

**编者按：**汪晖先生的《当代中国的思想状况与现代性问题》一文最早刊载于 1994 年韩国知识界的重要刊物《创作与批评》（总 86 期），并引起讨论。远在海南岛的《天涯》杂志 1997 年第 5 期发表了这篇文章的中文本，随即在国内外产生了广泛的影响和若干争论。美国的《社会文本》（*Social Text*）第 55 期刊出了该文的英文本，日本的《世界》杂志刊出了该文日文本。香港的《二十一世纪》和《天涯》杂志相继刊发了一些有关的讨论。

《天涯》杂志在刊发这篇文章时，限于篇幅，作了较多删节。鉴于这篇文章涉及当代中国知识界关心和争论的若干问题，现征得汪晖先生和《天涯》杂志的同意，将全文重新刊发，并请汪晖先生作了一些增订，以期引起更为深入的讨论。

# 当代中国的思想状况与现代性问题

○汪 晖

## 1. 历史已经终结？

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

的社会变化。<sup>①</sup>

在进入对当代中国知识界的思想分析之前，有必要提及几个与 1990 年代中国知识界的思考密切相关的前提：

首先，1989 年事件没有改变中国自 1970 年代末期以来的改革路线，相反，在国家的推动下，改革（主要是为适应市场化而进行的经济体制和立法方面的改革）的步伐较之 1980 年代最为开放的时期更为激进：通过生产、贸易和金融体制的进一步改革，中国日益深入地加入到世界市场的竞争之中，从而内部的生产和社会机制的改造是在当代市场制度的规约之下进行的；另一方面，商业化及与之相伴的消费主义文化渗透到社会生活的各个方面，从而表明国家和企业对市场的精心创制并不仅

仅是一个经济事件,相反,这一社会过程最终要求用市场法则规划整个的社会生活。在这一历史情境中,不仅知识分子原有的社会角色和职业方式经历了深刻变化,而且国家、特别是各级政府在社会生活和经济生活中的角色相应地发生了变化,它们与经济资本的关系变得日益密切了。

其次,1990年代中国知识界的声音并不都来自国内,而且也来自国外。一方面,1989年事件造成了当代中国历史上大规模的主流知识分子的西迁,许多学者、知识分子基于不同的原因出国访问、滞留海外或选择流亡生涯;另一方面,1970年代末期国家执行的留学生政策在1990年代产生了影响,因为自那时起赴欧美和日本留学的许多学生陆续获得学位,其中相当一部分在这些国家获得职位,另一部分回到中国。从知识主体方面说,这两代中国知识分子基于不同的经验,得到了深入了解西方社会和西方学术的机会,并把他们对西方社会的观察带入对中国问题的思考之中,从而也形成了与国内知识分子看待问题的差异。从知识制度方面说,现代教育和学术制度逐渐地成为一种跨越国界的体制,知识的生产和学术性的活动已经成为全球化过程的一个部分。

第三,1989年以后,国内的知识分子不得不重新思考他们所经历的历史事变,出于环境的压力和自愿的选择,大部分人文和社会科学领域的知识分子放弃了1980年代启蒙知识分子的方式,通过讨论知识规范问题和从事更为专业化的学术研究,明显地转向了职业化的知识运作方式。由于“文化:中国与世界”等以介绍西方学术为主的知识群体的解体,以及《学人》等以研究中国历史和思想为中心的刊物的出现,有人把1990年代的知识转向看成是“国学”的复兴。但这一概括在任何意义上都是不确切的。首先,1989年事件促使知识界重新思考1980年代的思想运动的含义,反思自身从事的文化运动与中国历史的关系,因此,把研究的目光转向中国历史包含了的内在的现实需要,而不是某种单纯的学术复兴;其次,尽管学术史研究一度成为知识圈内的话题,但新一代人的学术研究难以被放在“国学”的范畴内加以概括。值得注意的是,这一知识转向虽然直接地表现在知识兴趣从“西方”向“中国”的某种转变,但这种自我调整的努力在当时是以韦伯有关“作为职业的学术”的理论为依据的。在各种知识取向的变化之中,学术

的职业化似乎是更为明显的趋势。在1992年以后,市场化进程加速了社会科层化的趋势,这一趋势似乎与学术职业化的内在要求不谋而合。职业化的进程和学院化的取向逐渐地改变了知识分子的社会角色,从基本的方面看,1980年代的那个知识分子阶层逐渐地蜕变为专家、学者和职业工作者。

我们当然还能举出一些重要的现象,但概括地说,上述三个方面共同创造了一种不同于1980年代中国知识界的文化空间,不仅深刻改变了原有的知识分子与国家的关系,而且知识界自身的同一性也不复存在。从寻求传统的价值,到人文精神的呼吁,从职业责任的自觉承担,到重新呼唤社会使命感,当代中国知识分子的这些各不相同又相互交叉的努力一方面是对当代社会变迁所做的一种批判性的道德化的姿态,另一方面又是以这些姿态来进行自我重新确认的社会行为。1980年代的知识界把自己看作是文化英雄和先知,1990年代的知识界则在努力地寻求新的适应方式,面对无孔不入的商业文化,他们痛苦地意识到自己已经不再是当代的文化英雄和价值的塑造者。

当代中国的社会进程进入了一个极为复杂的历史时期,而知识群体对社会问题的看法也变得含混起来。自近代以来,中国知识界的历史反思集中于中国如何实现现代化和为什么中国未能成功地实现现代化。在整个1980年代,问题则集中在对中国社会主义的反思,社会主义的方式也经常被视为反现代化的方式。思想状态的明朗化实际上来自社会问题的明确化。现代化对于中国知识分子来说一方面寻求富强以建立现代民族国家的方式,另一方面则是以西方现代社会及其文化和价值为规范批判自己的社会和传统的过程。因此,中国现代性话语的最主要的特征之一,就是诉诸“中国/西方”、“传统/现代”的二元对立的语式来对中国问题进行分析。

然而,对于那些身处西方(特别是美国)、又受到西方批判思想影响的年轻知识分子而言,所谓“西方道路”能否作为中国的楷模变得可疑了;对于那些身处中国特色的市场之中的知识分子而言,改革的目标到底是什么也同样变得含混起来。1980年代中国的启蒙思想所许诺的“好社会”不仅没有伴随经济市场化而到来,市场社会本身呈现了新的、在某种意义上说是更加难以克服的矛盾<sup>②</sup>。资本主义的全球化不仅意味着在经济、文化甚至政治

领域打破民族国家的界限,而且也同时意味着人们对自己在全球经济关系和内部经济关系中的利益所在更为清楚了。值得注意的是,全球化的经济进程仍然是以民族国家体系为其政治保障的,因此,尽管民族国家的功能发生了变化,但它作为一个全球经济进程中的利益单位的含义反而更加凸现出来。在一定意义上,国际经济体系中的利益关系的清晰化反而有助于民族国家内部的整合。对于中国而言,1989年事件所产生的那种国家与社会的紧张关系在一定程度上反而获得了缓解。

从思想层面来看,1990年代中国知识分子所面对的问题也已经大大复杂化了。首先是当代社会的文化危机和道德危机已经不能简单地视为中国传统的腐败(因而有人反过来说这些问题是传统的失落的结果),因为许多问题恰恰产生于现代化的过程之中;其次是在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和国有企业仅占国民生产总值百分之三十左右的时候,我们也不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题;再次是在苏联、东欧社会主义体系瓦解之后,资本主义的全球化过程已经成为当代世界的最为重要的世界性现象,中国的社会主义改革已经将中国的经济和文化生产过程纳入到全球市场之中。在这样的历史条件下,中国的社会文化问题,包括政府行为本身,都已经不能在单一的中国语境中加以分析。换句话说,在反思中国社会的问题时,那些通常被作为批判对象的方面已经难以解释当代社会的困境:在亚洲资本主义兴起的语境中,传统不可能再是自明的贬义词;在生产过程和贸易过程跨国化或全球化的历史语境中,民族国家也已经不是自明的分析单位(这决不意味着当代世界已经成功地建立了超越民族国家的政治体系,相反,生产和贸易的跨国化是由旧有的民族国家体系作为它的政治保障的。问题是民族国家体系越来越不能适应全球化的生产和文化过程。正是在这个意义上,民族国家体系和民族国家的社会政治功能面临深刻的变化);在资本活动渗透到社会生活各个领域的历史语境中,政府和其它国家机器的行为和权力运作也已经与市场 and 资本活动密切相关,从而也不能简单地从政治角度来分析(这也不是说政治分析是没有意义和价值的)。那么,中国的问题是怎样的问题,或者,用什么样的方式以至语言来分析中国的问题呢?在多元主义文化、相对主义理念和现代虚无主义的各种理论姿态瓦解

了任何重建统一的价值和规范的时候,以批判性为其特征的各种理论开始意识到在它们所进行的激烈的批判过程中,批判性本身正在悄悄地丧失活力。因此,需要重新确认批判的前提。然而,迄今为止,改革/保守、西方/中国、资本主义/社会主义、市场/计划的二元论仍然是具有支配性的思想方式,在这种思想方式中,上述问题几乎是无法得到揭示的。

当代中国思想界放弃对资本活动过程(包括政治资本、经济资本和文化资本的复杂关系)的分析,放弃对市场、社会 and 国家的相互渗透又相互冲突的关系的研究,而仅仅将自己的视野束缚在道德的层面或者现代化意识形态的框架内,是一个特别值得注意的现象。当代中国社会的文化问题涉及中国现代性问题的许多复杂方面,我的问题仅仅是:如果说中国的社会主义历史实践正是中国现代性的特殊形态,那么中国启蒙知识分子借助于韦伯或其它理论对中国社会主义的批判为什么没有同时成为对于中国的现代性问题的反思?在当代世界性的变化之中,中国社会的改革实践一方面深刻地重组了中国社会的基本结构(知识分子被迫进行的自我确认的行为本身表明,社会文化的主体已经从中心地位向边缘转化。社会特定阶层的社会地位变动无疑是中国社会结构重组的表征之一),另一方面对于世界资本主义的发展方向提供了至今不能确定的因素(关于中国道路的独特性的讨论最终回答的是如下问题:有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会,或者对现代化具有反思意义的现代过程?)。我认为,所有上述问题是隐藏在当代知识分子的道德姿态背后的更为深刻的问题,这些问题本身揭示了当代思想的暧昧状态的历史原因。

## 2. 三种作为现代化的意识形态的马克思主义

讨论当代中国思想的批判性的丧失,需要首先了解中国的马克思主义与现代化的历史联系。那些依据现代化理论对中国问题进行研究的西方学者,简单地把中国的现代理解解为科学和技术的发展、传统的农业社会向都市化和工业化的巨大转变。<sup>③</sup>由于现代化理论从欧洲资本主义的发展中理解现代化的基本规范,因此,现代化的过程也经常被理解

为资本主义化的过程。对于马克思来说,现代化意味着资本主义的生产方式。但是,中国的情况稍有不同,因为当代中国的现代化问题不仅是由中国马克思主义者提出的,而且中国的马克思主义本身就是一种现代化的意识形态:不仅中国的社会主义运动以实现现代化为基本目标,而且它本身就是中国现代化的主要特征。当代中国流行的现代化概念主要指称政治、经济、军事和科技的从落后状态向先进状态的过渡和发展,但这一概念并不仅仅是技术性的指标,不仅仅是中国民族国家及现代官僚体制的形成,而且还意味着一种目的论的历史观和世界观,一种把自己的社会实践理解为通达这一终极目标的途径的思维方式,一种将自己存在的意义与自己所属的特定时代相关联的态度。正因为这样,社会主义现代化概念不仅指明了中国现代化的制度形式与资本主义现代化的差别,而且也提供了一整套的价值观。

中国语境中的现代化概念与现代化理论中的现代化概念有所区别,这是因为中国的现代化概念包含了以社会主义意识形态为内容的价值取向。象毛泽东这样的马克思主义者相信历史的不可逆转的进步,并力图用革命的或“大跃进”的方式促成中国社会向现代化的目标迈进。他所实行的社会主义所有制一方面是为了建立富强的现代民族国家,另一方面又是以消灭工人和农民、城市和乡村、脑力劳动与体力劳动的“三大差别”这一平等目标为主要目的的。通过公有化运动,特别是“人民公社”的建立,毛泽东使自己的以农业为主的国家实现了社会动员,把整个社会组织到国家的主要目标之中。对内,这是要解决晚清和国民政府都未能解决的国家税收的问题,通过对农村的生产和消费的剥削为城市工业化积累资源,并按照社会主义的原理组织农村社会;在这个意义上,农村公有制是以更为深刻的城乡不平等为前提的。<sup>④</sup>对外,通过有效地将社会组织到国家目标中,使落后的中国社会凝聚成为一个统一的力量来完成民族主义任务。毛泽东本人多次谈到他所领导的社会主义革命是对孙中山的民主主义革命的继承和发展,实际上是将这个革命理解为对上个世纪以来的整个中国现代化运动的基本问题的解决,并为这个现代化运动制定未来的方向。<sup>⑤</sup>毛泽东的社会主义一方面是一种现代化的意识形态,另一方面是对欧洲和美国的资本主义现代化的批判;但是,这个批判不是对现代化本身的批

判,恰恰相反,它是基于革命的意识形态和民族主义的立场而产生的对于现代化的资本主义形式或阶段的批判。因此,从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代化的现代性理论。从政治后果方面来看,毛泽东消灭三大差别的社会实践消灭了独立于国家的社会范畴存在的可能性,不仅造成了一个前所未有、笼罩一切的庞大的国家体制,而且把社会生活的各个方面组织到先锋政党的周围。

“反现代性的现代化理论”并不仅仅是毛泽东思想的特征,而且也是晚清以降中国思想的主要特征之一。“反现代”的取向不仅导因于人们所说的传统因素,更重要的是,帝国主义扩张和资本主义现代社会危机的历史展现,构成了中国寻求现代性的历史语境。推动中国现代化运动的知识分子和国家机器中的有识之士,都不能不思考中国的现代化运动如何才能避免西方资本主义现代化的种种弊端。康有为的大同空想、章太炎的平等观念、孙中山的民生主义,以及中国各种各样的社会主义者对资本主义的批判,是和他们们在政治、经济、军事和文化等各个领域构筑的各种现代性方案(包括现代性的国家政治制度、经济形态和文化价值)相伴随的。甚至可以说,对现代性的置疑和批判本身构成了中国现代性思想的最基本的特征。因此,中国现代思想及其最为重要的思想家是悖论式的方式展开他们寻求中国现代性的思想努力和社会实践的。中国现代思想包含了对现代性的批判性反思。然而,在寻求现代化的过程中,这种特定语境中产生的深刻思想却在另一方面产生出反现代的社会实践和乌托邦主义:对于官僚制国家的恐惧、对于形式化的法律的轻视、对于绝对平等的推重,等等。在中国的历史情境中,现代化的努力与对“理性化”过程的拒绝相并行,构成了深刻的历史矛盾。对于毛泽东来说,他一方面以集权的方式建立了现代国家制度,另一方面又对这个制度本身进行“文化大革命”式的破坏;他一方面用公社制和集体经济的方式推动中国经济的发展,另一方面他在分配制度方面试图避免资本主义现代化所导致的严重的社会不平等;他一方面以公有方式将整个社会组织到国家的现代化目标之中,从而剥夺了个人的政治自主权,另一方面他对国家机器对人民主权的压抑深恶痛绝。总之,中国社会主义的现代化实践包含着反现代性的历史内容。这种悖论式的方式有其文化根

源,但更需要在中国现代化运动的双重历史语境(寻求现代化与对西方现代化的种种历史后果的反思)中解释。

以文化大革命的结束为界标,以不断革命和批判资本主义为特征的社会主义宣告终结。1978 年开始了延续至今的社会主义改革运动。从思想方面说,对先前的社会主义的批判主要集中在:(1)理想主义的公有制及其平均分配制度导致了效率的低下;(2)专制作风导致了全国范围内的政治迫害。因此,在对历史进行清算和总结的同时,以寻求效率为轴心,中国的社会主义改革从农村公社制的解体和土地承包制的实行开始,逐步地发展为城市工业的承包制和股份制的实行,并在开放的改革实践中把中国逐渐纳入世界资本主义的市场之中<sup>⑥</sup>。改革的进程明显地推进了经济的发展,改造了原有的社会结构。但是,它放弃的仅仅是毛的理想主义的现代化方式,继承的则是现代化的目标本身;当代改革的社会主义同样是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,也是一种实用主义的马克思主义。与改革前的现代化不同,中国现在正在进行的社会主义改革的主要特征就是经济领域的市场化,它通过中国经济以及社会文化与当代资本主义经济体系的接轨,把中国社会纳入全球性的市场社会。与改革前的社会主义相比,当代社会主义虽然是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,但是,它已经基本不具有前者的那种反现代性倾向。

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

1978 年以前的情况。1993 年以后,由于国家提高粮食价格、乡镇企业增长快、外出务工人口收入增长等原因,农村收入增长较快,但在城市劳动力大量剩余的情况下,这一势头正在改变。<sup>⑦</sup>农村经济发展的状况与相应的社会平等(特别是城乡经济关系的平等)直接相关。与农村改革相比,在城市进行的市场改革和私有化的过程中,社会财富(特别是国有资产)的再分配甚至没有遵循在起点平等状态下找到“最初所有者”,在规则平等的状态下找到“最终所有者”的市场规则。<sup>⑧</sup>人们常常忽略的是,这种将效率置于一切之首的实用主义,为新的社会不平等创造了条件,也为政治民主化制造了障碍。如果社会财富的再分配是在充分公开化或者民主监督的程序下进行,以瓜分国有资产为特点的社会再分配就不可能如此严重地进行。现在人们寄希望于用私有产权的合法化来解决当前的社会矛盾,然而,如果私有化过程不是在民主和公正的条件下进行,这个合法化过程保护的就只能是不合法的分配过程。自 1978 年以来,围绕改革问题发生过一系列的论争,这些论争的核心问题并不是要不要现代化,而是用什么方式现代化。我把它们概括为这样的冲突:反现代性的现代化的马克思主义意识形态与现代化的马克思主义意识形态的斗争。在今天,这样的争论已经不能说明当代经济和政治斗争的基本特点。

第三种作为现代化的意识形态的马克思主义具有深刻的空想社会主义特点,我指的是 1978 年以后在中国共产党内以及一些马克思主义知识分子中出现的“真正的社会主义”思潮,其主要的特征是用人道主义来改造马克思主义,并以这种改造了的马克思主义批判改革前的主导意识形态,从而为当代社会主义改革运动提供理论上的依据。这个思潮是当时中国的“思想解放运动”的一部分。人道主义的马克思主义一方面批判国家社会主义忘记了马克思主义学说中有关人的自由和解放的思想,从而在“人民民主专政的名义”下产生了残酷的社会专制;另一方面也与社会主义改革思想发生了矛盾,我把这种矛盾理解为空想社会主义与实用主义的社会主义的冲突。中国人道主义的马克思主义关注的主要理论问题是马克思《1844 年经济学一哲学手稿》中所讨论的“异化”问题。早期马克思继承了费尔巴哈等西方人本主义哲学中的异化概念,并把它用于对资本主义生产关系的分析,特别是用于对资本

主义生产过程中的劳动的分析，他所指的异化首先是指资本主义生产关系中的劳动的异化。中国人道主义的马克思主义把马克思的异化概念抽离开批判资本主义现代化的历史语境，转而把这一概念用于传统社会主义的批判。就主要的方面说，这一思潮是把毛的社会主义、特别是其专制主义当作传统的和封建主义的历史遗存来批判的，也涉及社会主义社会本身的异化问题，但对社会主义的反思并没有引向对现代性问题的反思。正像文艺复兴以后西方人文主义对宗教的批判一样，中国人道主义的马克思主义对传统社会主义的批判催生了中国社会的“世俗化”运动——资本主义的市场化的发展。在特定的语境中，马克思对西方资本主义现代性的批判被转换为一种作为现代化的意识形态，并成为当代中国“新启蒙主义”思想的重要组成部分。中国人道主义的马克思主义的主要任务是分析和批判毛的反现代性的现代化的意识形态及其历史实践，在中国向资本主义开放的社会主义改革中，它的抽象的人的自由和解放的理念最终转化为一系列现代性的价值观；换句话说，它本身就是作为现代化的意识形态的马克思主义，因此几乎不可能对现代化和资本主义市场本身所产生的社会危机作出相应的分析和批判。在市场社会及其规则日益成为主导形态的中国语境中，以批判传统社会主义历史实践为主要目标的批判的社会主义已经衰亡。<sup>⑨</sup>中国人道主义的马克思主义如果要重新焕发它的批判活力，就必须从它的人本主义取向中走出来，把它对人的关注重新置于一种具有时代特点的政治经济学的基础之上。

### 3. 作为现代化的意识形态的启蒙主义及其当代形态

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

问题没有直接关系。我想特别指出的是，如果简单地认为中国当代“启蒙思想”是一种与国家目标相对立的思潮，中国当代“启蒙知识分子”是一种与国家对抗的政治力量，那就无法理解新时期以来中国思想的基本脉络。尽管“新启蒙”思潮本身错综复杂，并在 1980 年代后期发生了严重的分化，但历史地看，中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义，就在于它是为整个国家的改革实践提供意识形态的基础的。中国“新启蒙知识分子”与国家目标的分歧是在两者之间的紧密联系中逐渐展现出来的。当代启蒙思想从西方的（主要是自由主义的）经济学、政治学、法学和其它知识领域获得思想的灵感，并以之与正统的马克思主义意识形态相对抗，是因为由国家推动的社会变革正在经由市场化过程向全球化的历史迈进。在这个意义上，“新启蒙知识分子”与正统派的对抗不能简单地解释为民间知识分子与国家的对抗，恰恰相反，从总的方面看，他们的思想努力与国家目标大体一致。1980 年代中国思想界和文化界的活跃知识分子（其中一部分在 1989 年之后流亡国外），大多是深受重用的国家研究机构或大学的领导者，其中的一部分在 1990 年代成为中国国家立法机构的重要的高级官员。<sup>⑩</sup>问题的复杂性更在于，变革的过程不仅改造了社会，也改造了国家，并在国家内部形成了结构性的裂痕，进而形成了不同的政治集团。某些知识分子集团与国家的对抗实际上反应了国家意志内部的冲突。所有这些复杂的状况，都为 1989 年后中国的政治状况以及流亡知识分子的身份转化所遮盖。事实上，对于国家的内部分歧与“新启蒙”知识分子思想活动的复杂关系的自觉和不自觉的遮盖，已经造成了认识 1980 年代中国思想状况的重要障碍。

中国的“新启蒙主义”不再诉诸社会主义的基本原理，而是直接地从早期的法国启蒙主义和英美自由主义中汲取思想的灵感，它把对现实的中国社会主义的批判理解为对于传统和封建主义的批判。不管“新启蒙思想者”自觉与否，“新启蒙”思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性。换句话说，“新启蒙主义”的政治批判（国家批判）采用了一种隐喻的方式，即把改革前的中国社会主义的现代化实践比喻为封建主义传统，从而回避了这个历史实践的现代内容。这种隐喻方式的结果就是：把对中国现代性（其特征是社会主义方式）的反思

置于传统/现代的二分法中，再一次完成了对现代性的价值重申。在 1980 年代的思想解放运动中，中国知识分子对社会主义的反思是在“反封建”的口号下进行的，从而回避了中国社会主义的困境也是整个“现代性危机”的一部分。“新启蒙”在传统/现代的二分法中进行自我理解，从而忽略了现代国家体制、政党政治、工业化过程，以及由此产生的社会专制和不平等主要是一种“现代”现象。从许多方面看，在寻求把中国纳入世界资本主义的经济体系的现实目标方面，中国的“新启蒙主义”与改革的社会主义有许多共同的东西。把传统社会主义理解成封建主义的历史传统，这不仅是“新启蒙主义”的斗争策略，而且也使它获得一种自我的认同，即把自己理解成与反对宗教专制和封建贵族的欧洲资产阶级相似的社会运动。在这种自我理解中被遮盖了的，是作为现代化的意识形态的“新启蒙主义”与作为现代化的意识形态的马克思主义的共同价值目标和历史理解方式：对进步的信念，对现代化的承诺，民族主义的历史使命，以及自由平等的大同远景，特别是将自身的奋斗和存在的意义与向未来远景过渡的这一当代时刻相联系的现代性的态度，等等。指出这种联系并不是为了抹杀二者逐渐呈现的历史矛盾，也不是否认新启蒙知识分子作为一个特定的社会群体与“国家”的区别，更不是否定作为一种价值的知识分子独立精神。我在此所谈论的是实际的历史关系。如果知识分子把自己的认同建立在一种虚幻的关系之上，那么，无论他（她）如何强调自己的独立性，这种独立性都将是可疑的。因为我们不能相信：一个不能确切地认识自己的人，能够确切地把握现实。

中国“新启蒙主义”思想不是一个统一的整体，就思想的体系性而言，它远不如中国马克思主义那样完整。事实上，中国“新启蒙主义”是一种广泛而庞杂的社会思潮，是由众多的各不相同的思想因素构成的。这些各不相同的思想因素只是在批判传统的社会主义和寻求作为目标的“改革”过程中才结为同盟。不过我们仍然可以冒险对这一社会思潮的基本方面作出不完整的归纳，这是因为这些相互歧异又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国的现代性方案为基本的要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建立“自主性”或主体的自由。在经济学方面，通过对传统的社会主义计划经济的批判，重新确认

市场经济的正当地位以及商品流通过程中的价值规律，进而把市场和私有制理解为现代经济的普遍形态，并最终实现将中国经济纳入世界市场的目标（它被理解为经济自由）<sup>⑪</sup>；经济改革的思想最初是从价值规律等古典经济学（特别是马克思主义经济学）的理论中汲取灵感的，但是，隐藏在古典马克思主义的价值规律学说中的对于资本主义的批判却逐渐地消失了，价值规律在意识形态的层面日渐地等同于现实的资本主义市场，从而丧失了这一概念可能具有的对于一切垄断形式的深刻揭露。在政治方面，要求重建形式化的法律和现代文官制度，通过扩大新闻和言论的自由，逐步建立保障人权、限制统治者权力的议会制度（它被理解为政治自由）<sup>⑫</sup>；但是，由于对毛泽东时代的群众运动的恐惧，许多人对于政治民主的理解主要集中于“形式民主”、特别是法制建设方面，从而把“民主”这一广泛的社会问题局限于上层社会改革方案的设置和专家对于法律的修订和建议方面，不仅忽略了广泛的政治参与乃是民主的必要内容，而且完全无视这种政治参与与立法过程的积极的互动关系正是现代民主变革的基本特征。这种“民主观”在任何意义上都是和民主的精神背道而驰的。在文化方面，一些学者用科学的精神或科学主义的价值观，重建世界历史和中国历史的新图景，从而将对传统社会主义实践的批判建立在对整个中国封建历史的社会结构的系统研究和批判之上<sup>⑬</sup>；而另一些学者则通过在哲学和文学等领域中的主体性概念的讨论，一方面吁求人的自由和解放，另一方面则试图建立个人主义的社会伦理和价值标准（它被理解为个人的自由）。主体性概念包含了对现代过程及其意识形态的某种程度的疑虑，但在当时的语境中主要是指个人主体性和人类主体性，前者的对立面是专制国家及其意识形态，后者的对立面是整个自然界，它的积极意义在于为后社会主义时代的人的基本政治权利提供了哲学的基础。这样的主体性概念建立在主体——客体的二元论之上，洋溢着 18~19 世纪欧洲启蒙主义的乐观主义气息。<sup>⑭</sup>值得注意的是，在寻求个人的自主性的过程中，启蒙思想既从西方的宗教改革和古典哲学（特别是康德学说）中汲取思想资源，也从尼采、萨特等思想家那里得到灵感。但是，在中国的语境中，尼采、萨特等人对西方现代性的批判却被省略了，他们仅仅是个人主义的和反权威的象征。<sup>⑮</sup>中国启蒙主义思想内部的冲

突经常表现为古典的自由主义伦理与激进的极端个人主义伦理的二元对立。主体性概念即使在今天也是包含着内在的可能性的，但是，如果我们不能把这一概念从上述二元对立中解放出来，置于新的历史条件之中，这一概念就可能僵化为一种没有批判潜能的概念。总的说来，新启蒙思想蕴含的批判潜能，在 1980 年代曾经焕发过青春活力，但在被组织到现代化意识形态的框架内的过程中，这些批判潜能正在逐渐地丧失了活力，以至我们可以说：无论中国的启蒙主义思想内部存在多大的冲突，也无论中国启蒙主义者对启蒙主义的社会功能的自觉程度如何，中国启蒙主义是中国当代最有影响力的现代化的意识形态，它在一个短暂的历史时期内由一种富于激情的批判思想转化为当代中国资本主义的文化先声。

在 80 年代后期，由于社会控制的事实上的削弱，中国“新启蒙主义”的内部分化逐渐表面化。在 1989 年的世界性变化之后，中国“新启蒙”运动的内在同一性不复存在。由于中国“新启蒙运动”与社会主义改革存在着目标上的部分一致性，这个运动的保守的方面成为体制内的改革派、技术官僚或者作为现代化的意识形态的新保守主义的官方理论家；这个运动的激进方面逐步的形成了政治上的反对派，其主要的特点是按照自由主义的价值推进中国的人权运动，促使中国在进行经济改革的同时在政治领域实行西方式的民主化改革。在文化上，“新启蒙主义”的激进方面（激进在这里指的是文化上的对传统的态度）开始意识到作为社会目标的“现代化”有可能导致（也可能已经导致）价值的危机，其中一些敏感的年轻学人以基督教伦理为依据，提出中国现代社会思想中的价值问题和信仰问题。<sup>①⑥</sup>这一问题的提出也明显地配合着韦伯的《新教伦理与资本主义精神》在中国知识界的传播，其中最为简明的逻辑是：如果资本主义的发生与新教伦理相关，那么中国的现代化实践就必须在文化上作出更彻底的变革。一般来说，1980 年代中国的启蒙知识分子普遍地信仰西方式的现代化道路，而其预设就是建立在抽象的个人或主体性概念和普遍主义的立场之上的。

只是在启蒙主义发生分化的过程中，对这种普遍主义的质疑才成为可能。其最初的表征是相对主义的文化理念的出现。我指的是在 1990 年代初期，一些早先的启蒙主义者转而吁求传统的价值，特别

是儒教的价值，他们开始怀疑西方社会的各种发展模式是否适合于中国的社会和文化。这一思想倾向特别地受到日本以及韩国、新加坡、台湾和香港等所谓“亚洲四小龙”的鼓励，这些国家和地区的现代化的成功被视为“儒教资本主义”的胜利。“儒教资本主义”这一概念掩盖了三个基本问题：第一，它掩盖了东亚各国的完全不同的发展道路和儒教文化圈内部的社会差异和历史差异，例如日本、韩国、越南和中国都属于儒教文化圈，但为什么所走的道路却如此不同？第二，它实际上把资本主义看作是唯一的现代性模式，通过把儒教与资本主义挂钩，它暗示儒教传统不再是阻碍现代化的历史负担，而是实现现代化的历史动力。换句话说，对儒教价值的怀念并不是传统主义，也不扼制资本主义的文化力量；在这些学者的眼里，儒教在中国现代化过程中的作用就如同韦伯所说的新教伦理对于欧洲现代资本主义的作用一样。第三，它掩盖了整个现代过程与殖民主义历史的无法分割的联系。如果把儒教资本主义上升到某种规范的高度，就掩盖了现代历史形成的基本动力；全球市场及其规则对民族国家内部的经济关系的制约和规范较之任何其它力量都更为基本。“儒教资本主义”仍然是一种现代化的意识形态；通过对西方价值的拒斥，“儒教资本主义”所达到的则是对资本主义生产方式和世界资本主义市场这一导源于西方的历史形态的彻底肯定，只是多了一层文化民族主义的标记。在中国的语境中，“儒教资本主义”与当代中国改革的社会主义只是同一问题的两种表述罢了。

与这种“儒教资本主义”相似，另一些学者则致力于论证中国原有的宗族和地缘力量在中国当代经济生活中的意义，他们相信以“社群”或“集体”为特征的中国的乡镇企业将引导中国走一条既非资本主义、又非社会主义的现代化道路。<sup>①⑦</sup>“乡镇企业的现代化论”有重要的现实依据，这种以地缘和血缘为核心的集体所有制形式在许多地区创造了经济的奇迹。中国的修正的启蒙主义者试图将乡镇企业当作一种独特的现代化模式，为的是在理论上回避资本主义与社会主义的冲突，并在全球资本主义的语境中找到一种区别于西方现代化的道路。在 1993~1995 年间，中国一些从事社会研究的学者通过深入的调查，终于获得了显著的成果。这些学者的基本问题是：人民公社解体以后，农民是否已成为无组织的完全自由的社会个体？依靠集体致



富，是不是等同于再度集体化？个体私营经济的发展是否意味着私有化的开始？随着市场经济的发展，人民公社三级合作组织是否依然存在？它们发生了哪些变化？乡村社会各类组织要素之间，是处于无序的发展状态，还是处于有序的整合状态？乡村社会的组织整合具有什么特点？根据深入的调查，研究者详细分析描述了公社解体以后，集体与个体关系的演变，个体农民与社会化农业生产的关系，乡村组织与乡村组织网络的变革，勾勒了乡村社会发展的社区化趋势，提出了“新集体主义”的概念。根据作者的看法，新集体主义组织方式，既体现了现代市场经济的竞争原则，又符合现行的社会制度，以及共同富裕的奋斗目标，而且承继了传统家庭文化的精髓，体现了中国“群社会”本质，是真正体现中国特色的社会发展之路。<sup>⑬</sup>乡镇企业的现代化理论和新集体主义观念都没有忘记公社制时代的历史教训，它们对“集体”所有制的研究也严格地区别于中国社会主义历史实践中的集体主义，其中最为重要的区别显然是对“个人利益”的强调，即“新集体”的基础是以个人利益为基础的自愿合作的产物。集体与个体以共同利益与地缘乡情为纽带，“合作”本身的目的是“为适应市场经济形势”、更有效地获取经济利益为目的的。

乡镇企业的现代化理论和新集体主义理论的提出都意味着在全球资本主义的历史情境中进行理论创新和制度创新的努力。“集体”、“合作”、“地缘”、“乡情”等概念的重新使用，明显地强调了社会生产和分配过程中的“公平”或“平等”问题。在“新集体主义”的理论视野中，中国农民在貌似对传统的复归中，走出了农村多少世纪以来封闭的领地和领域，第一次以乡村工业的高速发展、现代企业制度的迅速推开为主要方式，发挥市场，促进都市化（非国家投入的就地造城），成为中国经济改革持续深入进行的重要推动力和开展城市国有企业改革的稳固的后方基地。这是中国农民第一次以经济改革领先，推动中国走向现代化。<sup>⑭</sup>然而，乡镇企业的现代化论和“新集体主义”的案例研究都带有明显的把个别案例普遍化和理想化的倾向。由于这种理论努力过于急切地试图提出“非西方的现代化道路”，最终却像现代化理论一样把现代理解解为一种中性的技术化的指标；它真正回避掉的恰好是乡镇企业的生产方式与整个资本主义的国内市场和国际市场的关系，是乡镇企业与致力于市场化

的国家目标的关系。从技术看，乡镇企业的现代化论和“新集体主义”理论试图把乡镇企业描述成一种独特的现代性的生产和社会组织模式，对乡镇企业和村社组织在中国大陆的不同地区的极为不同的发展方式注意不够，<sup>⑮</sup>并严重忽略了以追求“效率”为主要目的的乡镇企业在破坏资源和环境、忽略劳动保护等方面的“现代性后果”。

“乡镇企业的现代化论”通过对乡镇企业的理想化描述和对其生产关系中的内在矛盾的忽略，扬弃了启蒙主义对传统社会关系的批判，又不把私有化的资本主义视为替代社会主义公有制的唯一方式，似乎开掘了一条现代化的第三条道路。从乡镇企业的实践出发理解中国现代性问题是重要的依据的。但由于它完全不考虑中国经济已经成为世界资本主义市场的一个活跃的部分，同时又把现代性作为中性的技术指标，因此，它不能对现代性或现代化本身的问题作出相应的诊断。我们不妨问一句：作为一种独特社会模式的乡镇企业在进入市场之后的活动也是独特的吗？用乡镇企业的内部特征来抵抗全球资本主义的社会预言是一种可以理解的智力活动，这种智力活动用文化的和数据的方式揭示了中国的现代化道路的独特性。但它的创造者忘记了它所说的独特性（我并不否认这种独特性的存在，正如我不否认中国和日本或者美国 and 英国之间存在差别一样）如今只能建立在全球资本主义的市场关系之上。这只能是一种“中国特色的现代化理论”，它的整个论证建立在现代化的目的论框架内。在最近几年的社会发展中，许多地区，包括江苏、浙江和广东等地，乡镇企业的结构正在发生重要的变化，一方面表现为集体企业的私有化，另一方面则表现为合资化，即与跨国资本结成新的经济体制。因此，乡镇企业究竟是一种现代化的途径，还是一种现代化的模式，仍然需要深入持续地观察。进一步地说，我的看法是，乡镇企业的形式的确构成了中国的现代化、特别是工业化道路与西方及其它国家的重要的区别，以此为根据而提出的“乡镇企业的现代化理论”在批判的意义上主要针对的是将西方资本主义当作唯一模式的想法，这一看法的提出具有重要的理论和实践意义。但是，这一理论仍然是以效率为标准的，它没有涉及的是这种乡镇企业的生产与分配制度是否能够扩大经济民主，乡镇企业的文化能否有利于建立保障经济民主的政治民主及其制度形式，乡镇企业的生产方式对自然生

态是否具有保护作用，乡镇企业的组织方式是否有利于社会的政治参与能力，乡镇企业在全球资本主义的情境中能否为经济平等（国内的和国际的）创造制度的和伦理的基础。因而，这一理论的批判性受到了很大的限制。换言之，乡镇企业的现代化理论并没有从乡镇企业的经济结构和运行规则中发掘对于现代社会经济和政治活动过程的批判源泉。

1980年代的启蒙思潮曾经为中国社会的改革提供过巨大的解放力量，它曾经是、而且仍然是支配中国知识界的主要思想倾向。但在迅速变迁的历史语境中，曾经是中国最具活力的思想资源的启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态，也逐渐丧失批判和诊断当代中国社会问题的能力。这并不是说中国新启蒙主义的那些思想命题已经完全没有意义，我也不是说1980年代的思想运动已经达到了目的。我的意思仅仅是，中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会：市场经济已经日益成为主要的经济形态，中国的社会主义经济改革已经把中国带入全球资本主义的生产关系之中，在资本主义化的过程中，国家及其功能也相应地发生了虽然不是彻底的、但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人，启蒙知识分子作为价值创造者的角色正面对深刻的挑战。更为重要的是，启蒙知识分子一方面致慨于商业化社会的金钱至上、道德腐败和社会无序，另一方面却不能不承认自己已经处于曾经作为目标的现代化进程之中。中国的现代化或资本主义的市场经济是以启蒙主义作为它的意识形态基础和文化先锋的。正由于此，启蒙主义的抽象的主体性概念和人的自由解放的命题在批判毛的社会主义尝试时曾经显示出巨大的历史能动性，但是面对资本主义市场和现代化过程本身的社会危机却显得如此苍白无力。一些坚持启蒙主义姿态的人文学者把现实的资本主义化过程所产生的社会问题归结为抽象的“人文精神的失落”。<sup>①</sup>他们重新回到向西方和中国的古典哲学寻找终极关怀和伦理规范，最终把问题落实于以安身立命为目的的个人的道德实践。在这样的历史语境中，启蒙主义似乎只是一种神圣的道德姿态（而它曾经是以反道德为特征的），它的那些抽象而含混的范畴无力对无处不在的资本活动和极为真实的经济关系作出分析，从而丧失了诊断和批判已经成为全球资本主义一部分的中国现代性问题的能力。更为重要的是，什么是所谓的“人文精神”，如果它真的失

落了，那么是什么力量导致它的失落？启蒙主义的思想家们曾经奢望“理性化”的过程不仅能导致对自然的控制，而且也能促成人的主体的自由、道德和公义的进步以及人类的幸福。但是，这样的信念正在遭到深刻的质疑。因此，如果我们要讨论“人文精神的失落”，就必须先澄清这一失落与中国“新启蒙主义”所致力现代化运动的历史联系。这场关于“人文精神”的讨论从1994年初开始，持续了一年多的时间，参与者众多，但却没有触及这样的问题：如果所谓“人文精神”是和1980年代的知识分子的思想运动直接相关的话，那么，1989年以后的急剧社会变迁如何瓦解了作为一个独特群体的“知识分子”？这些改变中国“知识分子”社会身份的社会变迁包括：现代社会日趋分工严密的职业化过程，现代企业和公司内部的科层制的发展，国家体制内部的技术官僚化，以及与之相伴的社会价值取向的转移。原有的知识分子阶层正在分化为专家、学者、经理人员、技术官僚，并被组织到中国社会日益发展的科层制度之中。把当代“知识分子”的变化归结为某种“精神”失落，而回避导致“知识分子”阶层发生变化的社会条件，其根源之一就是“启蒙主义”知识分子对这个社会过程本身持有极为暧昧的矛盾态度。

中国的所谓“后现代主义者”正是利用了这种含混，把西方的后现代主义直接作为批判中国“新启蒙主义”的武器，尽管中国的“后现代主义”比中国的“启蒙主义”更加含混。我在这里不能对中国的“后学”作全面的分析，因为其中也包含了各种因素和复杂性。我在此所作的分析，主要针对的是“后学”的一些代表人物的代表性文章。“中国的后现代主义”是在西方、特别是美国后现代主义影响之下形成的，但它们的理论内涵和历史内涵都极为不同。我仍然把这种“中国的后现代主义”作为现代化的意识形态的补充形式来看待。“中国的后现代主义”的主要理论来源是解构主义、第三世界理论和后殖民主义。然而，“中国的后现代主义”从未对中国的现代性问题作出历史分析，也从未见到一位中国的“后现代主义”的信徒对中国的现代文化与西方的现代文化的关系作细致的历史分析。在文学的领域里，他们所解构的历史对象与启蒙主义曾经作过的历史批判是一样的，都是中国现代的革命及其历史理由；稍有不同的是，他们对启蒙主义的主体性概念加以嘲笑，却从未将中国启蒙主义

的主体性概念置于特定的历史语境中加以分析。当“中国的后现代主义者”嘲笑“启蒙主义”历史姿态的时候，他们不过是在说作为一个历史过程和社会运动的“启蒙主义”是如何地不合时宜，因为他们已经置身于受商业化的大众传媒支配的、消费主义的“后现代”社会。后殖民主义可以被视为西方（主要是美国）文化制度内部的自我批判，它从边缘文化立场对西方中心主义文化所作的批判（对后殖民主义理论本身的讨论不是本文的任务），揭示了殖民主义在文化和知识领域的表现形式，其中也包括西方民族国家理论被殖民地人民用以抵抗殖民者的复杂过程。在“中国后现代主义”的文化批评中，后殖民主义理论却经常被等同于一种民族主义的话语，并加强了中国现代性话语中的那种特有的“中国/西方”的二元对立的话语模式。例如没有一位中国的后殖民主义批评家采取边缘立场对中国的汉族中心主义进行分析，而按照后殖民主义的理论逻辑这倒是题中应有之义。具有讽刺意味的是，有些中国后现代主义者利用后现代理论对西方中心主义进行批判，论证的却是中国重返中心的可能性和他们所谓“中华性”的建立。在这种典型的现代性宏伟叙事中（虽然打着后现代的旗号），中国的所谓后现代主义者对“中华性”的未来性预见不仅没有触及作为资本主义中心的新中国与自己的文化、与西方现代历史的关系，而且与传统主义者有关21世纪的预言和期待完全一致。<sup>②</sup>这倒并不使人惊讶。

中国后现代主义的另一特点是以大众文化的名义将欲望的生产和再生产虚构为人民的需要，将市场化过程中受资本制约的社会形态解释为中性的、不受意识形态支配的“新状态”。<sup>③</sup>在这种理论分析中，既缺少对大众文化内部的不同层次、不同方面的调查和分析，又没有对商业化的或消费主义的意识形态作出相应的阐释和批判。当他们以中性化的欲望、状态、人民、大众文化的名义对他们所属的知识分子群体进行攻击的时候，以消费主义为其主要内容的市场意识形态却经由他们的后现代主义理论而合法化了。“中国的后现代主义”否定掉的是“新启蒙主义”的严肃的社会政治批判，他们对一切价值进行解构的同时，却没有对构成现代生活主要特征的资本的活动作出分析，也没有对这种资本的活动与中国社会主义改革运动的关系作出评价。在他们经常指称的“官方或主流与大众文化”

的二元对立之中，看不到这两者通过资本的活动而形成的复杂关系，而这恰恰是当代中国社会文化的主要特点之一。事实上，中国的后现代主义者正是把希望寄托于“市场化”：“‘市场化’意味着‘他者化’焦虑的弱化和民族文化自我定位的新可能”，“市场化的结果，必然使旧的‘伟大叙事’产生的失衡状态被超越，而这种失衡所造成的社会震撼和文化失落也有了被整合的可能”，“并提供了一种新的可能的选择、一条民族的自我印证和自我发现的新道路”<sup>④</sup>。所谓“市场化”不是一般地对市场的赞同，而是要把整个社会的运行法则纳入到市场的轨道，因而市场化不是一个经济学范畴，而是一个政治、社会、文化和经济的范畴。在1990年代的历史情境中，中国的消费主义文化的兴起并不仅仅是一个经济事件，而且是一个政治性的事件，因为这种消费主义的文化对公众日常生活的渗透实际上完成了一个统治意识形态的再造过程；在这个过程中，大众文化与官方意识形态相互渗透并占据了当代意识形态的主导地位，而被排斥和喜剧化的则是知识分子的批判性的意识形态。在有些后现代主义者所采用的学院政治式的批评方式中，隐含的是他们的文化政治策略：用拥抱大众文化（虚构的人民欲望和文化的市场化形态）、拒斥精英文化的姿态重返中心——中国特色的社会主义市场。中国后现代主义文化批评的一部分已经成为中国大陆独特的市场意识形态建构的有效部分。

在当代中国的情境中，思想界和知识界对上述问题的回应是极为无力的。一些来自中国大陆、留学欧美的年轻中国学者与他们在中国的合作者们试图借助于分析的马克思主义等西方理论提出问题。尽管他们对现代中国历史的把握让许多学者感到不满，但我仍然认为，他们的问题意识具有现实尖锐性。在思想的方式上，这些年轻学者也一定程度地超越了那种在中国/西方的二元论述中讨论中国问题的启蒙主义的思想方式。他们考虑的问题与冷战的结束有密切的关系，其主要出发点是：冷战时代的旧的概念范畴已经不能满足中国和世界的需要，时代呼唤制度创新和理论创新。他们中的代表者认为可以从“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”中汲取一些有益的启发；然后以中国深厚的土壤为基础，将中国已经出现的一些制度创新和理论创新的萌芽培育、壮大起来。所谓“新进化论”倡导的是超越传统的“社会主义/资本主义”

的二分法,对中国社会主义经济制度中的一些遗传因素如乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新,从而获得发展。将 John Roemer、Adam Przeworski 等美国学者提出的“分析的马克思主义”引入中国,目的在于对马克思的学说严格解构,以在当代条件下推动人类全面解放、个人全面发展的理想的实现。其中最核心的思想是,社会主义的理想历来是以广大人民的“经济民主”来取代少数经济、政治精英对社会资源的操纵。实际上,这一理论的提出直接针对的是俄国已经实行、中国正在实行的国有资产的股份化或私有化运动。因此,他们的观点恰好是:政治民主是保证公有资产不被少数人“自发私有化”的必要条件,如果说“资本主义民主”是“资本主义”和“民主”的妥协,而社会主义则是经济、政治民主的同义词。“批判法学”的一项重要理论成果是揭示出西方 18 世纪以来民法的最核心内容——绝对财产权,即财产“最终所有者”对财产的排它性处置权——已经解体。这一理论在中国的语境中的意义仍是与如何扩大经济民主、扼制大规模私有化运动相关的。用他们自己的观点来说就是,在概念层次上,超越“私有制/国有制”的两分法,从而把注意力转移到如何通过“财产权力束的分离与重组”来扩大经济民主,并将生命与自由的权利置于比财产权更重要的宪法地位。总之,以“新进化论”、“分析的马克思主义”和“批判法学”为理论基础的中国学者试图以经济民主和政治民主为指导思想,超越非此即彼的两分法,寻求各种制度创新的机会。<sup>⑤</sup>

是否继续使用社会主义或者资本主义的概念并不重要。当代中国社会面对的问题也显然无法用资本主义或社会主义这样的概念来简单地加以解释。问题仅仅在于能否真正触及当代中国社会面对的社会问题,能否在具体的情境中作出审慎有度的分析。中国新马克思主义的出现与美国大学里的经济学、社会学以及法学中的马克思主义思潮有深刻联系,这也可以看作是所谓全球化条件下的“理论旅行”。除了由于忽略历史的具体过程而产生的对西方理论的简单搬用外,这些研究的一个欠缺是,作者的注意力完全集中于经济领域,<sup>⑥</sup>而很少涉及文化领域。如果说中国新马克思主义已经提出了经济民主的问题,但却没有提出和讨论文化民主的问题。在市场条件下,文化资本的运作是整个社会活动的重要方面。对文化资本的控制和媒体的掌握,

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

对于中国社会来说,对经济民主的讨论涉及的是整个社会分配制度和生产方式,因此不可避免地涉及政治民主问题。在这个意义上,讨论经济民主和文化民主问题为讨论政治民主提供了实质内容。1990 年代以来,有关政治民主的讨论明显减少,这显然是因为这一话题仍然充满禁忌。除此之外,如何在冷战结束以后的情境中界定民主和规划切合实际的历史目标的确成为需要思考的问题。政治民主不仅是社会实践的目标,而且也是文化反思和历史反思的课题。对政治民主的诠释一方面受制于不同的文化价值观,另一方面则与国际间的经济政治关系密切相关。在中国的独特的市场社会形式中,

不存在脱离经济民主和文化民主的政治民主问题,也不存在脱离政治民主和文化民主的经济民主问题。因此,一方面,我们可以说民主问题在 1990 年代显然增加了新的社会内容,另一方面,讨论经济民主却无法回避政治民主问题。

有关中国民主的讨论集中于如何保障个人的自主性和政治参与能力。中国知识界对这一问题的思考从两个不同而相关的方面展开。第一个方面是经济自由主义的论述。由于私有化运动和乡镇企业的发展,以及跨国资本在中国的实际存在,中国社会的经济结构已经相当复杂。但许多经济学者仍然相信,市场及其活动作为一种“自然过程”能够自发地导向民主的实现。他们认为,由于“市场逻辑,就是个人权利的自由交易”,而“国家观念,就是公共权力的强制实施”,“前者以个人自由权利的确立和保障为基础,后者以公共选择的结果为前提”,因此,市场本身的发展将保证个人的充分的自由权利。<sup>⑦</sup>在这种经济自由主义的论述中,个人权利通过市场逻辑获得保障,而市场虽然与国家存在复杂的关系,但在功能上能够限制国家权力的过度扩张。我们能够理解这种理想主义叙述针对的是国家对于市场和社会的干预,但是,如果国家不仅是完全外在于市场的存在,而且也是个人的直接对立面,那么,我们用什么范畴来叙述市场内部的支配力量呢?经济自由主义的论述掩盖了中国的市场形成与国家改革计划的关系,创造了作为一种自然范畴的“市场”概念,却丧失了分析市场关系内部的那些支配与被支配的权力关系的能力。这种权力关系不仅是社会腐败的主要根源,而且也是社会资源的不平等分配的基本前提。在计划/市场的二元论中,“市场”概念被设想成为“自由”的源泉。但是,这一概念模糊了市场与市场社会的区别:如果说市场是透明的、按照价值规律运行的交换场所,那么,市场社会则要求用市场的法则支配政治、文化和我们的一切生活领域,市场社会的运作是和垄断的上层结构无法分离的。正是在这个意义上,“市场”概念掩盖了现代社会的的不平等关系及其权力结构。正如沃勒斯坦在总结布罗代尔的贡献时指出的,“如果没有一种政治保障你就永远不能支配经济,……认为没有国家的支持、甚至在反对国家的情况下也能成为一个(布罗代尔定义下的)资本家,那简直是一个荒诞的想法。”<sup>⑧</sup>如果国家是资本主义运作的一个组成因素,那么,支配当代中国

知识界的政治想象的经济自由,是否应该重新加以界定呢?试图用国家对经济的干预程度来解释经济和政治民主问题,是不是应重新论证究竟谁应该是国家行为的受益者呢?

第二个方面是有关市民社会和公共领域的讨论。越来越多的人注意到,市场并不是国家之外的一切,在市场/国家的关系中也需要“社会”的中介力量,才能保持力量的均衡。在哈贝马斯等人的影响下,许多人将注意力转向了市民社会和公共领域的范畴。他们认为中国社会正在出现一个市民社会,或者说,他们吁求在中国形成一种西方式的市民社会,其功能是保障个人权利的自由和抵制国家力量的过度干预。如果把这一讨论看作是用规范式的方式吁求政治民主的话,那么,我们能够理解、同情并在一定程度上支持这一讨论。但是,如果把这种规范式研究看作是一种具体的、现实的途径或经验,则这一理论势必陷入自我矛盾的困境。中国的市场化改革始终是和国家的强大存在相关的,在国家推动下形成的所谓“市民社会”是否像许多人期待的那样处于社会/国家的两极结构之中,是令人生疑的。<sup>⑨</sup>例如许多政治精英及他们的子弟直接参与经济活动,并成为大公司和企业的代理人。我们能说他们是“市民社会”的代表吗?这表明在中国已经出现了经济精英与政治精英合二而一的社会结构,而他们也直接参与国际性的经济活动。在中国已经揭露出的一些重大的腐败丑闻,都涉及高级政治官僚或其子弟在国内和国际经济活动中的不法行为。更为重要的是,这一讨论更加注重了“社会”的功能,却很少分析作为社会范畴对立面的“国家”范畴究竟意味着什么?它是铁板一块地处于“社会”之外或之上,还是与“社会”相互渗透?“国家”内部是否包含了特定的空间?这些空间有无可能在特定条件下称为某种批判性的空间?

这一问题也牵涉如何形成社会和政治的批判空间问题。在这方面,一些学者将注意力转向文化生产领域,例如媒体和印刷文化,因为在这个领域中,当代中国正在出现“民间的”刊物、“独立的”制片人及其文化产品。1989 年后,由《学人》(主编陈平原、王守常、汪晖)丛刊<sup>⑩</sup>开始,逐渐出现了一系列“非官方的”学术刊物,如《中国社会科学季刊》(主编邓正来)<sup>⑪</sup>、《原道》(主编陈明)<sup>⑫</sup>、《公共论丛》(编辑刘军宁、王焱、贺卫方)<sup>⑬</sup>。同时还出现了一些介于官方与非官言之间的刊

物,如《战略与管理》(主编秦朝英、执行主编杨平、李书磊)<sup>④</sup>、《东方》(主编钟沛璋、副主编朱正琳)<sup>⑤</sup>等等。中央电视台的专题节目《东方时空》也是由一些受聘于电视台的民间制片人参与创作。这一切的确带来了新的文化景观。但是,就“民间刊物”而言,在这里特别值得注意的有两点:第一,即使是“非官方”刊物也由官方出版社出版,因为中国的体制中不存在民间的出版社;第二,这些“民间刊物”都没有正式的刊号(所谓以书代刊),因而处于合法与非法之间。更重要的是,由于受到体制内部空间的保护,正式刊物(或者说是官方刊物)反而能够发出较民间刊物更为大胆的批评意见。以当代中国影响最大的刊物《读书》为例,它被公认为中国思想解放的象征。但是,这个受到知识分子广泛好评的刊物并不是“民间刊物”,而且由国家出版社出版、直属新闻出版署的刊物。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。像《东方时空》这样的电视专题节目,就是独立制片人、国家意识形态机器和巨额广告收入共同促成的电视制作。由于民间力量的参与,它的影像语言、主持人风格与传统的官方新闻节目的呆板风格大为不同,也在一定程度上触及了原有节目没有触及的社会内容,但同时,它也负担着宣传和制造官方意识形态的任务,并在国家的严格控制之下。中国的“公共空间”在这个意义上不是介于国家与社会之间的调节力量,而是由国家的内部空间和社会相互渗透的结果。这些文化产品对于中国社会文化空间的拓展具有广泛的意义,但是,它们既是国家与社会之间的空间,也是国家内部的空间,也必然没有真正的力量抗拒国家的政治干预。

1990年代以降,美国、台湾、香港和中国大陆的许多学者都将哈贝马斯的公共领域理论引入对中国问题的探讨。就哈贝马斯的理论而言,早期自由主义的公共领域与市民社会具有密切联系,它介于市民社会与国家之间并对二者实行监督与批评。哈贝马斯构筑的是一种规范式的理想形态,他特别注重的是这一理想形态在现代历史中的变形和转化。这就是他所说的公共领域的“重新封建化”,即媒体和其他公共领域被国家、政党和市场所左右的状况。按照这一理论的基本逻辑,我们可以推论

说,首先,大陆的公共空间是在没有成熟的市民社会的前提下形成的,在许多情况下,它甚至存在于国家体制内部。但它所以能够存在于国家体制内部,一方面是由于国际和国内市场的经济资助,另一方面则是由于国家的利益需要和国家内部空间的形成。因此这一公共空间的形成从未呈现过哈贝马斯所描述的那种早期资产阶级公共领域的特征,媒体在整个社会体制中所处的地位不仅深刻说明了中国的公共空间与哈贝马斯所描述的欧洲公共领域的差别,而且也表明媒体在这一语境中从来不是一个自由讨论和形成公共意见的领域,相反,媒体是各种支配性力量角逐的场所。在这个意义上,需要重新研究社会/国家在当代中国的复杂关系。在这个错综复杂的关系中,无论是市场,还是“社会”,都并不是自然抵御国家过度干预的力量。这表明,经济民主和文化民主问题是与政治民主问题直接相关、无可分割的问题。这也同时表明,经由市场而自然达致国内和国际领域中的公平、正义和民主不过是另一种乌托邦而已。<sup>⑥</sup>

中国当代思想的这个最近阶段的结束是以“新启蒙主义”思潮的历史性衰落为标志的。不过,我们也可以换句话说,这是作为现代化的意识形态的社会主义和“启蒙主义”的历史性胜利。正是这些相互冲突的思想共同为中国现代化提供了合理性和合法性的证明,为中国社会朝向全球市场和全球体系的改革开辟了道路。在跨国资本主义时代,“新启蒙主义”的批判视野局限于民族国家内部的社会政治事务,特别是国家行为;对内,它没有及时地把对国家专制的批判转向在资本主义市场形成过程中国家——社会的复杂关系的分析,从而不能深入剖析市场条件下国家行为的变化;对外,它未能深刻理解中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题,因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断,而不能一如既往地援引西方作为中国社会政治和文化批判的资源。中国启蒙主义的话语方式建立在民族国家的现代化这一基本目标之上,而这个目标却是由起源于欧洲、而今已遍及世界的资本主义过程所制定的。中国新启蒙主义面对的新的问题是如何超越它的原有目标对全球资本主义时代的中国现代性问题进行诊断和批判。在新启蒙思潮的历史性衰落之后,我们看到的是思想的废墟,在这个废墟之上,是超越国界的巨大的资本主义市场;甚至作为启蒙思想的

批判对象的国家行为在相当大的程度上也受制于这个巨大的市场。在这个世纪即将告终的时候，已经有人宣告：历史终结了。

#### 4. 面对 21 世纪：全球资本主义时代的批判思想

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

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

伯的不详预感，他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度，甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望。在新的历史情境中，韦伯的问题是否还成立？

韦伯和马克思对现代性的反思都建立在他们对资本主义的观察之上。而在今天，我们有必要把对中国社会主义的历史反思同时视为对现代性问题的反思，这个现代性问题是欧洲近代资本主义及其文化所引发的。市场社会的扩展及其对社会资源的垄断必然伴随着自发的、未经计划的社会保护运动，这两个方面的冲突构成了 19 至 20 世纪的最为严重的社会危机（包括两次世界大战）的动因，也成为现代社会制度自我改革的基本动力。现代社会主义的兴起是基于对资本主义内在矛盾的理解和克服这种矛盾的历史愿望，但已有的社会主义实践不但未能完成这个历史任务，而且最终将自己汇入了全球资本主义之中。与此同时，资本主义从社会主义运动和各種社会保护运动中获得了进行自我批判和改革的机会，以至于在今天，我们已经无法在原来的意义上以民族国家为单位界定社会主义和资本主义问题。正是在这个意义上，当我们用全球化或全球资本主义这样的概念来描述当代世界的变化时，绝不意味着资本主义的垄断结构及其运行规则代表了当代世界的所有方面，因为在欧美的社会体制和公共政策中已经包含了各种社会主义的或其它的社会机制。除了制度实践所包含的社会主义或社会保护因素外，我们还可以发现布罗代尔称之为“物质文明”的那些方面，那些在生活的底层所进行的、在漫长历史中形成的交往关系。也是在这个意义上，对中国社会主义的反思才不仅是对过去的检讨，而且也是对现在与未来的预言，因为我们仍然置身于以现代化为目标的同一个历史进程之中。传统形式的社会主义无法解决现代性的内在危机，作为现代化的意识形态的马克思主义和“新启蒙主义”也几乎无力对当代世界的发展作出恰当解释和回应。正是在这里，隐藏着“重新思考中国问题”的必要性。

中国思想界正在讨论所谓的“全球化”问题，而与此相对照的是，西方媒体却在谈论中国的民族主义。大多数中国知识分子对“全球化”抱着儒家大同式的理想主义，这种有关“大同”的天下主义不过是一个世纪以来不断重复的“走向世界”的

现代性梦想罢了，我们从中还能辨识出一些“儒教化的世界图景”的依稀面目。而另一些年轻人却利用商业炒作的方式炮制了《中国可以说不》这样的畅销书，以至在已经非常不安的西方社会引起了有关民族主义的疑虑和明显过于夸张的“中国威胁论”。在一定意义上，后者成功的商业炒作使得许多海外媒体认为中国民族主义思潮已经具有极端排外的性质，而忘却了这本书的出版和发行过程与商业的关系。只要民族国家体系没有彻底瓦解和重组，民族主义作为民族国家同一性的基础就不会消失。更为重要的是，当代的民族主义政治与传统民族主义存在重要的差别，与其把它看作是全球化的对立物，毋宁把它看作是全球化的副产品。对于民族主义问题的讨论必须把全球政治经济体系关联起来，而不能作孤立地说明。中国在 21 世纪可能成为一个发达的市场社会，但却没有可能成为新的全球霸权。美国和前苏联的经济、政治和军事地位是在冷战的过程中形成的，在苏联垮台后，北约已经成为全球压倒性的军事力量。在可以预见的历史时期里，没有一个国家能够发展起这样的军事霸权。如果不能从全球的政治、经济 and 军事结构思考当代民族主义问题，那么，无论他们是积极地支持民族主义运动，还是极力反对民族主义，都有可能放过了问题的根本症结。

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

国家的政治主权。伴随资本主义全球化的过程，自足的民族工业体系逐渐瓦解，最终被重组为一体化世界生产和贸易体系的构成要素。<sup>⑦</sup>全球化过程并不能自明地解决我们所面对的各种社会问题。从现代世界的发展来看，生产和贸易过程的全球化并没有自发产生与之适应的超越民族国家的政治—社会组织的新形式，也没有发展出能够适应亚洲和拉美等边缘地区兴起的政治、经济关系，更没有解决所谓的南北差异和不平等。同样明显的是，民族国家地位受到削弱，而政治、经济和军事的垄断却没有改变。因此，如果需要消除民族主义所产生的某些负面效应，就必须在广泛的全球关系中探讨建立更为公正与和平的政治关系的可能性。

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

这一切表明：自上个世纪以来在中国思想界普遍流行的现代化的目的论世界观正在受到挑战，我们必须重新思考我们习惯的那些思想前提。尽管没有一种理论能够解释我们面对的这些如此复杂而又相互矛盾的问题，但是，超越中国知识分子早已习惯的那种中国/西方、传统/现代的二分法，更多地关注现代社会实践中的那些制度创新的因素，关注民间社会的再生能力，进而重新检讨中国寻求现代性的历史条件和方式，将中国问题置于全球化的历史视野中考虑，却是迫切的理论课题。社会主义历史实践已经告一段落，全球资本主义的未来图景也并未消除韦伯所说的那种现代性危机。作为一个历史段落的现代时期仍在延续。这就是社会批判思想得以继续生存和发展的动力，也是中国知识界进行理论创新和制度创新的历史机遇。

（作者通讯地址：中国社会科学院文学研究所  
邮编：100732）