

汪晖著

死火重温

人民文学出版社



在希腊神话中，猫头鹰是智慧女神雅典娜的原型；在黑格尔的词典里，它是哲思的别名；而在鲁迅的生命世界中，它更是人格意志的象征。鲁迅一生都在寻找中国的猫头鹰。他虽不擅丹青，却描画过猫头鹰的图案。我们选取其中的一幅，作为丛书的标志。

我们渴慕智慧，我们祈求新声。这便是“猫头鹰学术文丛”的由来。

ISBN 7-02-003051-3/B · 166

定价：24.50元



猫头鹰学术文丛

死火重温

汪晖著

图书在版编目(CIP)数据

死火重温/汪晖著. - 北京:人民文学出版社, 2000.1

(猫头鹰学术文丛)

ISBN 7-02-003051-3

I. 死… II. 汪… III. 社会科学 - 文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 52243 号

责任 编辑: 一 土

人 民 文 学 出 版 社 出 版

(100705 北京朝内大街 166 号)

北京冠中印刷厂印刷 新华书店发行

字数 352 千字 开本 880×1230 毫米 1/32 印张 16.5 铅页 3

2000 年 1 月北京第 1 版 2000 年 1 月北京第 1 次印刷

印数 1—5000

定价 24.50 元



汪晖，文学博士，中国社会科学院文学研究所研究员、教授，《读书》杂志主编，《学人》丛刊主编。著有《反抗绝望：鲁迅及其文学世界》、《无地彷徨：“五四”及其回声》、《汪晖自选集》等书。最近十年来主要从事思想史研究，即将出版的著作有两卷本《现代中国思想的兴起》。

致读者

有一种猛禽，古时名“枭”，俗称“猫头鹰”。它习性古怪：黑夜活动，白昼栖息；即便睡去，也睁着一只眼睛。这独异的生活方式，使它拥有了与众不同的目光和视野。猫头鹰飞翔时悄无声息，偶尔发出一两声怪叫，难免令人惊悚。

在希腊神话中，它是智慧女神雅典娜的原型；在黑格尔的词典里，它是哲思的别名；而在鲁迅的生命世界中，它更是人格意志的象征。鲁迅一生都在寻找中国的猫头鹰。他虽不擅丹青，却描绘过猫头鹰的图案。我们选取其中的一幅，作为丛书的标志。

我们渴慕智慧，我们企求新声。这便是“猫头鹰学术文丛”的由来。

编者

一九九八年九月

序

现在距离公元 2000 年没有多少时日，我自己也将远行。奉献在读者面前的，是我近十年来的一点随想，既非华丽的文章，也没有深刻的思想，但却是我的生命的痕迹。翻阅这些旧文，不止一次地记起两句诗来，是：作法不自毙，悠然过四十。我的计划已久的著作至今没有出版，而这些让正人君子们感到不快的文字却已经在印刷之中，这真是无可奈何的事情。

十多年来，我一直在做所谓思想史研究，从宋明理学到清末民初，一一梳理。发表出来的，大多在由我和友人共同编辑的《学人》里面。那丛刊本来印行不多，加之我的文章篇幅较长，注释繁多，博而寡要，劳而少功，非但不能引人入胜，就是老鼠也懒得去批判的罢。1996 年起，我搬至北京西郊的古城，在出名的八宝山以西，出门尘土飞扬，进城又废时光，还需乘地铁在地底钻行，形同地鼠，不见阳光。这是我深恶痛绝的。故而除了真正的远行之外，我干脆把自己埋在故纸之中，就此沉静下去。原以为天命如此，并没有发生怎么写的问题，也不再想写什么的事了。热闹已经冷却，悲壮已成往事，残酷

淹没在繁华的集市里，往日的英雄天天为名利而奔波。屁股决定大脑，这是一位友人的概括。

在这个世界里，还有什么比沉默更珍贵？

但世事难料，本性难移。于是我就起疑了。那成果就是收录在本书中的第二篇文章。1993年底，韩国学者李旭渊冒着寒风，寻了半天，终于抵达我的寓所。他一边感叹路途之遥，一边就约我为韩国的一家刊物写稿。那家刊物叫做《创作与批评》，在朴正熙时代，曾因批判专制而一度停刊，也是韩国进步知识分子的旗帜。我感动了。那时我天天考证什么格物致知，怎会就被他感动了呢？可见人心之不可靠。

一位朋友谆谆告诫我说：发表是万万不可的，左右上下均不可！我的初衷不过是清理自己的思想，本来没有发表的打算，于是从善如流。文章的初稿于1994年以韩文的形式发表在《创作与批评》（“东亚细亚的近代与脱近代的课题”专号，总86期）上，但并未以中文面世。此后，我曾对文章进行修改，也请一二位朋友过目，目的是作一点自我反省，为认识复杂变化的现实提供一点根据。有一天，钱理群先生从韩国访问回到北京，从城南的家中，跑到西郊我的寓所，坐在地毯上，谈了一整天，话题就是这篇文章引起的。我因此知道这样的文字还有人感兴趣。

日子在沉静中流过，我几乎要忘却这篇文字了。1996年，我的生活起了变化，应三联书店之邀，接编《读书》杂志，从此宁静的书斋生活与知识界的各种讨论纠缠在一起。这样的时节，像萧涧秋那样徘徊岸边、害怕湿了衣衫的狼狈，在我已是奢侈，无论我如何沉默，总是有人递过猜忌的目光。我需要冷

静地观察。为了方便，也为了看得仔细点，我索性从八宝山以西搬到城里，天天可以看见长安街的人流，每逢节日，满街的、连串的灯火在夜气中闪光。天下太平。君子们很高兴。我心里的不满一寸寸增长。但毕竟书斋坐久了，不如久经风雨者的坚韧，时常担心我一不小心，管不住自己，说出什么让人痛心疾首的话来，后悔莫及。

还是早点离开的好，我想。

1996年的年底，我就逃到最后的殖民地香港，等待着和她一道回归。“我的1997”，热闹非凡的年头，可惜不是我的。我在香港的生活是宁静的：晨起伴鸡鸣，夜卧闻狗吠，完全脱离时代的潮流。寓所—办公室—图书馆三点一线之外，我喜欢的是游泳和登山。无论风雨日晒，蛙泳、自由泳、仰泳和蝶泳，几乎每一种姿势，我都试遍了。寂静的夜晚，我常常跑步登山，在山顶眺望远处的灯火，凝视夜中沉寂的海湾，心就在这安详寂寥中沉静下去。那些不满就埋在这潮湿的夜中罢。

我真的有些无论魏晋了。

在这落寞中，难免也想念北方的生活。《天涯》杂志有信来，问有没有稿子。我的回答是：没有。但有一篇旧文，仅供友人阅览，并无发表的打算。不久收到编辑来信，陈述他对拙文的意见，末了说《天涯》希望能够稍作改动后发表。发表？就发表吧，不是远在天涯么？不会有在意的。一切由编辑部处理。远处的灯火、澄澈的水流，让我忘乎所以，那位朋友的告诫也就抛在脑后。其实恶因并非此时播下，早就藏在自己的内心。我实在应该继续地格物致知，修炼自己。为什么打扰别人的清梦？文章写就之后近四年，1997年的秋天，《天涯》杂

志和《香港社会科学学报》分别刊出了文章的修改本。1998年，美国的《社会文本》(Social Text, 55, 1998)、日本的《世界》杂志(10、11、12期, 1998)、东北的《文艺争鸣》(1998年第6期)相继刊出了英文本、日文本和更完整的中文本。大陆、香港、台湾、美国和日本等地的一些知识圈子开始议论这篇思想札记，看法各不相同。

文章成为“事件”，却没有真正的论敌，因为他们并不把它当作文章来对待，而是看作某种象征。议论就是议论，口耳之间，如入无物之阵。这实在始料未及——我不知道这是幸，还是不幸？

从香港返京前后，我已经预感到自己正卷入一场思想争论。写作既是为了认识世界，也是为了澄清自己的困惑，如果能够引起争论和批评自然是件好事。1993年以来，知识界已经开始了许多讨论，许多重要的问题正在被过分情绪化的批判所遮盖。我因此试着勾勒一个看待问题的视野，让那些有价值的讨论凸现出来。至于这个视野本身的有效性如何，需要历史的检验。当代世界的变化如此丰富复杂，与其盲目追踪各种新潮，奉行各种拜物教，倒不如从眼下的讨论开始，所谓“观道者如观水。以观沼为未止，则之河，之江，之海，曰：‘水至也！’殊不知我之津、液、涎、泪皆水。”(《关尹子·一宇》)为什么不能通过分析身边的事情，提供一点理解当代中国现实、理解我们自己的历史、理解我们的视野的限度的较为切近的线索呢？

文章发表之后，知识界是有些讨论的，但公开发表的文章不多。除了个别态度诚恳的商榷文章之外，几乎都是些表态性

的文字。对于公开发表的讨论文章，不管意见是否中肯，我是尊重的。但有些事情还是超出了我的想象。在许多名人的口耳相传之间，这篇文章迅速地获得了各种各样的头衔，再配之以若干流言，最后由闻人加以总结，俨然成为“历史”。论战的方式不像是讨论，而像是冷战：南北呼应、内外有别。1998，灾难与危机的年头，正是需要认真反思的时刻，但在海上名人的笔下，却成了所谓“自由主义”浮出水面的时代，而“新左派”则不过是拽着英雄的衣襟浮上水面、身上还带着塞纳河气息的浮萍。我有点疑心这“新左派”是被我们的英雄事先编织而成、挂在衣襟上的稻草人，要不然早就和汹涌的洪水一道，裹着泥沙、编织袋和各种污染物冲到大海里喂鱼去了。伟大的1998！滔滔洪水没有唤起英雄对于灾难的思考，倒是激发起了争先恐后浮出水面的激情。这位先生好水性啊！大海不宿死尸，龙门不点破额，岂不信乎？

但论争还是逐渐地展开了，它被一些参与者称之为“新左派”与“自由主义”之争。我认为用“新左派”与“自由主义”的对立来描述中国知识界并不准确，详细的意见见于收录于本书的《关于现代性问题答问》。我绝不是说知识界不存在尖锐的思想分歧，而是认为需要重新对这些分歧加以更为准确的概括。在我看来，知识界的分歧主要是在一系列具体的社会政治问题上的分歧，而不在于他们运用何种思想资源——当然，思想资源的选择往往反映了一个学者或知识分子的思想取向，但问题比这显然要复杂许多。如果存在所谓“新左翼”的话，那么，它的对立面就是“新右翼”，而不是什么自由主义。在这里，最为重要的是弄清分歧的焦点究竟是什么。这个焦点

不是自由主义理论，而是社会平等和社会公正问题，它既包括国内的平等，也包括国际的平等。为什么恰恰是平等和公正问题构成了分歧的焦点呢？这是因为大部分知识分子都关心政治自由问题，但批判的知识群体认为政治自由不能与社会平等分割开来，而“市场主义者”则认为政治自由仅仅是一个独立的目标。个人的政治权利即个人的自由问题是当代中国社会的重大课题，批判的知识分子从来没有、也绝不应忽视或者否定这一问题的重要性。但问题有其更为复杂的部分：如果像后者那样把政治自由看作是一个独立的过程，或者，认为政治改革仅仅是为了保障经济改革的成果，而不去关注政治与经济的关系，那么，这实际上是说经济和其它社会方面的安排是一个超越于政治的领域，它只能交给“自生自发的市场秩序”来调节了。我们不禁要问：这个秩序在什么意义上是自生自发的呢？如果这个秩序不是一个自生自发的秩序，那么，我们就需要认真地研究这个秩序与权力的关系，研究通过怎样的社会力量才能使得这个秩序的形成过程能够公正地和民主地进行。

自由主义有着长远的历史传统和各不相同的理论取向与政治观点，我们无法摘出其中某一理论家和某一理论观点而对整个知识传统作出判断。例如，罗尔斯等人的理论特别关注平等的取向和“分配的正义”的观点，他们在这些方面的看法与社会主义、社会民主主义存在着许多历史的和理论的联系。因此，正如我们曾经区分过各种社会主义、各种马克思主义一样，我们也需要对自由主义作出更为仔细的分析，而不是满足于总体的判断。那么，为什么许多讨论仍然集中在“自由主义”问题上呢？这是因为“自由主义”并不仅仅是一种学院中

的理论，而且也是一种社会思潮的命名。某些打着“自由主义”旗号的知识分子把市场过程抽象化，抹杀市场制度的形成与权力的关系，从而有意或无意地站在垄断利益或特殊利益集团一边讨论中国问题。他们的抽象的“市场”概念掩盖了中国社会和当代世界的严重的社会不平等，掩盖了改革过程中的急剧的社会分化，掩盖了这一社会经济过程与政治的内在的不可分割的联系。这种广泛的社会思潮被许多理论家称之为“新自由主义”，其特点是用普遍而抽象的市场主义拜物教阉割平等的价值，以抽象的竞争和效率为幌子，在一个社会内部和全球范围内创造贫富的巨大差别，在自由贸易的名号下实行对落后地区的掠夺性开发和贸易，却否认这种不平等的结构本身正是政治性安排的一部分。在中国的改革过程中，这一主义代表了通过权力瓜分国有资产、通过垄断获取超额利润、通过权力与跨国的或国内的资本联手霸占市场资源的利益群体，它在名义上诉诸“自由主义”丝毫不能证明它对自由和民主（甚至反腐败）抱有任何诚意，它在理论上诉诸“市场经济”的观念也丝毫不能证明它对市场的自由和公平的交往怀着诚实的信念。这样的“自由主义”与民主没有关系，这样的“市场”概念实际上是反市场的。极端的“市场主义者”最终倾向于取消政治变革的必要性，倾向于取消社会公正的基本诉求。我希望所有关心这场论战的知识分子对此应该有一个基本的估计，而不是简单地在新左派与自由主义的名目之下进行论战。

知识分子的态度不能仅仅从他们皈依的理论来判断，更重要的是需要检验他们与权力体系的关系。理论的分歧有着长远的历史背景和思想脉络，即使在批判的知识分子内部，成分也

极为复杂。他们当中既有采用左翼理论的知识分子，也有坚持启蒙立场的知识分子，其中一些人把自己视为自由主义者。在我的心目中，批判的知识群体是一个范围广泛的社会运动，而不是宗派主义的小圈子。所有把政治自由、社会公正和平等权利作为自己的社会目标的知识分子都可以视为这个群体的有机部分。这个思想群体内部包含着重要的分歧和冲突，他们各自的理论背景、对历史的理解和最终的社会目标存在着差异。为什么我把这样一些差别很大的思想群体都看作是批判的知识分子呢？这是因为我不是把某一种理论，而是把知识分子在社会公正和平等问题上的态度作为分歧的焦点。批判的思想群体的共同特点是致力于揭示经济与政治之间的关系，揭示知识分子群体所习惯的思想方式和观念与这个不平等的发展进程的内在的关系，把民主的政治诉求扩展到经济和其它社会领域，寻找更为公平的、民主的变革道路。当“新自由主义”者们用“新左派”的咒语取消批判知识分子提出的各种社会问题的合理性，用“自由主义”旗号掩盖在这一名号之下的深刻分歧的时候，他们几乎没有能力触及当代中国和当代世界面临的最为严重的危机。这难道不是一个基本的事实么？

当代知识界的分歧还涉及如何理解社会主义的历史以及在这个历史过程中出现的挫折、灾难和社会专制问题。我在这里不能全面地评价中国社会主义运动的成就和失败的历史，但非常明显的是，知识界对当代问题的含混表达部分地应该归咎于未能对这一历史过程作出深入的研究和分析。有些“自由主义者”认为中国社会专制的起源是社会平等，而“文革”的发生就是平等价值获得胜利造成的。这真是有些匪夷所思。他们的

态度看似“正确”，但实际上是否绝对包括“文革”在内的历史实践及其复杂因素进行历史的分析。一旦这类历史实践在另一个层次变成了禁忌，那么，有关这些事件的叙述就必然成为正在发生的事件的合法化论述，从而将一个历史过程的复杂性转化为记忆的整体。的确，我们没有权利忽略这一进程的诸多惨痛教训，当代中国面临的问题是和这一历史进程密切相关的。但是，我们也没有权利对于这一进程采取简单化的态度，忽略它的复杂的历史条件和在许多领域曾经获得的成就。如果不能对历史过程采取分析的态度，那么，任何抽象的谴责都是无力的。当“市场主义者”批判别人重在批判而少建设的时候，他们对现代中国历史做过多少建设性的分析？这些人经常暗示所谓“新左派”就是要回到过去的极左路线，恕我孤陋寡闻，他们从来没有提出靠得住的根据。

当我听到有人把过去半个世纪中的历史教训归结为平等问题的时候，我心里产生的第一个疑问是：他们怎样面对即使是毛泽东本人也承认的三大差别？为了工业化或者现代化的国家目标，城乡差别被制度化了，这是平等么？“文革”开始前后，人们关心官僚制和新的社会等级制问题，社会动员的部分动力也来自于此，那样的社会现实是社会平等么？遇罗克批判的血统论是“文革”的遗产之一，它所造成的悲剧有目共睹，那么，血统论是社会平等的诉求还是等级制的意识形态？中国社会主义存在深刻的教训，但这种教训不是因为它实现了平等，而是因为它的平等目标没有能够真正实现。换言之，应该批评的不是社会主义运动在平等方面获得的成就，而是它在这一过程中造成的新等级制。在各种政治运动中发生的对人的尊严

的践踏、对人的自由权利的漠视，真的产生于一个平等的社会么？在我看来，真正的问题不是简单地否定平等的价值和社会实践，而是：为什么一个以平等为目标的社会运动自身也产生出新的等级制？它的历史的机制是什么？事实上，把中国社会的困境归罪于平等不但掩盖了中国社会主义历史的真正成就和严酷的教训，而且也否定了改革的成就和它的某些令人忧虑的发展动向。当代中国的利益分化和不平等的瓜分过程的历史基础，恰好就是高度的国家垄断，以及在公有制名义之下的市场关系。改革初期的成就也不是简单地开放了市场，而是通过农村的改革缓解了城乡的不平等。这意味着，在新的历史条件下，如何看待改革的成就和教训，不仅是理论分歧的焦点，而且也将影响未来的历史进程。

与上述分歧密切相关的另一问题，是如何看待普通民众对于政治、经济和其它社会进程的参与。有位自称的“自由主义者”把近代中国历史的两大病灶归结为“民族主义”和“民粹主义”，却对各种社会运动的复杂成分不作丝毫历史的分析。如果不能把民众对于霸权和暴力的反抗与国家中心主义在理论上区分开来，如果丝毫不愿意触及各种社会思想或社会运动得以发生的历史条件，而仅仅用“民族主义”和“民粹主义”这样的抽象概念来讨论问题，我们就有理由追问：这位先生的针对性究竟是什么？抹杀近代中国面临的内忧外患，抹杀现代中国极度腐败和不平等的社会过程，抹杀统治制度对于社会运动的分化、镇压、瓦解和利用，抽象地谈论这些作为“病灶”的“主义”，除了消解社会和民众对于霸权的反抗和对自由、平等和公正的诉求之外，还能达到什么目的？这种讨论方式的核心

内容是把民众对于社会进程的参与和要求统统作为“民粹主义”、“民族主义”或者“激进主义”而排除在制度改革之外。但这位高明的先生似乎忘记了，中国现当代历史中的民主诉求就是通过这些社会运动提出的，学生、工人、知识分子和其它社会阶层的民主诉求是和他们在“爱国”的旗帜下表达的主人公意识直接相关的。这是贯穿整个 20 世纪的社会运动的主要特征。我并不否认社会运动的复杂性，也不否认社会运动可能偏离它的最初目标，但是，如果把一切对霸权和暴力的反抗都视为“极端民族主义”，把一切平等的诉求都看作是“民粹主义”，把争取普通民众政治参与权的社会运动一概说成是义和团的排外主义，那么，我不禁要问：排除掉公民的政治参与，排除掉许多社会群体和社会阶层的平等诉求，我们到哪里去寻找民主的动力和目标？

近代中国的民族解放运动是殖民主义时代的产物。在抵抗外来侵略、反对国内统治秩序的过程中，中国的许多知识分子和有识之士并没有把自己简单视为民族主义者，这是因为弱小民族的社会解放运动从一开始就是和其它弱小社会的反抗息息相关的。中国的现代民族主义从一开始便具有世界主义或国际主义的特点。鲁迅，这位为当代许多圣哲贤人所不喜欢的知识分子，在写下《自题小像》这样的诗篇的同时，感同身受地写下了他对波兰、印度、希腊和其它弱小国家的关心，写下了他对诗人拜伦的崇敬之情，因为这位英国诗人为一个小国的解放而献身。鲁迅推崇匈牙利诗人裴多斐，喜欢“若为自由故，二者皆可抛”的诗句。这表明，他从来没有把对自由的追求与对一个社会的解放的关心分离开来。这也表明，近代中国的民族

主义包含了一种自我否定的逻辑，它反对任何利用国族中心主义压迫弱小社会、弱小民族和人民权利的企图。相比之下，让人感到悲哀的是，在科索沃危机发生的过程中，有几个人愿意仔细地去倾听阿族人和塞族人自己的声音，又有几个人去追问究竟是什么力量遮盖了那些受难者自己的声音？当那些受难者的形象和声音偶尔裸露一点的时候，究竟是怎样的机制和力量在控制他们的裸露和隐藏？抽象地谈论“民族主义”或者“民粹主义”，而不是具体谈论民众运动发生的具体情境和针对的具体事件，不是认真地分析民族国家和民族国家体系的历史基础，这种讨论问题的方式本身不是放过了这个世界里最为强大、最为基本的历史条件么？民族主义不单是一种思潮，而且更是居于支配地位的世界关系，那些假借全球主义的名目席卷世界的力量（包括以战争和其它的形式）正是最大的民族主义。这种全球主义遵循的基本逻辑与殖民主义并无二致。正是在这种处于绝对支配地位的民族主义或假世界主义的视野内，弱小民族和普通民众对于国内霸权和国际霸权的反抗才变成了“非理性的”盲动。在这个意义上，知识分子有必要把民众对于霸权的反抗和主人公意识与国族中心主义区分开来。那种把一切反抗之声都视为“病灶”而对真正的霸权不置一词的方式是令人难以理解的，那种把普通民众的社会抗议看成是“非理性的”的“理性”不过是这个世界里最大的非理性力量的“理性”表达。

正如鲁迅的例子表明的那样，与国家主义者相比，许多知识分子在投身民族解放运动的时候，同时也是国际主义者。他们对于弱小社会（外部的和内部的）抱有深刻的同情，这与他

们在社会内部争取自由和平等的立场完全一致。换句话说，当民族主义主要表现为对于霸权和暴力的反抗的时刻，它不仅包含了对于民族主义自身的否定，而且也包含了对于内部民主的诉求。五四新文化运动的文化取向就深刻地证明了这一点，这个以民族解放为基本动力的文化运动，采取了向西方学习和民族自我批判的姿态，同时也表达了它的世界主义倾向和民主变革的要求。20世纪的最为重要的历史事件之一，就是那些备受欺凌的殖民地人民的解放运动。这些解放运动在向建国运动转化的过程中遭遇了许多挫折和重大的灾难，其原因是深刻的和多方面的。但是，如果放弃对于当代世界的基本关系的批评，而仅仅谴责弱小国家和普通民众的社会抗议，那么，无论这些批评打着什么样的“政治正确”的旗号，它们都是在为这个世界的政治形式本身就是在殖民主义的历史之中形成的，它不是过去的历史，而是正在延续的现实。然而，这一联系却在当代知识讨论中被普遍地拒绝和忽视，似乎一个社会内部的政治变革与国际的民主没有任何关系。人们没有意识到：殖民主义遗产不是一个单纯的外部遗产，而且也早已内化为我们自己的社会遗产。当人们在拥抱全球化或者赞成民族主义的时刻，似乎都已忘记了这个世纪里最为重要的历史遗产之一的国际主义——我指的是像鲁迅那样关心其它民族和社会的国际主义，也是指第二次世界大战以后，特别是万隆会议以后，第三世界小国和不结盟运动联合起来争取世界范围内的民主的国际主义。对于这个历史遗产，我们似乎忘记得太快了一点，太急于认同“主

流”了一点吧。

当代中国知识界发生的这场讨论势所必至，理固有然，因为它所涉及的是一个意义深远的历史转变。在那些命名、流言、攻讦的流行方式背后，隐藏的不过是要让这个不平等的世界永世长存的梦想，不过是阉割所有对于这个不平等世界的一切挑战和批判的努力。最近两三年来，我能够看到批判的思想的滋长和发展，却没有看到那些英雄们对当代世界作出有力的解释和分析。他们似乎除了搬弄一些命名、唠叨几句教条之外，也就没有什么好做的了。《春秋繁露·深察名号》篇曰：“鸣而施命谓之名；名之为言，鸣与命也。”可见命名的功夫之大有深意焉。坦白地说，我拒绝各种命名，不是因为反感“新左派”、“后现代”的命名，而是憎恶由这些命名所形成的那种咸以为妖、为符咒，必欲噪而逐之的思想氛围，厌倦各种拜物教之下形成的封闭心态。谈论自由的人如此容不得异见，号称学者的人如此深文周纳，这么多名人硕儒习惯于道听途说——一切一切也不是什么新鲜的事情。倘若要谈论“国情”和“现实”，则这一现象本身就是国情与现实之一。说实在的，我已经一再克制自己，并且憎恶我的克制，但还是不愿让我的朋友看到心内的黑暗。留下一点声音在这里，与其说是为了让别人判断，不如说是对过去的时光的一点纪念。我也相信，只有澄清真正的问题，讨论才能深入，即使于社会无助，也应该有益于我们对于社会、历史和文化的理解，有益于我们内心的诚实。

“居柔处下，非乡愿也；泛爱容众，真平等也。”此虽我不能至之境，向往是真实的。写下上面的这些话，也许有伤想道

的吧。但反复思量，觉得还是写出一点的好，让这个无物之阵多少有迹可寻，不至于使后来者更加地莫名其妙。几年来耳闻目睹，令人感叹的事情正不在少，还是让它们如同鬼魅一般暂时地或者永久地留存于黑暗吧。我的朋友中，马克思主义者有之，自由主义者有之，后现代理论家有之，治传统学术者有之，还有许多其它的主义者，但他们并非都与我意见相左。与我意见相左的，也并非都是自由主义者。有些朋友与我意见不尽一致，但态度诚恳，为人宽厚，即使是论辩，也是在认真阅读之后，决不会妨碍正常的交流。云龙风虎，各从其类，这些朋友不是操纵舆论、党同伐异之徒。我有自己的思想取向，但品评人物的标准却不是“自由主义”或“新左派”。写下前面的那些话，不是为了睚眦必报，而是学不来那些君子们的本领，他们袭击了别人却又装着无辜的样子，嘴里叨扰着“有话好好说”。

奉献于读者面前的这本文集，记录了我对这个时代的肤浅的思考。我等待着严肃的批判，也期待着认真的讨论。但我私心里更希望的，是这样的文字与时俱进，尽早地遗弃于黑暗，让我们都安心地生活在明亮的天地里，青梅煮酒，欢颜论道，八风空影摇山岳，半夜歌声出海涛，那该是何等好呵！

至于我自己，也还是：“呜呼呜呼，我不愿意，我不如彷徨于无地！”

1999年3月7日初稿，9月5日改定于北京西坝河北里



内容简介

本书收入了作者近年来关于现代性问题的思考，思想史研究、文化批评、当代中国思想状况的评析等重要的学术成果，显示出人文知识分子深刻、犀利的文化批判立场，严谨的学术风格和广阔的学术视野。



猫头鹰学术文丛

死火重温

汪晖

解读博尔赫斯

残雪

东方神韵

薛富兴

王学与中晚明士人心态

左东岭

用生命拥抱文化

喻大翔

有狼的风景

近藤直子

ISBN 7-02-003051-3

9 787020 030514 >

目录

序	(1)
第一辑 现代性的悖论	(1)
现代性问题答问	(3)
作为时间观念的现代性——作为宏大叙事的现代性——作为启蒙方案的现代性——近代中国思想与现代性——自己反对自己的现代性——互动的历史图景与欧洲中心主义——全球化的垄断结构——发展主义批评——政治、经济和文化的民主	(41)
当代中国的思想状况与现代性问题	(42)
历史已经终结?	(42)
三种马克思主义	(48)
启蒙主义及其当代形态	(55)
全球资本主义时代的批判思想	(79)
“科学主义”与社会理论的几个问题	(95)
作为思想史命题的“科学主义”	(95)
海耶克的科学主义概念	(109)
作为社会关系的科学：主体/客体、市场/计划、社会/国家二元论	(123)
技术统治与启蒙意识形态	(154)

科技作为世界构造和合法化知识	(190)
控制的知识和世界构造	(190)
“合理性”概念及其批判	(199)
合法化知识及其解体：“共识”与“歧见”	(213)
叙事程序、职业伦理与规训制度	(228)
理论与历史：现代性问题的总体性	(244)
文化与控制的诸形式	(252)
承认的政治、万民法与自由主义的困境	(298)
全球化与差异政治	(300)
承认的政治与权利自由主义	(309)
文明的冲突与万民法	(325)
文化、市场社会与公共性问题	(337)
中国的人文话语	(357)
人文主义与启蒙：两个现代主题	(357)
Humanism 的三种中译与跨文化实践	(361)
当代中国的人文话语与马克思主义	(367)
简短的结语	(373)
90 年代的文化研究与文化批评	(376)
文化研究的兴起——什么是文化？——传统文化	
讨论中的二元论——文化生产与文化研究——	
“文本”范围的扩大——文化研究的历史条件	
——消费主义、媒体与文化市场	(384)

传统、现代性及其它	(385)
关于《学人》	(385)
关于个人研究	(390)
关于传统与近代性问题	(393)
现代思想的悖论	(403)
文化认同与社会实践——现代世界观与翻译问题	
——悖论式思想的社会条件	(410)
第二辑 死火重温	(411)
死火重温	(413)
女吊·复仇·颓败线的颤动——中国的流氓·侠·权	
势——黑暗·幽默·鬼的世界——永远革命·无地	
彷徨·真的人——游击战·突破的契机——有机知识	
分子——媒体时代与学院知识分子	(434)
无边的写作	(435)
幽默是对紧张的缓解也是保存——没有边界的写	
作——“俄国态度”与“法国态度”——真实的	
接近与离开——为虚无而写作——“杀害他的不	
是本丢·彼拉多”	(452)
绝望之后	(453)
匆匆忙忙地追求真实	(453)
鲁迅的悖论	(456)

预言与危机 (467)

附录 (475)

《反抗绝望》新版自序 (477)

《上海：城市、社会与文化》序 (482)

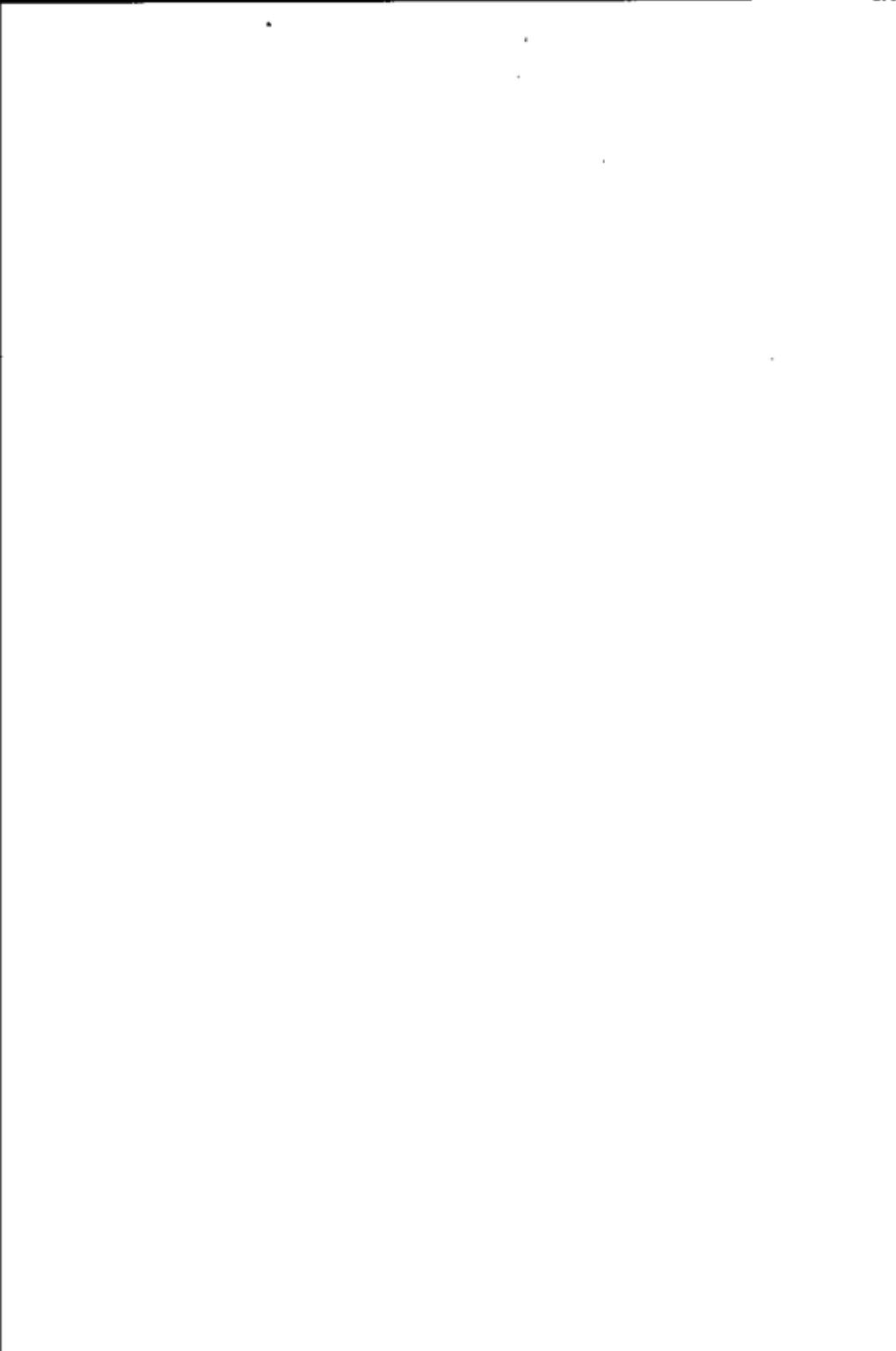
《九十年代的后学论争》序 (484)

再思学术与社会 (487)

评《儒学地域化》 (497)

第一辑

现代性的悖论



现代性问题答问

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？

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的知识的检讨，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 (Jügen 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”的发现、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、古代的区分中呈现自己的意义的，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光之中。

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，是么？

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、与未来关联起来的态度。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。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，但实际上却总是由一些特殊的发出者（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，社会组织的合理化以

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现。哈贝马斯本人则把“主体的自由”的实现看作是这个现代性方案的标志。这种“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，因而在我看来，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现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

成为理论焦虑的来源。这种方案没有能力保护生活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，而是把现代性当做是一个整体的目标加以肯定，捍卫这个时代最具霸权的意识形态。

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》就是一个例证。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》和其它传统的因素，在时间观上并不那么纯粹，这一点我在《严复的三个世界》（《学人》第12期）里做了详细的分析。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，例如萨依德的《东方论》中，西方的这种自我形象还是通过勾画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，“市侩的”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由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主导的领域，变成了由金钱、利润和权力合作主导的领域。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值得珍视的批评空间，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杜会里，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杜会里，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。在传统式的专制杜会里，国家权力假借理想的名目扫除了民间杜会的存在基础，而在市场杜会里，所谓“市民杜会”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“市民杜会”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，从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。

我在《当代中国的思想状况与现代性》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，他又说“伪士当去，迷信可存”的断言和一系列不合时尚的说法。现在想想他说得何其好啊：“**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、欧洲和澳洲的制度简单地看成是资本主义制度。恰恰相反，其中包含了許多社会主义因素。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彻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而出的，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达到西方那样的程度，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，在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？

答：与其追求一个现代性的规范性的定义，不如把现代性当做一个历史的、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？其它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，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它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80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。这就说明固定的历史阶段观点，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，从而活跃于海上？北方的游牧民族热爱中国的茶，他们是怎样地联合起来，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，一位名叫宫岐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，而且也为法国革命的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，就念一下吧：

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盛，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，好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遍主义的一元论，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》（*Reorient: Global Economy in the Asian Age*, 1998）。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 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打通了进入正在扩张中的亚洲市场的大

门。对于欧洲来说，这个世界经济中的亚洲市场是通过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，弗兰克与宫崎得出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，自由主义的叙事如此，马克思主义的叙事如此，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至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社会主义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》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实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，中央与地方，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之外，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，它们与其它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，但要看如何捍卫和捍卫什么）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（并不是简单的抛弃）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海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。有人根据海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海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。更何况，“信息不完全”在理论上也可能是要求央行调节的理由，比方说，用谣言制造银行挤兑事件利用的就是人们对信息的不完全了解。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。还有人根据海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。里根一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业的腐败、无能和权钱交易的借口。东南亚金融危机

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简单地解构国家区分开来。

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摧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

对立在理论上是虚构，在现实中反映的不过是党同伐异的心态，是对尖锐而复杂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。当代社会对于民主（如言论自由、思想自由、公平参与经济和政治过程的法律保障）的渴望，传统的计划体制的破产，以及特定社会阶层对于在改革中获得的各种成果的合法化需求，都被投射到有关自由主义的讨论之中了。换言之，当代自由主义话语的社会动力其实相当纷杂，实在难以在自由主义的抽象讨论中得到表达。值得一提的是，政治民主和自由权利是自 70 年代末期以来的思想文化运动的主要旗帜和目标，它并不能简单地被归结为自由主义问题。当代社会在政治民主和自由权利问题上存在广泛的共识，这种共识是在不同的思想潮流和取向之间达成的。从 70 年代末到 80 年代后期，大多数知识分子对自由主义理论不甚了了，他们信奉的是马克思主义人道主义、“五四”的民主、科学和自由传统（这个传统的复杂性和多元性如此显而易见，绝不能被简化为自由主义传统）、西方马克思主义、北欧社会主义、启蒙运动的历史遗产（这个遗产孕育了现代自由主义却不能简化为自由主义，因为它还是其它现代思想的起源）、存在主义，甚至现代主义。因此，如果不是着眼于派别的观点，而是从一个较为客观的角度来观察，中国社会改革的成就是各种社会力量和思想力量不断斗争的结果，而不是某一种主义的成就。当代思想的分歧是在上述广泛的潮流的发展和分化中形成的。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? 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? 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。正由于此, 我认为把这种讨论归结为自由主义问题是含混不清的, 它已经变成了一种概念的游戏。在这样的争论中, 人们总是习惯于把自己的论敌打上一些奇怪的标记, 进而声称自己拥有绝对的权利, 而不是具体地分析问题。这和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, 这种思想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, 当一个人说他自己是“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。但这绝不应该成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面临抉择，包括理论立场的选择。但我要强调的是，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、社会主义或其它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：如果一个人真正彻底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，亚历山大·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思想。

雷蒙·威廉斯（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做压倒一切的目标时，人类生活的其它方面是否被压抑了？第二，一个国家或地区的经济发展与其它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它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唯一目标，成为社会的唯一的凝聚力之所在。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）当做普遍的发展模式，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它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它地区的时髦形式，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还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专著，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三分之一。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。我的一位朋友把这概括为“要发展不要生存”。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、生态的经济学？为什么这些习以为常的讨论总是站在“总体”和“全面”的立场盘算中国的经济，把这种“总体”作为唯一的衡量标准？这个唯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。

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。这些问题都是经济问题，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么？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了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，彻底地消除其它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运作的极好机会。正由于此，一方面，对于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实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/市场二元论掩盖了国家本身就是市场社会的内在要素，也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。这就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，为什么有许多自称是“自由主义者”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解体之后，用一位哲学家的话说，唯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，从理论上看，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，经济只能谈自由，不能谈民主，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而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。即使他们意识到直接民主在技术上可能面临问题，但仍然认为需要在制宪过程中广泛地汲取直接民主的成果，设计出能够反映下层社会、被压迫群体利益的制度。我们看看欧洲宪政的历史，了解一下张君劢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。

（本文是作者于 1998 年 8 月 4 日接受《中国图书商报》记者柯凯军访问后，由作者本人重新整理而成）

当代中国的思想状况与现代性问题

历史已经终结？

1989，一个历史性的界标。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 世纪最后十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 年的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

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，这一社会过程最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入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 年的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的现象。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

社会变迁所做的一种批判性的道德化的姿态，另一方面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，面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，一方面是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。^②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只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进入了一个新的历史阶段，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，传统不再可能是自明的贬义词；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，政府和其它国家机器的行为和权力运作也已经与市场和资本活动密切相关，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和规范的时候，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性的特殊形态，那么中国启蒙知识分子借助于韦伯或其它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。社会特定阶层的社会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。

三种马克思主义

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。^⑩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性的主要特征。当代中国流行的现代化概念主要指称政治、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，这是要解决晚清和民国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。^④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。^⑤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性的现代性理论。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。

“反现代性的现代性理论”并不仅仅是毛泽东思想的特征，而且也是晚清以降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性的种种弊端。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，对现代性的置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、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。^⑥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。

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中国农村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年到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。^⑦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。^⑧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1987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思想社会主义特点，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“人民民主专政的名义”下产生了残酷的社会专制；另一方面也与社会主义改革思想发生了矛盾，我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性的历史语境，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。^⑨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。

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（主要是自由主义的和现代化理论的）经济学、政治学、法学

和其它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。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。^⑩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映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汲取思想的灵感，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的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）；^⑩经济改革的思想最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）；^⑪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与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。令人惊异的是，有些学者无视现代宪政民主中包含的直接民主与间接民主的内涵（无论它采取什么形式），完全排斥直接民主在民主实践中的意义，甚至把民众的普遍参与看成是专制主义的温床。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，重建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；^⑩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，后者的对立面是整个自然界，它的积极意义在于为后社会主义时代的人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。^⑪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。^⑫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。^⑩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而吁求传统的价值，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，这些国家和地区的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唯一的现代性模式，通过把儒教与资本主义挂钩，暗示儒教传统不再是阻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，也不是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它力量都更为基本。“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“集体”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。^⑩“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的调查，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？它们发生了那些变化？乡村社会各类组织要素之间，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，而且承继了传统家族文化的精髓，体现了中国“群社会”的本质，是真正体现中国特色的社会发展之路。^⑩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”本身是以“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，发展市场，促进都市化（非国家投入的就地造城），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。^⑪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地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。从技术上看，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，扬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唯一方式，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的和数据的方式揭示了中国的现代化道路的独特性。但它的创造者忘记了他（她）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和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

代化的目的论框架内。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，乡镇企业究竟是一种现代化的途径，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、特别是工业化道路与西方及其它国家的重要的区别，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唯一模式的看法，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很大的限制。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，在这一过程中，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感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化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化过程所产生的社会问题归结为抽象的“人文精神的失落”。^⑩他们重新回向西方和中国的古典哲学，寻找终极关怀和伦理规范，最终把问题落实予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（而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真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”社会身份的社会变迁包括：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”的失落，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个历史过程和社会运动的“启蒙主义”是如何的不合时宜，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中国在“全球化”进程中的位置变化，而且与传统主义者有关 21 世纪的预言和期待完全一致。^②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”。^③在这种理论分析中，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、状态以及人民、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、一条民族的自我认证和自我发现的新道路”。^②所谓“市场化”不是一般的对市场的赞同，而是要把整个社会的运行法则纳入到市场的轨道，从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经济事件，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中国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”对财产的排它性处置权——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、抵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。^②

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，这也可以说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，^③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、相互渗透，而文化的生产一方面受制于国家机器的运作，另一方面则受制于经济资本和市场的活动。但是，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又相关的方面展开。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。但许多经济学家仍然相信，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。^②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。”^②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，是不是在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，则这一理论势必陷入自我矛盾的困境。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—国家的两极结构之中，是令人生疑的。^②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。在中国已经揭露出来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，这一讨论更加注重于“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^③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）^④、《原道》（主编陈明）^⑤、《公共论丛》（编辑刘军宁、王焱、贺卫方）^⑥。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）^⑦、《东方》（主编钟沛璋、副主编朱正琳）^⑧，等等。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，即使是“非官方”刊物也由官方出版社出版，因为中国的体制中不存在民间的出版社；第二，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、隶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抵抗国家的政治干预。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，它也担负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抵抗国家的政治干预。

90年代以降，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”，即媒体和其它公共领域被国家、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、无法分割的问题。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。^④

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对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。中国新启蒙主义面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。

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朝向全球市场的“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，是解决人口和生态问题的时代，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。

我不准备在此对亨廷顿和其他学者的预测作出理论的分析和质疑，（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利益之上么？）我要指出的问题是，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新的生产关系、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。传统的社会主义运动导致了深刻的社会危机，并在冷战过程中遭致严重失败，在这一情境中，韦伯的问题是否还成立？

问题的复杂性更在于，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，中国的社会主义同样导致了社会组织、特别是国家对人的专制，甚至较之于资本主义更为严重。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，这个现代性问题是由于欧洲的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 至 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并没有完成这个历史任务，而是最终将自己汇入了全球资本主义市场之中，成为这个体系的内在要素。与此同时，资本主义从社会主义运动和各种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，绝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它的社会机制。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进行的、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。

中国思想界正在讨论所谓的“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中国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极端排外的性质，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与全球政治经济体系关联起来，而不能作孤立的说明。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。^③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经济关系的可能性。

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之中，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中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。传统的社会主义历史实践已经成为过去，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。

1994年初稿于北京
1997年改定于香港

注 释

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。在朋友的一再鼓励下，现将此文发表出来，主要是为了引起讨论。

② 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·波拉尼的解释，市场社会就是现代资本主义社会。详见 Karl Polanyi, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press,

1957.

③ 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。

④ 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“从新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。

⑤ 请参见毛泽东：《中国革命与中国共产党》等文章，《毛泽东选集》，610—650 页，北京：人民出版社，1966。

⑥ 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，集体化模式似乎一方面可以避免资本主义弊病，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，16—43 页，1992。）更重要的是，“阻碍了农业外就业机会的扩展。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》，载《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

农业生产的反过密化，而不是广泛设想的市场化农业生产。……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 至 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》，16—17 页，北京：中华书局，1992。）

⑦ 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》，载《三联生活周刊》1998 年第 14 期（1998 年 7 月 31 日），总第 68 期，26 页。

⑧ 参见苏文：《山重水复应有路——前苏东国家转轨进程再评述》，载《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。

⑨ 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。他的报告的删改稿发表于 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）。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）的论文集，其中收录了王若水、李鹏程、高尔泰等人的文章。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，认为异化是普遍现象。所有这些都表明，中国的人道主义马克思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遍主义特征。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。

⑩ 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。由南京大学哲学系教师胡福明撰写初稿，王强华、马沛文、孙长江等人修订的文章《实践是检验真理的唯一标准》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的依据。尽管参与者关于文章的产生过程的回忆有所出入和差别（胡福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：“这场讨论绝不是由于某个‘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，《实践是检验真理的唯一标准》这篇文章也是

历史的产物。”“直接参加讨论的，不仅是理论家，而且有政治家。”值得注意的是，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或一度身陷囹圄，但另一部分却是高级官员。《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团或群体。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。

⑪ 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。

⑪ 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“法制面前人人平等”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。

⑫ 金观涛、刘青峰 1984 年在一家地方出版社出版的《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。

⑬ 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。）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。）

⑭ 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。

⑮ 刘小枫出版于 1988 年的《拯救与逍遥》（上海人民出版社，1988）是首先提出这一问题并引起知识界的重要反响的著作。他本人也逐渐从德国哲学的研究转向基督教神学的研究。

⑯ 甘阳：《乡土中国重建与中国文化前景》，载《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》，载《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沐：《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》，均载《中国社会科学季刊》总第9期，5—17、18—24、25—36页。

⑩ 王颖的《新集体主义：乡村社会的再组织》（北京：经济管理出版社，1996）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）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。

⑪ 《新集体主义：乡村社会的再组织》，204页。

⑫ 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，也没有采取相应的保护环境的措施，结果是对环境和自然资源造成了严重的破坏。1992年，我曾有机会到大邱庄考察，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”。

⑬ 有关“人文精神”的讨论首先是在《读书》（北京）杂志上展开的，而后波及到许多其它刊物。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》，载《读书》杂志1994年第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。

⑭ 请参见张法、张顺武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》，载

《文艺争鸣》1994年第2期，10—20页。

◎ “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。

◎ 张法、张颐武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》1994年第2期，15页。

◎ 崔之元：《制度创新与第二次思想解放》，载《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？》，载《二十一世纪》（香港）1994年10月号，4—10页。

◎ 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关于中国私有化进程的观点的。这是因为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。

◎ 张曙光：《个人权利和国家权力》，1—6页，载《公共论丛》1995年第1期，三联书店，1995。

◎ 见布罗代尔：《资本主义的动力》，85页，三联书店，1997。

◎ 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 realm 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。

- ⑩ 由日本国际学术友谊基金会资助，江苏文艺出版社出版。
- ⑪ 在香港注册出版。
- ⑫ 起初由中国社会科学出版社出版，而后又因经济问题转由团结出版社出版。
- ⑬ 福特基金会资助，三联书店出版。
- ⑭ 由官方的“中国战略与管理研究会”主办。
- ⑮ 由中国东方文化研究会主办。
- ⑯ 由于受到东欧知识分子和欧美学术界的影响，中国学术界在 90 年代也开始讨论市民社会问题。在“社会—国家”的二元论述模式中，西方学者以波兰团结工会为例，认为东欧集权制度的瓦解与“市民社会”的成熟程度有关。美国中国学界对近代中国历史的研究受到哈贝马斯《公共领域的结构性转换》的影响，用公共领域的概念重新阐释中国近代社会的变迁，产生了大量重要的学术著作。但是，在当代中国有关市民社会问题的讨论中，明显地存在着经由“市场化”而自发民主化的幻想。中国的市场化改革的确已经产生出了新的社会阶层，但是，这些阶层是否能够成为政治民主化的动力却是极为不清楚的。我已经提及在中国社会改革过程中，政治精英与经济精英的合二而一的情况，以及中国政治腐败与市场化的复杂关系，这些都表明无论是市场化，还是新社会阶层的出现，都不能保障政治民主的实现。更为重要的是，在当代中国的条件下，民主问题已经与经济问题无法分割，特别是和社会分配问题无法分割。与这种关于“市民社会”的讨论相关的是，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。问题是，中国当代的政治腐败的动力之一，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检讨中国社会的问题。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年第4期）、戚衍：《关于市民社会若干问题的思考》（1993年第5期）、徐勇：《现代政治文化的原生点》（1994年第4期）。

⑦ 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》，载《读书》杂志1985年7月号，106—112页。

“科学主义”与社会理论的几个问题

作为思想史命题的“科学主义”

中国当代思想对科学主义的检讨与 20 世纪 80 年代后期的文化氛围紧密相关，它主要地不是有关“知识”的检讨，而是关于文化、政治和意识形态的反思。从西方思想的方面看，如果不能把对纳粹主义和斯大林主义的批判与对整个现代历史的批判性思考联系起来，不仅可能把这种批判转变成为对于现存的政治经济制度的辩护，而且可能掩盖了现代社会专制的真正起源。

科学概念的广泛运用构成了 20 世纪中国思想的主要特征之一。在晚清以降的中国思想氛围中，科学不仅是解放的象征和召唤，而且也为各类社会文化事务提供客观根据。它不仅证明了新文化人物所期望的变革的必要性，而且也提供了这种变革的目标和模式，并成为一种替代性的公理世界观。例如在实用主义的影响下，胡适把科学等同于方法论，他自己并没有意识到当他把这种方法运用于政治、道德和人文学术时，其中已

经蕴含了一种认识世界的框架。陈独秀、胡适、吴稚晖、丁文江等人是当时知识分子的激进派，他们的“科学兴趣”源自对社会、政治、经济及文化的关怀。“科学”概念作为一种对客观真理的理解，为新文化运动提供了社会历史变革的“必然性”，从而我们无法认定这种客观真理是事实的真理还是价值的真理。^①正是在这样的氛围中，“科学”概念成为以“反传统”为特征的文化运动的意识形态支柱之一。

在 20 世纪 80 年代中期之前，没有人怀疑科学及其价值观在现代中国历史中的持久的解放作用，但在随后的岁月中，约瑟夫·本·戴维（Joseph Ben-David）的《科学家在社会中的角色》（*The Scientist's Role in Society*）、郭颖颐（D. W. Kwok）的《中国现代思想中的唯科学主义》（*Scientism in Chinese Thought 1900—1905*）相继于 1988 和 1989 年译为中文，他们对“科学主义”及其社会特征的描述极大地影响了人们对近代、特别是“五四”以来倡导科学的社会文化运动的看法。在这种“科学主义”的解释视野中，人们开始认为中国现代思想具有与欧洲历史中的“科学主义运动”相似的特征，科学概念的社会运用不再被诠释为一种解放的力量，而是一种专制的根源。

科学主义概念带有浓厚的英美自由主义特色，在一定程度上，它是对于启蒙运动的理性主义传统的批判。但同时，这一概念也为那些研究科学史的学者所接受。例如，戴维曾对 17 世纪法国的科学主义运动（Scientistic Movement）进行研究，他认为 Scientific Movement 这一概念较之 Scientic Movement 更准确地揭示了科学主义运动的本质及其与专门科学家的活动

的区别。这一运动是“那些在一般意义上与科学有关系的人的行为”：

科学主义运动的参加者是这样一群人，他们相信科学是求得真理和有效地控制自然界以及解答个人及其所在社会中问题的一种正确途径，即使这些人可能并不懂得科学。在这种观点中，经验科学和数学科学是解决普遍问题的一种模式，也是世界无限完美的一个象征。“运动”这个词的含义是指该集团努力奋斗以传播自己的观点，并使其成员作为一个整体而被社会接受。当运动达到了它的目标，并且社会实际上采纳了它的价值观时，体制化就开始了。^②

这一描述预设了一种与社会过程无关的“科学”实践，从而得以在理论上把科学主义与科学区分开来。但在我看来，约瑟夫·本·戴维的通俗表达并未致力于揭示“科学主义”理论流行一时的更深刻的历史内涵，即在西方知识界由新康德主义激发的有关自然科学和社会科学的方法论差异的讨论，以及这一方法论讨论中深藏的政治内涵。^③他从科学史的角度提供了科学主义运动与科学的差别，却没有真正深入地分析特定的历史氛围、社会条件与科学发现之间的复杂关系。中国现代思想与戴维描述的科学主义运动之间是存在相似性的，但这种相似性不足以解释“科学”观念在近代中国社会的复杂意蕴，科学主义范畴也无法解释现代思想人物各不相同的政治理念。现代中国思想呈现了将科学及其方法运用于政治、道德等领域的现象，并产生了极为深远的解放作用。即使有关科学的信念最终产生了相反的历史后果，那也不能就此认为科学方法的社会运用本

身就是专制的起源，否则我们就无法解释科学及其精神和方法在历史过程中曾经具有的那种解放作用。从思想史的角度看，中国思想对科学概念及其方法的广泛运用植根于具体的历史情境和完全不同的文化背景，并不是单纯追随实证主义方法论的后果。^④现代中国思想和政治经济实践当然都与“科学的历史观”相关，但是，如果不能从更为复杂的、多重的历史情境中解释这种历史实践，在历史写作上也极有可能陷入另一种目的论的泥沼。

20世纪80年代曾经是一个二元论世界观复兴的时代，现代新儒学和康德哲学在当代中国的兴起都是这一思想潮流的反映。那些最敏感的知识分子把专制主义理解为一元论世界观的结果，并进而在理论上划分出实然与应然、主体与客体的界限，建立一种二元论的世界图式。正是在这种二元论的视野中，近代中国思想中的科学概念及其运用呈现了一元论的特点，它没有恪守认知与规范的严格分界，并经常把自然科学的方法运用于社会文化领域，“科学主义”概念为这一现象提供了最好的说明。然而，从思想史的角度看，现代中国思想中的科学概念不断地跨越事实与价值、描述与判断、科学与批判、理论与实践的严格分界，它专注于具体的历史问题，而并不关心如何处理认知与规范的关系这一休谟式的哲学问题。因此，近代中国思想的真正问题与其说是如何处理认知与规范的关系问题，不如说是在怎样的历史条件下、基于什么理由，认知与规范的关系没有成为问题？或者，在怎样的历史条件下、基于什么理由，这一问题构成了问题？换言之，我们需要处理的不是休谟和康德的普遍命题，而是这一命题与它的背景条件的关

系。

科学主义范畴的流行并非基于某种认识论理由，相反，这一范畴所包含的政治、经济和文化内涵才是促使人们使用这一概念的根本原因。首先，科学主义总是被理解为导致国家极权和总体计划的经济模式的思想方法根源，这是自由主义者和某些左翼理论家的共同看法。因此，我们不得不去追溯这一概念得以产生的社会条件和更为基本的理论根源，而不是简单地在自由主义和非自由主义的关系中谈论这一问题。海耶克等人把科学主义与一种整体主义的思想方法密切地联系在一起，因而在对中国思想研究中出现了一种批判整体主义思想方法的声势浩大的运动。有人把中国思想的整体论特征与斯宾塞（Herbert Spencer）、亚当·斯密（Adam Smith）等中国现代思想的“西方源泉”相比较，结论是：中国思想未能真正理解这些西方先贤的经济自由的概念和社会/国家的理论，最终导致了国家至上论。这种整体主义的认识论就是科学主义的表现。这些思想史家忘记了，当斯宾塞、亚当·斯密在谈到一个“社会”（society）时，主要是指他们熟悉的民族—国家的社会，因此，社会（society）、民族（nation）和国家（country）这些词是可以互换的，^⑤而中国近代思想家在阐述国家和社会这样的范畴时，不是谈论某种他们身在其中、十分熟悉的社会，而是试图用这些概念推动和组织现代民族—国家、现代社会和市场的形成。换句话说，“民族—国家”、“社会”以及“市场”并不是一种熟悉的自然存在，也不是已经定义得很好的、界限非常明确的实体，它们是社会变革的主要目标，也只能在与外部的、同样没有得到清晰界定的力量的关系中获得把握。因此，中国近代

思想的整体论和目的论特征产生于近代历史的政治、经济、军事和文化的特定形势，而不能被简化为某种思想方法的结果。在我看来，与其用科学主义范畴批评近代思想的历史解释方式，不如把问题转向对“民族—国家”、“市场社会”及其动力的追问：它们是一种自然进化的产物，还是在外部压力之下、由某些社会力量进行主导和建构的结果？

换言之，问题隐含在命题的背后：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，没有相应地考虑“国家建设”与“社会建设”(society building)、“市场建设”(market building)和“个人建设”(individual building)是不是一个连续的、相互支撑的过程，也没有研究“国家”是否具有不同层次的功能、是否真的像人们想象的那样铁板一块。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，在他们喜欢援引的海耶克那里，自由“不是一种自然的状态，而是一种文明的造物”。^⑥

关于海耶克的科学主义概念，我在下文将作详细的分析。我在这里愿意约略提及的是，海耶克社会理论的主要目标是重构存在于社会世界中的各种自生自发秩序。这一主要目标说明：自生自发秩序存在于社会事务之中，但却不能等同于社会事务或社会世界。^⑦海耶克所反对的“设计”(design)可以被归结为一种科学主义的认识论谬误，但却不能被理解为对于各

种有意识行为和制度创制的否定。在这个意义上，自生自发秩序与社会组织的区别必须在一种严格的理论意义上才能理解，因为在实际的社会运动中，自生自发秩序与社会的组织秩序是难以截然区分的。海耶克特别关注自生自发秩序与组织秩序的区别，并在这个层面检讨国家、法律与这种自生自发秩序的关系，却较少明确地区分“自生自发秩序”与“市场”范畴及社会范畴的差别，这或多或少是因为在规范的层次上，他正好是以价格体系的运动作为论证自生自发秩序的切入点，而没有对现代价格体系的形成进行历史性的分析。海耶克理论的这一特点使得他的许多追随者把“市场”和“社会”范畴直接等同于自生自发的秩序，而没有意识到必须在作为历史演化范畴的“自由”与近代的“社会”范畴之间给出理论上的划分。^⑩事实上，如果市场和社会范畴可以等同于“自生自发秩序”，那么，就没有必要发明这一含混的概念；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：把现实中的或历史中的“市场”、“社会”范畴看作是与“国家”范畴截然对立的、自由的和自发的范畴，从而掩盖了近代“市场”、“社会”与近代“国家”同时生长、相互交错的历史过程。出于同样的原因，科学主义概念一般也限制在描述思想方法的谬误及其在“国家”实践中的后果，却很少被用于分析“市场”和“社会”的活动。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，而是有意识的创制；现代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。

其次,西方思想界对科学主义的批判是和休谟提出的那种事实与价值、描述与评价、科学与批判的截然划分的传统直接相关的,经验主义的哲学和社会思想传统把这一划分看作是第一原则。在认识论层面,科学主义被看作是一种实证主义的错误,它严重违背了上述第一原则,即把有关事实的陈述直接地转换成为价值的判断。然而,从事实中无法引申出价值这一判断究竟是一个普遍的命题,还是一个历史的命题呢?回答这一问题的最好方法是重新分析“事实”概念的历史谱系。“事实”概念具有古老的根源,但在古典时代,这一概念本身就包含了评价的内涵。麦金太尔(Alasdair MacIntyre)因此断定,只是在这一概念从产生它的背景条件中分离出来的时候,“事实”与“价值”的分离才成为一个“普遍的”哲学命题。^⑨这一判断的含义是:近代思想把“事实”从一切评价中分离出来、建构成为一个中性的、客观的领域,因而这一概念不是自明的客观实在;而是实证主义的对于“客观”的现代建构。这就是19世纪欧洲哲学中“认识论”的起源。这一时代的理性主义和经验主义都力图从形而上学上为客观领域划定界限,并为自然科学的价值提供逻辑—心理学的基础。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/价值的分裂,进而试图克服经验/规范的断裂,以及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。^⑩在晚

近西方社会思想对现代性问题的反思中，认知、规范与判断之间的悖论关系一直是各派别的理论关注的焦点，而重新沟通认知与规范、理论与实践的目的之一，就是克服科学主义及其社会后果。遗憾的是，这一理论实践主要停留在理论领域，而缺少更为详尽的历史研究。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。在那个历史时期里，中国思想和学术界接触到西方思想中有关“科学主义”的讨论，一些敏感的学者由此开始对“科学”的意识形态功能进行检讨。^⑩科学主义成为中国知识界重新描述中国历史的最为重要的理论视野之一。

中国当代思想对科学主义的检讨与 20 世纪 80 年代后期的文化氛围紧密相关，它主要地不是有关“知识”的检讨，而是关于文化、政治和意识形态的反思。这是一个孕育着巨大的历史变动的时期，对现代化问题的思考与对国家社会主义及其制度形式的反思紧密地联系在一起。如果说在思想解放运动初期，“科学”原则及其广泛的社会运用曾经是批判专制主义的有力武器，那么，现在，这一原则及其社会运用又被理解为专制主义的根源。在这一时期，文学和思想的领域内都开始出现了对现代化的意识形态进行重新思考的迹象。例如在一系列的寻根文学的文本中，“传统”不再是反叛的对象，而是我们自身行为和价值的依据；“自然”不再仅仅是无生命的客体，相反却成为具有生命的存在，因而也被用于对“文明”（作为征服自然的结果和形式）的抵抗；在思想方面，一些具有重要影

响的当代知识分子开始关注现代“新儒家”的理论，现代化过程中的伦理和道德问题成为思考的主题。在轰动一时的有关主体性问题的讨论中，康德式的二元论构成了对唯物主义自然观和历史观的挑战，科学与道德、理性与非理性的二元对立的论述模式已经隐隐出现。主体性概念在抽象的陈述中表达的是对政治自由和征服自然的意愿，在1978年以来的主导性的思想框架之中，这一概念致力于对极权主义的历史实践（总体性的经济、政治和意识形态模式）的批判，并为朝向全球资本主义的改革意识形态提供某种哲学基础。换言之，在制度变革的语境中，对现代性的反思被纳入到对国家社会主义实践的批评之中，却没有能够把这一反思扩展成为对于启蒙运动以来的现代历史及其后果的反思。对科学主义的检讨一方面满足了既批判“现代性后果”、又保存现代价值的心理愿望，另一方面更是一种政治意识形态批判（以科学/道德二元论对抗科学一元论）。在这样的思想氛围中，有关“科学主义”的理论解释非常自然地成为反思中国社会主义历史实践及其意识形态的一部分，却并不包含对于整个现代历史的反思。现代中国思想对“科学”的迷恋也因此被理解为导致这种历史实践及其意识形态的认识论基础。

西方思想界关于科学主义的理论思考产生于第二次世界大战和战后的政治、经济和文化氛围之中，它也可以被看作是西方知识界对法西斯主义和斯大林主义的反思。^⑩有关“科学主义”的理论思考以检讨启蒙运动以来西方的社会理论和知识架构为己任，但其历史含义却主要是对计划经济模式及其极权主义政治的批评，因此，有关科学主义的思考自然地倾向于自由

主义，特别是海耶克式的自由主义。我们几乎无法将海耶克（F. A. Hayek）的《科学的反革命》（*The Counter-Revolution of Science*）与他的《到奴役之路》（*The Road to Serfdom*）^⑩以及《个人主义与经济秩序》（*Individualism and Economic Order*）^⑪分离开来理解。我们甚至可以进一步地推论说，自由主义的结论和对社会主义的批评比有关科学主义的理论思考更深刻地支配了中国思想界和美国中国学界关于“科学”问题的反思。这一逻辑如此强烈，以至近代中国思想的内在政治冲突都被忽略不计，胡适这样的自由主义者、吴稚晖这样的无政府主义者、陈独秀这样的马克思主义者都被看作是科学主义的信徒，而“科学主义”则是极权主义的思想根据。在这样的条件下，我们不得不考虑：在理解现代思想及其政治后果的过程中，“科学主义”这一范畴是否过于抽象而缺乏真正的解释力？

这种含混的推论方式并不只是中国研究领域的独特现象。海耶克对把科学领域的认识方式移用于社会领域深恶痛绝，而波普尔却自然地将他对科学问题的思考运用于社会政治领域，但他们对极权主义和总体计划的厌恶却如出一辙。几乎与他们同时，德国思想家雅斯贝斯的名著《历史的起源与目标》（1949）在更为宏大的历史视野中对现代科学和现代技术进行反思，他的结论之一同样是对社会主义和总体计划的否定和对“自由的市场经济”和不干涉主义的隐秘的迷恋。^⑫1989年，雅斯贝斯的这部著作与海耶克的《个人主义与经济秩序》几乎同时译为中文出版。这些著作都可以看作是对纳粹德国国家主义、战后欧洲的福利主义和斯大林主义的反思。相互冲突的理

论逻辑（如海耶克、波普尔、雅斯贝斯之间）并未导致相互冲突的结论，这表明对科学主义的理论反思并不仅仅是“理论的”，而且是“意识形态的”。在战后欧洲知识界和 20 世纪 80 年代中国知识界，“科学主义的解释模式”都反映了重新思考极权主义国家体制、经济体制和意识形态的理论旨趣。

但是，同样是对极权主义的思考，马尔库塞、卡尔·波拉尼的理论实践和历史研究却与上述作者的看法极为不同。他们从各自的角度认为自由主义与极权主义、自律性市场与法西斯主义之间并不是对立的关系。马尔库塞把现象学和经验论视为世界进入极权主义的标志，而波拉尼则从英国资本主义的历史中发现了自由放任主义（Laissez-faire）曾经是一种好战的信条。^⑩换句话说，计划经济与市场经济都存在着通向极权主义的可能性，那种把反思极权主义垄断为某一种、甚至某一派理论的特权的做法，特别是将其它思考极权主义的理论归入极权主义的做法，就如同标举市场化而实行垄断的资本主义一样，如果不是毫无反思能力的结果，就是精心结构的思想专制。在这里，问题的核心并不在于是否应该对计划经济和极权主义进行清算，而在于如何理解计划经济和极权主义的起源，以及对计划经济和极权主义的否定是否仅仅逻辑地指向某一正在退场的社会形态，从而为另一不平等的、垄断的、也是真正现实的社会秩序提供合法性。因此，我的基本的理论立场是：坚持社会理论和社会批判的内在整体性。对现实的社会主义的批判或对现实的资本主义的批判，都不应简单地被导向肯定它们各自的对立面。相反，马克思主义和自由主义所揭示出的不同社会形态的内在矛盾，应该被看作具有内在关联的方面。在我看来

来，某种学说的观点只有置于一定的社会的和历史的背景中才是可理解的，但是如果我们要从哲学理论和社会结构类型两者的联系中归纳出更一般的观点，就必须深入到这项理论提出和运用的具体语境之中，而不能在观念论的层面进行一般推论。

在中国现代思想的领域中，关于早期科学思想的探讨迅速地转变为关于上述社会、政治和经济实践的批评，“科学主义的解释模式”显然提供了阐释的方向。我要表明的是，在上述思想氛围中，对科学主义的检讨过分地囿限于内部的视野来观察半个世纪以来中国的政治经济实践（以计划经济与无产阶级专政为特征），而忽略了科学及其方法论的广泛运用与整个现代历史（资本主义发生以来的历史）的内在关系。从西方思想的方面看，对纳粹主义和斯大林主义的批判如果不能与对整个现代性问题的批判性思考联系起来，就会把这种批判转变成为对于现存的政治经济制度的辩护，从而掩盖社会专制的真正起源，掩盖殖民主义的历史及其在当代的遗产。事实上，纳粹主义与斯大林主义产生于不同的经济和政治基础与不同的社会文化条件，把它们的重大差异混为一谈本身就包含了对重大历史差异的掩盖。在回顾与反思近代和现代中国的历史时候，人们总是习惯地把某一个历史时期或历史过程（如中国革命）看作是一个整体加以否定或肯定。这种整体主义的历史观不仅掩盖了复杂的历史图景，而且总是把对过去的否定或肯定引向对于当代社会的肯定或否定。我们需要追问的是，为什么作为对现代资本主义的批判的社会主义运动最终采取了民族—国家的形态？国家形态与现代资本主义经济和政治结构的历史关系如何？现代中国历史与当代社会的技术发展和社会变化表明，不

论其制度形式如何，东西方社会都有可能陷于“极权的福利国家”或者“计划控制的社会”的相似情境。如果现代社会——无论是社会主义的还是资本主义的，是东方的还是西方的——不是一个简单的整体，而是一个复杂的、具有内在矛盾和张力的社会，那么，过往的历史实践能否提供一些新的选择的可能性呢？在知识已经成为支配性的资源的历史情境中，“科学主义的解释模式”无法提供理解当代社会变化的历史视野。

就中国现代思想研究而言，“科学主义的解释模式”所产生的教条主义谬误也是非常明显的。这种谬误来自它的反历史方法，来自它对科学自身的捍卫和对科学的意识形态的非历史的谴责。在现代中国历史中，“科学”是一种控制的力量，但也是一种解放的力量。例如晚清以降，特别是五四时代，“科学”的意识形态曾经为新一代提供了各种想象的可能性和实际的解放力量。在当代历史的某些时刻（如 70 年代末期和 80 年代的初期），“科学”几乎同时发挥了它的控制和解放的双重职能。从表面看，科学的“解放”和“控制”功能主要表现在人与自然的关系的改变，更为根本的含义则是人与人的关系亦即社会关系的改变。科学的解放与控制功能的发挥依赖于具体的社会条件，依赖于由谁来运用以及如何运用科学的权威力量。“科学主义的解释模式”对于科学的意识形态的批判完全不能区分它在特定历史情境中的功能性差别。法伊尔阿本德（Paul Feyerabend）的如下解说揭示了“科学主义的解释模式”在历史研究中的根本错误：

这种态度（我们姑且称之为“科学主义的态度”——引者注）在 17、18 世纪甚至 19 世纪中是完全有意义的，

那时科学只是许多相互竞争的意识形态的一种，国家还没有宣布支持科学，对科学的决策研究被其它观点和其它机构大大地抵消了。当时，科学是一种解放力，这并不是因为它发现了真理或正确的方法（虽然科学的辩护者们假定这就是理由），而是因为它限制了其它意识形态的影响，因此给了个人以思想的余地。当时也没有必要坚持考虑问题B。当时仍然十分活跃的反对科学的人试图表明科学的方向错了，他们贬低科学的重要性，而科学家不得不回答这一挑战。科学的方法和成就经历了批判性的争论。在这种情况下，一个人献身于科学事业是完全讲得通的。产生这种献身精神的环境把科学变成了一种解放力。^⑪

这并不等于说这种献身精神必然具有解放作用。在科学或任何其它意识形态中，没有什么东西能够使它们生来便有解放力。意识形态可以退化，成为独断的宗教。因此，“解放”和“控制”是一个变动的过程。无论是解放的力量还是控制的力量，这里的“科学”都是指它的意识形态功能。“解放”和“控制”之间的关系不能像科学主义的解释者那样分属“科学自身”和“科学的意识形态”。换言之，如何评价现代中国思想中的科学问题，并不取决于我们对于“科学的本质”或者“科学的意识形态的本质”的理解，而取决于我们对于不断变动的意识形态状况或社会形势的理解。

海耶克的科学主义概念

海耶克对科学主义的批判建立在他的独特的自由秩序

观之上，而不是建立在有关科学发展及其与社会的关系的历史分析之上。如果没有一种关于科学的社会理论和历史研究，而仅仅通过将“科学主义的社会实践”排除出科学的范畴，就有可能把对科学主义的批评转化为对于科学及其历史的自主性的辩护。基于一种方法论的个人主义，海耶克认为认识论上的客观主义、集体主义和历史主义直接地导致了政治上的极权主义、经济上的集体主义和历史目的论。海耶克的科学主义概念包含了对于自然/社会二元论的批判，但这一批判局限于方法论的层面，从而不能真正清除自然/社会二元论。在对这种二元论的各种庸俗运用中，政治、经济层面的社会/国家、市场/计划的二元论不仅瓦解了形成真正的社会理论的可能性，而且也曲解了海耶克有关自生自发秩序的论点。自然/社会二元论不仅遮盖了控制自然的活动本身的社会性质，而且也为自由资本主义的社群计划提供了认识论的基础。

自 20 世纪 70 年代末期以来，布鲁诺·拉陶尔（Bruno Latour）和斯蒂夫·沃尔迦（Steve Woolgar）等人就发展了一种科学人类学方法，他们像研究土著的人类学家那样，对科学家群体的研究过程进行近距离的观察。这种人类学分析的最为重要的特征，就是摆脱那种把科学活动区分为“社会因素”和“技术因素”的二元论，而传统的科学社会学就是建立在这种二元论之上的。“这种区分（指科学活动的社会因素和技术因素的区分——引者注）是非常危险的，这不仅因为它完全不能检验技术问题的本身，而且还因为社会的影响仅仅在外部干扰的最

为显著的例子中才是明显的。更重要的是，这个区分的使用不能检讨它作为科学活动的资源的重要性。”^⑩通过检验科学文献、实验室活动、科学的制度性语境，以及使得发明和发现被接受的手段，拉陶尔等人不仅论证了只有通过科学的实践才能理解科学，而且也表明：社会语境和技术内容对于适当地理解科学活动都是必要的。

因此，他们关心的是“科学事实的社会建构”（the social construction of scientific facts），以及“如何通过社会来理解科学家和工程师”（how to follow scientists and engineers through society）。^⑪但这里所谓“社会建构”并不是指科学研究中的那些非技术因素，如规范和竞争等等，而是指科学知识的社会建构过程，亦即科学家使得他们的观察获得意义的过程。例如科学家必须从无序的观察中整理出秩序，以使某一观察得到表达（接受），而要让自己的解释获得合法性，又必须从自己的语言和概念中排除掉“社会的”因素，在“技术过程”中接受共同体的检验。拉陶尔认为科学家从自己的语言和概念中排除“社会的”因素这一过程本身就是一种社会现象。^⑫我们也可以在女性主义有关科学是一种社会实践的论述中得到印证。^⑬然而，科学人类学的这些发现并没有真正改变社会理论对于科学问题的观察方式，科学主义概念在当代理论中的活跃就是明证，因为这一概念正是建立在拉陶尔等人竭力摆脱的那种社会（social）/技术（technical）二元论之上的。在这个意义上，科学主义概念不仅产生于对社会现象的错误观察，而且也产生于对科学实践的错误理解。如果社会/技术的区分是科学活动的重要资源，那么，我们也需要追问：这种二元论在社会实践中的

含义是什么呢？

我在此试着对海耶克的早期著作《科学的反革命》一书（特别是它的理论部分）作出简要的分析。这部著作最初发表于1952年，主要思想形成于40年代，它用一种关于知识的理论建构自己的社会哲学。海耶克本人的知识观和社会理论在1950—1960年间发生了一些变化，但这种从知识理论推导社会哲学的方式可谓一脉相承。^②《科学的反革命》一书的中心任务是思考社会理论的方法论问题。这部著作所以能够成为“科学主义解释模式”的重要理论资源，是因为它从观念史的角度清理欧洲思想中的理性主义和实证主义传统，提供了把科学主义与社会主义关联起来的理论逻辑。^③海耶克分析的不是科学的近代发展及其与社会历史的关系，而是自法国百科全书派、圣·西门直至孔德、黑格尔以来的社会理论的发展及其认识论谬误。换言之，海耶克关心的不是科学的结论和方法能否影响人们的日常思想和价值，以及这种影响是否有效和正确，而是关注社会科学对科学方法的不加限制的运用及其社会后果。对科学主义的检讨在认识论上构成了对海耶克本人曾经信奉的实证主义（特别是实证主义经济学）的否定，也使他的著作成为反思实证主义和唯理主义的当代经典。

海耶克对实证主义的批判是建立在自然与社会二元论之上的。这种二元论的核心观点是：自然科学方法的内在合理性并不意味着可以将对象没有的秩序强加于对象（社会）。因此，我在这里使用的自然/社会二元论主要是指海耶克试图在研究对象的区分上建立自然研究与社会研究的方法论差异。他在批评经济学中的各种实证主义倾向时说：“我认为，目前许多关

于经济理论和经济政策的争论，都源于对社会问题的本质的误解，而这种误解又源于我们把处理自然现象时养成的思维习惯，错误地专用于社会现象。”^②海耶克揭示了科学不是对自然本身的认识，而是一种主客体关系的建构；他还正当地指出，科学知识并不是全部知识的概括，因为还存在着许许多多未经组织的却极为重要的知识，“即有关特定时间和地点的知识，它们在一般意义上甚至不可能称为科学的知识”。^③然而，这种关于科学知识的限度的洞见没有发展为对认识自然的活动本身的社会性质的检讨。既然海耶克认为科学认识的对象不是自然本身，而是人们对于自然现象的主观建构，那么，认识和控制自然为什么仅仅是科学本身的事业，而不是一项广泛的社会任务呢？^④在这一语境中，技术扮演着与科学远为不同的角色，因为它和人的欲求的领域、社会关系的领域和权力的领域有着更为密切的关系。在这个意义上，我对海耶克有关实证主义的批评的批评建立在两个层面：第一，按照拉陶尔等人的人类学研究，科学认识过程对社会性的排除本身就是一种社会现象，因而绝不能用科学知识与社会知识的二元论来加以区分；第二，即使在建构主义认识论的构架里解释对于自然的研究，也不足以解释科学主义的谬误，这是因为社会控制与对于自然的控制是具有历史的联系的。

海耶克本人曾经非常明确地批判了渊源于希腊思想中的“自然”（natural）与“人为”（artificial）的二元论。例如他说：“古希腊人的这种关于‘自然的’与‘人为的’二分观后来演变成了理论发展方面的重大障碍；这种二者必居其一的排他性二分观，不仅是含糊的，而且确切地讲也是错误的。”^⑤这

种二元论正是现代唯理主义或“伪个人主义”的思想渊源。已有学者指出，正是从对于这种二元论的批判出发，海耶克把自己的社会理论及法律理论建立一种三分观之上，“它须在那些自然的现象（即它们完全独立于人之行动的现象）与那些人为的……现象（即它们是人之设计的产物）之间设定一种独特的居间性范畴，即人在其行动与其外部环境互动的过程之中所凸显的所有那些产生于人之行动而非产生于人之设计的制度或模式”。海耶克关注的中心问题是自然/人为二元论有可能导致在自然/社会二元论范式中形成“一元论的社会观”，以及“以人之理性设计的立法为唯一法律的‘社会秩序规则一元观’；他的理论不仅是对计划经济或福利国家的批判，而且也包括了对于自然法理论、法律实证主义和多数民主式的“议会至上”论的批判。^②在这个意义上，海耶克对实证主义的批判的确要比波普尔这样的思想家彻底一些。

但是，海耶克并没有彻底摆脱自然/社会二元论的影响。这不是因为他对自然/社会二元论保持着同情的态度，而是因为他对科学主义的批判没有发展成为关于科学的社会理论，却通过将“科学主义的社会实践”排除出科学的范畴，转而为科学及其历史的自主性辩护。海耶克说：

就这一概念的真正含义而言，科学主义描述的是一种绝对非科学的态度，它涉及的是将（科学的——引者注）思想习惯机械地、毫无批判地用于那些不同于形成这些思想习惯的领域的方面。科学主义观点区别于科学观点，……在它确定自己的主题之前，它即已宣称知道探讨这一主题的最为合适的途径。^③

在这里，“科学主义”概念的前提之一，是重新研究科学方法的特征及其与社会研究的差别，而没有注意科学方法本身包含的社会性，也没有讨论科学认识过程对于社会性的依赖。海耶克认为，现代科学逐渐从古代思想的方式中解放出来，其标志之一，就是它从研究观念转向研究“客观的事实”。换言之，现代科学不再研究人对世界的看法，也不再把习用的概念看作是真实世界的表象。^⑩“科学感兴趣的世界不是我们的概念的世界，甚至也不是我们的感觉的世界。它的目标是生产出一个有关我们对于外部世界的全部经验的全新的组织。”^⑪科学的世界因此可以被看作是能够让我们在不同的知觉经验之间建立起联系的一组规则，它不仅需要修改我们的日常概念，远离官能，而且需要用一种不同的分类法来取代它们。^⑫

那么，在这个方法论的转换中，我们如何观察现代科学与现代社会的内在的关系呢？如何分析科学与需求的领域、与投资的领域的关系呢？如何观察科学研究与生产和销售的关系呢？海耶克的理论基本上没有探讨这一问题。正是在这个意义上，我认为海耶克关于自然科学与社会科学的方法论差异的讨论并没有彻底摆脱自然/社会的二元论。古代的自然概念（无论是希腊的还是中国的）均有“本然”的含义，而不是在自然/社会二元论框架中的现代自然概念，古希腊哲学中的自然/本性（nature）与人为（nomos or thesis）的区分与我在这里所说的自然与社会二元论存在着重要的区别。“自然”范畴经历了从总体范畴转向一个能够作为对象加以把握的范畴的过程，正是在这一过程中，自然与社会的对立和差异才如此鲜明地凸现出来。这种差别的含义意味着这种二元论的一个现代倒转，即

社会范畴（人为的）变成了自然的（不能控制的）范畴，而自然范畴变成了可以控制的范畴。换言之，在有关认识自然（科学）与认识社会（社会科学）的方法论差异的讨论中（这种方法论差异最终被归结为对象差异，即自然现象与社会现象的差异），省略或遮盖了由于科学技术活动而产生的自然与社会的关联。因此，这一陈述方式的更深刻的前提是，控制自然与控制社会没有、也不应该有任何关系，相反，自然是可以控制的（它不会导致社会控制），而社会则应当是自主的（它既不是控制自然的结果，也不提供控制自然的动力）。

“科学主义的解释模式”在批判“理性的滥用”的同时，包含着对社会的自主和自然的控制的双重肯定。海耶克论证说，社会科学研究的不是事物之间的关系，而是人与事物、人与人之间的关系，^⑩从而也可以被描述为道德科学，因为它所研究的是人的有意识的行为。社会科学的对象不是科学所界定的“客观事实”，而是人类行为，这种行为是由行动着的人自己界定的。因此，社会科学的对象是人的有意识的和反思的行为。^⑪在自然科学中，客观事实与主观意见构成了简单对比，但这一对比完全不适用于社会科学，因为社会科学的对象和“事实”（facts）也是“意见”（opinions）——那些行动着的人的意见，他们的行为构成了我们的研究对象。换句话说，社会科学不过是一种人文科学，它研究的是个人心灵的现象或者精神现象，而不直接处理物质现象。这些现象所以能够被理解，仅仅由于我们的研究对象具有与我们结构相似的心灵。^⑫海耶克后来对科学与社会研究作了如下区分：“科学家倾向于强调我们确知的东西，这可能是极为自然的事情；但是在社会领域

中，却往往是那些并不为我们所知的东西更具有重要意义，因此在研究社会的过程中采取科学家那种强调已知之物的取向，很可能会导致极具误导性的结果。”^⑨这一看法构成了对实证主义社会理论的否定，但在另一方面也限定了社会科学的认识范围，因为“如果社会学不能以一种彻底的方式被用于对科学知识的分析，那也即意味着科学不能科学地理解自己”。^⑩

海耶克指出社会科学必须区分两种不同的观念，进而提出了方法论的个人主义。这种方法论的个人主义把社会设想成为一个交往的领域，认为每一个个人对决定市场（以及社会）秩序的因素具有“必然的无知”。^⑪在自然科学中，研究对象和我们的解释之间的对比是和观念与客观事实之间的区别相一致的，而在社会科学中，我们则必须在两种观念之间划出界限：一种是构成了我们所要解释的对象的观念，另一种是我们自己（也包括我们正在研究其行为的人）已经形成的关于这些现象的观念。例如，社会、经济体系、资本主义、帝国主义等仅仅是人们形成的有关集体的观念和临时性的理论，社会科学家必须避免把这些“伪实体”视为“事实”。^⑫社会科学的出发点应当始终是指导个人行为的概念，而不是他们有关自己行为的理论化的解释。海耶克把这一点称之为“方法论的个人主义”（methodological individualism），这种方法论的个人主义是和社会科学的“主观主义”（subjectivism）紧密相关的。^⑬

尽管海耶克举出了一些具体的例子用以论证上述两种观念的差别，但并没有任何明确的标准能够将二者清楚地区分出来。如果不是从理论立场和结论、而是从推论过程来看，“新左派”的代表人物、自由主义的敌人马尔库塞也同样持有相似

的看法。在《单向度的人》一书中，他认为先进社会的技术产生了社会同一化的后果，这种同一化后果通过满足社会各阶层的物质需求，产生了一种奴役力量，进而消解了人们的批判理性。基于他的批判立场，他要求区分两种需要，一种是“虚假的需要”，即“那些特殊的社会利益集团为了压制个人而加之于个人之上的需要”，而另一种则是真实的需要。^①这两种需要只能由自由的个人来回答，但只要他们生活在发达资本主义的社会中，他们就不是自由的。麦金太尔针对马尔库塞的问题问道：马尔库塞怎样获得了谈论别人真实需求的权利？他如何逃脱影响其他人的那种思想灌输？^②这个问题对海耶克来说几乎是完全适用的，他和马尔库塞同属于一个思想时代，这个思想时代的特征之一就是：“事实”范畴成为一个与评价相对立的领域，从而主观/客观、事实/价值的二元论变成了所有推论的基本前提。

海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。根据他的看法，科学主义的谬误是双重的，因为它将实证主义的谬误转向了另一个不同于自然的领域，从而导致了“理性的滥用”。这种“理性的滥用”表现为三个主要的特征：

(1) 与“主观主义”相对应的“客观主义”。^③这种客观主义指的是竭力消除人类心灵活动的主观特征的社会研究。对主观性的否定意味着，社会研究者能够拥有一种特殊的心灵和绝对的知识，从而无须关注研究对象的看法，因为他能够预知和决定一切。^④在海耶克看来，社会研究中的“客观主义”为以“总体计划”和精英政治为特征的社会方案提供了认识论的基

础。

(2) 与方法论的个人主义相对应的“方法论的集体主义”。这种集体主义把诸如社会、经济、资本主义、特殊的工业、阶级或国家等整体视为给定的对象，并相信通过观察这些整体的活动，我们就能够找出它们的规律。^⑩“集体主义”的谬误被归结为：它误把人们用以解释个别现象之间关系而建构起来的那些临时性的理论、模式当作了科学研究中的事实，不了解个案与整体的关系仅仅是我们的认识模式的建构，那种认为整体的观点能够使我们依据客观的标准辨别整体的看法不过是一种幻觉。

(3) 与社会理论的建构主义相对应的“历史主义”。^⑪历史学家在反对理论的错误运用过程中造成了一种印象，即社会科学方法和自然科学方法的区别也就是理论和历史的区别，从而把历史学看作是对社会的经验研究。^⑫历史主义者未能理解的是历史研究中的系谱方法其实与理论方法一样包含了理论的抽象，诸如政府、贸易、军队和知识等等概念并不只是个别观察到的事实，而只能在一种结构关系中才能被理解，这种结构关系也只能用系统的理论加以界定。历史主义（从黑格尔到马克思）对历史发展规律、阶段的解释是典型的科学主义谬误。^⑬

根据海耶克的解释，上述三个方面共同导致了一种结果，即由于缺乏社会现象的建构理论（compositive theory of social phenomena），社会科学无法解释许多人的独立行为如何构成连贯的整体和持续的关系结构，从而误把这种社会结构看作是精心设计的结果。^⑭所谓“理性的滥用”（the abuse of reason）（海耶克著作的副题）就是指这样一种要求，即对一切事情

——包括人的心灵的成长——加以控制。这种认识论上的客观主义、集体主义和历史主义直接地导致了政治上的极权主义、经济上的集体主义和历史目的论。^⑨换句话说，科学主义是社会控制的意识形态基础。正如我在前面的一个注释中已经提到的，海耶克的“社会现象的建构理论”与经验论的还原主义——即把事物分解为其最小要素的习惯——并不像表面看来的那样抵牾，它们都批判那种假定国家是源于某种契约关系的看法与美国和法国革命者所宣称的自然权利理论。对国家、法律所支配范围的限制的构想，正是从方法论的个人主义中逻辑地产生出来的。因此，对科学主义的认识论批判与海耶克的经济自由主义理论密切相关：这两个方面都反对对社会和市场的有计划的控制和支配，并把社会和市场设想成为一个自然的、依循某种自身秩序的发展领域。

例如，在《个人主义与经济秩序》中，他对个人知识的有限性的思考转向了对价格体系的研究以及对于中央控制的经济方式的批评，他的结论是：方法论的个人主义的最为完整的体现正是“人类偶然发现的、未经理解而学会利用的”价格体系，它不但使劳动分工成为可能，而且也有可能在平均分配知识的基础之上协调地利用资源。在这个意义上，市场价格体制就是一种交流信息的机制，它“能协调不同个人的单独行为，就像主观价值观念帮助个人协调其计划的各部分那样”。^⑩个人知识必然是有限的（或在某种程度上无知的），因此，社会经济问题“只能以非集权化的方法来解决它”，因为只有这种方法“才能保证及时利用有关特定时间和地点之具体情况的知识”。^⑪海耶克的这些观点是建立在知识与市场的逻辑关系中

的，但绝不仅仅限于市场，也绝不仅仅限于经济学，“它几乎与所有的社会现象、与语言以及大多数文化遗产都有关系，它真正构成了一切社会科学的中心理论问题”。^⑨

海耶克是通过知识的个人性质、知识的分立特性（division of knowledge）以及由此产生的“必然的无知”来论证市场模型和社会自治的合理性的，也是通过价格体系的理想模型来论证他的知识论的正当性的。他认为人类能够发展起劳动分工这一现代文明的基础，是因为人类碰巧发现了一种使其成为可能的方法。如果人类没有发现这种方法，他们可能仍会发展起另一种完全不同类型的文明。^⑩海耶克把劳动分工看作是一种方法论的后果，而没有从具体的生产和贸易过程研究劳动分工的起源。从价格体系出发研究自生自发秩序的特点可以理解为是一种规范式的叙述，但是，如果把劳动分工的形成看成是碰巧发现了一种方法的结果却令人难以理解，因为这种规范式的理论难以产生出一种关于经济过程和社会过程的实质性的研究。因此，当我们转向观察现实的市场社会和价格体系的形成的时候，这个从知识论出发的规范式研究就不得不转向一种社会史的解释。例如，价格体制是中国市场改革的关键环节，在国家的主导之下进行价格闯关是 20 世纪 80 年代最大的国家行为，而这个行为是在 20 世纪 80 年代末剧烈的社会转变和冲突中完成的。海耶克的晚期著作中的一些观念表明他对这些问题也有某种程度的自我意识。他从“必然的无知”观出发提出“自生自发秩序”的观念，并认为这种自生自发秩序不仅是在行动者的交往行为中产生的，而且也是在行动者与他们并不了解但却支配他们行为的社会行为规则的互动关系中形成的。然

而，这种所谓第三范畴在解构自由与计划的通常区分过程中，没有办法提供明确的判断尺度，用以确认在什么范围内计划的运行超出了自生秩序的范畴。试想：如果人们总是在某种“无知的”状态下行动，那么，我们如何区分自由与计划呢？事实上，我们无法在知识论的层面对这两种行为作出明确的、界限分明的区分，而只能在社会史的层面讨论这一问题。在这个意义上，人们通常追问的那种问题——究竟是市场调节好，还是计划支配好？理性能力的边界在哪里？我们是否有能力了解支配我们的行为规则的那些规则？——几乎都是一些没有最终答案的问题。更有意义、也更为真实的毋宁是一系列历史问题：（1）市场社会是历史进化的自然结果，还是有意识的政治干预才最终促成的历史事件？（2）市场社会的一般行为规则是文化传统的自然传承，还是特定制度安排进行规训的结果？（3）市场社会是由单纯的价格机制协调运作的领域，还是各种政治、经济、文化和其它因素角逐的战场？（4）计划经济及其后果是在怎样的政治、经济和文化条件下出现的？这里的关键是经济与政治的关系问题：在什么意义上、在何种程度上，近代欧洲已经经历的、当代中国正在经历的经济与政治的分离是一种“分离”，在什么意义上、在何种程度上，这种“分离”根本没有发生？

在这个意义上，认识论意义上的事实/价值的二元论、社会理论意义上的自然/社会的二元论、经济学意义上的市场/计划二元论和政治学意义上的社会/国家二元论之间不仅存在着内在的联系，而且也相互支撑。对于“计划”和极权主义政治的批判与一种所谓“理性的滥用”的“认识论谬误”密切相

关。因此，我们有必要从科学认识论层面的自然/社会、客体/主体二元论的分析，转向对市场/计划、社会/国家二元论的检讨。自由主义社会理论对极权主义政治和经济的研究是建立在科学认识论的基础上的。如果自然/社会二元论是一种认识论的谬误，那么，市场/计划、社会/国家的社会理论范式是否需要重新加以检讨呢？

作为社会关系的科学：主体/客体、 市场/计划、社会/国家二元论

在科学方法的范围内讨论人对自然的掌握，而不是在社会的关系中讨论支配自然的实践，也就回避了有关支配自然的主体的社会分析，因为科学的研究的确并不一定导致对外部世界的控制。“科学主义的解释模式”通过论证自然科学与社会科学的差别，再一次确证了自然与社会的对立——这种对立不仅保障了“社会”对自然的控制能力，而且也遮盖了“社会”为争夺对自然的控制而产生的冲突。科学主义范畴中所隐含的社会/国家、市场/计划的二元论既不能解释资本主义的历史，也不能解释现代中国的情境。在晚清时代，“社会”、“市场”甚至“国家”自身都是有意识的制度设计和安排的结果，而这种制度安排的动力之一就是市场的运动。

1. 自然/社会二元论

我对社会/国家、市场/计划的二元论的挑战直接地来源于

我对近代中国历史的研究，同时也受到二战以来的许多社会研究和历史研究的启发。以下讨论包含了两个方面的理论含义：（1）把社会/国家、市场/计划二元论同自然/社会二元论在理论上密切地联系起来，从而在认识论的视野内对这三种二元论进行分析；（2）把这三种二元论放在二战以来的历史研究和社会研究的成果中加以检讨，进而在历史的视野内提出重新检讨社会理论范式的问题。

海耶克对社会理论的批评是在自然领域与社会领域的对比中进行的，当他在原理上论证现代科学的方法论特征时，并没有思考为什么这种方法论与古代的自然学说发生了差异？^⑩在海耶克的理论中，缺少关于科学和技术的“内在的”联系的详尽讨论，他对科学方法的主观建构特点的阐述没有涉及这些概念是可操作的、因而先验地适合于技术应用的概念，这使它与先前的科学区别开来。核物理学家海森堡（Werner Heisenberg）曾把人类对自然的态度的变化形容为“从沉思的（a contemplative one）转变为实用的（the pragmatic one）”，而所谓“实用的”是指：科学探索的实际目的“不再是自然自身，而是它有什么用”，从而自然科学变成了技术科学。科学描述的不是自然本身的图画，而是我们与自然的关系。^⑪因此，让·拉特利尔才会说：“科学作为理解实在的方法主要不是依靠想象，而是依靠行动，这就是‘知识就是力量’之含义。……科学不再只是获取知识的方法，也不再只是知识体系，而是极为重要的社会文化现象。”^⑫海耶克对自然科学方法的研究揭示了现代科学具有一种根本的工具主义的概念结构，但他却没有由此推导这种概念结构的先验的技术特征，进而把科学理解为一个行为

体系，而正是后者明确地把科学与控制自然的活动直接地关联起来。^⑧事实上，海耶克的方式并不是偶然的，现代思想发展了对科学的哲学思考，却没有产生相应的“技术哲学”，这就是明证。^⑨

这样，一方面，海耶克对科学方法的分析实际上已经暗示了现代科学无法脱离人对自然现象的探求来研究自然现象，并只能在人与外部自然的相互作用中寻找研究的题材；但另一方面，他却放弃了分析为什么现代科学不再是对自然的沉思，而是一种我们与自然的（实用）关系的建构这一历史问题。如果现代科学及其方法是人类对待自然的一种历史形式，那么，我们就不仅需要追问作为科学对象的自然与先前的自然的差别，还要追问这种作为对象的自然与社会的关系，以及自然科学方法形成的社会动力学。在对自然科学方法的社会动力学的追问中，控制“自然”与社会控制之间的关系必将占据重要的地位。在这里，自然是指作为对象的自然，即不仅存在于客体/主体的认识关系、而且存在于对象/占有者的历史关系中的自然。海耶克把这样的“自然”看成是“理性”的范畴，而卢卡契则把这样的“自然”看作是一种社会范畴。^⑩作为社会范畴的“自然”概念是从资本主义的经济结构中产生出来的，因而无法脱离具体的历史关系来加以把握。

“科学主义的解释模式”所内含的自然/社会二元论本身揭示了这一解释模式的反历史倾向，因为它不承认自然与社会的对立不过是控制自然的历史过程——特别是资本主义过程——的产物（意识形态）。^⑪在科学方法的范围内讨论人对自然的掌握，而不是在社会关系的范畴内讨论支配自然的实践，也就回

避了有关支配自然的主体的社会分析，因为科学知识本身的确并不直接导致对外部世界的控制。^②在认识论的范畴中，科学，及其经由技术对自然的占有，经常被描述为人类与自然的关系的新的变化，但是，这一描述通过对“人类”这一抽象主体的表述而遮盖了控制自然的活动实际上总是和特定的社会冲突相关的，也即与社会领域中的控制和反控制的冲突相关。这种冲突既表现为某个社会共同体内部的阶级的或其它的社会关系，也表现为不同的社会共同体（特别是不同民族国家）之间的不平等关系。实际上，只有把自然科学和社会科学的差别局限于方法论的层面，自然与社会的关系才能以如此截然的方式分离开来。^③但这种分离本身不过是一种虚构。“一旦自然和社会分离的幻觉被放弃，社会发展作为一系列日益复杂的自然状态的真正性质就变得明显了。”^④正是在这个意义上，自然（客体）/社会（主体）的二元论是一种现代意识形态，在这种意识形态中，自然范畴作为社会的对象没有任何自主性可言，因而是可以控制的，而社会范畴相反却应该是“自然的”，即不受控制的。“科学主义的解释模式”通过论证自然科学与社会科学的差别，再一次确证了自然与社会的对立——这种对立不仅保障了“社会”对自然的控制能力，而且也遮盖了“社会”为争夺对自然的控制而产生的冲突。^⑤

建立在上述二元论基础上的解释模式具有明显的观念论倾向，它不是直接地分析政治经济过程，而是在认识论的层面推论政治经济实践的谬误。海耶克对科学主义认识方法的分析有许多深刻的洞见，但是，如果由此认为极权主义政治和计划经济的实行不是其它历史条件及其合力的产物，而仅仅是一种错

误的认识方式所导致的后果，那就过分简单了。在这一推论的过程中，科学认识中的实证主义方法与社会运动中的社会主义理论和实践具有方法论上的同质性。然而，把科学主义的思想方式与社会主义相关联不过是一种历史隐喻，这种历史隐喻没有涉及科学主义产生的社会动力，也拒绝承认控制自然与控制社会的必然联系，却把社会主义的历史运动看作是某种观念的结果。在集体主义的认识方法与总体计划之间、在建构主义的认识论与市场经济之间建立起必然的联系，明显地遮盖了以控制自然为目标的科学发展与资本主义及其伴生物（社会主义和各种社会保护运动）的历史关系，也遮盖了社会控制与以追求控制自然相标榜的现代化运动的必然联系。现代社会面临的困境如果仅仅是一种错误的思想方法的后果，就没有必要检讨整个的现代历史进程，包括科学技术发生和发展的社会历史过程。换言之，在观念论的层面对现代社会问题的检讨不会导致对现代性的全面反省。在这里，问题的焦点不是赞成或是不赞成计划经济或市场经济、集体主义或个人主义，而是如何分析和理解现代社会面临的危机，特别是这种危机的动力何在。

然而，我在这里对国家/社会二元论的批评并不是对于这两个范畴的否定，甚至也不是对于海耶克的自生自发秩序观念的简单抛弃。我所要求的是把对于社会控制的研究不仅建立在一种方法论的基础上，而且建立在一种历史关系的基础之上。国家或其它社会组织对个人或日常生活领域的过度干预常常是由一些无组织的力量推动的，例如金融资本主义的破坏作用导致了对于新的干预的需求，因此，如果我们放弃对于这些社会力量的实质性的研究，而仅仅在规范层面论证“理性的滥用”，

那就不可能揭示现代社会控制及其形式的真正动力。确实，海耶克的国家范畴并不是简单地自外于自生自发秩序的范畴，因为国家——作为一种最大的组织——并不仅仅是一个行动者，而且还是一个“遵循规则的行动者”，^⑩但如果放弃对于实质性的社会过程的分析，我们如何才能把国家在自生自发秩序中的特定行动与它们所遵循的特定性质的社会秩序规则结合起来进行分析呢？在这里，自生自发秩序概念提供的理论洞识恰好因为它的形而上学性质而无法提供具体的历史分析的根据。从历史研究的角度说，我对社会/国家二元论的反思并不是对中国学领域中的社会史研究范式的否定，它要求的是在这类研究中充分注意“社会”这一概念本身内含的组织因素。国家和社会都不是外在于传统的历史关系的存在，也不能等同于自生的秩序。在现代历史的发展中，各种原有的习俗、传统和秩序不断地被组织到社会或者国家的范畴之中，因而如果不对这些因素的转化进行历史分析，而是简单地把它们作为自生自发的存在，那么，我们怎么有可能理解现代社会的内在危机呢？

2. 市场/计划二元论

海耶克认为，科学主义的最为严重的后果是导致了国家以总体计划的形式直接干预社会事务，从而破坏了社会的自我运作功能。国家的社会专制和经济计划化在这里被归结为一种植根于实证主义之上的错误的科学观念的产物，而等价交换的自律的市场和自由交往的市民社会又为这一认识论批判提供了内在的历史依据。事实上，海耶克关于个人知识有限性的讨论最终被用来论证“价格体系如何能够”“协调不同个人的单独行

为”的问题，“就像主观价值观念帮助个人协调其计划的各部分那样”。^⑦但是，价格体系的这种协调作用仅仅是一个社会创建市场制度时的组织原则和信念，它的形成是各种社会力量交互运动的解构，从而不能化约为一种单纯的方法。从历史的观点看，价格体系的运行深受各种社会因素的影响，如果把海耶克在规范层次的叙述转化到现实的市场之中，那么，它就不仅是一种虚构，而且也是一种掩饰——对于隐藏在市场表象背后的垄断或支配力量的掩饰，也是对无辜人民在市场关系中所遭受的伤害的掩饰。^⑧在理论层面，这种叙述完全离开了海耶克理论的语境，却也显示出一种规范式理论的运用限度。例如根据国际清算银行的统计，全世界每天在国际金融市场的外汇交易量平均一万美元。从道理上说，只有在国际贸易发生的时候才会有外汇交易的需要。但实际情况是世界每天国际贸易发生量只占这个数字的0.02%。也就是说，一年的全球实物贸易，也不够外汇市场一天的外汇交易量。因此，在信用高度发展的金融王国里，虚拟经济的发展确实可以不顾实体经济的情况而独立运作，实体经济确实已经失去了对虚拟经济运作的影响力。^⑨东南亚金融风暴的原因之一，正是这种虚拟经济的变幻莫测的力量。在这样的现实面前，认为市场社会就是通过价格机制运作的“自由”领域，不是十分荒谬吗？

按照海耶克的科学主义概念，极权主义既非起源于马克思关心的阶级关系和阶级冲突，也非卡尔·波拉尼（Karl Polanyi）分析的市场的不断扩张（自由主义的组织原则）与抵抗这种扩张的社会保护措施的冲突及其长远的制度压力，更不是韦伯讨论的官僚化过程，而是一种过于相信理性能力的认识方法，一

种基于这种认识方法的政治经济支配。值得提出的是，海耶克的方法论的个人主义及其“必然的无知”概念本来包含着对古典经济学的尖锐批判，因为按照他的看法，“经济运算所依赖的‘数据’从未为了整个社会而‘赋予’一个能由其得出结论的单一头脑，而且也绝不可能像这样来赋予”。^⑦这一论点不仅构成了对计划经济模式的否定，也构成了对于那些崇尚统计的经济学范式的否定，这些经济学范式是以“理性人”或“经济人”的预设为前提来计算或确定经济运行的规律的。事实上，海耶克本人也不是一般地反对“计划”，而是集中讨论“应该怎样制定计划：是由一个权威机构为整个经济体系集中地制定？还是由许多人分散地制定？”^⑧但是，由于他只是在“知识在社会中的利用”的层面检讨中央计划、个人计划和有组织的工业计划之间的差别，因而没有能够从一种历史的视野考虑这几种计划的互动关系。海耶克顽固地拒绝知识社会学，这一态度使他丧失了检讨“认识论”视野的限度的可能性，丧失了理解科学和技术活动与社会结构的相互作用的可能性。正由于此，他没有能力对自由资本主义转化为垄断的资本主义的历史过程作出分析，也没有能力对社会主义运动如何从资本主义的市场关系中孕育和发展而来作出理论解说。在有限的理论视野中，他把这几种“计划”仅仅视为“不同种类的知识”所导致的结果。^⑨

在我看来，海耶克社会理论的那些独特和深刻的洞见没有为当代自由主义提供灵感，相反，它的一些理论特点（例如他不得不在规范层面叙述他的中心范畴，而无法对此进行实质性的社会研究）却限制了人们的理解。“庸俗的自由主义者”经

常越过海耶克对实证主义社会理论和古典经济学的批判，把他对各种集体主义经济学或社会主义的经济计划的批判性剖析转化成为现实市场秩序的合法性论证。他们关心的仅仅是为现实秩序辩护，而不是对正在大规模实践的制度改革进行批判性反思。这些“自由主义者”所以能够如此庸俗地利用海耶克的理论，部分地应该归咎于这一事实：尽管海耶克对自然/人为二元论有着明确的认识、对实证主义进行了批判，但他并没有能够彻底地清理科学/社会科学、自然/社会、社会/国家、市场/计划的二元论，没有提供理解市场形成和计划模式形成的历史分析。但是，在海耶克与他的某些中国信奉者之间作出区分是完全必要的，因为这些信奉者不仅没有解决上述理论困难，而且对海耶克的曲解中也掩盖了这一理论中包含的洞见。在当代中国的庸俗讨论中，这些“自由主义者”以批判传统社会主义为掩护，用各种古典经济学预设论证现实的市场范畴及其不平等结构的合理性。正是在这种精心营造的历史迷雾中，他们不仅复活了（也许从未死去）那些甚至已经被海耶克本人所摒弃的古典经济学前提（如经济人的预设），而且也在英国经验主义的旗号下恢复了实证主义的权威性以及原子论的个人观。他们意识到社会的自我保护运动包含了破坏市场运行法则的可能，因而将之归结为违背“经济人”或“理性人”规范的“民粹主义”，却没有意识到新的社会冲突正是市场制度扩张的结果。因此，我认为这些“庸俗的自由主义者”从来没有真正的“社会”观点。鉴于海耶克理论及其传播过程的上述特点，我在下文中对市场/计划、社会/国家二元论的检讨不是对海耶克的理论清理，而是针对更为广泛的社会思潮和理论思潮进行的。

理论的批评和历史的分析。

在社会/国家、市场/计划的二元论式中，“社会”范畴可以被看作是一种受到自律的经济活动支配的范畴，因此，自律的社会可以被理解为市场社会。主流的自由主义和马克思主义经济学在许多方面截然相反，但都以“自由市场”模型为出发点，都接受了把现实的资本主义等同为理想的“自由市场”这一假设。^⑩“自由市场”模型建立在一系列有关个人行为的预设之上，其核心是：消费者在有限预算的约束下为了追求利益的最大化而作出“理性选择”，从而构成对货品和劳务的需求；生产者为了获得利润的最大化而作出“理性选择”，从而构成了货品和劳务的供应。上述两个方面的互动决定了市场价格，成为消费者与生产者的“理性”竞争行为的唯一参照系。因此，市场的运作不仅被看作是个人寻求利益的自然现象，而且也被理解为“理性”选择的结果。^⑪

在这里的确存在如何理解亚当·斯密所谓“无形之手”的问题。在庸俗的经济学家那里，“无形之手”建立在“经济人”或“理性人”的假说之上。^⑫所谓“经济人”和“理性人”的预设总是从个别行动者开始，因而要论证“寻利”的自然动机，就必须把个人从社会关系中分割出来。这一方法论隐含的前提是：否认社会安排和文化所造成的人类行为的差异。然而，不仅早期的社会、甚至当代世界的某些地区，如中国华北和西北农村，经济——即确保人类生计的安排——埋藏在社会关系之中，受到宗教、文化、政治和其它的社会安排的制约，^⑬个人的经济获利取向只扮演了次要的角色。换言之，自由主义和马克思主义在这里都犯了违反历史事实的错误，即把

只有在 19 世纪欧洲的自律的市场社会中居于主导地位的原则看作是在整个人类历史中居于主导地位的原则。从话语实践的角度看，“理性人”概念不过是要求人成为社会生物，一致遵循某些特定的社会模式，进而将那些不遵守规则的人视为反常的或反社会的。正是在这个意义上，汉娜·阿伦特断言近代的平等建立在顺从主义（conformism）的基础之上，而近代经济学的科学地位正是以这种顺从主义（适合于统计学的整齐划一的行为方式）为前提的。^⑦在今天，我们有理由进一步追问：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？就中国资本主义和市场社会的产生而言，我们可以确定的是：无论是晚清时代，还是 20 世纪的后叶，中国的市场社会一方面是国家改革政策的结果，另一方面则不得不接受已经形成的国际市场制度的规范。在任何意义上，中国市场社会都不是自然进化的产物，也绝非“自然的”或“自由的”领域。政府活动与市场活动的相对分离本身就是一种制度安排，它的实质是把国家转化成为一种内在于市场调节的因素。

因此，我们必须追问：“经济人”或“理性人”的预设是如何构筑的？汉密尔顿（David Hamilton）的论文《亚当·斯密与教室的道德经济学》（*Adam Smith and the Moral Economy of the Classroom*）对于我们理解这一问题颇有意义，他把我们引向了一个意想不到的方向，即教室的发明与政治经济学的关系。^⑧根据汉密尔顿对教室的系谱研究，他发现发展了分班教学法的，是在 1774 到 1827 年担任格拉斯哥大学（Glasgow University）逻辑学教授的迦丁（George Jardine），而更早的源头就是迦丁的老师、于 1760 年代任该校道德哲学教授的亚当·斯

密，他的《道德情感理论》（《国富论》可以被视为该书的延续）就是当时道德哲学课的讲义。在这部著作中，他提出了关于自我的两个部分的解释，即作为审察者的我和裁判的我与被审察者的我和被裁判的我的区分。这个区分克服了霍布斯在《利维坦》（*Leviathan*）中的疑难：自利的个体是不理性的，因而理性的社会必然需要专制的统治者。这是因为自我的“审察者”或“裁判者”部分能够控制另一半，从而取代了外在的裁判者或管理者，主体为自己提供自动的导向。在这样的基础上，才有可能设想追求自身利益不是单纯的自私自利，主体的“理性”最终能够统合个人利益与社会利益。然而，汉密尔顿的研究证明：这种新的哲学解决方案只是教学规训方法被转向经济学领域的结果，“经济人”或“理性人”只是考试/审察这种规训形式的产儿。“斯密其实是格拉斯哥大学首创的一种以考试为基础的学习方法的先行者，这种方法强调在课堂这种教育新场所内的竞争与合作。斯密的‘理性’新主体，只不过是那种经常把考试的教育实践方式内化了的主体。它完全不是纯粹理性的载体，而只是盛载着学科规训制度下的权力/知识关系。”^⑩霍斯金（K. W. Hoskin）和麦克夫（R. H. Macve）不无讽刺地发挥道：“……表面上保证经济学维持主要优势的基石，即经济学家及经济人的‘理性’，竟然只是经济学不可能在学科规训制度框架以外存在的标志。过去被确认的事实崩溃了，经济学内会计概念的重要性呈现了新的意义。”^⑪汉密尔顿的研究从一个特定的方面论证了自由的主体与制度安排的关系。

那么，历史中的“自由市场”模型究竟怎样呢？许多经验

研究已经证明：各种生产因素（劳动力、土地和资金）的不完全自由正是资本主义生产方式的核心。^⑩早在 20 世纪 40 年代，卡尔·波拉尼就驳斥了那种认为 19 世纪资本主义乃是中世纪以来市场活动持续扩张的自然结果的观点，他指出，在 19 世纪以前，由于种种社会、宗教和传统规范，资本主义发源地——欧美地区——的市场从来没有全面“自由地”发展起来，成为社会的支配力量，相反，国家对市场的管理限制了它的影响。英国从商业化的重商主义社会转变为市场社会，既非不可避免，也不是自然进化的结果，全国性市场的出现恰恰是由于国家的有计划的重商主义政策，亦即某些建国策略的副产品。“16 世纪以降，市场既为数众多，又很重要。在这种市场制度下，它们事实上成为政府的主要的关切方面；但还没有出现通过市场控制来控制人类社会的征兆。相反，调节和管辖较之以往更为严格；并不存在自我调节的市场的概念。”^⑪因此，要了解这一转变，就必须了解 19 世纪发生的前述转变。在分析了市场机制与工业生产的关系之后，波拉尼指出，劳动力、土地和货币为了工业生产的需要而在市场之中被组织起来，并成为被买卖的商品。这类虚构的商品为整个社会提供了重要的组织原则，并以各种方式影响到社会的所有制度。按照这个组织原则，一切能够妨碍市场机制运行的安排和行为都是不能允许的。

然而，这一假定同时又不能适用于劳动力、土地和货币，因为如果允许市场机制成为主宰人类命运、自然环境和购买力大小的唯一力量，社会就会趋于毁灭。^⑫这就是国家与企业对自由市场的精心创造必然地伴随着自发的、未经计划的保护运

动的原因，包括英国在内的所有欧洲国家都经历了在自由贸易和自由放任之后的干涉主义时期。“19世纪社会史因而是一个双重运动的产物：与真正的商品相关的市场组织的发展伴随着它在虚构的商品方面的限制。因此，一方面，市场扩展到全球，货品数量增加到不可思议的程度；另一方面，一整套手段和政策已经被整合到强有力的机制之中，它们被用于限制与劳动力、土地和货币相关的市场行为。尽管金本位制下，世界商品市场、资本市场和金融市场的组织为市场机制提供了前所未有的动力，但同时也产生了另一个更为深入的运动以对抗市场经济的有害影响。社会保护自己，反对内在于自我调节的市场制度的危害——这就是这个时代的历史的综合特征。”^⑧最近的金融危机和世界各地对于金融管制的需求，证明波拉尼的上述断言至今没有过时。如果自由市场与保护运动的冲突逐渐破坏了19世纪稳定的基础，从而导致了第一次世界大战的发生，那么，当代世界面临的危机又如何呢？

当代世界的一些现象被归结为全球主义，它的核心是用市场的跨国运动取代国家的概念，从而改变那种将民族或者国家作为定义市场或分割世界市场的等级单位的习惯观点。但是，无论在民族国家内部，还是在外部，自由市场的观念都不是现实。许宝强根据布洛克（Fred Block）对美国经济的研究指出，直至19世纪中期，农业部门仍占美国生产总值的60%，而在此部门的经济活动中，不少是自给自足的家庭经营方式，也有不少是奴隶或合作种植的方式，市场竞争机制并不居于主导地位。在制造业方面，小生产商是当时美国制造业的主要经营单位，生产活动则多是通过外发（putting out）或外包（subcon-

tracting) 来进行，生产合约的价格并不是由供求决定，而是由外发商与承包者通过集体商谈，根据传统的社会规范所决定。由于劳动者大部分是自雇，所以劳动市场是欠发达的。这就是说，资本家之间或劳动者之间的竞争是不完全的，从而不存在理论上的“自由市场”关系。^⑤这是从美国内外市场来看的。另一个反对国家造就市场的更为有力的说法来自当代的全球化过程本身，即贸易全球化以及独立于国家的自主市场——如电脑空间和欧盟——的形成。这些事实证明市场的跨国运动已经成为当代世界的重要现实，也表明了以民族国家为单位界定市场关系已经过时。在这里需要把市场制度的制定与民族国家观念区分开来。国家与市场的传统联系从来没有证明市场是可以用民族或国家来界定的，殖民主义时代的市场活动从来就是跨越国家边界的活动，布罗代尔把这种长途贸易看作是欧洲资本主义的起源。但这一切并不证明市场与国家政策无关，对市场的占领、对信息的控制以及对工艺技术的掌握已经成为比对领土的征服更为重要的外交政策的筹码。事实上，当代全球化的经济活动不但与民族国家关系密切，而且还与民族国家行为方式的改变有关。早就有欧洲的评论家指出，当欧洲联盟想要“调节”交通或通讯的时候，它就会制定出一些规章制度。欧洲竞争法案就是一部巨大的用来制定反对规章制度的规章制度的机器。在全球化进程的最大推动力的美国，国会已经通过了对三十五个以上的国家实施经济制裁的表决，它们涉及世界贸易总额的 20% 左右。这表明，对市场的控制并不仅仅是资本主义发展初期的情形。在资本主义发展过程中，旧有的非“自由市场”因素显著减少，但新的非“自由市场因素”却不断

断涌现，除了不断出现的国家对经济干预的增加之外，另一个非“自由市场”因素便是大企业集团及其特殊的垄断形式的兴起，而不管这些集团是国内的还是跨国的。^⑩因此，资本主义“一惯地、顽固地依靠法理上的和事实上的垄断，不顾在这方面反对它的激烈行动。今天，人们将其系统称为‘组织’，这个组织继续在绕开市场。人们认为这是个真正新的事实。然而，错了！”^⑪正是在这个意义上，布罗代尔把资本主义看作是反市场的。

资本主义是各种手法、程序、习惯、竞争性能的总和，这是布罗代尔经过仔细观察得出的结论。作为一小部分人的特权，资本主义必然是社会秩序的一种现实，也是政治秩序的一种现实，甚至是一种文化现实。这一点无论在一个社会的内部关系中，还是在国际性的关系中都是如此。^⑫如果我们简单地用经济学的规则来说明资本主义与自由市场的关系，就会掩盖货币、城市和交换等古老的因素被组织到资本主义霸权形成历史中的复杂图景。从国际贸易来看，“自由贸易”起源于棉纺工业的说法只是一个神话，18世纪到19世纪的英国对自由放任的解释仅仅是指在生产上免于管制的自由，贸易并不在内。只是到了19世纪30年代之后，经济自由主义才开始具有十字军般的热诚，而自由放任则成为一种好战的信条，一种不妥协的残暴行为的动力。正由于此，卡尔·波拉尼认为国际自由贸易就是一种信仰。^⑬我并不是说世界上从来没有有过自由贸易，而只是说它仅仅是偶发的特例，贸易保护主义才是常态。许宝强的概述性研究表明，欧洲社会和美国在19至20世纪的大部分时期里，贸易保护主义占据明显的优势。^⑭换言之，“自由贸

易”论如此盛行不过是资本主义霸权意识形态控制公众舆论的结果。波拉尼和布罗代尔都已经证明：长途贸易往往比内部市场更早出现，它不是基于人类寻利的倾向自然地从内部市场延伸出来，而是由探险、掠夺和战争等活动引发，为了达到某种传统宗教、习俗和法律上的目的而产生的。“我们的结论是：虽然人类社群似乎并未存在于外部贸易之前，但这种贸易却不一定伴随着市场。对外贸易起初更主要地是起源于冒险、勘探、狩猎、抢劫和战争，而不是以货易货的交易。它也很少意味着作为双边的和平，即使它包含了双方，也是基于互惠主义原则，而不是交换原则。”^⑧

在《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》中，布罗代尔拒绝像经济学家那样用经济法则来解释交换的不平等，因为他发现“经济不平等纯属社会不平等的翻版”。^⑨这一思想的最直接的体现就是他在资本主义和市场经济之间作出基本的区分：市场经济是联系生产和消费的纽带，而资本主义只关心交换价值。因此，市场经济以竞争为主宰，在市场经济条件下的交换是平等的，而资本主义则制造和利用其垄断地位，从而造成交换的不平等。布罗代尔不止一次揭露“自由放任主义”或斯密的“无形之手”创造出的“自动调节的市场”如何是一个幻象：“在生产与消费之间，市场仅仅是个不完善的连接件，光是它的‘局部性’就足以说明它是不完善的了。”^⑩在个人的交易活动与国内市场之间、在国内市场与远程贸易之间并不存在自然的发展关系。相反，在那一时期里，由于西方殖民主义的逼迫，拉美、南亚、非洲、东南亚等经济落后地区的贸易政策相对欧美等地反而“自由”得多。^⑪这不仅说明了全球性市

场的不平等条件，而且揭示了经济不平等仅仅是社会不平等的必然结果。斯塔夫里亚诺斯（L. S. Stavrianos）因而指出：“所谓第三世界，既不是一组国家，也不是一组统计标准，而是一组关系——一种支配的宗主国中心与依附的外缘地区之间的不平等关系，这些地区过去是殖民地，今天是新殖民地式的‘独立’国。”^⑩因此，从历史的角度看，没有各种超经济的社会力量，特别是政治权力的干预，市场经济就不可能产生。市场经济不是自然进化的结果，而是一种创制。

自律性市场必须将社会在体制上分割为经济领域与政治领域，这一二分法从社会整体的角度看只不过是对自律性市场的存在的说明。无论在早期欧洲的部落社会、封建社会或重商主义的社会，还是在晚清以前的中国社会，都未曾出现分离的经济体制。例如，周代的贵族政治与井田制度相伴随，所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。冯友兰曾说：“所谓王土王臣，在后世视之，只有政治的意义，然在上古封建制度下，实兼有经济的意义。上述社会之诸阶级，亦不只是政治的，社会的，而亦且是经济的也。盖在上古封建制度下，天子，诸侯及卿大夫，在政治上及经济上皆为人民之主。”^⑪这种经济/政治/文化相互缠结的方式并不是中国的独有现象，按照波拉尼的理解，欧洲只是在19世纪才经历了摆脱这一模式的“巨大的转变”（great transformation）。“在19世纪社会，经济活动被抽离并输入到一个独特的经济动机之中，这确实是一个奇特的转折。除非社会某种程度上服从于它的需求，这样一个制度是无法运作的。一个市场经济只能存在于一个市场社会。这是我们在分析市场制度时所得出的结论。”^⑫

但是，如何理解这一“巨大的转变”仍然是一个有待探讨的问题：它是制度安排的结果，还是市场自然发展的产物？被描述为“在国家之外的市场”，是否真的是一个自由的领域？19世纪经济史和当代世界的垄断现象表明：市场的运作不仅带有制度安排的鲜明印记，而且从未摆脱支配性权力的操纵。自由放任本身就是由国家强制实行的，自由市场的大路建立在干预主义的地基之上。因此波拉尼才会说：经济自由是一个社会计划，自由放任不是达成某一目标的手段，而是有待达成的目标。自由市场的引进不但没有消除对干涉和控制的需求，相反却扩大了它们的范围。^⑧在这个意义上，波拉尼所说的“巨大的转变”（其标志是经济与政治的分离）很可能根本没有发生，发生的不过是经济与政治的关系的某些重要的改变。如果说在自然经济条件下，价值规律保持着它的透明性，而市场社会的特征之一却是经由垄断和制度安排而获取超额利润。市场社会不仅不像有些当代中国经济学家和知识分子期待的那样保护私人领域，相反，市场与支配性的权力之间的“看不见的”关系不断地将“私人领域”转化成为“社会的”领域。市场社会是对“价值规律”的否定，而不是对“价值规律”的肯定。正是在这个意义上，“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”。^⑨阿伦特的上述断言揭示了现代社会主义运动得以发生和发展的动力，这种动力是植根于市场社会的运行法则内部的。假定从发生学的角度讨论各

种社会计划的话（包括社会主义的国家计划及其后果），我们显然不能单纯地在两种不同的知识类型和知识论的对立之中给予解释。例如从政治体制的角度看，国家总体计划是现代民族一国家体制的产物，而民族一国家体系乃是全球市场的政治形式。离开了这种政治形式，国际劳动分工就不可能实现。

社会/国家、市场/计划的二元论完全建立在民族国家的内部关系之上，然而，市场社会关系的扩展明显地是一个全球事件，否则我们根本不能理解中国社会在近代发生的重大的、从内部来看几乎是偶然的转变。但是，这一转变不能被简化为如下结论，即中国或者亚洲的市场是完全从外部强加的，或者市场仅仅是近代资本主义的产物。恰恰相反，作为交换活动的市场如此古老，以至我们难以确定它存在的久远年代；现代世界强加给我们的不是市场，而是一套新的制度安排，以及从这种制度安排中获得利益的权力关系。当中国以计划经济模式及其政治形式出现的时候，丝毫不意味着它彻底地摆脱了市场，毋宁说，它以特定的内部组织形式加入到以民族国家为其政治形式的国际市场及其经济/政治/军事竞争之中。促成这一制度选择的动力，除了意识形态方面的考虑，更为重要的是民族国家之间的竞争和效率问题。如果认为公有制和计划经济是一种违背效率原则的经济形式那就错了，因为它是为了加入国际竞争而发展起来的、以高效率为目标的经济形式。换言之，社会主义的国家实践原以为是对市场社会或资本主义社会的摆脱，最终却不过是扮演了市场社会的一种特定的政治形式。

从历史的角度看，市场/计划的二元论建立在封建主义/资本主义/社会主义的三重时间关系之中，它们分别被界定为前

市场制度、市场制度和后市场制度。然而，最近几十年来有关封建社会的研究已经证明：封建社会并不是自然经济范畴中的一个封闭的、完全自给自足的结构，因为在封建社会里到处都有市场，以至有学者认为：中国历史中的小经营生产方式（特别是农业领域），“是支撑现在中国的开放政策和所谓‘社会主义市场经济’发展的主要条件之一”。^⑨中国学者关于明清经济史的大量的实证研究，清楚地证明了市场并不是一个简单的现代产物。东亚地区不仅存在着吴承明、黄宗智所讨论过的那些非资本主义的市场和商品交换，而且还存在着由浜下武志和茂木敏夫研究过的朝贡体系，他们在不同方面描绘了中国和东亚地区存在的相当活跃的市场和贸易体系。在一篇提纲挈领的文章中，印度学者乔杜里研究了 1800 年以前亚洲的商业资本主义和工业生产，他指出亚洲经济发展之所以不同于欧洲，原因不在马克思提出的生产方式理论，而需要用远程贸易演变的条件来解释。^⑩至于社会主义国家，“第一，分析家们越来越一致地认为，社会主义和共产主义国家并没有真正地、最终地摆脱世界市场；第二，在每个社会主义国家内部都进行过一场长期的辩论，其主题是，在国内市场实行某种放开会得到什么好处。在辩论中甚至产生了一个新概念：‘市场社会主义’。……人们通常将竞争和垄断看成是资本主义市场的两极，而布罗代尔则视之为不断斗争的两个结构，在这两个结构之中，他只把垄断定性为‘资本主义’”。^⑪

在这个意义上，我们必须把现代“国家”的产生及其对内部社会的重新塑造与市场时代的降临密切地关联起来，而不能仅仅把“市场社会”的形成看成是一个单纯的经济事件，或者

简单地把国家与市场作为对立的两极加以处理。当代社会流行的市场/计划二元论掩盖的正是资本主义与政治的关系。如果我们承认资本主义与垄断的持久的关系，那么，也需要同意另一个判断，即一切垄断皆具有政治性。“如果没有一种政治保证你就永远不能支配经济，永远不能扼杀或限制住市场的力量，要想设立非经济性的壁垒，不让人家涉足经济交易，要想将非分的价格强加于人，要想保证非优先性的采购，不依靠某个政治当局的力量是做不到的。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——引者）资本家，那简直是一个荒诞的想法。”^⑩因此，一方面，国家过于强大的地方，市场或市民社会及其运作就会受到破坏，另一方面，一个市场社会的形成又依赖于国家的干预和安排。按照波拉尼的分析，自由市场依赖于国家的计划，而国家对市场的限制却是自然而然产生的。这一判断与我们的日常知识似乎完全相反，但却更符合实际，即自由放任是精心计划的结果，而计划经济却是自然产生的。如果我们要清算计划经济的罪过，那么，我们就必须检讨计划经济模式从自由市场的内在矛盾中产生出来的漫长历史过程。

3. 晚清国家对“市场”和“社会”的创制

现代国家是作为一个国家系统出现的，这个国家系统产生于“欧洲世界经济”——由欧洲国家统治的世界市场——之中。^⑪换言之，现代国家是资本主义制度运作的一个组成因素。中心与边缘的力量分化并不意味着任何一个单一的国家都已获得控制世界范围内各种交换关系的力量，它仅仅意味着现代国

家的形成不仅与内部的经济环境有关，而且也与外部的经济环境有关。^⑩国家主权的特定形式是根据与其它国家的主权关系而确定的，这种主权关系不能仅仅被理解为一种国际的政治关系，而且也必须被理解为一种国际市场中的经济关系。为了获取经济关系中的平等机会，第三世界国家以民族独立的方式争取自决权，并利用国家主权保护自己的利益。这一问题明显地需要在资本主义发展的全球关系中给以解释。^⑪

让我们回到晚清以降的中国历史中来观察上述结论。近代中国的“主权”意识是在国际商战及其对关税壁垒的保护性需求中诞生的，这生动地说明了市场社会体系与民族国家的内在的、决定性的关系：民族—国家和民族—国家体系乃是现代国际和国内市场社会的上层政治结构。换句话说，我们必须从19世纪市场制度的扩张（国际自由贸易、竞争性劳动市场及金本位制联为一体）与民族国家的建构的关系着眼，观察经济自由主义为何能够转变为一种世俗的信条。康有为曾说，“凡一统之世，必以农立国，可靖民心。并争之世，必以商立国，可侔敌利……古之灭国以兵，人皆知之；今之灭国以商，人皆忽之。”^⑫在《日本书目志》中，他针对“经济帝国主义”的威胁，要求政府改变重农轻商政策，为工业化和市场提供相应的条件。康有为的观点不是放弃农业，而是要把农业从维持生产者的生计的运作方式，转向大量生产，投入市场，赚取利润，亦即是要求用市场经济的方式从事农业生产，并为工业和商业的拓展提供条件。^⑬1870—1890年代，郭嵩焘、薛福成、马建忠、郑观应、陈炽、康有为和其他清朝官员都曾先后呼吁政府采用重商主义政策，师法西洋的经济政策，为市场经济作出相

应的制度安排。

通过国家的制度安排形成市场经济并不是晚清中国特有的现象。萧公权在谈及康有为的经济改革计划与日本明治维新的关系时曾说，“康氏的计划与日本经验相合之处，不止一端：诸如政府起领导作用，皇帝扮演重要角色，私人企业为基本动力，以及教育与经济现代化齐头并进。”^②清朝政府并没有完全实行康有为的计划，但它逐渐地推行一套能够发展市场和贸易的政策，则是非常清楚的事实。在某种意义上，清朝政府对市场的干预既是现代国家的起源，也是市场社会（按照波拉尼的看法，市场社会与市场是两个不同的概念）的起源，而它的最为深远的动力就是全球市场社会及其运行规则与民族国家的政治体系的互动关系。近代中国改革运动的经济目标始终是利用国家的力量为市场社会提供制度性的安排，而国家力量的衰败使得许多中国的知识分子感叹中国无法像明治维新时代的日本那样拥有政治的统一意志。因此，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之中。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的因素。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动方式的持久的和广泛的观察之上，因为市场与国家的关系从来不能简化为一种二元论的关系。古典经济学一直采用政治经济学的方式，正是因为经济与政治难以截然区分。在经济日益发展为一种自律的领域的过程中，经

济与政治的关系发生了重大的、难以估量的变化，但二者之间的那种相互渗透关系从来没有终止。市场与权力的内在关系证明的无非是：现代世界不平等的起源既是政治性的，也是经济性的。对于历史研究来说，这是一个必须时刻牢记于心的问题。

在国际性的关系中界定国家主权、呼吁公民对国家目标的认同，这与在国内关系中设定国家对社会的干预边界或程度没有直接的关系。社会/国家、市场/计划的二元论首先产生于经济自由主义对干预主义的批判，但这一批判不仅与强大的国家相并存，而且还保留了更早时期市民社会在与封建国家争夺空间的斗争中形成的理论兴趣。欧洲近代社会思想是在资产阶级市民社会和资产阶级民族国家的共时性扩张中产生的，市民社会的发展与国家的强大具有密切的关系。在这样的背景下，我们才能理解亚当·斯密、大卫·李嘉图等政治经济学家利用个人主义、自由的市场和经济规律的范畴抵制国家的干预政策的历史含义。如果说对干预主义的批判前提是强大的、自足的国家，那么这个前提在晚清和民初时代并不存在。例如，晚清社会的主要趋向是地方分权现象的出现和中央权力的急剧缩减。一方面，镇压太平天国的过程导致了地方军事化和地方权力的增强，这是一个被迫的国家放权过程，另一方面，晚清改革过程中的一些制度设计则是国家进行自我改造的例证。早在光绪元年（1875），军机大臣文祥就曾密奏光绪皇帝，建议采用欧美议院制作为改革的范本。身为商人的郑观应和身为大臣的康有为都曾讨论过议会制和颁布宪法的必要性，这表明晚清改革运动不能够简单地从国家/社会的对立关系加以观察。经过戊

戊戌变法及其失败，这些建议最终成为晚清政府的“新政”措施之一。实际上，戊戌变法运动本身就是晚清国家的自我改造运动，这一运动的失败并不意味着这一自我改造运动的终结，相反，从那时开始，国家的自我改造采取了越来越激进的方式。1905—1906年的新政改革的措施甚至较之康有为在戊戌变法时期的建议还要彻底。

以分权为特征的改革运动是一种国家改革运动，它试图通过加强地方士绅和地主阶级的力量重组社会秩序，提高国家的运作效能。然而，清朝国家的自我改革运动面临的威胁不仅来自王朝内部，而且也来自直接针对王朝自身的下层革命运动。晚清和民初的革命思想和革命运动首先是对异族统治和皇权的批判和否定，而后又发展成为对士绅地主制度的批判和否定。晚清革命者已经意识到加强地方乡绅/地主制度的力量以及地方分权改革都是晚清国家建设的一部分，因而这些制度和改革是和皇权的合法性密切相关的。在辛亥革命之后，这一看法日渐流行。这就是晚清改革的悖论：王朝合法性对地方自治的依赖与地方自治对王朝合法性的瓦解相并存。如果说说明末清初的“封建”思想（如顾炎武）是通过确认地主土地所有制来限定君权所有制，那么，清末民初的均田主张却包含着对土地私有制的激烈的批判，这种批判的根据之一是对皇权及其社会基础的否定，另一根据则是清代中期以降日渐发展的土地兼并。

胡汉民、刘师培、孙中山的平均地权的主张各有不同，却都表达了对私人财产权的怀疑和否定。但这种怀疑和否定首先针对的是皇权之大私和过度的兼并，它在思想的脉络上更接近于黄宗羲在《明夷待访录》中以恢复井田的名义表达的平均土

地理想。^⑩换言之，在辛亥革命前后，限制私有权的思想并不是国家的政策，而是那些与国家为敌的人的主张，因为在他们看来，这种制度不仅制造了社会的不平等，而且就是专制制度的经济基础。因此，在晚清时代，限制私有权的思想与国家计划毫无关系，它是针对土地兼并和皇权扩张作出的自然反应，而不能被简单地看作是反市场的或主张计划的。我们可以批评这些革命者的观点不符合当代自由主义的原理，但我们却不得不承认这种限制私有权的思想是晚清共和思想的有机部分，它与在政治上建立立宪的、保障个人基本权利的、民主参与的共和国的构想紧密地联系在一起。晚清共和主义者们认为，当时的土地所有制（包括地主所有制）与专制皇权之间的确存在着相互支撑的关系。这与明末的情况有所不同，因为那时的田制论和封建论是以对抗皇权、要求地方自治或分权的形态出现的，黄宗羲的井田制看起来是要恢复古代的土地国有制，针对的却是有明一代的官田所有制。如果我们仅仅简单地谴责近代中国思想中的反私有权思想，认为这种思想否定了经济自由、导致了国家所有制的出现，那么，我们又如何理解皇权与地主土地私有制的相互支撑的关系呢？这表明，对于现代中国历史和思想中的基本问题，需要置于更为长远的历史关系中加以考察。我在此绝不是在倡导传统的公有制，而是着重指出一个基本思想：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，它们都不是单纯的某种思想方法（如相信个人知识的有限性，或者相反，相信人的理性能力）的结果。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。

近代中国社会思想的产生一开始就面临了一种全球性的经济、政治和军事关系，“共同体”的问题如此真实，以至它无法通过还原主义的方式归结为个人的具体事务。换言之，我们既不能从个人的经济动机中解释中国社会的结构性变化，也不能从个人的政治动机中解释中国的国家结构的革命性转变。近代社会改革必须被看作是在一个更为广泛的制度安排中实施的，“社会”和“市场”都可以被看作是一种由国家直接推动的制度安排，甚至国家本身也是自我重新设计的结果。晚清国家必须从天朝国家退转为民族国家，无论在国际事务中，还是在国内事务中，国家及其合法性都面临深刻的危机。因此，“社会”的形成主要不是出于资产阶级社会抵御国家干预的自我保护功能，而是处于衰落过程中的国家进行自我改造的一部分，即力图通过制定改革政策建立特定的社会团体，以取代一部分国家功能，重建国家的合法性，进而为新的民族同一性的形成创造前提。国家对经济活动的制约方式在很大程度上植根于如下事实：国家必须以特定的方式参与国际市场的经济活动和民族国家的政治体系。从基本的方面看，资产阶级市民社会与国家的对立并不构成晚清社会的主要内容，晚清社会思想也根本不是在这种对立之中进行的。当晚清思想家利用“公”和“群”的概念论证社会和国家的必要性的时候，他们否定的是一家一姓的“私”的王朝，而要形成的则是现代国家和社会。在一定意义上，“社会”是他们建构国家的途径。我们甚至可以说，“社会”和“市场”是经由部分改革知识分子的设计、由晚清王朝和初期的民国加以体制化的结果。换言之，“社会”和“市场”是国家计划的一部分，是国家的改革政策的产物，

从而它们无法成为一种“自主性”或“自律性”(autonomy)范畴。我这样说，并不是否认中国历史中早已存在的那些区域性市场和社会交往机制，恰恰相反，我强调现代“社会”和“市场”是对早先的各种社会因素和制度因素的改造和重构，这种改造和重构从一开始就是通过社会的上层结构（国家）的干预实施的。

正由于此，我们发现，那些诉诸社会和市场的自律和自由的知识分子最终仍然是一些国家主义知识分子，他们从未像“关心社会的国家功能”那样关心社会的自我保护——我在这里指的是下层社会的自我保护运动，如工人、农民、妇女、少数民族和其它边缘群体的命运和社会运动。那么，为什么现代知识分子总是趋向于精英式的制度设计、趋向于从“国家”问题的角度考虑社会问题呢？对于这一问题，我们可以从不同的角度加以解释。但有一个原因却难以回避，这就是：在晚清以降的思想氛围中，“国家”的必要性不是从社会内部的关系中加以论证的，而是在殖民主义时代的国际关系中提出的。人们普遍地相信，只有通过国家把民族组织成为一种法人团体或政治、经济和军事单位，才能够有效地保障社会内部的安全。世界资本主义关系为国家的“必要性”提供了论证，而这种“必要性”论证又掩盖了借助于国家建设形成新的社会统治的过程。无政府主义在晚清时代和民国初年极为盛行，但大部分无政府主义者逐渐转化为国民党人或共产党人，这种转变的关键不能仅仅从他们的个人动机中猜测，而必须考虑他们是在怎样的世界关系和国内关系中转向了形态各异的政治活动。殖民地国家在民族独立和解放运动中普遍地强调社会的优先性，并最

终造成了对个人自由的损害。这一历史现象不仅仅产生于“传统”（这绝不是说传统不重要），而且也和现代世界体系的历史关系存在着基本的联系。这个世界体系是以民族—国家作为其政治形式的。本书的若干讨论显示：“社会”和“市场”连同它们的创造者“国家”在某种意义上都是“知识规划”的结果。因此，我们需要认真探讨的是现代社会形成的动力学及其多样的历史后果，而不是僵化地在市场/计划、社会/国家的二元论中做二者择一的取舍。

在晚清民初的民族自强运动中，中国知识分子对世界的整体解释可以被理解为对国家的合法性的一种论证，但他们要证明的不是原有的政治秩序的合法性，而是如何、以及为什么必须通过变革去运用政治力量，实现那些对构成社会同一性具有意义的各种价值。哈贝马斯曾说，“合法性冲突不得不与集体同一性的定义相联系，而集体同一性又只能以这样一些结构为基础，这种结构使统一得以建立，并保证着共识——诸如语言、种族背景、传统、或者（确实还有）理性——的进行。”^⑩欧洲社会的合法性的冲突与阶级结构和经济关系密切相关，而在晚清社会，国家组织及其社会同一性则是民族冲突的必然前提。正是在这样的条件下，晚清时代的知识分子论证变革和新的社会政治体制的正当性，就必然赋予他们的“科学思想”以世界观的性质，即对宇宙、世界、政治和伦理作出整体解释。“科学”成为创制新的制度形式的根据。我们可以说这种论证具有整体论的特征，但我们却不能将之归结为科学主义——这种科学主义可以被看作是市场/计划、社会/国家的二元论的认识论基础。^⑪

基于上述讨论，我认为：在晚清直至当代中国的历史语境中，市民社会与国家的对立从来不是主要的社会问题。从晚清思想来看，“公”、“群”概念既指国家，也指社会，它们为国家和社会提供了自由和谐的宇宙论基础。在形成社会的同时形成国家，或者通过社会组织的建立（如商会、学会、媒体以及国会）来重建国家的制度，是晚清社会思想的中心主题。加强国家的力量与加强社会的力量在这里是同一问题的两个方面，它们都依存于适应国际经济体制和政治体制的基本目标。这就是严复、梁启超的思想活动的基本含义：他们对“群”、“公”和“社会”范畴的解释是一种话语实践，目的是形成与民族国家相对应的“社会”。在这个意义上，晚清社会思想的任务并不仅仅是形成民族国家，而且是要形成相应于民族国家的社会形式。“国家”和“社会”都是一种现代性的创制。在古老帝国跻身民族国家体系的困境中，当代社会理论中的社会/国家二元论不仅无法恰当地解释晚清时代中国思想的历史意义，而且也误导了有关中国社会民主化改革的政治想象。值得注意的是，当代社会理论有关社会专制起源的讨论一直是建立在社会/国家二元论基础之上的，如果我的上述推论合理的话，那么也就意味着“社会”或“市场”范畴根本无法构筑出与国家范畴相对应的领域，在这个意义上，我们必须重新探讨社会专制及其可能性的起源。在这里，问题的核心是需要从总体上把握现代社会的基本特征。我将在讨论严复的思想含义时回到这一问题上来。

卢卡契在讨论历史唯物主义的职能变化时，曾把 18、19 世纪初理论科学的极大高涨看作是资产阶级社会结构和进化的

结果。“经济、法律和国家在这里（这些理论中——引者注）作为严密的体系呈现出来，这种体系借助于它们自己的力量达到完善，借助于它们自己固有的规律，控制着整个社会。”^⑩换言之，历史唯物主义不过是资本主义社会的自我认识。卢卡契把马克思主义中经济（基础）和政治（上层建筑）的区分归结为资产阶级社会中的经济和政治的分离，而在我看来，更为准确的说法应该是：经济基础和上层建筑的区分起源于资产阶级社会有关这一分离的自我认识。这一自我认识可以被归纳为：在资本主义社会中，国家不干预市场的经济运作，而在前资本主义时代，“国家并不是社会经济管理的一个协调，它不过是未被协调的统治本身”。^⑪这一自我认识所以是可疑的，是因为资产阶级民族国家体系正是现代资本主义的政治形式，国家不是外在于市场社会的存在，而是市场社会运作的内在要素。因此，与其说国家与经济发生了分离，不如说国家与经济的关系发生了某些变化。在这个意义上，自由主义和马克思主义都以社会/国家、市场/国家的二元论为理论的元范式，从而都是资本主义社会结构和进化模式的自我认识。社会/国家、市场/计划的二元论是资产阶级借助于市民社会的政治经济活动与封建国家争夺生存和发展权利的斗争的理论表达。在解释近代中国和当代中国的社会转变时，这种模式的解释力是十分有限的。

技术统治与启蒙意识形态

科学主义或者技术统治是自科学技术成为世界的最为重要的构成力量以来的普遍现象，而不是社会主义的专有

物。伴随着西方工业社会从“自由的”资本主义向“组织的”的资本主义的过渡，经济领域的集中化、组织化和管理化逐渐成为重要的趋势，而国家对社会生活的干预幅度也明显地增强。因此，我们必须认真地思考以民族国家体系为基本政治形式的资本主义与社会主义的共有历史前提：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。

在“科学主义的解释模式”中所暗含的那种自由与计划的二元论几乎完全不能描述当代世界的图景。科学及其技术后果在全球经济与政治制度的变化和差异性之中是一种超越一切差异的力量。例如哈贝马斯就曾指出，科学和技术已经成为主要的生产力的来源，它独立地创造着剩余价值，逐渐地取代市场经济中的等价交换原则，进而成为保障资本主义体制合法性的意识形态。科学技术（作为生产力）在实现对自然的统治的同时，也以意识形态的方式实现了对人的统治。^⑩“科学主义的解释模式”对总体计划的揭露与哈贝马斯对晚期资本主义社会中国家干预的分析不是没有相近之处的，它们都可以被看作是对科学主义的批判，也都可以被看作是对自由资本主义的某种理想化描述。^⑪

但这种相似性同时表明，科学主义或者技术统治是自科学技术成为世界的最为重要的构成力量以来的普遍现象，而不是社会主义的专有物。伴随着西方工业社会从“自由的”资本主

义向“组织的”资本主义的过渡，经济领域的集中化、组织化和管理化逐渐成为重要的趋势，而国家对社会生活的干预幅度也明显地增强。^⑩哈贝马斯曾把战后资本主义发展概括为三个方面：在生产力方面，科学技术成为第一生产力；在生产关系方面，资本的集团所有逐渐向资本的国有化转化；在上层建筑方面，形成了以“经济计划化”为中心的运行机制。科学技术作为意识形态的职能在另一方向充分地展示出来：它把社会生活中的人与人的关系不断地转换为人与自然的关系，从而导致了政治参与意识的衰落、社会关系的技术化和单向度的人。

与此相应，在冷战结束之后，中国、东欧、前苏联国家以及其它亚洲国家明显地加速了市场化改革，国有企业的私有化运动是这个市场化改革的国内目标之一，而进入全球市场则是这个改革的国际方向。在一定程度上，这些国家的市场化改革正是国家计划的一个部分。^⑪更为重要的是，在实施对自然的有组织的控制，并通过这种控制行为组织社会方面，东西方社会不仅没有根本的差别，而且也相互促进。值得思考的问题是，在自由的市场经济中，是什么力量促使它选择了新的控制形式？在计划经济的模式中，是什么动力促成了它向市场的转化？它们的相互渗透构成了全球资本主义体系的新的形式。

马克思曾经深入地分析对自然的控制与劳动过程的关系，从而表明他试图把科学和技术理解为一种社会关系。马克思指出在资本主义社会中，人们对自然的控制总是受到雇佣劳动这一特定形式的影响，从而他预言只有在无阶级的社会条件下，才能实现真正的自由，即“社会化的人，相互联合的生产者合理地安排他们与自然之间的物质交换，使它处于他们的共同控

制之下，而不允许它的盲目力量来左右他们”。^⑩然而，“马克思恩格斯无法预料在理性的控制下引起人与自然物质相互转换的某种全球统一社会秩序形成的可能结构。他们无法预见科学和技术的发展已成为社会主义和资本主义国家之间残酷斗争的重要工具，或者说社会主义内部的‘社会化过程’会因来自资本主义社会的强大军队和意识形态压力的影响而变形”。^⑪“科学”的控制特性既没有随着计划经济的变革或传统的社会主义运动的消亡而消失，也没有伴随资本主义全球化的过程而减弱，相反，它通过科学技术与现代化目标的结合成为最为有力的统治意识形态和最为突出的“现代性之后果”。因此，这里首先涉及的不是对国家干预模式的价值判断，而是这种模式的社会起源，以及如何估价计划在国家政治生活中的实际效能。^⑫

“科学主义的解释模式”致力于对极权主义及其意识形态的批评，却未能说明现代科学技术成为一种普遍力量的历史动力，特别是它的运用过程与资本主义过程的历史的和逻辑的联系。这一解释模式把现代社会的危机归结为思想方式（以及由此而产生的社会构造方式）的危机，从而无法把科学问题作为一个现代文明问题来思考，即现代文明是一个科学技术的文明，它的构造方式本身就是以科学技术为原形和以征服自然为动力的。把问题设定在“理性的滥用”的层面，就无法对“理性的形式”——科学和技术——的社会起源及其后果进行反思。如果社会控制产生于社会制度和经济制度的理性设计方式，那么，它就不过是一种对于自然科学方法的误用的结果。这一结论有意无意地是在暗示：在自然的控制与社会的控制之间没有必然的联系。在我看来，“科学主义的解释模式”集中

讨论社会科学对自然科学方法的误用，实际上正是在加强（虽然不是直接地）启蒙运动以来的科学意识形态，即科学的“真理”诉求与它的方法论的必要性联系在一起，因而科学能够免于社会和历史处境的影响。科学是真理，并因此而能够用它的程序来表达它自身，经由这种程序它的研究对象获得了理解。由此，科学的自我批评就在它自身的规范性结构的疆域内进行。更进一步，科学坚持认为，只有那些被吸收为科学共同体的人（经过训练，拥有资格证明）才有资格承担科学工程所需要的革新。^⑩资本主义的社会关系的普遍化与超越文化和制度差异的科技的普遍化是同步的，^⑪以至我们今天更有理由像雅斯贝斯那样断言：

自从有记载的历史开始以来，没有一个事件像它那样里里外外地彻底改变了世界。它带来了前所未有的机会与冒险。我们在技术时代生活了刚刚一个半世纪，这个时代只是在最近几十年中才获得充分的统治地位。这一统治现在正增强到其无法预见的地步。至今为止，我们只不过部分地认识到这惊人的后果。现在，整体存在的新基础不可避免地奠定了。^⑫

无论是戴维式的通俗描述，还是海耶克的理论分析，都局限于科学与非科学的界限，他们都没有发展出真正的有关科学的社会理论。阿伦诺维茨（Stanley Aronowitz）说：

启蒙的意识形态，特别是它的科学和技术的模式，一方面以个人驱动的市场关系的预设为出发点，另一方面又以关于理性的普遍性的诉求为前提，因此，这一内在的矛

盾阻碍了社会理论的产生。至多，自由主义占据保守的社团主义作为基地。但是，原生的自由主义暗示社会是由个人构成的，个人选择是集体联系的基础。由此产生了作为科学发现场所和科学真理的法庭的“科学共同体”的社会学概念。也因此，科学共同体是由联系的个人组成的，他们之间的联合则取决于他们的训练和知识，这个群体使得决定哪一种陈述在科学上具有有效性成为可能。

很明显，这样的社会概念起源于占有的个人主义。没有社会生活的真正“结构”，也没有超越个人决定的任何关系。^⑫从这一观点来看，“科学主义”概念极易导致这样一种判断，即科学主义运动仅仅是科学共同体之外的运动，它暗示这个运动与科学实践没有任何关系，它还暗示科学共同体与任何政治、经济和文化的实践没有任何关系。这一有关科学自主性和科学发现机制的自主性的看法，包含着更深的含义：那些与科学相关的社会文化运动不过是“伪科学的”活动。这种明确的区分掩盖了科学共同体的科学活动与政治经济活动的内在联系，也捍卫了科学的绝对权威性。

在这方面，福柯有关话语结构（discursive formation）的观念对于我们的理解具有启示意义。这一概念把社会群体与话语在空间上关联起来，坚持话语与权力的内在的联系，从而表明各种话语共同体也是一种政治/经济结构（political/economic formations），那些被视为知识的东西也总是处于特定的支配关系之中。^⑬阿伦诺维茨指出，现代社会中的权力不是自成一体的运作，即既不是强制的实施，也不是经由制度的支配。就政治经济领域的权力运作而言，当代世界的权威的诉求越来越依

赖于合法化知识的占有，而在这种合法化知识中，科学话语是最高的知识形式。尽管科学共同体可能被描述成参与国家的关键决策的显著的权力中心，但是，科学的权力远远地超越了特殊的科学机制本身。^⑩只要科学不被理解成为一种话语的实践而居于绝对公理的地位，它的绝对权力就不会削弱。

因此，需要检讨的不仅仅是对科学的“误用”，而是科学作为一种社会关系的特性。“科学主义的解释模式”通过社会领域与自然领域、社会知识与自然知识的分离，进一步地遮盖了科学的这种社会关系的特性，它在分析科学方法的“误用”的同时，实际上又一次从反面讲述了关于人类控制自然的伟大成就的故事。“科学作为对真理的约束、契约和对真理生产的仪式化的程序，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的法则。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？”^⑪在“科学主义的解释模式”中，我们无法回答这样的问题。在“科学主义”的范畴内解释极权主义和总体计划的起源，并把这一解释简单地指向现代社会主义的实践，实际上正是遮盖了现代性问题的总体性特征。如果福柯的上述问题值得回答的话，我们就不得不认真地思考以民族国家体系为基本政治形式的资本主义与社会主义的共有历史前提：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。

1996年初稿于北京

1997年春改定于香港

注 释

① 事实的真理与价值的真理能否如此明晰地区分开来，是另一需要探讨的问题。这种二分法的普遍化是和近代西方思想的发展密切相关的。我在别处将会陈述中国思想的某些原理，其中之一即是价值和事实无法区分的宇宙观。这种宇宙观产生的动力与海耶克论述的科学主义的认识方式并没有直接的相关性。值得注意的是，道德知识与自然知识的清楚区分是在特殊的宗教语境中建立起来的，培根在阐述人类控制自然的观念时，曾把宗教和科学看作一种共同的努力，即补偿被逐出伊甸园所受到的伤害。“人由于堕落而同时失去他的清白状态和对创造物的控制。然而，这两个失去的方面在此生中都可能部分地修复，前者靠宗教和信仰，后者靠技艺和科学。”（*The New Organon*, in *The Works of Francis Bacon*, Vol. IV, edited by J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, pp. 247—248）威廉·莱斯解释说，这个论述的后续部分建立在两个前提之上：首先是关于原罪引起的两种不同结果的原先的区分，即道德清白的丧失和控制的丧失；其次是这样一种宣称，即两种不同的机制（宗教和科学）被用于消减伴随的罪恶。这个区分能够让培根相信，通过科学的进步控制自然的观念不妨碍上帝的计划；相反，正是通过这些艰难的步伐，神的旨意“你额上的汗水浇灌了你口中的面包”实现了。但是，培根意识到，在反对社会促进科学发展的背后，是对人会困扰了自然事务的秩序而惹怒上帝的恐惧，因此他竭力强调科学工作的清白。培根说，“判断善与恶是道德知识的野心勃勃的和狂妄的要求，最终，人可以反叛上帝并为自己制定法规，是诱人的形式和方式。”（“Preface to The Great Instauration”, Works, IV, p. 20）这样，价值问题构成了“科学的”知识领域之外的一个独立的课题，自然知识与道德知识的区分逐渐地成为现代思想的基本原则，并延伸出事实与价值的区分。培根是通过对堕落的解释和他的

相关观点即有关自然运行的知识无法增进我们对上帝的计划的认识建立了这种区分。自然就像是工匠制作的产品，它表现了制作者的能力和技巧而不仅是他的形象。培根的论述中潜存着一种二元关系：一方面，控制自然的合法性——亦即技艺和科学的“道德清白”，控制自然正是由它们完成的——产生于神所授命的人和自然的关系，换言之，培根是诉诸人在堕落前的状态来对人对于自然的控制加以正当化的；另一方面，通过技艺和科学恢复对地球的统治对于重建清白状态毫无帮助，因为那是一个完全不同于宗教领域中的道德知识和信仰问题。然而，莱斯问道，为什么恢复神的遗产不是道德进步的结果而只能是科学进步的结果呢？Leiss, William: *The Domination of Nature*, Montreal & Kingston: McGill Queen's University Press, 1994, p.52.

② Ben-David, Joseph: *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1971. 中译本《科学家在社会中的角色》，赵佳苓译，151—152页，四川人民出版社，1988。

③ 自从狄尔泰和新康德主义的西南学派以来，对于历史科学和自然科学采用原则上不同的方法已相沿成习。狄尔泰把自然科学所特有的因果“解释”的方法，同历史、人文科学所特有的直观“理解”方法区分开来，而文德尔班和李凯尔特则更加激烈地把实在分割成两个截然不同的部分。康德学派把自然理解为规律支配下的事物的存在，自然科学的“合规律的”性质正与这种观点相呼应；历史则被认为由大量受价值支配的、基本上没有联系的、只具“个别的”事实集合而成，而只有描述性的“个性描述”的方法才能理解这些事实，依此而成为处于一切理性分析的彼岸的东西。参见 Schmidt, Alfred: 《马克思主义的自然概念》(Der Begriff Der Natur In Der Lehre Von Marx), (下同) 41—42页，商务印书馆，1988。

④ 从思想资源来看，孔德的社会学思想影响了中国的科学概念的形成，但远不如斯宾塞的社会学对中国思想的影响那样直接，而按照理查德·霍夫施塔特的观点，斯宾塞恰恰是一个“放任的个人主义”和具有古典经济

正统观念的哲学家。参见理查德·霍夫施塔特：《美国人思想中的社会达尔文主义》，波士顿，1955。见本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，53页，江苏人民出版社，1989。

⑤ 这个问题首先是由本杰明·史华兹指出的。如《国富论》的原题是 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*，亚当·斯密给其中的一章定题为“*How the Commerce of the Towns Contributed to the Improvement of the Country*”。Schwartz, Benjamin: *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964, 中译本为《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，109页，江苏人民出版社，1989。

⑥ Hayek, Friedrich A. Von: *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p.54.

⑦ 海耶克把这种自生自发秩序与按中央指令行事相对立，这是他的理论鼓励了某些追随者用市场/计划二元论解释社会现象的主要原因。但是，从海耶克本人的行文来看，他仍然是把“自生自发秩序”看作是蕴藏在社会事务内部的秩序，而不是把自生自发秩序等同于“社会事务”本身。see Hayek: “Kinds of Rationalism”, in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, 1967, p.71.

⑧ 例如，Roche III, G. C. 说：“在很大程度上，我们要感谢海耶克的洞见，是他使我们现在认识到了自由与社会组织的密切关系以及自由与法治的密切关系……‘自生自发的秩序’概念是海耶克最伟大的发现，亦是其法学和经济学的根本原理。这项发现可以追溯到亚当·斯密及其‘看不见的手’的比喻，亦即认为‘市场’是人类社会内的陀螺仪 (gyroscope)，它不断产生着自生自发秩序。”“The Relevance of Friedrich A. Hayek”, in *Essay on Hayek*, ed. F. Machlup, Routledge & Kegan Paul, 1977, p.10, 转引自邓正来：《知与无知的知识观——哈耶克社会理论的再研究》，《自由与秩序：哈耶克社会理论的研究》，76页，南昌：江西教育出版社，1998。

⑨ See MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.

⑩ McCarthy, Thomas: "Translator's Introduction", see Habermas, Jürgen: *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press, 1975, p. X. (下同)

⑪ 1987年，夏缘蒂·弗思（Furth, Charlotte）的博士论文《丁文江——科学与中国的新文化》（*Ting Wen - jiang*, Harvard, 1970）中文译本由湖南科学技术出版社出版；1989年，郭颖颐（Kwok, D. W.）的著作《中国现代思想中的唯科学主义》（*Scientism in Chinese Thought 1900—1950*, Yale, 1965）由江苏人民出版社出版。尤其郭颖颐的著作，明确地诉诸科学主义范畴，对中国现代思想中的科学观及其在其它领域的运用进行了系统的批判，并对当代中国思想产生了一定的影响。

⑫ 例如海耶克就说，有关18世纪以降的理性的逐渐的滥用的一般描述必然伴随着有关在极权主义之下的理性的衰败的讨论，后者指的是法西斯主义和共产主义。这一说明简要地揭示了他的《科学的反革命》一书与《到奴役之路》的内在的联系。see *The Counter - Revolution of Science*, Indianapolis: Liberty Press, 1979. p.11. (下同)

⑬ see Hayek, Friedrich A. Von: *The Road to Serfdom*, London: Routledge & K. Paul, 1976.

⑭ see Hayek, Friedrich A. Von: *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press, 1969.

⑮ 雅斯贝斯的下述说法是颇具代表性的：“我们可以看到我们面前的两种主要倾向，如果我们明确地行动，我们总是要二者择一，作为我们决策的根据。要么我们在自由选择中面对各种各样的命运。在各种力量相互影响的种种机会中我们是有把握的，尽管它们频频引起许多荒谬，但总是有纠正它们的机会。要么我们面对伴随着精神和人性毁灭而由人们从总体上计划的世界。” Jaspers, Karl: 《历史的起源与目标》（*The Origin And Goal of*

History, New Haven: Yale University Press, 1953), 魏楚雄、俞新天译, 华夏出版社, 1989。

⑯ 麦金太尔曾批评马尔库塞仅仅根据海德格尔和金蒂雷这两个极其实例外的人物就作出如下论断, 他指出, 维也纳学派的哲学家是激进分子和社会主义者, 是全体一致地反纳粹的。现象学家的政治记录也是良好的。按照这一逻辑, 无论在欧洲, 还是在中国, 对极权主义的批判经常采用了马克思主义的思想形式, 那么, 前述人物试图把欧洲思想的理性主义传统看作是极权主义起源的看法, 也同样是有疑问的。参见 MacIntyre, Alasdair: 《马尔库塞》(Marcuse, New York: The Viking Press, 1970), 郁一诞译, 北京: 中国社会科学出版社, 1992。

⑰ Feyerabend, Paul: 《自由社会中的科学》(Science In A Free Society, Verso Edition/NLB, 1982), 兰征译, 77—78 页, 上海译文出版社, 1990。(下同) 引文提及的“问题 B”是指关于科学的任何讨论中都会产生的两个问题之一。这两个问题是: (A) 什么是科学? ——科学如何进行? 什么是它的结果? 它的标准、程序、结果如何不同于其它领域的标准、程序、结果? (B) 科学的真正伟大之处何在? ——什么东西使得科学优于其它形式的存在, 因而使用了不同的标准、获得了不同的结果? 什么东西使得现代科学优于亚里士多德派的科学, 或优于智皮人的宇宙论? 法伊尔阿本德特别提到: 在回答“问题 B”时, 我们不得用科学的标准来判定不同于科学的学科。在试图回答问题 B 时, 我们考察的就是这种标准, 所以我们不能使它们成为我们判定的基础。同上书, 75 页。

⑱ Bruno Latour and Steve Woolgar: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills and London: Sage Publications, 1979, p.32.

⑲ 这分别是 Bruno Latour 的两部著作的副题, 一部即《实验室的生活》(Laboratory Life), 另一部是《行动中的科学》(Science in Action, Cam-

bridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987)。他的《法国的巴氏灭菌法》(The Pasteurization of France, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988) 也同样遵循了“科学人类学”的方法。

⑩ Bruno Latour and Steve Woolgar 在 *Laboratory Life* 一书中为了检查科学事实的建构过程，介绍了这个由不熟悉科学的人建立的实验室的一般组织 (Chapter 2)，揭示了实验室的部分成就的历史如何被用于解释一个“不容质疑的”事实 (a "hard" fact) 的稳定性 (Chapter 3)，分析了事实得以建构的宏观过程的一部分，以及事实一词的悖论 (chapter 4)，观察了实验室中的成员如何为他们的事业和具体工作获得意义 (chapter 5)。

⑪ 女性主义者断言：“与经验主义教条所言恰好相反，使用同类的分析范畴来理解科学和社会同样有效……对物理和化学内通常产生的信念，我们应该以解释人类学、社会学、心理学、经济学、政治性和史学探究中产生的信念的同样方法来解释。”这包含了两个步骤：将科学知识非自然化 (de-naturalizing)，确认赖以进行非自然化的诸种史学、批判理论和精神分析的方法。女性主义者批判物理学的典范地位，宣称：较诸物理学，“批判和自省的社会科学”能够为其它科学提供更适当的研究模式。Harding, Sandra: *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 92, p. 44. 参见 David R. Shumway & Ellen Messer - Davidow: "Disciplinarity: An Introduction", *Poetics Today* 12: 2 (Summer 1991)，又见《学科·知识·权力》，11—12页，牛津大学出版社，1996。

⑫ 关于海耶克的思想变化，参见邓正来《自由与秩序：哈耶克社会理论的研究》，105—106页。他从概念层面观察海耶克的变化，认为这一变化是由于引入“无知”这个概念而引起的。这是一个从“分立的个人知识观”到“无知”意义上的“默会知识” (tacit knowledge) 观的转化。“诸如‘知识’、‘意见’ (opinions)、‘信念’ (beliefs)、‘理念’ (ideas) 等术语开始为‘无知’ (ignorance)、‘必然的无知’ (necessary ignorance)、‘不可避免的无知’

(inevitable ignorance) 等概念所替代。”在《科学的反革命》一书中，作者的用语还多停留在知识、意见、信念和理念等概念上，但这些概念正是海耶克后来论证的“必然的无知”的概念前提。

② 海耶克的《剥役之路》、《个人主义与经济秩序》和《自由秩序原理》的中文本相继出版，但这部有关科学主义的理论著作迄今为止仍未译为中文。不过，许多读者从这些著作之间存在着的相互印证关系，已经在完整地阅读之前接受了这部著作的一些浅显的结论。例如，在《个人主义与经济秩序》第1章第3节，海耶克把英国思想家的“真正的个人主义”与法国笛卡尔学派的个人主义加以对比，他说：“倘若我们从笛卡尔、卢梭以及法国大革命到仍然富于特征的工程师们处理社会问题的态度，来进一步追溯一下这种社会契约个人主义或社会制度‘设计’理论的发展，一定是很有趣的事情。”在为这段话所做的注解中，他提到了他发表在 *Economica* (1942) 上的论文《科学主义与社会研究》(“Scientism and the Study of Society”)。在稍后的段落中，他又指出：“社会设计的理论必然导致这样一种结论，即只要社会过程受人类理性的控制，它们就能够为人类的目标服务，因此，这就直接导致了社会主义。”至于《科学的反革命》一书的较为深刻的部分，则未曾有人进行研究和分析。我在此不是以郭硕硕的著作为分析对象，而是以海耶克的著作为分析对象，一方面是为了较为准确地概括有关科学主义的理论，另一方面则是因为海耶克在 80 年代以至今天的中国知识界都具有重要的影响。1989 年以后有关激进主义和英国自由主义的讨论的理论资源之一，就是海耶克式的自由主义。应当说明的是，海耶克在书中的论述并没有直接地研究计划经济和社会制度问题，但是，他对社会科学中的科学主义的研究明显地寓含着对于社会主义、极权主义和计划经济的思考则是非常清楚的。我在文中所说的“科学主义的解释模式”并不是严格地指海耶克的理论，而是依据这种理论对中国历史进行解释的思想史和社会史模式。较之海耶克的理论，中国研究领域中有关“科学主义”的讨论完全没有达到应有的思想深

度，从而我们不能在海耶克的理论与这些论述之间划等号，但为了在理论层面澄清我对问题的看法，直接地叙述海耶克的理论可以使问题更为明朗化。

㉙ 海耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛、文跃然译，75页，北京经济学院出版社，1989。海耶克对古典经济学的批评可以说是集中要害的，但他对实证主义的检讨仍然建立在自然与社会的二元论之上的。在我看来，问题恰恰在于这种自然与社会的分化本身应该是检讨的对象。因为当自然转变成为科学的对象，并且只能在主体与客体的二元关系中呈现自身的时候，自然的性质发生了根本的改变。科学技术时代的兴起是和人们对自然的理解的变化密切相关的。科学主义的论式捍卫的正是这种自然/社会二元论。

㉚ 海耶克：《个人主义与经济秩序》，76—77页。

㉛ 海耶克后来受到迈克·波拉尼《个人知识》(*Personal Knowledge*)的影响，在《感觉秩序》(*The Sensory Order*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952)中，他承认人的心智本身就是一种社会和文化构成的产物，并认为知识实质上是实践性的知识。但即使如此，他仍然拒绝知识社会学的概念，因为他认为既然人的心智是社会和文化构成的产物，没有能力使自身与那些使它进行分类的规则相分离，那么，心智也就不可能充分地解释其本身的运作。(参看邓正来：《自由与秩序：哈耶克社会理论的研究》，同前，108—114页)《科学的反革命》一书对曼海姆的知识社会学的批评，可以说就是上述思想的前奏。

㉜ Hayek: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp.4—5. 关于海耶克有关自然/人为二元论的分析，参见邓正来：《社会秩序规则二元观——哈耶克法律理论的研究》(未刊稿)，3—4页。

㉝ Ibid. p.96. 译文引自邓正来《社会秩序规则二元观》(未刊稿)，6页。

② Hayek: *The Counter - Revolution of Science*, pp. 23-24.

③ 传统的思想方法一直致力于人的观点和意见的研究，这不仅因为那时的主要学科是神学或法律，也不仅因为人们普遍地相信事物的理念包含着超越的实在，通过对理念的研究才能真正地接近事物的特质，而且人们总是按照自己的形象阐释外部世界。因此，对外部世界的兴趣总是转向对心灵的解释。Ibid. pp. 28-29.

④ Ibid. pp. 38-39. 现代科学的主要任务是通过系统的实验不断地修正和重构概念，目的是得出普遍适用的规律。在这一过程中，日常经验、感觉、概念和观察必须让位于一种对于外部世界进行分类和有序化的新的方法。

⑤ 海耶克没有分析“外部世界”在科学方法的视野中发生的变化，因而也没有如胡塞尔那样分析这个为科学所重构了的“外部世界”与日常生活世界的关系，对他来说，问题不在于科学家构筑的图景在多大程度上合乎事实，而是在于他所建构的另一个世界如何把个体变成了这个世界的一部分。值得注意的是，概念及其分类法把浑沌的无序的感觉和知觉材料组成一个贯通的结构，从而产生了精确知识的经验形式。这一看法本来也可能导致对“控制”的反思，例如霍克海默尔就曾指出，“不管公理的自我限制，它把自己建构成为客观的和必然的：它把思想转变成为一个事物，一个工具——这就是它自己对它的命名”。思维的演绎形式“反映了等级和强制”并第一次清楚地揭示了知识结构的社会特性：“思维的普遍性，由推理逻辑而得以发展——对概念领域的控制——是建立在对现实的控制基础上的。”逻辑范畴假定普遍对于特殊的权力，在这方面它们证明了“社会和控制彻底的统一性”，就是说，证明了在人类社会中个人服从整体的普遍存在。（Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment*, Translated by John Cumming, New York: The Continuum Publishing Company, 1972, [下同] p. 25, 20-29.）然而，海耶克坚持在认识论的层面讨论“理性”问题，从而

切断了从科学方法论的反思发展出有关科学的社会理论的可能性。

③ 海耶克在解释社会科学的对象时说：“在一定程度上，人有一个固定的图象，作为能思想和能被理解的人的整个存在的图景是相似的。在科学用文字方式完成它的工作，并且在人的智力过程中未留下轻微的未加解释的残余之前，我们心灵的事实必须保留的不仅是需要被解释的数据，而且还是这样一种数据，那些精神现象指导的人类行为的解释必须奠基其上。这里出现了一组科学家不能直接处理的问题。仍不清楚的是，科学一直使用的特殊方法是否适用于这些问题。这里的问题不是人的外部世界的图象是否距离事实有多远的问题，而是由于他的行为，并在他拥有的观点和概念支配之下，人如何建造另一个人在其中成为其一部分的世界。‘人们拥有的观点和概念’并不是仅仅指他们关于外部自然的知识。我们指的是有关他们自己、他人、外部世界，简言之，所有决定他们的行为的一切，包括科学自身的知识和信念。这就是社会研究和道德科学召唤他们的领域。” Ibid.p.39. 又见 Hayek: “Scientism and the Study of Society”, *Economica*, 1942, pp.277 - 278.

④ 例如人的劳动工具不能简单地被界定为客观事实，它取决于人如何看待它。“工具”之为工具是在行动着的人的界定中呈现的。“工具”的物理特性不能构成社会科学研究的对象。

⑤ 社会科学研究的是人的历史，因此，社会科学的理论陈述的有效性就在于它对人的历史的陈述。如果我们观察的对象不具有与我们相似的心灵，那么，这样的历史研究就与自然科学没有区别了。当我们谈论人的标志时，我们总是暗示着某种熟悉的精神范畴的存在。就此而言，德谟克利特说得对：人为一切人所知。Hayek: *The Counter - Revolution of Science*, pp.138 - 139.

⑥ 海耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，北京：三联书店，1998，19—20页。

⑦ 这是 Bloor 的话，Bruno Latour 和 Steve Woolgar 把这句话写在他们的著作 *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* 的卷首，see *Laboratory Life*, Beverly Hills & London: Sage Publications, 1979.

⑧ 海耶克对“必然的无知”的阐释集中于他后期的社会理论，但是，从他早期著作中有关个人知识的限度的研究中，我们已经能够发现通向这一“无知”的知识观的道路。参见海耶克：《致命的自负》，刘教锋、张来举译，124 页，北京：东方出版社，1991；《自由秩序原理》，19 页。

⑨ 海耶克的这种观点与纯粹经验论的还原主义表面上是冲突的，但仔细分析还是有着内在的相关性。还原主义内含的逻辑是为了理解实在，我们必须把实在还原到它们的最小的可分成分，而海耶克则强调从社会观念中分离出个人行为的概念。他们对集体性观念的排斥是完全一致的，他们从对集体性观念的排斥发展到对社会契约理论的否定的逻辑也是一致的。例如边沁就曾说，为了方便起见，人们在同一个名称下把许多事物联结在一起，但严格地说来，这些名称只是一些“虚构”。有一些虚构观念是有用的，使我们可以方便地描述许多属于同一种类的事物，诸如财产、社会或国家。但其它一些虚构则是容易导致误解的，它们本不是事物的名称，但人们却通常以这种方式来使用它们。这些概念包括责任、权利、义务、荣誉、共同体——如果我们把它们当做代表着独立自主事物的名称来使用，它们就会成为危险的名词。诸个体出于其本性追求它们自己的利益，因此，一个共同体在其各个成员的利益之外不会再有什么额外的利益。边沁认为，一旦我们能够解释出这样一些虚构观念的本质，大部分社会问题就会迎刃而解。如果一般概念在分析中可以“分解”为它们的要素，那么我们最终就可以制订出一张政治伦理学的理性词汇表，并在此基础上确立一个稳固的“思想结构”。我在此无意将海耶克与边沁哲学混为一谈，海氏绝不会赞同边沁努力设计一种适合于某个处女地的法律程序，也不会赞同边沁思想中的权威主义和干涉主义，因为边沁口头上赞成斯密和李嘉图的自由主义经济理论，但他希望国家以另一

种方式干预经济生活，如他希望英格兰银行国有化，希望由政府机构控制教育和研究，希望政府确定价格并保证最低限度的工资收入。参见 Thomas, William: 《穆勒》(Mill, Oxford University Press, 1985), 李河译, 11—12 页, 28 页, 中国社会科学出版社, 1992。

⑩ 与此相对照，科学主义方法恰好相反，它不愿从决定个人行为的主观概念出发，从而导致了它所力图避免的错误，即把那些集体当作了事实，而那些集体不过是抽象化或一般化的理论结果。科学主义者不了解，并不存在超然于组织的具体形式而存在的抽象的社会生产能力，社会领域中的唯一事实就是具体的人的存在，他们为具体目的而行动，并且拥有关于行动手段的具体的知识。

⑪ Marcuse, Herbert: *One - Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1964, p.5.

⑫ 麦金太尔：《马尔库塞》(Marcuse, New York: The Viking Press, 1970), 邵一诞译, 82 页, 中国社会科学出版社, 1992。

⑬ 海耶克认为，客观主义的科学理论的潜在含义是，科学已经告知我们，一切事物能够最终被化约为能量，人也因此应当按照他的计划处理各种事情，不是根据他们具有的具体用途，而是把这些事物作为抽象的能量的互换单位加以处理。此外，更为普遍的例子是，社会产品的生产及其数量的“客观的”可能性使得这种社会产品作为物理事实成为可能。社会产品经常在作为整体的社会的假设的“生产能力”的数量估计中找到表达。关于人的客观需要的说明也具有相似的性质，在那里，“客观的”仅仅是一种名目，它实际表达的是对于某个人有关人们应当要什么的观点。The Counter - Revolution of Science, pp.91 - 92.

⑭ “客观主义”拒绝承认这一事实：不仅诸如概念、理念等精神实体，而且所有的精神现象、官觉和意象，都只能被看作是由大脑进行的分类活动；我们所观察的属性不是客体的特征，而是据以对外部刺激进行分类和

组织的途径。“客观主义”的方法如同自然科学一样把人类行为看作是“事实的”领域。(see Chaper 5, Ibid. pp. 77–92.) 哈贝马斯在批评胡塞尔对客观主义的批判时说，“胡塞尔虽然批判科学的客观主义式的自我了解，却受制于另外一种客观主义，这种客观主义通常附属于传统的理论概念。”换言之，胡塞尔对实证主义的批判隐瞒了知识与人类兴趣的关联。(哈贝马斯：《知识与人类兴趣：一个概观》，收入黄瑞祺著《现代批判社会学》，台北：巨流图书公司，1985，251页。) 海耶克对社会科学的“客观主义”的批判是有理由的，但是，如果这种批判导向对自然科学的“客观主义”的看法，则同样隐瞒了知识与人类兴趣的关联。

⑩ 换句话说，“集体主义”方法不是从对象的内部、从构成对象的要素（个人态度的知识）出发来理解社会，而是从外部直接地观察社会整体。see Chaper 6, Ibid. pp. 93–110.

⑪ 海耶克解释说，把历史主义看作是科学主义的产物多少有些令人惊异，因为通常人们把历史主义看作是处理社会现象时应该遵循的、不同于自然科学模式的对立方法。但他仍然把历史主义看作是科学主义的典型形态。海耶克分析了新旧两种历史主义：旧的历史主义把历史学家的任务与科学家的任务加以对比，拒绝承认历史的理论科学的可能性；新的历史主义则相反，它把历史看作是通向社会现象的理论科学的唯一道路。然而，这两种历史主义的极端形式是极为接近的，因为它们都为历史学家的历史方法向科学主义的历史主义的过渡创造了可能性，这种历史主义力图使得历史学成为一种“科学”、一种社会现象的唯一的科学。不过，海耶克还是对以伯克 (Edmund Burke) 和亚当·斯密 (Adam Smith) 为代表的历史学派表示了某种同情，他们反对将社会体制看作是有意识设计的结果，而把它们视为许多个人的孤立行为的未预期的后果，从而暗示了建构主义理论的运用。see Chaper 7, Ibid. pp. 111–140.

⑫ 海耶克说，历史主义不是由历史学家们创造的，而是由那些专门化

的社会科学家创造的，特别是那些渴望找到一种通往他们的学科理论的经验道路的经济学家创造的。在他们那里，历史学成为有关社会的科学的源泉，它既是历史的，也能生产出我们希望获得的有关社会的理论知识，例如历史发展的规律、阶段、制度等等。*Ibid.* p.114.

⑩ 从黑格尔、孔德，特别是马克思，直到桑巴特、斯宾格勒，都是海耶克所谓的历史主义的代表。他批评说，通过这些理论，特别是马克思主义，科学主义获得了如此广泛的影响，以至许多马克思主义的敌人也按照它的理论概念思考问题。

⑪ 海耶克对知识社会学的方法给予尖锐批评，他认为知识社会学是从外部而不是从内部观察世界。他针对曼海姆的理论说，如果我们知道我们当下的知识的形成条件和决定因素，那么它们即不再是我们的当下的知识。宣称我们能够解释我们的知识也就是说我们知道得比我们知道的更多。*Hayek: The Counter - Revolution of Science*, p.159.

⑫ 海耶克尽管承认方法论的集体主义与政治集体主义的逻辑上的差别，但他显然相信这两者之间的连带关系。没有方法论的集体主义，政治集体主义也就被剥夺了它的知识基础：如果不相信有意识的个人理性能够掌握社会和人性的所有目标和知识，那么有关这些目标能够被有意识的取向所获取的信念便失去了基础。持续地追求这一目标必将导致这样一种制度，在其中，所有的社会成员成为单个的指导性的心灵的单纯工具，一切自发的社会力量也因此而被摧毁。这就是海耶克所说的科学文明时代的危机。*Ibid.* pp.161 – 162.

⑬ 海耶克是为反对的观点就是把价格协调机制本身看成是人类精心设计的结果。因为价格体系是一种人类偶然发现的，未经理解而学会利用的体系。海耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛、文跃然等译，81页，北京：北京经济学院出版，1989。

⑭ 海耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛、文跃然等译，70 – 80页，

北京经济学院出版社，1989。

⑤ 同上，83页。

⑥ 海耶克认为劳动分工起源于价格体系的作用，这在理论上是有根据的。他的错误在于：他把所有这一切归结为一种方法，而不是归结为一个交往的历史过程。参见《个人主义与经济秩序》，83页。

⑦ 约翰·赫尔曼·兰道尔（Randall, John Herman）在比较亚里士多德与现代的理论的时候，发现前者的认识重点是事物的“为什么”，而后者作为一种对改革世界方法的研究，主要问“怎么样”。（Randall, John H.: Aristotle, N. Y.: Columbia University Press, 1960, pp.2-3.）实际上，许多学者都曾谈到，古代人对自然的研究并不必然地与征服自然的技术动机有关，科学和技术的这种关系只是在近代才发展起来的。

⑧ Heisenberg, Werner: *Physics and Philosophy*, Translated by Pomerans, A. J. London: Hutchinson, 1958, pp.196-197; *The Physicist's Conception of Nature*, N. Y.: Harper and Row, 1962, p.24.

⑨ 让·拉特利尔：《科学和技术对文化的挑战》，北京：商务印书馆，2页，1997。

⑩ 简单的批评总是不公正的。海耶克指出了“自然”在科学世界中的工具性特征是极为深刻的看法。例如他说，“对于科学而言，人的业已形成的、足以指导他的日常生活的世界图象，以及他的感知和概念，不是研究的客体，而是一个有待完善的不完美的工具。科学不是对科学与人的关系感兴趣，也不对这样一种方式感兴趣，在这种方式中，现存的世界观指导人的行动。它毋宁是这样一种关系，或者这样一种改变这些关系的持续的过程。当科学家强调说，他研究客观事实的时候，他的意思是试图独立地研究人们思考和从事的世界里的事物。对他而言，人们持有的关于外部世界的图景总是一个有待克服的阶段。”（*The Counter - Revolution of Science*, pp.38-39.）我在这里仅仅是说，海耶克在谈论“外部世界的图景总是一个有待克服的阶

段”的时候，没有接下来分析这个“克服”过程的社会性，并且他所谓工具也没有直接地与控制概念关联起来。总的说来，海耶克的理论中缺少科学与技术的必要的联结的论述。

⑨ 关于这一问题，Mary Tiles and Hans Oberdiek 出版的新著 *Living in a Technological Culture, Human tools and human values* 进行了值得注意的讨论，他们拒绝简单将技术看作是应用科学。他们问道：“我们常常说生活于一个技术的时代。这究竟意味着什么？技术这一概念还包含了什么含义？生活于一个‘技术的文化’中意味着什么？”（见该书 p.9. London and New York: Routledge, 1995.）技术和科学并不是天生地联结在一起的，把技术看作是一种运用科学或科学的运用仅仅是一种现代理解。在这个意义上，科学和技术的临时的联系恰好创造了一种“技术的文化”，而这种“技术的文化”把现代文化与先前的文化区别开来。

⑩ 这是卢卡契在《历史与阶级意识》一书中表述的著名观点。卢卡契说：“在资本主义社会中的人面临着他自己（作为阶级）创造的现实，这种现实对他来说将是异化的自然现象。……这种概念根本在于资产阶级分子在他与世界的关系中理解自身。这样，自然这个词就包含了多层意思。我们早已注意到康德阐述得最为清楚，但自开普勒、伽利略以来，作为控制已发生的‘规律系统的总和’的自然概念，本质上并没有发生变化。这一概念是从资本主义的经济结构中产生的，这已得到了反复的证明。与这一概念并行发展的还有另一种自然概念，它包含着完全不同的含义，价值概念就是与第一种自然概念完全不同的。”（乔治·卢卡契：《历史和阶级意识》，张西平译，152页，重庆出版社。）不过，这个观点的更为经典的阐释者是马克思。马克思在《德意志意识形态》中说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史，但这两方面是密切相联的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，20页，人民出版社，1965。）对于马克思来说，

自然界和人类的对立是意识的构造，这种意识形态的构造从历史中排除掉人对自然的生产的关系。

⑩ 人从自然中分化出来被看作是人类形成的必要一步，因此，从初民时代起，人与自然之间就存在着某种对立，但这种对立从未像资本主义时代这样具有整体性质。古代社会的神话、巫术世界观用一种特殊的方式把人与自然的关系表达出来。科学建立了一种完全不同于日常生活世界的概念体系，只是在这之后，这个体系与生活世界的关系才真正分离开来。

⑪ 威廉·莱斯的如下讨论是极为有力的：技术能力的水平是规定一定历史时期社会冲突将采取的形式的一个重要因素。这就是为什么谈论“人对自然的征服”或“人对自然的统治”是荒谬的：这项事业的假定的主体是不存在的。这里的“人”是一种抽象，当它以这种方式被使用时，只是隐藏了一个事实，即在人与人的现实暴力斗争中技术工具发挥一部分作用。隐含在人的概念中的普遍性——人类作为一个整体，在和平的社会秩序中联合起来并最终决定它在自由条件下的生存的观念——还尚未实现。Leiss: *The Domination of Nature*, pp. 121—122.

⑫ 下述引文典型地说明了海耶克在方法论层面建构“人”或“我们”（自然的对立物）作为这一抽象主体的方式。他说：“但是，这个事实的后果是什么——人们通过知觉和概念来理解世界及其相互关系，而这些知觉和概念被组织在一个对所有对象完全一样的精神结构之中。对于这个活动的网络我们能说些什么呢？——在这种网络中，人被他们拥有的这类知识所指导，在任何时刻，这个网络的绝大部分对人而言是共同的。尽管科学在所有时候都忙于修改人所占有的外部世界的图象，尽管对于科学而言这个图象总是临时的，但如下事实作为特定事件的巨大原因和结果的现实并未改变：人拥有确定的图象，所有我们认为能够思想和理解的存在的图象在一定程度上是相似的。”*The Counter-Revolution of Science*, p. 39.

⑬ 自然与社会的“这种分离正像人类社会一样古老；然而只是在现代

西方社会它才提升到指导人类行为的自觉原则的地位。”威廉·莱斯：《自然的控制》，5页。

⑤ 海耶克把自然科学领域看作是一个受到人的理性控制的领域，而社会领域则应当是“自然的”或“个人主义的”领域，也即通过自然的交往行为而形成自由的社会。但是，一个不能自我控制的社会也不可能控制自己对自然的无休止的剥夺。在法兰克福学派看来，对自然的控制受控于人的理性，而由于资本主义社会受它的自身的生活过程所支配，因而它的理性带有非理性的、神秘的和宿命的性质。例如霍克海默就把资本主义生产的无政府状态表征如下：“这个过程不是在自觉意志的控制下完成的，而是作为一种自然的过程实现的。日常生活是以盲目的、偶然的、片面的形式，从各个个人、各种工业、各个国家的混乱而无秩序的活动中产生的。”（《唯物主义和道德》，载《社会研究杂志》，第2卷，第2册，莱比锡，167页，1933；转引自A·施密特：《马克思的自然概念》，33页，商务印书馆，1988。）因此，核心的问题不是自然与社会的关系，而是社会生产的方式。A·施密特说：“未被社会组织起来的对自然的控制，无论怎样高度发展，也依然从属于自然。”这一看法与马克思把迄今为止的人类社会历史视为“自然史的过程”密切相关，马克思说：“经济学规律，在一切……无计划生产中作为人们对它们没有支配力的客观规律，采取自然规律的形态与人们对立。”（《反杜林论》，出处同上书，35页）施密特解释说，“马克思把‘社会经济形态的发展’当做一种‘自然历史过程’来对待，这意味着他从严格的必然性来看待历史过程，而和先验构成的或心理的解释原理无关。他把个人的活动方式理解为客观过程的各种功能，在迄今为止的历史中，个人一直不是作为自由的主体，而是作为‘经济范畴的人格化’出现的。”（同上，36页）

⑥ 邓正来：《社会秩序规则二元观》（未刊稿），3页。

⑦ 海耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛、文跃然译，80—81页，北京经济学院出版社，1989。

⑩ see Polanyi, Karl: *The Great Transformation, the political and economic origins of our time*, Chapter 12; "Birth of the Liberal Creed", Chapter 13: Birth of the Liberal Creed (Continued); Class Interest and Social Change, pp. 135 ~ 162. Boston: Beacon Press, 1957.

⑪ 罗培平：《人民币怎样跨世纪——访中国银行国际金融研究所所长陶礼明》，《三联生活周刊》1998年第2期（1998年1月30日），总第56期，21页。

⑫ 海耶克：《个人主义与经济秩序》，同前，74页。

⑬ 海耶克在三个层面谈论计划，即“……中央计划，即根据一个统一的计划管理整个经济体系。而竞争则指由许多单独的个人所制定的分散的计划。居于这两者之间的是代表有组织的工业的计划，这种计划许多人谈及但一旦看到便很少有人喜欢，它就是垄断”。海耶克：《个人主义与经济秩序》，同前，76页。

⑭ 因此，海耶克认为，回答中央计划、个人计划和组织计划的优劣的关键问题“就在于不同种类知识的重要性：是那些更可能为特定个人所支配的知识重要呢？还是那些我们认为更会被经适当挑选的专家所组成的权威机构所掌握的知识重要？”他所强调的自然是一种个人的知识的重要性，这种知识被称之为“有关特定时间和地点的知识，它们在一般意义上甚至不可能称为科学的知识。但正是在这方面，每个人实际上对所有其他人来说都具有某种优势，因为每个人都掌握可以利用的独一无二的信息，而基于这种信息的决策只有由每个个人作出，或由他积极参与作出，这种信息才能被利用。”海耶克：《个人主义与经济秩序》，同前，76—77页。

⑮ 参见许宝强：《反市场的资本主义》，《香港社会科学学报》，第8期，1997年秋季，179页。他在文中指出：“这两种经济学说（即自由主义的和马克思主义的）均接受了把现实的资本主义等同为理想的‘自由市场’这种假设；而在分析架构上，它们亦是同宗同源。这也是为什么‘分析的马克思主义’”

义’（Analytical Marxism）能容易地采用主流经济学所发展出来的分析工具，例如一般均衡模型（General Equilibrium Model）和理性选择（Rational Choice），但却同时可以对主流经济学作出（主要在结论上）严厉的批评。”（见 Roemer 1988; Gintis and Bowles 1990）许文的讨论明显地受到了 John E. Roemer 的 *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988) 以及 Herbert Gintis & Samuel Bowles 的 *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought* (London: Routledge & K. Paul, 1986) 的影响。本文对“反市场的资本主义”的讨论多处依据了许文的论述。

⑦ 同上，178页。

⑧ 海耶克认为亚当·斯密不能为“经济人”的假设负责，并指出这一概念是那些“社会心理学家”对斯密的误读。但同时，他也承认这一误解有其历史原因：19世纪古典经济学家，尤其是约翰·斯图亚特·米尔和赫伯特·斯宾塞所受的法国和英国传统的影响几乎一样多，“因此，所有完全违背真正个人主义的概念和假设已经被当做了个人主义理论的基本核心”。海耶克对“经济人”概念的批评起源于他对“真正的、反理性主义的个人主义和假的、理性主义的个人主义之间的”明确区分。他认为“经济人”概念本身就是一个完全违背真正个人主义的概念和假设。他指出，“经济人”是许多庸俗的经济学家“根据严格的理性行为假设以及错误的理性主义心理学得出来的，因此这些结论有很大缺陷。但是实际上，亚当·斯密及其信徒们根本没有作此假定。……斯密并不十分关心人类处于最好境遇时可以暂时取得的成功，他关心的是个人处境最坏时，应该尽可能地减少使他干坏事的机会。斯密及其同代人所提倡的个人主义的主要价值在于，它是一种使坏人所能造成的破坏最小化的制度，而对这一点则很少有人谈及”。海耶克：《个人主义与经济秩序》，同前，11—13页。

⑨ see Polanyi, Karl: *The Livelihood of Man*, edited by Harry W.

Pearson, New York: Academic Press, 1977, pp.5—56. 关于中国农村的讨论参见黄宗智 (Philip Huang) 的有关著作, 如《华北的小农经济与社会变迁》, 香港: 牛津大学出版社, 1994; 《中国研究的规范认识危机》, 香港: 牛津大学出版社, 1994; 《长江三角洲小农家庭与乡村发展》, 北京: 中华书局, 1992。此外, 《读书》1996年第10期上的一组讨论, 总题为《乡土中国的当代图景》, 其中释然对中国西北农村的讨论涉及的正是这一问题。

⑦ Hannah Arendt: *The Human Condition*, Garden City & New York: Doubleday Anchor Books, 1959, 译文参见汪晖、陈燕谷主编: 《文化与公共性》, 北京: 三联书店, 74—75页, 1998。

⑧ Hamilton, David: "Adam Smith and the Moral Economy of the Classroom", *Journal of Curriculum Studies* 12 (1980), p.281—98.

⑨ K. W. Hoskin & R. H. Macve: *Accounting as Discipline: The Overlooked Supplement*, *Knowledges: Historical and Critical Studies*, Ellen Messer—Davidow et al eds. University of Virginia, 1993, pp.25—53. 该文中译文题为《会计学: 一门学科规训》, 见《学科·知识·权力》, 85页。此外, 刊于同书的 Keith W. Hoskin: 《教育与学科规训制度的源起》 ("Education and the Genesis of Disciplinarity: The University Reversal, *Knowledge: Historical and Critical Studies in Disciplinarity*") 也引述并阐释了 David Hamilton 的成果。见上书, 23—55页。

⑩ Ibid. pp.85—86.

⑪ Wallerstein, Immanuel: *The Capitalist World-Economy: Essays*, Cambridge (England) & New York: Cambridge University Press, 1979, p. 134.

⑫ Polanyi, Karl: *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957, p.55. Fred Block and Margaret R. Somers 发挥波拉尼的观点指出: 全国性市场的造成只是某些建国策略的副产品; 在这些策略中, 经济发展被视为

国力的基础。可是即使是全国性市场的出现，仍不足以促成市场社会的充分发展。市场社会的充分发展，有赖于其它方面的变革：土地、货币和劳动力的商品化。见该书中译本《巨变：当代政治、经济的起源》，黄树民、石佳音、廖立文译，台北：远流出版事业股份有限公司，3—52页，1989。此外，请参看 Perry Anderson: *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974; John Merrington: "Town and Country in the Transition to Capitalism", *New Left Review* 93 (Sep. - Oct. 1975), pp. 71-72.

◎ 劳动力这种商品的任意堆积、无限制使用或不加使用都必然影响到人类个体——他恰巧是这种商品的拥有者。在处置劳动力的同时，市场制度不可避免地要处置这个人的生理的、心理的和道德的特质。剥离了文化制度的保护罩，人类也就会在这种社会暴露的影响下消失；他们作为罪恶、是非颠倒、犯罪、饥荒等社会动乱因素的牺牲者而死亡。自然蜕变为它们的元素，街坊和风景受损，河川污染，军事安全破坏，生产食品和原料的能力被摧毁。最终，受市场调节的购买力也会周期性地消灭一些企业。see Polanyi: *The Great Transformation*, p. 73.

◎ Ibid. p. 76. 波拉尼描述市场社会的基本矛盾说：“其中之一是经济自由主义的原则，其目的是要建立一个自我调节的市场，它受到商业阶级的支持，并在很大程度上把自由放任主义和自由贸易作为手段；另一原则是社会保护的原则，目的是保护人类、自然及生产组织，它依赖于最直接受市场制度所伤害的人的支持——主要地但不完全地是劳动阶级与地主阶级，它使用保护性立法、限制性的公会，以及其它干涉工具为其手段。” Polanyi: *The Great Transformation*, p. 132.

◎ Block, Fred L.: *Postindustrial Possibilities – A Critique of Economic Discourse*, Berkeley & Oxford: University of California Press, 1990, p. 56 - 59.
参看许宝强：《反市场的资本主义》，《香港社会科学学报》第8期，1997年秋季号。

◎ 例如美国国营部门在 19 世纪中期仍然微不足道，但到 20 世纪中期，却占全国工资支出总额的 11.7%。其它西方福利国家的情况就更为明显。大型企业集团经常通过内部资源调拨来取代市场交易，并不惜忍受短期损失以扩大垄断能力，它们的运作逻辑不但不依据市场竞争规律，反而是反市场的。（参见许宝强《反市场的资本主义》一文）许宝强在讨论大企业集团的特征时说：“这些企业集团往往采用内部的资源调拨来取代市场交易，同时亦不惜并能够忍受短期的损失以扩大自身的垄断能力，结果是大企业集团的运作逻辑不单是不依据市场竞争规律，更是反市场（anti-market）的。”（《香港社会科学学报》第 8 期，1996 年秋季，180 页。）这一观点与哈贝马斯在《合法性危机》一书中的基本观察是完全一致的，哈贝马斯从合法性角度阐述了这种反市场资本主义导致的全面的社会危机。

◎ 布罗代尔：《资本主义的动力》，杨起译，76 页，北京：三联书店，1997。

◎ 布罗代尔：《资本主义的动力》，10、43 页。

◎ Polanyi: *The Great Transformation*, pp.137–139.

◎ 许宝强根据 Paul Bairoch 的研究指出，欧洲在 19 和 20 世纪这二百年中，只有 1/4 时间，即 1860 至 1892 年间，以及 1970 年以后，可以算作是对外贸易相对自由的时期，其它 3/4 时间，以及 16 至 18 世纪的“重商主义”黄金时代，贸易保护主义明显占优势。英国的情况则更为明显，在 Smoot Hawley 关税法案实施后的 1932 年，美国的平均关税率曾上升至 59% 的水平。虽然此后关税率不断下降，但一些非关税保护措施，例如“自愿出口限制”（voluntary export）、“多纤维协定”（multifiber agreement）、“产品标准需求”（product standardization requirements）却不断增加。《反市场的资本主义》，同前，182 页。

◎ Polanyi: *The Great Transformation*, p.59. 后期的长途贸易当然带有一定的寻利性质，但在中心与边缘的依附关系中，内部市场的发展仍然步履

维艰。

◎ 布罗代尔把不平等看作是迄今为止人类社会的一个基本特征，“因为人是社会的动物，人在一定程度上是社会集体的受害者；没有不平等，没有等级制，集体也就不可能存在。经济不平等是社会不平等的必然后果”。布罗代尔：《资本主义论丛》，顾良、张慧君译，9页，北京：中央编译出版社，1997。

◎ 布罗代尔使用“市场经济”与“资本主义”这两个概念，目的是把这两个领域区别开来。“让我们再重复一遍，这两类活动——市场经济和资本主义——直至18世纪仍是势单力薄的，人类行动的主要部分被包含、淹没在物质生活的广大范畴中。如果说市场经济在扩展，已经覆盖了很广阔地盘，取得了可观的成就，它却常常缺乏厚度。我或对或错地将欧洲旧制度下的现实称作‘资本主义’，它属于一个光辉的、精良的、但是狭窄的层次，它还拢不住经济生活的全部，没有创造出——例外正可证实规律——独有的、自身趋于普及的‘生产方式’。这个资本主义通常被人们叫做商业资本主义。它还远远未能抓住和左右整个市场经济，尽管市场经济是其不可或缺之先决条件。然而，话又说回来，资本主义在国内、国际、世界范围内所扮演的角色已是很明显的了。”如果我们要理解他所说的市场经济和资本主义，那么，我们就必须把它们放在与“物质生活”这一范畴的关系中加以考察。布罗代尔：《资本主义的动力》，29、25—26页，北京：三联书店，1997。

◎ Bairoch, Paul: *Economics and World History – Myths and Paradoxes*, The University of Chicago Press, 1993, pp. 41–42, pp. 172–173.

◎ Stavrianos, L. S.: 《全球分裂》，上册，迟越、王红生译，17页，商务印书馆，1995。

◎ 他举例说，周以土地封其子弟为诸侯，即使其子弟为其地之君主兼地主也。诸侯再以其地分与其子弟，其子弟再分与庶人耕种之。庶人不能自有土地，故只能为其政治的经济的主人作农奴而已。见冯友兰：《中国哲学

史》，32—33页，上海：商务印书馆，1934。

⑨ Polanyi; *The Great Transformation*, p.71.

⑩ Ibid. pp.135—150.

⑪ Arendt, Hannah: *The Human Condition*, Garden & New York: Doubleday Anchor Books, 1959, pp.59—60.

⑫ 中村哲：〈中国前近代史理论的重构〉，《中国前近代史理论国际学术研讨会论文集》，武汉大学中国三至九世纪研究所编，9页，武汉：湖北人民出版社，1997。

⑬ 他说：“三大类亚洲工业产品（纺织、五金、陶瓷）在整个印度洋地区开展大宗贸易，甚至远销地中海。商人在远方市场和地方性生产之间起着必不可少的纽带作用。但是，不可能把商人和工匠之间存在的十分特殊的社会和经济关系归纳为马克思规定的从封建生产方式过渡到前资本主义生产方式必须经历三个阶段的公式。……”乔杜里：《1800年以前亚洲的商业资本和工业生产》，见布罗代尔：《资本主义论丛》，顾良、张蕙君译，18—19页，中央编译出版社，1997。

⑭ 参见布罗代尔：《资本主义的动力》，84页。

⑮ 参见布罗代尔：《资本主义的动力》，85页。

⑯ see Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974.

⑰ Habermas, J.: *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979, p.190.

⑱ Mostafa Rejai 在他和 Herbert Waltzer, Alan. Engel 等合著的书中谈到：“殖民地民族主义的基本目标，是在终止帝国主义的统治；而在其自己的土地上，创立一个与其它主权国家立足平等的国族（formative nationalism）。”（恩格尔等：《意识形态与现代政治》，张明贵译，51页，台北：桂冠图书股份有限公司，1985。）但是，他和许多研究殖民地人民的民

族主义的人更多地关注殖民地民族主义的暴力倾向（如他们特别关注 Frantz Fanon 所说的那种“殖民地人民发现其自由是在暴力中，并且通过暴力找到自由”的宣称），却对殖民地在反抗外来势力时的制度创制及其动力问题缺少深入的说明。

⑩ 见翦伯赞等：《戊戌变法》，第2册，145页，上海人民出版社，1957。

⑪ 萧公权：《康有为思想研究》，汪荣祖译，285页，台北：联经出版事业公司，1988。

⑫ 同上，319页。

⑬ 参见黄宗羲：《明夷待访录》中的《田制》一、二、三各篇，见《黄宗羲全集》，第1册，22—35页，杭州：浙江古籍出版社，1985。

⑭ Habermas, J.: *Communication and the Evolution of Society*, p.182.

⑮ 这一问题的提出是针对那种过分简化的理论模式，而不是为了论证某种经济和政治理论的合法性。值得注意的是，全球体系分析注重经济关系的分析，没有详尽地阐释以这种全球关系为基础的国家理论。在晚近有关东亚国家在经济发展中的作用的分析，也都是从效率角度即组织发展资本主义经济方面分析的。如何建立关于苏联、东欧和中国等社会主义国家的国家实践的理论解释，仍然是一个悬而未决的问题。

⑯ 乔治·卢卡契：《历史和阶级意识——马克思主义辩证法研究》，张西平译，247页，重庆出版社，1989。

⑰ 同上，63页。他还指出，在那种社会中，商业的作用较小，社会各个部分的自治程度更高（例如在农村中的公社），要不然就是在社团的经济生活中和生产过程中完全不起作用。在这种情况下，国家作为已组织起来的统一体，在社会的现实生活中继续保持着一种极不稳固的支撑作用。社会的一部分仅仅是生活在那种完全不依赖国家命运的“自然”存在之中。这个看法，与马克思的观点是一致的。马克思说：“这种自给自足的公社不断地按

它既不是单纯的对于自然的发现过程，也不是仅仅与科学共同体有关。

我的研究目标与科学社会学的上述设定没有多少关系。在我看来，南迪的判断还需要进一步的推进：如果科学对于那些早期的殖民国家而言仅仅是一种工具（？）的话，那么，对于反抗殖民统治的社会而言，科学早在两次世界大战之前，就已经成为重新组织世界观、社会和国家的基本要素。科学共同体的理性本身已经是国家理性的一部分。由于科学具有工具和国家理性的双重含义，现代思想在思考社会、国家和伦理问题时，就不能不处理科学问题。正由于此，“科学”在我的著作中是理解中国现代性问题的特殊的途径，而不是主要的目标。我所研究的是在中国近代历史中，科学观念的各种不同的展开形式、思想渊源和具体语境，并力图在方法上把思想的分析与制度、话语和实践结合起来。在这一有限的视野中，我所关注的并不只是中国现代思想中的“科学”观念问题，而且是通过这一问题重新检讨现代性问题的内在结构。换言之，本书研究的是“现代社会”的“科学建构”，或者，“科学观念”、“科学方法”和“科学世界观”以及“科学制度”如何建构出一个“现代社会”的过程。

在这一研究宗旨背后潜藏的是一个基本预设：“现代社会”不是一种自然过程的结果，而是某种不断自我改进的建构工程。这个工程的蓝图及其实施过程离不开知识人的设计、国家的制度安排、特定的历史和文化资源，同时，它也是现代世界体系形成的有机部分。正是在这个意义上，科学与现代性的关系就不能简化为前者是后者的产物或后者是前者的结果，它们

之间具有内在的同一性。扼要地说，“科学”与现代社会（资本主义体系、国家社会主义也是这个体系的特殊部分）之间的关系是内在的；在一定意义上，科学不仅是现代社会的合法性的来源，而且还是现代社会的形式：科学和技术作为解决人类问题的一种实践，也转而重构了运用科学和技术的人的生活样态、思考和行为的方式、支配性的价值和机制。作为实践，科学和技术涉及许多先决条件：技能的获得、行为的规范和价值的承诺。^③在我看来，“技术的文化”不仅是“现代社会”的特征，因为各种历史社会都包含着“技术的文化”，拥有独特的技术，运用特定的工具。现代社会所以被看作是一种独特的、区别于其它历史社会的技术社会，恰恰是因为在这个社会中，技术不再是技术或者说超越了技术的范围，而成为社会生活的理性和最为权威的合法性资源。在这个意义上，我不是把科学技术与现代社会的关系看作是一种结构性的关系，而是看作一种历史的关系。如果现代科学和技术的发展与传播伴随着相应的政治的、经济的形式和文化价值的转化，那么，我们就需要把对知识形式的探讨与政治、经济和文化的转化关联起来。在这个历史视野中，我们需要把不同的知识和信仰形式的相互关系作为观察的重点，而不是把区分现代与前现代、科学与前科学作为分析的前提。

但问题也不仅限于这个方面。当科学成为一种国家理性和合法性资源的同时，对于科学的反抗以及寻找另一种不同的科学的努力就开始了。“在西方，一直存在着致力于寻找另类的科技的运动，它们主要是通过参与今天的知识政治而为未来积累新的知识。但是，如果要真正参与今天的知识政治，他们就

必须考虑社会中正在进行的知识的和政治的斗争，所谓另类的选择存在于现在，存在于传统的知识形式之中，这些知识形式一直在与现代科学的霸权进行斗争。”^④南迪曾经指出，印度的传统知识体系没有提供对于现代知识与权力危机的现成的解决方案，但传统知识无疑是整个科学的批判运动的一部分。这一点在晚清以降的中国也是相似的。我在这里要特别提出的是：传统知识体系并不仅仅以科学的反抗运动的方式出现，在许多情境中，它们积极地参与对于科学的理解和运用，并把自己转变为科学世界观、道德谱系以及其它社会机制的内在要素。传统知识体系的瓦解是和它们在现代科学世界观内部的积极作用相互伴随的。因此，尽管传统知识体系并没有提供解决现代知识和权力危机的现成方案，但现代科学理性内部也隐含了自我批判和自我瓦解的部分。我把讨论的重心集中于严复、梁启超、章太炎和其他知识分子在建构现代科学世界观中的作用，以及现代制度实践中包含的传统因素，目的就是揭示现代知识、信仰和制度的内在的矛盾和可能性。

欧洲知识分子对于现代科学的危机进行了持久的思考，他们把“科学”问题与现代性问题关联起来，产生了许多重要的成果。这些成果是在欧洲历史和文化的背景中产生的，与中国思想对相关问题的探讨存在着若干重要的差异。但是，这并不是说它们之间没有相关性。科学的机制、意识形态和技术发展在全球范围内扩展，现代知识与权力的危机不是发生在某一个民族国家内部的社会的和知识的危机。在这个意义上，现代中国的科学、知识、信仰和权力的危机是世界性的危机的一个部分，而全球范围内的相关问题也是中国经验的一种延伸和扩展。从知识传统的角度看，欧洲知识分子的思考很难完全被看

作是一种完全外在于中国现代思想的因素，马克思、尼采、海耶克、波普尔、海德格尔、法兰克福学派，以及福柯、利奥塔等等欧美思想家已经成为现代中国思想中活跃的思想因素，在更早时期，柏格森、詹姆士、倭铿，以及印度的泰戈尔，直接地影响了 20 至 30 年代的一些最为活跃的中国知识分子，并在他们的历史理论、教育思想和文化批评中留下了鲜明的痕迹。

让我们从马克思开始吧，这是一个无论在欧洲思想史还是在中国思想史中都难以绕开的传统，他开创了对科学问题的社会历史考察，但其理论方式在世界范围内遭到广泛的质疑。第一种质疑来自类似海耶克式的批判，即认为马克思的社会学方法是不恰当的变态的自然科学方法，它已经诉诸于对象的“自然”性质，不能算作是一门人文科学；^⑤第二种质疑源自马克思主义对科学性的吁求，^⑥即它一方面揭示了科学的社会关系的特性，另一方面又把自己的理论看作是关于社会的科学理论。^⑦这两种质疑从不同方面揭示了马克思理论与科学主义意识形态的关系，但在如何理解马克思的历史方法与他对科学技术的分析的关系方面还有待进一步的分析。我在此不能详尽地分析有关马克思学说的争议，但却愿意着重指出，正是马克思把经过劳动形成的人与自然的相互作用看作是认识历史的关键，从而为我们思考科学与社会的历史关系提供了最重要的理论出发点。

马克思认为一切自然存在都是社会劳动的产物，从而他的自然概念具有深刻的“社会的历史的性质”。与此相反，社会却是自然的范畴，因为“社会经济形态的发展”是一种“自然历史过程”，在这个过程中的“个人”及其活动方式不过是客

观过程的各种功能，他不是作为自由的主体，而是作为“经济范畴的人格化”出现的。^⑧在《政治经济学批判大纲》中的一段经典性的论说中，马克思指出以资本为基础的生产，一方面创造出一个普遍的劳动体系（即剩余劳动，创造价值的劳动），另一方面也“创造出一个普遍利用自然属性和人的属性的体系，创造出一个普遍有用性的体系，甚至科学也同人的一切物质的和精神的属性一样，表现为这个普遍有用体系的体现者，而且再也没有什么东西在这个社会生产和交换的范围之外表现为自在的更高的东西，表现为自为的合理的东西”。^⑨资本不仅创造了资产阶级社会，而且创造了社会成员对自然界和社会联系本身的占有；在这个历史阶段，自然界不再是自为的力量，而仅仅是人的对象和有用物，对自然的认识本身不过是服从人的需要的狡计。在这里，马克思把科学以及对自然的支配和控制理解为资本主义劳动过程进化的一个要素或一种形式，他的有力之处在于能够使人与自然的不同形式的关系与一种社会变化的理论结合起来。

这一理论视野与尼采思想一道对欧洲现代思想产生了深刻的影响。^⑩在第一次世界大战之后，“知识社会学”作为一门学科的发展明显地采用了知识/社会的关系模式。曼海姆（Karl Mannheim）的《意识形态与乌托邦》（*Ideologie und Utopie*, 1929）强烈地主张社会对知识的影响，他指出知识社会学“作为理论，它寻求去分析知识与存在之间的关系；作为历史—社会学的研究，它寻求去追溯这个关系在人类知识发展中所采取的各种形式”。^⑪马克斯·舍勒（Max Scheler）早在 1924 年就发表了《知识社会学问题》和《知识形式与社会》等极为重要的

文献，他在尼采的“权力意志”概念的影响下发展了一种从控制学的观点理解“实证科学”的途径。^⑫舍勒首先区分出三种事实，即在自然态度的常识经验中所给予的事实，实证科学之主题的事实，以及由形相直观所显示的现象学的事实。在此基础上，他创造性地把孔德的知识发展的三阶段论（即神学阶段、形而上学阶段和实证科学阶段）改造成为三种知识类型的理论，即为达到某种目的的控制的知识，人格陶冶的知识和形而上学或救赎的知识；每一种知识都以改变某种特定的存在领域来获取特定目的，首先是事物，其次是人，最后是绝对。作为第一种类型的实证科学为我们提供了控制自然、社会和历史的途径，即依靠人体的感觉以及欲求的结构，把我们四周的现象整理成某些种类，并建立它们在时空中的交涉法则。因此，他把科学称为“周围世界认识”，以区别于哲学的“世界认识”。^⑬作为一种知识类型，科学区别于形而上学和宗教知识的主要特征是价值中立，然而在舍勒看来，这正是现代科学作为一种控制学的关键：“把世界设想为价值中立的，这是人为了一个价值而为自己确定的任务，这种价值就是主宰和支配事物的生命价值。”^⑭价值中立是现代社会的首要价值，它的关键不是人们看待世界时的态度，而是世界在价值上的中立状态。正是由于世界及其事物的全部构成是价值中立的，人们才能为了自身的使用目的、按照自己的规划来改造世界。莱斯（William Leiss）因此断言，价值中立的价值贬低所有那些对人支配物没有帮助的东西。^⑮

海德格尔把当代的技术问题同整个西方形而上学历史中的基本传统联系起来，他认为现代科技植根于希腊的形而上学所

开创的寻求根据和原因的传统，这种传统经过罗马时代和中世纪的发展上升为对一切东西进行统治的无条件要求，从而深化了舍勒的命题。^⑩海德格尔对新时代技术所作的重要的决定一切的论断的含义是，新时代技术不是目的的单纯的手段，而是一种展现，即现实之构造；在其中，自然世界作为千篇一律的材料和功能的对象由贯彻着的、谋算着的和统治着的意志充分利用。“技术不仅仅是手段。技术是一种展现的方式。”“在现代技术中隐藏着的力量决定了人与存在者的关系。”如果说在现代之前的时代，技术的分散的现象还交织在文化和文明的广泛的领域中，还由形而上学—宗教的或自然主义的视野所决定，那么，“直到在现代，技术的本质才开始展开为全体存在者的真理的命运”。^⑪现代技术的意志使人和自然都降格为物质，即单纯的、本身无本质的可塑造的东西，从而也就把一切齐一化、功能化。新的技术时代还导致了主体和客体的两极化，^⑫并由此构造了人与自然的关系，即谋划、贯彻、统治、生产、加工、耗尽、替代，所有这一切不仅是指人对世界的行动方式，而是指世界正是为了谋划、贯彻、统治、生产、加工等等而被构造出来的。海德格尔用“展现”和“座架”这样具有限定和强制特征的概念描述了现代科技与世界的关系。在这个世界的构造中，科学的主题由方法决定，它自身也被植入方法之中，历史学、语言学、文学科学及一切分科之学都是如此。更重要的是，现代的宗教、艺术、政治也同样地具有技术性质，它们所以是技术的，并非由于机器和器具的使用，而是由于人与构成这些领域的东西的本体论的关系。这样，舍勒所划分的三种知识类型在现代都彻底地技术化了。

舍勒说明了对自然的科学研究及其技术应用发生在一种操作的结构内，而海德格尔则认为世界是为了操作而被构造的。对于舍勒而言，“错误……在于把对世界的科学掌握作为一项实用的事业来表达，从而没有分析人的目标和追求的领域。……关键的问题是，在何种特殊的社会环境中它是操作的？……舍勒的基本错误是只研究整体的对强力的追求而没有进一步分析它的相互冲突的成分；后者是理解追求控制的历史动力的关键”。^⑩对于海德格尔而言，如果科学技术是现代世界的构造，那么，这个构造的具体过程和内容是什么呢？推动这一构造的社会动力又是什么呢？海德格尔把技术特征追溯至希腊形而上学的传统，而不是现代历史本身，这在一方面揭示了社会的技术特征应该在这一特征的历史演变中观察，另一方面却回避了对于这一特征的历史—社会学的解释。在海德格尔的视野中，已经不存在舍勒的三个知识类型的问题，取而代之的是一种技术化的世界构造。因此，海德格尔视野中的技术概念以及与之相关的实用性已经超出了“科学和技术”的范围，在历史—社会学的范畴内，它必须获得新的解释。

“合理性”概念及其批判

在韦伯体系中，“科学”问题似乎仅仅涉及认知—目的的合理性，但实际上，合理化方式本身也可以理解为一种科学化方式。按照法兰克福学派的理解，现代世界的最为重要的特征之一，就是认知—目的的合理性（或工具理性）取得支配地位的时期，其标志就是“世界的非神秘化”。科

技进步成为控制/支配的合法性的基础。换言之，合理性不再按照政治启蒙的要求成为批判主流合法性的基础，相反，它自身成为合法性的基础。

现代思想在处理自身与启蒙和现代性的关系时呈现了极为歧异的态度和立场，也提供了有关科学的不同理解。尼采—海德格尔的传统表现了对于启蒙理性和现代性的全面的批判态度，马克思则是在辩证的历史关系中分析启蒙与现代性，从而表达他的有关历史进步的理念。但是，马克思的作为社会关系的科学的概念，舍勒的作为一种控制学的科学概念，海德格尔的技术作为世界构造的概念，都从不同层面为我们提供了理解科学和技术的广阔视野：科学和技术不再是单纯的对自然的研究和征服自然的手段，而是现代世界的形式。对于这个世界形式的历史—社会学描述形成了一个不同于马克思的知识传统，我指的是韦伯—哈贝马斯在“合理性” / “合理化”概念之下所描述的资本主义过程，特别是资本主义经济活动、资产阶级民法和官僚制国家的形式。^③

韦伯理论中关于欧洲、中国与印度宗教和历史的研究包含了各种纷乱的历史关系及其内在矛盾，但在帕森斯和哈贝马斯等人的规范形式中，韦伯理论却像他的合理化论述一样变得形式化了，以至哈贝马斯断言对于资本主义的研究只能采取规范的形式。规范式研究与历史研究的区别不仅是一种方法论的差别，在我看来，韦伯理论内部就包含了摆脱历史方式的动力。布罗代尔曾经批评说，“马克斯·韦伯的错误主要在于一开始便夸大了资本主义的作用，将其视为现代世界的创导者”，^④而没

有意识到贯穿于漫长历史中的物质生活的洪流和市场经济的历史。资本主义无疑重新组织了各种历史的因素，但这并不能等同于说资本主义创造了一切。“资本主义并不涵盖进行劳动的全社会。它决不可能将这两者都包含在一个系统中，即资本主义的、被误认为完善的系统。”假定布罗代尔所说的三层分野，即物质生活、市场经济和资本主义经济（及其附属物），现在仍然具有对事物进行区分、对问题进行解释的非凡价值，那么，只有将资本主义、它的进程以及它的资财与世界总体历史联系在一起，才能够了解作为一个等级化的世界的充分含义。^②浜下武志等学者曾经论述过东亚的朝贡体系的范围和特征，这一经济体系即使在现代殖民主义时期也仍然产生着作用；他们的研究显示了亚洲民族主义和经济体系的形成有着独特的历史根据和历史形式。^③因此，我们不能不追问：现代资本主义在把世界纳入到自己的体系中时，它还从过去继承了些什么？依附理论的主要创始人之一弗兰克（Andre Gunder Frank）在他的著作中呼应了亚洲学者的研究，他断言：从1400到1800年长达四个世纪的世界经济发展是由亚洲人，而不是欧洲人推动起来的。^④所有这些研究都论证了现代资本主义产生的历史形式和历史关系。换言之，离开了历史的视野，我们就无法了解现代资本主义的产生及其历史形式。在韦伯主义的范式里，由布罗代尔、沃勒斯坦和一些从事跨区域研究的学者（如依附理论家和日本的经济史学者）所勾勒出的长时段的历史及其中心与边缘的不平等模式，就无法安置；而尼采等人强烈关注的那些情感的、审美的和欲望的领域则很难被看作是一种历史现象，而不过是一种结构关系。理性化概念隐含的

那种渐进的模式没有提供资本主义产生的那种共时性面向。如果考虑韦伯理论的历史视野（例如他对中国历史中的政治的合理性的研究），那么，布罗代尔的上述批评当然更适合于哈贝马斯这样的韦伯理论的继承者。

韦伯本人对合理化的最终后果——由于工具理性的扩张而导致的支配性牢笼，特别是官僚化的社会机制对个人的压制——深感悲观，但是，他用合理性来诠释现代性却表明他并没有如尼采和海德格尔那样决绝。“合理化”首先是指社会领域的扩展服从于理性决定的标准，其次是指社会劳动是工业化的，它的后果是技术行为的标准渗入到其它生活领域（生活模式的城市化，交通和通讯的技术化）。“计划”（planing）可以视为第二层次的目的一合理行为，它致力于目的一合理行为体系的建立、补充和扩展。社会的合理化过程与科学技术发展的体制化直接相关。技术和科学日益渗透到社会体制之中，原有的合法性瓦解了。传统文化和世界观经历了世俗化和“脱魅”的过程，在韦伯和哈贝马斯的视野中，这一过程正是社会行为的“合理化”的显著标志。^⑨值得提出的是，从卢卡契、霍克海默尔、阿多诺等西方马克思主义者，到福柯、布希亚（Jean Baudrillard）、瓜塔里（Felix Guattari）、德勒兹（Gilles Deleuze）等后现代理论家，都是从合理化与现代性的内在关联出发展开他们的理论批判。

韦伯用合理性概念描述现代世界观的形成，在他的理论体系中，文化的现代性表现为一种理性分化的特征：从宗教和形而上学之中分离出三个自律的范畴，即现代科学、自主的艺术与伦理和法律的理性主义。^⑩宗教世界观中的认识潜能的分化

提供了现代性知识谱系的基础，但是，这些认识潜在传统世界观中却不是以如此对立的形式存在。哈贝马斯曾用简明的方式概括韦伯的合理化概念，指出上述现代意识结构产生于世界观合理化的普遍—历史过程，即宗教一形而上学世界观的脱魅。在韦伯的视野中，三重结构的现代意识与现代职业文化具有内在的联系，因为现代职业的分化既是现代意义结构的历史后果，也是信念伦理学的一种补充。文化价值的领域（认识的观念、规范的观念、审美的观念）与文化行动体系（科学活动、宗教活动、艺术活动）紧密关联。从意识结构的角度说，上述三个合理性领域的分化提供了看待世界的三种基本的观点，即客观化的（科学的）、符合规范的（道德和法律的）和审美的（艺术的和情感的）；在这样的视点中，世界也被区分为客观的、社会的和主观的三个方面。这样，相应的观念（从科学和技术，法律和道德，艺术和“恋爱学”各个领域中提出的观念）与利益联系在一起，并体现在相应的不同的生活秩序中。对于这个过程的更为通俗的表达是哈贝马斯在一篇论文中提出的：

由于世界观破碎了，特殊视角下的价值、规范、真实以及美等问题也发生了分裂，因而，可以分别作为认识问题、正义问题、趣味问题加以探讨，所以，科学、道德和艺术等价值领域在现代发生了分化。在具体的文化行为体系中，科学话语、道德和法律理论的研究，以及艺术生产和艺术批评都变得机制化了，从而成为专家们的事情。^②

在哈贝马斯对韦伯的描述中，从传统世界观过渡到知识、道

德、审美等领域的合理分化是欧洲现代性的重要标志。他通过对这种合理化过程的分析揭示了现代文化的主要危机：文化的分化导致专业化的文化，从而文化领域中的问题无一例外地成为专家关注、控制和掌握的对象。现代性包含了世俗化与专业化的双重原则，而它们之间的关系却是悖论式的。作为职业化的结果，专家文化与大众文化越来越隔膜，日常实践无法直接占有经过专业化的文化。正是在这个意义上，文化的合理化不仅导致了传统实质的贬值，而且导致了生活世界的贫困化。^②哈贝马斯几乎不加批判地采用了韦伯对“合理化”后果的描述方式（以及胡塞尔和早期法兰克福学派的痕迹），但却缺少韦伯和这些思想家对现代性的内在矛盾的悲剧性理解。他相信一个存在着内在悖论和断裂的现代性仍然是一个未完成的方案。^③

如果现代性包含了一种内在的悖论或两种对立的原则，我们怎能设想它的完成呢？哈贝马斯对西方理性主义的分析（他对韦伯的解释）采用了帕森斯以来的通行划分，即社会、文化和个人。在社会的层面，他把社会现代化解释为资本主义经济与现代国家的分离。在个人的层面，他研究了与文化相对应的生活方式。与本文特别相关的是文化层面的合理化。根据哈贝马斯的解释，韦伯是从现代科学和技术、自主性的艺术和脱胎于宗教并受其教义影响的伦理学这三个方面理解文化的合理化（cultural rationalization）的。他把合理化解释为经验知识、判断能力和对经验过程的工具性的和组织化的控制。^④

首先，韦伯认为现代科学的特征是在方法论上将自然客观化，这种方法论主要体现为学术训练的思维方式、数学理论的

建构、对待自然的工具性的态度和对自然的实验化的处理等等。在韦伯看来，技术革新与科学的发展密切相关，并构成了西方文化的重要方面，但它们只是现代社会形成的边缘条件。他真正关注的是科学的方法论特征在实际的经济生活中的作用。与科学思维在掌握合理性形式方面所起的作用相比，科学自身的发展只起次要作用。由科学产生出的科学世界观是“脱魅”这一普遍—历史过程的参照点。“合理的经验知识始终持续地导致世界的脱魅，并使之转化为一种因果关系机制。由于在那时科学遭遇了这样一种伦理假定，即世界是由神安排的，并因此是有某种意义和伦理取向的宇宙。经验的和数学化的世界观发展成为对于质询世界意义的各种方式的拒绝。经验科学中的理性主义的每一次上升，日益把宗教从合理的领域推向非理性的领域；但只是在今天宗教才成为非理性的或反理性的超人力量。”^⑩在这个意义上，韦伯把现代科学理解为合理化社会的最为重要的力量。

其次，韦伯不仅把科学而且把艺术作为文化理性化的表征。艺术的独立化首先是指，在资本主义条件下，艺术逐渐从宗教、仪式和宫廷文化中独立出来，“艺术日益成为一种自觉把握的独立价值，这种独立价值建基于它们自身的权利”。^⑪艺术的独立意味着“艺术的内在规律”（inner logic [Eigengesetzlichkeit] of art）能够得到发展。韦伯主要不是从艺术的交流活动（连同欣赏艺术的公众、作为艺术的生产者和接受者的中介的艺术批评的体制化）来考察艺术的独立化，而是特别注重于独立的审美价值对艺术生产的物质控制——即它的技术——的影响。艺术的自主化还意味着，审美价值领域能够自由地设

量自己的内在规律，并使得艺术的理性化和培养内在自然的经验成为可能。这标志着主体通过一种方法化的审美表达从知识和行为的日常习惯中获得自由。对于韦伯来说，艺术发展如同科学史一样，对社会合理化的社会学解释不起什么作用。科学已经成为一种生产力，而艺术根本不可能推动生产过程。自主的艺术和主体性的审美的自我表达毋宁存在于一种与日常生活合理化的补充关系之中。它们承担了一种“从日常生活和理论的及实践的理性主义中获得内部解放”的补偿性的作用。审美价值领域和主观主义的发展支撑起了一种与职业劳动的“物化的世界”相对立的反世界（counter-world）。^⑩正是在这个意义上，浸透着审美特征的反文化与科学和技术、法律和伦理一道，都属于合理化文化的整体。

按照韦伯的看法，伦理和法律的理性主义乃是现代社会兴起的核心。他也用“合理化”概念解释法律和道德的日益增长的自主性，即道德—实践观点、伦理和法律条文、基本原理、箴言和决策规则的分离和独立化。在传统世界观中它们是镶嵌在一起的，也就是说，在宇宙论的、宗教的和形而上学的世界观的结构中，理论理性与实践理性的内在区分还没有使它们获得独立的特征或自性。法律和道德的自主化路线导致了形式法和世俗的信念伦理学和责任伦理学。几乎与现代科学同时，上述两个方面在实践哲学的框架内体系化为合理的自然法和形式的伦理学。哈贝马斯解释说，即使这种日益增长的自主性也仍然是在宗教解释体系的框架内为自己开辟道路的。需要指出的是，韦伯对法律和道德的理性主义的解释与新教伦理具有历史的联系，他认为彻底的拯救预言导致了一种内外二元论：一方

面是以内在的、精神升华的、神圣的价值和赎救手段为取向寻求拯救，另一方面则是关于外在的、客观化的世界的知识。^④

哈贝马斯对文化的合理化问题作出了如下概述：

文化的合理化——现代社会的典型的意识结构正是从中产生的——涉及宗教传统的认识的、审美—表现的和道德—评价的因素。借助于科学和技术、自主的艺术和自我表达的审美价值、普遍主义的法律观念和道德观念，出现了三个价值领域的分化，其中每一个都包含了各自的内在逻辑。在这一分化过程中，不仅文化的认识因素、审美因素和道德因素的“内在逻辑”成为自觉的意识，而且这些领域之间的紧张也伴随它们之间的分化而发展。当伦理理性主义起初还保留着与它从中产生的宗教的某种亲和性时，伦理学和宗教与其它价值领域便形成了对立关系。^⑤

根据哈贝马斯的解释，文化的合理化是和社会合理化过程、特别是个人的行为方式密切相关的。例如，伦理的理性主义从文化的层面深入到人格的层面。新教伦理的具体形式，特别是职业伦理概念，意味着对于内在世界的认识—工具的态度，特别是对社会劳动领域的社会互动的态度。与此相对照，合理化文化的审美—表现因素在个人的行为方式和价值取向方面也有其对应物，这种行为方式和价值取向是和生活的合理化方式相反的。换句话说，哈贝马斯不是把文化的合理化看作是单纯的意识结构，而是看作是在社会、文化和个人的三重经验关系中的现象。为了研究这些不同现象间的关系，哈贝马斯作出了一系列的区分：(1) 文化的价值领域：在向现代转化的过程

程中，作为文化因素的科学和技术、艺术和文学、法律和道德从宗教一形而上学世界观的传统残余中分化出来，这一过程始自 16 世纪，完成于 18 世纪；（2）文化行为体系：在这个体系中，传统经历了系统的合理分化或机制化，如科学活动（大学和学院）、艺术机构（连同生产、分配和接受艺术的机制以及作为中介的艺术批评）、法律制度（包括法律的专业培训、法律科学、法律公开性）、宗教集会（这种集会宣传并实践原则性的伦理及其普遍主义要求，从而将这种伦理体制化了）；（3）建立社会结构的主要行为体系：资本主义经济、现代国家、一夫一妻制的家庭；（4）个人体系的层面：典型的条理化的生活方式及其对立面（反文化的行为结构和价值取向）。^⑩上述区分都是为了把现代化的过程理解为社会合理化的过程：资本主义经济活动，现代国家的行政活动，以及法律和道德实践都是和目的合理性一致的活动。“与现代科学和自主的艺术一样，伦理和法律的理性主义是价值领域分化的结果，而这种分化又是体现在世界观层面的脱魅过程的结果。西方理性主义是以宗教合理化为前提的。在韦伯那里，合理化概念精确地解释了神秘解释体系的脱魅的普遍—历史过程。”^⑪

在韦伯体系中，“科学”问题似乎仅仅涉及认知—目的的合理性，但实际上，合理化方式本身也可以理解为一种科学化方式。按照法兰克福学派的理解，现代世界（或“启蒙”作为一种统一现象）的最为重要的特征之一，就是认知—目的的合理性（或工具理性）取得支配地位的时期，其标志就是“世界的非神秘化”。正是在这一视野中，霍克海默尔和阿多诺在“启蒙的辩证法”的概念之下，研究了“启蒙的自我摧毁”。启

蒙在其最初阶段同传统的神话进行斗争，此后又采取了反对宗教和形而上学的斗争形式，最终到达了它的实证主义阶段。这个“脱魅”的过程消灭了世界的一切内在目的论，并断言一个命题只有符合一种特殊的“可证实的知识”的概念才具有意义。这样的视野把自然仅仅理解为按照永恒规律运行的集合体，社会经济行为只是盲目地遵行某种自然的法则，因而绝没有显示出任何合理性。启蒙的观点不可避免地在控制的范围内设置人和世界的关系，即通过对世界的控制来保障种的自我保存，在种的内部则通过经济过程的控制来保障个体的自我保存，由此，为控制而进行的斗争变成了目的本身，“启蒙衰退为神话”。^⑩在这个意义上，所谓“启蒙的辩证法”就是：

人为了从被自然奴役的形态中解放出来而必须经受外在命运，这个外在命运同时也是其内在命运，是理性在自己的拨弄下承受的命运。结果，主体导致了自然的被征服、被物化和脱魅，而主体自身又在自己眼里变得如此被压抑、物化和脱魅，以至于他们争取解放的种种努力走向了反面——自己落入了自己设置的圈套。随着泛灵论世界观的倾覆，启蒙的辩证法过程已经开始了，在资本主义工业社会中，这种辩证法被推进到这样一种地步，“甚至人也在人的眼里成为被赋予人形的动物”。^⑪

霍克海默尔认为，科学合理性与政治统治之间的现存关系是在特定前提下形成的，这个前提就是把一种特殊的科学方法“绝对化”为客观知识的唯一有效来源。这种“绝对化”导致了被海耶克称之为科学主义的那种现象，即在社会科学中产生了用

精巧的方法来控制和管理人的行动。然而，对于法兰克福学派来说，这一现象只是联系社会利益的特殊安排，而不是联系科学方法论（无论是自然科学还是它在社会科学中的引申）的工具主义特征，才能得到解释。^⑩

与霍克海默尔一样，马尔库塞也坚持认为对外部自然的统治和对内部自然的统治之间存在必然的联系，发展控制自然的科学和技术也内在地要求控制内部自然的技术化过程。正由于此，韦伯的合理性概念在他们那里就显现出某种遮蔽性。马尔库塞深信，韦伯称之为“合理化”的东西并无合理性可言，相反，在理性的名义下，它成为政治支配的特殊的和隐蔽的形式。由于这种合理性导致策略的正确选择、技术的适当运用和制度的有效建立，从而它有效地阻止了对于利益的社会分配的反思和理性重构。重要的是，这种合理性仅仅涉及可能的技术控制，因而需要一种包含对自然和社会的控制的行为模式。按照它的结构，目的—合理行为就是控制的行为。这就是为什么与这种合理性相应，生活状况的“合理化”等同于控制形式的体制化。尽管这种控制形式的政治特性难以辨认，但技术理性并没有丧失它的政治内涵。^⑪发达工业社会的生产和技术装备是与政治和社会联系在一起的一个体系或系统，它不仅先验地决定生产装备的生产，而且还决定着服务和扩展的机制。在这个社会中，生产机制倾向于某种程度的极权，它不仅决定社会需要的职业、技术、态度，而且还决定个人的需要和愿望。通过将自身扩展到欠发达的或前工业化的地区，并在资本主义和共产主义的发展之间创造出相似性，这种控制的极权主义倾向在另外一个意义上维护了自己。^⑫“当代工业社会，由于其组

织技术的方式，势必成为极权主义。因为‘极权主义’不仅是社会的一种恐怖的政治协作，而且也是一种非恐怖的经济技术协作，后者是通过既得利益者对各种需要的操纵发生作用的。当代工业社会由此阻止了有效地反对社会整体的局而出现。不仅某种形式的征服或党派统治会造成极权主义，就是某些特定的生产与分配制度也会造成极权主义，尽管后者很可能与党派、报纸的‘多元论’以及‘对对等权力牵制’等等相一致。”^⑩

马尔库塞对极权主义的批判也是从对纳粹德国的反思中产生的，但他的结论却与波普尔、海耶克、雅斯贝斯完全不同。在他看来，纳粹主义代表了资产阶级社会发展的最高阶段，因而贯穿于整个资产阶级时代的种种思潮在纳粹主义的哲学和理论中得到了极端的表现。早期资产阶级社会的典型学说是自由主义，在20世纪30年代以前，德国社会出现过与自由主义思想同样的社会结构，却产生了极权主义思想。因此，人们应把自由主义和极权主义思想看作是一对孪生兄弟，双方都以马克思主义为自己的真正对手。在先前曾把反对国家干预的自由主义看作是资本主义市场经济的典型学说的地方，此时也由极权主义的思想取而代之了。这种学说为了抑制、批判、防止和取消这种经济关系的革命，必须动用国家机器以使全部生活政治化。^⑪

因此，马尔库塞针对韦伯的合理性概念说：

技术理性这一概念或许是意识形态的。不仅技术的运用，而且技术本身即是（对自然和社会）控制——方法的、科学的、筹划的、计算的控制。控制的特殊目的和利益不

是“事后”或从外面强加于技术，它们进入技术装置的结构。技术总是一种历史—社会工程：依据这样一种工程，社会及其统治利益决定它与人和事物的关系。这样一种支配的“目的”是“独立存在的”，在一定程度上，它属于技术理性的形式。^④

科学技术导致了对自然的愈益有效的控制，因而也提供了通过控制自然实施对人的控制的概念和机制。控制/支配关系不是通过技术手段来达到，它本身就是一种技术；技术的合理性不仅没有取消反而包含了控制的合法性。换言之，“合理性”不过是控制/支配的合理性。^⑤

然而，这种支配或压抑的关系并不能被人们所了解，这是因为控制的合法性已经获得了它的新的特征：控制自然的能力的增长保证了人的生活的舒适，这一过程以科技进步为动力。因此，科技进步成为控制/支配的合法性的基础。换言之，合理性不再按照政治启蒙的要求成为批判主流合法性的基础，相反，它自身成为合法性的基础。^⑥马尔库塞设想，既然社会控制的合法性建立在控制自然与控制人之间的联系之上，那么，科学进步的方向的变化就可能切断这种致命的联系，影响科学——科学的方案——的结构。“在不丧失其合理的特征的情况下，它的假设将在一个完全不同的实验环境（和平的世界的实验环境）中发展；由此，科学将得到完全不同的自然概念，建立完全不同的事实。”^⑦这样，马尔库塞对科学的意识形态的批判便和关于一种新的科学环境的建立关联起来了。

合法化知识及其解体：“共识”与“歧见”

哈贝马斯在他的著作中明确地使用了科学主义概念，并且把这一概念用于对国家干预和总体计划的研究。他与海耶克的相似之处是，他们都是在自由资本主义的背景下讨论总体计划和国家干预及其与科学主义的关系。但是，海耶克的批判对象是社会主义实践和福利主义政策，而哈贝马斯则讨论发达资本主义社会的结构特征。在利奥塔看来，当代两种主要的社会理论模式（系统理论和批判理论）都可能导致社会控制的后果：在自由主义体制中，社会斗争及其工具已经转化为社会系统的调节者；在共产主义国家中，总体化模式及其极权主义后果以马克思主义的名义出现，它所谈论的斗争已经被剥夺了存在的权利。但是，哈贝马斯和利奥塔所设想的“交往”情境和“歧见”状态，不就是以一切服从于等价交换原则的自由市场为模型的社会构想么？

从方法论的角度看，马克思、韦伯和法兰克福学派对资本主义过程的分析都没有完全脱离“内在的历史形式”寻找批判的范例。但是，在对现代资本主义的研究中，现代理论家们日益发展了一种关于资本主义社会、特别是发达工业社会的同一性的论述。例如马尔库塞就相信技术是这类社会的最终动因，从而它们也是内部同质的社会。当代理论家普遍地把这种社会看作是人类历史中具有最高统一性的社会，以至除了技术和社

会系统之间的协调因素之外，文化、传统和制度的差异都变得无关紧要了。这一点在哈贝马斯及其理论对手那里表现得尤为清楚。他们已经不相信“内在的历史形式”能够提供理解和解决现代社会的理论模式。相反，他们（尽管相互之间的观点尖锐对立）主要是从现代社会运作的基本方式内部寻找困境的来源和新的可能性，并用规范式的理论模式揭示这种困境。韦伯对现代性的合理化过程及其分化原则的分析是在历史关系中展开的，因此，合理化问题与西方的理性主义及其历史形式具有内在的关联。但在现代化理论的洗礼之后，韦伯理论的历史性逐渐被消解了。哈贝马斯的理论采用了帕森斯以来通行的划分方式，强化了韦伯的三个“合理性”领域之间的结构性对立，从而把现代性的危机解读成为这三个领域之间的沟通危机。

在讨论马尔库塞关于新科学的设想时，哈贝马斯批评这一设想仅仅谈及新的“科学”及其对待自然的态度的改变，但却没有涉及“技术”及其与控制的天然关系。他倾向于阿诺德·格伦（Arnold Gehlen）的意见，认为技术与目的一合理行为的结构具有内在的联系。^⑩但是，哈贝马斯关于发达资本主义社会的合法性危机的思考，特别是对科学和技术的分析，明显受到马尔库塞的影响。早在 1968 年，为纪念马尔库塞 70 寿辰，哈贝马斯发表了长篇论文《作为“意识形态”的技术和科学》。在这篇长文中，他通过检讨马尔库塞有关韦伯命题的理论，展示了他探索发达资本主义社会的合法性危机的基本思路，即把国家干预与科技成为第一生产力作为合法性问题的两个相关方面：

从 19 世纪最后 25 年以来，在最发达的资本主义国家

出现了两个显著的趋势：为了保障这个制度的稳定性而出现的国家干预的上升；科学研究与技术应用的相互依赖日益密切，从而使得科学成为最重要的生产力。这两个趋势摧毁了特殊的体制性的框架结构和目的—合理行为的亚体制，而这些正是自由资本主义的特征。于是，运用马克思根据自由资本主义社会正确提出的政治经济学的重要条件消失了。我相信，马尔库塞的基本主题，即技术和科学在今天承担着政治权力合法化的功能，正是分析变化的结构的钥匙。^⑨

哈贝马斯在他的著作中明确地使用了科学主义概念，并且把这一概念用于对国家干预和总体计划的研究。他与海耶克的相似之处是，他们都是在自由资本主义的背景下讨论总体计划和国家干预及其与科学主义的关系。但是，海耶克的批判对象是社会主义实践，而哈贝马斯则讨论发达资本主义社会的结构特征。此外，哈贝马斯认为社会科学已经不再能承担世界观的职能，因此，他对科学主义的批评不是集中于分析社会科学理论中的科学主义，而是把关注的重点集中于科学权威的政治后果。^⑩让我们记住这种相似性和差异，对于本书的问题而言，这不是没有意义的。

哈贝马斯对科学问题的探讨直接地联系着他对资本主义社会的合法化危机——特别是现代国家的合法性力量的垄断化、极权化和韦伯意义上的理性管理等等——的研究。合法性意味着某种政治秩序被认可的价值，换言之，只有政治秩序才拥有着或丧失着合法性，只有它们才需要合法化。^⑪但是，哈贝马斯对合法性问题的探讨却不是一般地着眼于国家的政治视角，

而是考虑整个资本主义的社会结构，他从经济危机、合理性危机、合法性危机和动因危机等四个方面系统分析了资本主义的危机趋势，论证的核心是：“发达资本主义社会中的合法化问题是植根于它们自身结构内部的基本冲突的产物，这个冲突存在于大众民主的社会福利责任与资本主义经济的功能条件之间。国家被迫在若干限制性情境中去处理经济过程中功能失调的影响，即在世界经济的范围内寻求经济稳定政策与社会改革政策的平衡。所有这些，都进一步限制了个别国家的行动范围，但既没能有效地控制社会一体化，又产生了‘计划意识形态’。就国家未能把这种功能失调的影响限制在可接受范围内的意义而言，‘解构合法化’的现象出现了，如：围绕分配、经济动荡等问题日益尖锐的斗争；改革政策的夭折；对资本主义社会具有本质意义的动力模式的分解和功能失调模式在结构中的扩展。”^⑤

哈贝马斯曾经提及现代资本主义国家的合法性问题包含了国内和国际两个方面。^⑥但是，他的分析始终联系着“系统”（从帕森斯到鲁曼）问题，因而主要从现代国家内部的结构着手分析这一问题：他把现代国家看作是一种经济系统分化的结果，这个经济系统是通过市场——也就是通过非中心化的、非政治的手段——对生产过程加以调节的。资本主义社会的组织原则建立在以资产阶级民法制度为基础的雇佣劳动与资本的联姻之上。伴随现代独立国家中的商品市场、资本市场和劳动力市场的制度化与世界贸易的发展，出现了一个与国家无关、与商品私人占有者之间的贸易无关的“市民社会”。这意味着阶级关系的非政治化和阶级统治的匿名化。国家和以政治方式形

成的社会劳动系统不再是整个系统的体制核心，相反，现代代理性国家变成了对自动调节的市场贸易的补充。^⑩

换句话说，哈贝马斯对资本主义合法化危机的理解是以承认国家/社会、计划/市场的二元论为前提的，从而他没有把国家（民族国家和民族国家体系）看作是资本主义的国内市场和国际市场的上层结构，也没有深入研究资本主义体系中政治、经济和文化的相互渗透关系。如熊彼特一样，他把现代国家理解为一种建立在税收基础上的国家，从而免除了政治秩序合法化压力。^⑪“资产阶级意识形态可以具有一种普遍性的结构和诉诸于普遍化的利益，因为所有制已经摆脱其政治形式，并已转化为看来可以使自己合法化的生产关系。市场制度可以建立在等价交换所固有的公平原则的基础上，因此，资产阶级立宪国家以为合法化的生产关系是其存在的理由。这是自洛克以来的自然法的要旨。”^⑫建立普遍价值观系统的前提是，在经济发展的自发的、无计划的运动中，新的组织原则没有为生产力的发展规定界限。由于国家被排除于资本主义生产过程之外而同时又依存于它，^⑬它就不得不为生产和积累的进行创造正常的（日益增长的）物质条件。哈贝马斯认为，自由资本主义的危机表现为无法解决经济上的驾驭问题，从而产生了驾驭危机。根据他的分析，在自由资本主义社会中，社会整合的任务以一种特殊方式转移给了独立的非政治性的市场驾驭系统，合法化的基础从传统因素（理性的自然法、功利主义）转向一种意识形态，这种意识形态本身——等价交换——就是经济基础的一个部分。^⑭

哈贝马斯没有详尽描述自由资本主义向有组织的资本主义

的历史过渡的过程，他只是概要地说明了有组织的资本主义的最重要的结构特征的模式，从而推论这一社会结构可能产生的各种危机趋势。但非常清楚的是，构成这一转变的基本背景是科学技术发展成为第一生产力，其标志是：（1）技术科学化，（2）科学研究与技术的关系不可分离并相互依赖，（3）科学技术与运用结成一体。^⑩与生产力方面的变化直接相关的是生产关系和上层建筑方面的变化，所谓“有组织的”或者说“由国家调节的资本主义”涉及两种现象：“一方面，它涉及到经济的集中过程——国营企业，随后是跨国企业的形成——以及商品、资本和劳动力市场的建立；另一方面，它涉及到这样一个事实：当发生职能上的缺陷时，国家便对市场进行干预。”^⑪在国家履行经济与社会职能时，阶级的冲突和斗争逐渐隐蔽起来，物质的剥削转变为技术的控制。国家干预替代了自由的市场，这意味着自由资本主义的衰亡，也意味着资产阶级公平交换的基本意识形态的没落。

由于国家机器不再像自由资本主义制度那样仅仅提供生产过程的一般条件，而是主动地参与到生产过程中来，这样，国家就必须像前资本主义国家那样获得合法地位。但是，总体规划和垄断的出现，导致自由资本主义时代的等价交换原则不再能够提供发达资本主义社会的合法化的意识形态。在资本主义发展过程中，传统世界观既同经济和行政管理系统的普遍社会结构水火不容，又与科学系统所特有的知识态度相冲突，因而发达资本主义国家也无法从前现代的传统中获得合法性的资源。^⑫这样，一方面是合法性资源的枯竭，另一方面是伴随国家活动的扩张而产生的合法性需求的不合比例的增长。^⑬简言

之，国家对经济、社会和文化事务的大规模介入，要求投入相应的群众的忠诚，但是，发达资本主义社会却无法获得足够的“动因”。

科学技术作为一种意识形态或合法化知识的出现是和上述两种合法化的意识形态的衰亡相关的。“科学贬低传统的对世界的解释，并且把信仰方式转化成科学态度，而科学态度只允许人们相信履行对象化职能的科学。”^⑩如果“规范性的合法性”完全被“功能性的合法性”所取代，那么，法律的合法性不仅可以完全脱离道德的基础，而且也可以不顾及人民的意见。自由资本主义时代的文化建立在“民众明哲保身主义”和“家庭—职业明哲保身主义”的基础之上，这与独立于国家的市民社会和等价交换原则是相互需要的。但是，在发达社会中，由于国家对经济过程的大规模介入，一方面是社会再度政治化了，另一方面则是“明哲保身主义”并不能提供相应的政治文化。科学技术作为意识形态的职能是：在国家干预的条件下，通过把各种社会问题技术化，从而成功地使大众再度“非政治化”。

通过把政治和道德等实践性问题转变成为行政管理和控制的问题，科学技术作为意识形态的职能一定程度上解决了发达社会的合法性问题。但是，仅仅在“工具行为”层面是无法最终消除合法性危机的。哈贝马斯认为：科学技术作为一种意识形态，一方面为现行的规范系统提供正当性的说明，另一方面它又回避这种规范的有效性被检验和显现，从而使得统治者的特殊利益不恰当地以普遍利益出现。意识形态所以能起这样的作用，是因为现行体制的沟通结构遭到系统化的扭曲。^⑪在把

实践问题当作技术问题的社会条件下，技术本身构成了对人的统治，技术的合理性转变成为对人的统治的合理性。哈贝马斯的交往行为理论及其通过对话达成共识的看法，正是针对了上述“合法性危机”，即“功能合理性”（functional rationality）的过度膨胀。他区分了工具性行为与交往行为：工具行为把手段指向目的、以技术来达成目标，却不去反省这些目标本身是否理性，或是否正义，这种行为以控制自然的主体论方案为其根本，而缺乏主体间的面向。相反，交往行为则是以主体的沟通为基础、以非强制的社会共识和规范性的语言交往为根本的。因此，解决危机的办法不是“工具行为”的合理化（即技术控制力的扩大），而是“交往行为”的合理化，即自由的、没有强制的、生活主体之间的交往和共识。^⑩换言之，哈贝马斯要求的不是把实践问题当作技术问题来处理，而是把实践问题当作实践问题来处理。他力图从主体论的意识哲学向植根于语言学的交往理论的范式转换，正是基于上述理由。

然而，哈贝马斯的“共识”概念是否摆脱了强制性的特征或者知识/权力的结构，仍然是十分可疑的。对他的最为强有力地挑战来自利奥塔（Jean-Francois Lyotard）。在《后现代状况》（*The Post-modern Condition*）以及其它著作中，利奥塔认为后现代的最为主要的标志就是传统的合法性叙事或元叙事（无论是精神的辩证法还是启蒙主义的解放叙事）的解体。正是从这一基本判断出发，利奥塔重新解释了两种现代性的社会理论模式。首先是从孔德（A. Comte）、帕森斯（Talcott Parsons）到鲁曼（Niklas Luhmann）的结构功能理论和系统理论，其主要的特征是把社会看作是一个有机的整体。由于帕森

斯在 1950 年代之后提出了“作为自我调节体系的社会”(society as a self-regulating system) 的概念，人们不再把社会理解成一个活的有机体，而是从控制论的角度看待社会体系。^⑩ 在这一理论视野中，这个社会系统中发生的一切，都不过是系统内部的自我调节。^⑪ 系统理论总是试图解释总体性的真理，从而注定被用于制造各种社会总体方案，成为一种优化社会运作的简单工具。为了避免这种命运，各种马克思主义流派，特别是批判理论则以二元论原则为基础发展了一种不同的社会模式，也发展了一种不同的有关知识功能的观念。这种模式源于资本主义占领传统市民社会的历史斗争。

在利奥塔看来，这两种模式都导致了社会控制的后果：在自由主义体制中，社会斗争及其工具已经转化为社会系统的调节者；在共产主义国家中，总体化模式及其极权主义后果以马克思主义的名义出现，它所谈论的斗争已经被剥夺了存在的权利。马克思的政治经济批判或者对异化社会的批判都被用于设计这个系统。^⑫ 这两种社会理论都预设了各自的总体判断：当你认为知识的主要作用是社会运作的必要因素的时候，你已经预设了一个巨型机器的社会；当你把理论看作是一种批判的功能的时候，你也预设了包含了对立原则的社会二元论。因此，这两种理论不但没有解决它们试图解决的问题，反而再生产了这些问题。

利奥塔认为后现代社会的知识状况已经使得任何统一的理论失去了依据。科学技术的发展推动了资本主义的复兴，而国家的功能也随之变化，因而他把对合法化问题的探讨，转向了由于知识状况的变化而在新的国家关系和社会关系中产生的问

题。在信息化时代，科学技术的进步导致社会的调节功能或再生产功能从行政管理者手中转向机器控制，因此，关键的问题变成了谁能获得这些机器储存的信息？这一转变意味着新的决策阶层不再是传统的统治集团（如民族国家、政党、职业、机构等等），而是由法人代表、高层管理人员、主要的专业、劳工、政治、宗教组织的领袖构成的综合群体。

这样，哈贝马斯所构筑的那个国家与社会的关系问题变成了：一方面，各民族国家将为争夺信息的控制权而斗争，另一方面，经济势力通过跨国公司的形式危及民族—国家的稳定性，从而导致新的法律问题：谁可以掌握、控制、禁止、使用信息？换句话说，知识性质的变化迫使国家权力重新思考它们与大公司或市民社会的关系：

就知识的生产和分配而言，知识的商品化势必影响民族—国家一直享有的特权。局限于国家范围的知识的观念……正在过时，而与之相反的原则日益强大：只要信息丰富畅通，社会就能存在和进步。与这种知识的商品化相伴随，“透明的”传播的意识形态开始把国家看作是不透明的和“嘈杂的”要素。正是从这一观点看，经济力量与国家力量的关系问题迫在眉睫地出现了。^⑩

知识的生产和传播遵循着商品化的原则，从而与跨国市场密切相关（不再完全掌握于民族国家之手），国家的合法性面临了挑战。

因此，尽管利奥塔也断言“在过去几十年中，知识已经成为主要的生产力”，^⑪但他并不认为这导致了哈贝马斯所说的

“等价交换原则”的失效，恰恰相反，后现代知识状况的特点恰好是：知识不再以知识自身为最高目的，^⑩它的生产和消费模式采用了商品的交换原则。换言之，信息社会并不是后资本主义社会（如丹尼尔·贝尔所说的那样），它并没有改变资本主义的主要运作方式：知识如同资金一样流通，它可以被区分为“偿付的知识”和“投资的知识”。在这个意义上，信息流通的方式与自由主义是相似的。^⑪在这里不仅不存在哈贝马斯所说的由于“等价交换原则”失效而产生的合法性危机，相反，这里存在的是知识的商品化产生的“恐怖主义”：一切没有商品价值的知识必遭淘汰。后工业社会的“极权主义的官僚系统”不是政治性的，而是经济性的和大众媒介化的。较之哈贝马斯，利奥塔在这一问题上的看法更接近实际。

利奥塔对技术统治的看法显然不像法兰克福学派那样悲观，这和他的语言游戏理论——特别是如下两个论点——密切相关。首先，传统的宏伟叙事瓦解了，传统的认同资源也失去了效能；其次，在传统叙事中，人只是这个叙事的对象，而在信息网络中，无论贫富贵贱，每个人都扮演着信息的发送者、接受者和指涉者（对象）的多重角色。根据后一点，他从两个方面批评哈贝马斯的交往理论：一方面，信息具有不同的形式和效能（指称、规范、评价、运作等），把信息局限于交流的功能意味着赋予系统及其观点自身以特权；另一方面，每个原子都处于某种实用关系之中，但它的位置却由于经过它的信息而变动。信息控制论观点忽略了社会的论争（或斗争）的方面：原子不仅处于实际关系的交叉位置上，而且那些经过它的信息不断地改变它，使它始终处于变动之中。如果要理解这样

的社会关系，那么，我们需要的就不是交往理论，而是一种承认论争（或斗争）为基本原理的游戏理论。^⑦显然，与那些强调官僚制度对人及其实践的限制的社会理论相比，利奥塔强调的是每个人——作为信息的发送者、接受者和指涉者——的位置发生变化的无限可能性，而信息社会似乎提供了这种可能性。^⑧

在利奥塔看来，哈贝马斯的共识概念包含了两种模式：首先，共识是人与人之间的默契，是理解力和自由意志的产物，也是通过对话的方式获得的；这一概念是建立在解放叙事（即有关人类普遍解放的启蒙叙事）的有效性之上的。其次，共识是一个制度的组成部分，它为了保持和改进制度的运作而操控制度；按照鲁曼的看法，这就是行政程序的目标。在这个意义上，共识是一种有效的工具，它被用于获取真正的目标，即权力——能够使得制度合法化的权力。^⑨因此，共识的问题变成了一个能否在知识语用学的悖论之上建立合法性基础的问题。然而，如前所述，悖论不同于创新，因为创新是在原有的游戏规则之内的自我改进，而悖论则创造了新的规则，这种规则为科学的语言规定了新的研究领域。换言之，悖论并不意味着没有规则，而是说规则总是局部地制定的。在这个意义上，共识是一个无法抵达的地平线，系统理论和它所提出的合法化模式是没有科学基础的；科学自身并不遵循这个系统的理论范式运作，当代科学排除了将这种范式用于描述社会的可能性。^⑩利奥塔对共识的担忧明显地出自一种“被控制”的担忧，他要求承认多重游戏规则的“临时合法性”，其实也非常接近于自由资本主义关于“市场”、“市民社会”或者“狂欢节”的想象。

对语言游戏的异质性（即悖论）的认识导致利奥塔要求放弃追求同构性和元叙事，并把共识看成是一种局部现象，即由参与游戏的当事者达成，并在游戏结束时取消。^⑩这一观点直接得自他对后现代科学的理解：与现代科学知识相比，后现代科学知识的鲜明特征是合法化话语内在于它自身，其方法就是把合法化话语纳入科学话语内部。这导致了“悖论”和知识领域的“限度”的产生，并改变了知识的性质。后现代科学发现，由于存在着多种游戏规则，因此科学家的陈述模式无法预测自然是否会衍生出一个有效的、单一的陈述。例如，当代数学中就出现了一种潮流，它质疑精确预测手段的可能性和客体行为的可预测性，在人文研究中也是如此。^⑪利奥塔从当代科学中总结出的结论是：连续的分别功能正在失去它作为一个知识和预测的范式的特征。后现代科学总是把自己与这样一些问题联系在一起，如非决定的事物，测不准原理，由于信息的匮乏而产生的冲突、断裂、突变，语用学悖论，因而其理论特征是：非连续的、突变的、无法修正的、悖论的。后现代科学改变了知识这一概念的含义，解释了这一变化的发生。它产生的是未知而非已知。知识不是从共识中产生，而是从歧见、从质疑现存规则、创设新的规则中产生。后现代科学提供了一种与效益最大化无关的合法化模式，并把差异作为这种合法化的基础，这种差异可以被理解为悖论（paralogy）。^⑫

在利奥塔看来，这一取向是与当代社会状况相对应的：临时性的契约正在取代职业、感情、性、文化、家庭和国际领域以及政治事务中的永久的机制。“我们应当感到高兴，朝向临时契约的趋势是含混的：临时契约不是完全依附于系统的目

标，系统也能容忍这种临时契约。这是对系统中的另一种目标的存在的证明：这样的一种语言游戏知识，以及承担他们的规则和效果的责任的决心。它们的最重要的成果就是规则选择的有效性——对于悖论的要求。”^⑩“回到科学语用学的描述（section 7），现在是到了强调歧见的时候了。”^⑪

利奥塔的理论中包含了重要的洞见，也引发了深刻的质疑。例如，既然强调语言游戏的多元性和异质性，为什么又极力排除一切大叙事？“后现代”这一概念也预设了某种支配叙事和总体概念（包括把思想分期化和总体化）。对大叙事和总体思想的批判导致他拒绝一切叙事和规范的理论立场，但他对大叙事和规范立场的批判又不可避免地预设这一立场，例如他对“后工业社会”、“后现代立场”等概念的不加批判的接受。^⑫塞拉·本哈比（Seyla Benhabib）就说：利奥塔无法决定是要捍卫语言游戏的相对主义和多元论的异质性，还是要发展出一个认识论的立场来批判大叙事或科学的“功能性”合法化运作。^⑬贝斯特（Steven Best）和凯尔纳（Douglas Kellner）则认为，利奥塔推崇多元性不过是重弹自由多元主义和实证主义的老调：自由多元主义设定了具有多元利益和组织的政治主体的多元性；实证主义也同样是拒绝宏大理论、拒绝对支配和压制的广泛结构加以分析的一种经验论。^⑭但是，难道哈贝马斯就不是如此了么？他的交往和共识概念与海耶克的“方法论的个人主义”如此接近，他们对不同形态的科学主义的批判采用相似的批判框架，即自由资本主义的那种国家/社会的二元论。然而，资本主义真的经历过他们描述的那种“自由的”或者“等价交换”的时期么？布罗代尔的研究证明的是：“资本主义

从来都是垄断的，商品和资本从未中止过齐头并进，因为资金和信贷从来就是触及和打开外部市场最可靠的手段。”^⑩

利奥塔与哈贝马斯的尖锐分歧遮盖了他们之间的一些重要的相似性：他们致力于分析由科学技术的发展而产生的资本主义新形式；他们通过合法化问题的研究，揭示了新的社会控制的形成原理；他们都批判形而上学和启蒙理性，并认为科学技术在实现现代性方案的同时，又摧毁了这一方案。^⑪事实上，研究对象的相似性取决于他们的方法论上的相似性：他们都发展出强调语用学和语言游戏的语言哲学，重视语言游戏和判断形式的多样性，而不是去发展结构的或形式的语言学；他们在共识与歧见问题上各执一词，但都强调不同形态的话语（理论的、实践的、审美的）各有自己的规则、规范和标准。就最后这一点而言，他们明显地回到了康德式的文化区分，即把理性区分为理论的、实践的和审美的判断领域，^⑫而这三个领域在社会的层面上则是韦伯式的合理性的三重结构，即认知—目的的合理性、道德—实践的合理性和审美—表现的合理性。他们对现代性的诊断就是在这三重关系中展开的。换言之，他们在康德的三种判断职能、韦伯的三重合理性、维特根斯坦的语言游戏的不同规则之间发现了相似的结构，并以此为基础构筑他们的理论框架。

这些相似性本身又更深刻地呈现了他们之间的深刻歧异，特别是在诸如合法性问题的判断及其解决方案方面。在利奥塔看来，哈贝马斯那种“整体性和思辨性的”理论，特别是他通过交往行为达到规范共识的构想，不过是整体论哲学传统的无法接受的遗存。^⑬而在哈贝马斯看来，分歧并不仅仅是思想方

法的，如是否应该保留某种全称性的规范立场，而且更是政治性的：一个正义的社会是否必须建立某些普遍的价值和权利？^⑩哈贝马斯显然认为他的理想的对话情境为决策的民主化提供了程序，而他的共识概念则是扩大民主实践的民主规范。非常清楚的是，如何建立对于启蒙与现代性的态度则是上述分歧的关键所在。

叙事程序、职业伦理与规训制度

利奥塔从知识的合法化问题中引出的一个基本结论是：科学知识并不代表知识的整体，它总是与另一种知识即叙事知识相并存、竞争和冲突。他所谓“现代”概念就是指任何用元话语或宏大叙事将自身合法化的科学，而科学的实证原则与宏大叙事的内在冲突已经导致了合法化解体。然而，韦伯“学术作为志业”的命题从一个特殊的角度——即主体的角度——论证了现代知识并不只是建立在某种宏大叙事之上，因此，如果仅仅在利奥塔所谓宏大叙事解体的意义上就无法最终解构现代知识的合法性，也无法解释为什么在祛除了那些伟大神话之后，人们仍然愿意无休止地投入知识的运动之中。福柯使我们认识到学科/规训是“生产论述的操作体系”和主宰现代生活的各种操控策略和技术的更大组合，它的再生产能力植根于现代世界的权力网络，而不是依赖于某种宏大的启蒙叙事。

利奥塔几乎完全放弃了对社会经济过程的分析，他对“后

“现代科学”及其“悖论”和“歧见”的解释过于抽象化，因而存在着多重解释的可能性。在我看来，利奥塔理论中更具有启发性的部分，不是他从后现代科学中引申出的那些政治结论，而是他从叙事角度对现代合法化的自我瓦解所做的分析。利奥塔从语用学角度把知识的合法化与现代国家的合法化作为同一问题的两个方面，从而提供了重新解读现代历史的独特途径。

维特根斯坦说过，“对一个假说的一切检验、一切确认和否证已经是在一个系统中发生的了”，而这个系统是“论证得以生存的因素”。^⑩这一论断提供了把认知活动与系统的合法性问题联系起来的语言学前提。利奥塔关于合法化问题的全部论述的基础可以说在维特根斯坦的上述断言中已经确立了。如前所述，哈贝马斯认为只有国家才需要合法化，而在利奥塔看来，自柏拉图时代以来，科学的合法化问题与立法者的合法化问题就不可分割，因而确定“真”的问题（科学陈述的合法条件）与确定“公正”的问题（世俗社会的立法程序）紧密相关，虽然这两种权威在性质上是不同的。从民法的角度说，合法化指的是这样一个过程：立法者被授权去颁布作为一种规范的法律。与此相似，科学陈述必须满足一组特定的条件，才能被接受为“科学的”。依据这一合法化过程，处理科学话语的“立法者”被授权规定陈述条件，并决定这个陈述能否成为科学共同体承认的科学话语。在当代社会，科学对权力的依附更加彻底，从而知识的合法性和权力的合法性作为同一问题的两个方面的实质凸现出来了；谁决定什么是知识？谁知道什么必须被决定？利奥塔甚至说，在电脑时代，知识的问题已经日益转变成为一个施政或管治（a question of government）的问题。

了。^⑨换言之，合法化问题的症结需要在科学语言与伦理、政治语言的关系的变化之中寻找。

利奥塔从知识的合法化问题中引出的一个基本结论是：科学知识并不代表知识的整体，它总是与另一种知识即叙事知识相并存、竞争和冲突。知识问题涉及的并不仅仅是认知实践，而且还涉及伦理和审美判断。知识的重要特征之一是建构判断和认知能力的标准，另一个特征是知识的能力与习俗之间有着相应的关系，即事物在认知、规范和评价层面的好坏与特定社会中的“智者”圈子认可的标准直接相关。这种被早期哲学家称之为合法化陈述的模式构成了一种共识，它不仅对知识进行判断，而且也区别了“知者”与“无知者”（如外来人或孩子），从而构筑了一个民族的文化。^⑩“在瓦解和重建它的语言过程中，科学共同体所经历的交流（communication）问题与社会集体面对的问题在性质上是相似的，由于叙事文化的瓦解，社会集体必须重新审察它的内部交流，并在这一过程中，质疑以此为名作出的决策的合法性的性质。”^⑪因此，对知识的合法化问题的分析，也就成为对现代社会的合法化问题的诊断。

利奥塔所谓“现代”概念就是指任何用元话语或宏大叙事将自身合法化的科学，换言之，科学知识无法依靠自身的话语获得合法性，它仍然需要哲学话语使自身的游戏规则合法化。例如，在启蒙的叙事中，科学的合法性来自一种关于未来的政治和伦理目标，科学家的研究只有与这一目标的实现相关才具有意义。但是，传统知识同样包含了对某种伦理政治目标的叙述，为什么只是现代科学知识的合法化蕴含了自我瓦解的因素

呢？正是对这一问题的追问引导利奥塔分析现代知识与传统知识在叙事形式上的差异，其核心就是（传统）叙事知识与叙事者的关系极为密切，而科学知识的价值中立使得这一知识与它的使用者的关系较为疏离。因此，现代知识的“合法化解体”（delegitimation，或译为“解合法化”）产生于科学知识对叙事的既排斥又依赖的悖论关系。

在传统的知识中，最为显著的特征的就是它的叙事形式。例如在传统故事的叙事形式中，主人翁的成败寓含正反两方面的教训，这些成败或者成为制度的合法性的基础，或者体现这两种正反模式如何整合于现存的制度之中。^⑩这种故事的叙事形式把认知、判断和评价的语言游戏规则融为一体，并在统一的视点中将其构筑成为一张知识之网。叙事行为是由叙述者、听众和叙事涉及的人物共同完成的程式。叙述者的权利并不取决于年龄、家庭、职业、性别等社会范畴，相反，通俗叙事的语用学是内在于叙事的。^⑪讲述者的权利仅仅建立在他听过这个故事之上，而每一个听众都可能是讲述者，每一个讲述者都是听众。这种听、说互换的位置也决定了他们也可能就是故事的主人翁。^⑫因此，叙事行为总是一个在“我说”与“你听”之间正在发生的行为，因而是既速朽又永恒的。^⑬总之，在一个以叙事为主的社会里，既不需要特殊的程序让叙事获得某种特权，也不需要回忆往事，因为叙事自身就具有这种权威性。在某种意义上，人不过就是那个实现这一叙事的人：他们通过叙述自己、倾听自己、再叙述自己而完成叙事，并把自己置入制度的“运作”之中——也即通过赋予自己以叙述者、叙述对象和听众的角色来实现这一叙事。^⑭

科学知识的语用学与叙事知识恰好构成了对比。科学陈述必须符合两个基本条件才能成立：(1) 科学陈述的对象必须能够反复实验，(2) 这个陈述必须使用专家能够接受的相关术语。与叙事知识相比，科学知识的发送者、听众和所涉物的关系遵循了完全不同的模式。首先，科学知识只需保留指称性的语言游戏，而将其它各种语言游戏排除在外，一个陈述的真理价值即是决定它能否被接受的标准。科学知识的合法性建立在预先已经达到的共识之上，不能接受这种共识的人不能进入科学共同体。其次，科学知识因此而不同于那些形成社会契约的语言游戏，它不像叙事知识那样是社会契约的直接的和共同的组成部分，而仅仅是间接的部分：这是因为科学知识发展成为职业，导致了机构的产生，语言游戏把自己组织进了专家控制的制度形式，从而产生了知识与社会的关系。第三，在研究的游戏规则中，所需的能力仅仅涉及发送者，而对听众和指涉物没有什么特殊的能力要求。即使在人文科学中，指涉者外在于从事研究的人。第四，科学陈述的有效性不能通过对外发布获得，而只能通过证明和证据获得。第五，科学游戏暗示了一种历时的时间性，即一种记忆和一种方案。科学陈述的发送者必须熟悉先前的相关陈述，并提出与之不同的陈述，从而预设了记忆和对“新”的寻求。

对于叙事的怀疑贯穿于法国现代思想之中，例如萨特的《恶心》就曾提出叙述与生活的区别，并认为一种叙述形式中的人的生活永远是虚假的这一命题。利奥塔对叙事知识和科学知识的分析本身并没有特别的新鲜之处，他的创造性在于把叙事功能与知识的合法化问题关联起来。在他的分析中，现代合

法化问题包含两个方面。首先，科学的语言游戏无法自我证实其陈述的真理性，不得不依靠叙事知识的程序；而从科学的视野来看，叙事知识根本就不是知识。^⑩现代科学放弃了对第一因或超越性权威的形而上学探求，转而相信科学游戏的规则（真理的条件）内在于游戏自身，这些游戏规则或辩论的契约在论证科学知识的真理性之前就已经是“科学的”，因此，没有任何证据比科学家的共识更好。其次，在西方近代历史中，叙事知识的复兴是解决新的权威的合法性的途径：谁有权力为社会作决定？谁是决定社会规范的主体？因此，追究新的社会政治合法性的途径便与新的科学态度结合在一起了：主人公的名字是人民，合法性的标志是人民的共识，他们创造规范的方式是审议（辩论）。^⑪显然，利奥塔所讨论的合法化问题包含了两个相互区别的方面：一方面是作为认知的叙事主体，即知识英雄；一方面是作为实践的叙事主体，即自由解放的英雄。这样，合法化的含义发生了变化，叙事也不再能充分地描述合法化的含义了。

利奥塔从知识及其制度——特别是高等教育制度——的历史中探寻了合法化叙事的两种形式。^⑫有关“人民解放”的叙事即是第一种形式，也是近代西方世界最为重要的合法性叙事。它以人性（作为自由的英雄）为中心，假定所有人都有权从事科学研究，而这种权力则需要通过与祭司和暴君的斗争去获取。^⑬第二种合法性叙事在处理科学、国家（the nation）和政府（the state）的关系方面则完全不同，它可以称之为“精神辩证法”。利奥塔以柏林大学和普鲁士教育改革为例，指出当时的教育计划所包含的悖论：一方面强调为科学而科学，科

学机构“只根据它自己而生存和更新，不受别的目的的限制和决定”，另一方面又要求大学的构成要素——科学——符合“国家（the nation）的精神的和道德的训练”。^⑩普鲁士教育政策的核心就在于通过一种“精神”或“生命”把科学原则、伦理风俗的理想与道德目标融合为一。^⑪它暗示经验科学所包含的知识秩序不过是“精神”或“生命”的自我呈现和自我完成。^⑫

利奥塔认为现代文化中的“合法化解体”（Delegitimation）植根于合法化叙事自身的含混性，因而必须从社会趋势与合法化叙事的衰败的关系中探寻“合法化解体”。^⑬从思辨方式与知识之间的暧昧关系来看，实证科学不能算是知识的一种形式，那些指称性的话语并不了解它们自以为了解的对象。知识所以能够成为知识，是因为它能在第二层话语（即合法化话语）中进行自我印证，并复制自己。在这个意义上，思辨叙事包含了对实证知识的怀疑。^⑭换言之，科学对真理的需求最终导致对科学的反对，合法化需求成为合法化解体过程的动力。^⑮

另一种合法性叙事，即启蒙以降的解放叙事，也同样面临合法性解体的危机。这一叙事的特征是把科学和真理的合法性建立在伦理、社会和政治实践的参与者的自主性之上。然而，具有认知价值的指称性陈述与具有实践价值的规范性陈述存在重要的差异，我们无法证明，一个真的认知陈述必然伴随着一个正义的规范陈述。认知或理论理性与实践理性的区分危及科学话语的合法性，因为这间接地揭示了科学用自己的规则进行语言游戏，它没有管理实践游戏（以及审美游戏等）的特殊使命。

在利奥塔看来，沿着这样的方向追究“合法化解体”，就必然导向后现代性的一种重要潮流：科学只能玩自己的游戏，它无法为别的语言游戏——如规范性游戏——提供合法性。更重要的是，它无法像思辨游戏一样为自己提供合法性。在这种状况下，社会主体也面临瓦解的命运。社会契约是语言的契约，但这种契约却不是用一种语言、而是多种语言织成，从而包含了多种游戏规则。统一完整的原则，或者知识的元话语支配下的综合原则，都是不适用于这样的多重语言游戏的。^⑩

合法化解体的内在机制存在于科学研究的语用学之中。例如一个科学论述是否被接受，取决于人们是否接受能够检验其成立条件的规则，既然这种规则不能自我证明，它就只是专家的共识。^⑪因此，存在着两种不同的知识“进步”：一种是在已有规则内的新论点的产生，另一种则是新的规则的创造，也即导致新的游戏的变化（共识的改变）。^⑫这样，那种普遍的、元语言的规则就被一种形式的和公理的体系的多元性原则取而代之了；这种体系是由一种普遍但不一贯的元语言来描述的。在古典的和现代的知识中，那些被看作是悖论、甚至谬论（不合逻辑的推论）的东西在这一体系中获得了一种新的说服力，并为科学共同体所接受。

科学研究对证据的依赖也导致了“合法化解体”。为了得到证据，人们就必须改善技术条件，而改善技术条件需要资金的投入。没有钱，就没有证据，这也意味着没有证明，就没有真理。科学语言游戏成为有钱人的游戏。财富、效率与真理之间的平衡在18世纪末期工业革命的浪潮中得以确立，并卷入了生产过程：技术的改进推进了生产的发展，剩余价值的一部

分转化成为以改进生产为目的的研究基金。正是在资本流通的过程中，科学成了生产力，也成了技术与利润之间的“有机的”联系物。^⑩在传统知识状况下，指称性游戏（认知）、规范性游戏和技术游戏是不可通约的，但是，现在技术效能提高了产生证据的能力，因而必然影响真理的标准，从而也必然影响正义与行为的关系：命令的发布可能只是为了增进它被完成的机会，而后者又反过来加强发令者的行动能力，以至鲁曼提出假设说，在后工业社会，法律的规范已经被程序的运作所取代。^⑪

利奥塔像许多人那样注重科学的实证方法对科学元叙事的解构，但却没有涉及科学分科制度及其体制化过程的再生产能力，也没有能够对现代知识及其学科规范制度本身进行分析。我们可以在两个不同的方向上对利奥塔的理论加以补充或验证。这两个方面表面看来是截然相反的，这就是韦伯有关“科学作为一种志业”（*Science as a Vocation, Wissenschaft als Beruf*）的命题和福柯开创的有关学科规训（discipline）的研究。韦伯和福柯不约而同地涉及了“专业”及其训练的问题，这种专业和训练的构筑似乎并不是简单用科学对于元叙事的依赖就能够解构的。

韦伯有关“科学作为一种志业”的讨论针对的是浪漫主义者的自我培育的观点，这种观点主张通过不可计量的生命体验去追求“人格”和意义。他提出的问题是如何理解“科学（学术）在心内的召唤”这一区别于科学（学术）作为一种职业经营的命题。韦伯提出这一问题的语境是：科学或谓学术已经进入一个空前专业化的时代，个人如果不是在一门严格的专业领

域之内，即无法在学术研究的世界里获得那种确实感到达成某种真正完美成果的意识。因此，浪漫主义者所崇拜的“个人体验”如果不能落实于专业性的成就便毫无可能。^⑩ 韦伯断言：“在学问（科学）的领域里，唯有那纯粹向具体的工作（work at hand, Sache）献身的人才有‘人格’。”任何试图在这种具体工作之外寻求“人格”或“意义”的努力“始终给人一种卑劣的印象，并降低当事人的人格。反之，唯有那发自内心的对学问的献身，才能把学者提升到他所献身的志业的高贵与尊严”。^⑪

值得注意的是，在个人献身学术的意义上，韦伯不仅排除了把学术看作“通往真实存在之路”、“通往真实艺术之路”、“通往真实自然之路”、“通往真实上帝之路”、“通往真实幸福之路”等等叙事，而且也否认了通过知识的实用价值来界定学术的意义的方式。恰恰相反，在韦伯看来，恰恰是对这些叙事的摆脱才构成了现代学术及其生产机制的主要特征。他对学问的意义的界定包含了三个方面：第一，学问教给我们关于技术的知识，能够让我们通过计算支配我们的生活、支配外在事物以及人的行为；第二，学问能够提供思想的方法、思考的工具和训练；第三，学问能够使我们清晰（clarity, Klarheit）。“学问是一种按照专业原则来经营的‘志业’，其目的在于获得自我的清明（self - clarification, Selbstbesinnung）及认识事物之间实际的关系。”^⑫ 韦伯的“价值中立”的预设明显地是建立在他对各种有关学术的意义预设的否定之上。

那么，为什么那些关于学术意义的预设不能够作为论证科学存在意义的论据呢？按照亨特（Ian Hunter）的解读，韦伯

的理由包含了两个方面：第一，科学及其特定的方法和技巧构成了某种门类知识的存在条件，而这些预设都是在没有经过任何进一步论证的情况下就被视为进入学问的先决条件。第二，这些预设和价值判断存在于理性范围之外，它们自身也无法被看作具有“科学”地位。^⑨事实上，价值中立的预设和学术作为志业的命题建立在一种特殊的人格基础上，这种人格是由某种学科所设定的道德和各种技巧所塑造出来的。只有在这个前提下，知识才可能具有“志业”概念的双重意义，即既是职业，也是志向。换言之，学术作为一种志业的存在依赖于“学者”（无权牺牲理知的、价值中立的、精通各种学科技巧的）人格的塑造和训练。我们可以把它理解为“祛除巫魅”的理性化过程的最新成果。这就是韦伯所说的“近代知识分子”的诞生。

韦伯的命题从一个特殊的角度——即主体的角度——论证了现代知识并不只是建立在某种宏大叙事之上。因此，如果仅仅在利奥塔所谓宏大叙事解体的意义上就无法最终解构现代知识的合法性，也无法解释为什么在祛除了那些伟大神话之后，人们仍然愿意无休止地投入知识的运动之中。如果我们把韦伯的命题与利奥塔对于叙事的解构关联起来，我们就可以发现一些新的问题，这就是人类生活的不可预言性与人们确定自己生活态度的那种目的论特征的复杂关系。价值中立的原则暗示了未来的某种不可预言性和不确定性，但同时，当韦伯谈论科学作为一种志业的时候，他似乎是在为学者的生活提供一种目的：他并没有把这种目的确定为关于未来的想象，相反，他把生活的某种不可预言性和目的论作为我们生活的要素来理解。

如同各种虚构中的人物一样，我们不知道将来会发生什么事情，但我们的生活方式存在着一定的形式，这种形式规划着我们与未来的关系。也许我们能够用麦金太尔的话概括说：“人在他的虚构中，也在他的行为和实践中，本质上都是一个说故事的动物。他不是必然的，但通过他的历史，成了一个渴望真实性的说故事者。”^⑩

韦伯的命题中已经隐含了追求知识的“志业”与学科规训对人格的塑造的关系，但由于他专注于学者对待知识的态度问题（当然也由于他对理性化过程的某种程度的肯定），没有能够深入地探讨学科与知识人格之间的知识/权力关系。从逻辑上看，他对理性化和科层制的研究本来是完全可能推导出这种关系的。福柯关于规训（discipline）的理论，^⑪以及这种理论所隐含的对于现代社会的理解，拆除了韦伯力图建立起来的那道把学术规训与政治、宗教和其它现实世界分割开来的藩篱。换句话说，学者确立价值中立的原则、严格遵守事实与价值的区分本身乃是一种规训的结果，它可以被看作是某种道德和政治的说服过程。在这个过程中，学者既是教学和研究制度的主体，也是教学和研究制度的客体。韦伯显然忽略了：实现对自然界和其它认识对象进行规律化的和方法化的研究，首先需要对研究者进行规律化和方法化的训练。因此，“作为学术的志业”的命题似乎隐含了一种道德主体的自觉，但实际上，这一命题不过是学术制度所蕴含的知识/权力关系的绝对命令。

福柯对诊所、监狱和性态的研究完整地揭示了规训机制与现代社会控制体系的关系，《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*）是这方面的代表作。它描述了一整套知识、技术和

“科学”话语的形成及其与惩罚权力的实践日益纠缠在一起的历史过程，宗旨是“论述关于现代灵魂的历史与一种新的审判权力之间相互关系的历史，是现行的科学—法律综合体的系谱学，正是从这种综合体中，惩罚权力获得了自身的基础、证明和规则，扩大了自己的效应，并用这种综合体掩饰自己的过分的殊异性”。^⑩福柯相信能够从“这种关于人身的政治技术学中可以读解出权力关系和对象关系的一般历史。因此，通过对作为一种权力技巧的刑罚的广泛分析，人们或许能够理解人、灵魂、正常的或不正常的个人是如何开始复制作为刑法干预对象的犯罪，通过怎样的途径，一种特殊的征服方式能够为一种具有‘科学的’状态的话语造就作为知识对象的人”。^⑪

规训问题揭示了知识与权力的相互指涉关系，即如果不能相应地建构一种知识领域就不可能有权力关系，不预设和建构权力关系也就不会有任何知识。^⑫规训不同于一种制度或一种机构，它是一种权力类型，一种行使权力的形式。它包括一整套工具、技巧、程序、应用等级、目标。“它是一种权力‘物理学’或权力‘解剖学’，一种技术学”，而不是一种制度。^⑬但它能够为那些特殊的机构所用，并在其中改变其机制，实施自己的程序。层级监视、规范化裁决和审查（考试）等规训技术已经被修道院、军队、医院、监狱、学校等机制广泛汲取，从而导致了规训机构的扩展、规训功能的转化、规训机制的非制度化和国家对规训机制的控制。“因此，从总体上，人们可以说一个规训社会在这种运动中形成了。这是一个从封闭的规训、某种社会‘隔离区’扩展到一种无限普遍化的‘全景敞视’机制的运动。”^⑭

规训机制不是一个社会的重大法律机构的直接延伸，但“保障原则上平等的权利体系的一般法律形式，是由这些细小的、日常的物理机制来维持的，是由我们称之为纪律的那些实质上不平等和不对称的微观权力系统维持的”。^⑩现代法律和政治权力的理念基础是社会契约论，因而现代社会的权利体系是以一种明确的、法典化的、形式上平等的法律结构的确立为标志的，代议制的建立标志着这种平等原则的实施。这就是启蒙运动发明的“自由权利”。然而，构成这个自由制度运作基础的正是规训机制，它是以单向的纪律（也就是 discipline）和支配权力为特征的。契约关系预设了平等的原则，从而现代法律的特征之一是它的权力运作的对称性。与此相反，军队、警察、医院、教育制度中的纪律却遵循不可逆原则，监视、调查和判决的支配关系是单向的，“权力”永远属于一方，对象已经先天地被置于一种权力局势之中。正是在这个意义上，纪律是一种“反法律”。^⑪由于司法体系根据一般的规范来确定司法对象，而规范则负责对对象进行区分、归类和作出具体规定，这样，规训机制实际上对契约关系（法律机制）进行了系统的扭曲，其主要的后果就是加强和扩展了权力运作的不对称性，从而根本地影响了社会的权力分配。

现代教育和研究制度与学科（discipline 概念既指规训，也指学科）密切地联系在一起，它可以被看作是规训技术的重大发展。那么，如何理解教育和学科制度与社会权力运作的关系呢？福柯并没有对此作出详尽的分析，但他也确曾提及经验科学与规训机制的关系。他指出：“调查实践”在经验科学的建立过程是一种简陋但却基本的因素，而这一因素是从中世纪的

司法调查中释放出来的。^⑩“正如政治—法律的、行政的、刑法的、宗教和世俗的调查对于自然科学产生了作用一样，规训分析对于关于人的科学也具有同样重大的意义。在过去一个世纪里，这些科学为我们的‘人性’增添了光辉，但它们的技术母体却是这些规训及其调查的卑微而恶毒的烦琐方面。这些调查对于心理学、精神病学、教育学、犯罪学以及其它许多奇怪的科学的重大意义，与可怕的调查权力对于有关动物、植物或地球的冷静知识的意义是相同的。另一种调查产生另一种的知识。……”^⑪在经验科学形成的过程中，调查脱离了作为自身历史根源的审问程序或政治—法律原型，但是它始终是与规训权力极其紧密地相联的，而且一直是纪律的一个内在的因子。例如，它以考试、面谈、讯问和会诊的形式出现。总之，福柯使我们认识到：学科/规训是“生产论述的操控体系”^⑫和主宰现代生活的各种操控策略和技术的最大组合。

让我们回到利奥塔关于宏伟叙事解体的讨论以及韦伯的“科学（学术）作为志业”的命题上来。如果要理解韦伯命题的道德含义，那么，我们首先需要考虑的不是学者对待学术的那种价值中立的态度，而先要考察学者置身其间的学科是怎么回事。我们大体可以作出如下归纳：第一，学科不是囿于一所大学的社会形式；其次，学科甚至也不是囿于一个民族国家的教育和研究制度的社会形式；第三，“学科首先是一个以具有正当资格的研究者为中心的研究社群。各个体为了利于相互交流和对他们的研究工作设立一定程度的权威标准，组成了一个社群。”^⑬换言之，学者作为学科工作者从事“分门划界”（boundary-work）的区分活动，这种活动内在地要求发展清

晰客观的论据。学科专门化包含了排他性的原则或所有权的原则，即任何外人都无权进入这个专门领地。这里不仅包含科学与非科学的分界，而且也包含不同学科之间的权力关系的不断的斗争和重新界定。

联系福柯关于知识/权力机制的研究，我们由此可以推导出如下几个结论：第一，学术研究建立在学科分界的基础之上，它的运作并不依赖于某种宏大的叙事（诸如人民解放、民族解放等等），毋宁说，学科自身包含的规训力量是推动从业者按照“客观的”方法进行研究的根本动力。第二，“学术作为志业”并不是一种主体的道德行为或道德实践，而是社会权力网络规约的结果：一方面，学者通过这一方式占有学术领域，排斥一切“主观的”或“非学术的”因素；另一方面，这一方式本身不过是学科规训机制所制定的纪律，它要求学者无条件执行，学者本人不仅是这种纪律的实践者，而且他就是这种学科/规训/纪律（考试、审查、训练、奖惩、教室、实验室）的产儿。第三，学科规训有助于整体社会执行纪律，甚至可以说社会的纪律建制需求正是许多学科产生的动力。学科的分门别类方式是和现代社会的建制直接相关的，它把社会的多样性和复杂性加以条理化，并用合理化知识的形式把它们转化成为学科的对象。控制稳定的对象及其对客观化方法的依赖（调查、证明、规范性判断、监控等等）是学科规训机制和社会控制系统的共同特征。^④最后，我要特别指出的是：福柯和其他研究学科规训制度的学者大都注意这些学科的社会起源，而忽略这些学科的传播和蔓延，这一过程是与大学制度、学术交流制度和科学研究制度的发展相伴而行的。在今天，学科和

大学制度都是世界体系的重要部分，这种学科制度及其不断的再生产已经从根本上改造了世界的结构。我们似乎已经没有能力脱离这个制度所生产的知识及其指定的范围来理解这个世界了，我们自己就是这个制度的产儿。利奥塔的乐观主义所以是廉价的，是因为他没有意识到当代世界并不真正依赖那些宏大的叙事，因而所谓宏大叙事的破产在这个意义上不过证明了现代知识体制已经不需要“意义”的解释，它自己的运作就是它的意义本身。被视为“后现代科学”特征的“玩自己的把戏”不过是现代学科制度的一般规则，它并不意味着对知识/权力关系的摆脱。这是一个自我再生产的永动机：生产知识、生产生产知识的人、生产整个的社会关系、生产一切对于这种社会关系的表达方式。

但是，不是所有知识生产形式都有学科规训制度，例如利奥塔作了精彩分析的那些民间的叙事知识。这些知识在信息化的时代里是否会经由技术的运作逐渐地“体制化”，我们不得而知。但是，我们知道：推动现代知识体制化的知识活动并不是体制化的，例如推动国家改革和教育改革、传布新的知识及其分类原则的晚清思想家既不是这种制度的产儿，也不是在这个制度内部活动。他们的思想活动与传统习俗、民间文化等非制度化知识保持着密切的联系，因此，如果要反思现代性的知识活动，这是一个最为重要的反思起点。

理论与历史：现代性问题的总体性

体系)具有内在的联系：民族国家的政治形式、国内和国际市场的经济体系，以及各种学科/规训机制，都是按照科学的/合理的方式组织起来。我们需要回到“现代”得以发生的转折点上观察和反思“科学的世界体系”的创制。

我试着对前面的理论分析和历史概述作一小结，以便能够提出一些可以继续思考的问题。

首先，科学技术及其意识形态的发展与现代社会（资本主义体系）具有内在的历史联系，但这种联系并不是独立地存在于某些民族国家之中，而是存在于现代世界体系之中。在资本主义发生之后，所有社会——无论其政治形态如何——都必须以民族国家的形式进入全球体系，并通过科技进步加入全球性的竞争。从文化论的观点看，世界体系是一种以科学技术及其意识形态为特征的社会控制形式（以区别于其它类型的控制形式）。从制度论的角度说，科学技术的制度模式和原则构成了现代世界体系的基本模式和原则。科学技术和资本主义都体现着一种反历史的倾向。我们可以从四个方面理解科技与现代社会的历史关系：

第一个方面可以在马克思所说的资本主义劳动过程与科学技术的关系中解释，效率原则和等价交换原则成为第一原则是从资本主义的特有的生产方式中产生出来的，它解释了资本主义市场的一般原理；

第二个方面可以在中国近代思想和近代制度的形成中得到清楚的解释：科学技术及其意识形态是和民族国家及其制度形式的创造密切有关的，效率的原则（它和科技作为首要生产力

的概念密切有关) 所以能在民族国家的现代化运动中直接或间接地被转化为一种价值，是因为民族国家为自己的发展提供了目的论的历史叙事；换言之，效率原则并不是在“经济人”的“理性选择”基础上实施的，而是在近代社会关系的转换中成为社会行为的表征的；^⑩

第三个方面可以从传统世界及其世界观解体的过程加以观察：科学技术及其意识形态是对所有传统制度和世界观的解构，它的效率原则、实证原则、分科原则能够转化成为一系列派生的价值，如等价交换的原则（市场规律）、通过自由讨论以达成共识的原则（民主政治规则）等等，从而重新结构社会；

第四个方面，通过教育、奖励和惩罚等等机制，现代社会用一种学科训练的方式对人进行规训，从而构筑出一种具有再生产能力的知识/权力网络。职业伦理从普遍的道德体系中分化出来，逐渐成为主导性的伦理原则。事实上，认知与判断、理论与实践的二元论用知识与道德的冲突遮盖这一冲突的深刻的伦理性质：它们不是科学与道德的冲突，而是两种不同的伦理观的冲突：认知的原则最终表现为一种伦理的原则，或者表现为具有伦理的职能。教育和研究体制的规训功能是现代伦理的源泉。

从上述四个方面，我们可以提出一些有关社会理论方面的评论。

第一，哈贝马斯的“共识”论的依据之一，是古典社会学的社会观，即社会是一种道德实在。古典社会学从不怀疑，言语和行为的主体只有与维护同一性的世界观和道德系统联系起

来，才能建立个人人格的统一。例如宗教原本就把建立自我与群体的同一性（一方面是自我与社会相关群体的区分，另一方面是集体环境与自然环境的区分）这一道德—实践任务同对世界作认识论上的解释（把握面对外部自然时产生的生存问题）联系在一起。^⑨个人的统一要求需要一种生活世界的统一性视野，这种视野既能保障秩序的建立，又同时具有认知的和道德—实践的意义。但是，现代科学通过垄断对自然的解释瓦解了世界观的这种统合结构，也随之瓦解了规范的有效性。由于科技文明导致了历史的完全中断，个人不得不依靠持续的反思来制止自身的客观化，从而确保自己在物化的过程中保持不致彻底消亡。^⑩在阿多诺看来，个体并没有真正消亡，相反，他（她）始终是这个划一的、受控制的人类成员。哈贝马斯一方面继承了古典社会学的看法，即社会同一性对于个体的必要性，另一方面接受了批判理论的观点，即科技文明及其规范造成了一种对个人的控制。因此，他既相信同一性的必要性，又拒绝由科学的认知功能所产生的压迫性的规范（他把由认知功能产生的规范等同于“社会计划”）。这就是他的交往行为理论和共识概念的前提，也是他对科学主义进行批判的前提。但是，个体间的交往行为与共识概念非常接近于科学共同体的自由讨论及其共识的达成，民主社会的基本原则正是以此为模型的。按照库恩的分析，科学共同体建立在一种排他性的规则之上，这种规则就是由科学共同体达成的共识。由于“共同体”概念总是隐含了某种资格论证的规则，因此，共识原则并不能摆脱知识/权力的结构。因此，我们需要讨论：共识是通过博弈形成的，还是通过外在规范达成的？达成共识的群体所遵循

的规则是历史关系的结果，还是在特定时空中建立起来的游戏规则？

其次，利奥塔假定，信息社会的来临瓦解了民族国家的传统模式，导致了原有的知识控制形式（权力关系）的解体，从而提供了多种话语进入信息交往的可能性。因此，他相信各种歧见、悖论的自然存在最终能够提供一个更为平等自由的社会。实际上，他完全无视古典社会学关于社会是一种道德实在的观点，也否认共识的必要性。不过，“歧见”和“悖论”能否解决规范性陈述与认知性陈述之间的鸿沟，似乎仍然是不确定的。利奥塔与哈贝马斯的分歧之一是对当代社会的判断：哈贝马斯认为当代科技的发展已经摧毁了古典自由主义的基本原则，即等价交换原则，而他则认为当代的知识运作过程恰恰是等价交换原则发生效能的标志。换言之，哈贝马斯的焦虑和利奥塔的乐观都包含了对自由资本主义的市场原则的肯定。哈贝马斯更注重民主政治的价值（自由论辩与共识），而利奥塔似乎较为喜欢在政治控制之外的市场运作规则。然而，自由资本主义的历史已经表明，不仅自由市场的形象仅仅是一种历史的虚构，而且即使自由资本主义真的如他们曾经设想的那样，自由的活动也最终导致了不自由的社会。那么，利奥塔设想的那种类似于狂欢节的“歧见”和“悖论”如何才能不被引导到一种新的等级关系之中呢？

第三，大部分社会理论，包括批判理论和后现代理论，都把科技社会对个体的压迫当作亟待解决的问题，因此，他们思考的主要方向是如何才能建立一种能够保障个人自由的游戏规则，而很少从改变人与自然的集体关系出发来提出政治或经济

问题。这是一个生态学问题。生态学家提出在这种关系中实施一种全新的原则，例如不再采用现代科学技术的那种集体性的研究制度，而回到作为工艺的科学。^⑩如前所述，现代科学的研究和知识传布的方式是和民族国家以及垄断性的经济集团的投资形式紧密相关的，改变这种科学的研究的形式本身，即意味着改变整个的资本主义体系的基本结构。生态学的看法看似距离问题的解决最为遥远，但它所隐含的批判性却更为彻底。回到工艺的科学这一看法，既是对科学共同体的那种共识原则的否定，也是对等价交换的自由市场理念的否定。它提出的规则不在现代资本主义社会内部。在现代中国思想中，章太炎的“齐物世界观”最接近于这种生态学视野，却比这种生态学更为激进：他不仅要求改变人与自然的现代形式（主体—客体），而且要求人还原到自然之中。在唯识学和《齐物论》的思想背景下，章太炎揭示了人与自然的关系不过是社会性的控制关系的体现。换言之，改变社会关系与改变社会和自然的关系是相互依赖的。他的“家鸡野鹄，各有殊音”的齐物思想并不包含共识的概念，倒有些接近于利奥塔的“歧见”和“悖论”。但与利奥塔不同的是他提供了有关“歧见”、“悖论”的宇宙论和本体论依据，而这种本体论和宇宙论不仅是作为与现实世界完全对立的原则出现的，而且也是与传统宗教和民间信仰保持着密切联系的。

第四，现代世界没有一个领域不为技术展现所涉及，限定和强制是体制化了的整体存在。因此，如果技术关系决定了人与事物存在的关系，那么，反科学或反技术的方式就不可能最终克服技术世界的普遍存在，相反却有可能导致技术的极端专

制。例如一个人不能通过献身艺术或宗教来逃避技术，这是因为这一行为本身已经包含了一种预设，即把宗教、艺术以及政治理解为“文化”，实际上是在现代性的价值领域分化的前提下把它们的本质规定为主体的技术的制造和获取。艺术、宗教和哲学不再是重要的决定性的和形成历史的力量。

反技术的取向具有某种道德理由，因而经常不可避免，但它无法最终解决现代性的危机。这一取向表现为两种选择。第一种选择是通过暴力建立一种世界政府以消灭对文明的威胁，这是第一次世界大战之后的一些欧洲的世界主义者的设想。这一设想的前提是：工业的和国际的非公正性包含了自我毁灭性的逻辑，从而使一个更为合理和公正的社会关系秩序成为必然。^⑨在近代中国，这种“战争归谬法”直接地表现为以“富国强兵”的方式争取自由独立的权利，并重建世界的公正与和平。^⑩第二种设想具有传统主义的特点，即把传统社会设想成为一种反技术社会，因而以怀旧的方式表达对技术社会的批判。^⑪德国浪漫主义和中国的反现代化思潮都曾带有这种色彩。但与这两种态度形成对照，晚清时代的中国思想既不是反技术的，也不是怀旧的。他们力图形成一种把自然科学的操作原则与人类经验的其它观点如伦理学、美学等结合起来的自然概念。中国思想家努力改变那种把自然看作是统治的对象的观点，多少有些接近于从赫尔德（Herder）和歌德直到后期的谢林（Schelling）发展了的那种德国自然哲学的传统。但他们并没有把这种构想看作是反现代的构想，恰恰相反，他们的“公理世界观”明显地具有社会方案的实践特征，从而是一种真正的现代性构想。例如，梁启超对教育的构想不是反科学的，而

是试图把知识问题重新作为人的生活世界中的问题，在哲学上，他把詹姆士的经验概念和王阳明的知行合一观融为一体，试图通过重建完整的经验概念来克服主体与客体、精神与物质、实然与应然的二元论。我认为晚清中国思想以悖论的方式提供了一种“世界观”视野，它把分化和断裂的世界置于一种内在的和普遍的联系之中，既乐观又悲观地思考现代性的逻辑。研究这样一种世界构想及其蜕化的历史，对于了解现代世界的变化及其困境，是极为必要的。

在西方思想从各不相同的方面构筑关于主体/客体、市场/计划、社会/国家的二元论式的过程中，真正被建构起来的是关于“人”的理解，或者说，现代“人”是由这些二元关系所确立的。每一种二元性都从某一方面体现了现代人的二重性：他（她）既是一个认识者，也是一个被认识者（即知识的主体和客体）；他（她）是一个自我规划的、能规划的主体，也是一个被规划的客体；他（她）是一个财产所有者、按照经济规律活动的“理性人”和私人的法律主体，也是一个商品和一种财产（作为具有特定技能的劳动力）；他（她）是公民、立法者和社会主体，从而具有公共交往的职能，也是法律的受众、国家的管理对象和社会的对立面，从而必须按照规则行动。这就是现代知识所构筑出的“现代人”的形象，他（她）现在既不像古代人那样存在于与自然的明确关系之中，也不像近代人那样存在于与上帝的对应关系之中。因此，正如这些二元关系是对传统的“人”的知识和形象的重构一样，对于上述二元关系的任何一种修改，都必将导致“现代人”形象的重构。事实上，这些基本的二元论奠定了几乎所有现代知识和学科的基

础，伦理学、心理学、文学、历史学、政治学、社会学、经济学无不以这些二元关系作为内在的结构。对“现代性”问题的理解最终涉及的是关于“人”的知识的变化。^⑩在这个意义上，知识形式、知识制度及其与现代社会相互构造的关系，应该成为思想史研究的中心议题之一。

但是，仅仅在现代思想的框架内理解这些二元论是远远不够的。首先，我们需要了解这些二元论是如何从古典思想内部发展出来的，只有这样，我们才能知道古典思想在现代思想内部是否还具有活力？其次，我们需要了解中国的知识传统内部的演变及其动力，从而不至于把现代思想仅仅看作是观念运动的结果。第三，自从法兰克福学派以来，人们习惯于把现代社会看作是一个高度同质化的社会，而忽略了历史和文化传统与现代社会的关系。例如，如果把科学技术看作是一种控制的技术，那么，“控制的技术”是否存在不同的形态呢？

文化与控制的诸形式

在现代西方的各种主要的理论解释中，对“控制”的结构描述成为主要的方法论根据，而“历史方式”似乎日益失去了解释的有效性。然而，“控制”的愿望几乎是所有知识的特征，而并不仅仅是科学技术知识的特性，如果存在不同的控制的知识，那么，也就必然存在不同的控制的形式。对历史知识或文化的研究可能提供关于“控制”的多重理解。

科学技术作为一种社会控制关系是和现代资本主义的发展密切相关的。在现代西方的各种主要的理论解释中，对“控制”的结构描述成为主要的方法论根据，而“历史方式”似乎日益失去了解释的有效性。^⑩例如在韦伯那里，“合理化”还是一个与欧洲历史中的理性主义、特别是新教伦理密切相关的問題，而在现代化理论中，“合理化”概念已经成为组织和规划整个人类历史和文明的规则，其方法论上的特点就是用社会科学的功能主义工具（the tools of social-scientific functionalism）重构韦伯的主题。^⑪现代化理论对韦伯的现代性概念作了两个分离：首先，这一理论把“现代性”同它的现代欧洲的起源分离开来，使之成为一般社会发展过程在时空上中立的模式；进而，这一理论切断了现代性与西方理性主义的历史语境的内在联系，从而现代化过程不能再被视为理性化或理性结构的历史客观化。^⑫晚近各种理论对现代化理论及其普遍主义特征给予批判和检讨，但是，它们对现代性的诊断不仅越来越被理解为是对“合理性”这一普遍问题的检讨，而且还被理解为对“技术统治”这一现代社会的普遍特征的反思。例如，我们不妨追问：为什么哈贝马斯强调批判的社会理论需要一个规范性的基础？为什么哈贝马斯不再从内在的历史形式去援引批判的规范，而从语言与交往的共识中寻找批判立场的基础？这一问题当然可以在哈贝马斯与各种后现代理论的关系中给予分析，但是，更深刻的前提却是他拒绝以历史方式展开他对资本主义問題的分析，从而暗示了资本主义与科学技术一样是一种历史地产生的反历史力量。哈贝马斯拒绝早期法兰克福学派和新马克思主义的内在批判传统，他相信这些内在规范已经失去了批判

力。在这个意义上，他的交往行为理论是以“重建的方式”，也即“非历史的”方式进行，“已经不再是从考察内在于传统生活形式的具体理念出发了”。^⑩这种理论方式的前提是资本主义彻底改造了世界历史，因而现代性是一种反历史的共时现象。在规范式理论与资本主义和科学技术的反历史特征之间具有某种同构性：它们都拒绝政治传统、文化制度、决策行为等非技术因素在现代社会发挥重要作用的可能性，从而也否定了这些因素可能引导发达工业社会朝向不同方向变化。对这一不言而喻的前提，我是深表怀疑的。

那么，“传统生活方式的具体理念”在现代社会又居于怎样的位置？它们与现代思想的关系如何？“传统生活方式的具体理念”能否成为检讨和批判现代性的有效工具？

我们不妨从另一个角度来观察我所说的“历史方式”的意义，这个角度就是知识的类型与控制的形式的关系。在论述科学思想的历史演变时，我曾提到舍勒对孔德的知识发展的三阶段的批判，他利用尼采的意志概念发展了一种从“控制学”的立场理解科学的方式。在孔德那里，作为知识形式发展终点的实证主义知识理想放弃了对“本质”的追究，而把认识的目的限制在“为了预见而认知”。韦伯、哈贝马斯和利奥塔等对社会领域与知识领域的划分都是在批判实证主义的过程中产生的。他们用一种知识的类型论取代了孔德式的知识进步论，^⑪相信“在宗教、形而上学和实证科学中存在着三种完全不同的动机，三种完全不同的认知精神活动，三种不同的目的”（舍勒），^⑫三种不同的合理性范畴（韦伯/哈贝马斯），三种不同的语言游戏规则（利奥塔）。

这种知识类型论也偶尔与文化类型论联系起来。例如马克斯·舍勒在分析实证主义的谬误时说：

实证主义有关知识的社会动力学的论述之所以大错特错，是由于它把目光仅仅局限在欧洲这块狭小天地之中。换言之，实证主义把过去三个世纪中西欧的知识运动形式当作是整个人类的发展规律。……实证主义对知识发展的普遍历史中这样一个基本事实视而不见，即在人类所有伟大的文化圈和文化效果不同的不同社会结构内部，有关实现这三种人类精神所特有的知识类型的能力划分标准是千差万别的。^⑨

舍勒指出，“控制”的愿望几乎是所有知识的特征，而并不仅仅是科学技术知识的特性。例如，佛教形而上学以及前佛教的宗教，也发展了控制的意志（will to control），它一点也不比西方的少。但是，这种控制的意志不是指向外部的物质生产，它既不承担人口和物质需求的增长，也不要它们的不朽。它内在地指向控制心理过程的无意识流动和心灵的全部过程——指向为了抑制内在欲望的控制。^⑩但是，舍勒没有追问这种控制形式是否也可能存在于人们对科学的理解之中？或者科学技术本身已经先验地指向了对外部物质生产的控制？又如，在中国历史中占据支配地位的儒学发展了另一种“控制的”知识，即有关修身的知识和技术。儒学典籍被看作是一种灵魂技艺的典范，通过反复阅读，我们可以获得一种能够应付生活中一切经验的意识立场。因此，一种流行的常识认为，印度和中国的知识直指“涵养”，一如欧洲的科学专注于成效和支配，亦即

认识人们用于控制自然的规则。^⑨然而，人们也很少追问这种支配的原则是否还存在于中国人对现代科学的理解之中？或者说，科学的理解和运用是否受到文化差异的影响？在更多情况下，知识类型论在民族主义的动力之下经常被转化为一种朴素的文化类型论，梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书就是这种理解方式的最为鲜明的表达。正如我在有关梁漱溟的讨论中指出的，东/西文化二元论与知识类型论是同构的，因为这种文化论不过是按照文化现代性分化的逻辑构筑起来的。在这个意义上，文化的特殊主义正是文化普遍主义的一种特殊形式，它本身并没有真正构成对普遍主义的挑战。例如，中国新儒家通过对阳明学的阐释，试图在实然与应然之间作出严格区分，也不过是文化现代性的合理分化的一部分。

那么，怎样理解这些知识领域及其相关关系的历史形式呢？我以为至少有两点值得注意。首先，所有这些知识都是控制的形式，也都包含了控制的技术：自我拯救的生物技术、灵魂技术和控制自然的技术。^⑩因此，从文化与社会的关系来看，真正的区别不在于控制与非控制的关系、技术与非技术的关系，而在于：早期文明的宗教和形而上学知识排除了在数学与自然的研究、自然的研究与技术、技术与工业之间的内在的联系；这种联系是现代资本主义文明的独特的、有力的标记。资本主义预设了自由劳动的开始和日益增长的大众的政治解放，并以这种解放与不自由的劳动的多重形式（奴隶制，奴役等）相对照，从而在历史哲学上构筑了关于社会进步的概念，否定了其它知识类型的合法性。实证知识的积累与历史进步的关系是一种欧洲历史的现代形式。^⑪马克思把科学技术与劳动形式

相关联的看法在这里得到了最为深刻的说明。其次，每一种文明中都包含了不同类型的知识，如宗教的知识、道德的知识和自然的知识，因此，文明不能被简化为道德的文明和科学的文明。在这个意义上，不存在知识类型与文明类型的严格类比关系。科学作为一种文明的总体标记仅仅出现在现代的欧洲，并且以资本主义的形式逐渐地成为现代社会的“合法化知识”。

上述两个方面表明：一方面，知识类型的分类应该与文明差异问题关联起来，从而才能了解不同文化中的分类原则；另一方面，在我们已经习惯的知识类型与文明类型之间不能直接地建立对应关系，因为这种简单对应关系不仅简化了古代文明内部的知识划分及其相关关系，而且也是按照文化现代性分化的原则进行重构的。正是在这样的背景上，我们需要重提本文开头已经涉及过的问题：对于中国现代思想研究而言，真正的思想史问题并不是如何处理认知（科学活动）与规范（道德实践）的关系，而是为什么认知与规范的关系没有成为问题？或者，在怎样的历史条件下，这一问题才构成了问题？

通过上述论述，我想指明的是：“控制”的形式是由控制的知识的形态决定的，因此，如果存在着不同的科学观或科学世界观，也就有可能出现不同的“控制”的形式。“对于我们来说，我们关于什么属于实在范围的观念是在我们所使用的语言中给定的，”而“命题本身之间的逻辑关系取决于人们之间的社会关系”。^⑩例如在宗教哲学中，人们趋向于认为，“宗教语言不是解释事物对信仰者是怎么样的，而是决定事物对信仰者怎么样的。基督教徒和无神论者不是以不同的方式来解释同一个世界。他们看到的就是不同的世界。”^⑪托马斯·库恩在科

学史中得出的结论也是相似的：当科学范式发生革命之后，科学家面对的就是一个不同的世界，他们是在不同的世界中进行研究。因此，在理论选择问题上，“没有比有关的共同体的一致赞成更高的标准了”。^⑨这也即法伊尔阿本德所谓“普遍原则的改变带来了整个世界的变化。按照这种说法，我们便不再假定一个不受我们认识活动影响的客观世界了。……我们承认我们的认识活动甚至对一些最牢固的宇宙论内容也可能有决定性的影响——这些活动可以使上帝消失，而代之以虚空中的一堆原子”。^⑩

由此看来，如果存在着不同的科学观和科学世界观，那么，“控制”的社会形式也必定有所不同。例如，日本学者指出：（日本的）朱子学对自然的探究与近代西方的自然科学并非殊途同归：“两种自然科学的差异，现在可以归结为一点，即两者都立足于利用自然的观念及在自然中以人类为中心的观念。然而，近代自然科学的利用自然或人类中心主义与朱子学的利用自然或人类中心主义，性质是完全不同的。”^⑪朱子学的自然研究建立在形而下的理法与形而上的理法相一致的基础上。林罗山说：“专言理不言物则驰于虚，专言物不言理则局于器。……物理自然，道器不二，谓之格物穷理。”^⑫广瀬淡窗则说：“究理之学以知天为第一，先推究天道之理，通彻细微，而后以合于其行事之理处为敬天也。”^⑬这证明朱子学的自然研究兼用演绎之法，认为宇宙的存在与运动并非基于偶然因素，而是遵循既定的法则和秩序，由作为宇宙核心的神圣意志命令万物沿预定（法则）的经纶发展。“近代自然科学以征服自然、利用自然为终极目的，而德川时代朱子学的自然研究则以此作

为赞助天地化育的手段。……可见朱子学的自然研究具有形而上的神圣目的。”¹⁰我已经谈及、并且将继续论述这一问题：近代中国出现的几种（理学的或反理学的、心学的或反心学的、唯识学的）“公理观”本身包含了道德实践、政治实践的内涵，它们之间的分歧不仅是对于科学的理解的分歧，而且也是道德的和政治的分歧。如果我们承认存在不同的科学观和公理观，那么，社会共同体共同认可哪一种公理观便是极为重要的选择：普遍原则的改变一定会带来整个世界的变化。如果现代世界在资本主义和科学技术的支配下越来越具有同质化的特征，那么，研究这些“特定的历史形式”的消解就不是一个理论规范的问题，而是一个历史问题。多种公理观的存在表明了中国现代思想的复杂性和悖论特征，这种公理观也必然会影响、甚至支配人们对现实世界的理解，以及他们在这个世界里的行为方式和价值标准。换言之，“内在于传统生活形式的理念”仍然有可能成为理解和分析现代性问题的资源。

即使是在晚清时期，也并不存在统一的科学观。我曾经描述了其中三种相互关联又相互冲突的科学观念，特别是由这些科学观念提供的关于宇宙和现代世界运行规则的解释，即“公理观”。它们分别是以理学世界观、心学世界观和唯识学世界观为背景，以现代西方科学和哲学为质料组合而成，包含了不同的“控制的”指向，并在语言的运用中展示了这些新的“公理观”与传统思想的连续性。我把这三种“公理观”简要地区分为以认知为中心建立起来的含政治、道德和自然知识为一体的公理观（严复），以实践为中心建立起来的含政治、道德和自然知识为一体的公理观（梁启超），以批判的（否定的）方

式建立起来的含政治、道德和自然知识为一体的公理观（章太炎）。除了否定的公理观之外，其它两种占据主流地位的公理观都试图把科学认知活动、技术的实践与伦理实践、情感和审美活动结合起来。在这两种公理观中，几乎不存在认知、道德、审美三种规则之间的截然断裂和冲突。对于科学的乐观主义看法不是建立在实证主义的知识论的逻辑之中，而是建立在“传统生活形式的具体理念”之上，或者说存在于“实现这三种人类精神所特有的知识类型的”“千差万别的能力划分标准”之上。在这个意义上，不存在知识类型之间的冲突，也不存在文化类型的冲突。这里存在的是“划分标准”的差异。

中国现代科学观的多样性和独特的逻辑提供了检讨现代性问题的一个视角。现代西方思想中弥漫着一种深刻的焦虑，即被非主体的他者“控制”的恐惧，技术统治就是这一焦虑的典型表达。^⑩哈贝马斯在谈论 C·P·斯诺的《两种文化》时，把这一分裂表述为“科学技术知识与社会生活世界”的关系：

研究文学与科学之间关系的问题，只是抓住了一个更广泛的问题的一部分而已，这个更广泛的问题就是：在技术上可以利用的知识，如何能够转化成社会生活世界的实践意识（practical consciousness）？对文学和科学的误解之所以如此令人不安，只是因为在两种竞争着的精神传统的争论中，科学文明的一个生活问题变得突出了，即：如何对技术进步和社会生活世界之间今天仍然处于自发状态的关系进行反思以及如何把这种关系置于理性争论的控制之下。^⑪

科学通过其技术运用扩展了人的控制能力，并因此介入社会生活世界，甚至包办了实践性问题。然而，科学知识本身对我们生活世界的解释并无影响。就此而言，两种文化之间的分裂是无可避免的。^⑩当代理论的各种取向都可以被表述为对一个问题的回答，即通过什么途径，才能在不同的知识领域、游戏规则之间建立起联系？或者反过来说，知识领域的合理分化导致了怎样的现代性后果？

基于不同的科学观的分析，我认为存在着对上述问题的不同理解和回答。如果我们承认在“西欧近三百年的知识运动形式”之外，存在着渊源流长的别的知识形式及其分类原则，那么，我们就必须考虑“科学”在另一个知识语境中的含义，以及它与其它知识的关系。不同文化语境中存在着千差万别的划分标准，这些标准也渗透在人们对于“科学”知识的理解之中。这种“渗透”尤其表现在观念的翻译、传播和运用之中。例如，Science 与科学这两个概念之间存在着深刻的、几乎是难以逾越的鸿沟，这种鸿沟并不是指一般概念上的差别，而是指它们被组织在完全不同的语境和科学观之中，因而科学实践的含义及其与道德实践和审美实践的关系也需要重新诠释。传统知识所以能够对现代思想产生影响，并不是因为作为一种知识谱系它能够有效地解释现代社会面临的问题，也主要地不是因为中国近代思想家“理性地”运用“传统知识”以应付世界的挑战，而是因为现代中国思想的实践本身包含了某种布尔迪厄（Pierre Bourdieu）称之为“习性”的内容。通过对现代中国思想对“科学”概念的运用过程的分析，我揭示了如下事实：现代思想既不是由某种外部起因决定的单纯反应，也不是

执行一种完全理性的内在的行动计划。现代思想是历史的产物，它以社会性地和历史性地构成的理解和取向为基础，积极地限定那个产生和一定程度上决定它们的环境。“习性这个概念……首先指明了一种姿态，……即一种以特殊的‘逻辑’（包括暂时的‘逻辑’）建构和理解实践的明确态度。……习性这一概念提醒我们，这种建构的原则存在于社会性构成的、被构造了的和构造中的性情体系之中，这些性情是在实践中获得的，并不断地发挥实践性的作用。”^⑩科学观念的运用过程是一个实践的过程，它无法在主体/客体、内在/外在、社会/自然、物质/精神、传统/现代等等二元论的框架中进行解释。

但是，我绝不想暗示如下论点：由于中国科学世界观的特殊的内容结构，中国社会也就不存在海德格尔、韦伯、哈贝马斯、利奥塔等人从不同角度深入思考的科学危机。假定“控制”的形式越来越接近，那么，必然存在着促使科学世界观趋同的历史过程。因此，需要探讨的就不仅是科学的意识形态与统治系统的关系，而且是导致多样性的科学观和科学世界观趋同的社会动力。现代科学技术并不是独立的存在，它不过是现代历史的伴生现象。现实中的资本主义和社会主义同样依赖于科学技术的发展，它们之间的激烈竞争恰恰证明了它们之间以对立方式出现的相互依存关系。资本主义的生产关系和科学技术改变着世界的构造方式，那些抵制这一过程的社会运动也采取了原则上极为相似的“科学方式”。这也解释了我已经提及的理论现象：海耶克和哈贝马斯诊断的是不同社会制度、甚至是敌对社会形态的问题，但他们得出的结论，特别是对社会体制化的科学主义的谴责，却如此接近。

现代资本主义的历史也在一定程度上证明了资本主义发展的多样性，从而证明了政治传统、文化制度和决策行为等非技术因素可能发挥的动因作用。因此，我们不能简单地把现代知识及其与资本主义的关系看成是一种绝对的控制形式，生活领域总是包含着许多无法控制和无法预测的方面，这些方面使得我们生活的世界仍然包含着无限的可能性。麦金太尔在分析社会科学、社会预言与现代社会的关系时说：“管理效率的概念毕竟是一个更具当代特色的道德的虚构，并且可能是所有那些虚构中最重要的一个。在我们的文化中，操纵模式的支配性，没有、也不可能有操纵中的许多实际成功与之相伴随。”这并不是说现代社会没有受到这些操纵性的知识及其主体的伤害，而是说体现在这种知识观念中的社会控制观念实际是虚假的。“在一种非常实际的意义上，我们的社会秩序是在我们，并且确实在任何人的控制之外。没有一个人是或者能够是负责的。”^⑩

我特别提出晚清时期科学世界观的多样性及其与传统知识的复杂关系，目的是展示这一过程：世界观（它总是植根于文化传统的某些成分）逐渐转化为政治、经济、军事和科技问题，世界观的阐述或“文化论述”逐渐为建立在实证主义科学原则基础上的论证方式所取代，世界观的分歧逐渐地被制度性的设计所遮盖。文化传统的主要成分正在失去世界观的特性，即失去解释世界、自然和整个历史的特性。^⑪科学的公理化过程得益于那些植根于传统知识的多样的科学世界观，但现在这些世界观正在科学及其制度性的实践的排挤下逐渐败落：它们与经济、政治、特别是行政性的制度结构不能相容，也与科学

系统所持有的知识态度相冲突——尽管这些世界观经常是对科学的辩护。科学不再是一种特殊的机制，它现在是国家政体基本结构的组成部分，正如教会曾是中世纪欧洲社会基本结构的组成部分一样。通过国家投资，有组织的研究，行政性的运作，社会关系经过了“科学的”处理，教育方案、医疗保健制度、监狱改革计划、军队的建设表明的正是这样一种处理的结果。在资本主义的全球性扩张之中，现代中国陷入了日益技术化（或者用韦伯的话说是“理性化”）的社会过程，“科学”是其中最为重要的合法化知识。但是，我深信，即使在科学模式的体制化过程中，在各种文化论述日益“科学化”的过程中，现代中国思想也仍然内含了不同甚至相互冲突的科学观念和世界图景，它们之间的相互冲突也相互补充的关系构成了中国现代思想的意味深长的悖论，也体现了“文化”（或者如福柯所说“历史知识”）在现代思想中的深刻意义。这里仍然蕴含着某种可能性：现代思想的歧异性和悖论特征对日益技术化的社会构成了某种反思性的关系。

晚清各种个人化的公理世界观具有强烈的传统文化成分和个人色彩，这与 20 世纪 20 年代之后的社会思想存在着重要的差异。晚清时代的中国思想所以具有特殊的意义，一方面在于这一时代的思想是对中国走向现代社会的各种设想，另一方面又由于这些现代构想中仍然包含着传统的活力。严复、梁启超和章太炎从各自不同的角度预见了现代性的后果，从而用悖论的方式（寻求而又批判）表达他们的社会思想。在他们之后，中国现代的教育制度和知识体制都发生了巨大的变化，无论新一代的知识分子如何理解现代性，他们的思想已被“现代制

度”所规划则是极为明显的事情。因此，重新诠释晚清思想的文化含义，就必须回到更早的思想语境中去。

1997年3月—5月于香港

注释

① Aronowitz, Stanley: *Science As Power*, p.29.

② Nandy, Ashis: "Introduction: Science as a Reason of State", see *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi: Oxford University Press, 1988, p.2.

③ Tiles, Mary and Oberdiek, Hans: *Living in a Technological Culture, Human Tools and Human Values*, London and New York: Routledge, p.2-3.

④ Ibid. p.12.

⑤ 第一种质疑特别地涉及马克思的理论与达尔文进化论的关系，亦即社会规律问题。这种关系马克思和恩格斯本人是承认的。恩格斯说：“他极力证明，现代社会从经济上来考虑，孕育着另一个更高的社会形态，所以他力图在社会关系方面作为规律确立的，只是达尔文在自然史方面所确立的同一个逐渐变革的过程。”（《马克思恩格斯全集》，第16卷，255页，北京：人民出版社，1956。）马克思自己则说：“达尔文注意到自然工艺史，即注意到动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史，即每一个特殊社会组织的物质基础的形成史，难道不值得同样注意吗？”（《资本论》，《马克思恩格斯全集》，第23卷，409-410页，北京：人民出版社，1956。）有关这一问题的辩解参见A·施密特：《马克思的自然概念》，第1章，5-95页。

⑥ 马克思的看法首先源自他不是把历史和自然看作是“两种不相干的

‘东西’”，因为人所面对的无非是“历史的自然和自然的历史”。（《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》，第3卷，44页，北京：人民出版社，1956。）因此，他期待自然科学与被他称为人的科学的历史科学的合一：“正像关于人的科学将包括自然科学一样，自然科学往后也将包括关于人的科学；这将是一门科学。”（《1844年经济学—哲学手稿》，82页。参见A·施密特：《马克思的自然概念》，43页。）对于作为“科学”的马克思主义的批判不仅来自自由主义者，而且也源自后现代主义者。例如福柯从科学作为一种话语与权力的关系角度分析这一问题，他问道：“当你努力确立马克思主义的科学性的时候，你并不是想一劳永逸地展示马克思主义具有理性的结构，因而它的命题是可以证实的程序的产物；你所做的其实大不一样，你是在授予马克思主义话语以及对它们的支持以权力的效应，西方，从中世纪以来一直把这种权力的效应赋予科学以及从事科学话语的人。”（《权力的眼睛——福柯谈话录》，同前，220页。）他的谱系学反对把知识纳入与科学相连的等级秩序的规划，因而应该被看成是一种把历史知识从这种压制中解放出来的努力，谱系学让历史知识能够对抗理论的、统一的、形式的和科学的话语的威胁。谱系学建立在局部的知识反抗之上——反抗科学的知识等级，以及知识权力的效应：这就是无秩序和片断性的谱系的规划。因此，他说：“如果我们再把它归纳成两个术语，那么，用‘考古学’来指局部言谈分析的方法学，用‘谱系学’来指建立在对局部言谈的描写基础之上的策略，通过这种策略，受压制的知识被释放出来进行活动。”（同上，220—221页。）利奥塔的《后现代状况》一书则更是显明的例证，参见下文有关讨论。

⑦ 关于这一点，请参见 Aronowitz, Stanley: *Science as Power* 一书的第1、2章，pp.35—87。

⑧ 《资本论》，《马克思恩格斯全集》，第23卷，12页，北京：人民出版社，参见A·施密特：《马克思的自然概念》，36页。马克思的上述看法正是引起争议的关键。他的社会作为自然范畴的看法显然是一种反人文主义的

看法。值得注意的是，马克思把社会看作“自然”的范畴的含义是揭示资本主义的社会关系是一种控制和支配的关系，而不是主张社会应当被控制。作为“自然”范畴的社会概念吁求的是社会的解放，即对控制和支配关系的摆脱。

⑨ 《马克思恩格斯全集》，第46卷，392—393页，北京：人民出版社，1956。

⑩ 在下文中谈及的舍勒、海德格尔都上承尼采的思想。例如尼采的《不合时宜的思想》的“第二篇不合时宜的文章（1874年）指明了我们科学活动方式的危险性，指明了这种方式侵蚀和毒害了生命的因素……；生命受到了这种非人化齿轮装置、机械论、工人的‘非人格化’、‘劳动分工’这活动，变得野蛮化了……这篇论文第一次把‘历史意义’，把本世纪引以为自豪的‘历史意义’看成病态，看成衰败的典型先兆。”尼采：《权力意志》，张念东、凌素心译，56页，商务印书馆，1991。

⑪ Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia*, London: Routledge & Paul, 1966, p.237.

⑫ 尼采说：“科学——为了支配自然而改造自然的概念——属于‘手段’这一部类。不过，人的‘目的’和‘意志’应该同以总体为目标的意图同步增长。”“从现在起，对更广泛的统治产物来说，将会出现前所未有的有利前提。可这并不是最重要的。国际种族群体的产生已经有了可能，它们引为己任的是培育主人种族，未来的‘地球主人’。——一个崭新的、巨大的、建筑在严酷的自我立法基础上的贵族政体，这个政体将使哲学强人和艺术家的暴君意志立足千年——高等的人类。他们靠了自己的意愿、知识、财富和影响等方面的优势，为了掌握地球的命运，为了按照人本身来塑造艺术家而把民主主义的欧洲当成他们最驯服、最灵活的工具。无须多说，重新学习政治的时代到了。”《权力意志》，138、215—216页。

⑬ 舍勒：《哲学与现象学》，见《舍勒文选》，84页，上海人民出版社，

即出。有关舍勒的讨论请参见：Alfred Schutz; 《马克斯·谢勒三论》，江日新译，东大图书公司印行，1990；江日新：《马克斯·谢勒》，东大图书公司，1990；威廉·莱斯：《自然的控制》，第5章。

⑫ Scheler, Max: Max Scheler; *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Gesammelte Werke Band 8), 2nd edition, Bern: Francke Verlag, 1960, p. 122; Cf. William Leiss: *The Domination of Nature*, p.109. 事实上，舍勒的控制/科学的联系方式与福柯的权力/知识的联系方式一脉相承，都是从尼采的意志概念中转化出来的。但另一方面，他的看法也受到马克思的影响，例如他在《论知识的实证论的历史哲学》中也把实证科学的兴起和资产阶级市民社会的关系直接地关联起来。他在批评实证主义者对知识运动形式的描述时说：“这一小部分人所拥有的宗教和形而上学在一段历史时期内的衰败（作为实证科学进步的否定相关物），实际上是市民阶级资本主义时代的没落。实证主义却把它看成是一般宗教和形而上学精神‘寿终正寝’的普遍过程。”（《舍勒文选》，上海人民出版社，1070—1071页，即出。）他在别的地方又说：“马克思按照生产的经济关系解释当时的宗教、形而上学、甚至精神气质本身。在我看来，这三个因素在很大程度上共同决定所有实证科学和技术的可能结构——因此，它们代表了第二个变量，这一变量只能通过人文科学来理解。” see Scheler, Max: *Problems of A Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings, Edited and with an Introduction by Kenneth W. Stikkens, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980, p. 103.

⑬ Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (Gesammelte Werke, Band 8) 2nd edition, Bern: Francke Verlag, 1963, p.122, p.67, Cf. Leiss, William: *The Domination of Nature*, p.109 - 110. 舍勒说：“……甚至我们自然的感官世界的最简单的感觉和知觉也已经为科学地确定的轨道所形塑，在这种科学的轨道内，我们冲动和知觉的方向被确定了，以至实际的自

然过程的相对恒定和时间上的统一的现象比相对不恒定和时间上单独的现象，无疑更有希望和机会通过感觉和知觉而被记录下来……”

⑩ 海德格尔说：“作为真理的一种形态，技术建立在形而上学的历史中。”（引自冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的科技》，宋祖良译，120页，北京：中国社会科学出版社，1993。〔下同〕）舍勒的学生兰德格瑞认为海德格尔关于技术以及对世界的科学的和技术的支配的著作得益于舍勒，莱斯则强调他们两人都受到尼采的影响。see Leiss, William: *The Domination of Nature*, p.105. 我对海德格尔有关科技的解说，主要参考冈特·绍伊博尔德的著作。

⑪ 引自冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的科技》，138、24、26、28页。

⑫ 希腊形而上学中的“主体”概念适用于一切存在者，而新时代的“主体”仅仅适用于人，这意味着人不再是存在者中的存在者，而是与事物相对立的主体，自然的对象化即是主客体两极化的结果。

⑬ Leiss, William: *The Domination of Nature*, p.117.

⑭ 马克思的社会关系/生产关系概念、海德格尔的作为世界构造的技术概念和韦伯/哈贝马斯的“合理性”/“合理化”概念体现着各自不同的理论视野，他们对于现代性的态度及其描述方式的差异甚至对立是极为深刻的。但是，就这些概念都是对现代性问题的描述而言并非没有相关性，他们都暗示了现代社会构造的技术化特征，即通过某种计算或谋划而获取某种效果的功能化的社会体制。

⑮ 布罗代尔：《资本主义的动力》，45页。

⑯ 即使在经济领域，是否存在各种“经济世界”对于理解当代资本主义体系也是有帮助的。沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的《现代世界体系》（*The Modern World - System*）认为，在从16世纪才建立起来的欧洲经济世界之外，不存在其它的经济世界，而布罗代尔却认为，“远在欧洲人认识整

个世界之前，自中世纪，甚至自古代起，世界已经分成一些在不同程度上集中和结构紧密的经济区，也就是说，有好几个经济世界共存。”“变形甚为缓慢的经济体向我们展示的是一部根深蒂固的世界历史。这部坚固的历史，我们只能简单地提一提，因为我们在此研究的问题仅仅想说明，欧洲由于其发展而建成的一个个经济世界在哪些方面能够揭示或者不能解释资本主义的机制和资本主义自身的发展。……这些经济世界当年正是欧洲的、然后是世界的资本主义的模子。”（见布罗代尔：《资本主义的动力》，76、55—56页。）因此，利用合理化的范畴研究资本主义的一个可能的限度就是：现代世界内部的差异，那些并没有被规划到这个资本主义进程中去的部分，那些早已存在而今已经进入资本主义的部分，那些由资本主义创造出来的部分，等等。

② 浜下武志：《朝贡系统与近代亚洲》，岩波书店，1997；茂木敏夫：《变化着的近代东亚国际秩序》，山川出版社，1997。

③ Frank, Andre Gunder: *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998.

④ Habermas, Jurgen: "Technology and Science as 'Ideology'", *Jurgen Habermas on Society and Politics*, edited by Steven Seidman, Boston: Beacon Press, 1989, p.239.

⑤ 从韦伯的合理性概念及其对三个自律的范畴的描述，我们可以清楚地看到他的“合理性”概念与海德格尔的“技术”概念在结构上的相似性。海德格尔说，“显现的根本形式……可以简练地称作‘技术’。在这里，这个名称包括存在者的一切领域（这一切领域总是准备了全体存在者）：被对象化的自然，被从事的文化，被制造的政治和在上面被建立的理想。因此，‘技术’在这里不是指机器的生产和装备的一些单独的领域。”（转引自《海德格尔分析新时代的科技》，207页。）如果把他们的看法与舍勒作对比的话，舍勒的控制的知识的概念仅仅相当于他们所描述的技术化的或合理化的知识中的一个方面。舍勒试图把三个知识类型的差别稳固化，而在海德格尔和韦

伯的视野中，这三个领域在现代时期的差别是存在的，但却是笼罩在“技术化”或“合理化”范畴内的分化。

② Habermas, Jurgen: "Modernity: an incomplete project", see Foster, H. (ed): *The Anti - Aesthetic: Essays on Post - Modern Culture*, Washington: Port Townsend, 1983. 有关问题的更为详尽的论述请参见 *The Theory of Communicative Action, volume one*, Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press 1987, (下同) "II, Max Weber's Theory of Rationalization", pp.143 - 272, 特别是其中的 "3. Modernization as Societal Rationalization: The Role of the Protestant Ethic". pp.216 - 242. 此处译文经曹卫东根据德文校对。

③ Habermas, Jurgen: *The Theory of Communicative Action, Volume Two, Life and System: A Critique of Functionalist Reason*, translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987, (下同) p.326.

④ 胡塞尔断言“启蒙时代的理性主义现在出了问题”，但又立刻补充说，“他们的目的，在最一般的意义上，一定不会在我们身上死去”；这个目标是一个“建立在纯粹理性基础上的人性”。霍克海默尔和阿多诺……悲悼启蒙，它为了促进理性之光创造了能够控制自然的新的科学和技术，但相反却导致了它的黯然失色。理性的目标即使在今天植根于这一信念：自然可以被化约为纯粹的对象，它仅仅具有量的伸延。世界图景的数学化和机械化被17世纪的科学用于预测和控制。按照胡塞尔的看法，在此过程中，我们在一系列的二元关系中丧失了与“生活世界”的联系：心灵与肉体，数量和质量，数学关系和人的关系。对于法兰克福学派而言，它的逻辑结果就是实证主义——人类理性从它自身异化出来。Aronowitz, Stanley: *Science as Power*, p.7, 并参见埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社，1988。

⑤ Habermas, Jurgen: *The Theory of Communicative Action, Volume one*, p.159.

⑩ Weber, Max: "Religious Rejections of the World and Their Directions," in H. H. Gerth and C. W. Mills, eds. *From Max Weber*, New York: Oxford Press, 1958, pp. 350 - 351.

⑪ Ibid. p. 342.

⑫ Habermas, Jürgen: *The Theory of Communicative Action, Volume one*, p. 161.

⑬ Ibid. p. 162.

⑭ Ibid. pp. 163 - 164.

⑮ Ibid. pp. 165 - 166. 哈贝马斯用图表方式解释现代性形成时期的西方理性主义的表现形式。图表如下：

西方理性主义在现代发轫之初的表现形式

认识部分： 评价部分： 表现的部分：

文化 现代自然科学 合理的自然法 自主的艺术

新教伦理

科学活动： 普通法学、 法律专业训练 艺术活动：

大学、 学院、 实验室 宗教团体 生产、 交易、 接受和艺术批评

社会 -----

资本主义经济 现代政府机构 资产阶级小家庭

个人 生活方式中的行为结构与价值取向 反文化生活方式的

行为结构与价值取向

注： 上述图表见 *The Theory of Communicative Action, Volume one*, p. 167. 译文经曹卫东参照德文译本校对。

⑯ Ibid. p. 167.

⑧ Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W.: *Dialectic of Enlightenment*, New York: Seabury, p.27.

⑨ Wellmer, A.: *Critical Theory of Society*, pp.130 - 31, see Jürgen Habermas: *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press, 1975, p.125.

⑩ Leiss, W.: *The Domination of Nature*, p.208.

⑪ Habermas, J.: "Technology and Science as 'Ideology'", see Jürgen Habermas *On Society And Politics, A Reader*, edited by Steven Seidman, Boston: Beacon Press, (下同) pp.237 - 238.

⑫ Marcuse, Herbert: *One - Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, p.xv. 本文译文均参考了刘继译《单向度的人》，上海译文出版社，1989。

⑬ Ibid. p.3.

⑭ 参见 MacIntyre, Alasdair: *Marcuse*, New York: The Viking Press, 1970; 中译本阿拉斯代尔·麦金太尔著、邵一诚译：《马尔库塞》，5—6页，中国社会科学出版社，1992。麦金太尔认为，马尔库塞的上述观点受到了欧洲思想史上一些重要人物个人思想发展经历的影响。意大利唯心主义哲学家金蒂普曾写信给墨索里尼说，“自由主义，在我看来就是那种运用法律从而也就是运用作为伦理实体的国家的强制力量的自由的自由主义，在今日的意大利，代表这种自由主义的不是那些多少公开地是您对手的自由主义，而是您自己。”

⑮ Marcuse, H.: "Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber," in *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), pp.223 - 224.

⑯ see Marcuse, H.: *One - Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1964, (下同) pp.166 - 167, 236, 235, 154.

⑰ 马尔库塞说：“在这个宇宙中，技术也提供人的不自由的巨大的合理化，论证实现自主性和决定自己生活的‘技术的’不可能。这种不自由既

不呈现为不合理的，也不呈现为政治的，而是表现为对技术机制的服从，这种技术机制扩大人的舒适并提高生产力。技术合理性因此保护而不是掩盖支配的合法性，并使得理性的工具主义观点朝向一个合理的极权社会。” Marcuse, H.: *One - Dimensional Man*, see Jürgen Habermas *On Society And Politics*, p.239.

⑩ Marcuse, H.: *One - Dimensional Man*, p.167.

⑪ Habermas, J.: “Technology and Science as ‘Ideology’”, see Jürgen Habermas *On Society and Politics*, p.241. 另外请参见 Arnold Gehlen:《科技时代的心灵——工业社会的社会心理问题》，何兆武、顾忠华译，13—36页，台北：巨流图书公司，第1章，1994。

⑫ Habermas, J.: “Technology and Science as “Ideology””, see Jürgen Habermas *On Society And Politics*, p.250. 哈贝马斯的上述断言植根于他对现代资本主义生产模式的基本看法，他认为：“对于先前的社会而言，资本主义生产模式的优越性植根于两个方面：一种经济机制的建立，这种机制保障目的一理性行为的亚体系的扩展永久化；一种经济合法性的创造，经由这种合法性，政治制度的选择能够根据合理性的新的需求而决定，而这种合理性的新的需求则是以这些发展中的亚制度为动力的。”(Ibid. p.248.) 阿伦诺维茨对这一过程也作出了相似的分析：“……19世纪后期，……动力的知识基础成为物理、化学，它们自身被组织到由国家和大企业资助和控制的大型实验室之中。因此，科学自身不再仅仅是一种资本主义新秩序及其工业阶段的霸权意识形态，而且已经整合进了生产的话语和实践。……当科学话语渗入到国家和市民社会，科学文化也溢出了实验室的范围。生意上的决定必须建立在提供计划的数学计算上，立法者颁布法令也基于由经过科学训练的专家提供的‘数据’。”(Aronowitz, S.: *Science as Power*, p.9.)

⑬ 哈贝马斯说：“今天，社会科学不再能承担世界观的职能，相反，社会科学在消除客观主义历史哲学新近散布的关于秩序的形而上学幻觉的同

时，助长了可以避免的突发事件。因为按其目前的状态，社会科学不可能为社会提供控制突发事件的技术知识；社会科学也不相信强大的理论策略能识别显而易见的、唯名论意义上产生的突发事件，并使社会进化的客观来龙去脉能为人们所理解。……”*Legitimation Crisis*, p.120. (本文有关该书的引文均参见陈学明译《合法性危机》，台北：时报文化出版企业有限公司，1994。)

◎ 这一点与利奥塔等人对这一概念的宽泛使用颇为不同，关于这一点下文中将会专门论述。在哈贝马斯的视野中，合法化是一个世界性的现象，并不仅仅局限于资产阶级社会和现代国家之内。但是，它同时又是一个与政治统治、特别是国家密切有关的现象，因为只有政治秩序才存在拥有或丧失合法性的问题。例如跨国公司或世界市场不会有合法化问题。原始社会也是如此。哈贝马斯认为，原始社会是根据亲族关系而组成，在这类社会中，存在某些对自然和社会秩序作出详解的神话，它们把部落集团中的成员关系（及其制约性）稳固化，并保障着某种集体同一性。但在这里，神话世界观与其说具有随之而来的合法性意义，不如说具有构成性意义。Habermas, J.: "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, pp.178 - 179.

◎ McCarthy, Thomas: "Translator's Introduction", Habermas, J.: *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979, p. XXIV.

◎ Habermas, J.: *Communication and Evolution of Society*, pp.189 - 190. 在《合法性危机》一书中，他基本上没有涉及国际问题，但在稍后的“*Legitimation Problems in the Modern State*”中他提及这一点，明显是受到沃勒斯坦的影响。需要说明的是，哈贝马斯的理论始终是和他对系统理论的看法相关的，而系统理论的一个主要特点是分析系统内部的关系，因而他在这篇文章中仍然是分析“现代国家中的”合法化问题。哈贝马斯在合法性问题

好的，但观点是错的。共识是一种过时的、令人怀疑的价值，而正义作为价值既不过时也不可疑。因此，我们必须达到一种正义的观念和实践，这种正义的观念和实践与共识没有任何关系。”

⑦ Ibid. pp.16—17. 他当然承认制度对信息传播的限制，但是，这并不意味着一旦建立了制度，它就能够永久地限制语言的变动。相反，这些限制本身可能是制度内或制度外的语言策略的后果。

⑧ Ibid. pp.60—61.

⑨ Ibid. pp.61—65. 利奥塔说：“社会语用学不像科学语用学那样简明。……没有理由认为有可能为所有这些语言游戏设定元规范的通则，也没有理由认为一种可修正的共识——如在科学共同体内部，那种在特定时刻具有活力的共识——能够包容元规范的整体，这种元规范调节在社会集体中传播的陈述。事实上，当代合法性的叙事的衰落——无论是传统的还是‘现代的’（人的解放，理想的实现）——是和这种放弃这种信念有关的。正是由于共识的缺席，‘系统’的意识形态，以及它对整体的预设，试图取代它……”“因此，沿着哈贝马斯的方向——通过讨论或对话寻求普遍共识——来指导我们对合法化问题的研究既无可能也不慎重。”

⑩ Ibid. p.66.

⑪ Lyotard: *The Post-modern Condition*, pp.57—58.

⑫ 他引用 P. B. Medawar 的话说，科学家的最高成就是拥有观点，不存在科学方法，科学家就是讲故事的人，区别仅仅是必须去证明他的故事。Ibid. p.60.

⑬ Ibid. p.66. 利奥塔同时承认，这一进化过程是含混的：系统之所以支持这个临时性的契约，是由于它的巨大的弹性、低成本，以及它的伴随动因的创造性躁动——所有这些有助于提高可操作性。无论如何，无疑这里正在向系统提出一种“纯粹的”选择：我们现在都知道，伴随 70 年代的结束，致力于那样一种选择的努力的终结，象征着那个系统将被取代。

⑩ Ibid. p.61.

⑪ Best, S. & Kellner, D.: 《后现代理论——批判的质疑》, 216—220页。

⑫ Benhabib, Seyla: "Epistemologies of Postmodernism", *New German Critique*, 33 (Fall), p.111. Best, S. & Kellner, D.: 《后现代理论——批判的质疑》, 302 页。

⑬ Ibid. p.220.

⑭ 布罗代尔的这一结论直接批评的是列宁的观点。列宁在《帝国主义是资本主义的最高阶段》中认为, 对自由竞争占完全统治地位的旧资本主义来说, 典型的是商品输出。对垄断占统治地位的最新资本主义来说, 典型的则是资本输出。哈贝马斯等人所描述的自由资本主义与科技资本主义的区别是和列宁有关资本主义向垄断的发展一脉相承的。参见布罗代尔: 《资本主义的动力》, 78 页。

⑮ Lyotard, *The Postmodern Explained*, Translated by D. Barry et. al. Minneapolis: 1992, p.20.

⑯ Best, S. & Kellner, D.: 《后现代理论——批判的质疑》, 305 页。

⑰ Jameson, Fredric: "Foreword to *The Postmodern Condition*", see Jean-Francois Lyotard: *The Postmodern Condition*, p.x. 不过根据 Steven Best & Douglas Kellner 的看法, 利奥塔与哈贝马斯及其追随者之间的论战掩盖了利奥塔与法兰克福学派之间的相似性。例如, 利奥塔对元叙事以及对现代性的合法化叙事的批评类似于法兰克福学派的意识形态批判的某些操作方式; 他们问道: 除了那些将制度、成规、价值以及受支配阶级所控制的社会秩序加以合法化的意识形态, 还有什么是可以使种种叙事合法化的呢? 而且利奥塔所批判的特定元叙事也类似于法兰克福学派所批判的意识形态: 黑格尔的精神哲学、自由主义, 以及目的论的马克思主义。又如, 他们都批判当代资本主义社会占支配地位的合法化原则, 特别是他们都反对将科学的真理性标准

强加于文化、经验、日常生活等领域之上，因而具有相似的“功能理性批判”的倾向。《后现代理论——批判的质疑》，303—310页。

⑩ 有关哈贝马斯与后现代理论的论战，请参见他讨论 Jacques Derrida、Georges Bataille、Michel Foucault 的几篇论文，see *The Philosophical Discourse of Modernity*, Translated by Frederick Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987, pp.161—184, pp.211—237, pp.238—293.

⑪ 维特根斯坦：《论确定性》，Oxford, 1969, 第 105 节。转引自 Paul Feyerabend: 《自由社会中的科学》(*Science In A Free Society*, Verso Edition/NLB, 1982), 兰征译, 4 页, 上海译文出版社, 1990。

⑫ Lyotard: *The Postmodern Condition*, pp.8—9.

⑬ 利奥塔在这里没有直接进入关于文化霸权的讨论，但问题的逻辑已经清晰化了：如果科学共同体及其制定规则的方式能够确定“知者”与“无知者”，那么，这种规则及其机制（从科学共同体到民族国家）就能够区分出文化间的等差秩序。在这个意义上，利奥塔对合法化解体的分析也有助于解释文化霸权产生及自我解构的内在逻辑。

⑭ Lyotard: *The Post-modern Condition*, pp.62—63.

⑮ 这就是说，叙事能够使得它所讲述的社会得以界定它的判断标准，并根据这些标准判定哪些行为是社会所许可的。

⑯ 利奥塔以说书人的叙事为例，这些叙事都是以“话说……”、“且听……”等等。

⑰ 与现代知识相比，传统叙事总是预先知道做、说、听的方式，并以此表明了社会共同体与自身及环境的关系。换言之，经由这些叙事，构成社会契约的那些语用学规则得到了传播。

⑱ 在它的那种特殊的时间叙事中，存在着叙事知识的功能与规范结构的功能的契合，也存在着多种知识能力的统一性与社会调节之间的契合。凭借这种简化的叙事，一个集体无需回忆自己的过去，它不仅可以在叙事的意

义中，而且还可以从重复这些故事的行为中为自己的社会契约找到根据，从而影响了传统社会对时间的感觉。故事中的人物或许属于过去，但在现实中他（她）总是与重复的行为相伴随。

⑩ Lyotard: *The Post - Modern Condition*, pp.18 - 23.

⑪ Ibid. p.27. 利奥塔指出，叙事知识与科学知识各有自己的合法程序，不能相互否定。叙事知识并不太注意它自身的合法性问题，而科学知识则不然。因此，叙事知识经常将科学知识作为叙事文化家族中的变体，而对之采取宽容态度；科学知识则不同：科学家质疑叙事陈述的有效性，因为它没有论证和证据；他把这些叙事知识归结为一种不同的心态：野蛮、原始、权威、落后……并由成见、习俗、权威、偏见、意识形态等所构成。“这种不平等关系是不同的游戏规则的内在的后果。……这就是源自西方文明初期的文化帝国主义的历史。……文化帝国主义不同于帝国主义的其它形式，它受控于合法性需求。”

⑫ Ibid. pp.27 - 29. 他举例说，当科学家作出了某种发现之后，在接受媒体的采访时，他多半会说一些与科学无关的叙事诗般的历史。他们用叙事的规则进行陈述。这一点不仅对媒体的运用者产生影响，而且也对科学家自身的感觉产生作用。这涉及到科学知识与“通俗知识”的关系。他进一步指出，国家需要花大笔经费把科学装扮成叙事诗（史诗），这是因为国家自身的可信性也建立在这一史诗之上的，国家用这种叙事诗获取它所需要的公众对它的决策的认同。

⑬ Ibid. pp.30 - 31. 利奥塔分析说，进步概念原先指的是知识积累的运动，而现在这一概念发展成为新的社会政治主题：人民讨论正义与非正义的方式与科学家共同体辩论真理与谬误的方式完全一致；人民积累民法就如同科学家积累科学法则；他们完善共识规则也如科学家创造新的范式一样，即按照已经习得的知识修改他们的规则。法律的正义性不是因为它顺应了自然律，而是它是由人民——即受法律制约的人民——制定的。人民在此是一

个按照科学主体的范式建构起来的抽象主体，它的存在依赖于它在其中审议和抉择的体制，这个体制有时是整个国家，有时则是国家的一部分。这样，国家问题与知识问题就缠结在一起了。

⑩ 早在 1970 年，哈贝马斯在《技术进步与社会生活世界》中就已经分析过同样的问题，他举的例子也是德国的大学体制。他指出，“政府、策略及行政等实践性的问题，甚至在较早的时期，就已经相当程度透过技术性知识的应用来加以处理了。……”“在 19 世纪，一个人仍然可以声称科学透过两条管道进入到生活行为中：透过科学讯息的技术性应用，以及透过教育文化的过程。在德国的大学体制里（可上溯至洪堡（Humboldt）的改革），我们的确仍坚持下述不切实际的幻想，即科学透过个别学生生平教育过程，而发展他们行动导向的力量。我认为费希特（Fichte）所指称之‘将知识转化为工作’的意象，不再能够在个人教育的领域里进行，只能在与政治相关的层次上实现，在这个层次，在技术上可应用的知识得以转化到我们生活世界的脉络里。”该文的译文收入黄瑞祺《现代批判社会学》，270—271 页，台北：巨流图书公司，1985。

⑪ 利奥塔指出，这种合法性叙事主要适用于小学教育，对高等教育及高中教育影响不大。例如拿破仑对高等教育及其方式的态度被普遍地看作是为国家的稳定生产行政的和专业的技能。这种观点忽视了在自由叙事的语境中，国家的合法性并不源于自身，而是源于人民。因此，即使帝国政治把高等教育体制设计成生产国家官吏和市民社会的管理者，也仅仅是因为，作为一个整体的国家注定要通过将新的知识领域传播给人民而获得它的自由，这一过程只有通过代表和专家才能起作用。同样的道理也适合于科学机制的建立。每当国家要设定对“人民”的训练的直接控制权的时候，它就以“民族”的名义诉诸自由叙事，目的是要人民按照它制定的进步道路前进。*The Post-modern Condition*, p.32.

⑫ Ibid. p.32. 这两个方面的关系令人想起康德在知识和意志之间的区

分所导致的裂痕：这是认知真理的语言游戏与伦理、社会和政治实践的语言游戏之间的冲突。

⑩ 利奥塔指出，黑格尔的《百科全书》就是这样一种整体性的设计，费希特、谢林也以体系的理念表达了同一思想。Ibid. p.33。

⑪ Ibid. pp.33-35. 德意志唯心主义的百科全书就是这个生命—主体的普遍“历史”的叙事，这个故事的讲述者不可能是局限于特殊传统知识的人，也不可能是在专业框架中的科学家群体，而是一个元主体（metasubject）：他不仅论证经验科学话语的合法性，而且也制定世俗文化机构的合法性。通过这样一种元叙事，知识第一次在自身中（而不是它的效用中）发现了自己的合法性，它被赋予了规定国家和社会是什么的权力。但这样一种知识就不仅是一种有关自然、社会和政治的实证知识，而且成为知识的知识，即思辨的知识。在这一叙事中，某种知识话语的价值不在于它的真理价值，而在它在“精神”发展过程中位置。例如，大学的功能是“打开整个的知识领域，详尽解释一切知识的原理和基础”。而创造性的科学能力源自“思辨精神”（the speculative spirit）。“思辨”在这里是论证科学话语合法化的话语。“思辨的”哲学必须恢复学问的统一性，这些学问在实验室和大学预科教育中已经被分割为各种学科。换言之，在理性叙事或元叙事的语言游戏中，这些学科被整合成为精神形成过程中的某个片断。

⑫ 利奥塔认为，“在当代社会与文化中——后工业社会、后现代文化——知识的合法性问题是用不同的术语陈述的。宏大叙事已经丧失了它的可信性，无论它采用何种统一的模式，无论它呈现为思辨的叙事，还是解放的叙事。”利奥塔从叙事角度分析合法性解体与法兰克福及哈贝马斯是不同的，他们都把合法性的解体看作是由于科技进步而导致的目的与手段的倒置，或者起源于凯恩斯主义对社会的重新安排。Ibid. pp.37-38.

⑬ 这意味着：一方面，一种不能使自己合法化的科学不是真正的科学，另一方面，如果科学的合法化话语是一种前科学的知识形式，那么它也

就会落到权力的意识形态或工具的地步。例如下述思辨陈述：“科学陈述之所以成为知识，就在于他在发展的普遍过程中占据一定位置。”因此，为了自我证实为知识，首先要作的是证明存在这样一个普遍的历史过程，而它自己就是这个普遍过程一种呈现。这一前提离不开思辨的语言游戏。没有这种思辨的语言游戏，合法化语言就不合法了；科学也因此会变得毫无意义。Ibid. pp. 38—39.

❾ Ibid. p.39. 在利奥塔看来，19世纪末期以降的科学“危机”并不产生于作为技术进步后果的科学的扩散和资本主义的扩张，毋宁说，它代表了知识的合法性原则的一种内在的腐蚀。思辨游戏内部也存在着这种腐蚀，百科全书的知识网络分崩离析，从而分科的知识秩序解体了：各学科之间的传统分界受到质疑，学科规范消失，学科边界交叉，新的领域产生，旧有的系别让位给新的研究所和基金会，大学失去了它们的思辨合法性的功能。研究的责任让位给传授既成知识，大学的教学法保障了教师的复制，而不是研究者的培养。

❿ Ibid. pp.40~41. 利奥塔用维特根斯坦的比喻说，语言如同布满各种街道、广场、屋宇的古城，不同时期的建筑新旧杂陈。新的语言如化学符号、微积分符号、机械语言、博弈论模型等等不断地加入，形成了旧的语言之城的边缘。无人通晓所有这些语言，没有普遍的元语言，系统一分科方案失败了，解放的目的与科学毫无关系，我们沉浸在实证主义的知识中，或者陷于专门的学科，饱学之士成为科学家，衰落的研究越分越细，无人能够掌握全部知识，思辨的或人文主义的哲学被迫撤回它们的合法化责任——所有这一切都导致了一种悲观的气氛，以至许多艺术家和哲学家试图担负拯救“合法化解体”的重任。然而，在利奥塔看来，我们无需悲悼“合法化解体”。他指出，维特根斯坦已经通过他对语言游戏的探讨，勾勒了一种并不建立在运作效能（performativity）基础上的合法化。这就是后现代的全部。大部分人并没有为失去的叙事而悲伤，他们相信能够从他们自己的语言实践

和交往行为中获得合法性。

⑩ 科学知识的两个重要特点正是从这里产生的：它的方法的可塑性，即它的语言的多元性；它作为一种实用的游戏的特质，即新的预设能否接受取决于参与者的一种契约。

⑪ *The Postmodern Condition*, pp.42–43. 他是从科学陈述的推论过程来揭示这一点。他指出，当一个指称性的陈述宣称是真的时候，已经存在一个前提，即公理系统已经被制定出来，在这个公理系统中，这一陈述是可以得到确定和说明的，所有的参与者都了解这一陈述，并接受这一陈述在形式上已经令人满意。相似的分析也适用于其它科学：这些科学的状态取决于一种语言的存在，这种语言的功能规则不能自我证明，但却是专家们的共识。这些规则，至少是某些规则，是一种需求，而这种需求就是一种指令的模式。

⑫ 资本主义用自己的方式投资科学研究，例如设立各种基金，资助大学和其它研究机构。在这样的条件下，证据的产生不再以获得真理为目的，而是在另一种语言游戏的控制下，以投入/产出的效能为目的。国家和公司都必须放弃理想主义的和人道主义的合法化叙事，转而为新的目的提供正当性：收买科学家、技术人员和设备不是为了发现真理，而是为了获取权力。*Ibid.* p.46.

⑬ *Ibid.* pp.46–53. 这个程序在如下框架中运作：既然“实在”为科学论据提供证据，也用其结果为司法、伦理和政治的性质提供规范和前提，因此，人们可以通过控制“实在”控制所有这些游戏，这正是技术的能力所在。人们可以通过加强技术而加强实在，人的公正和正确的机会也相应上升。如果人能够接近科学知识和决策权威，技术也会得到相应的增强。这就是合法化如何凭藉权力而完成的过程。上述状况也明显地体现在教育的变化之中：在合法化解体的情境中，社会对大学的要求不是创造某种理想，而是发明技术；不是培养民族解放的精英，而是造就各种专业人员；学术知识变

成了电脑语言；原有的知识体系的瓦解，也导致了新的科际整合，但这种科际整合不是为了精神的解放，而是为了更高的生产效率。

⑩ Weber, Max: 《学术作为一种志业》，《韦伯选集 I》，钱永祥编译，123 页，台北：允晨文化实业股份有限公司，1985。（下同）亨特解释说，“现代知识并非建基于人格和体验而是由各种方法、技巧和其它实践方式所组成。这些东西的配置将生活的更大领域纳入可计算的范围，将他们置放到（量度）进步的纯技术性目标之下。在这个脉络下，韦伯提出了学术本身是否构成一项志向的问题。”《充当一种志业的人格》，《学科·知识·权力》，香港岭南学院翻译组、文化/社会研究译丛编委会编，139 页，牛津大学出版社，1996。（下同）

⑪ Weber, Max: 《学术作为一种志业》，《韦伯选集 I》，126—127 页。

⑫ 同上，146 页。

⑬ Hunter, Ian: "Personality as a Vocation: The Political Rationality of the Humanities", *Foucault's New domain*, M. Gane and T. Johnson eds. Routledge, 1991, pp.153—192. 《学科·知识·权力》，139—140 页。

⑭ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, p.216, 中译本, 272 页。

⑮ discipline 一词可译为规范、纪律、学科、教育、惩戒、教育等等，刘北成、杨远婴将 *Discipline and Publish* 一书译为《规训与惩罚》，译本中也多用规训一词翻译 discipline。这一译法还是比较准确的。需要提及的是，discipline 一词源自一个印欧词根，希腊文的教学辞 didasko (教) 和拉丁文 (di) disco (学) 均同。古拉丁文 disciplina 本身已兼有知识 (知识体系) 及权力 (孩童纪律、军纪) 的意思。(see Keith W. Hoskin & Richard H. Macve: "Accounting and the Examination: A Genealogy of Disciplinary Power," *Accounting, Organizations and Society*, Nov. 1986, p. 107.) 乔叟 (Chaucer) 时代的英文 discipline 指各门知识，尤其是医学、法律和神学这些新兴大学里的“高等部门”。根据《牛津英语字典》，discipline (学科/规训) 为门徒和学者所属，而

doctrine (教义) 则为博士和教师所属。因此，“学科/规训”与实习或练习关联，而教义则属于抽象理论。根据此种区分，我们就能够理解为什么学科概念用于描述基于经验方法和诉诸客观性的新学科。称一个研究范围为一门学科，即是说它并非只是依赖教条而立，其权威性并非源自一人或一派，而是基于普遍接受的方法和真理。discipline 也指寺院中的规矩或军队、学校的训练方法，这两种含义错综交织，显示了在一种知识门类中受教，即是受规训而最终具备纪律，亦即拥有能够自主自持 (self-mastery) 的素质。(David R. Shumway, David R. & Messer-Davidow, Ellen:《学科规训制度导论》，《学科·知识·权力》，1—2页。)

⑩ Foucault, Michel: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Translated from the French by Alan Sheridan, N. Y.: Pantheon Books, 1975, p. 23.

⑪ Ibid. p.24.

⑫ “因此，对‘权力—知识关系’的分析不应建立在一个与权力体系有关或无关的某个知识主体的基础上，相反的，认识主体、认识对象以及认识形式应该被视为权力—知识的这些基本含义及其历史变化所产生的许多效应。简言之，不是认识主体的活动产生某种有助于权力或反抗权力的知识体系，相反的，权力—知识、贯穿权力—知识和构成权力—知识的过程和斗争，决定了知识的形式及其可能的领域。” Ibid. pp.27—28.

⑬ Ibid. p.215.

⑭ Ibid. p.216.“全景敞视主义”(panopticism)这一概念源自边沁(Bentham)的全景敞视建筑(Panopticon)。边沁致力于监狱改革，设计了一种全景式或敞视式监狱，即四周是一个环形建筑，中心是一座瞭望塔楼。瞭望塔楼有一座大窗户，对着环形建筑。环形建筑被分割成许多小囚室，每个囚室都贯穿建筑物的横切面，并有两扇窗户。这种监狱推翻了牢狱的三个功能，即封闭、剥夺光线和隐藏。福柯用这一概念指称一种区别于早期对付麻

风病人的那种驱逐风俗和“大禁闭”的形式的规训机制。它的主要后果是：在被囚者或被管理者身上造成一种有意识的和持续的可见状态，从而确保权力自动地发挥作用。这样安排的后果是，监视成为权力的一个持续效应，即便权力在行动上是断断续续的，这种权力的完善应取向于使其实际运用不再必要，这种建筑应该成为一个创造和维系一种独立于运用这点权力关系机制。总之，被囚者（由此我们可以推想士兵、学生、病人等等）应该被一种权力局势所制约，而它们本身就是这种权力局势的载体。Ibid. p.200-202.

⑩ Ibid. p.222.

⑪ Ibid. p.222.

⑫ 福柯说：“伟大的经验知识包罗世界万物，并把万物转述为一种观察、描述和建立‘事实’的不确定话语的秩序（当时西方世界刚刚开始对同一个世界进行经济和政治征服）。这种伟大的经验知识无疑是从宗教法庭中找到自己的运作模式——我们现在的宽松气氛已经使我们淡忘了宗教法庭这个重大的发明。” Ibid. p.226.

⑬ Ibid. p.226.

⑭ Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge*, translated by A. M. Sheridan Smith , New York: Pantheon, 1972, p.224.

⑮ Geiger, Roger: *To Advance Knowledge: The Growth of the American Research University, 1900 - 1940*, New York: Oxford University Press, 1986, p.29.

⑯ 我在这里不能分析女性主义者知识问题的讨论。“大部分女性主义者相信知识与它们在其中生成的社会结构是相互建构着的。例如女性主义知识‘是由女性既是学科的局内人又是局外人的事实所引发的；她们的身分所带来的矛盾在她们的意识和行动之间产生了决裂，导致批判性的对话和创造知识的新源泉。’” Shumway, D. R. & Messer-Davidow, E.: 《学科规训制度导论》，《学科·知识·权力》，16-17页。

⑩ Pierre Bourdieu 说：“通过把经济的内在法则转变成一个普遍的，并且是普遍可以认识到的、充分的、实践的准则，理性行为理论忘却了（并且掩藏了）这个事实，即‘理性的’，或更恰当地说，合理的习性是充分的经济实践的先决条件，而这一经济实践则是特定的经济条件的产物，这个经济条件是通过对经济和文化资本最低限度的占有来定义的，而这种经济与文化资本最低限度的占有，对于理解和把握‘潜在机遇’则是必需的，这些潜在机遇从形式上看是向所有人敞开大门的，它自由地赋予其‘抽象的’行动者的所有的能力和习性……只有在明确的社会经济条件下才能获得。”《文化资本与社会炼金术》，172页。

⑪ Habermas, J.: *Legitimation Crisis*, pp.117-118. 现代宗教大多放弃了对世界作认识论的解释，而仅仅承担道德伦理的职能，从而实际上变成了以分化为特征的合理社会过程的一部分。

⑫ Schelsk, H.: *Der Mensch in der deutschen Soziologie*, Dusseldorf, 1959, S. 96ff, see Habermas: *Legitimation Crisis*, p.126.

⑬ see Aronowitz, S.: *Science as Power*, pp.20-21.

⑭ 1923年，生物化学家、遗传学家哈尔丹 (J. B. Haldane) 在剑桥大学异教徒协会上，宣读了一篇为《代达罗斯，或科学和未来》的文章，他说：“应用科学应偏重于夸大其非公正的方面直至使其过于极端化而无法容忍。”科学家的工作“使人的力量扩大以至超过自然，直至他在无情事实的逻辑的强制下形成一个核心国际政府”。转引自威廉·莱斯：《自然的控制》，5页。

⑮ 例如，甲午战争后期，清政府决定与日本签订不平等条约，严复发表《原强续篇》谓：“仆生平固最不喜言战者也，……怠不得已战矣，则计无复之，唯有与战相始终，万万不可求和，盖和则亡，而战可期渐振。”《严复集》第1册，39页，中华书局，1986。

⑯ 利奥塔曾经提出，许多理论慨叹社会规范的解体和社会组织的破

碎，认为各种正统叙事的解体导致社会分解成一大团游离的原子的理论家，不过是无法摆脱对那个早已消亡的“有机”社会的怀念。Lyotard, Jean-Francois: *The Post-modern Condition*, p.65.

⑩ 福柯在《事物的秩序》中通过对“知识型”(episteme)的分析，建立了四种“知识型”的对比关系。在讨论现代人的诞生时，他指出：“现代人——可在生理的、劳动的和言说的存在中加以规定的人——只能是对有限者(finitude)的形塑。现代文化能够设想人，是因为它能在有限者本身的基础上设想有限者。……文艺复兴‘人文主义’和古典‘理性主义’确实使人类(human beings)在世界秩序中占据一个特权地位，但是它们不能设想人(man)。”他指出：关于现代人的理解建立在“既是知识对象，又是知识主体”这一双重角色之上，并从三个不同的二元关系中体现这种双重性：即经验与先验的二元性，我思与无思的二元性，起源的后退与回归。*The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, Unidentified collective translation, London: Tavistock Publications, p.308, p.312. 参见刘北成编著《福柯思想肖像》第7章，113—141页，北京师范大学出版社，1995。

⑪ 马克思曾经指明资本主义生产关系对各种文化的瓦解和重构，从而隐喻地表达了资本主义是历史中的反历史力量。伴随着自由资本主义向晚期资本主义的过渡，科学技术的发展更加强化了资本主义的这种反文化和反历史特质。与此相应，对现代资本主义的各种研究也越来越具有反历史和反文化的特征。

⑫ 关于韦伯的理论与现代性问题的关系，参见拙文《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑，1994。

⑬ Habermas, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, p.2.

⑭ Habermas, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p.383. 参见《后现代的理论——批判的质疑》，295—296页。

❶ 例如在《知识与人类兴趣：一个概观》中，哈贝马斯区分出三种认知兴趣，即技术性的兴趣、实践性的兴趣、批判性的兴趣，进而推论三种科学的存在，即经验—分析的科学、历史—诠释性的科学、批判性的科学，以及三种知识，即信息、解释、批判。他甚至从社会文化生活的三种要素——工作、语言、权力——推衍出上述三种认知兴趣。哈贝马斯正是在这种分类法的基础上为批判性的科学或批判理论提供合法性论证。见《现代批判社会学》，234—263页。

❷ Scheler Max: 《论知识的实证论的历史哲学（三级规律）》《舍勒文选》，1067页，上海人民出版社，即出。

❸ Scheler, Max: 《论知识的实证论的历史哲学（三级规律）》，《舍勒文选》，1071页。

❹ Scheler, Max: *Problems of A Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings, Edited and with an Introduction by Kenneth W. Stikkens, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1980, (下同) pp.103—104.

❺ 舍勒还指出，希腊形而上学和宗教在原则上肯定这个世界，肯定它的自然和存在，但既不是作为人的工作、建筑、秩序或者预言的对象，也不是作为人必须继续的一个神的创造和建构行为的目标。相反，它们的世界是能够被观察、思考和热爱的具有生命的高贵的能量形式，从而排除了强力意志和对利用机器的生产技术的任何肯定价值，即使在非常丰富的纯粹数学和对自然的探索发展之后，也是如此。中国和埃及文明中亦已存在早期的实证科学（如天文学、数学、医学），这些知识及其巨大的技术需求与王朝的地理或政治地理的状况密切相关，例如对尼罗河和长江、黄河的治理。但即使如此，古代中国和埃及并没有发展出一种方法论的、有组织的、包含了整个宇宙及其分类的实证科学。Scheler, M.: *Problems of A Sociology of Knowledge*, pp.103—104.

❻ Scheler, M.: 《论知识的实证论的历史哲学（三级规律）》，《舍勒文

选》，1071页。

◎ 舍勒曾指出：形而上学肯定没有“无限过程”的特征，因为只有在观察、归纳、演绎时才会出现“无限过程”。累积“进步”属于实证科学的本质，形而上学自然没有，同样，形而上学也不拥有“进步”的伴生现象，更损先前各“阶段的科学”。《舍勒文选》，1072页。

◎ 彼得·温奇：《社会科学的观念》，15、126页，伦敦，1958。转引自《自由社会中的科学》，4页。

◎ 菲利浦斯：《信仰和哲学研究》，132页，伦敦，1970。转引自同上书，4页。

◎ Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, The University of Chicago Press, Ltd. 1970, p.94.

◎ Feyerabend, Paul: 《自由社会中的科学》，72页。

◎ 石田一良：《文化史学：理论与方法》，王勇译，277页，杭州：浙江人民出版社，1989。

◎ 出处同上，276—277页。

◎ 广雅淡言：《约言或问》，出处同上，277页。

◎ 同上，277—288页。

◎ 技术统治的观点也是建立在事实与价值、认知与规范、理论与实践的二元论之上的。法伊尔阿本德（Paul Feyerabend）曾经概述过有关理性与实践的关系问题的三种观点：一种是唯心主义的观点，认为理性指导实践，并按照自己的要求塑造实践，它的权威不依赖实践；另一种是自然主义的观点，认为历史、科学已经达到了它们所可以达到的完善程度，试图用头脑中某些明确的合理性理论来重新安排科学或社会就会造成混乱。理性只是描述实践起作用的方式并阐述它的隐蔽原理。而他本人则认为，理性与实践不是两种不同的东西，而是同一个辩证过程的组成部分。理性没有实践的指导诱使人们走向歧途，而实践则由于增加了理性而得到极大的改进。由此，他提

出了第三种观点，即相互作用论的观点：理性标准不是普遍适用的，它有自己的局限性，需要通过实践来揭露；而实践则可以由于采用不同的标准得到改进。《自由社会中的科学》，兰征译，2—3页，上海译文出版社，1990。

⑩ Habermas, J.: 《技术进步与社会生活世界》，黄瑞祺译，收入译者所著《现代批判社会学》，270页，台北：巨流图书公司，1985。此处译文经曹卫东按德文原文详细校改。

⑪ 同上，269页。

⑫ 布迪厄：《文化资本与社会炼金术》，168页，上海人民出版社，1997。正如“习性”概念一样，从传统知识的方式与现代思想的关系的角度解释某些概念的内涵，可能引起关于这些概念的创新要素的质询。韦肯特曾经提及一些读者质疑 Bourdieu 的“习性”概念是否具有过多的决定论色彩：“如果习性如同‘策略一生成原则使行动者能够应付意料之外的、不断变化的形式’，如果习性是产生于对世界的持久的客观结构的组合，如果它所控制的即兴创作本身也受到那些结构的‘控制’，那么，革新和行动的要素又来自何处？”布迪厄回答说：“习性并不是有些人从中解读到的那种命运。习性作为一个历史的产物，是性情的一个开放性系统，这个系统不断服从体验，并因此以一种加强或改变结构的方式不断受到体验的影响。这个系统具有持续性，但它并非是永恒的！……存在着这样一种可能性，它铭写在与明确的社会条件相联系的社会命运之中，这种可能性就是体验使习性得到了巩固，因为从统计学角度来看，大多数人必定会碰到与那些最初形成他们习性的环境相当类似的情形。”同上，179—181页。

⑬ MacIntyre, A.: *After Virtue*, pp.106—107. 中译本《德性之后》，龚群、戴扬毅译，135页，北京：中国社会科学出版社，1995。

⑭ 哈贝马斯曾经指出，处于消亡过程中的传统世界观与科学规则系统之间存在着认知上的分歧，科学系统规则通过普遍的正规学校教育而具有约

束力，并且作为一种实证的公共意识积淀成对行为起作用的心理综合症。see Habermas, J.: *Legitimation Crisis*, p.80.

承认的政治、万民法与自由主义的困境

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”^⑩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而出现的文化、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；而族性、性别以及民族主义问题不仅通过文化多元主义的兴起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寻求自主性的社会运动（其中也包括分离主义运动），以及对于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。第一个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”的相互关系，并提供平等政治的新视野。这种“公共性”曾经是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东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，因而不可能在“自由主义”这一总名之下加以讨论。提出这一点，是为避免对“自由主义”作空洞的、简单化的讨论。

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。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。”^②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，全球互动的中心问题是文化同质化与异质化之间的紧张关系。”^③一方而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，人们发现不仅资本主义和社会主义两个阵营的关系无法解释当代世界的图景，而且三个世界模式、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。但是，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。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。^④按照安德森所谓“印刷资本主义”（print capitalism）的说法，大众文学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”。^⑤

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（nations）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）力争取或共同掌握国家和国家政权，另一方面国家也力争取并垄断民族性观念（Baruah, 1986; Chatterjee, 1986; Nandy, 1989）。一般而言，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），将所有群体尽收网底，这些伎俩在世界各地似乎全部如出一辙（Handler, 1988; Herfeld, 1982; McQuneen, 1988）。^⑥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“非领土化现在已是全球原教旨主义的核心”。^⑦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的追逐，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，当代文化研究经常把资产阶级民族国家的民族主义、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。^⑧这一民族主义的自我定义掩盖了西方民族国家的内在政治形式与它们在海外的扩张和殖民的不可分割的联系。三好将夫（Masao Miyoshi）指出，冷战结束以后在西班牙、苏格兰、印度和许多其它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”。^⑨因此，我们不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衰落或功能转化联系起来考虑。^⑩

当代世界的非领土化过程是和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。如果殖民主义者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。^①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，这仅仅意味着他们运用的逻辑、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。^②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，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。^③“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？”^④

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

(Primordia) ——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。^⑩阿帕杜莱从人种图景 (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。^⑪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的表征，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的结构原则。”^⑩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衰落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。尽管马克思主义也是后殖民理论的重要理论资源，但后殖民知识分子还是力图将这种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。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。^⑩后殖民论述在揭露东方主义将殖民地建构为他者的同时，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，民族国家的衰落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。

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不仅构成了自由主义内部的重大分歧，而且也可以看作是部分敏感的自由主义者对“文

化多元主义”政治——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。^⑩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，而是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，自由社会仅仅是“程序的共和国”，还是也考虑实质性的观点的社会秩序？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，即坚持界定一系列的个人权利，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住民的同类要求。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”。^③

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，它不理会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，目的之一就是将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；^③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它文化塑造成没有自己的本质的他者。^④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它文化的“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），其表面的逻辑非常简单：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将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。卢梭把道德问题表述为听从我们内在天性的声音，这一观点就是这种自我观点或个人认同的代表性的表达。^②不过，在卢梭的思想中，自由（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。^②

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地于自我那样忠实地于自己的文化。这就是赫尔德被看作现代民族主义的先驱之一的原因。^③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”。^④

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。^⑦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。^⑧

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。”^⑧

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而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《民主法制国家的承认斗争》（*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一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，以便保持其政治一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一文化生活方式的移民潮的情况下？”^⑨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”。^⑩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？^②

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）。”^③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。^④

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。这一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。”^⑤

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，而不去考虑规范的历史性。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它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的不平等。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。”^⑩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，从而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，而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。”^⑩正由于此，他在规范层面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，并使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

设有有关课程的努力；第二，无论在经验的层面还是在规范的层面，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。一个国家的人口的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。^⑩困难恰恰在于：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。^⑪在哈贝马斯的这种理想主义的权利理论背后，隐藏着的是一种内在的焦虑，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，而且也将剥夺某一种文化的成员的选择自由。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。”^⑩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”。^⑪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式的和理想化的立场上对此给予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，即使有可能，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。

文明的冲突与万民法

面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*）^⑩之后，罗尔斯发表了长篇论文《万民法》（*The Law of Peoples*）。^⑪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”概念在国际范畴中而面临的困难的分析，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”^④。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”。^⑤

有关亨廷顿论文的讨论即使在中文世界也已经数量惊人，我在此无须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，取代意识形态和其它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

概念是从传统的“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。^⑩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。”^⑪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”。^⑫“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。”^⑬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，各

种完备学说的多元共存乃是立宪民主政体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。^⑩如果民主社会是一个持久地存在各种宗教、道德和哲学歧异的社会，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做任何对比。^⑪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它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万民法。”^⑩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遍的^⑪，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学说。“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。”^⑨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，^⑩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。^⑪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”。^⑫

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、从全球的原始状态来出发讨论呢？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。^⑩

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，而把个人当做是自由的、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。”^⑪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具有良好声誉的成员。^⑫

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，即各派不知道领上的大小、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一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。^⑩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。^⑪

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
性的观念而不是真理加以讨论，目的在于回避西方中心主义或
其它价值中心主义的陷阱。^⑫但是，不仅“原初状态”和“无
知之幕”的预设包含了排斥性的内容，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。^⑬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”观念是唯一的超越一切完备性的信念、道德

和哲学的普遍理论，其隐含的排斥性绝不亚于哈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它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，它也未能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它政治体制）。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。^⑩我们可以把这些看作是自由主义理论的自我反思的结果。

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。”^⑪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它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，这样的观点包含了深刻的批判性。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。《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。

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于一体的合理性。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。^⑩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。第一种类型是，国家丧失了保障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的左右，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唯一保障。”^⑫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。^⑬

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’。”^⑩

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和集团，也最大规模地控制了国内和国际的公共舆论。少数民族、妇女和其它下层社会阶层，一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。”^⑪在这里，由于各自的历史命运而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（Danie 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。”^⑩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，资产阶级是双面一体者：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。”^⑩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。”^⑪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唯一的合法代表。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杀乃是同一事件，它们都发生在现代社会运行的基本规则内部。阿伦特（Hannah Arendt）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，就正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。”^⑩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。阿伦特曾经断言：“近代意义上的私人性，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面而被发现的，因此它与社会领域之间的关系最密切也最真实。”^⑪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，而现在社会秩序却是一种无人统治。“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。”^⑧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”。^⑨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，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”就不可能包容“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。”^⑩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岁人中所占的份额。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，归根结蒂不会尊重私有财产。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。”^⑩

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，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，我们就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。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，唯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”。^⑧ 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，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。有些人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“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上。我们是否需要扪心自问：我们真的甘愿如此么？

1997年初夏于香港

注释

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

② 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.

③ Arjun Appadurai, *Disjuncture and difference in the global cultural economy*, *Public Culture*, Vol. 2, Spring 1990, p.5.

④ Ibid. p.1.

⑤ Ibid. pp.2—3.

⑥ Ibid. p.13.

⑦ 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.

⑧ Jürgen Habermas (1994), *Multiculturalism*, p.118.

⑨ Makler, Martinelli, and Smelser, Introduction, *The New International Economy*, pp.26—27.

⑩ 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.

⑪ Ibid. p.726, pp.731—732. 三好重申了赛义德 (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的信念）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 to 衰落的过程相吻合，这并不是偶然的。

⑫ 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.

⑬ 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家矿产业和制造业跨国公司的年销售额超过100亿美元。*Ibid.* pp.739—740.

⑭ *Ibid.* p.742.

⑮ 由于商品流通的作用，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：既然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？

⑯ Arjun Appadurai (1990), *Public Culture*, Vol.2, No.2, Spring 1990, pp.7—11.

⑯ 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。

⑰ 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属国的同时，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他者的欧洲中心主义。……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.

⑱ 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。

⑩ 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.

⑪ Ibid. p.61.

⑫ Ibid. p.62.

⑬ Ibid. p.27.

⑭ Ibid. p.51.

⑮ Ibid. p.31.

⑯ Ibid. pp.36—37.

⑰ Ibid. p.38.

⑱ Ibid. p.43.

⑲ Ibid. p.68.

⑳ Jürgen Habermas (1994), p.137.

㉑ Ibid. p.143.

㉒ Ibid. pp.146—147.

㉓ Ibid. p.112.

㉔ Ibid. p.113.

㉕ Ibid. p.107, 113.

⑩ Ibid. p.114.

⑪ Ibid. p.124.

⑫ Ibid. p.126.

⑬ Ibid. pp.128—129.

⑭⑮ Ibid. p.134.

⑯ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

⑰ John Rawls, *The Law of Peoples*, *Critical Inquiry*, Autumn 1993.

⑱ 亨廷顿：《文明的冲突？》，载《二十一世纪》1993年10月号，总第19期，5页。

⑲ Ibid. p.6.

⑳ R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, 1986, p.27.

㉑ John Rawls, *The Law of Peoples*, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p.60.

㉒ John Rawls, *A Theory of Justice*, London & New York: Oxford University Press, 1971, p.viii.

㉓ John Rawls, *Political Liberalism*, p.vx.

㉔ Ibid. p.xvi.

㉕ Ibid. p.xv.

㉖ 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.

⑤ Ibid. p.38.

⑥ Ibid. p.39.

⑦ 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. p.43.

⑧ 罗尔斯指出：“有三个条件是重要的：第一，原初状态公平或合理地代表着每一个公民；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：在原初状态中，他们所代表的地位是对称的与平等的，……；其次，代表的目的是尽可能地寻求人们的基本利益，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，……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.

⑨ Ibid. p.40—41.

⑩ Ibid. p.42—43.

⑪ Ibid. p.55.

⑩ 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，则存在其它一些拒不遵从合理的万民法的国家。
Ibid. p.44.

⑪ 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.）

⑫ see Benjamin Lee, *Toward a critical internationalism, Public Culture*, Spring 1995.

⑬ 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〉》，载《读书》1996年第6期。

⑭ *Ibid.*

⑮ see Bruce Ackerman, *Political liberalisms, 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。

⑯ John Rawls, *Political Liberalism*, p.xx.

⑰ 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, The Journal of Philosophy*, March

1995.

⑩ John Rawls, *The Law of Peoples*, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p.66—67.

⑪ Ibid. p.48.

⑫ Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p.53.

⑬ 泰勒：《公民与国家之间的距离》，载《二十一世纪》1997年4月号，4—5页。

⑭ 泰勒：《公民与国家之间的距离》，载《二十一世纪》1997年4月号，6页。

⑮ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p.181.

⑯ 参见哈贝马斯：《公共领域》（1964），汪晖译，载《天涯》1997年第3期。又见 *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pp.27—56.

⑰ Ibid.

⑱ Jürgen Habermas, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State, Multiculturalism*, pp.146—147.

⑲ *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年第8期，13—14页。

⑳ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere*, p.55.

㉑ Ibid. p.56.

㉒ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City & New York:

Doubleday Anchor Books, 1959, p.48.

◎ Ibid. p.35.

◎ Ibid. p.37.

◎ Ibid. p.38.

◎ Ibid. p.53.

◎ Ibid. pp.59—60.

◎ 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.

中国的人文话语

人文主义与启蒙：两个现代主题

1994年2月至10月间，在“人文精神”的标题下，以中国最有影响的学术文化刊物《读书》为阵地，一些来自文学、历史和哲学等“人文学科”的年轻学者讨论了他们所谓的人文学科的危机、人文知识分子的贬值、市场化过程中的价值失落、精英文化与大众文化的关系、中国与西方的文化关系等问题。这些年轻学者以人文精神的守护者和道德价值的重建者自居，从而引起了一系列争论：什么是人文精神？人文精神失落了么？如果人文精神仅仅是一种知识和叙事，那么这种有关人文精神失落的判断是否隐藏着倡导者以精英自居的傲慢？虽然中国发生的有关人文主义话语的争论有其自身的历史因由，但是，就它们都以“人文主义”为主题而言，已经证明了福柯（Michel Foucault）在《什么是启蒙？》（What is enlightenment?）一文中所作的如下判断：

人文主义……是一个主题，或者更是一组超越时间、在欧洲社会的一些场合重复出现的主题；这些主题总是与

价值判断连接在一起，在内容上，以及在它们一直保存的价值上明显地有巨大的变化。进而，它们一直作为分化的批判原则而起作用。

福柯举例说，在 17 世纪，存在着以基督教的批判或一般宗教批判的形式出现的人文主义，存在着与苦行主义和更加神学中心主义的人文主义相反的人文主义。在 19 世纪，有怀疑的人文主义，它对科学持敌意和批判态度，而另一些人文主义则与此相反，把它的希望寄托在同样的科学之上。马克思主义一直是一种人文主义；存在主义和人格主义也是；曾经有这样一个时期，那时人们支持国家社会主义所表达的人文主义，斯大林主义者说他们是人文主义者 (Foucault 1984: 44)。这里唯一需要修正的是，作为一个主题的人文主义不仅仅在欧洲社会的一些场合反复出现，而且在其它地区的一些场合，如 20 世纪的中国的许多关键性的时期一再登场。那么，在中国的语境中，作为一种主题的人文主义及其内容上的变化的主要特征是什么？它与欧洲社会反复出现的人文主义主题的相关性和差别何在？为什么在福柯及其后继者对人文主义话语作出了强有力的批评之后，中国的学者却以人文主义的守护者自居？

在进一步分析中国人文主义的话语之前，我想指明一个基本的事实：虽然汉语中的“人文主义”一词在字源上源于中国最古老的典籍《易经》，但作为一个在 20 世纪文化讨论中经常使用的概念和主题，它被公认为是 Humanism 一词的中文翻译。换言之，对于中国学者来说，人文主义仅仅是 20 世纪的主题之一，也即是在中国发生了启蒙与现代性问题之后才出现的主题。因此，讨论中国的人文主义话语无法回避的是人文主

义/启蒙/现代性的极为含混的关系，而这种极为含混的关系又发生在抵抗西方殖民主义、建立现代民族国家的历史语境中，所以有关人文主义的讨论不能不与中国/西方、传统/现代等话语形式缠结在一起。

福柯在《什么是启蒙？》一文中曾经力图澄清人文主义与启蒙之间的总是含混不清的关系，他在指明人文主义是一个或一组在欧洲历史中重复出现的主题的同时，特别地提醒我们决不应忘记启蒙也是一个或一组事件和复杂的历史进程，它仅仅出现在欧洲社会发展的特定时刻。“因此，它包含社会转型的因素，政治体制的类型，知识的形式，实践和知识的合理化方案，技术的变化，所有这些是非常难于用一个词来总结的，即使这些现象中的许多直到今天仍然是非常重要的。”（Foucault 1984：43）然而，在中国的语境中，人文主义/启蒙的关系却难以如此清晰地区分开来，这是因为“启蒙”在中国的语境中从来不是如同福柯所称的那样是一个历史事件，而仅仅是一个或一组在中国现代历史中反复出现的主题。“启蒙”一词是 Enlightenment 的翻译，但它所指称的不只是 18 世纪欧洲的历史运动。在“启蒙”一词的中国用法中，在 18 世纪之后的全部欧洲现代历史的过程已经被设想为中国现代性的规范和目标；由于对这一历史过程存在完全不同的解释方式，各种解释方式又受制于解释者的历史处境，因此试图以此为中国现代性提供规范和目标的“启蒙”也表现为不同内容的主题。

正如人文主义一样，“启蒙”的主题总是与价值判断连接在一起，并且在内容上发生极为明显的变化。例如在 1919 年前后的五四新文化运动时期，“启蒙”的主题表现为对传统的

反叛、对科学的信念和人的自我意识；在 1937 年至 1945 年间发生的“新启蒙运动”中，“启蒙”的主题成为“文化思想上的爱国主义运动，自由主义运动，理性运动”的综合体（何干之 1947：205；Foucault 1984：44）；在 80 年代的启蒙思潮中，“启蒙”的主题首先是对正统马克思主义的批判和用马克思的术语包裹起来的人道主义……在这个意义上，虽然我们不愿将人文主义与启蒙相混淆，但却无法将启蒙与人文主义区别为事件（event）和主题（theme），因为它们二者都是在中国现代历史中的一些关键性的场合反复出现的有时相关、有时相异、有时相冲突的主题。在某种意义上，福柯关于人文主义的特殊描述也同样适用于启蒙，如我们可以模仿他的话说：“事实上，……所谓人文主义/启蒙一直依赖于从宗教、科学和政治学中借来的人的特定概念。人文主义/启蒙用于渲染和证明人的概念，毕竟它注定要向前者求助。”（Foucault 1984：44）这两个主题都是在中国寻求现代性的历史过程中形成的，都不能被视为福柯所称的“事件”或“历史进程”。我们当然不能由此得出结论说福柯关于启蒙/人文主义的关系的解说是错误的。我只是说在不同的历史情境中，启蒙/人文主义的关系也极为不同，因而福柯对欧洲历史中的启蒙与人文主义及其关系的阐述不是普遍的。在福柯的论述模式中，完全没有涉及启蒙/人文主义/现代性等问题在殖民主义时代的非西方国家的特点和相关关系的独特模式。正是在中国的特定情境中（这种情境的特征之一就是本土社会和文化与欧洲历史的殖民主义阶段的联系），作为欧洲历史中的事件的启蒙被主题化了。结果，中国的人文主义话语与中国的启蒙就成了一对相关却常常混淆的主要

题。

Humanism 的三种中译与跨文化实践

Humanism 在现代中国历史中有三种译法，分别是人文主义、人道主义和人本主义。在指涉欧洲历史中的文艺复兴、启蒙运动和 19 世纪的哲学传统时，这三个词可以互换地使用。换言之，这三个概念都包含了对欧洲现代历史中的人文主义的理解和解释。但是，更重要的是，人文主义、人道主义和人本主义这三个用以翻译特定欧洲历史中的对象的概念成为中国现代历史中反复出现的主题。以这三个概念为关键词形成了各种有时几乎是相互冲突的话语。在中国现代人文主义话语的形成的过程中，存在着一个主题化的过程，即把欧洲历史中的特定历史过程和特定哲学思想转化为中国现代历史中的重要主题。当人文主义等概念经由翻译过程而被再次植入中国的历史语境中时，其原来的语词含义发生了重要的变化，并成为现代中国文化思想中最富活力的因素。用中国的语词将欧洲历史中特定对象转化为中国现代社会与文化的主要，这一过程深刻说明中国的现代文化的形成涉及一个交往行为过程。这个交往行为过程主要不是指个人主体之间的交往行为过程，而是指文化共同体或语言共同体之间的交往行为，从语言层面看，就是一个双语实践的过程。在这个过程中形成的现代文化也许应该用一个新的范畴来描述，即“作为交往行为的文化”。哈贝马斯在研究社会性的活动和社会秩序的形成时，曾经用“互主体性”或“主体间体”（intersubjectivity）这一概念来说明行为主体无法

孤立于其他行为主体的特征，但他关注的重心似乎是特定社会共同体或语言共同体内的个人主体之间的交往行为，而不是不同语言共同体或文化共同体之间的交往行为。当我们把语言的翻译过程作为现代文化活动的主要特征时，现代文化就只能在文化间的交往行为过程中进行解释了，对中国人文主义话语的研究也需要置于“文化间的交往行为”的范畴中加以考虑。

在进入历史分析之前，我先简要地说明“人文”、“人道”和“人本”这三个汉语词汇中的中国起源。Humanism 在欧洲思想中也并不是一个古代概念，它出现在 19 世纪。这一概念主要包含了两组不同的含义：Humanism 一方面指称人文学科 (the human sciences) 或以作为文化存在的人为对象的各种研究，另一方面它也指称一种以人的价值为内核的价值取向。在中国，一方面，人文、人道等概念都是中国语言中的古老词汇，但人文主义、人道主义等主题却只是现代主题，虽然这些概念的运用者经常利用这些语词的古代渊源来说明这些主题的正当性；另一方面，如果我们承认民族语言具有某种自主性，我们就不能简单地认为人文主义、人道主义仅仅是欧洲历史中的各种 Humanism 的直接翻译，而应该把这个翻译过程理解为一个阐释过程。从运用过程来看，以各不相同的概念来翻译和诠释 Humanism，不仅体现了运用者对于欧洲历史和文化的理解，而且还体现了他们对中国现代问题的理解。人文这一概念最初出自古代经典《周易·贲》：“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”孔颖达说：“言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓，当法此教而化成天下。”天文主要指自然现象，人文主要指文化现象，特别指礼乐教化。与人文这一概念主要在天文/

人文的二元关系中呈现相比，人道概念指一定社会中要求人们遵循的道德规范。如《易经·系辞下》：“有天道焉，有人道焉。”《礼记·丧服小记》：“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”值得注意的是，在翻译 16 世纪意大利文艺复兴时期的文化时，中国学者用“人文主义”来翻译，这是因为人文概念与古代文化和圣哲的经典有关，这多少与文艺复兴时期意大利的人文主义者注意古代文化、经典和语言的研究相似。后来中国学者将 Humanities 译为人文学科或人文科学，也与此有关。（关于“人文学科”问题，我将在本文第三节加以分析。）人道主义概念使用得更为广泛，但与人文主义指称文化和学术相比，人道主义特别指称以人为中心的思想体系和自由、平等、博爱的价值观，具有更加强烈的价值倾向。人本主义的字面意思是以人为本，虽然也用于翻译 Humanism，但更多地用于对那些以 Anthropologie 自命的学术研究。而在日常用语中，它远不如人文主义和人道主义这两个概念活跃。因此，我在此主要分析人道主义和人文主义这两个概念的运用。

在 1919 年的五四新文化运动时期，人道主义与人文主义几乎形成了两个对立的命题，分属两个对峙的思想与文学集团，而他们各自标举的人道主义与人文主义概念的英文表述都是 Humanism。同一个西方语词的两种译法在主题化的过程中成为两个对立的主题，这不仅与这两个概念具体指涉的欧洲历史中具体对象的差异有关（人文主义在这一时期的特定论战中主要涉及中国和希腊的古典文化，人道主义则主要指涉文艺复兴和启蒙运动时期的文化），而且也与这两个概念的中国运用者对现代性的态度有关。Humanism 的两种中文译法在运用中

的分裂明显地说明中国存在着多种人文主义话语。就五四时期而言，存在着时间性的人文主义话语和空间性的人文主义话语。

以《新青年》杂志为中心的文化集团认为，现代欧洲文化所有的属性使得欧洲人在文化上为权力和进步做好了准备，而中国的“传统”文化中却缺少这样的属性，因此注定了中国在现代时期的贫穷、落后和挨打；然而，这种落后性并不是一种在历史上不可改变的特征，通过采纳欧洲文化的所有那些现代属性，集体行动的民族是可以改造它的。人道主义一方而被视为欧洲现代文化的最为重要的属性，另一方而也被视为普遍的人类理想。这样，《新青年》集团的人道主义几乎等同于反传统主义的“新文化”。很明显，对人道主义的阐释被植入了一种时间性的叙事模式之中，中国与欧洲的差别被理解为先进与落后的关系，而这种关系的改变则是朝向人道主义所指明的未来方向。在这种时间性的叙事模式中，人道主义不仅是欧洲现代文化的特质，是包括中国在内的整个人类历史进步的动力，而且也是整体历史进程的最终目的地。

以《学衡》杂志为中心的文化集团深受白璧德（Irving Babbitt）的影响，他们认为，人道主义的主要特点是“扩张”。欧洲扩张主义正是以这种以“扩张”为特质的人道主义为文化根据的。人道主义的扩张包括了“扩张人类的知识与管理自然界之能力”和“注重感情的扩张”（博爱与个人主义）这两个方面，而这种扩张的人生哲学的中心则是所谓的进步的概念。基于对欧洲近代扩张主义的批判，《学衡》集团提出了“人文主义”的概念，用以指称节制、均衡、和平、中庸的“普遍的

人性”（胡先骕 1922）。在《学衡》集团的论述中，人文主义是一种“真正的文化”，这种真正的文化既非西方独有，也非中国独无，而是普遍地存在于西方和中国的古典文化之中，特别是中国的孔子思想和希腊文明的精神之中。因此，《学衡》派人文主义以其对现代文化的怀疑和对传统的怀念而与《新青年》派的反传统主义的人道主义区别开来。用“扩张”来描述人道主义，明显地是在一种空间的关系中界定人道主义，这种空间的关系即自己/异己（self/other）的关系，在中国当时的语境中，它包括人/自然、自我/他人、西方/东方等诸多方面。这种对人道主义的空间化处理是对现代性的时间目的论的拒绝，也是对人道主义话语所体现的知识/权力关系的揭露。人文主义概念在这样的语境中成为一种反现代性的命题，从而与人道主义这一现代命题尖锐对立。

五四时期人道主义话语和人文主义话语围绕着传统与现代性问题产生了直接的对立和冲突。但是，在这种尖锐冲突背后也存在着某些共同的特点。首先，人道主义和人文主义在各自的论述中都被视为绝对的和普遍的价值，而不是特定时期、特定文化中的知识与叙事。其次，虽然中国的人道主义者与人文主义者都是大学的教授，但是，他们并不是在人文学科的话语规范中叙述人道主义和人文主义，因为当时的大学中虽然已经有文科，但并不是西方意义上的人文学科。中国传统的经、史、子、集的知识分类有一个历史的形成过程，这种知识分科的标准化和合法性与中国古代社会的权力结构的变化有关。虽然在“五四”以后这种知识分类逐渐为文学、史学、哲学、经济学等学科分类所取代，但是，西方社会科学中的许多学科，

如心理学、教育学等在当时中国的大学中尚未建立，或处于萌芽阶段，而文、史、哲等学科的方法仍然遵循中国古代的治经、治史和治文的规范，许多学者的学术训练也是在经、史、子、集的知识分类中形成的。第三，人道主义与人文主义话语主要是经由报刊杂志来传播的，这些报刊都由精英知识分子掌握，并以唤起未曾觉悟的大众为目的。

从以上这些基本特点，我们已经可以清楚地了解人道主义话语和人文主义话语的精英主义特点。现在需要追问的是如下一些问题：人道主义话语、人文主义话语与精英知识分子的社会实践的关系如何？这些话语与社会体制的关系怎样？对这些问题的讨论将涉及一个复杂的历史领域，这篇文章只能先简要地讨论一些关键性的因素，即晚清时期科举制度的废除与知识阶层在社会权力结构中的位置的变化。晚清中国面对西方人侵而不得不学习西方的教育制度，1905年终于废除了科举取士制度，从而根本改变了知识精英阶层与中国政治体制的关系。伴随着科举制度的废除，“士”这个阶层在中国历史中消失了。中国儒家经典也由于这个制度的废除而逐渐丧失其对社会的影响力，传统的知识分类也是在这样的一个社会变动过程中被瓦解的。与这个制度的废除相伴随的，一是大量在国家体制之外的知识分子创办的报纸和刊物的出现，其内容主要是议论时政，传播西方现代文化；二是现代的大学制度逐渐地发展起来。知识分子不再是由科举制度进入国家体制，而是以报刊为媒介扮演启蒙者的角色，或者进入大学接受西方式的教育。如果说科举取士制度为“士”这个阶层提供了进入社会体制、进而影响和控制社会权力的途径，那么，现代知识分子对社会

的影响需要通过报纸和刊物的中介来实现。就教育制度的改革来说，晚清报刊大量介绍西方的社会科学知识，是与现代大学中建立社会科学及人文学科的过程一致的。以晚清和现代报刊为主要媒介的人文话语是在建立中国现代民族国家和社会体制的过程中形成的。换言之，中国的人文主义/人道主义及其传播形式与中国现代国家和社会体制的建立有着重要的联系。如果我们承认经、史、子、集的知识分类以及由此形成的文化规范，在知识的层面提供了中国古代社会的权力结构的合法性和合理性的基础，那么，现代人文主义的诸种话语也可以说为中国现代社会和国家的权力关系提供了规范。

当代中国的人文话语与马克思主义

当代中国的人文话语仍然可以区分为人道主义话语和人文主义话语。值得注意的是，中国的人文主义与中国大学制度中的社会科学和人文学科没有多少关系，这是因为中国的社会科学和人文学科是以马克思主义的生产方式为中心概念建立起来的，而不是以“人”及其自我理解为中心建立起来的。在相当一段时期内，人类学、心理学、社会学等学科被作为“伪科学”而遭取缔。在 80 年代之前的很长岁月中，就学科体制而言，中国没有西方式的人文学科，只有中国社会科学，这些社会科学包括政治经济学、哲学、历史学、文学等等，所有这些学科都是在经济基础/上层建筑及意识形态的模式中建立起来的，并从不同方面批判了 18 世纪欧洲人道主义所标榜的抽象的人的概念和人性的概念，进而瓦解了 Anthropologie（人类

学)的理论基础。在那个历史时期,中国的大学体制中虽然有文、史、哲的系别划分,但却没有社会科学与人文学科的类别划分。因此,中国当代人文话语是在与中国的社会科学的对立之中形成的。在马克思主义仍然是一种国家意识形态的时候,这种人文话语采用了马克思主义的人道主义的形式。

讨论当代中国马克思主义的人道主义之时,需要首先了解作为中国国家意识形态的马克思主义与现代化的历史联系。现代化理论把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。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,现代化过程也经常被理解是资本民主化的过程。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性的主要特征。尽管在当代中国流行的现代化概念主要指称政治、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现代性的态度。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。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所产生的对于现代化资本主义阶段的批判。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性的现代性理论。^①

1978 年以后在中国共产党内以及一些知识分子中出现的中国马克思主义的人道主义，试图用“人”、“人性”的概念来改造作为国家意识形态的马克思主义，后者以生产方式为其中心概念。这一时期的人道主义话语的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毛的反现代性的现代化的意识形态，从而为当代中国的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毛的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“人民民主专政的名义”下产生了残酷的社会专制；另一方面也与当代社会主义改革思想发生了矛盾。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”（alienation）问题。早期马克思继承了费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）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从批判资本主义现代性的历史语境中抽离出来，转而用于对毛的社会主义的批判。就主要的方面说，这一思潮是把毛的社会主义、特别是其专制主义当作传统的和封建主义的历史造存来批判的。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毛的社会主义的批判催生了中国社会的“世俗化”运动——市场社会的发展。在特定的语境中，马克思对西方资本主义现代性的批判被转换为一种作为现代化意识形态的马克思主义，并成为当代中国启蒙主义思想的重要组成部分。^②

人道主义作为一个当代主题经历了从边缘话语向主流话语转换的过程。这一过程与中国启蒙主义思潮在当代中国变迁的语境中的命运有关。在1985年前后，中国的启蒙主义不再诉诸马克思主义的基本原理，而是直接地从早期的法国启蒙主义和英美自由主义中汲取思想的灵感。把毛的社会主义理解成封建主义的历史传统，这不仅是中国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人道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。

80年代的中国启蒙主义是一种广泛而庞杂的社会思想，众多的各不相同的思想因素以批判现实的社会主义为目的而被组织于“启蒙”的主题之中，人道主义话语是这个以“启蒙”为主题的思潮的有机部分。因此，要理解人道主义话语的历史含义，需要了解中国“启蒙”的众多主题及其相关关系：在经济学方面，通过对毛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资本主义市场的目标；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；而所有这些政治、经济构想是以人道主义话语作为其文化基础的。中国的人文学者用人道主义的价值观重建世界历史和中国历史的新图景，从而把西方现代社会作为中国社会变革的最高规范，并以此将对毛的社会主义实践的批判扩展为一种以人的主体性为归宿的目的论历史观，并在社会伦理方面以这种主体性概念作为个人主义价值的哲学基础。^③

显然，当代中国的人道主义是中国“改革”的意识形态的重要部分。它的批判性在中国社会的市场化进程日趋深入的同时，正在逐渐丧失。这是因为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和贸易过程之中。

正是在人道主义话语从边缘话语转向主流话语的过程中，中国知识界再度出现了“人文主义”话语。在 1994 年以《读书》杂志为阵地发生的有关“人文精神”的争论中，讨论者关心的是所谓“人文精神的失落”和由此引起的人文学术的批判性的丧失，因为“人文精神”被视为“一切人文学术的内在基础”。更为重要的是，这种“人文精神的失落”只是知识分子精神“侏儒化”和“动物化”的表征。因此，他们呼吁建立起知识分子的“新道统”。令人困惑的是，“人文精神”的讨论一方面是对“现代性”的后果的反思和批判，另一方面却对“现

代性”的价值前提未作任何深入分析。当代中国的“人文主义者”坚持人文主义必须是一种精英知识分子的文化和价值关怀，同时也是精英知识分子据以确立人文学科的尊严、启蒙者的社会位置和文化领导权的基础。在坚持把“人文主义”与“启蒙”的主题相关联方面，“人文主义者”与“人道主义者”并没有多大差别；在坚持“启蒙”的精英立场方面，他们之间也没有多大差别；构成人文主义话语主要特征的是对于市场化过程所引起的各种文化问题的焦虑。但他们既没有也不想分析市场的动力和运作规则。他们试图通过重建人文学科和人文学者的尊严来重建为市场化过程摧毁了的道德价值。他们假设了“人文精神的失落”这一主题，进而将各种经济、政治和文化危机归咎于这一“失落”。于是，他们决心恢复古典哲学的尊严，重建人文价值。人文主义者关心人的问题、精神的问题，而主要不是生产方式的问题。对于这种人文主义和人文精神的呼吁，我的问题不是什么是人文精神或人文主义，而是为什么是人文精神或人文主义？例如，对于整个社会过程的重要变动，为什么不是从生产方式、资本的活动、全球性市场，以及所有这些重要社会活动与文化生产的关系来着手分析，而是把人文精神的失落视为整个社会变迁的原因或结果？

人文主义者未能给他们的“人文价值”提供新的内容。他们将各种政治、经济和文化问题纳入一个问题即“人文精神的失落”中来回答，这表明他们实际上没有能力来分析复杂的社会过程，而只是以这一命题来展示一种道德化的姿态。实际上，人文主义者们不过是一些失落的人道主义者，他们无力超出抽象的人文主义命题来解释他们所面对的社会过程。对于他

们的问题，我想问的不仅是“人文精神失落了么？”而且是“为什么是人文精神的失落？”他们似乎是一些人文主义的牧师，但是，如果没有上帝，牧师就是上帝。非常明显，人文主义主题并不能真正重建自主的批判原则，也不能为他们所梦想的精神的自由提供反思的基础。

但我还是要说，我对他们以如此强烈的方式表达对“现代化之后果”的批判姿态，抱有很深的同情。

简短的结语

中国的人文主义是一个或多个现代主题。这个或这些现代主题在不同的场所有不同的内容，但都预设了目的论的历史观和人的概念。在中国的历史情境中，进步的历史观是以现代西方社会为规范建立起来的，在这个历史观中建立起来的人的形象包含了对于西方个人主义文化的理解，也为西方个人主义知识所形塑。即使人文主义者从传统中寻找价值源泉，并强调人文主义与人文精神的差异，他们所回应的问题仍然是中国的现代化问题。“人文”语词的古老不能证明作为主题的人文精神也是古老的。

中国的人文主义话语主要以报刊杂志为媒介。在相当长的历史时期里，中国不存在西方意义上的人文学科。中国的哲学、历史学、文学和其它社会科学以马克思的生产方式概念为中心，建立了一个以经济基础、上层建筑及意识形态、阶级和阶级斗争等为基本概念的知识体系。这个知识体系从不同的领域为国家意识形态提供各种支持。当代中国的人道主义及其人

的概念最初是针对占据意识形态统治地位的马克思主义的，但在今天，人文主义话语的主要批判对象已经是人道主义者当年期待的资本主义市场及其个人主义价值观。中国人文主义话语不断变化又相互冲突，其含义需要在具体语境和实践中理解。

中国的人文主义一直是与中国的启蒙相关联的主题，可以看作是精英主义的；它对诸多问题的反思和批判建立在这样一种未曾明言的预设之上：人文主义是一种普遍的价值，这种价值需要作为启蒙者的知识精英的中介而传播到整个社会。

“为什么是人文精神的失落？”的问题将把我们引向具体社会实践过程和各种复杂的文化关系。人文主义的主题将受到质疑（不是否定），这一主题本身必须首先被置于话语与话语、话语与实践、话语与社会制度的关系中加以考察。

1994年年底于北京

参考资料

中文

何干之 《中国启蒙运动史》，上海：生活书店，1947。

胡先骕译 《白璧德中西人文教育谈》，载《学衡》1922年第3期，1—12页。

英文

Michel Foucault, *What is Enlightenment? The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow, NY: Pantheon Books, 1984.

注释

① 关于中国马克思主义和启蒙主义的分析详见本书的《当代中国的

思想状况与现代性问题》，我在此将文中的几段话引在此处，但未作进一步的论证。

②③ 详细分析见《当代中国的思想状况与现代性问题》。

90年代的文化研究与文化批评

1. 1994年9月间，由《读书》杂志作为发起者，就当代文化问题和文化研究展开讨论。这次讨论的参加者并不都是人文知识分子，还有一些社会学家、国际关系学家、刊物编辑、中央电视台的节目制作者，以及专门研究西方文化研究理论（Culture Studies）的美国学者。会议讨论的议题涉及了消费主义文化对公众日常生活的影响，中央电视台“东方时空”节目的生产、制作和社会功能，中国后'89艺术，1989年后各种民间刊物的兴起，当代大陆建筑与空间的矛盾性，西方、特别是美国的文化研究产生的理论、制度和文化背景，中国文化研究产生的社会文化语境，等等。近期以来，文学、电影和文化刊物中，文化批评的文章越来越多，读者群也在相应地扩大。虽然就规模而言，文化研究的再次兴起不能与80年代的文化热相比，但此次讨论不仅在方法论的意义上更具有学理意味，而且讨论的对象也与先前大不相同。

2. 自上个世纪以来，文化问题一直是中国知识分子讨论的中心议题。但是，什么是文化？说法种种，莫衷一是。那么时下的讨论是不是一次又一次的重复，在已经足够含混的文化

定义中再加上一种定义？从学术研究的角度说，在日益专门化的学术分科和职业化的研究方式已被认可的时代，文化这一涉及不同领域的问题还能构成一个学术的问题么？如果文化研究不是一般意义上的研究文化，而是一个新的研究领域，它所体现的学科综合的趋势对于人文学科和社会科学将提供什么样的视野和方法？总之，在 20 世纪的最后的年头，重提文化研究的意义何在？

3.“五四”与 80 年代的文化论争各有不同的语境和问题，但提问的方式却极为接近，这就是用“东方文化/西方文化”、“传统文化/现代文化”的二元对立方式来讨论中国的文化问题。换言之，长达半个多世纪的文化讨论并不是一个特定的研究领域，而是以文化为对象进行的有关中国现代化的论战。在这些文化论争中，核心的问题是中国文化与现代化的关系，即中国的文化能否适应现代化的要求，抑或它是现代化的障碍？正像在 80 年代文化论争中起过重大作用的“走向未来”丛书的标题所提示的，文化论争的基本取向是讨论中国的文化与未来的关系。在“四个现代化”之外提出文化的现代化或者人的现代化，这意味着文化主要指的是一种精神、一种价值体系。从“五四”到 80 年代，文化概念始终与传统概念联系在一起，中国文化的概念也多半指的是中国的传统文化。把文化概念与传统概念相关联的结果之一，就是将文化放置在与未来的时间关系之中，从而在方法论上自然地显示出文化进化论的前提：文化上的长期的、方向性的变化，表示社会结构自简单向复杂发展的过程。把东西文化的差异与现代化相关联的结果之一，就是将文化、特别是传统视为社会变迁及其方向的主要动力和

决定因素。从研究的方法论说，对文化的研究主要是由那些来自哲学、文学和史学界的人文学者来承担，而他们所讨论的文化主要指的是那些经典的文本，以及在古典人类学意义上的习俗和风尚。

4. 目下的讨论似乎并不急于给出确切的文化定义，讨论的中心问题并不注重概念的演绎，而是将一系列具体的当代问题作为文化问题来讨论：消费主义，大众传媒，大众文化，印刷文化，建筑与艺术，全球资本主义的经济活动与文化对话，市场与政治……这些问题中的一部分与以往的文化概念与文化论争直接相关，例如艺术与通俗文化，但关注的重心不同：当下人们关注的是艺术与通俗文化的生产与传播机制；而另一些则与以往的文化概念和文化论争毫无关系，例如商品的消费。概括地说，当代文化研究的中心问题是作为社会再生产过程一部分的文化生产。以王朔现象为例，人们关注的主要不是作为作家的王朔或作为艺术创作的王朔小说，而是王朔作品如何进入当代文化生产，特别是如何进入电影和电视制作过程的。王朔及其群体（如北京电视剧制作中心）在政治与市场的双重关系中闪转腾挪，宣泄愤懑，弱化社会冲突的尖锐性，制造欲望，而在市场条件下，被制造的欲望又具有再生产的能力。换言之，王朔现象的根本含义是它在当代中国特色的市场意识形态建构过程中的重要作用。如果我们承认讨论的对象总是与我们讨论问题的方式有关的话，那么，在当下的讨论中，来自不同学科背景的学者将原本各不相关的问题当作一个基本主题即文化来讨论，这种方式本身应该多少说明了所谓文化研究的主要内容和方式。也许我们需要换一种提问的方式：为什么这些

与原有的文化问题无关的问题成为了文化问题？或者，这些问题在怎样的语境中以及怎样的方法论视野下成为了文化问题？在这样的追问中，我们最终还将涉及作为文化工作者的我们自己的社会角色的变化。

5. 非常明显的是，今天所讨论的文化已经不仅仅是经典的文本及其蕴含的价值观，参与讨论的学者也没有用传统概念来命名他们所讨论的文化。当代文化研究讨论的问题涉及的是整个的当代生活方式及其各种因素间的关系，远远超出了文本的范围。但是，这个陈述句可以用另一种方式来表述：在这个意义上进行的文化研究已经将整个社会生活的诸领域文本化了。换句话说，在这样的文化研究中，人们正在用阅读文本的方式诊断那些并非文字写成的“文本”，那么，“文本”范围的扩大对“文本”的阅读方式势必产生深刻的影响：原有的学术分科对于解读这样的文本已经力不从心。于是，文化研究成为科际整合的契机，成为政治、经济、社会、文化等等领域的学者共同的课题。

6. 这样的文化概念也对传统马克思主义的文化概念提出了修正。正如熟读《〈政治经济学批判〉导言》和《〈政治经济学批判〉序言》的学者所知的，马克思将社会领域区分为经济基础与上层建筑两大领域，而文化主要地属于上层建筑、特别是意识形态的领域。然而，当下的文化研究既涉及经济过程，也涉及政治统治，还涉及文化价值，简言之，文化研究把这些各不相同的问题放在一起，似乎暗示：这里所讨论的文化是整个社会再生产过程的有机部分，而不是悬浮在经济基础之上的“上层建筑”。因此，不是经济基础与上层建筑的关系，而是作

为整个社会再生产的有机部分的文化生产，才是当下所谓文化研究的中心问题。

7. 讲述故事的时间经常比故事讲述的时间更重要。这一文学批评中经常引用的句子也许有利于我们理解文化研究的当代含义。在 20 世纪将尽的时候，中国和西方的学者不约而同地重提文化问题，并强调对话的重要性，似乎不仅仅是纯粹的巧合，也不仅仅是纯粹的知识进展。那么，重提文化问题的语境的主要特征是什么？匆忙的概括总是不慎重的，但我们至少会提到下述方面：20 世纪最后十年的最为重要的事件之一，是苏联和东欧社会主义的瓦解及其向资本主义的转化；是中国在剧烈的社会动荡之后以“中国特色的社会主义”方式迅猛地进行改革；是在全球资本主义的历史条件下，民族国家内部的政治、经济和文化事务的日益国际化；是在科技发展的推动下社会和文化再生产的方式的革命性的变化；……就中国来说，独特的社会政治结构与商业化的结合及其产生的种种后果，构成了中国学者讨论“文化研究与文化空间”的主要背景。

8. 我在此只能举例式地介绍一些文化研究已经涉及的个案及研究的取向，其中一部分是在《读书》主办的讨论会上已经涉及的。

例一是有关消费主义文化的研究，这项研究被置于全球化的视野中加以解释。研究者将社会学的实证调查与文化心理分析结合起来，具体研究消费主义文化对公众日常生活的影响，比如不同职业、性别、年龄的人的消费取向，欧美、港台的消费文化与中国大陆的消费文化的差别。对消费主义的研究特别地涉及广告和媒体，尤其是电视和报刊。但是，消费主义不仅

体现为广告及其对欲望的制造，而且它也是整个社会生产包括文化生产的重要动力。这是因为在市场条件下（国内市场与国际市场），不仅是物质产品的生产受制于消费主义文化，而且文化产品的生产和传播也受制于消费主义文化。例如，不仅电视剧的播出与广告相配置，而且电视剧的模式也必须按照消费的原则、欲望化的原则来制作。欧美和中国大陆理论界都在讨论全球化的问题，所谓全球化可以从若干方面来解释，从经济关系说，全球化的主要标志是跨国公司、国际资本、全球贸易，即生产和流通过程的国际化；从政治关系说，则是原有的民族国家不再是自明的分析单位，跨国家、跨地区的国际组织在全球事务中的日益重要的作用；从文化角度说，则是全球化的文化市场的形成（包括国际资本对国内文化市场的投资和制约，国内文化制作与国际性的文化消费市场的关系），消费主义的全球性蔓延（尽管形式和内容都有差别，比如欧美的大众文化可能成为第三世界国家的精英文化和雅皮文化，但仍可以在消费主义的范畴内得到解释）。这项研究的理论意义在于，如果消费主义是当代中国大陆资本主义的主要动力，那么韦伯关于新教伦理与资本主义关系的论述模式就需要重新检讨；此外，在一个资源相对贫瘠的社会，以消费主义为动力而进行的市场化过程，其前景十分堪忧。关于消费主义对中国公众日常生活的影响，中国社会科学院社会学所的黄平先生正在做深入的研究，并陆续发表他的阶段性成果。

例二是以中央电视台“东方时空”节目为个案所做的研究。“东方时空”内含“生活空间”、“焦点时刻”、“东方之子”、“东方时空金曲榜”等栏目，它的主要创作人员不是中央

电视台的正式工作人员，而是以聘任方式实行制片人制度，这在国家电视台是开创性的体制。“东方时空”开播一年多，收视率极高，原因是它的影像语言和主持人的风格与一般的官方电视节目的呆板风格大为不同，也在相当程度上触及原有节目没有或未能触及的社会内容。与此同时，“东方时空”作为国家电视台的节目，它也担负着宣传和制造意识形态的任务。从体制性的因素来看，“东方时空”是独立制片人、国家宣传机器和大量的广告收入共同促成的电视制作。1989年以后，美国、台湾、香港和大陆的许多学者都试图将哈贝马斯的公共领域理论引入对中国问题的探讨，但是，西方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，而大陆的公共空间则是在没有成熟的市民社会的前提下形成的。就“东方时空”而言，它甚至存在于国家体制内部。但它所以能存在于国家体制内部，一方面是国家从自己的利益出发需要这样的节目制作，另一方面则是由于广告收入足以支撑节目的制作并获得经济收益。但是，在中国的语境中，前一方面的原因仍然是最为重要的。换言之，国家也并不是铁板一块的整体，改革的过程，特别是市场化的过程必然导致统治意识形态的新形式，这种统治意识形态的新形式也将导致意识形态国家机器的某些功能上的变化。类似的情况也体现在印刷文化中。1989年以后，大陆出现了大量的同人刊物，无论形式还是内容都与官方报刊有所差别，但同时，这些出版物又都由国家控制的出版社出版，并处于一种合法与非法（以书代刊）之间的不稳定地位。媒体在整个社会体制中所处的地位深刻地说明了中国的公共空间与欧美的公共领域的差

别。

例三是对中国大陆的艺术生产与国际市场关系的研究，也是对当代艺术创作的动力及其在文化再生产中的角色的研究。伴随中国经济与国际市场的接轨，以及在市场化过程中，原有的以国家提供资金并实行监督的艺术生产体制逐渐瓦解，电影、电视剧和其它一些艺术门类的制作和生产日益受制于国际和国内市场的需求。例如中国艺术中的所谓政治波普在美国和大陆之外的地方找到了它们的观众和经济支持，而在大陆几无影响。实际上，这些以“文革”和毛泽东的革命为题材的政治波普在当代中国大陆的政治语境中并无政治尖锐性可言，它们基本上是依据西方有关大陆的“文革”以及毛泽东的革命的想象来制作的。与其说它们是政治波普，不如说是以政治波普形式出现的商品。决定其制作和生产的决定因素是国际文化市场。从形式上看，中国政治波普与前苏联和东欧前此已有的政治波普相比，构图上有许多相似性。类似的情形在电影的生产和制作中表现得更加鲜明。包括张艺谋的《大红灯笼高高挂》、陈凯歌的《霸王别姬》等影片在内的中国大陆电影频频在国际重大电影节中获奖，这些电影一方面由海外资金资助拍摄，另一方面也主要在海外观众中获得好评和票房价值，许多影片只是在海外获奖后才为大陆观众所知。这些电影讲述的是中国故事，但其实不过是揣摩西方和海外其它地区的人们心目中的中国形象而创造出的历史寓言。由于后殖民主义理论影响，中国电影和其它艺术在海外的成功经常被解释为东方主义或后殖民主义，即主要在文化和民族关系的范畴内来解释。其实，对这类艺术制作起关键作用的是资本和市场，当国内资本和国内市场

场不能承担电影制作的时候，国际资本和国际市场对中国电影的生产和制作起着决定性的作用。用文化和民族的关系解释这些影片虽然能够读出一些有趣的问题，但却掩盖了问题的尖锐性。实际的情况是，不仅中国和东方第三世界国家的艺术生产受制于国际资本，西方国家也同样面对这样的问题。当中国学者指责当代电影、特别是获国际奖的影片只是一些寓言故事，并在杰姆逊的第三世界分析范畴中解释时，他们似乎完全忘记了欧洲、澳洲和美国的艺术电影也经常在讲述历史的想象性的寓言故事，这些西方国家的电影制作者也同样受制于资本、市场。欧洲电影市场为好莱坞所占领即是最好的明证，而唯一能够抵制美国电影的全面入侵的恰恰是当代世界仅存的殖民地之一香港。对于这些更为复杂的现象，理论家与批评家理应认真地思考在不同的文化语境中的文化批评的意义和应当采取的批评策略，而不必一窝蜂地、不加反思地将西方（主要是美国和在美国流行的）理论用于中国的批评实践。

9. 中国大陆文化研究和文化批评只是刚刚起步，无论在理论准备还是在实证研究方面都说不上成熟。但是，文化研究和文化批评的动力不仅来自学术研究的需要，而且也来自社会发展的进程。当代社会的种种新的现象和问题迫切地需要人们作出解释、分析和批评，文化研究提供了解释这些新的社会现象的可能性。

1995年初于北京

传统、现代性及其它

——答韩国《历史研究》杂志特约记者赵京兰博士问

关于《学人》

赵：作为一位研究中国学的学人，我一直关心《学人》杂志。据我所知，以《学人》为中心的学术氛围主要是由包括您在内的一些知识人所体现的。你们是“文革”后上大学或研究生的一代新人，有的有留学经验。我想，你们与50—60年代上大学的一代（多少受苏联学界的影响）以及完全没有“文革”经验的一代不太一样，也因此获得了在人文社会科学研究中的有利位置。在这样的位置上，你们提倡学术史研究，继往开来。你们所坚持的不是从“五四”到《河殇》的那种对中国传统的否定态度，也不是第一次世界大战后的梁漱溟以及最近的有些人的态度，就是说保持中国文化以应付西方挑战的态度。你们似乎更强调了解中国文化和历史发展的内在论理，而不是简单地在批判或继承之间作出取舍。我觉得，学术史研究的特征是继承融文史哲为一体的中国古代综合的人文精神传统，你们所坚持的不过是用文化连续的观点辩证地了解传统与

现代。《学人》就是这一意识的载体。我知道这本杂志于 1992 年创刊，似乎是 1949 年以后第一份同人刊物。您能否谈谈 80 年代到 90 年代的思想变化，你们如何聚集在一起？顺便再问一个问题：看《学人》的有些文章，我似乎能够感觉到一种超越学问的考虑。我认为这种考虑好像与近 100 年来中国文化为西洋文化所抑制的历史事实相关，你承认这样的看法么？

汪：《学人》不是 1949 年以来的第一份同人刊物。但据我所知，《学人》可能是 1989 年夏天以后第一份由学者自己创办的刊物，也因此，它的宗旨和风格当然和 80 年代密切相关而又非常不同。80 年代是一个怀疑的时代，充满了激情和希望的时代，也是努力从西方思想中汲取变革的灵感的时代。我们自己常常把这个时代看作是现代中国历史中的另一个五四时代：充满了活力、期待、惶惑和混乱。我和我的朋友们——不论今天这些人发生了多大的分化——都是 80 年代的产儿。我们亲身经历、目睹和参与了 80 年代的文化和政治活动，从身体到精神都是如此。《学人》是在这一代人身心疲惫又决心重新振作的那一刻诞生的。1989 年的事件促使我们反思我们的思想活动的那些前提和历史含义。这种反思可以说奠定了《学人》的基调：它不是对 80 年代的否定，而是在那个时代终结的地方作些反顾。现在回想起来，这个反顾的姿态里也许包含着严峻时刻所赋予我们的过于夸大的意义，但却不是怀旧和伤感的。也许受到我们这些人的学科的限制，这种反顾首先转向了现代历史，特别是思想史和学术史。但至少在那时，我和我的朋友们想着的仍然是未来，是那个时刻看起来十分不确定的未来。至少就我来说，那个不确定的未来即使在今天也仍然是

不确定的，而且我越来越感到，在我自己的生命所能抵达的时期，这个未来不可能确定。但我们那时似乎相信这个不确定的未来的某种确定性。

1989年夏季过后的几个月里，我和我身边的几位朋友一直在一种沉郁又亢奋的状态中讨论问题。就我自己来说，直到1990年的春天，我离开北京，远赴秦岭深处的商洛地区，这种亢奋的状态才告一段落。不过，我记得，我在山里时，仍然以通信的方式与我的朋友讨论和对话，但心境上已经不那么亢奋了。1990年底回到北京时，我已经感到我和我离开时的那种氛围有了微妙的疏离。在我为《无地彷徨：“五四”及其回声》一书所写的自序中，我把这种疏离归结为山中的宁静与北京的喧嚣的对比，但其实是一个不太恰当的比喻。我想说的也许仅仅是我个人的心境的变化，因为我在秦岭里对中国乡村的调查，提供了一个反思我自己的思想和行为方式的视角。也正是在从秦岭回到北京之后的心境中，我重新卷入了《学人》的创刊和编辑工作。创办《学人》的构想，其实是在1990年底就确定了的。我在秦岭期间，陈平原、王守常以及其他朋友继续筹备工作；等我从山中归来之后，我们经过多次讨论，最终确定下来。《学人》创刊计划向北京学术界的朋友公布，就是您在《学人》上读到的那组笔谈的座谈会，我记得是1991年1月间在北京大学的勺园召开的。我在这里谈到一点个人的经历和心境是想说明，在创办《学人》的过程中，每个人其实是带着不同的经验和理解的。但这些不同的经验和理解中包含了无论在当时还是在今天都显然存在的某种共识，这是刊物存在的前提，也是我们这些人能够合作的原因。

“学术史”研究从第一辑开始就成为一个话题，这主要应当归因于《学人》创刊号上的那一组学术史笔谈。1989年夏季之后，我周围的一些朋友，有的远走他乡，开始接触和适应他们不得不接触和适应的社会，留下的如靳大成、陈燕谷等，就已经在讨论这个问题，我记得当时还由一位朋友（林大中）出钱，邀请北京的其他一些学者讨论出版一本学术史论文集的可能性。另一些朋友，如陈平原，也已从不同的背景和思路出发接近了这一话题。换句话说，“学术史”之成为《学人》的一个话题的确有着某种时代的契机。但我认为《学人》的内容远不只是学术史研究，更为重要的是对整个近代历史的重新研究和思考，学术史研究和思想史研究是这一更为广泛的思考的一个部分。1989年的事件在一定程度上可以看作是80年代思想文化运动的重大挫折，我们不得不考虑我们在80年代从西方学来的各种理论能否有效地解决中国面临的问题。重新回到历史之中，目的正是为了重新考虑我们与历史的关系。我在这里用了“历史”一词，而不是用“传统”，是因为“传统”概念太容易让人觉得置身于某种传统的人只能用自己的方式来考虑问题。近代历史是极为复杂的过程，它不仅是“传统的”。有人认为《学人》是一份“国学”刊物，我不同意；其实所谓“国学”也是现代人的学问。重新思考历史是当代中国思想的内在需要，它不能简单地被看作是对西方文化抑制所作的反应。19—20世纪的全球化过程是资本主义借助于殖民主义和其它形式的海外扩张来完成的，在这一过程中，政治、军事和文化的抵抗是自然发生的。但我完全不赞成这样的暗示，即《学人》是一种简单的民族主义的产物。您读过我有关现代性

问题的文章，它也发表在《学人》上，我明确地讨论了现代文化作为一种“交往”的产物的特性。过度的传统本质主义不仅在政治上可能成为保守思想的源泉，而且也掩盖了近代历史的形成过程。

《学人》的创刊包含了内在的历史需要，但也事出偶然。1989年底，一些日本的中国研究者非常关心中国的状况，以及中国学者和知识分子的状况。他们的这种关心也影响和感染了高筒光义和高桥信幸两位先生。高筒先生是一家清扫公司的董事长，他的产业的规模并不大。高桥先生是三鹰市政府老龄对策室的官员，他曾经自费到中国学习汉语，并热心于中日学术和文化之间的民间交流。他们两位是在法政大学念书时的同学和朋友。那个时期正是中国的文化革命时期，他们不同程度地受到那个时代的理想主义的影响。高筒先生曾经担任过学生会的主席，积极参与学生运动，并曾经被捕。后来继承家业，成为董事长。他们承认那时的学生运动存在许多错误，也确实失败了，但仍然认为理想主义本身并没有错。高筒先生自愿地捐出许多钱，成立了以伊藤虎丸教授、尾崎文昭教授、涩田忍先生和高桥先生为核心的国际友谊学术基金会筹备委员会，决心资助处于困境中的中国知识分子。如果没有他们的支持，《学人》是不可能出版的。我还记得，《学人》刚刚创刊的时候，高筒先生带着他在公司的副手和骨干到北京来和我们三位编辑见面。晚饭之后，他的副手对我们说，每次高筒先生从中国回到日本后，总是对他们说，这些工作真有意思。可是，他们这些公司的员工对高筒先生出资资助《学人》并举行学术讨论会还是有些疑虑；因此，高筒先生带着他们到北京来，让他

们与我们三位见面。高简先生的助手后来对我们说，他和他的同事们终于知道为什么高简先生总是说有意思和有意义了。从这些话，我们也知道高简先生为了资助《学人》和中日之间的民间学术交流，作出了怎样的努力。我和《学人》同人感到内疚的是，高简先生的公司已于1996年宣告破产，而国际友谊学术基金会筹备委员会至今仍然是筹备委员会。我们无法对他作出丝毫的报答，我现在连他的地址也不知道。在长达六年的工作中，我们之间不仅形成了良好的合作关系，而且也成为真挚的朋友。《学人》的实践意味着，在一个全球化和分离主义相并而行的世界里，一种不谋求任何私人利益的国际主义是仍然可能的。《学人》创刊后曾经有过各种议论，我觉得今天可以公布这段历史了。无论别人怎样看，王守常、陈平原和我三位编辑对于为《学人》的创刊和发行作出了决定性的贡献的日本朋友，以及江苏文艺出版社，始终怀着感激的心情。我不能忘记那些为《学人》的出版、为中国的学术事业而奔走的友人，我也不能忘记那些友人在那个特殊时期里所表达出的远不止是对我们这些直接与这个刊物有关的学者的体贴、关心和帮助。

关于个人研究

赵：据我所知，您用自己的一贯的理论框架研究思想史，已经写出了有关近代中国思想的许多文章，如现代性问题、科学概念、宗教概念、语言问题、梁启超、章炳麟、严复，等等。这些文章几乎在中国和外国获得了同样的承认。我也读过

其中的一些文章。我想，您的文章在方法和内容方面与以前别人的研究很不一样，不但整个论述严谨，而且涉及内容非常丰富。我知道您的著作将在三联书店出版。我认为，在中国近代思想史研究上，这本书的出版好像是划时代的。能否请您讲讲您的著作的书名、内容和现在的含义，以及这本书与《学人》的构想有什么关系？

汪：我的即将出版的著作题为《现代中国思想的兴起：现代性的“科学创制”及其悖论》，基本上是围绕所谓现代问题来研究近代中国思想的形成以及主要的问题。这本书主要研究了晚清至1930年的中国思想，因为1930年以后的中国思想又发生了重大的变化。那个部分需要另作研究。这本书的篇幅较长，近80万字，涉及的人物、群体和内容很多，很难在这里重复。大体上说，它是以新世界观的形成为中心，从思想、知识和制度等层面探讨中国的“现代”的历史含义，其中特别涉及了自然、社会、民族、国家、个人和语言等现代观念的产生及其相关关系。从方法论的角度说，尽管这是一部以近现代思想为对象的历史研究著作，但我尽可能地把有关讨论放在更为开阔的历史视野和理论视野中。例如，我较为详尽地检讨了近代西方思想、特别是社会理论的一些基本范式——特别是主体/客体、社会/自然、社会/国家、市场/计划二元论的产生及其内涵，以及在这些理论范式之下形成的社会理论及其内在矛盾，目的是揭示支配我们——不仅是西方学者，而且也包括亚洲和中国学者——的认识框架为我们提供了哪些视野，又如何限制了我们的认识，扭曲了历史的图景。我探讨了唐宋之际的思想变化、特别是理学的变迁脉络，从而把对中国现代思想的

探讨放置在一个较长的历史时段中加以观察。

为什么一部中国思想史的研究著作要涉及如此复杂的理论问题，为什么一部近代思想的研究著作要讨论中古以来的思想变化及其社会背景条件？这首先是因为，在我看来，现代问题不是一个单纯的中国问题，而且也是一个在广泛的交往关系中形成的问题，它与现代资本主义的历史存在着密切的关系。其次，现代问题只有置于长时段的历史中才能加以把握。例如，欧洲历史中的“现代”与贵族制的衰败密切相关，而在中国，贵族制衰败的问题早在唐宋时代就已经发生了；欧洲资本主义的发生伴随着国家与皇室的分离，以及财政制度的改革，这些在中国也是早已发生的事情。那么，中国的“现代”面对的究竟是什么问题呢？我的研究集中于思想、知识谱系以及背景条件的变化，在写作方式上照顾了中国的学术传统（如对一些思想家作了思想传记式的研究），但我的问题意识和方法似乎与传统的方式有所不同。例如，即使是对个别思想家进行阐释，我也不是简单地复述他们的思想，而是力图阐明支配他们如此思想的那些思想的、制度的和知识谱系的力量。我对近代中国思想、特别是晚清思想的解释不仅旨在讨论“现代”的产生及其动力，而且也致力于从近代中国思想内部发掘“现代”的内在矛盾和自我解构的因素。非常抱歉，我在这里无法详细讨论我的著作的具体内容。我期待着同行和读者的批评，也包括韩国的学者和读者的批评。

这本书的若干章节的初稿曾在《学人》以及其它一些刊物发表，但现在的著作与当时的文章已经有了相当大的改动。我是《学人》的编者之一，我的部分文章也发表在这份刊物上。

但也仅此而已。《学人》是一个共同的园地，包含了不同的观点和方法，我个人的观点仅仅是《学人》内容的一部分。

关于传统与近代性问题

赵：大家都知道，影响了 20 世纪世界命运的现实社会主义规划本身相对失败了。在 80 年代，启蒙主义曾把中国社会主义与封建主义联系起来进行批判。我想，在那个时候，启蒙主义有批判的根据，因此能得到群众的支持。但在改革开放以来，伴随现代化运动的深入，资本主义的生产关系已经成为普遍的关系，启蒙主义也不再发挥什么作用。如果与韩国作比较的话，差别当然是很大的。但是，韩国抵抗日本帝国主义过程中形成的民族主义与中国的社会主义也有相通之处，它们都是抗拒帝国主义的产物。此后，韩国经历了资本主义成长的过程。最近韩国知识界的一部分在面对全球化问题时，主张韩国应该超越包括社会主义在内的抵抗民族主义的心理状态。就是在这样的背景下，这些韩国知识分子提出了 21 世纪世界形成的原理是什么的问题。最近韩国知识界讨论近代性问题与传统的再解释问题的理由也就在这里。近代性和传统问题都是非常复杂的问题，因此，不可能用某个普遍的定义简单地对这些问题下结论。现在中国有没有对这一问题的可讲的议论？您已经研究了严复对西方思想的解释方式，以及这些解释与传统的关系。他对西方有总体的了解，但并没有陷在那里，而是根据中国的现实改造传统哲学和西方思想。换句话说，严复在自己的理论里揭示了中国近代性的世界。那么，假定今天的中国人与

当年的严复面对着的情境仍有相似性的话，那么，今天的中国知识人对于世界的态度应该是怎样的？

汪：我离开北京已经快一年了，不知道最近是否有中国学者就现代性与传统的问题作过专门讨论。我自己在若干文章中从不同的方面讨论过这一问题。我自己的著作基本上也可以说是在这一问题的范畴之内。您曾经读过我在《学人》第六辑上发表的题为《韦伯与中国的现代性问题》和我最近给您看的两篇长文，即《严复的三个世界》和《全球化、差异政治与自由主义的困境》，都是从不同角度探讨这一问题的。

您的问题非常复杂，涉及的问题也很大，我没有能力在简短的谈话中回答它们。但我还是有一些想法。确实如您所说，中国的新启蒙主义是把对现实的社会主义的批判同时理解为对于封建主义的批判的。换句话说，新启蒙主义采用了传统/现代性的二分法，并把传统——特别是封建主义——看作是导致中国现代化运动失败的根本原因。我把这种二分法看作是在特定历史条件下产生的一种批判性的意识形态，它曾经、并且仍然在发挥着作用。但在今天，这种意识形态正在失去它的批判性，在有些庸俗化的运用中，它还可能逐渐成为现代资本主义的合法性的理论源泉。“五四”是反封建的，社会主义革命是反封建的，新启蒙主义是反封建的。我们可以看到这几者之间的连续性。这种连续性意味着：无论实际的历史运动如何，“反封建”作为一个口号具有天然的正当性。但是，正如已经有学者讨论过的，“封建”这个概念本身就需要重新加以探讨，例如清代社会是封建社会么？如果比照先秦或汉魏时代的历史，清代不能算是封建的；比照18世纪以前欧洲的封建社会，

那么，唐宋以降大概也就不能算是封建社会了。“封建”概念的这种不确定性本身表明，“反封建”概念的天然合法性是建立在对现代社会运动的肯定之上的。我这样说，并不是简单地否定新启蒙运动，或者更早的五四启蒙运动，以及欧洲的启蒙运动。我完全不是这样的意思。这首先是因为对现代性的反思不是对现代社会过程的简单的否定。其次则是因为，在那个特殊的历史时期里，这样的二分法曾经起过重要的、积极的作用，并保持着它的明确的针对性。但是，如果我们把现实的社会主义实践所遭遇的问题简单地归结为传统或封建主义，就遮盖了这个历史实践本身的现代特征。许多现代思想家都已经揭示了这一点。

如果我们认为问题都出在传统方面，就没有必要对现代性本身进行反思。现代社会实践当然包含了传统的内容，这一点东西方都是如此。我们知道 18 世纪的欧洲启蒙运动是针对教会专制的，但今天，谁也不能否定宗教在西方社会的巨大作用。为什么人们不把宗教的这种作用、这种存在看作是西方社会危机的主要根源呢？那不是传统么？从理论上说，通过韦伯以降的社会理论，我们了解了，宗教在现代化过程中发生了重大的转变，即使教会、牧师和宗教还存在，甚至发展，但它的含义、特别是功能已经变化了。现代社会的组织方式已经把它们纳入到自己的运作机制之中了。我们在中国的现代化运动中，包括国家的社会主义实践中，能够看到许多传统的因子，但如果仅仅把它们理解为“传统的”，那就不能理解它们的现代含义。现代世界的国家体制、社会组织、生产过程和交往关系，以及伴随而来的专制、垄断和强权，都是在现代资本

主义及其扩张的过程中发展起来的，无论采用资本主义形式还是社会主义形式，它们之间都共享着许多东西。通过民族国家的形式加入全球的政治、经济和军事竞争就是这一过程的产物，这两种社会形式都意味着垄断的结构。我无意抹杀它们之间的差别，但如果把资本主义和社会主义的差别理解为现代与传统的差别，那么，我们不仅掩盖了现代世界及其内在矛盾的动力，而且意味着我们除了拥抱垄断性的资本主义之外，也就没有任何别的选择了。但是，社会主义的困境难道不是世界资本主义发展的一个结果么？在追究历史中的罪恶的时候，我们需要不懈地追踪问题的根源，而不能仅仅停留在一个极为表面的层次或问题的某一方面。当代欧洲和美国的社会制度不能单纯地理解为是资本主义的，因为自19世纪以来的社会保护运动（包括社会主义运动）的冲击，促使了这些社会的制度改革。殖民主义时代的民族解放运动也是同一种性质的社会保护运动，这种社会保护运动最终不得不采取民族国家的形式是和资本主义所创造的世界体系的内在逻辑无法分割的。

您谈到韩国的抵抗的民族主义。现在中国的确有人谈论民族主义，但也有许多知识分子在批判民族主义。伴随着东亚地区在经济上的兴起，全球的政治结构也在相应地改变。韩国、中国大陆、台湾以及东南亚都出现了形态不一的民族主义思想。它们一方面表现为对于由欧美操控的全球政治经济结构的抗拒和讨价还价，另一方面也表现为地区内部的政治经济冲突。在民族国家内部，统治者利用民族主义加强内部的社会控制，这是一个普遍的现象。因此，知识分子有责任不断地反省民族主义运动可能蕴含的负面效应。但是，如果孤立地批判民

族主义，而不是将民间的民族主义与国家的民族主义加以必要的区分，不是把民族主义的兴起与整个全球化的资本主义结构，特别是它的不平等关系以及明显的政治、经济、文化和军事霸权联系起来，我们就不能消除极端民族主义的真正根源。全球主义与民族主义的二元对立是一种简单的意识形态，这种意识形态不仅歪曲了现代历史的发展过程，而且也掩盖了当代世界的支配性的权力关系。

确实，面对今天的全球化过程，面对这个全球化过程中如此明显地存在着的支配和被支配的权力关系，简单地用民族主义来对抗，是没有出路的。全球化过程也包含着许多积极的变化。但是，如果因此而否定例如韩国历史中因为反对日本帝国主义而产生的抵抗民族主义，或者否定民族文化独特的价值，不是非常的奇怪么？问题不在于民族主义的本质是好的还是不好的，而在于民族主义的真正根源是什么？民族主义在具体语境中的含义是什么？民族主义不止一种。放弃追问这些问题，而仅仅表明某种肯定的或者否定的态度，其实不过是一种讨好的姿态而已。民族主义难道不是和全球化的过程同时发生的么？当我们批评民族主义的时候，为什么对全球化过程所包含的那些尖锐的社会矛盾加以回避呢？所谓全球化过程并不仅仅是指外在于民族国家的社会过程，恰恰相反，全球化是和一个社会内部的关系及其转化密切相关的问题。

严复也许是一个有趣的例子。我把他看作是晚清时代的一个最为完整的中国现代性方案的提供者。在他的同代人中，很少有人像他那样了解西方、特别是英国社会，深入地研究西方的学术。我发表在《学人》第十二辑的论文《严复的三个世

界》分析了他对西方思想的阐释如何植根于他对中国思想的理解，特别是程朱理学、易学和老子。在我看来，通过重建一种有关“社会”的知识谱系，严复提供了现代国家、社会和个人及其相互关系的模型和规则。在这个意义上，或在这个层面，社会、国家以至个人都是一种知识的建构，这种知识的建构为现代社会的实践提供了合法性。许多学者、特别是西方学者谈到了晚清时代的“国家建设”问题，他们隐含的根据是现代社会理论中的国家/社会二元论，即国家是计划的、强制的，而社会是自然的、自由的。但是，严复的例子说明：晚清时代的国家建设不仅是国家建设，而且是社会建设、个人建设。换句话说，它涉及的是一个完整的工程。就它的强制性而言，社会和个人（作为公民）都不是自然的和自由的范畴。现代性方案的强制性特征是不能仅仅在它的国家层面叙述的。正是在这个意义上，我才把现代性理解为一种“创制”，它不是进化或演化的自然结果，相反，它是对演化的反动。除非对“演化”的概念作出更为复杂的理解或解说，我们才能用这一概念说明一种“秩序”的形成。严复在解释和引进西方社会的各种理论并把它们用于中国的社会实践时，他已经用中国的思想和资源进行了创造性的再阐释，例如他对天演概念的解释就融合了易学、老子和理学的内涵，从而这一概念不能等同于通常所说的进化概念。在他的同时代人中，在那些致力于中国的社会改革和革命的人中，已经有人对这个现代过程进行了更为尖锐的思考和批判。如果我们读一读章太炎的著作，读一读鲁迅的《文化偏至论》、《破恶声论》以及他的许多作品，重新体会一下他们对历史目的论的批判、对于现代历史的反思，那么，我们就

不难理解为什么我说中国现代思想包含了对“现代性”本身的反思了。

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，绝不意味着现代性的方案及其实施代表了当代世界的所有方面。不是的。社会生活中包含着布罗代尔所谈论的“物质文明”的层面，它的历史如此久远。在某种意义上，资本主义（以及社会主义）是一种上层的结构。但在今天，这个上层结构正在通过支配性的权力逐渐渗入到各种基层性的物质文明之中，并改变它们的性质。例如，市场并不是资本主义的产物，相反，人类生活的历史从来就伴随着交换活动。这种交换活动在许多方面曾经是透明的，它们大体遵循着等价交换的规律。但是，现代资本主义以及社会主义的国家实践在摧毁旧有的人身依附关系的同时，也破坏了这种交换的透明性质，破坏了等价交换的规律。正是在这个意义上，布罗代尔认为资本主义天然地具有垄断性。我认为，在当代的条件下，重新确认市场与市场社会的区别是十分必要的：如果说市场是透明的、按照价值规律运行的、局限于特定领域的生产领域，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。市场社会的规则是强制性的，它要求我们的教育、礼仪、友谊以及政治生活的一切方面按照金钱的法则运动。正是在这个意义上，布罗代尔才认为资本主义是反市场的。换言之，资本主义与市场的关系并不像我们通常想象的那样自然和透明，国家也从来不是真正外在于市场社会的因素。

我刚刚读到一份报道，是《三联生活周刊》采访中国银行国际金融研究所所长的访谈录，这位专家告诉我们：全世界每

天在国际金融市場上的外汇交易量平均 1 万亿美元。从道理上说，只有在国际贸易发生的时候才会有外汇交易的需要。但实际情况是世界每天国际贸易发生量只占这个数字的 0.02%。也就是说，一年的全球实物贸易，也不够外汇市场一天的外汇交易量。据说这个数字是国际清算银行根据多年的观察统计出来的权威数字。因此，这位所长的结论是：在信用高度发展的金融王国里，虚拟经济的发展确实可以不顾实体经济的情况而独立运作，实体经济确实已经失去了对虚拟经济运作的影响力。东南亚金融风暴的原因之一，正是这种虚拟经济的变幻莫测的力量。在这样的现实面前，认为资本主义市场就是“自由”或“自然”的代名词，不仅在理论上是荒謬的，而且在实践上只能成为那些支配性权力的意识形态。但我们也可以看到，在支配性架构之下，仍然涌动着“物质文明”的洪流，也许可以把它们看作是“传统”？正是在这个意义上，尽管我也使用“全球资本主义”这一概念，但这一概念所能够涵盖的范围仍然是有限的。这是因为，如果资本主义是一种垄断性的上层结构的话，那么，它从来没有彻底地垄断我们日常生活的所有领域。例如，那些总是在冲破这种垄断关系的交往关系，那些在生活的最底层所进行的、为人们的生存及其意义而进行的交往活动，以及在国家律法、市场规则操纵之外的礼仪、友情、习俗和生活领域，等等。在所有垄断性高度发展的地方，就一定会出现自发的、未经计划的社会保护运动。卡尔·波拉尼曾经在他的著作中分析过市场社会的扩展与社会保护运动的矛盾最终所产生的尖锐的社会冲突，对于我们来说，这是值得深思的。

至于中国知识分子应该采取什么态度，我无法回答。人们总有自己的态度，否则他就不可能在这个世界里生存。我当然有我的态度，不过，我代表不了任何人。我的态度简单地说就是：我们有责任认真地研究当代社会的复杂变化，解放思想，在各种理论分析和实践调查之间进行充分的、坦诚的对话和讨论，而不是回避问题，更不是党同伐异。如果认为市场社会如此甜蜜，以至应该消解任何对于政治资本、经济资本和文化资本及其相互关系的分析，那么，我们就真的身处“黄金时代”了。我认为当代思想中流行的传统/现代、资本主义/社会主义、计划/市场的二元论正在为这个充满了各种支配性权力的世界辩护。这些二元论者把现实生活中发生的一切矛盾都归结为传统和“封建”，拒绝对现代性作任何理论的和实践的反思。在他们的眼里，任何对于这个正在形成中的社会制度及其内在矛盾的思考都不过是对过去的怀念，从而必定是封建主义的、专制主义的，甚至是国家主义的。这样的逻辑不是有些奇怪么？这样的推论不是有些不着边际么？现代世界的确需要这样的“斗士”和虚伪的“英雄们”，因为这个世界虚构了意识形态的终结，就一定需要自己的意识形态及其阐释者。

赵：以下的问题也与传统的再解释有关。东亚资本主义的发展导致了有关儒教资本主义的议论，这种议论在韩国特别地提供着传统复古主义的意识形态。但我听说，在摸索替代倾斜着的社会主义意识形态的过程中，这种解释也为中国政府和部分知识分子所关心。如果这是事实的话，那么，在经济现代化过程中的中国，儒教资本主义起着现代化的意识形态的作用么？中国知识分子的反应怎样？您对此有何看法？

汪：东亚资本主义的兴起与儒教的关系是值得探讨的问题。但迄今为止，占据主流的讨论似乎都倾向于把这一问题简单化。在中国，我认为有关“儒教资本主义”概念的提出不过是韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书中的主要观点的翻版。“儒教资本主义”这一概念掩盖三个基本的问题：第一，它掩盖了东亚各国的完全不同的发展道路；第二，它实际上把资本主义看作是唯一的现代性模式，从而把实际的生活过程完全纳入到资本主义的范畴内部；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。这当然不是说儒教伦理在现代东亚社会毫无作用，而是说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。在今天，东亚社会正在被前所未有地卷入到全球的经济过程之中，民族国家和企业对自由市场的精心创造是和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无法分割的。我这样说丝毫不是否定应该放弃对儒教和其它民族文化的研究，我个人是重视民族文化的独特性和差异性的。但是，如果这种文化研究或传统研究丝毫不包含对整个现代性问题和资本主义发展模式的反思和批判，我就颇为怀疑这种研究的意义。

1997年夏于香港

现代思想的悖论

——《汪晖自选集》自序

我至今相信，认知历史的基本动力之一是认知我们自己。但是，许多时候，也正如尼采说过的那样，我们这些认知者对自己仍然是陌生的。在漫长的读书生涯中，我们总是在求知的途中奔忙，难得回过头来问问自己：我们是怎样成为现在的自己的？作为行动者，我们并不能通过我们看待自己的方式来呈现自我，而只能通过我们对待各种事物的态度来表现我们自己。我们取舍事物的方式本身，决定了我们是谁。然而，即使在这种情况下，我们也不理解自己，我们的永恒定理是“每个人都最不了解自己”，——这就是尼采告诉我们的宿命。

在人们无法确认自己的时候，认同问题就出现了。从许多方面看，寻找认同的行为是有历史前提的：首先，由于传统社会制度和伦理结构的瓦解，我们的社会角色本身不再能提供道德评价的客观基础和理解我们自己的条件；其次，对传统伦理制度的反叛伴随着新的自我观念的产生，即我们普遍地相信存在着某种内在的本质或我们的自我，而这种内在的本质显然与我们的实际社会状态相脱离。只有现代社会使我们同时面对这

两个前提。因此，寻找认同也是在新的社会条件下重新确认自己的行为，而要完成这个行为就必须重建认识自己的框架，就如同古代人用“天地君亲师”的伦理结构理解自己一样。确认自己不只是一个心理行为，而且是一个社会行为。重建新的意识结构是和重建新的社会结构同步的。对于近代中国人来说，重新确认自己不是个人成长过程中的自然事件，而是一种集体命运。“自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致巨疾之变，纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之挤压，而已消沦于不知不觉之间……”这是陈寅恪悼念王国维自杀时说的话。“纲纪之说，无所凭依”，显然是说，“纲纪”不能独立地存在，它必须以特定的社会制度及其实践为依托。在陈寅恪的眼中，王国维乃中国“文化精神所凝聚之人”，他诚然体认“纲纪”，但由于丧失了“纲纪”的社会实践的基础，因此个人的文化信仰本身并不能建立起生存的意义，他终于与这种文化“共命而同尽”。在这样的叙事中，王国维的死成为一种象征：在丧失了实践自身的制度基础之后，中国文化无可挽回地陷入了悲剧性的命运。

然而，以死来保持文化认同上的完整性的人只是极少数。对于大多数中国人来说，需要的是自我认同的重新确认。重新确认自己的认同，这不只是把握自己的一种方式，而且是把握世界的一种方式，也是我们获得生存理由和生存意义的一种方式。新的信仰和自我认同需要新的社会制度作为实践条件，因此，寻找认同的过程就不只是一个心理的过程，而是一个直接参与政治、法律、道德、审美和其它社会实践的过程。这是一个主动与被动相交织的过程，一种无可奈何而又充满了试探的

兴奋的过程。持久地追问我们自己是谁这样的问题，并不是人人都能承担。像王国维那样以死相许，像鲁迅那样彷徨于无地，都需要惊人的毅力和彻底性。彻底性，这是现代人最最缺乏的品质，也是我自己缺乏的品质。但是，这并不意味着，认同问题不存在了。不，认同问题是存在的，即使这个问题不是以追问“我是谁？”的方式出现。我们可以换一种方式追问这个问题：人们正在从事怎样的社会实践？

这本书是对中国现代认同问题的探讨。我已经说过，认同问题不是或不仅是一个个人心理学的问题，虽然这个问题总会表现为一种个人或者集体的心理倾向和价值判断。每个人的自我确认，需要各种资源，因为我们是在各种复杂的关系之中确认我们自己是谁，我们如何对待我们周围的世界。因此，当我们开始追问我们自己是谁的时候，我们实际上总是在问：我们自己与自己身处的社会、国家、世界以至自然界的关系怎样？社会、国家、世界和自然是抽象的概念，在这些概念的背后，是具体而复杂的感情、道德、法律、审美和信仰的关系。因此，对现代认同问题的检讨，不仅会涉及到自我、个人的观念，而且会涉及社会、民族、国家和自然等观念，现代道德观和政治理念的形成，正是以这些复杂的关系为基础的，因而政治和道德的分歧其实也来源于这种认同的差异。

本书当然不是对全部中国现代认同问题的研究，而只是一本专题性的论文集。我有意识地选择了与现代认同问题有关的论文编成一辑，特别地集中在个人观念和自然的观念（通过科学观念的检讨）方面。有关社会、国家观念的问题在有关论文

中或有涉及，但没有专门的讨论。这是我将要做的工作。在我的研究视野中，自我/个人、社会/国家/民族、宇宙/自然等几组关系，构成了中国现代世界观的基本框架。

我对认同问题的上述理解也决定了我的研究的基本方法和取向。详细的讨论见于本书的第一篇文章的第四部分。简单地说，我的基本方法可以视为观念史与社会史的一种结合。在观念的领域，我特别地注意核心概念的历史演变，在近代这种演变还涉及到一个跨语言的研究领域。换句话说，我不把个人、社会、国家等概念理解为一种纯粹的翻译或者本质规定，而是把这些概念本身视为一个历史建构的领域。不同的个人、不同社会中的不同的思想家、同一个社会语境中的不同的知识分子，拥有不同的个人、社会、国家、自然的观念。在观念史的层面，这些概念相互间的关系的差异，决定了同一语词的不同用法。更重要的是，这些概念总是在特定的社会生活和文化语境中显示出历史的含义，因此，我们不可能脱离这种语境来理解这些概念。例如在近代欧洲，社会概念作为一种历史产物，与市场、教堂、资产阶级家庭、行会组织以及现代国家具有内在的联系。在晚清社会，社会的概念与特定的士绅—村社共同体，特别是家族体制关系密切，当时的城市社会团体与国家意志之间的关系也颇为特殊。从语词角度看，社会概念是 *society* 的翻译，但是社会与 *society* 之间却有着难以逾越的鸿沟，这个鸿沟是由社会历史的结构性差异决定的，而不是由某种现代学科如社会学或政治学的理论所规定的。在这个意义上，我们必须牢记，在从事文化和社会研究的过程中，将另一个文化中的词汇运用于自己的社会文化实践时，这个行为绝不能简单地

被视为“翻译”行为。在同一个意义上，用其它社会的理论范畴作为研究自己社会的描述性范畴，是一个布满陷阱的困境。不过，我并不认为“翻译”行为毫无意义，相反，一个基本的共识是：这种“翻译”的不可能性本身，证明了翻译的必要性。我这里所指的翻译，不仅仅是指文字的翻译活动，而且是指文化的交往活动。通过这种文化的翻译（交往）活动，翻译主体获得了什么？被翻译的主体又获得了什么？这构成了中国现代思想的基本问题之一。

晚清以降，中国卷入了现代化过程。在这个过程中，中国社会发生了剧烈的变化。这个变化过程复杂而深远。从现代民族国家和共和政体的建立，到士绅—村社共同体的瓦解；从个人在社会生活中位置的变化，到现代家庭的形成；从科举制度和传统知识体系的解体，到现代教育制度和知识的理性分化；从传统书面语的废弃，到以白话文和普通话作为现代标准汉语……所有这一切被韦伯称之为“理性化”的过程改变了社会的整体结构，也导致了“纲纪之说，无所凭依”的局面。问题是重建纲纪所依凭的社会基础，还是彻底破除旧轨道，建立“新”世界？王国维与他所认同的文化“共命而同尽”，更多的人则相信，“现代”孕育了未来，无论多么艰难困苦，我们正通过历史的进步走向未来。然而，世界性的社会实践正在瓦解持续了二百年的乐观主义。从政治、道德、文化和知识等各个领域，许多思想家发现现代社会正处于深刻的危机之中。

对现代性的反思包含了完全不同的社会取向，也体现为不同的历史叙事。中国的传统主义者与后现代主义者异口同声，

他们证明的是现代社会及其思想恰好是危机的主要来源。与他们相对立的是，中国的现代主义者或启蒙主义者坚定地相信，现代性仍是一个未完成的方案，现代社会的危机不过是“方案”尚未完全实行造成的。因此，我们必须继续前进。我的看法与上述各种看法都不相同，虽然具体地说来又各有交叉。

概略的叙述虽然难以深入，但我的经验使我相信，扼要的说明也必不可少。

我要说的第一点是，迄今为止，中国的现代历史是被现代性的历史叙事笼罩的历史，传统主义、后现代主义和启蒙主义对现代性的批评或坚持，都是以现代性的历史叙事为前提的。因此，在讨论中国的现代问题时，需要重建更为复杂的历史叙事。传统/现代、中国/西方的二分法是中国现代历史中的持久主题，也是中国现代历史叙事的基本框架。在我的历史叙事中，我只是将它们作为主题来处理，而拒绝将之作为历史叙事的基本框架。

第二，在现代性的历史叙事中，个人、科学、社会、国家等现代主题被安置在传统/现代的叙事框架中，因而它们是作为现代的标志而出现在我们的视野中。然而，在我的历史叙事中，这些主题本身充满了内在的矛盾和紧张，这种矛盾和紧张不只是来自传统/现代的对立关系，而且来自对现代本身的深刻怀疑。科学观念与中国天理宇宙论的关系复杂而暧昧。个人观念在章太炎等人那里甚至就是对现代历史观的根本否定，在这否定中又包含了对现代的承担与确认。我所描述的现代中国思想的内在复杂性和矛盾性，在我的视野中，正是中国思想对现代性的悖论态度。换言之，中国现代思想对“现代”本身既

热衷，也狐疑。他们并没有建立完整的现代方案，相反，倒是在悖论中显现了现代性的内在紧张。因此，中国现代思想本身，仍然应该作为我们反思现代性的主要源泉之一。这是我的基本预设。因为我们自己是作为现代思想和文化的产儿对现代进行反思。在我看来，否认这个基本预设，不过是重复现代性的历史叙事，这个历史叙事是以直线进化的时间目的论为基础的，叙述者总是代表未来。

现代化过程最终导致了一个泯灭差异、趋于同一的世界历史进程，但它的主要特征之一却是分化：国家与社会共同体的分化，不同的利益集团的分化，不同文化集团的分化，知识领域的分化，法律与道德的分化……这种分化是否导致了一种韦伯式的“合理化”的结构，至今并不清晰，遑论“合理化”过程可能带来的新的难以克服的危机。伴随着变革的发展，社会丧失了变革的目的，变革本身成为唯一的目的。现代思想面对的悖论是：一方面，“分化”的过程似乎是一种机械运动，它不能提供给社会某种起码的内在一致性，从而导致寻找目的的行为变成了没有目的的行为；另一方面，以“分化”为特征的社会过程并没有保障生活世界的多样性和差异性，通过日益全球化的经济、商业、政治和文化过程，人们的生活方式乃至想象世界也日益被组织到一种类似机械运动的、同质程度极高的社会生活形态之中。正是在这样的情境中，寻找认同的思想过程和社会实践过程因而也是一个悖论式的过程：寻求共识与寻求差异构成了认同问题的两个面向。前者考虑的是社会成员能够共享的公共空间及其规则、个人行为能够构成社会行为的条件，后者考虑的是社会群体（如民族、阶级、性别等）及其

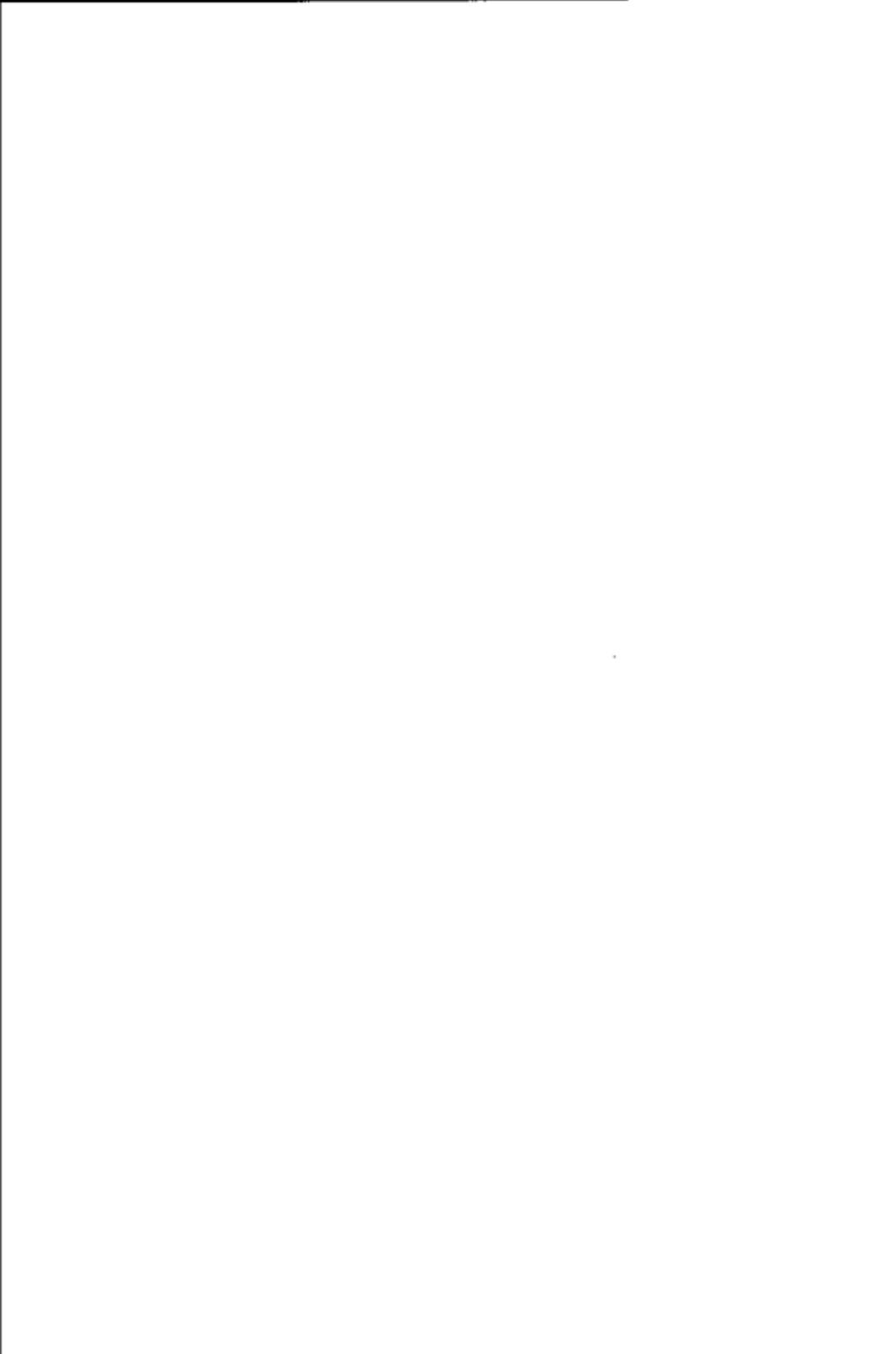
文化的独特性、个体的差异性及其权利的社会保障条件。在思想的历史中，这些问题又总是被组织到关于自然、社会、民族、国家、阶级和个人等问题的解释之中。换句话说，人们对自然、社会、国家、民族和自我及其相关关系进行不懈的解释，目的正在于建立一种关于合理生活的准则和价值判断。但是，本书的分析已经证明：不仅现代思想中存在了相互歧异、不可通约的世界图景及其构成规则，而且那些较为深刻的思想家个人的思想探索也是悖论式的。因此，探讨产生悖论式思想的社会条件和历史含义，便成为本书的中心任务。

在短暂的学术生涯中，我得到过许多前辈和朋友的帮助。在《无地彷徨》一书的后记中，我曾经列出了一个长长的名字表达我的感谢，这个名单还可以继续延伸下去。在这里，我再一次地对他们表达我的感谢之情。生活在变化，我们自己也在发生变化，甚至友谊和感情也在发生变化。但是，曾经有过的那种情谊，那种坦率的争论，那种因为友谊和学术见解而产生的理解、欢乐、隔膜和痛苦，是我生活中最宝贵的记忆。这种记忆使我在灰色的世界里，体会到了真正的诗意。我将怀着这样的诗意，走人生的长途，继续我的探索。

1995年10月20日于北京古城

第二辑

死火重温



死火重溫

——《恩怨录——鲁迅和他的论敌文选》序

坐在灯下，想着要为这本辑录了鲁迅和他的论敌的论战文字的书写序，却久久不能着笔。我知道鲁迅生前是希望有人编出这样的书的，因为只是在这样的论战中，他才觉得活在人间。

为什么一个人愿意将自己的毕生心力倾注在这样的斗争中？

我枯坐着，回忆鲁迅的文字所构造的世界，而眼前首先浮现的竟是“女吊”。就在死前的一个月，鲁迅写下了生前最后的文字之一的《女吊》，说的是“报仇雪耻之乡”的孤魂厉鬼的复仇故事：

……自然先有悲凉的喇叭；步履，门幕一般，她出场了。大红衫子，黑色长背心，长发蓬松，颈挂两条纸锭，垂头，垂手，弯弯曲曲的走一个全台，内行人说：这是走了一个“心”字。为什么要走“心”字呢？我不明白。我只知道她何以要穿红衫。……因为她投缳之际，准备作厉

鬼以复仇，红色较有阳气，易于和生人接近……

在静静的沉默中，鲁迅的白描活现在我眼前。我似乎也看见她将披着的头发向后一抖：石灰一样白的圆脸，漆黑的浓眉，乌黑的眼眶，猩红的嘴唇，而后是两肩微耸，四顾，倾听，似惊，似喜，似怒，终于发出悲哀的声音。执着如怨鬼，死终于还是和报复联系在一起的，纵使到了阴间，也仍穿着大红的衫子，不肯放过生着的敌人。

这些描写多少是有些自况的，因为那时的鲁迅已经病入膏肓。在写作《女吊》之前，他已经写有一篇题为《死》的文字，那里面引了史沫特莱为珂勒惠支的版画选集所作的序文，并录有他的遗嘱，那末尾的一条是：

损着别人的牙眼，却反对报复，主张宽容的人，万勿和他接近。

鲁迅相信“犯而勿校”或“勿念旧恶”的格言不过是凶手及其帮闲的策略，所以他 also 说过“一个都不宽恕！”的话。

我们于是知道，鲁迅把宽恕当作权力者及其帮闲的工具，因此他绝不宽恕。然而，这仍然不足以解释他的那些在今人看来近于病态的复仇愿望和决绝咒语。

对于鲁迅的不肯费厄泼赖，对于鲁迅的刻薄多疑，对于鲁迅的不合常情，这十年来谈得真是不少了。比如说罢，对于友人和师长，即使已经故世的，鲁迅竟也用这样的标准衡量。就在他逝世前几天，鲁迅连着写了两篇文章纪念他昔日的老师章太炎，其中一篇未完，他即告别人世。他批评太炎先生“虽先

前也以革命家现身，后来却退居于宁静的学者，用自己所手造的和别人所帮造的墙，和时代隔绝了”。对于章氏手定的《章氏丛书》刊落“驳难攻讦，至于忿詈”的文字深为不满，他认为那是太炎先生“一生中最大，最久的业绩”，那样的文字能使先生与后生相印，活在战斗者的心中的”。（《关于太炎先生二三事》）

时代是过于久远了。这是平和中正的时代，用各种各样的墙各各相隔绝的时代，即使像我这样研究鲁迅的人也已退居为宁静的学者。在这宁静的幻象背后，延伸着据说是永世长存的、告别了历史的世界。倘若将鲁迅置于这样的平安的时代，他怕是一定要像“这样的战士”一样的无可措手的罢，虽然他仍然会举起投枪！“在这样的境地里，谁也不闻战叫：太平。”

我想象着鲁迅复生于当世的形象：

那伟大如石像，然而已经荒废的，颓败的身躯的全面都颤动了。这颤动点点如鱼鳞，每一鳞都起伏如沸水在烈火上；空中也即刻一同颤动，仿佛暴风雨中的荒海的波涛。

（《颓败线的颤动》）

在这个“市场时代”里，在我所熟悉的宁静的生活中，鲁迅竟然还时时被人记起，鲁迅的那些战斗的文字还会有人愿意辑出，这真是出乎预料。这就如同在喧腾着繁华的烟尘的都市的夜中，我却记起了女吊和她的唱腔一样，都有些怪异。对于希望这些文字“早日与时弊同时灭亡”的鲁迅而言，这也许竟是不幸？

我相信，读者读了本文选之后，会有不同的感想。正人

君子、宁静的学者、文化名人、民族主义文学者、义形于色的道德家，当然也有昔日的朋友、一时的同志，也一一展现他们的论点和态度，从而使我们这些后来者知道鲁迅的偏执、刻薄、多疑的别一面。对于鲁迅，对于他的论敌，对于他们置身的社会，这都是公允的罢。

这里面藏着时代的辩证法。

在为一位年轻的作者所写的序文中，鲁迅曾感叹说：“释迦牟尼出世以后，割肉喂鹰，投身饲虎的是小乘，渺渺茫茫地说教的倒算是大乘，总是发达起来，我想，那机微就在此。”鲁迅因此而不想渺渺茫茫地说教，终至退居宁静，他宁愿“为现在作一面明镜，为将来留一种记录”。（《叶永蓁作〈小小十年〉小引》）这是鲁迅的人生观，是一种相信现在而不相信未来的人生观——虽然他自己也曾是进化论的热烈的推崇者，而中国的进化论者倒是大多相信未来的。

我一直忘不掉的文章之一，是鲁迅写于1930年初、题为《流氓的变迁》的杂文。专家们大概会告诉我们，那是讽刺新月派或是别的帮闲的文字。不过，我记得这篇文章却不仅于此。鲁迅的这篇不足千字的短文概述的是中国的流氓变迁的历史。在这篇文章中，鲁迅将中国的文人归结为“儒”与“侠”，用司马迁的话说，“儒以文乱法，而侠以武犯禁”，而在鲁迅看来，这两者都不过是“乱”与“犯”，决不是“叛”，不过是闹点小乱子而已。更可怕的是，真正的侠者已死，留下的不过是些取巧的“侠”，例如汉代的大侠如陈遵就已经与列侯贵戚相往来，“以备危急时来作护符之用了”。总之，“后面是传统的

靠山，对手又都非浩荡的强敌，他就在其间横行过去”——这就是后世的“侠”的素描了。鲁迅评论《水浒》、《施公案》、《彭公案》、《七侠五义》的要害，也都在这些“侠”们悄悄地靠近权势，却“对别方面还是大可逞雄，安全之度增多了，奴性也跟着十足”。他们维持风化，教育无知，宝爱秩序，因此而成为正人君子、圣哲贤人，一派宁静而慈祥。说透了，却不过是得了便宜卖乖罢了——这就是鲁迅所说的帮忙与帮闲。

鲁迅一生骂过的人难以计数，其中许多不仅曾是他的同伴、友人，而且至今仍是值得研究的文化人物。我们不必把鲁迅的话当作判定历史人物的唯一标准，因为他本人也是历史中的有待评判的人物，虽然我觉得他的“骂”总有道理。鲁迅一向不喜恕道，偏爱直道，他也早就说过，他的骂人看似私怨，实为公仇。可叹的是，半个世纪前发生的那些论争不幸已被许多人看作是“纸面上的纷争”，沦为姑嫂物语般的故事。勇于私斗，怯于公仇，这是鲁迅对中国人的病态的沉痛概括。在我的眼里，他骂的是具体的人，但也是老中国的历史，从古代的孔、老、墨、佛，直至当代的圣哲贤人。倘要论鲁迅的偏执，先就要说他对中国历史的偏执。那奥妙早已点穿：“孔墨都不满于现状，要加以改革，但那第一步，是在说动人主，而那用以压服人主的家伙，则都是‘天’。”（《流氓的变迁》）

这样的表述是经常要被老派的人指责为激进反传统，被新派的人看作是有违“政治正确”的。晚清以降，中国思想的固有定势之一便是中西对比式的文化表述，革新者与守旧者都力图在这种对比关系中为“中国文化”和“西方文化”描画出抽象的特征，而后制定他们各自的文化战略。然而，鲁迅的特点

恰恰是他并没有简单地去虚构那种对比式描述，他在具体语境中表述的文化观点不应也不能简单地归结为关于“中国文化”的普遍结论。他的文学史著作，他对民间文化的热情，他对汉唐气象的称赞，都显示了他对传统的复杂看法。不仅如此，鲁迅在批判传统的同时，也激烈地批评过那些唯新是从的“新党”，批评过没有脊梁的西崽。他的文化批评的核心，在于揭示隐藏在人们习以为常的普遍信念和道德背后的历史关系——这是一种从未同支配与被支配、统治与被统治的社会模式相脱离的历史关系。对于鲁迅来说，无论文化或者传统如何高妙，有史以来还没有出现过摆脱了上述支配关系的文化或传统；相反，文化和传统是将统治关系合法化的依据。如果我们熟知他早年的文化观点，我们也会发现他的这种独特视野同样贯注于他对欧洲现代历史的观察之中：科学的发展、民主制度的实践同样可能导致“物”对人、人（众人）对人的专制。（《文化偏至论》）他所关注的是统治方式的形成和再生过程。

因此，支配鲁迅的文化态度的，是历史中的人物、思想、学派与（政治的、经济的、文化的、传统的、外来的）权势的关系如何，他们对待权势的态度怎样，他们在特定的支配关系中的位置如何，而不是如他的同时代人习惯的那样作简单的中西对比式的取舍。中西对比式的描述为中国的社会变革提供了文化依据，并为自己的文化构筑了历史同一性，但这种历史同一性不仅掩盖了具体的历史关系，而且也重构了（如果不是虚构）文化关系。鲁迅从来没有把“权势”抽象化，他也从来没有把传统或文化抽象化。在由传统和文化这样的范畴构筑起来的历史图景中，鲁迅不断追问的是：传统或文化的帷幕后面遮

盖着什么？在鲁迅看来，现代社会不断地产生新的形式的压迫和不平等，从而帮忙与帮闲的形式也更加多样——政治领域、经济领域、文化领域无不如此，而现代文人们也一如他们的先辈，不断地创造出遮盖这种历史关系的“文化图景”或知识体系。

鲁迅对这种关系的揭露本身不仅摆脱了那种中西对比式的简单表述，而且也包含了对那个时代的普遍信念——进化或进步——的质疑：现代社会并未随时间而进化，许多事情不仅古已有之，而且于今更甚。鲁迅对传统的批判诚然是激烈的，但他并不就是一位“现代主义者”——他对现代的怀疑并不亚于他对古代的批判。

鲁迅是一个悖论式的人物，也具有悖论式的思想。

鲁迅的世界里弥漫着黑暗的影子，他对现实世界的决绝态度便是明证。

然而，对于鲁迅世界里的黑暗主题的理解，经常渗透了我们这些文明人的孤独阴暗的记忆。是的，他如女吊一般以红色接近阳间，不过是为了复仇，光明于他是隔膜的。但是，你越是接近这个世界，就越能体会到这个影子的世界对于鲁迅的意义：它阴暗而又明亮。鲁迅何止是迷恋它，他简直就是用这个世界的眼光来看待他身处的世界。

这是一个没有用公众和君子们的眼光过滤过的世界：人面的兽、九头的蛇、一脚的牛、袋子似的帝江、“执干戚而舞”的无头的刑天、既如怨鬼又绚美异常的女吊，还有那雪白的莽汉——蹙眉的无常，他粉面朱唇、眉黑如漆、亦笑亦哭……

爱、恨、生、死、复仇……红色、黑色、白色……拼命吹响的目连嘻头、铿锵有力的念白：“那怕你，铜墙铁壁！那怕你，皇亲国戚！”……这是一个感情鲜明的世界，一个疯狂的、怪诞的、颠覆了等级秩序的世界，一个把个体孤独感的阴暗的悲剧色彩烘托成为节日狂欢的世界，一个民间想象的、原始的、具有再生能力的世界。

鲁迅的世界具有深刻的幽默怪诞的性质，它的渊源之一，就是那个在乡村的节日舞台上、在民间的传说和故事里的明艳的“鬼”世界。一位理论家说过，“最伟大的幽默家大概就是鬼”，而“鬼”世界的幽默是毁灭性的。“鬼”所报复的、讽刺的、调侃的不是现实的个别现象和个别人物，而是整个的世界整体。现实世界在“鬼”的视野中失去了它的稳定性、合理性，失去了它的自律性、它的道德基础。在“鬼”世界的强烈的、绚丽的、分明的、诙谐的氛围中，我们生存的世界呈现了它的暧昧、恐怖、异己、无所依傍的状态。“鬼”世界的激进性表现为它所固有的民间性、非正统性、非官方性：生活、思想和世界观里的一切成规定论、一切庄严与永恒、一切被规划了的秩序都与之格格不入。鲁迅和他的论敌的关系，不过就是他所创造的那个“鬼”世界与现实世界的关系，这种关系是整体性的，而决不具有私人性质。

我们最易忘记的，莫过于鲁迅的“鬼”世界所具有的那种民间节日和民间戏剧的气氛：他很少用现实世界的惯用逻辑去叙述问题，却用推背法、归谬法、证伪法、淋漓的讽刺和诅咒撕碎这个世界的固有逻辑，并在笑声中将之展示给人们。在20至30年代的都市报刊上，鲁迅创造了如同目连戏那样的特

殊的世界：那个由幽默、讽刺、诙谐、诅咒构成的怪诞的世界，缺少的仅仅是目连戏的神秘性。但是，正如一切民间狂欢一样，鲁迅的讽刺的笑声把我们临时地带入到超越正常的生活制度的世界里，带入到另一种观察世界的戏剧性的舞台上，但这个世界、这个舞台并不存在于现实世界之外，相反，它就是这个世界的一部分，就是生活本身。巴赫金曾在中世纪和文艺复兴时代的狂欢节中发现：“这种（狂欢节）语言所遵循和使用的是独特的‘逆向’、‘反向’和‘颠倒’的逻辑，是上下不断换位的逻辑，是各种形式的戏仿和滑稽改编、戏弄、贬低、亵渎、打诨式的加冕和废黜。”他还发现，民间表演中的强烈的感情表现并不是简单的否定，那里面包含了再生和更新，包含了通过诅咒置敌于死地而再生的愿望，包含了对世界和自我的共同的否定。（巴赫金：《弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪的文艺复兴时代的民间文化》）

我至今还确凿地记得，在故乡时候，和“下等人”一同，常常这样高兴地正视过这鬼而人，理而情，可怖而可爱的无常；而且欣赏他脸上的哭和笑，口头的俚语与谐谈……

（《无常》）

当我们把鲁迅的咒语看作是他的偏激和病态的时候，我们就属于他所诅咒的世界，遵循这个世界的规则；当我们为他的决绝而深感骇异的时候，我们早已忘记了在他身后隐藏着的那个女吊、无常的世界，那个世界的人情和欢乐；当我们为他内心深处的绝望所压倒的时候，我们也丧失了对那个包含了再生

和更新意味的节日气氛的亲近感。我们丢不开我们的身份进入那个狂欢的世界：我们是学者、公民、道德家、正人君子；我们不能理解那个民间世界的语言，因而我们最终失去了理解仇恨与爱恋、欢乐与诙谐的能力。

鲁迅的世界中也隐含着女吊、无常的民间世界所没有的东西，那就是对于人的内在性、复杂性和深度性的理解。在这种理解中产生了反思的文化。他所体验到的痛苦和罪恶感，把一种深刻的忧郁和绝望的气质注入了他创造的民间性的世界。

鲁迅抑制不住地将被压抑在记忆里的东西的当作眼下的事情来体验，以至现实与历史不再有明确的界限，面前的人与事似乎不过是一段早该逝去而偏偏不能逝去的过去而已。他不信任事物表面的、外在的形态，总要去追究隐藏在表象下的真实，那些洞若观火的杂感中荡漾着的幽默、机智、讽刺的笑声撕开了生活中的假面。鲁迅拒绝任何形式、任何范围内存在的权力关系和压迫：民族的压迫、阶级的压迫、男性对女性的压迫、老人对少年的压迫、知识的压迫、强者对弱者的压迫、社会对个人的压迫，等等。也许这本书告诉读者的更是：鲁迅憎恶一切将这些不平等关系合法化的知识、说教和谎言，他毕生从事的就是撕破这些“折中公允”的言辞铸成的帷幕。但是，鲁迅不是空想主义者，不是如叶遂宁、梭波里那样对变革抱有不切实际的幻想的诗人。在他对论敌及其言论的批判中，包含了对这些论敌及其言论的产生条件的追问和分析。鲁迅对隐藏在“自然秩序”中的不平等关系及其社会条件的不懈揭示，不仅让一切自居于统治地位的人感到不安，也为那些致力于批判

事业的人昭示了未来社会的并不美妙的图景。

但是，那种由精神的创伤和阴暗记忆所形成的不信任感，那种总是把现实作为逝去经验的悲剧性循环的心理图式，也常常会导致鲁迅内心的分裂。“挖祖坟”、“翻老帐”的历史方法赋予他深沉的历史感，但他对阴暗经验的独特的、异常的敏感，也使他不像同时代人那样无保留地沉浸于某一价值理想之中，而总是以自己独立的思考不无怀疑地献身于时代的运动。“那时使我希望，欢欣，爱，生活的，却全都逝去了，只有一个虚空，我用真实去换来的虚空存在。”（《伤逝》）鲁迅曾经是进化论历史观的热情的宣传者，但正如我在别的地方已经指出过的，真正惊心动魄、令人难以平静的，恰恰是他那种对于历史经验的悲剧性的重复感与循环感：历史的演进仿佛不过是一次次重复、一次次循环构成的，而现实——包括自身所从事的运动——似乎并没有标示历史的进步，倒是陷入了荒谬的轮回。“总而言之，复古的，避难的，无智愚贤不肖，似乎都已神往于三百年前的太平盛世，就是‘暂时做稳了奴隶的时代’了。”（《灯下漫笔》）

我怕我会这样：倘使我得到了谁的布施，我就要像兀鹰看见死尸一样，在四近徘徊，祝愿她的灭亡，给我亲自看见；或者诅咒她以外的一切全都灭亡，连我自己，因为我就应该得到诅咒。

（《过客》）

这也部分地解释了他在论战中的偏执：他从中看到的不仅是他所面对的人，而且是他所面对、也是他所背负的历史——

那个著名的黑暗的闸门。

日本的竹内好曾经是首先提出“近代的超克”命题的卓越思想家，他把鲁迅看作是代表了亚洲超越近代性的努力的伟大先驱。在分析鲁迅与政治的关系时，他认为鲁迅的一系列杂文中贯注着关于“真正的革命是‘永远革命’”的思想。竹内好发挥鲁迅的看法说，“只有自觉到‘永远革命’的人才是真正革命者。反之，叫喊‘我的革命成功了’的人就不是真正的革命者，而是纠缠在战士尸体上的苍蝇之类的人”。（竹内好：《鲁迅》）对于鲁迅来说，只有“永远革命”才能摆脱历史的无穷无尽的重复与循环，而始终保持“革命”态度的人势必成为自己昔日同伴的批判者，因为当他们满足于“成功”之时，便陷入了那种历史的循环——这种循环正是真正的革命者的终极革命对象。

这是鲁迅的慨叹，我每次记起都感到深入骨髓的震撼和沉痛：

中国一向就少有失败的英雄，少有韧性的反抗，少有敢单身鏖战的武人，少有敢抚哭叛徒的吊客。

（《这个与那个》）

这慨叹其实与他对“中国的脊梁”的称颂异曲同工：他们“有确信，不自欺”，“一面总在被摧残，被抹杀，消灭于黑暗中”，一面“前仆后继的战斗”。（《中国人失掉自信力了吗》）鲁迅倡导的始终是那种不畏失败、不怕孤独、永远进击的永远的革命者。对于这些永远的革命者而言，他们只有通过不懈的、也许

是绝望的反抗才能摆脱“革新—保持—复古”的怪圈。

然而，“永远革命”的动力并不是超人的英雄梦想，毋宁是对自己的悲观绝望。在鲁迅的内心里始终纠缠着那种近乎宿命的罪恶感，他从未把自己看作是这个世界里无辜的、清白的一员，他相信自己早已镶嵌于历史的秩序之中，并且就是这个他所憎恶的世界的同谋。“有了四千年吃人履历的我，当初虽然不知道，现在明白，难见真的人！”（《狂人日记》）他不能克制地“举起投枪”，不是为了创造英雄业绩，而是因为倘不如此，他就会沦为“无物之阵”的主人：“那些头上有各种旗帜，绣出各样好名称：慈善家，学者，文士，长者，青年，雅人，君子……头下有各样外套，绣出各式好花样：学问，道德，国粹，民意，逻辑，公义，东方文明……”（《这样的战士》）

呜呼呜呼，我不愿意，我不如彷徨于无地。

（《影的告别》）

鲁迅的文化实践创造了真正的革命者的形象，那形象中渗透了历史的重量和内心的绝望的期待。这个革命者形象的最根本的特征是：他从不把自己置于嘲讽、批判、攻击的对象之外，以自身与之相对立，而是把自己归结为对象的一个部分。也因此，否定的东西不是这个世界的局部现象，而是整体性的，是包容了他的反叛者的。这是一个变动的世界，革命者也是这个变动的世界的有机部分，从而革命者对世界的攻击、嘲讽和批判包含了一种反思的性质。

这形象也构成了鲁迅评判世事的准则。在一篇文章里，鲁迅谈到许多眼光远大的先生们对后来者的劝告：生下来的倘不

是圣贤、豪杰、天才，就不要生；写出来的倘不是不朽之作，就不要写；……“那么，他是保守派么？据说：并不然的。他正是革命家。惟独他有公平，正当，稳健，圆满，平和，毫无流弊的改革法；现在正在研究室里研究着哩，——只是还没有研究好。”（《这个与那个》）鲁迅尖锐地发现，知识者的这种态度和方式不过是这个世界的“合理”运作的一部分，在这个不断升沉的世界里，这种态度和方式表达了对这个世界的永恒性的理解。

鲁迅对于中国的知识者的批评，多半缘于此的。

鲁迅不是以革命为职业的革命家，他向来对于那些把革命当作饭碗的人保持警惕。他也不是某个集团的代言人，他似乎对集体性的运动一直抱有极深的怀疑。但，真正的革命，他是向往的。从五四时期，到30年代，他对俄国革命及其文化曾经有过很大的期待，那不是因为狂热，而是因为他期待中的革命颠覆了不平等的但却是永久的秩序。另一方面，经历过辛亥革命、二次革命、张勋复辟、袁世凯称帝，以至“五四”的潮起潮落，鲁迅不仅对大规模的革命运动的成效深表怀疑，而且也相信革命伴随着污秽和血。

寂寞新文苑，平安旧战场。两间余一卒，荷戟独彷徨。这是他的自况，也是时代的真实写照。他不是怀疑革命能否成功，而是怀疑革命创造的新世界不过是花样翻新的老中国，变了的，是台上的角儿，不变的，是旧日的秩序。这就是“总把新桃换旧符”的阿Q式的革命。

鲁迅的革命经验对他的社会战略具有重大的影响。他不再致力于大规模的革命，也不再致力于组织严密的政治活动，而是在现代都市丛林中展开“游击战”：创办刊物，组织社团，开辟专栏，变换笔名，从社会生活的各个方面实施小规模突击。他把这叫做“社会批评”与“文化批评”，这本书中所录的便是他的“游击战”的战例。借用葛兰西的话说，“在政治方面，实行各个击破的‘阵地战’具有最后的决定意义，因为这些阵地虽然不是决定性的，却足以使国家无法充分调动其全部领导权手段，只有到那时‘运动战’才能奏效”。（葛兰西：《从运动战（正面进攻）变为阵地战——在政治领域里亦然》）鲁迅的那些杂感，包括收录在这本书里的众多的文章，也正是一种“阵地战”，他所涉及的方面和人物并不都是直接政治性的，但这些斗争无一例外地具有政治性——对于一切新旧不平等关系及其再生产机制的反抗。

鲁迅也并没有放弃通过文化批判创造出非主流的社会力量、甚至非主流的社会集体，他一生致力于培育新生的文化势力，“以为战线应该扩大”，“急于要造出大群的新战士”。《语丝》、《莽原》、《奔流》，以至版画运动，“左联”，等等——所有这些与鲁迅的名字联系在一起的刊物、运动和社会集团，都标志着这样一种努力：在由政客、资本代理人、军阀、帮忙与帮闲的文人所构成的统治秩序中，不断地寻找突破的契机，最终在统治者的世界里促成非主流的文化成为支配性的或主导性的文化。

鲁迅不是用他的说教、而是用他的实践创造了关于知识分

子的理解。

鲁迅把自己看作是知识阶级的一员，但却是叛逆的一员。他不认为自己属于未来或者代表未来的阶级，不是因为他相信知识分子是“凝固了的社会集团”，是“历史上的不间断的继续”，“因而独立于集团斗争”（如葛兰西所批评的），而是因为他深怀愧疚地认为自己积习太深，不能成为代表和体现未来的“新”知识分子。但是，读一读他的《对于左翼作家联盟的意见》吧，他显然相信他从事的运动代表着新的社会集体，是新的历史形势的产物，而绝不是已被淘汰的社会集团的抱残守缺的余孽，或者是历史中早已存在的超越一切新的社会关系的“纯粹的知识分子”。鲁迅关于阶级性、特别是文学的阶级性的讨论的要害，并不在于是否存在人性，或者，人性与阶级性的关系怎样。鲁迅始终关心的是统治关系及其再生产机制，因此，他急于指出的毋宁是：在不平等的社会关系中，人性概念遮盖了什么？

也许不应忘记的是：即使在那样的团体中，他也仍然不懈地与不平等的权力关系作斗争。在那些“新”的集团内部，在那些“沙龙里的社会主义者”中，也同样再生产着旧时代的气息。“左”与“右”相隔不足一层纸的。

鲁迅是杰出的学者、卓越的小说家。但他的写作生涯却既不能用学者、也不能用小说家或作家来概括。说及鲁迅的学术成就，学问家们不免手舞足蹈，我也时有此态。试读《中国小说史略》、《汉文学史纲要》，以及更为人称道的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，鲁迅在中国文学史研究方面的贡献毋庸置疑。曹操以不孝为名杀孔融，鲁迅从中看出了文人与政治

的关系；许多人以为晋人的轻裘缓带是高逸的表现，鲁迅偏偏拉出何晏的吃药为之作注解；嵇康、阮籍毁坏礼教，鲁迅又说他们是因为太信礼教的缘故；陶潜是千古文人的隐逸楷模，但鲁迅却说他其实不能超于尘世，“而且，于朝政还是留心，也不能忘掉‘死’……”——鲁迅如此地洞烛幽隐，那奥秘就在他深知“中国之君子，明于礼义而陋于知人心”。（《庄子·田子方》）而且“大凡明于礼义，就一定要陋于知人心的，所以古代有许多人受了很大的冤枉”。（《魏晋风度及文章与药及酒之关系》）鲁迅以这样的历史洞察力做过讲师、教授，但终于还是离去了。他不愿把自己及其研究编织进现代社会日益严密的牢笼，不愿意自己的社会批评和文化批评被学院的体制所吸纳而至于束缚，不愿意他那不仅明于学术而且更知人心的研究落入规范的圈套。

他宁愿成为一个葛兰西称之为“有机知识分子”的战士。
战士，这是鲁迅喜欢的词，一个更简捷的概念。

在鲁迅生前，就已经有过告别阿Q时代的讨论。今天的社会与鲁迅所处的时代相比，变化是深刻的。那么，这种变化是怎样的变化呢？

鲁迅所处的时代是一个革命与变革的时代，也是一个急剧动荡的时代，而今现代化进程已经瓦解了那时的革命阶级，从而也不存在激进革命的可能性。现代化运动的特征是通过渐进的、合法化的途径，把社会生活的各个方面组织进韦伯所说的那个“合理化”的秩序之中。这个“合理化”的秩序如今已经超越国界，成为全球化进程的一部分。

鲁迅时代的知识和文化活动与大学体制密切相关，但是，那一时代的知识分子的思想活动与社会生活保持着密切的、有机的联系。当代文化生活的重要标志之一，却是鲁迅式的“有机知识分子”逐渐分化和退场，并最终把知识分子的文化活动改造成为一种职业活动。职业化的进程实际上消灭或改造了作为一个阶层的知识分子。

与此相关的是，媒体，特别是报刊，在鲁迅时代的知识和文化活动中具有特殊的地位，但在当代社会这一现象却发生了深刻变化。除了媒体的特有的政治功能之外，它也日益成为消费主义文化的主要场所。鲁迅时代的批判的知识分子通过媒体的活动直接地与社会、政治和公众建立有机的联系，他们的文化实践，特别是他们对所处时代的各种社会不公的批判和反思，成为有效的社会文化变革的重要动力。当代媒体中也不断地出现“学者”或“知识分子”形象，但这种“形象”的“知识分子”特性却经常是一种文化虚构和幻觉，因为推动“知识分子”的媒体活动的主要动力，是支配性的市场规则，而不是反思性的批判功能。因此，当我们谈论“有机知识分子”的传统时，不是简单要求知识分子重返媒体，而是指出这一变化本身不过是社会结构性变化的一部分。

上述变化如此明显地改变了当代知识分子的文化活动的方式。曾经有人把这种变化看作是知识分子的某种态度和价值的变化（例如“人文精神的失落”），却没有充分意识到“有机知识分子”的退场是现代化运动的历史结果。伴随着现代化的进程，中国社会进入了日益细密化、专业化、科层化的社会过程，知识的生产也越来越具有与之相应的特征。作为专业化的

知识生产的最重要体制的大学，其根本要务即在培养与上述社会过程相配合的专业人员。对于这个社会过程的反思，特别是对于日益分化的知识的反思，没有也不可能成为大学体制的主导方面，因为大学体制恰恰是以知识分化的日益细密化为前提的。体制化的知识生产不仅是整个社会现代化进程的有机部分，而且它的任务本身即是为这一进程提供专家的培养、知识的准备和合法性论证。知识分子的文化活动既然是体制化的活动的一部分，从而也必须遵循体制化的规范。无论是教育体制，还是科学研究制度，都意味着现代社会中的知识分子对社会和文化的思考日益带有学院的特征。我们也许可以争辩说：“反思性”一直是敏感的学者和知识分子的学术活动的重要特征，然而，我们却不得不承认：它并不是体制化的知识生产的主要特征。

学院方式本身意味着作为职业活动的学术与一般社会文化活动的分离。这种分离的后果明显地具有两重性。一方面，由于学术活动的学院化特征，学者的研究与社会过程之间没有直接的联系，教育与科研体制为专门的知识活动提供了再生产的条件；在这个意义上，学院为反思性的活动提供了独特的空间和可能性，并使得知识活动的自主性大大增强。但是，另一方面，由于学院方式同时意味着体制化的知识生产活动，这种活动本身不仅没有反思性可言，而且它还以脱离社会的方式再生产社会的支配关系。因此，只有那些具有特殊敏感性的知识分子才会把学院的空间当作反思的场所，并致力于反思性的知识活动。

更为重要的是，日益细密的分科通过知识的专门化把知识

分子分割为不同领域的、难以相互交流的专家，而公众对于专家所生产的知识既无理解、也无批评的能力，从而知识分子与公众的有机性联系消失了。职业化的知识生产不仅压抑了知识分子的批判能力，而且也使得民间文化彻底地边缘化了。因此，一方面，知识分子的反思性文化对当代生活的影响日渐减弱，另一方面，公众与知识分子之间的互动关系也无以建立。有人批评先前的知识分子的启蒙姿态含有过度的精英主义倾向，这也许是对的；但是，真正导致知识分子精英化的动力不是“心态”，而是体制化的过程，是知识分子身份向职业身份的转化过程。专家文化加速了知识分子的精英化过程，使之成为远离公众、并居于某种控制地位的阶层。当他们成为各种法律、制度、规章以至价值的制定者的时候，他们也不再是知识分子。他们的知识随之转化成为社会控制的权力。当社会的重大变化来临之际，那些仅存的知识分子只能成为这种变化的被动的承受者，而无力发出自己的批判的声音——即使发出这种声音，也无法让人理解。

这就是我们重温鲁迅遗产的当代情境。

我们身处的时代是一个“理性化”程度越来越高的时代，从而也是反思性文化和民间文化边缘化的时代。大学和媒体有效地生产着适应政治经济关系的文化产品，并成功地把自己组织进这个庞大的、具有再生产能力的机械运动之中。没有人否认：现代社会仍然存在着严重的社会不平等；也日渐有人发现：新的社会关系正以前所未有的方式干预和限制人的生活——这种干预和限制的方式经常像是“自然的事件”，以至任

任何一个对其合法性进行质疑的人，都被视为没有理性的人。鲁迅的思想遗产在今天所以具有重要的意义，是因为他揭示了历史和社会中不断出现的合法化知识与不平等关系的隐秘的联系，他的思想遗产应该成为当代知识分子的批判思想的重要源泉。

鲁迅的文化实践为置身于职业化的知识生产过程的知识分子提供了参照系，促使我们思考当代知识生产方式的限度及其社会含义。我不是一般地反对体制化的和职业化的知识生产，在现代化的逻辑中，没有人也没有单一的社会能够简单地反对这一过程，那等于自取灭亡。然而，鲁迅揭示了一切有关世界的唯一性、永恒性和无可争议性的陈说不过是虚假的幻象，从而也暗示了现代世界的各种可能性。详尽地讨论作为文化再生产场所的学院体制不是本文的任务，我在此着重考察的是这种知识生产与批判思想的关系，并以这种关系为轴心反思我们身处其间的知识活动。我的问题仅仅是：当代教育和科研体制中的分科类型及其知识生产明显地与职业教育和职业知识相关，批判的知识分子难以在这样的知识活动中反思他们的知识前提，以及他们的知识活动与当代社会进程的复杂关系。正是在这样的知识状况下，在“有机知识分子”成为一种日益边缘化的文化现象的时代，鲁迅所创造的辉煌业绩值得我们思考：在一个日益专家化的知识状态中，在一个媒体日益受控于市场规则和消费主义的文化状况中，鲁迅对社会不公的极度敏感、对知识与社会的关系的深刻批判、对文化与公众的关系的持久关注，以及他的灵活的文化实践，都为在新的历史条件下再创知识分子的“有机性”提供了可能性。

这是中国知识分子的伟大传统。

读鲁迅及其论敌的论战文字，我经常像是一位战史研究者，推敲攻守双方的战略战术。读完之后，我则更像一位心理分析学者，想象着鲁迅的内心世界。这篇文字也许本该写成更像序文那样的东西，至少不该离题千里。这实在是应该抱歉的。相信明智的读者不会为我的文字所蛊惑，因为鲁迅和他论敌的文字俱在，那是昨日的林中响箭。对于置身太平的圣哲们，那不过是文人相轻的梦呓，没有是非的胡闹，不值得关心的。

“在这样的境地里，谁也不闻战叫：太平。”

至于我自己，是有些困倦了，在这深的夜中。看着窗外的高楼，我心里却有些想念鲁迅后院的两棵枣树：它们如铁似的直刺着奇怪而高的天空。

不知何故，我竟有些怀念那夜游的恶鸟了，或者还是女吊有些暖意？

1996年9月11日夜于北京寓所

无边的写作

——余华著《我能否相信自己》序

1993年，余华在为《活着》撰写的前言里说：“一个真正的作家永远只为内心写作，只有内心才会真实地告诉他，他的自私、他的高尚是多么突出。”但随即他又说到他的作品都是“源出于和现实的那一层紧张关系”或“敌对的关系”，好像他是一位关注内心却又以批判为职志的作家。然而，无论关注内心，还是谈论自己对现实的敌对态度，都不是新鲜的事情，那些感伤的浪漫主义者或现实主义者谁不如是说？余华的所有努力最终抵达的并不是愤怒或诅咒、感伤和抒情，他要求的是在关心内心时让内心敞开，在敌视现实时用同情的眼光看待世界，因为他深信活着的世界远比我们的态度宽广。我们现在还不知道这是由于无力持久地承受紧张而采取的犬儒姿态，还是由于洞察了内心的柔弱而忽然发现了宇宙的无限和艺术的深邃。

余华对此有自己的回答，含混却复杂。他把写作与现实的关系概括为幽默，并补充说：在这里，幽默成为了结构。

简要地说，幽默是对紧张的缓解也是保存。但它如何重构

了与现实的关系，又如何成了结构？在余华的批评语汇中，“写作”、“现实”（以及“真实”）与“虚无”（以及“内心”）构成了理解文学及其与生活的关系的最为重要的概念。让我们沿着这些概念走入他的批评世界吧，看他是怎样用敞开的心灵拥抱和体验每一个句子呈现的细枝末节，怎样用幽默建立写作与现实的关系。

在余华的批评文字中，“写作”是一个特殊的词，它和叙述联在一起，却不能等同于叙述。叙述在特定视野中展开，而写作却是自行呈现的，它具有一种客观的品性。这是一个过程，如同牙医操起工具，作家用笔写作。但谁也不会误以为写作仅仅是一个技术的过程，因为写作的过程是向未知的过去的追寻，而技术总是为了实现既定的目标。余华说，写作会把一个人变成作家，会把一个原本坚强的心灵变得多愁善感，果真如此，写作就是一种自我塑造的力量。但更重要的是，写作是敞开自身的方式，是把自己交托给时间和命运的方式，随波逐流，欣喜和暗淡并存，自己和自己斗争。写作把作家自身、虚构的世界和现实联为一体。因此，写作的节奏和方式就变成了一个人穿越三个世界的情节：激越、舒缓、中断，最终消失为一体，如同这本文集中不止一次重复的那个比喻：仿佛水消失在水中。

余华的批评文字是一个把“写作”作为情节，追随它的运动、静止、回环和伸延的过程。这个过程抹去了作家与人物、生活与艺术、形式与角色、作者的个人特质与小说内容的所有界限。他的爱、恨、钦佩、鄙视和想象，撒落在这个没有边界

的写作过程之中。这是一种没有边界的写作，一种没有为艺术自身设定独特标准的写作，因为说到底，根本不存在超越生活世界的判断标准的标准。

1996年，一个灰色的秋日，暗淡的阳光照在朝内大街的一座现在已不复存在的灰色的楼里，我伏在桌子上阅读余华为《读书》撰写的第一篇文章，题目是《布尔加科夫与〈大师和玛格丽特〉》。这篇文字的写作异常艰难，如果没有我的一再催逼，不知何时才会完成。我记得余华写完文章后给我打电话说，他还是没有表达出布尔加科夫的微妙。但我要说，在他的批评文字中，这是我印象最深的写作，因为从中我感到了写作经历过的痛苦、暗淡而又明亮的时光，感觉到作者深深地感受着却难以表述的东西。在文章的最后，他谈到作为作家与现实关系的幽默，但语焉未详。在这语焉未详中，余华的触摸指向明确的方向，却突然地中止了写作，但中止成了写作的延伸。这种写作的未完成性让我感动，那时我实在对当代文学批评绝望至极。我所希望的，是写过《世事如烟》这样作品的人，能够用写作者的感觉去追随别人的写作过程，彻底地抛开那些概念的游戏。而这篇文章正是如此。那份稿子是余华用传真传到我的办公室的，字迹不甚清晰，光滑的页面似乎还流动着静电，墨色暗淡却不均匀。但仅仅两三小节之后，我就开始感到了“写作”这个词的分量。

布尔加科夫的写作被处理成了一次单纯的回归。布尔加科夫的单纯的写作是对出版、发表、荣誉和虚荣的摆脱，但绝非超尘脱俗的行为，而是暴力的结果。因此，纯粹的写作凸现了写作的政治性。写作的政治性是由写作的纯粹性来体现的，因

而写作的纯粹性绝非“纯艺术”或“纯写作”——政治在这里不是狭隘的行为，而是人的生活的特质，因而也是写作的起源。单纯的写作是多么令人感动：“他用不着去和自己的盛名斗争；用不着一方面和报纸、杂志夸夸其谈，另一方面独自一人时又要反省自己的言行。最重要的是，他不需要迫使自己从世俗的荣耀里脱身而出，从而使自己回到写作，因为他没有机会离开写作了，他将自己的人生掌握在叙述的虚构里，他已经消失在自己的写作之中，而且无影无踪。”这句话让人想到以写作为生的人在独自面对自己时的尴尬，而我感觉到写出这句话的人内心里的诚实，它暴露了一个经常与自己进行斗争的人的脆弱和内疚。更为重要的是，写作解放自己，把自己变成了虚无，“无影无踪”。

回到自身的写作能够透明地、浮雕似的表达我们的感情，它把恐惧、不安、仇恨、无奈、爱情会聚成为淋漓尽致的狂欢。但余华对于狂欢的留心让位于对页码的关注，这让我大为惊奇，因为没有一个满腹经纶的评论家愿意这么做。只有那些把作品看作是写作的过程而不是结果的人，才会注意写作的准确长度。

在这部作品中，有两个十分重要的角色，就是大师和玛格丽特，他们第一次的出现，是在书的封面上，可是以书名的身份出现了一次以后，他们的第二次出现却被叙述一再推迟，直到284页，大师才悄然而来，紧接着在314页的时候，美丽的玛格丽特也接踵而至了。在这部580页的作品里，大师和玛格丽特真正的出现正是在叙述最为舒展的部分，也就是一部作品中间的部分。

余华一再地把故事、人物与书的页码编织在一起，像孩子数数那样计算页码的推进。莫斯科红场的令人惊惶失措的集会就在这个过程中展开，越来越辉煌，但“当叙述开始显示出无边无际的前景时，叙述断了”。这就是大师和玛格丽特的爱情的开始，它被解释成为“叙述断了”。余华接着明确地提醒我们：当叙述中断了的时候，页码的行进从未停止——好像一位乐队指挥，在休止的部分向听众示意曲调在无声中持续：“这时候283页过去了。”

“中断”在这里是写作的一部分，写作是唯一的连续性，写作本身在这种提示中凸现出来了。在这些地方，余华显示了一位有经验的小说家对结构的理解。但更重要的是，他把“写作”本身作为观察的对象，因此，作品的人物、事件和情绪的每一次推进呈现着写作过程的节奏，而余华似乎想把叙述作为通向写作的曲径，由此窥视写作的奥秘。在这本集子收录的文章中，我们随时可以发现余华在写作的线索上冲破文本与生活的界限的冲动：作家、人物和评论者生活在同一个世界里，写作决定了人的命运，而对作品的评论又成了对生活过程的叙述。

玛格丽特的出现，不仅使大师的内心获得了宁静，也使布尔加科夫得到了无与伦比的安慰。……大师只是布尔加科夫在虚构世界里的一个代表：当布尔加科夫思想时，他成为了语言；当布尔加科夫说话时，他成为了声音；当布尔加科夫抚摸时，他成为了手。因此可以说，玛格丽特是布尔加科夫现实与写作之间的唯一模糊之区。只有这样，布尔加科夫才能完好无损地保护自己的信念，就像

人们常说的这是爱情的力量，并且将这样的信念继续下去，就是在自己的生命结束以后，仍然让它向前延伸，因为他的另一条人生道路没有止境。

这就是写作。它不仅超越了作品与作者之间的时空，而且超越了仇恨、贫穷和欺骗，解放了写作者越来越阴暗的内心。布尔加科夫不是纯粹的“自我”，恰恰相反，他从自我中解放自己才能进入真正的写作，解放自己的过程是对所有的现实性的开放。就像余华笔下的福克纳一样，他是这个世界上为数不多的始终和生活平起平坐的作家，也是为数不多的能够证明文学不可能高于生活的作家。对于他们来说，不是他们决定了写作，而是写作决定了他们。在《三岛由纪夫的写作与生活》一文中，余华判定三岛死在了自己的笔下，因为他混淆了写作与生活。“到最后已经不再是三岛由纪夫在叙述《忧国》，而是《忧国》在叙述三岛由纪夫了。……在生命的最后时刻，三岛由纪夫作品中所迷恋的死亡和鲜血，终于站了出来，死亡和鲜血叙述了三岛由纪夫。”

三岛由纪夫的死亡是艺术与生活的精致的会聚，是通过个人的虚无化来展示生活本身，而玛格丽特的飞翔却窥见了历史的真相。

一个最终了解写作过程是一个自己反对自己的过程的人，才能体会到写作如同命运一样的含义。陀斯妥也夫斯基干脆把它发展为一种叙事形式，用笨拙但却复杂的方式呈现自身的对立。巴赫金把这种叙事称之为“复调”。复调是小说的一种结构形式，也是写作本身。我知道余华深信陀斯妥也夫斯基的写

作无与伦比，但他的文学批评却选择了一种更为透明的写作作为开始，那就是被迫退回到写作的写作。但有一点和巴赫金的看法非常相似，即他把写作理解为跨越艺术与生活的形式——它绝不仅仅是形式。

依塞亚·柏林对于俄罗斯文学中这种混淆艺术与生活的方式不以为然，他认为那纯属对于德国精神的笨拙模仿。在一本关于俄国知识分子的书中，为了论证俄国精神生活中的那种有机的思想方式，他概括出文学批评中的两种态度，一种是“法国态度”，而另一种是“俄国态度”。所谓“法国态度”，是指一种技术的态度，按照这种态度，知识分子和艺术家的唯一义务就是生产好的作品，至于他们的道德生活和日常趣味与他是否一位伟大的艺术家毫无关系。而“俄国态度”却截然相反，它深信人的不可分割的统一性，认为作家的任何疏忽、谎言、自我放纵或对真理缺少热心，都难以获得原谅。因为俄国作家和公众相信作家首先是人，从而对于自己的所作所为负有不可逃脱的责任。这种态度对于欧洲的良心产生了持久冲击，但柏林先生警告说，这种关于世界的有机性的理解蕴含着反现代的、甚至是专制的浪漫主义。他不以为然。

“俄国态度”和“法国态度”不过是一种粗糙的比喻，一个真正的作家的才能不可能不包括了对技巧的重视和对生活的敏感。成熟作家的标志应该是艺术空间的拓展，在这种拓展中表现出两者的张力与矛盾。但时尚和潮流却并非如此，它们总是孤立地发展某一边。因此，柏林谈论的这两种态度都不能化约为对于一个杰出作家的创作的理解，而只能理解为一种呈现为风气和时尚的传统。例如，“法国态度”代表了一种现代的

时尚，它在当代世界具有明显的支配性。在文学及其批评的领域里，这种态度铸就了众多理论概念的游戏和数以万计的职业批评大军。“作者已死”的命题包含了通向生活世界的可能性，但对于庸俗的批评家而言，这个命题却不过是忘却写作行为并宣告作品的独立性，从而为他们的没有才华、缺乏生命的批评开创道路：排列整齐，步调一致，以单一乏味的众声喧哗把文学变成“文学”——一种与我们的生活没有关系的领域。韦伯曾把现代性理解成为价值领域的合理分化，在实际的历史中，这种分化越来越被理解成为一个技术的过程。当代生活方式的哲学的基础就在于，一切行为变成了一种专业行为，而专业行为本身就构成一个人的社会行为的道德基础。例如，一个律师可以为罪犯辩护，而不管这种辩护是否有助于澄清罪恶。律师的职业道德为这种行为提供了道德的基础。在同一个意义上，这一逻辑把写作理解为木匠制造木桶、经理管理公司、军人熟悉军事、董事长管理财产、律师为罪犯辩护，这里仅仅存在能力和技巧，却没有别的。因此，在我看来，“法国态度”与其被看作是一种民族性，不如看作是一种现代社会精心构造的价值，它的社会性被巧妙地掩盖在“态度”之下。这种态度的一个合理装饰就是对意义的排斥、对社会生活的专业化理解。

余华的批评是对这种纯艺术批评的一次挑战，因为他不是把文本、不是把作家，甚至也不是把读者作为批评的对象，而是把写作放在关注的中心。在写作的过程中，作家的写作和命运、作品的形成和批评的产生、艺术与生活构成了一个难以分割的过程。余华一直被看作是一位“先锋派”作家，在中国的语境里，先锋派作家的特点就是纯文学写作。但余华在这里却

用自己的写作证明：对形式的探索是在写作过程中展开的，而写作没有边界。

这种评论方式让我想到了一个传统，一个由鲁迅所创造的现代批评传统，这个传统与 19 世纪俄国知识分子创造的传统存在深刻的精神联系。它的特征就是有意识地跨越生活与艺术的明确界限，用同一种判断的标准发表对艺术过程的评论，而不像柏林先生所说的那种专制性的浪漫主义，以苛责作家的道德为己任。因为在这里，写作是一个向世界和自身敞开的过程，是对自由的渴望，而不是强行组织不同事物的逻辑。艺术的社会批评起源于对写作过程的关注，这和机械的社会批评、苛刻的道德判断没有必然的关系。艺术是写作的产物，而写作是命运的展开，它没有边界。柏林先生醉心于“法国态度”中隐含的“理性分化”的原则，因为那是一种宽容。然而，如果这种“理性分化”排除了艺术与生活的关系，那么，艺术的独立性就只能意味着艺术的萎缩。在艺术批评领域里，遍布世界各处的大学教育、学术期刊中形成的专业队伍正是以这些一个个孤立的领域作为前提的，它们变换着旗帜，组成一个个方阵，排山倒海。它们不仅把文学和艺术变成了技术，变成了与这个日益技术化的社会同构的领域，而且还把这种与社会的同构看作是对社会的摆脱。写作不再是向未知的过去的质询，而是在建构与解构、反叛与顺从之间合理地循环，从等待走向等待，其实也就没有等待。正如韦伯已经意识到的，现代性包含了两个相反的原则，一个就是这种专业化的原则，另一个又是大众化的原则，而这两个原则相互背离，难以弥合，从而现代性成为一个难以完成的方案。正是在这个意义上，19 世纪的

批评家所关注的艺术与生活的关系问题，成为我们反思现代性问题的一个重要方面。

让我们去重温别林斯基创造的批评典范吧。挑剔的屠格涅夫忍受不了杜勃罗留波夫的社会批评，但他却怀念别林斯基的批评，因为这位社会批评的开创者具有对创作过程的惊人的洞察力和温厚的同情心，他了解对社会性的洞察就是对写作过程的洞察。屠格涅夫与杜勃罗留波夫的冲突起源于深刻的思想分歧，但这种分歧却不能解释为这位杰出作家对于跨越艺术与生活的界限的批评，他对于别林斯基的敬重表达的恰恰是一位作家对于具有艺术洞察力的社会批评的认可。在这方面，我完全信任柏林先生的直觉和判断：“即使‘唯美’的屠格涅夫也全心相信，社会与道德问题乃人生的中心要事，而且，这些问题只有置于其本身特殊历史与意识形态格局脉络中才能理解。”

对“19世纪式的耐心”、陀斯妥也夫斯基的笨拙和布尔加科夫的单纯，余华推崇备至，而他置身的文学批评氛围却越来越崇尚职业的操作。文本分析的技巧日渐精密，说到底，这种分析技巧掩饰的不过是艺术洞见的衰落。这一过程是和文学作为一个独立领域从社会生活中分离出来直接相关的。如果各个价值领域的分离构成了现代社会的特征的话，那么，从社会中分离的文学完成的不过是对分离的社会的复制。这是一个汹涌而至的历史转变。余华的写作包含了只有在特定历史脉络中才能被准确理解的反抗，这种反抗采取了一种更为细心、体贴和充满技巧地分析文本的形式，以至让人觉得他的写作包含了对“俄国态度”的抗拒。余华的批评与他的小说一样具有明显的

实验性，他渴望着把文学的世界从“现实的框架”中解放出来。他的许多漂亮的批评文字集中探寻技巧、比喻、声音的组装和叙述的神秘性，他把这一切归结为对“现实”的探寻——在这个探寻中，余华的现实与博尔赫斯的现实交相呼应。这种倾向的历史理由是清楚的，因为无论在政治上还是在文学上，“俄国态度”都曾被扭曲为不可抗拒的现实、虚张声势的正义。柏林先生对文学态度的总结并非没有一点历史理由，但这一总结与其说起源于文学传统自身，不如说起源于一种观念史的追溯：从斯大林时代追溯到托尔斯泰，历史被观念和精神的连续性笼罩着，这种连续性又被许多的经验证实。

没有人质疑这种连续性的可疑之处。但我还是要问：斯大林主义与对抗专制的托尔斯泰究竟是什么关系？我们能否用“俄国态度”掩盖他们之间的深刻对立？

余华的批评文字虽然与“俄国态度”纠缠不清，但在上述历史的脉络中，他也日益发展了另一种倾向，即“法国态度”。我在这里使用这个词仅仅是一种比喻，因为余华的写作及其对技巧的尊重绝不能混同于那些假借“法国方式”来切割文学的倾向，而是一位辛勤写作了将近二十年的作家对于文学的真知灼见。正如存在着两种不同的“俄国态度”一样，也存在着不同的“法国态度”。余华的“现实”是一个与现实对立的世界，它们之间的关系是用一种颠倒的逻辑来表达的：用欲望对抗性格，用河流、阳光对抗人的主体性，用分裂、重叠和颠倒的逻辑对抗时间的洪流。这种对抗关系叙述了余华与现实的紧张。但奇异的是，紧张和对抗首先转化为写作和写作的激情，最终变成了对于未知的敞开。一个偶然世界中的暴力势必呈现在冷

漠的叙述中。渐渐地，这种冷漠的叙述的意义开始出现一些变化，开始包含了对于世界的容忍、对于人物自己的声音的尊重、对于排斥道德判断的真理的追求、对于一切事物理解之后的超然、对善和恶的一视同仁。他说这就是“用同情的眼光看待世界”。这是一种对于世界的人道主义。余华对真实的探索没有改变，改变的是真实的概念，它变动不居。“强劲的想象产生事实”，而想象怎么可能停止在一个稳定的空间？

“现实”一词的灵活使用是余华的文学批评的一个特色，它暴露了他与“法国态度”的隐秘的联系：现实是一个偶然的世界，一个由各种分离的事实组成的真实世界。“我的所有努力都是为了更加接近真实”，这句话听起来像是典型的俄国方式，而实际上却飘溢着法国味道，罗伯—格里耶和博尔赫斯的味道。因为真实的概念变动不居，它一直喻示着另一个更为深刻、变幻莫测但也可能毫无意义的世界。

这是对“俄国态度”的接近又是离开。真实是什么？真实是对常识的背叛，是对判断的抗争，是对偶然的敞开，是经由事实而产生的对世界的整体性的重新发现。“当我写作《世事如烟》时……我采用了并置、错位的结构方式”，目的是为了用更多的事实呈现世界的纷繁状态。这是接近，但迅即转换为离开。在《博尔赫斯的现实》中，余华重新发现了一个作者与自己的斗争，“一个属于生活的博尔赫斯如何对于那个属于荣誉的博尔赫斯心怀不满”，这种斗争转化为叙述的两个方向，它们相互压制，同时又相互解放。在这里，厌倦、斗争和不满同样成为写作本身，但紧张的情绪却松弛了。又一次出现了页码的排列，但却没有布尔加科夫那里的追踪的渴望。在叙述的

背后升起的是一种神秘的气氛，一种关于现实是否真实的哲学探究。

余华是犹豫的，否则他不会为本书题写这样的书名。他拒绝用一种单纯的神秘主义去解释博尔赫斯的“无限、混乱与宇宙，泛神论与人性，时间与永恒，理想主义与非现实的其他形式”，因为他相信博尔赫斯并非如此虚幻。他借助于博尔赫斯的精确而玄妙的比喻，明确地抹去了“本体和喻体，还有比喻词之间原本清晰可见的界线”。然而，这已经不是一种“俄国态度”，因为他抹去界限的努力不再发生在艺术与生活之间，而是发生在本体与喻体之间，他的注意力转向了无限伸展的语言本身，以至超越界限的努力变成了一种技巧，从而更为接近于“法国态度”——一种更为注重语言及其变幻莫测的态度，一种与我们的道德生活关系不大的比喻能力。

我不止一次听到余华用一种抑扬顿挫的语调重复这个句子：“我一连好几天没有找到水，毒辣的太阳、干渴和对于干渴的恐惧使日子长得难以忍受。”博尔赫斯的现实深藏于干渴背后对于干渴的恐惧之中，它需要穿透事物的尖锐性，余华从中感觉到了切肤般的现实感。但是，这种感觉不是让我们接近他的现实，而是远离他的现实——所以如此，是因为博尔赫斯的自我斗争已经转化为一种关于现实的玄思，它的内部极其丰富，以至没有回答任何关于艺术与生活的冲突，却“回答了当代小说的一种深刻需要——对于技巧的事实加以承认的需要”。余华最后问道：博尔赫斯是否也想使自己成为文学之外的作家？“文学之外”是一个疆域无限辽阔的现实，倘若文学与生活的界限无法分割的话，那么，文学之外的疆域一定是一个独

立于写作和生活的现实，它只能用比喻才能抵达。

在当代中国作家中，我还很少见到有作家像余华这样以一个职业小说家的态度精心研究小说的技巧、激情和它们创造的现实。他谈论了福克纳、海明威、博尔赫斯、三岛由纪夫、川端康成、布尔加科夫、卡夫卡、舒尔茨、莫言等众多作家，却能够用同情的态度进入他们的风格迥异甚至对立的写作，这就是我在下文将要谈到的一个关心写作过程的作家的虚无的内心。他对语言、想象、比喻的迷恋成为一种独特的标记，只要读上一两小节，你就知道某篇文章出自他的手笔。他对句子的穿透力达到了惊人的程度，以至于现实仅仅存在于句子的力量抵达的空间，含混却又精确，模糊却又透明，余华为此沉醉不已。在人们醉心于“新状态”、“私人写作”的时候，反叛的余华却回到了经典。他对布鲁诺·舒尔茨的发现证明，他对经典的理解绝不是人云亦云的重复，恰恰相反，他通过对写作过程的回溯颠覆了文学史，因为“所有的文学史都把作家放在了首要的位置，而把文学放在了第二位”。《文学与文学史》是在文学历史中发掘一个未被理解的天才的努力，这个发掘行为来自余华对文学技巧的理解，更来自他对真实概念的持续不断的质询。

在这里，真实成为了书写政治的起源。在这里，我又一次从余华对技巧和另一种现实的发现的喜悦中找到了颠覆的渴望，从“法国态度”中发现了深藏的俄国情调。但我也知道，余华自己把这理解为同情和敞开。

在余华的写作中，“法国态度”——如果它可以被理解为

一种分离的和技巧的态度的话——并不是简单地来源于对“俄国态度”的抵抗。相反，它来源于一种关于自由的理解和渴望，一种把自己从自己中解放出来的要求。这种渴望和要求集中地体现在这个句子里：“艺术家是为虚无而创作。”余华的这句话需要与我在开头引用的那句“为内心而写作”参照阅读，因为虚无就是从自身中解放了的内心，而解放了的内心就是世界的透明。从自己中解放了自己才能照见宇宙中的真实。因此，虚无是真实的起源。虚无概念让人想起存在主义，但真实的意义却是让自己虚无化从而拥有整个世界，以及它的一切细枝末节。换句话说，虚无是面对世界时的谦虚态度，而隐含的欲望却是全部地拥有。

让我们回到开头谈论的幽默。什么是幽默？依我看，幽默是“俄国态度”与“法国态度”的冲突，是用自身的虚无化来化解这种冲突的努力；幽默是对艺术与生活的关系的认可，但却用一种超然和技巧的态度来加以认可；它也是对艺术作为艺术的承认，但却认为这种艺术的纯粹性来自世界的真实。这种自我矛盾如此不着痕迹，是因为“我”的敞开，这就是余华的所谓虚无。明末的王龙溪说：“真致良知，只宜虚心应物，使人各得其情。”虚无就是恢复到真正的内心，那就是应对万物时的赤子之心，是为内心而写作的心。“赤子之心，纯一无伪，无智巧，无技能，神气十足，智慧自生，才能自长，非有所加也。大人通达万变，惟不失此而已。”换言之，赤子之心是对技巧的超越。对于余华来说，技巧是重要的，但技巧不仅是技巧，他是敞开内心之后才能获得的对于世界奥秘的洞见，因而技巧其实是内心的长度。虚心的对象不只是人，而且也是

一支河流、一棵小树、一条街道。在《文学与文学史》中，余华谈到了布鲁诺·舒尔茨写作的自由，他形容说：“与卡夫卡一样，（舒尔茨）使自己的写作在几乎没有限度的自由里生存，在不断扩张的想象里建构自己的房屋、街道、河流和人物，让自己的叙述永远大于现实。他们笔下的景色经常超越视线所及，达到他们内心的长度；而人物的命运像记忆一样悠久，生和死都无法测量。于是唯美读到了丰厚的历史，可是找不到明确的地点。他们的作品就像他们失去了空间的民族，只能在时间的长河里随波逐流。”

余华想用虚无的内心容纳整个世界，容纳那些经常为“世界的框架”排斥的世界，容纳那些只有通过比喻、体验和语言才能抵达的真实。但是，虚无的内心并不是没有自己的局限，但这个局限不是来自内心，而是来自现实。舒尔茨的想象中容纳了房屋、街道、河流、人物和丰厚的历史，却排斥了明确的地点。他找到了在时间长河里漂流的民族，而这个民族却失去了空间。在这里，地点和空间的省略紧密地联系着犹太民族的沉重的历史，它不是一次叙事时空的冒险。我又一次地想到了布尔加科夫以及他生活其中的俄罗斯传统，这个传统从来不会忽略地点，也从来不会忽略空间。丰厚的历史是具体的。这个传统自由地打通了艺术与生活的界限，却从来不忘记追问：生活在俄罗斯的人谁能快乐而自由？而舒尔茨却没有谈论地点和空间的余地。虚无是无比辽阔的意思，它意味着浩瀚，而不是巨大和众多。虚无意味着必须选择，已经不时髦的萨特仍然有些道理。

是呵，生活在俄罗斯谁能快乐而自由？整整半个世纪，这

是一个不合时宜的问题；而在那之前，这是一代人的追问。这个追问的声音出自真诚的内心，但在时间的长河中又混杂着虚假的正义和道德感，最终变奏为强制和独断的空论及推理。柏林先生引用赫尔岑的话对这种“俄国态度”加以讽刺，或许不无道理：“我们以无畏的步履，迈向极限，而且迈越极限而去，步伐从未与辩证不合，只与真理不合而已……”然而，有谁能否认陀斯妥也夫斯基、托尔斯泰、契诃夫、布尔加科夫的持久追问，又有谁能否认这个传统构成了伟大的力量？历史中的常情之一恰恰是：追问问题的方式过时了，而问题是永恒的。“俄国态度”异化了，但“俄国态度”从未失去意义。这一逻辑也同样适用于“法国态度”。虚无的内心与对另一种现实的探讨是对异化的“俄国态度”的拒绝，却不应是对“俄国态度”的抛弃。虚无的内心拥抱了整个世界，唤起了我们对于街道、河流、自然和人物的同情，让我们理解了干渴之后的对于干渴的恐惧、像水消失在水中一样的融为一体，但我们还是惦记着地点和时间，惦记着在这个历史场景中的爱和恨、温柔和背叛。否则，没有空间的飘浮就将成为我们的宿命——也许这正是我们的现实？如果地点和空间概念的改变已经成为当代世界的基本标志，那么，艺术作品中地点和空间的缺席就是对没有地点和空间的现实的精确描绘？

正由于此，我特别珍视余华在《布尔加科夫与〈大师和玛格丽特〉》中表达的那种穿越写作过程的尝试，那是一种深入写作的细节而表达的对于世界的态度，一种由于穿透了文学时空和现实时空而产生的自由。这篇充满了激情以及对写作技巧

的洞见的文章中，隐含了对于“俄国态度”的尊重，但不是重复。这种召唤亡灵的姿态预示着一种精神的冲动，一种对于自己置身其中的艺术运动的叛逆。用老马克思的话说：“在这些革命中，使死人复生是为了赞美新的斗争，而不是为了勉强模仿旧的斗争；是为了提高想象中的某一任务的意义，而不是为了回避现实中解决这个任务；是为了再度找到革命的精神，而不是为了让革命的幽灵重新游荡起来。”

在这个意义上，虚无和回到内心不是对世界的逃避，而是进入世界。余华的批评的世界中不仅包含了现实的混乱和丰富，而且也包含了现实的紧张和对立，包含了“俄国态度”与“法国态度”的并置和斗争。他力图用一种技巧的方式包容二者，让他们和平共处，在创造的张力中呈现世界，但最终却不得不面对这种矛盾。在我看来，这种矛盾是必要的。世界在变化：一种叙事取代了另一种叙事，一种专制替换了另一种专制。如果没有矛盾就没有得救的机会。余华不得不在回答写什么的时候谈论怎么写的问题，也不得不在回答怎么写的时候说出所写的真实。在这个流行着“法国态度”的世界里，“俄国态度”的必要性重新出现了，它们势必会提供给我们一种创造性的张力。我愿意余华像玛格丽特一样自由飞翔，最终他一定会看到：“本丢·彼拉多拼命地追赶着耶稣，大声喊叫着告诉耶稣：杀害他的不是本丢·彼拉多。”

1998年11月19日

绝望之后

——《无地彷徨》自序

他匆匆忙忙地追求真实，就像初踏上溜冰鞋的新手，而且，他正在练习的地方，还是一个禁止溜冰的场所。

——卡夫卡

匆匆忙忙地追求真实

在这个尚有寒意的春夜里，我有些惊异于自己的踌躇：书稿已于两个多月前寄给了出版社，而现在我却不知道是否应当重版其中的那些发表于 80 年代的文章。这部书稿中的有些文章的观点、术语以至行文方式，在今天，不仅需要作更精确的表述，而且需要做细致的反省。实际上，自 80 年代末期以来发生着一连串含义深远的事件，它们在促成世界历史的巨变的

同时，已经深刻地改变了我们对历史和生活的许多基本看法。从1989年下半年开始，我和朋友们集中讨论的问题之一就是检讨80年代的学术现象，而问题一经提出，人们的理智活动就越过了这种直接的自我批判，并把80年代的学术现象同晚清以来在西学东渐背景下逐步形成的历史观念和学术范式联系起来。这表明：近一二年来，在朋友们的研究之中渐趋深入的思想史和学术史的清理工作，从一开始就具有自我批判的性质。

仿佛是暴风雨之后的原野，许多事情变得更加鲜明了。在经过长久的不安和踌躇之后，我终于落笔写下这篇序并促成此书的出版，或许部分的原因是我怀着这样的信念：包括我本人在内的20世纪最后一代学人目前从事的工作完成了对这本书中的某些显而易见的问题的批判。甚至可以说，这些写于不同时期的文章之间的差异和矛盾已经显示了历史的趋势。也许有的朋友未必明确地抱有这样的看法：我们目前所做的一切仅仅是一种告别仪式，一旦新的学术范式和历史观念形成，我们就可以欣慰地说我们已属于未来。然而，告别仪式在某种意义上总是象征性的，并没有什么确定的方法——无论它听起来如何完美——可以作为新规范的标志。告别的乐曲已无数次庄严地奏起，但每一次都会让人听到某种相似的旋律，那感觉总使我想起1990年一个秋日，我独立于秦岭的荒山之巅，一面久久地凝视着在暮霭与黑色的群山之间挣扎的如血的残阳，一面勾画着朝日喷薄而出的壮丽图景：慷慨而悲凉。

如果不对自己负有直接责任的过去有深刻的洞察，那么对历史变迁的理解也不可能达到铭心刻骨的深度。在复杂的历史

情境之中，越过对刚刚发生的一切的细致考辨与批判，用一种新的历史态度而不是深入的理性工作来谴责那个过程，有可能导致新的偏见。指责 80 年代的某些学人追名逐利、学风浮躁，并把这些现象归结为文化“失范”所致，这不无理由又失之肤浅，因为我们无法怀疑这一时代的学人提出如此众多的批判性见解的态度上的严肃性和历史合理性；个别人的失误可以用道德的判断给以解释，一个时代的趋势绝不能简单地加以道德的谴责。实际上，过去十年的学术与思想取得了重要的成就，并为 21 世纪中国的学术发展提供了基础。这是一个辉煌的时代。对于这个辉煌时代的自我批判是在历史的过程中展开的，批判的根本指向与其说是这一时代的具体成果，毋宁说是这一时代的学人普遍持有的那种激进主义的、反传统的历史信念，特别是建立在这一信念基础上的理论框架。正是在这种反传统信仰的持续蔓延过程之中，年轻一代学人在知识结构上变成了“非传统的”或“无传统的”一代，并且从未认真地把这当作自己的严重局限。

这部书或许正可以提供一份记录：时代的冲动，理智的困扰，知识的局限。沿着时间的线索重新阅读这些文章，我还是找到了我的思想变迁的脉络。借着重新出版这些文章，清理和总结我自己的学术道路，对我而言，至少是几年来的宿愿。作为在 80 年代成长起来的学人，这点自我检视也是反省刚刚过去的“新时期”文化的内容之一吧。

鲁迅的悖论

还是先从鲁迅说起。

不仅我最初的研究工作是从鲁迅研究开始的，而且我对中国现代思想和文学的基本看法也深深受到鲁迅的影响。然而只是在完成了我的第一部专著《反抗绝望——鲁迅的精神结构与〈呐喊〉〈彷徨〉研究》之后，我才感到我对鲁迅的理解刚刚形成一个较为完整的认识，但此时我的兴趣已转向了思想史领域。1988年，在完成了博士论文答辩之后，应《文学评论》编辑部王信先生之约撰写了《鲁迅研究的历史批判》一文，试图对几十年来的鲁迅研究传统进行理论清算。在文章的末尾，我曾说：“对我们来说，对历史的批判就是对自我的批判，因为我们不仅属于现在和未来，而且属于过去——那个漫长的、甚至未曾身历的过去！”在此，我很愿意重申这一点。

虽然很早就知道鲁迅的名字，他在60年代和70年代的中国是声望仅次于毛泽东的人。但真正系统研读鲁迅著作是在大学时期。那是一个理性觉醒的时代，伴随着对“文革”的越来越彻底的否定和大量历史真相的展现，我们置身于一个把怀疑主义作为自己的意识形态的时代。几乎是疯狂的阅读使我一次又一次地震惊：呵，真实的历史竟是这样！没有什么比“幻灭”这个字眼更确切地表达我们对曾经拥有的理想主义、英雄主义以及一整套观念体系的态度，也没有什么比“寻求真实”这个短句更深刻地说明我们内心的惶惑与渴望。在鲁迅的偶像遭到同辈人的普遍怀疑和冷淡的同时，我想看到的是那些“纸

糊的假冠”背后的“真实”——他是怎样的一个人？当“寻求真实”的努力最终转化成对“真实”这一概念的自我质疑时，我才发现“真实”本身不断地被人们——包括我自己所构造，于是，对自己用以构造“真实”的那些前提的反省逻辑地出现了。而这时，我对鲁迅的思考已耗去了近十年的时间。

收录在本书第二辑中的关于“鲁迅与个人无政府主义”的两篇论文，原是我的硕士学位论文的上、下篇，总题是：《一个角度的观察：鲁迅前期思想及其与创作的关系》。但这并不是我的最早的鲁迅研究论文。读大学三年级时，我撰写了《论鲁迅小说〈孤独者〉》，此后又写了关于《野草·影的告别》等文章。我选择的篇什都是在传统的鲁迅研究中不受重视或被视为消极、灰色、阴暗的作品。然而，恰恰是在这些作品中，我深切地感受到了一种对传统的深刻的不信任感，一种对“黄金世界”和一切虚幻事物的怀疑和拒绝，一种对自己也身陷其中的生活方式的严峻的否定态度，一种置身“庸众”荒原的先觉者的孤独、愤激、由爱而憎、终至趋于复仇的心态，一种在受骗的、幻灭的虚无主义气氛中执著于“现在”的挣扎感。很难用言词来描述那种阅读过程所体会到的心灵共震。我的这些早期习作并没有任何的理论创造，具有意义的可能仅仅是对象的选择。不是写作对象的内容和时代，而是我进行写作的时代和内容才是重要的：我对知识分子的命运和内心苦闷表达了道义上的肯定和同情的理解，而这是经历了“文革”时期的“群众”暴政和漫长的自虐、受虐的知识分子的典型心态。

然而，“寻求真实”的激情在文章中却总是被纳入到我们欲加拒绝的思维方式和语言之中。过往的生活教给我们的不单

是一组简单的信条，而且培养了我们感知生活、表达自己的唯一方式。记得有位老师给我写信说，我的信写得比论文好。那是因为信表达了我的直接感受，而文章却以习用的方式整理了我的感受。我的硕士论文的情况正是这样。这篇文章迄今为止仍是鲁迅研究中唯一一篇系统讨论鲁迅与个人无政府主义的论文。我所关注的，是鲁迅思想中的“个人”概念的复杂含义，并寻找鲁迅文学中的那些反叛的、怀疑的、孤独的、复仇的精神特征的理论根源。回头阅读这篇早期习作，我的感受颇为复杂。一方面，这篇论文隐含了许多重要的观点和资料，例如，对鲁迅思想中的“个人”概念的分析，对鲁迅与施蒂纳、尼采、阿尔志跋绥夫等人的不同关系的阐释，对鲁迅小说的情感线索的揭示，以及关于“中间物”概念的最初说明……这些都是我日后研究的基础；但另一方面，当我提出这些问题之后，我在未作进一步深入的理解的情况下，即进入对于鲁迅与个人无政府主义关系的辩解。文章不但未加论证就袭用了诸如“封建”、“民主主义”、“个性主义”等概念，而且在若干部分，我的分析完全是辩解性质的，即先把施蒂纳、阿尔志跋绥夫及其个人无政府主义理论与创作界定为反动的、资产阶级性质的极端个人主义，而后论证鲁迅的吸收如何避免了这种理论与创作的反动性。这里既缺少对施蒂纳、阿尔志跋绥夫的深入的“同情之了解”，又隐含了对当时流行的先验的世界模式的无条件的肯定。正如我在分析那一时期关于鲁迅与尼采等“反动”作家的关系的研究时指出的：在这类研究中，“立论的方式是伟大的革命民主主义者鲁迅为什么会接受诸如尼采这样的‘反动’思想家的思维成果？因此，尽管人们承认存在这样那样的

承继关系，但论述的终点始终是辩解性的，即把所谓‘本质的区别’作为研究的最高结果。”这样，文章的逻辑就沿着“历史性的误解”→“特定条件下的影响与被影响关系”→“本质性的区别”这一线索向前伸展。对于“个人”概念以及由此引发的精神现象的分析没有充分地展开，并构成对文章的先验前提的验证，相反，却变成了对这一先验设定的颇为勉强的证明。例如，基于鲁迅的复杂的“个人观”所产生的反国家、反民主以及对民众和团体的怀疑态度，我们是否还可以按通常的理解称他为一个“民主主义者”呢——至少是早期？更进一步说，以此为基础产生的独特思想体系在中国的历史境遇中孕育着怎样的结果呢？文章没有、甚至未曾意识到问题的复杂性并给予认真的解答。

1985年初春，我离开生活了25年的家乡北上京城，师从唐弢先生攻读博士学位。1985年在“新时期”的文化进程中是一个特殊的年头：从方法论的运用到文学观念的变迁，从现代派小说登场到“寻根文学”的兴起，从“走向世界文学”的呼吁到“二十世纪中国文学”概念的提出，从内容的现代性到文体的现代性实验……人们日益意识到中国社会的进步深刻地受制于自身的文化的和制度的传统，并以现实的感受体验着现代价值观与自己承担的传统价值观和思维方式的冲突。同行们又一次发现了传统的无处不在，但由此引起的却是更激烈的对传统的仇视。这年的春天，王富仁发表了他的博士论文提纲，指出鲁迅小说是“中国反封建思想革命的一面镜子”，从而把理解鲁迅的重心从政治领域移向思想文化领域。此后不久，我撰写了《历史的“中间物”与鲁迅小说的精神特征》一文，试

图在鲁迅小说世界的复杂的精神特征与鲁迅内心世界之间找到关联的纽带。从方法上说，我的意图在于把理解鲁迅小说的重心从客体方面移到主体方面，从而展现作品的心理内容。但这篇文章的主要贡献却是提出了“中间物”意识这一概念，并用以解释鲁迅对世界的感知方式。自那以后，“历史中间物”概念在中国和日本的鲁迅研究界不断引起讨论，并成为第二届“亚洲国家现代化与民族性因素”国际学术讨论会（东京，1991）的中心议题之一。

在我看来，“中间物”这一概念标示的不仅是鲁迅个人所处的历史位置，而且是一种深刻的自我意识，一种把握世界的具体感受世界观。这一概念的前提是对进化或进步的信念以及反传统的价值取向。作为一种自我意识，它标志着对于自身的不可克服的内在矛盾的洞察，从而使得鲁迅在观察社会事务时获得了一种历史性的定位和感觉方式。有人认为这一概念在鲁迅那里只涉及了白话文问题，那是一种可叹的短见。的确，“历史中间物”在鲁迅那里仅仅是一种朴素的比喻和自况，其直接指涉的是语言问题，但其含义却是丰富和深刻的。鲁迅正是在自己与传统的语言的对抗中发现了自己的行为模式、思想方法、情感态度与传统的联系，获得了“中间物”的自我意识，这是因为语言乃是传统的基本载体。作为中国传统的批判者，鲁迅的反传统主义的最激烈的标志即是对传统语言形式的批判，从文体到方块汉字都在否定之列；但同时，鲁迅发现这种自觉的否定过程也必须借助于中国特有的语言形式。其结果是双重的：一方面，由于在“反传统”的过程中确认了自己与传统的联系，因此，“反传统”的最终表达形式就是对自我的

否定；这是一种“原罪”式的自我意识，它把在社会生活中的“反传统”行为同时作为一种“自我救赎”的内在冲动。收录在本书中关于《野草》和鲁迅小说的两篇论文就是分析鲁迅的人生哲学的内在逻辑及其在叙事过程中的展现。另一方面，由于意识到彻底的反叛在文化上是不可能的，因而鲁迅在实际操作中探索了一条对传统进行创造性转化的道路，如他对中国小说的研究之类。他个人偏爱中国文化内部的非正统和反正统的文化（如小说、笔记、野史、杂说，嵇康、阮籍等等），也可以说是在自身的文化困境中的颇具悖论意味的选择。

但是，“反传统”的价值取向与操作上的继承传统并未消解鲁迅的内心矛盾，倒是强化了那种自我分裂的感觉：鲁迅通过确认自己与传统的联系来表达自己不属于未来的悲剧性的人生观，而“不属于未来”的判断又把对自己的无望的宣判转化成对于生活进程的信心，并用后者反抗身内的绝望。在鲁迅那里，“未来”的意义最终只能在自我否定的过程中展现出来，除此并无别的表达方式。“历史中间物”意识最初是在“进化”的意义上提出的，但在鲁迅精神过程中又衍生出两种与“进化”的理念相悖的思路：就个体而言，它把个体生命理解为逐渐消亡或走向死亡的一次性存在，并暗示出个体生命的奋斗与挣扎的深刻的无效性；就世界而言，它把历史的进程理解为无意义的循环或轮回，并暗示改革的最终敌人并非具体对象，而是隐藏在变迁的历史之中的不变性或有形敌人之中的“无物之阵”。与“无”抗战的人只能是永远的失败者，而只有永远的失败者才能是真正的革命者。于是，一方面，“历史中间物”意识含蕴着一种无可奈何的“绝望”和悲剧意识，另一方面，

恰恰是对“绝望”的洞悉，使鲁迅获得了“反抗绝望”的勇气和人生哲学。这种人生哲学的几个中心概念是：明与暗、生与死、爱者与不爱者、友与仇、人与兽、无地、无物之阵、走向死亡的生命、坟、绝望、罪感与赎罪、战士、过客、影子、走……

我曾借用汤因比的话说：鲁迅“不仅‘在’而‘不属于’一个社会，而且‘在’而‘不属于’两个社会”。这是对这位反叛性思想家的尴尬处境的扼要描述。透过“历史中间物”这一概念的复杂含义，我逐步地形成了关于鲁迅的悖论式的精神结构的理解。我的基本看法是：鲁迅的思想和文学世界是由许多自相矛盾的观点、情感、思维形式构成的；这些相互矛盾的方面在不同时期虽有消长，但同时共存和发展，构成了一种悖论式的张力结构；鲁迅的内在矛盾并不仅仅存在于情感与理智、历史与价值之间，而且存在于情感和理智领域的内部。因此，那种试图把鲁迅思想纳入到一种有序的辩证统一过程的做法，或者，那种用东西方文化冲突或传统与现代的矛盾来解释鲁迅的模式，都在不同程度上简化了鲁迅思想和文学世界的复杂性。

上述看法当然有着直接的针对性。鲁迅研究中一向把“从进化论到阶级论”、“从民主主义到共产主义”视为定论。但这一描述性结论的可靠性却让人生疑。我在此只能先分析这两个判断句的前半段，但仅此亦足以见出它们的失误。鲁迅在1927年的确说过他的进化论的思路“从此轰毁”的话，我以为这是在特定情境下的某种象征性说法。鲁迅的早期和前期的思路中不仅存在“进化论”的思路，而且存在着反进化论的或循环论的思路，这两种思路互相矛盾，却同时并存。鲁迅早年

曾把“物竞天择，适者生存”理解为普遍适用的“自然法则”，用以批判中国的传统；但在涉及国与国的关系时，他又引入“人道原则”对之进行限制与否定，显然在这一方面消解了“进化论”的“普遍”意义。但是，这并不意味着他用一种观点取代了另一种观点，而是对两种对立的观点表现出同等程度的信任与热情。他一面说人类历史是曲折向前的进化过程，另一方面又说这个过程不过是一种“偏至”的过程，“进化”的每一阶段都构成了对人的日益严重的压抑；他一面说青年胜于老年，表达了乐观的历史信念，另一面又把中国历史描绘成永无止境的两种奴隶时代的循环相续……如果没有关于“进化”的观念当然无以产生“中间物”的说法，但同样重要的是，如果没有对于历史的悲观主义理解也不可能出现那种“反抗绝望”的人生哲学。

用“民主主义”概括鲁迅前期思想至少是不准确或不全面的。早年的鲁迅曾期待共和制度早日来临，此后他对辛亥革命也持欢迎的态度。但是，鲁迅对民主制度以及自由平等原则却怀有深刻的疑虑。鲁迅在 1907 年发表的文章中关于反对“众治”、“大群”的观点人所共知，他认为西方民主制度构成了远较独裁制度更为严重的对人的专制；这种观点虽然直接针对洋务派、改良派和革命党人的“制造”、“立宪”、“国会”的主张，但具有重要性的是鲁迅的理论出发点：他选择了施蒂纳、尼采、基尔凯郭尔等人在不同场合阐述的不尽相同的“个人”概念，并由此发展开了对法国大革命以来的西方民主化和工业化过程的猛烈批判。从基本的方面看，鲁迅倾向于那些 18 世纪以来的理性主义的德国批判者的观点和思考问题的方式，

而不是前者。鲁迅对辛亥革命的欢迎以及他对传统制度和文化的抨击是真实的存在，然而同样真实的是他对民主制度及其理论原则的置疑。这种理论上的观点同他一生中对团体生活的那种不信任感是颇为一致的。

我们习惯于把鲁迅称为“启蒙主义者”，其主要理由当然是他毕生坚守的“立人”和改造“国民性”的思想，以及他对科学文明的信任。但是，鲁迅思想中的独特的“个人”概念却使得他的思想同时具有后启蒙的或非启蒙的特点。在18世纪之后，“启蒙主义”这一概念的内在规定性当然是和那一时代的启蒙学者的思想活动联系在一起的，其核心是“理性”这一概念，而“理性”概念的主要表现形式是一种把世界区分为“主体—客体”的认识论倾向。鲁迅的“个人”概念主要来自施蒂纳、尼采、基尔凯郭尔的思想体系，这些思想家的理论各不相同，但都对启蒙主义时代以来的物质发展、政治制度和理性原则展开了激烈的抨击，对“个体人”的关注形成了一种在自我与自我的关系中建立起来的非理性主义体系。鲁迅的“个人”概念与他的以“反思”、“内省”或“自我批判”为特征的“立人”思想具有内在关联。这种把非理性主义的思想材料适用于理性目标的方式，同样揭示了鲁迅思想的悖论式的特征。

鲁迅的思想不仅在上述的意义上呈现出悖论式的结构，而且这种状态也体现在他的价值追求和情感领域之间。这就是如列文森所说的理智与情感、价值与历史的冲突。例如鲁迅的道德观、婚姻观与他自觉承担的“孝子”角色和处理婚姻的方式之间的某种“矛盾”。不过，这种分析模式还是大大简化了问题的复杂性，因为鲁迅的内在矛盾不仅存在于这两个领域之

间，而且存在于各自领域的内部。对传统的反叛与对传统的依恋看来并不仅仅分属于理智领域和情感领域，而是在这两个领域内部都同时并存。或许根本的原因在于这种划分本身不过是一种假定，而人自身却是一个复杂的整体。

对鲁迅精神结构的分析并没有消解鲁迅思想存在一个内在的发展过程，我所反对的是那种认为一旦鲁迅接受了某种新的思想就解决了他的内在矛盾或悖论的观点或思考方式。更为重要的是，鲁迅晚年的思想同样存在着复杂的含义。他确实接受了马克思主义的许多重要观点，并参与了左翼文艺运动。但仅仅指出这一点是不够的。由于种种原因，我一直未能完成对鲁迅晚年思想的详细考察。不过，我们可以注意到鲁迅晚年一些文章之间的微妙差别。从这些差别中，我们可以感受到鲁迅那时的良苦用心。例如，在一系列悼念文章中他在声讨当局的同时，一再为“无产阶级文学”而自豪，但在例如《对于左翼作家联盟的意见》等文章中却怀疑是否存在真正的“无产文学”，因为“在无产阶级的社会地位很低的时候，无产文学的文坛地位反而很高，这只是证明无产文学者离开了无产阶级，回到旧社会去罢了”。这些非常隐秘的现象隐含着重要的内容，也是透视晚年鲁迅思想和心境的契机。

关于鲁迅的悖论式的精神结构，鲁迅文学世界的精神特征，以及与此相关的叙事形式的研究，构成了我的博士论文的基本内容。由于我对鲁迅的看法有一个变化的过程，而《反抗绝望》一书的写作持续了很长一段时间，因此，这本书的各个部分显得不平衡。毕业在即，我已无时间将书稿重新写一遍。若干的陈旧术语和一般性的判断散布在此书的各个部分，有些

章节如第四章也写得勉强和生硬。我也未能完成预定的第四编，深入地研究鲁迅与中国传统文化的关系，这看来不仅是由于知识上的准备不足，而且还因为我基本上是站在鲁迅的反传统主义立场考虑问题，无法对传统的复杂性及其与鲁迅的复杂关系作出细致的分析。我注重于鲁迅的独特性的研究，而对这种独特性在整个近代中国历史中的意义、后人对它的承继方式、与其他思想家的关系等等，也没有展开论证。这既有技术上的困难，亦有认识上的限制。不过，或者是敝帚自珍吧，这本书凝聚了我对许多问题的思考以至生命的体验，我自以为其中包含着若干迄今为止仍然非常重要的观点和见解；这些观点和见解不仅已经启发了一些和我志趣相近的年轻研究者，而且还会成为更年轻一代思考鲁迅的一个起点；至少它们构成了一种在学术意义上的批判对象。

鲁迅是一个很特别的人，他的魅力在于他总是能激起人的激情，你可以对他持或憎或爱的态度，却不能平静地对待他——至少对于那些认真地阅读他的著作的人来说是如此。回想起我自己研究鲁迅过程中的“精神失常”，我知道我的生命曾有过怎样的激越的跳荡。有时我会想起鲁迅的散文诗《死火》里的意象，那跳荡的火焰和烟尘凝结成无情的冰块，我不敢期望有人用体温使他复活，那不单将烧毁我自己，而且使爱我者并这一点僵死的却又是生动的过去的生命也无从记起。我惊异于自己的有所顾惜，我不知道未来的一天，我能否义无返顾地走进那火湖。

预言与危机

我于1990年的5月奉命到陕西省山阳县生活了半年。山中的生活使我得到了十年来意想不到的宁静和闲暇。那种生活同刚刚过去的喧闹的两年形成了奇异的对比。用乡村的眼光重新打量恍若隔世的北京，这在我是一件意义很深的事情：我熟悉的世界成了一座远远被观赏的舞台，剧中人因为过于专注于身边的事而早已遗忘了我此刻置身的世界。但这个世界沉默地存在着，仿佛是对舞台及其意义的嘲弄和消解。

1988年，知识界的热门话题是“文化失范”、“新权威主义”、“后工业社会”、“现代性的危机”等等。在社会学、政治学领域，马克斯·韦伯、塞缪尔·亨廷顿的名字不断被提及，在人文科学领域，则有德里达、福柯和拉康的兴起。透过种种时髦的话题，我们可以感受到一种相反的趋势：一方面，现实的发展把怀疑主义的意识形态推向了“解构主义”的里程；另一方面，传统秩序的解体和现实的混乱使一些敏感的知识者重新思考“规范”和“秩序”的意义。无论如何，躁动的生活似乎正在溢出预知的轨道，危机感是从最日常的经验中渗透出来的。

在写完《鲁迅研究的历史批判》一文之后，我感到自己正面临着一个转折：对过往的一切所作的意识形态批判并没有逻辑地导向一种真正崭新的形态出现。丸山昇先生敏锐地看到了这一点，他发表文章评论说：“从汪晖的文章总体来看，他所要求的鲁迅研究与他的意识是背离的。”尽管我的思路与丸山

异先生的出发点并不完全一致，但正是他感受到了我的目的与我的方式之间的内在矛盾。我的目的是想通过对历史的理论批判来创建一种新的现代学术品格，但批判的方式本身却无法展示出这种新的品格。要想克服这种内在的困境，就必须对“方式”本身进行反思，而这种“方式”是在近一个世纪以来的激进的反传统主义的持续发展中形成的。

1988年年底至1989年初春，整整一个冬天，我把自己关在屋里酝酿和撰写《预言与危机——中国现代历史中的五四启蒙运动》，连春节也没有回故乡与父母团聚。我明确地意识到：这篇长文标志着我的思想的一次重要的转折。这篇论文关注的正是五四启蒙运动的目的与它的“方式”之间的关系。如果考虑到我们一直是站在“五四”的立场上表述我们对中国社会及其传统的批判性见解，那么这种对“五四”的“方式”的反思多少包含了一种自我置疑的含义。实际上，许多知识分子是把1978年以来的思想解放运动视为“五四”的思想传统的复归，对陈见的破除表达了一种对于否定性的理性批判的无条件信任。然而，当“陈见”不再能凝聚成强大的压迫力量时，寻求自由的人们发现扫除旧轨道并没有为新轨道的建设提供内在的基础，而统一目标的失去却引起了真正的思想分歧。在纪念“五四”70周年即将来临的时刻，我终于感受到某种历史的“轮回”。我最初提出的问题是：当人们不得不一次次重提“五四”的口号来表达自己的历史要求时，为什么我们不深思这种现象背后隐含的内容呢？例如为什么我们没有沿着某种内在的逻辑把“五四”的命题展开为一个有序的、不断技术化的过程呢？其次，五四思想启蒙运动的夭折当然和特定的历史情势相

关，例如有学者提出的“救亡压倒启蒙”的解释，但是思想进程的中断或无力延续的更重要的原因难道不在思想内部么？因此，我的思考集中于“五四”思想的内在困境和危机，并试图对之作一种真正思想史的解释。我用“历史同一性”这一范畴来观察“五四”思想的形成基础，并发现“五四”思想的众多因素只是基于一种“态度”而不是理性的方法和目标而构成统一的思想运动，命题（如民主、自由、科学）的意义主要是在与其否定的对象的关系中展现出来，却不具备例如在西方启蒙传统中的那种“分析还原和理智重建”的理性方法，而后者恰恰是通过这种方法提供了命题生长的内在逻辑冲力。与此相关的是，在“五四”为自己规定的理性目标与它用以达到这一目标的手段、以至价值取向之间存在深刻的分裂：手段在应用中生长出自身的目标和冲力，而这种目标和冲力是和“五四”思想的最初意图相冲突的。正如我在分析鲁迅时已经看到的，他试图把起源于理性主义破产的非理性主义适用于理性主义的目标，却没有意识到二者的逻辑前提和归趋的深刻歧异。同样有意义的是，在理性主义的发展线索上，陈独秀、李大钊也曾试图把马克思主义适用于为现代资本主义开辟道路的思想运动。实际上，非理性主义和马克思主义都有自己的独特的理论逻辑和目标，无论在理论上还是在实践上都构成了对启蒙目标的深刻批判。同时，思想启蒙运动表现出的“西方化趋向”同深隐于背后的民族主义动力和前提之间的内在矛盾也是历史的难题之一。所有这一切，都揭示了“五四”思想的危机内在于这个思想运动内部的各组织要素间的关系，一般地用外部情境来解释是远远不够的。

《预言与危机》杀青是在1989年春节刚过没几天的一个夜晚。朋友们都回去过年了，我心里有点无可告语的酸楚。在丽都饭店附近的一个咖啡馆里，我一直坐到凌晨3点，开始盘算下一步的工作。按照我的所谓“历史同一性”的概念，我把20世纪中国思想区分为三个时期，即戊戌时期、五四时期和30年代初“中国社会史论战”之后的时期。这种时期划分的依据是“历史同一性”的形成与解体。我计划先写一本关于“五四”的书，春节之后同时开始收集“中国社会史论战”的资料。我知道困难重重，但内心里的理性激情汹涌着。可惜事隔不久，当我参加纪念“五四”70周年大会并演讲我的文章时，街上已挤满了激动的人群。五四时期的声音又一次响起，虽然含义发生了变化。我不得不搁下计划中的工作，观察和思考身边的事态。

1989年的下半年，我在特殊的心境中撰写了《中国的“五四观”》一文的初稿，此后我又把它带到秦岭深处的山阳县改写了一遍。这是计划中要写的关于“五四”的书稿的最后一章，但我忽然感到必须先对各种“五四观”及其相互关系作出分析，才能建立自己的框架；当然，写作的动力还在于通过对历史的分析来理清我们在80年代末期面临的复杂而严峻的问题。我在文章中按历史提供的线索，把中国的“五四观”区分为“文化批判或启蒙主义的‘五四观’”、“民族主义或文化保守主义的‘五四观’”和“新民主主义或共产主义的‘五四观’”。我的目的在于揭示作为历史的“五四”是按照怎样的认识方式而被塑造成各不相同的形象的，这些认识方式的前提是什么，以及这种前提与某一集团的利益或生存方式的关系怎

样。任何一种“五四观”都有其理由，同样的，任何一种“五四观”也都有其偏见与限度，而我的目的之一就是呈现出它们各自的合理性和缺陷。但是，我仍然未能由此提出一个完整的历史分析方式，以避免“偏见”的干扰。或许，这永远是一个幻想。写完这篇文章之后，我否定了原先确定的写作框架，这本关于“五四”的书终于没有完成。

然而，在思考过程中我渐渐形成了一种意向，即先清理20世纪中国思想的一些基本概念或话语及其在运用中的变异，例如：“科学、道德与宗教”、“个人、民族与国家”、“自由与民主”等等。通过分析某一概念及其与相关话语的关系，或许可以复现一个时代的各中心概念的关系网络及其演变，可以观察“中国思想在现代延续”的内在过程。因此，清理概念既是思想史研究的基础工作，又是一种独特而有效的思想史研究方法。收入于本书第一辑的长篇论文《赛先生在中国的命运——中国近现代思想中的“科学”概念及其使用》就是我的初步尝试。关于“科学”概念，郭颖颐、傅乐诗等海外研究者都有很重要的研究著述，我的研究则试图沿着他们已提出的一些问题作进一步的解释。我选择的方法是从语词的演变入手，观察和比较“格致”概念在传统思想中的意义结构与“科学”概念在近现代中国思想中的意义结构，特别是中国思想家运用这两个概念的方式。其结果，我发现尽管近代中国的“科学”概念是在扬弃“格致”概念的过程中确立的，但它们二者都包含了自然、政治、道德这三重内涵的意义结构。我主要是在这一意义上对用“唯科学主义”这一西方概念来解释中国近现代思想中“科学”概念的运用提出修正，并把这一问题置于“中国思想

在现代的延续”这一视角来加以解决。

我对“科学”概念的研究仍在进行之中，有兴趣的读者可以阅读我的另一篇论文《梁启超的科学观及其与道德、宗教的关系》和东京大学溝口雄三教授与我《关于“科学、道德和政治”的对话》。这两篇文章可以视为对《赛先生在中国的命运》一文的补充。按照我现在的理解，这篇文章在许多方面有待深入论证。首先，由于我专注于“格致”概念与“科学”概念的关系，因而未能有力地论证这两个概念与中国思想传统中的“天道观”的关系，虽然我也涉及和暗示了这种关系。溝口雄三教授在同我的《对话》中曾分析说：日本没有类似我所分析的合“自然、道德和政治”于一体的“科学”概念是由于日本不存在中国的“天”的观念。“天”的概念在中国又称之为“天道”、“天理”。“天道”是政治统治的依据和道德的源泉，因此，“天”这种自然的运行的常理与政治和道德发生了关系。尽管“天”的观念在中国也经历了从作为主宰者的“天”到代表“天理”的“天”的转化过程，但它们都含有自然、政治、道德三者合一的特色。“格致”概念的意义需要在这样一个开阔的关系之中才能得到更为深刻的阐发；并且，关于在科学认识中能否建立“主体—客体”的认识结构的问题，也需要在中国的“天人合一”观念与西方基督教传统的区别之中才能得到揭示。其次，中国近代思想家接近“科学”概念的方式相当复杂，这与中国思想内部的不同传统有关。正如文章已分析的，用“格致”概念来译述“科学”概念，这是和朱熹对这一概念的解释有关的；这两个概念的相似之处主要在于都体现了一种实证的精神。然而，近代思想家又都非常注重现代科学的“实

验”，他们经常从王阳明的“知行合一”概念及王学后裔的阐释来接近“科学”概念，虽然二者有着根本性的区别。这一事实至少表明中国思想内部的不同传统也影响了现代人对“科学”概念的理解方式，对此需要作细致的考辨与分析。第三，这篇文章所涉及的主要思想家的范围有限，实际上，康有为、谭嗣同、梁启超、张君劢等人有着不同于严复、陈独秀、胡适等人的“科学观”，关于这一点，我还将在别的文章中详细讨论。不过，从我目前已经做的工作来看，这项研究的重要缺陷之一是研究对象的选择过多地局限于知识精英阶层，未能广泛地收集散布于民间的更为日常的用法。例如，我们可以从当时的学校课本、文艺作品、报纸、书信等资料中收集有关“科学”概念的各种通俗的说法，并加以比较和研究，其意义绝不小于对精英阶层的“科学观”的分析。

我从事思想史的研究才刚刚起步，非常深切地感觉到我的学养欠缺。对于学者而言，这绝不是宽宥自己的借口，而是一种必须接受的挑战。我不准备因此而放弃自己的目标，因为洞察和理解我生存其中的文明及其未来的命运，实在是一个迷人的终身课题。我深信中国文明的伟大复兴有赖于几代人的理性的工作，对于我这样的无根的一代而言，这项工作本身就是一次艰难的“寻根”。

士不可以不弘毅，任重而道远。我一直记得福克纳的一段谈话，他说：我们都不能达到自己的理想。所以他评估作家时，根据的便是我们“知其不可为而为”的光荣失败的程度。在福克纳的眼里，如果能重写自己全部的作品，相信会写得更好，这是艺术家最健康的状况。这也是艺术家不断写、不断尝

试的理由。每一次他都相信这一次能成功，写完后却还有一段距离，于是他还得不停地做下去。

也许这并不是自我安慰：我庆幸自己的永不成熟，否则，我除了自杀之外还能做些什么呢——倘若我有一天真的能“成熟”？我庆幸自己生在中国，因为有什么事情比衰败文明的伟大复兴这一多少代人的梦想更令人痛苦心碎又更令人无比欢欣的呢？又有什么比观察和体验这一集体梦想的每一细节和过程更让人震撼的呢？

在这个寒冷的春夜里，我分明地听到鲁迅病重向愈时的呓语：无穷的远方，无穷的人们，都和我有关。

我更加分明地感到：我活着。

1992年3月24日夜

附录

《反抗绝望》新版自序

《反抗绝望》一书写于 1986 至 1987 年间，1988 年 4 月作为我的博士论文通过答辩，随即交给出版社，原定在 1989 年出版。但那是一个多事之秋，正是需要反抗绝望的时刻，出版的事却一再拖延。直到 1990 年，台湾久大文化股份有限公司出版了该书的繁体字版，次年作为“文化：中国与世界”丛书之一种由上海人民出版社出版，印数不多。在过去的十年里，这本书似乎还时时有人记起，也有朋友来信索要，但书店里早已售罄，而我自己的手头已经没有存书了。因此，当孙郁、王育胜先生和河北教育出版社的刘辉女士建议重新出版它时，我欣然答应了。

鲁迅研究是我个人的学术生涯的起点，这一点至今对我仍很重要。在 1982 至 1988 年间，作为一名硕士研究生和博士研究生，我一直把主要的精力放在研究鲁迅及其相关问题上。我从阅读鲁迅著作中获得的印象与各种流行的说法大相径庭，也与我自己的早已接受的一些前提相去甚远，却找不到理论的解释。无数个夜晚和早晨，月亮升起，太阳落下，我苦苦地沉思，从此耗去了许多年的时间。我想，我是把许多事情想到那

个文字构筑的世界里面去了。一个死去的灵魂在青草地下发现了死火，因此急切地把它揣在怀中期待着复活，生命却一寸寸地死去。从 70 年代末到 80 年代末，我的内心就像明暗之间的黄昏，彷徨于无地的过客，那是在鲁迅世界覆盖下的生活。我有时觉得我正处在一个激情时代的背面：激情在涌动着，似乎要冲决，却被无情的地表压抑，像无常一般在夜气中奔波。

1988 年之后，我的研究工作从现代文学、鲁迅研究转向了晚清至现代时期的思想史，但我在鲁迅研究中碰到的那些问题换了个方式又回到我的研究视野之中了，几乎成为我的思想史研究的一些背景式的问题。1995 至 1996 年间，我应一家出版社的要求编辑自选集，特意将我有关章太炎研究的最新成果与很多年前有关鲁迅的写作放在一起，因为这两篇长文在主题和内容上有着内在的联系。我常常惊讶地发现，十年来，读了许多书，听了无数的演讲，走访了许多地方，但我对现代中国思想的思考经常会回到我自己的起点去。这让我感到惶惑，也有些奇怪的感觉。那是一个将要离我而去的影子么？

1997 年夏天，王晓明兄来香港（我那时正在香港做一年的访问研究），我们彻夜长谈，他问及我的一些思想变化，我后来给他回信说：

你提及鲁迅思想的这一方面，我是完全同意的。你知道我对鲁迅的研究与别人有所不同，是因为我的起点是他在 1907—1908 年间的思想，特别是他与施蒂纳、尼采以及他们在文学上的代表的关系。尽管我自己对于这一思想线索的理解仍然是极为简单的，但鲁迅以及他的老师章太炎对现代性的那种悖论式的态度一直是我思考的问题之一。

这是一条把个体与集体（民族、阶级等等）以独特的方式组织在一起的途径，它的内在的矛盾也从不同的方向上构成了对于古典自由主义和传统社会主义的双重批判。鲁迅一生与两种不同的革命之间的那种近乎纠缠的关系，在我看来，部分地是和他的思想的这种特殊取向有关的。如果有机会，我也许会重新写一点有关鲁迅的文章。我在近几年把问题集中在现代性这一复杂问题上，从学术的方式上说，也有一些变化，但就思想本身而言，也仍然是有脉络可寻的。我觉得鲁迅始终可以作为一个衡量现代思想变化的特殊的坐标。这倒不是说他的思想如何高超，而是说他的思想的那种复杂性能够为我们从不同的方向观察现代问题提供线索。

这里谈到的鲁迅 1907—1908 年前后的思想，以及他对现代性的悖论态度，也是这本著作的中心内容之一。最近这些年，我开始把上述问题归纳为“现代性的悖论”，而那时，我却总是在想为这一悖论式的结构给出一个更为合理的、逻辑一贯的解释，虽然心里仍然困惑不已。这就是鲁迅思想对我的影响。

我对这些问题的最初思考可以追溯到 1983 年完成的硕士论文。在那篇论文中，我侧重探讨了鲁迅的思想、文学与施蒂纳、尼采、阿尔志跋绥夫的关系，分析他为什么在寻求变革、倡导科学、主张人道主义、支持共和革命和民族主义的同时，却对法国大革命及其自由平等原则深表怀疑，对工业革命的后果进行严厉的批判，对集体性持否定态度，对国家、社会、普遍主义伦理和利他主义原则给予坚决否定，为什么这样一位伟大的思想人物却热衷于尼采式的超人、拜伦式的英雄、施蒂纳

式的唯一者，为什么这个进化论者却认为历史不过是偏至或轮回的过程，为什么他的以“为人生”和“改造国民性”为宗旨的文学创作，却充满了“安特莱夫式的阴冷”和对于现实世界的决绝，为什么这位现实主义的小说家却写出了《野草》这样的近于存在主义的作品？……1983年，我还太年轻，知识积累和个人经验都不足以能够让我对这些问题作出清晰的回答，而我的周围似乎也没有能够帮助我回答这些问题的人。那是一个启蒙的时代，一个为现代化的激情所鼓荡的时代，鲁迅的这些思想是难以让人理解的。但它们一直在困扰着我，以至在我跟随唐弢先生攻读博士学位的时候，我又一次回到这些问题上来。有一次，唐先生认真地对我说，你是文学系的研究生，可你的论文倒像是哲学系和历史系的学生写的。我这才在论文的后半部分转向文学问题。

重写鲁迅的愿望从未消失，但似乎一时还没有可能。借着重版此书的机会，我重新通读了全书，但却没有时间做更多的修改。除了个别的字句的改动之外，我删去了原书的第四章，仅将其中一节编入第三章，因为有关文学部分的分析原先就有些不够精炼。此外，我把1996年发表于《天涯》杂志的文章《死火重温》作为本书的代序，因为这篇文章简要地概述了我对鲁迅的理解，其中有些内容是这本书中没有的。我还把发表于《文学评论》1988年第8期的文章《鲁迅研究的历史批判》作为附录放在书后，以供读者参考。在我写完这本书之后，这是我仅有的两篇谈论鲁迅和鲁迅研究的文章。

最后，我还是要再次表达我对我的导师唐弢先生的感激，他曾经仔细地审读全书，写了多达二十多页的修改意见。他还

为这本书写了序言，如果我记的不错的话，这几乎是他在生前为别人的著作撰写的最后的序言。这本书在台湾面世的时候，他已经长卧病榻，不再能够阅读。我们躲不过造化的摆弄，但生命中的感情和思考却顽强地抗拒着。也许人的一生都在回答那些从一开始就在困扰着你的问题，那是我们自己选择的命运。

1998年冬于北京

《上海：城市、社会与文化》序

呈现在读者眼前的这本文集是关于中国的现代大都会——上海——的历史命运的探讨。在过去十多年里，上海成为海内外许多学者研究的热门话题，也成为理解中国的现代性经验的关键环节之一。上海及其文化再次受到关注的原因至少包含了两个方面：第一，在中国大陆的改革开放政策的影响之下，上海经济、社会和文化正在发生剧烈的变化，它曾经拥有的那些现代都会历史为这个都市的重新崛起提供了重要的基础和前提。这一正在发生中的变化创造了重新理解上海及其文化的极好契机。第二，在过去二十年里，学术界逐渐地把目光从上层政治层面或精英文化层面转向日常生活层面，现代性经验的这一长久被压抑的方面得到了更多的关注。

在上海都会的不同描述中，现代性经验不再仅仅是某种政治运动的兴起，也不再仅仅是一些知识分子从事的启蒙事业，而是一个极为纷杂的过程。对现代性的寻求不是一项伟大的事业，毋宁是一个被迫的生活过程。这是一个充满了吊诡、矛盾、腐朽和生机的过程：它不仅创造了一个东亚地区最为繁华的都市，而且创造了一种新的日常生活经验、一种新的文化认

同、一种不同的生活态度。收录在本书中的十二篇文章为我们讲述了关于上海的不同的故事，它们相互映衬，构筑了一幅五光十色的历史图景：在不平等条约制约下的通商口岸的形成，周边地区的人口向都会的迁徙，小刀会的起义，商人的自治运动，租界的殖民文化，华洋杂处与华洋冲突，民族主义的运动，买办文化的兴起，传统土人的衰落，洋场文人的格调，妓女和都会的奢靡，西方的生活方式及其想象，印刷文化的兴起，《点石斋画报》中的平民文化，《申报·自由谈》中的时政批评，无声电影创造的现代女性，上海都市的再起飞……这是一个难以用“殖民主义”、“民族主义”、“现代化”或其它大叙事一言以蔽之的过程，无论我们喜欢与不喜欢、赞成与不赞成，它们都构成了中国现代都会经验的最为重要的部分。

上海的历史不算长，但它已几经兴衰。上海的兴起曾经与广州的衰落联系在一起，而今它似乎又与香港、广州等沿海都会重新演绎着新的故事，在这个故事背后是传统的文化版图的重新绘制。这些故事像过去一样讲述着中国社会的政治、经济和文化的变动，但更深刻地置于世界性的背景之中。当我们倾听这些历史故事的时候，也许对正在发生的变迁有些更为复杂的体验。

1997年秋于香港

《九十年代的后学论争》序

“后学”是一个笼统概念，它并不是被归纳在“后学”概念之下的作者们的用语，而是对这一思潮进行评论和概括的人所使用的一个含混而具有包容性的概念。从肯定的方面说，这一概念的运用是由于这一思潮大量使用以“后……”为标志的各种概念；从否定的方面说，用“后学”概念概括这一思潮是为了与西方学术界的后现代主义、后殖民主义等理论作出某种区别。“后学”概念的含混性在一定意义上也许的确反应了这一思潮本身的特点。不过，如果要理解“后学”的意义，我们首先应该作出一些基本的区分。

首先，从理论背景方面看，“后学”从西方马克思主义、后现代理论、后殖民主义理论那里借取了不少词汇和观点，但正如参与讨论者所说，他们对于这些理论概念的运用与西方理论之间的关系不是那么关心。在这个意义上，虽然“后学”的理论方式在许多方面是各种西方后现代理论的移植，但在理解他们的理论观点的时候，首先需要把他们的理论和批评实践与西方理论区分开来。这种区分既是理论上的，也是语境上的。

其次，尽管早在 80 年代，“后现代”概念就经由杰姆逊在

北大的讲学和一些建筑学方面的文章而开始流传，但作为一个思潮，“后学”的兴起——借用他们自己的修辞方式——基本上是一个“后1989”事件：既是对“后1989”的反应，也是“后1989”的产物。“后学”与以1989年事件为标志的启蒙运动的衰落存在着某种时间上的连续性，也和90年代中国发生的急剧的社会变化、特别是由国家推动的市场化改革的新的发展有着某种呼应关系。“后学”最为活跃的时期集中在1992—1993年，那个时期正是邓小平南巡讲话之后的时期，中国的政治氛围发生了一些重要的变化，商业化以及与之伴随的消费主义成为主导性的社会意识形态。在一定意义上，我们可以说，“后学”是在“后1989”的历史情境中对这一过程作出的反应。

第三，“后学”讨论虽然是一个“后1989”的、与西方理论有所区别的思潮，但它的发生过程却不是一个单纯的“中国事件”。对于“后学”的支持和反对的声音，似乎相当部分来自留学欧美、并在欧美获得教职的学者。这些学者是70年代末期开始的国家留学生政策的产物，他们的早年经验与他们在欧美的学院生活存在着某种内在的和外在的紧张。正是这种紧张，促使他们把中西的语境差异看作是判别问题的基本尺度。这一点似乎对于“后学”的支持者和“后学”的批判者同样适用：“后学”的支持者基于这种差异批判西方学术的政治性；“后学”的反对者基于这种差异批判“后学”的保守性，等等。

第四，“后学”思潮和关于“后学”的讨论都不能被看作是一个统一的运动或学派，他们内部存在着有时明显、有时含混的差异。换言之，支持“后学”立场或反对“后学”立场虽

然是一种重要的区别，但在支持者和反对者群体内部也存在着从哪种理论背景、哪种现实立场、哪种社会语境去支持和反对的问题。

“后学”思潮引起的争议和批评都伴随着90年代急剧社会变迁所带来的急切心情。也许我们现在可以摆脱那些真实的和虚构的“阐释的焦虑”，重新理解90年代的思想图景。

1997年秋于香港

再思学术与社会

90年代中国学术界的主要动向之一是以讨论学术史问题为契机，提出建立学术规范的问题。“规范”问题虽然直接地针对着学术界多年来存在的那些明显的“不规范”现象，同时也似乎意味着学术有自身的自律性。我在这里不准备讨论有关“规范”问题的理论上的含混性，我要指出的倒是问题的另一方面：从学术史的角度进入对“规范”的思考本来暗含着对“规范”的文化渊源的追溯，但是，为什么相关的讨论很少关心学术与文化的关系，而把更多的热情倾注在“规范”问题上呢？这种设问方式多少让人觉得，“规范”不是讨论的中心，如何适应规范才是问题的关键。有关学术规范本土化的讨论显然是这场讨论中较为深入的部分，但是，我的印象还是，“规范”是现成的，只不过需要根据中国的情形加以某种变通罢了。在这个意义上，有关学术规范的讨论从未对“学术规范”作系谱学的反思。

邓正来的《关于中国社会科学自主性的思考》一文是一篇在理论叙述上较为复杂的文章。如果我理解得不错的话，有关社会科学自主性的思考是和此前关于学术规范的讨论直接相关

的，但是，自主性问题逐渐摆脱了规范性问题的形式特征，而转向内在方面。规范作为一种公共规则对研究者个体提出要求，最终转化为研究者的自觉行为方式；而自主性则表明了学科的“自由”和主体性，规范很可能是这种“主体的自由”在“场域”关系中的产物。这篇文章的基本判断建立在如下预设之上：中国社会科学处于自主性缺失的状况，而社会科学的发展却依赖于自主性的建立。社会科学自主性的含义在这里主要是“独立于各种世俗权力、独立于经济和政治权威的干预”，并获得社会科学研究的“内部的向度”。那么，这种“内在的向度”是什么呢？根据布迪厄的理论和实践，邓正来主要从两个方面进行阐述，即：（1）在与权力这一元场域的关系中，以严格的科学态度和科学手段建立自己的自主性，特别是“对象建构过程的严格性”；（2）清除知识界内部的地方主义和宗派主义，形成反击符号权力的“集体性知识者”。

上述理论性的思考最终在文章中转向对中国社会科学的自主性缺失的分析。根据邓正来的讨论，这种自主性缺失表现为对研究对象的依赖。换言之，就是中国社会科学的理论构建能力的缺乏。因为按照邓正来的看法，社会科学的自主性却要求“社会科学……必须提出一整套连贯一致的变量说明体系，各种假设也必须统统纳入十分简明的模式之中……新的模式也必须符合同样的条件：逻辑连贯性，系统性和经验可证伪性”。在阐述过程中，邓正来又举出学术评价制度和学术研究机构的构建规则对权力的依赖，等等。关于建立中国社会科学自主性的途径，邓正来的建议是：（1）与常识性知识划清界限；（2）反思社会科学的操作过程和思考工具。这两点都是从西

方社会科学，特别是布迪厄的反思的社会学中引申出来的结论。由于文章把社会科学作为一个独立自主的知识整体来把握，而不是讨论被历史地和逻辑地归于“社会科学”名目之下的各具体知识的特征及其形成过程，因此，文章的思辨的而不是描述的特征就是不可避免的。

一般说来，我大致赞同邓正来关于中国社会科学状况的判断，也赞成对社会科学自主性问题进行反思。但是，对于邓正来的推论过程，我还是有一些重要的疑问。

第一个疑问与布迪厄的“场域”概念有关。布迪厄的社会学著作的出发点是“反思性”(reflexivity)。根据贺麦晓(Michel Hockx)的解释，他的理论思维的最基本的特点是对结构主义的反抗。因为“结构描述”经常忽略人的生活经验，并是研究者自己的实践的一部分，从而包含了很多成见。“反思的社会学”要求在研究过程中将研究者的背景客观化，从而挖掘出那些默认的规则(常识)，进而达到对某一社会现象的了解。因此，他的目的不是证明、阐释、解构，而是理解。布迪厄关于“场”(field)、“生性”(habitus)和“资本”(capital)三个相关概念的解释就建立在他的“反思”前提之上。“场”的定义是A space of objective relations between positions，即由各种位置关系而构成的空间，那些位置之间的关系就是能观察到的事实。人们是否加入一个场，占据哪个位置，一方面与场所提供的位置和场的规则有关，另一方面与该人的“生性”——即入场时的“投资资本”——有关。更重要的是，场中不断进行着以资本积累为目的的斗争，其结果是“权力”的形成。拥有权力的人不仅可以改变和影响场的规则和话语，

而且还可以把一种资本兑换为另一种。因此，没有任何场是真正完全自主和独立的，而只能是半独立的。当然，诚如邓正来所描述的那样，具体的场的内在规定越多，场的独立性和自主性就越强。但是，布迪厄的反思社会学的主要特征还是避免从前社会科学思想的一系列“非此即彼”的对立，特别是“自由论”与“决定论”的对立。^①我的印象是，邓正来在强调社会科学的位置及其实践规则的自主性的同时（这是必要的），未能更多地考虑社会科学及其自主性在“社会空间”的权力关系中的位置的联系性的方面，从而有可能导致对社会空间不同场域之间的相互渗透的关系的忽略。我个人认为，在强调自主性的同时强调社会科学与其它场域的关系的不可避免性，才有可能使“理论”及其阐述过程成为“反思的”。邓正来对此并非没有考虑，而是考虑不够，这显然与他侧重强调“自主性”问题有关。

更进一步地观察，对“自主性”的强调是和对社会科学的“科学性”的强调相一致的。邓正来特别尖锐地批评社会科学研究对“对象”（社会现象）的依赖，因为这会导致“社会、经济或政治意识形态等非学术力量渗入进这些对象以及它们的研究之中，进而渐渐支配了社会科学场域”。在这里我想提出两个相关的问题：第一，作为“科学”的社会知识和研究是在实证主义科学观念流行的语境中形成的，但在邓正来的文章中，社会科学的“科学性”不再是其“实证性”，而是以“逻辑连贯性，系统性和经验可证伪性”为特征的理论建构活动。邓正来的“社会科学观”具有明显的反实证主义的倾向，但是，也似乎与实证主义的科学观念有着内在的联系，因为从他

的总的倾向来看，他所强调的社会科学的“科学性”是一种客观的、中性的力量。然而，正如阿伦诺维茨（Stanley Aronowitz）所说，科学不仅把它自己建构成为一种支配性力量，而且已经成为人类知识的唯一的合法形式。通过对方法论的真理诉求，科学声称它独立于社会和历史条件的影响。科学因此被看作是超越批判的权威，它的规范、价值是中性的、自明的和绝对的（即完全自主的）。然而，阿伦诺维茨相信科学规范不是自明的，科学可以被理解为一种社会建构的话语，这种话语通过把自己表述为真理而将自己的权力合法化。^②我在此提及这一点的意思是说，邓正来担心社会科学受制于各种社会势力是完全有理由的，但是，他并没有理由回避社会科学自身的“社会性”。所谓“反思性”恰好是在这个意义上才能清晰地呈现出来。

第二个疑问与自主性问题有关。我在原先的短评中曾经指出，邓正来文章的特征之一是将“社会科学”作为一个不证自明的知识范畴，与此同时，他对社会科学自主性的讨论是在“场”的动态结构关系中展开的。这样，他实际上回避了社会科学作为一个特定的知识领域与其它领域发生分化的历史过程。上述判断现在有些不确了。在正式发表的定稿中，邓正来对经济、艺术、宗教等场域的现代分化作了一些补充说明。为了进一步澄清问题，我还是按照原先的思路进一步加以论述。根据韦伯和哈贝马斯的看法，知识的自主性问题是一个现代事件。“韦伯认为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。它们之所以有所分别是因为宗教和形而上学的一贯世界观完全崩溃。自 18

世纪以降，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。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。……这种对文化传统的专业处理，带出了文化层面上的内在结构。于是产生认知—工具的、道德—实践的和审美—表现的合理性等三个结构。”^③哈贝马斯还把“主体的自由”或自主性视为启蒙以降的现代性方案的主要特征：在社会领域，这种主体的自由就是在民法保障下对自己的利益进行合理性追求；在国家领域，它在原理上表现为参与政治意志形成过程的平等权利；在私人领域，它是伦理的自主和自我实现；在公共领域，它是使社会的和政治的权力实现合理化的过程。哈贝马斯没有提及的是自主性的国际方面，即民族国家的主权原理。^④因此，讨论知识的自主性问题不可避免地要讨论这种自主性的形成与现代性的历史关系，从而反思地处理自主性问题。换句话说，社会科学的自主性问题不只是一个理论问题，而且是一个历史问题。在这个意义上，自主性并不是某种知识的天然品质，而是它的历史品质。社会科学当然有其“内部的向度”，但是，这种“内部的向度”的形成却依赖于它的外部的（社会的和历史的）动力。当然，这决不意味着否定特定的知识的内在规律性。

顺便一提的是，韦伯曾经提及文化领域的上述分化（即自主性建立）的过程导致了专家与大众之间的鸿沟，而由专家处理过的文化不能直接成为日常实践的特质。他把这一点视为“理性化的危机”。那么，我想知道，在强调社会科学自主性是对日常知识的摆脱的同时，如何面对和分析韦伯所说的“理性

化危机”？对这一问题的回答，不可避免地涉及社会科学知识与日常生活知识、与其它领域的知识（如人文学科、艺术）的复杂关系，并以这种关系为背景，建立对于“自主性”问题的反思性的语境。我的如下问题并不直接针对邓正来的文章，但我却愿意提出来讨论：如果社会科学的理论建构也是摆脱日常知识的过程，那么，这两者在社会生活中究竟构成了一种什么样的关系？

第三个疑问与“中国社会科学”概念有关。邓正来在文章中已经提及中国的社会科学是舶来品，但没有追问这种“舶来品”在中国语境中的含义，也没有涉及这种知识进入中国以后的位置、权力及其对原有的知识场域的位置、规则和权力关系的影响和改变。按照“反思的社会学”的逻辑，我想指出的是，社会科学作为一个独立的知识体系进入中国的过程，伴随着一种制度性的实践。通过现代国家的制度性实践，特别是现代教育制度和科学的研究制度的实践，原有的知识体系及其制度性实践（如科举制度）瓦解了，原有的知识分类及其规范（如经、史、子、集）也瓦解了，更为重要的是，原有的知识和语言的有效性逐渐丧失了。例如，如果我们用佛教的语言或者道教的语言讨论当代社会问题，那么，这种讨论至多被理解为个别人的意见。作为一种解释社会的系统知识则是无效的。这意味着，在历史的过程中，社会科学自主性的建立也包含了一个压抑性的过程，它使得其它知识彻底边缘化了。在讨论社会科学的自主性问题时，如何历史地理解这种现代知识体系与传统知识体系的关系，是对社会科学进行“反思”的必要内容。邓正来文中提及的那些模型规则的合法性必须在这种历史关系中

理解。例如，当我们分析社会科学研究在方法论上的构建特征时（关于这一点我是完全赞同的），我们虽然可以强调这些方法和工具与日常知识的差别，但是，我们却不能回避这些方法和工具的历史性来源。传统知识和日常知识的有效性的丧失也是一个历史过程，并且是一个与现代知识体系形成和建构过程相伴随的过程。某种现代知识的自主性的确立，离不开一定的制度性的实践，这种制度性实践包括国家制度、教育和科研体制等不同层面的运作。在中国，这一过程还深刻地伴随着文化、政治和军事的冲突的历史。邓正来文中也涉及到现有的科学的研究机制问题，然而，这个问题作为一个历史问题和社会问题则需要给予更为充分的重视。需要说明的是，我在这里提及这一点不是基于解构的立场，而是基于反思的立场。简言之，对于社会科学自主性的讨论既不能离开历史，也不能离开文化。否则，就有可能进入一种权力实践（这是不可避免的）而不自知（这是可以避免的）。总之，在社会科学概念之前冠以“中国”这一定语，究竟意味着什么，仍然是需要继续思考的问题。

上述问题可以说是阅读邓正来文章之后的继续的思考，而不完全是对他的文章内容本身的质疑。虽然简略说明容易模糊了问题的复杂性，但我还是愿意说：我赞成对社会科学的自主性问题进行理论的和历史的思考，也同意邓正来在文中对当代中国社会科学研究现状的批评，例如社会科学研究对其他权力的过分依赖，知识界内部的地方主义，等等；但在如何从“反思的”立场思考社会科学的自主性问题方面，我觉得仍然需要进一步地思考。在此，我需要特别声明的是，我对邓正来文章

的阅读和本文的写作都是在极短的时间内完成的，理解不周之处在所难免，敬请邓正来先生和参加讨论的诸位学者原谅。

1996年秋于北京

[附 记]

1996年春天，梁治平先生要我在“法律文化中心”的专题讨论中担任评议人，评议的文章是邓正来先生的《关于中国社会科学自主性的思考》一文。后因临时有事，未能与会讨论，但匆忙中写了一篇短文，就邓正来先生的文章提了一些问题。事隔半年之后，邓正来先生提出，可以将这篇短评刊发出来，以引起更进一步的讨论。既然已经有了底稿，我原以为这是件容易的事，就答应了下来。但事到临头，我才觉得答应得太匆忙了。一是因为这篇短评在极短的时间里写就，许多问题并未深入展开，倘要发表，必须加以修订。二是因为邓正来先生在那次讨论之后，对他的文章作了反复的修改和充实，我所评议的文章和邓正来先生发表于《学人》第10辑的文章已经有所不同。特别是注释部分，邓先生作了许多补充性说明。例如，注释(3)补充说明他所谓“中国社会科学自主性”并不意味着社会科学是一种“纯粹的”知识，他还介绍了西方知识社会学的一般观点。这样，我原先对邓正来文章的某些批评似乎也不那么贴切了。不过，从文章的基本立论来看，变化是有限的。因此，我原先的讨论并没有完全偏离他的文章所提的问题。此外，这篇短评不过是沿着邓正来先生的文章提些问题而已，严格说来，也不是全面地评述他的文

章。如果要全面地讨论他的文章，需要对他的理论背景作些研究，这需要更多的时间，就我而言，显然一时无能为力。刊发在这里的仍是旧文，只是稍稍作了些修改和补充。

注 释

① 参见贺麦晓：《布迪厄的文学社会学思想》，载《读书》1996年11期。

② see Stanley Aronowitz, *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

③ Jürgen Habermas, *Modernity: an incomplete project*, see Foster, H. (ed): *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Washington, Port Townsend, 1983; *The Theory of Communicative Action*, Volume One, pp. 168–185, trans. by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.

④ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p.83, trans. by Frederick G. Lawrence, Massachusetts: The MIT Cambridge, 1987.

评《儒学地域化》

我的初步印象是：这是一本很有分量的书。从这本书中，我看到了念群所下的功夫。从资料方面说，戴逸先生指出了一些错误，但瑕不掩瑜，他涉及的面这么大，所花的功夫很多，因此我觉得是一本非常严肃的学术著作，也可以说是一本很有新意的著作，我个人的评价是比较好的。

刚才大家谈了很多方法的问题，我的印象是假定把这本书放进学术传统、学术历史里来看，杨念群大概面临三个传统：一是中国自己的史学传统，当然也有旧的史学传统，但很重要是中国现代史学传统。念群虽然不断要摆脱这个构架，但他还是很尊重这个传统，从他对史实的基本处理来说，（也许有些地方解释得牵强），他是非常尊重史料的，从大量例证出发来解释问题，这也是我们中国过去治史的一个很重要的传统。第二个传统就是苏力提到的福柯式的系谱学，即把地域化作为一个话语，怎么来解读它，这是系谱学的一个方面。比如说过去理学里面分关学、洛学、闽学等等，这本身就是一个 discourse，如果你来分析这些话语背后的东西，大概就是典型的福柯系谱学的一个方式了。但不是现在念群采用的这个方

式。现在这个方式反而是很尊重中国传统史学的路子，把地域化作为一个史实，而不是一套话语来处理。依我看，念群这本书的更重要的中介背景，也是第三个传统是美国的中国研究。我看念群这本书在学术史上的意义，好像是在美国中国学系谱里所居位置非常重要，因为它是中层理论问题。

美国中国学有一个长的发展过程，跟欧洲汉学非常不一样，因为它主要是战后发展起来的。那个时候，一个是战略研究，一个是现代化理论的出现，这两个背景构成了美国中国学研究观察中国历史的一个很重要的思路。所以从费正清开始，有了冲击—回应的模式。从刚才说的施坚雅到新一代的挑战，周锡瑞、黄宗智、艾尔曼这些人，都是对前面这一模式及其衍生模式的挑战。这个挑战首先是对冲击—回应模式的批评开始的，现在也还没有终结，并且跟现在新的理论结合的一个切入口，就是对地方史的研究，也就是说，这是费正清的学生要反叛老师时所采取的工作。念群也引用孔飞力关于太平天国的研究，孔在美国中国学中首先开掘出所谓“local history”。当然这与西方理论有很大关系。他们这批人的思路有一个很重要的方面，不管后来怎样变化，是提出在中国发生了现代问题，并追问到底这个现代问题是哪儿来的：是对外部的一个回应呢？还是在当时中国历史内部已经存在了转换的基本动力？所以 Philip Kuhn 关于太平天国研究所要回答的就是现代的发生问题。所谓现代问题，在他看来要解释的问题是，清代以来社会结构变化是在鸦片战争以后发生的还是远在清代中期以前就已经孕育了。他认为，辨别现代问题发生的核心要从清代皇权和绅权的互动结构到什么时候不能再恢复到那样的一种互动关

系中开始。所以他对中国的研究与你所提的问题有很大关系。这个问题就是在镇压太平天国过程中，清王朝不得不倚重地方势力，逐渐在制度上形成新的地方性军事力量。再看辛亥革命的结果，并不是武昌起义一枪就把它打掉了，而是说整个中央王权结构已经无法恢复了。其实这个看法，我后来看《民报》，好像是那个时候就已经提出过这个问题，这表示清末的有识之士已经意识到这个变化已在发生。沿着这样的一个地方史的路径，后来在美国中国学中又出现了许多新的方面的发展，实际上也都还沿着现代资本主义在中国到底是怎么回事，是不是有这个东西或者原来有没有动力等问题来追问的，讨论华北为什么有市场却没有发展。这些研究证明了那些已有模式无法解释中国历史，对美国和欧洲占主导地位的解释现代社会形成的基本理论提出了挑战。在中国学内部，由于受到史学视野的基本限制，同时又受到现代化理论的影响，在这个领域里发展出这样一个模式，即所谓中层理论。这个模式的发展与社会理论越来越注重史学的变化相关，对思想史的模式有很大的挑战，也配合知识社会学的发展。因此可以说，最近 20 年，思想史作为一个学科，在美国中国学里基本上是处在不断衰落状态的，基本上是越来越多的发展社会史研究。

大家越来越觉得思想史不重要，几个精英的思想怎么可以解释那么多的社会变迁呢？于是有大众文化的研究相配合而兴起。在这个过程中，有一些学者坚持思想史的研究，但是与社会史结合起来，比方说艾尔曼。我觉得念群这本书的好处和局限参照艾尔曼的研究可以看出来。艾尔曼关于从理学到朴学的研究，这样的一个跨度，试图把藏书楼、印刷文化以及整个社

会交往关系等等弄出来，做了这样一个物质层面对思想的研究。这个研究跨度较大，后来也遭到一些批评，尤其是直线化的批评，他本人也承认。在研究过程中，他又转向常州学派的研究。这个研究的实际问题是要解释中国的现代思想到底是怎么发生的，就是今文经学作为近代改革思想的兴起，它到底是对西方的回应呢还是另有别的来龙去脉，所以等到他这样做学术史的时候，他追溯到清乾隆时，追溯到庄存与、刘逢禄的今文经学研究，这样一来，他发现今文经学兴起跟后来的回应毫无关系，相反跟当时庄存与所处的那个位置，特别在宫廷政治中和后来退出来以后的位置、处境、际遇相关。为什么转向今文经学呢？是由于宫廷斗争及当时社会、政治的影响。很明显，大概一个非常有意思的部分是他把整个问题在常州学派与清代政治关系之中来做研究。这种地方史研究，我非常同意前面戴逸先生说的北京这块地方在清代历史中的意义的问题，你要是不讲，在地域关系中就无法解释，就无法解释这个互动关系，因为整个近代社会（不只是近代社会，到近代只不过更明显），社会的动员、流动、互动关系是一个无法用区域性范畴来解释的问题。包括反叛与革命的产生，如洪秀全、毛泽东都无法在广西、湖南的范围内解释。革命波及到全国范围，为什么会这样？解释近代史的难点基本上是它的区域性起源和社会动员幅度之间的关系，你很难在一个局部的视野里解释。那么像艾尔曼这样解释，从小点上着眼，再放到这个关系中，很有意思。但后来要透视的是，这里隐含的问题没有说出来，就是对康梁的公羊学到底怎么看，他们在整个知识上的传统和社会互动网络里处于什么位置，仍然没有得到清楚的解释，所以有

一天我相信艾尔曼还要回来解释康梁。因为他最早是研究康梁的，要往前追，可是我相信他追到那儿还是不能说明康梁，你无法用常州来说明康梁，也就不能简单用宫廷斗争解释公羊学的产生，就像不能把公羊学兴起作为对西方挑战的一个回应一样，这个关系是复杂化的。我觉得念群这本书的长处就是地方史的角度，同时他也不光是地方史，照顾到了几个区域，然后再研究他们之间的互动关系。这样的一个视野是非常重要的，而且非常好的。有局限也难免，特别做历史研究，涉及课题这么大，要说没有漏洞那是不可能。布罗代尔也是这样，人家批评他，他写了那么多，还是有问题，这也没办法。但我认为这部书的最有力的部分不光是对挑战一回应的批评，还有对柯文的批评，我觉得非常有力。比你对费正清的批评、对三阶段的批评更为有力。比起柯文的内地—沿海模式，你现在的解释模式很明显要比他大得多。这个贡献很值得肯定，也是很重要的，因为我们知道前面所有模式都有一定贡献，但在解释的同时局限性也就显露出来了。

另外一个方面是，这里还是带来一些问题，刚才戴先生讲过，梁治平也提到，涉及教化之儒和宋明理学的解释。你讲地方化的问题，仅仅在那个层面上来讲，其实没有解释儒学演变这一个很关键性的问题，这个问题最后还涉及清代社会的政治结构。从宋明理学兴起来看，我觉得念群的解释实际上受新儒学影响，强调它跟政治的分离，道统与政统的紧张关系，然后把汉学作为宋学的对立面，基本上一个是宋人自己的，一个是自我理解的，是新儒学为了重新肯定儒学所做的工作。这里涉及的问题跟你的方法，也就是从知识社会学或从地方史研究开

始，我觉得是不是可以考虑你在《学人》上写的乡村问题，在这本书中做得很不够。我们以前也提到这个问题，就是说从唐代开始发生了一个贵族制的瓦解过程，所以宋明理学的兴起，从它的基本命题来看，的确有一个平等主义的特点，强调天理，人直接与天交流，特别到后来的王学，新儒学讲他是“心性之学”。不过还有一个很重要的线索，就是沟口雄三提到的从朱熹到王阳明都是说乡村的，因此怎么观察儒学和乡村的关系，而且特别是明末清初的这个变化，例如顾炎武的《封建论》、黄宗羲的《明夷待访录》中关于田制的问题，是很要紧的。在这一时期，儒学逐渐地方化、乡村关系的改变，到了明末已经转化为对于君臣观念的一个挑战。但是到了清代社会以后（那天沟口讲的观点我是比较同意的，他强调宗法制在清代的兴起所具有的意义），很重要的一点就是清代的社会结构，看起来是专制统治，但另外一方面利用了地方自治这种结构。我觉得孔飞力、艾尔曼的研究存在时间上的局限，因为他们没有把这个变化一直追溯到唐宋以来的社会变迁当中。如果简单认为前面的中国社会就是一个皇权绅权结合的东西，恐怕是不符合史实的。那么儒学在这个过程中所具有的形态跟新的政治统治结构的方式是有内在关系的，因此地域化是和特定的知识/权力关系相关的。假定我们回到福柯的命题，把儒学地域化作为一个 discourse 来解释，你就会意识到，这个 discourse 跟新的政治模式的关系，就会意识到为什么这个时候每一种学术流派这么强调自己的地方性，这个地方性跟每一个大的王朝统治结构、跟地方士绅在这个结构中所具有的关系的模式密切相关。因此在这样一个模式里，你的两个层面的关系可能照顾得

更多一些。关于社会流动，假定从具体的写作上说，我也觉得按刚才戴先生提供的思路，即把北京作为一个特殊的舞台再来观察，就不太一样了，因为你涉及的不是仅仅几个地方，而是所谓上层结构与基层结构之间的互动关系到底怎样构筑的，而且它的复杂性就在那儿。我说的仅仅是一些建议，也不是批评，因为书也不太可能写成这样。

下面的一个问题，是刚才治平好几次说过的地域性的问题。这个问题我觉得有点困难，困难在哪儿呢？我们看到一方面关于地域的解释，清末时，比方你引的梁启超，当时非常多地讨论学风分布问题，大约一九一九年，丁文江专门在《科学》月刊上发表了一篇很长的文章，就是讲人文地理与人才分布，我印象中他还做了个表。1915年，中国科学社在美国成立，有意思的是这些人在美国组织了一个科学家群体，大部分是在康奈尔，是到了美国以后再统计，发现有这样的分布。我看了从1916年到30年代的《科学》月刊，科学社每次开会，对各个地方分会，还有美国留学生都做了统计，统计有两个数据，一个是学科分布，一个是地区分布，那个背景确实还是有你说的区域性影响，明显有。有的一个城市比别的一个省还多，可是支配每次人才分布的到底是什么动力呢？已不能在区域角度回答，比方说，即使到了美国，也没有多少人学文科，这就不是一个区域所能解释的问题，而是一个现代社会问题。社会的流动也不再是地方与京城的关系，而是中国与美国的关系。

从另外一个方面说，区域问题的提出，等于是再次提出一个分类问题，这倒是你在写作中应该特别注意的一个问题，也

是我们不得不考虑的。每当我们提出一个范式的时候，就是提出一个分类表，这个边界的确定，意味着一个特定的知识构架，它的强制性是非常大的。我觉得所有这些范式都是临时性的，没有一个东西可以永远解释所有问题，所以作为一个临时性的分类法，有一定好处。但从另外一个角度说，与其说是儒学地域化，不如说是因为区域概念变得不那么重要了，才是更为重要的近代问题。在原来的学统划分中，区域是非常重要的，到现代社会虽然还存在，我不是说不构成一个因素，但假定你来讨论为什么在后来的变动中，这些区域的范围被打掉了，就能够解释现代社会发生的变动，这是一个很重要的线索。也就是说，越到后来，越不能用它去说明问题了，为什么？那显然是整个社会制度和社会互动关系大大复杂化了，就好像你这本书我可以把它放到三个学术传统来解读一样。今天我们已经没有办法把你简单当作一个在中国做中国研究的中国学者来对待，相反你的研究已经有许多其它的背景条件，只有了解这些背景条件，我们才能解读它的意义。很坦白地说，这本书当然对中国史研究有意义，但本书的很多意义不在中国现代史学传统内部，我也相信这本书出版会对美国中国学界产生一些影响，很多人会注意这本书，而且很可能比中国学者更注意。这里很重要的是你写作的位置，这个位置不是你生活的位置，今天生活的位置变得越来越不那么重要了，这是现代社会的主要特点。你要研究近代社会，特别是革命和改革过程，确实是一个大规模的社会流动过程，没有办法离开这个角度来看问题。

(附 记)

本文根据作者在中国人民大学举行的有关《儒学地域化》一书的讨论会上的发言整理而成。