者,是当之无愧的专业作家。而我们这样拿着一份薪俸、拥有一个职称来写作的,无论是写论文,还是写小说,反而是业余写作,是一种身在曹营心在汉的写作。学者论文论人,喜爱追究对象后面的知识谱系。但我坚信,人的形而下的生存方式对他形而上的思考,具有压倒性影响,超过知识谱系之影响。这句话可以从两面说:对王小波而言,他所获得的形而上自

由程度,与他的形而下层面割断与体制联系的程度呈正比;对谈论者而言,人们之所以谈论他的写作方式和风格,而不愿以同样的热情谈论他的生存方式,是因为这一生存方式对所有诚实的人来说,有无形的心理压力。不能要求人们都向王小波看齐,但是王小波的生存方式至少能提醒人,自由主义不仅仅是一套内洽严密的学理,还是一种身体力行的生活态度。这样的生活态度不是用来标榜自己拥有多少流行词汇,如“多元化”如“边缘化存在”如“私语写作”最后如“自由主义”这个名词本身。自由主义不是用来谈论的,自由就在脚下,它是用来走路——贴着地面步行的。今日所论自由主义,不是黑格尔式的“内在自由”,它是提醒你直面外在不自由的现实,首先面对权力体制,包括面对那种有软性包装的学术体制或作协体制。

它并不要求你反抗,也没有理由要求你辞职,但能提醒你拒绝,一个人一个人一点一点地拒绝,而且拒绝的程度可以量化,有多少人拒绝体制,就有多少人获得自由;有多大程度拒绝,就有多大程度自由。自由主义首先是自由,其次才是主义。

记得在关于王小波的追思中,朋友朱正琳在郁闷中突然写出一句近乎粗鲁的话:“都快淡出鸟来了!”在所有追忆文字中,能震动我的反而是这句话,而不是那些溢美之词。然而同样没有想到的是,就在这种“淡出鸟”的氛围中,谈谈顾准,谈谈陈寅恪,谈谈王小波,无意中却“挤出”了一条自由主义的言路。100年的历史,50年的沉默。今日开始喋喋不休,乃是因为此前沉默太久。此外,也是因为当下实践太少。只希望在新的一年里,自由主义这条小路能继续“挤”,不仅“挤”出学理上的新意,同时,还能在地面上“挤”出一块结结实实的实践空间。

(朱学勤:上海大学文学院 教授)

# 相约“98”，告别“98”

——新年答客问

韩毓海

## “炒作·误读·真实”

**问：**朱学勤在《南方周末》年终版“阅读98”发表《1998，自由主义的言说》中，对你最近的文章进行批评，我们希望就此事看到你的反应。

**韩毓海（以下为答）：**很抱歉我在这里首先要对传媒坦言我的看法：如果大众传媒有什么“天然的品质”，那么就是某种潜在的、与“哗众取宠”和“危言耸听”调情的心理。所有的人都应该注意到传媒是在揭示/遮蔽、公开/掩埋中存在的真实逻辑，注意传媒不自然的那一面。我当然不是说所有的传媒都要走向这一路，但是，我认为一种传媒的优秀品质，恰恰是在与它自身的这种“天然品质”作斗争中才能保持和确立的。对《南方周末》这样有很大发行量的传媒，我认为这种警惕和自我反省是必要的。因为它在“阅读98”这样的题目下，还不仅仅是由于过于鲜明的倾向性导致了“误读”，而是某种炒作倾向造成了对1998年中国学术界真实状况的遮蔽，对真正有意义的知识和思想的掩埋。——这才是应该注意的。

## “本质化的自由主义”

**问：**你怎么评价“自由主义”和“新左派”这样的划分？

答：我不在乎很大发行量的评论，我自己是什么我自己最清楚——但这根本不重要。学勤先生是我尊重的学长之一，我相信他有接受批评的雅量。在这里我不可能展开我对他的回应，但简而言之，我认为，由于他在那篇文章中对自由主义作出了明显的“本质化”的理解，即它把自由主义理解为没有内在矛盾的东西，并捍卫这种本质化的“自由主义”，这种态度和理解就决定了，他和他罗列的那些作者，本身并不是什么“自由主义者”。

抛开历史的复杂性，自由主义是有着巨大内在矛盾的思想。举个并不复杂的例子来说：一群追逐个人利益的盲目的个人，通过自由竞争，会“自动导向”一个“开放社会”、“好社会”。——哈耶克的这一论断我们都不陌生。但是，从认识论看，这里一方面是休谟功利主义“理性有限论”（有限的个人），一方面是德国哲学的“理性万能论”（严密的好社会）。长期研究当代自由主义思想的学者（如邓正来先生）早就揭示过自由主义思想内部这种难以克服的矛盾。而这种思想和知识的内在矛盾在现实制度方面，更使它无法摆脱诸如“市场”要求的“自由”，和它要求的保护和强制这种“自由市场”得以实施的“制度”之间的根本矛盾。遍布当代世界的市场经济危机和“国家合法性危机”正是这两面，或者说自由资本主义制度内在不可克服的矛盾的表现。任何了解自由主义思想的人，都不会回避自由主义的这种内在矛盾。面对自由主义作出朱学勤先生那样的本质化理解，回避这种思想的内在矛盾，这种态度不仅仅是一种对待自由主义思想的意识形态化态度，而且当代社会的这种意识形态，不过是为了把某些可疑的“常识”合法化，只不过它采用了自由主义“学理”的词句罢了，这就是我为什么在《天涯》的文章中为这样的“自由主义”加上引号的起初原因。

### “真问题”和“真学问”

问：那么你能否谈谈你对98年知识界状况的看法？如果你不

同意《南方周末》的“阅读”。由于我们认为无论如何在这一年里，经济的问题十分重要，因为篇幅，希望你有所侧重，谢谢。

答：我当然更不敢说我有这个资格，因为我不是专家。但是有限的阅读也会知道所谓“真问题”和“真学问”是有的。就经济学界来说——例如，经济学界一直讨论的“所有制改革”和“产权”问题，鲜明的深化为经济民主和社会公正问题，这在去年就很明显。因为关于所有制问题，或曰“产权”问题的讨论，前提涉及如何进行制度的重建，特别是如何对财产资源进行重新分配和有效配置的问题。而这作为在现实中无时无刻不在推进的行为，它必然深广地触及社会各个阶层的利益，从而引发社会结构的深刻变迁。于是，对于“产权”问题的讨论，并不单单是经济学和制度经济学的问题，而首先是涉及整个社会不同阶层的“经济民主”问题。当然还有许多问题是重要的。如余永定，胡敦嵩他们对外贸、国际金融问题的出色研究。这些问题与世界金融危机有关，在去年这就使“全球化”的问题、货币金融自由化的问题的讨论十分突出。这清楚地表明，讨论中国当代问题已经离不开全球化的问题和现实背景。

### “过程的公正与结果的公正”

问：你认为在这些方面存在那些争论？争论的焦点是什么？

答：焦点是“社会主义市场经济”的所有制形式究竟是什么？如何深入理解市场经济？至于分歧，我不得不承认，甚至在同是关注“公正”的学者方面，也存在着明显的分歧。这种分歧在知识界大致涉及两个方面：1，主要关怀分配过程的公正。如何分配财产和如何保证财产的相对公正的分配。持这种观点的学者认为，公开充分的自由市场竞争是保证和实现公正的惟一道路。他们坚持市场竞争在起点和过程中的公正，并把“真正落实市场原则”作为思想核心。在这方面，秦晖等先生有很重要的论文，还有场帆先生的论文，都发人深省。2，将问题直指分配的结果的公正。持这种

观点的学者认为,无论是以特权分利的方式还是“自由市场竞争”的方式,如果结果是使财富垄断在少数人手里,都违背了结果的公正,同时也将为民主设置障碍。他们同时坚持,民主和公正不能被简约为“自由市场竞争”,所有权也不是“一个”权利,而是“一束”权利,“这一束权利可以,而且正在被分解为不同的持权人或机构。”在这个意义上绝对“私有制”、“绝对所有权”的说法过于含混,因此像理想化的“市场模式”一样容易被利用,例如:笼统的“保护私有产权”,是指对财富被少数人垄断保持默许,还是指保护大多数人的财产、生存权、民主权等基本人权不得以各种形式被剥夺?所以,他们越来越倾向于认为,改革的目标也不能简单地被理解为确立“绝对所有权”意义上的私有制。因为那样很容易被理解为使财产垄断在少数个人手里是合理合法的。在这方面,海外的中国学者,如甘阳先生,崔之元先生,乐钢先生,国内的学者,如社会学家黄平,孙立平先生,经济学家何清涟女士等等许多专家,都作出了深入的研究。虽然在我看来他们的看法也并不完全一致。而且我在这样的场合提到的学者也不可能非常全面。

### “市场的知识考古学”

问:这些讨论与自由主义有关吗?关于市场经济的讨论在这个意义上有什么深化吗?

答:当然有关。这些讨论在我看来,与其说威胁了某些人对所谓“古典自由主义”那些前提的理解,不如说威胁了一种“本质化”思维(或“制度拜物教”)。这种思维把“国家”/“市场”,“公有制”/“私有制”理解为有固定本质的二元对立。在这方面,有学者通过对市场的“历史”的知识考古学研究,为现实中的讨论注入了活力。其中特别是汪晖先生在关于现代性的研究中指出,无论从历史还是现实来看,“现代国家”和“市场”并不处于截然对立的状态,现代国家实际上很大程度是围绕着维持经济和市场建立起来的权力机

构,担负着诸如维护与经济活动相关的法律和秩序,提供协调和咨询,负责社会治安和社会福利等功能。由于国内关于所有制形式和市场经济的讨论是围绕着“国家”/“市场”,“国有制”/“私有制”的二元对立的关系来展开的,所以这样的看法显然是提供了远为深入和开放的视野。同时,汪晖等学者对现代性问题的研究还认为,作为市场的现实和伦理基础的“个人”、“私人”和“主体的自由”,也不是一种天然的品质,而是一种在历史中形成的品质,它是启蒙以来现代性方案的造物,因此,所谓“市场经济”完全不能独立于这个现代性方案和现代性面临的问题,更不能脱离这个方案中的其他因素——国家的、社会的、公共的、国际的因素的相互作用而单独存在。

### 致私有制万岁的“朋友们”

问:你怎么看对包括你在内的这些学者的批评(如“新左派”)?

答:首先,要分清批评和打棍子、扣帽子之间的区别。今天,某些打着“自由主义”旗号的人玩弄的“保护私有产权”的字眼,不过让人想起那些在“化公为私”的“自发私有化”过程中发了财的人,转过身来要求以某种“天经地义”的“学理”保护他们的“私有产权”,因此,我和其他学者与这些人的分歧,首先也不是我们要公正,他们要什么“自由”,而是这些人一方面用“自由市场竞争”代替民主公正,另一方面,他们又用所谓的“自由市场竞争”掩盖“自发私有化”过程中的权力市场化和市场权力化的事实。所以,把这些人称为“自由主义者”,那是天大的误会。看看当年的闻一多和费孝通等这些历史上的自由主义者吧,1946年1月13日100多位中国的自由主义知识者发表的《致马歇尔特使书》还在,我们不妨也去找来看看。因为今天,有自称是“自由主义者”的学者居然在《读书》发表文章,批评闻一多和他代表的那一段中国自由主义的光荣历史是错误的“激进”!我想这样的人,才是中国自由主义传统的



歪曲者。而且当这些人孤立地强调经济和“发展”的优先性时，还不仅仅是表现了对上述那个“未完成的现代方案”的内在结构，对“发展经济学”学理上的基本无知。例如：在诸如“个人权利”这样的大写的真理的权力话语下，他们规定了惟一正确的一条通往“个人权利”的道路，这与其说是维护“个人权利”，不如说他们企图通过借助一种他们自己根本不甚了了的普适性的法律和市场经济的宏大词句，来掩盖无论普适性的法律还是市场的具体实践都可能被权力左右的真实。现代性方案诉诸的那些大写的目标，与它规定的惟一的、通往这些目标的那些“合理”程序之间的矛盾，表明诸如“个人权利”这些现代性目标的实现，首先是围绕各个政治、经济和社会利益集团之间的斗争、联合、彼此间势力的消长进行的，离开了人民的斗争和社会生活，任何一种普适化的程序都不能保证这些目标的达成，而只能成为压迫这些斗争的“合理”口实。这个简单道理，稍微了解当代社会科学研究状况的人都会知道得很清楚。今天，这些人甚至认为自己可以垄断社会科学的“标准”——这不是更加可笑了吗？社会学家费孝通先生和地理——民族史家张承志先生作为社会科学家在许多方面可能并不相同，但是，他们在《读书》发表的关于反思“社会科学”的文章却有接近之处。还有朱苏力、梁治平他们关于法律普适性的反思，这些研究我们不妨也找来看看。这些研究与那些“自由主义”“吆喝”是多么的不同啊！关于“发展主义”，黄平先生、何清涟女士曾有深入研究，我不想多说，在这个问题上我只是指出，在罗尔斯之后，功利主义的积累财富的“发展”，已经为全面基本人权的“发展”所代替，这难道不是自由主义的一次根本转折？当代世界的社会状况，自然条件和科学研究，已经完全不可能为那种自由主义等于“发家致富”甚至原始积累的“发展主义”提供论证，而且说到论证，当代自然科学研究提供的是恰恰相反的例证。今天那些把“科学主义”当作意识形态的人，其实根本不了解当代科学研究的起码状况和成果。在这个意义上，沦为意识形态的“科学主义”首先正是在压迫和无视现实中

的“科学”本身。而且，当他们指责我不了解“现实”的时候，不过是说：我不了解他们所维护的那种“化公为私”和腐败合理的现实以及那种现实的“合理性”。还有，当他们在走向世界的口号声中拥抱全球化慷慨激昂地反对“民族主义”时，完全不了解跨国资本一方面加强了民族国家压迫的一面，另一方面则迫使民族国家修改法律，杜绝罢工来维护他们的投资安全，更以反对“保护主义”为由不准民族国家建立自己金融和银行系统的安全体系。在这个意义上，他们拥抱的全球化不过是拥抱大资本，他们反对的“民族主义”也就是民族国家内含的民主力量。当代世界居然有这样的“自由主义者”，这难道不是一种“二十年目睹之怪现状”吗？当他们指责如我这样的“文人”没有资格染指“社会科学”的时候，这样可笑的态度不仅恰恰暴露了他们自己完全不了解社会科学与现代社会制度之间的深刻具体联系，而且，也暴露了他们完全没有耐心和虚心去阅读、了解中国社会科学领域内这些年真正都在做什么的排他性心态。他们那样的“阅读”和“解读”不正好说明了这一点吗？如果和学勤先生还可以进行某种讨论，因为我非常相信他善意的出发点的话，那么最近《天涯》发表了一篇叫《解读“新左派”》的文章，就是一篇极其拙劣的胡言乱语。我建议有兴趣的人找来看看，它的确代表了某几个人的“学术水准”。不过即使如此我还是从一个侧面认为，在某种意义上这是一篇“奇文供欣赏，疑义相与析”的“好东西”。它起码告诉人们，今天所谓“中国社会科学”，在某些人那里不过如“自由主义”一样，是拉大旗作虎皮、党同伐异的工具，为此我们不妨可以由此去看看，他们自己了解多少“社会科学”，他们是怎么尊重那么广泛的学者们的重要研究成果的。比如：他们了解朱苏力、冯象、梁治平、方流芳的法学研究吗？了解黄平、孙立平、李培林等的社会学研究吗？了解余永定、杨帆、乐钢、秦晖、何清涟乃至周其仁等人在经济学方面的看法吗？不，他们不但不了解，而且根本也没有提到他们进行具体讨论的勇气——毫不客气地说，我作为“文人”，在这方面，比那些人阅读得多一些。当然，我

不是说这些研究中已经包含了解决中国现实问题的现成答案,但是,这不能成为抹杀和打击这些研究的意义借口,更不能成为类似于《解读“新左派”》这样的不负责任的胡言乱语可以公然存在的理由。中国社会科学不是不需要反思的建设,但是,那样的利用“中国社会科学”的词句,把它当成打人的棍子,而且是以一连串的胡言乱语和一连串的以专门打人为务,这不是对中国社会科学的公然玷污又是什么呢?这不是一种党同伐异的恶劣作风又是什么呢?我不能不问那些自称“学者”的人,他们的公心良知何在?我进一步说,把诸如《解读“新左派”》这样的东西也称为学术,把这样的人也称为学者,这难道不更是一种天大的误会?——显然,我至今完全不明白他们用来化“派”根据的“学术”究竟是什么,而且更明显的是:必须指出没有哪个严肃的学者愿意推选这样的人来代表“自由主义”,让他来垄断“自由主义”的“发明权”。——因为说穿了,以“自由主义”代言人面目出现以自利,这才是某些人的真实用意。对这样一厢情愿的滑稽表演,不管其他学者怎么看,我认为把现实中的学者化成“派”,以便进行拙劣的歪曲和攻击,成就自己的滑稽表演,这首先就不是什么健康的心态,也不利于中国学术的成长。它更与中国自由主义的历史和现实毫无关系。

毫无疑问,回到我们刚才的问题上,“市场”与“国家”的关系是这一组现代性关系的突出方面。有学者从几个方面讨论了这个问题。1,从西方的历史看,市场社会看起来始终未能够摆脱马克思所描述的市场呼唤的自由和保证这种“自由市场”的权力制度之间的矛盾。所谓当代“国家的合法性危机”揭示出,为了维护社会化的资本生产,追求利润的最大化;为了平衡经济危机,防止社会反抗,国家越来越多地干涉和介入经济领域,同时随着文化的商品生产和大众传媒的扩展,越来越多的生活领域被政治化了。2,从中国的现代历史看,面向世界和内部市场的改革,是国家政府为了增加国家效率的改革计划的一部分。现代民族国家、社会和市场都是在这个改革方案中产生出来的。它们之间不但几乎天然地存在

着复杂密切的联系,而且,无论“国家”,还是“市场”本身都不是一个“本质性”的概念存在,作为复杂历史进程的产物,它们自身存在着巨大的内在矛盾。3,今天,一方面世界上 3 个最富家族的财产,要超过 48 个穷国的财产总和,“富可敌国”并非天方夜谭,另一方面,大资本与权力的结合日益强化,在这个意义上,古典经济学建立在“国家”/“市场”二元划分基础上的观察明显面临问题。要谈自由主义,起码首先要在这样的现实的和真实的条件下才可以进行真实有效的讨论。在这方面,汪晖发表在《天涯》去年第 6 期的论文《“科学主义”与社会理论的几个问题》我觉得是很重要的一篇文章。当然这篇文章涉及的问题远非这些。

正是在这个意义上,我认为对市场和市场经济的理解深化了。简单地说,对市场和市场经济的了解和讨论,离不开对现实中的“市场社会”究竟是什么的了解和讨论。因为作为权力和权力分配场所的市场运作,离不开与固有的社会权力关系的互相作用。在中国和俄罗斯这样进行“市场改革”的国家,更是指如何改革固有的社会权力关系,也就是说,促使这样的关系向什么样的结构转变。在这个意义上,讨论双方很接近地认为:如果市场的权力运作与特权阶层靠得太近直至被他们垄断,或者干脆是由他们“发动”和决定的,那么所谓保护私有产权,就很容易变成是秦晖教授所说的保护特权阶层的“化公为私”和垄断财富,这样的市场改革造成的社会究竟是什么,当年的德国和意大利、今天的拉丁美洲已经提供了历史样板。而如果作为权力和权力分配场所的市场向更广泛的社会阶层开放,那么保护私有产权就是指保护中小企业,保护一般劳动阶层和工人阶级有能力参与市场竞争。——而在这个意义上,经济民主问题离不开整个社会的民主问题;当然反过来也一样。我认为,对这样复杂的问题,并不是一句赞成或反对市场经济就能打发过去的。

尽管如此,我上面简单论及的这些观点不同的学者还是存在在我看来十分主要的共问点,这些共同点使他们完全不同于那些自

称为“自由主义者”，而实则是鼓吹私有制度万岁的“朋友”们。这些共同点，我认为首先是否定私有制度万能论，批判“化公为私”合理论，他们在分析中，也都主张超越公有制/私有制的简单划分。他们的讨论焦点因此也不是围绕着捍卫或反对私有制（而简单地声称捍卫“自由主义”首先是捍卫私有制，在我看来正是那些“朋友”们的根本论点之一），而是围绕着市场，市场经济和市场社会来展开。在我看来，从简单（或别有用心？）地认为所有制改革就是确立私有制，到认识到真正的焦点其实在市场经济，这是中国知识界的一次认识深化，因为这样我们就可以更深入地讨论：1，维护少数人的绝对私有产权和资本的垄断，是不是维护一种反市场的力量？2，存在一种无矛盾的、“本质化”的市场吗？市场中毫无疑问有面向民主的力量，但是，市场社会所必然包含的控制和管理机制，是否可以使我们将市场经济、市场社会与民主等同起来？——如此等等“真问题”才可能在公正的、学术的领域展开讨论。

### “我也是怀疑派之一”

问：朱学勤在他的文章中不能认同你对苏东剧变的看法，特别强调“私有财产”的重要性，在这个意义上他认为你是“新左派”，对此你怎么看？

答：当代社会的深刻变迁，的确昭示了明显的两种改革道路的差异：在苏联，所有制改革的目标明确为确立私有制，所以改革的历史过程也被称为“私有化”的过程。而在中国，改革的目标：“建立社会主义市场经济”则是富有实践和弹性意味的。这当然表明，什么是“社会主义市场经济”的所有制形式，是一个必须在探索中去发现和回答的迫切问题。但是，正是而对这个问题的讨论，我们很不完全地讨论到的这些学者起码都超越了对私有制的“本质化”的理解，认为任何所有制形式中都必然包含着矛盾和差异的因素。简

而言之，他们都认同一种“活制度”而不是一种“死制度”。在比较中，他们也有一些共同点，如首先，他们部分地、或者不同程度地同时观察到，苏联私有化改革之后所陷入的深刻政治经济困境。并注意到，这种困境必须为中国所正视。在这个意义上，他们都对自发私有化和权力市场化表现反感。同时他们也发现：面向“私有制”的改革不过是为了复现和学习西方缺席的改革，然而，当代西方社会的所有制形式也在进行不断的改革，就所有制形式而言，本身差异的所谓“西方制度”，已经不能被简单地视为绝对私有制。而这一点，也应该被中国学者所分析，从而警惕对“私有制”和所谓“300 年人类共同道路”的本质主义理解。在这个意义上，崔之元教授以“离婚”双方必须平分财产的例证，介绍指出了“批判法学”所论证的“绝对产权”——“最终所有者”对财产的排他性处置权——已经解体，相应的，所有权被理解为“一束权利”，而不是简单的“一个权利”。他认为，目前的讨论的确要超越国有制/私有制的两分法，将焦点面向“财产权利束”的分化和重组，而目标则是扩大经济民主。正是这一切，再加上对中国改革的历史经验和现实分析，使越来越多的人对改革的目标是确立绝对“私有制”，产生了明确的怀疑。无庸讳言我也是怀疑派之一。我想对这些问题，有深入讨论的必要。

(韩毓海：北京大学中文系 副教授)

# 历史的终结还是全面民主？

陈燕谷

冷战的结束(当然,在有些人看来只是大体上结束),在中国——如在世界的大部分地区,被认为是资本主义一劳永逸地战胜了社会主义;照弗朗西斯·福山多少有些耸人听闻的说法,它甚至可以被视为最终结束人类历史的历史进步。与亨廷顿的“文明冲突论”所引起的强烈反响形成鲜明对照的是,福山的“历史终结论”在中国被大部分知识分子心照不宣地全盘接受了。这个反差意味深长,它表明当“历史”、“意识形态”以及其他一些烦人的东西全都如愿以偿地终结之后,我们的知识分子实际上是非常意识形态的。

终结不等于一无所有,福山的论文《历史的终结?》于1989年发表以后,遭到许多人的误解。对此他解释道,说历史已经终结,并不是说世界上不再有重大事件发生(例如伊拉克入侵科威特、波黑内战等等),也不否认自由民主国家存在着严重的社会问题(例如失业、污染、毒品、犯罪等等)。他要求我们这样看问题:自由主义民主制度内部是否存在着更深刻的不满的根源或者最终会使它陷于崩溃的重大缺陷。他说,如果看不到这样的“矛盾”,那就必须承认我们已经到达历史的终结点,因为所有真正重大的问题都已经解决了,安排人类社会的基本原理和制度已经没有进一步发展的可能了。所有剩余的问题都可以在现有的原理和制度范围内得到解决。福山没有忘记补充一句,如果自由主义民主制度内部确实存在着足以使它崩溃的“矛盾”,那就必须承认历史没有终结。在他看来,这种可能性当然是不存在的。福山坦率地指出,历史(以及意识形态)终结于资本主义(他更喜欢说 Liberal democracy

——自由民主,尽管他认为二者是同义词),首先因为它是最后的赢家,但最重要的还是因为资本主义或者自由主义民主制度作为全人类的“理想”已经没有什么改善的余地了。P. 安德森曾经撰写长文分析历史终结论的谱系,我以为多少是有点儿上了福山的当。“终结论”是冷战时期的旧话题,福山把黑格尔的历史哲学和柏拉图的人性论拼凑在一起,并没有增添什么新内容,他的思想基本上来自自由主义现代化理论。安东尼·吉登斯说得对,福山的前辈们惟一的惭愧之处就是不能像他那样气势如虹。但是,福山的轻狂和油滑也是他那些严肃的前辈们所学不来的。

耐人寻味的是,作为历史终结的基本条件,福山特别强调所谓的“内部”:只要“内部”欣欣向荣安定团结,“外部”的麻烦是不足为虑的。福山是在通常的意义上使用 liberal democracy 的,在不同的上下文关系中它分别指称自由主义民主原理、自由主义民主制度以及实行这种制度的自由民主国家,这类国家通常都是发达资本主义国家,也就是构成资本主义世界体系中心地带或“内部”的国家。在福山的笔下,“内部”亦即“后历史世界”是和“外部”即所谓“历史世界”相对应的。据福山的看法,生活在“后历史世界”里的人,除了坐享“后历史”的清福之外似乎就没事可做,他甚至有点儿担心他们会无事生非。至于“历史世界”,不难想象,是留给那些没有完成资本主义规定的历史功课的人的。这就是说,地球的大部分地区和大部分人口都因为不符合“后历史”的这一项或那一项指标而依然被困在现在已沦为贬义词的“历史世界”里。但是问题在于,“外部”和“内部”果真没有关系吗?现代化理论所设定的常规想象很像是一幅田径比赛的图景,不仅所有运动员都从同一起跑线出发,而且每个人都不能离开自己的跑道,有些人可能跑得比较慢,但这不能怪跑得快的人。现代化理论关于社会发展的理解,既是对西方资本主义历史的虚构,同时又是为那些以往被排除在历史之外,现在又不见容于“后历史”的人划定跑道。实际上,跑道只是为别人设计的,设计跑道的人自己从来不遵守同样的规则。



事实的真相其实恰好相反：资本主义的“内部”从一开始就是依靠剥夺和奴役“外部”发展起来的。19世纪伟大的自由主义思想家托克维尔在他的名著《论美国的民主》里描写北美印第安人时，写道：“尽管我们描述的这个广袤地区当时住有许多土著部族，但是仍然可以有理由说，在它被发现的时候还是一片荒凉。印第安人占据在那里，但并没有拥有它。……这些部族的灭亡，始于欧洲人登上他们的海岸之日，后来又接着一直进行，今天正接近于告成。上帝把他们安置在新大陆的富饶土地上时，似乎只给了他们暂时的使用受益权。他们住在那里，好像是在等待别人到来。那些十分适于经商和开工厂的海岸，那些深水可流，那个用之不竭的密西西比河大河谷，总之，整个这片大陆，当时好像是为一个伟大民族准备的空摇篮。”你找不到比这段文字更好的修辞分析的对象了。不过，我更关心的是托克维尔接下来说的那句话：“就是在这里，文明人已在试建基础全新的社会，并首次应用当时人们尚不知道或认为行不通的理论去使世界呈现出过去的历史没有出现过的壮观。”托克维尔这里所说的“理论”当然就是自由主义民主原理，但它不是在一条封闭的跑道里创造历史奇观的。在19世纪，自由主义和殖民主义、种族主义完美地融合为一体，托克维尔可以自由地表述自己的观点，而没有任何顾忌或歉疚。这种难能可贵的坦然印证了世界体系分析的一个基本观点：“外部”和“内部”同样是资本主义的产物，后者在发展自己的“内部”的同时生产出自己的“外部”；从现代资本主义世界体系诞生之日起，“外部”就和“内部”一样是这个体系不可或缺的组成部分。换言之，“外部”在一个不同的（不平等的）意义上也是“内部”，“外部”与“内部”的关系其实是“内部”自我联系的一种方式。如果这个看法能够成立，对福山的追问还得继续进行下去。我想知道的是，自由民主原理为什么不适用于“内部”与“外部”的关系？我尤其想知道的是，这种严格排他性的自由民主原理的“理想”果真没有进一步改善的余地了吗？

在漫长的冷战岁月里，自由主义思想家（哈耶克、波普尔、伯林、波拉尼、贝尔）不太喜欢“理想”这个字眼，他们一再苦口婆心地告诫我们，放弃不切实际的理想追求吧，这会带来你意想不到的恶果。但是这种告诫显然带有很强的意识形态选择性。例如，他们希望或要求我们牢记极权主义的历史（我们当然牢牢记得这段历史），但却希望我们忘记殖民主义的历史（这是我们不能从命的）。“外部”世界的（社会主义的和民族主义的）反抗使他们无法像托克维尔那样对殖民地人民的苦难和愤怒视而不见；另一方面，“外部”世界的独立又为他们提供了推卸责任的理由：现在，我无可抱怨了，发展现代化吧。由此产生的一个问题是，“外部”是不是也需要它的“外部”呢？如果是的话，它到哪里寻找自己的“外部”呢？如果不是的话，为什么？资本的意识形态具有和资本同样的灵活性，现代化理论把“内部”的资本主义设定为普遍有效的可重复可模仿的模式，但却悄悄地把“内部”与“外部”的关系一笔勾销了，更确切地说，它更新了“内部”与“外部”的关系。到今天为止，现代世界体系这两个主要构件之间的不平等关系有过什么实质性的改变吗？导致全球分裂的鸿沟不是依然故我吗？“内部”不是和殖民主义时代一样主宰着这个世界吗？和现代化理论的承诺相反，绝大多数第三世界国家，无论是现在还是在可预见的未来，都不可能发展欧美式的资本主义，因为它们无法像后者那样以全世界的资源（从农产品、矿产品到奴隶劳动）作为自己积累的基础，它们无法像后者那样把庞大的剩余人口输出到别的大陆，等等。正如印度学者艾哈迈德指出的：“印度能向哪里输送它的资本主义无法养活的大约5亿人口呢？印度资产阶级能够搜刮谁的矿产来发展自己的经济呢？只有我们自己的森林可供砍伐，只有我们自己的河流可供污染”，“现代技术与落后的资本主义发展灾难性的结合，无论是对于人民还是对于环境，都造成难以想象的破坏，其严重的程度甚至超过了殖民主义时代”，同时这种自杀性的“发展”并不能改变第三世界在资本主义世界体系中的从属性和依附性地位。因为第三世界

的发展在既定的历史条件下只能是一种不平等(从而是不民主)发展。福山之流认为尽善尽美的 liberal democracy 对此是否拿出什么有效的对策吗?没有。更进一步的问题是,它是否打算消灭这种“矛盾”呢?没有。或者退一步,它是否承认这个“矛盾”的存在呢?没有。原因当然不止一端,比如经济与政治的分离,经济单位与政治单位的不重合,等等。自由主义的民主原理和民主制度决不可能适用于“内部”和“外部”,最主要的原因是,资本主义的生存一天也离不开,而且每天都要再生产两极分化的全球等级结构。这个“矛盾”是资本主义世界体系的基本矛盾,不会因为福山及其同道的矢口否认而消失,不能正视和解决这个“矛盾”的自由民主肯定还会有进一步改善的余地。

对于资本主义中心或“内部”来说,予取予夺的生杀大权来自对最重要的全球资源的垄断,这一点在后殖民时代的今天和殖民主义时代没有什么不同。萨米尔·阿明认为发达资本主义国家依靠五个方面的垄断而雄踞全球等级结构的顶端,这就是科学技术的垄断、世界范围的金融垄断、地球自然资源的垄断、媒体和通讯的垄断,以及大规模杀伤性武器的垄断。也许我们还可以补充一条:自由民主的垄断。这条补充在两个意义上是非常严肃的:一、自由主义对民主的垄断旨在抹掉自由主义和民主历史地结合的痕迹(想一想霍布斯的自由主义吧),似乎由自由主义界定的民主是世界上惟一可能的和可行的民主;二、这样做的目的当然是企图垄断一切合法性资源,保证资本主义世界秩序的永久合法性。它的锋芒不仅针对过去的敌人,而且针对未来可能出现的对手。自由主义对民主的垄断是经过艰苦厮杀得来的,它确实打败了它的对手。但是,资本主义世界体系的胜利不能掩盖它长达5个世纪的黑暗而又血腥的历史。自由主义民主能够对占世界4/5人口的饥饿、贫困、疾病无动于衷吗?我们能够说这是他们自己的过错,因为他们没有像发达资本主义国家那样“发展”吗?我们能够说占全球5%的人口(不管这些人属于哪个国家)消费全球1/3的资源是

自由民主吗？我们愿意让资本的剥削制度和对地球（现在已经延伸到外层空间）资源的掠夺性开发无限地延续下去吗？反对极权主义就是为了让我们的沦为资本的奴隶吗？自由主义既要掩盖这些矛盾又要垄断对民主的解释，肯定是行不通的。现代世界是一个整体的世界，不存在一个可以被排除在自由民主之外的“外部”。历史没有终结，是因为产生不平等、不自由和不民主的土壤还继续存在；因为没有任何力量能够阻止“全世界受苦的人”追求一种更为公正的、全面民主的生活方式。

“全面民主”概念的提出有待于历史本身的发展，基于对自由主义民主原理的批评性理解，它主要可以从以下两个方面来理解：首先，民主的原则必须贯穿于社会生活的每一个方面。和自由主义把民主理解为一个政治概念（特别是政府的产生方式和组织原则）不同，全面民主的生活方式必须承认每一个人都拥有平等的权利参与社会生活所有主要方面的决策和安排，因为权力决不仅仅局限在狭义的政治领域里，经济资源和文化资源占有的不平等同样会导致权力关系的不平等，导致形形色色的压迫关系，所以和政治民主同样重要的是经济民主和文化民主。另一方面，全面民主的原则必须是一个全球性规划，它不可能在任何一个民族国家的范围内完全实现（不排除部分实现的可能性，相反，全面民主原则在任何国家内或局部范围内的部分实现都可能具有不可估量的全球意义），因为资本主义制造的全球分裂是全面民主的主要障碍，所以实现全面民主必须既在局部范围内又在全球范围内反对资本主义，消灭资本主义世界体系制造的全球性两极分化。同时，对于以上两个方面来说，经济民主都是全面民主的必要条件（但不是充足条件）。如果建设一个全面民主的全球社会可以说是一种社会主义实践的话，那么社会主义的复兴是不可想象的。全面民主的社会主义将不囿于任何教条主义的意识形态，因为人类的解放不是任何意识形态所能垄断的，它不拒绝任何有助于人类解放的思想资源。惟一可以肯定的一点是，它毫不妥协地反对任何肯定现

状(不论是在局部范围内还是全球范围内)的企图,毫不妥协地反对一切形式的压迫关系及其或公开或隐蔽的辩护士。

20世纪社会主义运动的失败有着多方面的复杂原因,它是当时的历史条件的产物。我丝毫不想为它的造成无数灾难性后果的错误辩护,但是我必须承认我也没有自由主义者那种幸灾乐祸的心理。当我看到在社会主义的废墟上资本是怎样的肆意横行的时候,我意识到将近一个世纪前的革命是资本主义本身而不是冷战思想家所说的一小撮革命家的阴谋的产物,而且我相信全球资本主义还在继续培植社会变革的土壤。在这样的条件下,历史终结论不是为资本的全球化鸣锣开道还能是什么呢?皈依资本的逻辑是一种很强的诱惑,条件是你必须学会适应“不道德”的经济(仅仅是经济?),对有些东西,你必须要么心安理得,要么视而不见。我始终学不会福山者流那种有选择的义愤填膺,也无法响应他们的召唤进入一个“做稳了奴隶的时代”。

(陈燕谷:中国社会科学院文学研究所 研究员)

# 启蒙死了,启蒙万岁!

——评汪晖关于“中国问题”的叙说

汪丁丁

## 一 引言

汪晖对“中国问题”的反思是全面的和发人深省的。所谓“中国问题”,可以理解为现代性在中国境况中的问题。这一问题随着市场化改革的展开而生长出来,并且变得日益迫切<sup>①</sup>。确实,经济学家们对经济体制转轨时期普遍生长着的腐败几乎无法作出理论上的回答。但个中原因很复杂,当经济学家对腐败三缄其口的时候,他未必就真的参与了“权力寻租过程”并从中获取好处,他也未必就真的以为“腐败是市场导向的体制改革所必须接受的润滑剂”。一个更可能的理由,是经济学理论“不习惯处理腐败问题”。经济学来自西方,而西方社会原本少见马克思所说的“东方式的腐败”。诺斯(D. North)说,只当政治规则确立之后,才有经济游戏(经济资源的配置过程)。他的意思是,有什么样的政治规则,就有什么样的经济游戏<sup>②</sup>。最后,即便西方社会存在着腐败现象,即便西方社会科学需要处理腐败问题,特别是制度腐败的问题(引发了例如奥尔森这样的政治学家的“革命理论”),在经济学理性主义运动进入晚期的今天<sup>③</sup>,主流经济学的数理形态的“先验思考”方式

---

① 参见“吴敬琏与汪丁丁谈中国改革前景”,北京《财经》1998年11月。

② 参见 D. North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge University Press, 1990.

③ 参见汪丁丁“经济学理性主义的基础”,《社会学研究》1998年2月。

也早已无力提供社会腐败的经济分析了。

如果经济学自由主义只能这样为市场经济体制辩护,如果自由主义知识分子面对“腐败”只能消极地背过身去,那么我将真心赞同汪晖的呼吁:“……在我们的生活中弥漫着一种奇特的氛围,似乎腐败和严重的社会不平等不过是合理的社会秩序的必要代价,‘市民社会’或市场社会能够自然地把我们带入公正、民主和幸福的时代……需要追问的是:为什么这些理论家对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默?如果历史上曾经有过,并且仍然存在着‘庸俗的马克思主义者’的话,他们就是‘庸俗的自由主义者’。他们拒绝对实际的历史关系进行批判性思考,拒绝从当今世界的变化中理解自己的社会。但是,特定的社会姿态本身的含义也会随着历史的变化而变化,昨日是批判的斗士,今天也可能正是新秩序的辩护士。我们是否需要扪心自问:我们真的甘愿如此吗?<sup>①</sup>”

汪晖对经济学的发展主义的批评,如他自己所说,不是要否定发展,而是“要求发展的正当性,批评发展主义的垄断性、强制性、不平等性”。在这样的检讨中,他追问:“第一,当一个社会把发展当作压倒一切的目标时,人类生活的其他方面是否被压抑了?第二,一个国家或地区的经济发展与其他国家或地区的经济发展的关系是怎样的?第三,一个社会成员或一部分社会成员的发展与其他社会成员的发展的关系又是怎样的?”<sup>②</sup>对这些关系的检讨把汪晖带入“发展”的政治文化诸领域,或者反过来说,汪晖在文化及政治哲学层面的思想史研究,像刘小枫,也像欧洲所有的思想者走过的道路一样,终于把他带入经济领域。汪晖的呐喊是鲁迅式的呐喊:“当代中国思想界放弃对资本活动过程(包括政治资本、经济资本和文化资本的复杂关系)的分析,放弃对市场、社会和国家的相互渗透又相互冲突的关系的研究,而仅仅将自己的视野束缚在

① 汪晖“导论”,《文化与公共性》,北京,三联书店1998年,41页。

② 汪晖“我们不得不带着枷锁跳舞”,《中国图书商报》1998年9月11日《思想版》。

道德的层面或者现代化意识形态的框架内,是一个特别值得注意的现象”。<sup>①</sup>

“乡土中国”的现代化进程,几乎从一开始就是被纳入西方势力影响之下的工业化过程。这一过程首先是中国人向西方学习工业技术知识的过程,其次深化为中国人向西方学习制度和生活之道的过程,最后,这一过程总是表现为“传统与现代”、“本土与西方”、“历史叙事”与“科学叙事”、“亚洲价值”与“西方价值”等等方面的冲突<sup>②③</sup>。从社会变迁的广度与深刻性来看,本世纪20年代到30年代,和本世纪80年代至90年代,这是两个跃变时期。前者提出并回答了全球背景下的中国人的“民族国家”问题,而最近的这一跃变时期,则至少在汪晖的理解中“……已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场之中。”<sup>④</sup>于是引出汪晖的问题:“关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?”<sup>⑤</sup>

在汪晖看来,“……这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化各个领域建立‘自主性’或主体的自由。在经济学方面,通过对传统的社会主义计划经济的批判,重新确认市场经济的正当地位以及商品流通过程中的价值规律,进而把市场(它被理解为经济自由)和私有制理解为现代经济的普遍形态,并最终实现将中国经济纳入世界市场的目标;在政治方面,要求重建形式化的法律和现代文官制度,通过扩大新闻和言论的自由,逐步建立保障人权,限制统治者权力的议会制度(它被理解为政治自由);在文化方面,一些学者用科学的精神或科学主义的价值观,重建世界历史和中国历史的新图景,从而把西方现代化已经实现的目标作为中

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 参见汪丁丁“现代性问题:评刘小枫《现代性社会理论绪论》”,《读书》1997年6月。

③ 参见汪丁丁“与北京大学《研究生院刊》记者的谈话”,1998年12月3日。

④ 同上注①

⑤ 同上。



国社会变革的最高规范,并以此将对传统社会主义实践的批判扩展为对整个中国封建历史的社会结构的批判;而另一些学者则通过在哲学和文学等领域中的主体性概念的讨论,一方面吁求人的自由和解放,另一方面则企图建立个人主义的社会伦理和价值标准(它被理解为个人的自由)。<sup>①</sup>

面对反思,反思着的中国知识分子确实有必要重新体认反思的前提。什么是启蒙?在康德看来,启蒙是获得了勇气的个人运用理性反思并且走出传统束缚的过程。这一过程要求福柯所说的“批判的心态”,要求以批判为一种生活方式,“可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条,而是一种态度的永恒的复活……这种态度是一种哲学的气质,它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。”<sup>②</sup>作为一种生活方式,启蒙要求知识分子保持“边缘化”状态,保持与占据着社会主流的意识形态的疏离,哪怕这意识形态曾经是而且仍然是好的和被知识分子尽力弘扬的。依我看,知识分子非如此不能超越由专业化与话语权力导致的既得利益<sup>③</sup>。也正是在此意义下,我认为古典自由主义在当代中国的出路或许首先在于回到萨特和海勒(A. Heller)描述过的“生存论的”文化创造过程与“不得不选择”的个人自由的立场上进行反思<sup>④</sup>。

在汪晖的当代中国思想史叙述中:“尽管‘新启蒙’思潮本身错综复杂,并在80年代后期发生了严重的分化,但历史地看,中国‘新启蒙’思想的基本立场和历史意义,就在于它为整个国家的改革实践提供了意识形态的基础……当代启蒙思想从西方的(主要是自由主义的)经济学、政治学、法学和其他知识领域获得思想的灵感,并以之与正统的马克思主义意识形态对抗,是因为由国家推动的社会变革正在经由市场化过程向全球化的历史迈进。在这个

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 汪晖译,福柯“什么是启蒙”,《文化与公共性》。北京,三联书店1998年,433~434页。

③ 汪丁丁“什么是启蒙?”,在北京天则经济研究所1997年年会上的发言。

④ 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

意义上,‘新启蒙知识分子’与正统派的对抗不能简单地解释为民间知识分子与国家的对抗,恰恰相反,从总的方面看,他们的思想努力与国家目标大体一致……不管‘新启蒙思想者’自觉与否,‘新启蒙’思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性”<sup>①</sup>。

针对启蒙,汪晖批评说:“……这个运动的保守的方面成为体制内的改革派、技术官僚或者作为现代的意识形态的新保守主义的理论家;这个运动的激进方面逐步地形成了政治上的反动派,其主要的特点是按照自由主义的价值来解释人权,促使中国在进行经济改革的同时在政治领域实行西方式的民主化改革……一般来说,80年代中国的启蒙知识分子普遍地信仰西方的现代道路,而其预设就是建立在抽象的个人或主体性概念和普遍主义的立场之上的。”<sup>②</sup>

启蒙死了,汪晖结论说:“曾经是中国最具活力的思想资源的启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态,也逐渐丧失批判和诊断当代中国的社会问题的能力……中国的启蒙主义面对的已经是一个资本主义化的社会;市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的经济改革已经把中国带人全球资本主义的生产关系之中,……资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子作为价值创造者的角色正面对深刻的挑战……正由于此,启蒙主义的抽象的主体概念和人的自由解放的命题,在批判传统社会主义时曾经显示出巨大的历史能动性,但是面对资本主义市场和现代过程本身的社会危机,却显得如此苍白无力。”<sup>③</sup>

那么希望何在?汪晖指出:“在当代中国的情境中,思想界和知识界对上述问题的回应是极为无力的。一些留学欧美的年轻中国大陆学者与他们在中国的合作者们,试图借助于分析的马克思主义等西方理论提出问题。尽管他们对现代中国历史的把握让许多学

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 同上。

③ 同上。

者感到不满,但我仍然认为,他们的问题意识具有现实尖锐性。在思想方式上,这些年轻学者也一定程度地超越了那种在中国/西方的二元论述中讨论中国问题的启蒙主义的思想方式。他们考虑的问题与冷战的结束有密切的关系,其主要出发点是:冷战时代的旧的概念范畴已经不能满足中国和世界的需要,时代呼唤制度创新和理论创新<sup>①</sup>。这里汪晖赞赏并且大段引述了以崔之元为代表的所谓“第二次思想解放”的立场<sup>②</sup>。不仅如此,汪晖还进一步阐发了崔之元等的立场:“……分析的马克思主义引入中国,目的在于对马克思的学说严格解说,以在当代条件下推动人类全面解放、个人全面发展的理想的实现。其中最核心的思想是,社会主义的理想历来是以广大人民的‘经济民主’来取代少数经济、政治精英对社会资源的操纵。实际上,这一理论的提出直接针对的是俄国已经实行,中国很多地方正在实行的国有资产的股份化或私有化的运动。因此,他们(指崔之元们)的观点恰好是:政治民主是保证公有资产不被少数人‘自发私有化’的必要条件。如果说‘资本主义民主’是‘资本主义’和‘民主’的妥协,而社会主义民主则是经济、政治民主的同义词……那些将全球化看作是当代世界的最新发展的学者,似乎忘记了全球化过程是一个伴随着资本主义发展而发展的世界历史的漫长过程,它已经经历了不同的历史阶段或时期……就中国的情况而言,由于日益深入地加入到生产和贸易的全球化过程之中,国家资本与民族国家内部的资本控制者(对包括中国在内的第三世界国家来说,资本控制者也是政治权力的控制者)相互渗透又相互冲突,一方面使得国内经济关系更加复杂,另一方面也不可避免地导致了腐败,这种腐败渗透到政治生活、经济生活和道德生活的各个方面,已

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 参见《二十一世纪》1994,1995和1996年相继发表的崔之元、王绍光等人与季卫东、汪丁丁等人的文章;以及汪丁丁,“怀着乡愁,寻找家园”,《读书》1996年4月;《传统与乌托邦》,《读书》1996年3月;“主义与科学”,《读书》1994年12月,均已收入《永远的徘徊》,四川文艺出版社1996年5月版;又见汪丁丁,“不可说的,必须沉默”,《读书》1996年4月,收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年12月版。

经产生了深刻的社会不公”<sup>①</sup>。

或许没有看到希望,汪晖又写道:“……在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,是超越国界的巨大的资本主义市场,……在这个世纪即将告终的时候,已经有人宣告:‘历史终结了’”<sup>②</sup>。

然而历史远未终结,在启蒙思潮的废墟上,立起了汪晖批判理论的大旗。这便是汪晖最近发表的论文“‘科学主义’与社会理论的几个问题”<sup>③</sup>。由于这篇文章以及上述的文章构成了汪晖在当代中国社会境况下对特别是以古典自由主义为首的改革理论的全而反思,并且由于这些论文提出了关涉到古典自由主义根本困境的当代问题,我将在下面的正文里,比较系统地探讨古典自由主义立场在当代中国得以成立的几个根据。

## 二 方法论与知识论引论

最近二十几年,经济学思想在两个方面获得长足进展:(1)经由“人力资本”的研究,知识问题受到了广泛注意。并且,由于知识在使用上的“非排他性”,主流经济学从90年代开始了所谓“收益递增”经济学革命<sup>④</sup>。如果说,自从本世纪初经济学理性主义运动开始以来,我们已经可以把所有的经济学问题以效率问题的方式表示,那么今天,我们可以把所有的效率问题转化为知识过程来讨论;(2)50年代由西蒙提出的“有限理性”概念,经由信息经济学的发展,今天成为主流经济学最前沿的课题之一,尤其是新芝加哥学派关于经济增长与技术进步的研究,以及MIT学派和斯坦福大学的阿罗90

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 同上

③ 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。

④ 参见汪丁丁“制度创新的一般理论”,《经济研究》1992年,已收入文集《经济发展与制度创新》。上海人民出版社1994年版。

年代后期对芝加哥学派新增长理论处理知识过程的机械论思路的批判,使得“知识过程”正日益成为当代经济学关注的中心。我在这一节的讨论首先是为了将“效率”原则表述为知识过程,从而在这一高度抽象的层次与其他学科找到“知识论”对话的界面。其次,我的表述可以直接引出哈耶克关于“知识的分立”的问题<sup>①</sup>。从“效率”原则看,只有在哈耶克“知识”问题的基础上,所谓“社会理论”才是有意义的。因为社会理论的基本问题是“社会为什么可能(How is a society possible)”?而社会之所以可能,首先是因为存在着人与人之间实行合作的物质上的好处。尽管如此,我下面的论述仍然具有一般理论意义,而不仅仅是经济理论的抽象化。

将专业话语的控制与社会权力的分配放在一起考虑从而引出知识的社会批判,是我们从福柯和利奥塔那里学到的重要课程。从这一角度审视社会科学论域内的对话,我们知道应当限制主流话语对“缺席”的声音的压抑,应当强调交往伦理以平等的心态倾听那些“微小叙事”。

我愿意将这一态度上升到“逻各斯”叙述的层次上来。逻各斯(真理、理性、叙事、对话)正是通过“对话”来揭示自身的,并且在这个意义上,思与说原本是一回事<sup>②</sup>。我们从海德格尔关于思与说关系的分析学到的,远比巴门尼德这句话本身深刻。事实上,要想免除黑格尔所说的“这一个与意谓”之间的冲突<sup>③</sup>,对话者必须将

① 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

② 海德格尔《同一与差异》,《什么是思?》,又参见汪丁丁,“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1995年秋季卷。已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

③ 贺麟、王久兴译,黑格尔《精神现象学》。黑格尔指出,当我们说“这一个”时,我们其实意味着我们具体感受到的特定的“这一个”,而不是被这一个所从属的概念所类分的那个。例如当我说:“这是一棵树”时,我是指我正在注视的具体而生动的此一棵树,而不是任何与这树同属一类的树。但由于我不得不用语词表达我的感受,由于语词具有一般对特殊的压制性,我不得不为了“说”而放弃我此时此地对这棵树的丰富感受。人类经验与知识当中,如博兰霓和哈耶克曾经原创性地指出的,存在大量不可表达的感受,这些感受只能以博兰霓所谓“支授意识”的方式被存储在实践中主体的感觉器官里,形成哈耶克所谓的:“感觉的秩序”。参见 M. Polanyi,《Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy》, University of Chicago Press, 1958; F. Hayek,《The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology》, Routledge & Kegan Paul, 1952.

所说的第一个语词以对话的方式展开来叙说,从而把对话变成具有无限层次的和在任一层次上无限展开的对话过程。如同一群盲人摸着大象的不同部位所说出来的话语,它们的整体构成真理,所以黑格尔说“真理是整体”。但这个对话的无限展开过程也正是对话者自身无限的实践过程,因为任何一次交流都加深了对话者对世界的理解从而必须重新审视面前世界,而这将导致进一步的交流。所以黑格尔又说,真理与过程相重合,这是逻辑与历史的同一性。

概念或观念,经由上述那种对话的无限延展过程获得完整的定义。这支持了笛卡儿所说的人类知识各个部分之间的互补性<sup>①</sup>。请注意我曾经表述过的思想:当知识沿着某一方向的互补性超过某个限度时,便会表现出经济学上的“收益递增”现象——知识进步的速度随着知识总量的增加而加快。当我们观察人类知识的各个领域时,总会看到这类呈现出收益递增过程的知识分支,它们被叫做“主流”。那是因为人们总为利益所驱动,愿意较多地从事主流方向上的知识生产工作,从而获得更高的生产率。于是“效率”原则总是倾向于压制那些非主流的知识系统。不过知识作为整体还具有我所说的“沿空间的互补性”——不同的知识传统之间会表现出互补性。当我们考察人类知识整体时,往往看到当某一知识系统获得长足进展之后,会与另外的知识系统形成强烈的“空间互补性”,从而呈现出知识系统之间的“收益递增”效应。这诱使人们转去从事不同知识系统之间的整合工作。所以,知识整体结构沿时间与空间的互补性造成了人类知识进步的极端复杂性和曲折性<sup>②</sup>。

由于知识沿时间的互补性,当我在任何特定方向上已经积累

<sup>①</sup> 参见管震湖译,笛卡儿《探求真理的指导原则》北京,商务印书馆1991年版。

<sup>②</sup> 汪丁丁“知识沿时间与空间的互补性以及相关的经济学”,1995年12月香港大学经济与金融学院工作论文,1996年9月在北京大学的演讲,并且发表于《经济研究》1997年6月;该文前半部分收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

了一定知识时,从效率原则出发,我应当继续在那一方向上探求知识,这导致分工的原则。并且,当我把特定方向上的积累的知识表述为话语时,例如表述为奎因论证过的“可观测语句”<sup>①</sup>时,不可避免地和被效率原则所驱动,我总要不断细化出现在这些语句里的概念。这构成叔本华说过的“分殊”<sup>②</sup>。从现代叙事的角度看,这是什么样的过程呢?在我看来,这正是为了加快积累知识而不断地压抑来自其他方向的对认知主体的叙说,从而主体不断地“为了知道得更多,而知道更少的事情(knowing more and more about less and less)”。这当然就是专业化的过程。

因此“异化”不是别的,而是因分工和专业化所导致的异化,是对缺席的声音的有意回避。也是在这一意义上,对任何“本土知识”的强调都意味着有意回避来自其他方面的局部知识,因此也是一种因专注于本土知识而产生的异化。

由于知识的整体性是一无限展开的过程,没有人能够理解作为整体的知识。人们只是靠组成社会,靠某种社会秩序来维持交往,才得以利用作为整体的知识<sup>③</sup>。就此而言,哈贝玛斯的“交往理性(communicative rationality)”是一定要依靠社会秩序来维持和开展“对话”,从而是以作为整体的知识为基础的。

由于没有人能够理解作为整体的知识,对话者为使他人能够理解自己的话语,必须在每一个语词的多种涵义中选择特定的一种,从而构造出有意义的语句。德里达式地写明了删除语句(to delete in order to be different),由于具有了多重涵义而变得意义模糊。交往理性不可能建立在语句意义随意性的基础上,交往理性要求对话者尊重他人“理解的权利”,从而要求一种服从形式逻辑的内在一致的语言。

① 参见 W. V. Quine, 《Pursuit of Truth》, Harvard University Press, 1992.

② 参见叔本华《充足理由律的四重根》,商务印书馆。

③ 参见 F. A. Hayek, “The use of knowledge in society”, 《American Economic Review》1945 (September).

任何形式逻辑的语言都是以有限数目的特征对“世界”分类的结果——理性为自然立法。而任何分类都必定放弃了类概念所对应的无穷丰富的具体事实,导致简约主义的世界描述,理性非如此而不能理解世界<sup>①</sup>。在特定知识系统内的专家有权力决定使用他或她认为合适的“特征”来对世界分类,从而获得了话语霸权。

对传统反叛就是对传统的分类反叛。而反叛传统分类的最彻底方式,就是将“分类”演变的“谱系”发掘出来,将历史上的决裂显示给对话者,从而颠覆话语权威的霸权。福柯在《知识考古学》和《物的秩序》里,其实正是这样教导我们的。但是,不服从任何权威的分类,我们便无法利用作为整体的知识。现代性的驱动力量之一,如吉登斯所论,正是“符号筹码与专家系统”<sup>②</sup>。如果我们决心不利用人类知识的整体,而仅仅依靠我们个人的经验传统,那么我们每个人无疑将回到原始时代或者“前原始生活”方式中。

效率的原则与平等的原则便是如此地冲突着,不仅在物质生产的层而,而且在知识话语和认识论的层而。

知识的展开之为一个整体不能被任何个人所掌握,这一点足以说明我们放弃纯粹历史学派的方法论,即不要任何理论抽象的纯粹历史描述。因为纯粹的历史过程是不可理解的。“有效的历史(effective history)”只能是被理解了的历史。而任何个人在任何特定角度上所理解的历史,只能是整体知识叙说中的沧海一粟。因此哈耶克的问题是真问题:究竟社会靠了什么样的机制使得这些分立在无数个人那里的知识碎片被组织为某种整体性的知识从而焕发出无穷的生产力呢?

① 汪丁丁“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1996年秋季卷,已收入《在经济科学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

② 参见赵旭东、方文译,吉登斯《现代性与自我认同》。北京,三联书店1998年版。



### 三 社会理论的两条进路

“社会为何可能？”这是一切社会理论首先和最终需要回答的问题。但是对于这一社会理论的基本问题的回答，却总是有两条基本的思路的：一条是自然演进的思路；一条是理性建构的思路。这两条思路往往构成我们生存困境的“正题(thesis)”与“反题(anti-thesis)”，要求着我们不断去超越，寻找那个“合题(synthesis)”。这样一个对话的逻各斯的历史正是否定与否定之否定的逻辑展开过程。

在自然演进的思路看来，社会是个“过程”。人类在这一过程的早期曾经像野兽那样疲于奔命过，曾经像野蛮人那样自相残杀过，人类的心智并没有今天这样的高尚、悠闲和舒展。但是恰恰是“竞争”，这个在人类发展的早期迫使人类自相残杀的对稀缺资源的竞争，在康德的赞美中变成了推动社会进步的惟一可靠的动力，并且最终将人类社会带人今天的文明境地<sup>①</sup>。康德晚年关于竞争造就文明的论述，或许是欧陆思想传统中少见的几处接近了英美思想传统的论述之一。换句话说，物竞天择，不仅在达尔文那里，而且在康德那里，是被当成演进的即便不是惟一的也是最重要的动力来讨论的，只不过，在德国哲学里面，更常用的语词是“恶”，而不是“竞争”。

在理性建构的思路看来，社会是个“契约”。理性的个人为争取生命及其他自由权利而与其他理性的个人缔结社会契约。契约论的核心便是“权利”，是被理解为他人义务的“我”的权利或我的“没有无义务的权利”的权利。因此理性建构思路的关键在于确立“社会正义”原则，在原则下，人们可以谈论“个体的同等程度的自

<sup>①</sup> 参见中译本康德《历史理性批判文集》。

由”。仅在这一论域内,“平等”这一概念获得了意义<sup>①</sup>。

与自然演进的思路完全不同,理性建构思路必须处理“社会契约如何落实”的问题。当然,对应地,与理性建构思路面对的问题完全不同,自然演进思路必须处理的,是“传统如何创新”的问题。我将在下面的论述中简要勾勒这两种思路面临的这两类不同问题以及现有的解答。然后作为这一节的结尾,给出我对吉登斯的以“实践”为核心的建构演进理论的初步评论。

演进思路的社会理论不必考虑社会建构问题,因为每一个理性个人进入社会前,已经存在着一个作为本体的语言文化传统,以及与此传统相适应的社会秩序。“一切存在的都是合理的,而合理的东西在其展开过程中表现为必然性。”理性的任务于是颇为“目的论”地成为仅仅对存在着的秩序加以阐释。并且,由于演进思路的社会理论主要来自英美思想传统,就不可避免地总带有休谟怀疑论的经验主义色彩。“理性是激情的奴隶”,激情不是可靠稳定的东西,它必须受到秩序或规则的约束。

但是从现存秩序中如何发生了创新与传统的转化呢?这是演进思路的社会理论必须回答的问题。怀疑论的经验主义对这一问题给出的最令人信服的解答,仍然还是波普和哈耶克的解答:竞争激发出个体的创新能力,而个体创新只在传统的边缘处有获得成功的最大可能。这导致三个重要结论:(1)一个富于生命力的社会必须为个体创新的能力提供激励机制和保护个体从创新获得利润的权利;(2)传统演进的过程是渐进的;(3)任何试图彻底推翻传统的创新都只能带来灾难<sup>②</sup>。

理性建构思路的社会理论不必考虑传统创新问题,因为一切“传统”,一切在“我”之前存在着的東西,都必须在“理性法庭”上接

---

<sup>①</sup> 汪丁丁“个人自由,群体正义,社会契约”,1998年12月在中国政法大学和北京对外经贸大学的演讲。

<sup>②</sup> 参见汪丁丁“制度创新的一般理论”,《经济研究》1992年,已收入文集《经济发展与制度创新》。上海人民出版社1994年版。

受审判。如果这审判的结果是不必改变既有的传统,理性就宣称现存秩序的合理性。总之,理性既然已经对现存秩序进行过反思,那么它所达到的任何结论就都具有创新意义。

但是建构理性所必须面对的问题是:社会契约如何落实?这包含着两个问题:(1)一群理性的个体所同意的社会契约条款,在理性个体看来是否仍然呈现为“理性”的?(2)社会契约在何种程度上被它的落实所扭曲?

对上面第一个问题的回答,至少就目前理论所达到的程度而言,是否定性的。这一否定性回答最早由阿罗给出,即公共选择的理性之“不可能性”定理<sup>①</sup>。尽管这一定理在其后的年代里被许多人加以弱化,但最近的研究结果仍然保持着阿罗命题的基本前提和核心结论:如果一群个体的理性选择通过社会博弈所达到的社会选择方案居然表现为理性的(逻辑自恰的),那么必定存在着一个特定个体,他是这群个体的“独裁者”<sup>②</sup>。

对上面第二个问题的回答其实构成了政治学论域里的权力学说。如果“权力”在社会成员之间高度不平等地分布着,如果由于这种权力的不平等,任何从普遍的善出发的社会契约的缔结过程都不可避免地堕落为私恶,那么我们有什么理由相信这种契约的正义性呢?理性建构于是必须建构“权力均衡”的社会机制,尽量降低由权力不平等导致的社会契约的非正义性。而在落实这些建构方案时,又引出进一步的问题,那就是任何契约都必须考虑的“执行成本”问题。最可能出现的经济学问题是,由于执行成本过高,理想的契约必须被替换或被扭曲,最后落实为不理想甚至丑恶的契约关系。关于这一类问题的讨论,构成了布坎南的“宪法经济

<sup>①</sup> K. Arrow,《Social Choice and Individual Values》, John Wiley & Sons, 1951.

<sup>②</sup> G. Chichilnisky, 1982, “The topological equivalence of the Pareto condition and the existence of a dictator.” *Journal of Mathematical Economics*, Vol. 9 Pp. 223 ~ 233.

学”论说<sup>①</sup>。

在演进思路与建构思路的对峙中,吉登斯的以“实践”为轴心的社会结构化理论可以看作是一种综合,或寻找能够超越“正题”与“反题”的那个“合题”的思想努力<sup>②</sup>。在吉登斯的体系里,“权力”不是单向的作用力,而是既从权力所有者向权力作用者、又从权力依附者向主权拥有者作用的双向作用力。于是“社会结构”在吉登斯那里是一个博弈过程,以“结构化”这样一个动名词来描述。在这个博弈过程中,被实践着的“均衡行为”系列,因表现出“最根深蒂固的结构特征”和具有最深远的时空广延性,从而被吉登斯定义为“制度”。在这样一种视角下,社会制度一方面是理性建构着的博弈均衡系列,另一方面也是自然演进着的均衡历史<sup>③</sup>。但是我无法同意吉登斯对“个人—社会”两分法的超越。因为在我看来,“个人”是惟一可以被个人理解的“社会构成”的出发点。我们只能简约“社会”为分立的个人,除非我们不要理解社会的“构成”,我们对世界的理解——这一理解只能以“概念”对世界的分类为出发点,进一步要求概念变动的“连续性”,否则我们每一个“主体”就无从让其他主体理解从而找到某种“主体间性”。

尼采对权力意志的强调,以及后来福柯和德里达的权力学说,黑格尔“主—奴”转化的思想,马克思主义对资本主义制度的批判,这三个方面的思想构成了当代批判理论的基石。但是这三方面的思想资源有着不尽相同的品格。黑格尔在《精神现象学》中表达的

---

① 他在这方面的三个主要著作是(1)J. Buchanan and G. Tullock,《The Calculus of Consent》, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962; (2) J. Buchanan,《The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan》, University of Chicago Press, 1975; (3) J. Buchanan,《Liberty, Market and the State》, University of Chicago Press, 1988.

② 吉登斯在这方面的主要著作是:(1)Giddens,《Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis》McMillan 1979; (2) A. Giddens,《The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration》University of California Press, 1984, 或见李康、李猛,中译本,吉登斯:《社会的构成》。北京,三联书店 1998 年版。

③ 关于我自己在这方面的研究工作,参见汪丁丁“游戏意义,知识结构”,“从交易费用到博弈均衡”,“产权博弈”。这些文章和学术论文均已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社 1996 年版。

“主人—奴隶”的转化思想对后来者例如哈贝玛斯有深刻影响,而后者在批判学派中更多地被认为是一位建构主义者,而不仅仅是批判理论家。例如他提出的“交往理性”与这一理性成立的必要条件之一的“理想对话环境”本质上是一种乌托邦式的社会建构。另一方面,尼采和马克思对现存制度的批判,仅仅停留在拆解阶段上,没有提供更多的建设性资源。因此深受这两个思想流派影响的当代批判理论家们,便常常遗忘了知识分子“道德承当”中非常重要的一面——向社会提供具有建议意义的符号体系<sup>①</sup>。

作为这一小节的结束,我希望指出一个在经济学家看来不言自明的论点,它不回答“社会为何可能”这个问题,但它回答“我们为什么要组成社会”这个问题。假如把吉登斯的“反事实思维”方法推至极端,我们不妨询问这样一个问题:假如没有社会,人们的生活会如何?对这个问题的解答,除了诸如“感到极度的孤独”这类话语之外,毕竟,经济学话语是更加具有说服力的:假如没有社会,人们将无法利用作为整体的人类知识,从而没有人可以生活得比活得最久的个人凭其所积累的最多的知识所能够产生的幸福生活更幸福。换句话说,“幸福”成了有限的东西。但是当“幸福”成为有限的事情时,上帝或任何彼岸的召唤也便消失了。这样看来,如果没有社会,那么一个人与一只蚂蚁,或者与任何一只野兽之间,便干脆没有什么差别了。

总结起来说,人们之所以要组成社会,根本理由在于只有通过“社会”,人类知识才可能作为整体被利用起来,个人才可能寻求超越此世的体验,生命才获得了不同于“有限”的意义。就这一点而言,批判理论面然有助于建立“同情的理解”,却因不能回答建构社会的问题而必须时时受到我们的质疑。在具有建设意义的思路中,自然演进的思路与理性建构的思路构成一对通过我们具体存

<sup>①</sup> 可以用来支持我的这一看法的一个典型的说明或者案例,参见鲍德里亚“知识分子、认同与政治权力”,《万象译事》(卷一)。辽宁教育出版社 1998 年版。

在于其中的生存境况永远逼迫着我们的“正题”与“反题”,逼迫着我们的心灵去寻求超越。这一寻求超越的过程,就是心灵从必然向自由升华的过程。

#### 四 谁之自由? 何种真理?

在说过了这许多之后,我才可以开始讨论汪晖 1997 年 1 月初稿并 1998 年 9 月修改过的这篇论文,“‘科学主义’与社会理论的几个问题”(《天涯》发表时对该文注释做了题节)。

首先,汪晖对于“科学主义”问题的反思早见于他 1992 年至 1993 年发表于《学人》第二三辑的文章,“科学的观念与中国的现代认同”,该文的叙述表明,汪晖是在“启蒙”与“现代性”问题的论域内审查“科学主义”命题的,而他关于“现代性”问题的最重要的论述,在我的理解里,应当是他 1994 年发表在《学人》第六辑的“韦伯与中国的现代性问题”。那篇文章提出了他后来的研究工作的纲领:“……我将研究的是‘公’、‘群’、‘社会’、‘国家’、‘民族’、‘个人’、‘科学’、‘进步’和‘社会主义’及其‘革命’信念等构成中国现代世界观的核心观念是如何形成、建构和传播的,在特定的历史语境中,这些观念指涉的对象和社会文化功能及其价值取向如何,等等。这是一种把历史语言学和社会文化史取向综合为一种分析方法的尝试。在这样的方法论视野中,‘公’、‘私’、‘个人’、‘科学’和‘社会主义’等不是自明的概念,也不是简单的外来语的翻译,在这些观念与其所指涉的生活世界之间,存在着复杂的互动关系:一方面,通过这些观念对相关领域的命名,无序的生活世界在语言中获得了意义和秩序,并显示出价值的取向;另一方面,观念与生活世界的关系又不仅仅是命名关系,当‘公’、‘个人’、‘科学’和‘社会’及其相关概念被建构出来并植入历史语境中,这些观念本身也成为生活世界的一部分和社会文化再生产过程的最富活力的因素。正是后一方而使我确信,语言与其所指的历史约定仍然是重要的,

而且这种约定及其变化过程本身正是需要研究的对象。对这个过程的分析才是真正描述性的,而不是对作为‘外部’的第三世界的一部分的说明:这种说明的真正含义存在于第三世界话语之外,即它是对‘我们自己的’西方文明的自我批评,是对西方的现代性及其理性主义的自我诊断……在中国与作为‘外部’的西方或其他地区的相关性方面,世界体系分析和第三世界理论对跨国资本主义的经济和关系的讨论仍然具有重要的意义。<sup>①</sup>”

于是汪晖可以问:“从欧洲文明之外的视野来提问,哈贝马斯没有提及的问题恰好构成了一个既新又旧的问题,这就是:在检讨‘现代性’本身的得失之前,先要问:这是‘谁’的现代性方案?马克思曾从欧洲文明的阶级关系分析这个‘方案’与资产阶级的历史联系,但马克思本人历史观的基本方面也在启蒙的传统和犹太暨基督教的时间观念之内,它本身就是一种批判‘现代性’的现代性的理论体系。<sup>②</sup>”这样,中国知识分子的反思便成为人类“现代性”问题的重要部分。对此我深表同意<sup>③</sup>。

但是,在我看来,汪晖勾勒的这样一种研究途径过分复杂,以致十分接近于我在上面“方法论与知识论引论”结尾处所说的“纯粹历史学派”的研究方法。由于“描述”本身的过分复杂(这是一种宝贵的反“简约主义”的努力),借助福柯这面镜子,不难看出,描述者最终不得不采取一定的立场,从而不得不建构一个“在场”。而历史或思想史描述者的立场本身又需要以与上述同样的方法加以分析,……这是一个无穷递归的思想过程,它可以导致反思着的“自我”无穷地向内发展,以致最终无法建立任何“主体间性”。为了超越出去,在我看来,惟一的途径就是“对话”以及在对话中坚持叙事的形式逻辑一致性。在这一意义上,我甚至要呼吁“停止反

① 汪晖“韦伯与中国的现代性问题”,《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

② 同上。

③ 汪丁丁“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1996年秋季卷,已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

思”。真正深刻的反思固然依赖于每一个对话者自身的思考,但达到清晰而深刻的反思,却必须依赖于所有对话者投入到特定立场中所产生的思考。

汪晖对“科学主义”的反思,立基于他对西方启蒙理性观念以及当代批判理论家对“理性”观念的反思的省察:“从历史角度看,‘理性’一词早已失去了它的单义性,不过就启蒙的传统来说,18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰,即在一切思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中理性都是同样的。宗教、道德、理论和各种现实是可变的,但这种可变性中却隐含着坚实的同一性,这就是理性的真正本质……就批判理论来说,理性与主体的自由互为先决条件,即理性以主体的自由为前提,自由也以理性为条件,主体依靠理性能力获得自由(对知识的认识),而自由又依赖主体的解释。<sup>①</sup>”他引述哈贝马斯对韦伯“三个自由领域”的解释:“……现代文化的特征是把宗教与形而上学的基本问题分为三个自由的领域,即科学,道德和艺术……自18世纪以来,旧有世界观所遗留下来的问题被整理为有效性的特定形式:分别是真理、正义、真实和美。这些有效性可以被视为知识问题、正义问题、道德问题和审美问题来理解。因此科学的论述、道德理论、法理学、以及艺术的批评和创造都随之而正规化起来……于是产生了认识——工具的,道德——实践的,和审美——表现的合理性等三个结构。<sup>②</sup>”他进一步阐发这一思路:“自胡塞尔以来,哲学和社会理论的根本特征之一,就是反思这种建立在实证主义基础上的事实/价值分裂,进而试图克服经验/规范的断裂,弥合由此派生的理论与实践的分离。这一努力集中于哲学的层面,表现为不同的形式和方向,但核心问题是清楚的,即重新构思理论真理的概念,建立真理与自由之间的内在的关系”<sup>③</sup>。

① 汪晖“韦伯与中国的现代性问题”,《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

② 同上。

③ 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。



基于上述理解,针对中国的自由主义者主要借助于英美自由主义思想资源对“社会主义的谬误”及其认识论根源——“科学主义”的批判,汪晖指出:“中国知识界没有来得及深入地研究这一问题在西方思想中的渊源脉络及其历史含义,也没有考虑中国近代思想及其文化渊源的现代意义,便根据中国思想与经验主义传统的差异展开对中国现代思想的历史批判”<sup>①</sup>。

从认识论的反思进入社会理论反思,针对1978年以来汉语学界的“启蒙理性”叙事以及持“古典自由主义”立场的学者对哈耶克思想的阐发,汪晖进一步指出:“……当人们把市民社会、自由市场以及个人权利的范畴作为与‘国家’及其极权主义对立的范畴运用时,没有追问‘社会’、‘市场’和‘个人’是否像‘国家’一样也是一种‘科学规划’的结果,……这些理论家通过批判近代中国思想中的‘科学主义’,重申传统自由主义的国家/社会、计划/市场二元论(即认为国家是规划的结果,而社会和个人是自然的存在),却没有了解,即使在他们最喜欢援引的哈耶克那里,自由也‘不是一种自然的状态,而是一种文明的造物’……如果‘自生自发秩序’可以等同于某种特定的社会形态,那么,‘自生自发’的含义就极为可疑。这一理论上的暧昧导致了明显庸俗化的意识形态后果,这就是:把现实或历史中的‘市场’、‘社会’范畴看作是与‘国家’范畴截然对立的、自由的和自发的范围,……然而,我的看法与此完全相反:现代市场秩序和社会秩序不是自然演化的结果,而是有意识地创制;现代市场社会也不能被自明地看作是一种‘自生自发的秩序’,相反,它是对‘自生自发秩序’(包括旧有的市场关系和社会关系)的规约、控制和垄断,从而‘市场’和‘社会’本身同样隐伏着专制的根源。”<sup>②</sup>同样,对科学主义的批判在汪晖看来也还没有超越“科学/非科学”的两分法,没有真正意识到科学起源自身已经包含了“技

<sup>①</sup> 同前页注③

<sup>②</sup> 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。

术”以及对世界(包括社会)实施控制的“意向性”。像尼采和福柯那样询问:“……这种‘真理的意愿’的历史是什么,它的后果如何?它与权力的关系如何交织在一起?……因此,需要检讨的不仅仅是对科学的‘误读’,而是科学作为一种社会关系的特性”<sup>①</sup>。

对哈耶克“自生自发秩序”的反思,特别是对这一观念的西方来源的反思,汪晖批评哈耶克的方法论个人主义说:“这种方法论的个人主义与社会科学的‘主观主义’紧密相关…哈耶克对科学主义的批判正是建立在社会科学证据的‘主观的’特征之上的。”<sup>②</sup>他在此处批评的,是影响了哈耶克思想的奥地利学派的康德主义渊源。但是我在这篇论文里没有见到汪晖对哈耶克的“个人主义”立场的批评。在他的另一篇也是更加冗长的论文中也没有找到,那就是“个人观念的起源与中国的现代认同”。

借用泰勒的语言,汪晖写道:“……为什么我们用‘我是谁’这一问题来思考基本的取向?对‘我是谁’的回答总是伴随我与他人的关系的界定。”<sup>③</sup>因此追问“我是谁”,成为伦理意义上的追问。这让我想到列维那对海德格尔问题的回应:“真正的问题不是‘为什么不是什么也不是?’而是此在根据什么确立自己的存在。”<sup>④</sup>由于列维那相信此在的根据只能是“他在”,他最终将存在论问题转化为伦理学问题。

在分析鲁迅的“个人”观念时,汪晖这样来表述个人主义精神:“自由的个人,摆脱了一切人为的桎梏的个人,在鲁迅的文化哲学中被大胆地提到了非凡的高度。对它来说,既没有尘世的权威,也没有天堂的权威;它以自己的自由意志剥夺他们两者仅仅由于对

① 同前页注②。

② 同上。

③ 汪晖“个人观念的起源与中国的现代认同”,分三篇分别刊载于《中国社会科学(季刊)》1994年,《中国社会科学》1989年,和《学术月刊》1989年,已收入《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

④ Emmanuel Levinas, “ethics as first philosophy,”《The Levinas Reader》, ed, Sean Hand, Oxford: Blackwell, 1989.

人类精神的奴役才占有的皇位。由这真正存在的孤独个体出发，一切道德、法律、宗教、国家、观念体系、现行秩序、习惯、义务、众意，……都被作为‘我’、‘己’、‘自性’、‘主观’的对立物而遭到否定……<sup>①</sup>。汪晖指出包含在这一作为“自由意志”的个人观念当中的四重意义，其中与我的讨论有关的是：“第一，……人的自由首先在于选择和拒绝的自由，这种选择和拒绝乃是‘自性’的展现……第三，‘此我’、‘自性’真正关注的是精神个体，主观思想者，而不是物质环境中生活的感性的具体的人……这种‘视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊’的思想实际上已超越伦理层次，而具有本体论意义……由此，第四，我们达到了对自由个体的超越性的理解……就是信仰”<sup>②</sup>。

尽管汪晖没有具体说明他对哈耶克的方法论个人主义的反思，但从上面的引述来看，他显然注意到了当哈耶克坚持主要来自英美主义传统的方法论个人主义时，接近了他所批判的科学主义的简约论的模式——将社会化约到个人。为要超越哈耶克思想体系的内在困境，我试图把哈耶克的方法论个人主义经由存在哲学转化为康德的超验的本体论个人主义。<sup>③</sup>关于后者，汪晖在讨论鲁迅的个人主义精神时已经阐释得十分详尽。不过我的意思是，当我们进入超验的个人主义时，如果不考虑经由西方科学精神整理过的原子论“个人—社会”观念与中国传统的复杂得多的“群己”观念之间的区别，仅仅在承认“心”具有超越此世经验的能力这一点上，中国与西方的差别是否真的大到无法沟通的程度呢？不是已经有不少学者在这方而作过重要努力了吗（例如牟宗三和张祥龙的著作）？

<sup>①</sup> 汪晖“个人观念的起源与中国的现代认同”，分三篇分别刊载于《中国社会科学（季刊）》1994年，《中国社会科学》1989年，和《学术月刊》1989年，已收入《汪晖自选集》，广西师范大学出版社1997年。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 汪丁丁“个人自由，群体正义，社会契约”，1998年12月在中国政法大学和北京对外经贸大学的演讲。

具有自由意志的个人,为实现自由,首先必须面对的,就是选择放弃哪些自由和落实哪些自由。这里的关键是“落实”,将选择的自由通过何种制度落实下来。不论“权利”这个概念在西方历史上是怎样发生的,它毕竟可以被我们用来表达中国社会这个特定语境下具有与西方人大致相同的物理属性的“个人”所要求的那些自由:生命的权利、运用思想能力的权利、维持生命与思想所必须的“私有”财产权利。当然,在落实这些权利的时候,“私有”应当在特定社会的历史中去理解,归根结底,“个人”、“自由”这样的概念都必须从特定社会的历史中才可以被理解从而具有意义。但是所有这些历史语言学上的考察都不能成为我们放弃建构由这些观念所反映着的“社会关系”的理由。因为,至少如我在第二节和第三节里所论,如果我们不把“自由”落实为这样一种社会关系,就无法积累和使用作为整体的人类知识,就无法获得使物质财富的一切源泉充分涌流的条件,从而也就无法最终落实我们的自由意志所选择了的自由。极端而言,如果因为福柯式的谱系学分析,就怀疑进而放弃了我们在建设方面的任务,那么我们就连人类语言也无法使用了。

当理性个人——必须理解为经过汪晖的深刻怀疑的“我们的”西方的个人理性——思考如何落实自由的时候,至少在哈耶克看来,理性必须意识到自身的局限性,这当然也就是我在第二小节开头提到的几十年来逐渐为主流经济学所接受的“有限理性(bounded rationality)”的看法。“理性”对有限理性的认识,在最近的研究文献里被表述为贝叶斯主义的有限理性模型,在这一认识的基础上,当理性面对高度不确定性时(而这正是现代社会的特征之一),为获得较好的效果,理性行为应当死板地遵从一些预先规定好了的抽象规则,尽管这样做,在一些获利机会明显的场合会显得太“傻”。注意,我在这里谈论的有限理性是“自由意志”承认自己在经验世界里认识能力的有限性,并且认为只有通过某种社会秩序才可能超越这种有限性。

在上述那些有时看上去很“傻”的规则中,最重要的一套规则是被晚年的哈耶克叫做“人类合作的扩展秩序”的规则。在我讨论哈耶克“扩展秩序思想”的一系列文章里(连载于《公共论丛》),我讨论了任一社会秩序能够成为“人类合作的扩展秩序”的两个必要条件:(1)合作秩序必须是由合作者在自愿原则下“自发”形成的,(2)合作秩序必须具有“不断扩展性”。我愿意指出,在汪晖的论述中,我没有看到他对“自愿原则”在哈耶克的“真正个人主义”体系里的核心地位的认识。事实上,这是经济学理论的出发点,尽管这一原则本身在哲学上仍然有待澄清<sup>①</sup>。从哈耶克<sup>②</sup>所列举的几个看,他显然认为自愿原则是“自生自发”秩序的一个核心条件。这里出现的一个有时候显得很“傻”的规则是:在任何情况下都不强迫一个人去做任何事情,哪怕是对他有好处的事情。当然,我们可以怀疑“强迫”的界定问题。但是在任何特定社会里“强迫”与“自愿”都是大致上(实际上)可以区分的概念,例如使用武器的批判就不能被认为是使用批判的武器。当汪晖认为“市场”也是“有意识的创制”时,我实在不清楚他的意思是说“市场”是市场的参与者们通过一系列交易行为和社会博弈所形成的制度呢?还是说“市场”是被某个群体强加给其他人的?

在我看来<sup>③</sup>,只要我们还能够区分“自愿”与“强迫”这两个很不同的状态,我们就可以设想“市场”作为社会博弈的过程。而市场不论在西方还是在中国,都是古已有之的制度。对市场这一制度的政府限制,当然不仅见于中国而且见于西方社会。不过我们必须看到政府限制或私人垄断得以最终扼杀了“市场”发展的那个“度”在哪里。经济学家们长期以来就在收集数据和研究这个

<sup>①</sup> 关于有限理性自觉遵守预先制定的规则的“理性”基础,参见 R. Heiner, “the origin of predictable behavior”, 《American Economic Review》, 1983.

<sup>②</sup> 关于有限理性的数理模型,参见 A. Rubinstein, 《Modeling Bounded Rationality》. MIT Press, 1998.

<sup>③</sup> 关于贝叶斯主义科学方法论,参见 M. Gurd, and J. A. Cover, 《Philosophy of Science: The Central Issues》, W. W. Norton, 1998.

“度”。这些专业知识被积累在一门叫做“产业组织理论”的课题里面。正是这些专家们,在法庭上帮助判断哪些交易行为构成实际上的“垄断”,从而必须加以抑制。你可以说,而且也是正确地说,这是西方理性的一部分。用韦伯的语言,就是资本主义的“支撑系统”的一部分,它帮助加强了“资本主义的可计算性”,从而帮助将资本主义市场制度扩展到了全球范围。如果我们听任垄断市场的力量集聚起来,我们就永远不会有市场秩序的扩展,于是人类合作的扩展秩序的第二个必要条件就被破坏了。在市场条件下,垄断的定义就是控制产量(或以其他方式控制产量)。当我们说西方跨国公司有可能垄断中国市场时,我们不是指他们当中的一家大公司,而是指若干家大公司以垄断竞争的方式占领中国市场。垄断竞争是可能继续扩展市场制度的,而完全的垄断则不可能扩展。

当一个人或一群人或一个政府垄断了市场时,人类知识作为一个整体的运用就被置于某个单独“意志”之下了。这除了造成个人的“市场权力”以外,还导致另一件事,就是知识进步的速度会降低以致完全中止。这是因为每一个人都有其独立意志,如果这独立的意志受到压迫,就会导致每一个处在特定局部的知识获取者没有动机去获取新的知识。而知识的局部性以及各个知识部分之间的互补性最终使得知识整体的积累过程停顿下来。这情形的另一个方面,就是所谓“真理”蜕变为从垄断者的特定立场所见到的真理。这便破坏了“真理是整体”这一认识论条件,导致哈耶克所说的“社会主义的谬误”。

理解了“市场”作为人类合作的扩展秩序的思想,就不难理解,事实上任何社会博弈过程都可以转化为“市场”过程,只要它们满足上述的两个必要条件。至于我们叫这些过程“市场”或是别的什么,对我所讨论的知识运用的“效率原则”而言是无关紧要的。

事实上,我非常尊重汪晖提出的命题:核心问题是建立真理与自由之间的内在关系。这也正是贯穿了我这篇文章的全部叙述的命题。让我简要地对这一小节的标题所问的问题作一回答:谁之

自由？——我所坚持的，在任何社会条件下，都只能是“个人自由”；何种真理？——我所信仰，在任何社会条件下，都只能是“对特定立场”的个人而言的真理。最后，逻各斯展开自身的过程也是对话的过程，真理作为整体，只能在对话过程中体现出来。

但是仅仅如此并不构成我所要论证的古典自由主义在中国社会的几个基本根据，我还必须把这一真理与自由的关系放置在关于知识生产和知识利用的社会架构里，才成为汪晖所说的“内在关系”。尽管我在这里提出的，仅仅是理论上的框架，但在我看来，这一框架已经足够抽象以致可以运用到中国当下社会境况里来。

### 五 面对“全球资本主义”： 是活着还是死去？这是个问题

把“民族主义”当作一种“历史使命”来思考，这是汪晖在不少文章里提到过的。这一命题的根据在哪里呢？简单地说，我觉得汪晖相信：后冷战时代形成的“全球资本主义”是我们这个时代的基本特征，或者，是核心特征。基于这一判断，当代中国社会的基本矛盾可以认为就是——与马克思当年的分析相似——劳动与资本的矛盾。而这一“资本主义生产关系的轴心矛盾”在全球范围内必定表现为伴随着资本主义核心地区向发展中国家的资本输出而来的跨国公司大资本与第三世界民族国家的本土劳动者之间的矛盾。甚至，“中国某些领域存在腐败的动力之一，即是和国际资本在中国的活动相关的”<sup>①</sup>。

在这一小节里，我希望对汪晖（通过上而引述过的那一系列论文）提出的三个关涉中国社会以及古典自由主义在中国的当前困境的反思性问题作出我个人的回应。我的回应是以问题的方式提出的：（1）是“发展”还是“发展主义”？（2）是“世界公民”视角下的

<sup>①</sup> 例如参见 R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1984.

普遍历史观还是“民族主义”? (3)是新的个性的发现还是“为了忘却的奴役”? 这三组问题的第一个是经济领域的问题,第二个是政治领域的问题,而第三个则是心灵与道德领域的问题。

100多年以来中国社会的变迁,在经济上可以认为只有一个核心的问题,那就是“发展”问题。不管你愿意不愿意,“落后就要挨打”,这在人类世界似乎永远要作为“普遍法则”而运行。因此中国人(通过某种方式的社会博弈)才体现出了“发展经济”的普遍欲求。这种普遍的欲求当然很容易(经由政治运作)转变为“发展主义。”任何东西被当成“主义”来追求,就意味着被当成一种生活方式或者“意识形态”来鼓吹。

尽管我不能同意“发展主义”,但发展与发展主义之间却有某种内在联系。“发展”的基本逻辑是扩张市场的广度,这样分工与专业化就得到发展,而专业化导致单位产品的生产成本不断下降。这就是亚当·斯密提出的基本原理:国民财富的源泉在于分工与专业化,而分工与专业化的程度受到市场广度的限制。为了扩展市场,人与人之间必须建立某种“信任”关系,这些关系必须能够支撑不断扩张的市场交易。当任意两个(或多个)主体试图建立双方的交换关系时,他们首先加以仔细估计的,是这一交换关系靠了什么力量才可以得到实现。新制度经济学告诉我们,只有三类力量可以借助来实现这一交换关系:(1)参与交易的双方(或多方)的道德自律,也叫做契约的“第一方监督”执行;(2)参与交易的双方(或多方)具有均等的威胁力,即当任何一方不合作时,由此引起的对方的不合作可以造成对等的损失,这也叫做契约的“第二方监督”执行(即互为监督执行);(3)参与交易的各方需求独立于交易关系的外部力量,也叫做契约的“第三方监督”执行(例如法院或黑帮的监督)。不难看出,所有这三种监督方式的扩展(或许“第二方监督”仅仅局限于经济活动本身),在实质上都是社会变迁的一部分,它们的扩展会引发例如价值观念和政治法律体系的变动。一直以来,我把与市场关系的扩展相对应的社会关系的总和叫做“市场社



会”。当市场社会随着市场关系的扩张而扩张时,显然,人们的生活方式和意识形态结构都会发生相应的改变。这一改变可能导致“发展主义”。

注意,我只是认为“发展”有可能但不是必定导致“发展主义”。因为知识分子的任务便是批判那些从“微小叙事”上升为社会主流的意识形态,包括“经济发展”意识形态。批判使每个人反思自己的生活方式并且自愿放弃那“不值得过的生活”(我强调“自愿原则”)。

上述“发展”的基本逻辑在大国和在小国的表现形态是非常不同的。大国通常具有比较庞大的潜在国内市场(美国、法国、中国、印度、俄罗斯),所以可能从内部发展出一套扩展秩序(市场社会),支撑市场关系,使其从“潜在”扩展为“现实”。因此大国经济的对外贸易依存度往往只有百分之十几(即国际贸易占国民生产总值的比例)。而小国则通常不具备这样的国内潜在市场,它们只能通过直接进入国际市场来扩展市场的广度从而深化国内的分工与专业化程度。日本和韩国在快速发展时期,其对外贸易的依存度经常保持在50%以上。当然这不仅是东亚各国的发展模式,也是南亚各国的发展模式,更是老牌欧洲早期资本主义国家的经济发展模式(意大利城邦国家,尼德兰,西班牙,英国)。

但是这样一种国土规模造成的发展模式的差异往往会被经济制度的差异所掩盖,后者对经济效率的影响更直接也更强烈。例如,当中国和俄罗斯各自已经实行了几十年传统计划经济体制以后,重新发展市场经济变得如此艰难,以致不得不向资本主义世界开放国内市场,引进西方、日本、和港台的竞争因素,来迫使我们自己的企业加强竞争力。几乎所有的经济学家都明白,中国的“改革开放”的相当大程度上是靠了“开放”来推动“改革”;在另一方面则是由于财政危机和粮食危机面不得不进行改革”<sup>①</sup>。参与了中

<sup>①</sup> F. Hayek, *The Fatal Conceit*, University of Chicago Press, 1988.

改革的许多学者都发表过这样的看法:中国的改革是逼出来的而不是自愿实行的。希克斯在《经济史理论》里表述过类似的想法,即中央财政的危机往往成为大帝国崩溃或国家改革的原因。从哈耶克的“人类合作的扩展秩序”的角度看,当社会秩序的扩展违反了第一个必要条件时,政府税收来源将逐渐枯竭,使得扩张难以为继。由于传统体制造成的(经济的和政治的)障碍,“对外开放”在中国经济发展中的作用格外巨大。以中国经济“起飞”阶段的90年代为例,整个经济的对外依存度往往高达30%以上,大大超过了钱纳里—仙昆的“大国模型”平均对外依存度(11%)。

一国经济的对外依存度过高,不论在日本、韩国、还是在中国,都会引发社会强烈的“民族主义”情绪。我们必须清醒地看到:在对外经济交往与国民的“认同危机”之间,不存在必然的因果关系。“认同危机”几乎总是与对外经济交往带来的收入分配的不公正同时发生。列宁早就说过,“民族是阶级的一翼”。因此,“民族主义”是双刃剑,它是对国际交往原则的挑战,更是对政府合法性的挑战;后一种挑战质询政府:你对改善收入分配不公做了些什么?如何做的?而当普遍的腐败成为收入分配不公平的主要原因时,“民族主义”对政府合法性的挑战就更加具有社会动荡的意味。

至少在经济领域和政治领域,我不喜欢“民族主义”,它显得狭隘、小气、懦弱。与之相反地,在东方和西方,都有人提出过“世界公民”的看法。我喜欢康德的提法,“世界公民视角下的普遍历史观”<sup>①</sup>。或许你可以批评说那是西方启蒙理性的产物,是为了适应资本主义扩张世界市场所产生的“普遍主义”意识形态。但是,观念一旦发生,就不再是它的创造者的专利。观念有自己的生命过程,它可以融入不同的文化,并不在这一传递过程中承载不同文化赋予它的新的意义。既然“民族主义”和“普遍主义”都来自西方,

---

<sup>①</sup> 关于我自己在这方面的研究工作,参见汪丁丁“游戏意义,知识结构”,“从交易费用到博弈均衡”,“产权博弈”。这些文章和学术论文均已收录《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

比较而言,即便经过汪晖式的反思,我仍然宁愿选择“普遍主义”立场,而不选择更加令人异化的“民族主义”立场。尽管我决不打算强迫其他人作与我类似的选择。我选择“普遍主义”立场,我批判“民族主义”对人的异化,我批判无节制地漫延的腐败,我呼吁政府承担起消除腐败和改善收入分配的任务,特别是由此项任务所引发的诸种制度变革任务。

经济发展的基本规律在第三个方面,也即上面的文化领域内,可能导致文化危机。因为市场社会是与市场关系而不是其他关系同时发展起来的,经由竞争导致的谋利动机是这一发展过程的动力学原理。当人性过分向着竞争谋利的方面倾斜时,人性中的“神性”就会消解,人性的高尚的方面就得不到发展,从而“美感的”和“超越的”人生就无从谈起。资本主义(我叫做“人类合作的扩展秩序的西方形态”)已经遇到了这样的“文化矛盾”,东亚的市场社会(我叫做“人类合作的扩展秩序的东亚形态”)也正在经历这样的“文化矛盾”,我担心中国也已经遇到了这一“资本主义的文化矛盾”。

市场机制只在一种情况下才可能恢复某种即将死去的文化,那就是当这种文化重新被消费者需求的时候。在这一意义上,任何文化的“复兴”都将是相当可悲的事情,因为文化原本不是被“消费”的东西。文化是创造过程,正像“教育”原本不是被消费的一样(尽管教育具有可消费的品性)。但是,出于同样的理由,我也很怀疑那些靠了人为的保护才免于消亡的文化是否还具有创造性。

从个人主义立场出发,我降生到这个社会里来,无法选择我的出生,所以只能通过选择我生命的意向来实现我自己(假定我的“自由意志”不是独属于西方的,至少由这个语词所表示的我的生命意向对我而言是真实的)。那么我首先感受到的,将是这个社会既有的道德规范与文化方式对我“天性”的约束(我相信我对这句话对我的含义是作了反思的)。对于这种约束或压力,我有两种方式来求得缓解:(1)通过习惯这些道德规范与文化方式,使它们“内

化”为我的习惯,包括我的“意向性的习惯”;(2)通过反抗这些道德规范与文化方式,提出我自己的符号或者重新阐释旧有符号系统的意义,包括“移风易俗”的努力。这两种方式的前一种构成“教化”的内容;而后一种则成为“文化创造”的过程。我深信,我们每一个人的“个性(personality)”正是通过这两种方式获得的。那些天才人物更多地经由后一种方式建立他们的个性;那些更加循规蹈矩的个性则主要来自前一种方式。

自由主义立场区别于任何其他“主义”之处,其实不在各种“主义”之间在理论细节上的千差万别,以及各种自由主义之间的差异。我认为把“自由主义”与所有其他“主义”区别开来的,只是一点:承认所有的人当中的每一个人选择的自由。而当代自由主义不同于古典自由主义(对既有秩序的维护)之处,我认为只在于:不仅承认每一个人选择的自由,而且进一步认为对所有的人当中的每一个人而言,可供选择的方案越多就总是意味着越程度的自由。

面对“全球资本主义”,文化的生命力是死去,还是激活?这是一个问题。但从经验看,东亚各国的儒家文化传统在经历了“发展”带来的破坏之后,正在开始“后发展时代”的复兴。还是那句老话:“衣食足而后知荣辱。”这当然不意味着知识分子应当屈从历史,放弃对资本主义文化的批判。我们应当始终提醒自己,对现实的批判代替不了每一个人在现实中的选择。从个人主义立场出发,我的文化创造是以我对传统的和外来的文化方式中与我的“意向性”发生冲突的那些部分的反抗为开端的。而我所创造的文化,融入整个社会文化当中,成为新文化或文化的生命力的一部分。例如,当我创造性地使用文字,在我的文章中赋予这些文字新的意义时,我无疑是参与了创造文化的过程。而我的文章是从我受到压抑和感到痛苦的心灵中涌流出来的。这压力和这痛苦是从何处来的呢?在个人主义者看来,那归根结底产生于外部世界的格局与我的自由意志的“意向性”之间的冲突。

因此对我来说,“全球资本主义”命题不是一个全新命题,因为我从鲁迅“铁屋中的呐喊”已经看到了这一命题。真正的命题是:我们每一个人选择什么?是选择一往无前地进入未知的命运呢?还是选择回到自我保护的古老传统中去?

## 六 结语:启蒙死了,启蒙万岁!

启蒙是一种对待传统的永恒的批判态度。在这一意义上,启蒙精神是长存的。假如西方文化正在融入我们自己的传统,那么启蒙也包括对西方文化的批判。因为,所谓“传统”,就是已经被一系列历史均衡实现为“有效的”行为模式以及对这些模式的“得到承认的”阐释。于是传统的东西就对“非传统”,对“不在场”,对“微小叙事”,对“一切个人在一切可能方向上的生活方式的追求”,造成客观上的压迫。因此从我<sup>①</sup>所阐释的哈耶克的“古典”自由主义立场看来,自由主义者也必须对“传统”持批判态度,尽管在我的这种阐释下,哈耶克的“古典自由主义”已经不再是“古典”的态度。

汪晖对启蒙的反思是深刻的。启蒙包含着抽象人权、抽象的“个人”观念、以及“普遍主义”的理性观。然后,启蒙作为宏大叙事的一种,通过“西风东渐”传到中国来,那便是中国人奉为“德先生”和“赛先生”的民主与科学。这两位“强势文明”先生在东方似乎极大地伤害了本土的“降姑娘(morality,道德)”,造成我们目前道德基础的双重瓦解(既没有足以支撑现代市场经济的道德基础,也失去了可以支撑传统经济模式的道德基础)。我们每一个人的选择,于是不得不首先是生活方式的选择,其次才是制度选择(如果“制度”可以被选择的话)。当汪晖的反思把作为选择的出发点——个人,通过历史语言学 and 批判学加以解构之后,作为“个人”观念对立方面的“社会”观念也被消解了意义。

<sup>①</sup> 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

但是我们每个人仍然具有“意向性”,那是我们自由意志的体现,也是我们“个性”重新建构的出发点。毕竟,回到传统的群体里已经不可能,而且我们还要“活着”。思维不能仅仅停留在毫无界定性的“道”之内,它必须从“无限可能性”的层面上落实到有限的经过了选择的“现实可能性”层面上来。思维的限定过程就是理性为自然立法的过程,也就是逻各斯展开自身的过程。因此,中国人的理性与西方人的理性,在“逻各斯”对话的层次上没有本质上的差异。关于逻各斯的认识论描述与关于社会的“个人主义”立场互相保持一致。换句话说,源于西方启蒙运动的“普遍主义”理性与“个人主义”自由,在当代中国困境中,经过反思,至少在我看来仍然适用。我的理由很简单:选择“普遍主义”比选择“民族主义”要好,选择“个人主义”比选择“集体主义”要好。不过我绝对不会强迫别人作出与我一样的选择。

启蒙死了,但是作为个人自由与普遍主义原则的启蒙精神活着。

(汪丁丁:北京大学中国经济研究中心 研究员)

# 我们的知识状况

余世存

捧读友人大作，欲作回应。然素有借题发挥的毛病，作此笔记，以清理自己的思路。

## 一

你关注的晚清时代的“群”“公”等概念，梳理出国民一种族，个人—社会，阶级—国家，自然—社会，自由—专制，统治—人民，改良—革命，以及社会关系中的各种等级构造等乃是后置的，是重新构筑现代中国表象时建立起来的非自然的认知，识见确实过人。但我更感兴趣“群”“公”这些概念是如何淡出我们的思维的。康有为的“大同”理想，孙中山的“大公”抱负，……这些思想为什么在今天会让我们如见上古的中国。汉语发展发生了什么样的变化？因为就在几十年前，这些东西并不抽象，这些东西与西人的“自由”“平等”“博爱”观念相仿佛，在各自本土的语境里是跟斯土斯民的生存水乳交融的。无论具体一个人在生活中是否确信，他们谈论的自由平等之类都是切己的。

相反，今天的中国知识界少有此类切肤知己之感。无论是演绎西方还是检讨近古，若非停留在知识社会学立场，我们也仅迈进了半步；提倡而已。因此，并不奇怪即一个现象在知识界大量存在：讲自由者并不自由，倡民主者作风并不民主，求平等者态度并不平等，言必称后现代者实际生活还是前现代。虽然四人并不是什么圣父圣子圣灵的三位一体，我们也都感到资本主义的可怕和

残暴,可是西人不也确实活得正常一点,确确实实更像一个人样吗?所以,我想不仅语言发生了问题,我们的思路也发生了问题。在我们从中国的“士”演进到现代知识分子到文化人、专家、学者的过程里,我们自觉于我们的身份及其变化吗?我们清楚我们安身立命的位置、意义和价值吗?

我们话语和思维的深层是什么?什么才是我们的信仰?置身于西人的逻辑和话语里,如何建构我们关于世界和社会的总体性解释?在此可以落实为几个具体的问题。第一,你用这一方式清理中国现代思想的起源会不会似是而非或更让人一头雾水。你把反传统主义的科学纲领、反科学主义的道德文化中心论和马克思主义的革命理论放在同一平面对待,作为理解中国现代社会秩序的关键方式,视野不可谓不大。但如同把晚清政府的作为跟留学生们放在同一层面一样。须知,这在当时以及今天的中国人眼里一直是有先进落后高下之别的。这不单是立场态度问题(感情),也有认识(理性判断)问题。这种感情或理智是基于什么之上?这一基础是永恒的吗?中国人持守它有什么前途,抛弃它又有什么理由?我们恐怕必须清楚这一点才对。

有意思的是,90年代以来的中国学者的文章多是这种把对象平面化的研究,似乎认识的对象已经与己无涉,真的进入了历史。实际上,我们仍然在这一历史的进程里。抛弃了对于我们存身历史的感觉、判断,抛弃了我们的经验常识,我们是不可能得出什么真知灼见的。因此,企望以西人的眼看自己的历史,除了话语演绎的新潮或话语“后殖民”外,恐怕最终是一无所获。“晚清国家正通过改革把自己从一个天朝帝国转为适应新的世界体系的现代国家”,这种前提本身恐怕是有些轻率了,这种评断中国统治集团的文学而非史家笔法是与中国人的经验常识相背的,中国人相信了太多的名词和叙事,看透了各阶层集团最为一致的把戏:除了利益,他们的实践指向是多维的。因此,如果不能据此认为在中国人群里有先进高下之别,那么也更不能用某种理论上的简便来框正



复杂的历史事实；而认为“中国的教育制度逐渐成为大学系统在全球范围内扩张的一部分……为一种新的知识权力提供了前提”同样把某种表象的东西理想化玫瑰色化了，因为在本世纪，为权力而主义一直是中国人的思维特征。臭老九比九儒十丐更隐喻了我们的民族教养。

第二，你把19世纪90年代作为中国现代思想的开端来描述，这不仅与官定的历史教材不同，而且与大多数中国人的历史认识和历史记忆不同。你的话语实践努力能否重构一个民族的集体记忆和集体意识？对历史的重新叙述总是在现实的巨大需求下才能产生效果。因此，这种叙事总是采用了以今叙旧的方式，过去的历史经现在的思维、名词来观照。但在你的笔下，反映出当代汉语的贫乏，你只能用西人的逻辑和话语来表达。这不仅是汉语的问题，也是无根的中国人在当代世界生存中的处境问题。除了域外那些先进的发达国家外，我们自己由天下演进到民族国家靠什么立国，我们为什么走到一起，我们建立民族国家的目的和方式是什么。几乎没有什么人注意过。除了康有为、梁启超、孙中山、鲁迅、胡适……等人讨论思考过外，1949年以后的中国人的过法恐怕是糊涂的。而今天我们是否真的进步到足够只需研究微小叙事而不必关注宏大叙事了呢？我们是否真的可以把一百年来或几十年来的国家和社会存在当作天经地义的或“历来如此”的加以接受呢？

什么才是中国现代史或现代思想的开端？已有人在说把1949年作为分界线了，大多数中国人都以为本世纪第一个10年是近现代的分野。不同的认知也许都有合理性，也理应得到尊重。问题在于从现在回溯到我们描述的那一时段，有没有一个完整的“社会总体性解释”，有没有一个超拔于中国社会秩序的中国人心的理性分析。对我们现代历史的起源研究，该弄清楚在中国传统的废墟上开始的伟大的现代历史叙事为什么到了后来成为了“末人”和“残民”的历史叙事呢？例如，不同的早期历史的描述都认为与自己与某种叫做“科学”的东西有关。但是，需要追问的是，

“科学”及其后来的德先生为什么在踏入中土帮助中国现代思想形成的过程里逐渐远离,并退出了中国人的信仰,以至于今天的中国人“科学”“民主”不绝于耳,实践中(思维的和生活的)却是另一码事。这些“好的故事”徒具有梦想或词典的意义,我们从不知道它与我们日常生活中活的观念有过什么关系。(谈科学在我们这里也许应理解为仁义道德,谈民主也许应理解为亲民爱民,但正如后者在中国人的生活里也从未落实一样,在“科学”“民主”的20世纪里,深层的中国历史写作中仍只有“吃人”二字)。实在说,一百年的民族冲动,中国人都有些虚无了。

第三,更为重要的,晚清中国思想是否已经大致实现了中国进入现代文明世界后的诸种可能的轮廓,例如其国家学说及其思想基础,其人的自觉及其思想阐释。假如真的实现了,这些宝贵的思想财富是如何与古老的中国传统相联系的,又是如何在现代性的最卑劣的一面——资本主义的虚无性面前浸蚀掉的(也许更多的是我们自己的文化传统不仅不能保存人而且拉了人的后腿)。我们今天重温这些思想又如何才能提升我们自己和复兴我们的民族。在你的文章里,少见对这一问题的分析说明。例如,人们都把科学作为晚清民初时期的时代精神,实际上,在科学主义或科学世界观的深层,更为本质的乃是时代赋予中国人的思想自由和个性独立。“皇帝死了”之后,中国人向何处去?在混乱的自由里先进的知识分子们最终痛苦又不无甜蜜地实践并领悟了人的丰富性。“人的发现”是史家称说的中国现代思想起源的最重要的内容之一。因而,同样需要追问的是,这一由新文化运动建构起来的人的自觉为什么在现代历史进程中逐渐远离中国人心,并退出了中国人的日常践履(所谓孙女辈不如奶奶辈思想开通活跃)。

## 二

说实在的,给你写这些东西让人痛苦得很。我想起了你那让

我嫉妒过的书名《无地彷徨》《反抗绝望》，我也想起了黄子平在近10年前对鲁迅《故事新编》的解读，在天地崩裂的时刻，在到处是一片废墟的国度，如何建立现代的“补天”神话，如何开始伟大的现代叙事呢？而我们也确实看到了，我们的现代开端是了不起的。只是，为什么到了今天，我们再也没有了前辈那样青春热血、人的情怀和确定的理性了呢？我们的现代史就像50年的古代史一样异质同构，由伟大的开端始，由窒息人的文化碎片苟延残喘，直到外力来叩击我们的大门。而这窒息人的东西是怎么来的？为什么中国现代思想在近百年的现代历程里没有建立起自己的现代性？大大小小的现代话语运动，抵不上毛泽东反现代的现代性实践运动。中国现代思想真正经历了一个坎陷的阶段，使得它不仅远离了传统的仁义道德，而且远离了现代文明世界人类交往相处的最低限度的道德共识，后一共识即是在人与人之间、人与自己的管理者之间、人与自然之间有一种契约，这一契约在西方是由外向内，经血与火，不断地运动反复而内置于人心中的。而我们在历史的进程里，由内向外，经血与火，不断地运动反复把人心中还存有的一点儿圣愚、正大、良知抛弃而外栖于木乃伊般的身形与现代技术文明混合的虚无里了。这一混乱是全而的，其中无过于对我们近现代以来历史的认知，我们的历史写作既无传统史家以忠孝节义作空间标的，又无现代文明理性作时间参照。历史的反对就这样使我们民族再次呈现为“无时间的进步”。

在中国历史进入20世纪七八十年代后，国门打开，使得中国的精英们再一次认识到自己在世界文明中的位置，关起门来夜郎自大式的自作孽稍有收敛，承续世纪初的伟大启蒙，屈辱和自卑使得中国的知识精英再一次发起了思想启蒙运动。由文艺开始，中国人再一次发现了人。北岛说，我只想做一个人。不过，这一次启蒙远较世纪初的新文化运动单纯，从深度广度上似乎都无法与上一次相比。只是这一次似乎全民同盟。因为它是承续毛泽东时代的发展，而对毛泽东时代有所校正的情形下展开的。人的感觉是

由公民的感觉而来的,不同于世纪初晚清帝国崩溃时马铃薯一样的原子个人的心理。因而反思、开智启蒙就只能在有限无形的边界内展开。相对于毛泽东时代反现代性的现代性阶级斗争话语,这一被称为邓小平时代的全民话语是经济建设。这次正向的现代性实践算是真正全民一致。而且天真乐观得连世纪初的中西论域都失去了置喙探究的可能。中/西、市场/国家、个人/社会、自由/专制……在这里才真正体现出你所说的人为设置。虽然也有保守主义的论调,但大体上人们是怀着美好的愿望实践他们想当然的西方社会的。但是,启蒙蜜月很快被迫中断,90年代,除了经济学因经济建设这一中心而成为显学外,知识界失去了思想的市场,被迫下海入市或讲书斋做学问。失去思想的中国知识界虽然表面上分裂,失重、失职的表现却是一致的。经济学家“钱广赶大车”的文学才能很快遭到民众的嘲笑,文学青年与世界大师对话的深刻梦想也远离中国社会,学者专家对于符号的编码越来越糟蹋汉语的所指与能指……以至于在90年代号称学术界鼎盛的年代,中国知识界竟然面对王朔现象、张承志现象、余秋雨现象、“说不”现象、印尼事件、长江大水、科索沃战争中的“5.8”中国使馆被炸事件……目瞪口呆而不知道说什么才好。

写这些东西,好几次想停笔扔掉,因为我自己觉得就像在解答已知的数学题一样,游戏没有快感。这大概就是虚无的毛病。而且这一切跟我们的生活是怎样遥远啊。技术紧跟资本每时每刻都在改变我们的心智和生活。外界的丰富日益摇撼我们心智的丰富和内在的坚定。我们内心里似乎难以生长出足够的明晰、智慧和精神来应对世界的含混和繁琐。以至于认识历史从而认识我们自身都成为测不准的而又遥远的活动。

予欲无言。我们能说什么呢?我们说这些话,也没有几个人能懂了。学术界、读书界的朋友若不认为这些还算一家之言,那么在这碎片化的时代里,我们说的话就真的是让人懵懂得不知所以。每一个人在外界作用下思考,无限量材料中的一部分为个人心智

所窥见的半真理利用,所思所得是多种多样的。于是,操着同样的语言,说着别人不懂的话就成为我们时代最重要的现象之一。读书界、知识界如此,更别说他人。而实际上,我们内心里不正是希望让我们的思考具有普遍可传达性吗?我们不正是希望有更多的人来分享知识的果实吗?假如知识的分布只是集中在生产知识的少数人那里,文明有什么进展可言呢?而今天正是汉语已无多少人能懂了。这里说的人,不是指跟我们一样的人,而是在穷困的僻远地方衣不蔽体的中国人,是在城里的角落里求乞的工人,是我们民族最优秀的后生们大学后进入科层机关成为一地鸡毛的职员,是城市里已熟极而烂的后现代群体,是田野里拿着汉唐人发明的农具无望的农民……之所以要把我们的言路跟他们联系起来,并进一步要求汉语实践能温暖他们、关照他们,还因为我们的国家还是一个极不确定的国家(用外人的话说,你还看不清,你不具有公开性),是因为我们身边的人极需要汉语,是因为他们失望于我们吃人饭不说人话……

### 三

因此,我觉得我们需要重新检讨汉语。像世纪初的新文化运动一样,必须从语言开始检讨我们的言路和思路。从这个角度看,80年代开始启蒙运动的中国知识界在今天已陷入一个极为可笑的境地。洪水当前,万方多难。我们却像文化山上的一群聪明人,吃着从奇肱国运来的粮食,能够专心研究学问。而这学问是怎样的学问啊。数理逻辑、几个名词、名人就让我们像找见情人一样目无他人,只以为自己是天底下最不得了的一个。汉语知识生产这样奇异地呈现为一个怪物。我们的学者以能进入国际学术界为荣,我们的眼睛盯着国外的明星一样的学术大师,我们的青年学生以追星为时尚,我们的大学如清华、北大以成为留美预科班为办学的本质和荣誉……人们用了种种好的名目来称说90年代的中国

知识状况。稳重啦、从容啦、规范啦、学问凸现思想淡出啦、与国际接轨啦、咸与维新啦……在一些知识社会学者眼里,学术界已被规范得可以与世界最前卫的学术发展对话并接轨了,中国的学术界完全不同于还没有进入现代化或现代性的中国社会,它独立于社会其他任何阶层,独立地命名并提高了我们民族的生存了。

实际上,在任何社会里,阶层和利益集团的先进落后仍是存在的,正像我们也承认学术界的前卫和时髦一样,正像我们也承认学术界有新左派和自由主义思潮的分别一样。当学术界只顾自己的前卫和时髦时,它就完全退出了一个欲求发展的民族社会的前列。在农耕社会里,农民是社会的先进阶级;在工业社会里,产业工人是社会的新生力量;在今天的一些发达国家里,农民和工人则成为保守阶层。知识界本质上是一个依附的阶层,或者依附地主、大资本家成为北门学士或沙龙雅客,或者作为农工大众的良师益友。依前者,是保守阶级的代言人;依后者,是进步力量的催生者。知识阶级依附于社会阶层,其思想才有所附丽归落于实处,其活力才能显现,才能为人类思想添加内容。如今,我们的知识界以为自己是天生幽人独往来。除数十年前梁漱溟先生为中国农民说过话外,对中国农民这一沉默的最大多数的国民歧视现象,几乎没有任何人站出来说点什么;除了几个留洋归来的经济学博士在数字模型运算中关照过下岗工人外。几乎没有人站出来为几十年来听信名词作出贡献的产业工人们说话。逢年过节,城市像防贼一样对待大地上流动的喑哑的农民工;媒体舆论,甚至卖唱艺人都在劝导下岗工人“从头再来”。政治学家和历史学家们当然可以冷血地称赞知识界同谋犯得来的稳定大局。可是,这些中国国民最重大的处境都不被认真对待,中国能有什么“可持续发展”的恒定空间呢?也许知识界真的在研究学问以问鼎于国际学术舞台,真的在生产知识以为中国乃至人类世界服务,但这一学问,知识如此不涉及不深植于汉语大地的深层,这一汉语学问、知识在世界知识体系里如何有知识社会学眼里的学问或知识成就,就是大有疑问的。

从而在今天,中国知识界也就成为丧家的保守(若非反动)阶层。当然,在全球化、信息化撒播雨露于中国大地贫穷海洋中的几个繁华的岛屿都市中时,中国先进的阶层也就模糊得不知所以了,也许在此被锁定的恶性环境下永远不会出现了,又或者大家本来是“咸与维新”了。如此一来,我们永远进入不了现代,我们的国家永远是后发的国家。我们永远只能在别人的技术和资本的引导下亦步亦趋。我们能够回到我们先前的传统梦境中去吗?永远回不去了。

世纪初的新文化运动庆幸在保守的知识集团外,还有一些先进分子明了世界和自己民族的位置,他们因而反文言文,发起了新文化运动,开始伟大的启蒙。几千年的历史上,终于有了我们认可的、赞颂的、大写的人,蔡元培、陈独秀、胡适、鲁迅……一长串名单成为中国历史空前新型的人,借周作人的感叹,这些精神个体在今天看来已是不可企及的典范,甚至看来似乎在我们民族的历史里不曾有过。因为我们今天已经全在用文言文说话了,我们说的话没有什么人听得懂了。

反省一下我们的学术研究、我们发布的汉语知识是怎么来的。“读万卷书”于我们是读遍通往专业职称的著述,我们少有阅读关于我们处境的实证材料;“行万里路”于我们是从城市到城市、从宾馆到宾馆、从轿车到飞机,我们足不点地,我们少有足踏中国山川大地从而多识于鸟兽虫鱼;“交四方友”于我们是在同学、同道、同业的高手、大师间来往,我们少有同情地了解不同阶层不同职业的人是怎样生活的、思想的。这样的知识是格物致知的吗?是及物切己的吗?它是异化的,是我们用以交换利益的符号资本而已。我们的知识少有建立在与大的生存体戚相关的问题意识之上的。因为我们的学术建设是在文化大革命后才逐步恢复并发展的,在抛弃了文化大革命中我们自己独有(反现代性的现代性)的一套话语体系之后,我们由正向的朴素观念出发而最终接受了西方的一整套知识观念。西方的知识在一定意义上是进步文明知识的同

义词,由于工业文明(也即西方文明)在全球范围内的扩张,使得西方知识似乎成为世界性的知识,西方的一套知识话语的演进也就成为世界性知识的生产。用这套知识概念来解释地方文明生态当然有一种全新的内容,但是知识概念如不同情地融进地方土壤,地方性知识的生产或扩大再生产也就成为攀附比照世界性的知识状况,而对地方文明的发展并无多少助益,于是,一方面,要么地方性知识的生产建设是一种简单的再生产(如文革或当下抱残守缺的政治和文化遗老遗少们的成果);另一方面,地方性知识成为西方知识的殖民地,地方文明的生态被硬性地纳入西方知识的解释体系里,地方文明成为一个标本,一个有待让西方文明同化的、结局清楚、不再有生命原创可能的摹本。

我们因此至今缺少关于我们处境的知识洞见。听说很多地方出现了鲁迅著作热,人们从鲁迅文章中寻找看法,不正是我们今天的匮乏吗?热热闹闹的90年代,话语实践、人们的社会生活乃至政治实践,如此丰富的材料都自在地混乱地流失,汉语少有抓住并命名的。倘若不是因为认识问题而是立场态度问题遮掩了我们的 心智,我们不是太自私吗?因为认识问题是在做学生时即已解决了,假如我们不能做如鲁迅、王小波那样的深刻,口吐真言式的言说为什么也不能做到,而且今天不也确实有几位如余杰们在令人汗颜吗?

我们的知识状况正是在这样的环境里演变为虚无党的经义的,我们不从国外贩卖引进名星大师、学术,我们就似乎活不下去;而只要没有洋人引进,中土学术就会沉寂一时。用你的话说,我们的学术切断了自已与传统和习俗的那种内在关系,它只是有着抱残守缺的习性,却没有创造的活力与激情。

正是在这片知识的废墟上,“说不”一流的民族主义者们都打起了“昊天之神”的旗号:只有他们代表了中国。80年代轰轰烈烈的启蒙(民族文化的自觉)运动,至此以流氓戏上演,实在是反讽得可以。我想起了清末夏曾佑与宋恕的争论“神州长夜之狱,谁任其



咎”，毛泽东诗句“长夜难明赤县天”，邓小平先生“要快啊！穷了几千年了”……在此表明，我们的文明状态是怎样穷窘、黑暗和脆弱的。而到今天，那在我们民族现代化进程中一再出现于今犹烈的瘟疫——那毒害了我们民族自尊和文化花实的民族主义再次抬头之时，我们确实仍只有光棍的所有，何曾有5000年文明的盛大、蕴藉、人文风流。科索沃战争给予中国的屈辱较之100年前我们的承受也许轻得多，但任何一次屈辱我们都不能承受其轻重，语言演化成声音，知识演化成市井游戏……我想起了陈独秀先生的激愤，“此残民之国家、爱之何居？”周作人庄重地声明，“我不相信因为是国家所以当爱……我是为个人的生存起见主张民族主义”，而在他们视为流氓、鹰犬、僵尸的义和团民族主义运动进一步削弱了中国国力后，他们感受的打击是怎样沉重啊。

我非常赞同你对一些事情的态度。我跟你一样为科索沃事件感到沉重，我甚至猜想你的感受跟我的一样更多地缘自国内，你说你对知识界的某些情形不很满意，例如对国内前些年关于亨廷顿文明冲突讨论的不满，你认为讨论的指向单一，多采用了理想化的批评而少有现实性分析，因此讨论成果不大。你同时谈到冷战后中国学界的天真、历史决定论的乐观和一厢情愿倾向，对现实的复杂乃至残酷、对资本主义跟暴力的关系，对民族国家的现存结构采用了可以说轻薄的态度，不分析现实，视而不见问题的严重性，把西方资本主义的文明阶段当作完美的象征，以描绘的美妙的玫瑰色引导了大众的感觉。尤其是，90年代知识界参与媒体的程度是空前的，而媒体的作用与知识分子的作用可以说是非常不同的，知识界的参与混淆了二者截然不同的一面，对民众心理起了误导作用。使得中国民众在义和团和买办心理之间摇摆不定。你说理论分析没有尽到责任，你说90年代的中国知识界在某种程度上说是失败的，我们的知识状况是无力，对于现实缺乏有力的回应，对于现实丧失了基本判断。

我在电话的这一端深为你的沉重感动。也因为这些理由，我

给你写这封信,我觉得我们该说点儿什么了。我问过许多人,一些人坚定他们学者的立场,信守他们做人的清白,对百年来中国问题及其当下发生的具体事件保持沉默(必要的张力?),但我更认同王小波所说,伦理问题太过重要,已不容许我们顾及自身的洁白,因为中国问题(中国的现代化及其与世界文明的关系)在 100 年来吸引了无数人的智慧,中国发展在 100 年来付出了难以计量的代价,中国至今在现代的边缘,中国仍在途中。

(余世存:《战略与管理》编辑部 编辑)

# 现代化与人类文明主流

王思睿

## 一 重新审视现代化

80年代波澜壮阔的现代化思潮由三个思想源头汇聚而成。其一是20世纪初以来中国知识分子业已形成的思想传统；其二是60年代以来国外社会科学界的现代化主流理论；其三是中共十一届三中全会后逐渐定型的现代化意识形态（汪晖称之为区别于毛泽东“反现代性的现代化的马克思主义意识形态”的“现代化的马克思主义意识形态”<sup>①</sup>）。

继“新化”（即梁启超在《新民丛报》和《新民说》中提出的一系列主张）、“欧化”、“西化”之后，到二三十年代，中国知识界又提出了“现代化”的口号。1927年，柳克述在《新土耳其》一书中，将现代化与西方化并提。1929年，胡适为英文《基督教年鉴》撰写的《文化的冲突》一文，正式使用了“一心一意的现代化”的提法。1933年7月，《申报月刊》“中国现代化问题号”特辑，发表当时学术界知名人士的10篇短论和16篇专论<sup>②</sup>。这可以视为现代化概念被中国知识界广泛使用的开端。上述种种不同的口号，均表达了一个相同的中心思想，即承认中国旧文化不适应现代的环境，而提倡充分接受世界的新文明（包括器物、制度、思想），改造中国的传统，实现中国的富强，重塑中国的光荣。而现代化口号的提出，

<sup>①</sup> 汪晖“当代中国的思想状态与现代性问题”，海口：《天涯》1997年第6期

<sup>②</sup> 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，13～14页。

无疑标志了一种认识的深化。冯友兰说：“从前人常说我们要西洋化，现在人常说我们要近代化或现代化。这并不专是在名词上改变，这表示近来人的一种见解上的改变。这表示，一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越的，并不是因为它是西洋的，而是因为它是近代的或现代的。我们近百年之所以到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国的，而是因为我们的文化是中古的。这一觉悟是很大的。”<sup>①</sup>张奚若对西化和现代化作了更加明确的区分：西化差不多是抄袭西洋的现成办法，有的加以变通，有的不加变通。而现代化则有两种，一种是将中国所有西洋所无的东西，本着现在的知识、经验和需要，加以合理化或适用化；另一种是将西洋所有，但现在并未合理化或适用化的事情，予以合理化或适用化，例如许多社会制度的应用和改良。比较起来，第一种现代化比第二种现代化在量的方面一定要多些，但第二种在质的方面或者更重要些。现代化可以包括西化，西化却不能包括现代化。这并不是斤斤于一个无谓的空洞的名词，其中包括着许多性质不同的事实<sup>②</sup>。一方面，西洋现代文明不同于西洋中世或古代文明，中国人关注的是其现代性而非西洋性。另一方面，中国现代化并非全盘西化，更多的是自己原有东西的合理化，西洋所有中国所无的制度，不仅在挪用时有个适用化的问题，而且要注意到它在故土尚未完全合理化，有待进一步的改良。到80年代后期，“革命意识形态”的一统天下被打破，新一代学人重新接续了抗战爆发前中国知识界的谱系，几十年前的现代化思想精华也因为罗荣渠等人的发现研究而得以重见天日。

二战后国外社会科学界对新兴国家(后来称为发展中国家)经济发展、政治发展和社会发展的广泛深入的研究，到50年代末、60年代初，终于结出了现代化理论的果实。在1960年的日本箱根学

① 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，22页。

② 同上，21页。

术会议上,美国学者赫尔(John W. Hall)和赖肖尔(Edwin O. Reischauer)首次提出用“现代化”的概念作为日本近代史的分析框架。现代化研究很快便成为国际性的学术热点。六七十年代出版的现代化专著种类繁多,其中具代表性的有摩尔(Wibert E. Moore)和斯梅尔塞(Neil J. Smelser)合编的《传统社会的现代化》丛书 12 种,从多角度对现代化过程和现代化社会进行了探讨,建立了比较完整的理论架构。80 年代中期以后,布莱克(C. Black)《日本和俄国的现代化》<sup>①</sup>、《现代化的动力》<sup>②</sup>和罗兹曼(Gilbert Eozman)《中国的现代化》<sup>③</sup>中译本问世,标志着国外现代化理论引进高潮的出现。

通常认为,马克思在《资本论》第 1 卷第 1 版序言中关于“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的,只是后者未来的景象”的论述,就是“现代化的马克思主义意识形态”的理论种子。马克思没有使用过“现代化”一词<sup>④</sup>,但广泛采用了“现代”的概念。具体指“历史中的资产阶级时期”。如果说马克思有自己的现代化理论,那么这种现代化便是资本主义化。他曾再三申说:“资产阶级,……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式;它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”<sup>⑤</sup>列宁主义诞生后,马克思笔下的“现代”不再被承认为现代,以俄国十月革命划界,1917 年以前的世界历史被纳入近代,1917 年以后方为现代。列宁心目中的现代是“帝国主义和无产阶级革命”的时代,斯大林心目中的现代是“资本主义总危机和一国社会主义建设”的时代。因而,现代化也就成为苏联模式的社会主义化的另一种表达方式。“现代化的马克思主义意识形态”进入毛泽东思想阶段后,现代化的涵义又发生了变化。本来,按照马克思

① (商务印书馆 1984 年版)

② (四川人民出版社 1988 年版)

③ (江苏人民出版社 1988 年版)

④ 参见罗荣渠《现代化新论》,北京大学出版社 1993 年版,81 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1972 年版,255 页。

主义的社会发展史,社会主义是资本主义发展到一定阶段的产物,是资本主义熟透了以后的果实;而根据毛泽东的继续革命理论,社会主义则是超越和替代资本主义实现中国工业化的一种更有效的制度选择。抛弃各种资本主义特征的现代化,也就是汪晖所说“反现代性的现代化”。1978年以后,“现代化的马克思主义意识形态”总结历史教训,意识到“反现代性”与“现代化”二者在实践中不能并存,便毅然抛弃了前者而选择了后者,先后提出“社会主义初级阶段论”和“社会主义市场经济论”。把二论合并,现代化即初级阶段的市场经济化。

具有深厚的思想资源并在80年代极为活跃的现代化思潮,在90年代的中国知识界中失去往日的喧嚣。这不能完全归咎于外部的压力,还须从内在理路上挖掘原因。对市场化的千呼万唤,换来的却是官僚与资本的垄断性结合,是知识分子的相对贫困化,这是许多人始料未及的。同时,国外现代化理论的主流模式随着时代的发展,日益显现出结构上的漏洞。从70年代起,与其相颉颃的依附论、世界体系论等曾先后风行于国外学界。当它们在80年代初传入中国时,由于不能有效解释东亚经济的崛起,而被中国知识界置之脑后。随着中国与发达国家贸易摩擦的加剧,以及后来在欧洲货币一体化和美元游资的冲击下出现了东亚金融危机,依附论、世界体系论等新左派理论似乎又恢复了活力。一个世纪以来,中国知识界对于富强的追求近乎狂热,对于思想的追求却缺乏执着与坚韧,见异思迁,热衷最新的时髦观点,也几乎成了一种传统。

现代化主流理论以发达国家为样板对现代社会所作的指标化描述,既难免挂一漏万,捡了芝麻丢下西瓜,更容易招致以偏概全的批评。对于学者们所概括的每一项现代化指标,人们都会提出质疑:这究竟是现代化指标还是西方化指标?可不可以以一项内涵不同的东方化指标来取代它,或者至少与它平起平坐呢?更要命的是时过境迁,僵化的标准本身会完全过时,不再成为“现代”的

标识。30年代的中国学者张素民说：“就国家社会言，现代化即是工业化。<sup>①</sup>”而现在是所谓“后工业化”时代，工业社会已经或正在让位给信息社会。60年代初，赫尔和赖肖尔提出的社会现代化的第一条标准是：人口较高地向城市集中，整个社会日益以都市为中心组织起来<sup>②</sup>。然而不久以后发达国家中便出现了反城市化现象，大量人口从市中心向城市郊区移动。

贝克(U. Beck)因此而提出了“两种现代的冲突”观点：“在19世纪，现代化解散了已不断肢解的农业社会，揭开了工业社会的结构图景；与此相似，当今的现代化勾销了工业社会的种种构想，在现代现象的连续性中，出现了另一种社会形态。”将现代化与工业社会等同，是现代化主流理论构造出来的“文化神话”。贝克认为：现代指社会转变过程本身，而不是这种社会转变所要达到的目标。现代化不是指社会向某个特定的“现代”之境迈进的转变，而是指社会转变始终开放着的过程本身。尽管现代化是没有确定目的点的历史行动过程，但依然有一个明确的针对性：一切社会痼疾。所谓传统，就是不断地被现代化制造出来又不断地革除的社会痼疾<sup>③</sup>。哈贝马斯曾讨论过现代现象的必要条件是经验与期望之间的距离，随着时间而不断地迅速地扩大。这意味着两件事：其一是“经验”到的世界的不断变动，其二是不断变动的世界生成“加速变动”的期望<sup>④</sup>。

近几个世纪的历史表明，人类社会确实处于持续转变的开放过程中，而且对变动的“期望”乃至变动本身都呈现一种不断加速的趋势。但是，把贝克或哈贝马斯的观点作为现代化的定义，仍不能使人感到满意。社会持续变动其实并不能成为传统社会和现代社会的区别性特征，把前现代社会理解为一种停滞的社会也是一

① 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，233页。

② 参见罗荣渠《现代化新论》，北京大学出版社1993年版，35页。

③ 刘小枫《现代性社会理论绪论》，上海三联书店1998年版，44-47页。

④ 汪丁丁“试说现代性”，载北京：《读书》1997年第6期，3-10页。

种构造出来的“文化神话”。社会加速变动同样不能作为一种区别性特征,数学推演和罗马俱乐部的讨论告诉人们,现代社会的指数型增长受到地球有限资源的制约,很快就会达到增长的极限。我们不想把现代化解释成一个没有确切含义的开放性概念,而是试图用它来概括人类历史长河的一个特定时段。现代化的起点是地球上文明不同程度的社会变动速率出现巨大差别的时刻,现代化的终点是地球上所有地方的人类社会的变动速率与变动方向大致上趋于一致的时候。现代化是从人类诸文明阶段,向多元一体的世界文明或全球文明阶段过渡的时期。现代化的过程即世界化、全球化的过程。

我们可以把世界历史从宏观上分为三个大的阶段:前文明、诸文明和多元一体的世界文明或全球文明阶段。诸文明阶段又可以分为三个历史时期,其一是各文明独自发展形成的时期,但不排除文明的传播导致派生新文明的诞生;其二是并存争雄的时期;其三是一体化和相互融合的时期。传统史学中与之相应的历史时期则是古代、中世纪和近现代。贯穿近现代历史的一条主线就是现代化(也有人把它的前而一部分称为近代化)。当代人类正处在诸文明阶段第三个历史时期的半途。

人类在物种进化上是同源的,在文化进化上则是多源的。公元前几千年,诸文明在世界各地先后诞生。公元前几个世纪,各主要文明又几乎同时发生了雅斯贝尔斯所说的轴心期的突破,结束了几千年的古代文明。然而,现代化的突破却是在一个地方首先发生,然后逐渐向其他地方扩散的。因为现代文明是一个复杂精妙的巨大系统,各种必要条件偶然凑在一起实现突破的机率极小。因此,在给几百年来现代运动划分阶段时,必须兼顾运动的纵向深化与横向扩张。二战结束后,亚非国家纷纷独立建国,并先后加入世界大家庭和经济一体化进程,标志着现代化的扩张运动已经席卷全球,接下来将是全球范围内的整合与深化运动。

现代化即世界化,这种想法和说法由来已久,但作了最明确表



达的还是胡适。他用来取代“全盘西化”口号的,一个是“一心一意的现代化”(或曰“全力的现代化”、“充分的现代化”),一个是“充分的世界化”,这样就把现代化和世界化拴在了一起。同时,他也提出了新文明是“世界文明”以及“科学工艺的世界文化和它背后的精神文明”的概念<sup>①</sup>。近年来,世界化的提法已逐渐被全球化所取代。这一新提法的普及与麦克卢汉(Marshall McLuhan)“全球村”(或曰“地球村”global village)的观点有着直接的联系。世界化的意思还只是说,世界各地不同社区的人要和平共处、友好交流、相互借鉴、取长补短,在世界范围内形成新的秩序与制度形态。而全球化则把整个地球视为一个社区、一个生活共同体。每一个人都是平等的世界公民、全球村村民,便是其隐含的寓意。借助现代科技手段,冲破空间与制度的障碍,信息在全球范围内就像在一个村子里一样地自由传播,把现代文明带给地球上所有的人。温室效应、南极大气层臭氧洞、生物多样性危机等全球问题的发现以及全球问题意识的形成,给全球化以新的推动力。世界两大意识形态阵营之间冷战的结束以及市场经济的全球性扩展,更使人们对全球化进程寄以厚望。

以动态的全球化进程取代静态的现代化指标体系,是现代化理论从文化中心论和文化相对主义的重重包围中拼杀出来的一个突破口。它意味着,现代化不仅仅是发展中国家的事,也是发达国家的事,因为大家都在全球化的中途。现代化的最终形态是一个什么样子,现在还没有一个定论。80年代,日本和东亚四小龙的经济如日中天,于是便有了东亚价值观和儒家资本主义的说法;90年代,日本经济长期停滞,又出现了东亚金融危机,于是有了截然相反的说法。然而,只要全球一体化尚未实现,各种不同模式之间的竞争便一日不会停止,任何结论都可能是靠不住的。全球化给

<sup>①</sup> 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》,北京大学出版社1990年版,552~554页、361页、428页。

发展中国家带来的不仅有希望,也有痛苦和磨难,但是这一点对于发达国家同样成立。如果一体化不是帝国主义政策的强制产物,而是全球自由化的结果,就势必要打破现有的利益格局,形成新的平衡点。无论是资本流向发展中国家还是人口流向发达国家,其结果都是一样的:资源在全球范围内的分布更加均衡,收益在全球范围内更加均等。应当清醒地认识到,在未来的全球现代化进程中,在发达国家遇到的阻力和障碍或许将会超过发展中国家,欧洲国家中右翼民族主义的崛起就是一个明显的警示。发展中国家反对全球一体化、自由化的势力,主观上是为了维护自身在本国的特权和特殊利益,客观上又是发达国家保守的既得利益者的同盟军,帮助他们维护其在世界范围内的特权和特殊利益。对外国资本向本国的自由流动设置障碍,在损害本国工人和外国资本家的同时,却帮助了本国资本家与外国工人,类似此种情形的大量涌现,将促使人们从全球化的角度重新审视现代化及其社会后果。

## 二 人类文明主流

在世界历史诸文明阶段的大部分时间里,人类文明主流这一概念尚不能成立,无论是从地理上说还是从比喻的意义上说,当时的文明景观是多流域独立发展的。只是到了现代化阶段,人类诸文明才逐渐汇聚成一个波澜壮阔的文明主流。在此之前,如果非要说哪一个文明是主流的话,就要根据其人口、经济总量和贸易量。大致估计一下,在公元前后,罗马帝国及其周边世界可以算得上是主流文明;在隋唐盛世,中华帝国及其周边世界也足以称为主流文明。

这里所说的人类文明主流,在过去的维度上,是多源复合的;在现在的时点上,是多元一体的;在未来的维度上,是面向多样化选择空间的。

所谓“原生型现代化”的一些主要特征,并不是在最近几百年

中才产生的,而是深深地植根于诸文明中;真正全新的东西,是所有这些特征的历史性综合以及综合效应带来的突变。在“原生型现代化”所综合的各种特征中,下列几项最为重要:科学方法与科学组织,法治精神与法律体系,积极健康的宗教伦理与开放的宗教团体,宪政精神与合议分权的政府体系,商人气质与商业信用制度。其中前两项是西方特有的,尤其应当引起国人的重视。直到17世纪,奥斯曼帝国、波斯帝国、印度莫卧尔帝国和清帝国的综合国力都不在西欧列强之下;直到19世纪,中国的GNP仍高居世界首位。东方没有成为现代化的领头羊,显然在于固步自封,墨守成规,没有把人类诸文明的各种优点都集中起来,融汇贯通。

所谓多元一体,是指各子文明可以保留并发扬自己独特的风俗习惯、文化遗产和民族个性,但在业已形成的人类文明主流的核心原则与制度上,必须逐步实现一体化。想要了解未来人类文明的子文明与全球文化的关系,只要深入理解中国各民族文化形成多元一体的中华文明的历史和现状,就会为你提供一把登堂入室的钥匙。一体化并不要求泯灭个性与风格,但必须遵循一致的规则。国际法和国际法庭、世界组织和未来的世界政府,将为一体化规则提供制度保障。以国际法取代国家法,以全球共同体主权取代国家主权,是现代化进程今后的一个主要任务。伴随电脑、网络技术而形成的所谓“赛博文化”(Cyberculture),可以被视为未来多元一体的全球文化的雏形。美国一家名为《赛博文化》的网络杂志宣称,该杂志没有主题,也不想有主题,对一切事物无限制地开放。它代表了边缘文化对特定文化中心与固有文化边界的冲击。赛博文化是具有高度自主性的文化,任何参与者都可以介入网上文化的生产和传播,可以自由地检索和消费符合个人口味的信息。能够方便地组建和解构的虚拟社区和网络交流空间,已经严重威胁到单向传输信息的现有文化媒体的垄断地位。但是,多元化和非中心化的赛博文化,离不开全球一体化的因特网以及标准的或兼容(即存在一个标准的标准)的网络技术规范。

在诸文明汇聚为全球文明的过程中,有些特征是可以兼容并存的,有些特征是不能兼容的,不能兼容的传统就面临着选择的压力与淘汰的命运。对于现代化进程中多样化的、层出不穷的制度创新,同样也存在一个选择与淘汰的问题。当历史尚未对这些传统与创新作出最后选择时,便会呈现出一种分流的景观;一旦历史作出了选择,主流与支流的判别便立见分晓,向主流回归便成为后者无奈的结局。

在过去一个多世纪中的世界现代化运动中,就一度出现了历史的分流:一方面是英美法所代表的原发型现代化,另一方面是德国模式和俄国模式的现代化。意大利统一和日本明治维新可视为德国模式的衍生型。墨索里尼的法西斯意大利、希特勒的纳粹德国以及斯大林的苏维埃俄国,都是俄国模式的变种。这两种模式的出现虽然具有某种路径依赖性,但不能否认它们是理性选择的产物。

经过两次世界大战以及冷战后雅尔塔体制的崩溃,德国模式和俄国模式先后被历史所淘汰。它们从分流到回归,分别走了六七十年的弯路;完全融入现代化主流,则需要更多的时间。当然,它们在制度上的一些独创也被原发型国家汲取。不同形态的现代化模式中相互对立的特征,总是要决一胜负的,或者通过战争,或者通过经济竞赛,但最终还是取决于人心向背。

汪晖曾经追问:“现代市场社会究竟是一个自律的、自然发生的范畴,还是制度安排的结果?”他自己给出的答案是:“现代市场秩序和社会秩序不是自然演化的结果,而是有意识的创新<sup>①</sup>。”这里建构了一个自生自发秩序——有意识创制的二元对立的论式,似乎是汪晖一再指摘的“现代化”思维方式不经意地流露。事实上任何一种制度创新的尝试都是“有意识的创制”,而制度选择的机理至今仍隐藏在进化论的帷幕中,从事后来说,不妨归之为优胜劣

<sup>①</sup> 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年第6期,151页。

汰、自然演化的结果。如果一定要对竞争中的各种创造进行可行性和有效性的分析,同样绕不开人的自然属性——多欲、逐利、追求感官享受——这一分析的出发点。硬要把市场秩序与“自生自发”分割开,派给它一个“控制和垄断”的名分;不承认市场秩序是人类自愿合作的扩展秩序,偏说它是弱者“不得不接受”的“制度安排”,恐怕有悖历史真实,是太“有意识”地批判和挑战主流了。现代化的全球化运动尚未终结,未来的人类文明主流对于任何国家与民族都是开放的,与其分庭抗礼,不如参加到主流中来,在可扩展秩序中标新立异,给未来打上更加浓重的中华标记。

一个世纪以来,中国知识界在思考现代文明和现代化时,主要着眼于中西与新旧两个角度。上面的分析偏重于前一个角度,现在再从后一个角度来认识一下人类文明主流。

舍勒(M. Scheler)认为:在现代化过程中,已然形成一种超民族性的现代人的理念、精神气质和生活样式。“这一类型自13世纪末以来逐渐形成,在发达资本主义中慢慢成长,它尽管有民族的和和其他变异,仍是一种独立的、可以确切描述的类型。”现代型是与古希腊型、古印度型、古中国型和基督教型都不同的全新类型。西美尔(G. Simmel)指出:个体的生成可以视为现代性的标志,这一生成的条件首先是经济生活结构的改变,这导致超出原属群体的社会结构的形成。根据舍勒与西美尔的观点,刘小枫指出:“对汉语社会理论来说,基于现代经济秩序和经济活动的生命态度及心理感受,很难被民族性的理由取消掉。<sup>①</sup>”也就是说,现代中国人的心理感受与现代西方人的接近程度,超过与传统中国人的一致性。同样是基于这个道理,有识者云,要想深刻地理解当今中国人的生活现状与准确预测中国社会的演变趋势,前苏联是比台湾更适当的参照物。这就回到了一个老问题:究竟是文化传统还是经济制度对人的理念、精神气质和生活样式更有影响。

<sup>①</sup> 刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,18~23页。

刘小枫说：“马克思的历史唯物论的问题性，并非在于其强调经济因素的决定性，而在于把纯然个体性的价值转换为超个体的、历史客观的规律论述，由此支撑（看似演绎出）个体的信念论断。<sup>①</sup>”马克思名列西方思想巨擘，他的理论被写进几乎所有的文科教科书，表明在诸多历史因素中对经济因素第一位的重视，已经成为知识界的一种共识。自本世纪初经济学理性主义运动开始以来，几乎所有的经济学问题均可以效率的方式表示。而经由“人力资本”、“知识经济”的研究，基于知识在使用上的“非排他性”，从90年代开始了所谓“收益递增”经济学革命，使得所有的效率问题又转化为知识问题<sup>②</sup>。于是，经过文明——经济——效率——知识的映射，人类文明主流问题便转换成大体上等效的人类知识主流问题。

近几个世纪以来，人类知识的增长呈指数型函数形态，即所谓的“知识爆炸”。现代知识在人类知识总量中占了绝大部分，前现代的东方知识与西方知识加起来还不到现代知识的一个零头。在知识的领域中，民族主义是最愚蠢、最没有前途的。斯大林、日丹诺夫对世界主义科学的批判以及对苏维埃科学的鼓吹，早已作为笑料载人史册。用西方话语来反对西方文化，用现代话语来批判现代性，更是司空见惯的现象。伽达默尔说：“我们总是早已处于语言之中，正如我们早已居于世界之中。”<sup>③</sup>当代中国人的“先见”中的纯粹中国知识已经微乎其微。试问，有几个中国知识分子于通读过《十三经》和《二十五史》，又有谁不知道马克思、列宁、牛顿、达尔文和弗洛伊德。

汪丁丁指出：当知识沿着某一方向的互补性超过某一限度时，便会表现出经济学上的“收益递增”现象——知识进步的速度随着

① 同前页注①，232页。

② 参见汪丁丁“启蒙死丁，启蒙万岁！——评汪晖关于‘中国问题’的叙说”，北京：《战略与管理》1999年第1期。

③ 参见夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》，“译者的话”，上海三联书店1988年版，9页。

知识总量的增加而加快。当我们观察人类知识的各个领域时,总会看到这类呈现出收益递增过程的知识分支,它们被叫做“主流”<sup>①</sup>。在西学东渐前,经学是中国学术的主流,因为它是知识积累与分化的主要生长点。当前,经学已经不再是呈现收益递增过程的知识分支,这意味着它从主流中的隐退。在历史上,对主流的批判常常孕育着未来的新主流,但是,如果这种批判只是不断地把知识分解为碎片,或者不断地复制自身的“批判话语”,不能产生出收益递增的新知识的涌流,它便始终与人类知识主流或者说人类文明主流无缘。

首先提出“可持续发展”概念的美国学者布朗,在《中国对美国和对地球的挑战》一文中写到:“由于中国如此庞大的人口,人类至今走过的所有道路对中国都不能适用。要不了多久,中国非得开辟一条全新的航道不可。这个发明了造纸术与火药的民族,现在面临一个跨越西方发展模式的机会,向全世界展示怎样一个环境上可持续的经济。”<sup>②</sup>布朗指出了中国能够为现代化运动所作的独特贡献,但这并不意味中国要离开现代化发展主流去独辟蹊径。恰恰相反,只有坚定地与世界接轨,在人类文明主流中认真总结经验教训,充分利用它的思想、体制和技术资源,才能找到未来中国与全球可持续发展的新增长点。

### 三 “国学”与“后学”对现代化的挑战

90年代以来,“国学”与“后学”遥相呼应,逐渐形成对现代思潮的夹击态势。在这里并没有对“国学”与“后学”加以严格的定义,而只是沿用一种业已流行的说法。国学这一概念,原本是五四以后中国现代化运动高潮中的产物。根据胡适的观点,它是在“研

<sup>①</sup> 同前页注③,9页。

<sup>②</sup> 转引自文林等主编《中国新一代思想家自白》,九州图书出版社1998年版,305-306页。

究问题,输入学理”的基础上“整理国故,再造文明”的一种学术努力。而带引号的“国学”则认为,“复兴儒学是中国内地当前最大的问题,也是最迫切的问题”,应该恢复它在中国历史上崇高的正统地位,成为中国的指导思想:非如此中国人的心理就承担不起现代化的冲击,“现代化必然会把这一民族的心理防线冲破,其结果必然是这一民族完全丧失民族的自尊和自信”<sup>①</sup>。所谓的“后学”不仅指后现代主义、后殖民主义等“后××主义”,也包括了从同一方向批判和否定现代化的“新左派”、“新马克思主义”理论等。

与现代化相对立的“国学”,实际上可以划分为两个分支——文化特殊论与新天下主义。

文化特殊论有形形色色的表现样式,如中国特色论、人权非普遍价值论、亚洲价值观,等等。它们共同的理论基础是历史和文化的相对主义,共同的目标是阻止外人对自己治下(政治统治或话语霸权控制下)的事情说三道四。这里无意对相对主义展开深入的剖析,只想引用舍勒的一个结论:相对主义(即没有一个超历史的、与历史中的群体利益无关的客观真理,一切价值理念都是历史相对的)实质上是一种世界观的历史绝对主义。既然没有超历史的真理,具体历史阶段或特殊民族文化的理念诉求就成为历史的绝对的真理。相对者只有在与一个绝对它者参较时,才是相对的;一旦这个绝对的它者被取消,历史中的相对者就因没有一个高出于它的参较者而成为绝对的。文化相对主义的结果是多元的绝对主义。对于历史具体某一元中的个人来说,文化相对主义往往是更加霸道的文化绝对主义。“这时取相对论而代之的,是把一切文化设想为对所有人 and 所有历史皆适用的‘讲台’,……我们通过把与人类的基本思想相一致的和价值的绝对范畴抬高到远远超出现实的历史价值系统之上来避免相对主义。”<sup>②</sup>

① 凌志军等《呼喊——当今中国的5种声音》,广州出版社1999年版,356~357页。

② 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,267页,287页。



新天下主义也有多种表现样式,例如“河东河西”论和“天下主义文明取代社会达尔文主义”论。“河东河西”论者认为,“西方不亮,东方亮”,“三十年河西的西方文化将逐步让位于三十年河东的东方文化”,21世纪是东方文化(实际指中国文化)的世纪。东方文化的核心与精髓是“天人合一”,这与西方文化“征服自然”、“知识就是力量”的态度正是相对立的,当人类发展面临种种全球问题时,“只有乞灵于东方的中国伦理道德思想,……只有东方的伦理道德思想,只有东方的哲学思想能够拯救人类。<sup>①</sup>”他们完全无视以下事实:对全球环境问题的发现与警告,绿色政治的崛起,以及治理污染的种种制度性与技术性措施,均内生于西方文化的自我反省;而号称深谙“天人合一”的中国,却正为追逐一时的利益纵容最疯狂的环境污染。盛洪在《什么是文明》、《经济学挑战历史》、《为万世开太平》等论著中称:只有中华文明才是真正的人类文明,在西方文化中占主导地位的则是社会达尔文主义等“非文明因素”。“即使按照西方的规则中国玩赢了,中国的现代化也变得毫无意义了。”他勾勒了一幅漫画式的文明比较景观:一方面是“武器先进者胜”的西方文化,一方面是“在它看来人与人是平等的、没有区别的,也没有民族之分”的天下主义的中华文明。这种观点既掩盖了历史上的天下主义意识形态的主要特征——大一统、华夏中心主义和差序格局,也抹杀了西方文明的丰富内涵——科学、民主、自由、平等、博爱,等等。这种既知己又不知彼的过分自信与自大,与费孝通先生提倡的“文化自觉”背道而驰。费先生指出:“当代中国文化必须经过文化自觉的艰巨过程,才能在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应和其他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各舒所长、联手发展的共处守则。<sup>②</sup>”

① 季羨林“‘天人合一’方能拯救人类”,《东方》1993年创刊号,6页。

② 费孝通“反思·对话·文化自觉”,《北京大学学报(社会科学版)》1997年3期。

“后学”也可以根据其针对性的不同划分为两个分支——“反中心”论与“反体制”论。

后现代主义力图采用解构的方法,消解现代性话语的时代中心地位。后殖民主义时刻警惕和批判西方主流话语控制、渗透非西方的话语霸权。依附论认为,发达国家的发展是“中心”对“外围”剥削的结果,发展中国家与它们交流越多,受剥削越重,必须采用“隔断模式”与现代化理论划清界线。它们的共同点是强调政治、经济、文化上的“中心—外围”或“中心—边缘”结构的不合理性,并把矛头指向中心。中国的“后学”家把五四时期以来的启蒙传统视为殖民地化,称“与国际惯例接轨”、“市场经济”、“竞争机制”等都是殖民话语,“与其说我们的时代是一个后殖民的时代,不如说是一个新殖民的时代”<sup>①</sup>。如果根据他们的主张,“从根本上挑战和拒绝西方权势话语”,就必须彻底否定改革开放的20年,把市场经济、民主政治、多元文化乃至“作家的独立性等概念”统统清除出神州大地。

“后学”中的“反体制”论者与“反中心”论者的不同之处在于,他们并不认为现行世界体制的中心与外围能够真正隔断开来,也不认为单纯反中心的能力能够奏效;在他们看来,外国资本主义与中心资本主义是一丘之貉,不值得站在前者的立场上来批判后者,真正的社会批判是对整个现代化体制的批判,即对全球资本主义体制的批判。由于自由主义是现行全球体制的主要思想支撑,批判自由主义便成为他们的目的。例如汪晖论述到:“中国启蒙主义是中国当代最有影响力的现代化的意识形态,是当代中国市场社会的文化先声。”“新启蒙”这些相互歧异、又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国的现代性方案为基本的要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建在‘自主性’或主体的自由。”“当代思想的这个最近阶段的结束是以‘新启

<sup>①</sup> 张宽“文化新殖民的可能”,《天涯》1996年第2期,18~22页。

蒙主义’的思潮的历史性衰落为标志的。……在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,在这个废墟之上,是超越国界的巨大的资本主义市场。”面对 21 世纪,取代启蒙思想的将是“全球资本主义时代的批判思想”。

#### 四 “中国问题”的消解

如前所说,全球现代化只是人类历史的一个过渡阶段,而不是历史的终结,全球化一旦实现,后全球化的时代总归是要来临的。而现实的全球化进程绝非上帝带给人间的普世福音,其种种弊端和造成的痛苦也是显而易见的。批判丑恶现实,展望美好未来,是无可非议的。但是,批判思想一旦落实到具体制度层面的褒贬取舍,在这个层面上与以自由主义为主调的当代“新启蒙主义”展开论战,自身的破绽便会暴露出来。汪晖的现代性批判需要在两个关键性问题上给出满意的答卷。其一,在全球范围内,启蒙与批判是什么关系?“全球资本主义时代的批判思想”准备建构什么样的“后全球资本主义”的社会制度?其二,在中国范围内,启蒙有什么特殊意义?在“中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题”时,“对日益全球化的资本主义及其问题的诊断”能否取代“对中国问题的诊断”?

关于第一个问题,汪丁丁已作过详尽的讨论<sup>①</sup>。他认为,启蒙是一种对待传统的永恒的批判态度。在这一意义上,启蒙精神是长存的。启蒙既是对旧传统的解构,又是对新传统的建构。所谓“传统”,就是已经被一系列历史均衡实现为“有效的”行为模式及对这些模式的“得到承认”的阐释。如果把“新启蒙”理解为对已经实现的西方现代化传统的简单照搬,“作为中国社会变革的最高目标”,显然是歪曲了启蒙主义内在的批判精神。反之,如果“批判思

<sup>①</sup> 夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》,“译者的话”,上海三联书店 1988 年版,9 页。

想”仅仅停留在拆解阶段,没有提供更多的建设性资源,便是遗忘了知识分子“道德担当”中非常重要的一面——提供社会整合所不可缺少的有意义的符号体系。尼采对权力意志的强调以及后来福柯和德里达的权力学说,黑格尔“主—奴”转化的思想,马克思主义对资本主义制度的批判,这三个方面的思想构成当代批判理论的基石。除受黑格尔“主—奴”转化思想影响较深的哈贝马斯更多被认为是一位建构主义者外,这一学派主要的关怀在于社会批判而非社会建构,甚至不能像自由主义那样为“社会何以可能”提供一个明快的回答。沿着这一思路,我们就无法积累和使用作为整体的人类知识,甚至连人类语言也无法使用了。对现实的批判代替不了每一个人和每一个民族在现实中无法回避的选择:是生还是死,是前进还是后退,是向左还是向右。

汪晖说,“关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?”他认为,“从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论”。他称赞一些留学欧美的大陆学者,“问题意识具有现实的尖锐性”,超越了“讨论中国问题的启蒙主义的思想方式”,从“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”中汲取有益的启发,倡导超越传统的“社会主义——资本主义”二分法,对中国经济社会制度中的一些遗传因素如乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新,从而获得发展。但在其他的地方,汪晖又有不同的说法:“中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会:市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的经济改革已经把中国带人全球资本主义的生产关系中,在市场化的过程中,国家机器功能也相应地发生了虽然不是彻底的,但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子……无力对无处不在的资本活动和极为真实的经济关系作出分析,从而丧失了诊断已经成为全球市场社会一部分的中国现代性问题的能力。”这

里面隐含着对上述问题的否定回答：不存在偏离资本主义的历史形式的中国现代社会。“在冷战结束以后，包括中国在内的社会主义国家已经成为世界资本主义市场的一个重要的、也许是最富活力的地区；东亚地区也的确可能改变在原有的资本主义经济体系中的边缘地位，成为新的市场经济中心之一。”汪晖还援引了韦伯的一个预感，“他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度，甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望”。理想的中国道路究竟指向哪里：反资本主义现代性的现代社会，超越传统的“社会主义——资本主义”二分法的制度创新，还是现代资本主义发展基础上的社会主义？换句话说，是毛泽东意义上的偏离或取代资本主义的社会主义现代化，“非资非社”或“资社合一”的独特现代化道路，还是马克思本来意义上的资本主义现代化之后的社会主义？汪晖在这个问题上显得矛盾、含糊其辞，呈现“内在的张力”，没有展现出批判思想的理论穿透力与彻底性的丰采。

中国是否已经成为“世界资本主义市场”或者“全球市场社会”的一个组成部分，这是“重新思考中国问题”的出发点，不能不加讨论地作为一个分析的前提来采纳。回顾一下历史的先例，可以帮助人们理解：把未经证实的论断作为分析的前提，会以何种方式消解掉真正意义上的中国问题。

在30年代初的中国社会性质论战中，受托洛茨基的不断革命理论和资本主义在中国已“无条件的占优势和占直接统治的地位”论断的影响，严灵峰和任曙等“动力派”提出了中国已经是“资本主义社会”的观点。他们认为：“中国资本主义已发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步”，“中国整个国民经济不外就是整个世界资本主义的一个单位”。“中国资本主义的发展不是内在的，而是外铄的”，“帝国主义在中国绝对地要破坏封建制度的经济基础，要推动中国整个社会向着资本主义过程发展和壮大”，“帝国主义在殖民地扶植封建主义乃是无稽之谈和对马克思主义的荒谬

修正”。“中国农村的农业经济的再生产行程要依赖城市工业的资本主义经济再生产行程”，“中国土地问题，主要的已不是封建关系而是资本主义生产关系了”。因此，中国“大可以做非资本主义的革命运动，追随先进的欧洲以驰驱于打倒资产阶级的战线之上”<sup>①</sup>。在世界范围内，托洛茨基派的理论和运动一直有着顽强的生命力，即使在冷战结束后依然如此；但是在中国，托派始终受到冷落，原因就在于它的论断远离中国现实，而且忽视了中国问题的症结——解决“耕者有其田”这一资本主义性质的要求。

时隔70年，“批判思想”用新的话语重复“动力派”的观点，是否就合乎时宜了呢？苏东国家、以“四小龙”为代表的东亚新兴工业化国家和地区已经成为全球市场社会的有机组成部分，是否就意味着中国也已融入资本主义的全球体制？尽管中国与上述二者有相当多的同一性，但不是同一性而是差异性突显了“中国问题”的独特魅力。中国要不要为“复关”而取消种种非关税壁垒，要不要继续推进金融自由化？全国人大常委会会不会批准两个国际人权公约，会不会同意扩大国际法庭管辖权？这些都还是悬而未决的问题，而不是融入体制的既成事实。不能排除以“经济安全”、“社会稳定”的名义重新关闭国门或者缩小开放度的可能。“动力派”和“批判思想”都说了太多的“已经”，但过去时态、完成时态恐怕更多还是未来时态、进行时态。至于现在时态的陈述，“无处不在的资本活动”恐怕也还不是无处不在的权力活动的敌手。

站在批判“全球资本主义时代”的理论高度，“自由主义与极权主义、自律性市场与法西斯主义”、“计划经济与市场经济”之间的差别就无关紧要了，因为它们都是为“不平等的、垄断的、也是真正现实的——因而必然是专制的——社会秩序提供合法性”。在这样的历史鸟瞰下，民主、自由、个人财产权这一类的诉求，还能进入

<sup>①</sup> 见周子东等编著《30年代中国社会性质论战》，知识出版社1987年版，27～37页；刘俐娜《中华民国思想史》，人民出版社1994年版，127～133页

“重新思考中国问题”的视野吗？这种大而化之的批判态度，历史上也曾经有过先例。在希特勒进攻苏联之前，共产国际在对全世界的共产党员进行理论教育时，便把英美法等民主国家和德日意等法西斯国家描绘为一丘之貉，因此不妨与法西斯暂时结盟，来共同对付伪善的民主国家。时至今日，为了对抗“全球资本主义体制”，东南亚和中东的独裁者与原教旨主义者便成为天然的“批判”同盟军了。“彻底批判”、“批判一切”往往会与“存在的就是合理的”异曲同工，形成默契，这在历史上屡见不鲜。汪晖也说：“限制私有权的思想与限制国有权的思想均产生于具体的历史关系、特别是特定的政治—经济结构之中，……我们无法根据一个最佳的理性选择对它们进行筛选和评判。”<sup>①</sup>批判立场通过汪丁丁所说“纯粹历史主义”的小径，很容易滑向特定问题上的丧失立场和见风使舵。

自由主义者在制度问题上，通常具有一种相对保守的思想倾向，他们宁可信赖人类文明史上经过反复考验的民主政治和市场经济，对本土的种种所谓“制度创新”抱审慎怀疑的态度。由于知识包括制度知识具有可传递性与收益递增性，发展中国家才获得了“后发优势”，有可能迎头赶上。因此，中国的启蒙主义中除了必不可少的批判性外，便有了较多的移植成分。放着现成的文明库存而不“拿来”，一切都要自己从头做起，亲自尝试，在自由主义者眼中，不啻是野蛮人甚至猴子的行为方式。“批判思想”家与之态度正相反，既然现有的制度全看不上眼，对于贴着最新标签的东西就难免轻信。如秦晖所说，当一些中外饱学之士宣称从乡镇企业中“发现”了“超越西方现代化”的“后都市文明”、“后福特主义”之时，中国的农民又以民工潮与势头惊人的“乡企转制”嘲弄了这些“发现”<sup>②</sup>。也有一些同道者对农村基层的“群众自治”赞不绝口，

① 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”，海口：《天涯》1998年第6期，151页。

② 转引自文林等主编《中国新一代思想家自白》，九州图书出版社1998年版，496页。

殊不知它的真实运行机制是“群众专政”的延续,它的理想模式也不过是英美政治民主化、行政专业化之前 19 世纪地方自治低级版本的拙劣翻版<sup>①</sup>。

“全球资本主义时代的批判思想”并不认为自己有责任回答下列建设性的问题:在东亚金融危机之后如何建构新的全球金融体系,理想的世界秩序是国际政治无政府状态的(IPA)还是世界联盟或世界政府,如何开放有秩序的世界人口流动,知识社会的全球信息秩序应当遵循哪些规则……把中国问题放在“全球资本主义”的大盘子中去“重新思考”,恐怕也不会对眼下的中国现实问题有多少帮助。真正的中国问题是大量有待解决的社会现实问题,例如混合经济问题,社会保障问题,农村土地问题,直接选举问题,报刊民营问题,地方自治问题,少数民族问题,台湾统一问题,等等。中国学术界对于中国问题甚少建树,主要原因并不是在引进批判学派等西方时髦理论方面努力不够,而是自身调查研究的功力不够,以及其他方面的因素。

## 五 知识分子的使命

刘小枫说:曼海姆著名的知识人阶层之边缘性论点,并不像有的人望文生义地以为的那样,知识人变得无足轻重,被排挤到社会共同体的边缘。知识人应对各种社会化的观点(“主义”论述)和党派、阶级观点保持距离。“主义”竞争是知识人获得独立性的机会,即使知识人参与党派竞争,也不应丧失知识性的距离,这才可能促成社会政治的“主义”竞争秩序的合理化<sup>②</sup>。萨依德说:对于知识分子来说,流亡是一种自己选择的模式,“即使不是真正的移民或放逐,仍可能具有移民或放逐者的思维方式,面对阻碍却依然去想

<sup>①</sup> 见沈延生“村政的兴衰与重建”,《战略与管理》1998年6期,1~34页。

<sup>②</sup> 刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,289页。



象、探索,总是能离开中央集权的权威,走向边缘”。

在现代化进程中,知识分子发挥着越来越重要的作用。无论知识经济、知识社会的新提法,还是日益完善的知识产权保护,都是有力的例证。信息生产和消费不断蚕食着物质生产和消费的地盘,使知识分子在人类历史上第一次成为最重要的社会生产者。现代化所带来的种种全球问题,更加突显了知识分子的社会警示和导向作用的重要性。大体上说,知识分子在当代的使命还是如《左传》中叔孙豹所云,不朽有三,立德、立功、立言。

立言,对于人类具有特殊的意义。在黑非洲几万年的人类发展进程中,也不知涌现过多少英雄豪杰,演出过多少有声有色的话剧,然而现在都已经湮灭了,因为他们没有文字记载的历史留给后人。文明靠历史积累而成,历史则是由语言文字构成的。人在语言出现前只有几件石器,在文字发明前所拥有的也不过是住宅与坟墓。没有人立言,就没有历史,没有文明,人类就脱离不了野蛮。言之精湛,可使言者增加人生情趣;言之丰富,可以提高听者和读者的生活质量。立言是知识分子的生活方式。专心致志于立言的人,并不一定是为了全人类,他很可能把它视为个人的终极关怀。然而,往往是这种超凡脱俗的圣人,为人类留下了最可宝贵的精神财富。而执意要为什么服务的知识分子,正因为没有真正的“我之言”,却被历史很快遗忘了。在以往的时代,立言具有一种神圣的性质,知识分子似乎是在代表神的言说。进入现代以后,立言成为人间的俗事,一统性的思想和话语秩序终结了,取而代之的是各种不同的个体化世界观的多元竞争和相互竞争的混乱局面。“批判思想”作为一家之言,无疑具有存在的意义,而且有助于真理的揭示。“逻各斯展开自身的过程也是对话的过程,真理作为整体,只能在对话过程中体现出来。<sup>①</sup>”

立言,可以说基本上是知识分子的一种个人行为,照萨依德的

<sup>①</sup> 转引自陈原“我所景仰的赵元任先生”,上海:《文汇读书周报》1999年1月2日。

说法,最好还具有有一种业余性;而立功,就不能不牵扯到他人,属于一种集体行为,其目的之达成也要通过造福共同体来体现。中国历史上发达的官僚制度,在世界上最先为知识人开辟了一条文治的功名之途。到明清两朝,大批落第士人转营工商,试图在事业上另辟蹊径,张謇以清代状元的身份倡导实业,表明风气已经完全改变。二三十年代的著名金融家、工业家,几乎都是知识分子出身,许多人还留过洋。目前的市场热,并不是什么全新的潮流,不过是一种复苏和再生。当然,在今天政治、行政、实业、教育等各种功业之门均已向知识分子打开之际,最值得追求的功业还是实现中国的现代化。马克思在《费尔巴哈论》中有句名言:哲学的使命不在于解释世界,而在于变革世界。解释世界是立言,变革世界是立功。前者可以海阔天空,让思想自由翱翔;后者则受到传统的束缚,不能不在人群中反复协调、适应、妥协,谋求达成一种最起码的共识。这样,启蒙便是一种不可缺少的工作,尽管它不像立一家之言那么富于创意和自我成就感。汪晖说:中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义,就在于它为整个国家的改革实践提供了意识形态的基础。如果不想自我陶醉于泛泛的“批判”情结,仍然有志于一种具有明确方向感的改革实践,就应当承认“新启蒙”的价值,尊重从事这一艰辛事业的知识分子。

立德,既是立言与立功的基础,也是其最终的归宿。知识分子首先要做一个有道德的人,一个仁者。为人类道德树立典范,恐怕是知识分子能够作出的最大功业。“仁者爱人”,由近及远地关怀人,这是儒家道德的精髓。当立言与立功出现矛盾时,立德理应成为平衡的砝码和判决的尺度。本土性、文化相对主义、后现代主义、消解启蒙主义,这些都是时下知识分子立言的捷径;但是,当它们与多数国人的利益和愿望相左时,就应当有所节制。赵元任在70多年前郑重声明:“我们中国人得要在中国过人生常态的日子,我们不能全国人一生一世穿了人种学博物馆的服装,专预备着你

们来参观。<sup>①</sup>”也如费孝通近来反复申说的：“现在正面对着一个严酷的选择，保存文化呢还是保存人？如果依照我的文化是为人的认识，选择是明确的，就是要保存的是人而不是文化。……只有从文化转型上求生路。<sup>②</sup>”中国文化转型将会使中国本土文化人相对贬值，在几分惆怅和矛盾情感的自我煎熬中坚持改革，这正是仁者的态度。

（王思睿：北京华阳国际传播有限公司）

---

① 见夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》，“译者的话”，上海三联书店1988年版，9页。  
② 费孝通“反思·对话·文化自觉”，《北京大学学报（社会科学版）》1997年3期。

# 寻求“第三条道路”

——关于“自由主义”与“新左翼”的对话

许纪霖 刘擎 罗岗 薛毅

许纪霖(以下为许):“在世纪末的今天,中国思想界发生了本世纪最后一场引人瞩目的思想论战,我们将其称为自由主义与“新左翼”的论战。这一冲突潜伏已久,而其导火索是1997年年底《天涯》杂志上发表的汪晖长文《当代中国的思想状况与现代性》。这一年来,围绕着中国现代性以及现代化发展模式问题,许多分歧又重新浮上水面。终于明显地形成了两大思想阵营:一方高举“自由主义”的大旗,而另一方则被称为“新左派”。这里比较有意思的是,“自由主义”在90年代末已经成为一个神圣词汇,很多人都愿意自称是“自由主义者”,但在另一边,在中国语境下,“左”一直很不幸地具有某种特定的贬义,几乎没有人乐意接受“新左派”的称号。为了避免上述尴尬,我建议是否可以用一个比较欧洲化的、中性的“新左翼”来替代“新左派”?自然,当我们用“自由主义”与“新左翼”这样的二分法讨论问题时,仅仅希望通过类型化的知性分析方法,将双方的分歧和争论看得更清楚一些。而说到每一个具体的人,实际的情形肯定要更复杂,是无法用知性的分析一言而蔽之的。如果说“自由主义”与“新左翼”之间存在着一个思想光谱的话,那么有些人比较单纯,处于思潮的两极;而另一些人则显得相当复杂,很难简单归类。但并不影响我们撇开个人的复杂性从整体的宏观角度梳理和讨论分歧的焦点所在。今天,我们几个上海同仁聚在一起,不仅是一次与他们的外部对话,而且也是自身的内部对话。据我所知,即使是我们四个人,看法也远远不是一致的。

不一致要比一致好,只要通过真诚的、理性的讨论和对话,就能梳理出问题的分歧所在,有助于各自的自我反思。

### “资本主义”是否是一个有效的分析性概念?

许:在这场论战中,双方的分歧首先在于:在90年代全球化的语境下,在传统社会主义解体、资本主义“大获全胜”的情况下,是否“历史已经终结”?

刘擎(以下为刘):在很大程度上,这场争论仍然是对中国现代化问题的回应。中国旧有的社会主义模式,也就是包括计划经济、权力集中等要素的那套社会体系,作为一种现代化模式在20世纪后期陷入了极大困境。于是各种改革、改良,或者革命性的发展战略纷纷出台。在“新左翼”看来,中国目前的改革转型越来越倾向于自由主义所倡导的模式,正全面地进入资本主义的全球体系,这在中国已经产生了诸多问题,尤其是社会不公等等。这个问题的提出很有意义的,但我认为首先有必要澄清两点:第一,自由主义模式是不是中国目前的现实?第二,自由主义模式本身有哪些问题?西方的所谓资本主义社会又是怎样回应这些问题的?

薛毅(以下为薛):资本主义不仅仅发生在北美与西欧这些国家内部,这些国家内部也不是仅仅可以用资本主义这个词可以概括的,其实说到资本主义,更值得考虑的是它的国际方面。《共产党宣言》说资产阶级按照自己的面貌创造了一个世界,这就是当今的所谓“全球化”,这个全球化进程不是从冷战以后开始的,而是从300年前就开始的。80年代以来,思想界不仅用玫瑰色描绘资本主义国家,而且也对资本主义的国际进程作了重新阐释。在传统社会主义时代,这个国际进程被解释为充满血腥的,是掠夺、摧残和屠杀,而80年代的思想界则把资本主义的全球化进程理解为文明与愚昧的冲突,是现代化与落后势力的较量。90年代中国的“自由主义者”强调什么人类300年的共同文明,这是80年代思想

的延续。但,这个阐释模式却完全抹杀了第三世界在这个所谓共同文明中的真实位置。我想,所谓社会主义应该包含着两个方面,第一,作为反资本主义、超越资本主义的努力,这远在社会主义国家诞生之前就存在的,是伴随着资本主义生长而生长的;第二,作为不同于资本主义发展模式的现代国家建构,很明显,在过去发生过古拉格群岛,产生过众所周知的极权。这是人人都必须正视的历史,由此而反思社会主义运动的各个方面,也是理所当然的。但在现在,这种反思正被资本主义意识形态所利用,一些“自由主义”人士借此攻击和清扫所有与社会主义相关的价值与理想,把它们直接等同于古拉格群岛,他们的学术与思想的努力只是为了证明,资本主义制度是最好的,或者,虽然不是最好的,但别无选择。否则,就会走老路,就会发生文化大革命。

罗岗(以下为罗):这问题还是要回到资本主义和社会主义的关系上来,“自由主义者”往往把中国以前面临所有的问题统统归咎到社会主义,以此来论证当前发展道路的合法性。无论是“现代化”、“全球化”,还是“与国际接轨”,不管用的是怎样的名词,背后想表达的是:这是一条所谓的“世界 300 年发展的共同道路”。这种说法其实是在当代中国的语境下重复福山的结论:“历史已经终结!”崔之元曾经批评过这种说法。他根据“新进化论”和“批判法学”的观点,指出不能简单地将社会主义和资本主义完全分开,实际上资本主义发展的过程中,也内在地包含社会主义运动。所以他认为所谓“第二次思想解放运动”是将中国从传统社会主义计划经济的体制下面解放出来,转向市场经济体制。但是当市场经济体制已经成为中国现实时,又浮现出诸多新的问题,这就需要进行“第三次思想解放运动。即重新观察中国的社会主义道路,其中有哪些因素可以有机地转化为今天中国发展的资源。面汪晖的观点与崔之元有一点不同。他在一个宏大背景下质疑资本主义。他认为在某种程度上,资本主义对人类社会现代化的追求不仅不是一种福音,而且可能还是一个灾祸。他是从布罗代尔、华勒斯坦的思

想中汲取了养料。汪晖经常引用许宝强的一篇文章《反市场的资本主义》，许宝强指出资本主义其实是一种垄断性的力量，是破坏市场的，是破坏人们共同参与的公共领域。而资本主义之所以没有造成对这个社会的巨大破坏，没有充分表露出其巨大的破坏性一面，恰恰是因为有社会主义、妇女运动、工人运动以及其他社会保护运动。这些保护运动迫使资本主义的发展没有脱离良性的范围，形成今天在我们看来还是有希望、具有一定合理性的世界。从这个意义上，许宝强的文章肯定了社会主义，提醒我们要从东西方复杂的关系模式中重新考虑资本主义和社会主义的关系。

刘：我觉得崔之元与汪晖的另一个区别在于崔更强调现代化是一个多元化的过程，其中包含着不同的模式，并没有一个共同的现代性，不同模式之间也是相互渗透的。而汪晖一面在谈现代性并非一个整体概念，批评中国的“自由主义者”将其误认为是一个同质整体概念，进而全面拥抱资本主义；另一面他又强调全世界似乎正在进入一个垄断的、跨国资本的世界性体系。在理论上学理上他强调现代性的复杂性，特别警惕把现代性看成是一个同质的东西，但同时在对世界现实的描述中又承认我们正在进入一个以跨国资本主义特征的垄断资本主义体系。在他内部这两方面有一点紧张。

罗：我觉得汪晖是一个批评性的立场，他对中国进入全球化的垄断资本主义体系持非常警惕的态度。他指出中国这100多年来的历史提供了认为这个历史的公共领域已被瓦解掉了；其二是将公共领域作为他的理想化的追求，这个意义上的公共领域其实从来没有出现过。一些批评者用哈贝马斯理想化了的公共领域概念来批评中国的现状，我觉得用这么一个世界上从未出现过的东西作为标准来讨论中国有没有公共领域是十分滑稽的。

许：我们只能把这理想化的公共领域作为一个有效的分析性概念，至于它的有效性如何，则需要视语境的转换而定。即使中国从来没有西方意义上的市民社会或公共领域，但这并不影响我们

通过一定的意义转换,用它来分析中国的历史和现实。

罗:假使我们认定在西方的现代化道路中,市民社会、公共领域起过相当重要作用,是必须具备的因素,那么中国同样要走这条现代化道路,就必须催生中国的市民社会,催生中国的中产阶级。一旦市民社会与公共空间被理解为现代化的一个基本预设,其对于中国现实发展的意义才凸显出来。正是在这个意义上,邓正来呼吁要建构中国的市民社会,他认定,这个市民社会在经济、政治、文化等各个领域都将发挥举足轻重的作用。并且必须从市民社会出发,才可能促使中国的发展符合现代化方向。这是一种从现代化的理论出发对建构中国市民社会的必要性的理解。对市民社会与公共领域还有另外一个理解。朱学勤在他研究法国大革命的专著《道德理想国的覆灭》中论述,如果国家和个人之间没有一个公共领域存在的话,那么民众就只能去广场闹革命。让市民与国家在广场上直接碰头,必将导致社会的动乱。这背后隐含着对中国1949年以后政治运作方式的批评,特别是对“文革”的反省。市民社会在他那里对中国是具有双重涵义:一是对传统专制体制的批判;二是中国必须走的现代化道路的设计。对于中国的市民社会,我认为就必须从这双重意义上去讨论它。

刘:在哈贝马斯看来,17——18世纪欧洲的资本主义社会,是因为有了市场才有了经济性的市民社会,对公共事务有了要求,才催生出一个政治性的公共领域。我认为现在中国的问题是,第一,我们有没有这样一种市民社会,继而生成公共空间;第二,如果这样一个市民社会不是在完全市场条件下形成的,那由此派生的公共空间是否会被权力及资本的不公正所笼罩。也许,我们可以不需要市民社会而直接拥抱公共空间,或者寻求一种与经济型的市民社会保持一定距离的公共空间就是提供底层民众进行政治参与、政治议论和政治表达的领域。西方一些对社会运动的研究指出,有一些政治表达的空间不一定要有经济型的市民社会作为基础。即没有市民社会的中产阶级前提,公共空间也是可能的。正



是由于市民社会当中很多东西被垄断精英所操纵,那我们更需要一个不是由这个市民社会派生出来的公共空间,这种公共空间的创造可能是半体制化的和非体制化的参与。如果一个国家的政体不能为社会运动提供空间,诉诸公民参与就会变得比较空洞。

许:按照美国哲学家柯亨和阿拉托合著的《市民社会和政治理论》的分析,市民社会是由私人领域(尤其是家庭)、志愿性结社和社会运动三部分构成的。从这个角度来看,中国的“新左翼”更多地诉诸于社会运动,而“自由主义”更注重的是志愿性的结社。

罗:中国的“自由主义”与“新左翼”都不能绕过市民社会与公共领域的问题,他们在这里可能还有另外一个分歧,那就是1978年以后,改革开放20年来的积累究竟给中国创造这样一种公共领域提供了什么条件。比较乐观的观点认为,在这样一个历史过程里面,包括经济的改革、体制的变化,已经催生出了一个国家体制外的社会结构。而且这个社会结构可以在将来中国的发展过程中而成为一个重要力量,我们甚至可以将此社会结构想象成市民社会或公共领域的雏形。另外一种观点就是,20年的改革开放并没有催生出一个可以为将来公共领域提供有效动力的社会结构,相反,这很可能是既得利益集团的一个虚构、提供了这样一个神话,让人们相信这就是最好的道路,中国别无选择的道路。我们可以看到,两种观点对待中国改革开放的20年所表现出的态度存在着很大区别。而正是这个区别使得双方对市民社会、对公共领域持截然相反的态度。如果是持乐观态度的话,那么就会赞成在原有基础上进一步发展,即比较会强调体制内转变,通过制度参与的方法来完成。如果认为改革开放20年确实造成了一个中间阶层,但是这个中间阶层是代表既得利益者的,而不是人们所向往的公共自由表达的空间,就很可能去认同体制外的非制度化参与方式。

刘:哈贝马斯的《公共领域的结构性转化》成书于1962年。后来历史经验,包括东欧政治变迁,表明作为政治表达空间的公共领域未必依赖于经济型的市民社会。作为“新左翼”,最关心的问题

应该是我们能否绕开所谓新生的中产阶级,绕开具有垄断性的精英,来谋求一个具有开放性和包容性政治表达空间。

罗:我认为现在讨论的重点应该移过来,不再是要不要市民社会和要什么样的市民社会的问题,而是具体到对今天中国社会状况的判断。各自的判断不一样,所以各自提出来的理论,以及具体的解释和设计也就各不相同了。

薛:我认为中国曾经试图建立那种与经济型市民社会方式不同的政治型公共领域,那不是在最近20年内,而是在毛泽东时代提倡的“四大自由”,这是一个完全没有市民社会支持的“公共领域”。这份传统社会主义的遗产后来被当作社会动荡的根源而被抛弃了。在90年代,主流意识形态与自由主义者确实则试图建立一种市民社会,但有趣的是,无论是主流意识形态还是自由主义者,对市民社会的强调都不是为了寻找民众参与政治的途径,相反,两者都是在用市民社会的途径想象一种避免群众政治参与的“理想社会”,我记得甚至有教授在中央电视台讲授他的非民众参与的理论,什么要培养职业政治家啊,以往非职业性的大规模的政治参与如何导致灾难啊。90年代所谓市民社会的建设导致的一大结果是全面的政治冷漠。现在有一个很有趣的现象,所谓市民社会建设得最好的地方,公共舆论的空间是最小的。90年代所谓的市民社会的结果是把人改造成一种经济动物,淡忘了作为公民的权利和责任。相反地,“新左翼”认为在传统社会主义中倒还可以找到部分值得转换和继承的遗产。韩毓海曾提到工人阶级的“两参一改三结合”,这就是试图从传统社会主义中去挖掘资源。

罗:在中国讨论市民社会与公共领域,国家与社会的关系是一个无法绕过去的问题。1978年以后,所谓中国的市民社会,很大程度上是国家制造出来的。依靠国家的力量而维持的市民社会能否提供一种公共参与、政治表达的自由空间,这是摆在自由主义面前的一个问题,但同样的问题却也摆在“新左翼”的面前,“新左翼”目前的种种努力,包括“两参一改三结合”等等,都是国家体制所给

定的一种表达的方法,这些努力可以给予既有体制一定的压力,但因为其本身与国家体制的关联,因此随时可能被轻松收回。

许:中国的“自由主义”与“新左翼”作为葛兰西所说的有机知识分子,作为社会利益集团的“代言人”,背后所代表的社会利益是很不一样的。“自由主义”自觉地认同中产阶级,他们始终关心的是与精英有关的问题,比如社会秩序问题,秩序是自由主义的一块基石。哈耶克的政治理论就是讨论如何建构公共秩序的问题,而“新左翼”自觉认同的是底层社会民众,不是白领,而是蓝领甚至圆领(下岗人员)。他们的许多社会正义感和道德优越感是以此为基础的。在“新左翼”看来,在蓝领和圆领占城市人口大多数的中国,如果仅仅以中产阶级为基础建构的公共领域,那只是一个少数人参与其中的政治空间,甚至会对底层产生压迫性关系。这一看法有其道理,然而,问题依然是中国的“左翼”与西方的左派完全不同。西方的左派在大多数情形下只承担一个边缘的批评功能,因为其而对的是一个成熟的却是一个需要“制度创新”的转型社会。仅仅扮演边缘的批判功能是远远不够的,不得不考虑一套具体的操作方案。

罗:当自由主义不再束缚于经济领域,而成为政治自由主义者,直接对宪政呼唤时,“新左翼”该如何回应自由主义宪政的挑战?特别是自由主义宪政已经内在地包含了社会主义的要求,记得汪晖说过要从直接民主经验借鉴。但是对直接民主经验的借鉴怎样变成可操作性的方案,汪晖对此仍没有正面回答。所以问题还在于,通过怎样的方式。才能让蓝领和圆领都顺利地直接参与政治领域?

薛:我还是比较同情崔之元的一个说法,即“上下结盟”来制约“中间层”。这里“中层”实际上民众参与政治的后果在今天就已经很可怕地显示出来了。现在,民众所能采用的途径只有两个:一个是通过上告,但力量微乎其微;还有就是通过非秩序的力量,目前知识分子是否有能力寻找到一种恰当的途径使民众作为一种有序

的政治力量走到前台？就像刚才谈到的，至少能对体制保持一种压力？

刘：底层压力集团一定是一个斗争的结果。西方的许多情况也是这样，性别、种族问题等，宪法所许诺的东西也是斗争出来的，而斗争的结果又会反过来促进更多的社会的实践。

许：在中国目前这场论战中，“新左翼”质问自由主义的问题是：“谁之自由”？而“自由主义”质问“新左翼”的问题是：“何种民主”？但令人不解的是，为什么一定要把自由与民主两极化，将之对立起来？实际上，自由与民主无论在理论规范上，还是在历史实践中，都不是那么势不两立。

刘：这的确很有意思，读韩毓海的文章，我怎么也不理解“自由主义”为什么要反对民主。民主制度的实践在很大程度上依赖自由主义的理念，说“自由主义”反民主或者不要民主，有点像是天方夜谭。

罗：但中国似乎就有这样的“自由主义者”，他们强调“自由”的优先性，“自由”是最高价值，然后再对其他价值排序。他们其实忘记自由本身就是一个历史化的产物。自由必然会与其周边概念发生关系。民主、公正、平等、秩序，都是自由的周边概念。没有这些概念就没有自由。他们拒绝从历史化的角度去探讨自由与其周边概念的关系，当然很容易完成他的“排序”，不过我以为这种“排序”恐怕只能是纸面上的。

许：我有点儿不同的看法。按照弥赛亚·伯林的看法，自由、平等、公正、善良等人类美好的价值，它们之间不一定是内洽的，往往是相互冲突，只有乌托邦主义者才会想象在一个“美丽新世界”中一切价值都能得以和谐地实现。正因为价值之间有冲突，所以需要排序，需要像罗尔斯那样确定自由的优先性，并以此为前提，兼及其他价值。规范意义上的排序是绝对必须的，这是人类自我立法、建构合法性秩序的逻辑基石。至于在经验层面如何落实，这是一个复杂的问题，需要结合具体的历史语境，作语境化的细致讨

论。

薛：自由与平等、民主之间确实有不能兼容的地方，这种价值的冲突带来的痛苦和思考，我以为是中国现代思想家包括一些自由主义思想家最动人的地方，但如今的所谓“自由主义”没有耐心承担这种价值冲突，相反，他们从自由的理念出发，却肯定了不平等与非民主的合理性。当今垄断精英们获得的也就是这种自由。中国的“自由主义者”在民主、平等这些概念上竟然大泼脏水，把它们等同于文化大革命，等同于民众暴力，进而为不平等和剥削作辩护，我看，他们的逻辑无非是：“革命有罪，剥削有理。”

许：对自由与民主的真实关系，我们可以作这样的语境化理解：中国的“自由主义者”更关心的是作为知识精英自身的自由，而“新左翼”更关心的是底层民众的民主的权利。这两者都有各自的问题。自由主义者的问题在于，任何一种自由，哪怕是作为精英的自由，最终也是同整个社会的民主无法分离。我们很难想象，个人的自由可以在整个社会不民主的状态下真实地获得。倒过来，我们也很难想象，一种真正的民主可以不通过自由的宪政框架而加以直接地实现。“新左翼”设想要通过所谓的“制度创新”来解决这一难题。但到目前为止，无论是理论规范，还是历史实践，都无法提供合理的解决方案，传统社会主义的失败就与此有关。即使要落实直接民主，还有一个“动员式参与”与“自愿性参与”的区别。在当今社会，要求公民有参与热情，不对政治冷漠，首先要使得他对生活其间的社会/文化共同体，拥有价值上的认同感和归属感。社会主义讨论的就是这个问题。但在一个价值已经高度多元的现代社会，这样的共同体只能是底层的、小规模，而且是分化的和多化的。离开了共同体谈直接民主，无疑是空想。在西方，自由主义注重政治法律上层体制的建构，社群主义注重社团、社区等底层共同体的建构。但在中国，当上层法治秩序尚未完全落实、而下层的自治性共同体也基本缺乏的背景下，泛泛而谈直接民主，最后的结局往往不是“自愿性参与”，而只是个别民间精英动员下的非秩

序化的大众被动参与。

刘：在西方，特别左翼的人总是提不出一一种建设性的东西，只是提供一种批判的声音，能够使知识界、使社会保持警醒。另外在中国“新左翼”站在普通民众立场上考虑问题，而“自由主义”则是站在一个国家的、政府的角度来探讨中国发展问题，这里面似乎是有个阶级烙印。但无论如何，制度性的框架是必须的，罗尔斯也好，哈贝马斯也好，一直在试图寻找一种普适性的程序，如果连公共的程序都是不可能的话，那么人们除了无休止地斗争之外还能怎样交往呢？“新左翼”完全有理由只认同非秩序状态，但这不能作为一种制度化的建议来提供给社会。这种激情在美学上可能很有意思，但这本身并不能提供革命的正当性。我现在看不出“新左翼”任何有效的体制化建议，这也许是所有激进派共通的问题。

许：汪晖对我谈过一个看法我很赞成，他说自由主义的真正论敌应该是权威主义，而社会民主主义的真正论敌应该是民粹主义，然而目前在中国“自由主义”与“新左翼”却将对方视作最大的、至少是理论上的对手，反面放过了真正的敌人，这太令人遗憾了！

### 市民社会：如何作为一种目标而存在？

刘：在自由主义与“新左翼”的论战中，还有一个重要的分歧，关于市民社会与公共领域问题。自由主义在谈论市民社会时特别强调社会的自主性。市民社会不完全是跟国家对抗，并有其自主和稳定的一面。哈贝马斯区分了市民社会与公共领域这两个概念。对他来说市民社会主要是一个经济活动空间，而公共领域主要是政治活动领域。自由主义者倾向于讨论市民社会的问题，而激进民主派则侧重政治的公共领域。中国谈市民社会与中产阶级的语境与西方有很多不同。西方，最典型的是美国，它是一个没有劳工党的国家。在美国要么是无家可归者，要么就是中产阶级，而没有很多的工人阶级（美国的工人阶级在第三世界）。因此美国实

际上是一个中间大、两头小的格局,庞大的中间层就像是一个缓冲器,两极冲突总是在公共领域中被缓解掉了,这样的社会稳定程度较高,政治操作比较容易用程序化的方式进行。而两头大的格局更可能出现不可预测的局面,不容易妥协,两极共享的利益、思想、视角等就比较少。

薛:美国可以有那样一个庞大的中产阶级,那是由于周边的第三世界国家为它打工,而中国假如要培养那样一个中产阶级,谁来为他打工?而且在中国这片土地环境上,能否培养出足够数量的中产阶级?美国在全球体系中已经有这样一个位置,中国到哪里去找这么多第三世界国家为其打工?自我殖民吗?可这仍然产生不了两头小,中间大的格局。

许:薛毅你这个看法我不是很赞成。在你的假设中。中产阶级只能在一个殖民化体系里面才能构成。但我们知道台湾和香港就有庞大的中产阶级。当然这也可以认为大陆是港台的劳务市场,但港台地区中产阶级的形成在历史上要早于大陆的对外开放。所以美国的这种经验不是很普遍。

薛:但是,如果没有冷战的政治格局,就很难想象有所谓四小龙腾飞的奇迹。德里克有《华人资本主义》一文,挑明了一个事实,海外的被作为有崭新意义的华人资本主义并没有独立性,它无法离开全球资本主义而存在。四小龙的经验对于庞大的中国的启示意义是一种幻觉,它也许可以让中国的几个城市培养出一定数量的所谓中产阶级,但这样下去,中国走的将是南美国家的道路。

罗:我认为,对公共空间不能作一个实体化的理解。公共领域是一个政治参与的空间,而不是实体化的构成。他使用的 *Oeffentlichkeit* 一词就像曹卫东所说的那样,可以分疏为“社会”和“思想”两个层面,分别译为“公共领域”和“公共性”,基于“公共领域”是一个理想范型,那么争论中国过去或现在是否存在这样一个领域,意思不大。问题在于,规范的“公共领域”在当代语境下已经转化为更迫切的“公共性”问题,能否在传统的公共领域已经被“再封

建化”的情况下,寻找到新的公共参与方式,形成新的“公共性”呢?

刘:哈贝马斯自己也在两个意义上使用“公共领域”这一概念。其一是将公共领域作为一个历史上出现的东西,当时只有新兴的资本家才可参与,普通的民众是没法进入公共领域的。哈氏是保证一种游戏规则对每个参与者平等。这听上去不错但实际上也比较复杂,涉及政治哲学的一些基本纷争。但大约有一点共识:要谋求程序的公正我们不能不使用市场以外的力量。公共舆论的监督、公民制度化的和非制度化的参与等等,这样一些手段来保证市场的运作趋于公正。也就是说离开了政治民主,市场公正是不可能的。争取所谓起点平等的最大实践应该算是共产主义革命,共产主义者试图创造一个人类的新世界,然后把财富重新分配。社会主义计划体制里面也有一套公平的原则,由国家掌握,也就是所谓的人民公意。财产重新分配了、起点也是平等的、规则也是平等的、终点似乎也是平等的。但我们已经看到了这样一套模式的历史结局。所以我们应该梳理一下现在那些批评者本身的视角,相信总有更完善体制的可能,这种信念对于批评是必要的,但现在不少“新左翼”似乎有点儿乌托邦主义的味道。

罗:公正问题实际上总是与效率问题相伴生的。中国是一个后发展中国家,一直存在着发展的焦虑。这种焦虑必须用效率来疏解,只有尽可能地提高效率,才可能缩短发展的距离。因此中国自1949年以来贯穿现代化发展道路最主要的始终还是一个效率优先原则,而不是公正优先原则。当然后来产生的全无效率的现象不是政府的初衷。1978年以后也是如此,只不过觉得原来那套体系已经失去了激励效率的机制,所以需要改革,用另外一套新的体制来重新提高效率。所谓“效率优先,兼顾公正”模式在“新左翼”看来,是非常危险的,落实到现实常常是为了效率来牺牲公正。从历史过程来看,建国后几十年来的发展就已经多次暴露了这个问题。比如说中国的农民,由于粮食的统购统销政策,数十年处于



半饥饿的状态。这就是一种不公正的发展。

许：但秦晖的看法与你相反，认为效率与公正完全是一个虚幻的冲突。他从诺齐克的理论出发，指出只要财产来路是清白的，交易过程是清白的，最后就是一个公正的社会。起点和过程的公正不但不影响效率，而且是最大地促进了效率，并强调这是被西方的历史所证明的。而在中国并没有这样一个最起码的资本主义化的公正，即起点和过程的公正，所以非但效率没有得到改进，反而大大被阻碍了。

罗：秦晖的意思其实很简单，用他的话来说，中国的现实即“抢来本钱做买卖”。他说现在只要批判“抢来本钱”，只要你的本钱不是抢来的，你就可以“做买卖”。秦晖这里其实有一个省略，他对做买卖过程中的不平等关系省略了。我们刚才已经讨论过，市场本身并不能保证公正，因此在市场进行交易的过程中，参与者无法保证能够避免不公正的待遇，无法完全跳出这个不平等的关系。秦晖式的只对“抢来本钱”进行批判，而不对“做买卖”保持足够的审视，是有其批评的局限性的。效率与公正之间很难完全不产生冲突，在实际过程中也很难将公正真正贯穿始终。首先，历史的过程无法保持起点的公正；其次过程的公正也难以保障，究竟谁来制定游戏规则，谁是游戏规则的执行者？如果公民的制度化和非制度化的参与，也即社会的“公共性”问题不解决的话，那么所有游戏规则的制度都可能只对某些利益集团有利。哈贝马斯就曾指出必须经过多种利益的共同协商和协调，最后讨论出的程序才可能对大家都同样的公正。而且对此程序还必须不断地保持足够的压力，因为一旦压力消失的话，这套程序又可能在应用的过程被占据最有利位置的社会阶层，比如权力的所有者所利用和篡改。我觉得秦晖的最大问题就在这里，即对公正与效率问题作简单化处理。“新左翼”就一直抓住这点，不允许“抢来本钱”是不言而喻的，而对“做买卖”——市场的过程也需要重新加以审视。

刘：西方的自由主义者与左派，或者说与那些主张所谓“激进

民主”的学者也有分歧,但他们争论的问题不是对市场过程有无干预的必要,而是在于如何干预。激进民主论者更强调非制度化的公民参与,而自由主义者强调体制内解决,认为靠宪政、靠选举制度、靠舆论监督等体制力量是最可取的抑制市场不公正的方式。他们之间也并非势不两立。如著名的左派学者 Chantal Mouffe 也强调,如果抛弃多元性、个人权利、政教分离等等这些自由主义的基本信念,我们就可能有陷入“前现代”政治观的危险。西方的左翼学者对自由主义的否定似乎远没有中国那么激烈。

许:关于起点的公正,如果早 10 年谈,这一问题还有意义,如今在中国资本主义原始积累已经完成,如果还要重新落实起点公正,落实诺齐克所说的矫正的“追溯原则”,在中国现实下只能引发一场民粹主义的社会革命,所谓的起点公正,即使在西方,也非历史的真实状态,而只是思想家提出的社会规范,我认为更值得重视且具有现实操作性的是罗尔斯提出的“差异原则”。罗尔斯作为西方新自由主义的代表(这一新自由主义已经是包容了社会主义的资本主义)最精彩之处在于发现了即使是起点的公正与过程的公正仍然无法保证平等的实现,仅有第一条“自由的原则”(虽然它永远是优先的)是远远不够的,还必须有第二条“差异原则”来保护因各种原因而产生的弱者。诺齐克虽然在西方比罗尔斯保守,但在中国真要实行起来他比罗尔斯更激进。所以在当前中国语境下,谈落实公正,交易过程中公正规则的落实当然是最重要的,但无法再像诺齐克所说的去追溯起点的公正,只能诉求罗尔斯“差异原则”,通过财产累进税、社会公共福利和政策上倾向弱者等安排,来尽可能地实现社会的平等,缓冲资本原始积累中严重的不公正而造成的社会两极分化。

### 自由与民主,难道真是一个悖论?

许:我对当今中国的“自由主义”与“新左翼”,感情是复杂的,

对双方都有充满敬意、也有不赞同的地方。“自由主义”论证人权的普遍性,呼吁宪法规定的基本公民自由,这是令人肃然起敬的。但他们离开中国的语境谈论私有化,落实个人的财产权,对社会公正问题缺乏最起码的关注,至少客观上在为垄断精英瓜分国有资产作理论上的“洗钱”。有人指责他们是“没有良心的”经济学家,并非完全冤枉之词。“新左翼”尖锐地批判了社会不公正的现实,这同样令人肃然起敬,却将解决这一问题的方案简单地诉诸于“直接民主”或“全面民主”,这里面就需要作很复杂和谨慎的论证和限定。刚才刘擎谈到的这点很关键:参与虽然很重要的,但参与是在体制外还是在体制内,不仅是一个参与的形式问题,而且还直接决定了参与的激进或温和性质。近几年来萧功秦所说的全局性糜烂性腐败,激起了一批知识分子道德上的义愤,他们主张以一种体制外的“直接民主”的方式来解决公正问题,但在我看来,离开了法治和宪政的合法轨道(即便这法治和宪政所提供的现实基础如何地不完善)来谈“直接民主”,落实卢梭的所谓“公意”,其中潜伏的民粹主义倾向是相当可怕的,法国革命、俄国革命和中国“文革”中所呈现的民粹主义悲剧,人们至今记忆犹新。

刘:西方新左派与自由主义并不是直接对立的,而是在认同自由主义的个人权利、宪政等要素基础上提出诸多更为激进、更为广泛也更为彻底的民主要求,新左派一方面认为体制化公民参与是必要的,但是远远不够的,但我们现在还急需完善制度化的民主架构,这时候过于强调体制外参与不仅没有实践的可能,还会引起一定的危险。

罗:东亚不少所谓“民主”国家的情况表明:作为掌握社会绝大部分资源的政权,可能会容许在某种程度上进行民主的选举,甚至在具体程序上也可以做到同西方相差无几,但是因为国家掌握军队、传媒等最重要的社会资源,因此这些国家徒有民主之名,实际上行专制之实。汪晖在《文化与公共性》一书的导论里对此有过精彩描述。所以当前“新左翼”强调如何使各个集团,包括性别、种

族、阶层对现行体制保持足够的压力。这种压力的产生既包括制度化参与,也包括非制度化参与。如果没有这样一个压力的话,“新左翼”担心改革到最后,最大的获利者仍是目前既得利益集团。前车之鉴就是俄罗斯,改革的获利者是大的财团、体制内原先的巨型企业,在改革后它们就直接转化为“第三势力”。现在俄罗斯的“第三势力”强大到可以把“激进民主派”的总理基里延科赶下台去。所以我个人对“新左翼”的这一立场表示同情和认同。

薛:有一个被称为垄断精英的阶层正在走上政治舞台。垄断精英与原来的体制有千丝万缕的联系,但在利益上并不是完全一致的。只有他们尚具力量与体制讨价还价,这种交换已经开始了。但是,惟独还没有民众力量的参与。那些“自由主义者”不愿意考虑如何让底层的民众参与到政治生活中来。在他们的想象中,民众的参与只能导致文革,导致社会动荡,他们却遗忘了,撇开某些经验,这些经验有助于反省中国进入这个世界体系的过程。所以他非常推崇章太炎、鲁迅,甚至他发现梁启超也不是如过去想象的是一个简单的现代性的思想家,相反他看到梁启超更复杂的一面。汪晖本人的书写得特别慢,这与他不断根据当下情况来修正对中国现代思想的想法有关。他认为中国现代传统中最有价值的部分并不是顺应经典现代性,而是对经典现代性始终持怀疑和反思的态度。他指出中国现代性内部有一种紧张关系,而这种紧张关系是有助于激发中国思想界内部活力的。而当今的其他思想派别,比如“自由主义者”则希望把这种内部矛盾和紧张给消除掉。

许:“新左翼”一个最基本的分析策略,就是受布罗代尔和华勒斯坦的启发,将市场与资本主义看作是两个东西。这是最关键的一个思想预设,他们认为资本主义的性质就是垄断,不仅不必然包含市场这一要素,而且通常是反市场的。刘擎你这些年一直在美国留学,我很希望了解西方主流学术界对这一问题的看法。

刘:其实,西方倒不大使用“资本主义”这个词作为分析概念,因为这个概念实在太庞大。这是冷战时期媒体的一个常用词,今

天在学术界几乎只有一些马克思主义学派的学者仍然在使用。谈到市场,我想没有一个严肃的自由主义者会认为市场可以解决一切。不少人确实强调市场是必须的,但几乎没有人认为只要市场就够了,或者光靠市场就够保证社会的公正性。大家都明白,市场本身并不能提供它所许诺的那种理想化的开放和公平竞争的环境,这在西方学界早已是一个常识。几乎所有当代自由主义者都在思考、回应和试图解决市场的局限性。我也不相信今天的中国学术界真的还有那样幼稚的“自由主义者”,会持有市场可以解决一切的天真想法。

罗:这结论可能下得为时过早了。中国的确有相信“市场万能”的“自由主义者”。他们将亚当·斯密和哈耶克作简单化的解释,认为“不用去管,一切都会好”、“管得越少越好”、“越是管,越是不自然”等等。我们可以理解这样的说法最初有其现实针对性,但一旦庸俗化,则变成了对另一种现实的“辩护”。就连较早关注“市场经济的道德基础”的汪丁丁,曾经写了很长一篇解释哈耶克思想的文章,尽管其中解释得相当复杂,但最后核心的意思落实到“扩展秩序”上,强调资本主义的无法设计以及自发合作的性质。

许:对资本主义的分析不能简单化或化约化,在资本主义社会经济结构内部,不仅有垄断的一面,同时也存在着反垄断的一面。这两面一直在冲突,构成了当代资本主义的复杂性。西方资本主义国家都懂得保护市场,通过维护市场的自由竞争,保持合理的资源配置和创新机制。因此许多国家都采用了强硬的反垄断措施。美国司法部与微软总裁比尔·盖茨的反垄断的较量就是一个最近的例子。

刘:我认为这其实就是对权力的一个限制,因为权力不可能是总体主义的。不然我们谈及反抗就是没有意义了。80年代末的世界政治变迁给了西方学术界一个重要启示:一个全权主义的国家体系、一个似乎不可能滋生任何有效的反抗因素的体制都会发生根本性的崩溃,那么,我们有什么理由要相信全球资本主义这样

一个体系是全权的、总体性的呢？实际上，权力关系不是被结构所决定的，而是在实践中建构。反抗、抵制以及权力关系的转换一直在这种实践中生生不息地展开。正是在这个意义上，我认为使用“资本主义”这个分析概念有其危险的一面，因为它是从资本和生产方式来描述整个社会结构，并由此来确定权力关系。这种分析存在着许多盲点，它忽视了诸如公共空间、政治话语的独立维度等等方面。这些方面同经济领域有相关性，也有相对独立性。以经济性的因素来把握一个社会的全部而貌会遮盖另外一些东西。比如，它很难解释美国的种族问题在这30年内会有这么巨大的变化，很难解释黑人这个在资本上、经济上非常无权的阶层会引发出如此活跃有力的民权运动。另外一个危险是“资本主义”这个概念可能给人一个感觉，那就是300多年来西方社会的性质没有什么变化。我们应该正视，这个被我们所称作为“资本主义”的体系是处在不断的变化之中的。目前国内的一些学者用同质性的“资本主义模式”来命名当下中国正在陷人的所谓全球化体系，这为强调批判的鲜明立场有一定的便利之处，可以突出由资本造成的权力不平等，但这很可能遮盖了资本主义变迁的历史性和复杂性。

罗：中国的“新左翼”当前面临的问题可能与西方的问题有所不同，特别是语境上面有相当大的差异。记得1993年杰姆逊来上海社科院演讲时，当被问及马克思主义是否正处于全面溃败时，杰氏回答说，他把马克思主义当作资本主义的批判系统，只要资本主义存在，马克思主义就一定有生命力。众所周知，杰姆逊目前是美国最重要的新马克思主义者，他对自己的定位非常清楚。他在资本主义系统内部进行批判，只要资本主义处于强势，马克思主义就能够保持充分的活力。然而中国的新马克思主义者与杰姆逊不同的是，在我们这里马克思主义或社会主义是环绕自身的现实。当时充当杰姆逊翻译的是刘康，他本人是非常认同新马克思主义的，但当他试图据此对中国问题发言时，情况就变得非常有趣，他的论调变成无条件地为中国现实权力系统的辩护。这是一个典型的南辕

北辙的例子。虽然我敢肯定现在的“新左翼”不会像刘康那样,但是他们仍会面临刘康式的歧途;当你在强调社会主义、马克思主义的合理性或合法性时,如何处理这样一个立场与中国传统的社会主义、中国作为主流意识形态的马克思主义的关系。

刘:这一点很重要,这就是一个背景置换的问题。中国“新左翼”在批判中国自由主义所支持的发展模式时,没有论及市场对政治机制的要求。目前的讨论过多地局限于从经济、资本和市场角度去研究社会公正,而忽视了政治结构的作用,包括公民对政治事务的介入,特别是对社会财富分配体系的把握和参与。如果我们要批评自由主义模式,至少要意识到政治自由主义是这一模式不可或缺的。然而中国目前国家对市场的垄断很突出,形成了一个特别的状态。这里面所暴露出的问题,部分和自由主义制度的弊端相关,面相当大的部分可能就不是自由主义的问题。所以如果要对中国的现状进行批评,我们要特别警觉到中国目前体制上的特殊性。

罗:我认为对中国目前市场的分析和评判,“自由主义”与“新左翼”是很不相同的。真正的“自由主义者”的确也会承认目前中国的市场存在着非常大的问题。同时他往往有一个预设——应该还有另外一个市场,或者就要把市场的各种规范建立起来,在起点上要保持竞争的公正性。即制度上要有一个完善的机制,而“新左翼”认为这样的起点公平,是抽象而非历史的态度。所谓历史的态度就必须讨论1978年后整个中国经济的变迁状况,特别是资源的配置情况。“新左翼”认为这种历史状况已经现实地造成了极大的不公正。而这种不公正是无法用所谓的“市场规范”来解决的。从这个意义看,“新左翼”认为即使现在为中国提供一个完善的市场模式也不可能解决中国面临的所有问题。在对市场的争论上而,“新左翼”是持一种历史化的态度,即不能以先验的规则去框定历史的问题;“自由主义者”则尽可能地回避历史的角度,强调先验的市场规则和理想的模式。这是当前“自由主义”与“新左翼”交

锋中的一个焦点症结。

许：将西方左派对资本主义的描述与批判，不加限定地横向移植到中国，这等于是对对象的双重化约。首先是将复杂的西方资本主义化约化，然后再将中国现状简单地化约为西方资本主义，这种简明晰快地分析预设作为一种社会批判，自然有其强大的杀伤力，但作为一种思想分析，却有化约主义的问题。类似这样的化约主义倾向，不仅批评资本主义的“新左翼”有，而且欢呼资本主义的“自由主义”也有。虽然双方在对资本主义的价值评判上立场对立，但在化约资本主义上却是惊人的相似。化约主义是20世纪中国知识分子一个顽固的弊症，将复杂的问题化约为某种简单的取向，固然有意识形态的社会动员效果，但是否也因此掩盖了问题深处的复杂性质？

### 如何落实社会公正？

刘：“自由主义”与“新左翼”另外一个争论的焦点，是公正问题。对公正的追求目前往往在三种层面上展开，即所谓起点的公正、终点的公正以及程序的公正。实际上任何一个国家的市场都是历史地形成的，不可能做到真正的起点平等。起点的公正其实只是一个反思角度。同时，市场也根本无法保证终点的平等。至于程序的公正，就是指垄断精英与地方权力官僚。50年代以来，毛泽东最头疼，最想有效制约的也是这个“中层”。现在，倒没有了“市民与国家在广场上直接碰头”的现象，但这个中层，却天天在与老百姓碰头。它的飞扬跋扈，对权力的极度滥用，甚至不是毛泽东时代可比的了。自由主义理念中包含着权力必须受制约的思想，中国的“自由主义”寄希望于中层来制约上层，但是垄断精英却以偷盗国家资产行为嘲讽了自由主义的理论。真正有效的制约必须建立在广泛的民主政治的基础上。用传统社会主义的话来说，全靠人民自己，而上下联盟，是能够对付中层对上偷盗，对下掠夺。



现在的问题是上层究竟在多大程度上愿意与底层结盟,能开放多大的空间。这个问题不解决,鲁迅所谓“真的愤怒”就会出现。而且,在崔之元的构想当中,存在着这样一种可能,即国家功能的转换。在事实上已经没有共同利益可以整合各阶层,在利益已经极度分化的今天,承担起一个协调者的角色。90年代相对比较像样的媒体比如《焦点访谈》、《南方周末》等,就与国家的支持相关;“群众喉舌”概念的出现,也是新闻历史上的一次不小的转折。但在目前,这些空间仍然非常有限。

许:中国目前也许要有这样一种空间,一方面在私人领域,让那些蓝领、圆领、包括白领都有自我利益申诉和保障的可能性空间,通过各处志愿性的社团实现利益的自治,在企业、社区等底层共同体内部通过制度化的建构,使每一成员都有参与的权利,这是市民社会的建设。另一方面在社会公共领域,通过公共传媒、民间社团和社会运动,借助体制的合法性渠道,参与公共讨论,表达各种利益集团的公共诉求。除此之外,很难想象有另外一种方式,能够绕过这些公共空间来表达所谓“公意”。

罗:我觉得西方社会的“左右”两极有一种相互靠拢的趋势。目前比较接近传统资本主义的是自由主义,而比较接近马克思社会主义的是社会民主党。但他们对各自传统的背景都有很大背离。记得哈贝马斯写过一篇文章《新的非了然性——福利国家的危机与乌托邦力量的衰竭》指出无论福利国家,还是自由市场国家,都面临着活力的丧失,这就是他所指的“劳动乌托邦的衰竭”。而现在世界发展的大课题就是解决这个问题,在这样的情境下,“第三条道路”被正式提出。布莱尔专门写了一本书《第三条道路》,指出20世纪政治最大的缺陷是没有在社会主义与自由主义之间进行有效的沟通。布莱尔自己出身工党,是左派,但现在有人批评他是“打左灯,向右拐”,他的政策在很大程度上对保守党和工党都有所修正。布莱尔的智囊安东尼·吉登斯今年出版了一本新著《第三条道路:社会民主主义的复兴》。他这里的社会民主主义

已经不再是传统意义上的概念,而是布莱尔式的社会民主主义。所以我发现布莱尔、还有克林顿一批国际新生代领导人,他们具有综合、修正的能力,不再简单地具有制度式倾向,而更强调对众多阶层的关注,无论是国际还是国内政策都更具有灵活性。总的来讲,“第三条道路”已经试图作出某种尝试,用哈贝马斯的话来讲,就是“走出劳动乌托邦的困境。”如果劳动乌托邦已经终结,怎样走出这个困境?今天国际的政治实践,可能会提供出一些新的发展思路。

许:中国过去对西方的了解太过于偏重美国的经验。如果我们要超越“左”与“右”的两极,探求兼顾自由与公正的“第三条道路”,欧洲的经验是很重要的,我们对欧洲,包括北欧、西欧和东欧的经验,了解都太少了。而这些地区恰恰是强大的社会民主党和温和自由主义传统的温床。对于中国来说,我认为波兰和捷克的经验尤其值得重视。我们往往只知道俄罗斯陷入了困境,却忽视了波兰和捷克已经成功地实现了社会转型,建立起一套比较稳定的市场秩序和民主政治制度。波兰和捷克高举的正是一面社会民主主义的旗帜,兼顾自由、效率与平等,从经济发展速度来说,它们没有中国那样快,但比较平衡和稳定,更富有人情味。我觉得,与其像东亚那样追求令人炫耀的高增长,最后泡沫破灭,发生金融大危机,经济倒退若干年,还不如像波兰、捷克那样,不追求浮夸的速度,更注重新的市场秩序和政治体制的建构。另外,在东亚台湾的经验也同样值得重视。在整个东南亚金融危机中,台湾相对来说比较稳定。我今年夏天访问台湾,发现那里的人们对经济前途依然很乐观。日本和韩国的发展采取的都是“大财团”主导的模式,最后垄断导致了权力与资本交换所产生的腐败,导致了泡沫经济,而台湾是中产阶级的汪洋大海,而且是那些基本没有权力背景的草根化中产阶级占主流。在经济上形成了“船小掉头快”的灵活机制,在社会格局上是“中间大,两头小”,经济的泡沫成分比较小,社会相对来说比较稳定。如果说前几年台湾的民主政治运作中还有

某种“动拳头”的笑话的话,那么如今这套体制已经逐渐趋于规范化。讨论“主义”当然很重要,但更重要的是研究“问题”。“制度创新”不仅需要学理,需要本土的传统,而且也需要借鉴别人的成功经验,尤其是文化或体制上同构的国家和地区的成功经验。

许:谈到这里,现在可以感觉到,自由主义与“新左翼”各自所追求的目标,并不是完全不相容的。在这两者之间,完全不可能走出一条超越其间的“第三条道路”。这也是为历史经验所证明了的。在西方资本主义早期,实际上也存在着两极型的紧张。一极是空想的社会主义,强调以诉诸于暴力革命的方式来推翻万恶的资本主义制度;另外一极是热烈地歌颂和论证自由资本主义的合理性。后来通过相互的批判和较量,市民社会运动与劳工运动合流,资本主义逐渐地融合了社会主义。当我们今天谈到资本主义或自由主义时,已经不是原来古典意义的东西了,资本主义的历史实践和当代理论,在相当的意义上已经社会主义化了。与其说“历史已经终结”,资本主义胜利了,倒不如说是资本主义与社会主义共同的胜利,社会主义是在资本主义内部、借助于资本主义的外壳而胜利的。从世界范围来看,凡是处于两极状态的社会,例如保守的自由主义与激进的左派激烈交锋的社会,通常是极不稳定、动荡不安的,最后不是通过权威主义,就是革命的方式,来克服危机,解决问题。但在比较稳定的社会之中,通常都是温和的中间力量占主流。比如当代西方,在政治思潮上主要是罗尔斯为代表的新自由主义和有着马克思主义历史渊源的社会民主主义两股势力占据主流,这温和的两翼也早已在对话中相互内化、相互融合,你中有我,我中有你,很难划出一条绝对的界限。一个稳定的社会,即使在对立的思潮中也需要有一些最基本的共识,比如对自由、民主、法治、宪政、平等、公正这些原则的共识,虽然在如何实施、相互的比重上各有不同,但对这些基本的价值和所赖以存在的体制的认同却是共同的,但在中国,整体上看,“自由主义”因为只信奉保守主义的哈耶克,而显得太“右”了,而“新左翼”又拒斥自由、宪政所

谓“资本主义”的价值,又显得太“左”了。这就产生了彼此之间的不可通约、不屑对话,无法达成罗尔斯所说的“交叉的共识”。因此,我以为在世纪末的今天,在“自由主义”与“新左翼”的这两极之间,有必要发展出温和的中间力量,即兼顾自由与公正的新自由主义和社会民主主义。而且,这种新自由主义和社会民主主义在中国的过去不是没有传统的,现代中国自由主义的主流不是胡适式的古典自由主义,而是受到英国费边社思想家拉斯基影响的社会民主主义,如张君勱、储安平、罗隆基、萧乾、朱光潜等人都是社会民主主义者。虽然当时的革命形势无法提供历史的实践,但其因为回应了自由与公正中国现代化发展的两大主题,在已经告别革命、崇尚理性的今天,显然有其现实的意义。新自由主义与社会民主主义,只有当这温和的两极成为中国知识界的主流,而且能够彼此对话、互相内化,中国才有可能在即将到来的 21 世纪中,不再重蹈 20 世纪偏激化、走极端的覆辙,寻求一条“非左非右”的、理性与激情平衡的“第三条道路”。至于这“第三条道路”在规范和经验意义上究竟是如何论证和安排,这将是另一个更重要的主题。好在如今中国思想界,特别是那些有某种“复杂性”的学者,已经开始注意到这一问题。吉登斯不久前在北京所作的《第三条道路》的演讲,以及所谓的“吉登斯时代的来临”,也许就是某种令人鼓舞的先兆?

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

# “第三条道路”

张汝伦

半个多世纪以前,在中国的政治舞台上,出现了所谓的“第三方面”。这“第三”两字,就表明他们要在殊死拚杀的国共之间,走一条“中间路线”。张东荪 1946 年在天津青年会一次题为“一个中间性的政治路线”的演讲中,对这条“中间路线”作了清晰扼要的表述:“在政治方面比较多采取英美式的自由主义与民主主义;同时在经济方面比较多采取苏联式的计划经济与社会主义。从消极方面来说,即采取民主主义而不要资本主义,同时采取社会主义而不要无产专政的革命。我们要自由而不要放任,要合作而不要斗争。”在国内政治方面,他们认为国家利益高于党派利益,故要调和国共两党,但同时对国共两党都有批评。只是因为国民党是执政党,“第三方面”同样受到它的迫害,故他们对国民党的批评更多一些。在对外政治上,“第三方面”主张对美苏两强采取等距离外交,不偏袒任何一方,更不与任何一方结盟。

不仅现在,即便在当时,这样一条“中间路线”也被看作是一条非驴非马,根本行不通的路线。二战结束后,世界上两强对峙,两种意识形态相争的大势已定,似乎不是姓“资”,就是姓“社”,不是拥美,就是亲苏,再无其他路可走。用后来人们非常熟悉的一句话来说,是“在路线问题上没有调和的余地”。相信进化论的人更是认为,实际上只有一条路,第二条路都是死路,遑论第三条路。郭沫若在一篇题为《历史是进化的》文章中,劈头上来就教训“第三方面”：“历史是进化的,宇宙万物是进化的,人类社会是进化的,今天谁也不能否认这个事实了。照着进化的箭头所指示,整个历史只

有一条路线”。这条路线,在他看来,就是苏联的路线。所有别的路线,当然都是违背历史发展方向的反动路线。

但“第三方面”并不认同这种独断霸道的历史观。“中间路线”的积极鼓吹者施复亮(存统)在发表于《观察》杂志上的《论自由主义者的道路》一文中,斩钉截铁地说:“自由主义者不相信‘路只有一条’,他相信有他自己的道路。”“因为决定中国前途的力量,不仅是国共两党,还有自由主义者和国共两党以外的广大人民。这是第三种力量,也是一种民主的力量。这一力量的动向,对于中国前途的决定,具有举足轻重的作用。新民主主义的政治和新资本主义的经济,正是这一力量所要求的前途,也是自由主义者所应走的道路。”

这条路不仅在当时的左派看来是欺人之谈,在今天的有些人看来,何尝不也是不通得可以?民主政治与计划经济水火不相容,资本主义和社会主义冰炭不同器,连这点自由主义的“常识”都不知道,还配称“自由主义者”?在这一点上他们倒是与郭老英雄所见略同,都相信进化论,都认为历史只有一条路。只是他们可能把结论从“走俄国人的路”,换成了“走美国人的路”。果真如此,那当然不用说“第三条路”,连第二条路也不必谈了。历史只剩下不可避免的必然性。不是决定论,就是命定论,传统天命观的幽灵又在现代牌号的历史哲学中徘徊,人类自由的根本条件与根据也就不复存在。所谓自由,只能是冰冷无情的“对必然的认识”和狂妄自负的“对自然的改造”。不过,“形而上学的命题倒过来仍是形而上学”的真理性,于此却得到了证明。

“第三方面”,及基本赞同它的“中间路线”和“第三条道路”的,大都是当时中国的知识精英,这些人也都自认是自由主义者。他们的这条在当时和现在的许多人看来是幼稚可笑的“中间路线”,虽然在40年代后期才稍成规模,但其基本思想,却成形于二三十年代。张君勱在他的《国宪议》、《国家民主政治与国家社会主义》和《立国之道》等著作中,曾系统阐述过后来“第三方面”的基本思想。

中国现代的自由主义思潮基本有两条脉络。一条是以胡适为代表,以英美留学生为主体;另一条是从梁启超开始,经研究系到第三方面的自由主义。二者的区别并不在成员有否留学经历,而在后一种自由主义更多地考虑中国的具体情况,更注重从中国的传统中寻找与发掘同自由主义理念较相契合的资源,而前一种自由主义基本照搬英美自由主义的一些基本概念。所以前者可称为“西化自由主义”,而后者可称为“本土自由主义”。这当然不是说他们所信奉的自由主义理念是在本土产生的,而是说他们更注重将自由主义的基本理念与中国的特殊问题结合起来考虑,更注重将自己的理念付诸实践。张君勱就是后一种自由主义的代表。

现在的人对于张君勱,除了“玄学鬼”和“新儒家”外,怕是很少会有别的印象了。虽然他在1946年曾起草了当时的中国宪法,他领导的民社党最终参加了国大和国民党政府,以至他多年的好友张东荪与之绝交。但张君勱始终是国民党独裁统治的死敌,受到长达十几年的迫害,长期过着地下生活。张君勱“从读书起,一直看重英美民主政治,这种政治是以尊重人民为基础,而以选举方法表示民意,始终觉得值得爱护”。但国民党政权以“训政”为名,行一党专政之实,使得一贯反对独裁统治的张君勱,成了国民党有关部门重点“照顾”的人物。其实张君勱除了言论面外,并无任何危及国民党政权的举动。

从丁文江编的梁启超《年谱》中可以看到,20年代后梁与二张(君勱、东荪)一致认为,办学讲学,以言论思想从事人民的政治素质教育,是使中国政治现代化的重要途径。因此,他们积极办学办刊,宣传他们的宗旨。然而,国民党却连这也不容。1927年,张君勱因名列“反动派”,他所办的国立政治大学被迫停办。1928年,他所办的《新路》杂志被禁。1929年在上海被绑架。1931——1932年在燕京大学教书,因演讲“一二八”抗战而去职。1933——1934年中山大学请他讲学,却半途废约,据校长邹鲁对他说是有人要暗杀他。1935年与张东荪在广东创办学海书院,国民党解决了两广

事变之后,该书院被封。1941年在云南大理办的民族文化学院,也奉令停办。同年被软禁于重庆江山,两年后始获自由。比起胡适等留学英美的自由主义者来说,张君劢受到的迫害和压力要大得多,不但没有出版办学的自由,连译著都不能用真名出版。当时国民党北方党部曾将他所译著的书收集起来,搭了七个塔,一举焚之。在国民党眼里,赤手空拳的张君劢竟也与洪水猛兽相仿佛,所以他一度在国内无法存身,只好去德国讲学。

张君劢说过,哲学他喜欢德国的,政治则喜欢英国的。英美式的民主政治是他毕生追求的目标。在本世纪上半叶,就对自由民主基本理念的阐述、发挥和论证而言,国内无人能出张氏之右。然而,可能会让今天不少人费解乃至不屑的是,坚定的自由主义者和民主主义者的张君劢,在经济上却主张中国“不应走资本制度的路”;相反,应该走社会主义的进化经济之路。甚至认为“立足于个人主义和自由放任的经济学已早不切当今的世界了”。这是怎么回事?

与当时多数中国知识分子一样,张君劢是个国家本位主义者。国家的统一富强是他梦寐以求的目标。他认为中国在经济上最急切的问题是如何增加国家民族的富力,因为中国的情况是一穷二白。但中国民族资本微乎其微,国际资本环伺左右的情况下,依照欧美先进国家的样子,一步一步发展出一个产业革命,即使可能,也是非常不容易。在此情况下,中国要想发展经济,解决贫穷问题,必须集中全民族的力量,统一计划,统一调配,统一行动,才有成功的可能。加上当时资讯有限,苏联经济的问题并未完全为人所知,却往往只看到它成功的一面,把它当作中国的榜样。再就是进化论心理作祟,总以为计划经济比自由市场经济又进了一步。但与苏联式的社会主义不同的是,张君劢明确反对废除私有财产制度,所以也不主张所有生产资料都国有化。其次,实行社会主义经济制度有助于使私有财产渐趋平衡与普遍,防止贫富差距扩大为贫富悬殊,导致阶级冲突和社会动乱。这不仅是张君劢,也是所有主张“中间路线”的人之所以倾向在经济上实行社会主义,或有



社会主义倾向的计划经济的基本考虑。但是,与“第三方面”的许多人不一样,张君勱从未将苏联理想化,而是始终对它持坚决的批评态度,原因就是苏联政治不民主。张君勱认为“由政治民主到经济民主,很容易,由经济民主到政治民主,则很困难。”但英美的政治民主,他又觉得不够,希望能兼而走上经济民主的路。“第三方面”的自由主义者特别重视社会正义,他们清醒地看到,没有社会正义,必然引起阶级冲突和社会动荡。但他们并未因重视社会正义而忽略了个人自由。张君勱明确指出:“社会公道与个人自由,如鸟之两翼,车之两轮,缺一者不可也。”当然,在“第三方面”也有人认为中国实行社会主义的条件还未成熟,当务之急是发展民族资本主义,但在反对官僚买办资本,维护广大工农和一切工薪阶层的利益,政治民主和经济民主并重这点上,则是完全一致的。

可是,在当时中国严酷的现实面前,“第三方面”很快就跟国民党在大陆的政权一起土崩瓦解了,他们的“中间路线”也随着内战最后一道硝烟一起消散了。随后的中国历史,似乎只是一个对他们越来越残酷的否定与嘲讽。半个世纪后的今天,中国不仅没有走上一条他们所设想的道路,反而似乎走上了一条刚好相反的路。无怪今天已经很少有人想起他们来。将他们及其路线的失败归之于所谓的历史必然性,当然再方便不过,以时髦流行的意识形态对他们嗤之以鼻当然也可显示自己的政治正确性。

然而,这些人长期不懈的思考与努力,真的只是一些浅薄的谬想或乌托邦,与今天的现实毫无深层的历史相关性?我们真的可以这样自负地鄙弃我们先人的痛苦、奋斗和牺牲?人类今天所面临的挑战和问题,真是简单到了只要鹦鹉学舌般照搬一些意识形态的陈词滥调,就可以奇迹般地加以解决?

冷战结束在许多人看来,既是历史之谜的解决,也是历史本身的结束。一切都那么确定和不容置疑,似乎只有最顽固不化的各类政治经济原教旨主义者才会予以怀疑。然而,俄罗斯的现状和东南亚金融危机的爆发与蔓延深化,却使人不得不对上述乐观的

宣布发生怀疑。既然建立在功利主义基础上的自由主义是讲究实效的,那么,上述现象就使得极端的自由市场迷和《经济学人》这样的刊物都有了新的观点。

尽管这是一个经济至上,或经济主义的时代,但今天人类面临的问题,却不仅仅关系到经济,也不是都能用经济手段加以解决。苏联东欧社会主义的崩溃;两极化世界秩序的瓦解,日益加速的全球化和日益增强的个体化过程,以及日益明显的生态危机,使人类遇到了前所未有的问题和挑战。只有思想的懒汉,或精神的奴隶,才会继续抱着那些本来就已漏洞百出的老方子,奉若神明。相反,自由的精神必然要面对新的问题,探索新的道路。

在自由民主和资本主义制度的发祥地——欧洲,“第三条道路”正越来越成为政治思想者和实践者的共识与目标。虽然“第三条道路”的理念是随着英国杰出社会学家吉登斯同名新作而引起人们广泛注意的,但希望有第三条道路的强烈愿望,却反映在美、英、德、法、意、荷等主要西方国家最近大选的结果中。这些国家现都由社会民主党类型的政党执政。尽管美国共和党最近利用克林顿的性丑闻,竭尽所能来打击民主党,为自己在下次大选中获胜创造条件,但最近民意调查的结果却是克氏声望不降反升,而共和党却声望大跌。这当然不意味着美国民众支持一个拈花惹草的总统,他们是支持克林顿的施政方针。

“第三条道路”的概念并非吉登斯的发明。在欧洲,最初是新马克思主义的理论家用它来指建立在“人道的”、“民主的”社会主义基础上的社会秩序。结果这个概念不是使他们失望,就是把他们送进监狱。而吉登斯及欧洲思想界和政治界现在所谈论的“第三条道路”,却是指不同于无限扩张、毫无节制的市场资本主义和计划经济、一党专政的社会主义的新的社会民主道路。法国总理若斯潘对这条道路作了最简洁的表述:市场经济,是;市场社会,不。

“第三条道路”讨论中的一个基本问题是:在全球化时代,社会和生态民主如何可能?第三条道路的拥护者提出“人道面孔的全

球化”的概念。在主张第三条道路的人看来,亚洲、南美和俄罗斯的危机,是世界性的反对调节的市场原教旨主义的危机。其实,一直有自由市场的信徒直言不讳地表示过这样的疑虑;在苏联体制崩溃后,自由市场经济的敌人只剩下一个,这就是不负其对于民主与社会的责任,只根据短期赢利最大化原则行事的、毫无节制的自由市场经济。

其实,切尔诺贝利核灾难与东南亚金融危机的惊人相似处就已揭示了:全球风险是无法控制,也是不可阻挡的。数以百万计的失业者和穷人无法得到经济补助,人们也不可能给全球经济衰退的后果买保险。全球市场风险的社会和政治爆破力有目共睹:政府颠覆,内战威胁。这一切恰恰将新自由主义政治倒了个个儿:不是政治的经济化,而是经济的政治化。有鉴于此,吉登斯提出,应该在联合国成立一个经济安理会。因为“许多问题,如调节外汇市场,对付生态风险,没有许多国家和组织的集体行动和参与就无法完成。既然,一个最自由的国民经济没有宏观经济协调就决不能奏效,为什么人们却认为世界经济不是如此”?

吉登斯的观点是:必须改革社会国家,经济必须承担社会责任,创造一个自觉个人的公民社会。新自由主义的反对调节者认为,增长的不安全和不平等为社会变动释放了必要的能量。但第三条道路的政治却认为,只有重申社会安全和正义,以及相应地改革社会国家,才能为必要的社会变迁创造信任和自觉意识。如果赢利私有化了,那么赢利的社会与生态后果也应该私有化。这就是说,大企业必须积极参与解决诸如失业、生态危机、乡土生活的瓦解等社会问题,无论是自愿的,还是在一个新的社会契约基础上被迫这么做。没有经济的社会责任,没有公民社会的自我负责和自我规定,未来根本没有社会安全可言。

关于第三条道路的讨论和实践正在欧洲深入。有人提出,可以预见,将会有许多第三条道路,而不是只有一条。这当然是对的。如果只有一条,那就失去了第三条道路的意义。第三条道路

实际上体现了人类不甘心被所谓“客观必然的”逻辑或规律摆布的自由意志。在此意义上,第三条道路才是真正的“自由之路”。因此,也有人认为,第三条道路是一切国家未来发展的康庄大道。

这个想法是否过于乐观姑且不论,至少它使我们重新想起被遗忘了半个世纪的中国的“第三条道路”的问题。当然,对于那些习惯了进化论—社会发展史思维模式,因而掌握了“历史发展的客观规律”的人来说,这个问题根本不能成立。西方人讨论“第三条道路”,那是因为他们已进入了“后现代”;而中国的当务之急是现代化。把西方正在讨论的问题搬到中国来,是完全脱离中国的本土情况,说轻了是食洋不化,说重了就是与守旧势力为伍。照理说,这种既缺乏“常识”,又不讲“逻辑”的言论不值一驳,但为了便于我们问题的展开,不妨由此说起。

西方人关于“后现代”的观点五花八门,可说是人言人殊,但却一般都同意,“后现代”并不是像“奴隶社会”或“封建社会”那样,是一个人类社会发展的历史时期或阶段。例如,赫勒(Anges Heller)和费尔(Femer Feher)合著的《后现代的政治状况》一书一开头就说:“后现代既不是一个历史时期,也不是一个有明显规定特征的文化或政治倾向,后现代可以理解为在现代性更为广阔的时空中的私人—集体时空……由此可见,所谓西方已进入了后现代,而中国则远未到这一步的流行说法,是何等的缺乏“常识”!

至于当代西方的一些话语和所讨论的问题与中国的实际情况有无相关性,问题也容易解答。中国早已不是五四时代的中国,更不是马尔戛尼来华时的中国。无视中国一个半世纪以来的沧桑巨变,设想中国现在的社会发展阶段只相当于15—16世纪的欧洲,这是对中国本土情况的客观判断吗?远的不说,中国的改革开放已有20年,中国的政治经济和社会生活的各个方面,从未像现在这样受到全球政治经济格局和状况的影响。正如不存在孤立的原子式的个人,也不存在一个脱离世界,不被它的世界关系与坐标规定的中国。事实上,进入资本主义时代以后,一个孤立自足的中

国就已不复存在。不了解 19 世纪的帝国主义和本世纪敌对的意识形态冲突格局,就无法理解中国近现代史。现代中国的种种问题,正是由世界问题所引发产生,或与之有重要关联的。不明白或不承认这一点,就不可能对中国的问题有真正的认识。正因为如此,西方现代性批判和后现代的话语,同启蒙与现代话语一样,都不是与中国毫不相干。

顺便指出,“现代性”和“现代化”是两个不同的概念。“批判”的基本意思也不是“否定”或“反对”,而是“分析”和“辨析”。将现代性批判理解为“反对现代化”,如果不是太缺乏“常识”,就是别有用心了。在从事现代化的同时,进行现代性批判,丝毫无损于现代化。相反,却可以避免或减轻它的负面效应。西方国家的现代性批判并非始于本世纪,而是几乎与现代过程同时开始。事实上,不少西方思想家把现代性批判看作是现代话语的一部分。现代性批判体现了人类的自由精神和自觉意识,是一个民族精神成熟的象征。因此,在中国研究和批判现代性,只要始终立足和着眼本土情况和问题,就是和中国的全部现代化努力一样,是人类现代文明进程的一部分。中国人一个多世纪以来的种种遭遇,无不与现代性息息相关。中国人完全可以为现代性及其批判作出自己的贡献,丰富人类的现代经验。

如此看来,半个世纪前“第三方面”提出的“中间路线”,未尝不可说是今天在西方讨论的“第三条道路”的先声。尽管由于历史语境的不同,存在着种种具体考虑和着眼点的极大差异,但根本目标却是完全一致的,这就是政治民主加经济民主,统称社会民主。当时“中间路线”的鼓吹者普遍认为,英美有政治民主,苏联有经济民主(张君勱则对此似乎也有所保留),而中国应该既有政治民主,又有经济民主,所以提出政治民主加经济民主的“中间路线”,这难道不意味着不仅要在国共两党之间,而且也要在美苏之间走第三条道路? 尽管现在看来,他们对实现经济民主的手段的理解(计划经济)是根本错了,但他们追求的目标——一个既有政治民主,又有

经济民主的中国,不仍然应该是全体中国人今天奋斗的目标?当年那些自由主义者的事业,不应该仍是今天人们的事业?

当然,今天的中国与半个世纪以前的中国大不一样了。中国作为一个统一的民族国家的地位已经奠定,中国经济也已走上了市场经济的不归路。但是,政治民主和经济民主的问题在新的历史条件下显得更加突出和尖锐。如果说50年前的人们认为计划经济可以导致,或就等于经济民主是错了的话,今天有些人认为市场经济自然会导致政治民主也同样错了。市场经济和民主不是一回事。市场经济为民主创造了必要的条件,但并不必然导致民主。市场经济与专制政治可以兼容,纳粹德国就是一个例子。民主的首要条件应该是社会正义。正义是民主的理由与前提。因为要正义,才需要民主。民主的基本前提是人人享有同样的政治、经济、文化和社会权利。所以哈贝马斯在最近的一次采访中直截了当地表示:“没有社会正义就没有民主。”

在一个贫富差距日益扩大,掌权者肆无忌惮地掠夺社会财富,权钱交易盛行,而某些人却以原始积累的必要性和自由竞争的名义反对分配公正的社会,是不可能建立什么民主的。谓予不信,请看今日之俄罗斯。政治民主与经济民主,如鸟之双翼,车之两轮,相辅相成,缺一不可。因此,政治民主与经济民主必须同时进行,方能奏效。没有经济民主,政治民主就失去了其根本意义;没有政治民主,经济民主也无法保证。这就是为什么被许多人视为民主典范的西方国家在冷战后的今天,还要提出“第三条道路”的原因。他们认为,真正的民主是建立在全面的社会民主基础上的,不仅要有政治、经济的民主,还要有家庭、性别、族群、种族等方面的民主。很清楚,“第三条道路”的根本目的是扩大民主的范围,提高民主的质量;而其基本理念,则是社会正义。离开社会正义和公正来谈民主,还有什么意义呢?“第三条道路”的道德立场和人道理想,应该正是我们弘扬的。

(张汝伦:复旦大学哲学系 教授)

# 罗尔斯、诺齐克、德沃金 与哈耶克的理论及其他

王 焱 柯凯军

## （一）罗尔斯的厚薄理论

引发了一场关于正义原则的大论战

**柯凯军(以下用问):**罗尔斯的《正义论》被认为是“开创了一个罗尔斯的时代”,经由他,自由主义又有了怎样的转折?《正义论》一书的理论体系是怎样建构的?

**王 焱(以下用答):**罗尔斯的《正义论》出版于1972年,这部书体系宏大,结构精巧,思路绵密。他运用思想试验的方法,构筑起一个庞大的理论体系,旨在论证符合正义原则的社会应当是什么样的。在罗尔斯之前,支撑自由主义的主要论式是功利主义。尽管自由主义在制度实践方面获得了相当成功,但功利主义的论式却未能为此提供坚实的理论支撑。

《正义论》可以视为摒弃功利主义的论式,向康德式的理性主义复归的尝试。这是一种社会契约论的进路,意味着当代自由主义的一次重要转折。在西方政治思想史上,社会契约论式通常是为了建构政治组织——国家,比如在洛克、卢梭与康德那里就是如此。罗尔斯却将这一契约论式进一步运用于论证社会的基本结构,不能不冒巨大的理论风险。

正像人们在游戏之前先要确立游戏规则一样,罗尔斯首先假

定在社会的初始状态,人们都处于无知之幕后,因而由此作出的理性选择,必然是最合乎正义的选择。循此推导,他提出了关乎正义的两项原则。第一项原则是平等自由原则,即所有人都应平等享有最广泛的政治自由权,这种自由以不妨碍他人的同样自由为限。第二项原则是差异原则,涉及社会经济方面的再分配,其中包含:1. 社会经济方面的不平等,必须在与正义原则一致的情况下,适合于境遇最差者的最大利益。2. 由于职务与工作性质的不平等,要求这些职位与工作有机会平等的条件下向所有人开放。在这些正义原则中,他又提出了两项优先原则:一是自由优先的原则;其效用是正义优先于效率与福利的原则。

《正义论》的出版,在西方学术界引发了一场关于正义原则的大论战。然而不论是否同意他的观点,持有怎样的思想立场,却都不能不以此作为讨论的出发点。

罗尔斯是一位带有社会民主主义倾向的政治哲学家,因此在关乎个人财产权,在现代国家所承担的功能等方面都在一定程度上背离了古典自由主义的立场。从更深层次上说,《正义论》无法解决康德义务论伦理学的难题,而作矫正正义的差异原则,在实践中也往往流为另一种反向的歧视。追求实质平等的结果,往往导致形式上的不平等,而丧失了形式上的平等,最终反过来又造成了实质上更大的不平等。凡此都预示了他后来在理论上的转向。

### 罗尔斯由“厚”至“薄”的转变

**问:**罗尔斯在1993年出版的新著《政治自由主义》,将政治正义限定在为现代的多元民主社会提供“重叠共识”上,他为什么会作出这样的转变?其前后理论是否已经迥然不同了?这是否也预示了自由主义新的动向?

**答:**从《正义论》到《政治自由主义》,标志着罗尔斯的理论有了若干重要的转变,其中最主要的是关于正义原则的普遍性问题。



在《正义论》中,罗尔斯认为他经由初始状况推断出的正义原则是普遍有效的,而到了《政治自由主义》中,他已不再认为他推导出的正义原则是普遍有效的了,因为不同的宗教与道德哲学对此的看法是不同的。其次,《正义论》要建构的是一种整全性的理论,而《政治自由主义》强调的只是一种政治理论,并无道德含义。罗尔斯这一理论上的转变,将聚讼纷纭的价值问题、缠夹不清的宗教与道德哲学问题一举剔除。在他看来,自由主义不应再试图涵盖所有的价值领域,而只追求作为宪政基础的“公共政治文化”所隐含的基本观念的证立。

从探索再分配的正义到求取政治制度层面重叠共识,罗尔斯的思想轨迹值得我们思考。在一个自由民主社会中,由于价值的日益多元化,人们追求的只能是“重叠共识”,而正义原则是否具有普遍的有效性,反而是无足轻重的了,因为不同的宗教信仰、道德哲学及人生理想对此持有不同的看法。换言之,在这样一个社会中,正义不但仅仅是、而且也只能是“政治的正义”,这需要通过求取政治方面的共识才能做到。这一需要“重叠共识”的领域也就是公共领域,而政治上的正义不是别的,正是规范这一领域的根本性原则。对比于罗尔斯,那种企图依托国家权力,单纯依赖动员型的政治民主来解决当下中国所面临问题的主张,除了导致国家权力的进一步扩张外,是根本于事无补的。

罗尔斯由力图建构自由主义的整全理论,到成为只关注政治层而的自由主义的转向,如果套用美国哲学家詹姆斯的比喻,可以说是使自由主义由一种“厚的”理论,转变为一种“薄的”理论;即由整全性的包含了道德学说的一般理论,变为单纯且狭窄的不包含价值观的政治理论。罗尔斯的这一转折,意在应对当今首先是美国,其次是世界的文化日益多元化的现实,他力求通过对文化特殊性的兼容来坚持自由主义的普遍性。我们透过伯林晚年从自由主义走向自由民族主义的转变中,同样可以观察到这一动向。

罗尔斯的转变预示了自由主义的一种新的路向。与自以为独

得真理与天命的新左派理论家不同,自由主义主张中立性的国家与个人的价值自决。自由主义所说的自由,仅仅是就制度安排的政治层面而言的;对于人生的价值抉择,自由主义采取开放式的态度,从不坚持某种价值的普遍性,因为舍此立场,自由就成为不必要的了。

从这一“薄的”自由主义立场出发,可以发现,很多自以为是的论争与自由主义其实毫不相关。无论是佛教徒、伊斯兰教徒还是儒学的信奉者,只要在政治制度层面上秉持自由主义立场即成为自由主义者。至于他们所持守的文化理念,与自由主义并不立足于同一层次上,因而并不构成对立。这有助于我们避免将个人的价值偏见掺杂其间,导致自由主义的无边泛化——而这,恰恰是带有一元独断心态的浪漫派文人时常易蹈的“本体论自由主义”的误区。比如最近有一篇论陈寅恪的文章,其中的误读之处姑且不论,作者仅仅依据自己定义的“新”文化趣味的标准,就轻率得出否定陈氏史学是自由主义史学的结论。如果按照这一逻辑,则讴歌过希腊艺术的马克思也不是共产主义者,而只能被视为“希腊文化遗民”了。

自由主义并不是一套僵化不变的教条体系,而是与时俱进、变动不居的众多论说的汇纂。它们既尝试对蕴含在自由民主制度背后的义理作出自己的解说,又包含超此一制度之思想。迄今为止的任何一种道德哲学和政治理论的论说,都包含内在的紧张与矛盾。如果从某种自由主义学说中寻绎出一些理论缝隙,就以为历经至少也有数百年演进历史的自由民主制度将会因此而崩解,那就未免过于无知了,因为这一制度并不是某个政治天才有意识的理性设计之产物,而是人们未曾预期之社会演进的后果。打个比方,假如牛顿的物理学被证伪了,宇宙秩序也不会因此而崩溃。这与那种完全依赖某种整体建构的意识形态刻意设计出的社会是不同的。

## (二)谁之阿基里斯之踵

### 诺齐克“守夜人的国家”

问:如果将罗尔斯、诺齐克、德沃金作为当代自由主义的三位代表人物,请先谈一谈诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》对《正义论》的哪些方面作了批评?

答:诺齐克反对罗尔斯以单一的尺度将分配模式化。针对罗尔斯的差异原则,他采取了另一进路。在他看来,正义与否的问题,其实端视个人对其所持有的是否拥有资格,即“个人依据什么原则而能有资格持有某些东西”。诺齐克有关正义三原则的资格理论是:一、“获取的正义原则”,即任何人都必须通过其自身的能力和劳动去获取财产;二、“转让的正义原则”,即任何财产的转让与分配都必须基于自愿的原则;三、“矫正的正义原则”,对不符合前两个原则的由过去的非正义导致的分配后果,应当加以矫正。

在诺齐克那里,个人权利不仅是证实国家道德正当性的依据,同时也为国家功能的扩张设定了道德约束的边界。由此推演出的政治理想,必然是功能最小的“守夜人的国家”。因此,在诺齐克看来,正义就意味着维护个人的权利,而政府权力的扩张,最终必然以损害个人权利为代价。在他看来,国家的合法功能除了维护公共秩序,强制履行契约,抵御外敌人侵外,其余的功能在道德上都得不到合法性依据的支持。

罗尔斯的权利指称的仅仅是政治权利,而诺齐克的“资格”则涵盖了物品与利益。罗尔斯的正义论,要求向社会中境遇较差者倾斜,这就使国家权力扩张至再分配的领域,这是诺齐克不能接受的,因为这侵犯了个人的权利。他们两人之间的争论,固然属于自由主义内部的论争,反映出社会经济领域中平等与自由之间的紧

张,但其政治含义却是大不相同的。

### “主要概念是平等而不是自由”

问:德沃金也加入了罗尔斯与诺齐克之间的论争。如果以“平等与自由”作为他们争论的核心,那德沃金的新见解究竟新在哪里?

答:前述三人可以说都反对功利主义对于个人权利的论证。在德沃金看来,自由主义的“主要概念是平等而不是自由”。平等作为一项政治道德上的公设,好比桥牌中的王牌,其它权利包括自由都是由此推导出的,因此不能以集体的目标和效益加以否定。他批评罗尔斯对于平等的原则还强调得不够,认为政府应当对他治下的民众“给予平等地关怀和尊重”,必须认真对待平等的权利。他意图从平等权利出发,来消解自由与平等之间的冲突与紧张,但这一紧张在他的理论中并未真正得到化解。但在制度层面上,德沃金认为,惟有代议民主制才是最能实现“平等的关注与尊重”的权利机制。

无论诺齐克,还是罗尔斯乃至德沃金,都强调基本的政治自由权利对于社会福利与效率的优先性,在此前提之下,他们以经济社会领域的“自由与平等”作为争论的核心。这一论争,起源于密尔以一种功利主义的论式提出的生产与分配分离的主张,即认为生产必须服从作为自然秩序的市场机制,而分配却可根据人的自由意志加以调控。自此之后,这一再分配的正义问题,就持续成为西方道德哲学与政治哲学争论的一个中心。如果以此定位,那我们可以说,诺齐克更强调自由,而德沃金更重视平等,罗尔斯在两者之间偏于德沃金一翼,因此后两人又被称作“自由平等主义”。

## 当代自由主义的“阿基里斯之踵”

问：如果说以上三者的争论是自由主义内部之争，那么他们都遭到了社群主义的强烈抨击，其中以麦金太尔、桑代尔、泰勒等人代表，那么你如何看待社群主义对自由主义的抨击？

答：社群主义其实并不是一种晚出的新思潮，它在西方思想史上有着久远的渊源。近代欧洲的保守主义者，大多援用的就是社群主义的论式。19世纪的德国社会学家滕尼斯在《社群与社会》中对于文明与文化的两分，强调人性中对于归属的需求等等，已为当代的社群主义奠定了基本思路。

社群主义的晚近崛起，是在针对罗尔斯的《正义论》的批判中重新汇聚在一股思想潮流的。社群主义的批判对象，主要指向当代自由主义抽象个人权利的公设，认为这一公设消弱了作为维系个人的社群纽带，导致孤立而原子化的个人。社群主义看到了缺乏一种社会理论是当代自由主义共有的“阿基里斯之踵”，因而极力标榜从人的社会性出发，批亢捣虚对当代自由主义作出批判。

“社群主义”其实是一个笼统的称谓，其中论述纷繁，观点各异，立场也不尽相同，实际上包孕了许多相互歧异的观点，以致被公认为其代表之一的麦金太尔也不大认同这一标签。固然有人认为社群主义对自由主义构成了尖锐挑战，但也有人将社群主义视为自由主义的一个分支。大体上说，社群主义也预设了一定的自由民主成分。如果借用社群主义的思路，我们也可以说，市场正是依据自生自发秩序形成的最大社群，社群主义固然批判以个人权利为先设的当代自由主义，但同时也极力反对国家权力的扩张。社群固然也是一个集体，但社群与集体在概念上并不是等值的，我们不能望文生义，以为北美社群主义思潮的崛起，也为中国本土的“集体优先”提供了理论论证。中国现有的“集体”大多只是国家政治性组织的延伸，并非真正自发自立集结起来的社群。因

此“集体优先”实际上意味着国家优先,这是北美的社群主义者根本不能同意的。

国内的新左派论者借用社群主义的批判,只是为了说明罗尔斯式的当代自由主义不能为现代社会提供普遍性的原理,然而一方面,他们自身也无力提供这样的原理。新左派只是一种从抽象“应然”出发,立足于拆解的文化批判理论,本身并没有替代性的政治社会架构,这与从“实然”出发的古典自由主义之间,实际上并不立足于同一层次。这一点是主张“让争论浮出水而”的人从未意识到的,也是两者之间迄今并未实现多少具有实质意义的对话的根本原因。从另一方而说,假如新左派想要由一种批判理论转化为建构性的社会理论,由于他们拒斥“人类合作的拓展秩序”这一自由的逻辑,因而无论初始的动机多么纯正,其与社会理论与实践中的归宿必然是依托国家政权,从而沦为一种“宰制性的”意识形态。这在崔之元晚近的文章中即已露出端倪。这是由新左派的理论性格所导致的“囚徒困境”。所以无论如何他们绝不会将自己混同于立足社会之维的社群主义者。

(王焱:中国社会科学院政治学所  
柯凯军:《中国图书商报》记者)

# 怎样用自由保卫自由？

盛 洪

我在芝加哥大学做访问学者时，曾与拉斯教授讨论过哈耶克的理论。我记得他当时很是称赞哈耶克早期的著作，而贬抑其晚期的著作，其中显然包括《自由宪章》(The Constitution of Liberty)。所谓早期著作，主要是指以《通向奴役的道路》为代表的捍卫市场经济原则的著作，而晚期著作则着重讨论法律制度。当时我正在读《自由宪章》的部分章节，觉得不能将哈耶克的早期和晚期分开。我争辩说，在哈耶克的早期和晚期之间也许有着某种逻辑联系。正是由于哈耶克发现，如此美好的市场制度并不能自己保卫自己，才去思考保卫市场制度的方法，从而必然走向对法治和宪政的研究。

邓正来先生将 The Constitution of Liberty 译成中文，中译名定为《自由秩序原理》<sup>①</sup>，无疑为我们研究哈耶克的思想作出了重要贡献。值此，我又重读了该书，感觉我当初对自由的理解。我认为，哈耶克一直挂在嘴边的自由，是“原始意义的自由”，即一种“一些人对另一些人所施以的强制，在社会中被减至最小可能之限度”的状态。尽管哈耶克依其经济学家的习惯，用功利主义方法论证了这种自由是“有效率的”从而是可欲的、值得为之奋斗的，但总体来看，自由是这本书的前提。这本书所要解决的主要问题，就是如此美好的自由是非常脆弱的，它无法自己保卫自己，需要人类社会发展出一套制度来保卫它。这本书主线，就是对这样一套制度的探

---

<sup>①</sup> 《自由秩序原理》，哈耶克著，邓正来译，三联书店1997年版。

讨。但问题不仅是存在着侵害自由的力量，而且是这种力量往往来源于保卫自由的制度本身。哈耶克的自由虽然“原始”，却不可能是霍布斯的自然状态。因为在自然状态下，任何有暴力优势的人都有可能对其他人施加强制。为了摆脱这种自然状态，为了保卫每个人的自由，必须对强制进行强制。因此，哈耶克所谈的自由，是存在着政府的自由。但又正是这种状态，成为自由本身无法摆脱的悖论。因为政府剥夺了任何个人使用暴力对他人实行强制的权力，从而是垄断暴力的组织。一旦这样一种组织失去控制，将会对个人自由产生更大的损害。这种情况意味着，一种保卫自由的制度安排，同时又有可能成为侵害自由的制度安排

在经济学看来，政府是提供公共物品的制度组织。所谓公共物品，是指任何个人无法排他地占有和消费的物品。虽然自由是非常个人化的，自由常常和个人主义联系在一起，但自由实际上是公共物品。因为在一个社会中，谈论任何一个特定个人的自由是没有意义的，这个人的自由也许是以别人的不自由为代价的。只有当一个人的自由并不妨碍另一个人的自由时，才可以说这个社会是自由的。因而当我们谈到自由时，它必是“社会的”。由于人们之间存在着利益分歧，一个人利益的伸张有可能使另一个人受到损害，所以所谓自由，就是在利害冲突着的个人之间的互动过程中实现的。通过互动，在人们之间逐渐形成了使各方利益达到均衡的稳定规范，也可以被看作是自由的边界，也就是被称作规则和制度的那些东西。因此，要保证一个社会是自由的，每个个人都要接受规则和制度的约束；只要这种约束避免了对别人自由的侵害，只要所有的人都平等地受到了同样的约束，这种约束就不能被看成是对个人自由的损害。对于一个政府，保卫自由就具体体现在对这些规则和制度的保卫与维护。在现实的社会中，这些规则和制度一般包括安全制度、产权制度、交易规则、法律条款和伦理规范等。问题是，政府是由人来操作的，它也是一个有着自身利益的利益集团，它极有可能为了自己的利益而破坏这些规则和制度，侵



害社会成员的自由,而且没有任何力量可以与之抗衡。

所以,保卫自由的问题变成了如何约束政府的问题。自古至今有不少政府形式,这些不同的形式不仅是用来适应政府的功能,也是用来约束政府的。大致说来,政府形式有两种,君主制和民主制。很直观地,君主制很有侵害自由的危险,因为君主的权力没有有效的约束。当然,君主制并不必然导致对自由的侵害,民主制也不必然是捍卫自由。在哈耶克看来,对政府更有意义的划分不是君主与民主,而是自由主义的政府和全权主义的政府;“民主政制完全可能运用全权性权力,而威权政府依据自由原则行事之可能性也是可以想见的”<sup>①</sup>。在这里,关于民主有可能损害自由的说法似乎令人费解。不仅一般认为民主与自由几乎是同义语,即令在经济学中,民主与自由也确是同源的。在经济学看来,自由首先应被理解为是交易的自由。达成交易的谈判过程,就是一个自由表达意志的过程,这同时也是一个自由意志与另一个自由意志相抗衡的过程。只有当两个自由意志取得一致时,才会达成一项交易。而民主则被视为是一个多人谈判的场合,其中通行的规则与市场交易没有什么区别:一致同意。只不过由于多人间一致同意的难度较大,人们才采用一个近似规则,多数规则,加以替代。只因如此,才出现了自由与民主的分歧。一个最为重要的区别,是“可否自由退出”。在市场交易过程中,一旦任何一方发现对方的最好出价仍然有损自己的利益,都会以“不同意”加以避免。这就相当于退出市场。但在公区选择过程中,当多数人表决通过一项公共决策时,少数人尽管可以投票反对,却在实际上不能自由退出。因为一个人可以退出一个交易,却很难退出一个社会。由于不能自由退出,少数人就必须忍受多数人通过的决策对自己的损害;又因为投票程序的合法性,政府必然用强制性的手段去执行公共选择过程的结果,从而与自由的最原始的定义相悖:将强制减至最小。由

<sup>①</sup> 《自由秩序原理》三联书店,1997,126页。

此我们会进一步地理解“自由”。自由不仅意味着同意的自由,更意味着不同意的自由;不仅意味着不同意自由,更意味着通过“不同意”避免损失的自由。用这样的标准,我们可以区分自由与民主。

公共物品这个词不像表面那样,可以被理解为是对社会上所有人都有利的物品。对于不同的利益集团,公区物品意味着不同的收益与成本。就像公路桥梁这样经常被人提及的公共物品,实际上也对某些人不利。在河上架桥,显然损害了摆渡艚公的利益;修公路则明摆着会对铁路带来竞争压力。不过无论如何,尽管公共选择过程不可避免地会损害部分人的利益,但在公共物品的领域中,人们是可以忍受的。只要公区选择过程被限定在这一领域,民主过程对自由的威胁并不大。但是在公共物品领域和私人物品领域之间,并没有一条明确的、并且不可逾越的界线,因而公共选择过程不会自动地停在公共物品和私人物品的边界上。一旦越过这一边界,投票程序的弊病就变得不可容忍,因为这会直接导致对自由的侵犯。例如,如果通过投票程序对某一种私人物品,如电冰箱的价格进行规定,就会侵害到买卖双方就价格谈判的自由;并且由于投票决定价格会很不同于市场决定的价格,必须靠政府的强制性力量才能维持这一价格。其结果,是产品出现短缺,人们不得不通过排队或黑市才能买到,反面降低了所有人的福利。更一般地,民主过程越过公共物品边界的最为重要的危害,是政府的扩张和税收的增加,而这两者直观地就相当于人经济自由领域的减少。正是存在着这种危害,哈耶克警告说:“不加区别地将‘民主的’一词当作一个一般性的褒义词加以使用的状况,可以说不无危险。”他将那些认为多数具有天然合法性的人称为“教条式的民主主义者”。在他的意识中,有着对实行投票规则的立法机关的深深的疑虑。在他看来,“对于应当由多数投票决定的问题,应在范围上加以明确限制”;“即使是即时多数的权力也应当受到长期性原则的

限制。”<sup>①</sup>

哈耶克所谓的对投票程序在范围上加以限制,可以被理解为是在公共领域和私人领域之间划一道线,公共选择程序不得越界。这涉及两个问题。第一是这道线划在哪儿?第二是谁来守卫这道线?关于第一个问题,哈耶克并没有给出详细的回答。他只是说:“多数决策的过程不应当与那些自生自发的过程相混淆,而自由社会也渐渐认识到,只有后者才是产生诸多远优于个人智慧所能达致的观点和源泉。”对我们来说,这道线不是一个看得见的物理边界,而是一个原则,即市场交易能够解决问题且不在外部性的领域中,无需民主的介入。这一原则,我相信,显然被包括在他(*general Principles*)中。在哈耶克的语录中,“一般原则”称的“一般原则”所具有某种至高无上的意味,它高于立法机关的多数甚至全体。这种原则或法律高于作为个人的人和作为机构的人的状况。被称“法治”(the rule of law),用来与“人治”(the rule of men)相对应。因而所谓法治,就是用原则来统治人。在政治实践中,这种高于所有人及其公共选择程序的“一般原则”,就是宪法,比如美国的宪法。在法律效力上,宪法高于立法机关的立法,从而它有可能对立法机关的权限进行规定,也能对投票程序的范围加以约束,所以可以成为公共领域和私人领域之间的一道界线。但是,宪法不可能自动地被执行,也不能自动地使人受到约束。下一个问题是,谁来捍卫宪法?在哈耶克看来,这一问题已经由美国的政治实践作了回答。在美国,有一个重要的概念叫做“司法复审权”(judicial review),其含义是对立法机关通过的法案或执法机构的法令,最高法院可以用宪法原则加以衡量,对违宪的法案或法令予以推翻。这个司法复审权本来并没有在宪法中规定,它是经由“马伯里诉麦迪逊”一案由马歇尔大法官确立的。某种意义上讲,这一判例是政治过程中的自生自发的演进。在马伯里诉麦迪逊案之后,美国的最高法

<sup>①</sup> 《自由秩序原理》三联书店,1997年版,129页。

院被赋予了捍卫宪法的权力。于是，谁来守住公共物品和私人物品之间的这道界线的问题，得到了答案。简而言之对民主弊端的补救，靠的是不法治。一方面，是法对人的统治；一方面，是司法体系对宪法的保卫。或者按托克维尔的说法，“法学家精神”成为了“平衡民主的力量”，法院是法学界对付民主的最醒目工具。<sup>①</sup>

应该指出，尽管法治补救民主、司法机构制衡立法机构的形式是偶然出现的，却不是任何形式都能起到法治这样的积极作用。民主和法治代表两种不同的传统，简单地说，民主是将当下分散的个人的意愿转换成社会选择的过程；法治则是将有关类似事物的历史经验累积和收敛成规范的过程。近代以来，一些西方国家立法、司法、行政分立的政治制度，给人以错觉，以为法律只出自立法机关即民主程序，其实正如哈耶克所说，法律早于立法机关<sup>②</sup>。与民主相比，法治在人类政治生活中有着更长的历史。在立法机关诞生之前，法律是由法官制定的。法官的传统，就是一系列的先例，在裁决任何一个诉讼时，法官总是在研读以前曾经发生过的类似事件的裁决。及其后果的基础上，根据本案的特定情况进行斟酌和修正。这是一个非常典型的试错过程，法律就是在这样一个试错过程中逐渐形成的。由于有历史经验的积累和修正，由于法官裁决所依据的不同原则可以在较长时段中加以比较，从法官裁决的系列中抽象出来的原则就会包含更多的人类智慧，更接近人们所追求的正义。这些原则不仅包括裁决具体案例的特定原则，也包括所谓的“一般原则”。因此，法律体系以至宪法，最初最可能从法官的传统中导出。立法机构所立之法，在早期应是对从法官传统中抽象出来的原则的确认。甚至在哈耶克看来，由于法官立法经历了一个试错过程，更接近自由自发的演进，从而比立不法机构的立法更可信赖，更接近正义，更有效率，总面言之，更具有善的

① 参看《论美国的民主》，商务印书馆，1991年，320-311页。

② 参看 Law, Legislation and Liberty, Routledge Kegan Paul Ltd and the University of Chicago Press, 1973。

性质。因此,司法体系是一个产生原则的地方,是法治的载体。在另一方面,由于法官这一职业要求他在两个互相冲突的个人之间寻求公正,在两个原则间裁定正义,又由于(尤其)在西方社会法官和律师构成了一个经济上富裕的集团,法官比其他人更有可能在两个人、团体、机构、以至原则间持公平和超脱的立场,因此也就是守护宪法的恰当人选<sup>①</sup>。

由于法治的制衡和补救,民主才真正成为了一个可行的政治制度。这在“教条式的民主主义者”看来是不可思议的。非民选的最高法院法官有什么权力推翻由民选的议员多数通过的法案呢?为什么代表人民权利的议会的权力要受到制约?上面的讨论已经回答了这个问题。我曾在一篇杂文中说过:“我们都习惯于看到我们自己或他人经常犯这样那样的错误。只是我们往往有这样的幻觉,认为大家都认为对的事情就不会错。既然个人会犯错误,由许许多多个人组成的社会也会犯错误。”<sup>②</sup>在人类社会中,没有任何一种制度是绝对好的。一种制度安排的缺陷往往是由另一种制度安排来补救的。不同的制度安排共同构成一种制度结构,才能解决绝大多数的社会问题。不同的缺席安排之间是互补的、互为条件的,所以,法治不仅不是对民主的侵犯和压抑,反而是民主制度能够有效存在的条件;强调对投票程序的约束,反而是为了维护民主。正如哈耶克所说:“较之教条式的民主主义者而言,老自由主义者事实上是民主更好的朋友,因为他们所关注的乃是如何保护民主得以有效运行的条件。如果有人力图说服多数:一是多数行动不能超越某些限度,否则它们将不再有益于社会,二是多数应当遵循那些并不是它自己刻意制定的原则,那么我们就可以说,这种努力决不是‘反民主’的。民主若要维持,就必须承认民主并不是正义的源泉,而且必须认识到正义观念未必会在人们有关每个具

<sup>①</sup> 参看盛洪《法官裁决与公共选择》,《中国社会科学季刊》1996年春季卷。

<sup>②</sup> 《知识分子应该做什么?》,《读书》,1994年7月。

体问题的流行观点中得到反映。”这番话，也许是对我国民主化努力的最中肯的告诫。在走向民主化的过程中，最大的危险恐怕就是对“民主得以有效运行的条件”缺乏认识。如果我们的认识只停留在以为民主就是多数决定，认为多数决定天然地就代表正义，才真的会葬送民主。如果这样，也许我们还没有尝到民主的好处时，就要忍受它的坏处；正如一些地方还没有将投票程序恰当运用到公共物品领域中，就已经用来对私人物品领域加以干涉了，例如一些城市人代会通过的对价格限制、对外地人就业限制的法案。实际上，我们为民主化所作的努力，首先应该是提出驾驭和规范投票程序和立法机构的一般原则，即宪法原则，其中包括对人的基本权利的规定，包括对政府各分支权限的规定，以及它们以什么样的规则互相制衡。同时还要培育司法体系的成长和成熟，使之成为对立法机构和行政机关的制约力量。

有了法治，有了宪法，问题并没有最后解决。这不是哈耶克缺乏洞见，而是这个世界从根本上来讲就不可能完美。我一直有个感觉，我在一篇文章中也曾提到过：这个世界服从哥德尔定理，即如果它完美无缺，就必须依赖于外部力量；如果它不依赖于外部力量，就不可能完美无缺。从一开始，我们就说，一种保卫自由的制度安排，同时又有可能侵害自由。这样的逻辑自然也适用于法治和司法复审权。当我们用法治的方法去约束民主，依靠司法体系去制衡立法机构时，法治的力量本身快要成为有受制约的力量了。在美国，法官和律师的数量在迅速增加，作为一个利益集团，他们不是社会中的富裕阶层，而且在政治体系（包括司法体系、立法机构行政机构）中占据了优越的地位。美国国会的大多数议员出身于律师或法官，他们天然地是政治过程中最强有力的压力集团。这个集团的利益，要求有更多的法律和由此产生的更多的对法律服务的需求。而法律，恰是国会这个立法机构的产品。尽管他们比其他人更持公正的态度，但他们不太会反对那种对他们有利的制造法律（make law）的趋势。当不同的利益集团为了各自的利益

竞相提出法案,当为了化解僵局而提出扩大政府预算方案时,司法体系作为宪法的守护人,很难完全履行自己的职责。事实上,美国国会就像一架制造法律的机器,制造出越来越多的法律,而法律服务作为一个产业,也变得越来越繁荣。作为结果,美国社会越来越依赖于诉讼来解决人们之间的纠纷,人们用对簿公堂替代市场上的谈判、亲人间的争吵,甚至教堂里的布道。公共选择过程不仅已越过了公共物品和私人物品的界限,而且打破了政府与家庭、世俗与宗教的分工,从而导致美国传统的制度结构的破坏。在另一方面,美国的政府在不断地扩张,赋税在逐步增加。美国政府的预算占国民生产总值的比重,从本世纪初(1902年)的6.2%左右,不知不觉地上升为1992年的37.6%。更为重要的是,在美国宪法规定的政治制度框架下,没有对法律服务利益集团制约的办法。因为要限制法官和律师在政治上的影响,就要限制他们在国会中的席位。这就需要修改宪法。但宪法修正案是要经过联邦参众两院和各州议会3/4多数通过,而恰是律师和法官构成了这些机构中的多数。

当然,在政治体系之外,我们还能找到与司法体系以至整个政治体系相抗衡的力量,譬如宗教和伦理,它们也可以被称作文化传统。对现代政治实践的观察发现,市场经济和个人经济自由不可能从投票程序中导出,因而它们在近代之初的发展依赖于文化传统的力量。但是,什么是文化传统?让我们回到最初的概念,自由。在哈耶克这里,自由除了会使社会更有效率、更公正,还会通过自由的人在自由的状态(即最少强制)下多次互相交往,逐渐形成规范和秩序,这被称为自发的程序,也可称为传统。就其形成过程最少强制因素而言,文化传统最具有善的内涵。因此,传统其实就是自由的结果。由于规范和秩序的存在,每个人才知道自己自由的边界,才会保证整个社会是自由的,因而传统又是自由的条件。从这个意义上讲,自由为自己的存在创造了条件,自己在保卫自己。传统是在代与代之间传递的。对于新一代,他们不用再

付出形成传统的成本,但由于他们没有经历传统形成的过程,他们也不懂得传统的内在涵义,他们有理由对传统表示怀疑,传统被他们看作是自由的约束。由于人们有可能发现更好的互相交往的方式,由于一个社会的外部环境会发生变化,由于社会内部的技术创新,传统的规范和秩序又有可能限制了自由范围的调整和扩展,阻碍新的规范和秩序的形成,在这时,传统又成了自由的桎梏。因此,自由的问题,是由自由的本质所决定的。自由既可以通过传统保卫自己,又可以通过传统侵害自己。一切又归结为对传统的态度。不能无视传统,也不能墨守成规。无视传统可能会导致破坏自由基础的可怕后果,墨守成规又有可能扼杀对新的自由领域的探索。更何况,还有传统之间的冲突。关键在于,如何在传统与创新之间把握恰当的度,而这恰恰是人类历史不曾解决的问题。近代以来的趋势,使哈耶克更担心的是,传统这种“自生自发的力量”被“经由审慎思考而组织起来的社会力量”所摧毁<sup>①</sup>;在另一方面,他又拒绝做一个“保守主义者”<sup>②</sup>。因而对于知识分子来说,了解传统、继承传统、延续传统,显然是他们在自发的秩序中的伟大历史使命,而在传统的边际上,又是一个展开自发的演进的巨大的创新空间。

(盛洪:中国社会科学院经济学研究所)

① 《自由秩序管理》哈耶克著,邓正来译,三联书店1997年版,41页。

② 见跋《我为什么不是一个保守主义者》,187-206页。



# 自由：一段脚踏实地的叙说

汪丁丁

我本来不想谈这个题目，“自由”被谈论得太多，说明它被我们实践得太少。在世界走向“千年之变”的最后这两年里，不知为什么，“自由”开始受到批判，甚至大有被“打翻在地，再踏上一万只脚，永世不得翻身”之势。或许是衣食太过，才有这些不着边际的浮夸空论？或许真应了“我死之后，右派翻天……文化革命，七八年来一次”，才有由“人道”而“真理”而“失语”而拍案而起指斥市场经济为‘世界资本主义的共谋’？或许出生太晚，错失英雄年代，才要从平庸中爆发，对父兄造反？

我要自由，这理由再简单不过。首先因为我有一条活生生的“生命”，它要呼吸，它要搏动，它要探寻周围的世界，它不乐意被外力剥夺了生的权利。其次，我的呼吸，我的搏动，我的探寻，使我有了意识和思想，我的思想让我明白这呼吸，这搏动，这探寻，都属于“我”，从而我有占据这片空间的要求，我不乐意被外力剥夺了我占据这片空间的权利。最后，我的呼吸、搏动、探寻和思想，必须从外界汲取能量才可以维持，所以我要求相应的经济权利和文化空间。这些要求若能被满足，我就有了初步的“自由”。任何外力，若要剥夺我拥有的这点儿自由，不论以何种高尚或革命的名义，都将遭遇“我”的反抗。

推己及人，“我”知道别人也要求上述那有限的各自的自由空间，别人也会反抗对他们各自那点儿自由的剥夺。所以一个不争的事实摆在“我们”面前：每一个人都先是一个“个人”，个人不是抽象的不占据空间的“点”，个人是基于呼吸、搏动、探寻和思想自由

的一个生命过程,它不能被并入别一个生命过程,它“存在”的权利不能以任何理由剥夺。于是“我”知道了“我们”当中人与人之间“平等”的意义,由此“我”可以理解对“我们”而言“公正”的意义。

上述的叙说,我称为“一段脚踏实地的叙说”。因为它只是我一直以来并且延伸至未来的关于自由的叙说的一小段,还因为它是基于对我所理解的每一个人的起码现实世界所发的议论。凭了这一段脚踏实地的叙说,我就不至于被我周围高深莫测的关于“自由”与“民主”的上百种议论迷惑得不知所措。

例如有人说“民主”是比“自由”更加重要的东西,还说“大民主”更合乎中国的国情。这让我想起文化大革命和“无产阶级专政”下的大民主,想起那个时代不堪忍受地被剥夺了的种种“我”的个人自由。对我而言,自由具有最高价值,我不打算把“民主”、“公正”、“平等”或任何其它美好观念与我个人的自由对立起来。

对付不着边际的高谈阔论的好办法就是让它“回到地面上来”。所以我要脚踏实地回应我的一位尊敬的朋友对自由主义者的批评。这位朋友觉得今天我们生活在一个叫作“资本主义全球化”的时代了,根据这样一种对局势的基本判断,知识分子的基本任务便从反抗传统的压迫转换到了反抗市场的压迫。为了郑重其事,我必须引述这位朋友的许多高论。他觉得,在市场经济里,自由往往意味着“做奴隶的自由”,他说:“……与此相应,自由仅仅被理解为‘所有人遵循自愿的原则’这种现代公司和市场的组织原则,人权也被仅仅理解为这个意义上的自由。但是当我们说自由就是自愿,不能不面对所谓‘自愿做奴隶的自由’——正如崔之元最近所指出的,在历史上,一直存在着这种‘自愿做奴隶的自由’。正是在这个意义上,平等——把人当成人,不仅仅是一个经济动物,就是一个我们对待他人和自我确认的最基本人权原则。根据这个原则,正如哈贝马斯所说的,我们有权拒绝现代公司和市场的组织原则,如果那是奴隶市场的话。所谓成员‘自愿’的原则在某种意义上也是通过这种无人统治使自愿做奴隶的原则。这种

统治形式是卡夫卡、布尔加科夫和鲁迅最为关注的对象。……‘无人统治’其实是借助经验、习惯和‘利益一致性’的统治。在它背后是现代性的策略转化：暴力征服变为‘管理革命’，理性统治和统一性，变为习惯和利益的同一性。捍卫某种理念的教条变为‘捍卫过日子’的口号。在功利自由主义成为‘公理’的时代，人们‘自愿’接受‘合理的’剥削”<sup>①</sup>。

我这位热血沸腾的朋友在另一篇宏章巨制中写了更多的这类痴语：“……中国的‘自由主义者’认为，资本主导的市场经济不是一种统治形式，而是‘自由的象征’，……今天主张补古典自由主义课的中国‘自由主义者’，实际上更多地是在重复哈耶克的新右派理论，但是在当代中国，几乎没有人注意哈耶克对‘经济人’的批判，没有人注意哈耶克理论的困境，……市场的少数人专制的状况有制约能力吗？哈耶克起码没有明确回答这个问题，因为实际上只有广大人民对政治事务和公共事务的参与，只有保证公民权和国家政治的公共性，才能真正制约少数专制。这个问题是哈耶克不愿面对的。……自由主义近 20 年的得势既不是因为它独立于政治，也不是因为它创造了最好的政治模式。自由主义的得势是因为它为右派政治提供了摆脱政治合法性危机的理论借口。这一政治合法性危机是指：现代国家的‘公共性’名义和它实际上的‘资产阶级资产管理委员会’的实质之间的矛盾。……西方世界的里根、撒切尔政权正是利用了福利国家制度出现的问题，借助右派自由主义的思想，建立起右派资产阶级的强权政治。”“当代‘自由主义’以经济活动不得干涉的名义捍卫并造成的是那些介入”掌握和控制着经济活动的最大利益集团和政治力量的不得干涉的事实——更多地站在当时社会最强大的势力一边，而不是站在社会公意和人民民主一边，这就是‘自由主义者’和现代中国知识分子在历史沉浮中的一般选择，……在这种虚伪的姿态背后，暴露出的是

<sup>①</sup> 引自韩毓海《中国当代文学在资本全球化时代的地位》，《战略与管理》1998年5期。

知识分子主流的合法危机,是作为‘公意’和公共性的天平的倾覆——由于这个天平的倾覆,很多知识分子的知识和精神已经在事实上,从内部崩溃和破产了”<sup>①</sup>。

这些似是而非的叙说让我想起列宁说过的话：“越出真理半步就是谎言。”真理是由希腊人和中国老百姓直觉上认同的“中庸之道”来表述的,不论你的叙说是基于多么正确的理由,一旦你超出这个理由得以成立的那个“度”,你就没有多少道理了。按照这位朋友的逻辑,似乎世界上生活过得最好的那些社会的选民们全都中了右派政治家的奸计了,似乎整个世界在本世纪80年代到90年代的10年里陷入了右派政治家的大阴谋。这真像“文化大革命”的语言,并且如果我们相信了这套话语,我们将不可避免地也会服从“文化大革命”的逻辑。

还是让我回到脚踏实地的叙说吧。上面说过我理解的自由首先是每个人的生命权利,以及由此引申出来的必要的空间权利包括财产权利和政治权利,以及思想活动的空间及文化创造的权利。现在我希望说明的是,尽管我在许多地方反复说明过了<sup>②</sup>,我们自由空间的扩展,这是一个漫长的过程,决不是凭了我们的“后现代”的想象力就超越得了的。

我们必须发展人与人之间的交换,并且容忍由“交换”所产生的人的异化,否则我们的生命不可能获得充分的活动空间。而为了组织分工,我们必须容忍一些能够行使企业家职能的人获取利润,并且由于我们的世界充满着(人类行为和自然环境的)的不确定性,相应地,承担着应付这些不确定性的职能的企业家们所承担的损失和利润可能非常巨大。同样由于世界的不确定性和人类能力先天的不同质,社会无法预先知道任何个人在社会分工体系里最合适的即最大限度地发挥其企业家才能的位置,所以社会只有

<sup>①</sup> 引自韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》,《天涯》1998年5期。

<sup>②</sup> 参见《读书》1995年3月,7月,12月,1996年4月,11月我的文章。

预先抽象地、人人平等地承认每个人对其个人努力所创造的财富的“财产权利”，从而当机会敲门的时候，每个人都可能发挥出潜在的企业家能力。我们在所有这些方面的“容忍”都会不可避免地、每日每时地产生着社会不平等和不公正。作为一个自由主义者和一个经济学家，我何尝不知道这些道理，并且又何尝不时刻被这些道理所逼迫呢<sup>①</sup>？

我很理解，一位文学家或文学评论家，会很容易想象一个超越了所有现实可能性的乌托邦世界，并且进一步站在想象的世界里批判现实世界的不合理性。不是吗？自从哲学的“语言学转向”以来，我们常常不加思考就提出要“超越某某二分法（资本主义—社会主义，传统—现代，发展—落后，是—非，善—恶……），因为我们对语言的遮蔽作用，对任何一个名词或概念的“普遍主义”倾向（帝国主义，宏伟叙事，在场，中心……）深恶痛绝，对我们心里想表达出来却饱受这外在的“规范”压迫的个人感受和个体性充满同情的理解。

可是逻辑的力量，不论我们多么讨厌“逻各斯中心主义”，都要对我们发生作用。例如，真正要超越语言上的“两分法”，我们就只有陷入“失语”状态。任何“可名之名”都不是我们想要说的。因此真正的“思”的勇气表现在明知其不可说却偏要说，其不可限定却不得不限定，其不可理解却必须理解。

逻辑的力量表现在现实世界里就是事物展开其自身的“过程”。我们当然希望自由，却不得不从“必然王国”向着“自由王国”过渡。无视“过渡”而谈论自由者，“侈谈”自由也！试问没有积累现代工业的知识（以物质资本和人力资本的形态），我们如何跳跃到“后福特生产方式”里呢？没有“物质财富的一切源泉的充分涌流”，我们可以取消分工从而彻底消灭人与人之间的不平等（先天的和后天的）所产生的压迫关系吗？没有千百万科学家、发明家、

<sup>①</sup> 参见我的大量关于“市场经济的道德基础”的文章。

工程师、企业家和工人对分工造成的异化(压迫关系)的忍受,我们高尚的灵魂能不为明天无着的面包所困,不为秋风破屋所扰,不为疲于奔命所扼杀了我们灵魂的高尚? 经济学固然庸俗,但它告诉我们一个简单的逻辑:天下没有白吃的午餐。你不要“分工状态”的异化吗? 那么你只好接受“前分工状态”的异化。我们常从“文化研究”的立场来赞颂“野蛮人”的高尚,其实我很怀疑“野蛮人”是否认为我们“饱汉不知饿汉饥”。

“过程”既然无法避免,自由,平等,正义,博爱,友情……所有这些对我有价值的东西,就不可能同时获得,所以我才必须把一切美好事物加以排序。如前述,我觉得“自由”对我而言具有最高的价值,其次才是“平等”,以及其它的不作为“公平”的“正义”。或许作为一个中国人,我可以把“友情”放在“平等”之上? 总之自由之下的其它价值的序列是可以因人而异的。但是,如果你仔细读过我一开始写的“脚踏实地的叙说”,你会同意,按照我的叙说,没有谁会把“自由”排在任何其它价值之下。我愿意宣称:对人类而言,“自由”是不可超越的;如果不是因为在“自由主义”这个语词下已经装了太多各色各样的“主义”和特殊的“立场”,我宁可把凡是意识到自己是“人”的人都叫做“自主主义者”。

我的那些骨子里其实是自由主义却发出上述那些骇人的批判自由主义的议论的朋友们,当大多数人宁可在现代市场里生活也不愿意在野蛮丛林里生活的时候,我们尽可以批判说:那是市场经济的“无形统治”代替了大自然的“必然律”的统治,我们当然有“说”的自由(除非我们的道德意识出于对我们叙说的后果负责阻止我们“说”),不过我们却没有自由从“说”延伸出去,用行动(例如“文化革命”)来迫使“他们”进入“我们”的乌托邦世界。华伦斯坦的伟大,在于他揭露了资本主义中心地区是如何对边缘地区实行剥削的。格瓦拉的伟大,在于他以暴力的语言批判了资本主义的“中心地区”。不论怎样,从“暴力的语言”到“语言的暴力”总是一种进步,而从劝说进入暴力总是一种退步。我不希望看到我的朋

友们对这一“进步—退步”两分法范畴的“超越”；我不得不担心，当我们去年鼓吹华伦斯坦今年鼓吹格瓦拉的时候，明年会发生什么。

在“语言的暴力”当中，说中国的自由主义者从未注意到哈耶克对“经济人”假设的批判，也算是一种暴力吧。例如我自己就写过《哈耶克“扩展秩序”思想初论》，在《公共论丛》上分三次连载。其中不仅讨论了哈耶克对“道德中性”的经济学的批评，而且第三部分讨论了哈耶克思想体系的内在紧张。深思熟虑的自由主义者总是比他的任何批判者更清楚“自由”的限度。

“语言的暴力”还包括，向人们提出类似“在自由主义胜利的地方，民主为何失败？”这样的问题。难道在自由主义还不被允许的地方，民主更加充分吗？我常常在批判社会的同时对“批判主义者”表示高度怀疑：如果你的惟一使命就是“批判”，如果你必须使用语言进行批判，如果语言总是赋予语言的使用者“指称”的权力，那么你何以面对福柯对你的批判呢？

我在批评崔之元先生鼓吹的“乌托邦教条”时几次写过这样的话：在地狱的入口处，需要的是直面现实的勇气。我愿意以类似的话作为这篇文章的结语：在人类争取自由的过程中，需要的是承认我们所处的和将要进入的状态为“不自由状态”的勇气，并且始终注视那犹如天上星辰般崇高的自由王国。

（汪丁丁：北京大学中国经济研究中心 研究员）

# 有了真问题才有真学问

卞 悟

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

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



而不是强迫别人搞)决不像当年小岗村那几十个秘密按手印结盟搞包产到户的农民那样要冒生死的风险。

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

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

实际上,如果说在波兰像克拉科夫钢铁厂那样国家持股49%、而职工自愿持股51%,1.7万职工中80—90%认股而管理者并无任何股权优势的企业算是已完成了“私有化”,那么在我们这里许多地方则明文规定“两个以上股东建立的经济组织”都“属劳动群众集体所有制”。如果说任何西方国家都没有立法禁止“公有制”,那么近年来我们一些地方已经规定“今后禁止新建产权不明晰企业”。如果说一些国家数年内完成“私有化”的目标被抨击为

该死的“休克疗法”，那么近来我们一些地方则规定一年内甚至9个月内完成乡镇集体企业产权改制“任务”。一些地方还标榜提前“完成了改制任务，实现全镇工业经济私营化”，甚至合同未到期的承包、租赁企业也提前终止合同进行“拍卖”。如果说许多东欧国家在“私有化”中股权初始分配上都为经理持股设立了严格的限制（只是在二级市场上允许通过购股而集中股权），那么我们不少地方在初始配置上就强调领导持大股，领导中又特别强调法人代表持大股；领导认股可赊欠而工人认股则必需交现金；另一方面在那些“烂摊子”企业中又反过来强制职工出钱补窟窿，不出钱就解雇。如果说“资产阶级经济学家”斯密等人还大谈劳动价值论，而弗里德曼这样号称最极端的自由市场理论家也承认“劳务贡献”与“资本贡献”同等重要，两者是互利的交换关系而不是资本“养活”劳动者，那么我们这里一些“主旋律”作品却堂而皇之地教训下岗工人“今后得学会自己养活自己”，仿佛过去工人是被谁“养活”的……在这种情况下还争论什么姓公姓私，岂不是滑稽吗？

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

奇怪的是我们这里许多人对这种“真问题”视而不见，却把一些伪问题炒得火热，而且还以这些伪问题为基础划分“改革”与“保守”。前不久我们就见到过这样一场火药味很浓的争论：一方认为决不能把国有资产按某种规则公开公平地“分配给职工和居民”，而“除此之外”的一切产权变革都可以大行其道。另一方则强调

“民间资产阶级、小资产阶级”已成心腹之患，需严加打击，而“官僚资产阶级”仅仅是“萌芽开始出现”而已。一方认为平民私有化决不可行而权贵私有化可以放手大搞，另一方认为平民资本是洪水猛兽而官僚资本则不足虑。这不禁使人想到历史上那反复了无数次的“抑兼并”与“不抑兼并”之争；一方要厉行国家垄断而防止“阡陌间巷之贱人皆能私取予之势、擅万物之利”，另一方要放手让权贵聚敛私财而惟恐使“官品形势之家与齐民并事”。这样的争论——用句很不“学术”的话说——不是拿老百姓寻开心吗？！

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

在“强制与否”的问题已经解决、“第一公正原则”基本实现的现代文明国家，自由主义与社会民主主义这两大基本思潮会为自由与平等、效率与公平、工具理性与价值理性、科学主义与人文精神等一系列“真问题”激烈争论。但在“强制与否”仍是真问题、“第一公正原则”未实现的前现代条件下这两大思潮实际上是互补的：自由主义者把倚仗强权化私为公抨击为“通往奴役之路”，但他们决不会认为倚仗强权化公为私就是通往自由之路。社会民主主义者把倚仗强权化公为私斥为浸透“血和肮脏”的原始积累，但他们决不会认为那“权力统治着财产”、“通过任意征税、没收、特权、官僚制度、加于工商业的干扰等办法来捉弄财产”的中世纪就是“干净”的。他们一方要求经济自由，另一方要求政治民主，双方都为

改变那种不自由也不民主的旧制度作了贡献。

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

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

何清涟本人曾明确表示这本书并非专为圈内人士所写,而是面向社会的呼吁,因此没有采用经院式的表述。这当然不是说经院式的研究没有价值。其实一向不是有许多文学者批评主流经济学为“奏折派”,指其太重功利,缺乏为学术而学术的“经院”气么?平心而论,平民派也好,“奏折派”也好,相对于“纯学术”的经院式“大学问”而言,都可能被称为“小学问”。然而学问无所谓大小,却需要论真伪。夫“学问”者,“学”以解“问”也。其“问”既伪,其学岂能为真?有了真问题,才能有真学问。而如今的某些经济学著述之缺陷,还不在于其太“经院化”或是太“奏折化”,不在于其学问之大小,而在于其回避真问题,热炒伪问题,因而便难免伪学问之讥。所谓“有学问的无知”,所谓“学术泡沫”,所谓“屠龙术”,所谓“皇帝

的新衣”，即此之谓也。

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

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

显然，问题根本不在于“分还是卖”，而在于产权改革本身究竟是“公共”的事还是“双方”（在买方即原控制人的情况下实际上是“一方”）的事，而这又关系到把存量资产看成是“公共”的还是“一方”的资产。该文作者想说的实际上也不是“扬卖抑分”，而是借“卖还是分”这个伪问题，以“交易成本最小化”为理由，反对“公共决策”而倡导“双方交易”，亦即反对民主私有化而倡导权贵私有化。这是交易成本理论（包括科斯定理）被我国一些赶时髦的学者曲解与误用的例子。其实交易成本理论只适用于已确定的交易方之间的交易过程，而不能用于交易方的确定。而在实践中，“公共

决策”成本一定高于“双方交易”的说法更是毫无根据。农村大包干就是一场交易成本极低的成功改革，它恰恰是通过典型的“公共决策”（小岗村那 18 位农民按手印的“生死文书”就是明证）实现的。如果换个搞法，把全村土地交给村长去“双方（或单方）交易”，那“成本”小得了吗？

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

何清涟曾批评一部分经济学者缺少人文关怀，我认为这个批评很有道理。但这一提法容易被纳入那种“人文精神与科学主义之冲突”的“后现代话语”中去。（何书的大陆版被改名为《现代化的陷阱》也给人以这样的印象，尽管实际上这并非出自她的意志）而如今也确实有许多人文学者对部分经济学者标榜客观主义、逻辑至上、价值中立的“科学”态度表示不满。但实际上，正如中国当前缺少平等并非由于自由太多、效率不高并非由于公平过剩一样，中国目前的人文精神之缺乏也不是因为科学精神过剩而造成。中国当前的某些经济学著述虽然因其公式、模型的堆砌而在形式上“科学”得骇人，实际上在客观经验的认定与逻辑上的自治方面都有严重缺陷。仅以上述那位朋友关于要“双方交易”而不要“公共决策”的高论及其对“交易成本”理论的理解而言，我不敢说他在道

义上如何,但可以肯定他在形式逻辑上是站不住脚的。因此,“有了真问题,才有真学问”的态度,恐怕不仅仅是为了给经济学引入人文关怀,而且也是为了给经济学引入真正的科学精神。

一些前计划经济国家的经济史说到底,就是个先倚仗强权化私为公,后倚仗强权化公为私的原始积累过程。老实说,我至今仍然认为布哈林的《过渡时期经济学》与普列奥布拉任斯基的《新经济学》是这类国家经济学界至今未能逾越的高峰。因为这两本书正是以“社会主义原始积累”理论为全部分析的基础,毫不掩饰地系统论证了“依仗强权化私为公”的建构机制。他们当时在道义上与学理上的双重自信是此后这类国家的主流学者再难企及的。因为自信,所以他们也就能够抓住真问题,做出真学问——当然,“真问题”未必能导出正确的答案,“真学问”更不等于真理。由于“过渡”的方向本身有问题,他们的答案自然也就完全错了。但他们毕竟不像后来的人那样回避真问题,而只在对伪问题的炒作中建构伪学问。反观如今我们以“过渡”、“转轨”为题的经济学著述也很不少了,但有哪本能像他们那样自信、那样切入主题、直奔实质、坦率地谈论“原始积累”问题?

而这,也正是我推崇何书的理由所在。虽然何书中的一些观点我认为仍值得商榷。例如她认为中国的原始积累过程已经完成,其本意是说中国的财富集中程度已经很高,已经达到完成了原始积累的资本主义国家在历史上曾经达到的程度。对这一本意我并不想质疑。但问题在于“原始积累”这一概念有其特指含义,它并不等于一般意义上的财富集中或资本集中<sup>①</sup>。概言之,“原始积累”意味着凭权力积累,说它已经完成就意味着已经结束了凭权力积累的状态而进入了规范化的市场积累阶段,结束了权钱关系而只限于通过等价交换形式取得剩余价值。但这不仅与何著的其他一些论断相矛盾,就从何书所述的事实来看,也并非如此。再如,

<sup>①</sup> 参见拙文《拒绝原始积累》,《读书》1998年第一期。

她认为目前的许多弊病源于“市场万能论”，她的本意是说除市场以外还应该搞政治改革。但“市场万能论”本是与国家万能论、而非与政治改革相对的，而何书既然并不倡导国家主义，批“市场万能”就有些离题，从她对“东亚模式”的否定态度看，她针对的实际应该是“新权威主义”。但无论如何，这本书在谈真问题，做真学问方面，还是很值得注意的。

（卜悟：清华大学历史系 教授）



# “真问题”的背后

乐 钢

何清涟的《现代化的陷阱》提出了“真问题”，对此我同意卞悟的看法<sup>①</sup>。我以为《陷阱》的首要贡献就在于，它提醒中国的思想界面对现代化这一过程必须有足够的问题意识。不能假设陷阱是不可避免的，甚至是天经地义的。因为一旦这样思考，也完全可以反过来以假设为前提，将现代化抽象为意识形态的宏伟叙事，为伪历史主义的不可避免论提供合法性依据。而不幸的是，假设的谬误已得到证实。《陷阱》不仅仅勾勒出中国现代化过程中出现的问题；这个隐喻同样指涉着现代性这一覆盖全球的历史过程与意识形态本身就是一个真问题。换言之，对《陷阱》的讨论，应该也包括对现代性这一陷阱的讨论。

“自由选择”这一概念，为卞悟先生分析当代中国问题提供了主要理论前提和价值尺度。但是，个人的“自由选择”从来就不是一个仅仅与滥用“强制”相对立的政治学概念。在现代资本主义市场原则规范下的自由选择，同样受制于资本化的权力强制。更重要的是，后面这种强制就是在意识形态上通过对“自由选择”的抽象表述，将社会的不公正合理化了。因此，不应该把“自由选择”剥离出具体的历史过程和权力关系。这种问题化的方法追求的是理论的复杂化。具体讲，对“自由选择”的批判，并不反过来证明“强制”就是合理的。为了步出意识形态的陷阱，关键是必须避免非此即彼的思考模式，不能在试图从一个陷阱中挣扎出来的同时又跌

---

<sup>①</sup> 见《读书》1998年第六期。

进另一个陷阱,不能为了达到前一个目的而将后者神化。

卞先生认为,关于姓“社”姓“资”或姓公姓私这一“伪问题”的争论,应该重新定位于对强制还是自由选择这一“真问题”的思考。其理论前提与价值归属是自由市场原则,如“公民自由产权”,实现这种产权的自由选择,即要么“自由地选择‘单干’”,要么“自由地(即不是被迫地)把自己的资产加以合并、自由地组织经济联合体”。实际上,自由主义经济学在表述中意识到的问题比卞悟先生想象的要复杂,作为抽象意义上的自由公民,在实际经济生活中有种种差异和利益冲突,多数公民实在谈不上拥有自己的资产,从而更谈不上自由选择了。所以,为了使“自由”这一政治理念对多数社会成员具有现实意义与意识形态召唤力,对“自由选择”的界定必须宽泛而灵活。对多数公民讲,拥有多少资产并不重要,重要的是要有一个自由的市场,在这个市场中社会成员享有均等的机会作出选择。也就是说,经济自由主义所承诺的,是起跑线的公平,而不是结果的公正。

问题的另一面是,决定市场经济起跑线公平与否的关键,从来就不是抽象的机会均等跟自由选择,而是对资本、市场、资源等有形物的占有与占有程度。结果的不公正首先是由竞争的不平等决定的,因而所谓公平原则在这里是不适用的。用一个通俗的比方,在这条起跑线上待发的,有航天飞机和越野跑车,也有老牛破车和饥肠辘辘仅靠两条腿走路的穷光蛋。不错,总有个别赤手空拳的好汉(如比尔·盖茨等),凭着超人的机智与机遇,一跃而成亿万富翁;也总有一部分人可以通过个人奋斗,扔掉自行车换上小轿车,或是骑上自行车,这些人构成了当今发达国家中的“中产阶级”。自由市场的信奉者正是利用这一部分人的成功,对那些尚在步行的多数人说:看,这场竞赛并不是像有些人说的那样,是一场零的游戏;雪球只会越滚越大,并且通过涓滴效应惠及所有的人。部分人的成功进一步强化了自由市场原则的意识形态召唤力:过去20年间,正是美国经济走向后工业化的同时,一方面科技进步极大地

提高了效益,另一方面白蓝领职工的绝对劳动时间也增加了 20% 到 40%。按理说,这两者相加为社会创造了巨大财富,再加上人们又“自由地”选择勤奋的工作,这不是很好吗?但涓滴效益的结果却是,也就是这 20 年,特别是里根所代表的正统自由市场派成为主导势力以来,美国的社会不公进一步恶化了;占人口中最富有的 5% 与底层的 20% 间,收入差距从 70 年代中期的 11:1 扩大到了 90 年代初的 19:1;大企业主管与职工的收入差距,由 34:1 上扬到 180:1。事实上,这一贫富差距扩大的结果已不再是发达国家中的所谓相对贫困。仅 90 年代的头 7 年,以单位时间所得计算,扣除通货膨胀因素后,美国有 60% 的人口实际收入反而下降了<sup>①</sup>。这种据说是只在资本主义早期才出现过的绝对贫困现象,恰恰是在美国经济最新的一轮翻番中重现的。造成这一结果的一个主要原因,就是市场对收入的分配从劳务向资本的严重倾斜,即“资本贡献”对“劳务贡献”<sup>②</sup> 的掠夺。

这一现象在最能代表自由市场经济的美国股票市场中得到了进一步的证实。根据最近的材料,仅站在顶尖的 1% 的投资者,其获益便超过了底线往上 90% 的人的获益总和(注意,这个 1:90 之比,还不包括没有能力参与股票市场的、占人口 40% 的低收入阶层)。而占 90% 的这部分投资者就是构成所谓“中产阶级”的主体,他们参与股市的基本工具就是他们的雇主和个人退休保险。也就是说,他们投入股市的个人资产,就是他们晚年的生计。这 90% 的小本投资者占总人口的近 55%,加上毫无效益的那 40% 人口,结果是,95% 的人还不如 0.6% 的人<sup>③</sup>。

不少人以为,股票市场毕竟可以帮助企业筹资,从而扩大就业机会,实现工人的“劳务贡献”。但实际上美国企业的筹资比例,

① 见 Jeff Faux 文,“The ‘American Model’ Exposed”, the Nation, October 27, 1997

② 卞先生所引弗里德曼语。

③ 见 Todd Schwartz 文,“The Bull and the Bear and the Woolly Mammoth”, Oregon Quarterly, summer 1998.

90%是经由内部方式进行的,剩余的10%,又常常先从信用和债券市场上实现,然后才是股市。而另一方面,公司对自己的股票行情又十分在意。通常的情况是,当一个公司的利润下降,股值下跌时,只要提出结构调整,宣布裁人多少多少,无论其经营状况是否会好转,这一着总能收到立竿见影的短期效果,出现股值回升。这就出现了一个看似矛盾的现象:一方面股票市场对企业集资并非想象的那么重要,另一方面企业对其股票的市场表现又很重视,这是为什么呢?只要想想前面提到的那个1%就明白了:正是这些人控制着资本的大头,因而也就把持了企业的董事会与经营决策。大多数人的“劳务贡献”只是他们实现自己“资本贡献”的工具罢了<sup>①</sup>。

最有启示意义的还是,按自由市场的标准话讲,凡在股票市场上市的企业,都叫“公”司(publicly listed company),这包括了美国几乎所有知名的大中企业。只有非上市的企业才称作“私人持有”(privately held)。这一美式“姓公姓私”的界定当然不会引起中国式的争论,因为上市公司的股票对每个拥有“自由选择”权的公民来讲,在法律上的确是“公有”的,具有认购的“均等机会”。至于大多数人是否有这个购买力,至于自由选择的结果是少数人以“公”肥私,出现0.6对95的“等”式,对不起,自由市场原则从来没承诺过结果的公正。经济自由主义的召唤力表现在,当它把极度的不公正合法化的同时,它还会进一步逼问那些可能抱怨的小民们:谁让你那么懒,甚至谁让你智商那么低。别忘了,要没有那些能人管理我们的经济,要没有那些富人的“资本贡献”,哪有你的饭碗?正是通过对这种意识形态假设前提的确认,美国多数民众接受了自由市场原则的合理性。他们不患贫,也不患不均;他们站在“机会均等”的起跑线上做着成功的“美”梦。

讲到这里,我们必须澄清自由市场的另一个神话。不少人常

<sup>①</sup> 见 Doug Herwood《Wall Street: How It Works and for Whom》。

常以为,里根撒切尔式的当代西方正统自由市场派,主张尽量减少政府干预,让市场规律而不是官僚意志决定经济的实际运作,无论其施政的结果如何,初衷总是不错的。这种看法是把自由市场在道德上神圣化了。殊不知,撒切尔时期的非国有化,正是通过强大的国家干预而实现的。关键问题还不是有没有国家干预,而是这种干预是为了谁的利益。撒切尔对国有资产的瓜分,是不可能让每个公民去自由选择的,其大部分正是经过市场的“公有化”而流进了少数人的私囊。这场非国有化,与《陷阱》揭示的问题有异曲同工之妙,只不过英国的自由市场制度远为健全,所以看起来显得井然有序、理性合法罢了。

再看里根吧。按说美国没有欧式“福利社会主义”的包袱,“里根经济学”又那么崇尚自由市场,主客观条件使得政府干预既不应该亦无必要才对。其实不然,仅举一例。美国以前有家汽车公司,资格老得干脆就叫“美国汽车公司”。它造的“吉普”牌越野车后来在中国干脆就叫“吉普车”,成了一个普通名词。可今天还能有吉普,决不是因为自由市场运作的结果。70年代石油危机后,日本西德的小轿车以其节油价廉等优势对美国汽车工业造成了空前的挑战。到了80年代初,“美汽”资不抵债。这时里根政府出面,以债务信贷税收等方面的种种优惠政策为条件,要克莱思勒公司兼并“美汽”。兼并后自由市场原则才又重新运作,工人该裁的照裁不误。结果是:“美汽”的原股东们并未因他们自由选择的失败承担与之相应的责任。

无疑,美国的开国传统和早期的人文地理环境,哺育了一种富于理想主义的自由平等精神(尽管实际上并不适用于有色人种)。正是这种精神为民主制度的发展奠定了思想基础与社会基础。但我们千万不能把政治上的自由精神等同于市场原则控制下的“自由选择”,把平等与“机会均等”混为一谈。事实上,自由精神与资本主义市场间,社会平等和效益优先间,存在着难以克服的矛盾。特别是随着大资本对民主制度的腐蚀,知识生产的学院化科层化,

以及大众消费文化的稀释效用,早期形成的自由平等精神,其生存空间变得越来越狭小,对资本与权力的约束也愈发无力。

美国历史上真正能代表自由精神的人就包括卞文中谈到的那些“公有制”的实验者。但是,卞先生把关键问题搞混了。首先,这些人作出的自由选择,恰恰就是不选择资本操纵下的自由市场经济。他们从根本上拒绝站在那道虚幻的“机会均等”的起跑线上,拒绝参加那场不平等的竞争。卞先生的最高价值取向既然包括社会公正和人文关怀,怎么可以无视这些边际性的实验与主流经济秩序在价值选择上的对立呢?第二,卞先生说“至于它们在经济上是否可行,在道义上的凝聚力是否能持久,那是另外的问题”。另外的问题是什么性质的问题?避而不谈这些历史过程中出现的活生生的事例,特别是它们背后的那些“另外的问题”,却又同时把它们剥离出来以论证自由选择的抽象原则,这样讨论问题有什么意义?富有启示意义的是,卞先生在这样两个关键问题上却背离了自由市场的精髓:在西方,越是坚持自由市场原则的人,越不会把这些“公有制实验与主导经济秩序混为一谈;同时,他们会利用一切机会突出前者的那些“另外的问题”,以证明后者的合理性。从他们的逻辑出发解释历史上那些实验的失败,只能得出这样一个“常识”般的结论:即“公有制”违背了人的“天性”。

卞先生把美国历史上那些“公有制”实验者的“自由选择”作为规范现代性的最重要的(也是文中最诱人的)标准。那么,与欧文等同一时期,更多的白人男性自由公民,通过“自由选择”对印地安人的种族屠杀,并“自由选择”了对黑人和其他有色人种的奴役,这些是否也应归到现代性中?德国人通过“自由选举”把纳粹推上了台,这算不算?放到全球范围内,别的就不说了,就说我们熟知的鸦片战争吧,这种“自由贸易”是不是也该算?如果我们按这种逻辑推下去,凡是在现代性建立过程中发生的一切,都应该算才对。而这恰恰就应该是我们讨论现代性的出发点,即把被意识形态删改抹掉的物质性冲突与权力关系还原,分析它们的时间空间形态,

从而为我们所处的这个历史与地理位置作出比较准确的标定。

我们不妨暂时搁置我们所熟悉的“传统—现代—后现代”这类顺时性的理论叙述方式,从空间的民族国家形态入手,先看看我们赖以生存的这个地球的资源分配图。

现代化经济范式首先意味着什么呢?答案是:发达国家(包括新兴工业化国家和地区)的人口不到世界人口的20%,却占有消费着全球80%的资源;仅美国一国,就以不到5%的人口消费着1/3的资源。也就是说,要在全世界实现“美国梦”,这个地球的资源只能维持8亿人的消费。用中美互为参照,按人均占有的可耕地和淡水计算,要么就是把中国的现有人口只保留1/10,要么就相当于把美国人口乘以5,然后统统迁移到密西西比河以东。这一赤裸裸的生存现状是不需什么大道理就能说清楚的。

关于现代性的讨论首先应当从这一世界经济政治秩序的历史成因谈起。我在这里只能简略地描述几个主要线索。首先要说明的是,价值批判必须建立在历史分析的基础上。具体讲,在资本主义市场经济出现之前,欧亚大陆间、欧(洲)阿(拉伯)非(洲)之间跨疆域的贸易就已存在,有的已有上千年的历史。帝国间、族群间为争夺资源的战争也一直存在,对异族异域的掠夺本身并非欧洲殖民主义的专利。事实上,欧洲人在海外的早期殖民经历更具这种“前现代”特征。换言之,国际资本主义市场经济的建立,还必须有另外一些条件。讨论现代性的形成条件及其现实意义,最少可包括如下三方面的问题。

(1)欧洲殖民主义对海外原料市场进行的有组织商品开发,经过贸易分工建立起的与之相应的资本、技术和劳动力等市场配置。与“前现代”对资源的掠夺占有不同,殖民地式市场经济把无偿得来的资源商品化,进入资本的再生产,因而“合理化”了。形象地讲,欧洲殖民主义者先是以海盗的方式抢来了鸡,但得手后却没有像海盗一样简单地杀鸡取蛋,而是要鸡不断地下蛋孵卵。这只鸡不仅是无偿占有的,而且是“无价”的。这里讲的“无价”,一是指

几十倍于西欧的自然资源,二是指古典经济学(也包括经典马克思主义)从未考虑过计算生态成本,而只计算开发这些自然资源的费用。从世界经济史谈现代性的起源,就不能不研究这一无偿资源商品化的过程及其成本效益。综合渥伦斯坦和一些环境主义学者的观点,若把无偿占有的自然资源和以后开发消费造成的环境破坏同时计入成本,以当代的可比价计算,整个资本主义市场经济其实是个亏损型体系。

应该指出的是,仅仅从经济学的立足点出发进行成本效益评估,不但永远也算不清(首先价格尺度就离不开具体的时空,而已经被毁灭的大量生物多样性资源的未来预期价值今天根本无法计算),同时也在复制着以资本为核心的一整套关于“价值”的话语。要进行成本核算其实并不需要那么复杂的量化过程,只要想想这样一个事实就够了:在地球上已经存在了上千万年甚至上亿年的非再生性资源,仅仅在过去 200 年间就差不多用尽或者毁掉了最少一半,而直到 30 年前都不计价的“空气”(如臭氧层),今天也变得“稀有”(薄)了。更重要的是,还有决不能用价格计算的社会成本,最“昂贵”的就是侵略战争,种族屠杀和蓄奴制。现在是马克思主义关于人类改造自然并改造自身的老话倒过来讲的时候了:资本在创造这个人欲横流的世界的同时,也毁灭着人类和地球。

(2)与这种市场经济秩序配套的社会组织形态,其中最重要的即是民族国家的形成及其法律体系的建立。民族国家的建立与全球资源的再分配几乎是同时开始同时完成的。资本主义经济把“地球”变成“世界”的一个成功秘诀,就是通过这一体系将资源的不平等占有永久化,秩序化。这种秩序化的结果,从发展主义的角度看,就是所谓发展的不平衡;在消费上的表现,就是现今世界的资源消费图;以生态成本论,就是自然资源赤字。问题的关键是,民族国家通过不断地复制这种不平等秩序,把资本主义经济的发展成本在征服者和被征服者间进行了极不平等的再分配。这就是为什么几个世纪的亏损型发展非但没在西方国家的成本核算中表



现出来,结果反而是“高效益”的。这也就是为什么在水涨船高的情况下,今天富国的穷人看上去过得不比穷国的小康人家差,而且因此为富国的社会稳定提供了基本的物质基础。民族国家的政治体系并未随着资本的全球化而式微(欧盟等形式的区域性国家集团的“对外”的功能并无本质变化)。在资源的占有与消费、人口控制(移民)、环境保护等方面,西方的民族国家功能实际是强化了。全球性跨国资本的流通和产业结构的变化,只是从广义的“生产”的角度解释目前的世界格局;以广义的“消费”论,全球化过程实际上进一步加剧了原有的不平等。除非发达国家偿还旧债(而这又是不可能的),现行秩序只会继续下去,而维系这个秩序的机制就是自由市场和自由贸易。有揭示意义的是,西方自由市场派这时却不谈什么机会均等了,因为它实在不可能让人相信民族国家间还有什么平等的起跑线;相反,它却要坚持诸如贸易平衡这类所谓结果的“公平”。正是通过自由市场和自由贸易,富国继续享有它们的高消费生活方式,并将高消费的经济社会环境成本转移到穷国,把穷国变成了它们的夕阳工业区和垃圾堆。这就是为什么发展中国家的现代化都具有程度不同的内爆型特征:当这个地球被瓜分完后,资本主义这个亏损形经济体系只能允许它的后来者把现代化的社会和生态成本就地处理,把自己的家园变成角斗场,变成荒山秃岭。这一成本转移过程当然不会在发展中国家内部均衡负担,而只会不成比例地依内部权力关系出现反向“涓滴效应”。

(3)由于这个主导世界秩序是伴随着欧洲人的海外扩张而形成的,为这一秩序合法化的意识形态体系只能是所谓“欧洲中心主义”。但对欧洲中心主义应该历史化,作为话语对待,而不是机械地套进马克思列宁主义关于经济基础、上层建筑和意识形态的关系模式。这种意识形态的话语特点,就是它既是虚构的,是在欧洲人“发现”别的文化的同时而构建的,同时又是写实的,即对“野蛮人”的掠夺征服教化等具体行为过程,常常是把不平等的权力关系从话语实践转变为社会实践。殖民地市场经济建立一个理念前

提,就是欧洲殖民主义者认为“野蛮社会”没有私有财产这一核心观念及由此衍生出来的一整套“天赋人权”。就是以这种话语关系对权力和权利关系的界定,殖民主义对资源的掠夺占有才可能是“free”的(即占有方式的“自由”与占有物的“无偿”或“免费”)。将意识形态话语化还有一层重要的含义,这就是对“西方现代性的阐释是一个不断的建构、修订、改写、流通和复制的历史过程。在这一过程中,“东方人”的参与和贡献是使它在全球合法化的一个重要因素。这里只能指出其中的一条线索。资本主义的殖民扩张,面对的并非单一的他者:除了那些“野蛮”社会外,还有像中国、印度这样的文明,同欧洲一样拥有成熟的文字体系及在此基础上建立的整套“传统”。从莱布尼兹到伏尔泰,不少启蒙思想家眼中的中国是一个在很多方面比欧洲还要先进的文明社会。这一“马可·波罗情结”出现价值认同上的逆转,其最有影响和代表性的人物就是黑格尔。德里达就曾指出,黑格尔历史目的论的建构,就是通过“对‘太阳’的隐喻转换面完成的:文明之源的东方像自然界的太阳一样,永远遵循着自身的轨迹简单地重复自己;当太阳运行到西方时,它才真正成为有意义的光明之源,内化为人的自由精神,照亮了历史进步的方向。这一本质论的二元对立,奠定了关于东西方、自然与人、古代文明的自生自灭和现代历史的目的性等现代性的经典叙事。

对现代化这一陷阱提出质疑,并不意味着就要回到某种想像中的“传统”中去;一旦被历史逼人这个陷阱,回路就已经堵死了。只要我们的根本生存方式就是在这个陷阱里挣扎,现代性就永远是个“未完成式”。但也正是这种深刻的悲观,迫使我们寻找别的精神资源,以进行一点最终很可能是微不足道的抵抗。至于这点精神资源来自“传统”还是别的什么(后者当然包括“西方现代性”中的反叛力量),只要它能反抗绝望就行。

# 社会公正与学术良心

秦 晖

“原始积累”恐怕是现在从学界到社会弄得最混乱的概念。我曾看到一份地方政府刊物夸耀说当地已经“完成了原始积累”；一部电视系列片则把中国乡镇企业的发展称之为“人类历史上最高尚的原始积累过程”！在这里“原始积累”俨然成了褒义词。另一部电视系列片更有意思，在列举了某特区当时的一些“缺点”，如现代包身工制、拘禁式工棚、对打工妹的性奴役现象等等之后，话锋一转，大谈起英国“资本主义原始积累时期”“羊吃人”的可怕，说是那时死了“成千上万”人云云。言下之意，与此相比，我们那点儿“代价”真算不了什么。

人们很熟悉这种“原始积累”观的由来，如同熟悉马克思那句名言：“资本来到世间，就是从头到脚，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西。”有趣的是这句话正被人从两个方面加以运用：过去人们为抨击“资本”而痛斥它的“血和肮脏”，而目前更流行的则是因向往“资本”而对“血和肮脏”见怪不怪了。正如马克思书中的原始积累被看成资本主义的初级阶段一样，我们这里的原始积累也似乎成了“市场经济初期”理所当然。

但这也真是冤枉了马克思。实际上马克思从未把“原始积累”视为早期资本主义，他甚至没用过“资本主义原始积累”这个提法！《资本论》中“资本主义积累”与“所谓原始积累”是分别为两章的，并且明言：“在资本主义积累之前，有一种‘原始积累’，即亚当·斯

密所说的 previous accumulation。”previous 是“在……之前”，previous accumulation 即“在(资本主义)之前的积累”，斯密著作中译本多译为“预先积累”。它与“最初的资本主义积累”完全是两回事。马克思以德文写《资本论》时把英文 previous 换成德文 urprungliche(最初的、原始的)也完全是沿用斯密的原意。但由于英文、德文中这两个词词义不尽对等，加上那句痛斥“血和肮脏”的充满激情的名言形成的联想，到俄国人那里便流行了“资本主义原始积累”这一术语。而从俄国人那里学习马克思主义的中国先驱们更把它译作“资本主义中‘最初积累’”。于是在斯密与马克思那里本是“资本主义以前的”而非资本主义性质的种种野蛮行径，便成了“资本主义中”的东西。延至于今，原为市场经济以前的即非市场经济性质的一系列恶行，也被理解为市场经济中(至少是市场经济初级阶段中)的题中应有之义了！

其实，所谓资本主义积累就是在市场机制下把剩余价值转化为资本。而所谓原始积累，按马克思的说法，则纯属一些在逻辑上与市场机制无关的抢劫行为，诸如强迫劳动、猎奴与海盗行为、凭权势强占公产、抢劫黄金等。显然这两种积累之别是性质上的而非数量上的。资本主义积累无论是其雏形(如一个店铺的锱铢之积)还是其发达形态(如跨国公司的巨额积累)都必须以市场机制中的形式公正(实质的不平等是另一回事)为原则。而“原始积累”无论从其雏型(如某个劫匪的小打小闹)还是其发达形态(如“掌勺者私占大饭锅”)都是一种践踏公正的兽行。而这种兽行正是以超经济强制和“权力捉弄财产”，即以市场经济与市民社会以前那种社会关系为前提的。因此我们固然要看到资本主义本身而有的“原罪”(“形式平等”背后的实质不平等之类)，但它与原始积累的“血和肮脏”完全是两回事。

当然，资本主义与“原始积累”虽无逻辑联系，却可以有经验联系；历史上曾经发生过“抢来本钱做买卖”，即用大量资本主义的野蛮手段创造资本主义“史前”基础的事。但这并不意味着为了肯定

“做买卖”就必须肯定或容忍“抢钱”之举，或相反地为了禁止“抢钱”就必须禁止“做买卖”。其实就常识而言，认可“做买卖”就不能认可“抢钱”，否则在一个劫匪横行的世上这“买卖”怎么做？而对于历史上的“抢来本钱做买卖”，人们除了从道义上指出 20 世纪以前的文明人类已不能容忍前几个世纪的这类恶行之外，还应该知道：

第一，“做买卖”并非都以“抢来本钱”开始，而且“抢钱”者往往是做不好“买卖”的。过去把“原始积累”描述为资本主义的一个必经阶段，实际上是种误会。北欧诸国、瑞士乃至德国都未经过什么原始积累阶段，但它们的经济发展却后来居上，比搞过原始积累的诸国更出色。而西班牙、葡萄牙的原始积累搞得比英国更早更疯狂，但在资本主义发展中却是落伍者，难以望英国之项背。南、北美洲都是欧洲人殖民对象，而且 17 世纪南美的资源禀赋与发展条件远优于北美，拉丁移民在南美的原始积累也远比北美盎格鲁撒克逊移民更厉害，但是新大陆后来的发展却形成了北兴南衰的鲜明对照，很重要的原因在于北美移民的主体是持守机会均等、勤俭创业新教伦理的清教徒农民，而南美移民的主体是持有拉丁君主特许状的一伙权贵痞子，是精于“抢钱”而拙于“做买卖”的。

第二，正如市场经济未必要从“原始积累”开始一样，“原始积累”也不一定导向“市场经济”。事实上，“抢来本钱”不仅可能用于搞统制经济，而且由于“抢钱”与统制经济都实行强权原则，这种可能甚至更为自然。早在 20 年代的苏联，包括布哈林、普列汉诺奥布拉任斯基与斯米尔诺夫在内的官方经济学家就套用马克思关于“资本主义积累”之前要有“所谓原始积累”的说法，认为“社会主义积累”之前要有“社会主义原始积累”。余粮征集制、劳动军（即强制劳动）、强制不等价交换（所谓“贡税”制）乃至强制集体化（所谓“新式圈地运动”）都源自这种理念。如今人们已知道苏联人（当然决不仅只是苏联人）在这种原始积累中付出了远比“羊吃人”大得多的代价。难道不正是为了不再受这种原始积累之苦，人们才义

无反顾地走上市场经济改革之路吗？

事实上，正是通过这种原始积累，旧体制才得以把社会财富集中到“国库”中，如今的某些国库看守人才得以在缺乏监督的条件下轻松地进行“第二次原始积累”，把财富从国库轻松地转移到自己的私囊。他们因此无需冒当年西方“原始积累骑士”所冒的风险——后者需要夺取分散于众多传统小私有者手中的财富，因此会面临强烈的反抗。正是由于这一点，这一过程一方面成为世界史上最快速的原始积累过程，另一方面因其无需面临反抗面得以“和平”进行，使一些人得以据此将这一过程誉之为“最高尚的原始积累”！其实这种风险的掠夺只是使他们比当年西方的“原始积累骑士”更具寄生性。当年那些骑士虽然不仁不义，但他们把农业社会分散的传统财富集中为工业社会所需要的要素资产，也算是完成一桩历史革命；然而在前计划经济国家中，这一使命已由“社会主义原始积累”完成，如今的“第二次原始积累”连这点儿意义也没有。

## 二

当然有些人会说，“第二次原始积累”虽已无改变传统财富为要素资产的意义，却改变了要素资产的配置方式，还是有“抢来本钱做买卖”的意义。

近年来中国有个奇怪的现象，即在盛行“抢来本钱做买卖”的今天，有人忙于论证“抢来本钱”是如何如何不可避免，是飞向市场经济的“第一级火箭”；有人则忙于抨击“做买卖”是如何如何败坏人文精神，是社会痞子化的罪恶渊藪。却很少有人在为公民争取“做买卖”的权利的同时，向“抢来本钱”者做正义的抗争。因此那种将人文科学的道义评价与社会科学的理性判断相结合的立场，在“人文精神”之争中格外引人注目。

当前，有些“人文精神”的弘扬在揭橥理想主义的同时似乎有

种排拒世俗权利的倾向。正如 80 年代中期那场“荆柯刺孔子”的文化批判运动于“激进”之余也有几分滑稽一样,如今那种“抵抗投降”,如果不是针对权贵而是针对市井也是滑稽多于悲壮。有论者指出以欧洲文艺复兴时期的人文主义为代表的本来意义上的人文精神,恰恰就是一种弘扬世俗权利,赞美世俗生活的精神。这种真正的人文精神正好是与教主情结、神文倾向对立的。此说确有道理。

然而这并不意味着“人文精神失落”的问题今天不存在。何清涟在《缺乏伦理规范的市场游戏——兼论中国当代经济伦理的剧变》中的论述充分表明,道德沦丧、恶欲横流已经严重威胁到我们民族的精神活力。但造成这种危机的不是“做买卖”,而是“抢来本钱”。“人文精神失落”的原因与其说是市场上的等价交换淡化了“终极关怀”,毋宁说是原始积累中的强权原则破坏了社会公正。

近年来,西方伦理学中的罗尔斯与诺齐克之争也传入了中国。然而有趣的是,在西方伦理学论争中处于中间地位的是罗尔斯,比他更“激进”的理想主义者认为他的分配正义论没有能坚持“结果的平等”,而比他更“保守”的诺齐克等人则认为他的分配正义论会损害公民个人自由。然而在我们这里,两面受敌而处于中间地位的却是类似诺齐克的观点:获得的正义,转让的正义以及对前两个领域中非正义进行纠正的“矫正的正义”,在我国似乎都是不受欢迎的原则。有人专门撰文反对“用过程的公正性证明结果的公正性”,认为针对那些“最初财产来路清白,且后来的财富积累是通过自由交易实现的”人应当予以制裁,否则便是“在接受不平等方面走得与诺齐克等自由思想家一样远”。有人则为那些“最初财产来路不清白”,且“后来财富积累”是通过权势而非通过自由交易实现的人辩护,认为起点平等无意义,“只要蛋糕能做大,怎么切都可以”,而官僚资本更是好处多多。耐人寻味的是,这两种貌似两个极端之论有时竟同出一人之口。一位数年前大讲“官僚资本是第一级火箭”的人,如今却在谈“市场规律的缺陷和国营经济的必

要性”，似乎“官僚资本”会使市场的缺陷变得更少似的！

大量事实表明：原始积累时期最严重的问题恰恰是“过程的不公正”，包括起点的不公正（缺乏“获取的正义”）与规则的不公正（缺乏“转让的正义”）。事实上，如果真做到了“最初财产来路清白，且后来的财富积累是通过自由交易实现”，我们现在的贫富悬殊又何至于如此严重！而在目前情况下，我们那些并非“自由思想家”的论者“在接受不平等方面”又何止“走得与他们一样远”而已？在西方，诺齐克是因强调自由并对平等持低调态度而受到抨击的。然而在我们这里诺齐克却似乎成了过于激进的平等主义者：他不仅主张正义的“即时原则”，即对现时的持有必须坚持“获取与转让的双重正义”，而且还强调正义的历史原则，即对过去的非正义获取与非正义转让应当追溯，并予以正义的纠正；只要某一持有链条上的一个环节是不正义的，其后的所有环节就都不具有正义性，哪怕这后面的环节是通过正当途径转让。换言之，只要当初的本钱是“抢来”的，哪怕其后他完全是公平地“做买卖”，那也不能逃避追溯性的正义审判。如果实行他的这种原则，那岂不意味着对现实中的大量事实都要来一次总清算？我不敢设想如此激进的后果，但正义的“即时原则”总是应该坚持的吧？

如今有种理论，说是改革与革命之别就在于前者承认既得利益而只考虑“以后应当如何”，后者则需追究“原来应当怎样”并否定既得利益。这种说法值得怀疑：总不能把主张追溯性正义的诺齐克说成是“革命者”吧？如果连他都是“革命者”，那么罗尔斯呢？社会民主派或其他真正的左翼人士呢？但即使相信这种理论，承认改革只能讲即时的正义，权贵私有化（即何清涟所言的“自发私有化”）也是不能允许的，因为这种行为已决不仅仅是维护行为者改革前已有的“既得利益”，它的不正义并不是“过去完成时”，而是“现在进行时”。对这种行为若不能制止，那就不必谈什么正义的即时原则了。如果回避“即时的正义”，“历史的正义”更无从谈起，那么人们还有什么资格去批评据说是过于低调的诺齐克正义观？



连诺齐克式的“低调正义”都要回避的话,又谈什么罗尔斯乃至比罗尔斯更富有理想主义色彩用的左派正义理念,谈什么人文精神,终极关怀或精神文明呢?

与引入我国后变了形的诺齐克与罗尔斯之争相比,关于“效率与公平”的争论在我国更是淮桔成枳。在发达国家,与“效率”相对的“公平”是指结果平等而言。竞争出效率,但竞争的结果有输赢之别,输赢无别的“平等”等于取消竞争,因而会影响效率。在这个意义上,“效率和公平”确实是个两难选择。然而从来没有人会认为竞争过程的公正与效率不相容,因为过程的公正恰恰是竞争得以实现的前提,从而也是效率的前提。因此“效率与公平之争”从来就不是针对过程的公正而言的,正如诺齐克与罗尔斯之争从来不是针对基本权利优先(即“第一公正原则”)而言的一样。

然而在“抢来本钱做买卖”的原始积累条件下,“竞争过程的公正”一方面受到反对竞争、敌视做买卖的传统平均主义或极左思潮的拒斥,另一方面受到“抢来本钱”并发动不公正“竞争”的官僚资本的抵制,两者各以“公平”和“效率”为招牌,从而把“公平与效率”之争变成了个淮桔为枳的伪问题。“公平优先”在发达国家本是个带有社会民主派色彩的口号,在我们这里却往往被旧体制的拥护者所盗用。而“效率优先”在发达国家本是带有自由主义色彩的口号(效率优先被理解为竞争自由优先),在我们这里却往往成了原始积累的旗帜(公平滞后被理解为过程公正滞后)。

实际上,“公平与效率之争”只有在过程公正性已不成其为问题,结果平等已成为社会关注的焦点的发达国家中才具有重要意义。而对于正为“过程不公正”所苦的社会来说,渲染这一“矛盾”根本就莫名其妙。这类社会根本就不存在“效率优先”还是“公平优先”的两难选择。公正至上,效率即在其中——这才是我们这类社会应有的呼声。

回顾中国历史,我们注意到一个耐人寻味的现象,那就是从先秦直到明清延续数千年的关于是否需要“抑兼并”,用今天的话说,

即是否需要抑制两极分化的争论。主张“不抑兼并”者认为国家应当放手让权贵们攫取私人财富；而主张“抑兼并”者则要求强化朝廷的经济垄断。前者的自由放任使官僚权贵得以肆行聚敛，后者的国家干预则严厉束缚了民间经济发展。改革前尤其是在那割“资本主义尾巴”的年月里，“抑兼并”的法家政策曾博得一片叫好；改革后的经商热中，“不抑兼并”又受到不少赞扬。然则实际上民间经济在这两种情况下都难有出头之日：“抑兼并”则进行禁两遍地，形成国富民穷之局面；而“不抑兼并”则贪官污吏横行，出现国家与人民都穷困，而贪官独富的格局。更糟糕的是这两种政策都有可能加剧由治而乱的王朝危机：“抑兼并”政策下朝廷财政汲取能力急剧扩张，“不抑兼并”政策下权贵势力恶性膨胀，两者都会导致社会崩溃。一部中国历史就是在“抑兼并”与“不抑兼并”的交替循环中，陷入“一管就死，一放就乱”的怪圈。最典型的例子就是北宋末年，北宋王朝在统制派与放任派几度易位中走向衰亡。

为什么“抑兼并”不行，“不抑兼并”也不行，“抑”与“不抑”交替试之还是不行？关键在于“权力捉弄财产”的封建经济不可能讲“过程的公正”，无论专制朝廷的“公权力”还是贵要势家的“私权力”都是既不讲规则公平更不讲起点公平，于是国家的“自由放任”会放出无数土皇帝与土围子，却放不出一个中产的公民社会，而国家的经济统制也只会“与民争利”，却统不出一个理性的调控机制。

今天当然与历代王朝大有不同，但“过程的公正”仍是问题的核心。如今学界有不少人喜欢谈论改革速度的“渐进”还是“激进”，谈论多一些自由竞争还是多一些国家干预，谈论改革的这个或那个“目标模式”，但就是很少谈“过程的公正”，包括规则的公正，尤其是起点的公正。这样谈法与历史上关于“抑兼并”与“不抑兼并”的争论又有多大实质区别？

改革的速度是快些还是慢些，一步到位还是步步为营，这固然是个问题，但更重要的是摆脱旧体制的束缚与失去旧体制的“保护”应当同步，不能允许有的人摆脱了束缚却仍享受着保护，有的

人失去了保护却仍受到束缚；前者垄断着机会，后者承担着风险，前者享受“成果”而后者付出代价。

多些自由竞争还是多些国家干预固然值得研究，但更重要的是无论竞争还是干预都有个“起点”问题，起点平等的竞争与“掌勺者私占大饭锅”后的“竞争”之区别，决不是问一句“你是否拥护竞争”所能化解的。都说农村改革比国有企业改革好搞，因为农民比工人更能接受“竞争”。但倘若农村改革不是以平分土地为起点，而是开场就宣布将全村土地改为队长或公社书记的私人庄园，你想农民会接受这样的“竞争”么？都说无限制竞争会加剧社会不公，因此需要国家调节。但我们现在看到的不公，到底是“竞争过度”还是起点以及规则不公所造成？为了更多的公平，我们应当限制竞争（或鼓励垄断）呢，还是应当为竞争寻求更公正的起点？这些问题是所谓“竞争的限度”之类的问题能够取代的吗？！

其实在今日中国，“改革”与“保守”之别乃至“激进”与“渐进”之别并不是很重要。这好有一比：当一个大家庭难以为继时，最严重的问题往往不是要不要分家之争，而是如何分配家产，其实也就是“公正”的问题。倘若不管这一点，任由大家长独霸家产而把“子弟”一脚踢出家门，那将造成比不肯分家的“保守”政策更严重的事态。

要厘清上述问题，亟需思想界人士将人文科学的道义评价与社会科学的理性判断相结合，并从这一立场出发来论述公正问题。

（奏晖：清华大学历史系 教授）

# 社会选择,市场经济与自由

——从1998年诺贝尔经济学奖引出的思考

汪丁丁

苏格拉底为什么宁可接受死刑而不愿接受朋友的安排逃离雅典？这始终是个问题。当这一问题因年代久远而渐渐独立于苏格拉底本人的动机时，当它作为“本文”获得独立生命时，我们每个人对这一问题的解答便成了这问题的语境的一部分。昨天夜里我想到了对这一问题的另一解答：苏格拉底的自由精神阻止他逃亡。

我相信我们人类心灵的可以被称为“自由精神”的那种气质，来自于“彼岸”。如果我所信正确，那么一个被“自由精神”支配了的肉身，是不愿为了屈从他形体的欲求而限制了他心灵的自由的。更进一步，一个真心信仰着源自“彼岸”的自由精神的人，绝不相信世俗的任何力量可以伤害到这“自由精神”。再进一步，我推断，这一信仰也正是康德的“纯粹理性”（先于经验世界的理性）基础上的道德哲学的出发点。苏格拉底的行为恰恰表明他持守“形为心役”的自由意志的勇气，并以此表明了“人”终归是可以不同于“禽”的（梁漱溟先生说过：人禽之辨，前者形为心役，后者心为形役而已）。

我对“苏格拉底之死”的这一解答，不仅有阐释学含义，还帮助我说明这样一个重要的康德立场上的看法：自由高于民主。极而言之，前者是植根于彼岸世界的东西，而后者不论何等崇高，毕竟是此岸世界的东西。就经验言之，“民主”之运作，非有具备自由精神的个人而不能成功。“民主”是可能不存在于我们当中的，故其可以“争取”之；“自由”则从未不在我们当中，故其只可“发扬”之。“自由”真的是一种精神，一种不受到现象界（phenomena）约束的

“超越现象界(nomina)”的精神；“民主”其实是一种运作，但真正的民主是在一种精神支配下的运作，那种精神就是“自由”。当下我的一些鼓吹“民主”甚至鼓吹“自由”的朋友，他们真正在做的，其实是有感于所见所闻劳苦大众的“不自由”，并且他们坚信导致了这大众的不自由的正是被我们认作“可以带给我们自由”的那个“市场经济”。所以对“不自由”的批判，被他们转换为对“市场经济”的批判。不过，我以为这类批判毕竟是知识分子份内之事。一个健康的市场经济必须有它自己的“牛虻”；一个伟大的雅典不能没有苏格拉底。

在我向我的这些朋友们解释我的立场和我对此次获得诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森的评论之前，我必须指出他们很可能已经染上了我称之为“语言”病的病菌。所谓“语言”病（不是“语病”，也不是“语言病”），是由“语言”的本性——以概念的“一般性”来指称“概念”所涵盖着的无穷丰富的“具体性”——加到语言使用者的思考过程上的，时刻妨碍思考者面向真实经验的，将“思”套牢在话语枷锁中的病。克服我们的“语言”病，惟一的途径便是走出书房，走到大众生活当中，去感受那个被压抑在“概念”下的无穷丰富的现实世界。在这一点上，仅在这一点上，我真心呼吁这些人文学者们向经济学家们学习，因为后者毕竟终日浸泡在现实世界里，毕竟不至于忽视了生活中发生着的最基本的事实。“理想”是美好的，“追梦”是美好的，个体为了“理想”而放弃现世生活甚至牺牲生命是崇高的。但为自我理想而要求社会放弃现世生活，则不能说是美好和崇高的。

让我再来讨论“语言”病。例如当我们有感于大众的“不自由”（设此项感受为事件“B”），并且听到和读到人们将我们所生活于其中的世界指称为“市场经济”时（设此项感受为事件“A”），我们的“因果性联想”能力总是倾向于让我们认为A是B的原因。为了尊重和回答休谟对我们理性能力的质疑（这也就是尊重我们自己的理性能力），我们的第一项任务便是对“A导致B”这一命题作

一番认真的研究,这便是所谓“实证研究”。不论你多么反对实证研究,你不能不跟着叔本华承认,实证研究是人类将梦幻与现实相区分的惟一途径。但是这类研究立即导致第二项任务——从其他人的言说中找到支持或反对“A导致B”命题的论据而不混淆了在一般概念A(“不自由”)与B(“市场经济”)之下掩盖着的我们所处的生活世界与其他人所处的生活世界之间的区别。对于认识主体而言,这两类生活世界中的前者是“基本事实”,而后者是“派生事实”。

关于我们的生活世界与成熟市场社会里人们的生活世界,就我个人多年的体验而言,一组可以叫做“基本事实”的观察是:(1)那些成熟市场社会里多数人的物质生活的质量比我们要高一些,并且最重要的是,他们与我们在物质生活的质量上的差距,当我们沿着中央计划经济的道路前进时越拉越大,而当我们沿着市场经济的方向走时越来越小;(2)那些成熟市场社会的多数人,在使个体生命得以发展的基本权利方面,似乎比我们目前所享有的各项权利更充分,并且最重要的是,更有发展的潜力。例如生命权利和表达不同意见的权利;又例如批评政府的权利和在防止个人利用官僚机器剥夺他人自由方面等等;(3)那些成熟市场社会的多数人,他们独立求生存图发展的精神表现得比我们要强烈些,并且更重要的是,只有依托于这种精神,“自由精神”才可以被开发出来;最后,我想再加上一条,(4)对一般人而言,独立精神决不是生来就有的。人们必须被赋予“自由选择”的权利才可能培养独立精神。而在人类已经找到的各类制度当中,只有市场制度比较充分地赋予人们自由选择的权利,尽管一部分人可以“自由到一无所有”。

请注意,我强调这组基本事实是“就我个人的体验”来说的,所以我对“多数人”的指称,也是基于我个人的体会而言。这当然是福柯所批评的“话语权力”之一种形式,不过我非如此而无法说话。防止话语权力压制思想的办法之一是时刻提醒自己与他人,对我们所陈述的道理,永远有进一步研究和批判的必要。

但是“批判”不能超越“历史”。我感觉我的那些批判“市场经济”的朋友们的批判话语,其第一个特征是感染了“语言”病,认为只要超越了语言上的“两分法”就可以超越现实事物的发展阶段;其第二个特征就是“非历史性”,或者更确切地说,以理性乌托邦来批判现实历史。须知,“理性”是为自然立法者,但绝无可能取代自然。其实这两个特征是同一件事情:只要你面对“发展”的问题,你就必须承认“发展”的阶段性的。西方的批判理论家们常常忘记的一个基本事实也正是事物发展的阶段性。这也很自然,假如你的社会分工就是对社会进行批判,那么你自然便忽略了“建设”以及建设者所必须正视的“发展”阶段性。我之所以不认为哈贝玛斯是一位单纯的批判理论家,因为我相信从他所立足的“交往理性”出发,他不得不从事社会建设的工作。

我说过,“市场经济”只是我们从必然王国走向自由王国的一个过渡阶段,对多数人来说,这是一个不可超越的过渡阶段。如果你不承认这一点,你不妨看看我们周围有多少人可以完全忽视物质生活的质量而终身沉浸于崇高的自由精神的生活当中。不错,任何一个具体的“市场经济”总有阴暗的方面,这些方面需要我们去批判。当我们在数学上终于证明亚当·斯密的“看不见的手”的定理时,我们的数学表述(也叫做“福利经济学第一基本定理”)简洁地结论说:如果一切经济资源都是私人占有的,如果自然界的一切过程都是连续的,如果市场价格是人们据以调整自己的生产、消费,和交换行为的惟一信息来源,那么人们的自利动机总可以把社会带到资源有效配置的状态中。与这一定理相补的另一个定理,也叫做“福利经济学第二基本定理”,是这样表述的:对任何的一个资源有效配置状态,总存在至少一个财产初始分配方案,使得在这一财产分配基础上展开的自利的个人的生产,消费,和交换行为,最终把社会带到那个给定的资源有效配置状态中。

数学之为形式逻辑体系,本质上是“静态”的;数学之为抹杀差异的手段,本质上是“不现实”的。在现实生活中,当市场按“福利

经济学第一基本定理”调整其经济资源的配置时,人们便承受“失业”,“短缺”,“兼并”,“破产”,希望与绝望,压迫与反抗,以及诸如此类的种种生活窘困。这些便构成市场生活的阴暗方面,但还不是最坏的方面。市场经济最值得担忧的后果,其实早由自由市场派经济学的“教父”弗兰克·奈特指出过,那就是自由人的异化过程。奈特说:分工与专业化的代价之一,便是“本应全面发展的人性只好在单一方向上发展”。

关于自由市场的“福利经济学第二基本定理”,也同样是静态和非现实的。例如当社会认定了一个“理想”的资源有效配置方案之后,该定理说:总存在一个财产初始分配方案使得市场能够实现该资源有效配置方案。可是在现实世界里,这个“财产初始分配方案”往往意味着极大地偏离社会既有的财产分布格局,于是意味着社会革命和伴随着革命的“剥夺”、“战争”军备竞赛与毁灭。这些便构成市场生活的另一些阴暗方面。与人的异化过程相比,我觉得人的自我毁灭过程更加可怕。后者之所以更需要警惕,是因为它最初是以“理想”的资源配置方案取得其支配社会命运的权利的。

阿马蒂亚·森(Amartya Sen)在福利经济学方面的工作便是在上述背景下展开的。对这一背景,授予他1998年诺贝尔经济学奖的评奖委员会,显然以“经济科学”的名义把它忽略掉了。该委员会在“评价中”是这样写的:“……阿马蒂亚·森在福利经济学若干基本问题的研究上作出了关键性的贡献……森澄清了使个人价值得以集结到集体决策当中去的条件,这些条件使集体决策的规则不至于损害个体权利的重要部分。”该委员会还列举了森在应用福利经济学方面的贡献。但那与我在这里的讨论关涉不多。

森在1979年的著作《论经济不平等》(*On Economic Inequality*, Oxford: Clarendon Press)里指出:一切有着坚实基础的伦理原则都在某种意义下假定人与人之间的“平等”。但是由于人们从平等的机会获取好处的能力原本是不平等的,所以财富再分配的问题永远无法被彻底解决;人们在一些方面的平等总意味着在另一些方



面的不平等。那么我们应当追求哪些方面的平等并且容忍哪些方面的不平等呢？于是这一问题的解答显然依赖于我们对“福利”的各个方面的评价与排序。正是基于这样的认识，森在1981年的著作《贫困与饥馑：关于合法继承与剥夺的论文》（*Poverty and Famines: An Essay in Entitlement and Deprivation*, Oxford: Clarendon Press）里，通过对大规模饥荒的实证研究，提出在人们就福利的各个方面所作的排序中，人免除其自身饥饿的权利应当优先于他人对维系生命所必须的财产以外的那部分财产的权利。这是对诺兹克·罗尔斯论争的一种回应，它因此被列入道德哲学与政治哲学经典读物之中。不过对森的学术贡献的全面理解应当从“社会选择”理论开始，该理论的现代创始人，1972年因其福利经济学及一般均衡理论基础贡献而与希克斯分享诺贝尔经济学奖的肯尼斯·阿罗（Kenneth Arrow），为“社会选择”理论规定的研究领域是：“个人价值与社会选择之间的冲突与一致性的条件。”

社会选择理论的叙事，基于“个体自由”这一出发点，力图构造出理性化的社会选择过程。例如，该叙事要求“社会”的选择行为也呈现出与“个人”的理性选择行为类似的“可传递性”，或者“非循环性”等等理性思维的“一致性”特征。但是阿罗的“不可能性”定理已经揭示出，一群充分理性的个体对公共事务所作的选择，在相互间不存在专断性影响的情形下，很可能被“民主”过程汇总为“非理性”的社会选择（在阿罗定理中表现为“集体行为违背非循环性”，即公民投标对例如三个方案A, B, C的排序呈现A优先B, B优先C, C优先A的投票结果）。

在绝大多数50年代和60年代的自由主义者看来，阿罗定理由于揭示了“民主”的非理性特征，从而揭示出简单多数投票原则，以及这一民主程序的道德预设——“人人平等”的问题性。所以在阿罗的影响和亲自指导下，安托尼·东恩<sup>①</sup>完成了“旨在澄清与自

<sup>①</sup> Anthony Down, 美国保守自由主义当代领袖之一。

由社会的民主相一致的基本价值排序”的博士论文。森的工作则可以看作是从“左”的方面接续了阿罗的“不可能性”定理。他坚持认为人与人的主观效用之间是可以比较的。他的这一立场是任何试图为社会平等提供解决方案的努力所必须采取的立场,不论采取这一立场的学者是保守的自由主义者还是马克思主义者。

例如马克思沿着李嘉图思路论证毕生的“劳动价值论”,其要害正是试图找到“客观度量”具体劳动时间所包含的“社会平均劳动时间”决定的“客观价值”,从而社会得以“公正”地决定一切物品和劳动的报酬。这一思路导致马克思主义与当代新马克思主义在实践上的困境。因为人类社会的技术条件与人类普遍的道德状况实在不足以支持和提供劳动价值的“客观度量”所必须的信息。并且,由于人类“天性”恶劣,即便“客观度量”在技术上成为可能,随此面自然发生的生产和消费的集中计划(因为当客观尺度存在时,“市场”作为揭示价值的手段便显得格外浪费从而倾向于消亡),会使计划者作为个人,受到权力的无可挽救的腐蚀,最终导致“民主”的瓦解与“自由”的消失。这一条“通往奴役之路”的起点,正是“客观度量”主体价值的人类理性冲动。另一方面,在保守自由主义者当中,因博弈论基础理论而获得 1994 年诺贝尔经济学奖的约翰·海深义(John Harsanyi),基于功利主义伦理学传统,也提出了主体间效用的可比性原则。因为功利主义或效用主义伦理学的口号是“争取最大多数人的最大福利”,其前提是社会成员的效用可以加总,不论是平等相加还是加权相加;不构建一个以全体社会成员主观效用的集合到一维实数域的映射关系,任何功利主义伦理原则都无从确立。然而海深义的保守自由主义直觉使他既无法接受罗尔斯“正义原则”的理论预设(“极大风险极小化”),也不能接受传统的功利主义伦理原则(该原则的备受康德派伦理学批评的一个极端例子是:当船难发生时,为了多数人的生存,应当把其中“多余的”人推下海去)。目前,海深义正在撰写他自己创立的“新功利主义”或者也叫“规则功利主义”的伦理学。我在 1998 年 6 月间访问

他时所得的印象是,他的这一思路仍然无法避免的冲突之一是,以康德“义务论(deontology)”的“每一个人都是目的”的普遍主义伦理预设为基石的伦理学叙说与英美传统的“效果论(Consequentialism)”的伦理学叙说之间的冲突。

当代试图处理上述人类伦理困境的努力之一,是哈贝玛斯提出的“交往理性”的伦理原则,其努力的重点在于澄清主体间达成“同情的理解”的诸种社会条件。与此种努力对立的,是麦金太尔阐发的“多元理性”的伦理学叙说。这是真正的“叙说”,因为它不试图提供“应当做什么”这类伦理学份内的解答。它只想说明:人类伦理实践的历史是一部“冲突的历史”,这冲突的历史迫使我们追问“谁之正义?何种理性?”这类问题。

为叙事的可信性,人们必须选择“立场”。我从哈贝玛斯,坚持“交往理性”的立场。但是我们应当把哈贝玛斯体系所说的语词,“对话(dialogue)”理解为逻各斯的自我展开过程。不理解这一点,任何针对“共识”存在性的批评就都是误解。麦金太尔的叙事,固然有真理因素,却不具建设性。除非人类不图生存,人的思考就无法回避“建设”的任务。

让我回到“社会选择”理论。当绝大多数学者把阿罗定理解释为“民主”制度的“问题性”时,詹姆斯·布坎南(James Buchanan,因社会选择理论和宪法与政治经济学方面的研究获一九八六年诺贝尔经济学奖)独树一帜,提出对阿罗定理的自由主义阐释:民主程序所产生的非理性现象正好说明了民主的精神不服从任何个人利益的最大化。换句话说,布坎南把民主政治的“非理性行为”看作是各个利益集团你争我压、讨价还价、平衡折衷的结果,这结果常常缺乏逻辑的内在一致性,常常看上去荒唐和不近情理。但这正是民主政治与独裁政治的最大区别所在,后者在理想状态下必定表现出高度的个人理性,因为它反映的是大独裁者的利益最大化追求。同样地,真正自由的民主制度也不会呈现出任何一个“多数集团”的利益最大化的理性,就如同真正自由的市场不会让任何人

满意一样。于是在概率意义上,就机会而言,民主制度与自由市场提供了实现人与人之间“平等”的一种“社会”方案。

使森获得诺贝尔奖的,是他发表1970年的《集体选择与社会福利》(*Collective Choice and Social Welfare*, San Fransisco: Holden Day)一文。我说过,他的工作从“左”的方面承接了阿罗“不可能性定理”,他坚持寻找一种可以客观度量或近似度量“主体价值”的社会标准,并以此为手段最终实现马克思意义上的“理性化”社会。对于这样一个思想进路,福柯以及“后现代派”的学者们已经给出了有力的批评。在西方精神史上,“主体性”原本是对“客体性”的否定。那么当启蒙所开创的“主体性时代”临近完结的时候,即便这一“否定之否定”会呈现出某种表面的向着“客体性”的回归,但如黑格尔论证过的,这将是一次对正题与反题的“综合”,而不是简单的循环。

黑格尔在《精神现象学》中说过这样一句名言:“真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。”人们常常忽略了黑格尔接下来就事物发展的阶段性(“中介”)所说的话:“……而这中介却为人嫌恶,……但事实上人们所以嫌恶中介,纯然是由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的,只是运动着的自身同一,换句话说,它是自身的反映,自为存在着的自我的环节,纯粹的否定性,或就其纯粹的抽象而言,它是单纯的形成过程……。因此,如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外,那就是对理性的一种误解”<sup>①</sup>。

“劳动”当它处于被“度量”的地位时,它永远也摆脱不了受奴役的命运。人的本质,一如黑格尔所言,是“自由”。当劳动者从“奴仆”向着主人”转化并且反过来在自主位置上将“主——奴”关系用于自身时,他是正在经由这一中介环节进入“自由王国”。而知识,特别是做为人文关怀的载体的“知识”,它的任务便无可回避

<sup>①</sup> 贺麟、王久兴译《精神现象学》上卷,商务印书馆1987年版,12~13页。

地总是“双重的”；一方面，它使“劳动”意识到自身的奴役地位，从而开展其自身蕴涵的自由精神；另一方面，它使“劳动”意识到即便处于主人地位也仍然不自由，除非“主——奴”关系消亡。于是在当代中国，知识分子的双重使命便是：一方面批判旧制度对人的奴役，一方面批判新制度对人的异化。

就目前而言，把“劳动”从旧制度的压抑下解放出来的任务还远未完成，劳动者甚至远未获得“自由选择”的权利。中国问题的复杂性在于，形成“新制度”的过程从一开始就同时伴随着旧制度的“权力寻租者”腐蚀新生制度的过程。这样一种复杂迷惑了我们，并使我们产生两种思想倾向：(1)将“中介”过程的一切腐败归咎于新生制度，要求返归那个平等和无差异的贫困的旧制度；(2)厌倦了这一切“中介”，要求超越发展和进步的“线性历史观”，直接进入“绝对真理”。这两种思想倾向都不是直而现实的。让我再重复一遍但丁的名言：这里是地狱的入口，这里必须祛除一切懦弱和彷徨。对此我还要补充一句：直而现实的勇气，来自我们每个人心灵的那种称为“自由精神”的气质。

(汪丁丁：北京大学中国经济研究中心 研究员)

# 迷失的制度乌托邦

王世城

当下的自由主义,其实在学理逻辑的层面上本应是一种较为纯粹的经济政治学言说——也正因为这一内在逻辑,自由主义的代表如汪丁丁诸人才会一再理直气壮地对其对立面(“新左派”)提出此类指责:人文学者在制度建立方面并不在行,他们应该多向经济学家(这些“经济学家”,自然便是汪丁丁们自己了)学习如何去关注现实世界<sup>①</sup>,这种指责自有其道理,人文学者经济学家确各有分工,各有所长;然而,正因为当下的自由主义并不是一种与现实文化纯然无关的学理性制度探讨,尤其是当自由主义为了回击“新左派”,不得不将自己的经济政治学思想发展为一种体系性的本体论文化思想后,它就更不可能从以现实文化批判为己任的人文知识分子那里获得批判的“豁免权”了。

可以这样说,从一种制度建设的努力演变成一种体系性文化的建构,这是自由主义在陷人论争的泥潭后,迫于自卫的压力而出现的最大败笔。源于自卫而不得不援引本体论的承诺(如汪丁丁的“人生而自由”以及“自由是不可超越的”等等),这本身就已经暗示了自由主义言说的必然变形。这种理论变形带来的打击在我看来是毁灭性的:它无情地转移乃至消泯了自由主义言说中本应有的批判性,使之成为一种现实的辩护性理论——正是从这个角度,“新左派”视自由主义为中产阶级(“新富人”)的代言人;而从自由主义对成熟市场经济形态的展望、对当下市场改革的热情,本应导出的题

---

<sup>①</sup> 见汪丁丁《社会选择,市场经济与自由》,《读书》,1999年第1期。

中之义是对当下市场腐败的批判,对作为改革代价承担者的广大底层大众生存状况的现实关注,但是,这些极具现实活力的批判性思想在当下自由主义的整个思想展开中只是昙花一现,而更多的是为他们对自身本体论的坚持和对理想制度的设想所遮盖。

由此,自由主义滑向一种乌托邦式的制度的浪漫主义。

这种乌托邦赖以成立的基础被寄托在对“自由”的本体论的言说上。本来,对自由、民主等等范畴进行价值排序,本就不无可疑:在何种意义上,我们可以说是自由重要还是民主重要?如果人并不是作为一个抽象个体生活在这个世界上的话,那么对他来说,社会能否给他充分的自由,这本身就与社会能给他多大的民主权力息息相关(在一个专制社会里,这种情形就更好理解了)。民主与自由犹如一张纸的两面,二者只有在互动中才能各自保证对方的在场,剥离出其中的一面,我们又如何能谈论另一面?

但是,如果自由观念乃是作为一种现实性言说楔入当下,那么仍将不失其批判意义——在当下现实语境中,自由仍然是个体生命存在的本质匮乏之物,因而对它的高扬就隐含了对现存的潜在解构与反抗;然而遗憾的是,在当下自由主义对“自由”的阐释中,我们所能看到的,其实乃是一种抽象的自由本体论,它被抽空了应有的现实内容,成为哲人或诗人的某种诗意言说——诸如“生命诚可贵,自由价更高”之类。这里,一个连自由主义自身也始料未及的悖论在于:自由主义一向坚持以“低调自由”(“消极自由”)去反对“新左派”的“高调自由”(“积极自由”),然而它对人的“天赋自由”的极度推崇,与“新左派”对民主、公正等的现实当下性关注相比,却又更像是另一种“高调主义”。因为“新左派”大可这样反驳:对于连面包都没有的穷人来说,自由岂非是金光灿烂高浮云端的奢侈品?试问有谁愿意做一个“自由”的贫民?在此,与其说自由主义是“一段脚踏实地的叙说”<sup>①</sup>,还不如说被指斥为“高调”的“新

<sup>①</sup> 汪丁丁《自由:一段脚踏实地的叙说》,《天涯》1999年第2期。

左派”在此方面相比之下更为“脚踏实地”一些。

显而易见的一点是,自由主义的自由观俨然是建立在对我们现实的盲视之上。即以选举自由权而论,在当下进行直接民主选举的广大内地农村,有多少村民就因为一碗羊肉汤、一套小孩衣服或几元钱,而将自己“神圣”的“自由”拱手出让给那些需要它的“候选人”<sup>①</sup>。对他们来说,一张选票的意义似乎还不如哪怕是少得可怜的一点现实物质的意义来得更重大——因面,“自由”在这些底层大众那里,与民主的形式化一致,也同样没有逃脱形式化的命运。当然,究竟是因为“民主”被形式化才导致“自由”被形式化,还是恰恰相反,这其中的答案,对那些稍有点现实感知力的人来说,都是不言而喻的。

自由的这种乌托邦性质,仅仅不过是自由主义整个乌托邦文化想象的一个出发点而已。对“纯粹”自由的大力书写,是为了要给自由主义的市场经济理想寻找一块坚实的基石:因为只有给了人的这种天然自由,自由主义者心目中的市场自由交换才能存在,才能受到无条件的保护。但是,这个逻辑有其现实障碍:只有在一个理想市场经济范畴下,只有在游戏规则完善的前提下,并且也只有在全社会成员都有平等的交换资本的条件下,这种自由才是有意义的,才能存在。否则,它导致的便只能是平等,它保护的便只能是那些拥有足够资本、能够自由进入市场进行交换的一部分人。对一个一无所有的下岗工人来说,他即使拥有进入市场的“自由”,他又拿什么去与另外的商品拥有者交换呢?他用自己的这一“自由”换回来的,最终很可能将只有愤怒、不平、怨恨,或许还有“革命”的冲动——而这些恰恰是自由主义者所要极力避免的。

事实上,自由主义者并非没有意识到这一点。他们当然知道,在目下的中国能够在市场经济体制下真正“自由”的,只能是一些什么人;他们也知道,由于起点的不平等,在所谓的“自由交换”名

<sup>①</sup> 可参见丁学良《从“买票”看中国选举文化》,《天涯》1999年第1期。



义下进行的只会是些什么活动；他们更清醒地知道：“我们在所有这些方面的容忍，都会不可避免地每日每时地产生着社会不平等和不公正。”<sup>①</sup>但是，在他们看来，这一切都并不可怕，因为它们并非不可消除，只要能够实现理想形态的市场经济，所有问题都可迎刃而解——市场将会成为一个能够自发运转、具有独立意志的自在之物，它不仅能够提供自由、民主、平等、正义，而且更重要的是，它有利于形成一个成熟的公共领域，这个公共领域与市场经济共生、共长并且相卫护，共同对国家意志构成反制约，共同保护个体的合法权力不受侵犯——所以，关键的是需要承认我们所处的将要进入的状态为“不自由状态”的勇气，并且始终注视那犹如天上星辰般崇高的自由王国<sup>②</sup>。

就这样，自由主义以诗意般的憧憬描绘出了他们的制度乌托邦。

这无疑是一幅诱人的蓝图——尽管至今为止，似乎没有听说过哪个西方发达国家曾经实现过这种市场经济，但这并不重要，因为乌托邦的性质本就如此。问题只在于：在这种乌托邦想象中，现实当下竟至于成为一个中介或曰过渡，它是一个有待拯救的对象，而自由主义则提供了这种救赎的乐观主义承诺：现存的一切苦难、不公、不义都不足称道，因为当“自由王国”降临之后，幸福与自由更会从天而降。

于是，在这种逻辑中，“现在”的独立性消失了，它只不过成为向未来进化的一个准备阶段而已，其存在价值则要由未来来赋予；在乌托邦的光耀下，“现在”的一切苦难都是合理的，因为这些都只不过是呈给乌托邦的“献祭”，是我们为了能够拥有一个未来的“美丽新世界”而必须付出的代价，所以，我们必须忍受，心甘情愿地。

从这个逻辑来看，自由主义似乎还否定了现存——因为它是

① 汪丁丁：《自由：一段脚踏实地的叙说》，《天涯》1999年第2期。

② 同上。

一个成熟、不理想的存在,是一个将要被代替的对象,其惟一使命就是充当通向未来(“自由王国”)的桥梁;然而,在其深层逻辑中,却又恰恰相反:自由主义通过一个制度乌托邦的承诺,将现存定义为乌托邦的通道(或附属、延伸),于是在对乌托邦的肯定中,也同时肯定了这一通道,这事实上又合法化了现存的一切,借用他们自己的词来说,是“容忍”了现存的一切。这样一来,自由主义貌似在用未来审判现在,其实是在援引未来这个乌托邦叙事以作现存的合法性依据。

至此,自由主义制度乌托邦走向了未曾自察的自我迷失。

从文化诗学角度来说,乌托邦的力量在于它的现实根源性。只有从现存之中涌现出来的乌托邦追求,其批判性才是合理合法的。表面来看,乌托邦诉求似乎否弃了现实,然而真正的乌托邦正是努力通过这种否弃来重构现实的真实。因而,在乌托邦对现存的批判性否定之中,其实暗含着的乃是对现实最大的热爱。但这种热爱并非是无条件地承认现存不可动摇的霸权地位,而是恰恰相反,在乌托邦的文化观照中,现存只不过是某种实现了的可能性而已,但并没有任何理由可以确定它就是最好的可能性。因而,永远存在替代性的可能性选择。乌托邦的意义就在于:努力使这种被现存埋没的可能性重新向我们开放,从而捍卫我们对现存合理性质疑、拷问的文化权力,捍卫我们以心中涌动的真实欲望去冲破封闭的现实领域的冲动,捍卫我们对存在可能性追求的天然权利。

然而,自由主义在以乌托邦名义进行制度构建时,其对可能性的诉求并非是从当下现实的真实欲望需求导引出来的,甚至可以说,它的乌托邦蓝图恰恰是以现实真实欲望需求的压抑为基础的,因而这就不难理解,为什么它的乐观主义的理想展望会与冷冰冰的制度设计奇妙地二位一体——在这二位一体背后,作为主体的最大现实需求被有意漠视从而缺席了。就这样,自由主义不知不觉地将自己变成了现实辩护性言说,这或许是它自己也始料未及的。这样一来,它作为乌托邦本应具有的现实批判性至此就丧失

殆尽了：对市场道德基础自发形成的呼吁，对理想型市场经济自发运转的渴望，对物质财富和私有财产的歌颂，对抽象个体（或曰原子式个人）形成自由的膜拜，对作为社会转型期代价惟一承担者的最广大底层大众的处境及其真实欲望和需求的冷漠和回避……所有这一切，莫不表明，自由主义的确已经自动放弃了对现实的批判性介入，成为严重的现实不感症患者。

然而，如前所述，自由主义之成为一个失去了现实性的乌托邦叙事，实在是个莫大的错误。因为，自由主义作为一种制度操作性力量，其成员大多是经济学家、政治学家，他们应该是最富于现实感的，而重视现实操作性这一特点本来也是与乌托邦的诗性激情格格不入的。但是，这群最应该了解现实、尊重现实的制度型学者，却令人惊异地将现实整体化为一个单一体，在以未来的名义放逐了现实后，又以拒绝的姿态肯定了现实，这实在是很能引人深思的。因而，当自由主义在批评“新左派”“站在想象的世界里批判现实世界的不合理”<sup>①</sup>时，它是否也应该意识到自己其实是“站在想象的世界里”认同了“现实世界的不合理”呢？

（王世城：暨南师范大学中文系 副教授）

<sup>①</sup> 汪丁丁《自由：一段脚踏实地的叙说》，《天涯》1999年第2期。

# 自由主义与当代中国

徐友渔

## 一 重提自由主义的历史条件

在90年代后半期,中国知识界的一大动向,是一批学者重提自由主义的话题,欲图通过对于自由主义的反思、研究、倡导,丰富实现现代化和达致宪政民主的思想学理资源。这种动向因为受到强烈拒斥和狙击而格外引人注目,形势迫使我们阐明自己的立场,澄清某些误解或曲解,回应重要的批评。

作为多年禁忌的话题,自由主义重新露面绝非偶然,国内外一系列历史性巨变是召唤它登场的动因。

在90年代中后期,历经反复曲折的改革、开放路线终呈现不可逆转之势,争论多年的市场经济导向被正式肯定。但是,要深入认清“一大二公”极左路线的弊害,要使市场导向不仅仅是一种权宜之计,古典自由主义经济学是非补不可的一课。

政治体制改革的任务再次提出来,依法治国、权力制衡、公民权利等话题,在自由主义话语系统中表达和讨论,比任何其他话语更适当和切题。随着经济、政治体制改革而来的,是矫正社会不公的方式和革新的手段与速度问题,虽然中国近代思想文化和意识形态几乎一直指向激进的维度,但借重理性、依靠法律、妥协缓进的自由主义理路给人一种新的启示和希望。

80年代末90年代初苏联东欧的剧变引起国人的深切关注,提出的解释和应对措施截然不同。一种把事变归结为“帝国主义颠覆、演变”和“复辟野心家”的阴谋,另一种则得出斯大林模式彻

底破产的结论：经济上的高度集中和政治上的极权再也不可能维持下去了。在西欧和北美，知识分子曾经分为两个阵营，一方包括雷蒙·阿隆等自由主义者，否定、批判斯大林主义，另一方有萨特等左派，极力为之辩护。苏东事件使人有理由认为，长期争论以自由主义一方获胜而告终。

在90年代，国人普遍感到全球化时代正在来临，不管价值立场如何，全球化潮流是“顺之者存，逆之者亡”。与此同时，中国以与世界各国共庆《世界人权宣言》发表50周年，签署《经济、社会及文化权利国际公约》和《公民权利和政治权利公约》的方式，明确表明自己对人类文明和国际公认准则的认同。

90年代的自由主义对80年代文化热中的人道主义和启蒙主义思潮基本持肯定态度，并与之有一种继承、发展关系。它把哲学层而上的对人的价值的肯定转化为制度安排，把对文革式的神权政治与专制主义的谴责落实为法治与分权的防范与保证。

90年代中国知识界的引介、研究、梳理工作对于自由主义话语的兴起起到了酝酿和推动作用。西方政治哲学家柏克、托克维尔、哈耶克、伯林的学说引起了广泛兴趣，填补了以前知识中的空白。对胡适的重新研究和评价，对殷海光的介绍认识，对顾准的发掘和尊崇，形成了正面评价自由主义的氛围。

自由主义刚一露头，就遭遇到一连串挑战和难题。它必须解释，在中国知识分子中一度小有声势（30年代和40年代）的自由主义为何惨遭失败，是客观原因使然，还是出于中国自由主义者的主观努力不够，抑或是因为自由主义的内在缺陷使其不能在中国政治、文化生活中发挥作用。有人存心责难90年代的自由主义，极有机心地提出，自由主义的主张表明，少数知识分子只关心自己的言论自由，不关心劳动群众的疾苦；也有人貌似公允和折衷地认为，自由主义者关心政治自由，而与之论争的新左派则关心经济民主。

在90年代，中国民间思想文化的主要思潮大致有三种：新儒

学(或文化保守主义)、新左派(加后现代主义)以及自由主义。新儒学与自由主义的区别和对立不是根本性的,因为它认同现代化取向和市场经济,认同自由、民主、法治的价值,它与部分启蒙派的论争,内容主要是中国传统文化在现代化进程中的作用是正面的还是负面的。在接近世纪之交时,新儒学人士再次强调传统的作用,但清楚表明这是以现代化为前提和框架。由于新儒学有中庸之道的品格,自由主义有妥协的禀性,二者在多元化的共识之下和平共处,甚至形成良性互动的希望是很大的。

不论从中国和欧美的历史看,还是从左派思潮的内涵看,左派与自由主义的对立是根本性的,它对自由主义(即它认为的资本主义意识形态)的敌视与攻击从来都超过对极权主义的批评(想一想左派对斯大林主义的默认或辩护,比较一下自由主义和左派对法西斯的揭露与批判,再看看在今日中国二者对文化大革命和毛泽东晚期极左路线的态度)。在90年代后期的中国,当人们在政治体制改革这个大题目下作文章时,新左派的惟一攻击目标就是自由主义。当然,和历史上一样,自由主义会在回应时认真考虑对方的观点,修改完善自己的立场。

应该看到,就像“新左派”、“新儒家”等等是不甚确切、有可能不被当事人承认的标签一样,“自由主义”也是常被人任意使用的称呼。一些自命为自由主义的观点,其实与自由主义相距甚远,甚至大相径庭。严肃的自由主义立场应澄清自己的观点,与某些伪自由主义划清界限。至于自由主义本身会包括各种不同观点,则是自然的。

## 二 基本立场:个人自由的优先性

我们应该阐明自由主义的出发点,它的基本价值观,以判断一些有差异的主张能否归到自由主义的名号之下,一些自称的,或被攻击的自由主义是否真是自由主义。

有人以当代西方社群主义(communitarianism)的出现为据证明,自由主义在其西方发源地已陷入困境(言下之意是在中国更不值一提);有人说中国当下的自由主义言路是为富人服务,具有贵族性;有人大谈里根——撒切尔夫人政策的失败(是否真是失败?),把具体政策混同于基本原理,由此得出自由主义破产的结论,有人以自由主义在历史中的发展变化,描绘出以下图画:它被冲得七零八落,变得支离破碎。为回应上述种种批评,有必要弄清自由主义的核心主张是什么。

当“新左派”大肆批评自由主义时,其基本立场晦暗不明、游移不定,他们百般挑剔,说这种观点是教条,那种主张过于简单,但从把自己的价值观明确陈述出来。其实,说到底,双方在基本价值立场上有分歧,让我们把争论直指问题的核心。

自由主义把个人自由放在最优先的地位。

理论要说服人,就要彻底,所谓彻底,就是抓住事物的根本,而事物的根本不是别的,只有是人本身。说到人,首先是个人。

个人构成人群,构成社会,在发生学和本体论的意义上,个人是优先的。

人类以人为尺度看待万物,而个人以自己为尺度看待他人和外物。每个人具有一套完整的神经和感受系统,快乐和痛苦首先是,最终也是个人的。因此,从认识论和价值上说,个人是基本单位。

虽然社会关系的影响在个人身上清晰可见,但在相同环境中人格与个性的歧异证明了个人主体性和独特性的存在。

自由首先是个人的,不然,在非外族统治的专制下,谈不自由或奴役就没有意义。当我们说一个国家、一个阶级不自由时,这一定指其中的大多数个人不自由。

强调个人自由在中国具有特殊意义,因为在中国思想文化传统中,这种因素最为匮乏,只是在本世纪初的启蒙和新文化运动中,个人自由才成为社会关注的问题。由于外患内乱,个人自由始

终没有成为中国思想文化的中心话题,更不用说得到社会或制度的保障。90年代此话重提,展示了中国在下一世纪的希望。

这里所说的自由,是在政治和法律意义上而言,不是在哲学和审美层次上而言。不然,按黑格尔的名言:“自由是对必然的认识”,一个人若是通古今之变,即使在监狱中也是自由的;或者会如现代左派一样,把电影、小说、音乐等一切文化形式都当成统治阶级剥夺人民群众自由的意识形态,把自己置于高于或对立“庸众”的位置。

个人自由的优先性并不意味着抹杀人的社会性,正如马克思在《共产党宣言》中所说,在理想社会中,“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

以个人自由为出发点,派生出自由主义的一系列重要主张。

自由主义认为对个人财产的保护是保障个人自由的重要条件。历史也证明,得到法律保护的私有财产权是个人自由的基础。中国近年来有知识分子提出在宪法中补上保护私有财产的内容,这或是出于保障个人自由的考虑,或是想为市场经济的健康有序发展提供法律基础。但是,“新左派”不断攻击说,那只是因为有人在私有化过程中发了财(或发了不义之财),才要求以立法的形式保护个人财产权,这完全是蛊惑性的指控。我们应该关心宪法中应不应该有保护私有财产的内容,而不应该臆断提出修宪者的动机。另外,保护私有财产当然是指保护正当得到的财产,不然,“新左派”更可以振振有词地指控说,只有小偷和强盗得手之后为使不义之财合法化,才求助于宪法。

自由主义认为,对个人自由的最大威胁往往来自政府,因此提出权力机构之间的制衡。在权力高度集中的国有制条件下,国家对政治权力的垄断和滥用与对经济权力的垄断和滥用是密不可分的,因此,资本与权力的剥离有利于个人自由。而“新左派”始终只关心资本对于民主的威胁,他们所说的资本,指与国家权力相脱离的资本,这很容易导致放松对国家权力的警惕。事实上,他们认为



威胁与侵犯的主要来源已由国家权力变成了资本。

自由主义最早,并且始终如一地倡导多元文化观,主张人可以有不同的宗教信仰,认同不同的道德文化价值,在法律上享有平等的自由。显而易见,每个人有权选择不同的文化价值,法律应保护这种个人自由,这一点必须是普遍的原则。有人引证加拿大社群主义者泰勒(Charles Taylor)的观点,否定上述普遍原则。首先要问的是,动不动就把话语和权力与意识形态相联系的理论家,这一次为什么不把泰勒的主张当成魁北克分离主义运动的意识形态呢(泰勒确曾深深卷入魁北克的政治运动)?然后可以指出,社群主义以多元文化始(只是针对个人自由和法律的普遍性),但结果却会自我否定。如果一个族群或文化共同体能以自己的独特性抗拒普遍的准则和法律,那么它之内的次群也可以抗拒它,依此类推,最后选择的自由还是只能落实到个人。

是否真正认同和捍卫个人自由,是自由主义和其他理论流派的根本分歧。最近有人说:“如果一个人真正地坚持个人的权利,并承认这种权利的社会性,他就应该抛弃那种原子论的个人概念,从而具有社会主义倾向。”<sup>①</sup>真是高深莫测的逻辑!难道只是社会主义才承认并保护个人权利?什么样的社会主义呢?斯大林时代的社会主义?中国文革时的社会主义?同一作者还奉劝人们去读罗尔斯的书,似乎罗尔斯的经典作品证明了他的逻辑<sup>②</sup>。但是,罗尔斯在《正义论》中恰恰主张自由的优先性,并以字典排列的方式将其视为第一优先规则<sup>③</sup>。

### 三 向市场经济转轨时期的问题

中国改革开放路线的主要内容和攻坚之战是从高度集中的指

① 汪晖“中国社会思想的世纪末分化”,《天涯》,1999年第1期,30页。

② 同上。

③ 罗尔斯《正义论》,中国社会科学出版社,1988年版,292页。

令型国有经济转变到市场经济, 转轨期触目惊心的腐败和社会不公问题, 引起知识分子的关注和议论。分歧之点主要在于, 认为问题出在市场经济本身, 从而要对其批判和抵制, 还是认为原因在于市场没有摆脱旧权力体制的控制, 不成熟、不规范, 因此出路在于发展和完善市场经济。

问题的根源在于, 中国的改革和市场化过程不是自发和自下而上产生形成的, 而是由原权力中心驱动, 自上而下推动的。权力机构中不少人从抵制到积极, 认识上有一个从意识形态惯性到从既得利益考虑的过程。权力渗透、扭曲和控制市场, 以权力兑换资本, 是必然会发生的。在很大程度上, 中国的现阶段是在重复历史。在以自生自发为主的英法资本主义初期, 贵族和官僚凭权力介入资本积累和营运过程, 第三等级与贵族王室的勾结是明目张胆的。期间种种丑恶与不义, 营遭到揭露、批判和诅咒, 但历史也就这样过来了。市场自身发展的要求和规律, 加上人们的理性努力(对正义的呼唤, 各阶段对自己的长远利益的认识, 可以用妥协和立法调节不同利益的制度条件), 终于使市场经济制度日益完善和发达, 使建立在这之上的民主宪政体制日趋稳固。人们可以, 也应该不断地反思批判这种制度, 但时至今日还没有现实的替代方案, 实际发生的情况是, 最具吸引力和威胁性的竞争者, 要么失败, 要么不得不改弦更张。

近代世界的现代化史, 尤其是亚洲一些国家和政权的民主化历程表明, 市场经济和民主政治并不是同义语。在相当一段时期, 反民主的权力完全可以容纳, 甚至推行市场运作方式, 并从中大获其利, 但从长远看, 市场经济是瓦解集权制度的基本因素。我们没有把握说, 市场必定导致民主, 即不能说市场是民主的充分条件, 但我们却可以说市场是民主的必要条件。因为自近代以来, 还未发现真正的、稳定的民主与市场经济分离的事例, 所谓必要而不充分, 是说达到民主还需要许多别的努力。市场条件与极不可取的社会状况、政治条件并存, 完全有可能, 我们必须高度警惕。处于

转轨期的中国,要看清旧体制、市场和民主前景之间复杂、微妙的关系,并非易事。

有人(比如有个别经济学家)把适用于理想市场条件下的学说、理论、概念、公式用于分析当前中国经济问题,而无所不在的权力干预,多变的政策使他们的研究纯属纸上谈兵。有人把中国的民主进程等同于中产阶级的形成和发展,认为除了等待这个阶级的壮大之外不能做其他任何事,他们对于民主的意愿和参与,不是抱怨,就是咒骂。

认为市场经济会自动导致民主固然是幼稚和错误的,但“新左派”反其道而行之,把自由经济视为奴役的力量,则更为荒谬。有人想与哈耶克唱反调(但无法驳斥其论点和论据),大胆断言:“在‘到奴役的道路’上,资本自由化看起来是加剧了特权阶层的特权,增加了奴役而不是民主。<sup>①</sup>”论者似乎忘记了,在市场经济出现之前,权力和资本是融为一体的,因此,自由资本的出现,要么是与权力相剥离,要么是独立于权力而产生(哪怕这两件事都只能相对而言)的结果,权力则在力图控制它,但会愈来愈力不从心,从而使民间空间有可能缓慢扩展。同一论者还说:“如果我们不想让几个财团垄断了我们这个世界的共同资源,垄断了价格、雇工和市场,进而心安理得地奴役我们,并造就一个有钱人因过剩而不买,大多数人则买不起的反市场的经济危机,我们就必须为工人阶级,为中小企业,为农民争取权力。<sup>②</sup>”这段话的前半部分因为对中国现实无所指而令人莫名其妙,后半段因狂妄和自不量力而使人吃惊。言不由衷的话是毫无意义的,如果你的斗争对象是垄断财团,那你恐怕得申请奖学金、签证(最好是获得绿卡、国籍)到美国去干革命,但这就与中国的劳苦大众无关了。

对于自由主义立场而言,中国向市场经济转型问题再多再严

① 韩毓海“‘资本’等于‘自由化’吗?”,《科学时报》,1999年1月3日。

② 同上。

重,也只能硬着头皮向前走,决不能走回头路,决不能返回衣、食、住、行都被人包办,种什么、造什么、卖什么都得等上级指示的那种日子。当左派声称要为工农、中小企业争取权力时,他们其实并没有认真想过下一步要干什么。替群众向政府索取更多的权力和福利?还是企图取代政府的角色,在经济上充当群众的指导者和监护人?为什么不考虑争取逐步实现每个人都摆脱人身依附,在机会大致均等的条件下凭个人能力获取所得的体制?

与此密切相关的是公正问题。在中国,确实有人认为市场化就是私有化,以加快改革步伐为借口肆无忌惮地化公为私,把改革的成本和代价全推到普通人民群众身上。可能有少数自命为自由主义者的人支持或默认以上言行,但真正的自由主义是与此格格不入的。从学理上讲,自由主义强调财产获取、转移的正当与合法,反对对他人和社会利益的侵害;从实际上看,中国学者中最早和一直呼吁并论证社会公正的,主要是公开认同自由主义原理,与“新左派”展开论战的人<sup>①</sup>。“新左派”什么时候大力提倡社会公正呢?他们只是在攻击自由主义的时候才对此大加议论和渲染,事实上,公正成了他们打自由主义的一根棍子。

自由主义者在社会公正问题上的立场是明确的,他们反对和矫正不公正的主张是理性、建设性和可行的。简单说来,第一,要搞真市场、真正的自由竞争,要使规则公正,人人遵守,要把权力逐出市场;第二,要依靠法治,完善法制,例如,通过修宪保护合法的私人财产,通过立法缩小贫富差距,依靠法律惩处腐败,防止国有资产流失。他们不提倡“打土豪、分田地”,他们并不否认人民群众有要求公正的权利,但把重点放在避免革命,防患于未然方面。而我们的左派呢?既诅咒市场,又对法律的普通性和有效性大加怀疑,除了口号和姿态,他们提不出任何切实可行的办法。

---

<sup>①</sup> 比如,参见卞悟论“公正至上”的一系列文章,载《东方》1994年6期,1995年2、6期,朱学勤、秦晖为何清涟著《中国的陷阱》香港明镜出版社,1997年所写的导读,以及本文作者的“自由主义、法兰克福学派及其他”《天涯》1997年4期;“当前中国思想争论”《博览群书》1998年第9期。

中国当前的公正问题对所有的思想者都是一个难题。固然,要把人们在日常生活中感觉到的不公正变成有理有据的判断已并非易事,而更难的是,谁来实施?如何实施公正?在西方,有这么一个问题:对于各类从业者的收入,有什么理由和权力实施再分配?如果一定要实施,势必求助于超社会的力量——政府,这会不会因此扩张政府的势力,到头来威胁到公民的自由?这就是诺齐克(Robert Nozick)反对罗尔斯的思路。而在中国,不公正主要表现为以权谋私和官商勾结的违法形式,也表现在几种经济成分竞争时的不平等,谁来承付改革的代价诸方面。在这样的情况下,争取公正和权力之间的关系是复杂而微妙的。在某种情况下,权力是腐败的来源,在另一些情况下,反腐败、求公正的努力要在现有权力构架之内,甚至求助于权力来进行。自由主义立场和权力的关系毋宁是,警惕权力而并不天然与权力对立,因为说到底,权力应该是用来保护人民利益的。当然,这只是治标不治本的办法。从长远和根本上说,建立公平竞争的市场经济,保障言论自由以确保新闻舆论监督,使权力受到约束,才是争取公正的正确途径,在目前这个问题上,自由主义和“新左派”的根本区别是,前者诉诸于法治,承认权力在实施公正中的作用,又要大力提防它借此僭越与扩张,而后者诉诸于知识精英为民请命的意识和群众抗议运动,虽然中国的“新左派”由于并不想真正干点儿什么,他们的倾向和具体主张不太清楚。

#### 四 关于全球化生产贸易体系

中国的改革开放进程大致与世界范围内的全球化高潮同步,这对我们既是一个机遇,也是一种考验。所谓考验,就是说,是以积极的态度迎接它,还是像鸵鸟一样回避,甚至以顽固的态度拒斥,对我们并非不是问题。

从文化传统和中华民族在近代的遭遇讲,我们对强势的西方

各国总是心有余悸、心存疑虑,我们不习惯和强者打交道(其实谁也不喜欢和强者打交道),我们感到外部世界由陌生的、不平等的规则支配。但鸦片战争的历史教训是,拒绝适应,拒绝打交道,拒绝学习是行不通的,最后吃大亏的还是我们自己。即使我们与之打交道的人想欺负我们,占我们便宜,我们还得硬着头皮学别人那一套,“先生为什么老是欺负学生?”这一问表面振振有词,但由此而来的政策并不高明。

从长期支配我们的意识形态讲,我们观察全球形势时只熟悉一个分析框架,即列宁的帝国主义论。但全球范围内的阶级斗争与对抗,帝国主义的寄生性、腐朽性的论断,已不适应目前这个高科技、信息化时代,不适应和平、合作与发展的全球共同目标。

按照当今新左派的分析,当代世界经济体系是由发达国家制定,只有利于发达国家压迫和剥削后进国家的体制,其规则是由发达国家制定的,是不公正的。揭露不公正,与不公正抗争,当然是应该的,但持偏颇之说,一概而论,无助于我们认识世界经济体制和在其中活动。以最大的 GATT 和 WTO 为例,中国自愿申请加入该组织,当然是因为在仔细权衡利弊得失,发现利大于弊之后作出的决定。100 多个国家中的多数一方面抱怨不公正,一方面又自愿签署协定,说明加入该组织总是合算的,不然,有那么多人是傻瓜或卖国贼?这种意识,恐怕比种种高深的理论更可靠。我们还知道,经过所谓“肯尼迪回合”,“东京回合”和“乌拉圭回合”,协定中不断增加了一些反映发展中国家要求的条款,比如,完成降低农产品进口税的义务,发达国家只有 6 年时间,发展中国家可用 10 年,而最不发达国家可免除此义务。发展中国家的代表仍然认为该协定在实质上是不平等的,但他们没有笼而统之地、简单偏颇地说不平等(这样反面不能服人),而是说“实力不均等的伙伴之间的平等本身就是不平等”。认识到这一点,在抱怨不平等之余,更重要的是利用现有格局中的有利因素自己努力,加快发展。

在全球化高潮的近 20 年,发展中国家经济的增长率高出发达

国家一倍,据估计,这种趋势今后还会持续下去,在未来20年,发展中国的经济增长率将是发达国家增长率的3倍。这证明了全球化和全球生产贸易体系对发展中国家经济的正面作用。

在50年代初,当中共领导还在贯彻新民主主义路线时,刘少奇在天津有一番讲话,他说,虽然资本家有剥削的一面,但也有解决就业问题和发展生产力的一面,因此要允许他们经营,与他们合作,不要一看到人家赚钱就眼红和反对。刘的讲话在文化大革命中被大批特批,被说成是鼓吹“剥削有功论”,而历史证明刘是对的。发展中国家在发展自己的经济时,最严重的问题是缺少资金,因此引入外资是极为关键的一步,投资者当然是图利的,别人有所得,自己更有所得,结果是对双方有利。不要以为别人所得就是自己所失,就是受剥削,反过来,别人也可以认为你之所得就是他之所失,就是他受了剥削。到底谁更需要对方,是外方更图我们的市场、原料、人力?还是我们更图人家的资金、技术?这是说不清的。

但是,新左派并不是从互助和互利的角度看待发展中国家与世界经济体系之间的关系,他们的观点与其说是实事求是、恰如其分的分析,不如说是义愤填膺的控诉和全球革命宣言。比如,最近有人撰文认为,资本主义国家从一开始就是依靠剥夺和奴役其他国家发展起来的,它们现在也和殖民地时代一样主宰着这个世界,“资本主义的生存一天也离不开而且每天都要再生产两极分化的全球等级结构。”<sup>①</sup>论者认为,第三世界国家在目前历史条件下的发展只能是一种不平等的发展,甚至是自杀性的发展,因为“现代技术与落后的资本主义发展灾难性的结合,无论是对于人民还是对于环境,都造成难以想象的破坏,其严重的程度甚至超过了殖民主义时代。”<sup>②</sup>论者的结论很清楚,第三世界国家现在的惟一任务,就是开展全球范围内的反资本主义的斗争。这种“现在发展是自

① 陈燕谷“历史终结还是全面民主?”,《读书》,1998年12期,4-8页。

② 同上。

杀”，“不能在一国发展”，“先革命，后建设”的论调是极其荒谬和危险的，它只会使后进国家耽溺于“世界革命”的幻想和狂热中，在经济上永远落后，使贫富差距越来越大，两极分化越来越严重。在最近二三十年，一些国家和地区经济上有飞速发展，这充分说明，在全球化时代挑战与机遇并存，能否发展，事在人为。克服经济发展中的负面效果（资源浪费、环境污染等），也是事在人为，不必抱悲观宿命态度，在这方面，国际合作也是有益的。

## 五 国情与分析的理论框架

进入 90 年代之后，世界形势发生了巨大的、深刻的变化，受此变化的影响，中国国内情况也发生了微妙而意义深远的变化。现实中各种现象的交错，各种力量的冲击，国外新思潮的涌入，使中国知识界立场和观点相当歧异，总括起来可以说，分歧和对立集中于下列问题：中国目前情况如何，中国未来应当向何处去？不同的看法基于对国情有不同的认识，以及分析的理论框架大不相同。

相当一批人的思路和 100 年来中国先进知识分子的思路一脉相承，在现代化的总纲领之下，包括了对于自由、民主、富强的认同和追求。50 年代以来的经验教训，特别是文化大革命的惨痛教训使既定的思路丰富了内容，使某些方面更为鲜明、突出。简单说来可以提三点：第一，“一穷二白”的社会主义和“大批资本主义”造成的贫穷落后使人们重新认识和评价市场经济制度，看到经济的高度计划与集权和政治极权之间的关系，承认市场是不可逾越的历史阶段；第二，“无法无天”、“全面专政”、家长制、一言堂造成的惨剧使人们迫切地呼唤民主与法治；第三，长期不断以各种名目进行的思想清洗和文化批判运动，“只此一家，别无分店”的真理观造成的学术萎靡、文化凋零使人向往一种多元化局面。凡此种种，都与以前的导向一致，即反省、批判自己的传统（除了几千年的旧传统、大传统，还有几十年的小传统、新传统）；继续而向世界，学习先进，



分享人类共同的文明和价值。显而易见,以上诸方面和自由主义原理有不解之缘。

作为自由思想者,持上述立场的知识分子对当今中国的现实总会有批判性的态度和言论。他们批判官僚主义、批判腐败、批判崇洋媚外,但批判的主要锋芒,是针对晚期毛泽东的思想和路线,即在社会主义名目下搞极左的一套。因为正是这一套东西,而不是别的什么,造成了中国近几十年的灾难。他们还认为,从思想、理论上认真、彻底地对这一套东西进行清理,是尚未完成但必须完成的任务。改革开放20年来,坚持和深化这种批判,还是阻挠这种批判的对立斗争,一直十分明显。80年代“文化热”中涌现的主要思潮和理论,归根究底是针对中国现实,围绕着这种批判进行的。热衷于从理论到理论,从书本到书本的人,不能从历史渊源和现实维度看问题,对他们而言,80年代的“文化热”是一片令人眼花缭乱的景观,他们只会挑剔各种理论预设,而把握不住基本方向。

90年代后期自由主义言说的冒头,与时隐时现、时断时续、时强时弱的上述清理与批判相互呼应,甚至共为一体。自由主义为这种批判提供了更广阔的视野和更坚实的理论基础,提供了建设性的方向,与这种清理批判的结盟或结合使自由主义言路的历史感和现实性更强。当然,也使二者都成为“新左派”的攻击对象。

90年代市场化的势头,腐败的加剧和公正问题的尖锐对每一种社会思想立场都提出了新问题。老左派把全部问题都归罪于改革开放、市场化,大力坚持他们的“社会主义”;持反左立场的人中,一部分简单地反其道而行之,认为市场经济最终可以解决一切问题;而更具批判精神的人则没有这种盲目乐观,他们认为中国正处于十字路口,搞得不好中国可以由此面建成一个民主、法治的社会,搞得不好则会有一个金权、家族统治的新型专制制度,就像在南美洲某些国家和印尼出现的情况一样。他们看到了旧权力形式在新条件下的变化和活动,并不认为中国的危险只有旧式的、左的牌号

——类似于反右斗争和文化大革命,但坚持认为新形式的不公正根源在旧体制,批判和阻挡市场化并不是解决问题的正确途径,总之,他们在新形势下坚持反左的大方向。当然,只有认为中国的左倾流毒既深且广,至今仍有市场的人才会这么做。

看得出来,自由主义的基本理念——比如没有制约的政府权力和对人民权利可能的侵犯和危害,集中的计划经济与人们丧失权利之间的关系——提供了清理专制残余和流毒的启示和思想资源,但并未提供“中国向何处去”的答案,甚至连可直接运用的理论也没有提供。现在人们可以读柏克、托克维尔、哈耶克、伯林等思想家的书,但他们写书的时代条件与当前中国的现实相去甚远。因此,我们只能将大师们(并不限于自由主义)的思想精华当作自己的思想养分,而不是指针,更不是教条。

“新左派”对当代中国的分析完全借重于一些外国理论家(比如阿明和华伦斯坦)的论述,这里就产生了两个问题。第一,他们的理论学说在其故土的地位和有效性如何;第二,他们与中国当下现实的適切性如何。这里暂且不谈第一个问题,只谈第二个方面。

很容易发现,新左派思考的出发点不是现实,而是理论。为了把西方左派关于全球资本主义体系的知识 and 概念运用到中国,他们对中国的国情进行变形和套裁,使之适合于当代西方新左和新马的分析框架。让我们对一个文本加以剖析。

汪晖在“当代中国的思想状况与现代性问题”中力图证明,进入90年代之后,中国的社会条件,甚至社会性质,发生了根本的变化;政府的行为、职能、作用发生了变化;知识分子的状况,他们与国家的关系发生了变化;因此,批判的对象和批判的思路也发生了变化。

如果中国国情变化之巨大和根本真需要我们思维更新、改弦更张,那么我们首先期待的是对于国情变化的有根据的说明。但论者并未提供这种说明,我们首先读到,往下也一直读到的是抽象、含混、暗示性的文字。比如此文在开头时就说:“中国没有如同

苏联、东欧社会主义国家那样瓦解,但这并没有妨碍中国在经济领域迅速地进入全球化的生产和贸易过程。中国政府对社会主义的坚持并未妨碍下述结论:中国社会的各种行为包括经济、政治和文化行为都深刻地受制于资本和市场的活动。如果我们试图理解20世纪最后10年的中国思想和文化状况,就必须理解上述变迁及其伴随的社会变化。<sup>①</sup>什么叫进入全球化的生产和贸易过程,90年代之前中国是否在过程之外?如何判断一个社会或政府的行为深刻地受制于资本和市场的活动?谈这些需要明确的标准、可靠的事实和大量的数据,但论者没有提供一星半点,因此这么重要的国情判断就只能流于印象、感想和任意性。

作者还说:“在中国的市场化过程中,国家资本、民间资本、外来资本之间的关系怎样?新阶级与社会其他阶层的关系怎样?农民与城市人口的关系怎样?发达的沿海地区与落后的内地的关系怎样?所有这些社会关系都需要置于资本主义的生产关系、特别是市场关系中来考察。<sup>②</sup>”作者列举的上述种种关系,都产生于中国现实,我们当然只能在中国现实的和历史的、政治的和经济的关系中来分析它们,作者主张需要把它们置于资本主义的生产关系中来考察,这句模棱两可的话有两种含义,第一,要把它们从中国现实抽离,放到另一种认识框架中去考察,这当然是错误的;第二,它们本身就存在于资本主义的生产关系中,若如此,还需将其“置于”这种关系就令人费解,而其前提恰恰需要证明:中国社会关系的性质是资本主义的。

我们和“新左派”的分歧关键之处就在这里,我们认为中国社会发生了巨大的变化,但就社会性质和政治制度而言,和1949年建立,经历50、60、70、80年代的社会和制度是一脉相承的,没有革命、没有断裂、没有质变。只有把中国的社会性质说成是资本主义

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》,1997年5期,133页。

② 同上,146页。

的,才能把西方新左和新马对当代资本主义的诊断和批判搬到中国,才能开创一种新颖的言路。作者指责他以贬义称呼的启蒙派对中国问题只是“简单地从政治角度来分析”(言下之意只是强调自由民主,不从经济角度分析,即不去大批大反资本主义),作者还指责他们“将自己的视野束缚在道德的层面或者现代化意识形态的框架内。”<sup>①</sup>(即从反封建、反专制的角度看问题),都是谴责他们没有把矛头对准资本主义。

要证明中国社会现在是资本主义市场社会,是世界资本主义体系的一部分,外国资本在中国国民经济中起着举足轻重的作用,这决非易事。论者惟一明确一些的话是:“在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和三资企业占据国民生产总值一半以上的时候,我们也已经不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题。”<sup>②</sup>以上说法非常含混和随意,而且看不到根据。关于1997年(即此文发表时)中国的情况,我们从权威的《中国统计年鉴》(中国国家统计局编)上所能得到的数据是,投资:国有经济占总投资的52.5%,其余占47.5%(其中联营经济占0.5%,外商投资占7.8%,港澳台投资3.8%);就业人数:国有经济占总数的15.9%,联营经济占0.1%,外商占0.4%,港澳台投资占0.4%,农民占从业总人数的71%<sup>③</sup>。这就是中国的现实!还有一点重要的是非国有资产在法律上的地位,时至今日,宪法载明的是对社会主义公有财产的保护,私有财产的不可侵犯性尚未在宪法中得到确认,在这种情况下,怎么能说市场社会在中国已经基本形成了呢?

把中国说成是市场社会,是跨国资本主义的一部分,其结果是把批判的视线从中国社会内部引开,“中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对

① 同前页注①,135页。

② 同上。

③ 国家统计局编:《中国统计年鉴1997》,中国统计出版社,1998年,28页。

日益全球化的资本主义及其问题的诊断”<sup>①</sup>,比如,“今天的腐败经常表现在国际金融和贸易领域”<sup>②</sup>。这种舍近求远、避实就虚的“批判精神”真不知是因为糊涂,还是另有企图。

当然,如果纯抽象地从逻辑上推想,中国有朝一日也会发展到这一步,那时运用对全球资本主义的诊断和分析不一定正确,但至少不至于不切题。社会生活是如此复杂、发展不平衡。张春桥在1975年(那时中国多穷、多落后,多么社会主义!)在“论对资产阶级的全面专政”一文中,就可以大谈资本主义的危险(张春桥为写文章在上海郊区作过调查研究,很是下了点儿硬功夫),何况20多年后大搞开放的今天。但不论对老左派还是“新左派”都有这样的问题:能否根据一些现象和趋向,把中国面临的问题和危机归结成是资本主义性质的?对于资本主义的好与坏问题——准确地说应该是,资本主义在中国的某个发展阶段是否有进步意义,我们和新老左派有分歧,其中价值判断部分很难说得清楚,但今日之中国是否为资本主义,却是一个可以根据事实和大致得到公认的标准来判断的问题。

认真说来,研究当代中国问题,有两个方面应特别注意。一方面,要看到权力在适应市场化时的灵活善变,捕捉到它的新表现形式,但在理论上和实践中更重要的一方面是,我们必须考虑这种可能性:市场与列宁主义—斯大林主义模式结合的可能性,它以一种畸变形式支撑和延续这个模式。如果这种可能性变成现实,“新左派”会说,看,我们早就说过不要对市场期望过高!而自由派则会说,我们对这个模式的力量从来没有估计过低!

(徐友渔:中国社会科学院哲学研究所 研究员)

① 同前页注①,146页。

② 汪晖“关于现代性问题答问”,《天涯》,1999年第1期,27页。

# 现代性反思的反思

陶东风

90年代中国学术——思想界出现了一些新的走向与趋势,其中之一即是所谓“现代性”反思,它的核心或许可以概括为对于现代化理论以及现代化意识形态的批判性审视。这一点形成了90年代中国思想状况与80年代的最鲜明对比,同时也对受现代化意识形态支配的中国人文——科学研究提出了不可回避的严峻挑战。思考与回应这个挑战是整个人文——社会科学工作者不可回避的任务。

## 国民性批判:民族新生之大道 还是“他者化”之歧途?

80年代支配中国人文——社会科学界的主导话语之一,无疑是60年代流行美国的现代化理论,其具体表现就是所谓“反思国民性”,它也是“五四”以来激进反传统的文化启蒙工程的延续。五四以来中国思想界、知识界的主流一直认为:中国:“落后”的根本原因在于中国传统文化以及它所塑造的病态“国民性”,从而反传统是中国现代化的必由之路。在这个“内因论”(现代化理论的重要方法论特征)的解释模式支配下,反传统与改造“国民性”成为五四以来新文化运动的中心主题。

在中国,“国民”概念是与现代民族——国家观念同时出现的(古代中国没有民族国家概念,当然也不可能有相应的“国民”概念),而国民性反思则是在西方现代性冲击下出现的一种文化与文

学话语。正是这种冲击直接唤醒了中国人的民族国家意识以及对于民族文化的探索热忱。对于中国文化或“国民性”的研究兴趣(无论是采取什么样的价值取向与文化立场)是与中国民族国家同时诞生的。只有这样才能理解中国研究为什么总是专注于所谓“中国特色”,并受到“中国/西方”的二元论式的强有力支配。

五四时期国民性批判的突出特点之一,是在民族国家的内部解释发展(现代化)问题,把中国社会内部的文化传统视作现代化的对立面。这个解释模式认定:中国现代化的阻力来自中国自身的传统文化(而不是不平等的世界体系),这一直是支配中国新文化的“知识-话语型”。由此产生一种普遍的意识:中国的贫弱源于它的文化,因而改造这种文化,即改造国民的精神,是富强(现代化)以及新的民族国家与民族身份生成的惟一出路。同样地,深受现代化意识形态影响的80年代中国知识界也认为:世界上只有一种现代性,即西方资本主义现代性,它具有普遍性,中国传统文化是现代化的主要障碍,因而中国现代化的前提性条件就是反传统。现代化理论对于80年代中国人文-社会科学的支配地位在文学、美学、哲学、史学与热极一时的“文化讨论”都可以发现。我们可以把这些领域中的思潮叫做“呼唤现代化”。举例而言,金观涛、刘青峰的《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》即是比较有影响的、在现代化理论的支配下对中国传统的反思。此书从政治、经济、文化等方面对中国封建社会的“内部结构”进行了系统分析,打破这个结构被认定为中国现代化的必由之路<sup>①</sup>。电视政论片《河殇》在这方而没有什么新意,但却借助大众传媒把文化反思的影响空前扩大了。

不过与五四有所不同的是:80年代的文化反思同时涉及到对于改革前的社会主义(或曰传统社会主义)的反思。在现代化理论

<sup>①</sup> 金观涛、刘青峰的《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》,湖南人民出版社,1984年。

的解释视野内,前苏联模式的社会主义以及改革前中国的社会主义,在理论与实践上都是现代性的反面(等于前现代或专制主义)。文化启蒙与清算极“左”意识形态是具有内在关联的文化启蒙与意识形态改造工程。现代化既是否定传统文化的过程,也是扬弃传统社会主义的过程。这个思维定势在文学与社会文化研究中的直接结果,就是把改革前中国的“社会主义”排除在现代性视野之外,同时也把那时的文学(如《创业史》、《红旗谱》、《金光大道》)与人文思想排除在现代性反思之外。

这样一种支配 80 年代中国人文 - 社会科学的“现代化”解释模式在 90 年代遭遇到了许多学者(主要是青年学者)来自各个方面的质疑,我们可以把这些质疑统称为“反思现代性”思潮。这种质疑就对象而言基本上是相同的,即现代化理论及其体现的西方资本主义现代性或自由主义(特别是西方中心主义、普遍主义、线性历史观等),其分析中国文体的视角也不乏相似之处,即从国内的语境转向国际关系,强调要在资本主义全球化语境中重新思考中国的历史经验与现实问题。有鉴于此,本文的梳理主要从理论资源的差异与侧重来分别之。

第一种反思现代性的思潮主要是来自中国版的“后学”(包括后殖民与后现代),之所以说它是“中国版”的,是因为它在很大程度上已经违背了后学的西方“原版”的理论旨趣与批判取向<sup>①</sup>。如果说五四以及 80 年代中国文化启蒙主义所理解的现代化过程,就是以西方现代文化(尤其是科学与民主)为武器批判中国传统文化,并在此基础上建立新的民族国家与民族认同;那么在 90 年代一篇明显受到后殖民主义理论影响的文章中,中国的现代化过程被从“现代性”反思的角度得到了完全不同的解说。它认定:在中

<sup>①</sup> 比较早指出这一点的是雷颐《背景与错位》,《读书》1995 年第 4 期以及徐贲《“第三世界批评”在当今中国的处境》,《二十一世纪》1995 年 2 月号。不过必须指出的是,中国的所谓“后学”是一个十分复杂并具有一定误导性的笼统概念,他们之间的差异很大。本文针对的主要是张颐武与张宽的一些文章中的观点。



国语境中,现代性的“独特含义”,“主要指丧失中心以后被迫以现代性为参照以便重建中心的启蒙与救亡工程”,“中国承认了西方描绘的以等级制度和线形历史为特征的世界图景。这样西方他者的规范在中国重建中心的变革运动中,无意识地移位为中国自己的规范,成为中国定义自身的依据”,从而“中国的‘他者化’竟然成为中国的现代性的基本特色所在”<sup>①</sup>。现代化的过程不仅不是新的中国身份生成的过程,相反是一个民族身份彻底丧失(他者化)的过程,因而启蒙话语(自由主义或资本主义现代性)带有殖民主义的深刻烙印<sup>②</sup>。我想没有必要详细讨论这篇文章的描述是否准确,而只需指出:第一,用现代性/传统性或西方/中国这样的二元对立来言说中国历史的方式,乃典型的西方现代性话语,因而它根本无助于消解、相反是复制着它所批评的二元对立或“现代性”;其次,这种以自我/他者为主轴的历史—文化描述具有西方后现代与后殖民所要解构的本质主义特征。赛义德在《东方主义》的再版后记《东方不是东方》中着重指出:所谓身份、认同等都不是固定不变的,而是流动性、复合性的<sup>③</sup>。这一点在文化的交流与传通空前加剧、加速的全球化时代尤其明显。在这样的一个时代,我们已经很难想象什么纯粹的、绝对的、本真的族性或认同(比如“中华性”),构成一个民族认同的一些基本要素,如语言、习俗等,实际上都已经全球化,已经与“他者”文化混合,从而呈现出不可避免的杂交性(hybridity)。我们只能在具体的历史处境中、根据具体的语境建构自己的身份;然而中国版的“后学”一方面在批评西方现代性与西方中心主义的时候,诉之于西方的后现代与后殖民理论,指斥“现

① 张法、王一川、张颐武《从现代性到中华性》,《文艺争鸣》1994年第2期。同样的描述还见于张颐武的《‘现代性’的终结》,《战略与管理》,1994年第3期。

② 相似的观点还可参见张宽的《文化新殖民的可能》,《天涯》1996年第2期。该文指出:“中国的启蒙运动大体上是把欧洲的启蒙话语在中国做一个横向的移植”,“西方的启蒙话语中同时包含了殖民话语,而五四那一代学者对西方的殖民话语,完全掉以轻心,同时接受了殖民话语,因而对自己的文化传统采取了粗暴不公正简单否定的态度。”

③ 赛义德《东方不是东方》,中译参见《天涯》杂志1997年第4期。

代性”普遍主义话语的不合时宜；另一方面又悖论式地持有另一种本质主义的身份观念、族性观念与华夏中心主义情结，试图寻回一种本真的、绝对的、不变的“中华性”（中国身份），并把它与西方“现代性”对举，构成一种新的二元对立。从而告别“现代性”的结果必然是合乎“逻辑”地走入“中华性”。

在赛义德看来，这些变动不居、异常丰富的身份建构，之所以难以被第三世界的许多读者接受，根本原因是民族主义情绪与本质主义的思维方式在作怪。对于永恒本质的执迷是民族主义与沙文主义的根源之一，也为西方的东方主义者与东方的民族主义者所共同拥有。不排除民族主义情绪，就很难不导致对于西方后学的误读。对于许多带有民族主义情绪的第三世界读者与批判家来说，后殖民主义批评的特殊“吸引力”，正在于它迎合了自己心中的“本真性”诉求以及民族复仇情绪。这是因为现代性的冲击在这些国家常常不仅被经验为现代对于传统的冲击，而且被检验为是“他者（异族）”对于“自我（我族）”的征服，这种特定的处境决定了在第三世界国家，对现代性的反思常常是或者出于民族主义的情绪或者被引向民族主义的结论。民族对抗意识使得中国的部分“后学”批评家总是把中西方的文化学术交往片面地化约为“他者”对于“自我”的文化侵略与文化压迫<sup>①</sup>。对于西方中心主义的批评导致的是一种新的对抗意识的产生，甚至把所谓“第三世界批评”简单地理解为“是第三世界文化以新的姿态创造性地抗拒和消解第一世界权威性的批评话语体制的方式”<sup>②</sup>。似乎第三世界批评除了反帝反美以外别无用处。

急切的“本真性”焦虑，不但导致部分“后学”批评家对于西方后殖民主义的误读，而且导致它对于中国当代社会文化的为我所

<sup>①</sup> 张颐武《在边缘处探索——第三世界文化与当代中国文学》，时代文艺出版社，1993年，3页。

<sup>②</sup> 张颐武《在边缘处探索——第三世界文化与当代中国文学》，时代文艺出版社，1993年，8页。

用式的武断描述。《从现代化到中华性》一文所描述的那个据说一直延续到80年代末的“他者化”(现代化)过程到了90年代却又被宣称已经突然“终结”,中国已经从“新时期(现代性)进入了“后新时期”(后现代性)——又一个二元对立。具有讽刺性的是,文章从政治、经济、文化各个方面对这个所谓“终结”所给出的“证据恰好证伪了作者的结论。比如,现代性“终结”的最有力证据是所谓中国社会的市场化,而市场化无论是在西方还是中国都是现代性过程的一个部分(从这个意义上说,现代性反思与市场意识形态批判的联盟倒是更合乎逻辑),我们怎么也无法想象它在中国怎么就成为现代性终结的标志。更加不可思议的是,中国的市场化明显地受到西方国家市场经济(包括理论与实践)的影响,它怎么能够“意味着‘他者化’焦虑的弱化与民族文化自我定位的新可能”?至于“小康”这个所谓中国的市场化的观念基础“所构筑的不是一个个经典的‘现代性’的‘发展’意识形态,而是对这种‘发展’观的超越和重造。”<sup>①</sup>就更加匪夷所思了。在笔者看来“小康”正是一个彻头彻尾的经济指标与中国式实用主义发展的形态。“市场化”也好,“小康”也好,当然都不可能与西方的现代性完全相同,但是这不足以证明它是对现代性或发展观的超越。如果非要说什么“超越”,那么,这种“超越”倒是体现在作者不愿或忌于提及的政治体制方面。

应当承认,在一个日益全球化的时代,部分中国“后学”批评家重建文化认同、寻求现代化的不同道路的努力是可以理解的,对于现代化理论以及五四以来文化启蒙工程的反思也是完全应当的。问题是这种努力的意义(无论是政治意义还是学术意义、理论意义还是实践意义),则取决于我们从什么样的立场、方法与路径出发来着手这一重建工作。如果我们把“本真性”的标准绝对化,那就

<sup>①</sup> 文章中诸如此类的逻辑混乱还很多。比如,在“市场化”的促导下出现的世俗化、社会分层化等都被指认为现代性终结、后现代性来临的表征,而无论是在西方还是中国,社会变迁的 these 方面都恰好是现代性生成的指标。

必然引发严重的价值危机与民族对抗。这里所谓的“绝对化”是指把族性的标准无条件地凌驾于其他价值标准之上,成为文化评价的最高的甚至惟一的标准。不同的文化认同之间之所以无法进行理性的对话与沟通,更无法达成共识,除了情感偏向与利益诉求等因素以外,主要是因为不同文化认同的人持有一种本质主义的、一元绝对的、非此即彼的主本(自我)观念与身份观念。更为可取的路径恰好是提出一种流动主体性、多重自我与复合身份的概念,来阐释文化身份(认同)与语境之间的关联性,化解而不是加深文化认同危机。这种流动性的文化身份概念将使得中国的知识分子得以在全球化与文化多元主义的时代,在本土与西方、现代与传统、中华性与世界性、自由主义与民族主义等之间进行灵活的选择与穿越,在争取国际间的平等文化关系与拓展国内政治文化的自由民主空间之间形成良性关系。坚持文化启蒙立场的中国知识分子(如雷颐、徐友渔、徐贲以及我本人)对“后学”的批评,在很大程度上正是因为它在批判西方中心主义的同时,忽视了民主自由等所谓西方现代性在中国国内依然是“未完成的工程”<sup>①</sup>。

## 从现代化理论到世界体系理论

第二种反思现代性的理论资源来自“依附理论”与“世界体系理论”。如果说现代化理论是一种局限于民族内部的发展或现代化理论;那么,世界体系理论则意在突破民族国家的界限,在不平等的世界体系中解释发展与不发展。这个理论在90年代末流行于中国学界,成为反西方现代性的主要依据之一。比如陈燕谷在《中心·边缘·半边缘》中指出:华勒斯坦的《现代世界体系》毫无疑问会影响我们关于‘现代’或‘现代性’的理解。首先,它对自由主

<sup>①</sup> 特别参见徐友渔《保守与错位》,《二十一世纪》1997年2月号以及拙文《中国当代后殖民批评之我见》,《中外文化与文论》第二辑。

义现代化理论得出强有力的挑战,由于这些地区的发展是以牺牲边缘地区为代价的,所以现代化不是一种中性的发展过程,边缘地区决不可能以同样的方式‘赶上’中心地区,因为后者的发展条件是不可重复的。”在《历史终结还是全面民主》中,他又指出:现代化理论关于世界上各个国家在平等的跑道上竞争的社会发展理论,是自欺欺人的虚构<sup>①</sup>。

认识论路径的这种转换,直接导致或潜藏着对于西方资本主义现代性、中国发展问题以及五四至 80 年代以国民性改造为核心的文化启蒙规划的挑战(比“后学”的挑战远为深刻尖锐)。如果说在现代化意识形态支配下的中国启蒙话语在中国的传统文化内部寻找现代化滞后的原因;那么,90 年代中国部分学人的反思现代性思潮在世界体系理论的启发下,其认识视野已经从民族国家内部转向民族国家之间,对于国家间,尤其是中国与西方发达资本主义国家间的不平等关系的解释与批判已经在很大程度上取代了对于国内传统文化与改革前社会主义的批判,并因而构成了与 80 年代的根本区别。如汪晖指出:“在反思中国社会的问题时,那些通常被作为批判对象的方面已经难以解释当代社会的困境:在亚洲资本主义兴起的历史语境中,传统不可能再是自明的贬义词;在生产过程和贸易过程跨国化或全球化的历史语境中。民族国家也已经不是自明的分析单位”,“在跨国资本主义的时代,‘新启蒙主义’的批判视野局限于民族国家内部的社会政治事务,特别是国家行为:对内,它没有及时地把对国家专制的批判转向资本主义市场形成中国家 - 社会的复杂关系的分析;对外,它未能深刻理解中国的问题,已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断,面

<sup>①</sup> 分别参见陈燕谷《中心·边缘·半边缘》,《中国图书商报》1998 年 10 月 16 日;《历史终结还是全面民主》,《读书》1998 年 12 期。此外,一些国外汉学家也用世界体系理论来反思与质疑现代化理论,如德里克的《全球化政治经济学》,《见马克思主义与现实》1998 年第 6 期。

不能一如既往地援引西方作为中国社会政治和文化批判的资源。<sup>①</sup>”汪晖所要强调的实际上是：在一个资本主义全球化的时代，深深地卷入了这个过程的中国在很大程度上也已经资本主义化了，因而对于资本主义现代性的批判实际上不能说只对资本主义有批判意义而与中国无关，它同时也是对于中国社会问题（如严重的两极化、社会不公等）诊断。这一诊断尽管部分地来自汪晖对于90年代中国社会文化新状况的观察，但是世界体系理论等的影响无疑也不能忽视。可以说，对于90年代中国社会文化性质的判断，或者说，对于中国是否以及在多大程度上已经资本主义化的不同判断，是当前中国知识分子分歧产生的根本原因。

当以民族国家为框架，以中国/西方、以及传统/现代的二元对立为基本模式的研究范式受到质疑之后，必须重新反思的两个主要问题就是：1、五四以来新文学对于传统文化的批判、对于国民性的反思，是否陷入了现代化意识形态的陷阱？是否存在前提性的错误？如果中国的所谓“落后”并不是自己的文化传统之过，那么，自五四开始的文化反思与文化启蒙不是冤枉了自己的“祖宗”而放过了真正的“元凶”么？2、解放后的社会主义中国追求的独立自主自力更生的国家发展方针有无重新评价的必要？如果说在现代化理论看来，这种所谓“自力更生”无异于自绝于世界性现代化进程；那么从世界体系理论的视野看，这不是恰好体现了摆脱全球性资本主义束缚，探索独立发展道路的“脱钩”战备？

首先必须指出的是，在《在现代世界体系》一书中，华勒斯坦明确地把自己的分析限制在殖民时代。他说：“在殖民状况下，（非洲的）‘部落’的管理统治制度谈不上有什么‘主权’，它受到更大的社会实体在法律上的严格限制，它仅仅是殖民地这个更大的实体的

<sup>①</sup> 汪晖《当代中国思想状况与现代性问题》，《天涯》1997年第5期；参见汪晖《关于现代性问题答问》，《天涯》1999年第1期；刘康《全球化与中国现代化的不同选择》，《二十一世纪》1996年10月号。

不可分的部分。<sup>①</sup>”这里说的“更大的社会实体”就是殖民体系，殖民时代的非洲部落既然已经成为殖民体系的一部分，它当然也就不是一个自律的存在，对于它的研究当然不能不考虑其与宗主国的关系（所谓“殖民状况”）。正因为这样，华勒斯坦自己也说：“我把自己的分析限制在殖民体系在这些国家如何运行这一点上。”<sup>②</sup>这就为现代世界体系理论的运用设定了范围，也就是说，只有进入殖民时代并成为殖民国家以后，非洲以及其他第三世界国家的不发展才能到外部寻找原因；同样，只有进入殖民时代以后，西方国家的发展才与其中心位置之间出现了不可分离的关系。至于决定现代世界的中心—边缘格局以及各个国家的劳动“分工”与角色地位的最初原因是什么？恐怕很难用不平等的世界体系本身来解释。

这样，世界体系理论在解释中国问题时就应当受到限制。我们要问：中国是否是一个殖民地国家？殖民帝国的政治法律制度在多大程度上支配了中国的现代历史？进而言之，即使殖民状况是导致中国现代化滞后的重要原因，这个论断显然不适用于中国“殖民”时代之前。何况即使在进入殖民时代以后，一个国家发展与其内部原因就没有关系了么？如果内部原因不是惟一的、根本性的，那么外因是否同样如此呢？第三世界的不发达是否真的只是因为世界体系的不平等？对此学界至少有不同的看法<sup>③</sup>。如果说现代化理论不能自洽地解释第一世界的发达与第三世界的不发达，那么，世界体系理论同样不能。更须问的是：当我们把中国的现代化滞后完全归结为西方列强强加的一系列不平等关系时，我们是否是在变相地为自己开脱？如果说世界体系理论有助于我们认识中国知识分子的传统批判的片面性，那么它当然不应当

① 华勒斯坦《现代世界体系》，高等教育出版社，1998年，3页。

② 同上，4页。

③ 参见约翰·W·斯隆《依附论的主要缺陷》，亨廷顿等《现代化：理论与历史经验的再探讨》，上海译文出版社，1993年，139页以下。

是我们自我开脱、自我辩护的借口。我们不能因为中国的发展滞后具有以前所忽视的外部原因,就回避对于自己的内在弱点的批判与反思。就人文-社会科学研究而言,我们可以而且应当反思中国激进思想界在现代化理论的影响下对于传统文化作了简单化的全盘否定;但是,却不能因此而全盘否定反思自己文化传统的必要性,也不能把西方文化简单地等同于侵略文化(更何况西方知识分子于自己从来没有停止自我批判,包括对于西方中心主义与殖民主义的批判)。启蒙与国民性批判是一个值得反思、修正与完善的工程(世界体系理论就是这方面的重要理论资源之一),但却不是一个可以简单否弃的工程。

## 社会主义、自由主义及其他

反思现代性的第三条进路有人称之为“新左派”的进路,本文不认同这一称谓,因为被归入其中的学者与学术观点差异甚大,很难一概而论<sup>①</sup>。本文所讨论的只是这一反思进路中与社会主义、资本主义以及自由主义相关的若干问题。但是为了行文方便,偶尔也使用“新左派”这一术语。

首先是对于社会主义现代性的认识问题。如上所述,80年代文化思潮的主流是把社会主义视作是现代化(以及现代性)的对立面。这实际上是说,只存在一种现代性或现代化道路,即资本主义(自由主义)的现代性或现代化道路;而90年代现代性反思中出现了另一种思路:从一种现代性模式理论转向多种现代性模式理论(西方资本主义现代性不是惟一的模式)。具体到中国的情况,中国的马克思主义(毛泽东主义)与社会主义不是什么现代性的反

<sup>①</sup> 90年代中国思想界的状况极为复杂,不同的所谓“主义”或“派”之间、存在诸多的交叉关系,同一“主义”或“派”之间也存在分歧。甚至同一篇文章中也是常常存在不同的理论资源。比如被归入“新左派”的王彬彬、汪晖、韩毓海、刘康、崔之元等人之间就存在很大差别。即使如此,本文对于这些学者的观点的归纳分析也不能不具有一定的人为性。比如当我把某学者或某文章作为社会主义现代性立场的例证引用时,并不意味着他(它)就只有这一种立场或理论资源。



面,而是另一种现代性方案,一种发展的意识形态,是以批判资本主义现代性为特征的现代性话语。这方面的代表人物有汪晖、崔之元、刘康、陈燕谷、韩毓海、李陀以及美国汉学家德里克等。汪晖反复指出:“中国的马克思主义本身就是一种现代化的意识形态;不仅中国的社会主义运动,以实现现代化为基本目标,而且它本身就是中国现代性的主要特征”,“毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论”<sup>①</sup>。马克思、韦伯等西方的思想家对于现代性的反思都是建立在对资本主义的观察之上,而在今天,现代性反思同时应该包括对于中国社会主义历史的反思。

相应地,改革前的社会主义与改革以来的“社会主义”的分别,也就不是什么现代性与前现代性的区别,它们也是不同的现代性方案的区别。而且正是这种不同,体现出社会主义现代性的特殊价值。这与80年代学界普遍从本国语境、从建国后30年的历史教训以及知识分子个人的生活遭遇出发,把传统的社会主义视作现代化的反面形成了有趣的对照。这一点必须得到足够的强调。这表明:90年代反思现代性的部分学者已经转面从资本主义世界体系的角度、从批判资本主义现代性的角度重新思考社会主义的意义。或者更准确地说,从比较的意义上探讨西方资本主义现代性与社会主义现代性的关系、区别以及正、负面意义与价值<sup>②</sup>。其结果首先是导致对于中国的社会主义实践(包括大跃进与文革),尤其是毛泽东的重新评价。比如莫里斯·迈斯纳认为:“毛泽东时

<sup>①</sup> 汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》,《天涯》1997年第5期;参见汪晖《关于现代性问题答问》,《天涯》1999年第1期;刘康《全球化与中国现代化的不同选择》,《二十一世纪》1996年10月号。

<sup>②</sup> 应当指出,在中国的语境中,资本主义现代性同时也就是西方现代性,因而“后学”的民族主义进路与社会主义现代性的进路常常胶合缠结。只是“后”学对于现代性的反思更多地站在民族本位立场上批判“非我族类”的西方,社会主义现代性的言说则是站在社会主义立场批判作为资本主义制度大本营的西方。前者的着眼点在种族而后者的着眼点在制度与意识形态。此外从社会主义立场反思西方现代性与世界体系理论之间也存在明显的交叉与重合。在中国,持世界体系理论的学者也常常同时持有马克思主义或社会主义立场。德里克曾经把两者的关系简洁地表述如下:“我们所知的整部社会主义史,无非是第三世界史,必须透过它们与资本主义内在演变的关系来理解。”——德里克《世界资本主义视野下的两个文化革命》,《二十一世纪》1996年10月号。

代远非现在普遍传闻中所谓经济停滞时代,而是世界历史上最伟大的现代化时代之一。”他对现在人们缄口不提毛泽东的成就深表不满,指出“如果不正确地评价毛泽东时代把中国从世界上最落后的农业国家之一,变成到20世纪70年代为止的世界第六大工业强国的过程中取得惊人成就,就不可能理解毛泽东时代留给邓小平时代的经济问题。<sup>①</sup>”毛泽东的社会主义道路不但不是反现代化的,而且它的主要意义还是在于它反资本主义的现代性取向。德里克在《世界资本主义视野下的两个文化革命》一文中从依附理论、世界体系理论与马克思主义角度重新评价了文革以及中国的其他社会主义实践。在德里克看来,独立自主、自力更生不但不是用“自绝于现代化”可以简单打发,相反显示出它的超前洞识:社会主义国家的全面发展必须与世界资本主义脱钩。群众运动也不再是混乱与专制的名词,而是力图纠正精英主义的发展观念与官僚体制弊端的表现。甚至“政治挂帅”也是“意味着公共价值优先于私人价值”。至于文革,意义就更大了:“文革毛主义提出的发展范式不但解决了新兴后殖民社会既要发展经济又要兼顾凝聚社会的窘境,它似乎还解决了经济进步的资本主义社会与社会主义社会在发展中遇到的异化问题。”而且虽然文革的时代环境与今天已经很不相同,但是这并不意味着文革与毛主义对当下没有启示作用;恰恰相反,“它能出乎意料地有助我们解决当今资本主义的问题。<sup>②</sup>”

应该承认,把中国社会主义实践纳入现代性视野中考察有其理论的合理性与现实历史的针对性。这个新视野不仅对于中国解放后30年的社会主义实践提出不同于80年代的理解,同时也将挑战对于中国社会主义文学及其他理论思潮的传统理解。在中国解放后的人文—社会科学研究中,在历史与文学叙事中,在小说

① 参见莫里斯·迈斯纳《旁观毛泽东时代》,《中华读书报》1999年2月3,9版。

② 见德里克《世界资本主义视野下的两个文化革命》,《二十一世纪》,1996年10月号。

《创业史》、《红旗谱》、《金光大道》、《艳阳天》等以及革命样板戏中，无不笼罩着思维模式，如“目的论的历史观和世界观（把人类的社会实践理解为向一个终极目标的途径），线形发展的时间观念，新与旧的二元对立，以及与此相关的关于新时代、新社会、新人、新文学等的神话。甚至“革命”这个文革时期出现频率最高的词，也弥漫着现代性的气息。从现代性反思角度看，20世纪的中国文学主流基本上都从属于相同的“认识—话语型”（即“现代性”）。在这个意义上，各个历史时期的文学没有本质区别。而这种连续性恰恰被我们的百年中国文学研究所忽视。把19世纪末以来约100年的文学分为近代文学、现代文学与当代文学，又把1979年以后的文学分为新时期文学、后新时期文学、60年代作家群（新生代文学）、70年代作家群（大概不久就会有80年代作家群之说出现），这样的文学研究虽然十分热闹，把文学史摆弄得十分“整齐好玩”，但是从现代性反思角度看似乎问题很大。在这方面，反思现代性的思路不无启示性。

然而，把社会主义也视作一种现代性的方案决不应当是简单地替社会主义（包括它的文学）“翻案”，恰恰相反，它的目的应当是把现代性反思推进到总体性反思层次。或者说，现代性反思既然把马克思主义与社会主义也视作一种现代性方案，那么它就应当在批判性地反思资本主义现代性的同时，批判性地反思社会主义现代性，这两种现代性都应当是批判反思的对象，而不能仅仅因为社会主义现代性具有批判资本主义现代性的内容而无条件地肯定它。更何况两种现代性“本是同根生”，任何偏袒一方的反思都不可能是彻底的。然而遗憾的是，如果说80年代中国思想界的主流是把社会主义简单地逐出现代性了事，那么90年代有些有社会主义立场的人则常常把社会主义现代性仅仅因为其对于资本主义现代性的所谓“批判意义”或“抗衡意义”而全盘加以肯定，而忽视社会主义现代性在许多方面与资本主义现代性的同源同根关系，也没有深入地反思中国社会主义现代性实践所造成的教训（这个教

训在中国与苏联所造成的灾难至少比资本主义现代性在西方的“教训”更加深刻)。也就是说,他们把与西方资本主义的不同当作了肯定社会主义现代性的惟一的与至高的理由。结果是,反思现代性在有些人那里成为对于中国“伟大革命”,如群众造反运动、上山下乡运动、鞍钢宪法等的热烈赞颂,社会主义现代性实践的巨大失误却没得到应有的反省<sup>①</sup>。

当然,在对于社会主义现代性的评价方面。被归人所谓“新左派”的学人是存在差别的,比如汪晖承认:“作为一种实现现代化的方式或者作为中国现代性的主要形式,中国传统社会主义实践中同样出现了社会组织,特别是国家对人的‘文革’式的专制,甚至较之于资本主义更为严重”<sup>②</sup>。同时,刘康也辩称:在批判西方资本主义现代性的一元论的同时,同时也要批判“毛泽东的一元论”<sup>③</sup>。他们的理想似乎是要在资本主义与社会主义之外走寻求“制度创新”或既不同于资本主义也不同于传统社会主义的现代化的“不同选择”。但是,相对而言,他们把对于资本主义现代性批判置于优先地位也是不可否认的事实<sup>④</sup>。

与此相关的另一个更紧要的问题是,如何认识中国与西方的不同语境,并把现代性反思深植于中国的历史与现实。显然,西方左派对于资本主义现代性的看法从来是一种边缘化的批判声音,而实践中走的是资本主义现代化道路;而在中国,资本主义现代性或所谓自由主义从来没有真正实现过,相反实行了很长时间的社

---

① 参见卞悟《淮橘为枳,出局者迷》,《二十一世纪》。卞悟在此文中指出:“这些文章的论述模式一般是,称引中国改革中的若干现状,说明其根源出自毛泽东,然后指在美国社会中的若干优秀事物与之如何契合,同时斥责东欧国家把一切都搞坏了。”

② 汪晖《当代中国思想状况与现代性问题》,《天涯》1997年第5期;同时参见汪晖《关于现代性问题答问》,《天涯》1999年第1期;刘康《全球化与中国现代化的不同选择》,《二十一世纪》1996年10月号。

③ 同上。

④ 最近大陆学界“第三条道路”的呼声渐强,这既有国际学界的背景(如吉登斯的理论),也体现了超越“社”/“资”之争的努力,参见许纪霖等《寻求“第三条道路”》,《上海文学》1999年3期,以及张汝伦《“第三条道路”》,《读书》1999年4期。

会主义<sup>①</sup>。当今大陆坚持启蒙或自由主义立场的学者,如秦晖、刘军宁、雷颐、徐友渔等正是在这一点上与自由主义的批判者存在极大分歧。他们坚持自由主义在中国从来没有、至今依然没有成为主流。相反,对于政治自由的抑制以及由此滋生的一系列社会政治问题(如中央集权、文化专制、计划体制、权力寻租、官员腐败等)以前是、现在仍然是腐蚀、败坏中国社会发展(包括政治经济文化)的根本原因。因此对西方现代性的反思(无论是后学,还是世界体系理论、新马克思主义、批判法学等)对于西方资本主义社会或许是一副良药,而在中国则难免“避实就虚”、“画饼充饥”乃至“淮橘为枳”<sup>②</sup>

值得指出的是,对于资本主义现代性持批评态度的人,经常提醒我们注意在全球化的时代国内权势集团与跨国资本的勾结,或畸形的市场导致的公共空间的萎缩、社会的严重不公,这无疑是有利的;但是他们笼统地指斥中国的“自由主义者”拥护权力市场化、反对民主与社会公正等,显然以偏概全。事实上被称为“自由主义者”的群体是极为复杂的,那些所谓站在权势集团立场拥护权力市场化的人绝不是真正的自由主义者。相当多的批判自由主义的文章,很模糊地把所谓“自由主义者”指认为权力市场化以及社会不公的拥护者<sup>③</sup>。但常识告诉我们,真正的自由主义者绝对不会排斥民主,更不反对公正。其中最典型的例子是秦晖发表在《东方》上的论“公正至上”系列论文。在这

① 许纪霖等《寻求“第三条道路”》,同时参见刘小枫《现代性社会理论绪论》。他指出:当代西方社会理论提出了晚期资本主义(自由主义)国家的“合法性”问题,与此不同,中国的社会理论应当提出晚期社会主义国家的“合法性”问题。西方自由民主国家的国体建立依据的是托克维尔与孟德斯鸠等的理念,强调个体(相对于政府)之自由;而中国民族国家的建构方向则偏向卢梭的理念,即现代的民主社会主义,强调的是民族国家的至上权力。此书由上海三联书店出版,1998年,100页等处。

② 分别参见徐贲《第三世界批评在当今中国的命运》、徐友渔《保守与错位》以及卞悟《淮橘为枳,出局者迷》。另外崔之元与季卫东的争论的关键也在这里。参见崔之元《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》1994年8月号;季卫东《第二次思想解放还是乌托邦?》,《二十一世纪》1994年10月号。

③ 参见韩毓海《在“自由主义”的姿态背后》,《天涯》1998年第5期。该文指斥中国的所谓“保守自由主义”或“消极自由主义”的鼓吹者“不是限制集权性,而是限制人民,限制人民对公共事物的参与,限制政治领域的公共性和人民主权的政治原则”。

一系列的文章中秦晖反复强调的是:实施自由主义的公正原则在中国目前是至上性的,社会不平等以及民主缺乏的症结不是自由太多,而是没有公正<sup>①</sup>。在《有了真问题,才有真学问》一文中,他更是“左右开弓”,既反对依仗强权的“化私为公”,也批评依仗强权的“化公为私”,在这一点上他与“新左派”一样痛恨那些“号称自由主义者”,因为他们“把依仗强权化公为私称赞为‘交易成本最小’的改革方式”。在秦晖看来,不管是“化公为私”还是“化私为公”,只要是依仗强权的、缺乏民主与公共性的,就一定是自由与民主的反面。前者是改革前的社会主义,后者是改革以后出现的“权力私有化”。但是不同的是,秦晖认定不管是强制的化公为私还是强制的化私为公,它们的共同根源都是旧体制,而不是什么“西方现代性”(自由主义现代性),因而要想告别“权力私有化”(强制的化公为私),不但不能把改革前“几十年的传统”(社会主义的“经济民主”)重新供起来,而恰恰是要强调自由主义的公正原则<sup>②</sup>。如果说资本主义与自由主义的批判者把当今中国的不公正、不平等归结为资本主义的现代性,如自由市场经济,那么,在秦晖看来,不公正与不平等不是由于自由太多,而是自由太少。

在笔者看来,90年代全球化情形下出现的国际资本与国内权力集团的勾结是一极为复杂的现象,外因与内因都不能忽视。一方面,把它完全归罪于所谓“资本主义现代性”至少是片面的;另一方面,90年代中国的问题在一定程度上确实已经同样是资本主义的问题。<sup>③</sup>但是夸大中国的资本主义化和程度,无疑会忽视中国是在社会主义体制基础上进行现代化建设(改革开放),中国的“资本主义化”(无论是市场化还是世俗化)因此是具有中国社会主义特色的。一个极其误导

<sup>①</sup> 参见秦晖《公正至上论》、《再论公正至上》、《公正、价值理性与反腐败:三论公正至上》、《公正为道德之基:四论公正至上》,分别见《东方》1994年6期、1995年2期,1995年6期、1996年5期。

<sup>②</sup> 《读书》1998年第6期。秦晖的这篇文章引来了乐钢的回应(《“真问题”的背后》,《读书》1998年第9期)以及秦晖的再回应(《铺把杭州当汴州》,《读书》1999年第2期)。秦晖的立场可以概括为在当今中国首先要用美国现代性解放中国的前现代性,而不是象乐钢那样把美国的现代性问题当成中国的问题,并用中国的前现代性加以解放。

<sup>③</sup> 基于这一判断,笔者认为,说对于资本主义或自由主义现代性的批评于中国现实全然毫不相干同样也失之简单化,参见任剑涛《解读“新左派”》,《天涯》1999年第1期。

性的推断是：全球化（尤其是资本运作的全球化）已经使得中国与西方资本主义国家的差异性变得非常之小甚至完全没有，因此，80年代从自由主义立场对于社会主义的批判已经过时，现在我们面临的主要问题是资本主义的全球化及其在中国的肆虐。这实际上是把资本主义本质化、一体化，没有看到西方资本主义作为一种社会实践在中国必然经历本土化的改造。比如有人说：“如果说在80年代，中国知识人可以主要以文革以及文革遗留下来的问题作为理论思考的大背景，90年代仍以这背景发展知识和理论，则有‘白头宫女在，闲坐说玄宗’之嫌”<sup>①</sup>。这实际上是说以中国改革前的社会主义作为思考中国问题的参照已经完全过时了。事实是否如此？现在的中国早已不是文革的中国，这是无可否认的事实，但是中国到底在多大程度上已经资本主义（自由主义）化了？这种新生成的“资本主义”具有什么样的中国特色以及为什么有这样的特色？如果说在90年代，只以“文革”以及“文革”遗留下来的问题作为理论思考的大背景已经过时，那么，只以全球化或资本主义化为思考中国问题的大背景是否就很合适呢？其实，我们同样可以在中国发现大量所谓“文革”（如果把它理解为改革前社会主义的代名词的话）遗留的问题，它与中国的全球化或所谓资本主义化过程同时存在，更主要的是，当我们在忙于争论中国是停留在“文革”还是已经进入资本主义，或两者谁占多少比例的时候，中国已经悄悄进入既非社会主义又非资本主义，既是社会主义又是资本主义的新阶段。

可以说，对于中国国情的不同认识是90年代现代性反思各派与所谓“新启蒙主义”者的主要分歧所在。正是这种对中国现实的不同认识与定位，导致他们对于西方理论的不同取舍以及批判话语的不同建构方向。因此，对于中国国情的全面而准确的定位，应当说是目前这场争论需要解决的关键所在。

（陶东风：首都师范大学中文系 教授）

<sup>①</sup> 李陀《让争论浮出海面》，《读书》1997年12期。

# 自由主义的双重含义

王 宾

80年代热门话题是“民主”，90年代逐渐转向“自由”。前者的背景是对文革的批判反思，后者的语境是市场经济的确立。

在儒家民本主义文化氛围内，“民主”偏向以法国大革命为起点的“高调民主”。文革和雅各宾专政之间可能的理路关联，落在批判者视域之外。刚吃过“民主”的夹生饭，又转向“自由”。好在伯林教授的经典之作《自由的两种概念》已广为人知，中国知识界明白了还有“积极自由”与“消极自由”之分，顺带也悟通“高调民主”与“低调民主”之别。但是，认知领域的拓展并不能逻辑地导致实践活动的调整。因为后者立足的是生活世界，它并不完全等于理论推导。于是，又出现以“积极的态度来争取消极自由”之说。何谓“积极”？如何“积极”？言者未言，一带而过<sup>①</sup>。持同一立场的知识精英在承认“消极自由”深刻性的同时，仍将“自由主义”执着而不加区分地界定为“争取个人自由”<sup>②</sup>。

讨论问题总有一个语境。我们讨论的“自由”是西方自由主义理念的自由。而“我们”，是指无法超越文本或曰国情的中华人民共和国的知识分子，其关注的重点无疑是自由主义理念和中国国情的关系。这就是问题的语境。没有超越语境的自由，回避语境则会引入一系列假问题。本文将从笔者认定的语境出发，试图在“消极”/“积极”之外，进一步理清自由主义的双重含义及其与中国

---

① 朱学勤《伯林去矣》，《南方周末》，1997年11月28日。

② 徐友渔先生1997年12月28日在中山大学作了一场关于自由主义问题的报告。当不同意见发生碰撞时，听众要求他界定自由主义的概念，回答是“争取个人自由”。



国情的关系,以便凸显知识分子在当下中国文本中可能做些什么。双重含义,是指作为具体内容的自由主义和作为问题框架的自由主义。两者不能绝对二分,但亦不可等量齐观。

## 自由主义的内容

80年代中国大学校园流行一句格言:“我不同意你的观点,但誓死捍卫你表达观点的自由。”转换成同时代西方话语:“我不喜欢旁门左道,如色情文学,但必须捍卫宽容和自由选择的原则。”这原则隐含着一个悖论:一方面,人的选择是主观的,对和错是相对的,因此不应该直接或间接通过道德立法来树立某一种价值的优先性或绝对性;另一方面,“宽容”和“自由”只不过是众多价值中的一种,也是相对和主观的,凭什么高于其他价值(如“稳定”、“发展”、“小康”等等)而要誓死捍卫呢?倒退10年,笔者如有此胆量挑明悖论,恐怕会被视为自由的敌人。70——80年代的西方学界,却以平常心态围绕同一性质的悖论展开了一场意义深远的讨论。中心问题是:自由主义理念的伦理根基是什么”如何有效地论证根基的优先性和普适性<sup>①</sup>?讨论至今仍未得出普遍认同的答案,但深化了对问题的认识。

较早为自由主义提供伦理根据的是功利主义,集大成者为穆勒(John Stuart Mill)。自由就是每个人按自己的方式追求各自喜欢的的生活目标,只要不妨碍他人的同类自由。国家不应将一种认可的善/利——英文 *good* 含善和利两义,与汉文化善/利分立的主流伦理观不一样——强加给所有人,否则就会从整体上减少人民的幸福。功利型自由主义(*utilitarian liberalism*)立论的根据是所谓“最大多数人的最大利益”(the greatest good for the greatest number)。利益如何分配?它不关心,因为从这里失去的(如:一部分失业),

<sup>①</sup> Michael Sandel(editor): *Liberalism and Its Critics* p.1-2, Basil Blackwell, 1987.

可以从那里得到补偿(如:更多人就业)。

对功利主义的批判,从康德就开始了。罗尔斯《正义论》问世(1971年)将批判推向高峰,标志着康德型自由主义(Kantian liberalism)显学地位的确立。按罗尔斯的说法,功利主义是将个人的理性选择,不合逻辑地外推到整个社会。我失于此却得于彼,只要从整体看我能保证得大于失。社会也是如此吗?罗尔斯一针见血地指出:“功利主义没有认真对待人与人的区别。”在一个正义的社会,个人权利不可以沦为政治交易或社会利益的牺牲品。“权利概念优先于善/利概念”(The concept of right is prior to of good)<sup>①</sup>。选择的权利是逻辑先在的,然后才有对善/利的选择。更高层次的伦理根据,则是康德关于人是目的,不能仅视为手段的名言。

权利是多种多样的。在康德型自由主义内部围绕“权利”问题争执从未休止。体力和智力相同的两个儿童,一个出生在亿万富翁家庭,另一个出生在失业黑人工人家庭,国家应以何种方式来保证他们有一个公平竞争的环境和选择前途的自由呢?税收和福利。鉴于此,罗尔斯和多肯(R. Dworkin)强调每个人在社会物质精神财富再分配中的平等权利。离开享受教育、医疗和各种必要的社会福利之权利,自由选择权就会落空。理论家没有公开挑明的另一层道理,政治家心里有数:不通过某种“大锅饭”来缩小贫富差别,社会就会动荡不安。站在西方立场来反省西欧福利制,其功绩之一是在东西冷战对峙中稳住民心,拖垮对方。当东欧改姓“资”后,西欧各国便开始按各自的国情大砍社会福利,从工人阶级和贫困阶层手中收回部分权利。平等派康德型自由主义对此持批判态度,最憎恶的政客是只讲效率和金钱的“铁夫人”撒切尔<sup>②</sup>。他们构成当代西方知识分子左翼力量的核心。持反对意见的是自由派(libertarian)。如果说平等派对资本主义市场经济的非人格力量或

<sup>①</sup> John Rawls: A Theory of Justice, p.27-31 Oxford University Press, 1988.

<sup>②</sup> 撒切尔夫人曾对英国人文社会学者口吐狂言:“You make money or make way!”(要么赚钱,要么滚开!)她后来想获得牛津大学名誉博士的头衔,遭到教授们的抵制,未能成功。

多或少持批判立场,自由派则要全面捍卫市场经济,断言由政府推行的社会物质/精神财富再分配政策从根本上破坏了个人的权利。其中最著名的两位代表人物是诺齐克(Nozick)和原诺贝尔经济奖得主哈耶克(Hayek)。前者承继古典自由主义将政府功能定为“守夜人”的思路,提出“最小国家”的概念,其职责是维护个人遵循正义原则获得或者转让财富的权力。他称之为“资格理论”(the entitlement theory)<sup>①</sup>,与平等派旨在济贫以保证社会公正和稳定的“差别原则”(Difference principle)形成鲜明反差。两者之别涉及一系列政策的制定(如:子女继承父母的动产和不动产,要不要打税?打多少税?)。哈耶克从另一角度展示自己自由主义右翼思想家的主张:只承认个人在法律面前的平等,它与物质财富意义上的平等是相冲突的两种概念。第一种平等必然导致其他方面的不平等,但必须坚守第一种平等,否则就会摧毁自由本身<sup>②</sup>。平等派和自由派虽然在何谓“平等”的问题上意见相左,但立论的基础是相同的:以个人和个人的权利之优先性为最高原则。现在的问题是:它在学理上和现实生活中都是无懈可击的吗?

笔者认为,从“实践理性”汲取哲学资源的康德型自由主义总是面临着先验经验或本体现象二分的难题。自然科学提出的先验模式不仅要经受逻辑的考验,而且要在可控制的条件下用实验的方法证明或证伪,以决定取舍。社会/人文科学很难做到。康德所言的“人”(humanity),从字义是指“人类”,从哲学体系看是指逻辑上先在的先验主体,而不是具体时空中的经验性个人,是指“本体自我”(the noumenal self)而不是现象界的你或我。两个世界不能绝然分立,但也不可随意替代。在讨论问题时,康德型自由主义理论家用“person”或“individual”来替代 humanity 或 the noumenal self,这就转换了概念的涵义。于是,在现实生活层而,“人是目的”演变

① Robert Nozick: *Moral Constraints and Distributive Justice, Liberalism and Its Critics*, p. 107 ~ 109.

② Friedrich A. Hayek: *Equality, Value and Merit, Liberalism and Its Critics*, p. 80 - 96.

成“个人是目的”乃至“我是目的”。后者不仅违背经济生活的常识)——美国总统难道不是自觉或不自觉地充当了特定功利群体的手段或工具吗?而且往往(实际上已经)将颇具歧义的“个人主义”(individualism)蜕变为赤裸裸的利己主义。西方如此,东方亦然。在某些大众传媒的“热点讨论”的支持下,80年代中国大学校园还流行着一句话:“主观为自己,客观为大家。”这是将经验性个人应该却又无法根除的私心,通过对外来理论的片面解释,升华为合法合理的道德原则。它熏陶了整整一代青年知识分子,并为见利忘义裹上一层堂皇的遮羞布。另外,从方法论切入,我们还要问:“人是目的”乃不含任何功利动机的“绝对律令”——顺康德理路,连默默无闻做善事以求死后灵魂上天堂也是功利的——而任何经验性个体和群体一定有功利动机,那么,功利型自由主义的批判者们又如何保证自己的最高原则不含任何功利性呢?康德实践理性是用先验的方法设定本体自我和道德律令,并以此来规范经济生活。抛弃康德的“人”,就会返回英国经验主义传统和功利型自由主义。坚守康德的“人”,又无法有效地整合“本体自我”和“经验自我”,更无法证明权利说理论的非功利性。避开两难困境的惟一办法是转换批评范式。这显然不可能,因为范式转换将抽空《正义论》大厦的地基和拆除它的骨架。

就在康德自由主义逐渐取代功利主义而获得显学地位的同时,就已经而面临着以泰勒(Charles Taylor)、桑德尔(Michael J. Sande)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)等为代表的“社群派”(communitarian)的强劲挑战。社群派往往将自己定位为自由主义的“批判者”(critics)。其实,他们并没有背叛“消极自由”的原则,更没有脱离下文将要讨论的自由主义问题框架。因此,笔者在9年前以客座教授身份参加由《Individualism》的作者鲁克斯教授(Steven Lukes)主持的为期一年的研讨班时(主题为“自由主义和它的批判者”),就将社群派理解为现代自由主义发展的第三期。从论证的思路看,它悬搁了康德的先验主体或“本体自我”,从西与权利优先说

(第二期)决裂,但又承继了康德以来的先验方法,以免倒退到经验论功利主义(第一期)。在挪用文化资源时,他们或者重释黑格尔的“Sittlichkeit”——个人已身在其中的群体性伦理生活和行为习惯(泰勒),或者顺乎亚里士多德传统以强调共同目的和公民角色的重大意义(桑德尔等人)。争论的核心问题是:自我的性质是什么?是不受任何束缚、自由自在地自我(unencumbered self)?还是永远处于特定情境中的自我(situated self)?个人权利和个人已身在其中的群体性善利,哪一个是先在的<sup>①</sup>?如果将争论纳入西方语言学转向后的大背景考察,社群派实际上代表了当代非本质主义力量对启蒙运动以来的本质主义政治哲学的批判。转换成当代文学文化批评的术语,社群派的基本观点便是:语言结构(社会)对言语(个人)的先存性,任何人都不可能在文本之外言说文本。麦金泰尔直截了当借用当代叙事学方法,来阐述个人对善/利的选择,只能发生在群体的善/利这个共时性文本之中<sup>②</sup>。康德以及康德型自由主义思辨的规范力和它的理论盲点同在:用先验方法来设定一个超越于文本(或曰传统、历史、时空、等等)之外的先验主体,在文本之外来控制或批判文本。康德的“人”,就是德里达揭示的“先验所指”。社群派保留了先验方法——社会、传统、历史等等对个人的先在性,却颠覆了先验主体和“本体自我”,它与马克思主义的“存在决定意识”有同构关系,正如平等派康德型自由主义吸收了社会主义理想和马克思对资产阶级法权残余的论述,但绝对不是国内有些学者所说的“‘社群主义’……只是对早期自由主义的批判的观点的一种重复,或者说是对那种源出于卢梭、黑格尔和马克思的社会思想传统的一种变异性延续。”<sup>③</sup>因为在索绪尔之后,寻找先在性(apriority)的先验方法已经从“共时性”概念中获得

① Michael Sandel(editor): *Liberalism and Its Critics* p. 1 ~ 2, Basil Blackwell, 1987. p. 6

② Alasdair Mac Intyre: *the Virtues, the Unity of Human Life and the Concept of a Tradition*, *Liberalism and Its Critics*.

③ 邓正来《哈耶克的社会理论》,《中国社会科学季刊》,1997年8月,71页。

了经验语言学的支撑,并通过文化符号学中介为传统、社会、潜意识等提供了新论证和解释。当然,社群观必须面对另一种性质的难题:社会(群体、传统文本等等)对个人的控制压迫。能否解决,还言之过早。但是,经验性个体无法超越文本和社会,只能在文本和社会之中批判和改造文本和社会,这一反本质主义的立论前提,我以为是颠覆不了的。

### 自由主义的问题框架

问题框架(problematic)是从法国结构主义马克思主义者阿尔都塞(Althusser)那里借用的概念<sup>①</sup>。它不着眼具体问题,却为问题提供了一个共同的框架。一个框架的问题,转换到另一个框架后,可能不成为问题或者成为性质不同的问题。因此,它类似科学哲学提出的“范式”(paradigm)或尼采所言的“视角”(perspective)。三种现代自由主义观的立论根据和内容针锋相对,但都在同一个问题框架内展开。此框架的共时性结构特征是:在私人生活和公共权威之间,有一条虽然变动不居却总可以辨别的分界线。与之相适应的是一套确保政府和个人都不得随意越界的法律规范。分界线应划在什么地方?法律的条文是什么?个人和政府可以什么样的方式合法地捍卫各自的领域?个人在什么样的情况下可以什么样的方式来扩展多宽的个人自由支配的领域?政府在什么情况下可以什么样的方式来剥夺多少人的何种自由?等等,这些都是在共时态问题框架中展开的经验性问题,因时因地而定,没有统一的标准。在阿姆斯特丹,个人可以买卖某些毒品,而一旦携同类毒品进入邻近德国就是违法。同性恋者有无结婚自由,在美国过去和现在以及现在美国各州之间,都有不同的规定。虽然都是历时态的经验性问题,但必须同存于一个问题框架之内,方能作为问题提

<sup>①</sup> 见《国外马克思主义哲学流派》,俞吾金、陈学明著,复旦大学出版社,1990年版。

出来讨论。如果不承认有任何分界线(如:政治无政府主义和专制主义的问题框架),上述问题便成了假问题。当然,从功利型/康德型/社群型自由主义之间,也可以抽象出各自的哲学问题框架——经验论,以先验主体为本的唯理论和消解了先验主体的反本质主义;一个框架内的问题,不可能完全涵盖其他两种框架内的问题;框架内的问题可以求同异存,框架之间则是对立和互补。但是,如何保证个人自由不在整体幸福中失落?如何解决“本体自我”和经验个体的矛盾?如何整合不同性质的个人权利?如何反抗社会对个人的不合理压制,同时又要坚守社会先在性原则?等等,这些似乎是源于不同框架的问题却都预设了分界线的先在性,因此又成为同一个问题框架中的具体问题。现代自由主义三个时期的发展,就是在这同一个问题框架中展现的。抓住这个框架就是抓住现代自由主义理念的核心。

对具体问题来说,问题框架是一个抽象的结构。但它与传统形而上哲学的“抽象”有质的区别。后者旨在抽象出放之四海而皆准的普遍性。语言学意义上的共时性框架没有这种普遍性。纵向审视,自由主义在西方文明史上是一个现代概念。按伯林教授和鲁克斯教授的看法,其所指的“自由”成“个人本位”意义,发生的时间不会早于文艺复兴或新教改革运动<sup>①</sup>。词源学提供的证据更晚:“自由主义”为1819年,“个人主义”为1827年<sup>②</sup>。横向审视,民主、平等、生态、科学、发展等等问题也有自己相对独立的问题框架。框架之间会有重叠部分,更有不可通约处。民主框架内合情合理的事,转到自由框架内会成为争执的热点。两种维度揭示的道理对我们重新认识自由主义有很大帮助。首先,不应将自由主义问题框架简单视为西方传统。它是在现代方才凸现出来的问题框架。不同文化传统的人,能否或是否愿意进入这个框架,与文化

<sup>①</sup> 参看 Isaiah Berlin 的 *Two Concepts of Liberty* 和 Steven Lukes 的 *Individualism*, Basil Blackwell, 1979.

<sup>②</sup> *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*.

传统本身无直接关系。拒绝经典牛顿力学或者爱因斯坦相对论问题框架,与拒绝自由主义问题框架,是同一性质的问题。其次,不能按传统形而上理路,将自由主义问题框架形而上化或本体化,从而将其他不同性质却同等重要的问题框架视为从属性的。民主决定论、科学决定论、市场决定论等等,都是形而上一元化简独断论。问题框架的生命力就在于它承认问题框架的多元性。不承认爱因斯坦属无知,有了爱因斯坦就断言苹果不会从树掉落到地面则更荒谬。另外,框架无永恒性,它不是一个封闭的结构。这是结构主义马克思主义结构主义语言学内极端派别之间的重要区别。最后,对话——无论是中西对话还是公民政府间的对话——就是进入同一个问题框架,以厘清同和异。否则,就会沦为两种独白的拼贴。求同存异,只有在同一个问题框架之中才有意义。不同的问题框架之间,只有区别、对立和互补。明于此,对认识自由主义与中国国情的关系至关重要。

## 自由主义与中国国情

如果以问题框架为参照,来审视以文革为发展顶峰的毛泽东时代和由邓小平开创且延续至今的改革开放时代,两者的区别是非常清楚的。前者实际上不承认分界线,法律形同虚设。不仅长官意志,而且从上到下整个社会都可毫无顾忌地以整体利益或权威名义践踏私人生活领域。亲自经历过文革的人都曾是狂势的理想主义者,清醒的思想家似乎还只发现顾准一人。毛泽东时代毕竟不是毛泽东一个人的时代。毛泽东 40 年代的名篇《反对自由主义》在 50——60 年代已家喻户晓,而他要反对的“自由主义”与我们现在讨论的“自由主义”完全是风马牛不相及的两回事。有趣的是,经过国内一流专家把关的英文版《反对自由主义》仍将“自由主义”译为 Liberalism。要么他们并不了解此英文符号已确定的意义,尽管他们的英文水平不低;要么他们依托中国的国情,不担心



可能出现的误解。热衷于形而上本体论沉思的哲学家无须亦无法操心来自反本质主义哲学的误解。同样道理,不能苛求在自由主义问题框架之外且闭关锁国的中国,去关心“自由主义”的歧义性。因此,在50——70年代言自由主义理念,显然不合国情(此看法基于外部环境分析,不涉及对/错价值判断)。改革开放之后,作为整体的社会意识发生了巨大的变化。从官方到民间,从精英到大众,都逐渐认识并认同了分界线的必要性和紧迫性。中国人称之为“依法治国”,在有些领域,分界线越划越清晰具体(经济),在有些领域则比较含混(新闻和出版),在有些领域有“后来者居上”之势(环保、消费者权益等等)。对情势的评估一直有分歧,有时甚至褒贬对立。但是,已进入问题框架却是不辩自明的事实。如果不承认分界线,哪里会有肯定或批评的意见分歧呢?明于此,如果再言“自由主义是西方传统”、“不符合中国国情”,乃至有意无意或者“犹抱琵琶半遮面”地将这一重要的人类文化资源划入禁区而拒绝讨论,实乃不可理喻的固执偏见。

一旦进入了问题框架,就意味着要面对框架内的具体问题。就12亿中国人而言,与个人自由和权利相关的问题目前主要是围绕着精神物质财富再分配而展开;少数人先富和共同富裕的矛盾,企业内部劳资冲突,事业单位医疗和退休制度的改革,结构性失业者的工作权利,推广股份制后股民的权益如何落实,贫困地区儿童受教育权,低收入家庭子女上大学问题,消费者的权益,等等。随着以权谋私和权钱交易的恶性膨胀,舆论的监督作用被提到议事日程。监督什么?遵守分界线为标志的游戏规则。当然,这并不等于说我们已经采纳了西方自由主义某一派别的原则和策略,而是要强调三个时期自由主义理念争执的核心问题已在中国出现。列宁曾说过政治是经济的集中体现。作为政治哲学的自由主义要研究问题,是在市场经济的生产/分配环境中产生的。引进市场经济的模式就意味着要面对自由主义的问题。西方自由主义解决问题的方法有重大参考价值,应该认真研究。当我们的法律规范直

接搬用部分西方条文——被称为“与国际惯例接轨”时，实际上部分认同了与自由主义相关的理念。明于此，再言自由主义“不符合中国国情”，就是双重的固执偏见。可否悬搁“自由主义”这个讨厌的名称而只研究具体问题呢？我以为不可，除非拒绝对外交流或者害怕乃至憎恨自由。

### 自由主义与中国知识界的当务之急

自由主义的问题框架，虽然已成当代中国国情的一部分，但是它如同“语言”（索绪尔）、“象征性秩序”（拉康）、“话语”（福科）或“意识形态”（阿尔都塞）一样，类似弗洛伊德的潜意识。另外，在文化的转型期，反自由主义的社会意识形态（包括封建特权观和无政府主义思潮）和几十年来对自由主义的误解，都会无法避免地与自由主义理念同存于一个社会意识大文本中。因此，知识分子的当务之急是通过凸显突出自由主义的问题框架，来为自由主义正名。应从理论上阐明：承认不承认分界线的必要性？在实际行动中是否遵守为分界线而制定的法律规范？这是自由主义和专制主义之间的起码区别；自由主义强调的分界线，是“依法治国”的政治哲学基石；维护分界线，是市场经济健康发展和社会相对稳定的重要前提；因此，名正言顺地开展自由主义启蒙教育，也是现代化进程中不可缺少的“精神文明”建设。

就内容而言，没有哪一种自由主义的理论可以解决所有有关自由的问题。现代自由主义三个时期的学说各有侧重，不可轻言某一期已过时或不合国情。功利型自由主义为现代西方经济、政治和文化格局奠定了基础，它追求的目标近似如今所谓的“综合国力”；富裕之后，方有对其弊端的反思和康德型自由主义人权理论的确立；而社群派的崛起，则是对“天赋人权”观等近现代文化“神话”（巴特儿）的积极反拨。三期发展虽是历时性的，但各自的道理和误区及其影响却以共时的方式存在于此刻当下。在西方各国，

没有哪一届政府完全以某一派自由主义理念为制定政策的依据。政治哲学象牙塔内的显学,与政府政治和社会政治生活之间有明显的差别。遗憾的是,90年代中国知识分子在重提自由问题时,基本上是沿着康德型自由主义理念开辟道路,悬搁功利派,冷落社群说。近年来,又将介绍的重点向康德型自由主义的右翼即自由派,将诺齐克和哈耶克的学说炒得火热。笔者认为,这是80年代“高调民主”和“积极自由”在90年代的延续。它在学理和现实两层面都颇成问题。20年来,相当一批中国知识分子——其中不少人的学术专业不一定是政治哲学,一方面未能把握住康德的先验方法,另一方面又执着于康德的先验主体,以“启蒙者”的姿态枉然地试图在文本之外批判文本。传统士大夫文人“天下皆醉,惟我独醒”的圣人(上帝)心态和笛卡尔以后的启蒙理性一拍即合,排斥反本质主义的语言范式批评,冷落与之相关的社群派理念,将主张“文本之外无主体性”、“个人无法超越文本/社会”的种种“后”学乃至西方新马克思主义在中国的传播,等等,统统标之以“新保守主义”便打发掉了。侨居海外的某些学人,不仅以中国大陆的“后”学为敌,而且将国粹文化和大众文化研究也列入“新保守主义”,断定它们在与“官方文化”“合谋”,扼杀方兴未艾的民主和自由意识。其实,大家都认同和关心分界线的问题,分歧乃自由主义问题框架内的分歧。如果以为只有接受了康德的先验主体和18世纪以来的启蒙理性,才是自由主义,那就不仅混淆了自由主义的双重含义,而且是以某一种自由主义的观点来涵盖自由主义的全部理念。这种由形面上冲动激发出来的一元化简独断论,误释曲解了知识界内部分歧的性质,挑起不必要的争执,从而分散对紧迫现实问题的关注(即:如何巩固合理的分界线?如何在分界线不明的领域推动分界线的确立?等等)。私下议论,往往将之归因于学术话语之争。问题恐怕没那么简单。从文革时期的“造反”/“保皇”之分到如今“自由”/“保守”之别,内容是不大一样了,可是思维的模式又有多少变化呢?非A即B;顺我者昌,逆我者批。鉴于此,我斗

胆断言：在当今世界，凡以某一种自由主义理论打天下者，必是自由主义的敌人。明于此，知识分子的另一个当务之急便是认真解构几十年未变的形而上一元化简独断论。自由主义的“启蒙者”，首先要在“摸着石头过河”的现代化实践运动中接受自由主义的再启蒙。两种当务之急——对社会和对自己，构成笔者对“以积极的态度来争取消极自由”的理解。

（王宾：中山大学外语学院 教授）

# 自由主义理论的内在困境

——汉语语境中的论说

任剑涛

从现代政治-经济-文化的整体状况来看,相比于激进主义与保守主义而言,自由主义与“现代”社会的兴起和发展的关联性,显得更为紧密。因此,哈耶克曾经强调,“自由理想激发起了现代文明的发展,而且这一理想的部分实现,亦使得西方文明取得了当下的成就。”考虑到这一点,可以说,自由主义的成长与现代社会的成长是一个不可分割的问题。而且,虽然自由主义是在现代社会的孕生过程中发育的,但其成长是与现代社会对自由主义的需要程度联系在一起的。如何使自由主义在学理上更成熟、对现代社会的作用更健全,关系到现代社会持续发展的深层精神动力问题。这一点,在西方近代社会发展历程中已经获得验证。为此,以汉语文化语境为背景,讨论自由主义的成长,对于正在努力建设“现代”社会的中国,是一个富有意义的话题。

自由主义在汉语文化语境中的生长是颇为不顺的。这已经是一个不争的事实。不论我们是从它的自身理论建构,还是从它的社会认同方面说,都是如此。指出这一点,当然并不意味着我们任由自由主义失落下去。因为,自由主义与“现代”社会的成长具有紧密关联性。假如我们中国人认定“现代”是一个值得追求的目标,那么,对自由主义的失落就必须进行挽救。

因此,问题当然不在需不需要对自由主义的失落进行挽救,而是如何才能成功地将自由主义植入汉语语境之中。自由主义的生长需要在“主义”即理论的层而与对治“问题”,即实际的层面,同时

具备完整性和有效性,才能保证其顺利生长。对这两个方面,假如我们把前者视为理论的内部自恰问题,后者视为理论的外部效用及发挥这种效用的条件问题,那么,我们就可以分别从两个角度去加以考察。本文因篇幅所限,只考察前一方面,关于自由主义理论的外部效用问题,另文专述。

从自由主义理论的内部自恰上讲,应当说具有两种标准,一是理想类型意义上的内部自恰;二是可以期望层次上的内部自恰。所谓理想类型意义上的理论的内部自恰,指的是某一理论在自身建构方面,完全自足,达于一个毫无欠缺的完美境地。这是对理论构造的最高要求。但是,这通常也是虚悬一格的。因为,事实上完全理想化的理论是从来就不可能由人构造出来的。因而,理论的内部自恰,一般只能在可以期望的层次上加以讨论。所谓可以期望的理论内部自恰,是指一种理论在自身建构方面,能够避免矛盾,在一般的理论得以成立所起码要具备的三个支点上无所欠缺,即能够从其基本理念下贯为一个与其适应的制度结构,并具备与之和谐的生活方式“设计”。这是对理论构造的最低限度的要求。我们对自由主义理论上的内部自恰性的要求,正是从后一层意义上讲的。

因此,考虑到自由主义理论在西方发育生长的原生性与成熟性,汉语语境中的自由主义理论自恰性已不需要“从头说起。”对自由主义的理论自恰性的分析,即是以发育、生长已经成熟的西方原生的自由主义理论状态为参照系,来衡量后起且模仿西方自由主义的中国自由主义理论。于是,问题便一分为二:一是得首先描述西方自由主义理论得以完型的状况;二是中国自由主义理论在相应方面的缺失如何?怎样弥补?

就西方的情形而言,自由主义的发育生长在其三个支点上都获得了较为优良的条件。这是西方自由主义理论家不懈努力的结果。严格说来,在西方文化语境中,自由主义是近代社会运动的结果。在这一文化时限之内,关于自由的论说,歧见甚多。大致区分

这些言述,起码分为两类:一是在哲学层面讨论自由的,二是在社会生活层面讨论自由的。这两种言述差异之大,一向不为汉语文化语境中谈论自由主义的人所重视。其实,前者与后者的区分,是一个属于还是不属于近代人文—社会科学学理建构流派范畴意义上所说的“自由主义”的问题。我们一谈到自由主义,便以为只要一个思想家的言论涉及到“自由”二字,他便毫无疑问地属于“自由主义”的理论范围。其实,这是严重的文化误读。从近代西方“自由主义”的理论发生史来看,哲学意义上的自由论说,只为自由主义的论说奠定了一定的理论“底蕴”,自由主义的言述,倒常常是在与哲学上的自由论说相辩驳的过程中确认自己的理论立场与理论边界的。可以说,正是自由理念的这种内部冲突,才从理论上孕生了特定意义上自由主义的“自由”论说。

我们不妨先从西方学者对何谓“自由”及“自由主义”的解释入手,来清理这个问题。按照《布莱克维尔政治学百科全书》的“自由”、“自由主义”条目下的解释,所谓“自由”、“自由主义”,具有重大的区别:“自由乃是一种善”,而自由主义是“最近4个世纪在欧洲和一些受欧洲文化影响的国家中多次激发起政治运动的思维方式”。前者可谓作为哲学地追求自由的理论家,与后者之作为现代自由主义者追求自由的理论家,在大思路存在根本差异:从前者的古典先驱来说,他们所讲的“自由主义”,“按这个词的现代意义来说,就不是自由的”。因为他们“考虑的只有最优秀的个人才有反对政治权威的权利,而非所有的个人”。同时,二者还在寻求政治改革还是逃避政治的问题完全不同。于是,由此划分出二者关注自由的不同圆心:前者关注的是“当我可以掌握自己命运时,我是自由的”。后者关注的是“我可以做别人无法阻止或惩罚我的事情”。这样,前者导引出斯多葛派的“奴隶可以同在宝座上的皇帝一样自由”的“自由”论断,从柏拉图到康德的善的意志激励我们去做事情,我们“实在的”自我控制了“现象的”自我即自由的观点,以及卢梭的自由即服从法律,法律即公意,因而拒绝服从法律,便会

被国家法律机关强迫服从,即“强迫获得自由”的自由观。与这类“古代的”自由观不同,

对政治的怀疑是现代自由主义的根本精神。现代自由主义的基本原则是认定政治是人为的。政府是必要的,但它不是自然的。自由是人类的自然状态。政治权威是约定的。理性能够引导政治,但自然并不针对政治契约向理性提供积极的目标,反而只是提供消极的目标,主要是避免死亡、疾病和贫穷。没有哪一种生活方式,因此也没有哪一个人类阶级,能够根据自然的或超自然的权利去要求统治的权力。政府的合法目标限于保障各种生活方式的条件,因而包括世俗的和平与繁荣的目标<sup>①</sup>。

这种重大区别,被重要的自由主义理论家,如贡斯当冠以“古代人的自由”与“现代人的自由”;如伯林冠以“积极自由”与“消极自由”的不同名衔加以谈论;而哈耶克则将前者评论为“哲学家的盲目”。从这些西方理论家们的区分可以看出,自由主义之“自由”的蕴涵,是通过何谓“自由”的长期争辩才确认下来的。而从约翰·洛克,到大卫·休谟、亚当·斯密,再到托克维尔、艾克顿勋爵和米瑟斯、哈耶克,一以贯之地从社会生活的政治经济实际问题来谈论自由主义。这一自成“学统”的自由主义传统,将自由定位在社会政治-经济生活层面,而不作单纯的哲学玄谈。并且,对自由主义的现代蕴涵,作了从基本理念、制度设计到生活方式的全面概括。而他们在探究自由内蕴的方法上,也选择了新的路数,“我们必须把关于自由的哲学、法理学和经济学综合交融为一体,或者说为了增进我们对自由的洞见,我们必须把哲学、法理学和经济学综合起来对自由进行探究。”<sup>②</sup>正是在这种方法意识的导引下,现代自由主义将自由的内蕴展示给我们。

这种展示,从现代西方自由主义重要文献翻译为汉语文本的

① [英]戴维·米勒等编《布莱克维尔政治学百科全书》,271~273页,415~418页。

② 哈耶克《自由秩序原理》上,7~8页。



著作来看,以自成系统的论述讲,哈耶克的《通向奴役的道路》、《自由秩序原理》、《法律、立法与自由》、《致命的自负》几本书,将现代自由主义的理论论证,提高到新的高度。

哈耶克的自由主义言述,出于对现代自由主义核心原则的自觉维护,既带有明确的划清自由主义边界的意识,又带有强烈的与其自由主义立论相非相反者论辩的特点。我们对哈耶克论述的关注,于其自由主义知识论基础、经济政治自由及自由主义的边际界限划分方面而言,均对理解自由主义精髓及建构汉语自由主义富有意义。就自由主义的知识基础来讲,哈耶克的清理,其实是要对自由主义的哲学基础加以明确探究。他将这种知识立场划分为两种:一是“建构论的理性主义”,一是“进化论的理性主义”。二者具有极大差别:前者旨在建构一种乌托邦,后者则立足于自生自发发展的,但未被完全理解的各种传统和制度所作的解释。这一立场投射到社会秩序的基本命题上,两者便完全分流:前者相信人的先天知识与道德禀赋,因而人类能够审慎思考并建构所有的社会制度;后者则认为文明是不断试错、日益积累而艰难获致的结果,它是经验的总和。相应于这一立场,前者以全知全能的理性来衡量人类行为,假如稍有差迟,便完全否弃重来;后者则认定理性有限度,故历经数代人的实验和尝试而达到的传统或成就,应当受到尊崇。从这种哲学清理出发,哈耶克极其强调自生自发秩序的重要性。所谓自生自发秩序是指与这一秩序相关的要素遵循某些一般规则互动的结果,它是“人之行动而非人之设计的结果。”这些规则在原则上都能够较好地服务于参与其间的个人与运用其个人知识。达到这一点,依赖赋予文明以创造力的自由,保证人人自由的一般性规则——法治,以及在一般性规则保护下进行的自由进出意义上的竞争。由此,哈耶克强调“通过学习和模仿而传播沿袭下来的整个文化遗产”的重要性。围绕这一立论,哈耶克对经济自由与政治自由的内蕴作了阐述。哈耶克强调经济自由的极端重要性。“自发宏观秩序的要素,既包括个人的专项经济安排,也包括

各种组织的专项经济安排”<sup>①</sup>。而关于个人专有财产的安排,对经济和政治自由关系重大。哈耶克以近代重要思想家(诸如约翰·洛克、孟德斯鸠、大卫·休谟、亚当·弗格森、冯·萨维尼等)的论说为认同对象。他确信“哪里没有财产,哪里就没有公正”,“对专有财产的认可标志着文明的开端”<sup>②</sup>。之所以专有财产权具有如此重大的意义,一方面,是因为它对经济活动的极端重要性,“专有财产的先行发展,不管对于贸易发展、对于较大的整体合作结构的形成,还是对于价格这种信号的出现,都是不可缺少的东西。”这即是强调现代经济活动形式对专有财产权的依赖。而人类全体最大限度的自由恰恰依据的也正是“所有权的稳定性,财产通过协商的转移,以及对诺言的遵奉。”另一方面,政治自由便建基于专有财产和自主使用基础之上。“个人根据自己和群体的知识和愿望为自己决定如何使用专有财产的能力,取决于公众认可一种受到尊重的、个人可以进行自由支配的私人领域,同时也取决于人们公认一种财产权以一个人向另一个人进行转移的方式。”在此,哈耶克强调经济自由的相对优先性,但经济自由必然要求政治自由。而政治自由一则依赖于法治(the rule of law),“这种法律表现为抽象的规则,使任何个人在任何时刻都能确定谁有权力支配特定的财产”。二则依赖于宪政或对政府的限制。政府是具有双重可能性的存在,“离开以保护私有财产为自己主要奋斗目标的政府,似乎就不可能有任何先进文明的出现;但是,政府若是过分‘强大’,文明的发展就会因政府的原因而停止不前”,因为“政府迟早要滥用自己的权力”。甚至从历史的角度说,欧洲文明的复兴,原因“不是更加强大的政府”,反而“得益于政治上的无政府状态”。因此,要紧的不是在政治层面侈谈民主问题,要紧的是如何借助法治和宪政来保障公民个人的自由。在哈耶克的视域中,具有专有财产的个人

① 哈耶克《不幸的观念》,46页。

② 同上。

要求一个保护这种权利的政府,而一个值得肯定的政府也必然以保护专有财产权为己任。在此,一个于自由有所益的专有财产权与保护这一权利的法治政府,具有同等的重要性。换言之,个人的经济权利与政治权利是相关的,经济自由与政治自由有不可分割的联系。从这一立场出发,哈耶克坚决拒斥立足于建构理性主义立场的、因而是反自由主义的任何理论观点,包括集体主义、社群主义以及反个人主义的功利主义的自由主义主张。

由上可见,就理论内部的自恰而言,西方自由主义的理论成熟,具有三个特点:对经济自由基础上的政治自由细加分析,对保障自由的法治与宪政认真清理,进而将自由定位在自生自发秩序的“生活状态”上,以此,将“自由”的诸边界划分清楚,凸现自由的根本意蕴与相关内容。就自由主义有自身逻辑而言,避免了矛盾,达到自洽。从自由主义的理论逻辑延伸来看,第一,起码避免了在自由问题上发生理解误差;第二,起码保证了自由主义理论的内容完整性。这满足了理论自洽性的最低要求。

反观汉语语境中的自由主义言述,截至1949年社会变局发生时止,在相对宽松的自由主义生长环境中的自由主义者,在对自由主义进行理论阐释时,则远未能解决自由理论的自洽性问题。一方面,这是由于他们对自由主义的理论领会存在误区;另一方面,也是因为他们对输入的西方自由主义理论所存在的各种边界划分,掉以轻心了。在此,我们当然不能把哈耶克之后兴起的自由主义论述,作为衡量50年代以前中国自由主义言述自洽性的坐标。因为后起的政府总是较先起的理论完善。但是,西方自由主义理论家对其理论自洽性的关注是由来已久的,哈耶克不过是最最近的继承者。就此而言,以其言述为参照,来评论中国自由主义言述的问题,则是容许的。在这一观念视野中,汉语语境的自由主义言述,可以说,存在三重理论障碍:一者忽视了自由之真实的基础何在的问题;二者对诸自由的紧密关联性警惕性不高;三者理论的移译与本土化方面未能达到平衡。

从第一个方面看,汉语语境中的自由主义言述历来对自由之真实基础的论述不周。这一基础,既是指自由的哲学理论基础,也是指自由的经济学与法理学基础。自由的哲学理论基础,主要是哲学为自由主义提供了何种知识论原则的问题。从哈耶克的区分看,这种知识论倾向有两种:一是建构理性主义的,即全知的、全能和知识立场;一是进化理性主义的,即经验的、“无知”的知识立场。依据前者,就只能导出积极自由论,发展为妨碍自由的伪自由论说。立于后者,则导出消极自由论,发展为扩展自由的真自由论。哈耶克之所以能保证自由主义的理论自洽性,恰恰是在后者自觉的指导下达到的。而汉语语境中的自由主义者在这一方面,则没有明确的知识分辨。起初严复还对英国的经验论加以关注,到了陈独秀、李大钊、胡适等人手上,知识论简直就没有得到最起码的关注或留意,三人几乎都是当下直说。即使是在美国得了美式经验主义——实用主义——的熏陶,胡适也未能对自由主义的知识背景具备理论观察能力。虽说他在理论方法方面持进化论观点。这比之于建构理性主义的知识论立场,自然与自由主义的知识论要求显得更接近。但是,胡适的进化论立场还是达尔文主义的。他远未能对于生物进化与社会进化的细微区别分辨清楚。而哈耶克则强调生物进化与文化进化的重大差异,指出二者虽然“在许多方面十分相似,但二者又根本不是一回事”<sup>①</sup>。文化进化所涉及的是个人之间作用的规则、文化特性前后辈的传递、以及群体性的选择。因此,文化进化不是像生物进化那样取决于基因遗传,中间不存在必然性。在哈耶克,如此便完全避免了走向绝对的可能性;在胡适,还有曲折通向决定论的可能。换言之,哈耶克避免了如社会达尔文主义者认为的可以一点一滴却不断创造文明面与人类的周遭环境发生冲突的论点,相应也避免了人类可以完全了解环境并重造环境的极端乐观主义。但胡适所论,起码在逻辑上还存在这

<sup>①</sup> 哈耶克《不幸的观念》,29页。

种可能性。尽管胡适的表态是慎重的。因为,胡适至少不能通向不予人激励的“无知论”,这注定了他无法对自由主义的自生自发秩序根基有深切的理解。相应地,他也难以对依赖日常社会经济活动的政经自由有合理的观察。

就第二个方面言,汉语语境中的自由主义言述一向对诸自由的关联性注意不够。这一点是直接由前一点决定的。由于知识论奠基不稳,中国自由主义者对于诸自由的不可分割性,便无法把握。从他们的言述来看,他们之抽取出文化自由主义与政治自由主义,并加以高度重视地强调,就是因为他们对“就因这个微小的漏洞,每个人的自由都迟早会丧失”<sup>①</sup>的诸自由关联性,加以了致命的切割。从而,给自由主义理论的学术机理以严重的伤害。本来,中国自由主义者们所期望的自由,应当包含思想性自由与行动性自由两类。但是,他们常常只是将自由概括为前者。前述李大钊、胡适等的自由观均有这种弱点。而且,将观察自由主义的视野拉大一些,40年代中国社会出现的所谓新自由主义言论,甚至还将后者的主要涵义——经济自由,视为是自由主义“失去灵魂”的原因。这方面的整体情形,犹如论者所指出的“在近现代中国的自由主义运动史上,鼓吹经济自由主义的杰出人士寥若晨星。经济自由主义的主张,不仅不合中国思想界的时宜,甚至不合自由主义小圈子的时宜”<sup>②</sup>。这种缺陷,一如哈耶克引用怀特海的话所讲的:

不无遗憾的是,由于人们过去强调自由这一概念的字面意义,而逐渐使它丧失了其所具有的真正的精华……自由之概念的范围已被大大缩小了,仅成了思想者用以震惊同时代人的工具。当我们想到自由的时候,我们易于想到的只是思想自由、出版自由和宗教信仰的自由……这实在是一个根本的错误……对自由所作的文

① 转引自哈耶克《自由秩序原理》上,260页

② 刘军宁《北大传统与近代中国》,366页。

字表达,主要只具有文饰的作用……事实上,行动的自由才乃是最首要的需求之所在。<sup>①</sup>

至于这种“行动和自由”的主要指向,哈耶克解释道,“行动的自由(freedom of action),即使是从事平凡而日常事务的自由,亦与思想的自由具有同等的重要意义。人们常常通过把行动的自由称为‘经济自由’(economic liberty)来贬低这种自由的价值,这甚至成了一种习以为常的观点。但是,行动自由的概念在含义上要比经济自由概念宽泛得多,可以说前者涵盖了后者。”<sup>②</sup>可见,包含了经济自由在内的行动自由所具有的极端重要性。中国自由主义者在这方面的遗漏与错失,对于自由主义理论自洽,造成难以弥补的伤害。因为,从经济自由对于整个现代自由主义的作用与影响来看,“没有经济自由主义,就没有自由主义”<sup>③</sup>与此相关联,中国自由主义者在理解与诸自由紧密相联系的理论关节上,也未能把握真确。如自由主义与个人主义关联性问题。无疑,自由主义对于个人权利的强调,构成了自身理论特质的重要方面。但是当胡适把自由主义的个人主义等同于易卜生主义时,他对个人主义的理解就发生了严重的偏差。他把“世上最强有力的人就是那孤立的人”看作是“健全的个人主义真精神”。而人格典范或行动范式就是娜拉的出走与斯托曼医生的敢与众人对抗<sup>④</sup>。而在哈耶克的观念中,这恰恰是对自由主义的个人主义的严重歪曲。他认同休谟,区分与个人相关联的两种自由观念:一种是“非常奇特”的观念,“认为孤立的个人可以是自由的”;另一种观念则认为“许多相互合作的人可以获得自由”——这依赖于关于财产的抽象规则和保证自由的法规<sup>⑤</sup>。像胡适们这样对自由主义误解,是他们无不能满足自由主义理论自洽性要求的根本的内在原因。

① 转引自哈耶克《自由秩序原理》上,316-317页。

② 同上,36页。

③ 刘军宁《北大传统与近代中国》,366页。

④ 胡适《哲学思想资料选》上,340页。

⑤ 哈耶克《不幸的观念》,43页。

以第三个方面说,汉语语境中的自由主义言述对理论移译的准确性、完整性、边际性失之轻慢,大致着眼于理论的本土适应性、需求性、有用性的问题,而且大致以“格义”的方式来进行自由主义的传通与诠释。这就决定了汉语语境中的自由主义言述,在移译自由主义的理论意图上不是纯粹的,相应地也就注定了移译者对于自由主义的理论源流不会给予应有的注意。这是他们对自由主义理论发生歧解的主要原因。以文化传通对传通对象应当尽量保证原汁原味来讲,传通操作者必须以“正本清源”的理论工夫作为基础,否则,尚未传通味已先变。相沿以下,传通后的原观念便必然完全走样。原观念在新的文化土壤中的生长自然也就难以期望。这一问题,恰恰发生在中国近现代自由主义者身上。以最早从事自由主义理论翻译的严复而言,尽管他从西方古典自由主义理论著作翻译做起,译述了亚当·斯密、孟德斯鸠的著作,但最后却心仪的是功利主义式的自由主义。为此,不单是对穆勒的功利主义自由主义加以强调,甚至把斯宾塞也视作功利主义者。严复尚且如此,遑论后来者之如李、陈、胡一类未对自由主义的原典著作加以仔细研读而解读自由主义的学者。而这并不是一个可以忽视的问题。因为,古典自由主义本身显现的是自由主义得以发生和维系的发生学机理,后起的自由主义则由于对治问题的迁移,对其发生的条件已有所遮蔽:问题由古典自由主义所对治的个体政经权利保障,转移到了19世纪自由主义的权利保障方式上来了。对初起的中国自由主义而言,由于是从西方引介自由主义理论的,因此,发生学意义上的自由主义诸种生成因缘,对中国自由主义的早期移植和成活,影响极为关键。可惜,中国自由主义的原发条件在理论上尚未得到应有凸现,如何保障权利的申述就已经完全盖住了古典自由主义的理论声音。导致这种失误的原因,除了自由主义者在理论上的仔细程度与传通自由观念所要求的程度有较大差距以外,还因为自由主义者太急于将自由主义用来派救国的用场。急于使用一种理论,便会忽略这一理论的自洽性而看重这一理论

的有用性。理论自身的自治性也就在理论家的关注点之外了。这在胡适身上表现得很鲜明。胡适传通自由主义的理论机缘大致有三,一是我们什么都匮乏,二是有用即拿来用,三是一门心思学人家。按他自己的话说就是,“我们必须承认我们自己事事不如人”,“肯认错了,方才肯死心塌地的去学人家”,“我们的问题是救国,救这衰病的民族,救这半死的文化。在这件大工作的历程里,无论什么文化,凡可以使我们起死回生,返老还童的,都可以采用,都应该充分收受,我们救国建国,正如大匠建屋,只求材料可以应用,不管他来自何方”。在这种急迫的心情之下,一个学者哪还能对理论问题仔细研磨,会心体认。于是,也就难怪胡适在其名篇《自由主义》里,尚未将自由主义说个一二三、ABC,就亟亟将儒道思想拿来“格义”,拿来比附。所以胡适难以发挥自由主义之长,也便可以理解。

(任剑涛:美国哈佛大学 访问学者)



# 社会民主主义的历史遗产

——现代中国自由主义的回顾

许纪霖

当 20 世纪即将结束的时候,自由主义在整个世界又重新大放异彩,它在中国也重新起步,成为现代化发展的一种可能性选择。当代中国的自由主义,有两种可供借鉴的资源。其一是来自西方的理论与经验,其二是来自中国的自身历史,即本世纪上半叶那一段相当活跃的自由主义思潮与运动。这些本土的东西沉淀在岁月之中,几乎被记忆所遗忘,而一旦发掘出来,将重新激活它们,成为富有生命力的历史传统。

毕竟,中国也有中国的自由主义传统。

## 修正的自由主义思潮

如果要追溯中国自由主义的起源,应该从五四算起。在此之前,严复、梁启超也宣传介绍过西方的自由主义学理和思想,不过,自由主义对于他们而言,只是一种救亡图存的权宜之计,而非终极性的价值追求。当个性解放、人格独立和自由、理性的价值在新型知识分子群体之中得到普遍确认,而且具有形而上的意义时,中国方才出现了真正意义上的自由主义者。

不过,有了自由主义者,不一定意味着就有了纯正的自由主义。中国的自由主义可谓生不逢时,时运不济。因为到了本世纪初,不说中国,就是在自由主义的大本营欧美诸国,自由主义也再现了各种杂交和变种。欧美的自由主义,从 17 世纪的苏格兰学派

的古典自由主义,经19世纪边沁的功利自由主义,发展到20世纪初,由于传统的自由主义思潮暴露出早期资本主义制度在宏观经济控制和伦理道德上的种种弊病,开始与其他思想流派(如民主主义、社会主义等)杂交,呈现出各种各样的“修正”趋势:有美国杜威式的民主—自由主义,也有英国费边社会的社会—自由主义。从整个世界大潮流来说,20世纪上半叶正是各色各样社会主义风头十足的时候,相形之下,自由主义倒是风雨飘摇,步步后退,不断地修正自己,弄得态度暧昧,面目不清。

殷海光曾经说过:“中国的自由主义者先天不足,后天失调。”按照殷先生的意思,“先天不足”是指自由主义并非中国土生土长的思想,而是美雨欧风吹进来的<sup>①</sup>。即使是舶来品,五四时代的中国知识分子所进口的自由主义,也多是“修正”型的,面对自由主义的“原典”,如洛克、斯密、休谟等人的思想知之甚浅,对私有财产制度的合理性、个人自由的至上意义以及“看不见的手”的作用自然也体会不深。中国自由主义者的这种“先天不足”,使得中国的自由主义出生伊始就缺乏纯正的性质,是杂交的产物。而且同样是杂交,西方的修正型自由主义,毕竟是从古典的一脉脱胎而来,对自由主义的那些最基本元素如市场经济、个人自由和政治民主,虽然千变万化,还是守得住;而中国的自由主义,一到紧要关头,或面临错综局面,就会有人背离,不是鼓吹“新式独裁”,成为“新保守主义者”,就是放弃理性的立场,倒向激进的革命民粹主义。张东逊是一个深受基尔特社会主义影响的自由主义者,但他对中国自由主义的这种“先天不足”有比较清醒的认识,他说,“就人类言,最理想的是一个民族经过充分的个人主义的陶养以后,再走上社会主义或共产主义之路”。“中国没有经过个人主义文化的陶养而遽然来到20世纪是一个遗憾。”<sup>②</sup>

① 殷海光《中国文化的展望》,(北京:中国和平出版社,1988年,275页。

② 张东逊:《政治上的自由主义与文化上的自由主义》,《观察》,4卷,第2期。

中国的自由主义思潮主要是从英美来的,一般被笼统地称为英美的自由主义。实际上,从美国进口的自由主义与从英国进口的有很大差别。来自美国的主要是杜威的民主—自由主义。杜威曾经在中国呆过二年,留下了著名的五大讲演,其中就有社会政治哲学十六讲。经过其忠实信徒胡适的宣传和发挥,杜威的影响更是如虎添翼,他给中国自由主义留下的精神礼物计有三项,一是实验主义的科学方法论,使胡适等人相信可以像知识研究那样,科学地、分门别类地解决中国社会的各种具体问题;二是渐进的、点滴的社会改造策略,鼓舞一批中国的自由主义者耐心地坚守文化教育阵地,从文化与社会的最基本改造做起,三是将民主的含义大大地泛化,推广到所有的领域,使得这一本来在古典自由主义辞典中纯粹的政治概念,具有更广泛的社会属性,因而也获得了普遍的、崇高的神圣性质。

### 社会民主主义成为主流

不过,在现代中国自由主义的舶来品中,最有影响的还不是美式的,而是英制的,不是大名鼎鼎的杜威,而是一个现在已经被我们忘得差不多的英国人,他就是哈罗德·拉斯基(Harold Laski)。拉斯基是两次世界大战之间英国著名的费边主义思想家,他是费边社的重要成员,后来成为英国工党主要的理论家,1945年出任工党的主席。尽管拉斯基没有来过中国,却在中国信徒甚众,而且都是自由主义阵营中的中坚人物,如罗隆基、王造时、储安平、张君勱等<sup>①</sup>。他们将拉斯基的政治理想广泛传播于中国,其影响之大,几乎成为现代中国自由主义之主流。20年代末,是拉斯基在中国最

<sup>①</sup> 罗隆基和王造时20年代原来都在美国研学政治学,因倾慕费边主义后来都去英国从学于拉斯基。储安平30年代去英国留学,也拜拉斯基为师。他们三个都是拉斯基的入室弟子。张君勱虽然留学的是德国,未曾与拉斯基见面,但他自己说过,他的哲学思想是德国的,政治思想是英国的,最推崇的就是拉斯基,曾经翻译其名著《政治典范》,并在译序中推断拉斯基是继洛克、边沁、密尔之后英国政治思想的“正统”。

走红的时候。当时胡适、罗隆基、张君勱等一大批自由主义知识分子云集上海,以《新月》杂志为中心,组织了一个费边社式的小团体“平社”,翻译拉斯基的著作,研讨费边主义的理论,并以此为借鉴,探求改造中国的自由主义方案<sup>①</sup>。30年代以后,拉斯基在中国的风头虽然有所减弱,但其理论已经渗透到中国自由主义者的精神深处,无论是他们的政治思想,还是其社会改造方案,随处可见费边主义的深刻痕迹。

拉斯基的费边主义,是一种修正的自由主义理论,他在保留自由主义基本原则的同时,力图将它与社会主义平等的公正原则调和起来,从而在自由主义的框架内部发展出一变种,即社会民主主义的思想体系。这种试图调和民主主义与社会主义的新理论,对于中国自由主义者来说,几乎是一个盼望已久的福音。因为当资本主义在中国开始起步的时候,资本主义原始积累时期所暴露的种种问题在西方已经遭到了各种各样社会主义的严厉批判,已经部分地(至少在伦理层而)失去了其合法性。西方的资本主义与社会主义理论,几乎是同时输入中国的。古典的自由主义理论,作为一种替资本主义庄严辩护的学说,在中国的文化传统中是找不到任何对应的精神资源的,而社会主义理论,无论是苏俄式的,还是费边式或基尔特的,都有可能在中国历史内部获得强有力的支持。中国的自由主义者,一方面是清楚地意识到资本主义发展的不可避免,另一方面,又不可抑制地对社会主义怀有偏好,这一折磨人的思想困境,在20年代初的社会主义论战中,张东逊身上已经表现得相当充分。尽管无可奈何的张东逊最后是以一种笨拙的时间性分段策略(即首先发展资本主义。然后再实行社会主义原则)暂时安顿了内心的困惑,但中国的自由主义者们从来没有放弃过“毕其功于一役”的努力。拉斯基的费边主义,在空间的层面

---

<sup>①</sup> 见姜义华《论胡适与人权问题的论战》,刘青峰编《胡适与现代中国文化转型》香港:中文大学出版社,1994年,75~77页。

上巧妙地调和了资本主义与社会主义,使之形成一个整体性的社会改造方案,它的出现,自然令中国的自由主义者们欢欣鼓舞,也难怪社会民主主义会成为现代中国的自由主义的主流了。

关于这种费边社的自由主义思潮,留英回来的萧乾曾经为它作过一个恰当的解释:“自由主义者对外并不拥护 19 世纪以富欺贫的自由贸易,对内也不支持作为资本主义精髓的自由企业。在政治在文化上自由主义者尊重个人,因而也可以说带了颇浓的个人主义色彩;在经济上,鉴于贫富悬殊的必然恶果,自由主义者赞成合理的统治,因而社会主义的色彩也不淡。自由主义不过是通用的代名词,它可以换成进步主义,可以换为民主社会主义。<sup>①</sup>”

在现代中国屈指可数的自由主义政治理论中,无论是张君勱的国家社会主义、王造时的主张与批评派观点,还是当时产生了极大政治影响的罗隆基起草的民盟一大纲领,都可以看到社会民主主义的鲜明标记。用张君勱的话说,在政治领域是一种“修正的民主政治”,以多党合作替代多党竞争,在经济领域则是一种“国家社会主义”,即私人经济与国家经济、自由经济与计划经济的混合体<sup>②</sup>。这种自由主义架构内部的“国家社会主义”,无非是一种国家资本主义而已。不过,资本主义自引进中国伊始,虽然被认为是国家富强的必经之途,但总是暗含某种道德的贬义,相反地,社会主义在现代中国则天生地大受欢迎,被想象为具有某种终极意义的社会乌托邦。即使是自由主义者,也很少有人公开自称拥护资本主义,哪怕主张国家资本主义,也要以“社会主义”自命。甚至连胡适,在 20 年代也一度对社会主义大有好感,途经莫斯科 3 天,参观了几处地方,就激动得连夜给国内朋友写信,为苏俄“空前伟大的政治新试验”大唱赞歌,并设想以“社会化”的方式建立一种所谓

<sup>①</sup> 《自由主义的信念》,上海《大公报》,1948 年 1 月 8 日,该文以《大公报》的社评名义发表,由萧乾起草。

<sup>②</sup> 见张君勱《国家民主政治与国家社会主义》,《再生》,1 卷,2 期。

的“新自由主义”或“自由的社会主义”<sup>①</sup>。至于英国费边社社会主义以及基尔特社会主义,更是深得中国知识分子的青睐,成为自由主义思潮中一道最耀眼的风景线。

## 两类不同的自由主义者

现代中国的自由主义,在五四时代还处于朦胧的混沌阶段,与激进的革命民粹主义的界限模糊不清,到20—30年代,在社威、拉斯基思想的催化下,渐渐分化出几种自由主义的思潮。不过,无论是胡适的实验主义,还是张君勱、罗隆基的社会民主主义,都仅仅是思潮而已,而远远没有成为拥有深厚学理资源的理论。中国的自由主义者,之所以对自由主义发生兴趣,决非学理的因素,而是现实的社会问题所刺激。他们对自由主义学理的关切,要远逊于对自由主义改革方案的设计。因此,现代中国的自由主义在学理层而上并没有多少研究的价值,真正有意义的,倒是思潮驱使下的运动——那种进入政治操作层而的自由主义运动。不过,各种各样的自由主义运动(如好政府运动、联省自治运动、制宪救国运动、人权运动、宪政运动等)尽管在20—30年代就层出不穷,但真正形成规模、具有全社会影响的,还要等到40年代。

大规模的自由主义运动之所以到40年代才风起云涌,从自由主义者本身来说,是由于组织化的因素。殷海光曾经将运动中的活跃分子分为“观念人物”与“行动人物”。他认为,在运动初始的宣传阶段,由“观念人物”占主导地位,到进一步的组织阶段,行动人物就脱颖而出<sup>②</sup>。我们也可以将现代中国的自由主义者划分为两类人。观念的自由主义者与行动的自由主义者。所谓观念的自由主义者,大都是知识体制里面的学院派人物,有着固定的职业和

<sup>①</sup> 胡适《新自由主义》,《晨报副刊》,1926年12月8日

<sup>②</sup> 殷海光《中国文化的展望》北京:中国和平出版社,1988年,586页。

稳定的收入,通常留学过英美或在清华、燕京、圣约翰等大学接受过英美文化的熏陶。他们关心政治,却是一种胡适所说的“不感兴趣的兴趣”,即不离开自己的专业岗位,以自己的专业知识为资源,通过大学讲坛、同人社团和公共传媒等公共领域,传播自由主义的基本理念,对社会公共事务发表意见。

观念的自由主义者以胡适为精神领袖,在20—30年代聚集在《努力周报》《现代评论》《新月》和《独立评论》等刊物周围,发挥着较大的舆论作用。这些文人书生,个人主义气息极浓,各自有不同的信仰和观念,又有着文人相轻的传统毛病,基本上是一盘散沙。尽管其中的一些活跃分子,如胡适,有时候会以一种费边社的方式,以个人的身份游说和影响政府中的高官,以推行自己的自由主义主张,但大部分人仍然坚守“君子群而不党”的信念,极其自觉地保持着个人精神和身份的独立性,拒绝直接参政,拒绝成为“组织人”,哪怕是组织反对党。观念的自由主义者作为一种社会道义和公共良知的存在,在自由主义运动中的作用相当巨大,尤其在起初的宣传阶段更是功不可没。然而,正如储安平所评论的,“政治活动不能没有领导人物,但是因为‘相轻’及‘自傲’在中作祟,所以在自由思想分子中很难产生领导人物;政治活动是必须有组织和纪律的,但是因为自由分子的相通大都是道义的,不是权力的,所以很不容易发挥组织的力量。这些是自由分子根本上的弱点。”<sup>①</sup>

有鉴于此,一些自由主义不甘心仅仅停留在观念和言论上,他们要进一步付诸于行动,尤其是组织反对党,以组织化的方式和权力化的运动推进自由主义运动。这些行动的自由主义者,对参政怀有强烈的兴趣,都自认为自己有治国安邦的卓越才能。他们中的不少人,比如罗隆基、张君勱、王造时等,通常没有固定的职业,今天在这个大学任教,明天在那个报社任主笔,几乎成为半职业的政治活动家。如果说,观念的自由主义者努力的主要层而是思想

<sup>①</sup> 储安平《中国的政局》,《观察周刊》,2卷第2期。

文化领域,因而更接受实验主义的点滴改良观,习惯于学科化地讨论个别问题,拒绝思考改造中国的整体方案的话,那么,行动的自由主义者由于需要明确的行动纲领,而热衷于思考和设计整体性的社会政治改革方案。政纲确立之后,就是独立组党。1934年秋天,张君勱、张东逊、罗隆基等人经过几年的筹备和酝酿,在北平建立了国家社会党(简称国社党)<sup>①</sup>。但国社党人数太少,影响也小,无力担当自由主义运动的中坚。一直到1941年,中国民主政团同盟(简称民盟)成立,意味着自由主义组织化的正式实现<sup>②</sup>,也为大规模的自由主义运动提供了领头羊的建制的保障。

## 战后的自由主义运动

从1943年下半年开始,中国出现了一股强大的自由主义运动,围绕着国民党的“还政于民”、战后中国政治秩序的安排等热点问题,开展得轰轰烈烈,不仅在公共传媒上占据了舆论的制高点,而且进入了实际的政治操作程序。前者自然是“观念人物”的汗马功劳,而后者则要归功于以民盟为首的“行动人物”的不懈努力。

从成立之初到抗战胜利的短短4年期间,民盟已经迅速成长为遍布全国主要城市、拥有3000名盟员(大都为知识界精英)、仅次于国共的“第三大党”。鉴于当时暂时出现的和平气氛与力量均势,民盟成为各方都要努力争取的举足轻重的砝码。1945年秋天召开的民盟“一大”宣布,民盟是“一个具有独立性与中立性的民主大集团”,其神圣使命是“把握住这个千载一时的机会”,“把中国造

<sup>①</sup> 后来罗隆基退出了国家社会党,以独立的身份参加民盟,成为民盟的重要领导人之一。

<sup>②</sup> 民盟起初由三党三派组成,除了国社党是比较纯粹的自由主义政党之外,其余几个有激进的民主主义党派(如第三党、救国会),有温和的民粹主义团体(如职业教育社、乡村建设派),也有保守的国家主义政党(青年党)。当时他们都属于国共之间的“第三方面”。“第三方面”在终极信仰和具体主张上尽管分歧颇大,但整个政治倾向基本上是自由主义的。尤其是以后大量自由主义的知识分子入盟,使得民盟的自由主义性质更为突出。



成一个十足道地的民主国家”<sup>①</sup>。大会通过的政治报告及其纲领，可视作中国自由主义运动的大宪章。

在这部罗隆基起草的自由主义大宪章中，中心的理念和架构依然是社会民主主义。社会民主主义思潮发展到40年代，在国际上变得更加汹涌澎湃。尤其是战后英国工党的执政，给中国的自由主义者以巨大的精神鼓舞。知识分子普遍认为战后的中国民主模式，应该也可以仿效英国工党所施行的“中间道路”，在政治上实行英美式的议会民主政治，在经济上参照苏联的社会主义平等原则，也就是所谓的“拿苏联的经济民主以充实英美的政治民主”<sup>②</sup>。

尽管民盟在这一中间道路学理上的依据并不充分，但它紧紧地抓住了中国当时两大主要社会问题：国家政治体制的不民主与社会财富分配的不公正，并富有针对性地提出了一个相对完整的施政改革方案。这一方案能够在1946年初被国共双方所接受，成为政协五项决议的蓝本，证明了它的确是一个出色的、有效的改革纲领。在这以前，中国的自由主义者（如胡适为代表的《努力》和《独立评论》派）所关心的往往是都市知识分子感受最深刻的政治不自由，面对社会底层（尤其是农村）更关切的社会公正和经济平等问题漠然无视。这样，他们既不能回应民粹主义的深刻挑战，即资本主义发展中的社会公正的问题；也远远游离中国社会底层的最基本需求，也就是罗斯福著名的“四大自由”中所称的“免于匮乏的自由”。而民盟的社会民主主义中间道路，成功地将自由主义与社会主义的原则相结合，从而有效地回应了民粹主义提出的深刻挑战，满足了社会底层的经济平等要求。

可惜的是，国共之间的分裂与内战，使得这一出色的社会民主主义纲领无法获得其实践的机会，中国也就从此与自由主义的中间道路失之交臂。一旦战争的暴力替代了理性的对话，自由主义

① 《中国民主同盟历史文献》，（北京：文史资料出版社，1983年，87页。

② 同上，77页。

也就失去了其生存的最基本空间。1947年民盟的被迫解散,象征着自由主义运动在中国的毁灭性挫折。

### 最后一次回光返照

自由主义运动的失败,固然有其不可抗拒的客观情势,但从其自身检讨,也有诸般因素值得反思。首先是社会基础的单薄。一般地说来,自由主义运动总是由自由知识分子所发动,但它成功与否,并非完全取决于知识分子,而有赖于社会结构的深刻变迁,尤其是中产阶级的崛起。自由主义舆论上的声势浩大,并不意味着社会层面的力量雄厚。精神的优越不能简单地折换为物质的实力。然而,中国的自由主义者过高地估计了自己的力量,以为中国的社会是中间大,两头小,国共分别代表两头小的,而自己代表那占人口大多数的中间层,包括农民、小知识分子、中产阶级等等<sup>①</sup>。但是在缺乏体制保障的情况下,“代表者”与“被代表者”根本无法建立利益上的固定联系,所谓“代表”只是一厢情愿的书生气想象。而且,即使实现了自由选举,真正主宰社会的,也并非那些人数上占优的底层民众,而是控制了较多资源的阶层。但作为自由知识分子政党的民盟,与中产阶级的精神与社会的联系是那样地脆弱,以至于后者从来不曾幻想民盟会是一个本阶级利益的代表者。后来左翼分子批判民盟是“民族资产阶级的政党”,对于罗隆基他们来说,真是一个有苦说不出的冤枉。因为中国的自由主义者从来不愿正视社会中利益集团的分化,只是抽象地宣称自己代表“民众”,或者是“广大的中间阶层”!

另一方面,一场温和的政治变革,不仅需要社会各阶层的支持,同时也需要政府中开明的民主派人士的呼应。在国民党内部,

<sup>①</sup> 见施复亮《再论中间派的政治路线》,《文汇报》1947年4月13日;周鲸文《论中国多数人的政治路线》,《时代批评》,4卷,第86期。

不是没有这样的民主派,比如以张群为首的“政学系”就属于此类。在20——30年代,分别有王世杰、翁文灏、吴鼎昌等好几批自由主义知识分子入阁国民党政府,他们成为政学系的中坚力量,也是促成二战以后短暂的和平民主新局面的重要人物。长期以来,政府内外的民主派人士保持着良好的个人私交,也有着千丝万缕的政治联系。如果这些人士能够里应外合,影响国民党内的最高决策层,是有可能履行政协五项决议,实践民盟提出的中间道路的(自然,也同时需要中共的通力合作)。然而,政学系这批官员虽然具有一定的民主意识,拥有出色的行政领导能力,却缺乏明确的改革意向的政治主张,一旦蒋介石的意见为国民党内的强硬分子 C.C 派和黄埔系所左右,政学系诸人立即显得软弱无力,束手无策。事实表明,他们只是一群出色的行政官僚而已,而不是有着坚定信念和果断意志的政治家<sup>①</sup>。体制内部民主派的土崩瓦解,也预示着体制之外的自由主义运动,最终只能是一场徒劳的精神悲剧。

民盟的被迫解散,使得自由主义者的阵营迅速分化,一部分本来具有民粹主义倾向的人士向左转,出走香港准备北上解放区,而在战后一直在时政上保持沉默的胡适,此时似乎与哈耶克为代表的西方“新古典自由主义”遥相呼应,在仅有的几次关于自由主义的演讲和文章中,都强调民主政治与极权政治的不可调和,对极权政治在学理层面作出了尖锐的批评(胡适的这种“新古典自由主义”立场后来为殷海光所继承)。他宁愿选择权威主义的国民党,而不愿与在他看来与苏俄极权政治无异的中共合作。然而,一部分最坚定的自由主义者,在非此即彼的十字路口,拒绝以现实的逻辑作选择,他们遵从内心的信念和良知,以知其不可而为之的精神,坚守着自由主义的最后堡垒。

于是,在1948年初,自由主义在中国出现了一次悲壮的回光

<sup>①</sup> 关于政学系的详细分析,参见笔者与陈达凯主编《中国现代化史》第一卷,上海,三联书店,1995年,599~600页。

返照。在全国很有影响的《大公报》异乎寻常地连续发表社评,论述“自由主义者的信念”、“自由主义者的时代使命”,公开亮出了自由主义的旗帜。声誉显著的《观察周刊》也接连刊载了施复亮、杨人榘等人的文章,鼓吹自由主义,而北平的一批名教授在国民党内开明人士的支持下,也成立了中国社会经济研究会,创办《新路周刊》,提出了一个“政治制度化、制度民主化、民主社会化”的“初步主张”<sup>①</sup>。一时间,处于困顿中的自由主义在舆论上形成了一次不大不小的高潮。有意思的是,在以前的自由主义运动中,哪怕是运动的最高潮,自由主义打的都是别人的旗号,比如民主主义、社会主义等,自家徽记反而躲在背后,彰而不显。而到自由主义大受挫折,几乎回天乏术之时,真正的旗帜反而义无反顾地亮出来了。这是自由主义最富道德勇气和理性自觉的时刻,因为无论是“民主主义”还是“社会主义”,在国民党的三民主义与中共的新民主主义理论之中,都有对应的框架可以接纳,因而它们的内涵也变得模糊不清,意义多歧。而自由主义,在国共两党那里,都被当作可怕的外来妖魔,遭到一致的痛斥和抵制。惟有这样的旗帜,才是自由主义的真正徽号,才是一而名副其实的大旗,遗憾的是,这面大旗等它理直气壮撑起的时候,迎接它的已经不是灿烂的满天朝霞,而最凄惨的落日余晖了。

美国学者格里德在评论中国的自由主义的悲剧时这样写道:

自由主义在中国失败并不是因为自由主义者本身没有抓住他们提供了的机会,而是因为他们不能创造他们所需要的机会。自由主义之所以失败,是因为中国那时正处于混乱之中,而自由主义所需要的是秩序。自由主义的失败是因为,自由主义所假定应当存在的共同价值标准在中国却不存在,而自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段。它的失败是因为中国人的生

<sup>①</sup> 见《中国社会经济研究会的初步主张》,《新路周刊》,1卷,第1期。

活是由武力来塑造的,而自由主义的要求是,人应靠理性来生活。简言之,自由主义之所以在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。<sup>①</sup>

然而,历史不能以成败论英雄,更不能以此判断真理与谬误。虽然,自由主义在现代中国失败了,但并不意味着它所选择之方向的最终无意义。很多东西的价值,要隔相当一段历史岁月才看得清楚。自由主义的历史传统岂非如此? 不管现代中国的自由主义是多么的幼稚,它留下的精神传统,特别是社会民主主义的思想实验,对未来中国的现代化道路选择,很有可能是一笔价值连城的历史遗产。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

---

<sup>①</sup> 格里德《胡适与中国的文艺复兴》南京:江苏人民出版社,1989年,368页。

# 主义之不存，遑论乎传统？

——闲话自由主义和中国  
知识分子的关系

雷池月

在 70 年代末到 80 年代初的拨乱反正阶段，中国知识分子的地位经历了一个很大的转折，这一转折的特点之一是，全社会自觉或不自觉地卷入了一出美化知识分子的喜剧。要清算极左路线，要否定文化大革命，当然就要为在极左专制下受害最烈的知识分子平反，把他们划进工人阶级队伍，担当反左的主力——这是简单不过的政治逻辑；而大多数的知识分子，他们在遭受到那么多的折磨和屈辱之后，自然也需要一种情感上的渲泄和补偿。当时，所有的文艺形式在这方面都有着积极而踊跃的表现，从美学意义上说，传统悠久的那种黑白分明的审美原则再次得到淋漓尽致的发挥：作为坏人（极左分子）对立面而出现的知识分子代表人物，无不是对党忠心耿耿，对工作兢兢业业，面对着“四人帮”及其爪牙的淫威，他们如果不是“宁为玉碎、不为瓦全”地被“迫害致死”，就一定是对未来充满信心，洞察“四人帮”之倾覆为期不远，并与之进行了勇敢、机智而卓有成效的斗争。

历史又前进了几年之后，文化界开始对“文革”之类灾难产生的根源进行反思。有些人认识到，没有什么从天上掉下来的坏人，坏人产生于我们生存的这方土壤，就成长在我们的身边，或者甚至可以说，就是我们自己。因为只要有勇气真诚地面对历史，实在很少有人能宣称自己有一双绝对干净的手——从未落井下石，从未助纣为虐。特别在像巴金这样的大师和智者发表了自己的忏悔之

后,反省者终究还是陆续出现了,证明先圣“羞恶之心,人皆有之”所言之不谬。无论“反右”也好,“文革”也好,不要忘了,那可都是轰轰烈烈的“群众运动”,“运动”中的群众身上表现的革命积极性,曾经受到伟大导师的高度赞扬。少数人可能心里不情愿,或违心无奈地摇旗呐喊,或乔装作秀地虚张声势,但多数人血脉为之喷张的发自内心的积极却毋庸置疑。从那个时代过来的人,对这一点谁都心里有数,所以,虽然不断有人为自己涂脂抹粉,力图篡改历史真相,但大都闪烁其词、底气不足。这个时期知识分子的良知所导致的反省共识大概接近于电影《霸王别姬》里张国荣的几句台词:“从前我们总以为是坏人造孽,现在才明白,造孽的就是我们自己……”

为了弄明白“孽”根的所在,于是便有人以不同的考察角度和立论依据开始清算中国的文化传统,因为任何“孽”都必须植根于它所需要的特定的土壤。但由于涉及的材料大体相同,最后难免形成近似的结论,即旧的中国文化传统只能熏陶出驯良的臣民,换句话说,数千年来我们这里存在的是一种以奴性为基调的文明。这个结论并不新鲜,因为鲁迅早就说过,历史上的中国人只有两种生存状态,即做稳了奴隶或求做奴隶而不可得。在这样的文明系统中,个人和个人的权利从来都是被漠视的。做忠实臣民的心理是如此根深蒂固,甚至一切对现存秩序的反抗行为其最终目的仍然是实现在新秩序下做一个好臣民的愿望。在这种文化传统下成长的知识分子,即使偶尔产生出令人激动或感动的表现,那也只能是一种非逻辑的个人行为。

也许是为了把知识分子从这种尴尬中解救出来,也许是为了鼓励和鞭策知识分子朝自尊自强的方向努力,这两年来,配合着对自由主义的宣传,一些研究者努力从二三十年代以来知识分子的头面人物身上发掘理想化人格,用以证明自西学东渐,自由主义在中国已经形成一种传统。于是,许多出版物里便闪耀着一串用智慧和崇高包装起来的字,其中最典型者如陈寅恪、胡适、吴宓、梁

激溟以及梁实秋、林语堂、傅斯年、罗家伦等等;与此相应,还有对“30年代”、对“西南联大”等一系列专题研究。然而,中国知识分子身上果真有一种自由主义传统吗?

自由主义作为一种思潮,确实曾经被引入中国并在知识分子中有一定影响。然而它不仅从未取得过主流的地位,甚至根本无法维持长久固定的形态——总是很快地分化到激进主义或保守主义这两个极端去,之所以出现这种情形,是由中国的特殊国情所决定的——这话得从头说起:

第一,自由主义的精髓和本质就在于承认别人和自己拥有一份同样的权利。这种利他和利己兼顾的原则,决定了它在哲学上、政治上的中庸立场。而极端主义(无论是保守的或激进的)却总是认定维护自身(本阶级)权利、剥夺他人权利是一件天经地义、相辅相成、别无选择的事。自由主义的本质决定它只能产生并形成于资本主义生产方式已经确立并迅速扩展的西方,因为在那里,人身的自由(彻底摆脱封建依附关系)、商品的自由(平等开放的市场)等等,都是需要倡导和维护的权利;而在半封建、半奴隶制的东方国家,由于现实的残酷性,自由主义奢谈权利平等则常常被沦为笑料。他们只能被迫迅速地向激进主义或者保守主义转化。

第二,自由主义是以人的解放为出发点和归宿的,为此,它致力维护一切“天赋的人权”,而最充分的个人权利实际上却不可避免地包含着对恶的纵容(比如在不侵害他人条件下的“自甘堕落”,从人权理论上说便很难指责)。既然如此,自由主义从来不去刻意遑求人类精神上的完美,而在儒家文化为主导的理想主义占统治地位的中国,这便成为它发展中一道很难逾越的障碍。一切理想主义都是把净化人的灵魂列为改造社会的第一目标,为此哪怕要付出牺牲自由的代价也在所不惜。所以,对于儒家“大同世界”的理想,立宪保皇党人、三民主义者、共产主义者都能产生程度不同的共鸣,而真正的自由主义,对此则无论如何也是格格不入的。

第三,“不患寡而患不均”是一种源远流长根深蒂固的民族思



维模式——越穷便越觉得平均的可亲可贵。自由主义虽然并不一般地反对均富,但反对通过暴力手段重新分配社会财富来达到均富的目的。而在中国历史上,财产和权力的强制再分配却已经成为一种循环规律,对于广大的衣食不继的赤贫大众,自由主义者所宣传的通过发展生产实现均富的理论,只能是一堆不着边际、无关痛痒的废话,自然不如“吃大户”、“拖杆子”那样直接而痛快,那样慑人心魄。

第四,自由主义者的立身之本是基于人权立场的社会批判,或者说,社会批判是自由主义与生俱来的特征和能力,是它存在的必要条件。在人类历史上,只有资本主义首先提供了批评所必要的客观环境(如受到法律保护的开放的媒体),并且第一个使社会从批评中收益而不是在批评中动摇、崩溃(以美国为例,从上个世纪60年代南北战争以前到本世纪60年代《民权法案》通过以后,百多年来,对种族歧视问题的批判就是自由主义长盛不衰的一个重要契因,不能否认,这种批评有益于美国社会的稳定与发展),同时,只有在资本主义条件下成长的中产阶级具有自由主义批判所必需的独立人格。而数千年来的封建政治、文化传统的控制和影响,一方面使历史上中国的文网之严密独步世界、无与伦比,另一方面自然也窒息了中国知识分子主观上的批判精神,他们内心向往的永远是圣主明时,实在是时不我与,最多就是玩点“臣罪当诛今天王圣明”的小把戏,即使偶尔有正面批评以“微言大义”的方式表达,也断不能同自由主义的社会批判相提并论。

第五,自由主义者一般不主张用暴力手段改造社会(法国大革命所反映的“积极的自由主义”是一个例外)。而与此相反,近代以来,国家的积贫积弱使中国的许多知识分子于不得不认同“武器的批判”确实比“批判的武器”更为当世所必需。革命,无论他们参加与否,都终将成为他们甘心接受并由衷拥戴的现实。革命需要统一的意志,统一的意志必然要求有集中的权力,集中的权力就必须取缔一切动摇人心的批评。所以,无论从主观或者客观方面考量,批

评自由在一定历史阶段不免成为社会的奢侈品,而自由主义当然也就失去了存在的前提。

二三十年代从英美留学归来的知识分子,无疑是当时稚嫩的自由主义队伍的中坚,“清华预备班”或“庚款留英”是这个群体的重要出身背景。他们也有过较松散的派系组织,如新月社。这些人中,政治上最具代表性的当数丁文江和罗隆基。他们曾经鼓吹过“好人政府”——这在当时的中国可以算是最具自由主义色彩的政治主张,但这种鼓吹除了招致空洞的同情和辛辣的嘲骂,没有产生任何实际意义。这些自由主义者只能迅速地向两极分化,向右转的丁文江不久死于煤气中毒,而罗隆基则日渐演变成激进的左派。右转的自由主义知识分子,自然还有不少,如胡适、梁实秋、林语堂、傅斯年等(罗家伦、王世杰、朱家骅等更成为忠实的国民党员)。但是,更多的自由主义知识分子是在国难当头的40年代随着世界潮流开始了一次向左的阵地大转移,诸如“闻一多夫”、“西曼诺夫”之类谑称固然可以视为特务分子的恶意中伤,另一方面,何尝又不可以理解为左翼群众给他们心目中的英雄所加的革命桂冠?

西南联大这种地方,在抗战后期,已经绝对不是什么自由主义的堡垒,而基本上是左倾力量控制下的“准解放区”。其间当然有一个演化过程,但这是一个自觉的、符合当时历史发展客观形势的过程,即使没有全世界知识界的左倾这一外部影响的存在,中国的许多自由主义知识分子在发现自己信奉的思想原则与现实生活的距离实在太远因而丧失信心之余,除了选择认同用暴力改造旧有的社会结构,不可能再找到别的出路。艾奇逊在外交白皮书里对中国的民主个人主义者(大体相当于自由主义知识分子)所寄予的希望,实在是出于对他们的思想和政治状况的错误估计,当艾奇逊、马歇尔和别的西方政治家害着可怜的单相思病的时候,这些“民主个人主义者”已经不可更改地站到了与“美帝国主义”相敌对的立场。

这些转向了革命立场的自由主义知识分子,对自己的选择大都还具有一种九死不悔的精神。他们既然已经承认无产阶级专政是一个“必然的历史范畴”(陈新桂语),当然也就放弃了自由主义的基本原则。他们心甘情愿(虽然并非毫无痛苦)地接受了以人格为代价的思想改造运动,由衷地拥护“三大运动、三大改造”所带来的社会变化。当他们满怀豪情地自认为已经“过了社会主义关”的时候,反右派斗争开始了。这场斗争对他们的打击是沉重的:原来知识分子有一种永远也无法赎清的“原罪”!即使如此,似乎也并未使他们回归到自由主义的立场。这里还是可以拿罗隆基为例,他在反右中被点名批判时,匆匆从斯里兰卡赶回国,宣称:“就是把我的骨头烧成灰,也绝对找不到一丝反社会主义的成分!”

要确认近、现代中国知识分子存在着一种自由主义的传统,寻找具有实证意义的群体表现实在难乎其难。大约也正由于这一点,某几个并不具有典型意义的文化遗民类型的人一度被炒得很热。很明显,通过其人其事的宣传传达给读者的信息是:他们在非人的苦难中表现了伟大智者的理想化人格,而他们的苦难则来自于个人坚持了自由主义的原则立场。这些人中首屈一指的大概要算陈寅恪,其次也许还可以包括梁漱溟、吴宓等一些人。

我并不想对以上几位先生的学问和人品表示任何不敬,但是,却不敢苟同某些人出子臆测对历史妄加诠释的作法。无根据、无原则地抬高几位老先生在那个时代的精神境界,不仅有违历史的真实,也未必能取悦于他们的亡灵。这几年来,他们被“炒家”们弄出了一股神圣的气味,令人联想起早期基督教的圣徒。然而,宗教史上是不大注重宣传殉道者的,这原因大概有二:一是圣徒的事迹说多了,会冲淡迫害者的残忍——既然还能容忍圣徒的出现,其黑暗与残暴也终究有限;二是宣传圣徒难免会在客观上起到鼓励异端的作用——因为所有的异端并不自视为异端,他们会从圣徒行迹中汲取信心和勇气——以上的话说远了点,还是回到陈、梁、吴这几位先生来吧。他们的个人经历和思想变化各不相同,治学的

方向和方法也大不一样,但他们有一个共同的特点,即彰显的声名和尊荣的地位,因而,他们从来都不是被放逐或自我放逐于主流社会以外的人。这种情况使他们:一是与平民社会保持着十分明显的距离;二是始终享受着程度不同的优待。说到此处,应该具体一点——他们都是政协委员(梁先生没有其他职业,更是专职的政协委员),就是在史无前例的“文革”时期,作为资产阶级“反动权威”的“代表人物”,他们所受的磨难仍然远远少于那些挣扎在最底层的知识分子。当然,他们不是一般的人,用现在的话说,是“精英”中的精英!但是,一切众生的人格尊严和肉体承受力不应该有太大的差别,因此,对他们在屈辱和痛苦面前的反应也不该持太悬殊的标准。

在某个历史阶段,我们很少着到那些“被养起来”的“头面人物”(伟人常用的一种说法),对国家的命运和人民的疾苦表现出积极而强烈的责任感。考虑到他们的地位——或许是有职无权,力所不逮;或许是知情甚少,无从下手;或许是圣眷优隆,感恩图报;或许是兼而有之——总之,事出有因,不可苛责。就连最耿介的梁漱溟先生,尽管他曾经发出过“一个在九天之上,一个在九天之下”的呼吁(无论这个呼吁在客观上是否站得住脚,它总不失为一种呼吁),但他的勇气的出发点也只不过是检验一下“主席是否有纳言的雅量”。平心而论,这充其量是一名三品御史的心态和器宇。而且此后他连这样的“检验”也放弃了,当然,在那样的历史条件下,放弃是无可指责的;但失去了自由批评能力,还能用什么去证明自由主义知识分子在艰难地维系着自由主义的传统呢?

和梁漱溟相比,陈寅恪先生算是幸运得多了。陈先生一方面跟政治的关系疏远之极,另一方面而又以学业之精专而名满天下,他不仅没有和最高领袖当面冲撞的机缘,相反,许多中央和地方领导对他极具谦恭照顾之诚。人们很少听到陈寅恪对社会问题发表意见,而且,在“拔白旗”运动之前,他一直得到特殊的保护,没有受过什么强烈冲击,可以说是生活在与现实隔绝的另一个世界里(恶人

如龙潜之流的寻衅只可视为意外的个别现象)。就是到了1958年以后,在政治琴弦越绷越紧、“阶级斗争要年年讲、月月讲、天天讲”的日子里,他老人家也仍然可以从容不迫地撰写《柳如是别传》。今天,有的学者在努力发掘钱、柳爱情故事的“伟大现实意义和深远历史意义”,无非想证明陈寅恪于此项研究中胸襟的博大和寄寓的高远。然而,那个时代的中国人,有条件、有兴致了解钱谦益、柳如是或者《再生缘》的弹词作者陈端生其人的,恐怕为数不多,就连他本人对这项研究的缘起和意义,也作过一段极精简的概括:

承平豢养,无所用心,忖文章之得失,兴窈窕之哀思,  
聊作无益之事,以遣有涯之生云尔。

虽然是自谦而兼自嘲,但于此亦可窥见老人衷曲之一斑。

那时一般人对陈先生的认识,大概主要通过他在报纸上发表的那些应景诗词。他的诗作甚多,但绝大部分是在他身后才得以和读者见面,年深月久,人事俱非,典僻词艰,难求达诂,仅余英时和冯衣北两家,便见仁见智,各执一词,势同水火,看来很难作为判断他内心世界特别是政治倾向的主要依据。不过人们从报上读到的陈诗却并不难懂,比如他在被安排为全国政协常委之后写下的诗句:

今宵春与人同暖,倍觉承平意味长。

还有在大跃进开始前一年的除夕之夜,他写下的那副春联:

万竹竞鸣除旧岁,百花齐放听新莺。

虽然是偶一为之,但一眼看去,实在和千百年来的“应制”、“颂圣”之作没有多少区别。陈先生当然不会曲意讴歌太平以邀宠,但那份怡然自得的闲适心情,却是显而易见的。无论国家民族的命运处在怎样的转折关头,他总是生活在自己的梦里——蒋介石请他吃饭,他事后有诗曰:

行都灯火春寒夕,一梦迷离更白头。

广州京剧团到中山大学为老教授们举办清唱表演会,其间情景,使他重温了青年时代的往事:作为簪缨世家的翩翩佳公子,听

谭鑫培唱堂会。怀着一种岁月不居的怅惘,他写下的诗句是:

贞元朝士曾陪坐,一梦华胥四十秋。

20世纪上半叶的中国社会,其内涵是何等的沉重而艰辛!而在老先生那里,却不过是“华胥一梦”,由此可以想见他和现实生活之间的遥远距离。陈寅恪确实坚守着自己的一片文化园地,但在文化思想上他却是一个不折不扣的保守主义者,因此,无论从哪个方面看,他和“自由主义传统”实在很难挂起钩来。

至于吴宓先生,固然精于西学,但和西方现代思想的距离似乎更为遥远,由忠厚而及于迂腐,实在令人不免想起钱钟书所云,怎一个“笨”字了得!仅凭他早在思想改造运动中便有那么大一篇自白面世,就让人有理由怀疑他除了糊涂,还有着太强的发表欲和虚荣心。张紫葛先生的一部《心香泪酒祭吴宓》,曾经激发了几位专家学者查明真相的义愤和勇气,然而在一般读者看来,书中的内容对吴宓老人并无不敬之处,相反,作者笔下分明饱含着尊敬和同情。如果说吴宓的儿辈有些不满,那倒还在情理之中——其实也没有必要,那个年代里,“划清界限”、“大义灭亲”乃是人之常情,有许多比他们过分的人还经常在回忆录或电视访谈节目里把自己美化成节妇孝子,他们又何必那么耿耿于怀呢?我不理解的是那几位“学者”,他们凭什么那样义愤填膺?似乎非要把那位图囿半生、失明跛足的张紫葛钉上历史的耻辱柱而后快!事既不关乎主持正义,文又不足以炫示渊博,我真为某位颇著文名的教授感到遗憾:先生此举,未免有伤忠厚啊!

把若干位受到优待的文化遗民奉为自由主义的代表人物,这纯粹是某些学人的炒作行为。他们显然是在迎合一种时髦,即倡导自由主义的高调以取悦于在市场竞争中占尽先机的强者和精英,但这种自由主义却绝对有悖于自由主义的根本原则,因为,自由主义权利理论的出发点是个体的平等,如果说它要强调什么,那首先也是弱者、穷人、体力劳动者、低文化程度者的权利,而不是强者和精英的权利,不如此,全部人权理论的基础就将动摇而且瓦

解,那样,自由主义也就自然失去了立足之基,而崇尚精英的人提倡的自由主义,也就只能是对自由主义的歪曲和反动。

评价某一特定历史时期中国知识分子的表现,确实是一件很复杂的事,特别是对他们在严酷的环境下行为的是非作出简单的判断尤为不易。比如明末清初的士大夫阶层,撇开那些在两朝政权中都做过大官的“贰臣”们地位有些尴尬可以不论外,其他出仕清廷的(无论是自动应科举还是被动受征辟),似乎并未在气节方面受到什么指责,即使终生不仕的某些名儒,其实也和朝廷达成了某种默契,公开坚持自己的敌对立场,绝对难得善终。这两类人(仕与不仕)遵循的都是“君君臣臣”的儒家传统,所谓“夷夏之防”云云,并不是儒家文化原初的根本要义,直至今日,仍然是个说不清楚的问题。所以,总结历史,最重要的只能是尊重它的本来面貌,脱离了真实,一方面会抹杀了时代的严酷性,另一方面也无法认清中国知识分子乃至中华传统文化本身的缺陷,从而也得不到有价值的经验。其实,只要认真地回顾历史,就不必从中国近现代知识分子身上去寻找什么自由主义的传统了。巴金老人晚年对自己的过去所作的严格批评,已经充分地论证了这一点。为什么他对自己的剖析越深刻,就越受到人们的推崇和尊敬?这大约正说明,中国的知识分子虽然没有自由主义的传统,却还保留着未泯灭的良知。

(雷池月:湖南省政协学委办)

# 保守主义与自由主义之间

——从哈耶克到中国

刘军宁

在保守主义与各种“主义”的关系中，保守主义与自由主义的关系特别值得关注。在西方国家，保守主义与自由主义经常发生冲突，互相指责、相互攻讦的事情屡见不鲜，以致在局外人看来他们之间水火不容，不共戴天。为什么这两大意识形态间会不断地发生碰撞呢？难道它们真的是冤家对头吗？其实，保守主义与自由主义相互敌视，多是义气之中，而同在自由社会的屋檐下，难免有口角之争、阍墙之时。自由主义内部的分歧决不小于自由主义与保守主义的分歧。

这种冲突与纠缠在哈耶克本人身上也有充分的体现。哈耶克自认为是自由主义者，一个老派的辉格党人，公开否认自己是保守主义者。而新老保守主义阵营却把哈耶克奉为保守主义在当代的主要代表人物。若我们同意哈耶克本人给自己定的“成分”，算他是自由主义者，他却又极力推崇作为保守主义公认鼻祖的埃德蒙·柏克，声称自己站在由柏克等人所代表的自由主义的大传统一边。哈耶克也很不情愿不加限定地把自己称作一个自由主义者，用他自己的话说，他对“把自己的立场称作自由主义的立场也忧心忡忡”。因为，尤其是在美国，自由主义者这个概念已经被激进派人士和社会主义者“偷去了”，“在欧洲，唯理论的自由主义长期以来，一直就是社会主义的先驱之一”<sup>①</sup>。后来根据《哈耶克论哈耶克》

<sup>①</sup> 《自由秩序原理》，188页。



一书中的记载,哈耶克后来仍然坚持认为自己是柏克式的自由派,而柏克在本质上是一位自由派。比较折衷的“定性”也许是,哈耶克是一位保守的自由派,一位古典自由主义者。

哈耶克为何不承认自己是保守主义者呢?这也许与当时的“大气候”有关。在二战后的英国,作为保守主义的最悠久的化身,英国保守党的政策由于受到了国内的左翼势力和国际上的计划经济国家的夹击,进退失据,丧失了柏克所奠定的保守主义的立场和价值主张,在极左势力咄咄逼人的攻势面前,为了争取选票而消极应付,在政策上由于对古典自由传统的信心不足,便试图在社会主义与资本主义之间寻找“第三条道路”(如麦克米兰)。在新保守主义崛起前的这种退化的保守主义所引起的哈耶克的埋怨就不足为奇了。

今天,保守主义与自由主义之间所呈现的紧张,原因至少有三个方面:一是,只有这两者是意识形态市场上最强有力的竞争者,所以有时难免成为冤家,这就像同一思想和意识形态内部的不同流派之间也常常相互猛烈抨击指责一样;二是,保守主义与自由主义自身的蜕变,比如保守主义常常被指责蜕变为守旧主义,自由主义常常被指责蜕变为社会主义,而且不同的人对保守主义与自由主义又有不同的理解;三是,国内政治和政策上的考虑,保守主义与自由主义之间常常出现明敌实友的情形。

保守主义与自由主义表面上的摩擦往往掩盖了它们之间内部的密切联系。保守主义在相当大的程度上是传统主义加上古典的自由主义。保守主义的实质是自由主义,是自由主义与传统主义的结合。事实上,当今世界上几乎所有的意识形态都与自由主义有着密切的关系,要么是自由主义的变种,要么是自由主义的对立面。

自由主义与保守主义有许多相似之处,与保守主义分歧甚大的主要是有强烈的建构理性主义倾向的自由主义。这种自由主义有两种形式:一是抽象的自然权利的个人主义,二是边沁式的注重

功利的个人主义。保守主义当然不能接受纯粹的个人主义对与历史传统无关的绝对抽象的、先验的个人权利的看法,更是反对把权利与经验及传统区分开来。它也同样不同意功利主义把“社会幸福”当作检验各项制度与政策的最高尺度。所以,保守主义反对的是一部分自由主义者所使用的理性主义方法论。

20世纪的自由主义所表现出来的集体主义和理性主义的性格,迫使老派自由主义者进一步加入到保守主义行列来一同捍卫古典自由主义的原则。哈耶克在《为什么我不是保守主义者?》一文中把孟德斯鸠、亚当·斯密、大卫·休谟、柏克、托克维尔所代表的传统首先看作是辉格党人的传统,即自由主义传统。而这一传统也正是保守主义的大传统。所以,哈耶克尽管被奉为新保守主义的代言人,却自认为是一位(古典的)自由主义者,一位老辉格派。保守与自由之间有着内在的逻辑联系,正如已故的著名学者雷蒙·阿隆在其《回忆录》中写到,在英国、法国这类自由民主国家中,只有自由派才是真正的保守派,他们只想着保守自由的状态,保守代议制度,保守传统的价值准则,保守欧洲文明的原则。真正的自由派不仅要保守公民的政治自由,而且要保守其经济自由。可见,保守与自由是柏克以来的保守主义的一体两面。所以,当代美国保守主义思想家柯克指出,伟大的自由主义者都受到过柏克精神的浸染。他们都目睹激进主义政治运动对全能政府的追求,对个人自由的践踏,对传统与秩序的破坏,甚至对人类及其本性的威胁。这样,保守主义与自由主义达到了一致。即在保守主义理想的政治舞台中,自由主义所强调的个人自由与财产权以及个人在私人领域的一切正当权利,均可以得到最大限度的尊重。

保守主义的矛头针对的是理性主义和激进主义,并不是针对自由主义,除非这种自由主义在哲学上信奉理性主义,在政治行动上追随激进主义。在一个激进的政党中,维护激进传统的保守派取得统治权,这样的政党是否变成了保守党呢?不,这个政党仍然是激进主义的党。在正统的保守主义者眼里,其中的保守派仍然

是反保守主义的激进派。

保守主义的关键不在于保守与否,而在于保守什么。若撇开了保守的具体对象,保守主义便空洞无物。“保守”是任何人都可能具有的一种天然倾向,并不自动构成“主义”。对于“保守”自身的多变性和不确定性,美国散文家爱默生曾有过生动的描述:“我们在春天和夏天里是改革者,在秋天和冬天却成了守旧派。我们在早晨是改革者,在夜晚是保守者”。柏克创立的保守主义保守对自由亲和的制度,保守对自由友善的传统。在这一点,保守主义是一成不变、始终如一的。

当代的新保守主义是古典自由主义与保守主义的高度融合,以至不论是在方法论上,还是在具体观点上都难分彼此,故被称为自由的保守主义或新保守主义。新保守主义要保守古典的自由主义的大传统,旧保守主义要反对否定自由传统的激进主义。在当代的政治意识形态谱系中,保守主义与古典自由主义基本上是同义语。保守主义与自由主义的结盟虽然来的不早,但为时还不算太晚。新保守主义认为按照古典自由主义原则建立起来的社会不仅是最有效率、最为繁荣的社会,而且在道德上也优越于其他社会。因为这种社会是最自由的社会,自由是一切价值中最重要价值。自由市场是进步与文明的引擎。自由是绝对的价值,市场中的自由(经济自由)是一切其他自由的保障,并为其他自由的扩展提供了最有效、最可靠的途径。

另一方面,由于古典自由主义的复兴,当代的自由主义也越来越注重“自发性”,即在当代的复杂社会,政府干预越少,社会越能有效运转,从而达到自然而然的生长和进步。这一对政治行动的有效性持怀疑态度的原则,事实上是古老的保守主义的原则。

新保守主义信奉经济自由主义(私有财产权和自由企业制度)、个人主义、反对国家过度干预。新保守主义强调个人的自由和首创性,认为经济自由是最重要的自由,财产权是最重要的权利。没有经济自由,其他自由可能随时会被剥夺;没有财产权,其

他权利都是空话。新保守主义主张缩小政府、削减税收和福利、尽可能取缔对经济活动的种种管制。

新保守主义更新了古典自由主义,即一种现代化了的古典自由主义。它继承了古典自由主义关于自由市场、最小国家和个人主义(即个人的自由与责任)的观点,并使之适应于现代条件。在古典自由主义现代化的努力中要数哈耶克的贡献最大。新保守主义继承了古典自由主义经济学家斯密等人的看法,极其强调自由市场的作用,反对以凯恩斯为代表的干预主义经济学,认为任何其他一种经济制度都不可能像自由市场经济那样,如此广泛而有效地满足了人们的需要,而同时又能最大限度地利用一切社会所拥有的各种资源以保持其繁荣。

保守主义并不信仰市场万能,不迷信市场,并不认为一切都可以拿到市场上交易,或相信市场可以解决一切问题。它强调不仅需要政府,而且需要小而强的政府。它还强调传统、社群、家庭、宗教的价值和意义。市场本身会造成许多问题,如生产过度、失业、资金短缺、破产,但市场极具自我修复能力。政府的作用是帮助市场去克服其缺陷,而不是取代市场去制造更大的缺陷。过度的干预只能耽误市场的自我修复。1929年的世界性经济大萧条证明,市场要政府来帮助、维护,而不是证明政府可以取代市场。例如,富兰克林·罗斯福总统及其前任胡佛都声称自己是自由派。但罗斯福的新政崇尚的是国家干预、福利国家和大政府,迥异于古典自由主义的基本主张。故罗斯福的这种自由主义就被称作新(政)自由主义。于是,不承认这种新自由主义,继续坚持古典自由主义的人就被称作新保守主义者。

新保守主义要保守古典的自由主义的大传统,旧保守主义要反对否定自由传统的激进主义。要想把保守主义与自由主义区分开来,绝非是举手之劳。不仅如此,甚至可以说两者是密不可分的。新保守主义对古典自由思想的重申再次证明了保守主义与自由主义的密不可分、大体上交叠的关系。

哈耶克推崇柏克为自由主义大传统的大宗师,在政治上有其响亮的理由。这一点,我曾在“保守的柏克,自由的柏克”<sup>①</sup>一文中详加说明。在经济思想上,作为保守主义者的柏克与作为自由主义者的亚当·斯密是如何地高度一致。再请听柏克是怎样表述自己的经济立场的:“向我们提供我们的必需品不在政府的权限之内。认为政治家能够提供这些必需品是徒劳无益的看法。是人民养活了政治家,而不是政治家养活了人民。政府的权力在于防恶,在提供必需品或任何其它事项上,政府几乎无善可行。”<sup>②</sup>柏克甚至比斯密更害怕政府权力的增加。斯密曾建议增加政府的一些社会权力,但柏克却沉默不语。可见,柏克甚至比斯密更倾向于限制政府的权力,秉持比斯密更为自由的经济和政治立场。柏克的立场与斯密的古典自由主义的立场是一致的。所以,新保守主义对古典自由主义的回归,不仅不是对原初的保守主义的背叛,恰恰是对原初保守主义保守自由主义的立场回归。新保守主义与古典自由主义的关系再次有力地表明保守主义与古典自由主义的密不可分的关系,表明了个人的自由是保守主义的最重要的价值内核。

19世纪与20世纪的一些重大历史发展对自由主义和保守主义都发生了重大的影响。一方面,自由主义在经历了其上升期后已成功地确立了其主导地位。随着每一次的成功,自由主义中激进、革命的一面就渐渐淡出,自由创业渐渐被自由守成所取代,其自身也由变革的主义演变成了保守的主义。另一方面,若一味夸大自由主义与保守主义之间的分野,容易掩盖两者在根本上的相同之处。这两者之间的相同之处不是来自对共同敌人的仇视,而是来自两者对政治、社会、财产权、正义等的共同看法。

归结起来,新保守主义的“新”至少表现在这样两个方面:1. 它是保守主义在长期的消沉以致退让之后的重新兴起;2. 它对古

① 《读书》,1995年,第3期。

② 柏克《法国大革命反思录》。

典自由主义的重新、更为自觉的、更为密切的认同。所以，离开了古典自由主义就无法理解新保守主义。

事实上，旧保守主义也罢，新保守主义也罢，基本上出自自由主义阵营内部针对激进主义和专制主义所作的特殊反应。200多年前，辉格派的柏克所代表的传统保守主义是如此，200多年后的今天哈耶克、弗里德曼所代表的新保守主义也是如此。所以，从更广的意义上看，保守主义在根本上是人类自由主义大传统的一部分。在西方如此，在东方也是如此；在过去和现在如此，在将来亦将如此。

尽管许多保守主义者十分恋旧，但保守主义绝不是恋旧主义。对自由的态度是区分纯粹的保守派与保守主义者的圭臬。保守主义常常被理解成主张一成不变，其实，这是守旧的态度，而不是严格意义的保守主义。保守派与保守主义有时的确很难区分，两者都重保守，但前者无一定之规，后者有一定之规；前者在价值上是空洞的，后者在价值上有明确的取向；前者只保守既定的秩序，不管这个秩序是什么样的秩序，是专制的秩序，还是自由的秩序，后者只保守特定类型的既定秩序，即合乎自由精神的既定秩序。

在中国，由于人们对柏克式的、真正的保守主义所知甚少，对保守主义与保守派的混淆长期存在。当人们指责中国的保守主义势力强大时，基本上指的是保守派和守旧派的力量。即使是拥护中体西用的人，也不是保守主义者，而只是开明的保守派，或者说是温和的改革派。中国近现代的“保守主义”其实是守旧思想，而根本不是保守主义。另一个证明是在中国，那些被称为文化保守主义的人反对一切革命，而以柏克为代表的保守主义者只反对一些类型的革命，即乌托邦革命。而且，在中国，保守派与民族主义是结合在一起的：中国要生存强盛，惟在于是否能够设法挽回本社会的文化传统，要能够从国粹中汲取养分，要有深刻的中国社会的本土意识。若保守主义仅仅等同于守旧思想，在现代化步伐日益加快的今天，它根本不可能与自由主义、社会主义共同构成三大主

流意识形态。

如果在近现代的中国不存在柏克意义上的保守主义的判断是正确的,那么,保守主义的缺席意味着自由与自由传统的缺席。说中国没有自由,没有自由的传统,并不意味着就可以、而且能够把中国文化传统全盘推翻,一笔勾销。无论中国的“未来”如何远离其“过去”,这种文化传统的本土意识毫无疑问地均来自于中国的过去。如果中国的精神脱离了其自己的过去,就不再是一个有深厚根基的伟大国家。

中国近代的保守派与严格意义上的保守主义有着质的区别。中国的保守派主张原封不动地保守旧的文化传统,而保守主义只保守自由的传统;保守派拒绝变革,而保守主义主张渐进地变革;保守派要保守的是不尊重自由的旧制度,保守主义要保守的是充分尊重个人自由的新制度;保守派强调的是无条件的集权与政治权威,保守主义强调的是能够增进自由的权威和有限的政府;保守主义所关心的财产权、自由权、法治、宪政等都是中国的保守派置若罔闻的。近现代中国的知识界,如前所述,直到本世纪90年代之前对保守主义的思想都是十分陌生的。在思想上,中国的保守派从未同以柏克为代表的保守主义思想接过轨,更未对这种思想表现过认同。

不能以为“保守”任何一项东西,都是保守主义者。保守主义恰恰不是保守现状的主义,而是保守自由的主义。保守派是回到过去或保守现状的人。余英时教授在香港中文大学的一次讲座中指出:在美国讲保守主义,是相对于一种现有的制度,就是美国的自由、民主的制度,美国的法治,也就是美国一整套的自由民主的制度传统。保守主义与自由主义有一个共同的基础,这就是自由的传统。不保守这种传统的保守主义就不是严格意义上的保守主义。所以,对自由的态度,是区分保守主义与保守派的根本的分野。

从对自由的态度看,柏克所代表的保守主义的立场与哈耶克

---

所强调的古典自由主义的立场在根本上是一致的。所以,最恰当的结论也许是,哈耶克既然是一位严格意义上的古典自由主义者,也就理所当然地是一位真正的保守主义者。中国过去那种把自由主义与保守主义截然对立,却又把保守派和保守主义混为一谈的做法是值得认真反思的。

(刘军宁:中国社会科学院政治学所 研究员)



# 当代中国自由主义的自我转换

——以殷海光思想的转变为例

肖 滨

如果从上世纪末严复译介密尔的《论自由》一书,首次把“自由”概念引入中国算起,自由主义在中国已有近百年的历史。在这近百年来历史岁月中,大致形成了一个以胡适、殷海光为代表的现代中国自由主义传统。借用殷海光的话说,这一传统可以称得上是“先天不足,后天失调”<sup>①</sup>。所谓“先天不足”是指现代中国自由主义内部思想根基的不正,“后天失调”是指其外部支撑环境的匮乏。这二者相互交织的直接后果便是现代中国自由主义在义理层面多有缺失,在实践层面则甚少得到落实。显然,走向未来的中国自由主义要避免这种双重失落的格局,一个不可或缺的环节是,它必须认真清理、反思自己的历史传统,纠正自己的“先天不足”,即通过自我转换,端正其思想根基、调整其理论取向。就理论逻辑的发展而言,这种自我转化意味着现代中国自由主义的知识论基础、经济理念、政治追求和文化取向的重新调整;从思想历史的演进来看,这是一个在现代中国自由主义者那里已经启动、但尚未完成的历史过程,殷海光的自由主义思想在哈耶克、波普的影响之下所发生的演变即是富有典型和象征意义的例证。本文以此为例进行分析<sup>②</sup>,旨在展示现代中国自由主义自我转换的历史轨迹和理论走向。

---

① 殷海光《中国文化的展望》,北京,中国和平出版社1988年版,275页。

② 之所以以殷海光为例,并不意味着笔者认为现代中国自由主义的自我转换在他那里业已完成,而是因为他作为现代中国自由主义传统中不可或缺的人物,其思想的演变相当典型地体现了上述自我转换的路径与方向。

## 一、从无知论出发

自由主义作为一种思想理论,它无疑需要某种知识论作为基础。然而,问题是它以什么作为其知识论基础?按照哈耶克所提出的“进化论理性主义与建构论唯理主义”的框架,自由主义需要以前者而不是后者作为其知识论基础。之所以如此,是因为二者对人类知识状态的不同估计会带来完全相异的结果:建构论唯理主义极端颂扬人的理性能力,确信某些人能够掌握所有的知识,即达到全知,而全知的假定意味着有人发现了惟一正确的“终极真理”,这样其他人只需信奉、追随这些“终极真理”而无需自由地探索与选择;与此相反,进化论理性主义认为人的理性能力有其限度,任何人都不可能通晓一切,达到全知,因而人类不可避免地始终处于某种相对无知的状态,然而正是这种“无知”为个人的自由与选择留下了空间。因此,哈耶克写到:“主张个人自由的依据,主要在于承认所有的人对于实现其目的及福利所赖以为基础的众多因素,都存有不可避免的无知。如果存在着无所不知的人,如果我们不仅能知道所有影响实现我们当下希望的因素,而且还能够知道所有影响我们未来需求和欲望的因素,那么主张自由亦就无甚意义了。”<sup>①</sup>这表明,自由主义需要以进化论理性主义作为其知识论基础。说得简单通俗一点,自由主义的理论大厦要构筑在“无知论”的基础上,而不能以建构论唯理主义的“全知论”作为根据。

如果以此检视现代中国自由主义的知识论基础,一个不可否认的历史事实是,建构论唯理主义对现代中国自由主义者的影响实在太<sup>②</sup>。这意味着,现代中国的自由主义者如要真正把握并

<sup>①</sup> F·A·哈耶克《自由秩序原理》(上),邓正来译,北京:三联书店1997年版,28页。

<sup>②</sup> 限于篇幅,无法对此进行全面的清理。但可以肯定的是,在现代中国自由主义者中,胡适提倡实验主义、殷海光在知识论上采纳逻辑实证主义的立场都是思想史上的事实。而按照林毓生的分析,实验主义与实证主义(逻辑实证主义是实证主义演变的产物)都是建构唯理主义明显的代表。参见林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,44页。

落实为哈耶克所彰显的古典自由主义的理念与原则,那就必须转换其知识论基础,即否弃其建构论唯理主义的知识论立场,而从进化论理性主义的“无知论”出发。从思想史的角度来看,现代中国自由主义的代表人物之一殷海光已经初步地触及到这一问题。支撑这一判断的根据在于,殷海光秉持的逻辑经验论与建构论唯理主义之间本来具有某种亲缘关系<sup>①</sup>。但是,随着他对哈耶克与波普的进化论(或批判)理性主义的接触与了解,他对其逻辑经验论的知识论立场开始有所反省,他说:“逻辑经验论有一个假定,以为一切知识都可‘整合’(unity),逻辑经验论的这种发展,结果造成了‘知识的极权主义’”<sup>②</sup>。另一方面,他也尽力去了解、认同哈耶克与波普之自由主义的知识论基础——进化论(或批判)理性主义,这从他于1965年发表的、题为《海耶克论自由的创造力(代序)——从〈无知论〉出发》一文中可以得到印证。文中他写到,哈耶克“借无知论来提醒世人,自己所知道的是怎样得少。我们知识领域愈是开拓了,我们对于自己之无知的发现愈多,既然如此,于是我们所保有的知识不足以作过多的预测,也不足以负担全盘计划。由此可以推论,一切全盘计划都是愚妄。我们要达到一个美好的社会,可行的途径就是发挥个人的自由创造力。”<sup>③</sup>由此可见,他不仅对哈耶克自由主义的知识论基础是“无知论”已有相当的了解,更重要的是,他在一定程度上已倾向于以“无知论”作为倡导自由的知识论根据。

当然,现代中国自由主义之知识论基础的转换在殷海光那里只能说有某种迹象而已<sup>④</sup>。继此之后,促使这一转换得以推进的

① 这一点已为夏道平先生所发现,他曾当面向殷海光直率地指出,殷有一种不自觉的内在倾向,即更接近笛卡尔的唯理主义。为此,殷与夏进行了一番“肝胆照人”的谈话。见夏道平《纪念殷海光先生》,载《殷海光先生文集》(二),台北,桂冠图书有限公司1980年版,1430页。

② 陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话》,台北,寰宇出版社1971年版,12页。

③ 《殷海光文集》(二),1303页。

④ 严格说,殷海光对“无知论”有严重的误读,他并没有真正领悟到进化论理性主义的精髓。对此章清作过分析。见章清:《殷海光》,台北,东大图书公司1996年版,147页。

是殷海光的学生林毓生先生。在《什么是理性》一文中,他对以笛卡尔为代表的建构论唯理主义及其中国形态进行了反思与批判,强调他服膺“批判式的理性论”。据他陈述,这种理性论的基本立场是:“在真正理性化的认知过程当中,我们会知道理性本身的能力是有限的。换句话说,经由我们用理性的考察与分析,会发现理性的能力并不像笛卡尔式建构主义所认为的,那样地几乎无所不能。我们必须承认理性是有限的,这才是真正理性主义所应采取的立场。”<sup>①</sup>显然,这正是哈耶克、波普所说的进化论(或批判)理性主义的立场。林毓生自觉而明确地采纳这种立场,乃是中国自由主义彻底转换其知识论基础的重要标志,它意味着中国自由主义已趋向于从无知出发去构筑其理论大厦的知识论基础。从理论上讲,从无知论出发也是自由主义的应有之义,舍此之处别无选择。

## 二 立足经济自由

在西方古典自由主义的传统中,经济自由乃是自由主义立足的根基所在。之所以如此,是因为经济自由本身即是自由的核心内容,同时它也是其它自由的基础和前提。正如当代自由主义思想家 M·弗里德曼所言,“一方而,经济安排中的自由本身在广泛的意义上可以被理解是自由的一个组成部分,所以经济自由本身是一个目的。其次,经济自由也是达到政治自由的一个不可缺少的手段。”<sup>②</sup>因此,没有经济自由,就不可能存在其它的自由。自由主义要彰显和维护自由,它就不能立足于经济自由。正是基于这一点,哈耶克曾经特别对“liberal”一词进行了这样的解释:“人们常常指出,‘liberal’一术语乃德出于 19 世纪初期西班牙‘自由人’(liberales)党。而我更倾向于认为,它实则源出于亚当·斯密在下述段

① 林毓生《中国传统的创造性转化》,49 页。

② 米尔顿·弗里德曼《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京,商务印书馆 1988 年版,9 页。

落中对该词的使用：‘自由出口和自由进口的自由制度’以及‘根据平等，自由和正义这种自由的计划，允许每个人以其自己的方式追求自己的利益’。<sup>①</sup>”这意味着根本不能离开经济自由来阐释、倡导自由主义。

反观现代中国的自由主义，一个对比鲜明的事实是，很少有人主张、鼓吹经济自由，相反，向往“计划模式”、强调所谓“经济平等”却大有人在。比如，胡适当年曾对苏俄的计划模式赞赏不已，而殷海光等人则极力主张“经济平等”。这样，“在近现代中国自由主义谱系中，经济自由主义始终未曾获得与之重要性相称的一席之地。<sup>②</sup>”然而，正是经济自由主义的缺席导致现代中国自由主义的思想根基相当脆弱。因此，就理论逻辑而言，中国自由主义要得到发展必须在经济理念这一思想根基上进行转换，即从立足“计划模式”、“经济平等”向立足经济自由转换。从思想史来看，需要讨论的是，现代中国自由主义者中是否意识到或作过这种转换？我们不妨继续以殷海光为例来进行观察。

殷海光早年即注意到自由主义有经济层面的内容。但是，如同当时许多倾向于自由主义的知识分子一样，他立足于“经济平等”来谈论经济自由主义。在他看来，断言自由主义必然蕴含放任主义，并衍生出“资本制度”，乃是对经济自由主义的误解，相反，“经济平等”的理想才是经济的自由主义的应有之义<sup>③</sup>。然而，1953年殷海光读到了哈耶克的《通往奴役之路》。这本书对他的冲击是巨大的，促使其经济理念发生了转化。对此转化过程，他作过这样的描述：

“我是一个自由主义者。正同五四运动以后许多倾向于自由主义的年青人一样，那个时候我之倾向自由主义是从政治层面进

① F·A·哈耶克《自由秩序原理》(下)，253页注[13]。

② 刘军宁主编《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，北京，中国人事出版社1998年版，前言，8~9页。

③ 见章清《殷海光》，35页。

人的。自由主义还有经济的层面。自由主义的经济层面,受到社会主义者严重的批评和打击。包括以英国从边沁这一路导衍出来的自由主义者为主流的自由主义者,守不住自由主义的正统经济思想,纷纷放弃了自由主义的这一基干阵地,而向社会主义妥协。同时,挟‘经济平等’的要求而来的共产主义者攻势凌厉。在这种危疑震撼的情势逼迫之下,并且部分地由于缓和这种情势的心理驱使,中国许多倾向于自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主,经济平等’的主张。……正当我的思想陷于这种困惑之境的时候,突然读到哈耶克教授的《通往奴役之路》这本论著,我的困惑迎刃而解,我的疑虑顿时消失。哈耶克教授的理论将自由主义失落到社会主义的经济理论重新救回来。一个人的饭碗被强有力者抓住了,哪里还有自由可言?①”

由此,殷海光开始从理论层而反思、拒斥所谓“经济平等”,并趋向经济自由的理念。他发现,在“消灭私有财产”和“实行经济平等”的口号之下,没收个人财富,将所有众人的生产资料交由一个组织来掌管,其结果是“政治势力堂堂皇皇流入各人胃部,所有的人必须仰其鼻息以求生存。个人的独立存在实际完全消失,沦为统计表上一个无关宏旨的小数点。②”因面,以侵害私人财产权利为实质内容的所谓“经济平等”的建构是从墙角下把自由挖空,是通向奴役之路。相反,受到保障的“私有财产权是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得借故没收私人财产时,他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题牵制时,才可能照着他认为‘理之所当然’及‘义之所当为’的意思来行事。这就有了自由。③”另一方面,他批判、否定实践层面的苏俄计划模式。他指出:“苏俄实行统制经济,事事须由‘中央管制’。这样一来,权力欲和支配欲是得到高度的满足,可是,却窒息了经济的正常发展,以

① 《殷海光先生文集》(二),1297-1298页。

② 同上,763页。

③ 同前页注①,762页。

致生产低落。这是‘教条经济’的结果。<sup>①</sup>他确信,随着“统制经济”对经济控制的逐渐失灵,经济上的解除统治将向着自由经济的道路走去,而这一趋势所带来的概念,可以扩大到观念、思想和言论层次。由此延伸,又可能扩大到政治层次<sup>②</sup>。

需要指出的是,作为现代中国自由主义者,殷海光在经济理念上的转变不能认为是孤立或偶然的现象。事实上,胡适晚年也有过类似的变化。殷海光译述的《通往奴役之路》刊出之后,就引起了胡适的注意。1954年胡适作过一次演讲,题目即为《从〈通往奴役之路〉说起》。演讲中他公开认同哈耶克的自由主义经济理论,并对自己从前赞扬苏俄计划模式表示“公开忏悔”。他甚至提出,不妨进行公开讨论:“我们是由几个人来替全国5万万年来计划呢?还是由5万万人靠两双手、一个头脑自己建设一个自由经济呢?”“我们走的是到自由之路,还是到奴役之路?”<sup>③</sup>显然,胡适已彻底否弃自己早年对计划经济的赞赏,转而主张自由经济。

虽然,胡适、殷海光晚年在经济理念上趋向经济自由、市场经济,却并不意味着现代中国自由主义在这方面的自我转换已经完成。因为,在汉语系统中立足于经济自由来阐释、高扬自由主义的人至今并不多见。但是,他们从赞扬计划模式、强调所谓“经济平等”转而主张经济自由,这一自我转化的方向必须加以肯定。如上所言,这也是现代中国自由主义发展之现论逻辑的必然要求。

### 三 走向自由的民主

民主、自由主义都是相当复杂而涵义甚广的概念。即使在西语语境中,也有人将民主与自由主义混为一谈。然而,严格言之,这不过是对民主与自由主义概念术语的滥用而已。在自由主义看

① 同上,1311页。

② 同上,1312页。

③ 《胡适作品集》26,台北,远流出版公司1986年版,213页。

来,民主原则与自由主义的原则并不同一。一方面,二者关注的问题及提供的答案并不相同:民主回答的问题是公共权力归属于谁以及由谁来行使权力,其答案是公共权力属于全体公民,由多数人来行使权力;自由主义回答的问题是公共权力的范围边界何在、如何加以限制,其答案是有限政府及其制度保障——法治与宪政<sup>①</sup>。另一方面,民主与自由主义不仅不是一回事,而且民主与自由主义也没有必然的联系:民主既可与极权主义联姻,是为极权的民主(totalitarian democracy);民主也可与自由主义结合,是为自由的民主(liberal democracy)<sup>②</sup>。前者的经验例证是法国大革命中雅各宾派由民主出发导向专制暴政的历史事实,后者则体现为英美式的以保障自由为目的的民主实践。因此,自由主义虽然肯定民主,但追求的是自由的民主。自由的民主意味着不管由谁来行使权力,即使是由人民、由多数人行使的权力也必须受到法治与宪政的限制。换句话说,即使是民主本身也必须受到限制。在此意义上,自由的民主是法治与宪政之下的民主,是公民基本权利得到切实保障和公共权力得到有效限制条件下的民主。

然而,对于现代中国自由主义者来说,很少有人意识到民主本身也需要加以限制,当然更没有发现民主有可能与极权主义相勾连。以殷海光为例来说,作为现代中国自由主义的代表人物之一,他虽然对民主问题关注较多,但当他首次读到塔尔蒙的《极权民主的起源》一书时,内心的震撼也是相当深刻的。对此,他作过生动的描述:“当我初次接触这书时,看到它把‘极权的’这个我深恶痛绝的形容词和我心爱的‘民主’联在一起时,内心的不快真是难以言传。多少年来,我梦寐以求自由民主,正在自由民主的影子离我是那么遥远时,忽然又出现了所谓‘极权的民主’,我实在沮丧极了!这本书严重地打击着我所持的民主信念,搅乱我在这方面的

<sup>①</sup> 参见哈耶克《自由秩序原理》(上),352~353页注[2]。

<sup>②</sup> 参见 J. L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Boulder and London: Westview Press, 1965.



思想秩序,当然也使我内心的情绪一时失去平衡。<sup>①</sup>殷海光所提供的这一思想史事实清楚地表明,现代中国自由主义者的民主观需要反省、需要转换<sup>②</sup>。而自由的民主乃是转换的方向所在。关于这一点,殷海光在后来所写的《中国文化的展望》一书中,表达得非常明确:“我们应该走上那与自由主义结合在一起的民主制度。”<sup>③</sup>

不过,对于现代中国自由主义者而言,真正转向、并确立自由的民主信念,并不是一件容易的事情。就理论而言,困难的关键在于不仅需要认识到民主本身有其局限性、民主也要受到限制、民主只是维护自由的手段,更重要的是需要对民主得以有效运行的必要条件——法治(rule of law)的意义与功能有准确而清晰的理解和把握。例如在殷海光那里,他后来确实深刻地认识到,以多数统治为特征的民主政府的权力本身也必须受到限制,而公民的基本人权不受侵犯乃是限制民主政府(其实包括各种形式的政府)权力扩展的底线。他说:“多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中,多数可以决定许多公共问题。但是,到了侵夺个人的基本人权的界限,必须‘行人止步’”<sup>④</sup>。然而,殷海光对法治的把握却始终不能到位:一方面,他对法治总是心存疑虑,不能确切了解。诚如林毓生所言,“虽然有时他也提到法治的重要,但在他的著作中则较少论及法治的确切内涵,与法治是自由与民主的基础——没有法治便没有自由也没有民主——这项自由主义的关键要点。”<sup>⑤</sup>换言之,他没有意识到法治才是确保民主不会蜕变为暴政、公民基本权利不会因多数人的决定而受到侵犯的制度条件;另一方面,在他对中国发展前景的定位中,要么是“理

① 《殷海光先生文集》(二),1166页。

② 限于篇幅,现代中国自由主义民主观之具体内容在此无法讨论,需要专文另作分析。

③ 殷海光《中国文化的展望》,505页。

④ 同上,481-482页。

⑤ 林毓生《中国传统的创造性转化》,143页。

性、自由、民主、仁爱”，要么是“道德、自由、民主、科学”，法治始终没有占有一席之地。殷海光对法治把握的不到位，清楚地表明现代中国自由主义者所理解的民主离自由的民主尚有距离。

但是，对于中国自由主义来说，走向自由的民主，必须缩短这种距离。因此，殷海光之后的林毓生一方面力图更为准确地把握法治。所以他强调，法治是“法律主治”(rule of law)，并不是古代中国法家思想所谓的“依法而治”(rule by law)：法治是指宪法必须以保障人权为其基本原则<sup>①</sup>。另一方面则努力提升法治的地位，认为一个自由社会的最主要的基石是法治，没有法治的社会不可能是一个自由的社会。由此出发，他尝试厘清民主与法治的关系，指出法治是民主得以正常运作的前提条件，必须先有法治才能实行民主<sup>②</sup>。林毓生的具体论述中也许有值得商榷之处，但作为现代中国自由主义政治追求之自我转化的继续，其努力的方向是趋向自由的民主、寻求法治与民主的平衡，则是明确而清晰的。

#### 四 化解自由与传统的紧张

前面在论及自由主义的知识论基础时，我们曾对建构论唯理主义与进化论理性主义作过区别。其实二者的分别不仅在于它们对人类知识状态的不同估计，而且在于二者对传统作用的不同的认识。建构论唯理主义基于对人类理性能力的过高估计，以为凭借理性的先验设计可以重建一个理想的社会，因而贬抑并非出于理性之设计的传统、习惯，主张大规模的社会重建，其结果是扼杀了一个自由社会之成长所需要的“自发秩序”，从而走向了自由的反面；反之，进化论理性主义正视人类理性能力的有限性，因面对那些我们并不知道其起源及存在理由的传统、习惯及业已发展起

<sup>①</sup> 同上，282页、318页。

<sup>②</sup> 林毓生《中国传统的创造性转化》，93页。

来的种种制度予以尊重,反而有助于一个自由社会的形成与发育。因此,哈耶克写到:“如果对于业已发展起来的各种制度没有真正的尊重,对于习惯、习俗以及‘所有那些产生于悠久传统和习惯做法的保障自由的措施’缺乏真正的尊重,那么就很可能永远不会存在什么真正的对自由的信奉,也肯定不会有建设一自由社会的成功努力存在。这似乎很矛盾,但事实可能确实如此,因为一个成功的自由社会,在很大程度上将永远是一个与传统紧密相连并受传统制约的社会。”<sup>①</sup>这意味着自由与传统之间并非是一种绝对的排斥关系,因而自由主义者不能把二者简单地、僵硬地对立起来。

由此我们来观察五四以来的现代中国自由主义者。毫无疑问,他们当初为了科学与民主,对中国文化传统的猛烈批判有其历史合理性和历史必要性。这当然促进了自由主义在中国的传播,但同时也强化了自由与传统的高度紧张。而后者显然不利于自由主义理念在中国的落实。正如林毓生所言,一方因企盼与要求自由、理性、法治与民主的实现与发展,另一方面则是激烈反传统主义的兴起与泛滥。这是过去中国自由主义内在的最大困扰之一<sup>②</sup>。因此,现代中国自由主义要摆脱这种困境,在文化取向上必须进行自我转化,即从强化自由与传统之间僵硬的对立到化解二者关系的高度紧张,从而促使传统的更新与转化。从现代中国自由主义思想史的演变来看,这种理论逻辑的要求同样得到了经验事实的支持。殷海光晚年文化取向的转变,即是例证。

殷海光对自己的自我定位是“五四后期人物”。但他对传统文化的基本取向直接承接的是五四的路径:以科学和民主为基准审视传统文化,并对其进行批判与否定。他说:“无论如何,中国人要求解决百余年来大问题以求生存并发展下去,平平坦坦实实在在的道路,有而且只有学习科学并且实现民主。然而,不幸之至,

<sup>①</sup> 哈耶克《自由秩序原理》(上),71页。

<sup>②</sup> 林毓生《中国传统的创造性转化》,5页。

支配中国数千年之久的这个传统,竟是与科学和民主这样不接近。<sup>①</sup>正是基于这种传统与民主科学相对立的判断,他在其所发表的许多文章中,始终强调对传统文化的批判,并为五四的反传统辩护,如《重整五四精神》(1957)、《跟着五四的脚步前进》(1958年)、《展开启蒙运动》(1959年)、《五四是我们的灯塔》(1960年)等。在这些文字中,殷海光所表达的反传统的立场是相当鲜明的。然而,一个已为人们所了解的事实是,晚年的殷海光对中国传统文化的态度有明显的改变。这里无法全面讨论这一转变的诸多方面,但可以指出三点:其一,反思五四。殷海光晚年对传统文化态度的改变当然有许多原因(如哈耶克批判唯理主义对他的影响),但反思五四是关键的一点。在与林毓生的通信中,他写到:“五四人的意识深处,并非近代西方意义的‘to be free’(求自由),而是‘to be liberated’(求解放)。这二者虽有关联,但究竟不是一回事。他们所急的,是从传统解放,从旧制度解放,从旧思想解放,从旧的风俗习惯解放,从旧的文学解放。于是,大家一股劲儿地反权威、反传统、反偶像、反旧道德。在这样的气氛之中,有多少人能作精深谨严的学术思想工作?”<sup>②</sup>由此透露的信息是,殷海光已经初步意识到,真正要追求自由,不能象五四人那样,出于求解放而反传统。这意味着在其自由问题的思考中,传统已不再是简单的否弃因素。其二,凸显问题。晚年的殷海光在病榻上,明确提出:“中国的传统和西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好,我要对这问题下一点儿功夫去研究。”<sup>③</sup>尽管他没有能对此问题进行研究,但问题的提出本身已意味着对先前态度的重大修正。其三,探究方法。如果不只是去发现自由与传统之间的排斥与对立的一面,而是要化解二者之间的紧张关系,那么方法

① 殷海光《学术与思想》。转引自李明辉《当代儒学之自我转化》,台北,“中研院文哲所”1994年,106页。

② 《殷海光林毓生书信录》,上海远东出版社1994年版,156-157页。

③ 陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》,33页。

的选择问题就极为重要。对此,殷海光已有相当的自觉。所以,他十分赞赏林毓生关于传统的创造性转化的思路,认为是一种“开天辟地的创见”<sup>①</sup>。上述三个方面(历史反思、问题凸显、方法探究)清楚地表明,殷海光在文化取向上确实在趋向于化解自由与传统的紧张关系。

对于现代中国自由主义而言,殷海光在文化取向上的转变同样不能视为孤立现象。因为胡适晚年也开始重新审视自由主义与传统文化的关系,谋求在两者之间做一些会通的工作,以寻找自由主义在历史文化空间里的生存之地<sup>②</sup>。虽然,二者努力的实际成效不甚明显,但象征意义相当重大。它象征着现代中国自由主义者的某种醒悟:“传统与自由的关系当然极为复杂,但,In the last analysis,如果一个时代的知识分子完全放弃了传统,他们即使高唱自由,这种自由是没有根基的。”<sup>③</sup>胡适、殷海光本人也许还没有如此清醒的认识,但他们晚年在文化取向上的转变无疑为他们的后继者预示了方向。循着这一方向,通过中国传统批判的更新与创造性的转化,为自由、法治与民主的落实提供文化极基与精神土壤,便是走向未来的中国自由主义不可回避的重大课题。

(肖滨:中山大学政治学与行政学系 副教授)

① 同上,155页。

② 见欧阳哲生《自由主义之累——胡适思想的现代阐释》,上海人民出版社1993年版,310-318页。

③ 《殷海光林毓生书信录》,119页。

# 理性的批判与现代的重建

——汉语世界的文化现代性问题

曹卫东

令人高兴的是,几年前那场“自封为王”围绕着“现代性”/“后现代性”之间的张力关系所展开的与其说是争论,毋宁说争吵乃至争骂并没有持续多久,最终被明智之士以一句轻描淡写的调侃“后什么现代,而且主义”而不了了之。如果说这场争论还有什么价值的话,那就是使人们清楚地认识到“现代性”作为一个问题既具有历史性,又不乏当下性,既是地域性的问题,更是全球性的难题,特别是对于我们来说,“现代性”就更非一个毫不关己的外部问题,恰恰相反,而是有着纠缠不清的切身性,我们当前所要做的是不是鹦鹉学舌一般地跟着别人去嚷嚷什么“后现代”、“后启蒙”、“后历史”以及“后理想”等,而是应当踏踏实实地理清“现代性”的具体论域,从社会理论的角度,结合思想史,特别是中国近百年来的思想史,来认真地思考颇具历史具体性,然而决不悖于现代性之普遍有效性要求的中国现代性。

众所周知,“现代性”作为一个问题之提出,从具体历史时间来看是在19世纪,尽管此前不乏对“现代性”的朦胧认识和直觉批判,如德国思想家赫尔德(J. G. Herder)等。韦伯作为一个社会理论家,其伟大之处不仅仅在于提出的资本主义与新教理之间的勾连关系,更在于他的那个对同辈以及后世产生巨大影响的概括命题:“现代性”等同于“合理性”(现代化的进程即是合理化的过程)。换言之,韦伯透过对新教伦理与资本主义精神之间所发生特殊辩证关系的研究,加上世界各大文明体系及其宗教理念的比较阐释,

揭示了理性的复杂和暧昧。这样一来,韦伯就把“现代性”重建变成了理性批判。韦伯这样认为,固然有着浓重的康德主义的理性批判的色彩和形而上学的味道,但他毕竟为解剖和诊治“现代性”提供了便利。大概正是由于这个原因,韦伯在东西方探讨“现代性”时都成为了一个基本出发点,轻易绕不过去。

在西方,针对着韦伯命题,出现了三种“现代性”模式,即社会主义“现代性”模式(从马克思经卢卡契,一致延续到当代的法兰克福学派)。该派的最大的一个特点是矢志不渝地进行工具理性批判,然而他们也正是从这条路上走向了极端。自由主义“现代性”模式(从韦伯经帕森斯一直发展到鲁曼),和社会主义模式一样,这条线也是一以贯之,二者之间并且始终处于紧张关系之中。保守主义“现代性”模式(以托克维尔、舍勒和西美尔为代表);该派在本世纪的发展不算顺畅,在上两派的激进大潮中显得滞后,但当今又复兴之势,且越来越受到重视。因西,虽然这三种“现代性”模式分别提出了各自不同的理性批判逻辑,和社会改造方案,也形成了迥异其趣的社会理论进路,贯穿着百多年西方思想史,它们相互之间或争执,或补充,或齐行并进。但是,到了当代,三者走向综合的趋向越来越明显(德国当代社会理论家哈贝马斯在这方面堪称典型),并共同把“现代性”的论述提高到了一个前所未有的高度。

在中国,韦伯同样也被当作了一个提问的基础,韦伯与中国“现代性”已经引起深思。然而,韦伯的基本命题却被变换了,人们思考的更多的是所谓儒家(乃至道家、佛家)伦理与“现代性”之间的关系,从而把“现代性”问题又一次简单化为中西对立问题,而忽略了“现代性”问题的实质。

不过,近期牛津大学出版社推出了刘小枫博士的力作《现代性社会理论绪论》,对目前国内关于“现代性”的思考或许有些启发。该书通过全而清理西方的“现代性”话语体系,把现代中国的“现代性”引入社会理论加以审理,主张既要用中国的现代经验参与到西方社会理论的修缮中去,以推进对困扰现代思想的“现代性”问题

的思考,并在此基础上建立起能够担当协调中西“现代性”的命运与共同历史差异之间的张力的中国的社会理论。

全面地评价该书的得失,不是本文的任务。这里所要作的是借鉴该书的一个基本论点。以便引发出笔者对于“现代性”的一些初步思考。这个基本论点就是他对现代现象的形态结构的把握:“从形态面观之,现代现象是人类有史以来在社会制度、知识理念体系和个体—群体心性结构及其相应的文化制度方面发生的全方位秩序重排,它体现为一个极富偶然性的历史过程,迄今还不能说这一过程已经终结”<sup>①</sup>。因此,作者认为,从现代现象的结构层面来看,现代事件发生于上述三个相互关联又有所区别的结构位置,并形成了三个不同的论域,分别是:现代主义论域——政治经济制度的转型;现代主义论域——知识和感受之理念体系的变异和重构(事实上早几年的那场“自封为王”的所谓“现代性”论争,仅仅停留在这一论域里,并未真正进入“现代性”论域,因而,现在看来,那场讨论的确没有什么意义,产生的倒是误导作用)<sup>②</sup>;“现代性”论域——个体—群体心性结构及其文化制度之质态和形态变化<sup>③</sup>。

刘小枫博士将“现代性”置于个体—群体的心性结构和文化机制上加以考察,他的这一论点与哈贝马斯的“现代性”哲学话语遥相呼应。哈贝马斯的思想可以说“主要是想为现代社会的发展和文化的文化的发展揭示社会文化的潜力”<sup>④</sup>,即为“现代性”的重建寻找到文化资源和精神动力。因此,他更关心的是发展社会文化的可能性,而不是社会发展对外部自然的依赖性。哈贝马斯本人十分强

① 刘小枫《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》,牛津大学出版社,1996年,2页

② 事实上,当时的争论仅仅限于文学领域,特别是文艺理论领域,尽管争论双方试图扩大范围,进入社会理论领域,然而终因自身原因,未能如愿,关于这点,我们只要翻翻当时的一些资料,就会一目了然。

③ 同注①。

④ J. Habermas《Interview mit Hans Peter Krueger》,载其《Die nachholende Revolution》,Suhrkamp, 1990, 86页。



调这一点,他曾指出:“我对文化发展、法律和道德意识以及现代艺术的兴趣,一句话,我对整个价值定向的文化转变的兴趣,不只是消极的。社会一体化的力量从文化发展、宗教、法律和道德意识这个蓄水池中汲取的东西越多,政治和行政管理为了创造群众的忠诚,就越是要把注意力集中在行政手段难以达到的文化领域上,它们就越加依赖于潜在的学习可能性和在文化资本中积累起来的具有爆发性的经验”<sup>①</sup>。正是在这个意义上,哈贝马斯认为,“现代性”作为一项设计在西方尚未结束,而“现代性”在当代的重建和发展的唯一出路在于文化现代性,并以此与法国的新结构主义的现代主义话语区别开来。

毫无疑问,哈贝马斯的现代理解也是把韦伯当作起点。换言之,他的现代理解也是建立在理性批判基础上。众所周知,他的理性批判是通过所谓“交往行为理论”而表征出来的。他有关现代的解剖共分三大步骤进行,即一、通过对理性概念的分析,提出了“交往理性”;二、通过对社会结构的分析,建议把社会分成“生活世界”与“系统”两大领域;三、通过对理性与社会之间的关系的分析,指明了现代社会在前进过程中所出现的种种病态特征以及其病根所在,并努力作出自己的诊断。在《交往行为理论》的前言里,哈贝马斯开宗明义地写道:

(交往行为理论)首先涉及交往理性概念;对它的阐述招致重重怀疑,但与把理性退缩为认识——工具的种种说法不共戴天。其次涉及两层社会概念:它把生活世界和系统两大范式通过一种并非单纯是修辞学的方式联系起来。最后涉及一种现代性理论;该理论把当代越来越明显的社会病态特征解释为具有交往结构的生活领域受制于独立自主而且具有一定形式的行为体系的命令<sup>②</sup>。

① 同前页注④,87页。

② J. Habermas《Theorie des kommunikativen Handelns》, Suhrkamp, 1988, 第一卷, 8页。

这段话无疑可以看作是哈贝马斯对其作为“现代性”哲学话语的交往行为理论思路的自我概括。虽然他诊治“现代性”的入手点也是理性,但他的理性观有些特别。他批判理性的目的是为了捍卫理性,他对因批判理性而走到非理性和反理性的境地的做法深恶痛绝。他认为,“理想永远是可能的全面谅解的根本。不仅如此,理性早已存在于历史中,即存在于社会运动所取得的成就中,例如,存在于民主和法制国家的种种制度和原则中”<sup>①</sup>。

尽管如此,哈贝马斯对当今世界上的非理性现象并不否认,诸如军备问题、贫困问题、生态问题、权利问题等等,但是,他和他的两位导师阿道尔诺和霍克海姆有所不同,面对诸如此类的问题,他并不悲观失望<sup>②</sup>。他强调,理性在现代社会中发生病变,走向片面化和形式化,决不是先天性的,而是后天性的;更准确地说,不是理性自身的责任,而纯属人为造成的。理性,无论是作为一个社会范畴,还是哲学概念,本来无可指责。

哈贝马斯认为,理性在现代社会的一个最大的病变就是走上了单纯片面的认知——工具化道路。正是因为理性的工具化和形式化,使“现代性面临着重重危机。哈贝马斯替理性设想的出路就是他所谓的“交往理性”,即使理性由“以主体为中心”,进入以“主体间性”为中心,阻止独断型的“工具行为”继续主宰理性,而尽量使话语型的“交往行为”深入理性,最终实现理性交往化。理性的交往化应当以“普遍语用学”为前提,在一个“理想的言语环境”中,经历一个由分化到重组的过程。

总之,在理解“现代性”时,科际整合是哈贝马斯的一把钝锤,理性批判和社会批判是他的一双利锥,交往理性是其策略,建设一个具有民主和法制,及以审美为动力,以超验力量为调解机制的开放的乌托邦式的“交往社会”,则是其最高追求。

<sup>①</sup> 同前页注<sup>①</sup>,84页。

<sup>②</sup> 参阅哈贝马斯《新的非了然性——福利国家的危机与乌托邦力量的穷竭》,见《哲学译丛》,1986年,第4期。

但是,这里想重复指出的是,哈贝马斯的“现代性”进路与其先辈,如阿道尔诺和霍克海姆之间有着悬殊。悬殊除了在于比较明显的化悲观主义为乐观主义以及进一步地与自由主义“现代性”,特别是与以帕森斯——鲁曼为代表的自由主义“现代性”的调和之外,还悄悄地同本世纪初以舍勒和西美尔为代表的德语语境中的保守主义“现代性”达成共识。如果说与自由主义现代性的调和主要集中在其早期,那么,同保守主义“现代性”取得共识则是晚近的事,主要表现在对多元文化主义以及宗教观念和神学话语的认识上。

我们或许可以作这样的归纳:刘小枫博士的“现代性”思考立足于保守主义的基础之上,在反对左右两种激进主义的同时,又不失时机地吸取各自的精华,试图建立起一种靠宗教和法律加以约束的现代自由——民主社会;有所不同的是,哈贝马斯则是坚定不移地继承社会主义的传统,用自由主义的激进作为警醒,用保守主义的温和作为调节,通过继续启蒙和不断改良,使现代社会走出困境,达到完善。

笔者无意,也无力提出一套与上述两种“现代性”理论模式相对抗的话语体系来,只是想围绕着中国“现代性”建设问题提出自己的几点想法。特别指出的一点是,我的思考就是从上述两种言路不同,语境迥异,然而旨趣并无太大差别的“现代性”理论的关联出发的,(这也是我不遗余力地理清他们的思路的目的所在),或者说,我在钻他们的空子。如果说我和他们有什么不太一致的立场的话,那就是我比较强调中国这个特殊语境的当下现实,并努力结合这个现实展开我的“现代性”思考。(这里需要补充一点的是,刘小枫博士虽然想探讨“现代性”与现代中国,但由于他的侧重点在于建构一种“现代性”的社会理论,因而牵涉到当代中国问题时基本上都未来得及展开;而我并不想建立什么理论体系,仅仅想从社会理论的角度对中国“现代性”问题提出自己的想法)。我强调当代中国的一个无法回避的现实是:社会主义“现代性”冲动占据绝

对主导地位。因此,我想把我的立场定位在从社会主义“现代性”建构出发(在这点上有别于刘小枫博士,而与哈贝马斯认同),吸取保守主义“现代性”模式,特别是德语语境中的保守主义“现代性”模式的有关论点,主要是其关于超验话语在“现代性”建构中的作用的观点(在这点上我支持刘小枫博士,但和哈贝马斯保持距离,尽管他后期越来越重视保守主义“现代性”模式,特别是其宗教观发生了根本的转变和对多元文化持同情态度),围绕着个体—群体心性结构的质态及其文化机制的形态,作如下思考:

### 1. 工具理性批判问题;

这是一个我们耳熟能详的问题,但也是一个极易被混淆的问题。任何一种“现代性”模式,自由主义的也好,社会主义的也好,保守主义的也罢,在对待工具理性这点上可以说是一致的,都认为工具理性独步一时是“现代性”问题的症结所在,工具理性批判是“现代性”的惟一出路。而在三派中,又以社会主义思路对工具理性的批判最为矢志不渝,从马克思的异化论到霍克海姆和阿道尔诺的启蒙辩证法再到哈贝马斯的生活世界殖民化,可谓是步步深入。然而,我们今天在推进“现代性”方案时对此不说无动于衷,也是重视不够。张扬工具理性的冲动随处可见。一种全能主义的理性观冲击着社会生活的每个领域,惟一有所不同的是,先前的那种“政治全能主义”,让位于了“经济全能主义”、“科技全能主义”,而最最让人难以接受的是,这种全能主义正在向文化、教育以及生态等领域蔓延<sup>①</sup>。理性批判一上来就显得格外突出,也理应受到特别重视。

### 2. 社会主义正当性危机问题;

本世纪资本主义的一大杰出成就就是认识到了其正当性危机的存在,并有意识地加以克服,从而使资本主义不但没有寿终正寝,

<sup>①</sup> “全能主义”概念是邹谠教授提出来的,他主要是用这个概念来描述中国的政治,我则把它引申到社会其他领域中,请参阅邹谠《二十世纪中国政治》,牛津大学出版社,1994年及《原道》第三辑刊载的《谈〈告别革命〉——致李泽厚、刘再复教授》。

反而显示出较大的活力。与此形成鲜明对比的是,社会主义到了本世纪末却处境不佳。社会主义正当性危机未能从理论上得到解释,更谈不上解决了。要想认识社会主义正当性危机,首先必须搞清楚一点的是,从社会思想史角度来看,社会主义和资本主义实际上是一根藤上结的两个苦瓜,就像它们各自立足其上的唯物主义和唯心主义在哲学史上的关系一样。因此,如果能够澄清资本主义的正当性危机之所在,对我们认识社会主义正当性危机无疑会有所帮助,事实上,哈贝马斯就是走的这一思路。他对晚期资本主义正当性危机的分析,为我们进一步分析社会主义正当性危机提供了样式<sup>①</sup>。他认为,晚期资本主义可能存在着四种社会危机倾向,分别是:经济危机、合理性危机、合法性危机和动力危机。其中又以后两种特别重要,而且最后一种简直有举足轻重的地位。由此类推,如果说我们对于存在于经济、政治和行政系统里的社会主义经济危机、合理性危机、合法性危机(我国的改革开放可以说是为克服这些危机所采取的得力措施)已经有所直觉的话,那么我们所忽视的恰恰也是社会文化系统中的动力危机。而当前社会主义动力系统中所面对的最大问题就是社会主义文化领导权的问题<sup>②</sup>。

### 3. 超验话语在“现代性”建设中的作用问题;

笔者曾撰文探讨过哈贝马斯前后期宗教观念由彻底否定到有限肯定这样一个转变过程,并由此指出完全世俗化的“现代性”是十分危险的,“现代性”若想克服历史上所遭遇到的各种困扰,有必要接受超验的支配和调节<sup>③</sup>。把现代化等同于世俗化,把超验力量从“现代性”中驱逐出去,是自由主义和社会主义两种“现代性”模式的共同特点,也是它们的共同困境。保守主义模式则不然,不光是像舍勒、西美尔这样成熟的“现代性”理论家坚持宗教的社会功能,其

<sup>①</sup> 参阅 J. Habermas:《Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus》,Frankfurt/M. 1973。

<sup>②</sup> 关于“社会主义文化领导权”问题,请参阅 Ernesto Laclau & Chantal Mouffe:《Hegemony & Socialist Strategy - - Towards a radical Democratic Politics》,1985,以及曾庆豹《与 2020 共舞——新马来人思潮与文化霸权》,1996 年。

<sup>③</sup> 参阅拙文《论哈贝马斯的宗教观》,载《道风》,第五期,香港,1996 年。

先辈,诸如哈曼、赫尔德、洪堡等“现代性”批评家早已发觉到了这一点。哈贝马斯早期正是一股脑儿地接受了前两种观点,才给他的“现代性”拯救计划带来无数麻烦;他后期改变对宗教的看法,并将神学话语引进其“现代性”概念,在一定程度上可以看作是他对其“现代性”模式的一次重整。但是,将超验话语引进“现代性”这个问题对我们来讲,比较敏感,也很复杂,主要有两个原因,一是如何解决马克思主义和宗教的对话问题(这在西方是个热门话题,我们这里未见讨论),二是中国的超验话语比较杂、多,中国“现代性”之建构究竟应当与谁(是儒、道、佛,或是基督教)勾结到一起。

#### 4. 多元文化语境中的中西文化关系问题;

其实,稍谙西方思想史的人都会知道,西方在其现代化过程中从来就未曾离得开过非西方世界,特别是中国。这点就连哈贝马斯这样一度想抱西方中心主义残缺的人最后都不得不承认,在不久前与泰勒(Charles Taylor)就“承认政治”所展开的争论中,他竟然一改此前,对西方中心主义作了毫不留情的批判,并且重申只有建立在交往理性基础之上的文化多元主义才是出路<sup>①</sup>。不过,我们所要反躬自问的是中国的“现代性”能否离开西方?今天,在中国这片语境中,上下在这点上似乎已经达到共识,绝对离不开,只是上层高呼与国际接转,下边则支持全球化。既然离不开,那么,我们对于西方究竟又该持一种什么样的态度呢?文化中心主义(中央大国的狂妄早已成为昨日黄花)、文化民族(种族)主义(抱着义和团情结,即便说了“不”,同样不行)乃至文化相对主义等显然不是明智之举,在当前世界一体化越来越势不可挡之际,哈贝马斯后期所钟情并用其交往理论加以论证的多元文化主张(或曰文化交往主义)恐怕不失为一种我们的认同对象吧<sup>②</sup>。

(曹卫东:中国社会科学院文学研究所 助理研究员)

<sup>①</sup> 参阅 J. Habermas:《Anerkennungskampfe im demokratischen Rechtsstaat》。

<sup>②</sup> 今天,哈氏的“文化交往主义”已被广泛用于各个领域,如神学、经济学、政治学、法学以及文学等领域。这方面的资料很多,这里无法详细列举。

# “混合宪法”与对中国政治的三层分析

崔之元

本文试图提供一个分析中国政治的新视角。这一新的视角可称为“三层”分析,与时下流行的“国家/市民社会”的“两层”分析相对而言。所谓“三层”,即“上层”(中央政府)、“中层”(地方政府和新兴资本大户)和“下层”(广大挣工资谋生的老百姓)。这一划分,也可算作亚里士多德《政治学》中“一人”(one)、“少数”(few)和“多数”(many)三分法的现代版。以唐代柳宗元“封建论”为代表的中国传统政治智慧,对于“皇帝”、“地方官员和大户”与广大小农三者的关系,颇多精辟考虑。柳宗元已认识到,皇帝只有联系和依靠广大小农,才能制止地方大户的离心倾向。但是,由于皇帝本身完全不受农民的“民主监督”,又害怕农民造反,故皇帝与农民的联盟总是不彻底的。只有现代民主制度,才初步建立了“上”、“中”、“下”三层互动的良性循环。

## 一 “混合宪法”理论:从亚里士多德到马基雅维利

研究政体的“三分法”,可追溯到亚里士多德的“混合宪法”或“混合政体”理论。所谓混合(mixed),就是将君主(monarchy)、贵族(aristocracy)和民主(democracy)的成份混合在一起。按亚里士多德的说法,这三种成份可视为“一个人”、“少数人”和“多数人”的权力,而“民主和贵族制的真正区别在于贫困和财富……当穷人统治

时,就是民主”<sup>①</sup>。柏拉图和亚里士多德均认为纯民主的政体是最不理想的,但他们不反对在“混合政体”中给“民主”成分一席之地,以此缓和“多数人”的敌意。综合古希腊政治哲学的智慧,古罗马政治家西塞罗(Cicero)点明了“混合政体”的精髓:融汇“君主对臣民的父爱、贵族议政的智慧和人民对自由的渴望”于一炉,但“对人民自由的让步必须以保持贵族意志能够实现为限。”<sup>②</sup>亚里士多德的“混合宪法”<sup>③</sup>理论,旨在寻求“一个人的统治”(王权或君主制)、“少数人的统治”(贵族制)和“多数人的统治”的最佳平衡。他可谓开创了对政体的“三分法”研究,并将“贵族”与“民主”的阶级构成点明。

但是,亚里士多德的“三分法”基本上是静态的分类法,缺乏对于政体演变的动态考察<sup>④</sup>。比他稍后的、从希腊被流放到罗马的史学家 Polybius (公元前 200 年至前 118 年),进一步阐述了“王权”、“贵族”和“民主”三者循环往复的“规律”。有鉴于此, Polybius 指出“王权”(kingship)一开始时由有才能的领袖建立,但其继承人往往容易腐败,致使“王权”退化为“专制”(tyranny);于是,贵族挑头,带领民众推翻“专制”,建立“少数人的统治”即“贵族制”;然而,贵族的后代玩世不恭,致使“贵族制”(aristocracy)退化为“寡头制”(oligarchy)。这就引发平民奋起推翻“贵族制”,建立“民主制”。但是,“民主制”下的群众渐渐互不尊重,“无政府状态”逐步出现,最终被恢复秩序的“王权”取代。新一轮的“王权—贵族—民主”的循环往复(cycle)开始了<sup>⑤</sup>。有鉴于此, Polybius 强调“最后”、“最稳定”的政体应结合“王权”、“贵族”和“民主”三种成分,他举出为斯巴达

① 亚里士多德《政治学》,Ⅲ7,1279b,中译本,商务印书馆,1996年版,133页。

② Cicero, *De Legibus*, Ⅲ。

③ “mixed constitution”,有时英译又为“balanced constitution”。

④ Harry Mansfield 还进一步认为,亚里士多德的“混合政体”中缺乏对“王权”的深入讨论。马基雅维利的《君主论》才补上这一空白。见 H·Mansfield, *Taming the Prince*, Chap. 3, The Johns Hopkins University Press, 1993。

⑤ Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, Book VI, Penguin Books, 1979。



立法的 Lycurgus(公元前 9 世纪),作为深谙“混合宪法”之道的代表。斯巴达有两个国王,主要负责对外战争;28 名 60 岁以上的“德高望重”的贵族组成“Gerousia”(委员会),负责监督国王;而全体男性公民则组成“公民大会”(assembly),选举官员。但与雅典不同,普通的斯巴达“公民大会”成员无发言权,只有听取贵族发言的权利<sup>①</sup>。这种兼顾各方的“混合宪法”给了斯巴达 800 年的稳定。而雅典因梭伦改革对贵族打击过大,很快梭伦(Solon)就被迫离职了<sup>②</sup>。

意大利文艺复兴时期的思想巨人马基雅维利(Machiavelli 公元 1469-1527 年)继承和发展了亚里士多德和 Polybius 的“混合宪法”理论。马基雅维利在其《李维史论》第一篇中,首行重述了 Polybius 关于斯巴达“混合宪法”成功的观点,但紧接着,马基雅维利提出了一个更深刻的问题:若没有 Lycurgus 那样精通“混合宪法”的“立法者”,怎么办?马氏的回答是:罗马共和国时期平民与贵族的斗争导致平民中选出 10 名护民官(tribune),使平民的利益有所表达,故平民与贵族的斗争所产生的平衡客观上形成了“混合宪法”,毋需 Lycurgus 那样的“立法者”的设计<sup>③</sup>。他进一步以罗马农业法为例,说明该法的两大内容(即设立土地拥有上限和把战争获得的新土地平分给平民)是贵族所不满的,但却具有延长罗马共和国寿命的功能<sup>④</sup>。这样,马基雅维利将“混合宪法”理论上升到一个新的阶段:“混合”不再是“立法者”设计的结果,而是社会冲突的相机产物。“混合宪法”的妙处,主要不在于“王权”、“贵族”和“民主”三要素的静态平衡,而在于采取“混合宪法”的“共和”政体更有灵活应变能力,更能驾驭无常命运(fortune)。在马氏那里,

① 引自 E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1969, p. 4.

② 关于梭伦改革对贵族的打击,见《顾准文集》,贵州人民出版社,1994 年,173 页。

③ Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前 534-509 年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧。

④ Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前 534-509 年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧,137。

“共和政体”(republic)是“混合宪法”的同义词,它比单一的“君主制”(principality)更富于生命力。尽管人们常常因马氏另一名著《君主论》而认为他主张“君主制”,但他自己说得明白:“新君主”创建国家后,维持这个新国家和自身光荣的是好方式即是建立共和制<sup>①</sup>,因“君主”、“贵族”和“民主”三要素在“共和制”下可以因环境变化而灵活形成不同的配合比例。值得注意的是,马氏特别重视“混合宪法”的“三层”中“君主”和“人民”的良好关系,认为这层关系对君主来说比与贵族的关系更重要。他明确地说:“如果一个人是由于人民的赞助而获得君权,他就发觉自己是巍然独立的人,在自己周围并没有不准备服从自己的人或者只有很少数人不准备服从自己。除此之外,一个君主如果公平处理事情而不损害他人,就不能够满足贵族的欲望,但是却能够使人民感到满足。因为人民的目的比贵族的目的来得公正。前者只是希望不受压迫而已,而后者却希望进行压迫。再说,如果人民满怀不满,君主是永远得不到安全的,因为人民为数众多,另一方面,君主能够使自己安全地对付贵族,因为贵族人数甚少。”<sup>②</sup>马氏这种“君主”和“人民”结盟的思想,与本文开头所述的柳宗元的“封建论”不谋而合。

可见,从亚里士多德到马基雅维利,“混合宪法”及其蕴含着的对于政体的“三层分析法”是西方政治思想的主流。但是,我们必须认识到,“混合宪法”理论仍只是“共和政体”的理论,与现代民主理论还不是一回事。现代民主理论与“共和政体”理论的关键区别,在于前者以“人民主权”(popular sovereignty)为基础,而后者则缺乏这一基础。只有对“混合宪法”理论进行现代民主理论的改造,才能使其中蕴含着的“三层分析法”的合理因素焕发出新的生命力。

<sup>①</sup> Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前 534 - 509 年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧,158。卢梭早已看出马氏真心乃在于“共和制”。见卢梭《社会契约论》中译本,商务印书馆,1994年,95页。

<sup>②</sup> 马基雅维利《君主论》中译本,商务印书馆,1988年,46页。

## 二 “混合宪法”理论的现代改造

在“人民主权”理论上作出重大贡献的是洛克(John Locke)。在他的《政府论》第二卷最后一章“论政府的解体”中,洛克将“社会解体”与“政府解体”区别开来,认为“政府解体”后权力回到人民手中:“如果政府被解体,人民就可以自由地建立一个新的立法机关,其人选或形式在这两方面,都与原先的立法机关不同,根据他们认为那种最有利于他们的安全和福利而定”<sup>①</sup>。

洛克关于“政府解体”不等于“社会解体”的论述,为卢梭对“混合宪法”的现代民主理论的改造奠定了基础。卢梭彻底突破了源于古希腊的“混合政体”理论。他在民主理论发展史上的一个贡献,是区分“主权”与“政府形式”。他认为,主权是共同体的最高权力,必须由全体人民的“公意”来决定,并以此成为立法的基础。但是,行政权力可以依各国不同情况而定,这属于“政府形式”问题。在《社会契约论》中,卢梭在论证了人民主权后,才讨论政府的分类。在分类中,他虽仍使用了“混合政体”的语言,但已经赋予新的意义。他说,“首先,主权者可以把政府委之于全体人民或者绝大部分的人,从而使行政官的公民多于个别的单纯的公民。这样的政府形式,我们称之为民主制。再则,也可以把政府权限于少数人手里,从而使单纯的公民的数目多于行政官,这种形式就称为贵族制。最后,还可以把整个政府都集中于一个独一无二的行政官之手,所有其余的人都从他那里取得权力……它就叫做国君制。”<sup>②</sup>这里的“贵族制”、“国君制”、“民主制”,因为只属于“政府形式”,而不动摇全体人民“公意”构成的“主权”,故实际上相当于今日的“议会制”、“总统制”和“直接民主制”,而与古希腊“混合政体”理论中

<sup>①</sup> 洛克《政府论》下篇,商务印书馆,1986年,132页。

<sup>②</sup> 卢梭《社会契约论》中译本,86页。

的三种成分根本不同。

在英国革命、美国革命和法国革命之中和之后,诸多政治理论家以“人民主权”为基础改造了“混合宪法”理论<sup>①</sup>,赋予“三层分析法”以新的生命。兹举数例:

托克维尔认为,现代民主制下的地方政府类似中世纪的贵族<sup>②</sup>。这是托克维尔关于地方政府可以制约中央政府过度集权的命题的另一个侧面,说明地方政府具有反民主和反专制的两面性。更有意思的是,《联邦党人文集·第17篇》把地方权力比作“封建制”;《联邦党人文集·第10篇》则论证说,大国比小国更容易实行民主,原因之一是选民越多越不容易贿选。

德国思想家韦伯(Max Weber)在1919年2月呼吁,德国魏玛共和国总统不应由国民议会选出,而应由全民直接选举产生。他强调,“国家元首必须毫无疑问地基于全民意志,不受中间层(intermediaries)的干扰。”<sup>③</sup>这是支持总统制的一个论点,强调它具有比议会制更大的民主性。其原因是,在总统制下基层群众有可能越过局部地域性的代表,直接选择行政首长。如果像在议会制下那样,民众只能通过其代表间接选择行政长官,则很难避免“中间层”(代表)的保守性,从而基层选举的意愿往往不能够上达到行政机构。韦伯这种支持总统制的论点,实可认为是前述马基雅维利关于“君主”必须与“人民”联盟的现代版。

在当代政治哲学家中,纽约大学的曼尼(Bernard Manin)教授是对“混合宪法”的现代改造研究最深入的学者之一。在许多人看来,现代民主制度基于“普选”,取消了“君主”和“贵族”的天然的统治权。但是,不难看出,在对“被选举人”资格有财产限制时,所选

<sup>①</sup> M.J.C. Gile 探讨了“分权”(separation of power)原则在英国革命中与“混合宪法”相对立的含义,他的专著 *Constitutionalism and the Separation of Power*, Oxford, 1967, 是研究西方政治思想的两大传统——“混合宪法”与“分权”之间复杂错综关系的经典著作。

<sup>②</sup> 引自 Stephen Holmes, “Tocqueville and Democracy” in David Copp, et al., ed., *The Idea of Democracy*, p. 49, Cambridge University Press, 1993.

<sup>③</sup> Weber, *Political Writings*, Cambridge University Press, 1994, p. 304.

出的“人民的代表”类似于“贵族”。然而,曼尼揭示了更深刻的道理:即使没有财产限制的普选,所当选“代表”仍具有“贵族性”,是所谓“民主的贵族”<sup>①</sup>。为什么呢?曼尼指出,从亚里士多德到卢梭,西方政治思想一直将“贵族制与选举制”、“民主制与抽签制”当作两对范畴,认为贵族制的选择官员方法应是(竞争性的)选举,而民主制的选择官员方法应是抽签(lot)。这是因为抽签可以保证每个公民有平等机会当选官员,而竞选制不能给每个公民平等机会<sup>②</sup>。竞选的本质是选出“出众”的人,当选者至少在某一方面比选举人“出色”(财产更多或能力更强或更漂亮)。选民必定着眼于候选人的与众不同的特性,否则无从在多个候选人之间作出选择。因此,曼尼指出,现代“代议制政府”(representative government)实际上具有“民主”和“贵族”的两重性;从当选的“代表”角度看,他们有与众不同的物质,并且不到期不被“招回”(recall),也不受竞选时许诺的硬性约束,故他们有独立于选民的相当大余地,相当于现代“贵族”,其中“总统”类似“国王”。这也是许多西方语言中“选举”(election)和“精英”(elite)具有相同词根的原因。但是,从选民角度看,选举又具有民主性。因为“尽管竞选选出的是精英,但却是由普通选民来定义何为精英、何者属于精英的”<sup>③</sup>。一言以蔽之,在曼尼看来,“代议制政府乃是我们现时代的混合宪法”<sup>④</sup>。

<sup>①</sup> Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap, 4.

<sup>②</sup> 除当选机会平等外,卢梭还指出抽签制的另一好处:“在一切真正的民主制之下,行政职位并不是一种便宜,而是一种沉重的负担;人们无法公平地把它加给这一个人,而不加给另一个人。惟有法律才能把这种负担加给中签的人。因为抽签时,人人的条件都是相等的,而且选择也并不取决于任何人的意志,所以就绝不会有任何个人的作用能改变法律的普遍性。在贵族制之下,是由君主来选择君主的,是由政府自己来保存自己的,正是在这里,用投票的方法才是非常合宜的。”见卢梭《社会契约论》,142页。

<sup>③</sup> Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap, p238.

<sup>④</sup> Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap, p238.

### 三 三层分析法的应用

由前面分析可见,经过现代民主理论(“人民主权”和普选权)的改造,从亚里士多德到马基雅维利的“混合宪法”理论仍具有现代生命力。它启示我们不只从“国家与社会”的两分法(虽然“两分法”在某些情况下也有用),而更从“中央政府”、“地方官员与资本大户”和“普通百姓”的“三分法”来审视中国与世界。

美国宪法第 14 条修正案的历史经验,提供了“三分法”的一个很有启发性例证。该修正案于南北战争后通过,结束了“二元联邦制”(即州内事务由州政府全权管辖,州际间事务由联邦政府管辖)。“二元联邦制”的宪法体现即美国宪法第 10 修正案。该修正案说明,凡未授予(*delegated*)中央政府的权力均归州政府行使。但这里的微妙之处在于如何理解“授予”。“反联邦党人”曾要求在“授予”之前加上“明示”(*expressly*),这样一来,凡未明确授予中央政府的权力均归州政府行使。麦迪逊(*James Madison*)坚持反对,他说:“使政府局限于行使明示权力是不可能的,必须允许默示权力(*power by implication*)”。宪法第 10 修正案的正文采用了麦迪逊的意见,没有用“明示”的提法,即允许了颇有弹性的“默示权力”。“默示权力”给中央政府相当灵活的活动余地。例如,尽管宪法中没有明示规定国会有建立国家银行的权力,但美国第一任首席大法官马歇尔(*John Marshall*)在 1819 年“*麦克洛克诉马里兰州案*”(Moculloch vs. Maryland)中判定国会有建立国家银行的“默示权力”。尽管如此,“二元联邦制”还是给中央政府的权力加上了很大的限制,其中最重要的是“权利法案”(The Bill of Rights)不适用于州政府,而只适用于联邦政府。换言之,言论、人身自由等基本权利,联邦政府必须保护,但州政府却不必如此。这种奇怪的安排,只有和奴隶制问题联系起来才能得到理解。事实上,在弗吉尼亚州批准宪法的会议上(*ratifying convention*),麦迪逊向群众保证宪法

不会影响各州采用奴隶制的自由。

1868年“南北战争后”通过的宪法第14修正案的深远历史意义,在于它标志着州政府也必须遵守“权利法案”的开始,亦即“二元联邦制”的终结的开始。随着“权利法案”被逐步“并入”(incorporated)第14修正案,顽固坚持“二元联邦制”的法官不得不主要诉诸宪法正文第一条第八款(所谓“贸易条款”)。他们强调“各州之间”(interstate)中的“之间”二字,以此反对国会制定的禁止使用童工等法案。他们还强调“州际间贸易”中的“贸易”二字,因此“制造业”不在国会管辖之内,任何劳动保护立法和集体谈判立法都成了违宪的。直到罗斯福1932年当选总统并任命布莱克(Hugo Black)等进步人士为最高法院法官,这才彻底结束了“二元联邦制”。其标志是1937年最高法院判定“全国劳动关系法案”(National Labor Relations Act)符合宪法:因为“州内”的不合理劳动关系将影响“州际”间贸易。

“二元联邦制”的终结,意味着第14修正案在宪法中取得了对第10修正案的优先地位。它表明,地方政府在“权利保障”和民主建设方面,并不一定比中央政府高明。当代著名政治学家拉斯基(Harold Laski)指出,“小单位的政府无力抵抗大单位的巨型资本主义”(Small unit of government is impotent against the big unit of giant capitalism)。拉斯基的见解,不仅符合前述的美国1937年才通过“全国劳动关系法案”的情况,而且也有助于我们了解中国近年的法律执行情况。1995年1月1日,中国“劳动法”开始正式施行。但不少地方政府为了“吸引外资”,往往不惜牺牲劳动者的合法权益,使“劳动法”得不到充分贯彻执行。需要指出的是,从毛泽东1956年发表《论十大关系》以来,中国一直忽视发挥地方政府的积极性,“改革、开放”时期更是如此。但这不等于说中国应回到连在美国都已被抛弃的“二元联邦制”中去。美国宪法第14修正案将“权利法案”运用于州政府的经验表明,问题的关键并不在于州政府与联邦政府之间的主权分割,而在于地方政府和中央政府都必须保障公民基本权利,都必须民主化。前面引用过的《联邦党

人文集》中关于“大共和国”更容易民主的论点,就对我们思考今日中国的政治体制改革有所启发。

我国目前正经历着空前的社会变革。一方面,经济改革激发了地方政府和企业的活动;另一方面,离心、失控情况也日益加剧。中央政府的许多正确的改革方案,往往在执行中严重走样。那么,中央政府怎样才能保证改革目标的实现呢?“三分法”启示我们,中央政府必须紧紧依靠普通群众,使群众真正拥有监督基层干部的民主权利,并充分发挥新闻舆论的监督作用。只有这样,中央政府才不会被架空,才能确保改革实现“社会主义市场经济”,而不是“资本主义原始积累”。

当前,中央政府与人民群众结盟的重要方式之一,应是确保 1990 年公布的“行政诉讼法”的执行。据《南方周末》1998 年 2 月 20 日报道,四川蓬溪县河边镇 2164 户农民向四川省高级法院提起行政诉讼,状告县镇两级政府,这是自“行政诉讼法”公布以来我国最大规模的行政诉讼案。该案调查虽因受县镇二级干部的阻挠,至今未获结果,但《南方周末》对此事件的报导,将有助于社会舆论对此案的关注,加强对“行政诉讼法”执行的监督。

当然,最彻底的中央政府与普通民众的结盟方式,是使中央政府建立于“人民主权”基础上,从而拥有比地方政府更广泛的民意基础。这意味着我国全国人民代表大会代表的直接普选应成为我国政治体制改革的主要目标之一。值得注意的是,电视等大众传媒的普及,使信息传递大大加速,从而使选民深入了解具体问题(issues)的能力加强,而不必再靠候选人的政党身份(party identification)去推测候选人的政策取向。例如,在近年美国,同一个选民可能同时投票选民主党的总统和共和党的州长,或同时选民主党的参议员和共和党的众议员。这是因为一旦选民了解具体问题的信息成本降低,候选人的政党身份便不再那么重要了。可见,多党制在美国作用也在下降。中国也出现了类似情况。根据 1987 年 11 月 24 日第六届全国人民代表大会常务委员会通过的《中华人民共和国村民委员会组织法(试行)》,全国各地都进行了村民委员



会主任的直接选举。据统计,不少地方真正举行了多个候选人的竞争性选举(如辽宁铁岭地区),但结果仍有70%左右的当选人是中共党员。有趣的是,这些人中相当一部分人当选,并非由于政党身份,而是被村民们认为是“能人”。因此,只要有竞争性选举,在大众传媒发达的情况下,政党身份(不论在美国还是在中国)对候选人获胜与否并不重要。

目前,中国每个县都有自己的电视台,农民家用电视普及率也很高。山东省招元市玲珑镇鲁格庄已率先利用本村电视录像转播竞选辩论。这表明,中国政治改革采用“非政党式竞争选举制度”的时机已经成熟。我们认为,下一步改革应进行县、市长的直接竞争性选举,这将对村民委员会选举的扩展,并对更广规模的“非政党式竞争选举”打下实验的基础。

从“三分法”角度看,从中央政府与普通民众的“上下结盟”来制约“中间层”的离心倾向,只是“上、中、下”三者良性互动性的一个环节<sup>①</sup>,尽管这在当代中国是一个至关重要的环节;另一个环节是“中间层”对“上层”过度集权的制约。我国1994年的税制改革明确划分了中央和地方的事权,我国20年来的经济改革正在建立“现代企业制度”;1998年九届全国人大又进行大胆的国务院机构精简——这一切,为消减计划经济时代的中央政府过度集权和提高中央政府宏观经济调控的质量奠定了基础。

总之,源于“混合宪法”、及其现代改造的“三分法”,启示我们密切注意中央政府、地方精英和普通百姓三者的关系,力争建立三者的良性互动。本文只是介绍“三分法”的来源和应用的一篇导引,希望引起关心我国经济与政治体制改革的读者的进一步讨论。

(崔之元:美国麻省理工大学政治系)

<sup>①</sup> 必须牢记,这里的“上、中、下”只是与“混合宪法”的类比。经过“人民主权”论的改造后,“混合宪法”中的“下”实际上是最高权力的来源。

## 编后记

此文集早已编定,但由于各种原因,迟迟未能付梓。作为选编者,我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果,我还是感到由衷的喜悦,并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中,我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持,完成这项工作是难以想象的。在此,对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友,表示最诚挚的感谢!首先感谢各位作者,他们的支持为选编工作奠定了基础;其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生,他们不但慷慨地提供了论文,而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议;最后还要感谢时代文艺出版社,他们严谨、负责和高效率的工作,不仅使本书避免了许多谬误,而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生,在整个出版过程中,他殚精竭虑,四处奔波,为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际,我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是,在选编过程中,我们听取了许多意见,而且还接触了大量的原始资料,尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限,加上自己的学识局限,可能漏掉些重要文章,会有不尽人意之处,恳请读者谅解,如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京