

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

《中国书评》选集



## 《中国书评》学术意义笔谈会

主持人：邓正来（《中国社会科学季刊》、《中国书评》主编）

在《中国书评》选集（1994—1996）即将编辑完成的时候，我们特意邀请诸位来共同举行这个“《中国书评》学术意义笔谈会”，目的是要请你们对你们为什么长期以来一直关注并积极参与学术书评和学术批判传统建设这个问题谈谈感想，也请大家就各自在这个传统建设的过程中所获得的认识进行交流。如果诸位没有意见，我希望能把这些笔谈文字收入《中国书评》选集（1994—1996），因为这些文字不仅能够与“选集”所收入的书评和评论文章构成一种极有意义的对话，而且还能够更加明确我们建构学术评价体系的意义。

关于《中国书评》的学术意义，我想从近年来中国社会科学学术发展过程中发生的几个并不为人们所注意的现象来谈谈个人的想法。第一，自中国社会科学于九十年代获得大规模的发展以来，学界的主要关注点一直侧重于学术规范的建设。这个问题对于社会科学“后发”的中国学术建设来讲，在序列上的确具有首位性；但是，正是这个问题所具有的这种首位性，却使我们不知不觉地忽视了对这个问题所引发的可能具有同样重要性的另一个问题的关注：这就是我们在努力建构学术规范的同时也在被这些规范所建构，而其间的关键在于我们在转换成被规范者的同时也往往丧失了对这些规范保有批判的位置。毋庸置疑，这种丧失批判位置的现象，在某种意义上与我们所主张的置任何规范于批判之下的社会科学知识类型相当紧张，而恰恰针对这个问题，《中国书评》所坚决倡导的学术“批判”精神就具有了更为重要的意义，因为我们实际上所企图的是在建构中国学术规范的同时仍保有对我们自己主张的规范进行反思和批判的位置。

近年来中国社会科学发展过程中发生的第二种现象，我认为与两个事实紧密相关：一是人们在关注批评或批判的同时往往忽略了如何学会接受批评或批判的问题，而这就在客观结果上渐渐出现了我们并不欲图的一个学术批判群与一个被批判群；当然，这种现象的出现是以部分人主张批评或批判但同时也主张享受批判豁免的特权为基础的；二是我们在关注自己学术发展的时候忽略了时间这一力量又诞生出了相当一批颇有学识的年轻学者，尽管在浮出水面的学者与那些尚未浮出水面的学者之间因生活经验的不同或接受思想资源的不同而会相当自然地产生观点上的分歧，但这不是关键问题，真正的问题乃在于一些浮出水面的学者在自由平等的学术活动中往往会不知不觉地“取消”那些未浮出水面的学者的参与“资格”。需要强调指出的是，我决不是说有人故意要在自由平等的学术场域中制造不自由不平等的学术“代沟”，而毋宁是认为对时间力量的忽视而导致了这种非意图的结果。上述两个事实的存在，构成了布迪厄批判欧洲学术界时所说的“学术山头”现象，而对于这种并不符合学术生产基本逻辑的现象，《中国书评》所坚决信奉的学术生产和学术批判面前人人平等的“批判”精神也会具有至关重要的意义，因为《中国书评》能够通过学术书评和学术评论这种自由而平等的实践活动摧毁上述那种“学术山头”现象的基础。

当然，我们必须承认，尽管《中国书评》在中国学术书评和学术评价体系建构方面做出了极富成效的工作，但是这种努力在中国毕竟还是第一次，因此在许多方面还需要进一步的发展，尤其是要更加强调对自由平等的“批判”精神的坚持。我相信，辽宁大学出版社出版《中国书评》选集（1994 - 1996）之举，将会鼓励我们更加齐心协力共同把《中国书评》办得更好，为中国社会科学的发展奠定一个良性且具开放性的基础。

评介新书 树立规范  
——贺《中国书评》选集出版  
北京大学中国经济研究中心 林毅夫

改革开放以后，我国出版业迎来了一个黄金时代。各类图书如雨后春笋般涌现。在各类读物数量快速增加中，确实有许多传世之作，但也难免有不少渣滓混乱其中。况且每个人的时间、精力有限，专业兴趣不同，即使是好书，也不可能全部涉猎。因此，由各学科素养较高的专家学者从众多新出版的图书中精挑一些有影响的书籍，对其进行介绍评论，以帮助一般读者了解其内容和贡献，然后再让一般读者根据个人的兴趣、爱好和时间来决定对这些书是精读、略读或是不读。在知识爆炸的年代，这是处理信息的一个重要制度安排。四年前，邓正来先生和我谈起要办《中国书评》时，我觉得这是一项很有意义的事业，道理在此。我当时对《中国书评》的期望也仅止于此。然而，这几年来《中国书评》对中国学术界所做的贡献和所产生的影响远远超乎我当时的预料。

中国近一百多年以来，尤其是1978年开始的改革开放以来，在政治、经济、社会、文化各个层面出现了翻天覆地的变化。由于各种社会科学理论都是以一定的文化背景、社会制度、发展阶段作为前提，现有的理论大多数产生于发达的市场经济国家，也以解释发生于那些国家的现象为目的。我国目前正处于从落后的农业经济向发达的工业经济、从传统的社会主义计划经济向现代化的市场经济的双重过渡中。因此，发生在我国的许许多多现象都有其特殊性。简单搬用国外现有的理论经常有削足适履之嫌。只有深入观察、总结分析，并据此提出新的理论，才有助于我们了解发生在我国社会中的许多现象，而且只有这样产生的理论才能对我国社会、经济、政治、文化发展的走向作出较好的预测。同时随着我国国际地位的提升，中国现象的国际意义也在加大。研究、分析中国现象是我国社会科学界走上国际论坛的一个契机。但是中国的学术界要做到国际化，必须先要在研究方法上和国际学术界要求的规范化的方法接轨，然后才能从本土问题的研究中走上国际学术的舞台。

《中国书评》自创刊以来，除了发挥一般书评评介图书的信息功能外，还积极推动社会科学研究规范化和本土化的讨论，并以国际通行的规范化要求，作为对我国本土学者所出论著的评论标准之一。《中国书评》在这方面所做的努力，对我国社会科学的发展将随着时间的推移而益见其效。

这次辽宁大学出版社将《中国书评》第一至第十期中的文章精选编辑成册，单独发行，既是对《中国书评》这些年来工作的一个肯定，也

是将《中国书评》所追求的目标在全国更大范围内的推广。我很高兴这本书的出版，也很愿意把这本书推荐给各界的读者。

## 形成中国的学术共同体 北京大学法律系 苏力

1994年—1996年出版的10期《中国书评》给中国学术界留下了一个重要的印记。它不仅使得许多人得以了解什么是学术的书评（而不是廉价的广告），更重要的是通过一系列学术争论、批评、回应甚或反批评，使得“批评”这个一度被玷污的、因此具有政治色彩的概念重新获得了传统的学术的生命，尽管不是所有的人都习惯了批评，即使是在今天；但它毕竟使得学术界获得了一个新的交流空间。

因此，《中国书评》的复刊对于中国的学术界具有重要意义。我相信它仍将在中国学术的发展、中国的学术共同体的形成中扮演一个不可缺少的角色。

这里表现出来的我对《书评》的期待似乎并不热烈，不那么高。的确如此，这主要是因为，我想到的并不仅仅一份杂志——即使是一份重要的杂志，而是中国学术的发展，中国学术共同体的形成。如果以这个追求为背景，那么我们应当提出要求的就不应当限于一份书评，更重要的是要对我们学术人进行反思。《中国书评》仅仅是一种交流的渠道和可能，一个载体，一个空间。

如果以中国学术共同体的形成为标准，除了其他因素之外，我感到一个必须面对的问题是学术上的分工。我近来常常感到非常忙，反思起来，一个重要原因是自己往往没有将自己很好定位，或有很多错位，因此，往往被各种与学术或多或少有点关系的事牵着走，常常是自己想做的，想写的，得不到落实，对一些问题的研究难以深化。我想，要解决这个问题，一个重要的，也许还不实际，但并非不可能的是学术上要有所分工。一方面，需要一批学者安心调查、研究、写作，将思想和经验予以整理，写一篇是一篇，出一本是一本（我暂且称其为“生产者”）。而另一方面是需要一批对学术敏感的批评家，他们的主要责任就是能将前者的学术思想和观点推进市场（姑且称其为“零售商”），引起学界的重视。当然，任何比喻都是蹩脚的，现实生活中不可能将这两者完全分开，而且也不可能将此作为一种规范性的要求强加于人。但是，劳动分工似乎是近代社会发展的一个重要标志，也是促进经济繁荣的一个重要条件。学术上也同样如此。分工对于个人来说，可以发挥个人的特长，集中时间和精力做好自己喜好并能够做的事；对于社会来说，可以发挥“生产”上的比较优势，形成规模效应（尽管仍然是个人的研究），因此可以推进产品质量的改进，促进“产品”的丰富，和学术资源配置的优化和成本降低。至少在目前的条件下，我看这几乎是一种学术发展的必然。对于《书评》来说，其功能也许更多是后一点。如果真的如此，《书评》所面临的任务就不是一般的难题，它必须培养出一批具有敏锐学术眼光同时又志于此的书评作者，他们能够并善于将一本著作甚或是一篇论文中的思想提出来，推荐、批评、诘难、讨论，既引起学术界的关注，同时又促使甚至是迫使原作者思想的深化发展。

另一个问题是要关注中国学者的研究。这一方面，是要有真正坦率、真诚、有见地的批评，我想这一点很多人已经感受到了。我想谈的是另一方面，是重视把中国学者自己的真正有价值的研究，形成对中国问题的学术讨论，对这类研究加以深入的分析 and 批评（包括推荐和表扬）。没有这一点，可能有一些中国学者，也有一些研究成果，但是却没有中国的学术共同体。因为所谓学术共同体，就是要有交流，要有互动，要有一些相互的批评，也要有表扬和借鉴，并由此形成一些共识。应当说，昔日的《书评》是作了一些很重要的工作的，包括对一些重要著作的学术讨论。但是还不够，尚未能影响一般的学界。

重视中国学者的研究，特别是表扬、推荐中国学者的研究，也许有人怀疑，这很容易流变为相互吹捧，尤其在廉价的广告式书评甚多的今天。这种可能确实存在。但是，我认为关键还在于写书评的人如何处理这些问题。首先确实要有眼光，要愿意花功夫仔细阅读，而不是简单地捧场；要能在一个学术脉络中展现这些你认为不错的研究究竟为什么不错。其次，也要有气度，要能够将中国学人的研究成果当作中国学术共同体的进展，将学术同仁的研究成果作为下一步研究的起点，为朋友的哪怕是一个小小进展高兴。如果能做到这一点，我认为读者是完全有能力辨识什么是学术批评，什么是简单捧场的。这不仅是个人的事，而是一个中文学术世界的事。例如，至少是在法学界、政治学界，我常常发现一些著作和论文中大量引征的是外国人的一些显然过时或本来就不出色、甚至未必入流但偶然进入中国研究者眼中的东西，有时甚至是一些材料和关于中国的简单判断也是“出口转内销”。这种状况是与我们推荐、关注中国学者的研究不够有关。

这种状况的发生，当年是有道理的，那时中文文献少，或者许多中国学者是在西方受的训练，他们不得不主要利用西文文献。可是如果遗忘了境况的变迁，将一种特定制约下出现的现象作为一种常规，一种“学术规范”，就会贻误学界，贻误后人。这一点，也许是我们这些学术人不能不审视的。因此，我非常赞同社会学的中国学派、经济学的中国学派的追求，而不简单地赞同学术所讨论的具体问题上（而不是规范上）的同世界接轨——除非是已然或必要。当然，这并不是学术上的狭隘民族主义，而是并且也仅仅是为了学术的发展，为了中文学术世界的形成，为了提出和讨论西方学者从他们的学术传统和生活环境不可能感受或发现的、然而在中国确实存在并且是有意义的问题开拓空间。这一点，也许是《中国书评》可以有所作为的。

仅仅说这两点，作为对《中国书评》复刊以及对《中国书评》选集出版的期望，也是对自己的一点反省。

### 倡学术规范开一代新风 中国社会科学院哲学研究所 徐友渔

学术的繁荣和发展离不开学术批评。中国的书评、文评类文章往往多如牛毛，但大多为介绍、感想和借题引申发挥，它们对于启迪民智、培养情趣、造成风气大有好处，但那种严肃的、纯学术的，仅就专业论题作出辨析和评价的书评，在中国却甚为少见。1994年创刊的《中国书

评》可以说是现代中国学术思想发展史上的一个标志。以我的孤陋寡闻，本世纪中国学界似乎还未有过这种专门的、高水平的书评刊物，至少，本世纪后半半个世纪是没有这种书评杂志的。《中国书评》的出现，不但为中国学界开展认真的、专业性的学术讨论与批评开辟了一个园地，而且使我们这些既关注国内，也关注国际学术思想潮流、动向，爱作横向比较的人，心中产生了欣慰和自信，不致于一翻阅国外专门书评杂志就感慨与汗颜。

我以为，《中国书评》的价值，除了给广大学人提供广泛、深入、尖锐、高水准的学术评论，还树立和倡导了一种维护学术的独立与尊严，捍卫学术规范的新风。这是一种难能可贵的努力，因为这需要与中国学界的情性、疑虑、浅薄与偏见作强韧的斗争。

许多栖身于学界的人其实只是一般意义上的、传统式的文人，他们看不出各类文字产品之间的差别，比如不清楚学术论文与散文、诗歌、小品文、杂感的区别。他们只强调学术文章的所谓思想性或独创性，似乎这是一件见仁见智，别人毋庸置喙之事；他们不知道学术思想的独创性还有客观、科学的一面，即立论要言之有理、持之有故，要有一定的检验和鉴别的标准与程序。如果只以奇思妙想取胜，那么算命先生的话往往也能八九不离十。信口开河的结果并非句句荒唐谬误，再高明的科学家也有失误之时，但专业人士和常人、骗子的区别，同一从业人员群体中优劣高下之分，还是存在的，虽然要陈述一个精确的、或者人人认可的标准并非易事。

对提倡学术规范置疑的人中，态度认真、据理力争者不少，但仍有许多人并不看提倡的到底是什么，就想当然地反对一气。比如，他们把学术规范和“学术霸权”扯在一起，气势汹汹地质问：谁来制定和提出规则？其实，学术规则和人类日常活动的大多数规则一样，是一种自生自发而得到认可，并不断完善发展的东西。动辄就用“谁有权制定规范”来堵别人口的人，可以想想把这一套用来对付道德规范，又会怎样。反对的论调中，还有将提倡规范等同于依附和强化体制之说，这是闭眼不看事实。体制对学术的压抑和禁锢，实质在于以意识形态标准取代学术标准，以政治批判代替正常的学术批评和争论，体制从不提倡、从不遵守学术规范。提倡学术规范的人决不比反对者更带官气，更依赖于体制。把任何主张都等同于意识形态，把任何话语都和权力扯在一起，言下之意不过是：除了自己天下无好人。我怀疑，这样的人只有靠大家不能区分是非黑白、真假好坏才能活下去。

### 对话的层次及其他

北京大学法律学系 贺卫方

能够受到邀请参加这样一个座谈会，自己感到十分荣幸刚才不少学者都提到“体制内”和“体制外”等等说法，我个人尚没有在《中国书评》上发表文章的荣誉，因此也可以说我是《中国书评》“体制”外的学者。不过，《书评》是我十分关注也十分喜欢的学术刊物，我参加写作的一部著作（《走向权利的时代》）曾在这份刊物上受到相当激烈的批评，自己也从那次批评中获益良多。如今《书评》复刊了，辽宁大学

出版社又准备出版刊物前十期文章的精选本，这都是很令人欣庆的好事。表示祝贺之余，自己愿意就刊物今后的编辑问题谈点想法。

我想，说《书评》是一份特立独行的刊物恐怕在学术界不会有异议：从创刊伊始，刊物的编者就相当自觉地将评论的范围指向社会科学，重视对社会科学各领域的成果的评论，重视对当今中国社会科学体制对知识生产过程及知识形态所产生影响的研究，对学术规范化的倡导颇有助于人们思考在中国这样的社会中，我们应当形成怎样的学术规范，如何才能逐渐地形成学术规范，等等。倡导的同时，《书评》的作者们又身体力行，通过自己的研究成果本身，也通过对某些失范作品不留情面的批评，使学术规范变得更加具体化了。这应当说是《书评》在九十年代对中国学术发展所作出的非常大的贡献之一。

作为建议，我希望复刊后的《书评》在促成社会科学乃至人文学科不同领域的学者之间的对话方面有更大的作为。我们可以发现，学术规范化（以及本土化）的讨论是所有严肃学者都关注并且可以参与的一个话题，不同领域的学者之间的对话相对来说比较容易开展。但是，涉及到某些比较专门化的学术领域，如何使学者们能够沟通、对话，并且保持对话的高水准，似乎就不是一件很容易的事情了。当今社会，学术分工日益细致，造成知识沟通方面的很多困难，这或多或少妨害了知识的真正增长。也许大学里的院系体制所造成的知识壁垒正是这种体制影响知识的一个例证。不同学科之间的对话当然不是没有，但在许多情况下，我们见到的却是所谓“印象式”评论，赞扬和批评都显得说不到点子上，隔靴搔痒，移的就矢的现象并不少见。如何改变这种状况，自己很期望《书评》能够在今后树立更多的好典范。

说到对话，我还想顺便提出对《书评》编辑方针方面的一个建议，即是否能考虑扩大评论对象的范围，不仅仅局限在社会科学的范围，把人文学科也纳入评论的对象之中。现在的这种编辑思路当然有其合理性，因为刊物也有一个分工的问题。但是，实际上，非社会科学领域的作品很可能包孕着十分社会科学的意义，关键是学者能否加以揭示和分析。

另外，文章的类型能否更加多样化一些？像《纽约时报书评》那样的评论，在目前的《中国书评》中似乎就没有立足空间。也许，《书评》的编者有意识与《读书》杂志保持风格上的差异，认为《时报书评》类型的文字不太适合在《书评》上发表。但是，就我粗浅的观察，《读书》上的绝大多数书评并非《时报书评》类型，而更像是“借枝开花”或“六经注我”式的文章。《中国书评》能否有一个栏目，所发表的文章篇幅不大，风格像随笔，紧扣评论对象，然而在学术上却高屋建瓴，富于启发意义。我想，这样的栏目不会降低《书评》的学术水准的。

### 《中国书评》要做的事情

北京大学外国哲学研究所 陈嘉映

书评本来就是一种有益而重要的形式。在当前中国，我觉得书评这种形式的意义比通常还要重要。一是由于我们的图书市场尚未建立秩序。现在图书业已经享有相当的自由，书出得很多，但是，这种自由刚

出现，还来不及建立自由的秩序，何况这种自由还远不充分，磕磕绊绊的，妨碍了自由秩序的建设。外国好多名著翻译过来了，很想买，一翻开，满篇误译，不忍卒读。上好的题目，左传与史记的比较研究啊，现代性话语的特点啊，打开书一看，竟不如中学生在给女朋友吹牛皮。自由国家出好书，也出烂书，但哪类出版社出哪类书，哪些书店卖哪类书，哪些杂志上的书评评哪类书，书评本身的品质怎样，这些都比较清楚。好书坏书杂出，不算没秩序，实际上，正因为必须允许好书坏书都出，才需要秩序。而在建设这种秩序的过程中，书评起着不可或缺的作用。

书评在我们这里有格外重要的意义，还有一个方面，那就是活跃的深入的书评有助于我们建立起一个学术界。鸦片战争后的一个世纪里，新学始终不大成熟，而学术传统却完全中断了。八十年代起，开始了重建学术界的工作。依我看，现在中国还谈不上有个学术界。我们在学理方面，实在还没作出什么贡献，要么介绍外国人的学理，要么把这些学理应用到具体研究中去。我们看重外国的新思想，更甚于看重我们自己的新思想——如果我们真有什么新思想的话。同样，外国人对我们学术水平的评价，也比国内同行的评价来得更权威。所有类似的现象都说明我们还说不上有一个中国的学术界。一个学术界的主要标志是一项研究成果能够在这个“界”里产生反响，得到评价，受到批评。在已经建立的学术秩序的地方，这项工作主要是由各种专业委员会和专业杂志来做。可是在中国，什么一级二级刊物，什么专家评审小组，我不知道它们的存在是否阻碍学术发展，但说到促进学术发展，它们显然无所作为。所以，像《中国书评》这样专门而严肃的书评杂志，在建设中国的学术界，建设学术秩序方面，就会起到一种特殊的作用。

说到学术建设，我愿意特别强调批评的作用。介绍一本书的梗概，彰扬一本书的新意，把一本书放在一个学派或一个思潮里确定它的位置，这些都是书评要做的事情。但我还是愿意批评的独一无二的作用。我设想，一位作者的长处，他在写书的时候，有意无意总是在张扬的，思路不通之处，材料不详之处，作者即使并非有意掩饰，往往也会自己不曾看清。这时候很用得上旁观者清这句话。可是批评的传统，在我们中国似乎格外弱。庄周惠施辩驳对方的观点一点不客气，但看起来两个人的交情依然无人能比。这种风气到先秦以后好像就断了。后世的读书人，要么探几发微，索引一本老书的故事，引申某种大道理，要么各依门户互相攻讦。中国人的学问是好的，但黑格尔讥笑“中国式的博学”也不是没道理，因为我们在学理方面，实在没什么进步。批评的精神，说到底，是科学精神。而我们两千年的学问，从不讲科学精神，最了不起是个悟字。悟到了没悟到，人各一心，无从取证，但批评精神、科学精神之缺乏，学问之渐失生命力，最后我们不得不主要从外国汲取学理上的资源，则为人人所见的实情。如果《中国书评》能在弘扬批评精神一事上有所助益，那简直要说厥功甚伟了。

提一个具体的建议，《中国书评》似可以设一最差书榜，各位编委，并邀请各路专家，每一期提出他或她这一季见到的最差的一本书，愿意的话，再写上几句评语。我希望别的读书杂志也设立这种最差书榜，如果我的书在两三处都上了最差书榜，我估计自己再动笔时会多少更认真些，贻误读者的机率会小一些。



## 找难的事情来做 北京大学哲学系 何怀宏

在《中国社会科学季刊》与《中国书评》这两份刊物中，我更爱读《中国书评》，所以，我对辽宁大学出版社出版《中国书评》选集（1994—1996）自然感到高兴。

有关书的文字似乎可以分成三类：第一类是介绍性的，并且自然一般多是介绍作者认为值得一读的书，也就是说是推荐性的，但做过了分也可能就成广告了。这样的文字自然很多，在数量上也应当成为主流，但目前却似乎还缺少一个专门以介绍好书为主的、够水准的刊物。

第二类是由书而引发感想和思考的，它不是以书为中心的，而是由书说起，乃至借书说话，说一个作者有感想或者有思考的题目，原书这时候成了一个缘起，一个触媒。《读书》杂志当然是一个比较综合性的有关书的杂志，但看来尤其在这方面做得颇为成功，独具特色。

第三类则是一种批评性的、评论性的文字，虽然与第一类一样是以原书为中心的，但却是一种比较深入的，表现出作者一定见解，而又仍然不脱离原书的文章，它是分析的，说理的，它虽然也推荐好书，但更重要的是展开批评，包括对有价值的书也指出它的缺失。

第三类文章做好了对于学术最为有益，尤其是在学术双轨和意见纷纭的情况下。但它做起来也最难：找到合适的题目不易，找到好的评论者更不易，而且还可能会多有得罪。《中国书评》挑了一件难的事情来做，我感到钦佩，并祝愿《中国书评》能再接再厉，办得比以前更好。

## 倡学风，做学问，树学人 美国乔治亚理工大学纳恩国际事务学院 王飞凌

近二十年的改革开放已经在当代中国造就了一个空前宽松的学术与出版环境。中外各种思潮的交汇激荡，激动人心的市场经济巨澜，日渐多元化的思辨“热点”群，对理论学说的广泛饥渴引发的探讨研究将中国的社会科学学术园地装扮得多姿多彩，很是令人鼓舞。但坊间所见之书仍是良莠参杂，功力价值各异。伪劣“学术”著作乃至哗众误人之剪贴拼凑充斥，甚至抄袭剽窃行为也绝不鲜见。《中国书评》在这一启蒙和建树并行，真学问与伪科学争艳的变革时代，为海内外的中文读者和学人们提供了一个高水平的论坛来鉴玉辨瓦，弘扬认真规范的治学精神，展示中外最新学术成果，树立一个学人群体，从而有力地推动着中国的社会科学和人文学科的健康发展。《书评》不仅是一个丰富的学术园林，而且还折射着当代中国文化的精神风貌。在这里我们可以看到中国知识分子一阵阵经久不衰的“求索”或“定位”热，对中国的从何处来往何处去的“天下大事”之热切而认真的关注，以及学人们的种种努力以求重新界定各种社会秩序和文化价值从而明了自身的“立身之本”。

在以往的几年里，《书评》对事关国运民生的重大课题如制度变迁，中国的政治文化，民主与法律问题，农村发展和社会问题，以及西方的自由主义理论等等做过一些集中的评述和引介，很有启迪推动的效用。

对中国的改革开放进程也起到了一些直接的影响。一些优秀书评和专论本身就代表了中国社会科学界的最佳成果和最高水平。《书评》对社会科学和人文学科学术规范有意识的探讨和身体力行更是一件功德无量的大好事。《书评》1998年第一期（复刊号）所载杨玉圣所作“学术规范的讨论备忘录”回顾总结了这段“公案”，不仅再次强调了极为重要的治学方法论问题，而且为后人记录了当代中国学人艰辛开拓与旧习劣行角力的历史。和其他一些同志刊物一起，《书评》已为严肃的社会科学研究在中国大陆树立了榜样，开了与国际学术界接轨之先河，从根本上提高了中国社会科学和人文学科的声誉和科学性。可以期待，一代新的社会科学家将在这一新的治学气氛中耕耘中国这一公认的社会科学沃壤，培育出丰硕的不仅限于中国而且具有国际意义和影响，不仅有科学态度方法而且有优良文笔风范，不仅传播学问而且创造新知识，不仅利在当代而且承前启后的学术成果来。中国社会科学和人文学科的振兴与发展，《书评》和其他同志学刊的确功不可没。

正在成长中的《书评》当然尚未完美无缺。在此笔者愿就此略呈管见，供《书评》同仁们参考，所谓“有则改之，无则共勉”。和其他同志刊物类似，《书评》不免时有语句晦涩（当然有些或许有其可以理解的苦衷），人为深奥，硬译，辞藻堆砌之现象，有些学界同仁似乎以为将中文文章写得中国人看不懂便是有“国际水平”的杰作。在充满“入世”精神的同时，似应更加主动地避免强立山头或传经布道之举。在开拓建树的同时，《书评》对“破”与“立”的平衡掌握似有待进一步完善。一方面，《书评》似应更积极地对百家学说（包括一些不大“科学”但在学界影响甚大之论说）包容评析；另一方面，《书评》似应更加明确直接从而更加有力有效地鞭笞学界的种种陋习卑行，伪劣之作和浮躁之风。

《书评》数年，不仅有助于树一股新学风，而且有益于树一代新学人。鉴于《书评》同仁在“社会主义市场经济”时代所必须克服的种种困难障碍，其成就更是骄人。复刊后的《书评》应是能更好地继往开来。我们期待它在中国社会科学史上续写下更多令其同仁自豪令读书人受益的新篇章。

**发展学术批评，确立学术规范**  
**——从写作经济学书评谈起**  
中国社会科学院经济研究所 张曙光

从八十年代末开始，笔者就对“广告式”和“推销式”书评进行过猛烈的抨击，并且身体力行，撰写了一系列书评，出版了《张曙光经济学书评集》（中国财政经济出版社，1996），评论了经济出版界近十多年来出版的一些有影响的著作。虽不能说每一篇评论都是高水平的，然而却是严肃认真之所为，自认为对得起自己的学术良知。目前，虽然“广告”之风未减，但是，近几年来确也出现了一些高水平的评论文章，《中国书评》在这方面作了重大贡献；一些名家也拿起了学术批评的利剑；最近，葛剑雄等在《历史研究》上发表的批评文章就是很好的一例。

学术批评对于科学的进步和理论的发展实在是太重要了，以至于怎

么强调也不过分。它是科学研究和理论探索活动的正常内容，是科学家和理论家相互交往的主要方式。其作用在于，一是通过学术批评可以逐步建立一套严格的学术规范，使学者们的行为和学术活动有章可循，有规可依；二是可以检验学术报告和理论作品的真理成分，开拓新的研究领域和探索方向；三是可以增进学者之间的友谊和交流，形成健康向上的学术氛围和研究环境。因此，严肃认真的学术批评是科学进步和理论发展的巨大杠杆，是推动学者们进一步攀登和探索的重要动力，也是繁荣学术的必由之路。

学者对待学术批评，就要像农民对待庄稼一样，来不得半点虚假和马虎。农民对待禾苗，总是精心呵护，浇水施肥；而看到杂草，总要连根除掉，遇到害虫，必坚决消灭。学术批评就是在科学和理论的百花园中浇水、施肥、喷药、除草。如果不能以严肃认真的态度对待，那就是失职，如果把“杂草”当“庄稼”，那么，到头来，毁掉的不只是“庄稼”和“收成”，而且是学者自己的学术生命和人生价值。

如何严肃认真地从事和对待学术批评，以确立学术规范，仅以近几年的书评实践为例，谈一点粗浅的看法。

首先，读书是撰写书评的基础和前提。评书就得读书，而且要认真地读书。一是要认真阅读所评之书，而且读一遍不一定能够准确地把握。书中的精华和学术上的创新，理论上的偏颇和缺陷，进一步深化和前进的方向和途径，都是在反复阅读和多方面思考中逐渐形成和明确的。二是广泛阅读与所评对象论题相关的著作。从这种阅读和比较中，才会了解所论问题的历史发展，弄清作者的切入角度，对作者的独特创造或者理论上的失足，作出恰当的评价和中肯的批评。近几年来，我从读书、评书中学到了很多东西。这也许是我能在学术上不断进步的原因之一。因此，撰写书评并不像有些人认为的那样，是浪费时间，吃力不讨好，是为他人作嫁衣，而是一个读书学习，获取知识的良好机会和重要途径。诺贝尔经济学奖获得者斯蒂格勒说，他的知识和贡献是从书评中得到的。此论颇有道理。一篇好的书评，对于评论者、被评者和读者，都会有多方面的巨大收益。然而，目前，学界比较浮躁，读书的空气不浓，好的著作不多，好的书评更少。一些人没有很好地读书，甚至没有读书，就写书评，这样的书评往往是不着边际的大发宏论，毫无根据地大加吹捧，有的甚至是由作者本人捉刀代笔，而由他人而且往往是名家署名，以致与商品市场一样，假冒伪劣泛滥，不合格的作品也能通过评审鉴定以至获奖。

其次，对于评论者来说，必须与所评作者站在平等的地位上，报着一种对学术负责的态度。这里用得着人们常讲的一句话：真理面前，人人平等。具体讲，有几个方面值得注意。一是对于名家及其作品，虽然必须慎重对待，但不可过于谦卑，自惭形秽，该肯定、该褒奖的应当肯定和褒奖，该批评的也应当大胆批评。事实上，科学的进步和理论的创新，都是从批评现有名家的著作和观点中发展起来的。二是对于一般作者，特别是青年作者，更要爱护和扶持，不要摆出权威的架式，居高临下，进行裁决，而要与之平等讨论和商榷。三是无论评论什么样的作品，既不能怀疑作者的动机，也不能怀疑作者的智力，要尊重作者的人格，不能曲解作者的观点，更不能捕风捉影，断章取义，强加于人；批评应

当尖锐深刻，不留情面，但态度应当严肃认真、诚恳谦和，不能尖酸刻薄，冷嘲热讽。这是写好书评应当具备的起码态度，也是建立科学的学术评价制度的基本准则。目前的情况是“文革”中“大批判”的遗风已不多见，虽然怀疑作者动机和智力的现象仍有发生，有的可能没有完全写在文章中，现在的主要倾向是你好，他好，大家好，是无原则的相互捧场，是“广告式”书评的泛滥和充斥。这里是伟大的科学发现，那里是重要的理论创新，究竟有多少能够经得起理论批判和经验实践的检验，实在少得可怜。

再次，对于被评论者来说，一是要对批评取欢迎态度，其实批评是件好事，有人批评，说明你的作品有人阅读和重视，引起了社会的反响，最糟糕的是人们对你的作品保持沉默，不理不睬。这才是作者的悲哀。二是要有坚持真理，修正错误的精神，对于正确的批评和批评中的合理成分，要虚心接受，认真思考，加以改正；对于不正确、不恰当的批评要进行反批评，以便明辨是非；对于有争议的问题，要进行进一步地讨论。因为，由于批评者的社会背景、知识准备、观察问题的角度等，作出不当批评的事情是经常发生的。因此，正当的反批评是作者的权利。科学的进步和理论的发展就是在学者之间的相互批评和讨论中实现的。因此，报刊书评应当给反批评以应有的重视和支持。三是书评当然以评论者的自发行行为好，也可由作者约请他人评论，评者一旦接受，就应认真读书，自主评说，不能以作者的好恶为准，作者也不应出于同仁和朋友关系，把自己的意见强加于人，更不应借机炒作。然而，目前的现实是，学界的炒风颇盛。因此，笔者想对炒作说几句。

炒作是政治家和生意人的行当，是严肃的学者所不为的。因为，炒作除了能够满足某些人的虚荣以外，予学问之事无补无益。科学是冷静沉思、呕心沥血之结晶，热热闹闹是炒不出来的，货真价实的东西用不着炒，自会有人识得，且随着时间的推移，其价值愈显。科斯的《企业的性质》一文，1937年问世，到六、七十年代方引起人们的重视，90年代才获奖，就是证明。能够炒起来的往往都不怎么样，也不会长久，炒作的目的是为了抬高身价，名利双收，而炒的结果是名实脱节，价质不符，假冒伪劣充斥市场，毒化学术空气。

最后，书评的写法多种多样，无一定之规。可以作全面的评论，也可以就其中的某一个观点进行讨论；可以辩论理论观点的是非曲直，也可以计较方法运用的正误长短；可以在理论上作进一步的开拓，也可以着眼于理论的应用和政策实践；可以进行同一理论对象不同分析的比较，也可以对理论假设进行实证和检验；可以褒扬，也可以批评；等等。无论取何种作法，都必须注意一点，即陈述虽然必不可少，也是评论的基础，但必须以评为主。缺少评论或者评论不足，书评也就失去了灵魂。书评自然是以本行专家评论本专业的著作为主，但是，也不排除从本专业的角度去评论其他专业的著作。这种评论也许会给人一个新的视角和一种新的意境。因为社会人文各个学科描述和分析的对象，即使不是完全相同的，也是相通的，只是各个学科从各自不同的角度，运用不同的方法加以考察而已。这也是交叉学科不断产生，知识综合得以实现的原因。这种交叉评论，对于两个学科以及整个社会人文科学的发展，对于不同领域专家学者的交流和合作，都是大有益处的。

## 也是一种回忆

中国人民大学国际政治系 张小劲

记得还是在 1994 年年初的时候，邓正来先生和我们几位在讨论季刊编务时提出了创办《中国书评》的基本设想，此后，邓正来先生又交待我将这一设想形成文字，这就是后来在《季刊》总第 8 期公布为“出版《中国书评》双月刊的计划”。从此开始，我一直参与着《中国书评》的编务工作，当然也包括停刊收尾和复刊启动等一系列事务，也还作为作者为《书评》作了另一种贡献。

而无论参与身份如何，也无论所做事体之巨细，我个人之于《书评》的一个至深体会就是，在中国运作一个纯粹的学术批评的制度性空间殊为不易。尽管《书评》发起时的基本设想已经明确为批评抄袭伪劣之作、刊发严肃学术规范的评论，但在第一期编发稿件时，尤其是邓正来先生那篇尖锐批评的文字时，仍不免有诸多顾忌。而且在文稿刊发之后，也确实引致不少议论，言说《书评》意欲充当“学术警察”者有之，指称书评作者徒逞“个人意气”者也有之。与此相应的，则是多少有些貌似公允而实则不满的诘问“你们究竟有何资格评判”，及致《书评》发起有关学术“规范化与本土化”的公共讨论时，上述议论更是有增无减。这当然是不欢迎批评者所言。在另一方面，也确有喜好“意气之争”者视《书评》为“大批判”园地，总想借此一吐胸中沉郁多年的块垒。这两方面的倾向对于一个刚刚诞生的刊物确实造成了一种困境。

但同时，学界同仁对于《书评》却开始有了更多的共识和认同。这种共识和认同当然来自于对中国社会科学现状及其发展前景的共同判断。但就操作层次而言，《书评》连续组织了几次高水平的主题书评研讨会，使得《书评》的根本宗旨和学术定位广为人知，对参加者和随后的读者而言都产生了重要的影响。实在说，这类的活动一直是《书评》编务中最费时力的安排，并有最为严格的程序要求，包括首先选定较有代表性的学术著作，然后约请有关学者撰写评论文字；再将评论交请原书作者审阅并准备意见；在给出充裕的准备时间后，组织原作者和评论人座谈，在真诚坦率的对话中或作进一步的补充说明或对争议问题进行深入的探讨；双方的书面文字均经再度修改与书评研讨会纪要一并刊发。为保证出版的连续性，每次书评研讨会往往会提前近 7—8 个月开始准备。

正是在这样的基础上，《书评》所主张的“严格学术规范要求，确立学术评价体系”的宗旨，所奉行的“有学理凭依的批评性对话，有知识积累意义的论证性介绍”选稿原则得到了学界同人的好评，反应之热烈、支持之真诚和来稿之踊跃始终给人以深刻的印象。这种状况及其所反映的学界同仁的心态和觉悟也是《书评》在经历了短暂的停刊之后而复刊的主要原因。

我们今天聚会于此，在某种意义上就是要对《书评》已经做过的工作做总结，而就总结言，《书评》主编邓正来“一个真正意义上的学术空间正经由学者们自己的努力而逐渐形成”的论断，实在是一个恰当的评语。此处之所言当包括两层意思，一则提示《书评》是由学者群体自

觉自愿的集体性操作而生成的、张扬其学术性并因之具有相对独立性的学术场域；二则强调它是由一系列由学者自觉自愿创生且合乎国际通行原则的学术规则加以规范、由重视学理凭依而富创见的中国问题学术研究成果和遵循学术标准而进行的学术成果评价赋予其实质性内涵的学术框架。由此我们可以进一步有理由乐观地相信：今后将会有更多更好的学术作品问世，学界的发展将会迈上新的台阶，而与中国社会科学同命运的《书评》亦将有更大的发展。

### 从“立法者”向“解释者”的转换

北京大学法律系 强世功

作为《中国书评》的读者、作者和编辑参与者，我深深地体会到一份好的书评刊物，绝不是仅仅作为一个“信息容器”，传达有关图书方面的信息，而是作为一个“生产机器”，在文化再生产过程中，按照生产者的意志，培养起读者的“阅读风格”，形成了读者的“阅读态度”。

就“阅读风格”而言，《中国书评》通过自己的实践确立了我們把握学术著作的方式。就我自己的经历而言，在此之前，我所看到的或所理解的书评主要有两种：一种是“摘要式书评”，将书的内容介绍一下，如果是英文书的话，有时干脆将核心内容编译一下；另一种是“随感式书评”，从一本书的内容或其中的一句话出发，漫谈自己的感想，在多数情况下，所谈的东西最后往往与所评之书没有直接的关联了。与这种轻松愉快的阅读风格相反，《中国书评》培养新的“阅读风格”：它不仅关注书中讲了些什么，而更主要的是追问它为什么这么讲；它不仅要我们读有所感，而更主要的是要我们思考我们感想的依据是什么。一句话，《中国书评》对我们的阅读提出了新的要求：将图书之所言与读者之所思，一并提升到学术研究的水准上，纳入到理论发展的脉络中。

就“阅读态度”而言，《中国书评》通过自己的实践使得阅读成为针对自我的反思方式。在“摘要式书评”和“随感式书评”中，我们一般习惯于作者与读者或言说者与听者之间的等级制，阅读的功能似乎仅仅在于知识在量上的增长。于是，尽管我们读了许多东西，却依然没有培养起理论的鉴别力，“知识增量”（邓正来语）依然没有实现。《中国书评》正是通过严肃的学术批评来打破这种等级制，使我们在反思的基础上实现知识的累积，逐步提升学术研究的水准。当然，更为重要的是，正是通过这种学术内部的相互批评，打破了隐含于言说者与听者背后的话语生产者（知识分子）与话语模仿者（大众）之间的等级制，实现了知识分子角色从“立法者”向“解释者”（保曼语）的转换。

当然，实现“阅读风格”与“阅读态度”的转换，是提升中国社会科学研究中的一项长期任务。《中国书评》在其中的作用和意义只有在其今后的实践中才能逐步显现出来。

### 《中国书评》和一个批评空间的建立

北京大学法律系 赵晓力

如果在十年或二十年以后回头看《中国书评》的创办与发展、停刊

与复刊，我们肯定会有一些不同于现在的判断、评价与感想；但我们当前所拥有的一些判断、评价与感想到那时候却可能无法追忆。作为一个读者，我已经不能立即回忆在“前《书评》”的日子里，我所能接触到的中国社会的阅读空间是个什么状况。但可以肯定的是，那个空间缺少一个《书评》带来的至关重要的要素：批评。

现在，这个因素已经悄悄渗透到新近创办的一些刊物，包括一些学生主持的刊物，和努力改制的一些老牌社会科学刊物中。一个通过对已有知识进行严格的检验和评价，从而在知识生产过程中引进反思、批判、否定精神的空间正在形成。

但是，批评并不是获得知识增长的唯一途径，相对于创造力而言，它或许还是一个第二位的因素。另外，批评标准和批评伦理的选择、取舍，也是一个棘手的、从来不会有什么最终结论的问题。没有标准和不讲伦理的批评，谁又能保证不沦为表达怨恨的工具，而最终和知识的增长风马牛不相及呢？

因此，一个始终注意以知识增长为依归的批评场所和空间的存在就显得格外重要，它不仅使得问题有可能被发现，标准有可能被创造，伦理有可能在实践中被内化而和批评者、被批评者都建立一种血肉联系，而且它还使得批评作为一种获得知识的手段存在并因此具备正当性，而不仅仅成为表白我们对知识的忠诚和检验做学问是否认真的一项指标。

所以，对那些已经做出了批评的姿态，但还缺乏深刻和实质性的批评要提出希望和建议。做出姿态固然表明了我们的觉悟，表明我们不愿意加入那种互相糊弄的游戏，但批评是否深刻和切中要害仍然取决于我们的能力。这种能力的增长自然需要多方面的修为，但可以肯定，洞察到一个理论的核心，直击其未曾明言的要害，或在同情理解之下达到与作者的深深的心灵契合，那将带给我们更为持久和巨大的知识上的愉悦。

### 书评应具有知识增量 清华大学历史系 秦 晖

当前我国的书评不可谓不火。近年来读书类杂志包括俱乐部杂志(如席殊俱乐部的《好书》)大增，各报刊也纷纷增设“书评”、“阅览”栏，为书评家与书评的“写手”们提供了日益广大的园地。但这些园地中的文章，大多数可归入两类：一类是广告式或应酬式书评，这类书评基于商业目的或人际关系目的，写得较虚泛，往往还过分溢美，言过其实。另一类是摘要式书评，这类文章基本上是把所评著作中评论者认为重要的观点加以集中浓缩、转述，最多再加上简单的评价。它对帮助读者在浩如烟海的群书中寻找所需不无裨益，许多著作中的一些精辟思想也赖此得以流传到比本书读者更广泛的范围。应当说，这两类书评都有其存在的合理性。但如果仅有这两种书评则是不正常的。而这两种书评的共同特征是没有提供新的知识增量。

文化的发展尤其需要的是另两种书评：一为商榷式书评，评论者对所评书持有不同见解，以评论形式公之于众，构成学术争鸣的一种方式。另一为联想式书评，评论者由所评书引出新的思考，展开新的论述，构

成学术探讨的一条道路。这两种书评的共同特征是在评论中提供了新的知识增量。所谓高质量的学术性书评应该是就此而言。我们常说，一本好书的巨大价值常常不在于它解决了某些问题，而在于它提出了某些问题。相应地，一篇好的书评自然也应该是讨论问题的书评。严格地讲，也只有这样的书评才能叫书“评”，而那种广告式应酬式或摘要式的水评只能说是“新书推荐”。

当然，好水评讨论的问题应当是真问题而不是伪问题，其所提供的知识增量应当是“干知识”而不是“知识泡沫”。一本好书通常都会带出许多尖锐的真问题。如当今影响很大的哈耶克名著《自由秩序原理》，对于非自由主义者而言自然是一个严肃的商榷对象，他们不能无视该书的挑战而自说自话地弘扬其“主义”了。而对自由主义者来说这本书也提供了丰富的问题空间：自由主义既是个低调的、现实的“主义”，它既无“致命的自负”，对人的智性与德性的期望值也很低，但何以现实中能“自生自发”出自由主义秩序来的概率却是如此之低呢？是因为古今中外的人们都过于“唯理”、过于“自负”了吗？自由主义者如何从理论上（而不是从对诸如“圣雄”之类的偶然现象的期盼中）解决它既承认人的理性自利与个人选择，而“自由”本身又是个最富外部性的“公共产品”所导致的悖论，即“三个和尚无自由”？哈耶克给我们指出了什么是不能走的“通往奴役之路”，但他能给我们指出一条“通往自由之路”吗？对哈耶克的讨论应该涉及这些问题，水评在此会有广大的学理空间。

长期以来《中国水评》杂志无疑是以发表“有知识增量的水评”见长的。中国需要有这样一份刊物，“无国界的”学理也需要这样的刊物，这也是出版《中国水评》选集的意义所在。

### 《中国水评》与学术建设 中国人民大学国际政治系 景跃进

对于许多事情，包括正在从事的活动，我们并非都是采取理性的思考态度。就《中国水评》而言，更准确一点的说法兴许是，一旦作出了某种基于理性思考的决定（“水评的问世乃中国学人建构高层次学术对话场所和沟通氛围的自觉努力”——主编语），也并非时常有机会进行理性反思的，感谢本次座谈会提供了这样一次再思考的机会。

从出生的时间来看，《中国社会科学季刊》是老大。为什么在有了《季刊》之后，还要创办《中国水评》？在倡导计划生育的今天，这个老二的生存合法性在什么地方呢？这就涉及到《中国水评》的创刊宗旨和具体功能了。记得一个说法，大致意思是，《水评》以学术为本，提倡“确立学术自尊心”。从学术研究出发，鼓励讨论、批评、回应、再批评，……通过这种良性的循环往复，达致“提升中国社会科学、确立学术评价体系、严格学术规范要求”的目的。因此，就学术宗旨而言，水评》与《季刊》并无二致。它们都致力于一个共同的目标——提升学术水准。在这一意义上，人们将二者视为协力的同胞姐妹刊物显然有足够的道理，尽管严格地说，季刊是亚当，水评是夏娃。夏娃是上帝用亚当的一根肋骨造成的，《水评》则是由《季刊》的“水评”栏目扩展而



分立的。

那么，《书评》和《季刊》并立的基础是什么呢？简言之，在于功能方面的“差异”和“互补”。如果说《季刊》的主要功能在于开拓一个新颖的学术空间，提供发表严肃（谨）的学术成果的场所，那么《书评》的重点则在于建立规范的学术生产机制。就此而论，《书评》为《季刊》分担了一种确立游戏规则，营造学术氛围的任务。由此，回过头来重新考察邓正来君当初主倡发起的关于学术研究规范化的讨论，其涵义便有了新的显露。尽管这场讨论在许多问题上没有取得一致的看法，但对于学术研究游戏规则之重要性，众人已经达成共识。这是一点非常了不起的“星火”，我们今天不是已经可以感觉到它的燎原之势了么？

在《书评》的众多栏目中，我比较喜欢的是“主题书评”，尤其喜爱它的运作机制。在确定书目以后，便邀请学界相关人士撰写评论文字，再组织作者和评论者一起座谈。或一杯啤酒，或一杯茶水，在“烟熏火燎”中，面对面地进行讨论和交流。最后，由作者对他人的评论作出回应或反批评。

在学界阿谀之风盛行，溢美之词贬值的环境下，能够听到发自内心的、没有商业和功利杂质的声音，这是一种多么惬意的气氛呀。此时，就像摆脱了一切喧嚣和污染，回到了清新的大自然，找到了自我的本真。尽管这种对话和交谈有时不乏火药的冲味，甚至有点“苛刻”（应该承认，良好的批评机制同样需要一个发育的过程），但重要的是，作者、评论者、编者和读者都在此一过程中，共同致力于培养一种豁达宽容、又严肃认真的交流品质与胸怀。

一期一期的“主题书评”就这样不断地推了出来，它们慢慢地聚合成一种累积效应。借用前面提及的话，从学术关怀出发，讨论、批评、回应、再批评……，通过这种良性的循环往复，观点得以交锋，良莠得以分辨，规范得以确立，思境得以升华。由此可以形成一种严肃的、有益于促进学术发展的批评机制。经由此一机制，学者之间能够通过坦率而理性的对话，发现学术研究的薄弱之处，找到进一步发展的生长点。如果说正常和严肃的学术讨论和批评交流是中国社会科学健康发展的一个必要条件的话，那么（在这一意义上），《书评》的分而独立，乃是《季刊》的一大幸事。我相信，《书评》的这种“辅助”功能对于季刊质量的提升将发挥长期而深远的影响。当然，同样需要提及的是，强调这一点并不是否认《书评》自有它本身相对独立的其他功能，以及其他栏目的优异性。

当初，编委会的目标是将《中国书评》办成国内第一流的书评，但愿我们所做的一切正在逐步逼近此一目标。作为编辑队伍中的一名，我为《书评》取得的成就感到欣喜和自豪。

### 贺《中国书评》选集出版 中国人民大学国际政治系 宋新宁

《中国书评》在休养生息一年之后再次复刊，令学界同人无不欢欣鼓舞。《中国书评》自1994年9月创刊，其对中国学术界所作的贡献是有目共睹的。“确立学术自尊心”、“提升中国社会科学、确立学术评

价体系、严格学术规范要求”作为《中国书评》所奉行的宗旨，在其最初的十期中可谓始终如一，并主要体现在其“主题书评”和“社会科学本土化和规范化”栏目中。

主题书评的方式在中国实属创新，《中国书评》（以及《中国社会科学季刊》）自1995年11月第八期始，先后对《走向权利的时代》、《社会中间层》、《企业的企业家》、《儒家思想与民主思想的逻辑结合》、《中国制度变迁的案例研究》、《中国的国家利益》、《充分信息与国有企业改革》等书进行了别具一格的评论。与传统的书评模式不同，主题书评由一组对某个领域颇具研究水平的学者对某一著述进行评论，著述作者对评论作出回应，并在此基础上由范围更大的学者群对双方观点进行评议。正式发表的文章实际上已经是学者们交锋后的产物，使读者不仅对所评著述本身，而且对学界对其的主要看法均有更为全面的理解。

主题书评的创新所具有的意义并不仅仅在于其形式的变化，更重要的是学者们对书评所持的更为严谨和负责的态度。对一部著述的评论，其学术功能并非仅仅是对其进行品头论足，而是要通过对某部特定著述的评论，引发人们对该学科领域及相关领域之理论和学术问题的广泛、深入的思考。以《中国书评》围绕夏勇主编的《走向权利的时代》一书所展开的评论为例，评论者所讨论的不仅在于人们对公民权利意识的认知及其发展，而且着重探讨了中国法律社会学研究中的若干重要理论问题，如法的社会理论、权利的互动解释模式、法律社会学的研究方法等等。再以《中国社会科学季刊》对阎学通所著《中国的国家利益》一书所进行的评论为例，该主题书评从作者对中国的国家利益的思考中，所引申出来的是对国际关系理论中的一系列基本范式和方法，如民族国家的地位、国家利益的系统结构和分析层次、国际关系中权力与道德的关系等等的思考。

“社会科学本土化和规范化”的讨论在《中国书评》中进行了近两年的讨论，先后发表了25篇文章，其在学术界的影响之大是中国社会科学发 展进程中所少有的。

《中国书评》选集的出版，不仅对我们这些《中国书评》的忠实读者和作者，而且对中国社会科学的同人，特别是那些正在读书的后继者，无疑是一件盛事。

### 小世界里的“书评” 中国人民大学中共党史系 程农

《中国书评》的工作是在一个特定的时空里发生的事情，这个特定时空里的学术界有它特定的结构，注意这个情况也许有助于调整《中国书评》的工作。

我们当然很容易列举中国大陆学术界这样那样的问题，它们几乎都很突出，从最起码的尊重知识产权，到最高级的能否在国际学术圈里有不容忽视的声音，各不相让。问题实在太多，所以不能让问题来决定书评该承担的功能，而是我们要去选择问题，选择书评的功能。至少，我们可以将问题区分成两类，一类是“低级”的，即涉及尊重知识产权，

注释体例一类的问题，有学者使用的“学术纪律”形象地概括了解决这类问题所需要做的事情的性质，也许粗制滥造、水准低劣的问题原则上也可划到这一类别里。另一类则是如何提升学术到高水准的问题。重要的是，这两类问题，虽然笼统地说都是所谓中国学术界的问题，但细究起来，它们倒更像是两个区域里的问题。夸张和简化地讲，中国人文与社会科学中存在着一道深深的断裂，九十年代学人自办的学刊群的出现，可以说就是这种断裂的证明，《中国书评》本身的作者群也是这种分野的显示。当聆听这些群体讨论上述“低级”问题时，人们总能听见这种对立的弦外之音，总能感觉出这是“我们”在谈“他们”的问题，而且，说这些“我们”总体上代表了大陆目前学术的一流水准，大概是能列举出无数依据的。

既然这些“低级”的问题，主要不是“我们”的问题；既然《中国书评》也已经在前面的工作里对揭示这些“低级”问题，尽了起码的义务；既然这些问题的解决，更多的只能指望体制改革和人员更替，那么，《中国书评》是否还是少做点学术警察，而将精力集中到在大陆现有局限下的最高水准学术层次上，发掘这个级别上的问题，做这个层次学术沟通与评价的空间。

这个在大陆现有局限下相对高层次的学术世界，本身当然有自己的许多问题。例如，它是一个小世界，尽管其中也有许多围绕专业分野的小圈子，但这些圈子彼此高度交叉。这种多样化程度不高的小世界，是否有其特定的封闭性，在中国社会科学尚不发达的情况下，它很容易生产出一个接一个的学术小气候，并以这些小气候支配着国内学术的轨迹。当然，回顾大陆近二十年的学术，倒正是通过这一个个小气候实现了自身的发展，小气候的累积，使我们有了越来越多的学术资源，并逐步趋于学术路数的多样化。但是，时至今日，也许我们应该能更反思地面对这种小气候逻辑，更自觉地寻求不同的资源，更自觉地制造多样化。

《中国书评》的作者群与这个小世界是相当重合的，因而也许特别有必要反省这类小气候，而避免完全淹没在它的逻辑里。

此地的小气候，往往都是从外面的世界选择性的舶来品，即使是对知识地方性和本土化的强调，也逃不过当了西方若干理论软着陆，塑造新的小气候的运载工具。这本身当然也不是过错，如前所说，中国学术就是通过一个个气候的累积成长起来的。但这个情况可以揭示我们，《中国书评》在致力于成为小世界内部对话的空间时，是否也能在努力寻找不同的声音上多花力气。现在新设“当代西方论著简介”栏目，我就倾向于从这一点来理解它的功能，重要的不是它是冲着“西方”，而是它是在小世界之外寻找有分量的声音。它之所以不要求有评论，就是为“虚心”听听与我们现有知识网络反差较大的声音。这种聆听总会受到我们现有知识状况的影响，我们也难以避免倾向于只听顺耳的声音，但有比没有强。我们不可能摆脱历史的制约，但我们可以通过反思地制造反差，使小世界快一点变大。当然，我这里只是借着这个栏目来说事，它毕竟只是一个很有限的方式，除了保持这些方式外，我们还应寻找别的更有力的方式。

不要将学术讨论意识形态化

知识积累、学术发展和文化演进，是一个社会自发地演进的一个重要部分。它依赖于“自由”，即学术的自由探索和理论的自由竞争。而自由与规则是一个硬币的两面。只有存在着公正的秩序，才能保证学术自由不是若干个人的，而是全社会的。

既然要自由地探索，就会有学术上的分歧以至冲突，解决的方法，就是学术讨论、争论以至竞争。具体的形式，就是批评与反批评，理论的挑战与应战。批评的意义，不仅是一种理论向另一种理论的挑战，对于被批评者来说，批评可以使得他思考得更为周密，理论表述更为无懈可击，更可以激发他对自己理论的拓展。因此批评与反批评作为一种制度，对于学术发展的促进作用，要高于任何个人。

但若批评与反批评的制度发挥作用，就必须有恰当的规则，否则批评与反批评就不会达成上述的积极后果。一个不太好的倾向，就是将学术意识形态化。所谓意识形态，就是对一种主张的简化的表述，它可以帮助大众理解相对复杂的理论和政治主张。但意识形态的形式不易引入学术讨论中。因为学术讨论需要的是细密的分析，而简化的表述会忽略许多概念的细微区别，掩盖问题的复杂性，损害学术研究的质量。更为严重的是，意识形态的因素往往与政治因素联系在一起。将意识形态的因素引入，就相当于将政治因素引入。我们知道，一旦如此，就很难有公正的学术批评与反批评了。

因此我们一直主张，要小心谨慎地将学术与意识形态分开，推而广之，要避免将学术之外的因素引入到学术领域。在学术批评中，我们主张第一不要怀疑对方的动机，第二不要怀疑对方的智力。一个理论，只接受两种形式的批判，一是逻辑批判，一是经验批判。在此之外的所谓批评，只能被认为是对学术讨论的干扰。当然，这样的主张和原则，目前并没有被普遍接受；并且没有一个高高在上的法官强制大家这样做。因此自律是重要的，如果我们还自称是知识分子的话。

### 社会科学与学者志业

中国社会科学院政治学研究所 王焱

1917年11月，德国学者马克斯·韦伯，应一个学生团体的邀请，在慕尼黑发表了《学术作为一种志业》的著名演讲。八十年过去了，今天的社会科学，已经远非韦伯时代的规模面目可比，然而韦伯的这篇演讲，却依然以其深邃的思想力量而跻身二十世纪的经典著作之林。

韦伯不仅仅是当时德国渊深博大的学术大师，同时又以非凡的政治远见与洞察力蜚声于政坛，以致后人曾经慨叹，韦伯最终未能投身于政界，乃是德国人最大的不幸。他一生出入于学术与政治两界，一日之内，乍冷乍寒，却能严格把握住两者之间的分际所在。当时的德国在欧洲列强中还处于后进地位，向现代社会的转型艰难踟蹰，民众情绪躁动不安，德意志民族的头顶上正乌云密布。在这样的政治氛围中，韦伯却没有论及听众最关心的政治问题，反而以一种近乎冷酷的态度，探讨了作为理性化时代的知识类型，社会科学能否成为满足人们终极关切的志业问

题。这就涉及到社会科学的政治与伦理意涵。

在韦伯看来，社会科学不仅仅是一种知识系统，同时也可以视为一种社会建制。

社会科学是伴随着近代社会一起诞生的。它为自身取得自主性的制度背景，则是大学渐次摆脱中世纪教会的监控，成为独立的知识堡垒。而在德国，直至 1870 年，作为普鲁士科学院院长和柏林大学校长双重身份的科学家杜布瓦—雷蒙 (Dubois - Reymond) 还在演讲中说：“柏林大学，依着我们的建校目的说，就是索朋霍伦王朝的皇家思想卫队。”迨于韦伯时代，德国的大学依然处于依附政治的附庸地位。韦伯为此在报刊上发表了不止讨论德国大学问题的文章。他在这些文章里指出，俾斯麦“使德国强大，但使德国人矮化”的强权政治下，不仅德国人失去了公民的自重，以及对自己行为的责任感，即使大学的成员在政治权力面前，也无法维持知识独立，他们失去了担当学术角色的尊严感与责任感。为此，韦伯在他的演讲中力图为社会学确立两项学术规范：一、社会科学家为世界祛除巫魅的权利不受制约。二、学者没有牺牲理智的权利。前者要求学术在建制方面的独立，后者则是对学者人格的内在规范。

社会科学由于它所具有的理性化品格，天然就预设了一个开放的、理性的社会，因为只有在这样的社会里，社会科学才能够得到长足的发展。反之，我们也能以社会科学的发展程度，作为衡量一个社会开放与理性化程度的标尺。

将近二十年前，走向开放之路的中国开始了对现代社会科学的重建与引进。那个时候，这一新生的社会科学在建制方面，依然不过是金字塔型政治体制的一种延伸，而在知识方面，则不得不依附于主流的意识形态。晚近的经济改革，对于学术而言，虽然具有化解僵化意识形态的作用，却又产生了一种商业性的拉力。中国社会科学的自主性，在社会世界中依然缺乏驻足之地。处于这一背景下，《中国书评》作为《中国社会科学》的姊妹刊起自民间，以刊发社会科学学术书评为主，标举“提升中国社会科学，确立学术评价体系，严格学术规范要求”的宗旨，引起了学术界的瞩目。这一现象本身就是耐人寻味的。借用清代学者章学诚的话来说：“世俗风尚，必有所偏。达人显贵之所主持，聪明才俊之所奔赴，其中流弊必不在小。载笔之士不思救挽，无为贵著述也。”

辽宁大学出版社出版《中国书评》选集，邓正来兄命我略缀数语，以附骥尾，援引韦伯旧事，兼志所感，聊以应命。

### 祝贺《中国书评》选集出版 中国社会科学院文学研究所 汪晖

听说《中国书评》选集在辽宁大学出版社出版，我感到高兴。《中国书评》创刊的时间并不长，但已有一定影响。概括地说，这份刊物有如下几个特点：第一，这是一份学术书评杂志。国内的书评杂志以及报纸的书评专栏已经不少，其中以《读书》影响最大，历史最长。《读书》的宗旨是“以书为中心的文化评论”刊物，因此，虽然它也发表若干书评，但评介的并不都是学术书籍，也更多地注重思想的阐发和提出问题。《中国书评》则以学术著作的评论为中心，强调学术的规范性和学术评

价，在这方面，它不仅有自己的明确定位，而且已经取得了一定的成绩。第二，《中国书评》注重学术规范，注重在东、西方学术的沟通。进入九十年代以来，先有《学人》讨论学术史研究，后有《中国社会科学季刊》倡导学术规范，论题虽有所不同，但都注重学术规范和学术制度的建设。关于学术规范以及学术规范的本土化问题，知识界有许多不同的看法，也应该展开讨论。在中国特定的条件下，学术界的学术评价与大学、研究机构的学术制度明显地存在分歧和差异。许多学术刊物，特别是学报，没有完善的审稿机制，学术界也没有必要的书评习惯。加之有些报刊、出版机构和作者喜欢市场操作，无原则吹捧。在这种情况下，通过民间的学术书评刊物，对各种学术著作进行评论，对于完善和改进中国的学术评价机制是很重要的。我希望有更多书评刊物出现，也希望现有的学报能够普遍地开设书评栏目。第三，作为一个学术书评杂志，《中国书评》发表了一批年轻学人的书评文章，他们视野开阔，有相当的学术训练，从而使得这份刊物的质量得到了保证。

我希望《中国书评》能够长久地办下去，为中国的学术事业作出更多的贡献。值此选集出版之际，写上几句，以表祝贺。

### 让问题在讨论中推进 北京大学外国哲学研究所 王炜

《中国书评》在三年不到的时间里，出了十期，就像大家所说的，对那一段时间中国学术研究，尤其是社会科学研究方法和学术规范的建设起到相当重要的作用。

这一段时间，在《书评》中，编作者以各种不同的方式表达了对现代中国人文社会科学学术规范建立的问题的关注。在我看来，其实学术规范问题，不是一个纯粹的独立的问题，学术活动是人的社会活动之一，其规范不可能不与社会的其他规范有关联。比如，剽窃，其实与偷窃在道德层面没有什么不同。我们经常说的，学术与政治分离，但就是在学术规范比较健全的西方，同样有这样的问題。我的意见是，说学术规范，不要带有绝对、普通、单一的观念来设计。学术活动就是与其他人类社会活动有关联的经历，其规范也是与其他社会规范有复杂关联的。

学术规范是自然生成的，这观点大都可接受，现在大概没有人设想要立一套规范让别人接受，似乎也不可能。但是这样一来，带来的问题是，会有不同的规范，不同的学科，不同的学派，不同立场、角度，尤其说到一些细节。我想，规范是否也有多样性问题？也有宽容问题？那么宽容的限度有吗？是什么？往常理解，规范就是一种普适的东西，不可多样，而是标准化，那么怎样解决这种矛盾？

《中国书评》就是在这种讨论中生成，并产生影响的，她的复刊，会带来新的推动力量。问题不一定要在有结论的意义上的解决，而是在讨论中推进。

### 《中国书评》的新起点 北京大学哲学系 陈来

《中国书评》出版虽然时间不长，但面世以来，引起了各方面的关注，尤其在学术界发挥着重要意义，它对学术规范的建立，重要的社会研究——包括对国外社会的研究的引进——发挥着相当大的作用。它涵盖面大，冲击力强，所引起学术研讨比较激烈，可以说，它是九十年代具有巨大推动作用，最有影响的学术刊物。

《中国书评》有一个特点：它不仅仅局限在某一个专业，而是对整个政治科学、人文、社会研究有一个总体把握，包括思潮或学术流向问题。《中国书评》从 1994 年建刊到现在已有很大的变化，《中国书评》起初反映九十年代初一些社会科学问题，包括大家思考的一些问题。而到现在，思想又有了新的变化，其中包括思潮发展，社会科学研究方法的变化。对于这些变化，《中国书评》的复刊，也要有一个新的考虑、新的姿态和新的研究方法。从而找到《中国书评》办刊的切入点。九十年代初《中国书评》注重学术规范的建立问题，而到现在这个问题是不是还是那么突出，又有哪些新的变化，我从这个角度提出和大家一起讨论，切磋。以便找到今后《中国书评》的发展姿态，并找到其发展的方向。

## 序言：建立中国的学术传统

邓正来

自七十年代末始，伴随着中国现代化发展的推进，按照沃勒斯坦等认识西方社会科学制度化的知识理路，我们也可以在一定意义上认为中国生活世界中的场域分割在意识或不意识的境况下也相继展开，而其间最为重要的标示即是政治场域、经济场域和社会场域之间的边界在与历史安排的互动和与当下各种情势的应对过程中不断明确。这当然是在对发生在生活世界的这种分割所隐含的预设以及这种分割本身不予追究的前提下达致的一种判断，但是如果我们暂且不对它们进行检讨，而是将现实经验层面的这种分割置于“现代性”的背景中来审视，那么我们就至少可以认为，这一不断展开而且还将持续展开的“分割”，不仅对前此的政治经济社会统合为一体的生活世界安排构成了在某种意义上可以称之为“革命性”的冲击，因为它会在确定彼此边界的过程中形成各种具有“自主性”意义的资源和资本，而这些资源和资本将转化成不同场域的行动者提出各种诉求的基础，进而有可能在制度和结构层面引发政治安排、经济制度以及社会规制等方面的一系列根本性变化。这里需要指出的是，对此一具有“革命性”冲击的场域分割构成支配作用的乃是以“现代性”为基础的认识世界的社会科学知识图式，而且更为重要的是，这种知识图式还在与社会实践进行互动这一更为深刻的过程中逐渐改变了国人原来认识和理解生活世界的图式，并在此一基础上经由知识生产结构的安排而使这类知识图式得以按制度化的方式进行生产：我们必须承认，这种制度化的知识图式——亦即相应的以经济学、政治学和社会学为核心的中国社会科学——在九十年代初得到了更大的发展。

《中国社会科学季刊》正是在这样一个大的知识图式转换过程中的产物，同时也是促进此一知识图式转换并力图强化此一转换的极为重要的制度性空间之一，因为它的宗旨之一就是主张“提升中国社会科学”。然而毋庸置疑，通过直接生产这种社会科学知识而力图建构起中国学术传统的努力，从逻辑的角度上看，至少忽略了对建构什么样的学术传统——亦即学术传统建构的方向——这个问题进行追问，而这个问题涉及到对这类知识图式赖以为基础的认识论、方法论乃至意识形态的反思，涉及到对知识类型及其之间的关系之审视，更涉及到对这种社会科学的植入和制度化与中国社会经济政治变化之间关系的知识社会学研究，一言以蔽之，它涉及到社会科学规范化和本土化的问题。

显而易见，对上述问题进行讨论，需要相对集中地对反映了既有的知识和盛行的学术趋向的学术论著进行专门的评论或批判，需要相对集中地对社会科学规范化和本土化等问题展开研讨，而这就需要有一个相对独立于知识生产又与知识紧密相关的公共性的制度性空间以及立足以其上的学术批评为支撑，因为这些问题特性就在于它们一方面是以学术共同体的建构和存在为基础的，而另一方面关于这些问题又不存在先验且可以为人们视为当然的定论；应合着这种关于如何建构中国学术传统的思考，以“提升中国社会科学、确立学术评价体系、严格学术规范要求”为唯一宗旨的《中国书评》，作为《中国社会科学季刊》的姊妹刊物以完全独立的方式于1994年出版了。



需要强调指出的是，建立《中国书评》这个批判性公共空间的考虑，关键之处并不在于谁有资格或谁有权力为知识共同体“立法”的问题，因为这个问题的存在一是以某些人拥有排他性发言或“讨论”的空间或特权为前提的，二是以非知识共同体成员“规范”知识生产为前提的，然而作为纯学术的书评刊物，《中国书评》以完全独立的方式（并不意味着与其他场域的规则不存在互动关系）出版，其本身就消解了上述两个前提；也因此，建立《中国书评》这个制度性公共空间的考虑，其关键之处毋宁在于主张，作为知识共同体的一员有权利和有资格参与其所在的知识共同体的“立法”过程，有权利和有资格就知识共同体制定什么样的“法律”问题自由地发表自己的意见，因为只有在互相交流、讨论和批判的基础上，才有可能形成为知识共同体所接受的知识生产规范；尽管这种知识生产的规范不仅会因其所规范的知识类型的生产逻辑的不同而不同，更会因形成这些规范所赖以基的知识论的不同而不同，但是由此并不能取消知识成员对他或她趋向于接受的某种知识规范发表自己观点的自由，而同时也不能因知识生产规范的不同或多元而任违反理论知识生产基本逻辑的主张或实践以理论知识的名目泛滥成灾。

《中国书评》于1994年9月创刊，后因我个人的身体健康问题而于1996年5月暂时停刊，其间共出版十期，主要开设有“主题书评”、“社会科学规范化与本土化”、“评论”、“书评”和“序·跋”等栏目，共发表书评和评论文章158篇。坦率地讲，尽管在中国社会科学发展的过程中，《中国书评》经由学术书评和学术评论而试图追究中国社会科学传统建构方向的努力可以说是第一次，然而《中国书评》此一时期的努力与上述所言的学术书评和学术评论所应达到的目的之间仍有很大的距离，还需做更大的努力。但是，在某种意义上作为自生自发秩序一部分的学术共同体秩序，其建构本身就是渐进的，而非“毕其功于一役”的作法所能达致，因此，《中国书评》于此一时期的初步努力也就在中国学术史中具有了方向性的意义。也正是立基于此，我接受了辽宁大学出版社关于编辑出版《中国书评》选集（1994—1996）的建议。

当然，除了交代《中国书评》选集（1994—1996）的编辑意图及其所可能具有的意义以外，我觉得还有必要对“选集”的编辑结构做一说明。首先，囿于篇幅的缘故，也考虑到“序·跋”栏目的文章都已与相关的书籍一起出版了的缘故，本书未收入这些极为精彩且信息量极大的文章；其次，也是囿于篇幅和侧重点的缘故，许多原本应当入选的极有分量的文章尤其是评论的文章，本书也只能割爱。因此，“选集”的结构以三部分构成：第一部分和第二部分都是书评，是本书的核心部分，但是以四组书评构成的“主题书评”，其特点在于每组书评都对一本由中国学者撰写的新著进行侧重于批评的评论，并由作者本人对这些批评文字进行回应；这一部分所强调的是批评与回应之间的知识互动，由此也试图展现批评者与被批评者之间在学术讨论中的相对平等；然而，第二部分的“学术书评”，则侧重于对学术研究中的一些重要问题的追究或批判，以及对重要知识信息的评介。第三部分为“学术评论”，其间主要展现的是一些学者对“社会科学规范化与本土化”这个论题的讨论，虽说篇幅小一些，但却极为重要，因为这场讨论中已开放出来的理论问题则预示着这场讨论本身将不会有终点，而且讨论亦将更丰富和更深

入。

从本书的结构上看，还需要说明的是我为什么在相对有限的篇幅内新增加了一组关于学术书评在中国社会科学发过程中的意义的笔谈文字。这是一项有意识的安排，目的之一就在于邀请一些极其关注学术书评和学术评论的学者（包括著作受到批评的学者）来谈一谈他们为什么积极参与中国学术书评和学术评论的工作，由此展现他们关于学术书评和学术评论对中国学术传统建构之作用的想法，而他们经由自身的实践而获致的认识定会对读者有更多的启发；目的之二乃在于这些学者从不同学科和不同角度出发对学术书评和学术评论的意义所发表的不尽相同的看法，不仅可以构成与《中国书评》原定宗旨之间的对话，而且也可以形成有关学术书评和学术评论之发展方向的对话；而以这种与历史和与未来的两重对话为基础，定能更加凸显“选集”在时间过程中的意义。

最后，我要感谢辽宁大学出版社和该社负责本书具体编务的刘雪枫编辑，是他们对中国学术发展的真诚关注和知识上的远见，才使《中国书评》选集（1994 - 1996）得以面世；同时，我也要对那些虽没有参加本书编辑但却本着推进中国学术的发展而为本书贡献了文章的作者和那些贡献出著作以供评论或批判的作者表示真诚的谢意，而我更要对那些以其他方式关注和支持《中国书评》和“选集”的学界同仁表示感谢，因为一如前述，《中国书评》和“选集”所欲达致的建构中国学术传统和追问如何建构这个学术传统的目的，在根本上是以知识共同体的成员的参与和努力为基础的。据此，《中国书评》选集（1994—1996）应当献给这些为建构中国学术传统而努力的知识人。

1998年6月2日  
于北京北郊未名斋

# 中国书评选集

## 一、主题书评

走向权利的时代  
——中国公民权利发展研究  
夏 勇 主编

中国政法大学出版社 1995 年 4 月版 804 页 27.50 元

# 中国人权利发展研究的理想与现实 ——评《走向权利的时代》

邓正来

—

在中国社会变迁不断拓深以及中国社会科学在九十年代日趋学术化的背景下，中国法学界的一些中青年学者同一些社会学工作者一起，经过一段时间的研究而出版了一部名为《走向权利的时代——中国公民权利发展研究》（以下简称《权利》）的研究著作。在某种程度上讲，这是中国法学界近年来不多见的一部关于中国改革开放过程中的法律问题的研究专著：它在一定程度上标示了中国法学研究的走向，但在此同时也确实反映出了中国法学研究中所存在的一些比较普遍的问题。据此，我以为有必要对《权利》一书中的问题进行讨论。

然而，鉴于《权利》一书讨论对象——即中国公民权利的发展——所具有的多层含义以及该书所采取的研究组合形式，本文有必要先行给出讨论的限制。一、《权利》的主题所论涉的乃是中国人权利发展的问题，因此对于中国在现代化进程中不断遭到西方世界就中国人权利状况的批评来讲，无疑可以被抽离出意识形态层面的和事实层面的回应意义。然而，《权利》毕竟首先是一部学术论著，因此本文仅限于其原本的学术意图来展开对它的学术性讨论；二、《权利》在形式上分为一篇绪论和五编论题以及在论题之下形成的 12 篇专论，约 66 万字。从技术的角度来讲，很难也无必要就每篇论文进行讨论，因此本文将以该书“绪论”为讨论的出发点，兼而顾及该书其他论文所普遍存在的问题，这不仅是因为此绪论出自于主编夏勇之手，而且也是因为这个绪论实际上是《权利》一书的理论性导论，它涉及到此书应予采用的理论框架、研究方法、以及本书的研究论题及意图等等。三、《权利》一书的核心论点是，随着中国社会的发展中国人的权利也得到了发展。《权利》的这种论点，相对于此前中国社会的权利状况而言，可以说是一不争的社会现实。然而正是基于这一点，《权利》作为一部学术论著，其所具有的意义就不一定在它的这种论点，而毋宁在于它是如何得到这一论点以及在得出这一结论的过程中所存在的种种问题和它们给我们提供的警省，更为主要的是它如何描述和解释其所设定的关于中国人权利发展过程的研究论题。鉴于此，本文将着重关注《权利》一书在研究此一论题中的、与认识论和方法论相关的一些问题。

二

中国 1978 年以后的改革开放，为中国人权利的发展提供了一个现实的社会基础：经济体制改革促动的利益个别化和个别化的利益的增长，使原本缺乏独立主体的法定权利有了相当活跃的权益基础；思想解放使

---

本文的基础乃是我在“法律文化研究中心”所举行的关于《走向权利的时代》一书的学术讨论会上的发言，后经整理修改而成。在此次讨论会上，《权利》一书的几位编者所做的介绍以及其他论者的发言，对我了解此项研究的背景有很大帮助，特致谢意。

对个人的资格、利益、要求或主张给予肯定的道德评价和社会评价成为可能；人权的重视为谋求超越实在法制度和权利的正义——而且是以个人为中心的正义提供了动力；立法机构以惊人的速度颁行了一大批法规，权利体系日新月异；作为对文化大革命的否定进而对数千年专制主义的否定，强化法律的权威几乎成了世俗的信仰，它使政治权威凌驾于法律之上的一切行为，逐渐丧失了道德上的合法性和逻辑上的合理性；在立法不遗余力地把更多的利益和愿望变为权利的同时，业已重建的司法机制和法律职业正在为使更多的权利得以真正作为权利来享有和保护而努力（“绪论”，页36）。

正是在对上述社会发展的事实的认定上，《走向权利的时代》的作者们认为有必要对当代中国人权利的观念和制度的定见重新加以审视，并试图以一种“权利的社会理论”或视角对当代中国人权利的发展进行描述和解释。立基于此，《权利》一书的论者们从权利的多个方面对中国人权利发展的问题进行了分析和探讨。该书对权利的讨论可以被归结为权利的三个题域，即权利观念、权利保护机制及权利体系；这在某种程度上反映出了《权利》一书编者们对权利的认识，一如该书主编所言，“如果说权利的存在表现着文明秩序的存在，那么，关于权利的观念、体系和保护机制的存在，就表现着权利的存在。权利的发展，大体说来，就是权利的观念、体系和保护机制的发育和生长。或者说，就是权利的本质在观念、规范和体制方面的逐渐展现”（“绪论”，页3—4）。

然而，上述对权利的甄别并不是《权利》一书的基本论题，但却为它所设定的具体研究提供了框架：第一编为中国人权利观念转换的研究，第二编为权利保护机制的研究，第三、四、五编实际上是权利体系的研究<sup>[1]</sup>。

《权利》原本的意图设定是：通过描述和解释当代中国人权利的发展来把握中国的社会发展。夏勇认为，当下存在的种种甚至相冲突的关于中国人权利的解释本身的对错或许是不重要的，“重要的是我们如何通过描述和解释中国人权利的发展，来理解中国社会道德、法律和社会体制的变化，并且从这种理解中得出清晰的判断，以便更加明智地通过加强权利保护来促进社会发展，通过社会发展来谋求更多的社会正义”（“绪论”，页38）。可以说，这在某种程度上是一种透过权利的研究来认识和解读中国社会发展的“视角”。

然而，要达致这一目的，关键仍在于如何描述和解释中国人权利的发展；因此，这个问题构成了《权利》一书的核心论题。夏勇在“绪论”中指出，描述和解释权利的发展，不像描述和解释一部法律那样简单，它要求对社会变迁和其中所包含的与权利相关的伦理的、政治的、经济的、文化的多种因素有一种深邃而明晰的把握，要求有一种社会发展的视角（“绪论”，页31—32）。这就是说要求一种透过对社会种种层面的分析和研究来理解及认识中国人权利发展的“视角”。因为权利的发展在一定意义上又依赖于社会的发展：每个人对权利的感知、要求和获享，以及道德、法律和体制对这种感知、要求和获享的承认和支持，都取决于每个人所在的社会，并且唯有通过该社会的发展才能得以进步。夏勇认为，完成这样的任务，首先要对法律和社会进行大量的经验研究。尽管一个安全可靠的法律制度的存在是权利发展的关键因

素，但不同的国家在权利发展上的惊人差异，究其原因，则通常是非法律的（nonlegal），在这里，社会经济环境似乎显得更重要些（“绪论”，页33—34）。

从《权利》一书在上述基本研究论题的设定中，我们可以比较明显地发现其背后的基本逻辑预设，亦即“权利的发展与社会的发展是互动的”（“绪论”，页32）；这就是说社会的发展促进权利的发展，而权利的发展也反映并促进社会的发展。进而，由于每个国家的非法律的社会经济环境不同以及它们发展的具体道路的不同，所以我们又可以在上述基本逻辑预设上推导出一个与《权利》一书的核心论题在层面上相一致的次级预设，即“每个国家（或社会）的权利发展与社会发展的互动关系有着自己的特征”，具体而言，中国人的权利发展与社会发展间的互动关系有着自身的模式。就像《权利》一书论者们自己所宣称的，他们正是“企图在把握社会发展与权利发展的互动关系的前题下，描述和解释在我国现阶段权利观念、权利体系和权利保护机制成长的过程和规律”（“绪论”，页38）。

在《权利》一书中，论者们就中国人权利观念的演化、就权利保护机制的律师业及司法制度的重建、就中国改革开放以后的权利体系的建构等问题进行了定量与定性相结合的分析和研究，进而认为：随着中国社会从封闭走向开放、从停滞转向发展，尽管仍存在着种种问题，但当代中国人的权利确实得到了进步和发展；具体来讲就是：一、中国从曾经自上而下地对义务的强调而转向了当下中国人自下而生发的权利观念或意识的增强；二、中国权利保护机制的律师业逐渐社会化及司法制度的角色日益加强和趋向与国际标准的接轨；三、中国改革开放以后的权利规范体系日趋完善。与此同时，《权利》的编者还得出了另外两个相关的信念：一是中国人权利意识的逐渐强化以及与此相应的权利体系和权利保护机制的不断趋于完善，将是推进中国法律现代化进程的最为关键的因素；二是权利领域中任何真正意义上的进步，都不仅仅取决于意识的觉醒和价值的执着，更需要细密的程序设计和扎实有效的机制运作（“前言”，页3）。

如果我们暂时先不考虑《权利》一书上述基本预设的设定是否可靠以及在其具体研究中所存在的问题，而转向正面地挖掘这一预设之建构所可能具有的潜在的意义，那么我们就无疑地会发现《权利》一书的论者们所欲图的视角转换对当下中国法学研究——特别是中国的权利研究，可能具有的重要意义，因为他们在力图根据如此建构的预设进行他们的研究的同时，也就是在试图将原本被武断地从整体的社会发展网络中抽象出来而置于法律领域予以孤立探讨的权利问题，重新放进整个中国社会变迁或发展的框架中进行考量，这将不仅使中国法学界在业已存有的权利的“纯粹”或抽象理论研究以及权利的历时性描述分析以外，对中国人权利观念、权利体系和权利保护机制的建构及发展有了共时性的社会学分析的可能，而且这也在某种程度上标示了《权利》的论者们对中国法学研究中普遍存在的简单的法规“解释模式”（这里特指那种仅仅根据法律规定的权利项来静态地描述和解释中国人权利发展的活生的过程以及那种仅仅对已有的法律规定中的权利内容做注释性阐释的模式<sup>[2]</sup>）以及其他一些解释模式进行批判性反思和实践的可能，似乎更

重要地还表明了他们意识到了中国的改革进程为中国法学研究的发展和提升所提供的百年不遇的研究场域或者机会。

《权利》一书的论者们因其所试图的视角转换而设定的在中国社会发展的背景下研究当代中国人权利发展的思路，从方法论的层面上讲，在某种程度上就要求他们在进行中国人权利发展的研究过程中不仅仅采取定性的研究方法，而且还需加之社会学或人类学的社会调查及访谈方法，以求把握日常实践生活的经验层面，这也正是该书的某些部分所反映出来的定量与定性相结合的分析和研究方法。就这一点而言，《权利》一书的出版，与《农民法律意识与农村法律发展》（郑永流等，1993）<sup>[3]</sup>和《法治的理想与现实》（龚祥瑞主编，1994）<sup>[4]</sup>一起，构成了中国法学研究在方法论上的某种转型，亦即从过去的占支配地位的法学定性研究和应然研究而趋向于法学的定性与定量研究相结合及实然的研究理路。

### 三

一如上述，《权利》一书的论者们意识到了中国改革开放为中国法学研究（尤其是中国人权利发展的研究）所提供的极具意义的研究场域，试图通过社会发展与权利发展是互动的这一基本假设的建构来实现中国权利研究的视角转换，并且力图在权利研究的方法上有规范向经验的转向，这些无疑都是《权利》一书对中国法学发展所可能具有的意义所在。然而，欲使这些可能的意义转变成真正且现实的意义，我们就必须直面它们并对它们所隐含的问题进行检讨，进而将这些大多还停留在认识层面的问题得以在我们的学术研究实践中加以解决。

试图通过对中国人权利发展的描述和解释来理解中国社会的发展，关键之处在于对处于中国社会与法律之互动下的权利发展过程的解释，而这种解释和描述的视角或方法则决定于“权利发展与社会发展是互动的”这一基本逻辑预设及其可能推导出的次级预设的本身要求，这就是说《权利》论者必须采取一种与前此存在的“就权利本身解释权利”的模式以及其他一些解释模式不同的描述和解释模式。这种解释模式在夏勇那里，就是他在其绪论中所试图在描述和解释权利发展的题域中建构起的那种“权利的社会理论”<sup>[5]</sup>。

夏勇所主张的“权利的社会理论”主要渊源于两个西方理论：其间重要的是伯尔曼（Harold Berman）在其巨著《法律与革命》中所提出的“一种法的社会理论”（伯尔曼，页 48 - 53），而另一是克罗德（R.P.Claude）的人权的社会学分析的经典模式（“绪论”，页 34）。

伯尔曼在对西方法律形成的研究中，建构起了他的“法的社会理论”。他明确指出“不应将西方的法律传统简单地理解为经济或政治统治的工具；还必须把它看作西方社会基本结构中的一个重要部分。它是经济和政治发展的一种反映和决定性因素”（伯尔曼，页 50），因此他指出这种视法律为一统治工具和实现统治者意志的手段的、与实证主义法学派一脉相承的社会理论只是部分正确。与此同时，他还进一步指出，“法律也是对人类理性所理解的道德准则的一种表达。这种与自然法理论相关联的法律观点也只是部分正确。最后，法律是习惯的一种派生物，



一种根源于社会共同体的历史价值和规范的产物。这第三种观点与法律哲学中的历史法学派相一致，……主张自己揭示真理的三分之一”（伯尔曼，页 663）。最后，伯尔曼指出他所主张的法的社会理论力图依照它对法律的定义和分析而应强调精神和物质、观念和经验之间的互动作用。应该把上述三个传统的法学派（即法律实证主义、自然法理论和历史法学派）综合成一个一体化的法学（伯尔曼，页 51）。

夏勇的“权利的社会理论”的另一渊源是克罗德通过将英国、美国和法国社会里的权利进化作为三个典型实例而对现代社会的人权发展所作的比较研究。克罗德在此一研究的基础上，总结出了西方发达国家在现代人权发展进程中的一般方式和要素，并试图建构出一个足以描述和解释人权发展的“经典模型”（“绪论”，页 35）。这个模型深刻地揭示出了权利发展是如何取决于法律和社会的发展，而且明确地显示出在这一过程中社会因素（观念要件和体制要件）要比法律因素（法律规格）具有着更大的比重。

伯尔曼之于夏勇的意义在于他为《权利》研究中国权利发展与社会发展互动关系的问题上提供了一个建构“权利的社会理论”的直接模本，一如夏勇坦诚地承认：“我想，这一见解（指伯尔曼的“法的社会理论”——本文作者注）同样适合于权利发展的研究。权利的社会理论也可以说面临两个任务。一是摆脱关于权利及其起源和发展的过份简单化的概念，把实证主义、道德学派和历史学派结合起来，区分作为观念的权利和作为设制的权利，作为文化传统的权利和作为移植文化的权利，以及权利及其进化中的普适成份和本土成份的关系，并由此发现不同社会场合下权利发展的共同基础和共同规律<sup>[6]</sup>。二是采用一种适合于权利及其历史的……解释理论，来观察和解释权利的存在和发展，找出刺激或抑制权利发展的具体因素”（“绪论”，页 33）。而克罗德之于夏勇的意义则在于他为《权利》研究中国人权利发展的问题提供了一种方法论上的启示，尽管克罗德的经典模型因其所赖以为基础的诸种分析性预设尚不能被视为中国社会中的业经证明的命题而具有着西方发达社会的限度。恰如夏勇所指出的，克罗德“经典模型”的上述问题“似乎并不影响上述模型和假说在解释现代权利发展上的‘经典性’，至少不影响它在权利的社会理论方面所具有的方法论上的重要意义”（“绪论”，页 36）。

必须承认，夏勇在“绪论”试图建构“权利发展与社会发展是互动的”这一基本假设的论述中，明显把握住了此一分析性假设在方法论上的诉求，也明确意识到了法的“社会理论”对中国法学如何突破前此存在的种种解释模式进而获致发展的意义。然而，如果我们不愿意停留于此，而试图对其所表现出来的意识及努力背后的研究实践活动进行分析，那么我们会发现作为《权利》主编的夏勇在其“绪论”中的问题以及因这些问题而对《权利》一书中其他研究所产生的影响<sup>[7]</sup>。这些问题概括地讲，主要有下述两点。

首先，夏勇在其“绪论”中对中国人权利观念、权利保护机制和权利体系主张依据一种社会发展的视角而进行互动的解释，并据此试图建构起一种权利的社会理论。然而，尽管这样一种互动的解释模式本身在理论上讲可能是具有意义的，但是《权利》一书的基本论题是对中国人权利发展的描述和解释，因此具体而言，这种互动模式在这里的意义

就取决于：一是由于任何解释模式的真正意义都取决于它在具体经验或逻辑研究中是否得以建构，所以夏勇主张的这种互动解释模式的意义也就取决于它在中国人权利发展研究中的解释力；二是即使这种解释模式在具体描述和解释中国人权利发展的方面具有某种解释力，它的学术意义还取决于它是否比中国法学前此适用于权利研究的各种解释模式更具解释力，这就是说它是否比其他的解释模式能够更确当地描述和解释中国人权利发展的真实进程。这两项条件的实现，无疑都要求在具体研究中的实践，而不能仅仅停留在主张或口号的层面：前者要求将权利的互动解释模式切实地运用于《权利》一书的各项研究之中，后者又须在前者的基础上要求《权利》的论者对其在中国人权利发展的描述和解释中为什么要采用权利的互动解释模式而不采用其他解释模式给出解释，当然这也是知识增长的学术规范的要求。

此处我们可以给出一个典型的示例，那就是夏勇在“绪论”中引证但却未能确当把握的伯尔曼的“法的社会理论”的建构过程。虽说伯尔曼主张法的社会理论，但他所倡导的只是“一种”法的社会理论，这就说明还有其他的法的社会理论在。在伯尔曼那里，它们主要是指前于他的马克思的经济决定论的法的社会理论和韦伯的政治决定论的法的社会理论。伯尔曼之所以提出他的法的社会理论，并不是基于他的与研究实践不涉的主观愿望，而完全是因为他在对西方自十一世纪以后法律与社会的发展的分析研究中发现不论是法的经济决定论解释还是法的政治决定论解释都不能确当地对西方法律与社会的关系作出解释，所以他提出要超越马克思和韦伯并将他们的解释视角融入他自己的法律与社会互动的解释模式之中，进而对西方法律形成及发展做出更有力的解释；同样，伯尔曼之所以能够建构起他的“法的社会理论”并在法学发展谱系中占据一席之地，也完全基于他在对西方法律形成及发展的研究中表明了他的解释模式要比前于他的其他解释模式更具解释力<sup>[8]</sup>。

然而，夏勇在为了描述和解释中国人权利发展过程而建构他的“权利的社会理论”或社会发展与权利发展的互动解释模式时，却根本忽视了一个解释模式得以建构的必要条件。一方面，他的互动解释模式并未被统一地贯彻到《权利》一书的关于中国人权利发展的具体研究之中，这就意味着他的这一解释模式的主张并不是在对中国人权利发展的研究分析过程中予以建构的；另一方面，夏勇在其主张他的解释模式时也未能对中国法学界前此存在的对中国人权利发展的种种解释模式进行分析，未能就他所主张的“权利的社会理论”这一替代模式为什么在中国人权利发展的研究中就一定比其他模式更具效力的问题给出学理性说明。他只是认为当今世界已经有越来越多的学者开始关注和运用这种解释模式，一如他所言，“当代的学者们继续一方面从哲学、伦理学的角度论证和阐扬权利，另一方面从实证规范的角度分析和注释权利的同时，越来越多地注意到对权利存在和发展的社会解释”（“绪论”，页32—33）。据此，他甚至认为，虽然“关于如何描述和解释近十几年来中国社会的权利观念、权利体系和权利的保护机制，事实上存在着分歧……”，但“这些解释本身的对错或许是不重要的”（“绪论”，页37 - 38）。

夏勇对解释模式建构条件的不意识，深刻地揭示出他对中国的权

利发展与西方法律发展的过程是相同的预设，进而导致他当然地认为伯尔曼等人的解释模式不需证明便普适有效且可直接适用到对中国人权利发展的分析研究之中。这种预设实际上遮蔽了中国人权利发展与西方法律或权利发展之间的根本不同之处。这个问题的详尽讨论显然不是本文所能完成的，但此处我们至少可以指出，中国人权利发展的进程实际上是一个与西方社会中权利发展完全不同的实例：因为，如果说西方法律可以按照伯尔曼的研究而被认为是社会发展的诸基础性动力之一（因为“如没有从 12 世纪到 15 世纪发展起来的宪法性法律、公司法、契约法、财产法和其他法律部门，当代理论家们认为与资本主义划等号的从 17 世纪到 18 世纪的经济和政治变革则是不可能发生的”（伯尔曼，页 50））的话，那么中国人权利发展进程因在 1978 年以前曾被打断而实际上是与改革开放同步或者说是受经济改革的影响、社会秩序重建和意识形态重解的促动而逐渐展开的 [9]；显然，这两者的具体发展状况不能被简单地等而视之，甚至有可能要求我们采取与适合于西方经验的解释模式不同的解释模式。据此，我们在运用源于西方论者如伯尔曼等人的解释模式之前，就必须对马克思和韦伯等人的解释模式以及其他解释模式对中国人权利发展问题的效用给出认真且确实的分析；换言之，我们只有将“权利的互动模式”以及其他解释模式置于中国的具体场域中予以论证方能回答何种解释模式更具解释力或者说“权利的互动解释模式”为什么更具效力。

正是夏勇对解释模式建构条件的忽视，所以他只能将未经认真分析就简单从伯尔曼等人的解释模式那里转换出来的“权利的解释模式”停留在主张或口号的层面上，而未能切实地落实于《权利》的诸研究之中。换个角度说，这导致了《权利》一书在解释模式上的混乱，一是没有“权利的解释模式”的统一运用，二是“权利的解释模式”与其原本欲图替代的其他解释模式的混杂运用，更看不到“一种适合于权利及其历史的而不是适合于经济、哲学、政治及其历史的甚至在一定程度上有别于一般法律及其历史的解释理论”（“绪论”，页 33）的运用。

其次，除了上述夏勇所谓的互动解释模式未在研究实践中得到论证、进而在《权利》一书中未得到建构以外，实际上《权利》一书因对中国人权利发展与西方人权利发展相同的预设，从而也未对“权利发展与社会发展具有互动关系”这一逻辑假设做出证明，具体来讲，就是对立基于其上的中国社会发展与权利发展的特定关系没有进行分析和论证。众所周知，“权利发展与社会发展是互动的”这一论点，乃渊源于伯尔曼等西方学者在对西方法律形成和发展的研究中提出的假设并在具体研究中经过证明而获致的结论。然而，夏勇却不知不觉地将这一产生于西方社会经验并在其间基本得到证明的分析性假设（analytical presuppositions），转换成了一种“业已证明了的命题”（verified propositions）而适用于中国权利发展的状况（但实际上这一假设在中国的社会经验中并未得到证明）。这种在研究中将西方的研究结论理所当然地变成一种不需证明的前提，而不是研究和分析的对象 [10]，在某种程度上就限定了或者说是转换了《权利》一书的基本研究论题，亦即原本应当对权利发展与社会发展在中国的具体场域中是如何发生互动的过程与进程进行描述，对中国人权利发展为什么会达致当

下的现状进行解释进而发现中国人权利发展的特定道路，以及对促使中国人权利发展之特定道路得以形成的背后更为深层的文化及历史的因素做出分析，而在《权利》一书的具体研究中却被转换成了描述和解释中国权利观念、权利体系和权利保护机制的现状的论题。前者讨论中国人权利发展题域中的“为什么”和“如何”的问题，后者则关注“是什么”的问题。

因将权利发展与社会发展互动这一对中国权利发展研究而言只是一种逻辑的假设转换成《权利》一书展开的研究所赖以基的一种业已证明的前提而导致的《权利》论题的转换，无疑又内在否定了《权利》一书所设定的探寻中国社会发展与法律发展互动中的权利发展的特定道路的论题。人所周知，只有在原本讨论权利发展与社会发展在中国场域是如何进行以及为什么这样进行互动的过程的论题中，也即将它作为假设而在本土的证明中，论者方能洞识中国人权利在中国这样一个社会中得以发展的轨迹以及中国人权利的发展是否与西方人权利的发展那样会对中国社会的发展也具有很大作用。但是，由于将论题转换成了对作为法律发展与社会发展互动的结果的中国人权利现状的描述和解释，所以作为结果，《权利》一书基本上只局限在发见中国人权利的多少、质量以及权利项的侧重等面向，而未能探究出中国社会从相对不重视权利到“走向权利的时代”的真实过程以及在这一过程中社会与权利之间的真实的互动关系。

这种论题的转换，更为严重的是在《权利》的具体研究中还表现为对研究方法的侵损。可以说，这从另一面向使原本因主观凭空建构而无以落实的“权利的互动解释”模式更加重了它与具体研究不相干的成分：绝大部分研究基本都是静态地对中国人权利现状本身的分析和考查，而未能够对中国人权利得以发展的背后的社会变迁给出分析，未能对中国权利发展与中国社会发展之间的关系进行探究，也大体上未能对中国改革以后究竟是社会哪些方面的发展促进了中国人权利观念的转化以及社会的当下发展中的某些因素是否会扼制中国人权利观念的强化做出讨论，更未能对中国权利保护机制的恢复和建构起作用的各种政治的、经济的和社会的机制的真正确立的问题，以及对中国权利体系的建设的其他制度的健全以及推进种种权利体系趋于完善的社会发展进程等问题进行分析和研究。甚至连《权利》一书的编者进行中国人权利发展研究而设计的访问调查问卷中共三组 65 个问题里，也不仅看不到权利的社会学视角的显现，而且几乎没有欲图证明中国人权利发展与社会发展互动的问题。相比之下，更多的倒是那些关注被调查者对自身权利状况的态度、对自己权利实现和保护途径、对法大抑或权大等一般性问题的静态视角的显现。

#### 四

综上所述，《权利》一书的论者对中国人权利观念、权利体系和权利保护机制发展道路的研究意图以及在这种意图中所欲图建构的“权利的社会理论”及其所反映出来的“权利发展与社会发展互动”的社会学视角，无疑给中国法学研究尤其是权利研究提供了一种新的解释模式并

为中国法学研究的本土化发展标示了某种方向。但是，《权利》一书的这种意义还只是一种可能的意义，因为无论是它所欲图建构的“权利的互动解释模式”还是“权利发展与社会发展互动”的论题，都因其对中国人权利发展与西方权利发展的相同性预设以及对解释模式建构条件和假设必须论证等问题的忽视，而实际上在其具体研究中未得到切实的建构，只停留在了口号或主张的层面，最终致使《权利》一书设定的探寻中国人权利发展的特定道路的核心论题基本落空。

然而，我依旧要指出，《权利》一书论者的努力及其所体现出来的使中国法学研究转型的意义，并不会因其所存在的上述问题而遭完全否定。如果以此为基础并对现存的问题力求认真而严肃的反思和纠正，法学的中国学派的基础得以确立，当是不远之事。

## 注释

[1] 《走向权利的时代》的编目如下：

绪论（夏勇）

第一编：权利观念

1. 中国公民权利意识的演进（高鸿钧）
2. 中国社会转型时期的权力与权利：观念分析（石秀印）

第二编：权利保护机制

3. 当代中国的律师业：以民权为基本尺度（张志铭）
4. 通过司法实现社会正义：对中国法官现状的一个透视（贺卫方）
5. 民间调解与权利保护（刘广安 李存捧）

第三编：基本权利

6. 公民财产权利的发展与保护（陈 董郁玉）
7. 社会发展中的人身权利（张广兴）
8. 刑事法制发展与公民权利保护（陈泽宪）

第四编：特殊主体的权利

9. 刑事被告人权利研究（王敏远）
10. 城市女性劳动权利的保护（梅小敖 孟宪范 陈智霞）
11. 行政管理相对人的权利救济（江革）

第五编：乡民的权利

12. 乡民法权利的生成（夏勇）
13. 农村女性受教育权的保护（孟宪范 李海富 吴利娟）

[2] 这并不是说我赞同那种简单地对“法规解释模式”的否定，因为“法规解释模式”具有着它自身所具有的意义，研究者至少能透过法规在不同时期对权利的规定而揭示出权利自身演化的轨迹以及其后所蕴含的社会及国家在权利观念面向的演化。此外，对“法规解释模式”的简单否定，不仅会不意识这种模式本身所具有的意义，而且在主张另一种可能的替代模式的同时，使人们忽视这种新模式有可能恰恰不存在被替代模式所具有的解释力，进而在如何打通旧新解释模式的问题上不做努力。我认为，对这个问题的强调非常重要，在中国社会科学日趋非意识形态化的今天就更重要了，因为中国社会科学的发展面临着大量的研究范式的转换和解释模式的更替。 </PGN0018.TXT/PGN>

[3] 郑永流等：《农民法律意识与农村法律发展》，武汉：武汉出版社 1993 年版。

[4] 龚祥瑞主编：《法治的理想与现实》，北京：中国政法大学出版社 1994 年版。

[5] “走向一种权利的社会理论”，见夏勇主编：《走向权利的时代——中国公民权利发

展研究》，北京：中国政法大学出版社 1995 年版，页 31—40。

[6] 在这里，人们可以发现夏勇是在对伯尔曼的“法的社会理论”作一种简单化的解读。仅在这一段文字中，就至少表明夏勇在两个地方误读了伯尔曼的理论。一是伯尔曼认为，黑格尔假定意识决定存在的观点是错误的，但这一事实并不意谓着马克思所主张的存在决定意识的观点是正确的。在这个认识的基础上，他主张“在历史的真实生活中，谁也不‘决定’谁；它们通常是并驾齐驱；……一种法的社会理论依照它对法律的定义和分析应该强调精神和物质、观念和观念之间的互动作用”（伯尔曼，页 51）。但夏勇却将伯尔曼的“互动作用”简单地理解为对观念的权利和设制的权利、文化传统的权利和移植文化的权利的“区分”。

二是伯尔曼在《法律与革命》一书中从来没有认为他的“法的社会理论”是要探寻人类法律的共同基础和共同规律，而这一点恰恰是他对马克思的批评，“马克思直接从欧洲各民族的历史中推断人类的历史，而没有充分考虑到诸如西方文化、伊斯兰文化和中国文化这样一些中间型文化的重要性。……因此，马克思不知不觉地把西方的历史等同于世界的历史”（伯尔曼，页 644）。但是，夏勇却将他那种基本上复制于伯尔曼的“权利的社会理论”的第一任务部分地确定为“由此发现不同社会场合下权利发展的共同基础和共同规律”（“绪论”，页 33）。

[7] 不论这篇绪论是否在其他研究者当中进行过讨论，以及这些问题是否直接影响了该书的其他论者，作为主编，夏勇都理应对其“绪论”中所存在的问题以及因这些问题的存在而致使他未能避免其他研究与其所试图建构的“权利的社会理论”相背离而负主编之责。

[8] 这里必须指出的是，《法律与革命——西方法律传统的形成》一书在被翻译成中文时，根据的是该书的精装原本，因此未能译出该书平装原本在结论部分的二级标题即“超越马克思和马克斯·韦伯”。按我的理解，伯尔曼之所以在平装原本上加上这个标题，完全是为了说明他的“法的社会理论”并不是凭空而来的，而是在马克思和韦伯所作贡献之上建构起来的，亦即是在对那种与早期社会学相关的视法律为上层建筑一部分并根本受基础结构决定的理论的批判基础上建构起来的。一如他所明确指出的，“18 世纪后期和 19 世纪出现的另一种历史编纂也掩盖了西方法律传统形成的历史，这种工作与社会学这一新科学密切

联系。这种新的历史编纂有时被称作‘社会经济史’，有时被称作‘社会理论’。

……这些‘社会理论’与‘科学派史学家’不同，他们试图根据在政治和思想事件表象背后所起作用的社会和经济力量来解释历史”（伯尔曼，页 643 - 644）。

伯尔曼经过对西方法律传统之形成的分析而认为，这种视法律为一统治工具和实现统治者意志的手段的与实证主义法学派一脉相承的社会理论只是部分正确。与此同时，他还进一步指出，“法律也是对人类理性所理解的道德准则的一种表达。这种与自然法理论相关联的法律观点也只是部分正确。最后，法律是习惯的一种派生物，一种根源于社会共同体的历史价值和规范的产物。这第三种观点与法律哲学中的历史法学派相一致，……主张自己揭示真理的三分之一。”（伯尔曼，页 663）最后，伯尔曼指出他所主张的法的社会理论力图依照它对法律的定义和分析而应强调精神和物质、观念和观念之间的互动作用。应该把上述三个传统的法学派（即法律实证主义、自然法理论和历史法学派）综合成一个一体化的法学（伯尔曼，页 51）。

[9] 我并不是要通过指出中国历史上的这种断裂来否定中国人权利发展中传统及文化因素的影响，或认定中国人权利发展的进程是一完全的突发性事件，与历史毫无勾连。我在这里涉及这一点，意在指出在一个整体性社会向个体性社会（或多元社会）转型的过程中，这种整体性政治及计划性经济的变迁对中国人权利发展的支配意义。换言之，我们至少不能忽略中国社会的这一西方社会不具有的特征。同时，从另一个向度看，当时中国人所具有的一些残存的“权利”意识和规范很少起到对中国社会发展的意义，尽管这些具有地方性的权利品格在中国人权利发展中会起到很大的作用。

[10] Pierre Bourdieu 指出，“在我们现在从事研究时，经常把什么是证据这一问题视

为不证自明的，这是由于我们信任和接受了一种文化惯例（cultural routine），而这种惯例大多是通过学校教育强加和灌输给我们的。对这种‘证据所形成的拜物教，有时会使一个人仅仅因为一些研究没有将有关证据’的那个定义视为不证自明而拒绝这些研究”。见 Pierre Bourdieu and L. Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, p.225。

### 参考文献

（1）夏勇主编：《走向权利的时代——中国公民权利发展研究》，北京：中国政法大学出版社 1995 年版。

（2）伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，北京：中国大百科全书出版社 1993 年版。

## 读《走向权利的时代》——兼论中国的法律社会学研究的一些问题 朱苏力

这是一部认真的、试图摆脱法条主义来研究中国本土的法律现状的著作。作者们追求一种权利的社会学研究，“从社会解释权利，从权利解释社会”（页 33，原作者的着重号），这是非常有意义的工作，因此，这也是一部有社会意义的著作。但是作为一部法律社会学著作来说，在我看来，却是不很成功的；主编在绪论中宣称要“在把握社会发展与权利发展的互动关系前提下，描述和解释我国现阶段权利观念、权利体系和权利保护机制成长的过程和规律”（《绪论》页 38），以此为标准，该书失败了。<sup>[1]</sup>该书的最大弱点是基本理论预设过于强烈，以致压倒了作者所收集的材料中已经显示出来的或可能显示出来的一些具有实践和理论意义的思想。与此相伴随的是在社会学研究方法上也有一些重大弱点，以及对材料的理论分析和解说深度欠缺。

—

这一著作中比较强烈地体现出两个基本理论预设：首先权利是进化的，这是一个普适的历史进程（页 1）；其次，中国自 1978 年以来，由于中国的社会发展（改革开放和法制建设等等），在中国公民的权利意识、权利保护机制和公民权利保护有很大的线性发展（页 36—37）。这两点，如果作为研究得出的结论，我并不反对；在某一定意义（在不带目的论意义上使用进化）和某种程度上，我个人接受这两点为“事实”。但问题在于，主编以及许多作者把这两点作为已经确立的指导原则和理论框架，而不是作为必须通过研究来加以检验和不断调整的理论假说（hypothesis），这就使得他们的研究，尽管有研究批评社会现实和突破法条主义法学研究模式的勇气和决心，却在某种程度上变成了一种命题作文，大量材料取舍和解释都受到了这两个理论预设的过强限制。

这种情况最明显地体现在主编夏勇的两篇文章，以及高鸿钧和张志铭的文章中。夏勇的两篇文章中，第一篇绪论提出了整部书的理论框架；后一篇的前半部分（上篇）显示了作者指导框架的部分理论来源，提出了一个作者认为是“圆满解释公法权利之生长的理论模型”（页 660，并参见《绪论》页 33—35），后半部分（下篇）则用 1978 年以来中国农村的社会经济权利发展的某些材料——经作者选择的材料——来说明这一理论框架。我明显感到：夏勇在此提出的模式不是从他的调查材料中生发出来的，而是对霍菲尔德的四对范畴（这四对范畴是霍菲尔德从普通法的案例研究中提升概括出来的，并用以解说普通法的范畴）<sup>[2]</sup>的推演，而且推演在形式逻辑上也并不令人信服；因此，整个下篇中所运用的中国材料和解说似乎只是这一模式的注脚。这就违背了主编的“描述和解释”的初衷。如果作者将之作为一篇理论性的论文，我或许可以接受，但作者声称这是一篇描述中国社会中权利发展的法律社会学论文。

---

本文初稿是 1995 年 9 月 17 日中国法律文化研究中心会议的发言。许多朋友，包括文中批评的一些朋友提出了一些意见；特别感谢梁治平阅读后，认真提出了文字修改意见。



在文字上,作者意识到西方学者的模型和假说在经验上是偏狭的(页34),但作者在使用这四对范畴时字里行间显然带有一种强烈的理论倾向,似乎西方学者提出的范畴、概念、命题和模式在任何文化中都可以找到完全精确的对应,并因此可以普遍适用。这不仅反映出一种强烈的哲学唯实论,而且更重要的是当作者在这种唯实论——不是把它们当作分析的工具,而是作为一种普遍的社会事实——的指导下使用这些范畴、概念、命题和模式时,其隐含之意是西方的那种文化组织系统和解释方式是更正确的、准确的。对于这种普适主义的学术倾向,由于其涉及个人的基本信念,因此难以给予众口称是的论证式反驳(“道不同,不相争”)。但它至少令我怀疑,并且据之获得的研究结果难以令人信服。这种倾向实际否认了知识的地方性,而把地方性知识当成了西方产生出来的某一种知识构架的一个注脚,是证实和填充这一理论构架的一些材料。那么,什么是作者的发现呢,什么是作者的独特的理论贡献,什么是中国经验?如果西方学者已经提供了普适的理论框架和命题,那么我们又为什么要进行法律社会学的实证研究,只需把那种普适知识推演运用到中国,不就行了吗?此外,即使承认在公民权利保护上西方比我国现阶段要完善,也还必须警惕:西方学者所概括、描述的其权利保护机制、权利发展模式也仅仅是这些学者的再现和重构,而不等于其权利保护机制和权利发展模式自身。

本书的理论预设较轻一些的程度上也体现在高鸿钧和张志铭的文章中。高鸿钧的论文论述了中国社会变革以来公民权利意识的发展。尽管高文在许多地方实际上突破了权利进化性发展和社会发展必定导致权利意识发展的理论预设,但就总体来说,高的解说在不少地方都不得不、或者无意中迁就了这两个理论预设。例如,高已经意识到“不能简单地根据诉讼率的高低来断言一个社会(中)人们权利意识的强弱”(页32),并作了一番很有道理的辨析,但最终他还是将诉讼总量增加、上访数量减少理解为公民权利意识增强(页32—36)。而我们完全可以解释说诉讼增加是因为社会和政府纠纷解决方式上作了新的制度性选择,而上访数量的减少则可能表明上访这一纠纷解决渠道(行政渠道)不象以前那样畅通了。作者因此把法学家的前见,把“诉讼”这个与权利或许关系最紧密的现象当作权利意识的主要示标。类似的问题在其它文章中都不少。例如,知识产权诉讼的增加,通常都被解说为权利意识的增强(页28—29,351),但在没有其它扎实的证据和论说支持时,我们是否也可以将之解说为权利意识或权利保护机制的削弱——如果我们把权利意识和权利更佳保护理解为人们都不或更少侵犯他人的知识产权的话?

因此这也就提出了另一个问题,是否自1978年以来,中国社会中的权利保护、权利意识和权利保护机制在所有方面都增强了?这里所说的增强不是看有多少宣传和立法,而是看人们是否比以前更加尊重他人的“应得”。由于社会发展导致权利保护增强的理论预设,本书的许多作者或多或少地都呈现出一种倾向:批判历史,赞美当代。我当然不反对赞美当代;作为生活在这个时代的人,我自己也感受到中国人的权利保护在中国正在向好的方向发展;但作为社会学家不应当让总体倾向掩盖对具体问题的分析,为什么未能提出由于社会变迁当代中国公民的有些权利保护或权利保护机制被削弱了(最明显的也许是犯罪率上升)的结

论？以知识产权为例。尽管知识产权这一概念在我国完全是近年才流行起来的，但这决不意味在中国以前就完全没有这种权利的保护机制——想一想中国社会中常说的“祖传秘方”、“宫廷秘方”等等就可以了。也许在现代社会知识产权主要通过正式的法律来保护，但社会的习惯、惯例和人们信念从来都是权利保护机制的重要组成部分。中国目前的假冒产品如此之多，也许说明的是：由于社会变迁，非正式的、非国家的权利保护机制受到削弱，或者先前的保护机制与市场经济体制不相适应。我这番话并不是要争辩中国社会中知识产权保护机制一定是削弱了，而仅仅是指出，1) 作为法律社会学家，我们应当把视点扩大到法条和诉讼之外，看到关于权利问题的社会保护和法律保护的变化、互动和创新，察觉我们的社会所面临的公民权利保护的新问题和复杂性；2) 学者对现实的批判分析和他作为社会人支持中国改革开放的总政策应当区分开来。

张志铭的文章，在我看来，也是一篇为过强的理论预设折磨得相当痛苦的论文。这篇文章据说得到主编的好评。起初我很意外，但放在这本书的总体构架中，我理解了这种评价。这是因为，张文叙述了中国社会发展进程中的律师制度演进，而且提出律师制度“社会化”——同政府相分离的问题——和律师自律的问题。这些研究分析是有意义的。但评价标准不能是是否符合总体理论预设，而主要应考虑命题和材料呈现出的结论（或现实）是否一致。张文一开始断言现代律师制度是民权（主要是刑事被告的权利）保障机制之一种（页 134），张接着认为七十年代末中国恢复律师制度时的那种制度设计是不完善的，因为律师制度没有“社会化”。<sup>[3]</sup> 张文必须例证的是：“社会化”的律师制度能有效维护民权。如果张的命题成立，那么随着律师的社会化进程（在此暂且假定其他因素不变），应当出现的律师更关注公民权利的趋势。而过去的十几年里的发展趋势在经验上似乎是相反的。作者文中就说道，“律师的刑事辩护数自 1990 年以来逐年下跌，刑事案子请律师辩护难；许多律师尽管不擅长非诉讼法律事务，一般也不愿接刑事案子和代理原告方的行政诉讼案子”（页 184），张还在论文的注中提到律师所作广告的情况（页 190）。而我们知道，这几年律师的“社会化”过程正在加速和普遍化。为什么设计者的制度设计失败了？张文表明这不是或至少不完全是由于律师制度没有社会化，也不仅仅是由于律师缺乏自律。因此，在我看来，从张文的材料中可能得出的结论只是：理想化的律师制度不可能有效保护公民权利，无论是当初设计者的理想模式，还是张自己的理想模式；应当在社会中形成对律师制度的制约，使他们在追求个人利益之际可能产生出维护公民权利的副产品。但由于强烈的理论预设和价值判断，作者似乎忽视了自己的材料中已显露的这一点，而试图重建理想的制度模式。<sup>[4]</sup>

上述批评并不是批评作者有价值判断或有理论预设。众所周知，任何研究都必然隐含了价值判断。重要的是不能让我们的理论预设控制了我们对材料的选择和分析，要保持开放，而不能作命题作文。我们可以以贺卫方的文章为证。贺文一开始就提出他自己是有价值取向的，并依据他的阅读和理解提出了他衡量中国法官的四条标准，然后以报纸和访谈材料进行比较显示出理想和现实的差距。尽管贺文的价值取向非常强

烈，但他没有力求符合那种权利“演进”的趋势，而是试图让材料说话。因此，贺文的一些材料和分析实际上超越了贺的价值判断（其他文章中也都有，但较少），显示出法官问题的复杂性和生动性（例如页 240 关于审判委员会的对话）。

## 二

必须指出，上述问题与这一研究项目的总体设计不足有关。这部著作如主编所说，是要建立一个社会与权利发展的互动模式。这种设想显然是汲取了前人法律社会学研究的经验，而试图有所创新。但问题是，在先前国内没有其它类似的系统调查研究或系统资料的前提下，一次横断面研究（这一研究从发起到书出版仅两年，没有什么跟踪或历时性研究）所获得的材料能否符合设计者历时性研究的要求？由于不可能，因此此书大多数作者的研究都不得不背离了主编所主张的互动模式；而另一些作者，为满足历时性互动研究的要求，就不得不借助他们自己也认为不那么可靠的文字材料或个人感受来构筑“权利演进模式”。后一类如，夏勇本人的公民权利发展模式几乎完全没有使用这次调查的材料，而主要依据作者本人的经验体会；张志铭更多使用了司法部和有关部门关于律师问题的各种文件资料；高鸿钧为建立公民权利意识发展的参照系，也只能利用一些难以定量分析或通约分析的材料。由于资料的不统一，没有技术上的处理使之兼容，因此，不仅很难令人信服地获得互动模式的研究结论，而且无法可靠地检验并校正作者的理论设题。

因此，这就提出法律社会学的研究方法问题。尽管追求的是法律社会学研究，但这一研究在社会学方法上是很不够的。令人奇怪的是，其中最差的恰恰是一位社会学家的论文（第二篇）。此文只是泛泛地谈到关于权力和权利的一些现象，既无扎实的数据，无认真的访谈材料，也没有需要验证的命题，文章几乎流于“侃”；甚至连基本的学术规范都不能做到（仅指出一点，全文没有一个注）。关于女工权利保护一文（第十篇）也缺乏针对女工劳动权保护问题的研究设计，似乎是附带地讨论了女工劳动权利保护。主编的两篇论文都过于思辨，尽管也提到一些社会学理论和社会学模式。其他某些论文也比较概念化，有的甚至还是有很强的法条主义倾向。

比较好的、提供了新材料、隐含了新启发的论文是孟宪范等的关于女童教育权保护的论文和贺卫方的法官研究。尤其是孟文后一部分，不仅研究设计比较严格，而且结论也较有说服力；其中一些结论实际上对本书的一些前提预设提出了挑战，具有理论意义。例如，调查材料显示至少在教育问题上女童的权利意识比男童更为强烈，主动性更强（页 748，表 12）；文盲父母比有大学以下（不包括大学）文化程度的父母对子女的受教育权更为重视（页 756—757）；教育权保护也许与经济发展水平并不直接关联（页 772—773）；政府权力不应当总是视为是伤害民权的（这一预设许多论文中都是作为自明之理而接受的），而可能是保护促进民权（至少教育权）的（页 772 - 773）；权利意识（自我利益保护意识）也许不是法制教育和宣传的结果，而是在中国本土文化中就存在的（例如女童的受教育权利意识，文盲父母对子女的受教育期望）

等等。当然，我并不认为孟文的结论就一定毫无疑问且具有普遍性，但至少这些有材料支持的研究结论向我们的一些常识或假定提出了智识的挑战，需要我们在深入研究的基础上给予回答。〔5〕

其他不符合社会学研究要求的具体细节还很多。在问卷的设计上，许多问题实际上并非只有一个原因，但问卷要求答卷人只能给予一个回答（页 781，A1、A2 和 A3）；这不仅误导人，强加于人，更重要的是容易强化研究者的前提预设，进而必定损害研究结果的可信性。在统计数据的运用上也有不少问题。例如试图用横断面调查获得的材料来论证一个线性发展的理论命题；又如所有的统计数据的差别都没有计算或没有公布差别的显著性。这些似乎都是小问题，其实都是非常重要的基本要求。不能满足这些要求，我们的结论就不可靠。

### 三

方法并不能自然地解决一切问题，方法问题不能同理论和理解问题分开。在这方面，本书也有一些值得特别提出的问题。

首先是理论概括的问题。一个或许是过高的要求是，这些文章没有一篇抽象概括出了一个具有理论意义的中国概念，地方性概念。长期以来，我们基本都是沿用了西方传进来的一套又一套学术概念，但这实在是一个大问题。这说明的不是我们还没有自己的理论体系，更重要的是表明我们不注重中国本土、中国百姓的概念。许多西方学者在研究其他文化的社会现象时，都非常注意总结当地的概念，使之获得理论高度，试图以这些本土的概念解说本土问题；尽管这种做法有时过滥，有的为沽名钓誉而有虚构之嫌，但这种努力是有好处的，至少他们曾发掘出某些概念获得了普遍的理论意义。中国的经济学家在当代的经济变革中，也在某种程度上提出了一些本土的同时具有理论意义的概念（如渐进式改革、双轨制、宏观调控等），而中国的法学尚没有提出这样一些尽管粗糙但有潜在理论意义的概念。其实，中国的老百姓是有他们的一套概念体系的（例如《秋菊打官司》中出现的“说法”，很有特色，且在我看来很具理论潜力），有可能使中国法学研究深入并本土化。问题在于我们应去发现，在于我们不以西方的概念为标准来衡量取舍中国人的概念。

与理论概括相联系，我感到本书的某些篇章流于现象罗列，似乎有所概括，但实际上非常缺乏理论的思考和抽象。这特别表现在第 2 篇和第 11 篇上。例如第 2 篇文章中在谈及中国的集体主义价值观时，将各种回答分别“概括”为各种“论”：性质论、归属论、价值论、目的论、功能论、位差论、保存论、大局论、道德论和政治论。我不知道这些个别的回答何以能成为“论”？必须坚决反对这种流俗的“思考”。法律社会学并不只是研究现实，而是要在研究现实的基础上有理论的升华。

第三，解释的单维度，主观前见决定了解释。前面已有例子，这里再以关于“私有财产也是神圣不可侵犯”问题等讨论为证（页 378—79）。作者从北京、广东、贵州、甘肃、河南、吉林六省问卷统计得出的结论是“私有财产观念还是受地区间市场经济发展水平的差异的影响的”（页 379）。统计数据在一方面似乎证明了这一点：吉林、贵州和甘肃对这一

命题的赞同率最低，而反对率最高。但问题不那么简单。因为对这一命题表示赞同比率最高的是河南省，而河南在任何意义上都不能说比广东或北京的市场经济或经济发展水平更高；广东省反对这一观点的比率既高于北京也高于河南，而广东省的市场经济或社会经济发展水平显然高于北京和河南。因此，这些数据如果说是有意义的话，那么在我看来，只是这一调查表明，市场经济的发展水平与私有财产观念的强弱似乎没有关联关系。当然这一结论与作者的理论假说、与我们的某些信条有冲突。那么作者应当研究一下，为什么会有这一冲突，也许是问卷设计的问题，也许是调查地区的问题，也许这些差别没有统计学上的差别意义；或者这一切都没有问题，有问题的只是作者的理论假说、人们通常接受的那种“市场经济发展了，必定私有观念更强”的常识信条。而不能符合作者预期的某些趋向来迁就人们的常识。

第四，解释的缺乏。孟宪范文比较明显。尽管她的研究从设计上看起来不错，获得了一些可能有启发的数据和结论。但似乎由于缺乏法律和法学理论的训练，因此她未能将这些意蕴点破，实在有些可惜。也许对于社会学家来说，无须点破。但由于法学一直缺乏统计方面的教育和训练，许多法学工作者不习惯甚至无能力仔细理解和把握一些统计数据的理论意蕴，在这样的背景下，要求法律社会学者充分揭示他或她的研究的理论意义，也许有点苛刻，却不是没有道理的。

解释的缺乏还表现为解释的细致程度不够。贺文比较典型。贺在谈到法官素质时，运用了许多报刊资料对法官的描述——军人化的语言。贺以此作为材料之一来说明中国法官的素质。这应当说是比较有说服力的。但仍有欠缺。因为这些文字，在我看来，更可能是中国社会（官方的还是传统的？也许两者都有）文化对法官的通俗界定，因此报刊作者以这样的语言去描述法官。我承认，这种通俗文化定位对法官的自我定位和法院运作肯定有一定影响。贺文因此不仅在研究视角上很有原创性，并且很有理论潜力。但贺文未能区分外部定位和法官的自我定位，因此没有注意两种定位的互动和冲突。在我看来，在法院内部，法官未必以军人风格自我定位。只要想一想，我们大致可以确定：在一个法院内部人们公认的最佳法官未必是那些最具有军人气质的法官（贺文所使用的访谈材料也点到了这一点，见页 243—244），而可能还是那些心细、有点子、有水平的法官，而这些人的一些素质可能不一定上报纸，都被关于法官的通俗化定位这个过滤器过滤了。贺文可以分析更为细致些，防止把他人为我作的画像当作我本人。

#### 四

此书的许多作者都是国内目前法学界中青年中的一些佼佼者，他们在完成这一项目过程中，也强烈希望通过这一努力来改变国内法条主义和政策注释的法学研究现状。然而，总的说来，我们看到在社会发展权利进化指导下的此书在一定程度上重现了注释性法学范式，只不过注释的是另一些流行的命题，并没有从根本上挣脱原先的知识型。

为什么结果并不令人满意？这必须跨出本书的范围而略加考查。应当说，由于种种制约，中国法律社会学的学术传统和学术训练都非常欠

缺。据我所知，我们至今没有正式的、系统的法律社会学理论和方法的训练，法条主义和政策注释性法律研究仍然是法学院的主流。即使目前国内已有不少法学院在教授法律社会学课程，而许多老师、甚至带法律社会学研究生的教授自己就没有搞过真正的法律社会学研究，而是半道出家，从法理或其它专业转过来的。其它专业训练的模式、旧的思维方式和研究模式使社会上出现了不少名为法律社会学而实际只是昔日法理学之变种的著作。这就很容易使人误以为法律社会学不过而而，无形中降低了对自己的学术要求。另一方面，就我所知，本书的许多作者在校期间几乎都没有受过基本的法律社会学训练，他们都是通过读各类学术著作、加上自己的实践经验总结而获得一些法律社会学的知识。我并不认为这种学习研究法律社会学的路径都必然是缺点（例如他们的知识面都比较广泛，都关注中国的现实，有强烈的社会和学术责任感等），但不可否认，这种方式可能给研究带来一些重大缺陷；由于知识准备不够，旧的研究模式和思维模式就会不时流露出来。

我曾经说过，现在我们法学界的主要问题已不是敢不敢解放思想的问题，而是我们有没有能力、有没有思想理论和社会实践的资源来解放思想的问题。就法律社会学而言，我们不能指望仅仅了解一些社会学理论，读几本外国学者的法律社会学著作，就可以从法理学或其它专业自然而然地、并成功地转向法律社会学研究。如同每个学科一样，法律社会学也有它自身的要求，尤其是它研究现实、注重方法和理论分析、强调知识的地方性和开放性，这些都是中国法学研究非常缺乏的。我们需要保持对现实的强烈关注和知识的开放性，加强学术规范的培养和素养训练，注重说理的学术性批评，从而积累起学术传统。借鉴外国学者的研究固不可少，但更需要我们作为研究主体的持续不懈的努力。我们实在是任重而道远。

批评话说得很多，也很重，但我绝非要全盘否定此书，更不是要拿学友开刀。应当说，这部著作在目前国内的法律社会学著作中还是比较好的一部，其中有一些有启发的思想——即使在我重点批评的文章中。它积累了许多材料，包括数据和访谈，将对以后的类似研究有很大帮助。即使是本书中的教训，如果加以总结，也可能转化为财富。我曾担心，上述的批评，在一个需要鼓励、促进法学研究实际问题的时代，是否会被人们（包括一些朋友们）误解，甚至被人用作不利于朋友的口实。但我认为中国的法学研究必须展开真正的学术批评，而学术评判不是、也不应当是“矮子里面拔将军”。最后，尽管批评很严肃，但我并不认为我把标准定得太高了；因为，就书中已有的材料来看，以及就我对许多作者的能力学识了解来看，我觉得他们本应当作得更好一些。

当然，毛病还可能出在我这里：也许是我过分为另一种前见所笼罩，为一种西方的关于法律社会学的学术模式“格式化”了？我也在反思。如果真的如此，那么我的这番批评，在希望学友们见谅的同时，更希望引出更深入认真生动活跃的法律学术批评和讨论。

## 注释

[1] 甚至就形式来说，书中所收的论文也未能遵循这一指导思想，即描述一个社会法律和权利发展的互动；有数篇论文实际上还有较强的法条研究的倾向，例如第八篇。

[ 2 ] 霍菲尔德自己就认为“基本的法律概念并不是抽象地存在的，而是具体地应用在法院和律师日常事务的实际问题中”，转引自沈宗灵，《现代西方法理学》，北京大学出版社，1992年，页146。

[ 3 ] 张与当初的律师制度设计者的观点有重大不同，但在一种价值上两者完全一致，两者都先验地视或假定律师是民权、特别是刑事被告权利的维护者；区别只在于，律师的战略位置是在政府内还是在社会中。

[ 4 ] 当然，我并不否认律师制度成为一种公民权利保护机制的可能性，只否认基于理想建立制度且运作成功的可能性；律师也是人，律师并不比政府官员和社会上的普通人更好或更坏；用我们的理想模式来界定他们的职业角色和价值关怀是不可能的。

[ 5 ] 即使是孟文也有明显缺欠。例如前一部分的跨文化比较，很不令人信服，不仅基本数据令人怀疑，而且由于种种条件限制而缺乏可比性。

## 《走向权利的时代》讨论会纪要

1995年9月17日，“法律文化研究中心”假座中国社科院法学研究所学术报告厅举行《走向权利的时代》（夏勇主编，中国政法大学出版社，1995）一书讨论会。“中心”成员，该课题组部分成员，北大、清华和人大法律系部分教师、研究生和本科生参加了会议。会议由梁治平主持。

梁治平：这次活动的主题是就新近出版的《走向权利的时代》一书以及相关问题进行学术讨论。我们先请高鸿钧、贺卫方代表课题组作主题发言，介绍背景情况，再请朱苏力、方流芳两位进行评议。然后自由讨论。非常高兴法学所所长刘海年先生也来参加我们的讨论会，我们希望能听到刘先生的意见。

高鸿钧：我先就课题组整个研究情况做一个介绍。这个课题于1993年初创议，决定要搞一个与流行法学方法不一样的项目。我们觉得，中国当代的法学研究定性的多，从概念出发演绎的多，应然层次的多，而对实际情况的研究很少，是很大的缺憾。我们试图把社会学的方法和定量研究的方法引入法学。最后我们决定先做社会调查，在此基础上进行理论分析，再提出政策建议，但主要还是着眼于描述和解释。“中国社会发展和公民权利保护”就是这样选定的。当然大家对“发展”这个词、对发展是否导致进化尚有争议。但无论如何，中国这十几年来还是有发展的，于是就选定了发展这个关键词。至于权利保护，我们认为在权利一义务关系和发展中，过去一直是义务导向，近十几年则转向权利导向的总体发展趋势。我们试图通过对权利保护的研究，透视中国社会的整个发展。我们的研究以中国的现行法律制度为基点，因为脱离现行制度照搬西方的东西，或沉湎于发掘纯中国味的“土”的东西，虽也是学术研究的一个视角，但于中国制度的建设价值不大。中国学界近代曾经历了由求“洋”到求“土”的历程，改革以来文化界似乎又在复制这一过程。我个人以为，刻意追求哪一个方面，都是信心不足的表现。

研究开始后，我们共成立了12个分课题组，开了多次讨论会，并派两名成员去美国密歇根大学研修方法论。要求各分课题组必须做到（1）熟悉各特定领域的研究现状与材料；（2）设计问卷获取数据；（3）实地考察。权利意识问卷先进行了试发放，后总体问卷又通过国家统计局进行了正式发放，在北京、吉林、河南、广东、贵州、甘肃6省市共发行4000份，回收5461份。我们也意识到数据中可能有水分，但有些数据数目很大，即使有水分对反映基本趋向还是有用的。

调查一共进行了几十人次，写有简报，互相交流，以资借鉴。

对最后成果我们要求第一不能是数据的简单罗列，第二不能是纯理性的抽象分析，第三不能是那种随意性很大的调查报告。总之要把材料和自己的理论设定结合起来，建构符合中国社会实际的理论框架。

课题前后持续了两年时间。

特点与存在问题。特点之一，本课题是我国第一次比较系统地运用社会调查和定量分析研究权利问题的尝试；之二，合作系自愿进行，与

---

本纪要由赵晓力记录并整理，经各发言人修改审定；其间邓正来和朱苏力两位先生已有专论稿在同刊发表，故本记录稿中的发言从简。



以前的行政组合方式不一样，除了法学所参加的还有社会学所与《光明日报》等的同志；特点之三，成果有一定规模，发挥了知识互补与合作的优势。

存在问题：（1）运用定量分析不够规范，案例不够典型，按严格的社会学方法经不起推敲。（2）有些分课题理论与材料的结合并不很好。我们要求突破法规解释的模式，而很多文章仍流于一般叙述，学理上升很不够。（3）写作风格和方式不同，个别地方有不一致之处。

最后，我作两点说明：其一，本书并不是一部纯粹法社会学的著作，只是引入了一些法社会学的方法。实际上，究竟什么是“法社会学的方法”，学界认识也不一样。其二，以上是我个人的看法，并不代表整个课题组。

贺卫方：补充两点。一、这个课题试图在广泛而具体的领域中将某种理念应用到研究之中，对中国社会的现实作出解释或印证。这种研究很难做到“价值无涉”。近读冯象的文章“法文化三题”（《读书》1995.9），他认为，文化解释实际上是对解释的解释，解释者所探究的，到头来却是他自己的态度和立场。我觉得这个说法很有意思。传统社会学要求客观描述社会，但是，主体在研究中总是有一个概念和先见的，我们现在很难相信一个人能把自己变成一张白纸。这种情形仿佛词人所谓“此情无计可消除，才下眉头，却上心头”。当然，现在书出来了，反省起来，感到我们对于自己所采取的态度和立场缺乏一种自觉的检讨。大家比较一致的认识只是要通过调查来的材料展示社会现实，表达对中国社会走向的某种希望。至于研究者所接受的理论前提及其与本国社会之间的适合与否，作者们确实有些反省不够，并且也存在着理解上的差异。

第二点，我想说说在中国目前情况下做调查何等困难。这表现在（1）部门封锁，材料封闭，到官方机关去面临着身份上的难题。如果拿更高的官方机关的介绍信去，必能受到热情接待，但听到的都是诉苦，却不会暴露它们自身存在的问题。有些问题即使有所披露，又会出现公开发表上的困难。拿大学的介绍信又受到冷遇，也了解不到情况。（2）访谈内容几乎千篇一律，开座谈会是最没用的一种方式。（3）中国公民在回答问卷时有一种“考试”心态，揣测“正确”答案，这对问卷质量有很大影响。关于本课题和本书，希望听到大家的批评。

朱苏力：这本书我未看以前曾寄以希望，但通读两遍后，我只能说这是一部很认真的著作，但又是一部不很成功的法律社会学著作。

主编在绪论中提出要“把握社会发展和权利发展的互动关系”，要“描述和解释我国现阶段权利观念、权利体系和权利保护机制成长的过程和规律”，但做的比预想的要差。文章未涉及“互动”。

把“权利的进化”视为普适的过程，认为中国有很多“发展”，这两个前提假定在夏勇、张志铭、高鸿钧的文章中体现强烈。在社会学调查中把这些前设视为既定是很成问题的。这样虽则有批评现实的勇气，但同时也容易成为命题作文。中国的材料也在这样的论述过程中变成了西方理论或命题的“注”。不加分别地把西方学者的概念模式——也是一种“再现”——当成西方的本体，这种倾向实际上否定了法律是一种“地方性知识”，作者的发现和贡献也就成为为西方学者准备材料。这正是

目前学术界所强烈批判的。

我的意见不是主张价值无涉。贺卫方的文章同样体现了很强的价值取向，但保持了一个开放的心态。例如，贺显然是倾向于司法独立的，但在审判委员会的例子，又说明在法官素质很低，很多是军人出身的情况下，没有审判委员会把关会带来灾难性的后果。

第二，关于法律社会学方法。这方面孟宪范等人的文章做得较好。其中有关河北三个村庄的实证材料倒提出了很多让我意外的材料。比如女童在上学问题上，表现得更倔强，更具有“权利意识”，与成见相反。另外，受教育权保护与经济发展也不总是正相关关系。

在问卷设计上也存在很多问题。问题 A1 提供的四个答案并不是 exclusive，但要求挑出最重要的一个，会难为人。问卷中也没有文化背景的调查。还有，统计上的差别有无意义，要做统计检验。

最后，理论解释问题。通观全书，没有提出一个中国式的概念，非常遗憾。西方学者有时候做得太滥。但一个不提，是否假定西方概念已经够用？而石秀印的文章，似乎有很多总结概括，然流于一般。

文章中解释的单维度也很严重，未给别的可能性留下空间。又有提出问题但未点破之处，很可惜。以上各种问题我将另外撰文详述，这里就不细谈了。

方流芳：该书运用法社会学方法考察中国社会的权利状态，表达作者对社会问题的关注，其立意和方法都突破了那些至今仍妨碍法学进步的桎梏。全书十多篇论文独立成章，每篇论文的主题、方法、选材各有特点，与其作一概而论的评价，我更愿意谈谈由其中几篇文章所引发的感想。

张志铭、贺卫方、王敏远三位先生的文章从不同的侧面涉及一个共同问题：中国公民究竟能在多大程度上求助于司法救济和正当程序？

“较之于其他制度，（律师制度）更不容于中国社会”（页 145）。究其原因，张志铭先生归结为：本土文化与外来制度的冲突、公权力在社会生活中压倒一切。那么，考察律师业与民权的关系，似有必要研究：律师不容于中国社会的局面是否发生了实质性变化？张先生的文章并未包括这方面的研究。相反，张先生对中国律师的“现状述评”则使人对作者的主题产生怀疑：律师的起落与民权的兴衰是否能互相印证？

“中国律师业有相当长的一段时期基本是没有什么职业规范可言的”（页 189），行贿、损害委托人利益、不正当竞争已经不是例外情况。对此，多数法律界人士恐怕都有同感。如果律师主要角色只是在当事人与法官之间充当输送贿赂的“中间人”，那么，律师的扩充只是意味着贿赂的成本增加了。当事人除了要用贿赂来对法官施加影响之外，还要给找到行贿门路的“中间人”高额酬金。当诉讼变成一种贿赂竞赛的时候，作为“中间人”的律师究竟负何种责任？

职业自立是律师受当事人信赖的原因之一。然而，律师业如今受制于行政机构的“多重许可”。律师能否开业，能否继续执业，均由司法局进行一年一度的审批（年检）；律师能否从事“证券业务”、“商标业务”、“专利业务”……，又分别由不同的“主管部分”一一进行单项许可。在这种局面下，律师争相与掌握许可权的行政机构认同、趋附

犹恐不及，岂得为当事人的利益而与那些掌握予夺大权的机构争锋，行业自治更是无从谈起。

律师谋生之本是他的专业知识。然而，中国的30000名专职律师（1993年统计数字）中，受过大学本科教育的仅占五分之一。当事人能否从这些律师那里得到可靠的法律服务，实属疑问。

只有当社会认真看待法律、法律确实构成制度事实之要素的时候，律师才有广泛的活动空间。如果生效的法律并未成为在实际生活中发挥效用的法律，无论律师个人多么优秀，他能为当事人尽力之处总是十分有限的。

最后，张先生谈到法律服务是否属于律师的垄断领域，并提出了精辟的意见（页207）。我对此亦有同感。在目前情况下，非律师的法律职业人士或兼职律师也许能提供更为可靠的法律服务，因为他们对经济的压力、权势的压力有更强的耐受性。

贺卫方先生的文章（“通过司法实现社会正义”）生动地展示了中国司法的现状：尽管法官受教育程度不高、法院经费拮据、职业道德面临挑战、判决难以执行，法院的角色却是越来越重要。我有以下几点感想：

其一，以法官缺乏院校法律教育背景来解释不尽如意的审判质量，往往掩盖了更深层次的原因。只有在法律具有长期连续性的背景之下，法律教育才能对法律职业产生举足轻重的影响；1949年之后的多次政治运动一再击断法律的连续性，法律教育在失去依托的同时，也失去了它原有的品质。在这种情况下，法官的任职资格脱离法律教育并非至关重要。法院只是“专政工具”之一，工具本身具有独立意志只会影响工具的职能，而教育却促使独立意志的萌发。

在立法极不完备而社会又急剧变化的情况下，法官本可依据公平、诚信原则，充分运用裁量权，通过解决当事人之间的争议去阐述法理，进而推动法律的完善。中国法律百废待兴的局面实在给法官提供了大有作为的机会。可是，法官在个案中适用法律的方法却束缚了他们应有的裁量权——他们总是努力从现有法律中寻找适用于个案的规范，而又不规范本身和选用规范的理由进行解释，更不考虑立法背景、立法本意。这种方法对审判的负面影响可能大大超过了法官缺乏院校法律教育而产生的问题。在历史上，法官未受院校法律教育却取得成功的例子也是有的。例如美国的马歇尔大法官（1755—1835）仅仅在威廉和玛丽学院受过几个月的正规教育，然而，确立美国联邦最高法院的违宪审查权则是他的不朽功绩。审判体制能否允许法官个人发挥智慧，也许是更为重要的问题。

其二，现行的财政预算体制、人事体制都不利于法院独立性的形成。法院的预算是根据各个法院的级别而分别纳入中央政府或各级地方政府的预算，行政当局拥有对法院施加影响的筹码。这一根本问题不解决，贺卫方先生主张的增加法官收入恐怕难以实现。

其三，法官公正审判的条件之一是法官个人利益不受威胁。但《国家赔偿法》生效之后的错案赔偿责任则对法院和法官都构成威胁，因为，任何被上级法院推翻的判决都有可能被认为是“错案”而受追究。在这种压力之下，下级法院在作出裁定之前往往请示上级法院、二审终审制

实际上形同虚设；法官、合议庭也更愿意让审判委员会提出最终意见，法官的独立性从而更受削弱。一种旨在保护民权的措施（错案赔偿）很可能产生与立法本意完全不同的效果。

以上两篇文章都是较为出色的。然而，或多或少也显露出一种书写命题作文的尴尬，作者不得不用权利概念去对诸多现象进行一元化的解释。

通过描述法官权利，比较法官权利与实际权利的差别，王敏远先生对中国刑事被告的权利进行了细微、周到的分析。“我国刑事被告的法定权利与有关国际文件规定的内容基本相同”（页 524）。不仅如此，中国宪法第 37 条和美国宪法修正案第 14 条都体现了类似的旨意——非经正当程序，任何人的自由不受限制或剥夺。

然而，被告能否以违反正当程序（超期羁押、刑讯逼供、辩护权受限制）为理由而推翻有罪判决？非经正当程序而取得的证据能否用作定罪依据？法定权利实现与否的问题，并未纳入王先生的研究范围。这不是疏忽，而是这类问题尚未成为法律争点进入个案，从而无从考察。法定权利与实际权利的距离是显而易见的。王先生关于刑讯逼供的考察似乎能帮助我们意识这种距离。“公开披露的刑讯逼供案件，被刑讯者一般均为无辜者”，“一般是在被告已因刑讯逼供而致死或致重伤，相关人员因此被追究刑事责任，才公开披露出来”（页 530）。由此可见：受谴责的，不是刑讯本身，而是对无辜者的刑讯。这使我联想到“文革”的名言：“好人打好人，误会；坏人打坏人，活该；好人打坏人，大方向正确”。区分暴行的受害者是好人还是坏人，而决定暴行是否应受制裁，这恐怕是至今仍未消除的“文革”阴影。

当然，强调刑事被告的权利将使罪犯的逮捕、定罪更加困难。在 60 年代，沃伦领导之下的美国联邦最高法院推动了“正当程序的革命”，确立了保护刑事被告权利的更为严格的规则。例如：在无正式证件的情况下进行搜查而取得证据，不得作为认定被告有罪的依据（马普案）；无钱聘请律师的刑事被告，其辩护权受到极大限制，针对此类被告的有罪判决可能被推翻（杰狄恩案）；刑事被告在律师不在场情况下所作的供述，不是自由抉择的结果，以此为定罪依据，违反了不得强迫被告自证其罪的宪法修正案（米兰达案）。正当程序的代价是显而易见的：事实上有罪的被告往往因为程序的瑕疵而逃脱制裁，政府保护公民的力量大大削弱，犯罪成为困扰整个社会的问题。中国无法接受美国标准的正当程序，但我们至少需要一种较低标准的，主要是针对刑讯逼供、超期羁押、非法羁押的正当程序。

邓正来：法学界近年来出现了很好的气象。我们从经济学、政治学、社会学的研究里看到，转型期的中国为学术研究提供了很好的“场域”，能否把握住这个历史性的机会对于法学界也是个挑战。《走向权利的时代》可以被认为是对此种挑战的一个回应。

但就这本书而言，我认为整体上是成熟的，在知识论及方法论诸方面还有很多问题，我将就此做专文批评和分析。此处我仅谈一些总的看法。

《权利》一书的论者们意识到了中国改革开放为中国法学研究（尤

其是中国人权利发展的研究)所提供的极具意义的研究场域,试图通过社会发展与权利发展是互动的这一基本假设的建构来实现中国权利研究的视角转换,并且力图在权利研究的方法上有规范向经验的转向,这些无疑都是《权利》一书对中国法学发展所可能具有的意义。

《权利》一书的论者对中国人权利观念、权利体系和权利保护机制发展道路的研究努力以及在这种努力中所欲图建构的“权利的社会理论”及其所反映出来的“权利与社会发展互动”的社会学视角,给中国权利研究提供了一种新的解释模式并为中国法学研究的本土化发展标示了某种方向。但是,《权利》一书的这种意义还只是一种可能的意义,因为无论是它所欲图建构的“权利的互动解释模式”还是“权利与社会发展互动”的论题,都因其对中国人权利发展与西方权利发展的相同性预设以及对解释模式建构条件和假设必须论证等问题的忽视,而实际上在其具体研究中未得到切实的建构,只停留在了口号或主张的层面,最终致使《权利》一书设定的探寻中国人权利发展的特定道路的核心论题基本落空。

然而,我依旧要指出,《权利》一书论者的努力及其所体现出来的使中国法学研究转型的意义,并不会因其所存在的上述问题而遭完全否定。如果以此为基础并对现存的问题力求认真而严肃的反思和纠正,法学的中国学派的基础得以确立,当是不远之事。

胡旭晟:首先应当承认,众多学者联手探讨中国的权利问题,而其成果又以如此规模和速度面世,这是一件鼓舞人心的事情;同时,就其整体水平而言,它在短期内恐怕还会代表着中国法学界关于权利研究的一种水准;此外,该书分别从观念(意识)、规范和体制三个层次楔入问题,这也具有一定的方法论意义。不过,说实话,刚才朱苏力的发言对我的鼓舞比本书给我的鼓舞还大;对公开出版的著作,以纯学理的立场做如此尖锐、周详、况且是面对面的批评,这在当前不仅十分罕见,而且极为可贵。中国法学界太需要这种真正的学术批评了。对苏力的勇气和学术眼力,我表示由衷地敬佩。但在对书的评价方面,我并不完全赞同苏力的观点(尽管该书的确理论预设太强,而且在整体上还缺乏足够的理论剖析)。我认为价值预设对研究权利问题是必要的,朱先生过于贬低了。因为:(1)中国的权利发展本身就有个西方价值的预设背景,“权利”本身就是一个来自西方的概念;联系近一百年来中国权利发展的历程来看,研究者们价值预设是具有必然性和先天性的;(2)每一个研究者实际上都无法做到价值无涉;何况“权利”概念自身就具有浓厚的价值意味,学者们在研究过程中,甚至研究之先便带有某种价值期望或价值倾向,这恐怕也是难以避免的;(3)价值预设不是凭空产生的,这些作者们也是从生活中感受到问题、产生出期望,它本身就是现实的产物,因而不仅具有必然性,而且具有一定的合理性。(朱苏力:声明一点,我不反对价值预设,但要Keep open)。此外,该书虽然大量运用了社会学方法,但以纯粹的法律社会学标准来评价它、要求它,这可能也并不完全公允。

在对具体文章的评价上,我也与苏力先生有些分歧,比如,对第13篇孟宪范等人的文章,我评价不高,一是其理论分析(尤其是法理阐释)

太弱，二是其典型性和普通性值得怀疑，因为其材料只是河北的三个村庄，而河北并不具有当代中国的典型代表性。相反，我对贺卫方、张志铭的文章评价更高些，它们不仅在这本书里要算是最好的，而且还可以说代表了我国目前有关“法官”和“律师”问题研究的最高水平。

刘海年：听了前面几位学者的发言，很受教益。尽管对其中有的意见不敢苟同，但严格要求，敢于提出批评，使讨论会摆脱了一个时期以来书评流行的模式。这种认真的态度有利于学术发展。

我对这部著作是肯定的。如果将它放在一定的背景下，它的成功之处就更明显。大约是1992年底或1993年初，当主编提出这个课题，粗线条勾画出他们的设想，说要在调查研究的基础上对中国社会发展与权利保护进行研究，在方法上搞一个与流行法学方法不同的项目。我就觉得是个好主意，应当予以支持，我国的法律强调义务有其传统，许多时间在许多问题上对权利保护注意不够。本来权利和义务是统一的，在实际运作中二者要取得平衡。学术界有强调权利或提出以权利为本位，也有强调义务。这是学术问题，完全可以讨论，但当时权利本位却受到一些人的批判。大约是1991年初，中央领导同志提出要对人权进行研究，以后开了一系列座谈会，也发表了一些文章，曾经被学界一些人视为禁区的人权理论也活跃起来了。但到1993年，人权研究如何深入发展，社会主义人权保障制度如何建立和完善，有待进一步深入。这个项目就是在这样的大背景下提出的。

邓小平同志在谈到社会科学研究时曾说，现在应该承认社会科学研究工作，就可比的方面说比外国落后了。我们的水平很低，好多年连续统计数字都没有，这样的情况当然使认真的社会科学研究遇到极大的困难。因此，我们的思想理论工作者必须下定决心，急起直追，一定要深入专业，深入实际，调查研究，知己知彼，力戒空谈。本书的作者们正是在我国许多统计数字缺乏或看不到的困难情况下，以其力所能及深入调查研究，实现他们的设想。书中的一些数字可能不准确，一些情况也难免不全面，但他们的努力是可贵的，著作也是成功的。

有同志对书提出的具体意见，我觉得有的也可以商榷，譬如关于律师制度。目前律师界有向钱看的人，但我国律师制度的发展是了不起的。我们国家很大，发展也不平衡，有些偏僻农村还很落后。人们企望以法律保护自己的权利，需要人指点，律师就要提供这样的法律服务，以人口比例看，我国的律师数量还应大量增加。要看到，我国律师业的发展也是走了曲折道路的，50年代曾试点建立，但实际上不被重视，那一批律师很多都被打成了右派。律师制度随后也就被破坏了。十一届三中全会之后律师制度又重建，现在发展到7—8万人，他们对我国的社会主义民主和法制建设做了许多工作，总体说是好的。有些人出了些问题，这几年不少人过于看重钱，出现了不正之风，甚至违法乱纪，律师界应当自律，司法行政部门要加强监督，但不能因噎废食。我国律师业还要有个大的发展。

又譬如，关于提高法官的素质。徒法不足以自行。有了法之后，如何依法办事，确保法律的实施，就要有较高素质的法官，而提高法官素质最方便的方法就是发展法学教育，使我们的法学院、法律系成为培养

法官和司法干部的主要基地。没有高质量的司法干部队伍，社会主义法制的完善，公民权利保护就会成为空话。一些地方出现冤假错案，经济案件中的地方保护主义屡禁不止，当然和地方领导干涉有关，但司法干部不能坚持法律和制度也有关系。书中提出加强法学教育，无论如何是对的。

我同意苏力关于社会学方法论提出的一些看法。这部书不是严格意义上的法社会学著述。在条件不具备的情况下，我们应当体会课题组的苦衷。还是小平同志说的，我们社会科学研究有很大困难。我们的研究不应带框框，但在缺少具体统计数字的情况下，还是需要基本估计的，在这个意义上又不能不带框框。不是严格意义上法社会学著作也好嘛，这也可能是个发展。课题组的同志以自己的辛勤劳动作出了新探索，其著作也是成功的。

赵晓力：关于“权利意识”和权利观念。首先必须强调，对当事人的“权利”进行评价和排序的最好人选是当事者本人。他人可以无限接近地以一种“设身处地”的态度去“模拟”当事人的主观感受，但永远不能代替他/她。这是建立在“知识论”基础上的一个个人主义和主观主义的态度。它实际上承认了即便是最热忱严谨的学者也不可能做到“全知”，尤其是对他人的那些“无言之知”。从这个立场出发，我认为在一个“实证的”或“社会学”的研究中，用学者或学者所接受的西方价值取向来对当事人的“权利”进行评价和排序是极其危险的。

霍菲尔德对权利—义务概念所做的语义学和逻辑实证主义分析无疑十分经典，但并不意味着我们可以直接将它应用于中国问题（参见夏勇：“乡民公法权利的生成”）。其实我们可以从另一个角度看待霍菲尔德的分类，即霍菲尔德指出“权利—义务”范畴的多重含义，实标是强调了不同权利的“强度”问题，而这也正是科斯与阿尔钦等重视或研究过法律或法律史的经济学家所强调的。权利是相对的。当事人追求的不是把一种权利推到极致，而是权衡利弊使总收益最大。如果我们从中国本土特定“权利”的强度或“相对性”出发，也许可以更快地逼近问题的核心。

以问卷中曾提到的电影《秋菊打官司》中的“秋菊”为例。秋菊声称，村长不能往她丈夫“要命的地方踢”。一个受过法学训练的人可能马上会指出，这种态度是不对的，公民的人身权利不受任何侵犯，不光是要命的地方，不要命的地方也不能乱踢，等等。但是倘若我们从秋菊和村长的角度去看，他们的“共识”可能是，村长可以（有权）向秋菊丈夫不要命的地方踢（在秋菊丈夫对他有所开罪的情况下），但他也有义务在秋菊难产时无偿地组织村民把秋菊及时送往医院。这里的权利—义务关系在一个受过“现代”教育的人看来也许是荒谬和费解的，但是就我们在中国的生活经验而言，这种“社会生活中的交换与权力”又的确存在。我们要防备的是，在贸然地取掉了跷跷板一头的时候，整个平衡也许已经被打破了。总之，谁都没有理由代替别人作选择。

关于权利保护。坚持以上的个人主义和主观主义的立场，我认为当事人对权利保护方式的选择，跟他/她在市场上选择一种商品和服务没什么两样，也要考虑成本与收益，盘算价格性价比。对于法官也是一样，

我们不能指望他能“通过司法实现社会正义”（参见贺卫方：“通过司法实现社会正义：对中国法官现状的一个透视”）。他关心更多的也许是自己的收入和升迁。同时，我也不认为学者不能呼吁“社会正义”，难道学者能呼吁“社会非正义”吗？我所关心的是，存在不存在这样一种正式的或非正式的制度安排，能使以上的种种打算都最大限度地得到实现，以及中国现存的司法制度能否满足这些广义当事人的愿望。

贺卫方关于中国法院的“内幕”或曰内部逻辑的分析，对于官方舆论对法官角色期望的话语分析和文本分析是全书中最吸引人的。它不光保存了资料，而且为今后保存了这个时代对于这些材料的解释。我们从中可以看到，到底是那些力量在塑造着中国的司法界。

梁治平：我谈一点个人意见。

开会之前，我用了两天时间来读这本书，结果只读完前面6篇文章，大概占全书篇幅的二分之一。所以，严格地讲，我只能对这部分文章发表看法，当然，我尽量谈一般性问题，这些问题所具有的普遍意义，可能超出这6篇文章，甚至可能超出这本书本身。

坦白地说，我读这些文章以后的感觉和我原来的期待之间有一个明显的差距。为什么会有这样的差距？我也这样问自己。仔细考虑一下，可能有四个方面的问题。

首先，这是一部研究报告，其中包括多种形式的社会调查和对事实的分析，因此，我有理由期待它给我一些超出我在日常生活中获得的一般印象的东西。结果我很失望。举例说，高鸿钧的“中国公民权利意识的演进”这篇文章，结合问卷调查系统地讨论了有关中国公民权利意识的一些重要问题。但是整篇文章读下来，对于中国公民意识这个问题（这也是我最想了解的问题），我仍然所知甚少。因为这篇文章更多是泛泛地谈论“公民权利意识”，而很少停下来仔细、深入地分析这个字眼在特定历史文化和社会背景中的具体含义，因此，它很少告诉我们到底什么是“中国的”公民权利意识，它们过去的情况怎样，现在又发生了什么样的变化。刚才晓力在发言中提到《秋菊打官司》里秋菊和村长之间可能存在的“共识”，这就是一个值得认真看待和分析的可能说明“中国公民权利意识”的实例。一个更典型的例子是“给一个说法”这句话。自从《秋菊打官司》播放以来，“给一个说法”这句话已经家喻户晓，不仅如此，我们在日常生活中，在新闻媒介上，也经常能听到和看到人们借这句话来表达他们提出自己主张的动机，换句话说，“给一个说法”这句话可能包含了有关“中国公民权利意识”极丰富的历史、文化和社会的信息，可以深入发掘。可惜，高文不太关注这类问题，即使遇到这类问题也没有认真对待。还举一个与《秋菊打官司》有关的例子。课题组的调查问卷中有一个问题，问秋菊为“讨个说法”付出很高代价，这样做是否值得。答案选项有四，其中后两项分别是“出了一口气，基本值得”，和“维护自己尊严，非常值得”。回答的百分比分别为21.91和53.36。高文引用了这项调查，并因此得出结论说，“多数人认为，为了伸张正义而付出某种代价是值得的。……公民的权利意识比改革前大大提高”（第38页）。这里存在许多问题，至少，“出一口气”、“尊严”、“正义”是三个相当不同的概念。第一个概念有较多传统的含义，



后两个概念则很“现代”，此外，相对于前两个概念，最后一个概念完全是作者自己使用的，与被调查者的评估无关。显然，要了解这项调查中所反映的“公民权利意识”，首先要仔细地分析和界定上面那些概念，尽量找出它们在被调查者生活中的实际意义，否则，我们没有办法从这项调查中知道被调查者的“权利意识”到底是什么，也很难得出任何有说服力的结论。

另一篇由石秀印完成的有关“权利观念”的报告做得更不理想，刚才苏力在评议中已经指出了一些问题，我想提出另一点。石文关于“权利观念”的分析完全建立在一批问卷调查的基础上，而这个问卷在设计上的一个最大问题是把“有理”的“理”等同于“权利”。应该说，“理”是一个土生土长而且今天仍很常用的中国概念，它的内涵很丰富也很复杂，结合问卷调查深入分析这个概念的日常意义，肯定有助于我们了解中国人的权利观念。遗憾的是，石文简单地把“理”视为“权利”的代词，结果，我们从它的材料和分析里面既没有了解到中国人的权利观念，也没有弄清楚“理”对于普通中国人的意义。

上面这些事例表明，要把社会学方法引入法学，并不是发一些问卷、给一些数据或制一些图表就可以奏效，这些只是社会学研究所运用的一些手段。重要的是，它是一种帮助我们深入了解社会现实的研究，我们应能通过这种研究知道实际发生了什么事情。而目前这项研究距此尚有一个相当大的距离。

第二个问题和理论有关，这方面的问题在夏勇写的“结论”里面比较突出。其中给我印象最深的是作者的极其简单的普适主义立场和态度。夏文认为，“人权”是一种“普遍权利”，它超越了所有文化传统上的差异，这是因为，人权最终来源于普遍和不变的人性。（页18—19）在夏文看来，人类历史实际就是一部权利观念展开的历史。任何事物的发展都可能有人类福祉，权利的发展却不会，用他的话说，“权利的发展有助于增进人类的福祉，符合人类的进步方向。……从权利的发展，我们可以看到人类道德的延续，看到文明秩序的成长”。（页13）这样，“权利的进化”（顺便说一句，这是原来拟采用的书名）就成为对历史上不同社会与文明“作出优劣评判”的准绳（页19）。自然，按这一标准衡量，（用夏文所引陈独秀的话来说就是，“律以今日文明”），中国社会与文明是处在人类发展的一个较低阶段上。具有讽刺意味的是，夏文在引了陈独秀那段“以今日文明”去批判“旧制度”的话之后又说。随意斥责古人及古时观念、制度，无视其中智慧和普遍道德，“是二十世纪中国人的文化病”（页23）。看来，作者是身患此病而不自知。让我感到惊讶的是，差不多一百年了，人们思考问题仍然如此简单、绝对和武断。这种思想方法本身的问题暂且不谈，在这种思想的指导和支配下去探究“中国公民权利意识”问题，是否有助于人们深入地了解现实，恐怕是值得怀疑的。夏勇本人关于“乡民公法权利”的调查报告我没有读，不谈。另外举两个例子。一是张志铭讨论律师业发展的文章，他首先把律师制度视为权利保障的重要制度，又把“社会化”和“行业化”设为其中的两项特征，然后以之衡量近十数年中国律师制度的发展。这样做的一个问题是，他可能忽略了导致中国律师制度发展中各种复杂的现实因素，正像苏力前面所指出的，“社会化”与“行业化”既不一定

由权利保障的观念促成，也不一定带来更多的权利保障。这里显然有一个视角的转换，到底是从一种应然的模式中演绎几条标准，然后以之衡量和裁量现实，还是保持开放的胸怀，尽量去捕捉现实中往往与理想模式不一致甚至相悖的东西？视角不同，结果也不同。高鸿钧的文章为我们提供了另一个例子。在这篇文章的最后，作者用了不到一千字的篇幅谈所谓“病态的权利心理”（页66—67）或“不健全的权利心理”（页32）。这是很奇怪的说法。作者用这种说法把那些不合乎“标准”的现象一笔带过，而在我看来，那些现象也许更值得深入研究。

第三个问题涉及本书作者的身份、立场以及本书的性质。他们是知识分子？社会科学工作者？或者其他什么人？他们所从事的是学术研究？意识形态的宣传鼓动？还是政策性的献计献策？他们想要建构的是一种什么样的知识？等等。当然，这类问题涉及面太广，我只谈其中一点。

贺卫方在研究法官问题时借用了“话语”分析方法，其实对他的和别人的文章也可以使用这种分析法。比如在贺卫方的文章里有这类说法：“国家的法院到了这步田地，我们法院自己的报纸还要把它放在头版头条，引为光荣，真是不可思议的事情。”（页259）在谈到法官物质保障不足时又感慨说“真是难为了我们的法官们”。（页261）类似说法在其他地方和本书其他文章中也有，它们反映出作者潜在的自我定义以及由此生发出来的立场、视角和态度，而这些东西可能决定知识的类型和研究的结果。值得注意的是，贺文一开始就谈到研究者的“理论假设和价值倾向”问题，作者认为，社会研究不可能在“价值无涉的王国”中进行，因此，研究者应当坦率地表明其“理论假设和价值倾向”。其实，理论假设与价值倾向并不是一回事，而且，承认研究者不可能摆脱“价值”因素，也不等于研究者可以随意而为。在这两者之间，实际有许多事情可做，学术和意识形态的分野可能就在其中。当然，我并不是说贺文和本书其他一些文章没有学术价值，我只是觉得，作者潜在的自我定义可能包含了一些妨害学术探究的东西，而在这一点上，本书作者们想要突破最近四十余年里法学研究传统的努力看来不很成功。此外，传统法学的影响也表现在其他许多方面，如武断地分类、随意归纳他人见解、好搬用大字眼、结论多而论证少，等等，都是一些缺乏学术规范的作法。在这些问题后面的，首先还是一个作者如何自我定义的问题。这是法学界的大问题，也是中国“知识分子”的大问题。

最后一点。本书是一项集体合作项目，有统一的规划和设想，但从最后的结果看，各章之间缺乏内在的联系：没有统一的理论模式和分析框架；研究方法各不相同；水准也颇不一致。为什么会这样？是否可以从课题组的组织形式、运作方式等方面找找原因。本书有求大求全的倾向，这仍然是传统法学研究的作法。我倒希望调查题目和分析对象更小些更具体些，比如把范围限制在一个村庄、一条街道或一家工厂。作真正的个案研究。这可能会对研究者提出更高的要求，但它提供给我们的有价值的东西也可能更多。

今天的会，批评的意见居多，有些批评还比较尖锐，这是我事先没有想到的。当然，在座的还有很多人没有发表意见，如果时间允许，我

相信，一定会有比现在更多的正面意见。希望以后我们有机会以不同形式继续这场讨论。

大家在讨论中提出不少具体意见，但是在我看来，比这些具体意见更重要的是一种开诚布公的学术批评本身。我相信，这样一种坦诚相见的学术批评不仅在法学界绝无仅有，在其他学界也很少见。法学界的状况固然令人忧虑，但只要有真正的学术批评，这种状况就可能逐渐改变，因为我们所迫切需要的学术规范只能通过学术批评来发现和建立。当然，批评不只是批评者的事，也是被批评者的事业，实际上，我们所批评的对象也包括我们自己。尽管如此，我还是要特别感谢鸿钧和卫方两位以及出席今天讨论会的课题组其他成员。如果说我们今天的讨论会是成功的，那首先是因为他们乐于倾听。

批评本该多一些  
——答谢·反思与商榷  
夏 勇

很久前听说北京有几位青年学者于去年九月组织过一次关于《走向权利的时代》（下简称《权利》）一书的座谈会，而且这个会开得“异常激烈”。那时我身在异土，无缘恭听，但闻之甚觉欣喜。我们太需要真正的学术批评，通常所见的夸大其辞、不负责任的褒扬和例行公事、无关痛痒的“批评”，已经严重侵蚀了学术精神。《权利》一书能够作为开展学术批评的一个试验品，无疑是一件很好的事情。为此，我曾函谢该会的组织者，并希望尽早读到批评意见。不久前，我收读了来自远方的《中国书评》（第八期，下简称《书评》），对有关的评论有了一个大致的了解。

一、我的感谢和顾虑

首先，我要感谢出席座谈会的各位学者，他们的发言和文章大胆、直率，可谓开风气之先，令我感动。他们的见解也给我启发，如，朱苏力关于书中的一些材料在来源和使用上不规范的见解，以及他对书中多篇文章的优劣或“好”、“差”所作的虽欠妥当，但堪称坦率而真诚的评断；方流芳关于律师业的起落与民权的兴衰能否“相印证”的怀疑、关于法律连续性对法学教育之影响的见解、关于错案赔偿作为保护民权的措施可能产生相反效果的见解，以及他对正当程序权利的关注；胡旭晟对“权利”概念里“价值预设”成分的体悟；赵晓力关于霍菲尔德的权利概念可能对解释中国人的权利强弱度具有意义的见解以及他对体现社会正义的“制度安排”的关注；梁治平对“出一口气”、“尊严”、“正义”这三个概念从语义角度提出的疑问以及他对学者的社会角色的敏感等。我要特别感谢邓正来。在《中国人权利发展研究的理想与现实——评〈走向权利的时代〉》一文里，他试图去描述这本书的“理想”，并着重对我写的“绪论”的第三部分做了细致的解读。这是一篇写得认真且见功力的文章。尽管我不同意他的某些理解和推断（如把“权利的社会理论”的理论来源归结为“两个西方理论”、并认为对其中的一个解读有误等），但在读邓文时，我多有会意。古人曰：“文章千古事，得失寸心知”。有人知你所知之得失，且可知你所不知之得失，其乐融融也。

总的说来，这一期主题书评对《权利》一书的批评还是很不够的。就原书的作者们来讲，据我所知，自前年年底完稿以来，大多数学者都在以各自的方式继续研究，即在自我反省、谋求改进，怀有对批评的期待。《权利》一书尽管凝含着许多作者的努力和相濡以沫的风尚，但作为一本研究当代中国人权利发展的书，它无疑是很初步的。而且，作为十八位学者的初步成果的汇集，还留有诸多的遗憾，如，调查得来的绝大部分第一手材料尚未在该书里分析和使用；有些在调查与研究下过真功夫的学者只能在该书里展示他们的部分成果；各篇论文的水平、角度、方法也不大整齐。诚然，一本书只能担当作为一本书的特定使命，

但就我个人来讲，在交付出版后，对其中的遗憾或先天不足，一直是念念不忘的。我曾在“绪论”里坦陈：“这本书展示的只是研究成果的一部分”，同时，“我们自身从一开始就面临着包括理论准备和方法训练不足在内的诸多条件的限制。我们只能把自己的每一次研究活动看作理论进步的无数环节或过程中的一个”（原书页39）。问题在于：我们的理论与方法究竟能否和能在多大程度上构成一个“理论进步的环节”，有许多是我们不自知的，这只能通过严肃的学术批评来发现和弥补。

学者们的评论为我们昭示了反省既往、获取新知的途径或契机。这些批评意见至少对我本人做好目前正在进行的研究，是很有帮助的。同时，我也不得不承认，这一期主题书评里的三篇主要文章，即朱苏力写的《读〈走向权利的时代〉——兼论中国的法律社会学研究中的一些问题》、梁治平写的发言稿，在一定程度上也包括邓正来的文章，离我们对批评的期待，的确还有较大的距离。他们基本上没有对该书的主题即关于权利的研究给予实质性的批评。这是很奇怪的。在大约四十页的批评文字里，他们的兴奋点，一方面在于对某些文章的“好”“较好”“差”“最差”以及整个研究“成功”“不很成功”或“失败”下断语，另一方面似乎主要在于谈论这样一类的问题：研究中国人的权利发展有无学术意义？中国人的权利有发展无发展？能不能讲权利发展或进化？从社会发展的角度来研究权利有什么意义？律师、法官制度与权利发展有无关系？做社会调查有什么意义？社会调查有哪些方法？这些方法会有哪些缺陷？在中国做又有什么样的困难？为什么要把假设与论证结合起来？以及为什么要注意总结中国的特殊经验，从阐释西洋法理转向研究本土的问题？为什么又要注意与国际学术接轨，吸取外国学者在理论和方法上的成就？这一类问题，在四年前课题酝酿和设立之初都大体上已经过反复的论证，在该书“前言”“绪论”以及该书另外两位负责人在座谈会上的发言里，也基本上作了陈述，现在又复谈论，当然有益无害。问题在于，倘若对《权利》一书的学术评论主要限于这类话题，便显然是不够的了，该书研究的是权利，不是其他，如邓文注释列入的目录所示，是关于权利的历史、观念、保护机制（律师业、法官制度、调解制度）以及权利体系（人身权利、财产权利、刑法体系里的公民权利、刑事被告人的权利、女工的权利、“民告官”的权利、乡村女童受教育的权利以及乡民的公法权利）的分门别类的研究。我禁不住问自己，在对这些方面的具体研究及其所涉及的专门知识和国内外相应的学术进展有一定的了解和评估之前，这几位年轻学者为什么要热衷于做一些既不切题又大而无当的评论呢？而且，他们为什么在做评论时似乎都持有某些与该书的主题和写法本身其实并无多少关系的错觉或先见，如认为该书的成果是“社会调查报告”，或者本该是关于一条街道、一个村庄的写实，然后又基于这些先见而展开评论呢？倘若该书真是关于一条街道、一个村庄的局部写实，对于描述和解释“中国公民权利发展”又有多少意义呢？

这让我想起先前读过的一篇评论《红楼梦》的文章。该文非要把写刘姥姥当成《红楼梦》“真正的、有意义的主题”，并责备作者为什么不铺开写刘姥姥的“家里事”。我想，倘若那样的话，“红楼梦”也就成了“村头梦”。读了这几篇主要的评论文章，又有类似的感受。答复

这类评论，真有些让我为难。起初，除了致谢，我无意回应。在我看来，出书如生子，成败功过皆是任人评说的。评论者的见地和风格正常也好，“异常”也罢，乃是乐山乐水、见仁见智。对评论者是不可以求全责备的，只要他们能为读者提供一些原书所未能提供的新知识并对原书作者有所启发。再说，在一个需要鼓励大胆的学术批评的环境里，回应大胆的批评者，总难免“叶公好龙”之嫌。不过，后来，我还是渐渐改变了初衷。一方面，是因为国内的师友和有关人士（包括《中国书评》的邓正来主编）希望我发表意见，美国的某些学者读了《书评》后也建议我说几句，并把“回应”看作对谋求中国学术批评规范化的一种责任。这样一来，不作回应不单不恭，简直成了逃避学术责任了。另一方面，是因为前述三篇文章除了缺乏实质性批评外，还对原书有一些算得上严重的误解和误读。作为该书的一个负责人，我想自己也有责任既对评论者、也为原书作者们说几句，并借些就该书的有关问题向读者们征求更多的批评。当然，对我个人来讲，这无疑也是一个自省的机会。

或许更为主要的缘由是，这三篇文章涉及到一些与繁荣学术相关的一般性问题，如权利发展研究应该关注和解决哪些问题？什么是“法律社会学研究”？什么是“西方的学术概念”？什么是“本土化”？在中国改革发展中，法学思考者以怎样的心态和方法做研究？以及，学术评论是否应该遵守学术规范？严格说来，这些问题是很基本的，但是，在拜读了主要的评论文章后，我感到确有谈一些的必要。

## 二、关于该书的主题

主要的评论者对该书的主题作了一些“假定”。梁治平的文章列举书中的律师研究和权利观念研究，以为这些研究不过是为了“论证权利发展的理想模式”。所以，他表示理解不了有的作者为什么关注“病态的权利心理”（《书评》页46）。朱苏力的批评更直接些。按他的理解，该书有“两个基本理论假设”，一是权利进化为一普适过程，二是1978年以来随着社会发展，中国公民权利有了很大发展，而且，这两个“理论预设”又不是作为“理论假说”，而是作为“指导原则和理论框架”。据此，他便推断这项研究“变成了一种命题作文”（《书评》页22），“本书的许多作者或多或少地都呈现出一种倾向：批评历史，赞美当代”（同上页24）。这样，在他们看来，该书的主题似乎便成了通过社会调查找材料去“印证”权利发展，或为中国公民权利的发展唱赞歌了。

我不大能理解这两位评论者为什么对该书作如此简单化的解读。不同心态和情趣的人或许如鲁迅先生所说，可以从《红楼梦》里读出不同的主题来，我想《权利》作为一本由平常人合作的平常的文集，是不至如此的。无论是作者们的研究，还是本书的“前言”、“绪论”，都明白无误地表达了该书所要做的事情是，“在把握社会发展与权利发展的互动关系的前提下，描述和解释在我国现阶段权利观念、权利体系和权利保护机制成长的过程和规律，以增进我们的知识”（“绪论”），同时，就中国人权利发展的观念和制度途径（ideological and institutional approaches）“提出若干见解和建议”（“前言”），“以便更加明智地通过加强权利保护来促进社会发展，通过社会发展来谋求更

多的社会正义”（“绪论”页38）。显然，这是一件严肃而艰巨的学术工作，作者们所关心的和实际所做的是如何实事求是地分析现实，批评非正义的不合理的事物，解释和谋求权利观念、体系和保护机制的发展。经过一段时间的研究，我们很想听到一些与主题相关的批评，例如，从权利的观念、体系和保护机制这三个方面切入主题是否妥当？关于中国文化里个人权利的解释和近百年来中国人权利发展的过程和障碍因素的分析有哪些不足？权利的发展在价值体系上究竟该怎样定位？关于近期中国公民权利意识演进的历史背景和主要特点的研究（包括对“权利意识”概念本身的设定）有哪些需要改进？作为对权利发展相关机制的研究，关于律师业、法官制度和调解制度的描述和解释有哪些不足？尤其是这些研究在多大程度上增进了或未能增进对权利保护机制这一次级主题的研究？对中国个人财产权利演变以及完全、自由、平等诸要素生长的解释是否圆满？是否对财产权生长的社会条件和社会过程作了足够的分析？相关的政策分析和建议有何不足？在关于人身权利、刑事法制、被告人权利、行政管理相对人的权利、女工劳动保护权利、乡村女童受教育权利以及乡民法权利的各个专题研究里，无疑也有诸多同类的问题亟待批评指正。

邓正来的文章基本上把握了本书的主题：“如何描述和解释中国人权利的发展。……构成《权利》一书的核心论题”（《书评》页8），而且在那篇题为“理想与现实”的文章里，他对作为研究之“理想”的主题作了细致的引述和评论，其中的见解和分析方法是值得我们重视的。遗憾的是，他对研究的“现实”即本该作为他的文章的另一半内容的作者们的实际研究，却未作学术分析，便匆忙做出了一些未免显得过于武断的结论（见《书评》页16）。当然，这与他对本课题研究的误解有关。在他看来，本书“绪论”之后各位作者的研究本该是去论证权利发展与社会发展的“互动模式”。实际上，我们舍弃了这种社会学意义的论证，把论题转向从社会发展角度具体研究权利观念、权利体系和权利的保护机制。专门地或直接地论证法律与社会或权利与社会互动这个学术命题本身尽管很有意义，但非本书的主题，也不宜作为本书的主题。这也与法学研究的目标或使命有关。法学的核心是解决正与不正的问题，是解释和谋求社会正义，而不是去论证一两个一般意义上的社会学命题。本书力求在对权利发展的具体解释和谋求中体现权利与社会互动的基本预设，并期待着批评。以我写的有关乡民法权利一文为例。在“公法权利成长的社会条件”一节里，我拟定了三个测试公法权利生长的指标，即权利主体的发展水平、公共权力的发展水平和公法的发展水平。第一个指标包含需求层次、社会实力（财富拥有程度、自组织程度）、利益个别化程度、行为自主程度、意识开化程度等项，第二个指标包含政治权威的功能类型、对公众参与的容纳程度和公正程度等项，第三个指标包含立法水平、社会成员的接受程度、社会体制的接纳程度和司法的支持程度等项。问题是，这些指标用来描述和解释公法权利生长的社会条件足够吗？在该文其他部分，我分析了“松绑”政策的法理意义，概述了乡村社会的分化与整合对公法权利生长的影响。我真诚地希望评论者能够提出实在一些的批评意见。

### 三、关于“法律社会学研究”

朱文的批评逻辑是：——“该书自称是一部法律社会学著作”；——该书“并不是严格意义上的法律社会学著作”；——所以该书有问题。

以这样的逻辑做文章，是不易让原书作者和读者从中得到启发和教益的。鉴于其中涉及到一些学术概念和方法问题，我还是愿意略作解释。

首先要回答的一个问题恐怕是：该书的研究究竟可以归到哪一门“学”？记得当初有一份书稿的副标题是“对法官现状的一个法社会学研究”，统稿时我们特意作了更改。书中当然无一处会“自称法社会学著作”。我在“绪论”里提出关于“权利的社会理论”的构想，旨在论证我们所取的研究角度，更无敢妄称此书为“权利社会学著作”。原因是，在我们看来，学科之分，此学彼学之界，不过是为了研究与教育之便。倘若人文学术刻意追求归为哪一门“学”，便难免削足适履，圆凿方枘，而且极易陷入一些肤浅的争论。何况，法律社会学的研究范围和方法本身就是有争议的，自从“法律社会学”（Sociology of law）一词出现后，除了标名为“法律社会学”的教科书、国际会议和研究机构外，恐怕很难说有所谓“严格意义上的法律社会学著作”。因为给“法律社会学”下一个严格的定义本身就是一件极困难的事，例如，Pound以为，法律社会学的共同趋向无非是“较多地关注法律的实际运作”（Pound, “the Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence,” 25 Harv.L.Rev.489 (1911)）。Ginsberg则认为研究实在法与理想法之间的关系，是法律社会学的一大目标（Ginsberg, Book Review, 1 Mod.L.Rev 169 (1937)）。美国自六、七十年代有一些对法律社会学研究的检讨，（如 Stone的“Social Dimensions of Law and Justice”（1966），Friedman的“Sociology of Law”（1961-1962）），但检讨的主要内容是对问题的研究，仍来确定、也无意去确定何为“严格意义的法律社会学”。

本书未曾“自称法律社会学著作”，亦非仅仅出于避开某种学术是非的考虑。客观上，书中的十多个专题分属于法理学、宪法学、诉讼法学、民法学、刑法学、行政法学以及社会心理学、法律职业研究和妇女研究这些既存的学科领域，而且邀请在这些领域里已有建树的专业学者来做，目的在于推动各领域里的权利发展研究；同时，也仰借各专门学科的优势，避免对权利发展的解释和谋求停留在几个众所周知的空泛的社会学或法理学命题上。为了把解释和谋求中国人的权利发展这个既沉重又艰险的题目做好，我们在方法上有所讲究，第一，采取社会发展的视角，避免就权利论权利。第二，说得通俗些，不过是做一些调查研究；同时，为了使调查研究做得规范一些，可信度大一些，还搞了实地访谈、发放问卷。当然，使用得最多的恐怕还是一些常规的或极平常的方法，如历史的、法律的、心理的、逻辑的分析方法等。由此形成的一些研究成果，是可以被归到许多不同的“学”域的，只要你承认它们是关于中国公民权利发展的研究就够了。因为，大凡鉴别和评价学术，最要紧的恐怕不是看名或装饰，而是看是否增进或在多大程度上增进了相关的学识。

当然，如果有人愿意把《权利》一书归入“法律社会学著作”，我



看也无不可，因为该书的研究与关于法律社会学研究的通行理解和做法无违。这仅仅取决于衡量尺度，也因此，我在阅读朱文时，很注意他对“法律社会学”的界定。结果却不够理想。例如，朱文在谈到一篇文章时说，“如果作者将之作为一篇理论性的论文，我或许可以接受”，但如果“自称为法律社会学论文”便“不能接受”（《书评》页22）。最后又说，“当然，毛病还可能出在我这里：也许我过分为一种前见所笼罩，为一种西方的关于法律社会学的学术模式‘格式化’了？”（《书评》页31）。这类评论至少让我对这种“格式化”产生几分疑问。因为据我所知，西方法律社会学发展历史上有重大影响的人物，如 Maine, Kohler, Spencer, Comte, Durkheim, E. Ehrlich, Weber, Marx 等，恐怕无一例外都是写“理论性论文”的。这些学者的主要贡献不仅仅在于象新闻报道那样“告诉我们实际发生了什么”（如梁文所理解的“法律社会学”，《书评》页45），更重要的是在于提高或增进我们对法在社会中存在与演化的解释能力。这是严肃的法律社会学研究所应该做到的，正如仅仅给法学常识镶上文艺的花边不宜被称作“法文化研究”那样，有关法律的简单的调查报告或用案例、新闻报道缀成的文章、以及访谈和发放问卷本身，恐怕也不宜等同于“法律社会学研究”。当然，评论者所持的“法律社会学”尺度令人遗憾之处尚不止一、二。再举一例，朱文对“法律社会学”下了一个较正式的定义：“如同每个学科一样，法律社会学也有它自身的要求，尤其是它研究现实、注重方法和理论分析、强调知识的地方性和开放性”（《书评》页30）。我想，这样的“自身的要求”大概是适合于多门学科的。

#### 四、亟待批评的基本理论与方法问题

倘若撇开学域不论，本书的作者们所遇到的一些方法论问题是亟待批评的。

首先，是关于“权利发展”本身。该书的选题潜含着两个前提性假设，一是事实层面上的，即1978年以来或自清末变法以来，中国社会里的个人权利与过去相比，有了明显的生长；二是价值意义上的，即权利发展有益于并表现着社会进步。如前所述，该书的主题不是以这两个假设为研究或“印证”的对象，只是以之为前提，通过回顾和检讨中国人的权利观念、体系和保护机制的发展来谋求权利的进一步发展，基于此，该书原拟定名为“权利的进化”，后恐某些读者有“社会达尔文主义”之误，才改为“走向权利的时代”这个更明朗些的书名。问题在于，这两个前提性假设能否排除与之相反的假设？即，在事实方面，假设随着中国社会的发展，中国人的权利越来越少，中国人的权利观念、体系和保护机制越来越淡薄和贫弱；在价值方面，假设公民权利的发展有害于社会进步，不能表现文明秩序的进步。或者，是否还有中国的选择呢？邓、朱、梁的文章似乎试图从这个角度提出问题，可惜未作深究。其实，论证或反驳这类似乎有悖常识的假设恰恰是学术进步的重要动力。记得课题设立之初，有些学者便注意到中国经济改革以来，过去有些并非经常面临被侵犯之虞的个人利益现在则不得不诉请法律的保护，如民工、消费者、城市女工的利益等。解释这类问题，涉及到辨别符号意义上的

权利与事实上的权利、作为权利来保护的利益和不作为权利来保护的利益、以及对“权利”、“社会发展”、“现代化”、“社会和谐”一类概念的重新审视。我们在“绪论”部分为此留出了余地。如事实方面，在分析百年来中国人权利生长的抑制因素时，涉及到了一些相反的假设，即认为在权利的观念、体系和保护机制成长的同时，也几乎在同样的方面生长着相应的抑制因素，如群体权利意识过份高涨、政治权威空前强化、对社会秩序的超常要求和文明生长机制或能力的毁坏（参见原书页 26-31）。而且往往导致如费孝通先生所说的“法治秩序的好处未得，而破坏礼治秩序的弊病却已先发生了”（原书页 31），而这些都是可以称作“社会发展”的。价值方面，在充分肯定权利发展的社会意义和道德意义的同时，我们对“权利的时代”本身是持有保留态度的，认为“中国传统思想对权利及其成长在道德方面和社会方面所持的保留态度，不仅使我们得以辨析中西差异，更重要的是，它提醒我们保持谨慎和适度”（原书页 16），警惕如德国哲人所说，“为权利而斗争”“带来最剧烈、最恶意的冲突”（同上页）。现在看来，这类论证是不够的。

不过，为相反的假设留出余地，只是为避免知识的绝对化和简单化，并不意味着我们放弃原有的对事实和价值的判断。在一个不得不强化对公民权利的保护、理所当然地为民请命的时代，玩弄一些关于后工业社会的流行话题，如检讨个人权利和自由，讽刺“rights animal”（“权利动物”），并以之来评说为解释和谋求中国人权利发展所作的学术努力，未免矫揉造作。

其次是关于课题的主体性假设。这一部分最为关键，留下的遗憾也最多。主体假设大致有两个层次。一为总课题的一般假设，二为十二个分题的特殊假设。一般假设作为课题组成员的共识于课题设立之初已大致形成。主要有三：（1）权利成长为法制现代化之关键，也是各类具体的法律制度建设的核心问题。如“前言”所讲，权利的意识、体系和保护机制的强化“是推进中国法制现代化进程的最为关键的因素。”（2）权利发展与社会发展是互动的。如绪论所讲，“社会发展推动权利发展”、“权利发展促进社会发展”，改革以来中国社会出现了权利发展的新机遇，而权利观念、体系和保护机制的发展又“引发并激化社会意识、社会规范和社会体制的内在冲突”，应该取一种“从社会阐释权利，从权利阐释社会”的视角来理解和谋求权利发展（原书页 31—37）。（3）中国人的权利发展既有普遍性，也有特殊性。如“结论”所讲，人权作为普遍权利有一些在文化上中立、在制度上共有的价值、原理和规则，但人权又要在特定的社会场合运用和实现；西方学者解释权利发展的“模型和相关的假说所赖以成立的经验基础是偏狭的。它们植根于西方发达国家的历史和现实”，要“正视文化传统和社会发展道德的多样性及其对作为文化中立概念的人权的影响，……在权利保护上走一条既本土亦世界的路子”（原书页 32—35）。

显然，从权利或法律发展理论及制度分析理论的角度看，这些共识是简单而贫乏的，它们很难说是严格意义上的理论假设，当然，绝非如有的评论者所认为的“基本理论预设过于强烈”（《书评》页 22）。只要与本书绪论所列示的出自英、美、法经验的“经典的人权发展模型”里所包含的若干假设略作比较，我们便不能不承认，建构足以说明非西

方国家的权利发展的理论模型，尤其是形成作为其要件的理论假说，还有许多事情要做。

课题启动伊始，我们把重点放在对权利观念、体系和保护机制的具体描述和解释上，寄望于通过对分课题的特殊假设的讨论来丰富一般假设。遗憾的是，并无理想的结果。究其原因，尽管从事分课题研究的学者都是在各自研究领域里学有专长的学者，大体上熟悉或精通该领域里国内已有的理论材料和实证材料，但于权利发展理论本身却少有涉猎（当然，在西方学界，这类研究也不过处在起步的水平）。从书中的文章来看，各类特殊假设的水平、论证程度、尤其是与权利发展主题的相关性，仍然是一个问题。有些文章很“专业”，理论的、实际的素材也很多，而且在相关领域从权利角度做了一些创造性研究，但要在理论上对解释和谋求权利发展有所贡献，恐怕还需要进一步努力。我至今仍然认为，这项课题研究所面临的重大问题，不是可得到的材料的匮乏，而是理论的贫困；不是我们对中国的情况缺乏了解，而是我们对世界的情况尤其是对相关的现代理论缺乏了解。以我的研究为例，在进村访谈和收集相关资料后，我感到最缺乏的不是实证材料，而是对乡民的公法权利生成或不生成的可能性和现实性给予学术解释的能力，或曰提出理论假设的能力。倘若没有足够的理论解释能力，只是用一些空泛的或许是漂亮的理论或说法把材料串起来，不仅于学问绝无长进，也可惜了一些宝贵的第一手材料。所以，我不得不回过头来，花功夫去建构一个试图圆满解释公法权利生长的理论模型。这个模型无疑是很初步的。我期待着批评。

哈佛大学的某些学者对《权利》一书里的几篇文章分别组织过称得上严肃的讨论，所提出的问题也大多集中在理论解释上，如，中国的市场经济究竟能在多大程度促进个人权利的生长？权利要求是经济驱动的结果，还是人的本性要求的自然流露？用“承包制的放大效应”和“巨大的就业压力”来解释个人财产观念的转变是否足够？“有罪推定”与“无非推定”有无文化上的“根”？社会心理因素和制度操作因素各起多大作用？等等。

最后谈谈调查与论证。调查伊始，我曾在课题组内部的一份《调查简报》里把调查说成“活跃头脑，接地气”。后来方知要做得合乎规范，实非易事。在访谈方法方面，例如，绝大多数访谈都是在地方有关政府机构协助下完成的，怎样才能有效地避免把学术访谈变成工作访谈？现在农民敢讲真话了，但在和他们交谈时，如何把“权利语言”通俗化又不致离题？费孝通式的调查方法还有多大价值？如果住进村里蹲点观察，在已无“三同”（与农民同吃、同住、同劳动）干部的情况下，“三同学者”何以克服完全和效率方面的尴尬？在问卷调查方面，尽管问卷的设计、发放、回收和初步统计都是由国家级专门机构按国际通行标准进行的，但问题在于，第一，回答的可信度。现场监测发现，无论你在事先强调“咋想咋说”，有些答题人在回答个别敏感问题时总有一种寻求“正确答案”的心理趋向。那么，如何测算和排除常规的和非常规的误差？第二，统计结果的可用性。一次问卷调查的结果最好是在有此此前或此后的同类问题、同类方法的调查结果相比照时才能使用。当然，也不是绝对不可用。那么，在尚无同类调查可比照时，如何参考其他社

会经济调查资料进行靠得住的相关性和因果性分析？《权利》一书里许多文章所使用的问卷初步统计结果与有关的社会经济统计资料和心理调查资料相印证的程度究竟怎样呢？

## 五、关于“西方化”与“本土化”

邓、朱、梁的评论文章较多地论及学术的“西方化”与“本土化”。我很高兴《权利》一书能引出这类话题来。因为该书的一些作者曾主要从事有关外国思想和制度的教学、研究和译介，当初发起此项研究，正是基于这样一个共识；把视线从历史、从外国转向本土问题。带着几年来的酸甜苦辣拜读这三位的评论，可谓“别有一番滋味在心头”。下面略谈三点体会。

第一，关于中西文化辨异。中国文明传统与西方的文明传统的确很不相同，把握其中的差异有益于增进我们的知识。可是，自本世纪初以来，文化辨异本身似乎成了一门学问，乃至一类专长。今日张三讲中西文化有八大差异，明日李四或许会讲出十八条差异来。这类已近成癖的文化辨异名为“比较”，实为“较比”，它或为批判中国传统，主张“西化”服务，或用作追求某种“特色”或“本土化”的口实。其实，它既无中西文化交接之初那种“诧于异”的真切，也与我们对具体事物的理解本身没有多少关系。相反，在一个全球化(globalization)的时代，这类层出不穷的辨异，由于越来越多的热衷者既无国学根底亦乏西学熏陶，反而构成了知识增进的障碍。我在《权利》一书里论及如何解释权利尤其是中国人的权利的文化基础和社会基础时，提到近些年的某些中西法文化比较研究者，“于礼法文化中只见刑，不见义，更不见仁，由‘法刑一体’便推断出中国法文化的内在精神为刑（罚）”，认为这样的“辨异”不仅学理依据颇欠妥当，而且忽视了“涵润于人类所有的法文化并使之得以存在和延续的道德原则和社会正义”（“绪论”页20—21）。在此意义上，我同意邓正来的评论，即认为我们持有某种程度的关于中西权利发展的“相同性预设”。不过，中西文化和社会的相同性预设不是说中国应向西方“求同”“趋同”，而是指许多原理在人之作为人、社会之作为社会、以及文明之作为文明的意义上“求同”，所不同的只是各自的认识途径、认识程度、表达形式和具体规则，还有得道的先后，如有的可能先在中国发达起来，有的可能先在西方发达起来。不然的话，我们怎么能理解“权利”(rights)这个出自西方法律传统的词汇能译为中文并如此流行？当然，也有一些特征无论如何也是不相同的。所以相同性预设并不排除相异性预设。这就是前文谈到的关于中国人权利发展的普遍性与特殊性。

无论“相同性预设”与“相异性预设”，还是“普遍性”与“特殊性”都是看问题的某种角度。当代的有关学术争论似乎另有一个语境，其中重要的是关于普遍主义(Universalism)和文化相对主义(Cultural relativism)。文化相对主义有许多不同的派别，近些年来也有了一些变化，较为一致的倾向是强调文化的差异。在人权方面，极端的文化相对论者认为，不存在任何共同的人权概念和原则，1948年《世界人权宣言》是西方“文化帝国主义”(Cultural imperialism)的产物，所以，

权利保护只能靠主权、国内司法和文化自治。作为其重要基础的伦理相对主义后来被某些人类学学者推向极端的道德怀疑论，即否认存在对与错的区分和含有对合法性的理性诉求和道德原则。1947年，在《世界人权宣言》起草过程中，美国人类学协会向联合国人权委员会提交的一个长篇申述(Statement)便是一个有影响的例子。不过，自六十年代以来，相对主义有了不少转变，如开始承认全人类有一些一致的或一般的跨文化的价值原则和基本权利。更多地从经验角度重视不同社会或文化场合下的人权概念和原则。普遍主义也有强弱之分。实际上，较弱的文化相对主义与较弱的普遍主义，已经看不出有多大的区别。在《权利》一书的绪论里，经过慎重的考虑，我选择了“最低限度的普遍道德论”(参见原书页18-20,30,32-33)，并把它看作对普遍主义与相对主义的一个调和(参见拙著《人权概念起源》，页168-174,244—245,250—251，中国政法大学出版社1992年版)，我希望读者能就这样的预设联系国内外的理论与实践展开批评。

对低限普通道德的强调，是出自我个人的一些心得体会。我认为从某种意义上讲，当代中国社会最匮乏的不是财富，也不是法律，而是道德。如在访谈中我得知，许多农民知道他们享有不少的法定权利，但通常不知道究竟为什么享有权利，或这些权利究竟是从哪里来的。

我以为我们有这样一个教训，就是自本世纪初以来，由于忽视中西文明传统里的共有的普适性成份而妄作辨异，所导致的不是“西化”，而是对固有文明乃至文明基础的自我摧残。尔后在“阶级本质”等问题上妄作辨异，则一方面继续对固有文明的自我摧残，另一方面阻碍了对人类普遍价值的体认。现在自然想通过强调“本土化”来纠偏，但是，如果没有对普适成份的体认，又会走到另一个极端。在访谈中，我有一个感受：“新文明”热闹过多次的乡村往往成为最不文明的地方。在权利方面，如该书《绪论》所讲，“自辛亥革命始，权利的观念、体系和保护机制的进步，不是出自法律传统与社会革命的互相协调，互相促进，不是出自人文传统的自然演化，而是以弃固有的包括法律传统在内的人文传统为代价，以移植西方人的观念、术语和规范为捷径。”但是，问题在于，“社会生活是实在而又实际的，人类道德是普遍而又普通的。旧的与新的，土的与洋的，只是相对的差别。旧的、土的吸收新的、洋的，只能通过自己存乎于社会生活和人类道德、维系于文明传统的生长机制和发展能力，新的、洋的便会与实在而又实际的社会生活不相干，同时，连最低限度的普遍而又普通的道德原则也会丧失掉。”(原书页30—31)

第二，关于谈论“土”“洋”的意义。有的评论者认为《权利》一书以为西方的东西也能适用于中国，而没有去发掘“有特色的中国概念”或“地方性知识”。这类评论虽然也是一个视角，但它们所关心的显然是概念与符号或土或洋本身，而不是我们所探讨和解决的问题。我想，如果这类评论者哪怕是去过一个村子、一家工厂或一个法院作调查，或者对本书主题即权利问题有所接触，恐怕就不会发此高论了。自西学东渐以来，中国一直有两类人，一类人坐论何为“土”、何为“洋”、何为“西方独有”、何为“中国特色”，继而坐论“土”的不能用或“洋”的用不得，或非“西化”不可，或非“本土化”莫属；另一类人则用心

去体悟，动手去解决中国社会的文化和制度所面临的各类问题，只是把“特色”看作一种表示结果的状态。我赞同后一类人，尽管在百年来的历史上他们的命运并不好，并且饱受前一类人的风凉话。在一个改制变法的时代，我想我们还是应该多用些心思去体会民众的苦难，探索谋求社会正义的理性途径，从实事中求是，多一些建设，少一点“王朔”。

如我借用霍菲尔德的权利概念去完成理论模型的某些环节时，我没有仅因霍氏的概念是“西方的”就不去体会它、运用它，或者只是轻松地玩味一番其中的“文化意蕴”便作罢。我想，只有当我运用它去解决问题时才会真正知道它的优劣，判断出它的普适性和地方性成分。中国学者为什么没有足够的胆识使用西方学者的解释工具并加以改造呢？为什么没有信心或耐心等到学会了或使用过后再作出抛弃或保留的决定呢？评论者为什么不试图就霍氏的权利概念能在多大程度上用于公法权利义务关系的分析以及我在运用和改造它时所作的努力有何具体的误差提出批评呢？我们很想知道，《权利》一书所使用的概念、术语或方法以及各篇文章的结论究竟有哪些是由于“中西权利发展的相同性预设”而出现问题，同时，又有哪些失误是由于某些作者过份强调中国的特殊性而造成的。如果该书果真如评论者所说“没有一个中国概念”，那么，又有哪些可以算做“西方概念”？如果我们仅仅根据有关概念、术语或方法本身的“土”或“洋”，而不是根据问题的解决程度来作出评判，这与过去常见的根据是否宣称某种哲学方法甚至根据“阶级本质”来作学术批判又有多少区别呢？我们的一些法学理论思考者为什么迟迟不肯克服诸如此类的“幼稚病”而更多地关注和研究实实在在的观念建构和制度建设呢？

第三，关于求“土”与求“洋”。“本土特色”既属客观结果，也就不必作刻意的追求。不然的话，反而会出现朱文所说的情景：“把地方性知识当成了西方产生出来的某一种知识构架的一个注脚，是证实和填充这一理论构架的一些材料”（《书评》页23）。我也很赞成《权利》一书的另一位负责人的见解：

“我们的研究以中国的现行法律制度为基点，因为脱离现行制度照搬西方的东西，或沉湎于发掘纯中国味的“土”的东西，虽也是学术研究的一个视角，但于中国制度建设价值不大。中国学界近代曾经历了由求“洋”到求“土”的历程。改革以来文化界似乎又在复制这一过程。……刻意追求哪一个方面，都是信心不足的表现”（《书评》页33）。

检讨当初乡村访谈时，我考虑得最多的是乡民的权利保护状况以及如何从他们的谈话里解读出一些“权利话语”，的确未曾考虑、也不愿去考虑从他们的诉求里发掘一些带土腥味的所谓“地方概念”。如果以后有学者愿意去发掘，我想这的确是一件有文化意义的事情，只是要注意，在解释和谋求社会正义与寻找地方文化展品之间，还是应该有区别的。

## 六、关于学术规范

写到这里，我不禁感叹：倘若这三位评论者对《权利》一书涉及的几类专门学问及其进展情况多一点了解，同时，对课题的背景和运作以

及作者们的努力也多一点了解，他们对《权利》这本有许多缺陷和遗憾的文集所做的评论或体会中肯一些。当然，这样的要求可能过高了。而且，作为被批评者，我觉得我们从这样的角度来回应批评者，也是很合适的。正如我们不能要求小说评论家一定会写小说那样，我们也不能要求学术评论家一定是熟悉或做过同类研究的。这大概是我们讨论学术规范时应该注意的一个问题。

不过，无论文艺评论，还是学术评论，都应该坚守一个公认的、起码的准则——忠实原著，换言之，不能随意归纳他人见解，好用大字眼来做结论，把有说成无，把无说成有，甚至自己树一个容易被批评的标的又由自己来批评。我想，这个准则恐怕是无需讨论的。遗憾的是，不知为什么，《权利》一书的主要评论者未能做到这一点。例如，主要的批评文章多处称该书或该书的某某篇，为“传统”法学的做法，“注释法学的再现”，“有法条主义的倾向”，或持“极简单的普适主义立场”，但又不对这类实际上很模糊的大字眼作必要的解释。又如，前文提到的朱文先假定该书作者们大都在做“批判历史、赞美当代”的“命题作文”，然后对此展开评论，先假定该书“自称为法律社会学著作”，然后再律之以他正试图去把握的法律社会学标准。朱文还有其他一些例子，如在解释公法权利的理论模型里，霍菲尔德的范畴未来只是诸多环节中的一个，在朱文里这个模型却被说成“是对霍菲尔德的四对范畴的推演”（《书评》页22）。较严重的应推梁文。作者自云阅读该书未及一半（《书评》页43），但这似乎并不妨碍他宣称这部书未能提供“超出我在日常生活中获得的一般印象的东西”（同上页44），这也似乎不妨碍他力图对该书作者们的理论、方法、“身份”、乃至相关课题的日常管理尽可能做一些在他看来“有普遍意义”的结论（见同上页43—47）。这样来做文章，是难免在学术上失范的。这里试举一例：

“在夏文看来，人类历史实际就是一部权利观念展开的历史。任何事物的发展都可能有利人类福祉，权利的发展却不会，这样，‘权利的进化’就成为对历史上不同社会与文明‘作出优劣评判’的准绳”（页19）。“自然，按这一标准衡量，中国社会与文明是处在人类发展的一个较低阶段上”（《书评》页45）。

初读此文，颇觉不解。这类荒唐说法不可能是“在夏文看来”的，遂疑印刷有误，找来原书对照，方知梁文在归纳和引述时对相应的原文的含义和关键词做了一些极重要的改动和“归纳”，例如：

#### 原文

1. “从初民社会到当代社会，我们可以看到，权利的观念、体系和保护机制经历了一个渐进的漫长的演变（原书页5）。

2. “并非所有事物的发展都会增进人类的福祉”（原书页10）。

3. “我们可以根据体现和维护人类的尊严和价值的程度来对不同时代、不同文明传统的社会正义作出优劣评判，但是不要忘记，每个时代、每种文明传统里的社会正义都是人类的，都包含着或在最低限度的意义上包含着为人类所共有的普遍道德原则，如行善、敬生、礼貌、公平、抚幼、诚实勿欺、取财有道等。……中西传统之别不过是理一而殊”。（原书页19），“倘若因为‘人权’的语言符号最早产生于西方，见诸

于西方文化，便以为只有让所有的非西方文化传统‘西方文化’了，生活于其中的人才有可能享有权利，那就不免荒唐了。这大概是文化沙文主义和传统虚无主义在作怪”（原书页 19—20）。

梁 文

1.“人类历史实际就是一部权利观念展开的历史”（《书评》页 45）。

2.“任何事物的发展都可能有悖人类福祉，权利的发展却不会”（《书评》页 45）。

3.“这样，‘权利的进化’就成为对历史上不同社会与文明‘作出优劣评判’的准绳”（页 19）。“自然，按这一标准衡量，中国社会与文明是处在人类发展的一个较低阶段上。……让我感到惊讶的是，差不多一百年了，人们思考问题仍然如此简单、绝对和武断。这种思想方法本身的问题暂且不谈，在这种思想的指导和支配下探究“中国公民权利意识”问题，是否有助于人们深入地了解现实，恐怕是值得怀疑的”（《书评》页 45 - 46）。

行文至此，墨兴已无。我再次感谢参加《权利》一书座谈的各位学者，并希望这篇用两个周末草就的勉为其难的文字能邀来更多的对《权利》一书的批评，以便我们把后续的研究做好。同时，也希望这篇勉为其难的文字有益于在我们这一代学者里树立良好的学术风尚。另外，由于对有关学科领域的知识不熟悉，加上时间有限，我只能主要以我个人的文章为例答谢批评者并与之商榷，敬请《权利》一书的其他相关作者赐谅。



社会中间层  
——改革与中国的社团组织  
王颖 折晓叶 孙炳耀 著  
中国发展出版社 1993 年出版

## 国家与社会关系视野下的中国社团

景跃进 执笔

七十年代末开始的中国经济体制改革，沿循自身的内在逻辑，引发了一场及其壮观的社会变革。在这一变革过程中，国家与社会结构的调整或重组无疑是最令人瞩目的领域之一，而政府与社团的新兴关系又是其中相当重要的组成部分。

《社会中间层——改革与中国的社团组织》（以下简称《社团》）一书，虽然没有采用国家和社会关系的分析框架，但是，它以自己特有的方式，几乎在每一章节涉及和讨论了这一问题。作者在大量经验材料的基础上进行概括、提炼，为我们描绘了一幅社团与政府关系的“百色图”。毫无疑问，这些丰富的描述将极大地加深人们对转型中的中国国家与社会关系的认识。同时，也促使我们更深入地思考这一关系中的一些重要问题。

—

改革以来，中国国家与社会关系的变化是一个众所公认的事实。但是，怎样认识和理解这一变化，学术界却存在着不同的看法。就目前而言，“市民社会论”的解释似乎影响更大一点（尤其在海外中国研究领域）。<sup>[1]</sup>庆幸的是，与《社团》作者一起在萧山市进行合作研究的英国苏赛克斯大学高登·怀特（Gordon White）教授，恰好采用市民社会的概念策略来研究中国社团现象。<sup>[2]</sup>因此，将他们各自发表的研究成果比照一番，不但对于理解中国社团现象是颇有裨益的，而且也为我们提供了一条方便的叙说途径。

怀特教授从国家与社会关系的角度来透视变化中的中国社团现象。他的研究假设是：“中国经济改革所引发的市场关系发展和所有权的多样化，与新的社会组织形式的出现及原有社会组织的调适这两者之间，存在着密切的联系。虽然这一过程同西方社会的资产阶级市民社会的兴起和资本主义从封建社会的产生之间的关系不可等同，但是，在下述意义上它们之间确有相似之处：即市场导向的经济改革将导致经济以及它与国家关系的迅速转型，以及同样程度的社会转型，并最终带来政治方面的后果。”<sup>[3]</sup>由这一假设推演，在（今后）国家与市民社会的权力平衡关系中，情势将对市民社会有利；公域与私域的界线将更加分明；个人和利益集团的利益表达空间将扩大，社会利益和组织将获得自主性，它们影响国家的能力也会增大。（在这里，“市民社会”被理解为市场关系扩展的组织成就，是随后出现的基于自愿参与、享有某种自主性的社会组织的新领域。）

为方便起见，不妨将怀特的（与我们的论题紧密相关的）研究预设概括成以下几个方面：

---

本书评的写作由邓正来先生策划，它是“中国社会转型研究组”一个子项目的副产品。书评稿几经课题组的读书讨论会商议。参加讨论的有邓正来、张晓劲、程农、王铭铭诸君。书评所表达的主要观点，反映了集体讨论的意见。

- (1) 市场改革导致国家与社会关系的变化；
- (2) 这一关系变化的特征是市民社会的出现；
- (3) 市民社会与国家在结构上是分离的，而且随改革的深入，其界限将更加明显；
- (4) 市民社会的功能（在新形势下）是作为国家与社会的中介，代表和保护个人利益等等；
- (5) 市民社会的力量将日益增大，最终取得权力平衡中的有利位置。

对萧山市社团考察的结果表明，经验现实基本上与上述假设不相吻合。<sup>[4]</sup>然而，有趣的是，怀特并没有因此而抛弃（或否定或修改）自己的研究框架和概念策略。他的解释是，中国的市民社会之所以尚处于萌芽状态，乃是因为经济改革的不彻底性，国家在经济领域中保持着主导地位，市民社会要素的出现时间太短等等。在怀特那里，现实与假设的差距被未来历史的期望所弥补。于是，兜了一圈以后，又回到研究假设本身：经济改革的内在动力将改变现实状况。非国家部门的扩张将逐渐削弱国家的主导地位。随着改革的深入，一个较强大的“市民社会”将出现。它将具有较多的“私域”特征，获得较大的自主地位，对国家发挥较大的影响力，并更多地对其成员负责。<sup>[5]</sup>

相比于怀特的研究，《社团》一书显然具有自己的不同特色。（该书对社团与政府关系的讨论，所涉甚广，但其中最能体现此一关系的，恐怕莫过于社团的“半官半民”特点了。它反映在两个方面，即静态的组织构成与动态的中介功能。因此，下面的讨论将围绕这一中轴，与怀特的观点比照进行。）

与怀特一样，《社团》作者也假定经济改革引发了国家与社会（政府与社团）关系的变化。但这只是出发点的一致而已，接下来便分道扬镳了。虽然在具体研究的操作方面，亦有一些相似之处（如对社团采取官方、半官半民、民间的三分法分类，从两个方面——国家对社团的控制、管理以及社团表达利益、影响政府政策的作用——来考察国家与社会的相互关系等等），但是，与怀特不同，作者没有采用市民社会的概念图式来透视国家与社会的关系，而是采用“分化-整合”的分析框架（页11，本文标注的页码均自《社团》一书——笔者注）。如何评介这两种分析框架的利弊得失，不是本文的任务。对于我们的分析来说，重要的是，由于分析框架的不同，形成了一种整体性的概念制约关系。因此，虽然同样采用“半官半民”的术语，但它们明显处于不同的认知脉络和思维趋向之中。而且，它们在两种研究中所居的地位和功能也是不同的。简言之，在怀特教授那里，新兴社团的半官半民性质被认为是市民社会在萌芽时的一种软弱状态。市民社会的预设使他不可能将这一性质视为中国国家与社会关系的特点。相比之下，《社团》一书没有如此沉重的价值负担。其“分化-整合”的研究框架对于作者的多元探索，并不构成任何逻辑上的或价值上的障碍。具体说来，“半官半民”一词在《社团》一书中，并不是在社会与国家的结构性分离取向（这是怀特市民社会论的一个关键）下运用的，它试图揭示的是政府与社团关系的更为复杂的交织状态。在一定意义上可以说，对社团“半官半民”性质的特有处理，使《社团》作者确立了与市民社会论分野的一块基石，同时，也为分析

中国社团的内在结构和运作方式奠定了基础。

因而，对《社团》一书的分析，不妨由此入手，看看作者在这方面是如何进行探索的，究竟做了哪些事情，以及做得怎么样。

所谓“半官半民”<sup>[6]</sup>指的是社团的一种双重性质，即既包括官方的因素，也含有民间的特征。大概作者认为这些术语或概念太过平常，以致通篇找不到关于“民间性”、“官方性”和“半官半民”的任何明确的定义。与这种“粗心大意”相对照的是，作者对社团“半官半民”双重性的区分，有时到了很“精确”的地步（我们可以从中间接了解作者关于“半官半民”的看法）。例如，将社团组织进行要素分解，然后找出“官方性”与“民间性”得以表现的基础。其中，社团的组织目标、功能、成员的构成、以及组织和成员间的联系等方面被认为是具有民间特征的场域，因为它们体现了所谓的“民间性原则”。另一方面，社团的组织关系和组织形式则被划为非民间性原则的领域，这里体现出半官半民的特征（确切地说应是‘官性’）。用作者的话来说：“社团为了生存和发展，为了获得所需的资源（权力、资金、技术、财力等），必须借助政府或政府所属企事业单位组织的力量，必须与原组织体系形成一种稳定的整合关系。我们所以称这一时期的社团具有半官半民特征，恰恰是因为他们与政府为中心的原组织体系存在挂靠关系、主管关系、人员交叉关系、经费划拨关系等。也就是说，表现在组织关系与组织形式上。”（页143）<sup>[7]</sup>

如果说“官民两色”是从静态的角度描述中国社团的某种特定性质，那么，“中介”讲的便是它在国家与社会关系中所发挥的功能。从系统结构的角度看，社团也因此而成了一种“中介体”。“所谓中介体，是指在性质和功能上介于两类组织要素之间，既具有自愿性、相对独立性和特殊利益，又依存于双方，以服务、沟通和协调双方为其宗旨，在两者之间发挥联结作用的媒介组织。”（页271）。对“中介体”的这一界定，在某种程度上，已经显示了作者对社团功能的性质和范围的理解。

社团的“中介”功能源于改革引发的组织体制变迁。作者指出，“经济体制改革促使组织体系发生了深刻的变化，原有的单一的行政整合模式被打破了，新的组织类型、新的社会成分和利益群体出现了。那么，分化后的组织体系如何建立新的互动关系和联结纽带，社团在建立新的整合关系中处于怎样的位置，起着怎样的作用？”（页7）作者为自己提出的任务是：“从结构断裂所形成的组织要素间的新型关系上，把握中介体生长的地带和它的基本性质和功能”。（页271）具体地说，社团联结政府与民间的这种中介功能集中在两大方面：一是为政府管理提供新的渠道。作者认为，社团的中间性和半官半民性，使它能适应官方和民间的共同需要，采取新的渠道去为政府和民间的纵向沟通服务。“第三行政渠道”或“第二纵向沟通渠道”<sup>[8]</sup>被认为是社团对政府行政渠道不足的有效补充。质言之，社团在这方面扮演了党和政府助手角色，帮助贯彻、落实政府的政策和法规，甚至直接承当部分行政管理的职能。通常社团履行这种管理功能的合法性来源是政府，而且具有组织上的保障措施。用作者的话来说，“社团对‘官方’的依赖，主要是以‘上请’的方式实现。所谓‘上请’是指通过成文或不成文的规范，接受和请求党政有关部门直接参与社团的领导工作。‘上请’制度，主要由‘挂靠

制’、‘兼职制’和‘聘请制’构成。”（页 278）

社团这方面的中介功能，使它成为政府行政管理过程的一个有机环节。正是在这个意义上，作者将中国社团与政府的关系同西方国家相区别。作者指出，（中国的）“社团组织不是作为政府的对立面出现的，它并不代表某些独立的社会群体而与政府对立。相反，中国社团组织在观念、行为、目标上与政府具有相当的一致性。”（页 132）<sup>[9]</sup>

如果说社团的行政管理功能表现为一个自上而下的运作过程，那么，社团中介功能的另一个方面，则体现为一个反向的自下而上的运作过程。这便是社团的（社会）利益聚集、表达和输送功能。社团的民间性特征决定了它具有自身的独立利益，“它基于成员需要，执行为成员谋取利益的服务职能。”（页 284）社团可以利用自己的身份，与政府行政管理部门对话，以影响政府的实际决策。（页 284—5）

通过这种“自上而下”与“自下而上”的双向运作过程，社团将政府目标和社会利益有机地协调起来。“纵向的官方行政目标有可能通过社团变通为一般组织和个人易于接受的行为规范，横向的民间利益和目标，则可以通过社团的协商和协调作用，影响党政部门的政策和决策。”（页 317）这两种性质截然不同的中介功能竟然交集在同一个“中介体”身上，不能不说是中国社团的一大特色了。

从以上两种研究的粗略比较，可以看出《社团》作者对改革以来的中国国家与社会关系，作出了自己的特有理解。在一定意义上，这一解答也许比一些西方学者的观点更切近中国的实际情形。

## 二

中国社团的“半官半民”特点以及特殊的“中介”功能，表明中国国家与社会关系的变化很可能走上一条具有自己特色的发展道路。如何系统地准确地认识、理解、总结和概括这些经验和特点，是我们面临的一大学术使命。《社团》一书朝这个方面迈出了可喜的一步，但是，这一步迈得还不够踏实，不够明确、不够坚定。

虽然，通过上述的比较论述，我们已将《社团》一书有关中国社团与政府关系的“基本观点”表达了出来。然而问题在于，对这些“基本观点”的概括，于《社团》一书来说也许是“片面”的，或者只反映了多种张力中的一向维度。通观全书，人们可以发现与上述概括不同的、有时甚至是彼此矛盾的论述。其中，社团官民两性的关系（静态的与动态的），以及社团半官半民特征的发展趋势是两个主要的问题域。

### （1）社团的民间性与官方性的关系

在处理政府和社团关系时，《社团》作者使用的分析概念和策略，体现在“官方——半官半民——民间”的连续谱中。通过“半官半民”的中介，消除“官方”与“民间”的简单对立。如上节所示，这一策略运用得当的话，确实可以产生颇有价值的研究结论。但是，由于总体研究方法上存在的一些缺陷（本文第三部分将专门讨论），作者没有（也无法）很好地利用这一分析策略，并由此产生一系列本可避免的问题。

《社团》一书关于官方性与民间性关系的论述和解释占有相当的篇幅，而且这些论说前后并不统一、和谐。这一事实表明，如何平衡和处

理社团的民间性（社会）与官方性（国家）的关系，是作者遇到的一个棘手难题。有意思的是，这一难题恰恰是作者自己“制造”的。从认识逻辑看，将社团作为研究对象来考察，需要把它从社会总体结构中剥离出来，视其为一个相对独立的组织体系成分。这种处理方式的“合法性”依据体现在作者对社团概念的定义上：“社团就是具有某些共同特征的人相聚而成的互益组织，具有非盈利和民间化两种基本的组织特征”。（页 25）此一证明具有两种不同的功能：它既是研究逻辑的一个组成部分（起点），同时也折射出作者关于政府与社团关系的价值观。可是，在现实层面，中国社团与此一理想化的“规范”标准并不完全吻合。这样，定义（或原则）与社会现象之间的差距，产生了一种基本紧张。此一紧张关系几乎贯穿于《社团》全书的所有章节。无论是在社团概念的界定、具体功能的分类、社团组织原则的叙说方面，还是在社团外部关系的考察、以及社团未来发展趋势预测方面，作者都自觉不自觉地致力于消解这种内在的紧张。

这方面作者采用的基本策略是寻找结合点或折衷点。“半官半民”的思路恰好具有这一功能。一方面，它可以与中国的社团现实联系起来，另一方面，又不至于与作者设定的社团定义标准相差太远。更为重要的是，既然作者将社团现象本身作为一个统一的整体来对待（而不是进行类别化的比较研究），因此就必须说明社团作为整体所具有的一些基本特点。而在复杂的社团现象中，“半官半民”大概是唯一能够“平衡”全局的手段了。

然而，中国社团的半官半民特征（严格地说，这一概括并不准确，因为它并不能涵盖官方社团与民间社团）只是一般性地指出社团兼有两种不同性质这一事象。它并没有告诉我们这种“兼有”的份量（七官三民，还是六民四官或数量意义上的半官半民？）和“两性”的关系状况。对于这两个问题，作者作了一并处理：“这些社团的共同特征，是既包含有民办的因素，也包含有官办的因素。但两种因素的构成格局，在不同社团差异很大。”（页 75）遗憾的是，在作者选择的研究框架内，是无法妥善地处理这种差异格局的。于是，这种“差异”使作者处于摆钟的位置，时而倾向于民间性，时而倾向于官方性。所描绘的社团性质也因此而多变，时而给人的印象，它只不过是政府机构的派生物，时而似乎又是具有独立品格的社会团体。

这方面的例子可以举出很多：例如，一方面，作者认为，中国社团的主体是官办与半官办的社团（页 333）；可是相反的说法马上出现：“从总体上我们可以肯定地说，中国的大多数社团，特别是纯民间社团，基本上是一种自治性的群众组织。”（页 212）“我国社团的主体是半民间和民间组织，成员的联结是建立在自愿互益基础上的，……”（页 287）。

一方面，作者认为，在多元互动格局中存在着社团对政府层级结构的依重和对官方整合的依重（页 323—4）“中国现阶段的社团，由于其半官半民性，则更贴近于政府，明确负有沟通和联结政府与民间的‘桥梁和纽带’的作用，……”（页 313）另一方面，作者又说：“从功能分析的角度，我们可以说中国社团组织的‘民间’色彩重于‘官方’色彩，尽管在组织上它们大多表现为半官半民的性质。”（页 129）

一方面，作者告诉我们：“社团是政府在经济和社会领域实行间接

管理的产物。”（页 277）“中国现阶段的社团组织大多是在政府行政力量推动下建立的，……”（页 344）；另一方面，又说：社团管理功能的产生并不是政府的有意作为，而只是无形中建立的（页 298）。而且，“社团管理功能的产生，是改革后政府为加强新形势下的社会控制与管理的能力，附加给社团组织的一种外在的职能。”（页 284）“……无论是第二纵向沟通渠道、横向联系网络还是纵横结合部，更多地是自下而上地从民间的基础上建造的，……”。（页 314）

如此等等，不一而足。

《社团》作者在处理民间性与官方性关系问题上的立场摆动，自然与论述对象的复杂性有关。社团与政府的关系可以用一个理想的连续谱来表示。一极是政府，一极是社团所代表的社会利益。社团的官民特征“比例”以及所发挥的主要功能，端赖于它在这一连续谱中所处的相对位置。显然，不同的社团与政府处于不同的关系类型之中。有的社团直接是政府机构的附属物，在人员、经费、物资、权力等方面，都依赖于政府部门。有的社团则是从政府手中附带地承担一部分管理的功能，其主要职能不在于此。有的社团则与管理功能根本不发生关系（所谓官方社团、半官半民和民间社团的划分是也）。其次，即使在半官半民性质的社团当中，情况亦非简单。从社团的组织方式来看，有的社团是政府出于管理的需要，从上而下地组织起来的，其领导成员、活动经费亦由政府包揽，有时索性一套班子、两块牌子（像这样的社团，能否称之为半官半民，其实是大可疑的）；有的则更靠近民间社团，在组织起源上，由民间基层发起，然后经历了自下而上的过程（聘请政府干部，接受政府的领导等等）。在这两端之间，同样存在着许多程度不同的社团组织（如果要细分的话，民办基础上的官方性与官办基础上的民间性也是不同的）。显然，要概括如此错综复杂的社团现象，远非一件容易的事情。

但是，问题的要害并不在于现象本身的复杂，而是这种摇摆使我们产生了一个疑问：即作者所采用的分析方法和使用的概念，能否有效地处理复杂的社团现象？如上所说，作者使用的分析概念是“官方——半官半民——民间”的三分法。从逻辑上说，“半官半民”有可能成为沟通官民两极的中介，从而消除官民两极的对立（结构上的分离，价值或利益上的冲突），由此揭示中国国家与社会关系的特色。换句话说，这一脉络内的“半官半民”特征强调的是一种“融合”关系。我们在上一节便是基于此一理解来比较《社团》一书与怀特教授所作的研究的。然而，《社团》在这个问题上的立场决不是明晰的。至少，在处理社团的官方性与民间性关系的问题上，作者所作的与其说是将它们有机地结合起来，不如说是力图将它们区分开来。这表明在（部分）作者的意识深处，官方性与民间性依然是对立的，“半官半民”并未被视作国家与社会关系的一个融合特征，而不过是一种过渡性的暂时杂处罢了。

在“官方——半官半民——民间”分析策略运用上所表现出来的局限，明显地制约了作者对中国社团与政府关系进行创造性分析的能力，以及可能取得的成效。

## （2）中国社团的发展趋势

作者认为，目前社团的半官半民的组织特性是双轨经济体制的直接

产物。“随着‘双轨制’的消失，这种半官半民性质的社团组织也会发生变化。”（页 336）因此它“不过是一种过渡形式”（页 25）。这种变化的总趋势是官方色彩渐渐减弱，民间特征逐步增强。用作者的话来说：“随着改革的进一步深化，社团的一些过渡性的组织特征会随之发生变化，社团的民间性质会逐步加强，其‘官办’特性会逐渐向‘官助’转变。‘官助’与‘官办’在性质上有所不同。‘官助’意味着社团不再由政府直接出面组织，不再通过‘挂靠’方式在行政上直接由政府部门管理、在权力上间接地借助于政府部门、在人财物上与政府部门合一。政府将在社团体制趋于成熟的条件下，把行政控制的方式逐渐转变为在财政上尽量少地给予补贴，在政策上尽量多地给予支持，在管理上尽量放权，让社团自己管理自己，并逐步将某些可以由社团承担的职能转移给社团，实现由政府与社团共同担负的，行政与非行政手段相结合的社会管理与控制。”（页 345—6）

社团对国家（政府）的依附特征及机制究竟是暂时性的现象，还是具有中国特色的社团制度？这是一个值得作进一步探讨的问题。（严格地说，关于社团官民双重性变化趋势的任何论断，都必须建立在跨时段的比较研究基础上。因此，我们这里谈的只是一般性的思考。）

国家与社会的关系可以从不同的角度进行考察，其中一个重要的方面是：在这种关系中那一方占据着重心的位置？（这通常表现为社会自主性与政府自主性在程度上的反比关系。）因此，对未来中国国家与社会关系变化的预测或评介，其实涉及到两个不同的问题：（1）国家与社会关系的演变将趋向于何种方向？（2）这种演变能否达到这样的程度，即国家与社会关系的性质发生根本性的变化，比如说从国家或政府为中心的关系类型，转变为以社会为中心的关系类型？

第一个问题是相对于原有的国家/社会关系结构而言的，这方面，大家的认识比较一致，都认为改革过程中，社会领域空间在扩大（民间性因素增长）；而且，在未来有进一步发展的趋势；然而问题的关键在于第二方面：这种趋势能否达致质的临界点？（许多市民社会论者，赞成这一趋势假设，当然更多的是作为一种可选的价值取向）。

对这一问题的不同回答，直接关系到对国家与社会关系的中国特色的理解。具体说来，它是一种过程特色，还是一种本质特色？所谓过程特色，就是说，现阶段中国国家与社会关系所表现出来的特点，是由于历史或其他原因，而呈现的暂时状态。随着改革的深入，社会对国家的依赖性将渐渐减弱，而自主性会逐渐增强，最后摆脱依附性，达致真正的独立地位。所谓本质特色则是指，尽管改革过程中，社会空间在增大，独立性因素在增长，但是无论怎样变化，这种独立性始终处于既有的关系性质或框架之内，换言之，国家仍然处于这种关系的中心和主导地位。

有一点大概是可以肯定的，即中国社团内部的分化现象将在改革过程中进一步突显起来。其中，有的社团将完成从半官半民（或官方）性质，向民间性（或民间性为主）社团的演化；但是，由此断言所有的社团都会如此变化恐怕不当。必须将某些社团向民间性的转型与整个社会结构中心的转移区分开来。与民间性趋向共存的另一种可能性是，尽管社团的发展趋势很强劲，但是有的社团依然继续在人员和财政等方面保持与政府的密切关系，并且从政府那里寻觅权力的合法性来源。也就是



说，社团的官民双重性并不是改革过程中暂时具有的特征，它很可能是一种持久性的社会现象，并由此构成中国国家与社会关系的特色。考虑到中国社会的文化和历史遗产，1949年以后的社会结构，以及东亚地区国家与社会关系的特点，设想这一结构的可能性也许并非天方夜谈。<sup>[10]</sup>

由此看来，中国社团组织与政府关系问题的研究还大有文章可做。

### 三

在书评的最后部分，我们试图回答上一节遗留的问题，即为什么在作者选择的方法框架内，无法处理社团半官半民特征的复杂性（由此导致大量的彼此不相兼容的论述）？讨论这个问题的意义，不仅在于化解《社团》内在的逻辑矛盾，更为重要的是，为社团研究的深入进行寻找新的途径。

为了叙说的方便，我们不妨沿循《社团》一书的研究脉络，来诊断问题的症结所在。

在开篇阐叙了社团研究的重要性后，作者向我们说明了该研究关注的三个理论问题：（1）怎样认识社团的性质和作用（页6）；（2）社团发展与体系结构变迁之间的关系（页9）；（3）社团发展与组织体系现代化的关系（页10）。这三个问题用研究疑问的方式表达出来，便是“这些新兴的组织（指社团-引者注）是如何产生与发展的，他们是一种什么性质的组织，具有什么功能，为什么能够如此广泛地深入到社会经济生活的诸多领域中；组织体系的新的分权和分工体制与他们的发展有什么关系，他们是一种新的组织纽带和整合力量吗？他们有可能成为未来中国社会经济与政治变革乃至组织现代化进程中的中坚力量吗？”（页5）

接下来的问题便是：如何将这些重大的理论问题转化为经验层次上可操作（验证）的具体命题？换言之，也就是在什么层次上将理论与经验资料有机地结合起来？由于作者提出的理论问题层次很高，其涵盖面相当广泛。因此，在具体的研究操作过程中，便必须将研究的领域或范围加以自觉的限定（研究人员所拥有的资金、时间、研究手段和人力资源等也是显见的制约因素）。这种限定表现为一个渐渐逼近的选择和排除过程，其繁约程度通常与研究课题本身的复杂性相关。但是，各别研究无论怎样的不同，至少在两个方面是相同的，即（1）研究领域的划定，和（2）分析单位的选择。这两个环节处理得恰当与否，直接影响着研究目的的实现程度。

《社团》一书的作者在处理第一个环节方面，显然非常自觉。作者首先根据现实的条件，决定采用人类学和社会学的个案法，将浙江省的萧山市作为有代表性的典型社区（研究范围的空间或地域限定）。然后，进行研究范围的问题限定。在书的导言部分，作者指出：“作为一个专题研究，我们不可能回答有关社团发展和组织体系变迁的全部问题”，所选定的研究“主要涉及改革与社团发展的关系及其特定问题”（页18—9）。

关于第二个方面，我们没有看到任何正面的论述（笔者无法判断作者们对此一问题的考虑程度）。但从全书的总体情形看，作者似乎将调查社区中的所有社团作为分析和论述的基本单位，而不是社团中的某一

特殊类别。这种研究设计和对象的处理方式，即将性质和功能各不相同的社团类型进行统合化处理，并在此基础上讨论改革与中国社团的关系，我们认为是《社团》一书在研究方法上存在的主要问题。在一定意义上，甚至可以说，全书中出现的其他诸般问题无不与这一方法（论）方面的缺陷紧密相关。

将社团现象整体作为论述单位，势必无法恰当地处理社团现象内部的复杂性，从而减弱了理论研究应该具有的深度和逻辑力量。这里，核心的见解可以简要地概述为以下两个方面：

首先，政府与社团的关系具有多种表现形式，并呈现不同的性质状态。具体说来，不同类型的社团由于在成员来源、组织性质、具体功能、与政府以及其他社会组织的关系等等方面存在着众多差异。由此，它们在新旧体制转型过程中所扮演的角色和承当的作用是不同的。在某种意义上，这种差异不但反映了它们在目前社会结构中所处的地位，也在相当程度上规定了其在未来社会结构中所占据的位置。

其次，社团内部的这些差异特征应该提升到研究方法的高度来加以把握。〔11〕也就是说，对社团进行类别化处理是讨论这种关系的合理前提，而不应当眉毛胡子一把抓，把所有的社团都纳入同一个筐筐中来处理。只有对社团进行前提性的类型区分，以及在此基础上进行比较性的考察研究，才能真正揭示改革进程中社团与组织体系变革之间的关系；才能发现（或找不到）突破改革瓶颈或避免入陷阱的关键；才能确定什么样的社团能够（或不能）成为“未来中国社会经济与政治变革乃至组织现代化进程中的中坚力量”（页5）。作者曾提及“社团的区域类型比较在社团研究中具有重要的意义”（页19），令人困惑的是：为什么不进一步发问：（同一区域内）不同类别的社团之比较研究有什么意义？（正是这一忽视产生了如此诸般的问题。）

质言之，为了回答作者提出的问题，研究或分析单位的选择不应该定位于笼统的社团上，而应该“下降”一个层次，亦即基于不同类型的社团组织。具体说来，这一分析单位的确定包括两个过程：第一，对改革前就存在的社团和新兴出现的社团区别开来；其次，在新兴社团内部进行科学、准确的分类。第一种区分的必要性是由研究问题本身规定的，即新兴社团与改革的关系（页5）；第二种区分则为我们分析社团的不同性质和功能、它们在社会变革过程中所处的地位、以及在新旧体制转化中所具有的影响力和能发挥的作用提供了可能。

遗憾的是，《社团》一书由于上面提及的问题，在处理这两个区分方面均存在着程度不同的缺陷。在第一个区分方面，我们看到的是自身逻辑的不一致。作者显然迁就了所下的社团定义，将改革前存在的社团与改革后出现的新兴社团进行混合包装。从研究逻辑上说，若要考察新兴社团与改革的关系，那么将老社团排除在外当是题中应有之义。将后者包括进来，既伤害了研究命题的准确性和清晰性，同时也无利于研究目标的实现。在第二个区分方面，虽然作者依据不同的标准（功能、联结纽带和民间性程度等）对社团进行较为详细的分类，而且这些分类也确实很有意义。但是，这种分类并没有在整个研究设计中起到应有的作用。对于作者来说，它并不具有特殊的研究方法意义，而只是作者对社团现象加以总体性（因而也是一般性）概述的一个组成部分而已。因此，

这种分类处理所具有的理论意义和研究潜力，由于作者所选择的视角和分析单位定位的局限，而无法得以展现。

《社团》研究在方法上存在的这一微小缺陷，所造成的负面作用却是很大的。它为作者制造了好多论述矛盾和难以协调的窘境，更为重要的是，它使作者在探索具有中国特色的国家与社会关系方面设置了不该有的障碍。

## 注释

[1] 关于市民社会的讨论虽然已经发表了许多的书籍和论文，但是其中不同观点的分歧并没有随文字数量的增多而减少。详细讨论这方面的问题，非本文所能力逮。大陆有兴趣的读者可参见邓正来为他和 J. Alexander 编辑的《市民社会的研究》一书所写的序言（“《市民社会的研究》序言”载于《中国书评》1995年9月总第七期，页106—123）。这里要强调的是，并非所有的市民社会论者都与高登·怀特教授的观点一致。

[2] 怀特教授根据此一研究，在1993年1月号的《澳中》(The Australian Journal of China Affairs) 杂志上发表了“中国市民社会的希望：萧山市的个案研究”(Prospects for civil society in China: A case study of Xiaoshan City) 一文。该文后收入 David S. Goodman 和 Bereley Hooper 主编的《中国静悄悄的革命：国家和社会之间的新互动》(China's Quiet Revolution: new interactions between state and society) 一书。Longman Cheshire, Melbourne, 1994年

[3] 见上书，页197。Cheshire, Melbourne, 1994年

[4] 基于萧山市社团（主要是半官半民类型）的经验研究，怀特教授指出：与改革引发的社会经济变化相契合，在国家 and 经济活动者之间，开始出现了一个社会空间；在国家 and 新的非国家部门之间的权力平衡中，与此相平行的转向亦已发生。但是，经济改革不彻底的背景下，国家继续保持很大的权力，并致力于占领这一新的社会空间。国家通过鼓励（作为中介体的）社会组织体制化，将新出现的、分散的经济权力资源组织起来。因此，虽然有的社团以自下而上的方式形成，但主要的推动力来自上层。结果，新型的社团组织包含有矛盾的因素，社会组织表现为双重性的制度形式，它反映了中国经济和社会中增长着的双轨性：

首先，新兴的社会组织在“公域”和“私域”之间并不具有清晰的区分，相反，它们是两者的混合体，其中公域仍然占主导地位。

其次，这些社团不能视作“独立”的组织，但确实（在不同程度上）拥有反映其中介地位的有限自主领域。从国家的角度看，任何以国家主义方式来控制社会组织的企图，将产生相反的结果，因为在经济双轨制的条件下，控制和服从之间存在一种平衡关系。

第三，在任何意义上，这些组织不能视为“压力集团”或“利益集团”。虽然社会组织并不完全依赖或附属于官僚“保护人”，它们确实从成员的利益出发，具有影响国家组织和国家政策的机会。然而，从社会组织的角度看，其自主性与影响力之间存在一种此长彼消的平衡关系。社团领导人常常感到，扩大自己影响力的最好方法是与国家和党的机构保持密切的联系，并且与之相结合，在这一过程中，以放弃自主性为代价；

第四，一般而言，这些组织中的成员身份并不基于“自愿”，虽然其中具有自愿的成分。成员不能行使退出权，但他们能够表达自己的意见。社团的领导人为维持自己在上下双方中的可信度，对此不能忽视。

总之，怀特教授认为，在目前发现的只是“市民社会”的胚胎因素。（同注3，页213—214）

[5] 同注3，页215。

[6] 关于社团“半官半民”的特点，作者有不同的说法。除了文中提及的表述外，另有：“官办与民办共存，半官办占据多数（在作者调查的萧山市，半官办社团占总数的70%——笔

者注），这表明我国社团半官半民的特征。”（《社团》，页 77）显然，这是根据外部总数的比例特征，而非社团内在的本质特征来进行界分。严格而言，这一说法并不可取，因为它易于混淆不同类型和性质的社团。

[7] 作者进行这种“精确”的区分，是为了回答一个其答案注定难以令人满意的问题：“目前中国社团基本上属于半官半民性质，而非完全的民间组织。在这种情况下，社团性质与民间性原则不是自相矛盾么！具有半官半民性质的社团组织又为何能够遵循民间性原则，进而体现互益性原则呢？”（《社团》，页 142）

对社团组织要素进行分解，将民间性原则落实在其中的部分要素上，这一做法与其说是成功的正面的解释，不如说是失败的反面否认。反过来想一想便会明白：在民间性原则落实不到的地方，不就意味着贯彻着与此对应的官方性原则么（这两者合起来，才是名副其实的半官半民特征！）。因此，作者的“结论”是牵强的：“社团在组织形式及与他组织的关系上表现出来的半官半民性并没有影响其遵循民间性原则，只是民间性原则表现的形式更为复杂。”（同上，页 144）

[8] 关于“第三行政渠道”《社团》第二篇第四节有谓：“中国政治体系具有两个明显区别而又相互联系的渠道。第一是行政机构渠道，即从中央到省、市、县各级政府，而后在城市下延至街道、居民委员会，在乡村下延至区、乡、村民委员会。第二是单位渠道，即各级政府主管部门所属的企事业单位。这些单位构成社会实体，担负着政治经济和社会职能。它的行政功能甚至比作为基层自治性行政机构的居民委员会更为重要……。社团的发展提供了第三行政渠道。党和政府行政管理事务，通过社团加以贯彻，置社团以助手的位置。……这样，三个渠道形成空间的、单位的和类别的立体管理网络，相互交叉，增强了党和政府管理社会的力量。”（页 106—107）

关于“第二纵向沟通渠道”的提法，见之于第五篇：“在原组织体系的层级结构中，纵向沟通是最重要的或主要的联系方式，但是沟通的渠道却很单一，只有行政系统一个渠道。改革后，市场发育和社会结构的急剧分化，使这种单一的渠道显得不能适应，要求有新型的组织沟通渠道作为补充。社团的发育，恰恰为组织体系纵向结构的发展准备了条件。社团在新旧组织要素间发展非正式的联结关系时，无意中建立了完全不同于行政系统（我们称之为第一纵向渠道）的第二纵向沟通渠道。”（页 298）。

这就引发了一系列问题：在概念上如何协调“两个纵向渠道”与“三个行政渠道”的不同说法？“第一纵向渠道”与（第一）行政渠道是不是一回事？它包不包括单位渠道（第二行政渠道）？“第二纵向渠道”与“第三行政渠道”又是什么关系？如果它们是等值的概念，则可以借用奥卡姆剃刀，将其中的一个说法消除；如果是两个不同系列的概念，那么应该向读者说明它们的区别以及关系。显然，《社团》一书由多个作者撰写这一事实，增加了通稿协调的困难。

[9] 在西方，国家与社会的关系其实也具有多种形态。除了作者举例的多元利益集团模式以外，还有合作主义（Corporatism）的模式。在此一模式中，利益的汇集和表达与多元模式不同。与我们的论题相关的是，合作主义模式中的具有垄断地位的社会团体（利益集团）常常参与政府的决策，作为这种权利（力）的回报，它负有贯彻政策的责任。

[10] 关于中国未来国家与社会关系的走向问题，国内外学术界有不同的看法。与市民社会论不同的观点有合作主义论。昂格尔（Jonathan Unger）和陈（Anita Chen）在 1995 年第 33 期《澳中》杂志上发表了“中国、合作主义和东亚模式”（“China, Corporatism, and East Asian Model”）一文，比较详细地讨论了合作主义的分析模式。高登·怀特将薛暮桥关于通过行业协会实现政府对经济的间接管理的观点，称为“社会主义合作主义”（同注 3，第 198 页）。此外，丁学良用“制度双重性”（institutional amphibiousness）来描述中国国家与社会关系（可参见他在《英国政治学杂志》1994 年第 24 期发表的“制度双重性和共产主义转型：中国的案例”（“Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism: The Case of China”）

一文)。

[ 11 ] 这方面，将《社团》一书与怀特教授的做法比较一下，同样是有启发意义的。怀特教授对社团所作的类型区分与《社团》一书相同，但是，关键的差别在于：怀特教授的类型区分具有研究方法的意义。首先，针对不同类型的社团，他提出的假设是不同的。例如：关于原有体制内的“官方”社团，他的假设是：改革带来的社会经济变迁产生了压力，要求它们的行为随之改变（例如，组织内部对环境变化的认识，组织目标的重新界定，组织结构和人员甄补模式的变化，组织与其成员，社会、党和国家关系的重新确定等等）；对于正在出现或形成的新型的国家与社会关系，其设想是：社会结构方面的变化将为自愿结合的新组织的出现提供空间和刺激力；这些组织的特殊功能将是：（1）作为国家和社会之间的一种联结的新形式；（2）在与依然垄断性的国家发生关系时，代表和保护日益原子化的人们；（3）提供合作、协调的手段，克服市场造成的原子化效果；（4）保护部门利益，防范市场的不稳定、不安全和不公平，或获取部门利益。与这一假设相关的一系列问题是：这些组织是如何产生的？（国家支持的？自发的？或两者兼而有之？）它们内部是如何组织的？它们与其他类似组织的关系是怎样的？它们享有多大的自主性？在与国家的关系中，它们发挥了多大的影响力？在多大程度上这些组织在国家与经济之间起到了利益中介的作用？等等（同注 3，页 197 - 198）

其次，在对社团类型进行区分后，他将讨论的话题集中（限制）在半官半民性质的社团，而不是一般的泛泛而论。（同注 3，页 215）

## 评《社会中间层——改革与中国的社团组织》

李路路

正像本书作者所说的那样，关于中国社团组织的研究是极为稀少的。我的阅读面不大，据我所知道的，虽然在一些书中对各种社团多少有所涉及，但专门研究中国社团组织的著作并不多，其中有两本是研究晚清时期知识分子和商人社团的。研究现代中国、特别是在中国向市场体制过渡、社会结构发生巨大变迁的背景下研究中国的社团问题，三位作者的这本著作是开了有关研究领域之先河。这也许是因为这本著作出版以后受到学术界重视的基本原因之一。此书在现代中国的社团研究中作了开创性的工作，其意义不可低估。我不是研究社团问题的，但一直对社会结构及其变迁感兴趣，而社团问题基本上属于社会结构的研究范围。这篇短文不是对此书进行详细的评论，这是本人力所不能及的。但此书涉及了一些比较重要、又令人十分感兴趣的问题，因此，希望进一步讨论作者们所提出的这些重要问题。

### 一、关于社团组织的社会地位 及其相关的理论前提

这更多地是一个涉及学理的问题。

应该说《社会中间层——改革与中国的社团组织》（以下简称《社会中间层》）研究的范围属于社会结构的问题。在社会学的研究中，关于社会结构的研究及其模式多种多样。研究者们从各自的角度出发，构建了不同的社会结构模式，以此来描述我们所生活在其中的这个社会。如果从大的方面来说，社会结构的功能模式、冲突模式是两个最重要的形式化模式；而功能性子系统、社会分层、网络关系、城乡结构或关系也及国家和社会的关系等，则是实质性的研究模式，以形式化理论为其理论前提。几乎所有的社会结构研究，都是以一个最基本的概念为核心的，即社会的分化。惟其社会有分化，才有结构。《社会中间层》一书的分析也是以此为基础的（页10）。作者们所选择的研究角度是比较独特的，即中国社会的组织体系的结构问题。这种对研究对象和研究角度的限定有较多的优越性。其一，它可以将结构的功能、冲突、分层、网络关系等问题在一个具体的研究对象中结合起来；其二，避免了有可能产生的理论上的纠缠不清，这里特别是指关于国家与社会的关系的理论。国家与社会关系的理论虽然方兴未艾，并且十分重要，但这一分析框架似乎存在更多理论上的问题。将组织体系作为社会结构分析的对象，讨论政府和其他社会组织的关系问题，在一定意义上摆脱了关于国家与社会的概念和相互关系等方面的界定难题，使得研究问题具体化了。这也许是研究当代中国社会结构变迁更需要的。

但如此并不能解决所有理论上的问题。

作者仍是从这样的前提出发展开分析的：中国社会自改革以来，社会结构，特别是组织体系结构的变迁是极为深刻的，这主要表现在国家与企业的分离、游离于行政体系之外的新的社会组织的出现、独立化和分散化的经济活动主体、多元化的利益主体以及跨“单位”和跨“部门”

的社会参与要求和社会活动等五个方面（页 2—4）。旧有的社会组织体系不能适应这些新的变化，或者说，旧的组织体系的整合方式无法适应组织体系纵向和横向断裂的状况，因而产生了亟待解决的重大现实问题，即组织体系重造的问题，即在政府与社会组织和个人之间、社会组织和个人相互之间重建联系和整合的问题。这一分析的出发点包含着两个基本的隐含前提：第一，国家或政府不能或不应该直接面对社会组织和个人，不论是哪一种性质的社会组织或个人，包括作者们所讲的国有企业和私营企业等；反之同样如此。第二，社团是将政府和社会组织、个人以及它们之间联系起来、重造社会组织体系的重要方式。我以为作者们没有对第一个隐含前提作充分的讨论，从而导致对社团特征和社团地位界定的缺陷。

我们可以假定，从政府和社会组织与个人的关系角度来看，形成一个中间层次十分必要。在政府一面，政府出于管理、协调和控制的需要，借助这样一个中间层次能更为有效的实现其目的。但更为重要的是这一中间层次对社会组织 and 个人的必要性。这种需求可以表现为如下几个方面：第一，组织、个人与政府之间的抗衡。一般来讲，单个的组织和个人与政府比较起来，力量都是非常不均衡的，政府的性质和它所拥有的力量，远远超过单个组织和个人。为了在这之间求得一种平衡，单一的社会组织和个人有必要联合起来，以弥补力量的不均衡。第二，社会组织和个人为了维护、表达和争取自身利益，有必要将自己的力量和利益在一定程度上组织起来，并有组织地表达出来，以在社会生活中发挥更大的影响力，占有更大的社会权力。第三，为了将社会组织和个人之间的利益冲突控制在尽可能小的范围内，从而维护自身的利益，也有必要组织起来，相互协调利益矛盾和冲突。第四，做成一些它们认为应该作、而政府又无力作的事情。无论出于哪一种需要，从社会组织 and 个人的方面来看，都会出现如作者们所说的“中介组织”或“社会中间层”。这种社会中间层的基本功能是在和政府相对的意义形成的，它的主要意义在于将在诸多方面相对分离的结构两极——政府和社会组织与个人——结合起来，它的具体功能作者们已作了较为详细而全面的分析（最后一篇），这里不应赘述。

我之所以要说明这一点，是因为我在此方面与作者们关于社团特征、特别是地位的描述有一些不同意见。作者们将社团的特征或曰性质作了如下的刻划：互益性、同类相聚性、民间性、非盈利性和有一定的组织化程度（页 26）。其中，同类相聚性包括职业、性别、年龄、行业、身份、信仰、兴趣等。这里，我感觉有疑问的是那些所谓“兴趣团体”，即作者们在书中所列举的诸如文学社或诗社一类的社团。如果我们仅仅是就社团来谈论社团，这样的归类无可非议。但正如作者们和我所理解的那样，这里的社团是作为介乎于政府和单一社会组织与个人之间的“社会中间层”来理解的。作为社会中间层的社团，是一种采取有组织的方式、以“类组织”的形式，将政府和单一社会组织和个人同政府联接起来的“中介性组织”。在这个意义上，政党、工会、行业协会以及其他类似的社会团体才是典型的中介型社会组织。如果我们从最广泛的意义上理解“兴趣”的话，也可以说它们是一种“兴趣团体”。但纯粹的（日常生活意义上的？）兴趣团体则不同于上述团体。它是基于这样的共同

兴趣组织起来的，即这种兴趣更多地仅仅是一种个人爱好，它不指向外部，具有很强的“自娱性”，而较少“功利性”。在这样基础上组织起来的社团，人们聚集在一起主要是为了交流某种内在的志趣，而不是要以集体的形式去作一些什么。因此，它不同于那些具有明确利益指向的社团，对于这样一些社团，人们往往还用另外一个名称来称呼它们，即利益集团。当然，如果诗人们组织起一个职业性组织以保护自己的权益、争取更大的社会影响力或社会权力，那这样的社团也就成为一种利益集团了。

这似乎有些咬文嚼字了，但事实不尽然。如果我们不是一般地谈论社团，那么无论社团具有什么样的特征，作为“社会中间层”的社团，在社会组织和个人一方来说，维护、表达和争取自身的利益都是最重要的特征和功能。即使从政府一方来讲，协调利益矛盾、解决利益冲突也是社团最重要的功能。或者说，这是社团最重要的特征和功能之一。将兴趣团体归入作为社会中间层的社团，恰恰反映了对特定意义上的社团性质和功能的模糊认识。由此给本书带来的一个缺陷，即是对社团这方面的意义和功能的功能的分析有所不足。作者们在书中专门用了一章的篇幅来谈论社团的功能（第二篇），但真正分析社团维护、表达和争取利益功能的篇幅并不是很多，甚至是远远不够。

我们可以从更广泛的角度分析社团在社会结构变迁中的地位和作用。相对于中国正在进行的体制改革来说，无论是社会结构体系的变革也好，还是组织体系的变革也好，改革所造成的最重大的变化之一，是原有社会资源分配体系的变化，包括不同组织、群体和个人对社会资源的支配或占有关系的变化。这种社会资源分配体系变化的社会表现之一，即是社会利益结构的相应变化。因此，社会组织体系的变革不仅是社会利益结构变化的推动者，而且本身就是社会利益结构变革的产物。政府“组织”出来的社团，民间产生出来的社团，都在一定意义上是这种利益结构变动的反映。

与此相关，就涉及到作者们所依据的主要的理论分析方法，即功能分析方法。如果我们一般地分析社会组织体系的变革，分析每一个体系要素在这种变革中的变化，功能分析方法无疑是一种较为方便的方法。作者们特别在讨论理论框架时指出，对组织体系变革的分析是从功能分析入手的。当新的社会经济活动使组织体系不断产生新的功能需要时，新的结构要素也就随之而产生了，即社团。社团这类组织能够满足体系新的功能需求，并对组织体系原有的功能需要加以调整，从而开始了组织体系新的整合过程（页12）。我以为仅从功能分析方法出发去分析组织体系的变革，特别是作为社会中间层的社团组织，是造成上述缺陷的原因之一。从功能需求的角度去观察作为社会中间层的社团，很容易使我们注重组织体系在功能上的整合，并从这个意义上去分析社团发展在中国社会结构变迁中的作用。我想，这也许是作者们用了较多篇幅来讨论随着社团的发展而出现的组织体系要素联接的模式或组织体系发展的新格局的原因之一。但如果我们再加上一个理论分析框架的话，即从社会冲突或利益冲突的角度、从利益维护、利益表达的角度去分析现阶段中国社会的社团问题的话，我们是否能对社团的意义和作用有更多的认识呢，或者说能对中国社会组织体系的变革机制和动力有更多的认识



呢？一般时期的一般社团，无疑具有多种特征，包括个人的兴趣。但作为变革时期的社会中间层的社团，在利益矛盾和冲突的背景下维护和表达利益，是这类社团的最重要特征。即使是象西方社会中的“绿色和平组织”、“绿党”那样起源于群众运动的团体，也是群众为自己的环境利益而组织起来的。

## 二、关于社团的地位作用及其现实意义

作者们对调查市社团在改革现实中的地位作用作了许多分析，并在最后一篇从理论上进行了总结。很多分析对我富有启发性，并极为同意。但联系上面所讲的问题，又总感到在这方面也存在一些缺陷。首先从作者们对社团类型和功能分析看起。

对调查市的社团，作者们从不同方面作了分类。如果根据对作为社会中间层意义上的社团的理解，我对这样一些结论感兴趣，即：属经济方面的行业性社团，其数量仅次于科学技术性社团而据第二位（在我看来，那些科学技术性社团有许多属于兴趣型社团，而不是利益维护和表达型社团，因而行业性社团也许是更多的）；社会公共事物性社团比较少，远远低于例如美国的比例；在调查市的所有社团中，官办或半官办型的社团占总数的75.7%，这是一个相当高的比例。（页72）这种状况表现出：第一，作为社会中间层的社团主要集中在经济活动领域；第二，政治性和社会公共事物性的社团非常少；第三，大部分社团是官办和半官办的。政治性和社会事物性社团及官办社团的特点自不必多说。所有经济性社团都是半官办的，并在社团体系中占有重要地位，因而成为关注的重点。根据作者们的分析，官办社团实质上是不独立的，它们在一定意义上是政府和党组织的延伸；而半官办社团是受政府组织领导的，特别是那些经济类的行业性社团，虽然它们的出发点是“民办”（？这是值得商榷的，因为作者们没有讨论这些社团的成立机制和过程）。至少有一点是可以肯定的，即根据社团登记法，所有社团的成立都需要有一定的主管单位（不仅仅是要经过政府批准），而这些主管单位必定是有一定级别的党政机构。这是中国目前社团的一个基本性质，应该在分析和认识社团时给予高度重视。

作者们以改革以来中国社会结构和组织体系的变革为背景，从多方面分析了社团的地位作用，并在理论上进行了解释和归纳。但正是联系作者们在本书的最后一篇中所作的理论分析，特别是对社团在组织体系断裂的状况中所起的作用的分析，我产生了一些疑问，至少我认为作者们没有进行更清楚的解释。

作者们将社团的主要功能归纳为满足成员发展的需要、维护成员权益、参政议政、政府助手、经济参与和社会公益等几个方面。如果根据前面所讲的、作为社会中间层的社团的作用，我认为在利益分化和利益结构变革的基础上，社团作为利益矛盾和冲突的中介组织的意义是最重要的。在最后一篇中作者们所作的理论总结，也将这个意义放在十分重要的位置上。我的疑问就产生在大部分社团的性质和它们应发挥的作用之间存在着矛盾，或作者们所分析的社团性质和所言及的中间层意义之间的关系有些不清楚。

如果这些社团大部分是官办或半官办的，它们是如何作为社会中间层而起作用的？在社团的 6 个功能中，维护成员权益和参政议政应该说是最具社会中间层意义的。调查表明，在利益表达方面，行业协会和工会的功能较强，私协、个协等其他社团这方面的功能则较弱；在参政议政方面，除了工会外，好象其他社团都没有发挥相应的功能。但恰恰工会是完全官办的，经济性行业社团都是半官办的。这就提出了一个问题，即如何评价和分析这些社团的社会中间层意义，特别是利益维护和利益表达的功能。明显的事实是，这些较好发挥利益表达功能和参政议政功能的社团，都不具有真正的独立地位。在这个意义上，不能过高的估计这些社团作为社会中间层的意义。

一般来说，如果是在政府和社会组织与个人相对立的意义上谈论社团组织的利益表达和参政议政作用，这些社团相对独立的地位是非常重要的决定性因素。在现代社会中它是制度化的，是受到制度或法律保护的；这种相对独立的地位并不一定表现为直接的力量对抗，它是历史长期发展的结果，或者说，是长期各种社会力量冲突的结果。这里不是说这些没有相对独立地位的官办和半官办的社团完全不能够表达利益和发挥参政议政的作用，如同一个组织体系内或组织内，上下层次之间除了服从关系外，都存在着一定的利益交换的关系。但是，如果没有相对独立的地位，服从乃至统治关系将可能占据主导地位。因此我以为，当我们从社会中间层的角度分析这些社团组织的作用时，对它们与政府的关系性质应作更为细致的分析。

可以经济方面的行业性社团或商会为例。在与政府的关系方面，简单来说存在两种基本的类型：纯粹民间性的社团和官办、半官办的社团。需要说明的是，民间性社团的主要意义不在于它是否要得到政府的批准，它与政府有千丝万缕的联系，甚至它受到政府强有力的控制等，而主要在于它是否与政府之间存在明确的界限，这种界限主要表现在人事、经费和法律地位上。这种界限的意义特别在利益维护和利益表达方面体现出来。

在分析社团的利益维护和利益表达作用时，不应当仅仅停留在“维护”和“表达”的字面意义上，这种维护和表达的更为重要的意义是当政府和社会组织和个人的利益发生矛盾和冲突时，特别是当政府的决策有可能损害社会组织及有关个人的利益时，社团应该和如何发挥这种作用，即社团能否维护自身的利益或者改变政府的决策。只有在这种情况下，才能够恰当的对这些社团的作用给予评价。如果社团和政府之间没有明确的界限，即它们是官办和半官办的（官办和半官办的差别远远小于它们和民间性社团之间的区别），它们的政府下属机构的意义要远远大于作为中介组织的意义，它们对政府的依赖要超出它们的独立性。作者们由于对社会组织体系中的利益矛盾和冲突没有给予足够的重视，对社团与政府之间的界限的区分意义所作的分析明显不够，因而在本书的最后一篇中对社团的现实意义的理论评价就显得过于乐观，更多的象是一种“理想型”的描述。作者们在书中也写到：“在大多数情况下，社团领导会自觉理解党和政府的意图，把握自己的位置，使社团的工作与上级的要求相吻合。”（页 105）如果即使组织与个人同政府发生矛盾甚至冲突的情况下，社团的利益表达和参政议政最终与政府相吻合的

话，社团作为社会中间层的意义就丧失很多。通过作者们的资料，人们可以看到，当地那些在改革过程中最能反映利益矛盾和冲突领域的社团，即经济方面的行业性社团，甚至在利益分化最为明显的个体和私营经济领域中的社团，大部分都是官办和半官办的，它们不仅在人事与经费方面和政府有着各种各样的直接联系，甚至在法律地位上也不是相对独立的，它们都要有一个政府或党的部门作为主管机构。在书中我们看到了一些涉及利益矛盾和冲突的描述，但矛盾或冲突的一方往往不是政府，或不直接是政府。

当然，这里所谈的也属于“理想型”。从大的方面说，在一个后发现现代化的社会中，民间的力量相对要小；在一个长期实行高度中央集权的社会里，民间的力量会更小。分析改革以来我国社团的功能和社会意义不可能脱离社会的现实，作者们在这方面作了很好的描述，切合实际地进行了分析。但从作者们在最后一章的理论总结来看，我以为作者们在分析的理论思路上，正如在前面已经说过的，更多地重视了结构的功能分析，而没有对社会结构的冲突给予足够的重视。这一方面影响了对我国社团现状的更深刻认识，另一方面也使得理论力量受到削弱。

### 三、关于社会结构的变革和社会中间层

改革以来中国社会结构的变化，是近几年来理论界、特别是社会学理论界讨论的重点问题。人们从不同角度分析了中国社会结构所发生的变革。《社会中间层》的研究出发点我认为也是如此。但这本书的特点在于，它是从组织体系的角度去分析中国社会结构的变化的。应该说这是一个十分重要的角度和问题。作者们的基本认识在于，改革以来中国社会的组织体系发生了很大变化，由此而使得中介性的类组织——社会中间层的意义突出出来，以致成为中国社会结构变革的一个重要方向。对于这个判断的后一部分我是同意的，但对于前一部分的判断，则持有一些异议。这也影响到对社会中间层意义的认识和评价。

作者们是这样描述了中国组织体系的变化，这主要表现在：在国有体制内的“政企分开”，游离于传统行政体系之外的非国有组织，原有行政和组织关系的破坏和消弱所造成的分散化，多元化的利益群体出现，跨“部门”、跨“单位”的社会参与意识和能力日益增强等。（页3—4）相对于原有的纵向层级结构一统天下的被打破，社团的意义表现为第二纵向沟通渠道和横向联接网络。（页9—10）社团组织的发展，形成了组织体系要素联接的新模式和组织体系整合的新格局。（第五篇）这里问题在于，人们应该如何判断我国社会结构或组织体系的变迁。

改革以来中国社会结构的变迁最重要的表现是所谓“体制内”和“体制外”的分化。如果可以从这样一个前提出发的话，也许我们可以将作者们上述关于组织体系分化的描述重新划分一下。在目前的社会组织体系内，相对于政府或国家来说存在这样几个构成部分：第一，有一定自主权的国有企业一类组织，包括那些事业单位和所谓的社团等；第二，与各级地方政府或国有单位有着千丝万缕联系的集体性质的组织，如乡镇企业等；第三，完全的个体和私营企业，它们几乎完全脱离了过去行政层级体系，而是在市场体制中发展起来的；第四，在很多方面摆脱了

政府直接控制的、具有独立利益和需求的个人，他们可能工作和生活上述各种不同的社会组织中，但改革和社会的发展使得他们在很多方面产生了自己的独立要求，典型的是消费者协会这样的社团。可以肯定的是，体制改革的进行导致所有这些组织和个人与政府的关系都会发展变化，从而导致社会的组织体系的变迁。在这个意义上，我同意作者们的分析。但我感到作者们存在缺陷的地方在于，由于上述各要素的变化和状况之间存在很大的差异，似乎不应将其作为一个整体，然后分析在此基础上产生的社团的社会中间层的作用，而作者们好象有这种倾向。

抛开那些具有独立利益和需求的个人不谈，上述三类社会组织的存在一定意义上表现了体制改革的不同层次和不同阶段。在国有体制内，虽然“政企分开”、使国有企业和单位成为独立的经济和社会活动的主体一直是改革的重要目标，但政企不分的状况并没有本质的改变，这是我的基本看法。国家行政权力或再分配权力由于种种原因，仍然占有主导地位，国有企业和单位虽然有了一定程度的自主权，其经济和社会活动有一部分进入了市场体制，但国家行政权力仍然在一些关键的方面行使着直接管理的方式，例如单位领导任命、资金供给等众多方面。国有的单位仍然在本质上还是国家行政权力的附属。在这样的基础上产生的一些社团，例如一些行业性协会，原有的一些所谓社团，例如工会和妇联等，仍然是政府权力的延伸，是政府实施其政策和控制另一种形式。对于我国改革已经发展到的阶段来说，政企能否真正分开，某种形式的中介组织的出现固然重要，至少它们也许会成为未来变化的“潜在生长点”，但更重要的最终取决于深层体制的变革。没有这种变革，这些中介组织或社团就其本质来说仍然是政府的“助手”，而不是联接政府和组织的中间层。如作者们调查所显示的，在这个范围内的社团全部是官办和半官办的，实际上已经反映出这方面的问题了。同样根据作者们的调查，那些涉及“体制外”组织的社团，如个协和私协等，也实际上属于半官办（？）的社团，它们的领导人和政府管理机构都是政府的工商管理局，在这种情况下，设想一个由政府部门的人领导和由政府部门直接管理的社团，当它的成员和政府发生利益矛盾和冲突时，会代表其成员的利益与政府进行协商乃至谈判，这是很困难的事情。在很多情况下，这些社团所采取的利益表达行动以及其与政府某些部门所发生的冲突，实际属于政府各部门之间的矛盾和冲突，不过采取了另外的形式或方法。有一个顺便提出的问题是，调查市经济方面的协会好象正是按照政府行政管理的分工而组建的，例如个协和私协属于工商管理局管理，而其他一些协会属经委等政府部门管理，从书中看不出个协、私协与行业协会之间是否存在的交叉。若不存在交叉，上述政府助手的性质就更为明显了。

当然我们应该认识到，以上述类型为基础的社团由于中国的具体情况而有其历史必然性。人们无法凭空发展出一种社会的组织类型。在这个意义上，变化总比没有变化好，新的组织形式的出现在一定意义上意味着新的变革和发展。也许作者们正是在这个意义上去认识和归纳这些社团的意义的。但出于上述认识，我认为，在现实和发展的理想型之间还是存在极大差别的。

对于那些随着改革开放而迅速发展起来的集体性组织，特别是农村

乡镇企业等，根据作者们的研究，可能通过两类社团形式与政府联接起来。一是行业性协会，二是例如企业家协会这样的社团。上面已经讨论过行业性协会的缺陷，而企业家协会更多地是发挥提供经济信息、向政府部门反映企业政策方面的问题等，而对于企业家群体利益表达的职能仍然十分薄弱。（页 98）之所以如此，也许有两个方面的原因。其一，与国有单位相类似，这些集体性组织仍然在许多方面受到各级政府的各种控制；与之相关，其二，它们的利益维护和表达可以通过与政府千丝万缕的联系进行，它们和政府之间的分化还未达到相互独立的程度，其他的方式也许比集体性的利益维护和表达方式更为有效。

我们上面实际上已经谈到了“体制外”的组织。在这些组织和政府之间，从现象上看无疑存在着一个“中间层”。在不否认其一定意义的前提下，也从组织形式上讨论了这个中间层的某些问题。从性质上说，这类组织与原有国家行政体制的分化最为显著，但国家行政权力的强大和优势，“体制外”组织的分散等原因，一方面限制了以这类组织为基础的社团的中介功能，另一方面也妨碍了作为中介组织的社团的发展和完善，这些组织与政府及有关部门的网络性关系，其重要性往往超过社团的中介性。

在一定意义上，那些以社会成员个人的某些独立利益和需求为基础的社团，其中介性功能也许是最有效的，例如作者们所介绍的“消费者协会”等。这些社团也带有许多官办的色彩，甚至实际上成为政府有关部门的一个职能部门。但由于体制改革已使国家和个人之间相对于改革前产生了很大的分离，同时，这类社团的基础是个人，而且大多涉及超出体制、部门、单位或组织等范围的个人事物，如果其中介性功能没有很好的发挥，其存在的基础和理由也就不存在了。这类社团的问题在于，它的组织形式和性质并非真正民间性的，也就是说，大多数被它们所代表的社会成员并不知道它们是如何产生的，更无法决定它们的产生和存在。在这个意义上，它们仍然带有一定的政府助手的特点，还并非是完全相对独立意义上的社会中介性组织。

当我们如此分析社团的地位和作用时，我们更加重视的是中国社会结构变革、或者组织体系变革的过程性。正是对这种变革过程的分析，使我们能发现这种变革的机制，从而更深刻地认识这场变革的方向和结果。这种变革在我国正在进行，变革还局限在一定程度上。也许同历史上所有的变革一样，在变革开始的阶段，新的形式往往是最先出现的，但实质性内容的变化则需要很长的时间才能够发生。从这样的角度来看中国的社团问题，来看《社会中间层》这本著作，我有一种感觉，作者们充分意识到了中国社会结构变革的特殊条件和制约，对中国社团组织的现状作出了比较清晰的描述，但理论上的总结则显得过于理想型，似乎与社团组织的现状和人们的一般认识有些脱节。也许作者们在理论上揭示的是中国组织体系未来发展的方向，指出组织体系变革的方向，提出可供研究的理想型模型。

### 参考文献

朱英：《辛亥革命时期的新式商人社团研究》，北京：中国人民大学出版社，1991年6月第一版。

邓正来、景跃进：“建构中国的市民社会”，香港：《中国社会科学季刊》，1992年11月第一卷，页58—68。

孙立平：“国家与社会的结构分化：改革以来中国社会结构的变迁研究之一”，同上，页69—79。

[日]猪口孝：《国家与社会》，高增杰译，北京：经济日报出版社，1989年6月第一版。

白吉尔：《中国资产阶级的黄金时代（1911—1937）》，上海：上海人民出版社1994年第一版。

## 原作者对评论的回应

王颖 孙炳耀 折晓叶

孙炳耀（中国社会科学院社会学所副研究员）：

（1）处理社团与市民社会的关系，有两个不同的出发点。一个是从市民社会来关注社团。我们的合作者怀特先生就是采取这个视角，因此从市民社会的框架来分析社团就是自然的了。但我们在研究中感到这个视角过高，存在两个问题，第一是作为出发点的市民社会本身在理论上还不成熟，缺乏成型的理论体系，甚至连基本范畴都还不确定，以此作为分析框架，可能会陷入市民社会的一些争论中去。第二是从实践上看，目前中国的社团与西方的实践相去甚远，直接将社团作为市民社会的内容似乎不很妥当。因此我们采取低视角，从社团本身出发，分析它在社会组织体系中的位置，特别关注它与市民社会有关的民间角色问题及其与政府的关系。至于这种“半官半民”的社团与市民社会的关系，则是更高层次的问题，需另作研究。

这里涉及到一个基本逻辑方法，即采用演绎还是归纳的方法。我以为目前研究中国社会，还应以归纳方法为主，从中国的实际出发，一点一点地积累资料，进行理论概括。从目前实践及认识的程度上，能概括出什么层次的理论，就到什么层次。我认为书中所采用的组织体系的分化—整合构架，是比较恰当的概括，与实际材料比较统一。这种组织体系理论，也不会引起重大的分歧。而这种对组织的概括，可能给市民社会理论以一定的支撑，也可能朝其它方向引伸，给别的理论提供支撑。

（2）社会团体研究除了与市民社会理论有关之外，还与集团主义（corporatism）理论有关。集团主义在国外政治社会学中也是一种比较有影响的理论，主要是研究社团的自治活动及其在政治格局中的作用，特别强调社团与行政制度的关系。比起市民社会理论来说，集团主义应该说是低一个层次的理论，较贴近于对社团的研究，也可以作为社团研究的基本分析框架。但我们觉得目前这样做也不很合适，因为目前中国社团的作用还有限，与社团发生联系的政治体制与西方国家很不一样。

（3）还有一个不引人注目但可能很有意义的理论框架，是目前西方开始兴起的社会网络（social networks）研究。社团毫无疑问是网络式的，不仅社团内部成员之间的关系，甚至于社团的外部关系，都表现为一种双向的、平等的、互益性的网络关系。尽管目前社会网络的研究由于方法上的限制，大多局限于微观研究，但它可能发展为一种宏观理论，解释各种组织之间的关系。关于社团的研究，可能为宏观的社会网络结构提供证据。

在社会网络结构背后还有一个更大的具有启发意义的理论框架，这就是近年西方开始出现的社会协同论（social coordination）。这种理论认为社会协作主要通过三种关系形成，一是市场契约关系，二是层级关系，三是网络关系，这三种关系的组合形式不同，构成不同的社会协同模式。就中国的情况看，旧体制是一种单纯的层级模式。改革过程中，市场契约的关系正在形成，但很不规范，仍然需要大量的层级关系干预其中。网络关系也在发展，社团是其中一个重要表现，此外还有大量属于“私”范畴的网络关系，渗透于“公”领域的市场甚至层级关系之中。

研究目前中国改革过程中三种关系的组合，可能会出现对中国社会很有解释力的理论。

(4) 社团的中介性应该特别强调，它是国家与社会关系的一个重要范畴。从中国的情况看，在改革中国家与社会正在分化，这只是一个方面，与分化同行的是新的整合机制的出现，中介组织正是这种整合力量的希望。过多强调分化与对立，不符合目前中国的实际情况，还必须注意到中介组织的协调作用。不仅社团如此，我们在该项研究之后，还调查研究了诸如会计师事务所、审计师事务所、律师事务所、公证机构、一些政府部门办的咨询服务机构等许多新兴组织，这些组织在政府与市场之间也起到中介作用。我认为循着这些中介组织研究，也可能从一个方面揭示目前中国所特有的政府与市场乃至国家与社会的关系。

王 颖（中国社会科学院社会学所副研究员）：

#### 一、关于国家与社会的关系

两篇书评明显存在着分歧，在这点上，景跃进一文，认为该书的结论不够踏实，不够明确，不够坚实，也就是说没有明确提出国家与社会关系的有份量的结论。李路路一文认为，该书在社会现实基础上提出了“社会中间层”的结论，过于乐观，因为政府企事业单位并未分离。

这里，国家与社会的分离问题是产生意见分歧的焦点。我们应该看看，国家与社会是否产生了分离？这种分离达到什么程度？能否分离出一个独立的与国家相对发展（且先不说对立）的社会实体？是否最终会产生一个市民社会？正是，因为对这种社会现实认识的分歧，才导致了对该书评论上相左的意见。

我要阐释的第一点是，社团是否构成了社会中间层？“社会中间层”的现实意义与理论意义在哪里？

社团是否构成了“社会中间层”，首先要看，国家与社会是否发生了分离或部分的分离。

在全书中我们一直力图描绘出一幅比较清晰的社会结构图。原有的组织结构图是以金字塔式的以行政隶属关系为纽带的大一统组织结构，事实上，大一统式组织结构，使中国不存在没有主管部门的单位，也不存在没有单位的个人。换句话说，国家通过行政隶属关系将整个社会统为一体。而且这种结构延续了几千年，因而从本质上说，中国过去从来没有出现过国家与社会的分离，只不过每个时期两者结为一体的纽带不同。那么，改革开放以后，随着政府主动放权以及利益主体的多元化，国家与社会是否发生了分离呢？通过我们的调查证实，这种分离现象实实在在地出现了，正如书中讲到的，出现了没有主管部门的单位，和没有单位的个人，而且，没有分离出来的单位和个人，也开始分离出独特的利益和需要，比如企业来自市场的压力，个人某种特殊的利益、兴趣等等。

无论如何，这些从原组织体系中分离出现的要素，不再受到行政隶属关系纽带的制约。虽然，这些产生的组织要素不能看作整个社会与国家的分离，但它至少代表了社会与国家分离的一种倾向，或曰一种开始。我们喜欢把这种分离倾向叫做民间化倾向。它的出现明确告诉人们，中国社会，不再是铁板一块，已经出现了政府行政组织关系力所不及的领



域。

“社会中间层”的出现恰恰是基于上面民间化趋势，或曰是社会与国家开始出现分离之现实的反映。从另一个角度说，“社会中间层”的出现，并不是以整个社会与国家的分离为基础，而是以部分社会组织要求与国家大一统行政隶属关系的分离为基础的。因此，越是分离得彻底，作为“社会中间层”的社会的作用也就越大，不管它是管理作用还是利益表达与维护的作用。比如个协、私协与消协的作用远远大于城市企业的行业协会，乡村的农业技术协会的作用亦大于城市企业技术协会。

然而，“社会中间层”的出现并不意味着市民社会的出现。因为，首先，“社会中间层”的出现，并不意味着社会与国家的全面分离，第二，即使是与国家分离的社会组织与个人，也并不意味着与国家的对立，或成为与国家不相融的对立面。第三，能否出现市民社会，仅看分离还不够，还应该或更重要的是分析由分离出现的社会要素会与国家或政府产生什么样的关系。第四，市民社会，首先是以独立的城市公民为社会基本单元的，但在中国，社会的基本单元是“单位”和集体，也就是说“团体”而非个人。因此，无论如何，市民社会的概念不能用来解释中国特有的国家与社会的关系。

那么，“社会中间层”的意义究竟在哪里呢？我们认为，“社会中间层”出现的社会意义和理论意义在于，它预示着现代市场经济的发展必然导致国家与社会大一统式的关系结构的改变，相对于几千年的历史而言，这一改变是带有根本性的变化。对于中国来说，“社会中间层”的出现，说明了几千年的文明古国，在现代市场经济的催化下，社会组织及个人的利益开始趋向于独立化和多元化，因而造成中国社会逐步民间化的大势。在这种通过民间化走向现代化的趋势中，国家或曰政府已经越来越不可能依靠行政命令来维系与社会组织及个人的关系。相反，必须生发出新的联系渠道和纽带，才不会造成社会变革带来的社会解体或社会失控。发现、发展出新的联系纽带，对政府，对中国社会来讲，都是十分重要的，而“社会中间层”恰恰是已经生发出来的合乎各种现实需要的国家与社会相联系的纽带。因而社团的出现，无论对社会还是对政府来讲，其现实意义都是十分重大的。

虽然，现实的社团具有半官半民的特性，但也正是这一特征，使中国的社团具有西方社团不曾具有的作用和地位。

社团的半官半民特性体现在这样几个方面，第一，从社团的组建方式上讲，组建的需求和方式，人员构成，来自于官民两个方面，第二，从功能上讲，兼有管理，协调，服务，参与等等来自官民两个方面需要的功能。第三，从组织结构上讲，它既有依附、利用行政系统建构自己的纵向层的结构，又有绝对不同于原组织体系的网络结构。因而也可以说它具有官、民两重性。可以说，社团的半官半民特性主要体现在它介于政府与民间（逐渐分离出来的社会需要及特殊利益）的特殊位置，而被双方从各自需要出发所赋予的官民两重性质。

如果说组建方式上的半官半民特性是一种暂时的过渡性特质，随着社团的发展与独立，它会逐渐具有越来越强的民间性。那么，从社团的特殊位置而被赋予的官民两重性则可能会长期存在下去，构成中国社团货真价实的“社会中间层”的法定地位。

所以把社团半官半民特性区分得细致入微，本意是想告诉人们，社团的半官半民性是中国的一个基本组织特征。虽然它在组织形式上的官性会随发展而逐渐减少，比如资金可以独立，人员构成也可以逐渐缩小官员的比例，或把与政府人员交叉转变为名誉顾问等等非正式形式，取消主管单位，挂靠单位，但是，我们相信，即便这一些都办到了，中国的社团仍摆脱不了它的半官半民特性。但这时的半官半民特性已不再主要体现在组织形式，而更多地体现在组织功能，组织目标，组织结构等内在的本质。

换句话说，政府绝不会让逐渐在组织形式上趋于独立的社团组织，真的演变为完全站在民间的对政府施加压力的角色。事实上这种转变也是不可能、不被允许的。换个角度看社团，从政府的角度看，社团的出现，恰恰是政府鉴于新的形势，顺应时势，主动改变自己以往的工作方式，主动扩张自己的结果。社团的创建可以体现出这一点。比如个协是工商局将个体劳动科的职能向外扩张，由功能分化到组织分化，以致最后借助于个协这种能够被官民双方都可接受的组织形式，实现了自己对个协管理指导与服务的功能需要。试想，这样的社团，会演变为与政府，或工商局相对立的压力团体的角色吗？当然不会。历史上没有出现，现在没有可能，将来也很难做到。

从我们后来对市场中介组织的调查看，政府对一些已经完全民办的律师事务所，仍然拥有正式的党的组织系统的控制权，仍然拥有通过几乎完完全全控制在政府司法部手里的律师协会，而对每个律师予以资格认定、考核等的审批权。因此，名誉上的独立或分离，并不意味着会出现西方社会那样真正独立的社会组织与个体。这也是中国国家与社会的关系为什么不能用市民社会一词进行概括的关键。

探究中国社会的本质，中国从来没有独立的组织和个人所谓独立只是相对的，只是组织形式上的独立，因为政府从来就以家长自居。你能指望父母官不过问家庭的经济、家庭的内部关系吗？且不论这种家族文化带来的家族制度的优劣，这里，我们只想说中国社会的组织方式与组织结构是独特的，与西方完全不同。西方从商业社会开始，就已经出现具有独立社会身份的商业手工业者，进而在城市中组织起自己的行业公会，构成了与贵族相对立的市民社会。相反，中国走了一条极不相同的道路。从奴隶制的血缘部落；到封建制的血缘家族，及家族关系的外化，家族制度的建立；到1978年以前，由集体、单位的地缘、血缘关系组成的社会群体代替家族，成为大一统组织法律中的基本单元，中国从来没有天马行空，独往独来式的个人。更不要说拥有独立经济与政治地位的城市个人所构成的市民社会。个人始终只依附于组织（家族、单位、集体）而生存，而组织又都是依附于中央集权的政治制度而存在。

那么。再回头来看中国社会组织今天的民间化趋势，是否会真的彻底打破已有的家族式国家与社会的关系？我看打破是一定的，但根本改变内在的本质关系却很难，因为首先，分离出去的社会组织及个人并不是完全独立的，他们受到太多的制约与限制，要想获取资源就必须靠向政府或与政府有组织联系的单位。第二，产生出来的联结国家与社会的“社会中间层”，来源于政府组建，兼有政府的某些功能，具有本质上的官民两重性，因此，它不可能完全倒向并非完全独立的民间一方，而

与政府讨价还价，因而市民社会的概念，无论如何套不到中国社会的头上。但是，我们也应该看到，市民社会的概念虽不适用于中国，但西方以市民社会为特征的政治与社会分离及其所带来的民间化趋势都是必然的，中国也不例外。

因此，问题的关键，就由市民社会转向了在民间化趋势下，国家与社会的关系的转变。然而，这个问题是一个应长期下大力气进行实证研究的问题。并不是一句话就可下结论的。在中国，国家与社会的关系，不仅涉及政府与民间社会，同时还涉及中央政府与地方政府的的关系，是个很复杂，然而意义又十分重大的课题。既有现实意义，又有理论意义，要研究中国，这个问题无论如何是绕不过去的。

《社团》一书，只是为进行这种研究开了一个头，其实紧随其后我们又进行了“分析社会再组织”以及“市场中介组织”的研究，类似研究我们还会继续下去。结论只能产生于研究之后，而不是开始。随意下结论容易，但那是空中楼阁，这是社会学研究的大忌。

当然，《社团》一书确实存在许多不足之处，如果现在让我们重写，一定会写得更好。因此，我们十分感谢各位学术同仁所提出的宝贵意见，至少它可以开拓我们的思路，对今后的研究有显著的启迪作用。更何况大家能坐在一起，共同研讨彼此关心的问题，在学术界更是难能可贵。还望此种学术研讨之风能长久地延续下去，打破“文人相轻”彼此隔膜的现状。

折晓叶（中国社会科学院社会学所副研究员）：

对《社会中间层》的书评，是一直期待中的事情。虽然发生在出书三年之后，但由于组织者的热心策划，来势很猛，声势颇大。又由于评说据理，还给被评者一个回应的机会，可以说它为“建立一个科学的学术评价机制”开了个好头。

依我看，书评的意义不是以现有的知识和积累否定（或肯定）初次的和原先的发现，而是在那基础上推进对问题更加深入一层的研究。在这一点上，几位评说者都做了极有价值的工作。书评中提出的一些需要进一步研究的问题，都是值得深思的。作为写作者，以我们三年后的眼光的知识，也应该或者说有条件对该书做一次反省和再认识，而书评恰好给我们以不少的启发和帮助。为此，感谢《中国书评》所提供的独特的交流方式和机会。

我想借此机会对几个问题谈谈看法，也算是对书评的一个回应。

一、在研究中国社会发展时，采用“应该是怎样”还是“实际上是怎样”的研究方法。

我认为，这个问题是方法论上一个根本的首先要解决的问题。《社会中间层》一书选择的是后一种方法，力图通过经验研究，发现和解释中国社会变迁的过程“实际上是怎样”的，在这个基础上，才有条件思考“应该是怎样”的问题。因此，研究的虽然是社团，但是并没有简单地采用“市民社会”的分析框架。书评者首先注意和体会到这一点，并且给予了充分肯定，这恐怕是双方能够对话的基础。当然，《中间层》只是做了一个初步的尝试。值得反思的是，作为研究者，我们有的时候会不自觉地在对“实际上是怎样”把握不透彻时，就回到“应该是怎样”

的思维定势中去。书中留下的一些缺憾，正是这类问题，如对社团现实意义的某些评价，对社团未来趋势的某些预测，等等。在回答“实际上是怎样”的问题时，《社会中间层》一书在分析策略上采用的基本上是一种对组织体系结构变迁“过程的记录和分析”的方法，而不是对尚在形成中的结果进行质的测定。因此，国家与社会的关系虽然是一开题就考虑的问题，但是该书并没有直接回答这个问题，因为仅从社团一个角度还不足以把握这个宏观的理论问题，该书只提出“社会中间层”的构架，试图从一个特定的角度对这个问题做一些探讨。

## 二、关于社团主体的“半官半民”特征

“半官半民”是《社会中间层》一书的中心概念，它既是社团分类维度中依据的一个类别变量，又是对新兴社团的主体部分的社会政治特征的定性和概括，并不是对社团总体“不分眉毛胡子一把抓”的整体特性的概括。该书的分析主线是以“半官半民”类社团为主的，因此才有“社会中间层”的提法和判断，也才有可能从社团这个角度涉及到“国家与社会”关系的变化。书中的缺憾正如书评者所说，没有进一步“将分类提升到方法的高度”，通贯至全书，因而造成分析上和结论上的一些混乱和局限。但是这一概念的使用绝不是力图“通过‘半官半民’的中介，消除‘官方’与‘民间’的简单对立”（景文，页6），或作为处理复杂的社团现象时，“‘平衡’全局的手段”（景文，页7）。把“半官半民”看作作者为解除研究上的困境而不得不采取的“分析策略”，是不符合事实和有失偏颇的。

## 三、关于国家与社会关系中强调“融合”还是“冲突”的问题

两篇评论文章从不同的角度对《社会中间层》一书的分析框架提出了不同的看法，值得思考的是二者强调的恰是两种对立的取向。景文强调应该“将社团的‘半官半民’性，看作是国家与社会融合的一个特征”（页9），对社团发展中官方色彩是否会逐渐减弱，而民间特征逐渐增加提出怀疑；李文则强调组织体系“分化-整合”过程中社会冲突和利益分化的一面（页5），指出其意义在于，如果不存在冲突的问题，社会中间层就没有生长的基础，“半官半民”社团作为协调冲突，表达利益的功能也就成为问题了。这确是一些值得进一步讨论的问题。不过，在进一步的讨论中，我们仍然需要从可以观察的事实找到分析的依据。我们已经可以看到，目前，政府与“半官半民”社团并不处于相互对立中，但是在相互“借助”的关系中，双方都变得比以前更有权力，双方的利益也都增加了。这是应该加以考察和分析的。正在形成中的国家与社会的关系是否一定是两分法的，即或以国家和政府为中心或以社会为中心，有没有兼而有之的类型出现，尚需拭目以待。

## 四、关于“国家与社会”关系模式

书评中提出的许多值得进一步研究的问题大都是围绕国家与社会关系的。这的确是值得学术界深入探讨的问题，特别是在中国社会变迁与转型过程中，它们二者之间关系的演变是不能回避的。在关注这一变化中，我个人注重更多的是国家与社会分离的可能性和方式，以及在发生分离的层面，国家与社会在哪里相遇等问题。社团就是观察中的一个“相遇点”，其他还有一些。其中村庄就是另一个值得研究的“相遇点”，特别是那些经过再组织后以新集体体制或村政体制运作的村庄整体，它

们在国家与社会关系的新格局中，无疑扮演着重要的角色（有人亦称之为“中介”）。如果我们能够经过艰苦的有质量的案例工作，从经验层面上将国家与社会在诸多个可能的“相遇点”上发生的关系搞清楚，能够从中发现共同的规律，也许才有条件归纳出有中国特色的“国家-社会”关系理论来。

此外，“国家与社会”关系的理论分析框架基本上是一个描述西方社会的理论框架。使用这一框架审视中国社会时，我认为也不能忽视政党的作用。

## 《社会中间层》讨论会纪要

胡宗泽（整理）

1995年12月7日，《中国书评》学术编辑委员会与“当代中国社会转型”研究组共同召开了《社会中间层：改革与中国的社团组织》（王颖、折晓叶、孙炳耀合著，中国发展出版社，1993年版）书评讨论会。学术编辑委员会部分成员、研究组成员、人大、北大和社科院部分教员和学生以及本书三位著者参加了讨论。讨论会由《中国社会科学季刊》与《中国书评》的主编邓正来先生主持。讨论会在坦率真诚而又友好热烈的气氛中进行，并最终达成了令与会者满意的结果。

邓正来：我们今天在此就《社会中间层》一书及其所提出的问题进行学术讨论。此前，为使这次活动更有成效，我们已约请李路路先生写了一篇主题评论，“当代中国社会转型”研究组也在集体讨论的基础上由景跃进先生执笔写成了一篇评论，这两篇评论均在两周前交给了本书的三位作者，并提请先行阅读以在此基础上形成针对性文字，现在王颖、折晓叶、孙炳耀三位先生亦带来了已成文字的回音。因此，今天将首先由五位已有文字作品的参加者梗概介绍自己的主要观点，着重澄清自己在文章中未阐明或易引起误解的论点，然后进行自由讨论。

李路路：在我看来，对社团的分析与研究至少应有两个角度，即功能的角度与冲突的角度，而冲突角度可能更能反映社团的实际运作方式；作者似乎只关注了功能角度，强调的更多的是体系的协调，却忽略了冲突的角度，这表现在对利益表达、利益调适的分析上。另外，即使是运用功能的分析范式，作者也未对“分化”作更细致的分析。

景跃进：此本著作的关注点在于“国家—社会”关系。而在当今中国的社会转型与变迁中，由于实现利益的手段、策略越来越多，也越来越巧妙，因此要想透彻地解析“国家—社会”关系，就必须不忽略掉此视野——本著作恰恰遗漏掉。此外，作者分析的核心概念既然是“分化”，但却对此概念的“基础”——改革开放亦或当代转型以前的社会结构——缺乏充分且恰当的估价。

黄平：由于时间安排之故，当然也由于我是三位作者的同事、始终关心着他们的研究工作及成果，我先插进来讲一些个人意见。

我以为此本著作的优点和长处就在于作者亲自动手去收集资料，并在此基础上进行归纳分析并得出结论。相对于过去那种“坐而论道”的研究而言，这是一种巨大的进步。但着眼于进一步的研究，我们有必要指出此书的不足之处。

在此我想从此书的分析方法及所运用的范式之角度提出一些不同的

---

本纪要由胡宗泽（北京大学社会学系）记录并整理；其间王颖、折晓叶、孙炳耀三位先生的发言由他们自己整理，他们的文稿及景跃进、李路路两位先生的专论稿已在同刊发表，故本纪要中的发言从简或略去。

因自由讨论大家竞相发言，因而在整理中尽量概要地反映出原发言者的观点，而不再按次序列出自由讨论中的发言。

意见。(一)分析方法上,作者尽管区分出几种不同性质的社团,但欠分析的是:各种性质社团间的彼此勾连及差别;除政府有意扶持以达社会控制目标之外,下层的利益表达同基层政权间的冲突与紧张;是否真正具有“民间”的可称为“中间层”的社团。(二)范式的运用上,在我看来,尽管存在着新旧范式(paradigm)并用的局面,但至少到晚近的社会学界,功能主义范式(源自结构功能分析)占据着主流,但此种范式,存在着如下一些缺欠——而这正是作者在行文中所忽略的。(1)功能主义范式想解答的是“作用”(function),即“用进废退”的问题,因而它不能回答“为什么”此一问题,回到社团上,即“为何中国在此阶段下产生了社团,而且为何社团是这种样式,而非另一种样式”;(2)即使功能主义范式致力于回答“是什么”此一问题,但这也未必能达到。因为其一,社会的“演进”过程并非自然而然的过程,它处处受到人的主观行动之“干预”;其二,任何人都不能“客观”且“完全”描绘出既有的社会历史发展过程。正是基于上述原因,导致功能主义范式用简单的概念来解释很复杂的社会现象及问题,归到中国社会转型乃至社团问题上,则会遗漏掉许多“客观事实”以至将活生生的社会历史事实化约为静态的分类。换言之,即既忽视了利益冲突,又导致了同义反复。基于此,我建议应着重于对社团产生的根源、对社团发展的内在机制作出分析;应把冲突及各种社会力量的交互作用引入“分化”与“整合”这两个概念之中。

孙炳耀:(略)

王颖:(略)

折晓叶:(略)

邓正来:我主要想借此机会指出本书存在的一些问题,当然我承认可能在解读这本著作的过程中施加了自己的视野。(1)作者忽略了对既有文献及范式的批判性分析,即作者是在国家与社会关系的架构下(谈中央与地方的关系也暗涉国家与社会的关系)来寻求解释社团问题,但却对既有的国家与社会关系理论的解释力问题并未给出分析;(2)作者非但没能就社团“如何”达到此状态即“为什么这样”以及社团内部的运行机制(特别表现在“目的”与“策略”的差异及勾连上)做出透彻的分析,而且对功能的概括也是非常笼统的(如“半官半民”此概念);(3)作者偏偏选择了萧山这个原有国家力量异常薄弱的地方作为自己的研究场域,这也表明该书在研究对象的建构上存在着一些问题;(4)基于维特根斯坦的观点——对模糊不清的事实真切描述只能是模糊不清的,我认为由于作者忽视了社会史的研究而致使活生生的社团变成“平面的”和“清晰的”社团,同时也对一些相关性不大的问题给予了过多的分析。基于此,我以为在研究社团中应注意下述几项策略:(1)应把社团的具体“利益”与改革、转型紧密勾连起来;(2)应对政党及意识形态这两个变量作充分的探究;(3)应侧重“关系”(relation)角度来阐明社团内部及其与外部的多重关系。

针对王颖先生所提出的“市民社会”问题,我想在此有必要指出:晚近在把西方概念(比如,“市民社会”)引入中国讨论时,很快就会使之附带上“具化”和“实体化”的倾向;对于“市民社会”,我们也切不可把它只当作一种实体建构来看待,而忽略其另一重要面向,即“市

民社会”还是作为一种思维模式及分析框架被引进的。换言之，“市民社会”既有实体建构的一面，又有思维框架的一面。

王铭铭：我主要谈一些有关本书的不足之处。它没有把社会理论拉进来而是依对象来分析，这就导致了以分类学来代替社会学；书中前面所提出的概念与后面的论述间很少关联，即书的前后部分很少“对话”，因而也就显得缺乏洞察力。基于此，我以为在社团的研究中应关注于官方与不同的社团间的多样的关系（社团获取官方的认可 recognition 是动机亦或策略）。

当然，上述不足可以说成是作者的“处理技巧”不够，也可说成是受彼时客观局势的限制使然。但我想在此强调的是：缺乏对既有知识的追溯与检视，进而缺乏对既有理论的挑战与质疑，以及在此基础上的明确的创新意识和创新认识的欠缺，可说是当下中国社会科学研究中的通病。我以为，在这方面，我们应当共同努力以求“补偏救弊”。我也相信，本书作者在以后的研究工作中能够有所突破，而从今天作者的发言看来，作者在某些方面确有比较深入的拓展。

张小劲：此书刚出版时我曾怀着极大的兴趣读过，此次又仔细地再三通读。无论如何，这是三位作者为之付出巨大劳动和心血的作品，许多见解颇有新意且具启发性。但也不能不指出，在我将书中所有大小标题以及组成某一论题或观点的要点全部开列出来时，却发现有这样几个值得注意的问题。一是部分关键概念始终未能给出明确的界定，或者未对其在何种意义上加以使用给出说明，例如，社会结构、社会组织结构等等。二是有些概念虽给出了说明，却可以发现书中前后在使用时有语义的变异，当然，作为一部集体合作、分工撰写的著作，这种跳跃性可说成是在所难免的。三是在许多分层（或分类）描述或归纳中，许多并列要点之间显然并非是同等关系，例如“导言”中所给出的改革以来的五大变化即如是。第四个问题与此相关，即任何具有分类解剖的要素分析理应再次给出整体上的说明；因为“整体大于其内部各个部分的组合”。如果停留在分解，而未对各组成部分、各分解部分之间的相互关系进一步作出解释和整体上的说明，那么可以说整个逻辑推论并未完结。

由于前几位发言者着重谈论了此书的方法论问题，因此，我在此只关注于一些“纯技术性”的问题。我想强调的是，正是由于这些问题的存在，损害了此书作为一部学术著作的完美性和应当具有的主要价值。

王颖：我代表我们三位作者对诸位的评论意见表示感谢。诸位花费了如此之大的力气和精力研读我们这部当初囿于局势未能求得完善而今天看来愈显不成熟的著作，多少使我们有点“不敢当”的感觉。尤其在此应当指出的是，诸位的严肃态度和求是求真的精神是我们愿意并且实际上坐在一起进行对话和交流的基础，从大家今天的发言中，我们也聆听到不少新的观点，这将加深我们对一些问题的思考。最后，我代表三位作者感谢《中国书评》的这次活动安排。



邓正来：真正意义上的严肃认真、讲究规范与科学的“学术（讨论和批评）空间”是靠严肃的学者自己营造出来的。也正是基于对三位作者学术关怀的高度信任，我们才安排了这样一次活动，采取了今天这样一种在外人看来也许是过于唐突的讨论形式。在此，我感谢三位作者的贡献，无论是当初撰写此书时的努力，还是今天的发言和积极回应态度。当然，也应当感谢其他几位先生的参与。

此外，着眼于进一步的研究，我们似乎可以从大家今天的发言中总结出下述一些共识之处，也是值得进一步思考的问题。

（1）从社会学角度来看，“结构——功能”与“冲突”范式一直是社会学的两大范式，在对社会现象的分析与阐释过程中，我们不能因强调一种范式而忽略掉另一种范式。就前者而言，其优点在于极充分而全面地考察各变量间的勾连，以结构和功能分析替代了简单的因果分析，同时它也因很难解释变迁的“静态”特点而遭批判；至于后者，其优越之处在于能阐明社会现象的发生学原因及内在理路，但同时它也会因关注某几个变量而忽略掉另一些“似乎不重要”的因子。因而正象一枚硬币有它的正反两面，这两种范式均有“优点”及“不足”，这就要求我们在社会学的分析中设法整合好这两种范式，而如何能整合它们以达到恰当而又有效的分析，这既是社会学中一直所关注的问题，也可能是中国论者在具体的研究中所应加以考量的问题。

（2）研究策略上，是纯粹的经验归纳（从原始材料直接归纳出概念、命题乃至范式）、纯粹的逻辑演绎（以范式、命题推导出结论），还是归纳与演绎相结合都不一定重要，重要的可能是：研究为一个“滚动向前”的过程，要想使研究具有充分的学术意义，研究者必须认清自己的研究于“科学环”和学术共同体中的定位点。

（3）研究方法上，研究与分析的单位可能须与作出推论的单位相一致，研究者在搜集与分析资料的过程中，不能藉偷换分析单位以达到自己“理想”的结果。此外，研究者必须清醒地意识到且区分出自己的预设与欲待分析的结果。

（4）研究取向上，对于相对动态的社会现象和事实，必须运用历史的、比较的社会学分析才能获致妥切的图景。此外，社会现象、事实及过程是具有主体间性（inter - subjectivity）的行动者在互动中建构的结果，因此必需充分地关注到行动者的知识储存（storage of knowledge）、惯习（habitus）动机（motivation）及策略（strategy）、不同场域（field）所表现的不同关系（relation），舞台（arena）前后行为的差异与勾连。只有这样才能充分再现社会历史过程之“真实”图式。

（5）知识类型上，要想使社会科学凸显“本土化”的品格，对中国既有社会历史事实之真切描述与阐释是一对象本土化的路径，而当代中国社会之转型更可谓为研究者提供以一极佳的“研究场域”（双重含义：研究对象、研究者居于其中）。此时此地，一方面，“传统”的（“大传统”与“小传统”，以及“新传统”）与“现代”的、“中国本土的”与“外来的”（“西方的”与“非西方的”）、“自发”的与“人为的”、“意识到”的（intentional）与“意料之外”的（unintentional）、“客观实在的”与“主观想象（设想）的”交错揉杂在一起；另一方面，

研究者恰好置身于其中与之互动，从某种角度来说，对研究对象的客观化也就是对自己的反省。

(6) 在对当代中国社会转型的研究中，“国家—社会”关系的视野可能是一具有潜能的研究角度。当然，我们不仅要指出当代中国社会转型中，国家与社会间存在着良性互动关系，更主要的是要真切地描绘出并非同质性的国家与社会间的犬牙交错的互动关系——既有对抗、冲突、紧张，也有嵌入、共谋、勾连、合作，并在基础上论辩西方的“国家—社会”关系理论。

企业的企业家——契约理论

张维迎 著

上海三联书店与上海人民出版社 1995 年版

# 有恒产者有恒心

## ——评张维迎《企业的企业家——契约理论》

汪丁丁

张维迎先生负笈英伦数载，成就专著《企业的企业家——契约理论》，并改写成中译本由上海三联书店与上海人民出版社于 1995 年联合出版。我喜欢这本书，因为：（1）它以作者长期参与中国经济改革的经验为背景，提出对主流经济学一个核心问题的解答。（2）它以一个特定的企业理论为题目，为中国年轻一代经济学者提供了一个方法论典范，即在系统把握了微观经济学以后如何将理论应用于具体问题以及如何在特定问题背景下叙述理论。这本书在两个方面的贡献使它成为中国经济学家在融入经济科学主流的过程中重建自己的学术传统的重要努力之一。

我的讨论将分为三个部分，首先，我希望交代清楚经济学企业理论的核心问题和本书的理论背景。在第二节里，我希望重新阐释张维迎在他这本书里表述的理论的要点。最后，我想讨论张维迎理论框架中的一些具体问题作为学术商榷。由于角度和知识结构的差异，我的论述显然且应当与作者本人在书中的论述有所不同。

### 一、企业理论的核心问题

在科斯（Ronald Coase）提出并讨论“企业的实质”以前，企业理论在伦敦经济学院和其他主流经济学家那里是做为价格理论的一部分来讨论的，我们称为“厂商理论”。另一方面，老的制度经济学家（凡伯伦，康芒斯），从工业组织与技术进步不断发生冲突的角度讨论企业问题，他们并不关心他们的讨论是否能够形成“理论”。事实上老的制度经济学由于政策导向太强，从来没有形成统一的理论体系。在科斯的文章发表以后，企业理论在三个相关的方面得到训练有素的经济学家的推动。这三个方面是：（1）主要由芝加哥学派和加州大学洛杉矶分校的主流经济学家在五十年代和六十年代初期发展起来的不确定性经济学。包括斯蒂格勒（George Stigler）和艾智仁（Armen Alchian）关于信息经济学的论文，托宾（James Tobin）和赫施莱佛（Jack Hersh-leifer）关于风险投资决策的研究（又称“投资理论”）。这一派经济学终于形成了目前在所有管理学院里讲授的资产组合理论和风险投资理论的核心——“分离定理”。也是在艾智仁与赫施莱佛的影响下，早期的张五常提出了他自己的“佃农理论”。（2）主要由卡内基—梅隆学院的管理学家如西蒙（Herbert Simon）领导的行为学和组织理论的研究。威廉姆森（Oliver Williamson）的工作，照他自己的回忆，是深受他早年在卡内基—梅隆学院和西蒙教授的影响。管理学院的这种“案例研究”学术传统后来由威廉姆森带到了耶鲁大学和加州大学伯克莱分校的新制度经济学派，影响了现在以博弈论研究制度的经济学家们。（3）由加州大学洛杉矶分校的德姆塞茨（Herald Demsetz），科斯，和当时在芝加哥大学教书的张五常（Steven Cheung），以及张五常后来任教授的华盛顿州大学的巴塞尔（Yoram Barzel）等人发展起来的交易的产权和契约理论。

这一派理论，由于承接了西方道德哲学传统中社会契约和产权的思想，在经济学主流的各学派中显得特别深刻和扎实。影响所及，也包括了诺斯领导的“新历史学派”（见诺斯在其1990年那本书的一个脚注中对他所使用的“交易费用”概念的说明）。

通常我们把上述三个方面的经济学家总合起来叫做“新制度学派”。他们学术传统各有利弊。不确定性经济学的传统直承新古典的经济学，有严谨的分析工具，它现在已经与案例分析的博弈论方法融合为一个更强有力的研究方向。威廉姆森的传统虽然缺乏理论体系，但基于大量案例，有血有肉，政策内涵丰富。产权和契约的研究传统深究人类社会根底，是政治、经济、宗教等制度研究的正宗。但是这个学派缺少有力的、严谨的分析工具，它正在融入以博弈方法为基本分析工具的制度研究。所有这些学派的努力事实上都是企图解释现实经济中出现的千差万别的协调社会生产的形式，例如“企业”，例如“家庭”，例如“政府”，例如“市场”。如此大量的研究工作似乎难以一篇引论的方式总结清楚。我下面的讨论主要目的是引出张维迎这本专著的主题（读者还可以参考我在《经济研究》1992年5月和1994年7月的综述文章）。

凡是以“效率”为核心问题，并以行为者的主观选择为基本视角的研究都可以归入经济学主流学派。相反地，以“功能”为核心问题，并以行为群体的约束为基本视角的研究则属于社会学派（至少在“现象学的社会学”兴起之前）。

立足于主流经济学的新制度经济学家，注意到新古典理论的基本假设（例如完备信息的市场）不适于回答诸如“什么是市场的广度？”“什么是市场与企业的边界？”“为什么同一种产品同时以不同的组织形式被这个社会生产出来？”这类问题，他们在放宽“信息完备”这一基本假设的同时，不打算放弃“个人利益最大化”基础上的主观选择理论。由此导出的基本观点就是：如果每个人的行为都是理性的，如果理性的人们选择了不同的交换方式来实现劳动分工的好处，如果这些不同的交换方式在不同的（关于资源有效配置的）信息条件下有着不同的交换效率，那么经济学家的任务就只能是：（1）在特定社会环境中发现那些不同的信息条件，（2）说明为什么不同的交换方式所提供个人选择的不同的激励机制可以在这些信息条件下表现出不同的效率，并且，（3）以不同的信息条件来解释那些同样有效率的（从而同时存在着的）不同交换方式。

“企业”，尽管没有准确的经济学的（可操作的）定义，被人们理解为是一种交换方式，被强调“理性选择”（从而强调个体的选择自由）的上述三派新制度经济学家们理解为是一种或一组“契约关系”，并经常被拿来与“市场”这种契约关系做比较研究。他们都推崇科斯定理的地位，后者认为当信息完备从而交易费用为零时所有的契约形式都是等价的（即同样有效率的）。于是制度研究的前提应当是“信息不完备”，从而不同契约下的激励机制对效率而言是不等价的。在假设了信息不完备以后，企业理论的核心问题是：每一种契约关系决定的激励机制是否与所考查的交换环境中的信息结构相配从而使生产有效率。以这样的方式表述的这个核心问题也许过于抽象，让我从上述三个学派七十年代的研究中各取一个例子来说明。

由于已经广为人知，首先以艾智仁和德姆塞茨 1972 年提出的“团队”企业理论为例。这里基本的信息不完备假设表现为分工合作中测量（metering）每一个人对总产出的“边际贡献”是有成本的。于是任何测量都不可能无限准确（否则测量成本会无限高），于是产生了“偷懒（shirking）和监督（mon-itori-ng）问题”。在这样的环境下，如果人们仍然通过“市场”契约关系来进行交换，就会发生阿克劳夫（George Akerlof）所谓的，对制度研究至关重要的“the lemon's principle（在“二手车”市场上劣币驱逐良币原理）”。大体上说就是由于边际贡献测不准，人们只能以“平均贡献”来确定商品和劳务的价格。在“平均原则”下，质量高的商品与劳物（在特定技术条件下）最终被质量低的同类竞争驱逐，甚至导致“市场崩溃（market collapse）”。如果人们不通过市场进行交换，那么“企业”就是主要的交换方式之一了。企业的团队理论的核心是每一个“团队”（取代“市场”）有专人分工，负责测量和监督队员们的“边际贡献”。测量的准确性取决于监督人员努力和监督技术的规模经济，从而取决于团队内部的激励机制。一个常见的契约方式是，在可观测的“平均贡献”（从而平均工资）基础上，由分工监督的人员对每个人的边际贡献实行“甄别”，并据以实行奖惩。最后产出减去总成本（包括工资）所得的纯利润由分工监督的人分享。这是新奥地利学派企业家和利润理论的翻版。我们可以容易地看出这个理论里企业与市场的区分：在后者，测不准的风险是由所有参与交换的人共同承担的；在前者，这个风险是由专人分工承担的。所以企业的“团队”解释实际上有赖于承担风险的规模经济效益。换句话说，如果在某个环境下，风险分摊的效益大于风险集中管理的效益，我们就会观察到“市场”而不是“企业”了。我的这个解释可以说是对艾智仁和德姆塞茨理论的推广，而且在当代发达市场经济中可以观察到这种风险分摊型的企业和古典的风险集中型的企业并存。

其次是威廉姆森的研究，其著名的观点是把企业和市场看成不同程度的“科层组织（hierarchy）”。在现实中我们很难界定企业和市场，正如张五常常在批评和澄清科斯的理论时所据香港企业的例子显示，许多服装制造商以“计件”的方式从家庭服装生产者那里收购产品。这时候每个家庭都是自身的管理者，整个生产过程的“科层”基本上是水平的。研究者常常很难判断这种契约关系到底是“计件工资”（在企业内部）制呢？还是“分包合同”（在企业之间即市场内部）制。威廉姆森的办法是把所有契约方式按照科层级数的多少连续排列，于是典型的只在我们概念中存在的“企业”就排在层级最多的一端，而我们概念中的“市场”就在另一个极端。为了解释这些不同的科层组织的同时存在（也即同样有效率），我们假设在上级和下级之间以及在同一层级的个体之间的信息交换是有成本的，但是同级之间的信息交流次数在给定个体数目下远远大于一个上级管理多个下级时所需信息交流次数。于是信息交换的成本随科层级数的增加而下降。另一方面，我们假设使资源达到有效率配置的关于需求方面的信息是从下层收集上来的，而配置资源的决策是从上层作出的。于是当信息在上级和下级之间传达时就发生扭曲。这种信息扭曲造成的损失随科层级数的增加而上升。威廉姆森在 1975 年的著作中证明了最有效率的科层组织应当在这两种信息费用之间达到边际

均衡。他的工作最近又由钱颖一在《经济理论》杂志 1994 年的论文推广到连续科层函数的情况。

最后是张五常这一派的制度经济学研究，以张五常 1970 年在《法律与经济学》杂志发表的“契约结构与可耗尽资源经济学”一文为例。张五常把常见的交换方式按照契约结构列出若干类别，从日常生活中踩到别人脚需要说“对不起”这类社会契约关系，一直到缔约成本高昂的投资合作。他批评了德姆塞茨所谓的“外部效应”理论，认为那是一种空想的观念(misconception)。因为只要资源稀缺就必定有竞争，有歧视，有产权以及相应的“外部效应”（这是艾智仁在六十年代中期的思想）。私有产权并不像德姆塞茨想象的，是为了“内化”所谓的“外部效应”而建立的社会契约的关系。正相反，一切私有产权都不是完全和绝对有效的，从而都在产权的“边界”处变成了“公共财”，也就总是带有某种（正的或负的）“外部效应”。换句话说，德姆塞茨所说的那种外部效应只是交易费用的一种，另一种形式的交易费用是界定私有产权的费用，有时候会比外部效应引起的费用更为高昂（例如吸烟的外部效应与界定新鲜空气的私有产权的费用相比微不足道）。因此社会采用私有产权还是接受公共财（例如德姆塞茨研究的公社林地），或其他方式的契约关系，这要取决于执行契约的各项费用的比较。后者取决于信息在缔约各方的分布情况。例如一个“在外地主(absentee landlord)”由于信息成本而采用固定地租的契约，一个本地地主若非常熟悉农活则会采用固定工资的契约，而在特定气候水土环境之下，佃农与地主都不愿意独自承担过高的农业风险时，他们会采用“分成制契约(share tenancy)”。

以上各例旨在说明我在上面提出的，经济学主流学派所关心的企业理论的核心问题。下面我要转述张维迎专著里所论述的企业的企业家—契约理论的要点。张维迎论证的是在一个纳什均衡讨价还价博弈的企业模型里，具有企业家能力的管理者如何能够占有全部剩余价值，也即成为企业所有者（古典意义上的“资本雇佣劳动”）。而在市场社会里，财富往往成为人们判断一个企业家能力的“信号”，于是在“效率”意义上，资本应当雇佣劳动。张维迎得到的这个结论，虽然有些极端，在他的模型里却是有根有据的。从他的模型也可以导出劳动雇佣资本和劳动与资本分享利润的结果。只不过在他看来这后两个情况（至少对中国而言）不具有很大的现实意义。二、关于“企业家能力”的信息成本

张维迎此书分做五章和他的理论应用于中国的“附录”。其中第一章是导论，第五章是结语，所以主干是第二，三，四章。其中第二章是理论的微观基础，主线是基于纳什(JohnNash)非合作博弈和讨价还价理论。第三章是全书理论的着力点，试图用关于企业家能力的信息成本来解释“资本雇佣劳动”现象。第四章意在把局部均衡分析的结果拓广到一般的均衡，但是如我在下一节要讨论的，这一章的目的远远没有达到。所以这一节我重点转述张维迎在第二，第三章中的观点。

第二章的分析方法是标准新古典经济学的，从一组参数化的假设出发，推导出在个体理性选择下的均衡条件。然后对所有的参数做“比较静态分析”得到一组可检验的命题。作者使用了相当多的数学表述，有

些我认为是不必要的。事实上，我下面的转述是采用了一个简单得多的二人博弈来推导出张维迎第二章的主要结论。

我先把他的基本假设总括在这里：（1）分工生产的规模经济是“单干户”结成“团队”的理由。这在书中以生产函数的交叉二阶导数来描述，它的大小被张维迎称为“协作程度”。（2）在分工生产中只有两类人，其一是管理者，其二是生产者。即便在相同的劳动投入下，这两类人对总产出所做的边际贡献也可以是不同的。这在书中以生产函数的要素边际产出弹性来描述。（3）这两类工作受到有效监督的程度可以有差异，从而对这两类工作的监督成本不同。这在书中以要素的有效投入量做为监督量的正比函数来描述。（4）团队的总产出超过“单干”总产出的部分，即合作的净值，也叫“利润”，按照不同的协作程度参数、监督技术参数、要素的相对重要性参数和人们的风险回避参数，在参与分工的人们中间分配。

在这些假设下，张维迎得到的主要结论是：（1）当对生产行为和管理行为的监督是完全无效率时，任何一方（生产或管理）独占利润都不会是最优的。但是利润分享的方式非线性地依赖于协调程度（即要素在多大程度上相互依赖）与要素相对重要性（即要素对总产出的边际贡献）的比较。这两者都是由生产技术确定的。例如直观说来，当管理能力和产出弹性上升时，管理者应当分享更大的利润。但是这个利润份额增加的幅度又依赖于各要素在其创造边际贡献的过程中多大程度地依赖于其它要素的合作。这些就是定理一和它的两个引理的丰富内容的主要部分。（2）当监督在一定程度上有效时，利润的分享方式不仅取决于技术参数，还要取决于监督成本。直观来说，那些要素产出弹性高的人，如果其工作非常难以受到有效监督，他们就应当分享大部分利润。那些能够以较低成本监督他人的人，尽管其要素相对并不重要，还是可能成为利润的分享者。对称地，那些要素相对重要但监督他人成本极高的人也可能分享利润。这是定理二及其三个引理和若干推论的主要内容。（3）当人们不是风险中性时，那些更愿意承担风险的人，如果同时也是要素相对重要的和对他人监督成本较低的人，就会分享大部分利润。但是张维迎的看法是，风险态度在决定谁分享大部分利润的博弈中并不是经济学研究的主要方面。我以为这个看法的正确性在于，就方法论而言，经济学的实证性使其必须回避对心理因素的研究。

下面我用一个简单的博弈模型来导出上面那些结论的要点。让我们从典型的囚犯悖论开始，即下图中所有参数为零的情况。其中 M 代表团队生产中管理者的角色，P 代表生产者的角色，T 表示加入团队的选择，

		P	
		T	H
M	T	$1 + (1-b)Q$	$1 + (1-b)Q - r_1$
	H	$1 + bQ - r_2$	$1$

H 表示选择“单干户”。

这时（我们仅仅考虑一次性博弈）唯一的纳什均衡就是（H，H）。张维迎的模型基于纳什均衡讨价还价博弈理论，这在我们的简单博弈中就是引进与张的模型性质相同的参数并考查在什么情况下（T，T）也可以成



为纳什均衡，从而人们选择团队的生产组织方式。

从制度经济学角度来看，对企业的所有权就是对企业经营的“剩余”或利润的独占权利。因此谁拥有企业的问题在我们（以及张维迎的模型中）就是利润如何在生产者和管理者之间分享的问题。这里团队生产的利润就是其总产出减去一个固定的监督费用后的值超过单干总产出（ $1+1=2$ ）的量，假设为  $Q$ 。在考虑到要素相对重要性时，可以假设  $Q=Q(M, P)$ ，此处参数  $M$  表示管理者的技术重要性， $P$  表示生产者的技术重要性。注意张维迎模型中的“协调程度”在这里已经假设为一个正的利润  $Q$ 。这个利润被委托权参数  $b$  决定其在两个参与者之间的分享（ $b$  在 0 与 1 之间， $M$  的份额是  $b$ ，因此他的总收入是  $1+bQ$ ； $P$  的份额是  $(1-b)Q$ ，因此他的总收入是  $1+(1-b)Q$ ）。张维迎模型里的监督技术参数在这里用固定不变的监督费用或介于 0 与 1 之间的参数  $r_1$  和  $r_2$  来表示。当管理者监督生产者时，他付出效用  $-r_1$ ，而生产者偷懒的效用中则要减去  $r_1$ （假设这是在反监督中的损耗）。当生产者监督管理者时，他付出效用  $r_2$ ，而管理者营私舞弊的效用中则要减去  $r_2$ （逃避监督的损耗）。当生产者偷懒而管理者诚实工作时，我们假设生产者的偷懒可以使他既占有单干时的效用（因为他可以把偷懒的时间用于单干）又占有全部的剩余（因为他仍有团队成员的讨价还价权利，在极端情况下他独占剩余），因此在这种情况下他的效用是  $1+(1-b)Q$ 。总结一下这种情况，当管理者对生产者的监督有效时，生产者在博弈格局（ $T, H$ ）下得到的收益是  $1+(1-b)Q-r_1$ 。而管理者得到负的效用  $0-r_1$ （因为全部剩余被生产者偷走，而管理者付出了监督成本  $r_1$ ）。相应的讨论适用于管理者营私舞弊而生产者诚实工作的情况，即博弈格局（ $H, T$ ）。这时管理者得到效用  $1+bQ-r_2$  而生产者得到  $0-r_2$ 。

先排除所有的技术因素，假设  $Q=1$ ，是常数。这时博弈格局（ $T, T$ ）成为纳什均衡的条件是：

$$1-r_2 < b < r_1$$

显然，如果生产者对管理者的监督完全无效率并且管理者对生产者的监督完全有效率，即  $r_2=0, r_1=1$ ，那么使团队成为双方理性选择的均衡状态唯一的利润分享方式是  $b=1$ ，也即由管理者独占“剩余”，成为企业产权的所有者。反之，如果管理者对生产者的监督完全无效，而生产者对管理者的监督完全有效，维持团队生产的利润分享方式就是  $b=0$ ，即生产者独占“剩余”成为企业产权的所有者。在一般情况下，双方的监督都有一定效率，所以参数  $b$  可以在大于 0 和小于 1 之间取值。这就是“分成制”的契约。这些结果可以认为是在极简单的模型中对应于张维迎书第二章的主要结论。我也推导出了在生产函数  $Q=(m, p)$  中引进要素相对重要性和技术协调参数所得的主要结论，可以与张维迎的结论一一对应。在风险态度非中性的情况下，我必须在上面简单的博弈模型中就某些参数值讨论夏仙义（John Harsanyi）和西尔顿（R. Selten）在八十年代引进的概念——风险优势均衡，并仍得到张维迎的相应结论。

所有这些结论都不是新的，例如读者可以参看艾智仁和伍德沃德 1988 年在《经济文献》杂志发表的对企业理论的综述性文章。张维迎的

贡献是在第二章严格的分析微观基础上，引入关于企业家能力的信息成本，从而导致出资本与劳动的各种雇佣关系和被雇佣关系。这就是他的第三章的内容。

张维迎书的第三章虽然没有很长的篇幅，却足以成为整个论文的要害部分。理论的基点是企业家能力在人群中的不均匀分布和难以观测。这对应于上一节说过的“lemon's principle”，在某种“平均原则”下，那些劣质的管理者会逐渐把那些优质的管理者逐出市场。因此一个有效率的市场必须实行某种“歧视政策”。这个歧视政策就是把一个人的企业家能力与他个人财富挂钩。所以当市场观测到一个人的财富量时，它就根据企业家能力在拥有不同财富量的人群中的概率分布来决定这个人的企业家能力，并且据此制定他做为企业管理者所提供的服务的价格。这样在竞争性的管理者和生产者市场上，在那些管理工作很难受到监督的部门，财富多的人比较容易拥有企业的控制权甚至成为企业的所有者。

为什么市场必须把企业家才能同个人财富挂钩呢？张维迎给出了一个基于“风险不对称原理”的解释，如果我们接受信息经济学传统，用一个随机量的方差度量它所包含的风险，那么当一个人做投资或经营决策时，他所操纵的全部资本的值， $K$ ，所包含的风险就是  $\text{Var}(K)$ 。在竞争性资本市场上，由千百万人的投机行为生成的资产定价倾向于使每一项投资或企业的回报率与它所含的风险成线性的正比关系。所谓“风险不对称”就是说回报率与风险的关系偏离了线性正比关系。例如一个穷人，借了一笔资产  $K$  用于风险经营，如果他赚了钱（假设他成功的概率是  $P$ ），他可以偿还利息并将“剩余”， $R$ ，独占。但是如果他亏损了，在废除“债务奴隶制”的社会里，他无法偿还这笔借款及其利息（假设他亏损概率是  $1-P$ ）。那么从这个人的立场来计算，他的期望收益将是  $PR + (1-P)0 = PR$ 。现在假设一个富人用自己的资产  $K$  做相同的风险经营，则他的期望收益将是  $PR + (1-P)L$ ，此处  $L$  是亏损值。如上述，这个期望收益在竞争性资本市场里线性正比于  $\text{Var}(K)$ 。假定这个富人的期望收益是  $PR + (1-P)L = f[\text{Var}(K)]$ 。由于这个穷人做的是同样的风险的经营，市场回报给他的收益也应当是  $f[\text{Var}(K)]$ 。显然，这个回报大于他期望的收益  $PR$ 。于是，在张维迎看来，穷人比富人有更大的积极性用别人的钱做风险经营。于是一个有效的市场必歧视穷人，必须在贷款给穷人时依照“坏账风险”的程度收取更高的利息或一定比例的财富抵押。

张维迎把这一结论与他在第二章的分析结合起来，给出了一个社会分工的图景。那些没有财产也没有企业家能力的人在有效市场中选择了生产者的角色；那些有财产也有企业家能力的人选择了管理者和企业所有者的角色；那些没有财产但有企业家能力的人选择了管理者但不是企业所有者的角色；最后，那些有财产但没有企业家能力的人选择了企业所有者但不是管理者的角色。在他的模型中，人们的这些选择取决于生产技术和监督技术参数，取决于企业家能力的分布特征。这个结论的严格论证需要一般均衡模型。然而下面将会看到，把这类局部均衡结果推广到一般均衡时会遇到极大的困难，而且往往结论是不成立的。

### 三、结论与问题

张维迎的企业理论从假设到结论，都与中国经济体制改革密切相关。这正是他的理论的生命力所在。一个理论家的思想总是连贯的，有自身传统的。张维迎也不例外，他的企业理论正和他早年提出的“为钱正名”的思想一脉相承。在高度评价了他的这本著作之后，我想在这个结语中着重提出几点批评。

首先，张维迎企业理论建立在纳什非合作均衡和纳什讨价还价博弈均衡 (Nash Bargaining Equilibrium) 的基础上，这是有很大局限性的。在博弈理论家中，密西根大学的宾默尔 (Ken Binmore) 长期致力于拓广纳什讨价还价博弈均衡，试图以此解释社会道德的形成。但是他在 1994 年的两卷本著作《社会契约与博弈论》里终于承认纳什讨价还价博弈均衡不足以解释社会契约。哈佛大学的密尔森 (Roger Myerson) 在其 1991 年的深入研究性著作《博弈论——冲突的分析》中指出，纳什讨价还价博弈均衡之局限性在于许多情况下合作博弈可以使人们分享比纳什讨价还价博弈均衡大得多的剩余。换句话说，在纳什均衡非合作博弈下效用的可能性边界可以被纳什讨价还价博弈均衡扩展到更大的范围；而后的效用可能性边界又往往可以由合作博弈进一步得到扩展。这种现象尤其出现在超过四个人的博弈的场合。因为我们知道所有二人博弈要么是非本质性的，要么策略等价于“每个单干收益为 0，两个人合作时总收益为 1”的博弈。而此时纳什讨价还价博弈均衡下的分配与各种主要合作均衡概念下的分配往往是重合的。所有三人博弈要么是非本质性的，要么是本质性的常和博弈 (即总收益为常数，不依赖于任何人的任何策略)，策略等价于“每个人单干时的收益是 0，任意两个人合作的总收益是 1，三个合作的总收益是 1”，要么是本质性非常和博弈，策略等价于“每个单干时收益是 0，两两合作的总收益分别为  $a, b, c$ ，在 0 与 1 之间的实数，三个人合作的总收益是 1” (参见 Petet Morris: Introduction to Game Theory, Springer - Verlag, 1994, 第六章)。只是在最后一种情况下常常出现超过纳什讨价还价博弈均衡的总收益。

事实上为了解释每一个社会中具体存在着各种交换方式，我们必须在某种程度上依赖合作博弈的假设。例如社会道德约束在某些方面足够强大从而人们不必每天讨价还价，人们可以放心地依赖他人的习惯和传统。乡镇企业的“社会性”约束足够强大，从而本地就业必须得到优先考虑，尽管这样牺牲了企业效率，但也许确实扩展了整个合作的效用可能性边界。在父子，夫妻，兄弟，姐妹，朋友之间，很多时候一方作出违反纳什讨价还价博弈的牺牲 (即接受低于威胁点的效用值) 是合作博弈的需要，而且确实扩展了所有人的利益。在这方面我们正看到博弈论的有意思的进展：如果把“威胁点”视为某种讨价还价的“参考点”，那么我们可以引进其他类型的参考点。这些参考点的用途在于讨价还价的双方根据每个参考点进行的讨价还价可以达到某个均衡。而所有参与博弈的人应当选择那些能够把讨价还价引导到使他自己利益最大的均衡所对应的参考点 (参见 James Fried-man: Game Theory with Applications to Economics, 2nd ed, Oxford University Press, 1991)。在这样的看法里，参考点的设定实际上依赖于所考查的特定社会和文化

历史背景。在这方面我相信张维迎有更深刻的体会。

其次，张维迎的理论基于纳什讨价还价博弈均衡分析。然而他的一般均衡分析则离开了博弈论的微观基础，有些类似新古典主义的对竞争性产品市场、资本市场和劳务市场的集结，由此集结得到的生产函数，与企业家能力的初始分布、财富的初始分布和劳动供给分布一起决定了一般均衡工资率、利息率和某种个人预算的财富约束参数，以及与这些参数相对应的个人选择的劳动力、财富和企业家能力在劳动、资本和管理三个方面的配置。在第四章最后部分，张维迎对一般均衡做了比较静态分析。当我试图把张维迎的博弈论分析从局部均衡推广到一般均衡时，我遇到第一个困难是：我们不清楚与企业家能力有关的生产函数的等产出曲线族是否满足凸性条件。大量关于收益递增的经济研究很可能证明企业家能力是与非凸性联系着的。一旦失去了凸性假设，不动点定理的应用就成了问题。所以沿着博弈论的方向推出一般均衡定理将会非常困难。在张维迎的假设体系中，生产函数为什么既依赖于企业家能力又服从对资本和劳力投入的收益递减率，这一点没有得到说明。在这种新古典假设下，为什么会产生利润和张维迎所谓“企业家效用租金”？我相信在假设了规模收益递减之后，我们没有办法再引进企业家能力的贡献而不发生矛盾。回避这种矛盾的办法是引进新的价格变量，这就是张维迎一般均衡模型中的“财富约束参数”。有了这个约束，相当于非均衡分析里的短边均衡，就产生了可以长期存在的“租金”。然后再调整财富约束参数使长期的企业家能力租金等于零。因此在我看来张维迎的一般均衡模型误置了问题的焦点。在第二章里至关重要的企业家能力在这里完全失去了经济学意义，被当成一种普通的生产要素了。对作者为了数学上的方便，如此明显地背离新奥地利学派和老芝加哥学派的企业家理论，我表示由衷的遗憾。

这本书当然还有一些细节上的技术性问题的。我已经在另外的地方向作者指出了。这里的评论基本上是正面的，肯定的。因为作者确实写了这样一本好书，做出了这样出色的、在中国尚属先驱的规范的理论研究，为中国经济学提供了这样一个系统的从实践到理论，再从理论回到实践检验的研究模式。我为作者的成就骄傲，为他的理论在可见的将来的可以预见的发展潜力感到兴奋。我希望能够加入到重建中国经济学研究传统的这个潮流中来，希望与作者一道探讨和作出贡献。

# 国有全业改革中的企业家问题 ——兼评张维迎著《企业的企业家——契约理论》

张春霖

张维迎著《企业的企业家——契约理论》（上海三联书店、上海人民出版社 1995 年版，以下简称《理论》）出版后，引起了经济学界的广泛关注。本文拟对《理论》的研究成果作一些评论。不过，我们不打算对该书作全面的评论。具体来说，我们将不涉及《理论》在现代微观经济分析方面所作出的理论贡献，而是把重点放在另一方面，即《理论》对中国的国有企业改革的现实意义。为此，我们将运用《理论》的概念框架、主要结论和分析方法，探讨一个在笔者看来属于《理论》与实际之“结合部”的问题，即国有企业改革中的企业家问题。采取这样的方法应当说是很自然的，因为理论的意义就在于提供研究现实问题的工具，而工具的性能只有通过使用才能显示出来。本文的结构如下。第一、二、三节运用《理论》的概念框架、主要结论和分析方法，分别讨论国有企业中“企业家缺位”问题的表现、根源及解决的基本途径，第四节由此引申出关于国有企业改革的政策含义，第五节是一个总结性的评论。

一、行政干预下的内部人控制：

## “企业家缺位”的表现

### 1. 国有企业治理结构的基本特征

中国的国有企业改革是整个经济体制由计划体制向市场体制转轨过程的一部分。计划经济中的国有经济乃至整个国民经济，是按照“社会大工厂”的模式组织起来的（吴敬琏，1995）。计划经济中的“企业”其实只是这种“社会大工厂”的“车间”、“班组”。国有企业改革的一个基本任务，就是要把这些“车间”、“班组”改造为真正意义上的企业。为达到这一目的，这些车间、班组式的企业中必须有人独立地行使经营决策权，计划经济中决策权高度集中的状况必须改变。但是，哪些人可以在企业中行使经营决策权呢？计划经济所留下来的只有两种人：或者是这些企业的经营管理人员（他们在行使经营决策权时经常得到工人的合作）。即经济学家所称的内部人（insider）（青木昌彦，1995）；或者是政府行政机关的官员。在提出建立现代公司制度的目标之前，国有企业改革的内容在很大程度上就是决策权在这两种人之间的分配和再分配。国有企业中控制权分配的现存格局就是这样形成的，这种分配格局可以称之为行政干预下的内部人控制，它是国有企业现存的治理结构的基本特征（张春霖，1995a）。

行政干预下的内部人控制的实质是“企业家缺位”，就是说，在这种治理结构中，还不存在真正的企业家。这是因为，无论内部人，还是政府行政机关的官员，都既不是资本所有者，也不是资本所有者选定的利益代表。因此，一方面，他们的经营能力不曾经过资本所有者的筛选，另一方面，他们实际上不能为自己经营决策的后果承担责任。他们是《理论》所说的那种不名分文的意愿企业家（《理论》第 123 页，以下页码除注明者外均指此书）。

## 2. “企业家缺位”与“劳动雇佣资本”

“企业家缺位”问题是以行政干预下的内部人控制为基本特征的治理结构的产物，而这种治理结构与劳动雇佣资本的理论模型有相通之处。暂时撇开行政干预，我们可以发现，在现实中，内部人所“雇佣”的资本有两大类。首先是国有资本。国有资本是一种被免费“雇佣”的资本，也可以说，使用国有资本的名义利率为零。在现存的体制下，“企业”对国家的货币形式或非货币形式的义务都不与所使用的国有资本的数额成比例，国有资本是一种“不用白不用、用了也白用”的资本。内部人所“雇佣”的另一类资本是通过银行而获得的民有资本，即居民所有的资本。使用民有资本的名义利率是大于零的。

注意到了行政干预下的内部人控制与劳动雇佣资本的理论模型之间的联系之后，《理论》与实际的“结合部”就比较清楚了。《理论》给自己提出的任务，就是要解释为什么是资本雇佣劳动而不是劳动雇佣资本（第2页）。关于劳动雇佣资本的体制，《理论》有两个重要的观点。

其一，作为完美资本市场之特征的统一利率和自由信贷加上自由择业的假定，等价于一个劳动雇佣资本的体制（第126页）。换句话说，如果择业是自由的，那就意味着任何人都可以选择当企业家，开办企业；如果存在统一利率和自由信贷，那就意味着，任何想开办企业的人都可以按某一统一的利率借到他所需要的任何数额的资本。因此，在这样的条件下形成的体制将会是劳动雇佣资本。

其二，统一利率和自由信贷不可能是一种均衡状态，能力高、财富少的意愿企业家和潜在放款人或资本所有者<sup>[1]</sup>自然会引入财富依存的利率和信贷分配的机制，从而使劳动雇佣资本的体制转化为资本雇佣劳动的体制（第140—142页）。直观地看，这里的道理并不复杂。由于借款人的经营能力不相同，不能偿债的概率也不相同。所以，对放款人来说，把资本借给不同的借款人意味着不同的期望收益。既然如此，在统一利率的条件下，放款人当然只愿意把资本借给能带来最高期望收益的借款人。如果把资本借给某一借款人意味着较低的期望收益，那么，只有该借款人以较高的利率加以补偿，放款人才愿意借款给他。由于经营能力是私人信息，放款只能通过借款人的财富来推断其经营能力及相应的期望收益。这样，利率就成为“财富依存”的利率。对那些能力高、财富少的意愿企业家来说，付较高的利率去做企业家而不是做工人，是值得的。因此，他们会愿意付较高的利率，从而导致统一利率为财富依存的利率所取代。由于借款人承诺支付的利率越高，不能偿债而破产的概率也越高，而破产对放款人来说又意味着新的成本，即证实成本，所以，在一定条件下，放款人期望收益的降低可能无法由利率的提高得到补偿，因而会拒绝向某些借款人放款，导致信贷分配。这样，劳动就不能按统一利率自由“雇佣”资本了。

从以上分析中，可以很清楚地看到的一点是，统一利率和自由信贷之所以不是一个均衡状态，关键原因在于，资本所有者能够以自己的利益最大化为准绳决定是否以及按什么条件把资本交别人使用。换句话说，资本所有者是资本流动的交易中有充分行为能力的主体。这是《理论》所说的使资本雇佣劳动的体制得以产生的“市场力量”（第126页）的源泉。

运用《理论》提供的上述概念和观点来研究行政干预下的内部人控制，我们首先可以发现，以行政干预限制内部人控制，其意义类似于以信贷分配取代自由信贷。行政干预过程决定谁可以按统一的名义零利率使用国有资本，谁可以按某一统一的名义正利率使用民有资本。就是说，并非所有愿意支付利息的人都可以获得使用资本的权利。因此，以行政干预来限制内部人控制，相当于对一种劳动雇佣资本的体制进行修改。这种修改的实质是，行政机关决定哪些人可以作为内部人按通行的利率“雇佣”多少资本。显然，我们这里讨论的已经是《理论》作者一再强调的“经营者选择机制”问题（见第 285、291、302 页）。如果我们问一下，为什么资本所有者会允许行政机关分配归他们所有的资本？我们便可以发现一个更深层次的问题：在行政干预下的内部人控制这种治理结构中，找不到资本所有者的地位和作用。是资本所有者没有行为能力？还是资本所有者的可选行为空间受到了限制？看来，这是一个值得详细讨论的问题。

## 二、资本所有者行为障碍： “企业家缺位”问题产生的根源

如果我们分析一下，在现行的体制中，资本是怎样从其所有者手中流入到使用者手中的，或者说，现行的资本流动的体制是怎样运作的，我们就能发现，实际情况的要点<sup>[2]</sup>可以用图 1 中的五项交易来表示，每一项交易都是资本的一次流动。首先，我们不妨设想，所有的资本本来都是归居民所有的。因为，国家终究不过是一个组织，国家的一切财产归根结底是人民的财产。进一步设想，居民把自己所有的资本分成两部分，一部分交给了国家（交易 ），形成了国有资本。国家以一部分国有资本投资于国有银行（交易 ），另一部分投资于国有工商企业（交易 ），这样，全部国有资本就表现为国家在国有银行和国有工商企业中的所有者权益。居民把他们所有的另一部分资本作为存款交给了国有银行（交易 ），这部分资本也就是我们所说的民有资本，它表现为国有银行对居民的负债。民有资本通过国有银行作为贷款流入国有企业（交易 ），进而表现为国有企业对国有银行的负债。从活动领域来看，居民作为资本的终极所有者，其活动领域仅限于交易 和交易 。国家作为国有资本所有者，其活动领域是交易 和交易 ，交易 是作为金融中介机构的国有银行活动的领域。现在我们来进一步考察这五项资本流动交易的特征。

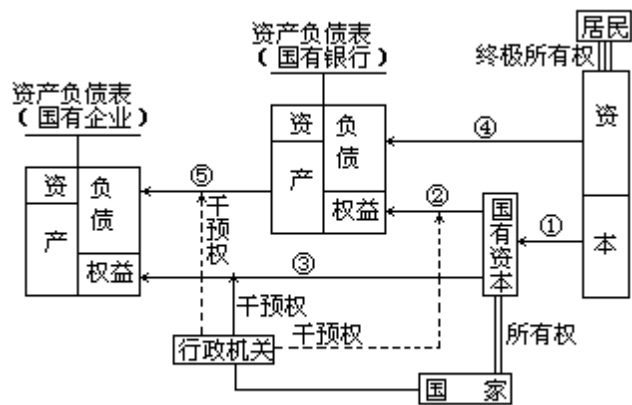


图 1：现行的资本流动的体制

(1) 交易 中居民与国家的关系和交易 中居民与国有银行的关系是不同的。居民与银行的关系是一种明确的契约关系，银行吸收居民存款，对居民负有还本付息责任。国家作为银行的唯一所有者，对银行欠居民的债务实际上承担着无限责任。但是，在交易 中，居民和国家之间存在的是另一种关系（参见张春霖，1995b）。

首先，这种关系与其说是居民个人与国家的关系，不如说是居民作为一个整体与国家的关系。每个居民都知道，国有资本的终极所有权属于包括自己在内的全体居民，但没有一个人能清楚地定义出自己的份额。

其次，全体居民作为一个整体，没有与国家（或其它主体）谈判、订立契约、履行契约的行为能力。因此，交易 中居民与国家的关系不是一种契约关系。假如作为一个整体的居民有如此的行为能力，把他们的资本托付给国家来全权处置，接受国家所给予的任何回报，承担国家的行为所造成的任何后果，那么，所形成的体制也会和现行体制相同。因此，为了理解交易 中居民与国家之间的非契约关系，我们可以假定曾经发生过这样的托付行为，把所形成的关系理解为一种信任托管关系。在这种关系中，居民在很大程度上已将其所有权让渡给了国家，这也是现实中“全民所有制”和“国家所有制”两个术语可以通用的原因。

第三，居民所有的全部资本中，有多大部分交给国家，变成国有资本，主要不是由居民自己决定，而是由国家决定的。国家通过控制国民收入分配过程，影响国民收入在居民、企业、政府三者之间的分配比例，从而实际上控制一年新形成的全部资本中国有资本和民有资本的比例。改革以来，中国国民收入分配格局的一个重大变化就是，国家允许居民在国民收入分配中的份额不断升高，企业和政府的比例相应降低，从而导致了新形成的资本中民有资本的比例不断升高，国有资本的比例相应降低（参见《理论》第 309 页；）。由于国家可以对这一分配比例施加决定性的影响，尽管国家作为国有银行的唯一所有者对居民承担着偿债责任，但这种责任对国家的借贷和投资行为不会有硬约束。

(2) 在交易 中，国有银行对居民处于垄断地位。当然，近几年来，直接融资渠道已开始形成，非银行金融机构和非国有银行已开始出现，但是，国有银行仍然垄断着民有资本流动的渠道。在此之前，国有银行更是处于绝对垄断地位。国有银行对融资渠道的垄断所产生的后果是，居民作为民有资本的所有者，除了决定把自己收入的多大比例存入国有



银行多长时间外，几乎再无可选择、无所作为。居民把钱存入银行，与其说是一种投资，不如说是请求银行代管<sup>[3]</sup>。

从上述两项特征可以看到，如果不考虑近几年开始出现的直接融资渠道和非银行金融机构、非国有银行，现存的资本流动的体制几乎没有给作为资本所有者的居民留下什么行使其权利的余地。那么，国家和国有银行的情况又如何呢？

(3) 由于国家的社会经济管理职能与国有资本所有者职能没有分离，国家作为资本所有者的职能只能由同时兼有社会经济管理职能的行政机关来行使。这些行政机关有多元的行为目标，又不具备做出有效率的投资决策所必需的组织结构、核算制度和管理知识，因此，行政机关在交易、交易中的行为与国家作为国有资本所有者追求资本增值最大化时所应有的行为相去甚远。这也就是说，在交易和交易中，行政机关所分配的资本在一定意义上属于无主资本：我们看不到其所有者以自己利益最大化为准绳做出相关的决策，行使其所有权。这也就是已引起广泛关注的“所有者缺位”或产权责任不清、政企不分的问题。显然，在交易和交易中完全取消行政机关的干预，固然可以实现“政企分开”，但同时也会使国有资本变成完全由内部人控制的无主资本，并非解决问题的根本出路。

(4) 在交易中，行政机关的干预使国有银行的行为不能成为商业银行的行为，民有资本不能按照效率原则配置。同时，国有银行本身也缺乏按照效率原则配置民有资本的足够动力。这样，在交易中，民有资本也变成了行政机关调动的一种无主资本：我们既看不到其所有者以自己的利益最大化为准绳做出相关的决策，也看不到受到民有资本所有者利益有效约束的金融中介机构以自身利益最大化为准绳做出相关的决策。

综合以上四方面的特征，可以发现，当资本通过上述五项交易最终到达内部人手中时，资本所有者利益的约束已经消失，唯一限制内部人控制权的只剩下行政机关的干预。因此，我们可以说，行政干预下的内部人控制及其引起的企业家缺位问题，根源于图 1 所示的资本流动体制中资本所有者的行为障碍，其含义是：居民作为资本所有者，其可选行为空间受到了限制，除决定向国有银行提供的存款的数量和期限外，没有做出其它实现其所有者权利所必需的重要决策的余地；国家作为国有资本所有者，没有做出实现其所有者权利所必需的重要决策的能力。

显然，造成资本所有者行为障碍的基本条件是现存的国有资产管理体制和金融体制，而这两种体制的问题其实都是计划经济的遗产。行政机关取代资本所有者决定资本这种稀缺资源的配置，是计划经济的题中之义。事实上，在计划经济中，国家所有制本来就是行政机关决策权的制度保证。由于民有资本的地位微不足道。国有银行也不过是执行行政机关决策的“出纳员”。因此，资本所有者行为障碍，其实只是计划经济留下来的国有资产管理体制和金融体制与市场经济和现代公司制度的要求不相适应的一种表现。

资本所有者行为障碍是现实与《理论》的模型之间一个最重要的区别，正是由于这一区别，现实中经过修改的劳动雇佣资本的体制内部不存在向资本雇佣劳动的体制转化的趋势。要解决前者所造成的企业家缺

位问题，需要通过改革的外力推动，改革相关的制度条件，使资本所有者能够充分保护和实现自己的利益。

### 三、经营能力与资本所有权的结合： 企业家产生的途径

如果改革已经成功地改变了相关的制度条件，使资本所有者摆脱了行为障碍的问题，有能力也有条件保护和实现自己的利益，我们面临的环境就会比较接近于《理论》的模型。在这样的环境中，企业家缺位的问题怎样解决？或者说，企业家将如何产生？《理论》的主要结论对回答这样的问题有重要的意义。

#### 1. 《理论》的主要结论

在《理论》的模型中，个人在三方面有差异（第3页）。其一是经营能力或企业家能力，这种能力被定义为决定生产什么和如何生产的能力或发现相关价格的能力（第51页）；其二是个人财富；其三是对风险的态度。模型假定，个人的经营能力是私人信息，个人财富则是公共信息（第4页）。对我们来说，模型中采用的一个经济学的标准假定也是值得一提的，这就是，个人的行为目标是效用最大化。在模型中，个人的效用取决于收入和努力两个因素，前者可以来自工资，也可以来自资本的增值和利息。因此，这一假定的一个含义是，个人作为资本所有者，有能力也有条件做出相关的决策，行使其所有权，以实现效用最大化的目标。

《理论》的分析得到的一个主要结论是，在均衡状态下，个人将被划分为四种职业。经营能力高、个人财富多的人成为企业家；经营能力低、个人财富多的人成为纯粹资本所有者；经营能力高、个人财富少的人成为管理者；经营能力低、个人财富少的人成为工人。用《理论》表1.1的符号（第8页），这四类人可以分别用E、C、M和Z表示。在这四类人中，C和M联合起来，形成另一类企业家：“联体企业家（joint entrepreneur）”（第146、193、211页），就是说，二者联合之后执行与E类企业家相同的职能。对联体企业家的分析，使《理论》的正式模型不仅适用于解释古典资本主义的业主制企业，而且可以进一步解释股份公司的出现。从这样的角度研究股份公司，《理论》还得出了一个含义深刻的结论，即，股份公司的特征不在于所有权与控制权的分离，而在于企业家身份的分解（第7页）。

从《理论》的模型和结论中，我们首先可以引申出的一点启示是，企业家的产生是经营能力和资本所有权结合的结果。现在，我们先沿着这一线索，运用《理论》提供的概念框架，考察一下在现实中，民有资本所有权如何能与经营能力结合，产生出企业家，金融中介机构可以发挥什么作用，然后再将国有资本和民有资本相比较，指出国有资本面临的特殊问题。

#### 2. 民有资本所有权和经营能力结合的基本途径

民有资本所有权和经营能力结合的可能途径至少有以下几种：

（1）那些既拥有足够数额的资本又具备足够水平的经营能力的民有资本所有者，通过直接拥有并经营企业，成为E类企业家。为了进一步

的分析，我们把 E 类企业家再分为两种（参见第 138 页）： $E_1$ ，他们自己所有的资本足够满足其企业的资金需要； $E_2$ ，他们自有的资本本身不能满足企业的资金需要，但能满足企业外部融资的需要。

（2）经营能力较低的资本所有者中的一些人（称之为  $C_1$ ），或者由于他们具有识别他人经营能力的的能力，或者由于某种（偶然的或花费成本的）原因，掌握了 M 类人中某些人（ $M_1$ ）的经营能力的私人信息，他们能足够准确地认定  $M_1$  的实际经营能力。这样， $C_1$  就可以雇佣  $M_1$  [4]，二者合作开办企业，成为联体企业家（不妨称之为  $C_1M_1$ ）。为简单起见，我们假定所有的  $C_1M_1$  都和  $E_2$  一样，有外部融资的需要。

《理论》的基本假设是，个人财富是公共信息，经营能力是私人信息。在多数场合，《理论》假定，资本所有者了解他人的经营能力的唯一途径是观察其个人财富。但在分析联体企业家的产生时，《理论》采用了一个更为现实的假定，即，某些人可能比另一些人对某个人的经营能力有较多的知识，同时，通过某些花费成本的交流活动也可以获得关于某个人经营能力的某些不完全的知识（第 191 页）。这样，就使 C 类资本所有者有可能在 M 类人中发现自己可能的合作伙伴。

（3）经营能力较低的资本所有者中的另一些人（称之为  $C_2$ ）选择与  $E_2$  或  $C_1M_1$  合作，开办股份公司。 $C_1$  同意由  $E_2$  或  $C_1M_1$  负责经营公司，自己则享有普通股东的权益。

应当说明的是，《理论》的结论以表 1.1 的方式（第 8—9 页、第 211—212 页）表述之后，C 类资本所有者与 E 类企业家之间可能的合作关系就不容易看出来了。实际上，在第三章中，这种合作关系是一个相当关键的内容（详见第 3.4、3.5 节，第 133—144 页）当然，在第三章中，《理论》所明确考虑的只是一种可能的借贷关系，而我的看法是，C 类资本所有者与 E 类及  $C_1M_1$  类企业家之间也可以形成一种小股东与大股东的关系。不过，小股东选择大股东的机制，与《理论》第三章中放款人选择借款人的机制实质上是相同的。

（4）经营能力较低的资本所有者中的第三种人（称之为  $C_3$ ）选择与  $(E_2 + C_2)$  或  $(C_1M_1 + C_2)$  合作，但不是与之合股，而是借款给他们，成为他们的公司的债权人。

这样，就所涉及的资本所有者而言，我们有三种可能的企业形式： $E_1$ ； $(E_2 + C_2) + C_3$ ； $(C_1M_1 + C_2) + C_3$ 。所形成的企业家也有三种： $E_1$ ； $(E_2 + C_2)$ ； $(C_1M_1 + C_2)$ 。

### 3. 金融中介机构的意义

企业家产生于资本所有权与经营能力的结合，而结合的方式则在很大程度上取决于资本和经营能力这两种资源在人口中的分布格局，这是从《理论》第 4.7 节的例子（第 196—197）中可以得到的一点启示。在中国目前的条件下，这两种资源的分布格局如何，是一个值得研究的课题。不过，粗略的看，至少有两个特点是比较显著的。其一，财富的分布比较平均，而且，与做 E 类或  $C_1M_1$  类企业家的要求相比，大多数资本所有者所拥有的资本数额是微不足道的。其二，在经济体制转轨时期，由于法律上的和制度上的不健全，拥有较多资本但却缺乏经营能力的个

人更容易出现。利用法律和制度的缺陷获取财富的能力与真正的经营能力或企业家能力不完全是一回事。当然，纯粹从理论上考虑，假如改革者能改变财富的分布格局，企业家的形成会更容易一些。但在实践中，人为地改变财富分配格局，其成本之高经常使这种改变对社会来说变得不值得。事实上，在中国的改革和发展中，贫富差距一直是一个制约条件。如何在社会可容忍的范围内，以较小的贫富差距拉大换取较大的效率提高，一直是决定改革和发展政策的一个重要因素。因此，研究企业家产生的途径，应当将财富的分布格局视为在短期内是给定的。

两种资源分布格局的这些特点一方面决定了联体企业家的重要地位，另一方面也决定了金融中介机构的重要地位。对  $E_1$  类企业家的形成，金融中介机构无用武之地。但在另外两类企业家的形成过程中，金融机构却可以充当  $C_1$ 、 $C_2$ 、 $C_3$  的角色。当然，一个金融机构不是作为一个而是作为一批资本所有者的代理人，充当这三种角色。因此，财富分配较为平均和个人拥有的资本额较小等特点，意味着金融机构的中介服务可以较大幅度地节约交易成本，提高专业人才和知识的利用效率，获取来自分工的利益。如果我们把充当这三种角色的金融机构分别称为  $I_1$ 、 $I_2$ 、 $I_3$ ，我们就可以有另外四种派生形式的企业家： $(E_2 + I_2)$ ； $(I_1M_1 + C_2)$ ； $(I_1M_1 + I_2)$ ； $(C_1M_1 + I_2)$ 。大致来说， $I_3$  是商业银行通常扮演的角色， $I_1$  和  $I_2$  则更多地是非银行金融机构的角色。其中  $I_1$  和  $I_2$  的区别类似于现实中的战略性投资者与财务投资者的区别。

那么，金融机构从何而来？和普通工商企业一样，金融机构也既可以由国有资本开办，也可以由民有资本开办。民有资本开办的金融机构可以由上述第（2）、（3）、（4）三种途径产生。暂时撇开国有资本的特殊问题不说，即使民有资本开办的金融机构，其行为能否符合效率原则？显然，这是四种派生形式的企业家能否形成的关键。金融机构的行为取决于多方面的因素，其中重要的一个是它自身和  $C$  类资本所有者的关系，即它的行为在多大程度上受到  $C$  类资本所有者利益的约束。前面的分析已经表明，由上述第（2）、（3）、（4）三种途径所形成的企业本身就可以是金融机构。因此， $C$  类资本所有者在金融机构中的地位可以是  $C_1$ ，但主要是  $C_2$  和  $C_3$  两种。例如，存款人在银行中的地位是  $C_3$ ，投资者在投资基金中的地位接近于  $C_2$ 。对于企业家的形成而言，金融监管的意义之一就在于充分保护  $C_2$ 、 $C_3$  在金融机构中的利益，使之成为对金融机构行为的有效约束，以保证其行为尽可能符合效率原则。在转轨时期，金融机构在专业知识和信息上对  $C_2$ 、 $C_3$  的优势尤为显著，强化  $C_2$ 、 $C_3$  的利益对金融机构的约束也显得尤为重要。当然，国有资本目前仍在金融业中处于垄断地位。因此，金融机构要在企业家的形成中发挥作用，还有待于国有资本所有者解决自己面临的问题。

### 3. 国有资本所有者的特殊问题

国有资本所有权如何与经营能力结合而产生出企业家，是一个更为复杂的问题。不过，一个显而易见的道理是，如果国有资本所有者的行为能接近民有资本所有者的行为，则国有资本配置的效率就可以接近民有资本配置的效率，国有制与市场经济结合的路就可以走通。因此，核

心问题在于国有资本所有者的行为。如果国有资本所有者能象民有资本所有者一样行事，则前面所述的民有资本所有权与经营能力相结合的途径对国有资本所有权也同样是敞开的。

国有资本所有者的行为问题与民有资本所有者的问题有不同之处。民有资本所有者的行为障碍，是由于其可选行为的空间受到了人为的限制，只要取消这些限制，民有资本所有者自己就会寻找与经营能力结合的途径。国有资本所有者的行为障碍，不是由于其可选行为的空间受到了人为的限制，而是由于，以现有的组织结构，它本身就没有作为资本所有者参与市场交易的行为能力。这不仅是因为行政机关没有能力作为行为规范的资本所有者参与市场交易，追求资本增值的最大化<sup>[5]</sup>，而且，我们也找不到哪个行政机关能行使国有资本所有者的全部权利，承担国有资本所有者应当承担的全部责任。现实的情况是，从中央到地方，众多的政府部门都在行使属于国有资本所有者的权利，但没有一个部门能承担相应的责任。

现在，我们可以回到第二节结束时提出的问题：如何改变相关的制度条件，消除资本所有者的行为障碍？

#### 四、国有资产管理体制改革和金融体制改革： 两项应作为企业改革重点的“配套改革”

按照一种通行的说法，国有资产管理体制改革和金融体制改革属于与“企业改革”相区别的“配套改革”。但是，前面我们的分析所表明的实际上是，国有资产管理体制改革和金融体制改革应成为企业改革的重点内容。因为，资本所有者行为障碍，其实只是计划经济所留下来的国有资产管理体制和金融体制与市场经济和现代公司制度的要求不相适应的一种表现。国有资产管理体制改革关系到图 1 中交易、发生的制度条件，金融体制改革则关系到交易、发生的制度条件，只有通过改革改变这两种制度条件，资本所有者行为障碍问题才能解决，企业家才能通过资本所有权与经营能力的结合而产生。由于国有资本在金融中的地位，国有资产管理体制改革又直接制约着金融体制改革。如果这两项改革不能取得应有的进展，企业家缺位的问题就不能解决。没有企业家，也就不会有真正的“企业”，企业改革要做的一切事情就只能由两种人来做：或者是政府行政机关，或者是内部人。

由此看来，“企业改革”与“配套改革”的区分的确有误导的作用。实际上，企业改革要达到它的目标，其内容就应当是以公司化改制为中心而组合起来的若干项“配套改革”。除了“配套改革”，“企业改革”就只剩下一个空洞的名词。

国有资产管理体制改革的核心任务是解决前面所述的国有资本所有者的行为能力问题。为完成这一任务，改革需要在机构和规则两个方面展开。

在机构方面，改革的任务是明确行使国有资产所有权的主体。由于国有制本身的性质，这一主体必然是一种“联合所有者”，即由一个行政机关和至少一家企业组成。前者是“国家”的具体代表，后者是作为资本所有者进入市场交易的主体。两者缺一不可。按照一种被广泛同意

的设计，前者称为国资委，后者称为国资公司。

在规则方面，改革的任务是为国资委和国资公司提供有效的激励和约束，使这个“联体所有者”的行为尽可能接近于民有资本所有者的行为。例如：

（ ）硬化国有资本所有者的预算约束，强化居民对其的监督。为此，国有资产经营预算与公共财政预算要分离，二者间的拨款要受到代表居民或纳税人利益的机构的严格监督。国有资本所有者不能不受监督地借用国家政权的力量从居民手中征集资金，弥补自己因经营亏损等原因形成的资金缺口。

（ ）限制国资委及其成员的职能，使之摆脱社会经济管理职能，专心于做“运动员”，而不兼做“裁判员”。

（ ）限制国资公司的资产组合，包括其资产中股权与债权的比重，股权在企业间、行业间的分散程度，防止这些公司的控制者为追逐权利而牺牲所有者的利益。

金融体制改革的任务之一是改变图 1 中交易、发生的制度环境，使上一节所述的民有资本所有权与经营能力的结合能顺利进行。这方面的改革也包含机构和规则两方面的内容。

在机构方面，改革要有利于创造出竞争性的金融市场，改变几家国有银行垄断融资渠道的局面。只有这样，民有资本所有者才能在企业家形成的过程中发挥作用。为此，一方面需要在国有银行之外发展非国有银行及各类非银行金融机构，另一方面需要加快国有银行商业化的进程。后者的必要条件之一是解决国有企业的不良债务问题（参见张春霖，1996）。

在规则方面，需要通过改革建立比较完善的金融监管制度，明确界定并有效地保护民有资本所有者的合法权益，规范各类金融机构的行为，使之尽可能接近效率原则的要求。

不难看出，展开国有资产管理体制改革和金融体制改革，实际上也就是培育竞争有序的资本市场。

综上所述，我们用《理论》的概念框架、主要结论和分析方法研究国有企业改革中的企业家问题，所得到的基本政策含义是，企业改革应当以国有资产管理体制改革和金融体制改革为重点，在机构和规则两方面展开，促进竞争有序的资本市场的发育，解决资本所有者行为障碍的问题。

如果我们研究一下《理论》的理论基础，就可以发现，得到这样的政策含义是很自然的。如《理论》所指出的，企业的契约理论的共旨就在于，企业乃是一系列契约的联结（第 11 页）。换句话说，企业是各类要素所有者在市场上发生的契约关系的产物。这正是企业的契约理论研究问题的基本出发点。因此，对契约理论而言，企业的问题归根到底必然会成为市场的问题，尤其是资本市场和劳动力市场的问题。《理论》虽称为“企业的企业家—契约理论”，但其基本分析框架显然是契约理论的。所以，我们运用它提供的工具研究企业改革问题，而发现了资本市场发育与企业家形成之间的联系，是顺理成章的事情。实际上，如果我们运用契约理论及《理论》本身提供的相关理论工具研究劳动者与企业的契约关系，我们还会发现劳动力市场与企业改革的联系，以及另一

项“配套改革”——社会保障体系改革——在企业改革中的重要地位。既然企业是一系列契约的联结，企业制度改革成为一系列“配套改革”的联结是很自然的。

## 五、理论联系实际：《理论》成功之所在

多年来，无论经济学理论的“制造商”还是“用户”，都一直不遗余力地追求“理论联系实际”这一目标。但在现实中，要做到理论与实际的联系和结合显然不是一件容易的事情。究其原因，既有“用户”方面的，也有“制造商”方面的。在“用户”方面，要对经济学理论有相当的鉴赏能力和运用能力，需要有一个学习的过程。经济学理论的简化是有成本的，在很多场合，简化在经济上是不合理的，在技术上是不可能的。尤其是，要使某些“用户”能用其头脑中既有的概念和方法理解经济学理论的成果，往往不得不把真理扭曲成谬误。但是，“制造商”方面的原因更值得重视。在我看来，一种经济学理论要能达到理论联系实际的要求，至少有三个条件：其一，理论研究的问题是在对实际现象的敏锐观察的基础上精心提炼出来的。这就可以保证理论被制造出来后具有广泛、持久的应用前景。其二，理论的制造者站在现代经济学的前沿，掌握前人已经取得的成果并能娴熟地加以运用，通过概念和方法上的创新构筑新的理论。这是所制造出来的理论具有高质量的保证。其三，所制造出来的理论应当进一步转化为一些“用户友好（user-friendly）”的应用性理论，尽可能减少用户的学习成本。这既是高质量的理论的“营销战略”，也是一种重要的信号（signal），通过这种信号，高质量的理论可以在“用户”面前把自己与低质量理论分离开来。因为低质量理论一旦转化为“用户”可以理解的应用性理论，其不足之处经常就会显露出来。我认为，以上三方面的能力，应当是下个世纪中国经济学家的“临界经营能力”（第130页）的重要组成部分。

从这样的观点来看，《理论》首先在前两个方面已取得了引人注目的成功。正如作者在前言中的介绍所表明的，《理论》所研究的问题来自于对实际的大量观察和深入思考。在解决这些问题时，《理论》广泛吸收了已有的研究成果，这在第一章也已反映出来。正是由于这些原因，《理论》的概念框架、主要结论及分析方法可以在国有企业改革的研究中得到有效的运用，显示出洞察力和效率。在上述第三方面，《理论》作者也已经作了大量富有成果的工作，这从《理论》收入的四篇论文中可见一斑。不过，在我看来，与《理论》所开辟的可能空间相比，这方面仍有很大的余地。当然，这已不单是《理论》作者的任务。本文的初衷之一就是在这方面作一些努力。

### 注释

[1] 我将用“资本所有者”一词指《理论》中文版所说的“资本家”，以避免可能的含混不清。“资本家”一词在中文中已被赋予了相当固定的含义，这些含义与英文中“capitalist”一词的含义有很多不同。我理解，《理论》英文本使用“capitalist”一词，采用的是其基本含义，即资本所有者。例如，《理论》所谓“资本家——工人”（第127页）指的是兼有资本所有者身分的工人。若按“资本家”一词在中文中通常被赋予的含义，“资本家——工人”就是一个

自相矛盾的说法。

[2]图1没有考虑外国资本以及国家财政、国有企业在银行的储蓄，没有显示国民收入分配的实际过程，也没有列出民有资本流动的其他渠道。有兴趣的读者可参考张春霖，1996中的示意图。

[3]有的研究指出，在1985年到1994年的10年中，一年期存款实际利率为负值的时间长达6年（宋清华，1995）。

[4]M类人中的其他人受雇于E类或C<sub>1</sub>M<sub>1</sub>类企业家，成为职业管理人员。

[5]在公益性和福利性行业中的国有资本，当然不能以资本增值最大化为目标。不过，与西方国家的国有经济不同的是，中国的国有资本在大多数竞争性行业中也占据着支配地位。

## 参考文献

青木昌彦：“对内部人控制的控制：转轨经济中的公司治理结构的若干问题”，载青木昌彦等编，《转轨经济中的公司治理结构：内部人控制和银行的作用》，中国经济出版社。

宋清华：“从存款人角度看我国银行信贷资产流失”，《管理世界》1995年第5期。

吴敬琏：《现代公司与企业改革》，天津人民出版社。

张春霖：“从融资角度分析国有企业的治理结构”，《改革》1995年第3期。

“存在道德风险的委托代理关系：理论分析及其应用中的问题”，《经济研究》1995年第8期。

“论国有企业的债务问题”，《改革》1996年第1期。

张维迎：《企业的企业家——契约理论》，上海三联书店、上海人民出版社。



# 企业理论创新及分析方法改造 ——兼评张维迎的《企业的企业家——契约理论》

张曙光

九十年代以来，在我国出版的众多的经济理论著作中，张维迎博士的《企业的企业家——契约理论》（上海三联书店、上海人民出版社，1995，以下简称《企业》）确系上乘之作。其成功之处在于，作者熟练地运用了现代经济学的分析方法，以企业的企业家理论为主体，综合了企业的契约理论，发展了企业的企业家-契约理论，推进了企业理论的研究，是一本既能够融入当代经济科学主流，又能够推进中国经济科学研究传统重建的著作。《企业》的出版标志着我国经济学的理论研究达到了一个新的高度和水平。

## 一、企业理论的新发展

自从新古典经济学的企业理论受到批评以来，企业理论的发展似乎出现了三个分支：即企业的契约理论，企业的企业家理论和企业的管理者理论，实际上是沿着两个方向发展（后面将作出分析）。这些理论都试图回答什么是企业？它是怎么产生的？其内部结构和外部关系如何？企业是如何运作的？由于其分析角度和侧重点不同，作出的解释也不一样。这一节的评论打算对《企业》的分析作出进一步地概括，以便勾勒出张维迎的贡献。

企业的契约理论由科斯首创（1937），是企业理论中发展最快、创新最多、影响最大的一支，因而成为企业理论的主流，主要包括交易费用经济学和代理理论。其共同的基础和主旨是，都把企业看作是一系列合约的联结，都使用契约主义的方法考察有关企业的问题，揭示企业的秘密，其成功和局限皆源于此。

交易费用经济学主要包括间接定价理论和资产专用性理论，二者的共同之处在于，都以交易费用为核心概念和分析工具，着眼于企业和市场关系的研究，认为企业是节约市场交易费用的一种交易方式或契约安排。其区别在于，间接定价论认为，企业的出现是由于这种方式或安排能够节约市场直接定价的成本，而资产专用性论则认为，当合约不完全时，纵向一体化能够减少以至消除资产专用性产生的机会主义所造成的损失（威廉姆森，1975）。企业的内部结构也由此决定，在间接定价论者看来，企业所有权的内部结构与定价成本有关，管理者其所以取得剩余索取权，是由于管理劳动或管理服务难于由市场直接定价，或者说由市场直接定价成本太高，由其获得剩余索取权体现了管理服务的间接定价（杨小凯和黄有光，1994）。在资产专用性论者看来，企业的控制权结构与机会主义行为有关，当所有关于财产的特殊权利都在合约中列示出来费用很高时，由投资决策相对重要的主体购买全部控制权，能够改变机会主义者的动机和行为（格罗斯曼和哈特，1968；哈特和莫尔，1990）；当成员间“非流动性”的分布不对称时，权力将集中于非流动性的成员手中，这可以减少偷懒和增强监督（费茨罗和穆勒，1984）。

代理理论主要包括团队生产理论和委托-代理理论，如果说交易费用经济学着重考察的是企业的外部关系，从交易费用的比较中说明企业和市场的关系和选择，那么，代理理论则着眼于企业的内部结构，集中分析企业内部不同成员（监督者和被监督者、委托人和代理人）的激励和风险分配问题。团队生产理论把企业看作是一种团队生产方式，由于团队成员的贡献无法精确地分解和度量，就产生了监督和激励问题。为了使监督有效率，监督者不仅要占有剩余权益，而且要有指挥其他成员的权力（阿尔钦和德姆塞茨，1972）。当监督者占有团队的固定投入时，就是古典企业；当管理者不是企业的完全所有者时，就产生了代理成本，均衡企业的所有权结构取决于股权代理成本和债权代理成本之间的平衡关系。委托-代理理论把企业看作是委托人和代理人之间围绕着风险分配所作的一种契约安排，由于利己的动机和信息的不对称，必然出现“道德风险”和“逆向选择”，因此，企业问题的关键就在于，委托人设计一套有激励意义的合约，以控制代理人的败德行为和逆向选择，从而增大代理效果和减少代理费用（詹森和麦克林，1976）。

契约理论的成功和进步在于，它抛弃了企业是物质财富的简单聚集和物质要素的技术关系或生产函数的观点，指出企业是一组合约的联结，从人与人之间的交易关系来解释企业的问题，因而从一个方面说明了企业的性质，揭示了企业关系的秘密。但是，由于契约主义方法所固有的平等性质，因而，其由以出发的基础是，企业的所有成员都是同质的，企业内部权力的分配不是由于其成员经营能力的差异内生地决定的，而是由其他因素外在地决定的。例如，间接定价论是在专业化经济的基础上根据定价的难易从外部考察的，资产专性理论则把“非流动性”作为决定的因素，团队生产理论也是用度量成员贡献的难易程度来解释的，而委托-代理理论则以委托权的分配为既定前提。因此，契约理论是无法解释企业权力的分配问题，即无法解释为什么资本家是委托人，而工人是代理人的问题。当然，这并不排除在契约理论的发展中，有人提出了这样的问题，有人为这一问题的解决提供了某些思路和素材。例如，阿根廷和博尔腾（1992）在交易费用和合约不完全性基础上发展出一种资本结构理论，认为当初始合约不能使企业家和投资者的目标达到一致时，控制权的分配至关重要，只要履行了偿债义务，企业家就拥有控制权，而在企业家拖欠债务的情况下，投资者才获得控制权；道（1994）提出了一个资本为何雇劳动的讨价还价模型，认为当专用性投资不能完全合约化时，企业内的权威就能影响沉淀资产的准租金的分配，从而影响企业组织的生存能力，在一个资本比劳动更专门化的产业里，资本-管理型企业将是均衡的组织形式；埃斯瓦瑞和克特威（1989）建立了一个有关激励的模型，认为由于有限责任的存在和债务人的道德危害，会使资本所有者对自己的资本的使用进行直接监督，从而解释了传统资本主义企业里资本雇佣劳动的问题。不过，这些解释的局限性较大，阿根廷-博尔腾只解释了举债筹资情况下的控制权分配，道又过份依赖于资本的物质形态，埃斯瓦瑞-克特威也不能解释股份公司的组织形式。可见，这一问题的正确提出和真正解决，需要改变契约理论的前提假定，从一个新的角度来探讨企业问题。

与企业的契约理论把企业看作是一组合约的联结不同，企业的企业

家理论和企业的管理者理论则把企业看作是一种人格化的装置，其关键特征在于权力的分配。后二者区别在于，企业的企业家理论主张企业家主导企业，着重于企业家精神和企业家职能的分解，而企业的管理者理论则坚持管理者主导企业，强调的是所有权和控制权的分离。企业的企业家理论虽然始于奈特（1921）根据不确定性和企业家精神对企业的存在所作的讨论，后来也有一些前进，主要是在企业家的特质和功能方面，但是，由于奈特的混乱没有廓清，其思想的闪光未得到发挥，因而企业的企业家理论没有得到应有的发展，显得比较单薄。至于企业的管理者理论，由于持此论的学者主要从管理者目标及股东约束的不同上来讨论问题，因而局限性较大，如果假定“所有者-企业家”不以单纯的金钱收入为目标，同样也追求权力、地位、声望等非金钱目标，企业的管理者理论也就失去了其独立的价值。更何况其对所有权和控制权分离的起源并未作出解释。

说明了企业理论的发展以及各派理论的前进和不足，张维迎对企业理论的贡献就易于把握了。这种贡献主要集中在，推进了尚未得到应有发展的企业的企业家理论，也弥补了企业的契约理论的某些不足。

首先，《企业》放弃了契约理论关于经济个体或企业成员同质性的前提，坚持了经济个体或企业成员异质性的假定，转变了观察问题的角度，提出和回答了契约理论没有明确提出和完全回答的问题。正如作者所说，一个完整的企业理论至少必须回答三个相互关连的问题：（1）企业为什么会出现？（2）委托权（剩余索取权和控制权）是如何在企业成员间进行分配的？（3）委托人用以控制代理人的最佳合约是什么？（38、207页）契约理论从同质性的前提出发，提出和回答了（1）和（3）两个问题，而《企业》由于把经济个体或企业成员具有不同的经营能力作为立论的基础和分析的前提，对第（2）个问题作出了自己的回答和解释。这里的差别是明显的。如果说，契约理论主要着重于企业和市场的关系，仅仅从外部的角度，即从市场交易的效率和非流动性的分布来考察企业的内部结构，那么，《企业》则是从企业内部的角度，即从企业中不同成员之间的相互关系来说明企业权力的分配问题；如果说在契约理论看来，由谁充当管理者或监督者没有差别，而且可以随意挑选，重要的是必须赋予监督者以剩余索取权，把资本监督劳动归结为监督成本问题，那么，《企业》则认为，由谁充当管理者或监督者不仅差别很大，而且不能随意选择，正是经营能力的差异决定了监督者的选择；如果说契约理论解决了企业治理结构中的激励问题，那么，《企业》则提出和解决了企业内部结构中的另一个重要问题，即对经营者的选择问题作出了理论的解释。

其次，《企业》坚持了企业家理论的主体主义方法或“企业家”方法，继承了契约理论的契约主义方法，并将二者有机地结合运用，不仅吸收了契约理论的精华，而且在一定程度上推进了契约理论。在所有权均衡结构问题上，间接定价理论只讨论了问题的一个方面，即讨论了管理服务的估价问题，而《企业》却讨论了问题的两个方面，即讨论了个人在生产和监督效果中的相对重要性；在讨论企业中资本家和工人之间以等级结构为基础的权威关系方面，资产专用性理论把重点放在企业的纵向等级组织方面，说明了不同企业之间的纵向关系，而《企业》则着

重分析了二者之间关系的横向不对称，说明了企业内不同成员间的横向关系；在代理问题上，契约理论说明了所有权和管理权相分离产生的代理问题，而《企业》则分析了与企业有关的更一般的代理问题，说明了委托权是如何分配的，从而使得委托-代理理论有了一个更为坚实的基础和更完整的体系。

再次，由于《企业》有着自己的分析角度，同时运用了契约主义和主体主义的分析方法，因而形成了自己的分析框架，并作出了自己的理论解释。全书共有5章和一个附录，除了第1章导论和第5章结语以及附录外，其理论体系的构造集中体现在2、3、4三章中。

第2章是其理论的微观基础。作者以经济个体在经营能力、个人资产和风险态度三个方面存在的差异为基础，提出了决定企业委托权安排的诸种因素，并将其参数化为协作程度、企业成员的相对重要性和监督技术以及风险态度，然后通过严格的数学推导，证明了委托权安排给经营成员是最优的。其原因在于：（1）经营决策活动主导着企业收益的不确定性；（2）经营成员的行为较难监督。因而，相对重要性和监督的有效性识别是决定委托权安排的两个关键因素，而风险态度只能对委托权的最优安排产生某些边际上的影响。

第3章是其理论的核心部分，也是集中体现作者的贡献所在和前进的地方。在前一章分析的基础上，作者引入了识别企业家能力的信息成本问题，认为经营能力是一种私人信息，个人财产是一种公共信息，观察一个人的经营能力比观察他的个人财富要困难得多，其成本也高得多，因而，富人作企业家的信息量大于穷人，使得在自由进入的企业家市场上，资本家拥有做企业家的优先权或者选择管理者的权威；再加上有限责任和非负的消费约束，决定了富人做一个企业家的机会成本比穷人高，富有的意愿企业家的选择和决策更实际，更可信，因而能够被市场选中。从而，为资本雇佣劳动以及“有恒产者有恒心”的命题作出了新的理论解释。

第4章把前两章的分析结合起来，作者引入资本约束，建立了一个企业的企业家一般均衡模型，以经营能力、个人财富和风险态度作为决定职业选择的三个变量，用三个变量的联合分布函数，说明了职业选择均衡状态下，企业家、工人、管理者和资本家的特征，描述了一个社会分工的生动图景：高能力、私产富有及低风险规避态度的人成为企业家；能力低、私产少又高风险规避态度的人成为工人；高能力但少财产的人成为被资本家雇佣的管理者；低能力但多私产的人成为雇佣管理者的“纯粹”资本家。进而将自己的模型与前人的模型加以比较，突现了其在理论上的前进和贡献。鉴于问题的复杂性，虽然从局部均衡到一般均衡还存在某些缺陷（汪丁丁，1996），作者的分析模型也有很多不完善的地方，但是，本章的分析却是一个完整的企业理论所不可缺少的。

## 二、几个重要问题的进一步讨论

上一节概括评述了张维迎在企业理论发展中的前进和贡献，这些评论集中于理论本身的发展方面，现在我们想结合中国的改革实践，就企业理论及其应用中涉及到的几个重要问题作些进一步的讨论。

### 1) 关于产权和交易的关系问题

去年6月6日，林毅夫教授和张维迎教授曾就国有企业的改革问题进行过一次公开的讨论。林毅夫认为，中国改革（特别是国有企业改革）和发展的障碍不在于产权制度，而在于缺乏一个公平竞争的宏观环境，因此，创造一个公平竞争的市场环境是国有企业改革的充要条件和促进中国经济腾飞的首要因素（1994）；张维迎认为，产权是经济效率的必要条件（从静态来看）和充分条件（从动态来看），因此，产权改革是国有企业改革的关键，不仅要使企业中最重要成员拥有剩余索取权，从而解决激励问题，而且要解决经营者的选择机制问题，使真正承担风险的资产所有者来选择经营者（1995）。这一争论引起了国内学术界的广泛关注。对于林毅夫的观点，笔者在这一讨论前就曾进行过评论，明确指出，定价制度的改变和宏观政策环境的改革不足以解释中国市场化改革带来的奇迹和出现的问题，也不能保证中国经济的进一步发展，产权制度的演变和基础法律制度的变革应当成为中国进一步改革和发展的主要任务（张曙光，1995）。张维迎的观点笔者基本赞同，但是，在盛洪提出“交易高于产权”的观点以后（1995），认为有必要作进一步的讨论。

产权是通过对财产的控制和支配而反映出来的一种人与人的关系，因而，与一切权利一样，它是以对对方的认可和允诺为前提的，而且是通过相互之间的让渡和交易来实施的，不能交易和实施的产权不是权利，而是一种桎梏，因而，交易是产权的应有之义。反过来，交易又是建立在产权确立的基础之上的，当人们交换商品和劳务时，无论是市场交易还是非市场交易，他们实际上是在交换所有权，要求拥有对财产利益的一种合法权力，因而，没有所有权的交换也不成其为交易。不仅如此，只要有交易发生，就会有产权的变更；只要产权变化，交易也在其中。因此，产权和交易是同一事物的两个侧面，二者是互为前提、互为因果、互相联系的。从这里难以看出孰高孰低、谁先谁后的。这就是为什么科斯等人的理论既可以称是交易费用经济学，又可以称作是产权经济学的根本原因。就以放权让利的改革为例，这是中央与地方、政府与企业之间进行的一种非市场化的交易，表面来看，交易的结果似乎国有企业的产权关系没有改变，其实不然。改革前的国有企业，财产所有权和企业所有权是合一的，都由中央政府掌握，因而，全部剩余权益也归中央所有。放权让利的结果，中央、地方和企业都有了一部分剩余索取权，因而也都有了一部分产权，国有企业的产权主体一分为三，形成了一种分权化体制。也正因为地方，特别是企业有了一部分产权，才增强了企业内部成员的生产激励，造成了中国今日的局面。这里既有经营机制的变化，又有产权安排的变迁。须知，市场制度是人与人之间的一种自由契约和平等交易制度，其基础结构是产权制度，是产权决定了交易的性质和方式，而不是相反，因而，产权制度的变迁，应当成为考察中国改革的一条主线。这就是笔者赞同张维迎的原因。然而，任何一种制度只有当其能够实际实施和操作时，才是真实的和有用的，才能发挥作用和发生变迁，从这个意义上来看，可以说是交易高于产权。就象民主制度作为一种基本的政治制度，如果不解决其具体的运作方式问题，没有一套权力分立和相互制衡的制度安排以及相应的运作程序，民主就会成为

独裁统治的保护伞和代名词。张维迎把自己的理论叫做企业的企业家——契约理论，包含着这样的思想，但由于考察角度的关系，主要着眼于考察产权关系的变革，没有同时注意从契约关系的调整加以分析，然而，正是这种调整促成了产权安排的变革。因此，从改革的实践来看，我们应当着眼于产权关系和基本制度结构的变革，而着力于契约关系的调整。

正因为产权和交易是这样一种关系，因此，从任何一个角度入手，只要理论基础扎实，探索方向正确，分析方法得当，都可以形成自己的分析框架和理论体系，都可以对现实发生的变革过程提出自己的解释。因此，批评并不意味着你是他非，分歧也不意味着根本对立，也许在很大程度上预示着互补的性质和螺旋式发展的进程。笔者提出和讨论这一问题的另一个目的在于，主张和鼓励从不同角度，进行的不同探索。

## 2) 关于企业制度发展的三种形式和三个阶段

企业制度的发展大致经历了三个阶段，形成了三种形式：(1) 古典式企业和企业制度。在这种企业中，财产所有权和企业所有权是高度统一的，资本家也是管理者，这里的雇佣关系和委托-代理关系是简单的和清楚的，资本家是委托人，工人是代理人，资本家取得全部剩余，工人只拿固定收入。严格说来，这里是不存在委托权的分配问题的。(2) 现代企业和股份公司制度。在这种企业和企业制度中，财产所有权和企业所有权是分离的，作为财产所有者，资本家扮演着股东和投资人的角色，他是委托人，把决策权委托给管理者，即代理人；代理人取得了企业所有权，转而雇佣工人，指挥和监督其进行生产经营。这里就发生了委托权的分配和剩余权的分割问题。为了激励管理者，必须使其分享部分剩余；为了约束管理者，委托人在把决策权委托给管理者的同时，必须保留对资本使用的部分发言权，股东会和董事会以及股票市场就是为约束代理人，解决代理问题作出的制度安排。(3) 后现代式企业和企业制度。这个概念是笔者“杜撰”的。其目的在于说明这样一种现象，即在管理者分享部分剩余的各种安排中，使其占有企业股份的一个相应的部分。这样一来，管理者也就具有了企业所有者和财产所有者的双重身份。表面来看，这与资本家出任管理者的情况没有什么差别，实际上，这里存在着一个反向的过程。不是委托人选择代理人，而是代理人变成委托人；不是委托权的初次分配，而是委托权的重新分配；不是资本雇佣劳动，而是劳动雇佣资本。特别是一些高新技术产业中的企业，其创业所依靠的主要不是资本，而是创业者个人的才能和知识，资本的获得和财富的积累都是由知识劳动推动的。例如美国的微软公司，其创办人比尔·盖茨(1995) 1979年创业时只有1000美元，1995年已经是拥有139亿美元财富，持有1.41亿股票的世界首富，在这里，更是劳动雇佣资本，而不是资本雇佣劳动。张维迎的理论虽然解释了前面两种企业制度，但对这种情况尚未给予应有的关注和解释。目前，发达国家的企业和企业制度都在向这个方向发展，这也许与知识成为更重要的生产资源和社会资本有关。在那里，相对于比较丰裕的财富资本而言，创业知识和管理才能也许是更加稀缺和更加重要的东西。企业理论应当对此作出解释。《企业》的结论有些极端和绝对化，其问题就在这里。

在现实经济生活中，上述三种企业形式和企业制度是并存发展的，

可见各有其存在的价值和适用的条件。由于《企业》在很多地方集中分析古典的资本主义企业（其模型和结论出能够解释现代公司制度），在讨论我国国有企业的改革思路时，对国家持股的股份制提出质疑，并对内部持股持批评态度，因而给一些人留下了作者主张在中国发展古典式企业制度的印象，尽管这里可能存在着某种误解，但笔者以为，在中国的改革和发展中，多种企业形式和企业制度都有其发展的余地，关键是其是否适应它的生存条件。这是一个自然选择的过程。硬性规定只能如此，别无他途，其结果必然是事与愿违。

### 3) 关于“内部人控制”问题

在现代公司制度中，由于财产所有权和企业所有权的分离，高层经理人员掌握着企业的控制权，因而，存在着产生内部人控制的可能。当出资人不能有效地对经理人员的行为进行最终控制时，后者就会利用这种控制权来谋取个人利益，进而损害股东的利益，发生所谓“内部人控制”问题，或者称为“内部人控制失控”。中国国有企业的改革过程，是一个把决策权和剩余索取权从中央代理人逐步转移给企业经营者的过程，作为这种转移的实现方式，放权让利是政府和企业之间的一种谈判。因而，随着企业自主权的扩大，形成了某种形式的“内部人控制”问题。企业经理操纵帐务，损害中央代理人以及所有者的利益。于是，一些学者据此对放权让利的改革提出批评，要求“对‘内部人控制’进行控制”（吴敬琏，1996）。在《企业》的附录2中，作者对此提出异议。为此，作者构造了一个决策权和剩余索取权从中央代理人向企业内部成员转移的模型，并通过严密的数学分析，证明了国有企业某种形式的“内部人控制”，能够产生直接的激励效果，硬化预算约束，从而大大提高国有企业的经营效率。据此对国有企业改革的成败作出了新的评价，并提出从解决外部人的问题来解决内部人控制问题的新的改革思路。笔者赞同张维迎对国有企业内部人控制问题的看法。因为作者的观点不是从标准经济学理论中搬来的，也不是从某种价值判断出发而得出的，而是从中国改革实践中提出来的，并且经过了严格的逻辑实证，同时也符合人们的经验观察到的事实。

需要指出的是，所谓“内部人控制”问题，实际上就是代理问题。这也是现代企业制度和理论发展中的一个核心问题。股东会、董事会的安排和股票市场的发展就是为了控制内部人的行为，维护外部股东的利益，给高层经理一定的股权是从另一个角度解决这一问题的一种安排，《企业》提出的改革思路，即使国家不是变成企业的股东，而是成为企业的债权人，使经营者的选择权从政府官员手中转移到真正承担风险的资本所有者手中，实际上也是要解决这个问题的，企业理论和企业制度的发展也离不开这一问题。

从现象来看，国有企业改革遇到了两大难题：一是债务负担问题，二是社会保障问题。其实，归根到底还是个产权问题。张维迎提出的另一种意义上的股转债是一种可供选择的途径，把一部分国有资产作为养老保险机构和失业救济机构的基金来源也是一种可供选择的办法（张曙光，1993）。笔者认为，从一定意义上来说，产权问题、债务问题和社会保障问题是一个问题的几个不同的侧面，是可以一起解决的。不这样考虑，而是寻求解决问题的另外途径，只会把问题越搞越乱，越搞越复

杂，到头来，还是不得不回到这条路上来。不过，早一点动手，代价会小点，收益会大点。

### 三、分析方法的改造

在前言中，作者曾经讲到写作和出版《企业》的两个目的：一是传播理论思想，二是介绍研究方法。通过前两节的评论，可以看出，第一个目的实现了。而前一个目的的实现，又同第二个目的的完成密切相关。正如张维迎的导师所说，这篇论文将成为未来研究生作理论性博士论文的范本。这一节我们想通过对这一范本所用研究方法的分析和概括，同时融进笔者的一些思想，归纳出几点一般的原则、方法和途径，以便进一步推动中国经济科学学术传统的重建和研究方法的改造。

#### 1) 搞好理论综述。

《企业》导言的第2节“企业理论的批评性回顾”，是一个写得比较好的理论综述，特别是其中关于企业的契约理论部分，条理清楚，论述充分，评说得当。其他两种企业理论的评述相对较弱，这固然与理论本身的发展不足有关，但也反映出作者的功夫下得不够。

从“企业理论的批评性回顾”在《企业》的研究和写作中的地位 and 作用来看，选题方向确定以后，所要做的第一项工作就是写好一篇本项课题所论问题的综述。这是在初步研究阶段结束以后需要从事的工作，它既是对前一段读书学习和研究思考的一个总结，也是进一步深入探索的基础，同时也是研究者学习和遵从学术规范和学术道德的一次训练。综述写得好不好，不仅反映了研究者的分析提炼、归纳概括能力，而且在一定程度上决定了研究者可能达到的水平，因而是研究者理论基础、专业训练和创新能力等的一个综合表现。

综述的内容以及写好综述的目的和要求可以列出很多，从《企业》的综述中，我们可以得到以下三点：

一是要真正熟悉和完全掌握前人在这方面的前进和贡献，同时也要认真找出和弄清楚前人的错误和不足。不知道前人的前进和贡献，就找不到自己前进的出发点，不了解前人的错误和不足，也就找不到自己前进的方向。因为科学研究是一件创造性的工作，拾别人的牙慧，跟在前人的屁股后面亦步亦趋，是没有出息的。科学研究是站在前人的肩膀上去发现前人没有看到的东西，综述所做的第一件事情就是要爬到前人的肩膀上。要作出自己的创造，这一点是万万不可少的。

二是要廓清本课题所论问题涉及的范围，提出本论题所要解决的主要问题，特别要注意把握本论题的重点内容、关键环节和发展方向。评论前人的创造和失误只是综述的第一步，中心是要提出问题和回答问题。没有这一点，综述就不是自己研究的一个有机组成部分，只能是为综述而综述，虽然对不研究这一问题的人有些参考价值，其意义有限。如果连所论问题的范围都不清楚，如何提出问题；如果抓不住问题的重点和关键，作出的回答很可能是南辕北辙，牛头不对马咀。

三是要确定本人的切入角度、考察重点以及与前人的同异之处。这是综述的最终目的和要求。既然不能为综述而综述，而是要提出问题和回答问题，那么，如何提出问题和如何回答问题，就是工作的关键。如



果通过综述找不到自己独特的分析角度和考察重点，那就很难作出自己的创造，即使有所发现，也就十分有限。如果真正找到了自己与前人的同异之处，也就开辟了创新之路。

从以上的分析和《企业》的实践来看，要写好综述，一要认真读书，前人关于这一论题的著述都要读，其中重要的著作一定要读懂，读通。二要潜心思考，做一番认真的分析、提炼、加工和概括的工作。好的综述文章决不是开中药铺，甲乙丙丁，观点罗列，而是要以我为主，以评带述，用观点统帅材料，述则举证事实，评则分出优劣正误，指点创新的方向和途径。不作认真的分析研究，加工提炼，只能是低水平的复述，而不可能是高水平的评述。三是要反复修改，可以在认真读书和初步研究的基础之上先作一个前人研究的综述，等到自己的研究基本完成，有了创造性结论以后，再来补充修改。补充修改的主要任务是指出自己与前人的不同和前进之处。

## 2) 提出理论假设

《企业》提出和论证的基本理论假说是，资本作为一种表示个人经营能力的公共信息决定了资本雇佣劳动而不是劳动雇佣资本。作者提出这一假说所依据的不仅有全部的经济理论特别是企业理论的发展，而且有国内外经济实践的基础。因为，资本雇佣劳动问题是一个古老而新鲜的命题，自从古典经济学产生以来，很多理论家都在从不同的角度，用不同的方式来回答这个问题，其中有些问题解决了，有些还没有解决，有些解答则似是而非。而社会主义国家的改革实践和现代企业中发生的代理问题，又不断地把这一问题提了出来。《企业》从能力不对称和风险不对称的角度提出和回答这一问题，形成了自己的理论假说及其体系，说明了激励费用是委托权安排的关键因素，个人财产是观察和展示个人经营能力的重要信息，经营才能、个人财富和风险态度的联合分布影响人们的职业选择和职业均衡，从而说明了企业的内部结构以及不同成员间的相互关系。

从上述理论假说的提出及其在《企业》分析中的地位和作用中，我们可以对提出理论假说的有关问题作出进一步的分析。

经济学是一门精密的经验科学，要对复杂经济过程的内在联系作出恰当而确切的解释和说明，虽然离不开对经验现实的归纳，但是，仅靠归纳很难得到科学的理论认识，必须主要依靠逻辑演绎和经验实证，正确地提出理论假说就成为逻辑推理和经验检验的基础和前提。因为，经济理论假说是对经济现象和经济过程内在联系或规律性的一种科学猜想或一种假定性的理论解释，它是用来回答现实经济生活中提出来问题，并且必须和可以经由经济过程中的经验事实作进一步检验的（张曙光，1989）。因此，正确地提出理论假说，不仅能够具体界定自己的研究任务和考察对象，提出自己所要解答的问题，而且能够指示解答问题的途径。可见，提出正确的理论假说是理论研究中关键的一步。理论假说是否恰当，直接决定着继之而来的建模工作和论证过程，关系到研究工作的成败。

经济理论假说并不是对经济现象和经济过程的简单描述或事实陈述，而是对经济现象和经济过程的一种理论解释。从这种解释中，人们不仅可以看到经济主体的活动及其行为方式，而且可以进一步发现经济

现象和经济过程之间的内在联系，同时，还可以借以预测经济生活变化的发展趋势。因而，在经济理论假说的内容和结构中，既包括有事实的陈述，也包括有理论的陈述；既有已经证明了的比较实在的内容，也有其真理性尚待判明的内容。因而，作为一种科学猜想或假定性解释，经济理论假说并不是一种毫无根据的胡思乱想，而是以社会经济生活过程中的相关事实作为支持的经验依据，以一定的经济学原理作为论证的理论基础。也就是说，必须以一定的经济理论为指导，从对现实经济生活的大量观察中得到的事实材料和经济现象的描述出发，通过比较、分析、概括、提炼而得，或者采取逆向思维，从经济现实和经济理论中的悖论出发，运用类比、想象、演绎推理而成。因此，研究者要正确地提出理论假说，不仅要精通经济学的理论，而且对现实经济运行和发展要有深切的实感。张维迎之所以能够在企业理论上作出自己的贡献，一方面与其在牛津的三年苦读有关，另一方面，也得益于他对中国现实经济生活的深入观察和透彻了解。

### 3) 建立分析模型

经济理论研究的主要任务就是通过严密的逻辑演绎和使用严格的数学方法来证明或证伪一种理论假说。因此建立理论模型，进行模型分析，是现代经济分析的基本手段和主要工具。

所谓理论分析模型就是分析的理论框架，它是从单个现象中提炼出来的，其内容包括一系列有关的具体假定和必要的定义，一方面用以界定演绎分析的各种前提条件，另一方面，根据人类行为的某些一般性原理（如最大化行为，边际效用递减等）和一般的技术函数关系，去推导经济现象之间的必然联系。模型分析的作用不在于向人们提供到处适用的普遍真理，而在于能够明确地指出，在什么条件下，某些特定的经济现象之间存在着某种特定的联系。由于模型分析把理论研究的重点从强调理论的构造移至理论的实证检验，使之从推理的终极移至实践的始端，因而使得理论的建立和发展更加严谨和更加科学，也更加实用化。

建模的过程是，从提出的有关理论假说出发，理清问题的逻辑关系，找到说明问题的关键，提出正确和有用的假定，恰当地定义有关参数和方程，用适当的数学工具描述出经济现象和过程的内在联系。这是需要着力把握的事情。

《企业》正确地运用了模型分析的手段，在构成其理论体系主体部分的三章中，作者都建立了相应的理论模型。仅以第3章建立的资本家职业选择模型为例，为了说明资本家究竟是选择作企业家或者积极的资本家还是作工人或消极的资本家，作者提出了三个假设：（1）自由择业；（2）完美的资本市场；（3）非负消费的无限责任假定。假设（1）暗含着经营能力是私人信息，不能为外人直接所观察的假定，假设（2）是为了分析的方便，其含义是人们可以根据自己的职业选择，按照市场利率借入或贷出资本；假设（3）是最重要的，企业家负有偿债责任，其强制履行的程度取决于个人财富的可观察性，其主要含义是，当企业破产时，企业家承诺的支付和实际履行的支付之间可能有差别，这一方面引起了企业家选择方面的道德风险和逆向选择问题，也使工人和消极资本家要承担企业家不能履约的风险。在此基础上，作者定义了企业总期望收益  $E_y$ （是企业家经营能力的一个线性增函数）、企业家个人期望收益（依

赖于他的个人财富  $W_0$ )、一个拥有  $W_0$  的个人选择作工人/消极资本家的期望收益、以及贷出者承担借入者不能履约的风险程度，并据以建立了个人选择作企业家的模型：。指出给定个人财富，一个人做企业家还是做工人的选择，既取决于他本人的经营能力，也取决于他对潜在借款人经营能力的期望。这就为进一步的理论实证奠定了基础，指出了进一步进行演绎推理的具体方式和途径。

#### 4) 进行逻辑推理和数学证明

分析模型建立以后，接着而来的工作就是进行理论实证，具体作法就是进行思想实验和数学证明，通过提出和证明一系列相关的定理和引理，推导出所要证明的结论。这样一来，就使得经济学的分析具有了数学的严密性和科学的真理性。

在这个过程中，数学本身的推导并不困难，只要有了比较扎实的数学基础和训练即可完成，困难在于如何保持抽象过程的有效性和推理逻辑的严密性。这里的关键有二：一是要明确分析过程的抽象层次，即确定先证明什么，后证明什么？一般的做法是，先舍掉一些次要的因素，在最抽象的层次上进行考察，待基本关系证明以后，再将舍掉的因素一一引入，一步步接近现实。例如，《企业》第3章的证明，先假定利率（和工资）固定在一个统一的水平上，抽象地考察个人的临界经营能力与个人财富的关系，待这一问题证明以后，再放松上述假定，把利率（和工资）的变化引入讨论，分析利率（和工资）的变化如何影响一个人当企业家的临界经营能力，特别是利率（和工资）在何种程度上以及如何成为限制财富少的人选择企业家的机制。二是要注意证明的逻辑性，要根据给出的假定，考虑到各有关因素，一步步推导出有关定理和引理，综合有关定理的证明，给出所需要的结论。例如，在《企业》的第3章中，作者根据模型中提出的三个假定，不仅证明了个人临界经营能力和意愿企业家的期望经营能力与本人个人财富的关系，而且证明了其与潜在借款人个人财富的关系（因为，由意愿企业家变成实际企业家的充要条件是能否成功地筹集到所需要的资本），进而证明了在经营能力是私人信息和个人财富是公共信息的假设下，只有当一个意愿企业家的个人财富大于某一确定水平时，才能成为实际的企业家。在这里，三个证明之间的逻辑递进关系是非常清楚的。

#### 参考文献

1. 科斯, 1937: 企业的性质, 译载: 论生产的制度结构, 上海三联书店 1994。
2. 杨小凯和黄有光, 1994: Theory of the Firm and Structure of Residual Rights, Journal of Economic Behaviour and Organization, Forthcoming.
3. 格罗斯曼 (Grossman) 和哈特 (Hart), 1986: The Costs and Benefits of Ownership: A Theory of Vertical and Lateral Intergration, Journal of Political Economy, Vol. 94.
4. 哈特 (Hart) 和莫尔 (Moore), 1990: Property Rights and the Nature of the Firm, Journal of Political Economy, Vol. 98.
5. 费茨罗 (Fitzroy) 和穆勒 (Mueller), 1984: Cooperation and Conflict in Contractual Organization, Quarterly Review of Economics and Business, 24 (4).
6. 威廉姆森 (Williamson), 1975: Market and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications. New York: The Free Press.

7. 阿尔钦和德姆塞茨, 1972: 生产, 信息费用与经济组织, 译载: 财产权利与制度变迁, 上海三联书店, 1991。
8. 詹森( Jensen )和麦克林( Meckling ), 1976 :Theory of the Firm managerial behaviour , agency costs , and capital structure , Journal of Financial Economics , 3 : 305—306.
9. 阿根亚 ( Aghion ) 和博尔腾 ( Bolton ) , 1992 : An Incomplete Contracts Approach to Financial Contracting , Review of Economic Studies , 59 : 473—494.
10. 道 ( Dow ) , 1993 : Why Capital Hires Labour : A Bargaining Perspective , American Economic Review , Vol. 83 ( 1 ) , 118-134.
11. 埃斯瓦瑞 ( Eswaran ) 和克特威 ( Kotwal ) , 1989 : Why are Capitalists the Bosses ? the Economic Journal , 99 ( March ) , 162—176.
12. 奈特 ( Knight ) , 1964 ( 1921 ) : Risks , Uncertainty , and Profit New York : A.M. Kelley.
13. 汪丁丁, 1996 : 企业家的形成和财产制度——评张维迎的《企业的企业家——契约理论》, 《经济研究》, 1996 年第 1 期。
14. 林毅夫、蔡方、李周, 1994 : 中国的奇迹 : 发展战略与经济改革, 上海人民出版社、上海三联书店, 1994。
15. 北大的一场“火并”, 《经济学消息报》, 1995 年 6 月日。
16. 张曙光, 1995 : 探寻中国腾飞之路和推进国家兴衰理论——兼评林毅夫等著《中国的奇迹》, 《中国书评》, 1995 年 3 月总第 4 期。
17. 1993 : 个人经济自由权利和劳动力市场, 《江苏社会科学》, 1993 年第 3 期。
18. 比尔·盖茨, 1995 : 未来之路 ( 中译本 ) , 北京大学出版社, 1995。
19. 吴敬琏 : 建立有效的公司治理结构, 《天津社会科学》, 1996 年第 1 期。
20. 张曙光, 杨仲伟 : 经济理论创新和经济政策咨询——经济学研究中必须明确的几个方法论问题, 《经济研究》, 1989 年第 6 期。

## 关于《企业的企业家——契约理论》一书 写作背景的说明及对三个评论的答复

张维迎

我的《企业的企业家——契约理论》一书出版后，引起了经济学界同仁的兴趣，使我感到很欣慰。上海人民出版社在 1995 年 12 月专门就此书召开了为期两天的研讨会，出席研讨会的有 30 多位国内颇有影响的经济学家，大家除了对这本书的理论价值和应用价值作了肯定之外，也提出了不少很好的批评意见。这本书的市场销售情况也大大出乎我的预料之外。我原来以为，在中国目前的研究气氛下，这样一本非常理论性的著作能卖出去 2000 本已算不错了。上海人民出版社社长陈昕先生算是胆大，首批印数就达 5000 册。没有想到的是，到今年 3 月，第一批印的 5000 册已满足不了市场需要，第二批 5000 册已开印。这样的销售状况使我感到一种希望，这就是，在经过几年浮躁之后，中国经济学界特别是年轻一代的经济学者对理论的兴趣正在复苏。

在这篇短文里，我首先就《企业的企业家——契约理论》一书的写作背景作点说明，我认为这对理解书中的理论是有帮助的。然后，我们对汪丁丁、张春霖和张曙光三位先生的书评作点答复。

### 关于写作背景的说明

《企业的企业家——契约理论》一书是我在牛津大学的博士论文的中文译本。这本书要探讨的问题是什么因素决定市场经济中企业委托权（所有权）的安排：为什么资本雇佣劳动而不是劳动雇佣资本？为什么企业家监督工人而不是工人监督企业家？为什么资本所有者选择经营者而不是工人选择经营者？什么因素决定在均衡中什么人将成为企业家？这样一些问题可以说是非常理论性的，与中国经济本身没有多大关系。记得 1993 年夏天我在深圳访问时，我原来工作单位（中国经济体制改革研究所）的一位同事问我在研究什么，我告诉他我在研究“为什么资本雇佣劳动”。他认为这样的问题有点可笑，劝我多研究一些对中国经济改革有意义的东西。

要让所有的人（哪怕是自认为对理论有兴趣的人）理解理论研究的价值是很困难的，我这里不想解释我的理论对中国改革有多大的重要性。我想指出的是，我并不是一个从概念到概念的经济学家。尽管这本书研究的问题是纯理论性的，但我选择这样的题目是有很强的现实背景的，这个背景恰恰是中国改革的现实。80 年代中后期，我在国家体改委中国经济体制改革研究所从事改革理论和改革政策的研究工作。当时经济改革过程中出现的许多问题（诸如企业行为短期化、工资膨胀等）使得企业家问题成为经济理论界的热门话题。经济学界几乎一致认为，改革中出现的这些问题与中国的企业缺乏企业家有关，造就企业家队伍对保证改革成功和新体制的有效运行具有关键的作用。但在有关如何造就企业家，特别是企业家的形成与所有制的关系上，经济学家之间很有分歧。当时的主流观点是，企业家是重要的，但所有制是不重要的；造就

企业家队伍的关键是公平的竞争环境和充分的经营自主权，而不是所有制。有些学者甚至引证市场经济中的所谓的“所有权和经营权的分离”的“事实”特别是日本的例子说明，正是由于所有者不起作用了，企业家才真正有了用武之地。有的学者提出用“国家股份制”解决政府部门对企业的行政干预以保证经营者的自主权；有些学者建议用“资产经营责任制”解决企业行为的短期化问题；还有些学者提出让职工变成真正的企业“主人”来约束经营者的行为，所有这些建议都试图回避一个核心的问题，即所有制问题。我当时的观点与这些主流的观点相反，我认为，企业家是特定的财产关系的产物；没有真正的财产所有者，就不可能有真正企业家；因此，造就企业家队伍的关键是所有制改革（见张维迎：“企业家与所有制”一文，载中国经济体制改革研究所《经济体制改革研究报告》1986年第30期；张维迎：“造就真正企业家”一文，载《人民日报》1986年9月19日）。但是，我当时还缺乏一种理论对那些在我看来是非常浮浅的观点予以有力反驳。我感到，要驳斥这些浮浅的观点，必须解释市场经济中“资本雇佣劳动”这样一个基本事实。这里的逻辑是，如果所有权是不重要的，为什么企业的所有权归资本所有者而不是工人？1987年10月，我到牛津大学进修，开始接触近二三十年来发展起来的现代企业理论文献。然而，尽管我从这些文献中得到很大启发，现存的文献并没有提供给我一个现成的武器。比如说，科斯等人研究了为什么存在企业，但没有回答企业中的权利如何分配的问题，特别是，为什么是资本家而不是工人成为企业的老板；阿尔钦和德莫塞茨认为团队生产要求有一个监督者（monitor），但没有真正解释谁应该是监督者；70年代中后期发展起来的委托-代理理论将股东作为委托人，经理作为代理人，或者，经理作为代理人，工人作为委托人，研究委托人如何设计最优激励机制诱使代理人努力工作。但是，在这一理论中，委托-代理关系本身是给定的，而在我看来，更为基本的问题是，究竟谁应该是委托人谁应该是代理人？为什么资本所有者成为企业的委托人？特别是，既然企业的收益不直接依赖于资本所有者的行为（如理论假定的），为什么经理人员的积极性问题不能通过把他们直接变成“委托人”来解决？1990年9月我回到牛津大学，将博士论文选题定为“为什么资本雇佣劳动”。从博士论文的角度看，这是一个很大的题目，甚至可以说是太大了，做起来自然有很大的风险。但长期的思考使我感到。冒这个险还是值得的。我认为，回答这个问题的关键是解剖古典资本主义企业中经营者-企业家-资本家三位一体的现象：为什么从事经营决策的人索取剩余成为企业家？为什么资本家拥有成为企业家的优先权？只有解释了这些问题，才能真正理解现代企业制度。得益于信息经济学的发展，我的研究工作进行得非常顺利。到1991年底，论文的基本思想和模型化工作已经完成，论文的初稿作为硕士论文获得1992年牛津大学经济学研究生最佳论文奖（the George Webb Medley Prize for the best thesis）

我对为什么资本雇佣劳动这个问题的基本答案是，在企业家能力不易观测的情况下，资本可以作为一种信号手段显示当事人的企业家才能；换句话说，只有那些愿意充当企业家而同时又拥有足够资本的人才能被信赖为合格的企业家。一个资本所有者，当他想成为一名企业家时，会更诚实、可信、尽职和勤奋。他没有积极性夸大（谎报）自己的经营

才能，也没有兴趣从事过滥的投资活动。相反，一个一无所有的人却有积极性谎报自己的经营能力并从事过度投资。这里的原因是，在个人消费不可能为负的约束条件下，一个人当企业家的个人机会成本与其个人财产是正相关的。对一个一无所有、只能靠借入资本当企业家的人而言，成功的收益归己，而失败的损失却由他人承担，因而，即使经营能力很低时，他也有兴趣碰碰当企业家的运气。相反，对一个完全用自有资本当企业家的人而言，他必须为自己的经营行为负完全的责任，这样，除非他确实具有经营才能，否则他不会拿自己的财产去冒险。具有理性预期的外部人知道，平均而言，在所有想成为企业家的人中，有个人资产的人比没有个人资产的人具有更高的经营才能，且个人资产越高，（预期的）经营才能越高。简言之，我证明，资本雇佣劳动是一种保证只有真正具有企业家才能的人才会被选做企业家的机制。这个理论的一个重要含义是，当一个经济中没有个人财产所有者时，就等于失去了判别有经营才能的人的一种机制，其结果必然是，大量一无所有的笨蛋和同样一无所有的聪明人在同一起跑线上竞争当“经理”，实际经理的平均经营能力大概不会比总人口的平均能力高多少。这大概就是中国的现实情况。过去的企业理论强调的是对经营者的激励问题，而我强调的是经营者的选择机制问题。在我看来，由谁选择经营者和谁来当经营者比经营者是否有积极性工作更重要。中国的改革在解决经营者的激励机制方面取得很大进展，但经营者的选择机制并没有多大改变。这是下一步改革要解决的主要问题。

### 对三个书评的答复

首先我要感谢汪丁丁博士、张春霖博士和张曙光教授为《企业的企业家——契约理论》一书所写的书评。他们的书评无论对读者理解这本书本身还是对读者掌握这本书所涉及的更广阔的经济内容都是非常有价值的。

汪丁丁博士是一位博学的经济学家，我曾与他就企业理论方面的有关问题进行过多次讨论，受益匪浅。他的书评的第一部分从一个比较高的角度和更广阔的视野，向读者介绍了企业理论发展的主要线索，为读者理解我书中讨论的问题提供了一个很好的理论背景。从他的评论中，读者可以看出，企业理论是由不同经济学支流发展形成的合流，这些支流包括制度经济学，信息经济学，产权理论，契约理论和组织行为学等。当然，这些支流本身以及它们与企业理论是互为交叉的，从这个意义上讲，企业理论本身也是一个支流。博弈论是一种更一般化的研究方法。将不确定性和非对称信息引入主流经济学大大拓宽了经济学的研究对象和视野。现代经济学的丰富性和生命力就在于它能将我们所观测的各种制度安排纳入标准的分析框架。传统经济学（新古典经济学）只研究人们之间交易行为的一种特殊的制度安排即价格制度，现代经济学研究更一般的交易制度安排，不仅研究价格制度，也研究非价格制度。企业是非价格制度的一种典型形态。当然，就方法论而言，现代经济学仍然是非常新古典的，或者说，现代经济学是以新古典为基础的。

什么是“主流经济学”？汪丁丁认为，凡是以“效率”为核心问题，

并以行为者的主观选择为基本视角的研究都可以归结为经济学的主流学派，这个说法大体上是准确的。我这里想强调的是，一种研究方法或理论之所以能成为主流，主要是因为它具有最广泛的解释能力（与其他方法或理论比较）；通俗地讲，主流之所以为主流，是因为它能“养活”更多的人。新古典经济学之所以成为主流，是因为它能“养活”的经济学家最多：不同的经济学家都可以使用新古典的分析方法对经济学作出贡献，而不是只重复已有的理论。相反，诸如加尔布雷斯的“新制度经济学”这样一些理论之所以不能成为主流，是因为原作者把能说的话都说完了，跟随者不可能说出更多的新东西。当然，这样的说法只是在学术市场是自由的情况下才是正确的。比如说，在中国，政治经济学是主流，并不是因为它的解释能力最强，经济学家都可以应用它来对经济学作出贡献，而是因为特殊的制度约束使经济学家不可能选择其他理论。不过，在中国，政治经济学也确实是能“养活”最多经济学家的理论，也正是这一点使它成为主流。

现代企业理论已成为主流经济学的一个不可分割的组成部分，因为它已被纳入新古典的分析框架，但新古典经济学中本身没有企业理论。新古典经济学中的“厂商理论”（producer theory）只是与消费者理论（consumer theory）对应的供给理论，而不是企业理论。厂商理论把企业作为一个一元化的行为主体，研究这个主体如何根据价格决定供给，正如消费者如何根据价格决定需求一样。企业理论把企业作为由不同个体组成的组织形态，研究企业形成本身和企业内不同成员之间的关系。企业理论没有、也不可能代替厂商理论。新古典的厂商理论仍是研究市场行为的基本理论（当然，博弈论丰富了厂商理论）。

汪丁丁博士书评的第二部分试图创造性地运用简单化的模型概括我的理论。不过，他对我的第二章内容的表述是不准确的。他得出的结论是，如果生产成员对经营成员的监督是完全无效率的，而经营成员对生产成员的监督是完全有效率的，最优的契约是经营成员独占剩余；反之，最优的契约安排是生产成员独占剩余；如果双方监督都有一定效率，最优契约是剩余“分享制”。我的结论是，即使双方监督都是可能的，但如果经营成员监督生产成员比生产成员监督经营成员更有效，经营成员独占剩余是最优的；反之，生产成员独占剩余是最优的；只有当监督在技术上是不可可能的，或者，即使在技术上是可能的但经济上是无效率的（即独占剩余下的最大福利小于最优分享制下的最大福利），剩余分享制才是最优的；另一方面，如果双方在监督上同等足够有效（且生产上同等重要），独占剩余是最优的，但谁独占本身并不重要。第一种情况对应的是古典资本主义企业，第二种情况对应的是合伙制企业，第三种情况对应的是阿尔钦—德莫塞茨企业。另外，汪丁丁的有些表述没有交代清楚，使人读起来有些费解。我想其他读者也会有同样的感觉。

汪丁丁书评的第三部分对我的论文提出两点批评。第一点是说我把自己的理论建立在非合作博弈均衡和纳什讨价还价博弈均衡的基础上有很大的局限性。这个批评一般地讲是成立的。但通过假定团队生产的总福利按纳什讨价还价解在不同成员之间分配，我排除了收入分配效应对最优委托权安排的影响（重要的是剩余索取权，而不是总产出的分配，因为任何的收入分配格局都可以通过调整固定所得达到）。就分析企业



制度的一般特征来说，这个假定是恰当的。当然，如果我们想考虑某些特定的企业组织（如乡镇企业），其他的制度约束需要考虑。

汪丁丁的第二点批评是非常击中要害的。坦率地讲，与第二章和第三章的模型相比，第四章的模型是不很成熟的。要将企业家能力、风险态度和财富约束三个变量同时纳入一个一般均衡模型在技术上有很多困难，这可能是为什么现存的模型只考虑一个变量的原因。特别地，如汪丁丁所指出的，将企业家能力并入生产函数是否能保持凸性假设是一个问题。目前，我正在与他人合作改进这个模型，但我们的努力能否成功，仍是一个未知数。

还应该指出的是，我的模型都是静态模型。如果考虑动态过程，就涉及到人们如何从观测到信息（除财富外）修正对企业家能力的判断问题。这是一个很重要的问题，有待进一步研究。

张春霖博士从 80 年代后期就开始研究企业理论，他的博士论文《企业与市场组织》（1990 年上海三联书店出版）在国内经济学界很有影响。90—94 年他先后在牛津大学和格拉斯哥大学做访问学者，读了大量的文献，对现代企业理论比较熟悉。回国后他进入国家经贸委工作，从事企业改革政策研究，发表了几篇很有分量的文章。他的书评不只是一篇书评，可以说是对我的理论的一个非常有价值的发展和应用。他将中国国有企业目前的治理结构特征概括为“行政干预下的内部人控制”，这是很有创新意义的。行政干预下的内部人控制既不同于东欧和前苏联国家在私有化过程中出现的以内部人控制为特征的治理结构，也不同于传统计划经济下的行政性控制，可以说是过渡时期的特征。进一步，他将行政干预下的内部人控制的实质概括为“企业家缺位”，即企业中还没有真正意义上的企业家：无论内部经理人员，还是行政官员，都既不是资本所有者，也不是资本所有者选定的利益代表，他们不可能为自己的决策后果承担责任。而“企业家缺位”的根本原因在于资本所有者的行为障碍。国有企业的资本一部分来自代表全体居民的国家，另一部分通过银行来自居民个人储蓄。但无论居民作为整体还是个体都不具有作为所有者的行为能力。居民作为整体，没有与国家谈判、签约和履行契约的能力，因此不可能影响经营者的选择和投资决策。作为个体，居民在与银行的交易中，国有银行出于绝对垄断地位，居民除把资本存入银行外，几乎再无别的选择，银行的国有性质也使得居民没有必要考虑存款风险，因而也没有兴趣关心银行的资金如何应用。在这种情况下，如果没有行政干预，我们得到只能是“劳动雇佣资本”的制度。行政干预可以理解为对“劳动雇佣资本”的修正，类似于市场经济中以信贷分配取代自由信贷。这种修正的实质是，行政机关决定哪些内部人可以按通行的利率“雇佣”多少资本。但是，负责资金分配的行政官员并不是真正承担风险的资本所有者，他们不可能象市场经济中的资本所有者一样把资本的分配过程当作选择最有经营才能的经营者的机制。这就造成了“企业家缺位”。

张春霖文章的第三节在简要地概述我书中的主要结论之后，提出了使民间资本与经营能力结合的几种途径。特别值一提的是，他分析了中国目前资本分布格局的两个特点：一是财富的分配比较平均，大多数资本所有者拥有的资本数额是微不足道的；二是在经济转轨时期，由法律

上的和制度上的不健全，拥有较多资本但无经营能力的个人更容易出现（如他所说，利用制度上的漏洞取得财富与真正的企业家能力不完全是同一回事）。这两个特点一方面决定联体企业家的主要地位，另一方面也决定了金融中介机构的重要地位。他强调，金融机构的中介服务可以较大的节约交易成本，提供专业人才和知识的利用率，获得来自分工的利益。

张春霖文章的第四节分析了如何改革国有资产管理体制，以解决国有资本所有者的行为障碍问题。在有些方面，我与他的主张是一致的或相近的。不过，我对国有制比他更没有信心。当然，我们之间在这一点上的差别可能主要不是来自认识上的，而是来自各自工作性质的差别，他在政府部门工作，考虑建设性的意见多一些。我在学校工作，扮演一个批评者的角色也许更为恰当。

张春霖文章的最后一节提出一个很重要的问题，即经济学理论的“制造商”与“用户”的关系问题。他认为，理论与实际结合不好的原因既有“制造商”方面的，也有“客户”方面的。我多同意这一点。不过，我想强调的是，我们过去批评“理论脱离实际”多，而对决策者应用理论的能力强调不够。经济学家有权利发展各种理论，至于如何用理论指导实际，主要是决策者的事情。身处高位的决策者应该多扪心自问自己有没有识别不同理论的应用价值的能力，而不应该动辄批评经济学家“胡说八道”。理论就象一张交通地图，拿着地图走错路大概是你自己的问题。另外，理论有它自身的逻辑，经济学家要追求理论的完美性和彻底性，过分强调理论服务于现实必然损害理论的发展。当然，经济学家也要对现实经济问题有一个好的直感。

张曙光教授是国内知名的、非常受年轻经济学者尊敬的老一代经济学家。我们这一代经济学者在成长过程中从他的著作中受益匪浅。他能为我的书写书评，使我感到非常荣幸。他的书评的第一节在概述企业理论发展史的基础上评述了我的理论；第二节讨论了与我书中的观点有关的几个理论问题；第三节讨论了经济学研究的规范化问题。这里，我就就他在第二节提出的几个理论问题作点评论。

第一个问题是关于产权与交易的关系问题。对这个问题，我想强调以下几点。首先，如张曙光教授在书评中所指出的，产权和交易是同一问题的两个方面。一方面，交易是产权的题中应有之义，产权本身就包含了交易权，没有交易权不能称为真正的产权，至多只能是不完全的产权。另一方面，只要有产权存在，交易就会出现，交易只能是产权的交易，离开产权谈交易是没有意义的。其次，书评中提到盛洪博士多次转述的科斯“交易高于产权”的论点，我想，如科斯真是这样讲的，我们也只能联系上下文理解，大概只能是“在这个意义上，交易高于产权”，否则，一般地说“交易高于产权”是没有意义的。“这个意义”是什么？大概是“如果允许交易，产权就会出现，并且，交易是实现产权最优分配的一种手段；如果不允许交易，产权是没有意义的”。但在这个意义上理解“交易高于产权”，与我们在第一点中说的“交易和产权是同一问题的两个方面”没有什么区别。如果允许交易，就等于承认产权。当然，这里涉及到的一个问题是实际上的产权与名义上的产权的区别。在如中国目前这样的变革过程中，有权交易的人在名义上可能并没有产

权，但这里的问题只是实际上的产权没有在法律上明确界定（或交易者只是所有者的代理人），而不能说不存在产权。进一步，从不允许交易到允许交易可以理解为产权本身的变革，否则，如何理解交易权被一些人拥有而不被另一些人拥有？概括起来说，“交易高于产权”这样的话只能在讨论问题时在某种意义上讲，把它抽象为一个命题在理论上是误导的，不论这样的命题是由科斯提出，还是盛洪自己提出的。

进一步，在涉及到企业制度的问题上，有必要把财产所有权（property rights）与企业所有权（ownership of the firm）加以区别，这就是我想强调的第三点。当我们把企业理解为“契约”时，我们实际上是把企业看作人们之间交易产权的一种方式（市场也是人们交易产权的一种方式）。财产所有权是指对财产的使用权、处置权（包括交易权）和收益权；企业所有权一般定义为剩余索取权和控制权。当人们通过企业这种方式交易产权时，一个重要的问题是拥有剩余索取权和控制权。在这个意义上，我们也可以说财产所有权是交易的前提，企业所有权是交易的结果。进一步，企业所有权只是一简化的说法，事实上，企业中并不存在绝对的剩余索取者和控制者，存在的只是什么情况下什么人在多大程度上拥有剩余索取权和控制权，将资本所有者定义为企业所有者本身是不正确的，正如马克思批评的将金银定义为货币是不正确的一样。如果资本所有者成为企业的所有者，那只是因为资本所有者更适合做企业所有者，因而是交易的结果，而不是因为资本所有者天生就是企业所有者。这一点正是我的论文想要证明的。说股东是企业所有者，债权人不是企业所有者，也是一种简化的说法，严格地讲是不准确的。较为准确的说法是，在企业处于正常运行时，股东是所有者，而当企业处于破产状态时，债权人是所有者。即使这个说法也不完全准确，因为它没有考虑工人和经理以及客户和供应商。经济学家发现难以界定企业边界的原因就在这里。再进一步，因为企业成员之间的交易是一个过程，而不是象市场上买东西一样一手交钱一手交货，要准确地界定什么情况下准是企业所有者也是很困难的。比如说，理论上讲，正常情况下股东是企业所有者，企业如何运转是股东的事情，与债权人无关，正常情况下企业如何运转影响非正常情况（破产）出现的概率，比如说，破产往往是由不恰当的投资造成的，因此，债权人不可能不关心企业如何运转。债务合同中通常附加有关企业投资方向的限制条款以及债权人对重大资产变动有发言权的条款的原因就在这里。法律一般规定股息支出不能超过利润结余的道理也在这里。这也是为什么给定其他情况相同，负债越高的企业受债权人干预越大的原因所在（日本企业中债权人的权力大于美国企业中债权人的权力的一个主要原因是日本企业的负债率远高于美国企业）。在这个意义上，我们可以说企业所有权的边界是模糊的。但是，企业所有权边界是模糊的并不等于导致企业出现的财产所有权边界也是模糊的。林毅夫教授说产权不重要，重要的是公平的竞争环境和硬预算约束。如果他说的产权是指财产所有权，那么，他的说法在逻辑上是不成立的，也不符合事实。如果他说的产权是指企业所有权，那么，他的说法是自相矛盾的。硬预算约束是什么意思？如果是指对企业的盈亏承担责任，那么，对所有者来说，预算约束从来都是硬的（当然“硬”是一个相对概念）。中国国有企业的亏损只能由中国自己承担，美国不

可能对中国国有企业的亏损负责；意大利国有企业的亏损只能由意大利自己承担，中国不可能对意大利国有企业的亏损负责。如果林毅夫说的“硬预算约束”是指让企业内部成员（工人和经理）对企业的亏损负责，那么，他事实上已经把企业所有权由国家转给工人和经理了，国家充其量不过是一个债权人。如果所有权不重要，为什么要把所有权转给工人和经理呢？如果工人和经理索取剩余，而国家承担资产风险，我们就走到了地地道道的“劳动雇佣资本”的体制。

从剩余索取权和控制权的监督看，中国国有企业的改革从一开始就是所有权的改革。这个观点贯穿在我书中的四个附录中。张曙光教授说我“主要着眼于考察产权关系的变革，没有同时注意从契约关系调整加以分析”，这是一个误解。

张曙光教授提出的第二个问题是关于企业制度发展的三种形式和三个阶段。他将古典资本主义企业、股份制企业和“后现代式企业制度”作为企业制度发展的三个阶段和三种形式。如他所说的，“后现代式企业制度”是他自己定义的，目的在于说明“管理者分享部分剩余”、从而管理者“具有了企业所有者和财产所有者的双重身份”这种现象。他认为，表面上看，这与资本家出任管理者没有什么区别，但事实上，“这里存在着一个反向过程”：“不是委托权选择代理人，而是代理人变成委托权；不是委托权的初次分配，而是委托权的重新分配；不是资本雇佣劳动，而是劳动雇佣资本”。他认为，我的理论可以解释前两种企业制度，但无法解释第三种企业制度。现在我们来讨论这个问题。

首先需要指出的是，管理者分享部分剩余是股份制企业的题中应有之义，这一点我在书中的第4章中已经强调过，也是委托—代理理论的基本结论，这里不再多说。我理解，张曙光教授心目中的“后现代式企业”主要指苹果电脑（Apple）、康柏（Com-paq）、数字设备公司（DEC）这样一些高科技企业。那么，就让我们来看看这些高科技企业是如何发展起来的。谈到高科技企业，不能不提到风险资本（venture capital），风险资本就是为那些有想法但缺乏资本的人准备的，可以看作是“新的、年轻的企业家寻求快速增长的早期融资工具”（early-stage financing of new and young companies seeking to grow rapidly）风险资本可能来自老的富有的家族、个人，也可能来自私人合伙公司或大的机构投资者。设想你心中有一个想法（如新产品），你预期这是一个很有前途的想法，如果进入市场，有大利可图，但你没有足够的资本开始你的事业。如果你去银行借钱，即使你说的头头是道，你大概也只能失望而归。你要走的第一步是倾其全部私人储蓄并将自己的房产全部抵押给银行得到一点抵押贷款，然后带着你的想法和计划去找风险资本企业。风险资本企业会有专职人员仔细听取你的想法，审查你的计划书，并确信你确实是倾其家产于你的想法，因为这是你对你的事业的信心的表现。平均来说，你大概有2%的可能性说服风险资本企业向你提供资金。假定你成功了，风险资本企业同意向你的企业注入资金。作为回报，你必须把企业的部分所有权交给风险资本家，必须接受风险资本企业的代表进入董事会。风险资本企业当然不一定要求在董事会中占绝对多数，但这依赖于他们注入的资金的多少和企业成熟到什么程度。但无论是否占绝对多数，风险资本企业不会是哑巴董事。你变成董事会聘任的经理（当然也

是内部股东和董事)。因为企业的成功与否关键取决于你的努力,为了使你努力工作,风险资本企业不大会同意支付你多高的工资,你的收入主要依赖于企业成功后股票的升值。如果企业失败了,你什么也得不到,因为风险资本企业购买的实际上是有投票权的优先股,在企业失败的情况下剩余资产全归风险资本企业所有,如果企业成功地活到公开上市,这些优先股自动转换为普通股。即使这样,风险资本企业也很少会一次性地提供给你企业所需的全部资本。在每一阶段,他们只提供你足够走到下一阶段的资本,然后再考虑是否注入所需的新资金。如果企业在第一阶段成功了,制造出了样品,为了进行试生产和市场销售,企业需要更多的资金。如果风险资本企业认为是值得的,再注入新的资金,风险资本企业在总股本中的比例上升,在董事会中的位置增加。如果第一阶段没有成功,风险资本企业可能拒绝注入新的资金,关闭企业,或者以更苛刻的条件提供少量的新资金。董事会也可能把你解雇,聘用其他人当经理管理企业(但你仍然是股东)。如果第二阶段也是成功的,企业开始大规模的生产和销售,新的资金就容易得到,直到企业第一次公开上市,直接从市场上筹集资本。此后,企业就变成了一般意义上的上市公司,原来的风险资本成为普通股股东。

以上描述的实际上是高科技企业获得资金的典型融资过程。这样的融资过程恰恰是我在书中讲的能力和资金的结合过程。从我们的描述中可以看出,这里并不存在对资金雇佣劳动的否定,更不是“劳动雇佣资金”。首先,如果创业者没有一定的个人积累(储蓄和抵押物),他是不可能从风险资本企业得到资金从而开始创业的,尽管他最初的个人资金与企业成功后他的股本相比是微不足道的,但这只是个人财富随企业的发展而积累的过程而已。最新的研究表明,在美国,创业者实际使用的资金平均不超过自有资金的1.5倍。第二,风险资本企业每注入一次资金,企业的委托权就由创业者向风险资本家转移一部分,而不是如张曙光教授所说的是“代理人变成委托人”。第三,风险资本家之所以愿意冒险投入资金,是因为他们预期,如果企业成功的话,他们可以从股本的升值中获得丰厚利润。平均而言,每十项第一阶段的风险资本投资,只有2—3项能成功。如果风险资本家不能预期到成功后的巨额利润,他们是不会冒险投资的。风险资本家在企业发展的早期阶段总是密切注视着企业的运营情况,一旦发现问题,他们就会用新的经理替代原来的经理,或者停止注入资金,关闭企业。风险资本家对经理的监督远远严于一般的上市公司的股东对经理的监督。

现实中有没有“代理人变成委托人?有!一种情况是代理人从收入中逐步积累财富成为股东,或者股东为了激励代理人给代理人让度股票。用股票奖励经理是股份公司的典型做法。严格地讲,股份公司本身就是委托权分享制。当经济学家说股东是委托人、经理是代理人时,他们只是想把股份企业与完全由经理所有的企业区别开来,强调股份企业中非经理股东与经理股东的利益冲突,而不是说经理一定不是股东。比如说,在詹森和麦卡林(1976)的经典文章中,代理成本存在于经理持有的股份小于100%的所有企业,而不是只存在于经理持有的股份为0的企业。事实上,要找到一个不持有股票的经理即使不是不可能的,也是很困难的。代理人变成委托人的另一种典型的形式是经理班子从投资

银行借钱把企业从股东手里买下来，即所谓的“management-buyout”这些经理都是在市场上被显示出经营才能的经理，否则，他们不可能从银行借到买企业的资金。

这里，还有必要说一下所谓“白手起家”的成功企业家。从历史上看，许多成功的企业家都是白手起家的。这些人靠自己的经营才能逐步积累资本，企业由小到大，自己由几乎一无所有变成腰缠万贯。但白手起家与资本雇佣劳动并不矛盾，倒不如说，正是资本雇佣劳动的表现，因为否则的话，我们看到更多的是白手起家的失败者，而不是白手起家的成功者。

张曙光教授提出的第三个问题是关于“内部人控制”问题。我想强调以下几点。首先，如果“内部人控制”意味着外部人的利益受到了损害（我理解，这大概是这个概念的发明者的意思），那么，如果企业是由拥有明确产权的人们自由组成的，在均衡情况下，不存在所谓的“内部人控制”问题。经理拥有的控制权可以看作为能力与财富交易的均衡“价格”的一部分，不能说这种控制权一定损害股东的利益。现实中，经理的实际控制权可能超出均衡水平，从而损害到股东的利益，此时，可以说存在“内部人控制”的问题。但自由选择会使这种偏离向均衡复归，内部人控制不可能是一个均衡，否则的话，既不会有外部股东，也不会有职业经理。资本所有者为什么要选择让其他人损害自己的利益呢？将内部人控制等同于代理问题是不恰当的，正如把无效率等同于交易成本是不恰当的一样。第二，如果出现内部人控制，一定是因为作为所有者的外部人方面存在行为障碍（张春霖语）。只有当外部人没有积极性和（或）没有信息监督内部人时，才可能有内部人控制问题。这就是中国目前的情况。那么，显然，解决内部人控制问题的出路在于解决外部人的行为障碍。一种办法是将企业所有权转移给内部人，使内部人和外部人合二为一，此时，既没有代理问题，更不存在内部人控制问题，因为经理如何控制企业是他们自己的事情，没有外部人的利益受到损害。二是在不可能使内部人和外部人合一的情况下，将外部人转换为真正承担风险的资本所有者。此时，存在代理问题，但可以消灭内部人控制问题（至少均衡情况下是如此）。这里的道理很类似自由价格制度与计划价格制度的区别。在计划价格制度下，“短期”是一种均衡现象。自由价格制度并不能保证价格在每时每刻都是均衡价格，但“短期”不会是一种均衡现象。第三，我书中的第二个附录并不是说内部人控制在任何情况下都是好的，我只是说，如果我们不愿意从根本上解决所有制问题，内部人控制是一种次优选择（sec-ond-best solution）。第四，我也没有一般地批评股份制，我批评的是国家作为股东的股份制。

儒家思想与民主思想的逻辑结合

邓小军 著

四川人民出版社 1995年8月版 431页 20.00元

超越西方民主 回归儒家本源  
——读《儒家思想与民主思想的逻辑结合》有感而作

蒋 庆

吾友邓小军先生穷六年的时间与精力，作《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书，以解决儒家思想与民主思想能否结合的问题，进而解决中国文化与现代化在根本上能否结合的问题。该书三十余万字，文献丰富、条理清晰、观点鲜明。首论何为西方近代民主思想的逻辑核心，次论何为中国儒家思想的逻辑核心，最后得出结论：儒家思想在本质上、即在内在理路与核心逻辑上与民主思想具有一致性，故儒家思想与民主思想可以而且应当合乎逻辑地结合。该书是“五四”以来大陆学术界第一部专论与详论儒家思想与民主思想可以逻辑结合的著作，亦是近年来中国学术界在中西文化比较研究上罕见的一部力作。中国自“五四”以来在政治上一直盛行着反对儒家的思潮，认为儒家思想是帝制时代的产物，在本质上与民主思想格格不入，是阻碍中国政治走向现代的绊脚石，故中国政治欲走向现代非埋葬儒家思想不可。此种激烈反传统的思想在今天虽遭到了不少学者的批评，但仍深入人心，许多知识分子和青年学生都视儒家反民主为当然。故小军此书有力驳正此论，以其无穷之悲愿为儒家思想正名，欲了却儒学现代发展之大事因缘，其拨乱反正之功岂小补哉！然而，读罢小军之书，细细寻绎，觉得儒家思想与民主思想关联甚大，其中许多问题须慎重考虑，从容商讨，未可遽下论断，故书中仍有许多问题可再作商量。因读小军书触发出许多感想，在此谨将此感想写出，以作一广义之评论，亦是对儒家思想与民主的关系另作一番检讨。

天道与自然法

《儒家思想与民主思想的逻辑结合》（以下简称《儒》书）首先论述了西方近代民主思想的核心——自然法思想，然后又论述了儒家的天道思想，最后得出结论：儒家所说的天道与西方民主思想所说的自然法具有内在的、系统的、本质的一致性，此一致性正是儒家思想与民主思想逻辑结合的基础。《儒》书言：

“儒家的天道思想，与西方的自然法思想，一致地以天道、自然法为宇宙自然的形上本体，一致地以天道、自然法为道德性的终极存在，一致地以天道、自然法为天赋人性的终极来源与终极依据。职是之故，儒家思想的天道与西方思想的自然法，乃具有本质上的一致性。”<sup>〔1〕</sup>

又言：

“儒家思想的终极依据天道，与民主思想的终极依据自然法，在终极性、道德性的本质意义上，是一致的。儒家思想由天道、民主思想由自然法所推出的作为其政治思想直接依据、直接前提的天赋人性本善、天赋人性人人平等，则完全一致。”<sup>〔2〕</sup>

《儒》书将天道与自然法完全等同起来，值得商榷，因为天道与自然法产生于不同的文化体系，只是表面或某些方面相似，而本质和内容



则有很大不同。如果简单地将二者等同起来，不仅会混淆二者的区别，还会误解儒家的义理系统，使问题更加复杂而不易解决。故欲正确理解天道与自然法，当首先了解二者的区别。

凡治西方政治思想史者皆知，自然法（Natural Law）一词最早产生于希腊的自然哲学流派，该流派认为自然界中存在着普遍的理性实体，如泰利士所说的“万物始基”，阿那克西曼德所说的“无限者”，赫拉克利特所说的“逻各斯”和“一”即是。自然哲学的最大特色是通过人类理性来把握宇宙的客观法则，从而赋予宇宙以理性的特征。在自然哲学家眼中，宇宙是一理性的宇宙，理性是宇宙的本质。苏格拉底虽将自然宇宙之外在关怀拉入人类心中之道德追寻，但仍沿自然哲学之路以理性来解决道德问题，把道德看作概念与知识。柏拉图亦沿此理性之路构造出其“理念论”。斯多亚学派更是发挥自然哲学之理性特色而充其极，特拈出赫氏“逻各斯”一词而形成其独特的自然法思想。在斯多亚学派看来，在世界万物中存在着一种“宇宙理性”，这种“宇宙理性”是一种普遍的自然法则，即自然法，这种自然法就是所谓的“逻各斯”。（“逻各斯”按希腊文原义有“理性”、“理念”、“概念”、“思想存有”、“深入实在界与物质的观念”等义。<sup>[3]</sup>故有人将“逻各斯”直接意译为“理性”、“理念”。）虽然斯多亚学派非常关注道德问题，但仍步苏氏柏氏后尘，把道德问题看作一理性问题，只不过苏氏人心中普遍的善的概念变成了斯多亚派“宇宙理性”的善的自然法概念。其后两千年，不管自然法思想如何变化，如何错综复杂，其基本含义为“普遍的理性法则”则是诸家通义，故可以说自然法是西方思想重理性的产物，理性是自然法的根本特征。（据 ErikWolf 研究，“nature 有十二个含义；law”有十个含义，“natural law”将二者合起来衍生了一百二十多个含义。可见，自然法是西方思想史上最复杂、最歧义的一个概念。<sup>[4]</sup>尽管如此，自然法还是有一个共同的特征，即“一切自然法的出发点均是理性。”<sup>[5]</sup>

反观儒家的天道观，与自然法思想有很大不同，儒家所说的天道不能完全等同于西方思想中的自然法。这是因为以儒家思想为代表的中国文化首重“智的直觉”，而非重“普遍理性”，故儒家所说的天道是“性智的圆觉神悟”而非“理性的普遍设定”。《儒》书以儒家的《易传》、《中庸》来解释儒家的天道观，下面当仍依据此二书来说明儒家的天道并非西方的自然法。

先言《易传》。众所周知，《易传》是儒家专门解释《易经》之书，由《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《杂卦》、《序卦》等组成。《易经》所言是宇宙万物生成变化之理，故《易传》在解释宇宙万物的生成变化时，形成了自己独特的天道观。在《易传》看来，天道就是“易”，“易”生生不已，日新自强，化生万物。“易”虽有“太极”，但“太极”并非“普遍的理性法则”，而是一“圆而神”的活机藏，能活泼泼地开物成务生化万物，故《系辞·上》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。《易传》虽讲“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，但宇宙万物的生成变化并非依止于抽象的理性实体，如希腊哲学中的“始基”、“无限者”、“逻各斯”等，而是在阴阳变化二气交感中化生万物。故儒家天道观所说的本体非理性的逻辑设定，而是直觉所透悟出的宇宙实相。由

此观之，儒家所说的天道不能用理性逻辑的方式来理解，只能用设卦观象的方式来演证，故儒家的天道不可能逻辑化为“普遍的理性法则”，即不可能如《儒》书所言与自然法在本质上具有一致性。正是在此意义上，笔者敢断言：天道非自然法。

为证明儒家所说的天道非自然法，特引《易传》经文数段如下，进一步申论。

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”（《乾卦·彖辞》）

按：此处所说的“乾道”即是天道，万物资始（统系于）此天道变化生成。此天道廓然大公，不夺物性，使万物在变化生成中各得其性命之正，以成就其自身。正因万物在变化生成中各得其性命之正，故万物能并育而不相害，达到一种既各保自性又共存不碍的太和境界，因此，天道乃利贞（具有正面的生成意义与价值）。可见，天道（乾道）并非永恒不变的抽象理性法则，即并非是芝诺所说的具有普遍法则性质的“弥漫于一切事物中的正确理性”<sup>[6]</sup>，而是生化万物正其性命的创生之源。如果将天道理解为“事物中的理性”或“抽象的普遍法则”，天道就只是一“思想的存在”或“观念的逻辑存在”，不再具有活泼泼廓然大公的创生作用，而变为一“静止的概念”。自然法是一理性的产物与抽象的原则，属于“思”的范畴，非如《儒》书所言具有创生义，天道与自然法的区别之大于此可见。

“易与天地准，故能弥纶天地之道。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之神，其孰能与于此。”（《系辞·上》）

按：前已述，易即天道，天道的特征是“无方”、“无体”、“无思”、“无为”，正因天道无自身之规定性，故天道能“至神”地“范围天地”，“曲成万物”，“感通天下”。在这里，天道“无”的特征正好与自然法相反，因为自然法的特征恰恰是“有”。《儒》书引马可·奥勒留论自然法的一段话正好说明了自然法的这一特征：“有一个由所有事物组成的宇宙，有一个遍及所有事物的神，有一个实体，一种法，一个对所有有理智的动物都是共同的理性。”<sup>[7]</sup>这段话表明：自然法是一个实体，而天道无体；自然法有方（法具规范性故有方），而天道无方；自然法有思（是理性之体现），而天道无思；自然法有为（由神赋予人而支配人类），而天道无为。故天道不是自然法昭昭明矣。

“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。……生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神”。“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”（《系辞·上》）

按：天道是在乾坤、阴阳、翕辟、动静两极交感变化中开物成务，成象成性，而非以一不变之理性概念来设定准则、规范万物，故天道非如自然法是一硬性的理性法则，而是一通几达变之生化大源。《易传》言易“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”即是此意。天道如此之变动不居、为道屡迁、上下

无常、不为典要、唯变所适，岂可与硬性不变之自然法在内在本质上具有一致性乎！可见，《儒》书将天道与自然法作平面的机械比拟，其凿枘不相入如此。

以上已言《易传》所说的天道非自然法，而《中庸》所说的天道亦非自然法。《中庸》之言天道是落在率性与修道上来讲，故《中庸》多由人事上达天道。依《中庸》，天道是“中和”，是“诚”。中是天下大本，和是天下达道，只有达到“中和”，才能“天地位”、“万物育”。这种天道所体现的“中和”精神与自然法所体现的“偏至”精神迥然异趣，因为自然法是西方理性哲学的产物，而理性的最大特征则是“偏至”。（自然法从其产生之日起就是理性“偏至”精神的产物，在思想上极尽对待分别之能事。早在希腊时代，nature 就与 convention 相对立，而 natural law 自然与 conventional law 相对立，最后导致 justice 与 legal right 相对立、unwritten law 与 written law 相对立，某种人类永恒的价值与城邦暂时的价值相对立<sup>[8]</sup>。这种理性“偏至”的精神对西方自然法思想具有深远影响，成了西方自然法学家一脉相承的传统，这与儒家天道观所体现出的“中和”精神简直不可同日而语！）至于“诚”，《中庸》言“诚者，天之道也。……诚者不勉而中，不思而得”。又言“诚者物之终始，不诚无物”。又言“至诚不息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”《中庸》此处所说的天道是不勉、不思、不息、不见、不动、不贰、不测、无为之生物成物之诚，此“诚”是宇宙生化之实相，而非理性逻辑之规定，不夹丝毫思维概念之计度，故“诚”之天道非理性之自然法显而易见，此处勿须再详辨。

从以上《儒》书依据的儒家经典《易传》和《中庸》来看，儒家所说的天道与自然法具有很大的区别，《儒》书将二者简单地等同起来，进行平面机械的比拟，结果导致了对儒家天道的误解（误解为一理性的普遍法则），从而导致了天道与自然法关系的误解，作出了错误的推断。

将儒家的天道误解为西方的自然法并非只见于《儒》书，而且亦见于他书，如美国汉学家金勇义在《中国与西方的法律观念》一书的第二章“中国传统的自然法概念”中就认为儒家所说的天道“可与西方自然法观念相提并论”<sup>[9]</sup>；张其成在《中西法律思想论集》前言中亦认为“儒家崇尚自然法，相当于我国之天命、天道、天理”。<sup>[10]</sup>中外学人之所以产生如此误解，一是未能放弃理性计度，不能以智的直觉透悟天道本源之故，一是以推理考量将两种不同的观念机械类比之故；另外还因为当今世界西方思想占主导地位，形成霸权式的话语系统，中外学人不自觉地以西方思想为标准来衡量要求中国思想之故。其实，天道就是天道，自然法就是自然法，各属不同的文化，各有不同的特质，各成不同的学问，各发不同的妙用，无必要也不可能将二者结合会通。《易传》言“乾道变化，各正性命”，《中庸》言“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，在中西文化的比较研究上也应作如是观。

道德心性与自然法

《儒》书的另一特征是把儒家所说的“道德心性”等同于西方哲学所说的“道德理性”，从而将儒家的“道德心性”等同于自然法。《儒》书首先标明西方民主思想的核心逻辑是：

“自然法赋予人类以人性（Nature），即道德理性，天赋人性来源于并同质于自然法”。<sup>[11]</sup>

然后以儒家的人性思想与之类比：

“天道赋予人类以人性即道德理性，天赋人性来源于并同质于天道。”<sup>[12]</sup>

最后得出结论：儒家《中庸》所说的“天命之性”与《孟子》所说的“尽心知性知天”之性是天赋人性即道德理性，因而儒家所说的“性”即自然法。故《儒》书言：

“儒家的人性来源于并同质于天道的思想，与西方的人性来源于并同质于自然法的思想，乃是一致的。”<sup>[13]</sup>

又言：

“自然法赋予人类以人性、人性同于自然法的思想，与中国的‘天命之谓性’、‘天人一也’、‘道与性一也’，即天道赋予人类以人性、人性同于天道的思想一致。”<sup>[14]</sup>

综上所述，《儒》书认为儒家所说的“性”即天赋人性，天赋人性即道德理性，此“性”来源于并同质于天道，而天道即自然法，故儒家所说的“性”即自然法（来源于并同质于自然法）。

在这里，关键的问题是儒家所说的“性”是否是西方哲学意义上的“道德理性”，若儒家所说的“性”是“道德理性”，那么儒家所说的“道德心性”就是自然法，因自然法正是“道德理性”的产物；若儒家所说的“性”非“道德理性”，那么儒家所说的“道德心性”就不是自然法，因自然法正是在道德上运用理性设立规范的产物。在我看来，儒家所说的“道德心性”非自然法，因为儒家所说的“性”非“道德理性”，即非运用理性在道德上所设立的普遍规范。

众所周知，儒家谈“性”是从超越理性的层面来谈，儒家所说的“性”无善恶无对待，是一绝对的生命本体，故儒家所说的“性善”乃超越理性之二元对待而不与恶对，是一受命于天之“至善”本源。儒家将此“性”说成是无善无恶之“心体”、“性体”、“本心”、“良知”，即是标明此“性”之超越绝待义。正因此“性”乃天之所命而超越绝待，故此“性”即人之所以为人之内在形上依据。由此可见，《中庸》所谓的“天命之性”、孟子所说的“尽心知性知天”之“性”，程子所说的“天人道性合一”之“性”，乃不与恶对之生命本体，此生命本体即《大学》所说的“自诚明之性”，阳明所说的“心之体之性”，船山所说的“生之理之性”。此“性”乃人之德性生命之终极依据，而非自然生命中“生之谓性”之本然，故此“性”非西方哲学中 Nature 一词所能涵盖，因 Nature 一词无超越绝待之生命本体义，而只是一“生之谓性”之范畴。是故，由 Nature 一词衍生的“道德理性”亦只是“理性”的一种形态，无超越绝待之生命本体义，其特征恰好是在善恶对待之二元思维中来推量确立普遍的理性法则。故西方自然法理论所说的“道德理性”仍属理性的范畴，而儒家所说的“道德心性”已超越了理性范畴，二者不是一

个层面的问题，不可硬性类比。由此可以得出结论：儒家所说的“道德心性”不是运用理性在道德上所设立的普遍规范，故儒家所说的“道德心性”非自然法。

### 儒家道德与自然法

《儒》书在论证“天赋人性本善，天赋人性平等”时，引用了儒家的许多道德德目，如引《论语》“天生德于予”证明天赋人性是道德心；引“我欲仁斯仁至矣”证明道德心落实为仁心；引“人之生也直”证明天赋人性是正直心；引“为仁由己”证明人性是仁心自主；引《孟子》仁、义、礼、智内在之说证明天赋人性是同情心、正义心、尊敬心；引《周易·家人·彖辞》、孔颖达《正义》“道均二仪”证明天赋人性是平等心。<sup>[15]</sup>在这里，仁、直、自主、义、礼、智、同情、正义、敬均是儒家所推崇的道德，这些道德用西方伦理学的话来说是每个人必须遵循的道德规范或道德律，属于道德的范畴，与法律不同，不能相互混淆等同。但是，《儒》书将二者混淆起来，认为儒家所说的道德相当于西方的自然法，二者具有同质的一致性。例如，《儒》书谓儒家所说的同情心、正直心、良知良能是“人道动原和判断善恶的价值尺度”，与格劳秀斯所言“自然法是正当的理性原则，它指示任何与我们理性和社会性相一致的行为就是道义上公正的行为，反之就是道义上罪恶的行为”含义相同。在这里，要搞清儒家所说的道德是不是自然法，必须首先搞清道德与自然法的区别。

道德与自然法确实有许多相似之处，很容易使人混淆，如道德与自然法都表现为某种规范，都具有人性的基础，都指向善，都具有某种约束力，但是，自然法毕竟是一种“法律”，在内容和形式上与道德有很大的不同。根据奥地利法哲学家 Alfred Verdross 在《自然法》一书中的研究，自然法与道德的不同主要体现在自然法具有三个道德不具有的特征。Alfred Verdross 写道：

“所有的道德律都是由只提示义务的道德组成。因此，只有也能为他人的权利提供根据的社会规范才能称之为自然法。”<sup>[16]</sup>

“人们一般将‘道德权利’归属于特定人的请求权，而这个请求权虽不具备实定法上的依据，但在实定法上却必须加以认可。这种道德权利的实体，显然就是自然法上的请求权。”<sup>[17]</sup>

“自然法不仅表示‘自然的法律’，而且还表示自然的请求权。”<sup>[18]</sup>

“承认道德的目的具有普遍价值，也应该承认社会道德必须由法加以补充。……自然法应该补充社会道德的不足，因为社会道德规范的是个人与个人之间的行为，自然法规范的则是共同体的生活。由于道德规范只规定义务，而他人的权利是与这一义务相对的，因此，对道德和自然法中这种伦理范畴的秩序进行划分也是必不可少的。‘权利’与道德上的义务是对立的、‘权利’只能从法秩序中推出。所以，必须将自愿遵行的道德与承认共同体中他人权利的自然法区别开来。”<sup>[19]</sup>

“社会道德的各原则适应于个人，自然法的各原则适应于共同体成员。……每个人和人格首先应该得到承认，其次，先天本性上的生活领域应该得到尊重，这正是社会道德的要求。自然法站在这一要求上希求

通过社会制裁来增强社会道德。由于人们进而还需要保护、援助和奖励，所以仅仅只通过社会道德的要求提供普遍援助的义务是远远不够的，因此自然法要求建立共同体组织，要求有一整套完备的、为维持共同体组织所必需的手段。”<sup>[20]</sup>

从以上所引可见，自然法的第一个特征是具有权利性，即自然法中的社会规范可以为他人的权利提供法律上的支持和依据。我们知道，所谓“权利”（Right），是指通过法律规范授予某人好处或利益。在古希腊哲学和罗马法中，“权利”与“正义”（Justice）相同，都是指“将每个人应得之物给予每个人（giving to each man his due）；要将每个人应得之物给予每个人，只有通过法律授予才能做到，故“权利”只能由法律推出并保障，即只有法律才能起到“禁止侵权”的作用。如果某种社会规范只提供义务而不提供权利，这种规范就只是道德而非法律，自然法的特质在提供权利规范，故自然法是法律而不是道德，尽管自然法提供的权利规范通常是以道德为基础的。自然法的第二个特征是具有请求性，即自然法拥有请求实定法认可与保障其规范内容得以实施的权利。所谓请求权（Right of Petition），是指为获得某项权益、授权和补偿向他人、政府、法院和立法部门提出要求予以保护的权利要求。请求权往往是同自然权利联在一起的，当人们说“我们有某种权利”时（“有权利”好像是自然拥有），实际上是在说“我们要某种权利”（“要权利”即是向他人、政府、法院、立法部门提出权利请求）。具体说来，自然法的请求权表现为请求他人（社会）、政府、法院、立法部门制定实定法来保障其所规定的权利。Alfred Verdross 谓“自然法要求建立共同体组织，要求有一整套完备的、为维持共同体组织所必需的手段”即是此义。自然法的第三个特征是具有社会全体性，即自然法规范的是社会共同体的生活，而非个人与个人之间的行为。因此，自然法多由“禁止侵权”的保护性规范组成，而非由个人自愿履行的自律性规范组成。所谓“禁止侵权”是一权利范畴，旨在要求社会共同体保护他人或全体成员的权益不受来自他人、社会、政府等外部存在的侵犯，而不在要求个人去履行其道德义务完成自己的德性。正因为自然法从社会整体的角度“禁止侵权”符合维护人性尊严的道德目的，故 Alfred Verdross 认为自然法必须“通过社会制裁来增加社会道德”，来“补充社会道德的不足（不具禁止社会共同体侵权的作用）”。

综上所述，我们看到自然法与道德有很大的不同：自然法强调权利，道德则强调义务；自然法禁止他人加害于社会共同体成员，道德则要求自己不加害于社会共同体成员；自然法为他人权益的获得提供支持和依据，道德则为自我人格的完善提供支持和依据；自然法通过保护性的规定将他人应得之物给予他人，道德则通过让予性规范将自己应尽的责任完成；自然法通过外力请求（社会、政府、法院等）来实现道德目的，道德则通过行为自律来实现道德目的；自然法规范的是社会共同体的生活，道德规范的则是个人与个人之间的行为；自然法是对社会作“禁止侵权”的整体性要求，道德则是对个人作“履行义务”的个体性要求；自然法往往需要实定法来帮助其落实，道德则不依靠法律而靠内心觉悟落实。由此可见，道德不具有自然法权利性、请求性、社会全体性的特征，故道德不是自然法。

以上已说明道德不是自然法，至于儒家所说的道德不是自然法，已是理中应有之义。通观《儒》书，其所引儒家道德均是儒家心性之学中的道德；儒家心性之学是“为己之学”、“内圣之学”、“成德之学”、“立人极之学”，其目的是通过个体生命的道德修养成德成圣上达天德而为一立人极之人，以实现个体生命的终极意义与价值。故儒家所说的道德是个体生命成德成圣必须履行的德目，而非要求社会全体禁止侵权的请求性规范。《儒》书所引的“仁”、“直”、“义”、“敬”、“同情”等德目，以及儒家“忠”、“恕”、“宽”、“敏”、“惠”、“智”、“勇”等德目，都不具有自然法所具有的“权利性”、“请求性”、“社会全体性”特征，故儒家道德非自然法。

儒家道德非自然法，并不意味着儒家道德与自然法毫无相似之处，如在强调行为的伦理目的方面，在强调人性善方面，在强调价值的优先性方面二者确有许多极相似之处。那么，是什么原因使儒家道德与自然法区别开来呢？使儒家道德与自然法区别开来的原因是中国文化重实质性思维之故。所谓实质性思维，区别于形式性思维，着重从自我、主观、内容、实体等方面来思考问题，不太重视从外部、客观、形式、程序等方面来思考问题，故实质性思维多重视生命道德，形式性思维多重视社会法律。就儒家道德而言，讲为仁由己，讲返身而诚，讲尽性立命，讲推己及人，讲内圣开外王、讲三纲领八条目都是从尽其在我的主观角度来思考问题；又儒家在社会政治领域讲仁民爱物，讲胜残去杀，讲仁政德治，讲民贵君轻，讲天下为公，讲万世太平都是从实体内容的角度来思考问题。与此相反，自然法则是西方文化重视形式性思维的产物。自然法讲权利，权利就必须从外部社会全体性的角度即从维护他人权利的角度来讲，不能从自我履行义务的角度来讲；权利涉及到给予共同体成员应得之权益，就必须客观地从社会共同体成员应得之权益来讲，不能从自我主观的道德修养来讲；自然法是一普遍的理性法则，对所有时代的所有人都适用，就必须从形式的普遍性与平等性来讲，不宜从实质性的内容来讲，因实质性的内容不能成为形式性的普遍理性法则；要落实自然法所规定的权利，就必须求诸程序性的规范，以实现程序的正义，如保护财产权要求助于民事诉讼法、保护人身自由权要求助于刑事与行政诉讼法等，而这些诉讼法所实现的“程序正义”，正是自然法之请求权所体现的形式性思维的最典型表现。所以，正因为自然法体现了西方文化重形式性思维的特色，儒家道德体现了中国文化重实质性思维的特色，虽然二者都同样怀抱道德热情关怀人类面临的问题，但二者形成的文化形态则不同，功用亦各异，没有必要将二者等同起来，更不能将儒家道德“逻辑地结合进自然法”而消融之，以丧失其自性。在我看来，儒家心性之学的最大特色就是实质性的思维方式，而非如自然法理论体现的是形式性思维方式，故儒家的心性之学在根本上是实质性的学问而非形式性的学问。这是儒家的血脉和命根，是儒学之所以为儒学的保证。只要儒学还在世界上存在一天，儒学这一实质性的特征就不能消失亦不该消失，否则，儒学将不成为儒学矣，其与自然法结合得再紧密又何益哉！

《儒》书在研究方法上的一大特征，就是从普遍的人性观念逻辑地推出政治结论。《儒》书在研究西方近代民主思想的核心逻辑时指出：“有人性，然后有人权，有民主”。<sup>[21]</sup>在研究儒家思想的核心逻辑时指出：“有人性，然后有天下为公；有人性，然后有民本民贵君轻，君权有限合法性，君臣关系相对性，”<sup>[22]</sup>最后，《儒》书从普遍人性的基础上对儒家思想和民主思想进行类比而得出结论：儒学思想与民主思想逻辑结合的理路是“从天赋人性本善（逻辑地推出）天赋人性平等，接上天赋人权平等 政治权利平等 主权在民（天下为公）”。<sup>[23]</sup>并且《儒》书专门解释，此处所说的“人性”是指“道德理性”。<sup>[24]</sup>

上述从普遍人性观念推出政治结论的方法是很值得商榷的，因为这种方法在解决人类政治问题时会遇到许多难以解决的矛盾和困难。众所周知，从普遍人性观念推出政治结论的方法是西方哲学所特有的“形而上学方法”，这种方法是以前不证自明的逻辑前提为基础，先验地确立一个终极的普遍概念往下推，演绎出结论。这种方法类似于数学中“自明公理”的方法。《儒》书引格劳秀斯证明自然法如二乘二等于四是不证自明的公理，是“一种普遍的结果只能由一种普遍的原因而来”<sup>[25]</sup>即是此义。这种方法虽然在科学、哲学和伦理学中有其效用，但运用到政治领域则有其局限，因为人类的政治生活异常复杂，建立在形而上学上的普遍概念（普遍理性）具有有限性，不能解决政治生活中的知识和实践问题。首先，政治具有经验性，是现实生活中活生生的利益要求，而这些利益要求各各不同，又随时处在变化之中，从普遍的人性概念很难推出很多经验性的政治要求，因而很难真切如实地全面把握人们复杂多变的利益与欲求，有时还会伤害人们合理的利益与欲求。用中国儒学的话来说就会“以理限事”，发展到极端就会“以理杀人”。其次，政治具有独特性，是人类特殊历史文化的产物。这即是说，政治不是抽象人性理论的构造物，不是抽象人性概念推演的结果，如建立在形而上学人性论上的社会契约论使然，而是某一独特的历史文化长期积累演变的结果。对于这种具有独特历史文化特性的政治，如果从普遍的人性概念往下推，就会抹杀其独特性，使特殊的政治丧失其自性去符合抽象的理念或理性。这样，丰富多样的人类政治将不复存在，最后只剩下一种符合于对抽象人性概念作出权威解释的政治形态。再次，政治具有传统性，即政治是许多习惯、风俗、宗教信仰、行为方式和文化礼法长期自发形成的产物，故政治的传统性决定关于政治的知识是博兰尼（Michel Polanyi）所说的“未可明言的知识”（tacit knowledge）。海耶克则进一步认为人类理性在认识这种传统性知识方面有困难，因人类理性的有限性决定人类理性的认识能力只适应可明言的“理论知识”范围，不适应未可明言的“传统知识”范围。<sup>[26]</sup>因此，建立在普遍理性上的抽象人性论在解决政治问题时有其局限性，不能把握住政治的深层内容。再次，政治具有超越性，即政治生活中贯穿着人的生命信仰与宗教追求，人自觉或不自觉地都希望在政治中实现超越性的社会理想与人生价值。中国传统的政治与当今中亚的政治自不用说，就算现代西方以政教分离标榜的多元政治按弗里德利希（Carl J. Friedrich）的看法其人权思想的深层价值仍来源于基督教的神性说。<sup>[27]</sup>另按照阿伦特（Hannah



Arendt)对希特勒和斯大林政权的分析,政治上的极权主义往往被当作宗教来信奉,政治上的乌托邦亦往往被当作给予终极希望的神明来崇拜<sup>[28]</sup>。因此,不管各人所持的政治观点如何,政治生活从古至今都渗杂着超越性与神圣性乃存在的事实。政治是一非常特殊的领域,不像经济可以完全的理性化与世俗化,故政治与生命信仰、宗教追求的渗杂将会永远存在下去,而不以人们是否愿意为转移。因此,理性的认识能力对政治生活所渗杂的超越面与神圣面往往无能为力,建立在普遍理性上的人性概念在此亦具有很大局限性。最后,政治具有实践性,需要运用“实践的智慧”来处理现实政治中错综复杂的“实际的知识”(practical knowledge),即需要通过权衡、协商、折衷、调和等既守经又变通的适中方式来解决具体境况中复杂多变的政治事务,而不能天真地运用“逻辑的推理”所形成的“理论的知识”(Theoretical Knowledge)来僵硬地绝对命令式地处理具体境况中复杂多变的政治事务。<sup>[29]</sup>因此,政治是一种关于实践的“中道艺术”,而非关于理论的“概念体系”。在政治中理论越抽象、概念越普遍、逻辑越严密、推理越直接,就越难解决政治问题。故普遍的人性概念只能建立起关于政治的“理论知识”,不能形成实践的政治智慧与政治艺术,因而不能有效地适中地解决政治问题。

建立在形而上学上的普遍人性概念不能解决政治生活中上述五个方面的知识与实践问题,不仅因为普遍人性概念所依之人类理性具有局限性,还因为建立在普遍理性上的人性概念有偏至性。我们知道,建立在普遍理性上的人性概念之最大特征是把人从其历史性、文化性、传统性与现实性中抽离出来,去掉其具体特殊的内容,使人变为一无历史、无文化、无传统、无特性、无现实内涵的抽象普遍之人,再从这种抽象普遍之人的角度来看其人性。由于通过这种抽象作用人变成了一个普遍概念,由此而形成的人性也变成了一个普遍规定。但是,这种对人及其人性的抽象看法只是理性哲学或者说形而上学的概念的逻辑假定,而非政治生活中人及其人性的真实。在政治生活中,人是具体的人而非抽象的人,是特殊的人而非普遍的人,故政治生活中的人性亦是具体特殊的人性而非抽象普遍的人性。这即是说,在政治生活中,人是具体历史文化中的人,是特定历史文化的产物,生活在特殊的传统与现实中,而非生活在普遍的哲学体系与抽象的逻辑概念中,故其人性亦是具体历史文化中渗透着特定传统内涵的人性而非抽象普遍的空洞人性。世界上不存在抽象的人、普遍的人,故世界上也不存在纯粹逻辑上抽象的人性与普遍的人性,只有将人及其人性放到具体特殊的历史文化和传统现实中来理解才能得到人性的真实。因此,建立在普遍理性上的人性概念也承袭了普遍理性所具有的偏至性,不能从抽象与具体、普遍与特殊、理论与现实、观念与传统、先验形上推理与特定历史文化相结合的角度来把握人性所具有的丰富复杂内涵,即不能从“中道”的思维方式来理解人性,因而不能在政治理念上体现出儒家所推崇的“中和平正”之“适中”精神。夫如是,在对政治的理解上,普遍人性观念上之偏至性会把政治完全建立在抽象之人性规定上,而使政治丧失其历史文化传统的特性或自性,一边倒地确立普遍人性观念标准之文化体系认同。然而,《儒》书也许没有想到,一旦离开了具体特定的历史文化内容,即离开了特定

国家与民族的现实存在，建立在普遍人性上的权利观念在现实中往往会走向反面，即会否定特定境况中人的权利。阿伦特在《帝国主义》一书第五章《民族国家体制的式微与人权的终结》中就指出：一旦人丧失了国家与民族的特定身份而为一挂空飘荡的“无国籍人”时，人即丧失了特定历史文化传统中现实的存在方式，此时人权立即消失。<sup>[30]</sup>

《儒》书从普遍人性观念推出政治结论，其推论公式是“有人性，然后有……”。如“有人性，然后有人权，有民主”，“有人性，然后有天下为公，有民贵君轻”。若只从纯粹逻辑推演和表面形式看，此一推演公式似乎是可以成立的，有其逻辑上的理据。但是，现实政治并非纯粹理性的产物，而是与理性纠缠在一起的异常复杂的经验、利益、欲望、意志、信仰、希望的产物，故政治领域不是纯粹理性的胜场。由于理性具有有限性，在政治上会出现康德所说的“二律背反”，如建立在理性上的自然法可以为人权辩护，也可以为强权辩护，<sup>[31]</sup>因而建立在纯粹理性上的普遍人性观念运用在政治上就会出现“人性与政治的吊诡”，即建立在普遍人性观念指导下的政治可能会出现与普遍人性观念相反的结果。因此，“有人性，然后有……”的公式在逻辑推论上是很脆弱的、非必然的，“有人性”并不一定“有人权、有民主、有天下为公、有民贵君轻”。在某些情况下，“有人性”可能无人权、无民主，即会出现与普遍人性观念相反的政治结果。即以《儒》书所推崇的卢梭思想及其实践结果为例。众所周知，卢梭的整个政治理论都是建立在其形而上学的人性论上的，其人性论的核心是普遍的人性善概念和人性平等概念，并从此人性善和人性平等的普遍性上推出其权利学说、自由学说、公意学说和民主学说。然而，卢梭所说的权利不是历史文化传统中现实存在和逐渐形成的权利，而是脱离现实和传统的抽象的权利；卢梭所说的自由不是现实可能存在的人人能感受到的自由，而是从普遍人性概念推出来的理性分解上的自由；卢梭所说的公意不是现实政治生活中每个人意志的总和，而是一个相当于数学公理的永远正确的普遍概念；卢梭所说的民主不是通过代议制产生的宪政制度，而是永远不能实现的主权直接在民的逻辑假定。如果说卢梭的政治学说仅仅是一种哲学理论，再抽象再自相矛盾也不会出现前面所说的“人性与政治的吊诡”。但卢梭的政治学说在法国大革命中被雅各宾派发为政治实践，并在革命中将其抽象性与普遍性充其极，结果建立在普遍人性善与人性平等上的学说走向了反面：普遍人权理论导致了革命党人在滥杀政敌中对人权的疯狂践踏，理性自由哲学导致了拿破仑“强迫服从公意就是强迫自由”的强权立法逻辑，公意概念导致了对不同政见与不同党派的强行剿除，主权在民学说导致了以人民意志为最高权威来掩盖令人发指的政治暴行与恶行。这种普遍理性的政治哲学在实践中走向反面是常见的必然之事。正是因为这一原因，塔尔蒙（J.L.Talmon）在《极权民主的起源》一书中将建立在普遍理性与人性上的民主称为“极权民主”（Totalitarian Democracy），以区别于“自由民主”（Liberal Democracy）<sup>[32]</sup>。而鲁吉埃（Louis Rougier）则在《民主的玄虚》一书中将建立在人性天然平等上的主权在民学说看作是一种发自激情与幻想的在逻辑上自相矛盾且永远不能兑现的“玄虚”。<sup>[33]</sup>因此，在政治领域，理性与经验、观念与现实、理论与实践、动机与结果之间往往是

一种马克斯·韦伯在分析“心志伦理”与“责任伦理”时所说的“吊诡关系”，这种关系不是“二乘二等于四”的简单必然关系，也不是“非此即彼”的直接逻辑关系，而是一种错综复杂冲突矛盾的悖反关系。<sup>[34]</sup>有人从这种关系上溯其思想渊源，指控建立在普遍理性上的政治哲学是一种“观念的暴政”，并非没有原因。鉴于此，在政治领域运用理性时就不能太天真，太幼稚，太简单，太浪漫，太相信逻辑的必然性与推理的普遍性，而应该以一种复杂的、矛盾的、辩证的、冷静的心态来看待理性在政治中的运用，警惕普遍人性观念可能带来的负面结果。这正是法国大革命在政治领域中滥用理性所带来的教训，而《儒》书正是在这一点上未能予以重视，而是天真地、简单地对普遍的理性原则和抽象的人性观念抱着热切的推崇与信仰。

在政治生活中对普遍理性与抽象概念的批判与警惕并非始于今日，早在二百年前埃德蒙·伯克（Edmund Burke）在对法国大革命的反思中就对建立在抽象理性上的政治哲学进行了批判，提出了告诫。今天我们重温伯克的思想，也许对我们正确理解普遍人性与人类政治的关系不无益处。在伯克看来，政治乃历史长期演进的结果，类似于生物有机体的生长过程，由许多社会日常生活中的礼俗、习惯、规范、信条和成见组成，故政治具有历史的连续性，而非如社会契约论哲学家所认为的政治是当代人理性与观念的直接产物。伯克进一步将“成见”（prejudices）与“理性”（reason）相区别，认为“成见”是一种习惯性的反应，在服从政治生活中的规范时比理性的认识更可靠，因为，“成见”可以使一个人的德行成为习惯而理性不能，故在现实的政治生活中维系政治稳定和谐与提供权利保障的是“成见”而非理性，而英国的《自由大宪章》就是“成见”维系政治与提供权利的历史见证。鉴于法国大革命在普遍理性哲学与抽象人性观念及权利理论的驱动下产生了无数的政治暴行，导致了社会与国家的毁灭性破坏，伯克对这种普遍理性哲学与抽象人性观念及权利理论进行了深刻的反省与尖锐的批判。在伯克看来，谨慎（prudence）是政治领域中的第一美德，这一美德要求人们在国家发生变革时“精心安排、调停纷争、妥协互让、团结和谐”，在和平友善中体现出“中和节制”（moderation）的精神。而不能任凭自己的意志去实现“狂暴急切的要求”，不能肆无忌惮地去做出“危险的极端行动”，不能在傲慢狂妄与浮躁轻率的心态下去从事政治活动。<sup>[35]</sup>那么，法国大革命为什么不能体现出这种“谨慎”的政治美德呢？伯克认为关键在于法国大革命是在普遍理性哲学、抽象人性观念及权利理论指导下爆发的激进运动，而这些哲学、观念、理论所指导下的政治实践之最大特色正是否定政治所具有的历史连续性、传统承接性与结构复杂性，无视政治生活中礼俗、习惯、信条、成见的存在。在伯克看来，政治中的精神是一种“实用的精神、中和的精神、互惠的精神”，这种精神不具有“几何学上的正确性”（geometrical exactness），故在考虑政治问题时必须以人们现实的复杂经验为转移，而不能以抽象的普遍原则为转移。<sup>[36]</sup>伯克把政治原则看作一种“计算原则”（computing principle）而非“几何原则”（geometrical principle），因为政治原则必须适应政治生活中经验事实的复杂性、变易性、特殊性、吊诡性，故必须“以真实的道德为单位进行加、减、乘、除的具体运算，而不是以抽象的形

而上学或数学为根据进行理论的逻辑推演”。<sup>[37]</sup>鉴于此，柏克认为鼓吹普遍人权的契约论思想家所说的权利是一种非常极端的权利，这种权利只有形而上学的真实性而无现实政治的真实性，因而这种权利在现实政治中是虚幻不实的抽象假定。因为柏克认为所谓“自然状态”并非真实的存在，据此世界上也不存在拥有“自然权利”的“自然人”。柏克明确指出：人是社会的人、历史的人、人文的人，故人的权利也是社会的权利、历史的权利、人文的权利。在现实政治中，人的权利“不是按照完全独立于政府的非常清晰、抽象、精确、完美的自然权利建立的”，即人权不是“沉浸在思辨推理的自我欢娱中的观念哲学家们凭借精巧机智创造的产物”——观念哲学家们只能创造出柏克所说的“政治形而上学的愚蠢的精妙”（the clumsy subtilty of the political meta-physics）——而是现实政治生活中复杂利益权衡的产物。人权存在于政府活动中而非自然状态中，人权具有“中庸”（middle）的特性而不能被硬性定义。正是在不同政治利益的平衡中，在善与恶的妥协中，有时是恶与恶的妥协中通过加减乘除式的具体运算人权得以实现。<sup>[38]</sup>因此，柏克认为判断人类幸福或痛苦的依据是人类的感受和情绪，而非任何抽象的权利理论；不能用抽象的定义与普遍的观念来解决政治问题，因为“所有普遍的东西都不能合理地去论证任何政治主题”，其故在于“在形而上学抽象性的贫乏与单一中抽掉了现实政治的多样性、复杂性、关联性、变动性和经验性”，使政治变成了毫无具体内容的几何学上的精巧空壳。在柏克看来，人类在政治上最常犯的错误之一就是认为“人类在行动上必须遵循纯理论的抽象原则”，必须用普遍的观念来指导现实政治，然而，吊诡的是，高尚的政策可能是造成混乱的祸源，清楚明白的善的概念可能是一种不会带来善果的欺骗，在政治领域心灵的天真单纯非但不能解决政治问题，反而会加剧人类的苦难。<sup>[39]</sup>非常遗憾，自法国大革命以来二百年来的人类政治史不幸被柏克所言中，普遍观念带来的政治灾难罄竹难书。今天我们痛切反省这一人类历史，不能不被柏克深邃的政治智慧所深深折服！

以上已言建立在普遍人性观念上的抽象政治原则和逻辑推理不足以解决人类现实生活中复杂多变的政治问题，但是，这并不意味着否定普遍人性观念和理性政治原则在政治生活中的正面作用。人是理性的存在，政治理性是人类理性的一种表现，只要不在政治领域将理性推到极端，不将理性作为唯一排他的绝对出发点，建立在理性上的普遍人性观念和政治原则以及政治理论就有其妙用大用。即如柏克，亦肯定普天之下同心同德的永恒不变法律（理性的自然法）是政治权力合法性的基础<sup>[40]</sup>。其实，柏克并不反对普遍的人性观念与理性的政治原则，只是反对将这些观念和原则变成几何学上的抽象公理在政治中不顾现实的复杂性狂推滥用，最后导致政治上的灾难。因为柏克非常清楚，如果政治中不存在普遍的人性观念与理性的政治原则，任何政治上的合理判断皆不可能，因而现实政治将缺乏正确原则的指引而陷入混乱之中<sup>[41]</sup>。因此，问题不是在政治中该不该运用理性的问题，而是如何运用理性的问题；不是要不要普遍人性观念与政治原则的问题，而是如何确定普遍人性观念与政治原则在指导政治运作时的合理限度及其操作艺术问题。遗憾的是《儒》书将整个政治结论异常简单地放在普遍人性观念的逻辑推理上，

忽视了理性在政治领域中的有限性，看不到普遍人性与现实政治之间可能出现的吊诡，很可能将政治观念化、逻辑化、简单化、公式化而使儒学变质为柏克所说的“政治形上学”。因我有是忧，故引出以上许多感想和评论，若有不应理处，祈望小军兄鉴谅。

### 儒家本源与西方民主

《儒》书写作的目的，是要解决儒家思想与民主思想的逻辑结合问题。依《儒》书的结论，儒家思想在本质上，即在内在理路与核心逻辑上与民主思想具有一致性，故儒家思想与民主思想可以而且应当合乎逻辑地结合。通过以上论述，我们发现儒家所说的天道非自然法、道德心性非自然法、道德德目非自然法，儒家推崇的政治理念——中庸之道——亦非建立在普遍人性观念上的抽象偏至的政治形上学。故儒家思想与民主思想的结合在逻辑上很成问题，二者在内在理路与本质核心上有很大的不同，因而二者很难合乎逻辑地结合。这一问题涉及的是儒家思想与民主思想在内容上能不能结合的问题。然而，除此之外，《儒》书在理路上的另一特征是儒家思想与民主思想在价值上当不当结合的问题。正因为《儒》书在“当不当”的问题上没有解决好，故在“能不能”的问题上出现了偏差。在笔者看来，在“当不当”的问题上《儒》书没有进行深刻全面的反省与检讨，而是把“当”（儒家思想当与民主思想结合）看作不证自明的逻辑预设，从而不自觉地把自己属于西方文化的政治思想看作属于全人类的政治思想，在逻辑上犯了“以西方特色作人类共法”的错误。因这一价值立场对《儒》书的立论具有决定性的影响，并且对儒学的现代发展也具有决定性的影响，故有必要对这一立场再进一步进行反省与检讨。

通观《儒》书，没有对属于西方文化的民主、自由、人权等思想（后称西方民主思想）进行文化渊源、属性、特色上的审视与考察，而是不言自明地将西方民主思想作为人类政治理想的当然标准。在《儒》书看来，西方民主思想在价值上具有无可置疑的可欲性，在效用具有放诸四海而皆准的普世性，在逻辑上具有自足绝对的真理性，在文化上具有超越民族的人类性。因此，并不存在对西方民主思想进行文化渊源、属性、特色上的审视与考察问题，存在的只是不同文化中的政治资源如何向西方民主思想靠拢或者说结合的问题。依《儒》书，西方民主思想俨然是全人类理想政治的最高标准，各种文化中的政治资源是否有价值、有效用全由此西方标准来衡量、来定性、来取舍。也就是说，各种文化传统中的政治资源有价值是取决于西方民主思想本身有价值，而不取决于自身有价值。在这种情况下，全人类只有一个标准——西方文化的标准，全世界只有一种价值——西方文化的价值，西方民主思想变成了全人类共同的政治思想，西方民主政治变成了各文化一体追求的理想政治，康德建立在普遍理性上的同一的目的王国终于在《儒》书的逻辑推理中实现了！然而，在笔者看来，民主思想不像科学技术，不是人类共法，而是西方历史文化传统的产物，深深打上了西方文化的烙印，不具有普世的真理性，只是世界上各种文化思想中的一种文化思想而已。这即是说，民主思想在其思维方式上具有西方文化的特质（重形式思维而

非实质思维），在思想内容上具有西方文化的特质（重法律权利而非道德自觉），在政治理念上具有西方文化的特质（重偏至精神而非中和精神），在政治运作上具有西方文化的特质（重理论推理而非实践艺术）。因此，民主思想只能是西方的，而非全人类的；只能是属于某一特定文化的，而非中国的。世界上只有西方的民主思想，而不可能有人类的民主思想或中国的民主思想。民主思想深深植根于西方两千多年来的历史传统中，深受西方哲学、宗教、道德、习俗、法律等文化形式的影响，不可能通过简单的论证公式“合乎逻辑地”推成全人类的或中国的。如果照《儒》书的论证方式硬要将西方民主思想逻辑地推成全人类的或中国的，那只能意味着将非西方文化的特质即中国文化的特质消除，使非西方文化丧失其文化自我而沦为一无独特生命活力的僵死空壳。在这里，《儒》书在方法上有一个致命的误区，即凭借“逻辑上的一致性”想将儒家思想与西方民主思想结合。然而，这种“逻辑上的一致性”只是普遍理性将特定历史文化内涵抽空后的一致性，而非历史的、传统的、现实的一致性，故《儒》书所说的“逻辑上的一致性”只是《儒》书立论所需要的理性上的假定，而非特定历史文化中可能有的真实。在现代世界，西方文化是所谓强势文化，处于制定规范、确立标准、主导话语系统的霸权地位，而中国文化相反则是弱势文化，处于接受规范与标准、服从特定（西方）话语系统的被支配地位。说得严重一点，中国近百年来在追随效法西方文化的过程中逐渐丧失了文化自我，虽然在政治上取得了独立但在文化上则沦为西方文化的殖民地。在这种情况下，中国文化与西方文化处于极不平等的地位，丧失自我的文化只能臣服霸主文化而无资格（具有独立自我之文化位格）与其平等结合。若在这种情况下硬要结合的话，不能不使人担忧：虽然《儒》书的出发点是要为儒学正名其与现代化不冲突，但后果也许是在结合的过程中儒学进一步丧失其自性而“结合”成了西方文化。因此，当代儒学面临的重大课题非如《儒》书所言是“中国文化与现代化在根本上结合”的问题，亦即不是“儒家思想与民主思想逻辑结合”的问题，而是如何确立儒学自性、寻回中国文化自我的问题。这一问题的内在要求不是“合”而是“分”，即不是去寻找中西文化的同质而是去厘清中西文化的特质。由于近百年来西方文化的强烈辐射与大举侵入，中国的文化自我已渗杂了许多异质的成分而迷失了自性不知为何物了，在这种情况下所要做的工作就是“剥离”其异质的成份“还原”其真实的自我，使中国文化能以一独立的身份面向未来、面向世界。因此，当代儒学面临的任務就不是与西方文化结合，而是与西方文化分离。这就是我读《儒》书引发的一个最重要的感想。

希望将儒家思想与民主思想进行结合的努力并非始于《儒》书，而是“五四”以来新儒家思潮在政治上回应西方文化挑战时开出的一个学术方向，而《儒》书正是沿着这一学术方向的进一步发展。我们知道，“五四”以来新儒家的代表人物特别是第二代的代表人物唐、牟、徐、张等深受“五四”启蒙精神的影响，对科学民主无条件地完全拥抱，认为科学民主并非西方文化所独有而是人类共法，因而是人类文化发展的必然趋势与应有方向。因此，中国文化也必然地要向这一人类文化共有应有的方向发展，否则，中国文化就会背离人类文化发展的必然趋势而

被历史抛弃或淘汰。这正是典型的“五四心态”，即放弃中国文化本位性与文化自我应有特有之发展方向而以西方文化之特定内容（科学民主）为中国文化之发展方向的心态。正是在这一点上，我们可以说新儒家是“五四”的产儿，完全认同“五四”提出的精神方向。亦正是在这一点上，我们可以说新儒家与中国的自由主义和马列主义没有本质的区别，都以一种西方的标准（科学民主）作为中国文化的发展方向。我曾经说过新儒家是一种“变相的西化论”即是此意。牟宗三先生的“儒学开出科学民主说”就是这种“变相西化论”的典型代表。当然，新儒家的这种“变相西化论”与真正的西化论还是有区别的，虽然二者都以科学民主为中国文化的发展方向，但真正的西化论认为中国文化传统中无科学民主的资源或资源不足，须从外部引入，而新儒家的西化论则认为中国文化传统中已具足科学民主的基本资源，即中国文化传统中的价值理念与西方科学民主的价值理念在内在理路上是一致的，故可以从儒学固有的基本精神中合乎逻辑地“开出”科学和民主。也就是说，二者的区别在于科学民主的来源不同——一内部一外部，然二者都希望以科学民主为中国文化的发展方向则同。《儒》书在《导言》中暗示地批评新儒家的“肯定论”（肯定儒家思想可以同民主思想结合的断论）“未能作出理据充分足以使人信服的证明”，<sup>[42]</sup>而《儒》书的任务则是对儒家思想与民主思想的结合作出“理据充分足以使人信服的证明”。在这里《儒》书对新儒家的“肯定论”未作出“当不当”的批评，而是追随新儒家的理路肯定儒家思想“当”同民主思想结合，只是嫌新儒家“结合”的理据不足，须由《儒》书进一步充分证明而已。因此，在儒家开出科学民主问题上，在以科学民主为中国文化发展方向问题上，在肯定儒家思想与民主思想内在理路一致可以逻辑结合问题上，在以西方文化为人类共法即人类共同标准问题上，《儒》书与新儒家完全一致。故可以说《儒》书是当代新儒家学术理路的继承和发展，是对当代新儒家学术方向的追随与效法，是属于当代新儒家的学术阵营。

然而，在我看来，当代新儒家的学术理路和学术方向存在着问题，其中最大的问题就出在儒学“当不当”同民主思想结合上，当代新儒家在政治发展与文化方向上无条件地向西方政治思想与文化形态认同靠拢，使儒学丧失其自性，从而使中国文化不能按照文化自我的内在要求开出具具有中国特色的政治制度。这一问题非同小可，乃直接关联到儒学在现代的复兴与中国政治文化在当代的重建。当代新儒家以西方的民主为儒学的发展方向与重建标准，其动机虽然是欲回应西方文化的现代挑战，但很可能在这一回应中使儒学丧失其自性而成为西方文化的附庸。若儒学果能同民主思想结合开出西方民主，则儒学将不再具有独特之文化自我，将成其为儒学矣！因此，当代儒家面临的问题首先不是西方民主及其思想是否可欲与可能的问题，而是中国儒学在西方文化的猛烈冲击下如何保住其自性特质与文化自我的问题。即使西方民主及其思想是可欲的与可能的，但出于保守中国文化特性的立场，西方民主及其思想也不是当有的与必须的；何况西方民主及其思想发展到今天已经出现了许多问题，带来了许多负面的影响，其与非西方文化的差异性与不相容性已被世人逐渐认识，“以西方文化作人类共法”的“西方中心论”或“文化普世主义”也不再具有市场。在这种背景下西方民主及其思想的

欲性与可能性要打许多折扣，已不能象“五四”时期那样天真地完全拥抱“德赛”两先生了。故依笔者之见，儒学思想在现代发展中必须保住其自性与文化自我，而“不当”与西方文化结合，具体说来“不当”与民主思想结合。中国就是中国，西方就是西方；儒家就是儒家，民主就是民主；二者各为人类文化大花园中的一枝奇葩，各自散发出独特的芬芳异彩，同为人类文化大花园增添了丰富多姿的无穷景致，故二者没有必要结合亦不可结合。若二者“当”结合亦“可”结合，那即意味着必以如今居主导地位的西方文化为砧木中国文化为接穗舍我从人地接合，结果开出的必然是西方之花而群芳摇落，届时就算这朵西方之花开得再美丽、开遍全世界，人类文化大花园中只剩下此一品种而无限冷清孤寂，此又何益哉！有生物学家认为，物种是上帝的精心发明与伟大创造，是一种不可重复再生的艺术杰作，故人为地使地球上的物种消失不仅是宇宙间不可弥补的最大损失，亦是对上帝的最大犯罪。同理，文化是禀天地的精气所生，是天地生化万物使其可大可久的艺术杰作，故人为地使人类文化花园中的某一品种消失不仅是人类历史不可弥补的最大损失，亦是对天地的最大不敬。因此，保住儒学的自性与文化自我不仅是儒学现代发展的迫切需要，亦是保住天地生物之独特性、神圣性与永续性的永恒需要，而“儒家思想不当与西方民主思想结合”这一价值判断正是实现这一需要的基本保障。

“儒家思想不当与西方民主思想结合”只是一价值立场而非逻辑推理，其目的只在保住儒学自性及其文化自我而不在推出排他的文化结论，故从这一价值立场出发并不能推出否定西方文化的论断。亦即是说，这一价值立场的含义是指儒学不是亦不当是西方民主思想，而不是指儒学完全排斥或反对西方民主思想。在儒学与西方民主思想的关系下不能运用形式逻辑推理的思维方式，更不能运用因果体用的形上学思维方式，而应该用辩证的、实用的、经验的思维方式。这是因为儒学与西方民主思想的关系纠缠到历史文化、生命形态、行为方式、传统习俗、典章制度，因而其关系是复杂的、具体的、多样的、实践的、差异的、有时甚至是吊诡的，故建立在普遍理性上的逻辑推理与形上学的体用论在此问题上具有局限性，不能有效适用。具体说来，即使如《儒》书所推论的儒家思想的内在理路与核心逻辑——儒学所说的形上本体——与西方民主思想相同，具有逻辑上的一致性、可欲性与可能性，但在现实中这一形上本体要受到具体历史文化条件的许多限制，不可能落实发用为真实而有的民主政治，何况前面已言儒家思想的内在理路与核心逻辑与西方民主思想的内在理路与核心逻辑只是貌似而非相同。因此，在对待西方文化以及西方民主思想与制度的问题上，只能采取实用的态度，即只要此物好，就拿来、就运用、就受益，没有必要在中国文化中去寻找与此物的逻辑一致性，更没有必要在此抽象的逻辑一致性上去推出与中国文化特质不相应的属于西方文化的思想与制度。也就是说，在对待西方文化的态度上应采取多元、辨证、经验、实务的态度，而不应采取一元、抽象、理论、逻辑的体用论形上学态度，即不能如当代新儒学那样去汲汲建构理论的形上学，在抽象的观念上来“会通”、“融合”中西文化；更不能如牟宗三先生那样用西方哲学（康德哲学）作为“钢骨”来“支撑”中国文化，使中国文化丧失自身的生命活力变为不能自立的



瘫儿。总之，在今天保住中国文化的文化自我与儒学的自性特质并不意味着否定西方文化及其思想制度，而是划定中西内外的分际与确立主人我的分位。这一问题不是理论问题，不是逻辑问题，不是形上学问题；而是文化价值立场的认同问题，文化自我身份的确立问题，以及追寻文化的生命之根与建立文化的生命之本问题，即如《儒》书与当代新儒家所言中国需要民主，也不必将民主同儒学结合由儒学开出，拿来就行了。何必经过无限的理论曲折且以丧失儒学的自性特质为代价而认人为我呢？

以上已言现代儒学发展的首要任务是保住中国文化的文化自我与儒学的自性特质问题，那么，何谓中国文化的文化自我与儒学的自性特质呢？这是一非常复杂深邃的问题，非长期浸润于中国文化与儒学传统中优游涵泳潜沉玩索则不能亲证实悟，即使亲证实悟亦甚难用逻辑理论的方式推理说出。因本文是对《儒》书的观点作具体的回应，不可能专论详论此一问题，只能就《儒》书对中国文化与儒学特质的误解简要提出我的看法。在我看来，中国文化及儒学的特质是“礼”，以及由“礼”提升出来的“中和精神”，而非如《儒》书所言是普遍的人性善与人性平等观念。我们知道，所谓文化与学问的特质，是指此一文化学问区别于彼一文化学问的根本标志，若无此标志，两种文化学问就无从区别，因而文化学问的特质就不存在，亦就不能对其进行识别与界定。当我们说中国文化与儒学时，我们就预设中国文化与儒学具有其特质以区别于其它文化与其它学问，如区别于西方文化与西方学问。<sup>[43]</sup>然而，依《儒》书，中国文化与儒学的特质是普遍的人性善与人性平等观念，这就意味着用抽象的形上学方法通过概念的逻辑推理抽空了中国文化与儒学的具体历史文化内容与原生传统的独立文化特色，只剩下几个与其他文化和学问无区别的空泛概念，虽美其名曰儒家思想与民主思想在核心逻辑上具有一致性，实则是使中国文化与儒学丧失其具体历史文化特色与原生传统学问自性向西方文化靠拢趋同。在中国文化与儒学的生成发展过程中，使中国文化与儒学区别于其它文化与学问的不是普遍的人性善与人性平等概念，而是“礼”及其精神。具体说来，中国文化与儒学区别于西方文化及其民主思想的是“礼”的“中和精神”，而不是与西方文化及其民主思想相近的超越形上的普遍人性观念。众所周知，“礼”是中国历史文化的特定产物，具有中国文化传统的原生性与独特性。“礼”的特征是在不平等的现实社会中通过“中和”的精神使处在每一社会等差中的人能依礼达到与其地位角色相应的平等，从而在等差分殊的社会中实现其相应的生命意义与价值。因此，“礼”的“中和精神”，即“礼”的精神不承认建立在人性善概念上的普遍的、抽象的、形式的、绝对的平等，只承认建立在“中和”理念上的分殊的、具体的、实质的、相对的平等。依“礼”的精神，人性在本源处虽善，但在现实中非善，故需要“礼”“化性起伪”使人性向善，此“现实中人性非善”正是“礼”存在的必要性。但若人性在本源处非善，“礼”亦不能使人性向善。故“人性在本源处本善”是“礼”能使人性向善的最终根据，故在人性问题上“礼”体现了儒家所推崇的“中庸精神”——不偏不倚地适中处理本然之性与气质之性的圆融精神，而非如道德形上学在人性善恶问题上体现的是非此即彼的偏至精神。此外，“礼”的精神实质是“仁”，但

孔子言只有“克己复礼”才能“天下归仁”，故“礼”的表现形式非常重要，无“礼”的表现形式即无“礼”的实质内容。又，“礼”是一种行为规范，具有普遍性，但此规范是相对于每一社会等级与角色而立，故又有特殊性。“礼”起于人类的自然情感，但又对此自然情感进行合理的调适与人文的安顿；“礼”既重视内证的明觉，又强调外烁的熏力；既体现天道的法象，又不遗人事的欲求；既充满让的精神，又标出义的轨则；既分辨人伦的别异，又保任群类的合同；既坚守不变的常经，又推崇因时的损益；既依止于形上之性理义法，又不违形下之遗制习俗。总之，“礼”体现的是普遍与特殊、形式与内容、平等与等差、理性与感情、自然与人文、性善与性恶、天道与人事、别异与合同、形上与形下、性理与习俗、以及让与义、经与权、性与伪、内与外、道与器、理与事的圆融统一。这种“中和精神”正代表着中国文化与儒学的特质，区别于西方文化与民主思想极端追求普遍形式、平等、理性、自然、性善、超越、齐一的“偏至精神”。《儒》书与当代新儒学把普遍的人性善与人性平等观念（如仁、心、性等）看作中国文化与儒学的特质，而忽略“礼”的“中和精神”，不能不说是对中国文化与儒学特质的严重误解。（这一误解的原因是：在认定西方民主为人类政治发展唯一可欲标准的预设下，必然会在中国文化与儒学中去苦心寻找与民主思想一致的观念并自觉地向民主认同靠拢，以期与民主会通结合，然因“礼”的精神与民主思想相去甚远不能被列入“会通结合”之列，故被排斥在中国文化与儒学的特质之外，未予重视。）具有讽刺意味的是，中国的自由主义者如林毓生先生在对中国文化与儒学特质的理解上竟与《儒》书及当代新儒家完全相同，即都把“礼”的特定历史文化内容掏空而只讲抽象普遍的“仁”，认为只有“仁”才是“逻辑结合”、“开新外王”和“创造性转化”的基础，“礼”及其精神因与自由、人权、平等、法治等西方的制度与思想不合，不能“合乎逻辑地”通过“创造性转化”与“结合”开出自由民主的“新外王”，故在排斥否定之列。<sup>[44]</sup>由此可见，当代新儒家与中国的自由主义者在以西方文化作为中国政治发展目标与方向上没有根本区别。然而，他们没有想到，依儒学思想，绝没有离开“礼”的“仁”，“仁”并非只是生命的抽象本质同时更是制度——“礼”——的具体精神。若将“仁”剥离出“礼”而挂空飘荡，“仁”最后可能只存在于主观情感或抽象概念中，不能在社会政治结构内具体落实。孔子言“复礼”方能“归仁”即标明“仁”不能离“礼”独存之深意。故当代新儒家与中国自由主义者在对待“礼”与“仁”的关系上表现出来的“逻辑结合说”、“开新外王说”和“创造性转化说”实质上是一种抽象肯定具体否定的“掏空继承说”，此说非但不能把握中国文化与儒学的特质，还会对中国文化与儒学按其文化自我的方向自主自立地发展造成伤害。吾言并非偏激，谅读者自有明鉴。

## 余论

通观《儒》书，对儒学的误解还有多处，下面再简要提出。首先，《儒》书认为卢梭所说的“公意”就是儒家所说的“良知”，“公意”就是“良知”在政治上的体现，卢梭所谓“公意永远不可能被摧毁”就

是“良知终究会呈现”，故卢梭是“西方人运用先天方法——良知与智的直觉——的典范”。<sup>[45]</sup>然稍稍涉猎卢梭思想与儒家学说的人都会知道，卢梭所说的“公意”绝非儒家所说的“良知”，二者实风马牛不相及：公意是一抽象的逻辑假定，良知则是当下的明觉呈露；公意是一普遍的理性概念，良知则是活生生的存在感通；公意是人类有限意志的抽象表达，良知则是“天理之昭明灵觉”随处显现；公意是僵硬排他的几何公理，良知则是生天生地神鬼神人的活机藏——易；<sup>[46]</sup>公意是政治形上学的理论预设，良知则是心之本体、造化精灵、万物主宰、宇宙本源。故《儒》书将“公意”与“良知”简单类比等同，以丧失“良知”的自性特质为代价依附西方民主思想，可能会误导时人后学，不能不说是一巨大错误。

其次《儒》书把西方形上学的先天论证方法说成是儒家的心性体认工夫，亦是一大错误。格劳秀斯在谈到自然法的存在时，认为有两种方法可予证明：一是先天论证方法，一是后天论证方法。所谓先天论证方法，是指排除概然性而提供绝对证明的先天理性推理，是从一种普遍原因推出普遍结果的不证自明的论证方式，自然法存在正是从这种论证方式中先天地推出或者证明。这种先天论证方法是西方形上学或理性哲学一脉相承的惯用方法，从泰利士、巴门尼德、赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图、斯多亚学派一直到格劳秀斯、笛卡儿、卢梭、洛克都运用这种方法来确立自己学说的最终理据，来推出普遍结论。这种方法实际上是受西方数学思想的影响，希望确立一不证自明的数学公理似的命题，由此命题来证明结论的必然性、普遍性以及建立在逻辑上的真理性，格劳秀斯就是把“二乘二等于四”这一数学命题看作自然法命题，以说明自然法具有不证自明的先验真理性。正因为这一原因，萨拜因（G.H.Sabine）直接指出格劳秀斯的先天论证方法就是一种数学方法，是一种“几何学上的演证程序”。<sup>[47]</sup>然而，《儒》书没有正确把握西方形上学中先天论证方法的性质，以及此种方法与中国儒家学说的关系，而是认为这种方法是“西方人运用良知与智的直觉的典范”，与儒家所说的心性体认工夫完全相同。《儒》书谓：“斯多亚学派、格劳秀斯的先天方法，用中国哲学的话来讲，就是孟子所说的‘尽心知性知天’的体认工夫。……中国哲学知性知天的工夫，与格劳秀斯先无证明的方法，具有本质上的一致性，同为良知良能，同为良知的判断”<sup>[48]</sup>。在这里，《儒》书无疑是对儒家心性体认工夫的误解。依儒家，心性体认工夫是要通过智的直觉或良知灵觉去直接透悟生命本体、宇宙实相，用儒家的话来说就是亲证心体、直透性源、悟入天道、冥符真极。其方法则是孔子毋意必固我之执中工夫、非礼勿视听言动之克己工夫、自讼内省忠恕慎行之修身工夫，孟子存夜气求放心之复性工夫、反身而诚求己寡欲之养心工夫、尽心知性知天之上达工夫、以及《大学》之诚正工夫、《中庸》之慎独工夫、宋儒之主静持敬工夫、白沙之静中养出端倪工夫、阳明之致良知及静坐收一段放心工夫。可见儒家的心性体认工夫非如西方形上学的先天论证方法是欲确立一个推论的最高逻辑原点，找到一个具有绝对普遍性与必然性的理性公理（不证自明的理论预设）来证明某一命题的真理性，而是欲通过克己修为的方法在体认生命本体的过程中冥符真极上达天德，实现生命的意义与价值。故西方形上学的先天论证

方法虽强调命题的先验真理性，仍是一种理性的逻辑推论方法，儒家的心性体认工夫则是一种超理性与逻辑的直觉证悟方法。先天论证方法追求的是逻辑上本然的真理性，而不涉及命题的价值内容和意义指谓，如“二乘二等于四”与“自然法是宇宙法则”均只是逻辑上的先验真理，不涉及善恶圣俗问题；心性体认工夫则是一种实质性的修为方法，与逻辑上本然的真理性无关，直接涉及到善恶圣俗内容，即体现的是价值上与意义上实然的真理性，如克己、内省、复性、养心、诚正、慎独、持敬、致良知等工夫都直接指向善与圣的实质性内容。《儒》书言良知的当下判断与西方形上学不证自明的先天论证方法具有本质上的一致性，然依儒家，“二乘二等于四”的数学公理以及建立在此类公理上的自然法只是理性的逻辑推论，而非良知的当下判断，因理性不是良知，道德理性亦不是良知，良知超越理性，要比理性博大精深得多。由此可见，西方形上学的先天论证方法与儒家的心性体认工夫具有本质上的不一致性，不能将二者肤浅地、不相干地等同起来，《儒》书在此问题上不能不说具有重大失误。

复次，《儒》书认为儒家天下为公的政治理想与西方主权在民的民主学说具有逻辑上的一致性，实则二者乃大不相同。我们知道，主权（sovereignty）是一理性概念，最早由法国政治哲学家博丹提出，在霍布斯与卢梭的思想中得到了发展。依博丹，主权是制定法律的至高无上且不可分割的权力，是国家存在的基础与最高仲裁权的表现。主权概念不涉及权力的实质内容，即不涉及权力是否正义或公道，只涉及权力的普遍形式，即主权仅仅是一种最高的所有人都必须服从的权力。故君主制与民主制均可援引主权概念为其理论依据，形成主权在君的学说与主权在民的学说，如霍布斯就是前者的典型代表而卢梭则是后者的典型代表。此外，主权的最高特征决定主权具有绝对的权威，在国家内任何个人、团体和组织都绝无反抗主权的权利。由此可见，主权具有抽象性、整体性、普遍性、排他性、绝对性，是西方理性形上学的产物。至于“主权在民”学说亦同样是西方理性形上学的产物：“主权”是一抽象普遍的理性概念，“民”亦是一抽象普遍的理性概念——PEOPLE（柏克曾将“主权在民”之“民”作英文大写即是此意）。“主权在民”学说将“民”抽象化、整体化、排他化、绝对化、神圣化，变为一闪光空洞的普遍概念，极尽理性抽象偏至之能事，在现实政治生活中则不能实现，蜕变为鲁吉埃所说的“民主的玄虚”。<sup>[49]</sup>更有甚者，因现实政治中不存在抽象普遍的“主权”概念和“人民”概念，将“人民”与“主权”逻辑地结合在一起使“人民”概念更加排他化、绝对化、神圣化，最后导致“人民专政”（“民主专政”），即塔尔蒙所说的“极权民主”。反观儒家，天下为公的政治理想则不然。天下为公的政治理想不是理性形上学的产物，其中不存在抽象普遍的“主权”概念与“人民”概念，即“天下”不是“主权”，“公”亦不是“人民”。依儒家，天下是一具有文化内涵的广义的概念，落实到政治中，则是一具体的政权概念，而“公”则是“共有”之义，“天下为公”仅仅是指政权属一国之内所有人拥有而应选举贤能执掌承接，而非是指抽象的最高“主权”（立法权）逻辑地存在于整体性的抽象“人民”概念中。也就是说，天下为公的政治理想是希望国家中具体的贤能之士能通过选举的方式执掌政权造福于民众，

而非从逻辑上预设最高权力归整体性的“人民”所有，由“人民”自己统治国家。因此，天下为公的政治理想不具有“主权在民”思想的抽象性、整体性、排他性和绝对性，不是政治形上学偏至理性的产物，而是中国文化在具体与现实中追求理想的产物，体现了儒家思想所特有的实践智慧与仁政精神。故天下为公的政治理想可待缘而具体落实，不会变为“虚玄”与“极权”，而“主权在民”思想则永远是不能具体落实的“虚玄”，并极易蜕变为“极权”。二者不同如此。

复次，《儒》书追随西方理性形上学的理路，只从理性的角度来解决政治权力合法性的问题，认为判断政权合法性的尺度是人性，即道德理性；是自然法，即自然正义；并认为违反人性与自然法的政权不具有合法性，相当于儒家所说的“无道”，“无道”的政权即在人民反抗革命之列。<sup>[50]</sup>不错，理性合法性确实是判断政权是否合法的一个重要标准，为儒家所推崇，是儒家反抗暴君暴政的一个法理依据，是否有“道”决定着政权是否具有合法存在的理由，并决定着人民是否行使抗暴的革命权。但是，依儒家，政治权力合法性的标准并非如此狭窄。除理性的合法性（或曰法理的合法性）之外，还有超越的合法性与传统的合法性，此两种合法性同样是判断政权是否合法的尺度。所谓超越的合法性是指合法性来自形上的天道而非人的理性，孔子所作之《春秋》经首书“元年春王正月”即是用“大一统”之义确立政权的超越合法性，即必须“统”于形上的天道政权始能合法，由于“人”与“天”毕竟非一，政权符合“天道”并不意味着一定符合人的理性，“天道”要高于人性并先于人性，并不与人性绝对同质合一，故超越的合法性是一种神圣的合法性，而理性的合法性只是一种世俗的合法性。<sup>[51]</sup>所谓传统的合法性是指合法性来自认同传统的习惯性力量而非理性的清明判断，柏克所说的“成见”即是传统合法性在人性（特定历史文化中所形成的人性）上的依据。传统的合法性要求政权在符合理性合法性与超越合法性的同时还必须符合传统，即必须符合此政权所特有的历史文化性质，此政权方能合法。儒家强调“复礼”方能“归仁”，强调改制时必须综合四代，强调必须在特定的历史文化中（《六经》中）表达真理而非空凭理性思辨真理，均是主张传统合法性的表现。由于传统合法性将政权是否合法的标准放在特定历史文化之中来考量，故传统合法性可以说是一种文化合法性。若某一政权具有理性与超越的合法性而不具有传统的合法性，此一政权在文化上亦不能合法，而处于“文化无道”之列，人人可依传统的合法性有权起而反抗之，以恢复此政权的历史文化特质。如历代儒者批评强秦暴政除依理性合法性责其残忍肆虐外，还依传统合法性责其背离“周孔之教”，所谓背离“周孔之教”就是不具有产生于特定历史文化中的传统合法性。由此可见，政治权力要合法，必须同时符合理性合法性、超越合法性与传统合法性三个标准，《儒》书只以理性合法性来涵盖儒家合法性思想，只看到儒家仅具理性合法性的资源，是过于依附趋同西方流行的民主思想而自小儒家。此非但不合儒家的真实，还可能带来负面的影响，因为法国大革命、俄国十月革命以及中国文化大革命正是以理性合法为最高唯一标准而摧残破坏历史文化传统的。亦正是因为现代民主思想极端地偏至地以理性合法性为政治权力的最高唯一标准，使得现代民主政治不承认任何政治上的超越性与神圣性，最后导

致政治生活完全变为人类有限意志（美其名曰民意）的产物而彻底世俗化、庸俗化，这也许是《儒》书所料未及的（儒家政治权力合法性的思想极为复杂，此处不可详论，仅提到为止。）。

复次，《儒》书认为儒家思想是孙中山民主思想的一项重要资源，孙中山是把儒家思想与民主思想相结合的第一人，在儒家思想与民主思想的结合上孙中山达到了一空前的思想高峰。《儒》书的这一评价大体上是妥当的，孙中山确实是在中国现代思想史上正面汲取儒家思想的第一人。但是，《儒》书没有看到，孙中山在汲取儒家思想创立其“三民主义”时只是“工具性的汲取”，而非“目的性的汲取”；也就是说，孙中山是从建立新民国的需要出发来汲取儒家资源的，而不是发自己生命信仰上的追求。这样，孙中山思想上存在着一个深刻的矛盾：在个人生命上孙中山是基督徒信仰基督教，在民族文化生命上孙中山是中国文化的同情者肯定儒家思想的某些价值。孙中山思想的这一矛盾实际上反映了近代以来中国在西方文化的诃击下许多仁人志士在个体生命与民族文化的生命上出现的分裂。这即是说，在西方文化的强烈影响下，其个体生命选择了属于西方文化的生命信仰与价值，但他们又是中国人，不可能完全割断同本民族文化的联系，再加上政治建国的需要，其下意识中又不能不同情中国文化而肯定儒家思想的某些价值。这种个体生命信仰与民族文化生命认同的矛盾是中国近代以来梁漱溟先生所说的“文化失调”的产物，是中国文化式微后出现的“时代精神分裂症”。只要中国“文化失调”的问题没有解决，中国文化复兴的日子没有到来，这一个体生命与民族文化生命的矛盾就不能解决，这一“时代精神分裂症”就不能治愈。因此在这种矛盾与分裂中，既然个体生命的信仰已完全交给了西方文化，信仰问题又必须绝对的真诚，不能骑墙游移，那么，对中国文化与儒家思想的认同就要打许多折扣，不可能与信仰基督教的虔诚相比。在这种情况下，信仰西方宗教是“目的性”的，认同中国文化与儒家思想的价值只能是“工具性”的。一个中国人，不可能既是虔诚的基督徒，又是完全意义上的儒者，二者只能居其一。即在生命信仰与文化选择的冲突中，以此为“目的性”的，必以彼为“工具性”；以此为“工具性”的，必以彼为“目的性”，孙中山以基督信仰为“目的性”，中国文化与儒家思想自然就是“工具性”的了。中国近代这种个体生命与民族文化生命的矛盾分裂是中国文化失调过程中出现的深刻悲剧，《儒》书在这一问题上未能予以足够的重视，诚为遗憾之事。（对此一问题，笔者在《基督信仰与中国文化》与《论中国无根的民族主义之缺失及其对治之道》二文中均有论述，可参看）。最后，《儒》书判董子为儒家思想之歧出，理由是董仲舒扭曲了晚周原始儒家的人性思想，以人性善恶相混说与性三等说改变了原始儒家的人性本善说与人性平等说，以意志之天改变了原始儒家的形上之天、以法家“尊君卑臣”的绝对君权论改变了原始儒家民贵君轻的君臣关系相对性学说。<sup>[52]</sup>《儒》书判董子为歧出，完全是追随当代新儒家以西方自由民主为标准来衡量取舍儒学资源的理路，这种理路我称之为“儒家虚无主义”。在这种理路下，凡是符合西方自由民主思想的就有价值，就弘扬，凡是不符合西方自由民主思想的就无价值，就否定。董子之人性说、天道说、君臣说不符合西方自由民主思想，故在否定打倒之列。此外，《儒》书判董子

为歧出，还是宋儒狭隘“道统观”的现代继承。宋儒继韩愈后认为儒家的道统传自尧舜禹汤文武周公孔子，而“轲之死不得其传”，至大程子始接上道统，其中两汉、魏晋、南北朝、隋唐千余年间儒学一片空白。这是典型的以生命儒学传统的心性标准来评判整个中国儒学史：凡是符合心性标准的，就是儒学的正统，就肯定弘扬；凡是不符合心性标准的，就是儒学的歧出，就否定排斥。这样以西方自由民主思想为最高唯一标准来取舍儒学的传统资源，以宋儒狭隘的“道统观”来评判整个儒学传统，结果中国儒学中也只剩下那一点点能与西方自由民主思想相结合的批判暴君的反抗精神。这种倾向发展到极端，就是熊十力先生的一句话——千载无真儒，因为两千年来儒家人物都不敢通过革命推翻君主制。稍退一步，亦只承认晚周原始儒学是最纯正的儒学，因为晚周儒学最具批判暴君的精神（这种倾向除《儒》书外，徐复观先生与余英时先生是最典型的代表）。夫如是，中国儒学只剩下晚周原始儒学，此非“儒学虚无主义”而何！这种“儒学虚无主义”虽美其名曰寻回儒学的真精神，实则此“真”只是以西方标准与心性标准为真，结果只能是自小儒学，不能把握儒学的全部传统与全幅精神，从而不能使儒学以广大深厚的资源来回应西方文化的现代挑战，最后使儒学沦为西方文化的附庸与应声虫。这种“儒学虚无主义”是现代儒学研究中的一大突出现象，对儒学的危害甚大，不能不引起吾人的警惕。职是之故，在儒学研究上不能以西方自由民主思想为最高唯一标准对儒学传统进行衡量取舍，西方自由民主思想仅仅是进行儒学研究时诸标准中的一个参考系而已。此外，中国儒学传统非常博大丰富，大体可分为生命儒学传统与政治儒学传统，以宋明心性之学为代表的儒学为生命儒学传统，以汉公羊学和隋王通之学为代表的儒学为政治儒学传统。此二大传统各有不同的理路，各有不同的妙用，均得孔子之一体，在整个儒学大传统中各有其相应的地位与价值。正因为如此，在儒学传统的评判上就不能以某一传统为儒学正宗而判另一传统为儒学歧出。具体说来，就不能判孟学为儒学正宗而判董学为儒学歧出。即以《儒》书判董子为歧出的理由为例：董子的人性说并非如《儒》书所言扭曲了原始儒学的人性本善说与人性平等说，而是更全面地从超验与经验的角度综合地来理解人性。依董子，性如禾善如米，即人性虽在超验上有善之质但在经验上并未有善之实，故需礼乐制度使人性向善。然正因为性在本原（超验处）是善（董子谓“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去”。<sup>[53]</sup>）礼乐才可以使人向善。故人性本善是制度所以能使人向善的最终依据。至于董子性三等说，只是从经验上来看性，人性在经验上之不齐并不否定人性在超验上之平等，董子性三等说虽不同孟子子思，但亦不可厚非。其次，董子所理解之天是隐形人格的意志之天，具有与人性不能完全合一等同的超越性，非如心性儒学所理解的天是义理化与人性化之天，能与入之心性完全合一。故董子所理解的天人之间具有一种超越性的紧张，是批判人事的形上大源。另董子所理解的天具有隐形的人格意志，是儒家所有祭礼制度可能存在的基础，因祭祀活动需要天接受献祭，而义理化心性化的天则无此可能。故取消了隐形人格意志之天，就意味着取消了儒家礼乐文化的基础，并使客观的超越性不复存在，因而批判现实人事缺乏力量。可见，董子所理解的天虽不同心性儒学，但自有其价值，《儒》

书不可完全否定。至于在对待君臣的关系上，董子虽具有君尊臣卑的思想，但这只是在承认君主制具有历史合理性的前提下人所公认的基本价值。因在当时的特定历史条件下可能接受且唯一合理的只有君主制，故儒家在君主制时代并不一般地反对君主制，而只反对暴君暴政。君尊臣卑是君主制正常运作的基本要求，若此种要求不能实现而出现臣尊君卑，就会出现孔子《春秋》中所描绘的“乱臣贼子”篡弑无穷的混乱局面，合法稳定的政治秩序将不可能，民众亦将备受政乱之苦，故董子君尊臣卑的思想与法家刻意尊君卑臣的思想性质不同，不可同日而语。董子毕竟是公羊家，其基本思想源自《春秋》经，《春秋》经充满着批判无道君主的精神。通观《繁露》一书，此种批判精神随处可见，如董子高扬孔子讥天子贬诸侯的精神，推崇大复仇诛灭无道君主的精神，以及肯定汤武革命的精神等等，可见，君尊臣卑是君主制时代的一般性要求，不能戴上现代自由民主的有色眼镜无限夸大恶化此种思想，认为凡是讲君尊臣卑的就不是儒家的正宗而是儒家的歧出。若真如此，则两千年的儒学史上即无一真儒家，因为两千年的儒家都是一般地承认君主制的，即使《儒》书所推崇的晚周原始儒家亦不例外。熊十力曾谓两千年来中国只有讲小康的奴儒，余英时谓汉代的儒家已经法家化，即是《儒》书以尊君卑臣判董子为歧出的张本。这种倾向实际上是用现代西方的平等思想来筛选儒学，不承认儒学的历史合理性，是一种变相的“西方中心论”和现代人的“大我慢”，最后必然导致历史虚无主义和前面所说的“儒学虚无主义”，故《儒》书追随此种时代倾向判董子为儒学歧出是没有道理的。

以上是我读《儒》书触发出的感想以及对《儒》书中西文化比较方法与观点的基本评论。通观《儒》书，其失在用逻辑推理的方法简单地对儒家思想与民主思想进行类比，多有附会不当之处；并以西方标准为人类共法来衡量儒学，看不到儒学的自性特质而使儒学沦为西学的附庸，不能按其文化自我的要求展现出具有中国文化特色的政治理念；由于《儒》书过份看重理性逻辑的力量，把整个结论都建立在普遍抽象的人性观念上，忽视现实政治中可能出现的吊诡，从而使儒学变质为思辨偏至的政治形上学而丧失其固有的实践智慧与中和精神。其得则在于充量地发掘出了儒家的政治批判精神与反抗暴政传统，充分论证了儒家思想在中国历史上发生的进步作用和对欧洲启蒙运动发生的支持作用，有力地驳正“五四”以来视儒家思想为帝制帮凶的偏见，在政治上为儒学正了名。《儒》书在内在理路上追随的是当代新儒学建立在心性儒学上的传统，而心性儒学正是儒家传统中的一大纯正资源，《儒》书对此一资源进行了充量的发掘与弘扬，故正是在这一点上《儒》书功不可没，具有极其重要的意义与价值。

### 注释

[1] 邓小军，《儒家思想与民主思想的逻辑结合》（以下简称《儒》书），四川人民出版社 1995 年版，页 397。

[2] 见《儒》书，页 418。

[3] 见《西洋哲学辞典》，页 242—243，（德）Brugger 编著，项退结编译，台湾斯威腓菴戎 3 雷娘\*1976 年版。另见《哲学大辞典》，页 1465，冯契主编，上海辞书出版社 1992



年版。

[4] 见 Dictionary of the History of Ideas. Philip P. Wiener 主编, 第三册, 美国纽约 Charles Scribner 's Sons 出版社 1973 年版, 页 14。

[5] 见 The Oxford Companion to Law 一书, Natural Law 条目, David M. Walker 主编, (英) 牛津出版社 1980 年版, 页 868。 </PGN0231.TXT/PGN>

[6] 见《儒》书, 页 2。

[7] 见《儒》书, 页 12。

[8] 见 Dictionary of the History of Ideas. Philip P. Wiener 主编, 第三册, 美国纽约 Charles Scribner 's Sons 出版社一九七三年版, 页 14。

[9] 见(美) 金勇义《中国与西方的法律观念》, 陈国平等译, 邓正来校, 辽宁人民出版社 1989 年版, 页 32。

[10] 见《中西法律思想论集》, 刁荣华主编, 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[11] 见《儒》书, 页 377。 罚 笮倩V 鞅啖\* 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[12] 见《儒》书, 页 395。 7, 刁荣华主编, 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[13] 见《儒》书, 页 398。 # 罚 笮倩V 鞅啖\* 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[14] 见《儒》书, 页 99。 # 7, 刁荣华主编, 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[15] 见《儒》书, 页 398—403。 刁荣华主编, 台湾汉林出版社 1984 年版, 页 12。

[16] 见(奥) Alfred Verdross《自然法》, 黎晓译, 扬磊校, 收入《现代西方法理学法律史学译丛》第二集, 西南政法学院 1987 年 8 月刊行, 页 1。

[17] 同上书, 页 4。

[18] 同上书, 页 6。

[19] 同上书, 页 85—86。

[20] 同上书, 页 88—89。

[21] 见《儒》书, 页 212。

[22] 见《儒》书, 页 375。

[23] 见《儒》书, 页 377。

[24] 见《儒》书, 页 212, 393。

[25] 见《儒》书, 页 43。 \*393。

[26] 参见 John Gray :Hayek on Liberty 一书第一章 Hayek 's System of Ideas ;ItsOrigins and Scope 与第二章 The Idea of a Spontaneous Social Order , Basil Blackwell 出版社 1984 年版。

[27] 弗里德利希在 Limited Government : A Comparison 一书中指出: “宪政意味着保护自我的尊严与价值, 同时自我被看作是最基本的存在, 其价值仅次于上帝, 关怀自我根植于基督教的信仰, 这种信仰必然会导致权利概念的产生, 这一权利概念又必然会被认为是天赋的。在人权中, 每个人宗教信仰的权利在精神领域内过去是、现在也仍然是头等重要的大事。整个西方宪政史所坚持的就是这样一种信念: 即每个人的存在都具有最高的价值, 应该保护每个人免于统治者的侵犯, 不管这个统治者是国王、政党还是民众。” 弗氏此言证明现代西方人权思想的深层价值仍源自基督教的神性说, 而现代西方的民主制度(宪政制度)虽自称政教分离而世俗化, 但其现实政治生活中仍表现出追求宗教信仰的</PGN0232.TXT/PGN>超越性与神圣性, 故人类的政治生活永远都不可能是简单二分的世俗存在, 超越性与神圣性将通过人的生命信仰活动永远渗入其中。

[28] 见 Hannah Arendt 著《极权主义》一书第一章第二节, “暴民与菁英分子的结合” 与第二章第一节: “极权主义的宣传”, 蔡英文译, 台湾联经出版事业公司 1982 年版。

[29] “实际的知识”与“理论的知识”是海耶克在研究政治理性的界限时对人类知识

类别的划分，海氏认为政治是一特殊的领域，其所形成的知识是“实际的知识”而非如科学哲学形成的知识是“理论的知识”，因人类的理性能力有限，不足以认识“实际的知识”，故建立在任何抽象概念与理性设计上的知识体系都不能真切如实地解决人类的政治问题。见上引 John Gray 著 Hayek on liberty 一书，页 35—40。

[ 30 ] 见 Hannah Arendt 著《极权主义》一书第五章，蔡英文译，台湾联经出版事业公司 1982 年版。

[ 31 ] 如同样是建立在普遍理性上的自然法，在古希腊时代，有的智者用来反对奴隶制度，为奴隶的权利辩护，如安提丰 (Antiphon)；有的智者则用来支持奴隶制度，为贵族寡头的权力辩护如斯菜西马库 (Thrasymachus)。在近代，有的自然法思想家用自然法来反对君主专制，为人民的权利辩护，如卢梭、洛克；有的自然法思想家则用自然法来支持君主专制，为君主的权力辩护，如霍布斯。可见，由于理性的“二律背反”，理性的认识能力具有有限性，建立在理性上的自然法没有绝对的可靠性与普遍性，会导致自然法上的相对主义与悖反。故任何建立在抽象理性推理上的政治公式都是或然的而非必然的，有时甚至是吊诡的而非合理的。《儒》书建立在普遍理性推理上的“有人性，然后有……”的政治公式也应作如是观。

[ 32 ] 欲了解塔尔蒙思想的现实意义与理论价值，请参阅毛寿龙撰《卢梭、雅各宾派与民主的歧变》一文，载《公共论丛》，刘军宁、王焱、贺卫方编，北京三联书店 1995 年版，页 121—147。

[ 33 ] 见 Louis Rougier：《民主的玄虚》一书第一章《民主的玄虚与法国大革命》，河清译，香港明报出版社，1994 年版，页 233—272。

[ 34 ] 见韦伯撰《政治作为一种志业》，钱永祥译，载《学术与政治·韦伯选集》，台湾远流出版公司 1991 年版，页 169—239。

[ 35 ] 见 Edmund Burke 著 The Philosophy of Edmund Burke (《柏克哲学选集》)，Louis Bredvold 与 Ralph G. Ross 合编，The University of Michigan Press，1967，pp. 38—39。

[ 36 ] 同上书，

[ 37 ] 同上书，页 48—49。 </PGN0233.TXT/PGN>

[ 38 ] 同上书，页 48。

[ 39 ] 同上书，页 36—42。

[ 40 ] 同上书，页 14。

[ 41 ] 同上书，页 41—42。

[ 42 ] 见《儒》书，页 1。

[ 43 ] 邹昌林在《中国古礼研究》一书中指出：“‘礼’在中国，乃是一个独特的概念，为其他任何民族所无，其他民族之‘礼’一般不出礼俗、礼仪、礼貌的范围。而中国之‘礼’，则与政治、法律、宗教、思想、哲学、习俗、文学、艺术，乃至经济、军事无不结为一个整体，为中国物质文化和精神文化之总名。……外国之‘礼’，随着第一代文明的灭亡，就与上层建筑和经济基础的重要方面相绝缘，而不再向前发展。中国之‘礼’则没有间断自己的发展，并不断扩大自己的领域。故从礼俗而发展到礼制，从礼制发展到礼义，既而又由礼制、礼义回归到礼俗。……中国之‘礼’固重于形式，然更重于内容与精神，注重于知行之统一，故中国之‘礼’是活在中国人心中的一个基础。由是之故，从中西文化比较而言，中国文化使西方最感惊异者，莫过于‘礼’。故从中外文化比较而言，‘礼’为中国文化的根本特征，当是无疑的。”见邹昌林著《中国古礼研究》第一章《中国为礼仪之邦，礼为中国文化之标志》，台湾文津出版社 1992 年版，页 12—13。因邹氏之言与吾言“中国文化及儒学的特质是‘礼’及其‘中和精神’”相同，故引以佐证。

[ 44 ] 《儒》书与当代新儒家强调“仁”是与西方自由民主人权结合的基础自不用说，即

如自由主义的林毓生先生，也同样强调“仁”是“中国传统创造性转化”的基础，而“礼”则被排除在所谓“创造性转化”之列。其原因是“礼”的“质素在现代生活中找不到位置”，即不能在现代生活中对“礼”予以“定性”和“定位”，故“礼”在“现代生活中不应该或不可能有任何位置，我们当然应该扬弃之”。林氏进而以所谓“现代生活”的要求为标准对儒学的传统资源进行筛选，发现“仁”可以“创造性转化”而“礼”不可以“创造性转化”。林氏指出：以孔孟所代表的古典儒家思想，却与人权的观念有许多相容之处，尤其当我们了解了孔孟思想中“仁”先于“礼”的真谛。“仁”这个观念，蕴涵着人性本善，因此就每个人有善端而言，人是生而平等的。……儒家“仁”先于“礼”的结构性了解则提供了吾人接受人权观念的空间与必要，因为只有当一个社会具有浸润着人权观念的文化与具有保障人权的法治的时候，“仁”所蕴涵的具体人际间人的普遍性道德尊严，才能更普遍地、具体地落实。……这样的改造，是儒家思想“创造性转化”的道路。……如果认定儒家思想的基本结构是“礼”先于“仁”，那么，笔者前面所说的，根本没有立足点，儒家思想的“创造性转化”则是不可能的。（见林毓生撰《“创造性转化”的再思与再认》一文，载</PGN0234.TXT/PGN>《公共论丛》，北京三联书店 95 年版，页 232、页 243—245。）由以上引文可见，林先生所谓“现代生活”的“定性”标准实际上是西方自由民主人权的“定性”标准，此处的“现代性”即是“西方性”；所谓“中国传统的创造性转化”实际上是“中国传统的现代性转化，其骨子里则是“中国传统的西方性转化”。因中国传统中的“礼”及其精神不合林氏提出的“现代生活”的“定性”标准，即不合自由民主人权法治等西方性标准，故“礼”在现实生活中没有位置，不应当亦不可能进行所谓“创造性转化”。“礼”就这样被排除在“创造性转化”之列。在这里，林氏“创造性转化”的概念实质上是一个编织得非常精妙的变相的“现代中心论”概念或“西方中心论”概念，林氏也许不自知，但结果确是如此。这一点值得林氏再思再认。另，林氏关于古典儒家的人性论可以向民主人权“创造性转化”的观点与《儒》书关于晚周原始儒家的性善论可以同民主人权“逻辑结合”的观点何其相似乃尔！

[ 45 ] 见《儒》书，页 42、138、139。

[ 46 ] 阳明曾谓“良知即是易”。见《传习录·下》。

[ 47 ] 见《政治学说史》，萨拜因著，刘山等译，下册，商务印书馆，1986 年版，页 482—483。

[ 48 ] 见《儒》书，页 42。萨拜因著，刘山等译，下册，商务印书馆，1986 年版，

[ 49 ] 河清作《民主的乌托邦》一书，专门论述民主的不可实现性，即鲁吉埃所说勃 慕 懊襖鞞男 楞薄 4 瓮榷 屑 兀 瞬慰础 8 檬檄上愀勳鞅 霏嫫\*1994 年 11 月出版。

[ 50 ] 见《儒》书，页 285、291。

[ 51 ] 关于儒家超越合法性的思想，笔者曾有详细论述，请参阅本人著《公羊学引勃 邱 芬皇桐媛道碌谿私崧洞笠煌乘怠酃氲讷 碌谗唤崧度察掖笠煌车牡恼 沃腔塾脍泄 挝幕 闹亟 罚 贍 逃 霏嫫纾\*1995 年版。

[ 52 ] 见《儒》书，页 240、294、317。

[ 53 ] 见《春秋繁露·玉杯第二》。

## “应然态”民主观的现代范本 ——评邓小军新著的历史逻辑与现实逻辑

杨念群

明清以来，国人面对日趋衰颓的近代社会苦思变革之道，其中开掘儒家中的资源以比照西方民主思想的脉络，从而探究中国文化与现代化的理论衔接点，一直是近代学人倾力关注的目标。邓小军题为《儒家思想与民主思想的逻辑结合》的新著力求在核心逻辑上继续打通中西思想的内在理路，诠释儒家思想在本质上与西方民主理念多有会通之处。全书体系恢宏博大，引证繁密有据，是一部殚思竭虑的用心之作。

然读罢此书，却多有疑问萦绕脑中，分疏起来大致有二：一是该书乃承接近代中西思想比较之作，那么在儒教与民主的会通逻辑上此著是铺陈旧说抑或多有创新？二是在现实逻辑的论证上与当代新儒家等流派相比是否具有现实的可操作意义。下面拟分别对此略抒己见以就教于作者。

### 一、历史逻辑的变相延续

《儒家思想与民主思想的逻辑结合》采取了归纳条述思想史料的方式，分别梳理出了中西两条民主思想发展的逻辑线索，然后再把这两条线索的核心逻辑加以融通提炼，从而得出了儒家思想与民主思想相结合的最精炼的表达语式：从天赋人性本善 天赋人性平等，接上天赋人权平等 政治权利平等 主权在民（天下为公）。此处暂且不论这套语式叙述的是否合理，通观全书，我们首先会强烈感觉到一个论旨逻辑之外的主观倾向，那就是作者在选择比较对象时，无论有意还是无意，均着重择取的是中国近代学人经常提及的具有古典意义的西方民主思想家，如卢梭、洛克、康德等等，特别是对激进主义民主观的代表人物卢梭，论述篇幅竟达 65 页之多，然而本书却恰恰忽略了民主思想建构的另一重要支流，具有保守主义色彩的理论家如密尔、托克维尔、伯克及现代的哈耶克等人，这种具有强烈偏好色彩的选择意向和对民主思想的单向需求似乎在隐隐提醒我们，作者所借以比较的思想参照系实际上并未越出晚清直至“五四”学人对民主比较范围的传统厘定，而且其自身的论断也与近代的民主回声多有相互默契谐应之处。大量史料证明，近代学人在进行中西历史比较之前早已在心中不自觉地把“民主”理念高悬于不可怀疑的神圣地位，“民主”变成了国人攀越理想境域时高擎的一面旗帜，可是中国近代话语并没有明白区分民主的应然状态与实然状态，没有界划民主的理想与现实，甚至有意无意回避对民主冷峻的技术操作程序的引证与吸收。换句话说，在他们的语式中，一些古典式的民主理念如“少数服从多数”等等已作为不证自明的公理前提得到了确认，剩下的工作似乎只是如何使这些原则自然转变成一种本土的实际行为。

在西方的历史理念中，民主思想的发展一直处于“应然态民主观”与“实然态民主观”交错对垒的状态。在“应然态民主观”看来，民主程序就是“全民公决投票”，是多数人如何通过选举手段对少数人进行

统治的过程，他们关注的是谁来行使权力。特别是为多数人行使权力提供依据，而不是如何限制多数人统治有可能造成的负面作用，从而保护少数人应有的权利，“应然态民主观”的代表人物就是卢梭。具有讽刺意味的是，作为卢梭精神之现实体现的法国大革命却以“平民暴政”及国民自毁式地投票普选出路易·波拿巴独裁政权而导致了民主的彻底变质，宣告了“应然态民主观”乌托邦式企求的幻灭。概而言之，“应然态民主观”的主要特点就是前定了多数人民道德理性的完善足以支撑起政治运作的合理大厦。

“实然态民主观”则关注的是如何在民主的实施中制衡权力使之维系一种政制运作的微妙平衡，它带有强烈的政治践履的技术色彩，而决非理想化的思想设计。“应然态民主观”与“实然态民主观”的界定颇有些类似于张灏所说的“高调民主观”与“低调民主观”的区分。<sup>[1]</sup>只是这里有待申说的差别乃是在于，所谓“高调民主观”只存在于民主理想设计者的意念构架之中，成为乌托邦的解释传统，它虽然一度曾以革命的名义转化为实际行为，但这些行动大多变相违背了设计者的初衷，故而从未真正实现其理想的方案，因此，它始终处于“应然”的状态。所谓“低调的民主观”却常常能落基于政治的操作过程，操作的结果也往往能紧扣理论的逻辑，也就是说无论民主的实施有多么严重的缺憾，它都是在一种具体政治运作的空间中达致的，它既有理念的支持，又有行动达成效果的步骤，“实然态民主观”并不急于确定权力的分布状态，如是多数亦或少数人，是哪个阶级力量掌管权力的运作等等，而是具体地讨论分化这些权力后所达成的实际效果。

有趣的是，近代中国思想家大多对“应然态民主观”表现出了浓厚的兴趣，他们极易从思想意念上吸收西方民主观中有利于己的论据，而对民主自身运作的有效性甚少措意，如一位笔名雨尘子的作者曾经说过：“世界之最可悯者，固无如以多数之人，服从少数之权力者也。”<sup>[2]</sup>梁启超则除了强调“合群”之外，甚至把自由的三个意思之一解析成“服从多数之决议”的高调民主理念。<sup>[3]</sup>在《新民丛报》上发表的《论立法权》一文中，梁氏虽简括了西方民主三权制衡的理论，强调了立法在中国的现实意义，可是最终其论点仍立足于《论立法权之所属》这个权力应然态的问题之上，他说：“立法者国家之意志也。昔以国家为君主所私有，则君主之意志，即为国家之意志，其立法权专属于君主固宜。今则政学大明，知国家为一国人之公产矣，且内外时势寝逼寝剧，自今以往，彼一人私有之国家，终不可以立于优胜劣败之世界，然则今日而求国家意志之所在舍国民奚属哉！”<sup>[4]</sup>

当然，在晚清的社会条件下，民主的实然运作不可能被真正提上议事日程，加之有满汉民族主义的政治冲突横隔其间，“民主”概念无论在立宪派还是革命党手里自然都会置换为一个权力归属的敏感话题，这是由当时的历史情境所限定的。比如民主的应然态问题即以争正统之义的内涵表现出来。梁启超在《论正统》一文中有个权力分布态势的比较：“故泰西之良史，皆以叙述一国国民系统之所由来，及其发达进步盛衰兴亡之原因结果为主，诚以民有统而君无统也。籍曰君而有统也，则不过一家之谱牒，一人之传记，而非可以冒全史之名，而安劳史家之哓哓争也。然则以国之统而属诸君，则因已举全国之人民视同无物。而国民

之资格所以永坠九渊而不克自拔，皆此一义之为误也。”<sup>[5]</sup>这显然是把“民”“君”之间权力的归属视为民主实现的关键所在。

有的作者更把“民主”与大同应然极境直接挂上钩，在他们的心目中，民主的共通点应该是立宪精义的发挥，民主是中国摆脱乱世达于太平盛世的良药。举例来说，当时颇引人注目的《大同日报缘起》一文就是以传统的大同学说搭起了民族主义的解释框架。文章认为，太平世是一种摆脱了“内诸夏而外夷狄”之旧统而达致的“天下远近若一，人人有士君子行”的应然状态，但达致此目标必须依赖于民主的工具作用，所谓“其国家之政体，无论为君主为民主，莫不由专制改为立宪，取多数人之幸福，国中有不得其所者，盖亦其少数矣。虽不敢谓其可列于春秋之所谓太平世，而于升平世之景象，则亦渐近矣。”<sup>[6]</sup>民主是大同应然状态的要素，于此便昭然若揭了。尽管如此，我们仍不能否认，“民主”在晚清至民国初年，已成为民族主义达成的实际手段，是一种政治角逐的符号。谁也不愿也无暇顾及民主的运作真义与真正之价值所在，因为事实很明显，操纵明清政治风云的关键点是权力的争夺归属而非权力的制衡，无论这种权力争夺中所标榜的“人民民主”是虚情假意还是真诚执着，其核心论域当然都逃不脱应然的权力归属问题，权力归属的合法性得不到确证认同，自然就谈不上民主的制衡层面的问题。比如雨尘子即把民主的权力归属自然地置换成了一套民族主义式的话语：“以多数之人种，而受少数之人种之统制，至数百年之久；以数万万国民，而俯首就二三官吏之节制，任其割地误国，毫不过问。呜呼，多数团体不知主张其权利，则多数人之势力，从何发生？是中国人所以无民权也。”<sup>[7]</sup>这是历史逻辑造成的“应然态民主观”大行其道的缘由所在。

话虽如此，我们仍然要问，除了历史的背景因素在起作用外，是否近代个人思想对传统的认同会起着制约“实然态民主观”流行的作用呢？我认为对德性自我改造之能力的迷恋，使得近代中国人与传统儒生一样深信：人人都可借助道德修炼达于完满，都相信那句被说腻了的“人人皆可为尧舜”的文化预言。在此情况下，一旦社会均由有德性之人组成，那么自然就会保证多数人对少数人的制约统治具有高度的合理性（不是合法性）。性善论在此变成了民主的起点和前提，这一猜想无疑来自传统儒学尤其是心学的影响。我在一篇文章中曾经提到过，康梁等晚清启蒙者曾深受心学价值观的重染，他们认为构建一个社会的基础取决于人类心理变迁的幅度，心灵的变化能自然导致社会结构的全盘转型。照此推论下去，人性改造的幅度无疑会决定民主社会建构的完善程度，这当然是一个“应然态”的判断。无法在民主具体实施过程中得到验证。康有为在《公民自治篇》中就认为中国积弱在于民智未开，而民主社会的构成是由公民组成的，公民之智一开则会“其国日强”，<sup>[8]</sup>民智趋进的可能源于德性的改善。所以，对人性趋善的乐观态度不是近世所独有，而是中国儒学传统历史逻辑的自然延伸。

实际上就儒家传统而言，自古已存在着“应然”和“实然”的断裂问题，如孟子时即出现了所谓“圣王合一”的理想，其核心论域是阐述王者不但应有其位，尚应有其德，最终会“保民而王，莫之能御也”。<sup>[9]</sup>“圣王”构架的基本前提自然是：据王位者应是道德与治生之术的完满合一。即“道统”与“政统”合为一体。可是事实上，为王者多以霸

术起家，不受德性仁术的制约，而有仁心之士又往往不谋其位，如此孔子之德却只有仁德的招牌与“素王”的位置，“素”乃“空”之意，没有实际权力，故中国历史上“道统”与“政统”的分立与紧张一直是悬而未解的一大公案。换言之，儒家传统典籍中所描绘的至高道德境界从来就未曾在尘世实现过，实际政治的运作中从来未按儒家的理想设计去达成完满。这里面揭示的问题恰恰在于，儒家传人实不甘心于“政”“道”分离，他们总是希冀“道统”内涵的理想设计能有朝一日渗入政治过程的运作中，变成实然的过程。在此情况下，伦理的普遍化及以道德完满涵盖政治操作自身规则的企图反而使得“道统”与“政统”，“应然界”与“实然界”的紧张被大大加剧了，这种思维一直延续到现在，其表现是近代知识分子总是以德性的圆融为出发点去构筑变革的现实理念，而民主观念的引进也恰恰可以作为实现道德社会理想的工具加以使用，民主的实际操作变成了人性修炼的逻辑延伸，政治学话语被转换成了文化学话语，这也是中国乌托邦谱系的近代表现形式。依此历史逻辑而观，邓小军新著以人性为基点在诠释民主的起源并以此伸展出的民主进化树，与儒家思想以德性为架构去涵盖政治行为的传统可以说是一脉相承的。

言及于此，必须申明，我并不打算笼统地全盘否认邓小军在思想史意义上对“应然态民主观”进行比较研究的可行性，关键问题是，比较的边界如何设定尤为重要，以“性善”的中国传统范畴作为讨论中西民主逻辑互通的起点，对话的障碍实在太多。这里不单涉及到对中西原始哲学范畴的分疏问题，而且还涉及到对本质主义方法论的反思与认识。

“本质主义”认知方法认定事物有一种使之成为非偶然性存在的本质特征，这种本质特征稳定择取的前提又是整体主义式的，即比较的对象各自有可完整把握的整体特性，这种整体性只要能够通过某种筛选的程序撮取出其共通的本质，比较就会成为可能，并且这种本质之间的比较自然是极其合理的。<sup>[10]</sup>比如邓著中设定一个“本质主义”的前提是，东西方都有一种对人性的共通看法，如“天赋人性本善，天赋‘人性人人平等’”等等，这些看法在本质上可以构成同样的逻辑判断。本质主义落实于儒家传统中的表现是，它认定人人均具有德性趋善的根本能力，可是当面临“一”与“多”的问题时，即回答道德如何从个体推及于人，是自然的修为还是制度的制约这些问题时，儒家却一直言之暧昧，以“一”及“多”变成了一种前定的语境，即人的良知人人具有只是隐而不彰，只要通过修炼即可发显出来，人具有感悟良知的本质，这种本质是可自动推己及人的。其推广能力使道德既可成为个人修身的始点，也可成为社会趋同的终点。德性伦理变成贯穿政治秩序、文化构架的一条主线。因此，对德性及其伸展能力的把握变成了本质透视的一种传统规范方法。而如何从德性的应然态过渡到政治的实然态却不在考察视野之内。因为很明显，“道统”自孟子起从来都是无法控制社会的实际运行轨道而处于应然的状态。“政统”的架构运作完全可以与“道统”无关，但也完全可以利用它达成非道德的目的。对“道统”本质的内容无论作怎样的诠释都是应然的。比如孟子讲“民为邦本”、“民贵君轻”等等所谓“准民主”的言论本质都是一种逻辑猜想，把中国传统中的应然向往与西方民主理论的应然策略作对等比较无疑是一种有趣思路，但

西方民主理论中由于对人性怀疑而作出的实然设计被弃至一边则显然是沿袭了“圣王”话语的陈旧套路，“圣王”理想常使人尴尬的表现是，它假设王者应具有道德，如果王者不具道德仁心，则我也徒唤奈何，其结果是儒者只好甘居“素王”之位，无奈地固守道的应然传统。与之相比，西方民主思想中应然实然态是互补并进的，从卢梭、马克思等的应然理想设计，到托克维尔、伯克等人对民主实然过程的细密论说，使西式的“圣王之道”相互制约补充，“实然态民主观”吸收了“应然态民主观”中的合理成份，又扬弃了其极端激进主义、理性主义和极权民主思想的内核，如果把儒学的某些内容视为本质上只是形似于西方某些单面性的民主理论而无视民主的实然操作过程，这种圣王设计的传统心态必然会使民主论辩只能流于机械比附的语言游戏，而无裨于中国的现代化事业。

《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书正是沿袭了本质主义的比较方法，构造出了一系列中西民主范畴会通无碍的形似逻辑。如仔细推敲，其论证语式和近代思想家的遗产颇有相类之处。下面我们不妨引述某些前人旧说与邓著中的分析作一比较，一九三三年，刘师培在读完卢梭的《民约论》后，颇感慨于“竺旧顽老，且以邪说目之，若以为吾国圣贤从未有倡斯义者”，于是“因搜国籍，得前圣曩哲言民约者若干篇，篇加后案，证以卢说，考其得失。”<sup>[11]</sup>撰成《中国民约精义》。此书深入挖掘儒家传统中有可能与民主思想衔接的诸多涵义。加以发挥引伸，如与邓著论旨比较，可约略窥及《儒》书与近代历史逻辑的相似之点。

在给王守仁语录做案语时，刘师培曾指出：“良知之说，出于《孟子》之性善。阳明言良知而卢氏言性善，《民约论》不云乎？人之好善出于天性，虽未结民约之前已然矣。（卷二第六章）。斯言也，甚得《孟子》性善之旨，而良知之说由此而生。良知者，无所由而得于天下者也。人之良知同，则人之得于天者亦同。”其结论是：“阳明著书，虽未发明民权之理，然即良知之说推之，可及平等自由之精理。”<sup>[12]</sup>

邓著中亦指出：“卢梭说‘基于良知和自然的权利’良知即天赋人性，亦即道德理性，这表示，天赋人权的逻辑前提与基础，是良知，是天赋人性（人性是人权的直接的逻辑前提、自身基础。）人权即良知的权利，人性的权利。”<sup>[13]</sup>卢梭的“良知”意念与中国儒家的“性善论”原则是一致的：“明代王守仁说：‘吾性之良知，即所谓天理也。’（《传习录中》）亦表示天赋人性本善，人性源于天道，人性同于天道，天道即是形上之理。阳明又说：‘良知良能，愚夫愚妇与圣人同。’（同上）亦表示天赋人性人人具有，天赋人性人人平等。”<sup>[14]</sup>

通过比较我们可以发现：邓著中的比附方法与近代以来一些学者援中学以印证西学之方式几无二致，也可以说整部著作不过是近代思想家“古已有之论”与“中西会通”努力的当代再现而已。其共通的假设前提是，由普世化的人性能够推出合理的政治运作框架，政治的规则即是人性的规则，也即是道德实现的通则；人性高于政治，也同样能包容感化政治。可历史恰恰证明，政治不但无法变成道德的婢女，道德却相反有可能成为王权政治膝下的仆人。先秦诸强争伐之中，通过敬香拜天等功利行为获取天意对非道德行为有利于己的默许已经使先秦儒者在政治面前感到汗颜无力。历史上“道统”对“政统”的威慑控制很少能越过



心理构设的理想界限而真正成为政治学意义上的操作原则。

再者，所谓“公意”与“私意”，“民权”与“君权”的对峙格局被建基于判然二分的人性善恶框架之内加以解说。其假设是有人性，方有天下为公，即“公众”（抽象的人民）总是有道德的真正民主托命者和完满体现人，而“私意”总是与君主权威相连，其个体呈现总是具体的、感性的、不稳定的、道德不完善的。即如近代以来诸多言论所示，一提“君主制”总能举出一系列的暴君典型，而人民总是以代表抽象的公理面目出现，而无法被具象化。“群”即代表民主，代表道德公意。近代儒生一旦祭起良知的权利法力，摄取出儒典中的“人民主权论”来加以阐扬，古典意义上的“多数人民”就会放大成眩目的偶像而不需要再次经过合理化的论证，推至极端就可表示为“公众性善，”“君主性恶”的两极论式。道德由此便不证自明地自动推导出公民政治的理想境界。

以下我们不妨再抽取上述两本著作中的若干推论进行一番比较。

刘著“上古之时，一国之政悉操于民，故民为邦本之言，载于《禹》训。夏、殷以来，一国之权为君民所分有，故君民之间有直接之关系……然而君权益伸，民权益屈……人君不以天下一国自私，故为国家之客体。后世以降，人民称朝廷为国家，以君为国家之主体。以民为国家之客体，扬民贼之波，煽独夫之焰，而暴君之祸，遂以大成，君民共主之世，遂一变而为君权专制之世矣。”<sup>[15]</sup>

邓著：“儒家思想与民主思想何以可能相结合？答案是：因为儒家思想具有同于作为民主思想核心逻辑的内在逻辑前提的天赋人性本善、天赋人性人人平等的人性思想，具有同于民主思想根本理念的天下为公即最高政治权力属于天下人民的政治理想，具有与民主思想根本理念相一致的人民高于统治者的政治思想，具有同于民主思想之一部分的人民有权推翻暴政的政治思想。因此之故。儒家思想与民主思想可以并且应当合乎逻辑地相结合。”<sup>[16]</sup>

这两段引文的相似特点是，都把人民之德性完善不证自明地纳入公理之列。使之成为民主政治运作的当然前提。实际上，他们拒绝考虑作为抽象概念之“人民”一旦落实到具体层面，就会成为呈个体存在的个人，而一旦落脚于个人，抽象的性善论便几无用武之地，因为每个个体都有趋善与趋恶的双向可能。谁能保证由个体组成的群体。其趋善的比例会占据大众成份的主导地位呢？如果抽象的“人民”具象化为个体，而又不可能把个体民众准确定位在道德崇高的理想状态之中，那么我们又如何保证不发生“平民暴政”的悲剧呢？因是之故，人性高于政治的判断只能是应然态的估测，而不可能对实然态的民主建设有什么实际贡献。

撰诸于史，在人民有权推翻暴君的论断中实际早已隐藏了平民实施暴政的可能。历史上的农民战争多数以代表民意的群体面目出现，矛头是对准了以个体状态凌据其上的暴君，可是农民战争的结果导致的却是新一轮历史的循环。农民群体往往以推出新的个体君王来结束群体的革命，“民主”变成了新一轮专制粉饰其真实历史目的以借刀杀人的手段。“民贵君轻”说的历史文章至此总是没有作完。总之，当“群体”们一次次地推翻“个体”们的统治后，如何维系权力运作的终极解释也非辨

析民权归属时所能套用，它只是一套老掉牙的谏言系统。民本思想一代又一代仿佛总会变成谏臣制约君权的工具而非建立民权的手段。故有人戏言民本思想其实是一种君主“模拟民主”的思想。<sup>[17]</sup>言已至此，如果仍视“民贵君轻”之类的言论与西方民主有一致之处，则真会使人有南辕北辙之感了。

## 二、现实逻辑的历史投影

从现实逻辑上看，我认为《儒》书有两方面的重大缺陷：其一是全书的价值预设极端倾斜，不留任何余地使得儒家思想的原始教义变成了图解西方民主理念的工具，从而失去了儒学自身特性发展的合理性解释空间，因为人们尚无法论证是否只有硬与“应然态民主观”攀亲带故般地拉上亲缘关系才是现代化的唯一实现渠道。

价值倾斜的阙失，其发生之原因乃在于作者难于把握中西比较的主客观标准，因为其前提的设置无法具有韦伯所说的“理想类型”的客观立场。此书的比较范畴已明显预设了强烈的价值判断色彩，作者已先定般地把民主预设作为一种不容置疑的完美象征，而韦伯恰恰认为：“科学的自我控制的基本责任和避免严重的、愚蠢的、错误的唯一途径，要求严格准确地区分依据逻辑意义上的理想类型对实在所作的逻辑上的比较分析和根据理想对实在所作的价值判断。我们再次强调，我们所说的‘理想类型’与价值判断没有任何关联，除了纯逻辑的完善外，它和任何完美毫不相干。”<sup>[18]</sup>民主的不完美性和历史缺憾早已为“实然态民主观”的提倡者们所反复申辩过，托克维尔甚至担心在真正的民主社会中自由的空间会越来越小，因为民主一旦变成了多数人宰制少数人的“公民暴政”，自由的权利则无法保证。

韦伯在谈及比较方法时还否认“理想类型”仅仅是一种抽象概念结构，而是力图把阐释意义与个别的具体型式的探究结合起来，“我们这样做是为了避免认为文化现象领域中抽象类型完全等同于抽象种类（Gattling smassigen）的普通观点。”<sup>[19]</sup>邓著把解释的框架基本置于儒学与西方部分民主思想渊源的抽象比较上而没有把它们具象化为个别的历史个案。比如在《儒家思想在中国历史上发生的进步作用》一节中，我们何以知晓其所举之种种的历史情状与民主做为进步特征的相似点何在？以致作者竟令人费解地把科举制、台谏制、三省制的谏君之过，听从民意囫圇吞枣般一律归为与民主建制有关的抽象社会进化序列，岂不知，历史上的谏君之过或听从民意与现代民主思想相去何其之远。

其二，如从刨根问底的角度而言，本书用条框归纳的办法把中西思想肢解为一以贯之的逻辑线索加以对应类比，此法也许并非毫不可取，但这种类比是否可使中西思想一一对号入座地相互对应加以分析却颇令人怀疑。如用儒学之“良知”比拟卢梭之“良知”，固可人外观上达成一致，只是源此照推下来却无法得出相同的清明政治的图景。因为这种对应框架恰恰遗漏了民主政治起源中基督教与民主高调理念相悖的“原罪”说的作用，如坚持对号入座，则在儒家系统中无号可对，那么西方系统中的多元传统最终也无法与“人性高于政治”的良知起源呈对称构形。而基督教传统恰恰是使西方达致“实然态民主观”的重要文化元素，

因为正是“原罪论”对人性的不信任感使得西方以后推出的政治制度总是以限制人类恶性膨胀的欲望为主要着眼点。帕斯卡尔曾经说过：“基督宗教把这两个真理一起教给了人类：既存在着一个上帝是人类能够达到的，又存在着一种天性的腐化使他们配不上上帝。”<sup>[20]</sup>伯克亦认为，民主不是先知的的设计，而是经验、历史与宗教的产物。伯克并非反对民权的理念和社会变革，只是认为多数民主的构想忽视了人性不完备这一历史现实，由此他反对按多数人的狂热决定办事的危险趋向。<sup>[21]</sup>也就是说，对人性的极不信任成为具体民主构建的另一个理性的源头，围绕着提防人性趋恶而形成的种种理念与具体行为，同样构成了民主体制相当重要的组成部分。民主就是在制约权力的使用上趋于完善、成熟而摒弃了幻想的成份。民主实现的程序由此变得更为具体实在，民主变成了活生生可触摸的现实事务。

中国自近代以来多有比附之风，这可能源于三点缘由：一是信奉儒道之人认为“泛道德主义”理想架构用起来得心应手；二是中国在现实层面没有现成的民主制度因子可拿来与西方比较，只能在历史思想意念中挖掘可比的素材；三是“道统”与“政统”的分流正好可以把“道统”的理想主义与“政统”的现实主义区分开来，从而为儒家思想中的理想设计无法付诸实施寻觅到可观的借口。因为“政统”往往是王霸相杂，不一定符合儒教理想的初衷，而儒教对社会未来的构想只存在于大同语境之中，与现实无涉。

进入当代社会以后，情况有变，东亚社会尤其是四小龙的经济腾飞及其相关现代政治体制的形成为亚洲式民主设计提供了现成的解剖样本。由于民主政治运作终于被成功嫁接进了后发型现代化的东亚国家体制中，儒家传统终于有了和西方思想在实际政治运作参照下进行对话的可能。在这种条件下，以新儒家为代表的新型批评群体不但认为儒学传统能返本开新出民主与科学的精神（牟宗三），而且断定儒学传统中国有着一些促发资本主义崛起的因素。（余英时），比如韦伯著名的“新教伦理诱发资本主义”的命题就被翻转过来重新加以论证，以致于中国儒教与道教中的伦理也被同样用来做为论证东亚资本主义起源的根据。甚至有的作者断定自由主义与儒教的结合已经在实践上变成了现实。甚至其结合的程度已超过了理论预期与解释的边界。

以新儒家为代表的解释流派与近代思想家所处历史语境的不同乃是在于：新儒家们可以实地考察和验证东亚社会趋于民主与资本主义制度的转型过程，去亲自估测东亚某些社会完成现代化之后传统因素的残留程度及其在转型期的意义。东亚经验的鲜活景观在一定范围内使民主的本土化成为了可能。对东亚奇迹的参验使得各种传统似乎可以在民主的现实构架下加以系统定位。这样一来，新儒家对传统的现实阐释是在东亚民主社会的当代实践中进行的，是对民主完成态的一种解剖，而近代思想家的比附努力则是在前资本主义条件下对民主社会中传统因素之作用的一种应然态臆测。

但是，对东亚民主实践的具体考察似乎并没有使新儒家在传统诠释与民主观念的结合上有所突破。他们之中的大多数人仍没有放弃从道德理性出发去转换出民主架构的初衷。例如牟宗三的“内圣坎陷说”即力求通过道德的自我否定转出民主与科学的实施步骤，以便从动态转为静

态，从无对转为有对。其根本旨趣，仍是由内圣经过对道德中立性的技术处理，转出实际的民主程序。牟宗三的进步尚在于他已明确意识到了民主建构的实际过程与道德践履的思想过程是有区别的，然而他运用的技术手段仍是“内圣开放王”的老路。我们回头返观邓小军著作中的推论就会发现，其全书逻辑不但全盘沿袭了近代思想家（如刘师培）以人性为原点推导政治过程的旧思路，而且比新儒家的言述理路似乎又有所倒退。因为邓小军并没有像新儒家那样已洞悉民主实现步骤中德性与政治的内在矛盾并试图弥合其价值鸿沟。尽管这种弥合的努力并不成功，反而常陷入两难之地，但是新儒家对此的强烈自我意识却是邓著中所不具备的。因此，《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书颇可视为继近代思想家之后中西民主思想会通尝试的殿军之作。

## 注释

[1]参阅张灏：《中国近代转型时期的民主观念》，《二十一世纪》双月刊，1993年1月号。

[2][7]雨尘子：《近世欧人之三大主义》，《辛亥革命前十年间时论选集》（以下简称《时论选集》）第一卷上册，张、王忍之编，生活·读书·新知三联书店1959年版，页344—345。

[3]梁启超：《十种德性相反相成义》，《时论选集》，页11。

[4]梁启超：《论立法权》，《时论选集》，页163。

[5]梁启超：《论正统》，《时论选集》，页191。

[6]《大同日报缘起》，《时论选集》，页367。

[8]康有为：《公民自治篇》，《时论选集》，页177。

[9]《孟子·梁惠王上》。

[10]冯耀明在《儒家传统与本质主义》一文中详细评述了各种类别的“本质主义”方法及其影响，并对用“本质主义”手段评述儒家思想的多种观点做了精辟分析。此文曾提交给“近代中国历史的社会学阐释学术讨论会”（香港，1995年6月）。

[11]刘师培：《中国民约精义·序》，上海镜今书局1904年刊行本。

[12]刘师培：《中国民约精义·王守仁》案语。

[13][14][16]邓小军：《儒家思想与民主思想的逻辑结合》，四川人民出版社1995年版，页127、页241、页418—419。

[15]刘师培：《中国民约精义·书》案语。

[17]刘军宁：《自由主义与儒教社会》，《中国社会科学季刊》（香港）1993年8月，第三卷，页97—111。

[18][19]马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，朱红文等译，中国人民大学出版社1992年版，页93—94。

[20]帕斯卡尔：《思想录》，第八编，何兆武译，商务印书馆1985年版，页249。值得辨析的是，中国儒家思想中也有对人生幽暗一面的洞悉与考察，只不过这种评说与基督教的幽暗意识及原罪观念有相当程度上的差异。张灏曾解释说：“两者表现幽暗意识和蕴含的强弱很有差异。基督教是作正面的透视与直接的彰显，而儒家的主流，除了晚明一段时期外，大致而言是间接的映衬与侧面的影射。”（张灏：《幽暗意识与民主传统》，台北联经出版公司1989年版，页27—28。）</PGN0251.TXT/PGN>

又请参见卓新平：《中西文化交流中的基督教原罪观》，载《基督教文化与现代化》中国社科出版社，页283—290。

[21]陈晓律：《对民主的历史思索》，《中国社会科学季刊》（香港），1993年8月，



# 学术规范与价值观念 ——回应蒋庆先生、杨念群先生对《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书的批评

邓小军

我的《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书（以下简称原书）出版后，蒋庆先生写了《超越西方民主·回归儒家本源——读儒家思想与民主思想的逻辑结合有感而作》（以下简称蒋文），杨念群先生写了《“应然态民主观”的现代范本——评邓小平新著的历史逻辑与现实逻辑》（以下简称杨文），分别对原书作出了各自的评论。承蒙《中国社会科学季刊》（香港）的雅意，嘱我写一篇回应文章，与两篇评论同时刊布，以展开对原书的学术讨论。本文拟从学术规范、价值观念两大层面回应蒋文、杨文对原书的批评，并就正于两位作者。在此，我作为原书作者，谨对《中国社会科学季刊》惠予讨论原书，深致谢忱与敬意。

## 一、关于学术规则、学术规范

蒋文、杨文对原书所作批评，存在着若干不合学术规则、学术规范的问题，以致其批评与原书多不相应，今列举其中突出的问题如下。

1. 批评不应曲解原书 蒋文说：“《儒》书将天道与自然法完全等同起来，值得商榷。”蒋文为此一批评而引据原书：“儒家的天道思想，与西方的自然法思想，一致地以天道、自然法为宇宙自然的形上本体，一致地以天道、自然法为道德性的终极存在，一致地以天道、自然法为天赋人性的终极来源与终极依据。职此之故，儒家思想的天道与西方思想的自然法，乃具有本质上的一致性。”在此应当指出，蒋文在引据原书上述文字之后，却隐去而不引出紧接上述文字的密切相关不可分割的下文：

双方此一思想的不同，只是在于西方往往以自然法为上帝之创作；而儒家则以天道为自然的形上本体，此外更无上帝之设定。但是，双方思想之间的此一差异，并不影响天道与自然法在本质上的一致性。<sup>[1]</sup>

由此可见，蒋文引据原书，在此是断章取义，完全抹去了原书所明白指出的天道与自然法之差异，其所谓“《儒》书将天道与自然法完全等同起来”，是因疏忽大意所致的曲解原书。（原书明白说天道与自然法之差异，除上引文字外，又见于第120页、第123页等多处。）

蒋文并引据原书另一段文字：

儒家思想的终极依据天道，与民主思想的终极依据自然法，在终极性、道德性的本质意义上，是一致的。儒家思想由天道、民主思想由自然法所推出的作为其政治思想直接依据、直接前提的天赋人性本善、天赋人性人人平等，则完全一致。<sup>[2]</sup>

蒋文随即提出“《儒》书将天道与自然法完全等同起来”的判断，

但是蒋文完全无视：第一，原书此段文字说天道与自然法的一致性，乃是给出了确切的限制语——“在终极性、道德性的本质意义上，是一致的”，而并没有说天道与自然法在形式（形上学与泛神论或上帝创作论）上亦是一致的；第二，更没有说天道与自然法完全一致。因此，蒋文的判断，与原书此段文字仍然不相应。

蒋文又说，原书所论儒家思想与民主思想之结合，是“无条件地向西方思想认同靠拢，使儒学丧失自性”，是“以如今居主导地位的西方文化为砧木中国文化为接穗舍我从人地接合。”蒋文此言，完全无视原书所明白表示的一大根本意义：中学为体、西学为用。原书说：

儒家思想与民主思想的逻辑结合，就是以儒家思想的天赋人性本善、天赋人性人人平等为逻辑前提，正当地接上民主思想的天赋人权人人平等、政治权利人人平等；然后以此为逻辑前提，正当地接上儒家思想的天下为公即最高政治权力属于天下人民亦即主权在民。<sup>[3]</sup>

儒家思想与民主思想之结合的性质，乃是中学为体，西学为用。即以中国儒家思想性和天下为公亦即最高政治权力属于天下人民所共有的政治理想为本体，以西方近代人权民主思想为要素。这是因为：第一，此一结合的逻辑前提与理论基础，乃是中国儒家的天赋人性本善、天赋人性人人平等的人性思想。第二，此一结合的逻辑结论和根本理念，乃是中国儒家的天下为公即最高政治权力属于天下人民所共有亦即主权在民的政治理想。

（主权在民之名词是西方的，其实质即最高政治权力属于全体人民亦即天下为公，则是中国的。）第三，此一结合的根本精神，理所应当是中国儒家的人性高于政治、修身先于从政的政治精神。……正是人性高于政治、修身先于从政的儒家政治精神，和作为其资源的儒家思想，决定了儒家思想与民主思想之结合的中国特色。<sup>[4]</sup>

由此可见，蒋文完全无视原书所讲明儒家思想与民主思想之结合的性质是中学为体西学为用、并具有中国特色的根本意义，其所谓“无条件地向西方思想认同靠拢，使儒学丧失其自性”，“以西方文化为砧木中国文化为接穗舍我从人地接合”，这实际是因疏忽大意所致的曲解原书。

梁启超《清代学术概论》述清代考据学之一学术规则为：“隐匿证据或曲解证据，皆认为不德。”<sup>[5]</sup>我认为此亦是现代学术批评作业所应遵循之一学术规则，不能因疏忽大意而违背。

## 2. 批评应了解概念及概念史

蒋文说：“自然法……非如《儒》书所言具有创生义，天道与自然法的区别之大于此可见。”此是不了解斯多亚学派的自然法概念。原书引文德尔班《哲学史教程》述斯多亚学派的自然（即自然法）这一概念所说：“‘自然’用于双重意义。一方面指的是一般的自然，创造性的宇宙力量，……逻各斯。”<sup>[6]</sup>又引黑格尔《哲学史讲演录》述斯多亚学派同一概念所说：“罗各斯、规定着的理性，是主宰的、统治的、产生的、弥漫一切的、作为一切自然形态——自然形态被认作罗各斯的产物——的本源的实体和动力。”<sup>[7]</sup>由此可知，自然法本来具有创生义和理性法则义（如天道具有创生义和天理义），蒋文断言自然法“非具有创生义，此是不了解自然法这一概念。

蒋文又说：“Nature 一词无超越绝待之生命本体义，而只是一‘生

之谓性’之范畴。”按原书引第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》第七卷《斯多葛派的伦理学》第五十二节、第五十三节：

理性是按照更完全的原则赋与有理性的动物。

我们个人的本性就是宇宙的自然的一部分。[8]

又引格劳秀斯《战争与和平法·绪论》：

凡事不合于判断的，也就必然不合于自然法；换言之，也就不合于人类本性。[9]

又引洛克《政府论下篇》第6节、第61节：

而理性，也就是自然法。[10]

我们……是生而具有理性的。[11]

又引卢梭《爱弥儿》第5卷之《游历》：

自然的和秩序的永恒的法则……通过良心和理智而深深地刻画在人们的心理。[12]

可知从斯多亚学派到卢梭一系思想家，Nature 即本性、人性一词，及理性、良心等词，具有人性来源于并同质于自然法、亦即超越而内在之本体义，决不是蒋文所说“生之谓性”义。蒋文此言，实在是不了解斯多亚学派一系自然法哲学传统中的人性概念，而误读 Nature 一词。

蒋文又说：“自然法的第一个特征是权利性。”按自然法概念史，在斯多亚学派，自然法的特征是创生性、法则性（主宰性、普遍性、理性即道德性），是泛神论的本体论，及人性来源于同质于自然法。至中世纪，自然法被限制为上帝之立法，人性来源于同质于自然法的意义则受限制于原罪说。至格劳秀斯，自然法是至上法则的意义强化，是上帝立法的意义弱化，人性来源于同质于自然法的意义则突破原罪说的限制。至格劳秀斯，自然法始定为人权利的根据。权利概念后起于自然法概念。《布莱克维尔政治学百科全书·人权》条：“12世纪以前欧洲不存在权利概念。但是，到14世纪末，完整的自然权利理论已经出现，这可以在吉森及其合作者的著作中发现。这一理论在17世纪初得到了实质性的更新，在格劳秀斯的著作中尤其如此。”<sup>[13]</sup>由上所述可知，蒋文所说“自然法的第一个特征是权利性”，其说实误，误在以后起的、派生的权利义为自然法的第一义。蒋文此言，是不了解自然法概念史，亦不了解权利概念史。

蒋文又说：“主权的最高特征决定主权具有绝对的权威，在国家内任何个人、团体和组织都绝无反抗主权的权利。”按原书引洛克《政府论下篇》第135节、第136节：

立法权，……是每一个国家中的最高权力，但是，第一，它对于人民的生命和财产不是、并且也不可能绝对地专断的。……立法机关的权力……在最大范围内，以社会的公众福利为限。这是除了实施保护以外并无其他目的的权力，所以决不能有毁灭、奴役或故意使臣民陷于贫困的权利。……自然法是所有的人、立法者以及其他人的永恒的规范。他



们所制定的用来规范其他人的法则，以及他们自己和其他人的行动，都必须符合于自然法、即上帝的意志。

自然法是不成文的，除在人们的意识中之外无处可找。 [14]

原书就此分疏洛克的民主哲学此一意义为：

立法权是受限制的，立法受限制于人性[洛克说“理性，也就是自然法”]与人权，立法必须符合自然法即人性，……立法受限制于生命权、政治权利、财产权等基本人权。 [15]

原书又引卢梭《社会契约论》第2卷第4章《论主权利力的界限》：

每个人由于社会公约而转让出来的自己一切的权力、财富、自由，仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分；但是也必须承认，唯有主权者才是这种重要性的裁判人。……在理性的法则之下，恰如在自然的法则之下一样，任何事情绝不能是毫无理由的。

主权利力虽然是完全绝对的、完全神圣的、完全不可侵犯的，却不会超出、也不能超出公共约定的界限；并且人人都可以任意处置这种约定所留给自己的财富和自由。 [16]

原书就此分疏卢梭民主哲学的此一意义为：

主权是受限制的，主权受理性法则的限制，……受基本人权——自由权、财产权等——的限制，受人人平等的政治权利——它体现于公共约定——的限制。 [17]

在民主哲学言民主哲学，未有主权不受限制、主权绝对性之义。（卢梭所说“主权利力虽然是完全绝对的”，显然只是为了强调人民主权的合法性而言，因为其下文立即讲明主权受公共约定的限制。故不可以辞害意地以为卢梭此是简单地肯定主权绝对性。）

至于反抗不合法的“主权”的权利，原书引中世纪托马斯·阿奎那《神学大全》第二部分之二第十六节《抵抗暴政的权利》：

暴政的目的不在于谋求公共福利，而在于获得统治者的私人利益，所以它是非正义的。……因此，推翻这种政治，严格地说来并不是叛乱。 [18]

原书又引洛克《政府论下篇》第201节，第220节：

其他的政体也同君主制一样，会有这种缺点[暴政]。 [19]

他们[人们]不但享有摆脱暴政的权利，还享有防止暴政的权利。 [20]

原书又引卢梭《论人类不平等的起源和基础》第2部分：

以绞死或废除暴君为结局的起义行动，……是同样合法。 [21]

可知在西方政治思想史，从阿奎那到洛克、卢梭，皆肯定人们有反

抗不合法政权的权利。（主权虽为一形式，但是在历史上必以具体政权为其内容。）原书并引述美国《独立宣言》、法国《1793年宪法·人权宣言》关于人民有反抗不合法政权的权利的文官。<sup>[22]</sup>蒋文说“主权具有绝对的权威”，“任何个人、团体和组织都绝无反抗主权的权利”，这是对主权是受限制的概念、及反抗不合法政权的权利的概念，缺乏了解。

俞大维述陈寅恪常说：“读书先须识字。”<sup>[23]</sup>赵元任述陈寅恪常说：“你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。”<sup>[24]</sup>寅恪先生这些话语，讲明从事学术研究所应遵循的一种学术规范。在思想史研究中，识字就是了解思想概念；把基本的材料弄清楚，就包括了解概念史。先须了解概念、概念史，亦应为学术批评作业所遵循。

3.对重大学术问题下结论，应经严密精审、实事求是的论证蒋文说：“在对待西方文化以及西方民主思想与制度的问题上，只能采取实用的态度，即只要此物好，就拿来、就运用、就受益，没有必要在中国文化中去寻找与此物的逻辑一致性。”蒋文所下如此武断之结论，并未经过严格论证。

陈康先生谈学术方法说：“每一结论，无论肯定与否定，皆从论证推来。论证皆有步骤，不作跳跃式的进行。分析务求其精详，以免混淆和遗漏。无论分析、推论或下结论，皆以其对象为依归，各有它的客观基础。”<sup>[25]</sup>此言虽是言学术方法，亦是言学术规范。对一般学术问题作出结论，尚且须经严密精审、实事求是的论证；而蒋文对如何吸收西方民主思想这样重大的学术问题，未经任何严格论证，便得出如此武断的结论，断言吸收西方民主思想“没有必要在中国文化中去寻找与此物的逻辑一致性”，这显然是不合学术规范的。

吸收西方民主思想，是否没有必要在中国文化中去寻找与此物的逻辑一致性？正好陈康先生曾经讲明此一问题，可借以回应蒋文。陈康《希腊哲学对于现代自然科学及民主思想之影响》一文，其中最后一节《自然科学与民主二者吸收的问题》说：“文化是一个有机体，它的各部分密切联系着，甲文化里某一部分不能毫无问题地吸收到乙文化里来，正如园艺方面的接枝，并非一种树的枝子可以接到任何其它一种树上去，而继续生长的。同样，文化的吸收也只限于所欲吸收的和本土文化中的成份之间有一种‘类似’（意谓 affinity）关系。……自然科学和民主乃是中國所需的，但是中國文化是否可以吸收它们，对于它们没有排斥性？这是当前一个极其重要的问题。我们怎样去寻求这问题的答案？这个问题答案是肯定的，还是否定的，将决定于一件事实，即中国文化里的成份和西洋自然科学及民主思想之间有无以上所谓的那个‘类似’关系。解答这一问题我们却不可只注视西洋自然科学和民主思想的现阶段，因为凡是存在于时间里的事物皆有其历史。一阶段上的现象乃是已往的总和，历史的累积。因此欲明瞭事物甲在这一阶段上的现状，只有将它的历史发展分析出来。……如若在自然科学的历史过程中有一点和中国文化里某些成份有上述的那种关系，那么这一成份即可成为中国文化吸收西洋自然科学的出发点。如若这样的一个成份在中国文化里并不存有，那么，西洋自然科学终被排斥于中国文化范围之外，而不能为它所吸收；即使一个时期可以输入相当丰富，中国人可以学习，而且学习

得很好。关于民主思想情形也正和自然科学相同。” [26]

陈先生此言讲明，为什么要寻找中国文化与民主思想的一致性，以及如何去寻找，对无必要寻找中西思想一致性之说，可以息讼止诤。

4. 批评应分辩学术分际 杨文对原书所提出的批评主要为两点，第一，原书“着重”论述并“强烈偏好”“应然态民主观”而忽略了“实然态民主观”。第二，原书论述儒家思想与民主思想的逻辑结合，与刘师培《中国民约精义》“几无二致”，是“近代思想家中西会通努力的当代再现”。如实地说，杨文此两点批评在学术操作上都存在不合学术规则、规范的问题。

杨文说：“作者在选择比较对象时，无论有意还是无意，均着重择取的是中国近代学人经常提及的具有古典意义的西方民主思想家，如卢梭、洛克、康德等等，特别是对激进主义民主观的代表人物卢梭，论述篇幅竟达 65 页之多，然而本书却恰恰忽略了民主思想建构的另一重要支流，具有保守主义色彩的理论家如密尔、托克维尔、伯克及现代的哈耶克等人”，“具有强烈偏好色彩”。杨文又说：“‘应然态民主观’……关注的是谁来行使权力，……‘应然态民主观’的主要特点就是前定了多数人民道德理性的完善足以支撑起政治动作的合理大厦。‘实然态民主观’则关注的是如何在民主的实施中制衡权力使之维系一种政制动作的微妙平衡，它带有强烈的政治践履的技术色彩，而决非理想化的思想设计”。要之，杨文批评原书“着重”论述“强烈偏好”“应然态民主观”，忽略了“实然态民主观”。但是，杨文此一批评是否恰当值得追问。

学术批评应分辩学术分际，即分辩对象所属之学科及该学科之分际（学术性质、范围），以及该学科与相关学科之不同分际，然后以该学科而不是相关学科之标准去批评对象。只有如此，批评始可能与对象相应。分辩学术分际，使批评与对象相应，此是学术批评之一作业规则。

《礼》云：“在官言官，在府言府，在库言库，在朝言朝。”（《礼记·曲礼》）可以譬之。韩愈师说》：“术业有专攻”。可以喻之。相反，使用乙学科之标准，批评属于甲学科之学术研究偏好于甲学科，这种批评便是不辩学术分际，既不合学术规则，亦不能与对象相应。

原书主题是儒家思想与民主思想的逻辑结合，其《导言》明白说：

本书所使用的民主思想一词，是指产生于近代西方的关于民主政治根本理念的政治哲学，其主要内容是民主政治在义理上何以应当、何以可能的学说。而不是关于民主政治具体制度的政治科学，其主要内容则是民主政治在实际上如何有效运作的学说。 [27]

可见原书在学术性质上属于政治哲学，其主要内容是民主政治何以应当、何以可能，及儒家思想与民主思想何以可能结合，其范围相当于杨文所说“应然态民主观”，而不属于政治科学即杨文所说：“实然态民主观”。既然原书性质本来就属于政治哲学而不属于政治科学，既然原书的主要内容本来就应当是杨文所谓“应然态民主观”，而不是杨文所谓“实然态民主观”，则杨文批评原书“着重”论述、“强烈偏好”“应然态民主观”，忽略了“实然态民主观”，这便是使用政治科学之标准，批评属于政治哲学之原书偏好政治哲学。显然，杨文此一批评并

未分辨原书之学术分际，既不合学术规则，亦不可能与原书实际相应。

5. 比较应发现所比较的双方之异同杨文说：“该书乃承接近代中西思想比较之作，那么在儒教与民主的会通逻辑上此著是铺陈旧说抑或多有创新？”又说“一九一三年，刘师培在读完卢梭的《民约论》后，……撰成《中国民约精义》，此书深入挖掘儒家传统中有可能与民主思想衔接的诸多涵义，加以发挥引伸，如与邓著论旨比较，可约略窥及《儒》书与近代历史逻辑的相似之点。”又说：“在给王守仁语录做案语时，刘师培曾指出：‘良知之说’，出于《孟子》之性善。阳明言良知而卢氏言性善，《民约论》不云乎？人之好善出于天性，虽未结出民约之前已然矣。（卷二第六章）。斯言也，甚得《孟子》性善之旨，而良知之说由此而生。良知者，无所由而得于天者也。人之良知同，则人之得于天者亦同。’其结论是：‘阳明著书，虽未发明民权之理，然即良知之说推之，可得平等自由之精理。’”杨文接着援引原书上篇第四章《卢梭》论卢梭天赋人权思想七层意义之第二层意义之数语，及原书中篇第一章《儒家天道人性思想》论及王阳明人性思想之数语，便得出其比较之结论：“通过比较我们可以发现：邓著中的比附方法与近代以来一些学者援中学以印证西学之方式几无二致，也可以说整部邓著不过是近代思想家‘古已有之论’与‘中西会通’努力的当代再现而已。”但是，杨文的比较操作作业不能成立，其结论亦无效。

按杨文所引《中国民约精义》之结论：

阳明著书，虽未发明民权之理，然即良知之说推之，可及平等自由之理。

复按《儒家思想与民主思想的逻辑结合》的相应论断：

为什么格劳秀斯能够创立近代人权学说？有三个主要原因。第一个原因是个人权利观念的发展。这是创立人权学说的动力。个人权利观念的发展。包括个人主义的合理肯定、个人权利的普遍要求、权利观念与法律观念的高度自觉。……第二个原因是自然法——人性观念的复兴，这是创立人权学说的前提。……第三个原因是方法论的发展。这是创立人权学说的工具。[28]

康德说：“通过权利的概念，他应该是他自己的主人。”这一着重的提示，极其重要。这实际是表示，虽然有人性然后有人权，但是只有人性并不等于就有人权；只有根据人性，通过权利的概念，进入法律领域，人性才能够开出人权，道德理性暨自由意志的主体才能够落实为自由权利的主体。对于有人性自觉而缺少权利概念的儒家思想与中国文化来说，康德的“通过权利的概念”这一提示，好比是振聋发聩的洪钟巨鸣。[29]

儒家思想与民主思想的逻辑结合，可以说是从儒家思想开出民主思想。（这是指完备的、成熟的民主政治思想。天下为公只是民主政治思想，并不是完备的、成熟的民主政治思想。）因为这是从儒家思想的天赋人性本善、天赋人性人人平等，开出天赋人权人人平等、政治权利人人平等；这是把儒家思想的天下为公即最高政治权力属于全体人民，落实为最高政治权力属于全体人民的一套具体理念。但是应当说明白，从儒家思想开出民主思想，其中加入了来自西方的权利与法律观念。正是借助于权利观念，天赋人性才可能开出天赋人权、政治权利。……正是借助于法律观念，由天赋人性本善、天赋人性平等、天赋人权平等、政治权利平等而来的天下为公即最高政治权力属于全体人民，才可能落实为

最高政治权力立法权属于全体人民、立法受人性与人权的限制、民主社会是法治社会、法律面前人人平等。[30]

儒家思想何以未能开出完备的、成熟的民主思想？对照儒家思想与民主思想的内在核心逻辑，可以清楚地看到，第一，儒家思想本来是应当开出民主思想的，因为儒家思想具有民主思想的逻辑前提——天赋人性本善、天赋人性人人平等，甚至具有合乎民主思想的最高政治权力属于天下人民、人民的政治地位高于统治者，人民有权推翻暴政等思想。但是，第二，儒家思想在从人性思想到政治思想的核心逻辑中，缺少了天赋人权这一关键环节，缺少了权利观念。这正是儒家思想未能开出民主的关键所在。……在儒家，权利观念的名不正（权利观念未能显性地、明确地贞立）、造成在人权民主思想上的言不顺（从天赋人性到天下为公，是一跳跃式的、不严密的理路。因为人具有天赋人性，所以应当具有依据其人性而正当地作人的天赋权利；因为天赋人性本善、天赋人性人人平等，天赋人权人人平等，所以政治权利人人平等、主权在民，这样的严密的、完整的人权理路，民主理路未能建立）。儒家思想未能贞立人权观念，未能建立人权民主理路，这表明儒家思想和中国文化在知性理性工夫上的薄弱性、局限性。[31]

由上所列两书文字对照可见，依《中国民约精义》，从人性即可以推出人权民主；依《儒家思想与民主思想的逻辑结合》，若只有人性观念而没有权利观念、法律观念及知性理性工夫，则从人性推不出人权民主；只有既具有人性观念又具有权利观念、法律观念及知性理性工夫，才可以从人性推出人权、政治权利及其平等，从而才可以推出民主。由此比较可知，《中国民约精义》与《儒家思想与民主思想的逻辑结合》双方学术思想之间，存在重大差异。

比较研究、比较批评，应发现所比较之双方之异同。陈寅恪言“比较研究方法之义”，其中之一义，即是“比较其差异”<sup>[32]</sup>。此是比较作业之一操作规范。杨文未能遵循比较作业此一操作规范，未能发现其所比较之《中国民约精义》与《儒家思想与民主思想的逻辑结合》双方学术思想之间所存在的重大差异，——此一重大差异正是儒家思想何以未能开出民主思想的关键所在，——以致得出双方学术思想之间“几无二致”、后者只是前者的“当代再现”的不切实际的结论，因此之故，杨文之比较作业不能成立，其结论亦无效。

蒋文、杨文在学术操作中还存在一些可商之处，本文不必备举。

## 二、关于民主价值

在民主、儒家思想等价值问题的认知与判断上，原书与蒋文以及杨文之间，存在着若干程度不同的差异。本文在这些价值问题上，仅略抒己见，以供两位作者参考。在价值问题上，见仁见智，何取何舍，是在自己。

1. 民主价值应当肯定 蒋文说，“民主思想不象科学技术，不是人类共法”，“不具有普世的真理性”，“民主思想只能是西方的，而非全人类的”，“世界上只有西方的民主思想，而不可能有人类的民主思想或中国的民主思想。”又说，“当代儒家面临的任務就不是与西方文化结合，而是与西方文化分离”，并且提出，要“超越西方民主思想”（如其题目所述）。要之，依蒋文，民主只是属于西方文化，民主不是人类

的共同价值，民主不是中国人的价值。

我认为，民主价值应当肯定。民主不只是属于西方文化，民主乃是人类的共同价值，民主亦是中国人的价值。这是因为：第一，民主合乎人性。按近代西方民主思想的核心逻辑和根本理念是：因为天赋人性是道德理性，天赋人性本善，天赋人性人人平等，因此人人应当享有根据人天赋人性即道德理性而具有的正当的人的天赋人权，天赋人权人人平等；因为天赋人性本善、天赋人性人人平等、天赋人权人人平等，因此政治权利人人平等，主权属于政治权利人人平等的全体人民。由此可见，民主合乎人性。民主合乎人性，这是可以当下肯定的。反之，不民主则不合乎人性，这亦是当下肯定的。民主根本理念，是一个干净、光明、合理的哲学。因为民主合乎人性，因此可以肯定，虽然民主理念产生于西方文化，但是民主决不是仅属于西方文化，民主乃是人类的共同价值，民主亦是中国人的价值。第二，民主能保障人权。具体地说，民主政体的本质是主权即立法权在民，人民可以通过立法权用法律来保障人权。即使从最低限度说，除非人民的良知被蒙蔽，否则人民不可能自暴自弃人权。相反，不民主则不能保障人权。在专制政体如君主专制政体下，主权在专制者，即使从最高限度说，人权的保障也只是一个变数，专制者可以保障人权，但是亦随时可以侵犯、剥夺人权。专制程度愈高，人权程度愈低，专制与人权是成反比的。更不用说，在专制政体下，人权本来就是被限制、被剥夺、无保障的。此是人类历史之教训。是人们凭良知、知识和经验而可以肯定的。总之，民主合乎人性，民主能保障人权，因此民主价值应当肯定。

杨文说，“作者已先定般地把民主预设为一种不容置疑的完美象征。”对历史经验上的实际民主政治，我并不认为是完美的。但是其不完美之原因不在于民主理念，而是其具体制度未能充分体现全幅民主理念，及其现实文化存在缺陷。对于哲学思想上的民主根本理念，我并不认为有何严重缺陷。民主理念不必说成是绝对完美的，但可以说是美好的。民主理念是可以发展的，但民主理念是不能违的。

2. “应然态民主观”高于“实然态民主观”杨文说，“在西方的历史理念中，民主思想的发展一直处于‘应然态民主观’与‘实然态民主观’交错对垒的状态。”杨文之抑“应然态民主观”、扬“实然态民主观”，则贯穿全文。

我认为，“应然态民主观”与“实然态民主观”之关系，既不是不分先后主从的关系，亦不是二元对立的关系。第一，“应然态民主观”先于“实然态民主观”。从历史上说，有“应然态民主观”，然后有“实然态民主观”。从逻辑上说，“应然态民主观”是“实然态民主观”的前提，“实然态民主观”则是“应然态民主观”的结果。“应然态民主观”所解决的问题是从没有民主到有民主（民主何以应当、何以可能），“实然态民主观”所要解决的问题则是有了民主之后如何落实民主、完善民主。如果没有“应然态民主观”，便没有“实然态民主观”。因此，“应然态民主观”与“实然态民主观”的关系，是历史上逻辑上的先后关系。更重要的是，第二，“应然态民主观”高于“实然态民主观”。“应然态民主观”（民主政治根本理念）是“实然态民主观”（民主政治制度学说）的根本法，“实然态民主观”则是“应然态民主观”的具体化。

“应然态民主观”指导“实然态民主观”，“实然态民主观”落实、完善“应然态民主观”。如果没有“实然态民主观”，则“应然态民主观”亦就难以落实、完善。但是从根本上说，“实然态民主观”否则便不是民主。乃是顺成而不能违背“应然态民主观”。民主政治制度学说不能违背民主根本理念，否则便不是民主。从“实然态民主观”顺成“应然态民主观”这个本质性的关系说，二者之间的关系不是二元对立的关系。完整地说，“应然态民主观”与“实然态民主观”的关系，乃是辩证的主从关系。所谓辩证，是指二者之间相互作用、相辅相成。所谓主从，即指“应然态民主观”是“实然态民主观”的根本法，后者则是前者的具体化。

事实上，“实然态民主观”的代表性著作，如托克维尔《美国的民主》J.S.密尔《代议制政府》，皆能信守“应然态民主观”的根本观念。托克维尔《美国的民主》第二部份第六章之《美国的权利观念》一节写道：

除了一般道德观念之外，我不知道再有什么观念可与权利观念媲美的了，或者勿宁说两者是浑然一体的。权利观念无非是道德观念在政界的运用。[33]

按托克维尔所说“权利观念是道德观念在政界的运用”，“两者是浑然一体的”，这正是表述了“应然态民主观”的根本理念的一部份：有人的道德理性，然后有人的权利；人的权利以道德理性为基础。

J.S.密尔《代议制政府》第八章《扩大选举权》：

刚才描述过的这样一种代议制民主政体，是代表一切人而不是仅仅代表多数的民主政体。在这种政体里，各种有才智的人的利益和意见虽然居于少数但仍然会被听到，并会有机会依靠品质的份量和论点的有力得到照他们的人数说来得不到的影响。这种民主政体，它是唯一平等的、唯一公正的、唯一由一切人治理的一切人的政府、唯一真正的民主政体。[34]

按密尔所说“平等的”、“由一切人治理的一切人的政府”，这正是表述了“应然态民主观”的根本理念之一部份：政治权利人人平等、主权属于政治权利人人平等的全体人民。由上所述可见，“实然态民主观”代表人物托克维尔、密尔，皆信守“应然态民主观”之根本理念。

3.关于保障少数人的权利，尊重少数人的意见民主政治应当保障所有个人的权利，应当尊重所有个人的意见。如此始合乎政治权利人人平等的民主理念，及其终极依据——“宇宙中每一个存在都是中心，它们彼此互为目的”[35]的自然法，或“万物并育而不相害”[36]的天之道。当人们之间利益和意见不一致时，民主政治既应当保障多数人的权利，尊重多数人的意见，又应当保障少数人的权利，尊重少数人的意见；应当通过沟通与协商，达成一致或平衡。

我同意杨文所说应关注“如何限制多数人统治有可能造成的负面作用，从而保护少数人的权利。”有时——如非常情况下——多数人有可能不能认清现实生活中的正义所在或合理性所在，多数人的意见有可能不代表正义或合理。30年代德国纳粹党通过民主选举获得多数支持而取

得政治权力的教训，即是证例之一。我认为，第一，如何防止多数人的意见在民主政治中有可能造成负面作用，如何保障少数人的权利，如何尊重少数人的意见，这些问题确实十分重要，应当深入讨论，找出相应办法。第二，民主理念不能违。保障少数人的权利，尊重少数人的意见，不能导致少数人的专制。因为谁也不能保证少数人的意见就一定代表正义，或一定是合理的。第三，防止多数人的意见在民主政治中有可能造成负面作用的根本办法，是提高全民的良知与知识水准，使人们在现实生活中甚至非常情况下，能分辨是非认清正义所在。

### 三、关于儒家思想

#### 1. 儒家思想真精神是性善论

蒋文说：“中国文化及儒学的特质是‘礼’，以及由‘礼’提升出来的‘中和’精神，而非《儒》书所言是普遍的人性善与人性平等的观念。”蒋文此言，是错误的。《论语·八佾》：“子曰：‘人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？’”依孔子，仁是本体，礼则是用；仁是本质，礼则是形式。性善即是仁。如何可以说，“儒学的特质是礼”“而非性善观念”？蒋文此言，是对儒学缺乏了解。《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道。……喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。”中，指人性。和，指由人性而来的人道。依《中庸》，人性乃是人类社会存在的大根本，人道乃是人类社会发展的方向。如何可以本末倒置地把人性人道即中和（本），说成是“由礼[末]提升出来”？蒋文此言，亦是对儒学缺乏了解。人性善之体认与肯定，乃是儒家思想的内在根据。此是无争的事实。蒋文反之，这表明蒋文对儒家真精神缺乏了解。

蒋文又说，“儒家所说的‘性’非[西方哲学意义上的]‘道德理性’。按原书对西方斯多亚学派、格劳秀斯、洛克、卢梭所讲的人性（本性）、理性的本质内涵，对儒家所讲的人性、良知的本质内涵，经过严格考察之后，始肯定斯多亚学派、格劳秀斯、洛克、卢梭所讲人性（本性）、理性、是措道德理性（暨道德感情），始肯定儒家所讲人性、良知，是指道德理性（暨道德感情）。然后始肯定此双方所讲人性，同是指道德理性。蒋文如果真能面对原书所作层层判断而反对之，就应当针对原书所作层层考察而反驳之。蒋文未经任何严格论证，就轻易地下此武断的“结论”，其“结论”是不实事求是，其操作亦不合学术规范。又蒋文所用“西方哲学”一词涵盖过大，与原书所论斯多亚学派一系哲学不相对应，此一细节亦不合学术规范。

东海有圣贤出，此心同，此理同。西海有圣贤出，此心同，此理同。千百世之上，千百世之下，有圣贤出，此心同，此理同。千古圣贤若同堂合席，必无尽合之理，然此心此理，万世一揆也。我相信这个道理。

2. 性善论是人道政治思想、民主政治思想的前提，性恶论是专制主义的前提。蒋文说“需要礼‘化性起伪’”，杨文亦述及“对人性的极不信任”。如实地说，原书所揭示儒家思想、西方近代人权民主思想的性善论，与蒋文、杨文对性善论的怀疑，乃是原书与蒋文杨文之间的最原初、最根本、最深刻的分歧所在。



对人性的体认，对性善论、性恶论、性善恶混论或性无善恶论的认同，归根到底，是在各个人自己。对此我不欲多言，只略说人性思想与政治思想之间的内在关系。我曾在《唐代文学的文化精神》一书论柳宗元（一位知性理性极强的思想家）从性恶论到性善论的思想转变时，表达过自己对人性思想与政治思想之间的内在关系的认识：

在人类历史上，人性论具有深刻的实践意义，发生过重大的历史作用。人性善论的实质，是肯定人类具有内在的价值和尊严，而表示对人类的信任。因此，从性善论可以导出接近人道和合乎人道的政治思想。人性恶论的实质，是否定人类具有内在的价值和尊严，而表示对人类的不信任。因此，从性恶论可以导出极端专制的政治思想。在中国历史上，人性本善思想构成民本政治思想的逻辑前提，人性本恶思想则构成法家政治思想的逻辑前提。在西方历史上，人性本善思想构成民主政治思想的逻辑前提。<sup>[37]</sup>

在中国历史上，韩非就是从荀子的性恶论开出法家的刑治论，而法家的刑治论则为暴秦的极端专制和高压统治提供了完整的理论基础。<sup>[38]</sup>

这里补充几点。第一，儒家民本政治思想，即是历史条件下的接近合乎人性的政治思想。儒家天下为公政治理想、西方近代民主政治思想，则是合乎人性的政治思想。第二，在西方历史上，霍布斯即是从性恶论而导出绝对君权论。更有甚者，现代法西斯主义则是以部份人类性恶论即劣等种族论，为其大规模侵犯人权的暴政和大规模侵略战争张本。第三，肯定或否定人权民主，最终要诉诸性善论或性恶论及其变种。面对人权民主哲学，持性善恶混论或性无善恶论者，最终要归于性善论或性恶论。一个人对人权民主哲学的态度，归根到底，是对他的人性观的试金石。对人权民主哲学的追问，归根到底，是对人性的追问。

原书所述康德在道德哲学中持人性善不可知论，至法哲学政治哲学即人权民主哲学中则肯定人性善，这值得学人深思。

关于恶及其根源，性善论并未忽视。儒家和斯多亚学派一系思想家，肯定人性本善；同时并认为人有可能变而为恶；恶的根源是人性遮蔽失落，欲望无限扩张，以及偏见无知；但是人有可能变而为恶决不等于人性本恶。性善论关于恶的思想，不可忽视。原书之斯多亚学派、洛克、卢梭、儒家天道人性思想各章，对此均有述论。<sup>[39]</sup>

3. 儒家思想应当与民主思想结合蒋文说“儒家思想不当与民主思想结合”，此言完全是错误的。

原书说：

有人性然后有人权、民主，人性高于并优先于人权、民主。但是，有人性而无人权、民主，则人性亦未能尽其应有之义、应尽之义。人性不落实到人权、民主，则作为具有人性的人就不具有根据其人性所应当具有的正当的作人权利，作为道德主体的人就不能成为根据其人性所应当成为的权利主体，政治主体的人，由人性而来的人的价值与人格尊严就不能获得可靠的保障。因此，人权、民主乃是人性的应有之义。有人性而无人权、民主，则同情心、正义心、尊重心、良知的实践，势不能不受到专制权力的限制，而不能充分地实现。要充分地尽人性，就必须有人权，民主。因此，人权、民主，乃是人性的应尽之义。儒家的人性思想至为博大精深，但是在人权、民主观念上则相当欠缺、或不完备。儒家思想与人权、民主思想相结合，其人性思想才可以尽其应有之义、应尽之义。因此之故，儒

这里接着说几句。儒家思想从人性思想领域延伸到政治思想领域，顺其人性本善、人性平等的内在理路方向，只有合乎人性的人权、民主，才可能是合乎其内在理路方向的逻辑结论。因此可以说，人权、民主是儒家思想顺其内在理路方向的应然要求。不仅如此。儒家思想从人性思想领域延伸到政治思想领域，顺其人性本善、人性平等的内在理路进路，事实上已经提出了合乎人性的、与民主政治根本理念一致的天下为公的政治理想。因此可以说，民主是儒家思想顺其内在理路进路的实然要求。只是由于缺乏权利观念、法律观念，儒家思想未能开出完备的成熟的民主思想。因此，儒家思想应当与民主思想相结合，引进民主思想的权利观念、法律观念，以落实儒家思想内在理路所应然要求的和实然要求的人权、民主。

4. 儒家思想与民主思想结合，是使儒家思想发展其自性，而不是丧失其自性。蒋文说，儒家思想与民主思想结合，将“使儒学丧失其自性”，杨文亦说，这将“失去了儒学自身特性发展的合理性解释空间”。不过，蒋文、杨文此一担心，完全是无必要的多虑。

第一，儒家思想与民主思想结合，乃是儒家思想顺其性善论在政治思想领域尽人性应有之义、应尽之义，是儒家思想内在理路应然要求即人权民主的实现，是儒家思想内在理路实然要求即天下为公的落实。第二，此一结合的文化性质，是中学为体西学为用。并且应当具有修身先于从政的，与其他方面的中国文化特色。在这方面，原书中篇第七章《儒家思想是孙中山民主思想的一项重要资源》，所述孙中山民主思想如何汲取儒家的人性思想、政治精神、政治理想、实际政治思想及中国传统政治中的好经验，似不妨予以正视和深思。第三，此一结合的学术分际，限于政治哲学。儒家思想与民主思想的结合，只是成就一个儒家民主思想，儒家民主政治哲学。儒家思想除政治思想之外的其他学术领域，如形上思想、人性思想、伦理思想、心性修养工夫之学等等，并不存在儒家思想与民主思想结合的问题。由以上所述三点可见，儒家思想与民主思想的结合，乃是使儒家思想——在政治思想领域中——发展其自性，而决不是丧失其自性。

## 余 论

在我国历史上，中国文化与外来文化已经有过两次重大的交流冲突。第一次是中国文化与印度佛教的交流冲突。我在《唐代文学的文化精神》一书中曾写道：“唐代士人对佛教的根本态度，是包容异质文化而不失掉自己。……唐代士人这种包容异质文化而不失掉自己的根本态度，是中国文化经过几百年文化交流、冲突的过程，达到成熟自信的标志，即中国文化能够在一种高级异质文化的挑战面前站稳自己的脚跟，以自信、宽容、大度的气派，去回应、融合、改变异质文化。这是民族主体品格和高级文化智慧的体现，亦是人类文化交流史上所出现的一种绝大艺术。宋明士人对待佛教的态度，继承了唐代士人的风范与宏规。”

第二次即是中国文化与西方文化的交流冲突。西方文化，就其所包含的物质主义等不合理的因素而言，是与中国文化精神异质。但是，西方文化，就其所包含的民主思想等合理性因素而言，则是与中国文化精神并不异质。西方近代人权民主思想的内在逻辑前提——人性本善、人性平等的人性思想，与中国文化精神同质。中国文化精神之核心，是儒家思想代表的中国人性思想。“中国人性思想，是一个干净、光明、合理的哲学。天赋人性本善、天赋人性平等思想的实际意义，是肯定人的内在价值和由此而来的人的尊严与平等，及其不可剥夺。……中国人性思想，乃是中国文化与近代文明相结合的逻辑前提，亦是中国文化走向未来的逻辑起点。”<sup>[42]</sup>假如中国文化与现代化的结合能以自己传统资源深厚的人性思想为主导，并能保持之而不失落，则仅就此点而言，中国文化的发展将不会失去自性，中国的现代化亦将有别于物质主义高扬、价值理性低迷的西方现代化的经验。

### 注释

[1] 邓小军：《儒家思想与民主思想的逻辑结合》（以下简称《儒》书），下篇2，页397，成都：四川人民出版社1995年版。

[2] 《儒》书，下篇3，页418。

[3] 《儒》书，下篇3，页419。

[4] 《儒》书，下篇，《余论》3，页422-423。

[5] 梁启超：《清代学术概论》，第十三章，《梁启超论清学史二种》，页39，朱维铮校注，上海复旦大学出版社1985年版。

[6] [德]文德尔班：《哲学史教程》上卷，第二篇第一章第十四节《圣人的理想》，页231，北京商务印书馆1987年版，《儒》书上篇第一章《斯多亚学派》，页4引。

[7] [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第二篇甲《斯多葛派哲学》第一节，页15，商务印书馆1981年版，王太庆译自德国斯图加特弗罗曼斯出版社1928年全集本；《儒》书上篇第一章，页5引。

[8] [古希腊]第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第七卷《斯多葛派的伦理学》，引自周辅成编：《西方伦理学名著辑要》上卷，页215，商务印书馆1987年版《儒》书上篇第一章，页2引。

[9] [荷]格劳秀斯：《战争与和平法》，《绪论》，引自《西方法律思想史资料选编》，页139，法学教材编辑部、《西方法律思想史》编写组编，北京大学出版社1983年版；《儒》书上篇第二章《格劳秀斯》，页27引。

[10] [英]洛克：《政府论下篇》，页6，商务印书馆1993年版，《儒》书上篇第三章《洛克》，页49引。

[11] 《政府论下篇》，页38；《儒》书上篇第三章，页52引。

[12] [法]卢梭：《爱弥儿》下卷，页728，商务印书馆1981年版，《儒》书上篇第四章《卢梭》，页94引。

[13] [英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书》，页336，北京中国政法大学出版社1992年版，邓正来主编。

[14] 《政府论下篇》，页83—84；《儒》书上篇第三章，页65引。

[15] 《儒》书，上篇第三章，页68。

[16] [法]卢梭《社会契约论》，第2卷第4章《论主权权力的界限》，页42、44，商务印书馆1982年版，《儒》书上篇第四章，页134引。

- [17]《儒》书，上篇第四章，页 140。
- [18]托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，页 106，商务印书馆 1991 年版，《儒》书上篇第一章，页 16 引。
- [19]《政府论下篇》，页 123；《儒》书上篇第三章，页 74 引。
- [20]《政府论下篇》，页 133；《儒》书上篇章第三章，页 75 引。
- [21][法]卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，页 146，商务印书馆 1982 年版，《儒》书中篇第四章《儒家实际政治思想》，页 286 引。
- [22]《儒》书上篇第五章《杰斐逊》，页 160；中篇第六章《儒家思想对欧洲启蒙运动所发生的支援作用》，页 334。
- [23]俞大维：《怀念陈寅恪先生》，转引自蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》民国十一年条，页 49，上海古籍出版社 1980 年版。
- [24]赵元任：《忆寅恪》，转引自《陈寅恪先生编年事辑》民国十五年条，页 62。
- [25]陈康：Sophia.The Science Aristotle Sought, pp. —，转引自汪子嵩、王太庆编《陈康：论希腊哲学》，《编者的话》，页 iv，商务印书馆 1995 年版。
- [26]《陈康：论希腊哲学》，页 463—465。
- [27]《儒》书，《导言》之页 2。
- [28]《儒》书，上篇第二章，页 38—39。
- [29]《儒》书。上篇第六章，《康德》页 185。
- [30]《儒》书，下篇 3，页 419—420。
- [31]《儒》书，下篇，《余论》1，页 421—422。
- [32]陈寅恪：《与刘叔雅论国文试题书》，《金明馆丛稿二编》，页 224、223，上海古籍出版社 1980 年版。
- [33][法]托克维尔：《美国的民主》上卷，页 271—272，商务印书馆 1991 年版。
- [34][英]密尔：《代议制政府》，页 125，商务印书馆 1984 年版。
- [35]卢梭语（节略）《爱弥儿》第 4 卷《信仰自白》，下卷，页 394；《儒》书上篇第四章，页 92 引。
- [36]《礼记·中庸》。参《儒》书下篇第一章，《儒家天道人性思想》对此语的分疏，页 218—220。
- [37]邓小军：《唐代文学的文化精神》，第八章《柳宗元与儒学暨古文复兴运动》第五节《从性恶论到性善论的转变——柳宗元人性思想的发展》，页 438，台北文津出版社 1993 年版。
- [38]《唐代文学的文化精神》，页 443。
- [37]《儒》书，页 7—8、57—58、70、113—115、146、226、230—231。
- [40]《儒》书，下篇 3，页 420。
- [41]《唐代文学的文化精神》，第十一章《唐代士人对佛教的根本态度》，页 551。
- [42]《唐代文学的文化精神》，第十三章《唐代文化精神是人性人道精神——结束语》，页 593。

## 二、学术书评

### 读费孝通的《皇权与绅权》

郑也夫

1948 年早春，一位社会学家和一位历史学家约集了一些同仁，搞起了一个“中国社会结构”的讨论班，与此同时他们还在大学里搞了一个同名的课程以吸引同学们加入讨论。讨论持续了半年，每双周一位与会

者宣读一篇论文。于是在 1948 年底便集结出版了这本由费孝通、吴晗领衔的小册子《皇权与绅权》（观察社）。

悠悠四十年过去，八十年代末叶这本书得以重印。当新一代的学子打开这本书的时候，他们惊异，社会结构与知识分子这些充满现代味道的课题在上个时代已经开端了，已经在一代师生间热烈地讨论着，已经展示出了很多闪光的思想与卓见，似乎半个世纪后的今人仍有自叹弗如之处。然而合上此书，从书本中的思想理路联系到此书出版后旋即发生的巨变，直到演至今日的半个世纪的沧桑，惋惜和遗憾是绵长的。

如费孝通在这本书的后记中所说，它“是不成熟的”。但这本书本来应该是相当不错的一个起点。西方现代学术中关于知识分子的论著的奠基之作当称曼海姆出版于 1929 年《意识形态和乌托邦》（曼氏去世后发表的知识分子问题的论文更成熟），和美籍波兰裔学者兹南民基出版于 1944 年的《知识人的社会角色》。这两部著作问世后，西方知识分子问题的专门研究出现了相当一段历史时期的沉默，直到 60、70 年代，知识分子研究才成为显学。从这一背景看，由费孝通发轫的中国学者的知识分子研究的起点并不落后西方许多。但在青年学者们重新捡起费孝通当年的话头时，应有“世上已千年”之感慨。

这本书反映出那个时代曾享有一个自由争论与对话的空间。这体现在师生间，也体现在当时已很有一些名气的社会学家与历史学家之间。这样跨学科的讨论，两学科间如此实质而非形式的沟通，是令今天的中国学者们钦佩、羡慕和汗颜的。

当然说起点也罢，说交流沟通也罢，这部书的影响最终依赖于它自身的价值。我们还是从这部书的价值说起。

这部书的讨论框架和学术价值基本上是基于费孝通的三篇文章之上的。而费在这三篇文章中讨论了三个问题：中国社会的政治结构，作为社会分化基础的知识分子，政统与道统。

先从社会结构说。今人（不仅大众而且学者）在说及中国传统社会时，言必曰“封建”。实际上这是削中国历史之足适西方历史理论之履，这也是四十余年中国正统历史理论笼罩下的结果。而我们看到，在 1948 年自由派学者们（虽然吴晗后来成为马克思主义史学家）完全未蹈入这一误区。他们提出“皇权”是秦以后中国社会的主要特征，认为皇权与绅权之关系是政治结构的主要内容。费孝通在《论绅士》一文中说得非常透彻：

封建制度中，政权并不集中在最高的王的手上，这是个一层层重叠着的权力金字塔，每个贵族都分享着一部分权力。王奈何不得侯，侯也奈何不得公，一直到士……封建解体，在政治上说，……集中成了大一统的皇权，皇帝是政权的独占者，“朕即国家”。他在处理政务时固然雇佣着一批助手，就是官僚。可是官僚和贵族是不同的。官僚是皇帝的工具，工具只能行使政权而没有政权。贵族是统治者的家门，官僚是统治者的巨仆。

史学家吴晗也有近似的认识：

秦以前是贵族专政，秦以后是皇帝独裁。皇权是今天以前治权形式的一种，统治人民的时间最长。

强调“皇权”意味着不受外来理论的束缚，坚持本土的特征。这在

半个世纪前的知识分子笔下是多么自然顺畅。

当代“封建论”者会说，政治结构姑且可以这么说，经济结构却一直一直是封建类型。事实上经济从来是与政治密不可分的。政治结构中打碎了贵族的身分制，农民干好了可以当地主，布衣可以经科举成为官僚，这与西欧封建制是多大的差别，岂是一个“封建”可以统摄。这是此书之外的话了，就此打住。

从皇权入手，费孝通抓住了秦以后中国社会政治结构的关键。他说：

从权力结构上看，我们至少可以从传统中国找到四种重要的成份：皇权、绅权、帮权和民权。

可惜的是，他只在皇权与绅权的研究中开了个头。帮权与民权尚未起步，就永远中辍了。只能留给后来的有心人去思考这些念头可堪挖掘与否。

第二个是知识分子角色问题。费孝通在《论知识阶级》一文中一开端就提出了如下问题：

知识怎么可以成为社会分化的基础呢？可以分化社会的知识是什么性质的呢？这类知识怎么会独占在某一部分人的手里？这种独占有什么好处？怎样加以维持？这一部分怎样在社会里构成阶级？

这是非常出色的一组问题，他是这样解答的。可以成为分化基础的东西必须是可识别的标帜，如性别。知识分为两种：自然知识与规范知识。中国古代知识分子是掌握了后者的人。为什么劳心者治人，是因为规范的实行需要权威。规范知识人人都可学到一些。当规范、传统、文字三位一体时就产生了排外的“知识阶级”。人与自然的关系不断进展，搞自然知识的知识分子一定是前进思变的。而中国古代知识分子着眼于规范的维持，他们必是卫道的。这种分析的路数与兹南民基很有相似之处，只是过于简单了一些，但仍有独到的见识。在这篇文章结尾处费孝通说：

以整个中国历史说，也许从没有一个时期，在社会上处于领导地位的知识分子曾象现在一般这样无能，在决定中国命运上这样无足轻重。为什么他们会弄到这个地步？……中国知识分子是否有前途，要看他们是否能改变传统的社会结构，使自然知识、技术知识、规范知识能总合成一体，而把他们所有的知识和技术来服务人民，使知识不成为一个社会阶级的独占品，也就是说打破这种知识成为阶级的旧形态。

这一问题问得无比敏锐，然而解答却是不得要领的。历史新开出的一个大玩笑是把新型的中国知识分子驱赶到自然知识的范围里，却缴械了他们掌握规范知识及其实施的权柄。

第三个问题是政统与道统的关系。即皇权——执政的系列与绅士——知道怎样统治天下的系列的关系。二者关系起于二者的分离。士始终抱着与政统结合，甚至制约皇权的企图，他们的理想——王道便是政统加道统，但结局却是制约皇权的失败，最终屈服于皇权。费孝通说：

士大夫既不是一个革命的阶级，他们降而为官僚，更降而为文饰天下太平的司仪喝采之流。…在政治命运上说，他们很早就是个失败者了。

在这一点上吴晗与费孝通有着最大共识，吴晗形象地描述了士与皇

权从共治天下到沦为伙计、奴隶的过程。

这一视角在以后得到了发展，余英时对政统与道统又有新的论述，即使没有直接，也该间接地受到费孝通的这一思想的影响。

这本书中除去费孝通与吴晗的七篇外还有九篇文章，这九篇文章之功力显然不如费与吴。但也可以见到一些闪光的思想。比如史靖在《绅权的继替》中论述了西学冲击后“从前曾散在城乡村镇的教学方式变为集中于城市，特别是集中于大都会。”“学校所灌输的大部分是适应工业文明的观念意识与技术，……在都市以外是无法施展其本领的，……农家子弟一旦进入新式教育，往往要尽量留在城市。……原来应该继承绅士地位的人都纷纷离去，结果便只好听滥竽者充数，宵小遂趁机操纵，基层政治每况愈下。”这无疑是同类论述中最早的和最深刻的。

综上所述，本书选取了几个独到的视角去分析中国社会政治结构与知识分子，极具启发性。

就学理的缺憾而言，他们大概没有了解到曼海姆、兹南民基的论述。如果能深入地理解了曼海姆所论述的 *unattached intellectual*（不束缚在某一位置上的知识分子），或许费孝通及他者对中国社会结构如何柳暗花明又会有新的见解。

中国绝大多数学者都只能作死学问。费孝通无疑是他这一代知识分子中最具智慧、悟性与分析力的社会科学家。吴晗亦是一位最重视打通古今的史学家。使后生惊讶的是，在一部披上了如此迷人的题目《皇权与绅权》的讨论中，他们竟把皇权当成一种古董与化石来讨论。他们如此痴迷于皇权与绅权的微妙关系的分析，却从未企图以这种分析关照一下下一个时代，哪怕是从一个最不情愿的小概率出发。他们看不到在他们于书斋慷慨论道之时，中国几大政治势力正作生死角逐。这场生死劫争不是书生可以左右的，但一个智者总该考虑一下，知识阶层占取一个什么样的立脚点才能保证自己社会功能的发挥，才不会如以往的士阶层一样淹没在皇权之下，才能促进一个健康的社会结构的发育。为什么在一场巨变前，我们的智者毫无察觉。

费孝通自己说，在他自己的著作中他最满意的是《生育制度》。的确，那本书最自成一统，最完整。但《乡土中国》与《皇权与绅权》的关照更博大，更诱人，更富启发性。特别是《皇权与绅权》，不过三篇小文，远不完美，却令人感到其厚积薄发之势：行文左右逢源，卓见俯拾皆是，论述自然谦和，却难掩逼人之才气。那年费孝通 38 岁。那是他第一次论述知识分子问题，就学术研究的意义上，也是他最后一次，以后尽管他拥有了学术生命，他再未触动这一领地。这部著作，对费孝通，对留在大陆的那一代学者，都是绝响。

我的好友薛涌一次与我夜宿外地旅馆，晚间长谈，说及他在八十年代中叶对费孝通的采访。他对我说，他的最后一个问题是：“您认为中国再过多少年能出现一个您这样水准的社会学家？”他说：“费孝通思考了一会儿，给了我答复，你能猜出来吗？”我真的无论如何也不敢想费孝通说出来的是“50年！”在七十、八十年代之交我读研究生时读过费孝通五十年代之前的所有主要著作。就著作的印象，我以为他知人且自知，是这个时代的智者，他有过吴文藻、潘光旦这样的师友，他平和不偏激。因而我以为“50年”绝非他个人的自负，而是透露出他对时下

的教育环境与文化氛围的深彻的悲哀。一座楼房可以在一年间盖成，一棵树木可以在十年中长成。而一个民族传统文化的失落，崇尚学术与真理的风气的消散，需要多少年的时间来挽回呢？我想，不会有人能确定地回答出来的。



# 国家能力与制度变革和社会转型——兼评《中国国家能力报告》

张曙光

## 一、引言

《中国国家能力报告》（以下简称《报告》）是美国耶鲁大学政治学系助理教授王绍光和中国科学院国情分析小组研究员胡鞍钢博士的一部力作。该书是在《加强中央在市场经济转型中的主导作用-关于中国国家能力的研究报告》的基础上扩充整理而成的。研究报告一经提出，就引起了巨大的社会反响，中外传媒纷纷报导，中国政府最高当局及有关方面相继调阅，一些学者也在报刊发表评论，至于私下的议论就更多。其原因可能有以下几点：

（1）报告提出和讨论的不仅是当前中国经济生活中的热点问题，而且是关系中国未来发展的重要问题；

（2）报告的“进谏”性质和目标明确，报告的结论正好符合了某种政治的需要；

（3）作者的鲜明立场，文章的磅礴气势，大量的数据实证和旁征博引。

这一切就产生了巨大的轰动效应，真可谓举世瞩目。然而，《报告》的真正价值在于不是一般地提出了国家在市场经济中的作用问题，而是明确地提出了国家在市场经济转型中的作用问题。至于《报告》作出的回答，则很难令人满意，仔细读来，总感到其理论依据不足，甚至有些偏执，其所使用的分析方法对于考察这样的问题是否恰当，也值得怀疑；如果理论和方法出了问题，那么，理论结论和政策主张的正确性也就发生了动摇。

为了以下的讨论不至于发生误会，首先需要对国家和政府两个概念作出明确界定。在人们平时的理解和运用中，国家似乎与地域联系得比较紧密，而政府则与权力结合得更加紧密。从权力结构来看，现代国家包括立法、司法和行政三个部分，政府则有广义和狭义的区别。广义的政府包括国家的立法、司法和行政三个部分，从这个意义上来说，国家 = 政府；狭义的政府只是国家的行政机关。经济学上的政府一般指广义的政府。《报告》虽未明确指出，但却是这样运用的，本文指出这一点，是为了更方便地运用这两个概念。

## 二、国家作用：积极，还是消极？

《报告》的基本结论是加强中央在市场经济转型中的主导作用，为了得到这一结论，作者不仅考察了中国国家能力下降的事实，而且分析了国家在市场经济和市场经济转型中的作用。在这种分析中，作者明确

---

盛洪、张宇燕等曾阅读过本文初稿，并提出了宝贵意见，北京天则经济研究所也就本文的评论召开了专门的理论讨论会，胡鞍钢先生应邀参加了讨论会，进一步陈述了自己的观点，有助于笔者准确把握《报告》的精神。在此一并致谢。

告诫人们，“应当认识到，市场经济不是万能的，不应当把它加以神化”。（《报告》页 128，以下只注页码）这一点很重要。无论有没有人这样认识和主张，对于正在建立市场经济制度的国人来说，仍然是警世之言。但是，从《报告》的基本倾向和具体论述中，人们却看到和闻到了国家万能论的味道和神化国家的企图。这集中反映在作者如下的论述中。

1) 国家（其代表为中央政府）是经济发展、政治变革、社会转型和国际关系的主要指导者和驱动者；（第 1 页）

2) 市场经济转型期的重要特点是，传统计划经济体制和现代市场经济体制相互并存、摩擦和冲突，中央政府的职能就是要减少无序、缓解冲突、缩短转轨和转型过程，保证平稳地顺利地实现市场化改革目标；（页 135—136）

3) 向市场经济转变是一个观念冲突和转变过程，需要国家向社会公众灌输市场经济观念；（页 136）

4) 改革是需要花费成本的，向市场经济转型是需要付出代价的，所有这些成本和代价都是由政府支付的；（页 138）

5) 国家干预本身对市场发展是“友善”的，有利于促进统一市场的建立和健全。（页 140）

这里，发生了两个相互关联的问题，即国家在经济发展和体制转型中的作用究竟是积极的还是消极的？政府的行为是自觉的还是被迫的？从上述引文来看，《报告》的回答是肯定的。而理论的分析 and 历史的经验都说明，简单的肯定和简单的否定都是片面的，而不确定性才是真实的。究竟是得到肯定的结果还是得到否定的结果，取决于很多条件。这也许是从“诺斯悖论”中引伸出来的，或者是对“诺斯悖论”的另一种表述。

根据诺斯的研究，国家的存在是经济增长的关键，然而国家又是人为经济衰退的根源，一些政治-经济单位实现了经济的长期持续增长，但没有什么东西比政治-经济单位最终导致经济衰落更具有必然性。为了解释这种现象，诺斯提出了一个新古典国家模型，认为国家有两个目的：一是界定形成产权结构的竞争与合作的基本规则，使统治者的租金最大化；二是在此前提下降低交易费用，使社会产出最大，从而使国家税收增加。这两个目的并不完全一致，使统治者及其集团的租金最大化的所有权结构与降低交易费用和促进经济增长的有效率体制之间，存在着持久的冲突。（诺斯，1981）

诺斯的理论说明了一些社会为什么实现了经济的持续增长，而很多社会却无法实现的原因，但是，对于解释制度变迁，特别是说明从计划经济向市场经济转变，我们还可以从个人权利和国家权力、以及市场制度和国家制度的相互关系方面，作出进一步的考察。

市场制度和国家制度虽然都是一种社会秩序和自然秩序，但却有着不同的逻辑和观念。所谓市场制度和市场逻辑，就是个人权利的自由交易。所谓国家制度和国家观念，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。个人权利是人与人相互关系的基础，其实施就是权利的让渡和交易，作为人们相互之间的一种认可和允诺，一方面，它独立于权力之外，也不受权力的支配；另一方面，它又非常脆弱，无力自保，最易受到来自外界的侵

害；它既需要国家权力的保护，又最害怕国家权力的侵害。国家是一种合法使用强制手段的具有自然垄断性质的机构，一方面，国家权力是保护个人权利的最有效的工具，因为它具有巨大的规模效益，国家的出现及其存在的合理性，也正是为了保护个人权利和节约交易费用之需要，没有国家就没有产权；（奥尔森，1982）另一方面，国家权力又是个人权利的最大最危险的侵害者，因为，国家权力不仅具有扩张的性质和特征，而且其扩张总是依靠侵蚀个人权利实现的，在国家的侵权面前，个人是无能为力的。正是由于个人权利和国家权力、市场制度和国家制度及其相互关系的这种性质，决定了国家在市场经济和市场经济转型中的作用既可能是积极的，也可能是消极的。这种积极作用既可能是统治者出于租金最大化的考虑而自觉实现的，也可能是出于力量对比的考虑而不得不为之的；而其消极作用却往往是统治者追求租金的短期最大化而造成的。这种情况在现实经济生活中是大量存在的，可以说是俯拾即是。下面略举一二。

例1，保护私人产权是建立市场经济制度的基本前提和条件。我们已经确立了建立社会主义市场经济的改革目标，但我们的宪法和法律尚未对此做出明确规定。虽然在1982年的宪法修正案中承认了私人企业的存在和发展，但还是留着一个长长的尾巴，以至削弱了人们积累财富的激励，助长了奢侈性消费的发展。至于各级政府及其官员明里暗里侵犯私人产权的事例更是累见不鲜。这既不利于市场制度的正常发育，许多制度创新，如股份合作制等，都是在国家不能提供有效的保护的情况下出现的，也不利于经济的健康发展。

例2，国有企业是依靠国家权力建立和发展起来的，也是现行国家权力的主要支柱。改革以来，由于本身机制的僵化，国有企业经营不善，大量亏损，资不抵债，政府对亏损企业采取了输血政策。也许有人会说，由于社会保障体制没有建立或不完善，这样做是为了稳定大局。但是，社会保障体制改革的滞后与其说是国家力量不足，不如说是国家对经济活动实行干预的结果。

《报告》其所以把国家在经济发展和体制转型中的作用看作是积极的和自觉的，不仅同作者对市场经济制度转型的片面认识有关，而且也同作者的基本理论倾向和哲学观点分不开。

《报告》认为，市场经济制度的建立是一个非自发的过程。这是对的，但不完全。自发者自然发生之谓也，非自发者，强制实行之谓也。在我国建立市场制度既非纯粹自发的过程，亦非纯粹强制的过程，而是一个自然发育和政府推动相结合的过程。不错，有些改革是由政府首先发动和组织的，具有强制性制度变迁的性质，（林毅夫，1989）但是，也有很多改革，如农村的联产承包责任制，都是先由群众自发地搞起来，然后得到政府的认可；先是在局部地方合法化，然后才在全国合法化。在这里，政府的作用只在解除禁令。

《报告》认为，国家在建立市场经济中的职能是减少体制转轨、社会转型的无序、冲突和混乱。这也不错。但是，国家也可能制造转型的困难，增加转变中的无序、冲突和混乱。须知，计划经济制度是依靠国家权力建立起来的，很多政府部门和官员与其有着共生共荣的密切关系，现在又要由政府自己来改变它，因而，建立市场经济制度在很大程

度上是一个政府自我改革的过程。政府既是改革的对象，又是改革的动力，政府的行为往往是矛盾的，其举措的明智和自觉是有限度的。

《报告》强调，国家要向社会公众灌输市场经济观念。如果说前述两点还有某些真理成份，那么，这一点就很难说了。如果说社会公众的计划经济观念和知识是靠政府灌输的，那么，他们的市场经济观念和知识就主要不是依靠国家灌输的，而是在市场经济的活动实践中学习和取得的。过去我们一直强调向群众灌输社会主义思想，把政府摆在了救世主的位置上，现在，《报告》又提出了向群众灌输市场观念，唱的仍然是同一个调子。这是与市场经济的基本哲学和逻辑格格不入的。从这里人们看到了国家高明论的影子，政府及其官员是先知先觉的智者和超人，而社会大众则是不谙世故的芸芸众生，需要国家的启蒙和教化。

《报告》正确地指出，改革需要花费成本，转型也要付出代价，但这些成本和代价由谁承担呢？《报告》给人们讲述一个美妙动人的故事，描绘了一个慷慨大方、公正无私的政府形象：改革是由政府提出和发动的，改革的成本和代价都是由政府支付和承担的，大家尽管放心地坐享改革的成果和收益！事情真的如此吗？显然不是。改革的成本与其说是由政府承担的，不如说是由社会大众承担的。

从以上的分析可以看出，《报告》的基本理论倾向是国家万能论和政府高明论。中国具有这种理论生长和流行的肥沃土壤，远的不说，改革前的30年，这种理论思想就一直占据统治地位，否则也不会发生“文革”那样的悲剧。国人在这方面的背负实在太重了。中国的改革和进步既有赖于发挥国家的作用，也有赖于打破对国家的迷信。我们不当再自觉不自觉地制造国家神话。（卡西尔，1946）

### 三、国家能力：强好，还是弱好？

既然《报告》所持的是一种积极的政治观，（刘军宁，1994）那么，对于国家能力的看法也就不言自明了。在这里，作者的逻辑是贯彻始终的。作者强烈主张增强国家能力，大幅度提高国家财政收入在国民收入中的比重和中央财政收入在全国财政收入中的比重，实现一种“强政府”、“强中央”的格局。然而，问题似乎并不如此简单。

#### 3-1 什么是“强政府”、“强中央”？

《报告》提出了国家能力的概念，认为国家能力包括汲取能力、调控能力、合法化能力和强制能力四个方面，其中财政汲取能力是最重要的国家能力，是国家能力的核心和实现其他能力的基础；并且明确主张以前述两个比重作为衡量国家能力的指标，这两个指标值高，就是强政府和强中央，对经济发展和制度变迁就有利；反之，就是弱政府和弱中央，就不利于经济发展和体制转轨。这种观点的优点是清楚明确，可以度量，易于把握。但是，如果我们把眼界稍微放宽一些，就可以发现其中的问题所在。

既然《报告》把两个指标值的高低作为判断“强政府”、“强中央”的标准，那么，这两个指标究竟达到什么水平就是强和弱的分界呢？是不是越高越好呢？作者没有讲，事实上也讲不出来，但对后一个问题的倾向还是清楚的。作者用以进行比较和判断的参照系有二：一是改革前

中国本身的指标值，二是外国（包括发达国家和发展中国家）的指标值。这种比较的准确含义是，中国的国家能力比过去、比别的国家强或弱，至于中国过去的国家能力是强还是弱，别的国家的国家能力是强还是弱，我们则无法判断。这种比较虽然有一定的意义，但是作为解决这里提出的问题，似乎显得理由并不充足。一是这种比较建立在如下理论前提的基础之上，即强政府比弱政府好，强中央比弱中央好。这一前提究竟如何，很值得讨论。二是这种比较仅仅是一种简单的量的比较，缺乏对事物本质的深入说明。其实，政府和中央的权威性主要不是取决于量，而在于事物的质。

国家财政关系主要是政府与个人和企业之间的关系。国家财政汲取能力强，就意味着个人和企业的税赋较重。于是就产生了一个问题：国家为什么征税？为什么要征那么多的税？以及合理的税赋有没有一个客观的标准？按照现代经济学的观点，政府与个人之间的关系并不是什么统治和服从的关系，而是一种特殊的交易关系（康芒斯，1983）。政府向个人提供公共安全和公共服务，个人向政府交纳税款。因此，税收既是政府提供服务的报酬，也是个人购买政府服务的价格。税赋的高低主要取决于政府提供服务的数量和质量。政府提供的“基本服务是博弈的基本规则”，（诺斯，1981）其中主要是界定形成产权结构的竞争与合作的基本规则，以及对产权的保护。在这方面，政府处于最有利的垄断地位。从中国目前的情况来看，政府在这方面提供的服务是远远不够的。无论是产权的界定和保护，还是交易规则的建立和实施；无论是确立制度性市场规则，还是建立运行性市场规则，政府的职能和作用与它的地位很不相称。相对于政府提供的服务，个人和企业缴纳的税赋也许不是低了，而是高了；在这种情况下，政府有什么理由增加税收，提高财政汲取能力呢？既然政府没有对私人产权提供足够的保护，个人的逃税行为也就有了合理的理由。当然，笔者既不主张也不鼓励个人逃税，相反坚决主张强化个人和企业的纳税意识，也拥护和支持国家严惩个人和企业的逃税行为。我们在这里其所以极而言之，把自己的理论逻辑贯彻到底，无非是想说明一个道理，政府与其单纯地增加税收，不如强化自己的服务，事实上，一些服务过程本身，就能增强国家能力。或者说，增强国家能力只能依据市场经济的客观规律和要求去做，不能单纯凭借国家的垄断地位和强制手段办事。

### 3-2 政府和社会的相互关系及其联结方式

根据《报告》提供的资料，从 1880-1985 的近百年间，发达国家（法国、德国、日本、瑞典、英国、美国）财政支出占 GNP 的比重是逐渐提高的，而中国在 1978 年改革前后，却发生了相反的变化，为什么会出现这种变化？其中有没有什么内在的规律性可以遵循？《报告》没有提出这样的问题，笔者试图对此作一点解答。

在一个国家内部，《报告》提出的表示国家能力的两个指标的变化，主要取决于各该国家的制度结构及其内部力量对比的变化。其中，以政府为一方，以与政府相对应的制约政府行为的社会为另一方，它们之间的相互关系及其联结方式具有决定的意义和作用。

综观世界各国社会经济的历史发展，政府和社会的相互关系和联结方式有以下四种模式。

第一种，弱政府和弱社会相结合的模式。这时，政府的力量较小，其职能范围也较小，所起作用有限，与此同时，个人虽已获得了独立的地位和权利，社会力量也才开始组织起来，并对政府行为构成某种约束，但组织幼小、活动不力，对政府形成的约束也不大。总之，政府和社会的能力都不太强大，但在性质、规模和力量方面是相互匹配和相互适应的。发达国家在现代社会经济制度建立的初期可能就是这种情况。难怪在自由资本主义阶段有所谓政府充当“守夜人”角色之说。

第二种，强政府和强社会相结合的模式。这时，政府能力较大，其职能范围较广，所起的作用也比较大，与此相对应，社会力量也比较强大，社会组织也比较发达和健全，人们社会动员和社会参与的程度也比较高，因而对政府行为构成比较强的约束。在这种情况下，政府的能力虽强，但却无法实行强权政治，其侵权、越权和滥用权力的行为都会遭到社会公众的反对和制止，否则，政府也可能因此而垮台。发达国家今天的情况也许具有这样的性质。

第三种，强政府和弱社会相结合的模式。这时，政府能力很强，其职能范围也很广，政府的活动和控制几乎深入到社会生活的各个方面，以至严重侵犯了个人的独立自由权利。与此相反，社会的力量却比较弱小，个人的独立地位和自由权利尚未完全确立，社会组织或者不够发达，或者处于依附于政府的地位，成为政府控制社会的手段，人们的社会动员和社会参与程度或者较低，或者较高，但却不具有自觉、自愿的性质，不是迫于某种政治压力，就是为某种国家神话或宗教狂热所裹胁。总之，社会力量太小，无法对政府行为进行监督和制衡。改革前的中国和某些原教旨主义国家目前的情况就是这样。

第四种，弱政府和强社会相结合的模式。这种情况至今似乎还找不到它的现实存在，但却存在于理论家们的理论设计和幻想之中。“小政府，大社会”也许就是其中一例。它是对强政府弱社会的一种反动，从这个意义上来说，这种提法也许还有某些价值。这种情况其所以还找不到它的现实存在，可能与国家和社会本身的性质有关。国家作为一种合法使用强制手段的机构，不仅具有自然垄断的性质，而且具有扩张的特征；而社会组织则具有自然发生和相互约定的性质，而且具有内向和保守的特征。

从上述政府和社会相互关系的四种模式中，我们可以发现现代社会制度结构的两种发展道路：一种是社会和政府相互适应、由弱到强、水涨船高式的发展道路；另一种是社会和政府由不相适应（前者先天发育不足、后者又过分膨胀）、到较低水平的适应（前者发育，后者消肿）、再到共同提高的道路。由此，我们可以得到以下两点认识和结论：

（1）政府和社会相互适应、协调发展是人类社会经济制度演进的一条共同道路，任何国家都是违背不了的；

（2）如果说发达国家基本上走的是前一条道路，那么，中国只能走后一条道路。当然，有自己和别人的经验教训，中国不一定从头开始，而且其前进也可能比较迅速。

下一节的讨论将进一步说明，中国是如何在这条道路上前进的。

### 3-3 地方在经济发展和体制转型中的二重作用

《报告》提出了关于中央和地方政府的四个行为假设：第一，改革

以来，中央政府和地方政府形成相互独立的利益主体，具有不同的目标函数和行为方式，中央和地方的矛盾首先是经济利益矛盾；第二，中央政府符合善良假设，地方政府符合邪恶假设；第三，中央政府符合自觉性假设，地方政府符合盲目性假设；第四，中央政府和地方政府已经形成博弈对策关系。与此同时，作者强调指出，《报告》的分析就是建立在这四个假设的基础之上的。（页 98-100）

理论假设应能体现和概括客观事物和过程的基本事实和基本特征。据此，我们认为，第一、四两个假设的概括是恰当的，笔者本人也持有这种看法。（樊纲，张曙光，1990）而第二、三两个假设则值得讨论。也许对外国的地方政府是适合的，外国学者的抽象概括是科学的，但对中国的地方政府来说，则不完全恰当，或者说，存在着片面性。因而，由此出发进行的理论演绎和经验实证就很难保证其正确性。于是，作者不得不在该书后面，以假设的“非严格”性来修改（实际上是否定）自己作为推理前提的行为假设。

中国的地区经济是复杂的，大致由中央国有经济、地方国有经济以及其他经济（包括集体经济、个体经济、私营经济、合营经济等）构成，作为地区经济的统一代表和实际主体，地方政府在三类经济中扮演着三种不同的角色：中央国有经济的“基层单位”，地方国有经济的“计划者”或“公有权主体”，（樊纲，张曙光，1990）其他经济以及全部地区经济的行政管理者。在这三种身份和职能中，只有第三种是地方政府的共同身份和一般职能，在任何经济制度中都存在，而前两种则是公有制经济中地方政府的特殊身份和特殊职能，在非公有制经济中是不存在的。这就决定了中国的中央和地方之间关系的复杂性。这种关系在很大程度上类似于一个传统的“四世同堂”的“大家庭”的关系：即中央和地方之间的“父子”关系、同级地方之间的“兄弟”关系、地方政府和中央政府部门之间的“条块”关系、地方政府和企业之间的同异“嫡庶”关系。

正是由于地方政府处于这种特殊的地位和内外关系之中，就决定了地方政府行为方式及其职能和作用的二重性质。一方面，它是地方政府，是国家政权的一部分；另一方面，作为“基层单位”和地方“计划者”或地方“公有权主体”，它是与政府或国家相对应的社会组织和社会机构，不仅具有很强的社会功能，而且是中国社会中真正可与中央政府相抗衡的势力。因为，作为地方“公有权主体”，其与其他“公有权主体”之间的关系具有“私”的一面；而作为“基层单位”，地方与企业具有相同的地位和性质。一方面，企业不是一个单纯的经济组织和生产单位，往往兼有地方（实际是社会）的性质，负有解决职工住房、家属就业、子女入托上学，以及交通和其他社会义务；另一方面，地方往往直接兴办和管理生产事业和经济活动，具有企业的性质。二者在对中央当局的关系中，具有某种利益的一致性，地方往往代表本地全体企业的利益与中央讨价还价，与其他地方竞争。地方的这些行为都不是本来意义上的政府行为，而是一种社会行为。《报告》把地方的这种行为都看作是政府行为，是其难以正确考察问题的一个重要原因。

不论是作为地方政府，还是作为一种社会势力或社会集团，地方的行为不仅具有《报告》所说的邪恶性质和自发性质，而且也具有善的性

质和自觉的性质。这不仅表现在经济发展中，而且也反映在体制转型中。

从前一方面来看，《报告》依据上述的行为假设，历数了地方在经济发展中的六大罪状：引致和加剧经济周期波动（页 100-106），造成投资和消费的急剧膨胀（页 106-112），造成连年财政赤字（页 113-116），削弱了中央的宏观调控能力（页 116-118），形成各自为政的“诸侯经济”（页 118-122）。其实，一、五、六有一定道理，三、四两条却有点偏执。消费膨胀主要是由于企业有了收入分配自主权，由于公有制经济内部缺乏“劳动收入”和“财产收入”的对立和制衡，大家都在“吃公有制”；连年的财政赤字主要是中央财政赤字，而地方财政大多数年份是有节余的，甚至还支援了中央财政。《报告》不分青红皂白，把板子都打在地方的屁股上，确实也有点冤哉枉也。

应当特别指出的是，中央政府和地方政府并不象传统社会主义经济学理论所讲的那样是社会利益的代表，而实际上是一些特定的利益集团。因而对于中央和地方之间的利益竞争，既不能简单地站在中央的立场上指责地方，也不能不加分析地站在地方的立场上指责中央。事实上，在一些方面，双方的立场和行为都不见得是对的。如双方在直接经营一些竞争性产业方面的竞争就是这样。作为政府，中央和地方都应退出竞争性部门，才是符合市场经济的正确选择。至于公共部门和公共产品，是由政府经营，还是允许私人进入和提供，也应以交易费用的高低为标准进行选择。这样才符合经济和经济学的原则。

如果说《报告》对前一方面的讨论是正误相间，那么，它对后一方面的问题尚未正面涉及，但从基本趋向和背后的潜台词来看，其片面性就更加明显。其实，在向市场经济转型中，地方不仅表现出其消极的一面，而且作为一种比较强大的社会力量，起着重要的积极作用。

中国的经济改革取得了很大的成功，引起了世界的关注，人们都在谈论经济改革和发展的“中国模式”。其实，中国的成功并不是原有的国有经济有什么引人注目的变化，而是由于在国有经济的旁边生出了一种新的非国有经济，它的高速发展不仅弥补了国有经济缓慢发展甚至下降的缺陷和不足，而且形成了中国今日的繁荣局面，使得绝大多数人从改革中受益；不仅瓦解着原有的计划经济体制，而且形成了私人产权制度，建立了市场经济的基础结构。然而，非国有产权的形成及其发展并不是一帆风顺的，而是经过了一个长期的发展过程。在这个过程中，地方政府的态度和行为有着决定的意义。

改革以前，由于地方缺乏独立的经济利益，一切以中央的意志为转移，因而，当时的中国社会，一方是强大的无所不包、无所不在的政府，一方是弱小的缺乏独立地位和自由经济权利的个人。在这种力量悬殊的两极结构中，政府主宰一切，产权成为政府手中的政策变量，其变更也是政府强制的结果，个人丧失了排他的财产权利，产权交易也被完全取缔和禁止。这样做违背了产权的本性，造成了巨大的扭曲，其结果只能强化计划经济的制度基础，而不能形成市场经济的发育环境。当时虽然曾经发生过“三自一包、四大自由”之类的事情，只能以政府强制取缔及其权力的继续扩张和个人权利的进一步丧失告终。改革开始以后，当地方有了独立的经济利益时，中国就形成了多极化或多元化的社会结构；随着地方力量的逐渐增大，（中央）政府凭借国家权力主宰一切的



情况受到了很大的约束和限制，出现了多个主体共同参与决策和进行谈判、沟通和交易的格局。在这种制度化的讨价还价的相互关系中，由于地方处在中央和个人之间，其与中央和其他地区存在着利益的差别和矛盾，其与本地区的个人又存在着各种利益的一致性，地方为了自身的利益，往往与个人站在一起。于是，在地方的参与、支持和保护之下，私人产权和非国有经济才迅速发展起来。

第一，农村改革和农民产权的重新确立。首先是由于广大农民和社区精英的自发努力，其次是由于地方政府，特别是落后省区的支持和保护。正是由于在1980年的中央工作会议上，各地都力争把本地经验写进中央政策，才改变了中央原来的立场，使得多种形式的经济责任制安排，包括包产到户，取得了全国范围的合法化（周其仁，1994）。

第二，乡镇企业和民营经济的发展。由于地方财政利益与乡镇企业和民营经济的发展密切相关，地方从本身利益出发，积极发展乡镇企业和民营经济，地方特别是发达省区的政治结构也为私人产权提供了有力的支持和保护。如果没有地方政府在产权保护、资金筹措、政策优惠等方面的努力和照顾，非国有经济虽然也会有所发展，但能否出现今日占据半壁江山的有利形势则不容乐观。

第三，国有经济的困境。目前，国有经济，特别是国有大中型企业，很多陷入了困难境地，有的已经到了破产的边缘，这不能不引起人们的普遍关注和担忧。然而最关注和最担忧的莫过于中央政府。因为，国有经济特别是国有大中型企业是中央政府的基础和利益所在。陷入困境的主要原因是由于国有经济的体制僵化和改革滞后。改革滞后的原因也很多，其中，国有经济特别是国有大中型企业与中央政府的关系是一个重要的方面。

### 3-4 结论

通过以上分析，现在，我们可以对本节讨论的问题作出如下的结论：

- 1) 简单地、孤立地讨论国家能力的强弱是没有意义的；
- 2) 相对于社会力量来说，强政府和强中央不一定是件好事情，它会造成国家权力的过份膨胀和对个人经济自由权利的侵害；
- 3) 在从计划经济向市场经济的转型中，国家能力的削弱是必然的，它有利于市场经济基础结构的建立和市场关系的发育；
- 4) 保持与社会组织能力相适应的国家能力是必要的，增强国家能力的正确途径是培育和提高社会能力。

## 四、方法和方法论

前几节我们评论了《报告》的理论倾向和理论观点，本节集中分析《报告》使用的研究方法，特别是要讨论一下如何研究中国的社会经济问题。

### 4-1 关于实证分析

《报告》使用的方法主要是经验实证和比较研究的方法。作者以表示国家财政汲取能力的几个指标为中心，对中国财政收支及其结构的历史资料进行了系统的多方面的分析，不仅说明了历史和现状，而且预测了未来的变化，并据此作出了自己的结论。注重实证分析是中国经济学和其他社会科学近几年中出现的新趋向，应当提倡和肯定。但是如何进行经验实证，能否从经验观察到的现象和数据中直接得出自己的理论结

论和政策主张，看来还是一个没有解决的问题。

实证分析可以分为理论实证（或逻辑实证）和经验实证两个相互联系而又可以独立进行的部分和阶段。前者的任务在于提供一个概括的体系，对现实关系究竟是怎样的问题，作出理论上和逻辑上的分析和解答；后者的目的在于对理论实证得出的理论结论和理论假说进行经验检验，以确证其真理成份和谬误所在。因此，进行实证分析，首先要建立理论模型，提出理论假说，进行抽象的、深入的理论分析，然后在理论的指导下进行经验检验，证实或者证伪假说，得出带规律性的结论。虽然理论实证和经验实证可以分别进行，但必须注意二者之间的联系。因为经验观察到的事物，总是具体的，各种因素的影响和作用都包括在其中，只有进行抽象的理论分析，从理论上说明了每个因素的作用和相互作用，我们才能真正理解经验，把握事物的内在联系和规律性。不仅如此，理论概念和理论范畴并不一定能够作为实证分析的指标和工具，因为，理论概念必须抽象掉很多次要因素，而实证指标及其据此获得的资料和数据往往是多种因素综合作用的结果，因此，在进行经验实证时，必须注意从理论概念向实证指标的过渡，实证指标的选择和设计必须尽量与理论概念相接近。这样才能保证实证结论的正确性。

《报告》以及很多中国学者进行的经验实证分析，都有一个共同的问题，这就是缺乏应有的理论指导，没有理论分析的框架，也没有要加以检验的理论假说，为实证而实证。不是自己已经有了一个观点和结论，然后去实践中寻找有关的证据和材料，就是从观察到的经验现象和实际数据中提出自己的理论结论和政策主张。尽管在这类分析中，搜集了大量的历史数据，搞了很多数学模型，作了很多回归分析，计算了各种各样的相关系数和弹性值，但是，由于缺乏理论指导和理论假说，给人一种玩弄数字游戏的印象。《报告》所使用的实证指标也缺乏应有的理论依据，特别是与中国经济运行的实际过程和内在逻辑距离较大。因而，其实证结论的真理性和有效性就值得怀疑。即使《报告》第四章提出了几个行为假设，但是，后面的分析也没有据此去运用和分析资料，进行实证，更何况如前所述，这些假设本身有的就存在很多问题，很难成为实证分析的基础。

#### 4-2 关于比较研究

《报告》进行了大量的比较研究，既把中国的国家能力和发达国家以及发展中国家的国家能力进行了比较，也和原来的社会主义国家进行了比较，作者的那些震聋发聩的醒世之言，就是从这种比较中自然流出的。

需要指出的是，《报告》的比较研究与国内很多学者进行的比较研究，在方法上是大同小异。这就是根据同名称的统计指标，把中国的资料和外国的资料直接加以比较，用以形成或者证明自己的理论结论。但是，通过对这种比较研究的仔细观察，我们发现，如何进行比较研究，或者说在比较研究中应当注意哪些问题，似乎尚未解决。

比较研究有差别比较和优劣比较两类，前者在于说明事实的同异及其原因，以对客观实际的准确和全面的把握为基础；后者在于判别比较对象的好坏优劣，以分析者的立场和价值观为转移。前一种比较是后一种比较的基础和前提，只有下功夫做好前者，才能进行后者。而要做好

前者，也需要有正确的理论，还要进行大量的数据处理工作。比如，进行同一社会经济现象和同一统计指标的国际比较，必须注意这些现象背后的社会经济内容，必须考虑这些指标的口径、范围及其具体含义。否则就很难说明问题，甚至还会造成新的混乱。特别是在宏观比较中，由于进行比较的都是一些总量指标和总量关系，如果其微观基础和制度条件不同，同样的现象和数据就有可能包括不同的内容和范围，反映不同的问题和趋势。如果不首先说明它们在内容范围上的不同，并对其中的差别作出估计和说明，简单地直接比较，就只能作出似是而非的结论。

《报告》在把中国和国外的财政收支及其占国民生产总值的比重进行比较，以说明中国国家能力的变化时就是这样，尽管作者注意了债务收入的计算问题，但对其他问题一概未予提及，而这些问题对《报告》的内容和结论决不是可有可无、无关紧要的。

需要特别指出的是，《报告》以及一些学者在分析中国的社会政治经济问题时，往往不加分析地以外国的国家模式和政治体制作为参照系，用以比较和说明中国的问题，而忘记了其赖以形成的历史文化背景及其适用性。这样做除了能够给人以博古通今、学贯中西的印象，使那些有所需要的官员有所依凭以外，究竟能够说明多少实际问题，的确值得怀疑。如果对外国问题的把握出现偏差，（《报告》对南斯拉夫问题就是这样），其比较分析得出的结论就更难成立。

#### 4-3 观察和分析中国的社会经济问题需要注意什么：以财政问题为例

观察和分析中国的社会经济问题，当然要广泛使用现代经济学和其他社会科学的理论和方法，但是，必须充分注意中国社会和中国经济的特点。中国正处在巨大的制度变迁和社会转型之中，制度的不稳定和预期的不稳定，产生了行为的不规范，辽阔的国土、众多的人口、千差万别的实际情况，非实地观察和亲身经历而能够把握。所有这一切就决定了中国问题的复杂性。下面以财政和国家能力问题为例，简略地加以说明。

例1，《报告》中使用最多的财政收入和财政支出这两个概念和指标，由于制度条件的不同，中外的差别就很大。在财政收入中，不仅有债务收入是否计算在内的问题，这一点《报告》的作者充分注意到了，而且还有很多该计入而没有计入的东西，有些计算在预算外收入中，有些连预算外收入也没有计入，而属于所谓“制度外财政”。在财政支出中，中外最大的差别在于所谓经济建设支出，外国没有这一财政科目，而中国在此科目下的支出还不少。严格来说，这并不是公共财政的内容。

例2，《报告》指出了中国的预算外资金和财力分散问题，但是，预算外资金不只是地方有，中央各部门也有，而且数量还相当大。不仅如此，问题的关键在于，中国的预算外资金是一个相当混乱的概念，一方面包括了很多不应包括的内容，如企业及其主管部门的折旧提留和利润留成等；另一方面又没有包括它应当包括的东西，如财政贷款和财政担保贷款以及公共工程欠款等，这些都是总预算以外的财政活动，直接决定着政府的汲取能力和活动规模，影响到国家资源的配置。

例3，《报告》仅仅以中央和地方财政收支的多少及其占国民生产总值的比重来说明国家能力的强弱，其实，中央和地方的权能范围就不清

楚。在目前的现实中，很多重大的基础设施项目，如京九铁路，大西南通道的建设，辽河、淮河等重大江河的整治，都是中央和地方共同投资，或者地方投资，中央给予适当补助，甚至广大沿线老百姓也有大量投入。

《报告》在分析问题时，不是将其简单地作为地方财力，就是根本不予考虑，但是它却干着《报告》主张应由中央去干的事情。将这部分财力单独列示出来，并将其加到中央财力中去作进一步的分析，不是更接近中国的实际，更能说明中国的问题吗？

例4，发达国家的财政体制经过长期发展已经相当规范，而中国原来的财政体制原本就有很多问题，目前又处于变革过程之中，特别是出现了很多非规范的做法，甚至是随意行事，其中，中央出政策，地方拿票子，上面请客，下面付帐，就是突出一例。这些钱名为地方财力实为中央财力，难道还不清楚吗？

总之，说句不客气的话，中国的财政问题和国家财力也许是目前谁也说不清楚的一个最混乱、最头痛的问题，不仅中央说不清，地方也说不清；主席、总理、省长、市长说不清，财政部、财政局也说不清，统计本上的数字是一回事，实际的情况是另一回事，因此，对于这一问题的分析和研究必须十分小心和十分注意。《报告》忽视了这个问题的复杂性，企图用如此简单的几个指标，解释如此复杂的问题，未免过于理想化了。

### 参考文献

(1) Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History*, W. Norton & Company, Inc., New York, 1981; 《经济史中的结构与变迁》(中译本), 上海三联书店 1991 年版。

(2) Mancur Olson, *The Emergence of Market Economic in East Europe*, Edit by C. Claude, Press Blackwell, 1992.

(3) 林毅夫：“关于制度变迁的经济学理论：诱致性变迁与强制性变迁”，1989；译载《财产权利与制度变迁》，上海三联书店 1991 年版。

(4) Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1946; 《国家的神话》(中译本), 华夏出版社 1990 年版。

(5) 刘军宁：“善恶：两种政治观与国家能力”，《读书》，1994 年第 5 期。

(6) 康芒斯：《制度经济学》(中译本)，商务印书馆 1983 年版。

(7) 樊纲，张曙光等：《公有制宏观经济理论大纲》，上海三联书店 1980 年版。

(8) 周其仁：“中国农村改革：国家和所有权关系的变化——一个经济制度变迁史的回顾”，《中国社会科学季刊》(香港)，1994 年，夏季卷，总第 8 期。

## 经济的过渡与过渡的经济学 ——《中国的过渡经济学》读后

唐寿宁

原社会主义国家向市场经济体制的过渡，提出了一个有待经济理论加以解释的大课题，为经济理论的发展提供了肥沃的土壤。改革模式的多样化、改革过程的持久性，有利于人们从比较角度的探讨、有利于人们加深对改革的认识，自然也会促进改革过程的经济分析——过渡经济学的建设。中国的改革作为这一制度变迁的一个重要部分，其独特性，使得中国的改革经验对于改革过程的经济分析有着极为重要的意义。如果说十多年前中国开始改革时多少有点“摸着石头过河”的话，那么，近年来则已经对改革战略和改革过程形成了某种自觉的认识和把握，中国经济学家正试图从理论上对中国的制度变迁道路作出分析和概括，为过渡经济学的建设作出自己应有的贡献，《中国的过渡经济学》一书正是中国经济学家这一努力的记录。

经济理论是对经济事实的解释，随着经济事物、经济现象的变化，经济理论也要有相应的发展。这一点对于过渡经济学似乎更有针对性。过渡经济学是对改革过程的分析、对不同改革模式的比较。不同改革模式在改革的不同阶段表现出不同的绩效，从而使得经济学对于改革的解释，不可避免地带有阶段性的局限。就这一方面来说，《中国的过渡经济学》一书，也不例外地带有这种痕迹。

这本论文集里所收入的论文，是中国经济学家写于 1990-1993 年的论述改革问题的文章。在这一时间里，中国的改革相对于其它国家来说，显示出巨大的成功。因此，这本书的作者普遍带有这样的倾向性，即中国的改革模式与其它模式相比较，是一种更优的选择，因为中国的改革是在没有引发社会震荡的情况下实现了经济高速增长、市场作用范围的扩大和经济效率的改善；即使不从国际比较的角度而是仅从中国自身的角度看，这本书的各位作者也至少认为中国的“渐进式”改革模式对于中国来说是最为可行的。

随着改革过程的深入，不同改革模式所可能带来的各种效应开始较为充分地体现出来，人们可以更深入地对不同的改革模式作出评判，从而促成过渡经济学的进一步发展。那么，《中国的过渡经济学》一书对过渡经济学的发展给出了什么启示呢？

### 旧体制会随着新体制的进入而改变吗

在向市场经济过渡中，已有的改革模式分为两种，一种是前苏联及东欧国家采取的模式，人们通常称之为“激进式道路”；另一种则是中国采取的模式，被概括为“渐进式道路”。所谓“渐进式道路”，就是“不从对资产存量的再配置入手，而着眼于在资产增量的配置上引入越来越多的市场机制”（《中国的过渡经济学》页 193，以下仅注页码），其本质特征是“在旧体制还‘改不动’（阻力较大）的时候，首先在旧体制的旁边或缝隙中培育和发展起‘新体制部分’，然后随着整个经济

体制结构的变化和各方面条件的变化，逐步深化对旧体制成分的改革”（页 153），概言之就是“体制双轨”。

这本书的作者在分析“渐进式道路”的可行性的时候，隐含地持有这么一个假定，即随着引入新体制（或新的交易方式），旧体制会相应地逐步发生变化、逐步缩小直至最终完成过渡（樊纲虽然提到渐进改革存在着“体制复旧”的危险，但他把这一因素纳入摩擦成本中，并认为“新体制的成长有利于减少摩擦成本”）。这一假定对于“渐进式道路”的可行性的重要意义是显而易见的，如果新体制的引入对旧体制的改变不能起作用，反而被旧体制所利用、同化，那么，渐进改革所表现出来的各种优点就变得毫无意义。因此，讨论上述假定的现实性，就是一个极为重要的问题了。

### 1. 公共物品的唯一性。

“渐进式道路”倡导“体制双轨”，首先在原有的经济领域中引入新的经济主体，对于新的经济主体，按照新的制度-规则进行交易，所以，“体制双轨”实质上允许存在两套不同的制度-规则。制度-规则属于公共物品，就公共物品的本来意义来说，其消费具有不可排他性，从而使得公共物品的存在具有唯一性。可是，“体制双轨”又确实使作为公共物品的制度-规则的消费具有排他性，改变了其唯一性。不过，“体制双轨”对公共物品唯一性的改变是极其有限的，相当多数的制度-规则是无法“双轨”的。更重要的是，以实体形式存在的公共物品（军队、政府部门、立法部门等）只能是唯一的，而以非实体形式存在的公共物品（主要是制度-规则）又是依存于实体性公共物品的，这样一来，“体制双轨”对制度变迁的作用就受到了极大的限制，公共物品一般来说是不能体制外生长的。

### 2. 新体制经济向旧体制纳税。

中国渐进改革战略取得成功的最重要标志就是新体制经济获得了高速的发展。新体制经济的增长对于改革当然是有意义的，本书的作者对此有许多分析，认为新体制经济的成长“可以提供不断增长的‘收入增量’，从而为旧体制的改革提供必要的‘补偿’”（页 153）。不过，本书的作者忽略了新体制经济成长对于改革可能带来的负面影响。在旧体制仍然存在的情况下，新体制经济各主体必然要成为旧体制的纳税者，为旧体制的维持甚至扩大提供资金。这样，也就使旧体制得以继续存活下去，甚至生命力更强。当然，新体制经济各主体作为纳税人，对体制变革会具有某种约束力、具有一定的选择权（如可以通过逃税、少纳税等方式提出抗议），但是，对旧体制的这种威胁相对于向旧体制所提供的支持来说，份量是轻得多的。旧体制能否继续生存下去，很大程度上取决于它聚集收入（税收）的能力，对旧体制的不满如果不能通过税收较为充分地表现出来的话，就不会起什么作用。

### 3. 旧体制因新体制而“再生”

随着新体制经济的发展，附属于旧体制的实体性公共物品（如办公用房、设备等）开始具有越来越高的市场价值，在保护存量的前提下，公共物品的这些收益的归属自然落入旧体制之中。这样，旧体制所掌握的旧资源因新体制经济的发展而获得新的生命，旧体制甚至可以凭借这些存量成为与新体制经济竞争的有力对手，因为其成本更低、进入更容

易。这种“再生的旧体制经济”一方面赞成按照新的规则进行交易（因为它们从中得利），另一方面又不愿意失去旧体制（因为它们从中获得最大的租金），“体制双轨”在这里陷入停滞。

### 成本-收益的分析有效吗

这本书对于过渡经济学的最大贡献，也许就在于作者们都努力对改革过程进行纯理论的分析，运用现代经济学的分析方法和概念讨论改革过程中的利益冲突、改革的成本与收益，这样一来，中国的“过渡经济学才真正获得了正统经济学的概念基础”（页10）。

对改革过程所进行的成本-收益分析，使人们对改革所要触及的利益关系有一个清晰的把握，便于寻求各种降低改革成本的方案，使改革成本最小化。从这样的分析出发，本书作者普遍认为改革应力求在不损害既定利益的前提下进行，“既然改革成本与利益分配和利益冲突直接相关，寻求最佳的改革道路或方案的努力就必然转化为使改革方案尽可能少地损害部分人的利益的思考”（页10）。承认既定的成本-收益分布、承认既定的利益关系而进行改革，这似乎是改革方案选择的一个合理的出发点。可是，进一步的思考使我们发现，这犹如在扑克游戏进行过程中途改变游戏规则一样，这时候，参与游戏的每个人手中都拿到牌，也知道相应于既定规则自己手中牌的好坏，现在突然要改变规则，那么，牌好的人自然不愿意，牌差的人倾向于赞成，这样，就很难（甚至不可能）在游戏规则的修正上达成一致。更为关键的还在于，由于参与游戏的人手中都有牌，因此，每个人都会提出有利于自己牌的规则，于是，即使是经过每个人之间的讨价还价，也难于提出一个公平的规则。

因此，纠缠于既定的成本-收益似乎在这里陷入了困境。有必要转换一种思路，即如何使人们对自己今后（或一段时间以后）的成本-收益状况不确定。扑克游戏在发牌之前确定规则，就是这个道理。参与游戏的人在拿到牌之前，对于自己将拿到什么牌是不清楚的，因此，能够就一个公平的规则进行讨论并确定。社会主义国家已经存在了几十年，已经不能指望在人们手中无牌的情况下制定规则了。那么，又有什么出路呢？有两种思路值得讨论。

第一，拉长人们的预期。对于人来说，有意义的成本-收益都是有时间性的，人们也只能把握到相对短时间内的成本-收益状况，超过一定时间，情况就变得模糊、不确定。因此，如果在改革方案的选择与实施之间引入时滞，使得参与讨论的人不能清楚地辨认他自己在改革方案实施时的状况，那么，改革方案就能够较顺利地通过。另外，还要求改革方案的效力维持一个最低限度的时间，以防人们的短期行为。改革作为一个过程，其时间是很重要的。如何拉长人们预期的长度，是一个极为重要的问题，如果做不到这一点，那么，许多改革方案就无法出台，或说许多长期改革方案就无法出台。从整个改革过程来说，20年其实并不长。

第二，矛盾的激化。矛盾的激化、爆发，也是造成不确定性的重要方式。当矛盾激化到使个人对其自身利益在改革前后的相对位置难以判断时，既定的成本-收益就被打破，人们更多的是指望确立一个公平的规则。不确定性就是要去掉人们手中的牌。所谓激进，就是在短时间内去

掉人们手中的牌。布坎南曾经说过：“从某种意义上说，战时紧急状态下对标准民主程序的背离却是符合民主的基本假定，因为只有在这期间，集体的目的或目标才具有如此的广泛性。”人们往往认为在矛盾激化、爆发的情况下，所发生的成本最大，其实，在这个时候，既定的成本-收益的计较已无法存在，通常的成本-收益概念在这里不再有效。当然，笔者在这里并不是主张激化矛盾，实际上，这种状态是可遇而不可求的。

如果说直到前些年人们还更多地注意如何在不打破利益均衡的情况下推进改革的话，那么，在今天，人们不禁要问，保护存量的改革能否真正推进改革，或者说，哪些方面可以以存量的不动为前提进行改革、哪些方面又必须以改革存量作为讨论的出发点。这本书是对作为过渡的改革过程的分析，与此同时，它也不可避免地成为经济学（包括过渡经济学）发展的一个过渡。



## 法学的理想与现实 ——兼评龚祥瑞主编《法治的理想与现实》

冯 象

今天诸位座谈社会科学的规范化和本土化，多少是觉得本土现有的一套学术体制、标准和做法不中用了，谓之“失范”。失范本身算不算学术问题，维纳兄已经就美国汉学家墨子刻先生的批评作了精辟阐述。<sup>[1]</sup>我所关注的，是具体方法和技术问题。<sup>[2]</sup>方法服务于目的，技术产生于需求。不同目的和不同需求的学科便有不同的方法和技术，本来是无可厚非的。学术规范是学者的发明，现代学者是大学的产物；大学又是许多学者谋生的地方，像美国大学那种高度行业化的学术生产和再生产技术、“不发表则淘汰”的选拔制度所要求的学术质量管理方法，就未必适合正面对着“下海”大潮的中国学者。这样看来，所谓“失范”，无非是方法帮不了目的，技术跟不上需求，或者说学术的理想和现实脱节、相互矛盾的现象。我就在这个意义上，谈谈现阶段法学研究中的失范问题。

普通法国家法学院的课程，大都通过分析案例讲授。研究失范，也可以从案例（即学术著作）入手。案例失范存在的问题，引导我们溯本清源。我因为教课需要，正好留意过一些失范的案例，其中在学术界颇有影响的，便是中国第一份关于《行政诉讼法》实施现状和发展方向的调查报告，题为《法治的理想与现实》，龚祥瑞教授主编。<sup>[3]</sup>

关于《行政诉讼法》，<sup>[4]</sup>国内外研究已经不少。但在全国范围就这部法律的宣传、理解、执行开展实地和问卷调查，却是龚先生和他领导的课题组的创举。促成这次“方法论突破”的，是龚先生和北京大学行政法专业研究生自1987年开始的几次实地考察。尤其是1991年夏，龚先生在东北某基层法院一住四十天，跟着庭长下乡，看他办案“普法”，认识到自己“一向作为西方法治原则介绍的若干观念，正由我国基层司法人员加以实践”，乃至龚先生“带着来自西方文化库的对法的一种理解去到这个远僻的山镇，居然和这位庭长达到了某种意想不到的融合”（页2—3）。<sup>[5]</sup>

课题组的调查于1992年夏进行，对象包括法官、行政人员、<sup>[6]</sup>律师、原告和普通公民（工人、农民、干部、知识分子、离退休人士、个体户等）五大类。调查问卷共计281个问项和答案选项，由九名研究生和两位教师带到12个“有代表性的”城市直接调查。另有20个边远省份和地区，则由北大“高级行政法官班”的两届同学（均在职法官）和“亲朋好友”代办调查。采用的方法包括分组座谈、个别谈心、通信（以原告居多）等。得来的数据输入计算机做定量分析（页1—2）。除了一般调查，课题组还挑了两个既非先进也不落后、成绩居中的行政庭搞“焦点调查”，目的是考察和评价立案至执行全过程中，法院内外各种因素（包括社会环境和关系网，承办人员的智识结构、行为能力、工作态度、生活目的等）对秉公执法的影响（页5）。

龚先生对调查寄予厚望，称之为“一种从事实中抽象出诚实判断的研究方法。”认为调查报告往“观念陈腐、思维保守的法学研究领域”

吹进了“新鲜空气”；希望自此法学可以开始摆脱“政治化”，把从“长官意志”和“红头文件”出发、定了“调子”和“指标”下去搜集“事实”的老一套颠倒过来，让学术竞争的“奥林匹克精神”光大(页2—3)。

可惜课题组这次“实证研究的尝试”，从选择材料、分析数据到提出问题、论证观点，没有一个环节逃脱了失范。而且因为尝试得“大胆”，它集中反映了现阶段中国法学的全部病征和弱点。于是龚先生的厚望并未全部落空；作为失范的典型，这份调查报告反而成为治中国法的学者的必读书。

以下我就分四题考察一下它的失范。然后就(我们这场讨论迟早要涉及的)学术失范的本土意蕴提出一点看法。

### 一、统计数字漏洞百出

问卷调查的报告，一般第一章都要详细交待调查方法，调查人员和调查对象的入选标准，问卷设计和答案合格率如何控制等技术细节，以确立调查结果的可靠性。本书对这些细节语焉不详，却一味强调“诚实”的思维方式，完全没有想到主观意图并不等于客观效果。

更不可理解的是，五大类问卷(普通群众卷、法官卷、律师卷、原告卷和行政人员卷)的答卷人数都没有准数。例如普通卷的答卷人有四类，分别是群众、法官、律师、行政人员，按地区、性别、年龄、文化程度和政治面貌五项分别给出统计数字。可是这些数字相互出入而不加说明，不知它们代表了有效答卷还是答卷总数；如果是前者，又包括哪些漏项，为什么包括等。见以下两表：

表一(页272—273)

普通卷调查统计结果  
个人情况(四类答卷人五个项目人数)

	群 众	法 官	律 师	行政人员
性 别	1555	68	28	78
年 龄	1552	69	29	75
文化程度	1546	65	29	77
政治面貌	1417	60	27	74

表二(页291—292, 307—308, 319—321, 330—331)

法官卷、律师卷、原告卷和行政卷  
五个项目答卷人数

	法 官	律 师	原 告	行政人员
地 区	277	126	92	305
性 别	266	122	84	282
年 龄	269	123	95	286
文化程度	242	124	90	285
政治面貌	259	119	85	270

统计数字这样明显的出入，确乎意外。令人对整个调查的设计、调查人员的训练和工作态度、调查报告所提供的数据的可靠性不敢信任。

## 二、百分点统计不能预测趋势

课题组的目标，除了描述《行政诉讼法》的实施现状、还致力于预测和解释它的发展方向。但是课题组所依据的，是一系列百分点统计。众所周知，百分点统计只能描述过去（现状一经描述即成过去），而无法推导将来。例如小菜篮子的菜这个月比上个月贵了多少，可以用百分点表示。下个月菜价是否继续上扬，却和这百分点没有因果关系。道理很简单：可能影响菜价的因素很多，往往还相互关联；只有知道了足够多的变量在过去一段时间内的曲线，以及它们和我们要调查的那个变量在那段时间内的一些可以确立的关系，我们才可能预测该变量将来的走向。这就需要用回归统计。回归统计是将一个变量与一组变量用一等式相连，以求得它们的动态参数的统计方法。而百分点统计只描述了一静态参数（过去之事实），而不能解释、推导和预测任何事实。百分点不涉及参数间的互动关系，即不揭示事物的因果关系。<sup>[7]</sup>

又如行诉案件撤诉率高，一直是研究者关切的。课题组在河南省南阳地区五县市法院焦点调查的结果表明，1988—1992 五年期间，除 1991 年南阳县和内乡县撤诉案件数比上年有所下降外，五县市撤诉案件的总数一直在增加。尤其是土地行政诉讼案件的撤诉，占了行政诉讼案件撤诉总数的近 50%，南阳市更高达 75 %。课题组因此得出一个撤诉率逐年升高的结论（虽然并没有给出五年中每一年的撤诉率），并且进一步解释说，撤诉率高的实质是行政审判难（页 126—127）。这就犯了一个逻辑推理的错误。原告和法院迫于各种压力而导致撤诉，确是行政审判难的一种表现。但行政审判难却并非撤诉的唯一原因。所以即使存在撤诉率高的事实，也不能不加限定地把它和行政审判难相提并论。

## 三、问卷混淆了应然和实然问题

中国人传统上讲规矩、说话内外有别，加上多年来深入细致的思想教育，在中国进行问卷调查难度可想而知。调查者首先要考虑的，就是如何避免调查对象对有关“实际如何”的问题作出“应该如何”的回答。因此，问题设计和问卷说明必须遵守非常严格的标准，才能保证调查的质量。一些涉及大道理或敏感的问题，除了直接提问，还应该对不同对象设计多角度、多层次的间接提问，以便把对象的觉悟和行为区别开来。

可是课题组忽视了这些最基本的问卷控制。例如，因为许多法官同意了几种社论式的说法（“无论如何，作为法官我很自豪，”同意者 54.1 %；“有理想有正义感的人才能加入法官行列，”同意者 72.0 %；“目前在中国要当个好法官是需要勇气的，同意者 80.8 %），或表示了成为法官的主要原因是“工作需要、组织安排”（52.2 %）和“自我选择，因为有某种理想和追求”（35.7 %），就评价说“中国社会有一支自我感觉比较好的法官队伍”（表 2—7—1，2—7—2，页 17—18）。这似

乎太天真了一点。法官的自我感觉到底如何，还需要从他们的具体行为和工作态度上得到验证。这和政审是一样的道理。

再如一个相关的毛病是大问题套小问题，不知得到的回答是针对问题的一部还是全部。表 6—5 问赞同不赞同“《行政诉讼法》的制定，对中国法制建设来说是进了一步，是一次重大突破，引起了国外人士的关注”（页 280）。可是不赞同者可以是不觉得“进步”、“突破”，也可以是不知外国人的“关注”。再说，泛泛地赞同“进步”和“突破”这些用得很滥的大词儿，又有什么研究上的意义呢？

这就暴露出病根是课题组的疏懒，一厢情愿地从自己的结论出发提问题，有时候甚至连自己需要什么样的回答都没闹清楚。这才有了表 2—3—1 和表 2—4 的矛盾回答：绝大多数（89.3%）的律师完全不赞成或比较不赞成“有没有《行政诉讼法》没有什么两样，社会上各种不法现象依然如故”这样一句拗口而空泛的话。同时却有 40% 的律师同意“行政诉讼是一种形式，实际上解决不了什么问题”（页 11—12）。

#### 四、先入为主的循环论证

课题组大而化之的论点不少，而且往往要答卷人直接表示赞同或不赞同。赞同了便是结论，不赞同则是问题。这样循环论证得出的结论，归纳起来约有三条：（1）《行政诉讼法》是走向法治的第一步，因为行政诉讼在中国和西方一样，也是要驯服政治权力的“脱缰野马”（页 26）（2）法治源于西方；在西方文化中，法被看作正义“或达到正义的一种制度”。法因此受到了信仰，法治才得以实现（页 73）。（3）中国行诉难的根本原因，是人民不信仰法。种种来自领导和社会关系网的干扰，都是国人在文化意识（或称思维模式）上未能将法等同于正义，缺乏基于此种正义的善恶判断标准的结果。无怪乎中国人至今“虔诚地相信”法是统治阶级的意志（页 72—73）。

三条当中，前两条是为达到第三条而下的判断，先已看作是不证自明的真理。但是我们只消读一读《行政诉讼法》第一条，就会发现在中国行政诉讼的目的，主要还不是限制政治权力。法庭的受案范围，只列出了八项“具体行政行为”以及法律、法规规定可以提起诉讼的其他行政案件（第 11 条）。看来，课题组混同了理论上或西方观念里的行政诉讼和《行政诉讼法》，才会宣布后者为“民告官的基本法”，“旧传统死亡和新观念再生的分水岭”（页 2）——尽管“民告官”原来哪个朝代都有；不许百姓伸冤，皇帝怎么坐得稳江山？

法如何看待，才算信仰了正义，也是十分模糊的说法。因为恐怕举不出一个社会，法律不是以这样的和那样的正义的面目出现的。中国古代的法也是“平之如水”，用来“明断曲直”的。所以课题组实际要说的，是传统中国没有现代西方那种基于自由意志、天赋人权的正义理论。但是法治并非正义治国，而是一整套西方民主制度。分权制衡和民主选举，恰巧是不信什么抽象正义和良心的结果。故法治的核心问题不是法（“法”的文化定义或它的蜕变物“法律意识”），而是权力。是脱去了信仰的世俗政治权力的再分配和新操作，复以法律的名义赋予由此而生的新的权力意识以正义的象征和信仰的比喻。如果中国的老百姓至今

还不懂法的这层象征和比喻，倒是再自然不过了：没有享过抽水马桶之福的人，叫他如何想像坐在马桶上看书的乐趣？

然而我们最终要探讨的问题，并非失范如何发生，而是作何解释。龚先生为本书题记云：“人间没有无现实的理想，也没有无理想的现实。”这句话十分警策。既然失范有本土的现实，本土就该有失范的理想了。这没说出来的理想，我们可以从课题组沾沾自得，从“事实”抽象出来的“诚实判断”看到它的轮廓。本书严厉批判了法学界“制度内看制度”，就条文说条文的“本本主义”。它主张放开眼光和胆量，寻觅“条文之上的价值”。《行政诉讼法》的实施，因此被叫作一个“新时代”的开端，释放出“法律背后无往而不在的压力”和“潜在的取之不竭的生命力”（页344）。话虽说得含糊，意思却是清楚的：课题组真正的目标和成功，是挣脱“本本主义”的狭隘视角的束缚，自由地喊出“法大于权、宪大于政、民大于官、人大于民”的口号。喊口号，最要紧的是时机和决断。我们不妨把这种勇敢的报告文学式的品质和目标，看作当前法学的一种“本土”的理想；而那公开宣布的“实证研究的尝试”，不过是这“本土”理想的象征和比喻。

课题组多次提到的伯尔曼教授在他的名著《法律与革命》前言里引用的美国诗人麦克利希的几行诗，大意是：

一个世界死了比喻，  
世界便到了末日。  
一个时代……意象失去了意义，  
留着意象，时代也不能支持。<sup>[8]</sup>

那么，我们今天讨论学术的规范化和本土化，对于法学的这个刚刚开始成长的“本土”理想，是否有必要揭去它的比喻、拿走它的意象，还它赤裸裸的失范（或规范）呢？

## 注释

[1]陈维纲：“学术与践道”，《中国文化》第8期，1993年6月，页194。

[2]冯象：“论证过程中论据的真实性和相关性”，《中国文化》1993年第8期，页198。

[3]龚祥瑞：《法治的理想与现实》，中国政法大学出版社1993年版。文中括号中页码均指此书。

[4]《中华人民共和国行政诉讼法》，1989年4月4日第七届全国人民代表大会第二次会议通过，1990年10月1日实施。

[5]龚先生举出的中西观念融合的例子包括：“重刑轻民”面貌的改观，法律面前（解作“法庭里”）人人平等原则的宣传，改“不告不理”为主动巡回审判，以及基层法院集司法、行政、监察于一体的“综合治理”，页3。

[6]注意：“我们所调查的行政机关工作人员中有相当部分是法制处（科、办）的干部，他们的法律意识比较高。”页207原注。

[7]严格说来，没有一种量的统计能提供真正可靠的预测，故无论工业管理还是社区调查，都必须辅之以质的控制和监督。但这里我们只讨论百分点统计的局限。

[8]H.J.Berman, *Law and Revolution*, Harvard University Press, 1983, p.v.

## 简评《当代中国社会分层与流动》

Christopher Sean Buckley

社会流动与社会分层是全世界社会学界最关注的研究课题之一。自五、六十年代以来，尤其是自布劳与邓肯在 1967 年发表《美国的职业结构》一书后，研究这一课题的规模越来越大。课题的理论、方法、内容等都变得越来越复杂，围绕这一课题的论争也从来没有停止过。而对于经历了多次重大社会变革的中国来说，对这一课题的研究仍然是一个空白。需要特别指出的是，在毛泽东“以阶级斗争为纲”的时代，社会分层、社会不平等和社会流动等问题都是极为敏感的问题，对于这一课题的研究也不能不带着非常浓厚的政治色彩。然而，改革开放以来，中国社会出现了令世界瞩目的深刻变化，这些变化引起了国内外社会学学者的关注。在中国社会学界，关于如何认识中国社会结构的变革，怎样研究和了解中国社会发展的过程等问题的研究，亦日益增多。但是，这些社会变化到底是什么样的以及它们究竟如何改变了中国社会等问题，依然未得到确凿的回答。在这种背景下，李强先生的《当代中国社会分层与流动》（下文简称《分层与流动》）是一部颇含希望的新专著。

我以为研究社会分层与流动应该集中了解三个方面：第一，一个社会是划分成哪些不同阶层或不同群体，以及这些阶层或群体之间有什么差别；第二，这些阶层或群体之间的相互流动的幅度与模式；第三，最复杂也最关键的问题是形成这个阶层流动幅度与模式起决定性的因素，更具体的说，是什么因素或社会动力决定了一个社会阶层的变化与流动（比如：人口迁移、经济发展、政治方针、文化差异等社会因素）。以下，我将按照这三个方面来讨论《分层与流动》。

首先应该承认，对于深入研究这些问题，《分层与流动》提供了大量丰富多彩的材料。它不是随便找出几个理论观点来侃侃而谈的专著。李强先生所引用的文献、调查报告、统计资料极为可观，对于了解当代中国社会的分层与流动提供了一个初步的认识基础。《分层与流动》对当代中国社会中的基本阶层与群体进行了分类，它包括农民（第四章），工人（第五章），知识分子（第七章），干部（第八章），个体，私营业主（第九章），贫困阶层（第十一章）。在上述的每一章里，李强先生用了大量的社会调查数据和较简单的统计分析来描述这六个社会阶层在经济、政治、社会地位等方面的状况；这些数据包括收入、教育程度、社会声望、政治思想状态和生活方式。这种生动的描述性概括的确是有价值的。不过，积累大量资料并不等于分析和了解一个社会中的分层与流动的特征与模式，因为同所有的社会现象一样，社会分层与流动都不是自然而然产生的自明现象，所以必须从一定的理论框架和概念角度去研究分析社会分层与流动。也就是说，除了实证性描述之外，对于这些问题还需要做足够的理论分析和比较，否则每一位研究者只好凭借他们各自的有限的角度来阐述这些问题。

显然，李强先生早已经充分认识社会分层与流动理论的重要性，因为在《分层与流动》的第一、二章中，他集中地陈述了分层与流动理论的各种主流学派，包括马克思、韦伯、功能主义、达伦多夫等等，而且

每章都具有一个关于那章所论述的阶层或群体的理论概括。但是，这本书所欠缺的是：理论和概念的定义都比较模糊，模棱两可，明确的假定几乎没有，以致理论内容和实证内容颇为对立，即理论和实际数据没有融洽地结合起来。此外，第一章中有些关于社会分层与流动的定义值得商榷。比如在《分层与流动》第一章，社会分层“比较广泛的或涵义较广的概念是社会不平等”，而“社会不平等=社会差别+对社会差别的社会评价”（页1—2）。在这里，尽管李强先生在总结各理论学派的研究成果方面写得深入浅出，但是在回答怎样“测量”不平等、社会是如何“评价”不平等的程度等较具体的问题时，却缺少充分的阐述。另一个不足之处是，在阐述某些理论观点时，《分层与流动》存有相互冲突的地方。例如，在第二章里，介绍关于社会分层的基本理论，李强先生较尖锐地驳倒了所谓“功能主义”的分层理论。简单地说，“功能主义”认为，在社会中人们所获得社会地位的高低取决于两个因素：（一）不同的社会地位所获得利益反映了它们在社会中的重要性；（二）不同的人所获得的社会地位反映了他们不同的才能、智力等个人能力。就像李先生写的，功能主义理论是不可信的。无数的社会分层研究都证明社会地位的高低同人们的个人能力没有什么直接关系。问题是，在《分层与流动》最后一章讨论筛选机制中，李强先生得出结论说，“在迄今为止我们所能见到的文明社会中，社会分层都是不可缺少的。社会地位差别，收入差别，财产差距是不可或缺的。因为正是这些‘落差’才形成分流的动力。”并且，“社会筛选的目标是让适当的人选流入适合其素质，能力，特征的职位，地位上去，换言之，即让真正的人才能脱颖而出进入上层。”虽然，李强先生已驳倒了“功能主义”，但是说一个社会中需要有一定的分层结构才能选出上层的人才，不是又有点功能主义的味道吗？再说，我感到不理解的是为什么有一部分社会流动方式是具有“功能”的，但另一部分是非“功能”的，而且两种方式是相互不干涉的？总之，我觉得在把握分层与流动的理论基础方面，这本书显然有缺陷和不足之处。

一个更具体的问题是，虽然李先生绝没有忽视论述社会分层与流动的理论内涵，但是在探索中国社会的具体变化时，这些理论问题居然退隐而未被看到，以致没有一个较清晰的脉络或几个较具体的假定来作为主导。大凡研究社会流动的人都知道，社会分层与流动有二个方面：代际的和代内的。代际的分层与流动是指从一代（父母）到下一代（调查回答者）的社会地位的相对迁移，代内的分层与流动是指在一代内的社会地位迁移的过程。除了较浅显的论述中国知识分子的出身之外，《分层与流动》大部分没有讨论代际或代内的流动，而主要内容是关于中国人口的职业分布，比如建国以来工人阶级如何扩大化，农民的职业怎样分化与发展等问题。毫无疑问，了解建国以来的社会发展，这些数据是很有意义的，李强先生努力地收集这些数据确实是个不可小看的贡献。但是这样的数字还涉及不到社会分层与流动的核心问题：在这些数字里面到底有多少人是从那个阶层或群体本身出身的？有多少是从另一个阶层或群体出身的？这些社会地位的迁移是由什么因素决定的？比如，《分层与流动》中指出家庭在中国社会发展中具有极为重要的作用，“家庭被视为社会的一个最重要的基本单位，家庭成员的关系被社会重视。由

于家庭家族被重视，结果一人得道，鸡犬升天，一人犯上，株连九族，满门抄斩。”遗憾的是，除了阐述一些知识分子的家庭历史之外，这本书没有集中讨论这个“社会的一个最重要的基本单位”在流动过程中的作用，尤其是没有论及在各社会阶层中家庭的特征和结构。同样的，我觉得《分层与流动》对于一些决定性的社会流动因素缺少系统的介绍：教育程度和人力资本；政治面貌；性别因素；等等。就这些方面来讲，《分层与流动》恐怕有些浅尝辄止的意味。

由于这些问题，我以为《分层与流动》在结构上有点死板，甚至有点不适合这个研究课题。同不少其他国内外学者一样，在分析当代中国的社会结构时，李先生首先把它切成几种主要阶层：农民、工人、干部、知识分子、个体、私营业主等。我们应该承认，这样归纳中国社会是颇为常见的现象，不光是中国国内的学者，而且许多国外的中国专家都好象惯于理所当然地操作这样的社会分层的模式。但是，把社会视作蛋糕并将其切成几“块”阶层的作法是有其局限的，特别是会忽视或误解分层与流动过程中的各种互相制约的现象。换言之，社会分层与流动并不是一个已切成块的蛋糕，而是一个由社会、经济、教育、政治政策等制度化因素制约的动态流变的过程。但是李强和许多学者采用的那个“蛋糕”模式却是相当静止的。比如说，社会学者发现，在原社会主义东欧和苏联，决定代际流动最重要的因素并不是前一代的个人财产或社会地位，而是教育投入，从而他们认为，一个人在职业和社会上的地位是由他的教育程度和政治因素来决定的。那么，在中国这个亚洲的社会主义国家也能得出上述结论吗？在第七章关于中国知识分子的家庭背景的讨论中，李强提供了一些非常有意义的的数据并做了个案研究，对于了解教育成就的要素有些启发意义，但令读者感到遗憾的是，在讨论其他阶层时作者没有进一步地深入研究家庭环境、教育程度和社会地位之间的互动关系，结果没法作出比较可信的结论。在本书最后一章作者提出了两个颇有意思的观点：（一）“笔者对中国社会分层的研究发现，首先是身份的区分。身份的区分使中国形成了一些身份群体，例如，前述的农民，工人，干部，知识分子等，都是一些身份群体。”（页 389）此外，和许多国内外社会学者一致（比如 A.Walder，路风，李路路和王奋宇），李强先生强调指出在这个身份制度中人们工作单位的关键作用，即：“一个人的生活在各个方面都与他所工作的单位密切相关。就连一个人的社会地位之高低，也常与他所在的单位有关。单位的地位高，级别高，单位工作人员的地位也随之较高。”（页 390）这些看法都获得社会学界的公认，但既是如此，又何必再把中国社会统统预先划成几个大“块”阶层而最后加上这一点？

总而言之，李强先生的《分层与流动》一书是一部可读的专著，但也反映出其研究中的以及当代中国社会学研究中的不足之处。李强先生所用的研究材料特别丰富，研究方法深入浅出，但是在概念和操作，实证研究方法和理论的框架之间缺乏精练与协调。近年来，一个常见的现象是研究社会科学课题时，中国的社会科学工作者往往进行大量的实证研究，吃苦耐劳地收集原始数据，然而后来这些数据却被国外研究者拿去进行“加工”，作系统的科学总结，结果中国方面被视为一个“配角”。这个情况当然是同中国研究机构的财政和人事问题有关系，但我



觉得另一个原因是中国的社会学者没有把实证研究和严格的理论探索同化。这恰恰是《分层与流动》一书没做到的，虽然它包括许多有意义的部分。如果按我当初提出的三方面的标准来看，它还是个半成品。

## 机构、制度与个人： ——中共秘书工作的历史发展及其影响

张小劲

在中国，秘书群体人数众多且分级繁杂，已是众所周知的事实；秘书机构规模庞大且无处不在，更是人们切身的体验；最有意思的是，秘书还成为一种令人羡慕的谋生之路和升迁之途。<sup>[1]</sup>也许正是因为这样，中国的高等和中等专科教育机构近年来正以空前的热情大规模地从事“秘书培训”的工作，仅开设所谓“文秘专业”的高等院校就有150家之多。它们不仅以此广开生源，甚至还将秘书工作推崇为专门的学科——“秘书学”。<sup>[2]</sup>所有这些集合在一起，构成了一种在当今世界上也算是相当独特的社会和政治现象。

与这种趋势相适应，秘书和秘书工作也成为大陆出版界近年来常盛不衰的热门选题之一。粗粗考究起来，这些出版物大体上可以分成两类。第一类由与“秘书学”有关的工具书或教科书构成，主要用以说明现今党政机关秘书工作的职务须知、岗位要求、程序规范和应用技术。例如光明日报出版社(1987)的《实用秘书工作手册》，南京大学出版社(1991)的《实用秘书大全》，复旦大学出版社(1990)的《秘书与管理》，高等教育出版社(1989)的《中国现代秘书工作技术》以及1992年出版的“中国秘书理论与实践丛书”(包括《中国秘书发展史》、《秘书学导论》、《秘书工作》)，档案出版社则早在1990年便推出了14卷本“党政机关秘书工作丛书”(其中包括《党政机关秘书工作概览》、《秘书人员修养与队伍建设》、《怎样当好领导人秘书》、《怎样当办公室主任》、《政务接洽与领导活动安排》、《文件收发与处理》、《公文撰写与核稿》、《催办检查》、《查办工作》、《秘书公关技巧》等等)。其种类之多已数不胜数，但由于它们的实用性和读者用户的特殊性，这些书籍的销路相当可观。

第二类则更加引人注目，主要包括那些曾经在党政高级干部身边工作过的各种秘书所撰写的个人回忆或是他人为其中那些鼎鼎大名的秘书们所写的人物传记。前者主要有汪东兴的《汪东兴日记》(北京：中国社会科学出版社1993年版)，李锐的《庐山会议纪实：毛泽东秘书手记》(郑州：河南人民出版社1994年版)，由本人口述整理而成的《胡乔木回忆毛泽东》(北京：人民出版社1994年版)，高智和张聂耳的《(毛泽东)机要秘书的思念》(北京：中共中央党校出版社1994年版)；程华的《周恩来和他的秘书们》(北京：广播电视出版社1992年版)，刘振德的《我为(刘)少奇当秘书》(北京：中央文献出版社1994年版)，前林彪办公室秘书张云生的《毛家湾纪实：林彪秘书回忆录》(北京：春秋出版社1988年版)和官伟勋的《我所知道的叶群(林彪办公室主任)》(北京：中国文学出版社1994年版)、原江西省委书记杨尚奎之妻并兼其个人秘书的水静所写的《特殊的交往：省委第一书记夫人的回忆》(南昌：江西文艺出版社1992年版)等等；后者主要有叶永烈的《毛泽东的秘书们》(上海：上海人民出版社1994年版)、《陈伯达传》(北京：作家出版社1993年版)、《胡乔木》(北京：中共中央党校出版社1994

年版)、以及董边为其丈夫所编的《毛泽东和他的秘书田家英》(北京:中央文献出版社1989年版)等。这些书籍往往披露了许多过去鲜为人知的历史事件内幕或重大决策的出台过程,从十分独特的角度反映了中央最高层次的工作制度、内部分工和机构建制,特别是领袖人物的个人性格和生活习惯等等,因而不仅成为好奇心炽烈的一般平头百姓争相购买的读物,而且成为一向苦于有关资料难寻的专业研究者难以替代的信息来源。

就学术研究价值而论,《中共秘书工作简史(1921-1949)》(以下简称《简史》,引述内容只注页码)则更应列为一本必读之书。它不仅超出上述分类之外,更因为其史料价值之高和提供的研究素材之多,最值得我们加以研究解读。本文将试析其中部分内容以证明这一点并希图引起读者的注意。

## 一、中共秘书机构的建立与健全

《简史》特别强调秘书和秘书工作机构对于中共整个组织机构的重要性。它详细叙述了中央和省一级党政军各级秘书职位和秘书机构设置、发展和变迁的历史,用大量的中共中央文件、会议记录和私人书信等原始材料证明:从中央到地方,中共党政军各级组织机构的建立、健全大都是以其中秘书机构的建立或开展活动为主要内容和关键标志的;中共组织发展史在相当程度上就是秘书机构的发展史。

按照《简史》的叙述,中共建党之初,实际上既无秘书机构也未设秘书职位,为数寥寥的中央领导人事无大小均是自己动手,而其他办事机构也并未设立,于是中共党员往往是在中央文告的一般性指导之下以个人身份进行活动。1923年的中共三大终于通过了《中共中央执委会组织法》(页13),在草创中共秘书制度的同时又对中央到各大区的中共领导机构构成作出了决定。其中规定,在中共最高领导机关——中央执委会内再选出五人,分别担任委员长、秘书和会计,与另两位当选代表共同组成中央局,负责日常工作。从此,中央秘书不仅成为常设性职位,而且开创了中央秘书同时也是中央领导成员的先例。(页14-15)而在其他组织机构中任职的秘书也大体如此。(页15-16)可以说,中共组织机构中自有设置以来,秘书就取得了与众不同的实权地位。

既有秘书职位之后,秘书业务便开始大量发展;而身兼中央主要领导人的中央秘书显然无法应付剧增的工作需求。于是从1925年下半年起中共中央即考虑专设秘书机构的问题(页20),1926年6月中共四届三次中央扩大执委会会议通过了《中共中央执委会组织问题决议案》,决定增设中央秘书处,由中央秘书长负责,“总揽中央各种技术工作”(页20)。这是中共中央组织机构发展中的一次重大进展:此后,中央秘书长的职务不仅一直延续下来而且成为整个组织机构运转的中枢环节,出任这一职务的均是资深领导人。<sup>[3]</sup>而另一方面,其后建立的中共党政军各级领导机关均设立了类似的秘书工作机构以及领导这一机构的秘书长职务。(页19)当然,从中央秘书到中央秘书长,其地位和职权有升无降、有增无减,这一定规也在各级秘书长身上体现了出来。在某些情况下,秘书长的职权之大往往是令人惊异的,以致于所谓“秘书长专政”

成为中共组织中人人皆知的熟语。<sup>[4]</sup>

1927年初大革命失败、中共的组织活动受到严重的破坏和镇压，但合法空间的丧失反而更突显了秘书机构作为组织机构运转核心的重要性。因此，同年召开的著名的“八·七会议”即决定以重建秘书机构为中心恢复被国民党破坏的各级组织。（页67）1928年中共“六大”后新建的政治局以更加明确的态度继续从事这一工作。（页69—74）1928年10月发出的《中共中央关于各省委对中央的报告大纲》（页114—118），1929年10月《中共中央秘书处过去的缺点和最近的工作计划》（页68和118），1930年1月的《中共中央秘书处的组织及其报告大纲》，不仅强调秘书处“是中央尤其是常委工作的执行机关”，而且规定它对各下属省委秘书处的工作有领导监督之责和业务指导关系。（页68）这些举措强化了中央秘书处的权威地位，进而开始造成了一种隐存于正式的组织机构形式之内、以各级秘书机构之间的纵向联系为特征的权力网络。值得注意的是，这种格局一直延续到今天而没有太大的改变。<sup>[5]</sup>

从这个层面上来观察，后来在1941年组建的中共中央办公厅只不过是中央秘书机构的进一步健全而已，它顺理成章地承继了原中央秘书处的地位与作用。当然，这种健全也具有深刻的意义和长久的影响：随着中央组织机构的发展和人员的增多，处在战争年代那种物资贫乏的条件下，中央办公厅不得不同时承担着为中央直属机构组织供应、生产和分配有关物资的职责。（页192—194和328—330）各级秘书机构也与之相应地增设有关功能。（页350）就其后来的影响之所及，我们可以看到，在抗日根据地时期开始形成而在建国后终于确定的“单位体制”下，各级政府、各个机构的秘书部门通常都控制和掌管着所在机构内部各种有形与无形资源的筹集和分配。<sup>[6]</sup>而这显然进一步加重了秘书机构和部门的权力。综上所述，在整个组织体系内与其他机构相比较而言，各秘书机构间的联系是一种层级性且具实质内容的联系；而在任一机构内部，秘书部门又是最关键的实权所在。

## 二、秘书工作制度的发展与演变

从《简史》对中共秘书机构、特别是中央秘书机构的典章制度的历史形成过程的描述来看，我们可以发现这样一个发展特征：尽管秘书工作的目的是为着领导干部和领导机关提供服务，但由于中共中央早期为着与共产国际联系的方便而设在上海，因此当时制定工作制度的关注点在于如何更好地对付视共产党为非法的国民党政府及其特工机构，例如各种秘密工作的规定包括文书的隐形书写、全国性秘密交通网的建立、秘书工作人员的保密纪律、秘密电台的管理等等（页35 - 139）。只是在中央迁到根据地、特别是后来常驻延安而处在相对安全和稳定的环境之后，秘书工作才真正走上正常轨道，工作制度的发展重点转到了协调内部关系、围绕着中央领导人新的办公制度而制定各种公文处理程序和上通下达的沟通规定，例如制定中央与各地中央局秘书机构之间的文件交换和行文制度、文件送审传阅制度、时事动态汇总研究制度等等。（页186—247）但后一种制度发展处处留下了毛泽东个人的深刻印记，这并非是因为他曾以图书管理员作为其第一份社会职业、后在中共“一大”

时曾任大会临时秘书、又出任中共自有设置以来的第一个中央秘书而享有“中共秘书工作的开创者”之称，（页 391）而是因为正是在他争取和掌握中共最高领导权力的过程之中由他主导完成了秘书工作制度的建设。由此也可看到，后一种制度发展显然受制于当时党内斗争的状况，但同时也成为规范当时党内意见分歧和冲突的一种措施。

在这方面，《简史》为我们提供了独一无二的历史事实证明。在 1935 年 1 月具有历史意义的“遵义会议”上，毛泽东被增选为中央政治局常委并受托与周恩来、王稼祥共同负责军事指挥工作。而这只是毛泽东开始扭转其自 1932 年以来失势地位的第一步，接着他就利用“长征”途中中央秘书处并入中央军委且主要由红一方面军机要科统一负责的机会，委派曾在江西时期担任过自己秘书的王首道出任方面军政治保卫局局长；<sup>[7]</sup>1935 年 9 月的“瓦窑堡会议”后，他又设法使王负责刚刚恢复建制的中央秘书处，从而在管辖中央秘书处机要科的同时又领导中央军委机要科和中央社会部机要科，并且建立了完整的机要制度，以此将党政、军队和秘密工作的全部机要通讯置于统一管理和严密监督之下。（页 204—210）这成为当时条件下对付所谓“留苏派”的重要一着。<sup>[8]</sup>

1937 年 11 月底，王明身负莫斯科要求中共转变方针、与国民党建立统一战线的使命，以共产国际执委、书记处书记的身份飞返延安，从而打破了 1935 年后逐渐形成的以毛泽东为重心的党内政治格局。<sup>[9]</sup>但就在同年 12 月王明回国后召开的第一次政治局会议上，面对咄咄逼人、“表现得不可一世”的王明，毛泽东虽然“一时有些摸不着头脑，没有多说话”，<sup>[10]</sup>但却以 1931 年以来中央政治局终于实现了国内成员与国外成员第一次聚会国内为理由，坚持对中共中央书记处和中央政治局的办公规则和发文程序作出了严格的规定，特别强调重要文件“非经半数以上的书记签名同意后不得发出”，“经半数以上的政治局委员签字后方认为有效”。（页 217）与此相应，中央秘书处着手制定并开始执行文件传阅审批制度，进一步严格了发文程序，从而产生了最重要的中央办文制度。（页 218—222）这些措施无疑是为了建立和加强“集体领导”；而且也正是因为这样，这一制度后来已扩大到党政军各个部门和各种问题的议决过程之中，尽管有些时候有些场合并未坚持到底。但在当时，此举的实质意图却更多地在于制约回国后决定立即前往武汉、建立并领导中央长江局的王明等人，杜绝他们利用建立统一战线之机另立山头、另搞一套的可能性。<sup>[11]</sup>

同样有意思的是，1941 年在毛泽东为“延安整风”而进行理论准备的时候，他不仅同样抓紧了有关组织机构的改组与整顿，而且充分利用了他所掌握的组织资源优势：一方面，他首先完成了中共中央下属的西北中央局、华中局和南方局的人事调整，<sup>[12]</sup>另一方面，先是委派中央秘书长王首道、后又专调胡乔木作为其政治秘书帮助他编纂整风的重要文件《六大以来》，接着又在这年 8 月通过《中共中央关于调查研究的决定》而组建了中央调查研究局，自兼主任和下设的政治研究室主任，集中人力为整风准备材料。<sup>[13]</sup>就在 9 月 10 日至 10 月 22 日中共中央历史上持续时间最长、以完成对王明一伙最后清算为目的的政治局扩大会议期间，毛泽东又决定组建中共中央办公厅，将文件处理、政策研究和后勤保卫列为其三大职责，在高度统一的秘书工作体制下健全了各项主

要的工作制度。特别是其中与政策研究有关的工作制度，如编辑印发三大绝密级情报资料《中央电讯》、《中央通讯》和《临时通讯》的情报汇总制度和负责专题跟踪、试点摸底调查研究制度等等，（页 192 - 194 和 245 - 247）实际上已经使中央办公厅从过去那种提供单纯的文字服务的角色转变为真正意义上的实际决策中心。在这样一种制度发展的影响下，当时对各战略大区实行一元化领导的大区中央局新设的办公厅也同样在本地区内承担类似的职责。（页 350—353）

自此，中共中央办公厅的内部机构设置和主要工作制度也就稳定下来了，因而在 1947 年 3 月由于国民党对延安的军事进攻，中共中央不得不再次迁移其总部的时候，便未再实行长征时由军队代管党政的办法，而是将中央办公厅一分为三，跟随不同的中央领导人开展游击活动并且一俟条件许可便马上恢复建制。（页 318—328）在 1949 年全国政权易手之际，中共中央办公厅也相应地成为新政权的核心机构。

### 三、首长的个人秘书和作为秘书的个人

无论是秘书机构的发展还是秘书工作制度的形成与健全，都不可能离开人的因素，特别是担任秘书职务的人。对此，《简史》首先谈到的就是首长个人秘书的问题。《简史》举出早在江西根据地时期，与毛泽东有夫妻关系的贺子珍从 1928 年起就担任了毛的个人秘书，主要负责搜集情报资料，管理机要文件，并协助起草文件。后来，“在苏维埃各级政府机关设置秘书的同时，许多高级首长也配备了秘书。作为秘书，他们总是负责文件起草、文件处理、文件管理、参加会议作记录和协助机关领导做些其他的工作”。（页 150—153）确切地说，这时的首长个人秘书还只是从事一些简单的文字和文件管理工作，发挥着机要秘书的职能，他们与机构中的秘书有着分工与职责上的不同；同时，在当时的条件下，首长个人秘书与首长之间保有夫妻关系的情况也并非绝无仅有。

[14]

到了延安时期，情况有了一定的变化。随着党政军事务的复杂化、政治斗争和理论争论的激烈，首长特别是高级首长开始配备个人政治秘书。例如，陈伯达就是从 1939 年开始担任毛泽东的秘书，尽管起初名义上是就任中央军委主席办公室副秘书长，但实际工作主要是协助毛进行理论研究工作。<sup>[15]</sup>1941 年又增调胡乔木任其个人政治秘书并兼政治局秘书，<sup>[16]</sup>而其他一些高级干部也大体在此时配备了相应的高级秘书。他们成为当时中共中央决策过程中的实际参加者，例如为开展“延安整风”而组建总学习委员会并交由康生负实际责任时，他首先就要求政治局各委员的秘书帮助工作，由毛泽东的秘书胡乔木、朱德的秘书黄华、王明的秘书廖鲁言、任弼时的秘书师哲、陈云的秘书王鹤寿、王稼祥的秘书陶铸和他自己的秘书匡亚明提出学习纲要和整风步骤等等。<sup>[17]</sup>有意思的是，在为发动“文化大革命”而成立“中央文化革命小组”时，其原定名称意为“中央常委的秘书班子”、由康生和陶铸任顾问，只是在陈伯达的提议下才改称“小组”，而且主要成员如江青、张春桥、王力、戚本禹等人当时也是秘书身份，<sup>[18]</sup>行从而似乎表现了与延安整风时期相近的运动组织的特点。

但与此同时，江西时期的某些作法也得了保留。例如，延安时与毛泽东结婚的江青也成了他的秘书之一。直到1956年，中共中央政治局开会又一次正式任命并在文件中公布江青仍列为毛的五大秘书之一。<sup>[19]</sup>由于这种情况并非鲜见，于是中共中央从60年代初开始非正式地允许中央和省市主要领导人的妻子充任个人秘书。<sup>[20]</sup>这一事态的出现又和前述首长高级秘书的配备、后来秘书之秘书的出现以及首长个人秘书班子的膨胀交织在一起，以致于到了“文化大革命”期间，又形成了一种由首长之妻出任庞大的首长个人办公室主任之职的现象。<sup>[21]</sup>这显然为当时的党内斗争增添了更为复杂的个人因素和强烈的个人色彩。毛本人后来也对这种由“自己的老婆当办公室主任”的现象提出了指责。<sup>[22]</sup>

从《简史》中我们可以发现另一个关于个人的问题就是中央办公厅主任的人选问题。由于办公厅的特殊地位，进而使其领导人选的确成为中共中央最重要的人事决策之一。但从选择规则上看，不同时期也发生了一定的变化。第一任中办主任是由当时任中央副秘书长的李富春兼任的，而后则由中央秘书长任弼时兼任，但从1948年4月调任中央军委秘书长杨尚昆出任中办主任之后，此职即成为专任。（页318—319）任职者的党内地位和资格均比以前有所降低，但其为中央最高领导服务的色彩更加明显和突出，与后者的 patron-client 的关系更加明确。这样一来，中办主任一职成为向上迁升的最佳位置，但同时也是最为敏感的职位所在。<sup>[23]</sup>

此外，《简史》还提醒我们注意这样一个事实：几乎所有重要的中央最高领导人都担任过秘书或秘书机构负责人——秘书长的职务。“除了毛泽东、周恩来、刘少奇等直接担任秘书工作以外，李维汉、邓小平、邓颖超、蔡和森、恽代英、王若飞、杨尚昆、王首道、李富春、谢觉哉等都曾经在党政军群各机关中担任过秘书长，直接领导和组织秘书工作。”（页391）对此，我们还可以补充说，按照正式公布的传记材料来看，“十四大”选出的现任中央政治局委员也大体如此。<sup>[24]</sup>这种状况当然会对中共秘书工作的发展产生重要的影响。

#### 四、结语

在中共夺取全国胜利之后，其秘书工作的机构建制、制度规定乃至相当部分秘书工作人员顺理成章地成为新政权的机构、制度和人员。而随着统治地域的扩大和管理职能的复杂化，秘书队伍亦急剧膨胀，以往的秘书工作制度进一步得到强化。这样一来，我们从历史上（通过《简史》一书）看到的秘书角色的重要性日益突显，秘书对于政治过程的责任特征、政治决策的样式和风格、政治行动的节奏和内容都具有不容忽视的影响。更具体地说，在中国这样一个有着“人治”的长期传统和历史且至今政治沟通尚不发达的国家，尤其突出了秘书机构、秘书个人、特别是首长个人秘书的重要性。如果说，领导人的个人素质对于政策制定和政策执行有着重大的影响，那么庞大的秘书群体的存在更加大了“人的因素”对于中国政治生活质量的作用。就其优长而言，秘书使得作为其服务对象的首长可以同时负担多项不同的工作职责，可以加快工作速度和提高工作效率；还使得整个政治运作保持着高度的连贯性和稳定

性。但就其缺陷而言，秘书机构和秘书往往也是领导权责不明、官僚习气滋生乃至腐败受贿发生的重要所在。

也许正是因为这样，近来报刊上关于秘书问题的讨论日见增多。更有甚者，有些省市领导取消专职个人秘书的报道也见诸报端。<sup>[25]</sup>秘书及其相关问题也成为海内外学术研究的题目之一。<sup>[26]</sup>从这个意义上说，《简史》确实是一本值得认真去读的书。因为，历史的发展往往是理解今日之现状的重大线索。当然，它只是一本讲述实际历史的著作，我们上面的概括尽管区分了机构、制度和人物，但仍主要是现象性的描述。而意图对秘书问题、进而对中国政治运作做出更深刻的理解和认识，显然还需要付出更多的学术努力。但那已经超出了本文的范围，只能留待其他有心人去做了。我们在这里只是提示：《简史》是进行这类努力时必读书目之一。

## 注释

[1]据《中国现代秘书工作技术》页 178 所载中国各级各类秘书多达 100 多万。原山西省政协常委秘书长杨宗坦率地指出：“秘书工作热在哪儿？热就热在秘书工作是三百六十行中令人羡慕、乐于为之、求之难得的工作，是一项十分重要的工作，一个十分光荣的岗位，一种十分有前途有出息的职业。”（张太珍：《秘书工作者谈秘书工作》太原：山西人民出版社 1991 年版，页 67）

[2]郑兴汉：《党政机关秘书工作概述》，页 62。

[3]据白虎生等编：《中华人民共和国职官志》（北京：中国社会出版社 1993 年版）所载，中共中央秘书长自此时设立直到 1956 年改称“总书记”，出任此职者有 17 人（次）；但在毛泽东任党主席时期，总书记实际上还是秘书长。（据刘振德：《我为少奇当秘书》页 34，毛泽东在任命当时为中央秘书长的邓小平为总书记时曾说：“还是你那个秘书长的差事”。）自 1966 年“文化大革命”开始、邓小平被撤销总书记后，此职位一直悬置空缺。1978 年 12 月中共中央政治局会议决定恢复秘书长职位，但 1980 年 2 月又因恢复总书记体制而再度取消此名位。1982 年 9 月中共撤销“党主席”职位后，总书记遂在形式上演变为党内最高职务。

[4]黄克诚：《黄克诚自述》北京：出版社 1994 年版，页 76。

[5]最显明的例证就是直到现在为止，最权威的秘书专业刊物《秘书工作》仍是由中共中央办公厅主办和发行的。（见习仲勋：“为做好秘书工作说几句话”载《秘书工作》1985 年第 1 期）同时，从建国到 1990 年，共召开过四次全国秘书长（办公厅主任）会议，除 1951 年的第一次由当时的政务院召集外，后来的三次即 1981 年 1 月、1985 年 1 月和 1990 年 1 月秘书长会议均由中共中央办公厅出面。第四次会议时在京中央政治局常委专门到会接见与会代表并讲话，被誉为“历史上的第一次”。此外，1987 年和 1988 年还利用中央全会的机会召开过两次秘书长和办公厅主任的“碰头会”。（见孙维本主编：《中国共产党党务工作大辞典》北京：中国展望出版社 1989 年版，页 480 和张长珍：《秘书工作者谈秘书工作》，页 1）

[6]例如，据中国国家机构编制委员会办公室编：《中国政府机构（1990 年）》（北京：中国经济出版社 1990 年版）所载 72 个国家部委局机构、直属机构和办事机构，均设有办公厅一级秘书机构。其典型构成是：秘书处、值班室、办公室、档案处、信访处、保卫处、行政处、人事处、基建处或房管处，因此其业务范围除一般的秘书事务之外，还包括调配汽车、分配住房、安排内部人事和管理内部财务。各省、地、县、区级政府机构或党委机关内的秘书机构也有此类功能。

[7]见王首道：《王首道回忆录》北京：解放军出版社 1988 年版，页 197。

[8]因其大部分成员曾滞留苏联，并在共产国际的派遣下回国工作而得名。长征之初中共与



“国际”即失掉了联系，故遵义会议时领导人选的变动未能按照“国际”规定的那样事先请示、事后批准。1935年底与共产国际的电讯联系恢复，但直到1938年王稼祥回国之际，“国际”才承认了毛在中国党内的地位。而在此前，电讯的统一控制就显得十分重要。参见胡乔木：《胡乔木回忆毛泽东》，页49。

[9]参见高华：《在“道”与“术”之间：毛泽东为发动延安整风运动所做的准备》，载《中国社会科学季刊（香港）》，1993年第4期。

[10][16]胡乔木：《胡乔木回忆毛泽东》，页45；页64-71。

[11]王明在武汉的活动可参见曹仲彬、戴茂林：《王明传》，长春：吉林文史出版社1991年版；周国全、郭德宏：《王明其人》，北京：中央广播电视出版社1992年版。

[12]见赵生晖：《中国共产党组织史纲要》，合肥：安徽人民出版社1987年版；刘华峰、王西亭：《中国共产党组织工作大事记》，沈阳：辽宁人民出版社1992年版。

[13][15][17][19]见叶永烈：《毛泽东的秘书们》，页238；页159—161；页9-11；页320。

[14]例如，当时与毛泽东同在红一方面军总前委任职的古柏，其秘书就是他的妻子曾碧漪。他们和毛、贺“组成了一个人员少、效率高的首脑机关”。见郭晨、裘之倬：《贺子珍》，北京：农村读物出版社1984年版，页49-52。另见王行娟：《贺子珍的路》，北京：作家出版社1985年版，页104，其中指出从1928年到1933年贺是毛的生活秘书和机要秘书。

[18]参见当时为“小组”成员之一的穆欣所写的《主持〈光明日报〉十年》，北京，光明日报出版社1994年版，页156。

[20]见水静：《特殊的交往：省委第一书记夫人的回忆》页4。此书还提到王光美任其丈夫刘少奇的秘书；余叔担任其丈夫、时任安徽省委书记曾希圣的个人秘书并兼省委办公厅副主任。（页234）

[21]据《中共中央委员人名词典》所载，当时比较著名的有“林彪同志办公室”主任叶群、“康生同志办公室”主任曹轶欧等；另据官伟勋前引书（页24），空军司令吴法宪的妻子陈绥圻也是他的办公室主任。

[22]毛泽东在1971年8月14日—9月12日巡视外地时说过：“我一向不赞成自己的老婆当自己工作单位的办公室主任。林彪那里，是叶群当办公室主任，……”。转引自王年一：《大动乱的年代》，郑州：河南人民出版社1988年版，页376。

[23]据《中华人民共和国职官志》所载，自杨尚昆之后到现在，先后出任中办主任的共8人。在担任此职后，5人成为中央政治局委员，其中3人还是政治局常委（内含1个党的副主席）；同时，所有任此职者均为中央书记处书记。但另据编辑组编：《历史的审判（续集）》（北京：群众出版社1986年版，页24）所载，“文革”初起，戚本禹曾短期担任中共中央办公厅代主任。此人未计入上述统计。

[24]据1992年10月20日《人民日报》公布的中国共产党第十四届中央委员会、中央军事委员会领导机构成员简历所载，总共23人中，有15人直接担任过秘书工作或秘书机构和部门的领导工作；他们都属于经由或直接从秘书工作岗位进入更高和更关键的领导职位的领导干部。仔细推算起来，15人中有9人曾在秘书工作岗位上先后任职长达10年以上；其中最典型者如姜春云，曾经历过从区、乡、县、市、省各级共14个秘书、办公室主任和秘书长职位。

[25]见1995年10月27日《南方周末》，第一版。

[26]见Wei Li & Lucian W. Pye: The Ubiquitous Role of the MISHU in Chinese Politics, The China Quarterly, 1992 pp. 913-936.

## 另一套话语的表演方式 ——论《灵之舞》的理论贡献

陈家琪

1987年，当我们几个人谋划着想推出一套“边缘丛书”时，邓晓芒报的是《表演人生》。这套丛书江西人民出版社只出了四本，张志扬的《读神的节日》后来作为“三联精选”中的一本于1992年11月由三联书店（香港）推出，而晓芒的这本书，直到1995年5月，才改名为《灵之舞》由东方出版社出版。

从1987到1995，又是一个8年。

从书中的“前言”和“后记”来看，在这8年时间里，作者一直没有间断对“表演人生”的思考；而且，在这8年中，无论是写作《思辨的张力》，还是翻译康德的《实用人类学》、《自然科学的形而上学基础》，其实都在为“用一种哲学的方式”来“发掘我们的灵魂”、“展示我们的生存状态”（《灵之舞》前言，下引此书，只注页码）提供着准备。最后的成果，就是以这样一种话语的表演方式，来讨论诸如真诚、虚伪、自欺、羞愧、人格、孤独、责任、罪过、尊严、自由等问题。

我特地强调了“这样一种话语的表演方式”，因为中国人似乎并不习惯也不欣赏这种讨论方式；不是说这些问题不存在或不重要，恰恰相反，中国哲学是专讲这些问题（仁义礼智信等）的，而且至少从“五四”运动以来，在中国人心中生根并渐渐取代了“仁义礼智信”的，也就正是这样一些引进的新范畴。现代中国人是吃这样一些范畴的奶长大的。

肯定有很多人注意过这些范畴与中国传统文化中的道德术语的联系与区别，也肯定有很多人下过各种各样“去粗取精”、“批判继承”的功夫，无论是在大陆还是海外，无论是：三十年代的“新理学”还是五、六十年代的“新儒学”。然而以这样一种话语方式来讨论中国人心目中的道德价值观念，至少在我看来，或至少就大陆的学术界而言，尚属少有。

但这到底是一种什么样的话语方式呢？它显然和作者理解的“哲学的方式”有关。作为一种直感，当我读这本书时，就仿佛在读康德，黑格尔的书，当然要好读一些，因为谈的都是身边之事，语言也决不晦涩；但离开这种直感，掩卷而思，又会觉得这样的书就只能是中国人才写得出。沉浸在中国文化的氛围之中，耳濡目睹，悉心领教，让这四十多年的生命一页页地积淀着，使其在反观与静思中呈现为意识对象，然后再不动声色地认知它，力求彻底到不仅感情上不为任何牵挂所累，而且在话语方式上也只体现逻辑的力量。正是这样一种不动声色的割绝和力求彻底的逻辑，使他能面对苦难，只谈苦难何以成为苦难；面对人们日常生活中的实际情景，只谈这种情景为何不能为话语自身的满足条件提供基础。

仅仅翻译、引进了诸如人格、自由这样一些范畴还不行，重要的是要有一套推理性构成的话语系统来揭示这样一些范畴的内在结构；仅仅揭示内在结构还不行，重要的是这套话语系统的运作或表演方式就其纯粹性而言，应该是自足的。

当我们的学术舞台上出现了这样一些角色时，我知道大部分观众都会退席而去，因为它的一切都显得那么不合时宜。

然而至少有人扮演过这样的角色，这就已经足够。

戏演完了，表演结束了，幕落了，留下的又是什么呢？

我想从以这样一种话语的表演方式来讨论价值问题对中国学术界意味着什么谈起，与此相关的还有两个问题，即如何为新的价值观念寻找根据和视这种寻找过程为一种人生表演在价值理论上所具有的意义。

—

这本书的语言决不晦涩，但又不是日常化的经验性陈述；你从头看到尾，就会发现它的彻底与力度，均来自话语方式本身所体现出的一种相对自主性。应该说，这种自主性在西方哲学那里是经过“某种惯常测试，例如辩证法证明的规则、审问式诘问，或经验主义的反复证实”<sup>[1]</sup>后才获得的。我们现在看到的这本书，也是把全书分为三章，先是内在表演的自我意识，再是外在表演的人格，最后是作为人格表演过程的自由；每一章里也各有三节，大体上也是从存在的或直接性的内在经验谈起，然后再把这种直接性经验降低为反思中的一个环节，于是有了进展，形成判断，最后再达成统一，使最初的直接性经验有了规定，形成概念。

无论是真诚、虚伪、自欺还是尊严，全从一个纯粹中国人的直接性经验入手，然后再展示概念自身的内在结构，在矛盾中把概念的自我意识推进到人格，再推进到自由。在此过程中，没有丝毫的模仿或刻意追求，但又确实给人一种仿佛言语行为自身业已完备化了的节奏。这种相对自主的节奏，用福科的话来说，就是只要人们想准确地表达什么，就必须激活的“某些推理性‘警察’的规则”。<sup>[2]</sup>对《灵之舞》的作者来说，这推理性的警察规则就已全然成为他内在表演着的自我意识，而这样一种言语行为，就是他外在表演的人格，他最后用自身的话语方式所体现的，也就是这一人格表演的自由。也许把这种自由理解为意志自由更恰当，但这里所说的意志自由，也就是那种内化了的推理性警察规则。

任何个人的言语行为要想能够得到阐明，均取决于一个决定其严肃性的相关域的存在；这相关域在西方人眼中即一推理性构成的话语系统。只要人开口说话，其语境或来自非推理性日常实践的背景，或来自推理性构成的话语系统，总之在每个人个性化了的话语后面，均有一个毫无个性特征的领域；也正是这一领域才使每个人的个别陈述附属于一更大的陈述网络，而且个别陈述的意义又只能在这一更大的陈述网络中才能得到阐明。比如这几天报纸上正看到关于歌剧《白毛女》中黄世仁与杨白劳的债务讨论，如果不把欠债是否应还的讨论引入更大的有关阶级、压迫、剥削的陈述网络之中，《白毛女》所引发的讨论就谁也说不清楚；但阶级、压迫、剥削这些概念又从哪里获得其明晰性呢？对大多数中国人来说，这些概念之所以不成其为问题，是因为先假定了大家有一共有的实践背景（忆苦思甜即是对这一共有的——当然这里先已把人划分为阶级——实践背景的强化）。但对《灵之舞》的作者来说，那怕就是全人类都共有的实践背景，也不可能满足话语形式本身所提出的真理性条件。这个道理应该是显而易见的，比如作者在比较了康德关于道

德自律的经典表述与孔子的“己所不欲，勿施于人”时就说，康德所讲的道德自律，比如“诚实”，“这不是一条经验性原则，而是一条‘理性’（实践理性）的，甚至逻辑的（合乎‘不矛盾律’的）原则”；而“己所不欲，勿施于人”，甚至《圣经》中关于“你愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”的说法，都只讲的是效果的普遍性而无动机的普遍性，这种来自于日常经验的朴素表述根本不具有普遍性，最多只能算是一些道德忠告（页 199—200）。作者对中国传统文化中的科学意识所最为不满的，就是“中国传统科学概念从未真正摆脱一切情感体验而成为抽象化的纯粹符号、工具和传播媒介”（页 69）。比如在谈到“撒谎不能成为一条普遍规律”时，中国人首先想到的只会是经验层面所遇到的问题；谈到自由，中国人也懒得对自由概念作抽象的形而上学探究，而只停留于对自由感的诗意描述。一种功利的、实用的、靠非推理性日常实践加移情想象而成的自然律，他律（天理人道）压抑并直至完全取消了人对自由意志的意识，在作者看来，这就是我们这个民族几千年来只能通过心理学上的自欺和虚幻的自由感来日见其怯弱、懒惰而又巧滑的病根（页 250—251）。

我们没有积累，或者说我们的文化没有给我们提供那样一套推理性构成的话语系统，所以人心中既无推理性警察规则所起的监督作用，人与人之间哪怕就最为严肃的话题来说，也全无真假对错深刻浅簿的标准。在这个意义上，也可以说中国没有一个真正独立的学术界，因为没有形成过超拔出非推理性日常经验之外的学术语言。西方人已经意识到了他们的文化中有一种将越来越多的日常言语行为转变为严肃言语行为的倾向，福科说，这正体现着真理意志的表现形式，它的力量、深度和不可变性都在日益增长。<sup>[3]</sup>当代西方哲学正着力于抵制这样一种增长趋势。但在我们这里，一面是严肃话语、推理性规则的高度政治化，另一面就是随着真理意志的日见消磨，越来越多的严肃话语行为已经转变为嘻笑怒骂的日常言语。作者认为《红楼梦》中“假作真时真亦假，无为有处有还无”两句是对整个中国传统文化最精炼、最卓越的概括，而对此的独特体验，又构成为中国当代知识分子两难的学术处境。

无论是推理的警察规则也好，还是推理性构成的话语系统也好，其实均无根基；再严肃的话语方式，这种方式本身的严肃性也大可置疑。但坚持用这样一种话语方式讨论中国人日常的价值观念，是否能够通过这种方式自身的相对自足性，哪怕只在形式上，为我们中国的理论界从话语方式上提供一可推理性的警察规则呢？

这里面有一个问题，就是对当代西方哲学来说，与摧毁和解构欲望所共生着的理论贡献或学术热情到底体现在哪里？不管怎么说，尼采也好，维持根斯坦也好，或者海德格尔、福科、利奥塔，还有罗蒂、法伊尔阿本德等等，他们都是思想家；他们的思想贡献，那怕表现为根本不相信人世间还有思想贡献这回事，作为一套说法，其严肃性也只能取决于它在另一更大的严肃话语系统中的地位；这另一更大的严肃话语系统可以理解为人类共同的实践背景，也可以只作为纯粹的逻辑假设，总之是某种想理解一切经验事物的基础或本质就必须先得具有的东西。尽管当代西方哲学的趋势是想竭力把字词从形而上学的用法带回到日常用法之中，是要努力取消“本质”、“规律”、“定义”与“桌子”、“灯”、

“门”、这样一些字词之间人为造就的高贵卑微之分；但如果再含混的句子也得有点秩序的话，什么才是不管我们是想建构还是想解构，在话语方式中都会体现出来的秩序呢？应该说，《灵之舞》一书所体现出的话语秩序完全来自西方哲学，特别是德国古典哲学的训练，因为作者相信哲学即如维特根斯坦所说，“是以语言为手段对我们智性的蛊惑所做的斗争。”<sup>[4]</sup>

思想的清晰与秩序，正如理想一样，不管你是否明确意识到了要为之奋斗，它总是思想本身所追求的东西。邓晓芒的这本书，就是要竭力用自己的语言，使在西方早已通过惯常测试而确立了的推理话语规则，或称之为理性、原则，也成为我们在讨论价值问题时内在自我意识的表演方式。

不过这真是一本不合时宜的书，写书的人也是一位古怪的表演者。

## 二

作者心目中的纯粹符号，或上面所提到的那套推理性构成的话语系统，既然称之为“纯粹”，就有一个从日常经验的实用性（主要指道德含义）中剥离出来的问题；比如中国人心里的“人格”一词，实际指的是“品格”，于是使这个词具有了诸如“高风亮节”、“大义凛然”、“杀身成仁舍生取义”之类的道德含义，那么反过来，不合乎或不具有这些品格的人也就没有了人格，这正是文革时“把人当作一个没有内心世界的物件，任凭政治权力来解剖检查，使人的一切个人秘密都暴露在光天化日之下”的理论根据（页87）。再如最单纯的一个“人”字，中国人也是在还没有意识到自己是“人”时就先已或先得意识到自己是父亲或儿子，丈夫或妻子，臣民或父母官，而当这些名分变得越来越空洞，越来越成为精神束缚时，那种想获得解决的精神却不再是“人”而成了“兽”，因为在正常情况下压抑、掩饰或维护着人心中“兽行”的，正是这样一些有关父子、夫妻、君臣之类的名分；人一旦有了摆脱这些名分的机会或可能，当然就只能表现为“兽”（页122）。所以作者努力的，就是从各种各样早已道德褒贬化了的诸如“人品”、“气节”、“德行”中剥离出“人格”范畴，从父子、夫妻、君臣、上下关系中剥离出一纯粹的“人”。作者所论及的一切价值范畴，无论是忏悔、羞愧、自欺、还是孤独、表演、自由，全无通常意义下的道德含义；它们只是如福科所说，为我们人类的思维开创了一个空白的、中立的、既缺乏内在性又缺乏许诺的话语空间<sup>[5]</sup>。也只有在此空间，语言才可理解为真理的原生本质，而这些在我们今天看来全然是价值化了的词语，也才能解释为什么在某一文化背景或某一历史阶段下产生出来完全相反的价值观念。如果说语言只能在非语言的基础上确立其真值条件的语，那么价值也只能在非价值的基础上确立其普遍意义。日常话语中的价值观念是一可能领域，在这一可能领域后面，话语本身的那种支配推理实践的能力规则就如乔姆斯基的句法生成规则一样，应该是中立的、自主的、无意义的，同时又是限定性的，所谓限定性，就指的是那种推理性警察的规则。

西方哲学就一种纯粹性而言，一直在为这样一套话语系统开拓着语言空间，所以无论各个哲学家具体的观点多么对立，当我们话语中的偶然性（历史、文化、环境、偏见上的限制）逐渐消失后，都为这一话语

空间的中立性（普遍性）开拓出新的领域。无论是柏拉图、亚里士多德还是康德、胡塞尔，都是一些最先有意识为“人”的思想提供纯粹话语空间的思想家；而这种有意识，在作者看来，“关键就在于一个人有没有一个始终同一的评价的我”，（页 117）这里的“我”（人），也就指的是“个人的真正主体性人格”（页 79）。立足于这一点，作者再反过来，把这样一个“我”从我们的传统文化所要把我们变成的“我的浩然之气”中剥离出来。

中国人似乎天生有一种宇宙意识，他确信自己凭意气、真情和诚心所说的也就正是大自然所要说的，所以中国古代哲人可以毫不费力地把移情这种最自然的心理现象，扩展为一个规模宏大的“天人感应”的世界观，也就是我们自认为可以与天合一的浩然之气。作者的惊人之笔在于把这种妄自尊大的文化心理与近百年来我们在被动挨打中的屈辱自贱作了细微分析，而且回到眼前，认为张贤亮的小说《绿化树》、《男人的一半是女人》，在表现出某种看似感人的忏悔意识的同时，又正好为文化大革命借以发动起来的意识形态提供着根据，因为中国人的忏悔只与某一具体行为，某一具体历史事件相联系而不触及人的共同本性，所以再忏悔也达不到普遍的人道性。与此相类似，巴金老人对文革的忏悔也是“一个人只要真诚，只要及时地‘下决心’‘不说假话’，‘不吃那一套货色’，本来都可以不犯罪。俄狄乌斯忏悔的是自己的自由意志成了犯罪行为，巴老忏悔的是自己‘违心地’干出了卑劣的行为。俄狄乌斯忏悔自己‘干了什么’，巴老则忏悔自己本应干而‘没干什么’。俄狄乌斯的忏悔代表着整个人类本性，巴老的忏悔却只代表他自己或特定‘我们’的一时不坚定、不诚实、不纯洁的意念，它不是对自由意志的忏悔，而是对自己没有行使自由意志的忏悔。”（页 43）

于是从个人的真正主体性人格（本身有不真的一面）到自由意志（本身有犯罪的一面）再到自由（本身有任意的一面），作者就把对个体意识的真实性而言的新的价值观念的根据，与儒家的“独立人格”、“大丈夫精神”，与佛道两家的出世脱俗、任其自然加以对比，目的在于指出就忏悔、承担、孤独、羞愧而言，越是个人的事也就越具有人类的普遍性，而不能象阿 Q 那样“随时改变自己的立场、角度、观点（所谓‘想得开’），以便适应那永远变化着的外部遭遇和环境，使之不论如何变化，总显得像是对自己的一种恩赐和奖赏。”（页 145）

### 三

然而这又只不过是一套话语的表演方式。

所有的话题，无论是真理、价值，还是道德评价、民族自信，都重大无比，来不得丝毫马虎；越不能马虎，越严肃重大的讨论，就越有一种表演性。作者把小至小到自己身边的凡人琐事（1968 年两个朋友打赌，一丝不挂地在公路上走 20 华里，页 160），大到大至我们的民众在敌人炮火下虚夸的悲壮（看同胞们的血喷出来了，看同胞们的肉割开来了，看同胞们的尸体挂起来了。页 143）都严肃化了，严肃到民族性格、文化心理的高度，但同时又一再表明正因其严肃，才称得上是真正的表演，因为这里面有一种自我设计、自我创造、自我完成的满足，所要记

住的其实只有一句话，即不要故意取悦于你的观众。

作者的立论仍出自对自我意识的分析：真诚并不在于不说假话，而在于意识到“这是说谎”；当然又并不仅仅停留于这里，而是在对真与假的永无止境的拷问中独立承担自己的选择；这选择只能理解为表演真诚（作为这本书的表演方式，就是逻辑的始终如一），因为它同时意味着对这一可能领域里的表演而言，它背后确实实有一无限可能的谎言世界。（页26）

选择与承担涉及自由意志。

自由意志使人有了个性，自律使人有了前后一贯的人格，但又正如在真诚后面有一无限可能的谎言世界一样，在个性与人格的绝对性后面，又确实实是一表现为相对性、条件性、偶然性和孤立性的可能世界，“人对人的相互利用也越来越达到大规模机械化、软件化的程度。对一个人自以为是绝对目的的东西，对另外的人却完全是一种手段，即使科学、艺术、道德和宗教本身也不例外。”（页213）

所以讲真诚也好，讲自律也好，在这样一套话语后面所带出的，是一种摆脱不了的凄凉与孤独，甚至可以说是负罪。

在此情况下的自由，就其现实性而言，不过是一种自由感。西方人由于总在追求着普遍与绝对，任何意义上的自由感对他们来说总具有消极的、负面的或否定性的一面；我们这里却不同，因为我们的自由感满足于恬静自得，这里的“得”即“德”（礼乐皆得，谓之有德），所以既无罪感（相对于儒家而言），也无自由意志的纷扰（相对于老庄而言），有的只是完全世俗化了的对如何才“想得开”的内心体验（相对于禅宗而言）。作者引用鲁迅先生的话说，“鲁迅看出了这种令人欲醉，欲眠的‘自由感’的虚伪和险恶，并将树立自由意志，张扬个性人格作为拯救国民性的第一步：‘其首在立人，人立而后凡事举，若其道术，乃必尊个性而张精神’。”（251页）

于是有了两种完全不同的表演：一种是自由意志的设计人生，创造角色，相伴随的只能是凄凉、孤独、负罪与忏悔，另一种是截断演员和角色与他的面具之间的有机关联，企图排除一切表演，立足于人类“最初一念之本心”，而其结果却恰好是造成了中国人情感意识的图式化，非情感化和非表演的表演化，以适应中国两千余年宗法政治体制的僵化与老化（页76）。当儒道释三家都把入内在本真的成圣成仙成佛当成人生最高理想时，赤子般的绝对真诚恰好导致普遍的虚伪与自欺，这恐怕是中国博大文化的始作俑者无论如何也始料不及的。

作者对中国传统文化的批判是逻辑的，逻辑的彻底性以及人格表演所要求的始终如一，都使作者尖刻到了挑剔的地步。这种尖刻，就看我们“能否将西方文化最根本、最内在的东西吸收为自身的营养”（页253）而言，也可以理解为一种检验；然而这种检验又是以先吸收了西方文化最根本、最内在的东西为前提，才对传统文化展开批判的。这就有了一个理论上的两难：你不立足于西方那套经过惯常测试而习惯了的话语方式就无法批判传统文化，而你所立足的彼一套话语习惯，又有何资格对此一套话语习惯品头论足？

再说，文化与心理，文化与政治制度之间真有如此必然的联系吗？读晓芒的这本书，许多地方都可以打上问号，但何以诘问，是举出另一

批例证（俯拾即是），还是先进入他那一套话语圈套跟着逻辑追究下去，却让人在此止步不前，因为前面又是一个理论上的两难。

个体人格的表演性是否正体现在这里？

不管怎么说，什么才是只对思想而言的理论贡献？这个问题的尖锐性对今日中国来说已到了非问不可的地步。

也正是基于这一询问，我才觉得这本不合时宜的书真有它难能可贵的一面。

### 注释

[1] [美]L.德赖弗斯，P.拉比诺著《超越结构主义与解释学》，光明日报出版社1992年2月版，页59。

[2] 同上。

[3] 《超越结构主义与解释学》，页60。

[4] 《哲学研究》，三联书店1992年3月版，页66。

[5] 《超越结构主义与解释学》，页100。



## 社会科学知识类型 ——兼评荷曼斯的《社会科学的本质》

邓正来

美国哈佛大学教授、社会交易理论范式的创立者乔治·荷曼斯(G.C.Homans)，一生著述颇丰，其间比较著名的有《十三世纪的英国村民》、《婚姻、权威和终极原因：单系表亲婚姻的研究》、《人类群体》以及《社会行为：它的基本形式》等，然而引起我直接兴趣的并不是这些历史学和行为主义社会学的论著，而是那本荷氏于1965年应华盛顿大学校长之邀前往所做的演讲、尔后以《社会科学的本质》(下文简称《本质》)为名而出版的专集。我之所以对《本质》感兴趣，有两个方面的原因：1，《本质》实际上是荷氏关于社会科学(包括社会学)的本质性思考，它构成或反映了荷氏行为主义社会学理论的认识论和方法论基础，因此，透过对它的把握有助于理解荷氏以其为基而提出的种种社会学观点；2，亦是更为直接和重要的原因，多年来我一直对社会科学规范化这个学术论题颇为关注，而《本质》所讨论的问题多少与此一论题相勾连，其间的某些论点及预设又恐是研究此一论题时所必须予以检讨和批判的。

—

近代自然科学自16世纪始的成功发展，为所谓价值不涉(value-freedom)的客观性认识论奠定了基础。到19世纪下半叶，关于自然科学所追求的客观性理想已然实现的观点，业已为人们普遍接受，似乎所剩下的问题就只是如何将此一认识论原则拓展适用于人类的社会研究领域。正是在自然科学的客观性神话的笼罩下，孔德和马克思便一开始就宣称他们的社会研究——尽管二者的研究路向不尽相同——为客观的“科学”，从而在将社会科学建构成“研究社会的自然科学”(吉登斯，1992，页9)的驱动下，促使形成了19世纪末至20世纪初社会思想领域中的大分野：一是趋向于将哲学上的逻辑实证主义演用到人类社会生活研究领域的实证论的社会科学解释模式，另一是形而上的阐释学传统(hermeneutic tradition)；然而无疑，在当时主流话语的支配下，以经验为基的实证社会科学取得了显势，并在某种意义上将阐释学传统割断。实证的社会科学派透过对社会科学普遍性及客观性的强调而否定了社会科学与自然科学的区别(金耀基，1982，页99—100)，或者说使社会科学与自然科学趋于相似或近似(吉登斯，1992，页10)。卢曼(Luckmann)对社会科学学步自然科学的这种现象的评论不无道理，他说，“哥白尼、伽里略和牛顿虽不是社会科学巨匠，但却是现代社会科学的方法论的大师”(Luckmann, 1978, p.228)。

然而，社会科学“自然科学化”或“实证化”的往后进程，事实上并不顺利，至少受到了来自三个方面的质疑和批判。第一，大体沿袭阐释学传统、尊奉日常语言分析和现象学路径的人文社会科学派(C.W.Mills称其为“大理论”)认为，社会科学不必受到经典的科学严

格性的限制，因为社会科学与自然科学在逻辑上本来就大相径庭，一如斯金纳（Q. Skinner）所言，“这些普遍的变革中最重要的或许是对以为自然科学可以为社会科学提供充分或者那怕是相关的模式的设想的广泛反抗。日益增长的怀疑最明显的反映是这样一种启示的再生：解释人类行为和自然事件是两种逻辑上截然不同的活动，因此所有成功的解释都必须符合同样的演绎模式——这一实证主义观点一定是根本错误的”（斯金纳，1991，页4）。

其次，一些自然科学家和社会科学家，根据荷氏《本质》一书的归纳，从社会科学的结果不如自然科学这一点出发而对社会科学的科学性提出了怀疑。这派学者认为，科学研究的结果乃是要对自然世界事物之间的关系做出精准解释并进而给出有效的预测，然而，社会科学却在这两方面表现乏力，因此社会科学很难说是一门科学（《本质》，页2）。

再次，根据自然科学本身的发展以及新形式的科学的哲学的出现，一些学者，主要是自然科学家，从前提上对科学性本身做出了否定。哥本哈根量子力学学派以微观世界不存在完全独立于认识者操作的“纯客体”的发现为基础提出了“测不准原理”，该原理后经围绕“贝尔不等式”所做的一系列实验的证明，而动摇了自然科学客观性的原则。他们强调对象客体对主体观察操作的依赖关系，认为离开了人的观察而讨论纯客体是毫无意义的。另一方面，科学哲学的发展亦得出了相似的结论，卡尔·波普尔指出，“我一直与社会科学步自然科学后尘这桩事战斗，我一直为一个信念战斗，即实证主义的知识论，即使在自然科学的分析中，也是不足的。自然科学的分析，事实上，并不如一般所相信的那样，是从观察中小心地引伸出来的，它们主要地是猜测的与大胆的。不宁惟是，我已经讲了三十八年了，所有观察都是‘孕胎于理论的’，它们主要的功能是检察和拒斥，而非证实我们许多的理论”（吉登斯，1974，p.18）。

然而，需要强调指出的是，《本质》一书并不试图对上述三种批评观点做出全面的回应，而是从实证的社会科学立场出发并以此作为该书的限定，仅仅对上述第一及第二种批评观点予以回答。《本质》指出，尽管社会科学与自然科学研究的对象不尽相同，前者所讨论的主题和解释的内容乃是人类社会世界中那些“可观察或可量度的人类行为”，而后者所关注并力图解释的则是自然世界中物质现象间的关系；荷氏甚至认为这两类研究对象的差异乃是一种本质上的差异（《本质》，页22），但是《本质》针对上述第一种批评观点严肃指出，“有些学者认为，如果社会科学算是一门科学的话，则它与其他科学有很大的区别。假定社会科学与其他科学一样，那他就大错特错了。可是我偏偏就不信这一套，社会科学所讨论的命题和解释的内容的确在其本质上与其他科学不同，因为两者所讨论的主题就不一样。然而，建立命题及解释所需的条件两者都相同”（《本质》，页22），而且社会科学研究方法同自然科学方法一样，也是客观的；因此，尽管“社会科学家——他们是人，而且对人类有强烈的兴趣——会使他们的主观观念影响到他们的客观立场，（但）我不认为情况会如此严重，不错，社会科学家的态度会影响他们偏重某些现象而忽略了其他现象……，也有许多科学家强迫自己不受主观意识的影响，而忽略了其他现象。虽然如此，也没有造成很大的‘灾

难’ ”（《本质》，页 56—57）。

《本质》基于社会科学与自然科学的差异以及社会科学自身研究对象的特殊性和复杂性，进而认为社会科学在实践其两项基本职能“发现”和“解释”方面，要比自然科学困难得多，例如在自然科学中，有时通过两项变量的分析便能了解研究主题的真相，然而在社会科学中这往往是不能够的；再者，自然科学可以用实验方法操纵变量和控制其他变量进入某一个实在现象之中，使其在科学家研究他所感兴趣的变量关系的过程中得以清楚地表现出来，然而社会科学的变量则不易控制，用荷氏的话说，“这乃是自然科学与社会科学最重要的不同点”（《本质》，页 5）。部分是由于这些困难，社会科学在解释方面不如自然科学那般精准，在预测方面不似自然科学那样有效，可以说“社会科学在某些方面并不如自然科学那样有卓越的成就”（《本质》，页 4）。然而，荷氏指出，我们并不能象上述第二种批评观点那样籍此而否定和怀疑社会科学的科学性，因为有效预测和精确解释等科学构成因素虽说对于一门科学而言极为重要，但它们只是社会科学的目标而不是科学研究的结果，一如达尔文的进化理论，虽说它并未精确地叙述进化的过程，也未从其理论中引伸出有效的预测，但没有任何科学家会否认进化论在科学界中的地位以及它对现代遗传学的贡献（《本质》，页 2）。

透过简单分析《本质》在实证论的社会科学范式下对上述第一和第二种观点的回应，我们可以得到初步的结论：1，社会科学有着客观有效的统一方法；2，精确解释和有效预测乃是社会科学诉求的目标，这些目标之所以未能达致，并不是因为社会科学本身的科学性问题，而是社会科学的客观方法未被严格地采用。同时我们也发现了《本质》与经典的实证主义科学观稍有不同，即它并没有象法国一脉的孔德、涂尔干那样干脆把社会现象或“社会事实”直接等同于自然现象而作为研究的对象。然而，需要指出的是，《本质》对上述第三种具有前提性批判意义的观点的忽视，在某种程度上又侵损了它的结论的意义，而这恰恰是本文所要讨论的。出于论述的便利，在对《本质》做出批评以前，我们有必要对其观点做一较比详尽的介绍。

## 二

《本质》认为，社会科学的科学性本质表现在其基本职责中，即发现（discovery）和解释（explanation）（《本质》，页 5、8）。“发现”的主要功用是陈述和测定自然界事物之间的普遍关系，这类叙述又可称为“命题”，而“命题是任何一门科学最重要的产物”（《本质》，页 6）；“解释”的功用是对在某种情况之下会出现什么现象做出叙述，但却不是那种一般性的或笼统的叙述；在社会科学中，“所谓一个现象的理论，就是一套对此现象的解释。只有解释才配得上用‘理论’这名词”（《本质》，页 18）。有了发现才算科学，有了解释人们才能判断这门科学成就的大小。然而，从发现和解释的运作看，如果社会科学理论是一种游戏，那么研究者就一定要象玩其他游戏一样按照规则来玩，而在《本质》看来，社会科学理论最基本的规则就是研究者必须陈述真命题和引用合乎规定的演绎方法（《本质》，页 22）。

首先，在社会科学中，一如在其他科学，陈述真命题是一种基本的要求。那么何种叙述才是真命题呢？《本质》通过对“波义耳定律”与马克思一段经典叙述的比较，回答了这个问题。1，波义耳定律指出，气体的体积和压力在密封的容器中成反比。此一叙述包含了两个部分：一是关系的主题，即气体和容器；二是这两项主题之间的特殊关系。通过对压力和气体这两项变量的比较，我们得知此两项变量的关系成负相关：如果压力上升，体积就缩小。

2，马克思的“法则”指出，生产方式的组合，决定社会上其他一切活动。马克思的这个叙述已然超越定义，相当于一个命题，因为它确立了两种现象（变量）——生产方式和社会上其他一切活动——之间的关系。但是这种关系并未被特殊化，它只告诉我们它们间的因果关系，即前者决定后者（《本质》，页11）。

波义耳定律指出，如果压力上升，气体体积就缩小。马克思法则指出，如果生产方式改变，社会上其他活动会产生不可预期的变化。换言之，波义耳定律明确指出什么会发生变动，而马克思只指出有些社会活动会改变，却没有指出什么社会活动会改变、改变成什么样，因此它不是一个真命题，而是一种“引导性叙述”（orienting statement）。在社会科学论著中，引导性叙述俯拾皆是，帕森斯和席尔斯关于任何两个人的社会互动，其行为都被对方行为所制约的叙述，极为重要，但却因为它并未指出一个行动的改变如何影响到其他行为而亦只能成为一个引导性叙述。当然，《本质》并未完全否定引导性叙述的意义，因为它告诉人们如何更深入地研究和应当从什么角度去研究。如果根据马克思的叙述去发掘社会事实以印证它的准确性，这样的过程便具有更多真命题的特性。但是，我们不能将引导性叙述误认为是科学的实际经验和理论推理的结果，引导性叙述毕竟“还不够资格成为一个真命题，因为它们无法预测，更谈不上解释”（《本质》，页13）。《本质》最后指出，“就拿三角函数  $f(x)=y$  来讲，如果  $x$  变了，则  $y$  会变成什么？不要只回答我说， $y$  将要发生变动。肯定地告诉我， $y$  会变成什么！站出来，告诉我这个答案！”（《本质》，页14）

其次，《本质》指出，虽然社会科学的本质是以真命题的方式测定和记录社会现象之间的关系，可是这并不是社会科学的唯一任务，它的最重要的任务在于解释：在某一特定情况下，对某个现象进行解释，不论是对某独立事件做一般化概念性的解释，还是采用命题叙述予以解释，都表示这个发现是一组普通命题，它们是在某一特定情况下经过一套最严格的逻辑演绎过程得出的。

例如，当风朝岸吹时，靠岸的水要比风朝海吹时暖和。这个假设被证明是真的。然而这里的关键问题是，此一假设为什么是真的？《本质》对此是这样解释的：

热水上升，冷水下降。上层的水吸收的阳光比下层的水多，因此，由上述两项原因得知，上层的水要比下层的水暖和。同理，上层的水受风的影响要比下层的水大，因此向岸吹的风会将较暖的水吹积在岸边；向海吹的风将暖水带离岸边，依照“水有自动循环调节”的原则，水会循环对流，所以下层水对流上来时是相当冷的；最后可以得出结论说，当风往岸吹时，靠岸的水较风往海吹时暖和（《本质》，页19）。

《本质》认为，以上的叙述是最佳的解释模式，其间每一个论证本身就是一个命题。然而，其中有些命题的叙述要比其他命题宽泛，例如，热水上升、水有对流的现象等命题中所说的水是泛指所有的水，而不局限于岸边的水；也有些命题的叙述较比狭窄，例如风往岸上吹或往海上吹会影响水温的高低，这种命题被称为“可解释性的命题”（explicable proposition），因为它是在某些特定情况下由一个全称命题（即热水上升，冷水下降）中引伸出来的。这种由其他命题中引伸出可解释性命题的过程就是一套逻辑的演绎系统。这里需要指出的是，一个可解释性的命题在某种特定情况下可以从全称命题中演绎出来，但全称命题则不可从可解释性命题中演绎出来，否则就犯了逻辑的错误。

最后，《本质》指出，在回答了何谓真命题以及命题与命题之间的演绎过程以后，我们便发现了为什么与其他科学相比，社会科学最重要也是最困难的方面在于解释，因为解释就是从普遍命题演绎出经验命题的过程。然而，从解释的角度看，社会科学所面临的重大问题就转换成：什么是社会科学的普遍命题？

1，经济学在宏观与微观经济中已有一些相当重要的理论，但问题在于这些理论到底有多广泛。所谓需求和供应的法则算不上普遍，例如香水的需求并不象供需法则所叙述的那样：香水的价格越高，则需求量越大，或至少也会上升到一个相当的需求点。因此，经济学出现了一个问题：有哪些全称命题在任何情况下（正常和例外）可以演绎出一套经济法则？

2，历史学正好与经济学相反，它有一大堆的经验事实，可是它缺乏一套有系统的概论。换言之，尽管历史学家声称其目的是解释人的行为，然而它却没有理论，因为理论一定要有全称命题；由于史家未能从其经验材料中发现全称命题，于是他们宣布历史没有理论。然而《本质》指出，“在我看来，他们是找错了方向……，历史学家也是见树不见林，我相信历史是有其普遍（全称）命题的，只是历史并未告诉我们，也没有记录在文献之上”（《本质》，页 24）。

3，如果说历史学有很多解释，但没有理论，社会学和人类学则恰恰相反，它们有时候只有理论而没有解释。有些社会学家声称拥有极广泛的理论，甚至可以包括其他学科。但仔细研究后发现，许多理论不能自圆其说，更谈不上解释。这些理论在叙述某些特定现象之间的关系时，所采用的叙述通常都是引导性叙述而非真命题，所以这些叙述就没有资格被称为一套演绎系统。例如，“所有的社会都被阶层化”这样一个很宽泛的命题，由于尚不具备解释的功能，而只能从其间引出一种经验命题（即针对某单一事件的命题）。假设  $x$  是一个社会，那么这个社会就是该经验命题的一个对象，因此也只是这个社会会被阶层化。荷氏指出，像这样一个命题的解释功能要比牛顿定律差很远，因为我们可以从牛顿定律中演绎出的不仅是经验命题，也可以是普遍命题，例如有关潮汐变化的命题，它本身就是一个普遍命题（《本质》，页 22—25）。

基于对上述几个学科的分析，《本质》指出，“我从三个不同的社会科学中举出了三个不同的解释上的困难——对历史上某一特定人物的解释，经济学上供应和需求法则的解释和对制度化遵从行为的解释（在人类学和社会学中最重要课题）。我在每一个单独的个案中都提到必

须利用行为心理学命题做为解释的依据。……更简明地说，行为心理学的命题可说是解释人类行为最普遍的命题”（《本质》，页43），因为假设社会行为的最高单位是人类和他的行为，则解释社会行为的命题必须是有关人和其行为的命题；而且这种有关个人行为的心理学普遍命题，决定了我们在具体研究时采取正确的方法，即从解释个人行为如何造成团体的特性入手，亦即在小团体中观察和解释为何有遵从行为的发生、权力如何分配以及地位系统是如何形成的，因为只有先研究小团体中的行为，才能把握大社会的本质。

### 三

通过上述对《本质》诸论点的简要陈述和分析，我们可以看到其论证上的精彩之处以及其观点的合理之处，然而如果我们不满足于此并对其论点的前提性问题做一更深层面的剖析，我们就还可以看到《本质》的论点所隐含的预设：1，作为社会科学研究的对象，外部事实，包括人类行为及社会现象在内，并不是杂乱无章的，而是有一定规律可循的；此外，这些事实是客观的，它们的存在不以研究者的主观意志而转移；2，这些具有一定规则可循的客观的外部事实，是可以凭藉客观的研究方法而获知的；这种方法具有严格的逻辑要求，只要遵循这些要求，研究者的主观倾向对其就不会产生什么影响。正是基于上述两项预设，《本质》方认定社会科学的本质在于通过严格客观的分析方法的确立，而对人类行为及其他社会现象进行经验性的分析，进而把握有关变量间的关系，终而发现和解释人类社会一般性的规律。因此，社会科学知识的目标性判准便在于它是否能够对客观化的人类社会世界做出精确的解释及有效的预测，换言之，它的目标在于探寻人类社会的通则，而非其于文化的及历史面相上的个别性。“只要我们有想成为科学家的冲劲，而且发挥我们的天份，睁大眼睛寻找我们研究的对象，我们相信社会科学一定会与其他科学比肩而立。我们已经同化了——历经了不少困难——自然科学验证命题的标准（法则）”（《本质》，页22—23）。在这种信念下，荷氏的社会科学观便透露出这样一种信息，即社会科学的知识可以被认定为“客观的”，而作为一种科学知识的社会科学也就只有一种类型，即客观的、科学的社会科学。

《本质》所谓的社会科学的上述本质，实际上只是在其接受了实证论的预设或前提下的一种结果。如果我们不是简单地将荷氏论点的实证论预设视之为当然，而是透过对这些预设的检讨，跳出《本质》对社会科学本质的界定，那么我们就有可能重新审视和探究社会科学的本质，也才有可能发现对社会科学的这种实证论的界定，或许只是许多种可能的知识界定中的一种。

对于《本质》所谓的社会科学本质的实证观，我们可以引用库恩的科学哲学理论对其加以批判，因为库恩理论的最基本论点是，我们对籍以检验理论的事实的了解，总是通过现有的理解和认识的范式（paradigm）及体系而展开的；“更直接了当地说，独立于理论之外的事实是不存在的，因而所有理性的人都必须接受的、独一无二的观察、分析、解释世界的方法也是不存在的。我们当然可以比较相互竞争的、不

同理论，但我们手上并没有客观的尺度”（斯金纳，1991，页8）。然而，一是由于荷氏明确宣称不进行科学哲学的讨论；二是由于我以为继科学哲学大讨论之后德国学者哈贝马斯提出的观点或许是当代对此一问题有最深批判力和最大智慧者，所以本文仅以哈贝马斯的社会科学观——知识三型——作为一种参照框架，将《本质》基于实证主义预设之上的社会科学观置于此一框架中予以检讨和批判。

哈贝马斯认为，把对人类社会生活的研究与自然科学相提并论，是犯了两个方面的错误：一是它错误地认定人类具有完全的能力和理性，并完全了解自身行为的始因；二是这种观念助长了现代思想文化中的一种普遍倾向，即过高地估计了自然科学式知识的作用，把它视为唯一的关于自然世界和人类社会的有效知识。在某种意义上讲，这种观念忽略了人类“自我反省”或“反思”的能力，进而否定了人类主体的主观兴趣对科学知识形成的支配性，最终也就排斥了实证论的社会科学知识以外的据人类其他主观兴趣而产生的其他知识类型。

为了回答上述问题，哈贝马斯追本溯源地探讨了认知旨趣（cognitive interests）等知识构成因素在现代西方思想发展的进程中对于形成社会科学不同类型的知识的重要意义，并有系统地指出人类知识构成因素的认知旨趣的主要类型、以及据这些不同的类型而形成的不同类型的社会科学。哈氏在1968年出版的 *Erkenntnis und Interesse*（1972年被译成英文 *Knowledge and Human Interests* 出版）一书中指出，认知旨趣乃是人类知识的构成因素，从而也被称为“知识构成的旨趣”；正是这些知识构成旨趣的不同类型，各自形成了相应类型的社会科学。他把社会科学知识分为三种类型，并以隐含于这三种知识中的三种不同类型的旨趣作为区分知识形态的标准。他说，“相对于三种不同的研究过程类型，我们可以展示出存在于逻辑方法论的规则与知识构成的旨趣之间的三种具体关系。展示这些关系便是欲求摆脱实证主义诡计的批判的科学哲学的任务。经验分析科学的进路包含了一种技术的认知旨趣，历史—阐释科学的进路包含了一种实践的认知旨趣，而以批判为导向的科学的进路则包含了一种解放的认知旨趣——如我们所见，此种解放的旨趣乃渊源于诸传统的诸种理论中”（Habermas, 1981, p. 308）。

在经验分析科学中，哈贝马斯指出，作为预先判准经验分析陈述的意义的参照框架，为理论的建构以及批判这些理论的标准确立了诸项规则。哈氏指出，经验分析的知识乃是一种可能的预见性知识，然而，这种预见的意义，亦即它们作为技术的有效意义，则是通过那些我们将理论适用于现实时所依据的规则而确立的。另一方面，在受控的观察活动中，实际上我们已经设定了条件，尔后对根据这些条件而进行的运作的结果做出评判。这就意味着，观察和评判活动受到了预先设定的条件的限定。我们可以说，描述性的命题有助于理解事实以及事实间的关系，但是这种说法不能掩盖这样一种真相，即对于经验科学有意义的事实，首先是通过对我们工具性活动的行为系统中的经验的预先组织而型构出来的。根据上述两个方面的分析，哈氏得出结论说，经验科学的理论在揭示现实时，乃受制于这样一种构成旨趣，即它使那些得到成功检验的行动尽可能地获致保障并通过信息而予以扩展。这就是对客观化过程做出技术控制的认知旨趣（Habermas, 1981, p. 308 - 309）。这种

旨趣对应于人类社会的一个侧面：由于所有社会都存在于一定的物质环境之中并参与同自然界的交换，所以它涉及到哈氏所谓的“劳动”。正是这种交换劳动促进了人们对事件的预测和控制的旨趣。在我们基本了解了经验分析科学这类知识的性质后，我们便可以洞察到实证科学为什么将理论和方法侧重于通则的探求和客观经验的验证等方面的原因了，因为只有这样，客观环境才能被控制和预测，相关的知识也才能具备技术的有效性。

哈贝马斯指出，阐释-历史的科学是在一种不同于经验分析科学的方法论框架中获致其知识的。在这里，命题有效性的意义并不是根据技术控制的参照框架而确立的，对事实的把握并不是通过观察而是通过对意义的理解来实现的。哈氏认为，阐释的诸规则决定了社会科学陈述有效性的可能的意义。在解释意义的过程中，解释者事先便抱着一种要使一定的“精神生活事实”得以明晰地展现出来的主观愿望(Habermas, 1981, p.309)。哈氏认为，解释的目的不是为了得出纯理论，不是为了获得与旨趣无关的“客观”知识，而是相反，为了在解释的过程中使未来的结论具有实践意义的旨趣。他认为，在解释过程中，总是预先地存在一种“预先理解”，以此为中介，解释者从解释中获致一种历史的和阐释的知识。在解释中，只有当传统所流传下来的“世界”及解释者本人的“世界”同时对解释者而言变成为可明了的事实的时候，解释者才能把握以“文本”作为语言中介的传统世界中所包含的那种“意义”。就此一意义而言，所谓理解，无非是在两个“世界”之间实现一种交往，一种相互间的沟通(高宣扬, 1991, 页 131 - 132)。

就解释本身的结构而言，对于某种意义的理解，总是包含一种导致在活动着的主体间的达成共识或获得协调性的可能条件；而这些主体间的共识又恰恰在于它们吸取了源自传统的同一认识范畴。那种指导着理解方向的、旨在达成主体间共识的可能条件，就是哈贝马斯所谓的实践的旨趣；而以此种认知旨趣为基点所构成的知识体系，便是阐释-历史的科学，显然，这种侧重理解和旨在达致共识的阐释-历史的科学所关注的并不是普遍规律的寻求，也不是致力于技术性控制效用的增加。

这种对意义理解的实践旨趣，对应于人类社会的另一个侧面，即所有社会也都存在“符号性互动”，也就是人与人之间借助符号进行相互沟通。对符号性互动的研究，揭示了人们对实践或理解意义的旨趣。

第三类知识构成旨趣则是一种从既存不合理的限制中解放出来的旨趣。由于每一个人类社会都存在多种形式的权力或支配(这种支配包括自然对人类生活的支配，也包括某些个人或集团对其他个人或集团的支配)，所以这种对解放的旨趣，来源于人们对行为的理性自主及对摆脱支配的关切。可见，这种旨趣与上述两种旨趣不同，它主要基于人类自我反思的能力，对于现有的意识形态及其所造成的约束做出批判；而由此类知识构成旨趣所形成的知识体系，便是哈氏所说的“批判的社会科学”。

显而易见，从这种对解放的旨趣而构成的批判的社会科学，与经验分析科学、阐释-历史的科学不尽相同。此处需要强调指出的乃是批判理论与经验分析科学的区别。经验分析科学基本上是以一种肯定且实证的态度去看待事实的，而批判科学则是以一种否定的态度来对事实做出批



判，因此它的目的就不是对变量间关系的把握和对通则的寻求，而是在相当大的程度上力图检验其理论陈述对一般社会行为规律的理解的真实性，检讨其中所包含的意识形态性质的关系并做出批判。前者在方法上依赖技术的控制和运作，后者则不是，“决定这类批判性命题的有效性的意义的方法论框架，乃是根据自我反思的概念而得到确立的。……而自我反思则是由一种解放的认知旨趣决定的”(Habermas, 1981, p.310)。经验分析科学在技术性控制的原则下认定事实与价值的二分，认为科学只处理事实而与价值不涉，但批判理论却强调任何事实本身都含有某种价值。

根据上述哈贝马斯关于社会科学知识三型的框架，我们至少可以对荷氏《本质》所信奉的实证论的社会科学观做出下述的批评：《本质》所持的实证论的社会科学，基本上属于哈贝马斯知识三型中的第一类型，亦即以技术控制为旨趣的经验分析科学。《本质》的问题，按哈氏的观点，并不在于经验分析科学本身，因为经验分析科学知识对于人类控制外在环境实属不可或缺的知识；它的问题根本在于其从实证主义的角度出发对社会科学的解释，因为这种实证论的解释将某一种社会科学知识放大为唯一的科学知识，同时却否定了从实践或理解旨趣出发而型构成的阐释-历史的科学知识以及依据解放的旨趣而形成的批判的科学知识。究其根本，《本质》之所以会产生上述问题，乃是因为它在一开始就以事实与价值截然二分作为预设而忽略了作为主体的研究者的主观旨趣对社会科学知识型构的重要意义，一如吉登斯在评论哈贝马斯的观点时所说的，“如果人类行为为不可转移的客观规律所支配，那么我们就几乎不可能通过积极主动的参与而改变自己的历史。……它忽略了哈贝马斯所说的人类主体的‘自我反省’或‘反思’。这就是说，它将无法适当说明人类之所以成为人的、不可或缺的基本特征之一。这是因为，我们作为个人以及更大范围内社会的成员，具有反省自身历史的能力，并能通过这种反省来改变未来历史的进程。所有试图以自然科学为模式的哲学与社会科学理论——通常称之为‘实证主义’——都无一例外丧失了这一洞察”(吉登斯, 1991, 页 109—110)。

最后有必要指出，在我们对《本质》实证论的社会科学观做出检讨和批评的时候，需要对那种走向先验的“理论至上主义”(theoreticism)极端保有警省。所谓理论至上主义，在这里是指公开对未加论证的理论的诉求，不仅把它当作一种研究工具，而且把它本身当作反经验主义知识。F.Crews对西方反实证主义的知识运动的检讨，之于我们不无启示意义，他说，“过去二十年中，我们看到的主要变化不是对‘大思想’越来越赞赏；而是先验论——希望以理论强制的方式解决争端，甚至不屑作出找证据的样子——大行其道”。但是，“几乎所有人都赞成美国批评家克兰的观点：一个优秀学者最重要的标志就是对先验结论‘抱有一种本能的警觉，换句话说就是，对任何未经检验得出的、貌似权威的结论、理论体系或其他一般论点一概执怀疑态度’”(Crews, 1991, 页 184)。总而言之，我以为，对于正在探寻社会科学本质以及正在从事提升中国社会科学水平的中国学者而言，我们既不能误以为实证论的社会科学是一种可以统摄人类认识和解释社会的全部知识的科学，但也同样不能以为实证的社会科学是一种毫无意义的知识，进而步入先验论的误

区。

### 参阅文献

乔治·荷曼斯：《社会科学的本质》，杨念祖译，台湾：桂冠出版社 1987 年版。

吉登斯：《批判的社会学导论》，廖仁义译，台湾：唐山出版社 1992 年版。

斯金纳编：《人文科学中大理论的复归》，社会理论出版社 1991 年版。

吉登斯：“约根·哈贝马斯”，参见斯金纳编：《人文科学中大理论的复归》。

F.Crews：“在理论的大厦里”，参见斯金纳编：《人文科学中大理论的复归》。

金耀基：“社会学的中国化”，参见杨国枢、文崇一主编：《社会及行为科学研究的中国化》，台湾：中研院民族所专刊乙种第十号 1982 年版。

A. Giddens, ed., *Positivism and Sociology*, London: Heinemann, 1974, 参见金耀基：“社会学的中国化”。

J.Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Translated by J.Shapiro, London: Biddles Ltd. 1981.

高宣扬：《哈贝马斯论》，台湾：远流出版公司 1991 年版。

T.Luckmann, "Philosophy, Social Sciences and Everyday Life", T. Luckmann, ed., *Phenomenology and Sociology*, Penguin, 1978.

## 读劳伦斯·却伯的《美国宪法》

朱苏力

1978年哈佛法学院宪法讲座教授劳伦斯·却伯(Laurence H. Tribe)出版了他的宪法专著《美国宪法》，立刻获得了普遍的赞扬。1980年该书被评为“全国最出色的法学著作”而荣获三年一度的法学著作奖，此后成为当代美国各州、联邦以及外国法院最普遍引征的头号现代美国宪法著作。十年后，却伯根据美国宪法的发展修改丰富了该书，出版了该书的第二版，这一版比先前增加了近三分之一的篇幅。这部近2000页(中译估计有250万汉字)的巨著奠定了他作为当代美国宪法的最著名学者之一的地位。

说起来，令以难以想象的是却伯教授与中国还有些历史联系。他本世纪三十年代出生于中国(按出生地主义他也可算是中国人!)的一个俄籍犹太人的家庭，5岁时到了美国，16岁进入哈佛大学，后进入哈佛法学院并以优异成绩毕业(magnacum laude)。仅十年之后，就被美国时代周刊评为全美十名最优秀的法律教授之一。他1985年出版的《宪政的选择》“确定了他作为我们时代最领先的宪法思想家”(评论者语)。他思路极其开阔(笔者曾读过他以爱因斯坦的相对论和海森伯格的测不准定理为理论指导的长篇美国宪法论文!)、文思如涌(至1987年他已出版了十几本专著，近百篇论文。)、雄辩(作为倾向于自由派的学者，他曾多次在已趋向保守的联邦最高法院出庭辩论，获胜率竟高达70%以上；他多次就联邦最高法院人选问题出席参议院的听证会，并且是最受学生欢迎的教授之一)。哈佛校园一度流传这样一个笑话：八十年代末期，却伯教授发现自己的办公室被人安装了窃听器，不知何人所为(此乃事实，一般怀疑是联邦调查局所为，因却伯思想属自由派，以法律积极参与社会活动)；法学院的学生们开玩笑地说，这乃是却伯自己所为，目的是为了记录自己的日常会话，防止思想遗失——由此可见其思想的丰富、并且在日常言谈中不断流露。

却伯教授的这部宪法著作是美国法学院的宪法教科书之一种。作为美国宪法教科书，是很难写成学术著作的。这是因为美国宪法和法律的 tradition 与学术专著的要求之间有难以两全的内在冲突。美国虽然有当今世界上最久远的成文宪法文件，但作为实际运作的美国宪法制度，却是由法官根据对宪法阐释而累积建立起来的。翻开美国宪法，人们发现不了有关作为美国宪政制度的特点之一的司法审查的明确规定；又例如，尽管美国联邦政府颁布了大量管制经济的法律并有大量的管制经济的活动，而宪法上并无明确的这种授权，有的只是在异国人看来含义不清的“管制州际贸易和涉外贸易”的权力。这些权力的行使以及支持这种权力行使的合法性的制度，是历史形成的，“是一个非常连续的历史的构成；它是长期以来一系列并不完全一贯的妥协的产物；它反映的不是一种理想，而是反映出一套有时被强化、有时有冲突的理想和观念”(页1)。因此，要了解美国宪法，仅研究美国宪法文件根本不行，而必须研读大量联邦最高法院的决定。因此，几乎——如果不是全部的话——所有的美国宪法著作又同对是美国宪法史著作。

然而，实在的历史并不是依照逻辑体系平滑展开的。历史有大量的断裂、错位、大量的断裂的连续和连续中的断裂；而大量的偶然事件，却又成为某种规则、某种制度的种子。如果这样去记录、叙述美国宪法，宪法“就有从根本上成为奇闻逸事并支离破碎的危险”（页1），而不可能成为理论性著作。理论总是从特定角度对历史上的事件的有选择记录、独具匠心的想象组合和某种清醒的和不清醒的有针对性的阐述。但这种理论化的历史是相当危险的，因为在一定意义上，选择的同时就是排斥、就是否认、就是压制、就是要把丰富多样的实在和更丰富的实在的意蕴概括进一个有意无意预设的框架。正是在这个意义上，作为观念结果的理论，包括理论化的历史，总是对桀骜不驯的实在历史的征服。理论化出现这种情况是不可避免的；为了积累传播知识，这甚至是必要的。然而以这种作法来教授和看待美国宪法，也许理论上成功了，但它不仅有违历史，而且一进入司法实践和司法传统就会行不通。因此，一部好的同时有实践指导意义的美国宪法著作，必须在保持历史之丰富性及历史解释的可能性之丰富性与理论的总体化倾向及要求之间保持一个必要的张力。

却伯教授的这一专著比较成功地做到了这一点。也许这正是其获得普遍好评的原因之一。在这部著作中，他提出了美国宪法的七个基本理论模式来组织作为该书所讨论的宪法原则、规则、理论和实践。他认为，“这七种模式代表了从18世纪至今美国法律中为宪法性论证和决定的主要选择”（页2）。这些模式是（1）权力分离分割模式、（2）隐含受制政府模式、（3）预期确定模式、（4）政府运作恒常模式、（5）偏爱权利模式、（6）同等保护模式和（7）结构性正义模式。

却伯教授认为这些模式“代表了大致相近的趋势、强调和方法，而不是精密的正式体系，提出的这些体系并非相互排斥的”；“任何特定时期的宪法话语都来自不止一个模式所独有的观点和范畴。这些模式所反映的既不是完全清醒的思想格局，也不是完全不清醒的解说性结构；它们结合了这两种意识层次上的因素”（页2）。他认为这些模式具有特别的历史根源，在法律和政治实践中有具体反映，而不完全是强加的思想构建。可以说这些模式是却伯教授在吃透了司法决定和律师论证后提出来的。

这七种模式是在历史过程中逐步显现出来的，但相互之间并没有一个有序的承续关系，它们同时隐含在宪法里，在一个历史时期里，有一个或几个模式同时起作用。最早的、占主导地位的是为了制约权力而提出的分权模式。分权包括两大部分，在中央政府是横向的三权分立或分离；同时采用联邦制，中央和地方之间纵向的权力分割。却伯教授认为尽管这一模式一直到今天持续有影响，但这个模式主要是在美国内战之前的年代扮演了深入广泛的角色。与模式（1）相伴的还有两个补充性的模式（3）和（4）：预期确定模式以及政府行为恒常模式。这两个模式从不同的侧面要政府制度保持稳定和原则的普遍性，从而使人们得以恰当安排设计自己的活动。却伯教授认为这两个模式源于权力分离分割的一些预设，但这两个模式从一开始就明显超出了制衡观念（页5）。

却伯认为在20世纪三十年代之前与模式（1）、（3）、（4）相伴的还有模式（2）。这一模式基于一种形式主义的和本质主义的观点来看

待联邦、州、地方政府和个人的权利，认为这些权利是不变的，是由这些事物本身的性质所决定的。因此，这就隐含着一个有限政府的模式，有些事政府不应管，也不能管；越权就是违宪。在内战前，个人权利主要由州和地方政府保护。因为这时的理论假设是地方政府与大众更接近，更好地表达了民众的声音。而内战之后，这一权力逐渐由联邦政府承担。

但如何划分政府的权限呢？特别是在现代社会，国家干预经济和社会生活不可避免。于是出现了社会与联邦司法之间的剧烈冲突。20世纪30年代的大萧条、新政和这两者促成的智识运动，模式(2)最终衰落了，其中的制度界限与个人权利之间的特殊联系被切断了。经济的大变革以及伴随着的观念性革命摧毁了这样一种确信，即财产权和契约权是普通法中显现出来的某些事物自然秩序的结构。人们逐渐认识到自由并不简单是盲目的社会力量 and 偶然的经济力量的合力，而是政府的积极活动的作用。在这种社会大背景下，法官们再也不满足以界定政府机构的内在限制和内部界限来保护正义，他们在政府权力公正问题上耗费精力地寻求一种新理解。却伯认为从1937年以来的这种追求，以及这种追求的成功和失败标志着现代宪法思想的历史。

取而代之的，却伯教授认为，一方面是法学家仍然不时求助于干预确定模式和政府行为恒常模式。另一方面是依据美国文化而提出一些偏好的权利，专断地将之确定为“免受除合理性得到最强有力（most compelling）证明之外的一切政府的涉入”的权利。这种模式(5)涉及到的有交流表达权、政治参与权、宗教自主权和个人隐私权。它并不寻求界定对所有政府机构的权力的固有内在限制，而是规定有一些领域应当排除政府权力。另一个竞争性的模式是同等保护模式（模式(6)）。这一模式要求司法确定一些应当对所有人同等开放的社会和法律结构的根本方面，反对政府对所有应当同等对待的人们的基本权利持不同待遇标准。

却伯教授认为在当代，美国宪法中出现了模式(7)，结构正义的模式。他认为这是由于社会的一般性变革，由于六十年代末期任命的一些最高法院法官对模式(5)和模式(6)的解决具体问题的方法有争议。这一模式“完全由从模式(1)至模式(6)已有的观点构成，但在其有关政府决策制定的结构性关怀与有关个人和社区权利的实质性关怀的联结方式上仍然是独特的”（页8）。

通过对七个模式的分析，似乎令人无从下手的庞大的、不整齐的、甚至有内在矛盾的美国宪法实践、宪法历史和宪法理论有了一个比较完整的体系和形态；一个历史的发展、演化、蜕变的体系；一个理论的结构体系；一个多种宪法观点共存、互补、联系的体系。也许，却伯教授的这部宪法著作之所以在诸多美国宪法著作中引人注目就是因为他的这种结构方式完成了历史、理论与多元宪法理论的统一。

却伯教授认为当代宪法的核心问题是要在限制政府权力和利用政府的权能两者之间保持必要的张力。如果说20世纪以前的宪法强调的是对政府权力的限制的话，那么20世纪30年代以来人们已日益接受、并且事实上经常要求政府主动干预社会生活的许多方面。因此传统宪法中的权力分割分离和制约以限制政府的理想与要真正实现自由政府必须干预

而不是消极无为这种现代确信之间有不可避免的张力。由于美国传统宪法的文字限制，却伯教授认为，这后一种确信常常以特殊形式通过法官对宪法的解释而体现出来，进入现代宪法的话语。例如，政府必须为表达自由的机会提供便利，这种观点是作为对政府限制言论和集会的禁止而出现的。又如，政府至少必须保证人们某些最低限度的生计和住房，这一影响更加深远的观点穿着的语言外衣是禁止未正当化的政府歧视和程序不公的政府剥夺。而这种宪法观念的转变从根本上看是社会转变（却伯认为这一转变在美国还没结束）的结果。

另一个美国宪法的理论问题也许是美国所特有的问题，即在一个民主风行的时代，为什么要由不是选举产生的法官来决定政府行动是否合宪，而不是由大众选举产生的国会来决定如何行为。但这实际上是一个普遍的宪法、法哲学和政治哲学的问题，也许是不可能发现答案的问题。这一问题的“最基本形式是，为什么一个合法性基于被统治者同意的国家会选择以信奉一个原初协定——由人民制定的、对其后代有约束力、并且有意结构得难以改变——来构成其政治生活”（页10）。

却伯教授以一个行为科学的实验例子提出了宪法制度作用问题。他认为宪法制度的作用就是为了防止社会的短期波动而危及社会的长远和根本利益。他认为在传统的社会中，宗教或其他社会深层的持久确信曾起到这一作用。而在一个现代的多利益主体多元社会中，“只有类似宪法的明确的协定才可能很好地服务于这些目的”（页11）。为了使社会不受一时的压力的影响，也许必须建立强制执行宪法协定的机制；“为获得以后的、更大量的利益，有效的设置一定要包括（1）或者可以防止当有近期小利时偏好发生变化，（2）或者保持主体不随变化而行动的措施”（页11）。美国宪法和依据宪法建立起来的司法审查制度就是这一机制的作用。

但这答案并没有结束问题，因为法官自己也许会越出宪法委托给他们的权威领域，并因此为个人冲动服务而不是为宪法服务。对于这种危险，传统的问答是，由于司法部门“为严格的规则和前例所约束”，由于“对剑（行政执法部门）和钱包（立法拨款部门）都[缺乏最终]影响”，联邦司法部门“也许真可以说是既无强力也无意志而只有判断”，并因此也许可以期望它一直是“最不危险的”部门（页12）。但这个回答是无力的，它没有回答司法的合法性和合理性的问题——尤其在一个司法失去神圣的光环之后的年代。

却伯对美国司法部门的特殊作用提出了一种广泛的功能主义解释。他认为以民主的合法性而怀疑司法的合法性问题低估了在政治对话中严格的宪法话语和司法决定的位置。在司法中，法官、律师通过对宪法文本中有关权利责任的语言措辞中的深刻差别进行辩论，这实际是在国民生活中进行说服教育，同时也是一种道德教育；其目的不在于为冲突各方寻求一个永久性的一致，而是寻求一个以司法调整的无尽的斗争。他认为尽管其他部门也宣誓要维护宪法，但在这个由政府各部门参加的宪政话语中，司法部门有一种独特的权能来保持一种独特的许诺，司法部门通过对有多种解释的宪法的研读而对政府权威作出解说并证明其正当。他认为只有一个没有日常政治责任、但又相应地有责任受职业同伴和警惕的普通批评者监督的对话机构（即司法部门），才可以指望保持

这样一个许诺。

却伯教授又认为，尽管宪法应当强调司法部门的作用，但不应过多停留在对司法权能和合法性问题上的讨论。因为美国“宪法不仅是对联邦法官的命令，而且是对美国的一切公共政权的命令”（页16）。因此，却伯教授在全书中，并没有将宪法问题约简为宪法的机构问题，而是自始至终贯穿了对实质性问题的关注。“不可否认，对一个问题的答案如何很重要取决于由谁来回答问题，因此对机构的担忧不可避免地和一些实质性担忧相关；但不能许可机构问题永久性地遮蔽了那伟大的真理，那就是，我们所解说的毕竟是一部宪法，而不只是宪法的司法处置”（页17）。

上面是基于该书第一章对该书主题的一个概括，书中对美国宪法的具体细节大量的细致精到分析自然无法一一涉及。即使对其主题，本文也无法、或者不愿作一个真正全面的批评。这是一部美国学者写的美国宪法专著，以一般的宪法理论或政治社会哲学理论加以批评，而缺乏对美国社会的透彻理解最多是隔靴搔痒，或攻其一点不及其余。在下文中我想谈一谈阅读此书的两个问题。

首先，有必要指出，这部著作只是对美国宪法的解说，是对美国宪法的一种解说。将之泛化为普遍的宪法理论或哲学，或者将之视为对美国宪法的唯一解说都将犯下非背景化的错误。却伯教授在该书的第一版序言中就说到：美国宪法是明知不完整的、经常是故意不确定的（页vii）；而且全书的分析无一不是结合了对特定的美国社会历史背景的思考。不仅如此，却伯教授本人的政治倾向和他写作该书时期的美国宪法的变动也必然对该书的表述和强调有影响。却伯是美国宪法学界倾向自由派的学者；他写作再版该书期间，美国联邦最高法院出现了保守派法官占主导地位、从而对美国宪法作了一系列保守主义解释的局面；一些司法前例的效力被削弱、甚至有可能被推翻。却伯教授对这种倾向明确提出了批评（第一版序）。因此，该书在一定意义上是为他的宪法观和对美国宪法的理解作全面解说和论证，为着直接或间接地影响司法界。例如他强调宪法不仅是对法官的命令，而且是对立法和行政官员的命令。他直接指出如果联邦最高法院推翻关系重大的司法决定，立法官员有权按照他们自己对宪法的理解而颁布新法律以维护被联邦最高法院所否定的宪法性权利。不了解并重视这一背景，就难以恰当把握却伯对美国宪法的解说和宪法批评。

应该指出，该著作的政治倾向性一点也不减少该书的学术价值。其实，所有认真的学术著作（这就排除了为商业利益或评定职称而草率拼凑的所谓学术著作）都具有倾向性，都是有感而发、有感而作；不存在中立客观的、因而优越于他人、他人应当或必须接受的理论视角和学术结论。却伯自己也在书中指出这一点。宪法的解说和批评都涉及到对价值的选择，涉及到在对立的观点中选择“站队”的问题。

更重要的是这本书对于我——一个中国读者的启发。首先是宪法。宪法按其西方字面来说指的是国家的实在的根本制度。正是在这个意义上，亚里士多德才写了《雅典政制》，考查了各城邦的宪法，而当时的希腊各城邦并没有成文宪法。亚氏只是描述了各城邦的实际政治运作的根本性规则。但是在17、18世纪法国启蒙思想家影响下，近代宪法被文

字化了，被仅仅视为是规定性的，甚至实践中被等同于现代民主制；由于对文字的迷信，人们似乎感到文字规定可以改变社会中政治的运作。但历史已一次次证伪了这种宪法观。今天，世界绝大多数国家都有成文宪法，曾有美国学者研究发现从文字上看这些宪法实在是差别不大，而实际运作差别很大。这种现象或者表明文字性宪法不可能有效表现，更谈不上有效制约社会的运行机制；或者表明应当修改我们对宪法的理解，应当把宪法理解为一个社会中实际政制的描述。由于美国宪法和法律传统，美国学者对美国宪法的理解历来都具有这种具体性，而不只是阐述宪法的所谓“原理”和美国宪法文字本身。

相比之下，中国的宪法研究过多地注意了规定性，而不注意对中国历史和现实的社会政制运作的概括和描述。依照这种观点，结论之一必然是中国历史上没有宪法。的确，中国直到近代以前一直没有成文宪法，也没有与近现代西方相似的实际的宪法制度。但这种观点的最大误区是否认任何社会政治运作都具有制度性的因素，它进而使我们不重视对中国历史和现实的政治运作的考查总结概括。同时，这种观点又是以西方宪法（甚至是以法国和美国宪法）为标准的产物：如果说我们历史上没有与西方宪法类似的东西就没有宪法——宪法在此被神圣化了，宪法被等同于一种特定历史时期的西方的意识形态（17、18世纪的西方的政治国家话语）。却伯的著作也许有助于我们打破这种由中国人制造的西方宪法中心的迷思。却伯的著作雄辩地也切实地展现了美国宪法的演化、发展及其内在模式的流变。今天的美国宪法的确还是二百多年前的那部宪法，但却伯的分析却显示又不完全是、甚至完全不是那部宪法。却伯说宪法是一个无穷尽的、一个国家（Nation）的世代人都参与对话的流动的话语。如果我们以一种现实主义的历史主义的态度来重新考查中国历史和现实，也许更有利于中国社会政治经济发展、改革和开放；也许我们可以为人类提供一些有价值的经验和教训。

却伯的著作还指出一点，不存在一种普遍有效和永恒有效的宪法制度模式（其他西方国家的历史似乎也说明了这一点，法国自1789年革命以来宪法已换了多部，而英国从来就未曾有过一个确定的宪法文件），宪法模式是随着社会发展而发展的。如果我们以那种基础主义的哲学看待宪法，试图设计一个万古长新的制度，在这个后现代的社会中必定是一个失败。无疑，中国当前的改革要求政府转换职能，减少对社会特别是经济生活的干预。但如果以为这就证实了18世纪西方的宪法观（有限政府、三权分立等）是永恒的真理，那就是一个历史的误会。如同却伯教授的细致分析所表明的：在现代社会，为了社会的利益和保障个人权利，政府应当、同时也必须积极主动地干预社会。

美国宪法毕竟持续了二百多年了，除了添加了26条修正案（而其中大约只有十几条意义特别重大），美国宪法文件没有变化；那么美国宪法又是如何得以演化流变的呢？却伯教授的著作（当然还有其他人的关于美国宪法的著作也显示了这一点）表明了法官、律师对宪法文件的阐述性的适用是推动美国宪制适应美国社会变革的动力。通过这些人的相互冲突性的合作（一个矛盾的表述！），一部明知含糊、故意不确定、甚至今天看来曾有过重大历史错误的（关于美国黑人不算完全的人的文字仍然存在）美国宪法变成一个非常细致具体的可操作化的制度。只要



粗略一翻，读者就可以感受到那些如此一般性的语言在这些法官律师的手下竟变得如此精致微妙和具体，如此富有可塑性却又如此坚韧；因其可塑，所以美国宪法可以随美国社会发展而流变；因其坚韧，所以美国宪法又确实在规定限制了美国社会和政府。而这一切又不是恣意的决断，而是有一定的合理性证明的（justification）。

需要强调指出的是，这里并不是在赞美美国宪法制度本身，而只是在赞美美国法官和律师们的工作和技巧，赞美他们在传统中游刃有余、得心应手地维护了美国社会制度。一部宪法之所以能保持这种张力，在我看来，主要不是宪法文字的功绩，而是实施者的功绩。这种宪法的实践传统是中国法律界非常缺乏的。在一定程度上，中国的法学界和法律界把宪法只作为一种理论，而未能以自身的法律学识和法律技巧将之投入创造性的社会实践，因此我们的宪法理论缺乏活力。我们最多只是直接粗糙地引述一些宪法条文，其中看不见知识、看不见语言和现实的丰富潜在性。而其原因，我并不如同一些学者那样将之归结为中国的政治意识形态，我更多地看到的是我们法学界和法律界学术传统的欠缺，我们智识的开发不足。

由于美国的普通法传统和中国的法律传统，多年来中国在翻译介绍美国法学著作时常常出现一个接收美学的问题，我们介绍的几乎全是不涉及或很少涉及美国司法判决的学术著作（例如可称之为美国法学第一名著的霍姆斯的《普通法》至今没有一个中译本，甚至节译本也没有）。这有预期读者的问题，也有译者自己的一系列问题。然而，对美国法律影响最大的可以说首先是法官的司法决定（其中绝大多数都可以称之为出色的甚至是第一流的法律论文），其次是从具体案件的分析下手的法学著作。因此，如果要想真正了解美国法律，也许我们法学界和法学翻译界应当作一个知难而进的方向调整，把目光扎得更深一些。却伯教授的这部著作就是基于对宪法性司法决定的分析而写出的著作。对中国读者来说，初读这部著作，也许与我们习惯的理论性宪法著作的概念相悖，会感到难以把握。但这也是我们拓展自己的关于理论学术著作的视野和增长把握学术著作的能力和机会；是我们更切实而不是泛泛了解外国法所必需的。这也是我认为值得推荐却伯教授的这部著作的原因之一。

## 严复与中国近代思想的转型 ——兼评史华兹《寻求富强：严复与西方》

李强

哈佛大学教授本杰明·史华兹（Benjamin Schwartz）先生是当今西方公认的汉学权威。史华兹一生勤于笔耕，其著述涉略传统中国思想、中国近现代思想、当代中国政治等方面。而且，值得指出的是，在几乎所有这些方面，史华兹都以其广博的学识、独特的分析为学术界提供了具有权威性的论述。Paul A. Cohen 与 Merle Goldman 曾这样描述史华兹的学术贡献：

在将近四十年的学术生涯中，史华兹通过自己的教学与著述成为中国研究领域的主要人物。他设定了这一领域的标准，尤其是在思想史研究的领域。这些标准对美国乃至全世界的学生与学者既是一种指导，也是一种启迪的源泉。〔1〕

在史华兹的诸多著述中，《寻求富强：严复与西方》（以下简称《严复与西方》）是一部代表其学术观点与水平的力作。〔2〕该书问世三十多年来，一直是西方研究中国近现代思想与政治的必读书。它在中文世界的影响也十分巨大。从六十年代起，台湾的学者就有评介它的文字，并有若干节译或译本。〔3〕大陆学者也对这部著作早有注意，并在最近几年将其译译为中文。〔4〕

《严复与西方》之所以有如此巨大的影响，主要原因在于它提供了一个研究中国近现代思想发展的理论框架（frame-work）。史华兹从严复思想的研究入手，阐释了中国近现代思想与传统思想以及与西方思想的关系，提出了关于中国近现代思想转型的原因、性质、特征的一套整体分析。

史华兹从严复入手揭示中国近现代思想转型的性质，确实是独具慧眼。中国近现代思想转型就其本质而言是范式的转型。自十九世纪中叶起，儒家思想的传统范式由于无法解释、应付随着西方入侵而产生的严重的民族与社会危机，逐步受到怀疑、挑战、乃至根本否定。中国知识界从十九世纪后半期开始从西方文化中寻求库恩（Thomas S. Kuhn）所谓的新的范式。〔5〕正如史华兹所说，在十九世纪最后十年与二十世纪最初十年中成熟的知识分子代表了“价值观念的真正变革者、西方新观念的载体”。〔6〕而严复则是这一代知识分子中最具有范式寻求意义的人物。他是近代中国第一个系统介绍西方社会政治思想的学者。严复所提出的问题、以及他试图解决这些问题的方法在很大程度上影响了近代中国思想发展的方向。

史华兹研究严复思想的出发点是他对中国传统文化的消极评价。史华兹循韦伯关于中国文化的论述，认定传统中国文化缺乏内在活力以及改造社会的能力。中国近代知识分子改造社会的思维倾向乃是接受欧洲文明的结果。在这个意义上，史华兹断言，中国近代思想的发展反映了与传统思想的决裂。〔7〕根据史华兹的分析，欧洲思潮中对近代中国思想影响最大的是社会达尔文主义。社会达尔文主义经严复介绍入中国后，

从两个方面重新塑造了中国知识分子的思维方式：其一，社会达尔文主义激发了中国近代民族主义的兴起，从而根本改变了传统知识分子所认同的社会道德目标。根据史华慈的解释，传统中国文化缺乏民族认同意识，而仅有文化认同意识，即认同某种普遍主义（universalistic）的道德与价值观。这就是说，对于中国士大夫而言，“保教”比保国更为重要。中国士大夫阶层在十九世纪中叶面临西方威胁时表现出巨大的惰性，而未能象日本那样生气勃勃地寻求富强之道，原因即在于此。由于社会达尔文主义的输入，中国士大夫才认识到“中国是一个民族国家，而不仅仅是一个文化实体”。个人是国家有机体的一分子，“保卫国家有机体的生存乃是个人的最高职责”。正是在这个意义上，史华慈认为，社会达尔文主义的传入对于传统中国“文化主义”（culturalism）向现代“民族主义”（nationalism）的转变产生了关键的作用。根据史华慈的观察，社会达尔文主义传入中国后，中国知识界的所有精神探索都可以归结为对国家富强的无休止的追求。这种民族主义的迷念驱使中国知识界拥抱形形色色的西方理论，以寻求实现国家强权的最有效的道路。其二，根据史华慈的解释，社会达尔文主义不仅重新塑造了中国知识界所追求的社会的道德目标，而且为他们提供了实现民族主义目标的手段。用史华慈的话来说，这一手段即是“欧洲文明的普罗米修斯-浮士德精神”。该精神的核心是强调提升人的能力（energy），崇尚“争”的哲学，褒扬对外部世界的征服，以及崇尚权力的扩张。

在史华慈看来，对国家富强的追求，以及强调个人能力之提升构成严复思想的核心，同时规约了他的自由民主理念。根据史华慈的解释，西方自由民主的理念是建立在“个人是社会的目的”这一价值观念基础之上的。而严复仅仅将自由与民主视为提升个人能量、从而最终促进国家富强的手段。在他看来，这种“对自由主义价值观的歪曲”预示着后来自由主义在中国的失败。他断言，在中国知识分子对自由主义的渴求与他们寻求国家富强的欲望之间存在着内在的冲突。这是由于，在通向富强的道路中间，有比自由主义更为有效的捷径。譬如，“苏联式的建设性权威主义（positive authoritarianism）便是这样的捷径。”<sup>[8]</sup>

史华慈在严复研究中提出的这些论断对西方有关近代中国的研究、特别是近代思想史的研究产生了巨大的影响。史华慈关于中国近代思想代表了与传统思想决裂的分析成为中国近代思想研究中占统治地位的理论。更为重要的是，他关于社会达尔文主义在近代中国思想中主导地位的论述、关于近代中国知识分子的理论探索只不过是寻求实现国家富强的捷径的论述、以及关于中国近代自由主义曲解了西方自由主义的论述，在中国近代思想史研究中有重大影响。

值得注意的是，史华兹的著作在译译为中文后，对中国学术界亦产生了较大的影响。书中的观点常常被作为权威而引证。若干关于严复的新著在很大程度上只不过是史华兹观点的重述。<sup>[9]</sup>

鉴于史华兹的著作在西方以及中国学术界都有重大的影响，本文拟对该书中一些最基本的观点提出某些质疑，以便抛砖引玉，推动关于严复思想乃至中国近代思想的研究。

毋庸置疑，近代中国思想的一个重要主题是自强救亡。西方列强的入侵对当时中国的统治精英造成巨大震撼。李鸿章惊呼中国面临“亘古未有之大变局”，表达了对一种未知命运的恐惧。严复用达尔文式的语言将世界描绘为一个“弱肉强食、适者生存”的战场，则更进一步印证了这种恐惧。应该指出，严复所描绘的弱肉强食的世界不仅仅是基于某种理论的推演，而且是基于有据可证的现实。严复多次提到西方列强“经略全球，白人、黑人、棕色人与之相遇，始则与之角逐，继则为之奴隶，终则归于灭亡。”而“黄种之后于黑种、红种、棕种者，岂智力之足以抗白人哉，徒以地大人多，灭之不易，故得须臾无死耳。”<sup>[10]</sup>

严复决不愿意见到一种亡国灭种的局面。严复介绍达尔文主义的主要用意即是用亡国灭种的现实危险警示国人，唤起国人的民族意识，从而变法图存，实现富强，拯救国家。

正是在这个意义上，史华兹将严复思想的核心概括为“寻求富强”，自有其合理的一面。但问题是，严复思想的全部关注只是救亡吗？或者，将视野放得更大一些，整个中国近现代思想的全部关注仅仅是救亡吗？

王中江在《严复与福泽谕吉》中曾指出这样一个有趣的事实：民族主义在近代中国远不及在日本强烈。民族主义“给日本带来了伟大的发动力”，而中国则因民族主义微弱“吃了大亏”。<sup>[11]</sup>姑且不论王中江关于民族主义在现代化进程中的作用的的评价是否恰当，但他有关中日民族主义程度的观察对我们所讨论的主题是颇有意义的。近几年来，西方一些学者从另一个角度分析了中日文化的差异。他们指出，传统中国文化曾发生过雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所所谓的“轴心时代的突破”。其标志就是出现了与现实世界秩序相对立的“超验价值”。这种超验价值体现为一系列乌托邦式的宇宙理想以及和宇宙理想相联系的伦理原则。完美的宇宙理想与特定现实秩序的不完美性的对立构成中国社会与文化进步的动力渊源。与中国相比，超验价值与现实世界的对立在日本相当微弱。<sup>[12]</sup>

在这个意义上，日本近代思想展示出强烈的民族主义色彩是不难理解的。毕竟，日本思想从未出现过对超验价值的强烈关怀，而在近代的竞争性世界中，仅仅关注民族利益便是十分自然的。然而，如果将中国近代思想同样归结为单纯的民族主义冲动，首先必须回答这样一个问题：传统中国文化中包含的超验价值是否在近代转型中完全被抛弃？

史华兹对这一问题的回答是肯定的。在《严复与西方》中，他再三描述严复对“保种”的关切，对“保教”的漠然，反复强调严复引进社会达尔文主义代表了从普遍主义的“文化主义”向特殊主义的民族主义的转化。<sup>[13]</sup>

在笔者看来，史华兹这种观点有过分简单化之嫌。如果我们将严复的思想作为一个整体来考察，就会发现一条贯穿始终的普遍主义的或曰道德主义的线索，<sup>[14]</sup>而这条线索正是与传统文化中对超验价值的追求一脉相承的。更为有趣的是，恰恰是达尔文主义中包含的普遍主义因素，使严复为传统的普遍主义披上了现代的外衣，从而将传统思想中的乌托邦变成“科学的”、以进化论为基础的社会理想。这样一种结论当然需要论证。由于这一结论涉及关于中国近现代思想转型的核心问题，涉及

史华兹整个论证体系的中心问题，我们将多费些笔墨，依次考察严复早期、中期、晚期的言论，作为这一结论的佐证。笔者以早期、中期、晚期划分严复的著作并不意味着严复在不同阶段的思想有明显不同，而仅仅意味着，就我们目前讨论的主题而言，严复这三个阶段的论述展示出一些明显不同的特色与倾向。

#### 1. 早期著述：

严复早期的著译主要指严复在 1895—1898 期间的著译，其中最重要的是严复 1895 年在《直报》上发表的四篇文章与稍后发表的《天演论》。这些著译是严复一生所有著译中表达民族主义最为强烈的，故被史华兹视为严复全部思想的“原则宣言”。

但是，就是在这些著译中，在救亡图存的呐喊背后，仍然深藏着强烈的普遍主义倾向。这可以从严复有关达尔文主义的论述中看出。

严复在“原强”一文中是这样描述达尔文《物种起源》的：

其书之二篇为尤著，...其一篇曰物竞，又其一曰天择。物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也。意谓民物于世，樊然并生，同食天地自然之利矣。然与接为搆，民民物物，各争有以自存。其始也，种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。及其有以自存而遗种也，则必强忍魁桀，趋捷巧慧，而与其一时之天时地利人事最其相宜者也。此其为争也，不必爪牙用而杀伐行也。习于安者，使之为劳，狃于山者，使之居泽，以是与其习于劳、狃于泽者争，将不数传而其种尽矣。物竞之事，如是而已。〔15〕

严复这一段话是研究严复思想的学者们耳熟能详的，但其中的涵义却并非象人们一般所想象的那样显而易见。其中几个关键词汇，如“物竞”、“天择”、“相宜者”（严复更常用的是“适者”）需要进一步廓清。

严复的“竞”或“争”的观念包含至少两方面的涵义。其一，正象通常所理解的那样，“争”意味着物与物、种与种之间的竞争与斗争。严复在《天演论》中栩栩如生地描述了这种竞争：“是离离者亦各尽天能，以自存种族而已。数亩之内，战事炽然。强者后亡，弱者先绝。年年岁岁，偏有留遗。”〔16〕

但是，严复的“争”还有另一层含义，它较少意味着物与物、种与种之间的彼此相争，而更多地意味着物或种争取成为“天之所厚”者，成为天之所择。在我们刚刚引述的那段文字中，严复明确地表达了这种意思：“此其为争也，不必爪牙用而杀伐行也。习于安者，使之为劳，狃于山者，使之居泽，以是与其习于劳、狃于泽者争，将不数传而其种尽矣。”

在后一种意义上的“争”与“天择”密不可分。物可以“竞”，可以“争”，但孰存孰亡，物自身不能决定，而是由“天择”决定。关于“天择”，严复写道：

若是物特为天之所厚而择焉以存也者，夫是之谓天择。天择者，择于自然，虽择而莫之择，犹物竞之无所争，而实天下之至争也。斯宾塞尔曰：“天择者，存其最宜者也。”夫物既争存矣，而天又从其争之后而择之，一争一择，而变化之事出矣。〔17〕

严复把生物界由低级向高级进化的过程描述为“物竞”与“天择”循环往复的过程。在每次“天择”的过程中，“天”毫不怜悯地淘汰那些不适者，保存适者，然后又在幸存的适者中选择淘汰，以此循环往复，推动物种由低级向高级的进化。

但是，应该注意到，严复的“天择”与达尔文的自然选择既有相同的一面，又有不同的一面。二者的区别在于严复的“天”与达尔文的“自然”有所差异。严复曾对“天”的涵义作过这样的解释：

中国所谓天字，乃名学所谓歧义之名，最病思理，而起争端。以神理言之上帝，以形下言之苍昊，至于无所为作而有因果之形气，虽有因果而不可得言之适偶，西文各有异字，而中国常语，皆谓之天。如此书天意天字，则第一义也，天演天字，则第三义也，皆绝不相谋，必不可混者也。〔18〕

不幸的是，严复尽管区分了“天”的不同涵义，但在自己的文字中，却并没有严格遵循各种含义“不可混”的原则。以“天择”中的“天”为例，它显然包含两方面的含义。一方面，它相当于达尔文学说中的自然，指谓一种普遍的、无意志的、有规律的存在；另一方面，它又指谓某种至高无上的、有意志的、人格化的存在。后一种含义显然与传统儒家思想中“天”的含义颇为近似。〔19〕严复把天择描述为“物特为天之所厚而择焉以存也者”，这里“天之所厚”即是一种有意志的天的行为。

那么，就严复当时关心的问题而言，一个国家、一个种族如何才能成为适者呢？史华兹对此的解释是，适者就是强者，就是富强。尽管史华兹强调严复心目中的富强已不是洋务派所理解的富强，而包含着一种更深层的精神要素。然而，在史华兹那里，这些要素归根到底只是“富强的奥秘”，而不是某种具有独立意义的东西。这种理解实在是失偏颇。事实上，严复所谓的适者不仅意味着拥有富强，而且还意味着得到“天之所厚”。而一个国家如果企望得到“天之所厚”，就必须遵循某种天理、天道。严复在1895年的“原强续篇”中有一段评论当时日本的文字。他提到日本改制十年，兵力强大。“乃欲用强暴，力征经营以劫夺天下。”严复对此评论道：

夫使物类之繁衍，国土之富强，可倒行逆施而得速化之术，且不至于自灭者，则达尔文、锡彭塞二子举无所用著书矣。华人好言倭学西法徒见皮毛，岂苛论哉！彼二子之所谆谆，倭之智固不足以与之耳。《黄石公记》曰：“务广地者荒，务广德者强；有其有者安，贪人有者残。残贼之政虽成必害。”今倭不悟其国因前事事太骤以致贫，乃日用其兵，求以其邻为富，是盗贼之行也，何西法之不幸，而有如是之徒也。故吾谓教顽民以西法之形下者，无</PGN0389.TXT/PGN>异假轻侠恶少以利矛强弓，其入市劫财物、杀长者固矣。然亦归于自杀之驱而已矣。〔20〕

严复在这里的意思十分清楚，仅有富强，若无德行，若行不义，不是自强之道，而是自灭之道。以强权而行“盗贼之术”，只是“西法之形下者”，并不符合他所赞颂的达尔文、斯宾塞的学说。

严复在1897年评论德国强占胶州湾时，表达了类似的观点。严复称德国的强权行径以及英国报刊为德国的辩护为“野蛮之民”的作为，而

不是“开化之民”的作为。

夫所谓开化之民，开化之国，必其有权而不以侮人，有力而不以夺人。一事之至，准乎人情，揆乎天理，审量而后出。凡横逆之事，不欲人之加诸我也，吾亦毋以施于人。此道也，何道也？人与人以此相待，谓之公理；国与国以此相交，谓之公法；其议论人国之事，持此以判曲直、别是非，谓之公论。凡地球进化之国之民，其自待待人，大率由此道也。〔21〕

从严复这些论述中，可以清楚地看到，严复在讨论达尔文物竞天择，适者生存的观念时，将传统儒家学说中的道德主义塞进达尔文的理论中。专门从事中国近现代达尔文主义研究的 James Pusey 对这一点心领神会。他注意到，儒学中“天”的观念与达尔文主义中“天”的观念的根本区别在于，达尔文的“天”保佑强者，而儒家的“天”则保佑有德行者。社会达尔文主义的核心是“强权即公理”，而儒家政治伦理的核心则是“仁者无敌。”在这一至关重要的问题上，严复站在儒家的立场上，而不是社会达尔文主义的立场上。〔22〕

## 2. 中期著述

如果说在严复早期的著译中，道德主义和普遍主义的色彩还不够明显、系统的话，那么，在严复中期的著译中，便更为明朗、更为系统了。这里所谓的严复中期的著译是指严复自戊戌变法失败到一次世界大战爆发期间的文字。严复一生的主要著译都是在这一时期完成的。

严复中期言论的普遍主义与道德主义倾向集中体现在，第一，他系统地阐释了社会进化的观点，将物竞天择、适者生存的观点纳入社会进化论的理论框架之中；第二，他明确批评以排外主义为形式的民族主义情绪。

严复思想之所以在这一时期表现出强烈的普遍主义倾向，与本世纪初年“排外主义”的蔓延有直接关系。本世纪初，由于国人对列强军事、经济、文化侵略的不满，民族主义情绪高涨，各种以排外为宗旨的运动绵延不断。义和团运动、收回路矿权运动以及抵制美货运动均体现了强烈的排外主义倾向。〔23〕

严复对所有排外主义运动一概持批评态度。在他看来，这些运动仅仅是一种情感的发泄，于中国的进步无补。为了批评排外主义运动，严复区分了“野蛮排外”与“文明排外”。在1902年的“与外交报主人书”中，严复解释了“文明排外”的含义：

夫自道咸以降，所使国威陵迟，驯致今日之世局者，何一非自侮自伐之所为乎，是故当此之时，徒倡排外之言，求免物竞之烈，无益也。与其言排外，诚莫若相助于文明。果文明乎，虽不言排外，必有以自全于物竞之际；若意主排外，求文明之术，傅以行之，将排外不能，而终为文明之大梗。〔24〕

鉴于此，严复呼吁：“期于文明可，期于排外不可。期于文明，则不排外而自排；期于排外，将外不可排，而反塞文明之路。”〔25〕严复将“排外”这一民族主义目标与变为“文明”之国的目标联系在一起。在他看来，中国救亡的实质是求“文明”，若实现文明，自强的目标便

会自然实现。

严复这种文明排外的观点在稍后翻译的《社会通论》中有了更进一步的表述。严译《社会通论》的直接目的是批评孙中山等革命党人反帝排满的主张，但更深层的目的则是展示人类进化的法则。而且，在严复看来，这两方面的目标是统一的。

马克思的观点吸引严复之处，首先在于他关于人类社会进化规律的描述。甌克思用通俗的语言，阐述了十九世纪后半期西方社会进化论的一个基本观点：人类社会的发展是一个有规律的进程。所有社会的发展都遵循着进化的法则，都必须经由野蛮社会、宗法社会，最后达致军国社会。

对于严复而言，马克思的观点回答了中国知识界长期关心的一个问题，即中国所面临的“大变局”的性质是什么？中国发展的方向是什么？在严复看来，马克思的进化论包含两方面的涵义。从纵向的角度看，社会进化的法则意味着一个社会的发展进程是分阶段的，是一个由低级向高级发展的过程。从横向的角度看，在任何一个特定的时期，世界上不同的国家可能处于不同的发展阶段。处于较高阶段的国家在文化、道德、社会、政治、经济诸方面必然处于优势地位，在国与国的竞争中也必然处于优势地位。处于较低阶段的国家如果企望自强、自立，其唯一途径是实现自我改造，改革自身的文化与制度，使自己向更高的进化阶段转化。这一过程既是一国文明化的过程，同时也是自强的过程。如果放弃自身向高级阶段转化的努力，企图以排外的手段避免世界竞争，达致自强自保的目的，其结果只能是缘木求鱼，使自己离文明的目标愈来愈远，在竞争中愈来愈处于不利地位。正是在这个意义上，严复批评革命党人排外、排满的主张是“宗法社会”的行为，而不是更高级的“军国社会”的行为。这种行为只能加剧中国的落后，而与中国的自强事业无补。

应该提及的是，在中期著作中，严复对自己早期著作中包含的社会达尔文主义式提法颇有悔意。这可以从严复1906年“有强权无公理此说信欤”的演说中看出。在这篇演讲中，严复批评当时知识界流行的强权即公理的说法。严复指出：“使此说而为感慨有激之言，犹之可也，乃至奉为格言，取以律己，将其流极，必使教化退行，一群之中，抵力日增，爱力将息，其为祸害，不可胜谈。”<sup>[26]</sup>严复引证传统儒家学说，强调尊王贱霸，以德服人。为了论证自己的观点，严复甚至认为，西方列强虽有“强权即公理”的说法，“然皆虚悬，未闻实行其主义者。”<sup>[27]</sup>“五洲之国，其纯以兵战开基者固多，而纯由兵力之国，欲祈景命之隆长，尤绝无而不见也。方其用兵，兵者，所以辅其名号者也，名为体，兵为用，公理为主，强权为奴，而后事成，反此者未见其能成立也。”<sup>[28]</sup>

正是在这个意义上，严复将西方列强与中国的对立不是解释为强者与弱者的对立，而是解释为智者与愚者、贤者与不肖的对立。严复有一段文字颇为有趣，特录于此：

五洲人类，既日趋于大同矣，欧亚之各国，其犹一乡一闾之人家乎！今使有数十家之集镇，其中家家讲求卫生，崇尚通力，门庭各加洒扫，子弟各教义方。而其中独有一二家者，自以为其族姓最古，傲然弗屑，不求进步。致于此镇集之中，或以倒屋坏墙，为道路之大梗，或以诲淫诲盗，起械斗之纷纭。于是向之勤求进步者，相与谋曰：“是不可忍



与终古也，吾属盍取而代为之治乎？此一方众人之幸福也。”及其为此，彼傲然弗屑之一二家，乃叹息流涕曰：“是真强权世界。”而不知阖镇之人，方以此为深合于公理。何则？此不独强者之治弱也，抑且以智而治愚，以贤而治不肖故也。〔29〕

严复在这段文字中表达的观念显然已经超出通常所理解的民族主义的含义。严复并不是在一种狭隘的意义上关注中国的存亡，而是在全球进步的意义上关注中国的存亡。他所期盼的是一个进步的、文明的、充满德行的世界，而中国由于自身的努力，成为这一新世界的平等成员。肖公权先生曾将康有为的理想概括为“一个现代的中国和新的世界”，实在是精辟地概括了那个时代思想家民族主义和普遍主义相结合的共同特点。〔30〕

同样的观念在严复 1906 年的“述黑格尔惟心论”中亦有表述。在这篇文章中，严复描述了黑格尔心学中的“主观心”、“客观心”、“无对待心”，并将黑格尔的这些观念与进化论联系在一起。根据严复，“主观心者，就吾一人而得之者也。”〔31〕其实质是“顺其嗜欲，为自营之竞争”。〔32〕根据天演的法则，主其观心“受命于形气”，便会“通于客观之心”。〔33〕到了客观心，便有了“天直”的概念，能够“本一己之自由，推而得天下之自由，而即以天下之自由，为一己之自由之界域、之法度、之羁縻。”〔34〕心性发展的最高阶段乃是“无对待心”，严复有时也译为“皇极”，“即向所求臻之上理，所合成之客观心，所由思想而得之胜义。”〔35〕

对我们目前讨论的主题有关的是，严复用这种客观心的概念来阐释国家竞争与国势兴衰的法则：

自十八世纪末造以还，民皆以今日之为战，大异于古所云。古之为战也，以一二人之私忿欲，率其民人，以膏血涂野草；乃今为战，将必有一大事因缘。质而言之，恒两观念两主义之争胜。向谓民族国种，有共趋之皇极，今战而胜者，其所持之主义，必较战而负者之所持，其去皇极为稍近。何则？世局已成，非近不能胜也。胜者，天之所助也，败者，天之所废也。故居今而言强国，问所持主义之何如？显而云乎，则察乎其通国之智力与教化耳。…黑氏曰：“亡国败群，皆天谴（Divine Reprisals）也。”…五洲之民，相于竞进于皇极而世降世升，常有其最近之民族。此当其时，则为世界文明主人而为他族所宗仰。此如古之埃及、叙利亚、希腊、罗马、法兰西是已。盖一切之民族，各自为其客观心，而无对待心，为之环中枢极。前所指之先进民族，尝一一焉为其喉舌，为其代表者也。

〔36〕

在这一段文字中，严复清楚地表达了这样的观念：国势的兴衰以及一国在竞争中的胜败是天择的结果，胜者为天之所助，而败者则为天之所废。而天助或天废的依据乃是一国所持之主义、文明是否包含更多的“客观心”因素，是否更接近“皇极”。那些在某一时代最接近“皇极”的国族自然成为天之所助的对象，也自然成为胜者，成为其他国族所“宗仰”的对象。

在这个意义上，严复对西方的赞誉不仅是对其富强的赞誉，而且还是对西方文明的整体赞誉。在严复看来，西方国家具有更高层次的文明，代表了时代的发展方向，是其他国家的“楷模”。严复对西方文物制度

的描述，特别是对西方民主制度的赞誉，主要即是基于这样一种出发点的。

严复对西方文物制度的赞誉性描述，带有强烈的儒家道德观色彩。譬如，严复把西方民主制度描述为实现君民沟通、上下一致与和谐的有效途径，这实际上是以儒家的政治理想解释近代西方政治。在某种意义上，严复从西方发现了儒家理想的实现。在传统儒家思想中，理想社会仅仅存在于不可追溯的三代，而严复则通过进化论将理想社会作了位移。Metzger 称中国近代思想家从西方发现了实现儒家理想的手段，其含义正是如此。<sup>[37]</sup>

这种儒家理想的位移扫清了自鸦片战争以来向西方学习的主要障碍，即夷夏之辨的问题。事实上，在严复之前的那一代人早已注意到西方的富强，认识到不变法图强，中国难以生存。当时的守旧派也并不否认西方的富强，但他们盲目自大，坚决反对以夷变夏。严复的进化论展示了西方在富强、德行方面皆超过中国，西方不是夷，而是时代的代表，中国进化的方向。严复通过进化论理论，将几十年来的中西之争转变为古今之争、落后与进步之争。这样理解严复的理论就可以解开中国近代思想的一个迷局，这就是，中国近代知识界政治上的民族主义伴随着文化上的虚无主义，在西方列强威胁最大的时候正是中国知识界亲西方的情感最浓的时候。史华兹将这种现象解释为中国知识界接受了“强权即公理”的社会达尔文主义伦理观，故不能谴责强者的侵略，这种解释实在有失公允。

### 3. 晚期著述

正是中国知识界对西方的理想主义式向往埋下了二十世纪初期对西方幻灭的种子。严复晚期的思想路径便清楚地展示了这一点。

严复对西方的失望是从一次大战开始的。一次大战根本动摇了严复把西方视为人类进化目标的观点。严复在一战爆发后多次感慨：“西国文明，自今番欧战，扫地遂尽。”<sup>[38]</sup>“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。”<sup>[39]</sup>

严复这种对西方文明的幻灭在梁启超那里表现得更为明确。梁启超在《欧游影心录》中描述了一次大战给西欧带来的浩劫，表达了对西方近代文明的根本怀疑。

严复与梁启超都不约而同地将视角再次转向中国文化，特别是儒家文化，试图从儒家文化中发掘出济世的良方。严复写道：“往闻吾国腐儒议论谓：‘孔子之道必有大行人人类之时。’心窃以为妄语，乃今听欧美通人议论，渐复同此，彼中研究中土文化这学者，亦日益加众，学会书楼不一而足，其宝贵中国美术者，蚁聚蜂屯，价值千百往时，即此可知天下潮流之所趋矣。”<sup>[40]</sup>

显然，严复现在放弃了他以前认为西方近代文明代表了人类进化方向的观点，而认为中国儒家文明代表了“天下潮流之所趋”。

严复大概没有意识到，经过他和同代人对传统的抨击，特别是经过进化论对传统的致命打击，传统思想已经在知识界丧失了号召力，已经无法激起人们的热情。严复及其同代人完成了中国近代思想发展中的两个重要转折：第一，他们成功地冲破了传统文化的范式，使传统儒学丧

失了行动指南的意义；第二，他们在热情拥抱近代西方文明模式后又目睹这一文明模式所暴露的问题，表达了对这一模式的幻灭。他们留给下一代一个尚未解决的问题，即寻求一个既高于传统文化，又高于西方近代文明的更高级的文化模式，这一模式必须代表人类社会进化的方向，具有更高的道德意义。对这一模式的探求乃是严复之后几代知识分子努力的核心。

## 二

上面从正面讨论了严复思想中包含的普遍主义因素，目的在于展示史华兹对严复思想中一个最基本方面的误读。笔者并不想给读者造成这样的印象，即史华兹所描述的“寻求富强”不是严复乃至中国近代思想界关注的中心问题。笔者只是希望指出，在中国近代，对国家富强、民族存亡的关注与社会政治理想的追求是紧密结合在一起的。或者，如果用现在学术界时髦的术语来表达的话，救亡与启蒙是紧密结合的。在严复以及许多近现代思想家看来，救亡与启蒙是同一问题的两个方面，启蒙就是救亡，救亡离不开启蒙。

由于史华兹在把握严复思想乃至中国近代思想主线方面失之偏颇，造成他对严复许多重要译著与观点的误读甚至曲解。或许，这些误读或曲解正是导致史华兹误读严复思想主线的原因。现在，我们将按照史华兹著作的顺序，指出一些重要的误读或曲解。

### 1. 关于严复与斯宾塞的社会有机体理论

史华兹在书中反复强调，严复的全部思想几乎都可以从斯宾塞的社会达尔文主义中找到渊源。严复将其他西方思想家纳入斯宾塞的理论框架中解释。<sup>[41]</sup>也就是说，严复把穆勒、斯密、孟德斯鸠等人的自由主义思想纳入斯宾塞的社会达尔文主义框架中，成为追求国家富强、从而使国家在生存竞争中成为胜者的手段。

关于严复从斯宾塞思想中接受的理论框架，史华兹主要强调两点，一是生存竞争、适者生存的观点，一是从社会有机体说导出的国家至上的观念。对于前者，上文已有讨论，故不赘述。对于后者，由于它在史华兹关于严复思想的解释中占有重要地位，有必要简单讨论。

根据史华兹，严复从斯宾塞社会有机体说中接受的主要观点乃是民族主义的民族国家观念。“作为中国这个有机体的一个细胞，每个中国人的责任不在于恪守任何一套固定的、普遍的价值观念或任何一套固定的信念，而应把对自己所在的社会有机体的生存和发展放在首位。”<sup>[42]</sup>根据史华兹的分析，斯宾塞社会有机体学说本身即包含着导向国家主义、集体主义的可能，但斯宾塞在最后一刻从这样的结论退却，坚持一种与社会有机体论逻辑上相悖的个人主义结论。严复则不同，“严复思想本身的逻辑和他对当时欧洲情况无偏见的观察这两者，使他自然而然得出这样的观点，即国家是整个社会进化进程的最主要的受益者。”<sup>[43]</sup>

史华兹这一解释既是对斯宾塞社会有机体学说的误解，也是对严复学说的曲解。

诚然，社会有机体论一般会导致集体主义的、整体论(holist)的结论，正如它的对立面机械主义一般会导致个人主义的结论一样。社会

有机体论的集体主义倾向是由它的理论内涵所决定的。诚如 D.D. Phillips 所分析的那样，一般意义上的社会有机体论通常包含几方面的含义：1) 社会是一个整体；2) 整体大于部分之和；3) 整体决定部分的性质；4) 离开整体不可能理解部分；5) 各部分之间互相联系、互相依存。黑格尔以及英国十九世纪末唯心主义学派的主要代表人物 F.H. Bradley, A.E. Tator 以及 J. McTaggart 的社会有机体论学说大致都包含这样一些观点，故在政治上展示出强烈的集体主义或整体主义倾向。[44]

然则，斯宾塞的社会有机体论与一般意义上的社会有机体论有明显不同。一方面，斯宾塞坚持认为，“社会是为了其成员的利益而存在，而不是成员为了社会的利益存在。”[45] 另一方面，斯宾塞强调，不是整体决定部分的性质，而是部分决定整体的性质。“个体 (unit) 的性质决定群体 (total) 的性质。”[46] 对斯宾塞社会有机体论的这一特点，Walter Simon 曾作过这样的评论：“显然，斯宾塞对一个有机体的构成成分给予异乎寻常的强调，甚至不惜牺牲对有机体本身的强调。”[47] 惟其如此，斯宾塞研究专家 J.D.Y. Peel 断言，“在斯宾塞的社会有机体论与他的政治个人主义的结合中，并不存在任何明显的困难。”[48]

值得提及的是，斯宾塞这种独特的社会有机体论在《社会学研究》(严译《群学肄言》) 有充分表述。实际上，严复对《群学肄言》之所以推崇备至，主要原因即是对斯宾塞的社会有机体论感兴趣。严复曾回忆起他初次阅读《群学肄言》时的感受：

不佞读此在光绪七八之交，辄叹得未曾有，生平好为独往偏至之论，及此始悟其非。窃以为其书实兼《大学》、《中庸》精义，而出之以翔实，以格致诚正为治平根本也。[49]

严复在这里所谓的“《大学》、《中庸》精义”，主要即是指“以格致诚正为治平根本也”。对此，严复在《原强》中作了更具体的解释：

而又有锡彭塞[斯宾塞]者，亦英产也，宗其理而大阐人伦之事，帜其学曰“群学”。... 约其所论，其节目支条，与吾《大学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合者，第《大学》引而未发，语而不详。至锡彭塞之书，则精深微妙，繁富奥衍。其持一理论一事也，必根柢物理，徵引人事，推其端于至真之原，究其极于不遁之效而后已。于一国盛衰强弱之故，民德醇漓翕散之由，尤为三致意焉。[50]

严复在这里表达的意思十分明显：《大学》中以个人诚正修齐作为治国、平天下之根本的观念与斯宾塞的独特的社会有机体论不谋而合。在“《群学肄言》译余赘语”中，严复用斯宾塞的语言表达了这一观念：“大抵万物莫不有总有分，总曰‘拓都’[即英语中的‘total’]，译言‘全体’；分曰‘么匿’[即英语中的‘unit’]，译言‘单位’。笔，拓都也，毫，么匿也。国拓都也；民么匿也。社会之变相无穷，而一一基于小己之品质。”[51]

在“原强”一文中，严复未加注明，节引了斯宾塞《群学肄言》中一段话，来表达自己的观点：

不观于圻者之为墙乎？与之一成之砖，坚而廉，平而正，火候得而大小若一，则无

待泥水灰粘之用，不旋踵而数仞之墙成矣。由是以捍风雨，卫家室，虽资之数百年可也。使其为砖也，一缺，小大不均，则虽遇至巧之工，亦仅能版以筑之，成一粪土之墙而已矣。廉隅坚洁，持久不败，必不能也。此凡积埃之事，莫不如此。〔52〕

很显然，严复引证斯宾塞社会有机体论的宗旨是要阐明，国家强弱、社会治乱的根本原因在于组成这些群体的个人的品质。这些品质被严复概括为德、智、力三要素。除了“力”的概念反映了社会达尔文主义的影响外，“德”、“智”的概念只不过是大学中“诚正修齐”的概括而已。史华兹称严复“德、智、力”的概念来自斯宾塞“著名的体力、智力、道德的三结合体”〔53〕笔者曾查阅过斯宾塞的若干著作，并未发现斯宾塞这一著名论述出自何处，而史华兹也并未注明出处。如果从严复关于这一问题的论述来考察的话，应该说，严复这一说法更多地来自对传统儒家思想的领悟，而与斯宾塞关系似乎不大。

更重要的问题是，严复是否从斯宾塞的社会有机体论导出国家主义、集体主义的结论？史华兹的答案是肯定的，然而从严复自己的文字中分析，答案是否定的。且不说严复关于个体性质决定群体性质的观点本身即属于 Steven Lukes 所所谓的“方法论上的个人主义”（methodological individualism）〔54〕，与集体主义没有必然联系。即以社会有机体论在严复政治观中的作用而言，其总体倾向也不是国家主义或集体主义的。严复自己多次明确指出，社会有机体的比喻不应被理解为个人应该为有机体作出牺牲。严复在“《群学肄言》译后赘语”中曾提到，“东学以一民而对于社会者称个人，社会有社会的天职，个人有个人的天职。或谓个人名义不经见，可知中国言治之偏于国家，而不恤人人之私利，此其言是矣。”〔55〕以严复译介《群学肄言》时崇尚西学、贬抑传统的心态，可以想见，他对传统中国思想中忽视个人私利这一特征持一种批评的、而不是褒扬的态度。

如果说上述引文尚不足以展示严复社会有机体论的政治倾向的话，严复在 1913 年发表的“天演进化论”则对此表达得十分清楚。这篇文章中有一段专门讨论社会有机体论。严复称社会有机体论“发于斯宾塞尔，乃取一社会与一有机体相较，见其中有极相似者。”鉴于此，严复认为，在考察社会进化时，生物进化的法则可以作为借鉴。〔56〕但是，严复紧接着指出，社会有机体与生物有机体有一至关重要的区别：

生物之有机体，其中知觉惟一部主之，纵其体为无数细胞、无数么匿所成，是无数者只成为一。至于社会有机体，则诸么匿皆是觉性，苦乐情想咸与人同。生物知觉聚于脑海，而以神经为统治之官，故以全体得遂其生，为之</PGN0402.TXT/PGN>究竟。至于社会团体则不然，其中各部机关通力合作，易事分功，求有以遂全体之生固也，而不得以是为究竟。国家社会无别具独具之觉性，而必以人民之觉性为觉性。其所谓国家社会文明福利，舍其人民之文明福利，即无可言。生物有时以保进生命，其肢体可断，其官骸可隳，而不必计肢体官骸之苦乐。君形者利，不暇顾其余故也，而社会无此独重之特别主体也。…斯宾塞曰：生物么匿无觉性，而全体有觉性。至于社会则么匿有觉性，而全体无别具觉性。是故治国是者，必不能以国利之故，而使小己为之牺牲。盖以小己之利而后立群，而非以群而有小己，小己无所利则群无所为立，非若生物个体，其中一切么匿支部，舍个体苦乐存废，便无利害可言也。〔57〕

至此，应该十分清楚，史华兹关于严复接受并歪曲斯宾塞社会有机体论，从而把国家生存作为至高无上的目的，强调个人为国家存亡牺牲云云，实则缺乏依据。

当然，笔者并不企图将严复描述为一个纯粹的个人主义者。事实上，严复思想中既包含着类似英国近代自由主义式的个人主义，也包含着集体主义的倾向。严复在强调个人利益、个人价值的同时，也强调个人对他人、社会、国家的奉献。但这些集体主义的思想倾向与斯宾塞的社会有机体论关系不大，而主要是传统儒家思想影响的结果。

## 2. 关于严译《天演论》的目的

史华兹在论及严译《天演论》时，曾提出这样一个问题：赫胥黎的《进化论与伦理学》（严译《天演论》）是批评社会达尔文主义的，为什么严复为了宣扬社会达尔文主义的生存竞争观念首先翻译了这部著作？史华兹对此的答复是，“赫胥黎反斯宾塞的基本态度，给了严复为斯宾塞的观点进行辩护的极好机会。”<sup>[58]</sup>“《进化论与伦理学》一书为严复介绍他所理解的斯宾塞的进化论哲学提供了一个出发点，而赫胥黎则几乎成了斯宾塞的一个陪衬角色。”<sup>[59]</sup>

史华兹在作出如是论断时，罔顾严复本人以及《天演论》译序的作者吴汝伦对严译《天演论》动机的说明。严复在《天演论》“自序”中这样叙述自己翻译《天演论》的宗旨：

赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者。且于自强保种之事，反复三致意焉。夏日如年，聊以译焉。<sup>[60]</sup>

吴汝伦在译序中也证实了严复翻译的初衷：

天演者，西国格物家言也。其学以天择、物竞二义，综万汇之本原，考动植之蕃耗。言治者取焉。因物变递嬗，深乎质力聚散之义，推极乎古今万国盛衰兴坏之由，而大于任天为治。赫胥黎氏起而尽变故说，以为天不可独任，要贵以人持天。以人持天，必究极乎天赋之能，使人治日即乎新，而后其国永存，而种族赖以不坠，是之谓与天争胜。而人之争天胜而胜天者，又皆天事之所苞。是故天行人治，同归天演。<sup>[61]</sup>

或许有人会问题，赫胥黎一部批评社会达尔文主义的著作如何在严复那里成为强调“与天争胜”的武器呢？这里有一个严复以传统中国哲学概念解释赫胥黎的问题。

正如史华兹所述，赫胥黎著作的主旨是批评斯宾塞的社会达尔文主义伦理观。在赫胥黎看来，斯宾塞毫无节制的个人主义实则是将进化论这一自然原则应用到伦理原则之中。赫胥黎承认伦理本身是进化的产物，但坚持认为伦理原则不同于自然原则。他强调，伦理的进步并不依赖于模仿宇宙的进步，而在于与之斗争。<sup>[62]</sup>

显而易见，赫胥黎与斯宾塞的争论是西方哲学界长期以来关于自然原则与伦理原则关系之争的一个插曲。赫胥黎的观点在休谟哲学中有更为明确的表述，这就是休谟关于不能从事实推导出价值的著名观点。而摩尔更将从事实描述导出价值判断的伦理学称为“自然主义的昏话”。

[63]

确实，诚如史华兹所言，这种关于自然主义伦理原则的讨论本来不应该引起严复的兴趣。但问题是，严复在翻译时把赫胥黎的观点纳入传统中国哲学的范畴中去解释。严复把赫胥黎文中的“伦理”（ethics）译为“人道”或“治道”，把进化译为“天演”，把“宇宙的进程”（cosmic process）译为“天行”，把“自然的方式”（the way of nature）译为“天道”。这样一来，赫胥黎所讨论的自然原则与伦理原则的关系在严复那里就戏剧般地变为“天道”与“人道”的关系，而严复又迅速把这种关系与传统中国思想中关于天人之争的讨论联系在一起。

纵观严复的著译，他大体上将传统中国哲学中关于天人关系的观点分为三类：以孔孟程朱为代表的正统儒家、以荀子为代表的儒家、道家。

严复似乎没有正面讨论过正统儒家学说中的天人关系。但他对正统儒家学说中忽视“天道”、“运会”的独立存在表达过间接的批评。在1895年的“论世变之亟”中，严复开明宗义，称当时世变的根源在于一种“运会”，“运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。”<sup>[64]</sup>

严复称道家学说包含某种类似斯宾塞学说的观念，即承认天道独立于人道，人道须顺乎天道。他曾提到斯宾塞“任天为治”的观点与黄老明自然的学说颇相类似。<sup>[65]</sup>夏曾佑尝言：“老子既著书之二千四百余年，吾友严几道读之，以为其说独与达尔文、孟德斯鸠、斯宾塞相通。”讲得也主要是在天人关系理论方面的相通。<sup>[66]</sup>

严复对斯宾塞和道家的学说都颇为欣赏，认为它们都揭示了天道的独立存在，从而为探索自然进化与社会进化的法则提供了可能。但是，严复对斯宾塞以及道家的学说也颇多微辞，指责它们过分强调天道的重要性，而忽视人为努力的重要性。严复在《天演论》“自序”中提及的“斯宾塞任天为治之末流”<sup>[67]</sup>，即出于此意。

鉴于对斯宾塞与道家的不满，严复将目光转向赫胥黎与荀子，并从二者的学说中发现一个十分有价值的共同点：即二者都承认天道之独立存在，又都主张“以人持天”、“与天争胜”的观点。在严译《天演论》中，特别是在初稿中，严复多次提到荀子。他还在《天演论》初稿的按语中引用与荀子观点相近的刘禹锡，用来和赫胥黎相比较：

刘梦得《天论》之言曰：“形器者有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故天与人交相胜耳。天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。…故人之能胜天者，法大行，则是为公是，非为公非，蹈道者赏，违道有罚，天何予乃事耶！法小弛，则是非驳，赏不尽善，罚不尽辜。人道驳，而天命之说亦驳焉。法大弛，则是非易位。义不足以制强，刑不足以胜非，而人能胜天之具尽丧矣。故曰：天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。”案此其所言，正与赫胥黎氏以天行属天，以治化属人同一理解，其言世道兴衰，视法制为消长，亦与赫胥黎所言，若出一人之口。<sup>[68]</sup>

在严译《天演论》中，赫胥黎关于自然原则与伦理原则的讨论，严复大都译为关于天人关系的论述。试举一例：

赫胥黎原文：

Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it. It may seem an audacious proposal thus to pit the microcosm against the macrocosm and to set man to subdue nature to his higher ends; but I venture to think that the great intellectual difference between the ancient times with which we have been occupied and our day, lies in the solid foundation we have acquired for the hope that such an enterprise may meet with certain measure of success.<sup>[69]</sup>

严复译文为：

今者欲治道之有功，非与天争胜也，固不可也。法天行者非也，而避天行者亦非。夫曰与天争胜云者，非谓逆天拂性，而为不详不顺者也。道在尽物之性，而知所以转害而为功。<sup>[70]</sup>

很显然，严复的译文与赫胥黎的原文强调所重点有所不同。尽管在严复的原文中，赫胥黎的原意仍然依稀可辨，但严复这里主要讨论的是天道与人道的关系。人道既不能“法天”，即“任天而治”，也不能“避天”，而应该“与天争胜”。“与天争胜”并不意味着违背天的法则，而在于遵循天的法则，“尽物之性”、“转害而为功”，以造福于人。

经过严复改造的赫胥黎的观点在严复整个思想体系中占有重要的地位。严复引进斯宾塞的进化论，视万事万物的发展皆遵循一定的法则，或者用严复自己的话来说，皆遵循“运会”。社会的发展亦有法则，从图腾社会，经宗法社会，达军国社会。就其强调社会进化的规律而言，严复的思想带有决定论的色彩。但是，严复强调“与天争胜”，表达了对人的能力与意志的强烈信念。在严复思想中，存在着决定论与唯意志论的结合。事实上，这也是整个中国近现代思想的特征之一。<sup>[71]</sup>

### 3. 严复、斯密与重商主义

史华兹贯穿全书的主题即是认定严复的全部思想来自社会达尔文主义，严复的全部关注是国家富强，而自由民主仅仅是实现富强的手段。为了证明这一主题，史华兹尽量贬低西方自由主义思想家，如孟德斯鸠、斯密、穆勒，对严复的影响，竭力论证严复在翻译过程中歪曲了这些自由主义思想家的观点，将其纳入社会达尔文主义的大框架之中。史华兹书中关于严译《原富》一章以及关于严译穆勒《论自由》一章花费大量笔墨展示严复如何歪曲这些自由主义思想家的理论。但是，如果仔细分析，就会发现史华兹的论证中有许多令人质疑之处。现在，我们依次考察所谓严复对斯密和穆勒的歪曲问题。

在论及严复对斯密的歪曲时，史华兹的中心论点是，严复将斯密的经济自由主义歪曲为重商主义。史华兹称，斯密是重商主义的死敌，强调经济增长为个人乃至社会带来的利益。重商主义的核心则是将经济增长与国家力量的增长联系在一起。史华兹多次引证埃利·赫克歇尔研究重商主义的经典著作，将重商主义界定为“常使一切经济活动从属于国家政权的利益”的体系。<sup>[72]</sup>

史华兹关于严复与重商主义关系的讨论，是《严复与西方》一书中



最为牵强的部分。首先，史华兹在讨论中全然罔顾严复本人对重商主义的批评。严复在翻译《原富》时，对斯密有关重商主义的论述颇多留意。严复将“重商主义”（mercantile system, or mercantism）译为“商宗计学”。<sup>[73]</sup>严复对斯密批评重商主义的文字赞誉不已，称“斯密氏此书，于商宗之计学之说，可谓辞而辟之廓如矣。”严复认为，当时“中国财务之士”大都持一种类似于重商主义的经济观点。所以他翻译斯密《原富》的目的乃在于其中关于重商主义的论述“中于吾病者方多”<sup>[74]</sup>在《原富》“部丁”的按语中，严复对重商主义的批评与嘲讽随处可见。<sup>[75]</sup>在“读新译甄克思《社会通论》”中，严复更将重商主义与排外主义相提并论，称其“以利国不足，而为梗有余”。<sup>[76]</sup>

更值得指出的是，史华兹在界定严复经济观为重商主义时，有意无意曲解了赫克谢尔关于重商主义的定义，以适应自己的论证需要。确实，正如史华兹所引证的那样，赫克谢尔给重商主义所下的定义是：重商主义是一种“常使一切经济活动从属于国家利益”的体系，“作为一种权力体系的重商主义，迫使经济政策服务于政权就是其本身的目的。”<sup>[77]</sup>然则，什么是赫克谢尔所谓的把国家权力本身当作目的呢？赫克谢尔对此作了解释。他写道，斯密的经济自由主义和重商主义的根本区别在于，斯密的目的是财富，而国家（state）权力只是实现财富的手段，重商主义的目的则恰恰相反。赫克谢尔区分了 State, country, nation 三个不同的概念——不幸的是，这三个概念在中文翻译中均可译为“国家”。根据赫克谢尔，各种形式的经济政策都追求自身 country, nation 的利益，或者说，追求自身民族国家的利益，这是十分自然的。“无论在自由贸易的国度还是在重商主义的国度，本国的利益都是决定政策的关键因素。”<sup>[78]</sup>而重商主义的关键特征在于，重商主义所关注的集体性实体不是一个由共同种族、语言、习俗联合在一起的 nation，而是 state。“state 必须有自己独特的利益，这个利益是 state 所有其他活动的基础。而使 state 与其他所有社会机构（institutions）相区别的是这样一个事实：state 在本质上是一个强制性的团体，或者至少拥有在社会中行使强力的最后权力；用著名的德国法学家 Jellineck 的话来说，state 是高于所有权威的权威。”<sup>[79]</sup>

显而易见，赫克谢尔的意思是，重商主义追求的目标是相对于社会的国家（state）权力，即国家机器的独特利益，而不是作为整体的民族国家的权力与利益。重商主义经济政策的动机不是改善人民的生活，而是使统治者最大限度地积累财富，实现统治者的对内对外目的。任何一个对严复稍有了解的人都知道，严复孜孜以求的乃是中国作为一个整体的利益，即人民的富足与国家的强盛。换言之，严复关注的是作为一个整体的 country, nation，而不是与社会对立、凌驾于社会之上的国家。

为了更进一步区别严复的经济观点与重商主义的经济观点，我们还可以论及重商主义实现经济目标的手段。赫克谢尔曾提到，重商主义政策与自由贸易政策之间“最重要的区别并不在于二者对目标的选择，而在于对手段的选择，即在于二者对实现这些目标的最佳方法所持的不同意见。”重商主义为实现其经济目标所采取的重要手段是贸易保护主义，其特征是“对货物的恐惧”以及对金银的偏爱。它将金银等同于财富，为了增加财富而鼓励出口，限制进口。经济学家熊比特在分析重商主义

时，也指出自由主义经济政策与重商主义政策的根本区别在于自由贸易与外贸控制之间的区别。<sup>[82]</sup>

如果从这种角度分析，那么，严复的经济观是一种近乎教条主义的经济自由主义，是与重商主义完全对立的。在严复著译的年代，中国的统治精英一直对这样一个问题争论不休，那就是，如何对待西方列强在中国的经济扩张。严复是为数不多的主张自由经济的人物之一。首先，严复明确主张各国间的自由贸易。他在《原富》的按语中，对斯密批评重商主义、主张自由贸易的阐述赞赏不已，称之为“《论语》‘百姓足，君孰与不足’之真注解”。严复写道，一国增加财富的最大目的是“供诸民”。“求其如是者，莫若使贸易自由。自由贸易非他，尽其国地利民力二者出货之能，恣贾商之公平为竞，以使物产极于至廉而已。”<sup>[83]</sup>其次，严复在鼓吹自由贸易时，对当时士大夫争取进出口支付平衡、防止贸易赤字的说法颇不以为然，并以斯密批评重商主义的论述来批评这些观点。严复在《原富》中反复阐述，金银不等于财富。外贸逆差仅仅代表金银的减少，而不代表财富的减少。<sup>[84]</sup>第三，严复极力鼓吹吸引外国资本开发中国的铁路与矿山，这与清末民初的经济民族主义形成鲜明的对比。<sup>[85]</sup>

今天中国的经济思想史学者一般视严复为经济自由主义者。有的学者还批评严复在国家贫弱、产业落后之时提倡自由贸易，“实际上是给资本主义经济侵略以自由，必然会破坏中国的脆弱的民族工业。”<sup>[86]</sup>这种看法恐怕比史华兹将严复与重商主义相提并论更为接近事实。

#### 4. 严复与穆勒

史华兹在分析严译穆勒《群己权界论》（《论自由》）时，同样断言严复将穆勒纳入斯宾塞的社会达尔文主义框架。“即把自由作为提供社会功效的工具，并因此作为获得富强的最终手段。”<sup>[87]</sup>为论证这一点，史华兹将若干处穆勒原文与严复译文作了比较，特别是将穆勒论个性（individuality）的文字与严复的译文作了比较，并据此断言：“假如说穆勒常以个人自由作为目的本身，那么，严复则把个人自由变成一个促进‘民智民德’以及达到国家目的的手段。”<sup>[88]</sup>

应该说，史华兹关于严复歪曲穆勒自由主义的分析在当代西方乃至中国文化世界有很多知音。多少年来，在论及中国近现代自由主义的理论与实践时，人们常常会听到对中国自由主义者这样一种批评：即西方自由主义的核心乃是把个人自由当作目的本身，而不把它作为实现其他任何价值的手段。惟其如此，自由在西方自由主义者那里是绝对的，不可牺牲，不可替代的，而在中国近现代自由主义者那里，它却成为一种相对的、可替代的东西。中国自由主义的这种先天不足正是自由主义在近代中国失败的根本原因。

这样一种关于中西自由主义的对比是建立在对西方自由主义一种理想化、或至少是简单化的理解之上的。研读西方近现代思想的人不会不知道，在西方近现代关于自由的论证中，存在着权利学派和功利主义两种不同的论证方式。权利学说尽管包含许多不同的派别，但该学派一般都把自由看作个人基于某种人的禀赋而享有的权利。这一权利是不可剥夺的、不可转让的。它有内在的价值，它本身是目的，而不应被视为实现其他价值的手段。不论在何种情况下，不论对自由的少许牺牲会给予

为者带来多大的利益，或避免多大的痛苦，自由都是绝对不能牺牲的。与形形色色的权利学说相对的是功利主义的观点。功利主义是一种后果主义，以功利主义为哲学基础的自由主义也会热情讴歌自由的价值，但它不承认自由有任何内在的价值，它只是极力论证，保障个人某些基本自由权的社会最可能带来个人的幸福以及社会的繁荣、进步与稳定。<sup>[89]</sup>

根据当代著名法学家 H.L.A.Hart 的分析，在二十世纪六十年代以前，即在约翰·罗尔斯关于正义的著名著作问世以前，功利主义在英美政治哲学与法哲学中一直占据主导地位。人们的基本信念是，“某种形式的功利主义——如果我们能够发现功利主义的恰当形式的话——必然能够揭示政治道德的本质。”当然，Hart 这种判断是否成立，仍然是个有争议的问题。但有一点似乎可以肯定，以功利主义为基础的自由主义一直在英国近现代自由传统中占有举足轻重的地位。英国自由主义传统中最重要的人物，诸如休谟、斯密、约翰·穆勒都在不同程度上是功利主义者。

约翰·穆勒自由主义政治学说的哲学基础是功利主义。穆勒在《论自由》中对此有明确表述：

应当说明，在这篇论文中，凡是可以从抽象权利的概念（作为脱离功利而独立的一个东西）引申出来而有利于我的论据的各点，我都一概弃置未用。的确，在一切道德问题上，我最后总是诉诸功利的；但是这里所谓功利必须是最广义的，必须是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。<sup>[91]</sup>

实际上，史华兹十分清楚穆勒政治学说的哲学基础是功利主义，他明确指出“功利主义的穆勒坚决反对‘天赋人权’的观念，并且把自由的实现与人类启蒙的缓慢过程相联系。”<sup>[92]</sup>史华兹似乎没有意识到，他关于“功利主义的穆勒”的说法与他关于穆勒把自由当作目的的说法是自相矛盾的。功利主义最本质的特征在于其后果主义。它与目的论的对立在于，它不承认任何行为、任何教义的内在价值。它只在这些行为或教义能带来最大多数人的最大幸福这一点上，才承认其价值。这就是为什么功利主义政治哲学家一般不把自由、平等、民主价值当作目的。

史华兹也许会反驳说，即令承认穆勒论证自由的基础是功利主义，但穆勒自由的最终受益者个人，而严复却强调国家从个人自由中所得到的益处。史华兹在比较穆勒与严复关于个性的观点时便提出如是观点。史华兹指出，穆勒关于个性的讨论，强调的是“我行我素的自由、按照人自己的兴趣（即使这些兴趣可能不是最好的）生活的自由”。这些自由“虽然可以使生活多样化因而丰富社会，但看起来几乎对国家力量并没有什么贡献。”<sup>[93]</sup>

但是，即使在这一点上，穆勒本人的论述也不支持史华兹的解释。在这里，我们有必要提及穆勒提出自由理论的初衷。正如史华兹所述，穆勒关于个性的论述受到罕波尔特观点的影响。<sup>[94]</sup>但同样应该指出的是，穆勒对自由、个性的强调在很大程度上是为了解决托克维尔所观察到的民主制度可能产生的弊病，即多数暴政的问题。托克维尔关于多数暴政的描述对穆勒影响很大，而且在相当大程度上塑造了穆勒后半生的政治观点。穆勒从托克维尔那里了解到，民主制的真正危险“不是过多

的自由，而是谦卑的顺从；不是无政府状态，而是奴性与屈从；不是过快的变迁，而是中国式的停滞。”<sup>[95]</sup>穆勒也同意托克维尔的观点，即预防“中国式的停滞”的良方是通过政治自由鼓励个性的发展。这一观念构成穆勒《论自由》一书的宗旨，构成穆勒关于个性的论述的核心。

穆勒关于个性的论述的要旨是强调个人必须有自我选择生活方式、行为方式、思想方式的自由。若个人丧失了这些自由，他的行为便会受传统、习俗、或多数意见的左右，从而失去活力与创造性。若一个国家长期束缚其成员的个性发展，这个国家便会固守传统，缺乏创造性。穆勒曾以东方（主要是中国）为例，描述习俗的专制造成的后果：

在那里，一切事情都最后取决于习俗；所谓公正的、对的，意思就是说符合习俗；...而我们看到其结果了。那些国家（nations）必定是一度有过首创性的；他们也不是一出场就在一片富庶而有文化、又精于多种生活艺术的国土上，所有这一切乃是他们自己做出来的，他们当时成为世界上最伟大、最强盛（powerful）的国家。他们现在却成了什么呢？他们现在却成了另外一些民族的臣民或依附者了——那另一些民族的情况是，当前者的祖先早已有了壮丽宫殿和雄伟庙宇的时候，他们的祖先还处于“筚路蓝缕，以启山林”的阶段，不过在那里，习俗对于他们的统治仅仅与自由与进步（progress）的统治平分秋色。这样看来，一族人们也许在一定长时间的进步之后而停止下来。在什么时候停止下来呢？在不复保有个性的时候。<sup>[97]</sup>

穆勒紧接着以中国为鉴，警告欧洲千万不可泯灭个性，以免重蹈中国之复辙。由于这一段文字对我们正在讨论的问题关系极大，特照录如下：

我们要以中国为前车之鉴。那是一个富有才能并且在某些方面甚至富有智慧的国家（nation），因为他们遇到难得的好运，竟在早期就备有一套特别好的习俗，这在某种范围内也就是—些即使最开明的欧洲人在一定限制下也必须尊称为圣人和智者的人们所作出的事功。他们还有值得注视的一点，就是有一套极其精良的工具用以尽可能把他们所保留的最好智慧深印于群体中的每一心灵，并且保证凡是最能称此智慧的人将得到有荣誉有权力的职位。毫无疑问，作到这个地步的人民已经发现了人类前进性的秘奥，必已保持自己稳稳站在世界前列。可是相反，他们却已变成静止的了，他们几千年原封未动；而他们如果还会有所改进，那必定要依靠外国人。他们在我们英国慈善家们所正努力以赴的那个方面，即在使一族人民成为大家都一样、叫大家都用同一格言同一规律来管制自己的思想和言论方面，已经达到出乎英国慈善家们希望之外了；而结果却是这样。近代公众意见的王朝实在等于中国那种教育制度和政治制度，不过后者采取了有组织的形式而前者采取了无组织的形式罢了。除非个性能够成功地肯定自己，反对这个束缚，欧洲纵然有其高贵的过去的历史以及所宣奉的基督教，也将趋于变成另一个中国。<sup>[98]</sup>

穆勒在这些论述中所试图表达的观点是十分清楚的：个性的发展是社会进步的催化剂。值得指出的是，当穆勒反复提及中国的文化与制度束缚个性发展时，他并没有提到中国人因此而痛苦不堪，毫无幸福可言，他只是反复强调，中国因此而停滞不前，从世界上“最强盛的国家”沦为“另外一些民族的臣民或依附者”。在这个意义上，当严复将穆勒关于个性的一大段讨论概括为“民少特操，其国必衰”时，实在没有象史华兹所称的那样“歪曲”穆勒的观点，而只是概括穆勒的观点而已。

诚然，严复的自由观与穆勒的自由观有诸多差异，如在群己权界方面，严复允许政治权威与社会对个人生活更大程度的干预，严复更加强调个人的社会责任，强调个人自身道德完善的重要性。这些差异在很大程度上反映出儒家文化影响的印记。但是，就总的倾向而言，严复准确地把握了穆勒自由观的精髓，并基本接受了穆勒自由观的主要观点。换句话说，严复并没有象史华兹所描述的那样歪曲穆勒的观点，把穆勒的观点纳入社会达尔文主义的框架。

### 三

美国著名汉学家 Frederick W. Mote 在评论史华兹的新著 *The World of Thought in Ancient China* 时，曾对史华兹著作的特点提出几点批评。Mote 指出，史华兹的许多讨论带有推测性或曰思辨性 (speculative) 的色彩，习惯于作过头的解释 (overinterpretation)，倾向于忽略一些具有确切依据的资料，经常采用“也许是” (may) 这类模棱两可的语言。<sup>[99]</sup>应该说，Mote 所批评的这些特点在《严复与西方》中亦存在，且程度有过之而无不及。

强烈的思辨性与推测性是史华兹讨论严复的一个重要特征。在阅读史华兹关于严复的论著时，读者会被一种强大的思辨力量所感染。史华兹关于中国近代思想转型的分析、关于中西文化异同的讨论、关于中国近现代知识分子深层关切的剖析，无论读者是否同意其观点，都不得不为论者那种高屋建瓴、那种深邃所叹服。这种讨论思想史的方法与深度尤其值得中国学者借鉴。也许是由于我们民族的传统不善思辨的缘故，现代学人关于思想史的著作大都只是一些人物乃至观点的罗列，缺乏思辨的特征。

然则，史华兹著作的最大问题也正是导源于这种思辨性或曰推测性。史华兹关于中西文化异同的分析、关于中国近现代思想转型的分析，如果是作为作者自己观点的一般阐述，那就会自然的多。但问题是，史华兹在著作中将许多自己的观点描述为严复的观点或中国近代思想家的观点，这样，为了使严复对中西文化、晚清政治经济的看法符合史华兹自己的观点，他就不得不对严复的许多文字作“过头的解释”，也不得不对原材料进行某种从严格的学术角度看令人不安的割裂与取舍。

其实，史华兹自己在写作中可能也意识到这些方面的问题。人们可以发现，史华兹在书中常常使用一些模棱两可、既此且彼的说法。譬如，他在详尽描述严复对斯宾塞个人主义的歪曲后，立即补充道，斯宾塞的个人主义中也许包含着导向集体主义的因素，在这个意义上，严复也许不算歪曲；他提到严复歪曲斯密的经济自由主义，但又提到，斯密不是施蒂纳，其学说也强调民族国家、民族社会的利益；他强调严复把自由主义作为实现国家富强的手段，从而是脆弱的，但同时又提示，自由主义在西方近代思想中也许只不过是理性化过程中的一个方面，只是西方自由主义者并没有意识到这一点，而严复从不同文化的角度意识到而已。

史华兹这种讨论方法貌似全面中庸，但实则是缺乏学术率直的表现。不论史华兹如何运用这类模棱两可的语言，读者对他的本意、对他

强调的重点是不会不领悟的。即以严复与西方自由主义的关系而论，史华兹强调的重点不是西方自由主义本身也许存在的不彻底性，而是严复歪曲了西方自由主义精髓，把自由主义变成实现国家富强的手段，从而埋下了自由主义在中国近代失败的根源。C.P.FitzGerald 在评论史华兹的《严复与西方》中，毫不犹豫地写道：

史华兹博士在其评论中展示了严复如何不仅受到这些十九世纪的自由主义者们（特别是斯宾塞）著作的启迪，而且以一种这些思想家也许从未预料过、也不会完全欣赏的方法解释了这些著作。基本而言，严复将民主、自由与进步看作是强化国家、振兴中国的手段，而不是看作保障个人在社会中有一个更完全、更自由的存在的价值观。[100]

而且，熟悉西方近几十年中国研究的人不会不知道，西方学术界关于中国近现代思想发展的一个经久不衰的主题是：社会达尔文主义刺激了中国近代民族主义的兴起，中国思想界把国家富强视为至高无上的目标，而将自由民主作为实现这一目标的手段，自由主义在中国近代失败的主要原因即在于此。对这一主题贡献最大的恐怕就是史华兹的《严复与西方》。

笔者对史华兹《严复与西方》一书中许多观点及其论证方法提出诸多质疑，丝毫没有减损笔者对这部著作的高度推崇。可以毫不夸张地说，在中西方关于中国近现代思想史的著作中，没有几部象史华兹的著作那样雄辩，那样流畅，那样蕴含着深刻的哲理。笔者所妄加批评的只是，这本书若作为一本关于严复的专著，它包含着对严复思想许多方面的曲解。但是，如果我们不把这本书作为一部严复专著，也不把它作为一部思想史专著，而把他视为作者个人关于中西方文化以及关于中国近现代思想转型的宏观分析，其价值就十分明显了。至少，我们从中可以窥见一个信心十足的西方学者在反思自身文化的成功与另一个文化的失败时，如何从两种文化的反差中察知文化、观念、思想中影响社会、经济、政治发展的重要因素。

## 注释

[1] Paul A. Cohen & Merle Goldman ed., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, pp.1-2.

[2] Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

[3] 如沈文隆译，《寻求富强：严复与西方》，台湾：长河出版社，1977年。

[4] 该书在大陆有两个译本：滕复等译，《严复与西方》，北京：职工教育出版社，1990；叶凤美译，《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社，1995。滕本错误较多，叶本除少数专门术语的译法值得商榷外，译文较准确流畅。本文在引述史华兹的文字时，将依据叶本。

[5] 根据库恩的理论，科学探索的进程并不是随机的资料累积。相反，资料累积是根据科学界所公认的某种范式理论进行的。科学界根据这些范式理论来提出问题并寻找解决问题的方法。当这种范式理论受到反复挑战后，便会出现新的范式。新的范式出现并被广泛接受的过程，便是“科学革命”。参见 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, second edition, Chicago: University of Chicago Press, 1970, Chapter vii & vii.

[6] Benjamin Schwartz ed., *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University, 1972. pp.2, 4.

[7] Thomas Metzger 认为, 韦伯关于中国文化的消极评价构成史华兹分析严复乃至中国近代思想的基础。参见 Thomas Metzger, "Max Weber's Analysis of the Confucian Tradition: a Critique," in *The American Asian Review*, vol.2, No.1 (Spring, 1984), p.45.

[8]关于史华兹观点的概括, 可重点参阅其书第三章“原则宣言”以及第十二章“结语”。

[9]例如, 欧阳哲生的新著《严复评传》中有关严复“译述西学”的讨论, 大致只是复述史华兹书中的观点。参见, 欧阳哲生, 《严复评传》, 南昌: 百花洲文艺出版社, 1994。

[10]《严复集》, 王栻编, 中华书局, 1986, 第一册, 页 86 - 87。

[11]王中江, 《严复与福泽谕吉》, 河南大学出版社, 1991年, 页 84—85。

[12]关于中国“轴心时代的突破”, 参见 S.N.Eisenstadt ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization*, The State of New York University Press, 1988, esp. Eisenstadt, "The Axial Age in China and India"; 关于日本, 参见 S.N.Eisenstadt & Ben Aried., *Japanese Model of Conflict Resolution*, Kegan Paul Routledge, 1989, esp. Eisenstadt, "Patterns of Conflict and Conflict Resolution: Some Comparative Indications."

[13]叶凤美译本, 页 43—45; 页 51—52。

[14]这里的“普遍主义”与西方学者更常用的“文化主义”大致相同, 指关注某种普遍价值而不是某种群体利益的教义。在传统中国文化中, 对普遍价值的关怀实际上表现为对道德的关怀。鉴于此, 笔者在相同的意义上使用“普遍主义”与“道德主义”。

[15]《严复集》, 第一册, 页 16。

[16]《严复集》, 第五册, 页 1323。

[17]《严复集》, 第五册, 页 1324。

[18]严复, 《群学肄言》“按语”, 引自《严复集》第四册, 页 921—922。值得注意的是, 严复在这里将斯宾塞原文中的“supernatural”(即超自然)译为“天”。(参见 Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York: Appleton & Co., 1899, p.350)

[19]Robert Eno 在其 *The Confucian Creation of Heaven* (New York: State University of New York Press, 1990) 中, 曾对传统儒家思想中“天”的概念作出精湛的分析。

[20]《严复集》, 第一册, 页 38—39。

[21]同上, 页 55。

[22] James Pusey, *China and Charles Darwin*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p.65.

[23]关于排外主义, 参见 Liao Kuang-sheng, *Anti-foreignism and Modernization in China: 1860—1980*, New York: St. Martin's Press, 1984.

[24]《严复集》第三册, 页 558。

[25]同上, 页 561。

[26]严复, “有强权无公理此语信欤”, 引自, 《档案与历史》, 北京, 1990年第三期, 页 6。

[27]同上, 页 7。

[28]同上。

[29]同上, 页 8。

[30] Hsiao Kung-chu 'an, *A Modern China and a New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927*, Seattle: University of Washington Press, 1975.

[31]《严复集》, 第一册, 页 210。

[32]同上, 页 211。

[33]同上。[34]同上。

[35]同上，页 213。

[36]同上，页 216。

[37]Thomas Metzger ,*Escape from Predicament :Neo-Confucianism and China ' sEvoing Political Culture* , New York : Columbia University Press , 1977.

[38]《严复集》，第三册，页 690。

[39]同上，页 692。

[40]同上，页 690。

[41]叶凤美译本，页 63、74。

[42]同上，52 页。

[43]同上，72 页。

[44]D. C.Phillips , “ Organism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries ” , *Journal of the History of Ideas* , vol.xxxi , No. 3 , ( July-September , 1970 ) , p.413.

[45]Herbert Spencer , *The Principles of Sociology* , vol.I , London : Williams & Nor-gate , 1877 , pp. 449—450.

[46] Herbert Spencer , *The Study of Sociology* , p.44.

[47]Walter M.Simon , “ Spencer and the ‘ Social Organism ’ ” , *Journal of theHistory of Ideas* , vol xxi , No. 2 ( April-June , 1960 ) , p.290.

[48]J.D.Y. Peel ,*Herbert Spener :the Evolution of a Sociologist* ,London :Heinemann , 1971 , p.185.

[49]《严复集》，第一册，页 126。

[50]同上，页 6。

[51]同上，页 126。

[52]同上，18 页，有关斯宾塞的原文，参见，*The Study of Sociology* , p.43，严复在《群学肄言》中关于此段的译文，见《群学肄言》商务印书馆，1981，页 38。

[53]叶凤美译本，页 54。

[54]关于“方法论上的个人主义”，参见 Steven Lukes ,*Individualism* ,London :Harper & Row ,Publishers , 1979 , chp. 17.

[55]《严复集》，第一册，页 126。

[56]同上，第二册，页 314。

[57]同上，页 314—315。

[58]叶凤美译本，页 95。

[59]同上，页 104。

[60]《严复集》，第五册，页 1321。

[61]同上，页 1317。

[62]T.H.Huxley ,*Evolution and Ethics* , in his *Essays :Ethical and Political* ,London : Macmillan , 1904 , p.51，史华兹引文见叶凤美译本，页 94。

[63]关于摩尔对自然主义伦理学的批评，见摩尔，《伦理学原理》，第二章，长河译，商务印书馆，1983。摩尔将斯宾塞的“‘进化论者’的伦理学”视为典型的自然主义伦理学。《伦理学原理》，页 29 - 31。)

[64]《严复集》，第一册，页 1。

[65]同上，第五册，页 1334。

[66]夏曾佑，“‘严复《老子》评点’序”，见《严复集》第五册，页 1100。



[67]《严复集》，第五册，页 1321。

[68]同上，页 1471—1472。

[69]T.H.Huxley, *Evolution and Ethics*, p.51.

[70]《严复集》，第五册，页 1396。

[71]李泽厚先生曾论及严译《天演论》的目的是强调“自强、自力、自立、自主”，而不是史华兹所谓的“文字简洁、诗意盎然”等原因。参见李泽厚，“论严复”，商务印书馆编，《论严复与严译名著》，商务印书馆，1982年，页 130—137。

[72]叶凤美译本，页 108。

[73] 斯密关于重商主义的论述，见 *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Book IV, Indianapolis: Liberty Classics, 1981, pp.428—662；严复的翻译，见《原富》“部丁”，商务印书馆，1981年，页 347—538。

[74]《原富》，下册，页 436。

[75]同上，页 376, 385, 395—396, 436。

[76]《严复集》第一册，页 148。

[77]引自，叶凤美译本，页 108。

[78] Eli Heckscher, *Mercantilism*, London: Allen & Unwin, 1935, p.15.

[79]同上。

[80] Eli Heckscher, “Mercantilism,” in D.C.Coleman ed., *Revisions in Mercantilism*, London: Methuen, 1969, p.1.

[81]同上，页 27。

[82]J.A.Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, 1954, pp.338-362.

[83]《严复集》第四册，页 895。

[84]《原富》，下册，395 - 396 页。

[85]严复，“路矿议”，《严复集》，第一册，104—114 页。

[86]侯厚吉、吴其敬主编，《中国近代经济思想史稿》，黑龙江人民出版社，1983，第二册，523 页。

[87]叶凤美译本，126 页。

[88]同上，133 页。

[89]关于权利学说与功利主义的对立，参见 H.L.A.Hart, “Between Utility and Right”, in Alan Ryan ed., *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979.

[90]同上，p.77.

[91]约翰·密尔，《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1982年版，页 11。

[92]叶凤美译本，页 137。

[93]叶凤美译本，页 129。

[94]同上，页 129。

[95]引自，John Robson, *The Improvement of Mankind, the Social and Political Thought of John Stuart Mill*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968, p.111.

[96]同上。

[97]J.S.Mill, *On Liberty*, in H.B.Acton ed., *J.S.Mill: Utilitarianism, on Liberty and Considerations on Representative Government*, London, Everyman's Library, 1984, p.139. 程崇华译本，页 76。在引用时译文稍有改动。

[98]J.S.Mill, 同上，140，程崇华译本，页 77—78，在引用时译文稍有改动。

[99] Frederick W.Mote, *Review of Benjamin Schwartz's The World of Thought in Ancient*

China , Harvard Journal of Pacific Studies , No. 50 ( 1990 ) , pp.386 , 391 , 401 , 386.

[100] C.P.FitzGerald , Review of Schwartz ' s In Search of Wealth and Power : Yen Fu andthe West , Pacific Affairs , vol.39 ( 1965 , Spring ) , p.70.

## 安东尼·吉登斯：《现代性之后果》

黄 平

《现代性之后果》1990年由英国政体出版社出版。该书是安东尼·吉登斯研究现代性的系列著作之一，在此之前，他曾经发表过《发达社会的阶级结构》（1972），《权力、财产与国家》（1981），《民族—国家与暴力》（1991），以后又相继出版了《现代性与自我认同》（1991），《亲密性之转变》（1992）。这一系列的著作连同他1971年以来的近十本理论专著和各种论文，都是围绕着一个主题展开的；如何更好地认识现代社会的变迁。

吉登斯几乎从一开始自己的学术生涯便感到，原有的种种社会理论在试图释和理解现代社会的时候，都有这样那样的不尽人意之处。从1976年他发表《社会学方法新规》到1984年《社会建构》问世，吉登斯花了大量的笔墨对自马克思、迪尔凯姆和韦伯以来的各家各派的社会理论进行梳理与批判，并进而形成了独具特色的结构化理论。

结构化理论是吉登斯试图克服客观主义与主观主义，整体论与个体论，决定论与唯意志论的二元对立而提出来的，它用结构的二重性去说明个人与社会之间的互动关系，而不是像传统理论那样，总是试图用某种一元的因子或一维的角度去对包含着结构和主体的社会现象进行理论上的还原。结构的二重性的意思是，社会结构既是由人类的行动建构起来的，同时又正是行动得以建构起来的条件和中介。吉登斯认为，社会理论所要解决的，不是象决定论（例如结构主义和功能主义）所以为的那样，社会结构如何决定人们的行动；也不是象阐释社会学或现象学所宣称的那样，主体的各种有目的的行动本身如何构成了社会，而是行动是怎样的日常的环境条件下被结构化的，与此同时行动的这种结构化特征又是怎样由于行动本身的作用而被再生产出来。根据结构二重性的原理，社会系统的结构性特征，既是其不断组织的实践的条件，又是这些实践的结果。结构并不是外在于个人的，它不应被简单等同于社会整体对行动主体的外在制约，恰恰相反，它既是制约性的又同时赋予行动者以主动性。

用结构化理论对现代性及其诸种后果进行制度性分析，是吉登斯在《现代性之后果》中试图启及的目标。在吉登斯之前，当代的许多关于现代性的讨论大都是从文化学与认识论的角度入手的。吉登斯的路径正好相反，以制度性分析为主，辅以文化与认识上的论述。所谓现代性，吉登斯指的是十七世纪以来出现于欧洲并且其影响随之向世界各地蔓延的社会生活方式与组织方式。吉登斯分析现代性的一个关键之点在于，他认为现代性的出现并非像长期以来深受进化论影响的种种社会理论所解释的那样，是历史随着某一既定的发展线索内部自身演进的结果，相反，非延续性或者说断裂是现代性的基本特征。更明白地说，由现代性所产生的生活方式使人们脱离开各类形式的传统社会秩序，这是没有先例的；现代性所包含的社会转变在其深刻性上，无论就其外在的扩展还是就其内在的强度而言，也是历史上没有过的：就外在扩展而论，上述社会转变所产生的社会形式蔓延到了全球；与此同时在内在的方面，这

些社会转变使人们日常生活与存在基本个人特征和私人特征发生了巨大变化。简言之，现代社会变迁在速度和规模上都是所有的传统社会所不可比拟的，而现代社会的种种制度则更是传统社会所没有或根本不同的。

在吉登斯看来，经典的社会学理论对现代社会所作的制度性解释大多是不令人满意的。首先，它们几乎都是用某种单一转变机制（例如，对迪尔凯姆及其学派来说，用工业化）去说明现代性的本质，而没能揭示现代性的多维制度特征；其次，它们在试图说明现代社会（实际上也就是民族国家）的结构及其变迁的时候，却很少直接在理论上揭示出现代民族国家的特征，并且，它们未能看到，（现代）社会的所谓“秩序问题”、并非如帕森斯所说的那样是不同的利益群体如何整合在一起从而使社会得以延续，而是“时—空伸延”的问题，亦即将时间与空间组织起来从而连接在场与缺场的条件是如何不同于，或者说，时—空延伸程度高于各种传统社会形式的，现代社会的种种制度是怎样在时间与空间中定位并因此形成现代性的整体特征的；最后，它们都比较简单地将社会学视为这样一种关于社会生活的一般性知识，其可以被用于预测和控制社会生活本身，而没能揭示出，在社会学与它所研究的对象——现代社会中人类主体的行动——之间，存在着“双重理解”：一方面，社会学知识的积累与发展，有赖于被视为外行的普通人自己的概念和知识；另一方面，社会学以及一般社会科学理论的观念又总是不断地重新返回到它们最初所试图概化或描述的由作为行动主体的普通人所构成的世界中去。

吉登斯所理解的现代性的多维制度性特征，包括：工业化，即通过劳动分工，技术的发展与应用等人类主体对自然（或者说，人类的主体行动所创造的环境）的改变；资本主义，即在竞争性的劳动与产品市场条件下资本的积累；监督系统，即对信息的控制与社会性监督制度；军事力量，即在现代战争本身的高度工业化技术化条件下对暴力工具的控制。他认为，上述四类制度是彼此互相影响的。共同编织成了现代社会的制度性维度，但现代性却又不能简单地还原为其中的任何一维。

就时—空的伸延与分离程度而言，现代社会不仅使时间与空间相分离，而且也使空间与场所相脱离，——对后者而论，在场的东西的直接作用越来越为在时间—空间意义上缺场的东西所取代。时间空间的高度伸延是理解现代性的关键。吉登斯在这里提出了与嵌入相对应的“脱出”概念，用以说明在现代性条件下社会关系所具有的脱离出具体的互动环境并且在更为广阔的时间—空间范围内的重新建构的特征。吉登斯认为脱出概念有助于把握时间与空间不断变化的重组方式，后者对于理解社会变迁尤其是现代社会的本质来说是具有核心意义的。他概括了现代社会的两类脱出机制，一是象征符号，二是专家系统，它们都是时—空高度伸延的基本条件。吉登斯在此基础上进一步提出并分析了现代社会所特有的信任问题以及与此相关的信任与风险、保障与危难范畴，它们是时—空伸延的产物。

社会科学与社会生活之间的双重理解，使得对社会生活的系统性认识过程本身就构成了社会系统自身的再生产过程的必要部分。既然如此，社会科学也就比自然科学更加深刻地同现代社会紧密纠缠在一起，

而社会学更是处在中心的位置。现代性从其内在的本质上说就是社会学性质的。

现代性也是全球化的。用上述现代性的四维制度去说明，就可以将现代性的这一全球化进程的诸因素简单概括为：国际劳动分工，世界资本主义经济，民族国家系统和世界军事秩序。现代性的全球化当然还包括文化（如传媒）的全球化问题。

吉登斯分析了前现代与现代，现代与后现代的差异。在所有形式的前现代社会，时—空伸延程度相对而言都是很低的，信息通常是建立在在场条件下的互动基础上的，例如在亲属，邻里，宗教团体与传统中的信任，危险也主要来自自然。而在现代社会里，由于时—空的高度伸延，信任则主要建立在个人或私人关系之间，建立在缺场条件下的抽象系统（象征符号和专家系统）之中。现代社会的风险与危机也表现为全球化的高强度紧张与日渐增多的突发性事件，日趋制度化的风险环境，日益意识到风险本身的严重性以及这种意识在大众中的漫延，等等。吉登斯认为，在现代性条件下，风险具有远比其在前现代条件下更为严重的后果，虽然其实际发生的可能性却要小得多。若从四维制度性分析的角度着眼，则可以将现代性的风险之严重后果描述为：生态环境的衰变，经济增长机制的崩解，极权的兴起，大规模的军事冲突或核战。

在社会学的经典传统（例如韦伯对科层制和马克思对资本主义条件下疏离的分析）的影响下，人们对现代性的消极后果认识较多，然而这并不是事情的全部。至于里欧塔德等人所提出的后现代性及其所包含的对社会组织的系统性知识的怀疑，则主要是由于对在现代性条件下人类总是不断地与自己尚未充分理解从而似乎也就无法驾驭的各种事件及其后果遭遇的切身感受。吉登斯主张，在这种情形下，只是提出某一新概念（例如“后现代性”）是不够的，相反，还必须重新系统性地认识现代性及其种种后果。他认为，人类并没有进入到后现代阶段，而是处在现代性的诸种后果正日益变得更加极端化和更加普遍化的时期。

在这样一个时期，自我认同与私人关系也都发生了巨大的转变。现代性的日益全球化的趋势与人们日常生活中地方化的各种内容之间的内在联系愈紧密；自我的形成越来越成为对现代性的反应，即个人必须在由现代系统所提供的可能与方法中去认同自己的身分；建立在基本信任基础上的自我实现，只有通过自我向他人的开放才能达到；私人或隐私关系的确立之基础恰恰是双向的自我展示，……在吉登斯继《现代性之后果》以后相继发表的《现代性与自我认同》，《亲密性的转变》中，现代性条件下的自我，身分，认同，隐私，两性关系等等得到了进一步的阐释与说明。

吉登斯最后强调，尽管从时间的发源和由于民族国家与系统化的资本主义生产制度的建立而滋生出来的生活方式的角度来说，现代性也可以说是西方的东西，但是现代性所意味的制度性转变，并不只是西方社会特有的现象，它是具有全球化倾向的趋势。虽然《现代性之后果》直接地是以所谓的西方发达社会为分析对象的，但它所含的理论意义对于非西方社会的今天和明天，都是富有启发性的。

## 一个在“极限体验”中探索的哲学家 ——读詹姆斯·米勒《福柯受难曲》

高 毅

笔者在十多年前初涉西洋历史时就曾了解到，当代西方史学新潮迭出，一些以往根本登不上大雅之堂的奇奇怪怪的问题，如历史上的癫狂、监狱、死亡、性爱之类，正日益成为人们的研究热点。稀里糊涂地读了一些书后，我又发现，关于这些问题的研究往往总要牵涉到一个陌生的名字——米歇尔·福柯。一查，原来是法国萨特之后的一位大红大紫的哲学家，此公学问甚是了得：不仅著作等身，而且高深莫测——尽管近年来被炒得火爆，但真正懂他的人，据说全世界也没有几个。询问了几位治西方哲学的朋友，回答也皆是语焉不详（不是说朋友没学问，实在是这些年里国人关于西方哲学的前锋研究，基本上还只是处于海德格尔和萨特阶段）。无奈，只好知难而退：以笔者之浅陋，加之时间和精力有限，自是不便贸然去钻这个“牛角尖”。

但要忘掉福柯，又毕竟不能。福柯是哲学家，可他决不只属于哲学界，他的影响其实已经深深地渗入人文社会学科的几乎全部领域。从近几年西方学术的发展趋势看，不了解一点福柯似乎愈来愈不行了，慢慢可能连那里的新书都读不懂了。福柯其人虽已于1984年辞世，然其身后的学术地位却长期保持着上升势头，据说至今仍无人可以匹敌。“福柯时代”看来并没有因福柯的死而告结束。所以，我一直在暗暗企盼着能读到一本全面介绍福柯学识的普及性读物，一本深入浅出的、能够让我辈之哲学外行了解福柯思想及其影响的好书。

这种书。现在我想至少已经有了一本了：它就是美国学者詹姆斯·米勒（James Miller）1993年出版的新作——《福柯受难曲》（*The Passion of Michel Foucault*）。

詹姆斯·米勒，芝加哥人，1975年获布兰代斯大学思想史博士学位，随后相继任教于德克萨斯大学、波士顿大学、哈佛大学和布朗大学，现为美国新社会研究学院自由研究所所长，副教授。教衔虽是不高，但他用笔极勤，著述甚丰，且学识文笔，足称一流。他做学问的功夫，似乎主要花在两个方面：一是音乐理论，一是政治哲学。就前者论，他曾效力《新闻周刊》，在这家名牌杂志作过整整十年（1981—1990）的图书与音乐评论专栏作家，并编写有《滚石图说摇滚乐史》，他的音乐论著曾两次获ASCAP—Deems Taylor大奖，可见造诣不俗。就后者言，他在大学时代攻读的就是政治与哲学专业，而在写《福柯受难曲》之前，他就已经先后出版过三部有关政治哲学的煌煌大作：《历史与人的存在：从马克思到梅洛—庞蒂》（1979），《卢梭：民主梦幻家》（1983），以及讨论60年代美国新左派运动的《“民主在街上”：从休伦港到围城芝加哥》（1987，此书被美国全国图书评论家协会评为该年度非小说类写实文学杰出作品之一）。不言而喻。音乐和政治哲学研究，是两个极不相同的学术领域：一个需要动员研究者的想象力或艺术情感，另一个需要的则毋宁是研究者的理性思维能力。这样，以一人而同时在这两个领域进行卓有建树的耕耘，恐怕就非一般人所能为了——因为它要求研

究者既富有激越的情感，又具备深沉的理智，而且还能将二者完美地结合起来——不是大家，焉能有如此特质？

或许正因为詹姆斯·米勒具有这样的特质，所以他敢研究福柯——一个同样具有这种特质、并极热衷于在理性与非理性之间玩弄平衡的伟大的天才。被人们视为“后现代主义”首要大师之一的福柯，是现代社会最无情的批判者。而他的现代社会批判，往往也就是对“理性”的批判，就是在力图揭破传统理性主义思维方式的荒谬的一面，就是在进行“以非常规方式思考”的尝试——他的思想之所以常常带有一种超现实的怪异气氛，原因也就在这里。既然如此，要真正理解福柯，就不能只是在理性的范围内兜圈子，而必须不时地转向非理性领域，通过理性因素和非理性因素的结合来探索研究的进路。当然，在这方面最能够驾轻就熟的学者，大概也就非米勒一类莫属了。

米勒在该书的后记中称，他对福柯的研究兴趣，缘起于美国学界的一则谣传。该谣传说，1983年秋天，福柯明知自己已患有艾滋病，却故意跑到美国旧金山的同性恋澡堂，企图传染他人。在此之前，米勒虽也听说过不少有关福柯酷爱施虐受虐淫式同性恋生活的传说，但这些传说始终不曾损害福柯及其学说在他心目中的重要地位，尽管他还没有深入理解他。可这次不一样了，他感到深受震动：这个传闻如若属实，则他的崇拜者就不啻一卑鄙的杀人凶手——难道福柯竟是这样一个恶棍？由此，一个念头在他的心中萌生：必须把福柯究竟是怎样一个人这个问题弄清楚。

他开始系统地读书——不仅按年代顺序阅读福柯的所有作品（包括书、文章和卷帙浩繁的谈话录），而且博览一切对福柯产生过重大影响的思想家、文学家的著作。随后，他又进行了一系列社会调查，从美国西海岸直到法国巴黎，一个接一个地走访福柯研究专家和各种各样与福柯有过直接接触的人士，广泛探询有关福柯的轶闻。就在这一过程中，他查明了那个福柯故意传播艾滋病的流言纯属捏造：因为当时福柯虽然已感到身体有些不适，但并不确知他已患上此疾。与此同时，他还发现了一个重要秘密：福柯无视传统道德观念的放浪形骸的个人生活，包括他对施虐受虐淫同性恋性活动的迷恋，并不能简单地被看作道德败坏，因为这种生活根本就是他的哲学活动的一部分。

这一认识，米勒是在福柯的终生同性伴侣、法国哲学家兼政治活动家丹尼埃尔·德菲尔（Daniel Defert）启发下获得的。1990年3月25日，他在巴黎福柯故居拜会了这位福柯的生前至交，同他作了三个小时的长谈。德菲尔谈到，艾滋病的问题对福柯后期关于希腊罗马思想的探讨方式产生过决定性的影响，并指出：“很有可能，他对自己即将来临的死亡是十分清楚的。……即使他并不确知他自己的状况”，艾滋病的威胁仍是他的一块缠绵不去心病；——“他非常重视艾滋病；在他最后一次去旧金山的时候，他是很明确地将此行看作一次‘极限体验’的”。言者无心，而闻者有意。这一番话，尤其是最后一句话，对于已经熟读过福柯全部著作的米勒来说，适足令他茅塞顿开：原先的一堆晦涩莫名、杂乱无章的意象，刹那间变得明朗而有序多了。

米勒当然知道“极限经验”在福柯学说中的重要性。所谓“极限体验”，按福柯的理解，乃是人类存在以迷狂销魂、混乱残酷为特征的非

理性的一面，是人们在梦的至深处，或在醉酒、吸毒、进入性爱高潮、面临生命危险等等情况下，发生自觉主体“消解”的时刻，而且无论在什么情况下，这种体验都与“死亡”紧密相连。“极限体验”的这一特点，令福柯特别为之神往。因为他在学习时代就确立了这样一个终生不渝的信念：传统的理性主义思维方式早已无法解决当代社会的各种问题，或者说无法让人们认识自我，现在人们迫切需要的是学会“用非常规的方式思考”（To think differently），而这就必须诉诸“极限经验”以变革认识的主体。正是基于这一认识，他从自己的学术生涯一开始，就明确地把自己的毕生工作定位在有关一系列“极限体验”的历史考察上——这就是他 1961 年在他的成名作《癫狂与非理性》（Folie et déraison）的初版序言所宣布的：继这部“癫狂史”之后，他还要研究其他各种形式的“极限体验”首先要讨论有关梦的价值观的演变，继而将探讨受禁性行为范域的演变。在 1970 年的一次谈话中，他还曾这样宣称：“未来社会的基本轮廓，很有可能是由人们最近的种种体验提供的，而这些体验均与毒品、性、群居村以及其他各种意识和个性形式有关。如果说科学社会主义产生自 19 世纪的一些空想，那么一种真正的社会化将很有可能在 20 世纪的一些体验中产生。”直到在他临终前出版的《性史》第二、三卷的序言里，他还坚信：生活中常常有这样的时刻，这时绝对必须知道人们能否用非常规的方式来思考，能否用非常规的方式来观察，——如果人们打算继续观察和思考的话。事实上，自杀与癫狂、犯罪与惩罚、性爱与死亡这一类同“极限体验”密切相关的课题，自始至终都是福柯最感兴趣的研究领域。

现在德菲尔告诉米勒，福柯曾明确地把他 1983 年秋的旧金山之行看作一次“极限体验”。这实际上就是说，福柯此行是存心同死亡（而且还是那样一种可怕的死亡！）“调情”，是故意去“拥抱死亡”。这无疑是需要勇气的：须知，1982 年被正式命名的艾滋病的首批病例，正是 1980 年在加利福尼亚和纽约的男同性恋社区被发现的；而且在当时看来，这种病似乎只和男同性恋活动纠缠在一起，以至于它曾一度被误认为是“男同性恋癌”。然而，这一情况似乎不仅没有吓倒福柯，反而令他兴奋难当，并令他前所未有地强烈向往旧金山——当时具有世界性影响的男同性恋“圣地”。为什么？就是因为此时此地的男同性恋澡堂和酒吧，已成为他心目中最理想的“极限体验”试验场！

此时此刻，贯穿福柯一生的一桩桩令人生畏的轶事，一定在蒙太奇般地闪现于米勒的脑际：在法国高等师范学院读书时，他曾偷偷用剃刀划破自己的胸脯，并数次试图自杀；他终身迷恋于施虐受虐淫同性恋活动和吸食毒品——从大麻直到迷幻药 LSD，因为这些活动带来的“销魂”快感，能使他感到死亡的逼近；在 60 年代末 70 年代初的全球性政治反文化浪潮中，他又冒死投身极左派的非法政治活动，即便贵为樊塞纳大学哲学系主任或法兰西学院教授，他也能和学生一起爬上高高的楼顶向警察抛掷瓦片，或参与示威群众和军警的街头激战，以至于他那颗曾被警棍敲得嘭嘭作响的著名的光头，竟成为广大造反派心目中“政治勇气”的象征……

由此看来，福柯 1983 年秋去旧金山的“自杀性”举动，决非偶然。实际上他的全部个人生活经历，或多或少都含有一种“自杀”的意味。



当然，他并非自杀狂，或者说他并不愿意真的死去（他在病重时还是会去医院的）；他只是在冒险，只是在亲身尝试“极限经验”——就是说，在通过勇敢地投身各种危险的活动，或参与各种能导致迷狂销魂状态的游戏，冒着死亡和变疯的危险，把自己的心智和肉体同时推向断裂点，突破意识与无意识、理性与非理性、快感与痛苦乃至生命与死亡之间的界限，来步入“用非常规方式思考”的佳境。

这也就是说，福柯为“极限体验”的探索，实实在在地贡献了自己的全部生命。他不仅通过写作，深入探讨了癫狂、犯罪、同性恋、吸毒乃至自杀等等反常行为的认识论意义，而且经常不断有意识地去实践这一类行为，拿自己的肉体和心灵去做试验，去感受临近精神崩溃、狂乱和死亡的种种“梦幻兴奋”，以期获得对“真实”的“顿悟”。他似乎也常常能够如愿以偿。比如他自己最欣赏的作品，《监视与惩罚》（*Surveiller et punir*, 1975，他说这是他的“第一本书”）很大程度上就出自他在1968年5月风暴以来法国政治反文化浪潮中的“极限体验”，其中包含了很多他通过这些体验悟出的“道理”。而他“平生最重大的体验”（他自己语），则是1975年春末他在加利福尼亚死亡谷的一次服用迷幻药LSD的尝试，据说由此产生的“顿悟”根本改变了他关于性爱和性的问题的看法，并促使他彻底推翻了《性史》第一卷已近乎完成的写作计划。实际上，福柯亲身的“极限体验”，对于他的学术研究从来就具有某种基础的意义——在他生命的最后十年里，他曾一再告诉记者：他的全部工作都出于他个人对于“体验”的迷恋，“都是以来自我的体验的某些元素为基础的”。总之，在福柯那里，工作是哲学，生活也是哲学——一种“哲学的生活”，两者协调一致、相辅相成，是不可分割的完美统一。

正是本着这一认识，米勒写出了他的《福柯受难曲》——一部他自己称之为“古希腊利尔提乌斯《圣贤列传》式”的作品。书中，他把福柯的轶事和学说按年代顺序编织起来，既对它们加以系统的阐释，又让它们相互解说、相互印证，以此来凸显这位当代思想巨匠真实而非凡的人格，再现其辉煌而又充满怪异气氛的奋斗人生。这一人生，尽管迷宫般地错综复杂，但仍有一条清晰的红线贯串始终——那就是福柯对“极限体验”的不屈不挠的探索，而这种探索的目的，则无非是寻求“真实”，亦即贯彻尼采的伟大箴戒——“成为本来的自己”（*To become what one is*）。

米勒的这种叙述法，应该说是有其独到的优点的。很显然，较之侧重于片面描述生平的生活传记（如法国作家狄迭·艾里邦[Didier Eribon]1989出版的《福柯传》），它能更深刻地触及和揭示福柯思想的内核，而较之侧重于片面阐释学说的理论研究专著（如美国哲学家休伯特·德雷福斯[Hubert Dreyfus]和保尔·拉比诺[Paul Rabinow]1983年出版的《米歇尔·福柯：超越结构主义与解释学》[*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*]），由于可以借助轶事的阐释力量，它又无疑显得浅显明快得多——这一点，对于许多尚不精通那些深奥晦涩的哲学术语（米勒有意地略去大量这样的术语）、但又迫切需要对福柯有所了解的读者来说，自然特别重要。尤其是，作者还以其深厚的艺术学修养，在书中加入了不少生花妙笔，使之常常闪现出诗的意

象，流动着音乐的韵律，这又增强了书的可读性。

不过，话虽如此，此书却切不可被视作二流的普及读物：它毕竟是作者在广泛深入的调查研究基础之上，集整整六年的功力写成的一部严肃的学术专著。作者令人惊叹的博学，突出地体现在书后那长达 74 页的密密麻麻的尾注里，而这些尾注，实际上也为读者进一步研究福柯，提供了一个极佳的资料指南。职是之故，尽管米勒的福柯肖像和实际的福柯还存在一定的偏差（这是很可能的，因为事实上还没有一个人敢说 he 已完全读懂福柯），然其可信程度看来也决不会很低。其实，该书未及问世就已受到评审专家们的一片赞誉，甚至被认为是“可与内哈马斯的尼采传、威斯特布鲁克的杜威传和蒙克的维特根斯坦传相媲美”的、“真正第一流的大哲学家传记（弗吉尼亚大学教授里查·罗利 [Richard Rorly] 语）”。

还有一点值得称道的是，米勒十分注重结合 20 世纪法国乃至整个西方的大文化背景，来讲述他的福柯的故事。在这一过程中，他不仅展示了福柯思想的博大精深，而且还对活跃于 20 世纪西方哲学、文学、艺术和政治等领域中的非理性主义思潮进行了整体观照，同时又循着福柯思想的发展脉络，对古希腊罗马以来的全部西方思想史作了一番透视和梳理，发掘和再现了当代非理性主义运动的历史渊源及其演变系谱。这样，米勒实际上就把他的福柯传写成了一部微型的、深入浅出而且富含启迪的西方思想史。因此我们可以毫不夸张地说，这样一本书，对于人们了解整个西方文化的精髓，都是一份不可多得的参考资料。

# 政治·市场·民主 ——比较政治经济学的经典范例

宋新宁

比较政治学和比较经济学都是在西方形成较早，且相当成熟的学科。而比较政治经济学则是随着本世纪60年代以后“新政治经济学”的盛行而出现的一个新领域。查尔斯·林德布洛姆可谓该领域开先河者。

查尔斯·爱德华·林德布洛姆(Charles E.Lindblom)，1917年出生于美国加利福尼亚，1945年获美国芝加哥大学博士学位，现任美国耶鲁大学政治学和比较经济学教授；曾于1975—76年任美国比较经济学会主席、1981—82年任美国政治学会主席；著有：《合并与资本主义》(1949年)、《政治、经济与福利》(1953年，与罗伯特·达尔合著)、《决策战略》(1963年)、《民主的知识》(1965年)、《决策过程》(1968年)、《政治与市场》(1977年)等著作。其中以《政治与市场：世界的政治—经济制度》(Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems)最负盛名，被誉为“过去25年中由政治学家所写的最具影响力的伟大作品之一”。

## 一、比较政治经济学方法

林德布洛姆在谈及他写作《政治与市场》一书的目的时写道：“有关政府与市场关系的问题既是政治学，也是经济学的核心问题，无论对计划制度还是市场制度都同样重要。政治学和经济学由于都强调各自所研究的方面，已经在一定程度上陷入了困境，其结果是这两者都不能说明这些问题。……本书所要研究的就是关于政府和政治、市场制度，以及两者间关系的基本问题。”(序言，页ix)其中所揭示的问题包括：“为什么政府权威有时会令人难以致信地顷刻瓦解？诸多非民主的政府何以同民主制政府一样强烈地渴望保障其公民的福利？为什么‘自由的’市场有时同政府权威一样地具有强制性？实业家们如何在政治生活中扮演着不同于其所属的利益集团且比之更具影响力的角色？为什么在非民主的国家，‘工业民主’可以通过工人参加管理的形式，比在民主制社会中更容易得到发展？……”(同上)。从研究方法上讲，正如林德布洛姆自己所说的那样，“本书将比较政治学和比较经济学这两种业已确立完善的研究领域结合在一本书的内容之中，以期使两者都得以丰富。”(序言，页x)也许我们可以称其为“比较政治经济学”(Comparative Political Economy)。

比较研究作为一种方法论，它所涉及的主要是“如何”进行研究，而不是研究的“内容”。比较研究可以定义为“一种建立一般经验命题的基本方法(其他的方法还有实验的、统计的和个案研究的方法)”<sup>[1]</sup>。它首先是一种“方法”，而并不表明研究的兴趣所在；其次，它是“一种”基本科学的方法，而不是科学方法本身；第三，它是一种“在变量之间发现联系的方法”，而不是一种测量的方法；最后，它是一种“宽泛的、一般性的方法”，而不是一种狭窄的、专门性的技术。<sup>[2]</sup>林德布

洛姆《政治与市场》一书是一个对世界范围内各种政治—经济制度进行一般的、综合性比较研究的范例。他所研究的主要不是各种特定政治、经济制度本身或其彼此间的异同，而是把重点放在了对国家指导下的制度与市场制度的比较，即从政治经济学的角度来进行其比较研究。“在世界上所有的政治制度中，许多政治活动是经济性的，而大多数经济活动亦是政治性的。那么，两者之间的区别是什么呢？”（页8）为了便于对市场 and 受统制的制度这类更为抽象的概念进行比较研究，林德布洛姆将所有政治—经济制度均采用的社会控制要素机制作为其分析的起点。在这些要素中，最重要的就是权威（authority）、交换（exchange）和说服（persuasion）。交换是无处不在的，它是市场制度赖以建立的基础；权威关系是在正式的组织中标明其成员身份特征的基本关系，它是支撑政府的柱石；说服是所有社会制度的一个中心的和基本要素，是社会控制的一种无所不在的形式（页11—13）。

## 二、权威与交换、国家与市场

林德布洛姆所讲的“权威”指的是一种可以以极简单的方式运作的“控制机制”（control mechanism）或“控制方法”（method of control），其特征是强制和使人服从，使人不必他人告诉就懂得要求他干什么（页18）。交换是一种“审慎的控制”，它不仅是一种变换占有物的方法，而且也是控制行为方式和组织人们协作的一种方式，即通过提供某种有用的东西来引导他人按照自己所希望那样去做（页33—34）。交换不仅是一种市场行为，而且在政治活动中也是普遍存在的。“忠诚、奉承、公众的承认、选票、法院判决、政党提名，所有这一切在一定时候都是可以合法或非合法地出售的。市场交换遍布生活的各个角落，并日益显示出它的后果。”（页35）

权威与交换之间存在着密切的联系。权威的最典型表现形态就是政府，政府作为一种组织行使着对其他组织的权威，尽管有些非政府组织有时会拒绝服从政府的规则。人们常常将权威制度与市场制度对立起来，在很多人看来，自由必须通过市场来实现，没有市场就没有自由。根据古典自由派的观点，在一个市场制度中，只有当所提供的好处具有吸引力时人们才会作出响应——诸如承担某项特定的工作，因而人们是自愿地作出选择的。而在权威制度下，人们是被要求去承担某项工作的，而不管是否能够带来好处（页45）。实际上，在市场制度下的交换关系中，权威也是必不可少的，因为交换本身也是一种控制。当商业企业规模庞大时，企业家所从事的就不仅仅是简单的交换，而是对市场的领导和组织，企业家实际上成了某种公共官员，在市场中行使着权威（页36）。同时，市场本身也具有权威性特征，林德布洛姆称之为“非人格化强制”（Impersonal Coercion），即市场制度要求人们必须工作（页47）；以及“通过终止交换的强制”（Coercion through Termination of Exchange），即通过终止交换关系而形成威胁（页48）。

就政府权威而言，它对市场发挥作用的主要途径就是“进入交换或改变交换的条件”，从而实施对市场的控制，例如通过进口征税来提高进口商品的价格，以替代进口直接禁止进口等等（页23）。有的人确信，

财富或财产是权力的源泉。“但是财产本身就是政府所创造的一种权威形式。……财产权因此也就是对某些人或组织——无论是公共的或私人的——的权威授予，并得到其他人和组织的承认。富有的人就是那些比大多数人享有更大权威授予的人。”（页 26）政治本身就是一种交换，“在政治行为中所交换的并不是那种一般个人所能相互提供的个人好处，而是权威的恩惠，……在政治中行使权威的好处就在于交换中的价值。”（同上）政府中的权威关系是多层次的，彼此相互依赖，并且总是被固定在互惠义务的网络中，因而要求各个层次间相互提供好处。这实际上是一种通过交换来达到权威的相互调整的最常见形式（页 31—32）。

任何一种政治—经济制度、任何一个国家在其产生和发展过程中，都体现着权威与交换、国家与市场的相互作用。当然，不同的政治—经济制度所反映的互动是不同的，即使相同政治—经济制度的国家之间，这种互动关系也是有差别的。林德布洛姆比较了资本主义与社会主义国家的政治—经济制度、比较了四种类型的市场制度、比较了一般的权威制度和市场制度，同时还分析了私有企业市场制度和“作为中央计划的一种工具的市场”（market as an instrument of central planning）（页 93）。在这里，林德布洛姆还特别研究了“市场社会主义”（Market Socialism）的问题（页 95—97）。在他看来，市场制度并不总是私有企业制度，还存在着社会主义市场制度。即便是私有企业制度，也都是好几种市场制度的混合体。“世界上所有市场取向的制度都在某些部门实行市场社会主义”，“所有的共产主义制度都在大量运用市场制度来分配消费品和劳务以及配置劳动力”，“无论是私人企业还是市场社会主义，生产都受着市场需求的控制”。（同上）由此可以看出，世界上并不存在那种由纯粹权威主义组织，即不需要货币、价格和市场的中央权威组织进行管理的经济；现实生活中也不存在那种没有货币或事实上的市场的权威主义价格和生产计划制度；中央权威性计划制度是与市场联系在一起；所有的市场制度中，中央政府权威都在一定程度上发挥着市场调节作用（页 105—106）。

### 三、国家、市场与民主

权威与交换、国家与市场的相互作用影响着世界各国乃至整个世界政治经济的发展，同时它对人类不同价值观念、民主制度和信仰体系的形成也具有重要的作用。林德布洛姆在其《政治与市场》一书中以相当大的篇幅分析了国家、市场与民主和信仰的互动关系。

从市场与政治的关系出发，林德布洛姆将国家的政治—经济制度区分为市场导向的制度（不排除权威）与中央权威和训导制度（不排除市场）两种，其政治体制可分为多头政治的和权威主义的两种。四者的关系如表：（页 161）

	多头政治的	权威主义的
市场导向的制度（不排除权威）	所有多头政治的制度：北美、西欧及其他	世界的大多数制度，包括南斯拉夫、西班牙、葡萄牙、大多数拉丁美洲国家、新独立的非洲国家，以色列以外的中东国家，日本以外的所有非共产主义的亚洲国家
中央权威和训导制度（不排除市场）		除南斯拉夫，可能还有匈牙利以外的共产主义制度，还包括纳粹德国

多头政治不是一种社会制度，也不是一种政治制度，“它只是一种政治制度的组成部分：一整套权威主义的规则，连同直接或间接从这套规则的存在中产生的特定政治行为方式”（页 132）；它的核心“就是限制争夺权威的斗争的规则”（页 133）。多头政治和市场是民主国家实行社会控制的最主要形式，两者是相辅相承的。只有市场导向的国家采取多头政治，但是大多数市场导向国家并不实行多头政治，因为它并不是实行社会控制的唯一形式，而且存在严重的不完善性。在很多情况下，市场可以比多头政治更好地完成社会控制的功能（页 152）。权威之所以成为社会控制的主要方式，重要的原因在于它是“低成本的”。“建立和保持权威常常是成本很高的，特别是政府的权威，它要求警察、军队以及诸如法院等其他维持权威的特殊组织。但是，一旦建立起来，权威的任何单个使用总是无成本或近乎无成本的。这样，控制的边际成本就是零或近乎零。”（页 19）市场和民主是紧密联系在一起，因为“只有在市场导向的制度中才能产生政治民主”。但是，“没有任何政府能够娴熟地运用市场作为民主的公共政策的工具。”（页 116）而且市场本身也对民主造成了某些威胁，诸如实业界的特权等等。（见第 13 章）

民主与价值观念或信仰体系是密切相关的，因而就存在一个“说服、灌输、训导”的问题。有的人就把民主定义为“依靠讨论而进行的管理”，或“依靠说服而进行的管理”（页 53）。在民主政治中，依靠说服来影响人们的“偏好”，从而影响他们的选择是极为重要的。这种说服可以通过权威的方式，也可以通过交换的方式进行。在市场制度中，垄断和广告都是企业通过“说服”或“灌输”来对消费大众进行控制的一种主要方法；在“自由”社会，以“观念的自由竞争”为形式的“相互说服”对自由民主则是根本性的（页 13）。同时，企业界和政治家都在努力“塑造”和“操纵”公民或消费者的“决断”（第 15、16 章）。在共产主义制度下，最普遍的说服或训导是借助意识形态或宣传工具来进行的（页 13）。这种社会控制方式带有明显的强制性，因而更趋向于权威而不是交换。但是，某种形式的“训导”是具有相当的理性主义色彩，相同的一些因素也可以在市场导向的制度内找到（59—61）。

#### 四、结语

作为比较政治经济学的一部经典著述，《政治与市场》一书在西方

学术界产生了巨大的反响。其开创性意义在于：这是最早系统论述政治与经济、政府与市场的现代著述之一；是最早运用比较政治经济学方法对世界范围内不同政治经济制度进行比较研究的著述之一。本书所论及的问题极为广泛，本文所涉及的主要是他研究问题的新方法和新角度，即比较政治经济学。当然，对是否真正存在比较政治经济学的方法问题，目前学术界尚存在歧议。特别是在中国，对政治经济学本身的定义，对马克思主义政治经济学内涵、马克思主义政治经济学与其哲学、经济学和科学社会主义学说间关系的认识也并不一致。在一些学者看来，对马克思主义政治经济学的传统解释似乎过于偏重经济学，而不是“政治”经济学。林德布洛姆的《政治与市场》一书曾大量引用了马克思的著述，而且主要是从政治学，或“政治经济学”的角度去进行诠释的（例如市场所反映的社会关系、市场与自由的关系等问题）（页 39—40、163—164），这对我们研究马克思主义学说也不能不说是一种新的启示。

《政治与市场》完成于七十年代中期，按照林德布洛姆的话来说，这只是一种将比较政治学和比较经济学结合起来的尝试。因此，其中的一些局限也是显而易见的。首先，林德布洛姆对市场导向的政治经济体制与权威型政治经济体制的比较尚不够明确，或者说缺少一个统一的比较范式。这大概与他对市场和权威的定义都过于宽泛有关。权威、交换和说服作为社会控制的不同形式或要素，彼此间的关系到底是由什么决定的？它们与社会政治经济制度之间的关系如何？在林德布洛姆的书中都没有给予明晰的回答。其次，与第一个问题相关，他对资本主义和社会主义国家政治经济体制的比较也是不够完全的。资本主义以市场经济为其基本特征，社会主义尽管也不排斥市场，但却是以中央计划为基础的（至少在 80 年代之前是这样的）。在这两种根本不同的社会政治经济制度中，权威（政府）与交换（市场）的关系是截然不同的。抛开对不同制度优劣的评判，着眼于研究和探寻两者间共同的关系要素，这是林德布洛姆该书的意义所在。但是，在具体分析中又带有一定的模式化倾向。第三，林德布洛姆对市场导向的政治经济体制所作的比较分析是相当精彩的。与之相对照，他对社会主义政治经济体制的比较却显得不尽人意。当然，在七十年代，社会主义国家尚未完全摆脱苏联模式的影响，除了南斯拉夫和匈牙利以外，还没有更多可供研究和比较的改革实践。对此我们是不能苛求于他的。

## 注释

[1]Arend Lijphart : Co mparative Politics and the Comparative Method , The American Political Science Review , Vol 65 , September 1971 , No.3 , p. 682.

[2] Ibid , pp. 682—683.

## 原始法研究与世界社会秩序

周 勇

《初民的法律》一书的原作者 E. A. 霍贝尔教授是美国当代最杰出的原始法研究的权威学者。这前任美国民族学学会和人类学协会的主席，因为对法人类学发展作出了“真正的贡献”，在其同行的著作论及这一学科范畴的研究时，曾作为唯一的现世作家与孟德斯鸠等先驱学者相并列<sup>[1]</sup>。然而，1993年7月26日《纽约时报》的讣告，宣告了这一状况的结束。此时，译者尚正为该书中译本的封面制版问题而奔忙。随之而来的扼腕抱憾就译者而言，不仅是再也无从回报霍贝尔教授慨允移译的美意，还在于中国学界对其著述的品评，永远失去了这位前辈学者的回应。

时至今日，尽管我们可以从许多方面来检讨这部本世纪中期出版的论著，但译者以为它至少在以下两个方面对于中国的学术界具有启发意义：一是它所展示的直至本世纪中期以前的法人类学家在原始法研究上所取得的具有代表性的实证成果，其无疑有助于我们反省长期以来探究这一领域所惯用的史学考证和依据奉为教条的一些经典论述进行逻辑推演的方法，深入研究中国各民族所创造的纷繁多样的原始法诸形式；二是它所提出的法的跨文化比较的目的性。霍贝尔教授指出：当今社会正处于法律史上最伟大的变革——即世界法体系建立的时代，他对人类命运的关注和对世界秩序的呼唤，于向来具有理性的致用精神和“为天地立心，为生民立命”使命感的中国学者，其所感受到的触动，肯定尤为深刻而持久。

### 一、原始法：无（前）文字社会的法律

法律通常被视为文明国家社会的产物，是“高级”文化中才有的东西。因此，非但“原始法”一词至今未见容于我国法学界，即便在本世纪二十年代的西方学术界，它也是一则充满争议的新鲜话题。1924年出版的第一部以原始法为题的专著，其作者 E·S·哈特兰尽管按照现行的法律分类体系对原始法作了分章论述，但在该书的“导言”中，他宣称“原始法实际上就是部落习惯的整体”。<sup>[2]</sup>这一论断，与那些主张国家法的一元论学者大大抬高初民社会习惯的地位，从而抹杀法律存在的结论，并无二致。后者的代表口号是：在初民社会中，“习惯就是国王”。<sup>[3]</sup>霍贝尔教授是“第一批坚持认为前文字社会具有法律控制体系的学者”，<sup>[4]</sup>作为一位人类学家，他的田野调查工作主要是在二、三十年代切依因纳印第安人的保留地中进行的。随后，他与美国现实主义法学的倡导者卡尔·N·卢埃林携手合作的研究和独立发表的一系列研究成果，使他成为初民社会冲突案例研究方法的创立者和法律制度发展新进化论的主要代表。

原始法研究的争议，集中体现在对“原始法”涵义的界定上。而这一界定，在很大程度上又取决于对“法”的定义。

---

谨此悼 E. A. 霍贝尔教授逝世一周年。



人类学家对法的概念的认识，历史地来看，也经历了一个由宽泛模糊走向相对明晰确定的过程。但是，由于人类学从一开始就以探究一切人类的文化为鹄的，并在初民社会的文化探究上用功颇多，因此，他们主要致力于一个可用以进行跨文化的比较研究的法的概念的创立。其实证研究的结果，不仅弥补了以往法律史学家们限于文献研究的阙漏，极大地丰富了我们各种不同类型的法的认识，使得法制变成了真正普遍的人类法制史，而且将人们对法的认识从由哲学的探讨，引向经验的把握。霍贝尔教授在《初民的法律》一书中对“法是什么？”这一问题的回答，即代表了这样一种趋向。他认为：“法是这样一种社会规范，当它被忽视或被违犯时，有社会公认的特许权的个人或团体，通常会对违犯者威胁使用或事实上施用人身的强制。”<sup>[5]</sup>

应《大英百科全书》的约请，霍贝尔教授就原始法一词作了如下概要的阐述：“鉴于文明法是有了文字的社会的法律，古代法是早期人类文明社会的法律，原始法是无文字的人类社会的法律。”<sup>[6]</sup>在《初民的法律》一书中，霍贝尔教授也沿袭了这种表述，只是略有差异。他说：我们称之为法的东西，“当在前文字社会的民族文化中被发现时，我们称之为原始法；当它在一个跨入文明门槛的古代社会的文化中被发现时，我们称之为古代法。当代在发达的文明社会的结构中被发现时，我们便称之为现代法。”<sup>[7]</sup>这种依照文字的产生与否来界定人类不同法律形式的方法，虽略显笼统，却是有其人类文明发展史上的意义的，因为文字产生于一个社会将语言从时间上加以延续、从空间上扩大传播的需要，这种需要标志着人类社会生活和文明程度的实质性进展。并且，由于它能将法人类学家的研究成果与法历史学家等的研究最大限度地区别开来，因而能为绝大多数的学者所接受。

需要稍加辨明的是，这里所谈的原始法，与我国学术界所谈论的作为“人类社会五阶段论”中的原始社会形态中的法既有质的区别，又有某种意义上的关联。首先，就其质的区别而论，作为“人类社会五阶段论”中的原始社会，是在肯定人类社会单线进化的基础上，指一种处于人类史前的社会形态。由于这种社会距现代已相当遥远，作为这种社会形态中的法且先不论其有无，即便是要开始对它的研究也显得相当的不易，因为作为史前范畴的法律制度，既无文字的记载，也不能像石器头骨那样可以依据考古学的发现，要论及这种意义上的原始法，学问家的小心求证，只能让位于思想家的玄思妙得。严格说来，研究这种意义上的原始法的困难是不可逾越的。任何在这一意义上侈论原始法的著述，其结论均可视为一种臆测和假想，既无科学性也乏实用价值。而《初民的法律》一书，作为“对我们所知的原始法总检讨的最佳作品”，是综合了西方人类学家对本世纪尚存在于地球上的原始民族的法律实证研究的成果。它不是旨在对漫长久远的史前人类法律生活的建构，而是对当世现存的无文字社会的法律生活实相的描绘。

其次，就其关联方面而言，几乎大多数的人文和社会科学家都认为：这种现存的初民社会的情形与人类早期的法律生活有着某些共通之处。霍贝尔教授也指出：“初民社会的这种文化形式，就其总体的特性而言，与那些据推测流行于人类童年时期的早期文化的形式十分类似”。<sup>[8]</sup>他认为，其所研究的原始法从存在的时间上说可能并不古老，但它们确实

是原始的，人类无文字社会的法与史前社会的法，并非是截然两分的。

## 二、国际法：世界范围内的原始法

像霍贝尔教授这样一批在本世纪初出生的人，世界大战的两次烽火一次燃起在其孩提时代，一次燃起在其青壮年时代，这对他们的生活和事业，无疑会带来极其深刻的影响。《初民的法律》是一部探究原始法的论著，但霍贝尔教授却将他手头的工作与现代人类社会发展的命运紧密地联系在一起。

在深入考察法的发展趋向后，霍贝尔教授说：“经过 100 万年似来的社会进化，我们发现自己第一次处于这样的一种境地，即现代科技已经几乎可以使地球上的一切社会之间发生断续或持久的联系。我们已经跨过危机的门槛，进入世界社会的王国。但世界社会的意识才刚刚开始人们的思想中诞生，它尚未成为一个完全现实的创造物。作为世界社会的各个组成部分的国家对于世界社会，就其功能的发展水平而言，仍然是最原始的部落。所谓国际法也只是在世界范围内的原始法。”<sup>[9]</sup>他指出：“无论理想主义者的期望是什么，武力和以武力相威胁是解决国际间争端最终所依赖的力量，这同国内或部落内以法律的方式解决纷争的情况是一样的。但是，在国际关系上，只要武力和以武力相威胁的方法未置于世界社会的社会控制之下，并以世界社会的名义和为世界社会的利益而实施，它们就仍然是导致社会混乱的工具，而不是世界法的制裁措施。”<sup>[10]</sup>

其实，霍贝尔教授在研究原始法时这种可贵的现代世界社会意识，直接来自于他大胆假设，并得以证明的论点，即“人类社会从一开始就竭尽全力解决如何维持社会内部的安定与和谐的问题”。<sup>[11]</sup>在《初民的法律》一书中，他时时提醒现代人注意借鉴那些幸存下来能够让我们考察的各个初民社会的做法，因为他们创制了一整套方法，使得即便是“在危急的情况下，社会的权威也一直占据着主导地位”。<sup>[12]</sup>他谆谆告诫人们：“世界法的出现有待于人们对世界社会的一种真诚的情感的联合。在国与国之间发生严重的利益冲突的场合下，全世界作为一个整体的意识必须战胜那种自私自利的狭隘的民族意识，就象在简单质朴的初民社会中，部落的一体化意识必须放在地方团体和氏族情感之上。没有这种社会共同体的意识就不会有法律，而没有法律，社会也不可能长久存在。”<sup>[13]</sup>

不同于一般向往世界秩序的空想家，霍贝尔教授为今天和未来的人类社会寻求共识和建立世界法体系，指出了目前切实可行的途径，即深入剖析当代世界各主要法律体系中各自所蕴藏的文化基本前提原理（cultural postulate），从中发现世界社会所赖以建立于其上的共同的价值观念，并认识和解决人类社会冲突的基本点。这也是他在《初民的法律》一书中着力运用来比较各种类型的原始法的研究方法。

究其渊源，霍贝尔教授的这种研究方法直接得益于美国著名人类学家奥普勒教授首先提出的“文化主旨”（cultural themes）的概念。文化主旨是一项明示的或默示的基本假定或价值取向，它经常控制着人类的行为或刺激着人类的活动。在一个社会中，它是被默许或公开提倡的。

奥普勒教授建议文化研究者应首先抽象出一个社会的文化主旨，它可以使观察者摆脱自身文化的局限性，而对所要探求的文化进行客观的描述和比较。霍贝尔教授接受了这种方法，但在运用中作了正名。他认为：“由于一个社会的成员通常将他们的这些基本前提作为不言自明的公理来接受，并遵照之而行为；并且由于他们逢事确实依之来进行推论……所以我们最好是称之为前提原理（postulate）。”<sup>[14]</sup>

这种首先将一个社会的法律原则和制度中所蕴藏的文化前提先从法律现象中抽象出来，然而再比较其本身及其转换成各种社会控制手段的各种方式相互之间关联和功用的方法，是科学而信实的。尽管霍贝尔先生在进行该前提原理的抽象和归纳时给人有失之零散的感觉，但仍不失为一种有益的尝试。霍贝尔先生认识到这一工作的艰巨性，他指出：“一旦着手于这样的工作，这将需要许多才智出众的学者花费很大的精力浸淫于至少 12 个不同地区的法律的研究，并注意揭示法律与其所在社会的关联，然后人类才能够第一次清楚地发现庞杂的现存社会和各法律体系所具有的共识所在。”<sup>[15]</sup>同时，他也指出：“倘若这项工作能在我们的时代付诸实行，我们将非常幸运参与了这一法律史上最伟大的事变。”

[16]

由此，我们可以发现，对原始法的探究，并非是人类学家的好古求异之举，事实上，它可以极大地丰富我们对法的本质、法的历史发展、法与其他社会文化现象之间的关系，以及法与现代人类社会命运的认识。法作为一切人类社会不可或缺的文化，是人类寻求秩序和社会正义的产物。《初民的法律》一书，自 1954 年由哈佛大学出版社第一次印行以来，已经整整四十年了，但是霍贝尔教授企盼的世界秩序和世界社会的整体意识，依然是那样的发人深省。既然人类在文化尚很原始的初民社会便能仰承法的恩泽，从蒙昧走向文明，人类也一定能在这一新的历史时期，理性地战胜国际社会冲突中那些自私狭隘的民族意识，在世界社会意识和范围内营造新的行为模式和寻求各民族文化新的整合。倘若霍贝尔教授旧作的出版，能使更多的才智之士更具目的性地将其辛劳从事的工作融入这一法律史上最伟大的事变之中，译者个人心中所感受的就不是“为先圣继绝学”的孤寂苍凉，而是与众人所共有的“为万世开太平”的灿烂理想。

## 注释

[1] 参见 Leopold Pospisil: *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, NewHaven, HRAF Press, 1974.

[2] E.Sidney Hartland: *Primitive Law*, London, Methuen & Co.LTD, 1924, p.5.

[3] William Seagle: *The Quest for Law*, New York, 1941, Chapter. 2. 标题。

[4] *The New York Times*, *Obituaries*, Monday, July 26, 1993.

[5] E.A.霍贝尔：《初民的法律》，周勇译，罗致平校，中国社会科学出版社 1993 年版，页 30。

[6] E.A.Hoebel: *Primitive Law*, *Encyclopedia Britannica*, p.1037.

[7] E.A.霍贝尔著：《初民的法律》，页 5。

[8] 同上书，页 325。

[9] 同上书，页 371。

[10]同上书，页 372。

[11]同上书，页 370。

[12][13]同上书，页 372。

[14]同上书，页 13。

[15][16]同上书，页 374。

## 政治文化的反省

任 晓

白鲁恂(Lucian W.Pye)这个名字,国内知道的人渐渐多了起来。根据我的记忆,他首先是作为政治发展理论的代表人物之一而得到介绍的,随后才以资深的中国问题专家为海内学人所了解。前几年我与一位朋友合力将他的《政治发展面面观》一书译成了中文,作者本人也为此书写了中文版,然出版事宜几经周折,书稿经过多人之手,终又返回到译者手中,以至萌生“从今往后再不译书”的念头。

白鲁恂1921年出生于中国,其父为来华的美国传教士,由此决定了白鲁恂一生与中国解不开的因缘。1951年他在耶鲁大学完成以本世纪初中国军阀统治为主题的博士论文《军阀政治》,获得博士学位。1954年入普林斯顿大学,1960年受聘为麻省理工学院政治学教授,直到现在。逝者如斯,白鲁恂已然年逾古稀。在四十余年的学术生涯中,白氏在政治发展和政治文化理论、中国问题、东亚和东南亚政治等研究方面都卓有建树。近年仍不时能看到他的新作问世,1988年密歇根大学中国研究中心出版了他的论文集《官僚与干部:中国的政治文化》(下称《文化》),1992年哈佛大学出版社再版了他的《中国政治的精神》(下称《精神》),这两本书反映了白鲁恂对政治文化理论的反思以及反思后的结论。

“政治文化”(political culture)一词,是阿尔蒙德在1956年首先创用的,他倡议用它来解释政治行为及其变化趋向。“政治文化”概念甫一提出,即吸引了众多学者的注意。自五十年代起到六十年代,正是行为主义革命趋向高潮之际,社会科学学者对政治文化产生了强烈的兴趣。在西方社会科学学科整合的潮流中,政治学者吸收心理学、文化人类学的观念和成果,对政治文化进行了理论的和地区、国别的研究,诞生了一批著作,其中最具有代表性的是阿尔蒙德等的《公民文化》(1963)和白鲁恂主编的《政治文化与政治发展》(1985)。而在这时期出现的一代政治文化研究中,毕生采用心理——文化研究途径并在自己的研究领域中长期耕耘的,大约唯有白鲁恂一人。从五十年代的《政治、人格与建国:缅甸对认同的追求》,到六十年代的《中国政治的精神》和七十年代的《毛泽东》,再到八十年代的《亚洲权力与政治:权威的文化方面》等,可谓一以贯之,锲而不舍,执著以求。

在西方学界,学术思想的流变和更新很快,在美国更其如此,人人标新立异,欲成一家之言。随着时间的推移,政治文化的研究也受到过非难。非难来自两个方面,一方面,有人指责“政治文化”概念缺乏精确性、含糊不清,因而解释能力不强,而且政治文化研究在态度上是保守的;另一方面的非难则来自采用其他方法从事政治研究的人,他们反对政治文化概念是出于对传统上就存在的社会科学研究方法多样性的不宽容,认为自己的方法更能接近真理,因而对政治文化采取了排拒的态度。七十年代,政治文化研究似乎并没有进行认真的辩论便戛然而止。这跟美国社会科学中文化相对论的兴衰有关。二次大战期间及战后,大批的美国人出于战争或非战争的需要来到世界各地,来到文化背景与美国社会大相径庭的非西方社会,获得了关于异文化的大量知识资料,大

大推动了战后地区研究和政治文化论的兴起。五十年代，美国学术界极力强调研究文化差异的重要性，那时候，文化人类学家玛格丽特·米德、露丝·本尼迪克特和克莱德·克鲁克洪等人的理论在大学课堂上广为传播。到七十年代的某个时候，情况又变得迥然不同，“学者们开始写作，仿佛我们生活在一个单一的文化世界里”（《文化》第3页）。理性选择理论家们提出了据说是普遍适用的理性行为者模式，并且甚嚣尘上，大有“天下英雄，舍我其谁”之势。

对于上面第二种指责，是不难看出其问题的。在社会科学研究的各种方法中，有没有一种优于其他一切的方法呢？大约不会有。白鲁恂指出，在强调文化的重要性时，我们并不打算忽略其他政治研究方法的重要性；我们对知识的需求是如此之大，以至不允许我们任意轻视不同分析方法的长处。就第一种指责来说，其潜台词是政治研究和政治分析必须是精确的。而问题恰恰在于，政治研究和政治分析是无法精确的。毫无疑问，一定的量化手段将强化政治学的分析能力。但是，当政治行为主义片面地强调技术手段，主张价值中立时，它也就误入了歧途。政治文化研究依然有价值，这并不仅仅因为大规模的抽样调查难以进行，更重要的是因为真正深刻的东西是难以“科学化”、难以通过数学手段和电子计算机获得而更多的是“悟”得的。或许这正是白鲁恂数十年孜孜以求的原因。

究竟什么是政治文化？在为《国际社会科学百科全书》所写的“政治文化”条中，白鲁恂指出：“政治文化是各种态度、信仰和情感的定向，它赋予政治过程以秩序和意义，在政治体系中提供指导行为的潜在设想和规则。它包括了政治理想和一个政治体的工作准则。”一般说来，政治文化是由对政治的感情、态度、信念和价值观所构成的。即以政治信念而言，欧洲大陆国家和英国就颇为不同，欧陆的政治体系多半很注重基本原则，注重统一的意识形态；而英国的政治传统则讲求实用，每一件事都依其本身的利弊情况分别加以考虑，决定取舍。这是两种不同的政治风格和文化。白鲁恂认为，政治文化决定行为的取向，在政治研究中，行为的心理方面是切不可忽视的。政治舞台上总是充满了各种看不见的议程和目标互相冲突的行为者。政治生活是建立在思索、主观解释、看不见的算计以及情感和道德奇异的结合之上的。政治过程不是凭经验研究及“硬”资料而能总体掌握的。它更多地需要洞察和领悟。在任何形式的政治分析中，给予政治文化和心理以适当的注意可以使研究者少谈一些平庸的东西（《文化》第6—7页）。政治分析也是有层次的。白鲁恂指出，“词汇”层次上的行为较容易改变，因此能够通过样本调查来衡量的各种态度应该阶段性地来重新衡量，从而确定它们是否已经发生变化，变化程度又有多大。有意识地传授给每一代人的东西通常能迅速得到改变。另一方面，深层结构或者说“句法”层面的变化却极其缓慢。这是因为它取决于根本性的社会化过程，在这个过程中，文化“编码”直觉地代代相传，而且很少自觉地意识到什么在发生。（《文化》第10页）

这不免使我们想起，在六十年代末，不少西方学者开始相信，毛泽东、卡斯特罗以及形形色色的非洲领导人已经通过绝对的政治意志改变了他们社会的深层文化。例如，文化大革命就试图塑造“社会主义新人”。

然而事实证明，这是一种虚妄，这样的“新人”并没有出现。大概总是社会存在决定社会意识。最根本的力量不是意志，也不是观念，而是经济力量。只有经济力量的驱动才能决定性地塑造新的人格。这一点，在改革开放时代的中国可以看得非常清楚。不管怎样，事实是“社会主义新人”没有出现，中国的政治文化历经文化大革命之后也没有多大改变。正因为如此，白鲁恂确信，政治文化依然是理解中国政治的一个极其重要的视角。

与许多中国问题研究学者“见树”的工作不同，白鲁恂看中国文化，着眼点在“见林”。西方文化重视个人，个人主义和寻求自我实现是一种天赋人权，神圣不可侵犯。而在中国文化中，个人是团体的一部分，是某个集体的成员，这便是其身分，每个人都应该各安其“分”。个人有义务服从集体的意志和要求，集体则应给予其成员以保护。在团体中个人可以获得强烈的安全感。这种关系从家庭和家族开始，向外扩展到各种更大的群体。由于存在这种关系，即便是一个在外作奸犯科之徒，在本乡本土也一定老老实实、规规矩矩，否则就是违背群体内部的一致原则，必然无法立足。于是，中国社会的基层形成了某种自我管理的机制。白鲁恂认为，中国文化的这种群体取向特征深刻地影响了中国政治生活的方式，导致了中国独有的国家——社会间关系结构的稳定性，因为在国家和个人之间存在着某种形式的集体组织，它能照顾和保护自己的成员（因此中国总是有保护性的组织，而没有压力集团或利益集团），而不对政府提出要求，这就使政府相对容易进行治理。在明代，只有 10 万人的官员队伍管理着一个有 1 亿人口的帝国，一个行政长官掌管着一个有 5 万人口的县。一方面，“正如个人不把他们的个人利益置于为其提供身分的团体利益之上一样，在中国的等级社会中所有下级利益都要服从更高的利益”（《精神》第 245 页）。另一方面，统治者或政府作为大家长，也有义务为本群体的成员创造福祉。只要能做到这一点，便是好家长、好政府。这就不难理解，中国历史上多的是对明君的赞颂，而从来没有“民主”的思想传统，即“对获得民众选票的竞争”意义上的民主。所谓“民本”、“民贵君轻”，均与此无涉。原因在于政府的合法性不是经由选票获得的，而是经由为百姓谋利而获得的。

当群体要求其成员表现的一致（conformity）与恶劣的现实发生矛盾和错位，即政府未能克尽职守从而使民众陷于苦境时，又会出现怎样的情况呢？白鲁恂认为，这时就会出现权威危机，进而产生人们对无秩序的深刻担忧。白氏指出，与很多第三世界国家不同，中国历史文献中充满了对有德之君的渴望，也即对好政府和贤人政治的渴望。这样一种政治文化，自古及今，依然如此。

也正因为这样，中国人历来不重法，法是条文，中国人最不看重的就是条文。表现在现实中，中国人向来不重视写在纸面上的东西，上至中央，下至小小的社会团体，莫不如此。各种纲要、战略、决定，讨论时热热闹闹、字斟句酌，过后可能因某领导人一句话就搁在一边。白鲁恂把这称为中国式的务实精神。这种务实精神的核心是认为一旦情况变化了，行动也要跟着变化。美国的政治学家在任何情况下即使扭曲本意也要证明他们的观点也是前后一致的。在美国的政治文化中，行为被认为是由具有约束力的原则所指导的，因此政治家仅仅因为条件发生了变

化就改变其公开宣布的立场是无法容忍的。与之相比较，中国领导人则认为随着形势的变化而改变其立场是十分自然的。对他们来说，适应形势是一种智慧的标志，也是力量的标志，显示出有能力作出政策变化。表现在对外政策中，中国人难以理解中美建交后美国在台湾问题上所采取的立场，因为美国的行为没有随着情况的变化而作出相应的足够的改变。而对中国人自己来说，作为务实派，他们在中苏、中美、中越和中印根据时势的变化而在友好、对抗乃至战争之间作出政策改变是理所当然的（《文化》第 85—86 页）。白鲁恂的这些分析是饶有兴味的，不过似乎也有缺失。因为他没有讨论利益因素。显然，国家利益是决定国家间关系最为重要的因素。恰如英国政治家帕麦斯顿所说，“没有永恒的敌人，也没有永恒的朋友，只有永恒的利益”。这无疑是国际关系中的一条铁律。在中美、中苏、中越、中印诸关系中，利益当然也是最根本的因素。为何尼克松这样一个最反共的美国共和党人，却于 1972 年远涉重洋访问中国，实现中美和解，这不也是美国国家利益的驱使吗？不也反映了美国人的“务实”的一面吗？这里是不是透出了政治文化分析的某种局限性呢？



## 走向当代的近代监禁 ——评述福柯的《监视与惩罚》

于奇智

提起福柯 (Michel Foucault)，国人知之甚少。他 1926 年 10 月 15 日诞生在法国西部古城——普瓦提埃，1984 年 6 月 25 日病亡巴黎。曾周游诸国，讲学四方。既是著名思想家又是激进的社会活动者。对人类的杰出贡献当然是他的思想。其分析方法灵活，研究主题多变，而且着力于探索传统哲学家不太注意的领域，如癫狂、疾病、间断性、监狱、性等。他那五大名作——《古典时代癫狂的历史》(1961)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《监视与惩罚》(1975)、系列本《性史》(1976—1984)，奠定了他在法国当代思想界无与伦比地位。这些著作文笔多姿多彩，风格独具风韵特色，涵盖知识广博，思想分析精邃。福柯翻新和解构了人类传统思想史，处处表现出反传统的勇气。远在六十年代就被誉为“二十世纪的康德”，还被称作“法国的尼采”。

读《监视与惩罚》，可以了解福柯的政治、法律、权力哲学思想。想研究福柯学说，非看此书不可。1970 年，经法国知名哲学家 J·维伊曼 (Jules Vuillemin) 力荐，福柯选入法兰西学院，接替了伊波里特 (Jean Hyppolite) 的教职，讲授思想系统史。自此，他的分析方法从考古学转到了系谱学，研究对象由知识、真理转向政治、法律、权力、性道德。若不过早辞世，他还将分析战争问题。《监视与惩罚》成书于他在法兰西学院的讲稿，研究了近代监禁和监狱的诞生，反思了当代暴动问题。本书旨在重建权力主体性，追思权力的本质问题。

从《监视与惩罚》及其副标题：“监狱的诞生”，很可注意到福柯的用心。“监视” (surveillance) 与“惩罚” (punition) 一旦与“监狱” (prison) 联系起来，便产生了特殊的社会、政治和法律意义。监视就是权力活动和惩罚活动，可避免更大的危害。监禁犯人等于把异常人妥藏于“社会保险箱”里。“社会保险箱”就是监狱即犯人的住所。这住所不是一般的空间，这里有铁的纪律和惩戒、强制措施、鞭刑、刑具、用刑的人等。这些是无情的，足以让人产生肉体和精神上的剧痛。人类中异常人的出现促使非正常之物的诞生：疯人院源于疯子，医院来于病人，同样，监狱诞生于犯人。

福柯认为，我们分析历史不可沿袭传统方法，要敢于标新立异，才可达分析和解构历史的目的。在《监视与惩罚》中，他运用了系谱学方法。即使知识考古学还起作用，也从属于系谱学。什么是系谱学呢？它本是研究血统（家系和亲族）演变关系的学问。福柯用来探讨权力和伦理问题。简言之，权力或伦理系谱学就是对权力或伦理作出解释性分析，诊断近代西方社会的权力关系和伦理关系。继知识考古学之后，在更广泛意义上解释了西方社会的权力、伦理等经验何以构成话语档案，进而弄清人作为“欲望个体”的各种特殊经验的起源及其变异。它有别于权力和伦理实践的历史与关于这些实践的观念史。

全书共分四部分十章。书前附有三十幅参考插图。第一部分：酷刑

(Supplice)；第二部分：惩罚(Punition)；第三部分：教化(Discipline)；第四部分：监狱(Prison)。

—

关于酷刑问题，作者分两章论述。第一章题目是“犯人的肉体”(Le Corps des Condamnés)。本章开头引述了1757年3月达明安(Damiens)受四马分尸刑的史料。这一残酷的肉刑令人恐怖，遭到强烈谴责。十八世纪末十九世纪初，西方国家对刑法典进行了许多修改，其中之一是废除了酷刑。不再公开举行酷刑典礼，公开处决罪犯被看作暴力之源，因此惩罚成为一种隐蔽的刑罚实践。随酷刑消失而起的是：监狱、徒刑、强迫劳动、苦役犯监禁、禁止休假和放逐，这些在近代西方刑罚体系中起着重要作用，标志着刑罚进入了节制惩罚的时代。它们既区别于肉刑又区别于罚款。残酷的肉刑夺取生命，罚款征收财物，监狱等惩罚剥夺自由。酷刑痛苦不再是刑罚的构成因素，但人身失去了自由。一般而论，酷刑、罚金和监狱有一个共同的功能，那便是惩罚人类非正常现象。

福柯认为，十九世纪上半叶的监狱比今天的监狱条件好，惩罚也比当代文明温和。目前的审判完全不像审判，受到某种权力关系和非司法系统的左右。惩罚权力实践与知识、权力技术和所谓“科学”话语互相交织。福柯明言本书的目的是：建立近代精神和新审判权之间的关系史与现时的“科学司法”(scientifico-judiciaire)系谱学(参见本书页27)。试图分析惩罚方法的演变过程。通过对作为权力手段的温和刑罚研究，我们可以理解人何以成了刑罚和科学知识研究的对象。

在福柯的论述里，我们发现了权力和知识间的关联：权力创造知识，权力利用知识，权力依赖知识，权力和知识相互包含。不是认识主体的活动创造了知识，而是权力知识和权力斗争渗透并组成知识，决定认识的形式和可能领域。研究惩罚权力史和监狱的起源是为了建立近代精神系谱学。建立近代精神系谱学的目的是为现实找到参照系，鉴史思今。可见，福柯并不停留在“过去”(passé)的水平，而是要把读者拉到“现时”(présent)中，进而把“现时”纳入历史或系谱关系中。说明白些，福柯试图消解关于过去的历史学，重构关于现时的历史学(系谱学)。此一区别至关重要，这是理解福柯全部思想(包括本书思想)的钥匙。许多研究者不了解这一点，就误入了歧途。解读其书时，切不可被其字面意思所迷惑，言外之意才是最主要的。如果在福柯著作里想理解过去时代的意义，欲获取一个时代的完整史料和以史为据而得的规律，那将是徒劳的。

当然，福柯的系谱学是一种新方法，对理解“现时”是有益的，但它不是唯一的史学方法，也不意味着它是科学的、普遍的。如果我们用它探讨中国监狱的起源、监视、惩罚与中国的权力和性等问题，是否可行呢？结果将如何？现在难答。我以为，唯有像福柯一样随意断取史料，才可运用这一方法，不过难免产生偏见和错误。还有，现时历史学未必比过去历史学优越。

第二章题目是“酷刑的鲜明性”(L'Éclat des Supplices)。直至法国大革命，1670年条例一直支配着刑罚的一般形式。严格意义上的

酷刑不是最常见的，并不适用于任何肉体惩罚。在今天看来，古典时代的死刑判决率显得非常重要。所有重罪犯都应处以酷刑。什么是酷刑呢？一般地讲，酷刑就是肉刑、死刑，具有残忍性、恐怖性和鲜明性。福柯提出，酷刑应该符合三大标准：（1）它应有巨大痛苦；（2）死刑不仅是一种剥夺生活权的酷刑，而且是一种使用斩首、绞刑、车轮刑等惩罚方式的机会；（3）死刑是在痛苦中断绝生命的艺术。因此酷刑具有暴力意义。被处以酷刑的人出现于司法仪式上，便于公开犯罪真相。如果被告不在场，刑罚侦讯是找到犯罪真相的手段。罪犯的自首是秘密侦讯的补充。只有犯罪真相大白，才能抓到真正的罪犯，也才能无误实施酷刑，否则恶果严重。所以酷刑具有鲜明性。

福柯认为，十八世纪，公开处决过程中，真理的鲜明而现实的表现有以下四个方面：（1）宣布罪犯为其自己罪行的使者；（2）重述其供认现场的情况；（3）用罪犯作恶的方法处决罪犯，即以酷刑重现罪行，使人民昭昭，人民便是处决仪式上的观众；（4）酷刑的慢行和高潮、犯人的哭喊和痛苦在司法仪式上起到最终裁决的作用。福柯得出结论说：“从拷问到执行，肉体发现和再发现了犯罪真相。……多次受刑的肉体保证了事实的真实性与侦讯的真实性、程序活动与罪犯话语、罪行与惩罚的综合。”（见本书页 50—51）。

司法酷刑应理解为政治仪式，权力在仪式上得以体现。罪犯属社会异己力量，违反一个社会的共同规则。罪犯之罪危及社会和政府安全，对国家至高无上的权力带有攻击性，因此犯法具有政治性。惩罚权作为法律，是统治者对敌对势力进行制裁的权力。酷刑由此而具有法律政治（juridico-politique）功能。关键在于举行一种重建统治权的仪式。酷刑及其刑具都活生生地体现在刑罚的政治作用中。至此，我们能够理解酷刑仪式的一些特征。把诉诸法律的权力关系，在光天化日下，大放光明。酷刑在胜利中实现，我们应把它理解为政治操纵。

如果酷刑深深嵌于司法实践里，它便为真相启示者和权力操纵者。于是真相和权力在受刑者的肉体上结合起来了并存在于惩罚机构的中心，还处于当代刑罚实践里（只是形式和作用不同而已）。实际上，酷刑是司法程序的一个环节。但十九世纪的惩罚实践使真相和权力发生分离，我们也注意到犯罪和惩罚之间的差距。

总而言之，福柯通过分析酷刑的鲜明性，阐明了真相（即真理）与权力、法律及政治间的关系，这是一个新的视角。但是犯罪是一种社会现象，有其深刻的社会根源；它是一种违反法律的行为，是阶级的产物，又有其阶级根源。权力、法律、政治都属一定阶级，不同阶级对犯罪有不同理解，必然带着阶级偏见。真理本身不具有阶级性，却可被不同阶级利用并为之服务，福柯混同这两个方面。在惩罚犯罪时，统治者控制了法律并自称掌握了真理，借以消灭其异己力量。因此，值得怀疑的是，酷刑是真理的启示者，保证真理和权力在受刑者身上达到统一。

## 二

现在谈谈第二部分的“惩罚”问题。惩罚是什么？它是通过刑罚来制裁犯罪或违法的活动。福柯说，惩罚包括两个方面：一是“普及惩罚”

(La Punition Généralisée)即本部分第一章，一是“温和惩罚”(La Douceur des Peines)即第二章。

首先简析一下“普及惩罚”。十八世纪后半叶，令人恐惧的酷刑遭到普遍反对。这要求统治者废止酷刑，采取新的惩罚方法。没有酷刑的惩罚多少有些“人性”。这样，十九世纪的罪犯不再是酷刑的对象，而变成了刑罚的对象、教化和改造对象、感化对象和犯罪学对象。这种惩罚方法得到普及。无疑是西方法律史上一次重大改革。

改革的真正目的不是以更公正的原则为基础建立新的惩罚法律，而是创立一门新的惩罚权力经济学，保证更好地分配。犯罪法的改革应看作重新治理惩罚权的策略。其实，新的刑罚的司法理论适用于新的惩罚权力的政治经济学。至此，我们理解这一改革的起源为什么不是唯一的。惩罚的改革不来自于司法机构外部，而从根本上酝酿于其内部。当然，改革者不是法官中的大多数，而是那些确定刑罚原则的执法者。整个十八世纪，司法机构内部和外部，就像我们在制度批判里看到的一样，一种新的惩罚权的行使策略在日常刑罚实践中形成了。为什么改革呢？因为统治者必须适应时代要求，要更好地惩罚而不是更少地惩罚，把极大的惩罚权力切入社会生活。

新的惩罚制度和权力经济学是理论艺术，它们建立在六大规则之上：最小量规则、理想性规则、间接作用规则、完全可靠规则、共同真相规则、最令人满意的详细说明规则。福柯接着提出，我们可以实施一个政治计划，用于正确控制非法现象，扩大惩罚功能，规定惩罚权限。他认为犯罪及其客观化有两种类型：一种是，罪犯是歹徒、怪物、疯子、病人和反常的人；一种是，衡量惩罚权的必要性规定了作用于所有现实和可能的罪犯的策略。这两者相互区别。

至于“温和惩罚”问题，福柯认为这是惩罚犯罪的新方法。惩罚艺术应建立在一切表现艺术之上。关键在于建立对立势力间的数量差异，发挥符号障碍作用。符号障碍能使对抗势力服从权力关系，构成新的成套刑罚工具。为了发生作用，符号障碍必受制于如下条件：(1)尽可能少有随意性；(2)符号作用应该影响暴力机器；(3)时间具有调制作用，刑罚变更、修改和建立符号，清除障碍；(4)在罪犯方面，刑罚是符号、利益和时间的机器，而现实的犯人只是这一机器的对象之一，一切潜在的犯人也将是其对象；(5)一切严格的经济学也制约着符号障碍，酷刑的恐惧曾是儆戒的基础，而今天的儆戒基础不再是统治者恐怖的复兴，而是拿破仑法典的再现，是犯罪思想和刑罚思想间关系的加强，是告戒、话语和可辨认的符号；(6)传统的犯罪理论在社会中可能倒置。因此，我们可以想象惩罚领域的状况：每种犯罪有其法律，每个犯人有其刑罚。监狱布满铁丝网，法律应当惩处谋反者。

福柯认为，温和惩罚不仅可以惩罚罪犯，而且可以教化罪犯，以致罪犯重新做人，重新适应社会。监狱使罪犯成为知识对象即犯罪学对象，换言之，监狱起着知识工具的作用。因此，我们可以把罪犯关在监狱里用知识来改造。

福柯言道，近代刑罚——无论是普及惩罚还是温和惩罚，不再只是惩罚犯罪，还企图使轻罪犯人重新适应正常生活。与“人文科学”相邻相处，快到两个世纪了。但我们的疑问是，近代西方刑罚实际上是否起

到了这一作用呢？是否普遍有效呢？惩罚方式的变更与犯罪学和人类进步是一致的吗？刑罚能否消灭犯罪呢？如何才能消灭犯罪呢？惩罚权应属于谁？惩罚与权力密切相关，不弄清关于惩罚的上述重要问题，就弄不清权力的本质问题。西方国家的统治权（最高权力）掌握在少数人（统治者）手中，同时，这些少数人操纵了惩罚权，罪犯实际上只触犯了少数人的根本利益。实际上，真正的凶手或罪犯应该是统治者，惩罚的对象也本应是统治者，犯罪学知识的对象仍应是统治者。福柯在本书中并未作这种分析，所以，其立论的出发点和基础、系谱学发现都是很可疑的。

### 三

第三部分讲的是教化，共分三章。

第一章题目是“驯服的身体”（Les Corps Dociles）。福柯论述了四个方面的问题：分散艺术（art des répartitions）、活动管制（contrôle de l'activité）、起源构造（organisation des genres-es）、力量组合（composition des forces）。监狱是教化犯人的理想场所，因为监狱的教化实践比其它形式更普及些。犯人的身体，在古典时代是酷刑和权力的对象，酷刑和权力作用于活生生的肉体。因此，肉体必须服从。从酷刑到无酷刑的刑罚的过程，是对象性质的演变过程。这是福柯的系谱学发现，福柯不去寻找各种教化制度，而是标明一些最基本又最容易普及的惩罚手段。

福柯提出，教化首先把各个个体分散在不同的空间。为此，我们运用以下几种手段：（1）教化需要围墙，即封闭而不同于其他场所的规范形式；（2）实用场所的规则在教化制度里渐渐把建筑空间译成代码；（3）在教化过程中，可以交换所有成员。这种空间分散的教化法是基本教育艺术的巨大变化之一，优于传统的教化制度。它起着学习工具、监视工具、分散工具和惩罚工具的作用。

活动管制表现在如下几个方面：严格的作休息时间、活动的时间安排、身体和行为之间的联系、身体和对象联系、时间的完全利用。在活动管制下，一个新的对象正在形成。这个对象将变得正常起来，在成为新的权力机器对象的过程中将自己奉献给了新的知识形式。身体必然被驯服。教化权力既具分析和分离又具自然和有机的特征。至此，我们知道管制和分散一样为什么在各种教化理论和实践中占居重要地位，逐渐代替了酷刑，今天仍然发挥着重大作用。

如何将各个个体时间变成财富呢？如何组织有用的时间？监狱教化应该成为把时间变成财富和安排时间的工具。福柯介绍了四种手段：（1）把时间分成若干连续的段，每人都应有特定的期限；（2）根据分析图式安排分散的时间段；（3）完成这些时间段；（4）根据各人的水平，规定其服务年数、级别、合适的训练，共同训练起着区分作用，每种区分都包含特殊训练。这一教化时间成为了教育实践必不可少的东西。

自十七世纪末始，步兵的技术问题摆脱了某种物质模式。关键在于建立和组合生产力。教化应当适应新的要求，即它不再只是简单的分散身体和利用时间的艺术，而且是组合获得有效工具的力量。这一要求表

现为以下几种形式：（1）特殊身体变成我们可以放置、移动和联结的对象；（2）教化应组合各个时间序列以构成复合时间；（3）这种力量组合需要一个命令的严密系统。总之，教化具有四种特征：分离性、有机性、遗传性和组合性。这些特征决定了教化为艺术而非制度，当然，教化艺术要借助拘留所、军队、学校、警察局等制度性机构发挥作用。犯人在教化之后会自动温顺起来。

第二章题目是“正确的训练方法”——（Les Moyens du Bon Dressement），包括等级监视（surveillance hiérarchique）、标准化惩罚（sanction normalisatrice）和审讯（examen）三个方面。教化权力主要功能在于训练和塑造个体，教化是把个体同时变成对象和训练工具的权力的特殊技术。上述三个方面保证了教化权力的顺利实施和成功。

十六世纪，科学观察方法建立起来，并成为军事领域理想的模式。后来，人们在医院、避难所、监狱发现了这种模式：等级监视的空间嵌合。完善的教化工具有可能长期运用。等级监视必须自成体系才能发挥更大的教化功能。于是，监视成为确定的职能。在教育的重新组织过程中，存在着监视的规定和教育关系的整合。等级监视也许不是十八世纪重大技术发明之一，但其潜在扩展的能力归功于各种新的权力机器。由于监视和教化权力成了经济学内在的完整体系，等级监视权力起着机器似的作用。由于监视技术，权力“物理学”根据观察和机器规则才得以实现。

关于标准化惩罚问题，福柯认为表现在下面五个方面：（1）波莱（Paulet）骑士孤儿院里，每天早晨进行的审判会议都举行仪式：所有学生都列阵殴斗，被告都要为自己辩护；（2）教化成了惩罚的特殊方法；（3）教化惩罚的功能在于消除差异，惩罚就是训练，因此，惩罚在本质上是正确的；（4）惩罚仅是奖惩双重体系的一个方面，教化确实可以评价每一个体，刑罚与教化在个体认识中融为一体；（5）等级分散具有双重作用：即显明差异且将品质和能力分级，奖赏与惩罚。一句话，教化权力制度中的惩罚艺术不以赎罪和压制为目的。连续惩罚具有比较、鉴别、分级、同化和排斥等作用。与监视一样，标准化惩罚在古典时代未成为权力工具之一。

审讯把监视的分级技术和标准化惩罚技术结合在一起，它是标准化检视与定性、分类和惩罚的监视。它把真实性建立在个体之上，我们通过真实性区分和惩罚个体，因此审讯在所有教化方式中极具有仪式性。福柯认为，审讯自身具有联结权力和知识的机制，表现在如下三个方面：（1）审讯搞乱了权力训练中的可见性经济学，它是一种权力艺术。在其控制的范围内，教化权力从本质上显示了它治理对象的力量；（2）审讯也使个体进入文献领域；（3）具有文献特点的审讯形成了自己的认识对象和权力对象。审讯居于诸诉讼程序的中心，这些程序把个体建构为权力作用和对象、知识作用和对象。在联结等级监视和标准化惩罚的过程中，它保证分散艺术、活动管制、起源构造、力量组合的顺利进行。

第三章题目是“敞视式监狱”（Le Panoptisme）。敞视式监狱就是圆形监狱，看守人驻在中心。可看到所有罪犯。在监狱里，一个囚犯一间牢房，每间牢房只有一个窗户，并标明了囚犯姓名。牢房之间是封闭

的和隔离的，所有囚犯都受到各种严密监视，这种监狱成了教化机构的密集模式。这种监狱至今还存在。敞视式监狱使犯人产生有意识状态，最终保证权力的自动运行。

可见，教化是纠正罪犯行为的活动，具有两种形式：一是教化封锁和封闭制度，在于消灭罪恶、中断交际和延迟时间；一是与敞视式监狱相联系的教化机构，在于改善权力训练。这两种形式都依赖于历史变化：即教化机构在整个十七、十八世纪逐渐扩大适用范围。

惩戒教化依赖于一些历史过程（经济的、法律政治的和科学的）。一般地讲，教化是保证人类增长秩序的技术。教化权力的特殊形式满足了资本主义经济的发展。福柯认为，权力的敞视式监狱形式虽然不直接从属于一个社会的法律政治结构，却不是绝对独立的。监狱应该重新置于监视教育之中，这推广了惩罚权，这是有规律的扩展，也是敞视式监狱程序的极为严密的网络，而不是每个法律主体里普遍的法律意识。十八世纪发明的教化和审讯技术，类似于中世纪兴起的法律调查。但二者有很大差别，来自于自然科学的调查已摆脱了政治法律模式，而审讯总是为教化技术采用。今天理想的刑罚是些不确定的教化手段：即无关的盘问、细致的调查、审判……。酷刑从逻辑上完成了调查所操纵的程序，而牢房成了近代刑罚的主要工具。

监狱教化的目的在于通过一些正确方法来重新塑造异常人或犯人，使之改邪归正。教化这一惩罚手段一产生便得到广泛应用，且沿用至今，从而取代了酷刑（事实上并没彻底消灭酷刑）。与之相适应的监狱成了教化罪犯的主要场所。我们认为，实际上，监狱并不合人情味，并不人道，它仍然是残酷的。福柯抓住近代这一主要惩罚手段分析了该时代的文化，进一步提升到哲学高度对历史（尤其是监狱史）作了系谱学考察，最明显的特点就是想重建人的政治法律权力主体性形象。这一形象是人的畸形面、怪诞面或非正常面，被外在的客观性环境（社会的、政治的、经济的，或许还有科学的）所扭曲。在近代精神的照射下，统治者成了合法的暴力实施者，被统治者（触犯统治者法律的犯人）相应成了暴力承受者。在福柯心目中，由知识建构成的权力或运用知识的权力得到合法性保护，具有合法性强制意义。这些都是事实，亦本应如此。福柯的目的不在于改变近代人的形象，而在于发掘出人的真面目，让人们承认并接受之，还在于表册，近代如此，当代莫不如此。可见，福柯的理论分析可以推广到当代社会，质疑当代法律的社会功能和本质。如果只通过分析惩罚手段的系谱关系来揭示权力本质，无论从理论上，还是从实践上看，都讲不通。

#### 四

至于第四部分即最后部分的“监狱”问题，福柯论述了三大问题：“完整而严格的制度”（Des Institutions Complètes et Austères）、“违法与犯罪”（Illégalismes et Delinquance）、“监狱”（Le Carcéral）。监狱诞生于新法典颁布之前，形式监狱（forme-prison）也先于刑罚系统运用而存在。监狱的出现必然标志着刑法史上的重要时刻的到来，对违法和犯罪的惩罚近于“人性”，并形成了一套完整的严

格的制度。

福柯提出，监狱应是完备的教化工具。这有三层意义：应对犯人的各方面负责，既不外在又无缺陷，对犯人施行差不多所有的权力。与外部世界相比，监狱把犯人们加以隔离，实行强制劳动。强制劳动是犯人应尽的义务。劳动所获的工资不是生产报酬，而是对犯人进行有效改造的动力，构成权力关系、空无的经济形式和个人服从方案。可是，监狱不是简单地剥夺自由的重要手段，而是对囚犯进行监视和认识的地方，变成了刑罚的调整工具。

从传统上看，拘留足以剥夺人的自由。监禁总有一个技术性计划。近代初期酷刑过渡不是向未分化的、抽象的和混杂的刑罚过渡，而是从一种惩罚艺术转向另一种惩罚艺术。这是技术性变化。在福柯看来，取代酷刑的不是大量监禁，而是严密的教化机构。监狱虽然沿用至今，却遭到不少批评：监狱没降低犯罪率，并且不断囚禁新的罪犯，还导致了重犯的产生。这表明监狱具有很大的局限性。产生这一局限性的原因是什么呢？福柯认为，这是因为合法惩罚重新置入了非法性策略之中。

十八世纪末的刑罚改革总计划处于反对不合法性的斗争中。监狱的对象是犯罪主体即罪犯。犯罪是一种不合法性形式，刑罚的执行依赖于这种形式。区分、治理和控制违法现象，是刑罚的作用。违法与犯罪产生了监狱，监狱又为它们而存在。监禁惩罚又会导致不合法现象的出现。福柯认为，犯罪不是监狱的副产品，而是刑罚的直接结果。事实上，犯罪的利用产生于合法性边缘。犯罪是管理和利用违法的工具，也是权力训练的工具，还是统治集团违法的原动力。犯罪的政治利用在十九世纪前已成事实，这种政治利用是对群体进行持久监视的方式，起着政治观察的作用，但必须和监狱结合起来，因为这样便于对犯人进行控制。实际上，统治者对犯罪、监狱和监视的利用，是为了更强制地实现其统治权力。

福柯最后分析道，近代以来，最主要的惩罚是单人牢房监禁，因为隔离分散了犯人的集体反抗力，是管理犯人的最佳办法。在权力正常化过程和个体权力知识活动中，监狱教化技术相当重要。我们知道，在刑法中，监狱把惩罚程序变成了刑罚技术，并且将这种技术用于整个社会。监狱使捉拿犯人成为可能，使惩罚权力成为自然的和合法的。它形成了新的法律形式，将犯人置于长期监视之下，可以从惩罚犯人肉体转向改造其心灵。它在近代是一种惩罚犯罪的新方法，意在最终达到拯救犯人并使之重新做守纪律而又有用的人之目的。可是，监狱毕竟不可能最终消灭犯罪。不根除犯罪的根源（即阶级），就不可能消灭犯罪。这是福柯在本书中所忽略的。

西方的监狱是法制的象征，中国的监狱曾是人治的代表。不管怎样，从一般意义言，法制进步，人治落后。这是读了本书后的启示。

此书中还有哪些讲得通，哪些讲不通，那就再研究吧。



## 评《剑桥中国史》第 15 卷关于文革的描述和观点 ——兼评中译本中的翻译问题

徐友渔

卷帙浩繁的多卷本历史著作《剑桥中国史》在中外学术界有相当的影响，其中的若干卷近年来已在中国大陆相继翻译出版。最后的一卷由著名的中国问题专家麦克法夸尔和费正清主编，于 1991 年问世。1992 年，中国的三家出版社——北京的中国社会科学出版社、上海人民出版社和海南出版社分别推出各自的中译本，这更加引起了学术界和读书界的关注。

此书概括了 1966—1982 年中国历史的进程，限于篇幅和囿于个人研究范围，我在本文中只评论该书有关中国文化大革命的内容，在我看来，这也是此书的主要内容。为了便于读者参照和全面理解，我的引文使用中国社会科学出版社版本（中译本译文不妥之处将作改译并注明），文末将顺带指出此译本的若干错误。

对于记载和论述文化大革命的历史著作，中国读者出于多种理由怀抱甚高的期望。现在 40 岁以上的人，对于文革记忆犹新，不少人痛定思痛，有不少反省和思索而没有表达、讨论的条件；中国大陆已经出版的关于文革的两部著作——高皋、严家其的《“文化大革命”十年史》和王年一的《大动乱的年代》——以其各自的长短得失无形中为下一部著作设定了期待标准。《剑桥中国史》以前各卷（也许第 14 卷例外）的成就和水准使人们产生了信赖感。以第 10 和 11 卷即晚清史为例，其写作框架、审视形势角度的新颖，其中包含的许多在国内未见的重要材料，曾使我在阅读时又喜又惊，慨叹外国人居然能够把中国历史写得令中国人佩服。

有以上心理背景，我不能不指出，《剑桥中国史》第 15 卷是令人失望之作。此书结构（它反映了编者理解这段历史的理论框架）无甚新颖之处，对文革的各方面情况不是十分熟悉，叙述、分析、立论常有失当。此书对于文革中决非秘闻的许多重大事件未作涉及，比如 1967 年遍及全国的所谓“二月镇反”，同年夏季的“全面内战”，继保守派和造反派对抗之后广泛而长期的造反派内部的派别斗争，一些思想先驱对于中国社会的思考、对于文革的批判以及他们的观点在群众中的巨大影响，等等。有关各章作者对于一些重要情况——比如红卫兵造反的自发性、红卫兵运动在全国如火如荼的发展，军队和群众组织的联系以及军队之间的派性——不是视而不见，就是观察肤浅，对这些情况原因的分析因而也是表面的或不得当的。读过此书，人们对于文革只能得到一些模糊和凌乱的印象，就象在雾中观花，文革中各种事件扑朔迷离，足显得编者和作者把握这一段异乎寻常的历史力不从心。

当然，此书也并非全无长处，比如第 2 章结尾处对于文革产生的原因、哪些人应对文革负责任等问题的分析，就比大陆至今见诸文字的了解全面和中肯。书中还分析了文革发动的外部原因，即当时苏联对中国的军事压力和美国在越南的军事卷入对中国领导人的影响，以及最高层为应付这些外部事件而产生的意见分歧和争论。这一个思考维度是中国

大陆的文革研究者未能问津的。书中的见解颇为有趣，可惜由于资讯缺乏，我们不能对其对错作出判断。

在我看来，《剑桥中国史》第 15 卷对于文革的论述之所以粗浅失当，是由于以下原因。第一，也是最主要的，是有关材料未能开放，这就使得一切研究者，不论中外，只能处于情况不清、线索不明的境地；第二，西方学者对中国文革研究不够，对比西方学术界对于中国其他历史时期的研究，尤其对比他们对于本世纪另一场浩劫——德国第三帝国的兴起和扩张的研究，这一点是一目了然的，而此书不过是，也只能是西方学术界有关研究的概括和总结；第三，中国人自己研究不够，使得本书编者和作者不能获得有益的启发和借鉴；第四，主编指导不力，不难看出，全书由几大板块拼凑而成，缺乏内在逻辑性和统一的思路，每位作者在某一领域对中国问题有深浅不等的专门研究，他们像是独立地提供自己的研究报告，而不是共同合作撰述一部史书。

下面具体谈谈四个方面的问题。

### 一、事实陈述不确切乃至错误

《剑桥中国史》第 15 卷中谈及文革事件时充满了不确切、不清晰、乃至甚错误的陈述，作者的叙述常常是含混不清、漫不经心的。这些错误虽然不一定直接导致观点和结论的失误，但对于这样一部严肃的历史著作而言，仍然是不能允许的。以下按书中顺序举若干例子。

林还主持空军的现代化和发展中国的核能力……在林的指挥下……成功于 1962 年与印度在边界打了一仗，两年后又引爆了中国第一颗原子弹。（第 123 页，译文有改动）

林彪虽然主持中央军委的工作，但研制核武器和中印边界之战的决策和部署决非由他单独负责，至少可以说，毛泽东和周恩来的作用更大。

就中国人民解放军而言，中国对逐步升级的越南冲突作何反应的争论使他们有机会清洗了总参谋长罗瑞卿。（页 129）

罗瑞卿被整，原因在于林彪认为他不听话，想夺自己的权。他是否在越南战争问题上和中国共产党高层其他人有分歧，我们至今不得而知。但可以肯定，即使有，也不是他被整的主要原因。

（在 1966 年 2 月以后几个月）毛泽东周围的激进官员和军队领导人开始在城市不满现实的人中寻求支持……至 7 月底，解放军就开始为主要大学里出现的左派组织提供补给和后勤支援。（页 129—130）这是根本没有的事！

5 月 25 日，北京大学的一些激进教授和助教在聂元梓——哲学系的一个助教——的率领下，写了一张大字报……（页 140）

写大字报的人中没有教授，而聂元梓当时是哲学系党支部书记，不是助教。

尽管没有怎么得到官方的支持，但愚笨莽撞的暴力和兽行却一直持续发生且不断加剧……（页 150）

这里说的是红卫兵“破四旧”的行为，这种活动实际上得到官方的大力支持，《人民日报》在北京红卫兵上街的第二天就发表社论《好得很》，使打、砸、烧活动像野火一样漫延全国。在检阅红卫兵时，林彪在天安门城楼上代表毛泽东讲话，对“破四旧”行为大加支持和赞扬。

（关于安亭事件）曹命令火车停在上海郊外某站的一条侧线上……起初中央文革小组支持曹的立场，但在工人拒绝返回工厂之后，北京激进的领导人派张春桥去同他们谈判。张春桥以同意承认“工总司”而给了曹荻秋重重的一击……在聂元梓到了上海之后，市政府的地位进一步被削弱，聂显然随身带来了揭露市教育局局长为修正主义者、指责曹荻秋庇护他的指示。（页 158）

1967年1月6日的上海群众集会正式肯定了所发生的事实：撤销了曹荻秋及上海市其他官员的职务。同日，中央文革小组代表张春桥由北京返回上海，以建立一个新的市政府……（页 160）

这几段关于上海文革情况的描述既不准确，也不完整。作出“工总司”的人不去北京这个决定的人是周恩来，劝阻的指令由国务院发出。一开始，中央文革不支持“工总司”的行动，陈伯达还发出一个很长的电报加以劝阻。中央文革小组派张春桥回上海说服工人，他通过艰苦的谈判和说明工作，基本上把工人劝住了，只是过了一天突然改变主意，承认“工总司”，使上海市委极为尴尬。事后，毛泽东说可以先斩后奏，批准了张春桥中途变卦的行为。本书的描述没有反映事件的曲折，给人的印象是中央文革对“工总司”北上告状先反对，后同意，张春桥是带着同意的方案回上海的。聂元梓专程到上海，是受江青直接指派去援助陷于困境的张春桥。聂的批判对象是常溪萍，他不是教育局长，而是市委委员，市委教育卫生部长。她不是泛泛地给常扣一顶修正主义者的帽子，而是指控他曾经镇压北京大学的社教运动。原来，常溪萍曾于1964年底抽调去任北大社教工作队党委副书记，对当时的过火斗争持不赞成态度。1967年1月上海造反派集会，会上发布的“通令”称不再承认曹荻秋为上海市委书记处书记和市长，这种通令在文革中司空见惯，不能算数，和正式撤销职务是两回事，后者是要中央正式发文，经毛泽东批准才行的。另外，张春桥1月4日就到了上海，1月6日集会就是他策划和指挥的。

杨鼓动傅崇碧派小队士兵以逮捕戚的同党为名，冲击中央文革小组办公室，并遍翻档案，搜查他们的罪证……因而，杨成武因支持了第二次“二月逆流”而受到指控，像第一次一样，第二次“二月逆流”的本意是保护保守力量……（页 187）

傅崇碧和另外几个军人进钓鱼台中央文革小组办公楼，是去向江青汇报有关鲁迅书信手稿的事。而手稿正是江青下令从鲁迅博物馆取走，藏在中央文革小组保密室。江青被此事弄得很尴尬，再加上杨成武和傅崇碧一直不太听她和林彪的话，就诬陷杨指使傅带两车士兵冲击钓鱼台，她的行径得到了林彪的支持。傅崇碧去钓鱼台，杨成武并不知道。

在文革中，从没有“第二次二月逆流”一说，作者的误解，可能出自据传的康生随口对杨成武的攻击：“这是二月逆流的新反扑！”

1965年初……毛让自己在党内的可疑对手刘少奇、邓小平和彭真负责推行社会主义教育运动，以此来检验他们的忠诚；让国防部长林彪负责军队中的社会主义教育运动，并负责编印毛主义语录——“红宝书”，并帮助组建红卫兵……（页 225）

刘、邓、彭等负责指导社教运动，是因为他们在党内的负责地位，不存在毛用此事考验他们的情况，1965年军内社教运动也是没有的事，编《毛主席语录》是解放军总政治部于1963年底决定并组织人完成的，至于红卫兵，是北京的一群中学生于1966年5月自行成立的。

毫无疑问，吴晗是在“借古讽今”，因为他早年的作品已表明自己是清楚这种手法的。吴晗笔下的海瑞是清官，他站在百姓一边，要退田与民、为民伸冤。因此，姚文元说吴晗实际上是煽动解散人民公社。他这一理解并不十分牵强附会。（页 624）

吴晗最初写关于海瑞的文章，是因为毛泽东在1959年提倡海瑞精神，胡乔木找到他，转达了毛的意思，请他写这方面文章。他写《海瑞罢官》的戏本，是应京戏表演艺术家马连良的再三请求。此剧本写于1959年，姚文元说剧本影射1961年单干、退社风，是不合逻辑的。

## 二、对中国政治陌生

文化大革命中政治斗争的复杂性可以说达到了空前绝后的程度，中国共产党党内的斗争以及这种斗争向社会的漫延，其力度和幅度都达到了最高峰。这种斗争，既继承了俄国布尔什维克路线斗争和斯大林大清洗的传统，又可见到法国大革命中政治煽动家和暴民造反相结合的踪迹；既遵循中国古代道家“借力打力”的思想作为指导，又有《东周列国志》中描述的宫廷阴谋的色彩，以及《红楼梦》中的那种家政不分的无谓磨损。《剑桥中国史》第15卷的作者对文革中各种政治力量的散合消长，对毛泽东高深莫测的战略布置不能作出正确理解和判断（其实这对于即使亲身参加过文革的中国人亦谈何容易！），对中国共产党这部庞大的政治机器日常运转的方式也知之甚少。

本书第2章的作者认为，毛泽东搞文化大革命依靠三种力量，即军队、激进的知识分子和社会地位低下的群众（第121—129页），而在文革中有活动能力的，可以进入“三结合”权力机构的力量有三种，军队、中央文革小组支持的群众组织和干部（页167—173）。这些力量的特征、它们内部的矛盾、它们之间的结盟与竞争以及力量消长关系，还有毛泽东和这几种力量的关系，构成了文革进程的动因和经纬线。这种见解大致不错，但由于作者不熟悉情况，对各种力量及关系的分析有诸多缺失，因而对文革的说明就不准确、不完整，有各种偏差。

关于军队。作者固然看到，军队在文革中表现得并非铁板一块，也并非所有的军队都忠实地听从林彪的号令，存在着主力部队（直属中央指挥）和地方部队的区别，以及40年代后期形成的几大野战军系统的矛

盾（页 170—171），但作者只是抽象、笼统地知道这种情况。部队政治立场的区别明显地表现在他们在同一地区支持不同的派别，比如在浙江，省军区支持“红暴”，20军和空5军支持“省联总”；在广西，地方军区支持“联指”，55军等支持“四·二二”。不同的部队支持不同的群众组织和干部，从而一个地区武斗不息，派争不止，这是文革中最为广泛和重要的情况，但作者似乎完全不知道。在作者看来，军队只是支持保守派（页 181, 584），但实际情况远非如此。比如在四川，54军支持重庆的“八·一五”和成都的“红成”，50军支持“八·二六”，他们是造反派中对立的两派。作者认为，文革中军队唯一关心的事情是维持秩序和稳定（页 170），而军队有权筹组各地的革委会（页 166, 180），这是完全不正确的。组建省级革委会的权力在中央（由毛、林、周和中央文革决定），因此军队不光维持秩序，而是要争取更多的权力，不然的话，文革中的“全面内战”不会那么长久，那么激烈。

作者把所谓激进的知识分子作为与军队及下层群众并列的毛的权力基础，我认为不妥。他们就是那么几个通了天的御用文人，既不是一个社会阶层，也不是一个社会集团。作者说他们比其他知识分子“受马克思主义影响更彻底”（页 125），在现行政治体制中没有多大既得利益，更愿意反现行体制（页 126），这也是不对的，他们不过是在思想倾向和个人关系上更接近毛泽东而已。作者还断言，中央文革小组只反映这些激进知识分子的利益（第 161 页），而毛泽东与中央文革有分歧（页 172），这也是不对的。中央文革小组只代表毛的意图，在它存在的期间，只听说有军队和群众组织犯错误的事，从未听说过中央文革小组犯错误的事，其成员的利益在于为毛泽东打倒党、政、军中的“走资派”而得到升迁。

作者认为，毛泽东的群众基础是城市中社会地位低下的人；在学生中，是家庭出身中等或不好的人，他们在升学、获得好工作等方面受到歧视；在工人中，是那些非技术工、学徒工以及亦工亦农工人，他们的收入和福利都低于技术工和正式工（页 126—129）。这种观察有其深刻之处，但并不准确。由于血统论的猖獗，最早起来造反的学生绝大多数是出身好的（当时的口号是“只准左派造反，不准右派翻天”），作者的观点解释不了这一点。至于工人，地位低下的那部分人确实对现实不满，并在运动中力图改变地位，但毛从未鼓励过作者所谓的“群众性大规模抗议”。文革派和“走资派”的差别是暂时容忍他们的活动，听任他们去冲击党委和政府。作者写道：“1966年春，毛政治阵营的三支力量——军队、激进的知识分子和希望破灭的青年——逐渐融合成相对紧凑的联合阵线……毛泽东周围的激进官员和军队领导人开始在城市不满现实的人中寻求支持”。（页 129）这是根本没有的事。作者说法的不准确表现在三个方面：第一，时间不对。直到1966年5月底，群众的作用尚未显于舞台；第二，误解了文革派的行为方式：他们从未主动到不满现实的人中去寻求支持；第三，低估了意识形态的力量和毛的个人魅力：群众，不论是学生还是工人，只要有机会，都愿意为毛尽忠效力，甚至牺牲生命。

二月逆流和武汉事件是作者具体分析各种力量的事例，作者的分析 and 论述表明他对情况很不熟悉。对于二月逆流，作者只知道大闹怀仁堂

事件，但更为重要的是遍及全国的“二月镇反”，军队在各省镇压造反派组织，大批逮捕拘禁（在四川、湖南高达几十万），抓捕或驱逐到各省为中央文革小组充当联络、指挥的“首都红三司”的人。镇压的起因多为造反派冲击军区，作者显然不知道中央文革和军队在这方面惊心动魄的较量。在讨论武汉事件结束时，作者觉得仅指出毛泽东和周恩来对陈再道抱有善意是不够的，认为林彪同样如此（页 183），作者在这里大错特错了。事实是，林彪竭力把武汉军区的“路线错误”渲染成“兵变”，从而搞掉陈再道的老上级徐向前，这涉及到了军内更大的、更高级别的派系之争。

尽管作者正确地指出，文革期间毛从未完全控制局势，他有时会向干部、军队或群众组织让步，但他的了解仍然是抽象的，在分析具体情况时就会出偏差，这里仅举两例。

1967年2月5日，毛泽东批准成立“上海人民公社”，由于叶剑英等人的反对，2月12日毛召见张春桥和姚文元，使他们于2月23日将“上海人民公社”改为“上海市革命委员会”，这是毛向党内、军内抵制文革派的一次退让。但作者却认为，公社应该导至直接民主，由于名不副实，毛才决定改名（页 165, 175）。这种对民主的迷恋，并非属于毛泽东，而只为作者自己所有，书中甚至认为，“革委会是经过民主选举产生的。”（页 581）

从1967年底到1968年初，毛泽东和文革派要求造反派克服派性，《解放军报》还发表社论，强调“支左不支右派”，这也是毛泽东改变原来方针的一次战略退却。在1967年1月，毛下达军队“支持左派”的命令，导致军队在东北等地镇压、取缔保守派组织。同年7月，他公然指示：给左派发枪，武装左派。这段时间，毛是要彻底摧毁保守派，群众组织进入革委会的只能是造反派。但夏季之后，毛改变了态度，不再坚持“革与保的路线斗争不可调和”，对群众组织，只要求联合，不再苛求是否为左派。比如广东的“东风派”，曾被定为保守派，但在这一政策变动之下，也和造反派“红旗派”平起平坐，签订协议，进入革委会。大多数造反派不愿转弯，坚持“路线原则”，他们高叫“支左”，意为只有他们才能得到军队支持，进入权力机构。“支左不支派”是针对他们的，是从以前“支左”政策后退，是让地方军区支持保守组织取得合法性。但作者将其用意理解反了，以为是要让未得到地方军区支持的一派（即造反派）参加革委会。（页 191—192）

### 三、对红卫兵运动及派别斗争不清楚

红卫兵运动的兴起以及复杂的派别斗争是文化大革命中最为引人注目的现象。与其他问题相比较而言，西方学者在这方面的研究是最为详尽和深入的。李鸿永、陈佩华、安德佳和斯坦利·罗森在70年代中期发表了一系列论文和著作，代表了西方学者在这一领域丰硕的研究成果。

《剑桥中国史》第15卷的作者论述这方面问题时基本上是照搬他们的材料和观点，这本无可厚非，但上述学者研究的不足和缺陷也就随之带入此书。再加上本书的论述不可能像上述4位作者那样充分细致，因此本书关于红卫兵的种种说法显得零碎和混乱。

简单说来，上述 4 位学者研究的不足之处有两点，一是看到保守派和造反派（本书称为“激进派”）的派别斗争，而不知道在大多数情况下，保守派被彻底打垮后，学生的派性斗争主要表现为造反派内部两派的斗争；二是对学生参加什么派别的原因分析太简单，不全面。下面来看看本书论述的几点主要失误。

第一，对派别斗争过程不清楚。作者断言，“从一开始，红卫兵运动就为严重的派性所困扰”（页 150），这是不对的。首批红卫兵无例外地奉行“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋”的血统论。在 1966 年 10 月以前，红卫兵运动是他们的一统天下，不容他人置喙。之后，在中央文革派的支持下，才出现造反派的红卫兵，两派的斗争才愈演愈烈。作者还说，1967 年 1 月以后，一部分学生由于家庭出身问题不能进入权力机构，群众组织又分裂为保守派和激进派（页 579，582），情况并非如此。1967 年 1 月之后，情况大体上可分为两种。在北京、上海等少数几个大城市，局势稳定，军训开始。这时保守派已不存在，有合法地位的造反派分成较激进和较温和的两派（虽然温和派被指责为吸收了不少前保守派人员），比如北京的“四·三”派和“四·四”派。而在全国大多数地方，由于“二月镇反”，在 1966 年底垮台的保守组织纷纷卷土重来，造反派多被取缔或自行瓦解。只是在 4 月之后“反击二月逆流”，造反派才重振旗鼓，依各地情况不同，迅速地摧垮保守派，或艰苦地把保守派压下去。

第二，完全不知道派别的分化和发展。大致说来，各地的保守派红卫兵组织，如北京的“联动”、上海的“总部”在 1966 年底至 1967 年初已被冲垮，有的地方在 2、3 月份有过复兴，但随后又被压垮。以后的派别之争基本上在造反派内部进行。如北京的天派、地派，四·三派、四·四派；山西的“红总”和“红旗”；河南的“二·七公社”和“造总”；同时，河北的“大联指”和“狂人公社”；湖南的“长河高司”与“湘江风雷”和“省无联”；云南的“八·二三”和“炮兵炮”，成都的“红成”和“八·二六”，重庆的“八·一五”和“反倒底”等等。只有广东、广西、辽宁、江西、新疆、内蒙、西藏几个地方保守派和造反派的斗争贯穿始终，直到双方共进革委会。在大多数地方，进革委会的两派指造反派中的对立两派。因此，作者说各地组成省革委的群众代表是保守派与激进派（第 584 页），在大多数情况下是说错了。作者在全书中论述派别斗争一直只讲保守派与激进派，从未涉及造反派内部两派，表明作者不了解实际情况。因此，作者把北京天派地派的斗争当成与广东“东风派”、“红旗派”一样的保守派与造反派的斗争（页 582—583），是完全错了，虽然这错误显而易见来自李鸿永。<sup>[1]</sup>

第三，对学生派别归属原因的误解。作者认为，参加造反派的人是党的阶级路线的受害者，因此倾向于攻击党的机构，而保守派是既得利益者。（页 151—152），这种看法是似是而非的。如前面所说，运动开始时只有所谓“红五类”子女才能干革命，保守派和造反派都只能这些人当。作者的观点无法解释大学中为什么有那么多造反派。因为按作者的说法，上大学的人是阶级路线的受益者。诚然，如作者列举的统计数字说明的（页 151），保守派中出身好的居多，造反派中出身中等或差的居多，但这并不是学生们根据自己利益自觉选择的结果，而是运动过程

造成的。如前所说，红卫兵的发起者推行血统论，他们排斥和虐待非“红五类”，当1966年10月份中央文革批判血统论，“解放”受压制的学生时，他们自然而然地站在保守的“老红卫兵”的对立面，追随中央文革小组当造反派。这是对大多数人而言，对少数首领而言情况是这样的：少数干部子女出于本能要保自己的父母，也出于以往政治运动经验主动积极地打击传统的“阶级敌人”，但他们不知道这次运动目标和以前不同，毛泽东要打倒的正是他们父母这样的老革命；最早的造反派是这样的人，他们政治嗅觉灵敏，善于揣测毛泽东的意图，能从社论中筛选出与平常情况不同的信息。作者提到，在搞“教育革命”时，保守派强调批“资产阶级知识分子和修正主义教育路线”，而造反派倾向于批干部子女享受的特权教育（页588），这显示了两派组织成份差别引起的对立，情况确实如此，但这是以后的事，它不能说明派别划分的原因。

第四，不知道两派分野的焦点。作者说，“在很大程度上，学生之间的分歧围绕着60年代初的教育政策所导致的错误方针”（页150—151）。如刚才所说，这是不确切的。应该批判“修正主义教育路线”，应该贯彻党的“阶级路线”在运动初期和整个运动中都是所有学生的共识。分歧在于是不是要完全听工作组的话，反工作组算不算反党。几乎没有什么例外，反工作组的学生都被视为造反派，不管在此之前是否反对学校党委，也不管以后立场有什么变化。反对工作组意味着和派遣工作组的上级——省委或市委发生冲突，因此和那一段时间主持中央工作的刘少奇相对立，这正是毛泽东和中央文革小组所期待的。

第五，对派别和后台的关系不清楚。作者说：“对于产生的分歧，文革小组一般站在激进派一边，解放军站在保守派一边。周恩来表面上站在双方之间斡旋，实际上则倾向于保守派。”（页583）这不确切，只是对文革小组说对了。军队并非一律站在保守派一边，尤其是当保守派已经不存在时，军队只能在剩下的造反派的派别中作选择。说周恩来实际上倾向于保守派可能不错，但他的公开表态从来没有和文革小组不一致。比如在保守派和造反派斗争最激烈的两广，周恩来于1967年4月中旬在广州宣布为在“二月逆流”中被镇压的造反派平反，于8月下旬支持广西造反派“四·二二”。

#### 四、对经济损失认识不足

作者断言：“经济上，文化大革命的红卫兵阶段中国遭受的损失惊人地小。”（页211）“混乱基本上限于1967、1968和1969年3年，工业和运输业的破坏最厉害，但只是在1967和1968年。”（页501，译文有改动）“工人的罢工、工人与红卫兵的冲突，用铁路运输将红卫兵带往全国各地串联的做法，只使中国产量下降了两年，仅仅如此而已，至少在短期内是这样。”（页503—504）

作者的说法令人震惊，它与每一个经历了文革的中国人的直接观察不合。人们记得，在1966年后4个月到1967年初，1300万以上的学生可以在全国旅行。1967年春季、夏季全国处于“全面内战”状态（不少地方武斗延至1968年年中）。在相当长的时间内大多数生产单位处于全停产或半停产状态，每一个单位对干部、群众的揪斗和批判以及批判“经



济主义”对于人们生产积极性造成巨大打击，这一切造成的经济损失怎么可能“惊人地小”？

作者列举了一些工业和农业数字产量以支持自己的判断（这些数据的准确性令我怀疑，但现在无法详细讨论数据统计问题），但作者似乎忘记了，这些数据既不全面，也不直接说明问题。以下最能反映文革中经济损失的数字不难知道（比如柳随年、吴敢群主编的《“文化大革命”时期的国民经济》，出版于1986年），但作者却未引用：1967年财政收入比前一年减少25%，1968年在此基础上又减少13.9%，两年工农业总产值损失达1100亿元；1966年至1976年国民收入共损失5000亿元，这相当于以前30年全部基本建设投资的80%，超过30年全国固定资产总和。

中国领导人断言，文革使中国的经济濒于崩溃的边缘，这一说法得到了中国经济专家和广大人民的认同。说文革，而且是其中破坏最甚的两年中国经济遭受的损失惊人地小，不仅使人费解，而且要令人气愤！

作者认为文革对经济的不利影响“基本上是短暂的”（页507），只限于1967至1969年3年，这也不对，10年间经济的起伏挫折发生多次。比如，林彪事件之后，周恩来主持全面工作，经济形势日见好转，但毛和中央文革马上来了个“批林批孔”，使一大批刚回到领导岗位的干部无法工作，派性斗争复燃，局势动荡不宁。1974年国民经济指标大部分未完成，主要产品产量低于上一年。1975年在邓小平主持下，在各条战线搞整顿，经济开始恢复和发展。但紧接着的“批邓、反击右倾翻案风”，使刚开始恢复的经济秩序又陷于混乱，使得1976年全国国营企业亏损总额达177亿元，国家财政收入比上一年下降。

作者的谬误不仅在于断言文革对经济的影响程度低、时间短，更在于认为这种影响“是大多数国家都不时经过的”（页507），这意味着是正常的，甚至是不可避免的。作者认为：“文化大革命最具破坏性的后果，并不是红卫兵年代无秩序造成的，而是长期奉行独特的发展战略和伴随此战略的计划和管理的质​​量所致。”（页507）作者看到中国经济长期、一般的问题固然不错，但忽视文革这场浩劫的异乎寻常的破坏性就不对了。1000多万人在大半年占用国家的水陆运力去搞大串连，大部分地方用机枪、大炮、甚至坦克、舰艇战斗，大学连续6年停止招生，研究生连续12年不招生，这还不算全世界独一无二的吗？下面仅用一个例子反驳作者的观点。

作者说，文化大革命对经济的影响，是使得计划官员软弱无力，失去主动性，他们明哲保身的办法是：以前怎么做，现在就如法炮制（页508、509）。实际情况比这严重得多，他们被迫执行各种“革命”政策，放弃以前行之有效（至少是相对合理）的方针，比如搞高积累、与国力不相称的外援（以“消灭帝修反”）、为备战而把工厂迁到边远的山区、放弃生产指标、成本核算、质量检查、考勤奖惩，等等。

作者说：“文化大革命基本上没有波及中国农村……理查德·鲍姆在对中国农村文化大革命详细研究时发现，中国报纸报道了在1966年7月至12月有231个地方发生了农村骚动。在这些骚动事件中，42%发生在郊区县，尤其是北京、上海和广州周围；另外22%发生在距大中城市50公里的地方。相比之下，不到15%的骚乱事件发生距城市100公里以上的地方。”（页211，译文有改动）这段话充分证明西方研究者受消息

来源限制而得到的错误印象。如果作者知道四川泸州地区武斗双方参与者均上万人，知道湖南道县参与杀人和被杀者均逾万人，广西宾阳县在 11 天中就死人 3 千多，他就不会说上面的话了。

## 五、中文译本的问题

社会科学出版社出版的中文译本，问题实在太多。看得出来，中译者第一不熟悉文化大革命的情况，比如对许多文革中流行的语言，如“大串连”、“复课闹革命”、“放手发动群众”、“斗、批、改”等等，书中多处不能从英译倒成适当的中文；第二则是不熟悉西方学者对于文革研究的状况和成果；最为严重的是第三点，即英语水平差到常人不能正确理解英语单词和词组的含义，不懂英语语法的地步。该译本中不确切、不通顺的地方俯拾皆是，下面仅举一些错误严重、令读者曲解原意的例子，并略加评说。

在第 15 卷里，我们力图追溯只为大多数中国人尚不完全理解的一连串事情。……我们紧紧把握住相互对立的观点：当时人们赞颂文化大革命的说法和以后回顾时通常直接反对此说法的理由。（编者序页 3）

原文：In Volume 15, We attempt to trace a course of events still only partially understood by most Chinese.... We grapple with the conflict of evidence between what was said favorably about the Cultural Revolution at the time and the offensively diametrically opposed retrospective accounts. (P )

应为：我们力图追溯各种事件的进程，对这些事件，大多数中国人至今仍只有一知半解。……我们因为证据的对立而费尽心机：有当时对于文革的溢美之词，也有事后的往往是针锋相对的说法。

无产阶级文化大革命，按照中国人的算法，从 1966 年起直到大约 10 年后毛泽东去世时为止，是本世纪最突出的事件之一。（页 115）

The great Proletarian Cultural Revolution, which by official Chinese reckoning lasted from the beginning of 1966 to the death of Mao Tse-tung some ten years later, was one of the most extraordinary events of this century. (P 107)

这段译文，小错是漏译了“the beginning”即 1966 年的“年初”，大错是漏译了 official 一词，正确译文应为“按照中国官方的算法”。这个遗漏是非同小可的，因为西方研究者大多把文革的时间视为从 1966 到 1969 年 3 月，比如有一本书名就是《中国学校中的文革，1966 年 5 月至 1969 年 4 月》。<sup>[2]</sup>陈佩华更是专门撰文“消除对于红卫兵运动的错误看法：重新考察文革派性和分期的必要性”，认为把文革定为 3 年还是 10 年，关系到文革的性质是什么，是一场社会冲突，还是一场权力斗争的大事。<sup>[3]</sup>

毛明显反对这个提纲，因为其中对激进份子措词严厉而对吴晗却未

提出明确的批判。（页 135）

Mao apparently objected to the harsh treatment of the radicals in the outline report and its failure to issue a decisive criticism of Wu Han. (pp129-130)

毛显然反对提纲中对于激进份子的严厉态度，以及它未能对吴晗提出明确的批判。

上述文句紧接着是“虽然如此，彭回到北京后还是声称毛已认可‘二月提纲’，2月12日，中央委员会批准文件下发。”由于误译，读者会认为按作者的描述，彭真背着毛搞鬼，成功地欺骗了中央。

而在那些已经发动起来的省份，其结果如毛所期望的那样，不是省地方官员挨整，而几乎是省级权力机关的彻底垮台。（页 157）

But where mobilization did occur, the consequence was not the rectification of local officials, as Mao had hoped, but rather the nearly complete collapse of provincial authority. (p152)

而在运动已经发动起来的省份，其结果不是如毛所期望的那样是对地方官员整风，而是省级权力机构几乎彻底垮台。

由于译文错误，对于毛的意图，读者得到完全相反的概念！

在武汉军区，司令员陈再道作出了许多决定，他首先是使自己脱离“工人总司令部”，然后命令它解散。人们都知道该司令部是激进组织的联盟，它们一直在从事危害社会秩序及经济稳定的破坏性活动。（页 180—181）

In the Wuhan Military Region, this involved decisions by the commander, Ch'en Tsai-tao, first to dissociate himself from, and then to order the disbanding of, a coalition of radical organizations known as the Worker's General Headquarters on the grounds that they were persistently engaging in disruptive activities that endangered both social order and economic stability. (p180)

在武汉军区，这表现为陈再道司令员作出的许多决定，对于以“工总司”著称的激进派组织的联合体，首先是与之断绝关系，然后令其解散，其理由是这些组织一直在从事危害社会秩序和经济稳定的破坏活动。

由于译文错误，一个理由或借口成了一件众所周知的事实！

这就引起了江青不满。她指责陈再道是在利用他的成功搞小动作，同时试图怂恿她废除这一协议。（页 182）

thus leading Chiang Ch'ing to charge that Ch'en was taking undue advantage of his success, and emboldening her to try to undo the agreement. (181)

这种情况使得江青指责陈再道得寸进尺，并促使她力图取消这一协议。

此文前面说，武汉军区和中央文革小组讨论武汉局势时，得到一个

有利的结论，但在正式宣布之前就泄露出来了。译者不想一下，陈怎么可能在利用他的成功时怂恿江青废除协议！

像“二月逆流”一样，“武汉事件”的直接后果显然受到控制。……陈本人把此归因于毛和周的善意。但人们也感到惊诧，在文革领导小组的手中，林彪对一个完全遭到排斥，甚至不驯服的军区司令员竟然会友好相待。（页 183）

As in the case of the February Adverse Current, the immediate results of the Wuhan Incident were remarkably limited....Chen himself has attributed this to the goodwill of Mao and Chou En-lai, but one also wonders about the degree to which Lin Piao would have welcomed the complete humiliation of a regional commander, even a recalcitrant one, at the hands of the Cultural Revolution Group. (p182)

像在“二月逆流”中的情况一样，武汉事件的直接后果非常有限。……陈本人将此归因于毛和周恩来的善意。但人们也想知道林彪会在多大程度上喜欢一个军区司令员在中央文革小组的手上遭到彻底的羞辱，即令他不听话。

这一段说的是陈再道在武汉事件后受的处罚很轻。作者含蓄地表示保他的人不见得只有毛和周。作为军人，林也不会听任一个司令员受到文革那帮文人的过份羞辱。译者不懂 wonder 一词的意思，因此不明白作者的言下之意。译者还不顾 wonder 后的虚拟态，把林彪说成事实上曾对陈友好，了解文革的人不难知道没有这样的事。更荒唐的是，译者竟不顾中文语法，也不顾事实，说林彪在中央文革手中对陈示好，难道他们两人同时受文革小组囚禁？

激进的群众组织提出抗议，他们宣称新的革命委员会不足法定人数。这种运动开始回潮，并合法化。这就是杨成武事件的第二个结果。（页 188）

The second consequence of the Yang Cheng-wu affair was to legitimate a resurgence of activity by radical mass organizations, in protest against their alleged underrepresentation on the new revolutionary committees. (p187)

激进派群众组织的活动复兴起来，他们抗议他们所谓的新的革命委员会没有代表性，杨成武事件的第二个后果是使他们的活动合法化了。

事情的背景是，群众组织不满意自己只打江山不坐江山，说革委会中本派代表太少，或进去之后不掌实权，只是当摆设，掌权的是军人和干部，他们的活动被指控为“攻击新生的红色政权”，杨成武被中央文革攻击为“右倾复辟”，造反派就以此为根据。

## 注释

[1] 见 Hong Yung Lee 对 Stanley Rosen 批评文章 “The Radical Students in Kwang-tung

During the Cultural Revolution” 的答复，In : China Quarterly, Iss.70, 1977, p400.

[ 2 ] Julia Kwong : Cultural Revolution in China ' s Schools , May 1966—April 1969 , Hoover Institution Press , 1988.

[ 3 ] Anita Chen : “ Dispelling Misconceptions about the Red Guard Movement : The1969 , Necessity to Re-Examine Cultural Revolution Factionalism and Periodization ” , InJournal of Comtemporary China , Vol.1 , No 1 , 1992.

## 《存在与时间》原设计

陈嘉映

按照海德格尔本来的构想，《存在与时间》一书分为两部，第一部：依时间性解释此在，并解说时间之为存在问题的超越的地平线。第二部：依时间状态为指导线索对存在论历史进行现象学解析的纲要。

第一部分为三篇： ，准备性的此在基础分析； ，此在与时间性； ，时间与存在。

第二部也分为三篇： ，康德的格式论； ，笛卡尔的“我思我在”； ，亚里士多德论时间。

《存在与时间》实际包括的只有第一部的 、 两篇，此后也没有续作。不过，计划中的其它四篇可以说后来在不同的著作中有所成就。

《康德与形而上学问题》相应于第二部第 篇。《世界图象的时代》相应于第二部第 篇。《Physis 的本质和概念》相应于该部第三篇。

1962 年提供的“时间与存在”讲座可看作第一部第 篇。当然，从 1926 年到 1962 年 34 年的时间跨度中，海德格尔的思想经历了很大发展变化，把以上诸著作直接当作《存在与时间》的完稿是不妥当的，因为其中不少基本立论与《存在与时间》的立论相冲突。海德格尔本人也强调这一点。问题是存在。存在是最普遍的概念。但概念的普遍性不排斥探索的特殊性。海德格尔所确定的特殊的探索途径就是此在分析。这就要求有第一篇：准备性的此在基础分析。这一分析无意提供关于此在或人的完备的存在论，而满足于提供出此在的基本结构，以期赢得突入存在问题的地平线。这一地平线就是时间。在把此在分成环节加以分析似后，海德格尔返回到此在的整体性并得出结论说此在的整体性即烦。烦的诸环节均隐含着时间性内容，而只有把这些时间性内容明确地整理出来才能说明烦的诸环节是如何借时间性的统一性而得统一的。这些讨论形成了第二篇：此在与时间性。

此在的时间性中包含有通往真实时间领会的途径。真实的时间与流俗领会的时间不同。但即使流俗领会的时间也始终是素朴区分不同存在者领域的基本标准。有些事情是有时间性的，如自然进程、人类历史、心理活动，有些则无时间性，如空间关系、数学、命题的意义。然而，这类流俗的存在领会同时也就在有时间性的万千事物与超时间的永恒者之间设置了一条鸿沟。如何为两者建立桥梁，使传统存在论大伤脑筋。殊不知困境早已伏在最初对时间的流俗见解里了。时间确实是领会存在的地平线，但扭曲了的地平线上只会显出扭曲了的存在景观。反过来，“一切存在论问题的中心提法都植根于正确见出了的正确解说了的时间现象。”<sup>[1]</sup>正确地理解时间现象，关键在于见出“时间性的”与“在时间中的”不是一回事。不在时间中的、无时间性的、超时间性的，都是时间性的异化状态，是“有时间性的”原始存在的某种褫夺状态，因而仍必须从时间性来说明。为区别起见，时间性一词用于标识解释此在的地平线；而解释一般存在的地平线则被称为时间状态(Temporalität)。以上这些讨论将形成第三篇“时间与存在”。这一篇虽未写出，但我们知道其主旨是要从此在的时间性转移到借以解释存在的时间。有线索表

明这一转移将通过对在世的时间性意义的阐发来完成。〔2〕

从存在到此在，从此在到时间性，从时间性到时间和时间状态，继而又回到存在，这是《存在与时间》第一部的大循环。

至于该书的第二部，一看题目就知是对西方哲学史的回溯。康德、笛卡尔和亚里士多德被选出来，不仅一般说来他们确是西方哲学史上顶尖的代表人物，而且特别因为他们的时间观之间的转承深一层地铺垫着西方哲学的发展。之所以有必要回溯西方哲学史，或用海德格尔自己的话说，之所以有必要“解构存在论历史”，是因为这一历史层层遮掩着此在对存在的原始领会，并且以各种体系构造的方式把这层层掩盖硬结起来。我们已见到，时间性是解释此在的地平线。此在是历史的存在。要了解此在，要通过此在领会一般存在，就势必要求追究此在本身的历史，以便“在积极地据过去为已有的情况下来充分占有最本己的问题的诸种可能性。”

海德格尔断称，康德是唯一向时间性这一度走了一程的哲学家。康德对时间性的关注，不仅表现在“先验感性论”中，而且更深入地表现在他的知性格式说中。“只有当时间性问题的提法已经确定之后，才能成功地引进光线来照亮格式说的晦暗之处。”〔3〕然而，康德只是初升门庭未得窥其堂殿。两件事耽误了康德。第一，康德不曾深入一般的存在问题与此在问题；第二，康德虽把时间现象划归到主体方面，但他的时间分析仍以传统流俗的时间观为准。

沿着这一耽搁追本溯源，海德格尔就来到笛卡尔那里。笛卡尔发现了“我思我在”这一基本命题。但是他对这个“我”的、对这个“我在”的存在论性质却不予深究。“我”等同于 *res cogitans*，即思执、有思维的物。这种规定根本就是不加批判地从中世纪哲学那里承接下来的。若要解构中世纪的 *res*（东西、物体）这一概念，就不得不回溯到古代存在论的意义与限度。

在亚里士多德那里，存在的意义被规定为 *parousia* 或 *ousia*，即在场、临场。可见，存在者是就其某一特定的时间样式即现在得到领会的。存在者即是现在正在场的东西。要具体而微地剖析古希腊对存在与时间的理解，则有必要对亚里士多德《物理学》中论时间的部分重新解释一番。这一部分是第一部流传至今的时间现象详解，也是古代存在论转折的决定性关头。后世所有人，包括柏格森，都是依亚里士多德的基本设想来解释时间现象的。

虽然时间一向在存在解释中如此重要，但人们在讨论存在问题时并不自觉到时间线索的根本性的存在论功能。人们反倒把时间当作芸芸存在者之中的某种存在者，结果反过来用已经被时间观念决定着的存在观念套回到时间头上来把握时间的性质。因而，以时间为线索来重整存在论就愈发必要了。

## 注释

〔1〕《存在与时间》，页 18。

〔2〕参阅《现象学基本问题》，页 472—473。

〔3〕《存在与时间》，页 23。

## 重新解说西方法律史 ——评伯尔曼《法律与革命》

梁治平

1989年冬日将尽的一天，在靠近哈佛广场的一家书店里，我一下注意到架上那本《十二世纪的文艺复兴》（著者为已故哈佛大学历史学教授C.H.Haskins），并且当即把它买了下来。凑巧的是，一个多月之后，就在同一地点，我又买了厚厚一本讨论同一主题的论文集。此刻，这两本书就摆在案头。

我并不是欧洲中世纪史的专家，而我之所以对这段历史、这个主题感到兴趣，乃是出于以下两个原因。其一，正如著名法律史家F.W.Maitland所言，十二世纪原是“一个法律的世纪”。对于一个曾以“外国法制史”为学习专业的人，这段历史不可以不知。其二，长久以来，人们只知十六世纪“文艺复兴”，而不知有“十二世纪文艺复兴”；只关注文艺复兴中的哲学、文学和艺术等，却不知亦不谈其中的法律。纠偏补缺，这已成为我的一个宿愿。

问题是，发掘若干史料，补写一段历史，意义何在？十二世纪之西欧，“复兴”见于法学、科学、哲学和文学，那时节，有大量的古代典籍重现和缘翻译而流传，图书馆和知识中心建立于斯，欧洲最古老的大学也开其端绪。这些，《十二世纪的文艺复兴》一书皆有专章叙述。然而，勤于思考的读者必不以此为满足，他们定要探问前因后果，事情始末，一句话，他们要追问贯穿其中的意义。如果，历史果非如流俗见解所认定的只是不可更改的“客观实在”，而是某种靠史家发掘、激活和“忆起”（卡西尔语）的存在，那么，历史编纂应当不乏“意义”。

年前翻译出版的《法律与革命——西方法律传统的形成》（H.J.伯尔曼著）是一部以十一至十三世纪欧洲法律发展为主要线索的论著。在重点讲述十二世纪的历史并且强调其重要性这一点上，此书与《十二世纪的文艺复兴》颇为相近，甚至，它们所用史料亦有相当部分的重合（碰巧的是，两位作者同是哈佛教授，这两种著作也同是由哈佛大学出版社印行）。不过，两位作者专攻不同，关注之点相去更远。Haskins写十二世纪文艺复兴，重在补缺；伯尔曼讨论西方法律传统，意在纠偏。补缺自然特重史料，纠偏则不能不突出理论上的思考，只是，既然为史学研究，势必要让材料说话，在历史编纂中见出意义来。这一点，正是伯尔曼此书最吸引人的地方。

《法律与革命》虽然是一部巨著（中译本821页，约七十万字），结构却异常简单。全书共三个部分：导论、本论（原无此题，姑且名之）和尾论。首、尾两论专注于理论问题，但是篇幅甚小，本论系全书主干，其中又分两个部分。第一部分“教皇革命与教会法”，主要讲“西方法律传统”的各种渊源——民俗法背景、教皇革命、欧洲大学、神学——和教会法体系、结构等；第二部分“世俗法律体系的形成”，由世俗法概念始，依次论述封建法、庄园法、商法、城市法及王室法各分支。作者的主要结论是：

西方历史上的第一次重大革命是反对皇帝、国王和领主控制神职人员的革命，是旨



在使罗马教会成为一个在教皇领导下的独立的、共同的、政治和法律实体的革命。教会(这时首先被看作神职人员)通过法律朝着正义与和平的方向为拯救俗人和改造世界而努力。不过,这只是教皇革命的一个方面。它的另外一些方面是,皇帝、国王和领主的世俗政治法律权威的增强,以及数以千计自主的和自治的城市的创设;经济活动范围的巨大扩展,尤其是在农业、商业和手工业领域;大学的建立和新的神学和法律科学的发展;以及其他。一言以蔽之,教皇革命具有全面变革的特性。它不仅构想了一个新天堂,而且也展示了一个新的尘世。……

正是这次全面的剧变产生了西方的法律传统。(《法律与革命》,页627)

这样的叙述和判断显然隐含了若干理论前提,因此不可避免要引出许多问题:所谓“西方法律”究竟何指?在英国法、法国法乃至罗马法之外,难道还有“西方法律”?若有,则法律者何?源自12世纪的“西方法律传统”究竟包括哪些内容,具有何种特征?彼与通常所谓近现代法律是何关联,与近代各民族法律体系有何关系?所谓“教皇革命”果真如此重要?法律与宗教到底是什么关系,它们与社会又是什么关系?自然,这里列举的并非全部可能引发争议的问题,本文实际上也不打算讨论所有相关问题,我所关注的毋宁说只是浓缩在《法律与革命》一书正、副标题中的几个核心概念,它们具有很强的统摄性和挑战意味,正是因为这个缘故,这部法律史巨著才显得那样与众不同和意味深长。

伯尔曼自己承认,他所讲述的历史的各个部分是历史和法律诸领域的专家们熟知的,但是作为整体,这段历史却令他们大感陌生。这首先是因为,他把西方文明的历史作为一个整体而非各个民族国家的历史来看待。这里,“西方”主要不是一个地理概念,而首先是一个“具有强烈时间性的文化方面的词”。(同上,页2)确切地说,它指的是“吸收古希腊、古罗马和希伯来典籍并以会使原作者感到惊异的方式对它们予以改造的西欧诸民族”(同上,页3)。与之相应,法律不再简单地是某种“规则体系”,而被定义为包括诉讼程序以及相关价值、概念、规范和思想方式的具有实效的活生生的过程。借助于这样一种大历史观和大法律观,伯尔曼系统综合地展现了欧洲法律史乃至欧洲文明史上一段极其丰富的重要的经验。“西方法律传统”就从这里产生,它包括法律的相对独立和自治、法律的职业化(人与机构两方面)、法律的超越性或曰科学性、法律的“实体”性、法律的发展观以及法律发展的内在逻辑性、法律的至高无上和法律的多元性等。

在伯尔曼述及的这段历史里面,法律有着多种渊源,教会法之外有世俗法,世俗法之中又有封建法、庄园法、商法、城市法和王室法等。依照通行的历史理论和社会理论,这些出自不同时期、不同阶层和不同社会需求的法律有着截然不同的历史意义。它们或者是旧的、反动的和注定要衰亡的,或者是新的、进步的 and 前途远大的。然而在伯尔曼那里,所有这些法律最终都融汇在“西方法律传统”这个大背景里面,它们之间的关系,与其说是彼此对立、争胜的,不如说是互为补充、影响的。它们分享着同一种传统,同时又以各自方式充实和丰富着这同一种传统。这种认识的结果是将“近代”的诸多特征归因于通常被认为是近代以前的时代。这些都无异于向迄今依然占据统治地位的历史理论、社会理论和法律理论挑战。

分历史为古代、中世纪和近代乃是史学和社会理论研究中长久以来

极其流行的作法。但在伯尔曼看来，正是这种分期妨碍人们恰当地认识西方法律史。这不只是因为它割裂了历史并且掩盖了十一和十二世纪之间教皇革命的意义，而且因为它在与某些有影响的社会理论结合之后几乎取消了法律史的独立地位。比如在黑格尔那里，法律史主要是哲学史，在马克思那里，它主要是经济史，在韦伯那里则主要是政治史。伯尔曼探寻的是一种适合法律史的历史编纂法。在他看来，法律，至少在西方历史上，既不简单是社会物质条件的派生物，也不纯是观念或者价值体系的展现，它在很大程度上是一个独立因素，是社会、政治、智识、道德和宗教发展的一个原因，而不只是其结果之一（同上，页 51）。这种看法至少包含以下几种意蕴：

首先，作为一种独立因素的法律，不能简单地根据某几种经济的、社会的、政治的或意识形态的标准来归类。因此，无论是说十六世纪以前的西方法律为封建主义的，还是把那以后的法律归结为资本主义的，都是过分简单化的做法（同上，页 664）。法律至少部分地是从其内部生发和成长起来的，因此，在所谓封建制度之下的法律不仅维护当时通行的领主与农民的权力结构，而且还对这种权力结构构成挑战。法律不仅是权力的工具，也是权力的限制（同上，页 647）。

其次，法律能够独立地（虽然总是在特定时空条件下）参与和影响社会进程。比如，没有法律就不会有在西方文明史上具有重大意义的城市的出现。同样，没有在所谓封建主义之下发展起来的财产法、契约法和宪法性法律等，后来所谓资本主义就是难以想像的。由此，“近代”的开端被迫追溯到了 1050—1150 年这一时期（同上，页 4）。

再次，法律固然体现了精神的内容，但它同时也是一种物质力量。因为它一面是从整个社会的结构和习惯自下而上地发展，一面又是统治者政策和价值自上而下地移动。习惯由惯例而来，法律则不过是被改造了的习惯（同上，页 663—665）。

伯尔曼的法律观——他所谓的“法的社会理论”——明显具有某种折衷性质。一方面，他承认以往三种主要法学理论——主张意志论和主权说的实证法学、注重理性和道德的自然法学、强调习惯和民族精神的历史法学——均保有部分的真理，因而力图在吸收和批判这些理论的基础上超越它们。另一方面他竭力想摆脱唯物与唯心之争，抛弃简单化的决定论模式。在他看来，历史上并不存在这种或此或彼的单一模式，有的只是各种因素的共存、互动和因时因地的彼消此长（同上，页 651）。当伯尔曼把这些思考引入历史，在梳理和重新安排史料的基础上尝试以另一种方式解说西方法律史时，应该说，他取得了相当大的成功。不过，在伯尔曼的另一个核心概念——“革命”为我们所注意并被适当讨论之前，要对这部著作提出一般性批评实际上不大可能。

伯尔曼认为，西方法律传统在其历史过程中经由六次革命而改变。这六次革命依次是 1075—1122 年的“教皇革命”、1517 年宗教改革、1688 年英国“光荣革命”、1776 年美国革命、1789 年法国革命和 1917 年俄国革命。根据伯尔曼的说法，这些革命具有这样一些共同性：首先，它们都标志着整个社会体制中一次基本的、迅速的、剧烈的和持久的变化；其次，它们都在一种基本的法律、一个遥远的过去和一种预示世界最终命运的未来里面寻求合法性；最后，每次革命最后都产生了一种新的法

律体系，它体现了革命的某些主要目的，改变了西方法律传统，但最终仍然是在此传统之中（同上，页 22—23）。不过，《法律与革命》实际上只讨论了十一和十二世纪的“教皇革命”而未及其他，这样就留给我们一个问题，即相对于西方法律传统而言，这些历史事件果真具有相同的意义吗？伯尔曼认为这些革命皆改变了传统同时又是在传统之中，但是我们如何测定变革的强度和传统的限度呢？如果西方法律传统确如伯尔曼所言产生于欧洲历史上的一次“根本性断裂”（a radical discontinuity），我们就很难把体现了这次“根本性断裂”的“教皇革命”与其他历次革命等同视之。反过来，我们也可能对上述历史事件的“革命性”提出质疑，进而对西方法律传统的基本概念作重新思考。换句话说，西方法律传统真的只是发端于十一和十二世纪之间吗？

有批评者认为，因为强调“革命”的重要意义，伯尔曼多少忽略了许多更早时期的教会材料，而后者却是十二世纪法律发展的基础。<sup>[1]</sup>我们可以把这种批评再推进一步。首先，采用“革命范式”使得《法律与革命》一书所具有的“范式革命”的意义明显削弱了。伯尔曼固然超越了民族主义的历史学，并且相当成功地批评了比如法律实证主义，但是强调革命，强调“根本性断裂”，使他在“范式”上面更接近而不是远离他所批评的那些流行的史学和社会理论。其次，专注于“革命”的断裂意义，使伯尔曼不仅忽略了某些早期史料，而且不恰当地低估了罗马法律学的意义。值得注意的是，在伯尔曼归纳出来的西方法律传统十大特征里面，前四项被明确视为古罗马法律学的贡献，不仅如此，在整个西方法律传统陷入危机的今天，伯尔曼认为保持完好的仍然是这前四项特征（同上，页 9、10、43。顺便说一句，作为西方法律传统的基本特征，它们也是最少争议的）。尽管如此，由于突出了十一和十二世纪之间的“根本性断裂”，罗马法律学几乎无所不在的影响（散见全书各处）被降至极次要的位置。变异取代了延续，创新掩盖了传统。这时被确定为“西方法律传统”的诸项特征具有足够的说服力吗？

正如另一位评论者所指出的，承认西欧的法律在此一时期发生重大变化是一回事，承认这种变化标志着西方法律传统的形成又是一回事。<sup>[2]</sup>十二世纪的“教皇革命”无疑为欧洲法律发展注入了许多新鲜内容，但是这种变化足以标示出一个崭新的传统吗？也许象伯尔曼提到的宗教革命、“光荣革命”和其他几次革命一样，它也只是改变了传统而仍然在传统之中。如果从这一角度来看问题，则我们可能为西方法律传统添加若干其他特征，比如法律对社会的普适性、法律的公理性（恰如 Northrop 所言，西方法所取之形式只能是它在产生了西方科学的文化里面采取的那种）、法律的私人性以及贯通于世界观、社会观的权利—义务意识。伯尔曼认为，今天的法的社会理论不但要研究西方的法律传统，而且要研究非西方的法律传统。但是总的说来，《法律与革命》一书缺少系统的跨（西方）文化比较和观照。这对于该书所确立的论题来说或许是一种不足。

据伯尔曼自己说，他对于西方法律史的重新解说在很大程度上是要回答法律是什么、它以何为基础、有何功用和具有什么特征一类重大问题，而在此关注之后的是一种强烈的危机感。正如他自己所比喻的，他的写作动机只是溺水者在绝望中的下意识努力，即要在其全部经验范围

内寻找摆脱险境的办法。然而他并不曾努力去描述这种险境或证明危机的到来，因为在他看来，这种危机无法在科学上证明，只能靠直觉来感知（同上，页 38）。这时，他的立场与其说是“社会科学工作者”的，毋宁说更象是先知的。这是一种革命的立场，革命的意识 and 经验。有理由相信，被用来解释历史的“革命范式”至少部分地源出于这种意识和经验。

关于伯尔曼的“危机宣告”和“革命论”，人们大可有不同看法，但是无论如何，有一点可以肯定，那就是因为有一种深刻的生存意识贯注其中，伯尔曼重新解说西方法律史的努力就不但超越了现实，也超越了历史。这使他能够摆脱流行的教条，扫除拘谨琐碎的工匠气，重新去把握作为活生生的人类经验之一部分的法律的脉动。

### 注释

[1] 详见威廉·巴塞特：“对西方法律传统起源的探究”，《比较法研究》1990年第4期。

[2] 参见戴维·艾伯特逊：“十二世纪的法律、宗教与革命”，《法学译丛》1991年第1期。

# 什么是法理学？ ——波斯纳《法理学问题》译后

朱苏力

—

1990年哈佛大学出版社出版了美国著名法学家、联邦上诉法院法官波斯纳的新著《法理学问题》。这部法理学对波斯纳本人的定位是非常重要的。波斯纳已经是我国法学界比较熟悉的学者了，他是美国知名的经济学家，与多位美国著名芝加哥学派的经济学家、诺贝尔经济学奖金获得者关系密切。<sup>[1]</sup>1973年一部《法律的经济分析》，使他名满天下，到1992年，该书已修改出版了四版，据说大陆现在有两种译本同时在进行。作为法律经济学分析主张的倡导者，波斯纳追求以现代微观经济学原理来彻底解说法律、特别是美国的普通法，追求效率的法律；但这仅仅是他的一面。如同巴赫金笔下的陀思妥耶夫斯基，波斯纳是一个进行全面对话的人物，一个复调音乐。在美国，也许由于他与芝加哥学派的密切关系，波斯纳以保守主义而为法律界、法学界众所周知；但另一方面，他曾担任过美国联邦最高法院前任大法官、60—80年代联邦最高法院的自由派法官的核心人物小布冉能的法律助手，并一直保持亲密关系。1987年当美国联邦最高法院出现空缺时，虽然作为美国当代最著名的法律家之一的年富力强的波斯纳一直被认为最可能是里根总统的提名人选之一，但三次提名均没有他，原因也许就是他还不是那么保守，至少对里根派来说，他是不可靠的人物。他的《法律的经济分析》被自由派当做保守派大加讨伐，而传统的保守派法学家又将法律经济学同批判法学联在一起当做是自由派对正统法律的破坏。<sup>[2]</sup>他与保守的芝加哥经济学家有亲密的学术关系，但他又写作了《法律与文学运动》，分明是一个文学批评理论的爱好者；而在本书中，波斯纳也对法律的经济分析作了一定的批判。的确，波斯纳是一个复调。然而最能反映这种复调的，至少到目前为止，就是这本《法理学问题》。无论是否赞同波斯纳在本书中表述的对法律的基本问题的看法，但至少读者会发现一个与通常“标签”有所不同的波斯纳。

二

这部著作对美国法理学界也是一部具有意义的著作。尽管我们习惯将美国的法理学归于西方法理学，但美国土生土长的法理学实际上与欧洲大陆的法理学传统相当不同。西欧的法理学传统主要是从欧洲的理性主义的政治法律哲学（广义的法学）传统中，并以其为基干和框架发展起来的。它强调社会的整体政治法律制度的设计和安排，以传统的政制法律理念为中心，侧重于形而上的纯粹理性思辩，实际上与政治哲学难以区分。它与法律的实际运作、法官和律师的实践活动和经验关系并不紧密。它虽然强调司法独立，但法官基本被理解为立法机关所制定的法律的执行者，法官的裁量余地相当小，因此法官的司法经验在法理学研

究上未得到充分重视。由此可见，这种法理学是与西方的社会政治结构和制度变迁相联系的，是这种社会政治制度的产物并为其服务的。

早期的英美学者中的绝大多数以及部分当代美国学者是在这个学术传统中训练出来的，他们的著作在很大程度上保持了这个传统。就国内所翻译或介绍的多数来自英美学者的法理学著作和思想来看，绝大多数都是欧洲大陆法理学的一种翻版。它们或者是以流派为中心，因此实际上是描绘介绍了西方法理学的演变和发展；或者是以传统的法学核心概念为中心展开的讨论。<sup>[3]</sup>但这些法理学著作，在我看来，不是美国的法理学。

美国却有相当不同的社会政治结构和制度变迁。美国是普通法传统，普通法强调法官立法，法律是法官在司法实践中形成的，只有少部分是立法机关制定的；同时由于美国的政治制度从一开始就受到法官的塑造，特别是在第四任联邦最高法院大法官马歇尔任职期间，因此美国法官立法的传统比英国普通法更强。<sup>[4]</sup>这种法律传统使美国的法理学的发生和发展有一种不同的社会条件。可以说美国的法理学更多是法官的创造，而不是学者的创造。那种欧洲传统的法理学与美国法律的历史实践关系一直不直接，最多只是作为一种学术背景和价值体系而为美国法律界所分享。对美国法律和影响最大的是一大批美国法院的法官。而到了1881年霍姆斯出版了《普通法》之后，可以说美国法理学已经初步得到概括，后来又经过一些法官和注重司法过程的学者，如布兰代兹、卡多佐、卢埃林、弗兰克、汉德，美国已形成了自己的法理学传统。这一法理学传统以司法过程为核心，以法官的主体性为核心研究法律的和关于法律的问题。由于这一传统的特点，美国法理学往往不是那么“体系化”，往往散落在针对具体问题的司法意见或学术议论之中。由于注重司法实践，因此这种法理学从一开始就带有强烈的实用主义的色彩。这里所说的实用主义，其一是说它以经世致用为目的，对一切形而上的实体、抽象原则报怀疑态度，不追求体系，而是追求对司法活动的实际指导和指导司法的效率；由此产生的第二种意见，就是它从一开始就不把法律当作一个自主自洽的学科，而是不断吸收、接纳其他社会科学、自然科学和人文学科的研究成果，根据具体案件而综合性地运用这些人类知识来解决问题。因此在从霍姆斯开始等一系美国法学家那儿，法理学与法律实践从来没有分离开来，而且总是不断吸收其他学科的知识。

然而，尽管这种法律研究实践的风格和精神一直对美国的法律有实际上的重大影响，但在传统的西方法理学占统治地位的知识权势关系中，在本质主义和普世主义的前见指导下、这些美国学者的这种著述并未被作为法理学而在西方法理学界获得应有的声誉。相反在美国法律界被认为贡献并不那么大而且事实上对美国法律实践影响也不大、但比较符合欧洲传统的诸如庞德、富勒的体系化的著作在国外法理学界却拥有很高声誉，并转而在中国得到比较多介绍。这就是一种非常奇怪的现象，似乎有点类似于当代中国电影界的某种现象。也许从接受美学的角度来看，这是可以理解的。即庞德、富勒更符合欧洲包括现当代中国学界什么是法理学的知识结构和预期，于是，他们被更快地接受了；而欧洲以及中国法理学界对霍姆斯、卡多佐等独特的美国法理学缺乏默契，因此无法理解甚至无法介绍他们的学说思想。

应当说，美国法理学传统之所以没有得到重视，另一个重要原因是没有对美国这种法律传统加以系统的哲学阐述的著作。除了卢埃林曾以《法理学》为题于现实主义已经衰落的 1960 年代出版了阐述现实主义法学的思想外，其他重要的著作，例如霍姆斯的《普通法》，卡多佐的《司法过程的性质》都没有贯以法理学的名目，至于布兰代兹和汉德则只有具体法律问题展开的学术思考。尽管名不等于实，但在一个陌生的环境中“名”有时具有决定生命的意义。

正因为此，波斯纳的这本法理学著作对美国法理学传统的真正确立和自我确认就具有一种特殊的意义。他在美国法律实践的，特别是霍姆斯以后的传统基础上，对关于法律、特别是美国法律的根本问题与美国各派学者作了美国司法对抗制式的讨论，提出了一个与以往的法理学不同的结构体系。在这个意义上，我以为这是第一部真正的美国传统的法理学著作，而不是一部来自美国学者的传统的法理学著作。

这个断言必须有一些限制。这并非说在波斯纳之前美国没有有其特色的法理学著作。但那些著作或多或少的都有更多的欧洲法理学色彩，或者是没有全盘地就关于法律的根本问题提出有外在结构体系的著作。前者如罗尔斯的《正义论》是一部国际影响很大的有相当完整体系的法理学著作，但其所讨论的问题以及讨论问题的角度和方式与美国法官律师所讨论的问题差距颇大，因此对美国法律界没有产生直接地影响。后者如德沃金的《把权利当回事》虽然讨论的是美国法律的一些根本问题，但毕竟没有外在的体系，而且也不是从法官的角度谈问题，而是如同德沃金本人的另一部著作的题目所表述的那样，谈的是《有关原则的问题》，因此与美国法官的实践多少有些“隔”。其次，还应当承认，美国的许多法学论文或著作都涉及了波斯纳在此书中所讨论的问题。不少人亮出了各种牌子，例如批判法学对法律推理的确定性的讨论、法律与经济运动对法律中的成本收益的分析、在对宪法原旨讨论中形成的不同解释流派、与文学艺术批评理论相联系的法律阐释学，其中有些文章在深度上也许超过波斯纳的这部著作，但这些著述都只是从一个特定角度讨论了某个或某几个法理学问题，没有对法理学问题作系统全面讨论。波斯纳在这本书中，以司法过程为基点对几乎所有这些问题都有一定深度的讨论和综合考虑，因此我称它是第一部自觉成体系的美国法理学著作也许是不为过的。

### 三

然而，波斯纳这部法理学著作的贡献又绝不仅仅在于它是美国的。的确，在一定意义上说，越是民族的、就越具有世界性，因此当波斯纳对霍姆斯以来的美国法学传统总结在一定程度上打破了先前的以概念和制度为中心的法理学或法哲学传统，这本身就是对法理学的一个重要贡献。但这不必然被接受为法理学，如果它不是哲学的思考，如果它不能与西方的当代的哲学进行有效的对话。因此一部著作不仅要有特色，而且要有能力同当代对话，能被接受为是一种“哲学的思考”。如果不能过这一关，那么“你就老老实实待着吧”。而波斯纳毕竟是西方文化背景下成长起来的作者，一个当代作者，而且是一位对西方六十年代以来

人文学科和社会科学有相当广泛了解的学者，因此他在这部著作中渗透了当代西方哲学影响，他不是重复先前的以 18、19 世纪的以政治哲学和思辨哲学为主导的法理学传统，而主要以 20 世纪的分析哲学为工具，以实用主义哲学为基本态度（这两者都更多是英美的哲学传统），吸收融汇了六十年代以来对西方哲学影响重大的科学哲学、阐释学、语言哲学，以及其他学派如文学批评理论、批判理论，因此几乎可以说他的专著一下子就把法理学推到了当代的哲学氛围之中。

当代在此不仅是，甚至主要不是一个时间的概念，而更重要的是指、甚至主要是指现代社会中的一种思维方式。这种思维方式在一定意义上是与后现代的诸多思潮相通的。一般说来后现代的思想家著作中体现了一种对现存知识和知识型的否定，强调非中心化、知识的破碎性、不确定性、非连续性和多元性。其实这些“性”都是从不同侧面、或者说以不同术语试图传达同一思想。他们的观点被概括为“反基础主义”、“视角主义”、“后人道主义”、“结构主义”、“后现代阐释学”、“非理性主义”、“认识论的无政府主义”以及“非哲学”等等。<sup>[5]</sup>但这些概括其实非常相似，那就是认为在追求知识问题上，我们无法发现或无法以我们现有的知识来发现一个确定不移的基础，并在此基础上建立任何学科的大厦或无内在冲突无内在矛盾的知识体系或结构；认为不存在一个确定的优越的观察理解问题的视点，无论谁也不能说他的视角最恰当、最优越，而他人必须接受。它把历史上以某种文化而构建起来的统一的东西重新还原成支离破碎的断片或部件，指出西方文化实际上并不存在那样一个内在一贯的整体，因此对以纯粹用理性掌握现在、预测未来、安排未来表示怀疑，甚至怀疑人们能否自圆其说；它们不把历史、社会、制度看做一个理性展开的连续过程，而认为其中充满了断裂、偶然、错位，反对以理性主义安排政府历史和社会。它反对有一种形而上的统管其他或可以用来作为其他学科之基础的哲学，无论是思辨哲学、逻辑实证主义、还是语言哲学，正如维特根斯坦所主张的，“哲学死了”，如果有哲学的话，那只是在对具体问题的思考中体现出来的，即无法放诸四海而皆准，也无法加以高度的抽象和概括。由于这些基本的对世界的看法，后现代思维表现出一种持续不断的否定、摧毁的特征，与肇始于笛卡尔的那种以肯定和建设为特征的现代以来的哲学传统形成一种鲜明强烈的对比。

应当承认法学界很少有人直接声称自己搞的是后现代主义，<sup>[6]</sup>而且确实由于对法学的实践性和社会性，以及由此要求它所必须具有的有秩序、合法性都无法进行全面的后现代实践。但这绝不意味着法律和法学“幸免”于后现代的一些思考。这些思考确实影响了法律，特别是影响了一些法学家，并通过他们的活动（学术的和实务的）而影响了法律。但主要是影响了法学。例如，面对许多西方政治学法学对《正义论》立论基础的批评，1980 年和 1985 年罗尔斯分别发表了题为“道德理论中康德式的构造主义”和“作为公平的正义：政治的而非形而上学的”等论文。<sup>[7]</sup>文章中罗尔斯认为作为公平的正义所唯一要加以考虑的，就是辨识那些包含在一个民主社会的政治制度解释传统中的基本直觉观念。他指出：“表明一个正义概念之合理的，不在于其符合某种先于我们并给予我们的秩序，而在于其与我们对自己、对我们的期望的更深刻的理



解相一致，在于我们认识到，只要我们的历史和传统包含于我们的政治生活中，这种正义观对于我们就是最合理的”。<sup>[8]</sup>罗尔斯在此的辩解并非是一种事实——历史的或现实的，而是他和他的同伴的内心确信和基本直觉。这种辩解在传统理性主义者或现代主义者看来是太不充分了、太可疑了。笛卡尔是追溯到我思之后发现其理论的支点或基础，康德在实践理性批判借助于上帝之必须存在来支持他的学说；而罗尔斯只诉诸于内心的确信和由传统构成的直觉，并且明确以“我们”来加以限制。这并非罗尔斯不想寻求更坚实的基础——如果可能的话，而在于作为一个当代大哲学家，他知道一切这种努力都将注定是无用的，不存在这样一个确定不移的支点和基础，因此唯一的支点那就只能是那罗尔斯也认为并不确定、会随历史发展变迁的内心确信和基本直觉。罗尔斯对自己哲学思想的这种解说和辩解也许会使许多基础主义者感到失望，但这恰恰反映了后现代哲学观对罗尔斯的影响，尽管也许罗尔斯本人未必一定乐意承认。<sup>[9]</sup>不仅是传统的政治法律哲学家受到影响，而且许多从事专门法律研究的学者也实际上接受了后现代主义的许多影响。例如我曾提到哈佛大学法学院宪法教授劳伦斯·却伯的一篇论文，他主张以爱因斯坦的相对论和海森伯格的测不准定理为指导重新调整对美国宪法的研究和实践，主张法律家应当也可以从现代物理学中学会一种新的理解法律和法律实践的观点。<sup>[10]</sup>

其他如在女权主义法学研究中强调男性女性之间对法律问题的理解感觉不同，其分析固然有种种弊端，但的确反映了后人道主义和视角主义观点。<sup>[11]</sup>批判法学也许是法学界受后现代主义影响最大并形成势力的一个学派。它的主要点就在于强调法律并非如同许多法学家自称的那样是一个严格的逻辑体系，具有严格的确定性，相反不确定性是法律的一个重要的突出的特点。他们作了大量的这类工作，致使一些传统法学家称他们的工作是将传统的神圣法律原则“垃圾化（trashing）”，是虚无主义者。<sup>[12]</sup>这种批评与文学批评界传统主义者对后现代主义者的批评几乎完全一致。七十年代和八十年代，美国发生的关于美国宪法的“原旨”以及宪法解释的讨论也同样涉及后现代主义观点，反映了后现代主义的影响。例如，德克萨斯大学法学院的教授主张法律解释更类似于不同演奏家对同一音乐的不同表现；有的人以前苏联文学批评理论家巴赫金的“复调小说”理论来对法律解释问题进行研究。<sup>[13]</sup>伽德默、利科等人的观点也不断影响了许多作者的著述。

上述的介绍实际上已涉及了后现代主义的另一个倾向，那就是不再有那种纯法律哲学，法理学家大量从自然科学、人文科学和社会科学汲取观点、启示来研究法律和法律现象。

在这种背景下，我们可以理解波斯纳的《法理学问题》。这是一部适时的、反映了当代西方特别是美国法理学现状的优秀著作。尽管波斯纳不是一个、而且由于他的职业也不应成为一个后现代主义者，但他生活在这样一个学术环境中，热衷于哲学、经济学、文学以及其他学科，是一位充满人文情趣的学者型法官，他必须而且也热爱同当代的一些学者对话，必须反击那些将后现代主义不加限制地运用于法律的激进观点。因此，尽管这部著作本身不是一部后现代的法理学著作，但毋庸置疑，其中渗透了后现代的观点，充满了后现代思潮影响下的法学思想与传统

法学思想之间的论战。而且就著作的基本指导思想来说，具有后现代的风味。

波斯纳的这些背景和努力使他的法理学有一种结构的革命；他所研究的问题、术语和隐示的结构很多都是后现代学者所主张的，尽管波斯纳的一些基本信念和明示结论是现代主义的。例如他认为，法律中不存在逻辑的和科学上的确定性，而只具有交流意义上的确定性，即这种确定性基于社会和学术共同体的同质性（第1编）；他基本摧毁了依据传统的本质主义哲学范畴为构架构建起来作为一些法律本体性概念，例如自由意志、心智、法律、事实问题和法律问题，而主张一种行为主义、实用主义的态度来取代（第2编）；他在阐释学的基础上对法律解释和交流可能性作了深刻地分析，而主张超越解释（第3编）；波斯纳在包括本书中曾多次声称法律是无法界定的，因为它是一种活动，他认为法学并非一个自主的学科，而法理学是没有基础的，他对美国一些学者提出的可以作为法律基础的核心概念或方法，包括他自己作为领袖人物的法律经济学分析以及文学批评理论、女权主义、公有社会论（communitarianism）以及保守的新传统主义作了批判，揭露出在法律中没有完全坚实的、能够获得社会一致同意的基础（第4编和第14章）；波斯纳的结论是法律不是一个自给自足的演绎体系，而是一种实践理性活动，是在现有的知识基础上对尽可能多的因素的综合性思考基础上的一个判断，因此他主张一种实用主义的法学，一种霍姆斯以来美国法官实际上以他们的实践体现出来的法理学（第5编）。

不仅在结论上如此，该书的其他方面似乎也显示了与传统法理学相当多的不同点。例如他继承了霍姆斯对许多普通法制度、概念的分析，指出了法律制度本身意义的断裂，显示了由尼采在《道德的谱系》中首创而由福柯大力推广发扬的谱系学、知识考古学在法律分析中的意义；他反复强调不要重视他对问题的结论、而要注意他分析的过程和态度；即使他的行文也是一种对话式的、反诘式的，似乎非常随意，并不刻意求工。他所借助的哲学不是那种传统的概念逻辑分析，总是非常具体放在具体的环境中加以细致的考察。例如对著名的哈特/富勒论战，他指出论战双方的观点不仅是一种智力的交战，更是一种文化上的论战，这种文化就是美英（包括西欧大陆国家）两国中司法制度不同而因此辩论双方隐含的理论预设不同（页291—3）。在此，他把一个曾经是那么神圣的法理学大辩论解构得“不过而已”。所有这一切都显示了波斯纳这部著作更具有当代哲学意味，它在当代西方哲学的基础上对当代法理学问题进行研究，在一定意义上改变了法理学的话语。

#### 四

这部著作对当代中国法理学的建立和发展也具有很大意义。

首先，法理学究竟是普世的，还是具体的，随着历史和文化所发展变更的？多年来我们尽管强调马克思主义同中国实践相结合，但法学界一直有一种强烈的普世主义的、本质主义的法律观，表现为相信有那么一些普遍的、永恒的关于法律的原则和原理，认为只要找到这些原则和原理，就可以放诸四海而皆准，就可以解决中国的问题。而法理学就是

研究这些被实体化的法律原则和原理。按照这种观点，我们的法理学所研究的一个重要题目就是法律的本质，无论具体论述的法律本质（统治阶级的意志、正义或者是权利义务关系）是什么，研究这一问题的学者们实际上是在主张只要研究清楚了这一问题，就可以提纲挈领地解决有关法律的其他一些问题。而事实上，无论我们将什么界定为法律的本质，我们都无法解决许多具体的法律问题，甚至无法增加我们对具体法律问题的实在知识，最多只能成为我们的不特定的某种主张的一个支持。正是在这种普世法理学的确信指导下，多年来我们的法理学或者为前苏联的理论框架所笼罩，而近年来似乎又倾向于讨论正义、人权、市场经济这样一些问题。<sup>[14]</sup>我并不反对讨论这些问题；确实有必要讨论这些问题，然而哪些是我国法律的根本问题或关于法律的根本性问题，我们似乎还没有发现自己的位置。我们似乎还没有我们自己的概念的命题，因此也没有自己的传统。

波斯纳的著作本身似乎已经表明，不具有统一的法理学，法理学可以是具有民族文化特色的；因为不同的民族会有不同的法律概念、法律制度和实践，因此对不同民族可能有不同的关于法律的根本性问题，以及处理这些问题的特殊传统、范式和话语。这些特殊的传统、范式和话语也许并不得到他人的承认（为什么要得到承认？），但如果其是有效的、适合本国情况的，那么它就存在了，就实际上对法理学的发展作出了贡献。也许由于中国近百年来法律一直处于激烈的变革中，因此中国的法律制度尚未定型，因此，什么是中国法律实践的特色也不清楚，因此中国法理学的形成还需实践的积累和总结。但至少我们这一代人应当清楚地意识到法理学不是一个确定的体系，没有一个确定的、普世通用的实在的研究对象（共享“法律”这个概念并不等于等同，这正如有多人都名为张三，不等于这些人就等同一样）。我们应当以尊重的态度，而不是从一套外国的概念、原则、体系出发，注意研究思考中国文化传统形成中国的问题，特别是中国社会民间现实，有自信心逐步创建中国的法理学传统。

话说到这里，又必须后退一步。法理学毕竟是一种哲学的思考，简单地把中国的实践搬出去并不能构成法理学，必须要加以抽象，对中国的司法法制实践优点以及相伴随的弱点同时加以理论化的思考，指出合理性中的不合理性，不合理性又之所以存在的合理性。只有这样的理论的思维结晶才能成为法哲学。美国的法律实践在霍姆斯之前已经有 100 年以上的历史，在此之前至少在欧洲大陆的普遍看法是大陆的法典化传统优于普通法传统，以致于边沁在 19 世纪上半叶大力鼓吹英国法法典化，然而历史显示出大陆法体系可能完成的社会功能普通法也能完成。对美国的普通法传统的合理性的法理学论证却是到了霍姆斯才开始，并仍在继续。这表明仅仅有一种作法，甚至有对这种实践的简单表述还不足以构成一种智力的成果而被承认和接受为法理学。同样中国的法律实践也不可能仅因为具有中国特色而自然而然就成为法理学，我们必须展示出这种实践所具有特定的文化意义和与这种文化和社会语境不可分割的合理性。例如我们的一些法理学教科书把社会治安的综合治理作为一个问题。<sup>[15]</sup>这种实践可能的确是有中国特色的，从实践上来看，对中国法制建设甚至世界的法律实践都是有贡献的；意识到这是或者可能是一

个重大法理学问题，也已经具有一定的法理学意义。但有此还不够，如果没有深刻地理论思考，不给个“说法”，那么就不可能构成法理学，不可能为世界所接受，而只能是对现实作法的简单描述或对中央政策的简单搬用；更不可能对这一实践的优劣利弊、注意问题和分寸以及条件作出比较细致的指导。

第三，与上一点相联系的是要会同世界对话。前面的论说已经表明，即使是很有用的实践，如果没有表达则构不成法理学；而即使表达了，不是按照一定方式或语式表达的也不会被认可。这里面当然有一个知识权势的问题，你说了不算，我说的才算；也许的确中国的学术，特别是社会科学和人文学科的成果之所以不能得到更多地世界承认与西方的语式和知识权势有关。我当然想废弃这种语式。但问题并不仅在于有这个语式。反身自问，我们的法理学的确有许多不严谨、甚至自相矛盾的命题。例如我们一方面说法制是建立在一定基础之上的上层建筑，因此逻辑上应当是一切社会都是法制的社会（这里的法制并不必然带有褒义）；也因此，从逻辑上看所有的经济都是法制经济。但当我们宣扬中国社会主义市场经济中法制的重要性时，我们就说市场经济是法制经济，<sup>[16]</sup>甚至有些学者声称只有市场经济才是法制经济或者市场经济就是法制经济。这些命题有多少学术意义呢？如果说市场经济不是没有法律规范的经济，那么这个命题只是在重复或者演绎先前的命题；如果说只有市场经济才是法制的经济，那么其他类型社会中国家法律不（从来没有）干预规范经济吗？如果说市场经济就是法制经济，那么也许这里的隐含义是我们不必注意法制对经济的调整，而只需注意发展市场经济，因为市场经济就是法制经济。事实上，所有这些学者都只是在强调法制在市场经济中的重要性，强调市场经济要求的不是一般的法制，而是一种与之相适应的法制。既然如此，话就要说明白，命题就要精确，否则的话，法学命题就会成为政治性命题，成为一种宣传鼓动的口号。

也许有人会批评我在吹毛求疵，有意抬杠，有意混淆。的确，对我们当代中国学者来说，由于语境，这种理解是不成问题的；但我们并不仅仅是要同自己对话。我们中的不少人希望中国的学术走上世界舞台，希望同世界对话。如果不注意这些基本的方面，我们很难同世界对话，更不可能建立得到世界承认的法理学。而且我们还要将我们的知识传给后代，当时代、语境不同时，他们能比较清楚地理解我们以不清楚的语言所传达的意思吗？

应当指出，中国的法学传统相当薄弱，法理学传统相当薄弱。一方面，由于社会变迁和变革，中国传统的法理学传统已经基本断裂了。我们现在基本不再以“礼”、“德”、“刑”之类的概念来讨论中国的法律根本问题了，事实上与这些概念相伴随的法律根本问题也基本消失了。我们基本上已全盘接受了近代西方的法律概念体系。然而，绝大多数法理学学者又相当欠缺与这一体系相伴随的西方哲学思维的训练，绝大多数学者（包括本文作者）由于语言的限制只能借助中文译本来理解西方法律和哲学，望文生义的误读误解不少，因此中国的法理学需要精密化可说是非常必要的。这是与世界对话的前提，你不可能指望以结结巴巴的英语或汉语在一个英语或汉语环境中进行有效率的对话，更不用想影响别人，更不用说现在的世界法理学界的知识权势结构基本是英语的

（象征意义上的，并非实指）。

第四，与上一点仍有联系的是，法理学应当大量汲取其他学科的研究成果。波斯纳在这部著作中不仅强调而且显示了法学不是一个自给自足的学科。他的著作本身就涉及了大量其他学科的研究成果。他所谈论并大量倚重的维特根斯坦、哈贝马斯、伽达默、罗蒂、库恩、奎因、科斯在任何意义上都不是法理学家，然而他显示出这些人物对法理学的贡献已经不可低估，甚至远远超过了当代一些法理学家。西方70年代以来法学的发展也显示了法理学需要不断从其他学科汲取养分，才能保持活力。而如果我们不注意这一点，总是以为法理学是一门独立的学科，坚持某个时期和文化的法理学语言、概念、命题和方法，那么我们的法理学就会陷于陈旧，就无法回答当代和中国出现的许多新的关于法律的根本问题。

可能有学者会以学科细致化专业化为由而坚持认为法理学是有其独特的一套固定的概念和命题的。其实严格说来，法理学从来就没有与其它社会科学、自然科学或人文科学有过分离。历史上，宗教神学、政治学和古典自然科学就一直在法理学上有投射。例如霍布斯的《利维坦》就是在伽利略的物理学的运动规律的影响下指导下写作的。<sup>[17]</sup>三权分立的理论最早受到基督教圣父、圣子与圣灵三位一体观的影响，受到几何学的支持。<sup>[18]</sup>早期的法学家几乎全都同是政治学家，其中相当一部分又是著名的哲学家。而《论法的精神》更是大量运用了其他学科的材料。但这种情况到了19世纪末出现了一种遮蔽，自休谟提出实然与应然之区别并将科学界定为对实然的考查之后，一种科学主义、实证主义的浪潮席卷欧洲，法律界出现了实证主义法学、后来又出现所谓纯粹法学。许多学者将法律视为世界上各种事物的内在“规律”或秩序的体现，是人的认识对客观事物的对应，是国家对这种关系的承认。他们主张就法律研究法律，认为有一种独特的法律推理，或者是严格的逻辑运用，或者是法律自身所独有的推理过程，认为依据逻辑发现法律内在结构就是法学家的任务。这种形式主义的法学观一直很有影响。但即使如此，只要细看一下，这些法学思想还是没有摆脱其他学科的影响。首先它发源于休谟、康德的哲学批判，它是实证主义哲学的产物，后来又受逻辑实证主义的影响。因此，所谓的纯粹法理学其实也并不那么纯粹。

但七十年代以来，尽管就法律的总体来说传统法律观仍然占统治地位，但在法学界，对其他社会科学、人文学科和自然科学的自觉借鉴和吸收是空前的。几乎所有学者型法律家都在不同程度上自觉把其他学科的知识引入法律研究。如前面提到的阐释学、女权主义法理学、却伯的文章、批判法学的垃圾化，以及法律的经济学分析等。这些努力本身就反射出后现代主义的哲学思维方式，即不存在一个可以明确界定为法学或法理学的自主领域。在这许多社会、自然和人文学科被引进之后，法律与其他学科的界限不断被超越，法律没有一个核心，没有一个确定不移、坚贞不渝的本质。出现了研究法律的不同视角，法律不再是一个统一的无内在矛盾的实体，而是一个碎裂化的组合。

因此，无论是从推动中国法理学研究的发展，或是同世界对话，中国法理学都必须大量借鉴其他学科的研究成果。而且即使当代中国的其他一些学科也有相当一些成果可供法理学所借鉴，例如经济学界对制度

经济学的研究，其实与法理学的制度研究有很多相似相近之处，<sup>[19]</sup>又如社会学、人文学科内有关阐释学的研究对法律的解释应当有很多启示作用，但我们许多法理学家却了解甚少，甚至完全不了解。世界并不缺少美，关键是缺少发现美的眼睛。这应当对中国有志于法理学研究的人们是一种鞭策。

到此，似乎我还没回答什么是法理学。但我的回答已经在我叙述中了。法理学是与对被称为法律的那些社会现象有关的根本性问题的哲学思考。而法律这个概念是没有确定的所指，它是制度，也是国家颁布的调整社会某个领域的规范，还是司法执法机关的活动，是我们关于人类生活的某些价值判断，也是我们的社会生活形成的但有时自我也难以清醒体察的规范性秩序。我们可以提出很多定义，但没有一个定义可以不多也不少地囊括我们直觉中所认定的“法律”那种社会现象，法律现象与非法律的现象之间的边界是模糊的、甚至是没有边界的。因此所谓法律的或关于法律的根本性问题也并不是确定不变的，而是与我们的旨趣相联系的一种判断、一种共识；而人们的旨趣会随着特定社会的制度、文化传统和其他因素的不同而不同，会随着我们对社会中各现象之间的潜在影响关系的发现而改变。因此，法理学没有一个确定不变的研究对象。据此，我们可以说在原则上，建立中国的法理学是可能的。而这一可能性的转化首先在于我国法律实践的稳定实在的发展，更在于我们是否有能力进行哲学思考、并且愿意花时间进行思考和恰当表述。

### 注释

[1]参见，杨龙、罗靖：“译者的话”，克拉克森和米勒著：《产业组织：理论、证据和公共政策》，上海三联书店中译本 1989 年版，页 5。

[2][4][12]《法理学问题》：中译本，页 547 及其注 16，页 554—555；页 25 注 30 以及页 138 注 10；页 100 注 140。

[3]前者例如博登海默的《法理学》（前半部分）和哈理斯的《法律哲学》；后者如罗尔斯的《正义论》，富勒的《法律的道德性》以及博登海默《法理学》的后半部分。

[5]参见，王治河：《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社 1993 年版。

[6]我所见到的有两个例外，一是现在任职于美国威斯康星大学法学院的 B.D.Santos 于 1989 年发表了一篇“Toward a Postmodern Understanding of Law”，*Legal Culture and Everyday Life, Inauguration Ceremony, 24 May 1989*, ed. Andre-Jean Arnaud, *Onati Proceedings (1)*, A Publication of The Onati International Institute for the Sociology of Law. 另一篇文章是 1990 年女权主义者 Kathrine T. Bartlett 的“Feminist Legal Methods”，*Harvard Law Review vol.103/4*, pp.829—888。

[7]分别载于 *Journal of Philosophy*, vol. 88, 1980; *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, 1985。

[8]黄勇的译文；见罗蒂，《后哲学文化》，上海译文出版社 1992 年中译本，页 177。

[9]这是罗蒂对罗尔斯的解说，见罗蒂，“The Priority of Democracy to Philosophy”，*Objectivity, Relativity, and Truth*, Cambridge University Press, 1991 年英文版；又见，“The Contingency of a Liberal Community”，*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 年英文版。

[10]L. H. Tribe, “The Curvature of Constitutional Space: What Lawyers Can Learn from

Modern Physics” , Harvard Law Review.vol. 103/1 , 1989 , pp.1—39。

[11]A. Jagger , *Feminist Politics and Human Nature* , Rowman and Allanheld , 1983 ;  
又见 R.West , “Feminist Jurisprudence” , *Chicago Law Review* .

[13]这是本文作者在 1992 年美国法律与社会协会费城年会上听取的发言。

[14][15][16]沈宗灵主编、张文显副主编：《法理学》，高等教育出版社 1994 年版；页  
418—419；页 143—144。

[17]《利维坦》，商务出版社 1985 年中文版；特别明显表现在前十章。

[18]转引自 M.J.C. Vile ,*Constitutionalism and the Separation of Powers* ,Claren-don  
Press , 1967 年英文版：页 15。

[19]比较典型的一个例子是樊刚对中国和西方企业制度的初步比较研究和分析见《二十一  
世纪》，1994 年 4 月号。

## 文化想象的力量 ——读 E.W. 萨伊德著《东方学》

王铭铭

一般的学科是以希腊文的“logos”（学问、哲理）或英文的（o）logy（学）为后缀，而“东方学”（orientalism）却以“-ism”（主义）为后缀，这难免给试图翻译这个名词的人带来一种困惑，到底“orientalism”指“东方学”还是“东方主义”？“Orientalism”是中世纪末期欧洲教会给为之研究和搜集非西方文化资料的学者所做的“学问”的称号，后来被知识分类法沿用，代指对中近东、东亚等地区的或甚至整个非西方世界的研究，所以它的确指“东方学”或“东方研究”<sup>[1]</sup>（“orientalist”指“东方学者”或“东方研究者”），而不是“东方主义”。对于东方学为什么要以“-ism”而不以“（o）logy”为后缀把“orientalism”改为“orientaology”这个问题，我们尚未有充分的证据来加以解答。不过，可以猜想，名词的发明者知道这种研究与别的学科不同，具有明确的意识形态任务。

1978年，萨伊德（E.W.Said）发表《东方学》（Orientalism）<sup>[2]</sup>一书，对东方学的意识形态特点与结构作出深刻的评论。以往西方有关东方学的研究，多局限于把“东方”（the Orient）视为研究对象，而萨伊德的《东方学》向东方学提出了一个新的挑战，它把东方学本身作为一种文化现象和制度的存在加以阐述，给我们讲述了长期以来在西方学术界和意识形态占重要位置的东方学的故事。这个充满色彩和周折的故事告诉我们，东方学作为知识和言论的一个门类，其设计、发展和演化是一系列的意识形态和社会力量的兴起的内在力量之一。在学术界，尤其是文化人类学界、区域研究界、宗教学界、比较文学界和政治学界，对《东方学》一书的评论成为许多论著的序论。《东方学》一书之所以能成为社会人文科学界所注目的著作，原因在于它对“orientalism”的“-ism”的探讨，给知识社会学研究提供了一个难得的实例，展示了知识与“文化霸权”（cultural hegemony）和政治支配的密切关系。

### 萨伊德与《东方学》

《东方学》一书的作者萨伊德于1935年出生于耶路撒冷，他在东方学的研究对象巴勒斯坦和埃及受基本教育，并在这门学科的“故乡”西方世界（美国马萨诸塞赫尔蒙德学院、普林斯顿大学和哈佛大学）受高等教育。1963年之后，萨伊德成为哥伦比亚大学的一名青年教授。之后，他又于1974年任哈佛大学比较文学访问教授；于1974—1977年间，任斯坦福大学行为科学高级研究中心研究员；于1979年担任约翰·霍普金斯大学人文科学教授。目前，他身兼数职，在担任《阿拉伯研究季刊》主编之外，还担任纽约对外关系委员会委员等职。萨氏的著述十分浩繁。主要包括：《约瑟夫·康拉德与自传体小说》、《开端：目标与方法》、《巴勒斯坦问题》、《文学与社会》、《世界、文本与批判》及他的最具影响的力作《东方学》等。作为一个文学批评家兼国际政治评论家，



萨伊德在《东方学》一书中表述了他对文学和文化学及政治现实的联系的一种发现。这一发现，反映了他的政治敏感性与对知识社会学的深厚修养。

从词义上看，所谓“东方学”即是对“东方”这个地域中的人民、文化与社会的研究。然而，对于什么是“东方”，却从未有过准确的定义。对于美国人来讲，“东方”可以指的是远东（亦即中国和日本）或“近东”。可是，历史上，对于法国人与英国人来讲，“东方”主要指近东或阿拉伯世界，或与欧洲接界的“非欧世界”（non-European world）。而对于德国人、俄国人、西班牙人、葡萄牙人、意大利人以及瑞士人而言，“东方”指的又是另外一些地区。即使有些人对“东方”的地域定义有统一的共识，他们对“东方”土地上的资源与文化也存在不同的观念。对西方小说家来说，“东方”这个词的使用往往可以与“东方少女”相类同。对文化学者来说，“东方”意味着与“西方”的宗教、哲学、民俗完全不同的文化实体。而对于西方商人来讲，“东方”则意味着资源与市场。对“东方”的定义的歧异发展到十分深入的程度，以致于“东方”可以被视为“迷结”（syndrome）。

萨伊德从“东方”定义的相对性出发，探讨“东方学”研究本身的主观性。在萨伊德看来，“东方学”不仅指学术研究上的领域，它的存在受各种势力的限制：

“东方学作为一种表象（representation），在历史上不断地建构和更新自身，而且有对‘东方’这个广大的地区越来越发敏感的倾向。东方学专家所做的工作，是用他们对东方的印象、知识、和观察来表现西方社会的特色。而且在很大程度上，东方学者给他们自己的社会所提供的东方的形象有如下的几个特点：（a）这一形象有他们自己的引记，（b）它阐明了作者对东方可能和应该是什么的想法，（c）它与别人的东方形象形成反差，（d）它为东方学界提供了当时所需要的东西，（e）它是对一定时代的文化、职业、民族、政治、和经济要求的应对。”<sup>[3]</sup>

换言之，东方学者首先是一个“东方学者”（orientalist），然后才是一个人。东方学者进行东方社会文化的讨论，其所在的文化、社会、政治、经济场合对他们的思维、辩证、引据各方面起着关键性的作用。东方学者不可能作为纯粹的个人，从个人的兴趣出发对“东方”进行评论，他只能作为西方文化的代理人来“认识东方”，其思维及艺术创作成果，是东西方关系中西方的形象与东方的形象的对照。因此，除了学术上的意义（包括对东方的研究、东方学的教学与写作）之外，“东方学”还具如下两个方面的涵义：其一，东方学除了是一种学术研究领域之外，还是一种思维方式。作为一种思维方式，东方学对“东方”与“西方”的主观划分，渗透于诗人、小说家、哲学家、政治理论家、经济学家及殖民地行政人员的创作之中，远远超越了严格意义上的文化人类学、社会学和历史学的研究范畴，成为一种潜在的文化意识形态；其二，由于西方人所“拥有的”东方学具有此特点，因此我们也可以说西方人的东方学不仅是一种思维方式，还是一种制度。用萨氏自己的话说，“东

方学是启蒙时代之后欧洲文化据以在政治学、社会学、军事、意识形态、科学和想像各方面塑造甚至制造东方的一个极为系统化的学科。”<sup>[4]</sup>

《东方学》一书之写作目的，不在于学科范畴的创设，而在于采用知识社会学的分析方法，揭示隐藏在学科背后的意识形态。萨伊德采用了近二、三十年来在欧美具有最深刻影响的法国哲学家福柯（Michel Foucault）的意识形态分析方法及其主要概念“discourse”（即具社会力量的言论），<sup>[5]</sup>分析限制着东方学研究的领域、内容、理论和目的之言论制度（discursive institution）。《东方学》这本书的结构，与福柯的谱系学（genealogy）架构很类似，它以十四世纪为出发点叙述了东方学的起源、发展、和现状。萨氏所采用的叙述架构是绵延的历史，并没有明确的历史分期，换言之，不过他强调东方学的发展有一个分界限，即十八世纪。在十四世纪至十八世纪，东方学内容比较松散，十八世纪以来随着西方势力的扩张，这门学科得到系统化的发展。通过东方学的历史考察，萨伊德阐述了十四世纪以来在欧洲形成的东方学如何描述、解释以致从理论上控制“东方”的作用作为一种思考、想像的工具，以及西方人如何通过创造和占有东方学来进行文化地理的意识形态想像。

《东方学》分为三大章十二小节。第一章称为“东方学的范畴”，从历史和文化哲学的角度探讨东方学的视野以及知识圈的形成与发展。第二章称为“东方的构造与再构造”，分期描述近世东方学的产生与发展，与及主要的西方文学家和学者描述和研究东方的手段。第三章从1870年出发，探讨殖民扩张以来东方学的发展，包括第二次世界大战以前英、法东方学的状况，及战后美国在东方学领域中的角色。

萨氏所分析的东方学史，是现代世界体系（the modern world system）形成的内在部分。在《现代世界体系》（1973）一书中，瓦勒斯坦（Immanuel Wallerstein）已经探讨了西方资本主义体系如何在十四世纪之后形成以及在十六世纪以后逐步成为世界经济地理空间的内核（core），如何使非西方社会变成“边际”（periphery）。瓦氏的理论主要是建立在世界市场的形成和扩散的研究基础之上，对于与世界市场形成同步发生并难以分割的西方霸权产生的东渐，瓦氏并没有加以分析。实际上，十四世纪以后的世界史不只是一部经济政治的变迁史，还是一部文化变迁史。用沃尔夫（Eric Wolf）的话说，它是西方文化史排挤东方历史的过程，是欧洲变非西方社会为“无历史”的民族的过程。<sup>[6]</sup>《东方学》的描述与分析，反映的正是瓦氏忽视的一种历史取代另一种历史并使后者成为“无历史”的历史。不过，它的意义远远超过补充《现代世界体系》的解说，而更重要的是为从事文化批评的学者指出社会、历史、与文本（textuality）的密切关系以及学术、意识形态、与权力的关系，为一般的读者指出文化自我和他人的观念在人们生活中的重要角色，为第三世界指出西方文化的潜在力量以及东方世界如何透视这一力量。

### 东方学的范畴和历史

对大片地理和文化空间（“东方”）的系统化研究和论述，起源于

西方文化向东方的挺进。萨伊德说，“东方学是西方对东方进行系统化研究的学科和方法，是研究、发现、和实践的论题，也是西方人对其边界之外的一切事物的梦幻、想象、和议论。”<sup>[7]</sup>作为一种“想象的地理学”（imaginative geography），东方学的发展与近代世界文化格局的变迁有关。在西方文化逐步“东渐”之前，东西方的接触早已存在。虽然古代东方文明（埃及、中东、印度、中国）的影响已在不同时期在世界上分别占有支配地位，并以不同的方式波及欧洲，但是并没有出现“西方学”（occidentalism）。东方学是以西方为中心的世界体系的形成的理论支柱之一。

东方学这个学科正式产生于公元1312年。当年，维也纳教会通过一个提案，决定在巴黎、牛津等地建立有关中东和近东语言和文化研究的科系。从此以后，出现了一大批被西方社会承认的“东方学专家”。在十四至十六世纪之间，东方学的主要任务是，搜集有关西方宗教的源头（近东和埃及）及其对立体系（伊斯兰世界）的文化资料。直到十八世纪中叶，东方学与教会的关系仍然附属于教会的知识结构。在几百年里，“东方学者”一直是指圣经学者（Biblical scholars）、闪米特语系专家、伊斯兰学者、以及稍后成长起来的研究汉语的汉学家（sinologists），研究东方的目的是为了扩张西方教会的势力。十八世纪末期至十九世纪中叶，东方学的范畴逐步扩大到整个亚洲，它走出了教会，影响了整个西方文化界。十九世纪的东方学者，主要包括两类，一类是专业化和职业化的学者（如汉学家、伊斯兰学家、印欧学家），另一类是有天才的业余热心人士（如文学家雨果和哥德都曾写过有关东方的书），更多的东方学者是学者和热心于东方文化的名人。随着东方学的发展，也出现了一系列关于东方的百科全书，其中以斯瓦伯（Raymond Schwab）和莫赫（Jules Mohl）主编的大部头百科全书和目录为最有名。

据萨伊德的分析，十九世纪东方学的系统化发展，其基础在于十八世纪若干观念因素的产生。第一，十八世纪，随着欧洲对世界的“开发”范围的扩大，“东方”这个地域概念从原来的伊斯兰世界和近东，转化成相当开放的地理概念体系（包括印度、中国、日本等等），使“东方”超脱了古代的基督教和犹太教的范畴；第二，大量的东方学研究提供了有关东方社会历史与文化的资料和印象，使西方的历史学者有可能把东方历史当成西方历史的参照系。历史学者和人类学者的合作，创造了一种简单的历史比较研究，对东、西方的过去、现在、和未来加以探讨；第三，许多东方学者开始转变他们的态度：原来东方学者认为东方是一片松散的土地或一盘散沙，到十八世纪出现了把东方社会看成与西方社会类似的社会—文化有机体，强调它们的内在一致性和合理性；第四，十八世纪产生了极为流行的分类学，如物种分类学、人种学等。分类学以物种和物体分类为基础，但是扩大到人和文化地理的分类，为东、西方的“辨别”（identification）提供了方法论武器。

在十八世纪之后的东方观基础上发展起来的比较世俗化的东方学（secularized orientalism）具备了一个现代学科所需要的元素：它有一套研究方法、概念、和理论解释体系。然而，东方学的世俗化和现代化，并不意味着它的“宗教模式”（religious patterns）和“存在范式”（existential paradigms）已被完全消除。正如萨伊德所指出的，

“正相反，这些模式和范式在刚产生的世俗化架构里被重新制作、再现、分配。（十九世纪以来），对于一个研究东方的人来说，掌握这门学科的架构及其所提供的词汇、概念、研究技巧十分重要。不过，他所研究的学问保留了从宗教支配时代继续下来并加以重构的宗教动力，而这种动力是自然化的超自然主义”<sup>[8]</sup>。其原因在于：

“现代东方学者对自己的定义是，他们是与别人有所不同，他们是把东方从迷惑、异化、和怪诞中挽救出来的英雄。他们的研究重构了东方的已消失语言、习俗甚至精神。他们的角色，类似于占坡里安（Champolion），是他把古埃及的象形文字从罗萨塔石堆里发掘出来的。在东方学者看来，东方学的技巧如词典学、语法学、翻译学、文化阐述学等，服务于古代的、古典东方的文化价值的复原和宏扬，同时对哲学、历史、修辞学、学术流派具有贡献。但是在历史的过程中，东方和东方学者的学科必然发生变化。‘东方’的意义已从古典的‘东方’变成‘现代化’的东方，而东方学也从传统学科变成了当代文化的一部分。不过，东方和东方学不管如何变化，都难以避免带有权力的痕迹，这种权力就是改造或再造东方的力量，也是把东方学塑造成哲学和人类学研究的方法。总之，把东方转变为现代世界的一分子之后，东方学者便可以对自己的成就和地位加以庆贺，为自己作为世俗化的创造者感到骄傲，他们的骄傲来自他们把自己当成新世界的创造者，这样的骄傲与神创造旧世界时的感觉是一样的。”<sup>[9]</sup>

也就是说，十九世纪发展起来的现代式东方学扮演两种互相关联的角色：一方面，它改造了宗教支配时代的东方观，使它适应于新时代的需要，同时保留它原来的神圣性；另一方面，现代式的东方学的观点、制度等对西方自十八世纪以来对东方的政治经济和文化侵略（intrusion）作出了重要的“贡献”，这种贡献类似于旧的东方学对东方的宗教侵略的贡献。现代式东方学的最早尝试，发生在拿破仑对埃及的攻占时期（1798—1801）。占据埃及的拿破仑没有试图破坏埃及文化，而是提倡用“科学”的方法研究和搜集埃及文化的资料。东方学与军事征服的这种巧妙结合实际上只是十八世纪以来一个比较没有遮掩的实例，在不同的历史时期它的“政治参与”（political involvement）有其它的不同表现。被改造的东方学不只是知识和艺术的成果，它的“成就”还在于它的效用和“权威”。

十九世纪以来，东方学经历了两次大步伐的“进步”。第一次是十九世纪中期至第一次世界大战结束。此时期，英国和法国在世界上获得大片的殖民地，对殖民地的研究成为殖民地行政的必需品。同时，大片殖民地的获得为东方学研究提供了调查和搜集材料的机会。因此，东方学在巴黎、牛津等大学出现了一个“黄金时代”，许多资料直接来自住在殖民地的语言学家、历史学家、人类学家、考古学家。东方学的第二次大步伐“进步”发生在第二次世界大战及其后。此时期，世界格局再次发生很大的变化，二战之后许多东方社会形成新的民族-国家（nation-states），西方的霸主地位从英、法手中转移到新兴的美国手

中。旧的霸主（英国和法国）自然还是力图保持他们的传统地位，东方学研究在它们手中仍然被“保护”为“国宝”。不过，新兴的霸主美国支持更大量的战略性的区域研究，使东方学研究扩大到整个太平洋圈和亚洲的所有地区。这些区域研究大多以“跨文化理解”为口号，但是对维护美国在世界格局里的霸主地位有不可忽略的“贡献”。在这两个时期，东方学不可避免地出现不少变化，但是它的叙述、言论、研究制度的深层结构并没有脱离传统。

### 东方学的文化深层结构

自东方学产生以来，它便具有一个两面性的“二元一体”概念（conception）。这个二元一体的概念的中心是一条分割世界的界线，它把世界划分为两个部分：西方和东方。二元一体之一元认为，西方是强大的本土，而亚洲是被打败和遥远的“异邦”。另一元认为，亚洲代表一种潜在的危险，它的神秘文化在西方科学的体系里面无法解释和操作，而且可能在未来对西方造成挑战。在东方学的作品中，这两元一直被描绘为互补的对立（complementary opposites）。

萨伊德认为，东方学所提供的二元一体的概念架构可以用自古以来欧洲对“近东”的看法来说明。近东对于欧洲来说，向来是一个神秘的地方。《圣经》和基督教产生于近东，之后被西方接受。自马可·波罗之后，许多欧洲旅行家、商人、探险家来到近东，试图在此找到财富并建立与近东商人交易的网络。在许多历史时期，近东与欧洲还发生过军事对峙和侵略，十字军的远征便是实例。经历了长期的接触，欧洲对近东积累了许多记载。这些记载的风格很多样，不过，它们共同反映了一个事实，即欧洲人把近东看成既熟悉又十分“外国”和“遥远”的地方，他们在近东看到自己宗教的遥远过去，同时希望在近东找到与欧洲文化完全不同的事物。因此，近东常被认为是可以发现对欧洲来说是新的、有创意的文化的文化的地方。然而，近东对欧洲人来说，也代表一系列的恐惧。穆罕默德死后（公元623年），伊斯兰世界的霸主地位、十三、四世纪伊斯兰国家在东亚和中东的势力等等，长期以来给欧洲的东方学者一种不寒而慄的深思，东方的军队对他们来说是吞食一切的蜂群，伊斯兰的力量象征的是暴力、恐怖、魔鬼、和可恨的野蛮人。<sup>[10]</sup>

经常有人把知识分为“纯知识”（pure knowledge）和“政治知识”（political knowledge）两类，前者指科学和人文科学，后者指对政策的理论和论述的知识。知识社会学的研究证明，这种区分在现实中是很难运用的，因为所有知识都是在一定社会、文化、和政治经济场合中形成的，但是我们也不是否认这种特殊的地理文化知识包含一套文化观念。互补对立的东方观有两个特点，一是它通过边界的定义（boundary definition）和对“异族”（other peoples）“异文化”（other cultures）、和“他人”（the other）来界定什么是“西方”（the West），二是它把西方的文化自我放在东方的文化“他人”之上。

在界定“异族”时，东方学倾向于十分细致地对不同文化加以划分。列维-斯特劳斯（Claude Levi- Strauss）认为对事物进行分类是许多民族共有的，在许多社会中分类并不一定有实际的用途，例如，某些原

始部落把花草分的很细致，却从不利用这些花草，对事物的分类与人想把世界安排在一个有序的、安全的体系里的愿望有关。<sup>[11]</sup>萨伊德认为，东方学对东方文化的划分，其意图与原始人划分花草一样，是为了把东方文化放在西方人觉得安全的秩序里。“东方”概念的存在，主要服务于“西方”本身的“安全感”和支配地位（dominance）。东方学者把东方视为潜在的危险，给西方提供一个可以作为“对手”或被“操纵”的对象，而“操纵危险”就是对自身的安全感的负责。

萨伊德对东方学的本质的一段评论值得在此引用：

“东方学不只是文化、学术、制度对政治课题的反映，不只是一系列分散的有关东方的文本，也不只是西方帝国主义压制东方世界的阴谋。它代表一种地理意识在美学、学术研究、经济学、社会学、历史学和哲学文本中的分布。它是对世界的二元对立的基本地理划分（东、西两半的分立）和一系列利益的解说。通过学术发现、哲学重构、心理分析、地貌和社会学描述等途径，东方学不仅创造了某种利益关系而且使这种关系得以维系。它的意图在于理解和在某些例子中控制、操纵、甚至吞并与西方不同的世界。它的 discourse 与政治权力的关系不是直接的，但它在与不同的权力的交换之中存在。作为一种政治知识文化，它的存在与西方的关系比它与东方的关系更大。”

[12]

萨伊德已经指出东方学与十六世纪以来逐步成长起来的西方资本主义世界体系的关系。<sup>[13]</sup>实际上，资本主义世界体系所创造的东、西关系在社会学和经济中被当成是“传统”与“现代化”的关系，在社会学和经济学的研究中东方常被当成传统，西方被当成现代化，这使十九世纪东方作为“白种人的负担”的理论进一步“合理化”。“白种人的负担”的理论把东方传统看成西方人的负担或西方应该对之实施教育的孩童。产生于西方的一系列“现代化”理论与这种东方观有着直接的渊源关系。

虽然在西方发展出来的有关现代化的学术研究变化多端并很难加以概括，但是它们所采取的路线却是一致的。法国社会学先驱涂尔干（Emile Durkheim）认为，世界上存在两种类型的社会。其中，一类是“传统社会”，另一类是“现代社会”。前者以社会内部群体的稳固性组织为特征；后者以多元的社会分工为特征。“现代化”（modernization）指前者向后者的转形。与涂尔干不同，德国社会哲学家韦伯（Max Weber）认为，“现代化”意味着工业化和科层化。工业化和科层化又意味着理性化，即资本利用的有效化过程、减低投入增加产出的过程、击败竞争对手的过程及满足消费者需求的过程。<sup>[14]</sup>对此类过程，韦伯统称为“资本主义精神”（the capitalist spirit）。<sup>[15]</sup>涂尔干与韦伯的理论在许多方面截然不同，但是二者所强调的东西是一样的，那就是“现代化”就是“西方化”，或“东方”向“西方”社会形态的转形。诸如此类的“现代化”构想是以单线性的阶段式的演化论为基础的，它创造了把所谓“现代社会”（实质上即“西方社会”）视为“传统社会”（实质上即“东方社会”）的未来图景的看法，说明东方学的深层结构的力量在西方学术界的效力。

## “本土化”、文化霸权、文化人类学

目前，不少非西方国家的文化界把西方所喜爱看到的东方艺术、哲学、伦理、节庆、民俗等等搬出来表演给自己和西方人看；东方国家的不少学者一方面以研究“本土文化”为荣，另一方面把对西方的东方概念的“学习”视为本土文化研究的必备条件；在同一程度上，到西方“朝圣”和对西方的古典和流行文化的崇拜也成为不少“东方人”的“殊荣”。这一系列现象的发展，证明西方人发明的“二元一体”的文化认同的观念，已在被东方社会的某些部分再造了（reproduced）。虽然东方学的产生和发展主要与西方的地理观念有关，但是它越来越以多种多样的形式在东方学的研究对象——亚洲和北非（如埃及）——被接受，变为本土文化工业（indigenous cultural industry）的一部分。如果我们可以说，东方学在全球的范围内，已形成文化霸权（cultural hegemony）的话，那么这种文化霸权是如何形成的？

萨伊德在《东方学》一书中用大部分篇幅去探讨西方人的东方学研究与艺术表象，对于东方学在东方的地位问题没有花足够的笔墨加以叙述。萨著的最后一章的最后一段，才简略地对这一问题作了不完满的解答。他把东方社会对西方的东方学和东方观的模仿，简单地归结为近年美国消费主义在亚洲的渗透。其实，事实远比萨伊德的解说复杂。美国对东方的影响自然是东方学文化霸权的原因之一，但绝对不是唯一的原因。萨氏在分析文化霸权时，仍然是采用支配（dominance）的概念，把西方看成全球文化过程（global cultural process）的主动驱力（positive dynamic），把东方看成被动的力量。实际上，文化霸权的形成向来不是被动的接受，而是在“被动者”成为“主动者”之后才可能实现，这是葛兰西（Gramsci）对文化霸权定义的基本核心。东方学所代表的文化意识形态的“东渐”，与本世纪以来特别是第二次世界大战之后，“亚洲民族的觉醒”有着密切的关系。

这个说法听起来十分荒谬，“亚洲民族的觉醒”本来自然而然是反殖民主义、反东方学、反西方学的，为什么说它是西方文化霸权的“主动驱力”？要回答这个问题，我们需要对东方民族主义兴起的历史和内容加以具体考察，而我们在这里只能作一个简要的分析。东方民族主义的兴起的主要表现，在于大量的反殖民主义政治运动和反帝国主义的民族战争的开展。这类运动和战争自然具有许多“东方特色”，但是其背后的意识形态体系是一种中国清末已概括出来的“器用之争”。换言之，许多东方国家试图利用西方之“器”来进行民族的自我更新。这些“器”既包括可见的武器装备、技术、产品等等，又包括不可见的制度和意识形态。民族主义（nationalism）和民族-国家（nation-state）本身是一种西方现代的意识形态和政权体制。<sup>[16]</sup>东方民族主义运动的目标，在于把自己的社会建设成为与原来自己的社会不同，而与西方社会相同的民族-国家。

在这个前提下，东方社会出现了对现代化和现代化特性（modernity）的追求。充满东方学偏见的英国斯宾塞（Herbert Spencer）的社会进化论、德国韦伯主义（一定程度上还包括马克思主义）、法国

的涂尔干社会学主义等等的现代化理论，成为“第三世界”政治的指导思想。西方作为一种“异文化”（other culture），变成东方社会文化发展的自我之前景。在此情况下，出现了民族认同的危机（crises of national identity）是难以避免的，而民族认同的危机的解决，在很大程度上又依赖于“东方学的本土化”，因为“本土化”的东方可以提供东方民族在认同感危机时赖似“自慰”的工具。现代特性和本土意识的“二元互补”，造成本世纪以来东方社会徘徊式的发展模式以及文化的“人格分裂”。西方的东方学的文化霸权，在其中找到了极大的发展空间。

说到这里，我们不禁会问自己：什么是东方学的替代物（alternatives）？在萨伊德不甚熟悉的文化人类学界，寻找东方学早已成为该学科的任务。十九世纪是人类学研究刚刚起步发展的时代，当时的人类学界流行理论主要是演化论和传播论，与“东方学”基于同一社会哲学基础之上。这种西方与民族中心主义的人类学研究到二十世纪初受到了强烈的批判。英国功能主义和美国历史主义提出了新的理论、给文化相对论（cul-tural relativism）奠定了基础。功能主义指出了把当代东方、原始文化看成是古代社会“残余”的荒谬之处；历史主义批判了单线演化论和传播主义的武断。<sup>[17]</sup>在此基础上形成的“文化相对论”向人类学者提出了只有在文化本身的内在场合中研究文化、只有从文化主体的角度理解文化以及各民族文化是各具合理性这一系列方法理论号召，西方文化人类学者似乎走出了“东方学”的圈子。可是，正如阿萨德（Talal Asad）所指出，人类学虽然貌似一个客观的学科，但是它所坚持的文化一体论等学说，恰恰说明了西方文化对东方文化的偏见<sup>[18]</sup>。在文化人类学中，形形色色的“文化比较”也只能体现西方与它的殖民地之间的矛盾关系，而一体论与相对观，实际上无异于涂尔干和韦伯对“传统”与“现代”社会的比较。

西方人文社会科学的这种表述危机（representational crisis）已经引起了许多学者的苦恼，并且有人已开始为其寻找新的出路。一些比较激进的美人类学家认为，由于对“异文化”（实质上即非西方或东方文化）的研究不可能达到完全客观，因此人类学者就应该主动地从主观的角度出发利用他们的研究。其方法，就是把它当成“文化评论”（cultural critique）的工具，利用对非西方社会的了解，来揭示西方文明的弱点<sup>[19]</sup>。在发展和现代化理论界，自六、七十年代始依附者和世界系统论者采取了更进一步的价值选择。他们指出，“东方”社会的低度发展，并不是因为这些社会没有足够的“工业化”和“西方化”，而是因为近代以来西方的殖民扩张造成了东方世界的依赖性和从属性。

西方人文社会科学界最近的上述两大发展，在一定意义上补充了萨伊德理论的不足，在《东方学》一书中，萨伊德仅仅指出了西方人的“东方学”的实质，并没有提出一种可取而代之的假设和方法。持“文化评论”说的人类学家，大胆地探索了当代东方文化的价值。同时，依附论者和世界体系论者指出了全然用“文化衰落”解释“东方落后”的错误之处。但是，这两种看法还没有真正地解决“东方学”所存在的根本性问题。“文化评论”说所创造的对西方文明发展有利的“东方文化之补充”；依附论与世界系统论一反“东方学”的传统，把“西方”看成“东



方”落后之因，一方面是对“东方学”的报复，另一方面潜在地附合了“白种人的负担”理论。

东方人自己的东方学是否可以解决目前的危机？未来东方人研究自己的社会显然是一个大趋势，不过如果东方人的自我研究仍然采用“地理想象”的方法，恐怕也难以克服西方的东方学的弊端。萨著的贡献就在于它指出一个事实：

“如果东方学的知识有任何意义的话，那么这个意义就在于提醒我们，任何知识都可能因为它本身具有诱惑力而沦落。” [20]

### 注释

[1]“Orientalism”并不意味着研究东方的人把“东方”看成信仰，因此不指“东方主义”。

[2]Edward W.Said, *Orientalism*, Penguin, 1978.

[3]同上, p. 273.

[4]Said, *Orientalism*, p.3.

[5]“Discourse”原指讨论的行为与过程，福柯(Michel Foucault)用它来解释知识。他认为，知识是一种不同势力之间受论证场合制约的力量交事，discourse指的就是这种交争。

[6]参见 Eric Wolf, *Europe and the People without History*, California, 1982, pp.3-23.

[7]同上, p.73.

[8][9]同上, p.121.

[10]同上, pp. 58 - 60.

[11]参见 Levi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, 1967, pp.1—7.

[12]Said, *Orientalism*, p. 12.

[13]Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York, 1974.

[14]韦伯花不少时间去证明东方社会不具有现代化的文化前提。例如，在《中国人的宗教》一书中，他提出中国传统的儒教、道教、和民间信仰虽然有自己的逻辑，但是不包含现代化所需要的理性和科层理念，因此中国不可能实现现代化。参见 Max Weber, *The Religion of China*, The Free Press, 1951.

[15]Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958.

[16]参见 Ernest Gellner 和 Anthony Giddens 对民族主义和民族-国家的论述：Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, 1983; Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Polity, 1985.

[17]参见 Johannes Fabian, *Time and the Other*, Columbia, 1983, pp.11—21.

[18]Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York, 1973.

[19]George E.Maras and Michael M.J.Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, 1986.

[20]Said, *Orientalism*, p. 328.

## “公的法律”与“私的法”——《罗马法史》的一点启示

强世功

公法和私法是大陆法系国家对法律体系的基本划分。一般而言，公法是指涉及国家组织结构、调整国家与公民之间关系的法律，宪法、行政法和刑法皆属此列；私法是指调整个体之间关系的法律，民商法是其主体部分。<sup>[1]</sup>严格说来，这种定义实际上基于西方近代以来形成的国家法律观，而这种划分本身却源于罗马法。由此就产生一个问题，这种基于近代国家法律观所划分的公法与私法符合罗马人的初衷吗？对此，法史学者往往言语不详或避而不谈。由此就产生罗马法主要是私法，公法从法国大革命开始的论断，<sup>[2]</sup>因为以上述公法与私法的定义来观照罗马法，得出这一论断是再自然不过的了。不过，语言毕竟只是生活的表现形式，忽视这一点往往陷入形式主义的误区之中。因此，问题的解决还得深入到罗马法的历史中，探索罗马人划分公法与私法的初衷及其社会意义。朱塞佩·格罗索（Giuseppe Gross）的经典之作《罗马法史》为我们解决这一问题提供了极好的线索。

格罗索是本世纪欧洲伟大的罗马法学家之一，曾担任都灵大学法学院院长近30年。格氏一生著述颇丰，主要以罗马法为题材。在《罗马法史》一书中，他给我们提供了罗马法发展的整体风貌，其中用了一半多的篇幅探讨了罗马的王制、宪制和君主制及刑事制度。这些东西决不是我们所熟知的罗马宪政理论和刑罚理论，而是从大量的成文法律文件中提炼出来的真实的政治、社会生活，仅索引中列出名称的法规就多达70种。即使以现代的公法观念来看，这也足以证明罗马法中公法的丰富性。不过，本书堪称经典之处不单单是由于史料丰富翔实和驾驭史料的能力，更主要的是它灌注着一种具有深刻洞见的法理学。“他告诉人们法如何通过其概念、原则、制度和规范调整多样化的形势，在时间上保持着统一性和连续性，超越历史事件的偶然性，并且展现着未来。”（桑德罗·斯奇巴尼为该书写的前言，页2）正是“法”通过各种“法律”适应社会生活的要求而又保持自身的连续稳定，才使我们窥见罗马人划分公法与私法的秘密所在。

城邦国家源于家庭可以看作是早期国家起源的自然方式。但是，早期罗马的家庭不仅是一种血缘组织，而且具有政治组织的特点。它拥有自己的法（*proprio iure*）。家庭之间的松散联合形成了氏族和氏族联盟，在此基础上形成了城邦。城邦并没有破坏家庭和氏族的组织结构，它包含有一种多元并存的格局，它的诞生也仅仅是为了满足有限的秩序和防卫目的。尽管如此，城邦一旦出现就力图以自由人（市民）作为自己的保护对象，巩固市民共同体，从而冲破另一个与其相对立的自治组织——家庭。“正是由于城邦与这些较小群体之间早期共存关系，才使人清楚地看到城邦最初功能的有限性以及公法与私法之间并驾齐驱的关系。”（页95）因此，如果说“公”与“私”的区别是指“公”相对于“私”而言所涉及的组织范围更广泛一些、权力和地位更高一些，那么

---

本文的写作过程中，梁治平先生和邓正来先生均提出过宝贵的修改建议，谨此致谢。——作者

公法与私法的区别就是“公的法律”与“私的法”之间的区别，即公共组织（城邦国家）制定的法律和私人组织（家庭）自然形成的法之间的区别。罗马法最初正是在法的创始渊源这个意义上划分公法与私法的。

“公法的特点与家庭和跨家庭组织相对而立的城邦组织灵活地联系在一起”（页 25）。它最初（或逻辑上）表现为以市民为基础的市民法（*ius civile*），而私法不仅包括作为家庭法律制度的习惯（*mos*），而且包括家庭或家庭之间形成的法（*ius*）。正如 Charles Sztudits 所言，“起初，公法（*ius publicum*）和私法（*ius privatum*）这两个术语并不意味着将法律划分为两大领域，而是用其中的一个指共同体（国家）及其财产的法律（*publicum* 源于 *populus*[民众的]），用另一个指个人及其家庭的法（*privatum* 源于 *privus*[个人的]——单数，*privatus*——私人）。由此来看，公法包括由国家创制的且依其命令具有约束力的全部法律，相反，私法则意味着私人自治，指个人通过其法律活动产生的全部关系和义务。”<sup>[3]</sup>

在城邦—家庭的二元结构中，城邦处于力量较弱的一维，“它处在整个有关私人关系制度的调整范围之外”（页 96）。城邦的力量要想渗透到家庭组织中，就必须认可、吸收“私的法”，所以，市民法的内容就是对“法”的认可。这一“公的法律”与“私的法”合一的过程，一方面是“法”从家际习惯上升为“市民的法”、“城邦自己的法（*ius proprium civitatis*）”的过程，即法的成文化和世俗化的过程；另一方面是城邦自己的法律不断干预、改造法的过程。“法”和“市民法”的融合，使得市民法以公法的面目出现，转变而为维护私人关系的私法。此时，真正独立于私法（市民法）之外的公法就由执法官和平民会议制定的“法律”（*lex*）来承担。“市民法代表着一种自然形成的法，相对于它，‘法律’则是由人制定和颁布的法”（页 104）。于是，公法与私法的划分就由“市民法”与“法”的对峙转变为“法律”与“市民法”的对峙。

城邦国家权力干预私人生活是以家庭（氏族）首领组成的元老院和平民组成的库里亚会议为中介的，反过来它也要受到二者的制约。随着王制向共和制的过渡，原来的城邦—家庭二元结构就变成了城邦内的库里亚会议—元老院的二元结构。组成元老院的家长或旅长由“法”的维护者变为“市民法”的拥护者。他们力图使家庭统治以城邦的名义合法化，使城邦变成依靠惯习统治的自然组织。而随城邦征战兴起的库里亚会议等使平民阶层的力量得以壮大，他们力图冲破家庭自然组织，使城邦成为以市民为单位的国家。因此，平民与贵族的斗争焦点集中于由掌握在家长、僧侣阶层手中的市民法（法）来统治，还是由执政官和库里亚会议通过的法律来统治。这种“公的法律”与“私的法”之间的对立、冲突最终以协议的形式得以妥协、联合，这就是伟大的《十二表法》，它标志着法律（*lex*）对法（*ius*）的胜利。这种胜利不光体现在对法的成文公布上，而且表现在其内容上。《十二表法》的前三表首先规定诉讼，因为法律（*lex*）最初对法（*ius*）的干预和改造是通过诉讼将市民直接置于城邦的统治之下，而且第九和第十表中直接规定了“公法”，由此在后来产生两条国家权力神圣不可侵犯的原则：“公法不得被私人简约所变通”和“私人协议不变通公法”。但是，从总体上讲，《十二表法》的“主要特征仍然是揭示规范、澄清规范、介绍规范和解释规范，

而不是正式地创造和制定规范”（页 107），它只是对法的成文认可，远非法典化的表现，这主要表现在《十二表法》的核心内容是第四表至第八表中关于家长权、继承和监护、所有权和占有、土地和房屋及私犯等习惯法的认可。同时，规定公法的神圣不可侵犯也就规定了公法的范围，从而在个人利益和国家利益之间划定了一条界线，其意义在后来才逐步显现出来。

《十二表法》的公布意味着基于法的创始渊源而划分的“公的法律”和“私的法”失去了存在的理由。无论“公的法律”还是“私的法”，此时都是由城邦国家制定或认可的，都浸透了城邦国家的主权，一句话，都是法律（lex）。但是由于法律的出现是以法为前提，它最初不得修改法，只能通过诉讼领域干预法，只有“完善法律（leges perfectae）”才能作为法的渊源。加之家庭自治组织的顽强存在及市民法作为惯习的强大生命力。公法与私法的划分仍有其现实意义，只不过此时，公法与私法的划分标准已由法的创始渊源的不同转移到法的保护利益的不同之上。由此出现了“公共法律（leges publicae）”和“私人法律（leges privatae）”（二者皆为“公的法律”）的划分。正是在这个意义上，后来的乌尔比安才给出公法与私法的经典定义：“公法是有关罗马国家稳定的法，私法是涉及个人利益的法”。“公法见之于宗教事务、宗教机构和国家管理机构之中。私法则分为三部分，实际上它是自然法、万民法或市民法的总和”。<sup>[4]</sup>当然，乌尔比安是在《十二表法》公布几个世纪之后才重提公法与私法的划分，这不仅是在学理上总结罗马法（特别是《十二表法》）的成就，而且还有其现实的考虑，这一点我们在后面还会重新提起。

罗马的扩张使其疆域迅速扩大，但它并没有彻底摧毁征服地原有的自治组织，而是采取联盟制度、自治市制度和行省制度等多元并存的模式保留了原来各自的治权和“法（ius）”。因此，当时罗马普遍遵循法的属人主义原则，但是涉及到罗马人与外邦人或不同的外邦人之间的争诉则没有相应的“法”或“法律”。面对这种情况，罗马的外事裁判官就根据“诚信”的衡平原则创造出一系列规范。但是，外事裁判官并不认为他们在制定法律，而是认为他们在发现法，认为“产生于这些关系的法（ius）一方面同市民法（ius civile）相区别，另一方面它也是市民法（总之，它也是法[ius]）。”（页 238）由此就出现了“万民法”的概念，它是自然而然形成的（诚信衡平在于发现合乎自然理性的东西）且普遍适用的法，它是对斯多噶世界主义自然法理想的证明。于是，自然法与万民法相互支持，有时甚至是同一个东西。<sup>[5]</sup>罗马裁判官在程式诉讼中将市民法和万民法（或自然法）看作先在的前提，在裁判过程中形成了裁判官法（ius praetorium）或荣誉法（ius honorarium）。相对于裁判官法（荣誉法）而言，罗马人的市民法与万民法皆为更广泛意义上的市民法。于是市民法获得了双重身份：既是与万民法相对的罗马人自己的法（狭义的市民法），又是与裁判官法相对的自然先在的法（广义的市民法）。“市民法—万民法和市民法—荣誉法这两对概念重叠在一起。但它们的着眼点却完全不同，前者涉及到法律规范对人的适用范围，后者涉及到它们的渊源”。<sup>[6]</sup>此时，市民法（狭义）与法律的二元并存就转变为市民法（广义）与裁判官法的并存，而且背后仍然是国家

—社会二元结构的并存。所不同的是，在城邦国家兴起的过程中，城邦—社会二元结构趋向于一体化而呈现出市民法与法律的竞争与对立(《十二表法》中达到短暂的妥协)；而在帝国扩张过程中，国家与外地自治联盟的多元并存呈现出市民法与裁判官法的相互依赖和补充。正如帕比尼安所言，“裁判官法是由裁判官为了公共利益而引入的法”。<sup>[7]</sup>此时，市民法不仅包括早期城邦的法律、平民会决议、元老院决议、还包括皇帝的谕令和法学家的权威解答。总之，法律的多元并存，公法与私法并行不悖，裁判官以市民法、万民法及自然法原则作为裁判前提，使得罗马法理论得以繁荣和发展，形成充满生机活力的罗马法的古典时代。

罗马法繁荣的古典时代也正是君主制蒸蒸日上的时代。君主力图借助法学家的解释与整理来统一帝国时代各地杂乱的市民法及万民法。罗马法的繁荣与此有极大的关系，罗马私法体系大体上也是这个时代完成的。随着帝制的加强和宪制的萎缩，法律渊源也日趋统一。君主的谕令作为法律(命令型的 *leges* ,而非协议型的 *lex* )不断干预市民法(广义)。至乌尔比安时，“民众的立法活动、裁判官的造法工作、元老院的立法活动和法学理论的创造寿终正寝”(页 397)。因此，如何防止君权恣意干预自然形成的法(作为一种法律传统的市民法)就成为帝国从共和制向君主制过渡时期法学家所面临的一个主要问题。在这个问题上，罗马法学家提出三种主张：其一，国家权力源于人民，它是人民的事业，是人民为协议而形成的(西塞罗)，皇帝的权力是由人民依法授权的(乌尔比安)；其二，市民法体现了普遍的自然理性(西塞罗)，它源于正义或自然法(乌尔比安、保罗)，自然法高于实证法；其三，从学理的高度上划分公法与私法，重申公共利益和集体利益之间的界线(乌尔比安)。这三点结合在一起，可以看出罗马法学家的目的在于强化私法不受君权(公法)干涉的神圣性。罗马法学家的努力在现实中随君主制的发展而告失败，但是他们的主张强化着源于古希腊的法律传统和文化传统，这种传统不仅对后来的法学思想产生了深远的影响，在一定程度上它也塑造了西方的法律制度及其背后的社会结构。

公元 212 年，罗马皇帝塞维罗(Severo)颁布了《卡拉卡拉告示》，授予所有居住在帝国境内的人以罗马市民籍。这意味着原来各地自己的法(*ius*)失去了效力，只能适用罗马人的法。法律渊源的统一使君主谕令获得至高的效力。“君主喜欢的东西就具有法律效力”和“君主不受法的约束”，成为那个时代普遍遵行的准则。“法律”一词专指皇帝的谕令，“这个意义上的‘法律’开始成为成文法(*ius scriptum*)的统一的、活生生的(仍具有创造性的)表现，是对这种规范的确定。”(页 393)正是成文法作为统一的法律渊源，才使国家权力冲破家庭自治组织，实现了“从身份到契约”的运动。当君主的谕令作为统一的“法律”(leges)出现时，原有的罗马法总和就被称为法(*ius*)或法学(*iura*)。罗马法中法(*ius*)或市民法(狭义)与法律(*lex*)的并存，经市民法(广义)与裁判官法的并存，终以法律(leges)的一统天下而告终。此时，法学家只有两件事可做，其一就是汇编“法律(leges)”，将皇帝的谕令汇编而称之“法典(codices)”；其二就是对古典时代的法律和法学理论加以整理编纂，这项工作经几个人的努力终结于伟大的《尤士丁尼法典》。不过，这并不是一场立法运动，毋宁是一场文化遗产的整

理活动。罗马私法在《尤士丁尼法典》中的辉煌与它在现实生活中的衰落形成明显的对比。当时的罗马世界处于法律（leges）的统治之下，私法世界受到来自公法的广泛干预。“人们可以看到罗马人曾主张的市民人格、平等和自由的含义正在黯然失色”，同时“产生一种限制个人权利的制度”。（页 340）换句话说，公法与私法的划分除了保留在法学教科书而具有文化意义而外，它在现实生活中已没有什么意义了。这一点对于惯于区别“书本上的法”和“现实中的法”的现代人而言，并不难以理解。

综上所述，在罗马人那里，公法与私法的划分源于“公的法律”和“私的法”之间的对峙（尽管在不同的历史时期表现出不同的形式），即使在法律（lex）中划分公共法律和私人法律（大体上相当于乌尔比安对公法与私法的划分）也受这种对峙的影响，即按照公与私两种不同社会组织的不同利益来划分。但是，随着社会生活与历史环境的变迁，罗马人赋予特定内容的公法与私法这一对概念逐渐脱离它原初的生活形式而以其固有的稳定性摄取新的社会历史内容。罗马帝国衰亡之后，民俗法统治着欧洲大陆，随基督教发展起来的教会法成为西方近代第一个比较完善的法律体系。相形之下，世俗法仍处于封建法、民俗法、庄园法和城市法等各种自治的法（ius）的多元并存的状态之中。世俗王权的兴起及其对教会管辖权的争夺有力地刺激着世俗法的体系化，而罗马法的发现为这种体系化提供了近乎完美的参照体系。因此，教会法与世俗法的竞争构成了中世纪法律史的主题之一，与此同时，国家法与地方自治的法的竞争构成了另一主题。这两方面交织在一起，使中世纪的法律史显得尤为复杂。不过，可以肯定的是，王权受到来自两方面的约束，其一是众所周知的基督教神圣权威的约束；其二是地方习惯法的约束，无论是英格兰的布莱克顿和柯克，还是欧洲大陆索尔兹伯里的约翰，皆主张国家立法受制于习惯法，由此孕育了近代的法治观。<sup>[8]</sup>从“公的法律”和“私的法”的角度看，整个中世纪实际上张扬着“私的法”而压制着“公的法律”，而换一个角度看，中世纪“并不存在纯粹的公法，也没有纯粹的私法，所有的私法皆系于且受制于公法关系”。<sup>[9]</sup>因此，在中世纪的法律中并没有公法与私法这一对概念。而从罗马法中保留下来的这一对概念只以学理的形式存在于个别注释法学家的著作之中，它并没有对现实生活产生多大的影响。<sup>[10]</sup>

随着基督教的衰落，在中央集权的主权国家逐步兴起的时，市民社会也渐渐形成。国家法律与地方自治的法之间的矛盾日益突出，国家与市民社会的矛盾由此显现出来。<sup>[11]</sup>这种矛盾最终以社会契约论的方式得以解决，即市民社会中形成的法作为个人进入国家、认可国家的先在条件（市民社会先于国家），个人的天赋权利（自然形成的权利）不受国家的侵犯。这种对个人权利（私的法）的保障和对国家公共权力的约束，形成了近代的宪法。因此，从罗马人的观点看，宪法既不是公法，也不是私法，而是公与私之间订立的“大契约”，是超越二者之上的更高级的法（higher law）。而保障宪法，或者说保障市民社会中形成的权利，所采取的制度性构建就是权力划分。在法国，随着孟德斯鸠提出行政权与司法权的分离，法国的立法者在法律文件中明确规定普通法官不得干涉行政事务，由此出现了与普通法院相分离的行政法院。双重法

院体系在处理纠纷的方式和对象上有着不同的原则，由此适用着两种不同的法律。这时，在法学著作中闲置了几个世纪的公法与私法概念终于在此找到了自己新的位置。行政法院适用的法律为公法，普通法院适用的法律为私法（在法国，刑法最初也划在私法之列）。德国的情形虽不同于法国，但大体也经历了行政权与司法权分离过程中对公法与私法的重新定位。<sup>[12]</sup>由此可见，近代公法与私法的划分与罗马人（特别是乌尔比安）对公法与私法的划分大不相同。如果说罗马人的划分是基于城邦（帝国）凌驾于家庭组织之上，自然形成的法受到来至公共权力颁布的法律的威胁时，罗马法学家为了捍卫“私的法”而作出的一种学理上的努力的话，那么近代人对公法与私法的划分是由于市民社会先于国家组织，自由主义思潮深入人心且具有制度性保障的条件下，法学家为了教学、司法实践和立法上的方便而随意地借用了这一对概念，因此，近代以来公法与私法划分的理论多达二十多种，且实践中对法律部门的划分归类也常常混含不清。尽管如此，我们仍然能从近代公法与私法的划分中窥见公共权力组织和私人自治组织之间的对峙以及由此形成的不同利益，也许正是这一点支持着公法与私法这一对概念的连续稳定性。也正是由于此，近代学人才会想到借用遗忘在个别注释法学家著作中的这一对概念。

二十世纪以来，随着自由主义思潮的衰落和国家职能的强化。公法与私法之间相互浸透，其界线日益模糊。“私法的公法化”和“公法的私法化”成为立法的主导潮流。许多法学家，如奥斯丁、狄骥、凯尔逊等，纷纷反对公法与私法的划分。由于近代以来的公法和私法概念并没有坚实的学理基础，而只是一种方便的称呼，上述反对虽然言词振振，但在实际中人们仍然习惯地使用这对概念，意指不同的法律部门，至于其背后的分权背景和罗马人的原初含义都已不重要了。不过，这只是资本主义国家的情况。在社会主义国家中，既没有独立于国家的市民社会，也没有国家的逻辑前提——一个体，自然就没有划分公法与私法的必要了。正如列宁所言“我们不承认任何私法，在我们看来，经济领域中的一切都属于公法的范围而不属于私法的范围”。<sup>[13]</sup>这句话曾引起人们的争议，有人认为“公法”和“私法”这两个词翻译有误，应译为“公的”和“私的”，以此来说明列宁并没有否定公法与私法的划分。<sup>[14]</sup>不过，这种谱系学的解构方法并没有解决根本问题。在没有市民社会基础的国家结构中，无论是否有公法与私法的划分都不足以保障公民的个人权利。因此，在当下中国市场经济的建构中，与其重提公法与私法的划分，<sup>[15]</sup>不如关注于更为根本的市民社会的构建，这样会使我们远离概念的形式，而直奔它的生活内容而去。

### 注释

[1]英语世界里权威性的法律辞典 Black 's Law Dictionary 和 The Oxford Companion to Law 皆持此说。在我国，一般认为公法与私法乃资产阶级法律学的概念，因而没有更新的解释，参见《新编法学辞典》，山东人民出版社，1985年。也许由于此，最具权威性的法律辞书《中国大百科全书》（法学卷）中并没有收入这两个辞条。

[2]著名的比较法学者勒内·达维德就持此说，参见其名著《当代主要法律体系》，漆竹生译，上海：上海译文出版社，1984年。对此，梁治平先生曾提出质疑，参见《“公法”与“公

法文化”》，《读书》1994年第9期。由于该文乃一篇书评，所以只描述了十一世纪起的公法历史及其文化背景。

[3][9] International Encyclopèdia of Comparative Law, —2, P.15、16。

[4][7] 桑德罗·斯奇巴尼选编：《民法大全选译》·1《正义和法》，黄风译，北京：中国政法大学出版社1992年，页35，38。

[5] 参见梅因：《古代法》，沈景一译，北京：商务印书馆，1984年，页27—35。罗马法学家对自然法的看法比较复杂，并非完全等同于万民法。关于其复杂性，参见 A.P.d'eatrèves, Natural Law, Happer & Rew.Publisher, New York, 1965, Chapter 2。

[6] Wolfgang Kundel, Roman Legal and Constitutional History, (tran, by J.M. Kel-ly) Oxford University Press, 1982, P.81。

[8] 参见哈罗德·J·伯尔曼：《法律与革命》，贺卫方等译，北京：中国政法大学出版社，1993年。

[10] 参见艾伦·沃森：《民法体系的演变和形成》，李静冰等译，北京：中国政法大学出版社，1992年，页188—194。亦可参见[3]，P.17。

[11] 关于国家与市民社会在学理上的分野，参见邓正来：《市民社会与国家——学理上的分野与两种架构》，《中国社会科学季刊》（香港）1993年春季号，总第3期，页60—71。

[12] 参见[3]，P.18—22的详细讨论。

[13] 《列宁全集》，卷36，北京：人民出版社，1956年，页587。

[14] 参见陈昌杭：《试论区分公法与私法》，《法学研究动态》，1988年第14期。

[15] 有关此种努力，参见王晨光等：《市场经济和公法与私法的划分》，《中国法学》1993年4期，刘升平等：《市场经济与法理学的更新和变革》，1993年3期。



## “讨论”的人类学意义 ——重读密尔《自由论》

郑也夫

1. 笔者在《东方》杂志 1995 年第 3 期上发表了“为争论辩护”一文，似觉言未尽意。争论与讨论的自由，本不是一个新鲜的话题，自由主义的鼻祖约·斯·密尔在其《自由论》中已对“讨论自由”作了严谨缜密的阐述。某些知识分子在这样要害的问题上出语草率、混淆概念，既可以说明中国知识界权利观念的空乏，对智者角色意识的淡漠，亦可看到中国知识界在文化遗产与理论素养上的短缺。而讨论自由（密尔使用“讨论”一词，笔者以为无论在个人权利还是社会功能上，“讨论”与“争论”无重大区别，因本文较多地转述密尔的思想，因而转用“讨论”）乃自由知识分子智力生活的空间之所在。有了它不过意味着智力生活的开始，能取得什么成果将取决于诸多文化因素，殊难预料；然而失去它，几乎就是失去了这一社会角色的立足点，对自由知识分子而言，几乎就是失去了一切。本文的论述在很大程度上源自密尔。

讨论自由，意味着给一切言论自由。对于赞成的言论，自然人们不会去压制。因而问题在于对待不同意见可不可以压制。实际上允许一种言论，压制另一种言论，也就谈不到讨论自由了。但这样讲其实只是说明了自由的含义，远远没有阐明为什么应该有讨论的自由，即为什么应该对不同意见给予自由。不同意见的诸种性质——它是正确的，它是错误的，它是正误参半的——决定了一个讨论自由的辩护者必须从几个方面分别论述。

2. 我们永远不能确信我们力图压制的意见一定是错误的。如果认定一个人、一个机构在智力判定上拥有这样的权力，大致就是认为这个人、这个机构是绝对正确的。而这一前提本身显然是不对的。正是那些被同僚、被下属称为“常胜将军”的伟人最清楚：世上根本没有常胜将军，他自己的判断经常失误。但是可卑的是帮助绝大多数人感觉到这一常识——没有一个人的判断是绝对正确的——的无数经验事实，却很少加强了这一理论概括的力度，更没有促使这一理论的扩展、丰富、升华。人类的可卑处还在于，尽管残酷的经验事实教会了绝大多数人承认自己也会犯错误，但他们并没有致力于建设一个防范措施，防范一个人误以为自己正确时的过份专断，特别是对不同意见的压制。

一个人的意见可能是错误的，那么对于社会上多数人的意见可否完全信赖呢？如此是不是找到了一般“世界”中的观念呢？而所谓“世界”对一个人而言，只能供他接触到其中的一部分——他的党派、他的阶层、他的国家、他的文化圈。党外还有党，阶级之外还有阶级，国家之外还有国家，儒教世界之外还有基督教、佛教、伊斯兰教的世界。一个人投身、浸染在哪一部分中，带有很大的先天与后天的偶然性。绝无理由将一部分视为压倒多数。

而在智力生活中，即使你真的投靠了多数，也绝然没有找到必定正确的根据。密尔说：“假定全体人类（除了一个人）执有一种意见，而仅只一个人执有相反的意见，人类要使那一个人沉默并不比那一个人（假

如他有权力)要使人类沉默更为正当。”因为在理性的王国,就认识真理而言,多数不具有更多的意义。只是在一个社会需要追求某种程度上的行动的统一这个意义上,多数才有意义。但那是行动领域的事,这里说的是思想与讨论。二者的区分,我们后面再谈。在一定时刻,少数人的意见比多数人的意见正确,这种例证数不胜数。哥白尼、伽利略、达尔文,等等。在很多场合,剥夺了一个人的意见实际上是对全人类的剥夺,因为它是剥夺了全人类中的一种意见,有时恰好是全人类中最独具慧眼的一种意见。

不仅多数人可能犯错误,甚至一个时代都可能犯错误。前一时代被人们心悦诚服地接受了的主导意见在下一时代被纠正,这在历史上并不罕见。与之对应,有时,在前一代被压制的意见在下一时代被昭雪并广为接受。

以上都在说明判定一个意见的对错,是艰难的。谁也没有绝对的判断力。不同的意见也有正确的可能性。因而建立在对错误意见可以压制基础上的对不同意见的压制是荒谬的。

在思想的领域中一切都是可以怀疑的。但是当一种社会主导意见的支持者发觉难于为其绝对正确、永远正确论证时,他们便转而论证这些意见虽未必“正确”,但却对社会具有非常大的“重要性”,亦即“有用性”,因此不容怀疑与讨论。这种辩护实际上转移了概念,变“正确”为“有用”。但这一转移解救不了他们理论上的困境。第一,关于何为“有用”仍然大有讨论的余地,绝非统一而无争议。第二,对好多人而言,“正确”与“有用”在大多数场合有一定的相关性,是不能割裂开来的,特别是当人们已看到一个事物的错误的时候。

3. 以上我们提出公认的意见难保永远正确,与其对立的意见也有正确的可能性,因而讨论自由是必要的。

接下来转到第二步:如果公认的意见无谬误,而与之对立的意见是错误的,应否坚持讨论自由,应否给予错误意见持有者发言权呢?这一假设实际上是与前一假设相矛盾的。前一假设讲的是“可能性”,多数人可能错,少数人可能对。这种假设前提是颠扑不破的。后一假设则认定一派意见是错的。其实仅仅从第一种假设出发,推断的结果就是坚实的。再作第二种假设及在此基础上的推断,不过是为了强调,即使后一前提成立,讨论自由仍有充分之理由。

首先,一种正确的主张如果不能时常经受充分的和无所畏惧的讨论,它将不再是活的真理,而成为死的教条。这些主张和信条对其创始人以至其直传弟子来说,是充满意义和生命力的。与论敌的斗争使他们不断寻找新的证据。只要这种斗争持续下去,这种感受就不会衰弱。而一旦它成为不许怀疑,不许与之争论的教条,人们接受它就不再是出于主动,而是被动的了。教条剥夺了人们的理性,使之不对原初的争论再作关照;教条窒息了人们的心灵,使之冷淡麻木,不对任何问题给予真正的投入。这种恶果远远超出智力范围,它导致道德的衰弱。因为“在缺乏讨论的情况下,不仅意见的根据被忘掉了,就是意见的意义本身也常常被忘掉了。……鲜明的概念和活生生的信仰没有了,代之而存在的只有一些陈套中保留下来的词句;或者假如说意义还有什么部分被保留下来,那也只是意见的外壳和表皮,精华则已尽失去了。”(密尔语)

第二，不许错误的意见向正确的意见挑战，意味着武断地取消了客观上存在着的论敌。“而一到战场上已无敌人的时候，教者也好，学者也好，就都到他们的岗位上去睡觉了。”用密尔时代的一位作家的话说，这是“既定意见的沉睡”。人们只是麻木地承继一些教条，对其根据和意义毫不关心。因为事物不容置疑，不再需要思考，他们也就放弃了思考。密尔说：“这个致命的倾向是他们所犯错误半数的原因。”

第三，培养和开发智力的最好办法是置身到一个自由讨论的环境中，理解一种意见的根据，并学习在各种反驳前为之辩护。“一个人对于一件事情若仅仅知道自己的一方，他对那个事情就所知甚少。他的理由也许很好，也许不曾有人能驳倒他。但假如他也同样不能驳倒对立方面的理由，也不尽知那些理由都是什么，那么他便没有根据两种意见有所择取。进一步讲一个人听取敌方的论据，若仅听到自己的教师转述的样子，...那也不够。...他必须能够从实实在在相信那些论据、真诚为之辩护、并为之竭尽全力的人们那里听到那些根据。”他必须听取那些反对意见中的最雄辩最动听的论据，必须感受到应付挑战与解决问题的全部压力，否则他就不会得到真知灼见。密尔认为，百分之九十九的受过教育的人未经受充分的自由讨论而获得真知。他们的结论也许正确，但他们并未真正地理解一种主张和意见。苏格拉底本人绝不是没有自身立场的诡辩家，他可以为自己的信念去死。但他的辩论法却的确更注重论证过程，而非结论。他使那些只记住某一结论的人在辩论中明白自己对这一问题几乎一无所知。苏格拉底式教学法与死记硬背的教育法无疑有着霄壤之别。

因而无论是真理的获得，还是对之全面、深入的理解，都在极大的程度上有赖于深刻的反对者的存在。甚至在不存在这一反对者的情况下，在培养学生时都须寻找替代物。因为有了真正意义上的自由讨论，也就没有了真理。

4.除了以上两种情形之外，更常见的是第三种情形，即相互对立的两种意见各包含一部分真理。

特别是那些由来以久的重大争论，如世界是物质的还是精神的，人性本善还是本恶，历史进程是偶然的还是必然的，自由竞争与国家干预，其实是双方各有道理。虽在一时间有此消彼长之势，但长久地看，似呈螺旋上升的趋势，争论的水平不断提高，却难于看到一方山穷水尽濒临出局的状况。三十年河东三十年河西，双方交替推出新的根据及理论高手。就以上的例子看，当下似乎是历史决定论与国家社会主义处于下风，但其深层价值并未枯竭，待其对立面完成了一段历史时期中扮演主流文化的角色并日益走向极端时，前者就又会东山再起。

这种争论无疑加深了对问题的理解。但可悲的是在认识的前进中，很少成累加之势，即不断综合双方之道理。如密尔所说，在进步过程中，大部分转变不过是由一个偏而不全的真理去代替另一个偏而不全的真理，进步之处主要只在于新的真理片断比它所替代的东西更适合于时代的需求罢了。

既然在重大问题上往往双方各有道理，只是程度不同，只是其中一支更合时代需求。且既然得势的意见也往往带有偏颇的性质，我们就应该珍惜主流意见、得势意见所忽略的那些对立意见中的真理成份。而真

理又不是一下子能确定的，因而就要珍惜形形色色的不同意见，即使其中包含着这样那样的错误。“只要人们还被迫兼听双方，情况就总有希望；而一旦人们只偏注一方之时，错误就会硬化为偏见，而真理本身由于被夸大变成谬误也就不复具有真理的效用。”

5. 压制异端意见，禁绝讨论自由，将对谁造成更大的伤害呢？是异端者，是压制异端的人，还是那些非异端亦非压制异端的寻常人？是一个社会中的思想家还是芸芸众生？

异端者肯定是受到伤害的。他们受到伤害的程度，在上限上取决于一个社会在思想上对异见的宽容程度，在下限上则取决于一个社会的文明程度，它对于所谓“异己分子”的人道主义程度。无论如何，对异端者的伤害是比较外在的，远不代表它对全体人民的伤害。禁绝讨论自由，压制异端，对寻常人的内在的、心灵上的伤害绝不下于异端者。因为多数非异端者在性格上没有异端者那样强悍、特立独行，往往更软弱、从众，往往不敢越异端之雷池一步，因而在禁绝讨论自由之时不仅仅是讨论与发言的权利，而且他们的思想，他们全部的精神世界都被限制了。在这种气氛下，他们中很多有才华却缺乏勇气的人变得平庸、乏味。甚至那些压制异端者在思想上也受到了损害。当失去了对立面的刺激后，他们几乎注定将成为干巴巴的教条主义者。

一个没有讨论自由的社会中是很难产生大思想家的。因为“作为一个思想家，其第一个义务就是随其智力所至而不论它会导致什么结论，谁认识不到这点谁就不能成为伟大的思想家”。但是，如同我们上述的道理，与思想家相比，取消讨论自由对芸芸众生的损害更大。“在精神奴役的一般气氛之中，曾经有过而且也会再有伟大的个人思想家。可是在那种气氛之中，从来没有而且也永远不会有智力活跃的人民。...只要哪里存在着凡原则概不得争论的暗契，只要哪里认为凡有关能占据人心的最大问题的讨论已告截止，我们就不能希望看到那种曾使某些历史时期特别突出的一般精神活跃的高度水平。并且只要所谓争论是避开了那些重要得足以燃起热情的题目，人民的心灵就永不会从基础上被搅动起来，而所给予的推动也永远不会把即使具有最普通智力的人们提高到思想动物的尊严。”

失去了讨论的自由，不仅对于受压制者，而且对于压制者，不仅对于思想家，而且对于芸芸众生，都是损害。它对于所有人，对于每个时代，每个社会，都将酿成无可挽回的损害。

6. 如果不加限定地允许自由讨论，众说纷纭的意见不是将破坏一个社会中的很多基本行为规范吗？而无休无止的争论不是将干扰一个急需做出的决策吗？

正是基于这种实实在在的考虑，在迄今为止的多数历史、多数社会中的掌权者是惧怕和禁止讨论自由的。但是因为讨论自由有着巨大的积极的社会功能，对它的禁止并不是绝对的。因为绝对的正确性，绝对的正确性是找不到的，在掌权者确立了其大政方针，并不容置疑地推行了一段时间后，必发现问题、遭遇困难甚至重大挫折，这时候为了免于王朝覆灭，为了找到正确的方针，就必然在相当程度上允许自由地讨论一番，以求从中得到反省，找到新路。社会行动需要统一，社会思想又要宽容分歧，上述方式把这一矛盾放在“时间”中去解决：即一旦大政方

针确定，决不允许七嘴八舌，动摇视听；而到了遭逢重大挫折后，便要广开言路，博纳兼听。但这种“时间”或曰“阶段”性方式有其内在的缺陷，就是在大政方针刚刚确立时，为了避免动摇，往往对异见采取压制政策，从而使绝大多数人不敢作逆向的讨论，甚至不敢作逆向的思考。多样性从来是产生智慧的沃土。这样，在较长时间内社会中失去了多样性，智慧也便枯竭了。在遭遇挫折重开言路时，也难有高人出山，难有卓见问世，因为人才与文化都是要积累的。“时间”方式的另一个局限是它的讨论自由的程度也是有限的。

能够兼顾社会规范的稳定性、社会决策的紧迫性与人类智慧的多样性、讨论的自由性的另一手段是“空间性”方式，即将言论的范围与行动的范围分割开来。在言论的范畴里你可以怀疑一切确定性，在行动的范畴里你必须遵从带有鲜明确定性的法规。而前者与后者各据自己的领地，分野明确。前者为社会提供思想文化资源，后者为社会提供行动法则。二者虽有联系，但不是直接的，不是立刻可转换的。后者对前者的宽容正是建立在前者不直接干扰后者的这一前提之上的。人类的局限决定他找不到一种永恒确定性的东西，而社会生活又需要建立在一定的确定性之上。这样它将社会行为法规与社会决策建立在一种假定的确定性之上，即这种认识一直尚未被驳倒，所以姑且假定其是正确的。但是这一假定有其局限性，就是它只属于行动的领域，不可以以此来杜绝人们在言论与思想的范畴中去怀疑这一确定性，去寻找它的缺陷。

7. 什么是人？首先，如我们刚刚说到，人是缺少绝对确定性的动物。这与其他动物构成鲜明的差别。动物在生存方式上保有极大的确定性，这种确定性是稳定不变的生理机制赋予它的，如飞禽专门飞，走兽专门走，食肉类动物食肉，食草类动物食草，这是高度确定的。而人类不同。人类从百万年前就摆脱了生理机制对其生存方式的硬性规定，而开始了自己选择生存方式，靠着文化而非本能去生存。他摆脱了动物天赋的确定性。而社会生活又要求一种稳定性，于是他面临着自己去寻找一种确定性的严酷任务。人类的第一个不确定性在于其生存方式，而其第二个不确定性在于其掌握的知识与真理之性质。人类摆脱了动物的局限，开始了扩展自己对自然界与社会的认识，但是他认识能力的局限性决定了他永远找不到终极真理，找不到本体意义上的确定性。

人在其行为方式上是一种“离轨”的动物。这是生理机制与文化系统的根本差别。靠前者支配的行为方式恒定不变。而后者变动不居。“离轨”意味着两种可能性。一、人会犯错误，而动物不会犯错误。二、人会走上一条新的道路，而动物永远在老路上踟蹰。而这两种可能性又必然交织在一起。他可能作出新的、明智的重大选择，然而选择了这一新路后他将不断面临新的问题，并极可能不断犯下一个个错误。没有一种古老的办法可以帮助他解决这些新问题，他距离那种原初的动物与自然界的平衡已经太遥远了。他只有靠想出新的办法去克服新的困难，而在这之中又必然不断犯下新的错误。不管“进步”在当代怎样受到后现代思想家有理有据地批判，人类已只能靠新的选择解决新的问题。他已踏上了一条不断犯错误又不断去纠正错误的没有尽头的道路。他不能停顿，停顿就是死亡。所以从某种意义上说，人是“会犯错误的动物”。

在进一步探讨人类纠正错误的方法前还须阐明人类的另外两大属

性。人是群体性动物。且这一群体不象蜜蜂那样靠生理特征将蜂王与工蜂区分开来。其头领的产生远比动物复杂。而这一群体又是合作性最强的群体，它要求起码的确定性、一致性、合法性。无论在哪一种社会形态中，这些重大选择都起码要经历小范围的谋划与争执。第二，人与动物的本质区别在于语言。人靠语言完成其一切交流，并靠这一符号系统储存他的文化知识上的积累。在任何一个文明社会中，文化系统都至少在一定程度上获得政治、经济之外的一点独立性。

一个使用语言的群体，在不断解答新的问题，纠正新的错误时，靠什么？只能是讨论。不错，还要靠经验，但一种使用语言的群体动物在汲取经验时必然会讨论。在汲取哪一种经验时还会争论。密尔说：“借着讨论和经验人能够纠正他的错误。不是单靠经验。还必须有讨论，以指明怎样解释经验。”

从这个意义上说，“讨论”是人类的一种属性，是人类生活方式中的重要手段之一，是人类生存中的重要内容，人类是一种离不开讨论的动物。这样说，并非意味着每个人、每个时刻，都要讨论。有些成员可以基于某种人生教训，固持“缄口莫谈”之箴言。有些时刻决策迫在眉睫，人们会说：“别再讨论了！”这都会自然发生，都颇可理解。但就一个整体社会的意义而言，“讨论”不可或缺。人类文明早就丧失了放弃讨论仍可使该物种适应生存的可能性。我们早已走上了一条以“讨论”作路基的独特的道路。容许一切讨论，不忽略每一支新鲜的声音，每一支弱小的声音，——我们没有别的选择。

## 从一种精神到另一种精神 ——《新教伦理与资本主义精神》再读解

王俊敏

一般认为，韦伯的《新教伦理与资本主义精神》（以下简称《新教伦理》）一书的主题是“基督教伦理有助于近代西方资本主义的产生”。的确，《新教伦理》中提出或表述过类似的命题，甚至也可以说韦伯的《宗教社会学论集》全书所要达到的目的就是要使这一命题成立，但不能因此认为这也是《新教伦理》的主题，其实，这是对该书主题的扩大和曲解。

正如书名所显示的那样，该书研究的对象是“新教伦理”（一种精神现象）与“资本主义精神”（另一种精神现象）之间的关系，而不是“新教伦理”与“资本主义”（由资本主义的物质基础、制度和精神共同构成的整体）之间的关系，也不是“新教伦理”与“资本主义物质基础”（一种物质现象）或“资本主义制度”（一种制度现象）之间的关系。再提高一个层次说，韦伯研究的是“一种精神现象是否和怎样产生了一种精神现象”的问题，而不是“一种精神现象是否和怎样产生了一种物质现象或制度现象，或者一个包含着物质、制度和（另一种）精神的整体现象”的问题。作出这样的甄别并非是可有可无或无关宏旨的游戏，正如后面我们要强调的那样，它有着重大意义。

首先看一下韦伯是如何限定《新教伦理》的研究主题的。

韦伯在为《宗教社会学论集》全书写的“导论”中说：“某些宗教观念对于一种经济精神的发展所产生的影响，或者说一种经济制度的社会精神气质，一般来说是一个最难把握的问题。本书开头的两篇旧文即力求从一个重要之点出发探求这个问题的一个侧面。在那里，我们所处理的是近代经济生活的精神与惩戒禁欲的新教之理性伦理之间的关系问题。”（《新教伦理》页16，黑体乃笔者为强调所变。后面凡不注明引文出处者，均指引自《新教伦理》；凡不作特别说明的黑体，均为笔者所变。）这里的“开头两篇旧文”就是指《新教伦理》，该书由上、下两篇构成。

韦伯把近代西方资本主义的独特性用“理性主义”一词来统括和把握（页15），并认为“资本主义精神的发展完全可以理解为理性主义整体发展的一部分”（页56）。而“理性主义是一个历史的概念，它包含着由各式各样东西构成的一个完整世界。我们的任务就是要找出理性思想的这一特殊具体的形式到底是谁的精神产品”（页57）。由此，我们也可以把资本主义视为包含着各式各样东西的一个整体，既有物质的、制度的东西，又有精神的东西，或既有经济、政治的内容，又有文化的内容，——资本主义精神只是其中的一部分，《新教伦理》所要解决的问题就是资本主义精神到底是哪一种精神现象的产物。

对“资本主义”和“资本主义精神”两个概念，韦伯分别给出了独特而详尽的定义或解释。“导论”重点讨论了什么是“资本主义”（页8，页11），《新教伦理》上篇专门用一章（第二章）来讨论什么是“资本主义精神”（页32—57）。我们的兴趣并不在于弄清两个概念的含义—

——所以不必详加引述，——而在于一定要明白两个概念之间确实存在明显区别，并进而明白韦伯研究的是“资本主义精神”而不是“资本主义”如何发生的问题，对“资本主义”先作出解释一定程度上也是对“资本主义精神”解释的铺垫。本来，这在韦伯那里是显而易见的，只是韦伯的研究者大多忽略或混淆了这一点。

韦伯在另一处暗示了“资本主义精神”与“资本主义制度”的区别，并进一步说明他的研究主旨和观点。他说：“我们根本不打算坚持这样一种愚蠢的教条主义的论点，即资本主义精神（就上述解释的指定意义而言）的产生仅仅是宗教改革的某些作用的结果，或甚至认为资本主义作为一种经济制度是宗教改革的造物。相反，我们只是希望弄清楚宗教力量是否和在什么程度上影响了资本主义精神的质的形成及其在全世界量的传播。”（页 67—68）

当然，正如本文开头指出的那样，“新教伦理有助于资本主义产生”的观点在《新教伦理》中也被提到，甚至可以作为韦伯系列宗教研究的出发点和落脚点。但是，在《新教伦理》中提出这一命题是有“新教伦理产生了资本主义精神”命题作中间环节的，就是说，新教伦理是通过资本主义精神对整个资本主义间接地发生作用，而不是对整个资本主义直接地发生作用。韦伯在点明他的宗教社会学研究“从研究宗教信仰形式和实际伦理道德观念之间是否存在和哪些方面存在相互关联开始”之后紧接着说：“同时，我们将尽可能详细说明，宗教运动通过这些关系影响物质文化的方式和总的方向。”（页 68）在“导论”中，韦伯把《新教伦理》所论述的主题视为“仅仅只是因果链条的一个环节”。“后面几篇关于世界诸宗教的经济伦理观的研究论文则试图对几种最重要的宗教与经济生活的关系，以及与它们各自所处环境的社会阶层之间的关系，进行一番略览，以在必要的范围内对这两种因果关系进行彻底的探究，从而找出与西方的发展进行比较的要点。”（页 16）这里的“后面几篇”是指韦伯的《儒教与道教》、《印度宗教》等研究。韦伯还在一条注释中补充说明他之所以有上述想法的策略性考虑（页 252，注释 [119]）。以《儒教与道教》为例，韦伯没有从正面提出与《新教伦理》中的“资本主义精神”相对应的“理想型”（比如“前资本主义精神”），而只是从反面论证“儒教伦理”不能产生“资本主义精神”（《儒教与道教》页 266、页 271、页 276），而且讨论的重点不再局限于“宗教伦理与资本主义精神的关系”，而是扩展到经济、政治、教育、宗教（不仅仅是它的伦理）各领域物质的、制度的、精神的因素与整个资本主义的关系。显而易见的是，该书用了将近一半的篇幅来分析物质因素和制度因素的作用，题名为“社会学的基础”；韦伯还在该书的结尾对这些物质、制度、精神（“心态”）因素有利和不利于资本主义在中国发展的复杂关系作了简明扼要的总结（同上书，页 277—278）。然而，如此种种迹象并不足以冲淡《新教伦理》的“新教伦理与资本主义精神的关系”的强式主题，甚至也没有抹掉“宗教伦理与某种精神（资本主义精神或前资本主义精神）的关系”这条贯穿整个宗教社会学研究始终的红线。

不破不立。接下来让我们考察韦伯为了使其立论站稳脚跟还破除了哪些障碍，也就是说要解决“资本主义精神可能不是由什么产生的”问



题。对此，韦伯重点讨论了资本主义精神与资本主义经济基础和上层建筑的关系，以及企业组织形式与企业经营精神的关系。

一般认为韦伯与马克思是根本对立的，但也有一些研究者注意到这种对立并没有那么严重，因为韦伯也并不否认经济基础对资本主义的产生所具有的根本性作用（页 15），也多次指出经济、政治与精神之间存在着相互影响的关系（页 46，页 50—53，页 68，页 143，《儒教与道教》页 278），他只是反对经济基础、政治制度对精神的单向决定作用，后者只是前者的映照或非决定性的反作用。值得强调的是，韦伯与马克思的对立主要不是表现在普遍性上，而是表现在特殊性上，韦伯的结论往往不是抽象的，而是由具体问题具体分析得出具体的结论。

针对唯物史观关于经济基础决定上层建筑并进而决定意识形态的普遍性原理，韦伯仅举一例加以反驳，他说：“在本杰明·富兰克林的出生地（马萨诸塞），资本主义精神（就我们所赋予它的意义而言）无疑在资本主义秩序出现以前就已存在。……这里的因果关系正好与按唯物主义观点得出的因果关系相反。”（页 39）他虽然承认资本主义秩序对精神的制约作用，但强调那是“近代资本主义在它已经取得了支配地位，已经摆脱了旧有支柱的时候所表现出来的现象。”（页 53，还可参见页 141—143）

对于近代企业组织形式与经营企业的精神之间的关系，韦伯并不否认“资本主义商业组织的某些重要形式，这在宗教改革之前业已存在”的事实（页 68），但这并不必然意味着近代企业精神一定是新的企业组织形式的产物或反映。进而言之，“固然，企业的资本主义形式和经营企业的精神一般都处于某种相互适应的关系，但是，他们并非处于一种必要的相互依赖的关系”，“两者也可以分别发生”。（页 46）关于前资本主义企业组织形式向近代西方理性资本主义企业组织形式的转变问题，韦伯认为，支配这一转变的所有作法的“基础是这些商人群体的精神气质”；“这场革命通常并不是由源源不断用于工业投资的新货币引起的，而是由于这种新的精神，即资本主义精神已经开始发生作用了。”（页 48—49，着重号为作者所加）

当然，资本主义精神也不是凭空发生的，它是另一种与其共处同一文化脉络的精神现象——新教伦理的产品。《新教伦理》下篇着重回答了什么是新教伦理、新教伦理又如何产生出资本主义精神的问题。对此一般不存在分歧，本文也没有必要把韦伯的论证过程呈现出来，所以，这里不准备详加讨论，只想指出这部分，同时也是全书的结论：“在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素中，以职业概念为基础的理性行为这一要素，正是从基督教禁欲主义中产生出来的，——这就是本文力图论证的观点。”（页 141）

与此相关联，有两点需要说明。一点是在韦伯那里不存在因果链条的最初起点，资本主义精神和新教伦理都是其中的中间环节。另一点是韦伯反对“资本主义精神仅来源于新教伦理”的说法（页 67），也不认为新教伦理产生出了资本主义精神的所有方面（页 68）。在这对特定的因果关系中，“因”只是与其他原因并列的一个，“果”则是指这个结果的一部分，这样的“因”和“果”在本文前面引用韦伯的第一段话中分别指“一个重要之点”和“一个侧面”（页 16）。我们可以把韦伯

的这种因果论称为“非全息因果论”或“部分因果论”。

“从一个重要之点出发探求这个问题的一个侧面”，这就是韦伯的研究角度，也是《新教伦理》的“从一种精神到另一种精神”的思路。用马克思主义术语来说，它说的是从一种社会意识到另一种社会意识，而不是从一种社会意识到一种社会存在。如果说马克思的价值体现在关于社会存在和社会意识之间关系的论断上，那么韦伯的贡献则体现在社会意识与社会意识之间关系的分析上。

由此可以观照东亚地区关于“儒家文化与现代化”问题的讨论。东亚对韦伯的研究主要集中在《新教伦理》和《儒教与道教》上，并把“新教伦理与资本主义”命题（前面已指出这一命题存在的问题）偷渡为“儒家传统与现代化”命题。在外延上，“现代化”如“资本主义”一样，是一个由各种各样事物构成的整体，既包括经济、政治内容，也包括文化内容，而且主要是前者。两个命题带来的麻烦也是类似的。如果我们沿着韦伯“从一种精神到另一种精神”的思路，放弃“儒家传统对现代化具有积极作用还是阻碍作用”问题的争论，转而考察“儒家传统是否和在什么程度上产生了东亚现代精神”，也许是更有价值的取向。“精神”不象“物质”甚至“制度”可以相对容易地输入，它更具保守主义倾向，一种精神往往主要是传统文化某种精神的延续、继承或转化、再生（关于文化保守主义及其价值，国外可参见丹尼尔·贝尔的《资本主义文化矛盾》，三联书店译本；国内可参读陈来的有关文章）。日本就以“洋才和魂”来概念其现代化特征，亚洲四小龙也与日本相类似，可以说东亚现象使“儒家传统与东亚现代精神”的命题获得了充分支持。

然而，至关重要的是，现在这已不成为问题，真正的问题在于儒家传统的价值已不能仅局限于它赋予东亚社会以某种现代精神，更主要的是它能否和在多大程度解决东亚以至整个世界的现代精神所面临的种种挑战和危机，以提供给人们一种更合乎价值理性的“后现代精神”或许这才是对韦伯命题的伟大超越！

### 参考文献

韦伯：《儒教与道教》（中译本），江苏人民出版社1993年版。

“填补空区”：从“人学”到“法学”  
——读哈贝马斯的《在事实和规范之间》<sup>[1]</sup>

童世骏

在我们这个据说已经没有统一的“话语系统”的时代，法的问题却引起西方各派思想家的普遍重视。

—

在 1989 年以前，西方思想家关于法的讨论主要围绕以下问题。首先，在福利国家条件之下，现在的许多法律干预了大量原先法律只保护其自主性的领域（如学校、家庭），对这种法律，我们应当怎么看？它们到底是在履行、还是在破坏法律的保障自由的天职？或者，我们有没有必要对“自由”这个概念作新的理解？其次，在人种、文化、语言和生活方式等等越来越多元化的社会中，法律在确保人们的共同生活方面，起什么作用？同一个社会的成员，在任何其他方面都几乎毫不相同的人们，能不能因为他们拥有共同的政治法律制度和政治法律文化而说他们同属于一个“我们”、因而同“你们”、“他们”相区别？第三，在一个越来越世俗化、不仅宗教，而且世俗的传统，也失去其原先的权威的时代，西方社会的“构成性的”法律框架的基础到底是什么？英国人一直以自己的民主制度不需要一份成文宪法的保障而感到自豪，但现在不少人在怀疑，这种让不成文的传统起极大作用的“英国例外论”，还能持续多久？美国人一直以自己的宪法历二百年不变而自豪，但 30 年代、尤其是 60 年代以来美国社会的许多重大变革不仅是国会立法行为的结果，而且是最高法院根据宪法的“原则”、“精神”进行司法行为的结果，那么，到底什么是宪法的“原则”和“精神”、它们在美国政治生活中到底起什么作用呢？考虑到在国际范围内具有普遍性的行政部门在立法过程中的作用越来越大的趋势，作为西方法律传统一个重要部分的立法、行政和司法的三权分立原则，也急需作出新的解释、辩护或调整。

1989 年以后东欧和苏联的变化，为西方学者讨论法的问题提供了新的背景。西方的左翼和右翼都想为急于“重新加入欧洲”的人们指点迷津。在各种建议之中，有一个是共同的：重视法治。英国著名的社会学家兼社会活动家拉夫·达伦道夫（Ralf Dahrendorf）在一本写于 1990 年的小册子中，提请东欧人注意宪法和法律对于确保契约、正义、个人自由和形成民族国家的“至高无上的重要性”。在他看来，“甚至道貌岸然的法律条文，也不是完全无用的。”<sup>[2]</sup>英国“后自由主义”哲学家约翰·格雷（John Gray）在反对达伦道夫的自由民主主义的同时，比后者更强调法治对于东欧“后共产主义”国家的重建的重要性。在格雷看来，东欧想要重建的“市民社会的核心不是别的（大众民主或普遍福利），而是经济自由和人身自由，是保障私有财产和契约自由、允许有各种各样价值观和世界观的人们和平相处的法治”。<sup>[3]</sup>多年来一直在从事马克思主义中的法学传统的研究的阿兰·亨特（Alan Hunt），在 1992 年发

表一篇题为“社会主义对法的兴趣”的文章，对近年来左翼论坛上对法的问题的讨论作了概述。在这篇文章的开头作者写道：“1989年以来发生于共产主义世界的那些重大事件强调了——即使看来已经太晚了——这样一点，即社会主义者必须重视法律。‘重视法律’这个口号，我的理解包含以下观点：一，与那个关于在向共产主义的过渡中法和国家将消亡的观点相反，在任何形式的经得起辩护的社会主义社会中，法都将起作用；二，为了给公共生活的民主安排提供某种程度的保护，宪法是重要的；三，公民\民事自由（civil liberties），人权和法治（在资本主义社会中形成的法律机制设施），是一个经得起辩护的社会主义的必要前提。”<sup>[4]</sup>

在以上这些方面中，对于法律和法治的“社会主义的兴趣”，更令人感兴趣。西方自由主义历来把法律（而不是成文的道德和传统）看作是现代社会的主要规范，保守主义虽然比自由主义更重视道德和传统的作用，但在法治和民主这两个现代西方社会的根本原则中，却比自由主义更强调法治，而不是民主。相比之下，在马克思主义影响下的左翼理论家历来典型的的态度是一方面反对把形式的法律系统当作社会主义社会的主要规范，而主张社会主义（共产主义）的新道德、新文化对于社会生活和个人生活的规范和典范作用，另一方面又强调社会主义社会中民主高于法治的重要性，提倡以各种非程序的方式实行人民群众的“当家作主”——这种政治既不同于保守主义的立宪权威主义、也不同于自由主义的立宪民主主义，姑且用“人民民主专政”这个似乎只有一国特色的术语来加以表达。但在近一、二十年的西方左翼思想中，上述传统受到了反省和质疑。意大利的波比奥（Norberto Bobbio）多年来一直致力于把社会主义和像英国上一世纪的穆勒那样的自由主义者的传统结合起来，形成所谓“自由社会主义”。在波比奥看来，社会主义的目的只能在自由民主制度的框架内实现，而在他讲到“自由民主制度”的时候，重点总是在“自由”，而不像在欧洲总的来说势力更大些的“民主社会主义”那样，把重点放在“民主”上。如果说民主的基础是自由的话，那么自由的基础则在于法治。当然，他指出，西方的基于法治的自由民主制国家并不足以解决引起争取人类解放运动的那些问题，但它是实现这个理想的起码条件。<sup>[5]</sup>《民主和市民社会》一书的作者、英国的约翰·基恩（John Keane）的注意重点虽然是在“民主”，而不是“自由”，但他像波比奥一样认为民主与自由不可分，因而与法治、尤其是宪法不可分。甚至连似乎同法律（普遍的规则系统、规则结构）格格不入的“解构主义者”雅克斯·德里达（Jacques Derrida）也在最近说，“不一定要赞成关于国家和统治阶级对国家的利用、关于国家权力和国家机构的分化、关于政治之物的终结、政治的终结或关于国家的消亡的整个马克思主义话语，也不必怀疑法的概念本身……”<sup>[6]</sup>。但同样有意思的是，德里达接着说，即使如此，马克思和马克思的精神也给我们以不可替代的重要启示。50年代后期，那时社会主义在欧洲也面临严重的危机（虽然不及1989年以后），当时最著名的法国哲学家萨特语出惊人地说：“马克思主义是我们时代不可超越的哲学”。现在，同样是法国最著名哲学家的德里达也说：“没有马克思，就没有未来”<sup>[7]</sup>。与萨特不同的是，萨特在50年代后期捍卫马克思主义的同时提出要弥补马克思主义中的

“人学的空区”，而德里达却并没明确地提出要填补什么“空区”——他的兴趣不在于填补空区这种建设性的工作，而在于诉诸马克思的种种“幽灵”对当代社会、尤其是当代国际社会进行批判性的工作。但从80年代末、90年代初西方左翼思想界的总的气氛来看，我们却似乎也可以感到有一种“填补空区”的建设性的要求或努力。不过这次的重点不是填补“人学的空区”，而是填补“法学的空区”。在不少西方左翼思想家看来，造成社会主义的危机的，不仅仅是、或不主要是对人作为历史的主体和高于一切的目的的忽视，而首先是对法作为现代社会中主体间交往的最重要规范、作为人类历史进步最重要成果之一的忽视。

在填补马克思主义中“法学的空区”的种种尝试中，德国哲学家尤根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）的工作最为系统、深入。在七十年代《交往和社会进化》一书中他已经把人类在道德和法律建制方面的“集体学习”过程看作是整个人类进化过程的最重要方面，在八十年代的《交往行动的理论》一书中更是大谈法律，但那时的重点还在于法（在西方社会尤其明显的）双重性上面。在1989年以后，哈贝马斯更加明显地强调法对于社会的积极作用。在1990年写的一篇反思1989年的长文中，哈贝马斯认为，马克思主义缺乏一个令人满意的法学传统，是左派要记取的最重要教训之一。他写道：“对立宪民主的狭隘的、功能主义的实践后果之严重，远远超过迄今为止所讨论的那些缺点。对马克思来说，第三共和国是这种形式的政府的化身，而对它，他居然如此轻蔑地斥为‘庸俗的民主’。因为他把民主共和国理解成资产阶级社会中最后的国家形式——在此基础上，将进行阶级斗争的最后的、决定性的战斗——所以他对它的建制持一种纯粹工具性的态度。《哥达纲领批判》一点也不含糊地告诉我们，马克思把共产主义社会理解成民主的唯一可能的实现。在这里，就像在他以前对黑格尔国家学说的批判时那样，自由仅仅在于‘把国家从一个强加于社会之上的机构转变成一个完全从属于社会的机构’。但他对自由可能被建制化的方式，则一点不再说；除了他预计在‘过渡时期’将不可避免的无产阶级专政以外，他无法想象别的建制形式。”为弥补他所看到的这个空白，哈贝马斯在九十年代初出版了引起广泛注意的法哲学专著《在事实和规范之间——旨在建立一个商谈论的法和民主的理论》。在前言中，哈贝马斯明确指出，这本书的一个主要背景是1989年的东欧巨变。

无论是从左翼同自由主义和保守主义的关系来说，还是从当代左翼思想界同经典的马克思主义的关系来说，法律和道德的关系，法治和民主的关系，都是两个最为重要的问题。《在事实和规范之间》一书的观点和论证方式，可以从哈贝马斯在此书中对这两个问题的讨论中看得十分清楚。

## 二

在西方法哲学传统中，法和道德的关系历来是一个中心问题。自然法理论和实证主义法学是西方法哲学的两个主要派别。如果说自然法理论的特点是强调现代法和道德的联系、尤其是现代法对于所谓“自然法”（其表现是一些基本的人类道德原则、德目和权利）的依赖的话，那么，

实证主义法哲学的特点则是强调现代法同道德的分离。哈贝马斯的立场是介于这两者之间：一方面，法和道德的分化确实是社会现代化的一个重要方面；另一方面，现代法确实又仍然同道德密不可分。关键在于，法和道德的这种联系与自然法理论家心目中的大不相同：对于现代法来说具有根本意义的不是道德的内容（价值、善），而是道德的形式（规范、原则）。一般意义上的现代法所对应的不是某种特定的价值观念，而是某个阶段的道德意识形式（道德判断的能力）。

哈贝马斯关于道德的思想的核心是他的商谈伦理学（dis-course ethics），对此可以从他关于规范和价值的区分的角度来加以阐述。与事实相比，规范和价值的特点都是具有规范力（normative force），都有一个是不是具有有效性（validity）的问题。在道德意识发展过程中的第一个重要步骤是规范、价值与事实相分化。在此之后是第二步：规范和价值相互分化。最后是规范与“规范的”规范（normed norms）——原则（principles）的分化。规范和价值的区别在于，对于规范可以提出这样的要求，即根据其义务论上的有效性而对其进行辩护，而对于价值——它是由“属于集体的或个体的生活方式的特定的价值类型”所构成的——却不能提出这样的要求。这两者都属于实践领域，但它们分别对应于历来属于伦理学的两类问题：一类是“道德问题”或“正义问题”，它们原则上可以依据正义的标准或利益的可普遍化而加以合理的决定；一类是“评价问题”或“伦理的问题”，它们属于有关“好的生活”的问题这个大类，并且只有在一个具体的历史的生活形式之中或在一个个体的生活形式之中才可能进行合理的讨论。规范和价值有许多不同的逻辑特性<sup>[8]</sup>。这些区别导致了它们的应用中的重要区别。哈贝马斯写道：“我在特定场合的行动是基于规范还是基于价值，会导致不同类型的行动取向。在这两种情况下‘我应当做什么’这个问题是以不同的方式提出和解答的。根据规范我可以决定的是我被命令做什么事情，而在价值的视域之中，我可以决定的是我被建议做什么事情。自然，在两种情形之下，运用[规范或价值]的问题都要求选择对的（right）行动。但如果我们从一个有效的（valid）规范系统出发的话，该行动之为‘对’是指它对所有人都同等地好，而在涉及一个对我们的文化或生活形式来说具有典型意义的价值组合的时候，那行为之为“对”是指总的来说、从长远来说对我们是好的。”<sup>[9]</sup>在规则（规范）同价值的分化之后，又有规则和原则的分化：“规则永远包括一个说明运用它的典型的情境条件的复合判断前件即‘如果...’从句，而原则之出现，或者是带着不加说明的有效性认定，或者是只有非常一般的条件、至少是需要诠释的条件来限制它的运用。”<sup>[10]</sup>在伦理学理论中反映这种区分，是从康德开始的义务论传统的一个特点。哈贝马斯认为只有这种传统的伦理学才能在现在这个价值多元、文化传统充分“非神圣化”的“后形而上学”时代作为道德哲学而存在下去，因为这些区分不仅是概念上的区分，而且是社会的现代化、合理化的一个方面。哈贝马斯根据心理学家科尔贝格（Lawrence Kohlberg）的道德意识发展理论把社会在规范方面“集体学习”过程也分为“前常规”阶段、“常规阶段”和“后常规阶段”。不仅把规范同事实相区分，而且把一般意义的规范与原则相区分，是“后常规阶段”的道德意识即现代社会典型的道德意识的重要特点。

如果说在 90 年代以前的著作中哈贝马斯的重点是现代法和“后常规”层次的道德意识的共同之处或对应之处的话，在 90 年代初的《在事实和规范之间》等著作中，哈贝马斯则强调现代法同“后常规”层次的道德的区别、或互补。哈贝马斯写道：“当然，道德问题和法律问题涉及的是同一些问题：如何通过经过辩护的规范来合法地（legitimately）调节人际关系、在人与人之间进行协调，如何在主体间承认的规范性原则和规范的背景下合乎共识地解决行动冲突。但它们是以不同方式指出这同一些问题的。尽管它们的参照点相同，道德和法律首先在以下方面彼此区别，即后传统的道德只代表一种形式的文化知识，而法律则在此之外还在建制层次上具有一种约束力。法不仅是一个符号系统，而且还是一个行动系统。”<sup>[11]</sup>现代法作为一个系统不仅是道德的建制化，而且——在某种意义上说更重要的是——包括了普遍主义道德以外的要素，即后传统道德已经与之分离了的价值因素、甚至经验因素。现代法的基础是普遍主义的道德原则，如正义、平等、自由、以理由为基础的共识等等。在哈贝马斯那里，这些原则归根结蒂是人类交往行动的必然预设。但同时，现代法的涉及范围是法的共同体而不是道德共同体，两者的一个重要区别在于：前者不是超越各共同体（不区分“我们”和“他们”）的全体人类，而是由分享一特定的文化传统和价值观念的人们组成的“我们”。此外，法律的辩护和运用还要考虑法的共同体成员的不同利益的平衡、协调，而这样一来法律就不仅仅涉及规范性的领域（关于行动是不是“应当的”或“好的”），而且涉及事实性的领域（关于行动计划是不是有效或可行）。如果说以涉及全人类的道德（普遍的规则和原则）为基础的政治可称为“共同性政治”（commonality politics），以涉及某一个共同体的自我理解的伦理（特定的价值和善）为基础的政治可称为“认同政治”（identity politics），以不同利益主体之间的利益的平衡和协调为基础的政治可称为“利益政治”（interest politics）的话，那么哈贝马斯心目中的立宪民主政治则是这三个类型的政治的综合。我们也可以说哈贝马斯的观点是设法通过对自由主义（liberalism）和共同体主义（communitarianism）的综合、超越和包容而进一步推进集体认同的形成过程。共同体主义重视特定共同体的具有特定内容的伦理生活形式和善的观念；现代民族认同、甚至现代民主制度的基础在于公共体成员所共有的这些价值，而不是那些普遍主义的原则。自由主义则重视超越特定公共体的普遍原则，这些规则的原型或核心是作为市场经济之基础的那些抽象人权。哈贝马斯象共同体主义者那样强调现代法的规范性的向度，像自由主义那样强调现代法的普遍性的向度，并进而把这种重视现代法的道德向度（普遍主义的规范）的观点（即哈贝马斯自己的商谈伦理学）同共同体主义所重视的伦理向度（特定共同体的自我理解）和自由主义所重视的实用向度（不同利益的平衡协调）结合起来。这样，哈贝马斯可以说是通过对自己观点的弱化（拓宽概念框架，承认、吸收论敌的不少观点）来捍卫他在法律和道德之间关系的核心观点，即法律和道德之间在“后传统的”层次上的联系。主要流行于社会科学界的那些强调现代法的实证性、经验性的观点（尤其对宪法、刑法以外的有些法律而言）和主要流行于法学界的那些强调现代法同传统、同政治文化的联系的观点都有其合理之处，但不能因此便否定现代法的

规范性(套用中国思想家黄宗羲的话来说,必须意识到有些法可能是“非法之法”)、不能因此便忽视这一点:即使宪法,甚至宪法的基本原则和精神,也是可以作批判性的反思的(因此也不能用最高法院和宪法法院的诠释宪法的职能来代替基于政治公共领域的立法机构的职能)。

### 三

在法治和民主的关系这个问题上哈贝马斯要超越或扬弃的主要是自由主义和共和主义(republicanism)之间的对立。共和主义和前面讲的共同体主义之间有联系,但没有必然的对应关系。共同体主义不仅可以同主张立宪民主制度的共和主义相连,也可以为限制立宪民主制度的保守主义甚至君主主义辩护。但在目前的西方学术界,共同体主义主要是与共和主义相连的,其结果是用特定的伦理共同体的“在先的共识”,而不是普遍主义的交往行动的形式结构,来说明现行的西方立宪民主制度的合法性。由于这个缘故,当前西方学术界的共同体主义与自由主义之争是同共和主义和自由主义之争联系在一起的。

共和主义和自由主义之争的核心是人民主权(popularsovereignty)和人权(human rights)这两个西方立宪民主制度的基本观念。民主和法治的统一,归根结蒂是以这两个观念的统一为基础的。但在哈贝马斯看来,人民主权和人权这两个观念之间的关系,在共和主义和自由主义这两个迄今为止西方主要的政治哲学传统中,都没有被阐述得足够清楚、没有被有机地统一起来。以亚里斯多德和卢梭为先驱的共和主义历来把公民的“公共自主”(public autonomy)置于私人的“前政治性自由”(prepolitical liberties)之上,从洛克开始的自由主义则为提防多数人的暴政而强调人权的优先性。哈贝马斯认为共和主义所强调的人民主权观念确实是民主政治的本义,自由主义所强调的人权观念则确实是法治的核心。但问题是,离开了作为最终立法者的人民的立法,现代法就得不到它的合法性,而离开了公民的自由,公民就无法行使其民主权利。在这里重要的是哈贝马斯所说“程序主义的民主观”,它要求对人民主权和个人权利、民主和法治以及这两个对子之间的关系都作一种新的理解。

这里,哈贝马斯的出发点也是他的交往行动理论。在他看来,就像在法律与道德的关系问题上一样,在讨论法治和民主的关系时,重要的也是用他所谓的“主体间性的范式”来超越“主体性模式”。在本文讨论的范围内,这意味着民主的核心既不是自由主义者心目中的单个人(“主体”),也不是共和主义者心目中的理解为一个“宏观主体”的公众或“人民”,而是人与人之间的在政治领域的交往或论辩(商谈)活动。这种交往活动的本来目的是追求参与者之间的共识(共和主义者所重视的区别于“众意”的“公意”)。但在现实政治中,基于共同理由的共识往往难以达到,所以,(自由主义者所强调的)权衡利益的谈判或讨价还价(bargaining)实际上是政治领域的主要部分。但重要的是,虽然谈判的结果不是一种共识而只是一种“退而求其次”的利益权衡,人们在谈判的程序、如何评价谈判的结果是不是公平等等问题上,还是可以达成合理的共识的。哈贝马斯的“程序主义”的民主观的关键



就在于，一方面，坚持把所有有关的人在参与了合理的商谈之后的同意——这是一个普遍的程序性的条件，而不是限于某个特殊的利益集团和伦理共同体的标准——作为规则（法律）的合法性（legitimacy）的基础，另一方面，又准备把这种合理共识的范围本身最后缩小到政治商谈和谈判的程序上。这样，民主并不意味着“人民”直接行使政治权利；在复杂、多元的现代社会中这既不可能，亦无必要。但民主也不仅仅意味着“人民的代表”代替人民行使权力；没有“参与”的“代议民主”是对民主的本意的违背。重要的是要有一个原则上向所有公民开放的“政治公共领域”，使在这个公共领域中的非正式的公共观念（舆论）形成过程成为立法机构中的正式的公共意志形成过程的基础。

在这种“程序主义的民主观”中，人民主权和个人权利这两个观念是互相预设、互为补充的。一方面，个人的权利和自由是人民公开地参与公共舆论和意志形成过程的法律前提，另一方面，人们对这种权利和自由的理解本身也只有通过公共领域中的合理商谈才能够获得合理的辩护、澄清和改进。

当哈贝马斯把个人权利说成是人民主权的前提的时候，他估计到人们会说他这里所说的个人权利是交往和参与权或公民的公共自主（public autonomy），而不是自由主义者讲的那些古典的人权——私人生活的自由或私人自主（private autonomy）。哈贝马斯通过讨论公民的私人自主和公共自主的关系来解释他上面的观点。公民的公共自主或政治自主是作为立法者的一员参与立法，而这种立法权的行使又必须借助于法律的媒介。进一步说，这种法律的媒介又以一般意义上的法人（legal persons）为前提，而法人作为个人权利的负载者属于公民的志愿性结社，在必要时还可以有效地申认这些权利。在哈贝马斯看来，没有确保公民的私人自主的基本权利，这些公民作为国家公民运用其公共自主性的条件，就无法用任何媒介在法律上加以建制化。

另一方面，个人权利也依赖于人民主权。这似乎同历史事实相矛盾。哈贝马斯自己也说，即使西方的立宪国家和福利国家（它们的特点都是对个人权利的保护或尊重，尽管它们所侧重的是不同的权利）也不一定同民主相连；它们都可能是具有家长主义色彩的。但在以下两个方面，哈贝马斯强调作为法治之基础的人权对于作为民主之基础的人民主权的依赖性。关键在于哈贝马斯对人民主权所作的商谈论解释：人民通过参与公共讨论而形成公共意志和公共观点、或赋予规则（包括表现为种种人权的所谓“原则”）以合法性。这样，一方面可以通过概念分析而揭示人权的“逻辑起源”或人权的地位；另一方面，也可以通过公共讨论而重新理解人权的内容。

关于人权的“逻辑起源”，哈贝马斯这样写道：“关键性的观点是：民主这个原则来自商谈原则和法律形式的互相渗透。我把这种相互渗透理解成权利的逻辑起源，对这个起源人们可以作一步步的重构。我们先把商谈原则运用于一般意义上的拥有主观自由的权利（the right to subjective liberties in general）——这种权利对于法律形式本身是具有构成性意义的；最后，对商谈地行使政治自主的条件在法律上加以建制化。借助于这（即政治自主），一开始抽象地设定的私人自主可以追溯性地采用法律上组织起来的形式。因此，民主的原则只能表现为

权利系统的核心。这些权利的逻辑起源构成了一个循环过程，在其中，  
法典和产生合法的（letitimate）法律的机制——也就是民主原则——  
是同源地构成的。”<sup>[12]</sup>

关于通过公共讨论而重新理解人权的内容，哈贝马斯在这本书中对女权主义的分析是一个很好的例子。在这里哈贝马斯注意的不是自由主义和共和主义的对立，而是自由主义和福利国家政策之间的对立。这两者都主张男女平等，但角度不同。自由主义的出发点是所有个人平等地分享人权；它所强调的是妇女和男子在行动机会上的平等。但在现代西方社会的客观条件下，妇女在法律上同男子的形式平等并没有带来他（她）在事实上的平等。福利国家政策把这种“事实上的平等”理解为在物质福利上的平等——所谓分配平等。为了确保男女之间的分配平等，福利国家在就业、家庭等方面给予妇女以一系列的补偿和保护。但意味深长的是，这些政策的成功给妇女带来了新的问题。例如，保护怀孕期和产褥期妇女的条款增加了妇女失去工作的风险；保障妇女就业权的规定造成了低工资职业中的妇女的比例远远超过男子；在监护权方面对妇女有利的离婚法的结果，是离婚给妇女带来更重负担；等等。对这种局面，哈贝马斯从法哲学的角度作了诠释。自由主义和福利国家政策或者把人权当作象物品一样可以分配、拥有的东西，或者干脆把妇女享有同男子同等的权利归结为在物品（福利）的分配上的平等。因此，它们局限于把“主体”占有或支配客体作为中心的“主体性的范式”，而都没有把权利同主体间关系——公民对于公共观点和公共意志的形成过程的民主参与——相联系。男女之间的平等、正义的关键，是使他（她）们成为政治公共空间中具有同等发言权的参与者。不仅如此，还要承认，作为社会的文化自我理解，对于人权本身，对于妇女的角色、男女差异，都是可以通过这个公共空间中的自由讨论来加以澄清和改进的。在对自由主义和福利国家政策都加以猛烈抨击的激进的女权主义者中，有一种对“权利”这个概念本身提出质疑的倾向。对此哈贝马斯指出：“权利的理论不是一定同对于权利这个概念的个人主义的压缩相联系的。如果我们从主体间性的权利概念出发，错误的真正根源是很容易发现的：必须首先由公共讨论来澄清，在什么方面妇女和男子（的特定团体）的体验和生活情境之间的差异，是同利用种种个人自由的机会有关的。切勿以为由制度加以定义的性别成见是某种既予的东西。在今天，这些社会构造物只能以自觉的、商谈的方式才能形成；它们要求受影响的各方自己来进行公共商讨，以此来阐发比较的标准、辩护有关的方面。”<sup>[13]</sup>因此，男女平等的关键在于加强妇女在这种政治公共空间的地位，以及根据在这种公共空间中的自由讨论的结果来调整法律和政策。否则的话，由于现有的权利是以传统的性别角色观念为基础的，而这些传统的角色观念又是以男子为中心、为主导的。所以，正如关于妇女是不是与男子一样有服兵役义务的争论所表明的，在现有的“社会的文化自我理解”的背景之下，实现男女平等，或根据这样的标准对妇女进行补偿，结果只能以各种方式强迫妇女去适应那些在结构上本来就对她们不利的制度。

总的来说，哈贝马斯《在事实和规范之间》一书，正如书名所表明的那样，设法通过对当代法哲学领域的一些主要观点、主要范式的综合来实现对它们的超越。哈贝马斯的这种进路在解决了不少重要问题的同时，也提出了不少新的问题。这里只谈一个问题：构成现代法的三个向度——道德的向度、伦理的向度和实用的向度——之间到底如何结合？根据哈贝马斯的观点，法的共同体区别于道德共同体之处似乎在于法的共同体同时也是一个伦理共同体、利益共同体，但这三个层次上的“共同体”的基础大不一样——道德共同体的最后基础在于“准先验的”交往行动的形式条件，伦理共同体的最后基础在于实质性的价值观上的共识，而利益共同体的最后基础则是不同利益的妥协。根据我的理解，这三者联系在于：准先验的道德交往行动的形式条件一方面规定了现代的伦理共同体区别于前现代的伦理共同体的特点：在现代的伦理共同体中，共享的价值观念和生活方式不应当是“准事实性的”，而必须是可讨论的、最好是基于这一共同体的成员间经过论证的同意的；另一方面，这种交往行动的形式条件又为人们如何达成妥协提供了规则和标准。但问题在于，现代西方各国社会作为法的共同体越来越包括不止一个“伦理共同体”和“利益共同体”。不同的利益共同体之间的关系还比较容易处理——通过更高层次的妥协，可以形成一个更高层次的利益共同体。但不同的伦理共同体之间的关系就没有那么容易处理。正像已经有人指出的那样，人们往往可以在事关利益的问题上达成妥协，但很难在事关认同的问题上达成妥协。我少打几条鱼你可以给我补贴，甚至我也可以作些让步，少一些消费，但我若从此便无法过我所珍视的渔民生活，我就不再是“我”，而成“你”或“他”了。哈贝马斯也意识到这个问题。他曾经说在当代世界，最尖锐的冲突不是发生在不同的主权国家之间，而是发生在同一个主权国家之内的不同的语言、人种、历史和文化的共同体之间。为此他提倡“立宪的爱国主义”，主张把共同的宪法和相应的政治文化作为整个主权国家层次上的集体认同的基础，从而超越在这个层次下面的诸多的集体认同之间的壁垒。但重要的是这共同的宪法和相应的政治文化是如何形成的。哈贝马斯所在的联邦德国的战后的宪法和相应的政治文化在很大程度上是美国从外部建立和培植的。这显然不是他心目中自然的或典型的过程。根据我对哈贝马斯的观点的理解，在不同的伦理共同体之间建立一个更高层次的伦理共同体不能像道德共同体那样通过讨论或商谈来实现，因为在不同伦理共同体之间是难以进行交谈和商讨的；也无法像在不同的利益共同体之间建立一个更高层次的利益共同体那样通过更高层次的妥协来实现，因为不同的伦理共同体有不同的认同，而关于认同人们是难以达成妥协的。唯一的途径，是共同的生活经历，或哈贝马斯所说的共同的“集体学习”过程。如果说美国在形成联邦德国战后的政治文化方面有重要作用的话，那么其主要作用不在于它迫使德国人采纳一部民主的、联邦主义的宪法，而在于迫使或帮助联邦德国中具有各种价值观念和生活方式的人民在战后和平共处了四十年。共同的生活经历或集体学习过程渐渐使他们能在一起说他们是“我们”。哈贝马斯给人一种印象，似乎他主要是在道德意识的形式的角度谈论“集体学习”。其实，形成（以及改变）共同的伦理生活，也是集

体学习的一种重要形式。在西方不少国家，目前人们正就妇女堕胎的权利问题进行激烈争论。哈贝马斯倾向于把这种争论当作一种“伦理的商谈”，其目的是在同一个共同体之内达到更好的更清楚的自我理解。但有些争论者之间观点的差别之大（如在一些激进的女权主义者和一些宗教原教旨主义者之间），使我们怀疑这种争论是不是更应当看成是在不同伦理共同体之间的一种争论。那么，如果这样看待的话，这种争论还有没有意义呢？这种争论既无望达成妥协，也无望达成共识。有人或许会借用约翰·罗尔斯（John Rawls）在其近著《政治自由主义》一书中的术语，把这种讨论的目的定为“合理的歧见”或“交叉的共识”——既不是基于同样理由的共识，也不是基于策略性考虑的妥协，而是基于不同理由的共识。我不知道在强烈主张妇女堕胎权的人和强烈反对堕胎权的人之间能不能形成这样的交叉共识。但有一点大概是可以说的：在不诉诸暴力而仅仅进行舌战的同时，这些和平共处的论敌们也在过一种共同的生活，而这种共同的生活本身，将有希望使他们不再彼此视为他人，至少是不彼此视为敌人。因此，如果能心平气和地讨论，当然很好；即使不能进行心平气和的讨论，唇枪舌战也比大动干戈好。重要的是要有共同生活的条件。以“一国两制”的方式实现中国的统一，似乎也可以从这个角度加以理解。

### 注释

[1] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992. 此书由 William Rehg 译成英文，书名为 *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*。本文基本上是在阅读英语译文的电脑打印稿的基础上写成的，故把书名译为《在事实与价值之间》，引文亦只注意目。

[2] Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in East Europe: In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw*, Chatto & Windus, 1990, p.153, p.80.

[3] John Gray, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, New York/London, 1993, p.315.

[4] Alan Hunt, "A Socialist Interest in Law", in *New Left Review*, No.192, March/April 1992, p.105

[5] Norberto Bobbio, "The Upturned Utopia", *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, pp.3—5.

[6] Jacques Derrida, "Spectres of Marx", in *New Left Review*, No.204, p. 52.

[7] 同上, p.35.

[8] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 第六章。

[9] 同上，斜体字为引者所用。

[10] 同上书，第五章。关于哈贝马斯的“程序主义的民主观”以及法治与民主的关系，另请参阅哈贝马斯为《中国社会科学季刊》所写的两篇专稿：“民主的三个规范性模式”，《中国社会科学季刊》1994年总第8期、“法治与民主的内在关系”，《中国社会科学季刊》1994年总第9期。

[11][12][13] 同上书，第三章、第三章、第九章。

# 哈贝马斯论当代资本主义社会的危机趋势 ——评《合法化危机》

陈振明

关于当代资本主义社会危机趋势的分析及由此形成的危机理论是“西方马克思主义”的当代资本主义社会理论中的一个有特色、创新和影响的方面。60年代末以后，“西方马克思主义者”沿着两个方向展开对当代资本主义危机趋势的研究：一是哈贝马斯、米利班德和奥康纳等人对该社会政治、经济和文化危机的研究，特别是对所谓的“合法化危机”的研究；另一个是沿着法兰克福学派传统，以“生态学马克思主义者”为代表的对生态危机的研究。而其中最全面系统、最有影响的是哈贝马斯的危机理论（他的《合法化危机》就是专门讨论当代资本主义危机问题的著作）。下面，我们将以哈贝马斯这本书为主，结合其他的著作来评述他的危机理论。

## 一、关于经济危机趋势

哈贝马斯的当代资本主义一般危机趋势理论是建立在他对当代资本主义的经济、政治行政和文化等系统的分析基础上的。他从对这些系统的特征的分析转入对危机趋势的分析，并从经济危机趋势的分析开始。这不仅因为经济危机理论是马克思的资本主义理论的核心内容，而且因为当代资本主义的危机的其他类型也是由经济危机转化而来的。

哈贝马斯围绕下列四个方面的问题来展开他的经济危机理论：（1）当代资本主义社会是否仍然存在着经济危机？（2）如果答案是肯定的，那么它与自由资本主义时代的经济危机又有何区别？（3）马克思的经济危机理论是否仍然适应于当代资本主义社会？（4）当代资本主义社会的经济危机与其他危机类型存在着什么样的关系？

哈贝马斯认为，在当代资本主义社会中，经济危机仍然存在着。原因在于，当代资本主义国家对经济生活的干预并没有改变资本主义的那种自发的、盲目的经济方式。他说：“如果在先进资本主义中的经济危机仍然存在着，那么，这就表明政府在实现过程的干预行为与交换过程一样服从于自发起作用的经济规律，结果，它们服从于如在利润率下降趋势所表达的经济危机趋势。”“因为危机趋势仍然是由价值规律所决定的——即雇佣劳动与资本交换中的必然的不相称，所以，国家的活动不能弥补利润率的下降趋势，充其量只能缓和它，即通过政治手段使它达到顶点。因此，经济危机还将表现为社会危机，并导致政治斗争，使资本所有者和依靠工资为生的群众之间的阶级对立又变得明朗化”。<sup>[1]</sup>

哈贝马斯在《合法化危机》的第四章（“经济危机原理”）中对上述观点作了较详细的论证。他指出，国家干预并不是晚期资本主义特有的现象，而是在自由资本主义时代就存在了的，只不过是在晚期资本主义干扰的范围扩大，强度加强了。在自由资本主义时代，国家提供资本主义再生产的外部环境，创造自由竞争的条件，但这时国家的职能是补充市场机制，而不是从属于市场机制；这种干预活动没有从根本上改变

资本主义经济自身运行的规律，因而不能消除经济危机。而在晚期资本主义社会，国家不仅维护生产的一般条件，而且自身也成了价值规律的执行机构，政府的活动并未阻止价值规律的自发运转，反而从属于它。归根结底，政府的干预没有消除经济危机，相反还会加剧经济危机；阶级斗争则仍然是“资本运动的契机”。晚期资本主义社会的经济危机的根源乃在于生产关系的所有制性质。在哈贝马斯看来，在晚期的资本主义社会中，尽管因国家干预而出现了新的所有制形式——私人垄断所有制和国家垄断所有制，但资本主义生产关系的本质并没有改变，即它仍然是私有制。他还认为，在晚期资本主义社会中，价值规律仍然起着作用（因为竞争在一定范围内和某种程度上进行下去，凡是存在竞争的地方，价值规律就将发生作用）。但这种作用比较曲折和间接。

既然晚期资本主义社会仍然存在经济危机，那么，这时的经济危机与自由资本主义时期的经济危机形式又有何区别呢？或者说，它有何新特点呢？哈贝马斯认为，问题的关键在于，晚期资本主义国家干预的范围、程度大大扩展和加强了。这一时期的资本主义国家机器不仅作为价值规律无意识、自发的执行机构在运转，而且作为联合的“垄断资本”的计划代理人在运转，现在经济活动已离不开政府的干预。这导致了晚期资本主义社会经济危机出现新特点。

哈贝马斯将国家干预经济生活的活动分为四类：（1）为了建立和维护资本主义生产方式，实现它持续存在的先决条件，国家维持以保护财产和契约自由为核心的民法体系；保持市场体系免受自我破坏作用的威胁；它实现作为总体的经济的先决条件；促进国家经济在国际竞争中的竞争能力；通过对外扩张，维护民族尊严和对内敌人的镇压来再生产自身。（2）资本的积累过程要求采用与新的商业组织、竞争和金融等新形式相适应的法律体系（如通过调整银行法和商业法和操纵税收系统）。在从事这些活动时，国家将自己局限于市场的补充作用，使自己适应于而不是影响市场的动态过程，因此，社会的组织原则和阶级结构并未受影响。（3）上述活动有别于国家的市场替代职能，后者并不是合法地独立出现，而是针对市场驱动力的弱点，使积累过程继续成为可能（而不让积累进程自我运转）。因此，这样的行为创造了新的经济事态，或者通过创造或改善投资机会，或者通过改变了的剩余价值的生产方式。在这两种情况下，社会的组织原则都受到了影响。（4）国家对于积累过程的功能失调后果作出补偿。因此，国家一方面负责处理私人企业的外溢结果（如生态破坏），或通过结构性政策措施保证陷入困境的产业部门的生存；另一方面，应工会和改良主义政党的要求，实施某些旨在改善失去独立能力的工人的社会状况的调节和干预。<sup>[2]</sup>

国家既从事前两种活动，更主要的是从事后两种活动。这时国家不仅要以更强有力的手段和在更大的程度上维护资本主义生产方式持续存在的先决条件和补充市场机制，以满足市场控制的积累过程的需要，而且它要首先完成填补市场功能的缺陷，干预积累过程，弥补其所造成的政治上不可容忍的结果。这样的社会的组织原则受到了影响，生产关系也发生了一系列变化。哈贝马斯列出三种主要变化：第一，一种改变了剩余价值的生产方式影响了社会的组织原则，即反思劳动（reflectivelabour）对剩余价值的生产发生作用，也就是说，科学技

术成了一种独立的剩余价值来源，这影响到社会的组织原则；第二，一种准政治的工资结构，反映了阶级妥协，并使非政治性的阶级关系被搁置；第三，对政治系统合法化的日益增长的要求刺激了各种以使用价值定向的要求，因而就必须有新的意识形态来为政治系统的合法化辩护。正是生产关系所产生的这些新变化，使晚期资本主义产生了不同于自由资本主义的经济危机。

在哈贝马斯看来，晚期资本主义的经济危机与自由资本主义的经济危机的主要区别在于：一是危机采取了新的形式。自由资本主义的经济危机是生产过剩危机，是周期性的经济危机，表现为危机——停滞——恢复——繁荣——危机的循环；而在晚期资本主义中，这种生产过剩的周期性危机不可能再出现。尽管这时的危机也是一种产出危机，但问题出在可消费价值的分配上，危机的形式则表现为：持续的通货膨胀，政府的财政赤字，连续不断的生产停滞以及公共贫穷与私人财富的日益增长的不平等。二是晚期资本主义社会的经济危机发生了转移，即从经济系统转移到社会政治系统和文化系统，而且与后两个系统的危机相比，经济危机已不再是主要的危机形式。

## 二、关于政治危机的趋势

哈贝马斯由经济危机的分析转入对政治系统危机趋势的分析。他将晚期资本主义社会的政治危机趋势划分成两种形式：合理性危机（Rationality Crisis）和合法化危机（Legitimation Crisis）。对于这两种危机的含义、内容及其相互关系。哈贝马斯作了如下的说明：“政治系统要求尽可能广泛的群众忠诚的投入，产出可以有效地加以执行的行政决策。产出危机具有合理性危机的形式，它是由行政系统不能成功地协调和完成来自于经济系统的指令所造成的；输入危机具有合法化危机的形式，当来自于经济系统的调节指令被执行时，合法化系统不能把群众的忠诚维护在一个所需水平的时候，合法化危机就出现了。尽管这两种危机趋势都产生于政治系统，但它们的表现形式不同。合理性危机是一种被转移了的系统危机，它与经济危机一样反映了代表非普遍化利益的社会化生产与各种调节指令的矛盾。这种危机可以通过国家机器解组的方式而转变为对合法化的撤退。相反，合法化危机直接地是一种同一性（identity）危机。它并不是以使系统的一体化陷入危险的方式展开，而是派生于如下事实，即履行政府各项任务将使非政治化的公共领域的结构成问题，从而也就使保证私人自主处置生产资料的形式上的民主成问题。”<sup>[3]</sup>，在哈贝马斯看来，所谓的合理性危机实际上是国家机器尤其是行政机关不能很好履行经济职能所造成的，是一种行政管理的危机，即行政管理合理性的缺乏或赤字（deficit）。他说：“公共行政管理的合理性缺乏意味着在特定的边界条件下，国家机器不能有效地调节经济系统。”<sup>[4]</sup>所谓的合法化危机则是一种认同感的危机，是人民大众对现存制度缺乏信任感，即群众忠诚不足的危机。所以，他把合法化危机说成是合法化的缺乏或赤字，说“合法化的缺乏意味着不可能通过行政手段将规范结构维持或建立在所要求的范围上。”<sup>[5]</sup>哈贝马斯对这两种危机形式分别作了详细的论证。

关于合理性危机。哈贝马斯指出，只有当合理性危机取代经济危机时，才谈得上名符其实的合理性危机。在这种情况下，资本实现问题的逻辑不只是反映另一种操纵手段，即以合法权力的手段，而危机逻辑自身因来自于市场交易中各种相互矛盾的指令转移到行政系统而改变。这种论断有两种说明：一是用大家熟悉的商品生产的无政府状态已构成市场交易组成部分作为出发点。一方面在晚期资本主义社会中，政府制订计划以保证资本实现的需要日益增长；另一方面，私人自主处置生产资料要求对国家干预加以限制，不允许对各个个体资本家的矛盾着的利益作出有计划的协调。另一种说明是由奥菲提出的，即认为尽管国家弥补了自我封闭的经济系统的不足，并且接管了对之加以补充的任务，但是，由于其控制手段的逻辑所迫，国家不得不允许越来越多的外来因素进入系统；由资本实现的指令所控制的经济系统的各种问题，若没有向异于其结构的方面蔓延，就不能从行政上加以接收和处理。

在哈贝马斯看来，这是对合理性危机产生的原因的不同侧面的说明。第一种说明将合理性危机归因于国家无法对各个个体资本家相矛盾的利益加以有计划的协调，即国家无法同时满足自相矛盾的要求，实现相互矛盾的指令，因此不得不在期望干预和被迫放弃干预之间徘徊。<sup>[6]</sup>第二种说明则把合理性危机的原因说成是由于出现一些外在因素妨碍行政管理机构作出合理的决策，这就意味着合理性的缺乏。哈贝马斯认为，奥菲指出了导致合理性缺乏的三种外在因素，即（1）在公共和垄断的部门的有组织的市场中，做出战略决策的边界条件改变了；（2）与公共部门的功能相联系，出现了一个具体劳动日益取代抽象劳动的领域，特别是决策的职业化导致了政府不能制定出正确的政策；（3）不能通过劳动力市场再生产自身的非自立人口和自立人口相比有所增长。这三种因素的出现，“破坏了国家干预这一重要手段得以运行的条件”，并产生了“与危机相关的瓶颈。”<sup>[7]</sup>

关于合法化危机。哈贝马斯在《合法化危机》和《现代国家的合法化问题》（载《交往与社会进化》一书）等论著中对这一危机形式作了详尽的论述，这是他的当代资本主义危机趋势理论的颇具特色的方面。什么是合法性和合法化？哈贝马斯在《交往与社会进化》一书中有清楚的说明。他说：“关于合法性，我把它理解为一个政治秩序被认可的价值，合法性要求则与某个规范决定了的社会同一性的社会一体化之维护相联系。合法化被用来证明合法性要求是好的，即表明现存的制度如何，以及为什么适合于通过这样一种方式去运用政治力量——在这种方式中，对于该社会的同一性具有构成意义的各种价值将能够实现。”<sup>[8]</sup>，又说：“合法性意味着对于某种要求行为正确的和公正的存在物而被认可的政治秩序来说，有着一些好的根据。一个合法的秩序应得到承认。合法性意味着某种政治秩序被认可的价值。”<sup>[9]</sup>所以，合法性指的是一种政治秩序值得被人们所认可。这里，合法性与政治秩序相联系，它只能运用于政治领域，同时，只有当一种统治秩序是否合法尚在争论之中，才能运用这一概念。用哈贝马斯的话来说：“只有政治秩序才拥有或丧失合法性，只有它们才需要合法化，跨国公司或世界市场不会有合法性问题。”<sup>[10]</sup>合法化则是指对合法性的论证方式，即证明某种政治秩序为什么值得认可。哈贝马斯认为历史上出现过四种论证合法性的途径：早



期文明社会的统治家族借助于原始神话证明自身的正当性；古代文明帝国的统治者借助以宇宙论为基础的伦理学、宗教和哲学；在近代尤其是自然科学产生之后，则主要借助于自然律理论；到后来，由于卢梭和康德等人的努力，证明的形式条件自身获得了合法化的力量。他考察了随现代国家即资产阶级国家的出现而产生的合法化问题，他认为合法化问题产生于由大帝国阶级社会向现代国家转变的过程，这一过程有其内在和外两个方面：从内在方面说，现代国家可以被理解为一种经济系统分化的结果，该系统乃是通过市场（即一种非中心化、非政治化的手段）对生产过程加以调节，从外在的方面讲，现代国家不是作为一个个体，而是作为诸多国家构成的一个系统而出现的。由于这两个方面，现代国家迫切要求合法化，现代国家的逐步形成是同对合法性要求的不断增加密切联系的，或者说国家建构的过程必然对集体同一性的形式发生作用，帝国的同一性在现代国家结构的压力下发生作用。<sup>[11]</sup>

哈贝马斯着重分析了晚期资本主义社会产生的合法性问题。在《交往与社会进化》中，他认为晚期资本主义社会的合法化问题导源于一个基本事实，即“社会福利国家与大众民主”之间的冲突。这一冲突导致国家在处理市场缺陷中处于自相矛盾的窘境：“一方面，对缺陷的限定和处理缺陷的成功标尺存在于必须加以合法化的政治目标中，因为如果国家打算承担上述各种任务，就必须运用合法化的力量；另一方面，国家在承担各项任务的过程中，又不能采取通常的方式运用合法化的力量，不能通过对决策的约束做到这一点，而只能通过调整他人的决策，这个他人的私人自主性可能还没有被侵害”。<sup>[12]</sup>哈贝马斯认为，国家有效实现合法化的任务受到四个方面情境的限制：（1）国家和经济之间的互补关系导致了某种目标冲突（尤其是稳定政策和改革政策之间的冲突）；（2）世界市场的发展，资本和劳动的国际化也已经确定了民族国家行政范围的外部界限；（3）由于世界范围的系统一体化机制与地区性的国家社会一体化之间的不相称等因素，已不能借助于民族主义的手段遏制合法化危机；（4）社会结构的条件也特别不利于对意识形态的规划。

在《合法化危机》一书中，哈贝马斯将合法化危机的原因归结为：（1）系统的局限；（2）对文化系统的干预的不可预料的副作用（政治化）。他说：“在资本主义的发展过程中，政治系统不仅将它的边界扩展到经济系统，而且扩展到社会文化系统。当组织合理性传播时，文化系统受到了损害和削弱。然而，传统的残余必须逃避行政的控制，因为对于合法化至关重要的传统不能从行政上获得再生。此外，对文化事务的操纵产生了出乎意料之外的副作用，它使以前由传统确定下来的并属于政治系统边界条件的意义和规范成为公开讨论的主题。这样，思辩的意志形成的范围扩展了，这是一种动摇非政治化的公共领域——该领域对于系统的传统生存至关重要——的过程。<sup>[13]</sup>他认为，国家干预领域的扩大，产生了一种副作用，即对合法化需求的不合比例的增长，不仅因为行政机构处理的事务增多，必须为国家活动的新职能而保持忠诚，而且因为作为行政机构处理事务日益增多的结果，与文化系统相比，政治系统的边界发生了变化。于是，原先被认为是理所当然作为政治系统边界条件的文化事务，使被纳入行政计划领域。这种对文化事务的干预，加速了以前属于私人范畴的生活领域的政治化，使文化传统所产生的“公

民私己主义” (Civil pri-vatism) ——这是文化传统维护合法性的主要东西——陷入危险，导致公民积极的政治参与，导致合法化的困境；更由于阶级结构的存在，使得合法化危机成为不可避免。在哈贝马斯看来，国家对文化事务的干预，把文化事务搞糟了，使意义成为稀缺的东西，从而产生合法化危机。于是他又转入对社会文化系统危机趋势的分析。<sup>[14]</sup>

### 三、关于文化危机的趋势

哈贝马斯认为，社会文化系统从经济和政治两个系统中获得采取了货物和服务、法律和行政规范、公共的和社区的安全等等形式的投入，经济和政治两种系统的危机是输出危机，是由社会文化系统中的失调并转化为对合法化的撤退引起的，即这两种危机只有通过社会文化系统才能爆发。因为社会的一体化依赖于这一系统的输出——直接依赖于它以合法化形式向政治系统提供的动因，并间接地依赖于它向教育和职业系统所提供的实施动因。既然与经济系统相对照，社会文化系统并不组织自己的输入，因而不可能产生输入危机，所产生的总是输出危机。当规范结构依其内在逻辑发生变化以致国家机构和职业系统的必要条件与社会成员所理解的需求和合法性期望之间的互补性受到干扰时，我们就必须考虑社会文化危机即动因危机 (motivation crisis) 趋势了。合法化危机导源于现有的合法性不能满足政治系统的变化；而动因危机则是社会文化系统自身变化的结果。在晚期资本主义社会，动因危机在文化传统 (道德规范和世界观) 和儿童教养系统的结构变化层次上已变得相当明显，因此，自由资本主义社会中国家和社会劳动系统赖以生存的传统残余，被蚕食了。资产阶级意识形态的核心内容已变得成问题，即公民的利己主义和家庭—职业和利己主义陷入危机了；另一方面，资产阶级意识形态的残余 (科学信念、后奥拉特 (postauratic) 艺术和普遍的价值体系) 构成了一种功能失调的规范结构。晚期资本主义社会创造了一种它不能满足的“新”需要。<sup>[15]</sup>

哈贝马斯进而分析说，在晚期资本主义社会中，由社会文化系统引起的最重要的动因是公民利己主义和家庭—职业利己主义所构成的。所谓的公民利己主义是指大众追求消费和安逸而不过问政治的倾向；而家庭—职业利己主义则是指在职业选择上通过激烈竞争来求得地位、成就以保证安逸的生活。哈贝马斯认为，这两种动因模式对于政治和经济系统的持续存在是至关重要的，它们主要是由文化系统提供的，文化系统是它们滋生的土壤。但在晚期资本主义社会，文化系统已经不可能再提供这两种动机模式了，用他自己的话来说：“从长远的观点看，社会文化系统已不再能重新产生作为系统存在必要条件的这两种利己主义了。”<sup>[16]</sup>主要原因在于：(1) 前资产阶级的传统残余这种公民和家庭—职业利己主义产生的土壤已被非再生地推毁了；(2) 资产阶级意识形态的核心因素，如占有个人主义、成就取向已被社会结构的变化所损害；(3) 资产阶级文化中的世界观残余不能产生取代被破坏了的利己主义动因模式的新模式；(4) 避免动因危机的道路已被堵死。因此，资产阶级的意识形态、文化结构既不能从积极的方面提供动因模式，也不能在危

机的苗头出现之后制止危机。

在分别讨论了经济、政治和文化三个系统、四种危机（经济危机、合理性危机、合法化危机和动因危机）趋势之后，哈贝马斯对这四种危机趋势的关系及产生的原因作了总结。关于四种危机的关系，他列出了下表<sup>[17]</sup>：

起 点	系统危机	同一性危机
经济系统	经济危机	——
政治系统	合理性危机	合法化危机
社会文化系统	——	动因危机

关于四种危机产生的原因，他归纳为下表：<sup>[18]</sup>：

危机趋势	所提出的解释
经济危机	（ 1 ）国家机构作为无意识的自发的价值规律的执行机构在运转； （ 2 ）国家作为联合的“垄断资本”的计划代理人在运转；
合理性危机	行政合理性的破坏是由下列两种因素引起的： （ 3 ）个体资本家之间直接对立的利益； （ 4 ）外在于系统的结构的生产（这对于持续生存是必要的）；
合法化危机	（ 5 ）系统的各种局限性； （ 6 ）对于文化系统的行政干预的出乎意料之外的副作用（政治化）；
动因危机	（ 7 ）对于持续生存至关重要的传统的腐朽； （ 8 ）普遍价值体系的超负荷（“新”要求）。

哈贝马斯上述的危机理论有其合理性。这首先表现在于他试图对当代资本主义社会的各种危机趋势作出全面系统的分析，提出了一些有益的论点。与当代资产阶级学者不同，哈贝马斯坚持认为，当代资本主义社会并不是一个没有危机的社会，相反，它是一个陷入全面危机的社会。他揭露了当代资本主义社会的各种危机形式的特点。在对经济危机的分析中，他说明在当代资本主义社会，国家的干预并没有改变资本主义私有制的实质及资本主义的基本矛盾，价值规律以曲折和间接的方式仍在起作用，因而在资本主义社会中经济危机依然存在；但由于当代资本主义出现的新趋势和新变化，使得经济危机具有新的表现形式，即表现为系统的产出危机，并以滞胀和财政危机等形式表现出来；更重要的是经济危机发生了转移，成为政治和文化系统的危机。在对合理性危机的分析中，哈贝马斯得出一个很有启发性的结论，即指出当代资本主义国家尤其是行政机关（政府）由于其结构障碍而无法做出合理的决策。当代西方的不少经济学家、政治学家、社会学家以及政策分析家持有这样一种观点，即由于科学技术的发展尤其是决策方法的科学化，使得当代资本主义国家能够作出合理的决策，有效地调控经济和社会生活。哈贝马

斯通过分析有力地说明，这是一种神话：由于其结构性障碍，当代资本主义国家总是陷入诸如“提高税率还是减少福利”一类的相互矛盾的政策困境之中；基于同样的分析，哈贝马斯令人信服地说明：当代资本主义无论如何不可能成为“有计划的资本主义”。在对合法化危机的分析中，哈贝马斯指出一个毋庸置疑的事实，即当代资本主义国家日益失去其合法性，失去广大人民群众的支持和信任，缺乏群众忠诚的投入；这也说明，在当代资本主义社会统治者的利益与人民群众的利益仍然是尖锐对立的。在对动因危机的分析中，他则揭露了当代资本主义社会的文化及意识形态日益没落的趋势，并论证了这个社会的统治已失去了思想文化基础。此外，在对当代资本主义各种危机的根源的分析中，哈贝马斯往往将它们与资本主义的基本矛盾联系起来加以探讨。

其次，哈贝马斯的危机理论的新颖和独到之处在于，他不是孤立地、片面地分析当代资本主义的各种危机，而是从系统的角度，对这些危机趋势的联系和转化加以考察。他将当代资本主义社会看作一个系统，将这一系统划分为经济、政治和文化三个子系统，并从系统的输入和产出两个方面来讨论各种危机趋势的联系和转化。这种联系和转化简单说来就是：由于当代资本主义的发展，该社会的经济危机表现出新的形式，即表现为产出危机——没有生产出必要数量的可供消费的价值，同时危机转移到政治系统；自相矛盾的调节指令由市场转到行政系统，出现行政系统的产出危机，即合理性危机——行政系统没有产出必要数量的合理决策；而这种产出又是与没有投入“群众的忠诚”相关，因而在行政系统上产生了合法化危机——即没有提供必要数量的普遍动机；这些投入到行政系统的动因是由文化系统产出的，由于对资本主义的生存至关重要的文化传统被损害，所以它没有产出必需数量的能激发人们去支持决策者的动因，没有产生必要数量的能激发人们行动的意义，因而出现了动因危机。由此可见，这四种类型的危机是密切相关、层层推进和互为因果的。从哈贝马斯关于各种危机的联系和转化的论述中，我们可以看到，当代资本主义社会的危机已不再局限于哪个领域、方面或部分，而是涉及到社会的政治、经济和文化的各领域，这些危机不能分别加以个别的解决，牵一发而动全身；这正是当代资本主义社会的危机不同于自由资本主义社会危机的一大特点。由此可见，危机范围扩大了，程度加深了。

哈贝马斯的危机理论对于我们更全面地认识当代资本主义社会，认识当代资本主义社会的各种危机趋势及其相互联系，对于克服西方社会科学尤其是经济学中片面强调经济危机、忽视其他危机趋势的倾向是有一定的启发意义的。如果我们将哈贝马斯的当代资本主义危机理论与其他学者的当代资本主义理论相比，可以发现哈贝马斯往往是技高一筹的。的确，许多西方经济学家对当代资本主义的经济危机的特点及表现形态作了相当详细、系统的分析，但是他们往往局限于经济系统讨论经济危机，忽视社会政治、文化系统的危机形式，更谈不上对各种危机形式之间的关系作出分析。哈贝马斯超越了经济学家的眼界，对经济危机的转移，它与其他危机形式之间的关系进行探索，提出一个更广博、深刻的关于当代资本主义社会的危机理论。当代西方的一些社会理论家包括“西方马克思主义”的一些代表人物也对当代资本主义社会进行了尖

锐的批判，特别是揭露批判了当代资本主义社会的矛盾、异化现象，但是他们更多地是对这些矛盾和表面化现象的列举，缺乏对其内在原因的分析；相比之下，哈贝马斯高明之处在于，他不停止在表面现象之上，而是试图从资本主义社会去探索矛盾危机的原因或危机的机制。同时，与当代一些资产阶级的学者的观点相比，哈贝马斯的危机理论更具批判性。当代流行的“（后）工业社会”理论（如丹尼尔·贝尔的理论）往往公开宣称当代资本主义社会是一个没有矛盾和危机的社会，一个意识形态终结的社会，它能够包容或克服自身的危机趋向；或宣称由于国家干预，当代资本主义已成为“有计划的资本主义”，资产阶级的民主制加上决策的科学方法及技术，使资本主义国家能做出合理决策，从而端正社会的发展方向。哈贝马斯的危机理论明显地否定了这些论点，更具批判性。

但是，哈贝马斯的危机理论是有严重缺陷的，这不仅是因为它的危机理论往往是违背马克思主义的，而且在于这个理论不成熟，有许多牵强附会、自相矛盾的东西。我们着重从下列三个方面来讨论他的危机理论的局限性：

第一，关于当代资本主义社会能否包容系统危机尤其是经济危机的问题。

哈贝马斯的危机理论的焦点是合法性危机和同一性危机。他的主要论点是：当代资本主义的危机类型已不再是系统危机（经济危机和合理性危机），而是合法性危机和同一性危机。尽管在该社会中，经济危机仍然不肯消声匿迹，但是，它爆发的可能性不大，它日益转移，被其他危机形式所取代。在他看来，在当代资本主义社会中，系统危机尤其是经济危机已被潜在地包容了。当然，这种危机包容以国家日益面临越来越大的合法化压力作为代价。哈贝马斯的论证依赖于这样一个论断，当代资本主义社会能够控制它的潜在的系统危机（特别是经济危机），因而经济危机已不再是主要的危机形式了。然而，哈贝马斯的这一论断在理论和实践两个方面都是不能成立的。

从理论上说，哈贝马斯关于经济危机的论证是建立在对民族国家的考察，即建立在一个理想—典型的资本主义国家之中国家与经济日益变化着的关系的考察的基础之上的。他对过去、现在的经济趋势的讨论很少注意到国际资本主义的发展。他考虑到了一些与价值规律相联系的问题，但是，他的参照系和脉络背景是一个民族国家，而没有考虑国际资本主义的关系。资本主义世界的创立依赖于国际市场，而当代更依赖于国际贸易。在断言资本主义的经济危机可以被包容之前，必须对一国之内的经济危机与国际市场中的危机趋势加以更好的研究。哈贝马斯并没有作这方面的研究工作，因而他关于当代资本主义经济危机发展的逻辑便值得怀疑，因为对于资本主义发展的政治、经济的约束比哈贝马斯所设想的更难控制和处理。当代发达资本主义国家之间发展的不平衡、它们之间的利益冲突以及发达资本主义国家与不发达的发展中国家的不平等关系和矛盾，对各个资本主义国家的经济危机起着重要的影响。没有从这种关系的高度加以讨论，就不能够断言当代资本主义能够潜在地包容经济危机。在这方面，后起的“新马克思主义”的依赖发展理论包括华伦斯坦的世界体系论的分析比哈贝马斯的讨论要高明得多。

从实践上看，哈贝马斯的论点——当代资本主义能够包容经济危机——已被事实所驳倒。近几十年的资本主义的发展表明，当代资本主义并不能克服经济危机。战后的资本主义经济危机在不断深化，即经济危机向纵深的方向发展，危机的次数非但没有减少，反而更加频繁，再生产的周期呈现缩短的趋势。战后几十年，整个资本主义世界不但出现了几次重大的经济危机，而且以持续的通货膨胀、财政赤字和高失业率为主要内容的“滞胀”，严重地威胁着发达资本主义的世界。

第二，关于合法化危机与动因危机的边界及它们的地位问题。

哈贝马斯对于合法化危机与动因危机的划分边界是模糊不清的。他在这两种立场——将它们视为两种有明确区别的危机形式和将它们设想为一个单独的事件序列——之间徘徊不定。后一种立场在于他无法对与这两种危机分别联系着的“普遍化的动因。”(generalised motivation) “行为激发意义”(action—motivation meaning)作出明确的区分。依照哈贝马斯的观点，合法化危机和动因危机是完全交织在一起的：合法化危机是一种“普遍化动因”的危机，一种依赖于传统的“行为激发意义”损害的危机；而动因危机则是一种缺乏群众忠诚的危机。这种混乱部分地产生于哈贝马斯对社会凝聚方式的不充分的了解（即不恰当地强调分享范式和价值在社会一体化中的中心地位）和过分强调“内在化”在个人同一性和社会秩序的产生中的作用。对于哈贝马斯来说，社会的一体化表示“那种言说和行动主体在其中是社会上相关的体制系统”；而社会系统则被设想为“那些被象征性地结构化了的”“生活世界”。由这种观点出发，人们可以将“一个社会的规范结构（价值和体制）主题化”；各种事件或状态可以从它们对于社会同一性的依赖性的观点上来加以解释。在哈贝马斯看来，一个社会的再生产是直接地与成功的社会一体化相联系的，仅当社会的一体化受到威胁时，社会的动乱才能使该社会的生存陷入危险。尽管哈贝马斯认为占统治地位的文化价值系统与由个人在他们的日常生活中所产生的意义结构存在着差别，但他对当代资本主义危机的分析中没有充分应用这种差别，他更没有将统治阶级的规范、意义标准与人民群众的动机区别开来。这种超阶级的分析合法化和动因危机的观点是不可能成功的。哈贝马斯也过高地估计了自由资本主义的社会一体化，因为在该社会，工人阶级和人民群众是不可能被整合到资本主义制度中去的。

哈贝马斯过高地估计了合法化危机及动因在当代资本主义总危机趋势中的地位，将它们抬高到危机主导形式的地位，从而否认了经济危机的基础性地位。按照历史唯物主义的观点，经济基础决定上层建筑，上层建筑反作用于经济基础；经济基础是决定性的、第一位的东西，上层建筑则是被决定的、第二位的東西；有什么样的经济基础就有什么样的上层建筑，经济基础发生了变化，政治的或观念的上层建筑迟早会发生变化。因此，当代资本主义社会的上层建筑危机（包括政治危机和文化意识形态的危机）归根到底是由经济危机所决定的。哈贝马斯关于各种危机在当代资本主义社会中的地位论述可以说是本末倒置的。这种片面夸大政治的和观念的上层建筑作用的观点反映了整个“西方马克思主义”特别是法兰克福学派的传统。的确，我们承认当代资本主义社会存在着严重的政治、文化意识形态方面的危机，但却不能因此而否认经济

危机的存在，否认经济危机是主导性、基础性危机。哈贝马斯的错误在于他过高地估计当代资本主义社会被合法化所威胁的程度，似乎合法化、思想文化成了社会生活的唯一支柱，忘记了一个社会存在以及维护统治还有更基本的东西——经济基础。

第三，关于如何看待马克思的经济危机理论问题。

哈贝马斯对马克思在《资本论》中阐述的资本主义经济危机理论基本上持否定的态度。他认为，马克思的危机理论主要是关于自由资本主义社会的危机理论，已不适应于当代或晚期的资本主义社会危机趋势的分析，也就是说，马克思的经济危机理论已经过时了。这是他在《合法化危机》和其他著作中反复强调的一点。他认为，在晚期资本主义社会中，危机已不再主要在经济系统中出现，而是转移到政治和文化系统，主要的危机形式不是经济危机，而是合法化及动因危机，即使尚未转移的经济系统的危机，也不再是马克思所论述的那种危机形式，而是以新的形式出现。因此，哈贝马斯要用他自己的危机理论特别是合法化危机的理论来取代马克思的经济危机理论，实现危机理论的“现代化”。在这里，我们不必去全面论证马克思的经济危机理论在当代的适应性问题，只要指出这样一点，就足以说明马克思的经济危机理论的强大生命力，那就是哈贝马斯为了批判德国社会民主党的修正主义观点，论证在当代资本主义社会中经济危机仍未消失时，不时地偷运马克思的经济危机理论，用马克思关于资本主义社会的基本矛盾、价值规律及阶级关系等方面的观点来说明问题。

哈贝马斯的危机理论与马克思主义的理论是相距甚远或背道而驰的。这一理论的方法论及理论根据并不是马克思主义的政治经济学批判方法，而是马克斯·韦伯的社会政治理论。他明确承认他的危机理论以韦伯的观点作为主要依据，在《合法化危机》一书的第三章中还专门讨论了他的危机理论与韦伯的社会政治理论的关系。哈贝马斯的许多概念和观点直接取之于韦伯的著作，他关于“合法化”、“合理性”的概念，关于合法化问题在当代社会的中心地位，合法化的论证方式等观点都是从韦伯那里承袭下来的。日益离开马克思主义而借助于韦伯的理论乃是哈贝马斯以及法兰克福学派的其他代表人物的社会政治理论的一个特点。

哈贝马斯的危机理论的非马克思主义性质还表现在于：他主要是从改良主义的立场来看待当代资本主义社会的危机趋势的。尽管他对当代资本主义的危机趋势作了全面的揭露和分析，但是他的分析批判的目的并不是为了推翻或改变资本主义制度，而是从维护整个制度的目的出发，分析危机的病根，寻找解救良方，揭露矛盾和危机，是为了寻求摆脱这些矛盾和危机的对策，提出改良主义的建议。因此，正如有些前苏联学者所指出的，哈贝马斯的批判理论把自由主义的人道主义的批判理论的主要成分与资产阶级社会的稳定以及充分发展“合法的”资本主义国家的总目标结合起来。显然，哈贝马斯的这种改良主义立场与早期法兰克福学派的代表人物特别是马尔库塞的激进批判立场相比，大大地后退了一步。

注释

- [1]哈贝马斯：《合法化危机》、波士顿英文版 1975 年，页 45—46。
- [2]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 53 - 54。
- [3]哈贝马斯：《合法化危机》，页 46。
- [4][5]哈贝马斯：《合法化危机》，页 47。
- [6]哈贝马斯：《合法化危机》，页 62 - 63。
- [7]哈贝马斯：《合法化危机》，页 67。
- [8]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版，页 188—189。
- [9]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版，页 184。
- [10]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版，页 184 - 185。
- [11]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社，页 197。
- [12]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社，页 202。
- [13]哈贝马斯：《合法化危机》，页 78—48。
- [14]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 74—75。
- [15]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 48—49。
- [16]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 78。
- [17]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 45。
- [18]参看哈贝马斯：《合法化危机》，页 50。



# “恰亚诺夫主义”：成就与质疑

## ——评 A. B. 恰亚诺夫《农民经济组织》

秦 晖

### 一、恰亚诺夫：“农民的新马克思”？

恰亚诺夫 (A. B. a ) (1888—1939) 是俄国十月革命前形成的“组织与生产学派”的头号代表、新民粹主义思想家、农业经济学家。他少年成名, 25 岁时作为俄国农学研究中心彼得罗夫——拉祖莫夫科学院的副教授已发表了 13 本专著, 42 岁被捕入狱时已有专著 60 多种, 单篇论文更多得难以统计。<sup>[1]</sup>早在二十年代, 他的思想就已在国际上产生相当影响, 尤其在德、日等国, 不仅翻译出版了他的许多著作, 还由此引发了一场农民问题论战。<sup>[2]</sup>在俄国国内, 他的思想先遭到自由派学者 (布鲁茨古斯 . . . . . 、立托欣科 . . . . . 、普罗柯波维奇 C.H. . . . . 等) 和德国农经学派 (曾任帝俄农业—农民问题顾问的一批德国学者及其俄国弟子们发展的思潮) 的强烈批评, 后又受到革命后居于“官学”地位的布尔什维克“土地学家” (克里茨曼 . . . . . a 等) 的猛烈评击, 从而引起了广泛的关注。由于恰亚诺夫及其学派的影响, 莫斯科在二十年代上半期一度成为“国际上农民研究的麦加 (圣地)”<sup>[3]</sup>, 而恰亚诺夫本人则以“一般性的、古典的小农理论家”闻名于世。

恰亚诺夫思想的出现并不是偶然的。1861 年“农民改革”后, 俄国农民在形式上成了独立的家庭经济主体, “小农”问题顿时突出起来, 作为俄国现代化之路上的关键问题受到知识界的极大关注。俄国传统“知识分子”强烈的人文精神<sup>[4]</sup>和当时大举输入俄国的西方近代实证科学方法是使这种关注迅速升华的两大动力。前者造成了 19 世纪七十年代民粹派的“到民间去”运动, 数以千计的的大学生、医生、教师、经济学与统计学者纷纷抛弃城市生活而试图与农民运动相结合。后者形成了八十年代以后著名的“地方自治局农业工作者”群体, 开始了有史以来直至第二次世界大战前世界上规模最大、最具系统性的科学化实证化的农村统计与调研工作, 40 年间仅出版专著就达 4000 多种, 其中数据信息比重极大, 构成了当时世界上最庞大的农民研究资料库与最活跃的农民研究学派群。

而恰亚诺夫的活动则是这两大动力的合流。作为“自治局农业工作者”学风的传人, 他集当时著名的“预算研究”、“动态研究”等学派之大成, 在严谨的实证基础上对自治局学者 40 年的成就进行了理论总结。而作为新民粹主义思想家, 他又对自己理想中的“农民乌托邦国”充满热情并积极投身于现实社会变革进程。他认为俄国首先需要的不是技术意义上的农学, 而是“社会农学”。这门学问一方面是一个认知性的“社会测量体系”, 另一方面又是个“创造新的人类文化、新的人类自觉”的运动。<sup>[5]</sup>恰亚诺夫抨击工业社会的弊病, 认为“都市文明的时代已经过去了”<sup>[6]</sup>, 因此那种“新的人类文化”与“新的人类自觉”是以农民文化的“复新”为基础的, 为此他强调“社会农学”家必须是“农

学家——组织者”（академик-аграрник），即既是学者，又是农民社会的组织活动家，学术研究与参与社会改革的实际操作并重。这与民粹派“到民间去”的传统是一脉相承的。

恰亚诺夫对此身体力行，他作为“全俄地方自治局联合会与合作社联合会”的主要活动家积极参与革命前俄国的改革进程，1917年革命中又创立了农村研究者超党派的大联合组织“农业改革联盟”。苏联新经济政策时期重视发展个体农民经济，因而当局一度颇为倚重恰亚诺夫。然而当“全盘集体化”开始后，“小农理论家”恰亚诺夫的厄运便来临了。1930年苏联宣布破获“劳动农民党”，恰氏与组织——生产学派的所有主要成员均被指为这个虚构的“党”的头头而被镇压，恰亚诺夫本人于1939年惨死在劳改营，他的思想一时似乎被遗忘了。

然而随着战后第三世界国家发展问题的凸显，随着典型资本主义和苏联式社会主义这两种“工业社会”积弊日重，探寻“第三条道路”的呼声日高，随着西方文明自我批判与反思进程的发展与后现代主义、绿党思潮的崛起，恰亚诺夫被“重新发现”，并从六十年代起出现了“恰亚诺夫热。”20多年来这股“热”从英语世界而欧陆诸国而第三世界及俄罗斯，从农业经济学而蔓延至其他学科领域，大有方兴未艾之势。恰亚诺夫著作（及多卷本著作集）的各语种译本也在各国纷纷出现，其中一些重要著作甚至在同一国、同一语种有多个译本<sup>[7]</sup>。1987年前苏联正式为恰亚诺夫及其同仁们平反并称许他为“合作制的大理论家”后，“恰亚诺夫热”又在他的祖国俄罗斯兴起了。

恰亚诺夫在世纪初的“先见之明”无疑是当代人们对他感兴趣的最初原因。尤其是经历了农村改革“奇迹”的中国人，对他的诸多“预言”一定十分惊讶：关于农民家庭农场生命力、稳定性和家庭经营在农业中的相对“优越性”的见解，关于未来农业的主体仍将是小农农场而不是“农业工厂”、农业资本主义化主要靠“纵向一体化”而不是横向的“农民分化”的论点，关于“非资本主义”的未来新农村应走产前产后服务社会化与乡村工业化之路的预言，等等。尤其是他在《农民乌托邦》中描绘的“1984年俄罗斯”，从“小城镇主义”、“离土不离乡”到乡镇企业、从合作制到家族温情与传统社会关系与现代理性化决策程序的结合、从每户均分份地上的家庭耕作到非农产业中的集体经营相结合的“双层”体制，都为今人似曾相识。而恰亚诺夫本人及其学派的思想与经历，也令人想起中国的“乡村建设”派。

然而恰氏在今日的魅力当然不仅在于这些表层“预言”的应验与否，甚至也不仅在于他为此作出的理论证明（虽然这些证明在农业经济学上的价值是今人公认的）。实际上“恰亚诺夫热”的影响今天已远远超出了农业经济领域。恰氏的思想被一些评论者称为“经济人类学”、“后马克思”或“农民的新马克思”理论、“启蒙与当代发展理论”、“新民粹主义”、农民主义（Peasantism）等等。“恰亚诺夫主义（Chayanvism）”与“恰亚诺夫的（Chayanovan）”等词汇也出现了。<sup>[8]</sup>正如本书第二个英译版 T.Shain 作序指出的：“本书被不同信仰、不同国家和不同学术门派的分析所广泛使用。它引起的误解和它的启蒙作用在效果上常常同样有意义”；“左派、右派、中派都引证此书，……恰亚诺夫被欢呼为农民的新马克思、创立激进的新政治经济学的英雄，

而旧的思想统治则以同样程度的仇恨来攻击他。”本书“形成了不同的理解，吸引了各方的注意，不但为学界提供了定义、分析模式、语言符号，还常常成为国家或国际间组织的政治纲领的基础”。<sup>[9]</sup>

那么恰亚诺夫到底作出了什么贡献？我以为可以归纳为如下几点：

第一，恰亚诺夫的“社会农学”是当代农民学研究的“源头活水”之一，他的一系列见解是如此有生命力，以至今天他仍被认为是当代农民学三大派之一的“实体主义”（经济学中制度学派与农民研究中新民粹主义——后现代主义传统的综合物）的头号代表。甚至从某种意义上说，作为一门学科的农民学（至少在西方）正是从60年代的“恰亚诺夫热”中奠定的。

第二，由于恰亚诺夫及其所代表的俄国自治局农业工作者首先跳出了以“经济人”的逻辑预设为前提的经济学古典传统，转而从农民本来的心理状态出发去分析其经济行为，同时首创大规模采用“参与观察”的人类学方法对农民社会进行田野调查与微观研究，因而从理论与方法两方面都为经济人类学的建立创造了条件。因此恰亚诺夫如果不是“经济人类学的奠基者”的话，至少也是“对当代人类学思想有很大影响”<sup>[10]</sup>的人。

第三，在社会—政治思想史上，“民粹主义”，“新民粹主义”的定义问题与恰亚诺夫是否算得上这些“主义”者的问题一样，是极为复杂与界定不明的。但如果不过分拘泥于定义的话，那么至少可以说，恰亚诺夫是那些既反对资本主义，又反对苏联式社会主义、而立志要寻找一条从农民社会传统到现代化之间的“第三条道路”的人们中的佼佼者。在这一点上，他与中国的乡村建设派可有一比，而且客观地说，无论在理论建设还是在社会改革实践方面，在学派延续时间与在国际上的影响方面，前者都远远超过后者。

然而对一个思想家来说，最大的“贡献”往往也易于引起最多的争议。对所有以上三点，人们对恰亚诺夫都是见仁见智的。例如就他的“宏观理论”即经济人类学思想而言，恰亚诺夫明确拒绝了当时势力甚大的两种倾向：德国历史学派否认对经济生活可以进行理论概括的倾向，与古典学派企图以一般理论（实际上即资本主义经济原理）概括所有经济现象的倾向。恰亚诺夫认为每一种经济制度都需要概括出它自己的理论，也只能概括出它自己的理论。建立“农民经济”乃至其他“非资本主义经济”的理论是可能的，但这种理论必须有不同于资本主义理论的、自己的基本范畴与逻辑体系，而这正是当代经济人类学赖以建立的方法论基础。

本世纪七十年代后，曾经热极一时的传统经济学中研究不发达经济的分支即发展经济学陷入了危机；它基本上沿用古典与新古典学派的分析方法，多数范畴出自“资本主义中人”的先验假定，因而“如果认真地反思，它没有什么东西是站得住脚的。”<sup>[11]</sup>这导致经济学的人类学化，即理论上摒弃唯古典主义而趋于多元化，方法上改变纯文献的与客位的角度而采用人类学的“参与观察”，“主位研究”原则，力图搞出不发达社会“自己的”经济学理论，而不仅仅是向发达国家靠拢和“发展”的理论。六十年代对恰亚诺夫的“重新发现”有力地推动了这一趋势，恰亚诺夫的《农民经济理论》被看作当代经济人类学中一系列非资本主

义社会“自己的经济学”理论著作中的滥觞之作。这些著作有：波耶克的《二元社会经济学与经济政策》、达尔顿的《部落与农民的经济学》、萨林斯的《石器时代的经济学》、鲍尔丁的《爱与怕的经济》、斯科特的《农民道德经济》、弗里德曼的《食物的政治经济学》等等。<sup>[12]</sup>

然而，经济人类学在矫“发展经济学”之失的同时，是否也走向了另一个谬误的极端呢？假如一切经济学原理都只具有相对性质，所谓“发达”与“不发达”也就失去了客观尺度而变得无意义，文化人类学中的“文化相对主义”在这里便变成了“经济相对主义”。每个民族都有“自己的”经济学（而不仅是有自己的经济发展实践），那还谈得上什么一般意义上的“现代企业制度”，谈得上什么“市场经济”以及趋向市场经济的“改革”？许多经济人类学家把农民经济称为“道德经济”、“爱与怕的经济”等等，认为追求利益最大化的“经济人”假定不适用于农民，建立在此假定基础之上的全部经济学也被认为对农民无效。而在研究这些据说是“不想发财而只关心‘爱与怕’的人们的经济心理与经济行为的学问中，农民被看成“由宁愿贫困的人组成的亚文化群”，他们的贫困“意味着拒绝成为富人的心理代价”。<sup>[13]</sup>这样的观点不仅在理论上已经受到当代一些农业经济学家（如 T.W.Schultz 等）的批评，而且也无法解释诸如中国农村改革这样的经验事实。

## 二、“微观理论”与劳动—消费均衡说

与恰亚诺夫的“宏观理论”即其经济人类学思想相比，他的“微观理论”即对单个农民农场（“家庭农场”或“劳动农场”）运行机制的静态分析更为精致，影响更大，引起的争议也更多。展开这一理论的《农民经济组织》（0 a a

a.M.1925）一书因而也被公认为恰氏最重要的著作。本书1923年以《农民经济理论》为名在柏林先出了德文本，两年后经增订补充以现名在苏联出了俄文版，此后译本众多，有日、英、法、荷、西诸文；其中日文、英文都出了两个版本<sup>[14]</sup>。

恰亚诺夫在本书中指出：农民家庭是农民农场经济活动的基础，而家庭经济（他在此抽掉了产业界定，即并不仅指农民家庭经济为然）以劳动的供给与消费的满足为决定因素，当劳动投入增加到主观感受的“劳动辛苦程度”与所增产品的消费满足感达到均衡时，农场的经济活动量便得以规定。而由于生物学规律，家庭规模与人口构成中的劳动/消费比率呈周期性变化，因而农场经济活动量也随之变化。正是这种“人口分化”而非“经济分化”形成农户间差别的主因。农场经济活动中各种均衡关系的实现依赖于土地、劳动与资本这三要素，这些要素的不同组合制约着农场活动的适度规模的实现与偏离。在农民农场中，这三要素的“组织”方式迥异于资本主义农场，因而两者的运行机制与规律也完全不同。作为国民经济中一分子的农民农场正是以这种独特性质影响整个国民经济结构，这可以从对经济地租、土地价格、资本利息、农产品市场、劳动供给等几个宏观经济因素的分析中清楚看到。了解了农民农场的这些特性，就可以正确评价其发展前景——这前景不是“大生产”消灭家庭农场，而是通过合作—服务的“纵向一体化”把无数小农联系起

来并使之成为社会化经济的有机细胞。

这一整个分析建立在两个基础上：其一是来源于边际主义的劳动—消费均衡论，其二是来源于“生物学规律”的家庭周期说。而前者又更为关键。可以说，“劳动—消费均衡论”对于这个“农民的新马克思”的重要性，犹如劳动价值论对马克思的重要性。当年批判恰亚诺夫的苏联官方学者正是抓住这个关键，以劳动——消费均衡论的基础是边际主义为由，指责恰亚诺夫是“反动的”奥地利学派的门徒。今天看来这种贴“标签”的做法太不足取，恰亚诺夫对此的反驳是可以成立的。的确，正如人们已指出的：作为一种技术手段的边际分析与分析者所持的社会政治立场是两回事，即便要否定奥地利学派本身，也不能仅以它使用了边际分析方法为由。而对于恰亚诺夫，我们首先要弄清其独创性究竟何在，然后才能评论这种独创是否可取。

关于恰亚诺夫上述理论的渊源可以指出两点：其一，关于农民家庭经济自有其不同于资本主义经济的行为逻辑的论点，恰亚诺夫以前的俄国学者、尤其是民粹派学者早已说过。如先于他40年的n·A·索科洛夫斯基就曾指出：“支配小经济的规律完全不同于大经济，……农民所追求的目标不同于大土地所有者。对后者来说生产利润是首要的，而对农民来说它仅具有次要的意义。……哪怕毫无收入，只要能提供养活家人和牲畜的资料，他就要干。从农民的观点看，可以经营的农业地块的最低限度，并不取决于他的家庭及其牲畜的工作能力，而是取决于其家庭和牲畜的最低限度之需求。……那种不能取得任何纯收入，不能充分利用全家劳力和畜力的独立农民经济之所以可能，原因就在于此”。<sup>[15]</sup>但显然，这种表述远不如恰亚诺夫的表述更有逻辑性。

其二，尽管恰亚诺夫自己也承认他的分析得益于奥地利学派，但笔者认为劳动—消费均衡论的更加公理化的描述实际上早在该学派之前许久就由戈森提出过。而且戈森的表述比恰亚诺夫更严密更富于逻辑美。恰亚诺夫没有提到戈森关于“劳动的反效用规律及其在最大化享受方面的应用”的学说，但我们知道这一学说当时在俄国学界颇受推崇。<sup>[16]</sup>因此笔者不能苟同那种把劳动—消费均衡理论的“发明权”归于恰亚诺夫的流行评论。然而，戈森是把劳动—消费均衡论视为普遍规律的，而今人多批评这一法则“不适用于分析雇佣劳动”<sup>[17]</sup>。在这一点上恰亚诺夫则有先见之明：他明确把这一规律视为家庭劳动经济所专有，并以此区别于雇佣劳动经济。所以说，恰亚诺夫虽未发明劳动—消费均衡论，但他首先指出了此论对于农民经济的专适性，并因此把前人关于“小经济的独特规律”的认识由感性上升到理性，其独创性盖在于此。

然而这种独创是否成功？这就涉及人们对“微观理论”更为要害的一种批评：由于劳动—消费均衡论假定农场的“经济活动量”只受劳动供给的制约而不受其他要素（如土地、资本等）供给的制约，而这一假定很少得到满足，那么这种学说有多少可信性？如果我们姑且认为在“传统农业”范围内资本的作用不大，那么土地呢？当代一些质疑者甚至走得更远，如美国的“半恰亚诺夫主义者”M·萨林斯在其颇有影响的《石器时代经济学》一书中以他对美拉尼西亚等地部落经济的人类学调查为据，力图表明即使在土地供应弹性较大的原始经济中，边际主义分析也是无效的。他因此只承认“微观理论”两个基础中的一个：承认家庭周

期的生物学宿命论而否认劳动—消费均衡理论。<sup>[18]</sup>而更彻底的质疑来自当代最热心的恰亚诺夫宣传者之一 T·沙宁，他连生物学宿命论的作用也表示怀疑：生物学的家庭周期太长，与社会变动的趋势相比其作用太缓慢，因而难以说明农户经济的变化。<sup>[19]</sup>

应该如何对待这些质疑？其实就连恰亚诺夫自己也有些含糊其词。他一方面强调“微观理论”在地广人稀条件下比地狭人稠条件下更起作用，在村社制下比在土地私有制下更起作用，另一方面却又认为这一理论不仅适用于俄国，而且适用于印度、中国及日本等等；不仅适用于份地制，而且适用于土地租佃与私有制，只有资本主义农场例外（见英译本 82—84 页）。他还一般性地相信，这种分析是农民研究的“有效工具”（29 页）。今天我们怎样评价他的这种自信？无疑，他的分析适用于俄国，尤其是 1917 年废除土地私有成份后、1930 年集体化以前的苏俄村社农民。这是本书以大量统计分析证明了的。特别是他从“动态研究”学派的成果中引用的长达 30 年的农户跟踪调查具有相当雄辩性。他据此以“人口分化”说来否定当时官方学派的“阶级分化”说，这一否定已被证明是有道理的。<sup>[20]</sup>不仅地广人稀的村社俄国是如此，笔者认为在一切存在着某种地权平均机制或地权不均限制的传统农村中，“人口分化”都是一种重要因素。至于地广人稀还是地狭人稠，在这里并非关键。因为从恰亚诺夫的论证看，他所谓由劳动—消费均衡所决定的农户“经济活动量”主要是个相关性概念而不是个绝对值概念，即是说“活动量”随 C/W 比率的变化而变化，而不是说这“活动量”是否足够大。因此例如说，土改后至合作化前中国农村中被大加渲染的“老少组”与“好汉组”之间的差异，用“人口分化”来解释就远比用阶级差异、“两极分化”来解释更为合理。中国农村改革恢复家庭经营后在市场关系尚不发达的地区，乃至历史上中国的名田、占田、均田制时代，“微观理论”也都在一定程度上起作用，“人口分化”的因素也是存在的。甚至在地权已经相当“硬化”的传统农业时代，如中国均田制崩溃后的宋明诸朝，由于人身依附与超经济强制因素的羁绊，“经济因素”的作用仍受很大限制，因而“人口因素”在农民经济的“多样性”中仍起着相当作用。明清时形容贫富变迁，常说是“三十年河东、三十年河西”；宋人有云：“余自识事以来四十年矣，见乡间之间，曩之富者贫，今之富者，曩之贫者也”。<sup>[21]</sup>像传统理论讲的那种“阶级分化”是难以解释这种循环现象的。而恰亚诺夫从统计学上归纳出的 C/W 比率循环周期（在其统计样本中为 37 年）却接近于上述年限，这恐怕不能仅视为一种巧合。因此笔者认为，恰亚诺夫的“微观理论”至少对于传统农村而言是有价值的。当然它不能解释一切，同时作为一种理论抽象，也不能或不必要要求它与感性资料完全吻合。

不过今天应当指出这一理论的重大缺陷。根据“微观理论”，恰亚诺夫认为导致农民分化（用他的话说是农民经济的“多样性”）的有“人口因素”和“经济因素”——后者指“市场条件，价格水平、土地稀缺”等，而“人口因素起着主导性作用。”这一论断会遇到两种危机：第一，正如前引许多质疑者指出的：在市场关系浸润日深的情况下，“经济因素”作用渐增，因此“人口分化”为主流的时代如果说曾经有过，那么现在这个时代已经“过去了，而且多半是永远过去了。”<sup>[22]</sup>但这个危机

对恰亚诺夫理论来说还不是致命的，因为他在提出其理论模式时已经讲到现实的复杂性和“经济因素”随市场化进程而增长的可能。但作为对传统农民经济的一种理论模型，他是有理由把市场因素抽象掉的。问题是第二，倘若在传统条件下市场关系不发达，这一理论可免除“经济因素”的挑战，然而“超经济因素”呢？恰亚诺夫理论的致命缺陷，在我看来，就在于他的模式中影响农户经济变迁的只有“人口因素”与“经济因素”，然而传统农民社会中起重大作用的却是这二者之外的第三因素：身份、权势、等级壁垒、人身依附等超经济力量。而且市场的作用越小，“经济因素”越不活跃，共同体对个性的压抑越强烈，“习俗—指令经济”的色彩越浓，这第三因素的作用也越大；而恰亚诺夫的模式却完全无视它的存在。如果说恰亚诺夫在分析单个家庭农场经济行为内在动因时不提这种因素尚有可说，那么他在论述“单个农场如何形成社会的一部分”、“单个农场通过怎样的社会纽带而结成一定的社会整体”时，在论证“农民农场作为社会构成部分的组织形态学特征”时，不提这一因素就很成问题了。

如前所述，恰亚诺夫反对夸大俄国农民村社中的“两极分化”是有道理的。然而他避而不提的是：这些“无分化”（只有“人口因素”导致的“多样性”）的村社在传统上只是普遍贫穷的灰色背景，而权贵们的穷奢极欲正是以这一背景为条件的。个人（或“家庭”）性质的“剥削者”与“被剥削者”的缺乏，在这种条件下常常意味着“剥削者的公社和被剥削者的个人相对立”<sup>[23]</sup>。就在本书俄文版问世时，苏联政府首脑李可夫曾感慨地说：我国的农民倒没怎么“分化”，可是他们穷到这种地步，以致于比利时的贫农按我们的标准就得划为地主！<sup>[24]</sup>事实上，在由“习俗—指令经济”向市场经济转变时，影响农民经济活动的首要因素与其说是从“人口因素”渐变为“经济因素”，不如说是从超经济因素渐变为经济因素更确切。竞争性“阶级分化”不发达常常意味着等级、身份壁垒的严峻，同等级人群中的平均主义往往与等级间的境遇悬殊并存。“朱门”之外有平均，“冻死骨”中无分化，以“经济因素”为基础的分配不仅同“劳动—消费均衡”相对立，而且也“同以个人之间的统治和服从关系（自然发生的或政治性的）为基础的分配相对立”。<sup>[25]</sup>恰亚诺夫只谈前一方面显然有片面之虞。

在当时鼓吹竞争汰劣的古典经济学与倡导大生产优越性的苏联官方经济学都一致对小农作出“末日审判”的情况下，恰亚诺夫及其学派独持小农生命力与稳定性之说。70多年过去，事实证明了恰亚诺夫的预见力，这是“恰亚诺夫主义”为世所重的原因之一。然而恰亚诺夫对这一事实的解释仍是可商榷的。第一，恰亚诺夫不是从农业的产业特性、而是从“家庭劳动经济”的形态学特性来解释这一现象。然而在笔者看来，产业特性的作用应当是主要的。<sup>[26]</sup>因为农业中（不同于工业）“兼并”过程受到的自然限制不仅存在于“家庭农场”经济中，也同样存在于使用雇工的“资本主义农场”经济中。第二，具体就传统农业而论，由于恰亚诺夫关于劳动—消费均衡关系决定农户经济活动量的公式实际上有赖于土地（及劳动以外的其他要素）供给弹性化这一前提（在俄国则具体化为有赖于村社份地分配制这一前提），因而就出现了这样的问题：直接用这一前提解释恰亚诺夫所说的那些现象，即：传统共同体对个人

权利及以这种权利为基础的产权刚性化的压抑是自由竞争与“经济分化”难以出现的原因，不是更合乎逻辑吗？换句话说，真正的界限究竟何在——是在恰亚诺夫所说的“家庭劳动”经济与“雇佣劳动”经济之间，还是在农业与工商业的产业畛域之间，或是以传统共同体为基础的制度和以个人权利为基础的制度之间，——这恐怕是恰氏理论所遇到的最大挑战。

恰亚诺夫极为强调“家庭劳动”与“雇佣劳动”的区别，甚至不仅在经济学、而且在人类学的意义上也把它们看成是异质的。在《非资本主义经济制度理论》中，他明确地把自然经济中的与市场经济中的家庭经营、自由竞争中的与依附状态下的个体经济都一锅煮地归纳为“家庭经济”，并把它与“资本主义”截然分开，这就潜伏了许多逻辑混乱。例如，恰亚诺夫认为“家庭劳动”在任何情况下都只能产生总报酬概念与“均衡”的目标，而“雇佣劳动”则产生净利润概念及使之最大化的追求。然而，如果在自由的市场竞争中经营者出于比较利益的考虑认为大规模生产的盈利率不如小规模生产，并因而缩减雇佣劳动，乃至完全使用家庭劳动（无疑，这种“如果”并不是纯粹的假设，而是实际生活中不乏其例的），那么这里的“经济行为逻辑”究竟发生了什么本质改变？假如一个农场主出于纯利润最大化的考虑而把5个雇工减至3个是可能的，那么他基于同样考虑把雇工数减少到零又为什么不可能？而一旦他这样做了，能说他就会变成只求“均衡”而不知净利润为何物的另一“范畴”中人了么？

总之，恰亚诺夫留下的思想遗产，无论在人文精神还是在实证的社会科学方面都是丰富的，但他留下的疑团和有待商榷之处亦不少。恰亚诺夫实际上是从农民问题研究入手来探索人类的前途问题，同时又把其民粹主义理想落实到“家庭农场组织”这样一个极为经验性的领域，这是他不同于一般产业经济学家、也不同于一般乌托邦思想家之处。我们可以不是“恰亚诺夫主义者”，但我们不可不谈恰亚诺夫的书。

## 注释

[1] D. Thorner, B. Kerblay and R. E. F. Smith (ed.), A. V. Chayanov on the Theory of Peasant Economy. Homewood, 1966. pp. 279—296.

[2] 这一时期在德、日两国译介并引起讨论的恰亚诺夫著作除本文所评介的《农民经济组织》外，尚有《俄国农业经济学的最近动向》（1922），《小农经济原理》（1923）、《社会农学的基本思想与工作方法》（1924）、《非资本主义经济制度理论》（1924），《家庭经济在国民经济整体结构中的意义问题》（1925）等书。有趣的是英语世界这时对恰亚诺夫思想的反应是冷淡的。这与60年代后“恰亚诺夫热”首先在英语国家兴起形成了鲜明的对比。

[3] 小岛修一：《口 农业思想史 研究》，京都 书房 1987年，174、202页。

[4] 如所周知，源出俄语的“知识分子”（интеллигенция）一词本意是指那种未必具有高深专业知识、但却坚执理想信念并怀有救世情结的人群。参见 H. A.

， a. a, 1990. .17—30

[5] Oeuvres Choisies ds A.V. Cajanov. The Hague, 1967. Vol. 4 pp. 13 - 21.

[6] . (A.B. a ) a

a A B C a K .M.1920. .4



[7]如《社会农学的基本思想与工作方法》一书，在日本就有：矶道秀俊、杉野忠夫共译：《小农指导 原理》，刁江书院 1930 年版（据德文版译），同译者：《农业指导 理论 方法》，共同出版社 1947 年版（据俄、德文版改译）。《非资本主义经济制度理论》在日本也有：东浦庄治译：《非资本家的经济组织 一理论汇 问题》，《帝国农会报》15 卷 5、17、18 号连载，1925 年；高本正道译：《非资本主义的经济 理论 问题汇 》，《法经研究》34 卷 1 号，1985 年，本文所介绍的《农民经济组织》也有两个日译版与两个英译版，详后。

[8]参见：P.Durrenberg(ed.) ,Chayanov ,Peasants and Economic Anthropology ,Academic Press , 1984.D.Thorner , A Post-Marxian Theory of PeasantEconomy : The School of A.V.Chayaov , in Economic Weekly , No.17 , ( 1965 ) pp.227—236.D.Thorner , Une theorie neo-populiste de L ' economiepaysanne : L ' Ecote de A.V.Cajanov , in Annales : Economies , Societes , Civili-sations , 21 : 6 ( 1966 ) pp.1232—1244.T.Shanin , Defining Peasants. Ox-ford , 1990.E.J.Hobsbawm and the others ( ed. ) , Peasants in History.Oxford1980. 等。

[9]T.Shanin , Chayanov ' s Message : Illuminations , Miscomprehensions and theContemporary ' Development Theory ' , in A. V.Chayanov on the Theory of PeasantEconomy.Wisconsin University 1986.

[10]见前引 P.Durrenberg 书.参见《新帕尔格雷夫经济学大辞典》第二卷“经济人类学”条。（经济科学出版社 1993 年中译本）

[11]《新帕尔格雷夫经济学大辞典》，经济科学出版社 1993 年中译本，第二卷 28 页。关于发展经济学的危机乃至“濒于死亡”，国外学界有种种议论，国内学界的看法可参张培刚：《新发展经济学》，河南人民出版社 1993 年第 2 页。

[12]J.H.Boeke , Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplifiedby Indonesia.New York , 1953 ; G.Dalton ( ed. ) , Tribal and Peasant Economics.Natural History Press , 1967 ; M. Sahlins , Stone Age Economics Chicago , 1972 ; K.E.Boulding , The Economy of Love and Fear.Belmont , Calif.1973 ; J.C.Scott , The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in SoutheastAsia.New Haven , 1987 ; H.Fri edmann , The Political Economy of Food , Verso , 1987.

[13]K.E.Boulding , Reflections on Poverty.in The Social Welfare Forum 1961.New York , 1961.P.51.

[14]德文版 Von A.Tschajanow , Die Lehre von der b uerlichen Wirtschaft.Ver-such einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau.Berlin , 1923.日文：（1）矶道秀俊、杉野忠夫共译：《小农经济的原理》，刁江书院 1927 年，（2）同译者：《农民经济 组织（口语改订版）》。大明堂，1957 年，英译：A.V.Chayanov on Theory of Peasant Economy.D.Thorner , B.Kerblay and R.E.F.Smith ed.Homewood , 1966 ; T.Shain ed.Wisconsin Univ.1986.西班牙译：La organización de la unidad económica campesina.Buenos Aires , 1974.法、荷译本均收入恰氏 8 卷本著作集中。

[15]转引自 .司徒卢威：《俄国经济发展问题的评述》，商务印书馆 1992 年中译本，139 页。

[16]例如，早于恰亚诺夫的自由派经济学家杜冈—巴拉诺夫斯基就给予戈森比奥地利学派更高的评价。（见所著《政治经济学原理》商务印书馆 1989 年版）。

[17]如晏智杰：《经济学中的边际主义》（北京大学出版社 1987 年，104 页）就提出了这种批评。

[18]M.Sahlins , Stone Age Economics.Chicago , 1972.

[19] T. Shanin, *Defining Peasants*. Oxford, 1990.

[20] 参见金雁：《关于新经济政策时期“富农经济”的若干问题》，《苏联历史问题》，1983年第三期，4—19页。

[21] 谢逸：《溪堂集》卷九，《黄君墓志铭》 [22] S. Aass, *The Relevance of Chayanov's Macro Theory to the Case of Java*. in E. J. Hobsbawm & the others (ed.), *Peasants in History*. Oxford, 1980. P. 244.

[23] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，人民出版社 1955 年版，43 页。

[24] 《李可夫文选》，人民出版社 1986 年版，113 页

[25] 《马克思恩格斯全集》中文第一版，46 卷上册，105 页。

[26] 应当说，恰亚诺夫在其关于农业“适宜规模”的研究中已经不自觉地证明了这一点，但这与他一再声明他的整个体系不是产业经济学（农业经济学）而是形态经济学（“家庭劳动”经济学）是自相矛盾的。

## 中国改革与农村社会 ——读《中国的乡村，社会主义的国家》

刘一皋

中国革命的独特形式和深厚影响，始终吸引着中外学者的关注，即使是在国际共产主义运动出现低潮之时，此种关注反由中国的改革开放而更为加强。近代中国为什么会爆发革命？革命给中国人民带来了何种影响？是研究者面临的最显而易见、也最具有争议和棘手的问题，后者就更是如此。时至今日，中国社会已经较之于“农村包围城市”的革命时期有了巨大的变化，然而，要比较准确地把握中国的昨天与今天，比较清晰地认识中国未来的发展趋向，最简单的也是唯一可行的办法仍然是：去了解中国的农村和农民，了解他们的生活感受以及在历史发展过程中的地位和作用。美国学者 Edward Friedman, Paul G. Pickowicz, Mark Selden 以及 Kay Ann Johnson 所著 *Chinese Village, Socialist State*<sup>[1]</sup>（以下简称《乡村》）再次为此种认识方法作出了有力的说明，同时也为我们提供了一个研究中国革命与农村社会的新的范例。

### 研究状况、材料和方法

中国革命之所以具有吸引力，不仅在于它的农村包围城市、最后夺取城市以至整个国家政权的道路，更在于中国式社会主义现代化建设的道路，两者都具有重要的国际意义。西方学者，特别是美国学者往往倾向于把剖析中国革命，作为解释现实中国的钥匙。中国革命的基本问题是农民问题，事实上，当西方观察家开始注意中国共产主义运动时，多数人想要探讨的主要问题，就是农民支持中国共产党的原因何在，而半个世纪以来就中国革命展开争论的中心问题，乃是中国共产党与农民的关系。<sup>[2]</sup>

早期向外界展示这一问题的主要是一批曾经访问过或是在农村根据地生活过一段时间的新闻记者和观察家，例如斯诺（Edgar Snow）、史沫特莱（Agnes Smedley）、贝特朗（James Bertram）、泰勒（George Taylor）、福尔曼（Marrison For-man）、白修德（Theodore White）和贾安娜（Annalee Jacody）的著作，以及稍后的斯特朗（Anna Louis Strong）、贝尔登（Jack Belden）和出版较晚的韩丁（William Hinton）的著作。<sup>[3]</sup>这些产生于革命战争年代的著作，其共同点是都观察到了处在日本侵略和内战困扰之中的中国人民迫切希望除旧布新，中国共产党以勤奋、廉洁、献身的崭新面貌赢得了农民群众的拥戴，加上高超的组织技巧和游击战术，奠定了胜利基础的过程。但是，在描述这一过程时却受到个人政治信仰、观察角度、经验和材料等方面的限制，其中也有目光敏锐者察觉到了这场起自农村的伟大革命中的某些缺陷。这种现象被以后的研究者处理为解释中国革命原因的几种不同认识的起源。最具典型代表的是：斯诺强调共产主义运动是产生于中国内部长期经济困难的客观进程中的组成部分，而战争只是催化剂，不是革命的前提；泰勒侧重强调日本入侵和共产党坚决抵抗的重要意义，以为社会经济改革只

是第二位的辅助因素；白修德和贾安娜则是拿国民党政府的贪污腐败、脱离人民与共产党相比较，由此寻找共产党获得人民支持的主要原因。

[4]

在冷战阴云弥漫的五十年代，西方学者很少能够继承早期实地观察家开创的认识方法与结论，中国革命被普遍描述成依附前苏联的中国共产党的“阴谋”。1962年，Chalmers A. Johnson 著作的出版，把西方的中国农村革命研究向前推进了一大步。Johnson 一方面抛弃了陈腐的“阴谋”论，另一方面却把中国共产党胜利的原因归之于农民拥护民族主义口号的结果，即农民只是因为日军侵略暴行才与借战时政权真空进入敌后的中国共产党结成紧密联系的，而在此之前，同样的手段却在江西等地的根据地招致失败。<sup>[5]</sup>此种观点简单化的缺陷十分明显，因而，不久就受到新的论著的挑战。<sup>[6]</sup>

七、八十年代研究的深入首先表现在作者们试图摆脱简单化的模式套用，要求注意各方面的材料，侧重的也不再是一般表象的描述，而是对具体运作方式、过程的探讨，同时强调进行区域性的不同根据地之间的比较研究。Mark Selden 的 *The Yanan Way in Revolutionary China*，Tatsuya Kataoka 的 *Resistance and Revolution in China: The Communist and the Second United Front*，Elizabeth J. Perry 的 *Rebels and Revolutionaries in North China: 1845—1945*，Chen Yung-fa 的 *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937 - 1945* 等，都属于这样的研究，在结论上这些著作不同程度地继承了以往的各种观点，但都力图采用更为综合的解释方式。1989年 Martford 等人的论文集出版，可以说是对七、八十年代的农村根据地研究作了一个总结。

另一方面，学者们更多地将中国革命放到世界历史进程中去考察，以便求得对革命的一般规律及中国特色的理解。各派农民学理论也纷纷被引入研究过程。重要的著作有 Jeffery M. Paige 的 *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*，James C. Scott 的 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*，Theda Skocpol 的 *State and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*。最值得注意的是在此时期，西方学者对于中国农村本身的研究取得了重要进展，其中 Philip C. C. Huang 从社会经济角度，Prasenjit Duara 从政治文化角度对华北农村的研究影响较大，两人都强调近代中国农村发展的特殊性，要求必须基于中国农村历史发展的具体事实去研究中国问题，在深入研究的基础上提出适合于中国国情的发展理论。

然而必须指出，六十年代至八十年代的所有研究，都很少能够免受来自两方面因素的强烈制约。首先，从冷战到缓和的国际局势变化的影响是难以摆脱的，在此期间，波及全球的革命浪潮逐渐减退，经过暴力革命的新生国家都面临着如何使经济快速增长的巨大问题。对于中国而言，“文化大革命”的爆发及其结果，恐怕是影响对中国革命认识的最重要的因素。因此，国家与社会、政治民主、经济发展、现代化等种种概念假设统统都被学者们移植进对于革命问题的研究，自然也包含个人

的信仰与感情变化。其次，对于中国革命的研究，除了更经常地引证世界历史中的革命进行比较之外，学者们还受到研究材料上的局限。从 Johnson 到 Chen Yung-fa 等许多研究抗战时期根据地历史的学者，都大量使用了战时日军收集的材料，造成这种现象当然有中国国内在档案制度和资料整理上存在缺陷的原因，但这里所强调的是，日军收集的资料虽然保存了部分中国共产党的原始文件，其分析报告又主要是为了决策者参考而非宣传品，可是其对材料的编排取舍上，从来都是把中国共产党作为一个外在的竞争对手加以处理的，<sup>[7]</sup>这不能不影响研究者观察的客观程度。Philip Huang 和 Duara 的研究的主要材料为日本满铁调查部战时对华北农村的调查，这批材料目前被广泛用于中国农村经济史、社会史的研究，也有人曾对这批材料的真实可靠性提出过疑问，而且也开展了一些为印证真伪进行的跟踪调查，本文不准备就材料本身进行讨论，只不过是想要说明，调查对华北事变后中国农村的政治动向基本上未能给予反映。

《乡村》一书就是在这样的研究背景之下产生的。著者明确宣称该书是建立在强调民族主义和社会经济改革两者的优点之上，以便保持更宽阔的视野，在研究方法上则继承了强调区域研究的传统，又试图打破材料上的限制，以亲身调查近代以来一个村庄历史变迁的微型研究作为整体研究的基础。通常西方学者更推重微观的社会研究，而中国学者则多喜作宏观的泛论，尽管两者的完美结合是学人刻意追求的目标，但在实际研究中却很难兼顾，而《乡村》一书给我们提供了一个微观与宏观相结合的最新研究实例。另外，著者还试图扭转一些以往的根据地研究的偏向，由多侧重于对重大方针政策及精英行为的分析，转向对丰富的农民家庭传统和文化，以及由农民自己表述的价值观和情感的研究。遗憾的是，最后的研究成果与著者的本来愿望多少是有些相悖的。

《乡村》研究的村庄是位于冀中平原上的饶阳县五公村。著者选点的条件是：（1）当地农民语言接近于标准的普通话，以便著者可以在不要翻译的情况下独立工作；（2）村庄地理位置既要接近城市，又要接近有革命军队生活的山区，以便能够同时考察近代经济与革命的影响；（3）早在 1949 年前就有社会科学家研究的地区，以便尽量减少当代政治对历史解释的影响，并为研究提供直接的材料和佐证。选中华北并不是偶然的，因为那里是最好的观察中国革命及其影响的地区，<sup>[8]</sup>又有定县调查、满铁调查等研究基础。选择五公村在很大程度上是中国接待部门推荐的结果，但五公村各方面的条件是基本符合著者要求的，该村有耿长锁这样一位著名的英雄模范，是一个农民由抗战时期的自发合作走向苏式集体化道路的典型，依照英雄典型在实际政治运作中的作用，以五公村来反映革命对农村乃至全国的改造，其代表性是可以成立的。

调查工作始于 1978 年 5 月，这是建国以来第一批美国社会科学家得到实地对中国农村进行系统调查，此事本身就是推进中美关系正常化和国际局势日益缓和的产物，在以前是根本不能想象的。就中国而言，在著者完成整个调查研究工作的 10 多年的时间里，中国农村发生了巨大变化，人们的思想得到解放，精神面貌焕然一新。从 1980 年起，地方当局就不再对采访对象加以有选择的限制，也不再试图为采访确定一个统一的调子。著者的采访名单上在各级党政干部、英雄模范、积极分子、

旧的剥削者和新的富裕户之外，还增加了修女、道士、犯罪分子、下台干部以及各种政治运动中遭历磨难的小人物，谈话的内容越来越广泛深入，有可能接触到的材料也越来越多。可以想象，能够亲身经历这个变革过程，体察同一些人在改革开放中的复杂感情变化，倾听他们用不同的语言来评述同一历史进程，无疑会对中国革命的认识产生难得的个人经验。

此外，《乡村》著者们严谨、慎密、合作的学风，也是值得称道的。在着手此项研究之前，主要著者都已颇有成就，但是，他们的调查并没有采用外国学者常用的依靠助手收集资料的方法，或只是一个短期的蜻蜓点水式的实地考察，更不是由几人草草拼凑一部论著。《乡村》一书仅调查和资料收集工作就耗费了 10 年之多，其间著者对中国进行了 12 次访问，与数百名官员和村民进行了数千小时的谈话与讨论，收集了各类地方报刊、广播稿、书籍、论文以及部分档案，除五公村之外还对附近的几个村及市镇进行了调查，并利用了香港、台湾等地的资料收藏。在写作上，整本著作浑然一体，说明了著者从构思到最后完成的密切合作。

### 革命过程中的国家与乡村

西方学者一般认为，进入近代以来，中国的国家机构不断地向乡村渗透，乡村中旧有组织和自治方式被打破，从而使得乡村的发展越来越依赖于国家的控制与推动。实际上，这是最流行的对于后发展国家现代化进程的解释理论。《乡村》一书的基点也放诸于此：即新的国家领导人如何在革命时期将革命理想导入农村社会，试图建立一个更为平等的社会，以及此种变革如何促进了农村社区、家庭的进一步分化。很明显，这里有两种相互联系而又矛盾的现象：一方面国家极力控制农村，以求获得维持统治，或抵御外来侵略，或实现国家工业化的人力与财富资源；另一方面农村社会的发展越来越依靠于国家工业化的推动。

所以，国家与乡村之间的关系网络研究是著者真正关心的目标所在，这个网络上自国家、省、地区的党政军组织以至整个国际秩序，下达县、乡镇、村庄、宗族和家庭，内容涉及职业、投资、技术、交通、通讯、医疗、教育、宗教等范畴，以及隐匿在各种关联之中的看不见的因素。他们试图在通俗文化、家庭、农村发展与国家意识形态、指令型经济、政治历史这两个世界之间架通一座桥梁。因此，著者将研究焦点确定为：（1）党政领导层的推动作用；（2）传统文化的延续；（3）近代以来的新民族主义；（4）20 世纪以来的战争动乱与中国的社会主义国家政治。其用意十分清楚，第一项是变革的最主要的也是最直接的推动力量，第二、三项是农村社会对变革的回应，最后则是变革的背景及其后果。研究的重点是中华人民共和国建立前后 20 多年的历史。

《乡村》著者赞同许多学术著作中关于近代以来中国经济和社会存在一种长期制度性危机的判断，倾向于更接近 Philip Huang 和 Kang Chao 的观点。两人都把危机的首因归之于中国农村中特有的人地矛盾，“过密化”（Involution）则是危机的特色。<sup>[9]</sup>

引发中国革命的另外两大原因被认为是国家政治的腐败无能和帝国

主义的侵略。对于前者的分析，著者接受了“全能主义”（Totalitarianism）的观点，<sup>[10]</sup>指出自20世纪初起国家强化对普通村庄控制的迹象愈加明显，而清政府与辛亥革命后的民国政府的两次政治改革的失败，则加剧了县组织衰退、村庄组织瓦解的过程。原先在国家与乡村之间发挥中介联系作用的绅士阶层丧失了功能，或是转化为豪绅恶霸，农村分化加剧，少数权力阶层与多数无权者之间的隔阂加深，其实质是国家与社会的隔阂加深。国家所能给予农民的只是战乱、兵匪、饥荒和愈来愈多的赋税负担。

著者明确指出，虽然日本入侵给中国共产党在华北平原活动创造了有利时机，可问题决非如此简单，早在日军到达之前华北农村就广泛地存在着民族主义情绪，并正在经历着由义和团时的传统排外的民族主义向新民族主义的转变。日军暴行确实能够激起中国农民的抵抗，特别在战区，是宣传动员的最有效的手段之一。但是另一方面，著者把饶阳归为那些外部影响微弱的中国内地农村一类，战前饶阳仅有15%的近郊农民或外出者有较为满意的外部经验，因此在感受外来压迫时，除非是血淋淋的切齿之痛，理性的爱国主义并不普遍。那么，中国共产党成功地动员起农民投身革命，必有其更为复杂的因素。

著者对于中国革命的解释的主要贡献在于以税制改革作为引发动员农民参加革命的核心。很明显，税收制度所涉及的是国家与农民的关系。以往国内的大多论著都是强调减租减息在经济改革中的作用，尽管减租减息政策是战时矛盾转换情况下解决农民问题的缓和的改良措施，但其中所反映的仍然主要是阶级关系。在观察问题的视角上出现了较大的差距。

著者的理由是，就华北地区而言，农村土地集中的现象并不严重，租佃条件恶化的现象也不甚严重，所谓的危机差不多是整体的衰退，其原因主要是由于国家政权的政治压迫造成的。近年来的资料整理和研究表明，战前华北农村与南方相比，缺乏较大规模的以反抗地主剥削为主要内容的抗租斗争，一些重要的农民斗争，其中包括共产党领导的农民运动，主要内容一是抵御兵匪蹂躏的乡村自卫，一是反对滥摊强征捐税差役的乡村自治。<sup>[11]</sup>动乱的社会秩序和苛重的赋税负担是农民最感迫切的问题。

以税制改革为中心的分析模式反映了两方面的问题：即战时根据地的财政和调节农村土地财产占有状况。抗战初期在根据地推行“有钱出钱，有力出力”的合理负担政策，把战争的主要负担放在农村中的富有阶层身上，缓解了贫苦农民的负担压力，有力地动员了各个阶层的抗日力量。由于合理负担政策在执行上问题甚多，特别是不利于农业生产和长期抗战的需要，华北各根据地又先后制定了统一累进税的税收制度，特别是依据财产和收入的多寡确定税率，又要求把负担面扩大到占村户数的80%以上，规定地主等富有者的负担不超过当年收入的30%。

著者以为通过税制改革在很大程度上调整了根据地的财产占有状况，特别是在核心地区，一些富有者为逃避负担而出卖土地，一些贫苦农民则有机会购买土地及耕畜，耿长锁一家就主要得益于此，购买了耕牛等生产资料。然而，合理负担与减租减息的调节作用孰轻孰重，还缺乏详实的数量分析，要准确地估计其作用比率的大小也是十分困难的问

题。著者也察觉到了仅用税制改革并不能完满地解释复杂的政治动员和经济改革问题，因而也提及了较为温和的减租减息政策的作用，但所强调的是这一政策对贫苦农民参军参战的动员作用，一支由贫苦农民子弟组成的军队是国家的支柱。

根据地政府的财政需要与有阶级斗争内容的减租减息两者的作用在革命战争时期是很难加以区分的。事实上，为了满足革命战争的财力、人力动员，而调整或强化解决土地问题的政策、措施的实例相当之多。土地革命战争时期土地政策的频繁波动，固然有指导思想错误和实际经验不足的原因，但革命战争的需要实是不断发起激烈斗争的主因。<sup>[12]</sup>抗日战争时期也是如此，例如1941年1月冀中宣布停征田赋，开始推行统一累进税后，负担面扩大到70—80%，地主负担最多者占其收益的40%左右；<sup>[13]</sup>1942年5月2日公布的经修订后的《晋察冀边区统一累进税则》，又规定地主负担不超过收入的70%<sup>[14]</sup>，这说明前一年公布的标准并未认真执行，主要原因是进入困难时期的财政需要。如果我们认真分析，就可以发现，直到1942年，华北各根据地都不同程度地承认减租减息政策执行得不彻底不普遍，刘少奇把这作为“基本群众没有普遍深入的发动组织起来与改善其生活”的主要原因<sup>[15]</sup>，其中也包含克服困难的因素。真正通过减租减息而改变乡村阶级构成的主要在1944年、1945年的新恢复区，在那里，原来的富有者在财政上已没有了特别重要的意义，贫苦农民却因战争破坏和自然灾害生计十分艰难，直接给他们以看得见的物质利益，而为战后格局进行战时最大规模的动员，就成为十分必要的了。

战时的税制改革，温和的减租减息政策，再加上简单的互助合作，著者称之为静悄悄的革命，是革命的蜜月时期。就是在这个过程中，革命领袖的主张能够深入农村，激起广大贫苦农民对平等和未来的向往与信心，乡村组织也渗入了传统的政治自治、经济互助的民主原则，从而使得群众起来支持一场社会主义的革命。但是，著者的本意并不是要颂扬完美的结合，而是极力强调精英与农民之间对社会主义认识的巨大差距，按照革命领袖的意志，战时蜜月很快便结束了，随着急进的合作化运动和冒险的“大跃进”，革命转入低落的曲折过程。

从民主革命到社会主义革命，著者的分析焦点转为市场问题。与税制问题相比，市场问题的内容更为宽泛，所反映的各种关联也要复杂得多，著者以为，革命之后国家与农民之间的关系，其本质是一个市场问题，反映的是人与人之间关系的全部实质。

近年来绝大多数经济史学家都认为，中国传统农村社会对市场的依赖关系可能要比以往研究所认为的更多，《乡村》著者也是同样。战前，在饶阳就有许多农民被强行排斥出土地而抛向市场，或去城市或闯关东，或被迫扩大农业商品化生产比例，耿长锁的父亲就是一个去饶阳城做工的制绳者，耿本人在18岁时也走上了这条路。三十年代初的大萧条冲击也波及饶阳，更严重的是政治动荡和外国入侵摧毁了许多农家，引起市场衰退和社会动乱。然而，一场旨在争夺市场的战争最后并不是朝向恢复市场，而是向着由国家严格控制农副产品贸易的方向发展，受伤害最严重的恰恰是农村中的最贫困阶层。<sup>[16]</sup>

由此推论，著者以为五十年代初期出现的经济迅速恢复，很大程度



上取决于政治安定后的商品长途贩运贸易的活跃，其中虽有小量的超额利润，但刺激了经济活力，增加了税收和竞争。这是一只会下金蛋的鹅。很快，先是朝鲜战争的爆发使中国被强行排斥在国际市场之外，而后自1953年始，国家政策完全阻塞了国内市场，国家以低价垄断粮、棉等主要农副产品的购销，以期用农民有限的剩余去支持庞大的城市工业化和国防建设的需要。在1953年，贫穷的饶阳农村就已经展开了对农村商业的社会主义战争，小型的农业合作社也开始尝试向更高层次的核算单位过渡。会下金蛋的鹅被宰杀，农民也就更紧密地依附于国家，在文化上最终导致了反智化和反城市化倾向的保守运动。

《乡村》所描绘的革命是一个衰退——革命——扭曲的三部曲，著者声称这是一个无力解决历史基本问题的痛苦的发展过程。透过税制改革和市场问题，著者告诉我们的是：在革命的两端，农民面对国家，都是处于改变自身地位的极端乏力的位置。这自然会对革命问题产生一些疑问。

### 中国革命的遗产

随着时间的推移，《乡村》著者的兴趣由中国革命为什么会发生，或革命是否可以避免以及革命的特质，转向了考察革命的结果，从结果再回过头来研究革命自身的问题。

著者在书中反复强调，中国革命后的建设道路之所以曲折艰难，其原因大部都隐伏于中国革命的过程之中。这就是所谓革命留给历史发展的遗产。

中国革命的特征给革命过程打下了深刻的显而易见的军事化倾向。

《乡村》著者认为，在整个社会联系网络中，强烈的国家束缚源于最先在农村开展工作的是革命军队，而军队的介入，使得农村社会乃至整个国家的改造具有了暴力和压迫的文化色彩，结果传统中国农村的某些地域性、封闭性、落后性的属性，在革命之后反趋加强了。

众所周知，抗战爆发前共产党在华北的组织是十分零碎分散的，活动范围和能力也不大。在八路军刚刚开进华北前线之际，毛泽东就明确规定其主要任务是分兵发动群众。每一块敌后根据地的开辟、巩固和发展，都与一支革命军队的斗争、壮大密不可分。另一方面，战时农村社会的最大变革当属社会的组织化，原来松散无序的农村社会由党、政、军、民不同的组织紧密地联系在一起，各组织的首要目标都是争取战争的胜利，各组织形式和作用都服务于战争需要，并且越来越趋向于集中统一的领导。暴力是催化剂又是凝合剂，当民族危亡的紧急关头为生存而组织起来，组织的价值必然以军事和动员的实效为标准。但是，军事民主与政治民主、经济民主又是有区别的，军事民主最关注的是统一指挥、统一行动之下的最大限度的动员，而非个人的权力或家庭的利益。

对于组织军事化的影响，《乡村》著者简单地归之于中国传统文化中的等级观念、权力崇拜以及非理性行为的回复与强化。但我们认为，组织军事化的直接后果是上层政治运作和群众行为方式的群众运动化。战前华北农村很难说有较大规模的有效动员。抗日战争是一场民族战争，战时动员就是全民族的总动员，特别是在敌后，许多战争需要都来

得十分急迫，因此，在动员方式上也就继承了土地革命战争时期的办法，即通过自上而下和自下而上的组织网络，在一定时间内发起大规模的一致行动的群众运动，以满足紧急战争动员和一般日常具体工作的需要。抗战时期频繁发起的群众运动，都要求打破旧的家庭、村庄界限，为实现统一的目标和服从整体的利益，采取一致的行动。群众运动的运作方式与军事化的组织网络两者是相辅相成的，特别是激烈斗争的大规模群众运动，对个人的社会强制力是十分巨大的，处在运动中的个人往往很难保持清醒的独立判断。到五十年代初，就已经发展到党中央一声号令，人民群众就雷厉风行，在很短时间内就能掀起全国规模的群众运动高潮的程度，社会动员能力是前所未有的，自然也就容易出现“一刀切”现象。

抗战爆发后中国民族主义高涨而迸发出来的群众性的爱国主义热情，是革命贡献的又一大遗产。《乡村》著者准确地指出了战时最广泛的民族统一战线，是爱国主义得以光大的最重要的原因之一。著者断言，战争初期由于大批的农村上层分子参加到统一战线之中，因而较为富有者更加容易发动，当时农村中旧精英的后代起了领导作用。那么事实如何呢？认真考察一下战前中国共产党地下党的情况，就不难发现其中学生、教员成份占据了党员的主要部分；分析战时农村各级党政领导干部的成分构成，区、县干部中出身于中农以上家庭的占相当比例，而且级别越高比重越大，在村一极，尽管更加强调阶级路线，但抗战前半期中农掌权的现象也很普遍。<sup>[17]</sup>这种现象是由于贫苦农民文化水平低下和政治斗争经验不足造成的。然而，著者所强调的是：近代以来不断增长的爱国主义情绪在中国革命中占据主导地位，革命的发动过程远非富人剥削穷人，穷人造反参加革命军队，共产党领导人民走上共同富裕的合作化道路的公式一样简单；当绅士阶层没落之后，一批接受过新式教育的乡村知识分子试图填补国家与乡村之间的中介位置。

抗日战争是关系到中华民族生死存亡的残酷的民族战争，中间也包含着阶级斗争的内容，有时甚至是很激烈的。《乡村》著者把这描绘成革命过程中两种对立交叉的矛盾现象：一面是统一战线下静悄悄的革命，一面传出的是激烈阶级斗争的恐怖之音。著者观察到了战时农村权力核心不断向最贫苦阶级位移的现象，以为主因是战时动员的需要：领导者需要贫苦农民贡献人力从事战争和生产；贫苦农民则利用战时政治地位上升的机会谋求更多的经济利益。特别是在战争进入困难时期以及将要取得最后胜利之时，根据地的巩固发展往往以尖锐激烈的阶级斗争形式来解决，从而影响战时民主原则的贯彻。随着权力结构和动员方式的固定化，农民对于平等的美好愿望就以最为极端的形式表现出来，最终结果便是组织结构体系与政治、经济、社会的发展形成断裂。

著者把建国后时期政治民主和干部队伍建设出现的失误，主要归之于源于革命时期的缺乏社会基础的阶级斗争方式的滥用。在以阶级斗争为纲的大规模群众运动之中，社会政治地位的沉浮很大程度上取决于对个人的忠诚和接近权力核心的程度，而且这种现象在村级已经制度化了。尽管建国后的政治运动频繁，但大多数村组织核心构成的变动并不大，能够连续十几年甚至二十几年掌权的村干部并不在少数，这与革命前波动频繁的情况相比差距甚大。即使是在改革开放以后，农村基层组

织的作用受到较大冲击，但对基层组织构成的冲击并不大，在五公村，只不过在 1984 年，领导人由掌权近 40 年的耿长锁换成了他的外孙张满囤，其他大批昔日的先进典型的状况也可见一斑。著者的意图是旨在说明中国各级组织结构中的共通的现象，此种观点在西方学者中十分流行。

革命的又一遗产是战时社会改革中显露出来的农民群众走社会主义道路的朴素愿望，耿长锁领导的五公村就是走合作化道路的旗帜。耿的家庭在战争初期的税制改革中得到了一些好处，但未能巩固，1943 年在日军扫荡和自然灾害的双重打击下，家庭沦落到了最悲惨的境地，就是在这种情况下，耿依靠村中的群众团体，响应党和政府的大生产号召，与几户贫苦农民联合起来生产自救，走上了互助合作的道路。

革命使农村社会趋向中农化，同时也出现了共同的贫困化和严重的发展困难。著者指出 50 年代初期富农剥削并未增加，这与早些年国内学者的研究是一致的。<sup>[18]</sup>可是，革命的政治冲击使得许多农村干部对再度分化十分恐惧，希望尽快兑现革命时期许诺的平等理想，在华北老区首先出现所谓的农村社会主义高潮，是丝毫也不奇怪的。虽然刘少奇提出了自己的意见，<sup>[19]</sup>但来自农村下层的最激进的要求显然是与上层的工业化战略相一致的，对耿长锁等人苏联之行的大规模诱人宣传，可以说反映了此种现象的一个侧面。<sup>[20]</sup>著者在书中花费了大量笔墨强调，革命后迅速向社会主义过渡，并未给贫苦农民带来富裕，其结果不但与贫苦农民的朴素愿望相左，也是革命领袖们始料不及的。河北省的粮食生产在 1954 年出现大滑坡，以后较长一段时间也未能恢复，饶阳县有半数家庭在合作化运动中遭受损失，即使是五公村这样一个由国家大力扶持的模范典型，其机械化程度，特别是农民生活的改善程度，也是十分有限的。

革命后的中国，虽然物质财富相当贫乏，但革命却留下了十分宝贵的发展条件。除了革命彻底地改变了中国的政治、经济制度，社会的组织化，高度的爱国主义凝聚力，以及人民群众拥护共产党的领导、走社会主义道路的愿望和信心，都是建设社会主义现代化不可缺少的有利条件，本该成为一笔巨大的财富，但是，这种政治优势和组织资源被滥用和浪费了，结果是十分令人痛心的。

### 后革命时期的范式转换

Duara 称《乡村》的出版为英语著作中关于中国农村政治生活与中国革命研究的一个里程碑。<sup>[21]</sup>事实也的确如此，该书结论纵括了西方学者近年来的最重要的研究成果。该书获得了亚洲研究协会 (Association for Asian Studies) 的约瑟夫·列文森 (Joseph Levenson) 奖。很自然，该书也受到各方面不同观点的批评，其中最为突出的是 Arif Dirlik 的批评，他把《乡村》一书的出版，作为当前中国近代史研究中范式危机的典型。<sup>[22]</sup>

果真存在所谓的范式危机吗？前几年 Philip Huang 提出了中国经济史研究的范式危机问题，<sup>[23]</sup>国内学术界已经对此进行了一些讨论，现在 Dirlik 又提出中国革命史研究面临范式危机的挑战，其实两者都反映着现实世界大变革情况下的范式转换问题。诚然，研究过程中的“范式”

现象是存在的，但是近年来的中国近现代史的研究中，那些称得上严肃的研究成果，很难说就属于某种固定的“范式”，解释模式的新旧转换可能并不如想象的那样泾渭分明，也不会在较短时间内完成，因此范式危机的结论也是失之全面的。保持适度的危机感是正常的，这是从事科学研究必要的刺激源，但也没有理由打乱或者放弃有良好计划的常规研究。

《乡村》一书中对于中国革命的解释，较之著者早期的研究成果有了较大的变化。但这种变化并非主要由“范式”造成。少数有可能在 50、60 年代到中国实地访问的有经验的西方记者，尽管看到了中国社会主义建设存在着种种问题，但对中国革命的结果是充满信心的，这不仅在于他们了解曾经处于战争动乱中的悲惨中国，而且还在于他们发现大跃进、人民公社化运动的真正动力还是来源于基层社会。<sup>[24]</sup>日转星移，《乡村》著者在 10 多年的调查中，普通干部和农民对革命后的生活感受和他们对革命、尤其是建国后政治运动的看法，都可能给著者留下深刻的印象，尽管农民个人对生活的理解还不足以解释革命的全部命运。应该看到，中国学者也在考虑着同样的问题，罗荣渠在他的《现代化新论》一书中探讨了以生产力为解释社会发展历史轴心的问题，以为政治革命是第三世界发展中国家在现代化进程起步上有别于早期的西欧“现代化”进程的一个重大特点，是整个进程中的一个短暂时期。<sup>[25]</sup>

很长时间以来，西方学者在研究中国革命时，大都承认帝国主义侵略、经济衰退、政治腐败为革命的推动力，但并不是依据经典的社会内部的阶级斗争理论解释革命，这种现象既有中国革命自身特点的因素，同时也是从革命后的发展着眼的。Johnson 在使用民族主义为主因进行分析时，将中国共产党为何会在江西失败归之于“文化上的障碍”<sup>[26]</sup>，传统文化严重影响中国革命的进程，并且造成精英与农民之间的巨大隔阂。这种解释广泛流行。Duara 的“权力的文化关系”<sup>[27]</sup>和 Philip Huang 的“过密化”理论，就是从两个方面的进一步发展。因此，国家与社会，中央与地方，国家与农民，精英与农民等分析模式被大量使用，研究对象也扩展到社会的各个层面，特别是基层社会研究和经济史的研究。这种现象是完全正常的。在中国国内，史学在失去作为政治附庸的“显学”地位之后，曾出现史学危机的感叹，但近年来大量新的研究领域的开辟，就足以说明，就史学自身而言，并不存在什么危机，需要的只是材料的发掘整理以及克服研究的浅薄。

《乡村》一书的最大不足并不是著者试图拿新的范式或概念解释中国革命，而是在于转换的过程中，实际上并未能够脱去模式的生搬硬套。该书所提出的焦点问题和分析框架，在很大程度上只不过是另一种“挑战——应战”模式，或者说是将外部挑战——中国回应的近代中国发展模式，换成了中国社会内部的精英与民众之间的“引导动员——回应行动”的社会运动模式。从中国内部去寻找变因，这是史学研究进步的表现，但是，使用外在的导入与消极的反应解释中国革命发生在广大农村这一事实，难免牵强附会。《剑桥中国民国史》就使用了这样的分析模式，<sup>[28]</sup>由此我们可以看到两种模式之间的联系。

无可置疑，国家干预已经成为社会发展不可缺少的推动力量，而且越来越重要，因而具有强制作用的国家行为就会形成与社会的隔阂，中

国近代历史尤其如此。然而，生硬的模式化分析的弱点也是显而易见的，这就是把分析对象的对立绝对化，由精英与农民的隔阂推演到国家与社会的隔阂，从而强调传统文化和经济制度的特殊性，再进一步便是推论革命与新制度的合理性，<sup>[29]</sup>这仍然是站在中国外部观察的结果。著者在对中国农村进行了一番认真调查之后，却延袭了制约中国未来发展的是“中国共产党与农民关系中并存的进步开放倾向和原教旨主义倾向”的矛盾斗争的陈旧观点，<sup>[30]</sup>是十分令人遗憾的。

为了与现代化发展的问题相衔接，《乡村》著者选择税收制度和市场问题为分析核心，取代了传统的帝国主义与阶级斗争问题，这多少又回到了暴力的土地改革是否必要的旧问题。中国近代以来的土地问题主要包括土地占有不均和土地利用不足两方面，土地制度的改革是完全必要的。至少如何进行土地改革，大致有“买去”地主、“税去”地主、“踢去”地主三途，完全的“买去”在中国没有此种经济实力，中国共产党在土地革命战争时期使用的是暴力没收的“踢去”，而孙中山则主张的是以“税去”为主的、辅之以政府收买和减租减息的办法。抗战时期中国共产党根据地中的税制改革和减租减息政策的贯彻，实际上是类似后一种办法的成功尝试，但是在战时条件下，税收和市场的某些变化，并不能促使生产发展和市场繁荣，当然也就无力解释中国革命的一些重要特征。中国的农村革命有外部导入的因素，领导者的失误也是革命曲折发展的重要原因，可最根本的因素仍要从农村社会内部去寻找。事实上，想要以一个村庄的调查来说明整个国家的变化根由，是著者难以胜任的，反而削弱了把握那些在表象背后看不见的联系的能力，Duara 在书评中提出的该书对农村中最基本的问题分析不足的批评是公允的。

范式转换是历史发展给历史研究提出新问题时的必然反映，而且是一个较长过程之中才能完成的任务，它取决于新的材料、新的视角、刻苦的工作以及正常的学术空气。就《乡村》一书而言，赞扬与批评的意见，都要求在转换过程中必须遵守一些原则。我们认为，从目前国内外研究的状况观察，主要有两点：（1）不能简单地使用西方历史发展过程的标准，解释中国近代化历史；或者实际上站在西方标准之上来观察中国的特殊性，用传统文化决定论，以及更为狭隘的权力斗争论解释迟滞中国发展的历史原因。改革开放以后，西方史学理论、视角、方法的大量引进，极大地推动了中国国内的学术研究，但是在基础研究还十分薄弱的情况下，缺乏严肃批判的抄袭、套用现象并不在少数，这自然无助于对历史的准确解释；（2）不能用割断历史的办法解释历史，否定过去的现象是错误的。当代中国史学中否定过去的现象，通常只是表明了史学只不过是政治的附庸。历史发展的轨迹不可能是简单的直线运动，当史学家站在今天的基点上观察历史时，眼前所展现的应该是一个连续发展的结果，而不应只有断裂或空白。

20 世纪的中国历史乃至世界历史进程都表明，由一场激烈的政治革命到和平建设，其主要任务与运作形式的转换往往是十分困难的，难免会有曲折和挫折。目前，中国学者已经有条件着手进行更深入的社会基础研究工作，与西方学者相比，国家干预及市场问题只是在不长时间以前才成为热点，诸如民主主义、平民社会构成、基层组织的社会学人类学分析等问题还都停留在表象认识上，还没有真正从正面讨论革命问

题。因此，《乡村》一书是值得我们关注和借鉴的。

《乡村》著者为力求学术研究的严肃性，故结论的语言是批判性的，但绝不是悲观的。著者肯定了革命对农村发展的改造作用，论述了建国以来农村中生产、技术、教育的进步，也看到了改革开放后出现的解决中国农村问题的希望端倪。全书借用鲁迅散文《过客》中的迷失过客的形象为结尾，尽管历经艰难，步履踉跄而又前途莫测，但却仍然义无反顾的前进！前进！<sup>[31]</sup>不懈地探寻那前人未曾走过的、变革中国同时又保留中国特征的、通往美好未来的道路，这就是中国的脊梁。Friedman教授等人近来又开始了对其研究的追踪调查，以完成继革命之后中国改革巨变的续篇，我们期待着更为准确更具启迪的力作早日问世。

### 注释

[1]Edward Friedman, Paul G. Pickowicz, Mark Selden with Kay Ann Johnson, Chinese Village, Socialist State, Yale University Press, 1991.

[2]参见 Kathleen Martford and S.M.Goldstein 编著的前言, Single Sparks: China's Rural Revolutions, Armonk, N.Y.: M.E.Sharpe, 1989. Mark Selden: 《他们为什么获胜?》, 南开大学历史系中国近现代教研室编:《中外学者论抗日根据地》, 北京: 档案出版社 1993 年 5 月版, 页 605

[3]这些作者有关革命过程的中国共产党与农民关系的代表作有: Edgar Snow, Red Star Over China, 1938. Agnes Smedley, China Fights Back, 1938. James Bertram, North China Front, 1939. George Taylor, The Struggle for North China, 1940. Morrison Forman, Report from Red China, 1945. Theodore White and An-nalee Jacody, Thunder Out of China, 1946. Anna Louis Strong, The Chinese Conquer China, 1949. Jack Belden, China Shakes the World, 1949. William Hin-ton, Fan Shen: A Documentary History of Revolution in Chinese Village, 1966. 这些著作无论是史实记载还是个人评论, 长期以来都得到学术界广泛的重视, 大部都已翻译成中文出版。

[4]同注释[2]

[5]Chalmers A. Johnson, Peasant Nationalism and Communist Power: The Emergence of Revolutionary China 1937-1945, Stanford University Press, 1962, pp.1—7.

[6]最先发表的是 Donald G. Gillin, "Peasant Nationalism in the History of Chinese Communism", Journal of Asian Studies, Vol. , No.2 (February 1964). Gillin 以为下层农民只是由于旨在改变自身社会经济困难的政策而参与革命的。事实上, Johnson 本人在几年以后也修改了早先的片面论断。然而, 由此而引发的“为什么江西失败以后根据地能够建立起全国胜利的基础”的讨论, 却成为国际学术界激烈争论的一个中心问题。参见 Edward Friedman 和 Mark Selden; 《抗日战争最广阔的基础》, 南开大学历史系编:《中国抗日根据地史国际学术讨论会论文集》, 北京: 档案出版社 1985 年 11 月版, 页 88。

[7]日军收集整理资料的目的是为了巩固对占领区的统治, 因而也研究如何争取民众, 其对中国共产党的主要认识为: 中国共产党之所以能够取得农民的支持, 首先在于利用民族主义感情, 其次则是巧妙地使用了各种动员技巧。可参阅: 日本防卫厅战史室编:《华北治安战》, 中译本, 天津人民出版社 1982 年 9 月版。

[8]西方学者对于中国农村革命的区域研究最突出的有“延安模式”与“华北模式”之分, Mark Selden 早期就是研究陕甘宁边区的, 随着研究的深入, 对于华北的重要性给予了更多的注意。实际上, 华北的地位和经验, 无论是在抗日战争, 解放战争, 还是在土地改革、合作化运动都更为重要。又有人依据领导改革开放的领袖群的情况, 提出“太行道路”, 则是过于牵强了。

[9]“过密化”概念的核心内容在于以劳动边际报酬递减的代价换取农业生产的劳动密集化。黄宗智(Philip Huang)认为这是在高度人口压力之下,伴同商品化而形成的现象。“过密化”曾被翻译为“内卷化”。参见黄著:《华北的小农经济与社会变迁》,北京:中华书局1986年4月版。《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,中华书局,1992年9月版。Kang Chao认为中国历史上很早就已出现了较为发达的市场经济,过量人口是解释中国技术发展停滞的主要原因,而中国剩余人口得以生存在于其分配机制,决定这一机制的是家庭制度,这是与欧洲明显不同的。Kang Chao, *Man and Land in Chinese History: An Economic Analysis*, Stanford University Press, 1986, P.7.

[10]使用“全能主义”研究中国当代政治的代表当推邹(Tang Tsou),邹以为全能主义政治的失败,使中国共产党领袖分裂成三派:改革的社会主义,传统的社会主义和共产主义原教旨主义。《乡村》著者接受了这种分析。可参阅:Tang Tson, *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms*, University of Chicago Press, 1986.

[11]自大革命时期以来,华北地区农村始终存在着以红枪会运动为主的会门斗争,其内容为反军阀、反土豪劣绅、反贪官污吏、反苛捐杂税、平息土匪等。共产党领导的农民运动,也主要是利用农民中自发地抗捐抗税倾向相号召,或是顺应农民在灾荒年中的抢粮吃大户斗争。与南方相比,斗争较为分散,坚持时间也不长。

[12]刘一皋:“对查田运动研究的几点再认识”,《江西社会科学》,1994年第2期,页70。

[13]傅尚文:“冀中抗日根据地财政经济发展概况”,财政部财政科学研究所编:《抗日根据地的财政经济》,北京:中国财政经济出版社1987年10月版,页209。

[14]魏宏运主编:《晋察冀抗日根据地财政经济史稿》,北京:档案出版社1990年5月版,页234。

[15]《对山东工作意见的报告》,1942年4月28日。

[16]黄宗智的“过密型商品化”说明越是贫苦农民对市场的依赖也越严重。实际上这种现象在中国学者的早期农村调查中多有反映,陈翰笙对山东潍县、安徽凤阳、河南襄城烟农的调查,发现越是贫苦农民就越依靠种植美种烟草取得现金收入。《帝国主义工业资本与中国农民》,上海:复旦大学出版社1984年4月版,页23。中央农业实验所进行的农家记帐调查也发现副业和工资收入对于佃农更为重要。吴文晖:《中国土地问题及其对策》,上海:商务印书馆1947年版,页200。

[17]彭真在1941年的报告中对冀中区的政权组织和北岳区的党组织成份构成的分析充分说明了这种现象,在华北根据地可以说是种普遍现象。《关于晋察冀边区党的工作和具体政策报告》,北京:中共中央党校出版社1981年10月版,页40—42,202。

[18]高化民:“对富农经济判断失误是农业合作化加快的一个重要原因”,《党史研究》,1986年第1期。

[19]刘少奇在1950年1月23日就东北富农问题谈话认为战时的变工互助不可能发展成为将来的集体农庄;1951年5月7日又就山西发展农业生产合作社讲单用农业合作社、互助组的办法不可能直接走到社会主义。参见薄一波:《若干重要决策与事件的回顾》上卷,北京:中共中央党校出版社1991年5月版,页188、197。

[20]1952年4月至8月,由农业劳动模范为主组成的中国农民代表参观团去苏联参观,回国后对集体化的好处进行了广泛的宣传。耿长锁讲的参观感受,可参见《新华月报》,1952年12月号,页131—133。

[21]Prasenjit Duara的书评,载 *Journal of Asian Studies*, Vol.51, No.1, February 1992, pp.143-145.

[22]Arif Dirlik:“革命之后的史学:中国近代史研究中的当代危机”,《中国社会科学

季刊》（香港），1995年冬季卷。

[23] Philip Huang, *The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies, Modern China*, Vol. 17 No. 3, July 1991. 中译本参见《中国农村的过密化与现代化》，上海社会科学院出版社 1992 年 11 月版。

[24] 参见斯诺：“大河彼岸”，《斯诺文集》第四卷，新华出版社，1984 年 8 月。英语记者费里克斯·格林（Felix Greene）也认为公社化运动起自农村，并非官方强加的，中国革命火种深埋于中国的土地之中。《觉醒了的中国》，北京出版社 1981 年 3 月版，页 133、417。

[25] 《现代化新论》，北京大学出版社，1993 年 10 月版，页 100。

[26] 同，P. 7。

[27] 参见 Duara 著作的导言部分。 *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1990—1942*, Stanford University Press, 1988.

[28] 参阅《剑桥中华民国史》下卷第 6 章，刘敬坤等译，北京：中国社会科学出版社 1994 年 1 月版，页 313—374。该章把农民运动中的中国共产党与农民的关系，处理成不相称的联盟。

[29] Carol R. Ember 等人认为“历史上有典型性的革命都发生在工业化最多只是刚刚开始的国家”，“当反抗以推翻统治集团而告成功时，结果常常是建立起一个比前政府更为严厉更为专制的军事专政政体”，这些革命并未带有真正的变化。这种观点在西方学者进行比较史学研究中较为广泛。《文化的变异》，杜杉杉译，沈阳：辽宁人民出版社 1988 年 2 月版，页 545。

[30] 《中外学者论抗日根据地》，页 615。

[31] 《鲁迅全集》卷二，北京：人民出版社 1956 年 10 月版，页 179—185。



中国的“美国通”：务实乎？误事者？  
——评沈大为的《美丽的帝国主义：  
中国眼中的美国（1972 - 1990年）》

于 滨

国人关注天下事者，美国多为注意之中心。从双边关系上说，这与中美之间几十年的风雨恩怨不无关系，半个世纪以来，两国时而刀枪相见，势不两立，时而联手为盟，一致对敌，双边关系中起伏无常，难见平顺与平等。在观念（perception）上，美国人往往认为中国是最难以捉摸的对象，即便是在双边关系的“蜜月”阶段亦是如此；而在中国人心目中，美国似乎永远是天堂与地狱的混合体，具有天真无邪与自私自利的双重特征。也许正是这种斩不断、理还乱的情结，铸造了中美之间百年来的某种特有关系，亦吸引和造就了一批批中国的“美国学”学者。

这批中国的“美国通”是一些什么样的人？他们如何看待美国？他们为何对美国持某些观点而不持另一些观点？这些观点是如何形成的？它们对中国的对美政策和双边关系有什么影响？对以美国为研究对象的“美国通”们，这些问题难以作为正式的课题加以探讨。但对关注中国对美政策的美国的“中国通”们，这无疑是一谜中之谜。沈大为先生（David Shambaugh）的近作《美丽的帝国主义：中国眼中的美国（1972至1990）》（以下简称《美帝》），不失为一次有益的探讨。

—

《美帝》一书是沈大为先生十年潜心研究的结晶，最初是以他在密执安大学的博士论文形式完稿。沈大为先生称他在研究、写作过程中，走访了数百名在政府机关、研究单位、大学和新闻系统任职的中国的“美国通”，翻阅了包括大量内部材料在内的文字资料。最终以七章三百页的篇幅，概括和分析了1972年中美关系解冻以来中国的“美国通”们观察美国的方式方法，他们的意识形态背景，思想理论基础，中国“美国学”界的组成及各个部门之间的关系，这批中国的“美国通”们分别对美国政治、美国社会、美国政治及外交的分析和看法，以及这些观点对中国对美国政策的影响程度。

中国的美国学界是指在政府各部门、研究机构、学界等领域中研究美国问题和制定对美政策的人的通称。其规模不是一成不变的，随着中美关系的演进和深化，这一领域也经历了一个从小到大的过程，目前拥有六、七百人之多的“职业的美国问题观察家”（professional American watchers）（页277）。而1972年中美关系刚刚起步时，其人数还不足现在的一个“零头”（fraction）。按照沈大为先生的说法，这是一个“蒸蒸日上的行业”（growth industry）（页278）。

按照沈大为先生的说法，中国的“美国通”们在中国对美政策中具有举足轻重的作用，那么他们如何看待美国呢？沈大为的结论之一是，决定中国的美国通们观念（perception）的最基本的因素是他们各自的“职业”（professional role），而非诸如个人经历，占有材料的能力，

文化因素，以及对美国的了解程度，等等其他因素（页 40）。换言之，这些“美国通”对美国的观念，在相当程度上与他们所在单位的利益息息相关。因此，在沈大为所称分为“马克思主义学派”和“非马克思主义学派”的中国的“美国学”界中，“马克思主义学派”主要存在于学界、中央党校、社科院世界经济与政治研究所、上海国际问题研究所等单位。而“非马克思主义学派”（作者定义为“国家学派”statism和“多元主义学派”pluralism）则广为分布在中央政府各职能部门、社科院美国所、国际问题研究所、现代国际问题研究所、新华社和军界之中。如果说前者是属于意识形态范畴，后者则是中国对美国政策的具体操作部门。

沈大为先生的“存在决定意识”的论点，或“环境决定论”，决定了“美帝”一书沿着“硬件”和“软件”这两条平行线进行描述，其中“硬件”是中国的美国学界之构成以及部门和单位之间的相互关系。“软件”则是指置身于这些具体部门中的人有关美国的言论及其规律。应该说，沈大为先生对中国的美国学界的结构性描述还是成功的（页 8—9）。尽管他对个别机构的具体职能或与其他部门的关系之描述尚欠某种“微调”（fine tuning），但在当代众多研究中国外交决策结构和功能的美国学者中<sup>[1]</sup>，仍不失为最佳者。在这个意义上，沈大为对中国的美国学界内部机制的描述，亦可推而广之为对中国国际关系学和外交界的描述。

## 二

问题似乎是出在“软件”上。尽管沈大为先生对中国的“美国通”之观念的描述颇下了一番功夫，尤其是他在对材料占有的广度方面，然而沈先生的结论似乎有待商榷。沈大为的对中国的“美国通”们的“软件”的基本判断是，在过去的十几年里，尽管中国的美国通们对美国的认识有了长足的进展，但他们对美国的认识仍是肤浅的（shallow）和严重曲解的（seriously distorted）。即便是“非马克思主义学派”，对美国问题的分析亦欠贴切和成熟（subtlety and sophistication）。“除个别人以外，中国的美国问题观察家们对美国不很了解”。在政策层面上，由于中国的美国通们对美国知之甚少，造成了中国方面对美认识的相当程度的断层（a significant perceptual gap）。而这势必导致未来中美关系继续动荡不定（页 41）。

对于沈大为先生的这一结论，笔者仅提出若干商榷之点。

首先，在如何解释中国美国学学者中“马克思主义学派”与“非马克思主义学派”的共存和矛盾的问题上，并未提出令人信服的依据。按照沈大为先生的说法，中国对美政策的决策者和参与者是最为实际的，而研究所里一些学者的工作则是用马列主义和意识形态化的语言来解释和分析有关美国的事实，他们之中一些人对马克思列宁主义是心悦诚服而非口是心非（页 285-287）。应该说，包括沈大为在内的任何中国问题观察家，根据中国的“美国通”们现有的公开发表的见解（articulated perceptions）作出的如此结论，是不足为怪的。中国官方发表的有关美国问题的言论无疑带有相当程度的“倾向性”和意识形态的色彩。然而

这种倾向性完全是基于意识形态的原因呢，还是有其他方面的因素？或者可能是二者兼有。从中国共产党历史上看，非常意识形态化的语言也往往包含着和服务于中国基本的国家利益。1950年中国参加朝鲜战争前中国官方对美国方面的言辞既有强烈的谴责，也包含严重的警告，提醒美方不要越过三八线，威胁中国的安全。然而美方对此不屑一顾，认为是中方的“宣传”，继续北进，从而导致中国参战，中美关系由此“冻结”二十年之久。同样，1962年的中印边境之战和1979年的中越冲突之前，中国官方的“宣传”中亦不乏实实在在的警告。美国学者 Allen Whiting 对中华人民共和国建国以来使用武力的若干研究中，都注意到中国方面这种“先礼后兵”的规律<sup>[2]</sup>。显然，把几十年来中美关系的动荡不定归结为中国的美国通们“意识形态化”的言辞，是有失偏颇的。

进一步讲，沈大为先生把“意识形态”定义为马克思列宁主义，恐怕是过于狭窄了。一般说来，任何政治文化中有系统的、反映价值观主流的观念都属于意识形态的范畴。如果这一点成立的话，美国人崇尚的自由主义和多元政治也是一种意识形态。而在这方面，绝大多数美国人民是坚信不疑的。如果这个对意识形态的概念所作的广义的解释成立的话，那么中国的美国通们中的国家主义派和多元论者的言论也应属于意识形态化范畴，所不同的是他们是在使用另外一种方法论来分析美国罢了。把美国或西方多元主义和自由派观念以外的其他政体或文化归结为意识形态化或非客观，这至少是西方中心主义的简单延伸，其客观性是要打折扣的。

这并不是说，西方的社会科学无客观性而言。近代西方社会科学的发展所产生的实证主义（empiricism）和行为主义（behaviorism），都是西方社会科学界不断借鉴自然科学中有控的实验方法（controlled experimentation）、不断扬弃和克服古希腊政治哲学中主观价值判断因素的过程。可以说，当代西方社会科学中的客观性是大大加强了。然而人非草木，受大脑控制的人类的思维和行为活动与有规律的纯自然的和机械的运动毕竟有质的差别。其中最重要的区别是人所特有的主观能动性和社会性。人类所具有的主观能动性决定了人的行为的复杂和充满随机性，而不同的文化背景、社会环境和个人经历又使人们往往对同一事物作出完全不同的价值判断。完全地和机械地借用自然科学的方法来研究人的行为不仅不可能，而且会把社会科学引入歧途。早在六十和七十年代，西方政治学界一些人士就注意到这个问题。<sup>[3]</sup>有人甚至认为，社会科学家不可能完全摆脱自身价值观点的影响而达到纯客观的境地。从这个意义上说，沈大为先生对中国的美国通们所下的结论也是以西方价值观念为基础的意识形态化的论点。

上面所谈及的意识形态概念的定义问题，也许对沈大为先生的相对狭窄的定义过分挑剔了，这里不妨提出一个实证性的问题：在中国的美国通中，是不是“马克思主义学派”与“非马克思主义学派”二者犹如泾渭之分？他们之间有无认识上的或方法论方面的中间或“灰色”地带？对此，沈大为先生并未明确说明。依笔者之管见，在中国的美国通中，两种人都有，但美国通中并非只有这两种人。更多的美国通们也许是介于二者之间的“灰色地带”。一些人既接受了正统的马克思主义的教育，也通过不断的再了解、再学习、再认识，对美国有了新的或不同的认识。

如果我们接受人类有能力从自身和他人的经验中不断学习的论点的话，人对事物的认识是无止境的。而事实上，绝大多数美国通们对美国的认识实际上是在不断演进之中。根据笔者的经验，学院派中不乏所谓“非马克思主义者”；而沈大为所说的以国家主义和多元论为主流的对美政策制定单位中，更有坚定的马克思主义者。中国的美国通们所处的不同单位，并不完全会对他们的认识产生“一刀切”的效果。而沈大为先生对中国的美国通们以单位为基础的分类，恰恰给人以“一刀切”的感觉。

那么怎样解释沈大为先生所观察到的两种不同的美国通呢？也许实际情况并不复杂。政策制定和执行单位是“务实”，而研究和教学单位是“务虚”。这也许可以用毛泽东的“战略上藐视，战术上重视”的政策来解释。从整体上看，用马克思主义的观念来解释美国政治、经济外交和社会方面的一些问题，并不排除在具体问题上对美国采取现实主义的解释和政策。

### 三

中美关系动荡不定之根本原因是什么？沈大为先生并未言明。对此，虽然仁者见仁，智者见智，但共同的观点似乎是，中美关系中的变量是复杂的。中国方面对美国的认识的差距充其量是众多必要因素（necessary condition）之一，而非充足因素（sufficient condition）。依笔者之见，历史上决定中美关系动荡的外部即客观因素，似乎是主要的。由于冷战的原因，中国领导人在建国前后打开中美关系的努力未能奏效，转而全面倒向苏联。中美双方虽然对朝鲜战争的最初起因均无责任，但美国方面在仁川登陆以后不顾中方一再警告，试图占领朝鲜全境的尝试，使得中美兵戎相交，成为不共戴天之敌。而长达二十年之久的越南战争之真正目的，乃是遏制以中国为首的亚洲共产主义的“扩张”。由于美国方面完全以冷战和意识形态的观念看待中国，使美国的外交决策者忽视了中国内战中的人心背向，更对中国共产党与苏共之间的显而易见的分歧缺乏长远和客观的认识。直到七十年代初美国领导层中现实主义执政，才摆脱了美国对华政策中意识形态至上的局面，对中国采取了对美国根本利益有利的务实策略。

从广义上讲，强大国家对弱小国家的政策普遍欠缺敏感和分寸。弱小一方认为十分严重的问题，在强大一方看来可能是不足挂齿。美国对华政策和苏联对华政策中都有此种倾向，中国传统的对待周邻小国的态度亦是如此。这并不是说，中美之间的矛盾和波动与中方的认识上的差距没有关系。笔者仅认为应该从更广的角度来看待这一微妙复杂且极不稳定的双边关系。

### 四

以上对《美帝》一书的想法，并非要抹杀该书的成就。从方法论方面看，《美帝》一书代表了西方对中国外交的最新一代的研究方法和结果。为了有所对比，这里不妨简要回顾一下西方研究中国外交的沿革与发展，粗粗分来，西方研究中国外交可以分为“三代”“七流派”。

新中国成立以后，西方研究中国外交的领域中出现了以传统-历史学派 (Traditional-history school)，毛主义学派 (Maoistschool) 和现实主义学派 (Realist school) 为主体的第一代学者。其中传统-历史学派认为新中国的外交承袭了中国传统的外交方式，即“中央之国”的大国沙文主义，<sup>[4]</sup>毛主义学派则认为新中国的外交在很大程度上是基于“毛化”了的，即中国化的马克思列宁主义。中国共产党在夺取政权的过程中一系列的对外政策，如统一战线，利用矛盾，人民战争等等，都体现在新中国的外交风格中。<sup>[5]</sup>而二战以后崛起的现实主义学派则用国家利益、实力学说等变量来解释中国的外交行为。<sup>[6]</sup>尽管三者所用的变量不同，它们的共同点是从广义的角度，对中国的外交行为进行宏观的解释。

进入六十年代，西方研究中国外交的领域出现了以两个新的学派为特征的第二代：其中之一是所谓派系学说 (Faction-alist school)。其主要论点是中国领导层在内政方面的分歧，也导致了不同的外交行为。这一学派得益于文革期间所暴露的大量的高层分歧，认为中国的领导阶层已非铁板一块。中国外交因此是派系之争和妥协的结果。<sup>[7]</sup>另一个学派是所谓“大三角学派” (Trianglist school)。由于中美苏三方在战略方面的纵横捭阖，西方对处于大三角关系中相对弱小但又十分微妙的中国一极的作用十分重视，大量有关中国共产党外交的研究由此而产生。<sup>[8]</sup>

至八十年代初，第三代学者开始发挥影响。其中最突出的是机构学派 (Institutionalist school) 和观念学派 (perceptualschool)。前者着重于中国对外关系决策的组织与机构，<sup>[9]</sup>后者研究中国的国际关系和对外关系决策和研究者对他们所研究对象的认识和观念，及其对中国外交的影响。<sup>[10]</sup>而沈大为先生的“美帝”一书则是集二者之大成，系统地描述了分析和制定中国外交的“硬件”和“软件”。

第三代学者的共同点是把对中国外交行为的分析由宏观转向微观，由外部转向内部，由研究决策的外部环境和政策结果转向研究决策过程和决策参与者的细微观念。这与前两代学者的治学方法十分不同。然而有长必有短，第三代学者对中国外交细微之处的关注，有时不可避免地难以兼顾宏观方面的总体判断。比如，沈大为先生在《美帝》一书中所作中国的美国通们对美国情况基本不了解的结论，西方一些中国学的长辈也为之惊叹。<sup>[11]</sup>当然，研究课题的制定，采用何种方法，引用何种资料，纯属个人的学术自由，本文无意品论。在此仅期待西方的中国学界能够见树见林，不断完善发展。

## 注释

[1]Doak Barnett, *The Making of Foreign Policy in China*.Boulder, Colo.: WestviewPress, 1985.

[2]Allen S.Whiting: "The Use of Force in Foreign Policy by the People's Republic of China", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 402, Ju-ly, 1972; Allen S.Whiting: *The Chinese Calculus of Deterrence* Ann Arbor: Uni-versity of Michigan Press, 1975.

[3]GabrielA.Almond and Stephen J.Genco: "Clouds, Clocks, and the

Study of Politics" , World Politics 29 , July , 1977 , p.522.

[4]See Mark Mancall : " The Persistence of Tradition in Chinese Foreign Policy " , Annals of the American Academy of Political and Sciences 349 , September , 1963 ; C.P.Fitzgerald : The Chinese View of Their Place in the World , London : Oxford University Press , 1964 ; Francois Geoffroy-Dechaume : China Looks at the World , London : Faber and Faber , 1967 ; Norton Ginsberg : " On the Chinese Perception of a World Order " , in Tang Tsou , ed. , China in Crisis , vol.2 , Chicago : University of Chicago Press , 1968 ; John K.Fairbank : ed. , The Chinese World Order , Cambridge : Harvard University Press , 1968 ; idem , " China ' s Foreign Policy in Historical Perspective , " Foreign Affairs 47 , April , 1969 ; Albert Feuerwerker : " Chinese History and the Foreign Relations of Contemporary China " , Annals of the American Academy of Political and Social Science 402 , July , 1972 ; J.Cranmer-Byng : " The Chinese View of Their Place in the World : An Historical Perspective " , China Quarterly , no. 53 , January-March , 1973.

[5]See Benjamin I.Schwartz : Communism and China : Ideology in Flux , Cambridge : Harvard University Press , 1968 ; idem : " China and the West in the Thought of Mao Tsetung " , in Ping-ti Ho and Tang Tsou , eds. , China in Crisis , </PGN0667.TXT/PGN>vol.1 , book 1 , Chicago : University of Chicago Press , 1968 ; Harold C.Hinton : China ' s Turbulent Quest , Bloomington : Indiana University Press , 1972 ; John Gittings : The World and China , 1922-1972 , New York : Harper and Rowe , 1974 ; idem , " The Statesman " , in Dick Wilson , ed. , Mao Tse-Tung in the Scales of History , Cambridge : Cambridge University Press , 1977 ; Michel Oksenberg : " Mao ' s Policy Commitments , 1921-1976 " , Problems of Communism 25 , November-December , 1976 ; Lucian Pye : " Mao Tse-Tung ' s Leadership Style " , Political Science Quarterly 91 , Summer , 1976 ; Maurice Meisner : Mao ' s China : A History of the People ' s Republic , New York : Free Press , 1977 ; Greg O ' Leary : The Shaping of Chinese Foreign Policy , New York : St. Martin ' s Press , 1980.

[6]Whiting : China Crosses the Yalu : The Decision to Enter the Korean War , Stanford , Calif. : Stanford University Press , 1960 ; See also Donald Zagoria : Vietnam Triangle , New York : Praeger , 1967 ; idem , " The Strategic Debate in Peking " , in Tsou , fn.3 ; I.C.Ojha : Chinese Foreign Policy in an Age of Transition , Boston : Beacon , 1969 ; Van Ness , fn.7 ; Thoman W.Robinson : " The View from Peking : China ' s Policies towards the United States , the Soviet Union , and Japan " , Pacific Affairs 45 , Fall , 1972 ; Allen S.Whiting : " New Light on Mao : Quemoy 1958 : Mao ' s Miscalculations " , Chian Quarterly , no.62 , June , 1975 , 263-70 ; Jonathan Pollack : " Perception and Action in Chinese Foreign Policy : " The Quemoy Decision " , Ph.D.diss. , University of Michigan , 1976 ; Michael Yahuda : China ' s role in World Affairs , New York : St.Martin ' s Press , 1978 ; Melvin Gurtov and Byong-moo Hwang : China under Threat : The Politics of Strategy and Diplomacy , Baltimore : Johns Hopkins University Press , 1980.

[7]A typical example of this argument is made by Andrew Nathan : " A Factionalism Model for CCP Politics " , China Quarterly , no.53 , January-March , 1973.

[8]See , e.g. , Henry Kissinger : White House Years , Boston : Little , Brown , 1979 , esp.837 ; Ilpyong Kim , ed. : The Strategic Triangle : China , the United States and the Soviet Union , New York : Paragon House , 1987 ; Herbert J.Ellison , ed. : The Sino-Soviet Conflict : A Global Perspective , Seattle : University of Washington Press , 1982 ; Gerald Segal : The Great Power Triangle , London and Basingstoke : Macmillan Press , 1982 ; Segal , fn.19 ;

Douglas T. Stuart and William T. Tow, eds.: *China, the Soviet Union, and the West: Strategic and Political Dimensions* in the 1980s, Boulder, Colo.: Westview Press, 1982; Strobe Talbott: "The Strategic Dimension of the Sino-American Relationship: Enemy of Our Enemy, or True Friend?", in Richard R. Solomon, ed.: *The China Factor*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981; Lowell Dittmer: "The Strategic Triangle: An Elementary Game-Theoretical Analysis", *World Politics* 33, July, 1981; Kenneth G. Lieberthal: *Sino-Soviet Conflict in the 1970s: Its Evolution and Implications for the Strategic Triangle* Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 1978; Steven I. Levine: "China and the Superpowers", *Political Science Quarterly* 90, Winter, 1975-76.

[9] See David L. Shambaugh: "China's National Security Research Bureaucracy", *China Quarterly*, no. 110, June 1987; David L. Shambaugh and Wang Jisi: "Research on International Studies in the People's Republic of China", *PS* 17, Fall, 1984; Li Fan: "The Question of Interests in the Chinese Policy Making Process", *China Quarterly*, no. 109, March, 1987; Douglas Murray: *International Relations Research and Training in the People's Republic of China*, Stanford, Calif.: Northeast Asia-United States Forum on International Policy, 1982.

[10] Some of the major works are Shambaugh, fn. 1; idem: "China's America Watchers", *Problems of Communism* 37, May-August, 1988; idem: "Anti-Americanism in China", *Annals, AAPSS* 497, May, 1988; Gilbert Rozman: *The Chinese Debate about Soviet Socialism, 1978-1985*, Princeton: Princeton University Press, 1987; Idem, "China's Soviet Watchers in the 1980s: A New Era in Scholarship", *World Politics* 37, July, 1985; Whiting. *China Eyes Japan*; Michael H. Hunt et al.: "Mutual Images in U.S.-China Relations", *Wilson Paper*, no. 32, June, 1988; Banning Garrett and Bonnie Glaser: "Chinese Estimates of the U.S.-Soviet Balance of Power", *Wilson Paper*, no. 33, July, 1988; Harish Kapur, ed.: *As China Sees the World: Perceptions of Chinese Scholars*, London: Frances Pinter Publishers, 1987; Michael Yahuda, ed.: *New Directions in the Social Sciences and Humanities in China*, New York: St. Martin's Press, 1987; Yaacov Vertzberger: *Misperceptions in Foreign Policymaking: The Sino-Indian Conflict, 1959-1962*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1984.

[11] See book review article by Lucian W. Pye: *China Quarterly*, no. 129, March, 1992, pp. 229-31.

## 宗教功能的本土化阐释 ——杨庆堃《中国社会的宗教》读后

杨念群

中国社会中有无宗教？若有宗教其地位又当如何？儒学是否可称之为儒教？等等疑问语式似乎历来就是学术家殚思竭虑、攻讦驳难的原始命题。关于宗教在中国的“有”与“无”，《中国社会的宗教》一书之名已昭示出了作者的倾向性。在著者杨庆堃先生看来，中国城市中最宽敞最漂亮的房子往往就是庙宇，一般只有高级官员的住宅才能与之匹敌或超过它们；稍有感性常识的人，谁也不会对遍布地方基层的庙宇和神龛之宗教特性视而不见。当然，对这些问题的回答仅仅靠跟着感觉走是不行的，跟着感觉走已使梁启超这样的大学者的判断出现了失误。梁启超就曾认为，宗教史包含“神学”与“宗教组织”的变化两大方面，神学是超越真实世界研究死后的灵魂，传统儒学的注意力则是关注于现实。从这两个方面看，中国是否有宗教几成一大问题。任公划分“神学”（思想层面）与“组织”（结构功能层面）的视点是相当准确的，宗教研究的分野综括起来也不外乎这两个切入点，只是任公基本是站在“莫言鬼神”的儒家立场上得出了感性的结论，却巧妙地绕过了“结构分析”这一社会史研究的难点。因为中国宗教与西方基督教世界正规的组织系统不同，它恰恰始终处于一种模糊的位置，如果不加严格的分析，很难把握其跃动的脉搏。从一定意义上说，杨庆堃先生的这本书正是使其模糊的景象日趋明朗化的一个尝试。因为他的目的就是在纷纭多变的社会网络系统中寻究中国宗教的“结构性位置”（The Structural Position）。

杨庆堃引用 Joachim Wach 的著作《宗教社会学》中的观点区分出了两种类型的宗教组织，即“自然团体”（natural groups）和“特殊的宗教”（specifically religious），如果依据这两个概念，用结构—功能的观点解析中国宗教，那么它大致可以界分为两种形态：一种是制度性的宗教（institutional religion），另外一种则是分散性的宗教（diffused religion）。“制度性宗教”自身有独特的神学或宇宙解释系统和形式化的（包括符号性的形象和精神表征如上帝等）崇拜祭祀系统，并有一个独立的人事组织去促成神学观点的阐释和祭祀活动的进行。从结构角度而言，制度性宗教的一个最大特点是其自身可独立于世俗的社会体系之外，从而在某种程度上与之相分离。“分散性宗教”也有其神学、祭祀与人事的运作系统，但是无论其精神内核还是形式化的仪轨组织均与世俗制度和社会秩序有机地整合在一起，成为结构的一部分，它自身没有任何独立存在的价值和意义。总体而观，“制度性宗教”是作为分离出来的世俗宗教系统而独立发挥作用，“分散性宗教”则只能作为世俗社会制度的一部分发挥其功能。与之相关的是，制度性宗教也恰在于其相对独立存在时显现功能，它在基层社会组织中的渗透力及示范意义也许是十分微弱的；分散性的宗教则恰恰相反，它几乎无法以独立于社会基层网络的形式体现出来，但是它也许作为一种世俗制度和总体社会秩序的支撑力量起着很重要的作用。

为了阐释此书中的两个核心概念，杨庆堃在逻辑运作展开中，明显



借助了西方社会学及人类学的框架与方法，因为杜克海姆就已分析过所谓西方“分散性宗教”的特征。另一方面，杨庆堃的分析构架又不是一种抽象的概念演绎与比附，而是牢固建立于本土化经验与实证基础之上的，他认为中国宗教定位的模糊性，不仅取决于“多神崇拜”的形式，而且受经济模式与地理环境的影响，如宝山地区常受海浪侵袭，故崇拜海神；广东佛山地区则喜供火神，因为居民常受爆竹工厂的威胁。

用此二分法诠释宗教与国家之关系时，其中国特色亦会昭然若揭。在中国社会的集体性活动中，宗教的基本功能是提供一种可与世俗活动接轨的聚合性符号，这类符号将超越分散性的经济利益、阶层状况和社会背景，尽可能地把民众整合于社区之内。也就是说，中国式宗教的整合性有可能是纯功利的，而与纯粹的“信仰”无关，这种过程有可能是呈反比进行的，即宗教在中国愈趋于“形式化”，其宗教的精神特性就愈趋于淡化。针对具体情形述之，中国的“制度性宗教”几乎全部归王权垄断，只有皇家才拥有十分严格乃至规模庞大的祭天、祭地、祭祖等仪式，这些仪式可伴随着大型歌舞式的表演，历代还存留有大量汗牛充栋式的繁琐典礼记载，民间仪式根本无法达此规模及庄重程度，但恰恰在“形式化”的顶峰之境中，昭示出了中国宗教的功利性与短期效应性。类似情形可以说在秦汉之际就已经定型了。春秋战国诸侯角逐就已把“神祇”当做踢来踢去的皮球，著名的“宫之奇谏假道”一事，争论的主题就是是否只要对神祇恭敬上香做个姿态（这与信仰无关）就可以骗取其信任。以后的方士儒生拼命造作讖纬神话，为王权合法性敲边鼓，更纯粹是知识分子与皇帝之间心有灵犀一点通的默契之举。当王权合法性论证在两汉完成之后，历代各朝的皇帝们仍可借此继续酿造一出出因灾异之变以自警的骗局。

官方宗教的形式化特征大多带有人为垄断的痕迹，其刻板的仪式化程式使之明显界分于一般的自发性宗教活动。民间宗教的信念和祭祀手段是作为基层社会模式的一部分来发展它们的组织系统的，其仪式演练的随意性与不确定性相当大，然而它在中国社会生活中的每一个主要方面却起着组织形式的渗透功能，它可以与家族社区的脉系传承、伦理教育、乃至经济活动的界限混淆不清。因此，独立的形式化宗教仪轨的淡隐并不意味着基层宗教结构性功能作用的缺失。

那么“制度性宗教”与“分散性宗教”的沟通点与交叠区域在何处呢？这是个颇为复杂的问题。据我的观察，二者起码均有一个游离于信仰系统之外的功利目标。皇帝祭祀是一种“表演”，目的是为统治寻求神性光环，百姓拜神在于求子、乞财，直接的世俗性结果是维护社区家族的集体目标性利益，二者的意识中均不涵括纯粹的超越性宗教信念，更遑论所谓西式的“天职”观念。这使我想起当年在云南进行文化调查时，从大理去瑞丽的盘山公路上，有一段极少人烟涉足的偏僻路段，道旁不远处有一个墓碑，同路人遥指那是一位叫不上名字的传教士的长眠之所。据说这位传教士在如此荒蛮之地传播上帝之福音达四十年之久，当时我就感叹，这需要何等坚忍的毅力！只有超越于世俗功利考虑的纯粹宗教信念才能支撑着他在此地栖息下去，否则任何人将失去任何传教乃至生存的动力。有人说佛家修行之苦亦同遁迹于深山，但历史上毕竟遁迹于山林者多为有求而来，如逃役求食等原因，不代表宗教精神的主

流，这就象中世纪教堂出售免罪符并不代表西方真正的宗教情怀一样。

历史上“制度性宗教”与“分散性宗教”的叠合点尚表现在二者均被笼罩于国家“政治控制”这张大网之内。制度性宗教只有在王权同意和支持的境况下才有可能存在。比如佛教作为一个制度性宗教与统治阶级的利益和态度紧密相连，当大多数有效的法律控制趋于放松时，佛教运动的复兴与拓展依然要寻求政治人物的庇护。王权还会不断给分散于基层的地方神御赐封号，甚至有权力惩罚玩忽职守的地方神。由此我们可以感知所谓“宗教功能”与“世俗功能”的不可分离性。

关于宗教总是被遮避于政治巨大阴影之中的原因，按杨庆堃先生的看法大致有两条：一是中国宗教的早期发展已趋于分散，它与社会制度胶合在一起，形不成一个有独立功能和结构的组织。当宗教要自发拓展时，已需戴着政治体制的镣铐跳舞。二是社会对多神论信念的包容削弱了单一宗教信仰与组织系统脱颖而出趋于完善的可能性。这与欧洲的情况正好相反，欧洲在近代变革之前，宗教的团体凝聚力占有绝对优势。与之对比的是，世俗的政府常分裂为小的封建城邦。欧洲所谓“国际教堂”（The international church）甚至能决定国家之间冲突或和解的命运。而中国宗教全面屈从于君权垄断，各种复杂的宗教形态之间为了得到统治者的青睐而相互倾轧，正因为多神论的普遍存在与社会共容原则的传统渊源流长，中国超越性宗教的精神与组织型构始终突破不了萌芽状态，受政治支配的宗教也常归身于多神论的洪流，沐浴其思想的影响。

讨论至此，作为结论，这里有必要对杨著提出两点商榷性评论：首先，作为一个西方式的社会学概念，对所谓“制度性宗教”的探讨似不应局括于其形式化的特征中。如果按本土化的经验来解释，中国式的“制度性宗教”恰恰缺乏西式宗教的超越性内涵，而更多地是中国帝王政治智慧的变通产物。所以据此而论，宗教的比较分析就不仅是一个功能结构的问题，而仍可能是一个观念的问题。一些相关的研究，如中国社会的发展为何迟滞于西方等等也同样可从“结构”与“观念”两面切入。大陆史学界一直热衷于讨论“资本主义萌芽”问题，所谓“资本主义萌芽”被框限于几个经济史概念的诠释中，并随着证据解释的不一致性而随时更改着“萌芽”出现的时间，这种结构式分析的困境是不言自明的，以致于此项研究还须靠韦伯式命题的重估——即对资本主义精神在东方萌生之可能性的研究才得以有突破性进展。

其次，本书对“制度性宗教”与“分散性宗教”沟通路径的考察有待进一步深化。就评价标准的一致性而言，“政治控制”与“利益取向”固然可以作为二者的共性加以认识，但“制度性宗教”对“分散性宗教”的非世俗性影响特别是二者的分合环节还是应加以更细微的疏理的。本书应该进一步揭示的是，宗教与政治之关系的成熟程度与宗教本身发展的成熟程度应区分开来进行研究。宗教历史中国典籍中具有宗教文本特征的原始文献，如《易经》及阴阳、堪与理论等，仍是世俗政治衍生的结果。

尽管如此，中国宗教并非作为一种道德资源取得合法性地位的，它没有儒学那样的世俗权威性，但它却可作为道德秩序的一种补充存在。超自然的崇拜和伦理系统的混合为一是其特点，因是之故，其组织性的

严密与精神的超越性无关。从这一点的分析来看，杨著的结构分析模式又的确给我们提供了一个成功的例子。

## 从“士绅”到“地方精英”

李 猛

1987年8月在加拿大的班夫(Banff)，十几位研究中国地方史和地方社会的著名学者举行了一次名为“中国的地方精英和支配型式”的学术讨论会，与以往分析中国地方社会的领导权的许多经典理论不同的是，这次会议的参加者不再频繁地使用“士绅”(gentry)的概念，而是不约而同地大量使用涵义更为宽泛的“地方精英”(local elite)或“精英”的概念。在1990年由周锡瑞(J. Esherick)和玛丽·兰金(Mary B. Rankin)编辑的会议论文集的索引中，仅“地方精英”一词出现的次数就几乎是“士绅”的3—4倍。当然这里发生的并不仅是用语时尚的简单变化，也不只是会议题目施加的限制，因为在班夫讨论会之前，就已经有许多研究中国近代史的学者使用“精英”作为其理论的基础概念，如兰金的《中国的精英行动主义和政治转变》(1986年)，萧邦齐(Keith Schoppa)的《中国精英和政治变迁》(1982年)就是两本直接以“精英”为题目的重要专著。而在班夫讨论会上，即使仍旧使用“士绅”这个术语的人(如Timothy Brook)也似乎与五十、六十年代的学者，无论在所关注的问题还是一些基本理论预设上存在着或多或少的分歧。因此在概念变化的背后，实际上暗含了某种理论取向的重大调整。这一点在班夫讨论会次年，由乔治·卫森大学年轻的历史学系副教授杜赞奇(Prasenjit Duara)出版的新著所进一步证实。这本名为《文化、权力与国家》的专著是根据杜赞奇的博士论文改编而成，在这本受到广泛关注的书中，这位班夫讨论会的参加者在对华北农村领导权进行细致深入的分析的同时，严厉地批评了传统的“士绅社会”的模式，书中的这一基本理论取向与班夫讨论会有许多相互契合之处(杜赞奇本人在班夫讨论会上的论文题目——“1900—1942年华北村庄的精英与权威结构——更明确地揭示了这一点)。从这里也许可以看出，从“士绅”到“地方精英”的概念变化，已经成为中国近代研究中基本理论发生变化的一个表现。

—

根据周锡瑞和兰金的观点，早在20世纪中叶西方对中国社会进行系统的研究之前，有关中国精英的一些基本观念就已经形成了。这些构成汉学界基本共识的观念包括：

(1) 中国具有一个在文化上同质性十分高的精英集团，一般由获取功名的人(有时还要加上其家庭成员)组成，他们通常被称为士人，学者—官僚或士绅；

(2) 中国的精英，即士绅与帝国紧密相连，帝国通过其考试制度授予精英以地位，而精英则承担帝国与社会的中介性角色，维系着帝国的统一；

(3) 精英的生活方式、思维方式都是受儒家的价值体系支配的，这一价值体系是保守主义的，构成了对经济发展和现代化的重要障碍。

周锡瑞和兰金认为这些基本观念，即精英的同质性，整合性和保守

性的形成大部分应归因于著名社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）。杜赞奇（尽管他的观点与上面两位略有不同）也认为他的论著要克服韦伯那种强调强大的帝国政权严密控制地方精英和乡村社会的观点，以及在其后发展形成的将封建文人只视为国家与乡村社会中介的“士绅社会”的模式<sup>[1]</sup>。但值得进一步探讨的是上面的论述大多忽略了韦伯思想的复杂性，韦伯本人的观点与上面的几个简单化命题并不完全一致。

首先就前两点而言，韦伯并不认为在从中华帝国的最高统治者到普通民众这个漫长的中间阶段都是同质性的士绅，并且帝国能够通过这些同质的士绅严格地控制地方。韦伯关于中华帝国的论述的核心是强调帝国权力是“巨大而脆弱的”、<sup>[2]</sup>“中央管辖的强度是相当微弱的”<sup>[3]</sup>。这与今天历史社会学家所持的共识是一致的，即中华帝国这样的东方文明国家，“既过于强大又过于脆弱”<sup>[4]</sup>。而且韦伯指出尽管存在着文化、生活方式各方面都有很强的同质性的士人阶层，地方长老在决定村庄的地方事务方面，行会在决定都市经济生活方面，它们的支配强度都要“大大凌驾于帝国行动之上，甚至其支配性在许多方面比西方一般所见的团体要来得强固。”<sup>[5]</sup>因此如果韦伯本人参加40年后魏特夫（Wittfogel）与艾伯哈特（Eberhard）关于“东方极权主义”的争论的话，他一定不会站在魏特夫一边。事实上，韦伯早已认识到周锡瑞和兰金所指出的由于中华帝国的庞大人口与极少数量的官僚之间的巨大反差（官吏—民众比大概相当于法国的1%）造成的结果，用韦伯本人的话说：“中国的管理既非深入的，亦非集权的。”<sup>[6]</sup>

其次，关于认同儒家伦理的士人一般持有强烈的保守主义的论述，韦伯并不是简单地认为儒家伦理是一种保守主义的意识形态。韦伯在《儒教与道教》中曾交替使用“适应现世的理性主义”和“传统主义”两个概念来界定儒家伦理的基本取向，但像尼尔森（B.Nelson）那样只强调后者，认为儒家只是“理性的反现代化的传统主义”显然走得太远了。在和《儒教与道教》大约同时完成的《经济与社会》的支配社会学部分中，韦伯指出“士人”这一地位群体（status group）的伦理是一种不断受传统的巫术泛灵论及其仪式规范，特别是有关对祖先和父辈的孝敬的规范限制的“功利理性主义”，而“传统主义”的主要承担者是地方长老和职业行会。<sup>[7]</sup>因此在韦伯看来，持有相对的“功利理性主义”的士人与持“传统主义”的地方长老之间存在某种“紧张”。而与地方长老的“传统主义”相比，士人的“功利理性主义”尽管不能象清教一样创生出资本主义，但对各种社会变化并非不具有调适性。

当然正如加里·汉弥尔顿（Gary Hamilton）指出的，由于韦伯对中国的大量论述是关于“中国为什么没有产生西方资本主义”这样的否定性问题（Negative question），因此，在韦伯的论述中，中国的历史丧失了其特殊性，而只是保留了与西方的历史特殊性相比较的含糊的一般性<sup>[8]</sup>。这不能不影响（而不仅是通常强调的资料缺乏等原因）韦伯对中国精英复杂性及其历史变迁的全面理解。

## 二

不管韦伯本人的观点如何，精英的同质性，整合性和保守性的观念

仍深刻地影响了士绅研究。这些研究大多是由美国大学中的中国学者进行的，他们将精英定义为士绅，研究范围则集中于明清时代士绅的构成及其与国家的关系。瞿同祖的《中国清代的地方政府》（1962年）强调了士绅作为科层制与民众之间的中介角色的作用。张仲礼的研究则主要考察了士绅的社会地位及其内部分层。他论述了士绅在教育、公共工作、地方防卫、征税和文化领导权方面的重要作用。何炳棣则分析了士绅阶层高度的社会流动性。而在这几位旅美学者的研究之前，中国学者吴晗、费孝通等在四十年代就广泛地探讨了皇权与绅权的关系，并得出了与上述学者大致相似的结论，即强调士绅是主要的地方精英，士绅在地方社会作为国家科层制的代表或其自然延伸，同时维系着帝国国家与社会的整合。

与这些强调国家与地方社会整合关系的中国学者不同，日本学者则比较关心精英与地方社会的关系。这些日本学者强调精英的权力具有一种地方化的世俗趋势，他们采用宗族、军事组织、地方化的联姻等“地方主义策略”来与国家争夺对地方社会的控制权，魏斐德（Frederic Wakeman）在他编辑的一本十分著名的文集《中华帝国晚期的冲突和控制》（1975年）的导言中指出由于地方精英和国家官员相互制约，使对方权力不致过于膨胀失控，导致腐败，从而维持了整个帝国的秩序。孔斐力（Philip Kuhn）则在《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》（1970年）中分析了晚清末年权力如何从官吏及其下属转向地方士绅集团的过程。

上述的一些研究都冲破了士绅研究的一些传统观点，开始广泛地分析地方精英独特的行动特点，及其与国家（官吏）、民众的关系，为从士绅理论到地方精英理论的过渡打下了基础。但地方精英理论的兴起不仅涉及中国研究的局部理论发展，还与更广泛的学术风气的变化有关。

一方面，历史学与其它社会科学的进一步融合，使大量社会学、经济学、人类学以及政治学的分析概念、理论框架进入历史研究，使历史学者对中国地方社会复杂关系的研究有了更精良的武器。

另一方面，在历史社会学（和政治社会学）中“国家自主性”理论的兴起，为人们重新认识精英与国家的关系提供了一个理论上的前提条件。传统的“工具论”认为国家是统治阶级的工具，没有自身的行动取向，二者（国家和统治精英，如士绅）利益完全一致，不存在冲突和紧张。这种观念就是吴晗分析绅权和皇权关系的基本假设（在这方面费孝通的观点与吴晗有一定的差别，他像韦伯一样较为强调地方士绅的自主性及其对君权的限制）。<sup>[9]</sup>但早在六十年代初艾森斯塔得（S.N.Eisenstadt）实际上就对这一观点提出了挑战。在他看来，精英与国家的关系已经是一种蕴含着冲突可能性的利益关系<sup>[10]</sup>。斯考克波尔（T.Skocpol）进一步指出国家的利益并不必然等同于统治阶级的利益，相反国家是受到某种限制（主要来自内部阶级结构和外部国际环境）的自主性组织<sup>[11]</sup>。这种思想对地方精英研究的深入无疑有很大启发。

从新的历史社会学理论的角度来看，士绅理论在以下几个方面存在明显的问题：

首先最为突出的是士绅理论缺乏一种充分发展的国家理论，往往持有一种朴素的“工具论”国家观，这样的士绅理论很难解释一些重要的历史现象，例如为什么在王朝末年，作为国家统治者的君主经常由于不

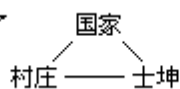
能获得士绅地主的倾力支持（特别是财政问题）来克服危机，而导致王朝的倾覆；而在王朝初期，长期动乱（往往在相当长时期内未能举行科举）一般使士绅地主阶层受到极大削弱，同时大量无地农民则重新获得土地，而恰恰在这个时候，国家一般能获得更大的自主行动的权力。

其次就中华帝国晚期这个特定时期而言，如果我们接受孔斐力的看法，把清王朝的衰亡与中华文明的衰落区分开来<sup>[12]</sup>，那么，在这一过程中地方精英的活跃，恰恰与整个帝国官吏体制的瓦解是一个同时的过程（不过准确的说，并非是此消彼长的过程），这一点在太平天国动乱后的长江流域各省尤其明显，而这一点用士绅理论显然很难解释。

最后，士绅理论认为，士绅构成了国家和政府官吏的社会基础，但同时赞同“士绅社会”模式的学者又认为，国家通过有固定人选数额的科举制度，决定哪些人能进入士绅阶层，这种限制使士绅数不可能太多。张仲礼估计在太平天国前后士绅的全国总人数不超过 150 万，在比例较多的省份（浙江）士绅阶层的人数也不过为 5%，而一般的省份则在 1% 左右<sup>[13]</sup>，如果考虑到大量在各级官府任职以及居住在城镇的“不在村”士绅地主，那么实际对乡村一般社会生活发生影响的士绅，就是一个比 1% 小得多的数字。而恰恰是这部分的社会生活构成中华帝国的基础结构，这里显露了“士绅社会”模式并未摆脱传统的政治史观，对中国基本社会结构和日常生活世界的忽视，使我们无法理解整个中国社会中复杂的权力结构和背后的制度框架，更无法理解在中国近代的社会变迁中地方社会不同社会地位的社会成员的各种复杂反应。而正是在这里地方精英理论做出一些富有探索意义的尝试。

### 三

地方精英研究肇始于地方史的研究。传统中国研究的分析单位一般以县为最低单位，主要分析县级官吏、县城或市镇的士绅与君主、高级官吏的关系，很少深入分析县级以下的中国地方社会的结构状况。施坚雅（G.W. Skinner）对四川市镇的分析多少突破了这一基本框架，黄宗智的《华北的小农经济与社会变迁》（1985 年）则进一步将村作为分析的基本单位，并提供了



这样一个三元模式。六十、七十年代开始的地方史研究则更深入和广泛地分析了中国县级以上地方社会（与黄宗智的分析略有不同，这些地方史研究大多以乡和市镇为分析的焦点，并兼顾县城和村以及其它一些生态区位上的地理单位），为我们提供一个地方社会精英活动的复杂图景。

所谓地方精英，根据周锡瑞和兰金的定义，指的是在地方舞台上（指县级以上）施加支配的任何个人和家族，这些精英往往比士绅的范围广泛得多，也更具有异质性，既包括持有功名的士绅，也包括韦伯论述过的地方长老，此外还有各种所谓“职能性精英”（functional elite），如晚清的士绅—商人、商人、士绅—经纪，以及民国时代的教育家、军事精英、资本家、土匪首领等。<sup>[14]</sup>

除了组成成分（职业）上的异质性外，地域空间上的异质性也引起了广泛的重视，萧邦齐曾根据施坚雅的核心—边缘模式分析了平原核心

地带职能专门化的商业、政治的组织精英与山区边缘地带的军事精英的相互关系。周锡瑞和兰金则进一步将这一模式与中国地方精英在华北、江南、长江中上游、华南等八个地区的地域性差异结合起来，建构了一个复杂的精英构成及其行动特点的地域模式。

地方精英复杂性的另一个方面是其行动的复杂性。新一代的学者不再仅把精英看作“盲目”的保守主义文化捍卫者，而是深入探讨精英如何利用经济、政治、军事、社会、符号等各种资本（或资源）以及各种复杂的策略在中国近代社会不断变化的复杂情况中维持或改善其地位状况。在新的精英图景中，十分强调精英的灵活性，对外界变化的适应性以及精英广泛的权力基础。

上面复杂图景向研究者提出了一个重要的问题：如何描述精英与其它社会力量的复杂关系。班夫讨论会的大量文章和杜赞奇专著的核心正是这一问题。简单地说这一问题主要涉及两个关系，一个是地方精英与民众的关系，另一个是地方精英与国家的关系。

关于地方精英与民众的关系，日本学者 Shigeto Atsushi 指出由于清政府减少了许多士绅特权，使明朝盛行的士绅地主制（地主—佃农关系）向一种“士绅统治”（gentry rule）过渡。在士绅地主制下，佃农与地主是个人依附关系；而在士绅统治下，整个地区（村或乡）的自耕农不再个人依附士绅，而是整体性地依附士绅与地方行政长官打交道，或在各种危急情况时获得士绅的“帮助”。值得注意的是 Shigeto Atsushi 的论述与杜赞奇在班夫讨论会上区分华北地方精英与农民的庇护关系与江南、华南盛行的地主对农民的直接控制有许多类似之处。杜赞奇认为如果（1）没有完备的市场体系和法律系统；（2）又缺乏封闭的法团控制的资源。（如在华北）就会形成以庇护关系为主的地主政治权威结构。用杜赞奇在《文化、权力与国家》中的论述，这是一种“保护性经纪人”。

但在中国近代社会的历史变迁中，由于各种因素的交互作用，使这种“保护性”地方精英不断退出地方政治舞台，乡村的领导权逐渐被以赢利为目的的“掠夺性经纪人”所占据，这些人与地方民众存在着巨大的冲突，他们欺压民众，抽取地方资源中饱私囊，他们很接近马克思主义史学对“地主阶级”的描述。

在萧邦齐对浙江萧山的一个个案研究中，他分析了另一种地方精英与民众的关系，即地方精英如何利用自己与民众的庇护关系来动员民众参与革命，不过萧邦齐对这类精英的描述表明这种革命性精英反而与杜赞奇所说的“保护性”精英有十分重要的关系，他们利用在庇护关系中发展的与民众的关系，来进行革命动员。

地方精英与国家（尤其是各级官吏）的关系是地方精英理论另一个关注的焦点。就中国近代社会而言，这一关系可以从两个角度考察：一个是近代国家政权建设（state-making）和民族形成（nation-building）的过程与地方精英的关系。另一个角度则是地方精英与中国近代公共领域发展的关系。简单地说，前者强调的是国家与社会关系中国家发展的一面，后者强调的是社会发展的一面。杜赞奇的专著主要分析的是前者对地方精英的影响，而班夫讨论会中的许多文章则侧重于后者。

杜赞奇认为在中国近现代史中，革命并不像斯考克波尔认为的



那样仅仅是因为国家衰落，而恰恰是国家力图强化自身政权的結果。在中国近代，国家的政权建设陷入一种“内卷化”（involution）的陷阱之中，即国家政权力图从民间抽取资源，进行政权现代化以强化自身，但在这一过程中更多的资源被各种（掠夺性）经纪人用来谋取私利，结果国家权力的延伸导致社会的进一步被压榨和破产<sup>[15]</sup>。这种政权内卷化对地方社会领导权产生了重要的影响，它使“保护性经纪人”逐渐为“掠夺性经纪人”所代替，从而破坏了国家原来利用保护性经纪人所实现的国家与民众的文化联系。最终国家政权建设过程破坏了国家自身的权力基础。

杜赞奇对中国近代国家政权建设的分析与蒂利（Charles Tilly）对西欧民族国家形成的分析有许多可以相互印证的地方。事实上在书中，杜赞奇本人也不断将他在中国的“发现”与蒂利的理论相比较<sup>[16]</sup>。蒂利指出，在西方近代民族国家的发展中，主要有两种方式，一种是（城邦国家）依据其雄厚的资本基础形成的资本密集型（capital-intensive）国家，另一种是（领土国家）凭借强大的军事基础形成的强制密集型（coercion-intensive）国家，而最成熟的民族国家则属于英法这些结合了两种方式的资本化强制（capitalized coercion）方式。这种类型的民族国家是那些在西欧近代连绵不绝的战争中成功地实现了军事强制力量的扩张与从民众那里抽取资源能力的增加的“良性循环”的“幸运儿”。

中国近代国家政权建设虽然与西欧情况有很大差异，但同样面临着建设现代化的统一民族国家的问题，但在本世纪前半叶这种努力未能成功的原因何在呢？

首先，由于前述的国家政权内卷化过程，使国家政权建设的资源抽取活动在一定程度上加强国家政权的同时，不断地破坏其社会基础，使政权的合法性不断下降，最终由于外部压力（值得注意的是，杜赞奇并没有充分地分析国际影响对中国国家政权建设的影响）和内卷化的共同作用使国家政权建设的进程陷于瘫痪。

其次，杜赞奇指出，中国近代社会不断爆发的各种战争由于军队的掠夺性，同样面临着和上面一样的内卷化问题，而不能建立军备扩张、资源抽取与国家政权建设的良性循环。

那么为什么西欧民族国家能成功地实现军备——国家建设——资源抽取（财政）的良性循环，而中国的国家政权建设却陷入了内卷化的恶性循环呢？杜赞奇没有明确回答这一问题，但他暗示至少部分原因在于西欧国家的资源抽取大部分落在工商业和市民阶层身上，而蓬勃发展的工商业不致于使不断增加的资源抽取成为民众的过度负担。然而在中国近代社会，资源抽取大部分直接或间接地转嫁到农民身上。农民负担的急剧增加与中国农民利用各种生活手段艰难地维持的低生活水平之间存在的尖锐冲突，表明这种财政政策与中国农村的经济现实存在阿当特（Ardant）所说的财政体制与经济基础的不适应现象（mismatch 或 poor fit），而这种不适应带来严重的社会后果和经济后果<sup>[17]</sup>，在短期导致了农民（和许多地方精英）强烈的不满，长时期看则由于农民的破产，导致资源的基础枯竭，国家政权建设的目标自然也随之落空。这样看来，在杜赞奇的国家政权内卷化现象和黄宗智的经济内卷化现象之间存在密

切的关联。两者相互作用，使中国地方精英不断面对是支持不得人心的国家政权建设，破坏地方社区，并最终耗蚀自身的权力结构，还是尽力维持地方社区的社区团结和传统形成的自治性权力结构，与对乡村提出变本加厉的资源要求的国家作对这样一个二难选择。结果当他们在国家和地方社区这根钢丝上走下去时，他们就被迫退出他们一直承担的国家与地方社会的中介性角色，使地方社会的维持和发展与国家政权建设两个过程都难以为继（实际上这就是费孝通所论述的农村社会的“社会侵蚀”过程的内在机制）<sup>[18]</sup>。

与杜赞奇对地方精英处境的这种悲观看法不同，班夫讨论会中的许多学者从国家与市民社会的关系角度分析了中国近代社会精英日益积极的活动特点。参加班夫讨论会的罗威廉，兰金和史特兰（Daid Strand）都主张中国近代社会曾出现过比较活跃的市民社会（civil society）和公共领域（public sphere）。他们认为伴随着晚清帝国的衰落，精英在地方事务中已经开始发挥支配性的作用，兰金用“精英行动主义”（elit activism），罗威廉用“社会行动主义”（social activism），史特兰用“市民行动主义”（civil activism）分别论述了浙江、汉口和北京地区精英的自主性活动。但他们的研究有两点值得分析：首先，从他们对精英参与形成“公共领域”的活动的描述来看，大多局限于国家科层体制由于管理上的薄弱而难以处理的地方事务，用孔斐力的话说“它只是官治的补充”<sup>[19]</sup>。这种“自治”与哈贝马斯以及整个西方学界论述公众领域的侧重点是存在很大差别的。西方理论界关注的“公共领域”是与公民权（citizen-ship）问题相联系的，特别是与公民权中的市民权利（civil right）和政治权利（political right）密切相关<sup>[20]</sup>。但兰金等人论述的精英活动则更多与管理有关，而并非与权利有关。兰金本人也承认她所说的是“管理性公共领域”，但这种并非旨在重新界定国家与社会的权利分割与安排的“管理型公共领域”与韦伯对中华帝国强大的地方自治势力的论述又有多大差别呢？而韦伯本人在半个多世纪前曾告诫说：

“……中国议论颇多的‘民主制’的载体，它与‘现代的’民主制毫无共同之处。它所体现的毋宁是：1.封建等级制的进一步废除；2.家长官僚体制的涣散性；3.宗法制氏族的坚不可摧与无所不能。”<sup>[21]</sup>

尽管兰金等人论述的精英活动不仅限于氏族组织，但黄宗智所谓不要将哈贝马斯应用于西方社会的概念简单地应用于中国“表面十分相似的历史过程”的告诫仍是值得注意的<sup>[22]</sup>。

有关公众领域研究的另一个危险的“陷阱”就是周锡瑞和兰金指出的国家与市民社会（或公共领域）不应简单地看作是一个此消彼长的零和博弈。国家自主性理论的代表人物曼（Mann）指出国家的基础权力（infrastructural power）与市民社会的发展存在着辩证地相互促进的关系<sup>[23]</sup>。斯特潘（A. Stepan）在分析拉美南锥体国家中国家权力与市民社会强度的关系时指出存在四种可能的情况，除了零和博弈外，还存在共同增长（正和博弈），共同衰落（负和博弈），以及国家机器外运作的行动者权力上升，国家内运作的人权力下降的几种情况<sup>[24]</sup>。现在要对近代中国的国家权力与市民社会（如果存在的话）强度的关系属于哪一种类型做出准确的判断为时尚早。但现有的一些研究往往倾向于将

中国近代社会理解为帝国的衰落使市民社会自然兴起这样一个“此消彼长”的过程，这种简单化理解会妨碍更进一步地具体分析国家、社会与精英的复杂关系，因此应小心地避免这一假设。

#### 四

柯文（Paul Cohen）曾在一本产生广泛影响的书中提出要“走向以中国为中心的中国史”<sup>[25]</sup>。而要实现这一目标，就要从汉弥尔顿所说的那种“否定性问题”转向真正的本土性研究，以把握中国历史的特殊性，地方精英理论恰恰在这方面提供了许多方法论上的有益启示。

黄宗智认为中国研究正处于一种规范认识危机之中，这种范式危机的根源实际上是各种中国研究理论背后的“西方中心论”的假设与中国现实的冲突，因而从方法论角度看，要摆脱危机必须从微观的社会研究入手，以“再现”中国社会的真实的结构和过程<sup>[26]</sup>。而地方精英理论往往以一个县甚至一个乡为分析单位，结合年鉴史学的“总体历史观”和人类学的实地研究深入分析这一地方社会的复杂社会结构和经济、文化、权力关系，从而为我们更多的理解中国近百年社会变迁的动态过程提供了基础。班夫讨论会的绝大多数文章和杜赞奇的专著以及地方史学者许多类似的研究都鲜明地体现了这一特色。由于集中于一个细节或局部，这些研究者往往能更好地处理一些以往被忽视的或难以解决的重大问题，结构与能动作用（agen-cy）的关系就是其中一例。

在斯考克波尔分析国家与社会革命的关系时，她力图校正帕森斯、斯梅尔塞（N. Smelser）的唯意愿论历史（voluntarism），所以极力强调革命不是预先设计而成的，用她那句著名的话就是：“革命不是创造的，而是到来的”。但这种过于强调结构性的结论很难充分解释为什么在晚清衰败后的半个世纪中，最后是共产党人成功地建立了强有力的国家政权。地方精英理论在不忽视结构因素的同时，强调社会精英的能动作用。萧邦齐在分析萧山革命过程时，指出一个投身革命的地方精英本人的生活轨迹（参加革命和中年猝死）和个人活动如何影响了整个萧山地区的革命动员过程。杜赞奇也强调共产党革命的成功在很大程度上是依赖十分复杂的大众动员策略。

地方精英理论解决这些重要理论问题的一个常用概念就是“策略”，这一概念象征地方精英理论的一个重要特点——历史学与其它社会科学的结合，这是地方精英理论在方法论上的另一个重要启示。当代许多重要的学者，如社会学家出身的吉登斯和社会史学家出身的蒂利（C. Tilly），都极力主张社会科学和历史学的融合。地方精英理论广泛地借用了人类学、社会学理论的概念，如吉尔茨的“内卷化”，葛兰西（A. Gramsci）的“文化霸权”，特纳（V. Turner）对“场域”（fields）和“舞台”（arenae）的区别，福柯对权力的论述，以及布迪厄（P. Bourdieu）对场域、策略、惯习和各种资本形式的分析。这种地方精英理论无论在理论深度和视界的开阔性上都大大超越了传统的士绅理论，也为两门在社会理论的经典时代（马克思和韦伯）以后分道扬镳的学科的重新会合做出了贡献。

最后，地方精英理论不仅有助于理解过去，还可以帮助我们思考现

在。精英一词在当代中国研究中也已广泛使用。维克托·倪 (Victor Nee) 探讨了市场过渡过程中的精英循环过程；王汉生则进一步分析地方工业化水平和方式对地方精英构成的影响。维维恩·徐 (Vivienne Shue) 分析了精英权力斗争与中国政体的发展。孙立平则探讨了改革前后中国大陆国家、民间统治精英及民众间互动关系的演变。而杜赞奇在《文化、权力与国家》一书的结尾，暗示当代中国正重新面对国家政权、地方精英与地方社会关系的问题。不过在近代史研究和当代研究中，精英的用法是存在分歧的，近代史研究中的精英更多与地方社区的活动有关，而当代研究中的精英，似乎与西方国家社会理论中的所谓“精英”模式更为接近，强调精英与制度、组织的关联。不过这种分歧也许部分还与下面要谈到近代史地方精英研究的一些基本问题有关。

用地方精英“代替”士绅，并不意味着解决黄宗智所谈的中国研究的范式危机的全部问题，除了上面我们提到的精英活动与“市民社会”或“公共领域”关系的问题以外，至少在以下三个问题上倡导地方精英理论的学者还未能给我们以令人满意的答案。首先，精英和民众的区别究竟是什么，现有的地方精英理论是否忽视了民众对精英活动的某种限制，而不仅仅是精英对民众的庇护。也就是说，地方精英理论只强调吉登斯“控制辩证法” (Dialectic of control) 自上而下的一面，而忽视了自下而上的一面。其次，应用特纳的区别，地方精英有过于偏重地方 (权力斗争的) 舞台，而忽视了纵向的国际——国家——地方的制度场域的倾向，尽管并非所有的学者都如此，杜赞奇的理论在这方面的缺陷就没有那么明显，但他和其它地方精英学者一样，未能发展出一套有关国家和制度的系统理论；第二个问题引出了第三个问题，即理论的整合问题；当杜赞奇说从局部制度出发的有关中国社会的“叙事”不可能再提供一个识别单一主导性的社会变迁形式的框架。他无疑是对的，当他指出社会史学者应放弃形成可证伪的命题的理想，他也是有理的，但如果他因此认为，有关中国社会的理论图景，就只是无数色彩斑斓的有关地方社会的“微型叙事”组成的“镜嵌画”，那他很可能错了。在“士绅社会”的理论模式逐渐崩溃后，特别是国家——士绅——农民这种“大一统”模式瓦解后，地方精英学者似乎只一味强调国家与地方精英、民众不同的利益差别，而未能重新给出一个有关三者关系的新理论，实际这正是地方精英理论缺乏“整合性”和相对“积累性”的原因。而事实上在“大一统”的模式和简单的理论堆集两个极端之间存在许多可能的理论模式，可以既避免传统理论的简单化、片面性，而又不陷入布劳代尔所说的“破碎的历史”。而无论前者还是后者都不是探寻中国历史特殊性的一个好办法。

### 注释

[1]至少就杜赞奇而言，这样一个错误是来自孔斐力和琼斯的研究。参看杜赞奇一书的页31。

[2]Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, 1987, pp. 1041-1501.

[3]韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社1993年版，页23。

[4]例如J.Hall, "General commentary" to *The State*, Routledge, 1994.

[5]同上，页21，并参见页110以后。

[6]同[1]。

[7]同上，《儒教与道教》中也有类似提法。

[8] Gary Hamilton, "Why No Capitalism In China? Negative Questions in Historical, Comparative Research", in A. Buss ed., Max Weber in Asian Studies.

[9]吴晗、费孝通等著：《皇权与绅权》，天津人民出版社 1988 年版。

[10]参见《帝国的政治体系》，贵州人民出版社 1992 年版。

[11]T. Skocpol, States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China, Cambridge, 1979.

[12]孔斐力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人：1796—1864 年的军事化与社会结构》，中国社会科学出版社 1990 年版。

[13]以上资料均来自张仲礼的《中国士绅：关于其在 19 世纪中国社会中的作用的研究》，上海社会科学出版社 1991 年版。这里的数字还应剔除许多对社会活动不积极的士绅，这部分士绅在张仲礼所统计的时期内大概从 14%到 50%不等。实际上张仲礼的统计材料已经表明在士绅的活动中更多与地方社会的利益有关，而带有明显“中介性”色彩的活动不超过 20%。

[14] Keith Schoppa, "Power, Legitimacy and Symbol: local elites and the jute creek Embankment case", p.140, 见周锡瑞和兰金编辑的文集。

[15]更全面的定义见杜赞奇此书的页 68。

[16]例如页 42。

[17] Ardant, "Financial Policy and Economic Infrastructure of Modern States and Nations", in C. Tilly ed., The Formation of National States in Western Europe, 1975, Princeton, pp.164-242.

[18]费孝通：《乡土重建》，观察社 1942 年版。

[19]同[12]页 230 及以次。

[20]根据最早在社会理论中系统研究公民权理论的马歇尔 (T Marshall) 的观点，西方公民权的发展经过了三个阶段的历史进程，即 18 世纪的市民权利，19 世纪的政治权利和 20 世纪的社会权利。

[21]同[2]页 116。

[22]《中国研究的规范认识危机》，牛津大学出版社 1994 年版，页 22—23。

[23] Mann, "The Autonomous Power of the State: its origins, mechanisms and results", European Journal of Sociology (1985) vol.25: 185-212. 曼的观点实际上与我们上面对国家政权内卷化和经济内卷化的相互关联的论述十分近似。

[24]A. Stepan, "State Power and the Strength of Civil Society in the Southern Cone of Latin American", in P. Evans et al ed., Bring the state back in, Cambridge, 1985, pp.317-343.

[25]柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，北京：中华书局 1989 年版。

[26]同[22]页 18 以下。

## 评《中国民族特性的探索》

邓 勇

从西方人最初认识中国以来，便对中国文明的凝聚力大惑不解，不少早期的传教士和旅行者致力于求解这么一个谜：到底是什么力量把中国凝聚在一起，历经几千年盛衰荣辱而绵绵不息？十九世纪中叶鸦片战争以来，中国的传统秩序和特性首次受到致命的挑战，国人从此便开始了寻找一个既是中国又是现代化的新民族特性的漫长而痛苦的历程。一次次的努力均遭挫败，中国人付出了无数的代价，遭受了无数的伤痛，东方的巨龙伤痕累累，却永远不失凌空腾飞之志。

伴随这一痛苦求索的是内政外交的剧烈震荡。一个多世纪内忧外患后建立的社会主义新中国却并未能终止中国对于自我特性的探寻，相反，自我特性的危机不断，中国更加猛烈、执着地追寻那扑朔迷离、界定模糊的民族特性。外交上，中国被列强强行拖入国际体系以来，便从未安份过自己的位置，而是不断地在寻找属于自己的地位。中国是冷战时代唯一被美、苏两霸都曾考虑使用核武器攻击的国家。中国与国际体系的关系历经了最深刻的变化，五十年代一边倒，加入以苏联为首的社会主义阵营，以推翻美国为首的资本主义世界体系为目标；六十年代，中国与两个超级霸权为敌，基本上退出了国际社会；七十年代末以来，中国重返世界，开始利用国际体系所提供的各种机会发展自己的经济；但1989年以后，再次使中国与国际体系的关系出了“问题”。关于近代中国以来的最重要问题便是：为什么中国寻找界定一个稳定的民族特性过程是那么的痛苦曲折、充满激荡呢？

美国学者 Lowell Dittmer 和 Sammel Kim 最近主编的《中国民族特性的探索》一书试图对上面的问题提供一些答案。National Identity 这一概念没有中文的对等词，在这里我姑且译为民族特性。爱米尔·杜克海姆 (Emile Durkheim)、席格芒·弗洛伊德 (Sigmund Freud) 和乔治·米德 (George Mead) 均对民族特性的研究有所涉及，但这一概念成为西方社会科学领域的严肃课题则是二战以后的事，并直接受 Erik H. Erikson 四十年代中叶对个人心理社会特征分析的影响。但由于实证主义和功能主义很快统领社会科学研究，使有关民族主义和民族特征的研究不再时兴了。八十年代初以来，文化批评，后结构主义等学说兴起，再一次引发民族特性问题的研究。冷战结束以来，种族纷争、文明冲突的现象和学说进一步凸显了这一问题的重要意义。本书便是这一学术思潮背景下的产物。

本书共分十章，两位主编合作撰写的第一章和最后一章把对中国民族特性的探讨置于更广泛的理论文献之中，特别对悉尼·维巴 (Sidney Verba) 和白鲁恂 (Lucian Pye) 早期关于民族特性的界定做了补充和修正。维巴和白鲁恂强调民族特性的界定主要是划定国家的界线，即根据地域、语言、种族、血缘、政治文化等因素确定谁应被包括，谁应被排除。这一论点成为政治学中现代化学派的基本假设。Dittmer 和 Kim 则认为，民族特性的界定更重要的还应涉及为什么一个民族会认同一个国家，什么是他们所认同的，因此，民族特性是一个动态的概念，是一个

过程和不断求索的旅途，是关系性的而不是孤立的特性和实体。

接下来每位作者对中国追求民族特性的不同侧面进行了探讨。Michael Ng-Quinn 关于古代中国民族特性的文章，基本上接受了费正清和列文森（John King Fairbank & Joseph Levenson）提出的“文化主义到民族主义”论题的基本假设，认为上世纪之交，中国民族主义萌生并彻底取代传统文化特性。但 Ng-Quinn 并不认为文化主义与民族主义是相互矛盾，互不相容的。相反，中国传统文化特征往往是以国家为中心，由国家干预并在与其他社会的互动中确定的。Michael Hunt 着重勾勒出面对西方入侵，中国知识分子、政治精英们如何把建立维持一个强大的国家（State）当成摆脱危机的唯一出路。

与别的作者不同，James L. Watson 不从以国家为中心的角度，而从自下而上的人类学角度去解释凝聚中华文明的文化因素。他认为，不管朝代如何更迭，政治如何变迁，中国人还是中国人的文化特征却连绵不断，而这一文化特征的确立与维系，不是依靠什么高深莫测的信仰，而是靠普通百姓参与生老病死、婚丧嫁娶的仪式体系而完成的。换言之，中国人之所以是中国人不是因为他那样去“想”，而是因为他那样去“做”。Richard W. Wilson 又从历史的角度探讨了支撑传统集体至上、等级森严的儒家秩序的忠孝思想，如何逐渐被强调公平、个人自由和法治的权利和义务观所侵蚀。

Merle Goldman, Perry Link 和 Su Wei 合作的文章探讨了邓小平时代中国知识分子逐渐对国家幻灭的心路历程。中国知识精英们已开始将党、国家、民族（或人民）的概念区别开来，知识分子独立意识的觉醒被认为是对传统政治文化的一大决裂。Lynn White 和 Li Cheng 合著的文章探讨了中国沿海三地即广东、台湾、香港的自我特性如何受到各种力量的牵扯，及地区性、民族性和世界性特征如何并存，相互增强的现象。Peter Van Ness 和 Robert Scalapino 的文章则把民族特性的探索置于中国对外关系中加以考察。Van Ness 认为，中国只有在六十年代才真正实施过第三世界路线，八十年代则是以现代化和向西方开放为主线，中国对第三世界的认同已无多大实际性意义。Scalapino 文章基本上是对中国近年与东亚邻国关系的一个纵览。

这些文章尽管没有很多创造性研究的新发现，却从不同侧面提供了关于中国民族特性探索的诸多真知灼见。不过，该书也难逃一般论文集的通病，整体理论框架仍常有不一致、甚至矛盾的地方。每一位作者都必须先提出自己的操作性定义才继续其主题讨论。最明显的是，民族特性主要是一种原初的情感认同还是易受环境影响的情景式认同，是否应该从国家为中心的角度去考察民族特性的界定，本书作者对这些问题明显未达成共识，甚至在同一作者的文章中都存在自相矛盾的观点。不过，应该指出，民族特性这一概念本身就充满了不同的定义，不同的作者从不同的学科，以不同的角度往往提出截然不同的看法。

该书有说服力地说明了1989年事件给中国民族的自我界定所带来的危机。但国家和知识分子们如何去应对这一危机的问题却没有得到真正理性的分析，书中作者往往一厢情愿，夸大中国知识阶层与国家的决裂。笔者不同意关于中国知识分子由“补天派”变成“拆天派”的结论，中

国知识分子追求自己独立人格依然是一个正在继续的过程，并在市民社会和重商主义并生的时代又遭到了更多的挑战与机遇。

后冷战时代是意识形态衰落的时代，民族主义如何被动员操纵以填充意识形态的空白，稳定剧变中的社会秩序，无疑是一个至关重要的课题。遗憾的是，本书作者并未多做探讨。九十年代以来，以借鉴东亚新权威主义（或曰权威多元格局）并逐渐回归传统文化和本土特性的新一轮自我特性的界定，的确值得我们认真对待、研究。

书中从外交方面探讨民族特性的文章均是从国际关系理论中所谓的“第二种印象”（Second image）角度出发的，强调国内自我界定的变化如何影响对外关系。鉴于当今中国的国际化特征，我们应更明确地考察国际和国内力量如何互动影响中国自我民族特性的求索与界定。最后，Van Ness 还应考虑中国在国际上对台湾外交攻势的对应，如何影响其第三世界政策。

总体而言，尽管有不少缺失，该书仍不失为一本杰出的学术著作，值得学界注意。它提出的问题比解决的问题要多得多。我国学者应加入这一场新的关于寻找我们自己的讨论，这在理论和现实的意义上都是再重要不过的了。中国民族特性的求索既是属于世界，更是属于我们自己的重大课题。



# 当代中国政治研究理论建构问题的一个案例 ——评葛登·怀特的《骑虎难下》

徐斯勤

自七十年代末以来，西方社会科学界对中国的经济改革已分别自经济学、社会学及政治学各学科领域进行了大量实证研究及理论化尝试。作为政治学的学习者，笔者注意到，欧美政治学界在这两种层次上的研究成果质量上似乎存在一定程度的差距，亦即，以个别经济部门或地区为基础的经验性研究层出不穷，而能兼顾全局由博返约的理论建构工作则至今仍旧为数不多。关于中国经改的政治学建构取向成果，主要出现在1992年之后。<sup>[1]</sup>葛登·怀特在1993年出版的这本书中，如同其他在上一年度出现的理论性作品一般，企图通过对经改实际过程的分析，寻绎出影响经改步骤、速度、方向，及实质结果的政治因素与动力。此外，不同于他人的是，怀特此书中不仅仅及于改革的政策过程，同时也着重分析了发动经改的政治成因和经改产生的政治效果。

在此一论述过程中，怀特环绕着三个核心概念，分别提出了三个主要论证。首先，相较于东亚其他地区，中国的“发展型国家”（developmental state）作为促进经改成长的主要规划者及干预者，在1949—79年间所采取的毛式发展策略，不但未能达成发展目标，而且造成了削弱统治政权正当性（legitimacy）的强烈危机。因此，1979年起经改的最终考量，是在政治上彻底转换中国发展型国家的本质，藉以重建政权的统治正当性。其次，正如同其他第三世界国家的经济自由化，中国的市场化经改过程实际上是一个复杂的政治过程。具体上，由于改革的经济逻辑与政治制度之间的紧张，使得经改政策的制定和实施，必须依据不同权力和利益单元间持续的政治联盟及重组作为支持基础。而联盟及重组产生的权力竞合结果，基本上决定了改革政策的内容与实质成效。最后，作为经改的终极目标，建设“市场社会主义”意味着一定形态的“国家—社会”关系。然而，在市场化及所有制结构变迁中，新兴社会阶层与组织逐步形成，原有的许多社会团体也发展出某些自主性空间。这些变化，蕴积了形成一相对于国家部门的“市民社会”（civil society）的丰富潜能，对既有的国家—社会关系以及意识形态、党政建构成变革的推力（页4~13）。

为印证上述三个理论命题，怀特提出一个贯串全书的分析框架。首先，就经改的政治面而言，其主要意义为在中国的政治、经济和社会体系中，经由在不同层级上的政治过程，由不同行为者对权力的行使及控制展开合作与竞争。其次，上述政治行为者主要有三：中央的政治领导人、国家机器中的政治机构（institutions）<sup>[2]</sup>，以及各种社会阶级、阶层与团体。这三种行为者的互动过程，是由一组既定的政治游戏规则所规范。而界定这些规则的根本事实则在于：各种政治机构和社会团体虽然各有不同的利益与目标，但中国的政治系统与决策机制基本上仍是高度集权化与阶层化的（页13~20）。

以下，笔者将分别针对怀特的上述三部分核心概念和论证的前两部分，从概念界定、理论假说与分析框架的提出或逻辑推演上，予以述评。

## 二

怀特的第一个主要论证，如前所述，环绕在中国发展型国家本质的转变与发动经改的政治意义上。此处主要的问题，在于“发展型国家”这一概念用于中国的適切与否。此一概念被正式用于分析国家（state）与经济发展之间的关系，主要是由于查默斯·江森（Chalmers Johnson）所著，1982年出版的“通产省与日本的经济奇迹”（MITI and the Japanese Miracle, Stanford University Press）一书的深远影响。在该书中，江森以日本在二次大战前和战后的经济发展为佐证，说明在资本主义和市场经济之下，国家部门透过经济官僚组织的干预和引导，能够超越新古典经济学派为国家设定的简政与被动角色，促成经济迅速成长，甚而胜过西方国家以市场规律主导经济发展者。这种“做最少的事即是最好的政府”情形，可以美国为例，江森将其国家部门称为“管制型国家”（regulatory state）。国家部门的主要职责与活动，仅限于管制规范各个经济主体在市场竞争中遵守竞争的游戏规则，确保市场经济能顺畅运行。而经济发展的方向与产业结构的调整，绝大部份由市场决定。相对于管制型国家的，则是以日本为典型的发展型国家。国家部门的活动不仅止于规范市场竞争，同时更在于订定经济发展的目标、方向、重点、优先顺序，主导产业结构变化、改造个别产业的比较优势（comparative advantage）、并贯彻依此制定的产业政策。而在国家部门扮演这种角色时，是以不逾越私有产权制度、市场运行逻辑和资本主义经济的前提作为基本格局。

由此可见，发展型国家此一概念的分析价值，主要来自于由实证经验中发掘出国家部门在资本主义市场经济下主导经济发展的积极作用，补充了新古典学派对于政府在自由竞争市场中职能认识上的不足。换言之，此一概念的有效性和适用性，必须置于资本主义市场经济的系统中来检视。离开了这个系统，则将国家部门的角色与主导经济发展相联结的这种特色，也就失去了它的分析意义。在江森之后继续以发展型国家为核心概念的著作，例如罗伯特·韦德（Robert Wade）的《统治市场》（Governing the Market, 1992）以及陈立德（Steve Chan）的《东亚式的发展动力论》（East Asian Dynamism, Westview Press, 1990），都是以资本主义市场经济国家作为此一概念的应用范畴。

是故，怀特在《骑虎难下》一书中的起点——毛泽东时期的发展型国家，无疑是将发展型国家此一概念的内涵，延伸到了原本并不适用的范畴，因而失去了其与经验界某一特殊现象之间在认知上的对应关系<sup>[3]</sup>。中国在70年代末实施经改之前，无论是在怀特所谓的“发展式毛泽东路线”（developmental Maoism, 页22）时期，或是“激进式毛泽东路线”（radical Maoism, 页23）时期，都谈不上以市场作为经济运行的主要规律或场域。换言之，在这段时期内来谈发展型国家部门的功过，意味着它与市场经济之间的关系如何影响经济成长，这在经改之前的那种经济格局下事实上是不具分析意义的。更何况，在此书中发展型国家的

概念，在怀特看来，是放在与其他国家相互比较的视野之中提出的（页4）。由这个角度看来，怀特并非将此一概念在此书中作了独树一帜的特殊运用，而是在企图继承江森以来的用法基础上来进行的。其比较的参考点，主要是其他那些适于此一概念分析的东亚国家。然而，怀特事实上悖离了此一概念的应用范畴。其悖离的关键，在于他自行将此一概念扩张定义为：只要国家部门通过某种形式的“计划”或策略性行动，进行具有制度化类型政策干预，而在经改发展过程中扮演中心角色，便可算是发展型国家（页4—5）。这个定义在应用上至少有两个问题。第一，所谓“计划”究竟是指“经济计划”（economic planning）抑或“计划经济”（planned economy），抑或两者皆可，怀特并未区分。如果是指前者，则日本、南韩、台湾属之，如果指后者，则经改前的中国、北韩、越南属之。但如前所言，在计划经济的格局下，所谓发展型国家并不具有分析上的意义。第二，所谓国家部门扮演中心角色，照怀特解释，是排除了那些以资本主义逻辑和市场竞争作为经济变迁主要规律的国家。（页5）但是，如此一来，像南韩、台湾，甚至日本，这些广泛被认为适于发展型国家分析的地区，将变得不适用于怀特的定义。

与此矛盾的是，怀特在并未澄清这两个定义模糊之处的情况下，再径自将东亚发展型国家分为“国家资本主义”（state capitalist）类和“国家社会主义”（state socialist）类（页5），而将一般学者认为适用和不适用于此一概念的国家，统统一网打尽。至此，怀特便顺理成章地将毛时期的中国国家部门也纳入此一概念的应用范畴，而未察觉此一概念不同于其他概念的真正经验指涉（市场经济）已然流失，也未察觉此一概念在怀特自谓的比较性视野之下，其实已经成为比较政治学者萨托里（G.Sartori）所说“概念的过度延伸”（the overstretching of concepts）的典型例子，因而丧失了此一概念在应用上的可比较性。而当怀特将经改之前经济上的相对落后视为毛式的发展型国家失败之时，事实上谈的是苏联式官僚型发展策略或群众动员式发展策略的失败。这两种策略，均是以国家部门为主导。而经改后相伴于经济快速成长的，则是市场部门相对于国家部门在经济发展上主从角色上的交换（六至八章）。这种转变，依照怀特在本书中给予发展型国家的定义，事实上说明了1979年以来的经济成长过程，也就是一个国家部门角色日渐为市场部门取代，因而在根本上日益远离发展型国家的过程。这样的推论，是由怀特的概念界定与经验事实陈述而来，但这与怀特在本书中所欲证明的第一个命题——经改的发动和过程代表着中国的国家部门由毛式转变成其他类型的发展型国家——却并不相符。

### 三

本书的第二个主题，是以经济自由化过程中的政治动力为核心概念，以政治权力单元之间的联盟关系来解释农业与工业改革政策的内容与成效，而其解释则是通过前述包含三类政治行为者及既定政治游戏规则的分析框架提出的。作为政治学家，以政治逻辑解决经济现象应该颇有可观。但在此处怀特却遇到两重限制，一是未的分析框架中，针对三类政治行为者在何种条件下如何决定政策方向提出具体假说，且对所谓

游戏规则的性质与内容语焉不详。二是将分析框架应用到农业与工业改革上时，未能再进一步归结出具有理论法则性的观点。

将三类政治行为者视为共同决定政策内容的这种看法，基本上介于传统的全体主义（totalitarianism）模型与分裂式威权主义（fragment authoritarianism）模型两种极端之间。全体主义模型，将一切经济政令结果，都归因于以统治精英阶层统一意志主导的党国机器动作而来，具有理性抉择（rational choice）模型中行为者单一化，以及行为逻辑前后一致（coherent）的色彩。而分裂式威权主义模型<sup>[4]</sup>，则将政策的具体内容，视为是由利益各殊、彼此地位平等的众多官僚组织之间多元竞争、相互议价的结果，亦即权力与利益多元化，而以不逾越党国威权体制为界限。这两种模型，尽管在套用于实际问题时往往不免偏之一隅，顾此失彼，但作为解释性理论，却都具有一种优点，即因果逻辑明确（前者以党国的一致性行为目的为中心，后者以各官僚组织相对的议价力量与议价过程为中心），为理论假说的验证提供了必要条件。

怀特提出的三类行为者中，包括有国家部门以外的社会组织与阶级，在行为者上比分裂式威权模型更趋多元化。但却又强调，决策规则的核心仍然是权力的高度集中化与阶层化，这又略近于全体主义论。在此，究竟三类行为者之间在政策过程中预设的相互关系为何，是三者的影响力同样重要，抑或有何种主从之别，还是某种政治领导者与某种党政机构或社会团体形成联盟，在什么特定条件下可在政策主张上造成优势，都不清楚。如果想要以怀特的游戏规则来解答这些问题，似乎又有困难。第一，游戏规则的具体内容是什么——是包含行为者数目较多的政治联盟将获胜，还是在政策过程的哪一个阶段上掌握影响力较大的联盟（包括关键性的政策阶段如何认定，政治影响力如何定义及观察测量）获胜，还是有其他方式，并无交代。第二，如果游戏规则的重点，是如怀特所说，在于金字塔形权力结构的顶尖，那么除了政治领导层以外的其他两类行为者，便没有必要纳入考虑了。如果权力集中下的差属格局，仍然赋予这两类行为者不可忽视的政治影响力，则此二者的确切角色如何，例如说是扮演决策议题上的否决者，或是形成联盟政治中多数优势不可缺少的关键性少数者，或是其他角色，应该予以提示，但在此书中均未见提及。

这样一种框架，或许在描述上比分析验证上更具有价值。不过，怀特的意图是在提出命题加以验证，而非仅止于叙述政策过程。毕竟，怀特在这方面已明言是提出了理论假说，即政策过程将因行为者及利益的多元化而更趋复杂（页 20）。然而，在农业和工业改革的论述中，却显现出其在描述上比分析上更有贡献。

在农业改革方面，领导层、官僚机构，与社会团体和阶级在宏观与微观环境上各以不同形式出现，也各具有不同利益。宏观环境中，在领导层上主要有改革派与保守派的竞争，在官僚机构上有农业部门与党相对于工业部门与军队，以及地方相对于中央的竞争，在社会团体上，主要是城市人口与乡村人口的利益冲突。微观环境上，则简述了村领导、村行政与政治机构，以及村居民的经济概况（页 86~95）。此处，怀特虽已大略说明了各宏观与微观行为者的利益所在与行为目标，但对于各行为者间在错综的竞争、合作和互赖关系中，何时何地其相对政治影响

力如何，并未提供线索。

在 1979—84 年的第一阶段农业改革中，重点为扬弃集体化农业方式（人民公社制）。农业改革初起时，基本上是中央保守派与农村地方干部和较富有的工业化省份形成一联盟，相对于改革派与广大农民和较贫穷的农业省份。怀特认为，中央改革派与广大农民的结盟是形成政治优势的关键（页 103~105）。但无论就总体分析框架或对农业改革中个别行为的描述来看，都找不到支持这个观点的逻辑必然性。别的行为者不说，仅就农村干部而言，Vivienne Shue 与 Jean Oi 都认为，农村干部对农民行为的支配与政治控制，往往强大到足以阻断中央或上级政府的政令<sup>[5]</sup>。为什么改革联盟能够克服地方干部初期的反对阻力，是否因为在三类行为者中，有两类赞成（领导层与农民人口）而只有一类反对（官僚部门），因此便形成优势或者是有其他解释逻辑呢？在这种关系到本书写作目的的重大关键处，怀特却未交待。

改革第一阶段实行联产承包责任制初见成效之后，原来持反对意见的地方干部纷纷转变。对这种转变，怀特提出了一种奇特的解释。照他看来，地方干部主要是因为担心在政治路线上被批评为左倾，因此必须紧跟形势。这种转变，基本上仍是一种意识形态当家，带有政治运动性质的现象。由于政治考虑远远压倒经济考虑，因此造成的结果是：第一阶段农业改革的速度与力度，远超乎政策设计者原先的预期。就某种意义上说，这种遍地开花的结果，与改革者原来只准备以试验性质逐步推进的意图几乎可说是背道而驰（页 105~106）。对于怀特这种诠释，就吾人看来，诚然，地方干部有其政治动机，但实行联产承包责任制产生显著经济效益改善农民生活后，地方干部予以推广深化的意愿，与紧跟形势的关连有多大，值得推敲。要将这一阶段改革的成功归诸于政治运动式的推行策略，恐怕在说服力上略嫌薄弱。

由 1985 年起的第二阶段农业改革，重点在农业生产的商业化与生产要素的市场化，但基本上不如第一阶段成功。在中央的农业部门方面，对农业基本设施投资比重持续降低，推动农村产权变革意愿不够，以及对城乡价格剪刀差状况矫正不足，因此无法取得农民对市场化与商业化的足够支持。更重要的是，省以下各级地方政府基于投资回收率的考虑，一味扶植工业而忽视农业，在政策执行上稀释了设计中的政策效果（页 107—115）。所以，即使领导层有意将农业由计划与市场并行的双轨制更进一步推向市场化，但因得不到官僚部门和地方干部配合，故而成效有限。由怀特对第一和第二阶段农业改革的描述看来，三类行为者的比重事实上相当不同。大体上说，中央领导层与广大农民的政策偏好仅能决定特定政策是否进入改革的议程（agenda setting），至于实行后的具体作法及力度广度，大半系于官僚部门与地方干部的态度。用怀特的分析框架来说，就是政治机构对特定政策有事实上的否决（veto）权。所谓政策上的联盟关系，其实并不能解释经改；即使多数政治行为者共同主张某项政策，仍然会因为少数行为者的否决而告失败。必须指出，笔者并不坚持这种“否决权”的解释逻辑必然正确无误。笔者要强调的是，依照怀特为本书所定的目的，有义务在这种理论化层次上归纳出农业改革上能检证的因果解释，但这方面却付之阙如。

官僚部门与地方政府的否决权影响力，在工业改革中的国有企业利

改税政策上更为明显。在 1982 和 1984 年两步利改税中，基本上只有领导层的政策设计者与工厂经理人员支持，各经济官僚部门（财政部、国家经委、与各工业部）和地方政府均因利改税削弱其财政收入或权力基础而予以反对，故而利改税政策推行到 1987 年便由承包责任制所取代（页 128—135）。这说明农业改革中最上领导层与社会层中受益者建立联盟取得成功的模式，完全不适用于解释利改税政策。显而易见地，不是政策联盟，而是潜在否决者的合作与否更能解释成败。在利改税中，经济官僚部门的影响力之大，甚至能迫使作为利改税受益者的工厂经理人员，也因为必须仰赖上级部门对企业与个人的扶持，而放弃对利改税的积极支持（页 135 ~ 136）。

此外，国有企业劳动人事的改革更说明了政策联盟逻辑的无常性。此一改革的主要内容之一，是将国有企业员工由终身雇用制改为短期合约制，并扩大裁员空间。怀特认为，在一个地区格局中，只有改革性强的地区领导加上社会上大量亟欲谋职的人口支持此种改革，而地方机关的劳工部门、工厂经理则强烈反对。这种意见分布，颇类似农业改革第一阶段中最上层领导与最基层群众形成联盟，对抗中间层的情形（页 136 ~ 143）。然而，诡异的是，这一次同样的联盟形态却产生了相反的结果，国有企业劳动人事改革始终无法顺利推展。逻辑上要如何解释，怀特只提及工业改革比农业改革更不易建立政策联盟（页 144），而无具体交代。

#### 四

通过以上检讨，最后来简单谈谈两个相关的政治学理论建构问题。第一，究竟用政策联盟作为分析框架，其本身是否便注定了在理论上走不通呢？现有的理论化成果证实并不尽然，最典型的例子是彼得·格若维奇（Peter Gourevitch）运用政策联盟的概念，来解决十九世纪以来数次世界性经济危机中英、法、德、美、瑞典各国的政策反应<sup>[6]</sup>。大体上，各国政策反应的类型（例如对农业抑或工业采取贸易保护，政策向资本或向工人倾斜），与当时其国内主流政治联盟的利益一致。例如，70 年代因石油危机而引起的世界经济不景气中，各国均是工业资本与农业利益建立联盟，将因应经济低迷的社会成本转嫁到劳工身上。尽管格若维奇的解释仍不免失之于粗糙（例如：当不同社会利益在政策上有歧见时，如何判定当时占优势的主要政治联盟为何？依照格若维奇的表述，事实上就是联盟中包含的主要社会阶层数目较多者。这种预设显然有欠严谨），但他毕竟是先有了一个因果关系明确且可供检证的假说，而后再引入经验事实，展开与此解释逻辑严密扣合的论述。由于解释逻辑清晰，因此无论新的经验事实予以否证、修正，或再肯定其假说，都已具备了知识的可累积性，这在政治学的理论建构上，是不可或缺的。

第二个问题是，由于中国政治社会的独特性（或者是大家所说的不规范性），我们不免也会怀疑，是否用逻辑实证的范式来为中国经改政策提出政治解释也先天注定了徒劳无功呢？就理论化成果来看，笔者觉得苏珊·夏克（Susan Shirk）的《中国经改的政治逻辑》<sup>[7]</sup>提供了一个较为乐观的答案。循著理性抉择（rational choice）论的途径，夏克提

出了一个简明扼要的分析框架：中央领导层制定与推动经改政策必须以确保或增强下层政治选民<sup>[8]</sup>对其政治支持为前提，而以提供下层政经资源和利益为手段。此种上下层之间必须履行相对政治责任的决策规则，形成恩主—客户型（patron—clientalism）的政治关系。由此产生的逻辑则是，政治行为者必须为了巩固其与恩主或客户的互利互赖，选择“特殊化盟约”（particularistic contracting）式政策，而非“普及化规则”（universalistic rule）式政策。前者指政策效果能提供给客户有别于他人的局部或特殊利益，后者指政策效果在使所有行为者在寻求政经资源利益上都面临完全一样的规则与限制。前者能强化政治行为者的支持同盟，因此是行为者的理性抉择，而后者则相反。

这种以理性自利者为了达到既定政治目标而选择特定手段为中心的解释逻辑，具有理论化方面应有的简炼（parsimonious）优点。由于普及化规则型政策，必然撼动原有的利益格局，损及既得利益，具有重分配效果，因此像价格改革和利改税等重大的重分配型政策，都因既得利益者的抵制造成半途而废。相反的，像中央与地方的财政包干和企业的承包责任制，由于提供了恩主与客户间互利互赖的机会，因此易于接受，实行较顺利。顺带一提的是，夏克指出，重分配型政策的失败，表现在只要有任一既得利益者反对，即可否决该政策。这种“共识”（consensus）型决策规则，实际上印证了前文所述，怀特分析农业与工业改革时所真正透露的理论意涵，即单一行为者的强大否决力。无论如何，夏克以政治上的理性抉择观点诠释经改，其对部份事实的理解内容或见仁见智，但能以简练的理论假说在极大程度上解释了中国诸多经改政策的内容和成败，不能不说是对于研究中国的政治学者在理论建构上一个相当的鼓舞。

## 注释

[1]例如：K.Lieberthal and D.Lampton, *Bureaucracy, Politics, and Decision Making in Post-Mao China*, Berkeley: Univ. of California Press, 1992; Susan Shirk, *The Political Logic of Economic Reform in China*, Berkeley: Univ. of California Press, 1993; J.Fewsmith, *Dilemmas of Reform in China: Political Conflict and Economic Debate*, Armonk: M.E. Sharpe, 1994, 以及本书。一个主要的例外是：K.G.Lieberthal and M. Oksenberg, *Policy Making in China: Leaders, Structure, and Processes*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982.

[2]怀特在本书中所谈的 institutions, 与一般政治学者将其理解为“制度”的内涵（例如 March 及 Olsen 的新制度论）有所不同。本书中 institutions 一词是用来指涉中央与地方的党及政府官僚机构（bureaucracy），其意义更接近 D.North 在 *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (New York: Cambridge Univ. Press, 1990) 中所谈的“组织”（organizations）。而怀特在下文中所谓的“政治游戏规则”，则与 North 所谓的 institutions 意义较接近。因此，此处将怀特的 institutions 译为“机构”似乎更接近其原意。

[3]与此问题相类似的是对于马克斯·韦伯（Max Weber）讨论儒教与资本主义关系的误解。韦伯的原意，是比较在资本主义发生之前中国儒教与西欧基督新教的特定时空下，何以后者“产生”了资本主义而前者则否。但如今普遍存在的一种误解，则是将此一命题的内涵过度延伸，据以讨论在资本主义已产生数百年后的今天，东亚国家的儒家文化是否利于支持或推动资本主义下的经济成长，并通过此种讨论来肯定或否定韦伯的命题，实则此二者的经验指涉与理论意涵是相当不同的。

[4]分裂式威权主义概念的形成，主要来自 K.Lieberthal and M.Oksenberg 前引书。其修正与进一步应用，主要见于 K.Lieberthal and D.Lampton，前引书。此种模型基本上是一种“官僚多元主义”（bureaucratic pluralism）的看法。

[5]Vivienne Shue 认为，地方单位往往形成自我封闭式的细胞化( cellularized )单元( The Reach of the State , 1988 )。而 Jean Oi 则认为，由经改之前到经改后，村镇干部对农民经济命脉所系的粮食生产控制力始终非常紧密，上级政府的政策如何实行及实行成效，大部份取决于村镇干部左右农民行为的方式与有效度( State and Peasant in contemporary China ,University of California Press , 1989 )。

[6] Peter Goureritch , Politics of Hard Times ( Ithaca : Cornell University Press , 1986 ) .

[7] Susan Shirk , The Political Logic of Economic Reform in China ( Berkeley : University of California Press , 1993 ) .

[8]此处政治选民意指能在诸如党的中委会等选举最高领导层人事的场合中行使选择、同意、或否决权利的党、政、军、群众组织等集团。



见微与知著  
——评《日本学者研究中国史论著选译》第七卷

葛兆光

本卷收录了十三位日本学者的十八篇论文。这十三位学者中，最年长的那波利贞、塚本善隆二位是生于上个世纪末的人，现在已经去世，最年轻的沟口雄三、吉川忠夫二位也已经是五六十岁了，就是说他们属于白鸟库吉、内藤湖南、狩野直喜那一代以后的日本汉学家；这十八篇论文中，内容涉及上起先秦下至明清的中国思想与宗教，不仅有主流社会中的儒释道，还包括非主流社会里的民间思想与宗教，可以说它们反映了二十世纪中日本汉学界对中国思想与宗教研究的基本轮廓与思路。如果说这本书既代表了一代汉学家又反映了研究的轮廓与思路，那么，对于中国同行来说，显然首先引起关心的就是他们与中国学者究竟有什么不同，在这“不同”中也许就可以凸现代日本汉学的特点。<sup>[1]</sup>

对于日本汉学，相当多的中国同行都会有一个突出的感觉，那就是“精细”，所谓“精细”，既是指日本汉学家习惯于对文献资料进行精致的考证和研读，又是指日本学者多集中在一些细部的、个别的问题上进行微观的研究与分析，仿佛常用在农业上的那句话“精耕细作”。这种感觉当然有它对的地方，我曾看到京都大学人文科学研究所包括吉川忠夫、兴膳宏、小南一郎、坂出祥伸等著名学者在内的每两周一次，长达五年的《真诘》研究班的成果<sup>[2]</sup>，他们一段一段的细读有时会使中国学者感到过分琐细，也看到花园大学禅文化研究所十几位学者每次只讨论一两则语录的《正法眼藏》研究班，入氏义高和柳田圣山两位为首的学者又是注又是解又是发挥的细读使一本薄薄的小书竟然需要一年以上才能读完<sup>[3]</sup>，但是，在他们看来，只有这种做法才能做到滴水不漏，才能有真正深入的理解。在本卷中的确处处可以看到这种“精细”，像对北魏僧祇户佛图户的研究、对唐代寺院作为简便投宿处的考证、对道教靖室的研究、对镜与剑的考证等等，广搜博采，细心爬梳，精致考索，似乎都可以说是这种“精耕细作”的例子。但是，在许多中国同行的心目中，“精细”又隐隐约约包含了一丝不屑，即觉得日本学者太“小家子气”，就像有人批评乾嘉学者的“餽釘学问”一样，仿佛总是把精力放在局部的修补和细节的清理上。其实这并不全面也不正确，日本汉学与清代考据学有极深的渊源关系不假，从内藤湖南以来的日本汉学就曾明明白白地宣称过这种渊源关系，但是，轻视了他们在继承传统时又挣脱传统的努力却是以偏盖全。我们知道，乾嘉以来的文史考据之学有相当出色的文献学方法，那时的学者能够娴熟而自然地运用文字、音韵、训诂、版本、目录、校勘等方法在历史资料中发掘搜索，在局部部门上成就斐然，但是他们往往又受到意识形态的制约和历史理论的限制，并不能在观念上超越文献所预设的传统框架，因而常常是在既定的历史系统中对个别事实进行清理<sup>[4]</sup>，就是胡适当年称赞为“科学”的崔述，其《考信录》在最后也不能不“折衷于孔孟，考信于六经”<sup>[5]</sup>，用圣人的“是非”来判断事实的“真伪”，于是他们可以引以为自豪的考证，在某种意义上说常常也只是在传统文献所限定的范围内，以归纳的方式作

局部的史实梳理，像王鸣盛《十七史商榷》自序所说的“治经断不敢驳经……墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徒”就是一例。但是，二十世纪的日本学者对于这种缺陷早就有明确的认识，比这批作者略早的小岛祐马在《支那思想史》就说过“长于考证的清代学者除二三人之外，都不能对经书的内容作历史性的批评，这就是所谓‘经典’的立场，这种立场作为信仰而成为研究的基础，于是他们对于经典的研究就有一个不可逾越的界限”<sup>[6]</sup>，因而日本学者常常能够在平心静气的分析中突破文献系统的限定，以回到事实起点的、不受拘束的眼光来重新审视历史。他们在选择考据的小问题时，其实心中常常是有重新清理一个历史事实的意识存在的，所以经常能以演绎法在小问题中追问出一些与传统说法不同的结论，使看似琐细的考证具有追索历史真相的意义。比如本卷中《汉初道家思潮的派别》一文，就很细心地从《史记》的《陈丞相世家》和《齐悼惠王世家》的两段话开始发掘“禁止阴谋”与“权谋策划”两种道家的不同，分别出了汉初道家的两种支脉，考证了汉初思想史的一个事实，即司马谈《论六家要旨》所说的兼容各家的“道家”在汉初可能只是一个理念上的存在而不是思想史上的实在（页30—32）<sup>[7]</sup>；又比如说本卷《魏晋佛教的展开》一文中，就从汉末译本《修行本起经》及三国吴译本《太子瑞应本起经》为同本异译，后者却略去了“图书秘讖，无所不知”，而增加了“圣帝”、“儒林”字样开始，细心剔理爬梳，得出了中国佛教逐渐“扬弃后汉佛教中的神仙道术成分，进入承担魏晋新时代的知识阶层所崇尚的老庄形而上学即所谓玄学的社会的佛教”这一结论（页220—221页）；再如本卷中《关于食菜事魔》一文，则从前人常用的史料中细心地考证了“吃菜事魔”这一称呼在官方文书及其他记载里的变化，这一考证看似琐细，但是他的结论指出，后来的“吃菜事魔”常常是以“取缔邪教为己任的执政者的用语”，而实际上“吃菜事魔”并不专指摩尼教，也常常用来称呼民间结社秘密活动的非主流的佛教和道教，这一结论是很有意义的，因为这不仅对了解摩尼教在中国究竟有多少影响很有帮助，甚至直接有利于说明，作为明代开国时期的宗教背景并不像吴晗所说的那样，是从摩尼教、大乘教、三阶教的融合，到掺入白莲社、弥勒教，再到红巾军起义，洪武帝的出身也不是人们所认为的那样，是什么明教徒，当然明代国号也并不是因为什么明教的缘故（页381—382）。

人们很熟悉清代考据学的一个口号，叫“实事求是”，但是，真的要从“事”中求“是”并不容易，判断历史事实的真伪却常常受历史学家所承受的观念是非所左右，换句话说，观念的是非总是要影响到对历史事实的判断<sup>[8]</sup>，这种观念的是非有的是来自古代史家的记载，有的来自现代史家的论述，前者仿佛“古史辩”派所说的“层层积累”的伪说，后者则好象成语里所说的“先入为主”的定论，我们都可以把它们叫做“定见”。一个历史学家如果在考察史料时有着太多的“定见”而不能对此有所清除，那么就很容易把“定见”当作“既成事实”接受下来，并把它当作自己研究的出发点，于是，这不是导致“南辕北辙”，远离事实本相，就是弄成“砂上建塔”，使得基础不牢，起码也会使自己的研究成为“定见”的第二或第三次论证，白化气力，但是，由于日本学者很注意细读文献资料，于是常常能在阅读文献时产生疑惑，因而重新

追问这些“固定理念”和“既成事实”的资料的可靠性，在本卷中我注意到这样几段话：

他们（孟子、荀子）的王霸之论，或许发自他们的理念，未必与西周与春秋的现实一致吧？（页1）

思想家的思索并不是实在的历史事实。（页36）

（把）记述的一言一语都当做事实，是非常危险的。（页382）

的确，古代文献是带有某种理念的古代人的创作，现代论著是现代入用某种理念解释历史的产物，理念渗入文献，使它们并不一定是“实在的历史本相”，而常常是经过选择的一些“观念的历史文本”，古人早就说过，名者实之宾，但是一旦“名”先入为主地留存在历史记载和论述中，后人常常会以为它们就是起初的“实”而忘记了这不过是“名”。能够透过“名”这一层理念的屏障，也许恰恰是遵循了“实事求是”的古训，金谷治《汉初道家思潮的派别》一文在一开头说的“用道家一词命名的那种大致统一、且形式固定的思想，是否能为当时人接受，实在是一大疑问”（页28），就是说的后世的固定观念与当时历史事实之间的差异。比如佛教传入这种观念从古代到现代似乎已经习以为常，但是《魏晋佛教的展开》则指出，事实上中国接受的是流行于中亚的月氏及安息两种佛教的变种，而这两种佛教“以中印度某地的佛教徒观点来看，两派可能都是似是而非的佛教徒”（页212），原来中国在接受佛教文化时，接受的竟然是“二手货”，而且是从“似是而非”开始的，这样，研究佛教的人就应当注意，中国佛教与印度佛教的区别是否从接受之初就已经开始，研究中国佛教的历史是否应该首先考察中亚佛教的情况<sup>[9]</sup>？无论从事实上还是逻辑上，这一结论都是可以成立的，至少，最初到中国译经的佛教僧人大多数来自中亚是一个不争的事实<sup>[10]</sup>。又比如清初黄宗羲的《明夷待访录》，从清末以来就被当做“启蒙思想”的代表作，它的“反君主”思想似乎是一种近代的民主思想，从梁启超以来到侯外卢，这一说法基本已成共识。但是，沟口雄三的论文则一反这种定论，从细致的考察中指出，《明夷待访录》的“反君主，只是限定在明末反君主，无论如何不能说他是一般的超时代的反君主”（页143），并且很尖锐地指出，通行的看法是没有根据的，黄宗羲客观上是“站在清政权体制之内的立场上的”，“拒绝出仕与向世间提出政治建议，这二者在他并无矛盾”（页150—151）。也许这种结论对于要为启蒙思想寻根的人来说并不愉快，对于有“夷夏之分”并赞赏明代遗老立场的人来说也难以接受，但是仅从“明夷待访”四字上来看，这一说法似乎比起黄宗羲是“启蒙主义者”的说法来也更让人觉得可靠。

说起来，日本学者表面上离传统近，他们在处理历史文献时的方法仿佛与乾嘉之学很象，但实际上离传统远，明治以后，学术渐渐独立于意识形态之外，使他们在面对历史问题时的观念框架常常能够不受既定论的约束，能够摆脱意识形态的制约，用纯粹学术的立场看待历史<sup>[11]</sup>。中国学者表面上离传统远，我们在处理历史文献时的方法常常有所谓“现代理论”的指引，但实际上离传统并不远，因为我们背负了沉重的观念遗产又头顶了许多带有意识形态意味的现代理论，而且也常常象崔述一样要“折衷于六经”，像古人一样要“寓褒贬”。特别是，有时我们“只缘身在此山中”，反而不如日本学者能够自由转换角度，对中

国宗教、思想的历史“横看成岭侧成峰”。有时，我总在想，中国的思想史、宗教史著作是不是过于受到了一些固有框架的影响，不能对历史有新的视角与视野？比如我们的思想史、宗教史中，历史的线索似乎总显得那么整齐而且规范，讨论的范围总是纠缠在那么有限的、涉及意识形态、社会政治和道德伦理的领域中，取材的文献好象总是停留在那么一些人所共知的史料，一部“参考资料”常常可以十年二十年地用下去，其实正说明我们的文献搜集和历史研究在原地踏步。那么，日本学者的这些研究，是不是可以对我们有所启发？比如说，在中国一些学者的论著中，凡说到“性”“理”为本时，都常划归唯心论，凡说到以“气”为本时，总说是唯物论，但是这种划分的方法实在是不太符合一开始就不怎么讲究唯物唯心分别的中国思想世界的实际，所以岛田虔次在《明代思想的一个基调》中用了王塘南的两段既以理为本又说气为本的话质问道：“同一个思想家同时提倡极端的唯心论和典型的唯物论，这是确实的矛盾呢？还是我们所用的唯物论、唯心论的概念中缺乏适当地反映这种思想的视角呢？”其实他的答案就在他的问题中（页 132）。又比如，中国传统的佛教史研究其实是受到知识阶层传统的佛教观念影响的，总是以“高僧大德”为中心的，佛教思想中“超越”、“隐遁”的内容、佛教对社会的关系、佛教教理中的哲学成分总是宗教史研究的注意点，但是，《魏晋佛教的展开》一文中批评这种作法，指出中国的佛教界不能正视“僧祇户、佛图户之类与现实社会的经济生活有直接联系而在政治上和社会上受到非难的制度”（页 254），所以不能正确说明北魏佛教史无前例的发展盛况，而本卷里所收的《北魏的僧祇户》、《敦煌的寺户》、《唐代寺院对俗人开放为简便投宿处》等三篇论文，就是不同于古代佛教观也不同于现代佛教研究的一些研究，这些研究恰恰从过去我们不太注意的角度说明了北魏、唐代佛教史的一些问题。我记得，当马克思·韦伯的问题摆在我们面前的时候，我们曾经苦于找不到相应的论述和资料来回应，而日本学者的这些研究却正好为这一问题提供了富于参考价值的启发意见和历史资料<sup>[12]</sup>。再比如，在传统的见解中，玄学流行的时代是汉族政权极弱，士人道德极衰的时代，因此对于玄学总是贬多于褒，而新近的说法里，玄学的时代个性得到张扬，思想得到解放，于是对于玄学又褒多于贬，对思想的历史的叙述就在这不同的价值观念中显出了不同，但是这究竟是不是历史的本相？玄学之于文化与社会究竟起了什么作用？似乎在这里不必先作判断而最好是先用最朴素的方法清理一下事实，上述《魏晋佛教的展开》中有一段叙述我以为比起褒贬先行的论述更接近当时的事实，它说，那些讲玄学的人与其说是哲学家思想家“勿宁说他们是从众多的内外经典中创造形而上学见解的文学家”，“乍看是打破古典教条的哲学思辩的理性时代，其实极端地说，不过是巧妙地运用赅博的经典知识结合空想，润饰言论与文章，令人耳目愉悦的文学游戏时代”（页 243），也许这种分析很扫兴，但它是否值得那些一定要以进化或变革为线索叙述历史的学者深思呢？特别在这里要提出的，是福永光司《道教的镜与剑》一文末所特意说的一段话，我们知道，过去中国思想史在古代文献和现代诠释的双重影响下，常常有一种以经典文献和正统解释交织起来的固定理路，这种理路大体上以“理性主义”传统为主干勾勒思想史的脉络，但是福永光司却尖锐地批评道，

这一理路其实是以古人的思想为思想，而实际上，中国古代思想既有以经典文献为代表的儒道释一脉，也有以咒术等民间信仰为特征的非经典的一脉，而后者由于研究者拘泥于既定说法，所以“在以往的中国古代思想研究中，都是不见天日的暗谷”，他警告说：

只要这种思想未被发掘，其性格和本质未被弄清，中国思想史的暗谷，包括道教的成立及其在中国思想史上所具有的意义，佛教的接受及其在中国发生变化的实况等，就不可能充分究明，中国思想史就依然是以儒教经学为中心的思想史。（页 425）

这一想法在他近年所写的长篇论文《中国宗教思想史》中有很具体的阐述<sup>[13]</sup>，我以为，这种看法在破除传统的“理性中心主义”的思想史、宗教史习惯，重建中国思想宗教的历史上应该引起中国学者的足够注意。

福永光司氏所提出来的的是一个值得深思的问题，这个问题其实就是今天“如何重写思想和宗教的历史”，不过，我并不以为日本学者就已经可以重写中国思想史或宗教史了，其实，“重写”这一目标的达成，在日本也罢，在中国也罢，目前都存在着同样的困难，那就是一个超越过去的，整体观照历史的理论的阙如。一个整体的理论架构必须有解释历史变化的基本线索，有选择历史文献的价值标准，有处理历史细节的技术方法，但是在日本，自从内藤、狩野那一代汉学家奠定了中国史的基本格局以来，差不多几十年时间内，这一代日本学者仍然没有找到一个可以取代那一个格局的新理论框架，同样，中国自从以“进化论”为基本逻辑、以“社会进步”为基本线索、以“辩证唯物”为价值标准的历史理论建立以后，也很难重新构想一个可以与之相颉亢的理论体系。说句不客气的话，现在的日本汉学界也罢，中国史学界也罢，之所以没有“通人”而更多的是“专家”，不大能有全新的“通史格局”而多是局部的“专题研究”，原因即在于此。我在与一些日本学者讨论这一现象时他们也曾提到过这个令人困惑的处境，虽然学术的发展越来越要求“分工”，但是一代人能不能有自己处理历史的理论架构却是能否在整体上超越前人的首要因素。在这部令人钦佩的论文集中，我们看到了日本学者“见微知著”的本领，他们从文献考察出发，以原初的眼光审视中国思想和宗教的本相，这种研究给我们提供了很有启发性的思路，但是他们仍然没有给我们提出一种对中国思想、宗教史的新的合理的观念体系或价值标准。虽然前面我们说，他们并不被古人和今人的“定见”所束缚，能以原初的眼光重新审视文献，其实从另外一个角度来说，即使在处理原始的文献资料时，历史家们还是要有一个选择的原则和评价的基准，即要有韦伯所说的“理想类型”（ideality-pe），没有这个“理想类型”，历史文献就是一盘散砂，无从选择也无法判断，因为思想和宗教的历史都是过去的事情，过去的事情很多，尽管我们可以一个一个地处理具体的历史现象和历史事实，但是，无论我们清理了多少事实，事实也依然不会告诉我们“意义”，就像科林伍德在《历史哲学的性质与目的》一文中所说的，如果历史学家希望“把历史看成是一个整体，所以他就必然常常形成关于历史骨骼的特点的某种观点，这是某种有用的假设”<sup>[14]</sup>。这部论文集的或者说日本汉学给我们留下的另一种启示也许就在于此吧。

顺便可以说到的是，在本卷中，日本学者的一些见解似乎缺乏必要

的论证而过于背离一般的看法，以至于让人感到疑惑。举三个例子。比如说《老子》和《庄子》没有思想上的传承关系，“成于大致相同的时代”（页40），这种见解虽然新颖但不免过于大胆，我并不否认老、庄的思想有明显的差异，但是，为什么不能是“郢书燕说”或“青出于蓝”的前后相承的关系？如果说老子和庄子时代大体相同，那么文献的依据是什么？从《老子》和《庄子》的语言上看，那么明显的古朴与新巧的不同，如果不是时代的差异，那么究竟应该如何解释？又比如说，龚自珍的《尊隐》中有一段话，“俄焉寂然……山中之民，有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣”，这是“预示太平天国革命的一段论述”吗（页181）？作者之所以把龚自珍的话当作太平天国革命的先兆，大概是因为作者心中先就存有一个从龚、魏开始，中经太平天国，下及康梁的中国近代思想史“成见”在，其实，如果从历史史料开始审视中国近代思想历程，龚自珍的思想究竟具不具有近代思想意义还很难说，太平天国是否能成为近代思想理路上的一环也很难说，且不说龚自珍作为主流社会的一员而太平天国作为异端思潮的代表，他们的思路并不能衔接，就算龚自珍与太平天国思路一脉相通，死于太平天国出现之前十来年的龚氏也不是算命先生能预见到死后的事情，在文学作品中运用这种说法固然可以，但史学论著则应当拒绝这类过于浪漫的想象。再比如说，儒学佛教的融合，是否要等到十五世纪的王阳明时代才能实现“更高层次立体的结合”（页124）？这一说法显然缺乏清楚的规定性，什么是“更高层次”？什么样的才是“立体结合”，实在很难把握，宋代理学在吸收佛教思想时，一方面突出儒家道德伦理的心性原则，一方面引进佛教复性明心的心理学思想和自觉感悟的实践功夫，在某种意义上来说，并不比明代心学单凭良知良能内在自觉来得差，所谓“更高层次立体结合”实在需要进一步分疏与判别。

## 注释

[1]我在这里只是就本书的内容发表意见，不涉及本书的选择与翻译，其实，本书的选择是有一些让人遗憾之处的，例如，洼德忠氏入选的论文大概就不是他本人最好的作品，而翻译中的问题就更为明显，且不说这里硬译自日文的句子和直接来自日文的词汇（如“颇有有益性”、“思想的次元”之类）让读者感到十分别扭，还有一些段落几乎读不懂，比如页135注释第27条。

[2]这次研究班的成果可以参看吉川忠夫所编的《中国古道教史研究》一书，同朋舍，京都1992年版。还可以参看麦谷邦夫所编《真诘索引》，京都大学人文科学研究所1991年版；以及小南一郎、神冢淑子、兴膳宏等人有关道教的论文。

[3]比如1994年7月的一次研究会上讨论的是第124、125则，即“晦堂和尚”、“宝峰英和尚”的两则，讨论中除了一般性解说之外，还引述了《联灯会要》、《传灯录》来比勘，引述了《维摩诘经》、《寒山诗》、《日本禅语录》等来注释。相同的例子可以参看《读宗门武库》，这就是“《武库》学习会”读书的成果，《禅文化》152号，页130—139，禅文化研究所，京都1994年版。

[4]我在很多年以前发表的一篇论文《略谈清代文史考据之学在方法上的缺陷》曾说到过这一点，《古籍整理与研究》创刊号，1986年。

[5]《考信录提要》卷上。

[6]可以参见严绍璁《日本中国学史》，页410，译文有所更正，江西人民出版社1991年版。

[7]这个说法也许可以存疑。因为当时融合各家、牢笼万象的道家思潮也是存在的，从《吕氏春秋》到《淮南子》就是这一思潮的表现，但是他分辨的两种道家在汉代初期的政治实际中则是有的，召平与陈平的话就是例证，可见，理论的趋势和操作的方式并不一定走一个方向，应该分别这种差异。不过，我在这里之所以以它为例，是因为注意到前者的人很多，而论及后者的人不多，这篇论文的价值即在于此。

[8]关于这一问题，我曾用二十年代关于《大乘起信论》的论争为例讨论过，见《真伪与是非之间》，载《读书》1992年1期。

[9]虽然从月氏、安息传来佛教的事实在古代文献和现代论述中都已经说到，比如《三国志》卷三十裴注引《魏略·西戎传》“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景庐受大月氏王使伊存口授浮屠经”，《魏书》卷一一四《释老志》略同，又比如任继愈主编《中国佛教史》卷一，也分别论述了西域月氏、安息等地的佛教，但没有特别指出这些地方的佛教与“正宗”佛教不同，中国社会科学出版社1985年版。

[10]比如说安世高、安玄来自安息，支谶、支曜来自月氏，均见于《出三藏记集》卷二，《大正藏》卷五十五，台北新文丰出版公司，又《高僧传》卷一，中华书局1992年版。

[11]这并不是说日本学者忽略了现代理论，其实日本学术界对各种理论书籍的翻译一直极为重视，各种西方新的理论书籍很快就会完整地译成日文，对于各种理论的研究也很多，即使是在思想史理论上也是如此，参见武田清子所编《思想史 方法 对象》，创文社，东京1961年版。

[12]关于这一方面，日本方面的著作中不少都对回答韦伯式的问题很有用处，如道端良秀《中国佛教 社会 交涉》，平乐寺书店，京都1980年版；塚本善隆《中国近世佛教史 诸问题》，大东出版社，东京1975年版；长谷部幽蹊《明清佛教教团史研究》，同朋社，京都1993年版。

[13]岩波讲座《东洋思想》卷十三《中国宗教思想》第一册所收，页1—152，岩波书店，东京1991年版。遗憾的是这篇论文的第三部分并没有写出，而是用一些其他的零散短章拼凑而成，使我们无法知道他对中国宗教思想史的完整看法。

[14]《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社1984年版，页154。

夕阳西下，暮曲深沉  
——评《帝国斜阳》及英国殖民统治的特征

钱乘旦

1992年深秋，香港商务“老总”陈万雄先生到南京来，派给我一个任务：翻译Brain Lapping的End of Empire。书到手，翻了几页，便觉得万雄先生眼力不错，的确是一本好书。那优美的文句、流畅的记叙，不啻是在叙述一部历史，还是在唱一首隽永的歌！

作者是一位记者，记者写文章，便有其敏锐性，而且交待前因后果，故事性很强。但记者有一个毛病：捉到风便是雨，下笔千言，一漂数里，很少做精细的验证。《帝国斜阳》却摆脱了这个通病，因为作者不仅是新闻记者，还是个历史学家，在剑桥接受过正规的历史学教育。写书之前：他带领一个小组，走访了许多当时当事人的见证人，做下许多记录，编制了一部电视片；接着，他按写历史的规范写下这部书，既使用了许多档案文件，又使用采访中的记录，其学术价值已不同一般，而其记者的笔触又使全书呵然一气，读起来十分生动，成为近年中英帝国史研究的一部杰作。

由英国人来写英帝国的消亡史，给人以一种特别的感觉。曾几何时，那小小的英伦三岛竟成为偌大世界的中心，几度辉煌，几度雄风。它凭借着首先叩开现代文明大门的领先权，在几百年中俯仰乾坤，雄踞世界，把触角伸向全球各地。在涉足海外的过程中，英国人为世界文明的发展确曾作出过许多贡献，达尔文就是在一艘海军考察船上环游世界，而滋生出生物进化论的最初萌想的；“海盗”德雷克、库克船长、斯皮克和利文斯敦这些名字，则将永久镌刻在美洲、澳洲和非洲自然地理的发现史上。即便在文学的辉煌殿堂里，我们也看到海外扩张带给文学家的突发灵感，《格利佛游记》、《鲁滨逊漂流记》这些名著，岂不就是英国人开拓海外的真实写照！当然，英国人到海外，首先不是去做科学研究，或酝酿构思新奇小说的；他们首先是去开拓市场，扩展贸易。生意做得顺手他们就做生意；生意不顺手，便动用坚船利炮，连打带吓，把一块块古老的土地置于自己的“保护”之下。到20世纪开始时，英国人竟可对着那张巨大的世界地图，得意地欣赏那连成一片的“粉红色”——英帝国的标记，在那张地图上，除了海洋的蓝色，粉红就是最大的色块！

商船加炮舰，这正是英帝国创业的基础。许多英国人讳言这一点，特别是英帝国的史学家，他们在歌颂帝国的辉煌与光荣时，往往不谈帝国的来源。丘吉尔写《英语国家史略》时，当然不提商船加炮舰；<sup>[1]</sup>马里欧特赞颂“英国海员的熟练技术和吃苦耐劳”，正因为如此，“不列颠帝国和帝国商业”才得以发展。<sup>[2]</sup>但这种说法和我们掌握的事实不符，比如香港，英国人占领香港，靠的是商船和炮舰，而不是“英国海员的熟练技术”，对中国人来说，这几乎是无人不晓的史实。但在英国人写的历史书上，却很少提及鸦片战争，仿佛根本就没有那回事。我问过英国历史学家为什么是这样？回答是：“哦，这样的事太多了，我国历史上有过许多类似的小冲突，对我们来说并不重要。”

一场决定着中华民族生存权利的战斗，对英帝国来说，就是这样一



场小冲突！

但《帝国斜阳》的作者却坦言帝国的基础是武力，他开宗明义在序言中说：

英国人不常用屠杀一词称呼其殖民政府的行动，通常所用的委婉说法是“讨伐”。一艘炮艇或一支军队会拜访一位异己分子领袖的家乡或城镇，然后消灭他、他的追随者和毁坏他们的家园。……各个帝国在受到挑战时表明它们都是老虎，它们以此而维持安宁。

单凭这几句话，就足以使我们想起鸦片战争，想起英法联军，想起庚子赔款，想起沙基惨案了……其实，《帝国斜阳》的每一章都在陈述同一个事实：每一个殖民地都是靠武力取得的，无论是印度，还是埃及，是肯尼亚、还是黄金海岸，英国的势力总是商船先行，炮舰跟上，没有武力，就不会有任何一块英国殖民地！

这本不该有什么问题，人类历史上哪一个帝国不是靠武力建立的？亚历山大建立帝国，靠的是武力；罗马军团建立帝国，靠的是武力；秦王嬴政消灭六国，靠的是武力；成吉思汗横扫欧亚，靠的也是武力……但英帝国却有两个特别之处把这条简单的定理搅糊涂了，这两个特别之处，一是法治，二是自治。

英国是个法治国家，光荣革命以后，法的地位高于任何人。英国殖民地多数是在光荣革命以后取得的，母国的制度被带到殖民地，法的治理从一开始就很牢固。比如说，帝国在印度的基业是克莱武带领他的军队建立的，但一旦基业奠定，克莱武就受到英国议会的弹劾，说他在印度滥施职权。<sup>[3]</sup>亚丁是海军中校海恩斯率领一支海陆军混合支队用武力夺取的，但是当海恩斯“把亚丁当作他的私人领地来统治”了15年之后，他受到控告，并被关进监狱。<sup>[4]</sup>在其他地方也有类似的事例：法大于个人，不允许个人有太大的权力。这些事例说明，在英国殖民地，英国的统治虽说至高无上，但每一个殖民者在行动上却受到限制，并不可以为所欲为。超过一定限度，即便他身居高位，也要受到法律的制裁。这意味着，殖民地“土著人”有可能在英国法律的范围行事，只要他们不危及英国统治的最高权威就行。当然这不是说被统治的殖民地人有与殖民者同等的法律地位，但的确意味着他们得到了某种形式的法律保障，可以在法律的限度内解决许多问题。英国人将自己的法治传统引伸到殖民地，对稳定殖民地秩序确实起到了作用。

英国又是个自治的国家，各地区都有自治的权利。自治的传统带到殖民地，就不仅在殖民地形成自治机关，如参事会、立法院等等，作为“民选”的机构分享总督的权力；而且对“土著”也采用一种特别的治理方法，即保留“土著人”许多原有的社会结构，让他们“自己管理自己”。关于这一点，《帝国斜阳》中对黄金海岸的描写很有典型性，它说：“英国的干预仅限于禁止奴隶贸易，不准用活人祭祀、保障商人的旅途安全等。除此之外，他们就让非洲居民自行其是，出了问题，才用海军大炮或陆军远征队去捣毁一个叛乱的首都，以图匡正流弊。”英国人对这种方法从来就很有信心，因为他们知道：

“无论发生什么事，

我们有枪，他们却没有。”<sup>[5]</sup>

所以他们不怕，这里当然又是武力。不过这是一种“间接统治制”，与

其他欧洲列强的殖民统治有明显不同。在这种制度下，殖民地原有的社会结构在“土著”人中间保留下来，传统的支配与被支配关系没有发生变化，只是在这种关系之上，又加上英国的殖民统治，成为“太上皇”。这样，在马来西亚，小邦苏丹的权势被保存下来；在印度，邦国王公们仍然有昔日威风；在非洲，部落酋长仍可行使他们的权力；在伊朗和埃及，国王们依然当他们的国王。在“间接统治制”下，原来的统治者实际上要和新来的殖民者共同分担责任——做好了不是他们的功劳，做坏了则一定有他们的罪过。这真是一种十分聪明的办法，英国人免去了许多与“土著”老百姓直接打交道的烦恼，大多数“统治”的责任都交给原来的统治者去费神了，英国人只要在必要时显示一下“讨伐”的威力，就可以维持帝国的统治。

以上这些原因，就使英国的殖民统治相对于其他欧洲国家来说，要显得温和一些，而且比较合乎情理。依靠“法治”和“间接统治制”，英国人直接动用武力的场合就大大减少了。

但这并不意味着殖民统治不需要武力；英帝国的基础仍然是武力。从《帝国斜阳》告诉我们的十个故事中，我们仍然处处看到武力的使用；即使在不使用武力的时候，武力还是作为一个后盾存在着。而当驻地军团的士兵最后一次从总督府的旗杆上降下英国国旗，英军不再作为该地的防卫力量和治安力量存在时，英国在这个地区的殖民统治也就结束了。请看《帝国斜阳》的每一章——哪一章不以英国军队的撤出为终结！

因此，《帝国斜阳》的作者在这个问题上的认识是很清醒的：英帝国的基础是武力。

由此出发，其必然的推论就应当是：当帝国丧失其武力时，帝国也就丧失了自己。作者的结论正是这样。不过作者是这样来看待帝国丧失其武力的，他说，是帝国自己放弃了武力：“一大批数量不断增加的英国公众不愿听到有人告诉他们，说英国的盟国对屠杀负有责任，更不愿听说英国本身的公职人员也对屠杀负有责任”，他们的道德负罪感使他们越来越痛恨使用武力，以至当戴尔将军 1919 年在印度制造了阿姆利则惨案，死 379 人，伤 1500 人时，英国人的良心发现复苏了。“最强大的国家的领导人勉强公开承认应对屠杀事件负责，他们表现出的这种道德上的敏感……终于使帝国走上了末路。”<sup>[6]</sup>

我们不否认道德标准的变化是英国放弃殖民地的一个重要因素。第二次世界大战以来，西方在道德观念方面发生了很大变化，“人权”的概念变得很深入，社会的宽容度越来越大，个人对自身生存方式的选择被认为是天经地义的事，因此民族的自决权，作为人权的延伸，就更应该受到尊重。在这种背景下发生所有殖民帝国的大崩溃，自然有其思想渊源：从宗主国方面说，道德的信念已不允许它继续否定其他民族独立生存的权利，而以武力维持帝国，当然会受到一个开放社会自由信念的良心谴责。美国在越南的战争曾受到本国人民的强烈反对，而那场战争还不是为维护一个“帝国”；英帝国在海外的统治，特别是当它必须用武力来维持时，又如何能在道德的责备面前站住脚？

但英帝国的灭亡还有其他原因，正是在这一点上，《帝国斜阳》不能够一承其坦率无讳的风格，而不免显露出一些羞羞答答的迹象。那其他的原因就是英国本身的衰落：它已经无力去维持一个帝国了；帝国对

它来说日益成为包袱，它宁愿甩掉它，而不愿永远背着它，让它重压着自己，拖累自己前进。拉平，这位敏锐的记者，到底是没有看到这一点，还是看到了但感慨于昔日不列颠光荣的余辉而不忍心将其挑明呢？在我们看来，“帝国斜阳”只不过是英帝国斜阳的夕照而已。请看这张表：

西方五大国经济实力比较 (单位：亿美元)

	美国	日本	西德	法国	英国
1952	3500	160	320	290	440
1962	5600	590	890	740	810
1972	11520	3170	2290	2240	1280
1977	18900	6770	5080	3740	2360

在西方这五个国家中，英国的地位从第二落到了第五。从世界角度看，1953年英国工业总产值占全世界的8.6%，仅次于美苏两国；1980年这个数字下降到4%，已落在美苏德日法五国之后；几年之后，它又被意大利赶上。同时，英国在全世界贸易总额中的比例也从1955年的19.8%降为1976年的8.7%。<sup>[7]</sup>我们知道，帝国对英国的价值最主要的就是贸易：商船在前，炮舰在后，炮舰是为商船作后盾的；如今，贸易既已衰弱，帝国又何用之有？

与此同时，维持殖民地的开支则急剧加大，使英国无力承受如此的重负。关于这一点，《帝国斜阳》多多少少也触及到了，比如在苏伊士运河事件中，英国的最后撤离就与财政困难有关。因此，一方面是道德的负罪感，一方面是力不从心，实力不够，英国终于不得不放弃对殖民地使用武力，从而走上了为帝国送终之路。

当然，如果没有第三个因素，英帝国也是不会消亡的，这个因素就是殖民地要求独立的决心。然而正是在这个问题上，我们看到了英帝国又一个明显的特征：与欧洲其他列强的帝国不同，英国殖民地的独立过程多数比较平和，交接比较稳健，一旦英国人意识到棋局已定，无论怎样努力都无法改变最终的结果时，他们就会承认这盘棋，认可殖民地的独立，然后把权力移交给无论如何都会取得政权的那些人，与他们合作，帮助他们建立政权，而不管他们心底里是如何不喜欢这些人，甚至曾与之敌对，对他们动过武。这是一种聪明的做法，英国人由此而保证了其多数殖民地能够和平地过渡为独立国家，不发生如越南、阿尔及利亚那样长期的独立解放战争，也不发生如刚果、安哥拉或莫桑比克那样在殖民者仓促撤离后立即爆发激烈内战的情况。英国人这种做法给前殖民地人留下了负责到底的印象，在帝国消亡的最后一刻争取到一定程度的同情与好感。结果，当欧洲其他殖民帝国一瓦解就烟消云散的时候，英帝国却留下了一个影子，变成了英联邦。前殖民地多数都愿意与它们从前的宗主国结成特殊关系，从它们往日的一段共同经历中寻求互利的基础。

但不管怎么说，一个三百多年的殖民帝国终究是崩溃了，英联邦虽说独籽子存，它终究只是帝国的影子。天之一日，正是在夕阳西下的时候，最能够影映骄阳的瑰丽；人之一生，正是在生命将尽的时候，最能够明察往事的功过。《帝国斜阳》就是在英帝国生命将尽的时候问世的，它对英帝国的一生作了个比较清醒的估价。

## 注释

[1]丘吉尔：《英语国家史略》下册，新华出版社 1985 年版，页 315：“当美国致力于拓居北美大陆的一半地区时，英国开始占领和开发地球上的许多无主地区。”

[2]马里欧特：《现代英国》，商务印书馆 1973 年版，页 190。

[3]《帝国斜阳》，页 25—28。

[4]《帝国斜阳》，页 354。

[5]《帝国斜阳》，页 457。

[6]《帝国斜阳》，页 16。

[7]数字见 Malcolm Pearce & Geoffrey Stewart, *British Political History, 1867 - 1990*, London and New York, 1992, pp. 548—549。

### 三、学术评论

#### 论经济学的科学批判和科学评价

张曙光

##### 一、关于经济学书评的书评

数年前，笔者曾在一篇书评中，以“从书评和广告的区别谈起”为题，写了这样一段话，现抄录如下：

“近几年来，书出得多了，书评自然也多起来了。由于时间和兴趣的关系，笔者对其他领域的书评注意不多，但对社会科学的一些方面，特别是经济学方面的书评，倒看得不少。总的印象是：好的书评不多。大多数书评都有一种八股调：本书的优点和特色一、二、三、四，洋洋洒洒，不乏褒扬之词，颇有吹捧之嫌，特别是对一些名家之作。最后加上一个小尾巴：本书还有一些不足之处，三言两语，言不及义。这类文字与其说是书评，不如说是广告。往往是应作者之请或出版者之邀，而又碍于情面。因此，虽出自专家学者之口，却是代出版商之言，替作者捧场，结果，书评变成了广告。我们的经济理论研究缺乏大胆创新之作，不能说与这种风气无关。

然而，书评终究是书评，与广告有很大不同。广告是生产厂家的‘王婆卖瓜’，而书评则是科学家的‘科学评价’。广告的作用在于调起消费者的胃口，刺激人们的购买欲望；而书评的目的在于检验学术创作的真理成分，揭示理论认识的谬误之处，推动人们进一步研究和探索。因此，书评并非随意之作，它甚至比一般论文更难。一篇好的书评，就象一个艺术大师在鉴赏和评说一个艺术作品，赞其优，必须讲出其点睛之笔、传神之法，显示其真髓精义；指其瑕，应当说出其败笔之累、失神之过，进而指示雕琢改造之法和创新发展之道。这是繁荣学术创作和理论研究的正确途径。”<sup>[1]</sup>

这段文字是1989年上半年写的，此后，书出得更多了，书评也写得更多了。但书评的水平却未见提高，八股调依然很浓，与广告仍无多大差别。笔者的这一看法并不是无的放矢，危言耸听，而是从对《经济研究》1990年第1期到1992年第6期发表的全部书评的实证考察中得出的结论。

为了对现有的书评进行考察，我们作了两种分类分析：一是以内容范围为标志，将其分为书讯、内容介绍、述评、评论四类；二是以内容性质为标志，将其分为介绍性书评、赞颂性书评、讨论性书评和批评性书评四类。两种分类既互相联系，又有不同作用。

**书讯。**内容比较简单，主要包括书名、作者、出版单位、内容简介，相当于很多报刊杂志上开辟的《新书架》、《新书录》等栏目刊登的内容，作用是给人们提供一些出版方面的信息。这类文字纯系出版广告。

**内容介绍。**一般是把所评著作的主要内容分为几个方面或归纳为几个问题，介绍作者的主要观点，同时花很大笔墨描述该书出版的意义，溢美褒扬之词跃然纸上，不知作者读后作何感想。其中概括较好的，读

者可以从中了解该书的内容概要和主要观点。这类文字亦属广告之列。[因为广告也不仅仅只是召告产品名称、生产厂家，而且还要介绍产品的性能、质量、结构、用途，甚至包括所用材料（特别是进口材料）、使用效果、创新程度等。]

述评。以概述作品的内容为主，采取夹叙夹议的方法，对作者的观点作出一些点评，或揭示其失当之处，或说明其理论意义和实际价值，或指出其进一步研究之方向。与内容介绍相比，从这类文字中，读者除了了解作品的内容以外，还可获得一些其他信息。严格说来，这类文字也很难称得上是真正的书评，或者说不能称作是好的书评。

评论。不以内容介绍为目的，而以探讨问题为中心。有的围绕作品提出的理论和问题展开讨论，评判作者的进退得失，阐述评者的见解主张，力求对问题的认识深化一步，进而提出新的理论和发现新的研究方向。有的直接批评作品的逻辑缺陷和理论错误，探索问题的正确方向和真实内容，揭示事物的内在联系和变化规律。这样的文字才可以称得上是真正的书评。

将两种分类联系起来，上述前两种（书讯和内容介绍）文字都属于介绍性书评，述评基本上都是赞颂性的，而评论则可分为讨论性书评和批评性书评。

按照上述两种分类方法，笔者对《经济研究》1990年第1期到1992年第6期的24篇书评作了一点简单的统计分析，具体情况如下：

		按内容范围分类			按内容性质分类				
		书讯	介绍	述评	评论	介绍性	赞颂性	讨论性	批评性
1990	13	1	5	5	2	6	5	2	0
1991	8	0	3	4	1	3	4	0	1
1992	3	1	2	0	0	3	0	0	0
合计	24	2	10	9	3	12	9	2	1
	(以 24=100)	8.3	41.7	37.5	12.5	50.0	37.5	8.3	4.2

从上表的统计分析中可以看出，如果按照我们前面的讨论把前两类文字看作广告，把后两类文字看作书评，那么，两年多来，《经济研究》刊登的书评性文字中有一半名不符实：名为书评也，实则广告也！如果严格一些，第三类文章中一大半也是如此。这样，《经济研究》在书评栏内刊登的广告性文字就达到 70—80%。这种状况不能不令人为之震惊！

以上的分析只是一种宏观上的概括描述，还缺乏微观上的深入剖析。现在就让我们具体考察一下《经济研究》1992年上半年发表的三篇书评。<sup>[2]</sup>

林雨写的书评（第2期）评的是一部名家之作。近80万字的大部头通读一遍尚且不易，仔细研究和品评就更难，于是评者采取了避重就轻的办法，只就几个问题空泛地议论一番。书评分为三个部分，第一部分说明了“宽松学派”的产生及其在经济发展、经济改革以及经济发展和经济改革相互关系三个问题上的基本观点；第二部分赞颂了所评作者唯实求是的探索精神；第三部分是关于所评著作逻辑结构设计的好评。也

许粗略看一下目录和第一章绪论，就可写出这篇评论，甚至还能得到更多的信息。评论指出，“宽松”“决不是一个‘带有渲染性的口号’”，但书评中却也不乏“渲染性的”词句，诸如：“‘宽松’一词涵盖了当代中国社会主义改革与发展的理论和实践的全部内容”，“《宽松》一书确是一本地地道道的有中国特色的宏观经济理论著作”，“全书结构合理严谨而不落俗套，体系完整清新而耐人寻味，内容系统条理而不庞杂冗长”。也许，作为书评，不作一两句批评实在说不过去，于是评文最后留下一个小小的尾巴，“当然《宽松》一书中的某些观点和立论能否成立，是否稳妥，仍需进一步探讨。”究竟是哪些观点和哪些立论，不得而知；为什么不能成立和不够稳妥，没有说明；怎么进一步探讨，读者尽可以发挥自己的想象。这是一篇八股调十足的官样文章。

牛忙的书评（第3期）也是评一部名家之作。也许因为如此，或者因为所评著作的内容大部分是作者以前年代中的作品，且涉及多方面的内容，评者不好说三道四，于是只好写成一篇书讯或内容介绍式的文章。首先告诉读者《求知集》收集了作者40年来写的38篇调查报告和学术论文，然后挑选其中比较重要的五篇逐一作了简要的介绍，最后号召学习作者不唯书、不唯上、只唯实的彻底唯物主义精神。这样的文字只能起到一种出版广告的作用，读了它可使我们对《求知集》的内容有一个粗略的了解，仅此而已。

李西湖写的书评文章（第6期），比前述两篇好一些，但具有同样的性质。书评的基本内容是，首先，其次，一个，再一个地列举所评著作对改革经济学的贡献和特色。最后一段写道，这是一部“极其出色而又充满争议的经济著作。这里仅指出两点：1. 吴教授认为正确的改革策略应当是‘全面规划、配套改革、分阶段推进’，我国前10年的改革策略大都具有行政性分权的性质，因而与配套改革的策略原则有出入。但前10年的改革不也取得了举世瞩目的成就吗？2. 《论竞争性市场体制》的作者主张在大踏步改革出台的前夕，通过诸如治理环境等措施，为改革创造一个良好的（宽松的）经济社会环境。可是1986、1990年两次治理整顿都曾使改革不同程度地陷于停顿。这固然有实际操作失误的地方，是否也表明宽松环境论存在若干内在的缺陷”？这两个问题提得很好，如果李西湖把前面介绍性文字从简，而集中就这里提出的两个问题展开讨论，充分阐述自己的看法，说明为什么改革的实际进程与改革理论家的设计和原则不相一致，但却取得了成效，或者满足了理论家的理论要求又没有出现理论家们预期的结果，这样就会写成一篇很好的书评，就会对改革进程作出有说服力的理论解释，不仅会在改革理论上有所突破，而且对改革实践将具有很大的指导意义。然而，评者没有这样，而是把笔锋一转写道：“之所以提出两点疑问，是因为笔者相信，正如经济繁荣来自市场竞争，经济学的发展也有赖于百家争鸣。”这句话竟在告诉读者：对不起，我相信争鸣，但我不参加争鸣，你们去争吧，理论会发展的。我们从书评中得到的就是这样的启示。

当然，也有比较好的书评。1989年第6期蒋学模的文章可能是《经济研究》发表的写得最好的书评。文章从评论1988年孙冶方经济科学奖获奖著作中的两本书出发，探讨了社会主义经济理论研究中几个带倾向性的问题，特别是关于发展马克思主义经济学与引进消化西方经济学的

关系问题，关于经济学研究的不同层次以及理论研究和对策研究的关系问题，讲得比较清楚，也很有见地，虽然文中有些观点笔者并不完全赞同。再如，孔泾沅评朱玲著作（1991年第12期）是一篇写得比较好的述评性文章，毛病是述多评少。文章最后一段的批评提出了几个重要的理论问题，指出了进一步开拓的方向，可惜没有展开论述。舒申评林青松、威廉·伯德著作的文章（1990年第7期）是一篇讨论性书评。评文指出该著作是一份“扎扎实实的研究成果，”在中国农村工业问题的研究领域内达到了一个“新的学术水平”。然后根据该书提供的大量经济材料和思维成果，集中讨论了制度创新与经济增长的关系问题，说明了制度创新导致的效率改进能够促进经济增长。与此同时，又从一个新的更高的角度（即宏观角度）作了进一步的分析，指出改革的不配套和改革进程的不平衡，降低了整个资源的配置效率，影响了经济增长，进而说明了该书的不足。还如肖灼基、杜辉评刘国光主编的《中国经济体制改革的模式研究》的文章（1990年第5期），有些部分也写得不错。只是写得好的太少，而且可以改进和提高的余地很大。

以上分析表明，作为全国最有影响的经济理论刊物，《经济研究》的书评也确有点不象样子。这种情况既是刊物的不幸，也是理论界的不幸，既反映了刊物的质量和水平，也反映了学术界的风气和水平。这引起了编委中巫宝三、吴承明等老专家的忧虑和不安，曾多次呼吁改变这种情况。

为了推进经济理论研究，为了提高刊物质量，为了发展理论著作出版，必须重视书评的写作。为此，可否根据以下考虑，建立相应的制度规范，推进书刊评论的发展和水平的提高。

（1）书评并不是寻常之作，也不是什么人都可以为之的。书评是科学家的科学评价，写书评者必须是对所评作品涉及的问题有一定研究的人。好的书评要比作者站得更高远，看得更透辟，不仅能够评判优劣，而且能够从中发现和提出新的问题，开拓新的探索方向，能够给作者以新的启示，给读者以新的信息量。

（2）书评也不是随意之作，它集中反映了评论者的水平。为人作书评者必须严肃负责和认真对待，特别是一些名流大家，更要为人师表。要认真研读所评作品，亲自动手撰写评论，评说要有根有据，入情入理，赞其优无吹捧之意，指其瑕无贬损之嫌，把写好书评作为对科学负责的表现，在书评上树立起学者风范。

（3）作为学术理论刊物，应把书评和出版广告区分开来，可以开辟书讯、新书介绍栏目，专门刊登一些介绍性文字。一些写得不够格的书评，宁可删繁就简，在新书介绍栏内刊出，也不要滥竽充数，以保证书评内刊登的都是一些真正象样的书评。

（4）对于一些有水平的学术著作，编辑部可以约请几位专家在认真读书的前提下，召开小型评论会，专门评论一部著作，也可以主动约请一些专家撰写书评。

## 二、关于经济学的科学批判

批判本来是个很普通的名词，但在那个“史无前例”的年代中，却



变成了一个非常吓人的字眼，充满了恐怖的色彩，一听到它，人们就会心惊胆颤，毛骨悚然，这种余悸至今未能完全消除。因而，在使用批判一词和进行批判时，人们总是反复掂量，仔细斟酌，尽量不用或少用，多栽花，少栽刺嘛！多亏我们的祖先创造了如此丰富的方块文字，使得我们在该用批判的地方，可以用其他名词，如反思之类的去代替。如果一用批判二字，似乎问题的性质就起了变化。这种情况，与人们对政治批判和科学批判的混淆也有很大关系。

政治批判和科学批判既有相似之处，又有原则的区别。弄清这一点，对于推动科学批判的发展大有裨益。笔者以下的论述可以算作一个初步的尝试。

政治批判是斗争的重要手段，主要用于批判政敌或不同政治派别的政治纲领，揭露其政治目的和政治危害，以便置政敌于死地。因而，政治批判往往是政治变故的前奏。毛泽东说的“要推翻一个政权，总要先造成舆论，先做意识形态方面的工作”，大概就是针对政治批判而言的。可见，政治批判表面上是对事的批判，实际上是对人，即对政敌的批判。在政治批判中，由居于统治地位的政治势力发动的批判斗争，为了打垮和制服对手，往往可以借机采取强制措施，剥夺政敌的发言权，不给对方以辩驳的机会；由处于在野地位的政治势力发动的政治批判，则集中对准统治权力，往往采取种种措施使对手陷于被动，进而搞垮对手，取而代之。因而，在政治批判中无平等相处、和平协商可言，政治妥协意味着政治批判的暂时休战。政治批判是对立政治势力之间的互相攻讦。由于受政治目的、政治情绪、政治思潮、政治气候的裹挟和驱使，政治批判的很多方法往往是实用主义的甚至是非理性的。“残酷斗争，无情打击”是“左倾”路线的产物，但却是政治批判中最易发生的问题，这恐怕不是没有缘由的。即使在所谓民主政治中，也经常发生各种各样操纵程序、玩弄权术，对政治对手进行不公正的政治批判的事情。

与政治批判不同，科学批判不过是科学讨论的另一种说法，包含着怀疑、猜想、争鸣、反驳等多方面的含义。科学批判的对象是理论观点和学术思想的是非曲直和真伪正误。科学批判即使抛弃了原来的错误观点和模糊思想，却并不否定其在科学发展和理论进步史上的地位和作用，因这正好反映了人类认识过程的曲折和反复。因而，科学批判首先是对事的批判，而不是对人的批判。参加科学批判的人不仅是具有独立人格的自由人，而且是有一定学术水平的专门家。在科学批判中，持不同学术观点的人完全处于平等竞争的地位，而且在真理面前人人平等，相互之间不存在什么统治和服从的关系，即使是正统理论思想的拥护者也没有任何特殊的地位和权力。因而在科学批判中不仅不能强加于人，而且必须尊重被批判者的人格，虽然观点应当鲜明，批判应当有力，但态度应当严肃认真、诚恳谦和，不能尖酸刻薄，更不能冷嘲热讽。否则应当当众道歉、公开自责，以保持良好的学术风气和探索环境。科学批判的过程就是不同科学家和科学团体之间平等商讨、共同切磋、相互竞争、充分交流的过程。科学批判的成功就是科学的进步和理论的发展，需要的是以理服人、用事实说话、由理论的解释能力和预言能力去证明，靠的是事实的力量、逻辑的力量和思辨的力量。既不能以势压人，也不能以力服人，不能捕风捉影、掩盖事实，更不能随心所欲、主观臆断。

科学批判是一种理性的批判。需要的是客观公正、冷静沉思、坚持真理、修正错误。

科学批判的目的在于确认科学发现和理论创造的真理成分，抛弃其虚伪成分和错误因素，开辟进一步探索的道路，推进科学理论的进步和发展。因此，科学批判是科学进步的有力杠杆和知识增长的巨大动力。任何一门科学的进步和理论的发展都离不开充分的科学批判。从一定意义上来说，科学进步和理论发展的过程，就是科学批判和理论批判的过程，任何科学和理论的发展史都是一部批判史。就以经济学理论的发展来说，马克思的经济理论就是在批判古典学派经济理论的基础上产生和发展起来的，《资本论》的副标题就是《政治经济学批判》<sup>[3]</sup>。西方现代经济学的发展也是如此。凯恩斯批判了萨伊定律，从供给分析转向需求分析，创立了有效需求不足理论，建立了宏观经济学的理论体系。<sup>[4]</sup>。各种非主流学派也都从不同方面对主流学派提出挑战，发展了自己的理论，形成了自己的学派。非均衡学派对一般均衡理论的非现实性提出质疑，引入了数量调节和短边规则，建立了各种非均衡模型<sup>[5]</sup>。新制度学派指出了新古典学派关于制度给定前提的不合理性，专注于制度均衡和制度变革的分析，创立了新制度经济学<sup>[6]</sup>。布坎南等突破了正统经济学把经济分析仅限于经济领域的局限性，把市场原则引入政治分析，创立了公共选择理论<sup>[7]</sup>。西蒙否定了古典理论关于完全理性的假说，提出了有限理性假说，为现代决策理论奠定了基础<sup>[8]</sup>。所有这一切都是否定和抛弃了原有理论中非科学、伪科学的空想成分，继承和发展了其中科学和合理的内容和方法，取其精华、去其糟粕。可见，科学批判决不是怀疑一切、否定一切、打倒一切，而是既有否定，又有肯定；既有扬弃，又有容纳；既有继承，又有发展；既有守成，又有创新。总之，是在旧世界中发现新世界，在旧理论的基础上创造新理论。

科学批判是科学研究和理论探索活动的正常内容，是科学家和理论家相互交往的主要形式。严肃认真的科学批判在推动科学和理论进步和发展的同时，也会增进科学家的友谊和交流，激励科学家进一步攀登和探索。1965年西方科学哲学界的伦敦召开的科学知识增长动力问题讨论会，是一次真正意义上的学术讨论会。会议围绕托马斯·库恩当时的新作《是发现的逻辑还是研究的心理学》一文展开讨论，其思想之新颖、争论之激烈和反驳之机敏，使学术争鸣的空气炽热而又清新、活跃而又深沉。名家相逢又直抒己见，短兵相接却能相互促进，可以称得上是科学批判的楷模。特别是托马斯·库恩和卡尔·波普尔两位科学哲学名家相互批判了对方的科学哲学观，探讨了他们之间的主要分歧及其实质和产生原因，各自的拥护者在进行辩驳的过程中，也都进一步发展了各自的理论思想。玛格丽特·玛斯特曼把库恩关于科学“范式”的21种含义和用法概括成哲学（或形而上学）范式、社会学范式和构造（或人工）范式三类，指出了库恩批评者在理解和批评上的片面性，又以范式为标志把科学发展分为无范式科学、多范式科学和双范式科学三类（或三个阶段）批评了库恩的混乱和对前范式科学缺乏分析。作为波普尔的学生和拥护者，拉卡托斯和费耶阿本德，在主要批判库恩观点的同时，也对波普尔的一些观点进行了批评，各自提出了新的知识增长模式，即拉卡托斯的科学研究纲领方法论和费耶阿本德的科学韧性功能和增生本质及

其相互作用<sup>[9]</sup>。

然而，在我国的经济理论研究中，科学批判始终未能很好地开展起来（其他学科和理论研究的状况也差不多），即使在目前比较宽松的政治社会环境中，学术空气依然比较沉闷。大家都是谦谦君子，你好我好，这里是重要的科学发现，那里有重大的理论创新，实际上到底有多少货真价实的东西，彼此心里都很明白。一些有水平的学者没有拿起科学批判的武器，就关系本学科的重大理论问题大胆争鸣和勇敢辩论，很多理论讨论会往往讨论不起来，或者虽有讨论和争论，不是既无假设前提又无逻辑推理、只论结论是非的混战，就是无谓的概念之争和概念游戏。批评性书评寥寥无几，似乎出版的学术著作都是上乘佳作；（其实不然，大量的也许还是平庸之作；）就是上乘佳作，也有可批评之处，何况不同认识的交流和不同观点的交锋更有可以充分发挥的余地。一些学者门户之见严重，文人相轻之风盛行，既不鼓励也不欢迎别人的批评和辩论，也没有公开承认错误、修正观点的精神。一些人形成一些小圈子（不是真正的学术团体和学术流派），互相吹捧，彼此抬高身价。一些人“文革”之风犹存，把科学批判变成“革命大批判”，不适当地把问题抬到吓人的地步，摘一段被批评者的观点，引一段经典作家的论述或领导人的讲话，然后作出一个政治性结论。这就败坏了科学批判的名声。我国经济理论界缺乏大胆创新之作，形不成具有自己独立理论的学术流派，创造不出可以称得上是无愧于我们时代的经济理论，与我国目前科学批判的状况的水平有很大关系。

为了发展经济学的科学批判，除了要重视书评的写作以外，还要搞好学术杂志的争鸣和学术会议的讨论。目前，学术杂志的争鸣太少，不是无鸣可争，而是争不起来，其中原因很多。杂志如能造成自由讨论的氛围，编者如能主动地有意识地加以组织和引导，使杂志成为重大经济理论问题的争论中心和争鸣场所。这样的学术刊物才能办得富有生气和吸引力。目前举办的各种学术理论讨论会，大都缺乏充分的准备和有效的组织，与会者会前看不到彼此提交会议的论文，开会的方式也是放羊式的，不是各唱各的调、互不交锋，就是即席发言、随意神聊。结果是代价不小、收获不大。在这里，可以借鉴国外的经验和惯例，对我们的学术理论讨论会来一番改造。或者将会议的中心论文事前印发各与会者，由各人写出评论或辩驳文章，然后再开会讨论；或者将每个与会者的论文事前送交至少两位与会者阅读，写出评论意见，然后开会讨论，由他们作主要评论人首先发言，然后再由其他与会者发言讨论、最后由论文作者进行答辩。出版讨论会文集，也要在每一篇文章之后收入两篇评论文章。这样的理论讨论会，才能形成科学批判和理论争鸣的良好风气。

### 三、关于经济学的科学评价

科学评价问题是一个古老而又新鲜的问题。说古老是因为它与科学的产生发展同时并行，说新鲜是因为这个问题在我国至今还没有得到很好的解决，科学评价体系和评价制度尚未完全建立和健全起来。因而还需要作一些进一步的探讨。

## 科学评价的性质和主体

科学评价不是官方评价或领导评价，也不是社会大众评价和新闻传播媒介评价，而是科学家的评价。因而，评价的主体是本行业的专家学者。然而，对这个问题我们似乎并不十分明确。我无意贬损官方评价和大众评价，它们也是一种社会评价，有着自己的评价标准和评价作用。但在目前情况下，人们往往重视科学理论工作的官方评价和大众评价甚于科学评价。一篇文章、一个报告或一本著作，只要某位领导说好，那就是好，各种各样赞美称颂之词和奖赏鼓励之举都会接踵而至，尽管这样的文字在内行专家看来是谬误百出，没有多大或毫无科学价值。于是诱使一些人搞起了“奏章经济学”，不是把精力放在调查研究、积累资料、分析思考上面，而是花在探风向、摸气候上面，一旦摸准了当权者的心思和需要，便投其所好、送上奏章、以求批示。同样，只要某位领导说某个作品不好，那就是不好，不仅会受到不公正的批评，而且还可能会怀疑作者的动机和道德，追查作者的历史和背景、甚至有可能禁止刊发出版，即使在专家看来，这种文字还颇有一些新意和价值。

大众评价也不是科学评价，但在目前情况下，却比科学评价具有更大的作用和吸引力。一位作者、一篇著述，一旦在大众传播媒介中受到好评，就成了晋升、提拔、立功、受奖的主要依据。这也使得一些作者搞起了“广告经济学”，千方百计通过各种途径和方式，包括请客送礼、哥们义气，甚至由作者本人捉刀代笔，使其作品出现在大众传播媒介的评价之中。然而一些大众传播媒介的反映往往是快速敏捷有余、社会轰动效应显著，而科学的真实性和严肃性不足，很难作出中肯的科学评价。

科学评价一件非常严肃的工作，其科学性不亚于科学研究和理论探索本身，从事科学评价的专家学者必须以高度负责的精神对待之。这里不仅来不得半点马虎和懈怠，更不能掺有个人恩怨和个人义气，需要的是客观、公正和科学家的科学良知，即实事求是。否则也就丧失了一个学者的资格。只要建立起科学的评价制度，只要专家学者们实事求是、认真负责地从事科学评价工作，严肃的科学评价一定会得出科学合理的评价结论，一定会发现出优秀作品，也会使大批有作为有造诣的专家脱颖而出，同时也可以减少和防止官方评价和大众评价中可能发生的扭曲现象。

## 成果评价和人员评价

科学研究工作的任务是出成果、出人才，因而，科学评价也包括科研成果评价和科研人员评价两个方面。二者既互相区别又密切联系。成果评价是科学评价的基础和核心，也是人员评价的主要依据。人员评价是在成果评价的基础之上，具体确认每一参加者在其中所做的工作和贡献，然后把每个人参与的全部研究工作和做出的贡献汇总起来，确定其科学研究能力和学术理论水平，进而对每个研究人员作出综合评价。然而，在我们目前的实践中，二者的相互关系往往是颠倒过来的，具体表现为重视人员评价而忽视成果评价。我们在人员评价方面建立了一套述职评聘活动，每年都进行人员的述职活动和专业职务的待聘活动，虽然其中还有很多可以改进的地方，但与成果评价比较起来，情况要好得多；而成果评价往往无人组织、无人负责、无人过问，形成自流，缺乏象人员评价那样的制度。出现这种情况的原因是由于在目前的制度安排下，

科研人员的工资报酬同专业职务紧紧拴在一起，职称评定变成了报酬之争，人员评价名义上是为了多出人才、早出人才、出好人才，实际上是为了利益分配。于是，人员评价和职称评定变成了人人关注的硬指标，成果评价变成了可有可无的软任务。经济学著作的书评之所以变成广告，水平不高，经济学的科学批判之所以不能很好开展，与我们对成果评价的忽视有关，与人员评价同工资晋升拴在一起的制度关系更大。

颠倒成果评价和人员评价的关系，忽视成果评价而片面重视人员评价，还表现在学术委员会的工作上。目前，各研究单位都设有学术委员会，也都制定有学术委员会工作条例。就以“中国社会科学院研究所学术委员会工作条例”来说，在“职责和权力”一章中规定：学术委员会“有权评议重要科研成果”，“负责评定副研究员（含相当职务）的任职资格，对拟聘研究员（含相当职务）的科研成果和学术水平作出鉴定”，“审议优秀中青年学者破格晋升高级专业职务的资格”<sup>[10]</sup>。这里一个是“有权”，一个是“负责”，提法上有所区别。从实践来看，职称评聘基本上是年年都搞，学术委员会都要履行自己的职责，但重要科研成果的评议，据笔者所知却从未搞过，学术委员会是有权不用。不仅如此，除了职称评定以外，学术委员会也很少开会，在很大程度上成为一种名誉机构。就是职称评定，由于不是建立在成果评价的基础之上，很多也只是根据印象画圈打叉而已。很多研究单位也只在年初制定科研计划，年终汇总统计科研成果，很少对本单位的重要科研成果组织定期评价。

#### 科学评价的方式和组织

科学评价的方式很多，有书评、评论会（或讨论会）、评奖活动等。书评和讨论会已如上述，鉴定会和评奖活动是近几年来科学评价活动中经常使用的方式，对推动科学进步和理论发展起了重要作用。但也存在不少问题，需要略作分析。

目前，由国家自然科学基金资助的科研项目，大都在项目完成后，聘请若干专家学者组成成果鉴定委员会，对项目完成情况及其成果的科学水平进行评审鉴定。这是一种很好的科学评价组织和评价方式。凡认真去做了的，都起到了很好的作用。但也有一些项目未按项目管理规定的规定进行成果鉴定，就算自动通过。不仅如此，有些鉴定会也与书评的水平差不多，往往是赞美褒扬过多过头，批评讨论不足；一些鉴定会也是搞搞形式，走走过场，只有宣传效果，而无科学意义。

评奖活动也是一种重要的科学评价方式和评价活动。目前，经济研究方面的评奖活动不少，有国家级评奖，也有省部级评奖，还有企业单位的评奖；有专题论文评奖，也有会议论文评奖，还有报刊征文评奖。在这些评奖活动中，有的如孙冶方经济科学组织得比较好，已开始逐步建立了一些评奖的程序和制度，评出了一部分好作品，并给予了适当的奖励，对推动经济理论研究起了很好的作用。但也有不少可改进的地方。有的组织得比较差，评奖机制很不健全，评奖工作的主观性、随意性很大。有的凭印象评判，有的按照自己的观点决定取舍，凡不符合自己观点的通通枪毙，尤其是在评奖活动中渗入了大量人事关系、地方关系等复杂的非科学因素，把科学的评价活动变成了庸俗的人事平衡关系。甚至有时政治气候和政治考虑也成了评奖的决定因素。结果是不仅埋没一些学术价值较大的创新之作，也评选上了一些不够格的平庸之作。因此，

改进和提高现有的评奖组织和评奖机制非常必要。鉴于孙冶方经济科学奖是经济理论方面最重要的评奖活动，在经济学界享有比较高的威望，现提出以下几点改进意见，仅供参考。

(1) 进一步减少评奖数量，著作 1—2 部，论文 2—4 篇，宁缺毋滥。

(2) 改变评奖时限，如 1992 年度评选奖励 1990 年及其以前的作品，给予 1—2 年进行评论和检验的时限。

(3) 把评奖活动建立在文评和书评等科学批判的基础上，待评选著作不仅要有专家的推荐，而且要有专家学者写的严肃的评论文章。

(4) 对评选上的作品再组织进一步的评论，既可推动科学讨论，又可总结检验评奖工作。

(5) 对奖励作品，要写出奖励决定和简单评价，指出其理论上的前进之处和实践上的应用价值，并公开发表，以利监督检查。

### 注释

[1] 参见拙文：《推进经济政策理论的研究探索——评郝云宏等著 经济政策学》，载：《经济文献信息》1989 年第 8、9 期。

[2] 笔者的评论仅限于书评，不涉及书评所评的著作本身。书评写得不好，决不意味着所评著作不好；书评写得好，也不意味着所评对象就是佳作。

[3] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第 23、24、25 卷，人民出版社 1964 年版。

[4] 约翰·梅纳德·凯恩斯：《就业利息和货币通论》，商务印书馆 1983 年版。

[5] 让—帕斯卡尔·贝纳西：《市场非均衡经济学》，上海译文出版社 1989 年版。

[6] 罗纳德·科斯、阿尔钦·道格拉斯·诺恩等：《财产权利与制度变迁》，上海三联书店 1991 年版。

[7] 詹姆斯·M·布坎南：《自由、市场和国家》，北京经济学院出版社 1988 年版。

[8] 赫伯特·西蒙：《现代决策理论的基石》，北京经济学院出版社 1989 年版。

[9] 伊姆雷·拉卡托斯、艾兰·马斯格雷夫：《批判与知识增长》，华夏出版社 1987 年版。

[10] 中国社会科学院监察室编：《中国社会科学院规章制度选编》，经济管理出版社。

## 规范化与本土化 ——当代中国社会科学发展的双重挑战

梁治平

一年前的今天，我有幸参加了《中国社会科学季刊》（香港）在京举行的周年纪念会，并且在会上以《季刊》作者身份作了简短发言。那次发言的主旨是要说明，清除伪学、创新秩序、全面建立学术规范，既是我们这一代知识分子当下最急迫的任务，也是我们对于中国文化之重建可能有一种贡献。未了，我提到所谓“中国社会科学”问题，大意谓：倘若“中国社会科学”这一名称并非毫无意义，那它一定不只是简单指发生于中国的社会科学研究，而应当是与中国人之特殊经验有着密切关联的社会科学研究。进一步说，它必定产生于是种特殊经验，且能给予这种经验以最有力的说明，而一套与之相适应的富有启发性的概念体系的产生，或可视为“中国社会科学”成熟的标志。

显然，当时我谈的即是一个关于规范化和本土化的话题。不过，以那样一种简单方式提出如此重大而且复杂之问题，现在看来是太冒失了。事实上，此一主张所涉问题既深且广，绝非一次简短的即兴讲演能够说明，而在当日，我对于相关之问题，既不能说已经过深入思考，更不敢说已达致通盘了解。因此，今天有可能重新提出、审视和思考这个话题，在我实在是一个学习的好机会。

讨论社会科学的中国化或本土化问题，应当紧扣中国的历史与现实，这一点毋庸置疑。因此，下面不妨先回顾这样一种主张在中国的提出及发展。

社会科学中国化或本土化（以下简称“本土化”）之主张始见于三、四十年代，而以当时社会学家倡导尤力。中国社会学前辈学人吴文藻有感于社会学长期作为知识文化市场上一种舶来品而不能扎根于中国土壤的事实，明白提出社会学中国化的主张。其立场是：“以试用假设始，以实地验证终。理论符合事实，事实启发理论，必须理论与事实揉和一起，获得一种新综合，而后现实的社会学才能植根于中国土壤之上，又必须有了本此眼光训练出来的独立的科学人材，来进行独立的科学研究，社会学才算彻底的中国化”（吴文藻，《社会学丛刊》总序）。由吴氏推动、组织而编纂的《社会学丛刊》即是实践此一主张的一项有代表性的成果。这段历史或可以视作“本土化”运动在中国获得发展的第一个阶段。

“本土化”运动第二阶段始于八十年代，且同样以社会学家为主力。在大陆，社会学在被取消将近三十年之后重新恢复，其性格更趋实用化，即以解决中国实际问题为目标，自觉地变成“应用社会学，一门为人民服务的社会科学”（费孝通，1994）。在某种意义上，这一发展或如有人所说乃是早先由吴文藻、费孝通等为代表的燕京社会学派所开创的中国社会研究及社会科学本土化传统的继续（甘阳，1994），然而这种继续在理论上是贫弱的。且不论对“本土化”问题作深入的理论思考在八十年代的中国是否可能，社会学恢复伊始所取的姿态实有抑制理论思考的一面。相比之下，同一时期在台湾进行的“本土化”问题讨论明显更

富有理论成效。在经过数年酝酿之后，中央研究院民族学研究所于 1980 年召开“社会及行为科学研究的中国化”研讨会，嗣后并出版了会议论文集，从而引发了后续的一系列讨论（萧新煌，1986）。这些讨论不但在空间上超出台湾而延展于香港、美国且引起大陆学者的关注与反响，而且相当自觉地和深入地审视了与“本土化”有关的诸多问题。我们今天讨论“本土化”问题理应在此基础上进行。

这里先引述《社会及行为科学研究的中国化》（1982）一书编者关于“中国化”的一般论说。“中国化”被认为在现阶段至少具有以下几项目的与意义：“（一）使社会及行为科学的研究更能反映与配合中国历史、文化及社会特征，如此则有关中国社会及中国人的研究活动才能更为有效，所获得的研究成果才能更为可靠。（二）强调对中国社会的重要与独特问题作系统性研究，以有效了解与解决有关中国社会与中国人的各种实际问题。（三）使中国的社会及行为科学研究者恢复其独立性与批判力，以形成自尊自信的自我概念，维护健全的专业意识。（四）使中国的社会及行为科学者能在研究工作上推陈出新，以对世界的社会及行为科学提供独特的贡献，进而消除社会及行为科学研究过分西方化（特别是美国化）的色彩，摆脱中国社会及行为科学在世界社会及行为科学中的附庸地位。”（杨国枢、文崇一，1982）。把这段话与前引吴文藻关于“中国化”的论说相比较，可以发现二者在一些基本问题上完全一致，比如，二者皆强调理论与事实的契合，都注重社会科学解决实际问题的效用，都把具有独立研究能力的学者群视为“中国化”必有的一项内容，而它们所要治疗的病症，即作为舶来品的社会学长期不融于中国社会以及社会科学研究中的生搬硬套、食“洋”不化等等，也在很大程度上相伺。这里还要特别指出一点，即无论四十年代还是八十年代的“本土化”运动，其中都包含有文化上反殖民主义的要求。这种所谓“民族情绪”在西方文化霸权被从其内部动摇的八十年代表现得尤为突出。当然，这两次运动都不曾为狭隘的民族意识左右而变成民族情绪的发泄，相反，它们都持守理性的立场，或对中国社会生活有深入的调查与研究，或就“本土化”理念作细致的梳理与探讨，从而保证此一运动得以健康发展。

以上对华语世界（主要是大陆和台湾）社会科学（主要以社会学为代表）本土化运动作了简单回顾，现在的问题是，今天在这里继续“本土化”问题之讨论是否有必要，若有，“本土化”之主张是否包含前述论说中各主要之点，又是否越出其范围而有更深层的意蕴，以及，这里提出“本土化”主张会不会产生负面效用，如若可能，则此负面效用都是什么，如何防止和对治。最后，回到本文题目，“规范化”问题缘何提出，其与“本土化”主张之间是否具有内在关联，若有，是什么，等等。

最近四十年里社会科学在大陆之特殊经历产生了一系列复杂问题，这些问题在一定意义和一定程度上是独特的。不过，就“本土化”问题产生之背景而言，仍有许多问题是上述华语世界社会学者过去和现在所共同面对的。一个基本事实是，在这些地方，社会科学是西方舶来品。用马克思主义改造乃至替换社会科学只是强化而非改变了这一事实。这固然是因为马克思主义原本也是舶来品，同时也是因为马克思主义一旦



成为官方意识形态就立即沦为教条，它在社会科学研究里面造成的理论与实际脱节只能更加严重。当然，完全受政治意识形态支配的“研究”是否还能够被视为“社会科学”是大可怀疑的。进入八十年代，相对正常的社会科学研究开始恢复，但在长期的封闭之后，我们发现自己大大落后于世界，于是有了新一轮的西学东渐和留洋热潮。这时，我们面对的问题与当年吴文藻们和七十年代台湾学者想要解决的并无不同。一样地生搬硬套，一样地食“洋”不化（最近的事例是以“后”为尚，从“后现代”而“后”一切概念）。当然这只是引发“中国化”或“本土化”主张的一种较为表面的现象。摆脱通过输出学术思想、方法、概念而实施的西方文化霸权，最终获得学术地位上的独立与平等，也未尝不是“本土化”运动的一项合理动机。只是，稍有不慎，这种合理动机也有可能演成一种狭隘的民族情绪，而借“本土化”之名宣泄。盲目排外是一种国人曾经有过而且处于某种情态之下容易产生的冲动，这种冲动既非理性，危害亦显彰，这里可以不论。我想指出的毋宁是另外两种“负面效用”。第一种可以名之为“族属的本土化”。属于这一类的人认为中国的历史、文化及各种社会问题，只有中国人自己才能有最真实的了解与最真确的说明，所有外国的研究者无论怎样终是隔靴搔痒。这一类的看法被 R. Merton 概括地叫作“局内人说”（Insider Doctrine），并予以逻辑上的有力驳斥（转见金耀基，1982）。关于此类观点，这里也不拟多谈，我只想指出，这种看法在我们周围就有，它貌似有理，实际不过是狭隘民族心理的一种较为隐蔽的形式罢了。第二种“负面效用”来自上面提到的“合理动机”本身，具体说即是把“本土化”主要理解为反对文化殖民主义或所谓西方文化霸权这样一种情形。这里我想指出的是，过多强调“本土化”的这一内涵，可能遮蔽包含其中的知识论问题。而事实上，“本土化”运动不但应当是社会学的，同时也应当是哲学的（最近读到台湾社会学家叶启政先生的一篇文章，他在那里把“本土化”理解为一种研究上的认知态度，而且明言“本土化”的“核心任务是哲学的”（叶启政，1994），真是深得我心。从知识论的角度看，社会科学移植过程中出现的种种问题首先来自于这样一个事实，即所有这些理论、学说、概念、范畴、方法、分类乃至术语都源于西方人的经验。这里我所谓经验既是个人的，也是社会的，既是主观的，也是客观的，它是融合了特定历史、文化、价值和旨趣的积淀物，而由这里产生的知识不可能是普遍的、恒定的，相反，它只可能是“地方性的”（C. Geertz 语）。指出这一点并非说只是源于西方的社会科学如此，而是说所有关于社会的知识皆如此。换言之，并没有一种方法或程序能够保证人们通过“纯客观”的观察而获得完全的“事实”进而达致普遍有效的真理。这种真理观原本是科学主义的一种迷幻，人类知识发展的障碍，也是文化殖民主义得以生存的一种条件。着眼于这一点，“本土化”的本义应当就是关注己身经验，把一套关于社会的知识牢牢建立在此一经验的基础之上。这一原则看似简单，实际包含一个复杂过程，它将引发一系列不间断的省思、辨析和批判，因为事实上，我们不可能丢开已有的知识体系去处理任何一种经验，而想要了解自己的经验又不能不借助于他人的经验。这样，“本土化”同时也就包含了辨识知识之“地方性”的要求。从建设性的方面来说，这种辨识乃是一种积极的和开放性的对话，

其目的不是排斥，而是了解以及在了解的基础上拓展不同人群共同拥有的空间。这样一种“本土化”运动显然不是封闭的和排他的，它将一方面同时容纳不同层次上的诸多目标，从社会调查方法的检验与改进到社会科学知识范式的建构，另一方面吸收尽可能多的研究者，后者只是“浸淫于中国历史文化遗产，熟悉中国语言游戏及生活形式的学者”（高承恕，1982），而不必是任何一种意义上的中国人。事实上，对于西方文化霸权最深刻的反省和最有力的挑战首先来自于西方文化内部，而率先检讨固有研究模式、自觉寻找能够说明中国经验之理论的努力往往也出自西方学者，举我们熟知的例子就有比如美国人类学家张光直先生致力于发掘中国考古材料的理论意义（张光直，1983，1986。尽管在上述“本土化”理论框架里这种作法比较初级）、史家黄宗智由中国近代史上一系列“悖论”现象入手探究规范认识危机及出路（黄宗智，1992），以及相当一批美国学者试图“从内部”来撰写中国历史（柯文，1989）。应该说，这些学者的工作均程度不同地对社会科学中国化有所贡献。当然，由于事实上从事于中国问题研究以及“浸淫于中国历史文化遗产，熟悉中国语言游戏及生活形式的学者”绝大多数只能是生活在中国的中国学者，而且也只有他们对于本己文化负有特殊责任，“本土化”的中坚就只能是他们。

把“本土化”理解为一项跨越国界、族属的全球性运动，还有助于揭示这样一事实，即社会科学（不管它起源如何）完全可以是人类共有的一种知识体系，社会科学的“本土化”（不管是在哪一个国家）并非是要造就一种与现有社会科学截然不同的知识体系，而是要通过对其“普适性真理”的质疑、对其“地方性”特征的辨识以及对其隐含前提的暴露和批判性省思，使融汇于本己经验。社会科学的传统将因此而更新，它将从众多不同的经验中获得滋养而日益成熟，那时，“世界体系中的范型分工”格局将彻底改善，不再是中心制造并输出知识，边缘对中心亦步亦趋（萧新煌，1982），而是平等多元，大家共享充分的对话与交流。就此而言，则“本土化”的意义又不只是向内来处理自身的经验，同时也是向外去创新社会科学共同传统。自然，这是一项极高极远的目标，而且，最终能否实现社会科学知识创新上的“大同世界”，我也没有十足的信心。然而有一点可以肯定，那就是，作为一种认知态度的“本土化”运动，不但有助于我们提高对自身的自觉与反省，且能够促进知识的健康发展，而更重要的是，对我们来说，此时此地，“本土化”不但必要而且可行。

上面的全部篇幅都用来讨论“本土化”问题，这当然不只是因为此一问题本身的复杂与重要，事实上，前面提到的和没有提到的几乎所有相关文献都没有谈所谓“规范化”问题，或至少是没有连同“本土化”问题一道讨论“规范化”。也许对那些讨论者来说这是一个不甚相关的问题。因此，如果我们在这里发现有足够的理由把这两个问题联系起来讨论，那就很可以表明当代中国问题的特殊之点了。

何谓社会科学研究中的规范？在我看来，小至学术纪律、引证规则，大至学术传承、学术道德和秩序，都可以包括在规范的概念里面，而所谓“规范化”就是要建立学术纪律，确立学术秩序，从而保证知识的有序增长，并使交谈成为可能。具体地说，它还包含有社会科学研究学术

化的意思。

在过去四十年里面，中国社会科学研究因为受政治意识形态左右而在很大程度上丧失了学术的独立品格，同时由于长期闭关自守，这种意识形态化的“社会科学”更显得陈腐过时。尽管最近十数年来完全封闭的局面已经被打破，真正严肃的社会科学研究正在恢复且已获得相当可喜的进步，旧有之伪学术仍在全国范围内据有绝大势力。它们自说自话，继续其伪问题的讨论，并且凭借手中的“学术”权力维持其自身的再生产。这早已不是单纯的知识现象，因此也不是简单的知识增长所能改变和消除。另一方面，在业已恢复的学术领域，同样存在自说自话的情形，这主要是因为经过长时期的封闭，中国的社会科学研究者既缺乏传承，又没有对现今世界上学术思想及研究方法的通盘了解，其知识上的判断因此容易以偏概全，其研究上的定位往往表现了太大的随意性和偶然性。尽管并非所有人都如此，但这肯定是多数人的情况。而比这些更严重的是，学术研究甫经恢复百废待兴的局面，给予学术上的投机者可乘之机，这些人对于学术既缺乏虔敬之心，也无意于艰苦的学术劳作，他们不过假学术以谋其私，甚至自觉地去追求知识权力。于是，从不惮其烦地卖弄新概念到以各种形式公开或半公开的剽窃在这里早已屡见不鲜，而缺乏一种公正、合理和有权威性的学术评判机制，则使得这类学术上非道德现象无法得到有效遏制。凡此，皆是社会科学研究“规范化”运动所欲解决的问题。

解决“规范化”问题从何入手？回答当然是应该由社会科学研究者的自身实践开始。事实上，从那些已经提出的学术主张、已经开展的学术活动和业已创办的学术刊物等方面看，“规范化”运动已经开始。在学术刊物上建立正式的双向匿名评审制度（《中国社会科学季刊》），通过书评开展严肃的学术批评（《中国书评》1994）不过是这场运动部分可见的努力。这里，没有必要一一罗列“规范化”已有的表现及应有的内容，我只想总括地指出，“规范化”在这里可以而且应当被简单理解为对世界上既有学术成果的继受，这包括遵循已有之规范，全面了解社会科学传统，掌握国际社会科学界通行的语言，尽管这些规范、传统和语言基本上是由西方社会科学家确定下来的。我们应该坦白承认，西方社会科学家确实领先于我们；作为人类知识体系的一种，源于西方的社会科学比较我们已知的其他知识体系确能更好地说明发生在我们周遭的事情，这当然不是因为这种知识具有放之四海而皆准的真理性，而是因为这样一种“地方性知识”较之现有其他种种“地方性知识”具有相对更大范围的有效性，而这至少是基于以下三个方面的原因。首先，西方社会科学建立于其中的文明在其成长过程曾经大量吸收当时人类已有的文化成就，其知识体系本身经过长期提炼亦不失为一种认识社会的有力工具，尤其是，它具有相当的明晰性和可操作性，因而，容易成为理性的对象而为各种不同知识文化背景的人共同掌握和验证；其次，随着十九世纪以来西方工业社会的全球性扩张，不同社会之间的同质性日益增加，这意味着人类不同经验彼此接近乃至融汇的可能，也意味着原本产生于西方人经验的知识体系有可能在更大范围里适用；再次，西方社会科学家并不以说明己身经验为满足，他们也试图去说明其他人类的经验，而在这样做时，他们并非一味强加于人，而是不断探索、反省，

希望尽可能“从内部”去了解他人的经验。在这方面，他们在哲学上的深刻省思和人类学研究中的艰苦劳动尤其值得称赞。正因为有这样一种开放的心胸和诚实的态度，同样是一种“地方性知识”的西方社会科学就较少封闭、偏狭、神秘及其他缺点，而值得我们认真学习。

强调这样一种“规范性”似乎是在抵消“本土化”的意义。事实上，只讲“规范性”确有可能促成我们竭力想要通过“本土化”运动予以消除的种种现象。然而这种情形与其说是向我们表明了“鱼与熊掌不可兼得”的两难境地，不如说为我们指出了同时解决不同问题的有效途径：通过学习先进来改善自身处境，以开放和健全的心态抵制狭隘的民族主义和地域观念；通过不断反省批判地吸收域外理论，靠高度自觉来防止对国外经验的盲从和生搬硬套。换言之，同时开展规范化运动和本土化运动，保持二者之间适度的张力，乃是中国社会科学的健康发展之路。

以我们目前面临的问题而论，实现“规范化”不易，实现“本土化”更难。然而这既不是我们放弃这些目标的理由，也不是我们等待“规范化”之后再谈“本土化”的理由。我们现在就来着手这件事情，这表明了中国社会科学研究者的自觉，有了这样一种自觉，则中国社会科学的繁荣指日可待。我们今天在此讨论“规范化与本土化”问题，其意义也在于此。

### 参考书目

杨国枢、文崇一：“序言”，《社会及行为科学研究的中国化》，台北，中央研究院民族研究所，1982年版。

萧新煌：“社会学中国化的结构问题：世界体系中的范型分工初探”，载同上书。

“旅美中国社会学家谈社会学中国化”，《社会学中国化》台北，巨流 1986年版。

高承恕：“社会科学‘中国化’之可能性及其意义”，《社会及行为科学研究的中国化》，台北：中央研究院民族研究所 1982年版。

金耀基：“社会学的中国化：一个社会知识论的问题”，载同上书。（以上五篇文章皆转见《国外社会学》1993，3—4）。

费孝通：“个人、群体、社会”，《香港社会科学学报》，1994年第三期。

甘阳：“中国社会研究本土化的开端”，载同上。

叶启政：“对社会研究‘本土化’主张的解读”，载同上。

张光直：《中国青铜时代》，北京，三联书店 1983年版。

《考古学专题六讲》，北京：文物出版社 1986年版。

黄宗智：《中国农村的过密化与现代化：规范认识危机及出路》，上海，上海社会科学院出版社 1992年版。

柯文：《在中国发现历史》，北京，中华书局 1989年版。

## 规范化与专业化

张 静

### (一)

《中国社会科学季刊》与《中国书评》召集座谈，题曰：“社会科学的规范化与本土化”，八十年代中期在港台国学界热过一阵的题目，在中国大陆，似曾几番欲“热”，却终归未能热得起来。究其成因，以我观之，大约同社会科学已有的传统（或曰惯例）及其面对的问题有关。素有引导意识形态主流抱负的大陆社会科学，所要处理的问题主要不是理解与解释（understanding and explaining）社会现象，而是寻找社会应去的方向，这样一种角色定位谈不上“规范化”的问题，原因是不存在这种需要。九十年代以来，社会科学逐渐失去了往日那种醉于理论论战，引导当代思潮，指点万里江山的“霸主”地位，不再似往日那么多人谈，那么多人听，那么多人看了。一个明显的趋势是社会科学“和者”渐少，且日益专业化。社会科学在重新定位，寻找方向：它为何存在？为谁存在？存在做何？一言以统之：什么是真正的社会科学、且又能够生根、生长于中国？这种寻找一直持续至今。应当说，这是一项健康的发展。

这种“寻找”中显现了两股代表性倾向，二者虽不能说完全针锋相对，却可称是南辕北辙。一是坚定于国学者，感叹有学仁见异思迁，采西方支离破碎的概念名词套于中国，其知识似无根的浮萍“接不上地气”；<sup>[1]</sup>另一倾向执著于掌握西方社会科学知识，并坚持运用之讨论中国社会现实，于是有大量西方政治学、制度经济学、产权经济学、以及社会学概念流行于学刊。这一倾向日益远离国学而去，不再理会“地气”之说。

### (二)

这两种倾向的知识论立场相异，所设问、所关注的论题相异，所运用的观念与思维手段亦相异。不可将倡国学者断为“本土化”之列，而将倡西学者判为“规范化”之行呢？我以为不可。原因是传统国学中的一部分（例如史学）确有多代积累的自行规范存在，而西学者中间亦有若干作品是拾得西方零星数语，却延用过去习惯的“论战”之逻辑的。而且，双方似都注重分析中国本土，这算不算是“本土化”呢？

实际上，“规范”与“本土”未必非处于矛盾的两极不可。因为社会科学的主流规范、以及主流规范的评判权威们遍布于世界学术市场，甚至于，对中国“本土”的研究也多在非中国“本土”的地方，中国学者之作品，只是这一大市场中的一部分而已。中国学者可以自成一派，自居一区，但如果要进入世界学术体系，如果要求“进去”之后以平等的身份与其对话，就非得既具备“进去”的专业资格，又得掌握对“本土”的真知识，两者缺一不可。除非你不想与世界对话，亦不指望影响世界同仁，一句话，你不打算让中国人关于中国的知识成为世界、全人

类知识贡献的一部分。而如果中国学者对自己有这样的要求，“规范”与“本土”都是必须的。

在我的理解中，“学术规范”的本质并非指一套不可更改的逻辑（否则就没有世代以来的学术进步可言），它是通过专业认可的“入场券”。“入场券”可以是蓝的、白的、红的，可以是承继马克思、韦伯、弗里德曼、凯恩斯或者科斯，但是，倘若你要进入学术专业领域，就必须拿出专业资格的证据来。它不一定是学位，不一定是一套计算机分析程序，也不一定是轰动的社会效应和众多追随者，它是一套“做活”的规矩，而且必须与学术界当下的认可相合。

做什么活都得有规矩，否则任何人无须训练都可随便做得，则学术将大为贬值。规矩的作用是形成专业“围墙”（boundary）或称“界限”，获得认可者，进来共事，否则，必被排斥在外，没有“人情”可言。这种必须的傲慢，是专业质量的起码保证。一个合格的学术专家未必是一个合格政治家或合格商人，各种角色所需技能不同，故而才各有各的标准。一个学者不能车出合格零件，就必然通不过车工的专业资格测试。道理都一样，每一种专业都有自己的围墙，“规矩”正是进入的门票。

“围墙”把守得严密，就可保证学术社区的专业化质量。

规矩的另一个作用是形成专业行为的预期，让交流真正能够相互对话和相互理解，必得有双方认同的逻辑，“逻辑”有了权威地位，方能减少混乱，形成秩序。规矩可以把学术同仁联系起来，刺激争辩，从而推进知识进步。

规矩的第三个作用是构造（form）学术共同体，形成一个公认的，层层有序权威评判架构，有了独立评价权威且不容侵犯与替代，知识产出的相对自主性方可得到保证。规矩的基本功能是构造和维护学术共同体的自主权威结构，减低学术受到侵染及变质的机会。因而“规范化”保护的是真正的学术人和他的事业。其结果，必定是科学共同体的完备发展。

回到前面所述，如果“本土化”所指的是研究对象在中国区域，其意义就未免不确，因为世界各地都有学人及学术机构研究中国，而且是在他们的“本土”之上，只是间或亲自间或派助手走几趟中国而已。如果“本土化”意为在世界学术市场之外建立一个本土的权威评价系统，这在情理上并非绝无可能，但关键的问题是把目标定在什么位置上。假如目标是自我维持，不去影响他人，也不接受他人影响，如此下去，缺少挑战与刺激，恐学术难有长进，终将失去生命力而陷于衰落。在我看来，“本土化”的中心不在于知识分类，而在于知识原初经验的来源空间，规范化并不是要改变本土知识的性质，而是让它具备专业知识的样式。

总之，规范化是建立科学研究体制的必经之路，通过它，一切有价值的人类知识，无论东方的还是西方的，都汇总入来，形成一个共同的专业知识宝库，只要它同时兼具严格和开放两种特性，就能保持足够的动力推进知识的积累和进展，同时不失专业权威之尊严。

那么，学术规范究竟是什么呢？很难几言概括之，试述几条在此与学界同仁磋商：

第一，为探求知识而为。此需明白学者的角色所在。

第二，承上启下，将过去的知识同未来的知识联系起来。此需跟踪已有的知识成果，确定自己的出发点；此还需在诸多知识中辨别主流问题，以便将研究推向深入。

第三，人己有别。知识可以通用，但知识的“发明”者不能通用，承认与尊重知识发明者，需将人之贡献与己之贡献分开，一一引注说明。

第四，研究程序虽不必拘同，但报告出来至少需包括：研究要解决的问题；所针对的理论；所使用的方法；资料来源；解析过程；己所发现；结论。如能评论该领域已有成果之进展，则更佳。

也许还有更多，此几条我以为是基本的。如果教育机构未教学生习得它们，则无法把学生引入专业之路；如果学人未据之而自律，则必被排斥于专业学术圈外；如果学术刊物未用之去约束研究行为，则必无学术事业可言。

#### 注释

[1]参见《读书》1994年第1期，“文化”三人谈。

## 法学研究的规范化、法学传统与本土化

朱苏力

经过八十年代的准备，特别是一批学者的认真、求实、兢兢业业、甘于寂寞的努力，一批学者迅速成长，进入九十年代以后，中国社会人文学术界出现了一些新的气象。特别是在文史哲这些有学术传统的领域，以及经济学等一些社会科学领域已经或正在形成一种学术的氛围，正在建立比较严格的学术规范，相比之下，就整个法学领域来看，应当说，这种传统和学术氛围还比较差。尽管法学的所谓“核心刊物”有几十种，不时也有一些高质量的学术论文发表，但总体来看，真正坚持了严格的学术标准的法学刊物也许只有一两种，有些所谓的法学核心刊物实际连法学刊物都不能算（这并不一定是贬低该刊物，而是对那些确定法学核心刊物的人的一种批评）。由于刊物的学术标准不严格，法学院的学术训练不严格，许多具有很好的学术潜质的学生未能得到良好的训练，他们找不到良好的学术范本。在这个意义上，我认为，法学界的学术传统尚未建立。

要建立或重建法学的学术传统，无疑需要全面的努力，面对中国实际、借鉴国外经验、研究者的个人学术品质和敬业精神、学术批评的真正开展，都是需要的。从目前看具体可行的、而且必行的一步就是要建立学术规范。规范是多方面的，我在此仅就一些人看来并不起眼的一点——引文，发点议论。我只是从引文对学术传统的建立的功能性角度来谈，至于对引文全面分析，至少可以作一篇长文。

目前的法学著作、文章，除了少数外，引文很少。翻开法学著作和刊物，包括一些核心的法学刊物上发表的一些不错的文章，我们可以发现许多文章从头到尾没有一个注。似乎一切观点都是作者自己创新的，其实未必如此。这首先反映了的一点就是有些作者不读书，或读得很少（另外反映的是对他人的劳动成果的不尊重）。当然法学界出版发表有新见解的书籍和文章确实不多，但总还是有一些；而且还有一些相当不错的调查报告、案件分析和社会报导。但相当多的搞法学的人似乎视而不见。如果不读书，那么怎么可能有一种学术的传统；那么最好的情况也只能是“一切从我做起，从现在做起”；而我很怀疑法学界有那么多才子或“泰斗”。

没有学术性的引文或引证，表明法学界没有借鉴和学术积累。引文首先是一个选择研究方向和题目的问题。如果不注意他人已研究了什么，取得了什么成果，那么我们所作的大量研究就可能只是、而且目前实际就是在重复他人已经做过的事，研究他人已研究过的专题，“发现”一些已经有的发现。这样不仅浪费了大量的资源，个人的和社会的资源，而且无法使自己的劳动在前人或他人的基础上推进，中国的学术就不可能尽快发展起来，提高到一个新的水平；自然也就不可能形成一个学术传统。只要看一看这两年来关于社会主义市场经济的论文，有多少论文是重复着他人和自己！一些人把自己的（？）同一个观点在各种报刊杂志上不断重复，最多变变句型和序列。这种论文实际上只是在作宣传，而不是作学术研究。我并不一般地反对宣传，也许在建立社会主义市



经济开始时期，需要一些宣传；但不能总停留在此，而且社会要有一个分工，如果还想在法学界当学者，而不是在法律界或社会上当活动家、鼓动家的话，就要不断地研究新问题、提出新问题；而引文或观点引证是其中一个基础，一种保证。只有熟悉了某个领域内一些主要的著作和文章，才可能发现其中的矛盾和新问题，才可能（但不必然）有新的洞识，才可能推进自己的思想；并进而推进法学界的研究。这里的形式是具有实质性的内容的。

同时，引证他人也就是理解他人的过程，是与他人对话的过程，而这个过程又是形成学术共同体，建立和保持学习对话的可能性和能力的过程。如果每个人都“从我做起，从现在做起”，即使每个人都认真，那么也会各人有各人的话语、概念、命题，这种多元的情况在某些方面有好处——可以防止一条路上走到底而形成僵化，但危险在于难以对话，难以形成学术共同体，更不用说建立学术传统。

引文在当今的学术领域之不可缺乏，还因为在一定意义上说，我们处于一个“知识爆炸”的时代，我们每个人不可能对所有的知识都有比较透彻的了解，甚至不可能对一门知识有完全的了解。我们必须借助于他人的研究成果。事实上我们的对一个学科的大部分知识和判断、每一个新观点的提出或发现，都是建立在前人或他人的基础上的，其中包括其他学科的最新研究成果。这种情况也许在现代、在法学界更为突出，因为现代在一定意义上知识增长更快，也因为法学是一门涉及社会所有方面（即学科）的实践理性的学科。在这样的条件下，为了保证论文的专科性同时保持它的新颖，我们就得引证他人的观点或研究结论。只要回顾一下当代西方法学的发展，就可以看到哲学中的阐释学和语言哲学，经济学、社会学和文化人类学以及其他学科或次学科对法学的全面渗透，因此波斯纳在《法理学问题》中敢于说法学不是一个自治或自主的学科。即使在我国近十几年来，法学实际上也从经济学、政治学、社会学、哲学和历史中吸取了许多动力，甚至可以说主要来自外部动力。因此，法学研究对其他学科研究结果的借鉴是大量的、不可避免的；而大量法学文章不可能、也不应当为了论证之必要而将这些领域结果之可信性全部展开，而只能引证观点。这样做是为了使论文或著作写得更有新意、更精粹、更言之有物、更紧凑、更集中于法学问题上的一个不可缺少的条件。

然而，引文还不仅是为文章写得集中；它同时又可以使对文章所涉及的某个结论或论点、或者作为理论前提的某个结论和论点感兴趣的他人能发现原始材料，便于他查阅原著，了解法学有关的新知识、新学科、新领域。因此，引文在此又是一种发现和接触新知识的渠道，一条信息公路。是法学界交流知识的一个载体。这为学者深入了解、确定有无误读、进而开展有根据的批评和评价创造了条件。

应当承认，现在法学界的引文和引证比多年似前好得多了，但为什么要引证却并不明白。现在许多人引文大都是马恩、毛泽东或小平同志的语录，或者中央的决定等等。这种引文当然可以，而且也有必要，但大量文章的引文都局限于此，就反映出许多问题。这种引文（包括对一些国内外著名学者的引证）在一定程度上是被当作真理或结论来引用的，而不是作为论证的方式或论点必要组成部分出现的。一旦引文，似

乎作者的观点（如果还有作者的观点的话）已经稳操胜券。这种引文方式就是福柯在《什么是作者》中说到中世纪对亚理士多德等人的著作的引用，真理似乎已经有了终结，而不是为了在前人的或他人的基础上发展（这也是为什么法学刊物上引用原文多于观点引证的症结所在，其实即使是真理，也不必定要引原文文字，为了简洁完全可以引观点，这与引中国古代先哲不同，因为他们的话已经很简洁了）。这种引文风格还反映出实际上法学界本身就没有遵循“学术规范（其实在一定意义上也就是法律）上人人平等”的观点。其实法学和其他学界的许多平凡人物作了不少研究，其中有些很有观点和发现，但很少被引证，有些人甚至完全抄了人家的观点也不加引证。似乎引了这些人微自然就言轻。这种非学术化的引证实反映了法学界存在的严重的非学术化倾向。在此，我并非批评法学界的人们都有意在非学术化，也许多数人确实是认真的，只是大家都如此行为，我也依葫芦画瓢，久而久之，习惯了，不感觉到这个问题。但我想这恰恰反映出法学界这种“规范”的严重性。文革期间，许多文史哲论文中也具有这种倾向，但改革开放以后，这些学术领域很快就恢复了比较严谨的学术引文引证规范。为什么？其原因就在于这些学术领域有学术传统，而法学界，长期以来没有这个传统，所以文革建立的“规范”至今沿用。这才是最值得警醒的问题。

由此可见，引文和引证在学术论文和著作中有极其重要的多重实际功能，它并不只是体现了作者严肃认真、有根有据、或尊重他人成果等抽象的精神性的因素，也不是为了使文章象文章、著作象著作——否则的话，怎么理解有些大学者的某些论文也没有什么引文和引证？引文和引证，在一定意义上，并不只是一个机械的程序或中国人所理解的形式，而是一个斟酌思考的结果，尽管这种斟酌思考并不总是清醒的——否则的话，我们的一切文字都需要指出出处。因此，引文是学术规范化中除了严格严肃的学术批评之外的一个重要组成方面。

就学术本土化而言，其实学术规范化是学术本土化的一个不可缺少的条件。没有学术规范化，就不可能形成学术传统和流派，不可能形成学术共同体，学术本土化也很难形成。

但是，学术本土化还具有它自己的意义。这一目标的提出，在我理解是与中国学术从“热”走向成熟的一个标志，它反映了一些有志向的中国学者不满足于80年代对西方理论和思想的一般的和简单的搬用。这也是中国人要在学术上以自己的身份走向世界的雄心的一个体现，不满足于只能被表现，而是要自我来表现。这是我们几代中国学者的努力目标和理想。

就法学界来说，如何本土化是一个值得探讨的问题。中国的法学不同于许多中国传统的人文学科，后者有一个相当久的传统，有自己的命题、范畴、概念和语汇；目前的中国法学则不同，它的几乎全部范畴、命题和体系包括术语都是从国外进口的，与中国传统和现实有较大差距。那么，如何实现法学的本土化？已经有许多学者认为，要注重研究中国问题，这是解决法学本土化的道路。但这还不够。我同意梁治平的意见，不能仅满足于以西方的理论框架、概念、范畴和命题来研究中国，因为这样弄不好只会把中国人的经验装进西方的概念体系中，从而把对中国问题的研究变成一种文化殖民的工具。我们应当注意在研究中国的

现实的基础上，总结中国人的经验，认真严格地贡献出中国的法学知识。

具体说来，在目前，我认为，除了注意研究中国问题外，我们这一代学人还应当特别注意不要为我们的学科所限定，应当注意交叉学科的法学研究。所谓交叉学科，也并不是要事先确定学科，而是根据对研究的问题的对象需要来丰富扩大自己的知识，不让自己的学科把我们的研究角度和方法限定死了，而是以一个多面手或通才的眼光来研究中国的法律问题。我认为这可能是法学本土化的一个道路。因为我们现在的知识体系结构、学科划分基本是西方的，是西方近几百年，特别是劳动分工、职业化、专业化的产物。但世界并不就是如同这些学科那样严格划分的，学科和知识或世界之间并没有一个严格精密的对应关系。世界是一个整体，社会活动是一个整体，知识也是一个整体，各学科都是你中有我我中有你，从学科角度看，同一个行为中有不同学科的因素，因此学科只是人们便于研究学习而逐渐形成的一种观察理解的角度和途径。它很重要，但不能被其束缚。从古代来看，无论中外学者都不是那么严格限定于某个学科领域，相反他们的这种泛学科或“交叉学科”的研究使他们创造了一个没有严格分科但极为博大精深的知识，后来才逐步形成学科。如果我们也坚持这一传统或态度，也许我们会在实践中逐步形成一些新的学科领域，综合一些方法，形成一些具有特色的本土化的领域，提出一些具有本土特色同时有普遍意义的概念、范畴和命题。我相信对世界可以有多种话语系统解释，因为中国人曾用“道”、“气”、“理”这样的概念和相关命题同样解说、理解了西方人用“物质”、“精神”、“主观”、“客观”之类的概念解说和理解的世界。我们今天不想、没有必要也没有学术传统以中国传统的诸如“礼”“法”之类的概念命题使中国法学本土化。但中国昔日的学术传统至少启示我们：学术不只有一种模式、一种构架。我不相信，世界上有严格的法律、经济、政治和文化之分别，这些学科只是对学术传统的定义，而不是世界的原本分割。因此这种分割不是那么“理性的”，相反是“非理性的”、“专断的”。如果我们不为我们受教育的学科或定位的学科所限制，采取一种宽泛的交叉学科研究，我们也许可以在法学本土化方面走出一条新路。

事实上，近年不少中青年学者就是在以问题或研究对象为中心，而不是以学科为中心进行研究，取得了不少成果。梁治平研究的是法律还是文化或是社会？樊纲和林毅夫研究的经济学实际上触及了大量的政治和法律问题；汪晖的中国现代文学史研究搞了一个章太炎和清末思想的知识考古学。这表明我们许多人实际上都是在打破学科的界限，几乎不约而同地都在跨学科地追求知识，而且我们互相对话、互相启发，形成或正在形成一些小的松散的学术群体。我们有西方文化带给我们的学科包袱，但我们没有西方人那么重；我们处于一个社会的巨大变革之中，我们不需要那么急迫地寻求自己的学术定位；我们有中国的现实和历史；而且又正在出现一批很有潜力的二十多岁的青年人，这一切都有可能使我们的学术本土化，包括法学的本土化亦有可能，这就是形成中国的学科，提出中国的学术命题、范畴和术语。说句并非完全是玩笑的话，也许一不小心，世界就发现中国出了一个世界级的大学者。“不小心”，在此并非调侃，因为我相信长期积累，偶然得之；因为我相信历史上太

多偶然性、随机性，虽然不是一切努力都没有结果，但也不是一切努力都有结果，更不是最努力的就一定最有结果，更不是一个确定的结果。  
“高山仰之，景行行之，虽不能至，然心向往之”。

## 形式理性化只是必要条件和最低标准

刘 东

每个杂志都必然要追求自身的特有风貌，否则无论从什么意义上说都很难站住脚。于是乎，要么某些杂志会选择以专门传达某一学派的集体声音为特色，无意间和其它学派的刊物你来我往地构成了一种健康的讨论气氛，从而共同促进着学术事业的繁荣。在这方面，老一代学者创办的《新青年》和《学衡》就是成功的先例；而近来分别由北大和社科院的新秀们相继推出的《原学》和《原道》，似乎也是自觉地想要走这条路。另外，还有些杂志则更愿意以形式本身作为其基本特色，它们不仅希望在读者心目中建立一种确定的预期值，使之只要想读哪类风格的文章便会按照门牌号去索寻，还更希望借这种形式上的共同点来号召和征集作者队伍，使之一旦写出哪路文章来（不拘其观点如何），便自然会想到最适合于它的园地。在这方面，三联的《读书》杂志亦有堪称成功的经验。从这种区分来看，《中国社会科学季刊》编委会无疑应选择后一条路，因为大家真正可以达成共识的基础，毋宁是最主张保护言路的消极自由主义，除此之外再无门户之见。由此，不管季刊怎样板着严肃的面孔，都更象是一只宽容和自由的篮子（而非禁锢思想的笼子），足以装入各门各派的意见，只要求它们言之成理持之有故而已；而它的“求同”之处也只在其对于学术质量的甄选，对于观点则不妨完全“存异”。

当然，言之成理持之有故也并不很容易做到，否则季刊也就没有必要如此大张旗鼓地打出“学术规范化”的口号来了。如今学界的失范现象，有时真叫人觉得做学问简直已经如同儿戏。有些被当做“正式成果”发表出来的东西，我们对其作者本人曾否下力研究固不能妄加判断，但至少可以谨慎地说，由于它们未能遵守最起码的学术规范，遂使得对之的阅读变得相当无聊。比如，有些立异鸣高之论并不是根据可重复和可理解的论证步骤推绎出来的，所以即使你同意它也决不敢斗胆去引证，而一旦你感到对之难以苟同，则更无从下手去进行驳议，——除非你也敢于跟着它“天马行空”地想到哪儿说到哪儿，否则便会发现自己竟是“一部《二十四史》不知从何说起”。其实，也正因为有了目前的这种混乱，才使季刊得以把追求“规范化”当成自己的特色之一（而若在正常的学术氛围中，则或许只有旗帜鲜明地鼓吹自己“决不遵守任何准则”，才会使一本学术刊物显得独出心裁）。这种对于学术严肃性的维护，尽管并不需要太多的想象力，但毕竟搔着了当前学界的痒处，理应对匡正业已大坏的学风不无裨益。

不过，应该注意的是，天下的文章本是各有各的章法，并不存在齐一的套路，因而在判定一篇文章是否做到了规范化之前，也还有必要先把自己手里的尺子和筛子检测一遍，否则就难免要自乱方寸误人误己。不待言，“社会科学”若按其本义而论，原应与“人文学科”有基本的不同，所以它们所适用的学术规范本也不可同日而语。可是，若从日常语言学派的观点来看，人们应用语言的“游戏规则”却并无先天的确定性，只是根据具体的生活方式来约定俗成而已。因此，我们又不可

否认，在中国的实际环境中，“社会科学”基本上是被当做“大文科”的同义词来使用的，也就是说，它一向既包括严格意义上的社会科学，又更为宽泛地包括人文学科（甚至“中国社会科学院”的强项大多都在其人文学科方面的研究）。所以，我们这本杂志虽然定名为《中国社会科学季刊》，却还是有必要先在观念上搞清楚，它到底是在狭义上运用“社会科学”一词，而与人文学科“井水不犯河水”呢，还是继续沿用它在中国特有环境中衍生出或者误读出的宽泛涵意，而把人文学科的研究成果也收纳进来？我觉得，上述两种选择本都无可无不可，并无一定之规；而迫于目前严格意义上的“社会科学”在中国还远未形成气候的现状，季刊过去实际上并未追求如此严格的学术分工，仍然编入了一些人文学科方面的研究成果，这本来也无可厚非。但需要留神的却是，既然已经自觉地运用了“社会科学”的广义，就万万不可再一味使用其狭义的评判标准；否则，就会形成一种糟糕的局面——或者借经济学的规范来强求其它社会科学门类，或者以社会科学的普泛标准来强求人文学科，从而弄得天下大乱莫衷一是。比如，无论是孔子的训导，还是庄子的寓言，抑或慧能的语录，也无论是柏拉图的对话，还是尼采的格言，抑或维特根斯坦的条文，尽管若从哲学的规范来看都绝对符合写作的章法和格式，却统统漏不过严格社会科学的筛眼。但试想一下：要是从哲学中淘汰了这些传世之作，该门学科还成什么体统呢？

而且退一步说，即使我们为了跟国际接轨而死心塌地地认定了，一定要把这本季刊办成严格意义上的社会科学刊物，也绝对不宜只把“文章做得规范与否”当成主要的甚至唯一的审稿标准。无论如何，能把一篇论文写得规规矩矩四平八稳，只是一个够资格的学者的最起码的基本功，我们充其量也只能从中看出作者是否受到过应有的学术训练，而并不能从中看出他是否真正具备提出问题和解决问题的能力（只有后者才足以构成一个人选择以学术研究为业的禀赋和条件）；充其量只能借此而判定某一篇论文做得是否认真，而并不能借此而判定它写得是否真有意思。所以，一篇论文能否在其形式上达到合理化，毋宁说只是使之在学术上成立的必要条件，而非充分条件，故而也只是我们检验它的最低标准，而非最高标准。除此之外，我们对其学术水准的判断，还更需视它是否显示出了作者的洞见而定。假如我们不能在这一点上坚定地明确下来，便很容易使得季刊上充斥着平庸之作，尽管它们似乎并不怕歌德所说的那种“西班牙长靴”的拷问，但终归却只是出自邯郸学步的瓦格纳之手。那样的话，季刊的档次就很难保证了。

我当然决不否认确立作为最低标准的“规范化”要求在目前是非常必要和及时的，因为这样做有其明显不可替代的优点：使大家可以在共同的语境下循着共通的家数来展开讨论，从而把道理越辨越明；借一句中国的老话来说，只要是符合规范，那么则不管发表出来的文章属于第几流，但总算是入了流。不过反过来我们也必须充分意识到，假如仅仅套用这种标准，也会带来一些有害的负面效应，那就是鼓励人们去单纯追求形式上的象模象样，而忽略了内容上的言之有物和观点上的真知灼见。比如，本来按说任何研究项目都只有借助于对作者和读者均属不言而喻的“前理解”的语境来展开，都只能在被某个文化共同体当做先入之见的共识基础上进行，而只有当一位作者发现过去的熟知并非真知的

时候，他才会生发出不可抑制的研究兴趣，也才有必要对之提出新的研究报告以便改变和增进人们的知识；但假如有哪位作者居然反其道而行之，煞有介事地设计出某种“决定性的实验”来证明对于大家本非疑问的、只须运用亚里士多德的三段论便可求证的常识（例如证明“某个受教育程度不高的劳动阶层的行为模式也符合行为科学对于人性之一般倾向的全称判断”），或者绘制出某幅坐标系来演示本可用文字表达得更加一目了然的规律（例如借一次方程的简单曲线来图解“大自然的气温高低和人类的衣着厚薄之间呈正比例关系”），那么，此类报告虽说非常地合乎形式理性化的规范，却并没有给读者带来任何新颖的信息，充其量也只是在表面上类乎一种研究罢了。我在这里当然只是极而言之。不过，我们却必须预先在思想上对于可能出现的类似偏差给予足够的警惕，以免将来季刊万一误入歧途。

那么，除了“规范化”的最低标准之外，如果希望这本刊物对于今后的学术发展起到更大作用的话，大家又应当确立什么样的更高标准呢？这个进一步的问题似乎比较难以确答，决不是我在这么短的篇幅之内就能够完全说清道尽的。不过，有一点却确凿无疑：这种更高的标准势必要着重检验于文章的内在质量（或者价值合理性），而非仅仅是外观质量（或者形式合理性）。由此而决定了，能否达到这种标准其实并不取决于我们要不要把它向广大的作者公开提出，而取决于编委会本身能否彻底实行已在初步推行的“双向匿名”的审稿制度。毫无疑问，足以判断一篇论文到底是“有学有问”之学术佳作还是“徒有学究气”之学术赝品的人，只能是站在某种学科前沿的专家；正因为他们的天职是在为这个学科的困境所苦恼，并且为其发展而操心，所以也就只有他们才具备足够的背景知识和敏感程度，可以透过一篇文章的外表来看出它究竟是否真的传达出了新的信息，从而判定它是否真的为学术研究事业做出了贡献。我认为，就季刊目前已经建立的在学科分布上相对齐备的学术编辑委员会以及它跟更多够资格的同侪所保持的业务联系而言，它原是不难在追求和保障“知识增长”方面为国内越办越多的学术刊物作出表率；但关键是我们先要有决心严格地为自己的行为规则立法，以便真正发挥这支学术团队的集体知识优势。

另外，公开申明季刊采取这样一种一视同仁（包括编委们自己）的审稿制度，还有一个附带的好处，那就是可以借制度本身的严肃性来推卸和搪塞任何个人的责任，不致于因为杂志对于稿件的严格筛选而伤及私人之间的感情，从而保障季刊的学术水准。中国人是很讲究面子的，这本来也许并非什么坏事，只要人们能够为了保全脸面而爱惜自己的羽毛。可是，在这种特殊的国情之中，弄不好却也可能产生很消极、很有破坏性的风气，因为一位学者有可能越觉得自己的名气大，或者越以为自己跟某某主编的关系深，反而就越敢于破坏规矩地信笔涂鸦，反正他自信别人也不敢拂他的面子把稿子给退回来。我当然并不是说在季刊过去的操作中曾经非常严重地存在这类问题，但大家却又必须承认，若就整个社会的大环境而言，上述情况几乎已可算是积重难返的流弊了。所以，我在这里毋宁说是在提议季刊在严肃学术纪律方面更为自觉地带好头，狠狠心决不再让本身的审稿程序给任何人留下照顾私人情面的余地。只有这样，大家才能指望凭靠自己一点一滴的努力，来帮助全社会

逐渐磨合出一种不致于使任何人再心存侥幸的严肃治学环境，从而保证眼下已经小得很可怜的精神生产力不致于再被白白地浪费掉，徒劳无益地制作出那些粗制滥造的学术废品。



## 从规范化到本土化：张力与平衡

黄 平

社会科学的规范化与本土化，从理论上说，是在不同的层次上产生的问题：如果说规范化须要作为一个问题提出来严肃讨论，那一定是因为存在着不够规范或很不规范的问题；而本土化问题的提出，却往往是对于从外部（特别是西方！）引进或移植过来的社会科学（理论、方法、以及规范本身）的普遍实用性的怀疑，或对某些人视这些所谓社会科学为金科玉律的不满而提出来的。现在，这样两个很不相同的问题同时摆在我们面前，的的确确表现了我们所处的独特情景：一方面，我们缺乏甚至是起码的规范，致使许多所谓研究长期原地踏步乃至后退；而另一方面，在建立这种学科规范的过程中又要提防食洋不化、生搬硬套，还要抵制来自西方的假科学之名的文化霸权。

不过，正如梁治平一开始便强调的，讨论问题总必须紧扣中国的现实。在我看来，从整体而言，今天我们自己首先要解决的，还是如何使社会科学研究规范化的问题，非此不能取得张静所说的“入场券”，更谈不上到“场内”去反对或抵制霸权问题，并且，过去的时光告诉我们，用拒绝入场的办法，无异于自己把自己置于边缘的地位，除非哪一天西方的学术也随同其经济政治文化一起崩解掉了，但那也不是我们的学问功底所致。

所以，与梁治平的着眼点不同，我还是愿意先谈谈规范化问题。窃以为，规范化问题当然包括学术秩序与纪律以及逐渐形成的一整套可操作的技术性规则与手段，但是它的核心，却在于确立学问之所以为学问、科学之所以为科学的原则，非此就不是学问、不是科学（或者说只是伪学问、伪科学），哪怕它们也具有某些学术或科学的外观。

正像梁治平根据 C. Geertz 等人的研究所提出的一样，无论哪种社会科学的理论、范式、方法，都具有地方性特征，差别无非是概化的范围大小，解释的力度强弱。换言之，将所谓的社会科学（尤其是源自西方的社会科学）不加限制地普遍化无疑是不可取的。在这里，我还想进一步说，即使是西方的社会科学，也绝不是铁板一块：不但如刘东所言，不同的学科有不同的规范，例如狭义的社会科学与人文学科之间，至少在规则与手段的层面，就有很大差异；就是同一学科内，不同的学派也会有对什么是科学这样的基本问题的全然不同的理解与解释，因而也会形成各自的学术传统与行文风格，比如在阐释学派与实证学派、整体论与个体论之间，对（狭义的）规范就有简直是水火不容的说法，当初逻辑实证主义者宣称的“只有在原则上可以被经验验证的命题才有意义”，就很难在非实证学派中得到共鸣，最典型的例子可以从被卡尔那普斥为没有意义的海德格尔（M. Heidegger）的著作中看到，更不用说后来即使是广义的实证学派也发现事情并不是那么简单，这才有了 K. Popper 提出证伪理论去替代证实原则，以及从 I. Lakatos, P. Feyerabend 和 T. Kuhn

---

《中国社会科学季刊》和《中国书评》开展的关于社会科学的规范化与本土化的讨论，已经有一段时间了，最近从《中国书评》上读到梁治平、张静、刘东等在 1994 年 11 月 16 日的讨论会上的发言，颇受启发，也引出一些想法，愿在此与梁、张、刘等共同探讨。

的理论探索，其中尤其是库恩的范式与科学革命理论，对后来的研究产生了极大的影响。我觉得，梁治平在概括西方的也具有地方性特征的社会科学显得更规范化的几个原因时，至少还略嫌简单和笼统。“西方的社会科学”是一个大框子，包含了各式各样的东西，其中有些就不具有“相当明晰性和可操作性”，更不容易“为各种不同知识文化背景的人共同掌握和验证”（梁语，黑体是笔者所变。），例如，J.Habermas 和 P.Bourdieu 的理论，可以说不存在验证的问题，但是却很难说这些理论就不规范。

那么，究竟还有没有学问之所以为学问、科学之所以为科学的原则呢？我认为，不论学科之间、学派之间有多少差异，至少在理论层面上，有一点是共同的，那就是：探求事物的本源（RE-RUM COGNOSCERE CAUSAS），或者，用中国话说：实事求是。如果不是在这样一种精神鼓舞下的上下求索，那么不管具有多少形式合理性，也算不上“真正的社会科学”。反过来，如果是为探求事物的本源，并且也只是为了探求事物的本源，就必然会服从学术自由与学术平等的原则，包括自由地表达、交流，平等地探讨、争论，这应是具有相当程序之同一性的学术规范。故此，学科可以不同，学派可以有别，有的理论地方性强些，有的理论普遍性强些，有的比较晦涩，有的比较明晰，这些都无关紧要，但不能没有学术自由与学术平等。

当然，为了探求事物的本源，除了刨根究底的执着精神与自由平等的游戏规则外，还有相应的各种方法，包括表述、引证、注释、评审的方法。所谓科学（包括具有地方性的社会科学），在只求事物之本源而不求其他的前提被公认的情况下，在学术自由与平等基本得到保证的情况下，常常是因其方法独特而著称的。一套相对而言比较科学的方法，在最低限度上，可以大大加快探求事物之本源的进程。因此，强调研究方法与表述方法的严谨性，无疑会推进学术的发展和知识的增长。不过即使在方法的层面上，也有诸多差异性，很难说哪种方法是最佳的，这大概是费耶阿本德给我们的最大启示。

在强调“做活”的规矩（这只是规范的一个方面）的重要性时，我很同意刘东所提醒的，这也仅仅是必要条件和起码标准。在学术领域内，最重要的还是独创性（ORIGINALITY）本身，否则形式再合理也是枉然。就如同作律诗一样，不讲平仄不行，但是讲了平仄未必就是好诗。虽然在眼下，强调形式合理性本身不但是合理的，而且是紧迫的。因为长期以来，“做活”太不讲规矩，致使许多人即使认认真真地做，知识仍然无法积累，更谈不上独创或创新。这也是我曾经冒昧主张先从头当学生，把“作业”做好再说其他的原因。

在这里，还必须注意到，科学知识的积累、增长和创新，除了科学内在自身的逻辑发展外，合作者之间的协作一致程度，不同学派之间的论战状况，开放程度不一的学术共同体之间的互动频率，有形与无形学院之间的正式与非正式交流范围，以及（决不是最不重要的）学者们置身于其中的社会组织网络和更在更广更宽的意义上制约着科学研究的社会建制，都是导致科学研究有无规范、规范得如何的重要因素。<sup>[1]</sup>

但是进一步说，理论也好，方法也好，互动也好，交流也好，都既是一个认知过程，又是一个社会过程，科学的发现是有可能被用作其他

目的的。关于意识形态的当代研究使我们知道，意识形态不一定必然是虚假的，科学研究的成果也完全可能为某些特殊的利益集团效力，演变为某种权力/知识。<sup>[2]</sup>“1+1=2”不论在形式上还是内容上多么合乎学术规范，都不能保证其不被亵渎与滥用，不能保证其不异化为意识形态。这就是提出抵制文化霸权以及文化殖民主义的意义所在。更有甚者，即使一些原本是怀着“开放的心胸和诚实的态度”探求事物之本源的西方学者，也难免落入西方中心论的泥潭，自觉不自觉地维护某种文化霸权。何况在西方，社会科学在很大程度上已经专业化了，成了一些人谋生的手段和生存竞争的场所。权力/知识不仅对非西方社会中的人是形如高墙的东西，而且对西方的圈外人也是如此。既然“学术社区的专业化质量”需要严密的“围墙”来保证（张静语），那就难免有为了维护其学术地位而人为地高筑墙、以称王的事情发生。

因此我以为，狭隘的民族主义情结要不得，西方中心论的文化霸权也确实要——当然不是用鸵鸟政策——抵制！其实，“对于西方文化霸权作最深刻的反省和最有力的挑战”的，并非“首先来自西方文化内部”，无论是批判西方人的“东方主义”的 Said，分析西方在现代世界体系中怎样占据核心地位的 Wallerstein 还是检讨西方现有的中国研究范式的张光直、黄宗智等等，似乎都很难简单划入“西方学者”之列，除非对“西方文化”和“西方学者”都作过于宽泛的理解。

由此看来，本土化问题，并不一定具有全球化的意义，对西方的欧美文化特别是美国文化来说，现在就不存在什么本土化问题，西方的欧美学者（身在欧美但非欧美人种的一些学者除外）也因此不讨论本土化问题。而且，不论有多少地方性特征，当我们在理论范式的层面上考虑问题的时候，我们也是不谈本土化问题的，本土化只是在我们试图用西方社会科学的范式去理解我们自身的文化历史特质，并抵制来自西方的文化霸权之时，才提出来的，也才有意义。而现在的全球化，在很大程度上恰恰是西方霸权向全球各个角落的扩展与伸延。

就我们目前的情形而论，的确可以说是处在两难之中，不讲规范化学术就不能健康发展，而中国社会本身正发生的深刻变革，也不允许社会科学家们再在原地踏步甚至后退；但与此同时，若不讲本土化就有可能不自觉地落入西方中心论的“圈套”，这对于任何一个中国学者来说，都至少是很尴尬的事情。但是怎样在规范化与本土化两者之间保持必要的张力和平衡，对于我们来说，似乎还是一个没有解决的难题。

## 注释

[1]参见 Crane, D. 1972, *Invisible Colleges*, Chicago: The University of Chicago Press.

[2]参见 Foucault, M. 1980, *Power Knowledge*, Brighton: Harvester Press; Giddens, A. 1979, *Central Problems in Social Theory*, London: MacMillan; Habermas, J. 1987, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, Cambridge: Polity Press; Thompson, J. 1984, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

## 化解整体的社会科学观 ——“中国社会科学规范化”讨论的讨论

邓正来

自《中国社会科学季刊》和《中国书评》展开“中国社会科学的规范化与本土化”问题的讨论<sup>[1]</sup>以来，引发了学术界的广泛关注<sup>[2]</sup>，论者从不同的视角发表了各目的观点。本文在进行讨论之前，首先需要就论题范围做出限定，一是由于这场关于规范化和本土化的讨论还刚刚开始，其间关于本土化问题的探究还不够<sup>[3]</sup>；二是由于我个人认为规范化与本土化这两个方面的问题并非截然不相关，它们之间实际上存在着某种程度的联系或紧张<sup>[4]</sup>；进而，如果我们从探讨中国社会科学的知识定位问题的角度来看，甚至可以认为所谓本土化的问题乃是规范化的题中之义，因为与规范化相同，本土化的根本意义在于为中国社会科学确立或规范其知识的品格，尽管作为一种策略，在讨论过程中将规范化与本土化的问题分开来进行研究，更易于进入且更能够揭示出本土化问题在当下对中国社会科学的意义。因此，本文不对有关本土化的讨论进行再讨论，但这绝不意味着本土化的问题不重要。

此外，还需要指出的是，在社会科学规范化题域中，论者们主要是围绕着“为什么要规范化”、“要什么规范化”以及“如何规范化”等问题展开讨论的。虽然有趋向表明这场讨论会在“要不要规范化”这一前提性层面形成某种论争，但对已有文字做严格的分析，可以说这一论争还未真正形成，一是因为绝大多数论者基本上是在同意对中国社会科学作规范化的前提上展开次位论争的；第二个原因是，虽说也有一些论者就“要不要规范化”的前提性问题提出了否定性的观点<sup>[5]</sup>，但颇为遗憾的是，此类观点基本上由于论证不够而未能足以成为对“规范派”的挑战。

正是从这种认识的立场出发，本文也不打算就“要不要规范化”的问题做详尽的分析，而是继续在要规范化的前提上，仅以“中国社会科学规范化”这场讨论中的现有的肯定性观点为分析对象，对“要不要规范化”的讨论可能会涉及的以及“规范派”内部讨论中已然涉及到的但未展开讨论的一些更为一般性的问题，亦即我们欲求规范的社会科学究竟所指为何的问题，做一些简要的分析和探究。从逻辑的角度讲，本文第一部分试图对那些在“中国社会科学规范化”问题讨论中就“规范化所指为何”的种种观点进行梳理，因为这个问题不仅是规范化主张者必须回答的问题，而且也可能是进一步讨论中不赞成规范化的学者所会追问的问题，第二部分力求对这些观点所赖以据的中国社会科学发展现状或问题加以厘定，第三部分试图对这些观点及其赖以据的问题进行粗略的分析，最后一部分则指出当下对规范化问题的认识中所存在的一些局限或者说应予注意的问题。

—

自七十年代末以来，如果说“本土化”或“中国化”的问题在心理

学及社会学领域展开过一些讨论的话<sup>[6]</sup>，那么可以说“中国社会科学规范化”的问题基本上仍是一个相当陌生的问题。在此次“中国社会科学规范化”的讨论中，学术规范化的主张者立基于对规范化取向的基本赞成，就“社会科学规范化所指为何”的问题展开了比较广泛的讨论。但就目前所发表的有关文献来看，他们对“规范化”有着不同的认识或理解，或者说他们在理解这个问题时的侧重点不尽相同。为了分析，需要我们对他们在讨论中的观点做一简要的概括。

尽管将社会科学规范化做形式与内容两分似有过于简单化的倾向<sup>[7]</sup>，但是为了分析的便利，我仍旧主张从形式与内容的角度来类分论者的观点。因此，他们的观点基本上就是两种。第一种观点认为，中国社会科学规范化，就当下的中国社会科学所要解决的问题而言，首要的是强调形式规范化。形式规范化的主要目标乃是要使社会科学的研究成其为社会科学的研究，从而区别于其他知识活动<sup>[8]</sup>；具体而言，是指在社会科学学术论文的撰写中，对引用他人的研究成果要给出注释、要指出参考文献，研究成果的审评要采取同行匿名评审的方式，甚至撰写学术论文要遵循一定的规矩，等等。可以说，几乎所有的论者都承认形式规范化的重要作用，只是有的论者更为强调这一方面的规范化，例如，陈来就指出，就中国社会科学的规范化而言，“我们基本上是希望能够建立、能够推行、能够实践在世界的学术领域所通行的那些规则，特别是形式方面的规则，”这类形式方面的规则在过去是依凭自律得以运行，在今天的有效运行则取决于自律成功地转换成他律。<sup>[9]</sup>张静更为明确地指出，社会科学规范化实际上就是要强调做活的规矩，而规矩的作用就是要形成社会科学的专业“围墙”。<sup>[10]</sup>

第二种观点与前种观点相关但侧重点不同，它认为，虽说社会科学规范化的一项基本内容是形式规则的确立，但是对于中国社会科学进一步发展来讲，更为关键的是“规范化”中的实质性内容方面。因为他们认为，尽管形式规范的确立有助于确使社会科学成其为社会科学而不混淆于其他知识，但当下提出“规范化”的目标不仅于此，更重要的应是针对中国社会科学进一步发展而言的，因此应当更加关注如何使社会科学得以提升的规范化的内容方面。就此而言，一些学者更强调社会科学研究中方法论上的规范化问题。例如，徐友渔指出，“所谓学术规范不仅是指形式上的注释、索引之类，而且有更实质的内容，其中很重要的一点就是学术的积累性，即研究是否是在了解前人有关成果的基础上进行的。……我们是从事学术的研究，必须保证学术从问题到结论逐步深化，逐步前进。我甚至认为社科论文要象自然科学论文一样，有一个类似八股的程式，首先是文献综述，明确说明关于这一课题前人做的工作，以及目前的进展状况。第二步才是进入作者本人的讨论。最后还要有一个结论，说明作者的创造性何在。”<sup>[11]</sup>虽说徐友渔指出了学术的积累性问题，但仔细分析起来，他实际上关注的是如何保证实现这种积累性的程式或规范，因此在很大程度上他涉及的是学术研究的方法论的规范化问题。然而，最为明确主张方法论规范化的是林毅夫等人。林毅夫指出，“要将中国社会科学的研究提升到国际化，我认为最重要的是方法论的规范化。所谓方法论的规范化，我是指必须建立一个理论创新的机制，或者说理论创新以后如何被接受、被摈弃的规范制度”。<sup>[12]</sup>

另有一些学者则从中国社会科学研究如何贡献于国际社会科学的角度出发，更强调社会科学研究中的洞见或创新的意义。刘东认为，“一篇论文能否在其形式上达到合理化，毋宁说只是使之在学术上成立的必要条件，而非充分条件，故而也只是我们检验它的最低标准，而非最高标准。除此之外，我们对其学术水准的判断，更需视它是否显示出了作者的洞见而定。”<sup>[13]</sup>黄平也指出，“窃以为，规范化问题当然包括学术秩序与纪律以及逐渐形成的一整套可操作的技术性规则与手段，但是它的核心，却在于确立学问之所以为学问、科学之所以为科学的原则，非此就不是学问、不是科学……，哪怕它们也具有某些学术或科学的外观”；而这种原则的根本点在于探求事物的本源以及学术研究的独创性。

[14]

## 二

上述在关于“中国社会科学规范化所指为何”问题的讨论过程中反映出来的种种观点，绝非一般的空泛议论，无论在我还是在中国社会科学的进一步发展，都是极为真实且确当的问题，因为这个问题的提出所依据的乃是社会科学本身在中国发展至今的现状，更准确地说，它的提出所依据的是论者们对中国社会科学发展的认识和反思。换言之，是中国社会科学发展的现状以及论者对它的思考使其认为社会科学规范化是中国社会科学进一步发展的关键所在。当然，中国社会科学发展的问題还涉及到一些其他的外部性问题，比如说，社会科学发展与社会、经济和政治问题，亦即社会科学的社会学问题，社会科学的体制问题，等等。为了更切实地把握他们的论点，我们有必要对促使他们产生规范化诉求的中国社会科学发展状况加以厘定。

对于中国社会科学自七十年代末恢复以后的发展状况，一些论者和我都曾经进行过简要的讨论<sup>[15]</sup>，在这里，我拟对这些问题做一更为准确的概述。中国社会科学自七十年代末恢复以后直至八十年代末的十余年间，最为主要的任务基本上是在两个方向上进行努力：一是中国社会科学力图摆脱僵化的意识形态范式的支配，进而确立其“科学”的合法性及自主性并获致独立的学科性地位，准确地说，就是如何正确处理历史唯物主义与社会科学的关系问题<sup>[16]</sup>；二是随着社会科学向着学科化方向的努力，内在要求有学术资源的补充，然而由于1978年以前对西学的封隔以及中国社会科学的不发展，在短时间内不可能从内部完成这项工作，这就自然地驱动了大量引介西方社会科学著述的努力<sup>[17]</sup>。这两个方面的努力无疑对中国社会科学的发展起到了不可估量的作用。但伴随着这两个方向的努力，也引发出了一系列问题。笼统地讲，这些问题大致可以归为与上述两个方向的努力相应的两个方面：一个方面是社会科学研究中的“失序”；二是社会科学研究中形成的“移植”品格。上述两个方面的问题虽说从发生学的角度来看各有其自身的成因，但却在某种意义上都可以被视作“失范”，前者涉及到形式、方法等方面的规范化，后者则要求从知识品格的角度进行规范。然而，鉴于本文的题域所限，因此，由引进西学而产生的社会科学“移植”品格的问题不在本文讨论之列<sup>[18]</sup>。

众所周知，五十年代院系调整以后，中国社会科学的某些学科因被认为是伪科学而被取消，另一些学科的研究则基本上是在一种非学术的意识形态“规范”的支配下展开的，或者说中国社会科学研究的唯一判准在当时便是意识形态的规定；在这种情况下，所有被认为符合此种意识形态的论述，也就被冠以“社会科学”的名称，因为不符合这种意识形态的研究，不仅不被认为是社会“科学”，而且还会遭致意识形态的批判。但是随着七十年代末思想解放运动的展开，社会科学开始从前此的一元性“规范”下解脱出来而试图寻求自身的在知识上的合法性以及相对于意识形态的自主性。在这一过程中，一方面因学术研究中的传统自律机制被打破，另一方面因社会科学内部尚未确立起某种有效的知识判准及相关体制，而出现了社会科学研究的“失序”<sup>[19]</sup>。所谓“失序”，就是指社会科学研究的常规性传统的缺失，这包括基本学术纪律的不明确、学术研究基本形式规则的不遵守、学术道德的沦丧、学术评价机制的不健全、学术研究无创新，等等；当下社会科学现状中的“失序”现象致使中国社会科学不宜建构起学术的增长传统。甚至在某种程度上讲，一些社会科学研究已然混淆于常识、神侃或其他知识。我们至少可以举出一些我们在日常社会科学研究活动中常见的问题：

1. 剽窃抄袭现象屡见不鲜；比如说将西语著作掐头去尾地剽窃成中文著作出版，随意将他人的观点变成自己的观点而不加注释，许多文章乃至一些书籍都是“剪刀加浆糊”的结果，等等<sup>[20]</sup>。甚至这些剽窃、抄袭、拼凑的产品竟然可似成为晋升学术职称的“学术研究成果”。这种现象不仅反映了基本学术纪律以及学术道德的阙如，而且也从另一方面表明了社会科学学术评价体系和监督机制的不健全。

2. 问题重复讨论而不见学术研究水平的提高；比如说“裁判员下场踢球”的问题，实际上早在八十年代中期就已经展开过比较详尽的讨论和研究，或者说已经形成了一些结论；但是当这个问题在九十年代改革实践层面凸显而再一次为学术界讨论时，却因讨论者忽略或无视前期研究成果而不能对这个现象本身或者这个现象为什么会再一次出现等问题给出新的回答，更谈不上在对早期研究形成的结论提出挑战或质疑的基础上形成新的结论，从而使早期的研究在很大的程度上丧失了知识积累的意义。这种情况不仅反映出社会科学增长传统的缺失，也反映出研究者问题意识及创新意识的淡薄。

3. 不经证明就轻易或随意下结论；比如说，我们常常见到这样的文字，“马克思主义解释不了这个问题，我主张用……方法来处理它”，接下来便是根据其所主张的所谓方法的长篇大论；然而，至于马克思主义为什么解释不了这个问题，甚至于他所主张的方法为什么就能解决这个问题，却不加证明。发生这种情况的原因很多，但主要是有些论者太轻易地视某些仿佛是结论的东西为当然，或者有些论者过于大胆地认为学术可以轻易地横空出世、学术空白可以轻易地填补。这就使我们有了许多有观点或有结论的文章和书籍，但是用以证明这些观点或结论的逻辑文字却不多见，结果，一如有些学者指出的那样，中国社会科学研究太过空疏、流于侃谈。

当然，上述问题在一个社会科学规范相当健全的情境下也会发生，但是由于具有相应的实施规范的机制，这些问题便能够得到较严格的限

制和处理。然而，对于一个社会科学学术研究传统曾经断裂的国度，这些问题的大量出现就会对其社会科学的进一步发展构成严重的威胁。

### 三

根据上文对当下“中国社会科学规范化”讨论中的观点及其提出所赖以据的中国社会科学现状中的种种问题的概述，我们大体上可以对它们做出一些简要的分析。首先，赞成“中国社会科学规范化”这个主张的大多数观点，本身就预设了两个前提：一是“社会科学”作为一种知识，无论从其发生学的意义上讲还是依其规定性，都区别于其他知识，如自然科学及人文学科，更区别于常识；这里需要指出的是，尽管某种社会科学建制或者某种社会科学刊物因某种原因出现了一些非社会科学的机构或论文，但我们绝不应当因此而否定或混淆社会科学与其他知识的区别，更不应当否定知识规定性作为知识性质的判准；二是社会科学这种知识不是能够随意获致的，而是凭藉一定的规范方能习得和把握；专事社会科学研究的知识者自身根据这种知识的规定性而在其生产知识的过程中逐渐形成或确立了相应的规范（其间一般包括学术研究的基本纪律、研究方法、评价程序及标准，等等），尽管这些规范所涉层面不同而且在社会科学各学科内部乃至不同的研究题域中会有所差别，但不争的是，只有依循这些规范获致的知识我们才能称其为社会科学<sup>[21]</sup>。

正是依据上述两项预设，论者们基本上认为社会科学本身是可以被规范的，甚至是应当被规范的。对于他们立足于这种预设而提出的种种观点，我们基本上可以得出结论说：1. 显而易见，社会科学规范化的主张者的讨论主要限于社会科学领域，而不是就一般性学术研究提出某种普世的规范要求；2. 社会科学规范化主张的提出，并不是虚构式的，而是一如上述，乃是具体地产生于论者们对中国社会科学现状的思考及关怀；3. 社会科学规范化的主张者所欲求针对的问题，一部分乃是社会科学发展过程中的那些会使社会科学不成其为社会科学的问题，另一部分则是社会科学研究活动中违背基本学术操守的问题，后者可以说是任何其他学术研究（包括人文学科）也都会加以谴责的问题；4. 就现有的文献来看，社会科学规范化论者的诉求基本上是规范性的，或者说是导向性的，同时由于任何社会科学规范的权威性建基于社会科学研究者自身的共识，这就在某种意义上需要社会科学研究者对这些规范进行讨论并在这种讨论中形成某种共识，据此，我们可以得出一个相关的结论，即立足于讨论和共识的社会科学规范化的诉求，在性质上完全不同于源自外在于知识的权力的“霸权式”规定<sup>[22]</sup>；另一方面值得我们注意的是，社会科学规范“化”又是一个动态的过程，这从深层的意义上揭示出：首先，对于何谓社会科学的规定性，研究者需进行不断的认识，而认识的变化会影响到生产这种知识须遵循的规范的修正，其次，即使对于业已确立的规范，也会经由研究者的实践或检讨而需修正；因此，社会科学规范化的这种动态的过程性质，决定了社会科学规范的非“一尊”性，认识不同的研究者会共识于不同的研究规范；进而，即使社会科学内部的不同学科也可以根据其研究对象的特性以及其知识的规定性形成不同



的规范，等等。正是在社会科学规范化的多元性质和动态过程性质的支配下，我们见到了社会科学领域内部规范多样和范式多元的事实<sup>[23]</sup>；5. 社会科学规范化讨论过程中论者们所提出的观点大多是建设性的，换言之，他们的讨论所涉及的基本上是社会科学进程中必须加以关注的问题，而且这些观点也有助于对社会科学问题的思考。

根据上文的简略分析，我们进而可以指出“中国社会科学规范化”讨论的意义，这就是这场讨论将我们的关注点从原本侧重于社会科学如何摆脱僵化意识形态的外部性关系问题转向了中国社会科学内在的发展机理及自主的规定；其次，在进行这场严肃的讨论过程中，中国社会科学研究者开始关注到如何使社会科学成其为社会科学，或者说如何使社会科学得以存续并对世界社会科学做出贡献的基本要求等问题。

#### 四

然而，必须指出的是，就“中国社会科学规范化”讨论至今的状况来看，还有一些问题尚未展开充分的讨论，当然更有一些问题甚至还没有能论及；例如，我们要规范的社会科学到底指什么，是经典科学观意义上的社会科学，还是强调主体性注入的社会科学<sup>[24]</sup>？在社会科学领域中普遍规范是否可能？一般研究规范与具体研究范式的关系是什么？描述性研究与规范性研究是否可能通约同一规范，如果不可能，两种研究如何沟通？等等。囿于篇幅，本文不可能对这些问题逐一进行探讨，但是我拟仅就我们如何认识我们欲求规范的社会科学的问题与同仁共同讨论。

众所周知，自改革开放、思想解放始，中国社会科学在谋求摆脱僵化意识形态的支配过程中就社会科学的学科性地位的问题进行了大量的讨论，其中的主导观点认为，中国社会科学只有摆脱僵化的意识形态的束缚，方可能确立起中国“社会科学”的学科性地位。随着社会科学的逐步发展，中国社会科学论者因面对其间发生的“失序”问题而转向讨论社会科学内部的规范化问题，论者一般都认为，“社会科学”规范的确立，不仅有助于“失范”问题的解决，而且能促使社会科学的提升。虽说七十年代末以后展开的“中国社会科学学科化”讨论与当下进行的“中国社会科学规范化”讨论，一如上述，所指明确不同，目标取向也在很大程度上有所区别，但有一点却是共同的，即两场不同讨论的参与者都是从一种整体的“社会科学”观的视角来认识中国社会科学在当时及当下的状况的。毋庸置疑，在这两场讨论中，采取整体的社会科学观，无论是对于实现摆脱僵化的意识形态还是对于实现校正社会科学发展中的“失范”现象，都具有强有力的作用。但是，我们有必要追问这种整体的社会科学观本身是否存在局限以及它在“社会科学规范化”的讨论中是否会遮蔽我们的某种视角。

在这里，我们至少可以指出的是，或许正是这种被我称之为整体的社会科学观，亦即那种潜在地将社会科学视作在形式甚至性质上为一内在统一的整体观点所具有的正面力量，使我们不仅误把当下社会科学过程中许多因非学术研究的所谓“社会科学”知识与旨在分析和批

判的社会科学学术研究知识间的论争现象视作“失范”的现象而加以讨论，而且还忽略了社会科学知识的非整体性以及社会科学的知识类型的问题。

根据著名社会学家 P. Bourdieu，当今包括一般认为的社会科学在内的所有知识都可以划分为两种类型，一种类型是旨在捍卫现存社会秩序并为其提供合法性的“法理型”知识，另一种类型则是旨在把社会及法理型知识作为自身研究对象并保有对一切规范准则的合法性进行批判的知识，而只是后一类知识才被 Bourdieu 称之为“社会科学”<sup>[25]</sup>；而在哈贝马斯，社会科学则可以划分为三种类型：一是包含了一种技术认知旨趣的经验分析科学知识，二是包含了一种实践认知旨趣的历史-阐释科学知识，三是包含了一种解放认知旨趣的以批判为导向的科学知识。<sup>[26]</sup>不论 P. Bourdieu 是根据知识类型来界分知识分子还是哈贝马斯根据知识分子的认知旨趣来界分社会科学知识类型，可以说它们都可能对我们当下从“整体的社会科学观”的立场出发而展开的有关中国社会科学的问题的讨论具有某种启发意义。

P. Bourdieu 对我们的启示意义在于：由于法理性知识旨在依据既定的社会价值标准去维系社会秩序并匡正与这些规范不相符合的社会现实，所以基本上讲这种知识的目标在于践道，而非学术研究，又由于我们当下的“中国社会科学规范化”的讨论，严格来讲是要对社会科学的学术研究进行规范，因此，这种对知识品格做践道与学术之二分的洞识，就要求我们注意在我们展开的社会科学规范化讨论中，是否应当做一更前提性的关于知识品格的界定，也就是将在 Bourdieu 那里并非属于学术研究而是一种践道的法理型知识从我们的社会科学范畴中排除出去，进而在这种更为严格的限定下，仅对社会科学中的学术研究向度做规范化讨论，因为在我看来，至少践道的规范一定是与学术研究的规范有着根本的不同。

哈贝马斯的“知识三型”论对我们的启示则在于：根据简单的传统的学科划分，并不足以反映出社会科学中不同的知识品格，而透过对社会科学研究者的认知旨趣的分析，则能有助于我们深刻地洞见由此形成的科学的不同知识品格以及据其生产出的不同类型的知识。尽管哈氏的如此进路不能象 P. Bourdieu 那样做出学术与非学术的知识类型区分，但是不可忽略的是，产生这三种不同类型知识的虽说都是社会科学的学术研究，然而它们显然要求遵循相应不同的规范，这就意味着我们在“中国社会科学规范化”的讨论中，恐怕不仅要就社会科学不同层面的规范给予关注，而且还需要对社会科学学术研究中不同知识类型的规范加以探究。

通过上文对当下“中国社会科学规范化”讨论中所反映出来的种种观点及其赖以据的中国社会科学发展的现状的简要分析，以及对目前讨论中一些被忽略的问题的揭示，我们至少可以得出以下的初步结论。

首先，作为一种知识的社会科学本身是可以被规范的，甚至应当是被规范的；换言之，不论社会科学的规范是指形式的规范还是指实质内容的规范，首要的是要对规范化本身做出肯定性认识；其次，这些规范的共性在于它们的目标不仅要使社会科学成其为社会科学，而且有助于使其成为能够贡献于国际社会科学的科学；因此，在“中国社会科学

学规范化”这个题域中所需要讨论的问题便是为实现这些目标应当确立什么样的规范，而不是要不要确立规范，换言之，我们可以指出某种规范的缺陷甚或否定某种规范而主张另一种规范，但没有理由不要规范，或者笼而统之地反对“社会科学规范化”；最后，在“中国社会科学规范化”的讨论中，我们还需要进一步对我们的讨论范围亦即对我们欲求规范的社会科学做出严格限定，既要那些标称为“社会科学”但却不属于社会科学学术研究的“践道性知识”排除出我们的题域，又需要对社会科学学术研究中依据研究者不同的认知旨趣形成的知识类型进行界定，进而在此基础上对社会科学的规范展开更为实质性的讨论。

当然，我在这里只是通过对“中国社会科学规范化”讨论的再讨论指出了进一步研究中应予关注的一个一般性的或前提性的问题，亦即我们在拓深社会科学规范化的讨论以前，须打破传统的社会科学整体观并对我们欲求规范的社会科学的知识类型加以界定。毋庸置疑，中国社会科学规范化的真正要害的问题，一如上述，仍旧是在此种限定的前提下确立什么样的社会科学规范，但是，能否对这个真正要害的问题给出确当的回答，则基本上取决于我们如何认识社会科学或者对我们要什么样的社会科学这个前提性问题的回答。

## 注释

[1]《中国社会科学季刊》和《中国书评》编委会于1994年11月16日在北京召开了题为“社会科学的规范化与本土化”的讨论会，见《中国社会科学季刊》，1995年总第十卷；该编委会又于同年年底与三联书店为庆祝《季刊》国内版即《中国社会科学辑刊》（论文集）的出版，再次邀请学界同仁进行了题为“社会科学在中国的进一步发展”讨论会，见《东方》，1995年第二期；《中国书评》则于总第三期开始辟出专栏“社会科学规范化与本土化”进行长期讨论，见《中国书评》，总第三、四、五期。

[2]王缉思：“一篇旧作的自省”，杨玉圣：“学术论文的规范化问题”，均见《美国研究》，北京：中国社会科学院美国研究所，1995年第一期，页130-139；许纪霖：“学术的本土化和世界化”，《读书》，1995年第三期；《北京青年报》理论部则于1995年4月召开了题为“规范化与本土化：社会科学寻求新秩序”的小型讨论会，见《北京青年报》，1995年4月20日；陈少明：“对规范的疑虑——从九十年代的学术转向谈起”，《现代与传统》，1995年总第六期，页38—41。

[3]关于社会科学本土化的讨论，只有梁治平作了较为精要的论述，见“规范化与本土化：当代中国社会科学面临的双重挑战”，《中国书评》，1995年总第三期，页65—73。

[4]参见拙文：“社会科学规范化：多元与动态”，《北京青年报》，1995年4月20日；梁治平，同上；又见黄平：“从规范化到本土化：张力与平衡”，《中国书评》，1995年总第五期。

[5]这类观点参见陈平原、杨平在“社会科学在中国的进一步发展”讨论会上的发言，《东方》，1995年第二期；又见陈少明，同上。

[6]在社会学领域，有关社会学“中国化”或“本土化”的讨论，最集中地反映在《社会学中国化——中国大陆学者的讨论》那本论文集中，徐经泽主编，山东：山东大学出版社1991年版；在心理学领域，有关此一讨论较集中地反映在《中国人社会心理研究论集》，李庆善主编，香港时代文化出版公司1993年版。当然，关于“中国化”的讨论，更早地发生于本世纪三、四十年代，心理学领域最早由潘菽提出，社会学领域则由吴文藻及其学生李安宅、费孝通、林耀华等率先倡导，尽管从当下的讨论来看，他们当年的“中国化”主张已与我们的“本土化”主张有

了很大的区别。

[7]关于形式规范与实质内容规范两分的简单化,朱苏力通过对引文在建立学术传统方面的作用进行了讨论,见“法学研究的规范化、法学传统与本土化”,《中国书评》,1995年总第四期,页60-65。

[8]参见拙文,同上。

[9]陈来:“学术:传统的自律到现代的他律”,《北京青年报》,1995年4月20日。

[10]张静:“规范化与专业化”,《中国书评》,1995年总第三期,页82-85。

[11]徐友渔在“社会科学在中国的进一步发展”讨论会上的发言,《东方》,同上,页96。

[12]林毅夫:“方法论的规范化和研究对象的本土化”,《北京青年报》,1995年4月20日。

[13]刘东:“形式理性化只是必要条件和最低标准”,《中国书评》,1995年总第四期,页68。

[14]黄平,同上,页40—41。[15]在提出进行“中国社会科学规范化与本土化”问题讨论之前,就中国社会科学现状问题我曾与梁治平、孙立平、刘东等同仁进行过认真的讨论,而与林毅夫就经济学研究规范化问题进行讨论时也认真地讨论了这个问题;另见拙文,同上;梁治平:“规范化与本土化:当代中国社会科学发展的双重挑战”,同上。

[16]关于如何正确理解历史唯物主义与社会科学的关系,中国学界曾做过大量的讨论,较为集中地见徐经泽主编:《社会学中国化——中国大陆学者的讨论》,同上。

[17]西方社会科学著述的引介,较为集中地从丛书形式出版的至少有邓朴方主编的《二十世纪文库》(华夏出版社,约100种)、浙江人民出版社出版的外国社会学译丛以及政治学丛书、求实出版社出版的《民主学术译丛》,等等。

[18]我在“社会科学规范化:多元与动态”一文中对中国社会科学于引介西方社会科学论著过程中形成的“移植”品格略有讨论,指出了这种品格至少有三种表现形式:1,把西方发展过程中的问题以及西方理论旨在回答的西方问题虚构为中国发展进程中的问题;2,把西方迈入现代社会后所抽象出来的种种所谓的现代性因素倒果为因地视作中国推进现代化的前提性条件,或者视作中国现代化发展的唯一目标,等等;3,在西方的理论或观点未经分析和批判以及未经中国社会经验证明的情况下,就视其为当然,进而对中国的现象做简单的非彼即此的判断。

[19]此处需要强调指出的是,本文并不旨在全盘否定中国社会科学的发展,只是力图指出其间会妨碍中国社会科学进一步发展的种种问题。

[20]关于抄袭剽窃问题,《中国书评》几乎每期都有文字进行批判,其间最为严重的是我在“评南极政治与法律”一文中批评的位梦华等通过翻译西方学者的论著而将其作为自己的编著作品出版,见《中国书评》,1994年总第一期。

[21]参见拙文,同上。

[22]梁治平专门就学术中的权威与文化意义上的霸权问题进行了区别,并对那种将社会科学规范化的主张误解为寻求学术霸权的观点作出了批判,见“学术的世界化与知识自觉”,《北京青年报》,1995年4月20日。

[23]参见拙文,同上。

[24]这个问题很重要,但关于这方面的专门讨论还没有。这里需要指出的是,陈少明在其所撰“对规范的疑虑”一文中指出,“但另一批不同学科训练的学者,却循此提出社会科学‘科学化’的问题。其口号是‘提升中国社会科学,确立学术评价体系,严格学术规范要求。’(见《中国书评》创刊词)与‘学术’的模本来自国学不同,‘科学’的标准取自西学,且主要是西方狭义的经验社会科学,如经济学、社会学等等。”陈少明这段文字问题颇多,一是如何就能简单地做出经济学及社会学等就是“经验社会科学”的判断,而大陆学者熟知且影响极大的哈贝马斯、吉登斯、布迪厄、亚历山大等社会学家恐怕都只能是规范社会学家;二是如何能从《中国书

评》的宗旨“提升中国社会科学……”中，将“中国社会科学规范化与本土化”的主张改换成社会科学“科学化”的问题，实际上中国社会科学界的许多学者已就“经典科学观”下的社会科学问题进行了严肃的反思和批判，例如，我个人就曾在“评荷曼斯的《社会科学的本质》”一文中就对其主张的实证科学化的社会科学观进行了分析和批判（见《中国书评》，1994年总第二期，页15-28。）；这里需要强调的是，无论是“规范化”还是“本土化”，从理论上讲，都不能简单地被化约到“狭义的经验社会科学”上去，更不能被从对西方科学观的怀疑出发而主观地将正在进行认真讨论的“规范化和本土化”问题拉入需要进行批判的“科学化”的框架之中；第三个问题是需要我们共同注意的问题，即当我们还没有比较仔细地分析“中国社会科学规范化与本土化”的问题时，作为研究者，我们不应当对这样一个学术问题下太匆忙的结论，相反，我们至少应当本着一种对知识负责的态度，认真地探究和负责地讨论其间所存在的问题，进而推进对这个问题的认识。

[25]陈维钢曾经借用P.Bourdieu的理论对中国学术界“文化讨论”中的“失范”问题进行过精彩的讨论，指出其间的问题可能不一定是“失范”，而是论者因拥有践道与学术这两种不同的取向所致；参见“学术与践道”，《中国文化》，1993年总第八期，页194—196。

[26]J.Habermas ,Knowledge and Human Interests ,Trans.by J. Shapiro ,London :Biddles Ltd. , 1981.此外，关于哈贝马斯“知识三型”的讨论，可参见拙文：“评荷曼斯的《社会科学的本质》”，《中国书评》，1994年总第二期，页15—28。

## 经济科学现代化与中国化的再思考

樊 纲

这里的“再思考”，倒不是指笔者过去如何作过“思考”，现在要来“重新思考”或“补充思考”，而是考虑到在我们中国的近代思想史中，关于“中学”与“西学”的关系问题，关于“现代化”与“中国传统”的关系问题，关于“学习”、“借鉴”、“联系实际”等问题的讨论，实在是太多、太久了，以至我们后人再来谈论这些问题，只能说自己是在“再思考”，不能有任何“首创权”的奢望。

不过我这里想“再思考”的范围稍窄一些，只限于可以算作实证科学范畴的“社会科学”（social sciences）的那些领域，而不想涉及通常与社会科学放在一起谈论的“人文学”（the humanities）的诸多领域。那些领域的问题应该说更复杂一些。

我还只想将自己的“再思考”，局限于自己的“专业领域”——经济学。我想强调的是我们应该怎样真正将经济学作为一门科学来加以对待，并由此出发来思考中国经济学的“现代化”与“中国化”问题。

象任何其他可以称得上“科学”的领域一样，经济学也有基础理论与应用理论之间的差别。也象其他科学领域中的基础理论一样，经济学的基础理论本身具有普遍的、一般的科学意义，是无国界的、无“阶段性”、无“阶级性”的。比如经济学中关于“行为理性”的理论，关于人的消费偏好与物质资源配置之相互关系的基本理论，关于物质“生产函数”的理论，关于经济增长过程中各种因素的作用及相互关系的理论，关于总需求与总供给平衡关系的理论，关于货币供给与物价水平关系的理论，关于各利益集团相互冲突与公共选择的理论，关于制度形成与演化的理论，等等，在这些理论当中，都有许多内容，属于经济学基础理论的范畴。这些基础理论的内容，可以说是我们人类的共同财富，不因它们是由一些外国人、由一些与我们有着不同的社会、历史与文化背景的人所发现和发展，就与我们无关，就不能成为我们自己的基础理论，就不应认真地加以学习和掌握。如果一些东西是由西方人最先发展起来的，我们学习过就叫做“西化”，那也没什么不对，没什么不好，没什么不应该，没什么丢人的，就象我们在自然科学领域中学习别人的东西没什么可丢人的一样。

有条件、有“国界”、有利益差别的，是经济学理论的“应用”。首先，就经济学的一般内容而言，可以应用于不同的社会与经济的发展阶段，以及在这不同阶段上的不同的社会经济制度；而不同的“发展阶段”和不同的“经济制度”，在经济分析中就相当于不同的“限制条件”，在这些不同的限制条件下所得出的针对具体情况的“对策结论”，自然也就是不同的。其次，不同的历史文化背景、不同的道德观、价值观（比如不同的“平等”观，不同的关于“个人与社会”关系的观念），也会导致经济分析得出不同的结论（比如不同的“平等与效率”的关系和不同的经济制度），因为不同的价值观意味着个人或社会具有不同的偏好目标，人们想要“最大化”那个一般性目标函数即所谓的“幸福”（“效用函数”）具有不同的内容，决定着人们会有不同的选择。再者，社会

是分成利益集团的（有的情况可称为“阶级”），不同集团的利益是相互冲突的，他们都可以利用经济学为自己的利益服务，捍卫自己的“阶级利益”。就这一点而言，经济学与其他一些科学也没有什么差别，比如人们既可以利用物理学原理造核电站服务于人类，也可以用同一些基础理论来造原子弹杀害人类。当然，这不否定经济学家本身（特别是理论经济学家）应该更多地超脱利益的纷争，更多地追求全社会的“共同利益”，更好地执行“利益纠纷仲裁人”的职能（布坎南语），但即便如此，经济学家自己要先明确，社会各方有着共同的利益，但不可避免地存在着利益的冲突；经济制度改进的根本目的就是使冲突各方的利益更好地加以协调，防止因一方利益受到过多损害而导致激励不足或社会动荡，使经济效率得以改进，使社会福利不断增加。

以这样的方式看待经济学，我想可以给经济学“现代化”、“中国化”等等问题一个基本的解答，那不过就是学习与掌握一切人类已经发展起来的经济科学基础理论，既包括西方人发展起来的也包括我们中国人自己发展起来的种种理论与分析方法，把它们应用到中国的具体条件中来，它们自然也就具有了“中国化”的特征。不应该有“有中国特色的基础理论”，也不应该有“到处适用的实际对策”。

长期以来存在着一种看法，认为“西方经济学”作为一种“社会科学”的基本内容是不可取的，我们可以“借鉴与运用”的只是那些具体的分析工具与一些针对实际问题的政策分析（比如那些因政策观点分歧而形成的各“流派”的种种政策主张）。在我看来，这恰恰是一种“颠倒了”的论点。在由西方人在最近一两百年发展起来的现代经济学中，对我们最有用、最应该认真学习的，恰恰是那些属于人类共同财富的基础理论，那些“基本的”内容与方法；而西方人具体应用经济学理论来分析某些国家、某种特殊历史发展阶段、某种特定文化背景而得出的某些具体的结论、具体的政策、具体的作法（以及具体的“政策流派”），“借鉴”时就得多想想我们面临的具体条件。如果我们掌握了基本理论与方法，我们对我们自己所面对的各种具体条件肯定比“外人”更熟悉得多，就可以自己来“应用”，得出适合于我们自己的“最优的”具体结论，包括最适合于我们自己的具体制度安排、具体政策手段、具体发展战略，并进而为经济科学基础理论的发展本身作出我们自己的贡献。只有只学“皮毛”的东西而没有学好、掌握好基础理论，才会发生“照搬西方”或“下错药”的问题，而且才会总是老去请别人来“当顾问”，自己总也拿不出高明的办法。

实现了基础理论的一般化意义上的“现代化”和“与国际接轨”，同时实现了具体应用意义上的“中国化”，我们中国经济学家才能以中国特色的东西，为人类的共同财富经济科学，添加上更多新的东西。

## 西方经济理论的范式危机 ——与樊纲先生商榷

崔之元

樊纲先生在《经济科学现代化与中国化的再思考》一文中提出，“经济学的基础理论本身具有普遍的、一般的科学意义，是无国界的、无‘阶段性’、无‘阶级性’的”；因此，“不应该有中国特色的基础理论”<sup>[1]</sup>。

构建一种理论，追求其普遍性，是我所赞同的科学态度。但是追求其普遍性，并不等于该理论已经有了普适性。在数学基础理论中，我们还有法国的布尔巴基学派、波兰学派等等，难道经济学家们比数学家们还更容易“团结在一个旗帜下”？

实际上，西方经济学的基础理论，目前正处于深刻的“范式”（paradigm）危机之中。所谓“范式”危机，即科学共同体成员迫于日益增多的“反常”现象，不再共同接受一套假定以及在此基础上的定理。<sup>[2]</sup>下面几个案例，足以展示这一“范式”危机的严重性。

### 案例 1. “行为理性”的含混

樊纲先生将“行为理性”作为具有普遍性的经济学基础理论之一。但是，西方经济学家已发现越来越多种的“偏好序”，根本不能够用效用函数来表达，如“字典式偏好序”就是其一。不能用效用函数表达的偏好序，自然也无从“最大化”。这给将“行为理性”等同于“效用最大化”的所谓“基础理论”带来极大混乱。

### 案例 2. 微观基础的动摇

樊纲先生提到的另一个具有普遍性的基础理论，是“关于总需求与总供给平衡关系的理论”，即“一般均衡理论”。但总需求函数是建立在个人需求函数基础上的，而芝加哥大学新任校长的研究工作则证明，对个人需求函数限制（如连续性、零阶齐次性等）并不对总需求函数构成限制，意即“一般均衡理论”是没有“微观基础”的。<sup>[3]</sup>这一深刻研究成果，已使不少经济学家改行，不再从事“一般均衡理论”的无效研究。

### 案例 3. 科斯定理还是科斯谬误

樊纲先生提到的又一个具有普遍性的基础理论，是“关于制度形成与演化的理论”。这自然使人想到他在其他论著中所推崇的科斯定理。但是，“科斯定理”正受到越来越多的挑战。著名的不完全信息经济学创始人 Joseph Stiglitz 教授（现任美国总统经济顾问）直呼“科斯定理”为“科斯谬误”。<sup>[4]</sup>“机制设计”理论的创始人 Leonid Hurwicz 最近证明，即使在交易成本为零的假定下，科斯定理仍不成立；若要其成立，则必须加以一个极强的限定，即人的偏好序均是“平行偏好”。<sup>[5]</sup>这一最新证明，使不少经济学家认为科斯定理最多不过是毫无意义的同义反复。



#### 案例 4. 众多的“不可能性定理”

上述三个案例，已充分说明西方经济学家对“基础理论”莫衷一是。更能反映“范式”危机的，还有近年来日益涌现的“不可能性定理”。例如，麻省理工学院教授 Bengt Holmstrom 是“委托——代理”理论的创始人，却证明了一条“不可能性定理”，团队的“纳什”努力均衡、帕累托最优和预算平衡三者是不可能同时实现的。该“不可能性定理”的深刻含义是，不仅有“代理人”的“败德”（moral hazard）问题，还有“委托人”的“败德”问题。<sup>[6]</sup>进而，单靠狭义“经济人”的假定，是不可能设计出最优激励机制的。

总之，西方经济学的“范式”危机，说明目前并无普适的，为人们普遍接受的经济学“基础理论”。对理论普遍性的追求，不可混同于认定某理论已具有普遍性。因此，我们中国学者就不只有“应用”“基础理论”的份儿，而且还有创造“基础理论”的任务。我相信，经济学基础理论的百花齐放，正如数学基础理论的百花齐放一样，必将扩展我们制度创新和理论创新的想象力。只要我们勇敢面对现实中的重大新问题（即经典“范式”中的“反常”现象），就有可能在中国实践的基础上，克服目前西方经济学的范式危机，在经济学基础理论上做出有世界意义的贡献。

#### 注释

[1] 《中国书评》1995 年 5 月号。

[2] 库恩：《科学革命的结构》，上海科技出版社 1983 年版。

[3] 详见崔之元：《再论制度创新与第二次思想解放》，《二十一世纪》1995 年 2 月号。

[4] Joseph Stiglitz, *On the Economic Role of State*, Basil Blackwell, 1989.

[5] Leonid Hurwicz, “What is the Coase Theorem?”, *Japan and World Economy*, 1995.

[6] 见崔之元：《科斯定理：真知灼见还是同义反复》，载：《中国发展》，1994，1。

[7] Bent Holmstrom, “Moral Hazard in teams”, *Bell Journal of Economics*, 1982.

## 规范的张力与限度

许纪霖

关于学术的规范化和本土化问题，已经在中国学术界讨论多时。这一讨论的发生学语境是不言而喻的，即在中国向世界开放，全球的知识系统日趋一体化、同时又更加多元化的背景下，中国的学术研究如何在与世界接轨的同时，逐步形成本国自身的风格、理论和学派。作为这场发生在中国土地上的理论探讨，尽管已经涉及到一定的方面，但仍有一些基本的问题尚未提出和解决，比如，所谓的学术规范究竟何指？有没有一种通用于各学科、各学派的元规范？如果有，它究竟以什么样的方式存在？如果没有，各学科、学派之间如何沟通？社会科学与人文学科在规范化方面有何不同？学术的规范化是否是普遍的、必然的、绝对的律令？有无例外？规范化作为一种现代学术的律令有没有自身的合理限度？规范化与本土化各处于问题的哪一个层次？本土化的实现最有可能在哪一个层面上突破？……本文限于篇幅，只能集中讨论其中规范化方面的问题，关于本土化问题，我在以前的文章中已有初步涉及，<sup>[1]</sup>至于进一步的深入讨论，只能留待以后，作为另一篇文章的主题了。

—

我们现在所说的学术规范究竟何指？在元话语层面是否存在着一个学术规范？在本质主义受到当代哲学全面清算的今天，<sup>[2]</sup>也许这是一个无法作出本质性回答的问题。尽管如此，我们仍然可以对这一问题加以必要的理解和阐释。

后期的维特根斯坦在论述语言规则时，认为我们根本无法为语言活动下定义，因为语言作为一种游戏没有其固定不变的性质，各种语言游戏之间只有“家庭类似”的特点，不同的游戏就有不同的规则。规则是无法言说的，只有通过参与游戏活动本身，我们才能体验到什么是游戏的规则，规则正是在游戏过程中才得以自我呈现。<sup>[3]</sup>

从语言学的角度说，学术活动可以说也是一种高级的、人工的语言游戏，按照维特根斯坦的说法，它不可能有一种共同的本质，我们只能以一种“家族类似”的方式来理解它。与此相联系，学术规范也是无法脱离具体的学术过程抽象地加以理解或概括，规范总是具体的，总是与一定的学科或范式相联系。各种学科或范式的规范在性质上也是一种“家族类似”，我们无法在实质的意义上确定一个普遍的、必然的、绝对的学术规范。这情形正如球类竞赛规则一样，各种球类游戏都有自己不同的竞赛规则，而且有些规则都呈现出一种“家族类似”的性质，但是并不存在一种普遍适用的球类竞赛元规则。

不过，关于这一问题，在当代西方学界，无论是英美哲学还是欧陆哲学仍然是一个分歧很大的问题。在英美科学哲学领域，在有没有科学进步的元标准问题上，一直形成两种意见。波普、拉卡托斯尽管反对传统的证实主义原则，持一种批判理性主义的证伪立场，但他们仍然认为元标准是存在的，波普将它定位于理论的可否证度，而拉卡托斯则认为

可以根据与科学史或标准的科学实践活动的符合程度加以判定。而库恩、费耶尔本德这些科学历史主义学派的代表人物，则坚持元规范的虚妄性。他们认为各种相互竞争的范式之间是不可通约的，什么是好的，什么是不好的纯粹取决于人们非理性的选择，费耶尔本德甚至提出“怎么都行”的相对主义口号。<sup>[4]</sup>在欧陆哲学内部，德国的哈贝马斯与法国的利奥塔就没有哲学的元话语和元叙事问题也展开了激烈的争论。哈贝马斯为了捍卫现代民主制度的合法性基础，坚持将交往理性作为一切语言活动的元准则，而利奥塔则以为，科学知识叙事知识发展到当代在范式上是不可通约的，那种整体主义的元话语、元叙事将不复存在，取而代之的只能是不同范式的局域性话语。<sup>[5]</sup>

这些一流思想家究竟孰是孰非，是一个也许永远不可能确切有答案的形而上的问题，自然不是我们这里能简单解决的。从我们所讨论的特定问题来说，只能这样说，在后现代哲学文化语境之下，不可能有一个跨越不同学科或不同范式的、适用于所有时间和领域的实质意义上的元规范。在元规范的问题上，我们只能同意维特根斯坦的说法，以一种“家族类似”的特征来描述它，除此之外，没有别的。这一点，将成为我们接下去讨论问题的基本理论预设。

## 二

既然那种实质性的、整体性的元规范不复存在，那么，我们所指称的学术规范究竟以一种什么样的方式存在呢？正如前述，规范总是具体的、局域性的，它不是一种独立的、自恰的存在；规范总是与一定学科或范式相联系。拉卡托斯的“科学研究纲领”学说表明，“科学研究纲领”作为一种学术研究的范式，分为硬核和保护带两部分，其中硬核部分，除了最基本的理论假设之外，就是该范式特有的方法、规范、范例等等。<sup>[6]</sup>另一位美国科学哲学家拉雷·劳丹（Larry Laudan）也有类似的观点。他认为一定的研究规范是与一定的“研究传统”相联系的。所谓“研究传统”不是个别的理论，而是一种理论的系列，或者说理论的谱系，它是在长期的学术研究过程中历史地形成的，每个“研究传统”都有其区别于其他“研究传统”的形而上学的信念、禁忌和规则、方法。<sup>[7]</sup>拉卡托斯和劳丹都是以各自的理论话语丰富了库恩的范式理论，我们可以从中看到，一定的学术规范总是从属于一定的学术范式，它同该范式特定的形而上理论假设、禁忌系统一起，形成了信奉该范式的共同体成员所必须遵守的公共规则。

维特根斯坦说过，遵守规则不是私人性的行为，规则总是具有公共的、约定的，“当我遵守规则时，我不选择，我盲目地遵守规则。”<sup>[8]</sup>这就意味着，对学术规范的遵守，是拥有某个共同范式的学术共同体的公共行为，对于共同体全体成员来说，不是一个选择性的行为，而是不得不服从的行为。因此，今天我们说中国学术界缺乏学术规范，或者说要重建学术规范，首要的问题还不是学术规范本身，而是如何自觉地形成学术研究的各种范式和学术共同体。正是因为我们在学术研究之中在范式上缺乏自觉，缺乏学术传统的自明性归属，所以才无规范可言；即使自认为有规范，也匮乏一定范式和共同体归属。

我想，只有中国的学术界在不同的学科和跨学科研究中组成不同的学术共同体，并且形成多种范式的竞争，我们才能对自己的研究范式有一种理论上的自觉，才能真正谈得上遵守学术规范的问题。

### 三

尽管不同的研究范式，不同的学术规范之间是不可通约的，但这并不意味着它们之间就不存在着交流、对话、沟通和竞争的必要和可能性。如果一种范式所希望的不是仅仅被共同体内部的少数成员所接受，而是为更多的其他共同体成员所分享，那么，知识的存在方式不应该是封建割据式的独白，而应该是相互之间充分有效的对话。<sup>[9]</sup>

罗蒂在哈贝马斯与利奥塔关于有无元话语之争中坚决站在利奥塔一边，但是他依然认为不同范式和话语之间的对话和沟通是绝对必要的。因为只有对话之中不同的范式之间才能相互沟通，只有在与其它范式共同体沟通的过程之中我们才能不断地发现自己的问题，从而超越自我，实现加达默尔所希望的“视界融合”。<sup>[10]</sup>

在英美科学哲学内部，拉卡托斯和费耶尔本德也从各自的角度强调了不同的范式之间对话和竞争的意义。拉卡托斯既不像波普那样将科学史视作是试错史，也不同意库恩的观点将常态的科学史看作是只有一种范式占据着话语的霸权。相反地，他心目中的科学史正是相竞争的纲领史。竞争在科学史中并非是科学革命时期的特殊现象，而是一种常态，不同的科学纲领相互之间通过对话、讨论、辩驳，以推动科学的进步和增长。<sup>[11]</sup>科学哲学中的“无政府主义者”费耶尔本德则以一种多元真理论的知识立场强调，不同的范式都有自己认识上的真理和理论上的盲点。所谓真理并非是通过经验的分析，而是通过理论比较才发现的。因此，不同范式之间的充分竞争是永远必要的。知识的发展不是一个趋向理想观点的过程，而是各种理论同步增长的过程。通过对话和竞争，每一种知识范式都迫使别的范式阐明得更清晰、完美一些。在科学史中，所有的理论都对发展我们的心智能力作出了贡献。<sup>[12]</sup>

不过，接下来的问题是，在学术研究的元规范不复存在的背景下，那些彼此之间不可通约的知识范式将如何沟通？有效沟通的可能性条件究竟是什么？关于这一点，哈贝马斯假设了一个实现“无障碍沟通”的理想语言环境，即“三真（正）”原则：一是真实性，陈述的内容必须是真实的；二是真诚的，说话者不是想有意欺骗听众；三是正当的，话语应符合相应的社会规范。<sup>[13]</sup>尽管利奥塔和罗蒂都认为哈贝马斯仍在建构另一种元叙事、元话语，但我们应该看到，哈贝马斯的这一语言沟通规则与过去我们所常见的实质性的元规范不一样，它仅仅是在一种非经验、非实质的形式化意义上体现出它的有效性。就象康德为道德立法一样，哈贝马斯为对话所立的法也是形式化、普遍化的，是一切有效性对话得以进行的可能性条件。正如哈贝马斯所指出的沟通行动中这一理性主义的规则不是选择的问题，而是遵守的问题，只要我们进行讨论和对话，就不得不承认对话过程中所蕴涵着的合理交往的理性规则。即使是一个非理性主义者在反驳理性主义的时候，他也预设了他所反对的理性主义（程序理性主义）立场。理性主义的深厚基础就在于，如果有人想

通过辩论来反对理性主义，就会陷入“践履性矛盾”，即他反驳的东西正是他反驳活动本身所假定的东西。<sup>[14]</sup>

哈贝马斯所假定的其实是不同的话语结构彼此之间交往必须遵守的形式化的合理性有效规则。不同意哈贝马斯的罗蒂则在道德的意义上提出了另一个合理性的规则，他指出：合理性在另外的意义上说“指的是某种‘清醒的’、‘合情理的’东西而不是‘有条理的’东西。它指的是一系列的道德性：容忍、尊敬别人的观点，乐于倾听、依赖于说服而不是压服……在‘合理性’的这样一种意义上，这个词与其说是指‘有条理’不如说是指‘有教养’。”<sup>[15]</sup>显然，罗蒂这里所强调的正是不同范式之间对话的道德性规范。

于是，我们可以发现，严格意义上的学术规范仅仅与具体的研究范式相关联，在不同的范式之间并不存在实质性的、普遍性的元规则，但这并不意味着范式之间的对话、沟通和竞争过程之中就不存在着形式化的合理性程序。哈贝马斯所设定的“无障碍沟通”的三项有效性要求，正是在程序层面规定了范式之间交往的合理化规则，而罗蒂所强调的是在此过程之中交往主体的道德规范。

#### 四

学术规范既然只是与一定的知识范式相联系，那么，我们在从事自己的学术研究时，遵循规范这一律令是否仍然有其自身的合理性限度？

卡尔纳普在讨论语言哲学时曾经对两类问题作过区分，一类是内部问题，也就是存在于一个特定的语言分析框架内部的经验性问题，这类问题是可以通过框架自身的规范运作加以解决的；另一类是外部问题，它讨论的是框架自身是否存在的形而上问题，这类问题是注定无法真正解决的。一个人选择何种框架仅仅是选择他的说话方式而已，我们对不同的框架应该采取宽容的态度，容许它们之间相互竞争。<sup>[16]</sup>卡尔纳普的这一观点实际上是提示我们，对于具体的经验问题之解决，我们必须在一定的分析框架或范式之中严格遵循该框架的规则行事。而一旦问题不再涉及到具体的经验，而是形而上的理论时，就不能再以特定的规范自我束缚，而应该采取一种开放的、宽容的态度，在不同的框架之间进行比较，进而重新选择或调整自己的分析框架。

这是在对待不同问题的空间维度上遵循规范的合理限度，另一方面，在学术研究过程本身的时间维度上，遵循规范也有其明确的边界条件。在这一问题上，库恩的常规范式和科学革命理论作出了富有价值的说明。当一个学者在应用特定的学术规范研究具体问题，发现在理论假说与经验事实之间的反常越来越多，以至于出现危机时，就应该进行一场范式的革命，及时地从对内部问题的关照转向对外部问题的注意，重新审视自己的研究范式或分析框架，并作出新的选择。<sup>[17]</sup>

不过，一种分析框架的生命力是很强的，不是个别的反常就能引起范式的危机。拉卡托斯在分析科学研究纲领时，指出研究纲领往往可以通过调整“保护带”——次一级的理论以克服反常，而不一定动辄就要对其硬核部分——元理论假设和分析规则进行革命。<sup>[18]</sup>不过，正如上文已经指出的那样，不同范式之间的竞争即对外部问题的思考，不是要等

到科学革命时期才考虑，而是一种常态的现象。这就意味着，作为一个学者，必须像库恩所说的在收敛式思维与发散式思维之间保持“必要的张力”。<sup>[19]</sup>一方面，严格遵循学术规范，在自身选定的框架范围之内解决经验性的具体问题；另一方面，不断地超越既定的规范，通过与其它框架的对话、比较和竞争，对外部问题即框架自身的合理性问题作形而上的反思，以进一步完善自己的理论框架；如果有必要的话，也可以重新选择新的框架。

## 五

在我们谈到学术规范的时候，还必须注意的一个问题是，应该将社会科学与人文学科适当地加以区别。因为社会科学与人文学科的话语结构、知识合法性以及语言游戏规则存在着明显的差异。

利奥塔在《后现代状况》一书中曾经区别了两种不同的知识——科学知识和叙事知识（人文知识）。按照他的看法，这是两种具有不同游戏规则和合法性的知识类型。叙事知识的用法并没有一个永恒不变的模式，它只能通过语言游戏来设立各种话语的合法性。只要在叙事者、聆听着和指涉者三者之中占据叙事者的位置，就取得了话语的权威。一旦三者的位置发生变化，游戏规则也随之改变。因此叙事知识的规则从来就是不固定的、流变的。而本来作为叙事知识一部分的科学知识是一种仅仅在专业行当中展开的语言游戏，它以能否重复验证为尺度去检验对象，并作出指示性、真理性的陈述。因此科学知识以否证的方式不断地推翻旧说，创立新说，以单一的标准去统一过去所有的话语。利奥塔认为叙事知识与科学知识本来各有各的合法性、游戏规则和功能，是应该同源并存的，但在现代西方却因为科学知识的过度扩张，以至于吞噬了叙事知识，形成了西方文化的叙事危机。<sup>[20]</sup>

自然，在中国的学术界，由于科学知识并未像西方那样成熟，因此，不仅没有出现类似西方文化的叙事危机，反而仍然深受科学范式不发达，学术研究不规范之苦。不过，指出科学与叙事知识（人文知识）的不同对于正在构建学术规范的中国学术界来说依然是必要的。诸如经济学、社会学、心理学、人类学等社会科学学科，因为受到了自然科学方法论的相当大的影响，因而在部分意义上它们已经成为科学知识的一部分，成为具有完整的证实或证伪方法和分析体系的学科。强调社会科学研究规范性自然有其学科的意义。而对于诸如哲学、伦理学、宗教学、历史学和文学这样的人文学科来说，情形就有所不同。它们所面对的问题并非如社会科学那样是实然世界的经验性问题，而是应然世界的形而上问题，比如正义、幸福、善、美等等。显然，人文学科是无法用社会科学的认识论方法来解决意义问题的，意义的问题只有通过阐释学的方式才能得以解决。作为一种叙事知识，人文学科有着无穷无尽的、不可通约的话语类型，它们有着各自的游戏规则，这些规则往往较难形式化和抽象化，因为听、说、指三者的关系一旦置换，游戏规则也就随之改变。而且，不同话语之间的认同也注定得不到确切的解决，只有通过文本的互释和对话才能达到视界的融合。人文学科因为其话语形式具有某种隐喻性，因此其学术规范的结构要比社会科学复杂得多，从某种

意义上说，是只可意会，难以言状的。

不过，科学作为一种强势的知识，对古老的人文学科也进行了有力的渗透。人文学科的科学化，在现代学术界也形成一种大趋势。无论在哲学还是文史领域，我们都可以看到社会科学方法论所产生的影响，以至于在某种程度上，人文学科与社会科学有合流的趋势。人文学科的体系化、范式化和规则化，固然有其意义，但是我们仍应注意的是，作为一种意义阐释的学问，人文学科具有不同于社会科学的功能和性质，即使在方法上部分被科学化、体系化了，仍应保留一部分其自身的阐释学的性质。

罗蒂对于这一点就作过特别的强调。他认为，在哲学领域，有系统哲学和教化哲学两种不同的哲学。前者适合于知识论，后者适合于阐释学，二者之间以是否可以通约划出明显的界限。在界限的一边，是正常的话语，在界限的另一边，则是反常的话语。“伟大的系统哲学家是建设性的，并提供着论证。伟大的教化哲学家是反动性的，并提供着讽语、谐语与警句。他们知道，一旦他们对其施以反作用的时代成为过去，他们的著作就失去了意义。他们是特意要留在外围的。伟大的系统哲学家像伟大的科学家一样，是为千秋万代而营建。伟大的教化哲学家，是为他们自身的时代而摧毁。”<sup>[21]</sup>我们知道，在不同的时代中都有这样一批无法用一定的系统或规范来为他们定位的教化哲学家，比如苏格拉底、帕斯卡、尼采、海德格尔等等。这些自我放逐在主流学术之外，难以用规范来界定他们的哲人，也许代表着人文学科这一叙事知识最具魅力的属性。

总而言之，如果我们认识了学术规范化的意义及其它的合理性限度，我们就可以在收敛性思维与发散性思维之中保持一种优美的张力，从而在建构不同层面和话语之学术规范的时候，使这些规范所赖以存在的研究范式具有开放的、动态的和多元的性质，并为不同范式之间的对话和竞争提供必要的形式化可能性条件。这，大概就是我们开展学术规范讨论的部分目标所在。

## 注释

[1] 许纪霖：《本土化的理论误区》，《香港社会科学学报》，1994年秋季号。

[2] 关于本质主义清算的问题，参见许纪霖：《探究沉默状态中的思想预设》，《中国书评》，1995年7月（总第6期）。

[3] 维特根斯坦：《哲学探究》，参见怀特编著：《分析的时代》，第14章，商务印书馆1986年版。

[4] 参见邱仁宗：《科学方法和科学动力学》，上海知识出版社1984年版；舒炜光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，人民出版社1987年版。

[5] 参见罗蒂：《哈贝马斯与利奥塔论后现代》，载王岳川、尚水编：《后现代主义与美学》，北京大学出版社1992年版；Quenrin Skinner编：《人文科学中大理论的复归》，香港社会理论出版社1991年版；王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社1992年版。

[6] 参见拉卡托斯：《科学研究纲领方法论》，第1章第3节，上海译文出版社1986年版。

[7] 参见舒炜光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，人民出版社1987年版，页258—264。

[8] 转引自徐友渔：《“哥白尼式”的革命》，上海三联书店1994年版，页196。

[9]关于独白与对话的问题，参见许纪霖：《后现代：独白还是对话？》，《上海文化》，1995年第4期。

[10]参见罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社1992年版；《哲学与自然之境》，北京三联书店1987年版。

[11]同注[6]，第2章。

[12]参见邱仁宗：《科学方法和科学动力学》，第12章；舒炜光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，第3章第4节。

[13]哈贝马斯：《沟通行动理论》，参见Quentin Skinner：《人文科学中理论的复归》，页113-114。

[14]参见童世骏：《非理性主义时代的理性主义者：波普和哈贝马斯合理性之比较》，《华东师范大学学报》，1993年第2期。

[15]罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社1992年版，页78。

[16]参见艾耶尔：《二十世纪哲学》，上海译文出版社1987年版，页181。

[17]参见库恩：《科学革命的结构》，上海译文出版社1988年版。

[18]同注[6]。

[19]参见库恩：《必要的张力》，福建人民出版社1981年版。

[20]利奥塔《后现代状况》，参见王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社1992年版，页180—184。

[21]罗蒂：《哲学和自然之境》，北京三联书店1987年版，页322。



## 学术规则：传统的自律到转型的他律

陈 来

关于学术的规范化问题，在最基本的方面，我有以下几点了解：第一，有关建立社会科学的规范或规则，促进学术的规范化的提法，从提出者的角度来看，不是要谋求某种学术以外的特殊权利，并不代表特殊集团的社会利益，更与意识形态意义的宰制功能无关，因而也就根本无所谓“文化霸权”的问题。社会科学规范化的提法基本上是在中国学术界能够实践，能够推广在世界学术领域所通行的那些规则，特别是形式方面的规则。第二，形式的规则特别注重禁遏学术论著中的剽窃和抄袭，此种规范古亦有之，但现代学术的形式规则的背后寓涵着传统所没有的观念，这就是对知识产权的尊重和保护，这种观念是近代历史总体变化中产生出来的。在这个意义上，基于知识产权观念的学术形式规则的强调，与经济领域的工商业相关法律的建立与实施一样，是社会现代化的表现。第三，学术规则的强调不仅具有观念的基础和性质，在功能的意义上说，是为了保证学术的有效增长。如果对同一类问题的研究不能在已有研究的基础之上前进，而流于大量的重复，学术能量与学术资源的运用就是浪费，是没有知识增长效益的。因此，目前的学术规范化与经济领域里提倡效益原则是一致的。第四，目前大家都不满的学术行为的失范，有一部分和旧的体制有关。在 50 年代以后的一段时期，整个意识形态管理体制过分强调批判性，弱化了研究内容的学术性与形式的规范性，忽视了文化、理论领域知识的有效增长；又由于旧体制自身形成了一套运作的具体条件和限制，更由于编辑人员不能深入学术，使得体制内的学术园地难以对学术失范行为进行有效清理。比如，一个杂志的版面是有限定的，编辑就常常会要求作者减少注释，甚至认为注释是为了多得稿费，而刊登批评要考虑许多非学术因素，等等。九十年代，学者自筹经费办学术刊物，以及对学术规范的强调，对现有体制未尝不是一种有益的补充和促进。

我自己也许更重视文化问题。从文化的角度来看，加强学术制品的形式规则，规范学术行为，看起来似乎是稀松平常的事情，而其意义决非如此。我们现在所熟视的学术行为的失范，是整个社会转型中具有普遍性的现象，是转型中整个文化失范的一部分，是现代化过程中整体文化危机的一部分。文化失范不仅在涉及公众生活的领域十分突出，在教育、艺术、学术领域也相当严重，如高等院校学生考试作弊风行，这在十几年前是不可想象的。艺术创作人员的知识著作权纠纷，屡屡不断。假学者把别人的论文编辑为自己的著作，居然堂而皇之地加以出版。这些都是发生在我们身边的事。我们现在的任务就是建立起一套行之有效的，与现代化发展相适应的秩序。从行为和规则的角度来看，用伦理学的话说，我们现在所处的境况就是一个传统的自律变成一个转型的他律的过程。文化的秩序在传统社会主要是依靠道德的自律来维护和保持的，传统的道德权威支撑着社会的规范与个人的良心。因此过去的道德自律是传统文化整体氛围中所发生的功能。但是，在现代化的过程中，传统失落了，失去支撑的传统文化体系七零八碎，新的规则和秩序机制

尚未建立起来，导致了文化与行为的严重失范。现在所提倡的学术规则也许并不是什么新的规则，规则可能还是那些规则，问题在于要找到一种新的规范机制，使得那些规则能够现实地范导学术，而这种新的规范机制，在转型的条件下，必然是与传统自律所不同的他律形式。如剽窃抄袭，古人是用道德来自律，但现在就必须发展一些新的外在的约束形式，如独立的、严格的评价系统（像《中国书评》）。这个问题对整个社会的转型都是有普遍意义的，实际上代表着整个现代化过程中普遍面临的问题，即在一个市场工商业与情欲功利急剧膨胀的发展过程中，整个社会——文化的秩序怎样从一个旧的自律的机制走向新的他律的机制，以便从混乱转变为秩序。从这个角度来看，包括学术规则在内的规范机制的转变，远不是一件容易的事，需要一个长期缓慢的过程来建立、实现。当然，经过长期的新的他律的训练，有可能在将来养成在新的道德观念体系基础之上的自律。

最后，对于社会科学规范化口号的疑问，主要是和研究范式的问题有关。有可能受到质疑的是，在社会科学领域，无论是狭义的或广义的社会科学，是否存在形式规则以外的，放之四海而皆准的研究范式。经验显示出，无论是社会科学与人文科学之间，还是文、史、哲之间，或社会科学之间，并不存在统一共认的范式。用科学哲学的话来说，在上述各学科之间，存在着（至少在某个程度上的）“不可通约性”。从而，对规范化的讨论可以伸展到哲学的许多方面。如社会科学的规范化可以被读解为一种与相对主义对立的客观主义立场，即在各个不同学科间可以诉诸一些标准以确定一项研究的规范与否。而相对主义的立场则认为，不存在这样的中心标准或范式，无法判定两个不同学科研究中的规范问题。自从托马斯·库恩和彼得·温奇的著作引起的无数争论以来，我们知道，这些争论不仅涉及广泛而且难有结果。就各个学科内的研究范式来说，在西方学界也是不断翻新，并无固定的。但西方已有的讨论中可提供我们最重要的参考是，英美许多社会科学家把社会科学看成一种与自然科学程度不同而种类相同的自然科学，认为社会领域中的知识只有被转换到自然科学论述的形式才是合法的、可接受的；而另一些学者有力地挑战这种观念，强调自然科学与社会科学的逻辑不一致性，坚持“阐释”在社会科学中的意义，抵制社会科学领域的泛科学主义，主张不能把知识的所有形式降低到自然科学的知识形式上面，反对那种把自然科学化的社会科学形式当做一切人文社会科学的规范形式。这提示我们，在强调学术研究的形式规则以外，应注意避免科学主义、实证主义的规范化概念，避免不必要的争论，促进人文社会科学各学科的积极发展。

## 为提倡学术规范一辩

徐友渔

进入九十年代以来，中国大陆相当一批学者苦口婆心、坚持不懈地提倡建立和健全学术规范，以保障学术事业的健康发展。没有人否认这项任务的正当性、必要性、紧迫性，因为相当一段时间以来，我们的学术界失范现象严重，大大影响了学术水准和学术声誉，早已是不争之事实。然而虽然学界对于兴规树范应归当务之急有共识，但讨论中也表现出种种对于规范的疑虑。多种倾向和多种声音显然是好事，它可以使我们的讨论和认识向纵深发展。我首先想提醒一点，关于建立学术规范的呼吁是基于大量的、严重的、不可否认的、甚至是触目惊心的失范现象，而相应的疑虑倾向则往往基于一种设想、一种逻辑可能性，即万一提倡过头的负面效应，以及对于规范化概念和操作的求全要求。我承认这也未尝不可，未雨绸缪有益而无害，我们在提倡建立规范时，确实应当考虑，一件好事是否也会附带某种负面影响，到头来会不会一种倾向掩盖另一种倾向，我们会不会从一个极端走到另一个极端从而有违初衷，等等。

我的看法是，如果我们的兴趣不是考虑并排列出种种逻辑的可能性，而是紧扣中国学术界的现实，那么大多数疑虑即使不算多余，也似出于多虑。当然，多虑的好处是提出问题亦有助于澄清问题。以下分几个方面申述我的观点。

### 一、提倡学术规范是否会导致学术霸权

在关于学术规范的讨论中，首先遇到的最明确的保留意见是：谁来制定规范，谁来充当符合或不符合规范的仲裁人？学术规范化要确立新的学术权威机制，这个学术权威由谁授权？又是通过什么样的方式授权？大谈规范意味着要加强批评和纠正违规行为，这是否会导致党同伐异、学阀作风？是否会剥夺一部分人的发言权？

以上种种异议虽然是疑虑和保留态度中最尖锐和最鲜明的，然而也是最容易回答的。

事情很清楚，现在大家对学术失范痛心疾首，其前提是已经存在行之有效，被人公认的学术规范。问题是遵不遵守这些规范，而不是需不需要建立规范，以及建立什么样的规范。不论从道理上还是实际上讲，特别强调规范的那些学者都没有，也不应该，而且完全不可能谋求规范的首创权或垄断权。中国历来有严谨学术的规矩和风气，虽然它并不完备，也不完全适应现代需要；在世界上，国际学术大家庭也有种种规矩和惯例，虽然它们尚需补充和改进。至于对规范的维护和对违规行为的监督与纠正，现在的呼吁者其实主要诉诸于学者的自律，以及学术共同体中同行之间的批评。制裁完全谈不上，出现最高裁判者的可怕景象也无从谈起。

有一件不难明白但还需提及的事情是，学术同行的评议和监督与用行政手段干涉学术研究活动是性质截然不同的两回事。尽管来自后一方

面的经验造成人们心有余悸，但这并不构成将两者混为一谈的理由。事实上，学术界自身的良好风气和健全的监督批评机制，才会更显得学术之外的干预没有必要也不合理。如果在学术评论方面形成权威的声音（不论是出自个人还是出自某个刊物），那显然是中国学术文化的福音。关键在于，这种权威是在长期学术研究和评议过程中自发产生的，而决不会是钦定或自封的。关键还在于，既然是学术权威或批评权威而不是宗教裁判所，那么批评不论多么严厉，也并未褫夺被批评者的发言权。如果权威的作用和方式以学术为限，那么权威不应该被责备。

依我之见，欲使学术规范的提倡真正对中国学术事业起有益的作用，而不满足于学术圈内的清议，那么规范意识应切实有力地扩展到出版社，编辑部，以及大学和研究机构的评议场所等等，它们能够更直接有效地扬良抑莠，阻止学术垃圾的产生。

我不能担保，在中国没有人追求学术霸权，在将来不会有这样那样的学阀作风，但这些东西和提倡学术规范并没有内在的逻辑联系。据中国以往的经验，所谓学霸、学阀，其实并不是以学问压人，而是以非学术的权力、地位、资历等欺人。如果坚持学术规范的标准能在中国蔚然成风，那么学者们在捍卫自己的学术研究权力方面无疑增加了一件保护性武器。

请学界同仁拭目以待，目前关于学术规范的讨论，最悲观的结果将不是产生不可一世的学阀以及大大小小以强凌弱的学术集团，而是部分人的努力收效甚微，这场讨论无疾而终，不讲学术规范的人依然故我，低劣、空洞、重复的文字产品照出不误。

## 二、学术规范的不确定性是否意味着不宜提倡规范？

对规范的提倡遇到了一个内在的、学理性的难题：我们给不出规范的严格、精确、普适的定义。道理似乎很简单，你大力提倡一个东西，但又不能说清楚这个东西是什么，别人怎么去操作呢？或者，每当你力图说清楚它是什么时，别人都能挑出一连串毛病，难道人们还有信心去实施你的号召么？有人认为，中国有中国的规范，外国有外国的规范，古代有古代规范，现代有现代的规范，更重要的是，每一学科规范有本学科的特点。规范的概念如此相对，这值得我们去恪守、遵奉、捍卫么？还有人认为，在关于规范的林林总总的特征中，如果一定要抽出带共性的东西，那就要么是写文章注释引文要清楚这种雕虫小技，要么是说话要有根据、讲逻辑这类不言而喻的道理，这值得那么一本正经、大张旗鼓地倡导么？

先谈所谓雕虫小技问题。我认为，如果做学问的必备品质是一丝不苟的话，就不存在可以不屑一顾的细微末节问题。有些东西貌似小事而我们长期不予注意，正说明我们还没有养成良好的学术习惯，或者我们的学术还没有发展到非严谨考据不可的地步。仅举一个常人尚未多说的例子：大陆的许多出版社出版国外学术著作时，往往不以原文给出作者、出版社、版本，出版年份和出版地等必备资讯，这不但是不尊重原作者和出版者的粗鲁无知的表现，也给读者带来极大不便。译文不通顺、前后矛盾，想引证又对译文的可靠性没有把握，这一类问题出现时怎么

办？很简单，查对原文，但作者书名等情况却付诸阙如。下面举几本有这种毛病的较常见的书，其中书名有擅自改动。

1. 斯图尔特·施拉姆著《毛泽东》，红旗出版社，1987年12月第一版；

2. 洛厄尔·迪特默著的《刘少奇》，华夏出版社，1989年6月第一版；

3. 迪克·威尔逊著《周恩来传》，解放军出版社，1989年4月第一版；

4. 乌利·弗兰茨著《邓小平传》，甘肃人民出版社，1989年4月第一版，书末仅印有“本书根据联邦德国 Deutsche Verlaqs-Anstalt 1987年版译出）”字样。

我承认，定义“学术规范”有严重的，甚至是不可逾越的困难，但这决不成其为不应提倡规范的理由。谁都知道，“文化”有上百种定义，其中不少说法迥然不同，十分对立，但在绝大多数情况下，人们使用“文化”一词并未产生严重的交流问题，没有公认的定义并不妨碍我们谈论（或实施）文化交流、宏扬文化、毁灭文化，等等。严格说来，人类至今尚未确立最终的、统一的“死亡”概念，在个别特殊情况下还有涉及到死之定义的医学、法律、伦理纠纷，但在绝大多数情况下，你不能因为缺乏清晰的死亡标准，就说人们分不清死人活人。同理，我们不能因为给不出众所满意的“学术规范”的定义，就得出结论说，在某一学科中，无法判断某一学术活动或学术成果是符合还是违反了学术规范。

如果要引经据典的话，最佳的论证和表述可以在本世纪最著名的思想家、最深刻的语言哲学家之一维特根斯坦那里得到。他在《哲学研究》，这一名著中强调规则，进而他却发现很难解释什么叫规则，连按规则游戏的人都说不清游戏的规则；人们一边玩一边制定出规则，而且有时边玩边修改规则。<sup>[1]</sup>尽管如此，遵守规则（follow rule）是语言交流和传达意义的核心条件。维氏的这一思想得到哲学界内外的普遍赞同，是反对意见最少的当代重要学说之一。

我认为，在讨论和倡导学术规范的过程中，我们最好能对于什么是规范，如何做到规范化的问题得到一种妥切的回答。但在此之前，能够提出一些不是精确的，非定义性的解释，或者针对现状就某一个薄弱环节提出改进意见，亦是大有裨益的。在我看来，把学术规范概括为摆事实、讲道理一类的说法，是过于泛化了。律师在法庭上辩论，单位的领导作工作总结报告，其指导思想也应该是摆事实、讲道理，学术规范的内涵应该具有不同于一般的反映情况、提出意见的特征。

我想强调的一个维度是，学术活动是一项在前人积累的基础上进行的事业，不充分了解某一专门领域中先前的思想发展路径和研究成果就发表意见，那怕是认真而诚恳地发表意见，也是不行的。曾经有个数学家含辛茹苦十余载，证明出一项定理，投稿到专业刊物，才知道外国人早在半个多世纪前就证明出来了。这种情况在自然科学界是罕见的，但在社会科学界却习以为常，之所以没有产生那位虚耗光阴的数学家的痛苦，是因为人们对于前人的研究成果，世界上本学科发展到了哪一步心中无数，也从不以此作为衡量学术论著水平及是否值得发表的标准之一。许多人从没有把自己的专业当成一门科学，而是只要高兴就可以放

言高论的讲坛或神侃场所。当然，我不否认学术思想史上有横空出世壮丽辉煌的一页，但我坚信充斥大陆社科刊物的来无影、去无踪的论著不会有多少前无古人的佳作。学术论文不是散文和诗歌，不应以感想为内容，学者决非一般意义的文人，这个道理十分简单，但恐怕在很多情况下并非人人都明白。

### 三、规范化是否等于科学化？

有一种疑虑是，提倡学术规范是否会导致科学化？这里的科学指西方狭义的经验性科学，而不含德文中 *Geisteswissenschaften* 之意。有人担心，如果有这种意思，那么经验科学中的方法、程序、标准将被搬到社会人文科学之中，当代西方国家中一味追求精确化、数量化、公式化的计量经济方法就会成为多门学科的理想和范本。这是否办得到，万一做到了对于社会及人文科学是祸是福？人们当然有理由对此表示关切和忧虑。

我不知道大力提倡学术规范的人中是否有人有上述倾向，但若以进入这场讨论的多种文本为依据，我至今尚未看到存在这种倾向。没有人主张，学术规范化意味着（或者包括）多门学科以经验科学为楷模，经济学，尤其是以精确化数量化相标榜的某派经济学应该成为做学问搞研究的样板。

其实，就算有人提倡科学化，我看也不见得就不言而喻地站不住脚。“科学化”这个概念，只有在个别的、特殊的场合才具有向经验科学看齐的意思。它在一般语境的基本含义是：反对主观性、任意性；用符合该事物特征，体现该事物本质规律的精神和方法处理该事物；处理事物应按一套合理的程序进行，在过程中和过程结束时应有评价、检验、纠错机制等等。比如我们提倡决策科学化，它显然是针对长官意志，瞎指挥而言；又如我们说，把“与其伤其十指，不如断其一指”的军事原则应用于经济建设就不科学，指的是不同的领域有不同的规律与方法，在以上两种常见的语境中，完全不包含照自然科学方法办事的意思。在这种意义上，科学化和规范化同义或近义。

本世纪世界学术进展最突出的特征和最强有力的趋势是各门学科交叉、渗透，尤其是自然科学方法向社会科学领域的扩张应用。中国整体学术水平与国际先进水平有一定差距，其显著标志之一就是对于自然科学方法应用不够，社会科学、人文科学研究人员科学训练不足，不但谈不上创造性地、熟练地运用科学方法，甚至在文科论文中得出违背自然科学知识的结论，引论中违反自然科学常识的事情，也时有发生。据说，在西方发达国家，有一种过份夸大科学的作用和方法，企图对精神科学提出苛刻的精确化要求的倾向，这种科学和理性无限制扩张的情况引起了海德格尔、伽达默尔等人文大师的抗议和呼吁。他们对所谓“科学主义”的敌视与抗拒的声音，在遥远的东方大大地引起共鸣和喝采。依我对西方当代精神文化的了解以及在西方社会的生活经验，我看不出所谓科学主义的横霸和威胁，这一点现在姑且勿论就算在欧美有科学及理性过度膨胀的倾向，但在中国呢？我们是重视应该有过而远远不足的东西，去学习，去尝试呢，还是把注意力放在警惕和抵制一种在发达国

家才有，在中国显然还不具备条件有的倾向呢？

要把话说得周全并不难。我们在理论上显然应该承认，社会科学领域中既有应该清晰和精确，适宜引入自然科学方法的地方，也有不能清晰和精确，不适合应用自然科学方法的地方。在原则上我们肯定会主张，最好的做法是具体情况具体分析，让各门学科各种方法各得其所。现在，我们应该就中国学术的现状和水平发议论，而不是抽象地或凭自己的爱好去倡导或抵制某种东西。请大家回答这样一个问题：在中国社会科学界，主要的问题是应该精确该清晰的东西未能达到精确清晰，该规范该科学的地方未能规范未能科学，还是相反？不用说，答案是一望而知的，因此，对于我们该怎么办的结论，也是不难得出的。

### 注释

[1] L.Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, § 82, 83.

## 人文研究的逻辑是什么？

许 明

1. 这是一个被人们普遍忽略的问题。

八十年代的学人被思潮和观念变革所吸引，人们无暇顾及这样“具体的”“技术性”问题。但是，当思潮的浪头退落以后，当你再别出心裁，观点也没有什么吸引人之处以后，写作的疲倦以及掩盖在这疲倦之中的逻辑苍白，就明显地暴露出来了。这种感觉是实实在在的，它包含的问题属于我们自己。

人们通常将人文学者与知识分子概念等同起来，将知识分子应有的济世拯民的情怀与人文工作的职业特点相联系，这不错。但是，人文知识分子如果脱离了自己学术发展的本职，那么，他的言论将是无根无底的。现在的情况是，发表一些观点容易，而推进学术发展却是难而又难。什么叫推进？——由“推进”两字我联想到“知识增长”，西方的科学哲学家所作的的所有工作，可以这样概括：寻求科学知识增长的动力、机制、逻辑线索和前景，并为知识的增值过程作出论证。从这个角度看问题，科学与科学哲学的发展呈现一种同步状态。在这种同步发展中，随着科学的发展，科学发现的规律被逐步发现出来并构成了历史。

作为自然科学的一般科学活动有一个“知识增长”的标准和探讨这种增长的历史，人文科学具有这种特性吗？

为了证明这个问题的极端的重要和它的现实意义，让我们回到人文研究的现状，并以文学研究为例。

在文学界，我们在许许多多的研究论文中看到，“真理”的获得何其容易：要么根据某一种公设（自以为是的公设，如把伽达默尔的某种观点作为出发点），要么根据某几个事例（相反的事例往往被遗忘）……一篇论文、一部著作的结论往往是：“我以为……”，“我们可以这样说……”作为导话。论证手段简单，以致于可以忽略不计。所以，不带偏见地说，在我们的文学界，阅读只能获得观点、看法，而根本就可以遗忘逻辑——因为从根本上讲在文学界很缺乏现代逻辑的意识。

这种研究工作的直接的结果怎样呢？同一水平的重复是最稳妥的评价了。在相互均缺乏方法意识的情况下，不同观点的双方往往仅仅因为占有材料的侧重不同，选择的理论点不同而互相攻讦。其实，两种观点往往并不是对立而是“都有一定的道理”，于是，我们经常可以看到学术会议上有“三种观点”，这恰巧应了黑格尔“正、反、合”的咒符。真是死气沉沉的重复。

意识到自己处在这种重复的逻辑中，怎不产生职业的困惑呢？在自然科学发展史上，知识的增长是以新的公理、新的理论、方法提出为标志的。新知识对旧知识构成了扬弃，但它的增长测度却是可以验证的。文学研究是有特殊性的，它不同于文学创作，它属于逻辑思维范畴；它又不同于一般自然科学，它具有人文学科的特殊性。但是，它不可能与其他科学研究毫不相关。从历史的眼光看，它不可能没有一个知识增长的问题。

一切入这一问题，有必要澄清一下中国文学界对科学精神的拒斥。



也许是二、三十年代科学论战的不详阴影，文学研究对“科学主义”似乎视若洪水猛兽。其实，有些人是自赏地拒斥一切称之为科学主义的东方的：方法、思维、逻辑……；但是，我们饶有兴趣地看到：在这种气壮如牛的拒斥声中，却自觉地躲在伽达默尔、利科尔等现代西方美学家的具有科学主义色彩的背景下写作，这不能不说是一个笑话。其实，二、三十年代吴稚晖热衷的拉美特里和机器崇拜与今天我们讲的科学精神已经有遥远的距离，“人文科学中的科学精神”这样一个严肃的命题，当然首先包括着历史上一切挚着地追求知识和科学进步的学者有价值的思考，包含着现代科学哲学家对人类的科学知识增长的内在规律的揭示，当然，也包含着人文科学已有的历史性进程所蕴含的价值。人文科学研究如果有历史（诗经研究如果有历史、老庄研究如果有历史、唐代文学研究如果有历史、鲁迅研究如果有历史……），那么，历史能够确立，它本身就是科学，也就是说，它必然地包含着知识增长的问题。

以此为座标，文学研究作为科学研究，衡量它的尺度就应该是明晰的概括知识增长的各要素。当然，我们根本无法发明一种检验器，以数学的准确性来获取答案。人文科学的在一定历史条件下的阶级属性、价值内涵，都会影响它的评价。但由此就可以使人文科学成为任意解释的东西吗？就可以使它成为真正的无权威性的游牧场吗？如果客观地、尊重历史地看问题，在大致相同的研究路向上，知识增长的标志是以新概念、新范畴的提出，甚至是以新的思维框架的提出为标志的。以伽达默尔的解释学美学为例。本世纪六十年代诞生的解释学美学在回答审美理解何以可能时，创造性地在理解者与“艺术本文”之间设置了一系列的思维矫正器（或曰思维的拐杖），如“合法偏见”、“传统”、“时间距离”、“视界融合”、“效果历史原则”等。这种科学主义色彩极其浓厚的智力设置，使主客体之间的行程变得复杂，从而也更真实了。这一系列范畴在历史发展座标上，当然有它的前瞻性。比之亚里士多德的“模仿”，康德的“无目的的合同的性”，黑格尔的“显现”……，它至少是一种有差异的，能深化问题本身的概念和范畴链。于是，不管你是否认可，伽达默尔以解释学原则对美学与人文学科的独特贡献，就可以是确切无疑的了。

当然，我们不是要求每篇论文都应有伽达默尔式的独创。暂时做不到这一点是正常的。但是我们至少应当在研究论文中高度体现方法意识。只有当思维明晰时，论述的问题本身才能算是明晰的。所以，不要误会我们上述阐述对文学研究者提出了不切实际的空想。问题的全部意义在于应当力求确立一种信念：文学研究以“知识增长”为尺度的科学精神，是每个研究者应该努力去追求的。

2. 文学研究论文的一般模式与它的相对独立的研究对象领域的划出，无疑是学科推进的前提。把“文学研究”作为一个独立的学科领域，我们看到当代文学研究获得长足发展的同时，我们又不能不看到它的根本弱点的暴露。我们只要从思维角度做一个有心人，对已发表的文学研究论文作一番研究，而且不管它打着什么牌子，就可以发现思维模式有着惊人的相似。大量的文学研究论文透出这样一种规律，在思维手段上，大致有两种倾向：有限材料的归纳法。对某一个具体问题，如文学史上的某个现象，某个作家，研究者往往根据自己所能掌握的有限材料作出结

论。而所谓材料的全面性其实往往是一种自我欺骗。极端的是抓住一点不及其余，虽然是个别的例子，但也颇能说明问题；从某一命题出发的演绎法。在论题本身的系统内，由于演绎法的自身逻辑的合理性，使某种问题的论证显得颇有说服力。如对艺术的非功利性的论证往往采用这种先验演绎主义。但一旦对其出发命题发生怀疑，其全部结论的真实性就颇为可疑的了。

能标志真正意义上的“知识的增长”的文学研究，到底内含着什么样的规律，我们放到后面去讨论。在这里，诚实的态度是先解剖我们面对的用简单思维手段，用最省力气的习以为常的办法制造出来的“论文”。对这些论文的自以为是、自我满足、没有丝毫危机感甚至让这些心态习以为常地形成一种文化人格，已经或正在危害着当代中国的人文研究。而最可悲的是，事实上在这种陈旧的前科学的特殊方法之上，都被我们冠之以“辩证唯物主义与历史唯物主义”，冠之以“历史的与逻辑的统一”等辉煌的名词。历史是什么？逻辑是什么？在文学界根本就不甚了了。这一切均在模糊之中。一次次的重复（研究方法上的重复，结论上的重复），对科学研究来讲，都是不可原谅的智力浪费。

所谓文学研究中的归纳思维，就是指在掌握一定材料基础上的提炼。这是当代中国文学研究中常见的思维类型。在这种思维类型下，高手与新人之间的差别只是体现在对材料的掌握的多少和熟悉程度上。要否认在研究中采用归纳法，在目前中国文学界来讲，如同引爆一颗原子弹。没有别的思维类型更为中国的文学界熟悉了。失去它就会有一种“真空”。但是，归纳法已经具有自己的历史。它的古老的形态与新生的含义之间已经有很远的距离。归纳思维的萌芽，在西方最早是由苏格拉底提出来的。柏拉图开始把它运用于科学认识。亚里士多德把归纳法确立为与演绎推理并列的科学认识的逻辑方法，伊壁鸠鲁学派则进一步提出科学归纳法。最简便地讲，古典归纳的意思就是：通过不断举实例（个别的东西）和修改临时的定义的过程得出定义（普遍的东西）<sup>[1]</sup>。

尽管亚里士多德是古典归纳法的始作俑者，他甚至区分了简单枚举归纳与完全归纳的区别，但是，他却认为归纳法不是证明的工具<sup>[2]</sup>。那么，归纳法在证明中有什么作用呢？亚里士多德猜测到了它与演绎原理的内在关联，指出，在证明过程中第一原理是靠归纳得出的<sup>[3]</sup>。我以为，在我们文学研究的实际过程中，对归纳法的应用基本上保留在古典水平上。以枚举—证明的方法获得结论。但归纳法本身即使在培根时代，也有较复杂的形式，培根提出九种方法对上述归纳进行补充。其一是提出：“享有优先权的事例”要进行先行排除，这些事例共有二十七种，如单独的事例，极限的事例等等<sup>[4]</sup>。培根认为，从事例中排除这些不足以说明本质的异常性，归纳法在实验的基础上就可以纳入科学的轨道了。

但是，从有限的事实怎么能说明普遍性呢？

爱因斯坦敏锐地指出，牛顿以及在他影响下的整个近代科学时期大多数科学家和哲学家在方法论上的重大缺陷，在于错误地认为，基础概念是从“经验归纳出来的”，“没有一种归纳法能够导致物理的基本概念”。当然，爱因斯坦极端重视经验与基本概念的关系，它明确指出，“只有考虑到理论思维同感觉经验材料的全部总和的关系，才能达到理论思维的真理性。”<sup>[5]</sup>当然，我们更知道卡尔·波普尔对归纳法的批评

了。他们共同的讨论是：

个别经验对于发现基本原理是没有用的。

甚至在培根，也不允许以普通的事例一下子上升到普通理论的高度。他明确地写道：“不允许理智从特殊的事例一下子跳到和飞到遥远的公理和几乎是最高的普遍原则上去。”

在这里大谈科学哲学与现代逻辑思维的演进是不合适的，文学究竟是文学；但我们实在看不出，在文学研究中，主体思维的构成与上述问题有什么根本不同之处。我们也不要举多少例子来说明经验归纳在文学研究中的普遍性了。指出这一点关系到文学研究过程中的哲学参照。虽然，在文学界有许多自觉不自觉地拒斥参照现代逻辑学、哲学、思维科学进行思维的现象，但有一扇大门却是敞开着：人们公开地声明以马克思主义哲学为指导。这无疑是正确的。然而，在实际的研究过程中，将马克思主义哲学经验化实在是个危险。因为在科学大旗下的悄悄的习以为常的回归经验，实在是既保险又省力的事情。

文学研究中的枚举归纳以及随这种枚举归纳而来的简单的演绎，都与中国文学界的浓厚的经验主义倾向密切相关。这当然可以认为这是一种文学研究的正常途径。<sup>[6]</sup>但是，如果把这种思维状况称之为“经验思维”，并认为这是人类认识客体的“完善的范式”的话，那就失之偏颇了。通过枚举归纳得出的综合确实包含着某种普遍性，甚至包含着某种必然性（概念、判断、推理，或一定的表象、命题、公式等。）这是因为没有这类因素，认识就不能成立。<sup>[7]</sup>但是，这不是在完整的思维行程走完以后的普遍性。在文学研究中，凡是沉浸在这种经验方式中的研究结果，其表达过程总是十分简单的，并且，由于事实上没有完全归纳的方法。因此，这种研究的结论不免漏洞百出，捉襟见肘。这在当代文学研究论文中已是屡见不鲜的事实了。正是这种常见的经验型操作，形成了我们当代文学研究中很特殊的证明——反驳过程。不同观点的证明与反驳都是以所谓确切的材料为依据——正好落入古典归纳主义的巢穴。如此恶性循环下去，文学研究中的科学精神从何而来呢？

3. “著书不立说”已成为学术界某些明智人士反思的课题。这一学术界普遍存在的现象至少说明了研究工作中对科学精神的某种程度上的漠视，以及由于科学评介机制不完善所造成的弊端。从反思经验论倾向的、工场手工业式操作的研究状态看，文学研究的科学精神的发扬有必要从理论上确定某种规范：即建立判定知识增长的一般范型。

大量的文学研究论文与著作（包括企图创立体系的著作）从著作个人的写作动机来说，都是企图创“新”的。但由于在我国文学研究界不存在一套规范的信息检验系统与权威的评判程序，对创“新”者的主观努力与他表达的实际成果的评介和检验，往往带有极偶然和随意的因素，这显然不利于文学研究的科学进展。

我们不要将眼光放得太远，只要八十年代的文学研究（这里偏重于文艺理论）现状就可以得出必要的教训了。这里举三例说明虽然造成社会轰动效应但从知识的角度看却是负增长的情况。

例一、关于主体性的讨论。实际上对哲学漠视的和陌生的中国文学界总是非常敏感，关于主体性问题就是一例。在哲学史上，主体、主体性并不是可能引起如此轰动的题目。康德哲学是近代认识论中强调主体

性的一个启端。在反对“白板式”思维的洛克和只有主体的莱布尼茨之后，康德至少道出了思维主体的某种优越和主动性。由此发端，现代哲学（包括西方马克思主义哲学）对主体问题的研究和论述已是异常的繁杂。从现代认识论来讲，皮亚杰的发生认识论及当代思维科学的成果都足以说明关于主体不存在要不要，而是如何研究的问题。而文学界在两个层次上至少滞后于哲学：第一，仅仅停留在强调主体性问题上，在理论讨论中回到洛克与康德时代（远远没有达到马克思《关于费尔巴哈论纲》的水平）；第二，关于主体性的正面阐述，由于缺乏哲学史的基础而显得浅陋。如果说，我们的时代由于各种社会历史原因而使得主体问题的研究显得很薄弱，那么，具有学科史准备（特别是哲学史准备）的理论阐述，才是具有建设性的，才是具有启示价值的。如果不是时代的机遇给当时的一些文学理论家以如此厚赐，这场讨论就不会演变成象后来人们知晓的那样了。

例二，关于郁达夫的评价。八十年代上半叶，一本讨论郁达夫的书成为轰动一时的代表作<sup>[8]</sup>。对这部著作的评价现在看来是一种典型的八十年代的文化现象。该书的主要动机是做翻案文章，对以往的郁达夫评论加以反拨并根据一些必要的材料引出与以往不同的结论。根据古典的归纳法，独自寻求一些材料支持某种观点是一种常见的范型。《郁达夫新论》没有脱离这个旧轨道。在这种翻案文章中，某些观点肯定会带来一定的启示，但基本立论却是由于思维方式的陈旧而显得捉襟见肘。值得注意的是，这种做翻案文章的思维方式和操作过程是有历史的渊源的。在《五十年来的中国哲学》一书中，贺麟先生就对五·四以后的各种新思潮的兴起并由此引出的否定性学术思潮作了出色的阐述。历史这样相似，人们对这种简单而又省力的研究方法在历史的不同时期反复出现已习以为常了。这虽然有文化史上的原因，而更重要的是这标志了一种浅层思维的历史惯性。在真正结束文学研究中的前科学状态之前，这种思维状态将成为日常思维而被沿习下来。

第三，在八十年代初中期的美学热中，“格式塔”成为流行文章中的流行名词。在美学界，不谈“格式塔”似乎就不配谈美学，从一般社会效应看，刚刚开放的中国引进一些现代西方学术思潮和新的概念，这可以认为是无可非议的，实际上也是打开了中国美学学者的眼界和思路的。但是，在心理学界，格式塔仅是二十世纪初的成果，它在心理学界早已不是鲜为人知了。格式塔的“场”论。在心理学史上有一定的地位，但在随后将近一个世纪的发展中，现代心理学已取得飞速的发展，到七十年代，现代认识心理学已成为取代一切其他流派的最新心理学成果。即使在国内心理学界，格式塔也早不是人们谈论的话题。一九八四年召开的全国心理学会基本理论委员会的年会上，与脑科学相关的认知过程成为人们关切的前沿话题。因此，中国美学界在八十年代初的“格式塔”热只是一种滞后于知识增长的自嘲式的热度。在学科史上，格式塔心理学与美学的联姻早已有人完成。阿思海姆的美学理论可以被看作是现代美学中的格式塔理论的完备应用。而这是将近半个世纪前的成果了。由于消息不通，中国美学界（广而言之中国文学界）曾经走过不少的弯路。格式塔热就是一例。在研究逻辑上，这是非历史地无创造的借用他人的范畴和概念思考的例子。在一定的历史条件下，这是一种文化传播。它

的社会价值值得肯定，但我们从学术发展的历史考察，这又是不可原谅的知识的负增长。在自然科学界，这种现象根本不可能公布于世并作为研究成果，人文学科的特殊性使某些旧的知识 and 理论名浮一时，但它改变不了研究水平的实际状况。

以上仅举三例，说明了人文学科中非科学状态的三种类型。归结起来，它们特有的思维态势是非结构型的、线性的，并在很大的程度上是简单归纳与演绎的结合（翻案文章就是简单归纳，“格式塔”就是简单演绎）。

现在到了打破那种自以为是，津津乐道于自己的“成果”心态的时候了。长期的中国文人的不良心态之一是由于环境而造成的因循守旧，移用他说和不想创造、缺乏科学与逻辑意识。八十年代的文化氛围使人文学者身上显在和潜在的这种性格弱点暴露无遗。年轻的一辈学者应在研究历史的回顾中总结出深刻的教训，并将自己的主要精力集中于创造而不是对已有结论的陈述上。

4.相反地看，在中国近现代文学研究中，也并非没有著书立说成功的范例。这种成功可以从多层次地看，并可以从中悟出人文科学知识增长的一般规律的某些特征。

例一，王国维对蒙古史的研究。<sup>[9]</sup>我们知道，作为历史学与金文、甲骨文专家的王国维在某些特殊的领域是有他杰出的贡献的。在考察古代文化和历史的时候，王国维应用双重证据法以不存在歧义的地下考古事实映证史料上的文字事实，对材料所隐含的结论进行了确凿的论证。历史证明王国维的不少结论是符合实际状况，在学术史上站得住脚的。这就提供了一个人文科学发展史上的科学精神的范例：以确凿的事实（如地下挖掘的实物）为依据，对某段历史和某种上古文化现象进行分析。由于以事实为依据，那么，所获得的结论也就大致可靠。这与归纳法是有区别的。王国维的双重证据法虽然可能演变成简单归纳，但由于他的结论在逻辑线索上与事实成单线推演，结论说明的就是事实本身，而不是别的。结论实际上也包含在事实之内。实际上，从思维范畴上，它是一种证据演绎。它没有归纳过程。此可作为一例说明在这个方向，知识增长的特点。

例二，《红楼梦》研究在中国文学研究史上，曾两度成为瞩目的中心。如果说二十年代前，《红楼梦》研究可以看作是一个阶段的话，那么，从王国维的《红楼梦评论》到胡适的《红楼梦考证》和俞平伯的《红楼梦辩》，则构成了一个新的阶段。它们的主要特征是在方法上熔进西方现代哲学和文艺理论的思维框架，结合古典文学的实际材料，实际上开了红学的社会派批评研究之先河，王、胡、俞等人的成就在红学史上至少是个标志线。它们说明：人文科学的知识增长可以随着学术视点的不同而构成某一特定的阶段。当然，这种研究视界的变换是可以界定的，而不是随意的。它有学术上的方法意识渗透在内，当然，在研究上还称不上自觉的逻辑方式的构架在其中起作用。

这里要特别指出，红学研究中的以王、胡、俞等人为代表的新派，是不同于象《水浒》研究中不同观点的对立的，关于《水浒》主题究竟是什么？这样的学术课题，由于缺乏根本的方法共识，在思维层次相同相近的情况下，经验归纳倾向在其中起了最大的作用，如关于《水浒》

的主题，分别有“农民起义说”，“忠奸斗争论”，“市民论”，等等，鉴于上述各有证据，又各有明显的漏洞，随后又出现“包溶说”。简单回顾《水浒》研究的历史，我们就会对知识增长问题产生十分强烈的新的感受：在这里，所谓“新”观点的提出其实是老问题的重复，并没有在学理上提供任何知识增长的要素。所有这些观点都可以在作出的有限的事实中见到，并不需要特别复杂的方法的逻辑去构架。实际上，《水浒》研究与《红楼梦》研究的历史标志着学术研究的两个层次上的问题。后者虽然并不太逻辑化，但毕竟是基本思维方式的转向，而《水浒》的情况恰恰相反。

成功的研究还可以举出不少例子。但从当代中国文学界而言，我们十分遗憾地看到，具有明晰思维逻辑构架的研究实在太少。四十年来，非马克思主义的哲学与文艺学方式没有成为我们研究的主流，而且，有限的移植也是不成功的。对于马克思主义的社会——历史批评研究来讲，我们是有理由提出逻辑化的要求的。可惜，我们在这方面所作的太少太少，美学的与逻辑的统一，社会的与历史的统一，究竟以怎样的逻辑形式出现？我们并不知道。语录式的引用和对号入座式的批评仍是非常流行。无疑，在文学研究上已到了某种思维的临界状态：不朝前去，那么，处在负增长状态上的研究还将继续成为我们的沉重负担。

在西方思维史上，狄尔泰、卡西尔等新康德主义哲学家，现代解释学者也都提出了自然科学与人文科学的一般区分问题，并试图从中找出人文科学的特有规律。但他们大多从文化哲学的立场提出人文问题，卡西尔甚至提出“符号”论来抹平它们之间的鸿沟。现代思维科学的发展已超出他们的视野。在人脑对外部世界的加工过程中，现代思维科学关注着主体的反映结构和过程。这个过程在最高的抽象上是具有同一性的，而不是可以作根本区分的，过去的常见的说法是存在形象思维与逻辑思维之分，而现代思维科学已可以求证，包含两者的同一性是存在的。上述分析揭示了在所谓的人文“科学”研究过程中缺乏逻辑与低于人类思维科学水平的“研究现状”，现在则到了需要根本改变的时候了。

在过去很长的历史阶段，人们熟悉了“逻辑思维”与“形象思维”的讨论，将理论与文学创作的思维状态作了区分，从这个区别看，那么，人文科学研究无疑属于“逻辑思维”；但是，人文学者往往又强调它的“人文性”而不愿重视它的科学性，这显然与“逻辑思维”特性形成悖论，于是，我不得不提问：人文科学研究有自己的逻辑吗？如果有，这种逻辑与科学发现的逻辑相通吗？如果没有，请证明人文学者是如何从事研究的？没有了“知识增长”，人文学者的工作意义何在？

### 注释

[1]参看梯利《西方哲学史》，上册，页 67。梯利认为苏格拉底的归纳法包含后来培根的归纳法的萌芽。

[2]G.V.赖特(Wright)指出，“亚里士多德最早指出，我们现在以归纳法名义加以研究的那种类型推理，是非证明性的，是同必然推理相对立的。”（《论归纳和概率》，1968年英文版，页 151。）

[3]获得不须证明的第一原理实质是现代科学逻辑的“发现”方法，亚里士多德用古典的形式表达了这个意思。

[4]参看《新工具》第2卷，格言 22—35。

[5]《爱因斯坦文集》，第一卷，中文版，页 314—315、页 490。

[6]有人认这可归纳为文艺学经验论方法，并将整个古代文论都归入这个方法之中。（见赵宪章《文艺学方法通论》，江苏文艺出版社 1990 年版）

[7]岩崎、官原：《科学认识论》，黑龙江人民出版社 1984 年版，页 125—126。

[8]许子东：《郁达夫新论》，浙江文艺出版社。

[9]详见《王国维学术纪念文集》上、下册。

## 对学术规范化问题的一些哲学思考

童世骏

1. 本文谈的是“学术规范化”问题，而不仅仅是“社会科学的规范化”问题。

“社会科学规范化”的讨论开始至今，参加者中真正从事社会科学研究的人并不多。对这种情况可以作三种解释。第一，“社会科学规范化”讨论的参加者（大概也包括发起者）对“社会科学”一词作了广义的理解，把通常所谓“人文科学”也包括在内。第二，“社会科学规范化”的问题本身不是一个社会科学问题，而是一个哲学（方法论）问题，属于人文科学领域。第三，之所以哲学以外的人文科学研究者也那么关注这个哲学（方法论）问题，或者是因为人文科学领域的方法论意识比较成熟，或者是因为这个领域的“规范化”问题尤其迫切，很可能是两者兼而有之。

当我们使用“人文科学”一词时，我们对于“科学”这个词的用法已经是“德国式的”（*Wis-senschaft*），而不是“英美式的”（*science*）。这种意义上的“科学”（系统的、有条理的认知活动及其成果），在汉语中可以替换为“学术”。本文讨论的就是这种意义上的科学或学术的规范化问题。

2. 本文对学术规范化问题的讨论是“哲学的”，而不是非哲学的，如历史学的、社会学的、或学术界内部的本行业行为规范讨论。

对学术规范化问题作历史学研究十分必要。学术活动的规范，就象许多其它社会活动的规范一样，很大程度上是一个历史过程的产物，而这个历史过程又常常是没有同系统的反思相伴随的。如果各个学科都有一批人来系统地研究该学科目前的学术活动的规范及其遵守和执行的情况是怎么造成的，各个时期中这门学科中什么样的研究成果被认为是可以接受的或值得推荐的，对于学术规范化的讨论将是一个功德无量的贡献。

对学术规范化问题的社会学研究也是必不可少的。学术研究活动是十分重要的社会活动领域。社会学研究有助于对于其它社会活动领域的认识，也有助于对学术活动领域的认识。在后期维特根斯坦的影响之下，尤其是自从彼得·文奇发表其《社会科学之观念》一书之后，社会科学之研究对象区别于自然科学之研究对象之处就在于前者是受规则支配的或遵守规则的，这个观点已经被广泛接受。对作为一个特殊“社团”或“族群”的学术界及其活动的社会学研究，也就是对其中起作用的规范或规则的研究。对学术规范的这种社会学研究不仅有助于对学术界现状的认识，而且有助于对这种现状的改变。参加目前这场讨论的许多作者不仅指出了学术规范方面存在的问题，而且从学术研究的社会环境、学术研究工作者的社会角色等方面进行寻找这些问题的根源。这种分析显然是解决这些问题必不可少的前提，尤其在中国这样一个学术和社会其它领域的分化程度还很低的国家。

对学术规范的历史学研究和社会学研究很大程度上是一种“外部研究”，是把规范问题当作“有关规范的事实”的问题来研究。真正把规



范问题当作规范问题而不是事实问题来研究的，首先是“圈内人”，即规范对其行为有约束力的人们。对他们来说，重要的不是“存在着某某规范”，而是“我（们）是不是承认某某规范”。最近，38位中科院院士在《光明日报》上联名撰文“正确评价基础研究成果”<sup>[1]</sup>，对人文—社会科学的从业人员即使不是提出了挑战，至少也提供了启发。该文批评了我国自然科学基础理论研究领域的不少弊端、陋习。这些弊端和陋习令人遗憾，但平心而论，自然科学的权威人士能写出这样一篇文章，就很值得人文—社会科学领域的权威们和非权威们羡慕和深思。

但学术规范化问题也不能只靠各个学术领域的从业者们自己来解决。仅仅研究“关于规范的事实”是不够的，仅仅讨论“我们该如何来做”也是不够的。这不仅是因为后面这种讨论需要学科史和学科社会背景方面的知识，而且是因为这种讨论涉及一系列哲学问题，这些问题的研究必须在哲学层次上、也就是在超越具体学科领域的层次上进行。

3. 最重要的哲学问题涉及学术规范化讨论的“关键词”：什么是规范？具体些说，与事实、价值相比，规范的特点是什么？

在同学术规范化讨论有关的意义上来说，规范和事实的关系问题也就是学术团体的行为规范和学术团体的行为惯例之间的关系、“符合规范的行为”和“属于常态的行为”之间的关系。对学术规范化的一种理解是“学术正常化”或“学术常规化”。按金岳霖的说法，“正常”与否，是对于一个类中的个体而言的，而不是对于类而言的：所谓“正常”就是具有类型，“我们决不可能碰见‘不正常的类’”<sup>[2]</sup>照这样的理解，我们所能做的只是对目前我国的学术研究状况进行经验调查，根据调查结果来确定学术研究领域哪些行为（现象）是正常的、哪些行为是偏离常规的、反常的。这种做法适用于对人类性行为之类的研究，而不适合于对学术规范化问题的研究。在一个以抄袭甚至剽窃为常态的学术团体中，研究者个人的独创性研究和研究者之间的认真讨论反而是不正常的。

规范不同于事实，那么在什么意义上我们可以说“存在着一个规范”呢？芬兰哲学家冯·赖特（Georg Henrik von Wright）提出了一个“规范论”（他的现代义务逻辑是其中的一个部分），对规范作了系统的研究。<sup>[3]</sup>冯·赖特把规范分为四类：法则（law）、规则（rule）、规定（prescription）和规程（directives）。“法则”包括中文的“自然规律”、“国家法律”和“逻辑规律”三种，其中自然规律其实不是规范，而逻辑规律和国家法律可以分别归入“规则”和“规定”之下。所谓“规则”（其典型是象棋规则），是指确定什么做法是正确的、被允许的做法的东西。所谓“规程”，也叫技术规范，它们涉及达到某个目的的手段，其标准表述是一种类型的条件句，其前件说明要达到的目标，其后件说明必须做或必须不做的事情。所谓“规定”，是处于权威地位的人对处于受主地位的人所发出的命令、许可或禁令，这是冯·赖特的规范论和义务逻辑着重研究的类型。在冯·赖特看来，说“存在着一个规范”，可以作如下理解：1）存在着包含这个规范的活动，如说“存在着象棋规则”，意思是说有一种叫象棋的游戏。但因为象棋之所以为象棋，本身是由象棋规则规定的，所以这种说法很成问题。2）是上帝或自然所规定的，如说存在着道德原则，是说它们是上帝的命令或自然法则。

冯·赖特认为把上帝和自然作为规范的颁布者最多是一种比喻，不能当真。3) 通过分析康德在《实践理性批判》中提出的著名命题“‘应当’蕴涵‘可能’”来理解。冯·赖特对康德的这个命题的理解为“一个规范的存在在逻辑上依赖于或预设了关于能力的事实”。这个命题运用于“规则”，其意思可以说是说：一个游戏的规则的逻辑要求是：满足该规则对于从事游戏者提出的要求不得是不可能的。这个命题运用于“规程”或技术规范，其意思是：把某种东西当做行动目的来追求，预设了做那些为达到此目的所必需的事情的能力。这个命题运用于“规定”，其意思是：一个规定的存在，取决于一方之使用规定性语言（prescriptive language）（如颁布法令）导致建立规范施主（norm-authority）和规范受主（norm-subject）之间的“规范性关系”或“受制于规范的关系”，而这也预设了发出规定者具有对不遵守规定者给予惩罚或制裁的能力。

冯·赖特在很大程度上仍然是把规范问题还原为事实问题，也就是所谓“制度性事实”（institutional facts）。我们通常认为，一种得不到执行的规范是“形同虚设”的。上面介绍的冯·赖特的分析，是同我们的这种直觉相符合的。

如果说规范的存在可以通过“制度性事实”来理解，规范的效力（validity）问题则不能以这种方式来理解。在冯·赖特看来，规范的“效力”有两种含义，一种就是指规范之存在，一种是指除了一规范存在之外，还存在着另一条规范（次阶规范或高阶规范），它允许前一种规范（初阶规范）之施主对此规范的颁布。冯·赖特分别用“efficacy”和“legality”这两个英语词来表示“validity”的这两层意思，并认为严格来说，只有后者才是对“validity”的正确用法（是“规范性概念”而不是“事实性概念”：normativenotion vs. factual notion）。然而，冯·赖特对于作为一个规范性概念的（规范）“效力”的分析，实际上仍然把它还原为事实性概念。他认为一个规范的效力是相对的，即相对于另一条、允许其颁布（承认其颁布为一种权利）的规范的存在（而不是后者的效力）。冯·赖特强调“效力”和“真理”这两个概念之间的区别：一个陈述之真可以从另一个陈述之真中推出，而一条规范之效力不能从它的高阶规范之效力中推出。但是，如果像阿帕尔（Karl-Otto Apel）和哈贝马斯那样，不是从命题和命题之间、规范和规范之间的形式逻辑关系，而是从命题和衡量其真理性的人之间、规范和衡量其正当性的人之间的语用学关系出发来考虑问题，规范和真理之间将具有很重要的共同点：它们之成立都需要主体与主体之间的共识或同意，而这种共识又有是否合理之分。这一点对于本文的讨论很重要，下面还会作进一步阐发。

一个更为麻烦、但对于理解什么是规范十分重要的问题是规范和价值（value）之间的关系。冯·赖特没有讨论规范和价值的关系问题，这是他的规范论的一个很大弱点。然而他对于所谓“理想规则”（ideal rules）的讨论，同这个问题有关。冯·赖特采用摩尔（G.E Moore）的观点，区别两类规范：关于“所做”的规范和关于“所是”的规范。关于“所是”的规范（比如人应当诚实、勇敢等等）叫做“理想规则”，它同“善”和“德性”有关。冯·赖特认为这种规范实际上是关于某个概念的定义（正因为此他称其为一种规则），告诉我们（比方说）什么

叫一个好教师、什么叫一个好士兵。冯·赖特认为，尽管从人格培养的角度来说，运用关于所做的规则即行为规范是很重要的，但不能把关于所是的规范还原为关于所做的规范，不能认为一个勇敢的人“根据定义”就是一个做勇敢之事的人。可惜的是，冯·赖特没有对这个观点作进一步论证。

在这里要提一下另一位北欧哲学家、挪威的 K.N.特伦诺伊 (Knut Erik Tranoy) 的观点。特伦诺伊是冯·赖特的学生。他尽管不像冯·赖特和另一位北欧哲学家辛提卡 (Jaakko Hintikka) 那样作为一个逻辑学家研究义务逻辑，但在他的科学论中“规范”一词具有关键地位。他把科学方法论看做一个规范性体系 (normativesystem)，其中包括两者成分：规范和价值。在他看来，规范是其基本内容为许可、义务或禁令的命题或陈述，而价值是关于好和坏的东西。冯·赖特强调他所研究的典型的规范——规定——同道德规范、道德原则的区别（道德规范和原则不像规定那样是有一个颁布者和强制执行者的），特伦诺伊则强调科学规范同道德规范的共同点：它们主要是自律性质的，是不成文的，等等。他认为规范和价值两者之间一定有联系，但究竟如何联系，则是一个难题。他说他只能对它们之间的关系作一条假设：价值是规范的基础——对于一个行动领域来说，“获得其基本目的”是支配该领域中行动的规范性系统中的基本价值，而规范可以从这种价值中“引出来”，或者是通过手段—目的的关系，或者是通过形式逻辑关系。<sup>[4]</sup>

规范和价值的关系问题也是哈贝马斯的“商谈伦理学”的一个重要问题。哈贝马斯对规范和价值的区别不是手段和目的的区别，有点像冯·赖特的“所是”和“所作”的区别。但哈贝马斯更强调人们对它们进行辩护的方式的区别。在哈贝马斯看来，对于规范我们可以提出这样的要求，即根据其义务论上的有效性而对其进行辩护，而对于价值——它是由“属于集体的或个体的生活方式的特定的价值类型”所构成的——却不能提出这样的要求。规范和价值有许多不同的逻辑特性。<sup>[5]</sup>首先，规范涉及的是义务性行动 (obligatory action)，而价值所涉及的是目的性行动 (teleological action)。其次，对规范的效力申认 (validity claim) 的解读是二值的 (肯定的或否定的)，而对价值的效力申认的解读则是有种种过渡的 (是可以介于肯定和否定之间的)。第三，规范的约束力是绝对的，而价值的约束力是相对的。第四，规范系统和价值系统的融贯标准是不同的 (价值之间的冲突比较常见)。这些区别导致了它们的应用中的重要区别：一个人在特定场合的行动是基于规范还是基于价值，会导致不同类型的行动取向。“在这两种情况下‘我应当做什么’这个问题是以不同的方式提出和解答的。根据规范我可以决定的是我被命令做什么事情，而在价值的视域之中，我可以决定的是我被建议做什么事情。自然，在两种情形之下，运用[规范或价值]的问题都要求选择对的 (right) 行动。但如果我们从一个有效的 (valid) 规范系统出发的话，该行动之为‘对’是指它对所有人都同等地好，而在涉及一个对我们的文化或生活形式来说具有典型意义的价值组合的时候，那行为之为‘对’是指总的来说、从长远来说对我们是好的。”<sup>[6]</sup>

冯·赖特、特伦诺伊和哈贝马斯对规则和价值的关系的讨论的角度和观点都不同，但都有助于我们加深对学术规范化问题的理解：学术活

动的规范和学术工作者的德性之间的关系、学术活动的规范和学术活动的目的之间的关系、学术活动的规范和学术活动的风格之间的关系。研究这些问题，一定会对学术规范化问题的讨论起很大的推进作用。但本文不拟对这些问题展开讨论。

4. 讨论学术规范意味着把认识论和方法论重点从学术成果转向学术活动，这种转变的核心是这样一种认识，即重要的不仅是真理的定义问题、真理的标准问题，而且是真理的认可问题。我国学术界的不尽如人意的现状，同一种陈旧的真理观有关。

“科学”一词和其它许多词语一样（如“艺术”、“认识”、“计划”等等），具有所谓“活动/成果”的双义性。心理主义倾向的认识论和方法论研究重视认知者个体的研究活动，逻辑主义倾向的认识论和方法论注重认知成果或科学研究成果的基础、评价标准等等。随着科学哲学中的“历史主义转向”和整个哲学中的“语言学的转向”，对于学术团体的研究活动的兴趣逐渐增大，“科学论”很大程度上成了“科学活动论”。

和其它社会群体的活动一样，学术活动也有它自身的目标。虽然其成员从事研究可以是出于各自不同的个人目标，作为一个社会群体或社会子系统的活动，学术活动的目标无疑是真理。有人说学术活动的目标是有用的工具；但就连持这种观点的人也会赞同“学术活动的目标是真理”的说法，因为在他们看来，“有用就是真理”。有人说学术活动不是笼统地追求真理——并不是所有真理都是值得追求的；学术活动所追求的是值得追求的、与我们有关的真理（truth plus relevance）。这种观点仍然把真理作为学术活动的目标，不过对它稍微加了一个限定。

于是就有一个如何理解“真理”的问题。在这方面，金岳霖先生在《知识论》中的研究很有意义。在这本书里，金岳霖提出了一个在知识论上有重要意义的范畴区分：真的意义和真的标准的区别。他分析了几种主要类型的真假观：融洽说、有效说、一致说和符合说，认为其中只有符合说是对真的定义，而融洽说、有效说、一致说都涉及真的标准。命题所属之经验的融洽、命题在行动中的有效、命题与其它命题（意念和其它意念）之间的一致，都只能帮助我们确认一个命题与对象的符合，甚至仅仅排除那些不可能与现实符合的命题，而不能成为代替命题与对象之符合而成为真的定义。<sup>[7]</sup>主张“有用就是真理”的人的错误不在于他强调真理和有用之间的联系，而在于他把这种联系看成定义项和被定义项之间的关系。在金岳霖看来，有用或有效的作用不在于帮助我们理解“真理”这个词的含义，因为这个含义只能是和外部世界的“符合”，而在于帮助我们判断某一个具体的知识是不是符合外部世界。

金岳霖的《知识论》写于四十年代，后来他对自己的观点进行了彻底的自我批判。其实，他关于真理的定义和真理的标准的区分和五十年代以来国内正统的真理观是基本一致的，差别仅在于后者没有象金岳霖那样使用精确的术语和细致的分析，以及没有象金岳霖那样把实践中的有效和真命题的其它标准相提并论。这种真理观的特点在于都把真理问题看做是一个只涉及主客体关系的问题，而没有看到它同时也是一个主体间关系问题。因为这种真理观只涉及真理的定义问题和真理的标准问题，而没有涉及真理观理应讨论的另一个重要问题：真理的认可问题（the

accept-ability of the validity claim of truth)：真理由谁来认可、通过什么程序来认可、必须满足什么条件才能接受一个人关于他的观点为真的说法？

在以往的种种真理观中，如果说真理的符合说的功劳在于回答了真理的定义问题，真理的融洽说、效用说、一致说的功劳在于回答了真理的标准问题，那么金岳霖没有提到的一种真理学说的功劳则是回答了真理的认可问题。这种真理观就是真理的共识论(the consensus theory of truth)。根据真理的共识论，真的命题，是指那些认知者们(其典型形式是科学家们)都认为真的命题。这种真理观本身可以不涉及真的定义问题和真的标准问题：也就是说，主张真理的共识论的人可以对“真”的意思是什么、根据什么人们同意说某命题为真，有各种各样见解，或根本没有明确见解。他们作为真理的共识论者所说的是：不管“真”的意思是什么、不管识别真命题的标准是什么，只有那些认知者共同体的成员(在一定情况下)都认为真的命题才是真的。当然，以往的真理的共识论者往往象真理的效用论者、一致论者等等一样，犯了“混淆范畴”的错误，不过不是把真理的标准问题混同于真理的定义问题，而是把真理的认可问题混同于真理的定义问题。避免这种混淆，并不要求我们否定真理的共识论和效用论等的积极成果，而意味着我们可以在不同的意义上同时是真理的符合论者、效用论者和共识论者。<sup>[8]</sup>

真理的认可问题之所以重要，是因为这个问题其实是排除不掉的。在不重视真理的认可问题的时候，人们实际上是以一种非反思的形式在解决这个问题，或者是让每个认知者自身，或者是让某个权威来判断一个特定的认识是不是真理。在这两种情况下，真理的符合论定义、真理的实践标准和逻辑标准，都可以起作用，但到底某一认识是不是导致合乎逻辑的推论、客观实践的成功，是不是符合客观实际，都是凭个人——或者是普通个人，或者是权威个人——来判断和决定的。我国建国以来的经历表明，离开了“尊重群众”的“尊重实际”和“尊重实践”，往往只意味着“尊重个人意见”和“尊重权威意见”。

为什么在真理的认可方面主体间的共识比个人意见和权威意见更可靠，这个问题可以通过对美国上一世纪的哲学家皮尔斯(C.S.Peirce)的方法论思想的解释来回答。在皮尔斯看来，人类用于解决问题、走出困惑的方法可归为四种：“固执的方法”(the method of tenacity)、“权威的方法”(the method of authority)、“先天的方法”(the apriorimethod)和“科学的方法”(themethod of science)。我国当代哲学家冯契借用《庄子·秋水》的说法对人类认识层次作过这样的划分：“意见是‘以我观之’，知识是‘以物观之’，智慧是‘以道观之’。此三者虽同为认识，却互有分别，而且层次不齐。”我们可以从冯契那里转借这些说法来解释皮尔斯的观点。皮尔斯讲的“固执的方法”、“权威的方法”和“理性的方法”可以说都属于“以我观之”的境界。具体来说，“固执的方法”是以“小我”观之，“先天的方法”是以“大我”即全人类观之，而“权威的方法”则是以作为“大我”即全人类的代表的“小我”观之。这些都是以“我”观之，而这个“我”是孤立的、得不到“你”和“他”的批评、建议和补充的。皮尔斯讲的“科学的方法”，可以说属于“以物观之”的境界，因为这种方法要求对客体进行分析、

操作，在这种基础上获得对于客体的认识。皮尔斯认为用这种科学方法的目标是指向一个康德式的范导性理念：真理或实在。这可以说是属于“以道观之”的境界。这个境界可望不可及，虽不可及但可望、值得望，因为这个理想可以引导科学认识不断突破现有的水平。对科学方法的认识如果仅仅停留在这一步上，其实还是没有超越“以我观之”的水平，因为无论是“物”还是“道”，都是单个的“我”在那里“观”着，见物见道，唯有这个“我”心里清楚。然而，皮尔斯没有局限于此。他在“以我观之”之外还强调引入另外一个视角——“以他观之”，确切些说是“以你我他观之”。在皮尔斯看来，真理说到底不同科学家从不同角度进行的研究所终究要同意的东西。因此，这种“同意”比起用其它方法得到的结论来说具有更普遍的基础——不仅仅仅仅是证据的普遍性，而且是对于证据之评价的普遍性。任何证据都只有经过解释和评价之后才能支持或驳斥某个结论。撇开主体间共识来谈证据，任何观点都可以找到支持它的证据；在同样意义上，任何观点都可以找到驳斥它的证据。“随心所欲”是科学的敌人，而正如金岳霖在《知识论》中也提到的，没有他人的监督，是很容易“随心所欲”的。

5.但主体间共识有合理和不合理之分。随“吾心”之所欲是不合理的，随“众心”之所欲也可以是不合理的。这个问题与学术规范问题在两个层次发生关系。在一个层次上，我们需要用一些规范来区别主体间关系的合理与不合理。在比这高的一个层次上，我们要说明，为什么这些规范可以用来作合理与不合理的划界标准，而别的规范就不行。

当我们说需要用一些规范来确定主体间共识的合理性的时候，可以有两种意思，一种是经验性的，一种是理想性的。在前一种情况下，我们需要一些规范来区别基于“理由”的主体间共识和基于其它考虑的主体间共识。举个例子来说。在众多的学术成果评奖中，专家评议、投票已经成了必不可少的环节。比起单纯由党政官员圈定人选，这无疑是一大进步。然而，专家评议和投票的结果是不是都以学术质量作为依据呢？投票赞同某成果得奖的人是不是都认为这成果真的达到得奖水平呢？如果投票结果是在考虑学术质量以外种种因素的情况下达到的，它所反映的主体间共识就不能说是合理的，而这种不合理性本来是可以避免的。学术规范的一大作用就在于避免这种不合理性。但是，任何阶段的人们不管怎样追求合理性，都不可能达到完全合理的共识，其中有种种无法避免的因素在起作用。在这种情况下，学术规范的作用在于要求人们自知无知，要求人们把目前的理由看做是相对的、有限的，是可以为更好的理由所超越的（尽管这超越或许同时也是一种包括）。没有前一类学术规范，我们无法拒绝那些不根据现在所拥有的理由的不合理的观点；没有后一类学术规范，我们无法容忍那些同样不根据现在所拥有的理由、但可能更合理的观点。在这两种情况下，“以你我他观之”都是同“以道观之”这个理想目标背道而驰的。

以上所说的“学术规范”都很抽象，不限于某一个学术领域。这正是本文强调的地方。邓正来的“化解整体的社会科学观——‘中国社会科学规范化’讨论的讨论”一文<sup>[9]</sup>提醒人们注意社会科学内部的知识类型及其规范的区别，是有道理的，但存在如下问题。第一，哈贝马斯基本上把西方典型的社会科学纳入他所说的三种知识类型中的第一种，因

为在知识旨趣上它们和自然科学属于同类。邓正来之所以能够在提出他的观点时求助于哈贝马斯，是因为我们现在所说的“社会科学”的不少部门（如历史学）在哈贝马斯那里是放在第二类和第三类的。第二，哈贝马斯虽然根据知识背后的构成性的人类旨趣对知识作了分类，但在更高的反思的层次上，他是强调各类科学作为专门化的论辩形式的统一性和共同性的。他在《知识和人类旨趣》中、在同波普等人进行“德语社会学界的实证主义之争”时之所以说实证主义的要害是缺乏对于自然科学本身的反思，就是基于这个考虑。第三，就我国人文社会科学界的实际情况来看，许多伪劣产品就是在人文社会科学的学术规范与自然科学的学术规范不同的借口之下生产出来、甚至受到好评的。这个问题应当引起足够重视。因此，尽管不同学科的知识类型和相应的规范类型的区别不能忽视，但更重要的是寻找不同学科都必须遵守的学术规范，并为这种规范进行合理的辩护。

对这个问题，挪威哲学家希尔贝克（Gunnar Skirbekk）在特伦诺伊、阿帕尔和哈贝马斯的基础上进行了相当出色的讨论。<sup>[10]</sup>

希尔贝克区别了科学的外部规范和内部规范，科学的内部规范就是科学方法论。不同种类的科学研究有特定的方法论，而为所有科学研究共有的规范和价值系统则是一般方法论，或科学的一般的规范性基础。作为例子，希尔贝克列举了一些科学研究的规范性要求：科学成果的融贯性、简单性、完备性、明晰性和根据的充分性，把科学的内在规范与外部规范统一起来的相关性规范，尤其是命令我们接受真理、拒绝错误的客观性规范，以及证据的公开性、不同科学家之间的讨论，等等。科学研究的这些规范不仅仅要对于科学研究是内在的，而且要对于科学研究者是内在的：它们必须被所有科学家所内化，成为一种普遍的科学能力，其中包括职业性的诚实和真诚。

现在的问题是：这些规范是不是存在、是不是合理？希尔贝克强调的观点是，一旦我们提出这些问题，一旦我们要对科学的规范进行科学研究，我们自己预设了这些规范，我们必须预设这些规范，因为我们对规范所从事的本身就是科学研究。在这个意义上，科学研究的规范是我们不能不接受的。科学活动的核心是一种合理的论辩行动。我们对于什么是合理的论辩活动都有一些直觉，哲学的工作是对这些直觉进行重构、阐发：论辩由论证构成；论证不是私人的，陈述一个论证意味着为其申认一个普遍效力，即认为它对于所有合理的人来说都是有说服力的；一旦我们承认某个观点为真理，我们必须接受它，这意味着我们具有这样一种双重义务：必须接受迄今为止你认为最好的论证，同时有必须准备这个论证被别的论证即更好的论证所取代。

对科学的最一般的规范性基础或框架进行的这种自我指涉性的论证（self-referential arguments）表明，真理是一种所有合理的论辩参与者所同意的东西。与前面提到的冯·赖特的观点不同，这个观点恰恰表明理论之真和规范之正当在都有一个主体间性基础这一点上是共同的：象命题一样，“一个规范在如下情况下是有效的，即每一个人——只有他被合理地社会化并合理地参与一个自由的讨论——都会就它达成同意。”<sup>[11]</sup>这样，希尔贝克不仅表明不仅最一般的科学规范或学术规范不是如波普所说的是一种非理性的抉择，而且表明各种较为具体的学

术规范也是可以具有理性基础的。

学术规范的辩护问题看起来过于抽象，其实和“社会科学的规范化”问题大有关系。刚才已经提到不同科学分支的知识类型问题。这些知识类型之间有没有共同的学术规范？如何处理各学科特定的规范和普遍的学术规范之间的关系？上述的讨论是有助于对这两个问题的回答的。更重要的是，学术规范化问题是和“社会科学的本土化”问题一起提出的。这两个问题的并列自然就提出了这样的问题：不同民族的科学研究（包括社会科学研究）在何种意义上是具有民族性的、具有本民族文化特点的，在何种意义上是具有国际性的、具有跨文化特点的？假如我们承认是有一些普遍的、跨国界跨文化的学术规范的，还有一个如何培养这种学术规范的问题。波普尔（Karl Popper）认为批判理性主义立场的关键是尊重理由和论证，但无法通过理由和论证来说服一个人接受批判理性主义立场，因为要使得说服得以成功，对方必先具有服从理由和论证的态度，而这样的话，他就已经采纳了批判理性主义态度，用不着对他进行说服工作。但是波普尔并没有把接受批判理性主义的立场看做是一个非理性的个人行为，因为他认为对于以古希腊文化为传统的西方人来说，批判理性主义是用不着他们作个人的选择的，因为它本来就是他们传统的一部分。现在的问题是，尊重理由、尊重证据的态度是一种特殊的文化现象，还是一种人作为具有语言交往能力的动物所普遍地、尽管可能是潜在地具有的个人能力和相互预期？

### 注释

[1]见1996年1月13日《光明日报》第八版。

[2]金岳霖：《知识论》，商务印书馆，1983年，第128页。

[3]Georg Henrik von Wright: *Norm and Action: A Logical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.

[4]Knut Erik Tranoy: *The Moral Import of Science - Essays on Normative Theory, Scientific Activity and Wittgenstein*, 1993, Oslo, pp.147-150.

[5]Jurgen Habermas: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 第六章。

[6]同上。

[7]金岳霖：《知识论》，商务印书馆，1983年，第908—909页。

[8]在我看来，哈贝马斯的真理观就具有这个特点。一方面，他认为真的语句是所有参与理论性辩论的人们都认为是符合事实的语句，另一方面，他认为科学（经验—分析性科学）的构成性旨趣是对于客观世界的技术性控制，并在此基础上常常把“认知合理性”和“工具合理性”这两个概念结合起来，构成一个复合概念：“认知—工具合理性”。

[9]参阅邓正来，“化解整体的社会科学观”，《中国书评》1995年7月总第6期，页41—55。

[10]见Gunnar Skirbekk: “On the Normative Foundation of Science”, in *Manuscript on Rationality*, Ariadne Press, Bergen, 1992, pp.144-166.此文成稿于1975年，在1991年访问华东师范大学时进行了修改。德国哲学家施太格缪勒在出版于八十年代中期《当代哲学主流》中对北欧哲学给予了很高评价，在介绍哲学逻辑的部分他说，尽管对规范陈述和规范系统的分析在伦理学、元伦理学和法哲学等等哲学学科中近来获得了明显的重要性、尽管大多数逻辑学家居住在英语国家，对于现代规范论或现代义务学却至今仍然主要是斯堪的纳维亚学者研究的领



域。（见 W.施太格缪勒：《当代哲学主流》，下卷，王炳文等译，商务印书馆，1992 年，北京，第 144 页。）同样的话看来也适用于从规范角度进行的科学论（挪威人像德国人一样不说“科学哲学”而说“科学论”）、社会哲学、法律哲学等等的研究。

[11] Gunnar Skirbekk : Manuscripts on Rationality , . p.162.

## 文化：传承与创造

费孝通

1995年6月21日我在北京大学社会学人类学研究所承办的社会·文化人类学高级研讨班上讲了一次关于马林诺斯基的文化论。我在事前写出了一篇“讲稿”，但我不喜欢按稿子念。稿子还是让大家自己去念，我可以利用讲课时间，讲些有关这篇讲稿的插话。现在把这些插话请人整理出来，有些值得提供大家参考的，可以印出来附在讲稿的后面。

我们这次研讨会有不少特点。首先是老少咸集。从钟敬文老先生算起，从九十三岁起一直到二十多岁的人会集一堂。十年算一个年龄组，这个班一共就有八个年龄组。老的少的聚集在一起交流学术思想，可以说是个创举，实际上也可以说是个“接班”性质的大会。我是八年级生，算是老班。老班有责任把我们一生从社会人类学里学到的东西，通过年轻人，还给社会。

文化就是通过老少相接，一代代传下去和发展起来的。时代在变化，老的所传下来的不都是对的或都有用的，但是如果没有老一班传下来的东西作基础，年轻人也不可能平地起家，创造新的。年轻人就要在传下来的东西里善于挑选出到下一代还是有用的，好好学到手，再推陈出新，不断创造新的东西。所以说，文化是要通过传递和创造的结合，才能日新月异，自强不息。

这个研讨班还有个特点，就是参加的人，多多少少都是学习过一点人类学和社会学的，不全是生手。大家有一定的共同语言，那就是已经从这学科老前辈学到手的一些基础知识。这是一方面，另一方面这个班的成员又是来自四面八方，包括全国各地，和东亚各方。我们很高兴地请到了我国两岸三地和日本、韩国的学者来参加主讲。他们在人类学这门学科里可以说是老前辈了。年轻的一代人材更多，包括北京、上海、天津、福建、广东、广西、云南、湖北、安徽、贵州、山东、山西等省市，真是济济一堂。

我在开班那天提到过龚自珍的一句诗“但开风气不为师”。开创一个新的学风，实事求是互相学习的学风，不搞门户之见。龚自珍自法“予生平不蓄门弟子”，意思是不按传统方式收门生。门户之见就出于过去的拜师收徒的制度。所以不为师可以作不立门户解，我很赞同他这句诗的精神，反对传统的门户之见。每个学人都可以有独创的见解，每个人对别人的见解都有赞同与反对的权利。认真求证，不唯上，不唯书，就不致有门户之见了。

我讲稿的题目，原本想用“马林诺斯基——朴实的文化论”。后来我觉得不妥当，因为我自知学力不够为马老师的“文化论”定质和定名，我甚至对“朴实”两字也下不了定义，所以决定改为“从马老师学习文

---

本文是费孝通先生在北京大学社会学人类学研究所主办的社会、文化人类学高级研讨班上讲授“马林诺斯基的文化论”时，在讲稿以外讲授的内容，后经整理成此文（本文题目为编者所加）。按费先生的原意，本应将此文附在“讲稿”后面，但考虑到体例，编委会将此文刊在《中国书评》上，而费先生这次讲课的正式讲稿——“从马林诺斯基老师学习文化论的体会”，将全文刊登于《中国社会科学季刊》1995年冬季卷（第13期）。对费先生专赐大作，本刊学术编委会谨表谢忱。

化论的体会”。我讲我的学习心得。我能理解的又觉得同意的我就学，学了用在自己的工作里。我不理解的，甚至我不同意的，我就老实说学不来，我行我素。体会是属于我自己的，自己可以负责。我决不愿擅用老师之名，作为可靠性的根据去唬人。

另一方面我在这篇讲稿里又强调一个人的学术思想是有历史来源的。从整体上看一代有一代具有它特点的学术思想，但同时一代接一代，代代之间有着密切联系，这也可以说是文化有世代继承的特点。我强调了马老师是学术的世代交替中的接班人。尽管他在第一次世界大战后开创了人类学的新风气，但是这股新风气还是从十九世纪末年西方风靡一时的社会演化理论中脱胎出来的。我特别指出达尔文把人类拉回到动物的队伍里。人类所不同于其他动物的特点还是从原有动物的生物基础上演化出来的。马老师的文化论其实也是想把人类文化的特点回归到生物基础上去。所以我在讲稿里说马老师是达尔文的传人。

过去曾流行过一种看法觉得人类是宇宙或上帝的特殊产物。人类和其他动物之间是断链的。这些年对动物行为的研究确实把人类和其他动物之间的差距越来越缩小了。人类可以说只不过是宇宙演化这一条链条上的一个环节。前面和其他动物密切相接，而且后面也可以说还可能有新的生物，甚至比生物更高的东西演出来。

这样的看法并不是否定人类有自己的特点。文化正是人类比了其他动物更为发达的一个特点，发达到了值得专门加以研究的对象了。

把文化看成是个由人类自己对自然世界加工创造出来，为人类继续生活和繁殖的人文世界，是马老师文化论中的一个基本见解。这个观点也不能说是马老师的创造。在西方自从达尔文否定了人类是“神造”的宗教观之后，这种观点必然会产生。我联系到我们东方，在民间信仰中不能说没有“神造”观念。盘古开天地的传说传播得很广，但是没有像西方那样异化为宗教信仰。在中国早年比较朴实的文化论似乎更容易为普通人所接受。

我偶然翻阅孔子的《论语》，有一条：“子夏问曰：巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。何谓也？子曰：绘事后素。曰，礼后乎？子曰：起予者商（子夏）也，始可与言诗已矣。”这一条论语中记着，孔子的学生子夏提出一句诗问老师作何解。孔子说：“绘事后素”，子夏接着说“礼后乎”。孔子表示子夏明白了这句诗的意义了。他们说的“礼”就是现在我们说的“人文世界”。人文世界是后来人造的，是画在素朴的原本上的东西，素可以说就是没有加工的自然世界。我觉得这一段对话很可以帮助我们领会朴实的文化论。这种文化论在我们东方是早就有的。

提到我把子夏所说的“礼后乎”作为人文世界后于自然世界来讲，目的是想说明马老师的“功能”观点并不是难懂的。我们在生活中到处可以看得见。我喜欢举个现实经历来作例子。今天上午，我们要为开办这个研讨班举行一个“开班典礼”。这个场面大家还记得。这一套集体活动就是“礼”而且是现在还到处通行的集体活动，所以可以说是“礼俗”，也就是钟老师研究的“民俗学”的一个活对象。这种集体活动并不是出于这一群人自发的活动，而是由有相当复杂的机构规定的，预先安排好，而且还印在这个研讨班的“学员手册”上。这套集体活动又有

一定的“约定俗成”的规矩，甚至谁坐在那个位子上，谁先开口说话，都有安排，可说是“有秩序”的社会活动。

我并不知道在座的各位注意到没有，在一定意义上这是个马老师文化论的具体示范表演。如果有人预先读过马老师的《文化论》，一定会明白我们的确一丝不苟地在按着他分析的《文化表格》在排演我们的行为。这个“典礼”很明显地有它的“功能”，起着相当重要的“作用”。通过这个典礼，首先给这个“研讨班”一个公众的“认可”，马老师喜欢用 Charter 这个词。你看，在典礼中从中央的主管部门到北京大学的校长，都表示了态，“认可”的分量真是够重的。还有像钟老这样代表老一辈，九十三岁高龄的学者来“支持”，够高规格了。同时又有各位的祝辞和发言，通过念念有词地在会上散布了一种笼罩了与会者超个人的团体意识和热情。涂尔干那一套理论几乎全都用上了。也许更重要的就在成员心理上把“接班心情”超过了一般世俗性的参预，上升到了心灵上的体验。看来“典礼”是有社会意义的，大家回顾一下，再加上功能派文化论的说明，大概能“领悟”到这一点意义。这是一回民俗的表演，是生动的一堂《文化论》的讲课。

我在讲稿里用了几段章节写马老师这个人。我在《读书》今年的 5 月号发表了一篇“晋商的理财文化”，提出了一个“三才分析法”，意思是我们如果要理解一件事或一个人，可以从天、地、人三个方面去进行分析。天、地、人就是传统的所谓“三才”。天时是指历史的机遇，地利是指地缘优势，人和是指个人在人际关系中的地位。我在讲稿里对马老师也用了这个分析法。我分析了马老师所处的时代，正是在两次世界大战之间，他踏上社会人类学的讲台时，世界形势正在大变。英国帝国主义开始走下坡路，殖民地的人民开始要摆脱殖民统治了。这个形势使得人类学在老路上走不下去了，正在呼唤新一代。马老师是出身于波兰又受过欧洲大陆文化中心德国的教育而转入英国 L.S.E. 的。L.S.E. 在英国当时被认为是英国革新派费边社的思想中心。他没有英国学究派的传统，所以有胆量在这座新兴的大学里举起反传统的旗子。这可以说是地缘优势吧。他这个人是个英国的外籍学者，波兰人。波兰又是个遭受强邻德俄拉锯的地带。他对英国殖民地上的土人的同情心可说是从他的身世带来的。

我这样分析的目的是要使大家看到所谓学术也是文化的一部分，离不开当时的政治、经济和社会的局势的。人家称孔子是圣之时者也。这个“时”字十分重要。一个人能成为一个时代的大手笔，可以说是时代造成的。我记得清朝有个诗人名叫黄仲则（景仁）经过李白的墓时，写过几句诗，我一直记在心里。他说李白“醒时兀兀醉千首，应是鸿蒙借君手。”意思是李白的这些好诗不是李白这个人自己写得出来的，而是喝醉了酒“鸿蒙”借他的手下写的。“鸿蒙”可以理解为时代。我们是不是也可以说马老师那些动人的文章，离开了他的时代是写不出来的。马老师不过是时代要借他的手来开创人文科学中一代新风气。甚至也可以说，他如果更早地夭折了，时代还是会借着另一个人的手来当这个角色的。

这里我还要多说一二句，希望在座的年轻一代能看到当今的世界局势正在进入另一个更伟大的时代，一个出现“全球村”的时代。也许正

在这个时候“鸿蒙”又在找它的借手了。我希望年轻人不要辜负了这个“天时”。我总是有一种感觉，从区位优势来看地利，研究人这门科学很可能要到东亚来找它的新兴宝地了。

机遇是存在的，但是要鸿蒙来借你的手，你得具备一定的条件。以我自己说，我就缺少这种条件。第一是在有条件打基础时，我没有好好用功，以致功底不足；第二是我被夺去了二十年的生命，没有利用这些日子做我应做的事；第三，等到我看清楚这机遇时，已经年老了，力不足矣。所以我至多做个传达这个机遇信息的人，而且抱着真切的希望，在东方，更好是在中国，今后在人的科学上能出现一个大手笔。

我不敢说马老师也看到人的科学会在东方兴起的可能。但他对中国确实一直是抱着不同寻常的幻想的。1936年他去美国参加哈佛大学的百周年纪念。在那么多各国来的学者中会特别有意结识从中国去参加这个大会的吴文藻先生，而且如果用中国话来说是“相见恨晚”。他听到了当时燕京大学的社会学系有一些青年人下乡去做实地调查，即是他所说的田野工作，感到十分兴奋。“社会学的中国学派”这个名词就是当时由马老师对吴老师提出来的。说老实话，那时几个毛头小伙子连入门还不够格。马老师看到的是时代的可能性。如果吴文藻先生当年所设计的规划果真能如期实现，在当时国际社会学界里是担当得起“中国学派”这个称号的。

和马老师齐名的Radcliffe-Brown 1936年到过燕京大学，而且讲过课。我去了瑶山没有和他会过面。这位大师尽管和马老师唱过对台戏，但是对于中国的社会人类学同样抱着特殊的好感。我后来听燕京的同学对我说，布朗曾说，社会学的老祖应当是中国的荀子。我一直想好好读一遍《荀子》来体会布朗这句话，但至今还没有做到，自觉很惭愧。布朗提醒我们，在我国的传统文化里有着重视人文世界的根子。西方文化从重视自然世界的这一方向发生了技术革命，称霸了二百多年。人文世界必须要依托自然世界那是不错的，但是只知道利用自然来满足人的需要是不够的。自然世界要通过人文世界才能服务于人类，只看见自然世界而看不到人文世界是有危险的。这一点在人类进入二十一世纪时一定会得到教训，而醒悟过来，那里埋在东方土地里的那个重视人文世界的根子也许会起到拯救人类的作用了。

关于马老师把《文化论》的未定稿，赠送给吴文藻先生，并同意先在中国出版，这一系列“不寻常”的事，是值得我们深思的，我不在这里多说了。

在讲稿里我只能着重指出一些马老师的《文化论》中我认为比较重要的观点，每个观点都有不少值得推敲的地方。有些是由于我没有理解，有些是我对他的想法还没有想通。在讲稿里我也提到一些这类的例子。例如我对马老师的需要论，一直觉得他太偏向于基本的生物需要，把那些由于人和人集体生活里产生的社会性的需要称作是衍生需要。在我脑中基本和衍生的提法有着主次的层次。因此我就不同意一些维持社会存在的需要，比如“世代继替”，被看成是衍生的或次要的需要。很可能是我对马老师的需要论理解得不全面，所以想不通。既然还没有想通，我就不能盲目的接受，所以我在写“生育制度”时就跳出了马老师的需要有三个层次的理论。我讲这段经过，目的就是想表示我不主张唯

书和唯上的思想方法。自己的思想自己负责，可以是正确的，也可以是错误的。根据事实说理是做学问的道理。

这里我可以附带讲我九十年代的写作倾向。九十年代我是八十岁以上的人了。我曾在别处说过，进入了八十岁，即使不服老也得承认年龄不饶人。体质衰老是生物规律，主观上改变不了的事实。因之我常常想到应当在还活着，还能进行脑力劳动的日子里，赶紧把过去已经写下的东西多看看，反思反思，结结账。从 1993 年苏州会议上宣读的“个人、群体、社会”开始我一连写了好几篇比较长的文章，都属于“算旧账”的回顾和反思。这次写对马老师文化论的体会，也属于这个性质。我希望还能写下去。我想结合《江村经济》写一篇关于马老师论社会和文化变迁的文章，还想结合《乡土中国》写一篇关于社会学中国化的文章等等。

我觉得这种回顾和反思性质的文章对我很有好处，也可说是“需要论”的实践罢。人老了多少有一点懒劲，能不做的事，懒得去做了。要克服这股懒劲就得施加一点自我压力，使得我这支笔不致搁着不动。回顾和反思也符合老年人的心态。别人讨厌老年人的就是多说旧话，絮絮不休。我就不妨利用这种噜嗦的老态，变成用文字代替发音，别人不喜欢看，阖卷可也，不致打搅别人。

我在 6 月 21 日下午班上讲了不少话，其中有些是重复已经印发的讲稿，在这篇插话中大多删去了。这里记下的是一些我觉得还值得看看的插话，作为同学们看完我的讲稿后的一点余兴。

希望这样的高级研讨班明年还能继续办下去，更希望我还能出席发言，和大家再见。

## 文化与社会 ——改革开放以来大陆学界对西方文化的研究

陈 来

先须说明，本文的题目虽然是讨论大陆学界对西方文化的研究，但限于个人的学识，本文只能把讨论的范围限定在对西方哲学以及社会思想的研究方面。其次，本文的目的，不在于从纯粹哲学或哲学史的角度具体讨论 15 年来中国大陆学术界对西方哲学的学术性研究的细部发展，而是在对大陆学界的研究作一般介绍之外，更谋求在“文化思潮与社会发展”的框架内，总体上把握其中两者的互动和关联，以便使我们对中国大陆过去和未来的社会文化发展有进一步的了解。

—

在近代化的过程中，中国自洋务运动至五四之后，曾大量译介了西方文化作品，特别是五四前后介绍的西方思想学说，对当时的社会曾发生巨大的推动作用。从文化上看，这些西方文化的引进主要执行的是近代化过程的“文化启蒙”的功能。这种启蒙，既有价值意义，又有认识意义，就是既打击了旧的意识形态、传播了新的价值观念，又使国人得以了解近代西方社会的结构与面貌。

五十年代之后，大量人力投入马克思主义经典作品的翻译，取得了相当的成绩，中文世界有了经典马克思主义的全部作品。但另一方面，研究与译介西方学术著作的工作却受到了相当限制。受意识形态的影响，研究译介的重点是前马克思主义文化，即与马克思主义发生有关而为其思想来源的德国古典哲学，英国古典经济学和法国空想社会主义。而到了文革意识形态极左化的时代，西方学术的译介几乎完全停止。在改革开放前的 30 年，现代（二十世纪）西方学术的介绍、研究所受影响最大，因为，在教条主义的意识形态立场看来，马克思主义不仅是对西方文化传统的反叛，而且代表了西方近代文化的最高发展，从而，马克思以后的现代西方文化多被视为腐朽的资本主义阶段的文化表现，其价值只是作为马克思主义的对立面，为马克思主义者提供批判的素材。

当文革结束的时候，不仅以前西方文化的译作因打上“资”、“修”的字号已久违于世，连“内部参考，仅供批判”的资料也难得一见。与现代西方哲学的接触已中断了几十年，学界对它们没有研究，图书馆几乎找不到可研究的材料，更不用说对晚近的西方学术思潮作出介绍和评述。青年一代对非马克思主义的西方文化几乎一无所知，对现代西方社会发展状况和面貌的了解一片空白。而学者本身的理论准备和素养不足，旧的意识形态染就的批判模式及心态尚未改变。改革开放的春风吹起的时候，学术界是在这样一个基础上走向隔绝已久的世界的。从那样一个基础到 15 年后今天的学术状况（尽管中间历经种种曲折），变化之大之快，有目共睹。

中国大陆 15 年来的发展是以“改革”、“开放”为其口号和象征的。“改革”比较适用于人为设计的制度变迁，而“开放”更适合于文化要

素的引进。事实上也是如此，在政府的政策主导和制约之下，经济体系的制度变革和知识分子的文化引进，正好构成了 15 年来社会文化发展的主要行程。

随着 1978 年正规高等教育的全面恢复，到了八十年代初，已经有了《外国哲学》、《外国哲学史研究集刊》、《现代外国哲学》等集刊，出版了杜任之主编的《现代西方著名哲学家述评》（1980），开始组织和陆续出版《西方著名哲学家评传》（八卷），内容包括从古希腊到二十世纪中叶的九十多位哲学家。高等院校出版了几部欧洲哲学史和现代西方哲学史的教材。八十年代初作论文的研究生，大部分注意力集中到了现代西方哲学的领域，学术研究开始全面恢复。从七十年代末到九十年代初在西方哲学领域发表的论文、著作、译作的数量的增长和变化，可参看附表。

八十年代初与西方哲学研究相关的学术文化思潮可以举出以下几个方面：

首先，七十年代末和八十年代初，古典哲学研究的复兴首当其冲。一方面北京的商务印书馆决定将五十年代以来出版的汉译世界名著三百余种分辑汇印，在资料上大大缓和了研究的需要，仅 1981 年和 1982 年两年便印出 100 种，其中哲学类占 30 种。另一方面，在后文革时代的理论中出现了“回到康德”的提法。这意味着，文革的失败是起于对马克思的误解，而正确理解马克思就须回到德国古典哲学的开始。而回到康德又必然意味着回到整个西方近代文化。

其次，与此同时，新马克思主义即重新诠释马克思主义的思潮开始跃动。以马克思《1844 年经济学哲学手稿》的译介研究与前苏联及东欧哲学的交流为开始，对“异化”理论及东欧注重人道主义的马克思主义的研究颇盛一时，除了呼应同一时期的政治改革要求外，也为以后的西方马克思主义研究准备了基础。

复次，与回到康德和重视早年马克思两个潮流同时，科学主义思潮昂军突起。前两个潮流在基点上，都是力图以马克思主义为基础，通过重新理解和诠释，转换传统的意识形态。而在后文革时代最早迎来的“科学的春天”覆盖下，在经典马克思主义对科学地位的肯定下，“三论”（系统论、控制论、信息论）由自然科学的理论而被自觉地哲学化，以科学的姿态抨击既有的陈旧哲学体系。虽然三论的倡导者也仍然以“发展、补充马克思主义”为保护，但对僵硬的教条主义确实形成了有力的挑战；三论所提供的一整套概念框架，对“喜新厌旧”的青年学者尤有吸引力。它所带动的科学主义思潮，在当时的历史条件下，成了八十年代前期最有影响力的思潮之一。

应当指出，以上所说的思潮的发生，虽然是以西方文化的研究为其表现方式，但其根源，都来自于文革失败后的全社会的反思，而不是这些西方文化自身所独立推动的。1978 年的实践讨论，是完全发自中国大陆社会实践的产物，是在马克思主义真理观范围内的一种理论活动，但它对“解放思想”、促进改革产生了积极的推进作用。而它的出现，乃是文革结束后全体人民对那一段历史进行反思的一部分。正是在反思文革、解放思想的大背景之下，伤痕文学普遍出现，透过以往文化记忆中的人道主义资料，以文学的笔法开展了对专制政治压抑人性的批判。因



此，可以说，在这一阶段上人们对既有的文化模式提出的异议，还不是由于接受了新的西方文化资料所引发，而是根源于自己的特殊的历史经验。

尽管如此，在这一阶段上，西方文化资料在社会文化发展中所起的作用仍然是很重要的。如果说伤痕文学所借助的资料主要来自以往的欧洲社会主义传统本身和俄国文学传统的人道主义，八十年代初人道主义及异化问题的讨论则显示出，这一时期思想理论界对既有意识形态提出的改革要求已开始利用新的外来文化资料，只是囿于时代的限制和学者自己的理论准备，在当时只能利用与马克思主义有亲缘关系的资源，它们既与当时学者的理论结构相接近，合法性也较多。

由上可见，改革开放初期的文化思潮，不是当时体制结构变动的直接反映，农村经济制度的改革刚刚在部分地区开始，还不可能对文化思潮有任何影响。可以说，农村经济体制改革的开始和上述文化思潮的发生，都是直接根源于“文革社会主义”的失败和全民对摆脱由这种失败造成的悲剧和困境的渴望。而如果就当时的文化思潮来看，这些思潮的指向，都不是直接针对社会结构的总体变革，毋宁是直接或间接呼唤政治体制的改革与意识形态的改良。应当指出，新马克思主义的活动对正统意识形态的挑战最强，其主要理论家也对马克思主义有真诚信仰而多为马克思主义理论活动家。然而，这种努力，即批判现行政治体制和重新诠释马克思主义转向，引起了正统马克思主义理论家和意识形态主管的强烈反击，最终被遏止。事实上，在改革的初期便企图以文化的力量消解既有政治体制或急速转换意识形态，既无可能，也不合理。经验表明，现代化过程中各种资源的调动和配置，需要一个有力的政府，在市场尚未发育的情况下，过早地促进政治转型，不一定有利。

## 二

当新马克思主义试图通过强调马克思关于“异化”的人道主义精神以发展政治民主化的努力遭到阻滞的时候，科学主义思潮方兴未艾。科学主义思潮反映为对三论、科学哲学、科学方法论、以及分析哲学、逻辑实证主义、日常语言分析的浓厚兴趣，科学方法论的话语大举入侵人文社会科学，脱胎于各种科学理论的模式被急切地运用于从历史到文学的领域。另一方面，波普的证伪说和库恩的范式理论以及普里高津的耗散学说引起了广泛注意，对传统的真理观和封闭的理论体系造成了挑战。

科学主义的流行有其必然性和合理性。马克思主义十分强调“科学性”的观念，以至任何正统马克思主义者无不承认包括马克思主义自己在内的一切哲学都必将随着科学的重大发现而改变。“科学”与“实践”甚至是文革结束后中国共产党用来清除极左派理论的最重要的理论依据和价值基础。因此，在改革开放的初期，在比较僵硬的意识形态控制之下，“科学性”为上述种种科学主义思潮的具体形态都提供了某种合法性。事实上，用自然科学的理论发展来对既有的教条主义体系提出异议在当时确实是最方便又最合法的方式。

如果说“科学”精神的张扬在七十年代末是与当时政治上所谓“拨

乱反正”相配合的话，那么，从八十年代初至八十年代中期，科学主义已明显区别于正统意识形态而成为一种独立的思潮。知识界的知识分子把科学主义思潮看成是寻求新的思想发展的重要出路和批评僵化的意识形态的重要方式。应运而生的“走向未来”丛书不仅是这一科学主义思潮的产物，而且是它的代表，对推进这一思潮起了重要的作用。

如果把学术思潮与一般的在社会发生影响的文化思潮分别来看，前述三种思潮主要是在学术界或是在知识界产生影响，而就一般社会文化思潮来看，存在主义及尼采等的非理性主义从八十年代初开始在文学及青年大学生中颇有影响。这显然是由于存在主义关注的自由、价值、选择对心灵敏感的文学青年特别契合，而尼采对传统的反叛也很适合青年厌恶、反抗传统的心理。社会文化思潮的启蒙意义与学术思潮有所不同，学术思潮更多的是在基础理论和方法上所形成的潮流，不一定能在社会各个层面保持影响，而渗透于整个社会的文化思潮，则不一定能反映学术的正确理解，但反映了某种价值心态的普遍变化。而启蒙就其意义而言，既包括政治意识的进步，也包括个体独立意识的觉醒。在改革的过程中，它所需要的启蒙不仅应有适应政治体制改革的民主意识，而且为了改变在单一计划体制与国有产权下人的被动性，现代西方哲学中强调个人、主体、自由的内容具有一般意义上的启蒙价值。

虽然在八十年代初无论在西方文化或中国文化方面都已开始编辑大部头的丛书，但“走向未来”仍可以说是八十年代“丛书现象”的滥觞。商务印书馆的汉译世界学术名著丛书（以及商务持续不断地出版的单本西方文化译作）和上海译文出版社的二十世纪西方哲学译丛对西方学术研究的推动很大，但未造成一种文化思潮。而“走向未来”一开始就设计为以大学生为对象，挟“科学”之余威，以促进边缘学科发展为口号，采用编译的形式，对西方社会科学的介绍开了风气。对青年学者和大学生影响甚大，开始造就了一股文化思潮。

如果以1985年作为“文化热”的开始标志，大陆有关非马克思主义的西方文化的研究因文化热进入了一个新的阶段，也可以说发生了后文革时代以来包括西方文化研究在内的学术思潮的第一次转向。这个转向简言之，即从“科学”精神向“文化”意识的转向，也就是从科学主义向人文主义的转向。1985年，北京一些学院知识分子成立了“文化：中国与世界”系列丛书编辑委员会，1986年，藉北京三联书店独立经营之机，一举向社会推出大型“现代西方学术文库”和“新知文库”，前者收入公认的现代名著及影响较广的当世重要著作，后者收入篇幅较小的名著及有代表性的二手介绍著作。在短短2年间，即出版了上百种西方文化的译作，对思想文化界的影响十分巨大，有力地推动了以文化比较和文化反思为主要内容的“文化热”（如果不是后来的突发事件使得“文化：中国与世界”的译著文库出版停止，对西方文化的传播与研究将有更大的贡献）。

与“走向未来”的科学主义背景明显不同的是，“文化：中国与世界”是人文精神取向的，这不仅代表了两种不同的西方学术引进的方向，而且在更深意义上代表了两种对“现代性”的了解。事实上，从“科学”到“文化”的转向，几乎可以说是必然性的。三论在后文革早期对既有哲学体系的挑战，主要是在所谓“辩证法”特别是自然辩证法的领域，

后来科学主义思潮的发展也主要在消解独断论、倡扬多元开放的真理观方面发挥作用，而科学主义在本体、价值、终极关怀乃至历史传统、文化建构方面可以说是无能为力的，正是由于这个原因，“文化”一辞以其对人生、历史、社会、文化的巨大涵盖力，成了八十年代中期以后无所不在的精灵，取得了超前的影响力。它完全改变了科学主义思潮影响之下人文研究“一直无家可归的状态”，为人文研究夺回了自己的阵地，甘阳的话颇有代表性：“确实，我们究竟有什么理由必须把自然科学的认识供在哲学祭坛的中央？自然科学认识的这种地位是‘合法’的吗？哲学尤其是认识论主要地甚至唯一地只是研究数理科学知识的性质与条件，这种预设前提本身受到过‘批判’的考察吗？它又能经受得起严肃的‘批判’吗？”当然，这种集中在现代西方学术的人文精神的养成，非一朝一夕之功，是自八十年代初大批青年学者在老一辈指点之下潜心投入的结果。

在“文化：中国与世界”的示范下，八十年代后期形成了一股西方学术翻译的大潮，在哲学、宗教、文化人类学、文艺理论、西方马克思主义、社会科学、美学、伦理学、社会学等各个方面，以及在“当代学术”、“西方学术”、“现代文化”等不同名义下的丛书和译丛遍地开花。其中比较大型的有“二十世纪文库”，译著的出版亦已近百种。与“文化：中国与世界”不同，其他各种丛书、译丛在1989年之后仍然继续到九十年代。这些翻译的质量当然参差不齐，但这一笔巨大的精神财富对现代中国文化的建设所起的和所可能起的作用，是不可估量的。仅从西方学术的研究来说，西方哲学在本世纪七十年代以前的各个时期、流派、人物、思潮现在多已有人专门研究，与八十年代以前，已不可同日而语。

### 三

马克思曾指出，当社会的经济基础，他指的是社会生产关系即生产组织的结构与类型，发生变化之后，立基于其上的上层建筑，即政治、文化、宗教等的随之变化也就产生了。这一观点若转换成社会学语言来了解，就是社会制度的变迁最终会导致或必然决定伴随着文化观念或价值的变迁。这种看法在一定意义上可为多数学者所接受。另一方面，制度结构与文化思潮间的关联与互动非机械地、单向地由社会制度一方来决定，在许多情况下社会变迁的发生也可以是因文化观念所带动或文化思潮的变化所引起，包括外来文化思想的激发所引起。

中国共产党十一届三中全会一般被作为大陆改革开放的起点。此后的发展可以分为两个时期，八十年代为第一期，九十年代以后（严格说从1992年起）为第二期。第一期是后文革时代现代化工程的启动期，第二期为运行期。文化活动的重点，与第一期相对应的是“动员”，其性质为启蒙；与第二期相对应的是“操作”，其性质为建设。这两个时期的不同特点是和各个时期的制度结构及文化现象密切联系在一起的。由于这个原因，我们在九十年代，迎来了学术思潮的第二次转向，即从“人文科学”向“社会科学”的转移。

如果说八十年代后期“文化”取代了“科学”的主宰地位，英美的

科学主义思潮让位给了欧陆的人文思潮的话，九十年代对西方文化的研究热点，却由欧陆的人文学悄悄地转向了英美的社会科学与社会思想。本来，在从马克思回向德国古典哲学时，一直沿着理性主义的路子走，这一方面是因为欧陆的古典哲学在大陆的研究向有基础，另一方面，欧陆古典的思辩的深刻性对出身哲学的人有莫大吸引力，从这样一个路子下延，便到了胡塞尔、海德格。职此之故，八十年代的西方文化研究中，现象学、存在主义最为显学。但进入九十年代，一些研究西方思想的学者发现，崇尚革命的意识形态，谋求总体解决的思想方向，改变人性的乐观看法，乃至国家主义的政治文化，无不与欧陆理性主义思想有关。而另一方面，英美的经验主义路子，不求总体解决，注重经验性的归纳和积累，尽量消解意识形态的兴奋，寻求改良，在市民社会上下功夫，以及个人主义的归趋，更适合于中国的历史境况。于是就有了扬弃法国式的“民主与科学”、提倡英美的“自由与秩序”的提法，对洛克与马克思的区别、哈耶克对卢梭的批判的重视也就理所当然了。

在这样的一种氛围中，对西方文化的研究迅速向实学——社会科学倾斜，开始形成一种学术的思潮。本来，“二十世纪文库”便与“文化：中国与世界”不同，主要以翻译西方的社会科学著作为主，加上“走向未来”本来也有向社会科学发展的意图，又由于八十年代中期一度兴起的“韦伯热”的影响，在西方社会科学著作的译介方面已经有了基础，因而九十年代以来的新的学术思潮，与以前不同，不再是以大量翻译为推进形式，而是以研究成果（论文）为表现。与八十年代相同的是，学术思潮的推动和形成，一定要学术形式（如丛书或刊物）与学术团体相结合。在八十年代，丛书峰起，而其所以只有“未来”与“文化”推动了思潮的形成（不论是文化思潮还是学术思潮），很大程度上是由于这两者都有一个知识精英的群体作为基础。从这一点说，九十年代这一正在发展的学术思潮，可举出《中国社会科学季刊》作为代表，该刊的宗旨“提升中国社会科学，确立学术评价体系，严格学术规范要求”，注重社会学、经济学、政治学的研究，把相当的力量投向与中国现代化实际运作过程相关的问题研究。它的问题取向与对规范的强调，也显示出从“启蒙”到“建设”的转变。

#### 四

总起来说，文化引进的活动，是知识分子参与社会改革的一种方式。15年来文化思潮的大多“事件性”的发展都是知识分子为了参与改革、推进改革，以文化的形式所发动的。九十年代以前中国大陆的社会发展中制度与文化的关系基本如此。也就是说，社会结构的变化在缓慢地进行，它本身还不能在短期内影响文化思潮，文化思潮多是知识分子利用外来文化资源进行的主动活动，用以推进政治、经济的改革。这种以呼唤改革和批判传统为内容的文化运动及文化思潮，其性质不能不是以启蒙为特征的为改革服务的文化动员。然而，社会结构的变化达到一定程度后，会以各种方式对文化思潮发生影响，九十年代的变化一方面与89事件后的历史条件有关，启蒙的呼喊自身也必须深入为具体的研究，更主要的是，九十年代以后，社会结构的变化已不可逆转，使得政治或意

识形态戏剧性地剧变的可能性日益减小，日益壮大和稳定的社会结构的变化，不再要求轰轰烈烈的文化启蒙运动为其鸣锣开道，它所要求的是更多地对操作层面进行具体的研究，发达的西方社会科学的各部门，将在中国现代化的巨大经验过程中被移植和试用，哲学和人文的研究将回到自己的学术领地或在平庸的日常生活中实现其批判的功能。

所以，从改革开放以来的发展行程看，文化思潮与社会存在是有密切关联的。七十年代末八十年代初的文化思潮是与当时政治体系和意识形态的改革要求相呼应的；八十年代中期改革的深入需要一种更加广泛的社会动员，而不是初期的政治呐喊，于是有了文化热的大潮；九十年代以后的改革的争论更多是在运行和操作方面，社会科学的具体研究应运而行。另一方面，15年来，文化思潮的兴起，与社会的关联方式逐渐变化，早期的文化思潮，与政治运作的关系比较密切，这从当时的新马思潮贴近政治中心领域可见一斑，以后的文化思潮，其发起和指向与政治拉开了距离，九十年代的文化思潮更是落脚在社会，而不着眼于国家、党、意识形态了。

以上讨论表明，在文化思潮与社会变迁中，西方文化的引进和研究，其主要的积极的社会功能是：呼应政治体制的改革要求，解放人的主体意识，促进消解僵硬的教条的意识形态，养育适应改革开放的价值观念，推进学术研究和思想观念的多元化，从而参与整个社会变迁的过程。因此，1979年以来的文化思潮，既不是同时期社会结构变化的直接反映，也不是以特定的社会结构变迁为直接指向。中国经济改革是当代社会发展与社会变迁的主体部分，而1979年以来的经济体制改革有两大成果，即农村联产承包责任制和地方乡镇企业，它们的出现和发展都不是西方文化引进的产物，而是土生土长的中国农民在特定的生存环境的压力下，又在一定的政策允许的空间之内所作的创造性调适。受西方文化影响最大的是知识分子的政治观和价值观念，在这两个方面，八十年代的西方文化研究发挥了相当大的启蒙力量。

西方文化是一个自在之物，它对中国的影 响除了与其自身的结构有关，更与引起它的主体的理解和传播有关。西方文化的内容除了积极面之外，当然也有消极面，特别是其商业文化中的金钱崇拜，感性放纵，暴力渲染以及对个人主义的过分强调都有明显的消极性。西方学术当然与这些东西不同，但与引进主体相关的思想传播实践，也必须注意结合特殊历史脉络下的具体实际。象传统西方中心的现代化理论，认定不发达国家必须把价值观、行为规范、心理状态、精神信仰的转变作为现代化的最重要前提，把西方文化与迟发展国家的传统价值和文化截然对立，无分析、无限定地宣扬激进和浪漫的文化主张，从而也有可能在一定时期激起各种关系的紧张，加速社会价值的解体，不利于后现代化国家的现代化进程。

毫无疑问，改革开放总的发展是向西方文化接近，虽然还不就是“西方化”。在工业制造、组织合理化、城市化、贸易自由化以及其他的 技术方面，中国显然是以外在的标准为轨范，不断地去接近。这些东西虽然在西方发展起来，但是并非西方传统文化或西方性的产物，而是对人类具有普遍性的现代化发展的成果，正如电视、汽车、电脑无西方性，而只是现代文化产品一样。科学、教育、甚至税收、司法也是如此。而

在精神文化方面，特别是具有数千年文明历史和传统的中国，不可能全盘西方化，而必须在现代化的过程中同时寻求根于自己传统的创造性发展。

最后应说明，本文所述文化思潮，着重在与西方文化研究有关的文化思潮，而且着重这些思潮与当时西方文化研究的关系，这完全不排除各个时期的思潮与当时的具体历史条件及多种因素有关，包括这些思潮之形成与一些个人的独特因素有关系。而且，每一时期可能有一个以上的思潮平行发展，或交错发展。本文的主要基点是，文化思潮的发生有“因”有“缘”，为了把握与社会变迁相适应的文化思潮演进的线索，应区分一文化思潮由以发生的根源和条件，以便在整体上把握社会文化发展的脉络。

# 启蒙思想中死去的与活着的

张志扬

## 上篇 读书笔记

### 一、康德《答何谓启蒙？》1784年

1783年9月号《柏林月刊》上登了一篇匿名文章，鼓吹由政府证婚的“民事婚姻”。同年12月，一位叫策尔纳的牧师著文反驳，题为《继续以宗教认可婚姻，不恰当吗？》，当然以国家利益为由，替教会证婚的“宗教婚姻”辩护，并且反对“以启蒙之名”惑乱人心。他还专为“启蒙”（Aufklärung）概念加了一个注释，在注释中提出了一个极富挑衅意味的问题：“何谓启蒙？这个问题几乎象‘何谓真理’一样重要，在有人开始启蒙之前，诚然应当加以答复。然而，我从未发现有人提出答复。”<sup>[1]</sup>

这位牧师够狠的，在启蒙时代质问启蒙，尤其在德国，不啻对德国的深思精神以“当头棒喝”，虽不师出有名，却也歪打正着。于是，在当时德国引发了一场有关启蒙的大争辩。

次年即1784年12月，康德出场，写了一篇《答何谓启蒙？》（Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?）。

要点。

#### 1. 何谓启蒙。

“启蒙”是人从他自己造成的不成熟状态中挣脱出来。

“不成熟状态”，是指无他人的引导便无法使用自己的知性的那种无能。

“自己招致”，是指不成熟状态的原因主要不在于缺乏知性，而在于缺乏不靠他人的指导去使用知性的决心和勇气。换句话说，不成熟状态多半是自己的懒惰和胆怯造成的。

因此，启蒙箴言：“敢于明智，”<sup>[2]</sup>即大胆地使用你自己的知性。

#### 2. 启蒙的蒙之结构。

自己对自己的关系。绝大多数人（包括全体女性），都习惯于（A）用学者的书本代替我拥有智力、（B）用牧师的布道代替我拥有良心、（C）用医生的防治代替我取舍食物、等等，无论真、善、美，都需在别人给与的既定的框架中获得认同的安全感，害怕自己独立思考跨出大家共识的界限而进入未定论的冒险。所以，懒惰和胆怯成为习性，又是对不从众而危及安全的恐惧。

自己对他者的关系。就在自己对自己应承担的无理性能力启用知性的不成熟状态中，习惯引进了他人对自己的权利关系，或者是知识成为权力，或者是意志，即便是上帝的通过教会和牧师的善良意志也一样对自己构成取代或剥夺的权利关系。这时，有一个形象赫然在前，决不可能排除或遗忘在启蒙之外，那就是，监护者，即作为个人和个人组成国家的监护者。

至于这二者的关系，康德不去追究因果以免陷入循环，而是采取了

“契约”论证法，即权衡利害，旨在说服监护人放弃偏见与独裁。提倡思维方式上的变革以利自己和他人摆脱不成熟状态。

### 3. 如何启蒙。

启蒙需要自由，这里所谓自由是所有自由中最无害的自由，即在一事物中公开运用个人理性的自由。人的理性的公开运用必须永远是自由的，而且只有它才能实现人的启蒙。

理性自由有两种：

A. 理性的公开运用（康德把它叫做“高度的公民自由”）如学者通过自己的著作在全体读者面前运用自己的理性，这是敢于坚持真理，接受鉴别与批判，随时准备修正错误的态度。立足于纯粹理性的先验综合判断的必然性与普遍性，当然在世俗生活的限度内。

B. 理性的私自运用（康德把它叫做“低度的公民自由”）如个人处在社会所委托、派定的职位上，必须按其规则行事，克尽职守地运用理性。

后者虽然是对自己的限制，但却是社会生活所必需的，它也不排斥超出职责范围外的反省批判的理性思考，关键在于个人协调二者的能力，以后者逐步涵养、扩展前者。

至于那种企图用职业的社会功能规定永不变更的教条以限制理性思考的自由，或者以社会契约、制度的方式阻止人类启蒙的神圣权利，康德坚决回答说：“这完全不可能”。因为人性的天然使命恰恰就在于启蒙的进步，谁阻止它或放弃它，不仅对他个人，更多地是对于后代，都意味着对人类神圣权利进行蹂躏和践踏。

但是，如果现在有人问，我们目前是否生活在一个文明开化的时代，回答：不是的，但我们大概生活在一个启蒙的时代。就目前情况来看，要达到全体人民没有他人指引在宗教事务上能够自信地正确运用他们自己的知性这样一种境界（或甚而可能被置于这样的境界），我们仍然还有漫长的路要走。

问题。

启蒙在于运用知性，不管是自己运用还是他人指引，都以“理性”为始终。而三年前，康德刚写完《纯粹理性批判》，后来又写了《实践理性批判》、《判断力批判》、《实用人类学》等，完整构造了“理性”的先验哲学体系，用以回答“什么是人”的人文主义总题目，亦即具体指导人 a 能够认识什么（真）、b 能够需要什么（善）、c 能够想象什么（美）。

但是，这个“感性—知性—理性”的先验哲学体系，在迄今为止的两百多年中，走完了漫长的启蒙路程吗？

要翻一部康德后的西方近现代哲学史，太费时间，幸好有三部同名或相关的著作可供索引。

## 二、霍克海默、阿多诺《启蒙辩证法》1947年<sup>[3]</sup>

这两代法兰克福学派的主持人，其思想渊源直接承接黑格尔、马克思。

如果说，黑格尔辩证法是“绝对精神”的否定之否定，马克思辩证



法是“社会劳动”的否定之否定，即两者都是肯定性辩证法，那么，他们的“启蒙辩证法”却是“理性主体”的自否定，即在破坏性的对立中不能通过自我异化的扬弃（否定之否定）而回归理性主体的终极肯定。简言之，启蒙辩证法是否定辩证法、异化辩证法。异化的扬弃被看作理性的乐观的自欺而取消了，相反，大量的自然与人文的败坏确证着启蒙理性的“自我摧毁”的悲剧图景：

“从进步思想最广泛的意义来看，历来启蒙的目的都是使人们摆脱恐惧，成为主人。但是，完全受到启蒙的世界却充满着巨大的不幸。”

[4]

要点。

### 1. 科学的神话。

神话和科学同源，都是人惧怕自然的产物。神话和科学都想报道、指出、说明自然的根源，从而解释、确定、把握自然的根源。

理性是一种喜欢从个别的東西中抽象出普遍的东西，再从普遍的东西中构造出特殊东西的能力。“不论是上升到更高级的类，还是下降到最低级的类，都是理性按照一种原理认识的系统联系，即理性思维形成统一的科学的秩序或体系，并且从原理中推导出对事实的认识，从而可以按照意愿得出公理、先天的观念或极端的抽象。”[5]

所谓“极端的抽象”就是任意分割对象，不管是自然、社会，还是人，只有在分割、取舍、重组中才能确证自身的现实性，因而启蒙精神或不如说科学理性和自然的关系，“就象独裁者与人民的关系一样。独裁者只是在操纵人民时才知道人民，科学家只是在能制造事物时才知道事物，并当作事物本身。所以这种科学理性总是把它掌握或制造的实体看成事物或自然的本体，并推论二者的等同性也就是自然的同一性”。

[6]

的确，在这里，科学与神话的区别，人与神的区别变得无关紧要了。紧要的是它们都只按照自己的意愿再造自然和人，并在摧毁旧的不平等的、不正确的东西的直接统治权的同时，又在新的联系中使这种统治权永恒化，直到更新的前提出来再重演一次永恒统治的梦想或神话。

### 2. 对自然异化。

理性一方面自成系统，一方面又把自然（包括人的自然）当作对象分割取舍到自己的系统中来，其结局是可想而知的。

在理性的眼里，“自然双重地表现为假象和本质、结果和力量。正是由于这种双重表现和对这种双重表现的分离的恐惧与掌握的安全，才形成神话和科学，而神话和科学就是启蒙精神的表达”。[7]

思想愈是符合自然，思想机器愈是制造这种符合的自然，它就愈是盲目地从属于自然。

理性思维在自己强制性的机制中反映和继续了自然界，同时思想也借助自己不断产生的结论，即把自然界改造成自己想支配的那样，致使作为自然界本身的自然界反被遗忘了并反映着这种愈来愈远离的遗忘而只继续着作为强制性机制的思维及其再造自然自身。

这是自然和思维的双重异化。

自然界的支离破碎的衰退就在于自然界的受支配，没有自然界的受支配这种异化形成，精神就不能存在。通过这种精神承认自己支配自然

的划分，精神就提出了统治的要求，而正是这种统治的要求使它成了自然的奴隶，并且首先是变成了这种不支配划分就不存在的自己产物的奴隶。

如何走出这种悲观的启蒙精神呢？两作者宣布：只能同自然和解，放弃对自然界为我所用的专横盲目的统治权，并反过来不仅承认自然界是勇于自我批判的根源，而且还要让任何沉迷于统治权的国王和他们的暗探及献媚者弄不到丝毫消息，启蒙精神才自我完成、自我扬弃了。

### 3. 对人的异化。

表现在两个方面上：

a. 对人的自然的异化即物欲化。理性一头把握并再造自然以满足人的欲望，另一头又支配、统治、再造人的欲望去更大规模地索取自然。自然和人的自然就这样恶性循环地扩大再生产着，而启蒙的理性则变成了物欲化的理性。

b. 对人的道德的异化即冷漠化，就象社会淹没在金钱的冰水中，历史也锁闭在铁的必然性中了。黑格尔有过一个比喻，代表“世界精神”的伟人，在迈开他的历史巨人的步伐时，你不能计较他践踏了路边无辜的小草。

这种无情的理性在尼采的价值重估中发挥到了极致。

以“同情”为例，尼采认为弱者就是利用同情心对强者实施压制，使强者放弃首创精神而变得象啼啭痛哭的女人那样琐碎不堪。因而同情是一种罪恶，甚至比罪恶更有害，它把世界变成了注定失败、注定无能、注定毫无生气的世界。

结论，必须让强者放手统治弱者，使弱者恐惧强者的权力，不断用失望迫使他们去歌颂权力，还要歌颂权力对他们不可避免地忘恩负义。既然弱者不能创造生活，只有接受强者创造他们生活的赐予。弱者应该从强者的强权中领略他们的全部幸运。

当斯宾诺莎说：“谁要是想既不通过理性，也不通过同情帮助别人，谁就真正地应被称之为非人”。<sup>[8]</sup>

尼采回答：对，非人就是“超人”。

问题。

被无数事实证明了的异化：理性走向非理性，启蒙走向迷信，是否就证明了否定辩证法乃至一般辩证法的正确？

理性所以如此，是理性的系统性、整体性，向上彻底到掩盖了根据、前提的不完备性而抽象了真理，向下彻底到抹煞了人的其他精神属性而抽象了人，还有过程中归纳向演绎转换、分析向综合转换的非法缺口未必是必然性所能填补而抽象了逻辑，它才落得既无理性也无人性的异化地步。

这恰恰表明，辩证法如果还叫辩证法，它只能显示事物的限制或界限，而根本不能窃普遍者之全称。其他任何方法，概莫能外。

## 三、福柯《论何谓启蒙》1984<sup>[9]</sup>

事隔两百年，福柯提出“人的终结”后不久，以康德所答为题，又写了《论何谓启蒙》。开篇指出：

“康德此文，也许是一篇小文章。但是在我看来，此文标示近代哲学没有能力解决但也没有办法摆脱的一个问题在深思之中进入思想史。此后两百年里，这个问题更以各种形式反复出现。从黑格尔经过尼采或韦伯，到霍克海默或哈贝马斯，不管直接、间接，没有一派哲学不曾碰到这个问题。那么，称为启蒙，而且决定，至少部分决定了我们今天的样子，我们今天所思及所行的这个事件，是什么事件？假设《柏林月刊》还在，而且问它的读者：什么是现代哲学？也许我可以如此回答：现代哲学就是企图回答两百年前那个突兀问题‘何谓启蒙’的哲学”。<sup>[10]</sup>

康德是一代启蒙大师了。他启蒙之后，仍然有人如福柯者，要来再启蒙一番，可见，启蒙，或许是一次性“历史事件”，但决不是一劳永逸的灵丹妙药，仿佛尔后尽是朗朗乾坤，不惑之年。

在福柯看来，启蒙总是启现代性之蒙。此话有两解：A. 启现代性的蒙蔽，B. 启对现代性的蒙蔽。综合起来：“人何以在现代中走向现代？”这全然是海德格式的提问：

“人何以在存在中走向存在？”

“故乡人身在故乡何以要返回故乡？”

“人何以在语言中寻找语言？在言语中聆听语言？”

启蒙之蒙，可以针对各种层次的对象：无知、迷信、信仰、知识、理性、生存状态等皆可造成蒙蔽而亟待相应的启蒙。但它们有一个共同的形式特征，即被蒙蔽者生活在过去时中。确切地说，蒙之所蒙，盖因所蒙之本体的时间具有总体性，致使现在集将来于过去中。现在实为永恒着的过去，而将来的发展不过是向过去（起源）的回归。

所以，本体论的本体许诺，实乃大蒙。用本体启蒙本体，或在辩证法中把本体异化到否定面，不过是大蒙同构（即“本体论同一”）中的差异展现。不到差异展现到同一的极限，此大蒙是不会真正被揭破的。

本世纪二、三十年代，中国正在为形形色色的“科学形而上学”启蒙而呐喊时，西方海德格于平静中指出，迄今为止的形而上学史乃是远离存在的遗忘史，并揭示存在的生成性即解蔽性，真理不是思维对存在的同一或相符，而是存在寓于语言中的自我解蔽，语言的显即隐二重性正是存在的生存性的初始经验，等等。于是，海德格提出了与形而上学标记“本体论同一”划清界限的存在论标记：“本体论差异”。

这个根源上的非同一的差异性，我宁愿把它叫做“存在悖论”，以避免“本体论差异”的表达式中类似“方的圆”的毛病。它不是在德国，而是在法国激起了深刻而持久的响应。福柯、德里达、利奥塔就是它最热烈的批判者。一个积极的成果，我认为不是哈贝马斯的理性主体的重建，而是曼弗莱德·弗兰克的基于个人介入意义生成的“新结构主义”（Neostukturalisms）。这是后话。

所以，“现代性”是一个晚出的范畴，只有当形而上学本体论发生危机而动摇时，“现代性”才成为一个问题被提出来。此前，人们几乎是历史地存在着，即虽生存于现在但尚未真正直入现在地活着。现代性，此在之此的当下生成性，对他们乃是一个晦暗不明的问题。

由此可知，福柯为什么一开始就抓住康德立场的时态：“当前性”。<sup>[11]</sup>发现它全然不在“起源”、“所属”、“历史过程的内在目的”之类的总体框架内，而是揭破一个“出口”（Ausgang），一个非总体、非同

一中的差别：“今天引进来的东西与昨天有什么不同？”<sup>[12]</sup>

此句当然不可理解成，今天引进来的东西与昨天虽有差异但与昨天仍基本同一。如果是这样，福柯就不成其为福柯了。必须今天引进来的东西与昨天的不同是非同一的差别，是可以造成今天就是今天不是昨天的现代性的特异。但如果是这样，康德也就不成其为康德了。

康德的启蒙观仍然归属传统的本体论启蒙观。尽管他挨着休谟的棒喝，“从独断论的迷梦中惊醒”，不得不对纯粹理性设置了“二律背反”的界限，而在实践理性中的“道德律令”、“灵魂不朽”、“意志自由”、“上帝”等神圣光环的后面悄悄地投抹了一道长长的“自在之物”的阴影。但是，他毕竟给予人性中设定了不变的先验知性构架，作为启蒙“敢于明智”的主体根据。所以在康德眼里，即便“今天”引进来的东西与昨天不同，那也构不成昨天的限制或中断，因为人的先验知性范畴永远是自主主体的我们重组“今天”的不可或缺的不变的构成要素。

福柯显然在改造康德，要在康德的知性限制中塞入自己的解释。上述强调的“当代性”，作为突破历史总体的“出口”，“今天”引进来的有别于昨天的东西是这样——一个与历史断裂的、非同一的“特异”。它“不是要往回探索启蒙里能找到而且无论如何都会保存的什么‘理性的本质核心’；这些探索要寻找‘必然事物在当代的限制’，也就是说，找出什么成份不是或者不再是身为自主主体的我们不可或缺的构成要素”。<sup>[13]</sup>

福柯以波特莱尔论当代绘画为例，旨在现代性中看见历史或历史因素的死亡。

当时许多传统画家执意不画现实的服饰，觉得又黑又丑，一心只画古代宫廷的浓妆艳服。波德莱尔反评论：一个画家的现代眼光，就是要能在当前的时尚里表现我们时代与死亡的根本、永恒、念念不忘的关联。“燕尾服及常礼服不但有其政治之美，表现普世的平等，同时也有诗的美，表现出公众的灵魂——殡仪社雇来的长长一列送葬人……我们人人都在举行某种丧礼。”<sup>[14]</sup>

综上所述，福柯理解的启蒙的“现代性”由两个界限组成：

a. 死亡了什么。

b. 新生了什么。

历史在 a-b 之间发生了断裂，历史的限制呈现出非连续性的置换。

a. 什么死去了？

凡本体，无论神性（上帝）或理性（普遍真理），都具有共同的形而上学性，既能统摄一切差别于同一中，又能统一将来和过去于现在的永恒中，所以，两者的死去，无疑标志着形而上学哲学的终结。两者若不死去，那就无死亦无生，历史的变化无非一个假象，无非一个回归，这是本体轮回的把戏。所以重要的，看待一个历史，不是要看它保存了什么，什么永恒着，而是要看它死去了什么，什么是暂时的，什么新生着。

b. 什么新生着？

有死有生的真实个人才可从无死无生的本体蒙蔽中脱颖而出，因而个人的出现，乃标志着从本体论启蒙向边界论启蒙的破晓。阳光中不再是柏拉图的“洞喻”所象征的，没有唯一的太阳，没有没有黑暗的光明，

没有没有不确定的确定，个人面临的是一个无限可能的世界。

在这个意义上，“敢于明智”的启蒙口号，获得了新义：不仅敢于从不确定的可能性世界中限定一种可能，尤其敢于将自确定的“必然限制”转换为重新“超界的可能”。

福柯公开亮出了自己的启蒙观。

“我们必须站在边界上。所谓批判，的确就是对界限加以分析并省思”。其要点，不再奢望发现现实中的永恒的普遍的结构，以宣称、许诺全球性的一劳永逸的总体设计的完成，而是“把以‘必然限制’为形式的批判，转化为一种以‘可能的逾越’为形式的实践批判”。<sup>[15]</sup>

因此，“我不知道我们会不会成熟到成人状态。我们经验里的很多事情，让我们相信启蒙这个历史事件并没有使我们成为成熟的成人，而我们也远没有达到那个阶段”。但重要的是康德省思启蒙，提出了对我们自己的当前性的批判性质问。而这种批判不再是一种人文主义的主题，即不再是一种不断积累完善的永恒知识体系，而是一种态度、一种气质、一种哲学生活。在这个生活里，对我们自己的批判，同时也就是对我们受限制的历史的分析与省思，并实验超越这些限制的可能性。<sup>[16]</sup>

#### 四、利奥塔《何谓后现代主义？》1979（略）

##### 下篇 读书报告

“启蒙思想中死去的与活着的”

三个问题：

- 一、西方启蒙思想分类
- 二、启蒙的现代性与后现代性
- 三、中国文化的启蒙与现代性问题

##### 一、西方启蒙思想分类

福柯为什么说：“现代哲学就是企图回答两百年前那个突兀问题‘何谓启蒙’的哲学”？

形而上学自巴门尼德以来，经历了本体论哲学和主体论哲学两大阶段。本体论哲学归根结底是神本学，而主体论哲学则是人本学。后者可看作前者拟人化，都以“本体论同一”和“永恒现时性”为其形而上学的基本特征。

所谓本体论哲学，即相信世界或宇宙有唯一本体，一切现象的变化都从它起源并向它回复。这就规定了本体论哲学的如下特征：本体既是终极目的和终极价值，同时又是随时在场的，使世界或历史处在根本的同一性和永恒的现在时中。

所谓主体论哲学，即相信自己是宇宙之本体的支点，只有自我意识的同一性，本体的同一性与现时性才是可思想、可理解、可表达的。当然自我意识的同一性必须是人的先验性才能保证自我在对象中的持存而达到客体真理性。这就规定了主体论哲学的如下特征：自我不仅是经验与先验的同一，同时又是主体与客体的同一，由此保证本体在自我意识

中的同一性与现时性、目的性与价值性。

显然，主体论哲学，虽是人本学，但人本是被能同一于神本的理性所抽象了的，所以归根结底，神本或人本，都是对个人真实性的蒙蔽。

在这个意义上，西方形而上学的两大阶段也就相应地规定了西方启蒙思想的两大阶段：

第一阶段：启神性之蒙，达到人的理性。时间在两战之前，口号是“上帝死了”。

第二阶段：启理性之蒙，达到个人的存在，或者说，达到个人的非人本主义的存在。时间在两战之后，口号是“人死了”。

虽然当代，“上帝”、“人”或“主体”，有复活或重建的趋势，但是，传统意义上的形而上学的“上帝”、“人”或“主体”，毕竟死去了。复活的或重建的只是已然置换了的意义。举世瞩目的“德法之争”仍未了此公案。

在这个大背景上，我想将西方启蒙思想分为四类：

- A. 本体论启蒙观
- B. 方法论启蒙观
- C. 边界论启蒙观
- D. 虚无论启蒙观

#### A. 本体论启蒙观（康德启蒙观即属此类）

启本体之蒙（包括启主体之蒙），大约经过两个层次：一是针对现象，揭示现象所蒙蔽的本体；二是针对本体，揭示一个虚假的本体，代之以真正的本体。最后揭示本体自身。其实都有一个共通的形式特征，那就是，启“同一性”之蒙，启“现在时”之蒙。

如果“本体论同一”是真的，一切差异的现象或现象的差异都是假的。如果“本体永恒在场”是真的，一切现象生灭的变化都是假的。所谓启蒙所造成的“现代性”转换乃是一个骗局。

当然，本体论的观念或对本体的信仰是一回事，实际上不断揭示前一种本体的限制以达到现在时则是另一回事。但所揭示的现在时及其差异仍笼罩在本体论的永恒现在时的同一性之中，表现出现在时的双重性：一是现在的现在时，一是过去的现在时——起源于过去又返回过去的永恒现在时。后者至少在观念上蒙蔽着前者，因而不能真正揭破现在时作为现在时，必须在死亡与新生的断裂中才可当下生成。

海德格在《存在与时间》的第八十二节，专门批判了从亚里士多德到黑格尔的传统时间观。他们也讲究“现在”，但这“现在”是整体性的。它是过去的结果同时又孕育着将来，所以只有现在存在，现在永恒着，完全适合于不死的“绝对精神”或其他名目的“本体”。

海德格问：“那么生与灭在时间中都不具优先地位”，从而有生死的个人亦不具真实的存在，难怪他们要在流俗的现在时中“无以复加地被救平了”。<sup>[17]</sup>

#### B. 方法论启蒙观（霍·阿启蒙观即属此类）

启方法之蒙。西方哲学的方法很多，主要有辩证法、逻辑分析、现象学方法、结构主义方法等。这些方法用维特根斯坦的话说，均属“家族类似”。这个“家族”可以叫做以“同一性”为徽章的“理性家族”。

随着同一性而来的，还有“必然性”、“确定性”和“目的性”。

例如，“同一性”，作为起点是单一的，作为终点是确定而合目的的，作为过程是必然的，作为总体、整体又是同一的。理性的方法必须保证此“同一性”、“必然性”、“确定性”、“目的性”的实现。为此，理性首先要破坏对象，分解它，只到分解出理性所能把握的或不如说理性的合目的性所能塞入的单一的根据，然后再逐步整合以达到目的。

柏拉图把“理念”看作是永恒同一的，坠落的掉了羽毛的人要想在升华中观照理念，他必须把自己从自己的各种关系中不断地抽象出来，以至抽象到“永恒分离”的地步。这“永恒分离”便是可以返照理念的理性。它基于理性自身的信念：万物同源、万物归根。所以“永恒的分离”就是“归根同源”以期目的。

其实更早从自然哲学家到巴门尼德已基本完成了此“永恒的分离”——“存在即一”。这个理性先分后合的抽象作为传统一直决定着西方形而上学史。

但是，先分到终极的单一或经验归纳出普遍的单一都难免理性为自身目的（极限）所强制的“最后致命一跳”，反过来后合或演绎的过程又难免或然性的逻辑推异。换句话说，任何理性的方法都不能保证逻辑的同一性与必然性，无论在分析与综合、归纳与演绎的衔接点上，还是在过程中的任何一个环节上，永远有非法的直观（塞入）所残留的逻辑缺口。因而启方法之蒙就是启方法的合目的之同一性的必然性之蒙，恢复方法的有限性，并意识到非同一、非必然的“悖论”或“二律背反”已悄悄挤进了现代性中。

#### C. 边界论启蒙观（福柯启蒙观即属此类）

启界限之蒙，把界限的“必然性限制”转化为“可能性逾越”，因而对界限的本性要有反省的能力。

界限不单是平面铺陈的限度，而是与垂直空间的生成相关。也就是说，限度一定在死去的与新生的断口中处无根状态，呈非连续的悖论形式。

只有这样，现在才不是过去的现在，也不预设将来，即把将来置入过去的非如此不可的必然性中。尽管人为的目的可以起中介作用而将其连成某种类型的整体，但决不是唯一必然的，而只是或然的必然性，就象人们为着某种目的而建立的游戏规则一样。

#### D. 虚无论启蒙观（利奥塔启蒙观即属此类）

这岂不是，界限不论内外，即便在界限上，也是虚无状态，连续性的桥是人为地架在无处不在的虚无之上的。难怪后结构主义、后现代性都有“以无显无”一说。

由此而来的，自然是“怎样都行”的虚无主义了。

这种毫无根据、毫无规范可言的恶无限，一切都死去了，解体了，难道就是启蒙启到最后的归宿？

## 二、启蒙的现代性与后现代性

本来启蒙是启现代性之蒙，只与现代性相关，何来后现代性？

如果“现代性”在存在论的意义上只指当下生成性揭示，那么，启蒙仅与“现代性”相关，决无“现代性”之后或“后现代性”之说。如果“现代性”在实体学的意义已成为某种人文主题或知识体系，那么，启蒙才以反省的姿态重审“现代性”的理论前提，揭示其虚假的同一性以恢复现代的“现代性”名声。只有这时，从现代进入现代的资格审查，才是所谓“后现代”的任务。所以，后现代决不是现代之后，而是在现代之前的准备性前置，“现代性”因此而启蒙。

“后现代性”的正当意义仍是启现代性之蒙。<sup>[18]</sup>

利奥塔本来达到了这样的理解，即把后现代性看作现代性的前置以审查进入现代性的资格。它较之哈贝马斯的以理性主体及其共识整体的重建作为“现代性的完成”，远为深刻。

但是，利奥塔对“后现代状况”的研究报告仍然带着法国、美国其他“后现代主义”者因变而来的理论失误，它主要表现在对二十世纪“语言转向”的错误结论上。

利奥塔在《后现代状况》的“引言”中指出，“后现代”就是对启蒙时代开创的“后设叙事论说”的质疑。

现代科学自身的演变已经打破了传统的“自然性”与“人文性”的严格区分，表现在方法上，都通行着“后设论述”（Metadis-course）——众说之后再总而言之，而它正与“启蒙叙事法”（the enlightenment narrative）一脉相承。

综合两者可得出如下特征：

a. 理性原则贯穿始终，即根据或前提同一、逻辑同一、目的同一、而此种同一是通过先分后合达到的，即在分解成基本要素的前提下再合逻辑、合目的地整合出一切现象科学的哲学基础。<sup>[19]</sup>

b. 由此而来的叙事句式多是定义性的、指示性的（即处方性的）、价值性的。

c. 由此而来的叙事结构基本由主述者、聆听者、指涉物构成，而且在可解释的指涉物上，主述者和聆听者之间一定得遵循共识法则而达成善的目的，且不管这共识的善之目的是当下兑现还是无限将来的许诺。

d. 最终目的是作为真、善、美之知识整体的政治道德理想：世界大同。

但是，现代科学已经现代到如此地步，它从“这是真理吗？”的标准句式转换到“这有效能吗？”的非标准句式。

不仅如此，标准不仅变了，而且变得终难界定。其突出的表现就是“悖论”（Paradox）。例如，“整体”就是一个悖论。康托尔、罗素、哥德尔等从各种角度描述着它。人们终于发现：对根据、前提、整体的认同共识，乃是“一条永不可及的地平线”。

利奥塔认为，现代科学的这种眼界，早在审美意识中描述过了，例如康德的“崇高”。

据说人有两种机能：一种是可以“想象”事物（想象扩展了理解的界限），一种是可以“呈现”事物（想象也扩展了再现的界限）。但是想象由于是表象与非表象、概念与非概念之间的自由状态，它常常超出可呈现的范围。而如果一个对象，想象既无法呈现其对象又必须呈现其对象时，它便获得了崇高感。其崇高，就是要使无法想象的事物变成可



呈现的事物的一种努力，它集理智情感于意志行为自身。对此，康德提出了这样的方法：无形性即形式的缺失，应作为无法被再现事物的可能表征，它是想象力所经验的“空虚的抽象”，亦即无形式的、无限的“负面呈现”。康德以“出埃及记”（Exodus）中的十戒之一为证：“不可以制造偶像”。认为这条戒律是圣经中最崇高的一条：禁止再现绝对者（Absolute 即上帝）

现代艺术中的种种前卫派、先锋派，都走在这条“以无显无”的怀旧之途上。

后一个“无”是指无法显现的对象，它带着理性不可企及的神性特征，前一个“无”是指无形性即形式缺失。简言之，用无形性显现不可显现者。

崇高一旦打开了显现不可显现者的大门，现代人如维特根斯坦更发觉，神秘的不是“怎样”而是“这样”，即当下直呈的“这样”本身能这样地呈现着，无因无由，无根无源，才是真正神秘的。“牙痛”、“咖啡香”，细究起，如此常识般的“这样”，其实都是不可表达的表达，不可呈现的呈现。神秘已经从崇高的意念退回到脱口而出的词语中了。日常的悲剧更见其精神的穿透力。

所以，利奥塔这样回答“什么是后现代主义”：

“后现代主义拟是这样一种状况，在现代精神中，描述本身同时暗示着不可描述；拒绝好形式的自我安慰，拒绝对鉴赏力的承诺，使对不可能之渴望的共同经验和分享成为可能；力图寻找新的表达，然而不是为了尽情享受，而是为了使感觉能尖锐地去感觉不可能的事物。……

……对此我们要大声地回答：向整体开火，我们要证明不可描述性，我们要激活差异性，我们要拯救差异性，我们要拯救名称的荣誉。”<sup>[20]</sup>

这段话说的很精彩，也很尖锐，但却公然隐含着一种“唯名论”取向。事实上，这种唯名论取向被美国一大批搞文评的“后现代主义”者们用类似瓦格纳歌剧中的合唱大声嚷嚷出来了，那就是：

语言的确定性只是一种空名，其隐含的意义既无实指也难确定，是无；因而证实不了形而上学的本体：“以无显无”。于是本体不存在的虚无主义结论，成立了。

这些把后现代主义叫嚷成虚无主义的鼓吹者们是否想过：

p 语言不能证明本体存在。

q 本体不存在。

p、q 两个命题是等值的吗？或者说，由 p 及 q (p—q) 的逻辑推导能否靠因果必然性建立起来？

要想这个推论成立，只有当且仅当下列条件：a 语言空间就是世界空间，b 语言逻辑具有确定的一义性。

a 保证普遍性，b 保证必然性。然而，即便 a 可以成立，b 却难以成立。事实上 a 的成立已经将词语的隐喻空间包含着，而隐喻空间本身是根本不能确定的，因而 b 的逻辑一义性即便在表达式的限定中也限定不了表达式的语言行为的多义可能性，更何况语言的语义生成性的任何显示同时就是隐蔽，以致我们看来十分明白的表达都免不了注目时的可疑性。例如，“咖啡香”，“月亮真圆”，“人是社会关系的总和”，等等。语言的真实性恰恰是靠语言的模糊性维持的，确定的是不确定的限

定。

所以，“语言不能证明形而上学本体的存在”，同时可以表达为，“语言不能证明形而上学本体的不存在”。这就是语言的“两不性”。

后现代主义的语言哲学——“以无显无”——只有极其有限的可解释性。要想从中引伸出“本体不存在”的“怎样都行、为所欲为”的虚无主义结论，同样是理性的僭越和非法。

反形而上学的“语言转向”如果有什么意义，除了能消解形而上学本体的任何意识形态化，根本消解不了形而上学本体自身。它是非逻辑论证的超验的信仰领域，永远是人的有限性参照。

人，诚然是自由的，但只是隐含着无名敬畏的自律的自由。

### 三、中国文化的启蒙与现代性问题

“五四运动”，无疑是中国传统文化面临的第一次启蒙的鼎盛时期，前面经过“言技”、“言政”到“言教”，正好标明启蒙的文化属性。也就是说，启蒙如果不启蒙到文化层次上，一切经济的、政治的即社会的、国家的根本问题就不可能在个人的生活态度、精神气质、思维表达上落实下来而取稳定形式之认同共识的保证。

个人的面貌，其实是启蒙启到何等程度的极限标志。这已为中外启蒙思想家们所反复说道。

可惜，不仅说做不是一回事，连同样的说，甚至同一个人的同样的说，他说的和他指的，他说的和他想说的，能说的，也往往不是一回事。例如，说的是“个人”，其实指的是“人”。在中西第一次启蒙运动中，以“人”代“个人”，以人为个人的本性而取消个人的说法和做法，是普遍不意识的，还视为当然。

所以，用中国传统文化的眼光看，西方的文艺复兴和启蒙运动，在“神本”面前恢复“人本”的合法权利，对我们纯属多此一举，因为中国文化历来是人本主义的。

只有当问及人本自身，是怎样的人本时，例如是自然宗法的道德人本，还是真统善美的理性人本，启蒙才由“文化”问题变成“文明”问题，因为后者能够造成西方今天的文明进步。但东方仍有倨傲的地方，那就是中国的道德理想似可挽救西方的道德没落。

这当然是中国现代新儒家的一厢情愿的自娱。事实上，人家的道德颓势可以在他们的宗教中获得救赎的援手，而中国人早在春秋时期，“礼崩乐坏”已滔滔天下，尔后更远离尧舜“黄金时代”，以至今天中国人的道德，久已是“梦幻的本质”了。

这是一个征候，恋旧本是儒家的情结，它从未在过去时中挣脱出来，更何况以道德为主体这种无真即无生殖力的残缺，恰恰是现代性中隐藏而亟待排除的救亡的根源。不妨再回头检索一番。

相对传统文化，五四运动引进了或不如说启发了三个主要范畴：“科学”、“民主”、“自由”。

“科学”，除了世界观、方法论的意义，在我看来，它更直接是生产力意识，特别是扩大再生产的再生产力意识。这正是中国文化立于其上的自然经济所匮乏的，也是社会转型至现代的基础。此系国脉，皮之

所存，舍此而不足以言他。

“民主”，显然是对抗君主专制的政体概念，即由多党代表各阶层人民共和执政，并立足于不善而强化分权制衡机制以达到民主监督共和之目的。

“自由”，这是第三个也是最根本的一个生长点。中国传统文化可以分为没有宗教的自然伦理文化，即奉为至上的“天人合一”本然就是“天理人伦”。所谓“天命下贯而成道德之性”，说的就是人本于天的“道德主体”。“内圣外王”系天命之终、人本之最的两大楷模：为人莫过于“圣”，在世莫过于“王”。而圣者无非墨守“天地君亲”自然之道的“师”，终是“王”的辅佐与教化。于是，中国文化的梯极：“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”，即“修身”、“养性”，眼睛向着“齐家”、“治国”、“平天下”。上属之路，一目了然，确定个人之本性的是“族性”、“种性”即等极之性，归根到底是“君国之性”，从来没有个人之为个人那回事。鉴于此，“个性解放”的自由境界便成了启蒙悬设的理想。虽然它并不一定知道自由为何物，但把个人从为圣为王的伦理共性中解放出来，使“臣民”或“子民”变成“公民”，至少是启蒙的一个最切近的目标。

总之，谁能“科学”、“民主”而“自由”，谁就执启蒙牛耳。

但是，五四运动中，“科学”、“民主”，可以形象化为“赛先生”、“德先生”，已然是树得起来的两面旗帜。“自由”却不然，而且掩饰不住一个怪现象。

中华民族素以“道德之邦”自居，圣人教化不绝于耳，“人皆尧舜”、“贤哉回也”，历来为儒家津津乐道，引为自豪。可五四运动的主将如陈独秀、鲁迅、胡适，甚至梁漱溟等，没有不对中国人的国民劣根性“怒其不争，哀其不幸”的无可奈何的悲愤。此其一。

其二，中国人的国家观念、集体意识，可谓世界之最，但同样举世瞩目的又是“一盘散沙”、“一管就死，一放就乱”，以致像孙中山、毛泽东为代表的仁人志士，深谙此“民情”而不得不出相应的“国情”。

两大怪异都出在个性解放的自由标底上，个人终成虚假，启蒙所启的程度就可想而知了。

从世纪初到世纪末，“中国与现代性”的问题，在海内外广泛地讨论着，从没有启蒙一劳永逸，尔后朗朗乾坤的景象，即便纯粹的光明仍同纯粹的黑暗一样什么也看不见。这光明的双重遮蔽，大概就是今天启蒙之蒙的意义。

当然，今天有两个条件与世纪初不同。一是内部的，救亡与启蒙的二重奏，启蒙从不过微弱的和声，一跃而为宣叙“现代性”的主旋律，它再也没有借口回避自己的主题了：什么是中国文化的现代性？

二是外部的，“欧美中心论”的文化格局，至少在现在已为欧美文化内部的现代性思潮所淡化、剥落、消解。

顺便插一句，有人认为，来自欧美文化的“后现代主义”其实是“后殖民主义”即又是他们提供“后现代主义”的消解眼光及其话语，强使我们接受以反省自己的文化传统使之虚无化。

这就是说，后现代主义使欧美文化走向虚无主义了。如果我们虚无化了，那首先是西方虚无化了。人家从来没怕过，从民族叛卖主义到民

族虚无主义，我们怕什么了？况且，一个有生命力的民族文化，决不会在错误的类比中因归类的好坏而好坏的。退一步说，“后现代主义”未必就是“虚无主义”？何必以讹传讹，自己吓唬自己。

我是文化类型论者，不同文化类型的可比性建立在不可比性上。可比的仅仅是每一种文化类型都有一个自己超出自身局限的现代性转换及其与个人自由度的关联。至于如何转换，转换成什么，开放怎样的自由度，那全然是各个文化类型自身的事业。

所以，以欧美为代表的西方文化，不管呈现出怎样的主义，对我们，除了可参照性，从来都不是想拿来就拿来了的同步裁剪的尺度。我们只有立足于自身的界限而选择超出的可能。

什么是中国文化的现代性？

对这个问题的回答，在中国，大体可以听到四种声音：

a 现代新儒家，b 新理性主义，c 新马克思主义，d 新实用主义。

除了 a 仍然沿着“宋明性理之学”的余脉，“旧瓶装新酒”外，其他三种，都和西方文化有更多的因缘。如果硬作一个简明的划分，前者仍属“中体西用”，后者可叫“西体中用”。

两者根本的分野当然在哲学背景上。所谓“中体”，就是“天人合一”的道德主体；所谓“西体”，就是以技术理性指导的再生产力为动机的社会客体。

尽管有此不同，但双方在以下的两点上却奇怪地相互默契。

一是形式上的，两者都力图把自己装扮成完整的知识体系，并竭尽真善美统一之能事。

二是实质上的，两者都有意无意地遗忘具体真实的个人。

如前所述，用“人”忘记个人是中西文化第一次启蒙的通病。

前者还是保持着传统文化的连续性，把变化着的今天重新纳入无所不包的整体之中，有统一归属的根据，有收放一切的逻辑，还有尽善尽美的未来的许诺，由此形成真理与权力，判别所有个人非好即坏的存活的意义。

自然，后者只有一个选择，任何个人，一生下来就是一个为“人”的存在，即是一个为“不存在”的存在抽象。虚假、伪善反而成为个人的“真实本质”，并由此把个人分成等级。理想国必然是上智下愚不移的专制国。完善不死，专制不已。没有活生生的个人是可以完善的，于是那些似乎可以代表完善的人当然获得了挟完善而令个人的权力，不管他的话语说得多么好听，完善对不完善的道德优越感和真理权只能是统治或统领灵魂的合法基础。

可惜完善是虚假的，要不，专制的原教旨真的要唤来“千年王国”了。

二十世纪行到末了，一个最大的收获就是形而上学不管是当在场的同一，还是将来完善的许诺，都是兑现不了的也证明不了的。

由此而观之的中国文化的“现代性”，我以为至少具备两个必要条件：

一、批判形而上学史，将形而上学的同一性本体决定论置换到经验与超验之间的有启示但无根据的可能性重组上，以此消除内外世界人为的整体性挤压。

二、只有在语言的“两不性”中，即在语言既不能证明本体、神存在，也不能证明本体、神不存在中，才能确立个人的自律的自由，从而把个人解放到非他律的可能世界中，去直观自己创设自己的意义。

我把这两个必要条件看作现代性的基本标识，它可区分现代之为现代的现代性中，什么是死去的或者什么是活着的。

## 注释

[1]康德《答何谓启蒙？》“译者识”，见《思想》联经思想集刊，但以下摘要均引自《哲学译丛》1991年第4期。

[2]“敢于明智”（Sapere aude），语出罗马诗人贺拉斯的《书简集》。

[3]此系出版时间，我依据1990年重庆出版社，凡引此书，只注页码。

[4]第1页。

[5]第74、75页。

[6]第7页。

[7]第12页。

[8]第93、94页。

[9]此系出版时间，我依据《思想》联经思想集刊，凡引此文只注页码。

[10]第14页。

[11]“当前”（Gegenwartig）与“现代”（Modern），对传统而言，可视为同类范畴，但在语态上，“当前”较之“现代”更趋近眼前的“时尚”。凡时尚的，可转瞬即逝，并非现代的。但无时尚也无现代可言。可见时尚是展示现代之丰富性的一个可消逝的必要环节，有之不必然，无之必不然。所以，时尚、当前、现代乃是一个右区分的现代性范畴中的差异性。

[12]第17页。

[13]第27页。

[14]第23页。

[15]第30页。

[16]第34页。

[17]海德格《存在与时间》，三联书店1987年版第506页。

[18]“meta”即“后”，就词性说有四种意义：a“在……之上”，有超验性；b“在……之中”，有基础性；c“在……之后”，有时间性；d“就……而论”，有反省性。

[19]从康德将主体与客体分解成相互对应的“知”（真）、“意”（善）、“情”（美）及其科学、道德、艺术，到黑格尔的“百科全书”，可看作后设叙事论说的经典形式。

[20]利奥塔《什么是后现代主义？》见Jean-Louis Ferriter和Yann le Pichon合编的Dumont's Chronik der Kunst im20.Jahr-hundert?第805页。

## 关于“civil disobedience”的翻译 ——答萧阳的批评

何怀宏

约翰·罗尔斯的《正义论》(John Rawls: A Theory of Justice, 1971)的第一个中译本出版于1988年<sup>[1]</sup>。与它在西方学术界的地位和影响似乎并不相称,《正义论》在中文世界里的最初出现,并没有象有些西方著作那样引起热烈反应,甚至很久没有出现过具份量的书评。在研究方面,评述和分析罗尔斯正义论的专著的出现也是缓慢的<sup>[2]</sup>。这种情况对于象《正义论》这样一部篇幅巨大、涉及面宽广的学术著作来说可能是难免的,甚至是更为适合的。

最近,我欣喜地在《哲学评论》第一辑上读到萧阳的长文“罗尔斯的《正义论》及其中译”<sup>[3]</sup>,萧文说理透彻,分析细致,对西方文献也有相当广泛和娴熟的征引,显示出作者不凡的学术功底和思考力,我私心以为萧文是这两、三年来难得一见的好评论。

对一篇好文章最好的尊重是认真地去读它,思考它提出的问题,并努力尝试着从某些方面去做进一步的探讨,这样才最有利于学术的积累和发展,何况这篇文章也涉及到我<sup>[4]</sup>,所以我想在这里做一初步的回应。

—

萧阳在文中根据文字与逻辑,还有学理两方面的理由,认为《正义论》合译本把“civil disobedience”译为“非暴力反抗”是不适合的。他认为,把这个词改译为“公民不服从”则较为恰当,我愿意接受这一建议,这是我的基本态度。我认为,萧阳这一建议在学理方面的理由是相当充足的,他对罗尔斯所阐述的“civil disobedience”理论确实有相当准确的把握,我只对他在批评中提到的一些具体问题发表一些意见(这些问题主要集中在文字与逻辑方面):

萧阳认为,如果逐字将“非暴力抵抗”译回英文则是“nonviolent resistance, resistance”(抵抗)一词一般有“不公开的、地下秘密行动”这一层意思在里面,而“disobedience”(不服从)则通常是指“公开的”行动,在英美政治哲学和法哲学界,对此也有相应的分别,并举Rodney Barker区分“良心抵抗”与“良心不服从”为例。

在我看来,至少从我所查的几种大型英文词典所见,“resistance”一般并没有“不公开的、地下秘密行动”这一层意思在里面,而只是在特殊情况下指“被占领国家中战士组织起来的地下活动”,这时,为了表示这种特殊性,字头常要大写,并与定冠词“the”连用,如“the French Resistance”(法国抵抗运动)<sup>[5]</sup>。我们还可以举美国“civil disobedience”运动最著名的领袖马丁·路德·金为例,他所领导的黑人民权运动无疑是公开进行的,但是他却常常把这一运动径直称之为“nonviolent resistance”,例如,马丁·路德·金在1958年9月号的《五十年代》杂志上发表的一篇文章《大步迈向自由》中,就多次用“nonviolent resistance”来指称从蒙哥马利公共汽车抗议事件

开始的这一公开进行的社会活动，并阐述了 Nonviolent resistance ”的六个基本特征，称参加这一运动的人为“nonviolent resisters”<sup>[6]</sup>。这些都说明，从文字本身说，“resistance”是既包括秘密的，也包括公开的抵制行为的，“resistance”与“disobedience”并没有一指秘密抵制，一指公开抵制的词义上的分工，有的学者根据词意的微妙差别做了这种区分，但并不流行或具有权威性（萧阳也承认 Barker 的区分未被普遍接受）。而从中文来说，“抵抗”与“不服从”，从字面上也并不能看出它们有“秘密”与“公开”之分，也就是说，究竟选择其中的那一个中文词来译，从文字上也并不能把这一区分表达出来。

由此引出的另外一个问题是：是否可以把由英文译出的一个中文词，以将其再直接译回英文将成为一个什么词来作为判断译名的标准？如果两种语言间存在着严格的一一对应关系，可能确实能够这样做。但我们知道，在两种语言之间，能够这样一一对应的词其实很少。这就使一词多译成为简直无可避免的事情。因而，比方说，当我们要翻译一本外文的汉学著作，对其中汉语经典的引文，即使它翻译得再好，我们也决不敢照直回译，而还是要去找到汉语原著。这不是要说明每一个翻译者都知道的译事之难，而是想说明：当我们从事翻译时，还是主要应考虑从外文到中文这一段，谨慎地根据外文原名选择最贴切的中文译名，而不能过多考虑再由中文到外文的回译，或者以这种回译的可能与否作为要求改译的论据。

那么，将“civil disobedience”译为“非暴力反抗”或“非暴力抵抗”，是否在文字上就完全扞格不通，完全不可能呢？情况也并不是这样。正如萧文所说，“civil”也有“和平的、文明的”意思，因此将其译为“非暴力”也不是完全不通；而“disobedience”作为“不从”，也含有“抵制、抵抗、反抗”之义。合起来就是“非暴力反抗”，这里虽然拐了一些弯<sup>[7]</sup>，但是很显然，这样译并不是完全脱离或有违原义的，不然，不会有那么多译者不约而同地都采取了这一译法（见注 17）。

以上所涉的是文字。

## 二

谈到逻辑，萧文认为：若把“civil”译作“非暴力”，行文表达上就会出现许多难以克服的麻烦，因为“非暴力”毕竟只是“公民不服从”诸多特征中的一个，而且在罗尔斯那里也不是一个核心特征。此外，我们显然有可能对罗尔斯的理论提出异议，即认为“公民不服从”不必是“非暴力的”，这种观点应当在逻辑上是可能的，但译为“非暴力”却使这一观点成为逻辑上不可能。

在我看来：首先，在西方学者那里，像在 Bedau、Wasserstrom、J. Adams、Berger、Betz、Blackstone、Childress、Freeman、Lichtman、Power、Haag、Weingartner、Zashin、Fortas（当然也包括 Rawls）那里<sup>[8]</sup>，由于他们赞成将“非暴力”包括在“civil disobedience”的定义之中，从而使“civil disobedience 可以是暴力的”的观点确实在逻辑上成为不可能。至于本世纪领导 civil disobedience 运动的最著名领袖如甘地、马丁·路德·金，更是把非暴力看作

civil disobedience 的核心，甚至常常直接把两者等同起来。这里的关键，当然是涉及到对“civil”一词的理解，在这些学者看来，“civil”一词显然已经内在地就含有“文明”“和平”“非暴力”的意思，也只有如此理解，只有把这些意思不可分割地包括在“civil disobedience”要义之中，才能与接受使自己成为“公民”的“宪法”或“政治法律秩序的总称”这一“civil”的基本含义相一致。这种理解在西方学术界应当说是占主导地位的。

这样，在这些学者这里，我们实际上也就遇不到萧文所说的那种“不可理喻”的逻辑矛盾。这也许就是为什么“非暴力反抗”一类的译文在大多数情况下并不让人感到矛盾，还是能够通行的一个主要原因。否则的话，触目可见的矛盾早就要迫使人们改译了。

但是，显而易见，由于“civil”并不就是“nonviolent”，由于人们对何谓“violent”也还是有争议，对“力量”或“强制”在何种情况下何种程度上就成为“暴力”经常意见不一，所以，也确有一些学者对“civil disobedience”是否必须是非暴力的提出了异议。例如，像《国际社会科学百科全书》“civil disobedience”词条的撰稿人 C·Bay，《观念史词典》该词条的撰稿人 E·Madden，还有 J·Morreall Hare、M·Walzer，Harris，当然更包括激进的 H·Zinn 等<sup>[9]</sup>，他们都认为在“civil disobedience”的定义中不应包括“非暴力”，认为应当区别这两者，不主张把非暴力作为“civil disobedience”的一个要素：否认“civil disobedience”必须是严格非暴力的。在这些学者这里，我们有时也许就要遇到麻烦，就要出现如萧文指出翻译 Zinn 观点时的那种逻辑困境。虽然这种并不经常遇到的逻辑困境并不是完全不可以用某种方式加以适当处理的<sup>[10]</sup>，但从严格的学理观点看，翻译时从字面上就区别它们当然是更可取的，这也就是我们仍要接受萧文改译建议的一个理由。

### 三

至于学理方面的理由，我是相当赞成萧文的分析的：罗尔斯确实没有像甘地、马丁·路德·金等 civil disobedience 运动的领袖，或者象 P·F·Power 这样一些学者那样，把“非暴力”看作是“civil disobedience”的核心要素<sup>[11]</sup>，他强调的是这种抗议形式的“公民的”或者说“民主制度下共享的政治正义观”的特征，用“公民的”这个词是有可能将他定义的“civil disobedience”的其他特征诸如公开的、非暴力的、政治性的、凭着良心违法的等等尽量概括进去的，而用“非暴力”却没有这样大的概括性，并且可能有我们下面将提到的与某种特殊宗教原则联系的偏狭性。

作为一个补充，我在这里想特别强调一下，作为实践，作为运动的“civil disobedience”与作为学术、作为理论的“civil disobedience”的不同。在作为一种社会运动的“civil disobedience”中，非暴力精神可以说占据着一个核心的地位，而且这种精神与宗教有着一种紧密的联系，正是这种宗教性质的精神（甘地将其称之为“真理的力量”，马丁·路德·金称之为“基督的爱”）为运动提供了强大的精神



动力。然而，在罗尔斯等学者这里，则有意要使“civil disobedience”与任何宗教或个人性质的道德原则脱钩（如梭罗的行动及其依据的道德原则就相当具个人性），要把它处理为一个纯粹的公民与其所在社会的法律及权力机构的关系问题，处理为一个纯粹政治的问题。也只有这样使“civil disobedience”的内涵相对缩小，排除一些属于实践传统的比较特殊的内容，才能使这一概念的外延尽量扩大，尽量包含所有“公民出自良心的公开违法”这类情况，而不管它们依赖何种动力，遵循何种宗教原则或私人道德准则而行动。所以，我们考虑罗尔斯强调“关于公民不服从的宪法理论仅仅依赖于一个正义观”<sup>[12]</sup>，说我们证明公民不服从时并不求助于“个人的道德原则和宗教理论”，而是相反的“求助于那个构成政治秩序基础的大家共有的正义观”<sup>[13]</sup>，以及“如此定义的公民不服从不要求一个偏狭的基础，而是依赖于表现了一个民主社会特征的公共正义观”等等<sup>[14]</sup>。都是在划定一个范围，在强调要仅仅在政治范围内考虑公民不服从及其证明问题，仅仅把公民不服从看作一种政治行为，也只有这样，才能超越各种宗教的和个人的伦理学，为证明公民不服从寻找一个普遍和共同的基础，即寻找一种“重叠的一致”（overlapping consensus）。这实际上已经预示了罗尔斯后来体现在《政治自由主义》一书中的主要探讨方向<sup>[15]</sup>。

总之，我们愿意在萧文所说的学理的层次上，亦即一种如其文所言的一种翻译及其相应的理解较为‘适当’，另一种较‘不适当’，很难说得上绝对的‘正确’或‘错误’的意义上接受其批评，将“civil disobedience”的译名由“非暴力反抗”改译为“公民不服从”。我刚才在此所做的分辨只是想指出，萧文在文字、逻辑方面的立论及其论据似乎过于强烈，与他上面总的温和结论并不相称。“非暴力反抗”的译法并不是完全“不可理喻”和“自相矛盾”的。

#### 四

萧阳在文章中还写到：“由于两个译本都将‘civil disobedience’译成（或理解成）几乎同一个中文词（‘反抗’与‘抵抗’在中文里的意思无大差别），而就我所知，大多数中国人实际上似乎也确实将‘公民不服从’等同于‘非暴力抵抗’，并进而望文生义，认为仅仅‘非暴力’这一点就足以保证其不服从行为的正当性。”并接着在这段话的注释中写到：“我在这里当然并没有暗示两个译本的译者一定有此类观点。但众所周知，这种‘等同观’的确是相当普遍的思想，而译本的翻译至少可能助长了这一思潮。此外，如伽达默尔所有力地论证了的，任何翻译都是一种理解或解释，而澄清我们在理解罗尔斯时那些深刻的前见或偏见显然是很有意义的。”<sup>[16]</sup>

萧文在此所提出的问题确实是一个更引人入胜的问题：即为什么会那样译或不这样译？为什么那么多译者，在相当长一个时期里都不把“civil disobedience”直接了当地译作“公民不服从”，而是译作：“非暴力反抗”（或“非暴力抵抗”、“文明的抵抗”、“平民违抗”）呢？<sup>[17]</sup>确实，从字面看，“civil disobedience”最简单、最直接、最便捷的译法就是“公民不服从”了，但为什么人们却几乎不约而同地都

不这样译呢？

一个初步的解释也许是：在中国实际上并没有过如西方学者所定义的、典型的“civil disobedience”这样一种实践和运动，不仅历史上没有，进入近代以来也没有。甚至不仅没有这样一种运动，可能连进行这种运动的社会和精神条件亦不具备。这一概念对国人来说还是一种相当陌生的东西，于是，他们常常只能利用自己已有的经验来试图理解，用自己比较熟悉的东西来说明自己比较生疏的东西。于是，在以往暴烈的反抗与现在这种在忠诚法律的范围内违反法律的抗议行为之间，“非暴力反抗”就可以起一个过渡的作用，做一种衔接的桥梁，甚至在某种意义上，这正是抓住了一个过渡时期的实质；抓住了一个从原先的几乎任何变革都伴随着暴力和流血的社会，转向一个将主要利用法律手段来进行变革的法治社会的过渡时期的实质。另外，“非暴力”也确实很深地触及到一切政治行为和社会运动内在的道德层面和价值层面，实际上，人们也更多地是通过运动和实践，而非理论学术来认识公民不服从的，而在本世纪这种运动中，深深起作用的正是这种非暴力的精神。

所以，如果我们不以这只是一个简单的误译就轻易地否定它和忘掉它了事，而是注意探寻我们在理解“civil disobedience”时的那些深藏的先见，我们一定会得到一些我们意想不到的结果。

无论如何，萧阳的文章不仅纠正了一个持续了相当一段时间的不很恰当的翻译，而且启发我们反思自己一些预置的偏见。在今天看来，将“civil disobedience”译成“非暴力反抗”，不论出自何种原因或理由，都显然不能够准确地表达“civil disobedience”的原义，不利于揭示不同概念间的差异，也不利于我们进行进一步的学理探讨。所以我愿欣然接受“公民不服从”这一新译名，并希望更多的人都来使用这一概念，分析它、讨论它、熟悉它，使之渐渐成为一个真正在我们学术中富有活力、并且约定俗成的重要概念。

### 注释

[1]第一个中译本是由何怀宏、何包钢、廖申白合译，中国社会科学出版社1988年出版，第二个中译本是由谢延光译，上海译文出版社1991年出版，萧阳提到的第三个中译本笔者亦未见到，很可能是讹传。台湾结构群文化事业有限公司1990年出版的，版权页上标明（审）译者为何怀宏、何包钢、廖申白合译的中译本，不仅全书译文，甚至正文前数万字的“导读”都和何怀宏等三人合译的译文及“译序”一样，显然只是采用何怀宏等合译本的盗印。《正义论》除了中译本之外，还有日文、朝鲜文及欧洲各种主要语言的译本，但俄文、匈牙利文只是节译。参见“对罗尔斯教授的一次访谈”，The Harvard Review of philosophy, spring 1991.

[2]据笔者所知，目前在香港、台湾和大陆已经出版了三本这方面的专著，它们是：赵敦华，《劳斯的正义论解说》，香港三联书店1988年11月出版；石元康，《洛尔斯》，台湾东大图书公司1989年6月出版；何怀宏，《契约伦理与社会正义——罗尔斯正义论中的历史与理性》，北京中国人民大学出版社1993年5月出版。

[3]《哲学评论》，北京：社会科学文献出版社1993年版，页231-258。

[4]讨论“civil disobedience”的第二编由何包钢翻译，由我校订。对全书重要的译名，我们三位译者及责任编辑苏晓离也都经过讨论。现在可惜包钢远在澳大利亚，只能由申白、晓离和我一起商讨了。

[5]见 Webster's Third New international dictionary.

[6]收在 Janes Melvin Washington 编的《A Testament of Hope : The Essential Writings of Martin Luther King, J r.》一书中, Harper & Row, 1986。

[7]我们后面还要谈到译者的无奈。

[8]参见 Hugo Adam Bedau 所编书《Civil Disobedience in Focus》, Routledge, 1991, 尤其页 130-143; 以及 P·Harris 编《Civil Disobedience》, University Press of American, 1989, 尤其“导论”部分。

[9]可惜我未能在北京图书馆等处找到 Howard Zinn 的著作《Disobedience and Democracy》, 不知道他所认为的可以包括在“civil disobedience”中的暴力究竟是何种性质和程度的暴力, 人们对暴力的理解有很多差别, 最极端者甚至把凡具有某种强制性的力量施为都看成是暴力。暴力还可分为对人身的暴力和对财产的暴力, 始发的暴力和自卫的暴力。许多有关“civil disobedience”是否应包括暴力的争论实际都来自对暴力的概念理解有异; 许多否认 civil disobedience 必须是非暴力的学者也只是对有些运动领袖所持的, 具有宗教精神的绝对非暴力, 完全非暴力的观点持有异议。但是, 甚至在美国最有力的倡导“非暴力精神”的马丁·路德·金也不完全否认有些人在自卫中可以使用某种暴力(例见其在 1959 年 10 月号的《解放》杂志上发表的“非暴力的社会组织”中所阐述的三种暴力观)。但无论如何, 那种军事武装的、造成大规模流血、旨在推翻政府的暴力看来是决不可能包括在“civil disobedience”之中的, 因为那种反抗就应当归入“起义”“革命”而不可能再归入“civil disobedience”了。这一点, 我们从罗尔斯所引的 Zinn 为“civil disobedience”所下的较为宽泛的定义也可看出, 他的定义是: “这是为了一个至关重要的社会目的而做出的对于法律的审慎, 有鉴别的侵犯。”

[10]因为严格说起来, 将“civil disobedience”译成“公民不服从”有时也要遇到麻烦, 如果挑剔的话, 就会指责有些学者把古代、把前苏联、东欧, 把纳粹德国统治时的北欧某些国家, 把前些年在南非发生的类似反抗行为或运动都称为“公民不服从”是不完全恰当的。但这里显然是可以采取某些调整或解释来避免明显的逻辑矛盾的。可参见 David Daube: Civil Disobedience in Antiquity, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972 等书。

[11]P·F·Power: “什么是公民的不服从? 从很多可能的标准选择, 我们考虑它是一种慎重考虑的、公开和明确的对执政者的违法, 目的在于改变一个政权的法律或政策。它不伤害人身, 考虑他人的权利, 在国家的司法权之内活动, 以求扩展与应用民主精神。基于这些标准, 这种违法配称之为是公民的(civil), 在这些条件中, 对人的非暴力是关键。……履行非暴力的义务, 也就是给出不服从者把人权作为一种道德价值来尊重, 和给出尊重作为民主过程本质的和平改变的关键证据。” P·Harris ed: Civil Disobedience, University Press of American, 1989, P.273.

[12]John Rawls: A Theory of Justice, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 384.

[13]同上书, p, 365.

[14]同上书, p.385.

[15]John Rawls: Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993.

[16]《哲学评论》, 北京: 社会科学文献出版社 1993 年版, 页 232、253。

[17]“civil disobedience”一词, 在商务印书馆 1959 年 10 月出版的《甘地自传》中, 被译为“文明的不服从”和“文明的抵抗”; 在中国大百科全书出版社 1985 年 8 月出版的《简明不列颠百科全书》第三卷中, 该词条被译为“非暴力反抗”, 然后在中国社会科学出版社 1988 年 3 月出版的何怀宏等译的罗尔斯《正义论》中; 在光明日报出版社 1988 年 8 月出版的《牛津法律大辞典》中, 以及在中国政法大学出版社 1992 年 6 月出版的《布莱克维尔政治学百科全书》中, “civil disobedience”均被译为“非暴力反抗”, 在上海译文出版社 1991 年出版的谢延光翻译的《正义论》中, 它被译为“非暴力抵抗”, 在台湾幼狮文化事业公司 1987 年出版的《观

念史大词典》中被译为“平民违抗”。

