

前沿文化论争备忘录

Z · S · F · Z · L · C

● 策划 / 张明 主编 / 李世涛

知识分子立场

自由主义之争与中国思想界的分化

- 自由主义：贵族的还是平民的？
- 当代中国的思想状况与现代性问题
- 启蒙死了，启蒙万岁！
——评汪晖关于“中国问题”的叙述
- 1998年关于：陈寅恪 顾准 王小波
- 解读“新左派”
- 寻求“第三条道路”
——关于“自由主义”与“新左翼”的对话
- 自由主义与当代中国
- 自由：一段脚踏实地的叙述
- “混合宪法”与对中国政治的三层分析



时代文艺出版社



国内统一刊号 070 1523 9

策划 / 张明 主编 / 李银河

知识分子立场

自由主义之争与中国思想界的分化



时代文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子立场/李世涛主编. - 长春: 时代文艺出版社, 1999

ISBN 7-5387-1383-2

I. 知… II. 李… III. 社会科学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 75078 号

知识分子立场

选题策划: 张 明

主 编: 李世涛

责任编辑: 姜淑华

责任校对: 姜淑华

装帧设计: 李法明

出 版: 时代文艺出版社

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

发 行: 全国新华书店

印 刷: 美亿联印务有限公司

开 本: 850×1168 毫米 32 开

字 数: 1300 千字

印 张: 50

版 次: 2000 年 1 月第 1 版

印 次: 2000 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1-6000 套

书 号: ISBN7-5387-1383-2/I·1343

定 价: 84.00 元(全三册)

编选说明

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

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

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

602 90/24

10

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

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

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

编选者

二〇〇〇年元月一日

目 录

自由主义:贵族的还是平民的?	甘 阳 (1)
文化与公共性	汪 晖 (13)
谁之公共性?	罗 岗 (60)
柏克到底有几副面孔?	
——哪一家与哪一派的	陆建德 柯凯军 (66)
——自由与智慧的	王 焱 (69)
——傲慢与偏见的	旷新年 (72)
贡斯当:自由的还是保守的?	冯克利 (75)
当代中国的思想状况和现代性问题	汪 晖 (83)
关于现代性问题答问	汪晖 柯凯军 (124)
单元与多元的现代性	
——汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》一文	
讨论纪要	李欧梵等 (155)
读书札记:关于自由主义	王彬彬 (165)
自由主义、法兰克福学派及其他	徐友渔 (178)
解读“新左派”	任剑涛 (191)
1998 年关于:陈寅恪 顾准 王小波	朱学勤 (215)
“相约 98”,“告别 98”	韩毓海 (221)
历史的终结还是全面民主?	陈燕谷 (232)
启蒙死了,启蒙万岁!	
——评汪晖关于“中国问题”的叙说	汪丁丁 (239)
我们的知识状况	余世存 (272)
现代化与人类文明主流	王思睿 (284)
寻求“第三条道路”	
——关于自由主义与“新左翼”的对话	
.....	许纪霖 刘擎 罗岗 薛毅 (309)

2 知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化

“第三条道路”	张汝伦 (334)
罗尔斯、诺齐克、德沃金与哈耶克的理论及其他	王 焱 柯凯军 (344)
怎样用自由保卫自由?	盛 洪 (352)
自由:一段脚踏实地的叙说	汪丁丁 (362)
有了真问题才有真学问	卞 悟 (369)
“真问题”的背后	乐 钢 (378)
社会公正与学术良心	秦 晖 (388)
社会选择,市场经济与自由 ——从 1998 年诺贝尔经济学奖引出的思考 ...	汪丁丁 (397)
迷失的制度乌托邦	王世城 (407)
自由主义与当代中国	徐友渔 (413)
现代性反思的反思	陶东风 (431)
自由主义的双重含义	王 宾 (449)
自由主义理论的内在困境 ——汉语语境中的论说	任剑涛 (462)
社会民主主义的历史遗产 ——现代中国自由主义的回顾	许纪霖 (474)
主义之不存、遑论乎传统? ——闲话自由主义与中国知识分子的关系 ...	雷池月 (487)
保守主义与自由主义之间 ——从哈耶克到中国	刘军宁 (497)
当代中国的自由主义的自我转换 ——以殷海光思想的转变为例	肖 滨 (506)
理性的批判与现代的重建 ——汉语世界的文化现代性问题	曹卫东 (519)
混合宪法与对中国政治的三层分析	崔之元 (528)
编后记	编选者

自由主义：贵族的还是平民的？

甘 阳

90年代以来中国思想的一个基本轨迹，大体上是从80年代末开始的批判激进主义思潮出发，日益走向保守主义甚至极端保守主义。这种保守主义的基本形态则往往表现为以自由主义之名贬低和否定民主与平等，其结果是把所谓的“自由”更多地理解成了一种少数人享有的“特权”，而不是所有人具有的“权利”。事实上，今日许多对自由主义的高谈阔论主要谈的是老板的自由加知识人的自由，亦即是富人的自由、强人的自由、能人的自由，与此同时则闭口不谈自由主义权利理论的出发点是所有人的权利，而且为此要特别强调那些无力保护自己的人的权利：弱者的权利、不幸者的权利、穷人的权利、雇工的权利、无知识者的权利。如果说，一生致力于研究市场经济与自由关系的芝加哥经济学派开山祖奈特(Frank Knight)在其经典论著《竞争的伦理》中，曾严厉警告所有经济学家“最大的谬误莫过于把自由和自由竞争混为一谈”，那么，“这种最大的谬误”现在恰恰成了中国知识界的集体信仰，亦即把自由归纳为市场的自由，认为自由经济能自动地实现最大的自由。在这种版本的自由主义中，民主是奢侈的，平等更是罪恶的，反倒是弱肉强食成了自由主义的第一原则。

我把这种集体信仰称为“中国知识界的集体道德败坏症”。因为这种信仰只能表明中国知识界几乎已经丧失了最基本的道义感和正义感。这种集体信仰同时还可以称为“中国知识界的集体知性低能症”，因为它表明中国知识界没有能力把握当代学术探讨的基本问题意识和隐含共识前提，这就是，今天一切人文社会知识领

域的探讨几乎无不以这样那样的方式切入“每一个人和所有人都是平等自由的道德个体”这一“平等的自由”之理念。但这样的自由理念,在中国知识界几乎渺无踪迹。相反,中国知识界津津乐道的其实是“不平等的自由”。尤其滑稽的是,当少数人正在疯狂掠夺多数人的财产并且日益威胁多数人的基本保障时,我们却听到许多人在那里摇头晃脑地谈什么“多数的暴政”。为什么不拿出点儿勇气来深刻反省一下儿,现在的中国知识界到底是在利用自己的知识权力服务于少数人的“特权”,还是在伸张所有人的“权利”?

以上用“中国知识界”这一说法诚然未必妥当,因为事实上现在已有越来越多的人不认同上述集体信仰。但我指的是主流倾向,并不针对任何个人。

由于90年代中国保守主义的基本论述形式并不仅仅在于市场经济主义,而且更在于以自由主义的名义贬斥民主与平等,因此,本文着重就自由主义与民主的关系重新提出一些讨论。

自由主义与民主及平等的关系或张力是自由主义理论的老问题。泛泛而论,这一张力不可能以一方压倒另一方的方式来解决,亦即“不平等的自由”与“不自由的平等”都是不可接受的,关键因此在于如何在理论和实践上尽可能保持这种张力的适当平衡。由于在以往的社会主义国家中,自由的理念特别受到排斥,而平等的理念则至少在理论上受到认可,因此知识界特别有必要高度突出自由的首要性。这事实上也是我个人以往的主要努力所在。我在1989年发表在《读书》的《自由的理念》以及《自由的敌人》,曾在国内首先引入了伯林(Isaiah Berlin)关于“消极自由”与“积极自由”的区别等观念,在出国后不久发表的《扬弃“民主与科学”,奠定“自由与秩序”》^①,又集中提出了自由主义与民主的张力问题,以图概括苏格兰启蒙运动和法国启蒙运动的不同、英国革命与法国革命的分野等等,并提出“奠定自由与秩序”来总结我当时所谓“英美自由

^① 《二十一世纪》1991年2月。

主义”的政治理念。这一基本思路也贯穿于我在当时发表的其他文章如《东欧制宪进程考察》、《民间社会概念批判》等^①。

但我以后日益感到这种思路的局限性。因为沿着这一思路走下去，几乎不可避免地会陷入某种“时代错乱症”(anachronism)，这就是不由自主地膜拜“前民主时代”的英国自由主义即贵族自由主义，从而恰恰忽视了自由主义特别是英国自由主义在法国大革命以后逐渐走向“民主的自由主义”这一关键历史转变过程。托克维尔当年之所以转向研究“民主在美国”，而非“自由主义在英国”，其根本原因就在于他认为，法国大革命以前的英国自由主义(常以1688年革命为象征)乃是前民主时代的自由主义，这种非民主的旧式贵族自由主义已经不足以帮助自由主义者面对民主时代提出的挑战。托克维尔由此提出民主时代的来临意味着“需要一种新的政治科学”，因为现代自由主义的“问题不在于重建贵族社会，而是要使自由从民主社会中生发出来”。换言之，自由主义在民主时代必须走向民主的自由主义。托克维尔因此高度评价并表示完全认同当时“英国激进派”(English Radicals)的改革理念，即：“使公民大众处于应有的统治地位并且使他们能够统治。”

我把自由主义从贵族政治形态向民主政治形态的转变称为“托克维尔问题”，因为在自由主义思想史上，正是托克维尔第一个集中提出了扬弃贵族自由主义，走向民主自由主义的转型问题，从而迫使所有自称自由主义者的人都必须回答一个问题：你所自诩的自由主义是什么样的自由主义？是非民主甚至反民主的自由主义，还是民主的自由主义？

我个人以为，中国知识界近年来对革命和激进主义的反省现在已经走到了尽头，而且开始在走向自己的反面。因为这种反省并没有使中国知识界认识到自由主义在现代条件下只能是民主的自由主义，反而得出了一系列似是而非的结论。例如许多人都认

^① 现均收入拙著《超越激进与保守》——作者。

为,20世纪中国完全走错了道路,原因就在于很不幸地没有走上英国道路,而是错误地模仿了法国模式。晚近以来的许多近代史研究因此往往以一种非历史的方式追问,为什么近代中国人会走错了路,例如为什么中国人不要改良要革命,不走渐进走激进,不爱自由爱平等,不追求“消极自由”而狂热向往“积极自由”,等等。这种非历史的历史研究实际上只能促使中国知识界日益走向“前民主时代的自由主义”,并时时以此为名义贬低民主和平等,从而高抬保守主义甚至极端保守主义。

我认为,今天已特别有必要提出:拒绝以自由主义为名否定民主,拒绝以英国革命否定法国革命,拒绝以柏克否定卢梭,拒绝以所有这些为名否定辛亥革命以来的20世纪中国革命史和“五四”以来的中国现代思想史。相反,所有这些都应该从托克维尔意义上的“民主时代来临”这一广阔历史视野上来重新审视。我们需要的,不是从批判激进主义而走向拥抱保守主义,而是要同时“超越激进与保守”!

让我首先指出,目前已为中国知识界相当熟悉的伯林本人,并没有因为他对“积极自由”理念的深刻检讨就走向否定法国大革命,也没有因为他对“消极自由”的阐发就拥抱柏克的保守主义。恰恰相反,他在1990年出版的《人性的屈折》(*The Crooked Timber of Humanity*)中明确把柏克列入反动者的行列,以致引起伯林的朋友、柏克专家奥布赖恩(Conor Cruise O'Brien)的质疑。但伯林在1991年4月10日回答质疑时却毫不含糊地说:“我不能不感到自己同情法国大革命,也是在这种程度上不能不对尊敬的柏克有某种厌恶之心。”他同时指出,后来的反动派们如梅斯特等一向都以柏克为宗师并非偶然,因为柏克所主张的某些东西乃是“极端反自由主义的”(deeply illiberal),这就是柏克主张“尊重等级制,尊重士绅精英的统治(rule by a gentlemanly elite)”。伯林由此问:“难道我们应该把具有这种观点的一个人称为一个自由主义的多元论者吗?”同年6月24日伯林在进一步说明他自己立场时更明确表明

他站在法国大革命一边，其原因如他所言：

在我看来法国大革命确实唤起了人民去攻击偏见、攻击迷信、攻击蒙昧主义、攻击残忍、攻击压迫、攻击对民主的仇视，从而为各种自由而斗争。……在法国，意识形态的分野一向可大体划分为拥护法国大革命与反对法国大革命，而那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子，……因此，如果我必须要站队，我站在法国大革命一边，尽管所有那些荒谬与恐怖确实都与大革命同在。

伯林在冷战结束后的这番“站队自白”真所谓黄钟大吕，振聋发聩！我认为，就中国知识界而言，1989年后许多人都约而同地走向批判激进主义和乌托邦主义以及重新检讨法国革命传统和卢梭思想等，本来是非常必要的反省，但今日确实已不能不问，这种反省路向是否已经走到了另一个极端，亦即一方面从检讨法国革命的负面效果出发而走向全面否定法国大革命本身的正当性及其对近代中国的巨大影响，另一方面则把柏克对法国革命的批判当成所谓“英美自由主义”的真谛，甚至把“尊重等级制”，尊重士绅精英的统治”这类“极端反自由主义”观念统统都反面变成了堂而皇之、天经地义的“自由主义”观念？

正是在这一点上，伯林对柏克的批判以及他关于“那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子”的严肃警告是极其值得今日中国知识界深思的，因为这一警告事实上提醒我们，自由主义对法国大革命的批判并不等同于柏克式的保守主义批判，更不能与“反动分子”对法国革命的全盘否定同流合污。这里应当特别指出，伯林在法国大革命上的这一立场，乃植根于他本人直接继承的一个常被忽视的独特自由主义传统，这就是法国大革命以后由贡斯当（Benjamin Constant, 1767 - 1830 年）开其端的法国自由主义思想传统。伯林曾将贡斯当与穆勒（J. S. Mill）并列为“自由主义之父”，这并非偶然，因为事实上伯林著名的两种自由理论（消极自由与积极自由）本脱胎于贡斯当 1819 年的著名论述“古代人的自由与现代

人的自由之比较”。这一可称为“大革命后的法国自由主义”路向的最突出特点就在于,其代表人物一方面深刻总结大革命的教训,另一方面则又以捍卫大革命的原则为己任。因此,如果说柏克仍是从旧秩序(ancien Regime)的立场来判定大革命的“不合法性”(illegitimacy),法国自由主义则恰恰首先肯定大革命的充分“合法性”(legitimacy),并从这一立场来批判检讨大革命。由此,毫不奇怪,贡斯当在读到柏克于1790年出版的《法国大革命反思》后直截了当地指出,“该书的荒谬之处比该书的字数还多”。

法国自由主义的史学大家基佐(Francois Guizot, 1787 - 1874年)则在西方史学史上首创“文明史”这一概念来连接“过去”与“现在”,强调大革命所标示的现代性并不是与过去的全盘断裂,而恰恰是文明进展的“合法继承人”,从而以自由主义史学对“历史”的解释破除了保守主义对“历史过去”的独占解释权。基佐的父亲是在法国大革命期间被送上断头台处死的,并导致基佐7岁就随母亲流亡国外,但他在反驳保守主义对大革命的柏克式批判时,曾有一段名言最能代表法国自由主义强调大革命“合法性”的基本立场,他说即使把大革命期间发生的所有错误甚至罪行都加起来,他仍然要说:“法国大革命是可怕但合法的战斗(terrible but legitimate battle),它是权利与特权之间的战斗,是法律自由与非法专横之间的战斗;惟有大革命自己才能提出节制革命的任务,也惟有大革命自己才能提出使革命纯洁化的任务。”

换言之,只有首先“站在法国大革命一边”才能真正批判检讨大革命。基佐的学生托克维尔很快把这一基本想法转换为只有首先“站在民主一边”才能真正批判检讨民主,因为在托克维尔看来,法国大革命的本质是“民主革命”,法国大革命的问题因此说到底还是民主的问题。

今天的读者一般不会问托克维尔当年为什么要舍近求远,不去英国考察自由主义,却要去美国考察民主?事实上这一问题不但对了解托克维尔的思路极为关键,而且对了解自由主义本身的

发展都非常重要。就托克维尔而言，他把视野转向美国首先就是因为他认为，对于大革命以后的法国和欧洲，所谓英国光荣革命模式并不具有示范作用，恰恰相反，在他看来英国以往的革命由于是前民主时代的，因此只具有地方性、局部性的意义，法国革命则具有世界性、普遍性，因此他认为今后的问题并不是法国要效法英国，而是英国迟早要走上法国的路。惟一的问题只在于英国是否能避免法国那种狂风暴雨的形式。他在考察当时英国的改革后由此指出，英国在 1832 年“改革法备”以来的变革不同于英国以往的革命之处，就在于它已经是欧洲民主革命的一部分，其实质是法国革命在英国的延续：

英国以往经历过的革命在实质上和形式上都是英国的。促成这些革命的观念都只有在英国本身传播……今天的情况已不再是如此；今天正是欧洲革命在英国继续进行，……现在英国人已经确确实实地在采取我们法国的观念，……他们现在的观念在实质上是欧洲的，只有在形式上是英国的。

这里应当指出，所谓“英美自由主义”这个概念（我自己以往也使用）乃是一个非常含混而且不乏误导性的术语，因为它极大地模糊了英国和美国之间的意大差异。在托克维尔的时代，英国和美国事实上代表两种非常不同的政治选择。在法国大革命以后，特别是从 1814 年拿破仑下台、波旁王朝复辟以后一直到 1835 年托克维尔发表《民主在美国》第一卷，法国以至欧洲的一般思想氛围就像今日中国思想界，充满了关于英国模式和法国模式的比较，充满了以英国 1688 年光荣革命为样板的向往。柏克对法国革命的批判在当时尤其对整个欧洲都具有笼罩性的影响，人们几乎很自然地都以英国模式来思考欧洲在大革命以后的重建问题。因此，如果托克维尔也是这样看问题，那么他也就根本不必去考察美国的“民主”，而应该去考察英国的自由主义。

但托克维尔恰恰从很早就开始怀疑当时这种言必称英国的倾

向,并在他的重要长文《英国历史反思》中得出了自己的基本结论。该文对英国从诺曼人征服一直到他那个时代为止的整个历史过程作了提纲挈领的总结,可以看出托克维尔当时一直在下大功夫研究英国经验。但意味深长的是,托克维尔在那里给予正面评价的是英国 1640 年革命,而对 1688 年革命即所谓“英国光荣革命”的评价却是否定性的,因为他认为 1640 年革命是英国平民的胜利并建立了共和,1688 年革命则是封建贵族的回潮,从而使 1640 年革命成为未完成的革命,因此在该文结束前,他特别表示他看不出当时法国人期待法国的 1688 年革命有什么益处,并说他在总结了英国史后反觉得“更加骄傲自己出生在海峡的这一边(即法国)”。毫不奇怪,2 年后法国爆发 7 月革命,当许多自由派都将之看成是法国的 1688 年革命时,托克维尔却以更加认定“英国不足以被看成样板”的心情离法赴美。

值得一提的是,托克维尔在访美归来后,在正式动手写《民主在美国》以前,终于下决心非亲赴英伦考察以后才能下笔,以便印证他的基本信念,即贵族自由主义制度即使在英国也已不可能再持存下去。这次考察的结果完全证实了他的预感,即英国本身已处在民主革命的漩涡中:“如果革命是指法律的根本变化,或社会改造,或一种规范性原则取代另一种规范性原则,那么英国毫无疑问地已经处在一种革命状态之中。因为对英国宪政生死攸关的贵族原则每天都在衰败,民主原则完全可能在适当时候取面代之。”托克维尔这次访英回来后,再无犹豫,开始全力投入《民主在美国》的写作。

这里有必要指出,托克维尔这本名著的书名不宜译为《美国的民主》,而只能译为《民主在美国》,因为正如托克维尔特别强调的,他这本书要表述的只有“一个思想”,这就是:“在全世界范围,民主都在不可抗拒地普遍来临。”换言之,托克维尔的中心问题首先是民主时代的来临问题,并强调民主问题将是“普遍而持久的”。惟其如此,他才反复强调,他这本书要提出的问题“并非仅关美国,而

是与全世界相关；并非关乎一个民族，而是关乎全人类”。民主“在美国”的情况之所以特别引起他的兴趣，是因为他认为，“民主时代”来到欧洲无一例外要以摧毁贵族制度为前提，从而以“民主革命”为必经阶段，美国则因为历史短暂是一个没有“贵族时代”的国家，因此“民主在美国”的独一无二性就在于它不需要以推翻贵族制度为前提，从而避免了欧洲那种民主革命。托克维尔认为，由于民主在欧洲是伴随革命而来，因此许多人已习惯于认为民主与动乱及革命之间有某种必然联系，而他对美国的考察则要告诉人们，民主带来的动乱只是在转型时期的暂时现象而非民主的本质，因为民主与革命的真正关系毋宁是：民主越发达，动乱越少，革命越不可能。

我们知道，托克维尔决不是“民主万能论者”，相反，他看重的是民主时代来临的不可避免性及其结果的多重复杂性。他预见到他对民主的分析，既可以被用来辩护民主，又可以被用来反对民主，因此说他自己毋宁怀有一种双重目的，即希望那些拥护民主的人不要把民主想得那么美好，而那些反对民主的人不要把民主想得那么可怕，如果“前者少一些狂热，后者少一些抵制，那么社会或许可以更和平地走向它必然要抵达的命运终点。”本文不可能详加讨论托克维尔的民主理论，但希望在这里指出其最基本之点，即他所谓“民主”的对立而是指“贵族制”。事实上托克维尔的所有论述都建立在一个非常基本的分析构架上，即民主制与贵族制的对立。因为在他看来，正是这种作为与贵族制相对立意义上的“民主”才是现代最根本的问题性所在。因此他把“民主”主要看成是一种“现代”特有的状况，认为古希腊城邦和罗马共和都不是民主制，而只是“贵族共和国”。

现代性的最大挑战恰恰就在于，现在每一个人都要求被作为平等的个体来对待，这是古希腊罗马人在理论上就不能接受，而中古基督教则能在理论上承认但无法落实在“现世”而只能寄予“彼岸”的。欧洲旧式贵族自由主义不再能适应民主时代的原因也就

在于它乃以“不平等的自由”为基础,即自由只是少数人的特权,而非每个人的权利。托克维尔由此以“各种条件的平等”(Equality of conditions)来概括现代“民主”。托克维尔一生以卢梭为自己最景仰的两大思想导师之一^①,说卢梭的著作他每天要读一点儿,这是毫不奇怪的。因为事实上他对“民主”即“各种条件的平等”所作的透彻分析,乃是直接延续卢梭对“不平等”的分析而来,尤其《民主在美国》第二卷对民主基本特性的分析,在风格上都受卢梭《人类不平等的起源和基础》的影响。

托克维尔对民主理论的重大发展,在于他不像以往那样单纯把民主看作一种政体形式,而是把民主看成是从政治、法律、社会构成一直到人的思想、情感、心态,以至文化和学术活动方式等一切领域一切方面都将发生的一种深刻变化。《民主在美国》第二卷由此详加分析民主即“各种条件的平等”对知性活动的影响(第一部分),对情感方式的影响(第二部分),对民俗的影响(第三部分),以及所有这些社会文化方面的民主化将会对政治产生的反影响(第四部分)。晚近 10 余年来托克维尔在西方学界日益受到新的重视,其原因实际也在于,托克维尔指出的这种民主永不会停步的特性,即使在西方也只是在本世纪后半叶才变得越来越突出。所谓后现代主义的挑战,女性主义的挑战等等,事实上都是托克维尔所谓“文化民主化”问题的日益尖锐化表现,从而也就使“民主”的问题在今天更加复杂化了。

托克维尔的中心关切是他所谓“民主人”(democratic man)即现代人的基本“心态”,乃追求“各种条件的平等”的强烈“欲望”与民主社会的“制度”之间的持续张力。但他指出,现代“民主”的一个悖论在于,当“民主”,即“各种条件的平等”不断进入所有其他领域时,民主却可能在“政治”领域反而停步不前。正是在这里托克维尔提出了他著名的关于民主时代的人爱平等远甚于爱自由的理

^① 另一位是巴斯卡。

论。托克维尔这里所强调的“自由”恰恰是“积极自由”，即贡斯当所谓“古代自由”（政治参与的自由）。

我在前面曾经指出，伯林关于两种自由的理论，本脱胎于贡斯当的古今自由差异理论，即伯林的“消极自由”和“积极自由”分别相当于贡斯当的“现代自由”（私人生活的自由）与“古代自由”（政治参与的自由）。托克维尔这里的论述是与贡斯当的“两种自由”论述一脉相承的。贡斯当已经指出，法国大革命的重大失误之一在于，革命者仍从亚里士多德观点出发，把人看成“政治的动物”，从而把“自由”主要理解为“政治自由”，即公民参与公共政治生活，由此忽视了“现代人”所向往的“自由”，首先是私人生活的自由和个人权利的保障。贡斯当因此强调，“古代自由”的危险就在于它以公共政治生活吞没了个人生活的空间，但他同时强调：“现代自由的危险则在于，由于人们一味沉浸于享受自己的私人生活和追求一己的特殊利益，因此他们太轻易地放弃了分享政治权力这一本属于他们的政治权利。”换言之，现代社会有两种危险，即社会生活的“过度政治化”（overpoliticization）和“过度私人化”（overprivatization），而且常常是从前者转向后者。例如法国大革命期间是“过度政治化”，导致人人厌恶政治而走向“过度私人化”，从而有拿破仑的上台。贡斯当由此突出强调，第一，私人生活的自由乃以政治自由为保障，如果公民们都不参与政治从而放弃有效制约公共权力，那么归根结底私人生活的自由是没有保障的。第二，一个民族的伟大素质只有其公民充分参与行使政治权力才能发展起来，因为“政治自由扩大人的精神境界，提高人的思想层次，并塑造该国公民的一种群体性知性素质，从而奠定该民族的光荣和昌盛。”因此，所谓私人生活的自由与政治参与的自由，这所谓“两种自由”的关系，在贡斯当看来决不是非此即彼的关系，重要的是“要学会把两种自由结合起来”。

在托克维尔那里，社会生活“过度私人化”而导致政治生活萎缩这一危险成为更突出的主题。他所谓民主时代需要“一门新的

政治科学”也正是针对这个问题而言,亦即因为在民主时代人们自然地更关心非政治领域的“平等”而不关心政治,只有非常地努力才能防止政治的失调。半个世纪后,韦伯对民主化问题提出了和托克维尔完全一致的论述,并突出地强调了,一个非政治的民族是没有资格参与世界政治的民族。不妨就让我在这里用韦伯在《普选与民主在德国》一文的结尾来结束这篇文章:

民主化意味着国家机器必然要夷平社会等级结构,这是无可改变的事实。惟一可选择的是:或者公民大众在一个只有议会制外表的科层制“威权国家”中既无自由也无权利,国家就像管理牛羊般对公民们进行“行政管理”;或者是国家以使公民们成为“共同统治者”(co-rulers)的方式把他们整合到国家之中。诚然,民主化可以被一时阻挡,因为有权者的利益、各种偏见,以及恐惧症在这里全都联合起来反对民主化。但为此很快就会付出代价:大众的全部精力都会用来与国家作对,因为这国家乃外在于他们,大众们并不觉得自己是国家的一部分。这种不可避免的政治后果或许会使某些社会集团得益,但却断然违背整个民族的利益。

(甘阳:原中国社会科学院哲学所
现供职于香港牛津大学出版社)

文化与公共性

汪 晖

冷战结束之后,为当代世界提供统一规划的抱负,似乎只能由当代自由主义来承担了。但令人惊异的是,为柏林墙倒塌而欢呼的声浪尚未消失,种族、性别、民族—国家、跨国资本、大众传媒、全球化等概念已经以密集的方式成为当代世界的关注中心。这些主题还经常伴随对“西方倡议民主与自由主义为普遍价值,维持其军事优势与促进其经济利益的种种努力”^①的谴责。对于许多历史学家、社会学家、关注跨区域进程和全球体系的学者来说,无论在民族国家内部还是在全球范围的互动关系中,这些问题都不是新鲜的问题,因为它们困扰人类已有数世纪之久。但仅仅是在冷战结束之后,它们才从意识形态的严峻冲突背后凸现出来:那些刚刚为国家社会主义实践的失败而欢呼“历史终结”的人们,不得不重新面对当代世界的新的历史挑战。各式各样的马克思主义者和激进理论家从这些社会关系及其矛盾中发现了仍在延续的“历史”;而自由主义的理论家则发现,较之社会主义的历史实践,当代世界围绕这些问题面出现的文化、政治和经济诉求严重地冲击着自由主义的诸多前提,以至于像亨廷顿这样的自由主义政治学家认为:社会主义与资本主义的冲突不过是西方文明的内部冲突,而当代的文化冲突则具有更为不可调和的性质。值得注意的是,传统马克思主义者关注的阶级、财产权等问题在当代世界并未消失,却没有引起自由主义者的深刻不安;而当代理论所关注的族性、性别以

^① 亨廷顿《文明的冲突?》,《二十一世纪》,1993年10月号,总第19期,9页。

及民族主义问题不仅在理论上提出了对自由主义的挑战,而且也在民主法制国家内部激发了以“寻求自主性”为标记的社会运动(包括分离主义运动),进而导致了对现存政治制度和国际关系的严重质疑。问题的微妙之处在于,笼罩在“文化多元主义”这一笼统概念之下的部分权利诉求是从自由主义的平等政治中衍生出来的,但却对自由主义构成了极为尖锐的挑战。

本文主要是对当代自由主义及其内在矛盾的分析,共分四个部分。第一部分扼要地解释当代世界的新的变化以及当代不同理论(特别是马克思主义和文化多元主义)对这些变化所作的解释。第二部分以泰勒和哈贝马斯为个案,研究民族国家内部关系中的集体权利诉求与个人本位的权利理论的矛盾。第三部分讨论自由主义理论在国际关系方面面临的困难,我选择了亨廷顿和罗尔斯关于国际关系的规范式研究作为这一部分的主要分析对象。第四部分试图从历史的视野分析“文化、市场社会与公共性问题”。简要地说,当代自由主义没有能力在一个同质化和异质化相互交织的世界里提供普遍主义的权利理论,我们必须重新回到历史的复杂关系中分析“公共性”丧失的历史原因,理解“公共性”与“差异性”的相关关系,并提供平等政治的新视野。这种“公共性”曾经是社会主义和自由主义作为一种反抗封建等级制的下层阶级的运动的共同前提,但在历史过程中却成为压制“差异性”的工具。换言之,“公共性”首先是对一切不平等的等级关系的否定和对社会多样性的肯定,而不应是这样一种普遍主义的命题:用某种普遍的共同的東西去瓦解这个世界的各种文化特征,摧毁一切争取经济民主、政治民主和文化民主的社会运动,以换取由资本控制的高度同质化的世界。“公共性”应该成为一种争取平等权利的战斗的呼唤。

本文是对当代自由主义的一些内在困境的分析,而不是对自由主义的总体评价。当代自由主义包含了复杂的内容和取向,从而不可能在“自由主义”这一总名之下加以讨论。提出这一点,是

为了避免对“自由主义”作简单化的讨论。

一 全球化与差异政治

女性主义、文化多元主义、民族主义以及反对以欧洲为中心的殖民主义遗产的斗争,构成了当代文化论争的中心问题。尽管性别问题与族性问题不能混为一谈,但用哈贝马斯的话说,它们都是一些亲和现象。“这些现象都是些解放运动,它们的集体政治目标主要是从文化角度确定的,虽然其中不乏社会不平等、经济不平等以及政治依附性等问题。”^①这些解放运动诉诸“差异政治”和“认同政治”,把西方中心主义看作是殖民主义的当代延续。阿尔君·阿帕杜莱(Arjun Appadurai)在题为《全球文化经济中的断裂与差异》(*Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*)一文中概括说,“今天,全球互动的盘心问题是文化同质化与异质化之间的紧张关系。”^②一方面是各民族国家的经济和文化日益的全球化(左派的媒体研究经常从美国化或商品化的角度进行分析),另一方面则是各种寻求自主性的社会运动的兴起。值得注意的是,这些社会运动及其为获取承认而进行的斗争并不能够简单地化约为反对西方文化霸权,它们的权利诉求是在复杂的现实关系中展开的。它们既表现为如加拿大的魁北克独立运动,前南斯拉夫的分裂和种族战争,前苏联解体并分裂为若干民族国家等不同的诉诸民族自决原则的运动,也表现为民族国家内部少数民族、妇女、同性恋群体等边缘群体对他们的社会权利的要求。这些运动仍然诉诸启蒙运动以降日渐深入人心的平等原则,但他们对平等的诉求并不仅仅表现为追求普遍主义的平等权利,而经常是以保存差

① Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, pp. 116 ~ 117.

② Arjun Appadurai: “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Public Culture*, Vol. 2, Spring 1990, p. 5.

异性为目标,力图通过认同政治建构不同形式的想象的共同体,从而把平等问题作为某种集体独特性的权利诉求。如果说自由主义的权利理论为先前的民族解放运动、民权运动和妇女运动提供了平等的基础,它的那种抹平差异的平等概念对于这些新近发生的“承认的需求”则是十分陌生的。

冷战的结束把这些新的世界关系从意识形态冲突的阴影中释放出来,资本主义和社会主义两个阵营的关系,不再能够解释当代世界的图景,三个世界模式、边缘与中心模式、移民理论、过剩与匮乏模式、消费与生产者模式等理论构架,也不足以解释当代世界的复杂性。从总的方面看,离开了现代资本主义及其全球化的历史,我们就没有可能理解这些发生在民族国家内部和国际关系领域的新的现象。当代世界的政治结构建立在过去几个世纪的全球互动关系之上,货币、贸易、征服和移民构成了15世纪直至20世纪的持久的跨社会纽带。这个进程由于18世纪末和19世纪的技术转移和飞速发展而加快了速度(Bayly 1989),最终构成了一个以欧洲资本为中心并遍及整个非欧洲世界的复杂的殖民体系:亚洲、非洲和拉丁美洲成为西方资本主义的边缘区域,并通过农业和矿业的生产而加入到全球劳动分工之中。概括地说,这一过程包含了两个不同的方面:一方面是以民族国家体系为其政治形式的工业体系的形成,另一方面是这些殖民地和半殖民地的民族解放运动的发展,这两个方面共同提供了“建构民族性”(想象的共同体)这一风靡全球的民族主义运动(the imagined communities, Anderson 1983)的基本背景^①。按照安德森所谓“印刷资本主义”(print capitalism)的说法,大众文学(mass literacy)在建构民族性的过程中发挥了关键作用,因为印刷资本主义提供了人与人、群体与群体之间进行直接的交流的可能性。但这仅仅是问题的开始,本世纪以来,特别是第二次世界大战以来的科技进步,特别是交通和电子工业的发展

^① Ibid., p. 1.

已经把整个人类抛入到“地球村”之中：传统的距离感被深刻地改变了，本土与世界的关系变得含混了，于是理论家们开始探讨一种“能够解释这种无根性的理论。这种理论必须阐明：一方面是个人与个人以及群体与群体之间的异化状态和心理距离，另一方面则是那种天涯若比邻的电子幻觉。^①”

科学技术的发展加速了生产、贸易和消费的跨国化，从而最终导致民族国家的某些功能性变化。但是，在分析这一过程时应该防止过分地夸大民族国家的衰亡。在我看来，当代世界日益全球化的经济和文化关系没有发展出与之相应的新的政治形式，因而全球化的经济过程仍然是以民族国家体系作为其政治保障的。我们甚至可以进一步地说，民族国家正以前所未有的姿态积极地干预当代的经济过程，并把自己看作是全球经济活动的最大的代理人。在这个意义上，与其说民族国家衰落了，不如说民族国家正在改变其传统功能，全面地介入当代世界的社会关系。然而，现代世界的非领土化(deterritorialization)过程明显地改变着民族国家的含义，这一过程与民族国家的自觉的功能调整完全一致。如果把非领土化政治看作是当代世界的一个根本性特点的话，那么，它深深地植根于民族(nationw)与国家(states)的前所未有的敌对关系之中。“一方面民族(或者更确切地说，具有民族性观念的群体)，力争夺取或共同掌握国家和国家政权，另一方面国家也力争夺取并垄断民族性观念(Baruah 1986; Chatterjee 1986; Nandy 1989)。一般面言，跨国分离主义运动，包括那些使用恐怖手段的运动，体现了民族对国家的追求：锡克族、斯里兰卡的泰米尔族、巴斯克人、摩洛哥人、魁北克人，他们代表着这样一种想象的共同体，即，既要力争创造自己的国家，同时又渴望瓦解现存的国家。另一方面，国家也不甘示弱，它总是力图垄断共同体的道德资源，要么干脆宣称民族与国家体用不二，要么系统地展示遗产政治(heritage politics)，将所有

^① Ibid., pp. 2~3.

群体尽收网底,这些伎俩在世界各地似乎全部如出一辙(Handler 1998; Herfeld 1982; McQueneen 1988)。^①从边缘区域向中心地区的人口迁徙,既可能造成对母国的强烈的批评意识,也可能产生对于母国的依附意识,阿帕杜莱断言“非领土化现在业已是全球原教旨主义的核心”^②。在非领土化的过程中,不仅货币、商品和人口在世界各地展开无休止地追逐,而且电影公司、艺术经理商和旅行社也从这种非领土化人口与母国的联系中找到了商业的契机。他们用形象的方式重新构筑出想象的、很可能是支离破碎的母国形象,但这些形象却可能产生新的导致族群冲突的意识形态图景。阿帕杜莱没有讨论的是非领土化过程可能导致的新的文化要求:移民群体在所在国家提出的平等尊重的集体性需求。

应该特别提出的是,某些当代文化研究经常把民众的民族主义与原教旨主义以及分离主义运动混为一谈,但它们并不是一回事。民族运动的榜样,一直都是法国大革命中产生的共和政体的民族国家,在这个意义上的民族主义是指具有相同历史命运的民众把自己看作是拥有相同种族、相同语言的集体。他们的认同不仅表现为出身相同,也表现为他们都是具有政治行为能力的国家公民。换言之,民族主义乃是西方现代性的基本内容之一^③。然而,正如三好将夫指出的,冷战结束以后在西班牙、苏格兰、印度和许多其他地区出现的分离主义运动与传统的民族主义存在根本区别。这些运动与其说是民族主义(nationalism),不如说是族群主义(ethnicism)的表现。他引用《国际新经济》的说法,这些独立运动是“作为一种政治统一力量的民族主义生命力日渐衰落的反映,而民族主义的衰落的原因则是经济与政治的国际化”^④。因此,我们不

① Ibid., p. 13.

② 例如“侨居国外的印度人显然受到印度国内和国外的各种利益的利用,从而形成一个复杂的金融网络和宗教认同,海外印度人的文化再生产同国内的印度原教旨主义政治在这个网络中联系在一起。”Ibid., p. 11.

③ Jürgen Habermas (1994), *Multiculturalism*, p. 118.

④ Makler, Martinelli, and Seneiser, “Introduction”, *The New International Economy*, pp. 26 ~ 27.

应当把世界各地出现的各种分离主义运动简单地看作是民族主义的复兴,而应该把这些运动同民族国家的功能转化联系起来考虑^①。

当代世界的非领土化过程是跨国的生产和贸易过程同时发生的,它并不是一个突发的事件,而是近代世界结构变化的历史延续。三好将夫(Masao Miyoshi)把跨国公司的兴起与民族国家的衰落关联起来,并从这样一个视野观察传统的军事和政治力量如何从民族国家的利益转向新的占统治地位的整体结构;在他看来,跨国公司是殖民主义的当代延续,但旧殖民主义需要借助国家、族群和种族的名义,而跨国公司则倾向于非国家性(nationlessness),其表现形态不仅是使各个不同的地区日益陷于同质化的命运,而且还唤起特殊的族群主义用以掩盖背后的经济关系。如果殖民主义是在民族国家的观念中找到了制定政策的道德基础,那么全球结构的变化不仅会改变民族国家之间的关系,也必然威胁民族国家内部的自我设计及其道德基础。^② 民族国家的衰落密切地联系着工业化世界的资产阶级的活动方式的变化,世界结构的转换因而并不意味着这个阶级丧失了权力,相反,这仅仅意味着他运用的逻辑、他们为之效力的委托人、他们使用的工具、他们占据的位置发生了变化而已^③。随着多国公司向跨国公司的转化,公司逐渐斩断了与母国之间的纽带,为了自己的利益,它可以剥削任何国家,

① 三好将夫指出:“在世界的各个冲突点上,这些刚刚觉醒的主体既有解体作用,同时又是被支解的对象,它们的目标不是建立自主的国家,而是抛弃国家作为政治经济规划的前景和责任。统一的政治经济实体陷入困境之后,族群与种族特性成为人们的避难所。随着全球化进程的加剧,新族群主义以其野蛮的简单明了和还原主义而在这个瞬息万变又难以把握的时代显示出它的魅力。然而,所有的分离主义热望……都笼罩着为经济感到焦虑的阴影,这些‘民族主义者’在追求独立和纯洁性的过程中没有充分认识到经济的作用。”Masao Miyoshi: *A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State*, *Critical Inquiry*, Summer 1993, p. 744.

② Ibid., p. 726, pp. 731-732. 三好将夫重申了赛义德(Edward Said)的新著《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*, New York, 1993)的主要观点,即现代西方的自我设计与其殖民地有着内在的关系。“民族国家的神话(即对于一个由代议制政府统治的共同体信念)和文明使命的神话(即航海探险家对于野蛮的异教徒的种族优越性)是互相补充和必不可少的。”西方殖民主义从16世纪到20世纪中叶的发展,恰与民族国家从兴起到衰落的过程相吻合,这并不是偶然的。

③ 例如他分析了冷战时期美国的国防预算及其与政府在经济过程中的角色,得出的结论是:“美国的五角大楼相当于日本的通商产业省,它负责制定并实施一种中央计划经济政策。所以我们可以有把握地说,国家安全问题本质上是一个经济问题。”Ibid., p. 773.

包括自己的母国。因此,跨国公司的发展不仅可能导致国家主权的丧失,弱化国家认同,而且还创造了一个能够在世界各地流动的、具有多元种族结构的、能够使用英语的专业人员阶级^①。“在清除了国家和种族方面的累赘之后,跨国阶级也无法摆脱一种新的‘非意识形态’的意识形态,这种新型意识形态的使命,就是有效地管理全球生产与消费,以及世界文化本身。世界各地的知识分子是否愿意同跨国公司结盟并成为它的辩护士呢?^②”

在“全球资本主义”的理论视野中,诉诸认同和差异的族群政治就不过是一种原质主义悖论:构成一个族群的原质(*pri-mordia*)——无论是语言还是肤色,邻里关系还是亲缘关系——早已全球化了,从而诉诸原质的族群政治不过是一种建构。因此,族群政治在一定程度上不是源自某种特殊的传统,而是源自对这种特殊传统的建构。那么,这种建构活动的动力究竟是什么呢?阿帕杜莱虽然拒绝在文化与经济之间作出一种决定论的解释,而把问题归结为政治、经济、文化诸种力量之间的断裂、脱节及其无休止的流动,但他对问题的基本把握仍然是建立在对全球资本主义的生产过程和消费过程的理解之上的。在他看来,作为当代生产过程的一个主要特点的跨国化的生产过程,仍然被掩藏在国民生产率和领土主权等传统幻觉之下,从而跨国化的生产关系恰恰被区域性或民族国家等偶像遮盖了^③。阿帕杜莱从人种图景

① 在70年代以前,跨国公司主要就是指美国跨国公司,这与美国为了整个西方的利益而控制世界秩序这一严峻使命有关。但在70年代以后,欧洲和日本的跨国公司迅速崛起,欧共体、北美和东亚国家形成了一个多国投资网络。根据世界银行的统计,在120个国家中有64个国家的国民生产总值不到100亿美元。联合国1985~1986年度报告显示,有68家矿业和制造业跨国公司的年销售额超过100亿美元。*Ibid.*, pp. 739~740.

② *Ibid.*, p. 742.

③ 由于商品流动的作用,消费者已经被转化为一种符号,真正决定消费过程的不是消费者的需求而是生产者的需求。因此,消费主体也成为生产者和构成生产的各种力量的一种建构。阿帕杜莱的解释模式复杂而且辩证,但在一些关键性的问题上仍然缺乏更为透彻的说明,例如为什么某些原质没有被建构成为当代世界的流动力量,而另一些原质却如此活跃呢?全球资本的流动包含了深刻的同质化现象,但是,那些异质化的力量,为什么能够完全突破那些表面的经济利益或政治利益而呈现出来呢?更进一步需要回答的是:即使族群政治确实是一种原质建构活动,那么,我们如何断定这种特殊的差异性诉求或认同政治的正当性呢?

(ethnoscapes)、媒体图景(mediascapes)、科技图景(technoscapes)、金融图景(finanscapes)、意识形态图景(ideoscapes)等五个维度描述全球的文化流动,显示了力图复杂地把握当代世界图景的努力^①。他使用“图景”(scape)这个后缀,用以表示这些图景的不规律的状态,它们深刻地体现了国际资本的流动特征。如果说人口的迁徙、科技的发展和金融的流动不断地冲破民族国家的藩篱,那么,媒体和意识形态具有相应的特征。他特别重视的不仅是这些图景的流动性,而且是它们相互之间的断裂和脱节:它们之间的关系无法预测,每一图景不仅都受到其自身的限制因素和刺激因素的制约,而且每一个图景的变动都对其他图景构成一个限制因素和运动参数。因此,这些图景在任何意义上都没有构成一个简单的、机械的全球基础结构,而折射出这些断裂的媒体图景和意识形态图景也具有了相应的特征。例如,意识形态图景经常涉及国家意识形态以及旨在取得国家权力或部分权力的政治运动的反意识形态,其中少不了的是“自由”、“福利”、“权利”、“主权”和“民主”这些关键词。如果说在欧美启蒙叙事中这些术语和形象具有一个内在统一的意义结构,那么,在全球性的流动中,这种意义结构已经松动了,不同的国家和不同的群体正在具体的语境中组建自己的政治文化。

马克思主义者把民族国家的衰落(或功能转变)、族群政治的兴起看作是资本运行结构的变化表征,他们拒绝文化多元主义论证所包含的那种具有重要意识形态意义的文化主义。德里克断言“后殖民主义转移了对当代的政治、社会及文化统治形式的关注,并且模糊了它自身与其发生条件即全球资本主义的关系,不论在现象上显得多么支离破碎,这种全球资本主义依然是全球关系

^① Arjun Appadurai (1990), *Public Culture*, Vol.2, No.2, Spring 1990, pp.7-11 页。

的结构原则。^①换言之,为什么欧洲中心主义能够规划现代的全球历史,把自身设定为普遍的抱负和全球历史的终结,而其它地区的种族中心主义却没有这样的能力?提出这一问题的目的,显然是把作为欧洲霸权的基础及其全球化动力的资本主义置于考察近代历史的中心地位,而不是把欧洲中心主义意识形态看作是起源性的东西。

“全球资本主义”的范畴清楚地解释了民族国家的功能转化背后的政治经济条件,但这种解释方式可能导致的结果之一是过分地将文化、种族和性别的诉求化约为政治和经济问题。后殖民主义和文化多元主义坚持异质性、差异性和历史性,坚持一种从局部到全球进行概括的倾向,这一点并非没有历史理由。关键的问题是:种族、性别与社会分层的关系不是漠不相关的问题,这些因素本身直接地参与现代世界的社会分层。在某些情况下,在某些国家,种族、性别本身甚至是决定经济政治地位的直接因素,而支配和影响这种社会分配的正是持续了几个世纪的西方中心主义。全球资本主义的结构是基础性的、总体性的关系,但是,这一基础性关系与各种政治和文化诉求的关系却不会那样的简单明了。正如过分地用文化关系解释政治经济关系可能掩盖了社会冲突的深层动因,把各种社会和文化冲突化约为资本主义世界的同质化现象,也明显地简化了当代世界的复杂关系。马克思主义是后殖民理论的重要理论资源之一,但后殖民知识分子还是力图将后殖民批评与民族主义和马克思主义对殖民主义及其遗产的批判区分开来。

① Arif Dirlik: *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, *Critical Inquiry* 20, Winter 1994, p. 331. 德里克的批评策略不是就后殖民主义的理论观点进行批评,而是从后殖民话语的生产过程与后殖民理论的关系出发解释这一理论,并特别关注后殖民理论的生产者与资本主义这一基础条件的关系。换句话说,德里克认为后殖民主义产生于第三世界知识分子进入第一世界的那一刻,他们对差异性的诉求和对民族主义的批评本身正是全球化过程的一部分,但后殖民知识分子却刻意回避自身与全球资本主义的关系,亦即弗罗贝尔(Folker Frobel)等人所描述的“新国际劳动分工”:生产的跨国化,生产过程(即使是同一种商品)通过转包合同的全球化,以及由于新技术的作用而产生的资本的全新的流动性,摆脱社会和政治干预并不断改变其位置的灵活生产,等等。

如果说马克思主义者批评后殖民理论和文化多元主义回避了资本主义这一基础范畴,从而把自己创造成为全球资本主义时代的非意识形态的意识形态,那么,建立在后结构主义基础上的后殖民理论和文化多元主义则认为民族主义和马克思主义都没有摆脱以欧洲为中心的元叙事^①。后殖民论述在揭露东方主义将殖民地建构为它者的同时,坚持差异性的原则,反抗资本主义对当代世界的同质化,在学术史和方法论的层面注重知识的形成过程及其历史关系。

在这样一种复杂而流动的社会关系中“寻求共识”、创立规范,为“权利的平等”奠定哪怕仅仅是理论的基础也是极为困难的。这不仅因为在当代语境中,这种“平等权利”经常表达为难以平衡的集体性要求,而且还因为在“文化差异”成为关注中心的时代,权利平等的理论难以找到即使是在抽象的层次上能够统一的基础范畴,如传统自由主义中的个人主体。自由主义不仅是以民族国家的法律结构来体现自己的规范,而且也是以民族国家体系作为论证自身的普世价值的前提。然而,这两个方面都面临着即使不是彻底的、也是深刻的挑战。我把当代自由主义面临的挑战归结为三个主要方面:

第一,族性、性别问题提出了保存某种文化和群体的特殊性的诉求,从而构成了对以个体为本位的自由主义权利理论的挑战;

第二,民族国家的变化和全球互动关系的复杂化造成了以民族国家为基本单位的自由主义的危机,它不得不在新的国际和国内关系中论证自由主义原理的正当性,亦即论证权利平等的可能

^① 后殖民知识分子认为:“民族主义在颠倒东方主义思维,将历史和主体地位赋予附庸国的同时,它还肯定了借助殖民主义才得以制度化的理性与进步的秩序;当马克思主义者唾弃殖民主义时,他们的批评构架是一种普遍主义的生产方式叙事。与此相反,后殖民批评旨在瓦解将西方的特殊历程予以制度化并且作为历史而占有它者的欧洲中心主义。……在这个揭露统治话语的过程中所形成的批评,占据着一个既不在西方统治的历史之内亦非其外的空间,而是同它保持着一种切线的关系(tangential relation)。” Gyan Prakash, *Postcolonial Criticism and Indian Historiography*, *Social Text*, no. 31/32(1992):8.

性；

第三，马克思主义从经济关系角度提出的对自由主义的挑战从未消失，但在全球资本主义的关系中获得了新的含义，即跨国资本在全球政治、经济和军事关系中建立的新的不平等模式。

当代自由主义刚刚还沉浸在“历史终结论”的兴奋之中，却迅速地感觉到了较之以往更为深刻和严重的危机。在上述三项挑战中，自由主义首先回答的是前面两项，对于跨国资本问题没有作出回答。我在下文中不拟讨论文化多元主义、马克思主义与自由主义之间的论争，而主要分析自由主义内部对前述问题作出的反应及其内在的矛盾。

二 承认的政治与权利自由主义

社群主义在当代世界的重新活跃可以看作是部分敏感的自由主义者对“文化多元主义”政治——他们将之概括为：少数民族、“贱民”群体和女性主义对于承认（recognition）的需求——的中心议题作出的妥协性的反应^①。但这种妥协性的反应不仅没有能够说服那些从事“差异政治”的群体及其理论家，而且还激发了自由主义者从个体本位的权利理论角度发起的攻击。我在此暂不讨论文化多元主义者或马克思主义者对社群主义论点的批判，而侧重分析社群主义与个体本位的自由主义权利理论的冲突。这一冲突

^① Amy Gutmann说：“我们正目睹着一场对自由主义政治理论的共同体主义批判的复兴。同60年代的批判一样，80年代的这场批判非难自由主义错误地无可挽救地陷入了个人主义。但是，这场新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的单纯重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话，那么最近的这场批判则是由亚里士多德和黑格尔所激发的。亚氏认为，正义根植于‘某一共同体，该共同体的基本维系是一种对人之善和共同体善的共享理解’，这一亚里士多德式的理念，为阿·麦金太尔批评约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克提供了信息；也使查尔斯·泰勒对‘原子论的’自由主义发起了攻击，指责他们‘试图捍卫……个体及其权利对社会的优先性’。而那种把人看作是受历史限制的存在之黑格尔式的人的概念则含蓄地为罗伯特·安吉尔和麦可·桑德尔摒弃把人视为自由而理性的存在的观点提供了信息。” Amy Gutmann: *Communitarian Critics of Liberalism*, *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985, Vol. 14, No. 3. 此处译文采用了万俊人先生《政治自由主义的现代建构》一文中的翻译，特此致谢。该文将刊于《学人》丛刊第12辑。

表现为两个最为基本的方面:第一,自由社会能否在某些情况下把保障集体性权利置于个人权利之上?第二,自由社会是“程序的共和国”,还是应当考虑实质性的观点?在有关这两个问题的冲突背后隐藏着的问题是:在当代社会的流动关系中,个人本位的权利理论是否需要重新修订?

权利自由主义是欧美国家宪章的特征之一,它的特征是坚持界定一系列的个人权利,保证平等对待公民所享有的各种尊重。后一项内容的含义,也可以解释为保护公民不会由于种族和性别等不相关的因素而受到歧视性对待。换言之,平等保护所有合法公民的非歧视主题(美国南北战争之后的宪法第 14 修正案和司法复审制度集中体现了这一非歧视主题)与保护个人权利的条款是并行不悖的。权利自由主义及其在法律上的体现是把个人权利置于集体目标之前。罗尔斯(John Rawls)、德沃金(Ronald Dworkin)、艾克曼(Bruce Ackerman)以及哈贝马斯(Jürgen Habermas)等人在一些具体观点上虽然存在分歧,但他们都坚持自由社会的特点是:国家组织不能支持任何实质性观点或完备性学说,社会联结的纽带是平等尊重所有人的强有力的程序性承诺(Dworkin)或“政治的正义”(Rawls)。

但是,这一权利自由主义的基石正在面临“承认的政治”的挑战。这一问题由加拿大著名哲学家查尔斯·泰勒(Charles Taylor)提出并非偶然,这不仅因为他的黑格尔和现代认同的研究提供了理解“承认的政治”的历史的和理论的背景,而且因为他的理论探讨紧密联系着使整个国家濒于分裂边缘的加拿大魁北克分离主义运动。魁北克政府以保存特性这个集体目标为由对魁北克居民施加了某种限制,例如规定非法语居民或移民可以在英语学校就读,拥有 50 名雇员以上的企业必须使用法语,以及规定不用法语签署的商业文件无效,等等。1982 年加拿大权利宪章增加了一个条款,使得特殊社会的集体目标合法化,从而使加拿大的政治制度在这方面与美国更为一致,这项立法为对各级政府的立法进行司法复

审(judicial review)奠定了基础。然而,“由此而产生的问题是,这项条款如何对待加拿大法语居民尤其是魁北克人提出的独特性要求,另一方面是如何对待原居民的同类要求。这里的关键问题是这些民族保存其特性的愿望,他们要求享有某种自治的自主性形式,并且有能力采用必要的立法形式以保存其民族特性^①。

但是,支持某个民族群体的集体目标很可能限制个人的行为,侵犯他们的权利,从法理的角度看也可能被看作是内在歧视性的,因为不是所有受某种司法权管辖的公民都属于能够从该司法权受益的民族群体。因此,加拿大英语居民很可能认为这种对集体目标的保护构成了对宪章所规定的权利条款的威胁。从理论的角度看,要求保存某种文化和传统的集体性目标是和自由主义的程序性承诺或罗尔斯的“政治的正义”观念相悖的。在程序主义的自由社会里,“政治的正义”仅仅保障个人思考和选择这种或那种观点的权利,却不应该是某种完备性的学说或任何实质性观点。民主社会是一个在什么是好生活这一问题上保持中立的社会,它把自己的作用局限于保证公民能够公正地相互交往,以及国家平等地对待所有公民。因此,权利自由主义是一种普遍主义的、怀疑集体目标的模式,它不理睬保存文化差异这样的集体目标。显然,诉诸集体目标的差异政治不仅包含了关于好生活的实质性判断,而且它在某些方面或某些情况下承认,文化保存的重要性甚至超过了同等对待所有公民的重要性。“无可争辩的事实是,今天有越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会,这些共同体全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了。^②”

自由主义对差异的漠视起源于它的价值中立的预设,似乎只有这一预设才能保障不同文化背景的人进行平等的交往。自由主

① Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, p. 52.

② Ibid., p. 61.

义理论不断地重申公共领域与私人领域、政治与宗教的区分,目的之一就是那些可能引起争议的差异和分歧安置在一个与政治无关的领域里。但是,正如泰勒指出的,对于主流伊斯兰教来说,根本不存在西方自由社会实行的政教分离问题^①;在中国文化的氛围中,公共领域与私人领域的区分也是极为困难的。程序的自由主义或“政治的正义”观念也是建立在西方社会的传统之中的,这一点罗尔斯在《政治自由主义》一书中已经作出了说明。换句话说,自由主义的价值中立的预设不仅包含了文化的价值,而且也是一种战斗的号召。正是由于这些原因,文化多元主义谴责自由主义的普遍主义观念,认为它把某些文化强加于他人,并按照自己的模式把其他文化塑造成没有自己的本质的它者。即使我们可以暂时地不讨论殖民主义历史造成的世界结构,而集中探讨民族国家内部的政治权利问题,上述自由主义的预设也非常脆弱。现存的民族国家基本上都是多民族国家,从而也必定包含了多元的文化(语言、习惯、信仰,等等),而当代世界的全球化过程已经完全改造了原有的社会结构。在一种流动的移民社会中,无视边缘群体的文化,而专断地强调自己的规则,是否能够有效地保护所有的公民权利这一基本目标必定变得含混起来。近年来有关美国大学课程中是否应该加入其他文化的“经典”的讨论,典型地说明了文化承认在一个移民社会中已经成为多么严重的问题。

如果泰勒的讨论仅仅是对于某种集体性文化的权利诉求,那么他与文化多元主义者就没有差别。但问题显然不是这样。泰勒的讨论的第一个特点,是他把“承认的政治”而不是文化多元主义者的“认同政治”置于问题的中心,这一差别表明他并不是站在某个群体的立场表达集体性权利的诉求,而是自觉地站在对话者的立场或者更为广泛的社会立场考虑这一问题,并由此提出民主法制国家的法律改革的必要性。在这个意义上,“承认的政治”这一

^① Ibid., p. 62.

命题不是特殊主义的,而是普遍主义的。把问题从认同政治(politics of identity)转向“承认的政治”(politics of recognition),其表而的逻辑非常简单:认同一词表达的是一个人对自己是谁,以及自己作为人的本质特征的理解;而“承认的政治”这一命题表明:我们的认同部分地是由他人的承认构成的;如果得不到他人的承认,或者只是得到他人的扭曲的承认,不仅会影响我们的认同,而且还会造成严重的伤害。在这个意义上,“社会”建立在一种对话关系之上,如果一个社会不能公正地提供对不同群体和个体的“承认”,它就构成了一种压迫的形式。但是,泰勒没有从“认同政治”或“差异政治”的角度进入讨论,而把问题设定在“承认的政治”的层面,这表明他和其他自由主义者一样关心的是自由社会的制度设计如何才能(实质性地或非实质性地)保障公民的平等权利。

泰勒把“承认的政治”放在自由主义的思想传统中进行讨论,从而建立了理解这一问题的历史的和理论的框架。这是他的讨论的第二个特点。平等承认的政治起源于等级制及其荣誉观念的崩溃和现代民主实践,在不同的历史时期它表现为各不相同的形式,而不同的文化和不同的性别要求享有平等地位则是它在当代政治中的表现形式。根据泰勒的描述,个人认同和平等承认的观念经历了两个主要的环节,它们分别可以被看作是个体的“本真性”(authenticity)观念和民族的“本真性”观念。“本真性”观念与18世纪末期产生的关于个人认同的崭新理解有关,如果说过去的观点认为人的完满存在同某种本原——例如上帝或善的理念——具有密切关系,那么,这种新的个人认同强调我们必须与之密切相关的本原植根于我们自身,这就是所谓现代文化的主体性转向的一部分,是内在性的新形式,也即现代自我观念的产生。卢梭的那种把道德问题表述为听从我们内在天性的声音的观点就是这种自我观点或个人认同的代表性的表达^①。不过,在卢梭的思想中,自由

^① Ibid., p. 27.

(不受支配),不存在角色划分,以及一个高度统一的目标(公意),构成了他的平等尊严政治的构想。其中第一项包含了独特性的观念,第二项体现了无视差异的原则,第三项则明显地具有同质化倾向。即使把第三项排除在外,平等的自由与无视差异的结合也构成了对承认差异的障碍^①。

这一本真性观念在赫尔德那里不仅发展成为一种极大地提高了自我联系的重要性的独创性原则,而且也适用于与众不同的负载着某种文化的民族,即一个民族应该像个人忠实于自我那样忠实于自己的文化。这就是赫尔德被看作现代民族主义的先驱之一的原因^②。换言之,本真性观念促成了自我观念和民族独特性观念的发展,它们为不同层面的自主性(*autonomy*)奠定了道德基础。在传统社会里,社会地位和等级身份决定认同,人们普遍认可的社会范畴内在地包含了普遍的承认。但是现代认同却无法先验地享受这种承认,因为“自我”或“独特性”都依赖于交往才能获得承认。当代性别政治、种族关系和文化多元主义的讨论,“全都建立在拒绝承认可以成为一种压迫形式这个前提的基础之上。……至少就反对由他人导致的扭曲而言,平等承认的政治现在是和本真性观念一起作战的。”^③

本真性观念不仅开创了“平等的承认”这一政治诉求的两种不同的形态,而且也逐渐地分化出两种截然不同的东西,即普遍主义的平等观念和差异政治。换句话说,这两种看来截然对立的立场在某种意义上同根同源,因而可以说产生现代民主政治的那些基本观念包含了内在的悖论。平等的政治是对等级制的否定,它意味着等级制的荣誉观念必须转化为现代尊严观念,所有的公民享有平等的尊严。在这个意义上,平等的政治是一种普遍主义的政治,60年代的美国民权运动就是这一平等观念的突出表达。与此

① Ibid., p. 51.

② Ibid., p. 31.

③ Ibid., pp. 36 ~ 37.

同时,平等的政治是和本真性观念直接相关的,后者延伸出了差异政治,它要求承认个人或群体的独特的认同,这种独特的认同正在被占据统治地位的或多数人的认同所忽视、掩盖和同化^①。在极端的情况下,认同政治已经发展为垄断本民族文化的阐释权,从而逐渐地削弱了不同的公共领域中及其跨越不同公共领域的任何一种自由主义社会批评的可能性。

值得注意的是,差异政治并不像表面看来的那样与普遍主义截然对立,相反,它产生于一种普遍主义的基础,即把普遍平等的原则引入到尊严政治中来,吁求所有的独特性都应得到平等的尊重和承认。哈佛大学非洲裔美国人小亨利·路易·盖茨(Henry Louis Gates, Jr.)声称:文化多元主义是“自由主义的多元主义”的一次宣言。然而,正如泰勒所说:

这两种政治模式,虽然都建立在平等尊重的基础上,却是相互冲突的。一种观点认为,平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异。这种见解的核心是,人之所以要求平等尊重是因为我们都是人。另一种观点则认为,我们应当承认甚至鼓励特殊性。前者指责后者违背了非歧视性原则。后者对前者的指责是,它将人们强行纳入一个对他们来说是虚假的同质性模式之中,从而否认了他们独特的认同^②。

自由主义把无视差异的普遍主义原则看作是非歧视性的,而差异政治则认为“无视差异”的自由主义本身仅仅是某种特殊的文化的反映,因而它不过是一种冒充普遍主义的特殊主义。

泰勒把魁北克分离主义运动以及本世纪以来汹涌澎湃的民族主义运动部分地解释为承认的匮乏或承认的扭曲。他建议接受这样一种假设,即所有的文化都具有平等的价值。换言之,无论不同

① Ibid., p. 38.

② Ibid., p. 43.

的文化存在怎样的差异,我们对任何一种文化的研究都必须以这一假设为逻辑起点,并在实际的研究中适当地调整自己的标准,进而对不同的文化作出判断。泰勒断言:“如果拒绝承认这个假设就是否认平等,如果人们的认同得不到承认会造成严重后果,那么将这个假设作为尊严政治的逻辑延伸而加以普遍化,就是顺理成章的。^①”

泰勒的这种态度实际上隐含了二重性:一方面,他把差异政治看作是从平等尊严的规范中派生出来的,认为承认的必要性在于能否真正地贯彻平等的原则,这构成了对无视差异的自由主义的批评;另一方面,他把不同文化具有平等价值作为一个假设或逻辑起点,而不是实质性的判断,实际上是强调承认的政治必须是在公共交往的前提下进行的。没有这一交往的前提面对不同的文化作出实质性的价值判断只能导致屈尊俯就,而屈尊俯就本身是和现代尊严政治的基本原则相冲突的。尽管他在此没有提及他此前已经评述过的卢梭对古希腊体育竞赛和共和国露天举行的公共节日的描述,但他的预设方式显然是说:达成实质性的判断的先决条件是人们的完全的没有拘束的相互交流。换言之,泰勒试图在无视差异的同质性要求和差异政治之间建立一种平衡,寻找第三条道路。这种基本姿态使他处于被左右夹攻的境地,就丝毫不奇怪了。

泰勒的观点在自由主义内部引起的重视源自他的特殊方式:他不是如许多社会科学家那样对当代问题作实用的处理,而是如哈贝马斯所说的那样试图揭示当今重大政治问题的哲学价值。但是,如果认为泰勒问题的重要性仅仅来自其原理性那就错了,促使哈贝马斯等重要理论家作出回应的动力显然还来自当代德国和欧洲的移民浪潮、排外主义、民族认同以及欧洲国家的避难政策等等现实问题。在《民主法治国家的承认斗争》(Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State)中,哈贝马斯首先从理论层

^① Ibid., p. 68.

面分析泰勒的问题,但在他的讨论的最后两个部分,即“移民·国籍·民族认同”(Immigration, Citizenship and National Identity)和“统一后德国的避难政策”(The Politics of Asylum in a United Germany)中,他为这场讨论提供了甚至较之魁北克问题更为复杂而普遍的现实背景:在冷战结束以后,西欧各国力图阻止来自第三世界的移民的(个人与集体的)共同努力。哈贝马斯敏锐地指出:移民改变了民众在伦理文化方面的结构,因而移民潮激发起来的是一个民族在伦理——政治方面的自我理解。

于是出现了这样的问题:“政治共同体的法律对于移民的要求有没有限制,以便保持其政治——文化生活方式的完整性?在完全自律的整个国家制度都打上伦理烙印的前提下,自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利,更何况是在面对有可能改变其历史上形成的政治——文化生活方式的移民潮的情况下?”^①与此同时,1993年德国联邦政府与社会民主党之间就避难问题达成协议,主要部分是把避难权问题仅仅限于政治避难,目的是“推卸掉欧洲对世界上贫困地区的难民所应承担的道德义务。”^②这项避难政策的理由是德国不是移民国家。哈贝马斯指出:这一理由不仅不符合德国的移民现实,而且也包含了德国特殊的民族意识;这种按照文化和语言进行自我理解的“特殊意识”正是战后德国人力图摆脱的。他问道:统一后的联邦德国是否会沿着民主政治的道路继续向前,或者说,昔日的“特殊意识”是否会改头换面一番之后又死灰复燃^③?

尽管哈贝马斯认为泰勒所分析的魁北克问题不是典型的问题,但非常明显的是:移民政策以及东西德人民的关系问题都涉及到了那些由于历史原因和现实原因而产生的不同群体之间的权利关系。我在此首先讨论哈贝马斯问题意识的现实背景,而不是先

① Jürgen Habermas (1994), p. 137.

② Ibid., p. 143.

③ Ibid., pp. 146 ~ 147.

检讨他的理论分析,目的是要说明:如果哈贝马斯认为泰勒对权利自由主义的社群主义批评是错误的,那么,他就不仅必须证明个体本位的权利自由主义能够解决这些利益冲突,而且必须证明当代欧洲发生的变化表明的正是民主政治的危险倒退。换言之,即使权利自由主义的基本原理无须修订,那也意味着国家社会主义的失败并没有自然导致自由民主的实现,相反,欧洲国家正在面对民主政治进程的挫折。

哈贝马斯回答的问题与泰勒完全一致,即建立在个体主义基础上的权利理论能否清楚地解释那些坚持和强调集体认同的承认斗争。但他的结论与泰勒相反:只要正确地理解权利理论,就会发现它不仅包含着对文化差异的理解,而且也非常重视不平等的社会生活条件。哈贝马斯认为,泰勒仅仅从个人的平等权利的法律保障角度理解权利自由主义,从而没有完整地理解自主性概念(the concept of autonomy)。“这种观点没有考虑到,只有当法律的受众把他们自己看作是法律的制定者,而根据法律,他们又是私法主体的时候,他们才能够获得自主性(康德意义上的)。”^①换句话说,泰勒在批评权利自由主义忽略集体目标时,没有充分注意到私人自主性与公共自主性之间存在着内在的、理论上是必要的联系。只有当他们充分地理解合法的旨趣和标准,并在一系列具体问题上达成共识的时候,亦即当他们作为公民实践其自主性的时候,我们才能说私人的法律主体享有平等的个人自由^②。

哈贝马斯关于个人主体与集体权利之间的关系的理解建立在他的交往行为(communicative action)或主体间性(intersubjectivity)概念之上。在他看来,现代法律保障的虽然是永远处于个体状态的法律主体的完整性,但这种个体的完整性取决于相互承认关系的完整结构,亦即权利理论保障的是获得国家认可的主体间的承

① Ibid., p. 112.

② Ibid., p. 113.

认关系。“我们只有同时赋予主体法人一种主体间的认同,才能避免(泰勒)这种或然性解释所造成的盲目性。个人,包括法人,只有经过社会化,才能充分地个体化。由此可见,一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这点无须任何对立模式来从另一种规范角度对个体主义类型的法律体系加以修正,只要坚定不移地把法律体系付诸实现。^①”

如果我们仔细地比较泰勒与哈贝马斯的观点,那么,我们既可以看到一些明显的对立,也可以发现内在的相似性。我们首先观察到的是,泰勒对权利理论采用了一种历史分析或思想史的方式,而哈贝马斯则采用规范式叙述。从思想史的角度进入对权利理论的基本命题的分析意味着,这些基本命题与特定的历史和文化无法分割。这就是泰勒明确地承认权利理论与某种特定的政治传统具有密切的相关性的原因。从理论上讲,泰勒并没有转向特殊主义或文化相对主义,但在实质上却提出了奠基于这一政治传统的权利理论能否对建立在不同政治传统之上的集体性要求实施承认的问题。相反,哈贝马斯的分析方式完全是规范式的,他要确认的是这一普适性规范是否确实受到了挑战,而不考虑规范的历史性。因此,尽管泰勒对卢梭的分析中已经十分明确地提出了哈贝马斯所说的交往实践的含义,并且强调公民权利是在一种自由的交往过程中获得承认的,但他十分自觉和谨慎地把自己的描述限制在对特定政治传统的理解之中,从而不能自然地取消从其他政治传统出发提出的集体权利问题。

其次,我们还可以发现,哈贝马斯的规范性描述必须加以实践性的补充,否则这一规范性表述就可能掩盖了社会权利实践的实际上不平等。例如哈贝马斯承认,自由主义政治的目的是破除根据种族、性别和等级而获得的社会承认,保障妇女、少数民族和

^① Ibid., p. 107, 113.

下层群体在就业、社会承认、教育和政治权力等方面的竞争中享有平等的机会；但是，形式平等仅仅部分得到了贯彻，这样反而使这些群体实际上受到不平等对待这一事实显得更加突出。正是在这个意义上，尽管哈贝马斯认为没有必要在规范层次对权利自由主义作出修正，但在实践上，这种权利自由主义的实施却需要诸如女权主义这样的社会运动和政治斗争。这样，哈贝马斯的基本态度就可以归纳为：“一方面，如果法律中规定的机会均等原则的实际前提不能得到充分的满足，那么，法律平等的规范意义将会适得其反；另一方面，实际生活和权力关系中的平等要求不能引向‘规范式的’干预，这种干预会明显地限制假定受益人自主地塑造自己的生活的能力。”^①事实上，哈贝马斯承认现存的自由主义模式的法律体系没有能够体现私人自主性与公共自主性之间的内在联系，从面势必要把基本权利的普遍性误解成抽象的抹平差异。在这个意义上，他与泰勒一样相信改革法律范式的必要性，所不同的是他拒绝用集体权利的范畴来重新解释权利自由主义的基本规范。

第三，泰勒与哈贝马斯都把主体间的关系看作是一种“对话”的关系，把自由和平等权利的实践看作是自由交往的结果，所谓“承认的政治”必须在这种交往和对话的关系中才能得到理解。更为重要的一致性在于，他们所理解的对话或交往关系是以民族国家为运作形式的社会关系，因此，无论他们之间的理论对立多么严重，捍卫和修补民族国家的法律完整性仍然是共同的目标。与泰勒一样，哈贝马斯承认权利体系的民主设计不仅应当包含一般政治目标，面且也应考虑承认斗争中提出的那些集体目标。但哈贝马斯强调的是：集体权利目标不能够发展到打破法律结构以及法律与政治的界限的程度。“法律规范是从当地立法者的决定中产生，在特定地域范围内运用于该国的全体国民。在这个非常清楚地予以界定的有效范围内，法律规范把政治决定转变成为一种对

^① Ibid., p. 114.

集体具有约束力的纲领,而有了这些政治决定,一个社会才能按照国家进行组织和运转。当然,对集体目标的重视不应打破法律的结构。也不应摧毁区分法律与政治的法律形式。^①正由于此,他在规范层而论证个体本位的权利理论能够包含集体目标,目的是把泰勒所关注的“承认的政治”的部分成果纳入到这种经过仔细界定的、充分社会化的“个人权利”之中。

但是,如何才能使得立法过程能够包含集体的权利要求,并把这种集体权利与个人权利吻合起来呢?这明显地涉及两个基本前提:第一,必须存在公共讨论和受歧视民族或社会群体反抗主流文化的政治斗争,例如少数民族要求在教育制度中加设有关课程的努力;第二,无论在经验的层而还是在规范的层面,政治决定及其对立法过程的影响都依赖民族和国家的特定结合。一个国家的人口和社会构成是历史条件的产物,这种历史条件与权利体系和宪法原则具有内在的关系^②。困难的问题恰恰在于:如何才能满足这两个前提呢?例如,当少数民族的斗争直接指向一种集体权利的时候,如何才能让公众相信接受他们的权利要求与个人权利不相冲突呢?当移民不断改变原有的人口结构并服务于那些并非属于民族国家的机构时,如何才能让他们的要求转化成为民族国家的总体利益呢?当国界的变化不断产生出新的少数民族的时候,如何才能把他们的自决要求保持在民族与国家的统一关系之中呢?

哈贝马斯坚持认为不同种族及其文化生活方式的平等共存不必由集体权利的品质来保障,相反,多元文化社会的理想形态是以自由主义文化为背景,以自愿联盟为基础,形成完美的交往结构和运作良好的公共领域,从而促使实现平等主体权利的民主进程能够同时保障不同种族及其文化生活方式的平等共存^③。在哈贝马

① Ibid., p. 124.

② Ibid., p. 126.

③ Ibid., pp. 128 ~ 129.

斯的这种理想主义的权利理论背后,隐藏着的是—种内在的焦虑,即如果法律直接保护集体权利不仅会导致社会成员之间的歧视性关系,而且也将剥夺某—种文化成员的选择自由。哈贝马斯确认在法律规范中引入集体权利将会导致现存规范的危机是正确的,但设想通过理想化的或“社会化的”个人权利包容集体权利则非常可疑。我们哪怕只是稍稍地偏离哈贝马斯的规范式描述,而关注他所说的那种交往的过程或个人的“社会化”过程,那么,我们就不能不追问:形成“理想的交往结构”的先决条件究竟是什么呢?这种先决条件是否已经包含了对于不同的政治传统和文化价值的实质性判断呢?

哈贝马斯说:“在多元文化社会中,国家宪法只能容忍那些非原教旨主义的生活方式,因为这些生活方式的权利共存需要不同文化成员的相互承认:所有成员都必须被承认为由不同的善的观念构成的伦理共同体的成员。因此,拥有自己的集体认同的群体和亚文化的整合必须与公民平等的抽象的政治整合脱离关系。^①”换句话说,“程序主义的”宪法预先包含了“原教旨主义”与“非原教旨主义”的实质性判断,因而“程序主义的共识”不可能是纯粹“程序的”,它必须排除那些例如“原教旨主义的生活方式”。哈贝马斯所要求的虽然也包含了主流文化的某种让步或调整,但主要是要求那些新的或边缘的族群必须把他们的信仰和生活方式转化到“基本权利”能够接受的限度之内。在这个意义上,理想的交往结构不仅是立法的前提,而且也是民族国家运行的先决条件,而这个交往结构的核心就是保持国民的政治一体化和对共同政治文化的忠贞不渝。只有这种国民的政治一体化才能保障他们拥护“交往自由”、“民主程序”以及“法治途径”等“合理的信念”^②。如果泰勒假定任何一种文化都有平等的价值的话,哈贝马斯站在一个规范

① Ibid., p. 134.

② Ibid., p. 134.

式的和理想化的立场上对此给以了虽然不是绝对明确的、但也是断然的否定。在这种情况下,理想的交往结构不可能不是排他性的。事实上,哈贝马斯把当代的族群政治与现代民族主义加以区分,目的是肯定民族主义与民族国家及其共和政治的同构性,至于那些分离主义运动,除非它们重组民族国家,否则它们就必然与民主政治不相容,因而也谈不上民主法治国家内部的“承认政治”和权利平等。

然而,在民族国家体系发生深刻变化的时刻,在国内关系与国际关系难以截然区分的情境中,设想哈贝马斯式的“理想的交往结构”已经变得十分困难了。在全球化的语境中,试图通过“交往”的环节缓解泰勒所说的自由主义政治内部的矛盾,如果不是没有可能,也必然是强制性的。我们不妨从国际关系的范畴来观察自由主义权利理论面临的危机。

三 文明的冲突与万民法

而对全球关系的新的变化和文化多元主义的挑战,即使像罗尔斯(John Rawls)这样的自由主义者也难以保持沉默。继《政治自由主义》(*Political Liberalism*)^①之后,罗尔斯发表了长篇论文《万民法》(*The Law of Peoples*)^②这篇论文把他的“政治的正义”观念适用于国际关系,从而试图论证“政治的正义”观念不仅是国内民主政治的基本原则,而且也是国际关系民主化的基本规范。对于罗尔斯的“政治的正义”概念在国际范畴中面临的困难的分析,也有助于我们理解哈贝马斯的程序主义的自由主义在国内关系中碰到的难题。这是因为当代世界的国内关系与国际关系不仅错综复杂,而且难以截然划分,其中的核心问题仍然是如何在文化差异的语

① John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

② John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn, 1993.

境中确保不同文化的成员之间的权利平等。

在进入对罗尔斯的“万民法”的分析之前,简略提及在中国知识界引起了很大反响的亨廷顿(Samuel P. Huntington)的论文《文明的冲突?》,也许不是没有意义的。这是因为亨廷顿的文章是对未来国际关系的一种规范性分析,而罗尔斯的文章则是对未来国际关系的基础规范的研究。如果罗尔斯的目标是为平等的国际关系提供一种规范原则,那么他至少必须在理论层面论证存在着一种能够化解根本冲突的平等政治原则。《文明的冲突?》一文的核心观点是“新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,而文化将是截然分割人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。^①”亨廷顿用一种规范的方式区别了法国大革命以前的君主冲突、法国大革命后的民族国家冲突、俄国革命后的意识形态冲突,其核心观念在于这些冲突都可以被理解为西方文明的内部冲突,而当代世界和未来的冲突却是文明的冲突,世界政治也因而可以概括为文明的政治。正是在这种文明的政治中,“非西方文明不再是西方殖民主义下的历史客体,而像西方一样成为推动、塑造历史的力量。^②”

有关亨廷顿论文的讨论即使在中文世界也已经数量惊人,我在此无需重复有关的批评和回应。我只想指出如下几点与讨论“平等政治”相关的问题:第一,亨廷顿关于世界冲突模式的规范性描述把“文化差异”作为影响甚至支配经济、政治和军事冲突的根本要素,这从一个不同或相反的方向重复了文化多元主义的问题意识;第二,亨廷顿认为“文明共通性”或“文化差异”已经取代政治意识形态和传统势力平衡而成为国际合作与联盟的基础,因此,文

① 亨廷顿:《文明的冲突?》,《二十一世纪》1993年10月号,总第19期,5页。

② Ibid., p.6.

明相左的世界无可避免是双重标准的；第三，国际的政治组织、经济组织和安全体系虽然假借“世界整体”的名目，但它不过是西方维持其优势、保障其利益、宣扬其政治及经济价值的工具。文明冲突的另一种表述就是国际关系的非西方化。换言之，取代意识形态和其他形式的冲突的文明冲突包含着某种不可调和的性质，因为不同文明的价值具有不可通约的特征。在文明冲突的视野中，自由主义和西方文明的普遍主义无法被理解为一种“普遍的价值”，而只能被看作是假借普遍主义形式的特殊主义。就像联合国和国际货币基金组织赋予符合西方利益的行动以合法性一样，自由主义的价值以“现代价值”的名义赋予西方文化的特殊价值以合法性。亨廷顿明确地站在西方利益的立场陈述问题，但在描述方式上却与许多文化多元主义者如出一辙，尽管他们双方很可能都不太愿意承认。文化多元主义者和亨廷顿都使我们感到：在当代世界的关系中“寻求共识”已经较之任何时代都更为困难了。

亨廷顿的规范式描述意味着，即使暂不讨论具体的经济、政治和军事关系，一项有关国际关系的基本规范的正义理论首先必须满足这样几项条件：第一，它必须能够在保障“文化差异”的前提下消除由此带来的冲突因素；第二，它必须建立一种平等的原则对待不同的文化，从而消除双重标准；第三，这一原则应该有助于消除当代世界的霸权关系，在国际组织和国际关系中实施“承认的政治”。这里的核心是“文化”与“公共性”能否相容？“公共性”的建立能否在保障文化差异的前提下消除双重标准？

罗尔斯的“万民法”(Law of Peoples)指的是适用于国际法及其实践的原则与规范的一种权利和正义的政治观念。这一概念是从待统的“国际法”(ius gentium)概念发展而来，罗尔斯用这一概念表达各民族人民的法律中那些共同的东西^①。他以这些法律为中轴，并用正义的原则对它们加以综合，使之适用于各民族人民的法

^① R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, 1986, p. 27.

律。“这种正义观念将指导各民族的行为趋向另一方向,趋向为其共同利益而考虑的普遍制度的规划。^①”那么,它能否满足这些条件呢?能否提供解决例如亨廷顿所提出的那些“文明的冲突”呢?如果他确实提出了,那么他的方案能否保障权利的平等呢?这里的关键是:能否提出一套既超越文化差异又保存文化差异的普遍的平等原则?这是满足前述三项条件的关键。

尽管《万民法》的篇幅不及《正义论》和《政治自由主义》,但其内部的结构却不仅建立在这两部著作的基本主题之上,而且还包含了这两部著作之间的变化与区别,以及在万民法范围内对“公平的正义”和“政治的正义”这两个主题的限制和修订。《正义论》所假定的与公平的正义相联系的秩序良好的社会是一种非现实的理念,它的所有公民都是基于某种完备性的学说来认可公平的正义观念的。用罗尔斯的话说,他“致力的是把洛克、卢梭和康德所阐释的传统契约理论普遍化,使之达到一种更高的抽象体系。^②”“公平的正义”观念被发展成为一种优于功利主义的选择性的系统正义解释。“这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义信念,并构成一个民主社会体制的最为合适的基础^③。与此不同的是,《政治自由主义》处理的是在多元的现代民主社会中各种互不相容但却合理的各种学说和信念的关系。这些学说和信念中的任何一种都无法获得公民的普遍认可。“政治自由主义假定,出于政治的目的,合理的然而却是互补相容的完备学说的多元共存,乃是立宪民主政体的自由制度框架内人类理性实践的正常结果。”即使存在不合理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说,政治自由主义也决定去包容它们,以使它们不至于削弱社会的统一和正义^④。如果民主社会是一个持久地存在各种宗教、道德

① John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 60.

② John Rawls: *A Theory of Justice*, London & New York: Oxford University Press, 1971, p. viii.

③ John Rawls: *Political Liberalism*, p. vx.

④ Ibid., p. xvi.

和哲学歧异的社会,那么,“正义的共识”就不可能是一种实质性的观点、信仰或理论,而是一种“重叠的共识”(overlapping consensus),即它能被各种不同的、甚至相互冲突的信仰、道德和哲学所接受或核准。罗尔斯在《政治自由主义》的导论中提醒读者注意三项区分的重要性,因为它们构成了“政治自由主义”的基础:在他对《正义论》一书目的的概述中,社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分,没有区分道德哲学和政治哲学;一种普遍范围的道德正义学说也没有与一种严格的政治正义观念区别开来;在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未作任何对比^①。而在《政治自由主义》中所有这三个方面都被严格地区分开来。

作为自由主义的政治正义观念在国际领域的扩展,万民法同样需要处理“公平的正义”的两个基本原则(平等自由原则和机会的公正平等原则),但适用于这两个基本原则的主体发生了变化,即不再是民族国家内部的个人主体,而是当代世界的社会——国家共同体。《万民法》的核心问题是:秩序良好的自由社会与秩序良好的非自由社会如何共处,并遵循一种合理的万民法。罗尔斯所说的秩序良好的社会是和平的而非扩张的;其司法体系能够为人民认可并有其合法性;尊重基本人权。符合这三条原则的不仅是秩序良好的自由社会,而且也包括秩序良好的等级社会,因而这三个条件并不要求某一社会是自由的。《万民法》的更深的目的在于用政治自由主义的宽容原则处理自由社会与非自由社会的关系:“如同自由社会中的公民应尊重他人的完备性的宗教学说、哲学学说及道德学说,只要他们与一种合理的政治正义观念相谐和;自由社会同样应尊重其他由完备性学说所组织的社会,只要它们的政治和社会制度满足某些条件,从而使该社会遵循一种合理的

^① Ibid., p. xv.

万民法。^①因此,万民法是政治自由主义的推论方式的继续。如果以人权作为一种合理的万民法的核心,那么,罗尔斯就必须不仅指明如上所述的三条原则作为宽容的界限,而且还需要论证任何民族都不得以“人权”及其相关标准是“西方的”而予以拒绝。换言之,问题并不在于万民法的中心论点是否合理,而在于罗尔斯通过何种方式才能让不同的民族认可这一中心论点。

政治自由主义从一个假设的封闭自足的自由民主社会状况出发阐释普遍的自由观念,并指出这一观念只包含政治价值而非全部生活,这一点对于万民法完全适用。罗尔斯清楚地意识到,如果不能用一种令人信服的方式把这一观念扩展到不同社会之间的关系,并产生出合理的万民法,那么自由主义的政治正义观念就只能命定地限制在自由社会的政治制度及其文化之中。换言之,尽管“政治的正义”的诸原则是从自由社会的状况中推出的,但它们却不是某种完备性的学说,不应被看作仅仅适用于西方社会的原则,而是普遍的原则。为了论证社会契约论的范围是普通的^②,就必须避免从一种完备性的学说或信念(上帝或理智、道德价值等等)推论出普遍有效性的基础,而应该坚持一种建构主义的方式。“一种建构主义学说是从适用于一个封闭自存的民主社会之基本结构的政治正义诸原则出发,并靠吸纳一系列主题来推演的。如此,它才向前推出未来后代之要求的原则,向外推出万民法诸原则,向内推出特殊社会问题的原则^③。正如“政治自由主义”一样,按照这种原则建立起来的万民法能够容纳不同的完备性学说、宗教和信

① John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 37 ~ 38. 应该特别指出的是,罗尔斯的“人权”概念主要指的是法律应该维护的基本权利,如生存权、安全保障、个人财产权及法治的各种基本要素等,还包括各种特定的良心自由、结社自由和移民权。这种人权概念预设了一种共同善的正义观念和解释以及维护司法秩序的官员们的真诚意愿。这些含义并不要求自由观念,诸如人们首先是公民,是社会的自由且平等的成员,具有公民所有的基本权利等。进一步地说,它只要求人们是社会中具有责任感的合作成员,他们能依其道德义务与责任去决断、去行动。因此,罗尔斯断言:“如果把人权作为由这些条件而来的结果来考虑,也就不能把人权看作是只适合于我们西方传统的或特殊自由的东西拒而不受。由此而言,人权在政治上是中立的。”*Ibid.*, p. 57.

② *Ibid.*, p. 38.

③ *Ibid.*, p. 39.

仰,而且不同文化、宗教和完备性学说共存的状态正是万民法的基本特征。

尽管万民法与国家法以及国际法的区别是明显的,但它的设置方法似乎与国内正义原则的设定方法没有很大差别^①,即万民法的正义原则与国内正义原则一样,都必须从一种带有一层“无知之幕”的“原初状态”的假定中产生,这种“原初状态”作为一种代表设置预设了对于各派都公平的条件,从而保证组织良好的等级社会的代表能够采用与自由社会的代表相同的万民法^②。在国内情况下各理性派别是个人的代表,但现在它们是各民族的代表。假定“政治的正义”的建构过程不再以各种完备性学说、信仰和道德为基础,那么,万民法也并不依赖特定传统如西方传统,而是一种自由社会与等级社会之间的“重叠的共识”^③。

我在此无法详尽地叙述和解释罗尔斯的复杂的推论过程,只能简要地分析这个推论过程面临的困难。这就是,如果希望通过“原初状态”设置出万民法的基本原则,并要求各民族社会接受万民法,那么,它就必须完满地回答下述几个问题:

首先,为什么万民法的产生需要以按照政治的正义原则建构起来的社会为出发点,而不是以世界的总体状况、从全球的原初状态来出发讨论呢?对此罗尔斯含糊以对,只是说可以尝试不同的

① 罗尔斯说:国际法“是一种现存的或确定的法律秩序,在某些方面它可能是不完全的,缺少通常作为国内法特征的有效的制裁方案。相反,万民法是一组政治概念,具有权利、正义与普遍善的原则,这些原则是自由主义的正义观念的全部内容,万民法因扩展及适应国际法而引出,它提供国际法判断所应参照的概念和原则”。“万民法和国家法的区别应当是直截了当的。适用于国内社会的基本结构的正义原则和体现这一结构的现存的政治、社会及法律制度之间的区别是不难理解的,万民法和国家法的区别正和这一情况相同。” Ibid., 43.

② 罗尔斯指出:“有三个条件是很重要的:第一,原初状态公平或合理地代表着各派(或各位公民);第二,它表示他们是有理性的;第三,它表示他们依据适当的理由在可能的原则之间作出决断。由以下三方面我们认定能使这三个条件得到满足:从原初状态中他们所代表的地位的对称性与平等性上,可以看到它公平合理地代表了公民;其次,他们代表的目的是尽可能地寻求作为人们的基本利益,由此看出它是作为理性公民的代表而出现的;最后,它是作为依照适当理由进行决断的公民之代表,假定它所代表的对象程度作为自由平等个人的公民,无知之幕就防止他们的代表去寻求被认为不适当的理由。” Ibid., p.45.

③ Ibid., pp.40~41.

方案并加以权衡。但他的基本理由显然是：他对“公平的正义”的讨论是以国内社会为起点的，而民族作为被政府组织起来的法人团体正以某种形式遍布世界。在这个意义上，万民法的所有原则和标准应该能够为那些对公共舆论有所反省的民族及其政府接受^①。

罗尔斯不是从世界上所有个体构成的原始状态来推出万民法，而是从现有的各个分立的社会来推演，显然是有其考虑的。除了上述理由之外，罗尔斯显然还考虑到了社会与文化的差异问题。“对于包容一切的或全球性的原始状态而言，困难在于自由观念的运用更为困难。因为在这种情况下，我们可能被认为是无视人们的社会文化，而把个人当作是自由的、平等的、有理智的和合理的……这会使得万民法的基础过于狭隘。”^②换言之，要想使万民法获得不同社会的广泛认同，就必须建立一种更为普遍的自由理念，它应该在考虑不同社会之间的差别的基础上提出更加公平的原则，但却不包含民主政体的平等主义特征（即政治自由的公平价值、机会的公正和差异原则）。在罗尔斯看来，万民法的基本原则是自由社会和等级社会共同接受的，它们都被看作是这个世界中平等民族所组成的组织良好的社会中的有良好声誉的成员^③。

其次，即使我们认可罗尔斯的推论前提，仍然需要追问：怎样才能保障不同的民族之间构筑出公平的条件，并通过代表设置规定出万民法呢？更为重要的是，这种设置所许诺的“公平的正义”和平等原则是否能够保障人们的文化差异得到“承认”呢？这里涉及的是“原初状态”假定的平等的性质问题。“原初状态”的“平等”设置是建立在“无知之幕”的基础上的，即各派不知道领土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相对力量的强弱。正如“政

① Ibid., pp. 42~43.

② Ibid., p. 55.

③ 罗尔斯在推演万民法时区分了两种状况，即理想的和非理想的。在理想的状况下，他假定只有两种组织良好的国内社会，即自由社会和等级社会；而在非理想的状况下，则存在其他一些拒不遵从合理的万民法的国家。Ibid., p. 44.

治的正义”要求所有人都应该以一种无差别的(difference-blind)方式相互对待、相互尊重一样,万民法也要求各民族在无视文化差异的情况下以“公平的正义”作为共处的原则^①。换言之,这种普遍主义的平等并不包含泰勒所谓“承认的政治”的意思。“承认的政治”坚信,对于特定认同的承认与尊敬是任何一种社会安排的前提条件。如前所述,“承认的政治”也是从现代平等观念中延伸出来的,但它无法在“无知之幕”背后确定平等的条件,因为“无知之幕”的特征就是遮盖群体的文化认同、社会立场或政治经济条件。从这个角度看,罗尔斯的正义理论并不必然创造出作为现代民族国家的社会主体性的一部分的相互尊敬,“无知之幕”创造出的平等状况并不是对差异的认可^②。即使人们可以不承认“承认与认同的伦理学”所要求的那种具有公共可见度的政治,即承认特定的人群及其成就的独一无二的认同和尊严,但很显然的是,如果认为一种正义理论的设置能够消解当代的“文明的冲突”,并在万民法的基础上建立平等的政治关系,其可能性微乎其微。

这样的叙述很可能被看作是从现实的层面对规范性理论进行的批评,在理论的层面是无效的。但我想指出的是,这一批评的有效性一定程度上是建立在罗尔斯的理论方式和他的目标的内在矛盾之上的。罗尔斯的《万民法》与他的《政治自由主义》一样,都是面对文化多元性的现实和文化多元主义的挑战的产物,在某种意义上,他的确如哈贝马斯批评的那样,是以放弃认识的确定性为代价来获得其正义观的中立性^③。与此同时,罗尔斯试图赋予他的“公平的正义”概念以政治性的时候,承续了《正义论》提出的“原初

① 罗尔斯在《正义论》中曾经讨论过“民主的平等和差别原则”的问题,但这里的差别原则并不能保障群体的独特性问题。(see John Rawls: *A Theory of Justice*, pp. 75 ~ 82.)事实上,在万民法的范围内,罗尔斯认为差别原则仅仅适用于民主社会的国内正义,它无法解决各社会之间的不利状况这一普遍性问题。See “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 62.

② see Benjamin Lee: “Toward a Critical Internationalism”, *Public Culture*, spring, 1995.

③ see Jürgen Habermas: “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, March 1995. 关于罗尔斯与哈贝马斯的论争,参见何怀宏:《寻求共识——从“正义论”到“政治自由主义”》,《读书》,1996年6月。

状态”(the original position)和“无知之幕”(the veil of ignorance)的假设前提,而这个假设前提在“政治的正义”的层面却是无法得到合理证明的。哈贝马斯在讨论《政治自由主义》一书时,曾经批评“无知之幕”是一种人为的“信息限制”,它意味着人们从一开始就被剥夺了自由言谈和思想表达的权利^①。这一批评在“万民法”的推论过程中同样适用,因为“无知之幕”无法建构出一种透明的政治模式,从而各民族社会的独特性及其政治观无法参与到万民法的基本原则的建构之中。正如艾克曼所说,“原初状态”和“无知之幕”不能成为政治自由主义的合理性前提。因此,罗尔斯要么放弃“无知之幕”的假设前提,要么放弃政治自由主义^②。

万民法和政治自由主义把它的政治的正义观念当作合乎理性的观念面不是真理加以讨论,目的在于回避西方中心主义或其他价值中心主义的陷阱^③。但是,不仅“原初状态”和“无知之幕”的预设包含了排斥性的内涵,而且“重叠的共识”本身也不可能对各种信念、道德和哲学采取不偏不倚的态度。罗尔斯没有意识到的是,只是在政教分离的欧洲政治传统内部,才有可能把诸如信仰、宗教和道德问题放置在“政治”之外加以考虑,从而“政治的正义”不可能是真正超越特定传统的,它仍然是一种实质性的观点^④。在涉及各种不同的文化价值与政治价值的冲突时,罗尔斯坚持各种非政治价值必须服从于政治价值,从而他的“重叠的共识”的中立性变得极为可疑。宣称“政治的正义”观念是惟一的超越一切完备性的信念、道德和哲学的普遍理论,其隐含的排斥性决不亚于哈

① Ibid.

② see Bruce Ackerman: "Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, July 1994. 关于艾克曼的评论以及哈贝马斯对罗尔斯的“无知之幕”的预设的讨论,参见万俊人:《政治自由主义的现代建构》一文。

③ John Rawls: *Political Liberalism*, p. xx.

④ 事实上,罗尔斯在《政治自由主义》一书中不仅反复地提及“政治的正义”观念与西方思想传统的历史联系,而且他正是在这一传统中阐释这一观念的。在回答哈贝马斯的批评时,他承认“公平的正义”属于自由主义传统和民主社会的政治文化,它既不可能是形式的和普遍的,也就必然是实质的。see John Rawls: "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, March 1995.

贝马斯的程序主义的权利理论。政治自由主义的这些内在矛盾不仅同样包含在罗尔斯所构想的“万民法”当中,而且由于“公平的正义”运用范围的扩大更加暴露出自身的危机。这是因为既然罗尔斯在《政治自由主义》一书中承认“政治的正义”与西方政治传统具有密切的关系,那么,他如何能够宣称这一观念不仅适用于国际关系,而且还能够符合平等的原则呢?

从《正义论》到《政治自由主义》到《万民法》,罗尔斯的“公平的正义”观念不断地得到修正和限制。如果说《正义论》的平等主义取向得益于60年代民权运动以及其他下层阶级要求平等的社会运动,那么,《政治自由主义》显然也从多元社会的现实和文化多元主义的各种诉求中获得了某种进行自我反思的契机。《万民法》在一个更为广泛的范围内体现了这种反思。罗尔斯坚持政治自由主义和万民法都不能从一种完备性的学说和信念中推演出来,明显地表达了对于启蒙运动以来贯注于伦理和政治思想中的西方中心主义的警惕,尽管万民法的推演过程表明他并不能真正摆脱西方中心主义。《万民法》的基本原则乃是特定政治传统的产物,它也未解决当代世界的那些基本问题,但我们仍应把《万民法》看作是一项积极的成果。例如,他对人权的界定不是从一种普遍主义的人性理论出发的,而是把人权理解为一个秩序良好的政治制度的起码标准,从而基本人权问题与政体形式分离开来了(如西方民主政体或其他政治体制)。在这个意义上,罗尔斯提醒我们应该注意这个万民法大纲“与拒绝自由观念的宗教性及扩张性国家所理解的万民法之间的差异。……万民法的自由观念并不要求秩序良好的等级社会放弃其宗教制度而采取某种自由制度”,它也丝毫不能证明采取经济制裁或武力干涉迫使秩序良好的等级社会改弦更张的正当性^①。我们可以把这些看作是自由主义理论自我反思的结果。

^① John Rawls: "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 66 ~ 67.

然而,我们还是应该提及,万民法的代表设置是以理想的民族国家和民族国家体系为模型的。罗尔斯解释说,民族政府在负责维护领土完整、决定人口政策、保持环境的统一时,它就是该民族的代表和有效机构。“这一看法必须求助于财产所有权制度,除非某一确定机构有责任维持财产并承担不维持所造成的损失,否则这些财产就会趋于损失。在这种情况下,财产指的是民族的领土及其永久生养人们的能力,而机构则是指按政治性组织的民族自身。^①”这一设定迄今为止并未丧失效用,但它的局限性已暴露无遗。首先,在跨国资本主导世界经济活动的历史时期,民族国家的功能已经开始发生变化,这一点已如前述。其次,像北约这样的军事组织的变化和其他一些区域性的经济组织的活动也已经表明,民族国家作为一个独立的政治、经济和军事实体的含义正在改变。正如亨廷顿已经提及的那样,联合国等国际组织不过是美国和西方大国操控的舞台。一个相对完备的万民法,必须考虑这些新的和旧的世界关系,并把它们作为建立合理的平等的原则的另一个参照点。第三,从民族社会的单一结构出发推演政治的正义和万民法不仅掩盖了上述不平等的国际关系,而且也忽略了不同民族社会之间的互动关系。罗尔斯在讨论“非理想理论:不利的状况”时,把贫困社会中的巨大的社会罪恶归罪于强制性政府、腐败的权贵、由非理性宗教所造成的妇女的屈从等等,从而论定这些民族社会的困境全都隐藏在社会的背景结构当中。对于那些把国内危机转嫁给外来力量的国家统治者来说,这样的观点包涵了深刻的批判性。然而,当代世界的国内关系和国际关系错综交织,其经济政治结构是和殖民主义时代以来的全球历史密切相关的。对于致力于当代国际关系的研究来说,回避这种不平等的世界历史关系,而把这些状况仅仅归罪于特定民族社会自身的文化、宗教和政治结构,不仅无助于消除这些罪恶,而且也可能掩盖了另一些罪恶。

^① Ibid., p. 43.

《万民法》没有触及这一类问题,在作者建构的图式中也不包含这方面的内容。罗尔斯思考万民法的焦点始终是“民主国家”如何“宽容地”对待“等级社会”,这多少让人觉得没有切中等级化的国际关系的要害。因此,一项范围广泛的万民法基本上不能从一个秩序良好的社会内部的政治正义中推导出来,相反,它应该建立在一种对于当代全球关系形成的历史的反思之上。

四 文化、市场社会与公共性问题

自由主义的权利理论体现了一种普遍主义的原则,现代法律概念则被认为体现了自由主义的这种集正确性与公正性为一体的合理性。它不仅包含被广泛追求的权利意义上的公正性,也包含着通过确立一般性和抽象性的规范建立起来的法制^①。然而,无论在民族国家内部,还是在世界范围内,种族、性别、下层群体的集体性要求,以及当代世界结构及其运行规则的变化,都构成了对这种普遍主义的权利理论和正义观的挑战,因此,我们不得不考虑“文化与公共性”的关系问题。我在第一部分已经分析过当代世界的两个似乎相互冲突的现象,即跨国资本与国内资本的共同运作已经改变了民族国家体系的内在结构,而世界各地出现的国内或国际的分离主义运动则包含了文化上的“内卷”倾向,这两个方面似乎共同预示了一个结果,即自由主义理论所预设的或吁求的那种“公共性”正在土崩瓦解。

讨论公共性丧失的途径之一,是观察现代民主国家的政治状况以及相应的民主理论。按照泰勒的分析,现代民主过程中出现了两种不同的失败的类型和理论,它们共同的特点是公民的民主参与能力的削弱,或者公民与国家之间距离的扩大。第一种类型

^① Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the public Sphere*, p. 53. Cambridge, Massachusetts: the MIT Press, 1991.

是,国家丧失了理解和满足公民的需求和欲望的能力,越来越受到自己内部的权力运作、官僚程序或精英政治所左右,因而出现了普遍的政治冷漠,最终使得这个制度本身出现了合法性危机。第二种类型是某些右派政治运动的特征,其主要的表现是扩大国家与人民之间的距离,不是通过改进权力机关对公民需求的敏感来解决问题,而是大幅度地减少政府对人们日常生活的干预^①。后一种模式在当代中国集中地体现为有关市民社会的政治想象。“在任何有所作为的市民社会中,都存在着两种机制。自从18世纪以来,相关议题的著作便对这两种机制赋予十分崇高的地位。其中一种是公共领域。在公共领域中,整个社会透过公共媒体交换意见,从而对问题产生质疑或形成共识。另一种则是市场经济,主要功能在于经由谈判达成互惠的协定。^②”在公共领域为商品流通或国家所控制的情况下,右派运动总的说来倾向于不受干涉的市场理论。在政治层面,它极有可能犯西方国家自由主义民主的通病,即扩大国家与民众的距离,最终导致民主参与的丧失。

民主政体的公共性丧失是和公共领域的结构性转化密切相关的。哈贝马斯曾说,“公共性原则在功能上的转移是建立在作为一个特殊领域的公共领域的功能转移的基础之上的。这种转移清楚地体现在公共领域的突出机制即报刊的转化之中。一方面是报刊的商业化,商品的流通和信息的交流达到了同等的水平,在私人生活内区分公共领域和私人领域的明确分界模糊了;另一方面,公共领域完全不再是私人领域的一个独特部分,而这是维持其机制的持久的独立性的惟一保障。^③”哈贝马斯设想的公共领域的自由主义模式产生于长期的历史分化过程,最后呈现为一个由私人集合而成的公众的领域。现代宪法中表明基本权利的那个部分提供了公共领域的自由主义模式的形象:它们保证社会是一个私人自主

① 泰勒:《公民与国家之间的距离》,《二十一世纪》1997年4月号,4~5页。

② 同上,6页。

③ Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 181.

权的领域;反对它成为一个限于一些功能的公共权力;在这两个领域之间,存在着一个私人的领域,它们集聚而成为公众,并作为公民调节国家与资产阶级社会的需要,目的是在这种公共领域的调节下将政治权力转化为“合理性的”权力。在这个过程中,日常性的报刊起着重要的作用^①。

但是,当代世界的公共领域一直在经历着根本的变化:首先,随着商业化的发展,公共的边界超出了资产阶级的范围,公共领域因而失去了它的排他性。过去被推入到私人领域的冲突现在进入了公共领域;公共领域逐渐成为一个利益调节的场所;群体需求不能指望从自我调节的市场中获得满足,转而倾向于国家调节。换言之,公共领域得以形成的那种公/私分界模糊了。其次,法律几乎不能理解为产生于通过公共讨论而达成的私人意见的一致,而明显地产生于利益群体的集体斗争,它们或多或少地以不加伪装的形式在私人利益之间达成妥协。“今天,正是社会组织在政治公共领域中处理国家行为,无论是通过政党的作用还是直接与公共行政相联系。由于公、私两个领域的联合,不仅政治机构在商品交换和社会劳动领域承担了一定的功能;而且与之相反的社会权力也获取政治功能。这导致了公共领域的‘重新封建化’。”^②

公共领域的“重新封建化”加重了文化不平等,这是因为在资本的运作和社会再分配过程中,族性问题本身也是直接参与社会分层的重要因素。那些最大规模地控制资本的国家 and 集团,也最大规模地控制了国内和国际的公共舆论。少数民族、妇女和其他下层社会阶层,如国际关系领域中的第三世界国家,不仅没有参与制定分配规则的权利,而且也很难享有公共领域中的发言权。哈贝马斯曾经谈到德国统一以后由于各自的历史命运而形成的东西德人民之间的关系问题,他说:“前东德人民蒙受了种种屈辱,他们

① 参见哈贝马斯:《公共领域》(1964年),汪晖译,《天涯》,1997年第3期。The Structural Transformation of the Public Sphere, pp.27~56.

② Ibid.

根本没有自己的代言人和独立的政治公共领域；他们面临着新的忧虑：他们为了统一作出了举世瞩目的贡献，然而现在，他们心中却积郁着无穷的怨恨。^①在这里，由于各自的历史命运面形成的文化的和政治的差异成为公共领域入场规则的重要依据。

当代德国涉及的还仅仅是相当短暂的历史差异，那些在更为漫长而复杂的历史中形成的族性问题无论对国内政治还是国际政治都具有重要影响。早在 70 年代，格拉泽(Nathan Glazer)和莫伊尼汉(Daniel Patrick Moynihan)编辑的《族性：理论与经验》(Ethnicity: Theory and Experience)一书就曾指出：“新的社会分层在很大程度上与族性有关。它可能一直是如此，只是由于对财产关系的偏见妨碍了我们认识族际关系，它或者被看作是财产关系的衍生物，或者被视为史前时代的残留物。但是，我们已经看到，南斯拉夫共产党人为了实现波黑、克罗地亚、马其顿、黑山、塞尔维亚和斯洛文尼亚之间平等的发展和相同的生活水准的努力是怎样的徒劳无功，……我们也看到，当大俄罗斯人标榜苏联境内族群平等时，华盛顿的乌克兰人却在俄国的大使馆门前示威，莫斯科的犹太人则要求移居以色列。由此看来，财产关系才是衍生物，族性才是社会分层的根本动力。我们的假设是：在共同环境里，族群所具有的不同规范造成了它们之间不同的成功水平——在这里，是群(group)导致社会地位差别。这一现象可以广泛地存在于财产关系减弱中的发达资本主义社会，也同样存在于废除了财产关系的共产主义和社会主义社会。^②”也许我们没有必要用族性问题掩盖财产关系和政治公共领域中的资源分配，但是，对族性以及与之相关的文化诉求的有意无意的忽视无疑是当代公共性丧失的极为重要的表征。

关于民主实践的危机的讨论如果仅仅限制在政治层面，就无

① Jürgen Habermas: "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", *Multiculturalism*, pp. 146 ~ 147.

② *Ethnicity: Theory and Experience*, Edited by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, With the assistance of Corinne Saposs Schelling, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975. 这里采用了东来:《Ethnicity(族性):从国内政治到国际政治》一文的译文,见《读书》,1996年8期,13~14页。

法清楚地解释市场社会与民主政治的关系。正如哈贝马斯描述的,针对专制统治提出的各种普遍而抽象的法律概念和要求产生于资产阶级公共领域的政治意识,而这种公共领域本身则建立在公共与私人之间的严格分界之上。民主实践的失败一定程度上可以从公/私范畴的变化中给予解释。资产阶级公共领域的特点是由私人集聚成为公众,由于资产阶级是私人,因此他们没有统治权。然而,市场社会的发展改变了资产阶级作为私人的这一特性。“我们把市场领域称之为‘私的’(private)领域,把家庭领域称之为‘私人的领域’(intimate sphere)。后者被认为独立于前者,而实际上却深深地卷入了市场的需求之中。……作为一种私人,资产阶级是双而一体者:他是物品和人的所有者,同时他又是众人中的一员,即资产者和个人。……成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重角色,即作为物主和人的虚构的统一性基础之上。^①”换言之,市场社会逐渐瓦解了资产者作为抽象的人的方面,现在作为私人领域的经济活动本身已经成为公共生活的核心部分。私人的领域现在成为公共的领域,它所遵循的规则却是利益均衡的规则。公共讨论形同虚设,所谓“公共意见”成为利益集团操作和控制的领域。“洛克关于保护财产的基本模式以‘所有制’的名义自然而然地将生命、自由以及全部财产一览无遗;因此,政治解放与‘人的解放’——按照青年马克思的划分——在当时很容易统一起来。^②”这样的乐观主义今天听起来不免有几分奇怪。看看遍及世界各个角落的跨国公司、多国公司和各种形式的大资本,他们正在以“不受干预的市场”和“市民社会”作为舞台,不仅与民族国家相互合作操纵整个经济运作和利益分配,瓜分社会财富,而且也以立法形式实施社会控制。在政治公共领域中,“私人”已经彻底消失,政党和大的利益集团成为惟一的合法

① Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p.55.

② *Ibid.*, p.56.

代表。在东亚地区,有些刚刚产生的民主政治已经为明显的政党政治所笼罩和操纵,另一些经过艰苦斗争建立起来的民主政权已经成为大资本操控的牺牲品。更为明显的是,民族国家与大资本达成妥协,重新构筑当代社会的政治、经济和文化结构。

我们不必急于提出诸如“谁的公共性,何种公共性”的问题,或者担心“公共性”概念可能瓦解文化差异。在我看来,公共性的丧失与文化差异的抹煞乃是同一事件,它们都发生在现代社会运行的基本规则内部。阿伦特把公共性看作是世界本身,她的比喻也许能够恰当地表达“公共”的含义:共同生活在世界上,这从根本上意味着,事物的世界处于共同拥有这个世界的人之间,就如如一张桌子被放置在围着它坐在一起的人之间一样;世界像每一个中间事物一样,都同时将人联系起来和分离开来。按照这个比喻,公共性的丧失就变成了:“他们之间的世界已经失去了将他们聚集在一起、将他们联系起来和分离开来的力量。这种情况非常怪异,就好比在一次降神会上,一群人聚在一张桌子的周围,然而通过某种幻术,这张桌子却突然从他们中间消失了,两个对坐的人不再彼此分离,与此同时也不再被任何有形的东西联系在一起了。”^①这就是现代社会的写照。

所谓“现代社会”亦即是市场社会或大众社会。阿伦特(Hannah Arendt)曾经断言:“近代意义上的私人生活,就其最实质的功能——即保护个人的东西——而言,不是作为政治领域的对立面,而是作为社会领域的对立而而被发现的,因此它与社会领域之间的关系最密切也最真实。”^②在这里,阿伦特所谓个人与社会的对立包含了两方面的意义。首先,社会的兴起与家庭的衰落几乎同时发生,家庭单位被吸纳到社会的群体当中去。古代人将专制独裁统治看成是家庭的组织手段,而现代社会秩序却是一种无人统治。

^① Hannah Arendt: *The Human Condition*, Garden City & New York: Doubleday Anchor Books, 1959, p. 48.

^② *Ibid.*, p. 35.

“这个所谓‘无人’并不因为失去了人格特征而中止其统治,它既代表着沙龙里的上流社会的假定的意见一致,也代表着整个社会在经济方面的一致利益。……正如我们从最具社会特性的统治形式,即科层制……中所了解的,无人统治并不一定意味着没有统治;无疑,在某些特定的情势下,它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式。^①”其次,“社会在一切情势下都实现了平均化,平等在现代世界里取得了胜利,而这种胜利仅仅从政治上和法律上表明了对如下事实的承认:社会已经征服了公共领域,区分和差异已经变成了个体的纯属私人的东西。^②”阿伦特认为近代的平等是以内在于社会中的顺从主义(conformism)为基础的,而这种顺从主义奠定了近代经济学的基础。经济学的科学地位建立在如下基础上,即人成为社会生物,并一致遵循某些特定的行为模式,从而使那些不遵守规则的人能够被看成是反社会的或反常的。这种适合于统计学的整齐划一的行为方式与“利益的自然和谐”这一自由主义假设风马牛不相及。在这一意义上,我很怀疑,如果不触及现代社会的统治形式,不触及市场社会的基本的顺从主义,哈贝马斯所假设的那种建立在“交往”基础上的“个人的社会化”能够包容“文化差异”。“差异性”是和现代社会的基本构造方式背道而驰的。

公共性不是某种人类的共同本性的产物,它的存在依赖于“共同世界借以呈现自身的无数视点和方面的同时在场,而对于这些视点和方面,人们是不可能设计出一套共同的测量方法和评判的标准的。……被他人看见和听见的意义在于,每个人都是站在一个不同的位置上来看和听的。这就是公共生活的意义。……当共同世界只能从一个方面被看见,只能从一个视点呈现出来时,它的末日也就到来了。^③”公共性存在于不同的视点及其相关关系,无论是视点的单一化,还是相关关系的消失,都会导致公共性或我们

① Ibid., p. 37.

② Ibid., p. 38.

③ Ibid., p. 53.

共同生活的世界的毁灭。换句话说,公共领域的丧失并不意味着一种“私人性”的复活,也不意味着“差异性”占据了主流。相反,正如差异性与认同相反相成一样,私人性与公共性无法分割。当艺术家或艺术的欣赏者丧失了他们的私人主体的体验时,艺术的公共性也就丧失了。正是在这样的时刻,金钱成为“客观性”的唯一基础。那些把“公共性”的丧失理解为“差异性”的罪过的人们,看来没有理解公共性与差异性之间的内在的相关性。

传统社会主义的国家实践剥夺了人的私人生活和私人空间,许多人因而随即转向市场社会,并为“私人生活”唱赞歌。他们不愿承认的是:市场社会正在以它独特的方式消灭公/私的分界,消灭文化的差异,把我们置于金钱的“客观性”之上。在那里,一切得到了换算和衡量,我们由此处于一个既无联系、又不能分离的世界上。市场社会是如何把“私人领域”转化成为“社会的”领域的呢?我们首先可以从市场社会中的财富的性质加以观察。阿伦特在《人类状况》一书中对私人财产所作的精彩分析,使这位反极权主义斗士的结论听起来像是对大众社会的审判。在她看来,财产与财富具有截然不同的性质,财产意味着在世界的某个特定地方拥有自己的处所,因此也就意味着归属于政治共同体;而财富却是个人在整个社会的收入中所占的份额。当代富裕社会的本质是无财产的。“个人对财富的占有,如同积累过程的社会化一样,归根结底不会尊重私有财产。一切意义上的私人性都只会妨碍社会‘生产力’的发展,因此私有制必须被推翻,而代之以社会财富的越来越快的增长过程。这一认识并非马克思的发明,而是这个社会的本质所在。^①”

由于苏联、东欧国家社会主义的失败和中国朝向全球市场的改革,自由主义已经成为规划和构想国内和国际政治经济关系的主要理论资源,人们正在为市场社会的到来而欢呼。但与此同时,

^① Ibid., p. 59-60.

自由主义却陷于前所未有的困境之中,在这一思想的内部也产生出了众多的流派。国家社会主义的失败掩盖了自由主义自身面临的危机,也使许多人无法理解社会主义与自由主义的历史联系。只要认真地研究社会福利国家的制度设计,回顾本世纪以来劳工运动的成就,以及遍及世界的民族解放运动,我们能够更为复杂地看待社会主义运动与自由主义的历史关系。例如,如果没有社会主义运动、特别是争取社会经济平等的下层社会运动,当代世界将是一个更加不平等的社会结构;如果没有民族解放运动,联合国将比今天更加受控于几个霸权国家。事实上,正是在各种社会运动和社会冲突的语境中,罗尔斯这样的自由主义者所设计的理论才表现出如此强烈的平等主义的取向,以至让人从中感到了某些社会主义的气息。初期的自由主义和社会民主主义“是从市民解放运动和欧洲工人运动中产生出来的,它们的目的无疑都是要保护下层群体的权利,以便阻止社会分化成不同的阶级。只是在反对剥夺社会平等机会的集体压迫的斗争中,自由主义的社会改革运动才表现为社会福利国家普及公民权的斗争。国家社会主义垮台之后,惟一的出路事实上也就在于改变雇佣劳动者的依附地位,使他们拥有参与到社会和政治中去的权利,从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件应当通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。^①”20 世纪的历史表明,资本主义和社会主义的国家实践都没有摆脱等级化的模式,它充分地证实了现代性对于全球历史的意义。正是在这个意义上,我们必须把对传统社会主义的反思同时作为对于现代性问题的反思。那些认为资本主义模式能够解决现代中国问题的看法,又一次地陷入了历史织就的陷阱。

然而,在我们的生活中弥漫着一种奇特的氛围,似乎腐败和严

① Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 108 - 109.

重的社会不平等不过是合理的社会秩序的必要代价,“市民社会”或市场社会能够自然地把我们带入到公正、民主和幸福的时代。他们鼓励通过实际上受控的市场重新制造社会不平等,嘴里说的却是“不干涉主义”。需要追问的是:为什么这些理论家对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默?如果历史上曾经有过、并且仍然存在着“庸俗的马克思主义者”的话,他们就是“庸俗的自由主义者”。他们拒绝对实际的历史关系进行批判性思考,拒绝从当今世界的变化中理解自己的社会。但是,特定的社会姿态本身的含义也会随着历史的变化而变化,昨日是批判的斗士,今天也可能正是新秩序的辩护士。我们是否需要扪心自问:我们真的甘愿如此吗?

(汪晖:中国社会科学院文学研究所 研究员)

谁之公共性？

罗 岗

如果要对当代中国的现状作出切中肯綮的诊断，那么任何整体性或化约式的论断都难免捉襟见肘。就拿近年来一度非常热闹的“市民社会”的讨论来说吧，提倡者相当一致地认定，20年来中国政治、经济和社会的变迁，已经或正在催生出一个理想状态的“市民社会”，并最终导致国家和社会之间的良性互动^①。这场讨论的动因除了出于从理论上解释当代社会状况的需要，更多的恐怕应和了80年代末苏联东欧剧变后，西方学术界重新燃起的对“市民社会”的兴趣。正如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)指出的那样：“20世纪的‘市民社会’理论，首先应用于东欧政治的论述中。东欧人民所被剥夺的、所斗争以求重建的，被称为‘市民社会’^②”。然而在中国的语境中，“市民社会”的斗争性被巧妙地抹去了。按照一般的理解，“市民社会”的吁求无疑是指向“公共领域”的重建，在哈贝马斯(Jürgen Habermas)那儿，“公共领域”是一个相当宽泛的概念，尽管《公共领域的结构转型》一书就像英译本的副标题所标示的：“论资产阶级社会的一个范畴”，它关注的是“资产阶级的公共领域”，但在该书的序言中，哈贝马斯同样强调了另外两种“公共领域”，即“历史发展过程中似乎遭到压制的平民公共领域”和

① 有关“市民社会”的讨论，参见邓正来《国家与社会——中国市民社会研究》，四川人民出版社1997年11月版。

② 查尔斯·泰勒《原民间社会》，文一郡译，载《社会主义——后冷战时代的思索》甘阳编，香港牛津大学出版社1995年版。

“工业社会中靠赢得公民投票维持的高度专制的公共领域。”^①中国的“市民社会”论者在使用“公共领域”这个概念时并没有加以仔细地分梳，更谈不上厘清它背后蕴含的丰富的社会历史涵义，而是随意地把它当作一个中性术语胡乱使用，完全遗忘了概念内部的紧张和冲突，譬如“平民公共领域”与“高度专制的公共领域”之间的张力。即使在哈贝马斯的原意“资产阶级的公共领域”上运用这一概念，也必须意识到它隐含的批判意识。哈贝马斯一方面从历史学的角度翔实地讨论了“资产阶级公共领域”起源于英国 17 世纪末和法国 18 世纪的独特历史条件，另一方面则在当代政治的意义上将“资产阶级公共领域”当作衡量现代社会的抽象标准，他认为，当代民主制度已经大体丧失了近代早期的英国和法国的“资产阶级公共领域”形态的理性和道德力量，广告和利益集团的摆布，已经取代了早期的理性讨论和公共意见。因此，“市民社会/公共领域是政治概念；驱动形成这些概念的‘意图’，既非‘道德和哲学的’，亦非‘社会学和历史学的’，而是社会发展阶段的历史性所赋予的政治批评。”^②

上述的辨析其实有些多余，中国当代的“市民社会”讨论之所以显现出如此水平，不仅仅由于理论上的粗疏，同时是由现实的位置所决定的。被置放在国家与社会的二元格局中的“市民社会”的论述，如果说针对专制社会的全能主义(Totalism)还具有某种批判能力的话，那么当它面临 90 年代转型后的市场社会，却不仅丧失了批判的活力，而且变成了对现行市场状况的另一种辩护。因为伴随着“市民社会”浮出历史的地表，似乎暗示一个不受干预的“市场”，一个强大独立的“中产阶级”正式形成。在欧洲历史的脉络中，中世纪以来的社会身份问题随着现代经济的形成而获得解决，

① 哈贝马斯《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，学林出版社 1999 年 1 月版，以下引用该书，不再注明出处。

② 阿里夫·德里克(Arif Dirlik)《当代中国的市民社会与公共领域》，载《中国社会科学季刊》(香港)，1993 年总第 4 期。

“视社会为一个‘经济体系’，就为社会拥有政治以外的身份这一观念，带来了新的转折和新的力量。现在，我们社会生活的一个方面被定义为‘经济’，‘经济’的运作，就像一个社会，而此社会是潜在地远离政治的。^①”但“远离政治的”社会并非一个理想的社会，“经济”以及与此相伴的“市场”的膨胀，同样是一种相当骇人的奴役力量，哈贝马斯所谓官僚体制借技术效益之名“将生活世界殖民化”，即是明证。更何況晚清以来“国家”、“社会”和“市场”的错综关系，恰如汪晖所言：“以发展经济为理由而加强统一国家的力量，成为自晚清以降中国历史中的重要现象。国家的强大的组织和干预能力恰恰起源于市场社会的基本逻辑中。民族国家和民族国家体系应该被理解为国内市场和国际市场关系的政治结构，这个政治结构不仅保护（也经常试图支配）市场社会的运作，而且也调节市场与社会之间的冲突，因为它本身就是市场社会的一个内在因素。因此，对于国家控制或社会控制的研究必须重新建立在对市场社会的活力方式的持久的和广泛的观察之上，因此市场和国家的关系从来不能简化为一种二元论的关系。^②”中国的“市民社会”论者将“市民社会”视为“市场社会”运作的一种成果，并非没有道理，近20年来“市场”因素的参与的确促使了社会阶层的流动和社会资源的重新配置，并且具备了催生某种新阶层的可能，但孤立地强调“市场”，特别是试图掩盖甚至抹煞“市场”和“国家”的内在关联，却是大有问题。当“市民社会”依托于一个似乎清白无辜的“市场”时，它在历史上曾经具有的斗争性就丧失殆尽了，一方面“市场”成了一块远离政治的净土，“经济”构成公众生活的重心，自由、民主、平等、公正等一系列要求仿佛能在经济领域得到先天的解决，却完全忽略了这些价值无时无刻都是人们在政治、社会、文化当然也包括经济等诸多领域斗争和争取得来的结果；另一方面，20年来中

① 查尔斯·泰勒《原民间社会》，文一郡译，载《社会主义——后冷战时代的思索》甘阳编，香港牛津大学出版社1995年版。

② 汪晖《“科学主义”与社会理论的几个问题》，载《天涯》，1998年第6期。

国最大的获利集团——用西方惯用的术语称之为“新富人”(New Richer)的那个阶层——假借“市场”签署的通行证,把自己打扮成“中产阶级”,这样即使那些来路不明的财产获得了某种稳妥的安置,又有可能在新一轮的利益博弈中占得先机。因为“中产阶级”在理论上和历史上与“市民社会”以及“公共领域”的内在关联,使他们好像代表了中国现代化的方向,并且进一步强化了这样一种印象:只有经济上获得成功才有权对政治或其他领域发言。

对这一利益集团的来龙去脉,特别是权钱交易的重重内幕,需要相当深入和细致的实证研究。在我的印象中,几年前王朔就用非常直白的方式提示出这一阶层的特质:“实际上我以往写的是解放以后形成的大院文化,跟老百姓文化没太多关系,有交流关系,但不是老百姓土生土长的关系,大院文化这批人改革开放前经济上属于中产阶级水平,比一般的工人,农民生活要较好一点儿,精神上呢,是所谓‘流氓’的精神,这是从暴动、革命到造反这么一系列下来的,……我觉得这个阶层特别是1985年以后逐渐瓦解、崩溃、新兴的中产阶级有一部分是从这个阶层出来的,这个中产阶级正在形成中。……实际上我一直在等着这个阶层真正成形,有自己的语言方式,有自己的价值观,有自己的审美观,有自己的所谓逻辑,有自己的趣味,……这些人的趣味实际上是挺影响中国大众的趣味,但现在写这些人还是有点儿拿不太准,但是最近已经越来越清楚他们那些代表性的语言,在价值观上当然是认为金钱关系是最干净的关系,这些新的东西全都出现了。^①”这番描述比许多巧言令色的社会科学研究更鲜明地指出这一阶层与体制千丝万缕的纠缠,它的兴起恰恰是和“市民社会”的讨论相互表里,并且呼应了当今方兴未艾的自由主义论述。不必援用社会学家的调查数据^②。我们凭直觉就能认定,所谓“中产阶级”只不过是极少数既

① 王朔《我为何搁笔三年执起导筒》,载《文汇电影时报》,1995年12月23日。

② 关于新时期中国各阶级阶层情况的详细调查,参见李培林主编《中国新时期阶级阶层报告》,辽宁人民出版社1995年12月版。

得利益者的代名词；也不必想象在没有独立的舆论空间，无法形成共同的公众意见的情况下，中国的“市民社会”论者所允诺的“公共领域”是何等的脆弱，不仅极易被体制所吸纳，更可能被体制所利用，形成哈贝马斯再三警告的“公共领域的‘再封建化’”——“靠赢得公民投票维持的高度专制的公共领域”；更不必考虑倘若上述状况真正成为了现实，会出现怎样一种全民政治冷感，社会严重不公的现象。单就一点而言，“市民社会”的讨论由经济而政治的推衍方式，无非是有财产权方有参政权的论断，与当代中国自由主义的论述符若合节：“自由主义的‘基本原则’是：‘无财产即无自由’、‘无代议士则不纳税’。”^①这一原则不仅成为论断当下中国问题的标准，而且也是规划中国未来的前景和叙述中国历史的依据。在一篇著名的讨论近代上海市民意识的文章中，作者开宗明义地引用了美国学者罗·维廉(William I. Rowe)关于现代中国的公共领域的论述，并且极其明快地将其表述为两个方面：“一是‘不出代议士，不纳租税’(notaxation without representation)。……一是由从一己之私变为关注全市之公，热心公益，关心有关公众之事。”^②由此可见，当代中国自由主义与“市民社会”、“公共领域”的论述既在知识资源上相互支撑，也在历史叙述中互为舆援，更在现实问题上遥相呼应。但这个看似严整的话语其实难以掩盖它内在的矛盾，由财产权所决定的公共参与无论在近代上海还是在当代中国，都是以牺牲绝大多数人的参与权为代价的，“市场社会正在以它独特的方式消灭公/私的分界，消灭文化的差异，把我们置于金钱的‘客观性’之上。在那里，一切得到了换算和衡量，我们由此处于一个既无联系，又不能分离的世界上”，问题的严重不止于此，即使不从所谓“高调”的“全而民主”和“全民参与”出发，也有一个严峻的现实摆在面前，对于中国社会绝大多数财产处于弱势甚至毫无财产保

① 朱学勤《1998年，自由主义的言说》，载《南方周末》，1998年12月25日。

② 唐振常《市民意识与上海社会》，载《近代上海探索录》，唐振常著，上海书店出版社1994年8月版。

障的人们,如何来保护他们对公共事务的参与,如何来倾听他们发出的公共意见,并最终创制出属于他们的“公共领域”。这个问题的提出,不仅充分暴露了当代中国自由主义关于“公共领域”和“公共性”论述的自私和冷漠,而且挑战了经典的“资产阶级公共领域”的论断,在那个哈贝马斯描述的那个舆论先导,文学占优的言论空间中普通人同样没有多少发声的机会,这就促使我们在当下中国的语境中必须重新思考“历史发展过程中似乎遭到压制的平民公共领域,”这个“公共领域”的主体“不仅包括‘受过教育的阶层’,也包括没有受过教育的‘民众’。”

阿克顿勋爵说过,我们判断国家是否是个自由国家,最可靠的办法就是检验少数派享有安全的程度。这是自由主义者特别喜欢引用的一句名言。少数人的利益当然需要保护,但在一个少数人掌握了绝大多数资源的社会里,普通民众如何享有安全,同样是严肃的问题。更何况少数人可以利用资源的优势装扮成绝大多数人的代表,在“公共性”的幌子下遂其私欲。面对如此情形,有良知的知识者怎能不追问:这究竟是谁的公共性?

(罗岗:华东师范大学中文系)

柏克到底有几副面孔？

哪一家与哪一派的

陆建德 柯凯军

柯凯军(以下用问):陆先生,您写过关于英国政治思想家柏克的文章,作为文学研究者,您为什么对柏克表现出浓厚的兴趣?

陆建德(以下用答):柏克 28 岁的时候发表过一篇著名的美学论文,他还是约翰逊博士文学俱乐部的成员,一般的英国文学史都会提到他的名字。中国大百科全书《外国文学》卷还收有李赋宁先生撰写的关于他的词条。18 世纪的英国文人关心社会生活的方方面面,文学和政治在那时总是紧密相关的。当然,政治学学者和政治家对柏克也一直很感兴趣,比如说北爱尔兰政治家戴维·特林布尔在去年 12 月 10 日诺贝尔和平奖颁奖仪式的致辞上还特意提到柏克。

问:特林布尔是怎么说的呢?

答:他大致上说,在政治思想史上有两类人物,一类认为人或人的本性是美好的或可以完善的,一切问题的根源都在于社会及其制度,人们可以通过各种手段来创造一个完美无缺的社会;另一类则认为人是容易犯错误的,人性本身有缺陷,在由人组成的社会里不能要求一切都尽善尽美。前面那些人相信,把旧世界彻底摧毁就能迎来天堂,白纸上可以画最美的图画;后面那些思想家对现存秩序有所不满,态度也比较务实、温和,他们致力于修补、改进,不希望让社会为一个抽象的终极目标付出惨重的代价。柏克属于

后一类思想家。特林布尔的致谢答辞使我想到康德的一句名言：“像从造就成人类的那么曲折的木材里，是凿不出来什么彻底笔直的东西的。”英国当代思想史家依赛亚·伯林一再引用这句名言，他还把一部文集取名为《人类的樗栌之材》（1991）。

问：近年来我国学术界常常谈到这位伯林，您能比较一下伯林和柏克吗？

答：伯林提倡“消极自由”，这在 50 年代有特殊的历史、政治涵义。“消极自由”指的是人们可以不受干扰地做自己喜欢做的事情，不考虑这事情是不是有什么积极意义。他最钦佩罗斯福的“新政”。柏克反对政府干预经济事务，他大概不会是“新政”的拥护者。但是他一再强调，他所维护的自由是有智慧、有道德的自由。也就是说，自由的意义不在于自己做想做的事，而在于那想做之事具有怎样的性质。柏克所说的自由是社会的自由，他重视的是自由的社会效果，不是抽象的、超越社会关系的自由，在他看来“人生而自由”是一种谬论。如果一种自由对公共秩序、宗教、社会风尚和军人的纪律以及高效的税收制度产生负面影响，那么这种自由就是不可取的。

问：柏克的权利观是怎样的呢？

答：柏克的权利观与自由观是一个有机的整体，他认识到不同社会有不同的约定俗成的权利，它们极其复杂，嵌陷于文化历史之中，不能面定于一条形而上的原则。他指出，权利的抽象完美恰恰是它们在实践中缺点。我们现在阅读联合国的《人权宣言》时难免生出遗憾和疑问。很多在国际交往中处于不利地位的国家而临无数危及人们基本生存权的具体困难，空洞地肯定这些权利又有什么用呢？柏克说过，高谈一个人对食物和药品的抽象权利无济于事，重要的是知道如何可以取得食物和药品。这使我联想到卡莱尔的一句话：“自由，我听说，是一件神圣的事物。当自由变成是‘饿死的自由’时它就不那么神圣了！”把“自由”改为“权利”，这句话将同样精彩。

问：原来我们是通过阅读潘恩来认识“反面的”柏克的，和柏克相比，潘恩是不是表现出更大的人民性？

答：在《人权论》里潘恩说柏克注意的是羽毛而不是垂死的鸟，这在一定程度上是正确的。柏克缺乏潘恩那种对普通百姓的同情。

潘恩是个世界公民式的人物，柏克与他相反，非常看重根于一地的生活。柏克认为，依附于自己的同类，热爱我们在社会中所属的那个小小的社群，这是公共感情的胚胎，是我们所以由此走向热爱自己的国家和热爱人类的第一个环节。这比喻与杜维明先生所说的儒家伦理学说中的同心圆结构相似。

问：柏克对法国革命的态度十分保守，自由派史学家阿克顿勋爵说过，柏克好古守成，应该处以绞刑。

答：我曾在文章里引用过阿克顿这句话，也许应该说明一下，阿克顿是在开玩笑。阿克顿是在他的德国老师多林格指导下读柏克的，他意识到麦考莱的自由主义太肤浅，而柏克是“人类的导师”。

问：法国革命对中国的影响很大，但是近现代的思想家与政治家几乎没有接触过柏克。您认为我们最应该从他身上汲取什么？

答：法国革命究竟对中国有什么影响还不大说得清楚，历史上的事件不能随便比附，因为环境和历史成因上的差别太大，柏克对这种差异性是极其敏感的。去年三联书店出版了柏克的同时代人、法国哲学家孔多塞的《人类精神进步史表纲要》。我们不妨比较一下，孔多塞的乐观精神和柏克的实践智慧。柏克不迷信工具理性和书本教条，强调因地制宜，并把谨慎当作政治改革家的美德。他反对普遍性的话语，他在批评法国革命的时候并不想把英国的经验推而广之。多多关注我们所处环境的特殊性，这大概是他的忠告。柏克身上也有令人厌恶的一面，他鼓吹干涉别国内政，冷战时有人搬出他的理论来对付新兴国家。

问：中国的自由主义者也在解读柏克，您认为这种解读与真实

的柏克存在偏差吗？

答：我不知道哪些人会自称“自由主义者”，也不知道在我国有对柏克的“自由主义”的解读。自由主义大致上可以说是英国文化的产物，作为政党早就衰败了，作为一种政治经济和生活上的态度，它的涵义太广，常常被人滥用。要说自由主义，还得说明哪一家、哪一派的自由主义。我想真正有意义的是讨论具体的问题，而不是打出什么“主义”的旗号。18世纪70年代，东印度公司总督黑斯丁兹决定将印度产的鸦片销往中国，大英帝国急需印度的劳动力，如允许、鼓励当地居民收用鸦片，印度将沦为病夫之国。当代著名自由派史学家普勒姆称此举表现了黑斯丁兹的英明远见。麦考莱在1840年4月7日的下院演讲中向中国发出战争的威胁；多年任职于东印度公司的穆勒在《论自由》里指责清政府侵犯吸食鸦片者的自由。柏克曾弹劾黑斯丁兹，揭发他在印度残酷腐败的行径，柏克将如何看待鸦片战争，一个或许是无聊的问题，但它竟压在我的心上，挥之不去。

（陆建德：中国社会科学院外文所

柯凯军：《中国图书商报》记者）

自由与智慧的

王 焱

法王路易十六的玛丽皇后，气质高贵而仪态万方，柏克当年在法国曾得一瞻风采，给他终身留下美好的印象。大革命的恐怖政治将法国王室一家判处死刑。一代名后，花落星沉，终于在断头台上被切断了脖颈。面对如此行径，向慕中古骑士风度的柏克，情何以堪！不过借用《世说新语》的话说，那终究不过是“自杀伊家人，何预卿事”？

柏克并不是梅斯特(J. de Maistre)。尽管两人都反对法国大革命，两政治思想史上也往往将两人都划归保守主义的思想谱系之

中,但前者属于保守主义自由的一翼,而后者则是反动的一翼。在梅斯特看来,法国应当退回到中世纪的黄金时代。而柏克对这种赤裸裸地诉诸中世纪复辟的政治主张却没有丝毫兴趣。前者对现代性充满了无法克服的敌意;而后者则服膺变化的历史法则,立足于保守与改革的统一。

柏克对于法国大革命的态度似乎也不同于托克维尔,但那更多是源于两人所处的语境不同。对于托克维尔来说,他所关注的是经历了大革命之后法国社会的政治走向问题;而使柏克萦怀的,则是如何将法国大革命的政治洪水,阻遏于英国的国门之外,从而避免灾难性的政治后果。托克维尔曾不远万里专程赴美国考察民主;而当年柏克也曾在议会中力排众议,对美国革命予以同情响应。柏克并不一般地反对革命,他曾比较英法两国的不同革命,说英国革命更换了国王,却保住了宪法;法国革命虽杀掉了国王,但并未走向立宪政体。可见柏克对待革命的政治态度,是以能否实行宪政为标准的。那个“自由的柏克”的形象,显然并不能归结为后人的塑造,而是柏克自身的思想逻辑使然。

柏克对君主制与贵族制的那些辩护时常为后人诟病。但人们不应忽视,在他那个时代的英国,无论是君主还是贵族都早已被纳入了宪政的轨道,成功地实现了政治体制的转型。而经由法国大革命打造出的却不过是“共和”其名、专制其实的一头政治怪兽。可见判别自由政制的标准不在于君主制还是共和制,而是以能否对民众权利实施宪法保护为依归的。正是在这一意义上,俄国自由思想家赫尔岑曾一针见血地指出:“共和国如果僭取君主国的权力,则逻辑之鄙薄共和国,亦将如其鄙薄君主国,甚至犹有过之。”自法国大革命以后,那种僭取比君主国更大权力的社会政治模式曾在世界上蔓延,至今仍不乏浅薄的文人为之辩护。其实,它们理应受到自由之逻辑的鄙薄。

柏克写作这部书,起因于对大革命所代表的那种抽象的政治与思想模式的直接反应。与都些唯理主义思想家不同,柏克这一

路的思想家似乎卑卑无甚高论，理论的工巧不如人，逻辑的推演似也缺乏缜密，但却依然拥有一种雄辩的力量。固然，柏克有自己独特的文体风格。他的文风语多藻饰，行文偏爱使事用典，但不稍减其力道。即使今天读来，依然撩人心魄。但从更深层次上言，他的睿智得自于历史的经验。柏克本人是历史学家。他善于从历史中汲取经验智慧。17世纪的法国思想家帕斯卡尔曾经区分“几何的智慧”与“微妙的智慧”。这一微妙的智慧，是只有那些富于政治阅历、洞悉历史与政治世界深邃复杂性质的人才能拥有。它使柏克在政治方面具备了惊人的预见性。高扬理性的激进主义最终导致法国大革命的恐怖政治；“以要求自由开始而以滥用权力告终”的革命，最终只能乞求拿破仑的专制统治，凡此，都在柏克的预料之中，不能不令人击节叹赏。这又反过来证实了，在理论上为真的东西，在历史实践之中未必为真。在这一意义上，“保守的”柏克所达到的思想深度，是那些汲深绠短的唯理主义者殚精竭虑也无法探及的。

当18世纪激进主义的启蒙理念，挟其不可一世之概，君临天下。唯理主义犹如脱缰之马，削平了个人价值抉择的差异，泯没了传统所包孕的经验智慧，一以理性勾勒出的社会模式为基准。老柏克凭依其经验论哲学对此加以羁勒。在柏克身后的200年间，人们已经见识了太多那种依赖某种人为建构的意识形态，以为自己独得天命，甚至不惜以暴力强行对社会做活体解剖的恶行。不要迷信抽象理论与观念！这是柏克对世人的告诫，也是20世纪人类以无量鲜血与生命为代价才换来的重要教训。

柏克的意义，不在于他对当时英国政治所作出的那些即时性反应，随着时光的推移这些东西已然失效，而在于他是以直接性的经验为依据，对18世纪流行的唯理主义政治潮流所作的总批判。舍弃他那些具体的政治结论，他所代表的那种政治思维方式与原则却依然具有意义。借用柏克自己的话来说，即使“在辉格党与托利党退出历史舞台之后，在斯图亚特王朝与布伦兹维城从地球上

消失后,即当所有这些可怜的朝露泡影与时间的玩物从人类的记忆中抹去不复存在以后”——“此一原则仍将继续存在,以至永久”。

(王焱:中国社会科学院政治学所)

傲慢与偏见的

旷新年

柏克的《法国革命论》和雷蒙·阿隆同样臭名昭著的《知识分子的鸦片》这两本煽情的政治读物在远隔一个多世纪的历史距离中遥相呼应,保守分子将它们奉为至宝。

柏克的《法国革命论》写于法国大革命爆发后的第二年,也就是说,它正好写于法国大革命的高潮之中。柏克对法国大革命心怀恐惧,他从保守的立场出发对法国大革命进行了尽情的攻击。他站在国王和贵族的立场上,对于法国大革命摧毁和颠覆传统的秩序而恼怒和恐惧。他宣称:“我对革命感到厌恶。”因为他只拥护传统的习惯和既成的秩序,“我们决心要维护一个现有的教会、一种现有的君主制、一种现有的贵族制和一种现有的民主制,每一种都处于它现有的阶段而并不再多”。他说:“大不列颠的国王并不服从任何别人,而所有其他的人,个别地以及集体地,却都在他的下面,对他有合法服从的义务。”“没有任何经验曾教导过我们,除了一种世袭的王位之外,还有任何其他渠道或方法能够使我们的自由得以经常地延续下去,并作为我们世袭的权利而保持其神圣性。”柏克宣称热爱自由,但那是谁的自由,什么样的自由呢?柏克反对平等,认为不平等是天然的和合理的;相反,主张平等,用他的说法,把裁缝们和木匠们也提高到和国王贵族同样的地位,就是违反了自然。他说:“凡是企图使人平均的人,决不会使人平等。在由各色公民所组成的一切社会里,某类公民必定是在最上层。因此,平均派只不过是改变和颠倒了事物的自然秩序而已……”他

反对 2400 万人压倒 20 万人，多数人压倒少数人，平民压倒贵族；但是他并不反对 20 万人统治 2400 万人，少数人统治多数人，由贵族来统治平民。他对下层的人们充满了阶级的傲慢和偏见。他说：“你们自己认为是在向偏见进行斗争，但是你们却是在向自然开战。”他所维护的不是多数人而只是少数人的权利，而他为少数人辩护的理由是，“掠夺少数人，确实只不过会对多数人的分配额给予一个不可思议之小的份额而已。”他一方面为国王和王后失去他们的王位而痛哭流涕，把推翻国王视为“罪大恶极”；另一方面，他又对暴力和血腥充满了嗜血的叫嚣，只要是那些人冒犯了权势的威严，违犯了习惯和秩序，那么“对于那些敢于诽谤法国王后的人，我们有着几乎像巴士底狱一样坚固的监狱。在这座精神的隐蔽所里，就让高贵的诽谤者呆下去”。柏克反对暴力革命，但是他并不反对暴力本身。当他反对革命的暴力的时候，他当然更不会去追溯革命暴力的真正原因。革命的暴力不过是统治阶级暴力统治的后果，革命必然是暴力，然而统治阶级的暴力统治才是暴力革命最深远最根本的原因。

从根本上来说，反动阶级反对革命并不是因为革命所引起的暴力和流血，面是因为他们扰乱了现存的秩序。如果说革命是因为它和暴力和流血一起来到世界上的面应该反对的话，那么，用马克思的话来说，“资本来到世间，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”，可是“酷爱道德和平”的反动派却为什么不反对资本呢？

革命有血，但是也有婴儿。1789 年法国大革命以来 200 年的历史，人类的进步已经大大超过了过去几千年间所取得的进步。尽管我们还没有，甚至也许在根本上不可能消灭奴役、压迫和不平等这些历史的“遗产”，但是不平等正在不断地缩小。尽管我们今天还在为民族的平等、为阶级的平等、为人与人之间的平等而斗争；然而我们正是基于法国大革命的理念和价值，我们推翻了贵族统治，消灭了殖民地，人民普遍获得了选举权，美国的黑人奴隶获得了解放，这种进步正是依靠革命，依靠人民的斗争才取得的。

是的，一切敌视人类自由平等信念的人，他们总是振振有词，把人民称作“愚民”、“暴民”，把人民的权利称作“多数人的暴政”。柏克对于人民充满了卑鄙的阴险的蔑视：“可是既没有智慧又没有美德，自由又是什么呢？它就是一切可能的罪恶中最大的罪恶了，因为它是缺乏教养和节制的愚蠢、邪恶和疯狂。凡是懂得有德行的自由是什么的人，都不能容忍它被无能的头脑凭着嘴里大唱高调而受尽侮辱。”尽管在人民的身上存在着统治阶级千百年精神奴役的创伤，然而，这并不能成为统治阶级合理统治的借口。正是统治阶级剥夺了人民的自由，才因此剥夺了人民的道德尊严和聪明才智。因此，我们首先需要恢复人民自由平等的天然权利，然后才能谈得到教养、德行和节制。

（旷新年：北京市文联 文学博士）

贡斯当：自由的还是保守的？

冯克利

在 80 年代以后出现的青年学者中间，甘阳先生是我素来敬重的一位。正如他在“自由主义：贵族的还是平民的？”^①中所说，是他在 80 年代最早开始向国人介绍“英美自由主义”思想，尤其是他引入的“消极自由”与“积极自由”的概念，曾促使我对伯林的思想有了更为深入的了解。然而，也是他这篇文章中的一些叙述，我以为自己若是采取那样的立场，会对理解政治思想史中一个十分重要的个案，即英国自由主义在 19 世纪初法国的发展脉络，带来很大的不便。

甘阳先生说：“正是在这一点上^②，伯林对柏克的批判以及他关于‘那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子’的严肃警告，是极其值得今日中国知识分子深思的。因为这一警告事实上提醒我们，自由主义对法国大革命的批判，并不等同于柏克式的保守主义批判。……伯林在法国大革命上的这一立场乃根植于他本人直接继承的一个独特自由主义传统，这就是法国大革命以后由贡斯当开其端的法国自由主义思想传统。……这一可称为‘大革命后的法国自由主义’路向的最突出特点就在于，其代表人物一方面深刻总结大革命的教训，另一方面则又以捍卫大革命的原则为己任。”我十分担心自己误解了甘阳先生的意思，才大段引用他的原话，我想我们不难从这段话里得出一种印象，即伯林之援用贡斯

① 《读书》1999 年第 1 期

② 指柏克对法国大革命的保守主义立场——引者注

当的自由主义,是因为它与柏克的保守主义属于十分对立的、或至少是很不相同的思想流派。

首先我得说明,甘阳先生就自由和民主的关系所要阐明的看法,凡是对这一问题背景有所了解的人,都不会否认其重要性,所以我虽然不喜欢他的一些很情绪化的语言(譬如中国知识界的“集体道德败坏症”、“集体知性低能症”),但是对于他就孤立的自由主义本身所内含的危险倾向给我们发出的告诫,我还是非常赞赏的。正像孤立的民主经常会受到“多数专制”的诘难一样,自由主义不利于某些类型的民主与平等诉求这一天然倾向,当然也是个经常引起人们不安的问题。甘阳先生就“自由主义与民主及平等之间的张力”这个十分棘手的“老问题”所表现出的关切,我们没有任何道理忽视其重要性,因为他希望说明,“这一张力不可能以一方压倒另一方来解决,亦即‘不平等的自由’与‘不自由的平等’都是不可接受的”。大概也正是为了想要表明真正的自由主义者应当对自由与民主平等这些理念给予同等的肯定,他才从伯林的自由观与贡斯当的关系中,扩展出对柏克保守主义在近代民主化过程中的适时性之否定。

但是,姑不论把柏克的保守主义搬到今天的中国是否属于“时代错置”,我以为这样的看法,不仅从问题本身的逻辑理路上说,作出十分繁复的思考都不易说得十分妥当,而且它与思想史中的一些事实也是有些出人的。贡斯当是个法国人不假,但他是否代表一种“独特的法国自由主义传统”,他是否那样肯定作为法国大革命思想旗帜的那些理念,他在保守主义的态度上是否与柏克对立——简言之,在自由和民主及平等的关系问题上,是否能够拿贡斯当来反对柏克,我认为是很成问题的。

实际上,对于贡斯当的自由主义立场,尤其是他那种法国文人式的既铺张而又有些卖弄的文风,我们即使不能说那是标准的英国自由主义,却也很难认为它代表着另一种“法国的自由主义”。贡斯当青年时代在英国爱丁堡大学受过正规教育,凡是了解他对

君主立宪制下“英国的自由”不断发出的赞美的人，大概都不会否认这种教育对他的思想形成所产生的作用。对于柏克的“反革命立场”，贡斯当更是系统地（绝不是偶然地）作出过十分正面的回应。不错，他确实不赞成柏克为旧制度进行的辩解，但那不是因为他赞成法国那场“漫长而悲惨的革命”（贡斯当语），而是因为柏克对引发这场革命的原因实在太无知。然而他也确实领会了柏克保守主义的实质。他像柏克一样明白，发动一场建立在某些“普遍原则”之上、丝毫不顾及传统和习俗的革命，对于既需要个人自由、又需要常规和稳定的近代商业社会是多么危险。还是让我们来看他本人是怎么说的吧：

也许有一天我会仔细审视那些作者中最出类拔萃之辈的理论，找出它的荒谬和不可行之处。我相信《社会契约论》那种狡猾的形而上学，在今天只能用来为各种各样的暴政——一个人的、几个人的或所有人的暴政——提供武器和借口，使之以合法形式或通过大众暴力实施压迫^①。

卢梭忽视了这个真理，他在《社会契约论》中所犯的错误，经常被用来作为自由的颂辞，却是对所有类型的专制政治最可怕的支持^②。

没有比借口服务于民族利益而对习俗使用暴力更为荒唐的事情了。幸福是首要的利益，而构成我们幸福的基本成分就是我们的习俗^③。

当我看到伏尔泰和其他许多作家面对众多与法兰西共存的相互对立的习俗而义愤填膺时，我为他们因迷恋对称美而导致的这类错误感到惊讶。“什么？”他们喊道，“同一个帝国的两个地方服从着不同的法律，仅仅是因为

① 《集权政治》第七章。

② 《适用于所有代议制政府的政治学原理》第一章。

③ 《征服的精神》第十三章。

它们隔着一座小山或一条小河！难道山的两侧与河的两岸有着不同的正义吗？”但法律不是正义：它们只是伸张正义的形式；如果把两个长期各立门户的相邻部落合并在一起，你会发现他们仍将保留着不同的体制，而评价这种差异的根据，决不是地理上的远近或者名称上的异同，而是与世代相传的法律的精神联系，那是他们分析一切事物的基础^①。

由此可知，贡斯当对社会由“成长”或“进化”而生成的习俗，取十分尊重的态度，大概没有人可以否认，而这种尊重正是“保守主义的精髓”。因此可以说，贡斯当在这里所遵循的就是柏克式的“英国自由主义”传统。贡斯当最重要的著作之一《适用于所有代议制政府的政治学原理》，其实就是一部为在法国建立君主立宪制而精心设计的方案。我们可以想象，在这一传统中思考政治变革之人，自然不会相信完美的理性主义原则无条件地优于“时间这位伟大的老师”留给我们的智慧。在表述这种智慧方面，我们不太可能比贡斯当说得更好，所以还是让我更多地引用他在《征服的精神》第十三章中所说的话来说明这一点——因为它简直就像完全是出自柏克的笔下：

我们可以大胆断言，法律固有的优点，远不如一个民族信服并遵守法律的精神重要。如果一个民族爱护并遵从法律——因为这些法律出自一个神圣的源头，是它所崇拜的一代代先人的遗产，并与它的道德观念水乳交融——那么法律就会使它品德高尚，而且，即使这些法律并不完善，但是同仅仅根据权力的命令而实施的更好的法律相比，仍然会产生更大的美德，以及随之而来的更大的幸福。

我必须承认，我极其崇拜过去。越是得到经验的指

^① 《征服的精神与寡权政治》增补第一章。

教或反省的启示，这种崇拜就越是与日俱增。尽管会引起现代改革者们的极大反感，我还是要说，如果有一个民族……把那些被先验地说成是最完美的制度拒之门外，而对自己祖先的制度保持忠诚，我将赞美这个民族，而且我会认为，尽管它的制度有缺陷，但与所有计划中的改进相比，能使它的情感和心灵更加幸福。

人类很会适应那些他发现已被建立起来的制度……他会根据这类制度的缺陷调整他的利益、他的构想和他的全部生活计划。这些缺陷会逐渐得到弥补，因为一种制度若能持之有恒，制度本身和人的利益之间就会出现某种交易。人与人之间的关系和人所怀抱的希望，无不以现存的事物为转移，要改变这一切，即便是出于好意，也会对他造成伤害。

为了避免天真的“时代错置”，对贡斯当的这些话，我们当然不必急于表明是否赞成，但有一点是无可否认的：从这些话中我们不可能看到与柏克的对立。因此，说贡斯当反对柏克的“‘尊重等级制，尊重贵族精英的统治’这类极端反自由主义的观点”（甘阳语），是很难让人信服的。贡斯当像托克维尔一样，对旧制度时代的法国贵族颇有烦言，他认为在法国的中央集权制度下，贵族身份仅仅成了一种高雅的装饰，“贵族显赫的地位几乎只有消极的作用：它所体现的与其说是既得利益阶层的明确优势，不如说是对平民百姓的排斥。它毫无节制地惹是生非。它不是一个能让人民遵守秩序——维护自由的中介机体。它是一个没有根基的团体，在社会机体中没有固定的位置。”^①但是对于英国的贵族，贡斯当却有着完全不同的态度，他说：“我们看到，在大不列颠，世袭贵族同高度的公民自由及政治自由和谐共存，所有出类拔萃的公民都可以得到它。它没有世袭制中那种惟一真正令人厌恶的特性：排他性。

^① 《适用于所有代议制政府政治学原理》第四章。

任何公民,从被授予贵族爵位那天起,都可以享受最古老的贵族世家所享受的同样权利。英国王室的非长子后裔要回到民众的行列,他们构成了贵族与国民之间的联系,就像贵族本身构成了国民与王室之间的联系一样。^①”

我想这里有必要指出,保守主义之常被人误解,固然有它那种固步自封的心态作祟,而且常常有人从它背后看到一种维护既得利益的动机。但是我们不应当幼稚地认为,像柏克或贡斯当这样的保守主义者,如果他们惟一的长处就是无条件地维护既有体制,他们还能在身后享有那样大的名望。我们应当明白,他们之所以要“保守”,其中还有着更为深刻的认识论原因:在理解社会本身的运行机制方面,人类的理性有着不可克服的局限,这就是休谟所说的“人类理解力的狭窄疆界”或哈耶克的“人类不可避免的无知”,由此造成的一刀切式的变革,牺牲的不但有和平,还会有许许多多个人的自由选择。也正是在这一点上,自由主义者与保守主义者汇合在了一起——当他们在意识到现状必需有所改变时,宁可让其尽可能在人们细小而自愿的相互调整中完成。就此而言,我认为贡斯当在这方面所表现出的“反理性主义”,甚至比柏克更为卓越:“有些人似乎认为,我是在建议人们尊重过去,同时又谴责一切革新,拒绝观念的进步,没有认识到时间必然会给舆论、从而也必定会给人类制度带来不可避免的变化。然而,我所尊重的过去并不包括所有非正义的制度。我承认没有任何传统可以使非正义合法化。但是,如果事情只是有待完善,如果预期的变革并非严谨的衡平法所急需,而只是受想象中的功利性目标的刺激,那么我认为毫无疑问的是,人们只应缓慢而有节制地进行那些革新。”

又如:

任何改良,任何改革,任何弊端的清除,只有在它们符合国民愿望的时候方有益处。如果它们超前于国民的

① 同前页注①。

愿望，它们就会变成邪恶。它们将不再是善举，而是暴政。平心而论，重要的不是如何迅速完成善举，而是制度是否合理。……所有的弊端都息息相关，个别弊端甚至与社会大厦的基础紧密相连。如果舆论尚未把它们识别出来，你在攻击它们的时候，将会摧毁整个大厦。……应当服从时间的安排，每天都要做好当天该做的事情，不要固执地维护行将崩溃的事物，也不要过于急切地建立似乎是一厢情愿的东西。要忠于正义，它属于所有的时代；要珍重自由，它会带来种种益处；要让许多事业没有你也能发展，让“过去”来保护它，让“未来”去完成它。

从一个村庄到另一个村庄，最直的路线无疑就是最短的路线。……但是，假如你只有靠拆除民宅、荒废农田才能拉直这条道路；假如你这样做了之后需要动用警察手段才能防止人们回到老路上去；假如你需要宪兵去逮捕擅入者，需要监狱容纳他们，需要狱卒看守他们，这不是更加费时费力吗？如果权力能够在不侵犯私人财产和个人权利的情况下开辟一条直路，那真是善莫大焉。但是在开辟那条道路时，最好不要封闭那些由来已久的道路——尽管比较漫长且多有不便。但愿他们放弃同习俗作战的爱好；一旦得到人们的普遍关心，预期的变革就会以更小的代价获得成功，并将证明更为彻底，而且不可逆转^①。

我希望以上这些抄来的文字，已足以让我们辨明贡斯当和柏克的思想关系。当然，一篇短文不可能把他的思想交代得十分完整，但就我所知，贡斯当在他所有的政治著作中从未攻击过柏克却是个不争的事实。其实，了解那段历史的人应当清楚，若想从民主与平等的立场上修正柏克，最合乎逻辑的人选是攻击柏克不遗余

^① 《征服的精神与暴权政治》增补第一章。

力的伟大的民主战士潘恩,而不是被法国人冷落了一个半世纪之久的贡斯当。当然,我在这里无意夸大他的保守主义立场的“适时性”,因为毕竟它也经常是失败的。然而我们也不能否认,几百年来世界范围内的现代化过程,不断地在向人们提出如何在革新和稳定之间重新整合社会这个尖锐的问题,而保守主义对这个问题作出的一些回应,是我们绝对不应忽视的。不错,有时我们感到,历史的巨轮就在耳边轰响,狂风暴雨般的大变局势所必至,此时再谈保守无异于另一种幼稚的“理想主义”。但是,这种局面到底是证明了保守主义的失败,还是因为一味否定保守主义而造成的失败,并不是个十分容易讲清楚的问题。就民主化的大趋势与维护自由与和平这个问题而言,我当然十分赞成甘阳先生力主不可弃民主而言自由主义(或相反)的立场,但是我想有一点是必须表明的,那就是“民主”对于我们而言,永远只是一种手段,个人自由才是它所应当效忠的主人;尽管到目前为止,民主是我们所知道的维护自由的最好手段,但是如果脱离了自由这个起价值规范作用——即限制民主的应用范围——的目标,民主所能引起的灾难,的确会丝毫不亚于最可怕的暴政。

我有时常想,历史上的那些思想大师们,他们所能给予我们的最有价值的东西,是一些“伟大的原理”呢,还是一种“历史的知识”?当然,有一些我们十分珍爱的价值和观念,经这些伟人一讲,让我们生出“真是说得好极了!”之类的感觉,因此对它们也有了更深入的理解。但是当我们赞赏他们过人的睿智时,我们往往不自觉地是以自己的当下需要为判断依据的。不过我们不应当忘了,那些伟大的人物在说那些话时,并不知道我们的当下需要,他们只不过是对于他们所处的社会和文化气氛作出反应。

当代中国的思想状况与现代性问题

汪 晖

一 历史已经终结？

1989年，一个历史性的界标。将近一个世纪的社会主义实践告一段落。两个世界变成了一个世界：一个全球化的资本主义世界。中国没有如同苏联、东欧社会主义国家那样瓦解，但这并没有妨碍中国社会在经济领域迅速地进入全球化的生产和贸易过程。中国对社会主义的坚持并未妨碍下述结论：中国社会的各种行为，包括经济、政治和文化行为甚至政府行为，都深刻地受制于资本和市场的活动。如果我们试图理解20世纪最后10年的中国思想和文化状况，就必须理解上述变迁及其伴随的社会变化^①。

在进入对当代中国的知识界的思想分析之前，有必要提及几个与90年代中国知识界的思考密切相关的前提：

首先，1989年事件没有改变中国自70年代末期以来的改革路线，相反，在国家的推动下，改革（主要是为适应市场化而进行的经济体制和立法方面的改革）的步伐较之80年代最为开放的时期更为激进：通过生产、贸易和金融体制的进一步改革，中国日益深入地加入到世界市场的竞争之中，从而内部的生产和社会机制的改造是在当代市场制度的规约之下进行的；另一方面，商业化及其与

^① 本文与其说是一篇学术论文，不如说是一篇个人的思想札记。此文初稿写于1994年，此后做过若干修订，但限于原稿的状况，以及我自己的精力主要在晚清至现代时期的思想史研究，1994年以后发生的一些讨论没有能够成为讨论的对象。当时写作的动机主要是清理我自己的思想。我非常清楚这篇文章的框架以及所涉及的材料都有待进一步的修改、论证和补充。在朋友的一致鼓励下，现将此文发表出来，主要是为了引起讨论。

之相伴的消费主义文化渗透到社会生活的各个方面,从而表明国家和企业对市场的精心创制并不仅仅是一个经济事件,相反,这一社会过程是终要求用市场法则规划整个的社会生活。在这一历史情境中,不仅知识分子原有的社会角色和职业方式经历了深刻变化,而且国家、特别是各级政府在社会生活和经济生活中的角色也相应地发生了变化,它们与经济资本的关系变得日益密切了。

其次,90年代中国知识界的声音并不都来自国内,而且也来自国外。一方面,1989年事件造成了当代中国历史上大规模的主流知识分子的西迁,许多学者、知识分子基于不同的原因出国访问、滞留海外或选择流亡生涯;另一方面,70年代末期国家执行的留学生政策在90年代产生了影响,因为自那时起赴欧美和日本留学的许多学生陆续获得学位,其中相当一部分在这些国家获得职位,另一部分回到中国。从知识主体方面说,这两代中国知识分子基于不同的经验,得到了深入了解西方社会和西方学术的机会,并把他们对西方社会的观察带人对中国问题的思考之中,从而也形成了与国内知识分子看待问题的差异。从知识制度方面说,现代教育和学术制度逐渐地成为一种跨越国界的体制,知识的生产和学术性的活动已经成为全球化过程的一个部分。

第三,1989年以后,国内的知识分子不得不重新思考他们所经历的历史事变,出于环境的压力和自愿的选择,大部分人文和社会科学领域的知识分子放弃了80年代启蒙知识分子的方式,通过讨论知识规范问题和从事更为专业化的学术研究,明显地转向了职业化的知识运作方式。由于“文化:中国与世界”等以介绍西方学术为主的知识群体的解体,以及《学人》等以研究中国历史和思想为中心的刊物的出现,有人把90年代的知识转向看成是“国学”的复兴。但这一概括在任何意义上都是不确切的。首先,1989年事件促使知识界重新思考80年代的思想运动的含义,反思自身从事的文化运动与中国历史的关系,因此,把研究的目光转向中国历史包含了内在的现实需要,而不是某种单纯的学术复兴;其次,尽

管学术史研究一度成为知识圈内的话题,但新一代人的学术研究难以被放在“国学”的范畴内加以概括。值得注意的是,这一知识转向虽然直接地表现在知识兴趣从“西方”向“中国”的某种转变,但这种自我调整的努力在当时是以韦伯有关“作为职业的学术”的理论为依据的。在各种知识取向的变化之中,学术的职业化似乎是更为明显的趋势。在1992年以后,市场化进程加速了社会科层化的趋势,这一趋势似乎与学术职业化的内在要求不谋而合。职业化的进程和学院化的取向逐渐地改变了知识分子的社会角色,从基本的方面看,80年代的那个知识分子阶层逐渐地蜕变为专家、学者和职业工作者。

我们当然还能举出一些重要现象,但概括地说,上述三个方面共同创造了一种不同于80年代中国知识界的文化空间,不仅深刻改变了原有的知识分子与国家的关系,而且知识界自身的同一性也不复存在。从寻求传统的价值,到人文精神的呼吁,从职业责任的自觉承担,到重新呼唤社会使命感,当代中国知识分子的这些各不相同又相互交叉的努力,一方面是对当代社会变迁所作的一种批判性的道德化的姿态,另一方而又是以这些姿态来进行自我重新确认的社会行为。80年代的知识界把自己看作是文化英雄和先知,90年代的知识界则在努力地寻求新的适应方式,而对无孔不入的商业文化,他们痛苦地意识到自己已经不再是当代的文化英雄和价值的塑造者。

当代中国的社会进程进入了一个极为复杂的历史时期,而知识群体对社会问题的看法也变得含混起来。自近代以来,中国知识界的历史反思集中于中国如何实现现代化和为什么中国未能成功地实现现代化。在整个80年代,问题则集中在对中国社会主义的反思,社会主义的方式也经常被视为反现代化的方式。思想状态的明朗化实际上来自社会问题的明确化。现代化对于中国知识分子来说一方面寻求富强以建立现代民族国家的方式,另一方面则是以西方现代社会及其文化和价值为规范批判自己的社会和

传统的过程。因此,中国现代性话语的最为主要的特征之一,就是诉诸“中国/西方”、“传统/现代”的二元对立的语式来对中国问题进行分析。

然而,对于那些身处西方(特别是美国)、又受到西方批判思想影响的年轻知识分子而言,所谓“西方道路”能否作为中国的楷模变得可疑了;对于那些身处中国特色的市场之中的知识分子而言,改革的目标到底是什么也同样变得含混起来。80年代中国的启蒙思想所许诺的“好社会”不仅没有伴随经济市场化而到来,市场社会本身呈现了新的、在某种意义上说是更加难以克服的矛盾^①。资本主义的全球化不仅意味着在经济、文化甚至政治领域打破民族国家的界限,而且也同时意味着人们对自己在全球经济关系和内部经济关系中的利益所在更为清楚了。值得注意的是,全球化的经济进程仍然是以民族国家体系为其政治保障的,因此,尽管民族国家的功能发生了变化,但它作为一个全球经济进程中的利益单位的含义反而更加凸现出来。在一定意义上,国际经济体系中的利益关系的清晰化反而有助于民族国家内部的整合。对于中国而言,1989年事件所产生的那种国家与社会的紧张关系在一定程度上反而获得了缓解。

从思想层面来看,90年代中国知识分子所面对的问题也已经大大复杂化了。首先是当代社会的文化危机和道德危机已经不能简单地视为中国传统的腐败(因而有人反过来说这些问题是传统的失落的结果),因为许多问题恰恰产生于现代化的过程之中;其次是在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和国有企业仅占国民生产总值30%左右的时候,我们也不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题;再次是在苏联、东欧社会主义体系瓦解之后,资本主义的全球化过程已经成为当代世界的最为重要

^① 所谓“市场社会”不等同于市场,也不等同于市场经济,而是指社会的基本构造和运作方式是一种市场运作方式。根据卡尔·波兰尼的解释,市场社会就是现代资本主义社会。see Karl Polanyi: *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press, 1957.

的世界性现象,中国的社会主义改革已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场之中。在这样的历史条件下,中国的社会文化问题,包括政府行为本身,都已经不能在单一的中国语境中加以分析。换句话说,在反思中国社会的问题时,那些通常被作为批判对象的方面已经难以解释当代社会的困境:在亚洲资本主义兴起的历史语境中,传统不可能再是自明的贬义词;在生产过程和贸易过程跨国化或全球化的历史语境中,民族国家也已经不是自明的分析单位(这决不意味着当代世界已经成功地建立了超越民族国家的政治体系,相反,生产和贸易的跨国化是由旧有的民族国家体系作为它的政治保障的。问题是民族国家体系越来越不能适应全球化的生产和文化过程。正是在这个意义上、民族国家体系和民族国家的社会政治功能面临深刻的变化);在资本活动渗透到社会生活各个领域的历史语境中,政府和其他国家机器的行为和权力运作也已经与市场的资本活动密切相关,从而也不能简单地从政治角度来分析(这也不是说政治分析是没有意义和价值的)。那么,中国的问题是怎样的问题,或者,用什么样的方式以至语言来分析中国的问题呢?在多元主义文化、相对主义理念和现代虚无主义的各种理论姿态瓦解了任何重建统一的价值规范的时候,以批判性为其特征的各种理论开始意识到在它们所进行的激烈的批判过程中,批判性本身正在悄悄地丧失活力。因此,需要重新确认批判的前提。然而,迄今为止,改革/保守、西方/中国、资本主义/社会主义、市场/计划的二元论仍然是具有支配性的思想方式,在这种思想方式中,上述问题几乎是无法得到揭示的。

当代中国思想界放弃对资本活动过程(包括政治资本、经济资本和文化资本的复杂关系)的分析,放弃对市场、社会 and 国家的相互渗透又相互冲突的关系的研究,而仅仅将自己的视野束缚在道德的层面或者现代化意识形态的框架内,是一个特别值得注意的现象。当代中国社会的文化问题涉及中国现代性问题的许多复杂方面,我的问题仅仅是:如果说中国的社会主义历史实践正是中国

现代化的特殊形态,那么中国启蒙知识分子借助于韦伯或其他理论对中国社会主义的批判为什么没有同时成为对中国的现代性问题的反思?在当代世界性的变化之中,中国社会的改革实践一方面深刻地重组了中国社会的基本结构(知识分子被迫进行的自我确认的行为本身表明,社会文化的主体已经从中心地位向边缘转化。社会特定阶层的地位变动无疑是中国社会结构重组的表征之一),另一方面对于世界资本主义的发展方向提供了至今不能确定的因素(关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?)。我认为,所有上述问题是隐藏在当代知识分子的道德姿态背后的更为深刻的问题,这些问题本身揭示了当代思想的暧昧状态的历史原因。

二 三种作为现代化的意识形态的马克思主义

讨论当代中国思想的批判性的丧失,需要首先了解中国的马克思主义与现代化的历史联系。那些依据现代化理论对中国问题进行研究的西方学者,简单地把中国的现代化理解为科学和技术的发展、传统的农业社会向都市化和工业化的巨大转变^①。由于现代化理论从欧洲资本主义的发展中理解现代化的基本规范,因此,现代化的过程也经常被理解为资本主义化的过程。对于马克思来说,现代化意味着资本主义的生产方式。但是,中国的情况稍有不同,因为当代中国的现代化问题不仅是由中国马克思主义者提出的,而且中国的马克思主义本身就是一种现代化的意识形态;不仅中国的社会主义运动以实现现代化为基本目标,而且它本身就是中国现代化的主要特征。当代中国流行的现代化概念主要指

^① 请参见由 Gilbert Rozman 主编的《中国的现代化》,国家社会科学基金“比较现代化”课题组译,江苏人民出版社,1988年。

称政治、经济、军事和科技的从落后状态向先进状态的过渡和发展,但这一概念并不仅仅是技术性的指标,不仅仅是中国民族国家及现代官僚体制的形成,而且还意味着一种目的论的历史观和世界观,一种把自己的社会实践理解为通达这一终极目标的途径的思维方式,一种将自己存在的意义与自己所属的特定时代相关联的态度。正因为这样,社会主义现代化概念不仅指明了中国现代化的制度形式与资本主义现代化的差别,而且也提供了一整套的价值观。

中国语境中的现代化概念与现代化理论中的现代化概念有所区别,这是因为中国的现代化概念包含了以社会主义意识形态为内容的价值取向。像毛泽东这样的马克思主义者相信历史的不可逆转的进步,并力图用革命的或“大跃进”的方式促成中国社会向现代化的目标迈进。他所实行的社会主义所有制,一方面是为了建立富强的现代民族国家,另一方面又是以消灭工人和农民、城市和乡村、脑力劳动与体力劳动的“三大差别”这一平等目标为主要目的的。通过公有化运动,特别是“人民公社”的建立、毛泽东使自己的以农业为主的国家实现了社会动员,把整个社会组织到国家的主要目标之中。对内,这是要解决晚清和国民政府都未能解决的国家税收的问题,通过对农村的生产和消费的剥削为城市工业化积累资源,并按照社会主义的原理组织农村社会;在这个意义上,农村公有制是以更为深刻的城乡不平等为前提的^①。对外,通过有效地将社会组织到国家目标中,使落后的中国社会凝聚成为一个统一的力量来完成民族主义任务。毛泽东本人多次谈到他所领导的社会主义革命是对孙中山的民主主义革命的继承和发展,实际上是将这个革命理解为对上个世纪以来的整个中国现代化运

^① 有关 50 年代中国在推进现代化过程中的城乡关系问题,也涉及中国共产党放弃新民主主义而直接进入社会主义的原因问题。金观涛、刘青峰所著《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》(香港:香港中文大学,1993)一书第九章《从民主主义到社会主义》对此有深入清晰的研究,411~460 页。此处不赘。

动的基本问题的解决,并为这个现代化运动制定未来的方向^①。毛泽东的社会主义一方面是一种现代化的意识形态,另一方面是对欧洲和美国的资本主义现代化的批判;但是,这个批判不是对现代化本身的批判,恰恰相反,它是基于革命的意识形态和民族主义的立场而产生的对于现代化的资本主义形式或阶段的批判。因此,从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代化的现代性理论;从政治后果方面来看,毛泽东消灭三大差别的社会实践消灭了独立于国家的社会范畴存在的可能性,不仅造成了一个前所未有、笼罩一切的庞大的国家体制,而且把社会生活的各个方面组织到先锋政党的周围。

“反现代性的现代化理论”并不仅仅是毛泽东思想的特征,而且也是晚清以来中国思想的主要特征之一。“反现代”的取向不仅导因于人们所说的传统因素,更重要的是,帝国主义扩张和资本主义现代社会危机的历史展现,构成了中国寻求现代性的历史语境。推动中国现代化运动的知识分子和国家机器中的有识之士,都不能不思考中国的现代化运动如何才能避免西方资本主义现代化的种种弊端。康有为的大同空想、章太炎的平等观念、孙中山的民生主义,以及中国各种各样的社会主义者对资本主义的批判,是和他们在政治、经济、军事和文化等各个领域构筑的各种现代性方案(包括现代性的国家政治制度、经济形态和文化价值)相伴随的。甚至可以说,对现代性的质疑和批判本身构成了中国现代性思想的最基本的特征。因此,中国现代思想及其最为重要的思想家是以悖论式的方式展开他们寻求中国现代性的思想努力和社会实践的。中国现代思想包含了对现代性的批判性反思。然而,在寻求现代化的过程中,这种特定语境中产生的深刻思想却在另一方面产生出反现代的社会实践和乌托邦主义:对于官僚制国家的恐惧、

^① 请参见毛泽东《中国革命与中国共产党》等文章,《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1966年,610—650页。

对于形式化的法律的轻视、对于绝对平等的推崇,等等。在中国的历史情境中,现代化的努力与对“理性化”过程的拒绝相并行,构成了深刻的历史矛盾。对于毛泽东来说,他一方面以集权的方式建立了现代国家制度,另一方面又对这个制度本身进行“文化大革命”式的破坏;他一方面用公社制和集体经济的方式推动中国经济的发展,另一方面他在分配制度方面试图避免资本主义现代化所导致的严重的社会不平等;他一方面以公有方式将整个社会组织到国家的现代化目标之中,从而剥夺了个人的政治自主权,另一方面他对国家机器对人民主权的压抑深恶痛绝。总之,中国社会主义的现代化实践包含着反现代性的历史内容。这种悖论式的方式有其文化根源,但更需要在中国现代化运动的双重历史语境(寻求现代化与对西方现代化的种种历史后果的反思)中解释。

以文化大革命的结束为界标,以不断革命和批判资本主义为特征的社会主义宣告终结。1978年开始了延续至今的社会主义改革运动。从思想方面说,对先前的社会主义的批判主要集中在:(1)理想主义的公有制及其平均分配制度导致了效率的低下;(2)专制作风导致了全国范围内的政治迫害。因此,在对历史进行清算和总结的同时,以寻求效率为轴心,中国的社会主义改革从农村公社制的解体和土地承包制的实行开始,逐步地发展为城市工业的承包制和股份制的实行,并在开放的改革实践中把中国逐渐纳入世界资本主义的市场之中。改革的进程明显地推进了经济的发展,改造了原有的社会结构。但是,它放弃的仅仅是毛泽东的理想主义的现代化方式,继承的则是现代化的目标本身;当代改革的社会主义同样是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,也是一种实用主义的马克思主义。与改革前的现代化不同,中国现在正在进行的社会主义改革的主要特征就是经济领域的市场化,它通过中国经济以及社会文化与当代资本主义经济体系的接轨,把中国社会纳入全球性的市场社会。与改革前的社会主义相比,当代社会主义虽然是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,但是,

它已经基本不具有前者的那种反现代性倾向^①。

当代中国社会的改革所创造的惊人成就,并不仅仅是经济性的,而且也蕴含了深刻的政治内涵。中国社会主义改革通过经济的发展进一步完成了中国近代民族主义所要完成的历史任务,同时深信科学技术的发展、经济形态向资本主义市场的过渡是历史的巨大进步。“让一部分人先富起来”的口号表明,中国的社会主义改革者认为“一部分人先富起来”是一种权宜性的策略,而不涉及生产关系的变化和社会资源的公平分配。人们通常用“竞争机制”的形成或“效率的提高”解释“家庭联产承包责任制”在农村改革中取得的巨大成功,却忽略了土地再分配过程所蕴含的平等原则,以及在此过程中逐渐形成的相对平等的城乡关系。事实证明,公正和平等正是促使生产效率提高的基本因素。根据农业经济专家的研究,1978——1985年城乡收入的差距是缩小的,从1985年起扩大。1989——1991年农民收入增长基本停滞,城乡收入差距又恢复到1978年以前的情况。1993年以后,由于国家提高粮食价格、乡镇企业增长快,外出务工人口收入增长等原因,农村收入增

① 对于1979年以后农村改革的意义需要在50年代以后的历史中加以理解。从动机上看,集体化模式似乎既可以避免资本主义的弊病,又可以通过对小农经济的改造走向现代化。然而,由于缺乏激励机制,集体化在一定程度上导致了效率的低下(参见林毅夫《制度、技术与中国农业发展》,上海三联书店,1992年,16~43页)。更重要的是,“阻碍了农业以外就业机会的扩展。政府虽然把工业化作为目标,但在农村,却极力限制农业以外的就业机会。由于政府……对乡村控制空前严密,这种限制非常有效。这样与以前相比,集体化时期个人选择的自由度不仅未增加,反而缩减,严重束缚了农村经济发展。”1979年以后的农村改革,“提供了一个较自由的‘机会结构’,给地方共同体和个体农民提供了自主性和实验自由,这样他们便可以灵活地寻找多种多样的经济发展途径和就业机会。”(参见高寿仙《制度创新与明清以来的农村经济发展》,《读书》1996年5期,123~129页。)黄宗智则指出:改革以来的变化“不是由于一些人想象中的自由市场化了的家庭农业的高度刺激力导致农业生产的戏剧性突破,而是由于农村经济的多种经营,以及农业剩余劳动力向农村以外就业的转移”。他进一步指出:“在中国80年代的改革中,具有长期的最大意义的农村变化是随着农村经济多样化而来的农业生产。……随着80年代家庭生产承包责任制的引进,农业产量停止了增长,而极少有农民沿着静电模式和官方宣传机器预言的道路致富。直率地说,80年代的市场化农业在作物生产上并不比在1350~1950年的600年间或集体化农业的30年间干得好。”“长江三角洲乡村的真正重要的问题过去不是、现在也不是在于市场化家庭农业或计划下的集体农业,不是在于资本主义或社会主义,而是在于过密化还是发展。”(《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,1992年,16~17页。)

长较快,但在城市劳动力大量剩余的情况下,这一势头正在改变。^①农村经济发展的状况与相应的社会平等(特别是城乡经济关系的平等)直接相关。与农村改革相比,在城市进行的市场改革和私有化的过程中,社会财富(特别是国有资产)的再分配甚至没有遵循在起点平等状态下找到“最初所有者”,在规则平等的状态下找到“最终所有者”的市场规则^②。人们常常忽略的是,这种将效率置于一切之首的实用主义,为新的社会不平等创造了条件,也为政治民主化制造了障碍。如果社会财富的再分配是在充分公开化或者民主监督的程序下进行,以瓜分国有资产为特点的社会再分配就不可能如此严重地进行。现在人们寄希望于用私有产权的合法化来解决当前的社会矛盾,然而,如果私有化过程不是在民主和公正的条件下进行,这个合法化过程保护的就只能是不合法的分配过程。自1978年以来,围绕改革问题发生过一系列的论争,这些论争的核心问题并不是要不要现代化,而是用什么方式现代化。我把它们概括为这样的冲突:反现代性的现代化的马克思主义意识形态与现代化的马克思主义意识形态的斗争。在今天,这样的争论已经不能说明当代经济和政治斗争的基本特点。

第三种作为现代化的意识形态的马克思主义具有深刻的空想社会主义特点,我指的是1978年以后在中国共产党内以及一些马克思主义知识分子中出现的“真正的社会主义”思潮,其主要的特征是用人道主义来改造马克思主义,并以这种改造了的马克思主义批判改革前的主导意识形态,从而为当代社会主义改革运动提供理论上的依据。这个思潮是当时中国的“思想解放运动”的一部分。人道主义的马克思主义一方面批判国家社会主义忘记了马克思学说中有关人的自由和解放的思想,从而在“人民民主专政的名

① 罗峪平《始终不能忘记农村的发展——访国务院研究中心农业问题专家卢迈》,《三联生活周刊》,1998年7月31日,1998年第14期,总第68期,26页。

② 参见苏文《山重水复应有路——前苏东国家转轨进程再评述》,《东方》1996年1期,37~41页。该文讨论前苏联、东欧经济改革问题,这里提到的基本原则是指捷克的经验。

义”下产生了残酷的社会专横；另一方面也与社会主义改革思想发生了矛盾，我已把这种矛盾理解为空想社会主义与实用主义的社会主义的冲突。中国人道主义的马克思主义关注的主要理论问题是马克思《1844年经济学—哲学手稿》中所讨论的“异化”问题。早期马克思继承了费尔巴哈等西方人本主义哲学中的异化概念，并把它用于对资本主义生产关系的分析，特别是用于对资本主义生产过程中的劳动的分析，他所指的异化首先是指资本主义生产关系中的劳动的异化。中国人道主义的马克思主义把马克思的异化概念抽离开批判资本主义现代化的历史语境，转而把这一概念用于传统社会主义的批判。就主要的方面说，这一思潮是把毛泽东的社会主义、特别是其专制主义当作传统的和封建主义的历史遗存来批判的，也涉及社会主义社会本身的异化问题，但对社会主义的反思并没有引向对现代性问题的反思。正像文艺复兴以后西方人文主义对宗教的批判一样，中国人道主义的马克思主义对传统社会主义的批判催生了中国社会的“世俗化”运动——资本主义的市场化的发展。在特定的语境中，马克思主义对西方资本主义现代性的批判被转换为一种作为现代化的意识形态，并成为当代中国“新启蒙主义”思想的重要组成部分。中国人道主义的马克思主义的主要任务是分析和批判毛泽东的反现代性的现代化的意识形态及其历史实践，在中国向资本主义开放的社会主义改革中，它的抽象的人的自由和解放的理念最终转化为一系列现代性的价值观；换句话说，它本身就是作为现代化的意识形态的马克思主义，因此几乎不可能对现代化和资本主义市场本身所产生的社会危机作出相应的分析和批判。在市场社会及其规则日益成为主导形态的中国语境中，以批判传统社会主义历史实践为主要目标的批判的社会主义已经衰亡。中国人道主义的马克思主义如果要重新焕

发它的批判活力,就必须从它的人本主义取向中走出来,把它对人的关注重新置于一种具有时代特点的政治经济学的基础之上^①。

三 作为现代化的意识形态的 启蒙主义及其当代形态

在整个 80 年代,中国思想界最富活力的是中国的“新启蒙主义”思潮;最初,“新启蒙主义”思潮是在马克思主义人道主义的旗帜下活动的,但是,在 80 年代初期发生的针对马克思主义人道主义的“清除精神污染”运动之后,“新启蒙主义”思想运动逐步地转变为一种知识分子要求激进的社会改革的运动,也越来越具有民间的、反正统的和西方化的倾向。“新启蒙主义”思潮并不是统一的运动,这个思潮中的文学和哲学方面与当时的政治问题没有直接关系。我想特别指出的是,如果简单地认为中国当代“启蒙思

^① 有关马克思主义人道主义的讨论并不是周扬首创,但他在纪念马克思逝世 100 周年的大会上的报告引发了对马克思主义人道主义的批判。他的报告的删节稿发表于 1983 年 3 月 16 日《人民日报》,原文在发给与会代表后,很快收回。他的报告题为《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》。对马克思主义人道主义的最为有力的批判来自当时的党内理论家胡乔木,他于 1984 年 1 月 3 日在中共中央党校发表讲话,不指名地对周扬和其他理论家的观点进行理论批判。他的讲话先发表在中共中央党校的《理论月刊》,而后由人民出版社出版了单行本,题为《关于人道主义和异化问题》(北京:人民出版社,1984 年 1 月版)。实际上,关于这一问题的讨论早在 1978 年后就引起了一些理论工作者的注意,人民出版社于 1981 年 1 月出版了题为《人是马克思主义的出发点——人性、人道主义问题论集》(北京:人民出版社,1981 年)的论文集内中收录了王若水、李鹏程、高尔太等人的文章。值得注意的是,在讨论中,人道主义的抽象的人和人性概念是论证的基础。而作为人道主义的对立面的是神道主义和兽道主义,前者指的是宗教专制,在中国的语境中隐喻文革中的“现代迷信”;后者指的是封建专制和法西斯主义,在中国的语境中隐喻“文革”中的“全面专政”。也许是受到苏联、东欧国家相关讨论的影响,中国的马克思主义人道主义者认为马克思主义是重视人的问题的,但斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》对此问题没有给予充分的注意。此外,他们还指出,列宁根本不知道马克思的《1844 年经济学—哲学手稿》(1932 年发表)。王若水在题为《人是马克思主义的出发点》的文章中还提到,1964 年毛泽东曾经表示赞同“异化”概念。所有这些都表明,中国的马克思主义人道主义为了对中国社会主义的历史实践进行批判,一方面采用了一种隐喻式的方式,即把中国的社会主义实践问题解释为封建主义的问题,另一方面又利用了人道主义和异化概念的普适主义特征。这两个方面都暗示了对现代价值观、特别是启蒙运动的价值观的肯定。在这种解释模式中,社会主义从未作为一种非资本主义的现代性形式进行检讨。相反,对社会主义历史实践的批判是对欧洲现代性的价值观的充分肯定。

想”是一种与国家目标相对立的思潮,中国当代“启蒙知识分子”是一种与国家对抗的政治力量,那就无法理解新时期以来中国思想的基本脉络。尽管“新启蒙”思潮本身错综复杂,并在80年代后期发生了严重的分化,但历史地看,中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义,就在于它是为整个国家的改革实践提供意识形态的基础的。中国“新启蒙知识分子”与国家目标的分歧是在两者之间的紧密联系中逐渐展现出来的。当代启蒙思想从西方的(主要是自由主义的)经济学、政治学、法学和其他知识领域获得思想的灵感,并以之与正统的马克思主义意识形态相对抗,是因为由国家推动的社会变革正在经由市场化过程向全球化的历史迈进。在这个意义上,“新启蒙知识分子”与正统派的对抗不能简单地解释为民间知识分子与国家的对抗,恰恰相反,从总的方面看,他们的思想努力与国家目标大体一致。^① 80年代中国思想界和文化界的活跃知识分子(其中一部分在1989年之后流亡国外),大多是深受重用的

① 本世纪80年代思想启蒙运动的构成是极为复杂的。大约是在1979年曾经召开过一个理论工作务虚会,与会者多为党内理论家。由南京大学哲学教师胡福明初稿,王强华、马沛文、孙长江等人修订的文章《实践是检验真理的惟一标准》于1978年5月11日在《光明日报》刊出,实际上为思想解放运动提供了理论依据。尽管参与者关于文章的产生过程的回忆有所出入和差别(胡复明认为该文是在他的文章基础上修订而成,孙长江则说这篇文章是两篇文章捏合而成),但他们都承认文章的修订和刊出是当时特定的政治情境的产物,也是国家意志的表现。孙长江明确地说:“这场讨论绝不是由某个‘秀才’或某几个‘秀才’的灵机一动或苦思冥想而引发起来的。这场讨论是历史的产物。《实践是检验真理的惟一标准》这篇文章也是历史的产物。”“直接参加讨论的,所谓‘国家意志’不能被理解为统一的国家意志,因为当时的国家或党内部存在着重要的分歧,这篇文章正是这一分歧的表达。在这个意义上,‘国家’或‘党’都不能被看作是铁板一块的存在(关于这篇文章刊出前后的情况,请参见胡福明的回忆文章《真理标准大讨论的序曲——谈实践标准一文的写作、修改和发表过程》,载广州《开放时代》杂志1996年1、2月号,以及孙长江的文章《我与真理标准讨论的开篇文章》,载《百年潮》1998年第3期,25-29页)。从后来刊出的李春光等人的回忆来看,那时的思想解放运动与上层官员的关系非常密切。以《走向未来》这样的较为年轻的知识分子群体为例,虽然其中部分人在1989年后因各种原因滞留海外,但另一部分却是国内高级官员。《走向未来》丛书的情形是有代表性的。在1989年以后,“新启蒙”知识分子中的许多人流亡国外,但他们的一些当年的同道者仍在国内,并身任要职。例如,在80年代因为介绍西方经济学思想名噪一时的北京大学经济学教授厉以宁现在是全国人民代表大会法制委员会副主任。与这些群体不同的是一些文学群体和人文知识分子群体。例如早期的《今天》派群体和80年代中期成立的“文化:中国与世界”编委会。这些群体基本上不是政治性的群体,而是文学或知识的社会或群体。值得注意的是,《今天》派的代表人物北岛虽然在当时以政治性的朦胧诗著名,但却是文学的独立价值的热情赞颂者。“文化:中国与世界”也是以“文化”为标帜,不直接地卷入政治问题。这种一定程度的非政治主张当然有其政治性的后果,即为知识分子的独立地位和价值创造了空间。

国家研究机构或大学的领导者,其中的一部分在90年代成为中国国家立法机构的重要的高级官员。问题的复杂性更在于,变革的过程不仅改造了社会,也改造了国家,并在国家内部形成了结构性的裂痕,进而形成了不同的政治集团。某些知识分子集团与国家的对抗实际上反应了国家意志内部的冲突。所有这些复杂的状况,都为1989年后中国的政治状况以及流亡知识分子的身份转化所遮盖。事实上,对于国家的内部分歧与“新启蒙”知识分子思想活动的复杂关系的自觉和不自觉的遮盖,已经造成了认识80年代中国思想状况的重要障碍。

中国的“新启蒙主义”不再诉诸社会主义的基本原理,而是直接地从早期的法国启蒙主义和英美自由主义中涉取思想的灵感,它把对现实的中国社会主义的批判理解为对于传统和封建主义的批判。不管“新启蒙思想者”自觉与否,“新启蒙”思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性。换句话说,“新启蒙主义”的政治批判(国家批判)采用了一种隐喻的方式,即把改革前的中国社会主义的现代化实践比喻为封建主义传统,从而回避了这个历史实践的现代内容。这种隐喻方式的结果就是:把对中国现代性(其特征是社会主义方式)的反思置于传统/现代的二分法中,再一次完成了对现代性的价值重申。在80年代的思想解放运动中,中国知识分子对社会主义的反思是在“反封建”的口号下进行的,从而回避了中国社会主义的困境也是整个“现代性危机”的一部分。“新启蒙”在传统/现代的二分法中进行自我理解,从而忽略了现代国家体制、政党政治、工业化过程,以及由此产生的社会专制和不平等主要是一种“现代”现象。从许多方面看,在寻求把中国纳入世界资本主义的经济体系的现实目标方面,中国的“新启蒙主义”与改革的社会主义有许多共同的东西。把传统社会主义理解成封建主义的历史传统,这不仅是中国“新启蒙主义”的斗争策略,而且也使它获得一种自我的认同,即把自己理解成与反对宗教专制和封建贵族的欧洲资产阶级相似的社会运动。在这种自我理解中被遮

盖了的,是作为现代化的意识形态的“新启蒙主义”与作为现代化的意识形态的马克思主义的共同价值目标和历史理解方式:对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,特别是将自身的奋斗和存在的意义与向未来远景过渡的这一当代时刻相联系的现代性的态度,等等。指出这种联系并不是为了抹杀二者逐渐呈现的历史矛盾,也不是否认新启蒙知识分子作为一个特定的社会群体与“国家”的区别,更不是否定作为一种价值的知识分子独立精神。我在此所谈论的是实际的历史关系。如果知识分子把自己的认同建立在一种虚幻的关系之上,那么,无论他(她)如何强调自己的独立性,这种独立性都将是可疑的。因为我们不能相信:一个不能确切地认识自己的人,能够确切地把握现实。

中国“新启蒙主义”思想不是一个统一的整体,就思想的体系性而言,它远不如中国马克思主义那样完整。事实上,中国“新启蒙主义”是一种广泛而庞杂的社会思潮,是由众多的各不相同的思想因素构成的。这些各不相同的思想因素只是在批判传统的社会主义和寻求作为目标的“改革”过程中才结为同盟。不过我们仍然可以冒险对这一社会思潮的基本方面作出不完整的归纳,这是因为这些相互歧异又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国的现代性方案为基本的要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建立“自主性”或主体的自由。在经济学方面,通过对传统的社会主义计划经济的批判,重新确认市场经济的正当地位以及商品流通过程中的价值规律,进而把市场和私有制理解为现代经济的普遍形态,并最终实现将中国经济纳入世界市场的目标(它被理解为经济自由)^①;经济改革的思想最

^① 关于价值规律和商品经济的讨论是在马克思的政治经济学范畴中提出的,其中影响最大的是孙冶芳。但根据最近披露的材料,在孙之前,顾准已经思考过同一问题,并曾经与孙讨论过。有关价值规律的讨论典型地揭示了80年代中国思想的特征,即通过重新探讨马克思主义的基本理论范畴,为现实的市场化改革提供理论的依据。

初是从价值规律等古典经济学(特别是马克思主义经济学)的理论中汲取灵感的,但是,隐藏在古典马克思主义的价值规律学说中的对于资本主义的批判却逐渐地消失了,价值规律在意识形态的层面日渐地等同于现实的资本主义市场,从而丧失了这一概念可能具有的对于一切垄断形式的深刻揭露。在政治方面,要求重建形式化的法律和现代文官制度,通过扩大新闻和言论的自由,逐步建立保障人权、限制统治者权力的议会制度(它被理解为政治自由)^①;但是,由于对毛泽东时代的群众运动的恐惧,许多人对于政治民主的理解主要集中于“形式民主”、特别是法制建设方面,从而把“民主”这一广泛的社会问题局限于上层社会改革方案的设置和专家对于法律的修订和建议方面,不仅忽略了广泛的政治参与乃是民主的必要内容,而且完全无视这种政治参与与立法过程的积极的互动关系正是现代民主变革的基本特征。这种“民主观”在任何意义上都是和民主的精神背道而驰的,在文化方面,一些学者用科学的精神或科学主义的价值观,重现世界历史和中国历史的新图景,从而将对传统社会主义实践的批判建立在对整个中国封建历史的社会结构的系统研究和批判之上^②;而另一些学者则通过在哲学和文学等领域中的主体性概念的讨论,一方面吁求人的自由和解放,另一方面则试图建立个人主义的社会伦理和价值标准(它被理解为个人的自由)。主体性概念包含了对现代过程及其意识形态的某种程度的疑虑,但在当时的语境中主要是指个人主体性和人类主体性,前者的对立面是专制国家及其意识形态,后者的对立而是整个自然界,它的积极意义在于为后社会主义时代的人

① 法制问题的提出与重新审理“文革”中的错案相关,曾任全国人民代表大会常务委员会委员长彭真提出的“法律面前人人平等”是“文革”结束后流行的口号。但在理论上提出建设性意见的还是于浩成、严家其等学者。

② 金观涛、刘青峰 1984 年在一家地方出版社发表的《兴盛与危机》(长沙:湖南人民出版社,1984)一书,用系统论方法研究中国历史,提出中国封建社会是一种“超稳定结构”。关于“超稳定结构”的基本观点一直延伸到他们于 1993 年在香港写作发表的有关中国近代历史的著作《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》中。

的基本政治权利提供了哲学的基础。这样的主体性概念建立在主体/客体的二元论之上,洋溢着 18——19 世纪欧洲启蒙主义的乐观主义气息^①。值得注意的是,在寻求个人的自主性的过程中,启蒙思想既从西方的宗教改革和古典哲学(特别是康德学说)中汲取思想资源,也从尼采、萨特等思想家那里得到灵感。但是,在中国的语境中,尼采、萨特等人对西方现代性的批判却被省略了,他们仅仅是个人主义的和反权威的象征^②。中国启蒙主义思想内部的冲突经常表现为古典的自由主义伦理与激进的极端个人主义伦理的二元对立。主体性概念即使在今天也是包含着内在的可能性的,但是,如果我们不能把这一概念从上述二元对立中解放出来,置于新的历史条件之中,这一概念就可能僵化为一种没有批判潜能的概念。总的说来,新启蒙思想蕴含的批判潜在 80 年代曾经焕发过青春活力,但在被组织到现代化意识形态的框架内的过程中,这些批判潜能正在逐渐地丧失了活力,以至我们可以说:无论中国的启蒙主义思想内部存在多大的冲突,也无论中国启蒙主义者对启蒙主义的社会功能的自觉程度如何,中国启蒙主义是中国当代最有影响力的现代化的意识形态,它在一个短暂的历史时期内由一种富于激情的批判思想转化为当代中国资本主义的文化先声。

在 80 年代后期,由于社会控制的事实上的削弱,中国“新启蒙主义”的内部分化逐渐表面化。在 1989 年的世界性变化之后,中国“新启蒙”运动的内在同一性不复存在。由于中国“新启蒙运动”与社会主义改革存在着目标上的部分一致性,这个运动的保守的

① 主体性问题首先源自李泽厚对康德哲学的解说,而后他先后发表了几篇关于主体性问题的论纲(参见:李泽厚:《批判哲学的批判》增订本,北京:人民出版社,1984 年)。但是,将李泽厚有关主体性的讨论推向整个思想界的是深受其影响的刘再复。他在《论文学的主体性》等文章中将一个形而上学问题变成了一个文学和思想运动的旗帜。((《文学评论》)1985 年第 6 期,11~26 页,1986 年第 1 期,3~15 页)

② 当代中国知识界对尼采学说的理解甚至还不及大半个世纪前的鲁迅。当代知识分子眼中的尼采、萨特不过是西方个人主义的代表,而鲁迅早在 1907 年就已经注意到尼采等人的反现代内容。

方面成为体制内的改革派、技术官僚或者作为现代化的意识形态的新保守主义的官方理论家；这个运动的激进方面逐步地形成了政治上的反对派，其主要的特点是按照自由主义的价值推进中国的人权运动，促使中国在进行经济改革的同时在政治领域实行西方式的民主化改革。在文化上，“新启蒙主义”的激进方面（激进在这里指的是文化上的对传统的态度）开始意识到作为社会目标的“现代化”有可能导致（也可能已经导致）价值的危机，其中一些敏感的年轻学人以基督教伦理为依据，提出中国现代社会思想中的价值问题和信仰问题^①。这一问题的提出也明显地配合着韦伯的《新教伦理与资本主义精神》在中国知识界的传播，其中最为简明的逻辑是：如果资本主义的发生与新教伦理相关，那么中国的现代化实践就必须在文化上作出更彻底的变革。一般来说，80年代中国的启蒙知识分子普遍地信仰西方式的现代化道路，而其预设就是建立在抽象的个人或主体性概念和普遍主义的立场之上的。

只是在启蒙主义发生分化的过程中，对这种普遍主义的质疑才成为可能。其最初的表征是相对主义的文化理念的出现。我指的是在90年代初期，一些早先的启蒙主义者转面吁求传统的价值，特别是儒教的价值，他们开始怀疑西方社会的各种发展模式是否适合于中国的社会和文化。这一思想倾向特别地受到日本以及韩国、新加坡、台湾和香港等所谓“亚洲四小龙”的鼓励，这些国家和地区现代化的成功被视为“儒教资本主义”的胜利。“儒教资本主义”这一概念掩盖了三个基本问题：第一，它掩盖了东亚各国的完全不同的发展道路和儒教文化圈内部的社会差异和历史差异，例如日本、韩国、越南和中国都属于儒教文化圈，但为什么所走的道路却如此不同？第二，它实际上把资本主义看作是惟一的现代性模式，通过把儒教与资本主义挂钩，它暗示儒教传统不再是阻

^① 刘小枫出版于1988年的《拯救与逍遥》（上海：上海人民出版社，1988年）是首先提出这一问题并引起知识界的重要反响的著作。他本人也渐渐从德国哲学的研究转向基督教神学的研究。

碍现代化的历史负担,而是实现现代化的历史动力。换句话说,对儒教价值的怀念并不是传统主义,也不扼制资本主义的文化力量;在这些学者的眼里,儒教在中国现代化过程中的作用就如同韦伯所说的新教伦理对于欧洲现代资本主义的作用一样。第三,它掩盖了整个现代过程与殖民主义历史的无法分割的联系。如果把儒教资本主义上升到某种规范的高度,就掩盖了现代历史形成的基本动力;全球市场及其规则对民族国家内部的经济关系的制约和规范较之任何其他力量都更为基本。“儒教资本主义”仍然是一种现代化的意识形态;通过对西方价值的拒斥,“儒教资本主义”所达到的则是对资本主义生产方式和世界资本主义市场这一导源于西方的历史形态的彻底肯定,只是多了一层文化民族主义的标记。在中国的语境中,“儒教资本主义”与当代中国改革的社会主义只是同一问题的两种表述罢了。

与这种“儒教资本主义”相似,另一些学者则致力于论证中国原有的宗族和地缘力量在中国当代经济生活中的意义,他们相信以“社群”或“群体”为特征的中国的乡镇企业将引导中国走一条既非资本主义、又非社会主义的现代化道路^①。“乡镇企业的现代化论”有重要的现实依据,这种以地缘和血缘为核心的集体所有制形式在许多地区创造了经济的奇迹。中国的修正的启蒙主义者试图将乡镇企业当作一种独特的现代化模式,为的是在理论上回避资本主义与社会主义的冲突,并在全球资本主义的语境中找到一种区别于西方现代化的道路。在1993——1995年间,中国一些从事社会研究的学者通过深入地调查,终于获得了显著的成果。这些学者的基本问题是:人民公社解体以后,农民是否已成为无组织的

^① 甘阳《乡土中国重建与中国文化前景》,《二十一世纪》(香港),1993年4月号,4-7页。对于甘阳论点的批评,参见秦晖《“离土不离乡”:中国现代化的独特模式?——也谈乡土中国重建问题》,《东方》(北京),1994年第1期,6-10页。关于乡镇企业的讨论请参见杨冰《中国乡镇企业的奇迹——三十个乡镇企业调查的综合分析》、王汉生《改革以来中国农村的工业化与农村精英构成的变化》、孙炳耀《乡镇社团与中国基层社会》(均见《中国社会科学季刊》总第9期,5-17页,18-24页,25-36页)。

完全自由的社会个体?依靠集体致富,是不是等同于再度集体化?个体私营经济的发展是否意味着私有化的开始?随着市场经济的发展,人民公社三级合作组织是否依然存在?它们发生了哪些变化?乡村社各类组织要素之间,是处于无序的发展状态,还是处于有序的整合状态?乡村社会的组织整合具有什么特点?根据深入的调查,研究者详细分析描述了公社解体以后,集体与个体关系的演变,个体农民与社会化农业生产的关系,乡村组织与乡村组织网络的变革,勾勒了乡村社会发展的社区化趋势,提出了“新集体主义”的概念。根据作者的看法,新集体主义组织方式,既体现了现代市场经济的竞争原则,又符合现行的社会制度,以及共同富裕的奋斗目标,而且承继了家庭文化的精髓,体现了中国“群社会”本质,是真正体现中国特色的社会发展之路^①。乡镇企业的现代化理论和新集体主义观念都没有忘记公社制时代的历史教训,它们对“集体”所有制的研究也严格地区别于中国社会主义历史实践中的集体主义,其中最为重要的区别显然是对“个人利益”的强调,即“新集体”的基础是以个人利益为基础的自愿合作的产物。集体与个体以共同利益与地缘乡情为纽带,“合作”本身的目的是“为适应市场经济形势”、更有效地获取经济利益为目的的。

乡镇企业的现代化理论和新集体主义理论的提出都意味着在全球资本主义的历史情境中进行理论创新和制度创新的努力。“集体”、“合作”、“地缘”、“乡情”等概念的重新使用,明显地强调了社会生产和分配过程中的“公平”或“平等”问题。在“新集体主义”的理论视野中,中国农民在貌似对传统的复归中,走出了农村多少世纪以来封闭的领地和领域,第一次以乡村工业的高速发展、现代企业制度的迅速推开为主要方式,发挥市场,促进都市化(非国家

^① 王颖的《新集体主义:乡村社会再组织》(北京:经济管理出版社,1996年)以及她和折晓叶、孙炳耀合著的《社会中间层:改革与中国的社团组织》(北京:中国发展出版社,1993年)对改革以后中国社会、特别是乡村的组织和工业化进行了细致的研究,是研究当代中国发展问题的文献。文中所涉及的内容引自《新集体主义》一书的内容提要。

投入的就地造城),成为中国经济改革持续深入进行的重要推动力和开展城市国有企业改革的稳固的后方基地。这是中国农民第一次以经济改革领先,推动中国走向现代化^①。然而,乡镇企业的现代化论和“新集体主义”的案例研究都带有明显的把个别案例普遍化和理想化的倾向。由于这种理论努力过于急切地试图提出“非西方的现代化道路”,最终却像现代化理论一样把现代化理解为一种中性的技术化的指标;它真正回避掉的恰好是乡镇企业的生产方式与整个资本主义的国内市场和国际市场的关系,是乡镇企业与致力于市场化的国家目标的关系。从技术看,乡镇企业的现代化论和“新集体主义”理论试图把乡镇企业描述成一种独特的现代性的生产和社会组织模式,对乡镇企业和村社组织在中国大陆的不同地区的极为不同的发展方式注意不够,^②并严重忽略了以追求“效率”为主要目的的乡镇企业在破坏资源和环境、忽略劳动保护等方面的“现代性后果”。

“乡镇企业的现代化论”通过对乡镇企业的理想化描述和对其生产关系中的内在矛盾的忽略,放弃了启蒙主义对传统社会关系的批判,又不把私有化的资本主义视为替代社会主义公有制的惟一方式,似乎开掘了一条现代化的第三条道路。从乡镇企业的实践出发理解中国现代性问题是有重要的依据的。但由于它完全不考虑中国经济已经成为世界资本主义市场的一个活跃的部分,同时又把现代性作为中性的技术指标,因此,它不能对现代性或现代化本身的问题作出相应的诊断。我们不妨问一句:作为一种独特

① 同前页注①,204页。

② 乡镇企业在江苏、浙江、广东等地区的发展可以说是极为成功的,但是,根据中国社会科学院社会学科研究所黄平等人的调查,1992年以后,这些地区的乡镇企业的形态也正在发生重要的变化。其中一个突出的变化就是,许多乡镇企业,包括很多成功的乡镇企业纷纷开始与外资合资,转化为新的合资企业。另一方面,由于中国地区间的差异,乡镇企业在各地的情况也有极大的差异。即使在乡镇企业获得巨大成功的许多地区,也没有相应地采取环境保护的措施,结果是对环境和自然资源造成了严重的破坏。1992年,我曾有机会到河北大丘庄考察,该地是全国闻名的乡镇企业和集体化发展的典型。但是,在巨大的产值和富裕的生活掩盖之下的,是严重的环境污染、生产环境的恶化和严重的不法行为。所有这些都表明,对乡镇企业的状况需要具体地进行分析。关于当代中国乡村的变化,请参见《读书》1996年第10期上的一组笔谈,总题是“乡土中国的当代图景”。

社会模式的乡镇企业在进入市场之后的活动也是独特的吗？用乡镇企业的内部特征来抵抗全球资本主义的社会预言是一种可以理解的智力活动，这种智力活动用文化和数据的方式揭示了中国的现代化道路的独特性。但它的构造者忘记了它所说的独特性（我并不否认这种独特性的存在，正如我不否认中国和日本或者美国 and 英国之间存在差别一样）如今只能建立在全球资本主义的市场关系之上。这只能是一种“中国特色的现代化理论”，它的整个论证建立在现代化的目的论框架中。在最近几年的社会发展中，许多地区，包括江苏、浙江和广东等地，乡镇企业的结构正在发生重要的变化，一方面表现为集体企业的私有化，另一方面则表现为合资化，即与跨国资本结成新的经济体制。因此，乡镇企业究竟最一种现代化的途径，还是一种现代化的模式，仍然需要深入持续地观察，进一步地说，我的看法是，乡镇企业的形式的确构成了中国的现代化、特别是工业的道路与西方及其他国家的重要的区别，以此为根据而提出的“乡镇企业的现代化理论”在批判的意义上主要针对的是将西方资本主义当作惟一模式的想法，这一看法的提出具有重要的理论和实践意义。但是，这一理论仍然是以效率为标准的，它没有涉及的是这种乡镇企业的生产与分配制度是否能够扩大经济民主，乡镇企业的文化能否有利于建立保障经济民主的政治民主及其制度形式，乡镇企业的生产方式对自然生态是否具有保护作用，乡镇企业的组织方式是否有利于社会的政治参与能力，乡镇企业在全球资本主义的情境中能否为经济平等（国内的和国际的）创造制度的和伦理的基础。因而，这一理论的批判性受到了的限制。换言之，乡镇企业的现代化理论并没有从乡镇企业的经济结构和运行规则中发掘对于现代社会经济和政治活动过程的批判源泉。

80年代的启蒙思潮曾经为中国社会的改革提供过巨大的解放力量，它曾经是、而且仍然是支配中国知识界的主要思想倾向。但在迅速变迁的历史语境中，曾经是中国最具活力的思想资源的

启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态,也逐渐丧失批判和诊断当代中国社会问题的能力。这并不是说中国新启蒙主义的那些思想命题已经完全没有意义,我也不是说80年代的思想运动已经达到了目的。我的意思仅仅是,中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会:市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的社会主义经济改革已经把中国带入全球资本主义的生产关系之中,在资本主义化的过程中,国家及其功能也相应地发生了虽然不是彻底的、但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子作为价值创造者的角色正面对深刻的挑战。更为重要的是,启蒙知识分子一方面愤慨于商业化社会的金钱至上、道德腐败和社会无序,另一方面却不能不承认自己已经处于曾经作为目标的现代化进程之中。中国的现代化或资本主义的市场经济是以启蒙主义作为它的意识形态基础和文化先锋的。正由于此,启蒙主义的抽象的主体性概念和人的自由解放的命题在批判毛的社会主义尝试时曾经显示出巨大的历史能动性,但是面对资本主义市场和现代化过程本身的社会危机却显得如此苍白无力。一些坚持启蒙主义姿态的人文学者把现实的资本主义化过程所产生的社会问题归结为抽象的“人文精神的失落”^①。他们重新回到向西方和中国的古典哲学寻找终极关怀和伦理规范,最终把问题落实于以安身立命为目的的个人的道德实践。在这样的历史语境中,启蒙主义似乎只是一种神圣的道德姿态(面它曾经是以反道德为特征的),它的那些抽象而含混的范畴无力对无处不在的资本活动和极为其实的经济关系作出分析,从而丧失了诊断和批判已经成为全球资本主义一部分的中国现代性问题的能力。更为重要的是,什么是所谓的“人文精神”,如果它真

^① 有关“人文精神”的讨论首先是在《读书》杂志(北京)上展开的,而后波及到许多其他刊物。问题的首先出现,请参见张汝伦、王晓明、朱学勤、陈思和《人文精神寻思录之一,人文精神:是否可能和如何可能》,《读书》杂志1994年3期,3~13页。自那以后,《读书》杂志在1994年3~7期,陆续发表了来自上海的年轻学者的多次谈话录。

的失落了,那么是什么力量导致它的失落?启蒙主义的思想家们曾经奢望“理性化”的过程不仅能导致对自然的控制,而且也能促成人的主体的自由、道德和公义的进步以及人类的幸福。但是,这样的信念正在遭到深刻的质疑。因此,如果我们要讨论“人文精神的失落”,就必须先澄清这一失落与中国“新启蒙主义”所致力的现代化运动的历史联系。这场关于“人文精神”的讨论从1994年初开始,持续了一年多的时间,参与者众多,但却没有触及这样的问题:如果所谓“人文精神”是和80年代的知识分子的思想运动直接相关的话,那么,1989年以后的急剧社会变迁如何瓦解了作为一个独特群体的“知识分子”?这些改变中国“知识分子”社会身分的社会变迁包括:现代社会日趋分工严密的职业化过程,现代企业和公司内部的科层制的发展,国家体制内部的技术官僚化,以及与之相伴随的社会价值取向的转移。原有的知识分子阶层正在分化为专家、学者、经理人员、技术官僚,并被组织到中国社会日益发展的科层制度之中。把当代“知识分子”的变化归结为某种“精神”失落,而回避导致“知识分子”阶层发生变化的社会条件,其根源之一就是“启蒙主义”知识分子对这个社会过程本身持有极为暧昧的矛盾态度。

中国的所谓“后现代主义者”正是利用了这种含混,把西方的后现代主义直接作为批判中国“新启蒙主义”的武器,尽管中国的“后现代主义”比中国的“启蒙主义”更加含混。我在这里不能对中国的“后学”作全面的分析,因为其中也包含了各种因素和复杂性。我在此所作的分析,主要针对的是“后学”的一些代表人物的代表性文章。“中国的后现代主义”是在西方、特别是美国后现代主义影响之下形成的,但它们的理论内涵和历史内涵都极为不同。我仍然把这种“中国的后现代主义”作为现代化的意识形态的补充形式来看待。“中国的后现代主义”的主要理论来源是解构主义、第三世界理论和后殖民主义。然而:“中国的后现代主义”从未对中国的现代性问题作出历史分析,也从未见到一位中国的“后现代主

义”的信徒对中国的现代文化与西方的现代文化的关系作细致的历史分析。在文学的领域里,他们所解构的历史对象与启蒙主义曾经作过的历史批判是一样的,都是中国现代的革命及其历史理由;稍有不同的是,他们对启蒙主义的主体性概念加以嘲笑,却从未将中国启蒙主义的主体性概念置于特定的历史语境中加以分析。当“中国的后现代主义者”嘲笑“启蒙主义”历史姿态的时候,他们不过是在说作为一历史过程和社会运动的“启蒙主义”是如何地不合时宜,因为他们已经置身于受商业化的大众传媒支配的、消费主义的“后现代”社会。后殖民主义可以被视为西方(主要是美国)文化制度内部的自我批判,它从边缘文化立场对西方中心主义文化所作的批判(对后殖民主义理论本身的讨论不是本文的任务),揭示了殖民主义在文化和知识领域的表现形式,其中也包括西方民族国家理论被殖民地人民用以抵抗殖民者的复杂过程。在“中国后现代主义”的文化批评中,后殖民主义理论却经常被等同于一种民族主义的话语,并加强了中国现代性话语中的那种特有的“中国/西方”的二元对立的话语模式。例如没有一位中国的后殖民主义批评家采取边缘立场对中国的汉族中心主义进行分析,而按照后殖民主义的理论逻辑这倒是题中应有之义。具有讽刺意味的是,有些中国后现代主义者利用后现代理论对西方中心主义进行批判,论证的却是中国重返中心的可能性和他们所谓“中华性”的建立。在这种典型的现代性宏伟叙事中(虽然打着后现代的旗号),中国的所谓后现代主义者对“中华性”的未来性预见不仅没有触及作为资本主义中心的新中国与自己的文化、与西方现代历史的关系,而且与传统主义者有关 21 世纪的预言和期待完全一致^①。这倒并不使人惊讶。

中国后现代主义的另一特点是以大众文化的名义将欲望的生

^① 请参见张法、张颐武、王一川《从“现代性”到“中华性”》,《文艺争鸣》1994 年 2 期,10-20 页。

产和再生产虚构为人民的需要,将市场化过程中受资本制约的社会形态解释为中性的、不受意识形态支配的“新状态”^①。这种理论分析中,既缺少对大众文化内部的不同层次、不同方面的调查和分析,又没有对商业化的或消费主义的意识形态作出相应的阐释和批判。当他们以中性化的欲望、状态、人民、大众文化的名义对他们所属的知识分子群体进行攻击的时候,以消费主义为其主要内容的市场意识形态却经由他们的后现代主义理论而合法化了。“中国的后现代主义”否定掉的是“新启蒙主义”的严肃的社会政治批判,他们对一切价值进行解构的同时,却没有对构成现代生活主要特征的资本的活动作出分析,也没有对这种资本的活动与中国社会主义改革运动的关系作出评价。在他们经常指称的“官方或主流与大众文化”的二元对立之中,看不到这两者通过资本的活动而形成的复杂关系,而这恰恰是当代中国社会文化的主要特点之一。事实上,中国的后现代主义者正是把希望寄托于“市场化”：“‘市场化’意味着‘他者化’焦虑的弱化和民族文化自我定位的新可能”、“市场化的结果,必然使旧的‘伟大叙事’产生的失衡状态被超越,而这种失衡所造成的社会震撼和文化失落也有了被整合的可能”,“并提供了一种新的可能的选择、一条民族的自我印证和自我发现的新道路”^②。所谓“市场化”不是一般地对市场的赞同,而是要把整个社会的运行法则纳入到市场的轨道,因而市场化不是一个经济学范畴,而是一个政治、社会、文化和经济的范畴。在90年代的历史情境中,中国的消费主义文化的兴起并不仅仅是一个事件,而且是一个政治性的事件,因为这种消费主义的文化对公众日常生活的渗透实际上完成了一个统治意识形态的再造过程;在这个过程中,大众文化与官方意识形态相互渗透并占据了当代意识形态的主导地位,而被排斥和喜剧化的则是知识分子的批

① “新状态”这个概念被一些当代文学评论家用于描述当代中国文学的主要特征,其意思是当代中国文学中的“新状态”是一种不受意识形态支配的原生态。

② 张法、张顺武、王一川《从“现代性”到“中华性”》,《文艺争鸣》1994年2期,15页。

判性的意识形态。在有些后现代主义者所采用的学院政治式的批评方式中,隐含的是他们的文化政治策略:用拥抱大众文化(虚构的人民欲望和文化的市场化形态)、拒斥精英文化的姿态重返中心——中国特色的社会主义市场。中国后现代主义文化批评的一部分已经成为中国大陆的独特的市场意识形态建构的有效部分。

在当代中国的情境中,思想界和知识界对上述问题的回应是极为无力的。一些来自中国大陆、留学欧美的年轻中国学者与他们在中国的合作者们试图借助于分析的马克思主义等西方理论提出问题。尽管他们对现代中国历史的把握让许多学者感到不满,但我仍然认为,他们的问题意识具有现实尖锐性。在思想的方式上,这些年轻学者也一定程度地超越了那种在中国/西方的二元论述中讨论中国问题的启蒙主义的思想方式。他们考虑的问题与冷战的结束有密切的关系,其主要出发点是:冷战时代的旧的概念范畴已经不能满足中国和世界的需要,时代呼唤制度创新和理论创新。他们中的代表者认为可以从“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”中汲取一些有益的启发;然后以中国深厚的土壤为基础,将中国已经出现的一些制度创新和理论创新的萌芽培育、壮大起来。所谓“新进化论”倡导的是超越传统的“社会主义/资本主义”的二分法,对中国社会主义经济制度中的一些遗传因素如乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新,从而获得发展。将 John Roemer、Adam Przeworski 等美国学者提出的“分析的马克思主义”引入中国,目的在于对马克思的学说严格解说,以在当代条件下推动人类全面解放、个人全面发展的理想的实现。其中最核心的思想是,社会主义的理想历来是以广大人民的“经济民主”来取代少数经济、政治精英对社会资源的操纵。实际上,这一理论的提出直接针对的是俄国已经实行、中国正在实行的国有资产的股份化或私有化运动。因此,他们的观点恰好是:政治民主是保证公有资产不被少数人“自发私有化”的必要条件,如果说“资本主义民主”是“资本主义”和“民主”的妥协,而社会主义则是经济、政治民

主的同义词。“批判法学”的一项重要理论成果是揭示出西方 18 世纪以来民法的最核心内容——绝对财产权,即财产“最终所有者”对财产的排他性处置权——已经解体。这一理论在中国的语境中的意义仍是与如何扩大经济民主、扼制大规模私有化运动相关的。用他们自己的观点来说就是,在概念层次上,超越“私有制/国有制”的两分法,从而把注意力转移到如何通过“财产权力束的分离与重组”来扩大经济民主,并将生命与自由的权利置于比财产权更重要的宪法地位。总之,以“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”为理论基础的中国学者试图以经济民主和政治民主为指导思想,超越非此即彼的两分法,寻求各种制度创新的机会^①。

是否继续使用社会主义或者资本主义的概念并不重要。当代中国社会面对的问题也显然无法用资本主义或社会主义这样的概念来简单地加以解释。问题仅仅在于能否真正触及当代中国社会面对的社会问题,能否在具体的情境中作出审慎有度的分析。中国新马克思主义的出现与美国大学里的经济学、社会学以及法学中的马克思主义思潮有深刻联系,这也可以看作是所谓全球化条件下的“理论旅行”。除了由于忽略历史的具体过程而产生的对西方理论的简单搬用外,这些研究的一个欠缺是,作者的注意力完全集中于经济领域^②,而很少涉及文化领域。如果说中国新马克思主义已经提出了经济民主的问题,但却没有提出和讨论文化民主的问题。在市场条件下,文化资本的运作是整个社会活动的重要

① 崔之元《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》(香港),1994年8月号,5~16页。对于这篇文章的批评,请参见季卫东《第二次思想解放还是乌托邦?》,《二十一世纪》(香港),1994年10月号,4~10页。

② 崔之元对当代中国经济改革中的问题的诊断也是引起争论的问题。苏文发表于《东方》1996年第1期上的论文《山重水复应有路》虽然是讨论苏联和东欧国家的改革问题的文章,但基本的思想却是针对崔之元对中国改革道路的分析是在与苏联和东欧改革的比较关系中进行的。由此可见,关于中国当代改革道路的讨论不只受到中国改革本身状况的影响,还受到苏联和东欧地区改革状况的影响。在可以预见的将来,苏联和东欧的改革的成败对中国学者思考中国问题将会产生重大的影响。

方面。对文化资本的控制和媒体的掌握,决定着社会的基本文化倾向和主流意识形态的取向。例如当代最重要的媒体是电视系统,除了国家对媒体的控制之外,中国的电视剧生产正在市场化,那么在大众文化与国家之间建立的这种联系能否提供文化民主的内在机制呢?许多中国知识分子乐观地认为“市场化”能够自然地解决中国社会的民主问题,实在是天真的幻想。在媒体和大众文化已经相当发达的中国当代情境中,特别是中国的文化生产与国际的和国内的经济资本的活动密切联系的时代,放弃对文化生产、文化资本的分析,也同样不能真正理解中国当代社会和文化的复杂性。新马克思主义特别注重经济民主的分析,但文化民主问题似乎基本上没有涉及,这也多少显示了中国现代化的目标和现代化理论对他们的潜在的影响。在中国的语境中,国家机器与市场的关系错综复杂,而文化的生产一方面受制于国家机器的动作,另一方面则受制于经济资本和市场的活动。但是,经济和市场本身从来就不是脱离国家的领域。在当代的条件下,文化生产就是整个社会再生产的一个部分。因此,对文化问题的分析需要超越马克思有关“经济基础”与“上层建筑”的二分法,而将文化理解为整个社会生产和消费过程的有机的部分。换句话说,对于中国学者来说,文化批判一方面需要与对社会政治经济过程的分析相联系,另一方面也要在方法论的意义上寻找文化分析与政治经济分析的结合点,在这方面还很少有学者提出系统的理论和观点,因为真正的理论创造需要大量的经验分析和历史研究,而后一方面的工作仍然是相当不够的。但是,这并没有妨碍一个最为基本的结论,即争取经济民主、争取政治民主和争取文化民主事实上只能是同一场斗争。

对于中国社会来说,对经济民主的讨论涉及的是整个社会分配制度和生产方式,因此不可避免地涉及政治民主问题。在这个意义上,讨论经济民主和文化民主问题为讨论政治民主提供了实质内容。90年代以来,有关政治民主的讨论明显减少,这显然是

因为这一话题仍然充满禁忌。除此之外,如何在冷战结束以后的情境中界定民主和规划切合实际的历史目标的确成为需要思考的问题。政治民主不仅是社会实践的目标,而且也是文化反思和历史反思的课题。对政治民主的诠释一方面受制于不同的文化价值观,另一方面则与国际间的经济政治关系密切相关。在中国的独特的市场社会形式中,不存在脱离经济民主和文化民主的政治民主问题,也不存在脱离政治民主和文化民主的经济民主问题。因此,一方面,我们可以说民主问题在 90 年代显然增加了新的社会内容,另一方面,讨论经济民主却无法回避政治民主问题。

有关中国民主的讨论集中于如何保障个人的自主性和政治参与能力。中国知识界对这一问题的思考从两个不同而相关的方面展开。第一个方面是经济自由主义的论述。由于私有化运动和乡镇企业的发展,以及跨国资本在中国的实际存在,中国社会的经济结构已经相当复杂。但许多经济学者仍然相信,市场及其活动作为一种“自然过程”能够自发地导向民主的实现。他们认为,由于“市场逻辑,就是个人权利的自由交易”,而“国家观念,就是公共权力的强制实施”,“前者以个人自由权利的确立和保障为基础,后者以公共选择的结果为前提”,因此,市场本身的发展将保证个人的充分的自由权利^①。在这种经济自由主义的论述中,个人权利通过市场逻辑获得保障,而市场虽然与国家存在复杂的关系,但在功能上能够限制国家权力的过度扩张。我们能够理解这种理想主义叙述针对的是国家对于市场和社会的干预,但是,如果国家不仅是完全外在于市场的存在,而且也是个人的直接对立物,那么,我们用什么范畴来叙述市场内部的支配力量呢?经济自由主义的论述掩盖了中国的市场形成与国家改革计划的关系,创造了作为一种自然范畴的“市场”概念,却丧失了分析市场关系内部的那些支配与被支配的权力关系的能力。这种权力关系不仅是社会腐败的主

^① 张曙光《个人权利和国家权力》,《公共论丛》三联书店,1995年,1期,1~6页。

要根源,而且也是社会资源的不平等分配的基本前提。在计划/市场的二元论中,“市场”概念被设想成为“自由”的源泉。但是,这一概念模糊了市场与市场社会的区别:如果说市场是透明的、按照价值规律运行的交换场所,那么,市场社会则要求用市场的法则支配政治、文化和我们的一切生活领域,市场社会的运作是和垄断的上层结构无法分离的。正是在这个意义上,“市场”概念掩盖了现代社会的不平等关系及其权力结构。正如沃勒斯坦在总结布罗代尔的贡献时指出的,“如果没有一种政治保障你就永远不能支配经济,……认为没有国家的支持、甚至在反对国家的情况下也能成为一个(布罗代尔定义下的)资本家,那简直是一个荒诞的想法。”^①如果国家是资本主义运作的一个组成因素,那么,支配当代中国知识界的政治想象的经济自由,是否应该重新加以界定呢?试图用国家对经济的干预程度来解释经济和政治民主问题,是不是应重新论证究竟谁应该是国家行为的受益者呢?

第二个方面是有关市民社会和公共领域的讨论。越来越多的人注意到,市场并不是国家之外的一切,在市场/国家的关系中也需要“社会”的中介力量,才能保持力量的均衡。在哈贝马斯等人的影响下,许多人将注意力转向了市民社会和公共领域的范畴。他们认为中国社会正在出现一个市民社会,或者说,他们吁求在中国形成一种西方式的市民社会,其功能是保障个人权利的自由和抵制国家力量的过度干预。如果把这一讨论看作是用规范式的方式吁求政治民主的话,那么,我们能够理解、同情并在一定程度上支持这一讨论。但是,如果把这种规范式研究看作是一种具体的、现实的途径或经验,则这一理论势必陷人自我矛盾的困境。中国的市场化改革始终是和国家的强大存在相关的,在国家推动下形成的所谓“市民社会”是否像许多人期待的那样处于社会/国家的

^① 见布罗代尔《资本主义的动力》,三联书店,1997年,85页。

两极结构之中,是令人生疑的^①。例如许多政治精英及他们的子弟直接参与经济活动,并成为大公司和企业的代理人。我们能说他们是“市民社会”的代表吗?这表明在中国已经出现了经济精英与政治精英合二而一的社会结构,而他们也直接参与国际性的经济活动。在中国已经揭露出的一些重大的腐败丑闻,都涉及高级政治官僚或其子弟在国内和国际经济活动中的不法行为。更为重要的是,这一讨论更加注重了“社会”的功能,却很少分析作为社会范畴对立面的“国家”范畴究竟意味着什么?它是铁板一块地处于“社会”之外或之上,还是与“社会”相互渗透?“国家”内部是否包含了特定的空间?这些空间有无可能在特定条件下称为某种批判性的空间?

这一问题也牵涉如何形成社会和政治的批判空间问题。在这方面,一些学者将注意力转向文化生产领域,例如媒体和印刷文化,因为在这个领域中,当代中国正在出现“民间的”刊物、“独立的”制片人及其文化产品。1989年后,由《学人》(主编陈平原、王守常、汪晖)丛刊^②开始,逐渐出现了一系列“非官方的”学术刊物,如《中国社会科学季刊》(主编邓正来)^③、《原道》(主编陈明)^④、《公共论丛》(编辑刘军宁、王焱、贺卫方)^⑤。同时还出现了一些介于官方与非官方之间的刊物,如《战略与管理》(主编秦朝英、执行主编杨平、李书磊)^⑥、《东方》(主编钟沛璋、副主编朱正琳)^⑦等

① 黄宗智在讨论美国中国学中有关市民社会和公共领域范畴的应用时,也曾指出:“将‘资产阶级公共领域’和‘市民社会’这两个概念用于中国时,经常预设了国家与社会之间的二元对立……我认为,国家与社会之间的二元对立是从西方近代历史中高度抽象出的一种理想,但它并不适用于中国。”Philip C. C. Huang: “Public Sphere”/“Civil Society” in China? *The Third Between State and Society, Modern China*, number 2, April 1993, pp. 216~240. 黄宗智的讨论主要针对近代中国的情形而言,但我以为即使就当代中国的情况来说,也是适用的。

② 由日本国际学术友谊基金会资助,江苏文艺出版社出版。

③ 在香港注册出版。

④ 起初由中国社会科学出版社出版,尔后又因经济问题转由团结出版社出版。

⑤ 福特基金会资助,三联书店出版。

⑥ 由官方的“中国战略与管理研究会”主办。

⑦ 由“中国东方文化研究会”主办。

等。中央电视台的专题节目《东方时空》也是由一些受聘于电视台的民间制片人参与创作。这一切的确带来了新的文化景观。但是,就“民间刊物”而言,在这里特别值得注意的有两点:第一,这些“民间刊物”都没有正式的刊号(所谓以书代刊),因而处于合法与非法之间。更重要的是,由于受到体制内部空间的保护,正式刊物(或者说是官方刊物)反而能够发出较民间刊物更为大胆的批评意见。以当代中国影响最大的刊物《读书》为例,它被公认为中国思想解放的象征。但是,这个受到知识分子广泛好评的刊物并不是“民间刊物”,而是由国家出版社出版并直属新闻出版署的刊物。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。像《东方时空》这样的电视专题节目,就是独立制片人、国家意识形态机器和巨额广告收入共同促成的电视制作。由于民间力量的参与,它的影像语言、主持人风格与传统的官方新闻节目的呆板风格大为不同,也在一定程度上触及了原有节目没有触及的社会内容,但同时,它也负担着宣传和制造官方意识形态的任务,并在国家的严格控制之下。中国的“公共空间”在这个意义上不是介于国家与社会之间的调节力量,而是由国家的内部空间和社会相互渗透的结果。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。

90年代以后,美国、台湾、香港和中国大陆的许多学者都将哈贝马斯的公共领域理论引入对中国问题的探讨。就哈贝马斯的理论而言,早期自由主义的公共领域与市民社会具有密切联系,它介于市民社会与国家之间并对二者实行监督与批评。哈贝马斯构筑的是一种规范式的理想形态,他特别注重的是这一理想形态在现代历史中的变形和转化。这就是他所说的公共领域的“重新封建化”,即媒体和其他公共领域被国家、政党和市场所左右的状况。

按照这一理论的基本逻辑,我们可以推论说,首先,大陆的公共空间是在没有成熟的市民社会的前提下形成的,在许多情况下,它甚至存在于国家体制内部。但它所以能够存在于国家体制内部,一方面是由于国际和国内市场的经济资助,另一方面则是由于国家的利益需要和国家内部空间的形成。因此这一公共空间的形成从未呈现过哈贝马斯所描述的那种早期资产阶级公共领域的特征,媒体在整个社会体制中所处的地位不仅深刻说明了中国的公共空间与哈贝马斯所描述的欧洲公共领域的差别,而且也表明媒体在这一语境中从来不是一个自由讨论和形成公共意见的领域,相反,媒体是各种支配性力量角逐的场所。在这个意义上,需要重新研究社会/国家在当代中国的复杂关系。在这个错综复杂的关系中,无论是市场,还是“社会”,都并不是自然抵御国家过度干预的力量。这表明,经济民主和文化民主问题是与政治民主问题直接相关、无可分割的问题。这也同时表明,经由市场而自然达致国内和国际领域中的公平、正义和民主不过是另一种乌托邦而已^①。

中国当代思想的这个最近阶段的结束是以“新启蒙主义”思潮的历史性衰落为标志的。不过,我们也可以换句话说,这是作为现代化的意识形态的社会主义和“启蒙主义”的历史性胜利。正是这些相互冲突的思想共同为中国现代化提供了合理性和合法性的证明,为中国社会朝向全球市场和全球体系的改革开辟了道路。在

^① 中国许多知识分子认为“开放”本身最终将导致中国社会向西方靠拢,从而在政治上解决民主问题。可是,中国当代现存的问题,即是和国际资本在中国的活动相关的。这同样证明,简单说“开放”能够解决中国的社会民主问题也是不切实际的。我在此提及这两点既不是简单地否定有关市民社会的讨论,更不是说中国应当走向封闭,我的意思仅仅是:我们需要发展出更为复杂的论述模式来探讨中国社会的问题。中国大陆有关市民社会问题的讨论主要集中在一份民办刊物《中国社会科学季刊》上。主要的文章有邓正来、景跃进《建构中国的市民社会》(创刊号)、夏维中《市民社会——中国近期难圆的梦》(总第5期,176~182页)、萧功秦《市民社会与中国现代化的三重障碍》(总第5期,183~188页)、德里克《现代中国的市民社会与公共领域》(总第4期,10~22页)、蒋庆《儒家文化:建构中国式市民社会的深厚资源》(总第3期)、朱英《关于中国市民社会的几点商榷意见》(总第7期,108~114页)、施雪华《现代化与中国市民社会》(总第7期,115~120页)、鲁品越《中国历史进程与市民社会之建构》(总第8期,173~178页)等等。此外,《天津社会科学》也发表了一些文章,如俞可平《社会主义市民社会:一个崭新的研究课题》(1993,4)、戚行《关于市民社会若干问题的思考》(1993,5)、徐勇《现代政治文化的原生点》(1994,4)。

跨国资本主义时代,“新启蒙主义”的批判视野局限于民族国家内部的社会政治事务,特别是国家行为;对内,它没有及时地把对国家专制的批判转向在资本主义市场形成过程中国家——社会的复杂关系的分析,从而不能深入剖析市场条件下国家行为的变化;对外,它未能深刻理解中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断,而不能一如既往地援引西方作为中国社会政治和文化批判的资源。中国启蒙主义的话语方式建立在民族国家的现代化这一基本目标之上,而这个目标却是由起源于欧洲、而今已遍及世界的资本主义过程所制定的。中国新启蒙主义而对的新的问题是如何超越它的原有目标对全球资本主义时代的中国现代性问题进行诊断和批判。在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,在这个废墟之上,是超越国界的巨大的资本主义市场;甚至作为启蒙思想的批判对象的国家行为在相当大的程度上也受制于这个巨大的市场。在这个世纪即将告终的时候,已经有人宣告:历史终结了。

四 面对 21 世纪:全球资本主义时代的批判思想

20 世纪末期的最为重要的事件是东欧社会主义的失败和中国趋向全球市场的“社会主义改革”,这一切正在结束和已经结束了以意识形态的对立为标记的冷战时代。站在这样的历史转折点上,许多学者对 21 世纪作出或悲观或乐观的预言:21 世纪是新的产业革命的时代;是解决人口生态问题的时代;是文艺或宗教复兴的时代;是经济中心转向太平洋圈的时代……哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)在题为《文明的冲突》的论文中断言:新世界中占首位的冲突根源,将不再是意识形态的和经济性的,人类中的重大分界以及主要的冲突根源将是文化性的。民族

国家在世界事务中仍将是强有力的行动者,但全球政治的主要冲突将发生于不同文明的民族和国家之间。文明的冲突将主导全球政治。

我不准备在此以亨廷顿和其他学者的预测作出理论的分析 and 质疑(已经有学者提及了这样的问题,如在国际政治行为中,民族国家将把文化价值置于经济和政治行为中,民族国家将把文化价值置于经济和政治利益之上吗?),我要指出的问题是,在冷战结束之后,包括中国在内的社会主义国家已经成为世界资本主义市场的一个重要的、也许是最富活力的地区;东亚地区也的确可能改变在原有的资本主义经济体系中的边缘地位,成为新的资本主义的经济中心之一;在资本主义生产方式普遍化的历史情境中,这个生产方式本身的矛盾在 21 世纪居于何种地位?例如在中国的市场化过程,国家资本、民间资本、外来资本之间的关系怎样?新阶段与社会其他阶层的关系怎样?农民与城市人口的关系怎样?发达的沿海地区与落后的内地的关系怎样?所有这些社会关系都需要置于资本主义的生产关系、特别是市场关系中来观察,而根本的问题是,这些关系的变化对于整个中国社会乃至整个世界的资本主义市场具有怎样的影响?在跨国资本主义的时代,这些“国内关系”是否已经无足轻重?我至今还记得自由主义的理论大师马克斯·韦伯的不祥预感,他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度,甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望。在新的历史情境中,韦伯的问题是否还成立?

韦伯和马克思对现代性的反思都建立在他们对资本主义的观察之上。而在今天,我们有必要把对中国社会主义的历史反思同时视为对现代性问题的反思,这个现代性问题是欧洲近代资本主义及其文化所引发的。市场社会的扩展及其对社会资源的垄断必然伴随着自发的、未经计划的社会保护运动,这两个方面的冲突构成了 19——20 世纪的最为严重的社会危机(包括两次世界大

战)的动因,也成为现代社会制度自我改革的基本动力。现代社会主义的兴起是基于对资本主义内在矛盾的理解和克服这种矛盾的历史愿望,但已有的社会主义实践不但未能完成这个历史任务,而且最终将自己汇入了全球资本主义之中。与此同时,资本主义从社会主义运动和各種社会保护运动中获得了进行自我批判和改革的机会,以至于在今天,我们已经无法在原来的意义上以民族国家为单位界定社会主义和资本主义问题。正是在这个意义上,当我们用全球化或全球资本主义这样的概念来描述当代世界的变化时,决不意味着资本主义的垄断结构及其运行规则代表了当代世界的_{所有}方面,因为在欧美的社会体制和公共政策中已经包含了各种社会主义的或其他的社会机制。除了制度实践中所包含的社会主义或社会保护因素外,我们还可以发现布罗代尔称之为“物质文明”的那些方面,那些在生活的底层所运行的、在漫长历史中形成的交往关系。也是在这个意义上,对中国社会主义的反思才不仅是对过去的检讨,而且也是对现在与未来的预言,因为我们仍然置身于以现代化为目标的同一个历史进程之中。传统形式的社会主义无法解决现代性的内在危机,作为现代化的意识形态的马克思主义和“新启蒙主义”也几乎无力对当代世界的发展作出恰当解释和回应。正是在这里,隐藏着“重新思考中国问题”的必要性。

中国思想力量正在讨论所谓的“全球化”问题,而与此相对照的是,西方媒体却在谈论中国的民族主义。大多数中国知识分子对“全球化”抱持着儒家大同式的理想主义,这种有关“大同”的天下主义不过是一个世纪以来不断重复的“走向世界”的现代性梦想罢了,我们从中还能辨识出一些“儒教化的世界图景”的依稀面目。而另一些年轻人却利用商业炒作的方式炮制了《中国可以说不》这样的畅销书,以至在已经非常不安的西方社会引起了有关民族主义的疑虑和明显过于夸张的“中国威胁论”。在一定意义上,后者成功的商业炒作使得许多海外媒体认为中国民族主义思潮已经具有概端排外的性质,而忘却了这本书的出版和发行过程与商业的

关系。只要民族国家体系没有彻底瓦解和重组,民族主义作为民族国家同一性的基础就不会消失。更为重要的是,当代的民族主义政治与传统民族主义存在重要的差别,与其把它看作是全球化的对立物,毋宁把它看作是全球化的副产品。对于民族主义问题的讨论必须把全球政治经济体系关联起来,而不能作孤立地说明。中国在21世纪可能成为一个发达的市场社会,但却没有可能成为新的全球霸权。美国和前苏联的经济、政治和军事地位是在冷战的过程中形成的,在苏联解体后,北约已经成为全球压倒性的军事力量。在可以预见的历史时期里,没有一个国家能够发展起这样的军事霸权。如果不能从全球的政治、经济和军事结构思考当代民族主义问题,那么,无论他们是积极地支持民族主义运动,还是极力反对民族主义,都有可能放过了问题的根本症结。

那些将全球化看作是当代世界的最新发展的学者都似乎忘却了全球化过程是一个伴随资本主义发展而发展的世界历史的漫长过程,它已经经历了不同的历史阶段或时期。正如依附理论的重要阐释者阿明指出的,在工业革命前的商业主义时期(1500——1800年),以大西洋为中心的商业资本形成了它的支配地位,并创造了它的边缘区域(美洲);在产生于工业革命的所谓资本主义的古典时期(1800——1945年),伴随西方资本主义的发展,亚洲(日本是一个例外)、非洲和拉丁美洲成为西方资本主义的边缘地区,它们通过农业和矿业的生产而加入到全球劳动分工之中;与此同时,伴随以资产阶级民族国家体系为其形式的工业体系的形成,民族解放运动也在这些地区发展起来,其意识形态上的特征就是将工业化当作解放、进步的同义词和“赶超”的手段,并在资本主义中心启发之下以建立富强的民族国家为目标;第二次世界大战结束至今,是边缘地区在不平等条件下进行工业化的时期,在这个时期,包括中国在内的许多亚洲和拉美国家重新获得国家的政治主

权。伴随资本主义全球化的过程,自足的民族工业体系逐渐瓦解,最终被重组为一体化的世界生产和贸易体系的构成要素^①。全球化过程并不能自明地解决我们所面对的各种社会问题。从现代世界的发展来看,生产和贸易过程的全球化并没有自发产生与之适应的超越民族国家的政治—社会组织的新形式,也没有发展出能够适应亚洲和拉美等边缘地区兴起的政治、经济关系,更没有解决所谓的南北差异和不平等。同样明显的是,民族国家地位受到削弱,而政治、经济和军事的垄断却没有改变。因此,如果需要消除民族主义所产生的某些负面效应,就必须在广泛的全球关系中探讨建立更为公正与和平的政治关系的可能性。

就中国的情况而言,由于日益深入地加入到生产和贸易的全球化过程中,国际资本与民族国家内部的资本控制者(对于包括中国在内的第三世界国家来说,资本控制者也是政治权力的控制者)相互渗透又相互冲突,一方面使得国内经济关系更加复杂,另一方面也不可避免地导致了体制性的腐败。这种腐败渗透到政治生活、经济生活和道德生活的各个方面,已经产生了深刻的社会不公。即使从纯粹效率的观点看,如果不能通过制度创新发展出遏止这一过程的社会机制的话,这种体制性的腐败对经济的发展必将产生重大障碍;而与这种腐败相伴随的盲目的消费主义也将迅速地耗竭自然和社会资源。

这一切表明:自上个世纪以来在中国思想界普遍流行的现代化的目的论世界观正在受到挑战,我们必须重新思考我们习惯的那些思想前提。尽管没有一种理论能够解释我们面对的这些如此复杂而又相互矛盾的问题,但是,超越中国知识分子早已习惯的那种中国/西方、传统/现代的二分法,更多地关注现代社会实践中的那些制度创新的因素,关注民间社会的再生能力,进而重新检讨中

^① 有关“全球化”问题的讨论,请参见汪晖《秩序还是失序?——阿明与他对全球化的看法》,《读书》杂志,1985年7月号,106~112页。

国寻求现代性的历史条件和方式,将中国问题置于全球化的历史视野中考虑,却是迫切的理论课题。社会主义历史实践已经告一段落,全球资本主义的未来图景也并未消除韦伯所说的那种现代性危机。作为一个历史段落的现代时期仍在延续。这就是社会批判思想得以继续生存和发展的动力,也是中国知识界进行理论创新和制度创新的历史机遇。

(汪晖:中国社会科学院文学研究所 研究员)

关于现代性问题答问

汪 晖 柯凯军

柯凯军(以下用问):这几年来,各种报纸刊物上总能见到现代性这个概念,“后现代”批评家们用,“启蒙”批评家们也用,但他们在使用这个概念时很少加以界定。似乎说的人没有弄清楚,骂的人也一样糊涂。我们报纸准备开一个栏目,讨论现代性问题。能否先请您谈谈现代性的概念?

汪晖(以下用答):现代性问题是一个内容广泛的问题,许多理论家和历史学者从不同方面探讨这一问题。马克思的资本主义生产方式及其传播问题,韦伯的合理性问题,都可以说是对这一问题的回答,虽然他们不见得直接使用这一概念。不过,要给现代性下一个简明的定义或规范的概念,又非常困难。我认为,对现代性的研究至少包括两个相互联系的层面,第一个方面是对现代性知识的检讨,第二个方面是对现代社会过程的检讨。这两个方面不能完全分离开来看。

如果我们对各种有关现代性的讨论作一些综述,也许可以了解这一概念的一些重要的用法。首先,现代性概念产生于欧洲,它首先是指一种时间观念,一种直线向前、不可重复的历史时间意识。卡林内斯库(Matei Calinescu)在《现代性之五面》(Five Faces of Modernity)中曾经详细地叙述“现代”概念的起源,他认为现代性的观念虽然与欧洲历史中的世俗化过程有关,但这个概念却起源于基督教的末世教义世界观,因为这种世界观所隐含的时间意识具有不可重复的特点。在文艺复兴时期,现代概念经常与古代概念匹配使用,在18世纪,这个概念经常指建筑、服饰和语言的时尚,

基本上是一个贬义词。直到 19 世纪、特别是本世纪,这一概念的贬义才开始发生变化。

作为一个时间概念的现代性,在 19 世纪开始与一个迄今为止仍然流行不止的词联系在一起,那就是“时代”或“新时代”(new age)的概念。黑格尔的历史观就是这种时间观念(时代概念)的最为完整的表达。哈贝马斯(Jürgen Habermas)在《现代性的哲学话语》(The Philosophical Discourse of Modernity)中就说过,在黑格尔那里,现代性概念成为一个时代概念,“新时代”是现代,“新世界”的发见、文艺复兴、宗教改革等发生于 1500 年前后的历史事件成为区分现代与中世纪的界标。在这个意义上,“现代”概念是在与中世纪、古代的区别呈现自己的意义的,它体现了未来已经开始的信念。这是一个为未来而生存的时代,一个向未来的“新”敞开的时代。这种进化的、进步的、不可逆转的时间观不仅为我们提供了一个看待历史与现实的方式,而且也把我们自己的生存与奋斗的意义统统纳入这个时间的轨道、时代的位置和未来的目标之中。

问:我们至今仍然喜欢说:“某某落后于时代”,还有人在讨论当代问题时用“世界潮流,浩浩荡荡,顺之者昌,逆之者亡”,等等。那么,这种时间观念在我们的日常生活中也会成为判断事物的标准,是吗?

答:是的。福柯在《什么是启蒙?》中就把现代性归纳为一种态度,一种把自己与时代、与来来关联起来的态度。比方说,一个现代派艺术家喜欢穿着怪异、留着长发,在别人看来十分奇特,但对他来说,这是一种“时代的要求”、一种通向未来的艺术真谛的方式。这种形式于是就有了意义。我们的日常生活和历史中,需要诉诸时代和未来来肯定我们的行为的方式实在不胜枚举,其行为之庄严,言语之壮丽,语调之专断,不是 19 世纪的颓废派们所能比较的。艺术家对于时尚的追逐还仅仅是一种个人行为,更为重要的是各种集体性的运动和社会实践都是在时代和未来的感召下展开的。中世纪的人们从上帝那里获得生存的理由和人生的意义,

而在“上帝死了”的时代,人类历史上的那各种变革就只能通过许诺一个光明的、自由的、解放的未来来论证自己的合法性。我们的日常生活、学习和工作都被组织在这个通向未来的时间之流中,没有这个目的论的时间叙事,我们就不知道我们生活、工作和学习的意义。但灾难接踵而来,自由的许诺成了自由的墓地。正是基于这样的观察,有些理论家如利奥塔就把现代性看成是一个大叙事(*grand narrative*),这个叙事虽然假借自由、解放的名义,但实际上却总是一些特殊的发出者(权力者)建构起来。这就是叙事与权力的关系。借助于这样的叙事,所有与之不合的事物、方式、人,都被排斥出去,所谓“顺之者昌,逆之者亡”。这个大叙事带有垄断性、强制性,并成为现代专制的合法性论证。从话语实践的角度看,现代性的各种价值是和它的实施过程连带着的,因此,自由、解放也就被具体地诠释为某种实践。福柯的一系列著作如《规训与惩罚》、《癫狂与文明》、《性史》等等,都揭示了人的解放、人道主义和自由的许诺背后掩盖着的权力关系,掩盖着的排斥、监视和规训机制。套用尼采的话说,道德起源于恶,而不是起源于善。那么,从知识考古学的立场,或者从系谱学的立场,那些伟大叙事究竟起源于“善”,还是起源于“恶”呢?回答是后者。

问:我从一些报刊看到一两篇文章,好像对利奥塔的著作有很多批评。为什么会出现这些批评呢?

答:有些批判理论家批评利奥塔的“后现代”概念本身也创造了新的“宏大叙事”,这一看法得到了许多人的赞成。“宏大叙事”是一个认识世界的框架,许多人觉得,如果没有这个框架,我们的人生和世界就无法组织起来,整个社会生活就没有可能。但更为重要的理由不在这里,而在如何对待启蒙的传统,如何理解现代性的危机。哈贝马斯在《现代性:一个未完成的方案》(*Modernity: An incomplete Project*)这篇文章中,就把现代性定义为一个“方案”。这个方案是在18世纪才进入生活的中心的,它是一个启蒙的方案。戴维·哈维(David Harvey)在《后现代性的状况》(*The Condition of*

Postmodernity) 中对哈贝马斯的所谓“现代性方案”(the project of modernity) 加以归纳,他说,对于启蒙思想家来说,这个方案是一个非凡的智性努力,这就是发展客观的科学,普遍的道德和法律,具有内在逻辑的自主性的艺术。这个方案告诉我们,知识的目的不仅是丰富我们的日常生活,而且也是为了人类的解放。换句话说,这个方案包含着一种许诺:科学对自然的支配向我们许诺从匮乏、需求和自然灾害中获得自由,社会组织的合理化及思想的理性模式许诺我们从神话、宗教、迷信等非理性中获得解脱。只有通过这个方案,整个人性的普遍的、永久的和不变的品质才得以展理。哈贝马斯本人则把“主体的自由”表现在社会生活的若干方面,例如在社会领域,它表现为在民法保障下追求自己的合理利益的空间;在政治领域,它表现为参与政治意志形成和公共政策制定的平等权利;在私人领域,它表现为伦理的自主和自我实现;在公共领域,它可能呈现为社会政治权力合理化的过程。启蒙的方案基本上是在民族国家的范畴内获得表达的,但在我看来,哈贝马斯所谓“主体的自由”还表现为民族国家的主权形式的确立。在这个意义上的现代性方案并不仅仅是一种时间意识,而且还指向着一种有待实现的社会状态。

哈贝马斯所以说这是一个“未完成的”方案,是为了把这个方案与理代历史过程区别开来,这个过程不能被看作是这个方案的完整实施,相反,这个过程包含了对这个方案的歪曲、异化和压抑。哈贝马斯的这个问题意识是从韦伯和康德那里来的。我们可以简要地概括说,工具理性压倒一切,取代了知识(科学)、实践(道德)和情感(审美)的合理分化;纯粹理性笼罩了全部生活领域,不再有实践理性和审美判断的问题。不过,这实在是极为简化的概括,在内容上也不是不可以再作分析。提出这一点是说明,哈贝马斯虽然肯定现代性的价值,但仍然对现代过程本身持有深刻的批判态度。哈贝马斯不加批判地接受了韦伯的现代性概念,它被理解为价值领域的形式分化。但是,早在韦伯那里,现代性的方案本身的

内在矛盾已经成为世界免受市场和官僚体制的侵蚀和制约,因而他对这个价值领域分化的结果持深刻的怀疑态度。换句话说,现代性方案的“未完成性”本身是极为可疑的,因为这一过程包含着两个相互对立的原则,即专门化和世俗化的原则。韦伯已经意识到这两个原则的难以调和的矛盾,那么,我们又怎么可能期待一个完整的现代性方案的“完成”呢?或者,我们是在什么意义上谈论一个具有内在对立的方案的“完成”?

但是,哈贝马斯不像我们这里许多捍卫“现代化”的理论家,他们把现代性与现代化过程混为一谈,做出一副卫道士的样子。一谈现代性的问题,他们就怀疑你是否要回到“旧时代”,回到“文革”,等等,足见他们不是把现代性看作是一个包含了内在冲突的结构来反省现代性,而是把现代性当作是一个整体的目标加以肯定,捍卫这个时代最有霸权的意识形态。

问:您能否简单地谈一谈现代性观念在中国的传播情况?

答:现代性的观念在中国的传播也晚不了太多。开始的时候,人们用老人/少年这样的词来表达进步的意识,梁启超的《少年中国说》是一个例证。1898年,严复翻译发表了《天演论》,从此进化的观念、物竞天择和适者生存的观念进入了中国的历史。严复的天演概念其实较为复杂,其中也混和着易经、史记和其他传统的因素,在时间观上并不那么纯粹,这一点我在《严复的三个世界》^①里作了详细的分析。不过,如果你读过鲁迅和其他一些人回忆他们读《天演论》的心态,就会知道这本著作对当时的年轻一代有多大的冲击。从晚清开始,“新”这个概念,变得流行起来,“五四”的重要刊物,如《新青年》、《新潮》都是以“新”打头,而后就出现了“现代”概念、摩登概念等等。这些概念的出现还伴随着传统/现代、中国/西方的二分法。那时,也有人对这样的时间观、进步观加以批评,如《学衡》、《甲寅》等等,但在坚持这些二分法方面似乎没有大

^① 《学人》第12期。

差别。“五四”前后,柏格森的创造进化论传入中国,原先主要指称历史、政治、经济的进化概念,从此发展到了精神的方面。历史成为一个有目的和道德向度的历史。再往后,马克思主义者批评资本主义的各种方案,但他们也以“新”自居,相信历史的进步会沿着一条通向既定未来的方向发展。马克思主义是一种批判现代性的现代性方案,因为它也把自己建立在历史目的论的逻辑之上。马克思的历史观受到黑格尔的影响,带有欧洲中心论的深刻印记。欧洲历史中的不可逆转的时间观念是以欧洲历史的模式为基础建构起来的,在晚近的一些研究中,例如萨伊德的《东方论》中,西方的这种自我形象还是通过勾划东方的形象来建构的。在中国历史中,新、现代、现代化与欧化、西化等概念有着缠结不清的关系。

问:那么,是不是现代性就是一个否定的概念呢?

答:不是。现代性概念本身是一个悖论式的概念。现代性本身包含了内在的张力和矛盾。在欧洲,现代性是和世俗化过程密切相关的,因此,它集中地表现为对理性的崇拜、对经济发展、市场体制和法律/行政体制的信仰、对合理化秩序的信念,我们可以把这些信念概括为一种现代化的意识形态。但是,产生于同一个进程的现代主义文学却具有激烈地反资本主义世俗化的倾向。实际上,对资产阶级市侩心态的美学批判一直是德国浪漫主义的主要特征,19世纪欧洲现实主义文学和20世纪的现代主义文学都构筑了对现代本身的批判视野。马克思、韦伯等人的思想体系中,也包含了对于这个现代过程的深刻反省和批评,尽管他们本人也同时承续了现代性的历史观和若干方式。另外,人们常说起的科学主义与人文主义、理性主义与非理性主义在现代时期的斗争,也显示了现代性的内在矛盾。因此,现代性在某种意义上是一个“自己反对自己的传统”。这好像是著名的墨西哥诗人帕斯说的。

在19世纪中期,马克思和恩格斯把德国浪漫主义的那种美学批判转变为意识形态批判和政治经济批判,从而区分出了“革命的”和“市侩的”两个鲜明典型。“革命的”历史观代表了精英主义

的批判的现代性,“市俚的”生活方式则代表了资产阶级的生活准则。现在看来,资本主义的最为激烈、最为深刻的批判者,也经常是现代性观念的最为有力的阐释者。这就是为什么当代的有些理论在检讨现代性问题时,也把矛头指向那些现代性的激烈的批判者。不过,风水倒转,在当今时代,现代性的文化特征似乎是用媚俗的现代性对抗高调的现代性。媚俗的现代性并不等同于日常生活,而是对于日常生活的别无选择式的塑造。我们只要看一看日益繁荣的报刊杂志上对于“新时代的生活方式”的介绍、鼓吹和各式各样的广告,看看电影院里上演的“大片”和电视中的各式节目,就可以知道了。报纸杂志已经从一种单纯的政治操控的领域,变成了由金钱、利润和权力合作操控的领域。有人把这看作是权力的消退,其实恰恰是权力的重新组合。在思想解放运动中获得的可得珍视的批评空间,正在蜕化为假借大众名义实施的商业化的思想控制。有些昔日的精英似乎如鱼得水,于是反过头来对他昔日的同伴们说,你们是多么可笑啊!

因此,现代性也可以分为精英的和通俗的,这种二分法也可以说是现代性的标志之一。所以从精英的角度反对通俗,与从通俗的角度反对精英,都没有摆脱现代性的基本逻辑。但指出这一点并不足以说明这两种态度的历史意义,重要的是所谓精英理想是什么样的理想,世俗生活的实际内容和方式又如何。在一个到处高扬着精英理想的社会里,这个理想本身可能成为压抑性的工具。但在另一个到处充斥着世俗化权力的社会里,媚俗的趣味和世俗的权力的结合,扼杀了任何挑战这个权力体制的批判潜能。在传统式的专制社会里,国家权力假借理想的名目扫除了民间社会的存在基础,而在市场社会里,所谓“市民社会”也假借世俗的名义摧毁了一切真正的批判空间。但第三种情况最为复杂,即“市民社会”与专制国家共存,前者通过自己的“反精英的”精英阻碍对于“世俗专制”的批判,后者通过假借理想主义的世俗现代化扼杀所有的社会抗议。精英们的现代性主要表现为不断创造现代性的伟

大叙事,扮演历史中的英雄的角色,而通俗的现代性则和各种“摩登”的时尚联系在一起,在各个方面渗入日常生活和物质文明。所以卡林内斯库把现代性概括为五个方面,即现代主义、先锋派、颓废、媚俗和后现代主义。高调的现代主义与媚俗都是现代性的文化特征。这两个方面时而相互矛盾,时而相互配合,在一些重要的方面有着共同的前提。例如,它们都崇奉现代化的发展主义。

我在《当代中国的思想状况与现代性问题》这篇文章中曾经提及中国现代思想具有一种“反现代性的现代性”特质,也是一个例证。中国对现代性的寻求是在殖民主义时代条件下开始的,这种寻求本身包含着抵抗殖民主义和批判资本主义的历史含义。但是,这种抵抗和批判并没有使得这些后起的民族国家摆脱现代性的逻辑,这在一定程度上证明了现代性是一个全球现象,它所造成的危机无法在一个孤立的语境中加以彻底的克服。但是,这决不应该推导出另一个结论,认为因此我们就不必来反思现代性问题。最为重要的是,我所谈论过的那些批判性的思想和思想家,是站在“现代”一边来展开他们对“现代”的批判的。例如,严复是晚清时代一个现代性方案的重要创制者,但他的思想内部混和着各种思想因素。因此,他的“天演”概念本身就包含着进化与循环、运动与静止的矛盾。1907年,章太炎发表了一系列重要的文章,在《俱分进化论》中,他严厉地批评了进化的历史观,批判黑格尔的目的论。也在这一年,他的学生鲁迅发表了《文化偏至论》,严厉批评了各种现代性方案,批评法国大革命及其自由平等原则;在《破恶声论》中,他又有“伪士当去,迷信可存”的断言和一系列不合时尚的说法。现在想想他说的何其好啊:“伪士当去,迷信可存!”梁启超在20年代曾对现代教育制度和国家制度进行批评,他还反思了以进化论和环境决定论为基础的现代史学的弊端。孙中山的民生主义既是一个社会主义方案,也是对于资本主义现代性的批判。毛泽东的许多思想方式建立在现代性的逻辑之上,但他也无法回避如何避免西方现代性之弊端的问题。中国的现代化过程和现代性方

案的制定是在帝国主义时代出现的,它本身具有反抗的潜能。这一点暂时还不涉及对这些反抗的历史评价。不过,我们确实应该想一想,现代历史中的灾难是追求现代性的结果呢,还是反抗现代性的结果,或者是以反现代性的方式追求现代性的结果,抑或几者都有?

作为一个参照,我们不妨多研究一点欧洲和美国的历史,例如,研究欧洲和美国的各种社会保护运动——工人运动、妇女运动、少数民族争取政治权利和经济权利的运动等等——与现代社会制度改革的关系,研究民族解放运动与西方社会内部改革的关系。没有这些社会运动就没有欧洲的民主制度的成就。这也是一种例证,说明现代性内部包含了一些自我改进的机制,或者说,现代性的冲突结构恰恰是现代性迄今仍然具有某种活力的原因,但是,这种内在活力恰恰来自对现代性的批判和冲击本身。在这个意义上,我们不能把美国、欧洲和澳州的制度简单地看成是资本主义制度。恰恰相反,其中包含了许多社会主义因素。换句话说,如果没有对于资本主义现代性的持久批判和反抗,就没有当代的、为我们这里许多人所向往的那些制度改革和发展;如果没有为争取下层阶级经济、政治和文化权利的社会斗争,就不会有现代民主的成就;如果没有民族解放运动,当代世界就是一个彻头尾的殖民主义和帝国主义的世界。

现代性是一个存在着内部冲突的结构。我认为这一点很重要。这在一方面说明对于现代性的反思和批评是从现代性自身中孕育面出的,另一方面也证明站在一种时间的轴线上批判现代性经常是无效的。中国的后现代主义者和后现代主义的批判者经常不了解这一基本的问题,不承认现代性的内在矛盾和冲突,面对现代性采取了一种整体主义的态度。关键是他们看不到现代性的内在张力和矛盾。中国的“后现代主义者”常常觉得他们置身历史之外,可以从现代性的外部对现代性进行批评,所以就有了“从现代性到中华性”或“从现代到后现代”这样的时间叙事;而自以为是的

“启蒙主义者”又常常不了解现代性本身的内在紧张,一股脑儿地拥抱现代性,丧失了起码的反省能力。从思想方法来看,中国的“后现代”与中国的“启蒙主义者”针锋相对,但其实他们都把现代性看成是一个整体,并且在时间的轴线上相互争论。中国的“后现代”把历史归结为从现代性到中华性的线性发展,“现代性”的捍卫者认为中国的国情没有到达西方那样的程度,所以,我们不应该讨论和研究现代性问题。他们不理解现代性的内在矛盾,不了解现代性方案包含着对立的、难以通约的原则,不了解追求现代性的过程与对现代性的批判是同时发生的。严复、孙文、章太炎、鲁迅,所有这些人是在寻求现代性的过程中展开对现代性的批判的,因此,我曾说过,对现代性的批判和反思是中国现代性思想的最为重要的特征之一。但也正因为这样,他们对现代性的批评经常又是对现代性的一些基本前提的承诺。在当代的语境中,对这些前提本身进行反思已经不可避免。事实上,反现代性的现代性不仅是中国思想家的特殊表现,而且也是现代性本身的矛盾结构的表现。这种矛盾结构是现代性自我更新的源泉,也是它无法克服自己的内在矛盾的根源。现代性的方案本身是悖论式的,因而是难以彻底完成的。在我看来,反思现代性的必要性和出发点就隐藏在这里。

问:那么,今天检讨现代性问题有什么意义呢?能否请您先从历史的和思想的方面谈谈?

答:与其追求一个现代性的规范性的定义,不如把现代性当作一个历史的、社会的建构来看待,研究它的一些进步作用如何掩盖了现代世界的历史关系和压迫形式。从历史的和思想的方面看,我们要问现代性是单元的,还是多元的,或者是互动的?欧洲现代历史产生出了一些独特的历史模式,诸如民族国家及其主权形式、市场社会及其生活价值、法律结构及其保障机制、严密的劳动分工及其职业化取向,等等。欧洲资本主义用殖民主义的政治、经济和贸易形式把这些特殊的社会模式推广到全世界,同时也把民族主

义、世界主义以及各种相应的意识形态传播到每一个“现代社会”。但是,民族国家、市场机制、劳动分工,甚至法律机制,真的仅仅起源于欧洲历史吗?其他地区的历史没有自己的“历史”吗?欧洲资本主义究竟是从哪里产生出来的?资本主义的霸权表现在编史学方面就是欧洲中心论和意识形态上的欧洲中心主义,这种欧洲中心论并不是一个单纯的欧洲现象。比如现代性的时间观念基本上是一个欧洲中心的历史叙事,但这个时间观念成为现代编史学的基本观念。似乎离开这种时间观念,我们就无法进入历史。

自30年代以来,中国的许多历史学家尽管也受到这种现代性观念的影响,但他们的工作还是证明了中国历史内部包含市场、文官制度、劳动分工等等历史因素,从时间上看,这些因素及其发达程度很可能早于欧洲。这是一个历史问题,而不是要不要向西方学习的问题。在这个意义上,这些独特因素不能被归结为“西方的”或者西方资本主义的。几年前,刘禾女士在《读书》杂志上发表《黑色的雅典(娜)》一文介绍美国学者伯纳尔对希腊文明与非洲文明的关系的研究,批评西方历史学中的欧洲中心主义。1995年,我曾经访问希腊,当时雅典的国家博物馆正在举办古埃及的文物展览,就排列在古风时期的雅典文物前面的一个馆里,伯纳尔所说的非洲文明与雅典文明的传承关系,历历在目。1995年,我在美国参加一个会议,在会上,日本学者柄谷行人当面批评德里达的声音中心主义,因为德里达把声音中心主义追溯到希腊思想,而忽略了这一现象在其他地区的起源和表现形式。例如,日本民族主义的萌芽首先而且主要地表现为按日语语言来书写汉字的文化运动。18世纪日本国学家的语音中心主义包含着反对中国“文化”统治的政治斗争,或者是对武士道的资产阶级批判,因为中国哲学是德川幕府的官方意识形态。在这个意义上,日本民族主义的产生在起初很可能与“西方”没有关系,它是在以中国为中心的东亚世界体系中产生的。

这当然不是说欧洲资本主义对于整个现代世界的影响仅仅是

一种虚构。欧洲的工业革命、科学技术发展和现代民主政治对于现代世界的影响是深刻的,几乎改变了所有的“历史国家”。通过殖民主义和劳动分工,现代世界的各个地区被组织到沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)所说的“世界体系”之中了(The Modern World System I, II, III)。但是,影响是相互的,不是单向的。发表在今年第8期《读书》杂志上的何伟亚的文章,谈到西方八十年代以来有关帝国主义的研究,他概括说,这类研究讨论的不仅是经济问题,而是把经济问题放在殖民规划的许多层面进行讨论。例如,建筑与城市发展,档案保管与人口普查,人口控制与家庭成分,性与性别、交通、教育、娱乐、医疗、军事组织和技术,等等,以及有关被殖民者的知识生产问题(大学、博物馆以及国际博览会等等),证明殖民主义不是一个单行线,而是双向流动的影响。不单单殖民地转变了,而且欧洲宗主国的中心地带也发生了变化。这就说明面定的历史阶段观点,以及历史发展的全球轨迹等等都需要修正和扬弃。

其实,早在40年代(也许更早),就有日本学者从广泛的交通关系中探讨宋朝的“资本主义”因素,认为宋代以后近世史的发展为了解西洋近世史提供了背景。这些学者习惯于用欧洲历史的视野和概念描述中国和亚洲的历史,所以存在着一些缺陷。但是,他们开创了一种从交通史的角度看待欧洲资本主义发生的历史视野。他们问道:南海所产的香料,是怎样投得欧洲人所好,振发起他们的勇气,活跃于海上?北方的游牧族热爱中国的茶,是怎样地联合起来,成为中国的威胁?在谈论大运河的开凿史时,他们甚至强调不应仅从中国的立场去评价,而应该考虑它在促进中国内部交通的同时,联络了横断亚洲的南北海陆两大干线的东端,中国由此不再是东西交通终点的死胡同,而成为世界循环交通路的一环。在这个意义上,运河的开凿是个有世界史意义的大事业。在谈及18世纪的欧洲工业革命和以法国为中心的政治革命时,一位名叫宫崎市定的出色的历史学家认为:东洋、特别是中国不仅为工业革

命提供了市场和资料,而且也为人道主义提供了滋养。因此,一个合乎逻辑的结论是——对不起,我带了卡片来,就念一下罢:

如果只有欧洲的历史,欧洲的工业革命不能发生。因为这不单是机械的问题,而是社会整体结构的问题。工业革命发生的背后,需要小资产阶级的兴隆,亦必须有从东洋贸易中得到的资本积累。要机器运转,不能单靠动力,还必须有棉花作为原料,更需贩卖制品的市场,而提供原料和市场的实际是东洋。没有和东洋的交通,工业革命大概不会发生罢。

交通的意义不是将两个世界僵硬地捆在一起,而是像宫岐说的那样,那像两个用皮带连接在一起的齿轮,一边转动,另一边也会同时转动。因此,我个人是赞成从一种互动的关系中了解现代性的。欧洲中心主义在知识上是一种普通主义的一元论,而多元论的文明观又可能陷入本质主义的陷阱,把文明、特别是现代文明看作是一个个相互孤立、具有自己的独特本质的体系。晚清以来的东/西二元论是中国几代知识分子——不论保守还是激进,不论传统还是现代——的共同观念。文化多元主义让我们看到了各个文化和文明的特点和历史条件,但这些特点和条件不是僵化的,甚至也不是独自形成的。亚洲的现代过程如此,欧洲的也如此。从这样的历史视野中,我们可以清楚地看到,对欧洲中心主义的批评涉及极为复杂的知识和历史问题,绝不像有些人故意简化的那样,是什么“反西方”。

我刚刚读到弗兰克(Andre Gunder Frank)的《向东转:亚洲时代的全球经济》^① 现在编译出版社正在组织这本书的翻译。弗兰克对欧洲资本主义的产生有了更为系统的表达。这位欧洲作者指出:1400年以降欧洲资本主义在世界经济和人口中的兴起与1800

^① Reorient: Global Economy in the Asian Age, 1998年。

年前后东方的衰落恰好一致。欧洲国家利用他们从美洲殖民地获得的白银买通了进入正在扩张中的亚洲市场的大门。对于欧洲来说,非常特殊而有效的商业和制度机制发达起来的,正是在亚洲进入衰败期的时候,西方国家通过世界经济中的进出口机制成为新兴的工业经济。在这个意义上,欧洲近代资本主义与其说是欧洲社会内部生产关系变动的结果,不如说是在与亚洲的关系中诞生的。正是在这样的世界视野中,弗兰克与宫岐得到了一个有关欧洲现代史的共同观点,即:尽管文艺复兴以后的欧洲史一般称为近世史,但工业革命以后的欧洲和以前的欧洲应有重要的区别。

我谈及的这些例子都是一些专门的学术研究,其中的观点、材料和方法都有可以讨论的地方。但是,这些著作开创了历史研究的重要视野,打破了历史研究中的西方中心论的主流叙事,为我们看待历史的方式提供了有益的启示。我好像已经说过了,这种普遍主义的历史叙事是各派理论的前提,启蒙主义的叙事如此,新儒家的叙事也是如此。但在多元互动的视野中,那些被后人看作是资本主义因素的市场、贸易和货币流通、劳动分工等等不是简单地从一个社会内部的生产方式中产生出来的,而是经由长途贸易和交通而发生的不同区域互动的结果。这个视野打破了现代性作为一个普遍的统一进程的看法。从知识的系谱上看,这些论述与布罗代尔、沃勒斯坦以及依附理论有一些亲缘关系,尽管后者仍然没有真正摆脱欧洲中心论的叙事。布罗代尔的《15——18世纪的物质文明、经济和资本主义》以及《菲力普二世的地中海和地中海世界》已经分别由三联书店和商务印书馆出版,可惜真正阅读的人不多。

问:您谈到历史资本主义的产生与一种全球性的结构的关系,这也就意味着全球化并不是一个全新的过程,甚至不是一个资本主义的现象。如果历史中已经有了这些交通,那么,您怎么看待全球化的问题?

答:我是说全球化的过程有一些历史阶段。随着工业革命和

资本主义的发展,这个过程的发展速度和规模显著地加快了。信息时代的到来、国际金融体系的形成、交通和旅游业无疑为世界各地的人们提供了更加紧密的关系。但是,这些丝毫不能为中国的历史目的论者提供什么证据。这些人把全球化看成是历史的最终目标,认为人类过去300年——说白了就是启蒙运动以来——走过了一条共同道路,现在正在向全球化的历史迈进。但是,过去300年中的殖民主义的历史呢?过去300年来的战争和掠夺、垄断和强制呢?过去300年中的贩奴呢?300年来,由于殖民主义、不平等贸易和科技发展,人类确实处于一个日益接近的关系之中,但在殖民者与被殖民者之间,在非洲和美国之间、在中国与列强之间,这样的共同道路是不存在的,存在的是虚构的共同历史。这个虚构是以上亿人的死亡、日常的奴役和传统家园的丧失为代价的。300年来在许多国家,包括西方国家和第三世界国家,政治、经济和文化方面产生了一些重要的进步,但这不是由于300年前奠定了一个伟大的方案,而后由全世界人民共同去实施或完成的。这些进步来自不懈的社会斗争,来自社会的保护运动,包括争取政治民主和社会权利平等的和社会民主主义运动,争取民族解放的独立运动,争取少数民族和妇女权利的自由民权运动和妇女解放运动。不了解这些广泛的社会运动的历史,也不可能了解民主的历史。如果要谈论全球化,就不能按照现代性的时间逻辑去美化这个充满了支配关系的世界关系,而应该倡导人们去了解为什么全球化实际上变成了“地方化”,了解这个过程中的各式各样的支配关系。要想有一个真正的全球化——哪怕是合乎现代性方案或价值的全球化——我们就必须为消除这些垄断结构而奋斗。

我在《当代中国的思想状况与现代性问题》一文中对全球化问题表达了一些听起来不甚乐观的观点,在这里不能详尽地讨论。但我愿意对一些问题作一些说明。我的那些看法是针对1994~1995年间国内报刊上的有些讨论而来的。例如,有些学者把全球化看作是大同理想的实现,有些人又把全球化看成是通达康德的

“永久和平”理想的途径,也有人关心“亚洲价值”能否适应全球价值,还有人警告我们,如果我们自己不争气,我们就要被全球化的进程所抛弃。我认为这些人把启蒙的目标当成了实际的过程,因而他们阐述的全球化概念有些似是而非。他们全都站在一种现代性的目的论立场来看待全球化,把这个全球化看成是历史的终点和目标,并用既成的历史模式来塑造自己的历史,而没有意识到,无论我们愿意还是不愿意,我们早已置身在全球历史的关系之中。在我和陈燕谷先生主编的《文化与公共性》一书中,收录了几篇与全球化问题相关的重要文章,其中阿尔君·阿帕杜莱的《全球文化经济中的断裂与差异》从人种、媒体、科技、金融、意识形态等五个方面的流动与断裂来描述全球化。在这五个方面的流动之中,民族国家、多国公司、移民社区、以及亚国家群体和运动,甚至村落、邻居和家庭都是变化着的或促使变化的主体。亚洲金融风暴已经使我们对金融的流动性及其灾难式的后果有所了解;在改革开放的过程中,国家与市场关系的变化也清晰可见。至于技术、移民和跨国公司,正在或者已经成为当代中国社会,特别是都市生活中的基本现实。我认为生产、贸易和消费的跨国家、跨区域特征是所谓“全球化”的基础结构。

我是否过于强调全球化的视野,而忽略了地方的视野?我不这么看。因为全球化与地方的关系不是外与内的关系,它们是同一个过程。有位英国的学者以企业的行为作例子说,企业归属于美国、英国和日本并不意味着企业的性质和行为像国家的性质和行为一样没有受到全球化的影响。但这样的看法还是狭隘的。因为民族国家体系本身正是全球生产和贸易体系的政治形式,在今天,国家正在以前所未有的姿态积极地投入市场的活动,它的功能发生了重大变化。有人把全球化与国家的衰落联系起来,我认为未必确切。这是功能的转化,而未必是衰落;或者说既有衰落的部分,也有增强的部分。不了解全球化的现实,甚至我们也不能了解国家的变迁,中央到地方,甚至城镇和乡村。有人说中国社会的问

题是传统遗留的问题,不是全球化的问题。但是,如果你把全球化看作是一个漫长的历史过程,那么,我们就只能说传统遗留的问题在全球化的结构中的意义正在发生改变。今天的腐败经常表现在国际金融和贸易领域,那些出卖自己的资源的做法,只能放在新的经济关系中才能理解。追求民主,除了国家政治制度的改变外,很重要的是社会对于资源和财富的民主控制。在当代语境中,资源和财富问题能否离开全球化的经济结构来讨论呢?官僚主义和政治垄断在今天的含义与过去相比发生了变化。

中国社会政治经济模式在不同时期有不同的形式,它们与其他国家或地区的关系也不尽相同,但是,这些差异并不证明这一个时期是在全球历史之外的时期,那一个时期是在全球历史之内的时期。这种内外式的全球化概念恰恰是我们需要抛弃的。让我们睁眼看看当代世界的发展,看看中国社会面临的经济危机、社会腐败、政治变化,它们的社会背景条件究竟是什么呢?当代世界的支配与被支配关系不仅表现在国家之间,而且也表现在民族国家内部的社会关系之中,表现在国内的垄断力量与跨国力量的关系之中,表现在国内经济的支配性模式之中。批评全球化过程的负面影响丝毫不能被解释为弱化对国内政治关系和经济关系中的腐败、不民主状况的批评,恰恰相反,这一视野为分析这些国内关系提供了必要的条件。正因为如此,我把全球化看作是一个漫长的历史过程,而不是一个全新的突发现象,更不是一个价值目标。所谓全球化的历史,也是把各个区域、社会和个人编织进一个等级化的、不平等的结构之中的过程,因此,全球化的过程不是一个平静的、仅仅依靠技术的革命就能达成的过程。如果为了捍卫启蒙的价值(这不无道理,但要看如何捍卫以及捍卫什么)和全球化的梦想,竟至于维护殖民主义历史、掩盖全球各地由此造成的各种苦难,那真是对启蒙价值的最为基本的背叛。

正是由于看到全球化本身的内在矛盾,有些学者根本否认全球化这个概念,认为世界的真实情况是地方化。有人提醒说:第

一,目前的贸易和资本流动规模、金融开放的程度实际上没有完全超越 1913 年的水平;第二,二战后,特别是 60 年代依赖的贸易一体化趋势已经减弱了。这里有一个如何看待全球化或以什么作为标准来叙述全球化的问题。但至少,比起那些把全球化的价值目标混同于实际现实的看法,这些学者的观点更深刻,也更为真实。不过,从历史的视野来看,我个人还是倾向于换个角度把这看作是全球化的垄断结构。殖民主义时代的第三世界国家是被迫实践“自由贸易”原则的典范,而实行贸易保护主义的恰恰是殖民者自身。当代世界的政治形式是民族国家体系,这一体系以分立的国家形式成为全球体系的政治形式,但它仍然是分立的。在这个意义上,如果还是要继续使用全球化概念来描述当代历史进程的话,那么,我们就必须注意全球化过程中的支配与被支配的关系。也正是在同一个意义上,我觉得有必要区分市场机制与全球资本主义。按照布罗代尔对于历史资本主义的研究,资本主义是一种垄断的形式,具有长远的历史。市场机制也有长远的历史,它不能等同于资本主义。如果我们相信市场机制,就不应该拥抱垄断的资本主义,而是反对这种资本主义。**资本主义不是自由市场,也不是市场规则,而是反市场的力量。**在这个意义上,权力的市场化和市场的权力化是一种典型的资本主义现象,即使它不是一种现代现象。也是在这个意义上,我们必须重新定义社会主义,因为迄今为止以国家形式出现的社会主义也是一种垄断形式,一种反市场的力量。这表明“两个世界”从来不是真正可以截然区分的两个世界。正由于此,我们才需要超越(并不是简单地抛弃)这两种历史形式,进行真正创造性的工作。

我们这里的有些朋友在运用哈耶克理论来论证市场秩序的合理性时,回避这个理论对于经济人的批评、对于个人作为交往的性质的阐述,却毫无批判地强化了另一面。例如,他们用“自生自发秩序”解释现实的市场和社会,却完全无视当代中国的市场制度和社会关系是通过最大的国家行为产生出来的。有人根据哈耶克有

关个人知识的不完全或信息不完全的理论,追问为什么不能设想或重申哈耶克取消央行的观点。如果经济过程已经是一个“自生自发的秩序”,那么,取消央行就是可行的;如果现实的经济过程中存在着各种不同的干预力量,那么,为什么取消的仅仅是央行就成了一个问题。事实上,许多人在反对国家干涉的同时,完全不了解对干涉的需求恰恰是从市场活动内部产生的。还有人根据哈耶克在累进税问题上的观点,反对在现实条件下实行必要的福利保障制度。的确,在当代中国的条件下,照搬西方国家的福利制度是不现实的,更何况福利制度本身也已经产生了深刻的危机。但是,如果我们把这种反对福利制度的观点还原到实际的生活中将是怎样的情形呢?在大量工人下岗而社会保障制度严重不完善的情况下,拒绝进行税制改革、建立适当的社会保障制度,只能造成严重的社会不平等和不可避免的社会动荡。里根—撒切尔主义对西方社会造成的破坏值得我们警醒。如果有人——事实上确有其人——用自由市场理论论证金融投机的合法性或合理性,在我看来,至多表示他是一位庸俗的“自由主义者”,因为他拥护的不是市场的自由,而是市场的垄断。我在这里必须立即补充一句,这就是:所有这一切都不应该成为国家及其银行的腐败、无能和权钱交易的借口。东南亚金融危机的一个教训是:外因通过内因而起作用。在这里,我们需要从现实出发,把国家的民主化和市场制度的改革与解构国家区分开来。

当代中国知识界的主流拒绝对全球化过程进行批评,有些朋友误以为全球化就是市场的自由。但这是重大的误解,如果不是误导的话。最近的《参考消息》转载了日本《世界》杂志的一篇文章,题为《全球化资本主义导致人类日益贫困》,对此作了清楚的表达。我在此不妨引述几句。这位作者说:“有人相信全球化资本主义能够充分发挥所有人的作用。他们深信这样一种理论:市场机制可以公正而有效地分配社会的各种资源。但不幸的是,市场经济与新的全球化资本主义是不同的。而且,这种全球化资本主义

几乎捣毁了作为市场理论基础的前提。新资本主义的特点是,把经济全球化、放宽限制和金融集中化融为一体。这与市场经济保证社会效益的资本主义特征相距甚远。此外,新资本主义的发展,使民众或民主选举的政府的经济政治权力日益被剥夺,权力正在向全球性金融这种动荡不安的、具有掠夺性质的体制转移。”在为《文化与公共性》一书(三联书店)所写的导论中,借助阿伦特的理论,我分析了现代社会中的财富与财产的差别。而这位作者则在相似的逻辑中分析了全球化资本主义的阴暗面,这就是把金钱与财富混同起来。这种新资本主义只关注创造金钱的能力,而世界的真正财富(自然财富与人力资本)正在迅速地遭到破坏。在急剧变化的亚洲社会里,权力和金钱的关系为这种新资本主义提供了更为特殊的条件。

现在关于自由主义成了一个热门的话题,还有人用“自由主义”与“新左派”的对立描述当代中国的思想冲突。但这种描述是对复杂理论问题的简化,在有些人那里反映的不过是党同伐异的心态,是对尖锐的现实问题和理论问题的逃避。我觉得现在有关自由主义的严肃探讨很少,多的是自由主义拜物教。在不断变迁的社会情况中,当代思想的分歧是特定语境的产物。分化的现实动力在于改革本身是一个利益分配的过程,对于这个分配过程存在着不同的看法,例如是否应该把社会财富的不公正分配(自发私有化以及社会急剧分化为阶级)作为建立政治民主的前提?政治民主与经济民主的关系如何?市场的扩张能否自然地导致民主的实现?政治资本、经济资本与文化资本的关系如何?经济全球化与民族国家的关系怎样?是否应该对发展主义进行理论的和实践的批评?等等。这是许多背景并不相同的批判的知识分子提出的主要问题。我认为这些问题是无法回避的,也是无法通过歪曲别人的观点,把自己的论敌打上一些奇怪的标记,而后宣称自己是“某某主义者”,就可以得到解决的。这种风气与自由的传统毫无关系。

正如社会主义(包括社会民主主义)一样,自由主义是一个传统,而不是抽象的教条。我们不能简单地说自由主义或社会主义是对的或错的,它们各有自己的有力之处和局限。离开了特定的历史实践和具体语境,我们不能确认这些“主义”的对错,它们没有天然的合法性和合理性。就以人们普遍关心的自由权利面临的危险而言,20 世纪的历史证明,它既来自右的方面,如 40 年代的德国、意大利、法西斯卫星国和中国的国民党,以及后来的麦卡锡主义、拉美的军事独裁者,也来自“左”的方面,如斯大林主义和当代中国历史中的让人难以忘怀的悲剧。这两个方面都曾经以对方作为自己侵害自由权利的借口,这种思维方式至今妨碍我们把它们作为具有内在的历史联系的方面加以总结。作为理论,自由主义和社会主义都是极为复杂的论题,其中包含了许多不同的取向和派别,以至我们很难在“自由主义”或“社会主义”这样的总题之下进行讨论。在这个意义上,当一个人说 he 自己是“自由主义者”或“社会主义者”的时候首先要说明他是什么样的自由主义者或什么样的社会主义者?我觉得现在关于自由主义的严肃探讨不多,关于社会主义的认真研究几乎完全阙如,在这样的条件下似乎很难在理论上确定他们所说的“自由主义”是什么。有些理论家所发表的宏伟宣言中包含着对于中国历史,包括中国知识分子追求民主宪政的历史的惊人的无知,这不仅是个别学者的责任,也是我们这些在相关领域从事研究的人未能有力地提供反思的基础的结果。但这决不应该或为那些不负责任的胡言乱语者的借口,因为自本世纪 30 年代以来,已经有大量的历史著作对相关问题作了即使不是充分的,也是相当丰富的说明。

理论的分歧具有重要的意义,我在此没有抹煞这些分歧的意思。在理论上,我们可以谈论超越左和右,超越这种主义那种主义的分歧,但在现实中我们每一个人都在而面临抉择,包括理论立场的选择。问题是,分歧并不简单地存在于“自由主义”与“新左派”之间,因为这些假设的分类内部也必然包含着冲突。在我看来,并不

存在一个统一的“自由主义”或“新左派”阵营,存在的是一些不同的思想取向和现实态度。我要强调的是,没有对于历史关系和现实关系的洞察,包括理论与实践之间关系的洞察,自由主义、社会主义或其他主义之间的论战就难以获得真正的成果,甚至难以形成真正的讨论,因为那不过是各种拜物教之间的论战。有鉴于此,我在这里暂不对自由主义本身的问题发表意见,也暂时不讨论国家与市场的复杂关系。我愿意先退一步说:如果一个人真正地坚持自由主义的原则,例如市场的原则,他或她就应该批判资本主义及其支配下的市场关系,而不是做资本主义的辩护士。如果一个人真正地坚持个人的权利,并承认这种权利的社会性,他就应该抛弃那种原子论的个人概念,从而必然具有社会主义倾向。罗尔斯的著作是当代自由主义的经典作品,我们不妨去看一看,虽然我本人并不是罗尔斯主义者。

说到这里,我想起几年前有关俄国改革与中国改革模式的讨论。我很愿意中国知识界重新回到这个问题上来,重新认真地而不是情绪化地检讨当时的论战。我认为那场讨论的核心不是要不要改革,也不是要不要市场,更不是要不要民主,而是:我们是否真的愿意走一条寡头集团与寡头政治的改革道路?我们是否把建立一种依附性的经济关系看作是改革的目标?我们是否认为政治民主必须以重新制造阶级分化、形成新的社会等级制为前提?“自发私有化”问题是在那场讨论中首先提出的,却最终被各种纷争掩盖了。我们不可能通过自封为“某某主义者”来回避这些具体的社会问题,也不可能逃避提出具体的社会构想和措施的任务。对这些问题的讨论有助于冲破那些“主义”之争造成的迷雾,发现共同的前提和实质的分歧,也有助于发现信仰同一种主义的人之间可能存在着的差异,从而帮助我们在现实中找到自己的真正位置,而不是依靠“合群的自大”来平衡自己的心态,用诅咒和丑化别人来掩饰理论的脆弱。很久以前,亚力山大·赫尔岑说过一句意味深长的话:“我们并非医生而是疾病。”我觉得这句话值得我们每一个人认

真回味。

问：您觉得讨论现代性问题有什么现实意义？

答：讨论现代性的问题的意义包含了许多方面。比如当代民族主义与现代性的关系、全球化问题，比如消费主义与现代化理论，比如西方中心主义，等等。不过，如果说更直接的现实意义的话，那么，我觉得对发展主义的批评是一个重要的方面。在今天对发展主义的检讨变得尤为迫切。我不是这方面的专家，我建议您去找找黄平先生，他对发展问题已经有了多年的思考、调查和研究。不过，我还是愿意谈一点不成熟的想法。

雷蒙·威廉姆斯(Raymond Williams)的名著《关键词》(Keywords)的“现代”条目的末尾收录了三个相关的词，就是改善或改进(improve)，进步(progress)和传统(tradition)，暗示了把握现代这个词的重要途径。这就是说，现代是在进步的时间轴线上展现出来的，它也是在与过去的对比中呈现自己的。正是在这里，进步的含义也包含了发展的意思。如果我们再查一查改进(improve)一词的根源，我们就可以知道，在18世纪，这个词是与以获利为目的的经济活动相重合的。它的相关词是发展(development)、开发(exploitation)、利益(interest)等后来成为经济学概念的词。发展的概念是和效率问题密切联系在一起的，它们都是从现代性的时间观念，特别是直线进化或进步的理念中产生出来的。这些词为“现代化”概念提供了基础。我们知道，发展主义在战后成为现代化理论的一个重要的内容，也是现代社会的普遍的意识形态。它把当代世界区分为发达国家和发展中国家，在时间的轴线上暗示前者是后者的明天，从而掩盖了这两者其实处于一个中心与边缘、主宰和从属的不平等关系之中。美国的现代化理论，如帕森斯的理论受到斯宾塞主义的强烈影响。斯宾塞的社会理论是社会达尔文主义的典型标本。现代化理论中迄今留有社会达尔文主义的印记，只是在理论形式上有了不少改进而已。

在今天的中国和许多第三世界国家，谁不要发展呢？社会要

发展,国家要发展,个人要发展,经济当然更要发展。发展有其正当性对发展主义的批评,不是否定发展,而是要求发展的正当性,批评发展主义的垄断性、强制性、短视性和不平等性。因此,我们要追问:第一,当一个社会把发展当作压倒一切的目标时,人类生活的其他方面是否被压抑了?第二,一个国家或地区的经济发展与其他国家或地区的经济发展的关系是怎样的?第三,一个社会成员或一部分社会成员的发展与其他社会成员的发展的关系又是怎样的?第四,一时的发展与长远的发展的关系怎样?

我们不妨先谈第一个问题。当代世界是一个以民族国家为其政治形式的竞争时代,为了求得在生存竞争中获得一席之地,国家的领导人和知识分子都不得不以求得发展为第一要务。晚清以来的“富国强兵”运动就是例证。换句话说,以富国强兵为标志的现代化运动是殖民主义的产物,也是民族国家形式的产物,也是现代性的后果之一。但是,在别的时期呢,发展究竟意味着什么?“发展”的任务不是均衡的,不是在各个方面都发展,不是为了人的生活而发展。说得轻一点,无论对一个社会还是对一个人来说,发展都有可能成为为发展而发展,发展成为了社会生活的惟一目标,成为社会的惟一的凝聚力之所在。我的一位朋友说,现在中国的潮流是“要发展不要生存”。说得重一点,统治者总是用发展作为借口,或者说总是用妨碍发展为借口,拒绝社会的政治、经济和文化的改革要求,拒绝民主地控制社会。印度尼西亚和许多第三世界国家就是最为明显的例证。这对于我们反思中国社会的若干问题不是没有意义的。

第二,发展主义的另一个特征,就是把成功的发展模式(如美国的或欧洲的或日本的)当作普遍的发展模式,认为这些模式适用于所有的地区。这是一个典型的现代性叙事,它把一个国家或地区的发展放在时间的轴线上孤立地看待,而不是把这个国家或地区的发展与其他地区或国家的发展问题关联起来看。这个叙事掩盖了西方社会的发展对于殖民地的依赖,掩盖了这种发展同时意

意味着对别的地区和人民的发展权利,甚至生存权利的剥夺。即使在今天,殖民主义已经退出了历史舞台,军事占领已经不是剥夺其他地区的时髦形式,但是,通过政治和军事霸权,特别是通过不平等的贸易和经济关系,当代世界的发展模式依然是一个不平等的发展模式。中文世界已经翻译了不少著作,商务印书馆早些年曾经翻译出版过几本有关第三世界国家的发展问题的研究,比如劳尔·普雷维什的《外围资本主义》、萨米尔·阿明的《不平等的发展》等书,台湾的联经书店出版过洛克斯伯罗(Ian Roxborough)的《发展理论》等等,对这些问题有重要的阐释。台湾的有些学者也开始反省台湾的发展与周边地区的关系。不平等的发展不仅存在于第三世界与发达国家之间,而且也存在于区域性的关系之中,存在于第三世界国家中的较为发达的国家与欠发达国家之间。我常常听到某些“主义者”的高论,就是说某种文化、某种形式是普遍的,等等。但是,有些发达国家人口并不算多,却占据了全世界总资源的1/3。如果我们也用那样的资源耗费来搞发展,倡导消费主义,那么,我们除了大规模地破坏资源,甚至侵夺别人的资源之外,我们还有别的路可走么?发展主义中内含了一种帝国主义的或者殖民主义的逻辑。

第三,不平衡的发展不仅存在于不同的国家之间,而且也存在于不同的地区之间。战后的世界不再采用殖民主义的方式,但现代化运动及其发展主义对垄断和剥夺的依赖并没有因此改变。在一个社会共同体内部,因此就可能出现内部的殖民问题。这就是在这个社会内部再造或复制中心与边缘的关系,通过劳动力、市场和资源的垄断,为某个地区的发展创造基础。许多学者谈到过跨国资本对资源的垄断,较少人关注一个社会内部出现的相似问题。我们常常看到,在一个地区“发展”起来的同时,另一个地区的资源遭到了毁灭性的破坏。跨区域的生产和贸易是当代世界,也是当代社会的重要的、几乎不可改变的趋向,但迄今为止,当代世界还没有形成适应这种跨区域发展的有效的、公平的社会政治结构。

由于这种跨区域发展的主体经常不承担对所在地的责任,他们可能任意地开发,最终断送这个地区的经济发展的可能性。事实上,不公平的发展抵达一定程度,最终就会激发严重的社会冲突和矛盾。卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)的伟大著作《大转变:当代政治、经济的起源》(The Great Transformation: the political and economic origins of our time)对于第一次世界大战的起因的研究,正好说明了这一点。

第四,也就是破坏性的发展与开发。这些天,长江、嫩江洪水泛滥,超过历史最高水平。产生这一现象的原因当然比较复杂,包含了自然的因素。但即使是这个自然的因素,也是人类工业化和无限制地侵害生态的结果。为了追求效率,大量地砍伐森林,破坏矿业资源和土地资源,对河道和湖泊不加整治,最终酿成巨大的灾难。这也可以说是片面追求发展的后果。就在几个月前,我在一个会议上,还听到有人说这些问题属于“后现代”的问题,不是中国的问题,而“后现代”等同于时尚,等等。我不太知道他们是如何理解“后现代”的,但可以肯定的是,他们看不到发展主义与政治现实之间并没有隔着一道鸿沟,不了解二者是密切相关的。前些日子,我从电视里看到三位经济学家分析当前中国的经济形势,他们的谈论让我觉得他们正在为洪水造成的灾难高兴,因为洪水刺激了需求和投资,便于国家的宏观调控。这些经济学家没有提到洪水对于当地生产力的破坏,没有提到救灾过程中使用的编织袋以及沉入江底的机动车船对长江沿岸的长久污染,更没有提及这场灾难的受难者们,没有提及这场灾难背后的制度的、生产方式的因素。我们不得不问:为什么我们没有工人的经济学、农民的经济学、普通人的经济学?为什么这些习以为常的讨论总是站在“总体”作为惟一的衡量标准?这个惟一的标准和价值所隐含的社会图景是在什么视野之下的社会图景?让我感到高兴的是,一些记者和学者已经开始讨论这样的问题:谁与洪水共谋?

发展问题中包含的社会内容实在相当的复杂,我在此没有时

间充分展开。也许有人会说,既然如此,我们有什么办法呢?我觉得首先是意识到问题,其次是观察以往的经验中是否有一些可能的其它选择或者可能性,而后选择我们的对策。知难行易,孙文的概括也许有些道理。事实上,发展问题就像现代性问题一样,是一个超越具体学科的综合性的问题。研究这些问题既需要专门的学科知识训练和调查,也需要超越学科的范围对之进行反思。我和朋友们常说,我们不得不带着枷锁跳舞。意思是:现存的学科机制不足以对这些问题作出深入的研究,因为在某种意义上,这些学科机制本身就是现代性的产物。但是,离开了这些专门的学科,我们又不能深入地研究问题。

问:您对发展主义的批评主要集中在经济领域,那么,在政治方面呢?

答:不,我对发展主义的批评不仅是在经济领域。这些问题是经济问题,也是深刻的政治问题。现代性的方案,按照哈贝马斯的说法,是一些领域获得自主性的过程,例如经济与政治逐渐分离,成为一个自主的发展领域。自由主义的理论家和马克思主义理论家在若干方面相互对立,但在这方面似乎是一致的。古典经济学的成立不就是建立在经济成为一个自律的领域的前提之上的吗?他们都把经济过程看成是一个自律的领域。但是,在我看来,“经济与政治的分离”并不能证明这两个合理化的领域已经发展成为真正自律的领域,它只不过说明了这两个领域的关系有了一些也许是很重大的改变。但是,这种改变从来没有发展到彻底分离这两个领域的程度。因此,我们需要在理论和实践上来总结当代各派的社会理论,这些社会理论基本上都是建立在政治与经济、国家与市场的分离的前提之上的。我们只要看一看“自由贸易”的历史就可以知道了,因为“自由贸易”从来都伴随着强权和支配。我们今天经常讨论权力市场化的问题,什么是权力市场化呢?这就是政治资本能够被转换为经济资本,经济资本也能够转换为政治资本,并在市场条件下运作。在这个意义上,市场条件从来就是不完

备的市场条件。发展的不平衡,必须置于政治的视野中加以观察,因为不平衡的发展从来就不是单纯的经济问题,而且也是重大的社会/政治问题。民族国家体系是世界市场的政治形式,在当今时代,它比任何时候都热心于参与经济活动。现代经济学所以不断地发明各种模型,而越来越不具有描述实质性的经济过程的能力,是和这个学科的理论前提有关的。我这样说,并不是在简单地批评经济学,我没有这个资格。事实上,各种现代学科都是按照现代性的规划实施的。正是在这个意义上,对现代性的反思,不可能不对已有的知识谱系及其分科原则进行检讨。

我在一开始,就曾谈到现代性方案的一些特征,这就是把科学、道德和审美等领域分化为自律性的领域。实际上,这个过程还包括经济、政治、法律的自主性的建立,以及民族国家的主权形式的确立,等等。自主性的发展包含了重要的进步意义,但是,自主性的概念也掩盖它们之间实质上的相互依赖。面对这样的现实,我们该怎么办?从理论的角度看,市场的不自由可能导致两个相反的结论,一个是干预,另一个是彻底消除这种干预。但是,这两个方案都是抽象的。干预主义概念产生于一个理论的预设,即存在着完全自足的和自由的市场,但从古至今,这种完全自足和自由的市场还没有出现,它们过去与宗教、政治和文化缠结在一起,现在则与新的信仰、政治和文化密切相关。在现实的市场条件下,彻底地消除其他因素对经济活动过程的影响几乎是不可能的,因此,更为真实和更为有意义的问题毋宁是:用什么因素对抗或消除另一种因素对经济过程的影响?在检讨亚洲金融风暴时,斯蒂格里茨说:“以反对政府干预国际资本市场来开始这场讨论并不合适。对东亚的 1100 亿美元的一揽子援助就明显是对自由市场的干预。国际组织之所以作出这样的支持,原因在于它们担心这类危机的潜在系统性风险。”干预在现代条件下几乎是不可避免的,但它确实可能正是垄断和权力动作的极好机会。正由于此,一方面,对干预主义的批判几乎持续了一个多世纪,但另一方面,批判干预主义

也可能又是某些垄断集团为了达到自己的特殊目的的意识形态。最近在美国发生的关于微软公司的垄断性的诉讼,正是这一问题的表达。这是因为当代世界中的干预问题与 19 世纪的干预问题是不完全一样的。亚当·斯密对干预主义的批判主要针对的是国家对中小企业的干预,而今天却是一个跨国资本主义的时代,韩国学者也称之为 IMF 时代,这些国内的和跨国的资本的势力超过了许多民族国家。它们在“市场活动内部”形成了垄断、干预和操纵。在这种条件下,如何估价国家在经济活动中的作用,成为一个完全不同于 19 世纪斯密主义的问题。国家/市场二元论掩盖了现实的经济活动本身就产生着反市场的力量,例如那些垄断集团对市场的操纵,那些金融寡头对市场的干预,以及政府的各种控制。讨论干预问题在政治上的意义就在于:在现实的条件下,我们追求的是国家的民主化,而不是国家的解构。指出这一点,不是为了赞成干预,而是要在理论上说明现代市场活动对于超经济力量的依赖。这也是为什么那么多自由市场的拥护者,同时又是干预政策的制定者或鼓吹者;为什么有些自称为“自由主义”的人却去称颂技术官僚治国的伟大进步。对技术统治的称颂不正是另一种国家主义么?

在这里,存在的不仅是经济问题,而且也是社会政治问题,是在全球范围内考虑社会对于财富和生产过程的民主控制的问题。从国内方面看,在计划模式和国家垄断垮台之后,用一位哲学家的话说,惟一的出路事实上就在于改变雇佣劳动者的依附地位,使他们拥有参与到社会和政治中去的权利,从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件,应该通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。这就是当代世界的民主思想。这种民主思想理应扩展到国际的方面,这就是探讨建立更为公平和民主的经济关系及其政治保障,促进和平和发展,保护地球的生态平衡,形成一种保存民族独特性又超越民族国家体系的新的世界体系。

如果不是把经济、政治和文化领域看作是互不相关的问题,那么,从理论上讲,就需要设想现代社会的政治目标不仅是政治的民主化,而且还必须是经济的民主化和文化的民主化。例如,如果人们由于在私有化过程中发了财,就要求政府更多地保护个人财产权,而不是保护种种人权,坚决要求护卫个人权利的主张就变了质。有人说,经济只能读自由,不能读民主,他们实际上是在假定经济是一个完全自律的范畴,而不懂得经济不平等不过是社会不平等的翻版。这也正是我在《当代中国的思想状况与现代性问题》对一些知识分子的片面言论进行批评的原因。许多国家的改革实践已经证明,民主的这些方面不可能孤立地实现。俄罗斯的当代现实、印度的民主历史都证明了这一点。在这个意义上,我们需要对狭隘的民主概念加以新的论证。民主的实质在于承认人的基本权利,承认公民对政治、经济和文化过程的公共参与。如果宪法确定的政治权利不能有效地为公民的民主参与铺设道路,如果这些政治权利不能对种族的、性别的、阶级的不平等产生真正的制衡的作用,如果这些民主权利没有能力遏制垄断、强权和支配,不能限制权力市场化或市场权力化,我们就必须考虑更为广泛的、全面的民主构想。在当代的条件下,民主的思想也会超越民族国家的疆界,为弱小社会要求参与全球社会对话提供理论上的支持。事实上,现代民主实践,包括宪政实践本身,在一些方面早就超越了早期启蒙主义的那些构想,更不能简单地用个人主义的权利理论加以完整的解释。现代宪政在反对各种歧视性现象的同时,正在以一种法定的民主形式对社会、政治、经济和文化过程进行调节。但这个过程是不均衡的,也是不成熟的。在本世纪20年代,中国最早的一代寻求宪政民主的人们,就曾认真地考虑西方社会的阶级和种族冲突,力求形成最为广泛的政治参与。他们意识到直接民主在技术上可能面临问题,但仍认为需要在制宪过程中广泛地汲取直接民主的成果,设计能够反映下层社会被压迫群体利益的制度。我们看看欧洲宪政的历史,了解一下张君勱等先行者对宪政

的探讨,本来是不难了解这些问题的。公共性的要义在于:对于公共政策和公共事务的民主控制。而要做到这一点,我认为基层社会的社区民主以及地方公共领域的形成,是必不可少的。国家的公共政策和公共事务不可能不包括政治、经济和文化等各个社会生活的方面。

正是在这个意义上,对现代性的反省本身不能离开它的实际的生活过程,不能离开它的方案与这个方案的实施过程的关系。对现代性的反思也不是对全部的现代生活过程的否定,更不是对全部的现代价值的抛弃。对现代性的反省的重要意义就在于:它能够解释现代价值与现代社会之间的复杂关系,瓦解那些中心主义的历史叙事,揭示现代社会的内在困境和危机,为更为广泛的民主和更为健全的自由提供理论的资源。

(汪晖:中国社会科学院文学研究所 研究员
柯凯军:《中国图书商报》 记者)

单元与多元的现代性

——汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》一文讨论纪要

李欧梵等

时 间：1998年4月14日下午

地 点：香港中文大学人文研究所

与会者：李欧梵、王晓明、黄子平、王宏志、许子东、王坚、陈清
侨等中国大陆、香港、美国学者

李欧梵：汪晖的《当代中国的思想状况与现代性问题》^① 在中国大陆引起各方面的争论与反响。他的这篇文章几乎囊括了中国大陆目前的所有论点。我们可以先谈谈前面那一段，里面包含着他的一个很大的理论框架。

王晓明：像汪晖这样完整地表达他对当代中国社会的整体看法的文章，确实很难得。可以将这篇文章分成两部分来看。前一部分描述了汪晖所理解的90年代中国社会的基本特征，并由此显示出他的大致的理论视野。后一部分则相当严厉地批评了90年代中国知识界对这个现实的种种回应，似乎是认为，从总体来看，这些回应都是相当软弱和无力的。我个人觉得，汪晖的批评大体上都是中肯的。但更值得讨论的还是第一部分。汪晖明显地是强调全球化和现代性问题的意义，他对90年代中国社会的全部分析，都是放在这个视野中来展开的。主要是这一点，使这篇文章

^① 载《天涯》1997年第5期。

对思想界产生了相当大的冲击。它提供了一个难得的机会,所有与他看法相似或不同的人,都可以就此进行深入讨论。记得李陀在《读书》上呼吁过:让争论浮出海面,我也希望由汪晖这篇文章,能够将一些真正有价值的思想讨论乃至交锋引出水面。

黄子平:这篇文章与汪晖以往文章一个明显不同的是“经济方面”、“市场方面”的份量加重了。这篇文章的“经济因素”很浓,我想与他在香港亲历亚洲“金融风暴”有关,“全球化”不仅仅是他的理论出发点,也关乎他的切身体会。如果把他的这个视野扩大——比如有人认为亚洲金融风暴乃冷战结束的继续,说8年前东欧集团解体也是因为经济问题,而这次“风暴”涉及的主要都是美国反共前沿的国家。由于经济问题,势必引起改革——那么东南亚的这次改变可能会引起很多理论上的思考。像新儒家新儒学原来是建立在“亚洲四小龙”的经济奇迹上,现在正值得我们反思。我想,如果把这些内容都放进来考虑,也许可以拓展汪晖文章的思路。

李欧梵:我与汪晖在美国共同研究过一年,当时我们最关心的一个问题是“现代性”。而他在这篇文章中提出的是“中国的三种马克思主义”,也就是说,包括毛泽东在内,中国这一个世纪以来所追求的都是没有怀疑的现代性。所以现在的问题是:现代性是什么?西方对这个问题的回答观点纷杂。一个讲法是说现代性这一论述价值系统是从西欧来的,从启蒙主义一路下来,经过工业革命,传到世界各国;我比较认同的另一说,是讲现代性起源于西欧,但是到了世界各地后产生的变化已使得不同国家和地区有了不同的现代性,所以 modernity 应该是复数 modernities,亦即多种现代性。印度有印度的现代性,中国有中国的现代性。但另有一个问题就是各种现代性之间的关系,比如中国与日本及亚洲之间的关系;在泛华人世界里,中国、台湾、香港之间的关系等等。我们目前讲市场经济,资本主义,这些东西背后都是一个比较广义的现代性问题,但在中国大陆引起混淆的是,现代性问题还未充分展开,后现代问题已进来了,而且很走红,搅在一起搞不清楚。而在西方,至

少在美国的学院里,对于所谓的现代性,一般的人文科学学者却持批判态度,也就是说,现代性造成的效果完全是世界的民族国家模式,这种模式的言论系统是单元的,以爱国为名,靠国家的神话系统来确立国家的发展和进步方向。所以汪晖特别提到这十几年的中国,现代性没有充分展开,而又拼命吸收各种理论,包括后现代理论,出现了一种理论上的二元对立:或中国或西方的对立。再加上对现代性的混淆,便造成了这样一种奇怪的论述:用后现代理论来打破西方的东西,包括现代性所引发的东西;而打破后,中国就成了第一,21世纪就成了中国的世纪。这种论述产生了一个相当大的危机,所以汪晖特别提到“全球化资本”来作为讨论的前提。在这里,在全球化与现代性话语之间,关系还相当复杂。你可以说,资本主义是某一种现代性发展所带来的现象,但你不可说,现代性发展的结果就是资本主义。美国有人持此立场,认为历史终结于此,我是不同意的。但我同时也不同意说西方已不可收拾。在21世纪,民族国家模式必将改观。

王宏志:刚才说到香港给汪晖提供了一个立脚点,让他关注经济,但我想其实从80年代末90年代初,中国知识分子就有了商业化的焦虑,就开始关心商业化对知识分子定位问题的影响。我想是不是由汪晖这儿开始,他以个人化的感受把中国知识分子的商业化焦虑问题引出来,进一步深化,从国家问题进而延伸到全球问题。我们是不是可以把知识分子的商业化问题想得更复杂一点儿?是不是可以在世界范畴里重新思考经济对知识分子的影响?其实汪晖这个文章写了好几年,灵感并不全取自亚洲金融风暴,但这次危机确实给他更充分的思考机会。以前很多人的方案是把新加坡作为一个典范,说21世纪是亚洲的世纪,现在倒是一个反思机会。

黄子平:我听说这次对汪晖文章反应最烈的是80年代主张思想解放的一批老将,他们似乎认定市场可以解决一切问题,所以不能忍受汪晖对市场的反思,不能接受汪晖有关“空想市场主义”的解释。

王晓明：中国在晚清被动地卷入全球化进程，100多年来，中国人确实逐渐形成了对于“现代化”的一些相当特别的理解和想象。由此产生的若干颇具中国特色的意识，至今还很牢固。其中一个，我称之为“强国梦想”，在这个梦想中，社会整体——“国家”的强大成为至高无上的目标，其他的一切，从个人自由到生态平衡，都可以先放弃。再一个就是对资本主义经济模式的过分信赖，有人称之为“空想市场主义”，它相信只要有了经济上的资本主义，其他一切都不难获得。由此甚至衍生出这样的说法：为了保证经济上的顺利发展，可以先将其他的要求暂时推后。可是，看看今天中国、东南亚和全世界的现实，我们对所谓“商品化”和资本主义的感受势必非常复杂。“市场经济”是否一定能带来精神的解放？跨国资本主义的渗透是否一定只是破坏原有的专制统治，而不会和此种统治互相嫁接，孕育出新的更厉害的压迫形式？在种种特殊境遇下产生的所谓“中产阶级”或“富裕阶级”，是否就一定只是民主的要求者，而不会成为某些不合理秩序的依赖者和支持者？我想，诸如此类的疑问是今天的知识界无法回避的，而汪晖的文章的一个意义，就在于开了一个深入讨论这些问题的好头。

许子东：我很久没看到知识分子写“当前形势与我们的任务”类型的文章了。以前这类文章通常是一个写作班子或一个有背景的人执笔。我想汪晖大概只是书生之见。可能有人 would 认为汪晖这篇文章又是一个意识形态的方针表达，但他以个人方式这样写很有新意，是90年代式的忧国忧民姿态，所以这个文章值得讨论。有人认为他偏心“左派”，因为他的文章一个核心观点是：“有没有偏离资本主义的现代化可能？”从理论上讲，他在尝试另一种思路。他举出一些这几年来很红的解释中国现实的理论，然后站在现在的立场上点出这些论证的漏洞。比如他说新启蒙问题，认为把新启蒙简化为民间知识分子与国家机器的对立是一种误解。其实好些寻求自由的知识分子都是国家机器中人，就算没有官职，也存着干部心态，所以他把这种两分法解开来。另外，他认为时间上的两分法也是一种人

为假设,因为被现代思想所批评的封建主义也是一个现代存在。另外,关于人文精神与后现代的争论,他是两面都评,既指出所谓人文精神是从19世纪西方理论出发,没有看到90年代知识分子社会阶层的分化转变;又指出后现代理论是用西方学院最时髦的理论来圆最传统的中国“大中华梦想”。第三个,他对于海外讨论像哈贝马斯的公共空间也提出怀疑。公共空间出现在中国国家体制内部,不是在国家与民间之间。因此,他也质疑了我们前些年都在努力做的用以解释中国现实的理论。我个人觉得文章的后半部分,即分析他人观点部分比前半部分作者自己的“全球化”观点更有说服力。“全球化”的提法在我看来策略意义大于学理意义。

王坚:汪晖说到中国知识界思想状况的几个前提,让我想到萨伊德的“Representation of Intellectuals”说的几个相类似的主题。萨伊德讲到了美国知识界60年代推崇自由主义,90年代知识分子学院化。在汪晖的文章中,他说到90年代大陆知识分子似乎也在经历这样一个过程。也许全球性的逻辑也在知识分子身上产生了影响。但另一方面讲,80年代知识分子的那种自由又不是美国60年代知识分子的那种自由,从中也可以看出,现代性在不同国家所走的路也必然不一样。汪晖说80年代知识界的人物已不再是当代的文化英雄或价值塑造者,那么,问题是知识界如何定义?哪些是知识分子?是不是还要重新定义文化与文化工业?知识分子所扮演的角色是对抗?是启蒙?还是其他?汪晖写这个文章,也就不像萨伊德写知识分子,中国知识分子也就不像美国知识分子那样走专业化、职业化的道路。

许子东:但我倒觉得汪晖这样写,很有知识分子的专业精神。有人评价大陆知识界时说过八个字:“思想衰落,学术上升。”80年代讲思想家梁启超、康有为、严复,90年代讲陈寅恪、钱钟书,偶像完全变了。

李欧梵:接着王坚的话,说到萨伊德。他的《知识分子论》暗示了知识分子要不停反思他自己的处境,他思想模式的来龙去脉。

我认为中国知识分子还没有做到这一点。自五四以来,中国知识分子一向自大,加上中国民族国家这个形式一向强过西方国家,比如东欧都没有这么强。匈牙利的康拉德曾经批评,知识分子总是与党开玩笑。一旦党弱了,知识分子上来,自己所有弱点也就暴露出来了。而这种反思我在中国还没有看到。但是汪晖这篇文章倒是一下子挠到了痒处,搞得许多知识分子心里不舒服。因为中国知识分子一向自视太重要,再加上多年来的英雄感。但我觉得至少有三个问题值得关心:一个是资本主义权利化问题;二是中国现代性的未完成性;三是知识分子的定位问题。现在知识分子在中国很难定位,所谓“思想衰落,学术上升”,这与西方正相反。在西方,从来是学术上升,所有思想都纳入学术。其实中国的学术职业化还没有完全建立,比如说,真正有学术就该有几千家学报,但现在有重要影响的还是《读书》这些杂志。可以看出中国的职业性文化也好,知识分子也好,自五四以来,一直纠缠于两大领域,人在学校教书,但文章在外面发。倒是汪晖位置特殊,他不在学院。

王晓明:在近代以来追求和建立无所不包的强大国家的过程中,知识分子起了什么作用?一直到80年代,知识分子作为一个特别的阶层,在这方面始终发挥着多样而有时非常重要的作用,倘完全用古典的知识分子概念——譬如知识分子与统治权力的对抗之类——来理解中国的这种情况,就会造成很多盲点。所谓“国家”和“民间”,在今天的中国社会表现得尤其复杂,和西欧历史上的情形很不一样。因此,当描述和解释20世纪中国知识分子的时候,我们恐怕得特别小心,不能太天真。还有一点,就是如何理解100多年反复以各种方式表现出来的“革命”冲动。进入80年代以后,思想界在这方面的努力是非常不够的,就我比较熟悉的领域来讲,鲁迅研究便是突出的例子。十几年来,研究界强调的都是他思想中怀疑和悲观的一面,而很少深入去探究他思想上与这“革命”相共鸣的一面。直到90年代中期,在现实变动的刺激下,正义、公正、平等之类的问题重新显示出尖锐的意义,我们才可能回

过头去仔细打量那“革命”的冲动,对它产生“同情的了解”,意识到它与全球化进程和本土历史惯性之间的复杂关系,并且在它和它的那些常常是令人反感的表现形式之间,做细致而深入的区分、梳理和剥离。不用说,这样的工作做得越深入,就越有可能向我们提供理解和思考严峻现实的丰富启示。

李欧梵:不过这个问题又在于中国总是有一个“正反正反”的趋向。我们目前所处的境遇是,当我们处于“正反正反”的过程时,外面的环境却已发生了变化,所以有一个中国的特殊性问题。中国知识分子总是下意识地以中国为中心思考问题,不可能从一种半全球性(还不是全球性)境遇来思考。半全球性的意思就是把中国所处的境遇与附近或说一部分文化国家联系起来。目前作全球性思考的,在美国有两种人。一种是极右派的,像亨廷顿;另一种是美国学院中的老左派,像德里克(Arif Dirlik),他一直坚持的立场就是“革命就是解放的行为,是一种乌托邦行为,而革命所对抗的就是两个世纪以来资本主义的极致化,变成全球资本,而全球资本助长了美国国力的强大”。所以 60 年代美国左派同情中国,认为中国“文革”能带来真正的变革,但没想到后来这么多中国人热烈地欢迎资本主义进来,他们感到一种幻灭。所以也许中国的新左派可以与美国的新左派交流一下。而两明(Amin)是另外一种新左派,他坚持第三世界立场,另一方面也批评自己第三世界立场上所经历的强烈的民族国家主义。所以,一般来说,作为一个知识分子总会对资本主义持一种批判态度,即使你认为资本主义已经胜利,你还是要批判。因此,很多中国知识分子这样拥抱资本主义很让人难以理解,令人吃惊。我觉得汪晖这篇文章是希望作某一种批判,不过,怎么批判法又是另一个问题,是从立场上进行批判还是进行一个广义的知识反思?我自己是作后者批判,因为现代性为 20 世纪带来的影响太过于复杂,有好有坏,不能够认为现代性就是好的,但我们现在也不可能接受乌托邦什么的。

黄子平:有一点 90 年代比 80 年代清楚,就是“左派”和“右派”

分得比较清楚,比较名实相符。自由主义相当程度上是代表大企业业主、国家资本的利益,所以在这种情况下,左联时代的原则很容易得到共鸣。鲁迅的“革命”也得到理解。我知道钱理群有一系列关于鲁迅的演讲,但最受欢迎的是鲁迅怎样批判那些在洋人的公司里做工的买办白领。

许子东:这是不是说,80年代的读书人是把资本主义的文化经济作为一种解放力量来看待的,而到了90年代,他们发现自己重新受资本的压抑与迫害?不过,我很怀疑90年代的中国社会是否已经有了如此深刻的变化,以至于知识分子要将批判资本主义的商业化作为自己主要的责任?换言之,知识分子假使如此迅速地调整自己的价值系统、批判武器,这里面是否有些学术虚构?这就要牵涉到汪晖文章中讲到的读书人的阶层变化。80年代末90年代初,从事文学的人很受社会重视,现在很多人去读商科。今天说中文系的人不同于读商科的人,在社会利益分配中比较吃亏。所以左联革命精神值得他们怀念。但我觉得这恰恰是中国知识界的一个问题所在。因为知识分子应该跟一般人不同,应该超越个体生存去思考问题,在知识学理上进行讨论。所以这几年经济状况这么快影响到文学,是有问题的。

李欧梵:汪晖的文章发表后,国内有许多批评,但大多是帽子式的,没有进行知识上的批评。汪晖希望我们能向他提供一个更抽象更深刻的批评。我认为他讲的资本主义市场还不够清楚。他说资本主义市场影响很大这没错,以一个美国右派的全球主义说法讲,麦当劳席卷中国。但倒过来讲,麦当劳到了中国产生的影响与其在美国不完全一样,也就是说,全球性资本主义进入中国后,在中国的原来环境中,产生了一些变化。我心较同情新马克思主义的观点,就是说经济与上层文化的关系很复杂。

王坚:有一很好的例子。说是有一个日本小孩看到麦当劳的广告以为是自己国家的东西,他到了美国,就说:“怎么美国也有麦当劳?”隔了一代以后,心理反应就很不一样。我们所说的“外国文

化”其实已发生变化。

李欧梵:从文化来讲,一个小例子是 Seven Eleven——连锁店,这种店在洛杉矶是 24 小时营业,到半夜更是乱七八糟。但是在台湾就很清洁,服务的都是甲等生。可见其扮演的文化角色明显不同。倒过来讲,汪晖如果真的是关心全球,那么其他地区也就很重要。不光是港、台,还有印度、印尼等。比如这次金融风暴,就没人研究印尼;再比如讲儒家资本主义,也没有横向联系作思考。所以我觉得汪晖的横向思考不够。因为讲全球,对应的是本土, (global vs. local), 但本土 (local) 也很复杂,而本土与全球的联系,我认为汪晖讲得不够。我这次去印度,真是大为吃惊。印度知识界讲资源说的是宗教,完全不顾政治,民族国家根本站不住脚,这与中国完全不同。所以我想讲现代性问题一定会牵涉到 global 与 local 的关系问题,我希望,比如说,印度与中国的知识分子可对对话。汪晖最近讲到,他说印度知识分子一方面国家意识很淡,另一方而也不对抗国家。比如最近印度有一个几十万科学家组成的庞大团体,修订了一些教学教育上的方针,与政府合作,政府也听他们的。而中国知识分子要么在体制内,要么就是对抗,就牺牲,还是两分法。

陈清侨:由此我们也可以看出资本主义的市场化所带来的体制本身性质的改变,以及我们的回应。因为体制的转变必然带来不同的“空间”。比如,80 年代的“空间”是在体制内,但这种情况在改变。

李欧梵:我们关心的日常生活,汪晖也没有提到。他关心的还是知识分子要采取什么态度、体制等这些问题,他的文章是高调架式,打死我也写不出这种文章。(众笑)

王晓明:汪晖这篇文章当然也有弱点,他的理论视野既拓宽了他,同时也会限制他,以致他的有些论述在给人启发的同时,又显得有点片面,譬如有关“反现代性的现代性”那一段中的有些论断。这实际上牵涉到怎样看待全球性和本土性之间的复杂关系。全球性也好,本土性也好,当然都是全球化过程中的事物,从这个

意义上,可以说近代以后,在中国,与外界无关的那种纯粹本土的东西已经不存在了。但另一方面,全球化进程所以会在不同的地方产生完全不同的结果,主要就因为各地不同的社会、历史和文化传统对这进程发生了影响。在中国,这种影响尤其巨大,今日中国的种种状态,可以说无一不是全球化进程与自身历史惯性互相作用的结果。因此,过去那种与世隔绝的“本土”是没有了,但一个不断跟全球发生深刻的关系、日渐变化而又根深蒂固的新的“本土”却赫然显现。这个“本土”只有放在全球化的背景下才能看得清楚,但它毕竟不等同于这个背景。照我看来,汪晖是强烈关注这个新的“本土”的,他所以写这篇文章,正是想要分析它。可是,你依循一定的视角来展开分析,这视角却会预先将你可能看到的东西分成不同的等级,诱使你以不同的心情去看待它们:或者全神贯注,或者大致浏览,甚至视而不见。所以,同是将这个“本土”放到全球化的背景下面来分析,一个人从全球性的角度看过去,看这全球性如何在中国本土化;另一个人却从本土性的角度看过来,看中国的历史惯性如何适应、利用乃至改变全球性。他们的感受肯定不一样,得出的结论也很可能完全不同。我非常希望,今天中国知识界或思想界的种种分歧,包括因汪晖这篇文章而引发的种种讨论,大部分都是属于上述这样的“不同”,而并非源于别类的原因;我更盼望思想界能就上述那样的“不同”展开深入的讨论和辩难,因为正是要通过这样的讨论和辩难,我们才能不断推进对当代世界和中国现实的认识,扩展对那个新的“本土”的洞察。我越来越相信,在全世界已经展开了近半个世纪的对于“现代性”和全球化进程的深入反省,现在正有赖于对作为全球化产物的各种新的“本土”的深入探究,来提供新的理论推动力,更何况置身当代中国的社会现实之中,我们对这个日渐膨胀面前途莫测的新的“本土”,本就负有一份不可推却的认识的责任。

(李欧梵:美国哈佛大学东亚系 教授)

读书札记：关于自由主义

王彬彬

自由主义与极权主义

很难用一段话，为自由主义下一个明确的定义。毫无疑问的是，自由主义是一种西方观念，一种西方思想，一种西方态度。但在西方，自由主义也纷繁驳杂，流派众多。在不同的时代和不同的国度，自由主义都有不同的特色。自由主义的基本含义是尊重个体自由、强调思想宽容。自由主义在政治上主张民主主义，而在个体的伦理道德上，则主张个人主义。自由主义十分看重经验和理性，要求在充分尊重经验的基础上，以一种理智的态度对待社会问题。自由主义强调温和与节制，因此，它反对任何激进的态度，对以革命的方式改造社会，自由主义怀有深深的恐惧和敌视。自由主义视法律为神圣的，因为法律是自由的保证。自由主义的自由，必须在一个井然有序的法治社会才有可能实现，因此，自由主义最害怕的是社会的无序和动乱，每当社会无序和动乱时，恰恰是自由主义者会急切地呼唤一个强有力的人物，一个强有力的政府，能重新赋予社会以秩序，使各阶层的人能各安其位，使社会生活有法可依，从而也使自由主义的“游戏”能重新开场。

自由主义的一些基本观念，当然是好的。反专制，反独裁，这种姿态，当然令人神往。然而，在特定的历史条件下，却往往正是自由主义者会拥护专制，称颂独裁，甚至自身便变成专制和独裁者的工具和帮凶，而在这样做的时候，他们又并不觉得违背了自由主义信念，反而觉得是做一个自由主义者应该做的事。有着“自由主义大

师”称号的胡适,或可看作典型的例子。他从一个主张西方民主的自由主义者,最终走向了蒋介石的独裁政权,如瞿秋白所嘲讽的:“文化班头博上衔,人权抛却说王权……”这样的例子,并非只有胡适一人,也并不只在中国知识分子中存在。这其实并非一个个体人格问题,并不是一个个人变节问题,而是自由主义本身,内在地包含着通向专制、独裁之路——虽然这二者看起来是那样冰炭难容。

在西方,法兰克福学派对资本主义时代的自由主义,有发人深省的批判。法兰克福学派认为,自由主义与极权主义,与法西斯主义之间,有着连续性。“从自由主义向极权主义的转变,比自由主义理论家承认的要更具有有机性……总之,法西斯主义和资本主义关系密切。霍克海默 1939 年有一段广为人知的话:‘一个不愿意批评资本主义的人,就应当对法西斯主义保持沉默’。^①”

对自由主义与极权主义(又译总体主义)之间的那种必然的却又是微妙的关系的揭示,是马尔库塞在《总体主义国家观中反对自由主义的斗争》^②一文中作出的。在这篇文章中,马尔库塞指出:“自由主义是对建立强大国家的要求的最有力的支持者之一”;“从自由主义向总体——独裁主义国家的转变,是在同一社会秩序的框架中发生的……正是自由主义从其自身中产生出了总体——独裁主义国家,这就像是它自己在一个更高的发展阶段上所达到的完美状态……”在这里,马尔库塞把总体——独裁主义视作自由主义的一个更高阶段,视作是自由主义自身的“完美实现”。

马尔库塞指出,自由主义虽然把理性抬到至高无上的地位,但在如何调和社会各阶级的利益冲突上,则持一种非理性的自然主义态度,而问题的症结也正在这里。“在资本主义社会经济力量和经济关系背后,自由主义找到了‘自然的’规律。这种规律如果得到自由发展,不受任何人为的干扰,就会显示出它的完全有益的自

① 马丁·杰《法兰克福学派史》。

② 马尔库塞文集《现代文明与人的困境》。

然性……自由主义相信,通过对这些‘自然规律’的适应,不同需要之间的冲突,普遍利益和私人利益之间的斗争以及社会不平等,将最终在包容一切的整体和谐中得到克服,而这种整体则成了对个人的恩惠。这里,在自由主义体系的中心,社会通过它在其和谐化的功能中对‘自然’的还原而得到说明。这是对矛盾的社会秩序的羞羞答答的辩护。”而这样一来:

……整体的结构和秩序完全留给了非理性的力量:一种偶然的“和谐”,一种“自然的平衡”。当随着社会冲突和经济危机的加剧,普遍“和谐”越来越不可能的时候,自由主义的理性主义的美好空谈也就立即失效了。在这一点上,自由主义的理论必须抓住非理性的证明。理性的批判放弃了;它随时准备承认‘自然的’特权和偏爱。在自由主义对天才的经济领袖、对‘天生的’总经理的欢呼声中,具有超凡魅力的、独裁主义的领袖观念已经预先形成了。

在《总体主义国家观念中反对自由主义的斗争》一文中,马尔库塞引用了一个自由主义者金蒂蕾在加入法西斯党时写给墨索里尼的一封信,马尔库塞称这是“一份经典性的文件,显示了自由主义社会理论和(显然是反自由主义的)总体主义国家理论之间的内在联系”。信如下:

作为一个坚信的自由主义者,在我有幸在你的政府里协助工作,并且直接观察到指导你们决定政策的这些原则的发展的年月里,我不能不确信:我所理解的自由主义,即主张通过法律并因而通过一个强有力的国家,通过作为伦理现实的国家来获得自由的自由主义,在今天的意大利,其代表并不是那些作为你的或多或少的公开对手的自由主义者,相反,正是你本身所代表的。于是我明白了,当在今天的自由主义者与那些理解你的法西斯主

义信仰的法西斯主义者之间进行选择时,一个直言不讳和坚持原则的自由主义者,就应该加入到你的追随者的队伍中去。

读着这封信,我很自然地联想到胡适当年对汪精卫、蒋介石说过的一些话,表明过的一些心迹。看来,胡适当年的言行,并非纯然是自由主义在现代中国的特殊表现。

现代中国的自由主义与极权主义

在中国现代史上,自由主义者往往在特定的历史关头,会走向极权主义,会拥护专制、独裁。严复被认为是最早将西方自由主义思想介绍到中国来的,而且可谓自始至终都信奉自由主义学说,但面对辛亥革命后政局的混乱,却埋怨起“共和”,想要有一个政治强人起而收拾乱局,所以寄希望于袁世凯,并参加“筹安会”。30年代初,在自由主义者中间,有一场关于“开明专制”的讨论,当时著名的自由主义者丁文江、蒋廷黻等人都主张所谓“开明”的“专制”。那时,相当一部分自由主义者之所以放弃自由理想而提出建立一个现代的独裁政体,是他们感觉到在当时的情况下,“不革命没有出路,革命也没有出路”。“而他们担心革命会造成更大的内乱,因此他们提出,从考虑政局的稳定出发,必须加强现有的政权力量,实行独裁;经过一段开明专制的时期,才能适当地考虑过渡到一个旨在造福民众的比较温和的政府形式。但一旦借口考虑到现实条件,中国的自由主义者还会为专制和独裁找到更多的‘理由’,如丁文江就提出独裁政体有效率高的好处,并且呼唤一个‘独裁的首领’的出现……^①”

对于中国现代史上,身为自由主义者的人却偏偏呼唤专制与独裁,过去通常的一种解释,是归咎于中国现代社会特有的政治情势。

^① 胡伟希、高瑞泉、张利民:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》。

自由主义者的理想、追求，本应在民主政体已成为现实的前提下才有可能实现，而在现代中国，从民众精神到政治体制，都并没有为自由主义准备好条件。自由主义者在一个游戏规则根本未能确立、也不可能确立的情形下玩他们的游戏，于是便处处碰壁。在进退失据的情况下，他们往往选择了极权主义。这种解释，自然有一方面的道理，但恐怕更内在的原因，还在于自由主义的理念本身。自由主义珍视秩序，如果秩序能够以一种理性的方式得以确立，那当然最好不过；如果不能，那就以专制和独裁的方式，依靠强权得以确立。反正在混乱与秩序之间，自由主义者永远选择秩序。当革命爆发，将危及现有的社会秩序时，自由主义者会毫不含糊地站在现有秩序一边，主张对革命进行坚决镇压。“不革命没有出路，革命也没有出路”，当这样的两难摆在面前时，“不革命”是自由主义者的必然选择。自由主义者强调一点一滴的改良，他们永远要借助现有秩序，依赖现有秩序，因此，现有秩序无论如何糟糕，不管怎样腐败，都要先维持住它，都不能从根基上动摇它。秩序，是自由主义存在的前提。自由主义者是现有秩序之树上的猢猻，树倒了，猢猻便只好散了。他们本来的任务，是把这棵树修理得干净、整洁、漂亮些，但当有人要砍倒这棵树时，他们的任务便是首先捍卫这棵树的存在。自由主义者是现有秩序的崇拜者，任何与现有秩序为敌的人，也成了自由主义的敌人。当然，在一些特定的历史时刻，如果他们不是向后而是向前迈出半步一步，他们便会想到打碎现有秩序而重建一个新的社会，但这样，他们便不再是自由主义者了。

既然维护现有秩序，原本便是自由主义理念的题中应有之义，那么，在当年国共两党的争斗中，作为“自由主义大师”的胡适，总是坚定地站在国民党一边，也就毫不奇怪了。

1931年，福建人民政府宣告成立时，胡适在《独立评论》（第79号）上发表《福建的大变局》一文，说：“在这个时候，无论打什么好听的旗号来推翻政府，都有危害国家的嫌疑。”在胡适看来，国家是神圣的，任何危害国家的行为都是不能容忍的，因此，他强调：“必

须先要保存这个国家,别的等到将来再说!这个政府已够脆弱了,不可叫它更脆弱;这个国家够破碎了,不可叫它更破碎。‘人权’固然应该保障,但不可打着‘人权’的招牌来做危害国家的行为。”为了“人权”而对现存秩序做些温和的、适度的、不伤筋动骨的改良和调整,是可以的;但为“人权”而推翻现存秩序,则是万万不得的!当“人权”危害到“王权”时,胡适站在了“王权”一边——这也就是瞿秋白所讥讽的“人权抛却说王权”。

1947年,在评论国民党政务院发布的反对共产党的战争动员会时,胡适则说道:

政治党派争夺政治权力应遵循合法的方式去赢得大多数人民的支持。用武力推翻政府并不是合法的方式而是一场革命。为自卫起见,镇压共产党的叛乱正是政府的义务……^①

在胡适看来,当时任何以武装斗争的方式推翻国民党政府的行为,都是非法的,都是“叛乱”,因此,对之进行任何程度的血腥镇压,都是合法的和应该的。至于当时国民党政府的存在是否合法的问题,则在自由主义者胡适的考虑之外。反正这个政府已经存在着,那么就应该认可它、维护它,要与之斗争,也必须在这个政府所制定的法律内进行——在对既存秩序的认可、维护上,言必称理性的自由主义者胡适,其实所持的是一种完全非理性的态度。而这种非理性的态度,又并没有越出自由主义理念的边界。自由主义在骨子里,是一种非理性主义。

自由主义主张用温和节制的方式解决社会各种利益争端。它的基本假设是社会各阶层都没有根本的不可调和的利益冲突,每个社会成员都具有充分的理性并能依据理性行事。而这种假设在现代中国并不成立。这也使得现代中国的自由主义者在谈论社会问题时,往往“搔不着痒处”。美国学者格里德在《胡适与中国的文

^① 格里德《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》。

艺复兴》一书中，说过这样一段总结性的话：

……自由主义在中国的失败似乎是由这个信条本身造成的。如果中国的自由主义者更愿意与现存的秩序进行斗争而不是只想设法借助这个秩序，他们很可能会成为现存秩序的更为有效的批评者。如果在他们看来革命不是那样的意义不明和危险的药方的话，他们也许就会成为激进变革的更有说服力的辩护者。但如果他们是为另一种案情辩护的话，他们也就不再是自由主义者了。有些人确实与此不同。但胡适确是怀着愉快的耐心这么做了……

再说胡适：一封信与一封电报

在维护国民党政权方面，胡适的态度常常是鲜明的。1932年，为反抗国民党的法西斯统治，宋庆龄、蔡元培等人在上海发起成立“中国民权保障同盟”，北平分会成立时，胡适也应邀入盟，并成为北平分会的执行委员会主席。然而不久，胡适却在《独立评论》（第78号）上发表文章，否认同盟正义性，强调把民权保障问题看作政治问题而不看作法律问题是不对的，而“前日报载同盟的总会宣言要求‘立即无条件地释放一切政治犯’的话……这不是保障民权，而是对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行动，一个政府为了保卫它的自由，应该允许它有权去对付那些威胁它本身的行为”。胡适的言论引起宋庆龄、鲁迅等人的极为不满，要求他公开更正，胡置之不理，旋即被同盟除名。而时至1933年4月，胡适写了一封致汪精卫的信，与马尔库塞所引用的金蒂蕾那封信，可谓有“异曲同工”之妙：

我始终自信，我在政府外边能为国家效力之处，似比参加政府为更多。我所以想保存这一点独立的地位，决

不是图一点虚名,也决不是爱惜羽毛,实在是想要养成一个无偏无党之身,有时当紧要的关头上,或可为国家说几句有力的公道话。……以此之故,我很盼望先生容许我留在政府之外,为国家做一个诤臣,为政府做一个诤友。

胡适维护既存秩序,捍卫现有政府的行为,常被解释为传统儒家的“正统”观念在作祟,认为胡适虽然受西方影响很深,但骨子里仍相当程度上是一个传统中国的儒生,“以期作圣”,“为王者师”的思想仍深藏在其意识中。但如果与金蒂蕾的言行一对照,便会明白,胡适的言行未必只能归咎于传统文化心理。自由主义的理念本身,便保证了胡适言行的合理性。既然意大利的自由主义者金蒂蕾可以效忠于墨索里尼并认为这是一个“坚持原则的自由主义者”应有的选择,那么,中国的自由主义者胡适也可以效忠于汪精卫和蒋介石,并且并不感到违背了自由主义的准则。

对汪精卫、蒋介石,胡适是尽力支持,而对当时的共产党,胡适则主张“剿灭”,“剿灭”不了,便劝说共产党放弃武装斗争,采取“合法”的斗争方式。1945年,胡适从纽约给正在重庆参加谈判的毛泽东发过这样一封充满威胁利诱的电报:

22日晚与董必武兄长谈,适陈鄙见,以为中共领袖诸公,今日宜审察世界形势,爱惜中国前途,努力忘却过去,瞻望将来,痛下决心,放弃武力,准备为中国建立一个不靠武力的第二政党。公等若能有此决心,则国内18年之纠纷一朝解决;而公等20余年之努力,皆可不致因内战而完全消灭。美国开国之初,吉佛生10余年和平奋斗,其所创之民主党道于第4届大选获政权。英国工党50年前仅得4万4千票,成为绝大多数党。若能持之以耐心毅力,将来和平发展,前途来可限量。万万不可以小不忍而自取毁灭!

格里德在《胡适与中国的文艺复兴》一书中评说这封电报时,认为“这种呼吁的最有趣和最重要的一个方面是,它是在暗示说,任何

超越其本身结构而去寻求变革的事业都不是正义的。当然,这种暗示不过是重新阐释了胡适在 20——30 年代时常陈述的那些观点而已。但是在战后的这个时期,这种观点肯定会成为一种不祥的推论:任何一个政府,不管其道德或政治缺陷怎样,只要它明确声明了其要使制度结构不受损害的愿望,它就应该得到支持。这清楚地表明要对当权的政府给予支持;然而,在胡适重返其中的这个中国,这却反过来意味着,要对一个行将灭亡的政权给予支持”。

把胡适拍给毛泽东的这封电报与写给汪精卫的那封信一对照,也能让人若有所悟。什么是胡适致汪信中所谓的“紧要关头”的“有力的话”呢?那么这封电报便是!——尽管毛泽东肯定对之嗤之以鼻。

周作人：从个人主义到自我主义

自由主义既是一种社会理论,又是一种伦理思想。自由主义强调个人自由,主张个人有着某种不可让度的权利,团体不得以任何名义侵犯这种权利。因此,自由主义,意味着伦理观念上的个人主义。

个人主义纯粹是一种西方观念。要溯源的话,也可以将其源上溯到古希腊。但近代意义上的个人主义的形成,是文艺复兴和宗教改革的产物。个人主义一方面强调每个人在一些基本的权利方面都是平等的,团体和他人不得剥夺和侵害这种权利,同时,也强调个人权利的界限,任何个人不得以任何理由侵害本属团体和他人的权利。个人主义在强调个人自由和权利的同时,也强调了个人的责任和义务。“个人主义更不是为所欲为的许可证。个人主义同时包含了个人的权利和责任两个方面,它在一个社会中的实施是基于这样的公民意识:个人权利是至关重要的,个人利益是合法的,但每个人必须服从一定的法规,作出自己的贡献”。^① 中

^① 钱穆著《爱默生与中国——对个人主义的反思》。

国人常常把西方近代形式的个人主义,理解成一味的自私自利,理解成为了一己利益可以任意践踏道德法律和损害集体他人——这真是天大的误解。但这种误解在中国却又是十分自然的。西方近代意义上的个人主义,对于中国传统文化来说,完全是一种异质的东西。西方通过文艺复兴和宗教改革所确立的“个人”观念,在中国传统文化中是找不到的。在中国,原只有“自我”观念,没有“个人”意识。关于这一点,同样曾经是自由主义者的费孝通在《乡土中国》中有过说明。费孝通指出,在中国,每个人的人际关系都以自我为中心扩展开去,形成一个富于伸缩性的网络:

在这种富于伸缩性的网络里,随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义,而是自我主义。个人是对团体而说的,是分子对全体。在个人主义下,一方面平等观念,指在同一团体中各分子的地位相等,个人不能侵犯大家的权利;一方面是宪法观念,指团体不能抹煞个人,只能在个人们所愿意交出的一份权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的,因为我们所有的是自我主义,一切价值是以“己”作为中心的主义。

自我主义并不限于拔一毛而利天下不为的杨朱,连儒家都该包括在内……

那么,自我主义的特征是什么呢?这就是“一说是公家的,差不多就是说大家可以占一点儿便宜的意思,有权利而没有义务了”。同样,一说是别人的,也就可以尽量损坏和夺取,心中只有一己私利而完全没有对团体利益和他人权利的尊重了。

个人主义,一方面明确地意识到自身的权利,同时也同样明确地意识到自身权利的边界。他必须以与捍卫自身权利同样的精神去恪守自身权利的界限。举个极端的例子。比如说,在自己祖国遭受外敌侵犯时,一个人或许有权利不做抵抗者,或许有不投身反侵略事业的自由,但却绝对没有权利与侵略者合作,绝对没有帮着

侵略者来蹂躏自己祖国和民族的自由。仅限于不抵抗,不投身反侵略事业,你还可以以“个人自由”为借口,为自己辩护,但再往后一步,为一己私利而充当内奸,便越过了个人主义的边界了,便不仅背叛了自己的祖国和民族,也背叛了个人主义。个人主义与自我主义,原本也是冰炭难容的。但对于中国人来说,要从个人主义迈向自我主义,又常常是很容易的,而且迈出了,还自以为仍站在个人主义立场上。

在这个前提下,可以说说周作人。同胡适一样,周作人也算是中国现代自由主义知识分子的代表人物。胡适后来投向蒋家王朝,周作人则成为日本侵略者的鹰犬,相形之下,周作人走得更远,行径更丑恶肮脏。作为一个曾经热烈地信奉个人主义的自由主义者,周作人竟然走出这一步,有人也仍然从个人主义上找原因。一种说法是,周作人虽然成为祖国和民族的罪人,但却保持了自我的自主与自由,这似乎有意为周开脱,让人感到周的选择还是有些值得的。另一种说法是,周作人之所以堕落成汉奸,是个人主义极端发展的结果。这两种说法,不管本意如何,都把周作人的投敌叛国,归结于他的个人主义信念但这绝对是对个人主义的误解。周作人,当他迈出苦雨斋,向日本侵略者走去时,他便绝对越过了个人主义的临界点,而走向了自我主义。

周作人早先热情地鼓吹个人主义。个性解放、个人权利、个体自由,是周作人百说不厌的话题。后来,“浮躁凌厉”的周作人,变得沉静消极,弃绝对社会的责任、义务,在十字街头筑起一座象牙塔,追求“得体地活着”,只为自己不能更沉静消极而遗憾,只为吃不到“上好的点心”而怨艾。从个体自由的意义上讲,此时的周作人或许还有理由采取这种态度。作为一个人,周作人或许有权选择那种闲适的生活方式,有权“莫管人家鸟事,且谈草木虫鱼”。然而,当他“自由”地选择走向侵略者的麾下时,他却滥用了个体自由了。周作人后来的追求是“救出自己”。他或许有以在十字街头筑起一座象牙塔的方式“救出自己”的自由,但他却绝对没有以叛国

投敌的方式“救出自己”的自由——个人主义没有赋予他这种自由,因此个人主义也不能为他的罪行承担责任。

与其说周作人的附逆,是个人主义极端发展的结果,毋宁说是周作人作为一个中国人,不能恪守个人主义与自我主义的界限的结果。在观念层面上,周作人或许对西方近代的个人主义有准确的理解,但一落实到行动上,便会走样。当周作人倒向日本侵略者,个人主义或许的确是一根心理支柱,是求得内心平衡的一块砝码——这是个人主义在现代中国的悲剧。

“组合型”思想模式

自由主义既是一种政治态度,又是一种经济思想,还是一种文化观念。人们通常认为,这几个方面在一个人身上应该是统一的。然而,美国当代思想家丹尼尔·贝尔却以为,人们在这几个方面可以采取不同的立场。在《资本主义文化矛盾》一书中,贝尔说道:

为了便于读者了解我著作中的观点,我以为应首先申明立场:本人在经济领域是社会主义者,在政治上是自由主义者,而在文化方面是保守主义者。不少人可能会对此感到困惑,认为只要某个人在一个领域内激进,他在其他方面也必然激进;反过来说,某人在一个领域内保守,他在其他方面亦会保守。这种认识在社会学和道德观念上都错误判断了不同领域的性质。

贝尔的这种“组合型”思想模式,对于当代中国人,颇具启示意义。政治、经济、文化虽然必然有着联系,但却毕竟分属不同的领域,不能总是把政治问题、经济问题和文化问题混为一谈。由于思维方式的原因,也由于特定的历史境况,在当代中国,学术文化问题常被归结为政治问题,人们习惯于从一个人的文化态度推导出他的政治态度,这有时确乎是荒谬的。

贝尔认为自己的观点有内在的一致性。他所谓的“经济社会

主义”，不是指中央集权和生产资料公有制，而是强调在经济领域，群体价值应优先于个人价值，经济政策必须优先考虑群体的利益。贝尔认为，社会资源应该用来建立“社会最低限度”，以便每个人都能过上自尊的生活，成为群体的一员。“社会最低限度”是指满足基本生活需要的收入（这“最低限度”同时又是一个文化概念，因时代而有异），也即意味着，社会经济政策应该能保证每个社会成员都能达到当时的最起码的生活水准，不应该有那种在当时的生活水平线以下的人。另一方面，贝尔“反对把财富转换成与之无关领域内的特权”，例如在医疗方面，贝尔认为应该人人都享受同样的权利。有钱便能享受更好的医疗条件，无钱便只能得到较低劣的治疗，甚至只能等死——这种现象，贝尔坚称是不公正的。这实际上是在反对金钱万能，希望社会将医疗、教育等领域置于金钱的控制之外。

贝尔在政治上是自由主义者。“这里对政治和自由的定义都来自康德……我坚持政治应当把公众和私人区别对待，以避免共产主义国家里将一切行为政治化的倾向，或防止传统资本主义社会中对个人行为毫无节制的弊端。”

“我在文化领域是保守主义者，因为我崇敬传统，相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定，还认为有必要在判断经验、艺术和教育价值方面，坚持依赖权威的原则。”

贝尔的《资本主义文化矛盾》一书，对当代资本主义的文化进行了相当严峻的审视和批判。这种审视和批判，正是从文化保守主义的立场作出的。这使我想到霍克海默的一个观点：“保守主义常常比自由主义更多地保持了批判精神。”^①

（王彬彬：南京军区文化部创作室）

① 马丁·杰《法兰克福学派史》。

自由主义、法兰克福学派及其他

徐友渔

自由主义在许多国家长期占居文化哲学和意识形态的主导地位,当社会主义在苏联东欧遭受严重挫折,迅速衰退,民族主义、原教旨主义甚嚣尘上,军国主义、法西斯主义急欲抬头时,自由主义是一种重要的健康、清醒力量。但自由主义在中国却是命途多舛,它长期受到批评和误解,虽然三四十年代在知识分子中暂显兴旺之势,但在无情的历史急流中却不断触礁,在激烈的政治斗争中左右碰壁。从 50 年代起,“自由主义”成了不言而喻的贬义词,只是在近两年,才有一些人对自由主义的内涵,它在中国失败的原因等问题重新探讨,并得到不少富有启发的成果。

《天涯》今年第二期上有王彬彬的文章《读书札记:自由主义》,对自由主义作了引人注目的激烈批评。批评的姿态和勇气当然值得嘉许,但如果批评主要建基于政治学和历史知识的片面、欠缺和错误,如果批评倚重对于法兰克福学派理论家未经研究、缺乏批判的引证,那就会误导读者。本文当然不打算对自由主义作不合时宜的辩护,但想澄清一些问题。我主张,即使对于国人皆曰可杀的坏蛋,也不要凑上去乱棍打死。我们需要的是一份公正的判决书,尽可能做到事实清楚准确,量刑适当,当然也包括把遗漏了的过错添补上去。

自由主义与极权主义

王彬彬在文章中把自由主义和极权主义拉在一起,他断言,自

由主义“反对任何激进的态度,对以革命的方式改造社会,自由主义怀有深深的恐惧和敌视。”不知这种论断有什么文本和历史事实的根据? 相反的证明倒是常识,载于各种教科书中。就拿最重要、最典型的洛克的自由主义学说来说吧,早有中译本的《世界文明史》是这样描述其内容的:“如果政府超越或滥用政治契约中明确规定所授予的权威,这个政府就变为专制独裁;这时人民就有权去解散它,或者反抗它,甚至推翻它。”洛克在被视为自由主义经典文献的《政府论》下篇中说:“当立法者们图谋夺取破坏人民的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时,立法者们就使自己与人民处于战争状态,人民因此就无需再予服从,而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。”洛克认为,在这种情况下,不是反抗的人民,而是专权者、掠夺者在造反和叛乱。有人站在统治者一边说,反抗会有暴力和内乱,洛克拉针锋相对地批驳道:“他们也可以根据同样的理由说,老实人不可以反抗强盗或海贼,因为这会引起纷乱或流血。在这些场合倘发生任何危害,不应归咎于防卫自己权利的人,而应归罪于侵犯邻人的权利的人。假使无辜的老实人必须为了和平乖乖地把他的一切放弃给对他施加强暴的人,那我倒希望人们设想一下,如果世上的和平只是由强暴和掠夺所构成,而且只是为了强盗和压迫者的利益而维持和平,那么世界上将存在什么样的一种和平。当羔羊不加抵抗地让凶狠的狼来咬断它的喉咙,谁会认为这是强弱之间值得赞许的和平呢?”

洛克的《政府论》被视为“为英国人民反对自己政府而辩护的书”,他的自由主义学说极大地激励了、深刻地影响了美国革命和法国革命。美国的独立宣言就援引了他的主张,试看以下文句:“我们认为下而这些真理不言而喻,即:人生而平等,造物者赋予他们若干不能出让的权利,其中如生命、自由和对幸福的追求。为了保障这些权利,人们才在他们之间建立政府,而政府的正当权力是经被统治者的同意而产生的。任何政府一旦破坏这些目的,人民便有权把它改变或废除,以建立一个新的政府。”

紧接着上面引过的话,王文又说“自由主义视法律为神圣的,因为法律是自由的保证。自由主义的自由,必须在一个井然有序的法治社会才有可能实现,因此,自由主义最害怕的是社会的无序的动乱,每当社会无序和动乱时,恰恰是自由主义者会急切地呼唤一个强有力的人物,一个强有力的政府”,这话仍然失之粗率和任意。试问,在专制制度下争取自由时专制主义的法律是保证自由还是压制自由?自由主义者是去维护专制的法律还是去打破它?同样有中译本的《法律与革命》一书在导论中说,西方历史中周期性地诉诸于革命的非法暴力来推翻既定的秩序,而且作为这种结果最终产生的权威已经创建了新的和持久的政府和法律制度。西方每个国家的政府和法律体制都源于这样的革命。因此,“每次革命都标志着该次革命所取代或根本改变的旧法律制度的失败”。在旧秩序和自己的社会理想之间,自由主义者显然会选择后者,所以《世界文明史》对洛克作了如下评论:“如果被迫作出选择的话,他宁肯选择无政府主义的罪恶行动,而反对各种形式的专制主义。”在美国独立战争时期,很长一段时间里英国国王、总督、英军司令是强有力的人物,他们代表了法律和秩序,而大陆军首领华盛顿名不见经传,且屡战屡败,但自由派人士拥护的是后者。革命胜利后,华盛顿逐渐成为强者,但他毅然去职,因为自由和民主的观念使得他和他的支持者想要避免出现一位新国王的危险。在这一历史进程中,和在其他历史进程中一样,自由主义者要的是自己的政治理念和秩序,而不是什么没有政治属性的法律、秩序、强者。

没有近现代政治意识或不熟悉自由主义哲学的人,很容易产生一种误解和浅见,以为自由主义只是,而且永远是在现存政府和法律一边,因而与掌权者有着天然的、割不断的联系。当洛克这样的自由主义者口口声声谈法律时,有人以为这表现了自由主义者的保守性。其实,这只是因为他们不了解自由主义关于社会和国家的起源,关于政府权力来源的学说。洛克在《政府论》中提出,人天生是自由、平等和独立的,为了自己的财产、安全和大家的福利,人

们形成共同体,自愿交出一部分权力;受委托的掌权者按契约获得权力,他们只能做被委托的事,法律主要是用来划清他们的权力范围和说明他们的行事规则,而不是他们使人民驯顺的工具。“所以,谁握有国家的立法权或最高权力,谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、经常有效的法律,而不是以临时的命令来实行统治;应该由公正无私的法官根据这些法律来裁判纠纷”,“如果掌握权威的人超越了法律所授予他的权力,他就不再是一个官长;未经授权的行为可以像以强力侵略另一个人的权利的人那样遭受反抗”。在专制的、极权的或不公正的社会,情况往往是掌权者侵权而违法,而非人民为捍卫自己天然的权利、反抗压迫者而违法。

王文还宣称:“自由主义本身,内在地包含着通向专制、独裁之路。”所谓内在地,就是说自由主义学说本身具有推崇专制独裁的内容,或者可以从中逻辑地推出这种内容,但作者没有(也不可能)找到文本根据来证明这一点。相反的论据倒俯拾皆是,还是以洛克为例吧。《世界文明史》总结他的思想时说:“洛克谴责议会的专制主义。他痛斥君主专制制度,但他也同样严厉地谴责议会的专制统治权。”的确,《政府论》的有关论述,表明了洛克是如何地对专制深恶痛绝、势不两立。他说:“专制权力是一个人对另一个人的一种绝对的专断的权力,可以随意夺取一个人的生命。”这种权力不是出自自然的授予或契约,而只能使专权者处于与他人的战争状态,从而放弃自己的生命权:“他既然抛弃了上帝给予人类作为人与人之间准则的理性,脱离了使人类联结成为一个团体和社会的共同约束,放弃了理性所启示的和平之路,蛮横地妄图用战争的强力来达到他对另一个人的不义目的,背离人类而沦为野兽,用野兽的强力作为自己的权力准则,这样他就使自己不免为受害人和会同受害人执行法律的其余人类所毁灭,如同其他任何野兽或毒虫一样,因为人类不能和他们共同生活,而且在一起时也不能得到安全。”

作者不从思想、学说的内涵找到自由主义与专制的内在联系,

而是举出了几个自由主义者倒向独裁的例子。问题在于,倒向独裁之后,他们还能叫自由主义者吗?作者的论述方法不能成立,因为类似例子随手可举。参加过创建中共的陈公博、周佛海后来当了汉奸,难道共产主义和卖国有内在关系吗?参加过筹安会拥护袁世凯的杨度后来成了中共党员,难道共产党和专制复辟就有了内在关系?

法兰克福学派论自由主义与极权主义

法兰克福学派对资本主义社会作了深刻揭露和尖锐批判,功不可没。但是,由于其青年黑格尔派的方法和作风,由于其乌托邦气质和浪漫伤感情怀,其观点中有不少并不中肯。其中最为薄弱之处,大概要算对于自由主义与法西斯主义关系的分析。王文未作思考和分析重复这方面的观点,无助于读者认识自由主义,也无助于认识法西斯主义。

作者引证《法兰克福学派史》一书中所提霍克海默 1939 年一段广为人知的话:“一个不愿意批判资本主义的人,就应当对法西斯主义保持沉默。”我们知道,资本主义和自由主义两个概念相交,但并不重合。就在同一本书的另一处,再次引用这句话之后有一个专门的说明:“应当明白,他说的是国家资本主义,而非其自由的或垄断的先驱。”

王文同意马尔库塞的观点:自由主义与极权主义之间存在必然联系,他除了照搬照引马尔库塞的三点论据外,未作任何补充阐发,现在我们来逐步考察这些论据。

其一,自由主义是对建立强大国家要求的最有力的支持者之一。这不对,自由主义的最大特征就是珍视个人自由而反对国家集权,没有任何主义或学说像自由主义那样警惕和防范强大的国家权力对个人权利的侵犯。在社会生活方面,它严格划分公共和私人领域,确保个人基本权利;在经济上,它的基本原则是以看不

见的市场之手作自然调节,不赞成政府干预经济运行;在政体问题上,它主张权力平衡与相互制约,防止权力过分集中。在古典自由主义之后,有哈耶克、波普尔等人反对社会工程论,即否认谁有全知的能力可以对社会的改造和发展作出完美无缺的理性规划和设计。还有伯林这样的人理清消极自由和积极自由的差异,主张人享有的自由是“免遭……”的自由,而非“去做……”的自由,而后一种自由可能为国家的干预和强迫提供口实,尽管强迫的动机是为了争取美好的东西。恰恰相反,法兰克福学派许多理论家不喜欢“消极自由”的主张,认为自由意味着“自由到……”。从法兰克福学派对黑格尔这个标准的整体主义者和国家主义者的尊崇看,在支持还是反对强大的国家权力这个问题上,他们和自由主义者正好处于两极。

其二,从自由主义向极权国家的转变,是在同一社会秩序框架中发生的,独裁主义是自由主义的更高阶段和完美实现。看来,为王彬彬所接受的马尔库塞的思路是这样的:法西斯主义诞生于资本主义社会,而资本主义等于自由主义,因此法西斯主义可以和自由主义划等号。但是,任何深入研究过法西斯起源的人都会指出,在“资本主义”这个混杂的概念中,可以划分出自由主义和极权主义的对立,自由资本主义的典型是英美,而后者的典型则是德国。想一想“纳粹”这个词的原意,就可以明白把法西斯等同于自由主义是多么缺少根据,怪不得毛泽东在《青年运动的方向》中提到希特勒也讲“信仰社会主义。”

法兰克福社会研究所的成员虽然多半迁居美国,但囿于语言、文化、心理(包括欧洲中心主义倾向)等原因,囿于德国经验,并未研究德美之间的区别。王文引证的《法兰克福学派史》中有一段话很说明问题:“纳粹的经验深深刺伤了研究所成员,使他们仅仅根据法西斯的潜能来判断美国社会。他们独立于美国社会到如此程度,以至于无视使美国的发达资本主义和大众社会不同于他们在欧洲遭遇到的独特历史因素。研究所总是认为极权主义是自由主

义的产物,而不是其反动,但在美国,自由的资产阶级社会确实在抵抗这一变化,为什么会如此?研究所从未有尝试地予以探讨。”

法西斯主义的意识形态从来不是自由主义,而是整体主义、权力主义、国家主义、军国主义、民族主义和种族主义。法西斯主义在德国得势,原因很多,比如整体主义哲学、军国主义传统、一战的失败以及经济大萧条等等,自由主义不是法西斯成功的原因,恰恰相反,自由主义传统薄弱,自由主义势力软弱才是其原因之一。可以大体上把魏玛共和国视为具有自由主义倾向,希特勒靠选票把魏玛共和国变为第三帝国,并不是自由主义向法西斯主义的和平过渡,而是因为自由主义在德国缺乏根基,魏玛共和国是德国军国主义在一战失败由其他西方大国挟持而出现的短暂现象。意大利的法西斯势力是在与左翼力量联手搞垮自由民主制度之后而得到政权的,二者都认为议会制度是平庸的、腐败的。意大利法西斯分子宣称,国家需要的不是自由,而是工作、秩序和繁荣,自由是一具“正在腐烂的尸体”。墨索里尼自称为马克思主义的社会主义者,搞过罢工,当过社会党报刊的编辑,他本质上却是个现存制度的叛逆者,始终是自由主义的死对头。

王文在引证马尔库塞的话时,漏了关键的一句,即说自由主义与极权主义发生在同一社会秩序框架,具体指的是经济基础的统一。我们可以深究一下,自由主义式的市场经济是否与法西斯主义有内在关系呢?答案同样是否定的。同样属于法兰克福学派的纽曼对德国经济作了经验研究后指出,德国经济广泛的、显著的特征是垄断经济,也是一种命令经济。纳粹党建立了一个完全属于自己的,帮助它提高官僚化的经济机构,在他们的国家社会主义纲领指导下,自由主义国家所提供的缓冲和防御机制已不复存在。

其三,自由主义对于调节社会不同阶级、集团利益时采取自然和放任态度,但当冲突和危机加剧,整个的和谐越来越不可能时,自由主义从理性转向非理性,求助于具有超凡魅力的、独裁的领袖。马尔库塞的这个论证是在玩弄法兰克福学派成员从黑格尔那

里秉承的,他们玩得得心应手的辩证花招,想要说明极权主义既是自由主义发展倾向的继承,又是其反动。但这种先验的辩证推演并不符合经验事实。在上世纪末本世纪初,鉴于社会上出现分配不公、福利低落、经济萧条等现象,古典自由主义,放任主义和个人主义原则有所修正。情况刚好和马尔库塞所说的相反,自由主义重视了调节而并未求助于独裁权威。到了70年代,由于罗尔斯的《正义论》的发表,上述倾向更为强烈和明显,罗尔斯最新版本的自由主义更偏向平等,大力强调照顾社会上最少受惠者的原则,引起长期、激烈的争论,从而使自由主义在当代更具活力。我国学术界对罗尔斯的思想、影响、后果有详细译介,我们在谈论这方面问题时应利用这些较新的材料。

法兰克福学派的领导人和最重要的理论家之一霍克海默晚期态度的转变颇令人玩味,他在60年代退休时表示,他对资本主义表示无限的歉意,我想,作为资本主义制度的坚定批判者,他的真意可能是对法兰克福学派颇为偏颇不公地攻击过的自由主义表示歉意。1965年为《批判理论》一书所写的序言中,霍克海默说:“应当公开宣布,一种即使存在有缺陷的、可疑的民主制,也总是比我们今天的革命必然会产生的专制独裁好一些。这种公开的表白,出于真理的目的,我认为是必要的。”“用自由世界的概念本身去判断自由世界,对这个世界采取一种批判的态度而又坚决捍卫它的理想……就成为每一个有思想的人的权利和义务。”他表示,他生活于其中的那个世界不可避免地有许多不公正,但仍是暴力海洋中自由的岛屿,这岛屿的沉没也意味着包括法兰克福学派理论在内的整个文化的沉没。

依我之见,极权、专制、法西斯主义是与自由主义,还是与其他什么东西易于发生联系,对于我们这一代中国人应该比较容易弄清楚。“文革”前,毛泽东多次强调,我们的党,搞得不好就会变成法西斯党,当时有不少人感到很新鲜,因为人们习惯的说法是,法西斯党是资产阶级政党。毛泽东还说,斯大林那样严重破坏法制

的事,在英、美、法等西方国家就不可能发生。邓小平在 80 年代初谈论我国的制度改革时,重提了毛泽东的观点,并高度重视人们的一种议论:为什么资本主义制度所能解决的一些问题,社会主义制度反而不能解决^①?当然,毛泽东、邓小平决不会认同自由主义的立场,也不欣赏西方政治制度,但他们以自己的政治阅历和洞见,对英美式的体制与极权主义的关系,看得显然比当年的法兰克福书呆子和今日中国“新左派”青年要清楚得多。

自由主义在中国面临的困局

本世纪上半部分,中国的自由主义在思想传播和实现自己政治理念方面作了艰苦不懈的努力,但以失败告终,并且是惨败。从思想传播方面说,传统文化、王霸之术根深蒂固,不但不能铲除,连反传统者都难于彻底摆脱传统的思维和行为模式。虽然倡导西学之风尤盛,但中国思想文化传统与德国的整体主义、国家主义同构之处甚多,中国人的心理素质与法兰西的激进轻率天然协调,虽然有不少从英美归国的学者竭尽全力鼓吹自由主义,但中国的思想文化土壤对于自由主义实在是太贫瘠。从实际政治动作方面看,自由主义者中凡是不打算书生论道、爱惜自己羽毛者,要么在波云诡譎、险恶万分的政治风浪中晕头转向,要么在强大而毫无妥协可能的武装集团之间左右碰壁,束手无策。有人或者有“我不入地狱谁入地狱”的决心,或者是不知天高地厚不自量力,企图以结盟的方式在政治牌局中占一席之地,但他们“吃不着羊肉惹一身膻”,铩羽而归,身败名裂。有人被人玩弄于股掌之中,狼狈不堪;有人八方讨骂名;甚至有人最后招来杀身之祸。我们可以认为,在本世纪前半叶,自由主义不适合中国国情而必然失败,但不能把失败的原因归于自由主义与极权主义的内在联系,说自由主义者投靠反动

^① 《邓小平文选》第二卷,333页。

的独裁者而成了殉葬品。王文的分析,要么是沿袭了以前的偏见,要么是了解情况只知其一,不知其二,结论有失公允与中肯。

王文为了证明“在中国现代史上,自由主义者往往在特定的历史关头,会走向极权主义,会拥护专制、独裁”,举了严复为例。作者断定严复“自始至终都信奉自由主义学说”,不知根据何在?是否为此专门下过功夫研究严复得出的独特结论?我所阅读的有关严复的论著,没有一种有此结论。大多数论者都认为严复发生了巨大变化,从进步走向保守、反动,从“全盘西化”变为维护传统。而更认真细微的研究表明,强调严复早期全力拥抱西学,弃绝传统,后期甘心情愿拥袁复辟,都是片面不确之论。

如果一定要深究严复与自由主义学说的关系,那么我们只能说,囿于严复从小受熏陶的文化传统和中国士大夫急欲寻求新学以救亡保种的实际目的,严复对自由主义的理解是片面的、为我所用的。在西方思想家把个个自由、人人幸福当作目的的地方,严复一概将其视为促进民智民德、达到国家目的的手段,所以,史华兹在《寻求富强:严复与西方》一书的结语中感慨地说:“凡在价值观念被认为是达到强盛手段的地方,这些价值观念就很可能是靠不住的、无生命的和被歪曲了的。”不错,严复和宣传过包括自由主义学说在内的西方学说(因此被誉为“西学圣人”,而未被称为自由主义者),但严格说来,严复的兴趣与其说是自由主义,还不如说是社会进化论。

中国的自由主义者在纷繁复杂的国内政治斗争中处境尴尬,左右为难,作为群体他们不断分化,甚至分道扬镳;作为个人他们立场态度时有变化,因时、因事而异,几乎没有倒向一边,从一而终的。而王文为了证明自由主义和极权主义的内在一致性,采用了这么一种简单的逻辑:国民党蒋介石政权是独裁政权,拥蒋就是拥护独裁。作者只以拥蒋人物的言行为例,对相当多的人物反蒋拥共的情况避而不谈。即使在拥蒋的人中,不少代表人物也并非始终一贯拥蒋,他们反对国民党专制极权的言行,被国民党镇压迫害

的情况,也被作者回避了。

几乎没有什么自由主义者从一开始就支持蒋介石,也几乎没有人全心全意、义无反顾地支持他。一个重要的转折是“九·一八事变”,日本的侵略,民族的危亡使得中国很有必要以统一的力量去对付外敌,而当时不论从国内还是从国际上看,国民党政权都是合法性的代表,整合全民族抗战的领导中心。在这种情况下,自由主义者减弱了甚至放弃了对国民党专制统治的抗争。实际上,当时连共产国际的立场都是:抗日必须拥蒋,反蒋就是为日本帝国主义效劳。一些自由主义者在抗战后的国共斗争中倾向于国民党,是因为他们对双方都不满意,而采取“两害相权取其轻”的态度。王文提到蒋廷黻主张“开明专制”,而蒋的一席话颇值得注意:“没有人说南京好或国民党好,但是人人都怕南京的人——这种人并不少——也不愿,且不敢冒天下之大不韪公开地来破坏南京的基础。这种思想是当前中国政潮的一个大潜伏力”。

王文用了大量篇幅谈论胡适对国民党政府的支持与合作,这些都是事实,不必掩盖和辩护。但他还有坚持自由民主理念,与国民党抗争和受国民党压制、打击的一面,那也是事实,不必回避。比如1929年国民党第三次全国代表大会宣布军政时期结束,训政时期开始,以“总理遗嘱”为国家根本大法,以三民主义为标准限制人民自由,严厉处置“反革命分子”。胡适和其他自由主义者就发起人权运动,要“明白否认一党专政”,他们以《新月》杂志为阵地,撰文提露批判国民党政权以“反动分子”,“共产嫌疑”等为借口,剥夺人民的自由民主权力,其结果是《新月》被封,罗隆基被逮捕,胡适作为“反革命”被声讨,先后丢掉中国公学校长和清华大学校长职位。国民党上海市党部宣传部作了如下决议:“宣传部提议,中国公学校长胡适,公然侮辱本党总理并诋毁本党主义,背叛政府,煽惑民众,应请中央转令国府严予惩办案决议,呈请中央。”

王文称,中国的自由主义者“永远要借助现有秩序,依赖现有秩序,因此,现有秩序无论如何糟糕,不管怎样腐败,都要先维持住

它,都不能从根基上动摇它”。还说,他们珍视的秩序如果不能以理性方式确立,“那就以专制和独裁的方式,依靠强权得以确立”。但就是在上述人权运动中,胡适在《新月》发表的“人权与约法”中,批判国民党政府粗暴侵犯人权,他敦促制定宪法,认为只有如此,政府才有法制基础。他和其他自由主义者还指出,没有宪法或约法的训政,只能是专制,决不可能训练人民走上民主之路,而中国真正需要训练的倒是政府与党部诸公,他们应当学会宪法之下的法治生活。

在王文反复引证的《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》一书中,格里德对胡适有公允之论,对自由主义在中国失败的根本原因也有令人信服的分析。他说,胡适在两战线上展开战斗,一方面不倦地谴责社会对个人的暴政,另一方面又倚重社会本身(或社会舆论)去监督政府。他说:“无可争辩的是,在一个只能根据实力来估计力量的时代,胡适和他那个小团体都是些没有实际力量的人。”“简言之,自由主义之所以会在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。”在我看来,中国自由主义者力量弱小,以及自由主义十分依赖人的理性,都不见得是自由主义本身的了不起的罪过,更不能证明它有与极权、专制勾结之罪,如真要抛弃理性而与极权力量勾结,中国的自由主义就不会那么软弱,但也就不再是自由主义了。

结 语

如果大而化之地勾画自由主义的基本精神,那么可以说它主张对人性采取听其自然的态度。如果不把握以洛克发端的自由主义的主流,那么由此滑向卢梭的专断主义和柏克的保守主义,都是有内在逻辑线索可寻的。法兰克福学派指责自由主义和启蒙运动等于实证主义,抹杀价值的一维,这是没有根据的,但在中国,确实

有不少人这么理解自由主义。把握洛克式的自由主义路向对中国人似乎很难,中国的政治思潮总是习惯于在激进主义和保守主义之间选择与震荡。

如果以卢梭那样的方式高举道德理想主义大旗,拒绝现状,那么我们必须认真思考,法国大革命中雅各宾专政的后果是否应该接受和赞美。

另一方面,如果把自由主义仅仅理解为不计代价、不顾社会公正地推行市场经济,那也不会使中国的前途光明。中国学术目前存在这么一种组合型思想模式:经济上的自由主义——走火入魔到把腐败当成建立市场经济的润滑剂,把侵吞国有资产,以权化公为私当作最有效率的市场化手段;文化上的保守主义——视“天人合一”为中国传统专制,认为儒家学识将为下一世纪主流;政治上的民族主义和国家主义,这种倾向应引起人们的警惕和批判。法兰克福学派的批判精神值得借鉴,但其批判理论的许多结论不可简单照搬,因为它以浪漫复古的态度拒斥现代化,与中华民族 100 多年来锲而不舍的追求不相符。

对于有分辨力的头脑来说,人类古往今来的大多数主义和学说对于理解历史和当下生存处境都有助益。要充分利用前人的思想成果,需要真正弄懂各种理论究竟主张什么,还要进一步思考它们对中国意味着什么,无知、偏见和教条,是我们每个人的大敌。

(徐友渔:中国社会科学院哲学研究所 研究员)

解读“新左派”

任剑涛

扫描时下中国思想界,从80年代到90年代中期形成的思想格局——激进主义、保守主义、自由主义的三足鼎立,已经演变为二元对垒:对阵的一方,是做派上显得十足的道义凛然的新左派^①。另一方,则是依据时代要求与学理回应而呢喃言语的自由主义。对阵态势则明摆着:新左派对自由主义采取的是攻势,它依赖西方学术化左派集聚的学理资源,仰仗文化多元主义的学术主张和“全球化”时代潮流凸显的民族性问题意识,将过去激进左派的主张作温和的处理,对自由主义加以严厉的指责。似乎时下中国社会、乃至整个世界的弊害均由自由主义导致。自由主义者处于明显的守势。他们对来自新左派的指责进行抗辩,对自由主义的理论边界加以勾画,对自由主义的可信度与有效性提供说明。从三足鼎立到二元对垒,其间的演变有作解析的必要:各自的理论逻辑与现实判断,与我们所处当下时代的演变有紧密的关联。

“新左派”概观

“新左派”的理论陈述,不是一个具有理论一致性的、自觉结社

^① 本文对“新左派”的分析,主要以刊登在《天涯》杂志上的数篇文章的解读为基础。这几篇文章是,1997年第二期王彬彬《读书札记:关于自由主义》、1997年第五期汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》、1998年第五期韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》,以及在本文即将完成时看到却无法及时作出应答的,1998年第六期汪晖《“科学主义”与社会理论的几个问题》。旁及《读书》杂志、《二十一世纪》等书报杂志上近年刊登的一些“新左派”文章,主要有崔之元、张旭东等人的文章。

的理论阐释行动。它是一个以某些立论的相对接近而形成的松散的、无明确理论纲领的姿态与主张的代称。但是,“新左派”之间具有明确的理论呼应关系。因此,把它视为一个可以统合起来解读的社会思潮,是具有合理性的^①。

循此思路看“新左派”的姿态与主张,可以从“拒斥”与“回归”两个维度概观。

“拒斥”,大致围绕几个方面展开:其一,拒斥自由主义的言述。其二,拒斥市场经济的理路。其三,拒斥经典社会科学的言路。这在王彬彬那里列出的理由主要是,自由主义与极权主义有着紧密的关联性,“在特定的历史条件下,却往往正是自由主义者会拥护专制,称颂独裁,甚至自身便变成专制和独裁者的工具与帮凶”,不论在西方,还是在东方,都有“自由主义者”做出这种行动来。比如,二战中意大利有号称自由主义者向墨索里尼表忠心。而在中国胡适就是一个典型,周作人就是一个明证。同时,自由主义之成为自由主义,是因为它以法治、秩序和渐进来抵抗革命。并且,以对民主主义和个人主义的偏好“急切地呼唤一个强有力的人物,一个强有力的政府,能重新赋予社会以秩序,使各阶层的人能各安其位,使社会生活有法可依,从而使自由主义的‘游戏’能重新开场。”

而在韩毓海那里,拒斥主义的原因则是因为自由主义“以经济活动不得干涉的名义,捍卫并造成的是那些介入、掌握和控制着经济活动的最大利益集团和政治力量的不得干涉的事实——更多地站在当时社会最强大的势力一边,而不是站在社会公意和人民民主一边”。因此,自由主义要对它导致的市场垄断、民主失落、限制人民、少数专制、权力腐败、资本支配负责。进一步,必须对建立在自由主义基础上的一切现代政治制度加以清算。

^① 例如,韩毓海在文章中寻求理论支持时对汪晖的援引;而汪晖在寻求理论同道时对崔之元的援引。

对自由主义的拒斥,在汪晖处说的明显要婉转一些。当然,汪晖的姿态是明确的。他自称是批判“庸俗自由主义”,但在实际上,他努力证明自由主义对现代政经制度的批判性论证,不如后现代主义来得恰当。因此,试图以西方马克思主义和“后学”为理论资源,对自由主义进行解构。另一方面,他以对中国近20年的社会变迁的分析,认定自由主义的启蒙话语是一种在对西方式的现代化道路的信仰基础上,预设的抽象的个人或主体性观念以及普遍主义的立场。因此,再一方面,自由主义对现代性(表现为对资本的批判与拒斥)和全球性(表现为对中国问题的正视)的反思是缺乏力度的。故尔,超越经典社会科学的言路,以西方马克思主义和“后学”为理论依托,实现理论创新与制度创新,应当是当代中国的首要任务。

将“新左派”坚决拒斥自由主义及其相关言路的基本理由再作归纳,可以简单归结为两个方面,一是自由主义在理论上的论证缺陷;二是在实践上与其理论预期的疏离。

“回归”,所围绕的基本主张有:其一,回归高调民主。其二,回归政治主导。其三,回归人文激情。在这三个方面,国内的“新左派”只是含糊其辞地声称,要以普遍的民主和人民更广泛的公共政治参与,来解决自由主义无能对付的问题:诸如基于自由的民主无法解决的人民民主问题,市场主导的社会经济形式无法解决的正义的政治制度问题,交易的体制化时代无法解决的人的情感适意与诗性想象问题。他们或者期望以民主代替自由,以政治主导代替经济优先,以诗化的创新代替务实的制度建设。或者干脆对自己的方案缄默不语,却搬出西式的“组合思想”(如贝尔)、海外华人学者中的“新左派”言论(如崔之元),来对付我们对“新左派”提出建设性意见的期待。但是,透过他们这种“理性的狡计”可以看出,他们对传统社会主义的亲合立场,对毛泽东式社会主义的眷念,对直接民主、政治中心、激情跃动的肯定,对单纯理想主义诗意浪漫的顾盼,与对走向务实的当代中国社会变局的不满。

归纳起来,“新左派”吁请“回归”的基本依据,是民主、参与的轴心意义与时代中所谓的“全面的社会民主”^①的决定性作用。

从对“新左派”的文献的理解上可见,“新左派”之所以谓“新”“左派”,自然是有满足这一称号“新”与“左”的双重理由:

一重理由从其“新”上得到满足——首先,“新”在它和老左派的差异。“新左派”既告别了与国家权力直接结合的激进左派的暴力崇拜、斯大林主义、僵硬的计划经济与集权政治体制,又告别了传统左派(如西方马克思主义)单纯从意识形态视角论述问题的理路。其次,“新”在左倾立场的更新。它以伸张人民主权与普遍民主的姿态,反对资本主义的政经权力垄断及文化霸权的姿态出现。其在前一方面,以同情弱者的姿态出现。在后一方面,以批判主流的方式立论。再次,“新”在左倾方法的调整。它以反意识形态的非本质主义姿态出现,借助于西方“后学”的解构武器,将近现代西方的主流意识形态——自由主义、理性主义与资本主义直接钩联起来,加以抨击。而且以单纯的理论辨析的姿态出现,以对民族、国家、乃至世界全面负责的面目立论。

另一重理由从其“左”上得到满足。“新左派”之“左”,“左”就“左”在——其一,激烈地痛斥资本主义。他们将资本主义和传统社会主义简单地定义为“少数经济政治精英操纵社会资源的制度,而‘社会主义’则指劳动人民的经济民主和政治民主”^②。或者就将资本主义与市场经济市场社会,再与自由主义合一而论,将全面民主与社会主义式的“制度创新”(诸如“鞍钢宪法”、乡镇企业、村民自治等等)挂起钩来。于是,现代社会的一切不完美都是资本主义与自由主义导致的。而完美的(即所谓“全面的民主”)社会就只有期望他们心目中的“社会主义”来造就了。其二,为“社会主义”

① 汪晖《我们不得不带着枷锁跳舞》,载《中国图书商报·书评周刊》1998年9月11日第2版。此文系该报记者柯凯军采访汪晖的访谈录。

② 崔之元《制度创新与第二次思想解放》,(香港)《二十一世纪》1994年8月号。该文为汪晖《天涯》1997年一文所特别看重。

呼唤。遮遮掩掩地为“社会主义”辩护,从而为社会主义取代资本主义的主张再伸张,是“新左派”令人瞩目的一点。但是“新左派”的社会主义版本既未指出是什么样的社会主义,也未明确社会主义的所有制形式、经济——政治运行形式,而只是简单地以人民主权和全面民主来定义自己的社会主义,至于这种民主的经济基础是什么?政治制度安排怎样?在他们抵制的保护个人权利与实行法治之外,采取什么样的手段来保证人民主权和全面民主的落实,则缄口不言。他们在高明地承认传统的社会主义形态的“合法性危机”的前提下,为一种自己不予明言的、必定优越于自由主义的经济政治主张的“隐形”社会主义辩护。其三,对既有成就(无论是理论的,抑或是实践的)加以否定,这种否定的理由就是这些成就的“不完美”(如汪晖对80年代中国思想界的否定、对90年代各种思想主张“一网打尽”式的全而指责)。总之,“对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,将自身的奋斗与存在的意义与向未来远景过渡这一当代时刻相联系的现代性的态度”统统出了问题,只有彻底的解构才足以为他们自己倾心赞赏的一个完美的世界鸣锣开道^①。

难以掩饰的激进性,与无法抹去的空想性,从“新左派”言述上,可以看出历史上任何“左派”共有的特征。

西方根柢

客观地讲,自由主义作为现代西方社会的主流意识形态,对于西方社会的现代发展,起了不可小觑的作用。其一,现代社会的基本理念,诸如自由、平等、博爱、民主、法治、科学、国家——社会、个人——公共、计划——市场这些理念,无不直接与自由主义有关。其二,现代的社会政治经济制度亦主要来源于自由主义思想家的

^① 汪晖 1998 年第六期《天涯》文。

总结和辩护。对于个人财产权利的肯定,对于依据规则进行自由交换的市场制度,对于基于保护这种个人权利基础上形成的法治体系,即限制权力和凸显权利的制度取向,都是自由主义思想家所力图捍卫的。其三,现代的社会生活格局,不论是资本主义国家内部的,或是资本主义式的“全球化”的,也都与现代社会大众的选择与自由主义的吁请和作用相关。离开了自由主义与实际生活的互动,就难于理解现代生活了。正是因为如此,自由主义成为了“现代”社会的主流意识形态。

但是,一旦一种思想体系成为主流,它就得接受来自各个方面的批判。这些批判,自从自由主义作为一种主流思想登上历史舞台那一刻起,就在西方被左、右两派人士共同宣布为敌人。然而,近现代西方思想史表明,在西方文化语境中,这类批判构成了资本主义良性发展、构成了自由主义言述趋于健全的思想动力。于是,当作为现代化主流发展模式的、西方的“典范性”的现代模式,以不可遏止之力向非西方社会扩展时,非西方社会人士就会将反抗西方的依托,直接搭挂到西方社会内部的批判主流意识形态的、所谓非主流思想体系上面。因此,几乎所有非西方社会对自由主义的抵抗,没有例外地在寻求这种支持。当代中国“新左派”的主要思想资源,也来自西方这些抵抗自由主义的新老左派们的思想观念。将“新左派”的陈述放到现代世界史历程中看,便有了似曾相识之感。

从东西方社会的现代运动关联性上看,当代中国“新左派”试图接棒的西方左派思想,有着新老两个鼻祖。老鼻祖是法兰克福学派。法兰克福学派从葛兰西、卢卡奇那里出发,着力于对资本主义意识形态的批判。在对资本主义的政治经济霸权进行反抗的同时,对资本主义的文化霸权进行了系统批判。对现代极权主义,不论是资本主义式的,抑或是社会主义式的,法兰克福学派都进行了具有理论力度的批判。但是,法兰克福学派对资本主义的批判、对极权主义的抑制,却发生了一个容易为人所忽略的语境横移问题:

他们在德国这样的非自由社会里观察畸形的资本主义久了,却到美国这样的具有英美自由主义传统的国家里,不予区分地把美国的情况当作德国的情况加以批判,以至于将资本主义、极权主义与自由主义不适宜地混淆在一起加以抨击^①。而当代中国“新左派”在引用法兰克福学派理论家的言述时,却对之不予考虑,又再次将法兰克福学派的观点进行不择地点、不论条件地横移^②。

当代中国“新左派”的新鼻祖则是在时下西方时髦的、非难自由主义主流思想的各种学说。这里面包括:以阿明为代表的、现代化的全球化与依附理论。阿明以研究现代化理论知名。他认为,现代化的过程就是一个资本主义的全球化过程,作为先发展的资本主义核心地区的西方国家,占据国际资源与权力分配的中心地位,而后起现代国家则只能处于一种依附的地位,成为西方国家的压迫、剥削对象。这便造成了“中心”与“边缘”的两极化。于是,阿明将资本主义式的“经由市场的全球化”判定为“一个反动的乌托邦”,吁求一个基于普遍—特殊的辩证法,政治民主与社会发展的关系,经济效率(市场)与平等、博爱的价值辩证法,通达新的“全球社会主义的目标”。

以“马克思主义问题性”立论的詹明信,成为“新左派”的主要思想依托的原因是由于,其一,他对于马克思主义在当代西方各种话语中间的广泛解释空间的欣赏,马克思主义“介入并斡旋于不同的理论符码之间,其深入全而,远非这些符码本身所及。”^③其二,他确认马克思主义的乌托邦性质对于解决资本主义危机的不可替代性^④。并且认为后者对于解决“人类生活业已被急剧压缩为理性化、技术和市场这类事物”的问题已经“刻不容缓”^⑤。除了这种理论姿态以外,詹明信强调其思想源头时,一是对于自己的“基本

① 参见徐友渔《自由主义、法兰克福学派及其他》,《天涯》1997年第四期。

② 这一点尤其鲜明地体现于王彬彬的文章中。

③ 詹明信《晚期资本主义的文化逻辑》,三联书店1997年版,22页。

④ 同上,32页。

⑤ 同上,32~33页。

理论框架仍然是来自德法的”，而“英美思想……对我来说多多少少是一种障碍^①”加以了明确。二是对于自己以审美姿态解读资本主义的立场直言不讳^②，并且在此基础上将马克思主义的历史分期论作为解读晚期资本主义的历史哲学背景（即资本主义从现实主义、到民族主义、再到帝国主义和全球化的资本主义的线形衰变观）^③。

以“东方主义”知名的萨伊德，成为“新左派”的理论资源，则主要是因为他对西方中心论的批判，对东方（尤其是伊斯兰）文化价值的重新确认。这对于“新左派”处理全球化与民族性问题提供了思路。以社群主义向自由主义挑战的麦肯太尔、桑得尔等，对于“新左派”的意义在于，他们以对自由主义的个人主义预设的批判，将所谓自由主义的“孤立个体”解构了。而他们以对于自由主义的实施后果的批判，将所谓自由主义导致的虚假社群、分配不公进行了校正，从而对于“新左派”急于突出的国家、民族、阶级等问题提供了思想的兴奋点。以福柯为核心的后现代主义，以其对于现代性的“宏大叙事”的解构，让“新左派”大感兴趣，他们乐于引用福柯的话来表达自己的对现代话语由怀疑而拒斥的立场。比如福柯所说的，“科学作为对真理的约束、契约和对真理生产的仪式的程序，千百年来已经横贯全部的欧洲社会，如今已经被普及为所有文明的普适法则。这种‘真理的意愿’的历史是什么，它的后果如何？它与权力的关系如何交织在一起”，就直接成为“新左派”批判现代性和抵制自由主义的武器^④。

其他一些西方的“新左派”思想——诸如新进化论、分析的马克思主义、批判法学等等，则各自在其论述的问题上成为“新左派”的谈资。新进化论以其对进化的长程观，启发了“新左派”对于八

① 同前页注③。

② 同上，7页。

③ 同上，17页。

④ 参见汪晖 1998 年第六期《天涯》文结束部分。

十、九十年代斯大林与毛泽东式社会主义与资本主义(也即是自由主义)“较量”结果的重新衡量思路。分析的马克思主义对于“福特主义”的批判,以及对民主与社会主义、资本主义关联性的论证,启发了“新左派”对所谓保障了人民经济民主的“鞍钢宪法”加以肯定的思路,对改革开放的权宜举措——乡镇企业的功能的高度赞扬。而批判法学的“西方 18 世纪以来的绝对财产权已经解体”的判断与对“工人阶级”推动西方民主的当代作用的肯定,对“社会主义的中国”“在这方面做得更好”的期望,则鼓舞“新左派”对股份合作制、乡民自治这类“制度创新”的高度赞赏^①。

中式“新派”的西方思想鼻祖,提供给他们以思想的直接支持。但是中式“新左派”在以这些思想观念作为自己的思想支撑条件时,却未能明确意识到西方思想鼻祖谈论同样问题的背景:二战前后的西方左派是针对西方社会爆发的危机立论的,这是现代政经活动方式遭遇反自由的极权民主时,西方发生的独特实践引发的左派思想。而后现代时期的左派思想,同样是基于西方“后现代”经历的独特性立论的。假如说这些思想在西方的思想氛围里具有其正当性的话,那么横移到“前现代”的当代中国,就丧失了原有论述的地域依托,就成为悬空之论。

如此,对当代中国“新左派”基于西方左派之论立论,就可以提出两个质疑:其一,当他们把西方左派之论作为正当性无可怀疑的依据,来分析当代中国问题时,他们对于西方左派之论有没有进行思想审查?显然,他们未做这一工作。因为,他们居然未能发现西方思想鼻祖思想预设的内在矛盾:一则西方左派在思想方法上取反本质主义的姿态。但是,他们却是以反对线性进步的本质主义来建立线性衰变的本质主义。资本主义越来越不济,是他们凸显社会主义正当性的前提。但是资本主义的长程合理性,他们却不愿意予以考虑,以致于他们对社会主义式普遍民主的热切期望,对

^① 参见崔之元 1994 年 8 月《二十一世纪》文。

资本主义式的精英控制、民主制度的深切痛恨，遮蔽了他们在两种体系之间适当权衡的眼光。二则中国的“新左派”指责自由主义的民主无法承担对人民民主的保障任务时，援引西方左派对现代自由主义建构的自由民主机制的全面解构，来指责自由主义的论说。但是，却未能注意到当西方左派在解构理性、责任等现代性假设之后，因为没有提出可行的社会救治方案来作为替代，因而，就同时解构了任何方式的对人类与未来的承诺。中国“新左派”对之的引证也就缺乏了现实性品格。其三，中国“新左派”在以西方左派言述为依据指责现实社会的自由主义发展趋向时忽略了西方左派在指责现实的不完美时自陈的“乌托邦”性质^①，这种乌托邦思想对于西方社会文化语境来讲，有其必要性。它始终以其不妥协的批判态度对现实进行指责，成为现实社会趋于完善的精神动力。但是当中国的信徒们将之转换为当下要求，来对一个艰难地向繁荣富强、自由民主社会推进的思想与实践现实横加指责时，就既丧失了西方左派的乌托邦思想性，又丧失了健全引导社会的现实正当性。

中国关怀

毫不武断地说，“新左派”的问题意识与问题表述完全是从西方来的，但是问题的指向却是中国。他们力求表达的是对于现实中国社会文化问题的深切关怀。我们有必要肯定其善良动机。其中，尤其值得认同的是，他们对于“中国性”认知的适当强调，对于当代中国社会发展中存在的严重社会不公的关注。

就在同时，则不能不指出他们在表达自己的中国关怀时所存在的“错置具体感的谬误”(fallacy of misplaced concreteness)，即把具

^① 参见《晚期资本主义的文化逻辑》中詹明信与张旭东的对话第二部分：“马克思主义与晚期资本主义”。

体感放错了地方的谬误。这种谬误是指,一个东西因其特性而成为自己,当我们把它放到与其特性疏离的地方,就好像觉得放置的地方本来就有此特性似的^①。从这个方面说,“新左派”将西方自由主义和市场社会批判横移到中国来的时候,其中国关怀不可避免地存在三重错位:

第一、中国关怀的理论认知的错位——这是指,当中国“新左派”在横移西方左派理论来分析中国问题时,没有对理论移借的审慎性予以重视。他们对于西方鼻祖理论的横移,事实上经过了三重过滤而不自知,还以为西方左派理论具有另类普适性。这三重过滤是:首先一重,是生活于西方社会的理论家对西方实际问题的理论过滤;这种过滤,已经使得西方鼻祖的理论建构存在误区。如法兰克福学派就将德国的经验与外悬于美国工业社会的个人处境,作为指责资本主义与自由主义的背景依据,使得他们的某些断论失之确当^②。而生活于西方社会的非西方国家人士,也是以自己文化传统的特殊性立论的。如果对他们进行理论建构时的特殊境遇不加留意,那么,就会对其特殊的结论不当加以普遍推导。其次,由于中国国内“新左派”在摄取西方派的理论营养时,客观上受到地域与关注点的限制,因此,不能不借助于生活在西方社会的中国学人或急切去西方求取时髦理论真经的中国访问学者的过滤。这就难以避免前者在过滤西方左派话语时可能只是一种理论策略选择,因而无法将西方思想原汁原味地传递给国内“新左派”的问题。也就难以避免后者在西方阅读左派文献囫圇吞枣,以致于未对西方思想所处的文化语境加以审慎分辨,造成急迫的“拿来主义”心态下的“新”便敷衍应用的急促举措。再次,“新左派”多是以现实的批评者自居的,因此,一切现成的东西都是陈旧的东西,他们

^① 原为怀特海(A. N. Whitehead)语。转引自林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店1998年版,19页。

^② 参见徐友渔1997年第五期《天涯》文,文中对《辩证的想象——法兰克福学派史》作者马丁·杰对法兰克福学派失误进行分析的一段话。140页。

对本文最新的理论言述便容易加以信从。殊不知这中间也经过了他们无意的过滤,过滤掉了那些他们不感兴趣的东西,留下了那些他们以为足以用来指责某些东西的对抗性内容。由于中国“新左派”在利用西方左派的理论时对这三重过滤未予慎重的对待,这样,西方理论的原初指向与理论结构,完全被他们打散,在用来解释中国问题时,便显得随心所欲,游刃有余。但是,这就必然造成一种双失的解释后果:一则失于对西方时髦理论的粗拙套用,以至于究竟想用西方理论来解释中国的什么具体问题,弄不明白。二则失于对中国问题的时代性内涵与跨时代性内涵、传统性与现代性、民族性与全球性把握的失措。于是,不得不诉诸感性直观的总体把握,以拙劣的煽情来处理本应严肃、细致地加以分析、研究的问题^①。

第二、中国关怀的历史维度的错位——这是指,中国“新左派”以西方左派的理论作为表达自己中国关怀的支持理论时,由于相应对于中国的问题本身的关注要服从对西方理论的应用需要,因此,他们对许多中国历史事实的尊重程度就降低了。在这方面,有三点尤其值得关注。其一,他们对于现代中国历史的判断缺乏“大历史”的视角,流于对当代史的“现场欢呼”,即以对现成的东西的认同,来判断历史的东西的正当性。比如在现代中国政党政治评价问题上,“新左派”就持有一种不尊重历史的立场。如王彬彬对于胡适 1948 年呼吁国共两党谈判是“威胁利诱”的判断,以及对于执政党领袖关于以往中国的社会主义是“不合格的社会主义”的理智判断加以否定的说辞,都是表现。由于众所周知的政治敏感性,在这里我们把这个历史问题,换算为另外两个易于讨论而又亟需辨析的抽象问题:一是“娜拉有理由出走”,革命自有革命的充分历史依据。二是更为紧要的问题,“娜拉出走后怎样”?即革命成功以后,究竟要以一种什么样的执政状态,回报参与革命的人民大

^① 这一点在韩毓海那里表现得尤为突出。

众?如果真正尊重人民的权利并代表人民利益的话,执政者就应当对于后者加以极度的关注,而不是继续以“穷过渡”的方式来作为统治合法性的基础。而声称为人民大众代言的“新左派”却恰恰与执政党的正确取向悖反,呼吁执政党要以无节制的革命来保证一种不断的“创新”,这与“文革”的“无产阶级专政下继续革命”的理论几无区别。其二,“新左派”对现代中国史上存在过的评论政治经济问题的真知灼见未予尊重。远在40年代末,政治学家储安平就对时局发表了精辟的评论。断定一个执政党对于社会的尊重程度不够的话,那么,人民的民主就会从一个“多与少”的状态变而为“有与无”的状态。事实上,在改革开放以前,由于邓小平指出的执政党领袖对于党内民主的忽视、对于社会主义民主的忽视,造成了我们的“不合格的社会主义”的结局。为此,邓小平强调要“建立和健全社会主义民主和法制”。建立,意味着“原创”;健全,意味着“配套”。这都理智地肯定了在意识形态上争论社会主义的意义限度。其三,“新左派”对于当代中国历史问题的分析,完全建立在一个历史阶段的“成王败寇”的逻辑基础上。他们为了批判自由主义理论的依据,却又悖谬地容许自己在面对中国历史时,持一种结局式的历史断论立场。

第三、中国关怀的现实判断的错位——这是指,当代中国“新左派”在而对自己论说问题的时局时,对于当代中国问题的症结究竟何在的判断,是与现实中国问题完全错位的。“新左派”解决当代中国问题的思想逻辑是,由于当代中国已经成为“全球化”资本主义体系的一部分,因此,在讨论中国问题时,就应当将问题放置到全球化体系中加以论断,而不应当就中国论中国。为此,他们对于当代中国怎么成功建立市场经济体制问题避而不谈,对于这一经济形式是否能够成功配套的问题也不予关心,相应对于市场经济所要求的政治制度、法治需求予以回避,对于这一现代政治经济运作形式要求的思想以及其历史经验加以简单的否定。从而,对当下中国思想界针对问题症结所作的理论努力,加以蔑视性的评

价。事实上,当代中国是否像“新左派”断论的那样已经进入资本主义的全球化体系之中,本身就是问题。同时,中国的发展问题如果还被“新左派”认为是必须的话,那么,十分应当首先尊重中国“发展的硬道理”。就是从“新左派”口口声声所谈的西方新马克思主义思路讲,也十分应当承认从经济问题谈起的思想逻辑,再从经济基础到上层建筑,来讨论所谓“现代性”的意识形态问题,而不是相反。假如不把谈论问题的起点在经济问题上“坐实”,也许,“新左派”就根本没有资格谈论人民民主问题,因为,一个对于人民的基本物质生活需求问题都不予关注的人士,还凭什么以人民的名义高谈阔论。或许,“新左派”以发达资本主义国家的语境来处理欠发达的中国发展问题,确实有一个中国人忽视自己的紧要问题而专事务虚的后果。这里,可以说,以“穷过渡”为光荣的心理潜影,在“新左派”的论述中恍然瞅到。

面对“与国际接轨”的现代中国社会朝向规范化发展的运动,而对中国积150余年的教训才确认的经济优先发展思路,“新左派”在这一过程始发时就完全从相反思路言述问题,似乎对于中国问题不分主次先后的“一锅煮”解决思路,难于成立。而从其言述的负面结构看,则可以说,这种思路为我们所熟悉,“中国可以说不”已经有粗鄙的表述,而“新左派”所言不过是精致的“中国可以说不”的版本而已。

观念支撑

从“新左派”的理论走势看,它有一个累积理论“强势”的过程:从几年前的人文忧患式缕述,到近期的理论直陈,再到当下拿自由主义作理论对手加以攻讦为前提来强化立论,获得广泛的喝彩。新左派也就从主张上扩大解释面,从学科上跨越人文学科与社会科学的界限,从言述方式上抛弃恳切的学理自诉而意欲占据话语霸权。分析起来,“新左派”的诉求之所以获得这种理论认同,除了

变迁中的中国社会提供的一些两可解释的疑难素材这些表面东西之外,还有叙述其理论意欲的支撑观念的内在原因。这些支撑观念大致有:

第一,“乌托邦”的先知渴求。乌托邦的构成大致有三:一方面,它在一个不完满的社会政治事物出现之初,就以敏感的直觉看出这一事物的不完满之处,并给予指出。另一方面,它对于现存事物采取一种完全的非难姿态,而将自己的满怀热情,要么投向过去,要么投向未来,因此,它具有典型的不妥协的批判姿态。其三,它构想的未来是一个完美的未来,一切过去的现存的问题,都可以一并加以解决。从这些乌托邦的特征上讲,它具有强烈的“先知”性质。对于中国的“新左派”来讲,他们的所有论述,都可以说是建立在做一个乌托邦先知的内在心理渴求上,它完全具有乌托邦的表面特征:在中国,市场经济甫出,问题也只露出苗头,“新左派”便开始了诊断;而对于市场经济及其社会后果,他们则表现出不论东西方情形的同样反感,直接将期望转移到“未来”的完美社会上面;而且,他们一再向人们证明,只有以他们的设计方案,才足以解决现存的所有社会政治经济文化问题。这些方面“新左派”都有值得肯定的地方。但是,当代中国“新左派”的先知渴求,表现得似乎比西方同类急促得多。这就使得他们的言述越过了乌托邦的合理范围:由于他们期望自己的批判兑现为一种政策导向,因此,就使得乌托邦的理想指向滑落到本来无法务实的层面上,以致于使其乌托邦走向了反面——理想变成完全的空想,批判变成了随意的指责,“先知”也便畸变为对西方鼻祖类似言述的机械重复。

第二,文化研究的方法紊乱。当代中国“新左派”是以文化研究的名义,来分析所谓被自由主义者搞得简单化的现代化与现代性问题。他们对于社会政治经济问题完全从思想创新的角度切入,完全从意欲要求的所谓制度创新视角审视。因此,他们的精神文化期望,胜过了所有现实问题的可行性分析。于是,他们在分析问题,将当下中国复杂交错的问题安排在西方左派的论述框架

内加以处理。这样,便难以避免文化研究的空间凌越与时序紊乱。空间凌越,是指“新左派”将西方左派思想不加分析地应用到当代中国来,西方特定地域产生的社会文化问题就好像成为了当代中国文化的问题一样。由于“新左派”未能“贴近粗糙的地面运行”,就只有凌空起舞了。时序紊乱,是指“新左派”不看当代中国的大走势,而将发展中的问题(哪怕是我们必须承认的严重问题)读为发展本身之错,再将前现代、现代与后现代视同,一味指责一番。

第三,逻辑思维的制度。由于“新左派”分析问题的思维推进服从于他们的分析“先见”。而他们的分析“先见”又是拒斥现实选择的,同时他们将现实选择视为是自由主义运思的结果,因此,他们就将自己对于现实的愤怒完全转向自由主义。这种多次的转向,使得“新左派”保持其逻辑一致性的难度加大了。在此,他们对于本应区分的自由主义的一些界限就掉以轻心了。这些界限包括认可自由主义者身份的两种情形:即号称的自由主义者与真正的自由主义者。亦未能区分真正自由主义者的三重界限:具有自由倾向的知识人、自由主义者、自由主义思想家。前者是所有知识人都会表现出来的阶层特性;居中一点则体现出信守自由主义理论原则的人士的独特性,即一种既不同于保守主义者,又不同于激进主义者的维护个人自由、权利基础上关注社会政治经济文化公共性的特性;后看则是了解自由主义与评价自由主义理论的依据,因为只有他们对自由的系统理论阐释,才足以判断自由主义的正当性与缺失点何在。如果混淆这些界限,对自由主义作出的评论,就难以保证其确当性。

第四,价值要求的绝对优先性与经验事实的错位。由于“新左派”将当代中国社会问题的发生原因与自由主义关联起来考虑,因此,他们以对自由主义价值的拒斥先导,将当代中国所有的问题归咎于自由主义。先撇开这种评价不说,“新左派”对当代中国严重的社会问题的指认,具有的深切忧患意识,值得认同、肯定,甚至赞扬。但是,当他们将这些问题归咎于自由主义,就是错置因果关系

了。导致当代中国社会问题的主因,与其说是自由主义理论及其政策思路,不如说是某些国家政策决策者的失误。“新左派”不敢将问题导因的真相勇敢加以揭示,而将在中国从来都处于孱弱状态,而且对于现当代中国社会发展无甚影响力的自由主义祭出,似乎以杀自由主义来平息民众对近20年社会变迁郁积的不满。但是,这确实是以向强势力缴械而向弱者示威的方式,来表现自己的勇敢与智慧。其实,在这种论述中,“新左派”虚构的80年代自由主义倾向的启蒙派在90年代成为体制内人物,因此自由主义已经体制化的判断,是不成立的。倒不如说是80年代有启蒙倾向的学人而在90年代欲做国策派的那部分人上,成为了体制内的人物。他们,正是90年代日益“左倾”的、民族主义化的、与资深“左倾”人士携手、共鸣的人士,他们,正是自由主义的一些“隐性杀手”不便出场情况下的“显性杀手”。

常识问题

从近现代社会史和思想史的角度看,“左派”立论的基点一向是人文激情。所依据的学理基础,大多是人文学术。在形而上学的问题思索上,这种思路也许是可以引致思想创获境地的。但是,需要强调的是,人文学对于解释价值领域的问题、说明私人领域的问题具有不可忽视的重要性,却对于解释社会问题表现出自己的苍白。人文学术除了为现代社会科学分析研究提供人文意识和道义情结之外,它就必须将自己的解释界限划分出来,将社会政治经济文化具体问题的分析研究留给社会科学与社会科学家来做。在这个意义上,社会问题的现代社会科学的解释,来得更为紧要。

人文学术对于解释社会问题的限度,是由人文学科的构成状态决定的。人文学科以文学、总体历史与一般哲学等具体学科构成。不论几个学科具体的研究内容是什么,要期望研究富有创获,主要依靠研究者本人对研究对象的个人化切入。个人的出身、所

受的教育、知识的趣味、人生的经历、社会的际遇、内在的体验,诸如此类方面的不同,研究的样态就不同,研究的创获意义大小就具有悬殊的差异。人文学科的学科规范在这个角度说就是较弱的。人文学者完全可以以抒情达意的方式来表现自己的个人偏好、个人体验、个人趣味。但是,社会科学就不同了。它研究的对象是作为公共问题的政治经济文化问题。它对于个人的背景要求是不强烈的。相反,它要求研究者严格约束自己的个人判断,以公认的价值准则为基础,来对社会问题加以平静的分析。适当的统计是必须的,规范的分析是重要的,务实的理路是必须确认的,期于健全而非完美的取向是应当认同的。这些现代社会科学特性,恰恰与人文学科的学科特性有着重大的不同。

“新左派”在学科的意识上以自己期望做通人的自我冀望^①,在未对专业问题作专业分析的情况下,就打通学科界限,将问题胶合在一起,以价值“先见”统率情感议论,以自己过剩的文人激情、对现代社会科学的无知与曲解,来谈论一个必须借助于现代社会科学的主要学科——政治学、经济学、法学与社会学的综合运用才能解释的复杂问题。于是,在常识还没有理清的情况下,就对跨学科的前沿问题发表议论。议论当然显得是十分博学的,引证也十分宏富,但是风声水起之余,问题依然还是问题。他们既未将问题的源流分析清楚,也未提供给我们去解决问题的实在思路。除了对现实中些微他们认为值得赞赏的事情(比如未可定论的乡镇企业、村民自治)打几个感叹号以外,他们就撂下摊子,以自己履行了批判责任了事^②。

这就为能使我们回到常识层面上来讨论问题。这类常识,包含两个方面,一是现代社会科学方法论的常识。二是现代社会科学的一些常识。从前者来讲,三个方面有必要提出来讨论。其一,

① 见韩毓海《从“红玫瑰”到“红旗”》序言“关于我们这一代人”,远东出版社1998年版。

② 这一点在韩毓海1998年第五期《天涯》上的那篇文章表现得最为突出。

社会科学研究中的类型分析与要素比较的辩证处理^①。确实,在未经审查地采用二元对立的思维模式分析现代社会问题上,一些社会科学家表现得夸张的僵固。但是,以汪晖所指责的自由主义理论家哈耶克来说,这种指责是不成立的。哈耶克对韦伯方法论是重视的。他的市场——计划、国家——社会二元分析架构,正是韦伯的理想类型分析方法。像韦伯、哈耶克等人,并未否认资本主义的一些要素,曾经出现在东方社会的事实^②。但是,完全无法推翻的经验事实是,“现代资本主义”作为一个社会运作类型,只产生于西方社会。这是任何雄辩都完全无法颠覆的历史结论。在此历史将东方与西方、现代与传统划分开来。因此,二元分析思路并不像论者所说的只是一个“理性的滥用”。同时,西方社会的现代发展,确实分化出市场—市场社会与计划—计划社会两种社会类型,分化出国家与社会、政治主体与政治客体的对应性政治格局^③。这不是分析者的虚设。当然,这种格局并不见得就是完美的。它在建构与批判的共同敲击下,走向健全。就此而言,对“二元思维”的批判具有必要性,但是要将其限制在一个适当的合理性限度内。这个限度就是,类型分析始终只能在相互对应的分析范式中进行,它带有不可避免的二元性。假如以另一种现代社会科学的分析方法——要素分析,来指责类型分析,就不适当了。“要素分析”是一种“发生学”的分析。这种分析方法强调从具体因素的异同可比性着眼,来具体分析问题、解释问题。它对分析对象的处理更细致、更合乎历史的具体情形。但是,它不是解释性的,它不对宏观判断提出要求。法国年鉴史学派所取的思维进路应当说是后者。两种社会科学的研究方法均有其确当性,但亦均有其确

① 汪晖 1998 年第六期《天涯》的那篇文章,就主要以二元思维批判自由主义。

② 参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》导论,三联书店 1987 年版。以及哈耶克《不幸的观念:社会主义的谬误》第二章,东方出版社 1991 年版。

③ 这一点可以参见伯尔曼《法律与革命》对西方法律兴起过程的分析。权力的二元(政权与教权)分割与制衡,曾经是西方社会“依法治国”兴起的重要条件。因此,不是只有自由主义思想家才如此运思。

当性限度。以类型学观点看发生学立场,会以为它流于琐碎;从发生学视角看类型学思路,会觉得它遗漏太多。将两种方法结合,最能说明历史真相。韦伯、哈耶克均如此探索。而“新左派”却以对类型学分析的拒绝,单纯从发生学角度来衡量类型分析的弱势,是不太公平的。

其二,社会科学研究中价值中立、客观性的必要性问题。“新左派”的价值先设性立场是比较清楚的。他们正是由此来指责自由主义的价值立场与道德资源的有限性的^①。但是社会科学分析问题强调价值中立与客观性立场。“新左派”会认定自由主义取这一方法论立场,是要逃避价值判断,逃避对工具技术手段正当与否的断定。其实,现代社会科学强调的价值中立,既区别于“价值祛除”,它在弄清楚事实及其因果关联之后,才予以价值确认;它又区别于“价值先设”,主张在研究甫展开之际,研究者不要持一种以自己的研究来印证个人价值趣味的态度^②。在这个意义上讲,自由主义所取的审慎方法论立场比之于“新左派”以自己的研究来证明自己的价值偏好,适当一些。

其三,人文—社会科学研究的问题划界、分层,与理论概观、科际整合的关系问题。细分问题进行,以致于流于琐碎化,而难以提供宏观解释,是西方一个时期科学研究的通病。80年代后期,随着“大理论”的回归^③,分析的视野与综合的视野重叠起来,对社会问题进行全方位的观察。人文—社会科学的相互区分以及各自内部的学科界限,被人们质疑,多学科的综合研究成为方法时尚^④。但是,各种学科的研究主体——学问家,能否既做专家,又做通人,在专家与通人之间合成一种理想的研究者呢?对此恐怕不能轻率。我们宁愿取一种先专业后通达的审慎态度。

① 参见朱学勤《被遗忘的与被批评的》,书中对1996年6月美国“得夏书屋”聚会中樞之元发言的记述。浙江人民出版社1997年版。

② 参见苏国勋《理性化及其限制——韦伯引论》第五章,上海人民出版社1988年版。

③ 参见华勒斯坦等《开放社会科学》,结语书店1997年版。

④ 同上,第二章。

自由根基

转回头说,“新左派”的立论基点还是对自由主义的直接攻击。因此,一切对“新左派”的分析,还必须落实到对自由主义自身的理论与实践有效性的说明上来。这就要求我们在最低限度上回应两个问题:一是自由的祈求与自由主义对之的阐释,对一个期望现代化并处于现代化中的国家,意义何在?二是对于一个期望思想创新与制度创新的思想界来说,又具有何种意义?假如这些问题完人无法予以令人基本信服的回答,那么,“新左派”对自由主义的指责,就完全可以予以无条件的认同。假如可以予以适宜的回答,那么,“新左派”对自由主义的全面质疑,其本身就应当加以再质疑。

这种回答,并不是简单的“是”或“不是”、“有”或“没有”就能够解决的。它首先要求清理两个理论问题,然后才能进入意义论证的阶段。其一,需要清理笼罩在自由主义理论上的迷雾。由于在西方现代社会,自由主义早就成为主流的意识形态,因此,假自由与自由主义之名,发表所谓自由主义意见,将自由主义的理论边界模糊化了。为此,需要将现代自由主义的一些基本边界加以划分:其一,自由与自由主义是不同的;古代自由与现代是不同的;积极自由与消极自由是不同的。其二,哲学意义上的自由与政治经济权利层面的自由是不同的。其三,自由是凸现权利而限制权力的,是以制度化的安排来保障公民安适,它与容忍不公、打压公民的所谓自由主义是不同的。其四,从经济角度讲,自由主义的经济活动方式是一种有利于社会总的财富积累的活动方式,它对财产权的强调并不偏向资本的占有者,而是从对于公民财产权的普适性肯定,它在财富的分配上,注重公平性。从政治角度讲,自由主义的政治制度安排,是在威权政府与无政府之间寻求一种政府与

社会健全互动的合理正义形态的制度努力。它在社会的介入机会上,注重平等性^①。由于自由主义对诸自由的关联性加以高度的强调,因此,抽取任何一个方面的自由主张来非议自由主义,就是不公平的。由于具有自由倾向的知识分子、自由主义者与自由主义思想家的不同,也由于自由主义思想家内部不同的思想人物对自由的关注点不同,因此,单单以其中某一个思想家来批判整个自由主义,也是不公平的。

其二,需要对自由主义的理性批判之必要性加以确认。自由主义作为一种思想,它接受任何思想家对之的建构,也接受任何思想家对之的批判;自由主义作为一种社会思潮,它既在社会进程中证实自己,也在社会进程中通过部分的证伪来完善自己;自由主义作为一种社会经济政治文化政策与社会心理导向,它从来就没有也无法固定僵化为某一模式,它是开放和不断发展的。自由主义在西方原生语境中,就因应来自外部的批判对自己的理论进行调整,以便更适宜社会的需要。

但是,对自由主义进行批判的正当切入点则是必须审慎对待的问题。以一种随意的指责来进行所谓的批判,是没有意义的。以一种先设的否定来抨击自由主义,也是没有意义的。假如批判甚至解构自由主义言述,是有利于现代社会朝向更为健全的方向发展,那对自由主义将不会是一种悲剧命运。假如以建设性的态度指出自由主义的缺失,那对人类思想与行为的建全、心智的成长,将不无益处。

在清理了这些问题的基础上,我们方才可以回答自由主义对于现代中国的特殊意义问题。这些意义,需要分析和验证。鉴于本文的关注点,只能在此直接指出这种意义在几个方面的投射:其一,自由主义作为一种推动社会财富积累有效的方式,它对于贫穷

^① 参见三联书店出版《公共论丛》四辑中那些对自由主义理论边界进行分析的文章。由于本文的篇幅限制,难以对自由主义的理论边界问题进行具体的讨论。

的中国来讲,可以推进我们采取有效的经济建设方式,以便治理贫穷。其二,自由主义作为一种推动社会政治生活健全化的方式,它对于长期陷于专制极权的中国人来讲,可以促进我们进入一种适当的政治生活状态。其三,自由主义作为一种宽容理解的思想方式,推动科学技术与学术思想的繁荣,它对于一个长期处于思想控制与科学孱弱的中国来讲,可以导引我们朝向一个民族精神解放的方向发展。前两者,可以视为自由主义对于期望现代化及现代化中的中国的意义;后者,可以视为自由主义对于一个期望理论创新与制度创新的思想界的意义——因为,没有自由的思想氛围,就没有思想学术的繁荣,也就没有创新的思想空间,当然,所谓的创新就会流于永远的期望。

由于自由主义的理论言述,在原生的西方社会是处于一个开放的思想创造过程中的,而通过文化传通接触到自由主义的中国人,对于自由主义的理解和创造性发展,就更需要一个漫长过程了。于是,自由主义要证明自己对于中国的意义,以及这些意义得以凸显,就依赖于自由主义理论自我健康成长。自由主义的健康成长,是具有条件性的。这些条件主要有两类:一是对它的理论基点与自我调整的健全把握能否满足的问题。在这一方面,要求自由主义达到理论的自治性,即避免理论的可能内在矛盾。二是它的社会基点与生长氛围的宽松性有否保障的问题。在这方而,要求自由主义达到理论的外部健全保障条件,使得自由主义有一个良性的发挥作用的条件。前者,使得人们对于自由主义的误会降低到最低限度;后者,使得人们可以体会到自由主义的政治制度的“好处”,不至于将社会的一切不完美之处归咎于自由主义^①。

自由主义的正当性,并非因此就获得认可。事实上,现代中国历史上抵抗自由主义的顽强性一直有目共睹。知识分子对自由主

^① 参见任剑涛《论自由主义的成长——汉语语境中的言说》,刊于即将出版的《现代评论》第一辑。该文对自由主义的言述自身的自治性与成长的外部保障条件,有比较细致的梳理,可以补本文粗疏论断之不足。

义的道义认同,一直受到强大的政治意识形态的挤压^①,抵抗自由主义的理论与社会基础比自由主义获得的认同要深厚广泛得多。从自由主义传入中国后,受到来自各种各样的思想主张与各种各样的政客们的共同打击,就此而言,可以说当代中国形成了自由主义之外抵制自由主义的思想文化、现实社会政治力量所组成的抵抗同盟。自由主义的这种处境,完全不像“新左派”认定的自由主义成为主流,因此要以向主流宣战的边缘姿态来批判它、瓦解它。这对于同情自由主义与持自由主义立场的知识分子和理论工作者来讲,坚韧地为自由主义说明和辩护的任务,仍然十分沉重。

(任剑涛:美国哈佛大学 访问学者)

^① 徐友渔《“后主义”与启蒙》,《天涯》1998年,6期。

1998 年关于：陈寅恪 顾准 王小波

朱学勤

顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。

顾准是一个老话题。1998 年这一话题有新的发展，首先是因为有新材料——《顾准日记》的出版。随着顾准生平材料的逐渐披露，更多的人进入了言说顾准的行列，自然会出现不同的声音。林贤治先生提出了究竟是有一个顾准，还是有两个顾准的问题，罗岗和薛毅在最近两期《二十一世纪》上提出对顾准研究的不同意见。来自不同知识背景和学术训练的人能发出不同声音，且不论观点是否周密，首先有助于消解随时可能出现的神化倾向，同时也说明顾准研究跨过了初期介绍阶段，正在向纵深发展。但是这一年关于顾准的言说中，最值得注意的，还是李慎之先生为《顾准日记》所作的序言。这篇序言不仅事先已回答了薛毅所提顾准究竟是不是一个理想主义者的问题，更为重要的是，它第一次挑明了顾准的思想定位：“顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。”

1997 年夏天，我第一次看到这一提法时，确实有过犹豫。10 年兴亡说顾准，我们始终在努力说明顾准不是什么，但顾准究竟是什么，却囿于形格势禁，我们这一代人难于挑破。李慎之在这里第一次说出顾准是自由主义者，是言说顾准 10 年的第一次破题，也

是自由主义“挤”出门缝的第一声。我在另一个地方曾说过,今日思想之传承,就内部环境而言,是40岁的人与70岁的人隔代相传,想不到这一次也是如此,70岁的人走在了40岁的人前面。日后的思想史研究者若追寻自由主义在90年代如何“挤”出门缝,是会注意到这篇并不太长的序言的。

今日自由主义能否承继那一线转机,从此与文化保守主义睦邻善处,再不发生近代史上那类虚火空洞的文化论战,是关系到90年代以后这一言路能否健康发展的重要问题。

陈寅恪的话题开始于3年前三联书店出版《陈寅恪最后的二十年》。由于该书第一次披露这位史学前辈弃世前孤苦境况,一时洛阳纸贵。那时的读者能在阅读中渲泄与传达类似的情感即已满足,多半不去计较该书作者将宝贵史料淹没于无节制咏叹的文人滥情。但此后陈寅恪的话题却始终在文人之间徘徊,强化旧式士大夫情绪,很少有文章触及更为深刻的层面,倒真成了一个问题。1998年林贤治和张志扬开始就这一话题提出异议。林贤治认为陈寅恪其实是一个文化遗民,并无多少思想史意义。张志扬则批评陈寅恪给他的学生立的规矩——“从我学者方为我的学生”,并无现代学者宽容不同意见的气度。这样的不同声音当然有它的积极意义。但是仔细分辨陈寅恪为门生立规的前后语意,张志扬批评能否成立,尚待商榷,值得延伸的应是林贤治的意见。这一意见或能延伸入下面一个层面:即使如林所言,陈寅恪是个文化遗民——具有浓厚的文化保守主义倾向,一个文化立场上的保守主义者是否可能同时出现自由主义倾向?如有这一可能,自由主义者又当如何面对?之所以这样提问题,因为此前有过惨痛教训。从学理上说,政治上的古典自由主义与文化上的保守主义应该是一个硬币的两面,至少能成为思想上距离不远的盟友,但落实到中国地面,情况则恰恰相反。双方大动干戈,有过三次以上文化论战,都是“横着站”,将主要精力消耗于横向作战,忽略了正面堵着他们的共同障碍。而历史则比学理更直接地展开它的讽刺性画面:

1946 年 12 月 15 日晚 6 时半,陈寅恪不是与别人,恰恰是与那一时代自由主义代表胡适乘同一驾飞机离京南下。那一幕天地玄黄,应该是双方刻骨铭心的共同记忆。中国自由主义与文化保守主义的不正常关系延续了近百年,至殷海光晚年在病榻上与徐复观接近言和,方出现一线转机。今日自由主义能否承继那一线转机,从此与文化保守主义睦邻善处,再不发生近代史上那类虚火空洞的文化论战,是关系到 90 年代以后这一言路能否健康发展的重要问题。林贤治发上述异议,可能不是从这一角度发问,但无意中触及了这一层面。所幸 90 年代自由主义再次复兴,在这一层面没有出现空白。1998 年 2 月出版的《公共论丛——自由与社群》专辑发表王焱“陈寅恪政治史研究发微”一文,第一次从自由主义学理角度正面迎对这一棘手问题。经过长篇梳理,该文最后的结论是:如果说陈寅恪是保守的,这种保守也是对自由的保守。在法国的激进启蒙传统看来,保守与自由是对立的;而在苏格兰启蒙传统看来,保守与自由却是一致的。从中古史到明清史研究,我们从陈寅恪随时变化而发生的转变就可以看出,他对古典自由主义的这一精义能领会并运用自如。由于本世纪自由主义在制度实践方面世界范围内的成功,结果出现了一个耐人寻味的现象,那就是“保守”的旗号时常为威权主义盗用,而自由理想却往往被激进主义裹挟,从而导致了问题的混乱。作为后人,我们今天更不应僵化地看待自由和保守的关系。

仅就陈寅恪是不是一个文化遗民面言,我可能还不反对林贤治那样的提问。王焱一文阐释陈寅恪的自由主义立场时,也未能以足够篇幅说明陈寅恪是有足够的主观自觉,还是在一般意义上的客观暗合?不过,王焱此文的贡献不在于能否给出一个有足够说服力的新说陈寅恪,而在于填补了上述重要盲点。此前自由主义与文化保守主义共享一个文化决定论,难以相互承认对方立场的积极含义,以邻为敌,内战不息;1998 年自由主义“挤”出门缝,在最初的言说已经注意到几代前人的误导,有可能绕过前人跌入

的陷阱。即此而言,这篇文章在目前可见的关于陈寅恪的种种言说中,也是不应被忽视的。

因此,1998年说王小波,不在于他的作品文学含量有多少高低,而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格,这一风格不仅对文学有益,对从事学术思想者而言,也是一副适时的清凉剂。

不能要求人们都向王小波看齐,但是王小波的生存方式至少能提醒人,自由主义不仅仅是一套内治严密的学理,还是一种身体力行的生活态度。

至于这一年关于王小波的议论,出现了一些溢美之词,反而是应该“挤”掉的水分。王小波的文学地位是否已经到了一些朋友论述的程度?王小波的社会立场是否没有一点儿可商量的余地?话说得太满,只能帮倒忙。但若“挤去某些语言泡沫,王小波作为一个自由主义作家被人们怀念,也不是没有原因。我能想到的原因有三:大陆提笔写作者多半亲近欧陆传统,与英美精神距离较远。能站在英美自由主义理念上写作,而且写得得心应手,恐怕不是我们今日中文系甚至整个文科体系能培养出来的,这一点倒是穿越意识形态时断,从五四以来一贯如此。文革中我在各地大学读大字报,那些有穿透力同时也不乏文采的思潮文章,多半不是出自文科学生,更不是出自专练写作的中文系学生之手,当时留下的这一奇怪印象,和今天偶尔读那些出自中文系知识结构的思想性论文所产生的新鲜印象重叠在一起,实难磨灭。要求中国的文科学生转换这种思维惯性,就如转换血型一般困难,不能强人所难。但以此论及王小波,就不能不承认他是一个异数。这一异数可能出自他独特的知识结构,一开始学的是工科,后来又念的是社会科学,惟独没有受中国的人文学科熏染。这一异数之陌生,我们从今日议论王小波者,大多是文学界之外的人士,而文学界中人反而不能或不愿议论,也能管窥一二。这一点对王小波本人当然是遗憾,但对英美自由主义风格开始向非专业圈的社会人士渗透进来,却是

一个好兆头。至少能拓宽大陆作家的视野,看到另一类写作的存在。这一异数之出现,是1998年自由主义言说的意外收获,此其一。

其二,所谓自由主义风格,无非从低调进入,同时还能守住必要的精神底线。若只有低调进入没有精神底线,则会向下附入虚无主义的泥沼;若只有精神底线却从高调进入,则难免意识形态之末路。以往的思想氛围在亢进高调和犬儒溃败之间摇摆,显然与没有上述平衡有关。中国思想气候如它的自然气候一样属大陆干旱型,暴冷暴热,不能向上突破,即掉头向下,呈溃决性向下突破。亢进之后的必然补充,就是虚脱。1989年以后犬儒主义思潮乘虚而入,即已说明了这一点。如何在低调进入和精神底线之间保持平衡,即鲁迅所言“韧性的战斗”,确实不容易。王小波风格在此时出现,不疾不徐,不温不火,树立了第三种思考风格,这一风格的特点,是经常翻到事物的反面去想,这一点,恰好与自由主义的思考风格吻合。但自由主义以学理语言费尽万言,这不能如王小波文学作品更直接更适时。因此,1998年言说王小波,不在于他的作品文学含量有多少高低,而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格,这一风格不仅对文学有益,对从事学术思想者而言,也是一副适时的清凉剂。

其三,最值得言说的还不是他的写作,也不是他的风格,而是他的生存方式。简而言之,王小波是谁?一个辞职的人。辞职而写作,不仅意味着拒绝那一份薪俸,而且意味着切断与权力体制的一切联系。在这一意义上说,他颠覆了目前流行的关于专业与业余的定义:他才是一个专业写作者,是当之无愧的专业作家。而我们这样拿着一份薪俸、拥有一个职称来写作的,无论是写论文,还是写小说,反而是业余写作,是一种身在曹营心在汉的写作。学者论文论人,喜爱追究对象后面的知识谱系。但我坚信,人的形而下的生存方式对他形而上的思考,具有压倒性影响,超过知识谱系之影响。这句话可以从两面说:对王小波而言,他所获得的形而上自

由程度,与他的形而下层面割断与体制联系的程度呈正比;对谈论者而言,人们之所以谈论他的写作方式和风格,而不愿以同样的热情谈论他的生存方式,是因为这一生存方式对所有诚实的人来说,有无形的心理压力。不能要求人们都向王小波看齐,但是王小波的生存方式至少能提醒人,自由主义不仅仅是一套内洽严密的学理,还是一种身体力行的生活态度。这样的生活态度不是用来标榜自己拥有多少流行词汇,如“多元化”如“边缘化存在”如“私语写作”最后如“自由主义”这个名词本身。自由主义不是用来谈论的,自由就在脚下,它是用来走路——贴着地面步行的。今日所论自由主义,不是黑格尔式的“内在自由”,它是提醒你直面外在不自由的现实,首先面对权力体制,包括面对那种有软性包装的学术体制或作协体制。

它并不要求你反抗,也没有理由要求你辞职,但能提醒你拒绝,一个人一个人一点一点地拒绝,而且拒绝的程度可以量化,有多少人拒绝体制,就有多少人获得自由;有多大程度拒绝,就有多大程度自由。自由主义首先是自由,其次才是主义。

记得在关于王小波的追思中,朋友朱正琳在郁闷中突然写出一句近乎粗鲁的话:“都快淡出鸟来了!”在所有追忆文字中,能震动我的反而是这句话,而不是那些溢美之词。然而同样没有想到的是,就在这种“淡出鸟”的氛围中,谈谈顾准,谈谈陈寅恪,谈谈王小波,无意中却“挤出”了一条自由主义的言路。100年的历史,50年的沉默。今日开始喋喋不休,乃是因为此前沉默太久。此外,也是因为当下实践太少。只希望在新的一年里,自由主义这条小路能继续“挤”,不仅“挤”出学理上的新意,同时,还能在地面上“挤”出一块结结实实的实践空间。

(朱学勤:上海大学文学院 教授)

相约“98”，告别“98”

——新年答客问

韩毓海

“炒作·误读·真实”

问：朱学勤在《南方周末》年终版“阅读 98”发表《1998，自由主义的言说》中，对你最近的文章进行批评，我们希望就此事看到你的反应。

韩毓海（以下为答）：很抱歉我在这里首先要对传媒坦言我的看法：如果大众传媒有什么“天然的品质”，那么就是某种潜在的、与“哗众取宠”和“危言耸听”调情的心理。所有的人都应该注意到传媒是在揭示/遮蔽、公开/掩埋中存在的真实逻辑，注意传媒不自然的那一面。我当然不是说所有的传媒都要走向这一路，但是，我认为一种传媒的优秀品质，恰恰是在与它自身的这种“天然品质”作斗争中才能保持和确立的。对《南方周末》这样有很大发行量的传媒，我认为这种警惕和自我反省是必要的。因为它在“阅读 98”这样的题目下，还不仅仅是由于过于鲜明的倾向性导致了“误读”，而是某种炒作倾向造成了对 1998 年中国学术界真实状况的遮蔽，对真正有意义的知识和思想的掩埋。——这才是应该注意的。

“本质化的自由主义”

问：你怎么评价“自由主义”和“新左派”这样的划分？

答：我不在乎很大发行量的评论，我自己是什么我自己最清楚——但这根本不重要。学勤先生是我尊重的学长之一，我相信他有接受批评的雅量。在这里我不可能展开我对他的回应，但简而言之，我认为，由于他在那篇文章中对自由主义作出了明显的“本质化”的理解，即它把自由主义理解为没有内在矛盾的东西，并捍卫这种本质化的“自由主义”，这种态度和理解就决定了，他和他罗列的那些作者，本身并不是什么“自由主义者”。

抛开历史的复杂性，自由主义是有着巨大内在矛盾的思想。举个并不复杂的例子来说：一群追逐个人利益的盲目的个人，通过自由竞争，会“自动导向”一个“开放社会”、“好社会”。——哈耶克的这一论断我们都不陌生。但是，从认识论看，这里一方面是休谟功利主义“理性有限论”（有限的个人），一方面是德国哲学的“理性万能论”（严密的好社会）。长期研究当代自由主义思想的学者（如邓正来先生）早就揭示过自由主义思想内部这种难以克服的矛盾。而这种思想和知识的内在矛盾在现实制度方面，更使它无法摆脱诸如“市场”要求的“自由”，和它要求的保护和强制这种“自由市场”得以实施的“制度”之间的根本矛盾。遍布当代世界的市场经济危机和“国家合法性危机”正是这两面，或者说自由资本主义制度内在不可克服的矛盾的表现。任何了解自由主义思想的人，都不会回避自由主义的这种内在矛盾。面对自由主义作出朱学勤先生那样的本质化理解，回避这种思想的内在矛盾，这种态度不仅仅是一种对待自由主义思想的意识形态化态度，而且当代社会的这种意识形态，不过是为了把某些可疑的“常识”合法化，只不过它采用了自由主义“学理”的词句罢了，这就是我为什么在《天涯》的文章中为这样的“自由主义”加上引号的起初原因。

“真问题”和“真学问”

问：那么你能否谈谈你对 98 年知识界状况的看法？如果你不

同意《南方周末》的“阅读”。由于我们认为无论如何在这一年里，经济的问题十分重要，因为篇幅，希望你有所侧重，谢谢。

答：我当然更不敢说我有这个资格，因为我不是专家。但是有限的阅读也会知道所谓“真问题”和“真学问”是有的。就经济学界来说——例如，经济学界一直讨论的“所有制改革”和“产权”问题，鲜明的深化为经济民主和社会公正问题，这在去年就很明显。因为关于所有制问题，或曰“产权”问题的讨论，前提涉及如何进行制度的重建，特别是如何对财产资源进行重新分配和有效配置的问题。而这作为在现实中无时无刻不在推进的行为，它必然深广地触及社会各个阶层的利益，从而引发社会结构的深刻变迁。于是，对于“产权”问题的讨论，并不单单是经济学和制度经济学的问题，而首先是涉及整个社会不同阶层的“经济民主”问题。当然还有许多问题是重要的。如余永定，胡敦嵩他们对外贸、国际金融问题的出色研究。这些问题与世界金融危机有关，在去年这就使“全球化”的问题、货币金融自由化的问题的讨论十分突出。这清楚地表明，讨论中国当代问题已经离不开全球化的问题和现实背景。

“过程的公正与结果的公正”

问：你认为在这些方面存在那些争论？争论的焦点是什么？

答：焦点是“社会主义市场经济”的所有制形式究竟是什么？如何深入理解市场经济？至于分歧，我不得不承认，甚至在同是关注“公正”的学者方面，也存在着明显的分歧。这种分歧在知识界大致涉及两个方面：1，主要关怀分配过程的公正。如何分配财产和如何保证财产的相对公正的分配。持这种观点的学者认为，公开充分的自由市场竞争是保证和实现公正的惟一道路。他们坚持市场竞争在起点和过程中的公正，并把“真正落实市场原则”作为思想核心。在这方面，秦晖等先生有很重要的论文，还有场帆先生的论文，都发人深省。2，将问题直指分配的结果的公正。持这种

观点的学者认为,无论是以特权分利的方式还是“自由市场竞争”的方式,如果结果是使财富垄断在少数人手里,都违背了结果的公正,同时也将为民主设置障碍。他们同时坚持,民主和公正不能被简约为“自由市场竞争”,所有权也不是“一个”权利,而是“一束”权利,“这一束权利可以,而且正在被分解为不同的持权人或机构。”在这个意义上绝对“私有制”、“绝对所有权”的说法过于含混,因此像理想化的“市场模式”一样容易被利用,例如:笼统的“保护私有产权”,是指对财富被少数人垄断保持默许,还是指保护大多数人的财产、生存权、民主权等基本人权不得以各种形式被剥夺?所以,他们越来越倾向于认为,改革的目标也不能简单地被理解为确立“绝对所有权”意义上的私有制。因为那样很容易被理解为使财产垄断在少数个人手里是合理合法的。在这方面,海外的中国学者,如甘阳先生,崔之元先生,乐钢先生,国内的学者,如社会学家黄平,孙立平先生,经济学家何清涟女士等等许多专家,都作出了深入的研究。虽然在我看来他们的看法也并不完全一致。而且我在这样的场合提到的学者也不可能非常全面。

“市场的知识考古学”

问:这些讨论与自由主义有关吗?关于市场经济的讨论在这个意义上有什么深化吗?

答:当然有关。这些讨论在我看来,与其说威胁了某些人对所谓“古典自由主义”那些前提的理解,不如说威胁了一种“本质化”思维(或“制度拜物教”)。这种思维把“国家”/“市场”,“公有制”/“私有制”理解为有固定本质的二元对立。在这方面,有学者通过对市场的“历史”的知识考古学研究,为现实中的讨论注入了活力。其中特别是汪晖先生在关于现代性的研究中指出,无论从历史还是现实来看,“现代国家”和“市场”并不处于截然对立的状态,现代国家实际上很大程度是围绕着维持经济和市场建立起来的权力机

构,担负着诸如维护与经济活动相关的法律和秩序,提供协调和咨询,负责社会治安和社会福利等功能。由于国内关于所有制形式和市场经济的讨论是围绕着“国家”/“市场”,“国有制”/“私有制”的二元对立的关系来展开的,所以这样的看法显然是提供了远为深入和开放的视野。同时,汪晖等学者对现代性问题的研究还认为,作为市场的现实和伦理基础的“个人”、“私人”和“主体的自由”,也不是一种天然的品质,而是一种在历史中形成的品质,它是启蒙以来现代性方案的造物,因此,所谓“市场经济”完全不能独立于这个现代性方案和现代性面临的问题,更不能脱离这个方案中的其他因素——国家的、社会的、公共的、国际的因素的相互作用而单独存在。

致私有制万岁的“朋友们”

问:你怎么看对包括你在内的这些学者的批评(如“新左派”)?

答:首先,要分清批评和打棍子、扣帽子之间的区别。今天,某些打着“自由主义”旗号的人玩弄的“保护私有产权”的字眼,不过让人想起那些在“化公为私”的“自发私有化”过程中发了财的人,转过身来要求以某种“天经地义”的“学理”保护他们的“私有产权”,因此,我和其他学者与这些人的分歧,首先也不是我们要公正,他们要什么“自由”,而是这些人一方面用“自由市场竞争”代替民主公正,另一方面,他们又用所谓的“自由市场竞争”掩盖“自发私有化”过程中的权力市场化和市场权力化的事实。所以,把这些人称为“自由主义者”,那是天大的误会。看看当年的闻一多和费孝通等这些历史上的自由主义者吧,1946年1月13日100多位中国的自由主义知识者发表的《致马歇尔特使书》还在,我们不妨也去找来看看。因为今天,有自称是“自由主义者”的学者居然在《读书》发表文章,批评闻一多和他代表的那一段中国自由主义的光荣历史是错误的“激进”!我想这样的人,才是中国自由主义传统的

歪曲者。而且当这些人孤立地强调经济和“发展”的优先性时，还不仅仅是表现了对上述那个“未完成的现代方案”的内在结构，对“发展经济学”学理上的基本无知。例如：在诸如“个人权利”这样的大写的真理的权力话语下，他们规定了惟一正确的一条通往“个人权利”的道路，这与其说是维护“个人权利”，不如说他们企图通过借助一种他们自己根本不甚了了的普适性的法律和市场经济的宏大词句，来掩盖无论普适性的法律还是市场的具体实践都可能被权力左右的真实。现代性方案诉诸的那些大写的目标，与它规定的惟一的、通往这些目标的那些“合理”程序之间的矛盾，表明诸如“个人权利”这些现代性目标的实现，首先是围绕各个政治、经济和社会利益集团之间的斗争、联合、彼此间势力的消长进行的，离开了人民的斗争和社会生活，任何一种普适化的程序都不能保证这些目标的达成，而只能成为压迫这些斗争的“合理”口实。这个简单道理，稍微了解当代社会科学研究状况的人都会知道得很清楚。今天，这些人甚至认为自己可以垄断社会科学的“标准”——这不是更加可笑了吗？社会学家费孝通先生和地理——民族史家张承志先生作为社会科学家在许多方面可能并不相同，但是，他们在《读书》发表的关于反思“社会科学”的文章却有接近之处。还有朱苏力、梁治平他们关于法律普适性的反思，这些研究我们不妨也找来看看。这些研究与那些“自由主义”“吆喝”是多么的不同啊！关于“发展主义”，黄平先生、何清涟女士曾有深入研究，我不想多说，在这个问题上我只是指出，在罗尔斯之后，功利主义的积累财富的“发展”，已经为全面基本人权的“发展”所代替，这难道不是自由主义的一次根本转折？当代世界的社会状况，自然条件和科学研究，已经完全不可能为那种自由主义等于“发家致富”甚至原始积累的“发展主义”提供论证，而且说到论证，当代自然科学研究提供的是恰恰相反的例证。今天那些把“科学主义”当作意识形态的人，其实根本不了解当代科学研究的起码状况和成果。在这个意义上，沦为意识形态的“科学主义”首先正是在压迫和无视现实中

的“科学”本身。而且，当他们指责我不了解“现实”的时候，不过是说：我不了解他们所维护的那种“化公为私”和腐败合理的现实以及那种现实的“合理性”。还有，当他们在走向世界的口号声中拥抱全球化慷慨激昂地反对“民族主义”时，完全不了解跨国资本一方面加强了民族国家压迫的一面，另一方面则迫使民族国家修改法律，杜绝罢工来维护他们的投资安全，更以反对“保护主义”为由不准民族国家建立自己金融和银行系统的安全体系。在这个意义上，他们拥抱的全球化不过是拥抱大资本，他们反对的“民族主义”也就是民族国家内含的民主力量。当代世界居然有这样的“自由主义者”，这难道不是一种“二十年目睹之怪现状”吗？当他们指责如我这样的“文人”没有资格染指“社会科学”的时候，这样可笑的态度不仅恰恰暴露了他们自己完全不了解社会科学与现代社会制度之间的深刻具体联系，而且，也暴露了他们完全没有耐心和虚心去阅读、了解中国社会科学领域内这些年真正都在做什么的排他性心态。他们那样的“阅读”和“解读”不正好说明了这一点吗？如果和学勤先生还可以进行某种讨论，因为我非常相信他善意的出发点的话，那么最近《天涯》发表了一篇叫《解读“新左派”》的文章，就是一篇极其拙劣的胡言乱语。我建议有兴趣的人找来看看，它的确代表了某几个人的“学术水准”。不过即使如此我还是从一个侧面认为，在某种意义上这是一篇“奇文供欣赏，疑义相与析”的“好东西”。它起码告诉人们，今天所谓“中国社会科学”，在某些人那里不过如“自由主义”一样，是拉大旗作虎皮、党同伐异的工具，为此我们不妨可以由此去看看，他们自己了解多少“社会科学”，他们是怎么尊重那么广泛的学者们的重要研究成果的。比如：他们了解朱苏力、冯象、梁治平、方流芳的法学研究吗？了解黄平、孙立平、李培林等的社会学研究吗？了解余永定、杨帆、乐钢、秦晖、何清涟乃至周其仁等人在经济学方面的看法吗？不，他们不但不了解，而且根本也没有提到他们进行具体讨论的勇气——毫不客气地说，我作为“文人”，在这方面，比那些人阅读得多一些。当然，我

不是说这些研究中已经包含了解决中国现实问题的现成答案,但是,这不能成为抹杀和打击这些研究的意义借口,更不能成为类似于《解读“新左派”》这样的不负责任的胡言乱语可以公然存在的理由。中国社会科学不是不需要反思的建设,但是,那样的利用“中国社会科学”的词句,把它当成打人的棍子,而且是以一连串的胡言乱语和一连串的以专门打人为务,这不是对中国社会科学的公然玷污又是什么呢?这不是一种党同伐异的恶劣作风又是什么呢?我不能不问那些自称“学者”的人,他们的公心良知何在?我进一步说,把诸如《解读“新左派”》这样的东西也称为学术,把这样的人也称为学者,这难道不更是一种天大的误会?——显然,我至今完全不明白他们用来化“派”根据的“学术”究竟是什么,而且更明显的是:必须指出没有哪个严肃的学者愿意推选这样的人来代表“自由主义”,让他来垄断“自由主义”的“发明权”。——因为说穿了,以“自由主义”代言人面目出现以自利,这才是某些人的真实用意。对这样一厢情愿的滑稽表演,不管其他学者怎么看,我认为把现实中的学者化成“派”,以便进行拙劣的歪曲和攻击,成就自己的滑稽表演,这首先就不是什么健康的心态,也不利于中国学术的成长。它更与中国自由主义的历史和现实毫无关系。

毫无疑问,回到我们刚才的问题上,“市场”与“国家”的关系是这一组现代性关系的突出方面。有学者从几个方面讨论了这个问题。1,从西方的历史看,市场社会看起来始终未能够摆脱马克思所描述的市场呼唤的自由和保证这种“自由市场”的权力制度之间的矛盾。所谓当代“国家的合法性危机”揭示出,为了维护社会化的资本生产,追求利润的最大化;为了平衡经济危机,防止社会反抗,国家越来越多地干涉和介入经济领域,同时随着文化的商品生产和大众传媒的扩展,越来越多的生活领域被政治化了。2,从中国的现代历史看,面向世界和内部市场的改革,是国家政府为了增加国家效率的改革计划的一部分。现代民族国家、社会和市场都是在这个改革方案中产生出来的。它们之间不但几乎天然地存在

着复杂密切的联系,而且,无论“国家”,还是“市场”本身都不是一个“本质性”的概念存在,作为复杂历史进程的产物,它们自身存在着巨大的内在矛盾。3,今天,一方面世界上 3 个最富家族的财产,要超过 48 个穷国的财产总和,“富可敌国”并非天方夜谭,另一方面,大资本与权力的结合日益强化,在这个意义上,古典经济学建立在“国家”/“市场”二元划分基础上的观察明显面临问题。要谈自由主义,起码首先要在这样的现实的和真实的条件下才可以进行真实有效的讨论。在这方面,汪晖发表在《天涯》去年第 6 期的论文《“科学主义”与社会理论的几个问题》我觉得是很重要的一篇文章。当然这篇文章涉及的问题远非这些。

正是在这个意义上,我认为对市场和市场经济的理解深化了。简单地说,对市场和市场经济的了解和讨论,离不开对现实中的“市场社会”究竟是什么的了解和讨论。因为作为权力和权力分配场所的市场运作,离不开与固有的社会权力关系的互相作用。在中国和俄罗斯这样进行“市场改革”的国家,更是指如何改革固有的社会权力关系,也就是说,促使这样的关系向什么样的结构转变。在这个意义上,讨论双方很接近地认为:如果市场的权力运作与特权阶层靠得太近直至被他们垄断,或者干脆是由他们“发动”和决定的,那么所谓保护私有产权,就很容易变成是秦晖教授所说的保护特权阶层的“化公为私”和垄断财富,这样的市场改革造成的社会究竟是什么,当年的德国和意大利、今天的拉丁美洲已经提供了历史样板。而如果作为权力和权力分配场所的市场向更广泛的社会阶层开放,那么保护私有产权就是指保护中小企业,保护一般劳动阶层和工人阶级有能力参与市场竞争。——而在这个意义上,经济民主问题离不开整个社会的民主问题;当然反过来也一样。我认为,对这样复杂的问题,并不是一句赞成或反对市场经济就能打发过去的。

尽管如此,我上面简单论及的这些观点不同的学者还是存在在我看来十分主要的共问点,这些共同点使他们完全不同于那些自

称为“自由主义者”，而实则是鼓吹私有制度万岁的“朋友”们。这些共同点，我认为首先是否定私有制度万能论，批判“化公为私”合理论，他们在分析中，也都主张超越公有制/私有制的简单划分。他们的讨论焦点因此也不是围绕着捍卫或反对私有制（而简单地声称捍卫“自由主义”首先是捍卫私有制，在我看来正是那些“朋友”们的根本论点之一），而是围绕着市场，市场经济和市场社会来展开。在我看来，从简单（或别有用心？）地认为所有制改革就是确立私有制，到认识到真正的焦点其实在市场经济，这是中国知识界的一次认识深化，因为这样我们就可以更深入地讨论：1，维护少数人的绝对私有产权和资本的垄断，是不是维护一种反市场的力量？2，存在一种无矛盾的、“本质化”的市场吗？市场中毫无疑问有面向民主的力量，但是，市场社会所必然包含的控制和管理机制，是否可以使我们将市场经济、市场社会与民主等同起来？——如此等等“真问题”才可能在公正的、学术的领域展开讨论。

“我也是怀疑派之一”

问：朱学勤在他的文章中不能认同你对苏东剧变的看法，特别强调“私有财产”的重要性，在这个意义上他认为你是“新左派”，对此你怎么看？

答：当代社会的深刻变迁，的确昭示了明显的两种改革道路的差异：在苏联，所有制改革的目标明确为确立私有制，所以改革的历史过程也被称为“私有化”的过程。而在中国，改革的目标：“建立社会主义市场经济”则是富有实践和弹性意味的。这当然表明，什么是“社会主义市场经济”的所有制形式，是一个必须在探索中去发现和回答的迫切问题。但是，正是而对这个问题的讨论，我们很不完全地讨论到的这些学者起码都超越了对私有制的“本质化”的理解，认为任何所有制形式中都必然包含着矛盾和差异的因素。简

而言之，他们都认同一种“活制度”而不是一种“死制度”。在比较中，他们也有一些共同点，如首先，他们部分地、或者不同程度地同时观察到，苏联私有化改革之后所陷入的深刻政治经济困境。并注意到，这种困境必须为中国所正视。在这个意义上，他们都对自发私有化和权力市场化表现反感。同时他们也发现：面向“私有制”的改革不过是为了复现和学习西方缺席的改革，然而，当代西方社会的所有制形式也在进行不断的改革，就所有制形式而言，本身差异的所谓“西方制度”，已经不能被简单地视为绝对私有制。而这一点，也应该被中国学者所分析，从而警惕对“私有制”和所谓“300 年人类共同道路”的本质主义理解。在这个意义上，崔之元教授以“离婚”双方必须平分财产的例证，介绍指出了“批判法学”所论证的“绝对产权”——“最终所有者”对财产的排他性处置权——已经解体，相应的，所有权被理解为“一束权利”，而不是简单的“一个权利”。他认为，目前的讨论的确要超越国有制/私有制的两分法，将焦点面向“财产权利束”的分化和重组，而目标则是扩大经济民主。正是这一切，再加上对中国改革的历史经验和现实分析，使越来越多的人对改革的目标是确立绝对“私有制”，产生了明确的怀疑。无庸讳言我也是怀疑派之一。我想对这些问题，有深入讨论的必要。

（韩毓海：北京大学中文系 副教授）

历史的终结还是全面民主？

陈燕谷

冷战的结束(当然,在有些人看来只是大体上结束),在中国——如在世界的大部分地区,被认为是资本主义一劳永逸地战胜了社会主义;照弗朗西斯·福山多少有些耸人听闻的说法,它甚至可以被视作最终结束人类历史的历史进步。与亨廷顿的“文明冲突论”所引起的强烈反响形成鲜明对照的是,福山的“历史终结论”在中国被大部分知识分子心照不宣地全盘接受了。这个反差意味深长,它表明当“历史”、“意识形态”以及其他一些烦人的东西全都如愿以偿地终结之后,我们的知识分子实际上是非常意识形态的。

终结不等于一无所有,福山的论文《历史的终结?》于1989年发表以后,遭到许多人的误解。对此他解释道,说历史已经终结,并不是说世界上不再有重大事件发生(例如伊拉克入侵科威特、波黑内战等等),也不否认自由民主国家存在着严重的社会问题(例如失业、污染、毒品、犯罪等等)。他要求我们这样看问题:自由主义民主制度内部是否存在着更深刻的不满的根源或者最终会使它陷于崩溃的重大缺陷。他说,如果看不到这样的“矛盾”,那就必须承认我们已经到达历史的终结点,因为所有真正重大的问题都已经解决了,安排人类社会的基本原理和制度已经没有进一步发展的可能了。所有剩余的问题都可以在现有的原理和制度范围内得到解决。福山没有忘记补充一句,如果自由主义民主制度内部确实存在着足以使它崩溃的“矛盾”,那就必须承认历史没有终结。在他看来,这种可能性当然是不存在的。福山坦率地指出,历史(以及意识形态)终结于资本主义(他更喜欢说 Liberal democracy

——自由民主,尽管他认为二者是同义词),首先因为它是最后的赢家,但最重要的还是因为资本主义或者自由主义民主制度作为全人类的“理想”已经没有什么改善的余地了。P. 安德森曾经撰写长文分析历史终结论的谱系,我以为多少是有点儿上了福山的当。“终结论”是冷战时期的旧话题,福山把黑格尔的历史哲学和柏拉图的人性论拼凑在一起,并没有增添什么新内容,他的思想基本上来自自由主义现代化理论。安东尼·吉登斯说得对,福山的前辈们惟一的惭愧之处就是不能像他那样气势如虹。但是,福山的轻狂和油滑也是他那些严肃的前辈们所学不来的。

耐人寻味的是,作为历史终结的基本条件,福山特别强调所谓的“内部”:只要“内部”欣欣向荣安定团结,“外部”的麻烦是不足为虑的。福山是在通常的意义上使用 liberal democracy 的,在不同的上下文关系中它分别指称自由主义民主原理、自由主义民主制度以及实行这种制度的自由民主国家,这类国家通常都是发达资本主义国家,也就是构成资本主义世界体系中心地带或“内部”的国家。在福山的笔下,“内部”亦即“后历史世界”是和“外部”即所谓“历史世界”相对应的。据福山的看法,生活在“后历史世界”里的人,除了坐享“后历史”的清福之外似乎就没事可做,他甚至有点儿担心他们会无事生非。至于“历史世界”,不难想象,是留给那些没有完成资本主义规定的历史功课的人的。这就是说,地球的大部分地区和大部分人口都因为不符合“后历史”的这一项或那一项指标而依然被困在现在已沦为贬义词的“历史世界”里。但是问题在于,“外部”和“内部”果真没有关系吗?现代化理论所设定的常规想象很像是一幅田径比赛的图景,不仅所有运动员都从同一起跑线出发,而且每个人都不能离开自己的跑道,有些人可能跑得比较慢,但这不能怪跑得快的人。现代化理论关于社会发展的理解,既是对西方资本主义历史的虚构,同时又是为那些以往被排除在历史之外,现在又不见容于“后历史”的人划定跑道。实际上,跑道只是为别人设计的,设计跑道的人自己从来不遵守同样的规则。

事实的真相其实恰好相反：资本主义的“内部”从一开始就是依靠剥夺和奴役“外部”发展起来的。19世纪伟大的自由主义思想家托克维尔在他的名著《论美国的民主》里描写北美印第安人时，写道：“尽管我们描述的这个广袤地区当时住有许多土著部族，但是仍然可以有理由说，在它被发现的时候还是一片荒凉。印第安人占据在那里，但并没有拥有它。……这些部族的灭亡，始于欧洲人登上他们的海岸之日，后来又接着一直进行，今天正接近于告成。上帝把他们安置在新大陆的富饶土地上时，似乎只给了他们暂时的使用受益权。他们住在那里，好像是在等待别人到来。那些十分适于经商和开工厂的海岸，那些深水可流，那个用之不竭的密西西比河大河谷，总之，整个这片大陆，当时好像是为一个伟大民族准备的空摇篮。”你找不到比这段文字更好的修辞分析的对象了。不过，我更关心的是托克维尔接下来说的那句话：“就是在这里，文明人已在试建基础全新的社会，并首次应用当时人们尚不知道或认为行不通的理论去使世界呈现出过去的历史没有出现过的壮观。”托克维尔这里所说的“理论”当然就是自由主义民主原理，但它不是在一条封闭的跑道里创造历史奇观的。在19世纪，自由主义和殖民主义、种族主义完美地融合为一体，托克维尔可以自由地表述自己的观点，而没有任何顾忌或歉疚。这种难能可贵的坦然印证了世界体系分析的一个基本观点：“外部”和“内部”同样是资本主义的产物，后者在发展自己的“内部”的同时生产出自己的“外部”；从现代资本主义世界体系诞生之日起，“外部”就和“内部”一样是这个体系不可或缺的组成部分。换言之，“外部”在一个不同的（不平等的）意义上也是“内部”，“外部”与“内部”的关系其实是“内部”自我联系的一种方式。如果这个看法能够成立，对福山的追问还得继续进行下去。我想知道的是，自由民主原理为什么不适用于“内部”与“外部”的关系？我尤其想知道的是，这种严格排他性的自由民主原理的“理想”果真没有进一步改善的余地了吗？

在漫长的冷战岁月里，自由主义思想家（哈耶克、波普尔、伯林、波拉尼、贝尔）不太喜欢“理想”这个字眼，他们一再苦口婆心地告诫我们，放弃不切实际的理想追求吧，这会带来你意想不到的恶果。但是这种告诫显然带有很强的意识形态选择性。例如，他们希望或要求我们牢记极权主义的历史（我们当然牢牢记得这段历史），但却希望我们忘记殖民主义的历史（这是我们不能从命的）。“外部”世界的（社会主义的和民族主义的）反抗使他们无法像托克维尔那样对殖民地人民的苦难和愤怒视而不见；另一方面，“外部”世界的独立又为他们提供了推卸责任的理由：现在，我无可抱怨了，发展现代化吧。由此产生的一个问题是，“外部”是不是也需要它的“外部”呢？如果是的话，它到哪里寻找自己的“外部”呢？如果不是的话，为什么？资本的意识形态具有和资本同样的灵活性，现代化理论把“内部”的资本主义设定为普遍有效的可重复可模仿的模式，但却悄悄地把“内部”与“外部”的关系一笔勾销了，更确切地说，它更新了“内部”与“外部”的关系。到今天为止，现代世界体系这两个主要构件之间的不平等关系有过什么实质性的改变吗？导致全球分裂的鸿沟不是依然故我吗？“内部”不是和殖民主义时代一样主宰着这个世界吗？和现代化理论的承诺相反，绝大多数第三世界国家，无论是现在还是在可预见的未来，都不可能发展欧美式的资本主义，因为它们无法像后者那样以全世界的资源（从农产品、矿产品到奴隶劳动）作为自己积累的基础，它们无法像后者那样把庞大的剩余人口输出到别的大陆，等等。正如印度学者艾哈迈德指出的：“印度能向哪里输送它的资本主义无法养活的大约5亿人口呢？印度资产阶级能够搜刮谁的矿产来发展自己的经济呢？只有我们自己的森林可供砍伐，只有我们自己的河流可供污染”，“现代技术与落后的资本主义发展灾难性的结合，无论是对于人民还是对于环境，都造成难以想象的破坏，其严重的程度甚至超过了殖民主义时代”，同时这种自杀性的“发展”并不能改变第三世界在资本主义世界体系中的从属性和依附性地位。因为第三世界

的发展在既定的历史条件下只能是一种不平等(从而是不民主)发展。福山之流认为尽善尽美的 liberal democracy 对此是否拿出什么有效的对策吗?没有。更进一步的问题是,它是否打算消灭这种“矛盾”呢?没有。或者退一步,它是否承认这个“矛盾”的存在呢?没有。原因当然不止一端,比如经济与政治的分离,经济单位与政治单位的不重合,等等。自由主义的民主原理和民主制度决不可能适用于“内部”和“外部”,最主要的原因是,资本主义的生存一天也离不开,而且每天都要再生产两极分化的全球等级结构。这个“矛盾”是资本主义世界体系的基本矛盾,不会因为福山及其同道的矢口否认而消失,不能正视和解决这个“矛盾”的自由民主肯定还会有进一步改善的余地。

对于资本主义中心或“内部”来说,予取予夺的生杀大权来自对最重要的全球资源的垄断,这一点在后殖民时代的今天和殖民主义时代没有什么不同。萨米尔·阿明认为发达资本主义国家依靠五个方面的垄断而雄踞全球等级结构的顶端,这就是科学技术的垄断、世界范围的金融垄断、地球自然资源的垄断、媒体和通讯的垄断,以及大规模杀伤性武器的垄断。也许我们还可以补充一条:自由民主的垄断。这条补充在两个意义上是非常严肃的:一、自由主义对民主的垄断旨在抹掉自由主义和民主历史地结合的痕迹(想一想霍布斯的自由主义吧),似乎由自由主义界定的民主是世界上惟一可能的和可行的民主;二、这样做的目的当然是企图垄断一切合法性资源,保证资本主义世界秩序的永久合法性。它的锋芒不仅针对过去的敌人,而且针对未来可能出现的手。自由主义对民主的垄断是经过艰苦厮杀得来的,它确实打败了它的对手。但是,资本主义世界体系的胜利不能掩盖它长达5个世纪的黑暗而又血腥的历史。自由主义民主能够对占世界4/5人口的饥饿、贫困、疾病无动于衷吗?我们能够说这是他们自己的过错,因为他们没有像发达资本主义国家那样“发展”吗?我们能够说占全球5%的人口(不管这些人属于哪个国家)消费全球1/3的资源是

自由民主吗？我们愿意让资本的剥削制度和对地球（现在已经延伸到外层空间）资源的掠夺性开发无限地延续下去吗？反对极权主义就是为了让我们的沦为资本的奴隶吗？自由主义既要掩盖这些矛盾又要垄断对民主的解释，肯定是行不通的。现代世界是一个整体的世界，不存在一个可以被排除在自由民主之外的“外部”。历史没有终结，是因为产生不平等、不自由和不民主的土壤还继续存在；因为没有任何力量能够阻止“全世界受苦的人”追求一种更为公正的、全面民主的生活方式。

“全面民主”概念的提出有待于历史本身的发展，基于对自由主义民主原理的批评性理解，它主要可以从以下两个方面来理解：首先，民主的原则必须贯穿于社会生活的每一个方面。和自由主义把民主理解为一个政治概念（特别是政府的产生方式和组织原则）不同，全面民主的生活方式必须承认每一个人都拥有平等的权利参与社会生活所有主要方面的决策和安排，因为权力决不仅仅局限在狭义的政治领域里，经济资源和文化资源占有的不平等同样会导致权力关系的不平等，导致形形色色的压迫关系，所以和政治民主同样重要的是经济民主和文化民主。另一方面，全面民主的原则必须是一个全球性规划，它不可能在任何一个民族国家的范围内完全实现（不排除部分实现的可能性，相反，全面民主原则在任何国家内或局部范围内的部分实现都可能具有不可估量的全球意义），因为资本主义制造的全球分裂是全面民主的主要障碍，所以实现全面民主必须既在局部范围内又在全球范围内反对资本主义，消灭资本主义世界体系制造的全球性两极分化。同时，对于以上两个方面来说，经济民主都是全面民主的必要条件（但不是充足条件）。如果建设一个全面民主的全球社会可以说是一种社会主义实践的话，那么社会主义的复兴是不可想象的。全面民主的社会主义将不囿于任何教条主义的意识形态，因为人类的解放不是任何意识形态所能垄断的，它不拒绝任何有助于人类解放的思想资源。惟一可以肯定的一点是，它毫不妥协地反对任何肯定现

状(不论是在局部范围内还是全球范围内)的企图,毫不妥协地反对一切形式的压迫关系及其或公开或隐蔽的辩护士。

20世纪社会主义运动的失败有着多方面的复杂原因,它是当时的历史条件的产物。我丝毫不想为它的造成无数灾难性后果的错误辩护,但是我必须承认我也没有自由主义者那种幸灾乐祸的心理。当我看到在社会主义的废墟上资本是怎样的肆意横行的时候,我意识到将近一个世纪前的革命是资本主义本身而不是冷战思想家所说的一小撮革命家的阴谋的产物,而且我相信全球资本主义还在继续培植社会变革的土壤。在这样的条件下,历史终结论不是为资本的全球化鸣锣开道还能是什么呢?皈依资本的逻辑是一种很强的诱惑,条件是你必须学会适应“不道德”的经济(仅仅是经济?),对有些东西,你必须要么心安理得,要么视而不见。我始终学不会福山者流那种有选择的义愤填膺,也无法响应他们的召唤进入一个“做稳了奴隶的时代”。

(陈燕谷:中国社会科学院文学研究所 研究员)

启蒙死了,启蒙万岁!

——评汪晖关于“中国问题”的叙说

汪丁丁

一 引 言

汪晖对“中国问题”的反思是全面的和发人深省的。所谓“中国问题”,可以理解为现代性在中国境况中的问题。这一问题随着市场化改革的展开而生长出来,并且变得日益迫切^①。确实,经济学家们对经济体制转轨时期普遍生长着的腐败几乎无法作出理论上的回答。但个中原因很复杂,当经济学家对腐败三缄其口的时候,他未必就真的参与了“权力寻租过程”并从中获取好处,他也未必就真的以为“腐败是市场导向的体制改革所必须接受的润滑剂”。一个更可能的理由,是经济学理论“不习惯处理腐败问题”。经济学来自西方,而西方社会原本少见马克思所说的“东方式的腐败”。诺斯(D. North)说,只当政治规则确立之后,才有经济游戏(经济资源的配置过程)。他的意思是,有什么样的政治规则,就有什么样的经济游戏^②。最后,即便西方社会存在着腐败现象,即便西方社会科学需要处理腐败问题,特别是制度腐败的问题(引发了例如奥尔森这样的政治学家的“革命理论”),在经济学理性主义运动进入晚期的今天^③,主流经济学的数理形态的“先验思考”方式

① 参见“吴敬琏与汪丁丁谈中国改革前景”,北京《财经》1998年11月。

② 参见 D. North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge University Press, 1990.

③ 参见汪丁丁“经济学理性主义的基础”,《社会学研究》1998年2月。

也早已无力提供社会腐败的经济分析了。

如果经济学自由主义只能这样为市场经济体制辩护,如果自由主义知识分子面对“腐败”只能消极地背过身去,那么我将真心赞同汪晖的呼吁:“……在我们的生活中弥漫着一种奇特的氛围,似乎腐败和严重的社会不平等不过是合理的社会秩序的必要代价,‘市民社会’或市场社会能够自然地把我们带入公正、民主和幸福的时代……需要追问的是:为什么这些理论家对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默?如果历史上曾经有过,并且仍然存在着‘庸俗的马克思主义者’的话,他们就是‘庸俗的自由主义者’。他们拒绝对实际的历史关系进行批判性思考,拒绝从当今世界的变化中理解自己的社会。但是,特定的社会姿态本身的含义也会随着历史的变化而变化,昨日是批判的斗士,今天也可能正是新秩序的辩护士。我们是否需要扪心自问:我们真的甘愿如此吗?^①”

汪晖对经济学的发展主义的批评,如他自己所说,不是要否定发展,而是“要求发展的正当性,批评发展主义的垄断性、强制性、不平等性”。在这样的检讨中,他追问:“第一,当一个社会把发展当作压倒一切的目标时,人类生活的其他方面是否被压抑了?第二,一个国家或地区的经济发展与其他国家或地区的经济发展的关系是怎样的?第三,一个社会成员或一部分社会成员的发展与其他社会成员的发展的关系又是怎样的?”^②对这些关系的检讨把汪晖带入“发展”的政治文化诸领域,或者反过来说,汪晖在文化及政治哲学层面的思想史研究,像刘小枫,也像欧洲所有的思想者走过的道路一样,终于把他带入经济领域。汪晖的呐喊是鲁迅式的呐喊:“当代中国思想界放弃对资本活动过程(包括政治资本、经济资本和文化资本的复杂关系)的分析,放弃对市场、社会和国家的相互渗透又相互冲突的关系的研究,而仅仅将自己的视野束缚在

① 汪晖“导论”,《文化与公共性》,北京,三联书店1998年,41页。

② 汪晖“我们不得不带着枷锁跳舞”,《中国图书商报》1998年9月11日《思想版》。

道德的层面或者现代化意识形态的框架内,是一个特别值得注意的现象”。^①

“乡土中国”的现代化进程,几乎从一开始就是被纳入西方势力影响之下的工业化过程。这一过程首先是中国入向西方学习工业技术知识的过程,其次深化为中国人向西方学习制度和生活之道的过程,最后,这一过程总是表现为“传统与现代”、“本土与西方”、“历史叙事”与“科学叙事”、“亚洲价值”与“西方价值”等等方面的冲突^{②③}。从社会变迁的广度与深刻性来看,本世纪20年代到30年代,和本世纪80年代至90年代,这是两个跃变时期。前者提出并回答了全球背景下的中国人的“民族国家”问题,而最近的这一跃变时期,则至少在汪晖的理解中“……已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场之中。”^④于是引出汪晖的问题:“关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?”^⑤

在汪晖看来,“……这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化各个领域建立‘自主性’或主体的自由。在经济学方面,通过对传统的社会主义计划经济的批判,重新确认市场经济的正当地位以及商品流通过程中的价值规律,进而把市场(它被理解为经济自由)和私有制理解为现代经济的普遍形态,并最终实现将中国经济纳入世界市场的目标;在政治方面,要求重建形式化的法律和现代文官制度,通过扩大新闻和言论的自由,逐步建立保障人权,限制统治者权力的议会制度(它被理解为政治自由);在文化方面,一些学者用科学的精神或科学主义的价值观,重建世界历史和中国历史的新图景,从而把西方现代化已经实现的目标作为中

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 参见汪丁丁“现代性问题:评刘小枫《现代性社会理论绪论》”,《读书》1997年6月。

③ 参见汪丁丁“与北京大学《研究生院刊》记者的谈话”,1998年12月3日。

④ 同上注①

⑤ 同上。

国社会变革的最高规范,并以此将对传统社会主义实践的批判扩展为对整个中国封建历史的社会结构的批判;而另一些学者则通过在哲学和文学等领域中的主体性概念的讨论,一方面吁求人的自由和解放,另一方面则企图建立个人主义的社会伦理和价值标准(它被理解为个人的自由)。^①

面对反思,反思着的中国知识分子确实有必要重新体认反思的前提。什么是启蒙?在康德看来,启蒙是获得了勇气的个人运用理性反思并且走出传统束缚的过程。这一过程要求福柯所说的“批判的心态”,要求以批判为一种生活方式,“可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条,而是一种态度的永恒的复活……这种态度是一种哲学的气质,它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。”^②作为一种生活方式,启蒙要求知识分子保持“边缘化”状态,保持与占据着社会主流的意识形态的疏离,哪怕这意识形态曾经是而且仍然是好的和被知识分子尽力弘扬的。依我看,知识分子非如此不能超越由专业化与话语权力导致的既得利益^③。也正是在此意义下,我认为古典自由主义在当代中国的出路或许首先在于回到萨特和海勒(A. Heller)描述过的“生存论的”文化创造过程与“不得不选择”的个人自由的立场上进行反思^④。

在汪晖的当代中国思想史叙述中:“尽管‘新启蒙’思潮本身错综复杂,并在80年代后期发生了严重的分化,但历史地看,中国‘新启蒙’思想的基本立场和历史意义,就在于它为整个国家的改革实践提供了意识形态的基础……当代启蒙思想从西方的(主要是自由主义的)经济学、政治学、法学和其他知识领域获得思想的灵感,并以之与正统的马克思主义意识形态对抗,是因为由国家推动的社会变革正在经由市场化过程向全球化的历史迈进。在这个

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 汪晖译,福柯“什么是启蒙”,《文化与公共性》。北京,三联书店1998年,433~434页。

③ 汪丁丁“什么是启蒙?”,在北京天则经济研究所1997年年会上的发言。

④ 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

意义上,‘新启蒙知识分子’与正统派的对抗不能简单地解释为民间知识分子与国家的对抗,恰恰相反,从总的方面看,他们的思想努力与国家目标大体一致……不管‘新启蒙思想者’自觉与否,‘新启蒙’思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性”^①。

针对启蒙,汪晖批评说:“……这个运动的保守的方面成为体制内的改革派、技术官僚或者作为现代的意识形态的新保守主义的理论家;这个运动的激进方面逐步地形成了政治上的反动派,其主要的特点是按照自由主义的价值来解释人权,促使中国在进行经济改革的同时在政治领域实行西方式的民主化改革……一般来说,80年代中国的启蒙知识分子普遍地信仰西方的现代道路,而其预设就是建立在抽象的个人或主体性概念和普遍主义的立场之上的。”^②

启蒙死了,汪晖结论说:“曾经是中国最具活力的思想资源的启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态,也逐渐丧失批判和诊断当代中国的社会问题的能力……中国的启蒙主义面对的已经是一个资本主义化的社会;市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的经济改革已经把中国带进全球资本主义的生产关系之中,……资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子作为价值创造者的角色正面对深刻的挑战……正由于此,启蒙主义的抽象的主体概念和人的自由解放的命题,在批判传统社会主义时曾经显示出巨大的历史能动性,但是面对资本主义市场和现代过程本身的社会危机,却显得如此苍白无力。”^③

那么希望何在?汪晖指出:“在当代中国的情境中,思想界和知识界对上述问题的回应是极为无力的。一些留学欧美的年轻中国大陆学者与他们在中国的合作者们,试图借助于分析的马克思主义等西方理论提出问题。尽管他们对现代中国历史的把握让许多学

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 同上。

③ 同上。

者感到不满,但我仍然认为,他们的问题意识具有现实尖锐性。在思想方式上,这些年轻学者也一定程度地超越了那种在中国/西方的二元论述中讨论中国问题的启蒙主义的思想方式。他们考虑的问题与冷战的结束有密切的关系,其主要出发点是:冷战时代的旧的概念范畴已经不能满足中国和世界的需要,时代呼唤制度创新和理论创新^①。这里汪晖赞赏并且大段引述了以崔之元为代表的所谓“第二次思想解放”的立场^②。不仅如此,汪晖还进一步阐发了崔之元等的立场:“……分析的马克思主义引入中国,目的在于对马克思的学说严格解说,以在当代条件下推动人类全面解放、个人全面发展的理想的实现。其中最核心的思想是,社会主义的理想历来是以广大人民的‘经济民主’来取代少数经济、政治精英对社会资源的操纵。实际上,这一理论的提出直接针对的是俄国已经实行,中国很多地方正在实行的国有资产的股份化或私有化的运动。因此,他们(指崔之元们)的观点恰好是:政治民主是保证公有资产不被少数人‘自发私有化’的必要条件。如果说‘资本主义民主’是‘资本主义’和‘民主’的妥协,而社会主义民主则是经济、政治民主的同义词……那些将全球化看作是当代世界的最新发展的学者,似乎忘记了全球化过程是一个伴随着资本主义发展而发展的世界历史的漫长过程,它已经经历了不同的历史阶段或时期……就中国的情况而言,由于日益深入地加入到生产和贸易的全球化过程之中,国家资本与民族国家内部的资本控制者(对包括中国在内的第三世界国家来说,资本控制者也是政治权力的控制者)相互渗透又相互冲突,一方面使得国内经济关系更加复杂,另一方面也不可避免地导致了腐败,这种腐败渗透到政治生活、经济生活和道德生活的各个方面,已

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 参见《二十一世纪》1994,1995和1996年相继发表的崔之元、王绍光等人与季卫东、汪丁丁等人的文章;以及汪丁丁,“怀着乡愁,寻找家园”《读书》1995年4月;《传统与乌托邦》,《读书》1995年3月;“主义与科学”,《读书》1994年12月,均已收入《永远的徘徊》,四川文艺出版社1996年5月版;又见汪丁丁,“不可说的,必须沉默”,《读书》1996年4月,收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年12月版。

经产生了深刻的社会不公”^①。

或许没有看到希望,汪晖又写道:“……在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,是超越国界的巨大的资本主义市场,……在这个世纪即将告终的时候,已经有人宣告:‘历史终结了’”^②。

然而历史远未终结,在启蒙思潮的废墟上,立起了汪晖批判理论的大旗。这便是汪晖最近发表的论文“‘科学主义’与社会理论的几个问题”^③。由于这篇文章以及上述的文章构成了汪晖在当代中国社会境况下对特别是以古典自由主义为首的改革理论的全而反思,并且由于这些论文提出了关涉到古典自由主义根本困境的当代问题,我将在下面的正文里,比较系统地探讨古典自由主义立场在当代中国得以成立的几个根据。

二 方法论与知识论引论

最近二十几年,经济学思想在两个方面获得长足进展:(1)经由“人力资本”的研究,知识问题受到了广泛注意。并且,由于知识在使用上的“非排他性”,主流经济学从90年代开始了所谓“收益递增”经济学革命^④。如果说,自从本世纪初经济学理性主义运动开始以来,我们已经可以把所有的经济学问题以效率问题的方式表示,那么今天,我们可以把所有的效率问题转化为知识过程来讨论;(2)50年代由西蒙提出的“有限理性”概念,经由信息经济学的发展,今天成为主流经济学最前沿的课题之一,尤其是新芝加哥学派关于经济增长与技术进步的研究,以及MIT学派和斯坦福大学的阿罗90

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。

② 同上

③ 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》1997年10月。“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。

④ 参见汪丁丁“制度创新的一般理论”,《经济研究》1992年,已收入文集《经济发展与制度创新》。上海人民出版社1994年版。

年代后期对芝加哥学派新增长理论处理知识过程的机械论思路的批判,使得“知识过程”正日益成为当代经济学关注的中心。我在这一节的讨论首先是为了将“效率”原则表述为知识过程,从而在这一高度抽象的层次与其他学科找到“知识论”对话的界面。其次,我的表述可以直接引出哈耶克关于“知识的分立”的问题^①。从“效率”原则看,只有在哈耶克“知识”问题的基础上,所谓“社会理论”才是有意义的。因为社会理论的基本问题是“社会为什么可能(How is a society possible)”?而社会之所以可能,首先是因为存在着人与人之间实行合作的物质上的好处。尽管如此,我下面的论述仍然具有一般理论意义,而不仅仅是经济理论的抽象化。

将专业话语的控制与社会权力的分配放在一起考虑从而引出知识的社会批判,是我们从福柯和利奥塔那里学到的重要课程。从这一角度审视社会科学论域内的对话,我们知道应当限制主流话语对“缺席”的声音的压抑,应当强调交往伦理以平等的心态倾听那些“微小叙事”。

我愿意将这一态度上升到“逻各斯”叙述的层次上来。逻各斯(真理、理性、叙事、对话)正是通过“对话”来揭示自身的,并且在这个意义上,思与说原本是一回事^②。我们从海德格尔关于思与说关系的分析学到的,远比巴门尼德这句话本身深刻。事实上,要想免除黑格尔所说的“这一个与意谓”之间的冲突^③,对话者必须将

① 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

② 海德格尔《同一与差异》,《什么是思?》,又参见汪丁丁,“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1995年秋季卷。已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

③ 贺麟、王久兴译,黑格尔《精神现象学》。黑格尔指出,当我们说“这一个”时,我们其实意味着我们具体感受到的特定的“这一个”,而不是被这一个所从属的概念所分类的那个。例如当我说:“这是一棵树”时,我是指我正在注视的具体而生动的此一棵树,而不是任何与这树同属一类的树。但由于我不得不用语词表达我的感受,由于语词具有一般对特殊的压制性,我不得不为了“说”而放弃我此时此地对这棵树的丰富感受。人类经验与知识当中,如博兰霓和哈耶克曾经原创性地指出的,存在大量不可表达的感受,这些感受只能以博兰霓所谓“支授意识”的方式被存储在实践中主体的感觉器官里,形成哈耶克所谓的:“感觉的秩序”。参见M. Polanyi,《Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy》,University of Chicago Press, 1958; F. Hayek,《The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology》,Routledge & Kegan Paul, 1952.

所说的第一个语词以对话的方式展开来叙说,从而把对话变成具有无限层次的和在任一层次上无限展开的对话过程。如同一群盲人摸着大象的不同部位所说出来的话语,它们的整体构成真理,所以黑格尔说“真理是整体”。但这个对话的无限展开过程也正是对话者自身无限的实践过程,因为任何一次交流都加深了对话者对世界的理解从而必须重新审视面前世界,而这将导致进一步的交流。所以黑格尔又说,真理与过程相重合,这是逻辑与历史的同一性。

概念或观念,经由上述那种对话的无限延展过程获得完整的定义。这支持了笛卡儿所说的人类知识各个部分之间的互补性^①。请注意我曾经表述过的思想:当知识沿着某一方向的互补性超过某个限度时,便会表现出经济学上的“收益递增”现象——知识进步的速度随着知识总量的增加而加快。当我们观察人类知识的各个领域时,总会看到这类呈现出收益递增过程的知识分支,它们被叫做“主流”。那是因为人们总为利益所驱动,愿意较多地从事主流方向上的知识生产工作,从而获得更高的生产率。于是“效率”原则总是倾向于压制那些非主流的知识系统。不过知识作为整体还具有我所说的“沿空间的互补性”——不同的知识传统之间会表现出互补性。当我们考察人类知识整体时,往往看到当某一知识系统获得长足进展之后,会与另外的知识系统形成强烈的“空间互补性”,从而呈现出知识系统之间的“收益递增”效应。这诱使人们转去从事不同知识系统之间的整合工作。所以,知识整体结构沿时间与空间的互补性造成了人类知识进步的极端复杂性和曲折性^②。

由于知识沿时间的互补性,当我在任何特定方向上已经积累

① 参见管震湖译,笛卡儿《探求真理的指导原则》北京,商务印书馆1991年版。

② 汪丁丁“知识沿时间与空间的互补性以及相关的经济学”,1995年12月香港大学经济与金融学院工作论文,1996年9月在北京大学的演讲,并且发表于《经济研究》1997年6月;该文前半部分收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

了一定知识时,从效率原则出发,我应当继续在那一方向上探求知识,这导致分工的原则。并且,当我把特定方向上的积累的知识表述为话语时,例如表述为奎因论证过的“可观测语句”^①时,不可避免地要被效率原则所驱动,我总要不断细化出现在这些语句里的概念。这构成叔本华说过的“分殊”^②。从现代叙事的角度看,这是什么样的过程呢?在我看来,这正是为了加快积累知识而不断地压抑来自其他方向的对认知主体的叙说,从而主体不断地“为了知道得更多,而知道更少的事情(knowing more and more about less and less)”。这当然就是专业化的过程。

因此“异化”不是别的,而是因分工和专业化所导致的异化,是对缺席的声音的有意回避。也是在这一意义上,对任何“本土知识”的强调都意味着有意回避来自其他方面的局部知识,因此也是一种因专注于本土知识而产生的异化。

由于知识的整体性是一无限展开的过程,没有人能够理解作为整体的知识。人们只是靠组成社会,靠某种社会秩序来维持交往,才得以利用作为整体的知识^③。就此而言,哈贝玛斯的“交往理性(communicative rationality)”是一定要依靠社会秩序来维持和开展“对话”,从而是以作为整体的知识为基础的。

由于没有人能够理解作为整体的知识,对话者为使他人能够理解自己的话语,必须在每一个语词的多种涵义中选择特定的一种,从而构造出有意义的语句。德里达式地写明了删除语句(to delete in order to be different),由于具有了多重涵义而变得意义模糊。交往理性不可能建立在语句意义随意性的基础上,交往理性要求对话者尊重他人“理解的权利”,从而要求一种服从形式逻辑的内在一致的语言。

① 参见 W. V. Quine, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, 1992.

② 参见叔本华《充足理由律的四重根》,商务印书馆。

③ 参见 F. A. Hayek, "The use of knowledge in society", *American Economic Review* 1945 (September).

任何形式逻辑的语言都是以有限数目的特征对“世界”分类的结果——理性为自然立法。而任何分类都必定放弃了类概念所对应的无穷丰富的具体事实,导致简约主义的世界描述,理性非如此而不能理解世界^①。在特定知识系统内的专家有权力决定使用他或她认为合适的“特征”来对世界分类,从而获得了话语霸权。

对传统反叛就是对传统的分类反叛。而反叛传统分类的最彻底方式,就是将“分类”演变的“谱系”发掘出来,将历史上的决裂显示给对话者,从而颠覆话语权威的霸权。福柯在《知识考古学》和《物的秩序》里,其实正是这样教导我们的。但是,不服从任何权威的分类,我们便无法利用作为整体的知识。现代性的驱动力量之一,如吉登斯所论,正是“符号筹码与专家系统”^②。如果我们决心不利用人类知识的整体,而仅仅依靠我们个人的经验传统,那么我们每个人无疑将回到原始时代或者“前原始生活”方式中。

效率的原则与平等的原则便是如此地冲突着,不仅在物质生产的层面,而且在知识话语和认识论的层面。

知识的展开之为一个整体不能被任何个人所掌握,这一点足以说明我们放弃纯粹历史学派的方法论,即不要任何理论抽象的纯粹历史描述。因为纯粹的历史过程是不可理解的。“有效的历史(effective history)”只能是被理解了的历史。而任何个人在任何特定角度上所理解的历史,只能是整体知识叙说中的沧海一粟。因此哈耶克的问题是真问题:究竟社会靠了什么样的机制使得这些分立在无数个人那里的知识碎片被组织为某种整体性的知识从而焕发出无穷的生产力呢?

① 汪丁丁“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1996年秋季卷,已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

② 参见赵旭东、方文译,吉登斯《现代性与自我认同》。北京,三联书店1998年版。

三 社会理论的两条进路

“社会为何可能？”这是一切社会理论首先和最终需要回答的问题。但是对于这一社会理论的基本问题的回答，却总是有两条基本的思路的：一条是自然演进的思路；一条是理性建构的思路。这两条思路往往构成我们生存困境的“正题(thesis)”与“反题(anti-thesis)”，要求着我们不断去超越，寻找那个“合题(synthesis)”。这样一个对话的逻各斯的历史正是否定与否定之否定的逻辑展开过程。

在自然演进的思路看来，社会是个“过程”。人类在这一过程的早期曾经像野兽那样疲于奔命过，曾经像野蛮人那样自相残杀过，人类的心智并没有今天这样的高尚、悠闲和舒展。但是恰恰是“竞争”，这个在人类发展的早期迫使人类自相残杀的对稀缺资源的竞争，在康德的赞美中变成了推动社会进步的惟一可靠的动力，并且最终将人类社会带人今天的文明境地^①。康德晚年关于竞争造就文明的论述，或许是欧陆思想传统中少见的几处接近了英美思想传统的论述之一。换句话说，物竞天择，不仅在达尔文那里，而且在康德那里，是被当成演进的即便不是惟一的也是最重要的动力来讨论的，只不过，在德国哲学里面，更常用的语词是“恶”，而不是“竞争”。

在理性建构的思路看来，社会是个“契约”。理性的个人为争取生命及其他自由权利而与其他理性个人缔结社会契约。契约论的核心便是“权利”，是被理解为他人义务的“我”的权利或我的“没有无义务的权利”的权利。因此理性建构思路的关键在于确立“社会正义”原则，在原则下，人们可以谈论“个体的同等程度的自

^① 参见中译本康德《历史理性批判文集》。

由”。仅在这一论域内,“平等”这一概念获得了意义^①。

与自然演进的思路完全不同,理性建构思路必须处理“社会契约如何落实”的问题。当然,对应地,与理性建构思路面对的问题完全不同,自然演进思路必须处理的,是“传统如何创新”的问题。我将在下面的论述中简要勾勒这两种思路面临的这两类不同问题以及现有的解答。然后作为这一节的结尾,给出我对吉登斯的以“实践”为核心的建构演进理论的初步评论。

演进思路的社会理论不必考虑社会建构问题,因为每一个理性个人进入社会前,已经存在着一个作为本体的语言文化传统,以及与此传统相适应的社会秩序。“一切存在的都是合理的,而合理的东西在其展开过程中表现为必然性。”理性的任务于是颇为“目的论”地成为仅仅对存在着的秩序加以阐释。并且,由于演进思路的社会理论主要来自英美思想传统,就不可避免地总带有休谟怀疑论的经验主义色彩。“理性是激情的奴隶”,激情不是可靠稳定的东西,它必须受到秩序或规则的约束。

但是从现存秩序中如何发生了创新与传统的转化呢?这是演进思路的社会理论必须回答的问题。怀疑论的经验主义对这一问题给出的最令人信服的解答,仍然还是波普和哈耶克的解答:竞争激发出个体的创新能力,而个体创新只在传统的边缘处有获得成功的最大可能。这导致三个重要结论:(1)一个富于生命力的社会必须为个体创新的能力提供激励机制和保护个体从创新获得利润的权利;(2)传统演进的过程是渐进的;(3)任何试图彻底推翻传统的创新都只能带来灾难^②。

理性建构思路的社会理论不必考虑传统创新问题,因为一切“传统”,一切在“我”之前存在着的東西,都必须在“理性法庭”上接

① 汪丁丁“个人自由,群体正义,社会契约”,1998年12月在中国政法大学和北京对外经贸大学的演讲。

② 参见汪丁丁“制度创新的一般理论”,《经济研究》1992年,已收入文集《经济发展与制度创新》。上海人民出版社1994年版。

受审判。如果这审判的结果是不必改变既有的传统,理性就宣称现存秩序的合理性。总之,理性既然已经对现存秩序进行过反思,那么它所达到的任何结论就都具有创新意义。

但是建构理性所必须面对的问题是:社会契约如何落实?这包含着两个问题:(1)一群理性的个体所同意的社会契约条款,在理性个体看来是否仍然呈现为“理性”的?(2)社会契约在何种程度上被它的落实所扭曲?

对上面第一个问题的回答,至少就目前理论所达到的程度而言,是否定性的。这一否定性回答最早由阿罗给出,即公共选择的理性之“不可能性”定理^①。尽管这一定理在其后的年代里被许多人加以弱化,但最近的研究结果仍然保持着阿罗命题的基本前提和核心结论:如果一群个体的理性选择通过社会博弈所达到的社会选择方案居然表现为理性的(逻辑自恰的),那么必定存在着一个特定个体,他是这群个体的“独裁者”^②。

对上面第二个问题的回答其实构成了政治学论域里的权力学说。如果“权力”在社会成员之间高度不平等地分布着,如果由于这种权力的不平等,任何从普遍的善出发的社会契约的缔结过程都不可避免地堕落为私恶,那么我们有什么理由相信这种契约的正义性呢?理性建构于是必须建构“权力均衡”的社会机制,尽量降低由权力不平等导致的社会契约的非义性。而在落实这些建构方案时,又引出进一步的问题,那就是任何契约都必须考虑的“执行成本”问题。最可能出现的经济学问题是,由于执行成本过高,理想的契约必须被替换或被扭曲,最后落实为不理想甚至丑恶的契约关系。关于这一类问题的讨论,构成了布坎南的“宪法经济

^① K. Arrow,《Social Choice and Individual Values》, John Wiley & Sons, 1951.

^② G. Chichilnisky, 1982, "The topological equivalence of the Pareto condition and the existence of a dictator." *Journal of Mathematical Economics*, Vol. 9Pp. 223 ~ 233.

学”论说^①。

在演进思路与建构思路的对峙中,吉登斯的以“实践”为轴心的社会结构化理论可以看作是一种综合,或寻找能够超越“正题”与“反题”的那个“合题”的思想努力^②。在吉登斯的体系里,“权力”不是单方向的作用力,而是既从权力所有者向权力作用者、又从权力依附者向主权拥有者作用的双向作用力。于是“社会结构”在吉登斯那里是一个博弈过程,以“结构化”这样一个动名词来描述。在这个博弈过程中,被实践着的“均衡行为”系列,因表现出“最根深蒂固的结构特征”和具有最深远的时空广延性,从而被吉登斯定义为“制度”。在这样一种视角下,社会制度一方面是理性建构着的博弈均衡系列,另一方面也是自然演进着的均衡历史^③。但是我无法同意吉登斯对“个人—社会”两分法的超越。因为在我看来,“个人”是惟一可以被个人理解的“社会构成”的出发点。我们只能简约“社会”为分立的个人,除非我们不要理解社会的“构成”,我们对世界的理解——这一理解只能以“概念”对世界的分类为出发点,进一步要求概念变动的“连续性”,否则我们每一个“主体”就无从让其他主体理解从而找到某种“主体间性”。

尼采对权力意志的强调,以及后来福柯和德里达的权力学说,黑格尔“主—奴”转化的思想,马克思主义对资本主义制度的批判,这三个方面的思想构成了当代批判理论的基石。但是这三方面的思想资源有着不尽相同的品格。黑格尔在《精神现象学》中表达的

① 他在这方面的三个主要著作是(1)J. Buchanan and G. Tullock,《The Calculus of Consent》, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962; (2) J. Buchanan, 《The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan》, University of Chicago Press, 1975; (3) J. Buchanan, 《Liberty, Market and the State》, University of Chicago Press, 1988.

② 吉登斯在这方面的主要著作是:(1)Giddens,《Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis》McMillan 1979; (2) A. Giddens,《The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration》University of California Press, 1984, 或见李康、李猛,中译本,吉登斯:《社会的构成》。北京,三联书店 1998 年版。

③ 关于我自己在这方面的研究工作,参见汪丁丁“游戏意义,知识结构”,“从交易费用到博弈均衡”,“产权博弈”。这些文章和学术论文均已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社 1996 年版。

“主人—奴隶”的转化思想对后来者例如哈贝玛斯有深刻影响,从而后者在批判学派中更多地被认为是一位建构主义者,而不仅仅是批判理论家。例如他提出的“交往理性”与这一理性成立的必要条件之一的“理想对话环境”本质上是一种乌托邦式的社会建构。另一方面,尼采和马克思对现存制度的批判,仅仅停留在拆解阶段上,没有提供更多的建设性资源。因此深受这两个思想流派影响的当代批判理论家们,便常常遗忘了知识分子“道德承当”中非常重要的一面——向社会提供具有建议意义的符号体系^①。

作为这一小节的结束,我希望指出一个在经济学家看来不言自明的论点,它不回答“社会为何可能”这个问题,但它回答“我们为什么要组成社会”这个问题。假如把吉登斯的“反事实思维”方法推至极端,我们不妨询问这样一个问题:假如没有社会,人们的生活会如何?对这个问题的解答,除了诸如“感到极度的孤独”这类话语之外,毕竟,经济学话语是更加具有说服力的:假如没有社会,人们将无法利用作为整体的人类知识,从而没有人可以生活得比活得最久的个人凭其所积累的最多的知识所能够产生的幸福生活更幸福。换句话说,“幸福”成了有限的东西。但是当“幸福”成为有限的事情时,上帝或任何彼岸的召唤也便消失了。这样看来,如果没有社会,那么一个人与一只蚂蚁,或者与任何一只野兽之间,便干脆没有什么差别了。

总结起来说,人们之所以要组成社会,根本理由在于只有通过“社会”,人类知识才可能作为整体被利用起来,个人才可能寻求超越此世的体验,生命才获得了不同于“有限”的意义。就这一点而言,批判理论面然有助于建立“同情的理解”,却因不能回答建构社会的问题而必须时时受到我们的质疑。在具有建设意义的思路中,自然演进的思路与理性建构的思路构成一对通过我们具体存

^① 可以用来支持我的这一看法的一个典型的说明或者案例,参见鲍德里亚“知识分子、认同与政治权力”,《万象译事》(卷一)。辽宁教育出版社 1998 年版。

在于其中的生存境况永远逼迫着我们的“正题”与“反题”,逼迫着我们的心灵去寻求超越。这一寻求超越的过程,就是心灵从必然向自由升华的过程。

四 谁之自由? 何种真理?

在说过了这许多之后,我才可以开始讨论汪晖 1997 年 1 月初稿并 1998 年 9 月修改过的这篇论文,“‘科学主义’与社会理论的几个问题”(《天涯》发表时对该文注释做了题节)。

首先,汪晖对于“科学主义”问题的反思早见于他 1992 年至 1993 年发表于《学人》第二三辑的文章,“科学的观念与中国的现代认同”,该文的叙述表明,汪晖是在“启蒙”与“现代性”问题的论域内审查“科学主义”命题的,而他关于“现代性”问题的最重要的论述,在我的理解里,应当是他 1994 年发表在《学人》第六辑的“韦伯与中国的现代性问题”。那篇文章提出了他后来的研究工作的纲领:“……我将研究的是‘公’、‘群’、‘社会’、‘国家’、‘民族’、‘个人’、‘科学’、‘进步’和‘社会主义’及其‘革命’信念等构成中国现代世界观的核心观念是如何形成、建构和传播的,在特定的历史语境中,这些观念指涉的对象和社会文化功能及其价值取向如何,等等。这是一种把历史语言学和社会文化史取向综合为一种分析方法的尝试。在这样的方法论视野中,‘公’、‘私’、‘个人’、‘科学’和‘社会主义’等不是自明的概念,也不是简单的外来语的翻译,在这些观念与其所指涉的生活世界之间,存在着复杂的互动关系:一方面,通过这些观念对相关领域的命名,无序的生活世界在语言中获得了意义和秩序,并显示出价值的取向;另一方面,观念与生活世界的关系又不仅仅是命名关系,当‘公’、‘个人’、‘科学’和‘社会’及其相关概念被建构出来并植入历史语境中,这些观念本身也成为生活世界的一部分和社会文化再生产过程的最富活力的因素。正是后一方而使我确信,语言与其所指的历史约定仍然是重要的,

而且这种约定及其变化过程本身正是需要研究的对象。对这个过程的分析才是真正描述性的,而不是对作为‘外部’的第三世界的一部分的说明:这种说明的真正含义存在于第三世界话语之外,即它是对‘我们自己的’西方文明的自我批评,是对西方的现代性及其理性主义的自我诊断……在中国与作为‘外部’的西方或其他地区的相关性方面,世界体系分析和第三世界理论对跨国资本主义的经济和关系的讨论仍然具有重要的意义。^①

于是汪晖可以问:“从欧洲文明之外的视野来提问,哈贝马斯没有提及的问题恰好构成了一个既新又旧的问题,这就是:在检讨‘现代性’本身的得失之前,先要问:这是‘谁’的现代性方案?马克思曾从欧洲文明的阶级关系分析这个‘方案’与资产阶级的历史联系,但马克思本人历史观的基本方面也在启蒙的传统和犹太暨基督教的时间观念之内,它本身就是一种批判‘现代性’的现代性的理论体系。^②”这样,中国知识分子的反思便成为人类“现代性”问题的重要部分。对此我深表同意^③。

但是,在我看来,汪晖勾勒的这样一种研究途径过分复杂,以致十分接近于我在上面“方法论与知识论引论”结尾处所说的“纯粹历史学派”的研究方法。由于“描述”本身的过分复杂(这是一种宝贵的反“简约主义”的努力),借助福柯这面镜子,不难看出,描述者最终不得不采取一定的立场,从而不得不建构一个“在场”。而历史或思想史描述者的立场本身又需要以与上述同样的方法加以分析,……这是一个无穷递归的思想过程,它可以导致反思着的“自我”无穷地向内发展,以致最终无法建立任何“主体间性”。为了超越出去,在我看来,惟一的途径就是“对话”以及在对话中坚持叙事的形式逻辑一致性。在这一意义上,我甚至要呼吁“停止反

① 汪晖“韦伯与中国的现代性问题”,《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

② 同上。

③ 汪丁丁“连续性假设的社会科学涵义”,《中国社会科学(季刊)》1996年秋季卷,已收入《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

思”。真正深刻的反思固然依赖于每一个对话者自身的思考,但达到清晰而深刻的反思,却必须依赖于所有对话者投入到特定立场中所产生的思考。

汪晖对“科学主义”的反思,立基于他对西方启蒙理性观念以及当代批判理论家对“理性”观念的反思的省察:“从历史角度看,‘理性’一词早已失去了它的单义性,不过就启蒙的传统来说,18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰,即在一切实思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中理性都是同样的。宗教、道德、理论和各种现实是可变的,但这种可变性中却隐含着坚实的同一性,这就是理性的真正本质……就批判理论来说,理性与主体的自由互为先决条件,即理性以主体的自由为前提,自由也以理性为条件,主体依靠理性能力获得自由(对知识的认识),而自由又依赖主体的解释。^①”他引述哈贝马斯对韦伯“三个自由领域”的解释:“……现代文化的特征是把宗教与形而上学的基本问题分为三个自由的领域,即科学,道德和艺术……自18世纪以来,旧有世界观所遗留下来的问题被整理为有效性的特定形式:分别是真理、正义、真实和美。这些有效性可以被视为知识问题、正义问题、道德问题和审美问题来理解。因此科学的论述、道德理论、法理学、以及艺术的批评和创造都随之而正规化起来……于是产生了认识——工具的,道德——实践的,和审美——表现的合理性等三个结构。^②”他进一步阐发这一思路:“自胡塞尔以来,哲学和社会理论的根本特征之一,就是反思这种建立在实证主义基础上的事实/价值分裂,进而试图克服经验/规范的断裂,弥合由此派生的理论与实践的分离。这一努力集中于哲学的层面,表现为不同的形式和方向,但核心问题是清楚的,即重新构思理论真理的概念,建立真理与自由之间的内在的关系”^③。

① 汪晖“韦伯与中国的现代性问题”,《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

② 同上。

③ 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。

基于上述理解,针对中国的自由主义者主要借助于英美自由主义思想资源对“社会主义的谬误”及其认识论根源——“科学主义”的批判,汪晖指出:“中国知识界没有来得及深入地研究这一问题在西方思想中的渊源脉络及其历史含义,也没有考虑中国近代思想及其文化渊源的现代意义,便根据中国思想与经验主义传统的差异展开对中国现代思想的历史批判”^①。

从认识论的反思进入社会理论反思,针对1978年以来汉语学界的“启蒙理性”叙事以及持“古典自由主义”立场的学者对哈耶克思想的阐发,汪晖进一步指出:“……当人们把市民社会、自由市场以及个人权利的范畴作为与‘国家’及其极权主义对立的范畴运用时,没有追问‘社会’、‘市场’和‘个人’是否像‘国家’一样也是一种‘科学规划’的结果,……这些理论家通过批判近代中国思想中的‘科学主义’,重申传统自由主义的国家/社会、计划/市场二元论(即认为国家是规划的结果,而社会和个人是自然的存在),却没有了解,即使在他们最喜欢援引的哈耶克那里,自由也‘不是一种自然的状态,而是一种文明的造物’……如果‘自生自发秩序’可以等同于某种特定的社会形态,那么,‘自生自发’的含义就极为可疑。这一理论上的暧昧导致了明显庸俗化的意识形态后果,这就是:把现实或历史中的‘市场’、‘社会’范畴看作是与‘国家’范畴截然对立的、自由的和自发的范围,……然而,我的看法与此完全相反:现代市场秩序和社会秩序不是自然演化的结果,而是有意识地创制;现代市场社会也不能被自明地看作是一种‘自生自发的秩序’,相反,它是对‘自生自发秩序’(包括旧有的市场关系和社会关系)的规约、控制和垄断,从而‘市场’和‘社会’本身同样隐伏着专制的根源。”^②同样,对科学主义的批判在汪晖看来也还没有超越“科学/非科学”的两分法,没有真正意识到科学起源自身已经包含了“技

① 同前页注③

② 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年12月。

术”以及对世界(包括社会)实施控制的“意向性”。像尼采和福柯那样询问:“……这种‘真理的意愿’的历史是什么,它的后果如何?它与权力的关系如何交织在一起?……因此,需要检讨的不仅仅是对科学的‘误读’,而是科学作为一种社会关系的特性”^①。

对哈耶克“自生自发秩序”的反思,特别是对这一观念的西方来源的反思,汪晖批评哈耶克的方法论个人主义说:“这种方法论的个人主义与社会科学的‘主观主义’紧密相关…哈耶克对科学主义的批判正是建立在社会科学证据的‘主观的’特征之上的。”^②他在此处批评的,是影响了哈耶克思想的奥地利学派的康德主义渊源。但是我在这篇论文里没有见到汪晖对哈耶克的“个人主义”立场的批评。在他的另一篇也是更加冗长的论文中也没有找到,那就是“个人观念的起源与中国的现代认同”。

借用泰勒的语言,汪晖写道:“……为什么我们用‘我是谁’这一问题来思考基本的取向?对‘我是谁’的回答总是伴随我与他人的关系的界定。”^③因此追问“我是谁”,成为伦理意义上的追问。这让我想到列维那对海德格尔问题的回应:“真正的问题不是‘为什么不是什么也不是?’而是此在根据什么确立自己的存在。”^④由于列维那相信此在的根据只能是“他在”,他最终将存在论问题转化为伦理学问题。

在分析鲁迅的“个人”观念时,汪晖这样来表述个人主义精神:“自由的个人,摆脱了一切人为的桎梏的个人,在鲁迅的文化哲学中被大胆地提到了非凡的高度。对它来说,既没有尘世的权威,也没有天堂的权威;它以自己的自由意志剥夺他们两者仅仅由于对

① 同前页注②。

② 同上。

③ 汪晖“个人观念的起源与中国的现代认同”,分三篇分别刊载于《中国社会科学(季刊)》1994年,《中国社会科学》1989年,和《学术月刊》1989年,已收入《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

④ Emmanuel Levinas, “ethics as first philosophy,” *The Levinas Reader*, ed, Sean Hand, Oxford: Blackwell, 1989.

人类精神的奴役才占有的皇位。由这真正存在的孤独个体出发,一切道德、法律、宗教、国家、观念体系、现行秩序、习惯、义务、众意,……都被作为‘我’、‘己’、‘自性’、‘主观’的对立物而遭到否定……^①。汪晖指出包含在这一作为“自由意志”的个人观念当中的四重意义,其中与我的讨论有关的是:“第一,……人的自由首先在于选择和拒绝的自由,这种选择和拒绝乃是‘自性’的展现……第三,‘此我’、‘自性’真正关注的是精神个体,主观思想者,而不是物质环境中生活的感性的具体的人……这种‘视主观之心灵界,当较客观之物质界为尤尊’的思想实际上已超越伦理层次,而具有本体论意义……由此,第四,我们达到了对自由个体的超越性的理解……就是信仰”^②。

尽管汪晖没有具体说明他对哈耶克的方法论个人主义的反思,但从上面的引述来看,他显然注意到了当哈耶克坚持主要来自英美主义传统的方法论个人主义时,接近了他所批判的科学主义的简约论的模式——将社会化约到个人。为要超越哈耶克思想体系的内在困境,我试图把哈耶克的方法论个人主义经由存在哲学转化为康德的超验的本体论个人主义。^③关于后者,汪晖在讨论鲁迅的个人主义精神时已经阐释得十分详尽。不过我的意思是,当我们进入超验的个人主义时,如果不考虑经由西方科学精神整理过的原子论“个人—社会”观念与中国传统的复杂得多的“群己”观念之间的区别,仅仅在承认“心”具有超越此世经验的能力这一点上,中国与西方的差别是否真的大到无法沟通的程度呢?不是已经有不少学者在这方而作过重要努力了吗(例如牟宗三和张祥龙的著作)?

① 汪晖“个人观念的起源与中国的现代认同”,分三篇分别刊载于《中国社会科学(季刊)》1994年,《中国社会科学》1989年,和《学术月刊》1989年,已收入《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年。

② 同上。

③ 汪丁丁“个人自由,群体正义,社会契约”,1998年12月在中国政法大学和北京对外经贸大学的演讲。

具有自由意志的个人,为实现自由,首先必须面对的,就是选择放弃哪些自由和落实哪些自由。这里的关键是“落实”,将选择的自由通过何种制度落实下来。不论“权利”这个概念在西方历史上是怎样发生的,它毕竟可以被我们用来表达中国社会这个特定语境下具有与西方人大致相同的物理属性的“个人”所要求的那些自由:生命的权利、运用思想能力的权利、维持生命与思想所必须的“私有”财产权利。当然,在落实这些权利的时候,“私有”应当在特定社会的历史中去理解,归根结底,“个人”、“自由”这样的概念都必须从特定社会的历史中才可以被理解从而具有意义。但是所有这些历史语言学上的考察都不能成为我们放弃建构由这些观念所反映着的“社会关系”的理由。因为,至少如我在第二节和第三节里所论,如果我们不把“自由”落实为这样一种社会关系,就无法积累和使用作为整体的人类知识,就无法获得使物质财富的一切源泉充分涌流的条件,从而也就无法最终落实我们的自由意志所选择了的自由。极端而言,如果因为福柯式的谱系学分析,就怀疑进而放弃了我们在建设方面的任务,那么我们就连人类语言也无法使用了。

当理性个人——必须理解为经过汪晖的深刻怀疑的“我们的”西方的个人理性——思考如何落实自由的时候,至少在哈耶克看来,理性必须意识到自身的局限性,这当然也就是我在第二小节开头提到的几十年来逐渐为主流经济学所接受的“有限理性(bounded rationality)”的看法。“理性”对有限理性的认识,在最近的研究文献里被表述为贝叶斯主义的有限理性模型,在这一认识的基础上,当理性面对高度不确定性时(而这正是现代社会的特征之一),为获得较好的效果,理性行为应当死板地遵从一些预先规定好了的抽象规则,尽管这样做,在一些获利机会明显的场合会显得太“傻”。注意,我在这里谈论的有限理性是“自由意志”承认自己在经验世界里认识能力的有限性,并且认为只有通过某种社会秩序才可能超越这种有限性。

在上述那些有时看上去很“傻”的规则中,最重要的一套规则是被晚年的哈耶克叫做“人类合作的扩展秩序”的规则。在我讨论哈耶克“扩展秩序思想”的一系列文章里(连载于《公共论丛》),我讨论了任一社会秩序能够成为“人类合作的扩展秩序”的两个必要条件:(1)合作秩序必须是由合作者在自愿原则下“自发”形成的,(2)合作秩序必须具有“不断扩展性”。我愿意指出,在汪晖的论述中,我没有看到他对“自愿原则”在哈耶克的“真正个人主义”体系里的核心地位的认识。事实上,这是经济学理论的出发点,尽管这一原则本身在哲学上仍然有待澄清^①。从哈耶克^②所列举的几个看,他显然认为自愿原则是“自生自发”秩序的一个核心条件。这里出现的一个有时候显得很“傻”的规则是:在任何情况下都不强迫一个人去做任何事情,哪怕是对他有好处的事情。当然,我们可以怀疑“强迫”的界定问题。但是在任何特定社会里“强迫”与“自愿”都是大致上(实际上)可以区分的概念,例如使用武器的批判就不能被认为是使用批判的武器。当汪晖认为“市场”也是“有意识的创制”时,我实在不清楚他的意思是说“市场”是市场的参与者们通过一系列交易行为和社会博弈所形成的制度呢?还是说“市场”是被某个群体强加给其他人的?

在我看来^③,只要我们还能够区分“自愿”与“强迫”这两个很不同的状态,我们就可以设想“市场”作为社会博弈的过程。而市场不论在西方还是在中国,都是古已有之的制度。对市场这一制度的政府限制,当然不仅见于中国而且见于西方社会。不过我们必须看到政府限制或私人垄断得以最终扼杀了“市场”发展的那个“度”在哪里。经济学家们长期以来就在收集数据和研究这个

① 关于有限理性自觉遵守预先制定的规则的“理性”基础,参见 R. Heiner, “the origin of predictable behavior”, *American Economic Review*, 1983.

② 关于有限理性的数理模型,参见 A. Rubinstein, *Modeling Bounded Rationality*, MIT Press, 1998.

③ 关于贝叶斯主义科学方法论,参见 M. Gurd, and J. A. Cover, *Philosophy of Science: The Central Issues*, W. W. Norton, 1998.

“度”。这些专业知识被积累在一门叫做“产业组织理论”的课题里面。正是这些专家们,在法庭上帮助判断哪些交易行为构成实际上的“垄断”,从而必须加以抑制。你可以说,而且也是正确地说,这是西方理性的一部分。用韦伯的语言,就是资本主义的“支撑系统”的一部分,它帮助加强了“资本主义的可计算性”,从而帮助将资本主义市场制度扩展到了全球范围。如果我们听任垄断市场的力量集聚起来,我们就永远不会有市场秩序的扩展,于是人类合作的扩展秩序的第二个必要条件就被破坏了。在市场条件下,垄断的定义就是控制产量(或以其他方式控制产量)。当我们说西方跨国公司有可能垄断中国市场时,我们不是指他们当中的一家大公司,面是指若干家大公司以垄断竞争的方式占领中国市场。垄断竞争是可能继续扩展市场制度的,而完全的垄断则不可能扩展。

当一个人或一群人或一个政府垄断了市场时,人类知识作为一个整体的运用就被置于某个单独“意志”之下了。这除了造成个人的“市场权力”以外,还导致另一件事,就是知识进步的速度会降低以致完全中止。这是因为每一个人都有其独立意志,如果这独立的意志受到压迫,就会导致每一个处在特定局部的知识获取者没有动机去获取新的知识。而知识的局部性以及各个知识部分之间的互补性最终使得知识整体的积累过程停顿下来。这情形的另一个方面,就是所谓“真理”蜕变为从垄断者的特定立场所见到的真理。这便破坏了“真理是整体”这一认识论条件,导致哈耶克所说的“社会主义的谬误”。

理解了“市场”作为人类合作的扩展秩序的思想,就不难理解,事实上任何社会博弈过程都可以转化为“市场”过程,只要它们满足上述的两个必要条件。至于我们叫这些过程“市场”或是别的什么,对我所讨论的知识运用的“效率原则”而言是无关紧要的。

事实上,我非常尊重汪晖提出的命题:核心问题是建立真理与自由之间的内在关系。这也正是贯穿了我这篇文章的全部叙述的命题。让我简要地对这一小节的标题所何的问题作一回答:谁之

自由？——我所坚持的，在任何社会条件下，都只能是“个人自由”；何种真理？——我所信仰，在任何社会条件下，都只能是“对特定立场”的个人而言的真理。最后，逻各斯展开自身的过程也是对话的过程，真理作为整体，只能在对话过程中体现出来。

但是仅仅如此并不构成我所要论证的古典自由主义在中国社会的几个基本根据，我还必须把这一真理与自由的关系放置在关于知识生产和知识利用的社会架构里，才成为汪晖所说的“内在关系”。尽管我在这里提出的，仅仅是理论上的框架，但在我看来，这一框架已经足够抽象以致可以运用到中国当下社会境况里来。

五 面对“全球资本主义”： 是活着还是死去？这是个问题

把“民族主义”当作一种“历史使命”来思考，这是汪晖在不少文章里提到过的。这一命题的根据在哪里呢？简单地说，我觉得汪晖相信：后冷战时代形成的“全球资本主义”是我们这个时代的基本特征，或者，是核心特征。基于这一判断，当代中国社会的基本矛盾可以认为就是——与马克思当年的分析相似——劳动与资本的矛盾。而这一“资本主义生产关系的轴心矛盾”在全球范围内必定表现为伴随着资本主义核心地区向发展中国家的资本输出而来的跨国公司大资本与第三世界民族国家的本土劳动者之间的矛盾。甚至，“中国某些领域存在腐败的动力之一，即是和国际资本在中国的活动相关的”^①。

在这一小节里，我希望对汪晖（通过上而引述过的那一系列论文）提出的三个关涉中国社会以及古典自由主义在中国的当前困境的反思性问题作出我个人的回应。我的回应是以问题的方式提出的：（1）是“发展”还是“发展主义”？（2）是“世界公民”视角下的

^① 例如参见 R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1984.

普遍历史观还是“民族主义”？(3)是新的个性的发现还是“为了忘却的奴役”？这三组问题的第一个是经济领域的问题，第二个是政治领域的问题，而第三个则是心灵与道德领域的问题。

100多年以来中国社会的变迁，在经济上可以认为只有一个核心的问题，那就是“发展”问题。不管你愿意不愿意，“落后就要挨打”，这在人类世界似乎永远要作为“普遍法则”而运行。因此中国人(通过某种方式的社会博弈)才体现出了“发展经济”的普遍欲求。这种普遍的欲求当然很容易(经由政治运作)转变为“发展主义。”任何东西被当成“主义”来追求，就意味着被当成一种生活方式或者“意识形态”来鼓吹。

尽管我不能同意“发展主义”，但发展与发展主义之间却有某种内在联系。“发展”的基本逻辑是扩张市场的广度，这样分工与专业化就得到发展，而专业化导致单位产品的生产成本不断下降。这就是亚当·斯密提出的基本原理：国民财富的源泉在于分工与专业化，而分工与专业化的程度受到市场广度的限制。为了扩展市场，人与人之间必须建立某种“信任”关系，这些关系必须能够支撑不断扩张的市场交易。当任意两个(或多个)主体试图建立双方的交换关系时，他们首先加以仔细估计的，是这一交换关系靠了什么力量才可以得到实现。新制度经济学告诉我们，只有三类力量可以借助来实现这一交换关系：(1)参与交易的双方(或多方)的道德自律，也叫做契约的“第一方监督”执行；(2)参与交易的双方(或多方)具有均等的威胁力，即当任何一方不合作时，由此引起的对方的不合作可以造成对等的损失，这也叫做契约的“第二方监督”执行(即互为监督执行)；(3)参与交易的各方需求独立于交易关系的外部力量，也叫做契约的“第三方监督”执行(例如法院或黑帮的监督)。不难看出，所有这三种监督方式的扩展(或许“第二方监督”仅仅局限于经济活动本身)，在实质上都是社会变迁的一部分，它们的扩展会引发例如价值观念和政治法律体系的变动。一直以来，我把与市场关系的扩展相对应的社会关系的总和叫做“市场社

会”。当市场社会随着市场关系的扩张而扩张时,显然,人们的生活方式和意识形态结构都会发生相应的改变。这一改变可能导致“发展主义”。

注意,我只是认为“发展”有可能但不是必定导致“发展主义”。因为知识分子的任务便是批判那些从“微小叙事”上升为社会主流的意识形态,包括“经济发展”意识形态。批判使每个人反思自己的生活方式并且自愿放弃那“不值得过的生活”(我强调“自愿原则”)。

上述“发展”的基本逻辑在大国和在小国的表现形态是非常不同的。大国通常具有比较庞大的潜在国内市场(美国、法国、中国、印度、俄罗斯),所以可能从内部发展出一套扩展秩序(市场社会),支撑市场关系,使其从“潜在”扩展为“现实”。因此大国经济的对外贸易依存度往往只有百分之十几(即国际贸易占国民生产总值的比例)。而小国则通常不具备这样的国内潜在市场,它们只能通过直接进入国际市场来扩展市场的广度从而深化国内的分工与专业化程度。日本和韩国在快速发展时期,其对外贸易的依存度经常保持在50%以上。当然这不仅是东亚各国的发展模式,也是南亚各国的发展模式,更是老牌欧洲早期资本主义国家的经济发展模式(意大利城邦国家,尼德兰,西班牙,英国)。

但是这样一种国土规模造成的发展模式的差异往往会被经济制度的差异所掩盖,后者对经济效率的影响更直接也更强烈。例如,当中国和俄罗斯各自已经实行了几十年传统计划经济体制以后,重新发展市场经济变得如此艰难,以致不得不向资本主义世界开放国内市场,引进西方、日本、和港台的竞争因素,来迫使我们自己的企业加强竞争力。几乎所有的经济学家都明白,中国的“改革开放”的相当大程度上是靠了“开放”来推动“改革”;在另一方面则是由于财政危机和粮食危机面不得不进行改革”^①。参与了中国

^① F. Hayek, *The Fatal Conceit*, University of Chicago Press, 1988.

改革的许多学者都发表过这样的看法:中国的改革是逼出来的而不是自愿实行的。希克斯在《经济史理论》里表述过类似的想法,即中央财政的危机往往成为大帝国崩溃或国家改革的原因。从哈耶克的“人类合作的扩展秩序”的角度看,当社会秩序的扩展违反了第一个必要条件时,政府税收来源将逐渐枯竭,使得扩张难以为继。由于传统体制造成的(经济的和政治的)障碍,“对外开放”在中国经济发展中的作用格外巨大。以中国经济“起飞”阶段的90年代为例,整个经济的对外依存度往往高达30%以上,大大超过了钱纳里—仙昆的“大国模型”平均对外依存度(11%)。

一国经济的对外依存度过高,不论在日本、韩国、还是在中国,都会引发社会强烈的“民族主义”情绪。我们必须清醒地看到:在对外经济交往与国民的“认同危机”之间,不存在必然的因果关系。“认同危机”几乎总是与对外经济交往带来的收入分配的不公正同时发生。列宁早就说过,“民族是阶级的一翼”。因此,“民族主义”是双刃剑,它是对国际交往原则的挑战,更是对政府合法性的挑战;后一种挑战质询政府:你对改善收入分配不公做了些什么?如何做的?而当普遍的腐败成为收入分配不公平的主要原因时,“民族主义”对政府合法性的挑战就更加具有社会动荡的意味。

至少在经济领域和政治领域,我不喜欢“民族主义”,它显得狭隘、小气、懦弱。与之相反地,在东方和西方,都有人提出过“世界公民”的看法。我喜欢康德的提法,“世界公民视角下的普遍历史观”^①。或许你可以批评说那是西方启蒙理性的产物,是为了适应资本主义扩张世界市场所产生的“普遍主义”意识形态。但是,观念一旦发生,就不再是它的创造者的专利。观念有自己的生命过程,它可以融入不同的文化,并不在这一传递过程中承载不同文化赋予它的新的意义。既然“民族主义”和“普遍主义”都来自西方,

^① 关于我自己在这方面的研究工作,参见汪丁丁“游戏意义,知识结构”,“从交易费用到博弈均衡”,“产权博弈”。这些文章和学术论文均已收录《在经济学与哲学之间》,中国社会科学出版社1996年版。

比较而言,即便经过汪晖式的反思,我仍然宁愿选择“普遍主义”立场,而不选择更加令人异化的“民族主义”立场。尽管我决不打算强迫其他人作与我类似的选择。我选择“普遍主义”立场,我批判“民族主义”对人的异化,我批判无节制地蔓延的腐败,我呼吁政府承担起消除腐败和改善收入分配的任务,特别是由此项任务所引发的诸种制度变革任务。

经济发展的基本规律在第三个方面,也即上面的文化领域内,可能导致文化危机。因为市场社会是与市场关系而不是其他关系同时发展起来的,经由竞争导致的谋利动机是这一发展过程的动力学原理。当人性过分向着竞争谋利的方面倾斜时,人性中的“神性”就会消解,人性的高尚的方面就得不到发展,从而“美感的”和“超越的”人生就无从谈起。资本主义(我叫做“人类合作的扩展秩序的西方形态”)已经遇到了这样的“文化矛盾”,东亚的市场社会(我叫做“人类合作的扩展秩序的东亚形态”)也正在经历这样的“文化矛盾”,我担心中国也已经遇到了这一“资本主义的文化矛盾”。

市场机制只在一种情况下才可能恢复某种即将死去的文化,那就是当这种文化重新被消费者需求的时候。在这一意义上,任何文化的“复兴”都将是相当可悲的事情,因为文化原本不是被“消费”的东西。文化是创造过程,正像“教育”原本不是被消费的一样(尽管教育具有可消费的品性)。但是,出于同样的理由,我也很怀疑那些靠了人为的保护才免于消亡的文化是否还具有创造性。

从个人主义立场出发,我降生到这个社会里来,无法选择我的出生,所以只能通过选择我生命的意向来实现我自己(假定我的“自由意志”不是独属于西方的,至少由这个语词所表示的我的生命意向对我而言是真实的)。那么我首先感受到的,将是这个社会既有的道德规范与文化方式对我“天性”的约束(我相信我对这句话对我的含义是作了反思的)。对于这种约束或压力,我有两种方式来求得缓解:(1)通过习惯这些道德规范与文化方式,使它们“内

化”为我的习惯,包括我的“意向性的习惯”; (2) 通过反抗这些道德规范与文化方式, 提出我自己的符号或者重新阐释旧有符号系统的意义, 包括“移风易俗”的努力。这两种方式的前一种构成“教化”的内容; 而后一种则成为“文化创造”的过程。我深信, 我们每一个人的“个性(personality)”正是通过这两种方式获得的。那些天才人物更多地经由后一种方式建立他们的个性; 那些更加循规蹈矩的个性则主要来自前一种方式。

自由主义立场区别于任何其他“主义”之处, 其实不在各种“主义”之间在理论细节上的千差万别, 以及各种自由主义之间的差异。我认为把“自由主义”与所有其他“主义”区别开来的, 只是一点: 承认所有的人当中的每一个人选择的自由。而当代自由主义不同于古典自由主义(对既有秩序的维护)之处, 我认为只在于: 不仅承认每一个人选择的自由, 而且进一步认为对所有的人当中的每一个人而言, 可供选择的方案越多就总是意味着更大程度的自由。

面对“全球资本主义”, 文化的生命力是死去, 还是激活? 这是一个问题。但从经验看, 东亚各国的儒家文化传统在经历了“发展”带来的破坏之后, 正在开始“后发展时代”的复兴。还是那句老话: “衣食足而后知荣辱。”这当然不意味着知识分子应当屈从历史, 放弃对资本主义文化的批判。我们应当始终提醒自己, 对现实的批判代替不了每一个人在现实中的选择。从个人主义立场出发, 我的文化创造是以我对传统的和外来的文化方式中与我的“意向性”发生冲突的那些部分的反抗为开端的。而我所创造的文化, 融入整个社会文化当中, 成为新文化或文化的生命力的一部分。例如, 当我创造性地使用文字, 在我的文章中赋予这些文字新的意义时, 我无疑是参与了创造文化的过程。而我的文章是从我受到压抑和感到痛苦的心灵中涌流出来的。这压力和这痛苦是从何处来的呢? 在个人主义者看来, 那归根结底产生于外部世界的格局与我的自由意志的“意向性”之间的冲突。

因此对我来说,“全球资本主义”命题不是一个全新命题,因为我从鲁迅“铁屋中的呐喊”已经看到了这一命题。真正的命题是:我们每一个人选择什么?是选择一往无前地进入未知的命运呢?还是选择回到自我保护的古老传统中去?

六 结语:启蒙死了,启蒙万岁!

启蒙是一种对待传统的永恒的批判态度。在这一意义上,启蒙精神是长存的。假如西方文化正在融入我们自己的传统,那么启蒙也包括对西方文化的批判。因为,所谓“传统”,就是已经被一系列历史均衡实现为“有效的”行为模式以及对这些模式的“得到承认的”阐释。于是传统的东西就对“非传统”,对“不在场”,对“微小叙事”,对“一切个人在一切可能方向上的生活方式的追求”,造成客观上的压迫。因此从我^①所阐释的哈耶克的“古典”自由主义立场看来,自由主义者也必须对“传统”持批判态度,尽管在我的这种阐释下,哈耶克的“古典自由主义”已经不再是“古典”的态度。

汪晖对启蒙的反思是深刻的。启蒙包含着抽象人权、抽象的“个人”观念、以及“普遍主义”的理性观。然后,启蒙作为宏大叙事的一种,通过“西风东渐”传到中国来,那便是中国人奉为“德先生”和“赛先生”的民主与科学。这两位“强势文明”先生在东方似乎极大地伤害了本土的“降姑娘(morality,道德)”,造成我们目前道德基础的双重瓦解(既没有足以支撑现代市场经济的道德基础,也失去了可以支撑传统经济模式的道德基础)。我们每一个人的选择,于是不得不首先是生活方式的选择,其次才是制度选择(如果“制度”可以被选择的话)。当汪晖的反思把作为选择的出发点——个人,通过历史语言学和批判学加以解构之后,作为“个人”观念对立方面的“社会”观念也被消解了意义。

^① 汪丁丁“哈耶克扩展秩序思想研究(第三部分)”,《公共论丛》1997年。

但是我们每个人仍然具有“意向性”,那是我们自由意志的体现,也是我们“个性”重新建构的出发点。毕竟,回到传统的群体里已经不可能,而且我们还要“活着”。思维不能仅仅停留在毫无界定性的“道”之内,它必须从“无限可能性”的层面上落实到有限的经过了选择的“现实可能性”层面上来。思维的限定过程就是理性为自然立法的过程,也就是逻各斯展开自身的过程。因此,中国人的理性与西方人的理性,在“逻各斯”对话的层次上没有本质上的差异。关于逻各斯的认识论描述与关于社会的“个人主义”立场互相保持一致。换句话说,源于西方启蒙运动的“普遍主义”理性与“个人主义”自由,在当代中国困境中,经过反思,至少在我看来仍然适用。我的理由很简单:选择“普遍主义”比选择“民族主义”要好,选择“个人主义”比选择“集体主义”要好。不过我绝对不会强迫别人作出与我一样的选择。

启蒙死了,但是作为个人自由与普遍主义原则的启蒙精神活着。

(汪丁丁:北京大学中国经济研究中心 研究员)

我们的知识状况

余世存

捧读友人大作，欲作回应。然素有借题发挥的毛病，作此笔记，以清理自己的思路。

一

你关注的晚清时代的“群”“公”等概念，梳理出国民一种族，个人—社会，阶级—国家，自然—社会，自由—专制，统治—人民，改良—革命，以及社会关系中的各种等级构造等乃是后置的，是重新构筑现代中国表象时建立起来的非自然的认知，识见确实过人。但我更感兴趣“群”“公”这些概念是如何淡出我们的思维的。康有为的“大同”理想，孙中山的“大公”抱负，……这些思想为什么在今天会让我们如见上古的中国。汉语发展发生了什么样的变化？因为就在几十年前，这些东西并不抽象，这些东西与西人的“自由”“平等”“博爱”观念相仿佛，在各自本土的语境里是跟斯土斯民的生存水乳交融的。无论具体一个人在生活中是否确信，他们谈论的自由平等之类都是切己的。

相反，今天的中国知识界少有此类切肤知己之感。无论是演绎西方还是检讨近古，若非停留在知识社会学立场，我们也仅迈进了半步；提倡而已。因此，并不奇怪即一个现象在知识界大量存在：讲自由者并不自由，倡民主者作风并不民主，求平等者态度并不平等，言必称后现代者实际生活还是前现代。虽然四人并不是什么圣父圣子圣灵的三位一体，我们也都感到资本主义的可怕和

残暴,可是西人不也确实活得正常一点,确确实实更像一个人样吗?所以,我想不仅语言发生了问题,我们的思路也发生了问题。在我们从中国的“士”演进到现代知识分子到文化人、专家、学者的过程里,我们自觉于我们的身份及其变化吗?我们清楚我们安身立命的位置、意义和价值吗?

我们话语和思维的深层是什么?什么才是我们的信仰?置身于西人的逻辑和话语里,如何建构我们关于世界和社会的总体性解释?在此可以落实为几个具体的问题。第一,你用这一方式清理中国现代思想的起源会不会似是而非或更让人一头雾水。你把反传统主义的科学纲领、反科学主义的道德文化中心论和马克思主义的革命理论放在同一平面对待,作为理解中国现代社会秩序的关键方式,视野不可谓不大。但如同把晚清政府的作为跟留学生们放在同一层面一样。须知,这在当时以及今天的中国人眼里一直是有先进落后高下之别的。这不单是立场态度问题(感情),也有认识(理性判断)问题。这种感情或理智是基于什么之上?这一基础是永恒的吗?中国人持守它有什么前途,抛弃它又有什么理由?我们恐怕必须清楚这一点才对。

有意思的是,90年代以来的中国学者的文章多是这种把对象平面化的研究,似乎认识的对象已经与己无涉,真的进入了历史。实际上,我们仍然在这一历史的进程里。抛弃了对于我们存身历史的感觉、判断,抛弃了我们的经验常识,我们是不可能得出什么真知灼见的。因此,企望以西人的眼看自己的历史,除了话语演绎的新潮或话语“后殖民”外,恐怕最终是一无所获。“晚清国家正通过改革把自己从一个天朝帝国转为适应新的世界体系的现代国家”,这种前提本身恐怕是有些轻率了,这种评断中国统治集团的文学而非史家笔法是与中国人的经验常识相背的,中国人相信了太多的名词和叙事,看透了各阶层集团最为一致的把戏:除了利益,他们的实践指向是多维的。因此,如果不能据此认为在中国人群里有先进高下之别,那么也更不能用某种理论上的简便来框正

复杂的历史事实；而认为“中国的教育制度逐渐成为大学系统在全球范围内扩张的一部分……为一种新的知识权力提供了前提”同样把某种表象的东西理想化玫瑰色化了，因为在本世纪，为权力而主义一直是中国人的思维特征。臭老九比九儒十丐更隐喻了我们的民族教养。

第二，你把 19 世纪 90 年代作为中国现代思想的开端来描述，这不仅与官定的历史教材不同，而且与大多数中国人的历史认识和历史记忆不同。你的话语实践努力能否重构一个民族的集体记忆和集体意识？对历史的重新叙述总是在现实的巨大需求下才能产生效果。因此，这种叙事总是采用了以今叙旧的方式，过去的历史经现在的思维、名词来观照。但在你的笔下，反映出当代汉语的贫乏，你只能用西人的逻辑和话语来表达。这不仅是汉语的问题，也是无根的中国人在当代世界生存中的处境问题。除了域外那些先进的发达国家外，我们自己由天下演进到民族国家靠什么立国，我们为什么走到一起，我们建立民族国家的目的和方式是什么。几乎没有什么人注意过。除了康有为、梁启超、孙中山、鲁迅、胡适……等人讨论思考过外，1949 年以后的中国人的过法恐怕是糊涂的。而今天我们是否真的进步到足够只需研究微小叙事而不必关注宏大叙事了呢？我们是否真的可以把一百年来或几十年来的国家和社会存在当作天经地义的或“历来如此”的加以接受呢？

什么才是中国现代史或现代思想的开端？已有人在说把 1949 年作为分界线了，大多数中国人都以为本世纪第一个 10 年是近现代的分野。不同的认知也许都有合理性，也理应得到尊重。问题在于从现在回溯到我们描述的那一时段，有没有一个完整的“社会总体性解释”，有没有一个超拔于中国社会秩序的中国人心秩序的理性分析。对我们现代历史的起源研究，该弄清楚在中国传统的废墟上开始的伟大的现代历史叙事为什么到了后来成为了“末人”和“残民”的历史叙事呢？例如，不同的早期历史的描述都认为与自己与某种叫做“科学”的东西有关。但是，需要追问的是，

“科学”及其后来的德先生为什么在踏入中土帮助中国现代思想形成的过程里逐渐远离,并退出了中国人的信仰,以至于今天的中国人“科学”“民主”不绝于耳,实践中(思维的和生活的)却是另一码事。这些“好的故事”徒具有梦想或词典的意义,我们从不知道它与我们日常生活中活的观念有过什么关系。(谈科学在我们这里也许应理解为仁义道德,谈民主也许应理解为亲民爱民,但正如后者在中国人的生活里也从未落实一样,在“科学”“民主”的20世纪里,深层的中国历史写作中仍只有“吃人”二字)。实在说,一百年的民族冲动,中国人都有些虚无了。

第三,更为重要的,晚清中国思想是否已经大致实现了中国进入现代文明世界后的诸种可能的轮廓,例如其国家学说及其思想基础,其人的自觉及其思想阐释。假如真的实现了,这些宝贵的思想财富是如何与古老的中国传统相联系的,又是如何在现代性的最卑劣的一面——资本主义的虚无性面前浸蚀掉的(也许更多的是我们自己的文化传统不仅不能保存人而且拉了人的后腿)。我们今天重温这些思想又如何才能提升我们自己和复兴我们的民族。在你的文章里,少见对这一问题的分析说明。例如,人们都把科学作为晚清民初时期的时代精神,实际上,在科学主义或科学世界观的深层,更为本质的乃是时代赋予中国人的思想自由和个性独立。“皇帝死了”之后,中国人向何处去?在混乱的自由里先进的知识分子们最终痛苦又不无甜蜜地实践并领悟了人的丰富性。“人的发现”是史家称说的中国现代思想起源的最重要的内容之一。因而,同样需要追问的是,这一由新文化运动建构起来的人的自觉为什么在现代历史进程中逐渐远离中国人心,并退出了中国人的日常践履(所谓孙女辈不如奶奶辈思想开通活跃)。

二

说实在的,给你写这些东西让人痛苦得很。我想起了你那让

我嫉妒过的书名《无地彷徨》《反抗绝望》，我也想起了黄子平在近10年前对鲁迅《故事新编》的解读，在天地崩裂的时刻，在到处是一片废墟的国度，如何建立现代的“补天”神话，如何开始伟大的现代叙事呢？而我们也确实看到了，我们的现代开端是了不起的。只是，为什么到了今天，我们再也没有了前辈那样青春热血、人的情怀和确定的理性了呢？我们的现代史就像50年的古代史一样异质同构，由伟大的开端始，由窒息人的文化碎片苟延残喘，直到外力来叩击我们的大门。而这窒息人的东西是怎么来的？为什么中国现代思想在近百年的现代历程里没有建立起自己的现代性？大大小小的现代话语运动，抵不上毛泽东反现代的现代性实践运动。中国现代思想真正经历了一个坎陷的阶段，使得它不仅远离了传统的仁义道德，而且远离了现代文明世界人类交往相处的最低限度的道德共识，后一共识即是在人与人之间、人与自己的管理者之间、人与自然之间有一种契约，这一契约在西方是由外向内，经血与火，不断地运动反复而内置于人心中的。而我们在历史的进程里，由内向外，经血与火，不断地运动反复把人心中还存有的一点儿圣愚、正大、良知抛弃而外栖于木乃伊般的身形与现代技术文明混合的虚无里了。这一混乱是全面的，其中无过于对我们近现代以来历史的认知，我们的历史写作既无传统史家以忠孝节义作空间标的，又无现代文明理性作时间参照。历史的反对就这样使我们民族再次呈现为“无时间的进步”。

在中国历史进入20世纪七八十年代后，国门打开，使得中国的精英们再一次认识到自己在世界文明中的位置，关起门来夜郎自大式的自作孽稍有收敛，承续世纪初的伟大启蒙，屈辱和自卑使得中国的知识精英再一次发起了思想启蒙运动。由文艺开始，中国人再一次发现了人。北岛说，我只想做一个人。不过，这一次启蒙远较世纪初的新文化运动单纯，从深度广度上似乎都无法与上一次相比。只是这一次似乎全民同盟。因为它是承续毛泽东时代的发展，而对毛泽东时代有所校正的情形下展开的。人的感觉是

由公民的感觉而来的,不同于世纪初晚清帝国崩溃时马铃薯一样的原子个人的心理。因而反思、开智启蒙就只能在有限无形的边界内展开。相对于毛泽东时代反现代性的现代性阶级斗争话语,这一被称为邓小平时代的全民话语是经济建设。这次正向的现代性实践算是真正全民一致。而且天真乐观得连世纪初的中西论域都失去了置喙探究的可能。中/西、市场/国家、个人/社会、自由/专制……在这里才真正体现出你所说的人为设置。虽然也有保守主义的论调,但大体上人们是怀着美好的愿望实践他们想当然的西方社会的。但是,启蒙蜜月很快被迫中断,90年代,除了经济学因经济建设这一中心而成为显学外,知识界失去了思想的市场,被迫下海入市或讲书斋做学问。失去思想的中国知识界虽然表面上分裂,失重、失职的表现却是一致的。经济学家“钱广赶大车”的文学才能很快遭到民众的嘲笑,文学青年与世界大师对话的深刻梦想也远离中国社会,学者专家对于符号的编码越来越糟蹋汉语的所指与能指……以至于在90年代号称学术界鼎盛的年代,中国知识界竟然面对王朔现象、张承志现象、余秋雨现象、“说不”现象、印尼事件、长江大水、科索沃战争中的“5.8”中国使馆被炸事件……目瞪口呆而不知道说什么才好。

写这些东西,好几次想停笔扔掉,因为我自己觉得就像在解答已知的数学题一样,游戏没有快感。这大概就是虚无的毛病。而且这一切跟我们的生活是怎样遥远啊。技术紧跟资本每时每刻都在改变我们的心智和生活。外界丰富日益摇撼我们心智的丰富和内在的坚定。我们内心里似乎难以生长出足够的明晰、智慧和精神来应对世界的含混和繁琐。以至于认识历史从而认识我们自身都成为测不准的而又遥远的活动。

予欲无言。我们能说什么呢?我们说这些话,也没有几个人能懂了。学术界、读书界的朋友若不认为这些还算一家之言,那么在这碎片化的时代里,我们说的话就真的是让人懵懂得不知所以。每一个人在外界作用下思考,无限量材料中的一部分为个人心智

所窥见的半真理利用,所思所得是多种多样的。于是,操着同样的语言,说着别人不懂的话就成为我们时代最重要的现象之一。读书界、知识界如此,更别说他人。而实际上,我们内心里不正是希望让我们的思考具有普遍可传达性吗?我们不正是希望有更多的人来分享知识的果实吗?假如知识的分布只是集中在生产知识的少数人那里,文明有什么进展可言呢?而今天正是汉语已无多少人能懂了。这里说的人,不是指跟我们一样的人,而是在穷困的僻远地方衣不蔽体的中国人,是在城里的角落里求乞的工人,是我们民族最优秀的后生们大学后进入科层机关成为一地鸡毛的职员,是城市里已熟极而烂的后现代群体,是田野里拿着汉唐人发明的农具无望的农民……之所以要把我们的言路跟他们联系起来,并进一步要求汉语实践能温暖他们、关照他们,还因为我们的国家还是一个极不确定的国家(用外人的话说,你还看不清,你不具有公开性),是因为我们身边的人极需要汉语,是因为他们失望于我们吃人饭不说人话……

三

因此,我觉得我们需要重新检讨汉语。像世纪初的新文化运动一样,必须从语言开始检讨我们的言路和思路。从这个角度看,80年代开始启蒙运动的中国知识界在今天已陷入一个极为可笑的境地。洪水当前,万方多难。我们却像文化山上的一群聪明人,吃着从奇肱国运来的粮食,能够专心研究学问。而这学问是怎样的学问啊。数理逻辑、几个名词、名人就让我们像找见情人一样目无他人,只以为自己是天底下最不得了的一个。汉语知识生产这样奇异地呈现为一个怪物。我们的学者以能进入国际学术界为荣,我们的眼睛盯着国外的明星一样的学术大师,我们的青年学生以追星为时尚,我们的大学如清华、北大以成为留美预科班为办学的本质和荣誉……人们用了种种好的名目来称说90年代的中国

知识状况。稳重啦、从容啦、规范啦、学问凸现思想淡出啦、与国际接轨啦、咸与维新啦……在一些知识社会学者眼里,学术界已被规范得可以与世界最前卫的学术发展对话并接轨了,中国的学术界完全不同于还没有进入现代化或现代性的中国社会,它独立于社会其他任何阶层,独立地命名并提高了我们民族的生存了。

实际上,在任何社会里,阶层和利益集团的先进落后仍是存在的,正像我们也承认学术界的前卫和时髦一样,正像我们也承认学术界有新左派和自由主义思潮的分别一样。当学术界只顾自己的前卫和时髦时,它就完全退出了一个欲求发展的民族社会的前列。在农耕社会里,农民是社会的先进阶级;在工业社会里,产业工人是社会的新生力量;在今天的一些发达国家里,农民和工人则成为保守阶层。知识界本质上是一个依附的阶层,或者依附地主、大资本家成为北门学士或沙龙雅客,或者作为农工大众的良师益友。依前者,是保守阶级的代言人;依后者,是进步力量的催生者。知识阶级依附于社会阶层,其思想才有所附丽归落于实处,其活力才能显现,才能为人类思想添加内容。如今,我们的知识界以为自己是天生幽人独往来。除数十年前梁漱溟先生为中国农民说过话外,对中国农民这一沉默的最大多数的国民歧视现象,几乎没有任何人站出来说点什么;除了几个留洋归来的经济学博士在数字模型运算中关照过下岗工人外。几乎没有人站出来为几十年来听信名词作出贡献的产业工人们说话。逢年过节,城市像防贼一样对待大地上流动的喑哑的农民工;媒体舆论,甚至卖唱艺人都在劝导下岗工人“从头再来”。政治学家和历史学家们当然可以冷血地称赞知识界同谋犯得来的稳定大局。可是,这些中国国民最重大的处境都不被认真对待,中国能有什么“可持续发展”的恒定空间呢?也许知识界真的在研究学问以问鼎于国际学术舞台,真的在生产知识以为中国乃至人类世界服务,但这一学问,知识如此不涉及不深植于汉语大地的深层,这一汉语学问、知识在世界知识体系里如何有知识社会学眼里的学问或知识成就,就是大有疑问的。

从而在今天,中国知识界也就成为丧家的保守(若非反动)阶层。当然,在全球化、信息化撒播雨露于中国大地贫穷海洋中的几个繁华的岛屿都市中时,中国先进的阶层也就模糊得不知所以了,也许在此被锁定的恶性环境下永远不会出现了,又或者大家本来是“咸与维新”了。如此一来,我们永远进入不了现代,我们的国家永远是后发的国家。我们永远只能在别人的技术和资本的引导下亦步亦趋。我们能够回到我们先前的传统梦境中去吗?永远回不去了。

世纪初的新文化运动庆幸在保守的知识集团外,还有一些先进分子明了世界和自己民族的位置,他们因而反文言文,发起了新文化运动,开始伟大的启蒙。几千年的历史上,终于有了我们认可的、赞颂的、大写的人,蔡元培、陈独秀、胡适、鲁迅……一长串名单成为中国历史空前新型的人,借周作人的感叹,这些精神个体在今天看来已是不可企及的典范,甚至看来似乎在我们民族的历史里不曾有过。因为我们今天已经全在用文言文说话了,我们说的话没有什么人听得懂了。

反省一下我们的学术研究、我们发布的汉语知识是怎么来的。“读万卷书”于我们是读遍通往专业职称的著述,我们少有阅读关于我们处境的实证材料;“行万里路”于我们是从城市到城市、从宾馆到宾馆、从轿车到飞机,我们足不点地,我们少有足踏中国山川大地从而多识于鸟兽虫鱼;“交四方友”于我们是在同学、同道、同业的高手、大师间来往,我们少有同情地了解不同阶层不同职业的人是怎样生活的、思想的。这样的知识是格物致知的吗?是及物切己的吗?它是异化的,是我们用以交换利益的符号资本而已。我们的知识少有建立在与大的生存休戚相关的问题意识之上的。因为我们的学术建设是在文化大革命后才逐步恢复并发展的,在抛弃了文化大革命中我们自己独有(反现代性的现代性)的一套话语体系之后,我们由正向的朴素观念出发而最终接受了西方的一整套知识观念。西方的知识在一定意义上是进步文明知识的同

义词,由于工业文明(也即西方文明)在全球范围内的扩张,使得西方知识似乎成为世界性的知识,西方的一套知识话语的演进也就成为世界性知识的生产。用这套知识概念来解释地方文明生态当然有一种全新的内容,但是知识概念如不同情地融进地方土壤,地方性知识的生产或扩大再生产也就成为攀附比照世界性的知识状况,而对地方文明的发展并无多少助益,于是,一方面,要么地方性知识的生产建设是一种简单的再生产(如文革或当下抱残守缺的政治和文化遗老遗少们的成果);另一方面,地方性知识成为西方知识的殖民地,地方文明的生态被硬性地纳入西方知识的解释体系里,地方文明成为一个标本,一个有待让西方文明同化的、结局清楚、不再有生命原创可能的摹本。

我们因此至今缺少关于我们处境的知识洞见。听说很多地方出现了鲁迅著作热,人们从鲁迅文章中寻找看法,不正是我们今天的匮乏吗?热热闹闹的90年代,话语实践、人们的社会生活乃至政治实践,如此丰富的材料都自在地混乱地流失,汉语少有抓住并命名的。倘若不是因为认识问题而是立场态度问题遮掩了我们的心智,我们不是太自私吗?因为认识问题是在做学生时即已解决了,假如我们不能做如鲁迅、王小波那样的深刻,口吐真言式的言说为什么也不能做到,而且今天不也确实有几位如余杰们在令人汗颜吗?

我们的知识状况正是在这样的环境里演变为虚无党的经义的,我们不从国外贩卖引进名星大师、学术,我们就似乎活不下去;而只要没有洋人引进,中土学术就会沉寂一时。用你的话说,我们的学术切断了自己与传统和习俗的那种内在关系,它只是有着抱残守缺的习性,却没有创造的活力与激情。

正是在这片知识的废墟上,“说不”一流的民族主义者们打起了“昊天之神”的旗号:只有他们代表了中国。80年代轰轰烈烈的启蒙(民族文化的自觉)运动,至此以流氓戏上演,实在是反讽得可以。我想起了清末夏曾佑与宋恕的争论“神州长夜之狱,谁任其

咎”，毛泽东诗句“长夜难明赤县天”，邓小平先生“要快啊！穷了几千年了”……在此表明，我们的文明状态是怎样穷窘、黑暗和脆弱的。而到今天，那在我们民族现代化进程中一再出现于今犹烈的瘟疫——那毒害了我们民族自尊和文化花实的民族主义再次抬头之时，我们确实仍只有光棍的所有，何曾有 5000 年文明的盛大、蕴藉、人文风流。科索沃战争给予中国的屈辱较之 100 年前我们的承受也许轻得多，但任何一次屈辱我们都不能承受其轻重，语言演化成声音，知识演化成市井游戏……我想起了陈独秀先生的激愤，“此残民之国家、爱之何居？”周作人庄重地声明，“我不相信因为是国家所以当爱……我是为个人的生存起见主张民族主义”，而在他们视为流氓、鹰犬、僵尸的义和团民族主义运动进一步削弱了中国国力后，他们感受的打击是怎样沉重啊。

我非常赞同你对一些事情的态度。我跟你一样为科索沃事件感到沉重，我甚至猜想你的感受跟我的一样更多地缘自国内，你说你对知识界的某些情形不很满意，例如对国内前些年关于亨廷顿文明冲突讨论的不满，你认为讨论的指向单一，多采用了理想化的批评而少有现实性分析，因此讨论成果不大。你同时谈到冷战后中国学界的天真、历史决定论的乐观和一厢情愿倾向，对现实的复杂乃至残酷、对资本主义跟暴力的关系，对民族国家的现存结构采用了可以说轻薄的态度，不分析现实，视而不见问题的严重性，把西方资本主义的文明阶段当作完美的象征，以描绘的美妙的玫瑰色引导了大众的感觉。尤其是，90 年代知识界参与媒体的程度是空前的，而媒体的作用与知识分子的作用可以说是非常不同的，知识界的参与混淆了二者截然不同的一面，对民众心理起了误导作用。使得中国民众在义和团和买办心理之间摇摆不定。你说理论分析没有尽到责任，你说 90 年代的中国知识界在某种程度上说是失败的，我们的知识状况是无力，对于现实缺乏有力的回应，对于现实丧失了基本判断。

我在电话的这一端深为你的沉重感动。也因为这些理由，我

给你写这封信,我觉得我们该说点儿什么了。我问过许多人,一些人坚定他们学者的立场,信守他们做人的清白,对百年来中国问题及其当下发生的具体事件保持沉默(必要的张力?),但我更认同王小波所说,伦理问题太过重要,已不容许我们顾及自身的洁白,因为中国问题(中国的现代化及其与世界文明的关系)在 100 年来吸引了无数人的智慧,中国发展在 100 年来付出了难以计量的代价,中国至今在现代的边缘,中国仍在途中。

(余世存:《战略与管理》编辑部 编辑)

现代化与人类文明主流

王思睿

一 重新审视现代化

80年代波澜壮阔的现代化思潮由三个思想源头汇聚而成。其一是20世纪初以来中国知识分子业已形成的思想传统；其二是60年代以来国外社会科学界的现代化主流理论；其三是中共十一届三中全会后逐渐定型的现代化意识形态（汪晖称之为区别于毛泽东“反现代性的现代化的马克思主义意识形态”的“现代化的马克思主义意识形态”^①）。

继“新化”（即梁启超在《新民丛报》和《新民说》中提出的一系列主张）、“欧化”、“西化”之后，到二三十年代，中国知识界又提出了“现代化”的口号。1927年，柳克述在《新土耳其》一书中，将现代化与西方化并提。1929年，胡适为英文《基督教年鉴》撰写的《文化的冲突》一文，正式使用了“一心一意的现代化”的提法。1933年7月，《申报月刊》“中国现代化问题号”特辑，发表当时学术界知名人士的10篇短论和16篇专论^②。这可以视为现代化概念被中国知识界广泛使用的开端。上述种种不同的口号，均表达了一个相同的中心思想，即承认中国旧文化不适应现代的环境，而提倡充分接受世界的新文明（包括器物、制度、思想），改造中国的传统，实现中国的富强，重塑中国的光荣。而现代化口号的提出，

① 汪晖“当代中国的思想状态与现代性问题”，海口：《天涯》1997年第6期

② 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，13～14页。

无疑标志了一种认识的深化。冯友兰说：“从前人常说我们要西洋化，现在人常说我们要近代化或现代化。这并不专是在名词上改变，这表示近来人的一种见解上的改变。这表示，一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越的，并不是因为它是西洋的，而是因为它是近代的或现代的。我们近百年之所以到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国的，而是因为我们的文化是中古的。这一觉悟是很大的。”^①张奚若对西化和现代化作了更加明确的区分：西化差不多是抄袭西洋的现成办法，有的加以变通，有的不加变通。而现代化则有两种，一种是将中国所有西洋所无的东西，本着现在的知识、经验和需要，加以合理化或适用化；另一种是将西洋所有，但现在并未合理化或适用化的事情，予以合理化或适用化，例如许多社会制度的应用和改良。比较起来，第一种现代化比第二种现代化在量的方面一定要多些，但第二种在质的方面或者更重要些。现代化可以包括西化，西化却不能包括现代化。这并不是斤斤于一个无谓的空洞的名词，其中包括着许多性质不同的事实^②。一方面，西洋现代文明不同于西洋中世或古代文明，中国人关注的是其现代性而非西洋性。另一方面，中国现代化并非全盘西化，更多的是自己原有东西的合理化，西洋所有中国所无的制度，不仅在挪用时有个适用化的问题，而且要注意到它在故土尚未完全合理化，有待进一步的改良。到80年代后期，“革命意识形态”的一统天下被打破，新一代学人重新接续了抗战爆发前中国知识界的谱系，几十年前的现代化思想精华也因为罗荣渠等人的发现研究而得以重见天日。

二战后国外社会科学界对新兴国家(后来称为发展中国家)经济发展、政治发展和社会发展的广泛深入的研究，到50年代末、60年代初，终于结出了现代化理论的果实。在1960年的日本箱根学

① 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，22页。

② 同上，21页。

术会议上,美国学者赫尔(John W. Hall)和赖肖尔(Edwin O. Reischauer)首次提出用“现代化”的概念作为日本近代史的分析框架。现代化研究很快便成为国际性的学术热点。六七十年代出版的现代化专著种类繁多,其中具代表性的有摩尔(Wibert E. Moore)和斯梅尔塞(Neil J. Smelser)合编的《传统社会的现代化》丛书12种,从多角度对现代化过程和现代化社会进行了探讨,建立了比较完整的理论架构。80年代中期以后,布莱克(C. Black)《日本和俄国的现代化》^①、《现代化的动力》^②和罗兹曼(Gilbert Eozman)《中国的现代化》^③中译本的问世,标志着国外现代化理论引进高潮的出现。

通常认为,马克思在《资本论》第1卷第1版序言中关于“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的,只是后者未来的景象”的论述,就是“现代化的马克思主义意识形态”的理论种子。马克思没有使用过“现代化”一词^④,但广泛采用了“现代”的概念。具体指“历史中的资产阶级时期”。如果说马克思有自己的现代化理论,那么这种现代化便是资本主义化。他曾再三申说:“资产阶级,……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式;它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”^⑤列宁主义诞生后,马克思笔下的“现代”不再被承认为现代,以俄国十月革命划界,1917年以前的世界历史被纳入近代,1917年以后方为现代。列宁心目中的现代是“帝国主义和无产阶级革命”的时代,斯大林心目中的现代是“资本主义总危机和一国社会主义建设”的时代。因面,现代化也就成为苏联模式的社会主义化的另一种表达方式。“现代化的马克思主义意识形态”进入毛泽东思想阶段后,现代化的涵义又发生了变化。本来,按照马克思

① (商务印书馆1984年版)

② (四川人民出版社1988年版)

③ (江苏人民出版社1988年版)

④ 参见罗荣渠《现代化新论》,北京大学出版社1993年版,81页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,255页。

主义的社会发展史,社会主义是资本主义发展到一定阶段的产物,是资本主义熟透了以后的果实;而根据毛泽东的继续革命理论,社会主义则是超越和替代资本主义实现中国工业化的一种更有效的制度选择。抛弃各种资本主义特征的现代化,也就是汪晖所说“反现代性的现代化”。1978年以后,“现代化的马克思主义意识形态”总结历史教训,意识到“反现代性”与“现代化”二者在实践中不能并存,便毅然抛弃了前者而选择了后者,先后提出“社会主义初级阶段论”和“社会主义市场经济论”。把二论合并,现代化即初级阶段的市场经济化。

具有深厚的思想资源并在80年代极为活跃的现代化思潮,在90年代的中国知识界中失去往日的喧嚣。这不能完全归咎于外部的压力,还须从内在理路上挖掘原因。对市场化的千呼万唤,换来的却是官僚与资本的垄断性结合,是知识分子的相对贫困化,这是许多人始料未及的。同时,国外现代化理论的主流模式随着时代的发展,日益显现出结构上的漏洞。从70年代起,与其相颉颃的依附论、世界体系论等曾先后风行于国外学界。当它们在80年代初传入中国时,由于不能有效解释东亚经济的崛起,而被中国知识界置之脑后。随着中国与发达国家贸易摩擦的加剧,以及后来在欧洲货币一体化和美元游资的冲击下出现了东亚金融危机,依附论、世界体系论等新左派理论似乎又恢复了活力。一个世纪以来,中国知识界对于富强的追求近乎狂热,对于思想的追求却缺乏执着与坚韧,见异思迁,热衷最新的时髦观点,也几乎成了一种传统。

现代化主流理论以发达国家为样板对现代社会所作的指标化描述,既难免挂一漏万,捡了芝麻丢下西瓜,更容易招致以偏概全的批评。对于学者们所概括的每一项现代化指标,人们都会提出质疑:这究竟是现代化指标还是西方化指标?可不可以以一项内涵不同的东方化指标来取代它,或者至少与它平起平坐呢?更要命的是时过境迁,僵化的标准本身会完全过时,不再成为“现代”的

标识。30年代的中国学者张素民说：“就国家社会言，现代化即是工业化。^①”而现在是所谓“后工业化”时代，工业社会已经或正在让位给信息社会。60年代初，赫尔和赖肖尔提出的社会现代化的第一条标准是：人口较高地向城市集中，整个社会日益以都市为中心组织起来^②。然而不久以后发达国家中便出现了反城市化现象，大量人口从市中心向城市郊区移动。

贝克(U. Beck)因此而提出了“两种现代的冲突”观点：“在19世纪，现代化解散了已不断肢解的农业社会，揭开了工业社会的结构图景；与此相似，当今的现代化勾销了工业社会的种种构想，在现代现象的连续性中，出现了另一种社会形态。”将现代化与工业社会等同，是现代化主流理论构造出来的“文化神话”。贝克认为：现代指社会转变过程本身，而不是这种社会转变所要达到的目标。现代化不是指社会向某个特定的“现代”之境迈进的转变，而是指社会转变始终开放着的过程本身。尽管现代化是没有确定目的点的历史行动过程，但依然有一个明确的针对性：一切社会痼疾。所谓传统，就是不断地被现代化制造出来又不断地革除的社会痼疾^③。哈贝马斯曾讨论过现代现象的必要条件是经验与期望之间的距离，随着时间而不断地迅速地扩大。这意味着两件事：其一是“经验”到的世界的不断变动，其二是不断变动的世界生成“加速变动”的期望^④。

近几个世纪的历史表明，人类社会确实处于持续转变的开放过程中，而且对变动的“期望”乃至变动本身都呈现一种不断加速的趋势。但是，把贝克或哈贝马斯的观点作为现代化的定义，仍不能使人感到满意。社会持续变动其实并不能成为传统社会和现代社会的区别性特征，把前现代社会理解为一种停滞的社会也是一

① 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社1990年版，233页。

② 参见罗荣渠《现代化新论》，北京大学出版社1993年版，35页。

③ 刘小枫《现代性社会理论绪论》，上海三联书店1998年版，44～47页。

④ 汪丁丁“试说现代性”，载北京：《读书》1997年第6期，3～10页。

种构造出来的“文化神话”。社会加速变动同样不能作为一种区别性特征,数学推演和罗马俱乐部的讨论告诉人们,现代社会的指数型增长受到地球有限资源的制约,很快就会达到增长的极限。我们不想把现代化解释成一个没有确切含义的开放性概念,而是试图用它来概括人类历史长河的一个特定时段。现代化的起点是地球上文明不同程度的社会变动速率出现巨大差别的时刻,现代化的终点是地球上所有地方的人类社会的变动速率与变动方向大致上趋于一致的时候。现代化是从人类诸文明阶段,向多元一体的世界文明或全球文明阶段过渡的时期。现代化的过程即世界化、全球化的过程。

我们可以把世界历史从宏观上分为三个大的阶段:前文明、诸文明和多元一体的世界文明或全球文明阶段。诸文明阶段又可以分为三个历史时期,其一是各文明独自发展形成的时期,但不排除文明的传播导致派生新文明的诞生;其二是并存争雄的时期;其三是一体化和相互融合的时期。传统史学中与之相应的历史时期则是古代、中世纪和近现代。贯穿近现代历史的一条主线就是现代化(也有人把它的前而一部分称为近代化)。当代人类正处在诸文明阶段第三个历史时期的半途。

人类在物种进化上是同源的,在文化进化上则是多源的。公元前几年,诸文明在世界各地先后诞生。公元前几个世纪,各主要文明又几乎同时发生了雅斯贝尔斯所说的轴心期的突破,结束了几千年的古代文明。然而,现代化的突破却是在一个地方首先发生,然后逐渐向其他地方扩散的。因为现代文明是一个复杂精妙的巨大系统,各种必要条件偶然凑在一起实现突破的机率极小。因此,在给几百年来现代运动划分阶段时,必须兼顾运动的纵向深化与横向扩张。二战结束后,亚非国家纷纷独立建国,并先后加入世界大家庭和经济一体化进程,标志着现代化的扩张运动已经席卷全球,接下来将是全球范围内的整合与深化运动。

现代化即世界化,这种想法和说法由来已久,但作了最明确表

达的还是胡适。他用来取代“全盘西化”口号的,一个是“一心一意的现代化”(或曰“全力的现代化”、“充分的现代化”),一个是“充分的世界化”,这样就把现代化和全球化拴在了一起。同时,他也提出了新文明是“世界文明”以及“科学工艺的世界文化和它背后的精神文明”的概念^①。近年来,世界化的提法已逐渐被全球化所取代。这一新提法的普及与麦克卢汉(Marshall McLuhan)“全球村”(或曰“地球村”global village)的观点有着直接的联系。世界化的意思还只是说,世界各地不同社区的人要和平共处、友好交流、相互借鉴、取长补短,在世界范围内形成新的秩序与制度形态。而全球化则把整个地球视为一个社区、一个生活共同体。每一个人都是平等的世界公民、全球村村民,便是其隐含的寓意。借助现代科技手段,冲破空间与制度的障碍,信息在全球范围内就像在一个村子里一样地自由传播,把现代文明带给地球上所有的人。温室效应、南极大气层臭氧洞、生物多样性危机等全球问题的发现以及全球问题意识的形成,给全球化以新的推动力。世界两大意识形态阵营之间冷战的结束以及市场经济的全球性扩展,更使人们对全球化进程寄以厚望。

以动态的全球化进程取代静态的现代化指标体系,是现代化理论从文化中心论和文化相对主义的重重包围中拼杀出来的一个突破口。它意味着,现代化不仅仅是发展中国家的事,也是发达国家的事,因为大家都在全球化的中途。现代化的最终形态是一个什么样子,现在还没有一个定论。80年代,日本和东亚四小龙的经济如日中天,于是便有了东亚价值观和儒家资本主义的说法;90年代,日本经济长期停滞,又出现了东亚金融危机,于是有了截然相反的说法。然而,只要全球一体化尚未实现,各种不同模式之间的竞争便一日不会停止,任何结论都可能是靠不住的。全球化给

^① 参见罗荣渠主编《从“西化”到现代化》,北京大学出版社1990年版,552~554页、361页、428页。

发展中国家带来的不仅有希望,也有痛苦和磨难,但是这一点对于发达国家同样成立。如果一体化不是帝国主义政策的强制产物,而是全球自由化的结果,就势必要打破现有的利益格局,形成新的平衡点。无论是资本流向发展中国家还是人口流向发达国家,其结果都是一样的:资源在全球范围内的分布更加均衡,收益在全球范围内更加均等。应当清醒地认识到,在未来的全球现代化进程中,在发达国家遇到的阻力和障碍或许将会超过发展中国家,欧洲国家中右翼民族主义的崛起就是一个明显的警示。发展中国家反对全球一体化、自由化的势力,主观上是为了维护自身在本国的特权和特殊利益,客观上又是发达国家保守的既得利益者的同盟军,帮助他们维护其在世界范围内的特权和特殊利益。对外国资本向本国的自由流动设置障碍,在损害本国工人和外国资本家的同时,却帮助了本国资本家与外国工人,类似此种情形的大量涌现,将促使人们从全球化的角度重新审视现代化及其社会后果。

二 人类文明主流

在世界历史诸文明阶段的大部分时间里,人类文明主流这一概念尚不能成立,无论是从地理上说还是从比喻的意义上说,当时的文明景观是多流域独立发展的。只是到了现代化阶段,人类诸文明才逐渐汇聚成一个波澜壮阔的文明主流。在此之前,如果非要说哪一个文明是主流的话,就要根据其人口、经济总量和贸易量。大致估计一下,在公元前后,罗马帝国及其周边世界可以算得上是主流文明;在隋唐盛世,中华帝国及其周边世界也足以称为主流文明。

这里所说的人类文明主流,在过去的维度上,是多源复合的;在现在的时点上,是多元一体的;在未来的维度上,是面向多样化选择空间的。

所谓“原生型现代化”的一些主要特征,并不是在最近几百年

中才产生的,而是深深地植根于诸文明中;真正全新的东西,是所有这些特征的历史性综合以及综合效应带来的突变。在“原生型现代化”所综合的各种特征中,下列几项最为重要:科学方法与科学组织,法治精神与法律体系,积极健康的宗教伦理与开放的宗教团体,宪政精神与合议分权的政府体系,商人气质与商业信用制度。其中前两项是西方特有的,尤其应当引起国人的重视。直到17世纪,奥斯曼帝国、波斯帝国、印度莫卧尔帝国和清帝国的综合国力都不在西欧列强之下;直到19世纪,中国的GNP仍高居世界首位。东方没有成为现代化的领头羊,显然在于固步自封,墨守成规,没有把人类诸文明的各种优点都集中起来,融汇贯通。

所谓多元一体,是指各子文明可以保留并发扬自己独特的风俗习惯、文化遗产和民族个性,但在业已形成的人类文明主流的核心原则与制度上,必须逐步实现一体化。想要了解未来人类文明的子文明与全球文化的关系,只要深入理解中国各民族文化形成多元一体的中华文明的历史和现状,就会为你提供一把登堂入室的钥匙。一体化并不要求泯灭个性与风格,但必须遵循一致的规则。国际法和国际法庭、世界组织和未来的世界政府,将为一体化规则提供制度保障。以国际法取代国家法,以全球共同体主权取代国家主权,是现代化进程今后的一个主要任务。伴随电脑、网络技术而形成的所谓“赛博文化”(Cyberculture),可以被视为未来多元一体的全球文化的雏形。美国一家名为《赛博文化》的网络杂志宣称,该杂志没有主题,也不想有主题,对一切事物无限制地开放。它代表了边缘文化对特定文化中心与固有文化边界的冲击。赛博文化是具有高度自主性的文化,任何参与者都可以介入网上文化的生产和传播,可以自由地检索和消费符合个人口味的信息。能够方便地组建和解构的虚拟社区和网络交流空间,已经严重威胁到单向传输信息的现有文化媒体的垄断地位。但是,多元化和非中心化的赛博文化,离不开全球一体化的因特网以及标准的或兼容(即存在一个标准的标准)的网络技术规范。

在诸文明汇聚为全球文明的过程中,有些特征是可以兼容并存的,有些特征是不能兼容的,不能兼容的传统就面临着选择的压力与淘汰的命运。对于现代化进程中多样化的、层出不穷的制度创新,同样也存在一个选择与淘汰的问题。当历史尚未对这些传统与创新作出最后选择时,便会呈现出一种分流的景观;一旦历史作出了选择,主流与支流的判别便立见分晓,向主流回归便成为后者无奈的结局。

在过去一个多世纪中的世界现代化运动中,就一度出现了历史的分流:一方面是英美法所代表的原发型现代化,另一方面是德国模式和俄国模式的现代化。意大利统一和日本明治维新可视为德国模式的衍生型。墨索里尼的法西斯意大利、希特勒的纳粹德国以及斯大林的苏维埃俄国,都是俄国模式的变种。这两种模式的出现虽然具有某种路径依赖性,但不能否认它们是理性选择的产物。

经过两次世界大战以及冷战后雅尔塔体制的崩溃,德国模式和俄国模式先后被历史所淘汰。它们从分流到回归,分别走了六七十年的弯路;完全融入现代化主流,则需要更多的时间。当然,它们在制度上的一些独创也被原发型国家汲取。不同形态的现代化模式中相互对立的特征,总是要决一胜负的,或者通过战争,或者通过经济竞赛,但最终还是取决于人心向背。

汪晖曾经追问:“现代市场社会究竟是一个自律的、自然发生的范畴,还是制度安排的结果?”他自己给出的答案是:“现代市场秩序和社会秩序不是自然演化的结果,而是有意识的创新^①。”这里建构了一个自生自发秩序——有意识创制的二元对立的论式,似乎是汪晖一再指摘的“现代化”思维方式不经意地流露。事实上任何一种制度创新的尝试都是“有意识的创制”,而制度选择的机理至今仍隐藏在进化论的帷幕中,从事后来说,不妨归之为优胜劣

^① 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”,《天涯》1998年第6期,151页。

汰、自然演化的结果。如果一定要对竞争中的各种创造进行可行性和有效性的分析,同样绕不开人的自然属性——多欲、逐利、追求感官享受——这一分析的出发点。硬要把市场秩序与“自生自发”分割开,派给它一个“控制和垄断”的名分;不承认市场秩序是人类自愿合作的扩展秩序,偏说它是弱者“不得不接受”的“制度安排”,恐怕有悖历史真实,是太“有意识”地批判和挑战主流了。现代化的全球化运动尚未终结,未来的人类文明主流对于任何国家与民族都是开放的,与其分庭抗礼,不如参加到主流中来,在可扩展秩序中标新立异,给未来打上更加浓重的中华标记。

一个世纪以来,中国知识界在思考现代文明和现代化时,主要着眼于中西与新旧两个角度。上面的分析偏重于前一个角度,现在再从后一个角度来认识一下人类文明主流。

舍勒(M. Scheler)认为:在现代化过程中,已然形成一种超民族性的现代人的理念、精神气质和生活样式。“这一类型自13世纪末以来逐渐形成,在发达资本主义中慢慢成长,它尽管有民族的和和其他变异,仍是一种独立的、可以确切描述的类型。”现代型是与古希腊型、古印度型、古中国型和基督教型都不同的全新类型。西美尔(G. Simmel)指出:个体的生成可以视为现代性的标志,这一生成的条件首先是经济生活结构的改变,这导致超出原属群体的社会结构的形成。根据舍勒与西美尔的观点,刘小枫指出:“对汉语社会理论来说,基于现代经济秩序和经济活动的生命态度及心理感受,很难被民族性的理由取消掉。^①”也就是说,现代中国人的心理感受与现代西方人的接近程度,超过与传统中国人的一致性。同样是基于这个道理,有识者云,要想深刻地理解当今中国人的生活现状与准确预测中国社会的演变趋势,前苏联是比台湾更适当的参照物。这就回到了一个老问题:究竟是文化传统还是经济制度对人的理念、精神气质和生活样式更有影响。

^① 刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,18~23页。

刘小枫说：“马克思的历史唯物论的问题性，并非在于其强调经济因素的决定性，而在于把纯然个体性的价值转换为超个体的、历史客观的规律论述，由此支撑（看似演绎出）个体的信念论断。^①”马克思名列西方思想巨擘，他的理论被写进几乎所有的文科教科书，表明在诸多历史因素中对经济因素第一位的重视，已经成为知识界的一种共识。自本世纪初经济学理性主义运动开始以来，几乎所有的经济学问题均可以效率的方式表示。而经由“人力资本”、“知识经济”的研究，基于知识在使用上的“非排他性”，从90年代开始了所谓“收益递增”经济学革命，使得所有的效率问题又转化为知识问题^②。于是，经过文明——经济——效率——知识的映射，人类文明主流问题便转换成大体上等效的人类知识主流问题。

近几个世纪以来，人类知识的增长呈指数型函数形态，即所谓的“知识爆炸”。现代知识在人类知识总量中占了绝大部分，前现代的东方知识与西方知识加起来还不到现代知识的一个零头。在知识的领域中，民族主义是最愚蠢、最没有前途的。斯大林、日丹诺夫对世界主义科学的批判以及对苏维埃科学的鼓吹，早已作为笑料载人史册。用西方话语来反对西方文化，用现代话语来批判现代性，更是司空见惯的现象。伽达默尔说：“我们总是早已处于语言之中，正如我们早已居于世界之中。”^③当代中国人的“先见”中的纯粹中国知识已经微乎其微。试问，有几个中国知识分子通读过《十三经》和《二十五史》，又有谁不知道马克思、列宁、牛顿、达尔文和弗洛伊德。

汪丁丁指出：当知识沿着某一方向的互补性超过某一限度时，便会表现出经济学上的“收益递增”现象——知识进步的速度随着

① 同前页注①，232页。

② 参见汪丁丁“启蒙死丁，启蒙万岁！——评汪晖关于‘中国问题’的叙说”，北京：《战略与管理》1999年第1期。

③ 参见夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》，“译者的话”，上海三联书店1988年版，9页。

知识总量的增加而加快。当我们观察人类知识的各个领域时,总会看到这类呈现出收益递增过程的知识分支,它们被叫做“主流”^①。在西学东渐前,经学是中国学术的主流,因为它是知识积累与分化的主要生长点。当前,经学已经不再是呈现收益递增过程的知识分支,这意味着它从主流中的隐退。在历史上,对主流的批判常常孕育着未来的新主流,但是,如果这种批判只是不断地把知识分解为碎片,或者不断地复制自身的“批判话语”,不能产生出收益递增的新知识的涌流,它便始终与人类知识主流或者说人类文明主流无缘。

首先提出“可持续发展”概念的美国学者布朗,在《中国对美国和对地球的挑战》一文中写到:“由于中国如此庞大的人口,人类至今走过的所有道路对中国都不能适用。要不了多久,中国非得开辟一条全新的航道不可。这个发明了造纸术与火药的民族,现在面临一个跨越西方发展模式的机会,向全世界展示怎样一个环境上可持续的经济。”^②布朗指出了中国能够为现代化运动所作的独特贡献,但这并不意味着中国要离开现代化发展主流去独辟蹊径。恰恰相反,只有坚定地与世界接轨,在人类文明主流中认真总结经验教训,充分利用它的思想、体制和技术资源,才能找到未来中国与全球可持续发展的新成长点。

三 “国学”与“后学”对现代化的挑战

90年代以来,“国学”与“后学”遥相呼应,逐渐形成对现代思潮的夹击态势。在这里并没有对“国学”与“后学”加以严格的定义,而只是沿用一种业已流行的说法。国学这一概念,原本是五四以后中国现代化运动高潮中的产物。根据胡适的观点,它是在“研

^① 同前页注③,9页。

^② 转引自文林等主编《中国新一代思想家自白》,九州图书出版社1998年版,305~306页。

究问题,输入学理”的基础上“整理国故,再造文明”的一种学术努力。而带引号的“国学”则认为,“复兴儒学是中国内地当前最大的问题,也是最迫切的问题”,应该恢复它在中国历史上崇高的正统地位,成为中国的指导思想:非如此中国人的心理就承担不起现代化的冲击,“现代化必然会把这一民族的心理防线冲破,其结果必然是这一民族完全丧失民族的自尊和自信”^①。所谓的“后学”不仅指后现代主义、后殖民主义等“后××主义”,也包括了从同一方向批判和否定现代化的“新左派”、“新马克思主义”理论等。

与现代化相对立的“国学”,实际上可以划分为两个分支——文化特殊论与新天下主义。

文化特殊论有形形色色的表现样式,如中国特色论、人权非普遍价值论、亚洲价值观,等等。它们共同的理论基础是历史和文化的相对主义,共同的目标是阻止外人对自己治下(政治统治或话语霸权控制下)的事情说三道四。这里无意对相对主义展开深入的剖析,只想引用舍勒的一个结论:相对主义(即没有一个超历史的、与历史中的群体利益无关的客观真理,一切价值理念都是历史相对的)实质上是一种世界观的历史绝对主义。既然没有超历史的真理,具体历史阶段或特殊民族文化的理念诉求就成为历史的绝对的真理。相对者只有在与一个绝对它者参较时,才是相对的;一旦这个绝对的它者被取消,历史中的相对者就因没有一个高出于它的参较者而成为绝对的。文化相对主义的结果是多元的绝对主义。对于历史具体某一元中的个人来说,文化相对主义往往是更加霸道的文化绝对主义。“这时取相对论而而代之的,是把一切文化设想为对所有人 and 所有历史皆适用的‘讲台’,……我们通过把与人类的基本思想相一致的和价值的绝对范畴抬高到远远超出现实的历史价值系统之上来避免相对主义。”^②

① 凌志军等《呼喊——当今中国的5种声音》,广州出版社1999年版,356~357页。

② 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,267页、287页。

新天下主义也有多种表现样式,例如“河东河西”论和“天下主义文明取代社会达尔文主义”论。“河东河西”论者认为,“西方不亮,东方亮”,“三十年河西的西方文化将逐步让位于三十年河东的东方文化”,21世纪是东方文化(实际指中国文化)的世纪。东方文化的核心与精髓是“天人合一”,这与西方文化“征服自然”、“知识就是力量”的态度正是相对立的,当人类发展面临种种全球问题时,“只有乞灵于东方的中国伦理道德思想,……只有东方的伦理道德思想,只有东方的哲学思想能够拯救人类。”^①他们完全无视以下事实:对全球环境问题的发现与警告,绿色政治的崛起,以及治理污染的种种制度性与技术性措施,均内生于西方文化的自我反省;而号称深谙“天人合一”的中国,却正为追逐一时的利益纵容最疯狂的环境污染。盛洪在《什么是文明》、《经济学挑战历史》、《为万世开太平》等论著中称:只有中华文明才是真正的人类文明,在西方文化中占主导地位的则是社会达尔文主义等“非文明因素”。“即使按照西方的规则中国玩赢了,中国的现代化也变得毫无意义了。”他勾勒了一幅漫画式的文明比较景观:一方面是“武器先进者胜”的西方文化,一方面是“在它看来人与人是平等的、没有区别的,也没有民族之分”的天下主义的中华文明。这种观点既掩盖了历史上的天下主义意识形态的主要特征——大一统、华夏中心主义和差序格局,也抹杀了西方文明的丰富内涵——科学、民主、自由、平等、博爱,等等。这种既知己又不知彼的过分自信与自大,与费孝通先生提倡的“文化自觉”背道而驰。费先生指出:“当代中国文化必须经过文化自觉的艰巨过程,才能在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应和其他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各舒所长、联手发展的共处守则。”^②

① 季羡林“‘天人合一’方能拯救人类”,《东方》1993年创刊号,6页。

② 费孝通“反思·对话·文化自觉”,《北京大学学报(社会科学版)》1997年3期。

“后学”也可以根据其针对性的不同划分为两个分支——“反中心”论与“反体制”论。

后现代主义力图采用解构的方法,消解现代性话语的时代中心地位。后殖民主义时刻警惕和批判西方主流话语控制、渗透非西方的话语霸权。依附论认为,发达国家的发展是“中心”对“外围”剥削的结果,发展中国家与它们交流越多,受剥削越重,必须采用“隔断模式”与现代化理论划清界线。它们的共同点是强调政治、经济、文化上的“中心—外围”或“中心—边缘”结构的不合理性,并把矛头指向中心。中国的“后学”家把五四时期以来的启蒙传统视为殖民地化,称“与国际惯例接轨”、“市场经济”、“竞争机制”等都是殖民话语,“与其说我们的时代是一个后殖民的时代,不如说是一个新殖民的时代”^①。如果根据他们的主张,“从根本上挑战和拒绝西方权势话语”,就必须彻底否定改革开放的20年,把市场经济、民主政治、多元文化乃至“作家的独立性等概念”统统清除出神州大地。

“后学”中的“反体制”论者与“反中心”论者的不同之处在于,他们并不认为现行世界体制的中心与外围能够真正隔断开来,也不认为单纯反中心的能力能够奏效;在他们看来,外国资本主义与中心资本主义是一丘之貉,不值得站在前者的立场上来批判后者,真正的社会批判是对整个现代化体制的批判,即对全球资本主义体制的批判。由于自由主义是现行全球体制的主要思想支撑,批判自由主义便成为他们的目的。例如汪晖论述到:“中国启蒙主义是中国当代最有影响力的现代化的意识形态,是当代中国市场社会的文化先声。”“新启蒙”这些相互歧异、又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国的现代性方案为基本的要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建在‘自主性’或主体的自由。”“当代思想的这个最近阶段的结束是以‘新启

^① 张宽“文化新殖民的可能”,《天涯》1996年第2期,18~22页。

蒙主义’的思潮的历史性衰落为标志的。……在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,在这个废墟之上,是超越国界的巨大的资本主义市场。”面对 21 世纪,取代启蒙思想的将是“全球资本主义时代的批判思想”。

四 “中国问题”的消解

如前所说,全球现代化只是人类历史的一个过渡阶段,而不是历史的终结,全球化一旦实现,后全球化的时代总归是要来临的。而现实的全球化进程绝非上帝带给人间的普世福音,其种种弊端和造成的痛苦也是显而易见的。批判丑恶现实,展望美好未来,是无可非议的。但是,批判思想一旦落实到具体制度层面的褒贬取舍,在这个层面上与以自由主义为主调的当代“新启蒙主义”展开论战,自身的破绽便会暴露出来。汪晖的现代性批判需要在两个关键性问题上给出满意的答卷。其一,在全球范围内,启蒙与批判是什么关系?“全球资本主义时代的批判思想”准备建构什么样的“后全球资本主义”的社会制度?其二,在中国范围内,启蒙有什么特殊意义?在“中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题”时,“对日益全球化的资本主义及其问题的诊断”能否取代“对中国问题的诊断”?

关于第一个问题,汪丁丁已作过详尽的讨论^①。他认为,启蒙是一种对待传统的永恒的批判态度。在这一意义上,启蒙精神是长存的。启蒙既是对旧传统的解构,又是对新传统的建构。所谓“传统”,就是已经被一系列历史均衡实现为“有效的”行为模式及对这些模式的“得到承认”的阐释。如果把“新启蒙”理解为对已经实现的西方现代化传统的简单照搬,“作为中国社会变革的最高目标”,显然是歪曲了启蒙主义内在的批判精神。反之,如果“批判思

^① 夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》,“译者的话”,上海三联书店 1988 年版,9 页。

想”仅仅停留在拆解阶段,没有提供更多的建设性资源,便是遗忘了知识分子“道德担当”中非常重要的一面——提供社会整合所不可缺少的有意义的符号体系。尼采对权力意志的强调以及后来福柯和德里达的权力学说,黑格尔“主—奴”转化的思想,马克思主义对资本主义制度的批判,这三个方面的思想构成当代批判理论的基石。除受黑格尔“主—奴”转化思想影响较深的哈贝马斯更多被认为是一位建构主义者外,这一学派主要的关怀在于社会批判而非社会建构,甚至不能像自由主义那样为“社会何以可能”提供一个明快的回答。沿着这一思路,我们就无法积累和使用作为整体的人类知识,甚至连人类语言也无法使用了。对现实的批判代替不了每一个人和每一个民族在现实中无法回避的选择:是生还是死,是前进还是后退,是向左还是向右。

汪晖说,“关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?”他认为,“从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论”。他称赞一些留学欧美的大陆学者,“问题意识具有现实的尖锐性”,超越了“讨论中国问题的启蒙主义的思想方式”,从“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”中汲取有益的启发,倡导超越传统的“社会主义——资本主义”二分法,对中国经济社会制度中的一些遗传因素如乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新,从而获得发展。但在其他的地方,汪晖又有不同的说法:“中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会:市场经济已经日益成为主要的经济形态,中国的经济改革已经把中国带进全球资本主义的生产关系中,在市场化的过程中,国家机器功能也相应地发生了虽然不是彻底的,但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人,启蒙知识分子……无力对无处不在的资本活动和极为真实的经济关系作出分析,从而丧失了诊断已经成为全球市场社会一部分的中国现代性问题的能力。”这

里面隐含着对上述问题的否定回答：不存在偏离资本主义的历史形式的中国现代社会。“在冷战结束以后，包括中国在内的社会主义国家已经成为世界资本主义市场的一个重要的、也许是最富活力的地区；东亚地区也的确可能改变在原有的资本主义经济体系中的边缘地位，成为新的市场经济中心之一。”汪晖还援引了韦伯的一个预感，“他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度，甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望”。理想的中国道路究竟指向哪里：反资本主义现代性的现代社会，超越传统的“社会主义——资本主义”二分法的制度创新，还是现代资本主义发展基础上的社会主义？换句话说，是毛泽东意义上的偏离或取代资本主义的社会主义现代化，“非资非社”或“资社合一”的独特现代化道路，还是马克思本来意义上的资本主义现代化之后的社会主义？汪晖在这个问题上显得矛盾、含糊其辞，呈现“内在的张力”，没有展现出批判思想的理论穿透力与彻底性的丰采。

中国是否已经成为“世界资本主义市场”或者“全球市场社会”的一个组成部分，这是“重新思考中国问题”的出发点，不能不加讨论地作为一个分析的前提来采纳。回顾一下历史的先例，可以帮助人们理解：把未经证实的论断作为分析的前提，会以何种方式消解掉真正意义上的中国问题。

在30年代初的中国社会性质论战中，受托洛茨基的不断革命理论和资本主义在中国已“无条件的占优势和占直接统治的地位”论断的影响，严灵峰和任曙等“动力派”提出了中国已经是“资本主义社会”的观点。他们认为：“中国资本主义已发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步”，“中国整个国民经济不外就是整个世界资本主义的一个单位”。“中国资本主义的发展不是内在的，而是外铄的”，“帝国主义在中国绝对地要破坏封建制度的经济基础，要推动中国整个社会向着资本主义过程发展和壮大”，“帝国主义在殖民地扶植封建主义乃是无稽之谈和对马克思主义的荒谬

修正”。“中国农村的农业经济的再生产行程要依赖城市工业的资本主义经济再生产行程”，“中国土地问题，主要的已不是封建关系而是资本主义生产关系了”。因此，中国“大可以做非资本主义的革命运动，追随先进的欧洲以驰驱于打倒资产阶级的战线之上”^①。在世界范围内，托洛茨基派的理论和运动一直有着顽强的生命力，即使在冷战结束后依然如此；但是在中国，托派始终受到冷落，原因就在于它的论断远离中国现实，而且忽视了中国问题的症结——解决“耕者有其田”这一资本主义性质的要求。

时隔70年，“批判思想”用新的话语重复“动力派”的观点，是否就合乎时宜了呢？苏东国家、以“四小龙”为代表的东亚新兴工业化国家和地区已经成为全球市场社会的有机组成部分，是否就意味着中国也已融入资本主义的全球体制？尽管中国与上述二者有相当多的同一性，但不是同一性而是差异性突显了“中国问题”的独特魅力。中国要不要为“复关”而取消种种非关税壁垒，要不要继续推进金融自由化？全国人大常委会会不会批准两个国际人权公约，会不会同意扩大国际法庭管辖权？这些都还是悬而未决的问题，而不是融入体制的既成事实。不能排除以“经济安全”、“社会稳定”的名义重新关闭国门或者缩小开放度的可能。“动力派”和“批判思想”都说了太多的“已经”，但过去时态、完成时态恐怕更多还是未来时态、进行时态。至于现在时态的陈述，“无处不在的资本活动”恐怕也还不是无处不在的权力活动的敌手。

站在批判“全球资本主义时代”的理论高度，“自由主义与极权主义、自律性市场与法西斯主义”、“计划经济与市场经济”之间的差别就无关紧要了，因为它们都是为“不平等的、垄断的、也是真正现实的——因而必然是专制的——社会秩序提供合法性”。在这样的历史鸟瞰下，民主、自由、个人财产权这一类的诉求，还能进入

^① 见周子东等编著《30年代中国社会性质论战》，知识出版社1987年版，27～37页；刘俐娜《中华民国思想史》，人民出版社1994年版，127～133页。

“重新思考中国问题”的视野吗？这种大而化之的批判态度，历史上也曾经有过先例。在希特勒进攻苏联之前，共产国际在对全世界的共产党员进行理论教育时，便把英美法等民主国家和德日意等法西斯国家描绘为一丘之貉，因此不妨与法西斯暂时结盟，来共同对付伪善的民主国家。时至今日，为了对抗“全球资本主义体制”，东南亚和中东的独裁者与原教旨主义者便成为天然的“批判”同盟军了。“彻底批判”、“批判一切”往往会与“存在的就是合理的”异曲同工，形成默契，这在历史上屡见不鲜。汪晖也说：“限制私有权的思想与限制国有权的思想均产生于具体的历史关系、特别是特定的政治—经济结构之中，……我们无法根据一个最佳的理性选择对它们进行筛选和评判。”^①批判立场通过汪丁丁所说“纯粹历史主义”的小径，很容易滑向特定问题上的丧失立场和见风使舵。

自由主义者在制度问题上，通常具有一种相对保守的思想倾向，他们宁可信赖人类文明史上经过反复考验的民主政治和市场经济，对本土的种种所谓“制度创新”抱审慎怀疑的态度。由于知识包括制度知识具有可传递性与收益递增性，发展中国家才获得了“后发优势”，有可能迎头赶上。因此，中国的启蒙主义中除了必不可少的批判性外，便有了较多的移植成分。放着现成的文明库存而不“拿来”，一切都要自己从头做起，亲自尝试，在自由主义者眼中，不啻是野蛮人甚至猴子的行为方式。“批判思想”家与之态度正相反，既然现有的制度全看不上眼，对于贴着最新标签的东西就难免轻信。如秦晖所说，当一些中外饱学之士宣称从乡镇企业中“发现”了“超越西方现代化”的“后都市文明”、“后福特主义”之时，中国的农民又以民工潮与势头惊人的“乡企转制”嘲弄了这些“发现”^②。也有一些同道者对农村基层的“群众自治”赞不绝口，

① 汪晖“‘科学主义’与社会理论的几个问题”，海口：《天涯》1998年第6期，151页。

② 转引自文林等主编《中国新一代思想家自白》，九州图书出版社1998年版，496页。

殊不知它的真实运行机制是“群众专政”的延续,它的理想模式也不过是英美政治民主化、行政专业化之前 19 世纪地方自治低级版本的拙劣翻版^①。

“全球资本主义时代的批判思想”并不认为自己有责任回答下列建设性的问题:在东亚金融危机之后如何建构新的全球金融体系,理想的世界秩序是国际政治无政府状态的(IPA)还是世界联盟或世界政府,如何开放有秩序的世界人口流动,知识社会的全球信息秩序应当遵循哪些规则……把中国问题放在“全球资本主义”的大盘子中去“重新思考”,恐怕也不会对眼下的中国现实问题有多少帮助。真正的中国问题是大量有待解决的社会现实问题,例如混合经济问题,社会保障问题,农村土地问题,直接选举问题,报刊民营问题,地方自治问题,少数民族问题,台湾统一问题,等等。中国学术界对于中国问题甚少建树,主要原因并不是在引进批判学派等西方时髦理论方面努力不够,而是自身调查研究的功力不够,以及其他方面的因素。

五 知识分子的使命

刘小枫说:曼海姆著名的知识人阶层之边缘性论点,并不像有的人望文生义地以为的那样,知识人变得无足轻重,被排挤到社会共同体的边缘。知识人应对各种社会化的观点(“主义”论述)和党派、阶级观点保持距离。“主义”竞争是知识人获得独立性的机会,即使知识人参与党派竞争,也不应丧失知识性的距离,这才可能促成社会政治的“主义”竞争秩序的合理化^②。萨依德说:对于知识分子来说,流亡是一种自己选择的模式,“即使不是真正的移民或放逐,仍可能具有移民或放逐者的思维方式,面对阻碍却依然去想

^① 见沈延生“村政的兴衰与重建”,《战略与管理》1998 年 6 期,1~34 页。

^② 刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店 1998 年版,289 页。

象、探索,总是能离开中央集权的权威,走向边缘”。

在现代化进程中,知识分子发挥着越来越重要的作用。无论知识经济、知识社会的新提法,还是日益完善的知识产权保护,都是有利的例证。信息生产和消费不断蚕食着物质生产和消费的地盘,使知识分子在人类历史上第一次成为最重要的社会生产者。现代化所带来的种种全球问题,更加突显了知识分子的社会警示和导向作用的重要性。大体上说,知识分子在当代的使命还是如《左传》中叔孙豹所云,不朽有三,立德、立功、立言。

立言,对于人类具有特殊的意义。在黑非洲几万年的人类发展进程中,也不知涌现过多少英雄豪杰,演出过多少有声有色的话剧,然而现在都已经湮灭了,因为他们没有文字记载的历史留给后人。文明靠历史积累而成,历史则是由语言文字构成的。人在语言出现前只有几件石器,在文字发明前所拥有的也不过是住宅与坟墓。没有人立言,就没有历史,没有文明,人类就脱离不了野蛮。言之精湛,可使言者增加人生情趣;言之丰富,可以提高听者和读者的生活质量。立言是知识分子的生活方式。专心致志于立言的人,并不一定是为了全人类,他很可能把它视为个人的终极关怀。然而,往往是这种超凡脱俗的圣人,为人类留下了最可宝贵的精神财富。而执意要为什么服务的知识分子,正因为没有真正的“我之言”,却被历史很快遗忘了。在以往的时代,立言具有一种神圣的性质,知识分子似乎是在代表神的言说。进入现代以后,立言成为人间的俗事,一统性的思想和话语秩序终结了,取而代之的是各种不同的个体化世界观的多元竞争和相互竞争的混乱局面。“批判思想”作为一家之言,无疑具有存在的意义,而且有助于真理的揭示。“逻各斯展开自身的过程也是对话的过程,真理作为整体,只能在对话过程中体现出来。^①”

立言,可以说基本上是知识分子的一种个人行为,照萨依德的

① 转引自陈原“我所景仰的赵元任先生”,上海:《文汇报书周报》1999年1月2日。

说法,最好还具有有一种业余性;而立功,就不能不牵扯到他人,属于一种集体行为,其目的之达成也要通过造福共同体来体现。中国历史上发达的官僚制度,在世界上最先为知识人开辟了一条文治的功名之途。到明清两朝,大批落第士人转营工商,试图在事业上另辟蹊径,张謇以清代状元的身份倡导实业,表明风气已经完全改变。二三十年代的著名金融家、工业家,几乎都是知识分子出身,许多人还留过洋。目前的市场热,并不是什么全新的潮流,不过是一种复苏和再生。当然,在今天政治、行政、实业、教育等各种功业之门均已向知识分子打开之际,最值得追求的功业还是实现中国的现代化。马克思在《费尔巴哈论》中有句名言:哲学的使命不在于解释世界,而在于变革世界。解释世界是立言,变革世界是立功。前者可以海阔天空,让思想自由翱翔;后者则受到传统的束缚,不能不在人群中反复协调、适应、妥协,谋求达成一种最起码的共识。这样,启蒙便是一种不可缺少的工作,尽管它不像立一家之言那么富于创意和自我成就感。汪晖说:中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义,就在于它为整个国家的改革实践提供了意识形态的基础。如果不想自我陶醉于泛泛的“批判”情结,仍然有志于一种具有明确方向感的改革实践,就应当承认“新启蒙”的价值,尊重从事这一艰辛事业的知识分子。

立德,既是立言与立功的基础,也是其最终的归宿。知识分子首先要做一个有道德的人,一个仁者。为人类道德树立典范,恐怕是知识分子能够作出的最大功业。“仁者爱人”,由近及远地关怀人,这是儒家道德的精髓。当立言与立功出现矛盾时,立德理应成为平衡的砝码和判决的尺度。本土性、文化相对主义、后现代主义、消解启蒙主义,这些都是时下知识分子立言的捷径;但是,当它们与多数国人的利益和愿望相左时,就应当有所节制。赵元任在70多年前郑重声明:“我们中国人得要在中国过人生常态的日子,我们不能全国人一生一世穿了人种学博物馆的服装,专预备着你

们来参观。^①”也如费孝通近来反复申说的：“现在正面对着一个严酷的选择，保存文化呢还是保存人？如果依照我的文化是为人的认识，选择是明确的，就是要保存的是人而不是文化。……只有从文化转型上求生路。^②”中国文化转型将会使中国本土文化人相对贬值，在几分惆怅和矛盾情感的自我煎熬中坚持改革，这正是仁者的态度。

（王思睿：北京华阳国际传播有限公司）

① 见夏镇平译《赞美理论——伽达默尔选集》，“译者的话”，上海三联书店1988年版，9页。
② 费孝通“反思·对话·文化自觉”，《北京大学学报（社会科学版）》1997年3期。

寻求“第三条道路”

——关于“自由主义”与“新左翼”的对话

许纪霖 刘擎 罗岗 薛毅

许纪霖(以下为许):“在世纪末的今天,中国思想界发生了本世纪最后一场引人瞩目的思想论战,我们将其称为自由主义与“新左翼”的论战。这一冲突潜伏已久,而其导火索是1997年年底《天涯》杂志上发表的汪晖长文《当代中国的思想状况与现代性》。这一年来,围绕着中国现代性以及现代化发展模式问题,许多分歧又重新浮上水面。终于明显地形成了两大思想阵营:一方高举“自由主义”的大旗,而另一方则被称为“新左派”。这里比较有意思的是,“自由主义”在90年代末已经成为一个神圣词汇,很多人都愿意自称是“自由主义者”,但在另一边,在中国语境下,“左”一直很不幸地具有某种特定的贬义,几乎没有人乐意接受“新左派”的称号。为了避免上述尴尬,我建议是否可以用一个比较欧洲化的、中性的“新左翼”来替代“新左派”?自然,当我们用“自由主义”与“新左翼”这样的二分法讨论问题时,仅仅希望通过类型化的知性分析方法,将双方的分歧和争论看得更清楚一些。而说到每一个具体的人,实际的情形肯定要更复杂,是无法用知性的分析一言而蔽之的。如果说“自由主义”与“新左翼”之间存在着一个思想光谱的话,那么有些人比较单纯,处于思潮的两极;而另一些人则显得相当复杂,很难简单归类。但并不影响我们撇开个人的复杂性从整体的宏观角度梳理和讨论分歧的焦点所在。今天,我们几个上海同仁聚在一起,不仅是一次与他们的外部对话,而且也是自身的内部对话。据我所知,即使是我们四个人,看法也远远不是一致的。

不一致要比一致好,只要通过真诚的、理性的讨论和对话,就能梳理出问题的分歧所在,有助于各自的自我反思。

“资本主义”是否是一个有效的分析性概念?

许:在这场论战中,双方的分歧首先在于:在 90 年代全球化的语境下,在传统社会主义解体、资本主义“大获全胜”的情况下,是否“历史已经终结”?

刘擎(以下为刘):在很大程度上,这场争论仍然是对中国现代化问题的回应。中国旧有的社会主义模式,也就是包括计划经济、权力集中等要素的那套社会体系,作为一种现代化模式在 20 世纪后期陷入了极大困境。于是各种改革、改良,或者革命性的发展战略纷纷出台。在“新左翼”看来,中国目前的改革转型越来越倾向于自由主义所倡导的模式,正全面地进入资本主义的全球体系,这在中国已经产生了诸多问题,尤其是社会不公等等。这个问题的提出很有意义的,但我认为首先有必要澄清两点:第一,自由主义模式是不是中国目前的现实?第二,自由主义模式本身有哪些问题?西方的所谓资本主义社会又是怎样回应这些问题的?

薛毅(以下为薛):资本主义不仅仅发生在北美与西欧这些国家内部,这些国家内部也不是仅仅可以用资本主义这个词可以概括的,其实说到资本主义,更值得考虑的是它的国际方面。《共产党宣言》说资产阶级按照自己的面貌创造了一个世界,这就是当今的所谓“全球化”,这个全球化进程不是从冷战以后开始的,而是从 300 年前就开始的。80 年代以来,思想界不仅用玫瑰色描绘资本主义国家,而且也对资本主义的国际进程作了重新阐释。在传统社会主义时代,这个国际进程被解释为充满血腥的,是掠夺、摧残和屠杀,而 80 年代的思想界则把资本主义的全球化进程理解为文明与愚昧的冲突,是现代化与落后势力的较量。90 年代中国的“自由主义者”强调什么人类 300 年的共同文明,这是 80 年代思想

的延续。但,这个阐释模式却完全抹杀了第三世界在这个所谓共同文明中的真实位置。我想,所谓社会主义应该包含着两个方面,第一,作为反资本主义、超越资本主义的努力,这远在社会主义国家诞生之前就存在的,是伴随着资本主义生长而生长的;第二,作为不同于资本主义发展模式的现代国家建构,很明显,在过去发生过古拉格群岛,产生过众所周知的极权。这是人人都必须正视的历史,由此而反思社会主义运动的各个方面,也是理所当然的。但在现在,这种反思正被资本主义意识形态所利用,一些“自由主义”人士借此攻击和清扫所有与社会主义相关的价值与理想,把它们直接等同于古拉格群岛,他们的学术与思想的努力只是为了证明,资本主义制度是最好的,或者,虽然不是最好的,但别无选择。否则,就会走老路,就会发生文化大革命。

罗岗(以下为罗):这问题还是要回到资本主义和社会主义的关系上来,“自由主义者”往往把中国以前面临所有的问题统统归咎到社会主义,以此来论证当前发展道路的合法性。无论是“现代化”、“全球化”,还是“与国际接轨”,不管用的是怎样的名词,背后想表达的是:这是一条所谓的“世界 300 年发展的共同道路”。这种说法其实是在当代中国的语境下重复福山的结论:“历史已经终结!”崔之元曾经批评过这种说法。他根据“新进化论”和“批判法学”的观点,指出不能简单地将社会主义和资本主义完全分开,实际上资本主义发展的过程中,也内在地包含社会主义运动。所以他认为所谓“第二次思想解放运动”是将中国从传统社会主义计划经济的体制下面解放出来,转向市场经济体制。但是当市场经济体制已经成为中国现实时,又浮现出诸多新的问题,这就需要进行“第三次思想解放运动。即重新观察中国的社会主义道路,其中有哪些因素可以有机地转化为今天中国发展的资源。而汪晖的观点与崔之元有一点不同。他在一个宏大背景下质疑资本主义。他认为在某种程度上,资本主义对人类社会现代化的追求不仅不是一种福音,而且可能还是一个灾祸。他是从布罗代尔、华勒斯坦的思

想中汲取了养料。汪晖经常引用许宝强的一篇文章《反市场的资本主义》，许宝强指出资本主义其实是一种垄断性的力量，是破坏市场的，是破坏人们共同参与的公共领域。而资本主义之所以没有造成对这个社会的巨大破坏，没有充分表露出其巨大的破坏性一面，恰恰是因为有社会主义、妇女运动、工人运动以及其他社会保护运动。这些保护运动迫使资本主义的发展没有脱离良性的范围，形成今天在我们看来还是有希望、具有一定合理性的世界。从这个意义上，许宝强的文章肯定了社会主义，提醒我们要从东西方复杂的关系模式中重新考虑资本主义和社会主义的关系。

刘：我觉得崔之元与汪晖的另一个区别在于崔更强调现代化是一个多元化的过程，其中包含着不同的模式，并没有一个共同的现代性，不同模式之间也是相互渗透的。而汪晖一面在谈现代性并非一个整体概念，批评中国的“自由主义者”将其误认为是一个同质整体概念，进而全面拥抱资本主义；另一面他又强调全世界似乎正在进入一个垄断的、跨国资本的世界性体系。在理论上学理上他强调现代性的复杂性，特别警惕把现代性看成是一个同质的东西，但同时对世界现实的描述中又承认我们正在进入一个以跨国资本主义特征的垄断资本主义体系。在他内部这两方面有一点紧张。

罗：我觉得汪晖是一个批评性的立场，他对中国进入全球化的垄断资本主义体系持非常警惕的态度。他指出中国这100多年来的历史提供了认为这个历史的公共领域已被瓦解掉了；其二是将公共领域作为他的理想化的追求，这个意义上的公共领域其实从来没有出现过。一些批评者用哈贝马斯理想化了的公共领域概念来批评中国的现状，我觉得用这么一个世界上从未出现过的东西作为标准来讨论中国有没有公共领域是十分滑稽的。

许：我们只能把这理想化的公共领域作为一个有效的分析性概念，至于它的有效性如何，则需要视语境的转换而定。即使中国从来没有西方意义上的市民社会或公共领域，但这并不影响我们

通过一定的意义转换,用它来分析中国的历史和现实。

罗:假使我们认定在西方的现代化道路中,市民社会、公共领域起过相当重要作用,是必须具备的因素,那么中国同样要走这条现代化道路,就必须催生中国的市民社会,催生中国的中产阶级。一旦市民社会与公共空间被理解为现代化的一个基本预设,其对于中国现实发展的意义才凸显出来。正是在这个意义上,邓正来呼吁要建构中国的市民社会,他认定,这个市民社会在经济、政治、文化等各个领域都将发挥举足轻重的作用。并且必须从市民社会出发,才可能促使中国的发展符合现代化方向。这是一种从现代化的理论出发对建构中国市民社会的必要性的理解。对市民社会与公共领域还有另外一个理解。朱学勤在他研究法国大革命的专著《道德理想国的覆灭》中论述,如果国家和个人之间没有一个公共领域存在的话,那么民众就只能去广场闹革命。让市民与国家在广场上直接碰头,必将导致社会的动乱。这背后隐含着对中国1949年以后政治运作方式的批评,特别是对“文革”的反省。市民社会在他那里对中国是具有双重涵义:一是对传统专制体制的批判;二是中国必须走的现代化道路的设计。对于中国的市民社会,我认为就必须从这双重意义上去讨论它。

刘:在哈贝马斯看来,17——18世纪欧洲的资本主义社会,是因为有了市场才有了经济性的市民社会,对公共事务有了要求,才催生出一个政治性的公共领域。我认为现在中国的问题是,第一,我们有没有这样一种市民社会,继而生成公共空间;第二,如果这样一个市民社会不是在完全市场条件下形成的,那由此派生的公共空间是否会被权力及资本的不公正所笼罩。也许,我们可以不需要市民社会而直接拥抱公共空间,或者寻求一种与经济型的市民社会保持一定距离的公共空间就是提供底层民众进行政治参与、政治议论和政治表达的领域。西方一些对社会运动的研究指出,有一些政治表达的空间不一定要有经济型的市民社会作为基础。即没有市民社会的中产阶级前提,公共空间也是可能的。正

是由于市民社会当中很多东西被垄断精英所操纵,那我们更需要一个不是由这个市民社会派生出来的公共空间,这种公共空间的创造可能是半体制化的和非体制化的参与。如果一个国家的政体不能为社会运动提供空间,诉诸公民参与就会变得比较空洞。

许:按照美国哲学家柯亨和阿拉托合著的《市民社会和政治理论》的分析,市民社会是由私人领域(尤其是家庭)、志愿性结社和社会运动三部分构成的。从这个角度来看,中国的“新左翼”更多地诉诸于社会运动,而“自由主义”更注重的是志愿性的结社。

罗:中国的“自由主义”与“新左翼”都不能绕过市民社会与公共领域的问题,他们在这里可能还有另外一个分歧,那就是1978年以后,改革开放20年来的积累究竟给中国创造这样一种公共领域提供了什么条件。比较乐观的观点认为,在这样一个历史过程里面,包括经济的改革、体制的变化,已经催生出了一个国家体制外的社会结构。而且这个社会结构可以在将来中国的发展过程中而成为一个重要力量,我们甚至可以将此社会结构想象成市民社会或公共领域的雏形。另外一种观点就是,20年的改革开放并没有催生出一个可以为将来公共领域提供有效动力的社会结构,相反,这很可能是既得利益集团的一个虚构、提供了这样一个神话,让人们相信这就是最好的道路,中国别无选择的道路。我们可以看到,两种观点对待中国改革开放的20年所表现出的态度存在着很大区别。而正是这个区别使得双方对市民社会、对公共领域持截然相反的态度。如果是持乐观态度的话,那么就会赞成在原有基础上进一步发展,即比较会强调体制内转变,通过制度参与的方法来完成。如果认为改革开放20年确实造成了一个中间阶层,但是这个中间阶层是代表既得利益者的,而不是人们所向往的公共自由表达的空间,就很可能去认同体制外的非制度化参与方式。

刘:哈贝马斯的《公共领域的结构性转化》成书于1962年。后来历史经验,包括东欧政治变迁,表明作为政治表达空间的公共领域未必依赖于经济型的市民社会。作为“新左翼”,最关心的问题

应该是我们能否绕开所谓新生的中产阶级,绕开具有垄断性的精英,来谋求一个具有开放性和包容性政治表达空间。

罗:我认为现在讨论的重点应该移过来,不再是要不要市民社会和要什么样的市民社会的问题,而是具体到对今天中国社会状况的判断。各自的判断不一样,所以各自提出来的理论,以及具体的解释和设计也就各不相同了。

薛:我认为中国曾经试图建立那种与经济型市民社会方式不同的政治型公共领域,那不是在最近 20 年内,而是在毛泽东时代提倡的“四大自由”,这是一个完全没有市民社会支持的“公共领域”。这份传统社会主义的遗产后来被当作社会动荡的根源而被抛弃了。在 90 年代,主流意识形态与自由主义者确实则试图建立一种市民社会,但有趣的是,无论是主流意识形态还是自由主义者,对市民社会的强调都不是为了寻找民众参与政治的途径,相反,两者都是在用市民社会的途径想象一种避免群众政治参与的“理想社会”,我记得甚至有教授在中央电视台讲授他的非民众参与的理论,什么要培养职业政治家啊,以往非职业性的大规模的政治参与如何导致灾难啊。90 年代所谓市民社会的建设导致的一大结果是全面的政治冷漠。现在有一个很有趣的现象,所谓市民社会建设得最好的地方,公共舆论的空间是最小的。90 年代所谓的市民社会的结果是把人改造成一种经济动物,淡忘了作为公民的权利和责任。相反地,“新左翼”认为在传统社会主义中倒还可以找到部分值得转换和继承的遗产。韩毓海曾提到工人阶级的“两参一改三结合”,这就是试图从传统社会主义中去挖掘资源。

罗:在中国讨论市民社会与公共领域,国家与社会的关系是一个无法绕过去的问题。1978 年以后,所谓中国的市民社会,很大程度上是国家制造出来的。依靠国家的力量而维持的市民社会能否提供一种公共参与、政治表达的自由空间,这是摆在自由主义面前的一个问题,但同样的问题却也摆在“新左翼”的面前,“新左翼”目前的种种努力,包括“两参一改三结合”等等,都是国家体制所给

定的一种表达的方法,这些努力可以给予既有体制一定的压力,但因为其本身与国家体制的关联,因此随时可能被轻松收回。

许:中国的“自由主义”与“新左翼”作为葛兰西所说的有机知识分子,作为社会利益集团的“代言人”,背后所代表的社会利益是很不一样的。“自由主义”自觉地认同中产阶级,他们始终关心的是与精英有关的问题,比如社会秩序问题,秩序是自由主义的一块基石。哈耶克的政治理论就是讨论如何建构公共秩序的问题,而“新左翼”自觉认同的是底层社会民众,不是白领,而是蓝领甚至圆领(下岗人员)。他们的许多社会正义感和道德优越感是以此为基础的。在“新左翼”看来,在蓝领和圆领占城市人口大多数的中国,如果仅仅以中产阶级为基础建构的公共领域,那只是一个少数人参与其中的政治空间,甚至会对底层产生压迫性关系。这一看法有其道理,然而,问题依然是中国的“左翼”与西方的左派完全不同。西方的左派在大多数情形下只承担一个边缘的批评功能,因为其而对的是一个成熟的却是一个需要“制度创新”的转型社会。仅仅扮演边缘的批判功能是远远不够的,不得不考虑一套具体的操作方案。

罗:当自由主义不再束缚于经济领域,而成为政治自由主义者,直接对宪政呼唤时,“新左翼”该如何回应自由主义宪政的挑战?特别是自由主义宪政已经内在地包含了社会主义的要求,记得汪晖说过要从直接民主经验借鉴。但是对直接民主经验的借鉴怎样变成可操作性的方案,汪晖对此仍没有正面回答。所以问题还在于,通过怎样的方式。才能让蓝领和圆领都顺利地直接参与政治领域?

薛:我还是比较同情崔之元的一个说法,即“上下结盟”来制约“中间层”。这里“中层”实际上民众参与政治的后果在今天就已经很可怕地显示出来了。现在,民众所能采用的途径只有两个:一个是通过上告,但力量微乎其微;还有就是通过非秩序的力量,目前知识分子是否有能力寻找到一种恰当的途径使民众作为一种有序

的政治力量走到前台？就像刚才谈到的，至少能对体制保持一种压力？

刘：底层压力集团一定是一个斗争的结果。西方的许多情况也是这样，性别、种族问题等，宪法所许诺的东西也是斗争出来的，而斗争的结果又会反过来促进更多的社会的实践。

许：在中国目前这场论战中，“新左翼”质问自由主义的问题是：“谁之自由”？而“自由主义”质问“新左翼”的问题是：“何种民主”？但令人不解的是，为什么一定要把自由与民主两极化，将之对立起来？实际上，自由与民主无论在理论规范上，还是在历史实践中，都不是那么势不两立。

刘：这的确很有意思，读韩毓海的文章，我怎么也不理解“自由主义”为什么要反对民主。民主制度的实践在很大程度上依赖自由主义的理念，说“自由主义”反民主或者不要民主，有点像是天方夜谭。

罗：但中国似乎就有这样的“自由主义者”，他们强调“自由”的优先性，“自由”是最高价值，然后再对其他价值排序。他们其实忘记自由本身就是一个历史化的产物。自由必然会与其周边概念发生关系。民主、公正、平等、秩序，都是自由的周边概念。没有这些概念就没有自由。他们拒绝从历史化的角度去探讨自由与其周边概念的关系，当然很容易完成他的“排序”，不过我以为这种“排序”恐怕只能是纸面上的。

许：我有点儿不同的看法。按照弥赛亚·伯林的看法，自由、平等、公正、善良等人类美好的价值，它们之间不一定是内洽的，往往是相互冲突，只有乌托邦主义者才会想象在一个“美丽新世界”中一切价值都能得以和谐地实现。正因为价值之间有冲突，所以需要排序，需要像罗尔斯那样确定自由的优先性，并以此为前提，兼及其他价值。规范意义上的排序是绝对必须的，这是人类自我立法、建构合法性秩序的逻辑基石。至于在经验层面如何落实，这是一个复杂的问题，需要结合具体的历史语境，作语境化的细致讨

论。

薛：自由与平等、民主之间确实有不能兼容的地方，这种价值的冲突带来的痛苦和思考，我以为是现代中国思想家包括一些自由主义思想家最动人的地方，但如今的所谓“自由主义”没有耐心承担这种价值冲突，相反，他们从自由的理念出发，却肯定了不平等与非民主的合理性。当今垄断精英们获得的也就是这种自由。中国的“自由主义者”在民主、平等这些概念上竟然大泼脏水，把它们等同于文化大革命，等同于民众暴力，进而为不平等和剥削作辩护，我看，他们的逻辑无非是：“革命有罪，剥削有理。”

许：对自由与民主的真实关系，我们可以作这样的语境化理解：中国的“自由主义者”更关心的是作为知识精英自身的自由，而“新左翼”更关心的是底层民众的民主的权利。这两者都有各自的问题。自由主义者的问题在于，任何一种自由，哪怕是作为精英的自由，最终也是同整个社会的民主无法分离。我们很难想象，个人的自由可以在整个社会不民主的状态下真实地获得。倒过来，我们也很难想象，一种真正的民主可以不通过自由的宪政框架而加以直接地实现。“新左翼”设想要通过所谓的“制度创新”来解决这一难题。但到目前为止，无论是理论规范，还是历史实践，都无法提供合理的解决方案，传统社会主义的失败就与此有关。即使要落实直接民主，还有一个“动员式参与”与“自愿性参与”的区别。在当今社会，要求公民有参与热情，不对政治冷漠，首先要使得他对生活其间的社会/文化共同体，拥有价值上的认同感和归属感。社会主义讨论的就是这个问题。但在一个价值已经高度多元的现代中国社会，这样的共同体只能是底层的、小规模，而且是分化和多化的。离开了共同体谈直接民主，无疑是空想。在西方，自由主义注重政治法律上层体制的建构，社群主义注重社团、社区等底层共同体的建构。但在中国，当上层法治秩序尚未完全落实、而下层的自治性共同体也基本缺乏的背景下，泛泛而谈直接民主，最后的结局往往不是“自愿性参与”，而只是个别民间精英动员下的非秩

序化的大众被动参与。

刘：在西方，特别左翼的人总是提不出一种建设性的东西，只是提供一种批判的声音，能够使知识界、使社会保持警醒。另外在中国“新左翼”站在普通民众立场上考虑问题，而“自由主义”则是站在一个国家的、政府的角度来探讨中国发展问题，这里面似乎是有有一个阶级烙印。但无论如何，制度性的框架是必须的，罗尔斯也好，哈贝马斯也好，一直在试图寻找一种普适性的程序，如果连公共的程序都是不可能的话，那么人们除了无休止地斗争之外还能怎样交往呢？“新左翼”完全有理由只认同非秩序状态，但这不能作为一种制度化的建议来提供给社会。这种激情在美学上可能很有意思，但这本身并不能提供革命的正当性。我现在看不出“新左翼”任何有效的体制化建议，这也许是所有激进派共通的问题。

许：汪晖对我谈过一个看法我很赞成，他说自由主义的真正论敌应该是权威主义，而社会民主主义的真正论敌应该是民粹主义，然而目前在中国“自由主义”与“新左翼”却将对方视作最大的、至少是理论上的对手，反面放过了真正的敌人，这太令人遗憾了！

市民社会：如何作为一种目标而存在？

刘：在自由主义与“新左翼”的论战中，还有一个重要的分歧，关于市民社会与公共领域问题。自由主义在谈论市民社会时特别强调社会的自主性。市民社会不完全是跟国家对抗，并有其自主和稳定的一面。哈贝马斯区分了市民社会与公共领域这两个概念。对他来说市民社会主要是一个经济活动空间，而公共领域主要是政治活动领域。自由主义者倾向于讨论市民社会的问题，而激进民主派则侧重政治的公共领域。中国谈市民社会与中产阶级的语境与西方有很多不同。西方，最典型的是美国，它是一个没有劳工党的国家。在美国要么是无家可归者，要么就是中产阶级，面没有很多的工人阶级（美国的工人阶级在第三世界）。因此美国实

际上是一个中间大、两头小的格局,庞大的中间层就像是一个缓冲器,两极冲突总是在公共领域中被缓解掉了,这样的社会稳定程度较高,政治操作比较容易用程序化的方式进行。而两头大的格局更可能出现不可预测的局面,不容易妥协,两极共享的利益、思想、视角等就比较少。

薛:美国可以有那样一个庞大的中产阶级,那是由于周边的第三世界国家为它打工,而中国假如要培养那样一个中产阶级,谁来为他打工?而且在中国这片土地环境上,能否培养出足够数量的中产阶级?美国在全球体系中已经有这样一个位置,中国到哪里去找这么多第三世界国家为其打工?自我殖民吗?可这仍然产生不了两头小,中间大的格局。

许:薛毅你这个看法我不是很赞成。在你的假设中。中产阶级只能在一个殖民化体系里面才能构成。但我们知道台湾和香港就有庞大的中产阶级。当然这也可以认为大陆是港台的劳务市场,但港台地区中产阶级的形成在历史上要早于大陆的对外开放。所以美国的这种经验不是很普遍。

薛:但是,如果没有冷战的政治格局,就很难想象有所谓四小龙腾飞的奇迹。德里克有《华人资本主义》一文,挑明了一个事实,海外的被作为有崭新意义的华人资本主义并没有独立性,它无法离开全球资本主义而存在。四小龙的经验对于庞大的中国的启示意义是一种幻觉,它也许可以让中国的几个城市培养出一定数量的所谓中产阶级,但这样下去,中国走的将是南美国家的道路。

罗:我认为,对公共空间不能作一个实体化的理解。公共领域是一个政治参与的空间,而不是实体化的构成。他使用的 *Oeffentlichkeit* 一词就像曹卫东所说的那样,可以分疏为“社会”和“思想”两个层面,分别译为“公共领域”和“公共性”,基于“公共领域”是一个理想范型,那么争论中国过去或现在是否存在这样一个领域,意思不大。问题在于,规范的“公共领域”在当代语境下已经转化为更迫切的“公共性”问题,能否在传统的公共领域已经被“再封

建化”的情况下,寻找到新的公共参与方式,形成新的“公共性”呢?

刘:哈贝马斯自己也在两个意义上使用“公共领域”这一概念。其一是将公共领域作为一个历史上出现的东西,当时只有新兴的资本家才可参与,普通的民众是没法进入公共领域的。哈氏是保证一种游戏规则对每个参与者平等。这听上去不错但实际上也比较复杂,涉及政治哲学的一些基本纷争。但大约有一点共识:要谋求程序的公正我们不能不使用市场以外的力量。公共舆论的监督、公民制度化的和非制度化的参与等等,这样一些手段来保证市场的运作趋于公正。也就是说离开了政治民主,市场公正是不可能的。争取所谓起点平等的最大实践应该算是共产主义革命,共产主义者试图创造一个人类的新世界,然后把财富重新分配。社会主义计划体制里面也有一套公平的原则,由国家掌握,也就是所谓的人民公意。财产重新分配了、起点也是平等的、规则也是平等的、终点似乎也是平等的。但我们已经看到了这样一套模式的历史结局。所以我们应该梳理一下现在那些批评者本身的视角,相信总有更完善体制的可能,这种信念对于批评是必要的,但现在不少“新左翼”似乎有点儿乌托邦主义的味道。

罗:公正问题实际上总是与效率问题相伴生的。中国是一个后发展中国家,一直存在着发展的焦虑。这种焦虑必须用效率来疏解,只有尽可能地提高效率,才可能缩短发展的距离。因此中国自1949年以来贯穿现代化发展道路最主要的始终还是一个效率优先原则,而不是公正优先原则。当然后来产生的全无效率的现象不是政府的初衷。1978年以后也是如此,只不过觉得原来那套体系已经失去了激励效率的机制,所以需要改革,用另外一套新的体制来重新提高效率。所谓“效率优先,兼顾公正”模式在“新左翼”看来,是非常危险的,落实到现实常常是为了效率来牺牲公正。从历史过程来看,建国后几十年来的发展就已经多次暴露了这个问题。比如说中国的农民,由于粮食的统购统销政策,数十年处于

半饥饿的状态。这就是一种不公正的发展。

许：但秦晖的看法与你相反，认为效率与公正完全是一个虚幻的冲突。他从诺齐克的理论出发，指出只要财产来路是清白的，交易过程是清白的，最后就是一个公正的社会。起点和过程的公正不但不影响效率，而且是最大地促进了效率，并强调这是被西方的历史所证明的。而在中国并没有这样一个最起码的资本主义化的公正，即起点和过程的公正，所以非但效率没有得到改进，反而大大被阻碍了。

罗：秦晖的意思其实很简单，用他的话来说，中国的现实即“抢来本钱做买卖”。他说现在只要批判“抢来本钱”，只要你的本钱不是抢来的，你就可以“做买卖”。秦晖这里其实有一个省略，他对做买卖过程中的不平等关系省略了。我们刚才已经讨论过，市场本身并不能保证公正，因此在市场进行交易的过程中，参与者无法保证能够避免不公正的待遇，无法完全跳出这个不平等的关系。秦晖式的只对“抢来本钱”进行批判，而不对“做买卖”保持足够的审视，是有其批评的局限性的。效率与公正之间很难完全不产生冲突，在实际过程中也很难将公正真正贯穿始终。首先，历史的过程无法保持起点的公正；其次过程的公正也难以保障，究竟谁来制定游戏规则，谁是游戏规则的执行者？如果公民的制度化和非制度化的参与，也即社会的“公共性”问题不解决的话，那么所有游戏规则的制度都可能只对某些利益集团有利。哈贝马斯就曾指出必须经过多种利益的共同协商和协调，最后讨论出的程序才可能对大家都同样的公正。而且对此程序还必须不断地保持足够的压力，因为一旦压力消失的话，这套程序又可能在应用的过程被占据最有利位置的社会阶层，比如权力的所有者所利用和篡改。我觉得秦晖的最大问题就在这里，即对公正与效率问题作简单化处理。“新左翼”就一直抓住这点，不允许“抢来本钱”是不言而喻的，而对“做买卖”——市场的过程也需要重新加以审视。

刘：西方的自由主义者与左派，或者说与那些主张所谓“激进

民主”的学者也有分歧,但他们争论的问题不是对市场过程有无干预的必要,而是在于如何干预。激进民主论者更强调非制度化的公民参与,而自由主义者强调体制内解决,认为靠宪政、靠选举制度、靠舆论监督等体制力量是最可取的抑制市场不公正的方式。他们之间也并非势不两立。如著名的左派学者 Chantal Mouffe 也强调,如果抛弃多元性、个人权利、政教分离等等这些自由主义的基本信念,我们就可能有陷入“前现代”政治观的危险。西方的左翼学者对自由主义的否定似乎远没有中国那么激烈。

许:关于起点的公正,如果早 10 年谈,这一问题还有意义,如今在中国资本主义原始积累已经完成,如果还要重新落实起点公正,落实诺齐克所说的矫正的“追溯原则”,在中国现实下只能引发一场民粹主义的社会革命,所谓的起点公正,即使在西方,也非历史的真实状态,而只是思想家提出的社会规范,我认为更值得重视且具有现实操作性的是罗尔斯提出的“差异原则”。罗尔斯作为西方新自由主义的代表(这一新自由主义已经是包容了社会主义的资本主义)最精彩之处在于发现了即使是起点的公正与过程的公正仍然无法保证平等的实现,仅有第一条“自由的原则”(虽然它永远是优先的)是远远不够的,还必须有第二条“差异原则”来保护因各种原因而产生的弱者。诺齐克虽然在西方比罗尔斯保守,但在中国真要实行起来他比罗尔斯更激进。所以在当前中国语境下,谈落实公正,交易过程中公正规则的落实当然是最重要的,但无法再像诺齐克所说的去追溯起点的公正,只能诉求罗尔斯“差异原则”,通过财产累进税、社会公共福利和政策上倾向弱者等安排,来尽可能地实现社会的平等,缓冲资本原始积累中严重的不公正而造成的社会两极分化。

自由与民主,难道真是一个悖论?

许:我对当今中国的“自由主义”与“新左翼”,感情是复杂的,

对双方都有充满敬意、也有不赞同的地方。“自由主义”论证人权的普遍性,呼吁宪法规定的基本公民自由,这是令人肃然起敬的。但他们离开中国的语境谈论私有化,落实个人的财产权,对社会公正问题缺乏最起码的关注,至少客观上在为垄断精英瓜分国有资产作理论上的“洗钱”。有人指责他们是“没有良心的”经济学家,并非完全冤枉之词。“新左翼”尖锐地批判了社会不公正的现实,这同样令人肃然起敬,却将解决这一问题的方案简单地诉诸于“直接民主”或“全面民主”,这里面就需要作很复杂和谨慎的论证和限定。刚才刘擎谈到的这点很关键:参与虽然很重要的,但参与是在体制外还是在体制内,不仅是一个参与的形式问题,而且还直接决定了参与的激进或温和性质。近几年来萧功秦所说的全局性糜烂性腐败,激起了一批知识分子道德上的义愤,他们主张以一种体制外的“直接民主”的方式来解决公正问题,但在我看来,离开了法治和宪政的合法轨道(即便这法治和宪政所提供的现实基础如何地不完善)来谈“直接民主”,落实卢梭的所谓“公意”,其中潜伏的民粹主义倾向是相当可怕的,法国革命、俄国革命和中国“文革”中所呈现的民粹主义悲剧,人们至今记忆犹新。

刘:西方新左派与自由主义并不是直接对立的,而是在认同自由主义的个人权利、宪政等要素基础上提出诸多更为激进、更为广泛也更为彻底的民主要求,新左派一方面认为体制化公民参与是必要的,但是远远不够的,但我们现在还急需完善制度化的民主架构,这时候过于强调体制外参与不仅没有实践的可能,还会引起一定的危险。

罗:东亚不少所谓“民主”国家的情况表明:作为掌握社会绝大部分资源的政权,可能会容许在某种程度上进行民主的选举,甚至在具体程序上也可以做到同西方相差无几,但是因为国家掌握军队、传媒等最重要的社会资源,因此这些国家徒有民主之名,实际上行专制之实。汪晖在《文化与公共性》一书的导论里对此有过精彩描述。所以当前“新左翼”强调如何使各个集团,包括性别、种

族、阶层对现行体制保持足够的压力。这种压力的产生既包括制度化参与,也包括非制度化参与。如果没有这样一个压力的话,“新左翼”担心改革到最后,最大的获利者仍是目前既得利益集团。前车之鉴就是俄罗斯,改革的获利者是大的财团、体制内原先的巨型企业,在改革后它们就直接转化为“第三势力”。现在俄罗斯的“第三势力”强大到可以把“激进民主派”的总理基里延科赶下台去。所以我个人对“新左翼”的这一立场表示同情和认同。

薛:有一个被称为垄断精英的阶层正在走上政治舞台。垄断精英与原来的体制有千丝万缕的联系,但在利益上并不是完全一致的。只有他们尚具力量与体制讨价还价,这种交换已经开始了。但是,惟独还没有民众力量的参与。那些“自由主义者”不愿意考虑如何让底层的民众参与到政治生活中来。在他们的想象中,民众的参与只能导致文革,导致社会动荡,他们却遗忘了,撇开某些经验,这些经验有助于反省中国进入这个世界体系的过程。所以他非常推崇章太炎、鲁迅,甚至他发现梁启超也不是如过去想象的是一个简单的现代性的思想家,相反他看到梁启超更复杂的一面。汪晖本人的书写得特别慢,这与他不断根据当下情况来修正对中国现代思想的想法有关。他认为中国现代传统中最有价值的部分并不是顺应经典现代性,而是对经典现代性始终持怀疑和反思的态度。他指出中国现代性内部有一种紧张关系,而这种紧张关系是有助于激发中国思想界内部活力的。而当今的其他思想派别,比如“自由主义者”则希望把这种内部矛盾和紧张给消除掉。

许:“新左翼”一个最基本的分析策略,就是受布罗代尔和华勒斯坦的启发,将市场与资本主义看作是两个东西。这是最关键的一个思想预设,他们认为资本主义的性质就是垄断,不仅不必然包含市场这一要素,而且通常是反市场的。刘擎你这些年一直在美国留学,我很希望了解西方主流学术界对这一问题的看法。

刘:其实,西方倒不大使用“资本主义”这个词作为分析概念,因为这个概念实在太庞大。这是冷战时期媒体的一个常用词,今

天在学术界几乎只有一些马克思主义学派的学者仍然在使用。谈到市场,我想没有一个严肃的自由主义者会认为市场可以解决一切。不少人确实强调市场是必须的,但几乎没有人认为只要市场就够了,或者光靠市场就够保证社会的公正性。大家都明白,市场本身并不能提供它所许诺的那种理想化的开放和公平竞争的环境,这在西方学界早已是一个常识。几乎所有当代自由主义者都在思考、回应和试图解决市场的局限性。我也不相信今天的中国学术界真的还有那样幼稚的“自由主义者”,会持有市场可以解决一切的天真想法。

罗:这结论可能下得为时过早了。中国的确有相信“市场万能”的“自由主义者”。他们将亚当·斯密和哈耶克作简单化的解释,认为“不用去管,一切都会好”、“管得越少越好”、“越是管,越是不自然”等等。我们可以理解这样的说法最初有其现实针对性,但一旦庸俗化,则变成了对另一种现实的“辩护”。就连较早关注“市场经济的道德基础”的汪丁丁,曾经写了很长一篇解释哈耶克思想的文章,尽管其中解释得相当复杂,但最后核心的意思落实到“扩展秩序”上,强调资本主义的无法设计以及自发合作的性质。

许:对资本主义的分析不能简单化或化约化,在资本主义社会经济结构内部,不仅有垄断的一面,同时也存在着反垄断的一面。这两面一直在冲突,构成了当代资本主义的复杂性。西方资本主义国家都懂得保护市场,通过维护市场的自由竞争,保持合理的资源配置和创新机制。因此许多国家都采用了强硬的反垄断措施。美国司法部与微软总裁比尔·盖茨的反垄断的较量就是一个最近的例子。

刘:我认为这其实就是对权力的一个限制,因为权力不可能是总体主义的。不然我们谈及反抗就是没有意义了。80年代末的世界政治变迁给了西方学术界一个重要启示:一个全权主义的国家体系、一个似乎不可能滋生任何有效的反抗因素的体制都会发生根本性的崩溃,那么,我们有什么理由要相信全球资本主义这样

一个体系是全权的、总体性的呢？实际上，权力关系不是被结构所决定的，而是在实践中建构。反抗、抵制以及权力关系的转换一直在这种实践中生生不息地展开。正是在这个意义上，我认为使用“资本主义”这个分析概念有其危险的一面，因为它是从资本和生产方式来描述整个社会结构，并由此来确定权力关系。这种分析存在着许多盲点，它忽视了诸如公共空间、政治话语的独立维度等等方面。这些方面同经济领域有相关性，也有相对独立性。以经济性的因素来把握一个社会的全部面貌会遮盖另外一些东西。比如，它很难解释美国的种族问题在这30年内会有这么巨大的变化，很难解释黑人这个在资本上、经济上非常无权的阶层会引发出如此活跃有力的民权运动。另外一个危险是“资本主义”这个概念可能给人一个感觉，那就是300多年来西方社会的性质没有什么变化。我们应该正视，这个被我们所称作为“资本主义”的体系是处在不断的变化之中的。目前国内的一些学者用同质性的“资本主义模式”来命名当下中国正在陷人的所谓全球化体系，这为强调批判的鲜明立场有一定的便利之处，可以突出由资本造成的权力不平等，但这很可能遮盖了资本主义变迁的历史性和复杂性。

罗：中国的“新左翼”当前面临的问题可能与西方的问题有所不同，特别是语境上面有相当大的差异。记得1993年杰姆逊来上海社科院演讲时，当被问及马克思主义是否正处于全面溃败时，杰氏回答说，他把马克思主义当作资本主义的批判系统，只要资本主义存在，马克思主义就一定有生命力。众所周知，杰姆逊目前是美国最重要的新马克思主义者，他对自己的定位非常清楚。他在资本主义系统内部进行批判，只要资本主义处于强势，马克思主义就能够保持充分的活力。然而中国的新马克思主义者与杰姆逊不同的是，在我们这里马克思主义或社会主义是环绕自身的现实。当时充当杰姆逊翻译的是刘康，他本人是非常认同新马克思主义的，但当他试图据此对中国问题发言时，情况就变得非常有趣，他的论调变成无条件地为中国现实权力系统的辩护。这是一个典型的南辕

北辙的例子。虽然我敢肯定现在的“新左翼”不会像刘康那样,但是他们仍会面临刘康式的歧途;当你在强调社会主义、马克思主义的合理性或合法性时,如何处理这样一个立场与中国传统的社会主义、中国作为主流意识形态的马克思主义的关系。

刘:这一点很重要,这就是一个背景置换的问题。中国“新左翼”在批判中国自由主义所支持的发展模式时,没有论及市场对政治机制的要求。目前的讨论过多地局限于从经济、资本和市场角度去研究社会公正,而忽视了政治结构的作用,包括公民对政治事务的介入,特别是对社会财富分配体系的把握和参与。如果我们要批评自由主义模式,至少要意识到政治自由主义是这一模式不可或缺的。然而中国目前国家对市场的垄断很突出,形成了一个特别的状态。这里面所暴露出的问题,部分和自由主义制度的弊端相关,面相当大的部分可能就不是自由主义的问题。所以如果要对中国的现状进行批评,我们要特别警觉到中国目前体制上的特殊性。

罗:我认为对中国目前市场的分析和评判,“自由主义”与“新左翼”是很不相同的。真正的“自由主义者”的确也会承认目前中国的市场存在着非常大的问题。同时他往往有一个预设——应该还有另外一个市场,或者就要把市场的各种规范建立起来,在起点上要保持竞争的公正性。即制度上要有一个完善的机制,而“新左翼”认为这样的起点公平,是抽象而非历史的态度。所谓历史的态度就必须讨论 1978 年后整个中国经济的变迁状况,特别是资源的配置情况。“新左翼”认为这种历史状况已经现实地造成了极大的不公正。而这种不公正是无法用所谓的“市场规范”来解决的。从这个意义看,“新左翼”认为即使现在为中国提供一个完善的市场模式也不可能解决中国面临的所有问题。在对市场的争论上而,“新左翼”是持一种历史化的态度,即不能以先验的规则去框定历史的问题;“自由主义者”则尽可能地回避历史的角度,强调先验的市场规则和理想的模式。这是当前“自由主义”与“新左翼”交

锋中的一个焦点症结。

许：将西方左派对资本主义的描述与批判，不加限定地横向移植到中国，这等于是对对象的双重化约。首先是将复杂的西方资本主义化约化，然后再将中国现状简单地化约为西方资本主义，这种简明晰快地分析预设作为一种社会批判，自然有其强大的杀伤力，但作为一种思想分析，却有化约主义的问题。类似这样的化约主义倾向，不仅批评资本主义的“新左翼”有，而且欢呼资本主义的“自由主义”也有。虽然双方在对资本主义的价值评判上立场对立，但在化约资本主义上却是惊人的相似。化约主义是20世纪中国知识分子一个顽固的弊症，将复杂的问题化约为某种简单的取向，固然有意识形态的社会动员效果，但是否也因此掩盖了问题深处的复杂性质？

如何落实社会公正？

刘：“自由主义”与“新左翼”另外一个争论的焦点，是公正问题。对公正的追求目前往往在三种层面上展开，即所谓起点的公正、终点的公正以及程序的公正。实际上任何一个国家的市场都是历史地形成的，不可能做到真正的起点平等。起点的公正其实只是一个反思角度。同时，市场也根本无法保证终点的平等。至于程序的公正，就是指垄断精英与地方权力官僚。50年代以来，毛泽东最头疼，最想有效制约的也是这个“中层”。现在，倒没有了“市民与国家在广场上直接碰头”的现象，但这个中层，却天天在与老百姓碰头。它的飞扬跋扈，对权力的极度滥用，甚至不是毛泽东时代可比的了。自由主义理念中包含着权力必须受制约的思想，中国的“自由主义”寄希望于中层来制约上层，但是垄断精英却以偷盗国家资产行为嘲讽了自由主义的理论。真正有效的制约必须建立在广泛的民主政治的基础上。用传统社会主义的话来说，全靠人民自己，而上下联盟，是能够对付中层对上偷盗，对下掠夺。

现在的问题是上层究竟在多大程度上愿意与底层结盟,能开放多大的空间。这个问题不解决,鲁迅所谓“真的愤怒”就会出现。而且,在崔之元的构想当中,存在着这样一种可能,即国家功能的转换。在事实上已经没有共同利益可以整合各阶层,在利益已经极度分化的今天,承担起一个协调者的角色。90年代相对比较像样的媒体比如《焦点访谈》、《南方周末》等,就与国家的支持相关;“群众喉舌”概念的出现,也是新闻历史上的一次不小的转折。但在目前,这些空间仍然非常有限。

许:中国目前也许要有这样一种空间,一方面在私人领域,让那些蓝领、圆领、包括白领都有自我利益申诉和保障的可能性空间,通过各处志愿性的社团实现利益的自治,在企业、社区等底层共同体内部通过制度化的建构,使每一成员都有参与的权利,这是市民社会的建设。另一方面在社会公共领域,通过公共传媒、民间社团和社会运动,借助体制的合法性渠道,参与公共讨论,表达各种利益集团的公共诉求。除此之外,很难想象有另外一种方式,能够绕过这些公共空间来表达所谓“公意”。

罗:我觉得西方社会的“左右”两极有一种相互靠拢的趋势。目前比较接近传统资本主义的是自由主义,而比较接近马克思社会主义的是社会民主党。但他们对各自传统的背景都有很大背离。记得哈贝马斯写过一篇文章《新的非了然性——福利国家的危机与乌托邦力量的衰竭》指出无论福利国家,还是自由市场国家,都面临着活力的丧失,这就是他所指的“劳动乌托邦的衰竭”。而现在世界发展的大课题就是解决这个问题,在这样的情境下,“第三条道路”被正式提出。布莱尔专门写了一本书《第三条道路》,指出20世纪政治最大的缺陷是没有在社会主义与自由主义之间进行有效的沟通。布莱尔自己出身工党,是左派,但现在有人批评他是“打左灯,向右拐”,他的政策在很大程度上对保守党和工党都有所修正。布莱尔的智囊安东尼·吉登斯今年出版了一本新著《第三条道路:社会民主主义的复兴》。他这里的社会民主主义

已经不再是传统意义上的概念,而是布莱尔式的社会民主主义。所以我发现布莱尔、还有克林顿一批国际新生代领导人,他们具有综合、修正的能力,不再简单地具有制度式倾向,而更强调对众多阶层的关注,无论是国际还是国内政策都更具有灵活性。总的来讲,“第三条道路”已经试图作出某种尝试,用哈贝马斯的话来讲,就是“走出劳动乌托邦的困境。”如果劳动乌托邦已经终结,怎样走出这个困境?今天国际的政治实践,可能会提供出一些新的发展思路。

许:中国过去对西方的了解太过于偏重美国的经验。如果我们要超越“左”与“右”的两极,探求兼顾自由与公正的“第三条道路”,欧洲的经验是很重要的,我们对欧洲,包括北欧、西欧和东欧的经验,了解都太少了。而这些地区恰恰是强大的社会民主党和温和自由主义传统的温床。对于中国来说,我认为波兰和捷克的经验尤其值得重视。我们往往只知道俄罗斯陷入了困境,却忽视了波兰和捷克已经成功地实现了社会转型,建立起一套比较稳定的市场秩序和民主政治制度。波兰和捷克高举的正是一面社会民主主义的旗帜,兼顾自由、效率与平等,从经济发展速度来说,它们没有中国那样快,但比较平衡和稳定,更富有人情味。我觉得,与其像东亚那样追求令人炫耀的高增长,最后泡沫破灭,发生金融大危机,经济倒退若干年,还不如像波兰、捷克那样,不追求浮夸的速度,更注重新的市场秩序和政治体制的建构。另外,在东亚台湾的经验也同样值得重视。在整个东南亚金融危机中,台湾相对来说比较稳定。我今年夏天访问台湾,发现那里的人们对经济前途依然很乐观。日本和韩国的发展采取的都是“大财团”主导的模式,最后垄断导致了权力与资本交换所产生的腐败,导致了泡沫经济,而台湾是中产阶级的汪洋大海,而且是那些基本没有权力背景的草根化中产阶级占主流。在经济上形成了“船小掉头快”的灵活机制,在社会格局上是“中间大,两头小”,经济的泡沫成分比较小,社会相对来说比较稳定。如果说前几年台湾的民主政治运作中还有

某种“动拳头”的笑话的话,那么如今这套体制已经逐渐趋于规范化。讨论“主义”当然很重要,但更重要的是研究“问题”。“制度创新”不仅需要学理,需要本土的传统,而且也需要借鉴别人的成功经验,尤其是文化或体制上同构的国家和地区的成功经验。

许:谈到这里,现在可以感觉到,自由主义与“新左翼”各自所追求的目标,并不是完全不相容的。在这两者之间,完全不可能走出一条超越其间的“第三条道路”。这也是为历史经验所证明了的。在西方资本主义早期,实际上也存在着两极型的紧张。一极是空想的社会主义,强调以诉诸于暴力革命的方式来推翻万恶的资本主义制度;另外一极是热烈地歌颂和论证自由资本主义的合理性。后来通过相互的批判和较量,市民社会运动与劳工运动合流,资本主义逐渐地融合了社会主义。当我们今天谈到资本主义或自由主义时,已经不是原来古典意义的东西了,资本主义的历史实践和当代理论,在相当的意义上已经社会主义化了。与其说“历史已经终结”,资本主义胜利了,倒不如说是资本主义与社会主义共同的胜利,社会主义是在资本主义内部、借助于资本主义的外壳而胜利的。从世界范围来看,凡是处于两极状态的社会,例如保守的自由主义与激进的左派激烈交锋的社会,通常是极不稳定、动荡不安的,最后不是通过权威主义,就是革命的方式,来克服危机,解决问题。但在比较稳定的社会之中,通常都是温和的中间力量占主流。比如当代西方,在政治思潮上主要是罗尔斯为代表的新自由主义和有着马克思主义历史渊源的社会民主主义两股势力占据主流,这温和的两翼也早已在对话中相互内化、相互融合,你中有我,我中有你,很难划出一条绝对的界限。一个稳定的社会,即使在对立的思潮中也需要有一些最基本的共识,比如对自由、民主、法治、宪政、平等、公正这些原则的共识,虽然在如何实施、相互的比重上各有不同,但对这些基本的价值和所赖以存在的体制的认同却是共同的,但在中国,整体上看,“自由主义”因为只信奉保守主义的哈耶克,而显得太“右”了,而“新左翼”又拒斥自由、宪政所

谓“资本主义”的价值,又显得太“左”了。这就产生了彼此之间的不可通约、不屑对话,无法达成罗尔斯所说的“交叉的共识”。因此,我以为在世纪末的今天,在“自由主义”与“新左翼”的这两极之间,有必要发展出温和的中间力量,即兼顾自由与公正的新自由主义和社会民主主义。而且,这种新自由主义和社会民主主义在中国的过去不是没有传统的,现代中国自由主义的主流不是胡适式的古典自由主义,而是受到英国费边社思想家拉斯基影响的社会民主主义,如张君勱、储安平、罗隆基、萧乾、朱光潜等人都是社会民主主义者。虽然当时的革命形势无法提供历史的实践,但其因为回应了自由与公正中国现代化发展的两大主题,在已经告别革命、崇尚理性的今天,显然有其现实的意义。新自由主义与社会民主主义,只有当这温和的两极成为中国知识界的主流,而且能够彼此对话、互相内化,中国才有可能在即将到来的 21 世纪中,不再重蹈 20 世纪偏激化、走极端的覆辙,寻求一条“非左非右”的、理性与激情平衡的“第三条道路”。至于这“第三条道路”在规范和经验意义上究竟是如何论证和安排,这将是另一个更重要的主题。好在如今中国思想界,特别是那些有某种“复杂性”的学者,已经开始注意到这一问题。吉登斯不久前在北京所作的《第三条道路》的演讲,以及所谓的“吉登斯时代的来临”,也许就是某种令人鼓舞的先兆?

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

“第三条道路”

张汝伦

半个多世纪以前,在中国的政治舞台上,出现了所谓的“第三方面”。这“第三”两字,就表明他们要在殊死拼杀的国共之间,走一条“中间路线”。张东荪 1946 年在天津青年会一次题为“一个中间性的政治路线”的演讲中,对这条“中间路线”作了清晰扼要的表述:“在政治方面比较多采取英美式的自由主义与民主主义;同时在经济方面比较多采取苏联式的计划经济与社会主义。从消极方面来说,即采取民主主义而不要资本主义,同时采取社会主义而不要无产专政的革命。我们要自由而不要放任,要合作而不要斗争。”在国内政治方面,他们认为国家利益高于党派利益,故要调和国共两党,但同时国共两党都有批评。只是因为国民党是执政党,“第三方面”同样受到它的迫害,故他们对国民党的批评更多一些。在对外政治上,“第三方面”主张对美苏两强采取等距离外交,不偏袒任何一方,更不与任何一方结盟。

不仅现在,即便在当时,这样一条“中间路线”也被看作是一条非驴非马,根本行不通的路线。二战结束后,世界上两强对峙,两种意识形态相争的大势已定,似乎不是姓“资”,就是姓“社”,不是拥美,就是亲苏,再无其他路可走。用后来人们非常熟悉的一句话来说,是“在路线问题上没有调和的余地”。相信进化论的人更是认为,实际上只有一条路,第二条路都是死路,遑论第三条路。郭沫若在一篇题为《历史是进化的》文章中,劈头上来就教训“第三方面”：“历史是进化的,宇宙万物是进化的,人类社会是进化的,今天谁也不能否认这个事实了。照着进化的箭头所指示,整个历史只

有一条路线”。这条路线,在他看来,就是苏联的路线。所有别的路线,当然都是违背历史发展方向的反动路线。

但“第三方面”并不认同这种独断霸道的历史观。“中间路线”的积极鼓吹者施复亮(存统)在发表于《观察》杂志上的《论自由主义者的道路》一文中,斩钉截铁地说:“自由主义者不相信‘路只有一条’,他相信有他自己的道路。”“因为决定中国前途的力量,不仅是国共两党,还有自由主义者和国共两党以外的广大人民。这是第三种力量,也是一种民主的力量。这一力量的动向,对于中国前途的决定,具有举足轻重的作用。新民主主义的政治和新资本主义的经济,正是这一力量所要求的前途,也是自由主义者所应走的道路。”

这条路不仅在当时的左派看来是欺人之谈,在今天的有些人看来,何尝不也是不通得可以? 民主政治与计划经济水火不相容,资本主义和社会主义冰炭不同器,连这点自由主义的“常识”都不知道,还配称“自由主义者”? 在这一点上他们倒是与郭老英雄所见略同,都相信进化论,都认为历史只有一条路。只是他们可能把结论从“走俄国人的路”,换成了“走美国人的路”。果真如此,那当然不用说“第三条路”,连第二条路也不必谈了。历史只剩下不可避免的必然性。不是决定论,就是命定论,传统天命观的幽灵又在现代牌号的历史哲学中徘徊,人类自由的根本条件与根据也就不复存在。所谓自由,只能是冰冷无情的“对必然的认识”和狂妄自负的“对自然的改造”。不过,“形而上学的命题倒过来仍是形而上学”的真理性,于此却得到了证明。

“第三方面”,及基本赞同它的“中间路线”和“第三条道路”的,大都是当时中国的知识精英,这些人也都自认是自由主义者。他们的这条在当时和现在的许多人看来是幼稚可笑的“中间路线”,虽然在40年代后期才稍成规模,但其基本思想,却成形于二三十年代。张君勱在他的《国宪议》、《国家民主政治与国家社会主义》和《立国之道》等著作中,曾系统阐述过后来“第三方面”的基本思想。

中国现代的自由主义思潮基本有两条脉络。一条是以胡适为代表,以英美留学生为主体;另一条是从梁启超开始,经研究系到第三方面的自由主义。二者的区别并不在成员有否留学经历,而在后一种自由主义更多地考虑中国的具体情况,更注重从中国的传统中寻找与发掘同自由主义理念较相契合的资源,而前一种自由主义基本照搬英美自由主义的一些基本概念。所以前者可称为“西化自由主义”,而后者可称为“本土自由主义”。这当然不是说他们所信奉的自由主义理念是在本土产生的,而是说他们更注重将自由主义的基本理念与中国的特殊问题结合起来考虑,更注重将自己的理念付诸实践。张君勱就是后一种自由主义的代表。

现在的人对于张君勱,除了“玄学鬼”和“新儒家”外,怕是很少会有别的印象了。虽然他在1946年曾起草了当时的中国宪法,他领导的民社党最终参加了国大和国民党政府,以至他多年的好友张东荪与之绝交。但张君勱始终是国民党独裁统治的死敌,受到长达十几年的迫害,长期过着地下生活。张君勱“从读书起,一直看重英美民主政治,这种政治是以尊重人民为基础,而以选举方法表示民意,始终觉得值得爱护”。但国民党政权以“训政”为名,行一党专政之实,使得一贯反对独裁统治的张君勱,成了国民党有关部门重点“照顾”的人物。其实张君勱除了言论面外,并无任何危及国民党政权的举动。

从丁文江编的梁启超《年谱》中可以看到,20年代后梁与二张(君勱、东荪)一致认为,办学讲学,以言论思想从事人民的政治素质教育,是使中国政治现代化的重要途径。因此,他们积极办学办刊,宣传他们的宗旨。然而,国民党却连这也不容。1927年,张君勱因名列“反动派”,他所办的国立政治大学被迫停办。1928年,他所办的《新路》杂志被禁。1929年在上海被绑架。1931——1932年在燕京大学教书,因演讲“一二八”抗战而去职。1933——1934年中山大学请他讲学,却半途废约,据校长邹鲁对他说是有人要暗杀他。1935年与张东荪在广东创办学海书院,国民党解决了两广

事变之后,该书院被封。1941年在云南大理办的民族文化学院,也奉令停办。同年被软禁于重庆江山,两年后始获自由。比起胡适等留学英美的自由主义者来说,张君勱受到的迫害和压力要大得多,不但没有出版办学的自由,连译著都不能用真名出版。当时国民党北方党部曾将他所译著的书收集起来,搭了七个塔,一举焚之。在国民党眼里,赤手空拳的张君勱竟也与洪水猛兽相仿佛,所以他一度在国内无法存身,只好去德国讲学。

张君勱说过,哲学他喜欢德国的,政治则喜欢英国的。英美式的民主政治是他毕生追求的目标。在本世纪上半叶,就对自由民主基本理念的阐述、发挥和论证而言,国内无人能出张氏之右。然而,可能会让今天不少人费解乃至不屑的是,坚定的自由主义者和民主主义者的张君勱,在经济上却主张中国“不应走资本制度的路”;相反,应该走社会主义的进化经济之路。甚至认为“立足于个人主义和自由放任的经济学已早不切当今的世界了”。这是怎么回事?

与当时多数中国知识分子一样,张君勱是个国家本位主义者。国家的统一富强是他梦寐以求的目标。他认为中国在经济上最急切的问题是如何增加国家民族的富力,因为中国的情况是一穷二白。但中国民族资本微乎其微,国际资本环伺左右的情况下,依照欧美先进国家的样子,一步一步发展出一个产业革命,即使可能,也是非常不容易。在此情况下,中国要想发展经济,解决贫穷问题,必须集中全民族的力量,统一计划,统一调配,统一行动,才有成功的可能。加上当时资讯有限,苏联经济的问题并未完全为人所知,却往往只看到它成功的一面,把它当作中国的榜样。再就是进化论心理作祟,总以为计划经济比自由市场经济又进了一步。但与苏联式的社会主义不同的是,张君勱明确反对废除私有财产制度,所以也不主张所有生产资料都国有化。其次,实行社会主义经济制度有助于使私有财产渐趋平衡与普遍,防止贫富差距扩大为贫富悬殊,导致阶级冲突和社会动乱。这不仅是张君勱,也是所有主张“中间路线”的人之所以倾向在经济上实行社会主义,或有

社会主义倾向的计划经济的基本考虑。但是,与“第三方面”的许多人不一样,张君勱从未将苏联理想化,而是始终对它持坚决的批评态度,原因就是苏联政治不民主。张君勱认为“由政治民主到经济民主,很容易,由经济民主到政治民主,则很困难。”但英美的政治民主,他又觉得不够,希望能兼而走上经济民主的路。“第三方面”的自由主义者特别重视社会正义,他们清醒地看到,没有社会正义,必然引起阶级冲突和社会动荡。但他们并未因重视社会正义而忽略了个人自由。张君勱明确指出:“社会公道与个人自由,如鸟之两翼,车之两轮,缺一者不可也。”当然,在“第三方面”也有人认为中国实行社会主义的条件还未成熟,当务之急是发展民族资本主义,但在反对官僚买办资本,维护广大工农和一切工薪阶层的利益,政治民主和经济民主并重这点上,则是完全一致的。

可是,在当时中国严酷的现实面前,“第三方面”很快就跟国民党在大陆的政权一起土崩瓦解了,他们的“中间路线”也随着内战最后一道硝烟一起消散了。随后的中国历史,似乎只是一个对他们越来越残酷的否定与嘲讽。半个世纪后的今天,中国不仅没有走上一条他们所设想的道路,反而似乎走上了一条刚好相反的路。无怪今天已经很少有人想起他们来。将他们及其路线的失败归之于所谓的历史必然性,当然再方便不过,以时髦流行的意识形态对他们嗤之以鼻当然也可显示自己的政治正确性。

然而,这些人长期不懈的思考与努力,真的只是一些浅薄的谬想或乌托邦,与今天的现实毫无深层的历史相关性?我们真的可以这样自负地鄙弃我们先人的痛苦、奋斗和牺牲?人类今天所面临的挑战和问题,真是简单到了只要鹦鹉学舌般照搬一些意识形态的陈词滥调,就可以奇迹般地加以解决?

冷战结束在许多人看来,既是历史之谜的解决,也是历史本身的结束。一切都那么确定和不容置疑,似乎只有最顽固不化的各类政治经济原教旨主义者才会予以怀疑。然而,俄罗斯的现状和东南亚金融危机的爆发与蔓延深化,却使人不得不对上述乐观的

宣布发生怀疑。既然建立在功利主义基础上的自由主义是讲究实效的,那么,上述现象就使得极端的自由市场迷和《经济学人》这样的刊物都有了新的观点。

尽管这是一个经济至上,或经济主义的时代,但今天人类面临的问题,却不仅仅关系到经济,也不是都能用经济手段加以解决。苏联东欧社会主义的崩溃;两极化世界秩序的瓦解,日益加速的全球化和日益增强的个体化过程,以及日益明显的生态危机,使人类遇到了前所未有的问题和挑战。只有思想的懒汉,或精神的奴隶,才会继续抱着那些本来就已漏洞百出的老方子,奉若神明。相反,自由的精神必然要面对新的问题,探索新的道路。

在自由民主和资本主义制度的发祥地——欧洲,“第三条道路”正越来越成为政治思想者和实践者的共识与目标。虽然“第三条道路”的理念是随着英国杰出社会学家吉登斯同名新作而引起人们广泛注意的,但希望有第三条道路的强烈愿望,却反映在美、英、德、法、意、荷等主要西方国家最近大选的结果中。这些国家现都由社会民主党类型的政党执政。尽管美国共和党最近利用克林顿的性丑闻,竭尽所能来打击民主党,为自己在下次大选中获胜创造条件,但最近民意调查的结果却是克氏声望不降反升,而共和党却声望大跌。这当然不意味着美国民众支持一个拈花惹草的总统,他们是支持克林顿的施政方针。

“第三条道路”的概念并非吉登斯的发明。在欧洲,最初是新马克思主义的理论家用它来指建立在“人道的”、“民主的”社会主义基础上的社会秩序。结果这个概念不是使他们失望,就是把他们送进监狱。而吉登斯及欧洲思想界和政治界现在所谈论的“第三条道路”,却是指不同于无限扩张、毫无节制的市场资本主义和计划经济、一党专政的社会主义的新的社会民主道路。法国总理若斯潘对这条道路作了最简洁的表述:市场经济,是;市场社会,不。

“第三条道路”讨论中的一个基本问题是:在全球化时代,社会和生态民主如何可能?第三条道路的拥护者提出“人道面孔的全

球化”的概念。在主张第三条道路的人看来,亚洲、南美和俄罗斯的危机,是世界性的反对调节的市场原教旨主义的危机。其实,一直有自由市场的信徒直言不讳地表示过这样的疑虑;在苏联体制崩溃后,自由市场经济的敌人只剩下一个,这就是不负其对于民主与社会的责任,只根据短期赢利最大化原则行事的、毫无节制的自由市场经济。

其实,切尔诺贝利核灾难与东南亚金融危机的惊人相似处就已揭示了:全球风险是无法控制,也是不可阻挡的。数以百万计的失业者和穷人无法得到经济补助,人们也不可能给全球经济衰退的后果买保险。全球市场风险的社会和政治爆破力有目共睹:政府颠覆,内战威胁。这一切恰恰将新自由主义政治倒了个个儿:不是政治的经济化,而是经济的政治化。有鉴于此,吉登斯提出,应该在联合国成立一个经济安理会。因为“许多问题,如调节外汇市场,对付生态风险,没有许多国家和组织的集体行动和参与就无法完成。既然,一个最自由的国民经济没有宏观经济协调就决不能奏效,为什么人们却认为世界经济不是如此”?

吉登斯的观点是:必须改革社会国家,经济必须承担社会责任,创造一个自觉个人的公民社会。新自由主义的反对调节者认为,增长的不安全和不平等为社会变动释放了必要的能量。但第三条道路的政治却认为,只有重申社会安全和正义,以及相应地改革社会国家,才能为必要的社会变迁创造信任和自觉意识。如果赢利私有化了,那么赢利的社会与生态后果也应该私有化。这就是说,大企业必须积极参与解决诸如失业、生态危机、乡土生活的瓦解等社会问题,无论是自愿的,还是在一个新的社会契约基础上被迫这么做。没有经济的社会责任,没有公民社会的自我负责和自我规定,未来根本没有社会安全可言。

关于第三条道路的讨论和实践正在欧洲深入。有人提出,可以预见,将会有许多第三条道路,而不是只有一条。这当然是对的。如果只有一条,那就失去了第三条道路的意义。第三条道路

实际上体现了人类不甘心被所谓“客观必然的”逻辑或规律摆布的自由意志。在此意义上,第三条道路才是真正的“自由之路”。因此,也有人认为,第三条道路是一切国家未来发展的康庄大道。

这个想法是否过于乐观姑且不论,至少它使我们重新想起被遗忘了半个世纪的中国的“第三条道路”的问题。当然,对于那些习惯了进化论—社会发展史思维模式,因而掌握了“历史发展的客观规律”的人来说,这个问题根本不能成立。西方人讨论“第三条道路”,那是因为他们已进入了“后现代”;而中国的当务之急是现代化。把西方正在讨论的问题搬到中国来,是完全脱离中国的本土情况,说轻了是食洋不化,说重了就是与守旧势力为伍。照理说,这种既缺乏“常识”,又不讲“逻辑”的言论不值一驳,但为了便于我们问题的展开,不妨由此说起。

西方人关于“后现代”的观点五花八门,可说是人言人殊,但却一般都同意,“后现代”并不是像“奴隶社会”或“封建社会”那样,是一个人类社会发展的历史时期或阶段。例如,赫勒(Anges Heller)和费尔(Femer Feher)合著的《后现代的政治状况》一书一开头就说:“后现代既不是一个历史时期,也不是一个有明显规定特征的文化或政治倾向,后现代可以理解为在现代性更为广阔的时空中的私人—集体时空……由此可见,所谓西方已进入了后现代,而中国则远未到这一步的流行说法,是何等的缺乏“常识”!

至于当代西方的一些话语和所讨论的问题与中国的实际情况有无相关性,问题也容易解答。中国早已不是五四时代的中国,更不是马尔戛尼来华时的中国。无视中国一个半世纪以来的沧桑巨变,设想中国现在的社会发展阶段只相当于15——16世纪的欧洲,这是对中国本土情况的客观判断吗?远的不说,中国的改革开放已有20年,中国的政治经济和社会生活的各个方面,从未像现在这样受到全球政治经济格局和状况的影响。正如不存在孤立的原子式的个人,也不存在一个脱离世界,不被它的世界关系与坐标规定的中国。事实上,进入资本主义时代以后,一个孤立自足的中

国就已不复存在。不了解 19 世纪的帝国主义和本世纪敌对的意识形态冲突格局,就无法理解中国近现代史。现代中国的种种问题,正是由世界问题所引发产生,或与之有重要关联的。不明白或不承认这一点,就不可能对中国的的问题有真正的认识。正因为如此,西方现代性批判和后现代的话语,同启蒙与现代话语一样,都不是与中国毫不相干。

顺便指出,“现代性”和“现代化”是两个不同的概念。“批判”的基本意思也不是“否定”或“反对”,而是“分析”和“辨析”。将现代性批判理解为“反对现代化”,如果不是太缺乏“常识”,就是别有用心了。在从事现代化的同时,进行现代性批判,丝毫无损于现代化。相反,却可以避免或减轻它的负面效应。西方国家的现代性批判并非始于本世纪,而是几乎与现代过程同时开始。事实上,不少西方思想家把现代性批判看作是现代话语的一部分。现代性批判体现了人类的自由精神和自觉意识,是一个民族精神成熟的象征。因此,在中国研究和批判现代性,只要始终立足和着眼本土情况和问题,就是和中国的全部现代化努力一样,是人类现代文明进程的一部分。中国人一个多世纪以来的种种遭遇,无不与现代性息息相关。中国人完全可以为现代性及其批判作出自己的贡献,丰富人类的现代经验。

如此看来,半个世纪前“第三方面”提出的“中间路线”,未尝不可说是今天在西方讨论的“第三条道路”的先声。尽管由于历史语境的不同,存在着种种具体考虑和着眼点的极大差异,但根本目标却是完全一致的,这就是政治民主加经济民主,统称社会民主。当时“中间路线”的鼓吹者普遍认为,英美有政治民主,苏联有经济民主(张君勱则对此似乎也有所保留),而中国应该既有政治民主,又有经济民主,所以提出政治民主加经济民主的“中间路线”,这难道不意味着不仅要在国共两党之间,而且也要在美苏之间走第三条道路? 尽管现在看来,他们对实现经济民主的手段的理解(计划经济)是根本错了,但他们追求的目标——一个既有政治民主,又有

经济民主的中国,不仍然应该是全体中国人今天奋斗的目标?当年那些自由主义者的事业,不应该仍是今天人们的事业?

当然,今天的中国与半个世纪以前的中国大不一样了。中国作为一个统一的民族国家的地位已经奠定,中国经济也已走上了市场经济的不归路。但是,政治民主和经济民主的问题在新的历史条件下显得更加突出和尖锐。如果说50年前的人们认为计划经济可以导致,或就等于经济民主是错了的话,今天有些人认为市场经济自然会导致政治民主也同样错了。市场经济和民主不是一回事。市场经济为民主创造了必要的条件,但并不必然导致民主。市场经济与专制政治可以兼容,纳粹德国就是一个例子。民主的首要条件应该是社会正义。正义是民主的理由与前提。因为要正义,才需要民主。民主的基本前提是人人享有同样的政治、经济、文化和社会权利。所以哈贝马斯在最近的一次采访中直截了当地表示:“没有社会正义就没有民主。”

在一个贫富差距日益扩大,掌权者肆无忌惮地掠夺社会财富,权钱交易盛行,而某些人却以原始积累的必要性和自由竞争的名义反对分配公正的社会,是不可能建立什么民主的。谓予不信,请看今日之俄罗斯。政治民主与经济民主,如鸟之双翼,车之两轮,相辅相成,缺一不可。因此,政治民主与经济民主必须同时进行,方能奏效。没有经济民主,政治民主就失去了其根本意义;没有政治民主,经济民主也无法保证。这就是为什么被许多人视为民主典范的西方国家在冷战后的今天,还要提出“第三条道路”的原因。他们认为,真正的民主是建立在全面的社会民主基础上的,不仅要有政治、经济的民主,还要有家庭、性别、族群、种族等方面的民主。很清楚,“第三条道路”的根本目的是扩大民主的范围,提高民主的质量;而其基本理念,则是社会正义。离开社会正义和公正来谈民主,还有什么意义呢?“第三条道路”的道德立场和人道理想,应该正是我们弘扬的。

(张汝伦:复旦大学哲学系 教授)

罗尔斯、诺齐克、德沃金 与哈耶克的理论及其他

王 焱 柯凯军

（一）罗尔斯的厚薄理论

引发了一场关于正义原则的大论战

柯凯军(以下用问):罗尔斯的《正义论》被认为是“开创了一个罗尔斯的时代”,经由他,自由主义又有了怎样的转折?《正义论》一书的理论体系是怎样建构的?

王 焱(以下用答):罗尔斯的《正义论》出版于1972年,这部书体系宏大,结构精巧,思路绵密。他运用思想试验的方法,构筑起一个庞大的理论体系,旨在论证符合正义原则的社会应当是什么样的。在罗尔斯之前,支撑自由主义的主要论式是功利主义。尽管自由主义在制度实践方面获得了相当成功,但功利主义的论式却未能为此提供坚实的理论支撑。

《正义论》可以视为摒弃功利主义的论式,向康德式的理性主义复归的尝试。这是一种社会契约论的进路,意味着当代自由主义的一次重要转折。在西方政治思想史上,社会契约论式通常是为了建构政治组织——国家,比如在洛克、卢梭与康德那里就是如此。罗尔斯却将这一契约论式进一步运用于论证社会的基本结构,不能不冒巨大的理论风险。

正像人们在游戏之前先要确立游戏规则一样,罗尔斯首先假

定在社会的初始状态,人们都处于无知之幕后,因而由此作出的理性选择,必然是最合乎正义的选择。循此推导,他提出了关乎正义的两项原则。第一项原则是平等自由原则,即所有人都应平等享有最广泛的政治自由权,这种自由以不妨碍他人的同样自由为限。第二项原则是差异原则,涉及社会经济方面的再分配,其中包含:1. 社会经济方面的不平等,必须在与正义原则一致的情况下,适合于境遇最差者的最大利益。2. 由于职务与工作性质的不平等,要求这些职位与工作在社会平等的前提下向所有人开放。在这些正义原则中,他又提出了两项优先原则:一是自由优先的原则;其效用是正义优先于效率与福利的原则。

《正义论》的出版,在西方学术界引发了一场关于正义原则的大论战。然而不论是否同意他的观点,持有怎样的思想立场,却都不能不以此作为讨论的出发点。

罗尔斯是一位带有社会民主主义倾向的政治哲学家,因此在关乎个人财产权,在现代国家所承担的功能等方面都在一定程度上背离了古典自由主义的立场。从更深层次上说,《正义论》无法解决康德义务论伦理学的难题,而作矫正正义的差异原则,在实践中也往往流为另一种反向的歧视。追求实质平等的结果,往往导致形式上的不平等,而丧失了形式上的平等,最终反过来又造成了实质上更大的不平等。凡此都预示了他后来在理论上的转向。

罗尔斯由“厚”至“薄”的转变

问:罗尔斯在1993年出版的新著《政治自由主义》,将政治正义限定在为现代的多元民主社会提供“重叠共识”上,他为什么会作出这样的转变?其前后理论是否已经迥然不同了?这是否也预示了自由主义新的动向?

答:从《正义论》到《政治自由主义》,标志着罗尔斯的理论有了若干重要的转变,其中最主要的是关于正义原则的普遍性问题。

在《正义论》中,罗尔斯认为他经由初始状况推断出的正义原则是普遍有效的,而到了《政治自由主义》中,他已不再认为他推导出的正义原则是普遍有效的了,因为不同的宗教与道德哲学对此的看法是不同的。其次,《正义论》要建构的是一种整全性的理论,而《政治自由主义》强调的只是一种政治理论,并无道德含义。罗尔斯这一理论上的转变,将聚讼纷纭的价值问题、缠夹不清的宗教与道德哲学问题一举剔除。在他看来,自由主义不应再试图涵盖所有的价值领域,而只追求作为宪政基础的“公共政治文化”所隐含的基本观念的证立。

从探索再分配的正义到求取政治制度层面重叠共识,罗尔斯的思想轨迹值得我们思考。在一个自由民主社会中,由于价值的日益多元化,人们追求的只能是“重叠共识”,而正义原则是否具有普遍的有效性,反而是无足轻重的了,因为不同的宗教信仰、道德哲学及人生理想对此持有不同的看法。换言之,在这样一个社会中,正义不但仅仅是、而且也只能是“政治的正义”,这需要通过求取政治方面的共识才能做到。这一需要“重叠共识”的领域也就是公共领域,而政治上的正义不是别的,正是规范这一领域的根本性原则。对比于罗尔斯,那种企图依托国家权力,单纯依赖动员型的政治民主来解决当下中国所面临问题的主张,除了导致国家权力的进一步扩张外,是根本于事无补的。

罗尔斯由力图建构自由主义的整全理论,到成为只关注政治层面的自由主义的转向,如果套用美国哲学家詹姆斯的比喻,可以说是使自由主义由一种“厚的”理论,转变为一种“薄的”理论;即由整全性的包含了道德学说的一般理论,变为单纯且狭窄的不包含价值观的政治理论。罗尔斯的这一转折,意在应对当今首先是美国,其次是世界的文化日益多元化的现实,他力求通过对文化特殊性的兼容来坚持自由主义的普遍性。我们透过伯林晚年从自由主义走向自由民族主义的转变中,同样可以观察到这一动向。

罗尔斯的转变预示了自由主义的一种新的路向。与自以为独

得真理与天命的新左派理论家不同,自由主义主张中立性的国家与个人的价值自决。自由主义所说的自由,仅仅是就制度安排的政治层面而言的;对于人生的价值抉择,自由主义采取开放式的态度,从不坚持某种价值的普遍性,因为舍此立场,自由就成为不必要的了。

从这一“薄的”自由主义立场出发,可以发现,很多自以为是的论争与自由主义其实毫不相关。无论是佛教徒、伊斯兰教徒还是儒学的信奉者,只要在政治制度层面上秉持自由主义立场即成为自由主义者。至于他们所持守的文化理念,与自由主义并不立足于同一层次上,因而并不构成对立。这有助于我们避免将个人的价值偏见掺杂其间,导致自由主义的无边泛化——而这,恰恰是带有一元独断心态的浪漫派文人时常易蹈的“本体论自由主义”的误区。比如最近有一篇论陈寅恪的文章,其中的误读之处姑且不论,作者仅仅依据自己定义的“新”文化趣味的标准,就轻率得出否定陈氏史学是自由主义史学的结论。如果按照这一逻辑,则讴歌过希腊艺术的马克思也不是共产主义者,而只能被视为“希腊文化遗民”了。

自由主义并不是一套僵化不变的教条体系,而是与时俱进、变动不居的众多论说的汇纂。它们既尝试对蕴含在自由民主制度背后的义理作出自己的解说,又包含超此一制度之思想。迄今为止的任何一种道德哲学和政治理论的论说,都包含内在的紧张与矛盾。如果从某种自由主义学说中寻绎出一些理论缝隙,就以为历经至少也有数百年演进历史的自由民主制度将会因此而崩解,那就未免过于无知了,因为这一制度并不是某个政治天才有意识的理性设计之产物,而是人们未曾预期之社会演进的后果。打个比方,假如牛顿的物理学被证伪了,宇宙秩序也不会因此而崩溃。这与那种完全依赖某种整体建构的意识形态刻意设计出的社会是不同的。

(二)谁之阿基里斯之踵

诺齐克“守夜人的国家”

问:如果将罗尔斯、诺齐克、德沃金作为当代自由主义的三位代表人物,请先谈一谈诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》对《正义论》的哪些方面作了批评?

答:诺齐克反对罗尔斯以单一的尺度将分配模式化。针对罗尔斯的差异原则,他采取了另一进路。在他看来,正义与否的问题,其实端视个人对其所持有的是否拥有资格,即“个人依据什么原则而能有资格持有某些东西”。诺齐克有关正义三原则的资格理论是:一、“获取的正义原则”,即任何人都必须通过其自身的能力和劳动去获取财产;二、“转让的正义原则”,即任何财产的转让与分配都必须基于自愿的原则;三、“矫正的正义原则”,对不符合前两个原则的由过去的非正义导致的分配后果,应当加以矫正。

在诺齐克那里,个人权利不仅是证实国家道德正当性的依据,同时也为国家功能的扩张设定了道德约束的边界。由此推演出的政治理想,必然是功能最小的“守夜人的国家”。因此,在诺齐克看来,正义就意味着维护个人的权利,而政府权力的扩张,最终必然以损害个人权利为代价。在他看来,国家的合法功能除了维护公共秩序,强制履行契约,抵御外敌人侵外,其余的功能在道德上都得不到合法性依据的支持。

罗尔斯的权利指称的仅仅是政治权利,而诺齐克的“资格”则涵盖了物品与利益。罗尔斯的正义论,要求向社会中境遇较差者倾斜,这就使国家权力扩张至再分配的领域,这是诺齐克不能接受的,因为这侵犯了个人的权利。他们两人之间的争论,固然属于自由主义内部的论争,反映出社会经济领域中平等与自由之间的紧

张,但其政治含义却是大不相同的。

“主要概念是平等而不是自由”

问:德沃金也加入了罗尔斯与诺齐克之间的论争。如果以“平等与自由”作为他们争论的核心,那德沃金的新见解究竟新在哪里?

答:前述三人可以说都反对功利主义对于个人权利的论证。在德沃金看来,自由主义的“主要概念是平等而不是自由”。平等作为一项政治道德上的公设,好比桥牌中的王牌,其它权利包括自由都是由此推导出的,因此不能以集体的目标和效益加以否定。他批评罗尔斯对于平等的原则还强调得不够,认为政府应当对他治下的民众“给予平等地关怀和尊重”,必须认真对待平等的权利。他意图从平等权利出发,来消解自由与平等之间的冲突与紧张,但这一紧张在他的理论中并未真正得到化解。但在制度层面上,德沃金认为,惟有代议民主制才是最能实现“平等的关注与尊重”的权利机制。

无论诺齐克,还是罗尔斯乃至德沃金,都强调基本的政治自由权利对于社会福利与效率的优先性,在此前提之下,他们以经济社会领域的“自由与平等”作为争论的核心。这一论争,起源于密尔以一种功利主义的论式提出的生产与分配分离的主张,即认为生产必须服从作为自然秩序的市场机制,而分配却可根据人的自由意志加以调控。自此之后,这一再分配的正义问题,就持续成为西方道德哲学与政治哲学争论的一个中心。如果以此定位,那我们可以说,诺齐克更强调自由,而德沃金更重视平等,罗尔斯在两者之间偏于德沃金一翼,因此后两人又被称作“自由平等主义”。

当代自由主义的“阿基里斯之踵”

问：如果说以上三者的争论是自由主义内部之争，那么他们都遭到了社群主义的强烈抨击，其中以麦金太尔、桑代尔、泰勒等人代表，那么你如何看待社群主义对自由主义的抨击？

答：社群主义其实并不是一种晚出的新思潮，它在西方思想史上有着久远的渊源。近代欧洲的保守主义者，大多援用的就是社群主义的论式。19世纪的德国社会学家滕尼斯在《社群与社会》中对于文明与文化的两分，强调人性中对于归属的需求等等，已为当代的社群主义奠定了基本思路。

社群主义的晚近崛起，是在针对罗尔斯的《正义论》的批判中重新汇聚在一股思想潮流的。社群主义的批判对象，主要指向当代自由主义抽象个人权利的公设，认为这一公设消弱了作为维系个人的社群纽带，导致孤立而原子化的个人。社群主义看到了缺乏一种社会理论是当代自由主义共有的“阿基里斯之踵”，因而极力标榜从人的社会性出发，批亢捣虚对当代自由主义作出批判。

“社群主义”其实是一个笼统的称谓，其中论述纷繁，观点各异，立场也不尽相同，实际上包孕了许多相互歧异的观点，以致被公认为其代表之一的麦金太尔也不大认同这一标签。固然有人认为社群主义对自由主义构成了尖锐挑战，但同时也有人将社群主义视为自由主义的一个分支。大体上说，社群主义也预设了一定的自由民主成分。如果借用社群主义的思路，我们也可以说，市场正是依据自生自发秩序形成的最大社群，社群主义固然批判以个人权利为先设的当代自由主义，但同时也极力反对国家权力的扩张。社群固然也是一个集体，但社群与集体在概念上并不是等值的，我们不能望文生义，以为北美社群主义思潮的崛起，也为中国本土的“集体优先”提供了理论论证。中国现有的“集体”大多只是国家政治性组织的延伸，并非真正自发自立集结起来的社群。因

此“集体优先”实际上意味着国家优先,这是北美的社群主义者根本不能同意的。

国内的新左派论者借用社群主义的批判,只是为了说明罗尔斯式的当代自由主义不能为现代社会提供普遍性的原理,然而一方面,他们自身也无力提供这样的原理。新左派只是一种从抽象“应然”出发,立足于拆解的文化批判理论,本身并没有替代性的政治社会架构,这与从“实然”出发的古典自由主义之间,实际上并不立足于同一层次。这一点是主张“让争论浮出水而”的人从未意识到的,也是两者之间迄今并未实现多少具有实质意义的对话的根本原因。从另一方而说,假如新左派想要由一种批判理论转化为建构性的社会理论,由于他们拒斥“人类合作的拓展秩序”这一自由的逻辑,因而无论初始的动机多么纯正,其与社会理论与实践中的归宿必然是依托国家政权,从而沦为一种“宰制性的”意识形态。这在崔之元晚近的文章中即已露出端倪。这是由新左派的理论性格所导致的“囚徒困境”。所以无论如何他们绝不会将自己混同于立足社会之维的社群主义者。

(王焱:中国社会科学院政治学所
柯凯军:《中国图书商报》 记者)

怎样用自由保卫自由？

盛 洪

我在芝加哥大学做访问学者时，曾与拉斯教授讨论过哈耶克的理论。我记得他当时很是称赞哈耶克早期的著作，而贬抑其晚期的著作，其中显然包括《自由宪章》(The Constitution of Liberty)。所谓早期著作，主要是指以《通向奴役的道路》为代表的捍卫市场经济原则的著作，而晚期著作则着重讨论法律制度。当时我正在读《自由宪章》的部分章节，觉得不能将哈耶克的早期和晚期分开。我争辩说，在哈耶克的早期和晚期之间也许有着某种逻辑联系。正是由于哈耶克发现，如此美好的市场制度并不能自己保卫自己，才去思考保卫市场制度的方法，从而必然走向对法治和宪政的研究。

邓正来先生将 The Constitution of Liberty 译成中文，中译名定为《自由秩序原理》^①，无疑为我们研究哈耶克的思想作出了重要贡献。值此，我又重读了该书，感觉我当初对自由的理解。我认为，哈耶克一直挂在嘴边的自由，是“原始意义的自由”，即一种“一些人对另一些人所施以的强制，在社会中被减至最小可能之限度”的状态。尽管哈耶克依其经济学家的习惯，用功利主义方法论证了这种自由是“有效率的”从而是可欲的、值得为之奋斗的，但总体来看，自由是这本书的前提。这本书所要解决的主要问题，就是如此美好的自由是非常脆弱的，它无法自己保卫自己，需要人类社会发展出一套制度来保卫它。这本书主线，就是对这样一套制度的探

^① 《自由秩序原理》，哈耶克著，邓正来译，三联书店1997年版。

讨。但问题不仅是存在着侵害自由的力量,而且是这种力量往往来源于保卫自由的制度本身。哈耶克的自由虽然“原始”,却不可能是霍布斯的自然状态。因为在自然状态下,任何有暴力优势的人都有可能对其他人施加强制。为了摆脱这种自然状态,为了保卫每个人的自由,必须对强制进行强制。因此,哈耶克所谈的自由,是存在着政府的自由。但又正是这种状态,成为自由本身无法摆脱的悖论。因为政府剥夺了任何个人使用暴力对他人实行强制的权力,从而是垄断暴力的组织。一旦这样一种组织失去控制,将会对个人自由产生更大的损害。这种情况意味着,一种保卫自由的制度安排,同时又有可能成为侵害自由的制度安排

在经济学看来,政府是提供公共物品的制度组织。所谓公共物品,是指任何个人无法排他地占有和消费的物品。虽然自由是非常个人化的,自由常常和个人主义联系在一起,但自由实际上是公共物品。因为在一个社会中,谈论任何一个特定个人的自由是没有意义的,这个人的自由也许是以别人的不自由为代价的。只有当一个人的自由并不妨碍另一个人的自由时,才可以说这个社会是自由的。因而当我们谈到自由时,它必是“社会的”。由于人们之间存在着利益分歧,一个人利益的伸张有可能使另一个人受到损害,所以所谓自由,就是在利害冲突着的个人之间的互动过程中实现的。通过互动,在人们之间逐渐形成了使各方利益达到均衡的稳定规范,也可以被看作是自由的边界,也就是被称作规则和制度的那些东西。因此,要保证一个社会是自由的,每个个人都要接受规则和制度的约束;只要这种约束避免了对别人自由的侵害,只要所有的人都平等地受到了同样的约束,这种约束就不能被看成是对个人自由的损害。对于一个政府,保卫自由就具体体现在对这些规则和制度的保卫与维护。在现实的社会中,这些规则和制度一般包括安全制度、产权制度、交易规则、法律条款和伦理规范等。问题是,政府是由人来操作的,它也是一个有着自身利益的利益集团,它极有可能为了自己的利益而破坏这些规则和制度,侵

害社会成员的自由,而且没有任何力量可以与之抗衡。

所以,保卫自由的问题变成了如何约束政府的问题。自古至今有不少政府形式,这些不同的形式不仅是用来适应政府的功能,也是用来约束政府的。大致说来,政府形式有两种,君主制和民主制。很直观地,君主制很有侵害自由的危险,因为君主的权力没有有效的约束。当然,君主制并不必然导致对自由的侵害,民主制也不必然是捍卫自由。在哈耶克看来,对政府更有意义的划分不是君主与民主,而是自由主义的政府和全权主义的政府;“民主政制完全可能运用全权性权力,而威权政府依据自由原则行事之可能性也是可以想见的”^①。在这里,关于民主有可能损害自由的说法似乎令人费解。不仅一般认为民主与自由几乎是同义语,即令在经济学中,民主与自由也确是同源的。在经济学看来,自由首先应被理解为是交易的自由。达成交易的谈判过程,就是一个自由表达意志的过程,这同时也是一个自由意志与另一个自由意志相抗衡的过程。只有当两个自由意志取得一致时,才会达成一项交易。而民主则被视为是一个多人谈判的场合,其中通行的规则与市场交易没有什么区别:一致同意。只不过由于多人间一致同意的难度较大,人们才采用一个近似规则,多数规则,加以替代。只因如此,才出现了自由与民主的分歧。一个最为重要的区别,是“可否自由退出”。在市场交易过程中,一旦任何一方发现对方的最好出价仍然有损自己的利益,都会以“不同意”加以避免。这就相当于退出市场。但在公区选择过程中,当多数人表决通过一项公共决策时,少数人尽管可以投票反对,却在实际上不能自由退出。因为一个人可以退出一个交易,却很难退出一个社会。由于不能自由退出,少数人就必须忍受多数人通过的决策对自己的损害;又因为投票程序的合法性,政府必然用强制性的手段去执行公共选择过程的结果,从而与自由的最原始的定义相悖:将强制减至最小。由

^① 《自由秩序原理》三联书店,1997,126页。

此我们会进一步地理解“自由”。自由不仅意味着同意的自由,更意味着不同意的自由;不仅意味着不同意自由,更意味着通过“不同意”避免损失的自由。用这样的标准,我们可以区分自由与民主。

公共物品这个词不像表面那样,可以被理解为是对社会上所有人都有利的物品。对于不同的利益集团,公区物品意味着不同的收益与成本。就像公路桥梁这样经常被人提及的公共物品,实际上也对某些人不利。在河上架桥,显然损害了摆渡艚公的利益;修公路则明摆着会对铁路带来竞争压力。不过无论如何,尽管公共选择过程不可避免地会损害部分人的利益,但在公共物品的领域中,人们是可以忍受的。只要公区选择过程被限定在这一领域,民主过程对自由的威胁并不大。但是在公共物品领域和私人物品领域之间,并没有一条明确的、并且不可逾越的界线,因而公共选择过程不会自动地停在公共物品和私人物品的边界上。一旦越过这一边界,投票程序的弊病就变得不可容忍,因为这会直接导致对自由的侵犯。例如,如果通过投票程序对某一种私人物品,如电冰箱的价格进行规定,就会侵害到买卖双方就价格谈判的自由;并且由于投票决定价格会很不同于市场决定的价格,必须靠政府的强制性力量才能维持这一价格。其结果,是产品出现短缺,人们不得不通过排队或黑市才能买到,反面降低了所有人的福利。更一般地,民主过程越过公共物品边界的最为重要的危害,是政府的扩张和税收的增加,而这两者直观地就相当于人经济自由领域的减少。正是存在着这种危害,哈耶克警告说:“不加区别地将‘民主的’一词当作一个一般性的褒义词加以使用的状况,可以说不无危险。”他将那些认为多数具有天然合法性的人称为“教条式的民主主义者”。在他的意识中,有着对实行投票规则的立法机关的深深的疑虑。在他看来,“对于应当由多数投票决定的问题,应在范围上加以明确限制”;“即使是即时多数的权力也应当受到长期性原则的

限制。”^①

哈耶克所谓的对投票程序在范围上加以限制,可以被理解为是在公共领域和私人领域之间划一道线,公共选择程序不得越界。这涉及两个问题。第一是这道线划在哪儿?第二是谁来守卫这道线?关于第一个问题,哈耶克并没有给出详细的回答。他只是说:“多数决策的过程不应当与那些自生自发的过程相混淆,而自由社会也渐渐认识到,只有后者才是产生诸多远优于个人智慧所能达致的观点和源泉。”对我们来说,这道线不是一个看得见的物理边界,而是一个原则,即市场交易能够解决问题且不在外部性的领域中,无需民主的介入。这一原则,我相信,显然被包括在他(*general Principles*)中。在哈耶克的语录中,“一般原则”称的“一般原则”所具有某种至高无上的意味,它高于立法机关的多数甚至全体。这种原则或法律高于作为个人的人和作为机构的人的状况。被称“法治”(the rule of law),用来与“人治”(the rule of men)相对应。因而所谓法治,就是用原则来统治人。在政治实践中,这种高于所有人及其公共选择程序的“一般原则”,就是宪法,比如美国的宪法。在法律效力上,宪法高于立法机关的立法,从而它有可能对立法机关的权限进行规定,也能对投票程序的范围加以约束,所以可以成为公共领域和私人领域之间的一道界线。但是,宪法不可能自动地被执行,也不能自动地使人受到约束。下一个问题是,谁来捍卫宪法?在哈耶克看来,这一问题已经由美国的政治实践作了回答。在美国,有一个重要的概念叫做“司法复审权”(judicial review),其含义是对立法机关通过的法案或执法机构的法令,最高法院可以用宪法原则加以衡量,对违宪的法案或法令予以推翻。这个司法复审权本来并没有在宪法中规定,它是经由“马伯里诉麦迪逊”一案由马歇尔大法官确立的。某种意义上讲,这一判例是政治过程中的自生自发的演进。在马伯里诉麦迪逊案之后,美国的最高法

^① 《自由秩序原理》三联书店,1997年版,129页。

院被赋予了捍卫宪法的权力。于是,谁来守住公共物品和私人物品之间的这道界线的问题,得到了答案。简而言之对民主弊端的补救,靠的是不法治。一方面,是法对人的统治;一方面,是司法体系对宪法的保卫。或者按托克维尔的说法,“法学家精神”成为了“平衡民主的力量”,法院是法学界对付民主的最醒目工具。^①

应该指出,尽管法治补救民主、司法机构制衡立法机构的形式是偶然出现的,却不是任何形式都能起到法治这样的积极作用。民主和法治代表两种不同的传统,简单地说,民主是将当下分散的个人的意愿转换成社会选择的过程;法治则是将有关类似事物的历史经验累积和收敛成规范的过程。近代以来,一些西方国家立法、司法、行政分立的政治制度,给人以错觉,以为法律只出自立法机关即民主程序,其实正如哈耶克所说,法律早于立法机关^②。与民主相比,法治在人类政治生活中有着更长的历史。在立法机关诞生之前,法律是由法官制定的。法官的传统,就是一系列的先例,在裁决任何一个诉讼时,法官总是在研读以前曾经发生过的类似事件的裁决。及其后果的基础上,根据本案的特定情况进行斟酌和修正。这是一个非常典型的试错过程,法律就是在这样一个试错过程中逐渐形成的。由于有历史经验的积累和修正,由于法官裁决所依据的不同原则可以在较长时段中加以比较,从法官裁决的系列中抽象出来的原则就会包含更多的人类智慧,更接近人们所追求的正义。这些原则不仅包括裁决具体案例的特定原则,也包括所谓的“一般原则”。因此,法律体系以至宪法,最初最可能从法官的传统中导出。立法机构所立之法,在早期应是对从法官传统中抽象出来的原则的确认。甚至在哈耶克看来,由于法官立法经历了一个试错过程,更接近自由自发的演进,从而比立不法机构的立法更可信赖,更接近正义,更有效率,总面言之,更具有善的

① 参看《论美国的民主》,商务印书馆,1991年,320~311页。

② 参看 Law, Legislation and Liberty, Routledge Kegan Paul Ltd and the University of Chicago Press, 1973。

性质。因此,司法体系是一个产生原则的地方,是法治的载体。在另一方面,由于法官这一职业要求他在两个互相冲突的个人之间寻求公正,在两个原则间裁定正义,又由于(尤其)在西方社会法官和律师构成了一个经济上富裕的集团,法官比其他人更有可能在两个人、团体、机构、以至原则间持公平和超脱的立场,因此也就是守护宪法的恰当人选^①。

由于法治的制衡和补救,民主才真正成为了一个可行的政治制度。这在“教条式的民主主义者”看来是不可思议的。非民选的最高法院法官有什么权力推翻由民选的议员多数通过的法案呢?为什么代表人民权利的议会的权力要受到制约?上面的讨论已经回答了这个问题。我曾在一篇杂文中说过:“我们都习惯于看到我们自己或他人经常犯这样那样的错误。只是我们往往有这样的幻觉,认为大家都认为对的事情就不会错。既然个人会犯错误,由许许多多个人组成的社会也会犯错误。”^②在人类社会,没有任何一种制度是绝对好的。一种制度安排的缺陷往往是由另一种制度安排来补救的。不同的制度安排共同构成一种制度结构,才能解决绝大多数的社会问题。不同的制度安排之间是互补的、互为条件的,所以,法治不仅不是对民主的侵犯和压抑,反而是民主制度能够有效存在的条件;强调对投票程序的约束,反而是为了维护民主。正如哈耶克所说:“较之教条式的民主主义者而言,老自由主义者事实上是民主更好的朋友,因为他们所关注的乃是如何保护民主得以有效运行的条件。如果有人力图说服多数:一是多数行动不能超越某些限度,否则它们将不再有益于社会,二是多数应当遵循那些并不是它自己刻意制定的原则,那么我们就可以说,这种努力决不是‘反民主’的。民主若要继续,就必须承认民主并不是正义的源泉,而且必须认识到正义观念未必会在人们有关每个具

① 参看盛洪《法官裁决与公共选择》,《中国社会科学季刊》1996年春季卷。

② 《知识分子应该做什么?》,《读书》,1994年7月。

体问题的流行观点中得到反映。”这番话，也许是对我国民主化努力的最中肯的告诫。在走向民主化的过程中，最大的危险恐怕就是对“民主得以有效运行的条件”缺乏认识。如果我们的认识只停留在以为民主就是多数决定，认为多数决定天然地就代表正义，才真的会葬送民主。如果这样，也许我们还没有尝到民主的好处时，就要忍受它的坏处；正如一些地方还没有将投票程序恰当运用到公共物品领域中，就已经用来对私人物品领域加以干涉了，例如一些城市人代会通过的对价格限制、对外地人就业限制的法案。实际上，我们为民主化所作的努力，首先应该是提出驾驭和规范投票程序和立法机构的一般原则，即宪法原则，其中包括对人的基本权利的规定，包括对政府各分支权限的规定，以及它们以什么样的规则互相制衡。同时还要培育司法体系的成长和成熟，使之成为对立法机构和行政机关的制约力量。

有了法治，有了宪法，问题并没有最后解决。这不是哈耶克缺乏洞见，而是这个世界从根本上讲就不可能完美。我一直有个感觉，我在一篇文章中也曾提到过：这个世界服从哥德尔定理，即如果它完美无缺，就必须依赖于外部力量；如果它不依赖于外部力量，就不可能完美无缺。从一开始，我们就说，一种保卫自由的制度安排，同时又有可能侵害自由。这样的逻辑自然也适用于法治和司法复审权。当我们用法治的方法去约束民主，依靠司法体系去制衡立法机构时，法治的力量本身快要成为有受制约的力量了。在美国，法官和律师的数量在迅速增加，作为一个利益集团，他们不是社会中的富裕阶层，而且在政治体系（包括司法体系、立法机构行政机构）中占据了优越的地位。美国国会的大多数议员出身于律师或法官，他们天然地是政治过程中最强有力的压力集团。这个集团的利益，要求有更多的法律和由此产生的更多的对法律服务的需求。而法律，恰是国会这个立法机构的产品。尽管他们比其他人更持公正的态度，但他们不太会反对那种对他们有利的制造法律（make law）的趋势。当不同的利益集团为了各自的利益

竞相提出法案,当为了化解僵局而提出扩大政府预算方案时,司法体系作为宪法的守护人,很难完全履行自己的职责。事实上,美国国会就像一架制造法律的机器,制造出越来越多的法律,而法律服务作为一个产业,也变得越来越繁荣。作为结果,美国社会越来越依赖于诉讼来解决人们之间的纠纷,人们用对簿公堂替代市场上的谈判、亲人间的争吵,甚至教堂里的布道。公共选择过程不仅已越过了公共物品和私人物品的界限,而且打破了政府与家庭、世俗与宗教的分工,从而导致美国传统的制度结构的破坏。在另一方面,美国的政府在地不断地扩张,赋税在逐步增加。美国政府的预算占国民生产总值的比重,从本世纪初(1902年)的6.2%左右,不知不觉地上升为1992年的37.6%。更为重要的是,在美国宪法规定的政治制度框架下,没有对法律服务利益集团制约的办法。因为要限制法官和律师在政治上的影响,就要限制他们在国会中的席位。这就需要修改宪法。但宪法修正案是要经过联邦参众两院和各州议会3/4多数通过,而恰是律师和法官构成了这些机构中的多数。

当然,在政治体系之外,我们还能找到与司法体系以至整个政治体系相抗衡的力量,譬如宗教和伦理,它们也可以被称作文化传统。对现代政治实践的观察发现,市场经济和个人经济自由不可能从投票程序中导出,因而它们在近代之初的发展依赖于文化传统的力量。但是,什么是文化传统?让我们回到最初的概念,自由。在哈耶克这里,自由除了会使社会更有效率、更公正,还会通过自由的人在自由的状态(即最少强制)下多次互相交往,逐渐形成规范和秩序,这被称为自发的程序,也可称为传统。就其形成过程最少强制因素而言,文化传统最具有善的内涵。因此,传统其实就是自由的结果。由于规范和秩序的存在,每个人才知道自己自由的边界,才会保证整个社会是自由的,因而传统又是自由的条件。从这个意义上讲,自由为自己的存在创造了条件,自己在保卫自己。传统是在代与代之间传递的。对于新一代,他们不用再

付出形成传统的成本,但由于他们没有经历传统形成的过程,他们也不懂得传统的内在涵义,他们有理由对传统表示怀疑,传统被他们看作是自由的约束。由于人们有可能发现更好的互相交往的方式,由于一个社会的外部环境会发生变化,由于社会内部的技术创新,传统的规范和秩序又有可能限制了自由范围的调整和扩展,阻碍新的规范和秩序的形成,在这时,传统又成了自由的桎梏。因此,自由的问题,是由自由的本质所决定的。自由既可以通过传统保卫自己,又可以通过传统侵害自己。一切又归结为对传统的态度。不能无视传统,也不能墨守成规。无视传统可能会导致破坏自由基础的可怕后果,墨守成规又有可能扼杀对新的自由领域的探索。更何况,还有传统之间的冲突。关键在于,如何在传统与创新之间把握恰当的度,而这恰恰是人类历史不曾解决的问题。近代以来的趋势,使哈耶克更担心的是,传统这种“自生自发的力量”被“经由审慎思考而组织起来的社会力量”所摧毁^①;在另一方面,他又拒绝做一个“保守主义者”^②。因而对于知识分子来说,了解传统、继承传统、延续传统,显然是他们在自发的秩序中的伟大历史使命,而在传统的边际上,又是一个展开自发的演进的巨大的创新空间。

(盛洪:中国社会科学院经济研究所)

① 《自由秩序管理》哈耶克著,邓正来译,三联书店1997年版,41页。

② 见跋《我为什么不是一个保守主义者》,187-206页。

自由：一段脚踏实地的叙说

汪丁丁

我本来不想谈这个题目，“自由”被谈论得太多，说明它被我们实践得太少。在世界走向“千年之变”的最后这两年里，不知为什么，“自由”开始受到批判，甚至大有被“打翻在地，再踏上一万只脚，永世不得翻身”之势。或许是衣食太过，才有这些不着边际的浮夸空论？或许真应了“我死之后，右派翻天……文化革命，七八年来一次”，才有由“人道”而“真理”而“失语”而拍案而起指斥市场经济为‘世界资本主义的共谋’？或许出生太晚，错失英雄年代，才要从平庸中爆发，对父兄造反？

我要自由，这理由再简单不过。首先因为我有一条活生生的“生命”，它要呼吸，它要搏动，它要探寻周围的世界，它不乐意被外力剥夺了生的权利。其次，我的呼吸，我的搏动，我的探寻，使我有意识了思想和思想，我的思想让我明白这呼吸，这搏动，这探寻，都属于“我”，从而我有占据这片空间的要求，我不乐意被外力剥夺了我占据这片空间的权利。最后，我的呼吸、搏动、探寻和思想，必须从外界汲取能量才可以维持，所以我要求相应的经济权利和文化空间。这些要求若能被满足，我就有了初步的“自由”。任何外力，若要剥夺我拥有的这点儿自由，不论以何种高尚或革命的名义，都将遭遇“我”的反抗。

推己及人，“我”知道别人也要求上述那有限的各自的自由空间，别人也会反抗对他们各自那点儿自由的剥夺。所以一个不争的事实摆在“我们”面前：每一个人都先是一个“个人”，个人不是抽象的不占据空间的“点”，个人是基于呼吸、搏动、探寻和思想自由

的一个生命过程,它不能被并入别一个生命过程,它“存在”的权利不能以任何理由剥夺。于是“我”知道了“我们”当中人与人之间“平等”的意义,由此“我”可以理解对“我们”而言“公正”的意义。

上述的叙说,我称为“一段脚踏实地的叙说”。因为它只是我一直以来并且延伸至未来的关于自由的叙说的一小段,还因为它基于对我所理解的每一个人的起码现实世界所发的议论。凭了这一段脚踏实地的叙说,我就不至于被我周围高深莫测的关于“自由”与“民主”的上百种议论迷惑得不知所措。

例如有人说“民主”是比“自由”更加重要的东西,还说“大民主”更合乎中国的国情。这让我想起文化大革命和“无产阶级专政”下的大民主,想起那个时代不堪忍受地被剥夺了的种种“我”的个人自由。对我而言,自由具有最高价值,我不打算把“民主”、“公正”、“平等”或任何其它美好观念与我个人的自由对立起来。

对付不着边际的高谈阔论的好办法就是让它“回到地面上来”。所以我要脚踏实地回应我的一位尊敬的朋友对自由主义者的批评。这位朋友觉得今天我们已经生活在一个叫作“资本主义全球化”的时代了,根据这样一种对局势的基本判断,知识分子的基本任务便从反抗传统的压迫转换到了反抗市场的压迫。为了郑重其事,我必须引述这位朋友的许多高论。他觉得,在市场经济里,自由往往意味着“做奴隶的自由”,他说:“……与此相应,自由仅仅被理解为‘所有人遵循自愿的原则’这种现代公司和市场的组织原则,人权也被仅仅理解为这个意义上的自由。但是当我们说自由就是自愿,不能不面对所谓‘自愿做奴隶的自由’——正如崔之元最近所指出的,在历史上,一直存在着这种‘自愿做奴隶的自由’。正是在这个意义上,平等——把人当成人,不仅仅是一个经济动物,就是一个我们对待他人和自我确认的最基本人权原则。根据这个原则,正如哈贝马斯所说的,我们有权拒绝现代公司和市场的组织原则,如果那是奴隶市场的话。所谓成员‘自愿’的原则在某种意义上也是通过这种无人统治使自愿做奴隶的原则。这种

统治形式是卡夫卡、布尔加科夫和鲁迅最为关注的对象。……‘无人统治’其实是借助经验、习惯和‘利益一致性’的统治。在它背后是现代性的策略转化：暴力征服变为‘管理革命’，理性统治和统一性，变为习惯和利益的同一性。捍卫某种理念的教条变为‘捍卫过日子’的口号。在功利自由主义成为‘公理’的时代，人们‘自愿’接受‘合理的’剥削”^①。

我这位热血沸腾的朋友在另一篇宏章巨制中写了更多的这类痴语：“……中国的‘自由主义者’认为，资本主导的市场经济不是一种统治形式，而是‘自由的象征’，……今天主张补古典自由主义课的中国‘自由主义者’，实际上更多地是在重复哈耶克的新右派理论，但是在当代中国，几乎没有人注意哈耶克对‘经济人’的批判，没有人注意哈耶克理论的困境，……市场的少数人专制的状况有制约能力吗？哈耶克起码没有明确回答这个问题，因为实际上只有广大人民对政治事务和公共事务的参与，只有保证公民权和国家政治的公共性，才能真正制约少数专制。这个问题是哈耶克不愿面对的。……自由主义近 20 年的得势既不是因为它独立于政治，也不是因为它创造了最好的政治模式。自由主义的得势是因为它为右派政治提供了摆脱政治合法性危机的理论借口。这一政治合法性危机是指：现代国家的‘公共性’名义和它实际上的‘资产阶级资产管理委员会’的实质之间的矛盾。……西方世界的里根、撒切尔政权正是利用了福利国家制度出现的问题，借助右派自由主义的思想，建立起右派资产阶级的强权政治。”“当代‘自由主义’以经济活动不得干涉的名义捍卫并造成的是那些介入”掌握和控制着经济活动的最大利益集团和政治力量的不得干涉的事实——更多地站在当时社会最强大的势力一边，而不是站在社会公意和人民民主一边，这就是‘自由主义者’和现代中国知识分子在历史沉浮中的一般选择，……在这种虚伪的姿态背后，暴露出的是

^① 引自韩毓海《中国当代文学在资本全球化时代的地位》，《战略与管理》1998 年 5 期。

知识分子主流的合法危机,是作为‘公意’和公共性的天平的倾覆——由于这个天平的倾覆,很多知识分子的知识和精神已经在事实上,从内部崩溃和破产了”^①。

这些似是而非的叙说让我想起列宁说过的话:“越出真理半步就是谎言。”真理是由希腊人和中国老百姓直觉上认同的“中庸之道”来表述的,不论你的叙说是基于多么正确的理由,一旦你越出这个理由得以成立的那个“度”,你就没有多少道理了。按照这位朋友的逻辑,似乎世界上生活过得最好的那些社会的选民们全都中了右派政治家的奸计了,似乎整个世界在本世纪80年代到90年代的10年里陷入了右派政治家的大阴谋。这真像“文化大革命”的语言,并且如果我们相信了这套话语,我们将不可避免地也会服从“文化大革命”的逻辑。

还是让我回到脚踏实地的叙说吧。上面说过我理解的自由首先是每个人的生命权利,以及由此引申出来的必要的空间权利包括财产权利和政治权利,以及思想活动的空间及文化创造的权利。现在我希望说明的是,尽管我在许多地方反复说明过了^②,我们自由空间的扩展,这是一个漫长的过程,决不是凭了我们的“后现代”的想象力就超越得了的。

我们必须发展人与人之间的交换,并且容忍由“交换”所产生的人的异化,否则我们的生命不可能获得充分的活动空间。而为了组织分工,我们必须容忍一些能够行使企业家职能的人获取利润,并且由于我们的世界充满着(人类行为和自然环境的)的不确定性,相应地,承担着应付这些不确定性的职能的企业家们所承担的损失和利润可能非常巨大。同样由于世界的不确定性和人类能力先天的不同质,社会无法预先知道任何个人在社会分工体系里最合适的即最大限度地发挥其企业家才能的位置,所以社会只有

① 引自韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》,《天涯》1998年5期。

② 参见《读书》1995年3月,7月,12月,1996年4月,11月我的文章。

预先抽象地、人人平等地承认每个人对其个人努力所创造的财富的“财产权利”，从而当机会敲门的时候，每个人都可能发挥出潜在的企业家能力。我们在所有这些方面的“容忍”都会不可避免地、每日每时地产生着社会不平等和不公正。作为一个自由主义者和一个经济学家，我何尝不知道这些道理，并且又何尝不时刻被这些道理所逼迫呢^①？

我很理解，一位文学家或文学评论家，会很容易想象一个超越了所有现实可能性的乌托邦世界，并且进一步站在想象的世界里批判现实世界的不合理性。不是吗？自从哲学的“语言学转向”以来，我们常常不加思考就提出要“超越某某二分法（资本主义—社会主义，传统—现代，发展—落后，是一非，善—恶……），因为我们对语言的遮蔽作用，对任何一个名词或概念的“普遍主义”倾向（帝国主义，宏伟叙事，在场，中心……）深恶痛绝，对我们心里想表达出来却饱受这外在的“规范”压迫的个人感受和个体性充满同情的理解。

可是逻辑的力量，不论我们多么讨厌“逻各斯中心主义”，都要对我们发生作用。例如，真正要超越语言上的“两分法”，我们就只有陷入“失语”状态。任何“可名之名”都不是我们想要说的。因此真正的“思”的勇气表现在明知其不可说却偏要说，其不可限定却不得不限定，其不可理解却必须理解。

逻辑的力量表现在现实世界里就是事物展开其自身的“过程”。我们当然希望自由，却不得不从“必然王国”向着“自由王国”过渡。无视“过渡”而谈论自由者，“侈谈”自由也！试问没有积累现代工业的知识（以物质资本和人力资本的形态），我们如何跳跃到“后福特生产方式”里呢？没有“物质财富的一切源泉的充分涌流”，我们可以取消分工从而彻底消灭人与人之间的不平等（先天的和后天的）所产生的压迫关系吗？没有千百万科学家、发明家、

① 参见我的大量关于“市场经济的道德基础”的文章。

工程师、企业家和工人对分工造成的异化(压迫关系)的忍受,我们高尚的灵魂能不为明天无着的面包所困,不为秋风破屋所扰,不为疲于奔命所扼杀了我们灵魂的高尚?经济学固然庸俗,但它告诉我们一个简单的逻辑:天下没有白吃的午餐。你不要“分工状态”的异化吗?那么你只好接受“前分工状态”的异化。我们常从“文化研究”的立场来赞颂“野蛮人”的高尚,其实我很怀疑“野蛮人”是否认为我们“饱汉不知饿汉饥”。

“过程”既然无法避免,自由,平等,正义,博爱,友情……所有这些对我有价值的东西,就不可能同时获得,所以我才必须把一切美好事物加以排序。如前述,我觉得“自由”对我而言具有最高的价值,其次才是“平等”,以及其它的不作为“公平”的“正义”。或许作为一个中国人,我可以把“友情”放在“平等”之上?总之自由之下的其它价值的序列是可以因人而异的。但是,如果你仔细读过我一开始写的“脚踏实地的叙说”,你会同意,按照我的叙说,没有谁会把“自由”排在任何其它价值之下。我愿意宣称:对人类而言,“自由”是不可超越的;如果不是因为在“自由主义”这个语词下已经装了太多各色各样的“主义”和特殊的“立场”,我宁可把凡是意识到自己是“人”的人都叫做“自主主义者”。

我的那些骨子里其实是自由主义却发出上述那些骇人的批判自由主义的议论的朋友们,当大多数人宁可在现代市场里生活也不愿意在野蛮丛林里生活的时候,我们尽可以批判说:那是市场经济的“无形统治”代替了大自然的“必然律”的统治,我们当然有“说”的自由(除非我们的道德意识出于对我们叙说的后果负责阻止我们“说”),不过我们却没有自由从“说”延伸出去,用行动(例如“文化革命”)来迫使“他们”进入“我们”的乌托邦世界。华伦斯坦的伟大,在于他揭露了资本主义中心地区是如何对边缘地区实行剥削的。格瓦拉的伟大,在于他以暴力的语言批判了资本主义的“中心地区”。不论怎样,从“暴力的语言”到“语言的暴力”总是一种进步,而从劝说进入暴力总是一种退步。我不希望看到我的朋

友们对这一“进步—退步”两分法范畴的“超越”；我不得不担心，当我们去年鼓吹华伦斯坦今年鼓吹格瓦拉的时候，明年会发生什么。

在“语言的暴力”当中，说中国的自由主义者从未注意到哈耶克对“经济人”假设的批判，也算是一种暴力吧。例如我自己就写过《哈耶克“扩展秩序”思想初论》，在《公共论丛》上分三次连载。其中不仅讨论了哈耶克对“道德中性”的经济学的批评，而且第三部分讨论了哈耶克思想体系的内在紧张。深思熟虑的自由主义者总是比他的任何批判者更清楚“自由”的限度。

“语言的暴力”还包括，向人们提出类似“在自由主义胜利的地方，民主为何失败？”这样的问题。难道在自由主义还不被允许的地方，民主更加充分吗？我常常在批判社会的同时对“批判主义者”表示高度怀疑：如果你的惟一使命就是“批判”，如果你必须使用语言进行批判，如果语言总是赋予语言的使用者“指称”的权力，那么你何以面对福柯对你的批判呢？

我在批评崔之元先生鼓吹的“乌托邦教条”时几次写过这样的话：在地狱的入口处，需要的是直面现实的勇气。我愿意以类似的话作为这篇文章的结语：在人类争取自由的过程中，需要的是承认我们所处的和将要进入的状态为“不自由状态”的勇气，并且始终注视那犹如天上星辰般崇高的自由王国。

（汪丁丁：北京大学中国经济研究中心 研究员）

有了真问题才有真学问

卞 悟

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

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

而不是强迫别人搞)决不像当年小岗村那几十个秘密按手印结盟搞包产到户的农民那样要冒生死的风险。

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

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

实际上,如果说在波兰像克拉科夫钢铁厂那样国家持股49%、而职工自愿持股51%,1.7万职工中80—90%认股而管理者并无任何股权优势的企业算是已完成了“私有化”,那么在我们这里许多地方则明文规定“两个以上股东建立的经济组织”都“属劳动群众集体所有制”。如果说任何西方国家都没有立法禁止“公有制”,那么近年来我们一些地方已经规定“今后禁止新建产权不明晰企业”。如果说一些国家数年内完成“私有化”的目标被抨击为

该死的“休克疗法”，那么近来我们一些地方则规定一年内甚至9个月内完成乡镇集体企业产权改制“任务”。一些地方还标榜提前“完成了改制任务，实现全镇工业经济私营化”，甚至合同未到期的承包、租赁企业也提前终止合同进行“拍卖”。如果说许多东欧国家在“私有化”中股权初始分配上都为经理持股设立了严格的限制（只是在二级市场上允许通过购股而集中股权），那么我们不少地方在初始配置上就强调领导持大股，领导中又特别强调法人代表持大股；领导认股可赊欠而工人认股则必需交现金；另一方面在那些“烂摊子”企业中又反过来强制职工出钱补窟窿，不出钱就解雇。如果说“资产阶级经济学家”斯密等人还大谈劳动价值论，而弗里德曼这样号称最极端的自由市场理论家也承认“劳务贡献”与“资本贡献”同等重要，两者是互利的交换关系而不是资本“养活”劳动者，那么我们这里一些“主旋律”作品却堂而皇之地教训下岗工人“今后得学会自己养活自己”，仿佛过去工人是被谁“养活”的……在这种情况下还争论什么姓公姓私，岂不是滑稽吗？

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

奇怪的是我们这里许多人对这种“真问题”视而不见，却把一些伪问题炒得火热，而且还以这些伪问题为基础划分“改革”与“保守”。前不久我们就见到过这样一场火药味很浓的争论：一方认为决不能把国有资产按某种规则公开公平地“分配给职工和居民”，而“除此之外”的一切产权变革都可以大行其道。另一方则强调

“民间资产阶级、小资产阶级”已成心腹之患，需严加打击，而“官僚资产阶级”仅仅是“萌芽开始出现”而已。一方认为平民私有化决不可行而权贵私有化可以放手大搞，另一方认为平民资本是洪水猛兽而官僚资本则不足虑。这不禁使人想到历史上那反复了无数次的“抑兼并”与“不抑兼并”之争；一方要厉行国家垄断而防止“阡陌闾巷之贱人皆能私取予之势、擅万物之利”，另一方要放手让权贵聚敛私财而惟恐使“官品形势之家与齐民并事”。这样的争论——用句很不“学术”的话说——不是拿老百姓寻开心吗？！

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

在“强制与否”的问题已经解决、“第一公正原则”基本实现的现代文明国家，自由主义与社会民主主义这两大基本思潮会为自由与平等、效率与公平、工具理性与价值理性、科学主义与人文精神等一系列“真问题”激烈争论。但在“强制与否”仍是真问题、“第一公正原则”未实现的前现代条件下这两大思潮实际上是互补的：自由主义者把倚仗强权化私为公抨击为“通往奴役之路”，但他们决不会认为倚仗强权化公为私就是通往自由之路。社会民主主义者把倚仗强权化公为私斥为浸透“血和肮脏”的原始积累，但他们决不会认为那“权力统治着财产”、“通过任意征税、没收、特权、官僚制度、加于工商业的干扰等办法来捉弄财产”的中世纪就是“干净”的。他们一方要求经济自由，另一方要求政治民主，双方都为

改变那种不自由也不民主的旧制度作了贡献。

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

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

何清涟本人曾明确表示这本书并非专为圈内人士所写,而是面向社会的呼吁,因此没有采用经院式的表述。这当然不是说经院式的研究没有价值。其实一向不是有许多文学者批评主流经济学为“奏折派”,指其太重功利,缺乏为学术而学术的“经院”气么?平心面论,平民派也好,“奏折派”也好,相对于“纯学术”的经院式“大学问”而言,都可能被称为“小学问”。然而学问无所谓大小,却需要论真伪。夫“学问”者,“学”以解“问”也。其“问”既伪,其学岂能为真?有了真问题,才能有真学问。而如今的某些经济学著述之缺陷,还不在于其太“经院化”或是太“奏折化”,不在于其学问之大小,而在于其回避真问题,热炒伪问题,因而便难免伪学问之讥。所谓“有学问的无知”,所谓“学术泡沫”,所谓“屠龙术”,所谓“皇帝

的新衣”，即此之谓也。

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

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

显然，问题根本不在于“分还是卖”，而在于产权改革本身究竟是“公共”的事还是“双方”（在买方即原控制人的情况下实际上是“一方”）的事，而这又关系到把存量资产看成是“公共”的还是“一方”的资产。该文作者想说的实际上也不是“扬卖抑分”，而是借“卖还是分”这个伪问题，以“交易成本最小化”为理由，反对“公共决策”而倡导“双方交易”，亦即反对民主私有化而倡导权贵私有化。这是交易成本理论（包括科斯定理）被我国一些赶时髦的学者曲解与误用的例子。其实交易成本理论只适用于已确定的交易方之间的交易过程，而不能用于交易方的确定。而在实践中，“公共

决策”成本一定高于“双方交易”的说法更是毫无根据。农村大包干就是一场交易成本极低的成功改革，它恰恰是通过典型的“公共决策”（小岗村那 18 位农民按手印的“生死文书”就是明证）实现的。如果换个搞法，把全村土地交给村长去“双方（或单方）交易”，那“成本”小得了吗？

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

何清涟曾批评一部分经济学者缺少人文关怀，我认为这个批评很有道理。但这一提法容易被纳入那种“人文精神与科学主义之冲突”的“后现代话语”中去。（何书的大陆版被改名为《现代化的陷阱》也给人以这样的印象，尽管实际上这并非出自她的意志）而如今也确实有许多人文学者对部分经济学者标榜客观主义、逻辑至上、价值中立的“科学”态度表示不满。但实际上，正如中国当前缺少平等并非由于自由太多、效率不高并非由于公平过剩一样，中国目前的人文精神之缺乏也不是因为科学精神过剩而造成。中国当前的某些经济学著述虽然因其公式、模型的堆砌而在形式上“科学”得骇人，实际上在客观经验的认定与逻辑上的自治方面都有严重缺陷。仅以上述那位朋友关于要“双方交易”而不要“公共决策”的高论及其对“交易成本”理论的理解面言，我不敢说他在道

义上如何,但可以肯定他在形式逻辑上是站不住脚的。因此,“有了真问题,才有真学问”的态度,恐怕不仅仅是为了给经济学引入人文关怀,而且也是为了给经济学引入真正的科学精神。

一些前计划经济国家的经济史说到底,就是个先倚仗强权化私为公,后倚仗强权化公为私的原始积累过程。老实说,我至今仍然认为布哈林的《过渡时期经济学》与普列奥布拉任斯基的《新经济学》是这类国家经济学界至今未能逾越的高峰。因为这两本书正是以“社会主义原始积累”理论为全部分析的基础,毫不掩饰地系统论证了“依仗强权化私为公”的建构机制。他们当时在道义上与学理上的双重自信是此后这类国家的主流学者再难企及的。因为自信,所以他们也就能够抓住真问题,做出真学问——当然,“真问题”未必能导出正确的答案,“真学问”更不等于真理。由于“过渡”的方向本身有问题,他们的答案自然也就完全错了。但他们毕竟不像后来的人那样回避真问题,而只在对伪问题的炒作中建构伪学问。反观如今我们以“过渡”、“转轨”为题的经济学著述也很不少了,但有哪本能像他们那样自信、那样切入主题、直奔实质、坦率地谈论“原始积累”问题?

而这,也正是我推崇何书的理由所在。虽然何书中的一些观点我认为仍值得商榷。例如她认为中国的原始积累过程已经完成,其本意是说中国的财富集中程度已经很高,已经达到完成了原始积累的资本主义国家在历史上曾经达到的程度。对达一本意我并不想质疑。但问题在于“原始积累”这一概念有其特指含义,它并不等于一般意义上的财富集中或资本集中^①。概言之,“原始积累”意味着凭权力积累,说它已经完成就意味着已经结束了凭权力积累的状态而进入了规范化的市场积累阶段,结束了权钱关系而只限于通过等价交换形式取得剩余价值。但这不仅与何著的其他一些论断相矛盾,就从何书所述的事实来看,也并非如此。再如,

^① 参见拙文《拒绝原始积累》,《读书》1998年第一期。

她认为目前的许多弊病源于“市场万能论”，她的本意是说除市场以外还应该搞政治改革。但“市场万能论”本是与国家万能论、而非与政治改革相对的，而何书既然并不倡导国家主义，批“市场万能”就有些离题，从她对“东亚模式”的否定态度看，她针对的实际应该是“新权威主义”。但无论如何，这本书在谈真问题，做真学问方面，还是很值得注意的。

（卞悟：清华大学历史系 教授）

“真问题”的背后

乐 钢

何清涟的《现代化的陷阱》提出了“真问题”，对此我同意卞悟的看法^①。我以为《陷阱》的首要贡献就在于，它提醒中国的思想界面对现代化这一过程必须有足够的问题意识。不能假设陷阱是不可避免的，甚至是天经地义的。因为一旦这样思考，也完全可以反过来以假设为前提，将现代化抽象为意识形态的宏伟叙事，为伪历史主义的不可避免论提供合法性依据。而不幸的是，假设的谬误已得到证实。《陷阱》不仅仅勾勒出中国现代化过程中出现的问题；这个隐喻同样指涉着现代性这一覆盖全球的历史过程与意识形态本身就是一个真问题。换言之，对《陷阱》的讨论，应该也包括对现代性这一陷阱的讨论。

“自由选择”这一概念，为卞悟先生分析当代中国问题提供了主要理论前提和价值尺度。但是，个人的“自由选择”从来就不是一个仅仅与滥用“强制”相对立的政治学概念。在现代资本主义市场原则规范下的自由选择，同样受制于资本化的权力强制。更重要的是，后面这种强制就是在意识形态上通过对“自由选择”的抽象表述，将社会的不公正合理化了。因此，不应该把“自由选择”剥离出具体的历史过程和权力关系。这种问题化的方法追求的是理论的复杂化。具体讲，对“自由选择”的批判，并不反过来证明“强制”就是合理的。为了步出意识形态的陷阱，关键是必须避免非此即彼的思考模式，不能在试图从一个陷阱中挣扎出来的同时又跌

^① 见《读书》1998年第六期。

进另一个陷阱,不能为了达到前一个目的而将后者神化。

卞先生认为,关于姓“社”姓“资”或姓公姓私这一“伪问题”的争论,应该重新定位于对强制还是自由选择这一“真问题”的思考。其理论前提与价值归属是自由市场原则,如“公民自由产权”,实现这种产权的自由选择,即要么“自由地选择‘单干’”,要么“自由地(即不是被迫地)把自己的资产加以合并、自由地组织经济联合体”。实际上,自由主义经济学在表述中意识到的问题比卞悟先生想象的要复杂,作为抽象意义上的自由公民,在实际经济生活中有种种差异和利益冲突,多数公民实在谈不上拥有自己的资产,从而更谈不上自由选择了。所以,为了使“自由”这一政治理念对多数社会成员具有现实意义与意识形态召唤力,对“自由选择”的界定必须宽泛而灵活。对多数公民讲,拥有多少资产并不重要,重要的是要有一个自由的市场,在这个市场中社会成员享有均等的机会作出选择。也就是说,经济自由主义所承诺的,是起跑线的公平,而不是结果的公正。

问题的另一面是,决定市场经济起跑线公平与否的关键,从来就不是抽象的机会均等跟自由选择,而是对资本、市场、资源等有形物的占有与占有程度。结果的不公正首先是由竞争的不平等决定的,因而所谓公平原则在这里是不适用的。用一个通俗的比方,在这条起跑线上待发的,有航天飞机和越野跑车,也有老牛破车和饥肠辘辘仅靠两条腿走路的穷光蛋。不错,总有个别赤手空拳的好汉(如比尔·盖茨等),凭着超人的机智与机遇,一跃而成亿万富翁;也总有一部分人可以通过个人奋斗,扔掉自行车换上小轿车,或是骑上自行车,这些人构成了当今发达国家中的“中产阶级”。自由市场的信奉者正是利用这一部分人的成功,对那些尚在步行的多数人说:看,这场竞赛并不是像有些人说的那样,是一场零的游戏;雪球只会越滚越大,并且通过涓滴效应惠及所有的人。部分人的成功进一步强化了自由市场原则的意识形态召唤力:过去20年间,正是美国经济走向后工业化的同时,一方面科技进步极大地

提高了效益,另一方面白蓝领职工的绝对劳动时间也增加了 20% 到 40%。按理说,这两者相加为社会创造了巨大财富,再加上人们又“自由地”选择勤奋的工作,这不是很好吗?但涓滴效益的结果却是,也就是这 20 年,特别是里根所代表的正统自由市场派成为主导势力以来,美国的社会不公进一步恶化了;占人口中最富有的 5% 与底层的 20% 间,收入差距从 70 年代中期的 11:1 扩大到了 90 年代初的 19:1;大企业主管与职工的收入差距,由 34:1 上扬到 180:1。事实上,这一贫富差距扩大的结果已不再是发达国家中的所谓相对贫困。仅 90 年代的头 7 年,以单位时间所得计算,扣除通货膨胀因素后,美国有 60% 的人口实际收入反而下降了^①。这种据说是只在资本主义早期才出现过的绝对贫困现象,恰恰是在美国经济最新的一轮翻番中重现的。造成这一结果的一个主要原因,就是市场对收入的分配从劳务向资本的严重倾斜,即“资本贡献”对“劳务贡献”^② 的掠夺。

这一现象在最能代表自由市场经济的美国股票市场中得到了进一步的证实。根据最近的材料,仅站在顶尖的 1% 的投资者,其获益便超过了底线往上 90% 的人的获益总和(注意,这个 1:90 之比,还不包括没有能力参与股票市场的、占人口 40% 的低收入阶层)。而占 90% 的这部分投资者就是构成所谓“中产阶级”的主体,他们参与股市的基本工具就是他们的雇主和个人退休保险。也就是说,他们投入股市的个人资产,就是他们晚年的生计。这 90% 的小本投资者占总人口的近 55%,加上毫无效益的那 40% 人口,结果是,95% 的人还不如 0.6% 的人^③。

不少人以为,股票市场毕竟可以帮助企业筹资,从而扩大就业机会,实现工人的“劳务贡献”。但实际上美国企业的筹资比例,

① 见 Jeff Faux 文,“The ‘American Model’ Exposed”, the Nation, October 27, 1997

② 卞先生所引弗里德曼语。

③ 见 Todd Schwartz 文,“The Bull and the Bear and the Woolly Mammoth”, Oregon Quarterly, summer 1998.

90%是经由内部方式进行的,剩余的10%,又常常先从信用和债券市场上实现,然后才是股市。而另一方面,公司对自己的股票行情又十分在意。通常的情况是,当一个公司的利润下降,股值下跌时,只要提出结构调整,宣布裁人多少多少,无论其经营状况是否会好转,这一着总能收到立竿见影的短期效果,出现股值回升。这就出现了一个看似矛盾的现象:一方面股票市场对企业集资并非想象的那么重要,另一方面企业对其股票的市场表现又很重视,这是为什么呢?只要想想前面提到的那个1%就明白了:正是这些人控制着资本的大头,因而也就把持了企业的董事会与经营决策。大多数人的“劳务贡献”只是他们实现自己“资本贡献”的工具罢了^①。

最有启示意义的还是,按自由市场的标准话讲,凡在股票市场上市的企业,都叫“公”司(publicly listed company),这包括了美国几乎所有知名的大中企业。只有非上市的企业才称作“私人持有”(privately held)。这一美式“姓公姓私”的界定当然不会引起中国式的争论,因为上市公司的股票对每个拥有“自由选择”权的公民来讲,在法律上的确是“公有”的,具有认购的“均等机会”。至于大多数人是否有这个购买力,至于自由选择的结果是少数人以“公”肥私,出现0.6对95的“等”式,对不起,自由市场原则从来没承诺过结果的公正。经济自由主义的召唤力表现在,当它把极度的不公正合法化的同时,它还会进一步逼问那些可能抱怨的小民们:谁让你那么懒,甚至谁让你智商那么低。别忘了,要没有那些能人管理我们的经济,要没有那些富人的“资本贡献”,哪有你的饭碗?正是通过对这种意识形态假设前提的确认,美国多数民众接受了自由市场原则的合理性。他们不患贫,也不患不均;他们站在“机会均等”的起跑线上做着成功的“美”梦。

讲到这里,我们必须澄清自由市场的另一个神话。不少人常

^① 见 Doug Henwood《Wall Street: How It Works and for Whom》。

常以为,里根撒切尔式的当代西方正统自由市场派,主张尽量减少政府干预,让市场规律而不是官僚意志决定经济的实际运作,无论其施政的结果如何,初衷总是不错的。这种看法是把自由市场在道德上神圣化了。殊不知,撒切尔时期的非国有化,正是通过强大的国家干预而实现的。关键问题还不是有没有国家干预,而是这种干预是为了谁的利益。撒切尔对国有资产的瓜分,是不可能让每个公民去自由选择的,其大部分正是经过市场的“公有化”而流进了少数人的私囊。这场非国有化,与《陷阱》揭示的问题有异曲同工之妙,只不过英国的自由市场制度远为健全,所以看起来显得井然有序、理性合法罢了。

再看里根吧。按说美国没有欧式“福利社会主义”的包袱,“里根经济学”又那么崇尚自由市场,主客观条件使得政府干预既不应该亦无必要才对。其实不然,仅举一例。美国以前有家汽车公司,资格老得干脆就叫“美国汽车公司”。它造的“吉普”牌越野车后来在中国干脆就叫“吉普车”,成了一个普通名词。可今天还能有吉普,决不是因为自由市场运作的结果。70年代石油危机后,日本西德的小轿车以其节油价廉等优势对美国汽车工业造成了空前的挑战。到了80年代初,“美汽”资不抵债。这时里根政府出面,以债务信贷税收等方面的种种优惠政策为条件,要克莱思勒公司兼并“美汽”。兼并后自由市场原则才又重新运作,工人该裁的照裁不误。结果是:“美汽”的原股东们并未因他们自由选择的失败承担与之相应的责任。

无疑,美国的开国传统和早期的人文地理环境,哺育了一种富于理想主义的自由平等精神(尽管实际上并不适用于有色人种)。正是这种精神为民主制度的发展奠定了思想基础与社会基础。但我们千万不能把政治上的自由精神等同于市场原则控制下的“自由选择”,把平等与“机会均等”混为一谈。事实上,自由精神与资本主义市场间,社会平等和效益优先间,存在着难以克服的矛盾。特别是随着大资本对民主制度的腐蚀,知识生产的学院化科层化,

以及大众消费文化的稀释效用,早期形成的自由平等精神,其生存空间变得越来越狭小,对资本与权力的约束也愈发无力。

美国历史上真正能代表自由精神的人就包括卞文中谈到的那些“公有制”的实验者。但是,卞先生把关键问题搞混了。首先,这些人作出的自由选择,恰恰就是不选择资本操纵下的自由市场经济。他们从根本上拒绝站在那道虚幻的“机会均等”的起跑线上,拒绝参加那场不平等的竞争。卞先生的最高价值取向既然包括社会公正和人文关怀,怎么可以无视这些边际性的实验与主流经济秩序在价值选择上的对立呢?第二,卞先生说“至于它们在经济上是否可行,在道义上的凝聚力是否能持久,那是另外的问题”。另外的问题是什么性质的问题?避而不谈这些历史过程中出现的活生生的事例,特别是它们背后的那些“另外的问题”,却又同时把它们剥离出来以论证自由选择的抽象原则,这样讨论问题有什么意义?富有启示意义的是,卞先生在这样两个关键问题上却背离了自由市场的精髓:在西方,越是坚持自由市场原则的人,越不会把这些“公有制实验与主导经济秩序混为一谈;同时,他们会利用一切机会突出前者的那些“另外的问题”,以证明后者的合理性。从他们的逻辑出发解释历史上那些实验的失败,只能得出这样一个“常识”般的结论:即“公有制”违背了人的“天性”。

卞先生把美国历史上那些“公有制”实验者的“自由选择”作为规范现代性的最重要的(也是文中最诱人的)标准。那么,与欧文等同一时期,更多的白人男性自由公民,通过“自由选择”对印地安人的种族屠杀,并“自由选择”了对黑人和其他有色人种的奴役,这些是否也应归到现代性中?德国人通过“自由选举”把纳粹推上了台,这算不算?放到全球范围内,别的就不说了,就说我们熟知的鸦片战争吧,这种“自由贸易”是不是也该算?如果我们按这种逻辑推下去,凡是在现代性建立过程中发生的一切,都应该算才对。而这恰恰就应该是我们讨论现代性的出发点,即把被意识形态删改抹掉的物质性冲突与权力关系还原,分析它们的时间空间形态,

从而为我们所处的这个历史与地理位置作出比较准确的标定。

我们不妨暂时搁置我们所熟悉的“传统—现代—后现代”这类顺时性的理论叙述方式,从空间的民族国家形态入手,先看看我们赖以生存的这个地球的资源分配图。

现代化经济范式首先意味着什么呢?答案是:发达国家(包括新兴工业化国家和地区)的人口不到世界人口的20%,却占有消费着全球80%的资源;仅美国一国,就以不到5%的人口消费着1/3的资源。也就是说,要在全世界实现“美国梦”,这个地球的资源只能维持8亿人的消费。用中美互为参照,按人均占有的可耕地和淡水计算,要么就是把中国的现有人口只保留1/10,要么就相当于把美国人口乘以5,然后统统迁移到密西西比河以东。这一赤裸裸的生存现状是不需什么大道理就能说清楚的。

关于现代性的讨论首先应当从这一世界经济政治秩序的历史成因谈起。我在这里只能简略地描述几个主要线索。首先要说明的是,价值批判必须建立在历史分析的基础上。具体讲,在资本主义市场经济出现之前,欧亚大陆间、欧(洲)阿(拉伯)非(洲)之间跨疆域的贸易就已存在,有的已有上千年的历史。帝国间、族群间为争夺资源的战争也一直存在,对异族异域的掠夺本身并非欧洲殖民主义的专利。事实上,欧洲人在海外的早期殖民经历更具这种“前现代”特征。换言之,国际资本主义市场经济的建立,还必须有另外一些条件。讨论现代性的形成条件及其现实意义,最少可包括如下三方面的问题。

(1)欧洲殖民主义对海外原料市场进行的有组织商品开发,经过贸易分工建立起的与之相应的资本、技术和劳动力等市场配置。与“前现代”对资源的掠夺占有不同,殖民地式市场经济把无偿得来的资源商品化,进入资本的再生产,因而“合理化”了。形象地讲,欧洲殖民主义者先是以海盗的方式抢来了鸡,但得手后却没有像海盗一样简单地杀鸡取蛋,而是要鸡不断地下蛋孵卵。这只鸡不仅是无偿占有的,而且是“无价”的。这里讲的“无价”,一是指

几十倍于西欧的自然资源,二是指古典经济学(也包括经典马克思主义)从未考虑过计算生态成本,而只计算开发这些自然资源的费用。从世界经济史谈现代性的起源,就不能不研究这一无偿资源商品化的过程及其成本效益。综合渥伦斯坦和一些环境主义学者的观点,若把无偿占有的自然资源和以后开发消费造成的环境破坏同时计入成本,以当代的可比价计算,整个资本主义市场经济其实是个亏损型体系。

应该指出的是,仅仅从经济学的立足点出发进行成本效益评估,不但永远也算不清(首先价格尺度就离不开具体的时空,而已经被毁灭的大量生物多样性资源的未来预期价值今天根本无法计算),同时也在复制着以资本为核心的一整套关于“价值”的话语。要进行成本核算其实并不需要那么复杂的量化过程,只要想想这样一个事实就够了:在地球上已经存在了上千万年甚至上亿年的非再生性资源,仅仅在过去 200 年间就差不多用尽或者毁掉了最少一半,而直到 30 年前都不计价的“空气”(如臭氧层),今天也变得“稀有”(薄)了。更重要的是,还有决不能用价格计算的社会成本,最“昂贵”的就是侵略战争,种族屠杀和蓄奴制。现在是马克思主义关于人类改造自然并改造自身的老话倒过来讲的时候了:资本在创造这个人欲横流的世界的同时,也毁灭着人类和地球。

(2)与这种市场经济秩序配套的社会组织形态,其中最重要的即是民族国家的形成及其法律体系的建立。民族国家的建立与全球资源的再分配几乎是同时开始同时完成的。资本主义经济把“地球”变成“世界”的一个成功秘诀,就是通过这一体系将资源的不平等占有永久化,秩序化。这种秩序化的结果,从发展主义的角度看,就是所谓发展的不平衡;在消费上的表现,就是现今世界的资源消费图;以生态成本论,就是自然资源赤字。问题的关键是,民族国家通过不断地复制这种不平等秩序,把资本主义经济的发展成本在征服者和被征服者间进行了极不平等的再分配。这就是为什么几个世纪的亏损型发展非但没在西方国家的成本核算中表

现出来,结果反而是“高效益”的。这也就是为什么在水涨船高的情况下,今天富国的穷人看上去过得不比穷国的小康人家差,而且因此为富国的社会稳定提供了基本的物质基础。民族国家的政治体系并未随着资本的全球化而式微(欧盟等形式的区域性国家集团的“对外”的功能并无本质变化)。在资源的占有与消费、人口控制(移民)、环境保护等方而,西方的民族国家功能实际是强化了。全球性跨国资本的流通和产业结构的变化,只是从广义的“生产”的角度解释目前的世界格局;以广义的“消费”论,全球化过程实际上进一步加剧了原有的不平等。除非发达国家偿还旧债(而这又是不可能的),现行秩序只会继续下去,而维系这个秩序的机制就是自由市场和自由贸易。有揭示意义的是,西方自由市场派这时却不谈什么机会均等了,因为它实在不可能让人相信民族国家间还有什么平等的起跑线;相反,它却要坚持诸如贸易平衡这类所谓结果的“公平”。正是通过自由市场和自由贸易,富国继续享有它们的高消费生活方式,并将高消费的经济社会环境成本转移到穷国,把穷国变成了它们的夕阳工业区和垃圾堆。这就是为什么发展中国家的现代化都具有程度不同的内爆型特征:当这个地球被瓜分完后,资本主义这个亏损形经济体系只能允许它的后来者把现代化的社会和生态成本就地处理,把自己的家园变成角斗场,变成荒山秃岭。这一成本转移过程当然不会在发展中国家内部均衡负担,而只会不成比例地依内部权力关系出现反向“涓滴效应”。

(3)由于这个主导世界秩序是伴随着欧洲人的海外扩张而形成的,为这一秩序合法化的意识形态体系只能是所谓“欧洲中心主义”。但对欧洲中心主义应该历史化,作为话语对待,而不是机械地套进马克思列宁主义关于经济基础、上层建筑和意识形态的关系模式。这种意识形态的话语特点,就是它既是虚构的,是在欧洲人“发现”别的文化的同时而构建的,同时又是写实的,即对“野蛮人”的掠夺征服教化等具体行为过程,常常是把不平等的权力关系从话语实践转变为社会实践。殖民地市场经济建立一个理念前

提,就是欧洲殖民主义者认为“野蛮社会”没有私有财产这一核心观念及由此衍生出来的一整套“天赋人权”。就是以这种话语关系对权力和权利关系的界定,殖民主义对资源的掠夺占有才可能是“free”的(即占有方式的“自由”与占有物的“无偿”或“免费”)。将意识形态话语化还有一层重要的含义,这就是对“西方现代性的阐释是一个不断的建构、修订、改写、流通和复制的历史过程。在这一过程中,“东方人”的参与和贡献是使它在全球合法化的一个重要因素。这里只能指出其中的一条线索。资本主义的殖民扩张,面对的并非单一的他者:除了那些“野蛮”社会外,还有像中国、印度这样的文明,同欧洲一样拥有成熟的文字体系及在此基础上建立的整套“传统”。从莱布尼兹到伏尔泰,不少启蒙思想家眼中的中国是一个在很多方面比欧洲还要先进的文明社会。这一“马可·波罗情结”出现价值认同上的逆转,其最有影响和代表性的人物就是黑格尔。德里达就曾指出,黑格尔历史目的论的建构,就是通过对“太阳”的隐喻转换面完成的:文明之源的东方像自然界的太阳一样,永远遵循着自身的轨迹简单地重复自己;当太阳运行到西方时,它才真正成为有意义的光明之源,内化为人的自由精神,照亮了历史进步的方向。这一本质论的二元对立,奠定了关于东西方、自然与人、古代文明的自生自灭和现代历史的目的性等现代性的经典叙事。

对现代化这一陷阱提出质疑,并不意味着就要回到某种想像中的“传统”中去;一旦被历史逼人这个陷阱,回路就已经堵死了。只要我们的根本生存方式就是在这个陷阱里挣扎,现代性就永远是个“未完成式”。但也正是这种深刻的悲观,迫使我们寻找别的精神资源,以进行一点最终很可能是微不足道的抵抗。至于这点精神资源来自“传统”还是别的什么(后者当然包括“西方现代性”中的反叛力量),只要它能反抗绝望就行。

社会公正与学术良心

秦 晖

“原始积累”恐怕是现在从学界到社会弄得最混乱的概念。我曾看到一份地方政府刊物夸耀说当地已经“完成了原始积累”；一部电视系列片则把中国乡镇企业的发展称之为“人类历史上最高尚的原始积累过程”！在这里“原始积累”俨然成了褒义词。另一部电视系列片更有意思，在列举了某特区当时的一些“缺点”，如现代包身工制、拘禁式工棚、对打工妹的性奴役现象等等之后，话锋一转，大谈起英国“资本主义原始积累时期”“羊吃人”的可怕，说是那时死了“成千上万”人云云。言下之意，与此相比，我们那点儿“代价”真算不了什么。

人们很熟悉这种“原始积累”观的由来，如同熟悉马克思那句名言：“资本来到世间，就是从头到脚，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西。”有趣的是这句话正被人从两个方面加以运用：过去人们为抨击“资本”而痛斥它的“血和肮脏”，而目前更流行的则是因向往“资本”而对“血和肮脏”见怪不怪了。正如马克思书中的原始积累被看成资本主义的初级阶段一样，我们这里的原始积累也似乎成了“市场经济初期”理所宜然。

但这也真是冤枉了马克思。实际上马克思从未把“原始积累”视为早期资本主义，他甚至没用过“资本主义原始积累”这个提法！《资本论》中“资本主义积累”与“所谓原始积累”是分别为两章的，并且明言：“在资本主义积累之前，有一种‘原始积累’，即亚当·斯

密所说的 previous accumulation。”previous 是“在……之前”，previous accumulation 即“在(资本主义)之前的积累”，斯密著作中译本多译为“预先积累”。它与“最初的资本主义积累”完全是两回事。马克思以德文写《资本论》时把英文 previous 换成德文 ursprüngliche(最初的、原始的)也完全是沿用斯密的原意。但由于英文、德文中这两个词词义不尽对等，加上那句痛斥“血和肮脏”的充满激情的名言形成的联想，到俄国人那里便流行了“资本主义原始积累”这一术语。而从俄国人那里学习马克思主义的中国先驱们更把它译作“资本主义中‘最初积累’”。于是在斯密与马克思那里本是“资本主义以前的”而非资本主义性质的种种野蛮行径，便成了“资本主义中”的东西。延至于今，原为市场经济以前的即非市场经济性质的一系列恶行，也被理解为市场经济中(至少是市场经济初级阶段中)的题中应有之义了！

其实，所谓资本主义积累就是在市场机制下把剩余价值转化为资本。而所谓原始积累，按马克思的说法，则纯属一些在逻辑上与市场机制无关的抢劫行为，诸如强迫劳动、猎奴与海盗行为、凭权势强占公产、抢劫黄金等。显然这两种积累之别是性质上的而非数量上的。资本主义积累无论是其雏形(如一个店铺的锱铢之积)还是其发达形态(如跨国公司的巨额积累)都必须以市场机制中的形式公正(实质的不平等是另一回事)为原则。而“原始积累”无论从其雏型(如某个劫匪的小打小闹)还是其发达形态(如“掌勺者私占大饭锅”)都是一种践踏公正的兽行。而这种兽行正是以超经济强制和“权力捉弄财产”，即以市场经济与市民社会以前那种社会关系为前提的。因此我们固然要看到资本主义本身而有的“原罪”(“形式平等”背后的实质不平等之类)，但它与原始积累的“血和肮脏”完全是两回事。

当然，资本主义与“原始积累”虽无逻辑联系，却可以有经验联系；历史上曾经发生过“抢来本钱做买卖”，即用大量资本主义的野蛮手段创造资本主义“史前”基础的事。但这并不意味着为了肯定

“做买卖”就必须肯定或容忍“抢钱”之举,或相反地为了禁止“抢钱”就必须禁止“做买卖”。其实就常识而言,认可“做买卖”就不能认可“抢钱”,否则在一个劫匪横行的世上这“买卖”怎么做?而对于历史上的“抢来本钱做买卖”,人们除了从道义上指出 20 世纪以前的文明人类已不能容忍前几个世纪的这类恶行之外,还应该知道:

第一,“做买卖”并非都以“抢来本钱”开始,而且“抢钱”者往往是做不好“买卖”的。过去把“原始积累”描述为资本主义的一个必经阶段,实际上是种误会。北欧诸国、瑞士乃至德国都未经过什么原始积累阶段,但它们的经济发展却后来居上,比搞过原始积累的诸国更出色。而西班牙、葡萄牙的原始积累搞得比英国更早更疯狂,但在资本主义发展中却是落伍者,难以望英国之项背。南、北美洲都是欧洲人殖民对象,而且 17 世纪南美的资源禀赋与发展条件远优于北美,拉丁移民在南美的原始积累也远比北美盎格鲁撒克逊移民更厉害,但是新大陆后来的发展却形成了北兴南衰的鲜明对照,很重要的原因在于北美移民的主体是持守机会均等、勤俭创业新教伦理的清教徒农民,而南美移民的主体是持有拉丁君主特许状的一伙权贵痞子,是精于“抢钱”而拙于“做买卖”的。

第二,正如市场经济未必要从“原始积累”开始一样,“原始积累”也不一定导向“市场经济”。事实上,“抢来本钱”不仅可能用于搞统制经济,而且由于“抢钱”与统制经济都实行强权原则,这种可能甚至更为自然。早在 20 年代的苏联,包括布哈林、普列汉诺奥布拉任斯基与斯米尔诺夫在内的官方经济学家就套用马克思关于“资本主义积累”之前要有“所谓原始积累”的说法,认为“社会主义积累”之前要有“社会主义原始积累”。余粮征集制、劳动军(即强制劳动)、强制不等价交换(所谓“贡税”制)乃至强制集体化(所谓“新式圈地运动”)都源自这种理念。如今人们已知道苏联人(当然决不仅只是苏联人)在这种原始积累中付出了远比“羊吃人”大得多的代价。难道不正是为了不再受这种原始积累之苦,人们才义

无反顾地走上市场经济改革之路吗？

事实上，正是通过这种原始积累，旧体制才得以把社会财富集中到“国库”中，如今的某些国库看守人才得以在缺乏监督的条件下轻松地进行“第二次原始积累”，把财富从国库轻松地转移到自己的私囊。他们因此无需冒当年西方“原始积累骑士”所冒的风险——后者需要夺取分散于众多传统小私有者手中的财富，因此会面临强烈的反抗。正是由于这一点，这一过程一方面成为世界史上最快速的原始积累过程，另一方面因其无需面临反抗面得以“和平”进行，使一些人得以据此将这一过程誉之为“最高尚的原始积累”！其实这种风险的掠夺只是使他们比当年西方的“原始积累骑士”更具寄生性。当年那些骑士虽然不仁不义，但他们把农业社会分散的传统财富集中为工业社会所需要的要素资产，也算是完成一桩历史革命；然而在前计划经济国家中，这一使命已由“社会主义原始积累”完成，如今的“第二次原始积累”连这点儿意义也没有。

二

当然有些人会说，“第二次原始积累”虽已无改变传统财富为要素资产的意义，却改变了要素资产的配置方式，还是有“抢来本钱做买卖”的意义。

近年来中国有个奇怪的现象，即在盛行“抢来本钱做买卖”的今天，有人忙于论证“抢来本钱”是如何如何不可避免，是飞向市场经济的“第一级火箭”；有人则忙于抨击“做买卖”是如何如何败坏人文精神，是社会痞子化的罪恶渊薮。却很少有人在为公民争取“做买卖”的权利的同时，向“抢来本钱”者做正义的抗争。因此那种将人文科学的道义评价与社会科学的理性判断相结合的立场，在“人文精神”之争中格外引人注目。

当前，有些“人文精神”的弘扬在揭橥理想主义的同时似乎有

种排拒世俗权利的倾向。正如 80 年代中期那场“荆柯刺孔子”的文化批判运动于“激进”之余也有几分滑稽一样,如今那种“抵抗投降”,如果不是针对权贵而是针对市井也是滑稽多于悲壮。有论者指出以欧洲文艺复兴时期的人文主义为代表的本来意义上的人文精神,恰恰就是一种弘扬世俗权利,赞美世俗生活的精神。这种真正的人文精神正好是与教主情结、神文倾向对立的。此说确有条理。

然而这并不意味着“人文精神失落”的问题今天不存在。何清涟在《缺乏伦理规范的市场游戏——兼论中国当代经济伦理的剧变》中的论述充分表明,道德沦丧、恶欲横流已经严重威胁到我们民族的精神活力。但造成这种危机的不是“做买卖”,而是“抢来本钱”。“人文精神失落”的原因与其说是市场上的等价交换淡化了“终极关怀”,毋宁说是原始积累中的强权原则破坏了社会公正。

近年来,西方伦理学中的罗尔斯与诺齐克之争也传入了中国。然而有趣的是,在西方伦理学论争中处于中间地位的是罗尔斯,比他更“激进”的理想主义者认为他的分配正义论没有能坚持“结果的平等”,而比他更“保守”的诺齐克等人则认为他的分配正义论会损害公民个人自由。然而在我们这里,两面受敌而处于中间地位的却是类似诺齐克的观点:获得的正义,转让的正义以及对前两个领域中非正义进行纠正的“矫正的正义”,在我国似乎都是不受欢迎的原则。有人专门撰文反对“用过程的公正性证明结果的公正性”,认为针对那些“最初财产来路清白,且后来的财富积累是通过自由交易实现的”人应当予以制裁,否则便是“在接受不平等方面走得与诺齐克等自由思想家一样远”。有人则为那些“最初财产来路不清白”,且“后来财富积累”是通过权势而非通过自由交易实现的人辩护,认为起点平等无意义,“只要蛋糕能做大,怎么切都可以”,而官僚资本更是好处多多。耐人寻味的是,这两种貌似两个极端之论有时竟同出一人之口。一位数年前大讲“官僚资本是第一级火箭”的人,如今却在谈“市场规律的缺陷和国营经济的必

要性”，似乎“官僚资本”会使市场的缺陷变得更少似的！

大量事实表明：原始积累时期最严重的问题恰恰是“过程的不公正”，包括起点的不公正（缺乏“获取的正义”）与规则的不公正（缺乏“转让的正义”）。事实上，如果真做到了“最初财产来路清白，且后来的财富积累是通过自由交易实现”，我们现在的贫富悬殊又何至于如此严重！而在目前情况下，我们那些并非“自由思想家”的论者“在接受不平等方面”又何止“走得与他们一样远”而已？在西方，诺齐克是因强调自由并对平等持低调态度而受到抨击的。然而在我们这里诺齐克却似乎成了过于激进的平等主义者：他不仅主张正义的“即时原则”，即对现时的持有必须坚持“获取与转让的双重正义”，而且还强调正义的历史原则，即对过去的非正义获取与非正义转让应当追溯，并予以正义的纠正；只要某一持有链条上的一个环节是不正义的，其后的所有环节就都不具有正义性，哪怕这后面的环节是通过正当途径转让。换言之，只要当初的本钱是“抢来”的，哪怕其后他完全是公平地“做买卖”，那也不能逃避追溯性的正义审判。如果实行他的这种原则，那岂不意味着对现实中的大量事实都要来一次总清算？我不敢设想如此激进的后果，但正义的“即时原则”总是应该坚持的吧？

如今有种理论，说是改革与革命之别就在于前者承认既得利益而只考虑“以后应当如何”，后者则需追究“原来应当怎样”并否定既得利益。这种说法值得怀疑：总不能把主张追溯性正义的诺齐克说成是“革命者”吧？如果连他都是“革命者”，那么罗尔斯呢？社会民主派或其他真正的左翼人士呢？但即使相信这种理论，承认改革只能讲即时的正义，权贵私有化（即何清涟所言的“自发私有化”）也是不能允许的，因为这种行为已决不仅仅是维护行为者改革前已有的“既得利益”，它的不正义并不是“过去完成时”，而是“现在进行时”。对这种行为若不能制止，那就不必谈什么正义的即时原则了。如果回避“即时的正义”，“历史的正义”更无从谈起，那么人们还有什么资格去批评据说是过于低调的诺齐克正义观？

连诺齐克式的“低调正义”都要回避的话,又谈什么罗尔斯乃至比罗尔斯更富有理想主义色彩用的左派正义理念,谈什么人文精神,终极关怀或精神文明呢?

与引入我国后变了形的诺齐克与罗尔斯之争相比,关于“效率与公平”的争论在我国更是淮桔成枳。在发达国家,与“效率”相对的“公平”是指结果平等而言。竞争出效率,但竞争的结果有输赢之别,输赢无别的“平等”等于取消竞争,因而会影响效率。在这个意义上,“效率和公平”确实是个两难选择。然而从来没有人会认为竞争过程的公正与效率不相容,因为过程的公正恰恰是竞争得以实现的前提,从而也是效率的前提。因此“效率与公平之争”从来就不是针对过程的公正而言的,正如诺齐克与罗尔斯之争从来不是针对基本权利优先(即“第一公正原则”)而言的一样。

然而在“抢来本钱做买卖”的原始积累条件下,“竞争过程的公正”一方面受到反对竞争、敌视做买卖的传统平均主义或极左思潮的拒斥,另一方面受到“抢来本钱”并发动不公正“竞争”的官僚资本的抵制,两者各以“公平”和“效率”为招牌,从而把“公平与效率”之争变成了个淮桔为枳的伪问题。“公平优先”在发达国家本是个带有社会民主派色彩的口号,在我们这里却往往被旧体制的拥护者所盗用。而“效率优先”在发达国家本是带有自由主义色彩的口号(效率优先被理解为竞争自由优先),在我们这里却往往成了原始积累的旗帜(公平滞后被理解为过程公正滞后)。

实际上,“公平与效率之争”只有在过程公正性已不成其为问题,结果平等已成为社会关注的焦点的发达国家中才具有重要意义。而对于正为“过程不公正”所苦的社会来说,渲染这一“矛盾”根本就莫名其妙。这类社会根本就不存在“效率优先”还是“公平优先”的两难选择。公正至上,效率即在其中——这才是我们这类社会应有的呼声。

回顾中国历史,我们注意到一个耐人寻味的现象,那就是从先秦直到明清延续数千年的关于是否需要“抑兼并”,用今天的话说,

即是否需要抑制两极分化的争论。主张“不抑兼并”者认为国家应当放手让权贵们攫取私人财富；而主张“抑兼并”者则要求强化朝廷的经济垄断。前者的自由放任使官僚权贵得以肆行聚敛，后者的国家干预则严厉束缚了民间经济发展。改革前尤其是在那割“资本主义尾巴”的年月里，“抑兼并”的法家政策曾博得一片叫好；改革后的经商热中，“不抑兼并”又受到不少赞扬。然则实际上民间经济在这两种情况下都难有出头之日：“抑兼并”则进行禁两遍地，形成国富民穷之局面；而“不抑兼并”则贪官污吏横行，出现国家与人民都穷困，而贪官独富的格局。更糟糕的是这两种政策都有可能加剧由治而乱的王朝危机：“抑兼并”政策下朝廷财政汲取能力急剧扩张，“不抑兼并”政策下权贵势力恶性膨胀，两者都会导致社会崩溃。一部中国历史就是在“抑兼并”与“不抑兼并”的交替循环中，陷入“一管就死，一放就乱”的怪圈。最典型的例子就是北宋末年，北宋王朝在统制派与放任派几度易位中走向衰亡。

为什么“抑兼并”不行，“不抑兼并”也不行，“抑”与“不抑”交替试之还是不行？关键在于“权力捉弄财产”的封建经济不可能讲“过程的公正”，无论专制朝廷的“公权力”还是贵要势家的“私权力”都是既不讲规则公平更不讲起点公平，于是国家的“自由放任”会放出无数土皇帝与土围子，却放不出一个中产的公民社会，而国家的经济统制也只会“与民争利”，却统不出一个理性的调控机制。

今天当然与历代王朝大有不同，但“过程的公正”仍是问题的核心。如今学界有不少人喜欢谈论改革速度的“渐进”还是“激进”，谈论多一些自由竞争还是多一些国家干预，谈论改革的这个或那个“目标模式”，但就是很少谈“过程的公正”，包括规则的公正，尤其是起点的公正。这样谈法与历史上关于“抑兼并”与“不抑兼并”的争论又有多大实质区别？

改革的速度是快些还是慢些，一步到位还是步步为营，这固然是个问题，但更重要的是摆脱旧体制的束缚与失去旧体制的“保护”应当同步，不能允许有的人摆脱了束缚却仍享受着保护，有的

人失去了保护却仍受到束缚；前者垄断着机会，后者承担着风险，前者享受“成果”而后者付出代价。

多些自由竞争还是多些国家干预固然值得研究，但更重要的是无论竞争还是干预都有个“起点”问题，起点平等的竞争与“掌勺者私占大饭锅”后的“竞争”之区别，决不是问一句“你是否拥护竞争”所能化解的。都说农村改革比国有企业改革好搞，因为农民比工人更能接受“竞争”。但倘若农村改革不是以平分土地为起点，而是开场就宣布将全村土地改为队长或公社书记的私人庄园，你想农民会接受这样的“竞争”么？都说无限制竞争会加剧社会不公，因此需要国家调节。但我们现在看到的不公，到底是“竞争过度”还是起点以及规则不公所造成？为了更多的公平，我们应当限制竞争（或鼓励垄断）呢，还是应当为竞争寻求更公正的起点？这些问题是所谓“竞争的限度”之类的问题能够取代的吗？！

其实在今日中国，“改革”与“保守”之别乃至“激进”与“渐进”之别并不是很重要。这好有一比：当一个大家庭难以为继时，最严重的问题往往不是要不要分家之争，而是如何分配家产，其实也就是“公正”的问题。倘若不管这一点，任由大家长独霸家产而把“子弟”一脚踢出家门，那将造成比不肯分家的“保守”政策更严重的事态。

要厘清上述问题，亟需思想界人士将人文科学的道义评价与社会科学的理性判断相结合，并从这一立场出发来论述公正问题。

（秦晖：清华大学历史系 教授）

社会选择,市场经济与自由

——从1998年诺贝尔经济学奖引出的思考

汪丁丁

苏格拉底为什么宁可接受死刑而不愿接受朋友的安排逃离雅典？这始终是个问题。当这一问题因年代久远而渐渐独立于苏格拉底本人的动机时，当它作为“本文”获得独立生命时，我们每个人对这一问题的解答便成了这问题的语境的一部分。昨天夜里我想到了对这一问题的另一解答：苏格拉底的自由精神阻止他逃亡。

我相信我们人类心灵的可以被称为“自由精神”的那种气质，来自于“彼岸”。如果我所信正确，那么一个被“自由精神”支配了的肉身，是不愿为了屈从他形体的欲求而限制了他心灵的自由的。更进一步，一个真心信仰着源自“彼岸”的自由精神的人，绝不相信世俗的任何力量可以伤害到这“自由精神”。再进一步，我推断，这一信仰也正是康德的“纯粹理性”（先于经验世界的理性）基础上的道德哲学的出发点。苏格拉底的行为恰恰表明他持守“形为心役”的自由意志的勇气，并以此表明了“人”终归是可以不同于“禽”的（梁漱溟先生说过：人禽之辨，前者形为心役，后者心为形役而已）。

我对“苏格拉底之死”的这一解答，不仅有阐释学含义，还帮助我说明这样一个重要的康德立场上的看法：自由高于民主。极而言之，前者是植根于彼岸世界的东西，而后者不论何等崇高，毕竟是此岸世界的东西。就经验言之，“民主”之运作，非有具备自由精神的个人而不能成功。“民主”是可能不存在于我们当中的，故其可以“争取”之；“自由”则从未不在我们当中，故其只可“发扬”之。“自由”真的是一种精神，一种不受到现象界（phenomena）约束的

“超越现象界(nomēna)”的精神;“民主”其实是一种运作,但真正的民主是在一种精神支配下的运作,那种精神就是“自由”。当下我的一些鼓吹“民主”甚至鼓吹“自由”的朋友,他们真正在做的,其实是有感于所见所闻劳苦大众的“不自由”,并且他们坚信导致了这大众的不自由的正是被我们认作“可以带给我们自由”的那个“市场经济”。所以对“不自由”的批判,被他们转换为对“市场经济”的批判。不过,我以为这类批判毕竟是知识分子份内之事。一个健康的市场经济必须有它自己的“牛虻”;一个伟大的雅典不能没有苏格拉底。

在我向我的这些朋友们解释我的立场和我对此次获得诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森的评论之前,我必须指出他们很可能已经染上了我称之为“语言”病的病菌。所谓“语言”病(不是“语病”,也不是“语言病”),是由“语言”的本性——以概念的“一般性”来指称“概念”所涵盖着的无穷丰富的“具体性”——加到语言使用者的思考过程上的,时刻妨碍思考者面向真实经验的,将“思”套牢在话语枷锁中的病。克服我们的“语言”病,惟一的途径便是走出书房,走到大众生活当中,去感受那个被压抑在“概念”下的无穷丰富的现实世界。在这一点上,仅在这点上,我真心呼吁这些人文学者们向经济学家们学习,因为后者毕竟终日浸泡在现实世界里,毕竟不至于忽视了生活中发生着的最基本的事实。“理想”是美好的,“追梦”是美好的,个体为了“理想”而放弃现世生活甚至牺牲生命是崇高的。但为自我理想而要求社会放弃现世生活,则不能说是美好和崇高的。

让我再来讨论“语言”病。例如当我们有感于大众的“不自由”(设此项感受为事件“B”),并且听到和读到人们将我们所生活于其中的世界指称为“市场经济”时(设此项感受为事件“A”),我们的“因果性联想”能力总是倾向于让我们认为A是B的原因。为了尊重和回答休谟对我们理性能力的质疑(这也就是尊重我们自己的理性能力),我们的第一项任务便是对“A导致B”这一命题作

一番认真的研究,这便是所谓“实证研究”。不论你多么反对实证研究,你不能不跟着叔本华承认,实证研究是人类将梦幻与现实相区分的惟一途径。但是这类研究立即导致第二项任务——从其他人的言说中找到支持或反对“A 导致 B”命题的论据而不混淆了在一般概念 A(“不自由”)与 B(“市场经济”)之下掩盖着的我们所处的生活世界与其他人所处的生活世界之间的区别。对于认识主体而言,这两类生活世界中的前者是“基本事实”,而后者是“派生事实”。

关于我们的生活世界与成熟市场社会里人们的生活世界,就我个人多年的体验而言,一组可以叫做“基本事实”的观察是:(1)那些成熟市场社会里多数人的物质生活的质量比我们要高一些,并且最重要的是,他们与我们在物质生活的质量上的差距,当我们沿着中央计划经济的道路前进时越拉越大,而当我们沿着市场经济的方向走时越来越小;(2)那些成熟市场社会的多数人,在使个体生命得以发展的基本权利方面,似乎比我们目前所享有的各项权利更充分,并且最重要的是,更有发展的潜力。例如生命权利和表达不同意见的权利;又例如批评政府的权利和在防止个人利用官僚机器剥夺他人自由方面等等;(3)那些成熟市场社会的多数人,他们独立求生存图发展的精神表现得比我们要强烈些,并且更重要的是,只有依托于这种精神,“自由精神”才可以被开发出来;最后,我想再加上一条,(4)对一般人而言,独立精神决不是生来就有的。人们必须被赋予“自由选择”的权利才可能培养独立精神。而在人类已经找到的各类制度当中,只有市场制度比较充分地赋予人们自由选择的权利,尽管一部分人可以“自由到一无所有”。

请注意,我强调这组基本事实是“就我个人的体验”来说的,所以我对“多数人”的指称,也是基于我个人的体会而言。这当然是福柯所批评的“话语权力”之一种形式,不过我非如此而无法说话。防止话语权力压制思想的办法之一是时刻提醒自己与他人,对我们所陈述的道理,永远有进一步研究和批判的必要。

但是“批判”不能超越“历史”。我感觉我的那些批判“市场经济”的朋友们的批判话语,其第一个特征是感染了“语言”病,认为只要超越了语言上的“两分法”就可以超越现实事物的发展阶段;其第二个特征就是“非历史性”,或者更确切地说,以理性乌托邦来批判现实历史。须知,“理性”是为自然立法者,但绝无可能取代自然。其实这两个特征是同一件事情:只要你面对“发展”的问题,你就必须承认“发展”的阶段性的。西方的批判理论家们常常忘记的一个基本事实也正是事物发展的阶段性。这也很自然,假如你的社会分工就是对社会进行批判,那么你自然便忽略了“建设”以及建设者所必须正视的“发展”阶段性。我之所以不认为哈贝玛斯是一位单纯的批判理论家,因为我相信从他所立足的“交往理性”出发,他不得不从事社会建设的工作。

我说过,“市场经济”只是我们从必然王国走向自由王国的一个过渡阶段,对多数人来说,这是一个不可超越的过渡阶段。如果你不承认这一点,你不妨看看我们周围有多少人可以完全忽视物质生活的质量而终身沉浸于崇高的自由精神的生活当中。不错,任何一个具体的“市场经济”总有阴暗的方面,这些方面需要我们去批判。当我们在数学上终于证明亚当·斯密的“看不见的手”的定理时,我们的数学表述(也叫做“福利经济学第一基本定理”)简洁地结论说:如果一切经济资源都是私人占有的,如果自然界的一切过程都是连续的,如果市场价格是人们据以调整自己的生产、消费,和交换行为的惟一信息来源,那么人们的自利动机总可以把社会带到资源有效配置的状态中。与这一定理相补的另一个定理,也叫做“福利经济学第二基本定理”,是这样表述的:对任何的一个资源有效配置状态,总存在至少一个财产初始分配方案,使得在这一财产分配基础上展开的自利的个人的生产,消费,和交换行为,最终把社会带到那个给定的资源有效配置状态中。

数学之为形式逻辑体系,本质上是“静态”的;数学之为抹杀差异的手段,本质上是“不现实”的。在现实生活中,当市场按“福利

经济学第一基本定理”调整其经济资源的配置时,人们便承受“失业”,“短缺”,“兼并”,“破产”,希望与绝望,压迫与反抗,以及诸如此类的种种生活窘困。这些便构成市场生活的阴暗方面,但还不是最坏的方面。市场经济最值得担忧的后果,其实早由自由市场派经济学的“教父”弗兰克·奈特指出过,那就是自由人的异化过程。奈特说:分工与专业化的代价之一,便是“本应全面发展的人性只好在单一方向上发展”。

关于自由市场的“福利经济学第二基本定理”,也同样是静态和非现实的。例如当社会认定了一个“理想”的资源有效配置方案之后,该定理说:总存在一个财产初始分配方案使得市场能够实现该资源有效配置方案。可是在现实世界里,这个“财产初始分配方案”往往意味着极大地偏离社会既有的财产分布格局,于是意味着社会革命和伴随着革命的“剥夺”、“战争”军备竞赛与毁灭。这些便构成市场生活的另一些阴暗方面。与人的异化过程相比,我觉得人的自我毁灭过程更加可怕。后者之所以更需要警惕,是因为它最初是以“理想”的资源配置方案取得其支配社会命运的权利的。

阿马蒂亚·森(Amartya Sen)在福利经济学方面的工作便是在上述背景下展开的。对这一背景,授予他1998年诺贝尔经济学奖的评奖委员会,显然以“经济科学”的名义把它忽略掉了。该委员会在“评价中”是这样写的:“……阿马蒂亚·森在福利经济学若干基本问题的研究上作出了关键性的贡献……森澄清了使个人价值得以集结到集体决策当中去的条件,这些条件使集体决策的规则不至于损害个体权利的重要部分。”该委员会还列举了森在应用福利经济学方面的贡献。但那与我在这里的讨论关涉不多。

森在1979年的著作《论经济不平等》(*On Economic Inequality*, Oxford: Clarendon Press)里指出:一切有着坚实基础的伦理原则都在某种意义下假定人与人之间的“平等”。但是由于人们从平等的机会获取好处的能力原本是不平等的,所以财富再分配的问题永远无法被彻底解决;人们在一些方面的平等总意味着在另一些方

面的不平等。那么我们应当追求哪些方面的平等并且容忍哪些方面的不平等呢？于是这一问题的解答显然依赖于我们对“福利”的各个方面的评价与排序。正是基于这样的认识，森在1981年的著作《贫困与饥馑：关于合法继承与剥夺的论文》（*Poverty and Famines: An Essay in Entitlement and Deprivation*, Oxford: Clarendon Press）里，通过对大规模饥荒的实证研究，提出在人们就福利的各个方面所作的排序中，人免除其自身饥饿的权利应当优先于他人对维系生命所必须的财产以外的那部分财产的权利。这是对诺兹克·罗尔斯论争的一种回应，它因此被列入道德哲学与政治哲学经典读物之中。不过对森的学术贡献的全面理解应当从“社会选择”理论开始，该理论的现代创始人，1972年因其福利经济学及一般均衡理论基础贡献而与希克斯分享诺贝尔经济学奖的肯尼斯·阿罗（Kenneth Arrow），为“社会选择”理论规定的研究领域是：“个人价值与社会选择之间的冲突与一致性的条件。”

社会选择理论的叙事，基于“个体自由”这一出发点，力图构造出理性化的社会选择过程。例如，该叙事要求“社会”的选择行为也呈现出与“个人”的理性选择行为类似的“可传递性”，或者“非循环性”等等理性思维的“一致性”特征。但是阿罗的“不可能性”定理已经揭示出，一群充分理性的个体对公共事务所作的选择，在相互间不存在专断性影响的情形下，很可能被“民主”过程汇总为“非理性”的社会选择（在阿罗定理中表现为“集体行为违背非循环性”，即公民投标对例如三个方案A、B、C的排序呈现A优先B，B优先C，C优先A的投票结果）。

在绝大多数50年代和60年代的自由主义者看来，阿罗定理由于揭示了“民主”的非理性特征，从而揭示出简单多数投票原则，以及这一民主程序的道德预设——“人人平等”的问题性。所以在阿罗的影响和亲自指导下，安托尼·东恩^①完成了“旨在澄清与自

^① Anthony Down, 美国保守自由主义当代领袖之一。

由社会的民主相一致的基本价值排序”的博士论文。森的工作则可以看作是从“左”的方面接续了阿罗的“不可能性”定理。他坚持认为人与人的主观效用之间是可以比较的。他的这一立场是任何试图为社会平等提供解决方案的努力所必须采取的立场,不论采取这一立场的学者是保守的自由主义者还是马克思主义者。

例如马克思沿着李嘉图思路论证毕生的“劳动价值论”,其要害正是试图找到“客观度量”具体劳动时间所包含的“社会平均劳动时间”决定的“客观价值”,从而社会得以“公正”地决定一切物品和劳动的报酬。这一思路导致马克思主义与当代新马克思主义在实践上的困境。因为人类社会的技术条件与人类普遍的道德状况实在不足以支持和提供劳动价值的“客观度量”所必须的信息。并且,由于人类“天性”恶劣,即便“客观度量”在技术上成为可能,随此面自然发生的生产和消费的集中计划(因为当客观尺度存在时,“市场”作为揭示价值的手段便显得额外浪费从而倾向于消亡),会使计划者作为个人,受到权力的无可挽救的腐蚀,最终导致“民主”的瓦解与“自由”的消失。这一条“通往奴役之路”的起点,正是“客观度量”主体价值的人类理性冲动。另一方面,在保守自由主义者当中,因博弈论基础理论而获得 1994 年诺贝尔经济学奖的约翰·海深义(John Harsanyi),基于功利主义伦理学传统,也提出了主体间效用的可比性原则。因为功利主义或效用主义伦理学的口号是“争取最大多数人的最大福利”,其前提是社会成员的效用可以加总,不论是平等相加还是加权相加;不构建一个以全体社会成员主观效用的集合到一维实数域的映射关系,任何功利主义伦理原则都无从确立。然而海深义的保守自由主义直觉使他既无法接受罗尔斯“正义原则”的理论预设(“极大风险极小化”),也不能接受传统的功利主义伦理原则(该原则的备受康德派伦理学批评的一个极端例子是:当船难发生时,为了多数人的生存,应当把其中“多余的”人推下海去)。目前,海深义正在撰写他自己创立的“新功利主义”或者也叫“规则功利主义”的伦理学。我在 1998 年 6 月间访问

他时所得的印象是,他的这一思路仍然无法避免的冲突之一是,以康德“义务论(deontology)”的“每一个人都是目的”的普遍主义伦理预设为基石的伦理学叙说与英美传统的“效果论(Consequentialism)”的伦理学叙说之间的冲突。

当代试图处理上述人类伦理困境的努力之一,是哈贝玛斯提出的“交往理性”的伦理原则,其努力的重点在于澄清主体间达成“同情的理解”的诸种社会条件。与此种努力对立的,是麦金太尔阐发的“多元理性”的伦理学叙说。这是真正的“叙说”,因为它不试图提供“应当做什么”这类伦理学份内的解答。它只想说明:人类伦理实践的历史是一部“冲突的历史”,这冲突的历史迫使我们追问“谁之正义?何种理性?”这类问题。

为叙事的可信性,人们必须选择“立场”。我从哈贝玛斯,坚持“交往理性”的立场。但是我们应当把哈贝玛斯体系所说的语词,“对话(dialogue)”理解为逻各斯的自我展开过程。不理解这一点,任何针对“共识”存在性的批评就都是误解。麦金太尔的叙事,固然有真理因素,却不具建设性。除非人类不图生存,人的思考就无法回避“建设”的任务。

让我回到“社会选择”理论。当绝大多数学者把阿罗定理解释为“民主”制度的“问题性”时,詹姆斯·布坎南(James Buchanan,因社会选择理论和宪法与政治经济学方面的研究获一九八六年诺贝尔经济学奖)独树一帜,提出对阿罗定理的自由主义阐释:民主程序所产生的非理性现象正好说明了民主的精神不服从任何个人利益的最大化。换句话说,布坎南把民主政治的“非理性行为”看作是各个利益集团你争我压、讨价还价、平衡折衷的结果,这结果常常缺乏逻辑的内在一致性,常常看上去荒唐和不近情理。但这正是民主政治与独裁政治的最大区别所在,后者在理想状态下必定表现出高度的个人理性,因为它反映的是大独裁者的利益最大化追求。同样地,真正自由的民主制度也不会呈现出任何一个“多数集团”的利益最大化的理性,就如同真正自由的市场不会让任何人

满意一样。于是在概率意义上,就机会而言,民主制度与自由市场提供了实现人与人之间“平等”的一种“社会”方案。

使森获得诺贝尔奖的,是他发表 1970 年的《集体选择与社会福利》(*Collective Choice and Social Welfare*, San Fransisco: Holden Day)一文。我说过,他的工作从“左”的方面承接了阿罗“不可能性定理”,他坚持寻找一种可以客观度量或近似度量“主体价值”的社会标准,并以此为手段最终实现马克思意义上的“理性化”社会。对于这样一个思想进路,福柯以及“后现代派”的学者们已经给出了有力的批评。在西方精神史上,“主体性”原本是对“客体性”的否定。那么当启蒙所开创的“主体性时代”临近完结的时候,即便这一“否定之否定”会呈现出某种表面的向着“客体性”的回归,但如黑格尔论证过的,这将是一次对正题与反题的“综合”,而不是简单的循环。

黑格尔在《精神现象学》中说过这样一句名言:“真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。”人们常常忽略了黑格尔接下来就事物发展的阶段性(“中介”)所说的话:“……而这中介却为人嫌恶,……但事实上人们所以嫌恶中介,纯然是由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的,只是运动着的自身同一,换句话说,它是自身的反映,自为存在着的自我的环节,纯粹的否定性,或就其纯粹的抽象而言,它是单纯的形成过程……。因此,如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外,那就是对理性的一种误解”^①。

“劳动”当它处于被“度量”的地位时,它永远也摆脱不了受奴役的命运。人的本质,一如黑格尔所言,是“自由”。当劳动者从“奴仆”向着主人”转化并且反过来在自主位置上将“主——奴”关系用于自身时,他是正在经由这一中介环节进入“自由王国”。而知识,特别是做为人文关怀的载体的“知识”,它的任务便无可回避

^① 贺麟、王久兴译《精神现象学》上卷,商务印书馆 1987 年版,12~13 页。

地总是“双重的”；一方面，它使“劳动”意识到自身的奴役地位，从而开展其自身蕴涵的自由精神；另一方面，它使“劳动”意识到即便处于主人地位也仍然不自由，除非“主——奴”关系消亡。于是在当代中国，知识分子的双重使命便是：一方面批判旧制度对人的奴役，一方面批判新制度对人的异化。

就目前而言，把“劳动”从旧制度的压抑下解放出来的任务还远未完成，劳动者甚至远未获得“自由选择”的权利。中国问题的复杂性在于，形成“新制度”的过程从一开始就同时伴随着旧制度的“权力寻租者”腐蚀新生制度的过程。这样一种复杂迷惑了我们，并使我们产生两种思想倾向：(1)将“中介”过程的一切腐败归咎于新生制度，要求返归那个平等和无差异的贫困的旧制度；(2)厌倦了这一切“中介”，要求超越发展和进步的“线性历史观”，直接进入“绝对真理”。这两种思想倾向都不是直而现实的。让我再重复一遍但丁的名言：这里是地狱的入口，这里必须祛除一切懦弱和彷徨。对此我还要补充一句：直而现实的勇气，来自我们每个人心灵的那种称为“自由精神”的气质。

(汪丁丁：北京大学中国经济研究中心 研究员)

迷失的制度乌托邦

王世城

当下的自由主义,其实在学理逻辑的层面上本应是一种较为纯粹的经济政治学言说——也正因为这一内在逻辑,自由主义的代表如汪丁丁诸人才会一再理直气壮地对其对立面(“新左派”)提出此类指责:人文学者在制度建立方面并不在行,他们应该多向经济学家(这些“经济学家”,自然便是汪丁丁们自己了)学习如何去关注现实世界^①,这种指责自有其道理,人文学者经济学家确各有分工,各有所长;然而,正因为当下的自由主义并不是一种与现实文化纯然无关的学理性制度探讨,尤其是当自由主义为了回击“新左派”,不得不将自己的经济政治学思想发展为一种体系性的本体论文化思想后,它就更不可能从以现实文化批判为己任的人文知识分子那里获得批判的“豁免权”了。

可以这样说,从一种制度建设的努力演变成一种体系性文化的建构,这是自由主义在陷人论争的泥潭后,迫于自卫的压力而出现的最大败笔。源于自卫而不得不援引本体论的承诺(如汪丁丁的“人生而自由”以及“自由是不可超越的”等等),这本身就已经暗示了自由主义言说的必然变形。这种理论变形带来的打击在我看来是毁灭性的:它无情地转移乃至消泯了自由主义言说中本应有的批判性,使之成为一种现实的辩护性理论——正是从这个角度,“新左派”视自由主义为中产阶级(“新富人”)的代言人;而从自由主义对成熟市场经济形态的展望、对当下市场改革的热情,本应导出的题

^① 见汪丁丁《社会选择,市场经济与自由》,《读书》,1999年第1期。

中之义是对当下市场腐败的批判,对作为改革代价承担者的广大底层大众生存状况的现实关注,但是,这些极具现实活力的批判性思想在当下自由主义的整个思想展开中只是昙花一现,而更多的是为他们对自身本体论的坚持和对理想制度的设想所遮盖。

由此,自由主义滑向一种乌托邦式的制度的浪漫主义。

这种乌托邦赖以成立的基础被寄托在对“自由”的本体论的言说上。本来,对自由、民主等等范畴进行价值排序,本就不无可疑:在何种意义上,我们可以说是自由重要还是民主重要?如果人并不是作为一个抽象个体生活在这个世界上的话,那么对他来说,社会能否给他充分的自由,这本身就与社会能给他多大的民主权力息息相关(在一个专制社会里,这种情形就更好理解了)。民主与自由犹如一张纸的两面,二者只有在互动中才能各自保证对方的在场,剥离出其中的一面,我们又如何能谈论另一面?

但是,如果自由观念乃是作为一种现实性言说楔入当下,那么仍将不失其批判意义——在当下现实语境中,自由仍然是个体生命存在的本质匮乏之物,因而对它的高扬就隐含了对现存的潜在解构与反抗;然而遗憾的是,在当下自由主义对“自由”的阐释中,我们所能看到的,其实乃是一种抽象的自由本体论,它被抽空了应有的现实内容,成为哲人或诗人的某种诗意言说——诸如“生命诚可贵,自由价更高”之类。这里,一个连自由主义自身也始料未及的悖论在于:自由主义一向坚持以“低调自由”(“消极自由”)去反对“新左派”的“高调自由”(“积极自由”),然而它对人的“天赋自由”的极度推崇,与“新左派”对民主、公正等的现实当下性关注相比,却又更像是另一种“高调主义”。因为“新左派”大可这样反驳:对于连面包都没有的穷人来说,自由岂非是金光灿烂高浮云端的奢侈品?试问有谁愿意做一个“自由”的贫民?在此,与其说自由主义是“一段脚踏实地的叙说”^①,还不如说被指斥为“高调”的“新

^① 汪丁丁《自由:一段脚踏实地的叙说》,《天涯》1999年第2期。

左派”在此方面相比之下更为“脚踏实地”一些。

显而易见的一点是,自由主义的自由观俨然是建立在对我们现实的盲视之上。即以选举自由权而论,在当下进行直接民主选举的广大内地农村,有多少村民就因为一碗羊肉汤、一套小孩衣服或几元钱,而将自己“神圣”的“自由”拱手出让给那些需要它的“候选人”^①。对他们来说,一张选票的意义似乎还不如哪怕是少得可怜的一点现实物质的意义来得更重大——因面,“自由”在这些底层大众那里,与民主的形式化一致,也同样没有逃脱形式化的命运。当然,究竟是因为“民主”被形式化才导致“自由”被形式化,还是恰恰相反,这其中的答案,对那些稍有点现实感知力的人来说,都是不言而喻的。

自由的这种乌托邦性质,仅仅不过是自由主义整个乌托邦文化想象的一个出发点而已。对“纯粹”自由的大力书写,是为了要给自由主义的市场经济理想寻找一块坚实的基石:因为只有给了人的这种天然自由,自由主义者心目中的市场自由交换才能存在,才能受到无条件的保护。但是,这个逻辑有其现实障碍:只有在一个理想市场经济范畴下,只有在游戏规则完善的前提下,并且也只有在全社会成员都有平等的交换资本的条件下,这种自由才是有意义的,才能存在。否则,它导致的便只能是平等,它保护的便只能是那些拥有足够资本、能够自由进入市场进行交换的一部分人。对一个一无所有的下岗工人来说,他即使拥有进入市场的“自由”,他又拿什么去与另外的商品拥有者交换呢?他用自己的这一“自由”换回来的,最终很可能将只有愤怒、不平、怨恨,或许还有“革命”的冲动——而这些恰恰是自由主义者所要极力避免的。

事实上,自由主义者并非没有意识到这一点。他们当然知道,在目下的中国能够在市场经济体制下真正“自由”的,只能是一些什么人;他们也知道,由于起点的不平等,在所谓的“自由交换”名

^① 可参见丁学良《从“买票”看中国选举文化》,《天涯》1999年第1期。

义下进行的只会是些什么活动；他们更清醒地知道：“我们在所有这些方面的容忍，都会不可避免地每日每时地产生着社会不平等和不公正。”^①但是，在他们看来，这一切都并不可怕，因为它们并非不可消除，只要能够实现理想形态的市场经济，所有问题都可迎刃而解——市场将会成为一个能够自发运转、具有独立意志的自在之物，它不仅能够提供自由、民主、平等、正义，而且更重要的是，它有利于形成一个成熟的公共领域，这个公共领域与市场经济共生、共长并且相卫护，共同对国家意志构成反制约，共同保护个体的合法权力不受侵犯——所以，关键的是需要承认我们所处的将要进入的状态为“不自由状态”的勇气，并且始终注视那犹如天上星辰般崇高的自由王国^②。

就这样，自由主义以诗意般的憧憬描绘出了他们的制度乌托邦。

这无疑是一幅诱人的蓝图——尽管至今为止，似乎没有听说过哪个西方发达国家曾经实现过这种市场经济，但这并不重要，因为乌托邦的性质本就如此。问题只在于：在这种乌托邦想象中，现实当下竟至于成为一个中介或曰过渡，它是一个有待拯救的对象，而自由主义则提供了这种救赎的乐观主义承诺：现存的一切苦难、不公、不义都不足称道，因为当“自由王国”降临之后，幸福与自由更会从天而降。

于是，在这种逻辑中，“现在”的独立性消失了，它只不过成为向未来进化的一个准备阶段而已，其存在价值则要由未来来赋予；在乌托邦的光耀下，“现在”的一切苦难都是合理的，因为这些都不过是呈给乌托邦的“献祭”，是我们为了能够拥有一个未来的“美丽新世界”而必须付出的代价，所以，我们必须忍受，心甘情愿地。

从这个逻辑来看，自由主义似乎还否定了现存——因为它是

① 汪丁丁：《自由：一段脚踏实地的叙说》，《天涯》1999年第2期。

② 同上。

一个成熟、不理想的存在,是一个将要被代替的对象,其惟一使命就是充当通向未来(“自由王国”)的桥梁;然而,在其深层逻辑中,却又恰恰相反:自由主义通过一个制度乌托邦的承诺,将现存定义为乌托邦的通道(或附属、延伸),于是在对乌托邦的肯定中,也同时肯定了这一通道,这事实上又合法化了现存的一切,借用他们自己的词来说,是“容忍”了现存的一切。这样一来,自由主义貌似在用未来审判现在,其实是在援引未来这个乌托邦叙事以作现存的合法性依据。

至此,自由主义制度乌托邦走向了未曾自察的自我迷失。

从文化诗学角度来说,乌托邦的力量在于它的现实根源性。只有从现存之中涌现出来的乌托邦追求,其批判性才是合理合法的。表面来看,乌托邦诉求似乎否弃了现实,然而真正的乌托邦正是努力通过这种否弃来重构现实的真实。因而,在乌托邦对现存的批判性否定之中,其实暗含着的乃是对现实最大的热爱。但这种热爱并非是无条件地承认现存不可动摇的霸权地位,而是恰恰相反,在乌托邦的文化观照中,现存只不过是某种实现了的可能性而已,但并没有任何理由可以确定它就是最好的可能性。因而,永远存在替代性的可能性选择。乌托邦的意义就在于:努力使这种被现存埋没的可能性重新向我们开放,从而捍卫我们对现存合理性质疑、拷问的文化权力,捍卫我们以心中涌动的真实欲望去冲破封闭的现实领域的冲动,捍卫我们对存在可能性追求的天然权利。

然而,自由主义在以乌托邦名义进行制度构建时,其对可能性的诉求并非是从当下现实的真实欲望需求导引出来的,甚至可以说,它的乌托邦蓝图恰恰是以现实真实欲望需求的压抑为基础的,因而这就不难理解,为什么它的乐观主义的理想展望会与冷冰冰的制度设计奇妙地二位一体——在这二位一体背后,作为主体的最大现实需求被有意漠视从而缺席了。就这样,自由主义不知不觉地将自己变成了现实辩护性言说,这或许是它自己也始料未及的。这样一来,它作为乌托邦本应具有的现实批判性至此就丧失

殆尽了：对市场道德基础自发形成的呼吁，对理想型市场经济自发运转的渴望，对物质财富和私有财产的歌颂，对抽象个体（或曰原子式个人）形成自由的膜拜，对作为社会转型期代价惟一承担者的最广大底层大众的处境及其真实欲望和需求的冷漠和回避……所有这一切，莫不表明，自由主义的确已经自动放弃了对现实的批判性介入，成为严重的现实不感症患者。

然而，如前所述，自由主义之成为一个失去了现实性的乌托邦叙事，实在是个莫大的错误。因为，自由主义作为一种制度操作性力量，其成员大多是经济学家、政治学家，他们应该是最富于现实感的，而重视现实操作性这一特点本来也是与乌托邦的诗性激情格格不入的。但是，这群最应该了解现实、尊重现实的制度型学者，却令人惊异地将现实整体化为一个单一体，在以未来的名义放逐了现实后，又以拒绝的姿态肯定了现实，这实在是很能引人深思的。因而，当自由主义在批评“新左派”“站在想象的世界里批判现实世界的不合理”^①时，它是否也应该意识到自己其实是“站在想象的世界里”认同了“现实世界的不合理”呢？

（王世城：暨南师范大学中文系 副教授）

^① 汪丁丁《自由：一段脚踏实地的叙说》，《天涯》1999年第2期。

自由主义与当代中国

徐友渔

一 重提自由主义的历史条件

在 90 年代后半期,中国知识界的一大动向,是一批学者重提自由主义的话题,欲图通过对于自由主义的反思、研究、倡导,丰富实现现代化和达致宪政民主的思想学理资源。这种动向因为受到强烈拒斥和狙击而格外引人注目,形势迫使我们阐明自己的立场,澄清某些误解或曲解,回应重要的批评。

作为多年禁忌的话题,自由主义重新露面绝非偶然,国内外一系列历史性巨变是召唤它登场的动因。

在 90 年代中后期,历经反复曲折的改革、开放路线终呈现不可逆转之势,争论多年的市场经济导向被正式肯定。但是,要深入认清“一大二公”极左路线的弊害,要使市场导向不仅仅是一种权宜之计,古典自由主义经济学是非补不可的一课。

政治体制改革的任务再次提出来,依法治国、权力制衡、公民权利等话题,在自由主义话语系统中表达和讨论,比任何其他话语更适当和切题。随着经济、政治体制改革而来的,是矫正社会不公的方式和革新的手段与速度问题,虽然中国近代思想文化和意识形态几乎一直指向激进的维度,但借重理性、依靠法律、妥协缓进的自由主义理路给人一种新的启示和希望。

80 年代末 90 年代初苏联东欧的剧变引起国人的深切关注,提出的解释和应对措施截然不同。一种把事变归结为“帝国主义颠覆、演变”和“复辟野心家”的阴谋,另一种则得出斯大林模式彻

底破产的结论：经济上的高度集中和政治上的极权再也不可能维持下去了。在西欧和北美，知识分子曾经分为两个阵营，一方包括雷蒙·阿隆等自由主义者，否定、批判斯大林主义，另一方有萨特等左派，极力为之辩护。苏东事件使人有理由认为，长期争论以自由主义一方获胜而告终。

在 90 年代，国人普遍感到全球化时代正在来临，不管价值立场如何，全球化潮流是“顺之者存，逆之者亡”。与此同时，中国以与世界各国共庆《世界人权宣言》发表 50 周年，签署《经济、社会及文化权利国际公约》和《公民权利和政治权利公约》的方式，明确表明自己对人类文明和国际公认准则的认同。

90 年代的自由主义对 80 年代文化热中的人道主义和启蒙主义思潮基本持肯定态度，并与之有一种继承、发展关系。它把哲学层而上的对人的价值的肯定转化为制度安排，把对文革式的神权政治与专制主义的谴责落实为法治与分权的防范与保证。

90 年代中国知识界的引介、研究、梳理工作对于自由主义话语的兴起起到了酝酿和推动作用。西方政治哲学家柏克、托克维尔、哈耶克、伯林的学说引起了广泛兴趣，填补了以前知识中的空白。对胡适的重新研究和评价，对殷海光的介绍认识，对顾准的发掘和尊崇，形成了正面评价自由主义的氛围。

自由主义刚一露头，就遭遇到一连串挑战和难题。它必须解释，在中国知识分子中一度小有声势（30 年代和 40 年代）的自由主义为何惨遭失败，是客观原因使然，还是出于中国自由主义者的主观努力不够，抑或是因为自由主义的内在缺陷使其不能在中国政治、文化生活中发挥作用。有人存心责难 90 年代的自由主义，极有机心地提出，自由主义的主张表明，少数知识分子只关心自己的言论自由，不关心劳动群众的疾苦；也有人貌似公允和折衷地认为，自由主义者关心政治自由，而与之论争的新左派则关心经济民主。

在 90 年代，中国民间思想文化的主要思潮大致有三种：新儒

学(或文化保守主义)、新左派(加后现代主义)以及自由主义。新儒学与自由主义的区别和对立不是根本性的,因为它认同现代化取向和市场经济,认同自由、民主、法治的价值,它与部分启蒙派的论争,内容主要是中国传统文化在现代化进程中的作用是正面的还是负面的。在接近世纪之交时,新儒学人士再次强调传统的作用,但清楚表明这是以现代化为前提和框架。由于新儒学有中庸之道的品格,自由主义有妥协的禀性,二者在多元化的共识之下和平共处,甚至形成良性互动的希望是很大的。

不论从中国和欧美的历史看,还是从左派思潮的内涵看,左派与自由主义的对立是根本性的,它对自由主义(即它认为的资本主义意识形态)的敌视与攻击从来都超过对极权主义的批评(想一想左派对斯大林主义的默认或辩护,比较一下自由主义和左派对法西斯的揭露与批判,再看看在今日中国二者对文化大革命和毛泽东晚期极左路线的态度)。在90年代后期的中国,当人们在政治体制改革这个大题目下作文章时,新左派的惟一攻击目标就是自由主义。当然,和历史上一样,自由主义会在回应时认真考虑对方的观点,修改完善自己的立场。

应该看到,就像“新左派”、“新儒家”等等是不甚确切、有可能不被当事人承认的标签一样,“自由主义”也是常被人任意使用的称呼。一些自命为自由主义的观点,其实与自由主义相距甚远,甚至大相径庭。严肃的自由主义立场应澄清自己的观点,与某些伪自由主义划清界限。至于自由主义本身会包括各种不同观点,则是自然的。

二 基本立场:个人自由的优先性

我们应该阐明自由主义的出发点,它的基本价值观,以判断一些有差异的主张能否归到自由主义的名号之下,一些自称的,或被攻击的自由主义是否真是自由主义。

有人以当代西方社群主义(communitarianism)的出现为据证明,自由主义在其西方发源地已陷入困境(言下之意是在中国更不值一提);有人说中国当下的自由主义言路是为富人服务,具有贵族性;有人大谈里根——撒切尔夫人政策的失败(是否真是失败?),把具体政策混同于基本原理,由此得出自由主义破产的结论,有人以自由主义在历史中的发展变化,描绘出以下图画:它被冲得七零八落,变得支离破碎。为回应上述种种批评,有必要弄清自由主义的核心主张是什么。

当“新左派”大肆批评自由主义时,其基本立场晦暗不明、游移不定,他们百般挑剔,说这种观点是教条,那种主张过于简单,但不把自己的价值观明确陈述出来。其实,说到底,双方在基本价值立场上有分歧,让我们把争论直指问题的核心。

自由主义把个人自由放在最优先的地位。

理论要说服人,就要彻底,所谓彻底,就是抓住事物的根本,而事物的根本不是别的,只有是人本身。说到人,首先是个人。

个人构成人群,构成社会,在发生学和本体论的意义上,个人是优先的。

人类以人为尺度看待万物,而个人以自己为尺度看待他人和外物。每个人具有一套完整的神经和感受系统,快乐和痛苦首先是,最终也是个人的。因此,从认识论和价值上说,个人是基本单位。

虽然社会关系的影响在个人身上清晰可见,但在相同环境中人格与个性的歧异证明了个人主体性和独特性的存在。

自由首先是个人的,不然,在非外族统治的专制下,谈不自由或奴役就没有意义。当我们说一个国家、一个阶级不自由时,这一定指其中的大多数个人不自由。

强调个人自由在中国具有特殊意义,因为在中国思想文化传统中,这种因素最为匮乏,只是在本世纪初的启蒙和新文化运动中,个人自由才成为社会关注的问题。由于外患内乱,个人自由始

终没有成为中国思想文化的中心话题,更不用说得到社会或制度的保障。90年代此话重提,展示了中国在下一世纪的希望。

这里所说的自由,是在政治和法律意义上而言,不是在哲学和审美层次上而言。不然,按黑格尔的名言:“自由是对必然的认识”,一个人若是通古今之变,即使在监狱中也是自由的;或者会如现代左派一样,把电影、小说、音乐等一切文化形式都当成统治阶级剥夺人民群众的自由的意识形态,把自己置于高于或对立“庸众”的位置。

个人自由的优先性并不意味着抹杀人的社会性,正如马克思在《共产党宣言》中所说,在理想社会中,“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

以个人自由为出发点,派生出自由主义的一系列重要主张。

自由主义认为对个人财产的保护是保障个人自由的重要条件。历史也证明,得到法律保护的私有财产权是个人自由的基础。中国近年来有知识分子提出在宪法中补上保护私有财产的内容,这或是出于保障个人自由的考虑,或是想为市场经济的健康有序发展提供法律基础。但是,“新左派”不断攻击说,那只是因为有人在私有化过程中发了财(或发了不义之财),才要求以立法的形式保护个人财产权,这完全是蛊惑性的指控。我们应该关心宪法中应不应该有保护私有财产的内容,而不应该臆断提出修宪者的动机。另外,保护私有财产当然是指保护正当得到的财产,不然,“新左派”更可以振振有词地指控说,只有小偷和强盗得手之后为使不义之财合法化,才求助于宪法。

自由主义认为,对个人自由的最大威胁往往来自政府,因此提出权力机构之间的制衡。在权力高度集中的国有制条件下,国家对政治权力的垄断和滥用与对经济权力的垄断和滥用是密不可分的,因此,资本与权力的剥离有利于个人自由。而“新左派”始终只关心资本对于民主的威胁,他们所说的资本,指与国家权力相脱离的资本,这很容易导致放松对国家权力的警惕。事实上,他们认为

威胁与侵犯的主要来源已由国家权力变成了资本。

自由主义最早,并且始终如一地倡导多元文化观,主张人可以有不同的宗教信仰,认同不同的道德文化价值,在法律上享有平等的自由。显而易见,每个人有权选择不同的文化价值,法律应保护这种个人自由,这一点必须是普遍的原则。有人引证加拿大社群主义者泰勒(Charles Talyor)的观点,否定上述普遍原则。首先要问的是,动不动就把话语和权力与意识形态相联系的理论家,这一次为什么不把泰勒的主张当成魁北克分离主义运动的意识形态呢(泰勒确曾深深卷入魁北克的政治运动)?然后可以指出,社群主义以多元文化始(只是针对个人自由和法律的普遍性),但结果却会自我否定。如果一个族群或文化共同体能以自己的独特性抗拒普遍的准则和法律,那么它之内的次群也可以抗拒它,依此类推,最后选择的自由还是只能落实到个人。

是否真正认同和捍卫个人自由,是自由主义和其他理论流派的根本分歧。最近有人说:“如果一个人真正地坚持个人的权利,并承认这种权利的社会性,他就应该抛弃那种原子论的个人概念,从而具有社会主义倾向。^①”真是高深莫测的逻辑!难道只是社会主义才承认并保护个人权利?什么样的社会主义呢?斯大林时代的社会主义?中国文革时的社会主义?同一作者还奉劝人们去读罗尔斯的书,似乎罗尔斯的经典作品证明了他的逻辑^②。但是,罗尔斯在《正义论》中恰恰主张自由的优先性,并以字典排列的方式将其视为第一优先规则^③。

三 向市场经济转轨时期的问题

中国改革开放路线的主要内容和攻坚之战是从高度集中的指

① 汪晖“中国社会思想的世纪末分化”,《天涯》,1999年第1期,30页。

② 同上。

③ 罗尔斯《正义论》,中国社会科学出版社,1988年版,292页。

令型国有经济转变到市场经济,转轨期触目惊心的腐败和社会不公问题,引起知识分子的关注和议论。分歧之点主要在于,认为问题出在市场经济本身,从而要对其批判和抵制,还是认为原因在于市场没有摆脱旧权力体制的控制,不成熟、不规范,因此出路在于发展和完善市场经济。

问题的根源在于,中国的改革和市场化过程不是自发和自下而上产生形成的,而是由原权力中心驱动,自上而下推动的。权力机构中不少人从抵制到积极,认识上有一个从意识形态惯性到从既得利益考虑的过程。权力渗透、扭曲和控制市场,以权力兑换资本,是必然会发生的。在很大程度上,中国的现阶段是在重复历史。在以自生自发为主的英法资本主义初期,贵族和官僚凭权力介入资本积累和营运过程,第三等级与贵族王室的勾结是明目张胆的。期间种种丑恶与不义,营遭到揭露、批判和诅咒,但历史也就这样过来了。市场自身发展的要求和规律,加上人们的理性努力(对正义的呼唤,各阶段对自己的长远利益的认识,可以用妥协和立法调节不同利益的制度条件),终于使市场经济制度日益完善和发达,使建立在这之上的民主宪政体制日趋稳固。人们可以,也应该不断地反思批判这种制度,但时至今日还没有现实的替代方案,实际发生的情况是,最具吸引力和威胁性的竞争者,要么失败,要么不得不改弦更张。

近代世界的现代化史,尤其是亚洲一些国家和政权的民主化历程表明,市场经济和民主政治并不是同义语。在相当一段时期,反民主的权力完全可以容纳,甚至推行市场运作方式,并从中大获其利,但从长远看,市场经济是瓦解集权制度的基本因素。我们没有把握说,市场必定导致民主,即不能说市场是民主的充分条件,但我们却可以说市场是民主的必要条件。因为自近代以来,还未发现真正的、稳定的民主与市场经济分离的事例,所谓必要而不充分,是说达到民主还需要许多别的努力。市场条件与极不可取的社会状况、政治条件并存,完全有可能,我们必须高度警惕。处于

转轨期的中国,要看清旧体制、市场和民主前景之间复杂、微妙的关系,并非易事。

有人(比如有个别经济学家)把适用于理想市场条件下的学说、理论、概念、公式用于分析当前中国经济问题,而无所不在的权力干预,多变的政策使他们的研究纯属纸上谈兵。有人把中国的民主进程等同于中产阶级的形成和发展,认为除了等待这个阶级的壮大之外不能做其他任何事,他们对于民主的意愿和参与,不是抱怨,就是咒骂。

认为市场经济会自动导致民主固然是幼稚和错误的,但“新左派”反其道而行之,把自由经济视为奴役的力量,则更为荒谬。有人想与哈耶克唱反调(但无法驳斥其论点和论据),大胆断言:“在‘到奴役的道路’上,资本自由化看起来是加剧了特权阶层的特权,增加了奴役而不是民主。^①”论者似乎忘记了,在市场经济出现之前,权力和资本是融为一体的,因此,自由资本的出现,要么是与权力相剥离,要么是独立于权力而产生(哪怕这两件事都只能相对而言)的结果,权力则在力图控制它,但会愈来愈力不从心,从而使民间空间有可能缓慢扩展。同一论者还说:“如果我们不想让几个财团垄断了我们这个世界的共同资源,垄断了价格、雇工和市场,进而心安理得地奴役我们,并造就一个有钱人因过剩而不买,大多数人则买不起的反市场的经济危机,我们就必须为工人阶级,为中小企业,为农民争取权力。^②”这段话的前半部分因为对中国现实无所指而令人莫名其妙,后半段因狂妄和自不量力而使人吃惊。言不由衷的话是毫无意义的,如果你的斗争对象是垄断财团,那你恐怕得申请奖学金、签证(最好是获得绿卡、国籍)到美国去干革命,但这就与中国的劳苦大众无关了。

对于自由主义立场而言,中国向市场经济转型问题再多再严

① 韩毓海“‘资本’等于‘自由化’吗?”,《科学时报》,1999年1月3日。

② 同上。

重,也只能硬着头皮向前走,决不能走回头路,决不能返回衣、食、住、行都被人包办,种什么、造什么、卖什么都得等上级指示的那种日子。当左派声称要为工农、中小企业争取权力时,他们其实并没有认真想过下一步要干什么。替群众向政府索取更多的权力和福利?还是企图取代政府的角色,在经济上充当群众的指导者和监护人?为什么不考虑争取逐步实现每个人都摆脱人身依附,在机会大致均等的条件下凭个人能力获取所得的体制?

与此密切相关的是公正问题。在中国,确实有人认为市场化就是私有化,以加快改革步伐为借口肆无忌惮地化公为私,把改革的成本和代价全推到普通人民群众身上。可能有少数自命为自由主义者的人支持或默认以上言行,但真正的自由主义是与此格格不入的。从学理上讲,自由主义强调财产获取、转移的正当与合法,反对对他人和社会利益的侵害;从实际上看,中国学者中最早和一直呼吁并论证社会公正的,主要是公开认同自由主义原理,与“新左派”展开论战的人^①。“新左派”什么时候大力提倡社会公正呢?他们只是在攻击自由主义的时候才对此大加议论和渲染,事实上,公正成了他们打自由主义的一根棍子。

自由主义者在社会公正问题上的立场是明确的,他们反对和矫正不公正的主张是理性、建设性和可行的。简单说来,第一,要搞真市场、真正的自由竞争,要使规则公正,人人遵守,要把权力逐出市场;第二,要依靠法治,完善法制,例如,通过修宪保护合法的私人财产,通过立法缩小贫富差距,依靠法律惩处腐败,防止国有资产流失。他们不提倡“打土豪、分田地”,他们并不否认人民群众有要求公正的权利,但把重点放在避免革命,防患于未然方面。而我们的左派呢?既诅咒市场,又对法律的普通性和有效性大加怀疑,除了口号和姿态,他们提不出任何切实可行的办法。

^① 比如,参见卞悟论“公正至上”的一系列文章,载《东方》1994年6期,1995年2、6期,朱学勤、秦晖为何清涟著《中国的陷阱》香港明镜出版社,1997年所写的导读,以及本文作者的“自由主义、法兰克福学派及其他”《天涯》1997年4期;“当前中国思想争论”《博览群书》1998年第9期。

中国当前的公正问题对所有的思想者都是一个难题。固然,要把人们在日常生活中感觉到的不公正变成有理有据的判断已并非易事,而更难的是,谁来实施?如何实施公正?在西方,有这么一个问题:对于各类从业者的收入,有什么理由和权力实施再分配?如果一定要实施,势必求助于超社会的力量——政府,这会不会因此扩张政府的势力,到头来威胁到公民的自由?这就是诺齐克(Robert Nozick)反对罗尔斯的思路。而在中国,不公正主要表现为以权谋私和官商勾结的违法形式,也表现在几种经济成分竞争时的不平等,谁来承付改革的代价诸方面。在这样的情况下,争取公正和权力之间的关系是复杂而微妙的。在某种情况下,权力是腐败的来源,在另一些情况下,反腐败、求公正的努力要在现有权力构架之内,甚至求助于权力来进行。自由主义立场和权力的关系毋宁是,警惕权力而并不天然与权力对立,因为说到底,权力应该是用来保护人民利益的。当然,这只是治标不治本的办法。从长远和根本上说,建立公平竞争的市场经济,保障言论自由以确保新闻舆论监督,使权力受到约束,才是争取公正的正确途径,在目前这个问题上,自由主义和“新左派”的根本区别是,前者诉诸于法治,承认权力在实施公正中的作用,又要大力提防它借此僭越与扩张,而后者诉诸于知识精英为民请命的意识和群众抗议运动,虽然中国的“新左派”由于并不想真正干点儿什么,他们的倾向和具体主张不太清楚。

四 关于全球化生产贸易体系

中国的改革开放进程大致与世界范围内的全球化高潮同步,这对我们既是一个机遇,也是一种考验。所谓考验,就是说,是以积极的态度迎接它,还是像鸵鸟一样回避,甚至以顽固的态度拒斥,对我们并非不是问题。

从文化传统和中华民族在近代的遭遇讲,我们对强势的西方

各国总是心有余悸、心存疑虑,我们不习惯和强者打交道(其实谁也不喜欢和强者打交道),我们感到外部世界由陌生的、不平等的规则支配。但鸦片战争的历史教训是,拒绝适应,拒绝打交道,拒绝学习是行不通的,最后吃大亏的还是我们自己。即使我们与之打交道的人想欺负我们,占我们便宜,我们还得硬着头皮学别人那一套,“先生为什么老是欺负学生?”这一问表面振振有词,但由此而来的政策并不高明。

从长期支配我们的意识形态讲,我们观察全球形势时只熟悉一个分析框架,即列宁的帝国主义论。但全球范围内的阶级斗争与对抗,帝国主义的寄生性、腐朽性的论断,已不适应目前这个高科技、信息化时代,不适应和平、合作与发展的全球共同目标。

按照当今新左派的分析,当代世界经济体系是由发达国家制定,只有利于发达国家压迫和剥削后进国家的体制,其规则是由发达国家制定的,是不公正的。揭露不公正,与不公正抗争,当然是应该的,但持偏颇之说,一概而论,无助于我们认识世界经济体制和在其中活动。以最大的 GATT 和 WTO 为例,中国自愿申请加入该组织,当然是因为在仔细权衡利弊得失,发现利大于弊之后作出的决定。100 多个国家中的多数一方面抱怨不公正,一方面又自愿签署协定,说明加入该组织总是合算的,不然,有那么多人是傻瓜或卖国贼?这种意识,恐怕比种种高深的理论更可靠。我们还知道,经过所谓“肯尼迪回合”,“东京回合”和“乌拉圭回合”,协定中不断增加了一些反映发展中国家要求的条款,比如,完成降低农产品进口税的义务,发达国家只有 6 年时间,发展中国家可用 10 年,而最不发达国家可免除此义务。发展中国家的代表仍然认为该协定在实质上是平等的,但他们没有笼而统之地、简单偏颇地说不平等(这样反面不能服人),而是说“实力不均等的伙伴之间的平等本身就是不平等”。认识到这一点,在抱怨不平等之余,更重要的是利用现有格局中的有利因素自己努力,加快发展。

在全球化高潮的近 20 年,发展中国家经济的增长率高出发达

国家一倍,据估计,这种趋势今后还会持续下去,在未来20年,发展中国的经济增长率将是发达国家增长率的3倍。这证明了全球化和全球生产贸易体系对发展中国家经济的正面作用。

在50年代初,当中共领导还在贯彻新民主主义路线时,刘少奇在天津有一番讲话,他说,虽然资本家有剥削的一面,但也有解决就业问题和发展生产力的一面,因此要允许他们经营,与他们合作,不要一看到人家赚钱就眼红和反对。刘的讲话在文化大革命中被大批特批,被说成是鼓吹“剥削有功论”,而历史证明刘是对的。发展中国家在发展自己的经济时,最严重的问题是缺少资金,因此引入外资是极为关键的一步,投资者当然是图利的,别人有所得,自己更有所得,结果是对双方有利。不要以为别人所得就是自己所失,就是受剥削,反过来,别人也可以认为你之所得就是他之所失,就是他受了剥削。到底谁更需要对方,是外方更图我们的市场、原料、人力?还是我们更图人家的资金、技术?这是说不清的。

但是,新左派并不是从互助和互利的角度看待发展中国家与世界经济体系之间的关系,他们的观点与其说是实事求是、恰如其分的分析,不如说是义愤填膺的控诉和全球革命宣言。比如,最近有人撰文认为,资本主义国家从一开始就是依靠剥夺和奴役其他国家发展起来的,它们现在也和殖民地时代一样主宰着这个世界,“资本主义的生存一天也离不开而且每天都要再生产两极分化的全球等级结构。”^①论者认为,第三世界国家在目前历史条件下的发展只能是一种不平等的发展,甚至是自杀性的发展,因为“现代技术与落后的资本主义发展灾难性的结合,无论是对于人民还是对于环境,都造成难以想象的破坏,其严重的程度甚至超过了殖民主义时代。”^②论者的结论很清楚,第三世界国家现在的惟一任务,就是开展全球范围内的反资本主义的斗争。这种“现在发展是自

① 陈燕谷“历史终结还是全面民主?”,《读书》,1998年12期,4-8页。

② 同上。

杀”，“不能在一国发展”，“先革命，后建设”的论调是极其荒谬和危险的，它只会使后进国家耽溺于“世界革命”的幻想和狂热中，在经济上永远落后，使贫富差距越来越大，两极分化越来越严重。在最近二三十年，一些国家和地区经济上有飞速发展，这充分说明，在全球化时代挑战与机遇并存，能否发展，事在人为。克服经济发展中的负面效果（资源浪费、环境污染等），也是事在人为，不必抱悲观宿命态度，在这方面，国际合作也是有益的。

五 国情与分析的理论框架

进入 90 年代之后，世界形势发生了巨大的、深刻的变化，受此变化的影响，中国国内情况也发生了微妙而意义深远的变化。现实中各种现象的交错，各种力量的冲击，国外新思潮的涌入，使中国知识界立场和观点相当歧异，总括起来可以说，分歧和对立集中于下列问题：中国目前情况如何，中国未来应当向何处去？不同的看法基于对国情有不同的认识，以及分析的理论框架大不相同。

相当一批人的思路和 100 年来中国先进知识分子的思路一脉相承，在现代化的总纲领之下，包括了对于自由、民主、富强的认同和追求。50 年代以来的经验教训，特别是文化大革命的惨痛教训使既定的思路丰富了内容，使某些方面更为鲜明、突出。简单说来可以提三点：第一，“一穷二白”的社会主义和“大批资本主义”造成的贫穷落后使人们重新认识和评价市场经济制度，看到经济的高度计划与集权和政治极权之间的关系，承认市场是不可逾越的历史阶段；第二，“无法无天”、“全面专政”、家长制、一言堂造成的惨剧使人们迫切地呼唤民主与法治；第三，长期不断以各种名目进行的思想清洗和文化批判运动，“只此一家，别无分店”的真理观造成的学术萎靡、文化凋零使人向往一种多元化局面。凡此种种，都与以前的导向一致，即反省、批判自己的传统（除了几千年的旧传统、大传统，还有几十年的小传统、新传统）；继续而向世界，学习先进，

分享人类共同的文明和价值。显而易见,以上诸方面和自由主义原理有不解之缘。

作为自由思想者,持上述立场的知识分子对当今中国的现实总会有批判性的态度和言论。他们批判官僚主义、批判腐败、批判崇洋媚外,但批判的主要锋芒,是针对晚期毛泽东的思想和路线,即在社会主义名目下搞极左的一套。因为正是这一套东西,而不是别的什么,造成了中国近几十年的灾难。他们还认为,从思想、理论上认真、彻底地对这一套东西进行清理,是尚未完成但必须完成的任务。改革开放20年来,坚持和深化这种批判,还是阻挠这种批判的对立斗争,一直十分明显。80年代“文化热”中涌现的主要思潮和理论,归根究底是针对中国现实,围绕着这种批判进行的。热衷于从理论到理论,从书本到书本的人,不能从历史渊源和现实维度看问题,对他们而言,80年代的“文化热”是一片令人眼花缭乱的景观,他们只会挑剔各种理论预设,而把握不住基本方向。

90年代后期自由主义言说的冒头,与时隐时现、时断时续、时强时弱的上述清理与批判相互呼应,甚至共为一体。自由主义为这种批判提供了更广阔的视野和更坚实的理论基础,提供了建设性的方向,与这种清理批判的结盟或结合使自由主义言路的历史感和现实性更强。当然,也使二者都成为“新左派”的攻击对象。

90年代市场化的势头,腐败的加剧和公正问题的尖锐对每一种社会思想立场都提出了新问题。老左派把全部问题都归罪于改革开放、市场化,大力坚持他们的“社会主义”;持反左立场的人中,一部分简单地反其道而行之,认为市场经济最终可以解决一切问题;而更具批判精神的人则没有这种盲目乐观,他们认为中国正处于十字路口,搞得好中国可以由此面建成一个民主、法治的社会,搞得不好则会有一个金权、家族统治的新型专制制度,就像在南美洲某些国家和印尼出现的情况一样。他们看到了旧权力形式在新条件下的变化和活动,并不认为中国的危险只有旧式的、左的牌号

——类似于反右斗争和文化大革命,但坚持认为新形式的不公正根源在旧体制,批判和阻挡市场化并不是解决问题的正确途径,总之,他们在新形势下坚持反左的大方向。当然,只有认为中国的左倾流毒既深且广,至今仍有市场的人才会这么做。

看得出来,自由主义的基本理念——比如没有制约的政府权力和对人民权利可能的侵犯和危害,集中的计划经济与人们丧失权利之间的关系——提供了清理专制残余和流毒的启示和思想资源,但并未提供“中国向何处去”的答案,甚至连可直接运用的理论也没有提供。现在人们可以读柏克、托克维尔、哈耶克、伯林等思想家的书,但他们写书的时代条件与当前中国的现实相去甚远。因此,我们只能将大师们(并不限于自由主义)的思想精华当作自己的思想养分,而不是指针,更不是教条。

“新左派”对当代中国的分析完全借重于一些外国理论家(比如阿明和华伦斯坦)的论述,这里就产生了两个问题。第一,他们的理论学说在其故土的地位和有效性如何;第二,他们与中国当下现实的适切性如何。这里暂且不谈第一个问题,只谈第二个方面。

很容易发现,新左派思考的出发点不是现实,而是理论。为了把西方左派关于全球资本主义体系的概念运用到中国,他们对中国的国情进行变形和套裁,使之适合于当代西方新左和新马的分析框架。让我们对一个文本加以剖析。

汪晖在“当代中国的思想状况与现代性问题”中力图证明,进入90年代之后,中国的社会条件,甚至社会性质,发生了根本的变化;政府的行为、职能、作用发生了变化;知识分子的状况,他们与国家的关系发生了变化;因此,批判的对象和批判的思路也发生了变化。

如果中国国情变化之巨大和根本真需要我们思维更新、改弦更张,那么我们首先期待的是对于国情变化的有根据的说明。但论者并未提供这种说明,我们首先读到,往下也一直读到的是抽象、含混、暗示性的文字。比如此文在开头时就说:“中国没有如同

苏联、东欧社会主义国家那样瓦解,但这并没有妨碍中国在经济领域迅速地进入全球化的生产和贸易过程。中国政府对社会主义的坚持并未妨碍下述结论:中国社会的各种行为包括经济、政治和文化行为都深刻地受制于资本和市场的活动。如果我们试图理解20世纪最后10年的中国思想和文化状况,就必须理解上述变迁及其伴随的社会变化。^①什么叫进入全球化的生产和贸易过程,90年代之前中国是否在过程之外?如何判断一个社会或政府的行为深刻地受制于资本和市场的活动?谈这些需要明确的标准、可靠的事实和大量的数据,但论者没有提供一星半点,因此这么重要的国情判断就只能流于印象、感想和任意性。

作者还说:“在中国的市场化过程中,国家资本、民间资本、外来资本之间的关系怎样?新阶级与社会其他阶层的关系怎样?农民与城市人口的关系怎样?发达的沿海地区与落后的内地的关系怎样?所有这些社会关系都需要置于资本主义的生产关系、特别是市场关系中来考察。”^②作者列举的上述种种关系,都产生于中国现实,我们当然只能在中国现实的和历史的、政治的和经济的关系中来分析它们,作者主张需要把它们置于资本主义的生产关系中来考察,这句模棱两可的话有两种含义,第一,要把它们从中国现实抽离,放到另一种认识框架中去考察,这当然是错误的;第二,它们本身就存在于资本主义的生产关系中,若如此,还需将其“置于”这种关系就令人费解,而其前提恰恰需要证明:中国社会关系的性质是资本主义的。

我们和“新左派”的分歧关键之处就在这里,我们认为中国社会发生了巨大的变化,但就社会性质和政治制度而言,和1949年建立,经历50、60、70、80年代的社会和制度是一脉相承的,没有革命、没有断裂、没有质变。只有把中国的社会性质说成是资本主义

① 汪晖“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》,1997年5期,133页。

② 同上,146页。

的,才能把西方新左和新马对当代资本主义的诊断和批判搬到中国,才能开创一种新颖的言路。作者指责他以贬义称呼的启蒙派对中国问题只是“简单地从政治角度来分析”(言下之意只是强调自由民主,不从经济角度分析,即不去大批大反资本主义),作者还指责他们“将自己的视野束缚在道德的层面或者现代化意识形态的框架内。”^①(即从反封建、反专制的角度看问题),都是谴责他们没有把矛头对准资本主义。

要证明中国社会现在是资本主义市场社会,是世界资本主义体系的一部分,外国资本在中国国民经济中起着举足轻重的作用,这决非易事。论者惟一明确一些的话是:“在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和三资企业占据国民生产总值一半以上的时候,我们也已经不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题。”^②以上说法非常含混和随意,而且看不到根据。关于1997年(即此文发表时)中国的情况,我们从权威的《中国统计年鉴》(中国国家统计局编)上所能得到的数据是,投资:国有经济占总投资的52.5%,其余占47.5%(其中联营经济占0.5%,外商投资占7.8%,港澳台投资3.8%);就业人数:国有经济占总数的15.9%,联营经济占0.1%,外商占0.4%,港澳台投资占0.4%,农民占从业总人数的71%^③。这就是中国的现实!还有一点重要的是非国有资产在法律上的地位,时至今日,宪法载明的是对社会主义公有财产的保护,私有财产的不可侵犯性尚未在宪法中得到确认,在这种情况下,怎么能说市场社会在中国已经基本形成了呢?

把中国说成是市场社会,是跨国资本主义的一部分,其结果是把批判的视线从中国社会内部引开,“中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对

① 同前页注①,135页。

② 同上。

③ 国家统计局编:《中国统计年鉴1997》,中国统计出版社,1998年,28页。

日益全球化的资本主义及其问题的诊断”^①,比如,“今天的腐败经常表现在国际金融和贸易领域”^②。这种舍近求远、避实就虚的“批判精神”真不知是因为糊涂,还是另有企图。

当然,如果纯抽象地从逻辑上推想,中国有朝一日也会发展到这一步,那时运用对全球资本主义的诊断和分析不一定正确,但至少不至于不切题。社会生活是如此复杂、发展不平衡。张春桥在1975年(那时中国多穷、多落后,多么社会主义!)在“论对资产阶级的全面专政”一文中,就可以大谈资本主义的危险(张春桥为写文章在上海郊区作过调查研究,很是下了点儿硬功夫),何况20多年后大搞开放的今天。但不论对老左派还是“新左派”都有这样的问题:能否根据一些现象和趋向,把中国面临的问题和危机归结成是资本主义性质的?对于资本主义的好与坏问题——准确地说应该是,资本主义在中国的某个发展阶段是否有进步意义,我们和新老左派有分歧,其中价值判断部分很难说得清楚,但今日之中国是否为资本主义,却是一个可以根据事实和大致得到公认的标准来判断的问题。

认真说来,研究当代中国问题,有两个方面应特别注意。一方面,要看到权力在适应市场化时的灵活善变,捕捉到它的新表现形式,但在理论上和实践中更重要的一方面是,我们必须考虑这种可能性:市场与列宁主义—斯大林主义模式结合的可能性,它以一种畸变形式支撑和延续这个模式。如果这种可能性变成现实,“新左派”会说,看,我们早就说过不要对市场期望过高!而自由派则会说,我们对这个模式的力量从来没有估计过低!

(徐友渔:中国社会科学院哲学研究所 研究员)

^① 同前页注①,146页。

^② 汪晖“关于现代性问题答问”,《天涯》,1999年第1期,27页。

现代性反思的反思

陶东风

90年代中国学术——思想界出现了一些新的走向与趋势,其中之一即是所谓“现代性”反思,它的核心或许可以概括为对于现代化理论以及现代化意识形态的批判性审视。这一点形成了90年代中国思想状况与80年代的最鲜明对比,同时也对受现代化意识形态支配的中国人文——科学研究提出了不可回避的严峻挑战。思考与回应这个挑战是整个人文——社会科学工作者不可回避的任务。

国民性批判:民族新生之大道 还是“他者化”之歧途?

80年代支配中国人文——社会科学界的主导话语之一,无疑是60年代流行美国的现代化理论,其具体表现就是所谓“反思国民性”,它也是“五四”以来激进反传统的文化启蒙工程的延续。五四以来中国思想界、知识界的主流一直认为:中国:“落后”的根本原因在于中国传统文化以及它所塑造的病态“国民性”,从而反传统是中国现代化的必由之路。在这个“内因论”(现代化理论的重要方法论特征)的解释模式支配下,反传统与改造“国民性”成为五四以来新文化运动的中心主题。

在中国,“国民”概念是与现代民族——国家观念同时出现的(古代中国没有民族国家概念,当然也不可能有相应的“国民”概念),而国民性反思则是在西方现代性冲击下出现的一种文化与文

学话语。正是这种冲击直接唤醒了中国人的民族国家意识以及对于民族文化的探索热忱。对于中国文化或“国民性”的研究兴趣(无论是采取什么样的价值取向与文化立场)是与中国民族国家同时诞生的。只有这样才能理解中国研究为什么总是专注于所谓“中国特色”,并受到“中国/西方”的二元论式的强有力支配。

五四时期国民性批判的突出特点之一,是在民族国家的内部解释发展(现代化)问题,把中国社会内部的文化传统视作现代化的对立面。这个解释模式认定:中国现代化的阻力来自中国自身的传统文化(而不是不平等的世界体系),这一直是支配中国新文化的“知识-话语型”。由此产生一种普遍的意识:中国的贫弱源于它的文化,因而改造这种文化,即改造国民的精神,是富强(现代化)以及新的民族国家与民族身份生成的惟一出路。同样地,深受现代化意识形态影响的80年代中国知识界也认为:世界上只有一种现代性,即西方资本主义现代性,它具有普遍性,中国传统文化是现代化的主要障碍,因而中国现代化的前提性条件就是反传统。现代化理论对于80年代中国人文-社会科学的支配地位在文学、美学、哲学、史学与热极一时的“文化讨论”都可以发现。我们可以把这些领域中的思潮叫做“呼唤现代化”。举例而言,金观涛、刘青峰的《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》即是比较有影响的、在现代化理论的支配下对中国传统的反思。此书从政治、经济、文化等方面对中国封建社会的“内部结构”进行了系统分析,打破这个结构被认定为中国现代化的必由之路^①。电视政论片《河殇》在这方而没有什么新意,但却借助大众传媒把文化反思的影响空前扩大了。

不过与五四有所不同的是:80年代的文化反思同时涉及到对于改革前的社会主义(或曰传统社会主义)的反思。在现代化理论

^① 金观涛、刘青峰的《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》,湖南人民出版社,1984年。

的解释视野内,前苏联模式的社会主义以及改革前中国的社会主义,在理论与实践上都是现代性的反面(等于前现代或专制主义)。文化启蒙与清算极“左”意识形态是具有内在关联的文化启蒙与意识形态改造工程。现代化既是否定传统文化的过程,也是扬弃传统社会主义的过程。这个思维定势在文学与社会文化研究中的直接结果,就是把改革前中国的“社会主义”排除在现代性视野之外,同时也把那时的文学(如《创业史》、《红旗谱》、《金光大道》与人文思想排除在现代性反思之外。

这样一种支配 80 年代中国人文 - 社会科学的“现代化”解释模式在 90 年代遭遇到了许多学者(主要是青年学者)来自各个方面的质疑,我们可以把这些质疑统称为“反思现代性”思潮。这种质疑就对象而言基本上是相同的,即现代化理论及其体现的西方资本主义现代性或自由主义(特别是西方中心主义、普遍主义、线形历史观等),其分析中国文体的视角也不乏相似之处,即从国内的语境转向国际关系,强调要在资本主义全球化语境中重新思考中国的历史经验与现实问题。有鉴于此,本文的梳理主要从理论资源的差异与侧重来分别之。

第一种反思现代性的思潮主要是来自中国版的“后学”(包括后殖民与后现代),之所以说它是“中国版”的,是因为它在很大程度上已经违背了后学的西方“原版”的理论旨趣与批判取向^①。如果说五四以及 80 年代中国文化启蒙主义所理解的现代化过程,就是以西方现代文化(尤其是科学与民主)为武器批判中国传统文化,并在此基础上建立新的民族国家与民族认同;那么在 90 年代一篇明显受到后殖民主义理论影响的文章中,中国的现代化过程被从“现代性”反思的角度得到了完全不同的解说。它认定:在中

^① 比较早指出这一点的是雷颐《背景与错位》,《读书》1995 年第 4 期以及徐贲《“第三世界批评”在当今中国的处境》,《二十一世纪》1995 年 2 月号。不过必须指出的是,中国的所谓“后学”是一个十分复杂并具有一定误导性的笼统概念,他们之间的差异很大。本文针对的主要是张颐武与张宽的一些文章中的观点。

国语境中,现代性的“独特含义”,“主要指丧失中心以后被迫以现代性为参照以便重建中心的启蒙与救亡工程”,“中国承认了西方描绘的以等级制度和线形历史为特征的世界图景。这样西方他者的规范在中国重建中心的变革运动中,无意识地移位为中国自己的规范,成为中国定义自身的依据”,从而“中国的‘他者化’竟然成为中国的现代性的基本特色所在”^①。现代化的过程不仅不是新的中国身份生成的过程,相反是一个民族身份彻底丧失(他者化)的过程,因而启蒙话语(自由主义或资本主义现代性)带有殖民主义的深刻烙印^②。我想没有必要详细讨论这篇文章的描述是否准确,而只需指出:第一,用现代性/传统性或西方/中国这样的二元对立来言说中国历史的方式,乃典型的西方现代性话语,因而它根本无助于消解、相反是复制着它所批评的二元对立或“现代性”;其次,这种以自我/他者为主轴的历史—文化描述具有西方后现代与后殖民所要解构的本质主义特征。赛义德在《东方主义》的再版后记《东方不是东方》中着重指出:所谓身份、认同等都不是固定不变的,而是流动性、复合性的^③。这一点在文化的交流与传通空前加剧、加速的全球化时代尤其明显。在这样的一个时代,我们已经很难想象什么纯粹的、绝对的、本真的族性或认同(比如“中华性”),构成一个民族认同的一些基本要素,如语言、习俗等,实际上都已经全球化,已经与“他者”文化混合,从而呈现出不可避免的杂交性(hybridity)。我们只能在具体的历史处境中、根据具体的语境建构自己的身份;然而中国版的“后学”一方面在批评西方现代性与西方中心主义的时候,诉之于西方的后现代与后殖民理论,指斥“现

① 张法、王一川、张颐武《从现代性到中华性》,《文艺争鸣》1994年第2期。同样的描述还见于张颐武的《‘现代性’的终结》,《战略与管理》,1994年第3期。

② 相似的观点还可参见张宽的《文化新殖民的可能》,《天涯》1996年第2期。该文指出:“中国的启蒙运动大体上是把欧洲的启蒙话语在中国做一个横向的移植”,“西方的启蒙话语中同时包含了殖民话语,而五四那一代学者对西方的殖民话语,完全掉以轻心,同时接受了殖民话语,因而对自己的文化传统采取了粗暴不公正简单否定的态度。”

③ 赛义德《东方不是东方》,中译参见《天涯》杂志1997年第4期。

代性”普遍主义话语的不合时宜;另一方面又悖论式地持有另一种本质主义的身份观念、族性观念与华夏中心主义情结,试图寻回一种本真的、绝对的、不变的“中华性”(中国身份),并把它与西方“现代性”对举,构成一种新的二元对立。从而告别“现代性”的结果必然是合乎“逻辑”地走入“中华性”。

在赛义德看来,这些变动不居、异常丰富的身份建构,之所以难以被第三世界的许多读者接受,根本原因是民族主义情绪与本质主义的思维方式在作怪。对于永恒本质的执迷是民族主义与沙文主义的根源之一,也为西方的东方主义者与东方的民族主义者所共同拥有。不排除民族主义情绪,就很难不导致对于西方后学的误读。对于许多带有民族主义情绪的第三世界读者与批判家来说,后殖民主义批评的特殊“吸引力”,正在于它迎合了自己心中的“本真性”诉求以及民族复仇情绪。这是因为现代性的冲击在这些国家常常不仅被经验为现代对于传统的冲击,而且被检验为是“他者(异族)”对于“自我(我族)”的征服,这种特定的处境决定了在第三世界国家,对现代性的反思常常是或者出于民族主义的情绪或者被引向民族主义的结论。民族对抗意识使得中国的部分“后学”批评家总是把中西方的文化学术交往片面地化约为“他者”对于“自我”的文化侵略与文化压迫^①。对于西方中心主义的批评导致的是一种新的对抗意识的产生,甚至把所谓“第三世界批评”简单地理解为“是第三世界文化以新的姿态创造性地抗拒和消解第一世界权威性的批评话语体制的方式”^②。似乎第三世界批评除了反帝反美以外别无用处。

急切的“本真性”焦虑,不但导致部分“后学”批评家对于西方后殖民主义的误读,而且导致它对于中国当代社会文化的为我所

① 张颐武《在边缘处探索——第三世界文化与当代中国文学》,时代文艺出版社,1993年,3页。

② 张颐武《在边缘处探索——第三世界文化与当代中国文学》,时代文艺出版社,1993年,8页。

用式的武断描述。《从现代化到中华性》一文所描述的那个据说一直延续到 80 年代末的“他者化”(现代化)过程到了 90 年代却又被宣称已经突然“终结”,中国已经从“新时期(现代性)进入了“后新时期”(后现代性)——又一个二元对立。具有讽刺性的是,文章从政治、经济、文化各个方面对这个所谓“终结”所给出的“证据恰好证伪了作者的结论。比如,现代性“终结”的最有力证据是所谓中国社会的市场化,而市场化无论是在西方还是中国都是现代性过程的一个部分(从这个意义上说,现代性反思与市场意识形态批判的联盟倒是更合乎逻辑),我们怎么也无法想象它在中国怎么就成为现代性终结的标志。更加不可思议的是,中国的市场化明显地受到西方国家市场经济(包括理论与实践)的影响,它怎么能够“意味着‘他者化’焦虑的弱化与民族文化自我定位的新可能”?至于“小康”这个所谓中国的市场化的观念基础“所构筑的不是一个个经典的‘现代性’的‘发展’意识形态,而是对这种‘发展’观的超越和重造。”^①就更加匪夷所思了。在笔者看来“小康”正是一个彻头彻尾的经济指标与中国式实用主义发展的形态。“市场化”也好,“小康”也好,当然都不可能与西方的现代性完全相同,但是这不足以证明它是对现代性或发展观的超越。如果非要说什么“超越”,那么,这种“超越”倒是体现在作者不愿或忌于提及的政治体制方面。

应当承认,在一个日益全球化的时代,部分中国“后学”批评家重建文化认同、寻求现代化的不同道路的努力是可以理解的,对于现代化理论以及五四以来文化启蒙工程的反思也是完全应当的。问题是这种努力的意义(无论是政治意义还是学术意义、理论意义还是实践意义),则取决于我们从什么样的立场、方法与路径出发来着手这一重建工作。如果我们把“本真性”的标准绝对化,那就

^① 文章中诸如此类的逻辑混乱还很多。比如,在“市场化”的促导下出现的世俗化、社会分层化等都被指认为现代性终结、后现代性来临的表征,而无论是在西方还是中国,社会变迁的这些方面都恰好是现代性生成的指标。

必然引发严重的价值危机与民族对抗。这里所谓的“绝对化”是指把族性的标准无条件地凌驾于其他价值标准之上,成为文化评价的最高的甚至惟一的标准。不同的文化认同之间之所以无法进行理性的对话与沟通,更无法达成共识,除了情感偏向与利益诉求等因素以外,主要是因为不同文化认同的人持有一种本质主义的、一元绝对的、非此即彼的主本(自我)观念与身份观念。更为可取的路径恰好是提出一种流动主体性、多重自我与复合身份的概念,来阐释文化身份(认同)与语境之间的关联性,化解而不是加深文化认同危机。这种流动性的文化身份概念将使得中国的知识分子得以在全球化与文化多元主义的时代,在本土与西方、现代与传统、中华性与世界性、自由主义与民族主义等之间进行灵活的选择与穿越,在争取国际间的平等文化关系与拓展国内政治文化的自由民主空间之间形成良性关系。坚持文化启蒙立场的中国知识分子(如雷颐、徐友渔、徐贲以及我本人)对“后学”的批评,在很大程度上正是因为它在批判西方中心主义的同时,忽视了民主自由等所谓西方现代性在中国国内依然是“未完成的工程”^①。

从现代化理论到世界体系理论

第二种反思现代性的理论资源来自“依附理论”与“世界体系理论”。如果说现代化理论是一种局限于民族内部的发展或现代化理论;那么,世界体系理论则意在突破民族国家的界限,在不平等的世界体系中解释发展与不发展。这个理论在 90 年代末流行于中国学界,成为反西方现代性的主要依据之一。比如陈燕谷在《中心·边缘·半边缘》中指出:华勒斯坦的《现代世界体系》毫无疑问会影响我们关于‘现代’或‘现代性’的理解。首先,它对自由主

^① 特别参见徐友渔《保守与错位》,《二十一世纪》1997 年 2 月号以及拙文《中国当代后殖民批评之我见》,《中外文化与文论》第二辑。

义现代化理论得出强有力的挑战,由于这些地区的发展是以牺牲边缘地区为代价的,所以现代化不是一种中性的发展过程,边缘地区决不可能以同样的方式‘赶上’中心地区,因为后者的发展条件是不可重复的。”在《历史终结还是全面民主》中,他又指出:现代化理论关于世界上各个国家在平等的跑道上竞争的社会发展理论,是自欺欺人的虚构^①。

认识论路径的这种转换,直接导致或潜藏着对于西方资本主义现代性、中国发展问题以及五四至80年代以国民性改造为核心的文化启蒙规划的挑战(比“后学”的挑战远为深刻尖锐)。如果说在现代化意识形态支配下的中国启蒙话语在中国的传统文化内部寻找现代化滞后的原因;那么,90年代中国部分学人的反思现代性思潮在世界体系理论的启发下,其认识视野已经从民族国家内部转向民族国家之间,对于国家间,尤其是中国与西方发达资本主义国家间的不平等关系的解释与批判已经在很大程度上取代了对于国内传统文化与改革前社会主义的批判,并因而构成了与80年代的根本区别。如汪晖指出:“在反思中国社会的问题时,那些通常被作为批判对象的方面已经难以解释当代社会的困境:在亚洲资本主义兴起的历史语境中,传统不可能再是自明的贬义词;在生产过程和贸易过程跨国化或全球化的历史语境中。民族国家也已经不是自明的分析单位”,“在跨国资本主义的时代,‘新启蒙主义’的批判视野局限于民族国家内部的社会政治事务,特别是国家行为:对内,它没有及时地把对国家专制的批判转向资本主义市场形成中国家-社会的复杂关系的分析;对外,它未能深刻理解中国的问题,已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断,面

^① 分别参见陈燕谷《中心·边缘·半边缘》,《中国图书商报》1998年10月16日;《历史终结还是全面民主》,《读书》1998年12期。此外,一些国外汉学家也用世界体系理论来反思与质疑现代化理论,如德里克的《全球化政治经济学》,《见马克思主义与现实》1998年第6期。

不能一如既往地援引西方作为中国社会政治和文化批判的资源。^①汪晖所要强调的实际上是：在一个资本主义全球化的时代，深深地卷入了这个过程的中国在很大程度上也已经资本主义化了，因而对于资本主义现代性的批判实际上不能说只对资本主义有批判意义而与中国无关，它同时也是对于中国社会问题（如严重的两极化、社会不公等）诊断。这一诊断尽管部分地来自汪晖对于90年代中国社会文化新状况的观察，但是世界体系理论等的影响无疑也不能忽视。可以说，对于90年代中国社会文化性质的判断，或者说，对于中国是否以及在多大程度上已经资本主义化的不同判断，是当前中国知识分子分歧产生的根本原因。

当以民族国家为框架，以中国/西方、以及传统/现代的二元对立为基本模式的研究范式受到质疑之后，必须重新反思的两个主要问题就是：1、五四以来新文学对于传统文化的批判、对于国民性的反思，是否陷入了现代化意识形态的陷阱？是否存在前提性的错误？如果中国的所谓“落后”并不是自己的文化传统之过，那么，自五四开始的文化反思与文化启蒙不是冤枉了自己的“祖宗”而放过了真正的“元凶”么？2、解放后的社会主义中国追求的独立自主自力更生的国家发展方针有无重新评价的必要？如果说在现代化理论看来，这种所谓“自力更生”无异于自绝于世界性现代化进程；那么从世界体系理论的视野看，这不是恰好体现了摆脱全球性资本主义束缚，探索独立发展道路的“脱钩”战备？

首先必须指出的是，在《在现代世界体系》一书中，华勒斯坦明确地把自己的分析限制在殖民时代。他说：“在殖民状况下，（非洲的）‘部落’的管理统治制度谈不上有什么‘主权’，它受到更大的社会实体在法律上的严格限制，它仅仅是殖民地这个更大的实体的

^① 汪晖《当代中国思想状况与现代性问题》，《天涯》1997年第5期；参见汪晖《关于现代性问题答问》，《天涯》1999年第1期；刘康《全球化与中国现代化的不同选择》，《二十一世纪》1996年10月号。

不可分的部分。^①”这里说的“更大的社会实体”就是殖民体系,殖民时代的非洲部落既然已经成为殖民体系的一部分,它当然也就不是一个自律的存在,对于它的研究当然不能不考虑其与宗主国的关系(所谓“殖民状况”)。正因为这样,华勒斯坦自己也说:“我把自己的分析限制在殖民体系在这些国家如何运行这一点上。”^②这就为现代世界体系理论的运用设定了范围,也就是说,只有进入殖民时代并成为殖民国家以后,非洲以及其他第三世界国家的不发展才能到外部寻找原因;同样,只有进入殖民时代以后,西方国家的发展才与其中心位置之间出现了不可分离的关系。至于决定现代世界的中心-边缘格局以及各个国家的劳动“分工”与角色地位的最初原因是什么?恐怕很难用不平等的世界体系本身来解释。

这样,世界体系理论在解释中国问题时就应当受到限制。我们要问:中国是否是一个殖民地国家?殖民帝国的政治法律制度在多大程度上支配了中国的现代历史?进而言之,即使殖民状况是导致中国现代化滞后的重要原因,这个论断显然不适用于中国“殖民”时代之前。何况即使在进入殖民时代以后,一个国家发展与其内部原因就没有关系了么?如果内部原因不是惟一的、根本性的,那么外因是否同样如此呢?第三世界的不发达是否真的只是因为世界体系的不平等?对此学界至少有不同的看法^③。如果说现代化理论不能自洽地解释第一世界的发达与第三世界的不发达,那么,世界体系理论同样不能。更须问的是:当我们把中国的现代化滞后完全归结为西方列强强加的一系列不平等关系时,我们是否是在变相地为自己开脱?如果说世界体系理论有助于我们认识中国知识分子的传统批判的片面性,那么它当然不应当

① 华勒斯坦《现代世界体系》,高等教育出版社,1998年,3页。

② 同上,4页。

③ 参见约翰·W·斯隆《依附论的主要缺陷》,亨廷顿等《现代化:理论与历史经验的再探讨》,上海译文出版社,1993年,139页以下。

是我们自我开脱、自我辩护的借口。我们不能因为中国的发展滞后具有以前所忽视的外部原因,就回避对于自己的内在弱点的批判与反思。就人文-社会科学研究而言,我们可以而且应当反思中国激进思想界在现代化理论的影响下对于传统文化作了简单化的全盘否定;但是,却不能因此而全盘否定反思自己文化传统的必要性,也不能把西方文化简单地等同于侵略文化(更何况西方知识分子于自己从来没有停止自我批判,包括对于西方中心主义与殖民主义的批判)。启蒙与国民性批判是一个值得反思、修正与完善的工程(世界体系理论就是这方面的重要理论资源之一),但却不是一个可以简单否弃的工程。

社会主义、自由主义及其他

反思现代性的第三条进路有人称之为“新左派”的进路,本文不认同这一称谓,因为被归入其中的学者与学术观点差异甚大,很难一概而论^①。本文所讨论的只是这一反思进路中与社会主义、资本主义以及自由主义相关的若干问题。但是为了行文方便,偶尔也使用“新左派”这一术语。

首先是对于社会主义现代性的认识问题。如上所述,80年代文化思潮的主流是把社会主义视作是现代化(以及现代性)的对立面。这实际上是说,只存在一种现代性或现代化道路,即资本主义(自由主义)的现代性或现代化道路;而90年代现代性反思中出现了另一种思路:从一种现代性模式理论转向多种现代性模式理论(西方资本主义现代性不是惟一的模式)。具体到中国的情况,中国的马克思主义(毛泽东主义)与社会主义不是什么现代性的反

^① 90年代中国思想界的状况极为复杂,不同的所谓“主义”或“派”之间、存在诸多的交叉关系,同一“主义”或“派”之间也存在分歧。甚至同一篇文章中也是常常存在不同的理论资源。比如被归入“新左派”的王彬彬、汪晖、韩毓海、刘康、崔之元等人之间就存在很大差别。即使如此,本文对于这些学者的观点的归纳分析也不能不具有一定的人为性。比如当我把某学者或某文章作为社会主义现代性立场的例证引用时,并不意味着他(它)就只有这一种立场或理论资源。

面,而是另一种现代性方案,一种发展的意识形态,是以批判资本主义现代性为特征的现代性话语。这方面的代表人物有汪晖、崔之元、刘康、陈燕谷、韩毓海、李陀以及美国汉学家德里克等。汪晖反复指出:“中国的马克思主义本身就是一种现代化的意识形态;不仅中国的社会主义运动,以实现现代化为基本目标,而且它本身就是中国现代性的主要特征”,“毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论”^①。马克思、韦伯等西方的思想家对于现代性的反思都是建立在对资本主义的观察之上,而在今天,现代性反思同时应该包括对于中国社会主义历史的反思。

相应地,改革前的社会主义与改革以来的“社会主义”的分别,也就不是什么现代性与前现代性的区别,它们也是不同的现代性方案的区别。而且正是这种不同,体现出社会主义现代性的特殊价值。这与80年代学界普遍从本国语境、从建国后30年的历史教训以及知识分子个人的生活遭遇出发,把传统的社会主义视作现代化的反面形成了有趣的对照。这一点必须得到足够的强调。这表明:90年代反思现代性的部分学者已经转面从资本主义世界体系的角度、从批判资本主义现代性的角度重新思考社会主义的意义。或者更准确地说,从比较的意义上探讨西方资本主义现代性与社会主义现代性的关系、区别以及正、负面意义与价值^②。其结果首先是导致对于中国的社会主义实践(包括大跃进与文革),尤其是毛泽东的重新评价。比如莫里斯·迈斯纳认为:“毛泽东时

① 汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》,《天涯》1997年第5期;参见汪晖《关于现代性问题答问》,《天涯》1999年第1期;刘康《全球化与中国现代化的不同选择》,《二十一世纪》1996年10月号。

② 应当指出,在中国的语境中,资本主义现代性同时也就是西方现代性,因而“后学”的民族主义进路与社会主义现代性的进路常常胶合缠结。只是“后”学对于现代性的反思更多地站在民族本位立场上批判“非我族类”的西方,社会主义现代性的言说则是站在社会主义立场批判作为资本主义制度大本营的西方。前者的着眼点在种族而后者的着眼点在制度与意识形态。此外从社会主义立场反思西方现代性与世界体系理论之间也存在明显的交叉与重合。在中国,持世界体系理论的学者也常常同时持有马克思主义或社会主义立场。德里克曾经把两者的关系简洁地表述如下:“我们所知的整部社会主义史,无非是第三世界史,必须透过它们与资本主义内在演变的关系来理解。”——德里克《世界资本主义视野下的两个文化革命》,《二十一世纪》1996年10月号。

代远非现在普遍传闻中所谓经济停滞时代,而是世界历史上最伟大的现代化时代之一。”他对现在人们缄口不提毛泽东的成就深表不满,指出“如果不正确地评价毛泽东时代把中国从世界上最落后的农业国家之一,变成到20世纪70年代为止的世界第六大工业强国的过程中取得惊人成就,就不可能理解毛泽东时代留给邓小平时代的经济问题。”^①毛泽东的社会主义道路不但不是反现代化的,而且它的主要意义还是在于它反资本主义的现代性取向。德里克在《世界资本主义视野下的两个文化革命》一文中从依附理论、世界体系理论与马克思主义角度重新评价了文革以及中国的其他社会主义实践。在德里克看来,独立自主、自力更生不但不是用“自绝于现代化”可以简单打发,相反显示出它的超前洞识:社会主义国家的全面发展必须与世界资本主义脱钩。群众运动也不再是混乱与专制的名词,而是力图纠正精英主义的发展观念与官僚体制弊端的表现。甚至“政治挂帅”也是“意味着公共价值优先于私人价值”。至于文革,意义就更大了:“文革毛主义提出的发展范式不但解决了新兴后殖民社会既要发展经济又要兼顾凝聚社会的窘境,它似乎还解决了经济进步的资本主义社会与社会主义社会在发展中遇到的异化问题。”而且虽然文革的时代环境与今天已经很不相同,但是这并不意味着文革与毛主义对当下没有启示作用;恰恰相反,“它能出乎意料地有助我们解决当今资本主义的问题。”^②

应该承认,把中国社会主义实践纳入现代性视野中考察有其理论的合理性与现实历史的针对性。这个新视野不仅对于中国解放后30年的社会主义实践提出不同于80年代的理解,同时也将挑战对于中国社会主义文学及其他理论思潮的传统理解。在中国解放后的人文—社会科学研究中,在历史与文学叙事中,在小说

① 参见莫里斯·迈斯纳《旁观毛泽东时代》,《中华读书报》1999年2月3,9版。

② 见德里克《世界资本主义视野下的两个文化革命》,《二十一世纪》,1996年10月号。

《创业史》、《红旗谱》、《金光大道》、《艳阳天》等以及革命样板戏中，无不笼罩着思维模式，如“目的论的历史观和世界观（把人类的社会实践理解为向一个终极目标的途径），线形发展的时间观念，新与旧的二元对立，以及与此相关的关于新时代、新社会、新人、新文学等的神话。甚至“革命”这个文革时期出现频率最高的词，也弥漫着现代性的气息。从现代性反思角度看，20世纪的中国文学主流根本上都从属于相同的“认识—话语型”（即“现代性”）。在这个意义上，各个历史时期的文学没有本质区别。而这种连续性恰恰被我们的百年中国文学研究所忽视。把19世纪末以来约100年的文学分为近代文学、现代文学与当代文学，又把1979年以后的文学分为新时期文学、后新时期文学、60年代作家群（新生代文学）、70年代作家群（大概不久就会有80年代作家群之说出现），这样的文学研究虽然十分热闹，把文学史摆弄得十分“整齐好玩”，但是从现代性反思角度看似乎问题很大。在这方面，反思现代性的思路不无启示性。

然而，把社会主义也视作一种现代性的方案决不应当是简单地替社会主义（包括它的文学）“翻案”，恰恰相反，它的目的应当是把现代性反思推进到总体性反思层次。或者说，现代性反思既然把马克思主义与社会主义也视作一种现代性方案，那么它就应当在批判性地反思资本主义现代性的同时，批判性地反思社会主义现代性，这两种现代性都应当是批判反思的对象，而不能仅仅因为社会主义现代性具有批判资本主义现代性的内容而无条件地肯定它。更何况两种现代性“本是同根生”，任何偏袒一方的反思都不可能是彻底的。然而遗憾的是，如果说80年代中国思想界的主流是把社会主义简单地逐出现代性了事，那么90年代有些有社会主义立场的人则常常把社会主义现代性仅仅因为其对于资本主义现代性的所谓“批判意义”或“抗衡意义”而全盘加以肯定，而忽视社会主义现代性在许多方面与资本主义现代性的同源同根关系，也没有深入地反思中国社会主义现代性实践所造成的教训（这个教

训在中国与苏联所造成的灾难至少比资本主义现代性在西方的“教训”更加深刻)。也就是说,他们把与西方资本主义的不同当作了肯定社会主义现代性的惟一的与至高的理由。结果是,反思现代性在有些人那里成为对于中国“伟大革命”,如群众造反运动、上山下乡运动、鞍钢宪法等的热烈赞颂,社会主义现代性实践的巨大失误却没得到应有的反省^①。

当然,在对于社会主义现代性的评价方面。被归入所谓“新左派”的学人是存在差别的,比如汪晖承认:“作为一种实现现代化的方式或者作为中国现代性的主要形式,中国传统社会主义实践中同样出现了社会组织,特别是国家对人的‘文革’式的专制,甚至较之于资本主义更为严重”^②。同时,刘康也辩称:在批判西方资本主义现代性的一元论的同时,同时也要批判“毛泽东的一元论”^③。他们的理想似乎是要在资本主义与社会主义之外走寻求“制度创新”或既不同于资本主义也不同于传统社会主义的现代化的“不同选择”。但是,相对而言,他们把对于资本主义现代性批判置于优先地位也是不可否认的事实^④。

与此相关的另一个更紧要的问题是,如何认识中国与西方的不同语境,并把现代性反思深植于中国的历史与现实。显然,西方左派对于资本主义现代性的看法从来是一种边缘化的批判声音,而实践中走的是资本主义现代化道路;而在中国,资本主义现代性或所谓自由主义从来没有真正实现过,相反实行了很长时间的社

① 参见卞悟《淮橘为枳,出局者迷》,《二十一世纪》。卞悟在此文中指出:“这些文章的论述模式一般是,称引中国改革中的若干现状,说明其根源出自毛泽东,然后指在美国社会中的若干优秀事物与之如何契合,同时斥责东欧国家把一切都搞坏了。”

② 汪晖《当代中国思想状况与现代性问题》,《天涯》1997年第5期;同时参见汪晖《关于现代性问题答问》,《天涯》1999年第1期;刘康《全球化与中国现代化的不同选择》,《二十一世纪》1996年10月号。

③ 同上。

④ 最近大陆学界“第三条道路”的呼声渐强,这既有国际学界的背景(如吉登斯的理论),也体现了超越“社”/“资”之争的努力,参见许纪霖等《寻求“第三条道路”》,《上海文学》1999年3期,以及张汝伦《“第三条道路”》,《读书》1999年4期。

会主义^①。当今大陆坚持启蒙或自由主义立场的学者,如秦晖、刘军宁、雷颐、徐友渔等正是在这一点上与自由主义的批判者存在极大分歧。他们坚持自由主义在中国从来没有、至今依然没有成为主流。相反,对于政治自由的抑制以及由此滋生的一系列社会政治问题(如中央集权、文化专制、计划体制、权力寻租、官员腐败等)以前是、现在仍然是腐蚀、败坏中国社会发展(包括政治经济文化)的根本原因。因此对西方现代性的反思(无论是后学,还是世界体系理论、新马克思主义、批判法学等)对于西方资本主义社会或许是一副良药,而在中国则难免“避实就虚”、“画饼充饥”乃至“淮橘为枳”^②。

值得指出的是,对于资本主义现代性持批评态度的人,经常提醒我们注意在全球化的时代国内权势集团与跨国资本的勾结,或畸形的市场导致的公共空间的萎缩、社会的严重不公,这无疑是有益的;但是他们笼统地指斥中国的“自由主义者”拥护权力市场化、反对民主与社会公正等,显然以偏概全。事实上被称为“自由主义者”的群体是极为复杂的,那些所谓站在权势集团立场拥护权力市场化的人绝不是真正的自由主义者。相当多的批判自由主义的文章,很模糊地把所谓“自由主义者”指认为权力市场化以及社会不公的拥护者^③。但常识告诉我们,真正的自由主义者绝对不会排斥民主,更不反对公正。其中最典型的例子是秦晖发表在《东方》上的论“公正至上”系列论文。在这

① 许纪霖等《寻求“第三条道路”》,同时参见刘小枫《现代性社会理论绪论》。他指出:当代西方社会理论提出了晚期资本主义(自由主义)国家的“合法性”问题,与此不同,中国的社会理论应当提出晚期社会主义国家的“合法性”问题。西方自由民主国家的国体建立依据的是托克维尔与孟德斯鸠等的理念,强调个体(相对于政府)之自由;而中国民族国家的建构方向则偏向卢梭的理念,即现代的民主社会主义,强调的是民族国家的至上权力。此书由上海三联书店出版,1998年,100页等处。

② 分别参见徐贲《第三世界批评在当代中国的命运》、徐友渔《保守与错位》以及卞悟《淮橘为枳,出局者迷》。另外崔之元与季卫东的争论的关键也在这里。参见崔之元《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》1994年8月号;季卫东《第二次思想解放还是乌托邦?》,《二十一世纪》1994年10月号。

③ 参见韩毓海《在“自由主义”的姿态背后》,《天涯》1998年第5期。该文指斥中国的所谓“保守自由主义”或“消极自由主义”的鼓吹者“不是限制集权性,而是限制人民,限制人民对公共事物的参与,限制政治领域的公共性和人民主权的政治原则”。

一系列的文章中秦晖反复强调的是:实施自由主义的公正原则在中国目前是至上性的,社会不平等以及民主缺乏的症结不是自由太多,而是没有公正^①。在《有了真问题,才有真学问》一文中,他更是“左右开弓”,既反对依仗强权的“化私为公”,也批评依仗强权的“化公为私”,在这一点上他与“新左派”一样痛恨那些“号称自由主义者”,因为他们“把依仗强权化公为私称赞为‘交易成本最小’的改革方式”。在秦晖看来,不管是“化公为私”还是“化私为公”,只要是依仗强权的、缺乏民主与公共性的,就一定是自由与民主的反面。前者是改革前的社会主义,后者是改革以后出现的“权力私有化”。但是不同的是,秦晖认定不管是强制的化公为私还是强制的化私为公,它们的共同根源都是旧体制,而不是什么“西方现代性”(自由主义现代性),因而要想告别“权力私有化”(强制的化公为私),不但不能把改革前“几十年的传统”(社会主义的“经济民主”)重新供起来,而恰恰是要强调自由主义的公正原则^②。如果说资本主义与自由主义的批判者把当今中国的不公正、不平等归结为资本主义的现代性,如自由市场经济,那么,在秦晖看来,不公正与不平等不是由于自由太多,而是自由太少。

在笔者看来,90年代全球化情形下出现的国际资本与国内权力集团的勾结是一极为复杂的现象,外因与内因都不能忽视。一方面,把它完全归罪于所谓“资本主义现代性”至少是片面的;另一方面,90年代中国的问题在一定程度上确实已经同样是资本主义的问题。^③但是夸大中国的资本主义化和程度,无疑会忽视中国是在社会主义体制基础上进行现代化建设(改革开放),中国的“资本主义化”(无论是市场化还是世俗化)因此是具有中国社会主义特色的。一个极其误导

① 参见秦晖《公正至上论》、《再论公正至上》、《公正、价值理性与反腐败:三论公正至上》、《公正为道德之基:四论公正至上》,分别见《东方》1994年6期、1995年2期,1995年6期、1996年5期。

② 《读书》1998年第6期。秦晖的这篇文章引来了乐钢的回应(《“真问题”的背后》,《读书》1998年第9期)以及秦晖的再回应(《请把杭州当汴州》,《读书》1999年第2期)。秦晖的立场可以概括为在当今中国首先要用美国现代性解放中国的前现代性,而不是象乐钢那样把美国的现代性问题当成中国的问题,并用中国的前现代性加以解放。

③ 基于这一判断,笔者认为,说对于资本主义或自由主义现代性的批评于中国现实全然毫不相干同样也失之简单化,参见任剑涛《解读“新左派”》,《天涯》1999年第1期。

性的推断是：全球化（尤其是资本运作的全球化）已经使得中国与西方资本主义国家的差异性变得非常之小甚至完全没有，因此，80年代从自由主义立场对于社会主义的批判已经过时，现在我们面临的主要问题是资本主义的全球化及其在中国的肆虐。这实际上是把资本主义本质化、一体化，没有看到西方资本主义作为一种社会实践在中国必然经历本土化的改造。比如有人说：“如果说在80年代，中国知识人可以主要以文革以及文革遗留下来的问题作为理论思考的大背景，90年代仍以这背景发展知识和理论，则有‘白头宫女在，闲坐说玄宗’之嫌”^①。这实际上是说以中国改革前的社会主义作为思考中国问题的参照已经完全过时了。事实是否如此？现在的中国早已不是文革的中国，这是无可否认的事实，但是中国到底在多大程度上已经资本主义（自由主义）化了？这种新生成的“资本主义”具有什么样的中国特色以及为什么有这样的特色？如果说在90年代，只以“文革”以及“文革”遗留下来的问题作为理论思考的大背景已经过时，那么，只以全球化或资本主义化为思考中国问题的大背景是否就很合适呢？其实，我们同样可以在中国发现大量所谓“文革”（如果把它理解为改革前社会主义的代名词的话）遗留的问题，它与中国的全球化或所谓资本主义化过程同时存在，更主要的是，当我们在忙于争论中国是停留在“文革”还是已经进入资本主义，或两者谁占多少比例的时候，中国已经悄悄进入既非社会主义又非资本主义，既是社会主义又是资本主义的新阶段。

可以说，对于中国国情的不同认识是90年代现代性反思各派与所谓“新启蒙主义”者的主要分歧所在。正是这种对中国现实的不同认识与定位，导致他们对于西方理论的不同取舍以及批判话语的不同建构方向。因此，对于中国国情的全面而准确的定位，应当说是目前这场争论需要解决的关键所在。

（陶东风：首都师范大学中文系 教授）

^① 李陀《让争论浮出海面》，《读书》1997年12期。

自由主义的双重含义

王 宾

80年代热门话题是“民主”，90年代逐渐转向“自由”。前者的背景是对文革的批判反思，后者的语境是市场经济的确立。

在儒家民本主义文化氛围内，“民主”偏向以法国大革命为起点的“高调民主”。文革和雅各宾专政之间可能的理路关联，落在批判者视域之外。刚吃过“民主”的夹生饭，又转向“自由”。好在伯林教授的经典之作《自由的两种概念》已广为人知，中国知识界明白了还有“积极自由”与“消极自由”之分，顺带也悟通“高调民主”与“低调民主”之别。但是，认知领域的拓展并不能逻辑地导致实践活动的调整。因为后者立足的是生活世界，它并不完全等于理论推导。于是，又出现以“积极的态度来争取消极自由”之说。何谓“积极”？如何“积极”？言者未言，一带而过^①。持同一立场的知识精英在承认“消极自由”深刻性的同时，仍将“自由主义”执着而不加区分地界定为“争取个人自由”^②。

讨论问题总有一个语境。我们讨论的“自由”是西方自由主义理念的自由。而“我们”，是指无法超越文本或曰国情的中华人民共和国的知识分子，其关注的重点无疑是自由主义理念和中国国情的关系。这就是问题的语境。没有超越语境的自由，回避语境则会引入一系列假问题。本文将从笔者认定的语境出发，试图在“消极”/“积极”之外，进一步理清自由主义的双重含义及其与中国

① 朱学勤《伯林去矣》，《南方周末》，1997年11月28日。

② 徐友渔先生1997年12月28日在中山大学作了一场关于自由主义问题的报告。当不同意见发生碰撞时，听众要求他界定自由主义的概念，回答是“争取个人自由”。

国情的关系,以便凸显知识分子在当下中国文本中可能做些什么。双重含义,是指作为具体内容的自由主义和作为问题框架的自由主义。两者不能绝对二分,但亦不可等量齐观。

自由主义的内容

80年代中国大学校园流行一句格言:“我不同意你的观点,但誓死捍卫你表达观点的自由。”转换成同时代西方话语:“我不喜欢旁门左道,如色情文学,但必须捍卫宽容和自由选择的原则。”这原则隐含着一个悖论:一方面,人的选择是主观的,对和错是相对的,因此不应该直接或间接通过道德立法来树立某一种价值的优先性或绝对性;另一方面,“宽容”和“自由”只不过是众多价值中的一种,也是相对和主观的,凭什么高于其他价值(如“稳定”、“发展”、“小康”等等)而要誓死捍卫呢?倒退10年,笔者如有此胆量挑明悖论,恐怕会被视为自由的敌人。70——80年代的西方学界,却以平常心态围绕同一性质的悖论展开了一场意义深远的讨论。中心问题是:自由主义理念的伦理根基是什么”如何有效地论证根基的优先性和普适性^①?讨论至今仍未得出普遍认同的答案,但深化了对问题的认识。

较早为自由主义提供伦理根据的是功利主义,集大成者为穆勒(John Stuart Mill)。自由就是每个人按自己的方式追求各自喜欢的的生活目标,只要不妨碍他人的同类自由。国家不应将一种认可的善/利——英文 good 含善和利两义,与汉文化善/利分立的主流伦理观不一样——强加给所有人,否则就会从整体上减少人民的幸福。功利型自由主义(utilitarian liberalism)立论的根据是所谓“最大多数人的最大利益”(the greatest good for the greatest number)。利益如何分配?它不关心,因为从这里失去的(如:一部分失业),

^① Michael Sandel(editor): *Liberalism and Its Critics* p.1-2, Basil Blackwell, 1987.

可以从那里得到补偿(如:更多人就业)。

对功利主义的批判,从康德就开始了。罗尔斯《正义论》问世(1971年)将批判推向高峰,标志着康德型自由主义(Kantian liberalism)显学地位的确立。按罗尔斯的说法,功利主义是将单个人的理性选择,不合逻辑地外推到整个社会。我失于此却得于彼,只要从整体看我能保证得大于失。社会也是如此吗?罗尔斯一针见血地指出:“功利主义没有认真对待人与人的区别。”在一个正义的社会,个人权利不可以沦为政治交易或社会利益的牺牲品。“权利概念优先于善/利概念”(The concept of right is prior to of good)^①。选择的权利是逻辑先在的,然后才有对善/利的选择。更高一层的伦理根据,则是康德关于人是目的,不能仅视为手段的名言。

权利是多种多样的。在康德型自由主义内部围绕“权利”问题争执从未休止。体力和智力相同的两个儿童,一个出生在亿万富翁家庭,另一个出生在失业黑人工人家庭,国家应以何种方式来保证他们有一个公平竞争的环境和选择前途的自由呢?税收和福利。鉴于此,罗尔斯和多肯(R. Dworkin)强调每个人在社会物质精神财富再分配中的平等权利。离开享受教育、医疗和各种必要的社会福利之权利,自由选择权就会落空。理论家没有公开挑明的另一层道理,政治家心里有数:不通过某种“大锅饭”来缩小贫富差别,社会就会动荡不安。站在西方立场来反省西欧福利制,其功绩之一是在东西冷战对峙中稳住民心,拖垮对方。当东欧改姓“资”后,西欧各国便开始按各自的国情大砍社会福利,从工人阶级和贫困阶层手中收回部分权利。平等派康德型自由主义对此持批判态度,最憎恶的政客是只讲效率和金钱的“铁夫人”撒切尔^②。他们构成当代西方知识分子左翼力量的核心。持反对意见的是自由派(libertarian)。如果说平等派对资本主义市场经济的非人格力量或

^① John Rawls: A Theory of Justice, p.27-31 Oxford University Press, 1988.

^② 撒切尔夫人曾对英国人文社会学者口吐狂言:“You make money or make way!”(要么赚钱,要么滚开!)她后来想获得牛津大学名誉博士的头衔,遭到教授们的抵制,未能成功。

多或少持批判立场,自由派则要全面捍卫市场经济,断言由政府推行的社会物质/精神财富再分配政策从根本上破坏了个人的权利。其中最著名的两位代表人物是诺齐克(Nozick)和原诺贝尔经济奖得主哈耶克(Hayek)。前者承继古典自由主义将政府功能定为“守夜人”的思路,提出“最小国家”的概念,其职责是维护个人遵循正义原则获得或者转让财富的权力。他称之为“资格理论”(the entitlement theory)^①,与平等派旨在济贫以保证社会公正和稳定的“差别原则”(Difference principle)形成鲜明反差。两者之别涉及一系列政策的制定(如:子女继承父母的动产和不动产,要不要打税?打多少税?)。哈耶克从另一角度展示自己自由主义右翼思想家的主张:只承认个人在法律面前的平等,它与物质财富意义上的平等是相冲突的两种概念。第一种平等必然导致其他方面的不平等,但必须坚守第一种平等,否则就会摧毁自由本身^②。平等派和自由派虽然在何谓“平等”的问题上意见相左,但立论的基础是相同的:以个人和个人的权利之优先性为最高原则。现在的问题是:它在学理上和现实生活中都是无懈可击的吗?

笔者认为,从“实践理性”汲取哲学资源的康德型自由主义总是面临着先验经验或本体现象二分的难题。自然科学提出的先验模式不仅要经受逻辑的考验,而且要在可控制的条件下用实验的方法证明或证伪,以决定取舍。社会/人文科学很难做到。康德所言的“人”(humanity),从字义是指“人类”,从哲学体系看是指逻辑上先在的先验主体,而不是具体时空中的经验性个人,是指“本体自我”(the noumenal self)而不是现象界的你或我。两个世界不能绝然分立,但也不可随意替代。在讨论问题时,康德型自由主义理论家用“person”或“individual”来替代 humanity 或 the noumenal self,这就转换了概念的涵义。于是,在现实生活层面,“人是目的”演变

① Robert Nozick: *Moral Constraints and Distributive Justice, Liberalism and Its Critics*, p. 107 ~ 109.

② Friedrich A. Hayek: *Equality, Value and Merit, Liberalism and Its Critics*, p. 80 ~ 96.

成“个人是目的”乃至“我是目的”。后者不仅违背经济生活的常识)——美国总统难道不是自觉或不自觉地充当了特定功利群体的手段或工具吗?而且往往(实际上已经)将颇具歧义的“个人主义”(individualism)蜕变为赤裸裸的利己主义。西方如此,东方亦然。在某些大众传媒的“热点讨论”的支持下,80年代中国大学校园还流行着一句话:“主观为自己,客观为大家。”这是将经验性个人应该却又无法根除的私心,通过对外来理论的片面解释,升华为合法合理的道德原则。它熏陶了整整一代青年知识分子,并为见利忘义裹上一层堂皇的遮羞布。另外,从方法论切入,我们还要问:“人是目的”乃不含任何功利动机的“绝对律令”——顺康德理路,连默默无闻做善事以求死后灵魂上天堂也是功利的——而任何经验性个体和群体一定有功利动机,那么,功利型自由主义的批判者们又如何保证自己的最高原则不含任何功利性呢?康德实践理性是用先验的方法设定本体自我和道德律令,并以此来规范经济生活。抛弃康德的“人”,就会返回英国经验主义传统和功利型自由主义。坚守康德的“人”,又无法有效地整合“本体自我”和“经验自我”,更无法证明权利说理论的非功利性。避开两难困境的惟一办法是转换批评范式。这显然不可能,因为范式转换将抽空《正义论》大厦的地基和拆除它的骨架。

就在康德自由主义逐渐取代功利主义而获得显学地位的同时,就已经面临着以泰勒(Charles Taylor)、桑德尔(Michael J. Sande)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)等为代表的“社群派”(communitarian)的强劲挑战。社群派往往将自己定位为自由主义的“批判者”(critics)。其实,他们并没有背叛“消极自由”的原则,更没有脱离下文将要讨论的自由主义问题框架。因此,笔者在9年前以客座教授身份参加由《Individualism》的作者鲁克斯教授(Steven Lukes)主持的为期一年的研讨班时(主题为“自由主义和它的批判者”),就将社群派理解为现代自由主义发展的第三期。从论证的思路看,它悬搁了康德的先验主体或“本体自我”,从西与权利优先说

(第二期)决裂,但又承继了康德以来的先验方法,以免倒退到经验论功利主义(第一期)。在挪用文化资源时,他们或者重释黑格尔的“Sittlichkeit”——个人已身在其中的群体性伦理生活和行为习惯(泰勒),或者顺乎亚里士多德传统以强调共同目的和公民角色的重大意义(桑德尔等人)。争论的核心问题是:自我的性质是什么?是不受任何束缚、自由自在地自我(unencumbered self)?还是永远处于特定情境中的自我(situated self)?个人权利和个人已身在其中的群体性善利,哪一个是先在的^①?如果将争论纳入西方语言学转向后的大背景考察,社群派实际上代表了当代非本质主义力量对启蒙运动以来的本质主义政治哲学的批判。转换成当代文学文化批评的术语,社群派的基本观点便是:语言结构(社会)对言语(个人)的先在性,任何人都不可能在本体之外言说文本。麦金泰尔直截了当借用当代叙事学方法,来阐述个人对善/利的选择,只能发生在群体的善/利这个共时性文本之中^②。康德以及康德型自由主义思辨的规范力和它的理论盲点同在:用先验方法来设定一个超越于文本(或曰传统、历史、时空、等等)之外的先验主体,在文本之外来控制或批判文本。康德的“人”,就是德里达揭示的“先验所指”。社群派保留了先验方法——社会、传统、历史等等对个人的先在性,却颠覆了先验主体和“本体自我”,它与马克思主义的“存在决定意识”有同构关系,正如平等派康德型自由主义吸收了社会主义理想和马克思对资产阶级法权残余的论述,但绝对不是国内有些学者所说的“‘社群主义’……只是对早期自由主义的批判的观点的一种重复,或者说是那种源出于卢梭、黑格尔和马克思的社会思想传统的一种变异性延续。”^③因为在索绪尔之后,寻找先在性(apriority)的先验方法已经从“共时性”概念中获得

① Michael Sandel(editor): *Liberalism and Its Critics* p. 1 ~ 2, Basil Blackwell, 1987. p. 6

② Alasdair Mac Intyre: *the Virtues, the Unity of Human Life and the Concept of a Tradition*, *Liberalism and Its Critics*.

③ 邓正来《哈耶克的社会理论》,《中国社会科学季刊》,1997年8月,71页。

了经验语言学的支撑,并通过文化符号学中介为传统、社会、潜意识等提供了新论证和解释。当然,社群观必须面对另一种性质的难题:社会(群体、传统文本等等)对个人的控制压迫。能否解决,还言之过早。但是,经验性个体无法超越文本和社会,只能在文本和社会之中批判和改造文本和社会,这一反本质主义的立论前提,我以为是颠覆不了的。

自由主义的问题框架

问题框架(problematic)是从法国结构主义马克思主义者阿尔都塞(Althusser)那里借用的概念^①。它不着眼具体问题,却为问题提供了一个共同的框架。一个框架的问题,转换到另一个框架后,可能不成为问题或者成为性质不同的问题。因此,它类似科学哲学提出的“范式”(paradigm)或尼采所言的“视角”(perspective)。三种现代自由主义观的立论根据和内容针锋相对,但都在同一个问题框架内展开。此框架的共时性结构特征是:在私人生活和公共权威之间,有一条虽然变动不居却总可以辨别的分界线。与之相适应的是一套确保政府和个人都不得随意越界的法律规范。分界线应划在什么地方?法律的条文是什么?个人和政府可以什么样的方式合法地捍卫各自的领域?个人在什么样的情况下可以什么样的方式来扩展多宽的个人自由支配的领域?政府在什么情况下可以什么样的方式来剥夺多少人的何种自由?等等,这些都是在共时态问题框架中展开的经验性问题,因时因地而定,没有统一的标准。在阿姆斯特丹,个人可以买卖某些毒品,而一旦携同类毒品进入邻近德国就是违法。同性恋者有无结婚自由,在美国过去和现在以及现在美国各州之间,都有不同的规定。虽然都是历时态的经验性问题,但必须同存于一个问题框架之内,方能作为问题提

^① 见《国外马克思主义哲学流派》,俞吾金、陈学明著,复旦大学出版社,1990年版。

出来讨论。如果不承认有任何分界线(如:政治无政府主义和专制主义的问题框架),上述问题便成了假问题。当然,从功利型/康德型/社群型自由主义之间,也可以抽象出各自的哲学问题框架——经验论,以先验主体为本的唯理论和消解了先验主体的反本质主义;一个框架内的问题,不可能完全涵盖其他两种框架内的问题;框架内的问题可以求同异存,框架之间则是对立和互补。但是,如何保证个人自由不在整体幸福中失落?如何解决“本体自我”和经验个体的矛盾?如何整合不同性质的个人权利?如何反抗社会对个人的不合理压制,同时又要坚守社会先在性原则?等等,这些似乎是源于不同框架的问题却都预设了分界线的先在性,因此又成为同一个问题框架中的具体问题。现代自由主义三个时期的发展,就是在这同一个问题框架中展现的。抓住这个框架就是抓住现代自由主义理念的核心。

对具体问题来说,问题框架是一个抽象的结构。但它与传统形而上哲学的“抽象”有质的区别。后者旨在抽象出放之四海而皆准的普遍性。语言学意义上的共时性框架没有这种普遍性。纵向审视,自由主义在西方文明史上是一个现代概念。按伯林教授和鲁克斯教授的看法,其所指的“自由”成“个人本位”意义,发生的时间不会早于文艺复兴或新教改革运动^①。词源学提供的证据更晚:“自由主义”为1819年,“个人主义”为1827年^②。横向审视,民主、平等、生态、科学、发展等等问题也有自己相对独立的问题框架。框架之间会有重叠部分,更有不可通约处。民主框架内合情合理的事,转到自由框架内会成为争执的热点。两种维度揭示的道理对我们重新认识自由主义有很大帮助。首先,不应将自由主义问题框架简单视为西方传统。它是在现代方才凸现出来的问题框架。不同文化传统的人,能否或是否愿意进入这个框架,与文化

① 参看 Isaiah Berlin 的 *Two Concepts of Liberty* 和 Steven Lukes 的 *Individualism*, Basil Blackwell, 1979.

② Webster's Ninth New Collegiate Dictionary.

传统本身无直接关系。拒绝经典牛顿力学或者爱因斯坦相对论问题框架,与拒绝自由主义问题框架,是同一性质的问题。其次,不能按传统形而上理路,将自由主义问题框架形而上化或本体化,从而将其他不同性质却同等重要的问题框架视为从属性的。民主决定论、科学决定论、市场决定论等等,都是形而上一元化简独断论。问题框架的生命力就在于它承认问题框架的多元性。不承认爱因斯坦属无知,有了爱因斯坦就断言苹果不会从树掉落到地面则更荒谬。另外,框架无永恒性,它不是一个封闭的结构。这是结构主义马克思主义结构主义语言学内极端派别之间的重要区别。最后,对话——无论是中西对话还是公民政府间的对话——就是进入同一个问题框架,以厘清同和异。否则,就会沦为两种独白的拼贴。求同存异,只有在同一个问题框架之中才有意义。不同的问题框架之间,只有区别、对立和互补。明于此,对认识自由主义与中国国情的关系至关重要。

自由主义与中国国情

如果以问题框架为参照,来审视以文革为发展顶峰的毛泽东时代和由邓小平开创且延续至今的改革开放时代,两者的区别是非常清楚的。前者实际上不承认分界线,法律形同虚设。不仅长官意志,而且从上到下整个社会都可毫无顾忌地以整体利益或权威名义践踏私人生活领域。亲自经历过文革的人都曾是狂势的理想主义者,清醒的思想家似乎还只发现顾准一人。毛泽东时代毕竟不是毛泽东一个人的时代。毛泽东 40 年代的名篇《反对自由主义》在 50——60 年代已家喻户晓,而他要反对的“自由主义”与我们现在讨论的“自由主义”完全是风马牛不相及的两回事。有趣的是,经过国内一流专家把关的英文版《反对自由主义》仍将“自由主义”译为 Liberalism。要么他们并不了解此英文符号已确定的意义,尽管他们的英文水平不低;要么他们依托中国的国情,不担心

可能出现的误解。热衷于形而上本体论沉思的哲学家无须亦无法操心来自反本质主义哲学的误解。同样道理,不能苛求在自由主义问题框架之外且闭关锁国的中国,去关心“自由主义”的歧义性。因此,在 50——70 年代言自由主义理念,显然不合国情(此看法基于外部环境分析,不涉及对/错价值判断)。改革开放之后,作为整体的社会意识发生了巨大的变化。从官方到民间,从精英到大众,都逐渐认识并认同了分界线的必要性和紧迫性。中国人称之为“依法治国”,在有些领域,分界线越划越清晰具体(经济),在有些领域则比较含混(新闻和出版),在有些领域有“后来者居上”之势(环保、消费者权益等等)。对情势的评估一直有分歧,有时甚至褒贬对立。但是,已进入问题框架却是不辩自明的事实。如果不承认分界线,哪里会有肯定或批评的意见分歧呢?明于此,如果再言“自由主义是西方传统”、“不符合中国国情”,乃至有意无意或者“犹抱琵琶半遮面”地将这一重要的人类文化资源划入禁区而拒绝讨论,实乃不可理喻的固执偏见。

一旦进入了问题框架,就意味着要面对框架内的具体问题。就 12 亿中国人而言,与个人自由和权利相关的问题目前主要是围绕着精神物质财富再分配而展开;少数人先富和共同富裕的矛盾,企业内部劳资冲突,事业单位医疗和退休制度的改革,结构性失业者的工作权利,推广股份制后股民的权益如何落实,贫困地区儿童受教育权,低收入家庭子女上大学问题,消费者的权益,等等。随着以权谋私和权钱交易的恶性膨胀,舆论的监督作用被提到议事日程。监督什么?遵守分界线为标志的游戏规则。当然,这并不等于说我们已经采纳了西方自由主义某一派别的原则和策略,而是要强调三个时期自由主义理念争执的核心问题已在中国出现。列宁曾说过政治是经济的集中体现。作为政治哲学的自由主义要研究问题,是在市场经济的生产/分配环境中产生的。引进市场经济的模式就意味着要面对自由主义的问题。西方自由主义解决问题的方法有重大参考价值,应该认真研究。当我们的法律规范直

接搬用部分西方条文——被称为“与国际惯例接轨”时,实际上部分认同了与自由主义相关的理念。明于此,再言自由主义“不符合中国国情”,就是双重的固执偏见。可否悬搁“自由主义”这个讨厌的名称而只研究具体问题呢?我以为不可,除非拒绝对外交流或者害怕乃至憎恨自由。

自由主义与中国知识界的当务之急

自由主义的问题框架,虽然已成当代中国国情的一部分,但是它如同“语言”(索绪尔)、“象征性秩序”(拉康)、“话语”(福科)或“意识形态”(阿尔都塞)一样,类似弗洛伊德的潜意识。另外,在文化的转型期,反自由主义的社会意识形态(包括封建特权观和无政府主义思潮)和几十年来对自由主义的误解,都会无法避免地与自由主义理念同存于一个社会意识大文本中。因此,知识分子的当务之急是通过凸显突出自由主义的问题框架,来为自由主义正名。应从理论上阐明:承认不承认分界线的必要性?在实际行动中是否遵守为分界线而制定的法律规范?这是自由主义和专制主义之间的起码区别;自由主义强调的分界线,是“以法治国”的政治哲学基石;维护分界线,是市场经济健康发展和社会相对稳定的重要前提;因此,名正言顺地开展自由主义启蒙教育,也是现代化进程中不可缺少的“精神文明”建设。

就内容而言,没有哪一种自由主义的理论可以解决所有有关自由的问题。现代自由主义三个时期的学说各有侧重,不可轻言某一期已过时或不合国情。功利型自由主义为现代西方经济、政治和文化格局奠定了基础,它追求的目标近似如今所谓的“综合国力”;富裕之后,方有对其弊端的反思和康德型自由主义人权理论的确立;而社群派的崛起,则是对“天赋人权”观等近现代文化“神话”(巴特儿)的积极反拨。三期发展虽是历时性的,但各自的道理和误区及其影响却以共时的方式存在于此刻当下。在西方各国,

没有哪一届政府完全以某一派自由主义理念为制定政策的依据。政治哲学象牙塔内的显学,与政府政治和社会政治生活之间有明显的差别。遗憾的是,90年代中国知识分子在重提自由问题时,基本上是沿着康德型自由主义理念开辟道路,悬搁功利派,冷落社群说。近年来,又将介绍的重点向康德型自由主义的右翼即自由派,将诺齐克和哈耶克的学说炒得火热。笔者认为,这是80年代“高调民主”和“积极自由”在90年代的延续。它在学理和现实两层面都颇成问题。20年来,相当一批中国知识分子——其中不少人的学术专业不一定是政治哲学,一方面未能把握住康德的先验方法,另一方面又执着于康德的先验主体,以“启蒙者”的姿态枉然地试图在文本之外批判文本。传统士大夫文人“天下皆醉,惟我独醒”的圣人(上帝)心态和笛卡尔以后的启蒙理性一拍即合,排斥反本质主义的语言范式批评,冷落与之相关的社群派理念,将主张“文本之外无主体性”、“个人无法超越文本/社会”的种种“后”学乃至西方新马克思主义在中国的传播,等等,统统标之以“新保守主义”便打发掉了。侨居海外的某些学人,不仅以中国大陆的“后”学为敌,而且将国粹文化和大众文化研究也列入“新保守主义”,断定它们在与“官方文化”“合谋”,扼杀方兴未艾的民主和自由意识。其实,大家都认同和关心分界线的问题,分歧乃自由主义问题框架内的分歧。如果以为只有接受了康德的先验主体和18世纪以来的启蒙理性,才是自由主义,那就不仅混淆了自由主义的双重含义,而且是以某一种自由主义的观点来涵盖自由主义的全部理念。这种由形面上冲动激发出来的一元化简独断论,误释曲解了知识界内部分歧的性质,挑起不必要的争执,从而分散对紧迫现实问题的关注(即:如何巩固合理的分界线?如何在分界线不明的领域推动分界线的确立?等等)。私下议论,往往将之归因于学术话语之争。问题恐怕没那么简单。从文革时期的“造反”/“保皇”之分到如今“自由”/“保守”之别,内容是不大一样了,可是思维的模式又有多少变化呢?非A即B;顺我者昌,逆我者批。鉴于此,我斗

胆断言：在当今世界，凡以某一种自由主义理论打天下者，必是自由主义的敌人。明于此，知识分子的另一个当务之急便是认真解构几十年未变的形而上一元化简独断论。自由主义的“启蒙者”，首先要在“摸着石头过河”的现代化实践运动中接受自由主义的再启蒙。两种当务之急——对社会和对自己，构成笔者对“以积极的态度来争取消极自由”的理解。

（王宾：中山大学外语学院 教授）

自由主义理论的内在困境

——汉语语境中的论说

任剑涛

从现代政治－经济－文化的整体状况来看，相比于激进主义与保守主义而言，自由主义与“现代”社会的兴起和发展的关联性，显得更为紧密。因此，哈耶克曾经强调，“自由理想激发起了现代文明的发展，而且这一理想的部分实现，亦使得西方文明取得了当下的成就。”考虑到这一点，可以说，自由主义的成长与现代社会的成长是一个不可分割的问题。而且，虽然自由主义是在现代社会的孕生过程中发育的，但其成长是与现代社会对自由主义的需要程度联系在一起的。如何使自由主义在学理上更成熟、对现代社会的作用更健全，关系到现代社会持续发展的深层精神动力问题。这一点，在西方近代社会发展历程中已经获得验证。为此，以汉语文化语境为背景，讨论自由主义的成长，对于正在努力建设“现代”社会的中国，是一个富有意义的话题。

自由主义在汉语文化语境中的生长是颇为不顺的。这已经是一个不争的事实。不论我们是从它的自身理论建构，还是从它的社会认同方面说，都是如此。指出这一点，当然并不意味着我们任由自由主义失落下去。因为，自由主义与“现代”社会的成长具有紧密关联性。假如我们中国人认定“现代”是一个值得追求的目标，那么，对自由主义的失落就必须进行挽救。

因此，问题当然不在需不需要对自由主义的失落进行挽救，而是如何才能成功地将自由主义植入汉语语境之中。自由主义的生长需要在“主义”即理论的层而与对治“问题”，即实际的层面，同时

具备完整性和有效性,才能保证其顺利生长。对这两个方面,假如我们把前者视为理论的内部自恰问题,后者视为理论的外部效用及发挥这种效用的条件问题,那么,我们就可以分别从两个角度去加以考察。本文因篇幅所限,只考察前一方面,关于自由主义理论的外部效用问题,另文专述。

从自由主义理论的内部自恰上讲,应当说具有两种标准,一是理想类型意义上的内部自恰;二是可以期望层次上的内部自恰。所谓理想类型意义上的理论的内部自恰,指的是某一理论在自身建构方面,完全自足,达于一个毫无欠缺的完美境地。这是对理论构造的最高要求。但是,这通常也是虚悬一格的。因为,事实上完全理想化的理论是从来就不可能由人构造出来的。因而,理论的内部自恰,一般只能在可以期望的层次上加以讨论。所谓可以期望的理论内部自恰,是指一种理论在自身建构方面,能够避免矛盾,在一般的理论得以成立所起码要具备的三个支点上无所欠缺,即能够从其基本理念下贯为一个与其适应的制度结构,并具备与之和谐的生活方式“设计”。这是对理论构造的最低限度的要求。我们对自由主义理论上的内部自恰性的要求,正是从后一层意义上讲的。

因此,考虑到自由主义理论在西方发育生长的原生性与成熟性,汉语语境中的自由主义理论自恰性已不需要“从头说起。”对自由主义的理论自恰性的分析,即是以发育、生长已经成熟的西方原生的自由主义理论状态为参照系,来衡量后起且模仿西方自由主义的中国自由主义理论。于是,问题便一分为二:一是得首先描述西方自由主义理论得以完型的状况;二是中国自由主义理论在相应方面的缺失如何?怎样弥补?

就西方的情形而言,自由主义的发育生长在其三个支点上都获得了较为优良的条件。这是西方自由主义理论家不懈努力的结果。严格说来,在西方文化语境中,自由主义是近代社会运动的结果。在这一文化时限之内,关于自由的论说,歧见甚多。大致区分

这些言述,起码分为两类:一是在哲学层面讨论自由的,二是在社会生活层面讨论自由的。这两种言述差异之大,一向不为汉语文化语境中谈论自由主义的人所重视。其实,前者与后者的区分,是一个属于还是不属于近代人文—社会科学学理建构流派范畴意义上所说的“自由主义”的问题。我们一谈到自由主义,便以为只要一个思想家的言论涉及到“自由”二字,他便毫无疑问地属于“自由主义”的理论范围。其实,这是严重的文化误读。从近代西方“自由主义”的理论发生史来看,哲学意义上的自由论说,只为自由主义的论说奠定了一定的理论“底蕴”,自由主义的言述,倒常常是在与哲学上的自由论说相辩驳的过程中确认自己的理论立场与理论边界的。可以说,正是自由理念的这种内部冲突,才从理论上孕生了特定意义上自由主义的“自由”论说。

我们不妨先从西方学者对何谓“自由”及“自由主义”的解释入手,来清理这个问题。按照《布莱克维尔政治学百科全书》的“自由”、“自由主义”条目下的解释,所谓“自由”、“自由主义”,具有重大的区别:“自由乃是一种善”,而自由主义是“最近4个世纪在欧洲和一些受欧洲文化影响的国家中多次激发起政治运动的思维方式”。前者可谓作为哲学地追求自由的理论家,与后者之作为现代自由主义者追求自由的理论家,在大思路存在根本差异:从前者的古典先驱来说,他们所讲的“自由主义”,“按这个词的现代意义来说,就不是自由的”。因为他们“考虑的只有最优秀的个人才有反对政治权威的权利,而非所有的个人”。同时,二者还在寻求政治改革还是逃避政治的问题完全不同。于是,由此划分出二者关注自由的不同圆心:前者关注的是“当我可以掌握自己命运时,我是自由的”。后者关注的是“我可以做别人无法阻止或惩罚我的事情”。这样,前者导引出斯多葛派的“奴隶可以同在宝座上的皇帝一样自由”的“自由”论断,从柏拉图到康德的善的意志激励我们去做事情,我们“实在的”自我控制了“现象的”自我即自由的观点,以及卢梭的自由即服从法律,法律即公意,因而拒绝服从法律,便会

被国家法律机关强迫服从,即“强迫获得自由”的自由观。与这类“古代的”自由观不同,

对政治的怀疑是现代自由主义的根本精神。现代自由主义的基本原则是认定政治是人为的。政府是必要的,但它不是自然的。自由是人类的自然状态。政治权威是约定的。理性能够引导政治,但自然并不针对政治契约向理性提供积极的目标,反而只是提供消极的目标,主要是避免死亡、疾病和贫穷。没有哪一种生活方式,因此也没有哪一个人人类阶级,能够根据自然的或超自然的权利去要求统治的权力。政府的合法目标限于保障各种生活方式的条件,因而包括世俗的和平与繁荣的目标^①。

这种重大区别,被重要的自由主义理论家,如贡斯当冠以“古代人的自由”与“现代人的自由”;如伯林冠以“积极自由”与“消极自由”的不同名衔加以谈论;而哈耶克则将前者评论为“哲学家的盲目”。从这些西方理论家们的区分可以看出,自由主义之“自由”的蕴涵,是通过何谓“自由”的长期争辩才确认下来的。而从约翰·洛克,到大卫·休谟、亚当·斯密,再到托克维尔、艾克顿勋爵和米瑟斯、哈耶克,一以贯之地从社会生活的政治经济实际问题来谈论自由主义。这一自成“学统”的自由主义传统,将自由定位在社会政治-经济生活层面,而不作单纯的哲学玄谈。并且,对自由主义的现代蕴涵,作了从基本理念、制度设计到生活方式的全面概括。而他们在探究自由内蕴的方法上,也选择了新的路数,“我们必须把关于自由的哲学、法理学和经济学综合交融为一体,或者说为了增进我们对自由的洞见,我们必须把哲学、法理学和经济学综合起来对自由进行探究。”^②正是在这种方法意识的导引下,现代自由主义将自由的内蕴展示给我们。

这种展示,从现代西方自由主义重要文献翻译为汉语文本的

① [英]戴维·米勒等编《布莱克维尔政治学百科全书》,271~273页,415~418页。

② 哈耶克《自由秩序原理》上,7~8页。

著作来看,以自成系统的论述讲,哈耶克的《通向奴役的道路》、《自由秩序原理》、《法律、立法与自由》、《致命的自负》几本书,将现代自由主义的理论论证,提高到新的高度。

哈耶克的自由主义言述,出于对现代自由主义核心原则的自觉维护,既带有明确的划清自由主义边界的意识,又带有强烈的与其自由主义立论相非相反者论辩的特点。我们对哈耶克论述的关注,于其自由主义知识论基础、经济政治自由及自由主义的边际界限划分方面而言,均对理解自由主义精髓及建构汉语自由主义富有意义。就自由主义的知识基础来讲,哈耶克的清理,其实是要对自由主义的哲学基础加以明确探究。他将这种知识立场划分为两种:一是“建构论的理性主义”,一是“进化论的理性主义”。二者具有极大差别:前者旨在建构一种乌托邦,后者则立足于自生自发发展的,但未被完全理解的各种传统和制度所作的解释。这一立场投射到社会秩序的基本命题上,两者便完全分流:前者相信人的先天知识与道德禀赋,因而人类能够审慎思考并建构所有的社会制度;后者则认为文明是不断试错、日益积累而艰难获致的结果,它是经验的总和。相应于这一立场,前者以全知全能的理性来衡量人类行为,假如稍有差迟,便完全否弃重来;后者则认定理性有限度,故历经数代人的实验和尝试而达到的传统或成就,应当受到尊崇。从这种哲学清理出发,哈耶克极其强调自生自发秩序的重要性。所谓自生自发秩序是指与这一秩序相关的要素遵循某些一般规则互动的结果,它是“人之行动而非人之设计的结果。”这些规则在原则上都能够较好地服务于参与其间的个人与运用其个人知识。达到这一点,依赖赋予文明以创造力的自由,保证人人自由的一般性规则——法治,以及在一般性规则保护下进行的自由进出意义上的竞争。由此,哈耶克强调“通过学习和模仿而传播沿袭下来的整个文化遗产”的重要性。围绕这一立论,哈耶克对经济自由与政治自由的内蕴作了阐述。哈耶克强调经济自由的极端重要性。“自发宏观秩序的要素,既包括个人的专项经济安排,也包括

各种组织的专项经济安排”^①。而关于个人专有财产的安排,对经济和政治自由关系重大。哈耶克以近代重要思想家(诸如约翰·洛克、孟德斯鸠、大卫·休谟、亚当·弗格森、冯·萨维尼等)的论说为认同对象。他确信“哪里没有财产,哪里就没有公正”,“对专有财产的认可标志着文明的开端”^②。之所以专有财产权具有如此重大的意义,一方面,是因为它对经济活动的极端重要性,“专有财产的先行发展,不管对于贸易发展、对于较大的整体合作结构的形成,还是对于价格这种信号的出现,都是不可缺少的东西。”这即是强调现代经济活动形式对专有财产权的依赖。而人类全体最大限度的自由恰恰依据的也正是“所有权的稳定性,财产通过协商的转移,以及对诺言的遵奉。”另一方面,政治自由便建基于专有财产和自主使用基础之上。“个人根据自己和群体的知识和愿望为自己决定如何使用专有财产的能力,取决于公众认可一种受到尊重的、个人可以进行自由支配的私人领域,同时也取决于人们公认一种财产权以一个人向另一个人进行转移的方式。”在此,哈耶克强调经济自由的相对优先性,但经济自由必然要求政治自由。而政治自由一则依赖于法治(the rule of law),“这种法律表现为抽象的规则,使任何个人在任何时刻都能确定谁有权力支配特定的财产”。二则依赖于宪政或对政府的限制。政府是具有双重可能性的存在,“离开以保护私有财产为自己主要奋斗目标的政府,似乎就不可能有任何先进文明的出现;但是,政府若是过分‘强大’,文明的发展就会因政府的原因而停止不前”,因为“政府迟早要滥用自己的权力”。甚至从历史的角度说,欧洲文明的复兴,原因“不是更加强大的政府”,反而“得益于政治上的无政府状态”。因此,要紧的不是在政治层面侈谈民主问题,要紧的是如何借助法治和宪政来保障公民个人的自由。在哈耶克的视域中,具有专有财产的个人

① 哈耶克《不幸的观念》,46页。

② 同上。

要求一个保护这种权利的政府,而一个值得肯定的政府也必然以保护专有财产权为己任。在此,一个于自由有所益的专有财产权与保护这一权利的法治政府,具有同等的重要性。换言之,个人的经济权利与政治权利是相关的,经济自由与政治自由有不可分割的联系。从这一立场出发,哈耶克坚决拒斥立足于建构理性主义立场的、因而是反自由主义的任何理论观点,包括集体主义、社群主义以及反个人主义的功利主义的自由主义主张。

由上可见,就理论内部的自洽而言,西方自由主义的理论成熟,具有三个特点:对经济自由基础上的政治自由细加分析,对保障自由的法治与宪政认真清理,进而将自由定位在自生自发秩序的“生活状态”上,以此,将“自由”的诸边界划分清楚,凸现自由的根本意蕴与相关内容。就自由主义有自身逻辑而言,避免了矛盾,达到自洽。从自由主义的理论逻辑延伸来看,第一,起码避免了在自由问题上发生理解误差;第二,起码保证了自由主义理论的内容完整性。这满足了理论自洽性的最低要求。

反观汉语语境中的自由主义言述,截至1949年社会变局发生时止,在相对宽松的自由主义生长环境中的自由主义者,在对自由主义进行理论阐释时,则远未能解决自由理论的自洽性问题。一方面,这是由于他们对自由主义的理论领会存在误区;另一方面,也是因为他们对输入的西方自由主义理论所存在的各种边界划分,掉以轻心了。在此,我们当然不能把哈耶克之后兴起的自由主义论述,作为衡量50年代以前中国自由主义言述自洽性的坐标。因为后起的政府总是较先起的理论完善。但是,西方自由主义理论家对其理论自洽性的关注是由来已久的,哈耶克不过是最近的继承者。就此而言,以其言述为参照,来评论中国自由主义言述的问题,则是容许的。在这一观念视野中,汉语语境的自由主义言述,可以说,存在三重理论障碍:一者忽视了自由之真实的基础何在的问题;二者对诸自由的紧密关联性警惕性不高;三者在理论的移译与本土化方面未能达到平衡。

从第一个方面看,汉语语境中的自由主义言述历来对自由之真实基础的论述不周。这一基础,既是指自由的哲学理论基础,也是指自由的经济学与法理学基础。自由的哲学理论基础,主要是哲学为自由主义提供了何种知识论原则的问题。从哈耶克的区分看,这种知识论倾向有两种:一是建构理性主义的,即全知的、全能和知识立场;一是进化理性主义的,即经验的、“无知”的知识立场。依据前者,就只能导出积极自由论,发展为妨碍自由的伪自由论说。立于后者,则导出消极自由论,发展为扩展自由的真自由论。哈耶克之所以能保证自由主义的理论自洽性,恰恰是在后者自觉的指导下达到的。而汉语语境中的自由主义者在这一方面,则没有明确的知识分辨。起初严复还对英国的经验论加以关注,到了陈独秀、李大钊、胡适等人手上,知识论简直就没有得到最起码的关注或留意,三人几乎都是当下直说。即使是在美国得了美式经验主义——实用主义——的熏陶,胡适也未能对自由主义的知识背景具备理论观察能力。虽说他在理论方法方面持进化论观点。这比之于建构理性主义的知识论立场,自然与自由主义的知识论要求显得更接近。但是,胡适的进化论立场还是达尔文主义的。他远未能对于生物进化与社会进化的细微区别分辨清楚。而哈耶克则强调生物进化与文化进化的重大差异,指出二者虽然“在许多方面十分相似,但二者又根本不是一回事”^①。文化进化所涉及的是个人之间作用的规则、文化特性前后辈的传递、以及群体性的选择。因此,文化进化不是像生物进化那样取决于基因遗传,中间不存在必然性。在哈耶克,如此便完全避免了走向绝对的可能性;在胡适,还有曲折通向决定论的可能。换言之,哈耶克避免了如社会达尔文主义者认为的可以一点一滴却不断创造文明面与人类的周遭环境发生冲突的论点,相应也避免了人类可以完全了解环境并重造环境的极端乐观主义。但胡适所论,起码在逻辑上还存在这

^① 哈耶克《不幸的观念》,29页。

种可能性。尽管胡适的表态是慎重的。因为,胡适至少不能通向不予人激励的“无知论”,这注定了他无法对自由主义的自生自发秩序根基有深切的理解。相应地,他也难以对依赖日常社会经济活动的政经自由有合理的观察。

就第二个方面言,汉语语境中的自由主义言述一向对诸自由的关联性注意不够。这一点是直接由前一点决定的。由于知识论奠基不稳,中国自由主义者对于诸自由的不可分割性,便无法把握。从他们的言述来看,他们之抽取出文化自由主义与政治自由主义,并加以高度重视地强调,就是因为他们对“就因这个微小的漏洞,每个人的自由都迟早会丧失”^①的诸自由关联性,加以了致命的切割。从而,给自由主义理论的学术机理以严重的伤害。本来,中国自由主义者们所期望的自由,应当包含思想性自由与行动性自由两类。但是,他们常常只是将自由概括为前者。前述李大钊、胡适等的自由观均有这种弱点。而且,将观察自由主义的视野拉大一些,40年代中国社会出现的所谓新自由主义言论,甚至还将后者的主要涵义——经济自由,视为是自由主义“失去灵魂”的原因。这方面的整体情形,犹如论者所指出的“在近现代中国的自由主义运动史上,鼓吹经济自由主义的杰出人士寥若晨星。经济自由主义的主张,不仅不合中国思想界的时宜,甚至不合自由主义小圈子的时宜”^②。这种缺陷,一如哈耶克引用怀特海的话所讲的:

不无遗憾的是,由于人们过去强调自由这一概念的字面意义,而逐渐使它丧失了其所具有的真正的精华……自由之概念的范围已被大大缩小了,仅成了思想者用以震惊同时代人的工具。当我们想到自由的时候,我们易于想到的只是思想自由、出版自由和宗教信仰的自由……这实在是一个根本的错误……对自由所作的文

① 转引自哈耶克《自由秩序原理》上,260页

② 刘军宁《北大传统与近代中国》,366页。

字表达,主要只具有文饰的作用……事实上,行动的自由才乃是最首要的需求之所在。^①

至于这种“行动和自由”的主要指向,哈耶克解释道,“行动的自由(freedom of action),即使是从事平凡而日常事务的自由,亦与思想的自由具有同等的重要意义。人们常常通过把行动的自由称为‘经济自由’(economic liberty)来贬低这种自由的价值,这甚至成了一种习以为常的观点。但是,行动自由的概念在含义上要比经济自由概念宽泛得多,可以说前者涵盖了后者。^②”可见,包含了经济自由在内的行动自由所具有的极端重要性。中国自由主义者在这方面的遗漏与错失,对于自由主义理论自洽,造成难以弥补的伤害。因为,从经济自由对于整个现代自由主义的作用与影响来看,“没有经济自由主义,就没有自由主义”^③与此相关联,中国自由主义者在理解与诸自由紧密相联系的理论关节上,也未能把握真确。如自由主义与个人主义关联性问题。无疑,自由主义对于个人权利的强调,构成了自身理论特质的重要方面。但是当胡适把自由主义的个人主义等同于易卜生主义时,他对个人主义的理解就发生了严重的偏差。他把“世上最强有力的人就是那孤立的人”看作是“健全的个人主义真精神”。而人格典范或行动范式就是娜拉的出走与斯托曼医生的敢与众人对抗^④。而在哈耶克的观念中,这恰恰是对自由主义的个人主义的严重歪曲。他认同休谟,区分与个人相关联的两种自由观念:一种是“非常奇特”的观念,“认为孤立的个人可以是自由的”;另一种观念则认为“许多相互合作的人可以获得自由”——这依赖于关于财产的抽象规则和保证自由的法规^⑤。像胡适们这样对自由主义误解,是他们无不满足自由主义理论自洽性要求的根本的内在原因。

① 转引自哈耶克《自由秩序原理》上,316-317页。

② 同上,36页。

③ 刘军宁《北大传统与近代中国》,366页。

④ 胡适《哲学思想资料选》上,340页。

⑤ 哈耶克《不幸的观念》,43页。

以第三个方面说,汉语语境中的自由主义言述对理论移译的准确性、完整性、边际性失之轻慢,大致着眼于理论的本土适应性、需求性、有用性的问题,而且大致以“格义”的方式来进行自由主义的传通与诠释。这就决定了汉语语境中的自由主义言述,在移译自由主义的理论意图上不是纯粹的,相应地也就注定了移译者对于自由主义的理论源流不会给予应有的注意。这是他们对自由主义理论发生歧解的主要原因。以文化传通对传通对象应当尽量保证原汁原味来讲,传通操作者必须以“正本清源”的理论工夫作为基础,否则,尚未传通味已先变。相沿以下,传通后的原观念便必然完全走样。原观念在新的文化土壤中的生长自然也就难以期望。这一问题,恰恰发生在中国近现代自由主义者身上。以最早从事自由主义理论翻译的严复而言,尽管他从西方古典自由主义理论著作翻译做起,译述了亚当·斯密、孟德斯鸠的著作,但最后却心仪的是功利主义式的自由主义。为此,不单是对穆勒的功利主义自由主义加以强调,甚至把斯宾塞也视作功利主义者。严复尚且如此,遑论后来者之如李、陈、胡一类未对自由主义的原典著作加以仔细研读而解读自由主义的学者。而这并不是一个可以忽视的问题。因为,古典自由主义本身显现的是自由主义得以发生和维系的发生学机理,后起的自由主义则由于对治问题的迁移,对其发生的条件已有所遮蔽:问题由古典自由主义所对治的个体政经权利保障,转移到了19世纪自由主义的权利保障方式上来了。对初起的中国自由主义而言,由于是从西方引介自由主义理论的,因此,发生学意义上的自由主义诸种生成因缘,对中国自由主义的早期移植和成活,影响极为关键。可惜,中国自由主义的原发条件在理论上尚未得到应有凸现,如何保障权利的申述就已经完全盖住了古典自由主义的理论声音。导致这种失误的原因,除了自由主义者在理论上的仔细程度与传通自由观念所要求的程度有较大差距以外,还因为自由主义者太急于将自由主义用来派救国的用场。急于使用一种理论,便会忽略这一理论的自治性而看重这一理论

的有用性。理论自身的自治性也就在理论家的关注点之外了。这在胡适身上表现得很鲜明。胡适传通自由主义的理论机缘大致有三,一是我们什么都匮乏,二是有用即拿来用,三是一门心思学人家。按他自己的话说就是,“我们必须承认我们自己事事不如人”,“肯认错了,方才肯死心塌地的去学人家”,“我们的问题是救国,救这衰病的民族,救这半死的文化。在这件大工作的历程里,无论什么文化,凡可以使我们起死回生,返老还童的,都可以采用,都应该充分收受,我们救国建国,正如大匠建屋,只求材料可以应用,不管他来自何方”。在这种急迫的心情之下,一个学者哪还能对理论问题仔细研磨,会心体认。于是,也就难怪胡适在其名篇《自由主义》里,尚未将自由主义说个一二三、ABC,就亟亟将儒道思想拿来“格义”,拿来比附。所以胡适难以发挥自由主义之长,也便可以理解。

(任剑涛:美国哈佛大学 访问学者)

社会民主主义的历史遗产

——现代中国自由主义的回顾

许纪霖

当 20 世纪即将结束的时候,自由主义在整个世界又重新大放异彩,它在中国也重新起步,成为现代化发展的一种可能性选择。当代中国的自由主义,有两种可供借鉴的资源。其一是来自西方的理论与经验,其二是来自中国的自身历史,即本世纪上半叶那一度相当活跃的自由主义思潮与运动。这些本土的东西沉淀在岁月之中,几乎被记忆所遗忘,而一旦发掘出来,将重新激活它们,成为富有生命力的历史传统。

毕竟,中国也有中国的自由主义传统。

修正的自由主义思潮

如果要追溯中国自由主义的起源,应该从五四算起。在此之前,严复、梁启超也宣传介绍过西方的自由主义学理和思想,不过,自由主义对于他们而言,只是一种救亡图存的权宜之计,而非终极性的价值追求。当个性解放、人格独立和自由、理性的价值在新型知识分子群体之中得到普遍确认,而且具有形而上的意义时,中国方才出现了真正意义上的自由主义者。

不过,有了自由主义者,不一定意味着就有了纯正的自由主义。中国的自由主义可谓生不逢时,时运不济。因为到了本世纪初,不说中国,就是在自由主义的大本营欧美诸国,自由主义也再现了各种杂交和变种。欧美的自由主义,从 17 世纪的苏格兰学派

的古典自由主义,经 19 世纪边沁的功利自由主义,发展到 20 世纪初,由于传统的自由主义思潮暴露出早期资本主义制度在宏观经济控制和伦理道德上的种种弊病,开始与其他思想流派(如民主主义、社会主义等)杂交,呈现出各种各样的“修正”趋势:有美国杜威式的民主—自由主义,也有英国费边社会的社会—自由主义。从整个世界大潮流来说,20 世纪上半叶正是各色各样社会主义风头十足的时候,相形之下,自由主义倒是风雨飘摇,步步后退,不断地修正自己,弄得态度暧昧,面目不清。

殷海光曾经说过:“中国的自由主义者先天不足,后天失调。”按照殷先生的意思,“先天不足”是指自由主义并非中国土生土长的思想,而是美雨欧风吹进来的^①。即使是舶来品,五四时代的中国知识分子所进口的自由主义,也多是“修正”型的,面对自由主义的“原典”,如洛克、斯密、休谟等人的思想知之甚浅,对私有财产制度的合理性、个人自由的至上意义以及“看不见的手”的作用自然也体会不深。中国自由主义者的这种“先天不足”,使得中国的自由主义出生伊始就缺乏纯正的性质,是杂交的产物。而且同样是杂交,西方的修正型自由主义,毕竟是从古典的一脉脱胎而来,对自由主义的那些最基本元素如市场经济、个人自由和政治民主,虽然千变万化,还是守得住;而中国的自由主义,一到紧要关头,或面临错综局面,就会有人背离,不是鼓吹“新式独裁”,成为“新保守主义者”,就是放弃理性的立场,倒向激进的革命民粹主义。张东逊是一个深受基尔特社会主义影响的自由主义者,但他对中国自由主义的这种“先天不足”有比较清醒的认识,他说,“就人类言,最理想的是一个民族经过充分的个人主义的陶养以后,再走上社会主义或共产主义之路”。“中国没有经过个人主义文化的陶养而遽然来到 20 世纪是一个遗憾。”^②

① 殷海光《中国文化的展望》,(北京:中国和平出版社,1988 年,275 页。

② 张东逊:《政治上的自由主义与文化上的自由主义》,《观察》,4 卷,第 2 期。

中国的自由主义思潮主要是从英美来的,一般被笼统地称为英美的自由主义。实际上,从美国进口的自由主义与从英国进口的有很大差别。来自美国的主要是杜威的民主—自由主义。杜威曾经在中国呆过二年,留下了著名的五大讲演,其中就有社会政治哲学十六讲。经过其忠实信徒胡适的宣传和发挥,杜威的影响更是如虎添翼,他给中国自由主义留下的精神礼物计有三项,一是实验主义的科学方法论,使胡适等人相信可以像知识研究那样,科学地、分门别类地解决中国社会的各种具体问题;二是渐进的、点滴的社会改造策略,鼓舞一批中国的自由主义者耐心地坚守文化教育阵地,从文化与社会的最基本改造做起,三是将民主的含义大大地泛化,推广到所有的领域,使得这一本来在古典自由主义辞典中纯粹的政治概念,具有更广泛的社会属性,因而也获得了普遍的、崇高的神圣性质。

社会民主主义成为主流

不过,在现代中国自由主义的舶来品中,最有影响的还不是美式的,而是英制的,不是大名鼎鼎的杜威,而是一个现在已经被我们忘得差不多的英国人,他就是哈罗德·拉斯基(Harold Laski)。拉斯基是两次世界大战之间英国著名的费边主义思想家,他是费边社的重要成员,后来成为英国工党主要的理论家,1945年出任工党的主席。尽管拉斯基没有来过中国,却在中国信徒甚众,而且都是自由主义阵营中的中坚人物,如罗隆基、王造时、储安平、张君勱等^①。他们将拉斯基的政治理想广泛传播于中国,其影响之大,几乎成为现代中国自由主义之主流。20年代末,是拉斯基在中国最

^① 罗隆基和王造时20年代原来都在美国研学政治学,因倾慕费边主义后来都去英国从学于拉斯基。储安平30年代去英国留学,也拜拉斯基为师。他们三个都是拉斯基的入室弟子。张君勱虽然留学的是德国,未曾与拉斯基见面,但他自己说过,他的哲学思想是德国的,政治思想是英国的,最推崇的就是拉斯基,曾经翻译其名著《政治典范》,并在译序中推断拉斯基是继洛克、边沁、密尔之后英国政治思想的“正统”。

走红的时候。当时胡适、罗隆基、张君勱等一大批自由主义知识分子云集上海,以《新月》杂志为中心,组织了一个费边社式的小团体“平社”,翻译拉斯基的著作,研讨费边主义的理论,并以此为借鉴,探求改造中国的自由主义方案^①。30年代以后,拉斯基在中国的风头虽然有所减弱,但其理论已经渗透到中国自由主义者的精神深处,无论是他们的政治思想,还是其社会改造方案,随处可见费边主义的深刻痕迹。

拉斯基的费边主义,是一种修正的自由主义理论,他在保留自由主义基本原则的同时,力图将它与社会主义平等的公正原则调和起来,从而在自由主义的框架内部发展出一变种,即社会民主主义的思想体系。这种试图调和民主主义与社会主义的新理论,对于中国自由主义者来说,几乎是一个盼望已久的福音。因为当资本主义在中国开始起步的时候,资本主义原始积累时期所暴露的种种问题在西方已经遭到了各种各样社会主义的严厉批判,已经部分地(至少在伦理层面)失去了其合法性。西方的资本主义与社会主义理论,几乎是同时输入中国的。古典的自由主义理论,作为一种替资本主义庄严辩护的学说,在中国的文化传统中是找不到任何对应的精神资源的,而社会主义理论,无论是苏俄式的,还是费边式或基尔特的,都有可能在中国历史内部获得强有力的支持。中国的自由主义者,一方面是清楚地意识到资本主义发展的不可避免,另一方面,又不可抑制地对社会主义怀有偏好,这一折磨人的思想困境,在20年代初的社会主义论战中,张东逊身上已经表现得相当充分。尽管无可奈何的张东逊最后是以一种笨拙的时间性分段策略(即首先发展资本主义。然后再实行社会主义原则)暂时安顿了内心的困惑,但中国的自由主义者们从来没有放弃过“毕其功于一役”的努力。拉斯基的费边主义,在空间的层面

^① 见姜义华《论胡适与人权问题的论战》,刘青峰编《胡适与现代中国文化转型》香港:中文大学出版社,1994年,75~77页。

上巧妙地调和了资本主义与社会主义,使之形成一个整体性的社会改造方案,它的出现,自然令中国的自由主义者们欢欣鼓舞,也难怪社会民主主义会成为现代中国的自由主义的主流了。

关于这种费边社的自由主义思潮,留英回来的萧乾曾经为它作过一个恰当的解释:“自由主义者对外并不拥护 19 世纪以富欺贫的自由贸易,对内也不支持作为资本主义精髓的自由企业。在政治在文化上自由主义者尊重个人,因而也可以说带了颇浓的个人主义色彩;在经济上,鉴于贫富悬殊的必然恶果,自由主义者赞成合理的统治,因而社会主义的色彩也不淡。自由主义不过是通用的代名词,它可以换成进步主义,可以换为民主社会主义。^①”

在现代中国屈指可数的自由主义政治理论中,无论是张君勱的国家社会主义、王造时的主张与批评派观点,还是当时产生了极大政治影响的罗隆基起草的民盟一大纲领,都可以看到社会民主主义的鲜明标记。用张君勱的话说,在政治领域是一种“修正的民主政治”,以多党合作替代多党竞争,在经济领域则是一种“国家社会主义”,即私人经济与国家经济、自由经济与计划经济的混合体^②。这种自由主义架构内部的“国家社会主义”,无非是一种国家资本主义而已。不过,资本主义自引进中国伊始,虽然被认为是国家富强的必经之途,但总是暗含某种道德的贬义,相反地,社会主义在现代中国则天生地大受欢迎,被想象为具有某种终极意义的社会乌托邦。即使是自由主义者,也很少有人公开自称拥护资本主义,哪怕主张国家资本主义,也要以“社会主义”自命。甚至连胡适,在 20 年代也一度对社会主义大有好感,途经莫斯科 3 天,参观了几处地方,就激动得连夜给国内朋友写信,为苏俄“空前伟大的政治新试验”大唱赞歌,并设想以“社会化”的方式建立一种所谓

① 《自由主义的信念》,上海《大公报》,1948 年 1 月 8 日,该文以《大公报》的社评名义发表,由萧乾起草。

② 见张君勱《国家民主政治与国家社会主义》,《再生》,1 卷,2 期。

的“新自由主义”或“自由的社会主义”^①。至于英国费边社社会主义以及基尔特社会主义,更是深得中国知识分子的青睐,成为自由主义思潮中一道最耀眼的风景线。

两类不同的自由主义者

现代中国的自由主义,在五四时代还处于朦胧的混沌阶段,与激进的革命民粹主义的界限模糊不清,到 20——30 年代,在社威、拉斯基思想的催化下,渐渐分化出几种自由主义的思潮。不过,无论是胡适的实验主义,还是张君勱、罗隆基的社会民主主义,都仅仅是思潮而已,而远远没有成为拥有深厚学理资源的理论。中国的自由主义者,之所以对自由主义发生兴趣,决非学理的因素,而是现实的社会问题所刺激。他们对自由主义学理的关切,要远逊于对自由主义改革方案的设计。因此,现代中国的自由主义在学理层而上并没有多少研究的价值,真正有意义的,倒是思潮驱使下的运动——那种进入政治操作层而的自由主义运动。不过,各种各样的自由主义运动(如好政府运动、联省自治运动、制宪救国运动、人权运动、宪政运动等)尽管在 20——30 年代就层出不穷,但真正形成规模、具有全社会影响的,还要等到 40 年代。

大规模的自由主义运动之所以到 40 年代才风起云涌,从自由主义者本身来说,是由于组织化的因素。殷海光曾经将运动中的活跃分子分为“观念人物”与“行动人物”。他认为,在运动初始的宣传阶段,由“观念人物”占主导地位,到进一步的组织阶段,行动人物就脱颖而出^②。我们也可以将现代中国的自由主义者划分为两类人。观念的自由主义者与行动的自由主义者。所谓观念的自由主义者,大都是知识体制里面的学院派人物,有着固定的职业和

① 胡适《新自由主义》,《晨报副刊》,1926 年 12 月 8 日

② 殷海光《中国文化的展望》北京:中国和平出版社,1988 年,586 页。

稳定的收入,通常留学过英美或在清华、燕京、圣约翰等大学接受过英美文化的熏陶。他们关心政治,却是一种胡适所说的“不感兴趣的兴趣”,即不离开自己的专业岗位,以自己的专业知识为资源,通过大学讲坛、同人社团和公共传媒等公共领域,传播自由主义的基本理念,对社会公共事务发表意见。

观念的自由主义者以胡适为精神领袖,在20——30年代聚集在《努力周报》《现代评论》、《新月》和《独立评论》等刊物周围,发挥着较大的舆论作用。这些文人书生,个人主义气息极浓,各自有不同的信仰和观念,又有着文人相轻的传统毛病,基本上是一盘散沙。尽管其中的一些活跃分子,如胡适,有时候会以一种费边社的方式,以个人的身份游说和影响政府中的高官,以推行自己的自由主义主张,但大部分人仍然坚守“君子群而不党”的信念,极其自觉地保持着个人精神和身份的独立性,拒绝直接参政,拒绝成为“组织人”,哪怕是组织反对党。观念的自由主义者作为一种社会道义和公共良知的存在,在自由主义运动中的作用相当巨大,尤其在起初的宣传阶段更是功不可没。然而,正如储安平所评论的,“政治活动不能没有领导人物,但是因为‘相轻’及‘自傲’在中作祟,所以在自由思想分子中很难产生领导人物;政治活动是必须有组织和纪律的,但是因为自由分子的相通大都是道义的,不是权力的,所以很不容易发挥组织的力量。这些是自由分子根本上的弱点。”^①

有鉴于此,一些自由主义不甘心仅仅停留在观念和言论上,他们要进一步付诸于行动,尤其是组织反对党,以组织化的方式和权力化的运动推进自由主义运动。这些行动的自由主义者,对参政怀有强烈的兴趣,都自认为自己有治国安邦的卓越才能。他们中的不少人,比如罗隆基、张君勱、王造时等,通常没有固定的职业,今天在这个大学任教,明天在那个报社任主笔,几乎成为半职业的政治活动家。如果说,观念的自由主义者努力的主要层而是思想

^① 储安平《中国的政局》,《观察周刊》,2卷第2期。

文化领域,因而更接受实验主义的点滴改良观,习惯于学科化地讨论个别问题,拒绝思考改造中国的整体方案的话,那么,行动的自由主义者由于需要明确的行动纲领,而热衷于思考和设计整体性的社会政治改革方案。政纲确立之后,就是独立组党。1934年秋天,张君勱、张东逊、罗隆基等人经过几年的筹备和酝酿,在北平建立了国家社会党(简称国社党)^①。但国社党人数太少,影响也小,无力担当自由主义运动的中坚。一直到1941年,中国民主政团同盟(简称民盟)成立,意味着自由主义组织化的正式实现^②,也为大规模的自由主义运动提供了领头羊的建制的保障。

战后的自由主义运动

从1943年下半年开始,中国出现了一股强大的自由主义运动,围绕着国民党的“还政于民”、战后中国政治秩序的安排等热点问题,开展得轰轰烈烈,不仅在公共传媒上占据了舆论的制高点,而且进入了实际的政治操作程序。前者自然是“观念人物”的汗马功劳,而后者则要归功于以民盟为首的“行动人物”的不懈努力。

从成立之初到抗战胜利的短短4年期间,民盟已经迅速成长为遍布全国主要城市、拥有3000名盟员(大都为知识界精英)、仅次于国共的“第三大党”。鉴于当时暂时出现的和平气氛与力量均势,民盟成为各方都要努力争取的举足轻重的砝码。1945年秋天召开的民盟“一大”宣布,民盟是“一个具有独立性与中立性的民主大集团”,其神圣使命是“把握住这个千载一时的机会”,“把中国造

^① 后来罗隆基退出了国家社会党,以独立的身份参加民盟,成为民盟的重要领导人之一。

^② 民盟起初由三党三派组成,除了国社党是比较纯粹的自由主义政党之外,其余几个有激进的民主主义党派(如第三党、救国会),有温和的民粹主义团体(如职业教育社、乡村建设派),也有保守的国家主义政党(青年党)。当时他们都属于国共之间的“第三方面”。“第三方面”在终极信仰和具体主张上尽管分歧颇大,但整个政治倾向基本上是自由主义的。尤其是以后大量自由主义的知识分子入盟,使得民盟的自由主义性质更为突出。

成一个十足道地的民主国家”^①。大会通过的政治报告及其纲领，可视为中国自由主义运动的大宪章。

在这部罗隆基起草的自由主义大宪章中，中心的理念和架构依然是社会民主主义。社会民主主义思潮发展到40年代，在国际上变得更加汹涌澎湃。尤其是战后英国工党的执政，给中国的自由主义者以巨大的精神鼓舞。知识分子普遍认为战后的中国民主模式，应该也可以仿效英国工党所施行的“中间道路”，在政治上实行英美式的议会民主政治，在经济上参照苏联的社会主义平等原则，也就是所谓的“拿苏联的经济民主以充实英美的政治民主”^②。

尽管民盟在这一中间道路学理上的依据并不充分，但它紧紧地抓住了中国当时两大主要社会问题：国家政治体制的不民主与社会财富分配的不公正，并富有针对性地提出了一个相对完整的施政改革方案。这一方案能够在1946年初被国共双方所接受，成为政协五项决议的蓝本，证明了它的确是一个出色的、有效的改革纲领。在这以前，中国的自由主义者（如胡适为代表的《努力》和《独立评论》派）所关心的往往是都市知识分子感受最深刻的政治不自由，面对社会底层（尤其是农村）更关切的社会公正和经济平等问题漠然无视。这样，他们既不能回应民粹主义的深刻挑战，即资本主义发展中的社会公正的问题；也远远游离中国社会底层的最基本需求，也就是罗斯福著名的“四大自由”中所称的“免于匮乏的自由”。而民盟的社会民主主义中间道路，成功地将自由主义与社会主义的原则相结合，从而有效地回应了民粹主义提出的深刻挑战，满足了社会底层的经济平等要求。

可惜的是，国共之间的分裂与内战，使得这一出色的社会民主主义纲领无法获得其实践的机会，中国也就从此与自由主义的中间道路失之交臂。一旦战争的暴力替代了理性的对话，自由主义

① 《中国民主同盟历史文献》，（北京：文史资料出版社，1983年），87页。

② 同上，77页。

也就失去了其生存的最基本空间。1947年民盟的被迫解散,象征着自由主义运动在中国的毁灭性挫折。

最后一次回光返照

自由主义运动的失败,固然有其不可抗拒的客观情势,但从其自身检讨,也有诸般因素值得反思。首先是社会基础的单薄。一般地说来,自由主义运动总是由自由知识分子所发动,但它成功与否,并非完全取决于知识分子,而有赖于社会结构的深刻变迁,尤其是中产阶级的崛起。自由主义舆论上的声势浩大,并不意味着社会层面的力量雄厚。精神的优势不能简单地折换为物质的实力。然而,中国的自由主义者过高地估计了自己的力量,以为中国的社会是中间大,两头小,国共分别代表两头小的,而自己代表那占人口大多数的中间层,包括农民、小知识分子、中产阶级等等^①。但是在缺乏体制保障的情况下,“代表者”与“被代表者”根本无法建立利益上的固定联系,所谓“代表”只是一厢情愿的书生气想象。而且,即使实现了自由选举,真正主宰社会的,也并非那些人数上占优的底层民众,而是控制了较多资源的阶层。但作为自由知识分子政党的民盟,与中产阶级的精神与社会的联系是那样地脆弱,以至于后者从来不曾幻想民盟会是一个本阶级利益的代表者。后来左翼分子批判民盟是“民族资产阶级的政党”,对于罗隆基他们来说,真是一个有苦说不出的冤枉。因为中国的自由主义者从来不愿正视社会中利益集团的分化,只是抽象地宣称自己代表“民众”,或者是“广大的中间阶层”!

另一方面,一场温和的政治变革,不仅需要社会各阶层的支持,同时也需要政府中开明的民主派人士的呼应。在国民党内部,

^① 见施复亮《再论中间派的政治路线》,《文汇报》1947年4月13日;周鲸文《论中国多数人的政治路线》,《时代批评》,4卷,第86期。

不是没有这样的民主派,比如以张群为首的“政学系”就属于此类。在20——30年代,分别有王世杰、翁文灏、吴鼎昌等好几批自由主义知识分子入阁国民党政府,他们成为政学系的中坚力量,也是促成二战以后短暂的和平民主新局面的重要人物。长期以来,政府内外的民主派人士保持着良好的个人私交,也有着千丝万缕的政治联系。如果这些人士能够里应外合,影响国民党内的最高决策层,是有可能履行政协五项决议,实践民盟提出的中间道路的(自然,也同时需要中共的通力合作)。然而,政学系这批官员虽然具有一定的民主意识,拥有出色的行政领导能力,却缺乏明确的改革意向的政治主张,一旦蒋介石的意见为国民党内的强硬分子 C.C 派和黄埔系所左右,政学系诸人立即显得软弱无力,束手无策。事实表明,他们只是一群出色的行政官僚而已,而不是有着坚定信念和果断意志的政治家^①。体制内部民主派的土崩瓦解,也预示着体制之外的自由主义运动,最终只能是一场徒劳的精神悲剧。

民盟的被迫解散,使得自由主义者的阵营迅速分化,一部分本来具有民粹主义倾向的人士向左转,出走香港准备北上解放区,而在战后一直在时政上保持沉默的胡适,此时似乎与哈耶克为代表的西方“新古典自由主义”遥相呼应,在仅有的几次关于自由主义的演讲和文章中,都强调民主政治与极权政治的不可调和,对极权政治在学理层面作出了尖锐的批评(胡适的这种“新古典自由主义”立场后来为殷海光所继承)。他宁愿选择权威主义的国民党,而不愿与在他看来与苏俄极权政治无异的中共合作。然而,一部分最坚定的自由主义者,在非此即彼的十字路口,拒绝以现实的逻辑作选择,他们遵从内心的信念和良知,以知其不可而为之的精神,坚守着自由主义的最后堡垒。

于是,在1948年初,自由主义在中国出现了一次悲壮的回光

^① 关于政学系的详细分析,参见笔者与陈达凯主编《中国现代化史》第一卷,上海,三联书店,1995年,599~600页。

返照。在全国很有影响的《大公报》异乎寻常地连续发表社评,论述“自由主义者的信念”、“自由主义者的时代使命”,公开亮出了自由主义的旗帜。声誉显著的《观察周刊》也接连刊载了施复亮、杨人梗等人的文章,鼓吹自由主义,而北平的一批名教授在国民党内开明人士的支持下,也成立了中国社会经济研究会,创办《新路周刊》,提出了一个“政治制度化、制度民主化、民主社会化”的“初步主张”^①。一时间,处于困顿中的自由主义在舆论上形成了一次不大不小的高潮。有意思的是,在以前的自由主义运动中,哪怕是运动的最高潮,自由主义打的都是别人的旗号,比如民主主义、社会主义等,自家徽记反而躲在背后,彰而不显。而到自由主义大受挫折,几乎回天乏术之时,真正的旗帜反而义无反顾地亮出来了。这是自由主义最富道德勇气和理性自觉的时刻,因为无论是“民主主义”还是“社会主义”,在国民党的三民主义与中共的新民主主义理论之中,都有对应的框架可以接纳,因而它们的内涵也变得模糊不清,意义多歧。而自由主义,在国共两党那里,都被当作可怕的外来妖魔,遭到一致的痛斥和抵制。惟有这样的旗帜,才是自由主义的真正徽号,才是一而名副其实的大旗,遗憾的是,这面大旗等它理直气壮撑起的时候,迎接它的已经不是灿烂的满天朝霞,而最凄惨的落日余晖了。

美国学者格里德在评论中国的自由主义的悲剧时这样写道:

自由主义在中国失败并不是因为自由主义者本身没有抓住他们提供了的机会,而是因为他们不能创造他们所需要的机会。自由主义之所以失败,是因为中国那时正处于混乱之中,而自由主义所需要的是秩序。自由主义的失败是因为,自由主义所假定应当存在的共同价值标准在中国却不存在,而自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段。它的失败是因为中国人的生

^① 见《中国社会经济研究会的初步主张》,《新路周刊》,1卷,第1期。

活是由武力来塑造的,而自由主义的要求是,人应靠理性来生活。简言之,自由主义之所以在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。^①

然而,历史不能以成败论英雄,更不能以此判断真理与谬误。虽然,自由主义在现代中国失败了,但并不意味着它所选择之方向的最终无意义。很多东西的价值,要隔相当一段历史岁月才看得清楚。自由主义的历史传统岂非如此? 不管现代中国的自由主义是多么的幼稚,它留下的精神传统,特别是社会民主主义的思想实验,对未来中国的现代化道路选择,很有可能是一笔价值连城的历史遗产。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

^① 格里德《胡适与中国的文艺复兴》南京:江苏人民出版社,1989年,368页。

主义之不存，遑论乎传统？

——闲话自由主义和中国
知识分子的关系

雷池月

在 70 年代末到 80 年代初的拨乱反正阶段，中国知识分子的地位经历了一个很大的转折，这一转折的特点之一是，全社会自觉或不自觉地卷入了一出美化知识分子的喜剧。要清算极左路线，要否定文化大革命，当然就要为在极左专制下受害最烈的知识分子平反，把他们划进工人阶级队伍，担当反左的主力——这是简单不过的政治逻辑；而大多数的知识分子，他们在遭受到那么多的折磨和屈辱之后，自然也需要一种情感上的渲泄和补偿。当时，所有的文艺形式在这方面都有着积极而踊跃的表现，从美学意义上说，传统悠久的那种黑白分明的审美原则再次得到淋漓尽致的发挥：作为坏人（极左分子）对立面而出现的知识分子代表人物，无不是对党忠心耿耿，对工作兢兢业业，面对着“四人帮”及其爪牙的淫威，他们如果不是“宁为玉碎、不为瓦全”地被“迫害致死”，就一定是对未来充满信心，洞察“四人帮”之倾覆为期不远，并与之进行了勇敢、机智而卓有成效的斗争。

历史又前进了几年之后，文化界开始对“文革”之类灾难产生的根源进行反思。有些人认识到，没有什么从天上掉下来的坏人，坏人产生于我们生存的这方土壤，就成长在我们的身边，或者说，就是我们自己。因为只要有勇气真诚地面对历史，实在很少有人能宣称自己有一双绝对干净的手——从未落井下石，从未助纣为虐。特别在像巴金这样的大师和智者发表了自己的忏悔之

后,反省者终究还是陆续出现了,证明先圣“羞恶之心,人皆有之”所言之不谬。无论“反右”也好,“文革”也好,不要忘了,那可都是轰轰烈烈的“群众运动”,“运动”中的群众身上表现的革命积极性,曾经受到伟大导师的高度赞扬。少数人可能心里不情愿,或违心无奈地摇旗呐喊,或乔装作秀地虚张声势,但多数人血脉为之喷张的发自内心的积极却毋庸置疑。从那个时代过来的人,对这一点谁都心里有数,所以,虽然不断有人为自己涂脂抹粉,力图篡改历史真相,但大都闪烁其词、底气不足。这个时期知识分子的良知所导致的反省共识大概接近于电影《霸王别姬》里张国荣的几句台词:“从前我们总以为是坏人造孽,现在才明白,造孽的就是我们自己……”

为了弄明白“孽”根的所在,于是便有人以不同的考察角度和立论依据开始清算中国的文化传统,因为任何“孽”都必须植根于它所需要的特定的土壤。但由于涉及的材料大体相同,最后难免形成近似的结论,即旧的中国文化传统只能熏陶出驯良的臣民,换句话说,数千年来我们这里存在的是一种以奴性为基调的文明。这个结论并不新鲜,因为鲁迅早就说过,历史上的中国人只有两种生存状态,即做稳了奴隶或求做奴隶而不可得。在这样的文明系统中,个人和个人的权利从来都是被漠视的。做忠实臣民的心理是如此根深蒂固,甚至一切对现存秩序的反抗行为其最终目的仍然是实现在新秩序下做一个好臣民的愿望。在这种文化传统下成长的知识分子,即使偶尔产生出令人激动或感动的表现,那也只能是一种非逻辑的个人行为。

也许是为了把知识分子从这种尴尬中解救出来,也许是为了鼓励和鞭策知识分子朝自尊自强的方向努力,这两年来,配合着对自由主义的宣传,一些研究者努力从二三十年代以来知识分子的头面人物身上发掘理想化人格,用以证明自西学东渐,自由主义在中国已经形成一种传统。于是,许多出版物里便闪耀着一串用智慧 and 崇高包装起来的字,其中最典型者如陈寅恪、胡适、吴宓、梁

漱溟以及梁实秋、林语堂、傅斯年、罗家伦等等;与此相应,还有对“30年代”、对“西南联大”等一系列专题研究。然而,中国知识分子身上果真有一种自由主义传统吗?

自由主义作为一种思潮,确实曾经被引入中国并在知识分子中有一定影响。然而它不仅从未取得过主流的地位,甚至根本无法维持长久固定的形态——总是很快地分化到激进主义或保守主义这两个极端去,之所以出现这种情形,是由中国的特殊国情所决定的——这话得从头说起:

第一,自由主义的精髓和本质就在于承认别人和自己拥有一份同样的权利。这种利他和利己兼顾的原则,决定了它在哲学上、政治上的中庸立场。而极端主义(无论是保守的或激进的)却总是认定维护自身(本阶级)权利、剥夺他人权利是一件天经地义、相辅相成、别无选择的事。自由主义的本质决定它只能产生并形成于资本主义生产方式已经确立并迅速扩展的西方,因为在那里,人身的自由(彻底摆脱封建依附关系)、商品的自由(平等开放的市场)等等,都是需要倡导和维护的权利;而在半封建、半奴隶制的东方国家,由于现实的残酷性,自由主义奢谈权利平等则常常被沦为笑料。他们只能被迫迅速地向激进主义或者保守主义转化。

第二,自由主义是以人的解放为出发点和归宿的,为此,它致力维护一切“天赋的人权”,而最充分的个人权利实际上却不可避免地包含着对恶的纵容(比如在不侵害他人条件下的“自甘堕落”,从人权理论上说便很难指责)。既然如此,自由主义从来不去刻意遑求人类精神上的完美,而在儒家文化为主导的理想主义占统治地位的中国,这便成为它发展中一道很难逾越的障碍。一切理想主义都是把净化人的灵魂列为改造社会的第一目标,为此哪怕要付出牺牲自由的代价也在所不惜。所以,对于儒家“大同世界”的理想,立宪保皇党人、三民主义者、共产主义者都能产生程度不同的共鸣,而真正的自由主义,对此则无论如何也是格格不入的。

第三,“不患寡而患不均”是一种源远流长根深蒂固的民族思

维模式——越穷便越觉得平均的可亲可贵。自由主义虽然并不一般地反对均富,但反对通过暴力手段重新分配社会财富来达到均富的目的。而在中国历史上,财产和权力的强制再分配却已经成为一种循环规律,对于广大的衣食不继的赤贫大众,自由主义者所宣传的通过发展生产实现均富的理论,只能是一堆不着边际、无关痛痒的废话,自然不如“吃大户”、“抡杆子”那样直接而痛快,那样慑人心魄。

第四,自由主义者的立身之本是基于人权立场的社会批判,或者说,社会批判是自由主义与生俱来的特征和能力,是它存在的必要条件。在人类历史上,只有资本主义首先提供了批评所必要的客观环境(如受到法律保护的开放的媒体),并且第一个使社会从批评中收益而不是在批评中动摇、崩溃(以美国为例,从上个世纪60年代南北战争以前到本世纪60年代《民权法案》通过以后,百多年来,对种族歧视问题的批判就是自由主义长盛不衰的一个重要契因,不能否认,这种批评有益于美国社会的稳定与发展),同时,只有在资本主义条件下成长的中产阶级具有自由主义批判所必需的独立人格。而数千年来的封建政治、文化传统的控制和影响,一方面使历史上中国的文网之严密独步世界、无与伦比,另一方面自然也窒息了中国知识分子主观上的批判精神,他们内心向往的永远是圣主明时,实在是时不我与,最多就是玩点“臣罪当诛今天王圣明”的小把戏,即使偶尔有正面批评以“微言大义”的方式表达,也断不能同自由主义的社会批判相提并论。

第五,自由主义者一般不主张用暴力手段改造社会(法国大革命所反映的“积极的自由主义”是一个例外)。而与此相反,近代以来,国家的积贫积弱使中国的许多知识分子于不得不认同“武器的批判”确实比“批判的武器”更为当世所必需。革命,无论他们参加与否,都终将成为他们甘心接受并由衷拥戴的现实。革命需要统一的意志,统一的意志必然要求有集中的权力,集中的权力就必须取缔一切动摇人心的批评。所以,无论从主观或者客观方面考量,批

评自由在一定历史阶段不免成为社会的奢侈品，而自由主义当然也就失去了存在的前提。

二三十年代从英美留学归来的知识分子，无疑是当时稚嫩的自由主义队伍的中坚，“清华预备班”或“庚款留英”是这个群体的重要出身背景。他们也有过较松散的派系组织，如新月社。这些人中，政治上最具代表性的当数丁文江和罗隆基。他们曾经鼓吹过“好人政府”——这在当时的中国可以算是最具自由主义色彩的政治主张，但这种鼓吹除了招致空洞的同情和辛辣的嘲骂，没有产生任何实际意义。这些自由主义者只能迅速地向两极分化，向右转的丁文江不久死于煤气中毒，而罗隆基则日渐演变成激进的左派。右转的自由主义知识分子，自然还有不少，如胡适、梁实秋、林语堂、傅斯年等（罗家伦、王世杰、朱家骅等更成为忠实的国民党员）。但是，更多的自由主义知识分子是在国难当头的40年代随着世界潮流开始了一次向左的阵地大转移，诸如“闻一多夫”、“西曼诺夫”之类谑称固然可以视为特务分子的恶意中伤，另一方面，何尝又不可以理解为左翼群众给他们心目中的英雄所加的革命桂冠？

西南联大这种地方，在抗战后期，已经绝对不是什么自由主义的堡垒，而基本上是左倾力量控制下的“准解放区”。其间当然有一个演化过程，但这是一个自觉的、符合当时历史发展客观形势的过程，即使没有全世界知识界的左倾这一外部影响的存在，中国的许多自由主义知识分子在发现自己信奉的思想原则与现实生活的距离实在太因丧失信心之余，除了选择认同用暴力改造旧有的社会结构，不可能再找到别的出路。艾奇逊在外交白皮书里对中国的民主个人主义者（大体相当于自由主义知识分子）所寄予的希望，实在是出于对他们的思想和政治状况的错误估计，当艾奇逊、马歇尔和别的西方政治家害着可怜的单相思病的时候，这些“民主个人主义者”已经不可更改地站到了与“美帝国主义”相敌对的立场。

这些转向了革命立场的自由主义知识分子,对自己的选择大都还具有一种九死不悔的精神。他们既然已经承认无产阶级专政是一个“必然的历史范畴”(陈新桂语),当然也就放弃了自由主义的基本原则。他们心甘情愿(虽然并非毫无痛苦)地接受了以人格为代价的思想改造运动,由衷地拥护“三大运动、三大改造”所带来的社会变化。当他们满怀豪情地自认为已经“过了社会主义关”的时候,反右派斗争开始了。这场斗争对他们的打击是沉重的:原来知识分子有一种永远也无法赎清的“原罪”!即使如此,似乎也并未使他们回归到自由主义的立场。这里还是可以拿罗隆基为例,他在反右中被点名批判时,匆匆从斯里兰卡赶回国,宣称:“就是把我的骨头烧成灰,也绝对找不到一丝反社会主义的成分!”

要确认近、现代中国知识分子存在着一种自由主义的传统,寻找具有实证意义的群体表现实在难乎其难。大约也正由于这一点,某几个并不具有典型意义的文化遗民类型的人一度被炒得很热。很明显,通过其人其事的宣传传达给读者的信息是:他们在非人的苦难中表现了伟大智者的理想化人格,而他们的苦难则来自于个人坚持了自由主义的原则立场。这些人中首屈一指的大概要算陈寅恪,其次也许还可以包括梁漱溟、吴宓等一些。

我并不想对以上几位先生的学问和人品表示任何不敬,但是,却不敢苟同某些人出于臆测对历史妄加诠释的作法。无根据、无原则地抬高几位老先生在那个时代的精神境界,不仅有违历史的真实,也未必能取悦于他们的亡灵。这几年来,他们被“炒家”们弄出了一股神圣的气味,令人联想起早期基督教的圣徒。然而,宗教史上是不大注重宣传殉道者的,这原因大概有二:一是圣徒的事迹说多了,会冲淡迫害者的残忍——既然还能容忍圣徒的出现,其黑暗与残暴也终究有限;二是宣传圣徒难免会在客观上起到鼓励异端的作用——因为所有的异端并不自视为异端,他们会从圣徒行迹中汲取信心和勇气——以上的话说远了点,还是回到陈、梁、吴这几位先生来吧。他们的个人经历和思想变化各不相同,治学的

方向和方法也大不一样,但他们有一个共同的特点,即彰显的声名和尊荣的地位,因而,他们从来都不是被放逐或自我放逐于主流社会以外的人。这种情况使他们:一是与平民社会保持着十分明显的距离;二是始终享受着程度不同的优待。说到此处,应该具体一点——他们都是政协委员(梁先生没有其他职业,更是专职的政协委员),就是在史无前例的“文革”时期,作为资产阶级“反动权威”的“代表人物”,他们所受的磨难仍然远远少于那些挣扎在最底层的知识分子。当然,他们不是一般的人,用现在的话说,是“精英”中的精英!但是,一切众生的人格尊严和肉体承受力不应该有太大的差别,因此,对他们在屈辱和痛苦面前的反应也不该持太悬殊的标准。

在某个历史阶段,我们很少看到那些“被养起来”的“头面人物”(伟人常用的一种说法),对国家的命运和人民的疾苦表现出积极而强烈的责任感。考虑到他们的地位——或许是有职无权,力所不逮;或许是知情甚少,无从下手;或许是圣眷优隆,感恩图报;或许是兼而有之——总之,事出有因,不可苛责。就连最耿介的梁漱溟先生,尽管他曾经发出过“一个在九天之上,一个在九天之下”的呼吁(无论这个呼吁在客观上是否站得住脚,它总不失为一种呼吁),但他的勇气的出发点也只不过是检验一下“主席是否有纳言的雅量”。平心而论,这充其量是一名三品御史的心态和器宇。而且此后他连这样的“检验”也放弃了,当然,在那样的历史条件下,放弃是无可指责的;但失去了自由批评能力,还能用什么去证明自由主义知识分子在艰难地维系着自由主义的传统呢?

和梁漱溟相比,陈寅恪先生算是幸运得多了。陈先生一方面跟政治的关系疏远之极,另一方面又以学业之精专而名满天下,他不仅没有和最高领袖当面冲撞的机缘,相反,许多中央和地方领导对他极具谦恭照顾之诚。人们很少听到陈寅恪对社会问题发表意见,而且,在“拔白旗”运动之前,他一直得到特殊的保护,没有受过什么强烈冲击,可以说是生活在与现实隔绝的另一个世界里(恶人

如龙潜之流的寻衅只可视为意外的个别现象)。就是到了1958年以后,在政治琴弦越绷越紧、“阶级斗争要年年讲、月月讲、天天讲”的日子里,他老人家也仍然可以从容不迫地撰写《柳如是别传》。今天,有的学者在努力发掘钱、柳爱情故事的“伟大现实意义和深远历史意义”,无非想证明陈寅恪于此项研究中胸襟的博大和寄寓的高远。然而,那个时代的中国人,有条件、有兴致了解钱谦益、柳如是或者《再生缘》的弹词作者陈端生其人的,恐怕为数不多,就连他本人对这项研究的缘起和意义,也作过一段极精简的概括:

承平豢养,无所用心,忖文章之得失,兴窈窕之哀思,
聊作无益之事,以遣有涯之生云尔。

虽然是自谦而兼自嘲,但于此亦可窥见老人衷曲之一斑。

那时一般人对陈先生的认识,大概主要通过他在报纸上发表的那些应景诗词。他的诗作甚多,但绝大部分是在他身后才得以和读者见面,年深月久,人事俱非,典僻词艰,难求达诂,仅余英时和冯衣北两家,便见仁见智,各执一词,势同水火,看来很难作为判断他内心世界特别是政治倾向的主要依据。不过人们从报上读到的陈诗却并不难懂,比如他在被安排为全国政协常委之后写下的诗句:

今宵春与人同暖,倍觉承平意味长。

还有在大跃进开始前一年的除夕之夜,他写下的那副春联:

万竹竞鸣除旧岁,百花齐放听新莺。

虽然是偶一为之,但一眼看去,实在和千百年来的“应制”、“颂圣”之作没有多少区别。陈先生当然不会曲意讴歌太平以邀宠,但那份怡然自得的闲适心情,却是显而易见的。无论国家民族的命运处在怎样的转折关头,他总是生活在自己的梦里——蒋介石请他吃饭,他事后有诗曰:

行都灯火春寒夕,一梦迷离更白头。

广州京剧团到中山大学为老教授们举办清唱表演会,其间情景,使他重温了青年时代的往事:作为簪缨世家的翩翩佳公子,听

谭鑫培唱堂会。怀着一种岁月不居的怅惘,他写下的诗句是:

贞元朝士曾陪坐,一梦华胥四十秋。

20世纪上半叶的中国社会,其内涵是何等的沉重而艰辛!而在老先生那里,却不过是“华胥一梦”,由此可以想见他和现实生活之间的遥远距离。陈寅恪确实坚守着自己的一片文化园地,但在文化思想上他却是一个不折不扣的保守主义者,因此,无论从哪个方面看,他和“自由主义传统”实在很难挂起钩来。

至于吴宓先生,固然精于西学,但和西方现代思想的距离似乎更为遥远,由忠厚而及于迂腐,实在令人不免想起钱钟书所云,怎一个“笨”字了得!仅凭他早在思想改造运动中便有那么大一篇自白面世,就让人有理由怀疑他除了糊涂,还有着太强的发表欲和虚荣心。张紫葛先生的一部《心香泪酒祭吴宓》,曾经激发了几位专家学者查明真相的义愤和勇气,然而在一般读者看来,书中的内容对吴宓老人并无不敬之处,相反,作者笔下分明饱含着尊敬和同情。如果说吴宓的儿辈有些不满,那倒还在情理之中——其实也没有必要,那个年代里,“划清界限”、“大义灭亲”乃是人之常情,有许多比他们过分的人还经常在回忆录或电视访谈节目里把自己美化成节妇孝子,他们又何必那么耿耿于怀呢?我不理解的是那几位“学者”,他们凭什么那样义愤填膺?似乎非要把那位图图半生、失明跛足的张紫葛钉上历史的耻辱柱而后快!事既不关乎主持正义,文又不足以炫示渊博,我真为某位颇著文名的教授感到遗憾:先生此举,未免有伤忠厚啊!

把若干位受到优待的文化遗民奉为自由主义的代表人物,这纯粹是某些学人的炒作行为。他们显然是在迎合一种时髦,即倡导自由主义的高调以取悦于在市场竞争中占尽先机的强者和精英,但这种自由主义却绝对有悖于自由主义的根本原则,因为,自由主义权利理论的出发点是个体的平等,如果说它要强调什么,那首先也是弱者、穷人、体力劳动者、低文化程度者的权利,而不是强者和精英的权利,不如此,全部人权理论的基础就将动摇而且瓦

解,那样,自由主义也就自然失去了立足之基,而崇尚精英的人提倡的自由主义,也就只能是对自由主义的歪曲和反动。

评价某一特定历史时期中国知识分子的表现,确实是一件很复杂的事,特别是对他们在严酷的环境下行为的是非作出简单的判断尤为不易。比如明末清初的士大夫阶层,撇开那些在两朝政权中都做过大官的“贰臣”们地位有些尴尬可以不论外,其他出仕清廷的(无论是自动应科举还是被动受征辟),似乎并未在气节方面受到什么指责,即使终生不仕的某些名儒,其实也和朝廷达成了某种默契,公开坚持自己的敌对立场,绝对难得善终。这两类人(仕与不仕)遵循的都是“君君臣臣”的儒家传统,所谓“夷夏之防”云云,并不是儒家文化原初的根本要义,直至今日,仍然是个说不清楚的问题。所以,总结历史,最重要的只能是尊重它的本来面貌,脱离了真实,一方面会抹杀了时代的严酷性,另一方面也无法认清中国知识分子乃至中华传统文化本身的缺陷,从而也得不到有价值的经验。其实,只要认真地回顾历史,就不必从中国近现代知识分子身上去寻找什么自由主义的传统了。巴金老人晚年对自己的过去所作的严格批评,已经充分地论证了这一点。为什么他对自己的剖析越深刻,就越受到人们的推崇和尊敬?这大约正说明,中国的知识分子虽然没有自由主义的传统,却还保留着未泯灭的良知。

(雷池月:湖南省政协学委办)

保守主义与自由主义之间

——从哈耶克到中国

刘军宁

在保守主义与各种“主义”的关系中,保守主义与自由主义的关系特别值得关注。在西方国家,保守主义与自由主义经常发生冲突,互相指责、相互攻讦的事情屡见不鲜,以致在局外人看来他们之间水火不容,不共戴天。为什么这两大意识形态间会不断地发生碰撞呢?难道它们真的是冤家对头吗?其实,保守主义与自由主义相互敌视,多是义气之中,而同在自由社会的屋檐下,难免有口角之争、阋墙之时。自由主义内部的分歧决不小于自由主义与保守主义的分歧。

这种冲突与纠缠在哈耶克本人身上也有充分的体现。哈耶克自认为是自由主义者,一个老派的辉格党人,公开否认自己是保守主义者。而新老保守主义阵营却把哈耶克奉为保守主义在当代的主要代表人物。若我们同意哈耶克本人给自己定的“成分”,算他是自由主义者,他却又极力推崇作为保守主义公认鼻祖的埃德蒙·柏克,声称自己站在由柏克等人所代表的自由主义的大传统一边。哈耶克也很不情愿不加限定地把自己称作一个自由主义者,用他自己的话说,他对“把自己的立场称作自由主义的立场也忧心忡忡”。因为,尤其是在美国,自由主义者这个概念已经被激进派人士和社会主义者“偷去了”,“在欧洲,唯理论的自由主义长期以来,一直就是社会主义的先驱之一”^①。后来根据《哈耶克论哈耶克》

^① 《自由秩序原理》,188页。

一书中的记载,哈耶克后来仍然坚持认为自己是柏克式的自由派,而柏克在本质上是一位自由派。比较折衷的“定性”也许是,哈耶克是一位保守的自由派,一位古典自由主义者。

哈耶克为何不承认自己是保守主义者呢?这也许与当时的“大气候”有关。在二战后的英国,作为保守主义的最悠久的化身,英国保守党的政策由于受到了国内的左翼势力和国际上的计划经济国家的夹击,进退失据,丧失了柏克所奠定的保守主义的立场和价值主张,在极左势力咄咄逼人的攻势面前,为了争取选票而消极应付,在政策上由于对古典自由传统的信心不足,便试图在社会主义与资本主义之间寻找“第三条道路”(如麦克米兰)。在新保守主义崛起前的这种退化的保守主义所引起的哈耶克的埋怨就不足为奇了。

今天,保守主义与自由主义之间所呈现的紧张,原因至少有三个方面:一是,只有这两者是意识形态市场上最强有力的竞争者,所以有时难免成为冤家,这就像同一思想和意识形态内部的不同流派之间也常常相互猛烈抨击指责一样;二是,保守主义与自由主义自身的蜕变,比如保守主义常常被指责蜕变为守旧主义,自由主义常常被指责蜕变为社会主义,而且不同的人对保守主义与自由主义又有不同的理解;三是,国内政治和政策上的考虑,保守主义与自由主义之间常常出现明敌实友的情形。

保守主义与自由主义表面上的摩擦往往掩盖了它们之间内部的密切联系。保守主义在相当大的程度上是传统主义加上古典的自由主义。保守主义的实质是自由主义,是自由主义与传统主义的结合。事实上,当今世界上几乎所有的意识形态都与自由主义有着密切的关系,要么是自由主义的变种,要么是自由主义的对立面。

自由主义与保守主义有许多相似之处,与保守主义分歧甚大的主要是有强烈的建构理性主义倾向的自由主义。这种自由主义有两种形式:一是抽象的自然权利的个人主义,二是边沁式的注重

功利的个人主义。保守主义当然不能接受纯粹的个人主义对与历史传统无关的绝对抽象的、先验的个人权利的看法,更是反对把权利与经验及传统区分开来。它也同样不同意功利主义把“社会幸福”当作检验各项制度与政策的最高尺度。所以,保守主义反对的是一部分自由主义者所使用的理性主义方法论。

20 世纪的自由主义所表现出来的集体主义和理性主义的性格,迫使老派自由主义者进一步加入到保守主义行列来一同捍卫古典自由主义的原则。哈耶克在《为什么我不是保守主义者?》一文中把孟德斯鸠、亚当·斯密、大卫·休谟、柏克、托克维尔所代表的传统首先看作是辉格党人的传统,即自由主义传统。而这一传统也正是保守主义的大传统。所以,哈耶克尽管被奉为新保守主义的代言人,却自认为是一位(古典的)自由主义者,一位老辉格派。保守与自由之间有着内在的逻辑联系,正如已故的著名学者雷蒙·阿隆在其《回忆录》中写到,在英国、法国这类自由民主国家中,只有自由派才是真正的保守派,他们只想着保守自由的状态,保守代议制度,保守传统的价值准则,保守欧洲文明的原则。真正的自由派不仅要保守公民的政治自由,而且要保守其经济自由。可见,保守与自由是柏克以来的保守主义的一体两面。所以,当代美国保守主义思想家柯克指出,伟大的自由主义者都受到过柏克精神的浸染。他们都目睹激进主义政治运动对全能政府的追求,对个人自由的践踏,对传统与秩序的破坏,甚至对人类及其本性的威胁。这样,保守主义与自由主义达到了一致。即在保守主义理想的政治舞台中,自由主义所强调的个人自由与财产权以及个人在私人领域的一切正当权利,均可以得到最大限度的尊重。

保守主义的矛头针对的是理性主义和激进主义,并不是针对自由主义,除非这种自由主义在哲学上信奉理性主义,在政治行动上追随激进主义。在一个激进的政党中,维护激进传统的保守派取得统治权,这样的政党是否变成了保守党呢?不,这个政党仍然是激进主义的党。在正统的保守主义者眼里,其中的保守派仍然

是反保守主义的激进派。

保守主义的关键不在于保守与否,而在于保守什么。若撇开了保守的具体对象,保守主义便空洞无物。“保守”是任何人都可能具有的一种天然倾向,并不自动构成“主义”。对于“保守”自身的多变性和不确定性,美国散文家爱默生曾有过生动的描述:“我们在春天和夏天里是改革者,在秋天和冬天却成了守旧派。我们在早晨是改革者,在夜晚是保守者”。柏克创立的保守主义保守对自由亲和的制度,保守对自由友善的传统。在这一点,保守主义是一成不变、始终如一的。

当代的新保守主义是古典自由主义与保守主义的高度融合,以至不论是在方法论上,还是在具体观点上都难分彼此,故被称为自由的保守主义或新保守主义。新保守主义要保守古典的自由主义的大传统,旧保守主义要反对否定自由传统的激进主义。在当代的政治意识形态谱系中,保守主义与古典自由主义基本上是同义语。保守主义与自由主义的结盟虽然来的不早,但为时还不算太晚。新保守主义认为按照古典自由主义原则建立起来的社会不仅是最有效率、最为繁荣的社会,而且在道德上也优越于其他社会。因为这种社会是最自由的社会,自由是一切价值中最重要价值。自由市场是进步与文明的引擎。自由是绝对的价值,市场中的自由(经济自由)是一切其他自由的保障,并为其他自由的扩展提供了最有效、最可靠的途径。

另一方面,由于古典自由主义的复兴,当代的自由主义也越来越注重“自发性”,即在当代的复杂社会,政府干预越少,社会越能有效运转,从而达到自然而然的增长和进步。这一对政治行动的有效性持怀疑态度的原则,事实上是古老的保守主义的原则。

新保守主义信奉经济自由主义(私有财产权和自由企业制度)、个人主义、反对国家过度干预。新保守主义强调个人的自由和首创性,认为经济自由是最重要的自由,财产权是最重要的权利。没有经济自由,其他自由可能随时会被剥夺;没有财产权,其

他权利都是空话。新保守主义主张缩小政府、削减税收和福利、尽可能取缔对经济活动的种种管制。

新保守主义更新了古典自由主义,即一种现代化了的古典自由主义。它继承了古典自由主义关于自由市场、最小国家和个人主义(即个人的自由与责任)的观点,并使之适应于现代条件。在古典自由主义现代化的努力中要数哈耶克的贡献最大。新保守主义继承了古典自由主义经济学家斯密等人的看法,极其强调自由市场的作用,反对以凯恩斯为代表的干预主义经济学,认为任何其他一种经济制度都不可能像自由市场经济那样,如此广泛而有效地满足了人们的需要,而同时又能最大限度地利用一切社会所拥有的各种资源以保持其繁荣。

保守主义并不信仰市场万能,不迷信市场,并不认为一切都可以拿到市场上交易,或相信市场可以解决一切问题。它强调不仅需要政府,而且需要小而强的政府。它还强调传统、社群、家庭、宗教的价值和意义。市场本身会造成许多问题,如生产过度、失业、资金短缺、破产,但市场极具自我修复能力。政府的作用是帮助市场去克服其缺陷,而不是取代市场去制造更大的缺陷。过度的干预只能耽误市场的自我修复。1929年的世界性经济大萧条证明,市场要政府来帮助、维护,而不是证明政府可以取代市场。例如,富兰克林·罗斯福总统及其前任胡佛都声称自己是自由派。但罗斯福的新政崇尚的是国家干预、福利国家和大政府,迥异于古典自由主义的基本主张。故罗斯福的这种自由主义就被称作新(政)自由主义。于是,不承认这种新自由主义,继续坚持古典自由主义的人就被称作新保守主义者。

新保守主义要保守古典的自由主义的大传统,旧保守主义要反对否定自由传统的激进主义。要想把保守主义与自由主义区分开来,绝非是举手之劳。不仅如此,甚至可以说两者是密不可分的。新保守主义对古典自由思想的重申再次证明了保守主义与自由主义的密不可分、大体上交叠的关系。

哈耶克推崇柏克为自由主义大传统的大宗师,在政治上有其响亮的理由。这一点,我曾在“保守的柏克,自由的柏克”^①一文中详加说明。在经济思想上,作为保守主义者的柏克与作为自由主义者的亚当·斯密是如何地高度一致。再请听柏克是怎样表述自己的经济立场的:“向我们提供我们的必需品不在政府的权限之内。认为政治家能够提供这些必需品是徒劳无益的看法。是人民养活了政治家,而不是政治家养活了人民。政府的权力在于防恶,在提供必需品或任何其它事项上,政府几乎无善可行。”^②柏克甚至比斯密更害怕政府权力的增加。斯密曾建议增加政府的一些社会权力,但柏克却沉默不语。可见,柏克甚至比斯密更倾向于限制政府的权力,秉持比斯密更为自由的经济和政治立场。柏克的立场与斯密的古典自由主义的立场是一致的。所以,新保守主义对古典自由主义的回归,不仅不是对原初的保守主义的背叛,恰恰是对原初保守主义保守自由主义的立场回归。新保守主义与古典自由主义的关系再次有力地表明保守主义与古典自由主义的密不可分的关系,表明了个人的自由是保守主义的最重要的价值内核。

19世纪与20世纪的一些重大历史发展对自由主义和保守主义都发生了重大的影响。一方面,自由主义在经历了其上升期后已成功地确立了其主导地位。随着每一次的成功,自由主义中激进、革命的一面就渐渐淡出,自由创业渐渐被自由守成所取代,其自身也由变革的主义演变成了保守的主义。另一方面,若一味夸大自由主义与保守主义之间的分野,容易掩盖两者在根本上的相同之处。这两者之间的相同之处不是来自对共同敌人的仇视,而是来自两者对政治、社会、财产权、正义等的共同看法。

归结起来,新保守主义的“新”至少表现在这样两个方面:1. 它是保守主义在长期的消沉以致退让之后的重新兴起;2. 它对古

^① 《读书》,1995年,第3期。

^② 柏克《法国大革命反思录》。

典自由主义的重新、更为自觉的、更为密切的认同。所以,离开了古典自由主义就无法理解新保守主义。

事实上,旧保守主义也罢,新保守主义也罢,基本上是出自自由主义阵营内部针对激进主义和专制主义所作的特殊反应。200多年前,辉格派的柏克所代表的传统保守主义是如此,200多年后的今天哈耶克、弗里德曼所代表的新保守主义也是如此。所以,从更广的意义上看,保守主义在根本上是人类自由主义大传统的一部分。在西方如此,在东方也是如此;在过去和现在如此,在将来亦将如此。

尽管许多保守主义者十分恋旧,但保守主义绝不是恋旧主义。对自由的态度是区分纯粹的保守派与保守主义者的圭臬。保守主义常常被理解成主张一成不变,其实,这是守旧的态度,而不是严格意义的保守主义。保守派与保守主义有时的确很难区分,两者都重保守,但前者无一定之规,后者有一定之规;前者在价值上是空洞的,后者在价值上有明确的取向;前者只保守既定的秩序,不管这个秩序是什么样的秩序,是专制的秩序,还是自由的秩序,后者只保守特定类型的既定秩序,即合乎自由精神的既定秩序。

在中国,由于人们对柏克式的、真正的保守主义所知甚少,对保守主义与保守派的混淆长期存在。当人们指责中国的保守主义势力强大时,基本上指的是保守派和守旧派的力量。即使是拥护中体西用的人,也不是保守主义者,而只是开明的保守派,或者说是温和的改革派。中国近现代的“保守主义”其实是守旧思想,而根本不是保守主义。另一个证明是在中国,那些被称为文化保守主义的人反对一切革命,而以柏克为代表的保守主义者只反对一些类型的革命,即乌托邦革命。而且,在中国,保守派与民族主义是结合在一起的:中国要生存强盛,惟在于是否能够设法挽回本社会的文化传统,要能够从国粹中汲取养分,要有深刻的中国社会的本土意识。若保守主义仅仅等同于守旧思想,在现代化步伐日益加快的今天,它根本不可能与自由主义、社会主义共同构成三大主

流意识形态。

如果在近现代的中国不存在柏克意义上的保守主义的判断是正确的,那么,保守主义的缺席意味着自由与自由传统的缺席。说中国没有自由,没有自由的传统,并不意味着就可以、而且能够把中国文化传统全盘推翻,一笔勾销。无论中国的“未来”如何远离其“过去”,这种文化传统的本土意识毫无疑问地均来自于中国的过去。如果中国的精神脱离了其自己的过去,就不再是一个有深厚根基的伟大国家。

中国近代的保守派与严格意义上的保守主义有着质的区别。中国的保守派主张原封不动地保守旧的文化传统,而保守主义只保守自由的传统;保守派拒绝变革,而保守主义主张渐进地变革;保守派要保守的是不尊重自由的旧制度,保守主义要保守的是充分尊重个人自由的新制度;保守派强调的是无条件的集权与政治权威,保守主义强调的是能够增进自由的权威和有限的政府;保守主义所关心的财产权、自由权、法治、宪政等都是中国的保守派置若罔闻的。近现代中国的知识界,如前所述,直到本世纪 90 年代之前对保守主义的思想都是十分陌生的。在思想上,中国的保守派从未同以柏克为代表的保守主义思想接过轨,更未对这种思想表现过认同。

不能以为“保守”任何一项东西,都是保守主义者。保守主义恰恰不是保守现状的主义,而是保守自由的主义。保守派是回到过去或保守现状的人。余英时教授在香港中文大学的一次讲座中指出:在美国讲保守主义,是相对于一种现有的制度,就是美国的自由、民主的制度,美国的法治,也就是美国一整套的自由民主的制度传统。保守主义与自由主义有一个共同的基础,这就是自由的传统。不保守这种传统的保守主义就不是严格意义上的保守主义。所以,对自由的态度,是区分保守主义与保守派的根本的分野。

从对自由的态度看,柏克所代表的保守主义的立场与哈耶克

所强调的古典自由主义的立场在根本上是一致的。所以,最恰当的结论也许是,哈耶克既然是一位严格意义上的古典自由主义者,也就理所当然地是一位真正的保守主义者。中国过去那种把自由主义与保守主义截然对立,却又把保守派和保守主义混为一谈的做法是值得认真反思的。

(刘军宁:中国社会科学院政治学所 研究员)

当代中国自由主义的自我转换

——以殷海光思想的转变为例

肖 滨

如果从上世纪末严复译介密尔的《论自由》一书,首次把“自由”概念引入中国算起,自由主义在中国已有近百年的历史。在这近百年来历史岁月中,大致形成了一个以胡适、殷海光为代表的现代中国自由主义传统。借用殷海光的话说,这一传统可以称得上是“先天不足,后天失调”^①。所谓“先天不足”是指现代中国自由主义内部思想根基的不正,“后天失调”是指其外部支撑环境的匮乏。这二者相互交织的直接后果便是现代中国自由主义在义理层面多有缺失,在实践层面则甚少得到落实。显然,走向未来的中国自由主义要避免这种双重失落的格局,一个不可或缺的环节是,它必须认真清理、反思自己的历史传统,纠正自己的“先天不足”,即通过自我转换,端正其思想根基、调整其理论取向。就理论逻辑的发展而言,这种自我转化意味着现代中国自由主义的知识论基础、经济理念、政治追求和文化取向的重新调整;从思想历史的演进来看,这是一个在现代中国自由主义者那里已经启动、但尚未完成的历史过程,殷海光的自由主义思想在哈耶克、波普的影响之下所发生的演变即是富有典型和象征意义的例证。本文以此为例进行分析^②,旨在展示现代中国自由主义自我转换的历史轨迹和理论走向。

① 殷海光《中国文化的展望》,北京,中国和平出版社1988年版,275页。

② 之所以以殷海光为例,并不意味着笔者认为现代中国自由主义的自我转换在他那里业已完成,而是因为他作为现代中国自由主义传统中不可或缺的人物,其思想的演变相当典型地体现了上述自我转换的路径与方向。

一、从无知论出发

自由主义作为一种思想理论,它无疑需要某种知识论作为基础。然而,问题是它以什么作为其知识论基础?按照哈耶克所提出的“进化论理性主义与建构论唯理主义”的框架,自由主义需要以前者而不是后者作为其知识论基础。之所以如此,是因为二者对人类知识状态的不同估计会带来完全相异的结果:建构论唯理主义极端颂扬人的理性能力,确信某些人能够掌握所有的知识,即达到全知,而全知的假定意味着有人发现了惟一正确的“终极真理”,这样其他人只需信奉、追随这些“终极真理”而无需自由地探索与选择;与此相反,进化论理性主义认为人的理性能力有其限度,任何人都不可能通晓一切,达到全知,因而人类不可避免地始终处于某种相对无知的状态,然而正是这种“无知”为个人的自由与选择留下了空间。因此,哈耶克写到:“主张个人自由的依据,主要在于承认所有的人对于实现其目的及福利所赖以为基础的众多因素,都存有不可避免的无知。如果存在着无所不知的人,如果我们不仅能知道所有影响实现我们当下希望的因素,而且还能够知道所有影响我们未来需求和欲望的因素,那么主张自由亦就无甚意义了。”^①这表明,自由主义需要以进化论理性主义作为其知识论基础。说得简单通俗一点,自由主义的理论大厦要构筑在“无知论”的基础上,而不能以建构论唯理主义的“全知论”作为根据。

如果以此检视现代中国自由主义的知识论基础,一个不可否认的历史事实是,建构论唯理主义对现代中国自由主义者的影响实在太^②。这意味着,现代中国的自由主义者如要真正把握并

^① F·A·哈耶克《自由秩序原理》(上),邓正来译,北京:三联书店1997年版,28页。

^② 限于篇幅,无法对此进行全面的清理。但可以肯定的是,在现代中国自由主义者中,胡适提倡实验主义、殷海光在知识论上采纳逻辑实证主义的立场都是思想史上的事实。而按照林毓生的分析,实验主义与实证主义(逻辑实证主义是实证主义演变的产物)都是建构唯理主义明显的代表。参见林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,44页。

落实为哈耶克所彰显的古典自由主义的理念与原则,那就必须转换其知识论基础,即否弃其建构论唯理主义的知识论立场,而从进化论理性主义的“无知论”出发。从思想史的角度来看,现代中国自由主义的代表人物之一殷海光已经初步地触及到这一问题。支撑这一判断的根据在于,殷海光秉持的逻辑经验论与建构论唯理主义之间本来具有某种亲缘关系^①。但是,随着他对哈耶克与波普的进化论(或批判)理性主义的接触与了解,他对其逻辑经验论的知识论立场开始有所反省,他说:“逻辑经验论有一个假定,以为一切知识都可‘整合’(unity),逻辑经验论的这种发展,结果造成了‘知识的极权主义’”^②。另一方面,他也尽力去了解、认同哈耶克与波普之自由主义的知识论基础——进化论(或批判)理性主义,这从他于1965年发表的、题为《海耶克论自由的创造力(代序)——从〈无知论〉出发》一文中可以得到印证。文中他写到,哈耶克“借无知论来提醒世人,自己所知道的是怎样得少。我们知识领域愈是开拓了,我们对于自己之无知的发现愈多,既然如此,于是我们所保有的知识不足以作过多的预测,也不足以负担全盘计划。由此可以推论,一切全盘计划都是愚妄。我们要达到一个美好的社会,可行的途径就是发挥个人的自由创造力。”^③由此可见,他不仅对哈耶克自由主义的知识论基础是“无知论”已有相当的了解,更重要的是,他在一定程度上已倾向于以“无知论”作为倡导自由的知识论根据。

当然,现代中国自由主义之知识论基础的转换在殷海光那里只能说有某种迹象而已^④。继此之后,促使这一转换得以推进的

① 这一点已为夏道平先生所发现,他曾当面向殷海光直率地指出,殷有一种不自觉的内在倾向,即更接近笛卡尔的唯理主义。为此,殷与夏进行了一番“肝胆照人”的谈话。见夏道平《纪念殷海光先生》,载《殷海光先生文集》(二),台北,桂冠图书有限公司1980年版,1430页。

② 陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》,台北,寰宇出版社1971年版,12页。

③ 《殷海光文集》(二),1303页。

④ 严格说,殷海光对“无知论”有严重的误读,他并没有真正领悟到进化论理性主义的精髓。对此章清作过分析。见章清:《殷海光》,台北,东大图书公司1996年版,147页。

是殷海光的学生林毓生先生。在《什么是理性》一文中,他对以笛卡尔为代表的建构论唯理主义及其中国形态进行了反思与批判,强调他服膺“批判式的理性论”。据他陈述,这种理性论的基本立场是:“在真正理性化的认知过程当中,我们会知道理性本身的能力是有限的。换句话说,经由我们用理性的考察与分析,会发现理性的能力并不像笛卡尔式建构主义所认为的,那样地几乎无所不能。我们必须承认理性是有限的,这才是真正理性主义所应采取的立场。”^①显然,这正是哈耶克、波普所说的进化论(或批判)理性主义的立场。林毓生自觉而明确地采纳这种立场,乃是中国自由主义彻底转换其知识论基础的重要标志,它意味着中国自由主义已趋向于从无知出发去构筑其理论大厦的知识论基础。从理论上讲,从无知论出发也是自由主义的应有之义,舍此之处别无选择。

二 立足经济自由

在西方古典自由主义的传统中,经济自由乃是自由主义立足的根基所在。之所以如此,是因为经济自由本身即是自由的核心内容,同时它也是其它自由的基础和前提。正如当代自由主义思想家 M·弗里德曼所言,“一方而,经济安排中的自由本身在广泛的意义上可以被理解是自由的一个组成部分,所以经济自由本身是一个目的。其次,经济自由也是达到政治自由的一个不可缺少的手段。”^②因此,没有经济自由,就不可能存在其它的自由。自由主义要彰显和维护自由,它就不能立足于经济自由。正是基于这一点,哈耶克曾经特别对“liberal”一词进行了这样的解释:“人们常常指出,‘liberal’一术语乃德出于 19 世纪初期西班牙‘自由人’(liberales)党。而我更倾向于认为,它实则源出于亚当·斯密在下述段

① 林毓生《中国传统的创造性转化》,49 页。

② 米尔顿·弗里德曼《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京,商务印书馆 1988 年版,9 页。

落中对该词的使用：‘自由出口和自由进口的自由制度’以及‘根据平等，自由和正义这种自由的计划，允许每个人以其自己的方式追求自己的利益’。^①”这意味着根本不能离开经济自由来阐释、倡导自由主义。

反观现代中国的自由主义，一个对比鲜明的事实是，很少有人主张、鼓吹经济自由，相反，向往“计划模式”、强调所谓“经济平等”却大有人在。比如，胡适当年曾对苏俄的计划模式赞赏不已，而殷海光等人则极力主张“经济平等”。这样，“在近现代中国自由主义谱系中，经济自由主义始终未曾获得与之重要性相称的一席之地。^②”然而，正是经济自由主义的缺席导致现代中国自由主义的思想根基相当脆弱。因此，就理论逻辑而言，中国自由主义要得到发展必须在经济理念这一思想根基上进行转换，即从立足“计划模式”、“经济平等”向立足经济自由转换。从思想史来看，需要讨论的是，现代中国自由主义者中是否意识到或作过这种转换？我们不妨继续以殷海光为例来进行观察。

殷海光早年即注意到自由主义有经济层面的内容。但是，如同当时许多倾向于自由主义的知识分子一样，他立足于“经济平等”来谈论经济自由主义。在他看来，断言自由主义必然蕴含放任主义，并衍生出“资本制度”，乃是对经济自由主义的误解，相反，“经济平等”的理想才是经济的自由主义的应有之义^③。然而，1953年殷海光读到了哈耶克的《通往奴役之路》。这本书对他的冲击是巨大的，促使其经济理念发生了转化。对此转化过程，他作过这样的描述：

“我是一个自由主义者。正同五四运动以后许多倾向于自由主义的年青人一样，那个时候我之倾向自由主义是从政治层面进

① F·A·哈耶克《自由秩序原理》（下），253页注[13]。

② 刘军宁主编《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，北京，中国人事出版社1998年版，前言，8~9页。

③ 见章清《殷海光》，35页。

人的。自由主义还有经济的层面。自由主义的经济层面,受到社会主义者严重的批评和打击。包括以英国从边沁这一路导衍出来的自由主义者为主流的自由主义者,守不住自由主义的正统经济思想,纷纷放弃了自由主义的这一基干阵地,而向社会主义妥协。同时,挟‘经济平等’的要求而来的共产主义者攻势凌厉。在这种危疑震撼的情势逼迫之下,并且部分地由于缓和这种情势的心理驱使,中国许多倾向于自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主,经济平等’的主张。……正当我的思想陷于这种困惑之境的时候,突然读到哈耶克教授的《通往奴役之路》这本论著,我的困惑迎刃而解,我的疑虑顿时消失。哈耶克教授的理论将自由主义失落到社会主义的经济理论重新救回来。一个人的饭碗被强有力者抓住了,哪里还有自由可言?①”

由此,殷海光开始从理论层而反思、拒斥所谓“经济平等”,并趋向经济自由的理念。他发现,在“消灭私有财产”和“实行经济平等”的口号之下,没收个人财富,将所有众人的生产资料交由一个组织来掌管,其结果是“政治势力堂堂皇皇流入各人胃部,所有的人必须仰其鼻息以求生存。个人的独立存在实际完全消失,沦为统计表上一个无关宏旨的小数点。”②因面,以侵害私人财产权利为实质内容的所谓“经济平等”的建构是从墙角下把自由挖空,是通向奴役之路。相反,受到保障的“私有财产权是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得借故没收私人财产时,他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题牵制时,才可能照着他认为‘理之所当然’及‘义之所当为’的意思来行事。这就有了自由。”③另一方面,他批判、否定实践层面的苏俄计划模式。他指出:“苏俄实行统制经济,事事须由‘中央管制’。这样一来,权力欲和支配欲是得到高度的满足,可是,却窒息了经济的正常发展,以

① 《殷海光先生文集》(二),1297-1298页。

② 同上,763页。

③ 同前页注①,762页。

致生产低落。这是‘教条经济’的结果。^①”他确信,随着“统制经济”对经济控制的逐渐失灵,经济上的解除统治将向着自由经济的道路走去,而这一趋势所带来的概念,可以扩大到观念、思想和言论层次。由此延伸,又可能扩大到政治层次^②。

需要指出的是,作为现代中国自由主义者,殷海光在经济理念上的转变不能认为是孤立或偶然的现象。事实上,胡适晚年也有过类似的变化。殷海光译述的《通往奴役之路》刊出之后,就引起了胡适的注意。1954年胡适作过一次演讲,题目即为《从〈通往奴役之路〉说起》。演讲中他公开认同哈耶克的自由主义经济理论,并对自己从前赞扬苏俄计划模式表示“公开忏悔”。他甚至提出,不妨进行公开讨论:“我们是由几个人来替全国5万万年来计划呢?还是由5万万人靠两双手、一个头脑自己建设一个自由经济呢?”“我们走的是到自由之路,还是到奴役之路?”^③显然,胡适已彻底否弃自己早年对计划经济的赞赏,转而主张自由经济。

虽然,胡适、殷海光晚年在经济理念上趋向经济自由、市场经济,却并不意味着现代中国自由主义在这方面的自我转换已经完成。因为,在汉语系统中立足于经济自由来阐释、高扬自由主义的人至今并不多见。但是,他们从赞扬计划模式、强调所谓“经济平等”转而主张经济自由,这一自我转化的方向必须加以肯定。如上所言,这也是现代中国自由主义发展之现论逻辑的必然要求。

三 走向自由的民主

民主、自由主义都是相当复杂而涵义甚广的概念。即使在西语语境中,也有人将民主与自由主义混为一谈。然而,严格言之,这不过是对民主与自由主义概念术语的滥用而已。在自由主义看

① 同上,1311页。

② 同上,1312页。

③ 《胡适作品集》26,台北,远流出版公司1986年版,213页。

来,民主原则与自由主义的原则并不同一。一方面,二者关注的问题及提供的答案并不相同:民主回答的问题是公共权力归属于谁以及由谁来行使权力,其答案是公共权力属于全体公民,由多数人来行使权力;自由主义回答的问题是公共权力的范围边界何在、如何加以限制,其答案是有限政府及其制度保障——法治与宪政^①。另一方面,民主与自由主义不仅不是一回事,而且民主与自由主义也没有必然的联系:民主既可与极权主义联姻,是为极权的民主(totalitarian democracy);民主也可与自由主义结合,是为自由的民主(liberal democracy)^②。前者的经验例证是法国大革命中雅各宾派由民主出发导向专制暴政的历史事实,后者则体现为英美式的以保障自由为目的的民主实践。因此,自由主义虽然肯定民主,但追求的是自由的民主。自由的民主意味着不管由谁来行使权力,即使是由人民、由多数人行使的权力也必须受到法治与宪政的限制。换句话说,即使是民主本身也必须受到限制。在此意义上,自由的民主是法治与宪政之下的民主,是公民基本权利得到切实保障和公共权力得到有效限制条件下的民主。

然而,对于现代中国自由主义者来说,很少有人意识到民主本身也需要加以限制,当然更没有发现民主有可能与极权主义相勾连。以殷海光为例来说,作为现代中国自由主义的代表人物之一,他虽然对民主问题关注较多,但当他首次读到塔尔蒙的《极权民主的起源》一书时,内心的震撼也是相当深刻的。对此,他作过生动的描述:“当我初次接触这书时,看到它把‘极权的’这个我深恶痛绝的形容词和我心爱的‘民主’联在一起时,内心的不快真是难以言传。多少年来,我梦寐以求自由民主,正在自由民主的影子离我是那么遥远时,忽然又出现了所谓‘极权的民主’,我实在沮丧极了!这本书严重地打击着我所持的民主信念,搅乱我在这方面的

① 参见哈耶克《自由秩序原理》(上),352~353页注[2]。

② 参见 J. L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Boulder and London: Westview Press, 1985.

思想秩序,当然也使我内心的情绪一时失去平衡。^①殷海光所提供的这一思想史事实清楚地表明,现代中国自由主义者的民主观需要反省、需要转换^②。而自由的民主乃是转换的方向所在。关于这一点,殷海光在后来所写的《中国文化的展望》一书中,表达得非常明确:“我们应该走上那与自由主义结合在一起的民主制度。”^③

不过,对于现代中国自由主义者而言,真正转向、并确立自由的民主信念,并不是一件容易的事情。就理论而言,困难的关键在于不仅需要认识到民主本身有其局限性、民主也要受到限制、民主只是维护自由的手段,更重要的是需要对民主得以有效运行的必要条件——法治(rule of law)的意义与功能有准确而清晰的理解和把握。例如在殷海光那里,他后来确实深刻地认识到,以多数统治为特征的民主政府的权力本身也必须受到限制,而公民的基本人权不受侵犯乃是限制民主政府(其实包括各种形式的政府)权力扩展的底线。他说:“多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中,多数可以决定许多公共问题。但是,到了侵夺个人的基本人权的界限,必须‘行人止步’”^④。然而,殷海光对法治的把握却始终不能到位:一方面,他对法治总是心存疑虑,不能确切了解。诚如林毓生所言,“虽然有时他也提到法治的重要,但在他的著作中则较少论及法治的确切内涵,与法治是自由与民主的基础——没有法治便没有自由也没有民主——这项自由主义的关键要点。”^⑤换言之,他没有意识到法治才是确保民主不会蜕变为暴政、公民基本权利不会因多数人的决定而受到侵犯的制度条件;另一方面,在他对中国发展前景的定位中,要么是“理

① 《殷海光先生文集》(二),1166页。

② 限于篇幅,现代中国自由主义民主观之具体内容在此无法讨论,需要专文另作分析。

③ 殷海光《中国文化的展望》,505页。

④ 同上,481-482页。

⑤ 林毓生《中国传统的创造性转化》,143页。

性、自由、民主、仁爱”，要么是“道德、自由、民主、科学”，法治始终没有占有一席之地。殷海光对法治把握的不到位，清楚地表明现代中国自由主义者所理解的民主离自由的民主尚有距离。

但是，对于中国自由主义来说，走向自由的民主，必须缩短这种距离。因此，殷海光之后的林毓生一方面力图更为准确地把握法治。所以他强调，法治是“法律主治”(rule of law)，并不是古代中国法家思想所谓的“依法而治”(rule by law)：法治是指宪法必须以保障人权为其基本原则^①。另一方面则努力提升法治的地位，认为一个自由社会的最主要的基石是法治，没有法治的社会不可能是一个自由的社会。由此出发，他尝试厘清民主与法治的关系，指出法治是民主得以正常运作的前提条件，必须先有法治才能实行民主^②。林毓生的具体论述中也许有值得商榷之处，但作为现代中国自由主义政治追求之自我转化的继续，其努力的方向是趋向自由的民主、寻求法治与民主的平衡，则是明确而清晰的。

四 化解自由与传统的紧张

前面在论及自由主义的知识论基础时，我们曾对建构论唯理主义与进化论理性主义作过区别。其实二者的分别不仅在于它们对人类知识状态的不同估计，而且在于二者对传统作用的不同的认识。建构论唯理主义基于对人类理性能力的过高估计，以为凭借理性的先验设计可以重建一个理想的社会，因而贬抑并非出于理性之设计的传统、习惯，主张大规模的社会重建，其结果是扼杀了一个自由社会之成长所需要的“自发秩序”，从而走向了自由的反面；反之，进化论理性主义正视人类理性能力的有限性，因面对那些我们并不知道其起源及存在理由的传统、习惯及业已发展起

① 同上，282页、318页。

② 林毓生《中国传统的创造性转化》，93页。

来的种种制度予以尊重,反而有助于一个自由社会的形成与发育。因此,哈耶克写到:“如果对于业已发展起来的各种制度没有真正的尊重,对于习惯、习俗以及‘所有那些产生于悠久传统和习惯做法的保障自由的措施’缺乏真正的尊重,那么就很可能永远不会存在什么真正的对自由的信奉,也肯定不会有建设一自由社会的成功努力存在。这似乎很矛盾,但事实可能确实如此,因为一个成功的自由社会,在很大程度上将永远是一个与传统紧密相连并受传统制约的社会。^①”这意味着自由与传统之间并非是一种绝对的排斥关系,因而自由主义者不能把二者简单地、僵硬地对立起来。

由此我们来观察五四以来的现代中国自由主义者。毫无疑问,他们当初为了科学与民主,对中国文化传统的猛烈批判有其历史合理性和历史必要性。这当然促进了自由主义在中国的传播,但同时也强化了自由与传统的高度紧张。而后者显然不利于自由主义理念在中国的落实。正如林毓生所言,一方因企盼与要求自由、理性、法治与民主的实现与发展,另一方面则是激烈反传统主义的兴起与泛滥。这是过去中国自由主义内在的最大困扰之一^②。因此,现代中国自由主义要摆脱这种困境,在文化取向上必须进行自我转化,即从强化自由与传统之间僵硬的对立到化解二者关系的高度紧张,从而促使传统的更新与转化。从现代中国自由主义思想史的演变来看,这种理论逻辑的要求同样得到了经验事实的支持。殷海光晚年文化取向的转变,即是例证。

殷海光对自己的自我定位是“五四后期人物”。但他对传统文化的基本取向直接承接的是五四的路径:以科学和民主为基准审视传统文化,并对其进行批判与否定。他说:“无论如何,中国人要求解决百余年来大问题以求生存并发展下去,平平坦坦实实在在的道路,有而且只有学习科学并且实现民主。然而,不幸之至,

① 哈耶克《自由秩序原理》(上),71页。

② 林毓生《中国传统的创造性转化》,5页。

支配中国数千年之久的这个传统,竟是与科学和民主这样不接近。^①正是基于这种传统与民主科学相对立的判断,他在其所发表的许多文章中,始终强调对传统文化的批判,并为五四的反传统辩护,如《重整五四精神》(1957)、《跟着五四的脚步前进》(1958年)、《展开启蒙运动》(1959年)、《五四是我们的灯塔》(1960年)等。在这些文字中,殷海光所表达的反传统的立场是相当鲜明的。然而,一个已为人们所了解的事实是,晚年的殷海光对中国传统文化的态度有明显的改变。这里无法全面讨论这一转变的诸多方面,但可以指出三点:其一,反思五四。殷海光晚年对传统文化态度的改变当然有许多原因(如哈耶克批判唯理主义对他的影响),但反思五四是关键的一点。在与林毓生的通信中,他写到:“五四人的意识深处,并非近代西方意义的‘to be free’(求自由),而是‘to be liberated’(求解放)。这二者虽有关联,但究竟不是一回事。他们所急的,是从传统解放,从旧制度解放,从旧思想解放,从旧的风俗习惯解放,从旧的文学解放。于是,大家一股劲儿地反权威、反传统、反偶像、反旧道德。在这样的气氛之中,有多少人能作精深谨严的学术思想工作?”^②由此透露的信息是,殷海光已经初步意识到,真正要追求自由,不能象五四人那样,出于求解放而反传统。这意味着在其自由问题的思考中,传统已不再是简单的否弃因素。其二,凸显问题。晚年的殷海光在病榻上,明确提出:“中国的传统和西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好,我要对这问题下一点儿功夫去研究。”^③尽管他没有能对此问题进行研究,但问题的提出本身已意味着对先前态度的重大修正。其三,探究方法。如果不只是去发现自由与传统之间的排斥与对立的一面,而是要化解二者之间的紧张关系,那么方法

① 殷海光《学术与思想》。转引自李明辉《当代儒学之自我转化》,台北,“中研院文哲所”1994年,106页。

② 《殷海光林毓生书信录》,上海远东出版社1994年版,156-157页。

③ 陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》,33页。

的选择问题就极为重要。对此,殷海光已有相当的自觉。所以,他十分赞赏林毓生关于传统的创造性转化的思路,认为是一种“开天辟地的创见”^①。上述三个方面(历史反思、问题凸显、方法探究)清楚地表明,殷海光在文化取向上确实在趋向于化解自由与传统的紧张关系。

对于现代中国自由主义而言,殷海光在文化取向上的转变同样不能视为孤立现象。因为胡适晚年也开始重新审视自由主义与传统文化的关系,谋求在两者之间做一些会通的工作,以寻找自由主义在历史文化空间里的生存之地^②。虽然,二者努力的实际成效不甚明显,但象征意义相当重大。它象征着现代中国自由主义者的某种醒悟:“传统与自由的关系当然极为复杂,但, In the last analysis, 如果一个时代的知识分子完全放弃了传统,他们即使高唱自由,这种自由是没有根基的。”^③胡适、殷海光本人也许还没有如此清醒的认识,但他们晚年在文化取向上的转变无疑为他们的后继者预示了方向。循着这一方向,通过中国传统批判的更新与创造性的转化,为自由、法治与民主的落实提供文化极基与精神土壤,便是走向未来的中国自由主义不可回避的重大课题。

(肖滨:中山大学政治学与行政学系 副教授)

① 同上,155页。

② 见欧阳哲生《自由主义之累——胡适思想的现代阐释》,上海人民出版社1993年版,310-318页。

③ 《殷海光林毓生书信录》,119页。

理性的批判与现代的重建

——汉语世界的文化现代性问题

曹卫东

令人高兴的是,几年前那场“自封为王”围绕着“现代性”/“后现代性”之间的张力关系所展开的与其说是争论,毋宁说争吵乃至争骂并没有持续多久,最终被明智之士以一句轻描淡写的调侃“后什么现代,而且主义”而不了了之。如果说这场争论还有什么价值的话,那就是使人们清楚地认识到“现代性”作为一个问题既具有历史性,又不乏当下性,既是地域性的问题,更是全球性的难题,特别是对于我们来说,“现代性”就更非一个毫不关己的外部问题,恰恰相反,而是有着纠缠不清的切身性,我们当前所要做的是不是鹦鹉学舌一般地跟着别人去嚷嚷什么“后现代”、“后启蒙”、“后历史”以及“后理想”等,而是应当踏踏实实地理清“现代性”的具体论域,从社会理论的角度,结合思想史,特别是中国近百年来的思想史,来认真地思考颇具历史具体性,然而决不有悖于现代性之普遍有效性要求的中国现代性。

众所周知,“现代性”作为一个问题之提出,从具体历史时间来看是在19世纪,尽管此前不乏对“现代性”的朦胧认识和直觉批判,如德国思想家赫尔德(J. G. Herder)等。韦伯作为一个社会理论家,其伟大之处不仅仅在于提出的资本主义与新教理之间的勾连关系,更在于他的那个对同辈以及后世产生巨大影响的概括命题:“现代性”等同于“合理性”(现代化的进程即是合理化的过程)。换言之,韦伯透过对新教伦理与资本主义精神之间所发生特殊辩证关系的研究,加上世界各大文明体系及其宗教理念的比较阐释,

揭示了理性的复杂和暧昧。这样一来,韦伯就把“现代性”重建变成了理性批判。韦伯这样认为,固然有着浓重的康德主义的理性批判的色彩和形而上学的味道,但他毕竟为解剖和诊治“现代性”提供了便利。大概正是由于这个原因,韦伯在东西方探讨“现代性”时都成为了一个基本出发点,轻易绕不过去。

在西方,针对着韦伯命题,出现了三种“现代性”模式,即社会主义“现代性”模式(从马克思经卢卡契,一致延续到当代的法兰克福学派)。该派的最大的一个特点是矢志不渝地进行工具理性批判,然而他们也正是从这条路上走向了极端。自由主义“现代性”模式(从韦伯经帕森斯一直发展到鲁曼),和社会主义模式一样,这条线也是一以贯之,二者之间并且始终处于紧张关系之中。保守主义“现代性”模式(以托克维尔、舍勒和西美尔为代表);该派在本世纪的发展不算顺畅,在上两派的激进大潮中显得滞后,但当今又复兴之势,且越来越受到重视。因西,虽然这三种“现代性”模式分别提出了各自不同的理性批判逻辑,和社会改造方案,也形成了迥异其趣的社会理论进路,贯穿着百多年西方思想史,它们相互之间或争执,或补充,或齐行并进。但是,到了当代,三者走向综合的趋向越来越明显(德国当代社会理论家哈贝马斯在这方面堪称典型),并共同把“现代性”的论述提高到了一个前所未有的高度。

在中国,韦伯同样也被当作了一个提问的基础,韦伯与中国“现代性”已经引起深思。然而,韦伯的基本命题却被变换了,人们思考的更多的是所谓儒家(乃至道家、佛家)伦理与“现代性”之间的关系,从而把“现代性”问题又一次简单化为中西对立问题,而忽略了“现代性”问题的实质。

不过,近期牛津大学出版社推出了刘小枫博士的力作《现代性社会理论绪论》,对目前国内关于“现代性”的思考或许有些启发。该书通过全面清理西方的“现代性”话语体系,把现代中国的“现代性”引入社会理论加以审理,主张既要用中国的现代经验参与到西方社会理论的修缮中去,以推进对困扰现代思想的“现代性”问题

的思考,并在此基础上建立起能够担当协调中西“现代性”的命运与共同历史差异之间的张力的中国的社会理论。

全面地评价该书的得失,不是本文的任务。这里所要作的是借鉴该书的一个基本论点。以便引发出笔者对于“现代性”的一些初步思考。这个基本论点就是他对现代现象的形态结构的把握:“从形态面观之,现代现象是人类有史以来在社会制度、知识理念体系和个体—群体心性结构及其相应的文化制度方面发生的全方位秩序重排,它体现为一个极富偶然性的历史过程,迄今还不能说这一过程已经终结”^①。因此,作者认为,从现代现象的结构层面来看,现代事件发生于上述三个相互关联又有所区别的结构性位置,并形成了三个不同的论域,分别是:理代主义论域——政治经济制度的转型;现代主义论域——知识和感受之理念体系的变异和重构(事实上早几年的那场“自封为王”的所谓“现代性”论争,仅仅停留在这一论域里,并未真正进入“现代性”论域,因而,现在看来,那场讨论的确没有什么意义,产生的倒是误异作用)^②;“现代性”论域——个体—群体心性结构及其文化制度之质态和形态变化^③。

刘小枫博士将“现代性”置于个体—群体的心性结构和文化机制上加以考察,他的这一论点与哈贝马斯的“现代性”哲学话语遥相呼应。哈贝马斯的思想可以说“主要是想为现代社会的发展和文化的发现揭示社会文化的潜力”^④,即为“现代性”的重建寻找到文化资源和精神动力。因此,他更关心的是发展社会文化的可能性,而不是社会发展对外部自然的依赖性。哈贝马斯本人十分强

① 刘小枫《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》,牛津大学出版社,1996年,2页

② 事实上,当时的争论仅仅限于文学领域,特别是文艺理论领域,尽管争论双方试图扩大范围,进入社会理论领域,然而终因自身原因,未能如愿,关于这点,我们只要翻翻当时的一些资料,就会一目了然。

③ 同注①。

④ J. Habermas《Interview mit Hans Peter Krueger》,载其《Die nachholende Revolution》,Suhrkamp, 1990, 86页。

调这一点,他曾指出:“我对文化发展、法律和道德意识以及现代艺术的兴趣,一句话,我对整个价值定向的文化转变的兴趣,不只是消极的。社会一体化的力量从文化发展、宗教、法律和道德意识这个蓄水池中汲取的东西越多,政治和行政管理为了创造群众的忠诚,就越是要把注意力集中在行政手段难以达到的文化领域上,它们就越加依赖于潜在的学习可能性和在文化资本中积累起来的具有爆发性的经验”^①。正是在这个意义上,哈贝马斯认为,“现代性”作为一项设计在西方尚未结束,而“现代性”在当代的重建和发展的唯一出路在于文化现代性,并以此与法国的新结构主义的现代主义话语区别开来。

毫无疑问,哈贝马斯的现代理解也是把韦伯当作起点。换言之,他的现代理解也是建立在理性批判基础上。众所周知,他的理性批判是通过所谓“交往行为理论”而表征出来的。他有关现代的解剖共分三大步骤进行,即一、通过对理性概念的分析,提出了“交往理性”;二、通过对社会结构的分析,建议把社会分成“生活世界”与“系统”两大领域;三、通过对理性与社会之间的关系的分析,指明了现代社会在前进过程中所出现的种种病态特征以及其病根所在,并努力作出自己的诊断。在《交往行为理论》的前言里,哈贝马斯开宗明义地写道:

(交往行为理论)首先涉及交往理性概念;对它的阐述招致重重怀疑,但与把理性退缩为认识——工具的种种说法不共戴天。其次涉及两层社会概念:它把生活世界和系统两大范式通过一种并非单纯是修辞学的方式联系起来。最后涉及一种现代性理论;该理论把当代越来越明显的社会病态特征解释为具有交往结构的生活领域受制于独立自主而且具有一定形式的行为体系的命令^②。

① 同前页注④,87页。

② J. Habermas《Theorie des kommunikativen Handelns》,Suhrkamp,1988,第一卷,8页。

这段话无疑可以看作是哈贝马斯对其作为“现代性”哲学话语的交往行为理论思路的自我概括。虽然他诊治“现代性”的入手点也是理性,但他的理性观有些特别。他批判理性的目的是为了捍卫理性,他对因批判理性而走到非理性和反理性的境地的做法深恶痛绝。他认为,“理想永远是可能的全面谅解的根本。不仅如此,理性早已存在于历史中,即存在于社会运动所取得的成就中,例如,存在于民主和法制国家的种种制度和原则中”^①。

尽管如此,哈贝马斯对当今世界上的非理性现象并不否认,诸如军备问题、贫困问题、生态问题、权利问题等等,但是,他和他的两位导师阿道尔诺和霍克海姆有所不同,面对诸如此类的问题,他并不悲观失望^②。他强调,理性在现代社会中发生病变,走向片面化和形式化,决不是先天性的,而是后天性的;更准确地说,不是理性自身的责任,而纯属人为造成的。理性,无论是作为一个社会范畴,还是哲学概念,本来无可指责。

哈贝马斯认为,理性在现代社会的一个最大的病变就是走上了单纯片面的认知——工具化道路。正是因为理性的工具化和形式化,使“现代性面临着重重危机。哈贝马斯替理性设想的出路就是他所谓的“交往理性”,即使理性由“以主体为中心”,进入以“主体间性”为中心,阻止独断型的“工具行为”继续主宰理性,而尽量使话语型的“交往行为”深入理性,最终实现理性交往化。理性的交往化应当以“普遍语用学”为前提,在一个“理想的言语环境”中,经历一个由分化到重组的过程。

总之,在理解“现代性”时,科际整合是哈贝马斯的一把钝锤,理性批判和社会批判是他的一双利锥,交往理性是其策略,建设一个具有民主和法制,及以审美为动力,以超验力量为调解机制的开放的乌托邦式的“交往社会”,则是其最高追求。

^① 同前页注①,84页。

^② 参阅哈贝马斯《新的非了然性——福利国家的危机与乌托邦力量的穷竭》,见《哲学译丛》,1986年,第4期。

但是,这里想重复指出的是,哈贝马斯的“现代性”进路与其先辈,如阿道尔诺和霍克海姆之间有着悬殊。悬殊除了在于比较明显的化悲观主义为乐观主义以及进一步地与自由主义“现代性”,特别是与以帕森斯——鲁曼为代表的自由主义“现代性”的调和之外,还悄悄地同本世纪初以舍勒和西美尔为代表的德语语境中的保守主义“现代性”达成共识。如果说与自由主义现代性的调和主要集中在其早期,那么,同保守主义“现代性”取得共识则是晚近的事,主要表现在对多元文化主义以及宗教观念和神学话语的认识上。

我们或许可以作这样的归纳:刘小枫博士的“现代性”思考立足于保守主义的基础之上,在反对左右两种激进主义的同时,又不失时机地吸取各自的精华,试图建立起一种靠宗教和法律加以约束的现代自由——民主社会;有所不同的是,哈贝马斯则是坚定不移地继承社会主义的传统,用自由主义的激进作为警醒,用保守主义的温和作为调节,通过继续启蒙和不断改良,使现代社会走出困境,达到完善。

笔者无意,也无力提出一套与上述两种“现代性”理论模式相对抗的话语体系来,只是想围绕着中国“现代性”建设问题提出自己的几点想法。特别指出的一点是,我的思考就是从上述两种言路不同,语境迥异,然而旨趣并无太大差别的现代性”理论的关联出发的,(这也是我不遗余力地理清他们的思路的目的所在),或者说,我在钻他们的空子。如果说我和他们有什么不太一致的立场的话,那就是我比较强调中国这个特殊语境的当下现实,并努力结合这个现实展开我的“现代性”思考。(这里需要补充一点的是,刘小枫博士虽然想探讨“现代性”与现代中国,但由于他的侧重点在于建构一种“现代性”的社会理论,因而牵涉到当代中国问题时基本上都未来得及展开;而我并不想建立什么理论体系,仅仅想从社会理论的角度对中国“现代性”问题提出自己的想法)。我强调当代中国的一个无法回避的现实是:社会主义“现代性”冲动占据绝

对主导地位。因此,我想把我的立场定位在从社会主义“现代性”建构出发(在这点上有别于刘小枫博士,而与哈贝马斯认同),吸取保守主义“现代性”模式,特别是德语语境中的保守主义“现代性”模式的有关论点,主要是其关于超验话语在“现代性”建构中的作用的观点(在这点上我支持刘小枫博士,但和哈贝马斯保持距离,尽管他后期越来越重视保守主义“现代性”模式,特别是其宗教观发生了根本的转变和对多元文化持同情态度),围绕着个体—群体心性结构的质态及其文化机制的形态,作如下思考:

1. 工具理性批判问题;

这是一个我们耳熟能详的问题,但也是一个极易被混淆的问题。任何一种“现代性”模式,自由主义的也好,社会主义的也好,保守主义的也罢,在对待工具理性这点上可以说是一致的,都认为工具理性独步一时是“现代性”问题的症结所在,工具理性批判是“现代性”的惟一出路。而在三派中,又以社会主义思路对工具理性的批判最为矢志不渝,从马克思的异化论到霍克海姆和阿道尔诺的启蒙辩证法再到哈贝马斯的生活世界殖民化,可谓是步步深入。然而,我们今天在推进“现代性”方案时对此不说无动于衷,也是重视不够。张扬工具理性的冲动随处可见。一种全能主义的理性观冲击着社会生活的每个领域,惟一有所不同的是,先前的那种“政治全能主义”,让位于了“经济全能主义”、“科技全能主义”,而最最让人难以接受的是,这种全能主义正在向文化、教育以及生态等领域蔓延^①。理性批判一上来就显得格外突出,也理应受到特别重视。

2. 社会主义正当性危机问题;

本世纪资本主义的一大杰出成就就是认识到了其正当性危机的存在,并有意识地加以克服,从而使资本主义不但没有寿终正寝,

^① “全能主义”概念是邹说教授提出来的,他主要是用这个概念来描述中国的政治,我则把它引申到社会其他领域中,请参阅邹说《二十世纪中国政治》,牛津大学出版社,1994年及《原道》第三辑刊载的《谈〈告别革命〉——致李泽厚、刘再复教授》。

反而显示出较大的活力。与此形成鲜明对比的是,社会主义到了本世纪末却处境不佳。社会主义正当性危机未能从理论上得到解释,更谈不上解决了。要想认识社会主义正当性危机,首先必须搞清楚一点的是,从社会思想史角度来看,社会主义和资本主义实际上是一根藤上结的两个苦瓜,就像它们各自立足其上的唯物主义和唯心主义在哲学史上的关系一样。因此,如果能够澄清资本主义的正当性危机之所在,对我们认识社会主义正当性危机无疑会有所帮助,事实上,哈贝马斯就是走的这一思路。他对晚期资本主义正当性危机的分析,为我们进一步分析社会主义正当性危机提供了样式^①。他认为,晚期资本主义可能存在着四种社会危机倾向,分别是:经济危机、合理性危机、合法性危机和动力危机。其中又以最后两种特别重要,而且最后一种简直有举足轻重的地位。由此类推,如果说我们对于存在于经济、政治和行政系统里的社会主义经济危机、合理性危机、合法性危机(我国的改革开放可以说是为克服这些危机所采取的得力措施)已经有所直觉的话,那么我们所忽视的恰恰也是社会文化系统中的动力危机。而当前社会主义动力系统中所面对的最大问题就是社会主义文化领导权的问题^②。

3. 超验话语在“现代性”建设中的作用问题;

笔者曾撰文探讨过哈贝马斯前后期宗教观念由彻底否定到有限肯定这样一个转变过程,并由此指出完全世俗化的“现代性”是十分危险的,“现代性”若想克服历史上所遭遇到的各种困扰,有必要接受超验的支配和调节^③。把现代化等同于世俗化,把超验力量从“现代性”中驱逐出去,是自由主义和社会主义两种“现代性”模式的共同特点,也是它们的共同困境。保守主义模式则不然,不光是像舍勒、西美尔这样成熟的“现代性”理论家坚持宗教的社会功能,其

① 参阅 J. Habermas:《Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus》,Frankfurt/M. 1973。

② 关于“社会主义文化领导权”问题,请参阅 Ernesto Laclau & Chantal Mouffe:《Hegemony & Socialist Strategy - Towards a radical Democratic Politics》,1985,以及曾庆豹《与 2020 共舞——新马来人思潮与文化霸权》,1996 年。

③ 参阅拙文《论哈贝马斯的宗教观》,载《道风》,第五期,香港,1996 年。

先辈,诸如哈曼、赫尔德、洪堡等“现代性”批评家早已发觉到了这一点。哈贝马斯早期正是一股脑儿地接受了前两种观点,才给他的“现代性”拯救计划带来无数麻烦;他后期改变对宗教的看法,并将神学话语引进其“现代性”概念,在一定程度上可以看作是他对其“现代性”模式的一次重整。但是,将超验话语引进“现代性”这个问题对我们来讲,比较敏感,也很复杂,主要有两个原因,一是如何解决马克思主义和宗教的对话问题(这在西方是个热门话题,我们这里未见讨论),二是中国的超验话语比较杂、多,中国“现代性”之建构究竟应当与谁(是儒、道、佛,或是基督教)勾结到一起。

4. 多元文化语境中的中西文化关系问题;

其实,稍谙西方思想史的人都会知道,西方在其现代化过程中从来就未曾离得开过非西方世界,特别是中国。这点就连哈贝马斯这样一度想抱西方中心主义残缺的人最后都不得不承认,在不久前与泰勒(Charles Taylor)就“承认政治”所展开的争论中,他竟然一改此前,对西方中心主义作了毫不留情的批判,并且重申只有建立在交往理性基础之上的文化多元主义才是出路^①。不过,我们所要反躬自问的是中国的“现代性”能否离开西方?今天,在中国这片语境中,上下在这点上似乎已经达到共识,绝对离不开,只是上层高呼与国际接转,下边则支持全球化。既然离不开,那么,我们对于西方究竟又该持一种什么样的态度呢?文化中心主义(中央大国的狂妄早已成为昨日黄花)、文化民族(种族)主义(抱着义和团情结,即便说了“不”,同样不行)乃至文化相对主义等显然不是明智之举,在当前世界一体化越来越势不可挡之际,哈贝马斯后期所钟情并用其交往理论加以论证的多元文化主张(或曰文化交往主义)恐怕不失为一种我们的认同对象吧^②。

(曹卫东:中国社会科学院文学研究所 助理研究员)

^① 参阅 J. Habermas:《Anerkennungskampfe im demokratischen Rechtsstaat》。

^② 今天,哈氏的“文化交往主义”已被广泛用于各个领域,如神学、经济学、政治学、法学以及文学等领域。这方面的资料很多,这里无法详细列举。

“混合宪法”与对中国政治的三层分析

崔之元

本文试图提供一个分析中国政治的新视角。这一新的视角可称为“三层”分析,与时下流行的“国家/市民社会”的“两层”分析相对而言。所谓“三层”,即“上层”(中央政府)、“中层”(地方政府和新兴资本大户)和“下层”(广大挣工资谋生的老百姓)。这一划分,也可算作亚里士多德《政治学》中“一人”(one)、“少数”(few)和“多数”(many)三分法的现代版。以唐代柳宗元“封建论”为代表的中国传统政治智慧,对于“皇帝”、“地方官员和大户”与广大小农三者的关系,颇多精辟考虑。柳宗元已认识到,皇帝只有联系和依靠广大小农,才能制止地方大户的离心倾向。但是,由于皇帝本身完全不受农民的“民主监督”,又害怕农民造反,故皇帝与农民的联盟总是不彻底的。只有现代民主制度,才初步建立了“上”、“中”、“下”三层互动的良性循环。

一 “混合宪法”理论:从亚里士多德到马基雅维利

研究政体的“三分法”,可追溯到亚里士多德的“混合宪法”或“混合政体”理论。所谓混合(mixed),就是将君主(monarchy)、贵族(aristocracy)和民主(democracy)的成份混合在一起。按亚里士多德的说法,这三种成份可视为“一个人”、“少数人”和“多数人”的权力,而“民主和贵族制的真正区别在于贫困和财富……当穷人统治

时,就是民主”^①。柏拉图和亚里士多德均认为纯民主的政体是最不理想的,但他们不反对在“混合政体”中给“民主”成分一席之地,以此缓和“多数人”的敌意。综合古希腊政治哲学的智慧,古罗马政治家西塞罗(Cicero)点明了“混合政体”的精髓:融汇“君主对臣民的父爱、贵族议政的智慧和人民对自由的渴望”于一炉,但“对人民自由的让步必须以保持贵族意志能够实现为限。”^②亚里士多德的“混合宪法”^③理论,旨在寻求“一个人的统治”(王权或君主制)、“少数人的统治”(贵族制)和“多数人的统治”的最佳平衡。他可谓开创了对政体的“三分法”研究,并将“贵族”与“民主”的阶级构成点明。

但是,亚里士多德的“三分法”基本上是静态的分类法,缺乏对于政体演变的动态考察^④。比他稍后的、从希腊被流放到罗马的史学家 Polybius (公元前 200 年至前 118 年),进一步阐述了“王权”、“贵族”和“民主”三者循环往复的“规律”。有鉴于此, Polybius 指出“王权”(kingship)一开始时由有才能的领袖建立,但其继承人往往容易腐败,致使“王权”退化为“专制”(tyranny);于是,贵族挑头,带领民众推翻“专制”,建立“少数人的统治”即“贵族制”;然而,贵族的后代玩世不恭,致使“贵族制”(aristocracy)退化为“寡头制”(oligarchy)。这就引发平民奋起推翻“贵族制”,建立“民主制”。但是,“民主制”下的群众渐渐互不尊重,“无政府状态”逐步出现,最终被恢复秩序的“王权”取代。新一轮的“王权—贵族—民主”的循环往复(cycle)开始了^⑤。有鉴于此, Polybius 强调“最后”、“最稳定”的政体应结合“王权”、“贵族”和“民主”三种成分,他举出为斯巴达

① 亚里士多德《政治学》,Ⅲ 7, 1279b, 中译本,商务印书馆,1996 年版,133 页。

② Cicero, *De Legibus*, Ⅲ。

③ “mixed constitution”, 有时英译又为“balanced constitution”。

④ Harrey Mansfield 还进一步认为,亚里士多德的“混合政体”中缺乏对“王权”的深入讨论。马基雅维利的《君主论》才补上这一空白。见 H · Mansfield, *Taming the Prince*, Chap. 3, The Johns Hopkins University Press, 1993。

⑤ Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, Book VI, Penguin Books, 1979。

立法的 Lycurgus(公元前9世纪),作为深谙“混合宪法”之道的代表。斯巴达有两个国王,主要负责对外战争;28名60岁以上的“德高望重”的贵族组成“Gerousia”(委员会),负责监督国王;而全体男性公民则组成“公民大会”(assembly),选举官员。但与雅典不同,普通的斯巴达“公民大会”成员无发言权,只有听取贵族发言的权利^①。这种兼顾各方的“混合宪法”给了斯巴达800年的稳定。而雅典因梭伦改革对贵族打击过大,很快梭伦(Solon)就被迫离职了^②。

意大利文艺复兴时期的思想巨人马基雅维利(Machiavelli 公元1469-1527年)继承和发展了亚里士多德和 Polybius 的“混合宪法”理论。马基雅维利在其《李维史论》第一篇中,首行重述了 Polybius 关于斯巴达“混合宪法”成功的观点,但紧接着,马基雅维利提出了一个更深刻的问题:若没有 Lycurgus 那样精通“混合宪法”的“立法者”,怎么办?马氏的回答是:罗马共和国时期平民与贵族的斗争导致平民中选出10名护民官(tribune),使平民的利益有所表达,故平民与贵族的斗争所产生的平衡客观上形成了“混合宪法”,毋需 Lycurgus 那样的“立法者”的设计^③。他进一步以罗马农业法为例,说明该法的两大内容(即设立土地拥有上限和把战争获得的新土地平分给平民)是贵族所不满的,但却具有延长罗马共和国寿命的功能^④。这样,马基雅维利将“混合宪法”理论上升到一个新的阶段:“混合”不再是“立法者”设计的结果,而是社会冲突的相机产物。“混合宪法”的妙处,主要不在于“王权”、“贵族”和“民主”三要素的静态平衡,而在于采取“混合宪法”的“共和”政体更有灵活应变能力,更能驾驭无常命运(fortune)。在马氏那里,

① 引自 E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1969, p. 4.

② 关于梭伦改革对贵族的打击,见《顾准文集》,贵州人民出版社,1994年,173页。

③ Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前534-509年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧。

④ Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前534-509年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧,137。

“共和政体”(republic)是“混合宪法”的同义词,它比单一的“君主制(principality)更富于生命力。尽管人们常常因马氏另一名著《君主论》而认为他主张“君主制”,但他自己说得明白:“新君主”创建国家后,维持这个新国家和自身光荣的是好方式即是建立共和制^①,因“君主”、“贵族”和“民主”三要素在“共和制”下可以因环境变化而灵活形成不同的配合比例。值得注意的是,马氏特别重视“混合宪法”的“三层”中“君主”和“人民”的良好关系,认为这层关系对君主来说比与贵族的关系更重要。他明确地说:“如果一个人是由于人民的赞助而获得君权,他就发觉自己是巍然独立的人,在自己周围并没有不准备服从自己的人或者只有很少数人不准备服从自己。除此之外,一个君主如果公平处理事情而不损害他人,就不能够满足贵族的欲望,但是却能够使人民感到满足。因为人民的目的比贵族的目的来得公正。前者只是希望不受压迫而已,而后者却希望进行压迫。再说,如果人民满怀不满,君主是永远得不到安全的,因为人民为数众多,另一方面,君主能够使自己安全地对付贵族,因为贵族人数甚少。”^②马氏这种“君主”和“人民”结盟的思想,与本文开头所述的柳宗元的“封建论”不谋而合。

可见,从亚里士多德到马基雅维利,“混合宪法”及其蕴含着的对于政体的“三层分析法”是西方政治思想的主流。但是,我们必须认识到,“混合宪法”理论仍只是“共和政体”的理论,与现代民主理论还不是一回事。现代民主理论与“共和政体”理论的关键区别,在于前者以“人民主权”(popular sovereignty)为基础,而后者则缺乏这一基础。只有对“混合宪法”理论进行现代民主理论的改造,才能使其中蕴含着的“三层分析法”的合理因素焕发出新的生命力。

^① Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, 14, Penguin books, 1970。马氏强调,罗马皇帝 Tarquin(公元前 534 - 509 年在位)死后,贵族压迫平民便变本加厉,故平民与贵族斗争加剧,158。卢梭早已看出马氏真心乃在于“共和制”。见卢梭《社会契约论》中译本,商务印书馆,1994年,95页。

^② 马基雅维利《君主论》中译本,商务印书馆,1988年,46页。

二 “混合宪法”理论的现代改造

在“人民主权”理论上作出重大贡献的是洛克(John Locke)。在他的《政府论》第二卷最后一章“论政府的解体”中,洛克将“社会解体”与“政府解体”区别开来,认为“政府解体”后权力回到人民手中:“如果政府被解体,人民就可以自由地建立一个新的立法机关,其人选或形式在这两方面,都与原先的立法机关不同,根据他们认为那种最有利于他们的安全和福利而定”^①。

洛克关于“政府解体”不等于“社会解体”的论述,为卢梭对“混合宪法”的现代民主理论的改造奠定了基础。卢梭彻底突破了源于古希腊的“混合政体”理论。他在民主理论发展史上的一个贡献,是区分“主权”与“政府形式”。他认为,主权是共同体的最高权力,必须由全体人民的“公意”来决定,并以此成为立法的基础。但是,行政权力可以依各国不同情况而定,这属于“政府形式”问题。在《社会契约论》中,卢梭在论证了人民主权后,才讨论政府的分类。在分类中,他虽仍使用了“混合政体”的语言,但已经赋予新的意义。他说,“首先,主权者可以把政府委之于全体人民或者绝大部分的人,从而使行政官的公民多于个别的单纯的公民。这样的政府形式,我们称之为民主制。再则,也可以把政府权限于少数人手里,从而使单纯的公民的数目多于行政官,这种形式就称为贵族制。最后,还可以把整个政府都集中于一个独一无二的行政官之手,所有其余的人都从他那里取得权力……它就叫做国君制。”^②这里的“贵族制”、“国君制”、“民主制”,因为只属于“政府形式”,而不动摇全体人民“公意”构成的“主权”,故实际上相当于今日的“议会制”、“总统制”和“直接民主制”,而与古希腊“混合政体”理论中

① 洛克《政府论》下篇,商务印书馆,1986年,132页。

② 卢梭《社会契约论》中译本,86页。

的三种成分根本不同。

在英国革命、美国革命和法国革命之中和之后,诸多政治理论家以“人民主权”为基础改造了“混合宪法”理论^①,赋予“三层分析法”以新的生命。兹举数例:

托克维尔认为,现代民主制下的地方政府类似中世纪的贵族^②。这是托克维尔关于地方政府可以制约中央政府过度集权的命题的另一个侧面,说明地方政府具有反民主和反专制的两面性。更有意思的是,《联邦党人文集·第17篇》把地方权力比作“封建制”;《联邦党人文集·第10篇》则论证说,大国比小国更容易实行民主,原因之一是选民越多越不容易贿选。

德国思想家韦伯(Max Weber)在1919年2月呼吁,德国魏玛共和国总统不应由国民议会选出,而应由全民直接选举产生。他强调,“国家元首必须毫无疑问地基于全民意志,不受中间层(intermediaries)的干扰。”^③这是支持总统制的一个论点,强调它具有比议会制更大的民主性。其原因是,在总统制下基层群众有可能越过局部地域性的代表,直接选择行政首长。如果像在议会制下那样,民众只能通过其代表间接选择行政长官,则很难避免“中间层”(代表)的保守性,从而基层选举的意愿往往不能够上达到行政机构。韦伯这种支持总统制的论点,实可认为是前述马基雅维利关于“君主”必须与“人民”联盟的现代版。

在当代政治哲学家中,纽约大学的曼尼(Bernard Manin)教授是对“混合宪法”的现代改造研究最深入的学者之一。在许多人看来,现代民主制度基于“普选”,取消了“君主”和“贵族”的天然的统治权。但是,不难看出,在对“被选举人”资格有财产限制时,所选

① M.J.C.Cile探讨了“分权”(separation of power)原则在英国革命中与“混合宪法”相对立的含义,他的专著 *Constitutionalism and the Separation of Power*, Oxford, 1967, 是研究西方政治思想的两大传统——“混合宪法”与“分权”之间复杂错综关系的经典著作。

② 引自 Stephen Holmes, “Tocqueville and Democracy” in David Copp, et al., ed., *The Idea of Democracy*, p. 49, Cambridge University Press, 1993.

③ Weber, *Political Writings*, Cambridge University Press, 1994, p. 304.

出的“人民的代表”类似于“贵族”。然而,曼尼揭示了更深刻的道理:即使没有财产限制的普选,所当选“代表”仍具有“贵族性”,是所谓“民主的贵族”^①。为什么呢?曼尼指出,从亚里士多德到卢梭,西方政治思想一直将“贵族制与选举制”、“民主制与抽签制”当作两对范畴,认为贵族制的选择官员方法应是(竞争性的)选举,而民主制的选择官员方法应是抽签(lot)。这是因为抽签可以保证每个公民有平等机会当选官员,而竞选制不能给每个公民平等机会^②。竞选的本质是选出“出众”的人,当选者至少在某一方面比选举人“出色”(财产更多或能力更强或更漂亮)。选民必定着眼于候选人的与众不同的特性,否则无从在多个候选人之间作出选择。因此,曼尼指出,现代“代议制政府”(representative government)实际上具有“民主”和“贵族”的两重性;从当选的“代表”角度看,他们有与众不同的物质,并且不到期不被“招回”(recall),也不受竞选时许诺的硬性约束,故他们有独立于选民的相当大余地,相当于现代“贵族”,其中“总统”类似“国王”。这也是许多西方语言中“选举”(election)和“精英”(elite)具有相同词根的原因。但是,从选民角度看,选举又具有民主性。因为“尽管竞选选出的是精英,但却是由普通选民来定义何为精英、何者属于精英的”^③。一言以蔽之,在曼尼看来,“代议制政府乃是我们现时代的混合宪法”^④。

① Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap. 4.

② 除当选机会平等外,卢梭还指出抽签制的另一好处:“在一切真正的民主制之下,行政职位并不是一种便宜,而是一种沉重的负担;人们无法公平地把它加给这一个人,而不加给另一个人。惟有法律才能把这种负担加给中签的人。因为抽签时,人人的条件都是相等的,而且选择也并不取决于任何人的意志,所以就绝不会有任何个人的作用能改变法律的普遍性。在贵族制之下,是由君主来选择君主的,是由政府自己来保存自己的,正是在这里,用投票的方法才是非常合宜的。”见卢梭《社会契约论》,142页。

③ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap. p238.

④ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, 1977, Chap. p238.

三 三层分析法的应用

由前面分析可见,经过现代民主理论(“人民主权”和普选权)的改造,从亚里士多德到马基雅维利的“混合宪法”理论仍具有现代生命力。它启示我们不只从“国家与社会”的两分法(虽然“两分法”在某些情况下也有用),而更从“中央政府”、“地方官员与资本大户”和“普通百姓”的“三分法”来审视中国与世界。

美国宪法第 14 条修正案的历史经验,提供了“三分法”的一个很有启发性例证。该修正案于南北战争后通过,结束了“二元联邦制”(即州内事务由州政府全权管辖,州际间事务由联邦政府管辖)。“二元联邦制”的宪法体现即美国宪法第 10 修正案。该修正案说明,凡未授予(delegated)中央政府的权力均归州政府行使。但这里的微妙之处在于如何理解“授予”。“反联邦党人”曾要求在“授予”之前加上“明示”(expressly),这样一来,凡未明确授予中央政府的权力均归州政府行使。麦迪逊(James Madison)坚持反对,他说:“使政府局限于行使明示权力是不可能的,必须允许默示权力(power by implication)”。宪法第 10 修正案的正文采用了麦迪逊的意见,没有用“明示”的提法,即允许了颇有弹性的“默示权力”。“默示权力”给中央政府相当灵活的活动余地。例如,尽管宪法中没有明示规定国会有建立国家银行的权力,但美国第一任首席大法官马歇尔(John Marshall)在 1819 年“麦克洛克诉马里兰州案”(McCulloch vs. Maryland)中判定国会有建立国家银行的“默示权力”。尽管如此,“二元联邦制”还是给中央政府的权力加上了很大的限制,其中最重要的是“权利法案”(The Bill of Rights)不适用于州政府,而只适用于联邦政府。换言之,言论、人身自由等基本权利,联邦政府必须保护,但州政府却不必如此。这种奇怪的安排,只有和奴隶制问题联系起来才能得到理解。事实上,在弗吉尼亚州批准宪法的会议上(ratifying convention),麦迪逊向群众保证宪法

不会影响各州采用奴隶制的自由。

1868年“南北战争后”通过的宪法第14修正案的深远历史意义,在于它标志着州政府也必须遵守“权利法案”的开始,亦即“二元联邦制”的终结的开始。随着“权利法案”被逐步“并入”(incorporated)第14修正案,顽固坚持“二元联邦制”的法官不得不主要诉诸宪法正文第一条第八款(所谓“贸易条款”)。他们强调“各州之间”(interstate)中的“之间”二字,以此反对国会制定的禁止使用童工等法案。他们还强调“州际间贸易”中的“贸易”二字,因此“制造业”不在国会管辖之内,任何劳动保护立法和集体谈判立法都成了违宪的。直到罗斯福1932年当选总统并任命布莱克(Hugo Black)等进步人士为最高法院法官,这才彻底结束了“二元联邦制”。其标志是1937年最高法院判定“全国劳动关系法案”(National Labor Relations Act)符合宪法:因为“州内”的不合理劳动关系将影响“州际”间贸易。

“二元联邦制”的终结,意味着第14修正案在宪法中取得了对第10修正案的优先地位。它表明,地方政府在“权利保障”和民主建设方面,并不一定比中央政府高明。当代著名政治学家拉斯基(Harold Laski)指出,“小单位的政府无力抵抗大单位的巨型资本主义”(Small unit of government is impotent against the big unit of giant capitalism)。拉斯基的见解,不仅符合前述的美国1937年才通过“全国劳动关系法案”的情况,而且也有助于我们了解中国近年的法律执行情况。1995年1月1日,中国“劳动法”开始正式施行。但不少地方政府为了“吸引外资”,往往不惜牺牲劳动者的合法权益,使“劳动法”得不到充分贯彻执行。需要指出的是,从毛泽东1956年发表《论十大关系》以来,中国一直忽视发挥地方政府的积极性,“改革、开放”时期更是如此。但这不等于说中国应回到连在美国都已被抛弃的“二元联邦制”中去。美国宪法第14修正案将“权利法案”运用于州政府的经验表明,问题的关键并不在于州政府与联邦政府之间的主权分割,而在于地方政府和中央政府都必须保障公民基本权利,都必须民主化。前面引用过的《联邦党

人文集》中关于“大共和国”更容易民主的论点,就对我们思考今日中国的政治体制改革有所启发。

我国目前正经历着空前的社会变革。一方面,经济改革激发了地方政府和企业的活动;另一方面,离心、失控情况也日益加剧。中央政府的许多正确的改革方案,往往在执行中严重走样。那么,中央政府怎样才能保证改革目标的实现呢?“三分法”启示我们,中央政府必须紧紧依靠普通群众,使群众真正拥有监督基层干部的民主权利,并充分发挥新闻舆论的监督作用。只有这样,中央政府才不会被架空,才能确保改革实现“社会主义市场经济”,而不是“资本主义原始积累”。

当前,中央政府与人民群众结盟的重要方式之一,应是确保 1990 年公布的“行政诉讼法”的执行。据《南方周末》1998 年 2 月 20 日报道,四川蓬溪县河边镇 2164 户农民向四川省高级法院提起行政诉讼,状告县镇两级政府,这是自“行政诉讼法”公布以来我国最大规模的行政诉讼案。该案调查虽因受县镇二级干部的阻挠,至今未获结果,但《南方周末》对此事件的报导,将有助于社会舆论对此案的关注,加强对“行政诉讼法”执行的监督。

当然,最彻底的中央政府与普通民众的结盟方式,是使中央政府建立于“人民主权”基础上,从而拥有比地方政府更广泛的民意基础。这意味着我国全国人民代表大会代表的直接普选应成为我国政治体制改革的主要目标之一。值得注意的是,电视等大众传媒的普及,使信息传递大大加速,从而使选民深入了解具体问题(issues)的能力加强,而不必再靠候选人的政党身份(party identification)去推测候选人的政策取向。例如,在近年美国,同一个选民可能同时投票选民主党的总统和共和党的州长,或同时选民主党的参议员和共和党的众议员。这是因为一旦选民了解具体问题的信息成本降低,候选人的政党身份便不再那么重要了。可见,多党制在美国作用也在下降。中国也出现了类似情况。根据 1987 年 11 月 24 日第六届全国人民代表大会常务委员会通过的《中华人民共和国村民委员会组织法(试行)》,全国各地都进行了村民委员

会主任的直接选举。据统计,不少地方真正举行了多个候选人的竞争性选举(如辽宁铁岭地区),但结果仍有70%左右的当选人是中共党员。有趣的是,这些人中相当一部分人当选,并非由于政党身份,而是被村民们认为是“能人”。因此,只要有竞争性选举,在大众传媒发达的情况下,政党身份(不论在美国还是在中国)对候选人获胜与否并不重要。

目前,中国每个县都有自己的电视台,农民家用电视普及率也很高。山东省招元市玲珑镇鲁格庄已率先利用本村电视录像转播竞选辩论。这表明,中国政治改革采用“非政党式竞争选举制度”的时机已经成熟。我们认为,下一步改革应进行县、市长的直接竞争性选举,这将对村民委员会选举的扩展,并对更广规模的“非政党式竞争选举”打下实验的基础。

从“三分法”角度看,从中央政府与普通民众的“上下结盟”来制约“中间层”的离心倾向,只是“上、中、下”三者良性互动性的一个环节^①,尽管这在当代中国是一个至关重要的环节;另一个环节是“中间层”对“上层”过度集权的制约。我国1994年的税制改革明确划分了中央和地方的人事权,我国20年来的经济改革正在建立“现代企业制度”;1998年九届全国人大又进行大胆的国务院机构精简——这一切,为消减计划经济时代的中央政府过度集权和提高中央政府宏观经济调控的质量奠定了基础。

总之,源于“混合宪法”、及其现代改造的“三分法”,启示我们密切注意中央政府、地方精英和普通百姓三者的关系,力争建立三者的良性互动。本文只是介绍“三分法”的来源和应用的一篇导引,希望引起关心我国经济与政治体制改革的读者的进一步讨论。

(崔之元:美国麻省理工大学政治系)

^① 必须牢记,这里的“上、中、下”只是与“混合宪法”的类比。经过“人民主权”论的改造后,“混合宪法”中的“下”实际上是最高权力的来源。

编后记

此文集早已编定,但由于各种原因,迟迟未能付梓。作为选编人,我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果,我还是感到由衷的喜悦,并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中,我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持,完成这项工作是难以想象的。在此,对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友,表示最诚挚的感谢!首先感谢各位作者,他们的支持为选编工作奠定了基础;其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生,他们不但慷慨地提供了论文,而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议;最后还要感谢时代文艺出版社,他们严谨、负责和高效率的工作,不仅使本书避免了许多谬误,而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生,在整个出版过程中,他殚精竭虑,四处奔波,为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际,我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是,在选编过程中,我们听取了许多意见,而且还接触了大量的原始资料,尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限,加上自己的学识局限,可能漏掉些重要文章,会有不尽人意之处,恳请读者谅解,如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京