



博源文库

现代性与中国社会转型丛书

启蒙与中国社会转型

The Enlightenment and Transformation of Chinese Society

资中筠 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (JOHRI)

图书在版编目 (CIP) 数据

启蒙与中国社会转型/资中筠著. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 1

(博源文库. 现代性与中国社会转型丛书)

ISBN 978 - 7 - 5097 - 1961 - 9

I. ①启… II. ①资… III. ①社会发展 - 研究 - 中国
IV. ①D668

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 230551 号

· 博源文库 · 现代性与中国社会转型丛书 ·

启蒙与中国社会转型

著 者 / 资中筠

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

电子信箱 / bianjibu@ssap.cn

项目经理 / 徐思彦

责任编辑 / 赵子光

责任校对 / 李 敏

责任印制 / 岳 阳 郭 妍 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 59367081 59367089

经 销 / 各地书店

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/20

印 张 / 12.2 字数 / 183 千字

版 次 / 2011 年 1 月第 1 版 印次 / 2011 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 1961 - 9

定 价 / 29.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社读者服务中心联系更换

版权所有 翻印必究

目 录

第一部分 主题

中国知识分子对道统的承载与失落

——建设新文化任重而道远 资中筠 / 003

方孝孺和布鲁诺 资中筠 / 024

文化与制度

——鸡与蛋的关系？ 资中筠 / 033

五四新文化运动与今天的争论 资中筠 / 044

重建精神的家园

——还是要接着五四精神的茬走下去

..... 资中筠 / 053

第二部分 专题讨论

秦 晓 去意识形态化，回归普世价值 / 075

雷 颐 启蒙与儒学：从维新到五四 / 083

徐友渔 启蒙在中国 / 095

高全喜 寻求正确的启蒙之道 / 103

韦 森 “新启蒙”与中国社会转型的一些

根本性问题 / 109



任剑涛	启蒙的自我澄清	
	——古今之维与中西之辨	/ 125
初晓波	启蒙与再启蒙	
	——以日本为视角的思考	/ 134
讨论：	启蒙与中国社会转型	/ 149

第三部分 相关链接

启蒙在中国	陈乐民	/ 177
中国走向公民社会的困难、可能与路径选择		
——从陈乐民先生《对话欧洲》引发的联想		
.....	王 毅	/ 183
当代思想文化争论中的五四与启蒙	徐友渔	/ 202
读书人站起来	许纪霖	/ 217

总 序

金耀基

博源基金会是由秦晓与何迪两位先生倡议成立的一个学术性团体，着眼于当代问题的研究，秉持开放、理性、包容的精神，志在建立一个学术的平台。秦晓在《当代中国问题研究：使命、宗旨和方法论》一文中说：“‘当代中国问题’可以表述为中国的社会转型，即从一个前现代性（传统）社会转变为一个现代性社会。这一转型自晚清始已经历了 100 多年的历程……到今天它依然是一个‘未完成的方案’（哈贝马斯语）。重新提出这一问题，有序地推进这一进程，关乎中华民族的前途和命运，是对政治家、社会精英和民众社会历史责任感的呼唤。”

为此，博源基金会在 2008 年提出中国经济转轨与社会转型课题的基础上，于 2009 年 3 月的理事会上又提出了编辑出版《现代性与中国社会转型》丛书的构思，指出：“中国的现代性转型是一个跨世纪的，至今未完成的方案，是一个需要对现代核心价值观，对未来模式和路径重新认定的历史使命，是一个决定中国未来走向的、不可逾越的现实问题，对这一问题展开深入研究和讨论，以求在更大的范围内寻求社会共识，应该成为基金会的重点工



作之一。”

我很认同博源基金会诸君的看法与价值理念。百年以来，中国长期处于国族求生存、发展而起的各种变革运动中，从曾（国藩）、李（鸿章）的洋务自强运动，到康（有为）、梁（启超）的维新变法（包括清代“废科举，设学校”），到民初的新文化运动，以及1911年国民党共和革命，1949年共产党社会主义国家建构，一直到1978年开放改革所展开的经济为中心的现代化发展。这一连串的变革运动背后，确有一股强烈的动力，那就是求国家之富强，求民族的独立与尊严。但无可讳言，这一连串变革运动，不论是自觉的或不自觉的，自愿的或不自愿的，都在向“现代的西方”借鉴学习，向西方取经（应指出，社会主义也是西方的，它是“反西方的西方”）。从器物到制度到启蒙的价值理念（如理性、自由、民主、人权等）都一一进入中国。故百年来，中国在经济、政治、文化学术乃至生活形态方面均发生了巨大的变化。这个巨大的变化，从根本上说，是中国的现代化运动造成的。百年来一系列变革运动实是不同层次、不同领域的中国现代化。整体上，中国现代化是一个有方向性的历史过程，即是从一个前现代性（传统性）社会向现代性社会转变，亦即是中国现代性的建构历程。我们应该强调指出，中国现代性的建构绝不仅是求国家的富强（经济现代化是而且仅是现代化的一个组成部分）。中国的现代性，不多也不少，是指一个中国的现代文明秩序。中国前现代社会的传统的文明秩序（一个主要以儒学三纲六纪为规范的帝国秩序）已倾圮解体，而中国的现代文明秩序还远远没有完全建立，今天仍处于一个社会大转型的过程中。我们应理解，中国的社会转型，其意涵实远不止是中国历史上的朝代更替，也不仅是像美国反殖民的独立革命，还是涉

及器物、制度和价值系统的文明形态的转型。

中国的现代性或中国的现代文明秩序的建立，有意识地或无意识地是以欧美的文明形态为参照系统的。150年前，日本明治维新的现代化，脱亚入欧，可说是第一个非西方国家以西方的现代性为范本而成为东方第一个现代国家。但值得特别指出者，日本的现代性之建立虽是以西方为范本，但是仍有强烈的日本文化的性格，故是不同于西方现代性的现代性。日本现代性与西方现代性有“共相”，也有“异相”。无可否认，欧洲依启蒙运动建构的新文明形态是现代性的最早的个案。19世纪以后，欧洲一直被视为世界先进的文明范式；第二次世界大战后，美国由世界的“兵工厂”而转为资本主义“自由之堡垒”，亦自然而成为“西方现代性”之表率。但不能忘记，1917年俄国共产党革命之后，社会主义（马列主义）已在资本主义之外提供另一条社会发展的道路。到了20世纪五六十年代，社会主义已形成一個挑战资本主义的世界力量。以俄国为领袖的苏维埃与美国为首的西方世界更构成了冷战时代东、西对垒的两大阵营。依马克思原本的理论讲，社会主义社会应是“后资本主义”的社会。但在长期的冷战时代，在意识形态上，社会主义却是作为一种更优越的“现代性”（或曰“超现代性”）向资本主义的现代性挑战的，亦即社会主义是以拥有更优越的制度、价值的文明性向世界宣称的。诚然，社会主义所描绘之彼岸的自由王国的理想是无比浪漫动人的。恰恰因此，理想与现实之间的落差比资本主义的也更大。列（宁）斯（大林）路线的社会主义实践，在世界范围内，程度不同地出现问题或异化，而“文化大革命”乌托邦式的冒进路线，更把中国推向亡党亡国的边缘，幸因1978年的开放、改革而转危为机。1991年，苏联社会主义的瓦解，不啻



宣告了社会主义的“现代性”计划的顿挫。正因为如此，才会有福山（Francis Fukuyama）名噪一时的“历史的终结”这样的看法。他说那些可以代替西方自由主义的可行的系统方案，已经彻底穷尽了，他说世界可能已到达人类意识形态演进过程的终点。西方自由民主体制得到了普遍化，成为人类最后的政体形式。诚然，福山的论断具有浓厚的西方自由主义者的偏执性，须知，资本主义的现代性并不因社会主义的“现代性”计划的“失败”而理所当然地取得终极的正当性。其实，欧洲的两次世界大战已经深刻地暴露了西方现代性的黑暗面，美国先后涉足与发动的越南战争与伊拉克战争，以维护自由与民主自居，却充分显露了霸道的政治性格，实不足以言为缔造全球政治秩序提供了范本。2008年10月爆发的全球金融海啸，其殃源正在美国的华尔街，更透显了资本主义之经济秩序有深层的结构问题与道德性缺陷。值得注意的是，20世纪80年代，欧美思想界出现了一场激烈的“现代性论辩”，西方知识人对西方现代性进行了批判与反思。诚然，德国社会学家韦伯在20世纪初即已指出作为西方现代性思想根源的启蒙运动的遗产，不是理性（Reason）的实现，而是“工具理性”（Instrumental Rationality）的胜利，它不能导向启蒙思想家的希望（即普世的自由）的实现，而提出“铁箍”的警告。80年代的“现代性论辩”，循韦伯之思维，集中地表现为“理性的论辩”。哈贝马斯提出“沟通理性”以济工具理性的不足，他是西方现代性的维护者，但他承认启蒙方案是一个“未完成的方案”。我们可见到的是，西方的现代性依然在自身反思中逐步修正。我同意波兰哲学家科拉科夫斯基（L. Kolakowski）的看法，现代性方案是“处于永无止境的试验中”。

中国于1978年在“文化大革命”的大破坏的废墟中，在社会主义国家中第一个发出改革开放的巨声，从摸着石头过河到大力展开社会主义现代化的道路。过去有人说，“没有社会主义就没有新中国”。现今看来，应该是“没有中国的改革开放，就没有社会主义”了。30年来，中国的经济发展取得了史无前见的成就。中国的崛起已是世界的事实。的确，中国扭转了16世纪以来西方日踞世界支配性地位的格局，在今日全球化的时代，中国已从边缘走向中心，中国很大程度上已实现百年来追求的富强之梦。但是，我们要问，中国上升之路会一帆风顺吗？有一点是肯定的，中国在21世纪步向强国之路上，将无可避免地面临种种外在与内在的挑战与考验。在今日全球多元格局下，一个国家的真正强大绝不止是军事力量，甚至不止是经济力量，毋宁更是知识力、文化力，特别是它拥有一套现代的核心价值（包括自由、民主、人权、公义、多元、王道、环保等），说到底，它必须有一个现代的文明范式。中国百年之现代化运动的真正愿景，如前所述，是中国的现代文明秩序的建构。我们今天距离一个中国现代文明秩序之建立还很远，即使就中国今天最有成就的经济领域而言，贫富的差距，城乡之间的落差，市场规范的缺失，实在还未能完成一个经济的文明秩序。我们上面已指出，中国正处于一个社会大转型中，但社会转型并不会自动地成功地转向一个现代文明秩序。这一项巨大的文明转型的工程，它建构的主要资源来自社会主义，来自资本主义，也应该并必然有来自中国的文化传统。我们所建构的是一个有中国文化性格的现代文明秩序。一点不夸张，它需要这一代乃至几代人的努力，特别是当代的知识人，以理性、批判的反思精神，贡献各自的心力与智力，来与国人共谱中国的历史新章。



博源基金会，着眼于当代问题的研究，并志在为知识界建立一个开放性的学术平台，这个《现代性与社会转型》丛书正有幸得到多位知识界杰出学者的参与支持，各自独立地发抒其专业的研究成果与识见，欣赏敬佩之余，是为序。

金耀基

2009 年 7 月

编者的话

中国自以巨大的落差遭遇现代性以来，至今已逾 160 年。在这 160 多年中，中国人经历了各种持续的动荡和断裂，以及持续的革命和后来极端的社会整合，直到中国经济突然爆发的最近 20 年。然而，经济突然的大规模增长并不必然伴随着现代性转型的完成，恰恰相反，它反而会加速地暴露其在政治上需要发展完善之处，这正是马克斯·韦伯在 100 多年前对德国精英和知识阶层的警告。在我们看来，这个警告也适合于今天的中国。

30 年前，正值中国历史转折的关键时期，在思想解放运动的推动下，一批具有真知灼见的思想者开始进行反思，推动了中国社会的现代思想启蒙。20 世纪 80 年代，先后出版了《走向未来》、《文化：中国与世界》和《二十世纪文库》等丛书。这些丛书所传播的现代知识，改变了整整一代人的思维定式，为 30 年来中国社会变迁奠定了深厚的思想基础。今天，中国又面临着重大的历史关头，如果说，当年的思想启蒙重在传播现代理念，为骤然而来的改革提供思想力量，那么，博源基金会作为思想启蒙的传承者，编辑出版《现代性与中国社会转型》丛书，则旨在集近 30 年来实践、研究与探索之成果，寻求对今天中国现代性方案的共识。



“中国的现代性转型”是一个跨世纪的、至今未完成的方案，是一项需要对现代核心价值观、对未来模式和路径重新认定的历史使命，是一个决定中国未来走向的不可逾越的现实问题。对这一问题展开深入研究和讨论，以求在更大的范围寻求社会共识，是博源基金会的重点工作之一。而《现代性与中国社会转型》丛书，就是上述研究和讨论的成果。我们认为，讨论中国的现代性方案，必须面对世界难局，重建我们的知识体系，这就形成了丛书的如下主题：现代性从何而来？中国是如何遭遇现代性的？当前中国为什么要提现代性转型？中国现代性转型的状况及其约束条件是什么？现代性在西方国家所面临的挑战，特别是在当前全球金融危机的情况下，它是否还是一项绝对价值？是否存在“另类现代性”？各类国家现代性转型比较对中国有何借鉴意义？如何选择适合中国现代性转型的路径和模式？等等。

为了更好地体现相关学科领域对这个问题的研究成果，我们先后组织了不同学科的领军人物进行深入讨论；伴随着每一次讨论，人们从不同学科、不同角度直接拷问中国的现代性转型问题。实际上，这些学术活动已经远远超出了丛书的边界，是不同学科对中国现代性转型的思想认知、碰撞与交融，从而使丛书成为一个开放性的学术平台，让大家发抒各自的专业研究成果与识见，以期从不同角度勾勒中国现代性方案的基本轮廓。

《现代性与中国社会转型》丛书系博源基金会之“博源文库”的一个系列。本套丛书总序由前香港中文大学校长金耀基教授撰写。

博源基金会

《现代性与中国社会转型》丛书编辑小组

2009年9月30日

中国知识分子对道统的 承载与失落

——建设新文化任重而道远*

资中筠

本文试图将中国知识分子——略相当于古之“士”——的精神演变从一个角度理出一条脉络，探求出路。重点在思想文化，不可能涵盖一切，当然也不可能孤立于大的历史发展背景。

中国“士”的黄金时期在春秋战国，真正的百家争鸣发源于此时。至今国人引以为自豪的“几千年的辉煌”，从思想层面说，实际上就是那个时期所创造以及后来的流风余韵。自从秦始皇建立大一统专制制度，到汉武帝废黜百家独尊一家之后，思想开始受到禁锢，难以出现在平等基础上的、充分自由的百家争鸣，但文化学术也还有一定的发展空间。中国农耕文明达到的高度和精致程度为世界之最，适应这一文明的专制皇朝制度也设计周到、

* 本文为2010年7月4日博源基金会与《读书》杂志联合举办的“启蒙与中国社会转型”研讨会的主题发言。本书第二部分，即是就该文展开的专题讨论。

高度成熟。所以凭武力征服中原的游牧民族都在文化和制度上被汉化。又由于地理的特点，可以长期封闭，“六合之外，存而不论”。今天人们津津乐道的所谓中国是唯一未中断的文明古国，原因在此。所以笔者常说中华民族早熟、早慧。

一般欧洲史家把欧洲近代史从 15 世纪中叶算起，因为那时开始出现与中古告别的文艺复兴、宗教改良，以及各种新思潮，为后来的启蒙思想家提供资源。中国的近代史始于 19 世纪中叶，从那时起，极端封闭的社会被打开了一个口子，从此“以夏化夷”的途径逆转，西学开始东渐。所以中国的“近代”比西欧晚了 400 年。以发展道路论，至少从明朝开始，就拉开了差距。这种分法不是主观随意的，或是以欧洲为中心，而是根据文明发展的客观标准。

（一）源于古代的传统

中国古代丰富的哲学思想，与古希腊差不多同步。不过西方的哲学重理性、逻辑，通向自然科学，造成以后的科学和生产力的大发展。中国的哲学通向道德伦理和政治，从“修身”到“治国平天下”，传统的读书人都致力于政治文化。正因为如此，人际关系之道和政治文化十分发达，而自然科学、市场经济和工业化难以发展。

先秦时期，诸子百家是独立自由的。孔子周游列国，游说君主采纳他的意见，一国不行，就到他国，困厄、饥饿，在所不辞，到处碰壁，“吾道不行”则宁可“乘桴浮于海”，也决不妥协。他要求见用的首先是自己的主张而不一定是本人，所以决不放弃自己的学说来迎合在位者。“乡愿”被夫子斥为“德之贼也”。孟子的言论就更加鲜明，与“王”谈话是教训的口吻，一副“帝王师”的架

势，是后来的“士”所艳羡、向往而再也做不到的。孟子表达了当时儒家治国的最高理想，现在经常引用的“君轻民贵”之类的话虽然不能附会为现代民主原则和本思想，但在等级制度正在发展巩固的时代，提醒在位者重视“民”，已属难能可贵。他以其特有的坦率而透彻的风格提出的理想社会和对君主提出的要求是专制君主不愿意也做不到的。难怪到了朱元璋那里，感到难以忍受，就大力删《孟子》，几乎把今天看来闪光之处全部删掉，^①甚至一度下令取消孟子配享孔庙的资格。

一般都把“春秋”与“战国”相提并论，实际上到战国后期，司马迁所推崇的那种“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的气度已经大减，变得功利和实用，以《战国策》为代表，一批舌辩之士用舌头混饭吃。他们只能是“谋士”而不是帝王师，所以总是准备几套方案：“上、中、下三策”供君主选择，其目标是助王称霸，而不再是促王行仁义。他们讲究的是“术”，而不是“道”。从道德层面看，也不再坚持原则和人格独立。自此以后，中国的读书人日益与现实政治紧密结合，经典著作也仅仅被当作治国的工具。

秦始皇焚书坑儒之后，如果秦王朝得以巩固，也许可能正式以“法家”治国，但是时间太短，没有来得及树立自己的道统。到汉武帝从董仲舒独尊儒家之后，在道统上儒家学说统治了两千年。董仲舒的原意可能是想以儒学对皇帝有所约束，但是儒家所主张的以德治国、行仁义、“内圣外王”那一套在实践中是行不通的，所以历代统治者都是外儒内法，并杂以黄老之术。如毛泽东从柳宗元说：“百代都行秦政法”。只是柳着重的是肯定郡县反对

^① 邵燕祥曾为文详细摘录朱元璋所删《孟子》的章节。



封建（分封宗室）制，而毛着重的是肯定专政否定仁政。不过对读书人说来，还是以儒家思想为精神支柱。无论是伦理道德还是治国的理想都是从孔孟书中汲取资源。而他们唯一的出路是从政，特别是隋唐行科举之后，更是如唐太宗所说，“天下英雄尽入吾彀中”。

这样的历史轨迹造成的“士”的精神传统有三大突出的特点。

（1）“家国情怀”，以天下为己任，忧国忧民。其依据的现实条件是“学而优则仕”。能有资格“忧国”的，大小都做过官。即使暂时不“居庙堂之高”，而“处江湖之远”，还是有官职，而不是“庶人”。“位卑未敢忘忧国”，还是有一定的“位”，不是草根百姓。尽管皇朝是一家的天下，在朝的大臣还是视同己有，因为舍此无以安身立命。

（2）重名节，讲骨气。“士林”有自己相对独立的价值体系和判断标准。“三军可以夺帅，匹夫不可夺志”，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的古训是其赖以立身的道德准则，从而铸就了读书人的骨气，历经朝代更迭而不变。他们自认为是儒家道统的承续者和维护者。顾炎武在明朝败亡之际讲“天下兴亡，匹夫有责”，有意把“天下”和“国家”分开，他明确说“国家（指朝廷）兴亡肉食者谋之”，匹夫是没有责任的。那是因为朝代更迭他无能为力，只能努力维护作为精神支柱的道德体系。当然这里“匹夫”实际上只能是“士”，不可能包括引车卖浆者流。

在政治思想上尽管定于儒家一尊，对孔孟之道的传承和解释权在硕学大儒而不在皇帝。不论皇帝如何“雄才大略”，从没有过“君师合一”，更没有“汉武帝思想”、“唐太宗理论”之说。“士”一旦入朝成为“大夫”，潜

意识里还是继承了为帝王师的想法，以“致君尧舜”为己任，还是努力企图用道统来影响和规范皇帝。他们心目中有“明君”和“昏君”的评判标准，历代官史也尊崇“直臣”，蔑视“佞臣”，不少当红的宠臣位高权重，却为同僚士林所不齿。文天祥在殉难前想到的是“孔曰成仁、孟曰取义”，而不是宋太祖或其他什么皇帝的训诫。鲠直之士“虽千万人吾往矣”，是因为自以为真理在握，有这份自信。所以，尽管有杀头、灭族的危险，面折廷争，冒死直谏之士代代不绝。另外，君臣都重视身后名，对“流芳百世”还是“遗臭万年”很在乎。这一点也是坚持原则的动力之一。

在学术层面，由于有一定的独立性，较少受皇权的干扰，即使在“注六经”中也还能形成不同的学派，特别在唐中叶以后，书院兴起，至北宋蔚为大观。无论在朝在野，学者和书院对道统的传承和丰富起了很大作用，甚至还能发展出疑孔、非孔之学。另外还有一条隐逸之路，在“邦无道”或自己想远离“帝力”时，还可以归隐田园，保持一定的精神独立，并创作出无比丰富的、灿烂瑰丽的文学艺术珍宝。“不为五斗米折腰”成为千古名言，深入人心，不论是否能做到，却无形中形成一种精神上的向往。

(3) 与以上二者并行的还有另一种传统，我称之为“颂圣文化”。就是把爱国与忠君合二为一，而且忠君是绝对的，“虽九死其犹未悔”。见用则“皇恩浩荡”，“感知遇之恩”，万死不辞；获罪则不论如何冤屈，“臣罪当诛兮，天王圣明”。此语出自韩愈《幽拘操》。韩愈是最正统的儒家道统维护者，也应算是直言敢谏之士，明知皇帝好佛，偏要上《论佛骨表》，遭贬黜在所不辞，“肯将衰朽惜残年”！他以同样的忠诚作《幽拘操》，想象当

年周文王被殷纣王拘于羑里时的心情，写出了这一千古传颂的“名句”。周文王代表了儒家所向往的最理想的天子，他坐牢时也有《歌》传下来，注家有不同解释，此处不论。可韩愈觉得他应该抱这样的态度，这种发自内心的绝对服从，其伦理的依据就是儒家的“三纲”，现实的基础则是人身依附。因为在那种制度下，读书人除了“报效朝廷”外，几乎没有其他的途径可以用其学。冒死直谏、犯颜上书，都是出于忠心，就事论事，绝不是反对皇帝本人。无论哪朝哪代多么开明的皇帝都不会容忍对本人公开的否定，连“腹诽”也是罪。为人臣者基本上自觉遵守这一条，因而天王永远“圣明”的颂圣文化流毒久远。

（二）西学东渐以后的变化

中国近代史开始的标志是，以鸦片战争为契机，古老的农耕文明遭遇了上升的工业文明，无法再照老路对入侵者在文化上加以融化。这“三千年未遇之大变局”促发了民族的猛醒和震荡，“士”的心灵受到了空前的冲击，少数先知先觉者开始新的探索，中国人的现代启蒙于此开始，到清末民初渐成气候，新潮不可阻挡。

这一探索持续百年。由于面临的问题与以前完全不同，“亡国”不再是朝代更迭，而是与“灭种”联系起来，那时所谓“灭种”，不是真的如希特勒对犹太人那种“种族灭绝”，而是指整个华夏文明的存续问题。所以读书人的危机感特别强烈，探索也空前活跃。在精神上，传统因素还是起着一定的作用。上述（1）忧国忧民的担当与（2）骨气和勇气，在新的条件下被赋予了新的内容，驱使无数仁人志士为民族复兴抛头颅、洒热血。在谭嗣同、秋瑾等烈士乃至早年共产党人身上都可以看到这

种传统精神。不过他们不是为维护原来的“道统”，而是力图打破它，朝廷和国家已不是一回事，而是为救国必须推翻朝廷，至少要彻底改造之。这种威武不能屈的骨气与从西方引进的“人格独立、思想自由”以及“社会良知”可以相通，并相互加强。

他们告别的是上述第三点——颂圣文化。这是新文化的精髓。从严复的“开启民智”^①到梁启超的“新民说”到五四一代人为“德先生、赛先生”的呐喊，都是企图唤起民众摆脱在颂圣文化下培养出来的奴性与愚昧。那种“铁肩担道义”的精神是传统的，而所承载的观念和思想是新的，从外面引进的。这是一场持续的启蒙。如果说，中国曾经有传统文化与外来文化的精华相结合的时期，那就是19世纪末至20世纪前半叶，经历了百年的“新文化运动”（广义的），现代文化、教育、新闻、出版等事业粗具规模，同时出现至少两代在思想和学识上堪称贯通中西的知识分子。即使在抗日战争极端艰苦的条件下，文化教育没有停顿，还在继续发展，新旧结合的“士”的精神没有出现断层。甚而可以说，中国读书人的传统中优秀的部分与新的思潮相结合达到了历史的新高度。

现在常为人们所称道的西南联大那些人和事可以为代表，当然不止西南联大，还有其他高等院校及中央研究院学人都有可歌可泣的表现。那时政府也是专制，也有高压，甚至还有暗杀，但是总体上，知识精英还是保持了气节和一种价值共识。张奚若在国民政府召开的国民参政会上发言被蒋介石打断，就拂袖而去，下次开会可以退回差

^① 严复晚年的转向遭人诟病，但他前期对启蒙的贡献和精辟言论不可抹杀。



旅费，拒绝参加；马寅初公开揭露孔祥熙，把他骂下台；直到1947年已是内战方酣之时，傅斯年公开发表文章《这样子的宋子文非走开不可》，半个月后宋子文就被撤职。1940年冯友兰受西南联大教授委员会的委托，给当时教育部长陈立夫写的那封信最集中体现了这种传统与现代精神的结合。那件事起因是教育部下达指令，要审核大学的课程和实行统一考试，受到全体教授的抵制，委托冯先生起草回绝函。信是典雅的古文，套用诸葛亮《后出师表》的语气，内容是据理批驳教育部的指令，通篇贯穿现代教育独立于权势的理念，掷地有声。信中特别指出如果按此规定办理，大学将等同于教育部高教司的一个科，大学教授在学生心目中将不如科员，受到轻视。结果教育部的指令就此被顶回，学校保持了独立。这里讲的是一种精神。至于个人在多事之秋各自信奉不同的学说，在国家分裂时做出了不同的选择，是另一回事。

讲新文化还应包括另一个群体，就是抱着实业救国的理想的一批实业家和他们成就的事业。从张謇到卢作孚到陈光甫可以开出一个长长的名单来。后来他们被归入“民族资产阶级”。他们不同于任何时代和任何国家的一般的企业家，因为他们身上也承载了中国传统加外来先进文化，办实业和金融带有浓厚的“救国”目的。近年来从国外引进并自21世纪开始时兴的“企业社会责任（CSR）”之说，其实在那个时候的企业界是普遍默认的一种价值观。“为富不仁”、“见利忘义”、“背信弃义”都为业界所不齿，一旦犯此恶行，难以在本行业立足。特别是在日寇压境时，不少人毁家纾难，不当汉奸是区别良莠的底线。现在“儒商”成为一种时尚，成为某些新富所追求的装饰。而在那个时期，不少企业家、金融家本身就是读书人，他们的传承与修养以及本身的优点

与弱点同“士林”是相通的，而且以他们的经济实力支持了许多文化教育事业。这里不谈他们对民族经济所作的贡献，只是作为一种文化现象来看，应该也是启蒙的一部分。

这一百年启蒙并非持续不断，而是常为内忧外患所打乱。当时的环境是列强环伺，内政混乱，启蒙和反帝的诉求结合在一起。启蒙需要向西方学习，反帝的对象则是西方列强，从这里引发出难以化解的矛盾。所谓“救亡压倒启蒙”之说似还不够准确。最初启蒙就是为了救亡，毋宁说是日本侵略打断了整个中国现代化的进程，最后是革命压倒了启蒙。

（三）1949 年以后“政统”与“道统”合一及颂圣文化的新发展

60 年来，军事成就最大：新政权刚建立 15 年，在经济十分困难的情况下就造出了原子弹。在军事领域对国际先进水平跟得最紧；经济建设走了大弯路，以至于到 1976 年濒于崩溃。改革开放 30 年来，仰赖走向市场经济和向外开放之力，取得举世瞩目的成就，只是现在已经到了拐点，可持续性发生问题；政治改革步履维艰，始终迈不出关键的一步；而文化，包括精神文明，则破坏大于建设。这种破坏是渐进的、逐步加剧、逐步扩大范围，到“文革”达于全面摧毁。

以中国“士”的传统而言，这 60 年是“颂圣文化”一枝独秀，发展到空前规模。为什么这么快就达成舆论一律，多少硕学大儒否定自己积几十年学而思、思而学之所得，放弃“自由之思想，独立之人格”？在什么程度上是被迫，什么程度上是自愿？这种状况是怎样形成的？下文试从客观、主观两方面因素探讨。

客观形势。

中国再一次出现大变局，产生了史无前例的“政统”“道统”合一的体制。政治领袖与思想“导师”合为一体。中国读书人失去了代表“道统”的身份，成为依附于某张皮的“毛”。这是最根本的变化。如果说新政权废黜百家，独尊“马克思主义”（加引号是因为实际上并不完全是马克思主义），那么对“马克思主义”的解释权并不在学院。不但“朕即国家”而且“朕即真理”。过去天下士子考科举，需要熟读经书，而不是当朝皇帝的御笔批示。今之“政治学习”需要熟读的不是马、恩经典著作，而是领袖言论。“导师”也说要建立“新文化”。若全盘“马克思主义化”果真能做到，那就是全盘西化。这当然不可能，要“与中国的实际相结合”。如何结合？一种外来思想需要嫁接到本土的思想资源上，结果不是嫁接到经过百年启蒙，已经初步建立的以民主和科学为目标的新文化上，而是越过两千年嫁接到了秦始皇那里，自称是“马克思加秦始皇”，其实与马克思的学说关联甚少，而是“斯大林加秦始皇”。这里面多的是历代帝王的统治术加现代集权，少的是以民主宪政为核心的现代政治学。那是在执政之后，在取得政权之前是嫁接到陈胜、吴广—李自成，“文革”期间则是二者的奇异结合。

以此为标准，进行全体知识分子的思想改造，把对是非的判断权全部收缴上去，以一人之是非为是非。愚民政策臻于极致，读书人失去独立思考的权利，逐渐成为习惯，也就失去了思考能力和自信。“虽千万人吾往矣”是建立在“自反而缩”的基础上的，就是坚信自己是正确、有理的，如果这点自信没有了，无所坚守，自然再难谈什么骨气和“浩然之气”。于是“士林共识”没有了，一人一旦获罪，在亲友、同事中得不到同情和支持，在精神上

也彻底孤立，这是最可怕的境地，犹如天主教的革出教门。过去中国的皇权体系，“政统”、“道统”相对说来是分离的，现在反而把对信仰的操控与政权合一起来，从世界思想史的角度论是大倒退。

做到这一点端赖持续不断的、对全体知识界贯穿始终的“思想改造运动”。最初首当其冲的是最高级的知识精英，即大学教授和科学院的高级研究人员。他们之中被认为有“历史问题”的，在之前的“镇反运动”中已经遭难，知名的如雷海宗、叶企荪等。1950年，燕京大学一位美籍教授回国，学生为之送行，送了一块“春风化雨”的匾，受到上面严厉批评，燕大的党支部做深刻检讨。借此，清华、燕京等与外国关系较多的大学展开了“肃清帝国主义思想影响”的运动；抗美援朝开始后，发展为反对“亲美、崇美、恐美”的运动。大规模的教师思想改造运动从1952年开始。各大学学识渊博、平时备受尊崇的教授们在大会小会交代历史、检查思想，批判和否定自己半生的著述。越是学术成就大、地位高的，越难“过关”。下面坐的多为自己的学生，他们的任务是“帮助”老师更加深刻地认识自己的“反动性”。紧接着“三反、五反”、文艺界批判电影《武训传》、“反胡风”、“红楼梦研究批判”等，再后来就是众所周知的“阳谋”，精神领域无一幸免。许多教授的自我批判被选登在《人民日报》、《光明日报》等报刊，今天看来，其自诬、自贬、自虐的程度惨不忍睹。刊登出来的是知名人士，实际上大小知识分子几乎人人都写过无数此类今天令自己汗颜的“思想检查”（笔者当然不例外）。从此独立人格荡然无存，不但是非标准，连审美标准也不再拥有自主权。

批判的主要内容恰好就是支撑读书人精神的上述第二点传统——重气节。具体批判的重点为：“清高”（自以

为不问政治，政治要来问你）、“骨气”（有阶级性，反对剥削阶级宣扬的反动“骨气”，对“人民”必须“折腰”），以及“旧”道德（家庭伦理、朋友信义等都以阶级划线，反对小资产阶级温情主义）；乃至鼓励投（革命之）机（转变越快越好，不必怕落“投机”之嫌）。

另一条主线是追随苏联。第一次令高等院校元气大伤的改组就是依照苏联模式；那一次调整的特点是高度实用主义，重工科、抑文科，甚至理科（纯自然科学）也服从于工科需要。许多社会科学的学科干脆取消。从此大学失去自主权，中西的通识教育传统都被扬弃，只生产“听话、出活”的工匠，再无独立思想可言。在自然科学界一个典型的例子是苏联大肆宣扬李森科、米丘林时，中国生物学界亦步亦趋批判孟德尔—摩尔根遗传学，压制一切不同意见，不少知名科学家放弃科学真理，加入批判队伍，而以谈家桢、胡先骕为代表的坚持科学良心的科学家遭同行的公开批判。但是苏共二十大前后，李森科在苏联失宠，于是中国科学界也奉命开始转向。当时的科学院副院长竺可桢“代表有关方面”向他们道歉。^① 仅此一例已可见即使在重实证的自然科学界，政治已经压倒科学真理。多数知名科学家也屈服于高压之下了。以后顺应政治斗争需要，科学泰斗公开发表文章肯定“亩产万斤”，原子物理学家发表文章论证大气中核试验的放射微尘于生物无害，也就不足为奇了。

有时恩威并施，或者领导层间或有较为开明的，最后都被压倒。1956年周恩来总理的关于知识分子问题报告，在知识分子接受改造的前提下，表示尊重和团结知识分子，随后一批高知被发展入党。紧接着一场“阳谋”，知

^① 详见《科学文化评论》2010年第2期。

识分子又遭大规模浩劫。不少刚入党的人又变成右派被开除出党，有的还来不及转正，就被划归“敌人”了。在大饥荒尾声的1962年，陈毅副总理作著名的为知识分子“脱（资产阶级）帽”的讲话，使知识界又升起新的希望，奔走相告，额手称庆。但是紧接着就是阶级斗争“天天讲、月月讲、年年讲”，等于否定了这次讲话，此后“阶级斗争”一浪高过一浪，卒至将知识分子打入“臭老九”，相当于元朝的“九儒、十丐”。

早在1958年，领袖已经为“一穷二白”踌躇满志。“穷”者，全民皆被剥夺，私营工商企业完全消灭，农民失去土地，再无人有恒产；“白”者，中华民族几千年深厚的文化底蕴和近百年的文化革新都被洗刷一空，五色斑斓的瑰丽画面变成一张白纸，供一人在上面狂书乱画。到“文革”开始，连十七年的教育都被否定，中小学教员都被认为是“国民党培养出来的资产阶级分子”，以致于掀起学生羞辱、殴打、肉体摧残直至杀害老师的史无前例、惨绝人寰的高潮。在“与一切传统决裂”的口号下，一切基于人性的道德伦理荡然无存，善恶是非以“政治路线站队”划线。古今中外文化都被“扫入历史的垃圾堆”。最后，文化教育领域只剩下八个样板戏、一个作家、一个“白卷英雄”。斯文扫地、文明退向野蛮，除少数清醒者惨遭杀戮外，全民进入蒙昧时期，中华民族文化浩劫于斯为最。

哈耶克对计划经济导致“思想国有化”有透彻的论述，他指出：极权主义宣传摧毁一切道德的一个重要基础，就是对真理的尊重。在这种社会中，道德中的大部分因素——尊重人的生命，尊重弱者和普遍地尊重个人等，都将消失。^① 这一论断已经为事实所证明。这是新的道德

^① 详见哈耶克《通向奴役之路》第十一章“真理的终结”。

沦丧的起源。

主观因素。

当然达到文化专制的前提是“武化”统治。胜利者挟雷霆万钧、横扫玉宇之势君临天下，手无寸铁的“秀才”不由得不为之慑服。但是简单地把一切归于高压下的恐惧，完全是人的趋利避害的本性导向人格卑下，既不全面，也不公平。深层次的因素还有以下几点。

(1) “家国情怀”的延续。

中国人，特别是其精英，百年来最深切的感受是民族屈辱，最大的诉求是国家统一、民族兴旺。这一诉求高于个人荣辱。所以，一句“中国人从此站起来了”足以使无数男儿热泪盈眶，下决心服从新政权、追随新领袖，其他的都可以放弃和牺牲。这是真诚的、发自内心的。1949年化学家傅鹰在美国正在犹豫是否回国，读到解放军炮击英国“紫云英”号军舰的消息，他根据以往经验，以为仍将以中国政府道歉了结，没想到新政府对英国态度如此强硬，大受感动，于是决心回国。这种心情是有代表性的。所以，多数知识分子拥护新政权，首先是满足了外抗强权的要求。即使接受了西方教育的知识分子，仍未摆脱寄希望于“明君”的传统。革命领导的个人魅力、宣传中的长征英雄事迹，都产生巨大的吸引力，也足以使没有参加革命的人自卑。另外，新政权开始正处于“其兴也勃”的时期，与溃败前的旧政权呈鲜明对比，令人对它能扫荡旧社会的污泥浊水升起无限希望。在这种形势下，个人显得十分渺小，不知不觉间接受“政统”、“道统”合一的现实并不感到太勉强。

(2) 二战后的世界形势和潮流。

当时两大阵营的对立，非此即彼。选择留在大陆等于选择留在一个“阵营”。二战之后，国际知识界左倾

也是一种潮流，因此不少知识分子相信“这边”代表未来，急于跟上世界潮流，怕为时代所抛弃，作“向隅而泣的可怜虫”。特别是朝鲜战争之后，中国与西方多数国家是敌对的关系。政治上的选择与意识形态的“站队”无法分开。思想上有任何个人主义或自由主义倾向，就有“里通外国”之嫌。国家的敌人与思想的敌人相重合。尽管公开宣布的“政策”有“将思想问题与政治问题区别开来”的说法，在实践中却难得分开，稍一不慎就成为政治罪人，人人自危，只能兢兢业业接受“改造”。外部“敌人”的存在被充分利用。所以1962年“七千人大会”之后，眼看自己在中上层干部中一贯正确的威信有所动摇，领袖曾布置高级干部学习柳宗元的《敌诫》。用外敌的威胁转移对内政缺失的注意力，用以巩固其权威的手法，在特定的环境下，对中国知识分子特别有效。

（3）知识成为原罪。

1949年以前受过高等教育者，多半非工农子弟，伴随着对阶级斗争理论的认同而来的是无法摆脱的“原罪”感，“阶级烙印”有如罪犯的金印。“书香门第”不是荣耀而是耻辱，这是对几千年传统的逆反。即使贫寒出身的子弟一旦受了高等教育，也被认为“变质”。除了少数已是“左派”的知识分子外，多数对“马列理论”不熟悉，所以许多饱学之士都有一种自卑感，真心诚意愿意重新学习，用新的理论来审视自己过去的学问。有意思的是很多人都开始学俄文，却很少有人学德文，可见实际目标还是学苏联而不是马、恩经典。

（4）“颂圣文化”的延续和大发扬。

如前所述，“颂圣”本来就是传统文化的一大特点，无论鸿儒或白丁概莫能外。所以偶像崇拜、领袖神化、歌

颂太平盛世都有深厚的土壤，在新的气候条件下推向极致而很少遇到质疑和抵制。在历次政治运动中不论受到怎样的不公平待遇，乃至家破人亡，都被要求“正确对待”，还是“臣罪当诛兮，天王圣明”的延续。后来冤假错案得以“平反”，则感激涕零，“天王”更加圣明。“文革”之后，还有人发明了“娘打孩子”之说，一切罪责一笔勾销，就此对绝非外患造成的民族灾难心安理得地拒绝反思。

以上几点是最初阶段接受“改造”的“自愿”因素。以后，一轮紧似一轮的“阶级斗争”使强制的成分日益增加，但已无退路。衣食住行的厚薄有无，以至婚姻、亲情、友谊的自由，一切操之于“组织”，想要“归隐”也无可能。同时又被示以“出路”，只要努力改造，达到“脱胎换骨”，就有希望被接纳。这是一种漫长的修炼过程，或可比作经过炼狱达到天堂之路。有人将之喻为“温水煮青蛙”，每次政治运动是一次加温，但又对不同人群有所选择，所谓打击5%，团结大多数，于是人人争相加入那95%，直到“文革”95%都被“横扫”。

当然每个人的阅历与处境不同，思想轨迹各有差异。每一轮的整人运动裹挟一大批人进一步丧失自我，同时另一些开始怀疑、有所觉醒的人数也在增加。“文革”的狂飙使全民陷入疯狂与愚昧，而混乱失控的局面又无意中提供了某种自由思考的空间，那种达于极致的荒谬反过来唤醒了许多人的理性和良知，心中的“神”一经动摇，人性就从混沌中开始寻找回归之路。这种情况在部分知青中尤为突出，在无人指导的情况下，“乱读”了许多“禁书”，无意中大开眼界，汲取了迥异于官方教条的知识营养，成就了新时期脱颖而出的一代文化骨干，有的后来进入高等院校，有的散落民间，成为今之颇有成就的“自由撰稿人”。

（四）改革开放以后的曲折道路

以1979年真理标准的辩论为标志，打破“两个凡是”，可以说是一次再启蒙，对30年蒙昧的祛魅作用有划时代的意义。长期被压抑的理性爆发出来，借此冲破牢笼，封闭的国门再一次打开，中国人与百年前的先辈一样，又一次“睁眼看世界”，又一次受到震撼。长期视为不可动摇的教条和权威在理性面前失去力量；原来不能想象的都可以成为现实。是非观念又回归常识。幸而长寿的老一代学人劫后余生焕发新的活力，恢复自信，在学术上仍能有所贡献。恢复高考初期入学的青年学子有幸得到这一代老先生的亲炙，在某种程度上，薪火得以传续。新时期的第一个十年虽然没有出现百家争鸣的局面，但是思想空前活跃，在精神上充满活力，为1949年以来所仅有，涌现出一批好学深思、勇于探索的中青年学子，如果有机会发展下去，有望继承五四的传统，对在新时期重建新文化有所作为。

但是这场思想解放与五四前后的新文化运动不可相提并论。其致命的弱点在于收放仍在“如来佛手心”。掌权者为特定的政治需要服务，给予一定的鼓励，基本体系不容突破，旧势力的阻力十分顽强，所以在前进中道路迂回曲折——反精神污染、反资产阶级自由化、反人道主义……知识分子仍然动辄得咎，心有余悸，没有安全感。这一轮新的启蒙仍以“武化”手段结束。以此为分界限，文化思想再一次逆转。在“思想上保持一致”的口号下，实际上恢复了“两个凡是”，以在位领导的是非为是非。1992年的“南方讲话”，挽回了经济倒退的势头。而此后的思想文化领域却反其道而行。一方面是进一步加强对言论出版的管控，另一方面是拜金主义、商业大潮和恶性市

场竞争，这两面夹击对思想文化起到“逼良为娼”的作用，知识分子进一步犬儒化，文化进一步低俗化。当前，尽管以言获罪之事仍会发生，但比前三十年环境已相对宽松，也存在体制外的其他出路，但是自觉地揣摩上意的风气却更盛，说一些常识性的真话者竟成异类，或者被誉为特别“勇敢”。颂圣文化又一次抬头，而且随着国力的加强愈演愈烈。

再以前面所列“士”的三点传统来看今之知识分子的主观世界。

家国情怀、忧国忧民，和对“道”的承载，依然存在于一部分人中间，现在转化为对严重的时弊和改革倒退的忧虑、对普世价值的追求，还有拒绝遗忘，追寻和揭示历史的真相的努力。这些在进入耄耋之年的老人中表现得特别强烈，同时在中青年中仍不乏有志者。主流媒体以外的报章杂志以及论坛，如雨后春笋，此起彼落、前仆后继，某种程度上承载了当代优秀思想和探索，加之网络对冲破禁锢、活跃思想的作用，构成一道闪闪发光的文化风景线。

但是毋庸讳言，多数青年学子的家国情怀日趋淡薄。其原因是现在个人命运不一定与民族国家紧密联系。可以“用脚投票”，而且出路与才能成正比。合则留，不合则弃。人才国际流动是大势所趋，无可非议。同时，正义感与理想也为现实的功利所淹没。如果说，前三十年的思想改造主要是为威武所屈，那么现在有话语权的上层精英多为富贵（名利）所淫，而多数尚未站稳脚跟，忙于为稻粱谋者，则可以说是为贫贱所移。多数人并非良知全泯，但感到无力和无奈，而抗拒则立即失去很多，于是选择与种种明知非正义的“潜规则”或“明规则”妥协。自19世纪中叶至20世纪中叶的留学生主要是“偷天火”，企图回国进行启蒙，改变黑暗、落后的现状；后之留学生则

是主要为自己找更好的出路，如果选择回国来发展，大多不是改造社会而是被改造，一部分甚至成为维护现状的吹鼓手。士林已无共识，即使有，也各人自扫门前雪，形不成道义的压力。少数有所坚守，进行了抗争的，受到迫害时往往孤立无援。有识者所忧虑的社会危机都是长远之事，至少目前还能在歌舞升平中苟安于一时，何苦自寻烦恼？

至于主流文化，一切新、老传统的特点中唯有颂圣文化如鱼得水。当下的“颂圣”不一定表现在直接颂个人，而是颂“盛世”。在全球化背景下中国因经济增长迅速而国际地位空前提高，相当多的知识分子在收入和社会地位上是得利者。在此情况下，直接或间接“颂圣”表现出新特点：以各种“理论”维护现有体制，否定必要的改革，为显而易见的弊病——特别是当前严重的社会不公和弥漫性的腐败——辩护。一部分所谓“文人”在因“颂圣”而名利双收中不但堕落到无耻的地步，而且已经超越了起码的人道底线，以致于汶川地震中出现“纵做鬼，也幸福”和“含泪劝家长”那样的“作品”丑闻，此举招来网上一片骂声，但是并未引起“舆论哗然”，他们感受不到任何压力。那位文化明星依然为主流媒体所追捧，频频以“大师”面貌亮相。实际上这种“颂圣”充斥于媒体乃至日常生活，人们对此习以为常，已经麻木，只不过那两位的言论发生于国殇之际，特别引人注目而已。

古之“颂圣”还有真诚的一面，出于对某种纲常的认同。今之“颂圣”多数言不由衷，明知其非。在大会、小会上一本正经地说，大小笔杆子成本大套地写的内容，在茶余饭后私人之间却是讽刺讥笑的话题。人人都做两面派，丝毫没有歉疚感。古之欺君是大罪，今之大小官员似乎有意需要被欺。古来帝王还相信以史为鉴，可知兴替，

所以史官还有一定的写真事的空间。今之官吏不但不发扬“以史为鉴”的优良传统，却着力于屏蔽真相，伪造历史，拒绝反思。这一点对青年一代毒害尤甚，使他们对当代事、近代史完全无知，对古代史严重误读，重新陷入蒙昧。

特别值得注意的是，进入 21 世纪以来，或者更早，各种版本的极端国家主义思潮大行其道。有的表现为“国学热”，有的表现为直接排外、仇外，有的借近几年经济增长之力自大狂，真以为中国可以拯救世界；有的重新肯定古今一切“传统”（例如所谓三个传统——儒家、[1949 年以后] 前 30 年、后 30 年——一并继承，就是不提 1840 年以后那一百年），有的公然倡导“政教合一”，还有赤裸裸地恢复已经被拉下神坛的领袖的神话和崇拜，大造神像……极端国家主义否定了百年来洒满无数先烈鲜血的谋求民族振兴的道路，甚至否定近三十年的改革。所有这些论调，殊途同归，落脚在质疑或反对普世价值，把“社会主义”嫁接到专制皇朝，通过美化古之帝王（包括暴君），颂今之“盛世”。

百年近代史上，每逢改革到一定程度，需要向民主、宪政的道路转型的关键时刻，总有以“国粹”抵制“西化”的思潮出现，以“爱国”为名，反对社会进步，行祸国之实。而这种言论总是有一定的迷惑力，因为它能打动国人一种敏感的情结——即“五千年辉煌”与“百年屈辱”，把一切不满转向洋人。所以，以“反洋”为旗号的，无论理论上如何不合逻辑，如何歪曲历史，无视客观现实，在表面上却常占领道义制高点，同时为当局所鼓励，至少默许。在位者以“××亡我之心不死”（过去是“帝国主义”、“帝修反”，现在是“境外敌对势力”）来掩盖施政的缺失，压制不平之鸣；摇旗呐喊者以虚骄的对外的“骨气”，掩盖实质上与权势的默契和“颂圣”。上

述“含泪劝家长”一文，用的借口也是家长维权讨个说法，就要为“境外敌对势力”所利用，罪名吓人。这种论调动不了国际霸权主义一根毫毛，只能掩护国内的贪腐权势集团，误导善良的爱国者，抵制改革，阻挠中华民族走人类共同的进步道路。此种思潮再次进入主流文化，则改革头十年思想解放的成果又将遭毁灭性打击，社会不进反退，中华民族可能付出沉重的代价。

有鉴于此，当前我国亟须开启民智，进行一次再启蒙，打破新老专制制度造成的精神枷锁，否则民族精神有日益萎缩之虞。在这方面，号称“知识分子”者责无旁贷。有人认为“启蒙”是某些人自以为高明，高高在上教育别人。其实如康德所言“启蒙就是……有勇气运用自己的理智”，就是用理性之光照亮蒙昧的心智。在长期思想禁锢的制度下，每个人都需要而且可以自我启蒙，也可以相互启蒙。当然不能讳言“闻道有先后”，先觉者有义务与他人分享自己之所悟。要者，知识分子需要自己解放自己，争取人格独立，减少依附性，坚决抵制“颂圣”文化，摆脱祈盼或仰望“明君”的情结，努力面向公众，理直气壮地弘扬普世价值：人权、法治、自由、平等、宪政、民主，这可以说是今天的“道统”，是自救与救国的需要，无关“西化”或外部压力。不断撑开文化专制的缝隙，见缝插针地做一些扎实的启蒙工作，继承百年来先贤未竟之业，建设以民主和科学为取向的“新文化”，假以时日，经过几代人的努力，民族精神振兴或许有望。

（资中筠，中国社会科学院美国研究所前所长）

2010年7月4日

方孝孺和布鲁诺

资中筠

闲来胡思乱想常引发一些似乎风马牛不相及的历史联想。由方孝孺想到布鲁诺即其一。他们两个相隔千万里，时差二百年，在脑子里把他们联起来的纽带一是他们各自所受的惨绝人寰的极刑（方孝孺被“磔于市”，也就是当众凌迟处死，布鲁诺则在火刑柱上被活活烧死）；二是他们二人的事迹在我中学时代就留下深刻印象，在我心目中都是威武不屈的殉道者，死得英勇、惨烈。但是现在细想他们各自所殉的“道”是什么，引起对中国和西方文明的巨大差异的深思。

方孝孺是明朝初年最德高望重的儒生，为明太祖朱元璋任命为皇太孙允炆的老师，称“汉中教授”。由于皇太子早逝，明太祖死后由皇太孙继位，就是短命的建文帝（明惠帝），方孝孺理所当然地成为顾命老臣之一，尽管他并不老（死时才45岁）。建文四年，朱元璋的另一个儿子，即建文帝的叔叔燕王棣打到南京，即帝位，是为明成祖，就是使明朝从此定都北京的有名的永乐帝，惠帝则“不知所终”。当时的大臣有投到新皇帝一边的，有死保旧皇帝的，后者当然都被杀或自杀，有名有姓的大臣在明

史上列出一个长长的名单，“灭族”的不计其数。到那时为止，最重的刑律是灭九族。方孝孺“名垂青史”的特殊处是“灭十族”，那第“十”族是没有血缘关系的学生。关于“十族”的来由，流传较广的故事是：朱棣夺位成功后，召方孝孺，要他起草登极诏书，方坚拒，投笔于地，又哭又骂，再强迫他写，他就写“燕贼篡位”四字。朱棣大怒，对他说：“汝独不顾九族乎？”方说：“便十族奈我何？”于是他的门生多人也被“收斩”。不过一般正史不采此说，而是说方表示宁愿立刻死，不草诏书，朱棣说：哪得遽死（意思是太便宜你了），当灭十族。那么“灭十族”是皇帝的发明，而不是方孝孺一句话让他学生遭殃的。不论采何说，总之株连“扩大化”及于学生是从那时开始的。当然，后世的学生如及时划清界限，揭发批判老师，则可幸免。据史书载，仅方一案，受株连而死的有 87 人。我至今记得当年老师在课堂上讲到这一段时激昂慷慨的神情，使我们都对方孝孺的大义凛然视死如归由衷敬佩。这也是传统气节教育的一部分。

方孝孺死难的年代是 1402 年，是 15 世纪的开始。斯时也，文艺复兴的朝阳升起在欧洲上空，驱赶着中世纪的黑暗，欧洲正在迈进蓬勃发展的近代。思想、人文、科学、艺术大放光彩，人才辈出，以人性解放、科学和民主推动人类文明，独领风骚 500 年。世纪的开头，1401 年，德国人尼古拉斯·德·库萨（Nicholas de Cusa）诞生，他的职业是主教，同时也是科学家和哲学家，是挑战传统，破除地球中心论托勒密体系的先驱。约 100 年后，波兰哥白尼“日心说”问世（1543 年）。哥白尼死后，紧接着布鲁诺诞生于意大利（1548 年）。布鲁诺的一生既坎坷又丰富，他从青年时代起就善于独立思考，是典型的多才多艺的“文艺复兴人”，既是诗人又是哲学家、数学家、天

文学家，才华横溢，著述甚丰。他的宇宙观与库萨和哥白尼一脉相承，并发展了哥白尼的学说，提出了宇宙无限论。他的哲学思想对 17 世纪的斯宾诺莎有重要影响，因此被认为是现代哲学的先驱。在当时，他所坚持的宇宙观，既不容于旧的天主教，也不容于坚持亚里士多德教条的新教。他周游北部意大利、瑞士、法国、英国、德国凡十年，到处讲学，到处与人辩论，同时找机会出版他的著作，最后在哪里都难容身，终至惨遭刑戮。

布鲁诺早年在那不勒斯求学，当过多米尼克教会的修士，研究神学，不久就涉嫌思想异端，为逃避当地教会的审判，逃离那不勒斯。先到罗马，又被诬陷杀人，面临逐出教门的审判，于是逃亡瑞士。在那里，他放弃多米尼克教，皈依新教加尔文派，但是令他失望的是，加尔文派也排斥异端，他又因思想罪而遭逮捕，被逐出教门，获释后到法国。当时的欧洲虽然保守是主流，但并非铁板一块，学术空气还是比较浓厚，留有一定的空间。法王亨利三世的朝廷是开明天主教派占上风，布鲁诺得到庇护，被任命为王家讲师，得以暂时在巴黎栖身，并发表他的著作。其间，他作为法国驻英大使的客人到过英国，也曾为伊丽莎白女王宫廷的座上客，但是他的学说不见容于权威的牛津学派，于是又回到巴黎。但是此时的巴黎政治气氛已非昔比，亨利三世废除了容忍新教的法令，而布鲁诺却不稍敛锋芒，更加公开地与权贵论战，并公开批判亚里士多德的学说。他终于在巴黎无法容身，跑到德国，在那里游荡于各大学之间，继续讲学、发表著作，不但宣传他的宇宙观，而且主张各教派和平共处自由争论，其辩论的对象既有教会又有学术界权威，结果又被新教路德教会开除出教，德国也待不下去了。此时刚好有一名威尼斯贵族“诚聘”他回到意大利任他的私人导师。威尼斯在当时是

比较开明的，而且布鲁诺得知那里的帕多瓦大学数学系主任一职正好空缺，他遂于 1591 年束装回威尼斯，直奔帕多瓦大学。不过他没有得到那个教职（一年后任命了伽利略），就住在那位贵族家中，任他的私人教师。与方孝孺株连学生相反，布鲁诺是被他的学生出卖的。不久，这位学生就对老师产生种种不满，向宗教法庭告发他传播异端邪说，布鲁诺遂于 1592 年被威尼斯教廷收审。他为自己辩护的说辞一直是坚持自己的理论只涉及哲学，与神学、教义无关（和伽利略一样，他主张对圣经只遵循其道德说教部分，而不包括其宇宙观）。在威尼斯他也许还有希望得到开脱，但是不幸他受到严厉得多的罗马教廷的注意，把他引渡到了罗马。他在罗马狱中受审讯长达 7 年，种种辩护都无效，罗马教廷给他的唯一出路是公开、无条件否定自己的学说，这点他坚决拒绝，最后终于被判处烙刑，临刑前舌头给夹住，足见他的言论有多大的威慑力。在向他宣读判决书时，布鲁诺有一句名言：“也许你们判决我时比我收到判决时更感到恐惧”。不过布鲁诺只一人殉难，未见株连到其他人（欧洲好像没有“族灭”之刑律）。

从方孝孺到布鲁诺殉难的二百年中，欧洲完成了源于意大利的文艺复兴，发生了马丁·路德的宗教革命，基本上结束了神权统治，民族国家成形，为 17 世纪的理性主义和启蒙运动、18 世纪的工业革命扫清障碍。在天体物理领域，哥白尼开始的宇宙观的革命经伽利略到开普勒基本完成，最后到 17 世纪中叶由牛顿集大成，他关于万有引力的发现解决了“日心说”的最后一个疑点，并开启了现代物理的新时代。布鲁诺是这场持续的科学革命过程中的一位烈士，实际上此时的宗教裁判已是强弩之末。以后，科学受到教会以及社会保守势力的非难和压制时有发生，但不论是教会还是君主再也不拥有对思想信仰的生



杀之权了。布鲁诺个人的结局虽然惨烈，但是实际上他生前还是有相当的活动空间，已经有机会到处传播他的学说，并发表著作。那时的欧洲并不是“普天之下，莫非王土”的大一统局面。

反观这二百多年的中国，无论是生产方式还是上层建筑还是人的观念都没有本质的变化。明朝在内部杀戮、争斗中，在宦官、权臣、昏君专政中，在边患频仍、统治面积日益缩小中，在一批批直言敢谏之士人头落地中走向衰亡。公元1600年是万历二十八年，当时的形势是皇室、官府层层横征暴敛，内部民变蜂起，外部边疆告急。这一年的大事，一是发动几路大军镇压西南少数民族叛乱；一是宫廷之内宠妃专权，威胁太子的地位，又有一位“忠贞之士”关心帝王家事，为维护太子而上书直谏，触怒皇帝，遭到“下狱”、“廷杖”、“除名”。此人名叫王德完，官职给事中，如果没有这件事，此人大约是名不见经传的。到1644年，崇祯皇帝自缢，清军入关，士大夫或殉旧主或投新主，又是一轮生灵涂炭加道德危机。清朝之取代明朝，只不过是又一次改朝换代，尽管是另外一个民族，还是延续着大同小异的君主专制政体，重复着大同小异的历史，凭据的还是大同小异的道统。“明主”继以“昏君”，皇朝由盛而衰，士大夫的追求和价值观依然如故，大臣或“忠”或“奸”，端看从哪个皇帝或潜在的皇位继承人的角度出发。只不过这是最后一个皇朝，以后的历史轨迹被欧洲人打乱了，从此发生了“三千年未有之大变局”。

说来也巧，清顺治元年（1644）的欧洲适逢英国克伦威尔议会革命成功，五年后，查理一世被送上断头台。这件事与建文帝的“不知所终”和崇祯之死意义大不相同，因为它导致了君主专制的结束。尽管以后还有反复和

曲折，对克伦威尔其人其事史家也有争议，但他发动的这场革命为 20 年后“光荣革命”的先声，最后导致英国宪政民主的确立，对 18 世纪的美国独立、法国大革命乃至整个欧洲大陆的政治变革都有深远影响。而且，欧洲文明加炮舰从此一路扩张开去，直到轰开中国的大门。

就抽象的个人道德而言，方孝孺和布鲁诺都是铮铮铁汉，为捍卫自己认定的“死理”宁死不屈。但是他们各自捍卫的“道”和“理”却有天壤之别。对哥白尼、布鲁诺、伽利略来说，地球就是围着太阳转，这是他们已经发现而坚信不疑的事实，国王、教皇都无法改变，除非再有更高明的科学家以令人信服的论证推翻这一结论，这就是科学。与此有关的人在压力面前可能表现不一，例如哥白尼慑于可以预料的压力，迟迟不敢公开其著作，直到死前不久才正式发表；伽利略有坚持，有妥协，在教会的淫威下也说过“违心”的话；而布鲁诺则刚直不屈，卒至以身殉。但是不论怎样，他们还是公开说出了并论证了自己的科学发现，且载诸书册。他们的历史贡献是与先进的科学思想联系在一起的，其本人是人类进步的历史长河中的灿烂群星之一。方孝孺维护的是什么呢？是朱元璋的孙子还是另一个儿子当皇帝，这里面有什么颠扑不破的真理吗？于国于民究竟有什么区别？何况这甚至不是改朝换代，明朝就是朱家天下。朱棣说得坦率：“此本朕家事”，就是说你姓方的管不着。可是至少从秦统一中国的两千年中，一代一代的中国士大夫为帝王的“家事”操心，耗尽聪明才智，献出理想、忠诚，多少人为之抛头颅、洒热血，这种努力推动历史前进了么？

我的思古之幽情再退后到公元前 300 ~ 前 200 年间。那时的希腊几何学之父阿基米德正在埋头研究、发明一条一条的几何定律。一个脍炙人口的故事是国王叫他辨别工



匠制作的金王冠的真假，他在洗澡时偶然发现浮力原理而欣喜若狂，一声“尤里卡”贯穿时空，成为不朽的天籁。不论这一传说是否确有其事，阿基米德对数学和力学的贡献以及他个人对此的着迷是事实。方其时也，中国的知识精英们在做什么，关心什么呢？那正是战国后期，当时热门的新学是“纵横学”，代表人物是苏秦、张仪。他们与同时代的策士们正奔走于七国之间，凭三寸不烂之舌向居王位者兜售他们的谋略，留下的不朽著作是《战国策》，在那雄辩的辞章中充满了纵横捭阖、权谋计术，极尽坑蒙拐骗、挑拨离间、欲达目的不择手段之能事。其心计之深，思路之复杂，令现代人望尘莫及。如今“博弈论”作为舶来品传入中国，颇为研究国际关系的青年学子津津乐道，其实战国策士们那种像下棋般地一步一步揣摩对方的反应，决定对策的“弯弯绕”，现代的博弈专家跟着转起来恐怕也很吃力。这种思维的路数其实与几何学推理是一致的，只是用处不同，结果也就不同。战国时天下未定，思想还没有定于一尊，苏张之流不必像汉以后的士大夫那样对一位君主从一而终，也就无气节可言。不过华夏文明到那时已相当成熟，纵横家的计谋与儒家的忠孝节义同样是留给后世的精神文明的组成部分。

自从与西方邂逅吃了大亏之后，中国人一直在思考中国为什么落后，以及从何时开始落后的。许多人不甘心承认中国传统文化中缺乏科学精神这一事实，总是举出四大发明，还有古代诸多精湛技术的创造，还有祖冲之发明圆周率早于西方人一千年。事实上早已有人指出，技术不等于科学，因为没有理论，不能举一反三，无法普及。技术只是手段。印刷术和纸的发明确实伟大，但更重要的是用它印出来的书传播什么思想。“三军可以夺帅，匹夫不可夺志”的“志”是什么。古代欧洲哲人着迷于探索自然

和宇宙的奥秘，不惜为与人间利害无关的真知而献身，中国人缺的就是这种求真知——超越于“经世致用”的客观存在——的“傻劲”，中国早熟的是政治文化，是处理人际关系。不过惟其早熟，政治文化本身也受传统之累。当近代西方人争取到了思想言论自由，建立了保护这种自由的民主制度，再不必因“异端”而获罪，从而进一步释放出无限创造发明之时，中国明朝对读书人进一步大开杀戒，由晚明至清又大兴文字狱，禁锢思想。发展方向相反，其结果的差异是可想而知的。当然，涉及政治斗争，不论是一国之内还是国家之间，都有许多钩心斗角的“谋略”，也出现形形色色的“谋士”，古今中外皆然。所不同者，西方历史上学而仕者只是少数，有大批超越于政治的独立知识分子，而中国的“士”的唯一出路是“仕”，只能把智慧贡献给政治，而政治又等同于朝廷。“学得文武术，售与帝王家”，如果帝王不买，“经世致用”就完全落空。

还常见有文章强调，郑和下西洋时中国的造船业比欧洲先进，说明中国本来可以从那时实现工业化，走向现代化。甚至有人假设，如果郑和再走远一点，到达了美洲，今天在那里的就是黄种人了，整个历史就要改写。姑不论这种假设如何想入非非，有一个基本问题是，郑和出海的目的什么？派他出海的正是那位夺了侄子皇位的永乐皇帝，他即位不久急急忙忙派人出海，而且满朝文臣武将都不用，单派贴身太监，决不是有向海外扩张的雄心。其初始目的是搜寻那位“不知所终”的建文帝。因为关于建文帝的下落传说很多，流落海外是其中之一。只要旧皇帝还有出现的可能，永乐的皇位就存在潜在的威胁，这才是他为之寝食不安、戚戚于怀的头等大事，所以才要“七下”西洋。其次当然还有向“化外”的岛民宣扬我中华



神威之意。所以，不论船只如何先进，郑和本人的才能如何了不起，这与欧洲经济发展到一定程度，水到渠成出于商业需要，推动航海业的动力是截然不同的。再说，本人未考证过郑和的船比同时代欧洲最先进的船究竟如何。但是，倾全国的国力和能工巧匠为皇家造一条船，与能代表社会生产力的造船“业”的发达是有区别的。

布鲁诺和方孝孺的差别是他们所植根的土壤的差别。谁也不能否认我中华文明历史悠久，我华夏民族智慧高度发达，只是一代又一代高智商的精英的心智所归决定了不同的历史轨迹。这一历史轨迹到了晚清终于给打乱了，中国近代史于焉开始。

（原载广州《东方文化》2001年第2期）

文化与制度

——鸡与蛋的关系？

资中筠

首先要说明的是，本文谈论的“文化”是指与一个民族的振兴和发展道路直接或间接有关的精神层面的因素，如思维模式、行为方式、基本价值观等，特别是政治文化，也可以称“大文化”。与此关系不大的如歌舞、艺术、饮食、节日、民俗、服装、时尚、礼仪等，不在讨论范围。在中国走向现代化的改革中，“文化决定论”与“制度决定论”各执一端由来已久。国人一般喜欢讲“主义”，再加一个“唯”字：“唯……主义”，或“唯……论”，就把事情绝对化了。我首先不赞成“决定论”，也不认为文化与制度是对立的，不过这样就可能落得“折衷主义”之讥。我只能根据自己的理解，略抒己见。

所谓“文化决定论”，也就是“国情例外论”，主要就是以“民族特色”来否定“平等、自由、人权、民主”的普适性及与之相配的制度。冠以“西方”或“资产阶级”，理所当然地拒斥之。或者抽象肯定，具体否定，在“但是”后面做文章。更有甚者，认为中国文化有自己的基因和传统，本来就与西方截然不同，不适合，也不需要

民主、法治、宪政“这一套”，只能实行“威权主义”（这个名词实际是舶来品“authoritarianism”）。或向往儒家的“仁政”，实行人治，和划分等级的“礼制”，认为几千年就这样过来的，没有什么不好。还见到一种说法，竟把明朝皇帝昏庸软弱、大权旁落于权臣或宦官之手的状况，与欧洲的君主立宪虚君制相提并论，算是已经有了“宪政”。这是出于无知、偏见，或对“西化”的痛恨，走到了极端，虽未公开主张恢复皇权专制，亦不远矣。这种“精英”的思潮与大众娱乐相结合呈现在我们面前的就是充斥于屏幕的宫廷戏——秦皇、汉武、大唐、大明、康雍乾“盛世”，一片“主子”、“奴才”，“吾皇万岁，万万岁”！似乎在遭遇海外列强之前，中国的皇朝专制社会，本是和谐天堂，如今需要的不是进一步改革，而是回到“法先王”，再现“五千年辉煌”，以此引领世界，医治西方社会的痼疾！当然持此论者并不拒绝享用西方物质文明，如科技、器物等。一下子时光隧道倒退了一百年，又回到“体”、“用”分离之说！

正是出于对上述以“文化”、“特色”为由否定制度改革之必要的论调深恶痛绝，有些倡导自由、民主、宪政的论者走到了另一个极端，完全否定一个民族发展道路上的文化因素，也就否定任何文化批判和革新之合理性和必要性。于是从晚清以来呼吁开启民智（如严复）、塑造“新民”（如梁启超）、批判国民的“坏根性”（如鲁迅）、倡导新文化运动（以胡适为代表）等都被否定，认为方向错了，错在没有集中致力于制度的改革；进而认为，既然“民主、自由、人权”是普世的，那就存在于一切民族的文化基因中，不存在对思想、文化进行革新的问题，也没有开启民智、教育民众的必要。极而言之，文化的、精神层面的东西可以原封不动，只需要改变制度，人民自

然享受自由平等权利。

这就出现一个问题，靠谁来改革制度？无论靠谁，总是靠人，既是人就有思想。为什么在遭遇外来列强之前，皇权专制能维持几千年，朝野都谈“仁政”，而事实上暴政多于“仁政”，却常能维持？为什么每次被压迫者忍无可忍揭竿而起，推翻暴政，结果却只能遵行成王败寇的规律，成而为王者也只能以暴易暴，往复循环同一制度？在邂逅西方列强之后，百年来这么多关于制度改革，要求宪政、民主的呼声不绝于耳，不断于书，为什么这样举步维艰？为什么现代的革命运动以民主口号始，以专政集权终，却也能在相当时期内畅行无阻？

这些问题的答案非常复杂，不能“一言以蔽之”。但是在诸多因素中“文化”因素不能回避。本文开头所定义的“文化”是一个民族在悠长的历史中，在一种制度下形成的、渗透到民族的血脉中的集体记忆。这种“源远流长”的传统有很强的韧性，在刚性的制度变革之后还会长期存在，所以同一种制度机制在不同的国家的实践中的表现各异。同样的非正义甚至非人道的现象在有些国民看来不可容忍，在另外一些国民却长期忍受。同样的议会、选举、政党、立法、司法等制度在有些后发的亚洲国家至今难以达到西方发达国家的效果，乱象丛生，法律、制度在那里显得软弱无力，“枪杆子”还有相当的操控局面的力量。其原因就是制度是由人来执行的，而人必然是某种文化的载体。又如现今的恐怖主义，是文化还是制度的产物？

从中外历史发展看，制度与文化是胶着在一起的，也可以说是一枚硬币的两面。孰先孰后真很难说，所以我称之为“鸡与蛋的关系”。个人的专断独裁，乃至登峰造极的造神运动，是建立在从精英到民众的认同的基础上的。

无“人”顶礼膜拜，也就不成其为“神”。中国的老百姓宗教情怀不那么强烈，但是奉现世的皇帝为神明的传统和心理却根深蒂固；中国士大夫的家国情怀寄托在“明君”身上，贬到“江湖之远”还念念不忘“忧其君”；中国历来最高统治者一旦地位确立，自然认为自己“奉天承运”，掌握终极生杀予夺之权。这三方面相辅相成，不论公开宣布的、写在纸上的制度和法律如何，在实践中“一不小心”就滑向了统治者和被统治者都习惯的“传统”皇朝模式。大至一国，小至县、市、乡、镇，莫不如此，于是出现各级土皇帝。这种陈年旧酒可以装在花样翻新的新瓶中，甚至逐渐使那“新瓶”变形。如晏子所说，橘过了江就变为枳。

自辛亥革命以来，经过各种新思潮和新文化的冲击，代表专制制度的旧思想、旧文化已经破了不少，革命胜利之前革命者也以反专制、要民主为口号。但是时过境迁，朝野易位，旧的东西又在新的“革命”的“专政”理论下借尸还魂。说是新瓶装旧酒，又不完全是旧酒，还加了许多新成分，因而其性更烈。新的成分最重要的是把“法统”与“道统”合而为一。古之皇帝掌握至高无上的生杀之权，但是不兼理论家。即使是定于一尊，独尊儒术（注意：是“术”不是“学”），其解释权不在皇帝，而在博学鸿儒。所以直言敢谏之士还可以引经据典进谏，指出皇帝某一言行不合圣人之教。尽管“率土之滨莫非王臣”，但是“王”不代表绝对真理，不是思想领袖，所以还有所畏惧：畏圣人之言，畏冥冥之中的“天”。而当“法统”与“道统”合一之后，不但“朕即国家”，而且“朕即真理”，可以“无发（法）无天”。不论宣布以何种理论为准则，对这种理论的解释权却不在最高学府，而在最高官府，而且是领袖一人。“最高指示”等同于“主

义”。在这种背景下，每次集会开头唱“东方红，太阳升……他是人民大救星”，闭会唱“……从来就没有什么救世主……”几十年中两种截然对立的观念能够这样安然共处，竟很少人感觉有何不妥。事实上，对当时的中国老百姓而言，《国际歌》所宣扬的理念是虚，《东方红》是实，符合千百年来寄希望于“真命天子”、“明君”、“清官”的习惯心理。直到近年来有人写文章指出这两首歌的矛盾。一经点破，就如俗语所云“秃子头上的虱子”，明摆着的。怎么现在才发现呢？应该说，20世纪70年代末以关于“真理标准”的讨论为标志的那场思想解放运动功不可没。那是在新的条件下，在中国发生的一次“再启蒙”（第一次“启蒙”当在20世纪10至30年代）。

有些主张民主自由者对“启蒙”特别反感，令人不解。“启蒙”何罪？所谓启蒙，就是打破迷信，回归理性，回归常识；是让理性之光照亮为各种专制统治的愚民政策所蒙蔽的心智，用自己的头脑思考。一旦拨开迷雾，承认客观事实，顺应人性，用常识判断，人人得以接近真理。但是拨开迷雾也非一朝一夕之功，而是一个渐进的过程，因人而异。如孙中山所说，有先知先觉，有后知后觉，还有不知不觉。就20世纪70年代末的思想解放而言，在此以前，如顾准者，身陷囹圄中已经想清楚了一些问题，应该算是“先知先觉”。但在中国当时的情况下，如顾准那样的“先觉”无法起带动作用。只有后来打破“两个凡是”，国人的思想遭受一次大冲击，“后觉”的人们于朦胧中逐渐从有所“疑”到有所“悟”，痛定思痛，才体会到顾准辈的“先觉”之难能可贵。应该说，没有那次的思想解放，改革开放会遇到不可逾越的阻力；而没有执政者当时一定程度的开放言论的政策，真理标准的讨论也不可能进行。所以还是“文化”与制度（或政策）

互相推动。但是远非一劳永逸。在那以后的曲折甚至倒退，也是有目共睹。“不知不觉者”，乃至自觉顽强地坚守旧观念，想要把历史车轮往回拉者也大有人在。只依靠一时的“政策”，而没有形成“制度”，那么，倒退的可能性还是存在的。

试以一事为例：20世纪50年代初，梁漱溟列席中央人民政府委员会会议，要求领袖有“雅量”多给他一点发言的时间而遭拒绝和痛骂之事，众所周知。今天各种不同的人对这一事件的反应仍有所不同。比较普遍的是钦佩梁的骨气，对领袖缺乏“雅量”不以为然；在现代民主意识比较明确的人看来，则此事根本不是什么“雅量”问题，政协委员本来有发言权，谁也无权剥夺，竟然被剥夺了，是制度的缺失。但是迟至20世纪90年代，我还读到另一种反应：一位曾任最高领袖身边卫士的回忆录，提到此事，却说梁漱溟尽管如此顶撞，“也没有拿他怎么样”，足见领袖心胸宽大。这说明在他心目中仍然认为梁的行为是犯上，是“大逆不道”，对他本该严惩，竟然“没拿他怎么样”（例如他后来居然没有被打成“右派”），是“皇恩浩荡”。以上截然对立的是非观，在今天的中国不同人群中仍同时存在。前两种是启蒙的成绩，但还不一定在全社会占主流，说明启蒙尚未完成，仍需努力。

中国先秦时期确实创造了无比丰富的哲学思想，对人类文明的宝库作出了举世公认的贡献，至今我们足以自豪的也就是靠这“老本”。现在经常有人举《孟子》君轻民贵的思想说明中国古代就有民本思想。全面探讨孟子的思想，不是本文的任务。姑且假设从孟子的民本思想出发，有可能发展出另一条历史轨迹，先于欧洲，或差不多同步，走向现代，建立中国式的民主、宪政制度。但这已无法证明。不论是偶然还是必然，历史事实是秦始皇统一了

中国，设置了皇权专制的制度。尽管秦朝本身二世而亡，其制度却延续了两千年。历代都根据前朝的经验教训有所增补、完善，以巩固皇朝统治，从儒、法学说中各取所需，但万变不离其宗，皇权专制的核心日益坚硬。到了明太祖朱元璋，干脆把《孟子》中所有他认为碍眼的，亦即包含民本思想的言论都给删掉了。古礼“刑不上大夫”还为士大夫留一点脸面，到“大明王朝”实行“廷杖”，大臣可以随时被“揪出来”，当场按倒在地打板子，从此“士”不复有任何尊严。（顺便提到：明太祖登基于1368年，正是欧洲文艺复兴，走出中世纪之始）及至清朝，大兴文字狱，以言获罪，流毒绵长。这样的“文化”，从哪里孕育出保障人权的民主制度？

这一皇朝专制连同与之配套的政治文化在农耕社会达到很高的水平，所以欠发达的游牧民族以武力征服中原后，都被融合、同化。惟其设计周到、精致而坚韧，也就更难突破。所以直到19世纪中叶在外来力量的残酷冲击下，才撕开了裂口，现代的平等自由思想、宪政、民主制度就是通过这个裂口从外面传进来的，这一事实毋庸置疑，也无需讳言。既然承认其原则的普适性，那就是“闻道有先后”而已。在这点上用不着耻于向外人学习。老革命们常挂在嘴边的“老祖宗”马克思难道不是欧洲人？

以巴金的《激流三部曲》（《家》、《春》、《秋》）为代表的五四以后的新文艺是晚清民初开动的“启蒙”的结果，反过来，也构成“启蒙”的重要部分。《家》之所以成为经典，正是由于其普遍的典型意义。那种封建礼教对人性的压抑和摧残，今天的年轻人很难体会了。《家》是整个社会的缩影，其中所描绘的伪善和非人道，那一个个为旧礼教所摧残乃至夺去生命的青年男女的故事，都有



普遍的现实依据，是同代人的共同命运。不理解这种旧文化之顽固和由此生发出的种种反人性的罪恶，也就无法理解那一批原来受过深厚的传统文化的熏陶而又有机会睁眼看世界的知识分子的打破枷锁、冲出牢笼的强烈要求。因此，说旧礼教“吃人”并不为过。而宣扬和维护这旧礼教的顽固势力卫道士都是以“孔孟之道”、“祖宗之法”为说辞的。在这种背景下，激愤而喊出“打孔家店”也是顺理成章的。不止是巴金的作品，那个时代多数文艺作品，如曹禺的戏剧，甚至张恨水的言情小说，其总的方向都是反旧礼教、反当权的恶势力、同情弱者，间接或直接倡导人权的。更不用说鲁迅了。

本人并非鲁迅的盲目崇拜者，也没有什么研究。不过我始终认为，鲁迅在《狂人日记》、《阿Q正传》、《药》等著作中对国民性的深入骨髓的剖析和批判，还有他的高度概括：做稳了奴隶与求做奴隶而不可得的时代，是他最伟大、最精彩之处。这些都是他在其所生长的故土和同胞中切肤之痛的感受，“哀其不幸，怒其不争”，悲愤极致，心头滴血之作。揆诸今日之现状，仍未过时，而且并不仅适用于农民。说鲁迅对中国国民性的批判是受了西方传教士或日本人的影响，如果不是偏见，也是对那个时代的无知。

从晚清到民国，中国的思想先驱们都是从外抗强权的诉求中觉悟到必须内图变革。在谋求变革的过程中，感受到阻力之大，既来自权势集团的高压，也来自传统文化的习惯势力，以及长期在这种制度和文化统治下的民众的种种弱点。因而发出改造文化、改造国民性的呼声，应是题中之义，这与后来我们熟悉的另一种“思想改造”绝不能相提并论。他们绝不是以国民性和文化为借口，不要改变制度的“文化决定论”者。相反，他们的矛头都指向

旧制度和统治者。鲁迅一针见血地指出，在诉说沦为异族奴隶之苦时，千万不要得出还不如“做自己人的奴隶好”的结论。在鲁迅之前，梁启超有感于国民之种种弱点和衰败的暮气，提出“少年中国的国民性改造方案”，即《新民说》，也是同一思路。他明确指出国民是由个人组成的，造成民弱、民贫、民无耻的根源在于作为个人的民权无保障。国民求自由的锐气“一锄之，三锄四锄之，渐萎废，渐衰颓，渐销铄，久之而猛烈沉浓之权利思想，愈制而愈驯，愈冲而愈淡，乃至回复之望绝，而受羁受轭，以为固然……”造成这种情况，“政府之罪，又乌可道也”？这就说得很清楚了，使国民精神萎靡的主要责任在于执政者一再打击和铲除民族的锐气。因而他大声疾呼倡导民权思想：“国民无权利思想者以之当外患，则槁木遇风雨之类也”。要强国必先强民，而强民之道在于倡导和维护民权，这种思想成为一代先进知识分子的心结，无论是面向知识群的新文艺、新文化运动，还是直接面向草根的平民教育、乡村改良运动，目的都是一个：在普及教育中普及新思想。新思想的方向是争取平等权利、争取民主自由，而不是如何“做稳奴隶”。

以上种种都是说明制度与文化的革新是不可分割的，思想、制度、生产力的革新同时或交替进行，在欧洲几百年的现代化进程中表现得最为典型，他们在漫长的岁月中也经历了许多曲折斗争。后发国家就没有那么从容的时间，一般都是在外力冲击下匆匆走上现代化道路的。物质生产、文化与制度的改变不可能配合得那么适时，因此在转型期表现出混乱、反复和痛苦，但是并不能以此为借口得出专制比民主更适合于这些国家的结论。相反，这说明更需要大力进行思想文化的革新。

所谓不成熟的民众不应享有自由权利之说，19世纪

的西方人早有此说法。例如，自由主义大师英国思想家约翰·穆勒在《论自由》（即严复初译为《群己权界论》一书）中，对“四大自由”的内在逻辑做了精辟透彻的论述后，又说，这些自由只适合于能对自己的行为负责的、心智已经成熟的“成年人”，儿童当然不合适。还有“那些落后的国家社会，其种族可以视为未成年的，也排除在我们的考虑之外”。他所指的当然是当时处于殖民统治下的民族，不知道他心目中有没有包括中国（此书于1859年出版，已是鸦片战争之后）。那么我们今天是否承认广大中国人还处于穆勒所说的“未成熟”状态，没有资格当家做主，不能行使洋人早已有的自由权利呢？

回头看一个半世纪的历程，尽管历尽艰险，而且走了不少弯路，甚至有时倒退，但是不容否认，我们在文化与制度的革新相互促进的道路上已经走了相当长的路。今天的中国人普遍的思想观念比之晚清时期已经有了很大的改变，对民主、人权的诉求也更加自觉，这都是不争的事实。这要归功于百年前敢于偷天火的先行者。我们都是他们的努力和牺牲的受惠者，应有一份感激和尊重。今天我们重复讨论的问题，甚至自以为的新见解，其实他们早已思考过，提出过不少真知灼见。对于先辈的贡献我们不能采取虚无主义的态度。凡有志于探讨今日中国之道路者，首先应该了解一百五十年的近代史，都应虚心、潜心读一些近代思想先驱的著述，包括他们之间早已进行过的争论。只有站在巨人的肩膀上，才谈得到进一步的创新。

正如“先富起来”的人有责任以其财富对社会作出更大的贡献一样，先成为“知识分子”，并有机会看世界的幸运儿理应有责任对传播知识、传播思想作出贡献。古今中外总有一些担负社会良知的、有一定理念的知识分子，他们的价值恰恰在于超越一己的和某种狭隘的利益集

团的利益，而是关怀自由、人权、社会正义、全民族的长远命运。在全球化的今天，还要考虑全人类的命运（如环境保护、世界和平，等等）。有了某种思想，发表为言论，自然是为了要有听众和读者，也自然会产生影响，这点无须讳言，也不必矫情。否则，媒体、舆论、报刊、书籍以及今天的网络文化就没有存在的理由。一己之见当然会有缺陷，只要所思所想是出于与斯土斯民血肉相连，设身处地从实情出发，而不是高高在上，或隔岸观火指手画脚，既不媚上，也不媚俗，就总会有可取之处。我期盼着再出现一次“处士横议”、“百家争鸣”的局面，庶几形成新一轮思想解放，或“再启蒙”，从而为千呼万唤的制度转型起催生作用。

（原载《随笔》2008年第2期）

五四新文化运动与 今天的争论

资中筠

对于五四精神有两种侧重点，一是“爱国”运动，一是“新文化”运动。本文要讲的是“新文化”运动。其实新文化本身就是从爱国而来，其目的是变革图强，振兴中华民族。

新文化运动不是从1919年5月4日开始的。狭义而言，是从陈独秀1915年创办《青年杂志》（后改名《新青年》）开始，有一些人大力倡导新文化，并且与守旧派展开论战。广义而言，是从鸦片战争之后，在睁眼看世界的先驱中，有一些人意识到西方的先进不仅在于“船坚炮利”，而是全面的制度、文化，如郭松焘、王韬、严复，以及稍后的梁启超等人。远在1919年五四之前，废科举、倡新学就已经开始了。五四是承前启后的一个高潮，而且争论也达到高潮，各种观点表达得最充分。所以后人讨论中西、新旧文化就以五四为符号。从20世纪80年代以来，又有过几次关于中西文化之争，包括当前尊孔读经之风又起。其实今天弘扬传统文化主张所持的观点，差不多没有超越1915年开始的那场争论。只不

过，在全球化的今天，中国人可能在文化上危机感更强烈。

我从不讳言自己一向是新文化运动精神的捍卫者。现在不想重复历来关于“西化”与“传统”之争，只想就当前来自两方面的否定五四精神的论点谈一点自己的看法。

其一，认为五四运动反传统过分，甚至把当时的非孔与“文革”的“批林批孔”相提并论。把“文革”浩劫后的文化断裂归咎于五四的反传统。此说主要发源于海外华人学者，近年来也颇盛行于内地。

其二，认为五四受法国革命影响太大，而没有引进英美模式的渐进改良，使激进思想占上风，终于导向追随苏俄十月革命的暴力模式，以致我们现在还承其弊。这一派还认为文化改造并非中国的关键问题，关键是要建立宪政、民主制度，五四健将们致力文化革新是重点错了。照此逻辑，等于是把后来妨碍中国走向民主宪政之障碍归咎于五四运动。

当前影响较大的观点是第一种，所以本文也着重讨论第一种。

一 绝不能把五四新文化运动与 “文革”相提并论

由于五四期间有人提出过“打孔家店”，流传至今，把这句话概括为新文化运动的“口号”，这本已是极端简单化的以偏赅全，又与50多年后的“批林批孔”运动相附会，人云亦云，似乎五四应为后来的“文革”负责的罪名就成立了。其实这是经不起认真分析的。

第一，主要力量。五四的主要代表人物都是身受传统

文化的浸淫、有很深的旧文化底蕴的饱学之士，绝非盲目地批判和扬弃。在这个高度上，他们对外来文化就有判断力，知道如何取其精华。另外，他们是一批手无寸铁的读书人，无权无势，完全是凭着自己的智慧、良知和对民族社会的责任感。而他们的对立面是强大的政治、军事权力和全社会，包括草根的，顽固习惯势力，因此需要大声疾呼，有一些语言比较激烈也不足怪。

第二，方向。五四运动反传统的方向是向前进的。当时为什么要反传统？因为顽固的旧礼教、僵化的思想和习惯势力如果不打破的话，新思想进不来，制度改革无从谈起，民族无法新生。今天我们可以从容不迫地来研究儒学，可以有各种诠释和理解。但是不应忘记，几千年的皇权专制是以孔孟之道为说辞的，种种罪恶也假此以行。前面提到，晚清的仁人志士已经意识到文化革新的必要性，五四只是代表一个高潮，成为“新文化”的符号，其方向是向科学和民主推进。

第三，客观效果。如果尊重客观事实的话，应该承认，整个 20 世纪上半叶中国文化并没有断裂，而且无论是在道德伦理上还是在各个领域的建设中都有中西优势互补的成果。中国现代教育文化、新闻、出版、实业，包括前几年举行百年校庆的许多著名中学和名牌大学，都奠基于那个时期。近年来关于 20 世纪上半年的文化、人物的研究和介绍方兴未艾，是大好事。那一代人所体现的人格、精神和学养以及他们对中华民族振兴的贡献，是存亡继绝而不是断裂。特别是那一代知识分子都经受了抗日战争的考验。在民族危亡之际，他们发扬了中国知识分子的优秀传统，从相当优越的生活条件跌到最底层，贫病交加，依然弦歌不辍，在艰苦卓绝之中坚持下来了，而且那个时候最出成果、最出人才，充分体现了

中国传统道德的最高境界：“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”，同时又体现了新的民主、科学精神。他们这一代或两代知识分子，都经历过五四的洗礼，应该就是五四运动的产物和继承者。文化断裂了吗？如果在文化上沿着那样一条道路走下去，我们也许不至于陷入今天的困境。

第四，追求真理的言论空间。五四前后的思想辩论是无拘无束畅所欲言，可以说是在春秋战国之后最大范围的百家争鸣，没有外力的压制，也没有什么权威来“定于一尊”。它所起的作用就是打破迷信，解放思想，使其他选择都成为可以想象的。所以 20 世纪 20~40 年代复古与疑古、尊孔与非孔并存，世界上几乎所有的思潮都在中国的思想舞台上发出过声音，各有代表人物，包括自由主义、社会主义、马克思主义、无政府主义、民粹主义乃至法西斯主义（即国家社会主义）……只不过有的只是昙花一现，有的则影响深远。

所以我认为五四新文化运动就是一场启蒙运动，其对象是上面的专制和下面的奴化，作用是解放思想。五四精神概括起来就是承载了中国优秀文化传统的知识分子汲取外来文化之精华，以振兴我中华。

反观“文革”的“批林批孔”，在上述几个方面都是完全相反的。

首先，主要力量。是最高掌权者发动，服务于高层的权力斗争，是政治斗争甚至是政治阴谋的工具，全民被迫盲目追随，谁也不知道孔子和林彪有何关联，更少人体会暗中影射又是批周恩来，除了都叫“周公”。愚夫愚妇更少人知道其实那个古代的“周公”不姓周而姓姬。这是一场悲剧和闹剧，与五四的反传统风马牛不相及。

第二，方向。是进一步走向专制。“文革”本身一头

是高度集权，另一头是被剥去理性的群氓，上下结合成声势浩大的造神运动。“批儒扬法”，树立的是秦始皇。有一则我亲历的故事，类似“黑色幽默”：“批林批孔”初期，张良被认为是“反动”的，因为他代表“没落的奴隶主贵族势力”曾企图刺杀代表“先进的法家”的秦始皇。我一位同事因工作于此时出国，过了8个月他回国后发现在统一的宣传口径中张良变成了“好人”，因为他辅佐刘邦有功，而刘邦，当然还有吕后，是被肯定的“先进势力”。他惑然不解，问我怎么回事。我说：“在你出国期间张良的思想改造好了！”总之，那场荒谬的运动不是解放思想而是高度禁锢，反科学而归愚昧，反民主而强化专制，而且“在一切领域内实行专政”。与五四精神百分之百背道而驰。

第三，客观效果。那才是真正的文化的断裂，在“与一切传统决裂”的口号下，不论中国的、西洋的、苏东的，古今中外所有新旧文化都被否定，只剩下一部“红宝书”、“八个样板戏”。一代人被剥夺了受教育的机会，已经学到的文化则进行“去文化化”的清洗。历史完全被隔断。但也不是完全“断裂”，继承的是皇权专制中最黑暗、最残酷的糟粕，国民性中最恶的劣根性得到张扬。“文革”使一代人受害，而五四使几代人受益。我们今天如果还有不绝如缕的新文化的一线传承，还是受益于五四前后的那几代人。“上山下乡”之后有幸重新上大学的一代人，赶上了受业于劫后余生硕果仅存的老先生们，应该体会最深。

第四，追求真理的言论空间。与五四时代的众声喧哗相反，“文革”时期思想专制和文字狱达到空前的程度（希望是“绝后”），一言丧命，屡见不鲜：遇罗克、张志新……以及无数不知名的牺牲者，这是许多人记忆犹新

的，不必赘言。如果没有 20 世纪 70 年代末那场关于真理标准的辩论，中国后来的三十年改革将无法启动，所以那场辩论应该可以算一次“再启蒙”。

因此，五四的反传统与“文革”的批林批孔在本质上是完全相反的，根本不可相提并论。

二 五四与激进的暴力革命的关系

以导向暴力革命责备五四者，当然是见到暴力革命的负面后果，主张渐进的改良的。原则上，笔者并不反对。但是改良还是革命，取决于客观形势多种因素，并非少数人的思想倾向能决定的。

陈独秀在 1915 年时确实非常推崇法国革命以及整个法兰西对现代文明的贡献，可能有点偏爱，有点夸大，但总的没有错。毕竟，“人权宣言”是法国革命的宣言。“法兰西”对陈独秀的吸引力主要是“自由、平等、博爱”。后来他和李大钊等人又曾高度赞扬美国威尔逊总统，因为威尔逊主张公理战胜强权，并且尊重弱小民族的权利。但是 1919 年巴黎和会威尔逊在山东问题上没有主持公道，反而支持日本，令他们非常失望，而此时十月革命成功，马克思主义传入中国，他们就转而接受了这方面的影响。应该说，五四新文化运动打破思想禁区，为各种思潮——包括最激进的暴力革命——在中国传播提供了条件，但五四精神本身并不等同于暴力革命，更不通向后来的斯大林主义。是和平改良还是暴力革命取决于统治者的态度和特定的形势，包括国际形势。这是另一个问题，非本文的主题。至少五四新文化运动没有倡导集权和专制，而是相反。事实上那个时期已经有人主张中国应该先经过专制再实行民主，已为胡适等人所批驳。当时的骨干们后

来在政治上走了不同的道路。对每个人不同时期的言行可以做出不同的历史评价，但是把后来中国所经历的一切负面的事物，从强制性的“思想改造”到“文革”的根源都算在五四头上是不公平的。

三 把力量用在革新文化上 是否着力点错了？

关于文化与制度的关系，本人已另有文章详述，此处主要谈与五四有关的问题。

文化保守主义者持所谓“文化决定论”，也就是“国情例外论”，主要就是以“民族特色”来否定“平等、自由、人权、民主”的普适性及与之相配的制度，认为五四批判传统实际是主张“西化”；而我华夏几千年辉煌文明自己另成系统，只需要继续发扬光大。实际上这些论点在民国初期的辩论中都已提过。现在又兴起，只不过多一些新的名词，包括从海外引进的话语。按这种逻辑，似乎在遭遇海外列强之前，中国以“三纲五常”为经，皇朝专制为纬的社会，本是和谐天堂，如今需要的不是进一步改革，而是回到从五四以来被贬低的文化传统。所以，否定五四精神，说穿了，就是拒绝政治和社会向着现代民主、宪政方向转型。

另一方面的论点则认为五四健将们把重点放在革新文化，而不是着重在改变政治制度，是凌空蹈虚，着力点错了。文化是虚的，制度才是实在的。

实际上，所谓“文化”，就是一个民族在悠长的历史中，在一种制度下形成的、渗透到民族的血脉中的集体记忆，一种思维方式、价值观和行为模式。这种源远流长的传统有很强的韧性，在刚性的制度变革之后还会长期存

在。制度的变革和实施总是靠人来做的，既是人就有思想。中国的皇朝专制连同与之配套的政治文化在农耕社会达到很高的水平，惟其设计周到、精致而坚韧，也就更难突破。所以直到19世纪中叶在代表工业文明的外来力量的残酷冲击下，才撕开了裂口，现代的平等自由思想、宪政、民主制度就是通过这个裂口从外面传进来的，这一事实毋庸置疑，也无须讳言。从晚清到民国致力于变革图强的仁人志士在改革制度方面没有少努力，并为之付出生命的代价。但是他们到处碰壁，即使通过武装起义，建立了共和制，仍然新瓶装旧酒。他们深感存在于国民中的旧势力、旧思想之顽强，所以才倡导新文化运动。今日之青年对那段历史已经陌生。不了解这种旧文化之顽固和由此生发出的种种反人性的罪恶，也就无法理解那一批原来受过深厚的传统文化的熏陶而又有机会睁眼看世界的知识分子的打破枷锁、冲出牢笼的强烈要求。

巴金的《家》、曹禺的《雷雨》和《北京人》、茅盾的《霜叶红似二月花》等大批文艺作品之所以成为经典，正因为它们深刻而生动地反映了那个时代旧式宗族的腐朽、没落、无望、旧道德之伪善、旧礼教之摧残人性，以及开始觉醒的青年冲破牢笼的挣扎和奋斗，这是五四精神在文艺作品中的体现。这些作品对一代人的启蒙作用影响深远，是怎样强调也不为过的。启蒙有时表现为轰轰烈烈的运动，但其成效却不是一蹴而就、立竿见影的，因此采取急功近利的态度就会认为它“远水救不了近火”。事实上思想的启蒙与制度的变革是相辅相成互相促进的。没有千百万人的思想变化，很多制度变革只能停留在表面形式，终至流于失败；反过来，一种新的制度的实施也有助于大众的思想革新。

当然，五四那一代人也有其局限性，他们不可能预见



到半个世纪以后中国发生的种种曲折和劫难，以及今天在全球化形势下出现的新问题。例如现在有人认为当年只强调了“民主、科学”，而没有强调“自由”、“人权”；有人认为过分强调理性而忽视宗教的积极作用；有人认为对欧美不同类型的民主制度的得失利弊探讨不够；另外，一种主张成为“口号”，就容易流于简单化，真理向前一步就会变成谬误，例如倡导“科学精神”不能等同于如今为人诟病的“科学主义”。我理解的五四精神不是凝固的，而是发展的。那一群代表人物自己的思想也不是一成不变，其后来的轨迹也有所不同。例如近来见诸报刊的陈独秀晚年的反思就很说明问题。一部中国近代思想史极为丰富，可供有志者不断深入发掘。在中国进入艰难的社会转型的时期，进一步发扬五四精神仍是题中之义。我们可以不满足于当年的口号，但是不可否认，我们今天如果在某些方面走出了蒙昧，五四先贤们功不可没。而他们所遇到的阻力和挫折今天并未完全消失，因此他们所发出的呐喊，所倡导的精神，仍值得大力发扬。

（原载《民主与科学》2008年第3期）

重建精神的家园

——还是要接着五四精神的茬走下去

资中筠

2001 年被联合国定为“不同文明间对话年”。似乎伊朗是这一活动的主角之一，是“对话年”的发起国。在 2000 年 9 月的“文明对话会议”上伊朗总统哈塔米做主要发言，有一句话颇有警世的味道：“一个彻头彻尾为政治、军事、经济条件所控制的世界最终不可避免地要破坏环境，摧毁一切精神和艺术的家园……使人的心灵无所依归”。这一倡议对国际关系的影响和意义，以及伊朗领导人的意图，不是本文的关注点。它引发我深思的是：欧美人认同基督教文明，西亚北非许多民族以伊斯兰文明为旗帜，作为世界公认的几大文明体系之一的中华文明，今天究竟如何定义？真的，今天中国在世界上能自称代表什么样的精神文明呢？

方今中国经济发展迅速，举世瞩目，军事也列入核大国。精神却遇到了危机，民族自性（national identity）成了问题。作为一种主流的社会倾向，重器物轻精神之风达到了高峰。从历史上看，转了一个一百八十度的大圈：古代中国只重文。风光一时，名传青史的率多是不事家人生产

的文人，那些为建设物质文明作出伟大贡献的被列入工匠，除个别例外，其名与学都不传。后来在西方的“奇技淫巧”前吃了大亏，先进人士大力提倡学习声、光、化、电，在船坚炮利方面急起直追，在这追赶过程中全社会重理工轻人文之风逐渐形成。1949年以后，由于意识形态原因，这一趋势更走向极端。高校院系调整明显地发展工科，压缩文科（为方便计，本文提到“文科”包括人文与社会科学）。“文革”中，在大学几乎停办的关键时刻有“最高指示”曰：“大学还是要办的，我主要指的是理工科大学”，文科如何，就不言而喻了。今天，知识及其“分子”理论上得到重视，事实上人文社会科学与自然科学的地位不可同日而语。我们告别了反对一切“物质刺激”，单凭对一个人一种思想的忠诚枵腹从公的年月，却跳到了登峰造极的“物质主义”，一切都纳入商品经济，包括本属于精神领域的事物，只有赚钱的功能才被承认。因此文不如理，理不如工，工不如商，文科表面上在发展，却备受限制和歪曲，实际上被视为政治或工商的附庸。有一位史学教授朋友曾告诉笔者：他参加了一次文科教学会议，主持会议的一位教育界负责人指示：“人文要为科技发展服务，没有用的东西少教点！”他只有苦笑。那位负责人的意见是有代表性的，“人文有什么用”是最常听到的问话。而所谓“有用”又是最急功近利的短期物质或政治效应之用。以此衡量，大半文史哲的内容都该取消，或作牵强附会的改造。如今，国人对于器物方面的发展，瞄准“国际”，紧追快赶，全民投入，义无反顾；而在精神上却空前迷茫，无所适从，仍然徘徊于自大与自卑之间，反对“西化”仍是重要口号。但是经历了大张旗鼓的“与一切传统彻底决裂”的中国文化和一代新人，用什么去抵挡“西化”（姑不论其含义是什么），

又用什么载体去承载、挑选和吸收外来文化？

与此并存的是另一极端：动辄以“五千年文明”自诩。既认为文史哲无用，又以文明古国自豪，是自相矛盾的，因为实际上中国人足以引以自豪的辉煌的文明主要就是先秦诸子的哲学思想。那时王权还没有完备到能够建立统一的意识形态，是中国历史上真正有不受拘束的思想自由的时期。斯时也，真是群星灿烂，思想活跃而丰富，千载之下仍感到那智慧的光芒。不过，今天某些方面人士把“五千年文明”放在口边，还是从实用主义出发，用以抵制“西化”，或在老一套政治思想工作失效后，作为一种替代。偶然在电视新闻中看到我国一位外交官在挫败了西方国家提出的有贬损我国政府内容的“人权”决议案后，得意地对记者说，我们五千年就这么走过来的，我们还要走下去，你们有什么资格教训我们！“五千年”在这里是最典型、最方便用法。对此，我第一个闪过的想法是，那么，你把近150年来仁人志士为之抛头颅、洒热血的事业置于何地？特别是涉及人权，能沿着五千年的道路走下去吗？当然，外交官的即兴发言不必深究，举此例只是说明一种对待历史文明的实用态度。

自20世纪90年代起，尊孔之风在中国盛行一时，有其特定的时代背景。反对“西化”是其政治层面。更多的善良人士是有感于人欲横流、见利忘义、世风日下，想从我们民族的传统美德和夫子遗训中找出路。诚然，载入经典的学说和伦理道德规范支撑了几千年的中国社会，也曾经造就足为全民风范的盛德君子。子曰：“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”。这是孔夫子理想中的施教化的程序：先由“君子”以身作则，然后对老百姓产生无形的影响，就像风过处草向一个方向低头一样。其实这种教化的程序——由社会精英倡导某种思想和价值

观，然后传播开来——是文明传播的普遍规律，中外皆然。不过在中国不太成功。一是中国太大，教育又从未普及，而且历代实行的是愚民政策，从未让老百姓知其所以然；二是圣人之教到底不是宗教，缺乏超现实的强制力量；三是在中国君主专制、等级森严的社会里，知识和道德行为都是有等级的，所谓“礼不下庶人”。类似“饿死事小，失节事大”这样的礼教对经常被迫卖儿鬻女典妻的贫苦百姓来说是一种奢侈，如果遵守之只有饿死或自杀。所以作为士大夫心目中的理想人格的价值观念和行为准则从来不曾如想象中那样为一般草民所实施。更重要的是，孔老夫子心目中的“君子”是道德文章和权力合而为一的。他的理想境界是掌握治国之权的在位者同时也是载道的君子，不但以身作则，而且致力于对子民“齐之以德”。然而，在漫长的历史中，多数情况下权势与道德是分裂的，坚守道德规范的真君子只能一世清贫，往往还要受权势的压制、迫害，直至身首异处。能使小人随之而“偃”的“风”常与圣人之道相悖。对绝大多数为文盲的中国农民来说，约束他们的行为的一是信命，安分守己，逆来顺受；二是官府的限制和各种因果报应之说（可能佛教的小乘更有影响）；三是以各种欺骗手段应付官府，连神也可以贿赂。在特别暴虐的统治下忍无可忍时则铤而走险，揭竿而起。若成而为王，改朝换代，统治与“教化”脱节的情况依然如故。

深究起来，当前流行的许多对东西文化特征的说法是经不起事实验证的。例如，说“西方主纵欲，东方主禁欲”，“西方重物质，东方重精神”，“西方重争斗，东方重和谐”，“西方对自然是征服，因而破坏环境，东方有‘天人合一’思想，因而顺应和保护自然”，等等，揆诸历史和现实，这些都值得质疑。（实际上，融为一体的，

足以与今天统称为“西方文化”相对的“东方文化”并不存在，所谓“儒家文化圈”连整个东亚也无法涵盖，所以这里的“东方”只指中国）应该说，对人的原始“兽性”和物欲进行一定的克制，形成道德自律的准则，是人类从野蛮走向文明的标志，并非哪个民族的特色。强制过分，则扭曲人性；纵欲无度，则社会失序。在这方面中国在两个极端之间看不出比西方社会处理得更加成功。追求享受和纵欲在中国传统社会中绝不亚于任何国家，只是一则比较隐蔽，没有西方人那么坦率；二则不平等，一方有无限权利，另一方需尽无限义务。例如，君臣、父子、夫妻之间绝无平等可言。在两性关系中，单方面要求女子保持贞操，而男子，特别是特权阶级的男子，却可以纵情声色，还传为佳话。古诗词中的名篇名句相当多是描写和美化嫖娼的。“十年一觉扬州梦，赢得青楼薄倖名”，千古传诵；宋代大词人晏殊的“珠玉词”几乎都是咏宿娼生活的。同性恋也非舶来品，只不过在中国又是以不平等为特点，有一方并非自愿，而是被侮辱与被损害的。

更重要的是，即使这种不平等的权利义务，其内涵和外延也是模糊的，因势而异，因人而异，其实带有很大的虚伪性。所以历代“奸臣”往往得逞而“忠臣”并没有保障，率多下场不妙。历代都宣扬“清官”，正因为物以稀为贵。事实上“三年清知府，十万雪花银”才是常规。总之，今天的世风日下，怪不得外人，也不是现代化的产物。至少一部分是固有的霉菌病毒在新的气候条件下的肆虐。只要正视一下中国历代连绵不断的以各种名义进行的战争、杀戮、惨不忍睹的酷刑和凶残的民俗、青山绿水变秃岭黄沙的历史，以及今天在世界各国大力保护环境、保护古迹文物之时，中国每天都在发生的，法律禁令为之束手的群众性的自毁家园、消灭历史的行动，就很难自我陶



醉于一片田园诗般的以“和谐”为特征的“东方文化”之中。当然，“文革”时期达到高潮的彻底否定传统文化，以极为狭隘实用的“政治”划线代替一切是非善恶标准，以及与现实背道而驰的极端虚伪的说教，更对全民的道德素养和精神依托起了致命的摧毁作用，以致后来一旦失控，出现的是大规模无节制的不择手段地满足一己的贪欲。今天举目望一望握有左右社会之“风”的手段的各种“君子”，再看看应受教化的基层“草民”的现状，而欲从“克己复礼”中求精神文明，可乎？

百余年来议论不休的如何对待传统的问题，实际就是如何对待西方的冲击和影响。从晚清以来，“西学东渐”的过程与中国现代化的过程基本是一致的。“西学”当然应该包括马克思主义，因为马克思主义是源远流长的西方文化的产物，而且只能产生在欧洲。在这过程中，中国人对西方或主动学习，或被动接受影响，同时也不断予以抵制，只不过不同的社会群体所迎、所拒的方面有所不同。回首前尘，走了长长的一条弯路。无数仁人志士、睿智先贤，以其真知灼见把认识一步一步向前推进，直到五四一代新人倡导建立“新文化”，提出“德先生、赛先生”的口号，一针见血地刺到了中国精神文明的要害和西方文明的精华，从旧文化脱胎到新文化似乎找到了方向，沿着这一方向走下去，扬弃和吸收的问题应该可以得到解决。但是在五四以后中国的多难而曲折的现实中，真是道路“阻且长”！今天，中国最缺什么，最需要什么，推什么陈，出什么新？笔者思前想后，不怕重复老生常谈，方今欲重建我中华民族精神的家园，还是得回过头来接着五四精神的茬走下去。

关于五四精神，80年来海内外已有无数论著掰开揉碎，翻来覆去讨论，然而至今话题常新，因为一联系实

践就见仁见智莫衷一是。本文要强调的是“德先生、赛先生”的口号所体现的人文精神，也是笔者认为中国文化传统在发展到烂熟以后特别缺乏的部分。鉴于时下较常见的对科学和民主的皮相的理解，我有时想，是否五四还缺一个“人”字头的口号——“人本”、“人道”或“人文”？这正是欧洲文艺复兴的精髓。细想之下，又觉得这是多余的。因为如果正确地、全面地实施科学和民主，人文精神必然贯彻其中。问题恰恰在于理解上的片面性和表面性。最常见的一种是把“科学”与技术混为一谈，统称“科技”已经约定俗成，导致今日的只见器物不见精神，而忽视了科学的本质首先是一种精神，是出自对宇宙万物的惊奇而求真知的渴望，是不容虚饰的对事物本来面目的揭示；至于民主，固然是政治制度和程序，但重要的也是一种精神，贯穿于全民日常生活方式和思维方式之中。二者都是“人本”的产物，植根于每个人平等的自由意志和对这种意志的尊重，因此“个性解放”也是五四时期所大力倡导的内容。由此反观中国历史，表面上，古之“士”与今之“商”易位，从只重文的极端跳到只见利的极端。但究其实质，两个极端所缺的是同样的东西，即超越急功近利的目标的求知求真精神，以及鼓励这种精神使思想得以尽情驰骋的社会氛围。古之“士”之所以地位高，端在于与“仕”相通，所以科场失意的白头童生学问再大也是没有地位的，而且也真的无所用其学。“学问”的价值就在于“经世致用”，实际是给皇帝出谋划策，得到采纳了才会有用。古来的大知识分子一生从未做过官的极少，如后汉书“逸民传”中那些刻意避世的隐逸之士是特例，所以才专门为之立传，他们保持了自己一小方精神独立的天地，也就真的“没有用”了，对当代和后世都无贡献。而一旦做官，则尽入彀中，当然

不可能再有自己的探索 and 追求。在中国传统的“士”那里，好像独立和有用是矛盾的。幸亏古之“士”多数宦途不顺，失意的时候居多，我们才有了这样灿烂的文学艺术遗产。

我们至今为四大发明而自豪，还有古代诸多精湛技术的创造，中国人数学也不落后，圆周率不是祖冲之最早发现的吗？诚然，中国人如果钻研科学，其能力绝不亚于西方人，现在仍然如此，这已无需证实。但是近古之后，在西学东渐之前，中国科学不发达也是无需证实的事实。在几千年历史的长河中当然可以找出闪烁的发明的火花，但是没有成气候，没有突破性的发展。盖因为没有总结出科学理论，只是经验的传承。古代中国的哲人不能说没有对宇宙奥秘的好奇和探索，只不过在百家争鸣中能成为显学的还是与政治文化有关的学说，主要是儒与法两家。不用等到秦汉，就在战国后期，先哲那种“究天人之际”的气度已经为高度实用的“纵横学”所掩盖。当时走红的知识精英是苏秦、张仪之流。他们留下的不朽著作是《战国策》，在那雄辩的辞章中充满了纵横捭阖、权谋计术。其心计之深、思路之复杂，令现代人望尘莫及。这种思维的路数其实与几何学推理有相同之处。而就在差不多同时（公元前 300 ~ 前 200 年），希腊几何学之父阿基米德正在研究和发明一条一条的数学物理定律，为自己的发现而狂喜。不仅是他个人，就数学而言，在他之前有毕德格拉斯，同时代有著名的欧几里得、阿波罗尼斯，等等。其意义不仅在于数学的发达，而是形成一代风气，即对求知的迷恋。一个时代什么是“显学”，高智商的社会精英把智慧用于何处，大体上决定历史的轨迹。中西历史的分野从那时就已开始，或者更早一些。

再进一步说，今天中国的网络英雄辈出，在短短几年

中也可以与西方试比高。但是计算机、网络、软件业、“数字经济”这种带有里程碑性质的新事物、新观念为什么不首先产生于中国？为什么总是在人家先发明之后，我们再急起直追？以后人家说不定又出什么新花样，我们又只得紧追下去。为什么？实际缺乏的还是一种看似抽象的精神。比尔·盖茨今天在中国青年中是英雄、偶像，但是人们在钦羡其积累财富的能力时是否想到他当初首先是出于对电脑的着迷，是一种执著的探索的兴趣，发财只是其结果。这种纯粹出于兴趣的探索精神与阿基米德对数学物理的着迷是一脉相承的。原创性的科学发明和理论的创造依赖的是这种精神。以这种精神而有所发明的人可称为天才，他们创造出某种新的理念（包括自然科学和哲学），然后在实用层面分为两支，一用于改造自然，一用于改造社会，亦即技术与实用型的社会科学。如果舍去作为源头的精神而只追求后面的分支，则我们不免永远被动地追赶他人的脚印。

我中华民族早熟早慧，但是过早地失去了天真和童趣，结果多的是处理社会人际关系的政治文化，少的是超越功利的探索。发展到今天，缺的就是不惜为与人间利害无关的真知而献身的“傻劲”。古希腊人的“特洛伊木马计”比起孙子兵法和战国的纵横学只能算小儿科。至今在西方词典中作为权术同义词的“马基雅维里”（Machiavelli），其代表作《君主论》要到1513年才出现，那已是明正德年间了（当然《君主论》的意义绝不止于权术）。中国的政治文化惟其早熟，其本身也受传统之累。中国的代代统治者对读书人“恩威并施”手段日益“高明”，一方面诱之以官位利禄，使天下读书人尽入彀中；一方面发明文字狱收紧文网，禁锢思想，扼杀创造力。我们以五千年文明自豪，其实有原创力的思想就在先

秦诸子，由于他们享有后世所没有的思想和行动自由，留下了丰富的思想资源，却都被后世统治者取其所需“活学活用”。一代一代的大儒在注六经中殚思竭虑，而先秦其他诸子却一直没有机会得到充分理解和发挥。所以如果吃老本，我们的思想资源也还远没有用尽。

有一种说法，认为中国文化的断裂从五四运动开始，今日的文化危机应归罪于当时对传统的批判过于激烈，并以之与后来的一浪高过一浪的思想批判乃至“文革”时达到高潮的“与传统彻底决裂”相提并论。此说大谬。五四的论争中每一个人的言论都可能有过激或欠严谨之处，但是这里谈的是一种笼统的精神，它与后来的政治运动中的“批判”实难相提并论。这不是真理向前多走一步就是谬误，而是本质不同，方向相反。无论如何，五四新文化运动功不可没，否则连我们今天这点思想现代化都达不到。这种精神经受住了中国近代特有的曲折多难的历史考验，其中最严峻的是抗日战争。在那民族危亡之秋，于极度险恶和艰苦卓绝的环境中，新旧文化结合最优秀的品格显示了它的力量和韧性，绝大多数知识精英保持了民族气节，中华民族的文化教育事业得以在高水平上延续，至今我们仍受其惠。而作为这一事业的骨干的大批教授学者直接间接率多受过五四精神的洗礼。

后之所谓“与一切传统彻底决裂”则在每一个方面都与此相反：那是先把古今中外一切文化遗产扫荡干净，以便实行在“一切领域内全面专政”。所有口号都是凭权势的力量自上而下贯彻的，实际上都为当时的高层政治斗争服务，与文化无关。例如众所周知的“批林批孔”闹剧就是其一。对于民众则是实行愚民政策，保持或回到蒙昧状态，听凭一个人或极少数人代替几亿人读书和思想，

令无知者教育改造有知者。顺着这一方向走下去，而欲达科学、民主，文明进步，毋乃缘木求鱼乎！正因为经历了后一个“反传统”，包括五四传统，遂导致全民精神贫乏，失去依托。这种“否定之否定”，实际上是从未扫清的封建传统的变相复活，在国门再次打开时面对光怪陆离的外来文化或者饥不择食，失去选择和吐纳的能力，或者在人家那里本来是良种如淮南之橘，过了江，很快变质。

今天，在多数中国人的心目中所谓西方就是当代美国。美国人当年继承了欧洲文明的精华，结合新大陆的特点，发扬光大，推陈出新，成就其繁荣富强。今天，不能说美国人的优良精神已经丧失殆尽，否则无法保持其如此旺盛的创新能力，并在如此多元化的社会中维持和而不同；但是如今汹涌而来势不可当的美国文化影响却率多是为美国人自己和世人所诟病的商业文化的堕落和腐朽的一面。且不说那铺天盖地而来的演艺娱乐模式，种种低俗到近于粗野的“审美”情趣，超前消费生活方式，以及“市场专政”带来的拜金主义，就是学术、教育模式传入中国的也不是其自由活泼的特点和通才教育的传统，而是纳入市场供需，高度实用主义，听凭市场选择，服从市场律令的那一面。“精神”云云所剩无几。再从高层次上讲，开放以来美国的“思想库”体制对中国人文与社会科学界影响甚大。这刚好与我国学而优则仕的传统合拍，即使不直接做官，也只有向当政者出谋献策而被采纳的学问才算“有用”。有些大学的领导人就是这样理解文科建设的意义的，“没有用的少教点”，由此而来。

美国的“思想库”的作用如何，以及美国实用与通才教育的消长利弊，不在本文讨论范围。至少有一点，他们的实用的研究也是建立在充分言论自由、多家争鸣的基

础上的，方面很广，学派林立，与现行政策相左的论述也可以广为传播，今天不用，明天可能证明其正确。这一条件在中国尚不存在，所以即便在实用层面，“思想库”的作用也变质为与“注六经”差不多。不过在这一风气下，也吸引不少士子入彀，正好符合“学而优则仕”的追求。给独立的人文探索留下的空间就更有限了。实际上在反西化的口号下，国人每天都在自觉或不自觉地西化，只不过所“化”率多是皮毛或糟粕，把精华拒之门外，在精神层面恰恰就是五四先驱们所拥抱的饱含人文精神的德、赛二先生。本文提出要接着五四的茬走下去，正因为当年贤哲们所吸收的是近代西方文明的源头，是以己之精华接纳彼之精华，否则，只能接纳彼之末流。

就以前面提到的外交官口中的“人权”与“五千年”为例，100年前梁任公早已把几千年统治者对人民的“鞭挞”和“戮辱”批得痛快淋漓，他说：

“其能受阍宦差役之婪索而安之者，必其能受外国之割一省而亦能安之者也……夫安知乎虐政所从入之门，乃即外寇所从入门也？”“欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国中人人固有之权皆平等，必先使吾国民在我国所享之权利与他国民在彼国所享之权利相平等。”“故夫自尊与不自尊，实天民奴隶之绝大关头也”。“为国民者而不自尊其一国之资格，则断未有能自尊其一国之资格焉者也”。^①

这几段句句精彩，可惜限于篇幅不能多引。其民本民

^① 梁启超：《新民说》，文学向导社，1936。

权思想何等鲜明，何等透彻，对于千百年来中国人民人格之受摧残何等悲愤！今天我们重新讨论的许多话题，在《新民说》的20篇中几乎都有精辟之见。梁任公所论述的民权最重要的是平等的观念，以及随之而来的公民意识、权利和义务观、法治精神，等等。这应该属于现代社会的普适性的价值观，东方与西方只有发展先后之分，不是“民族特色”问题。常见孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”一语被引用来说明中国自古就有民主思想，其实这与现代的民为国本的思想是有本质的不同的。那个时候所谓“民”是一个集体的概念，不是作为个人。孟子的主导思想还是维护“三纲五常”，特别反对杨朱的个人主义，斥之为“无父无君是禽兽也”。此处不是要全面讨论孟子思想，只是要说明过去帝王及其谋士都讲“得民心者得天下”，“民心”是为自己的“天下”服务的。“爱民如子”、“为民做主”，与民是主人、民有权利在观念上是主次颠倒的。源于西方启蒙运动的民权平等思想是社会发展到一定阶段的产物，这种平等的观念不但中国古代没有，西方中世纪也没有，这正是启蒙思想的产物。所以，从梁启超上述议论出发，合乎逻辑的结论是：要反帝必先反封建。可惜中国历史的发展未能如愿。事实上，就在五四时期，思想和社会的革新已受到内忧外患的干扰。在反帝反封建两大任务中，反帝一直压倒反封建，那时开始的启蒙始终没有完成，而且还时有倒退。对于“科学”和“民主”当时就有偏于仅仅从实用层面诠释的倾向，本应贯彻其中的人文精神未及充分发挥，后来就更加得不到注意。这在当时是客观形势所迫，越到后来则主观因素越重要，因为反帝是对外，而反封建则是“革自己的命”。直至今日，深层次的，特别是思想上的反封建仍是任重而道远。

西方的所谓基督教文明如果没有经过文艺复兴和宗教改革就无法直接从中世纪走到现代，也无法继承发扬古希腊文明的光华。从某种意义上说，中国从晚清到五四以及以后的种种探索也是一种改革和复兴的过程。在此之前，我们没有选择，泥沙糟粕一齐继承下来，包袱沉重，步履蹒跚。本文所说“五四精神”和“五四先驱”可以理解作为一种符号，从广义而言涵盖了上自晚清下至20世纪上半期的思想者及其探索和成就。这是一笔极大的精神财富。如果舍弃了这一思想资源，我们的“五千年”与现代就真的失去了连接的纽带。正因为我们曾有过他国所罕见的特殊的文化断裂和扭曲，所以更需要强调这笔精神财富。没有这一革新，中华古文明再光辉灿烂也无法与现代社会接轨。经过改造以后，丰富的精神遗产就可以再现民族特色。到那时，五千年博大精深的底蕴、华夏文明特有的宏伟气度、无与伦比的精致的审美观才得以复见于新的民族精神之中。

以伦理道德为例，窃以为冯友兰先生早已提出的并曾受到批判的“抽象继承法”基本上为我们找到了出路。作为完善人性的追求，在抽象的领域内古今中外是相通的。例如诚实、勤奋、慷慨、仁爱、勇敢、忠诚……在任何时代、任何民族都是美德，与之相对的例如欺诈、懒惰、残暴……则是恶行。而通向这崇高的境界的道路则各式各样，每个民族有其特色。重要的是在不同的时代填入不同的具体内容。例如气节，本是中国士大夫最宝贵的美德，把愚忠的内容换成新的原则，依然是值得大大发扬的正气和可贵的“傻气”。如果没有了这种“气”，只剩下高度实用，见风使舵，唯利是图，左右逢源，其殆矣哉！梁启超写《新民说》已经过去百年了，而今日当务之急仍在挽救世道人心，再铸新民。从学术文化角度看近代建

设新的精神文明的探索，从魏源到鲁迅乃至当代梁漱溟、冯友兰，等等，都应该本着求知求真的精神，站在超越当时与现在的实用政治的高度加以总结、消化，然后接着走下去。庶几古今中西得以打通，假以时日，或者有望重建起新的、民族的精神家园。

回过头来，再借用一百年前严复反复强调的观点：中国之患“尤以癩愚为最急”，“开启民智”是实现变革的根本。用今天的话来说就是启发人民群众的觉悟，而不单纯是识字、学习技能。觉悟到什么呢？最主要的是觉悟到作为一个现代国家的公民应享有的权利、维护这一权利的手段以及应尽的义务。这种公民思想观念绝不是“自在的”，而是需要从外部大力灌输和启发的。远的不说，就以近年的天灾为例，什么时候我们的媒体宣传重点放在群众如何组织自救、互救，创造了多少值得推广的经验，以及群策群力战胜灾害的智慧和信心，而不是让他们一个个对着镜头向尽了（或其实未尽）起码职责的政府和领导痛哭流涕感恩戴德，那么梁启超和严复心目中经过脱愚的“新民”庶几能够成长起来。这样的民众将自觉地保护家园而不是毫无顾忌地毁坏他们并无主人感的家园。

21 世纪世界将如何发展，实难预料。绝不能指望物质的繁荣必然带来文化的进步和人的精神的提高。在日新月异的高科技（这里“科技”是一体的）如脱缰之马以加速度向前疾驰不知伊于胡底的情况下，不论是就世界范围还是一国范围而言，人的自知之明和自律的能力是否超过征服自然的能力，人类心灵是否还能保持对真善美的追求，将决定人类造福还是嫁祸于自己。21 世纪以文明间对话开头，说明国际上越来越多的有眼光的政治家也正在意识到这一点。本文开头所引伊朗哈塔米的警世之语并不是危言耸听。其实对话也是一种竞争。各大文明体系各自



都有不同的危机感，也都有人在呐喊、探索。中国在一片喧嚣浮躁之中也不乏有识有志的中青年做着甘于寂寞的可贵的努力。只不过声音微弱，犹如优雅的丝竹管弦淹没在震耳欲聋的“迪斯科”噪音之中。在我们这个文明古国，文明与野蛮的竞赛尚属胜负未定之秋。

2000 年岁末于芳古园陋室

何迪（博源基金会总干事）：尊敬的资中筠老师、朋友们、同志们，早上好！由博源基金会和读书杂志举办的“启蒙与中国社会转型研讨会”正式开始。会议议程和文件都已发给大家。对这次会议的筹办和召开我们投入了很多的心力，对会议的成功寄予很大的希望，这是由于：

这次会议是为了纪念一位去年过世的智者。他说：“改革开放已经二十多年了，变化和进步是人所共见的；谁也没有否认这成绩。然而在这片土地上生活的人民仍然需要教化，成为现代化的享有自由的文明人……我们还需要两三个世纪的‘启蒙时期’来实现自我改造，特别是改造我们的人的基本素质。一个社会要进入现代文明，不经过‘启蒙’是办不到的。”他呼吁“我经过几十年的反复思考，只弄明白一个简而明的道理，我挚爱的祖国多么需

要一种彻底的‘启蒙’精神。”这位智者就是陈乐民先生，他倾注晚年全部精力，奋笔疾书，把启蒙当成了他的终极关怀。

今天的会更是为了祝贺另一位智者——资中筠老师。因为两天前她刚刚过了80岁的生日。作为今天会议的发起人和主旨发言人，我们商议决定了这次会议的主题“启蒙与中国社会转型”，这不仅是她的先生陈乐民未竟的事业，也是她人生80年真实的写照。她向我讲过，她出生于一个知识分子加银行家的家庭，受的教会大学和西式教育，在毛泽东“中国人民站起来了”的感召下，加入革命队伍，从事人民外交，当过毛泽东的翻译，也曾参加历次政治运动，进行思想改造，以致和她父亲——前上海商业储蓄银行总经理资耀华先生也要从思想上划清界限。对于这段心路历程，资老师并不遮掩回避，而是做了认真的清理和反思。作为中国美国学的奠基人，她的开创性工作和贡献有目共睹，她承载中国知识分子的道统，为建设新文化的努力更成为我们的楷模。因为我们从她的身上看到了启蒙的力量。今天的会就是借用这位80岁老人思想的光芒，刺破眼下的混沌昏暗，看清前进的方向。

第二，今天的会也是受到另外一位80

岁智者的启迪，他就是今天凌晨4点才从乌克兰出访归来，从机场直接到会场的吴敬琏老师。

今年1月我有幸参加了“发展与转轨中的制度——暨吴敬琏老师80生日纪念”的大型国际讨论会，会议组织者根据吴老师的想法，不要祝寿，而是将祝寿活动变成一次有意义的学术讨论。到会者可谓华盖云集，论文发言也五彩缤纷，但吴老师会后和我讲，会中许多宝贵的建议和见解缺乏深入的讨论。面对当下日趋成为主流思潮的中国模式论，对市场经济和依法治国的倒退未能作出有力的回应。他提出我们应该认真讨论中国向何处去的问题。为此，他推动内部讨论，公开撰文，大声疾呼，这次会议就是对他呼吁的回应，受到1月份会议的启示，举办一次成功的讨论会是对资中筠老师80岁生日最好的祝贺。因为会议的讨论就是启蒙，启蒙的我们将更清楚认清未来改革的方向。

今天的会议也使我们这些年过60岁的一代感受到这些年过80岁的老人们的心态比我们还年轻，感到我们薪火相传、推动启蒙的历史责任。在去年五四运动90周年前夕，基金会与读书杂志办了首次研讨会，主题为“现代性与中国社会的转

型”，我们认为中国的现代性转型是一个跨世纪的、至今未完成的方案，是一项需要对现代核心价值观、对未来模式和路径重新认定的历史使命，是一个决定中国未来转型不可逾越的现实问题。改革开放已进行了30年，中华人民共和国成立了60年，五四运动过去了90年，明年我们则迎来以推翻帝制、建立共和为使命的辛亥革命100年，中国人为社会现代性转型奋斗了上百年，但我们现在仍处在现代性转型之中，不论选择什么样的路径，我们都不能迷失方向，为了不迷失方向，我们仍需要弘扬启蒙精神。一个转型的社会必定是一个启蒙的时代，这就是今天我们召开“启蒙与中国社会转型”会议的意义之所在。

贾宝兰（《读书》杂志执行总编）：
去年4月份，正好是《读书》杂志创办30周年，我们和博源基金会联合搞了“现代性与中国社会转型”的研讨会，会后发了一组文章。我去南方出差，遇到学界和出版界的朋友们，他们反映很好。所以，我们很高兴与博源基金会继续组织这场讨论。启蒙与中国社会转型，这是一个常谈常新的话题。因为启蒙不是一代人可

以完成的事业，可能需要几代人前仆后继；社会转型会面临各种各样的问题，每个时期的问题性质也不同。因此，把这个问题继续深入谈下去，很有必要。

这次会议由资中筠先生做主旨发言，我想，有两个目的：第一，希望知识界和思想界有更多的朋友来关注这个话题；第二，希望形成思想的交流与碰撞，以期深化人们的认识。

秦晓 去意识形态化， 回归普世价值

一 当代中国语境下的启蒙

这次讨论会的主题是“启蒙与中国社会转型”。我们所讲的社会转型不是中国语境中的现代化，如工业化程度、城镇化率、人均 GDP 等，这些经济、物质指标是发展中国家转变为发达国家的标志。我们所讲的社会转型是指从传统社会走向现代核心价值观支撑的，市场经济和宪政民主为制度架构的现代民族国家和社会形态。

发端于 17 世纪欧洲的启蒙运动是人对神的“叛逃”和“祛魅”，在摆脱了精神上的束缚以后，人可以运用自己的理性保护个人的权利，实现个人的自由。在此以后，以自由、理性和个人权利为核心的“启蒙价值”成为推动人类社会进步的最重要的精神力量。当代“普世价值”就是“启蒙价值”经过人们几百年的认识和实践演化而成的。

自晚清以来中国的现代化进程已走过了一百多年，其中经历了五四新文化运动和 20 世纪 80 年代的思想解放运动，前者是用科学和民主的力量对长期统治中国的儒家纲

常秩序的颠覆，后者是对既有模式的抛弃。这两次思想启蒙运动在中国社会转型历史上具有重大的意义，但中途都发生了路向的改变，前者为“救亡”所淹没，后者则转向以“民富国强”为目标的现代化进程。

进入本世纪后中国经济崛起，但经济增长的模式不可持续，社会公平、正义问题日益凸显。这个现象表明中国的问题应从社会转型的角度来认识 and 解析，或者说当代中国的问题不是现代化建设的问题，而是现代性社会构建的问题。面对这个重大问题，中国社会，特别是精英层出现了激烈的交锋，交锋的核心是“普世价值”还是“中国模式”。“中国模式论”所宣扬的是政府主导的、民族主义支撑的经济发展路径、国家权力结构和社会治理方式，它的本质是对普世价值的拒绝。这一指向是对中国以现代性社会为目标的转型进程的偏离和倒退。这是一个关乎中国前途和命运的道路和方向的问题，我们不应对此视而不见、闻而不言。

“中国模式论”的出现有其复杂的经济、社会、政治和思想背景。中国经济的高速增长使得把“大国崛起”作为目标的“中国模式论”找到了依据；民族主义始终是中国现代化进程中一个难以拒绝又难以归顺理性的因素；经济表现已成为中国当今政治权力正当性的来源；传统观点诠释的马克思主义的经济决定论和由此导出的阶级斗争唯物史观至今仍是许多人认识中国和世界问题、判定价值观和制度的主要思维方式。

今天，在中国社会转型的关键时刻重提启蒙，回应“中国模式论”的挑战，首先就要从它的思想基础入手，对中国的“意识形态化”进行反思，解除束缚，使我们对中国与世界、历史与未来有一个更理性的认识。

二 意识形态的制度化、道德化和异化

中国近现代史的主题是寻求自身现代化的模式和道路，“中西之争”和“古今之辩”构成了这一主题的二元叙事结构。其间各种主义、思想纷纷登场，经历了一次又一次的失败之后激进主义逐渐占了上风。上世纪初马克思主义进入中国，后经列宁、斯大林、毛泽东几次变身形成半个多世纪中国思想的主流。论从史出，基于中国近现代历史特别是改革开放前的历史，我们可以说这一主流思想带有较强的激进主义成分。从思想谱系上看，激进主义的主要特征是对传统的颠覆，对经验的抛弃，对普世价值的拒绝。颠覆、抛弃、拒绝之后留下的是什么？或者说激进主义的思想资源来自哪里？我认为来自一种乌托邦式的政治意识形态。

意识形态作为一种影响文明、社会和人们价值取向、行为选择的一套叙事是近两百年出现的。历史上第一个提出这个概念的是法国人特拉西（A. D. de Tracy）。特拉西把意识形态视为“观念的科学”^①，试图像牛顿那样遵循几个简单的法则所确定的模式证明现在和将来的一切事实。特拉西的论述中表现出浓厚的科学主义和主体论思维。

在拿破仑时代意识形态逐渐从“观念科学”中脱离，进入世俗并与政治学说（当时的自由共和主义）相联系。在此之后，政治意识形态对西方产生过重大影响，如法国大革命、德国希特勒的国家社会主义、美国的麦卡锡主

① Kennedy, R. Emmet, 1979, “Ideology from Tracy to Marx,” *Journal of the History of Ideas*, 40.

义、冷战、小布什的新保守主义等。本文论述的重点是作为社会主义国家的中国，中国政治意识形态的脉络要追溯到马克思。马克思一开始将特拉西的思想看作一种“唯心主义”哲学，之后又将意识形态纳入由经济基础决定的上层建筑，并从阶级的观点揭示精神劳动者的阶级本性是通过意识形态的构建为现有秩序提供思想上的辩护。由此看来马克思后期反对的不是意识形态，因为他本人就是一位意识形态的大师，他所批判的是资产阶级的意识形态。列宁的意识形态观就更为清晰了，他把社会主义的意识形态看作阶级斗争的武器。

斯大林和毛泽东使政治意识形态完全制度化、道德化并作为执政合法性的基础，形成了“道统”和“法统”的合一。在这样一个“意识形态化”的社会里，国家利益、革命成为全民最高的利益。马克思作为启蒙之子提出的人的自由、全面发展被异化了。斯大林的“肃反”、毛泽东的“文化大革命”、波尔布特的“大屠杀”是20世纪人类历史上发生在社会主义国家的悲剧，在某种意义上讲，“意识形态化”是悲剧的根源。

任何一种意识形态都会宣称它是关于世界的唯一真理，是一套可以解释历史、现实和未来的科学体系，是对人类文明的哲学思考，是动员和凝聚社会的精神力量，是理想社会制度的设计蓝图，是人们思想和行为的最高道德典范。

正如爱德华·希尔斯（E. Shils）所说，“科学现在不是，从来也不曾是意识形态文化的一部分。事实上，在科学中起作用的科学精神与意识形态相去甚远”^①。科学精神的主要元素是价值中立、经验、怀疑、逻辑自洽，它与

^① Shils, “Concept and Functions of Ideology,” in D. L. Shils (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. VII, New York 1968, p. 74.

非科学的区别还在于它是可以证实或证伪的。而意识形态则像道德、美学和宗教一样，是一种价值导向的、主观的、感情化的信仰，尽管意识形态也被包装成一种理论模式，但它不具备科学的属性，是一种“非科学”。

作为“意识形态化”的政治制度，它与现代政治理念是对立的。“意识形态化”的社会往往导致专制，它将持有不同观点、思想的人视为必须批判和消灭的“异教徒”。这与现代政治所应具备的民主、法治、多元、自由、开放、宽容和理性是完全不相容的。

三 去意识形态化

三十年前，在经历了“文化大革命”这场灾难之后，中国人民和中国政治领袖毅然抛弃了既有模式，选择了改革、开放之路。人们经常将此后三十年的进程描述为“经济转轨”，其实转轨所遇到的最大障碍是观念的转变和利益的调整。就前者而言，问题的实质是如何摆脱“意识形态化”的束缚。在这个意义上讲，三十年经济体制改革的进程是与去“意识形态化”同行的。

邓小平作为中国改革开放的总设计师，也是一位去“意识形态化”的勇士和伟人。他在一些历史关键时刻的立场、观点和相关论述中充分体现了这一点。比如：“实事求是”、“不争论”、“猫论”、“摸着石头过河”、“发展是硬道理”、市场和计划只是配置资源的方式不存在“姓资”还是“姓社”的问题、“三个有利于”等。江泽民提出的“三个代表”、“股份制是公有制的主要实现形式”、允许民营企业家人党、按要素分配，胡锦涛提出的“科学发展观”、“以人为本”、“和谐社会”也都显示出去“意识形态化”的努力和继续。

当前，去“意识形态化”最核心的问题是如何认识马克思主义的唯物史观。恩格斯将之与达尔文进化论并列，认为他们分别揭示了人类社会和生物界的发展规律。自马克思提出后，恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东又做了新的阐述，最终形成了特定语境中的马克思主义唯物史观。这种唯物史观认为阶级斗争是推动历史前进的唯一动力，阶级斗争可以改变社会的经济基础进而建立新的与之相适应的上层建筑，并据此对社会形态做了划分。在中国“姓资”、“姓社”的划分、对公有制和国企的认识、对普世价值和宪政民主体制的阶级属性的认定都反映出这种唯物史观的影响。

传统观点诠释的唯物史观从本质上讲是一种单一因素、单向的决定论，即“经济决定论”。在一个复杂的社会系统中，各种相关因素是一种相互依存又相互制约的互动关系，在不同的条件下每种因素对其他因素的影响作用不同；同理，文明的演进也是诸多因素互动的结果，排除其他因素，把经济基础—阶级斗争作为唯一的决定因素，在理论上不能成立，在实践中也无法证明。

“中国模式论”的兴起是“意识形态化”的复兴，它试图逆转邓小平开启的去“意识形态化”进程，将这些主张或工具化或重新披上了意识形态的外衣。“意识形态化”曾经是中华民族近现代历史上的一个沉重的包袱，现在又成为横在我们社会转型之路上的一座大山，甩掉这个包袱、越过这座大山是当今重提启蒙的主题。

四 回归普世价值

“中国模式论”对普世价值的态度从用特殊性来消解普遍性（“特殊论”），转变为用“中国价值”取代“启

蒙价值”（“取代论”）。“中西之争”的本质是“古今之辩”。不同国家具有不同的文化、历史，但就社会形态而言，这些差异不足以消解传统社会和现代社会的区分。普世价值体现的是人的价值，它不因人种、国别的不同而失去意义。特殊性是相对于普遍性的存在而存在，没有普遍性也就没有特殊性。普遍性并不排斥多元和特殊性，恰恰相反，普遍性是对多元和特殊性的通约，正是多元和特殊性的存在和互动才使得普世价值有了更大的包容并不断获得新的活力。因此，“特殊论”是一个伪命题。

“中国模式论”认为中国的崛起、西方的衰落预示着“中国价值”将会取代“启蒙价值”成为一种新的普世的典范。我近日写的《是制度缺陷，还是制度创新——对“中国模式论”的质疑》一文中对支撑“中国模式论”的论据做了回应。我认为这些论据所表明的恰恰是需要改革的制度缺陷而不是制度的创新。^①“取代论”的另一方面的论据是对“启蒙价值”的解构和对现代西方社会的批判。自欧美进入现代性社会后这种解构和批判就从来没有停止过。这首先是因为现代社会本身就存在“病态”和危机，问题的核心是这个“病”是不是不可医治的？这个危机是不是不可拯救的？这些问题是因从传统向现代社会转型而产生的，还是转型后现代社会所遇到的新的问题？

韦伯曾用“形式合理”与“实质合理”或“工具理性”与“价值理性”来揭示现代社会的问题，我想这也是“病”和危机的深层根源。这一对基础矛盾的存在表明西方现代社会远不是一个人类追求实现的“理想王国”，因而人类的这种追求并未走到终点。从理想回到现

^① 该文发表在《财经杂志》2010年第10期。



实，我们所构建的社会能够摆脱或化解基础性矛盾的存在吗？我以为相互依存又相互制约的二元结构是一种常态，人们的观念、制度的构建要接受这样一组二元结构的存在。我们能做的是在二元张力中寻求平衡并建立自我调节的机制。这种二元结构也同样反映在启蒙价值中，如自由/秩序、民主/法治、个人权利/国家利益、理性/理想和奉献、权力的制衡/效率、公平/效率等。在这个意义上讲“启蒙价值”本来就是一组具有张力的二元结构。当然在这个二元结构中前者是更为核心、更为基础的要素。“中国模式论”则试图用现代化、稳定、国家民族利益、民生、理想来代替代现代性、自由、个人权利、民主、理性这些普世价值，而不是在两者之间寻求均衡。它所反映的是“意识形态化”的复归，是对普世价值和现代性社会的误读或曲解，是拒绝普世文明的狭隘民族主义。因此，“取代论”是一个危险的命题，而秉承普世价值，开创中国道路才是我们这个时代的真命题。

（秦晓，博源基金会理事长）

雷颐 启蒙与儒学： 从维新到五四

一 梁启超的“国教”观与辛亥 革命前的启蒙思想

在维新运动以前，中国的改革者没有“新知”启蒙，只能“托古改制”，以儒学作为自己的资源。所以，由知识结构决定，总之康有为是以“托古改制”这一中国历代“改革者”最常用的方式，登上近代中国的思想、政治舞台的。他的《新学伪经考》、《孔子改制考》和《春秋董氏学》，以鬼斧神工之法颠覆了几千年来的孔子和儒学形象，“再造”了一个“改革”的孔子和儒学，为自己的改革提供了重要的思想资源与合法性。

梁启超拜康有为为师的时候，正是康有为构建他的儒学时期，梁对乃师再造的“儒学”大为折服，随后就参与了《新学伪经考》、《孔子改制考》和《春秋董氏学》等书的编写工作。维新运动开始之后，梁启超更是依老师康有为之说，积极主张奉孔子为“教主”、“圣人”，主张立儒学为国教，以此作为变法的最重要理论根据。

维新变法失败，梁启超被迫流亡日本。在日本，他大量接触到西方的新思想、新观念，思想进入另一境界，用他自己的话说，就是“脑质”为之改变。他脱离了维新时期以“托古改制”宣扬改革的中国传统话语，而更多地以“西学”词汇、观念作为自己理论的基础。而同样流亡海外的康有为，此时仍坚持“托古改制”理念，并在海外更为积极地进行以孔子为国教的“保教”活动。对此，梁启超渐生歧意，终于在1902年发表了《保教非所以尊孔论》一文，公开反对保教、反对立儒学为“国教”，与乃师大唱反调。开篇他即声明：“此篇与著者数年前之论相反对，所谓我操我矛以伐我者也。今是昨非，不敢自默。其为思想之进步乎，抑退步乎？吾欲以读者思想之进退决之。”

他承认，自己曾是“保教”大旗下之“一小卒徒也”，但现在之所以反对，首先因为“教非人力所能保”。他认为各种宗教是一种自然而然的竞争发展。

其次，他认为儒学的本质并非宗教，批评保教的根本失误在于根本不知宗教为何物，误解了宗教的概念，最后“则所保者必非孔教矣”。

第三，他承认主张保教者有抵制基督教在中国传播、抵制帝国主义侵略中国的良苦用心，但他明确说道：“耶教之入中国也有两目的：一曰真传教者，二曰各国政府利用之以侵我权利者。中国人之入耶教亦有两种类：一曰真信教者，二曰利用外国教士以抗官吏武断乡曲者。”但真传教、真信教者，对中国并无害处，而基督教之所长，“又安可诬也”。

而后，他详细论述了政教分离、思想自由、信仰自由等问题。

面对各种几乎是势不可当的“新学”，当时的“保

教”论者亦有人力论可以用现在的新学说、新理论重新解释孔子，对此，梁启超大大不以为然。

最后，他再次强调：“保教妨思想自由，是本论之最大目的也。”他承认“区区小子，昔也为保教党之骁将，今也为保教党之大敌”。因为“吾爱孔子，吾尤爱真理！吾爱先辈，吾尤爱国家！吾爱故人，吾尤爱自由！吾又知孔子之爱真理，先辈、故人之爱国家、爱自由，更有甚于吾者也。吾以是自信，吾以是忏悔。为二千年来翻案，吾所不惜；与四万万人挑战，吾所不惧。吾以是报孔子之恩我，吾以是报群教主之恩我，吾以是报我国民之恩我。”

《保教非所以尊孔论》不啻是梁启超的“谢本师”，文章一出，康梁虽然私谊仍在，但学术、思想已明确分为两途。对梁氏来说，爱老师，但更要爱真理；爱孔子，但更要反对将思想定于一尊，反对任何限制人们思想自由的“国教”。

从历史发展来看，梁启超的观点，其实并不是孤立现象，而是此时启蒙思想作为“思潮”出现的表现。在政治上，革命派与改良派激烈争论，但在思想启蒙上，却相当一致。

可以说，这时期对传统意识形态的批判开了五四时期“打孔家店”的新文化运动之先河。

二 陈焕章与孔教会

辛亥革命后，南京临时政府颁布的《临时约法》规定“人民有信仰之自由”，由蔡元培任教育总长的教育部决定小学废除读经，因为蔡元培认为：“忠君与共和政体不合，尊孔与信教自由相违”。由于废止了孔子与儒学千百年来的独尊地位，所以引起了包括康有为在内主张尊孔

者的强烈反对。陈焕章此时回到国内，发表了《论孔教是宗教》、《论中国今日当昌明孔教》等系列尊孔文章。1912年秋，陈焕章等人在上海发起成立“全国孔教总会”，康有为任会长，陈焕章任总干事，在各地设分会，创办《孔教会杂志》。

从袁世凯夺得大权的1912年起，短短的十几年中各路军阀厮杀争战，你方唱罢我登场，掌权者像走马灯一样换来换去。但无论谁掌权，陈焕章都能得到赏识，并非这些军阀宽宏大量不计前嫌不管他曾为自己不共戴天的仇敌服务，而是他们都明白“孔道一昌，邪说斯息”有利于自己统治的道理，需要“孔教”来为自己的专制独裁服务。陈也明白，自己在乱世中谋权谋利的不败法宝就是“孔教”，谁掌大权“孔教”就为谁服务，“孔教”成为权力的婢女甚至帮凶，再不济，也能成为分杯冷羹的“帮闲”。正是这段历史，使鲁迅在《在现代中国的孔夫子》中得出了引起时人强烈共鸣的孔子只是“敲门砖”的结论。如果说因为鲁迅激烈反孔且是文学家而不是所谓学者，所以他的这些深刻近于刻薄、尖锐近于尖刻的言论全是充满偏见和偏激情绪“当不得真”、不足为据的“小说家言”，那么，对儒学推崇备至、有当代大儒之称、对海内外当代儒学“复兴”厥功至伟的堂堂哈佛大学教授著名学者杜维明的观点则不能等闲视之吧？他在《道学政》中承认：“对儒学公共形象的最严重损害，并非来自自由主义者、无政府主义者、社会主义者或其他西化论者所组织的正面攻击，而是来自极右翼，尤其是利用儒家伦理巩固统治的军阀以及同流合污的传统主义者。”对当下中国的“利用儒家伦理”因此越来越强劲的“尊孔”主旋律，不知杜氏是贴“极右翼”标签还是“极左翼”标签，反正他所说的“同流合污的传统主义者”则非陈焕

章一类莫属。

正是陈焕章及孔教会的所作所为，才会有五四的激烈反孔。

三 五四的“伦理革命”

个人主义是西方启蒙思潮的主要内容之一，自然也是新文化运动的启蒙内容之一。五四先锋们不仅把旧的伦理体系作为一种习俗观念、行为规范等上层建筑加以抨击，而且作为一种阻碍社会发展的传统社会组织结构加以批判。

在把中国社会与西方社会作一比较后，他们认为西方社会是以个人为本位，而中国社会是以伦理为本位的。这可说是对中国社会的本质之言。长期的农业社会，使中国一直处于以“宗法为本”的社会结构，在这种传统的社会结构中，任何个人都不是一种独立的存在，而是存在于严密的“三纲五常”之中，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，在这种金字塔形的等级秩序结构中，君主高高在上，位于最顶端，神圣不可侵犯，“个体”无条件地受“整体”的宰控，没有个性，更没有自由。这样，社会关系完全成为一种依附性“伦理”关系。以儒学为重心的传统文化从家族伦理中推衍出国家政治秩序，“国”不但与“家”紧密相联，且被看作“家”的扩大。从“男女有别”生出“夫妇有义”；“夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正”。由父慈子孝推衍出君礼臣忠，从家庭伦理关系逐渐推衍出国家政治原则，个人与国家的关系犹如与家庭的关系一样，是一种无法摆脱的伦理关系。所以“天之本在国，国之本在家”，因此具有国家家族化的特点。这样，对家族的尽孝与对国家的尽忠便一经贯之，具有内在的逻辑关系，治国之道便与治家之方等同起

来，“修身齐家治国平天下”成为传统士大夫梦寐以求的抱负。在这种国家、社会体制中，所有人都被纳入父子、君臣、夫妻这“三纲”之中，一张伦理纲常之网将个人紧紧束缚、镶嵌，将全社会紧紧笼罩起来，犹如一个大“家”，统治者是理所当然的“家长”，所以“家长作风”是有制度渊源的。陈独秀在《一九一六年》这篇文章中认为“三纲”的实质在于率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人，所以谴责宗法社会的道德是“奴隶的道德”。

近代中国社会的转型就是要打破这种传统社会结构，把人从这种依附性伦理关系中解放出来，成为独立、平等的人。在人人平等，注重、保护个人权利的条件下，只能建立契约型伦理关系。因为个人的权利是独立、平等的，彼此不能依附，只能“契约”。可以说，个人独立、平等是“契约”的基础。契约精神、契约性道德正是近代启蒙思潮的主要内容之一。现代社会的一个重要特点是市场经济，而人格平等独立的契约精神是市场经济的先决条件。同样，只有在人格平等的条件下，才可能产生民主政治。所有这些与伦理宗法型社会是格格不入的。新文化运动的先驱对此深有认识，破天荒提出“伦理革命”的口号，呼吁要建立真正的民主共和政体必须使国民“脱离奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格”。所以陈独秀认为“伦理觉悟”是比“政治觉悟”更重要、更根本的“吾人最后觉悟之最后觉悟”。他提醒说：“吾人果欲于政治上采用共和立宪制，复欲于伦理上保守纲常阶级制，以收新旧调和之效，自家冲撞，此绝对不可能之事。”“倘于政治否认专制，于家族社会仍保守旧有之特权，则法律上权利平等，经济上独立生产之原则，破坏无余，焉有并行之余地？”

由此，他们进一步明确提出国家与个人的关系根本不应是伦理关系而应是一种契约关系。高一涵在《民约与邦本》、《国家非人生之归宿论》等文章中反复强调：“国家者，非人生之归宿，乃求得归宿之途径也。人民、国家，有互相对立之资格。”

这种新的国家观破除了“皇权神圣”、“朕即国家”的神秘观念，实际上批判了“国家神圣”的国家崇拜论。国家对于人民有权利，人民对于国家亦有权利；人民对于国家有义务，国家对于人民亦有义务。所以陈独秀在《爱国心与自觉心》中激动地说：“国家者，保障人民之权利、谋益人民之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。”当国家违背人民意愿时，人民亦有权要求国家必须按人民的利益行事。国家本身并不是目的，而是使个人的个性、创造力充分发展，“充其本然之能”，各人“谋充各得其所”的手段。

四 当前“解构启蒙”与 “国学热”的反思

90多年来，民主与科学在中国的遭际极不顺利。今天，中国的“新左派”与“后现代”又紧跟发达国家的所谓“学术前沿”，否定启蒙，对启蒙运动的一系列观念进行“解构”。他们认为科学、科学观念、科学价值等都是资本主义合法性的表现形式。“自由”、“民主”是“一连串资本主义观念”。对于非西方的社会和民族来说，“现代性”是和殖民化的进程相联系的概念。“中国的五四运动，大体上是将欧洲的启蒙话语在中国做了一个横向的移植……西方的启蒙话语中同时包含了殖民话语。而五四那一代学者对西方的殖民话语，完全掉以轻心，很多



人在接受启蒙话语的同时，接受了殖民话语，因而对自己的文化传统采取了粗暴不公正简单否定态度。”从鸦片战争到五四新文化运动，是中国知识分子“被一套西方的话语所命名和书写”，“以西方式的能指指认一个本土的所指”的完成过程。目前之急务不是“开放”、“与国际接轨”，而是抵制“全球化”，维护“特别历史国情”……

揆诸史实，五四“新文化”并不是18世纪欧洲启蒙思潮的机械照搬，不是启蒙的横向移植，恰是那一代思想领袖对现实、社会深刻思考的结果。他们是基于中国社会历史的需要，引进、宣传了中国最需要的思想，这说明他们对世界大势和国家现实都有深切的认识。他们是真心开放的，也是真诚爱国的。

90多年后，中国社会依然面临着“现代化转型”。这种转型给社会带来了巨大的进步，但在社会转型中，也很容易产生巨大的“空洞”，为腐败提供机会和土壤。只有对权力进行监督、制衡的民主政治，才能有效遏制腐败。在这种社会巨变中，也只有高举“民主”与“科学”的旗帜，才能顺利实现社会的转型，别无他途。因此，在今日之中国，并不如某些“后学家”、“新左派”所言，“启蒙”已经过去，要紧随西方学者对启蒙进行“解构”。相反，与“新青年”时代一样，“启蒙”仍是（本土）当今时代精神的主题。

简言之，这种认为“启蒙”、“现代性”在中国已经完成，因此要用发达社会的“学术前沿”对其否定、解构的观点，最根本的问题在于脱离、扭曲了中国的社会现实与历史，完全机械照搬、生吞活剥产生于另一社会条件中的社会理论。其结果是使中国的社会转型更为艰难、正在艰难催生的各种“以人为本”的“现代制度”更加难

产。此时重温五四精神确实别有一番意义，使人深感五四并未过去，时代的主题仍是坚守启蒙。

与之相呼应的另一种思潮是“国学热”。“国学”本是一种与社会现实的关系相对薄弱的“纯学术”，由于种种原因，已被“官”“学”双方冷落多年。不料近来却突然“走红”，在“官”“学”双方都引起了某些兴趣，以至形成了一股引人注目的“国学热”。“国学”而成“热”，殊为不易。有人认为这是媒体“热炒”的结果，但媒体为何要热炒这与国计民生原本干系不大的“绝学”？而媒体的热炒为何又能得到相当的呼应？可见，除了媒体的“热炒”外，定有某些更为复杂深刻的背景与因素。

1990年代“国学热”所反映出的对传统文化的“全盘肯定”倾向与1980年代“文化热”中对传统文化“全盘否定”的态度，形成了极其强烈的反差。因此，人们很容易也确有理由认为这是对前一次“文化热”的对立和否定。然而这仅是事情的一个方面，就更深的层面而言，“国学热”恰恰是前一次“文化热”的逻辑必然发展。正是充满激情亦因此偏激的第一次“文化热”将传统文化的许多问题尖锐地提了出来，摆在人们面前，迫使人们对传统文化进行更加冷静、理性、细致的研究和思考，“国学研究”自然而然提上日程。事实上，梁漱溟及“新儒学”的一些代表人物和思想，从1980年代中期开始，就日渐成为研究的热点。可以说，无论有没有1980年代末的“风波”，“国学”都会重受学者重视的。当然，表现形式或会有所不同。在“风波”之后随之而来的“大批判”中，学术研究的空间一度骤减，一些学者开始提倡国学研究，一方面确有意借此摆脱言不由衷的“大批判”，逃离政治，表明了对学术独立的维护；另一方面确是对1980年代



的偏激与浮躁进行了必要的反思，提出“为学术而学术”、“让学术回归学术”、“把学术与思想分开”等口号。

但对于企求在国学中躲避“大批判”、追求“纯学术”的当代知识分子来说，时下的“国学热”却是一个深刻的反讽。

国家对“传统”、“国学”的明确倡导、支持是从1980年代末1990年代初开始的。据1991年第1期的《高校理论战线》报道：“前不久”由国家教委社会发展研究中心和由北京高校部分教师组成的“民族文化与社会主义现代化建设”研究课题组联合组织召开了“如何正确对待中国传统文化”学术座谈会，与会者多是史学界的“官员”，如大学党委书记、校长和中央有关研究机构负责人等。“与会者就近几年来民族文化虚无主义思潮的表现、根源、危害以及如何正确对待民族文化和外来文化，如何建设社会主义新文化等问题进行了热烈的讨论”。“与会许多同志认为，近几年来，在理论界、学术界、文化界和社会上重新泛滥起一股以‘反传统’为时髦，乃至全盘否定民族文化、全盘肯定西方文化和民族文化的虚无主义思潮。这股思潮给社会主义精神文明建设和文化建设带来了十分恶劣的影响，应该认真加以清理和批判。”他们认为：“近几年泛滥的民族虚无主义涉及政治、经济、文化、心理、社会等各个领域”；“不少同志在联系近几年民族虚无主义泛滥的实际情况时指出，民族虚无主义在理论界和社会上，尤其在经世未久、对传统文化缺乏了解的青年学生中造成了思想混乱，对其危害绝不可低估。”他们还认为“民族虚无主义”产生的原因有四个方面：“是‘全盘西化’论的组成部分”，“是歪曲我国经济体制改革的一种产物”，“是国外某些言论的再版”，“是走极端的片面性思维方式的表

现”。他们进一步说道：“民族虚无主义与历史虚无主义是资产阶级自由化反对共产党、反对社会主义的理论依据，给青年人造成的心灵创伤比直接的政治结论更严重，所以我们应该花更大的力气清除其影响”，“要深层次地解决青年的思想问题，应首先向民族虚无主义和历史虚无主义开刀”。“这次民族虚无主义和历史虚无主义思潮与资产阶级自由化思潮紧密联系，它不是一切都不要，而是不要传统，不要社会主义，不要党的领导，而要西化，要资本主义”，所以“否定传统的危害性越看越严重，对其严重性要给予足够的重视”。此处所说“近几年”即1980年代后期。对传统文化的弘扬，一开始便有明确的政治指向性与目的性。

因此，1993年8月16日《人民日报》第三版史无前例地以整整一版的篇幅发表了《国学，在燕园又悄然兴起》的长篇报道，提倡国学，提出：“所谓‘有中国特色’，一个重要含义就是中国的文化传统。”“深入地探讨中国传统文化，对繁荣社会主义新文化，提高中国人的自尊心、自信心，增强民族凝聚力等，都是一项基础性工程。”“把中国传统文化的研究尊称为‘国学’，并无不当。”仅仅两天之后，8月18日的《人民日报》又在头版发表了《久违了，“国学”！》的短评，盛赞国学研究对社会主义精神文明建设的重要意义。1993年11月14日，央视《东方时空》又以“国学热的启示”为题，对“国学热”作了详细介绍、宣传。12月1日，《人民日报》发表了题为《高屋建瓴，启迪后人》的“侧记”，报道了季羨林先生在北大就东方文化和国学作的一次报告，这是北京大学团委和学生社团举办的“国学月”的一个重要项目。1994年2月16日的《人民日报》发表了季羨林先生的《国学漫谈》一文，明确告诉人们“国学决不是‘发

思古之幽情’”，而是有强烈的现实意义，其现实意义主要表现在建设有中国特色的社会主义的“特色”上、“它的光辉也照到了国外去”和“激发我们整个中华民族的爱国热情”这三个方面。他尤其强调：“探讨和分析中国爱国主义的来龙去脉，弘扬爱国主义思想，激发爱国主义热情，是我们今天‘国学’的重要任务。”

原本只是少数学者“象牙塔”中的“国学”，近二十年来在国家的有力推动下终于成为声势浩大的“热潮”，表明主流意识形态做出某些调整，减弱了某些“科学社会主义”的“普遍性”而增添某些中国传统的“特殊性”，更多地从传统文化中汲取政治理论资源，以抵制“西化”的影响，其话语具有日渐浓厚的“民族文化”色彩。例如，从1989年之后，官方对五四新文化运动的宣传基调是“爱国”，对“民主、科学”却鲜有提及，而“弘扬传统”则带有明显的政治意图，以威权政治的深厚“传统”来抵制民主观念的传播和对民主政治的要求。在思想道德层面，则以传统的“集体主义”来反对个性解放的个人权利、个人自由的观念。

本文无意也不必对主流意识形态的“调整”做出分析与评价，仅想指出“国学”而成热，便是这种调整的结果，“国学热”无疑为这种理论“调整”提供了学术的支持和理论的力量。因此，那些最具权威的“大报”和“央视”才会不吝版面、频道热情地为国学热“造势”。当然，在政治泛化的社会结构中，这些却又是从事国学研究的学者本人所无法掌握的。对莘莘学子来说，对“纯学术”的健康发展来说，这究竟是否福祉，还要拭目以待。

（雷颐，中国社会科学院近代史研究所研究员）

徐友渔 启蒙在中国

中国社会目前正在经历的转型既是举世瞩目、意义深远的，又是艰难的、方向未定的。人类历史证明，一个前现代社会进入现代社会，必须要有较为深刻、彻底的观念上的变革，才能达到文明状态，这种观念上、精神上的变革就是启蒙。如果没有这样的启蒙过程，或者虽然发生过启蒙，但因为种种原因启蒙半途夭折，或为其他不文明的倾向（比如极端民族主义、国家主义、军国主义）压倒，那么就会产生两种可能的结果：一是现代化的过程曲折反复，现代化的目标久久不能实现；二是虽然实现了经济和军事上的现代化，但政治上处于前现代阶段，偏离文明的大道，甚至与文明世界发生冲突。中国至少有 30 年属于第一种情况，德国、意大利、日本属于第二种情况，苏联也属于第二种情况，所以被称为“社会帝国主义”。第二种情况的国家，可以做到一时的洋洋得意、耀武扬威，但最后逃脱不了垮台的下场。

自从鸦片战争以来，中国人在一个半世纪中一直怀着实现现代化之梦，各代志士仁人发动的洋务运动、戊戌变法、新文化运动等，其目标就是实现现代化。在 20 世纪中期，由于拒斥市场经济这条普世道路，中国在经济现代化建设方面走了大大的弯路，浪费了不少宝贵的时间。经

过三十年的改革开放，从 GDP 的绝对数字看，从经济增长速度看，我们离现代化的目标越来越近了；但用社会公正的标准、人权的标准来衡量，我们就完全没有理由自大或乐观。基尼系数是反映一个社会贫富差距的指标，其警戒点是 0.4，中国的数值早就超过了这个警戒点，而且还在飞快地上升。另根据世界卫生组织发布的报告，中国的医疗公平性指数排在全世界的倒数第几位。

所以，中国现在的问题，与三十年前重新踏上现代化征途时大不一样，不是“要不要改革”的问题，而是“要什么样的改革”的问题；不是“要不要现代化”的问题，而是“要什么样的现代化”的问题。中国目前正处在这样一个发展的关键点，我们必须回到原点，从头考虑最根本的问题：我们究竟要什么，我们为了什么发展经济，我们追求现代化的最终目的是什么？

在反思根本目标、确定基本价值的时候，我们深切地感到需要启蒙，这不是妄图平地起风雷地发动一场思想文化运动，而是要继承和发扬五四新文化运动的启蒙。那场启蒙运动深刻、长远地改变了现代中国的面貌，但因为内忧外患、救亡的紧迫性和内战而没有完成。当中国结束“文革”的浩劫、蒙昧和疯狂，重返现代化之路时，在 20 世纪 80 年代又把五四未完成的课题提上日程，但启蒙夭折的命运再次出现，现在，是再次提出在中国完成启蒙这个未竟之事业的时候了。

从概念的起源上说，康德给启蒙下的定义是非常深刻的。他说，启蒙就是要解除人自己加之于自己的不成熟状态，而要敢于运用自己的理性。康德是从哲学的角度谈这个问题的，结合启蒙从欧洲扩展到其他地方的历史，如果把启蒙的概念从哲学范畴扩大到社会政治范畴，我们似乎可以这么说：启蒙就是要摆脱依附状态，认识到人固有的

权利并争取实现、运用这种权利。在这种意义上可以简单地说：启蒙就是要承认并捍卫人权。

对启蒙的这种理解，可以在五四启蒙思想家的主张中得到印证。陈独秀在 1914 年时说，国家的目的应该是“保障人权，共谋幸福”。他于 1915 年在《青年杂志》的发刊词中又说：“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。”所以，思想史专家金观涛在五四运动 90 周年时说，五四新文化运动是中国历史上伟大的启蒙运动，它高扬两种极为重要的现代价值，一是科学，二是人权。他还解释说，这种提法与历来的五四高扬科学、民主旗帜的说法并不矛盾，因为人权是民主的基础。确实，我们在五四启蒙思想家那里听到了强烈的人权呼声，不论是鲁迅高叫“救救孩子”，还是胡适大力主张易卜生主义，都是要把人从非人的状况下、从旧礼教中解放出来。

中国的启蒙事业是在挽救民族危亡的过程中，在革命、建立党国体制的过程中，在内战的过程中曲折发展的，最开始的时候启蒙发轫于救亡，后来启蒙为救亡和各派政党为了夺取政权及保持政权的种种当务之急让路。

从鸦片战争起，中国受到西方列强的侵略、欺凌和侮辱，正是为了救国保种，中国不情愿地开始学习西方，而像严复这样有远见的志士仁人认识到，富强的国家，是不能由浑浑噩噩、精神上充满奴性的人建成的，从严复到胡适，中国的新派知识分子都致力于开启民智的工作，他们要造就一代既有权利意识又有法律意识的新国民。

但中华民族在近现代命途多舛，历史并没有按照“新国民一新国家”这个思路发展。中国在巴黎和会上遭受到的不公正待遇，加上苏俄欺骗性地宣布废除与中国的平等条约，使严复以来的学西方、自由主义式的启蒙主

流发生分化，另一种以阶级、阶级斗争和阶级专政为核心的学说取得强势地位，从以英美为师转化到以俄为师，启蒙开始减色和变味。而日本的侵略，则使得宣扬个人自由和个人权利不合时宜，九一八事变后，统一抗日成为压倒一切的民族任务，那些争民主、争人权的自由知识分子不得不采取这样的立场：南京政府确实是专制的、罔顾人权的，没有人说它好，但为了抗日大计，决不能动摇和削弱它。另一方面，以革命的名义兴起的暴风骤雨，没有给启蒙留下半点空间。既然已经有了放之四海而皆准的真理，个人运用自己的理智就是多余；既然有了大救星，做驯服工具就是顺理成章的事情。

1949 年之后的中国大陆，社会主义改造和社会主义革命浪潮骤起，一浪高过一浪，启蒙早已被抛到九霄云外，启蒙缺失的恶果在“文化大革命”中暴露无遗。在“文革”中，个人崇拜、现代迷信发展到登峰造极的地步，本来已经剥夺得所剩无几的个人权利被扫荡得干干净净。有人以“文革”中发动过批孔运动而把“文革”和五四新文化运动相提并论，断定二者都是激进的反传统运动，从而否定五四新文化运动提倡的启蒙，这是不了解“文革”中政治斗争复杂性的误解。“文革”后期的批孔纯属幌子，其真实目的有二：一是扭转林彪事件后出现的批判“左倾”的新气象，强行“批右”，借批孔子的“克己复礼”反击否定、纠正“文革”的势头；二是按照周恩来的职位、年龄、家庭出身甚至身体动作，把他和历史上的孔子进行比照，借批孔来批周。经历过“文革”的人都知道，“文革”中，封建专制传统中最落后、最腐朽的成分全面复活。比如，对领导人山呼“万寿无疆”、“万岁，万岁，万万岁”；又如指定接班人，大搞“三忠于”（“无限忠于毛主席，无限忠于毛泽东思想，无限忠

于毛主席的革命路线”）、“四无限”（“无限热爱毛主席，无限崇拜毛主席，无限信仰毛主席，无限忠于毛主席”）。所以，“文革”后期，广东出现的反对“文革”的李一哲大字报《关于社会主义的民主与法制》，把“文革”中实行的那一套说成“封建性的‘君臣父子，不得犯上’的礼治原则”，断定中国面临的主要危险是“封建性的社会法西斯专制”。

正是“文革”的全面复旧和彻底大倒退，在“文革”结束后，中国一些知识分子痛定思痛，在1980年代的“文化热”中，在官方的思想解放运动之外，与这个运动平行地发起了新启蒙运动。新启蒙运动并不与提倡改革开放的体制意识形态对立，而是要把思想解放运动引向深入，推广到全民，它的参与者既有体制内想走得更远的人，也有始终认同欧洲启蒙思想的民间知识分子。它明确地把自己的追求与五四新文化运动的目标和未竟事业相联系，它力图把现存格局——党内思想、路线斗争的是非，真假马克思主义的区别，等等——引向与人类文明和普世价值相融会。

有人指责说，新启蒙的最大问题是把中国的现实弊病归因于中国传统，要几千年前的孔子来负责。确实，80年代的启蒙学者与五四时期的启蒙者一样，认为当代中国的许多弊端可以在传统中找到根源，但他们更愿意讨论和解决当代中国的现实问题，他们的出发点和归宿都在于此。但是，现实的话语禁忌太强，他们不得不使用自己的话语策略，他们用传统比附现实，能指符号是“封建”，所指现实是“专制”，即号称为“无产阶级专政”的现实制度，以及自称为“秦始皇加马克思”者。这种话语策略是不得已而为之，虽然大多数人都能会意，但长期的迂回曲折也产生了假戏真做的负作用，助长了文化决定论的

倾向，也使得不满新启蒙的人多多少少有了批评的理由。

20 世纪 80 年代的新启蒙遭到“反对资产阶级自由化”运动的批判和阻击，更在一场巨大事变之后被强行中止。从 90 年代起，启蒙成了备受争议和批判的对象。仔细分析可以看出，潮流的逆转有两方面原因：从学理上说，这是海外文化保守主义以及后现代、后殖民理论传入大陆的风气改变；从现实方面说，这是随着一场巨大事变而来的思想文化反动。

站在传统文化优越论立场上的海外新儒家代表杜维明大力倡导要“化解启蒙心态”，他所罗列的启蒙心态发展出来的几大弊病是：社会解体；伦理价值崩溃；生态环境的破坏。这些说法，和传统文化论者惯常的表达一样，相当笼统、空泛，没有在启蒙和这些可怕的后果之间建立起论证关系，难于论争、辨析。

一度拥抱当代西方后殖民主义的张宽指责说，五四新文化运动的启蒙其实是西方殖民话语的移植，近代以来的中国知识分子的心灵和认识曾经被半殖民化。这种指责纯属想当然。在五四时期，经历了第一次世界大战的欧洲流行的已经不是启蒙思潮，而是与之不同或对立的思潮，比如不是自由主义而是社会主义，不是世界主义而是民族主义和国家主义。五四人物对西方思潮的引介总体上是全方位的，重点是中国现代化必需的东西，绝不是不分时空、不顾条件的横向移植。刺激新派人物搞启蒙的，是民众丧失自我的麻木状态，如在阿 Q、祥林嫂、华老栓身上所体现的；是张勋复辟、袁世凯称帝，而复辟派一概利用传统思想文化、儒家礼法，搞天坛祭孔的事实。

有人说，中国知识分子在 1980 年代沉溺在启蒙话语中，表明他们是处于对西方话语无条件的臣属位置对于

现代性的狂热迷恋之中。这根本不对，1980年代新启蒙的最直接动因是对“文化大革命”反人道和反人性的反对，是“八亿人一个脑袋，八亿人一个人说话算数”的可悲局面，是遇罗克、李九莲、张志新等思想犯被处决的悲惨事实，是钦定的接班人林彪“叛国投敌、葬身沙漠”的政治大笑话。

有人指责80年代的新启蒙不是恪守社会主义原则，而是追随早期法国的启蒙和英美自由主义，追求西方的资本主义现代性。这种观点是“文革”后被唾弃的、十足的左派思想。长期以来，尤其是在“文革”中，什么是社会主义，什么是资本主义的问题被搞得混淆不堪，“左派”用社会主义反对资本主义，其实是用封建专制主义反对民主主义。所以，“文革”结束之后，中共领导人叶剑英论述说：“中国经历了两千多年的封建社会，资本主义在我国没有得到充分的发展，我们的社会主义是从半殖民地半封建的基础上开始建设的……林彪、‘四人帮’以封建主义冒充社会主义，说是用社会主义反对资本主义，实际是用封建主义来反对社会主义。”

以上各种主义、论调对于启蒙的责难和攻击是站不住脚的，启蒙是中国为了实现现代化和政治文明必须完成的历史使命，是发端于五四的未竟之事业。今日中国正处于迅速崛起但价值迷茫的状态，启蒙尤为不可或缺。

回顾最近20年的历史进程可以看到，即使启蒙一直受到排斥和攻击，但它的呼声不绝如缕，并且在艰难的社会进步中发挥作用。比如，“人权”从被谴责和批判，被划为“资产阶级意识形态”的词语终于变为官方认可的、正面的词语；又如，广泛的、连绵不断的维权活动表明中国广大民众，包括处于社会底层的弱势群体，都对自身的权益有明确认识，都在使用法律的武器来维护自己的权



益；与此同时，数量不少的法律界人士和媒体从业人士对维权运动的积极参与和支持，说明具有启蒙意识的知识分子早已不是停留在观念启蒙的水平，而是找到了把观念用于改变现实的途径和方法。这类事实充分证明，中国社会的进步，在任何阶段都有赖于启蒙。

最近 20 年的历史进程还说明，中国知识界对于启蒙的理解、把握与阐发有实质性的、长足的进步。最明显的一点是，在 1980 年代，中国知识界谈论启蒙多半还停留在观念的层次、哲学的形而上层次，比如人性的合法性、人道主义的合理性、主体的正当性，蓝色文明相对于黄色文明的优越性，等等。（这是自然的，从“文革”噩梦中刚醒过来的中国人只能从“人之所以为人”的初始道理起步）而现在，启蒙知识分子已经把自己的理解、视野与着力方向开展到现实的制度层面，现在我们多半谈论法治、个人权利的保障和政府权力的范围，等等，并且找到了一个总纲性的概念，这就是“宪政民主”。更为可喜的是，他们中许多人积极投身于维护弱势群体权益的运动，竭力使维权在法治的轨道上进行，这是落实启蒙理念的最好方式。

中国的启蒙事业任重而道远，让我们不懈努力。

（徐友渔，中国社会科学院哲学研究所研究员）

高全喜 寻求正确的启蒙之道

在当今这样一种思想纷纭的语境下，博源基金会召集诸位重新探讨“启蒙与中国社会转型”的关系，值得关注。

我觉得，秦晓先生的发言“去意识形态化，回归普世价值”，很有启发意义。他提醒我们要总结历史，尤其是启蒙的历史，看到启蒙的现代性过程中，其实有着多种路径，甚至用我的话来说，启蒙很有可能导向一种歧路。从某种意义上说，社会主义和共产主义运动，就是启蒙的一种现代产物。在古典社会，并没有意识形态这种东西，它无疑是启蒙的产物；具体地说，是法国大革命这个激进主义启蒙运动的产物。至于把意识形态政治化，这种以思想观念区分敌友的政治化，更是法国大革命以降的阶级斗争论的法宝。在 20 世纪的社会主义国家，以苏联和“文化大革命”的中国为代表，乃至冷战时的两个阵营，其中也包括美国的意识形态，都频繁使用这个法宝，从而遮蔽了真理的曙光。所以，反思启蒙，对于当今中国的转型社会来说，就不是简单地重提启蒙的问题，也不是继续中国五四启蒙的问题，而是首先要回归一个元问题，即什么是人类古今不变的核心价值，什么是真正为人所秉有的思想、价值以及传统。这实际上就是为什么启蒙？

如何启蒙？

我们应该看到，启蒙的一个现代成果，是激进主义和独断论，这个东西在社会主义的思想观念那里，曾经成为横行一时的意识形态，并且在斯大林时期和“文化大革命”中被政治化，秦晓上述发言对此说得十分明确，他说：“意识形态政治化的社会往往导致极权、专制，它将持有不同观点、思想的人视为必须批判和消灭的‘异教徒’。这与现代政治所应具备的民主、法治、多元、自由、开放、宽容和理性是完全不相容的。”对此，我是完全赞同的。我要补充的是，将意识形态政治化，其实肇始于启蒙运动，欧洲启蒙运动从法国到德国和俄国直到斯大林的苏联是如此，中国五四以来的新民主主义革命直到“文化大革命”，也是如此。历史的教训我们不能忘记。改革开放以来，邓小平、陈云等人大力倡导实践是检验真理的唯一标准，实事求是，搞改革开放，思想解放，实际上就是“去意识形态政治化”，这样才取得了经济建设的快速发展。现在的思想界，似乎又有一股潜流，要意识形态政治化，主张“中国模式论”，反对核心价值观，这促使我们从源头来思考现代社会的思想起源，重提启蒙。因此，搞清楚什么是正确的启蒙之道，就不仅具有思想史的意义，而且具有现实的意义。

有鉴于此，我准备谈如下三个问题：西方启蒙思想的形态，中国五四以来的启蒙，启蒙与传统的关系。

首先，我们必须面对这个问题，启蒙是什么？西方的这个启蒙思想，从时间上持续了三百余年，从它的形态和渊源来说，我觉得大致有三个。一个是苏格兰启蒙思想，一个是法国启蒙思想，一个是德国启蒙思想，可以说17世纪、18世纪、19世纪的西方，基本上在思想观念乃至社会运动领域，表现出了一个关于启蒙的不同

形态的多元模式，并且在它们之间呈现出各种维度下的一种张力性的关系。自由民主的思想理路是从启蒙过来的，社会主义的理路也同样是从启蒙过来的，甚至还有一些其他的思想路径，如当今的第三条道路、社群主义等，也都可以在启蒙思想那里找到它们的发源地。在西方，上述有关启蒙的不同渊源、形态相互之间一直在打架，可以说，整个近现代西方思想史就是一个启蒙思想及其运动的各种不同价值、观念、主张相互之间争斗的角斗场。

20 世纪之后，又有一种反思启蒙的或者解构启蒙的新的东西出来了。这种新的东西，可以从古典古代的思想中找到渊源，也可以从东方文化中找到某种共鸣。但是，现在我们要问的是，对启蒙的反思到底是要反思上述三个主要渊源中共同的东西呢，还是它们分别不同的东西呢？我觉得在这里应该有所警惕。比如说，新左派乃至社群主义等，它们重点质疑的是自由民主的现代化成果，认为这些是启蒙之病，但是问题在于，他们除了高调的批判之外，自己建构出什么东西了呢？实际上，对于启蒙的批判处于一种非常吊诡的处境，一方面他们认为后现代已经来临，但是，他们反思启蒙的一个前提却是基于自由主义或者说宪政民主的框架之上的，如果这个制度框架倒塌了，或者像他们所企图的被消除的话，我看他们的所谓后启蒙时代将不知伊于胡底。固然现代化带来了诸多的毛病，有些甚至是极其严峻的，但解决这些问题是否要彻底摒弃启蒙所构建的自由宪政民主制度，我的看法是否定的，对启蒙的反思要有一个度。要建设性的或继承性的反思，而不是要对启蒙这样一个新传统采取一味摒弃的态度，其实这是一个简单的常识。

前面，我只是说了针对启蒙思想中的自由民主这一



支，此外，对于相当多的国家，特别是后发国家来说，启蒙所导致的另外一支，即社会主义这一支，对于它的反思似乎更为必要。如果现在说是要反思或者批判启蒙，那么如何看待这样一支具有强大影响的，而且依然持续存在的社会主义思想意识形态以及制度结构呢？这显然比前面一个问题更为重要。说到这里，我就回到了第二个要谈的问题，就是中国立场或中国意识。我们说启蒙的反思，从大的理论上说，到底反思的是哪种启蒙？启蒙中哪些东西值得反思？是基于后现代的立场反思整个启蒙之病？还是反思社会主义的启蒙或市民阶级的启蒙？此外，哪些东西还是要坚持的，甚至要继续发展的？在中国可以说从五四以来，甚至某种意义上说，从1840年以来，我们就开始接受西方文明的影响，产生了观念的、制度的、工具的等各个方面的碰撞和吸收，特别是在五四之后，这种启蒙的思潮一直到现在，源源不断。最近一些年，有一些呼声，说我们应该告别启蒙了，我们应该走过启蒙时代了。在中国立场、中国语境下，我觉得这个观点要从正反两方面看。我们现在的制度框架，大体上是顺着社会主义这条路子过来的，启蒙中所谓的自由宪制民主在中国并没有开花结果，时下文章中大量搞的是反思、批判和解构以西方的自由宪制民主为对象的这一套把戏，可这个批判的东西，在中国目前还没有真正建立起来，我们有什么资格调用所谓后现代的思想理论来反思我们从来没有的东西呢？如果要反思的话，我看主要是对于社会主义这一支的反思，但我不知道后现代的那些东西究竟能为我们反思这个启蒙形态提供多少有用的资源，相反，启蒙不同形态之间的张力关系，如自由宪制民主与社会主义相互之间的关系，或许对我们思考中国今天的问题更有启发性和建设性意义。

我知道，这又回到对于启蒙的理解，这个理解有三个方面，一个是心态方面的，一个是观念方面的，另外一个则是制度方面的。启蒙的结果不单单是导致了人类的思想、生活和观念方面的变化，同时还构建了一套现代民族国家的政治与法律制度，特别是自由宪政民主制度。这个制度是启蒙的一个非常坚硬的成果，它是政制意义上的，不是政策意义上的，这个东西在当前对我们国家有非常重大的意义。我们一方面要把启蒙继续深入地进行下去，真正实现它的制度上的成果，另一方面也要反思启蒙在西方社会近一二百年来，以及在中国近几十年或者 100 年来，所导致的各种弊端。这是两个完全不同的目标，我觉得要把逻辑的线索和层次谈清楚，否则就容易导致思想混乱，特别是误导年轻人。在西方现代社会，启蒙的现代化结果在一些方面是值得反思的，我们不能把西方各种后现代的思想理论一棍子打死，那是它们的问题，人家社会形态走到了这一步。但是对中国来说，我们是不是也要鹦鹉学舌，后现代起来？我认为在现代中国最关键的问题不是批判启蒙，而是应该继续启蒙，当然对启蒙要有一个更深度的理解，即选择正确的启蒙之道。

在中国还有一个特殊的情况，就是中国的传统文化。这是我要说的第三个问题，即启蒙与传统的关系。西方的任何国家，比如说苏格兰，它们的启蒙运动是与当时英国的历史传统，诸如英国的普通法、议会制度和自由权利观念等相结合的，法国也是，高卢的积极自由精神是法国文明的象征，至于德国就更不用说了，日耳曼精神是与它们的启蒙思想结合在一起的。我们中国，五四启蒙的反传统确实是需要检讨和反思的，站在 21 世纪来看这个问题，我们对传统应该有一个同情的理解。但是，这是否意味着对于启蒙要全盘否定呢？我不这样认为，我觉得我们的启

蒙并没有完成，但新的或正确的启蒙与尊重传统、继承传统并不存在截然对立的关系，新启蒙诉求的是自由的社会政治制度和多元文化的并存与沟通，所谓“和而不同”。而要真正做到“和而不同”，我认为恰恰是自由主义的制度才能提供出来的。蒋庆的政治儒学属于一种拟古不化的复古主义，康晓光对于自由民主的敌视更是属于个人的偏见，他们并不代表传统的真精神。我个人主张把自由主义的宪制民主制度，与中国古典的传统文化结合在一起，我主编的一个丛刊叫《大国》（现改名为《大观》继续出版），它的主旨就是寻求自由主义和民族主义的结合，提倡的即是现代民族国家的建设以及传统文化的继承和新的塑造，而这些，显然都需要继续启蒙。

总之，我认为，对启蒙的反思不是基于西方后现代的状况来抛弃启蒙，而是寻求新的正确的启蒙之道，鉴于中国现代问题的复杂性，基于中国当前的立场或问题意识，如果过多地提倡对启蒙的反思，乃至批判，可能会带来一些负面作用。关键的问题是通过启蒙，尤其是通过启蒙所走过的三百年历史中的经验和教训，把人类秉有的核心价值启蒙出来，从这个意义上说，没有谁主动谁被动的问题，而是人们共同启蒙，每个人的知识和能力都是有限的，只有大家相互宽容、理性沟通，建立起一个开放、自由、民主的社会制度，所谓现代性的“事业”或许才得以落实，而这正是我们今天的中国所面临的首要任务。

（高全喜，北京航空航天大学法学院教授）

韦森 “新启蒙” 与中国社会 转型的一些根本性问题

今天我们的话题是启蒙与中国社会转型，现在都到 21 世纪了，中华人民共和国成立已经六十多年，改革开放也三十多年了，并且世界已经进入一个“经济全球化时代”，为什么大家还不约而同地再来关注启蒙问题？我想，这一方面是因为大家都觉得应该对我们现存的一些理论信念，乃至一些长期沿存下来的文化信念，进行再反思；另一方面也可能是因为大家都认为中国的社会转型又到了一个节骨眼上了，因而需要梳理一下我们的思想，为未来的中国社会的转型做些理论准备。

对启蒙概念，陈乐民先生在《启蒙札记》一书中以及钱乘旦和高全喜二位教授为这次会议所提交的发言文本中都做了很清楚的界定和溯源，尤其是陈乐民先生曾对 17~18 世纪发生在苏格兰、英格兰和欧洲大陆的启蒙运动（Enlightenment）做了很好的介绍。我这里只想补充这么一点：在 21 世纪的今天，我们重新谈启蒙，可以在英语“en-lighten-ment”原来词根组词的词义上使用，故不必直接与 17~18 世纪欧洲的启蒙运动直接纠缠在一起（当然不能说“完全脱钩”）。就“Enlightenment”

一词的词源含义来看，大致含有“点亮自己”、“弄清自己”和“唤醒他人（民众）”的意思。从这个意义上来说，若能在当今中国社会的实际发展进程中重新使用“Enlightenment”这个词，它的较接近的或者说其延伸意义可能是“新的思想解放”，即让我们自己从某种既存的意识形态——或言“意蒂牢结”（ideology 的音译，林毓生先生所主张的译法）——的迷梦中苏醒和明白过来。正是在这个意义上，为了与欧洲 17~18 世纪的启蒙运动以及在中国晚清和民国初期一些知识分子所倡导的“启蒙与救亡”的双重变奏中的启蒙区别开来，但又不失与前二者的连续性，在 21 世纪世界经济全球化背景下我们对中国市场经济社会运行基本原理和必要条件进行梳理和再反思，使用资中筠先生最近所提议的“新启蒙”（New Enlightenment）概念，应该是有道理的。

在以下的发言中，我想讲四重意思：第一，近代以来中国社会转型的未竟之业；第二，新启蒙与不同学科、不同派别之间的交流与对话；第三，寻求未来中国法治民主建设的重叠共识；第四，在当下中国进行新启蒙的一项重要工作就是唤醒国人的“纳税人权利意识”。

下面我会把这四重意思综合起来讲。先讲第一点，近代以来中国社会转型的未竟之业。若把中华人民共和国成立和 1978 年以来的中国改革开放置放在世界历史的长河中来审视，可以认为，中华人民共和国六十年多的历史是世界各国向现代社会转型和过渡的一个组成部分。记得前些年有人讲过，人类社会的现代化，除了从器物和科学技术的层面所讲的“工业化”外，从社会转型的层面看，可以将之分解为“经济的市场化，政治的民主化，价值的多元化，社会的人道化”四个组成部分。现在看来，

这个归纳并不十分准确。因为，最后的“一化”比较含糊，因而很难说是世界现代化进程的一个主要构成部分或典型特征。最近几天我一直在思考，如果按卡尔·波普（Karl Popper）一个分类，似乎可以把最后“一化”改为“社会的抽象化”，但是这种归纳法可能又比较学术一些，一般大众很难理解。考虑到现代社会运作的一些典型特征，且又能使某种归纳为大多数人所理解、所接受，我觉得可以把“社会的人道化”改为“国家的法治化”。这样一来，我们可以把一个现代社会的四条标准简略地归结为“经济的市场化，政治的民主化，国家的法治化，价值的多元化”这“四化”。如果我们再进一步把民主和法治看成一个东西，把价值多元化暂且“悬置”起来，就可以把“经济的市场化”与“政治的民主（和法治）化”看成现代社会转型过程的两个“轮子”。

在过去三十年里，我们的经济已经市场化了，甚至过度市场化了（如教育的市场化，文化的市场化，宗教的市场化，其中最重要的是政府行为的市场化），但是，不管用任何标准来衡量，我们的政治的民主化还不具备，甚至还没有起步，而政治的民主化是当今世界各国的一个普遍发展进程，是一个大趋势。到目前为止，全世界还有几个国家没有实现民主政治？基本上没有几个了。当今中国的社会种种问题，恰恰是出在“经济的市场化”与“政治的民主化”这两个东西还不相匹配、两个轮子中有一个轮子还没“安装”好这一点上。或者说，中国现代社会转型中的政治民主化的缺失，是当今中国出现种种社会问题的最深层原因。

中国未来的政治的民主化怎么走？政治学界有一个说法，“民主化不是设计出来的，而应该是应对出来的”。我非常赞同这种说法。当今中国社会的种种问题，实际上

是正在倒逼中国的政治的民主化进程。在过去三十年，我们逐渐确立了一个明确的改革和社会发展目标，就是要实现市场经济。现在看来市场经济这第一条河我们已经过了，这正是这些年中国经济高速增长的最根本原因。现在我们要过第二条河，就是把政治的民主化和国家的法治化这第二个“轮子”给建好，以与经济的市场化另一个现代社会的“轮子”相匹配，这样我们才能真正达致构建一个良序市场经济条件下的和谐社会的目标。就此而言，我们目前急需明确确定下来的是过第二条河的整体目标，那就是实现“法治民主”（“法制民主”是邓小平在20世纪80年代曾经使用过的一个提法，后来在我们执政党的纲领性文件中，“法制”一词逐渐被“法治”所取代了，故这里有政治学者提议使用“法治民主”这个概念）或言“宪政民主”。这是我们今天讨论新启蒙和未来中国社会转型的核心问题。

今天我们讲“新启蒙”，讲中国的社会转型，关键就是要通过理论界以及社会各界之间的对话，逐渐形成某种“重叠共识”，把过政治的民主化这第二条河的目标给确定下来。在前三十年的改革中，我们也是先确定了市场化改革的目标，然后一步步走了过来，“摸着石头过河”，取得了中国经济的辉煌成就。现在，一旦我们把要过政治的民主化这第二条河的目标确立下来，恐怕还得要“摸着石头过河”。未来中国的政治民主化进程，目前看来也很难采取一个整体设计的进路。像前三十年市场化改革一样，我们只能先确定要过这第二条河的整体目标，再慢慢汲取世界各国已经走过的现代性转型的经验和教训，一点一点地朝前走。记得南方有一个很老的俗语，叫做“草鞋无样，越打越像”。我们未来的政治体制改革，我们未来的法治民主建设，也可能像以前的南方人打草鞋一样，

一旦要打草鞋，大致知道要打成个“脚套”的形状，打着，打着，就打出个样子来了，最后可能会形成一个“中国式的民主政制模式”。当务之急，是现在要“搓好绳子”开始“打”民主政制的这双“现代市场经济”的“草鞋”。

建设民主政治和法治国家，从理论上来说今天在中国已经不再是一个问题了，因为，这已经是我们国家和执政党所共同确立下来的社会发展的长期目标。譬如，建设一个社会主义法治国家，这一点早已经写进了我们的 2004 年宪法第五条。中共十七大报告也把建立民主政治作为执政党的首要任务和既定目标。现在的问题是，目标是定了，当务之急是开始做，要开始朝前走，而不是只说不做，原地踏步走。

既然民主政治和法治国家已被确定为我们国家和社会的长期社会转型目标，这点已经不用再讨论。但我们马上又要遇到这样一系列问题：我们到底要什么样的民主？什么样的法治？民主、法治与宪政关系是什么？民主、法治、宪政与良序市场经济运行的关系又是什么？民主、法治或言宪政民主是不是一个良序市场经济运行的基本条件？如果说当今中国社会正呼唤新的思想解放和新启蒙的话，新的思想解放和新启蒙所要讨论的中心问题，显然要围绕这些话题来展开。

我们到底要什么样的民主政治？要建设一个什么样的法治国家？这些无疑是个大是大非且关乎到我们社会制度基础的大问题。要回答这样的大问题，看来现在仍需要政治学界、法学界、经济学界乃至社会各界继续进行深入的和讨论和对话，以达致整个社会的“重叠共识”。根据近些年所研读的中外学界的有关讨论文章，加上自己近几年对中国经济社会变迁过程中所出现问题的实际观察和思考，



我觉得有以下几点需要在这里提出来。

第一，民主必须是宪政的才是最不坏的。英国第二次世界大战时期的著名政治家、曾在二战期间任过英国首相的丘吉尔（Winston Churchill）曾说过：“民主是个很坏的制度，但其他制度都比它更糟，所以只能用它，这是最低的要求。”总结世界许多国家近百年的民主政治经验，现在我们今天似乎可以补充丘吉尔的话：“民主必须是宪政才是最不坏的”。那么，进一步的问题是：什么是民主？什么是宪政？民主与宪政的关系是什么？近几年，中国政治学界和法学界的同仁探讨共和（republic）、民主（democracy）与宪政（constitutionalism）三个概念之间关系的文章很多，有些讨论和分析也很细、很深、很到位，当然也有很多歧见。这里暂且悬置“共和”这个概念不讨论，我基本同意这样一种见解：民主与宪政之间存在着差异，也可能有冲突，且二者不一定共生，在现代社会的实际运作中，二者实际上是互补的，且最后形成了一个合意的结合。从政治学理论上来说，民主涉及的是权力的归属，宪政涉及的是对权力的限制，二者合意的结合就是“有限政府”，或称“宪政民主”。政治学者也一般认为，“民主”的缺陷，只有通过“宪政”才能得到“补救”，因而民主必须是宪政的，即实行“宪政民主”，才能避免蜕变为“民主的专制”的可能性，才是较合意的。

为什么说民主是宪政的才是合意的？宪政民主的优长在什么地方？从政治学和宪法学理论来看，亦从当代一些现代国家的宪政民主政制的实际运作经验来分析，宪政的核心理念是政府的权力要受到限制，因而政府的权力不是无限的；而民主是实现宪政体制或者说宪政真正运转的一个必要条件，即有民主，才能真正使宪政运作，才能真正做到“限政”。尽管从欧美历史上来看，民主相对于宪政

而言往往滞后一些时间，但各国的演化路径都殊途同归地走向了宪政民主，这应该说是各国现代政治发展演变过程的一般法则。

记得法国启蒙时期的哲学家孟德斯鸠在《论法的精神》（上册，第154页）中曾说过一句很经典的话：“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。”从孟德斯鸠的这句话中，我们可以知道，如果政府中掌权人的权力没有任何限制，他会倾向于无限制地使用自己手中的权力。无限制的权力，就是绝对的权力。绝对的权力，按阿克顿勋爵（Lord Acton）的看法，就“绝对会产生腐败”。即使出于掌权者的自我道德约束和维护自己长期统治的考量，在权力不受任何限制的政治中，绝对权力所产生的腐败会不时自我收敛，绝对权力也会设置一定的自我反腐机制，但这种拥有绝对权力的政府显然不能保证自己不做错事和坏事。当然，从政治学上来看，任何一种政制形式——包括民主政治本身，往往都不能确保政府只做好事，不做坏事和错事，但是一个现代良序市场运行的最低要求是：政府不干太多坏事和错事就是好政府。现代宪政民主政制的主要功用，恰恰在于通过限制政府的权力，通过一定的制衡机制，来避免政府干太多的错事和坏事。这应该是一个现代市场经济运行的最低要求。宪政民主的合理性，恰恰就在这里。

这里有一点需要一再说明，民主与宪政的关系，与民主与法治的关系，实际上是一枚硬币的两面。从宪法学理论上来说，现代社会中的“法治”，并不是政府或言“主权者”（the sovereign）用法律手段统治、控制和管制住社会了，或者说用法律“治住”了老百姓，即“rule by

law”，而首先是政府守法，政府或“主权者”（包括执政党及其领导人）是在法律的约束之下，因而在整个国家机器和社会的运作中，法律具有至高无上的地位，这就是“rule of law”。在 19 世纪，英国著名宪法学家戴雪（A. V. Dicey）曾对“法治”做了这样的经典解释：法治，“首先是指和专断权力的影响相反的正规法律的绝对无上的或超越一切的权力。法治防止政府方面的专断权、特权甚至广泛的自由裁量权”。根据对“法治”的这种理解，这些年我一直相信，我们国家的宪法所确立的中国社会的长期发展目标的“法治国家”，就应该是这种“rule of law”的国家体制，而不是一种“rule by law”的国家。如果把“法治”精确地理解为“rule of law”，我们未来的“法治国家”，就不再是政府把法律作为一种统治手段来治理社会，而是且首先是政府本身遵守宪法以及各种法律法规，尤其是行政法律法规，然后才是全体社会公民遵守各种与自己有关的法律法规。从这种意义上来说，我们可以在某种程度上简单一些把“法治”理解为选民用宪法和其他行政法规治住了政府，使政府官员的行为是受约束和民意制约的。很显然，这样的“法治国家”，也是宪政民主政治。

如果这样理解“法治”，把中国未来的政治体制改革的目标模式，称作“法治民主”，似乎并无不可。对于这一点，我国的一些政治学者近些年已经有很多探讨，给予了很好的解释。譬如，北京大学政府管理学院的燕继荣教授新近发表在《经济社会体制比较》（2010 年第 3 期）上的一篇文章就指出，法治民主，“就是以宪法和法律为准则，通过依法赋权（赋公民以权利，赋政府以权力）的方式，不仅保障政府要依法施政，对人民负责，以免滥权而侵害公民权利，而且也对‘人民主权’原则给以必

要的约束，以防止一部分人以‘民主’的名义和方式对另一部分人实施‘暴政’，同时，保证公共管理的有效性和社会生活的有序性”。如果这样理解民主、法治和宪政之间的关系，我们可以达致这样一个基本认识：建立了“宪政民主”政制，也就达致了“法治国家”的目标；或者说，今天法学家和政治学家所说的“宪政民主”，也就是邓小平在20世纪80年代所憧憬的“法治（制）民主”。

第二，宪政民主的核心和骨架是“预算民主”。原来许多人（包括我自己）都没有意识到这一点。在2007年的“5·30事件”后，人们才慢慢意识到，民主政治，其核心原来并不是“人民当家做主”、“人民的统治”或“‘民’选‘主’”的问题，而是个税收问题，是个民主预算问题，或简单说来限制政府的征税权以及政府财政支出要受到民选代表的实质性审议和制约问题。看一下英国的历史，就会知道，从1215年《大宪章》开始，一直到1688年的光荣革命，整个英国的宪政进程是围绕着限制国王的征税权而展开的。1689年在英国制定的《权利法案》，第十七条就明确规定：“国王不经议会同意征税，即为违法”。另外，稍微了解一下世界近代历史，就会知道，荷兰的建国，法国大革命，美国的独立，都是由政府征税问题引起的。另外，许多国家的现代转型过程也表明，“宪政”开始并不一定是“民主的”。比如，到1688年的光荣革命时期，英国的宪政制度基本上就建成了，但是到了19世纪初，在英国才大约只有占人口比例2.5%的贵族有选举权。经过19世纪30~50年代的宪章运动，到1884年，在英国才有三分之二的男子有选举权。到1928年，21岁以上的妇女才和男人一样有投票权。到1966年，英国才有18岁以上的所有公民普选内阁首相的

制度。法国妇女有选举权，也是 1944 年之后的事情，甚至到 1974 年 6 月，法国才最终确立了 18 岁以上公民普选总统的制度。就连美国这个确立普选权较早的国家，原来妇女、黑人和其他少数民族并没有选举权，直到 1971 年 3 月制定的联邦选举法，才有了现在这样的较完备的普选制度。所以，从欧美历史看，宪政民主的实质是限制政府的征税权和预算民主的问题，而不简单是个民众的普选权和选民直接“选主”（即国家和政府领导人）的问题。从世界上一些国家的现代社会转型的历史经验中可以推知，如果我们未来的政治体制改革没有一个明确的宪政目标，而仅仅是把我们未来的政治民主化进程想象为只是在形式上采取一些西方国家通行的“普选制”，这将非但不能保持我们国家的社会安定和经济的长期增长，还有可能出现像“文革”那样的“大鸣大放”式的“大民主”，甚至会出现多数人的“民主暴力”或“暴政”。对于这一点，我们必须有一些清醒的认识。

如果说西方的整个宪政制度是围绕着征税权和政府财政支出的审议而展开的话，那么，再回过头来看看我们现在到底是一个什么样的财政体制安排。从统计局和财政部官方网站的数字中，我们知道，1994 ~ 2008 年这 15 年间，政府每年的财政收入增速，几乎都是当年 GDP 增速的两倍，有些年甚至是三倍。另一个被大多数国人所忽略但说来非常惊人的事实是，2000 ~ 2008 年，政府每年差不多都完成它自己年初所定财政收入增长目标的百分之二百。譬如，在 2000 年，财政部的预算报告所定的当年政府的财政收入的增速是 8.4%，但实际增幅是 16.9%，完成了政府自己计划的 201.2%；2001 年，财政部的全国财政收入计划目标是增长 10.3%，但实际增幅是 22.2%，完成了自己计划目标的 215.5%；2004 年

计划增幅 8.7%，实际增幅 21.4%，完成自己计划的 246.0%；2006 年，计划增幅 12.0%，实际增长了 24.3%，完成计划的 202.5%。2007 年更高得离谱。年初，在两会上，财政部的报告中所定的政府财政收入增幅为 13.8%，但当年的实际财政收入竟增长了 32.4%，完成政府自己所定计划的 234.8%！在 2008 年，尽管出现了全球金融危机和中国内部的几场大的自然灾害，政府的财政收入仍然增长了 19.5%，完成财政部自己所定计划的 139.3%。这些数字充分说明，在我们目前的政治体制安排中，政府征税根本不受任何约束，国税局想征什么税就征什么税，想征多少都会超计划完成。像利息税、资源税和燃油税这些新税种，财政部和国税局决定开始征收时，根本没经人大讨论和批准，甚至连个具有中国特色的“听证会”都没举行过。这是一个“有限权力的政府”么？

除了政府征税目前不受任何约束外，政府的财政支出更不受任何实质性的制约，且到目前为止，各级和各地政府的财政收支根本就不透明。就拿 2008 年下半年以来的 4 万亿美元的刺激经济计划来说吧！且不说为什么发改委决定将这 4 万亿美元的 45% 投在“铁公基”上，又为什么是 4 万亿呢？这 4 万亿是谁决定的？谁审议批准的？还有，在 4 万亿中，为什么有 1 万亿投到了四川的灾后重建呢？这里面有真正的“预算”么？为什么不是按四川各地和各级政府报上来的需求数字，譬如 8750 亿或者 12352 亿，而是 1 万亿这个整数？发改委的决策者一拍脑袋，一个省就 1 万亿下去了，这是个什么概念？这是花的纳税人的钱呀！上述事实 and 数字说明，目前我们政府的征税不受任何约束，我们的财政支出实际上也根本没有现代“政府预算”这个概念，更没有任何实质性的限制和制约，而完



全是过去计划经济中政府决策者任意拨款、花钱、搞大项目、做面子工程的那套做法。在这么一个财政体制下，还不会出事吗？还不会出腐败？

近些年来，在中国经济高速增长的时期，种种社会问题不断积累。尤其是进入 21 世纪后这十年来，在我们的社会内部所发生的群体性事件和恶性事件，一起接一起，且不断增加，这是一个有目共睹的事实。为什么呢？难道这些问题与我们的政府掌握着这么大的资源，政府的财政收入和财政支出不受任何实质性的制约没有关系？

纵观近几年在中国社会内部发生的种种社会问题，我觉得可以粗略地将一些深层次的问题归纳为四大类。

(1) 政府官员腐败案件不断曝光，大面积地发生而又屡治不果。

(2) 社会财富占有和收入分配上的差距不断拉大。

(3) 整个社会越来越靠政府的项目投资和高投资率来维系经济增长。

(4) 居民家庭收入和居民家庭消费占国民收入的份额持续下降。

正是因为上述 4 类问题不断恶化，才导致在过去三十年中国经济高速增长时期，一些恶性事件和万人以上群体事件不时发生，我们社会内部的紧张程度不断增强。根据“人民网”2010 年 6 月 23 日的一篇报道（见 <http://world.people.com.cn/GB/11943118.html>），在美国《外交政策》（*Foreign Policy*）杂志与和平基金会（Fund for Peace）共同制定的“失败国家指数”（Failed States Index）的排序中，中国在全世界 177 个国家地区中排名一直靠前，2007 ~ 2010 年间，中国大致排在前 57，远远先于印度、俄罗斯和越南，更高于一些发达国家。尽管人

们可以批评和怀疑这个排名是否有这样或那样的问题，但是就该指数是按照12项指标来进行综合排序这一点来说，总还是能说明一些问题的。一个过去三十年平均经济增长率接近10%的国家，在“失败国家指数”的排序中，在177个国家地区中竟排前57，这说明了什么问题？这难道不值得我们反思和警醒？

对于目前中国社会内部常常发生的一些社会问题的原因，学界已经有不少人做了分析。这里我只想提醒大家这样一点：上述四个深层次的问题，哪个不跟我们财政体制连在一块呢？政府手中钱那么多，掌握了近8万亿的财税收入，加上各地政府的卖地收入和其他各种预算外收入，会远远超过10万亿吧！这么大个盘子，财政支出又不透明，政府官员的腐败大面积地发生而屡治不果，不还是这种缺少民主预算和财政透明的制度安排的一个必然结果？中国社会内部财富占有和收入分配差距的不断拉大，难道不与这种财政体制有关？上面所说的当今中国社会的四大类问题，越来越强烈地告诉人们，我们的财政税收体制是到了不改不行的时候了。财政体制改革，应该是当下和未来中国政治体制改革的核心问题。

第三，既然未来中国民主政治和法治国家建设的核心问题或言基本问题是政府的财政体制和预算制度的改革，那么，要建立社会主义法治国家和民主政治，就要把民主预算作为政治体制改革的一个切入点。具体说来，要从限制政府的征税权和预算开支开始，构建公开、透明、民主和法治的政府财政预算制度。要做到这一点，首先就需要考虑修改我们的《预算法》以及宪法中有关政府征税权的条款，明确把政府征税须征得纳税人所选代表的同意以及政府每一笔预算支出都要经纳税人选出的人民代表审议批准这类保护纳税人权利的条款写进《预算法》和我们

的宪法。当然，只在这些法律条文上做文章还远远不够。因为，预算民主的真正运作，在实质上要求“做实人大”。要做实人大，要政府的财政收入和财政支出完全受人大代表实质性的审议和制约，还必须让这些人大代表能真正代表纳税人的权利、要求和意愿。这无疑又会牵涉我们的人大代表的选举制度和职能转化问题（如人大代表的专职化，等等）。这看来显然是一项极其复杂的系统工程，难度将会很大。但是，不管多难，不管多复杂，这些现代民主政治的基本要素是躲不掉的，总得一点一点地完成。

概言之，从建立真正能约束政府征税权和从促使政府财政预算支出透明化着手，修改《预算法》，同时修改宪法中关于税收的条款，把税收（宪）法定的原则写入宪法，明确纳税人的权利，从而做实人大，使政府的财政收入和支出均受民选代表的实际审议、约束和批准，应该是未来中国宪政民主政治建设的一条较为显见的逻辑链条。要做到这一点，显然还需要通过法学界、政治学界、财政学界、经济学界乃至社会科学各界和政府决策层之间的广泛对话，以形成一些改革的重叠共识。有了共识，我们才能起步，开始过民主政治这第二条河。

如何形成上述重叠共识？这就呼唤新的启蒙。“新启蒙”的前提是首先要弄清我们自己，需要我们去研究英国和西方近代的宪政史，去研究各国财政史、中国财政史和我们共和国的财政体制演变史，逐渐弄清我们自己，且通过广泛对话，先在启动政府财政体制改革问题上达成一些重叠共识。

“对话”的前提是让大家说话。让大家说话，就要新闻宽松和新闻自由，就要放开媒体管制。由此看来，今天谈“新启蒙”，首先呼唤的是在改革开放三十年后的“第

二次思想解放”。

最后我想提出这么一点：既然预算民主是未来中国宪政民主的核心和骨架，只有国人的“纳税人权利意识”觉醒了，我们才有望展开预算民主政制的建构。我们这里讲“纳税人权利意识”，并不光是指纳税人本人的个人意识，而且是指全社会的人（包括政府领导人、决策者和财税部门的政府公务员）对维护、尊重和保护纳税人权利的认识和意识。全社会的“纳税人权利意识”，现在看来至少可以分解为以下几个方面。

（1）对每一个纳税人个人来说，我依法纳税，首先要明白和意识到我不再是交“皇粮国税”，不再是通过自己的奉献来支援国家建设，而是与政府建立一种权利交换关系和契约关系：“我缴税给你，是要你为我提供法律、制度、安全保障和公共服务；我纳税养了你，你要为我们纳税人谋福利”（马克思也曾说过：“赋税是喂养政府的娘奶”）。

（2）对于在政府财税部门工作的每个国家公务员来说，我征税，我收费，形式上是在完成上级交给我的征税及收费任务和计划指标，而事实上是从纳税人那里要取一种“无对价的给付”，即从纳税人那里要钱。

（3）对发改委的人来说，我在批项目，我在搞刺激经济的计划，是在花纳税人的钱，故不能只考虑高速度、大项目和形象工程、面子工程等，不能大手大脚地花纳税人的钱，而是要把钱尽量用到纳税人身上，尽量花钱为纳税人服务。

（4）对政府执政者来说，我是用纳税人的钱来发工资，来管理整个社会的运作，因而我不能只考虑经济增长速度，只考虑自己的政绩，而是要花纳税人的钱为纳税人做事，要为纳税人谋福利。



从上述四个方面看来，“纳税人权利意识”，并不仅仅是个纳税人个人的“维权意识”问题，而是整个社会对纳税人权利的意识、认识、尊重和维护问题。很显然，没有这个“纳税人权利意识”的“全社会的苏醒”，我们的财政制度改革就不可能起步，预算民主制度也不可能建立起来。

我的结论是：只有国人的“纳税人权利意识”觉醒了，民主预算制度的建设才有望起步，中国的宪政民主政治的建设才能真正开始。因而，在当下，我们呼唤的“新启蒙”，其首要任务之一当是唤醒国人的“纳税人权利意识”。

2010年7月17日修改增补

（韦森，复旦大学经济学院教授、副院长）

任剑涛 启蒙的自我澄清

——古今之维与中西之辨

今天，之所以提出“启蒙的自我澄清”，是基于两个原因：其一，人们常常将“启蒙”（Enlightenment）在欧洲思想史脉络中自我的理论延伸和清理，误认为是对“启蒙”的颠覆。因此，需要对“启蒙”的自我延续与清理在启蒙的逻辑中加以确认，从而弄清楚“启蒙”并不是一开始就呈现其全部内涵的现代事件，而是在“启蒙”自身不断展现其丰富内涵的过程中，逐渐浮现其不同向度的含义的。“启蒙”是在启蒙过程中逐渐得到清晰明白的规定性的。其二，中国人谈启蒙的时候，往往认为是在谈西方的思想史问题。其实，就“启蒙”的本质规定性来讲，只要是接纳现代性和在现代化进程中的国家，它是一个从14~15世纪开始并席卷全球的现代浪潮。在这个特定意义上，“启蒙”本身就是一个“现代”的展示过程。如果把“启蒙”认作一个现代世界历史进程的话，启蒙只能从它最初的起点，逐渐通过国别的扩展、全球的认领，来展示其丰富内涵。因而，哪怕是致力清算“启蒙”的所谓“反启蒙”和非启蒙思潮，也构成了“启蒙”的现代化和现代性事业的一个有机组成部分。

就此而言，今天我们谈论“启蒙”，首先，就不能止于一个简单的历史叙事，而是怎么样处理重建启蒙哲学的问题。在这个意义上，人类生活中启蒙的内在性和处境性，必定使我们得出一个结论，那就是如果我们重述启蒙的历史故事，首先得承诺，启蒙从英国到法国、到德国，后来开展成为一个世界运动的时候，有了俄罗斯、有了中国，这一进程不是各个国家对“启蒙”的误会性认领，而是“启蒙”按照自身的逻辑在世界历史进程中的一个渐次展现。这一进程将启蒙（the enlightenment）最原初的内容逐渐展现出来，从而“启蒙”对自身进行说明性的呈现，向人们渐次展现启蒙究竟有什么样的丰富内涵。因此，我们站在启蒙的历史叙事角度，以启蒙纷繁复杂的历史叙事中某一个国别的某一个事件、某一个思想家的某一个主张，就断言哪个启蒙需要批评，哪个启蒙需要超越，这是一种意义不大的历史学工夫。因为这样把“启蒙”本身僵化为某一个国别、某一个时期的某一个历史事件，某一个思想家的某一个主张，这是关于“启蒙”本身的一个非历史的、反过程的、结论性的、封闭的观点。

其次，“启蒙”并不是我们通常所理解的那种意思，因为人们被蒙蔽了，所以需要一部分先知先觉的人，来启发教育那些后知后觉的人。这是对“启蒙”真正的涵义没有加以澄清的情况下，对启蒙的严重误读。我们把启蒙概括为最简单的“你蒙我启”，这是从外部强加给启蒙的特点，那种断言启蒙就是“我先知先觉，你后知后觉，我作为一个先觉的教育者来教育后觉者”，就是一种仅仅把启蒙当作启蒙者自身的封闭性事业。这种认知，尤其是在讨论法国启蒙的时候，形成了一个僵化的、普遍的定式。

启蒙的真正精神是什么呢？简而言之，可以叫做“有蒙共启”。必定受到某种东西的蒙蔽，这是人类的一种处境，而不只是启蒙时代的精神状况。对于人类来讲，人人都可能陷入种种新、老的蒙蔽之中，需要以启蒙划破长空的光照，促使人们走出蒙蔽。在这样一种处境中，“有蒙共启”，就是一种人人对人人 的启蒙，是一种需要人类共谋的事业，它促使我们自己和别人一道，都能够理性地运用自己的知识、智慧和财富，来揭开自己受到的蒙蔽，而真正使自己身处一派明亮的世界。换言之，启蒙者不能置身启蒙范围之外，单纯以启别人之蒙为职志，他本身既是启蒙的行动者，也是启蒙的对象。因此，可以断言，启蒙的自我澄清，即一种不论是理论理性意义上或是实践理性意义上的启蒙，永远是我们人类的一种处境，绝对不仅仅是一种限于 18 世纪启蒙运动的历史叙事。

在这样一些认知的前提条件下，“启蒙的自我澄清”这一命题面对着的问题，大致可以归纳为以下三个方面。

一 “启蒙”确实是一个古今划界的过程

启蒙的古今划界指的是什么呢？有两个含义需要分别陈述。

一是从神的世界演变为人的世界。这是启蒙最为重要的一个标志性事件。换言之，启蒙以前，人类是在中世纪的、神的庇护下展开活动的。权力受到神的保护、德性由神规划、日常生活秩序由神保证。启蒙肇始，我们人类再也不需要神的庇护，我们需要的是确认人的价值，伸张“人为自己立法”的原则。我们人类处于一种自由状态情景下，“人为自己立法”体现出人类活动的体制：它展现为一种思想自由的过程，那就是要信仰自由、思想自由、

表达自由；它展现为一个政治自由过程，体现为我们人类在政治状态中建立起宪政、民主和法治；它展现为一种社会经济秩序，体现为人类自由自主地运用自己的知识、智慧和财富。因而，这个时候，人类绝对不必说在我们之外，去寻找到一种力量，来对我们人的活动的正当性进行庇护。启蒙运动时期的思想家业已告诉我们，对于人类来讲，最重要的是人不可能再找到神来作为人行动正当性的庇护者，人类必须自己提供行为正当性的证明，这是启蒙划分出的从神到人演变的、一个最重要的分界线。

二是展现为古典学的立场、伪古典学的立场与现代启蒙的辩护立场三个差别性向度。18 世纪的启蒙运动，无论是苏格兰的启蒙运动还是法国的启蒙运动，或是德国的启蒙运动，有一个最重要的写照，我们常常忘记了，就是启蒙后的人类往何处去的问题。英法启蒙的普遍主义预设，与英国开启而德国光大的特殊主义走向，将启蒙后的欧洲搞得有些不知前路何处的感觉。人类好像一副无可奈何的状态，启蒙了，人类必须为自己立规，但规范似乎没有从天而降。启蒙似乎没有办法继续往前走，人类不得已回到古典中寻找启示。这个时候，古典学成了现代启蒙思想兴起的重要参照。但不能不注意的是，以启蒙运动作为标志，古典学显示了两种判然有别的价值立场，二者恰恰是以对启蒙的态度区分开来：一种是真正的古典文明研究。这样的古典文明研究，是要回到文明的原初状态，即回到古希腊、古罗马、希伯来的经典中，以求获取为现代性启蒙辩护和引路的资源。这是一种真正开启古典的现代价值的、可靠的古典学立场。这正是我们中国人所熟悉的“辨章学术、考镜源流”的古籍披览工夫，启蒙乃是从古希腊、古罗马经过中世纪的历史演进的产物，这种“历史还原”，促使希腊的理性精神、罗马的法律理念和希伯

来的虔诚精神，“回到”启蒙的现场，构成“启蒙”的重要思想动力。

另一种是被启蒙批判和拒斥的伪古典学立场。在 18 世纪、19 世纪、20 世纪以及 21 世纪的今天，在西方、在中国当下，伪古典学都非常流行。这里的“伪”，是伪装、伪托之伪，而非虚假、冒充之伪。所谓伪古典学的立场是什么呢？它有两个标志。

一是以对古典的研究，即以“辨章学术、考镜源流”的形式，祈求回归古希腊哲学王的方式，甚至回归斯巴达军事化的生活方式，来解决所谓的启蒙无法克服的困境。他们自负地认定，人类在实现现代工业化以后，已经走入绝境，不回到哲人王的路径上，就不足以告别困局，发现美好生活的答案。实际上，在法国启蒙运动的尾声中兴起的、真正的古典学研究，古典学家就已经对这种伪古典学加以抨击。最典型的代表就是库朗热。伪古典学是一种以古典学的面目，否定现代的、旨不在学术而在政治的伪学术。换言之，我们不能不在现代性处境背景中，在启蒙已经曙光照人的条件下，确信“人为自己立法”的正当性，将“内心的道德律”和“头上的星空”，作为确当实践的支撑、理性探究的对象。

二是以颠覆“现代”为目标的伪古典学，一方面它把现代性和启蒙事业，看作包含着无法克服的内在悖论的运动，因此我们不仅要到古希腊、古罗马、希伯来的古代典籍中寻求缓解现代矛盾的答案；而且另一方面他们认定，人类不仅应当到古典文献中寻求智慧，而且应当径直回到古希腊、古罗马和希伯来状态，这才足以校正现代性悖谬。这完全是颠覆现代性的立场，自然它也就是一种反启蒙和反现代立场。这一思潮起源于德、法的浪漫主义，借助其特别有助于流行开来的诗情画意，扩展为颠覆启蒙



的世界思潮。在中国，以研习德国哲学出身的伪古典学者，以对“古典政治哲学”的提倡，申述他们径直回到古希腊、回到他们所期待的哲学王统治状态的主张。

很显然，启蒙的古今划界就像神人划界一样，也是不可忽视的划界。如果不准确把握这两个边界，那我们就没有办法讨论启蒙究竟有什么价值？启蒙在今天的中国究竟有什么作用？在这个意义上，需要特别强调的是，作为一个历史事件的启蒙和作为一个社会现代进程的启蒙，在性质和功能上都是不一样的。

二 要区别作为“国别的启蒙”和 作为“问题的启蒙”

我们单纯讲苏格兰启蒙对中国的示范意义，或者法国的启蒙对中国的示范意义有多大，抑或德国的启蒙对中国的教训有多么深刻或沉痛，这都是一种仅仅将启蒙限定为一个国家范围内的说辞。在启蒙的内在互动或自我呈现上来看，作为国别的英格兰启蒙、法国启蒙或德国启蒙，又或是作为社会运动的欧洲启蒙，从欧洲启蒙演进到北美启蒙，从北美启蒙演进到整个世界的启蒙运动，其实都是对启蒙真精神的渐次凸显而已。真正的启蒙精神正是在它作为现代世界变迁的过程中显现出来的，而不是在某个国家的启蒙中间被局限着的。在一个先起的国家启蒙中，一些启蒙内涵显现了，一些内涵仍然被遮蔽着。但在随后进入启蒙状态的国家变迁中，那些被遮蔽的内涵也逐渐显现出来。这是一个连续的启蒙演进所呈现的基本情形。真正的启蒙精神，远不能被直白地表达为我们熟知的现代基本理念，比如自由、平等、博爱；也不能被直白地表达为某一种民主的制度形式，更不能被直白地表达为某种特定的生

活姿态。今天反启蒙和非启蒙的主张者申述径直回到古典的立场，或者以古典超越现代的主张，对这一点存有误读。

作为“问题的启蒙”的精髓，旨在把英格兰、法国和德国启蒙运动的基本精神凸显在我们面前，旨在将先导和后起的启蒙所针对的真问题凸显出来。这里的启蒙真问题和真精神，简而言之，就是让人人都有理性担当精神。这就是为康德所强调的启蒙精神——dare to know。人类的理性担当精神，具有两个指向：从纯粹理性上来说是为了认识世界，从实践理性上来说是人為自己负责。这在任何时候，对于我们人类打破神权统治之后，进入“人为自己立法”的状态，都具有决定性价值。从人类的基本理念上看，人类只能以自己的能力承担相应的责任、履行相关的义务，他才成为人。从制度安排上来说，不是因为自由民主和法治宪政落定了的制度结果显示启蒙的制度价值，更为关键的是“人为自己立法”，指引现代人类建构限权文明。而以往我们只有在上帝的名义下才足以限权，启蒙运动刻画了这二者之间的分水岭；在日常生活状态中，我们从启蒙开始，对别的族群、别文化怀抱宽容、理解与欣赏的态度，致力研究原始文化的人类学等学科的兴起，就可以视为启蒙精神的产物。

我们中国人谈论启蒙，对启蒙的精神误解最深。由于长期以来我们中国人习惯将启蒙切割为某个国别的事务，因此以某国某个思想家的主张，尤其是某国某个思想家蔑视中国文化的说辞，来断定整个启蒙对于中国的意义和作用，好像启蒙对于欧美以外地区的人们的生活和理念持有一种绝对拒斥性的说法。因此中国人有必要清算启蒙、告别启蒙。倘若中国人对启蒙抱持的蔑视东方立场不加清算，中国就无法真正进入健康的现代天地。这是一种误读

启蒙的结果。在处理文化间关系上，启蒙的主流绝对不是褊狭的，而是宽容的，正是启蒙开创了文化多元主义。像法国启蒙运动的中坚人物伏尔泰对中国就极为欣赏，这与德国启蒙走到穷途末路时的黑格尔对东方的蔑视，完全是两回事。今天我们中国人没有必要以所谓解构启蒙心态为前提，申述中国儒学的现代价值与人类价值。儒学价值与中国古典政制智慧，早就在启蒙学者的高度关注和细心模仿之中。

三 重视启蒙的中国命题意涵的开掘

这一命题，需要强调三个基本涵项：

其一，我们要解释这一命题可能包含的歧义。一是要强调西方的启蒙不仅仅是解决“西方的”问题，而是解决人类现代处境的问题。二是所谓“中国的”启蒙并不是一个对自己本身传统文化的启蒙，而是对中国人勇于运用理性的推动。这是五四一代和五四后新儒家一代都存有误解的地方。事实上，命题的这两重歧义，使得中国的启蒙被换算为一个中西之辩的问题，这是中国启蒙的最大悲哀。中国的启蒙，并不是在“要么中、要么西”之间进行选择的问题，也不是一个在中国内部凸显的古今决断的问题。而是一个在古今中西四维中凸显的，中国要不要认同现代理念、建构现代国家的问题。

其二，“中国的”启蒙最关键的历史问题是什么？从晚清、民国到中华人民共和国，中国经历了三次启蒙、三次夭折，但“中国的”启蒙，以今天的讨论作为一个标志性事件，它再次告诉人们，启蒙作为内生的“人”的觉醒状态，它有一种自我澄清和自我发动的机制。只要启蒙任务没有完成，或者再启蒙的形势形成了，启蒙的任务

就会再一次呈现在人们的面前。这不是一个告别启蒙心态的主观宣告可以解决的问题。这也不是借助所谓批判启蒙的武器就可以彻底瓦解的事务。这也就是当今中国处于转型十字路口的时候，启蒙再一次登台最重要的理由。

其三，启蒙之作为现代和现代性揭示出来的情形，它由三重动力提供保障：一是启蒙本身永远是在纵横双向的自我澄清中，一直展示自己不断充实的新内涵，这是启蒙“常谈常新”的原因。人们说启蒙“常谈常悲”，是因为没有看到这种“悲”正是启动新一轮启蒙的动力。因此，启蒙“常谈常悲”正是启蒙“常谈常新”的一物两面。二是“人为自己立法”的状态，是人类打破神学笼罩之后的必然处境。因此，我们有必要清楚“人为自己立法”的这一命题的存在论价值，而不只是琢磨它的认识论价值。三是我们一定要强调人的综合局限性，人自身的、政治的、代际的、社会的诸种局限性，使启蒙本身的动力机制是一个永动机制和有序机制。在这个意义上，今天中国的转型说到底就是启蒙自我澄清的一个新阶段、一个新命题和一个新状态，是我们不可回避的问题。因而新启蒙或者启蒙重回现场，就不是一个我们中国人主观是否选择的问题，而是一个客观必然面对的事实。

（任剑涛，中国人民大学政治学系教授）

初晓波 启蒙与再启蒙

——以日本为视角的思考

对中国启蒙问题的思考，固然需要从历史到现实、从人物到事件的全面研究，同时也需要更多的参照物，与欧美国家相比，东方后发展赶超型国家的启蒙道路，尤其值得我们研究。特别是日本，启蒙之路坎坷漫长，而且与中国有千丝万缕的联系，通过系统回顾和反思，不仅有助于我们认识后发展赶超型国家启蒙之路的特征，而且其中诸多经验教训可以直接为中国提供重要参考。

一 日本的启蒙

中国自古就存在着“启蒙”一词，汉代应劭在《风俗通·皇霸·六国》中曾有“每辄挫衄，亦足以祛蔽启蒙矣”的文字，即开导蒙昧，使之明白事理的意思。清代刘献廷在《广阳杂记》卷三中说：“物理幽玄，人知浅眇，安得一切智人出兴于世，作大归依，为我启蒙发覆耶！”同样也是这个意思。康德曾提出过：“启蒙就是人们走出由他自己所招致的不成熟状态。不成熟状态就是对于不由别人引导而运用自己的知性无能为力。”^①与西方

^① 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1991，第22页。

启蒙思想形成对比的是，中国传统上普遍使用的启蒙还远不是开启或者着重塑造独立人格、科学理性的含义。所以有学者提出，中国当下使用的启蒙一词是从日本而来，是所谓的“逆输入”。^①

从日本方面的研究成果来看，学者对于启蒙一词的词源也没有达成明确的共识。西周在 1874 年出版的《致知启蒙》一书是逻辑学著作，其中的启蒙还没有脱离汉文本来的意义。在当时出版的词典中，也没有看到更权威的解释。1884 年井上哲次郎等编写的《哲学字汇》中，对 Enlightenment 的解释仅仅是“大学、文化”，但到了 1912 年的新版本就增加了“心智独立、排除迷信”的字样。有学者认为，在这个过程中，大西祝居功至伟。^② 大西祝在 1895 年的《西洋哲学史》中，将德文 Aufklaerungsperiode 翻译为“启蒙时代”是目前看到最早的定译。

当然，启蒙一词的出现，与启蒙的开始并不完全一致。日本的启蒙运动是与培里黑船来航、幕府衰落以及随后的明治维新密切相关。幕末时期，很多接受过兰学等熏陶的知识分子开始“睁眼看世界”，在明治维新的开放政策下，积极学习接受西方思想家的学说，成为传播启蒙思想的先驱。其中，最为典型的就是被称为“日本伏尔泰”的福泽谕吉。他早年曾随白石常人系统学习过经史，随绪方洪庵学习过兰学。1862 年福泽随遣欧使游历欧洲诸国，1867 年赴美，亲眼看到世界的真实状况，意识到必须全面学习西方的科学文化思想。“我们洋学者的目的只有一

① 董健、王彬彬、张光芒：《启蒙在中国的百年遭遇》，《炎黄春秋》2008 年第 9 期。

② 小島毅：『近代日本の陽明学』、東京、講談社、2006 年、第 97～98 頁。

个，就是介绍两洋实际情况，促使日本国民有所变通，早日进入开化的大门。”^①从此，他专心从事教育，创办了庆应义塾，并留下了大量传播平等自由观念的著作。1866~1870年，他出版了著名的《西洋事情》，系统介绍欧洲各国的实际情况，特别是议会制度，为启蒙思想传播打下了基础。1872年，他推出了《劝学篇》，呼吁“天不生人上之人，也不生人下之人”，^②阐发了“人人独立，国家就能独立”的道理，指出日本国民应该“立志求学，充实力量，先谋求个人的独立，再求一国的独立”的启蒙之路。^③1885年，他的《文明论之概略》同样在日本社会引起轩然大波。在详细比较日本与西方的差异后，福泽得出西方文明优于日本文明的论断；在“易取”的物质文明与“难求”的精神文明之间，“应先攻其难，而后取其易”。^④这凸显了启蒙对于日本社会发展的重要性，在当时是有相当的远见和魄力的。值得说明的是，也有研究学者提出，明治8年（1875）以前福泽是以输入西洋文明，促进人民智德，排除迷信为主要目的；而明治8年后因不平等条约束缚国家的活动福泽主张官民调和以对抗外国，谋求国权的完整。^⑤

与福泽同时代还有很多思想家，如翻译穆勒《自由论》等著作的中村正直，撰写《真政大意》、《国体新论》的加藤弘之，撰写《格物启蒙》与《百一新论》的著名

① 福泽谕吉：《福泽谕吉自传》，马斌译，商务印书馆，1980，第288页。

② 福泽谕吉：《劝学篇》，群力译，商务印书馆，1958，第1页。

③ 福泽谕吉：《福泽谕吉自传》，第11页。

④ 福泽谕吉：《文明论之概略》，北京编译社译，商务印书馆，1959，第12页。

⑤ 具体研究参见李永炽《福泽谕吉社会思想之研究》，台湾大学文学院，1968，第70页。

哲学家西周等。这些人大多是明六社的成员，是推动日本启蒙运动第一波高峰的重要代表人物。他们关注的问题，包括西周的文字改革（拉丁化）、森有礼的婚姻观（一夫一妻制）、津田真道的死刑论、箕作麟祥与西村茂树的自由观念、西周与加藤弘之的宗教观、阪谷素等人的破除迷信及鼓励火葬等问题。另外一个重要的内容是反对儒、佛教育中的“虚学”，转而倡导西洋传来的天文、物理、化学、医学、经济等“实学”。^①

在民权运动的影响下，新一代民主主义者登上日本舞台，植木枝盛与中江兆民是最典型的代表人物。植木枝盛笔锋凌厉，勇敢面对诸如天皇与国民关系等现实敏感问题，敢于抨击政府，撰写了《开明新论》、《民权自由论》、《言论自由论》、《天赋人权辩》等杰出的著作，他还积极投身立宪运动，倡导从草根开始推广启蒙思想，成为民权运动的领导者、自由党的理论家。^② 中江兆民曾在法国留学，回国后翻译了《社会契约论》（译名为《民约译解》）等大量卢梭的著作，自己创作了《一年有半》、《续一年有半》、《三醉人经纶问答》、《平民觉醒》等作品，都产生过广泛的影响。^③

二 日本的再启蒙

其实，在日本启蒙运动方兴未艾之际，很多启蒙思想

① 松本三之介：『明治思想史：近代国家の創設から個の覚醒まで』、東京、新曜社、1996年、第48～49頁。

② 植木枝盛的研究详细参见家永三郎《植木枝盛的生平及其思想》，马斌等译，商务印书馆，1958。

③ 中江兆民的代表作品中译本有两册：《一年有半、续一年有半》，吴藻溪译，商务印书馆，1979；《三醉人经纶问答》，滕颖译，商务印书馆，1990。对其本人的研究参见毕小辉《中江兆民》，台北，东大图书公司，1999。

家就开始对运动本身表示了担忧。明治30年大西祝曾大声疾呼：“一时勃然兴起的启蒙思想，其使命还未达成一半，便转为回顾历史，以破坏历史的连续性为最恐怖之事，把拘泥于历史误认为是对国家的忠诚……我辈不得不为维新后的启蒙思潮在今日没以革命精神继续猛进而感到悲哀。”到了大正初年，田中王堂曾警告世人：“我同胞仍未充分理解启蒙运动的意义……只要我同胞还未领会启蒙运动的意义，未接受其洗礼，那么，无论他们干什么，都不可能成为完全文明的国民。”^①为此，他提出了“回到福泽谕吉那里去”的口号，实际上这些都是比较早呼吁再启蒙的尝试。

明治之后的大正时期，持续时间并不长，但被视为承接明治与昭和的关键所在。一般学者都认为，这一时期是第二次民主运动的高潮期，^②或者说“是日本面临着迅速现代化的社会内部一体化的挑战。”^③在这一时期里，日本各式各样的知识分子纷纷登台，呈现出“百花齐放、百家争鸣”的局面。德富苏峰的国家主义及皇室中心主义、吉野作造的民本主义、北一辉的超国家主义、大杉荣的无政府主义、武者小路实笃的理想主义，以及勃兴的社会主义及马克思主义，等等。^④特别是吉野作造，作为大正民主时期的旗手，在开启民智、宣扬立宪民主制方面发挥了重要的作用。1905年，他在《新人》杂志上发表了《本邦立宪政治的现状》一文，提出真正建立立宪制度的

① 转引自丸山真男《日本近代思想家福泽谕吉》，区建英译，世界知识出版社，1997，第27页。

② 吕万和：《简明日本近代史》，天津人民出版社，1984，第240页。

③ 约翰·惠特尼·霍尔：《日本——从史前到现代》，邓懿、周一良译，商务印书馆，1997，第237页。

④ 详细研究参见陈秀武《日本大正时期政治思潮与知识分子研究》，中国社会科学出版社，2004。

两个条件：行使主权时要以保护与推进整体人民的利益为目的；立宪政治要求构成参与政治的人民应该具备高明的见识和健全的判断。前者明显带有主权在民的色彩，后者提出了民众参与的条件。针对当时的状况，吉野提出，教育民众，让他们掌握宪政运行的一般知识和道德乃是当务之急。他尖锐批评当时的日本，“统治阶级担心承认民众的自由会削弱他们的特权，因为他们采取强制手段来压抑个人发展……民众为了确立能体现自我政治主张的制度，不惜流血牺牲，以期实现立宪制度。”^① 值得说明的是，吉野心目中的历史大趋势，是对内实行彻底的民本主义，而在对外政策上实行国际的平等主义。他曾激烈抨击当时政府的内外政策，并提醒国人，日本不应该盲目模仿西方殖民大国的所作所为，这在当时也是难能可贵的。

战争结束后，日本很多知识分子，基于战争的悲惨体验，纷纷反躬自问，思考日本走向战争深渊的深层原因，涌现出一大批自由知识分子，通过各种方式，推动日本社会的重新启蒙。部分学者意识到，从明治维新开始的日本的近代化，实际上是“自上而下”的过程，日本的教训证明，把国民变成“拥有主体性个人”的“自下而上”的近代化，需要培养国民的近代人精神气质。^② “战后启蒙”表现在教育、新闻媒体等很多领域中。其中典型人物之一是曾任战后第一任东京大学校长的南原繁。这个被称为“理想主义的现实主义者”的学者，在而立之年辞

① 吉野作造：「本邦立憲政治の現状」、松尾尊兌編集・解説：『近代日本思想大系 17 吉野作造集』、東京、筑摩書房、1976 年、第 12 頁。

② 佐伯啓思：『現代日本のリベラリズム』、東京、講談社、1996 年、第 253 ~ 254 頁。

去官方职务赴英国、法国、德国以及美国求学，精心研读康德以三批判为中心的经典。进入东京大学法学部后，他发誓不做报纸撰稿人、大学政治家，在法西斯势力甚嚣尘上之际，安心著书教学，成为“洞窟哲人”。在此期间学术不自由以及对大学自治的否定，特别是学生被迫走上战场等都给他留下了痛苦的记忆。战后他积极倡导以“人的革命”来“创造崭新的国民精神”，在普世价值的基础上实现“创造日本新文化、建设道义国家”，号召日本应该深刻反省战争罪责，迈向“民族的复兴与新生”。^① 在战后日本宪法问题、国体问题、战争放弃、教育改革等问题上，南原繁都提出了自己鲜明的观点。特别在日本重返国际社会的讲和问题上，他与首相吉田茂针锋相对，提出“全面讲和”和“永远中立”的观点，成为当时进步知识人的代表。此外，还有他的同事矢内原忠雄教授，以及他的学生、被称为“战后日本民主主义思想导师”^② 的丸山真男教授等都是勇敢的斗士。

三 日本的启示

卞崇道先生认为，日本早期的启蒙思想固然有让日本人身心一新、沐浴理性之光的功用，但也必须看到，日本早期的启蒙思想与其说从欧洲启蒙时代汲取营养，不如说受到 19 世纪欧美的功利主义、实证主义和社会达尔文主义影响更多。“与同时期中国及其他亚洲国家的启蒙运动比较，则可以说日本的启蒙运动是比较成功的，曾被东亚

① 加藤節：『南原繁——近代日本と知識人』、東京、岩波書店、1997 年、第 144～145 頁。

② ミスズ編集部編：『丸山真男の世界』、みすず書房、1997 年、第 62 頁。

国家的先进知识分子视为学习的榜样。”^① 20 世纪 90 年代以来，也有很多学者关注日本启蒙思想对中国的具体影响。^② 其实，我们还可以结合中国的社会发展现实，从日本的启蒙与再启蒙本身的历史路径中得到更多启迪。

1. 启蒙过程中的矛盾

日本政治思想史研究学者丸山真男注意到，在走向近代国家，尤其是在启蒙阶段，几乎所有的后发赶超国家都面临过类似的矛盾，这在日本表现得尤为明显。首先是传统与欧化的问题，即“日本究竟欧化到哪一步才能依然是日本”？在与统治阶层利害相关的民族和国家身份问题上，如何既要改变又要保持自身特点，实际上直到现在仍然困扰着日本社会。第二个是难以同时完成的制度革命与精神革命之间的矛盾，究竟孰先孰后？精神领域的启蒙最终目的仍然是制度革新，而令人无奈的是，在制度层面文明开化发展的同时，独立自主的精神反而有减退的现象。第三是国内改革与确保对外独立的矛盾，后来演化为民权与国权的争论。福泽谕吉当年在给弟子马场辰猪的信中指出：“日本的形势处于困难状态。为得到外交的平衡，失去内面的平衡。要得到内面的平衡，必须扫除内面的荒唐。若优先内，则不及外。若先应付外，则内之地痞流氓起。若顾此想彼，则无事可成。”^③ 从日本和诸多后发赶超国家的经历来看，国内自由平等与全面启蒙的重任，时时为对外关系掣肘，确也是事实。第四是民主化与集中化的矛盾。明治新政府要打破幕藩体制下的分崩离析状态，

① 卞崇道：《日本哲学与现代化》，沈阳出版社，2003，第112页。

② 代表作品包括王中江著《严复与福泽谕吉——中日启蒙思想比较》，河南大学出版社，1991；郑匡民著《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海书店出版社，2003。

③ 丸山真男：『「文明论之概略」を読む』、岩波書店、1986年、第49～53頁。

就必须倡导“政令归一”式的集权，强化国民的国家意识。同时，“万机公论”、“四民平等”、“地方分权”等西方自由民主的思想主张也必须全面落实，二者的协调同样是矛盾。此外，还包括“富国强兵”的矛盾，如何将这两个相辅相成的目标一致起来是个不小的难题。日本的发展道路证明，早年的“富国强兵”理念，很快变成“强兵富国”，即通过对外扩张完成强国梦的发展思路，随后就滑向“强兵贫国”，而战后日本的发展则走向了“弱兵富国”的和平发展道路。

2. 启蒙与教育

在许多人的心目中，启蒙的水平与教育本身的发展程度密切相关，启蒙与再启蒙的主要途径往往也寄托在教育之上。但日本的教训告诉我们，对于启蒙而言，和受教育人数、比例、经费投入等相比，教育的形式与内容更为重要。1871年明治政府设文部省，推动教育改革。次年9月，以太政官布告形式颁布《学制》和《有关奖励学业的告谕》，以文部省的名义发布《撤销府县旧有学校，按照学制重新设立学校》的通知，提醒国民，如果希望立身、置产、兴业，必须要有所准备，“端赖修身、开智、长其才艺也。”政府的目标在于“邑无不学之户，家无不学之人”。这打破了此前的士人教育，而进入国民教育，应该说是历史性的进步。但随后在教育机构设置上，出现了自由主义的考量，1879年田中不二麿倡导并推动了《教育令》的出台，减轻了中央政府的负担，带有明显的灵活性和实用性特征。但仅过了一年，《修正教育令》出台，一改自由放任的特点，全面加强中央和地方政府对教育的控制。同时，在教育内容上，出现了激烈的争论。天皇侧近的元田永孚等人以天皇名义撰写《教育大旨》和《小学条例二则》，对文明开化政策进行攻击，要求重新

恢复仁义忠孝的传统观念。伊藤博文通过上奏天皇采取了针锋相对、毫不妥协的立场，由此引发了著名的元田、伊藤论战，很多学者卷入其中。1882年以天皇敕谕形式颁布的《幼学纲要》实际上是保守教育思想占据上风的表现，随着1889年《大日本帝国宪法》的确定，次年颁布了《教育敕语》，基本终止了这种讨论。^①《教育敕语》明确指出：“我祖皇宗，肇国宏远，树德深厚，我臣民克忠克孝，亿兆一心，此乃我国体之精华也。”教育要在仁义忠孝的前提下，努力“启发智能，成就德器”，说白了是“和魂洋才”的具体体现，在“忠君爱国”的“大义”之下灌输“万事一系”的“皇统教育”，对巩固近代天皇制、军国主义思想勃兴乃至法西斯制度全面建立发挥了重要作用。明治时期的日本，虽然建立了比较完善的教育体系，教育支出的比例可观，在教育国际化，尤其是外籍教员聘任、留学生派遣方面成果斐然，科研教学等领域都取得了重大发展，但这并不能掩盖启蒙运动受到严重挫折的事实。

在昭和时期，发生过大量政府干涉学术自由、开除甚至逮捕进步知识分子的事件，如1935年美浓部博士因提出天皇机关说而被迫辞去贵族院议员，1937年矢内原忠雄被逐出东大事件，1938年与1940年河合荣治郎与津田博士著作被禁止出版，等等。正基于此，战后日本《教育基本法》第10条明确规定：“教育不服从不当的支配，教育应直接对全体国民负责。教育行政必须以上述认识为前提，为达到教育目的，提供其所必须的条件。”^②应该说，这是在沉痛历史教训基础上获得的重大进步。

① 吴廷彦主编《日本史》，南开大学出版社，1994，第587~588页。

② 家永三郎：《家永三郎自传》，石晓军、刘燕、田园译，新星出版社，2005，第144页。

3. 启蒙与新闻自由

启蒙需要有一个相对自由的舆论环境，这既是启蒙思想家宣传、阐发新思想的园地，同时也是不同观念思想交锋的最好舞台。明治6年成立的“明六社”，是日本近代历史上第一个合法的研究和传播西方民主思想的学术团体，一度成为启蒙运动的先锋。当时一流的学者和思想家云集一处，制定章程，并出版了机关刊物《明六杂志》，试图通过自己的努力来唤醒民众，树立模范，提出卓绝奇伟、千古不灭的学说。但当时明治政府面对着此起彼伏的农民起义、武士叛乱和蓬勃发展的民权运动，开始进行全面控制，在明治8年公布了《新闻条例》、《谗谤律》。福泽谕吉立即认识到，政府的这种严格控制是与启蒙所需要的言论自由完全对立的，“这种律令如果真的执行起来，学者就只得立即改变思想，或者搁笔停止发表言论。”他提出了两种可能性：要么是明六社员改变立场，屈节适应律令，迎合政府的意图，保证杂志继续出版；要么就触犯律令，自由发表文章，成为政府的罪人。二者抉择起来都很困难，既不犯法也不屈节的唯一办法就是因循守旧，进退不决，而这是绝对不能接受的。经过明六社员的表决，这份珍贵的杂志仅仅存在一年，出版了43期便宣布停刊。^①福泽谕吉对此深有感触，他曾经说过：“衡量文明进步程度的标准可有很多，其中言论的自由或不自由，应为人文进步或后退的标志，摆脱束缚而逐渐走向自由，这才是切实的文明进步。”^②

① 近代日本思想史研究会：《近代日本思想史》第1卷，马采译，商务印书馆，1983，第48~49页。

② 远山茂树：《福泽谕吉》，翟新译，中国社会科学出版社，1990，第281页。

大正民主时期，再启蒙能重新抬头，一个非常重要的原因是当时相对宽松的氛围，特别是与媒体的发达关系密切。而随后不久日本法西斯势力上台，对媒体的控制更加严密。最赤裸裸的措施是在太平洋战争爆发第二天，日本警保局明令：为了配合日本的对外作战，不允许发表任何批判政府和军队的言论。在日益恶劣的氛围下，大部分媒体沦为战争宣传的机器，启蒙遭受重大挫折。^①直到日本战败，经过民主化改革后，大众传媒开始成为独立的第四支力量，发挥着重要的思想传播、信息共享、辩论争鸣等作用。

4. 启蒙知识分子的立场转变

日本知识阶层对于启蒙运动的引领作用非常明显，但在日本启蒙运动中，知识分子的转向同样是一个非常引人注目的现象。福泽谕吉认识到当时日本社会的积弊，由于政府的高压和绝对权威，“举世人心风靡，羡慕官，依赖官，害怕官，谄媚官，毫不能发挥一点独立的精神，其丑态实在是不忍卒睹。”作为觉醒者，福泽谕吉号召知识分子：“我们就应当站在个人的立场，或研究学术，或从事贸易，或讨论法律，或著书立说，或发行报纸等，只要是不超过人民本分的事，就要大胆去做。我们严守法令，按理办事，如因政府不守政令而受到委屈，还是不要屈服，据理抗争，这就像是给政府的脖子扎上一针，以革除旧弊，恢复民权，诚为当务之急。”^②这种时弊针砭切中要害，但在当时日本的社会氛围下，要真正实行并非一件容易的事情。

① 关于当时新闻媒体的境遇研究参见家永三郎「戦時下の個人雑誌」，家永三郎：『日本近代思想史研究（増訂新版）』，東京大学出版社，1980，第335～357頁。

② 福泽谕吉：《劝学篇》，第18～19頁。

丸山真男在论及近代知识分子诞生的问题时提出两种解放：“首先是从身份的制度的锚缆中解放出来，再就是从正统世界观的解释和授予的任务中解放出来。这两种解放是其诞生的前提。”他特别指出，“知识分子的思想、言论要与权力和制度的任何特别保护脱离关系。”^①按照这种标准来看，真正意义上的近代知识分子可以说是凤毛麟角。曾经是早期启蒙运动领袖人物的加藤弘之、西村茂树、德富苏峰等是知识分子转型的代表人物。加藤曾经是“天赋人权”学说的倡导者之一，但在当时的背景下逐渐转变立场，鼓吹建立民选议院“为时过早”，甚至自己检讨早期发挥过重要启蒙作用的观点，出版了《人权新说》，认为天赋人权实在是愚妄之论，倡导“权利源于权力”的强权主义思想，完全背离了启蒙运动的宗旨。西村的转向更彻底，他亲自创办修身学舍等机构，出版《日本道德论》，提倡复兴儒学、尊皇敬神的口号，沦为国家主义者。就是著名的自由民主倡导者、大正民主时期的旗手吉野作造，也要顾虑“天皇主权说”的威严，不得不把“民主主义”翻译为“民本主义”，由此可见启蒙思想家处境之一斑了。

5. 日本启蒙运动与政治控制

日本启蒙运动发展此起彼伏，与日本政治发展密不可分，是否可以简单总结如下。当政治控制力降低时，启蒙运动进展得就比较顺利。幕末至明治政府成立初期、大正民主时期以及经过战争失败、GHQ 占领之后建立新的民主体制这三个时间段是比较明显的代表。而当

^① 丸山真男：『「文明论之概略」を読む』、東京、岩波書店、1986年、第38頁。

政治控制力上升时，启蒙运动就容易走向低潮。这以明治中后期和昭和前 20 年为主要代表。而启蒙运动真正深入人心并且全面开花，则与政治体制的根本变动密不可分。第二次世界大战中，日本法西斯遭受沉重打击，战后一度丧失主权，接受被占领的命运。麦克阿瑟对日本的民主化改革虽然不彻底，但无论是经济领域的农地改革，还是《和平宪法》的制定，特别应提及的是打破最关键政治迷信的意义，也就是战后天皇的“人间宣言”，彻底改变了国民对天皇的认知，动摇了数千年来建立在神话基础上的心理和制度上的束缚，为独立、自主、理性、科学等启蒙精神的深入人心扫除了最重要的一道障碍。

日本国民对天皇神性的质疑，很多人是从宣布日本无条件投降所谓的“玉音放送”开始的，“这是一次令人震撼的经历，一个毫无心理准备的晴天霹雳。”^①很多人在惊诧之余开始思考，“现人神”的天皇和作为“皇国”的日本为何会落到如此下场？麦克阿瑟在肃清日本军国主义思想和势力方面，推行的一项重要措施是天皇发表“人间宣言”。1946 年 1 月 1 日，天皇裕仁以“新年寄语”的方式向全体国民宣布，皇室与国民之间是基于“信赖与敬爱”而形成的纽带，而非来自神话与传说。天皇明确承认，所谓的天皇是现人神、大和民族比世界其他民族优越以及应该支配世界等说法都是没有依据的。《朝日新闻》当天的头版头条，用大幅标题写道：“天皇不是现人神”！^②虽然质疑天皇制、批判天皇制的声音很早就存在，但只有到战败之后才真正让民众彻底接受这个现实，这在

① 赫伯特·比史斯：《真相：裕仁天皇与侵华战争》，王丽萍、孙盛萍译，新华出版社，2004，第 384 页。

② 《朝日新闻》1946 年 1 月 1 日，第 1 版。



日本的启蒙运动史上具有主要意义。^①

综上所述，日本的启蒙与再启蒙过程，对中国来说是非常好的“他者”存在。认真总结认识日本在这个过程中经验教训，对中国的启蒙与再启蒙具有重要的理论意义和现实参考价值。

（初晓波，北京大学国际关系学院副教授）

① 关于“玉音放送”和“人间宣言”的研究参见小森阳一《天皇的玉音放送》，陈多友译，三联书店，2004，第16～72、123～166页。

讨论：启蒙与中国 社会转型^{*}

何迪：专题发言结束了，现在进入讨论的环节。

一 问题的提出

吴敬琏（国务院发展研究中心研究员）：为什么我们在今天还要重新提出启蒙？我认为，这一关必须要过。至少在精神的领域，去掉蒙蔽，把普世价值之光照进我们“中世纪”或者“半中世纪”。

第一，比起欧洲来说，中国的“中世纪”这一套制度、文化、理念，更加先进。在中世纪的时候，欧洲似乎还是野蛮人的国家，而我们已经是很文明的了。当然，儒家想利用这一套东西来约束皇权，但另一方面又被政治统治所利用，所以它具有很大的欺骗性。

第二，毛泽东时代是对中国从头至尾的深层结构再造。旧中国统治体系并未能够深入到最基层，到了农村则

* 以下内容为2010年7月4日“启蒙与中国社会转型”研讨会自由发言部分。除吴敬琏、丁学良的发言记录因时间关系未经本人确认外，其他发言记录均得到本人确认。

是一种宗族社会，皇权不能直接指挥它。然而，经过社会主义改造，政治统治是一直延伸到最基层，把所有的农民都编织到这个统治体系里来。在这一过程中，“道统”和“法统”变成了同一个东西。现在，尽管技术手段比那时候更高明了，但是因为经济基础的改变，这种深入到基层的控制方式也相应地发生了一些变化。

第三，我承认，原本的马克思主义是启蒙运动潮流的延伸，但是到了列宁主义就已经是东方的东西了。这中间有一个过程，刚才几位也说到了近代两个潮流。这个潮流到了列宁主义那里，已经变成一种专制体制，就是斯大林总结的列宁的无产阶级专政体系。可以这样说，我们意识形态领导部门的同志们，没有一个人弄得清楚，马克思究竟讲了什么？比如说，为什么社会主义要取代资本主义？马克思是怎么论证的？但是，有“马克思主义”这个外衣，它给人一种美好的向往，一种崇高的理想，更具有某种期待性，好像它具有现代性。其实，这是一个东方化了的马克思主义。

第四，改革开放以来有进步，但有些核心的东西没有动。从经济上说，进步多一些，特别是90年代末期，放开国有小企业，这对于社会经济基础的改造，应该做很高的评价。国有大型企业刚刚一改革就遇到了阻力，但是大量的中小企业加上农村的承包制，甚至私有的家庭农场，对于中国社会的经济基础的改造起了很大的作用。市场经济体系需要有其他制度的支撑。如果说政治改革停滞不前，现代市场经济是很难建立的。用中央文件的语言来说，叫“驾驭”，写文件的秀才告诉我，他们几次提出意见，说这个词不大好，领导说你们想吧，想来想去没想出另外一个词，就叫“驾驭市场”，而“驾驭”的市场就不是市场了。麦克米伦说，市场交换是一种自主自愿的交换，

如果有另外一个力量控制这种交换，就不叫市场交换。所以，我说有进步，但是在制度上，这个大关没有过。

至于说思想、意识形态，这个问题就更大了。现在，很多基本的东西是需要用阳光去照一照的。在改革开放刚开始的时候，胡乔木就说过，民主集中制这个说法不对。（秦晓：列宁从来没说过“民主集中制”。列宁说，我们布尔什维克内部实行的是集中制，但这个集中制是“民主的集中制”。是毛主席把它改为民主集中制，并从党内推及政府的公共政策。其实，民主与集中不是一个对应的概念，民主对应的是专制，集中对应的是分散）这个东西好像是颠扑不破、不能碰的东西。但仔细琢磨一下，这个话是不对的。个人服从组织，下级服从上级，全党服从中央，照着我们的习惯理解，只要毛主席签了字，就叫中央。所以，需要清理的东西很多。

由此而来，就有一个什么人需要启蒙的问题。这绝不是先知先觉，后知后觉，精英去教育群众。现在回忆起来，我们参加了很多政治运动，学习了很多政治技能，到底是对，还是错？现在想想，很多都是很有问题的，所以我们每一个人都需要启蒙。特别是，我们社会的中坚分子，同样需要启蒙。我总是跟企业老板们说，你们是社会的中坚力量，但是，阶级自觉和公民意识太差。当然，这里有环境的原因，这两年表现得特别明显。我跟你玩不了了，就一走了之，消极的情绪普遍蔓延。因此，启蒙的任务还是很重的。

秦晓：我非常赞同资老师讲的“道统”、“法统”合一的问题，就像中世纪的“政教合一”一样。在某种意义上讲，道统也是个意识形态，它制度化了，纲常化了，就是我讲的意识形态化的问题。我觉得，道统与法统分开是必要的；更重要的是，解除这个道统，回到人类社会基

本的价值观上，这个社会才自然，才正常。（资中筠：我非常赞成。我讲，毛泽东把马克思不是嫁接到百年来的探索启蒙上，而是嫁接到秦始皇那儿去了，但我没有讲马克思本身是不是有问题。至于道统本身有没有问题，这是另外一个问题。我重点讲的是，知识分子要独立，要把道统、法统分开）

胡德平（全国政协常委、全国政协经济委员会副主任）：我觉得，资中筠老师的主题演讲，最有价值的一点，就是把中国历史上一直延续到现在的、所谓的道统和法统说得这么清楚，这对我很有帮助。

在中国两千多年的历史，作为政权象征的法统和作为知识分子精神传承的道统是分开的。由此，中国历史上知识分子形成了一种特殊的家国情怀，有了孟子说的关心国家大事的大丈夫气概。在中国历史上，都是法统礼拜道统，而不是相反。就是贵为皇帝，也要对孔孟之教勤奋学习；当然，道统又是为法统服务的。正所谓“天地君亲师”嘛！

我们现在的的问题是，把一个法统即政权的合法性和一个道统即意识形态的合理性结合在一起，并又以封建文化和种种残余势力的影响为背景。毛泽东同志说的“我就是马克思加秦始皇”，正是这个意思。在这种特殊的历史环境条件下，我国绝大多数知识分子出让了自己的思想与独立思考的权利。其实，早在“文革”之前，意识形态中就已开始了“文革”。知识分子逐渐放弃了对祖国、对人民、对国家政治生活的积极、勇敢的思考和批评。

我觉得，中国皇帝在这方面最花力气的就是清朝的雍正。雍正不但要做皇帝，还要把儒释道三教结合起来，超过孔孟。他说，我既是人间的帝王，也是我子民的导师。他办过“三教会”讲习班，把皇子们请来，包括曹雪芹的表哥，在卧佛寺登坛说法。他自己命名“破尘居士”。中国

历史上已经分开的道统和法统，在雍正的时候又统合起来。但雍正的权威不够，他失败了，并在道统影响深远的中国留下骂名。在我们思想解放、接受新鲜事物的时候，资老师的这种道统与法统的区分，尤其宝贵。我理解，资老师关于“道统”与“法统”的说法，是要表达：人民思想文化的存在、发展与国家立法、执法、司法职能，既有联系，又需分开。在当今条件下，还是要更多地强调一分为二的方面，恢复和发扬知识分子为国为民的忧患意识与社会责任感。

改革开放三十年来，确实有很大成绩，但是对改革开放各种说法也非常多。最先、最有权威的说法还是80年代末90年代初，说我们有两种改革观。现在，我看何止两种改革观？我们有多种改革观。一个工人跟我说：“现在，我们的政策到底是为谁来服务？让我们工人下岗，几次会就可以决定几千万的工人下岗！而你们干部的车改，酝酿了十几年，还没改出个名堂来。”他在责问，到底是我们下岗重要，还是你们的车改重要？又如农民的失地问题。我们应该推进城镇化，但是城镇化推进的结果，难道就是农民的集体所有制不断地变为国有土地，再将国有土地卖高价？这是明目张胆变着法地来剥夺农民的生产资料。这样干，毫无马克思主义的“道统”，却打着国家的“法统”旗号，这哪还有一点社会主义的味道？

今年的高考，我看了一份得零分的卷子。这位考生写道：什么仰望星空，脚踏实地？我就想当官，就想当公务员。当公务员赚大钱，这是我的真话。当然，这种思想固然有问题，但是你给他一个零分，究竟好不好？我觉得，需要研究。现在，整个社会风尚都是当官做公务员，人家说了句实话就给零分，教育部门是否又在通过考试让青年学生让出自己的灵魂呢？真是可怕！

最后，有的同志问怎么办？我觉得，现在社会主体人

群确实大大变了。“50后、80前”已经成为我们社会的主体。他们中很多人并不熟悉历史，不知道“文革”，这是不足的；但是，那种愚忠的东西，他们也接受得很少。他们的爱国热情普遍很高，很少有人愿意出让自己的思维能力，这方面比我们这代人强多了。但我们这代人也得历史际遇所赐，绝不受人蛊惑煽动，丧失知识分子独立思考的能力。

现在，我们的国家很牛呀！我们原来说社会主义合法性的时候，总是进行纵向比较，我们比解放前好；现在可以横比了，我们已经超过德国，马上要超过日本了，美国也怕我们了。你怎么超过日本？日本还有一个海外的日本，人家海外资产18000亿美金，把这些加进来，我们又差了一大块。同时，我们投入产出的效益究竟怎么样？GDP和EDP能够平衡吗？这都是国计民生还未解决的问题。像今天这样的讨论不可中断，应该继续进行下去。

二 历史的回顾

章立凡：我觉得，中国近代以来可能错失了几个机会：第一，君主立宪。按当时的中国国情，可能是一个比共和更有利的选择，但是宪政太慢，革命跑到了前头。辛亥共和以后，出现了比较混乱的局面，有很多人认为君主立宪比共和要好。袁世凯搞“洪宪帝制”，政治设计上也是要搞君主立宪。古德诺提出的政治方案，并非完全不足取，但袁世凯不是合适的人选。他从孤儿寡母手里夺了天下，当上民国大总统，反过来又搞帝制，既是清室之罪人，复为民国之叛逆，从传统道德和政治伦理上都站不住脚。

第二，联省自治。孙中山本来是主张联邦制的，民国几个宪法版本的设计，也都在“克隆”美国的联邦制。但中国的政治传统历来趋于“大一统”，民国南北分裂时

期，无论北洋军阀还是孙中山，都热衷于以“武力统一”战胜对手。同时还有一个倾向，即经济比较发达的地区认同地方自治，从清末的“东南互保”到民国的“联省自治”运动，乃至陈炯明与孙中山的分歧，都含有地方自治和联邦制的诉求。但折腾来折腾去，还是摆脱不了历史惯性，归于大一统。毛泽东早年是赞成“联省自治”的，联邦制也是中共自“二大”以来的一贯主张，还在江西成立过“中华苏维埃联邦共和国”。在中共党史上，一直认同这种政治框架，只是到了1949年起草《共同纲领》的时候，李维汉有一个报告，建议不仿效苏联的联邦制，把这个架构废弃了。因此，蒋介石、毛泽东的个人功业，都是武力统一中国。如今一提联邦制就非常敏感，不允许讨论。这个方案本来就是中共早期的主张，现在却指责为“模仿西方政治制度”，其实是昧于自身的历史。

此外，关于启蒙如何进行，我认为应该有几个层次：对民众的、对干部的、对知识分子的。当前网络上有种调侃说法：知识分子可分为三种：沉默的大多数、公共知识分子、公公（太监）知识分子。不要总说知识分子去启蒙民众，知识分子也需要自我启蒙。就现状而言，启蒙民众是必要的，但启蒙干部比启蒙群众更重要。执掌权力的人总是从“管治”的角度思考问题，不懂得运用民主来推动国家的现代化，这样的执政模式没有可持续性。

张鸣（中国人民大学政治系教授）：最近，我做了一点儿五四和辛亥革命的研究，这两个事件中，都涉及启蒙的问题。提到启蒙，有一个困惑是非常明显的，自由在启蒙中是很尴尬的。比如辛亥革命，革命党人都宣传启蒙，而且花了很大的力气，自由、民主、博爱是很流行的观念。然而，一旦革命胜利后，这事就变了。最普遍的一个现象，就是革命军强迫人们剪辫子，根本不在乎人家是否

自愿，吓得农民都不敢进城。在革命党人眼里，辫子是民族奴性的表现，用非自由的方式强迫人家消除这种劣根性的象征，是大有问题的。五四也是如此。在新文化运动期间，主要是追求个性解放与个人自由的，而一旦到了政治运动的时候就变化了，就会大规模地强迫人家去抵制日货。无论出售者还是购买者都是有罪过的，大规模查封商铺，把店主和店伙计拉出来游街；如果你买了日货，就和你背上盖一个戳儿“卖国奴”。实际上，根本没有在乎他人的自由，原来提倡的全部没有了，走到了反面，就是强制。

我不认为，自由纯粹是外来的，中国的士大夫也有对自由的渴望，对强权的反抗。为什么会出现这样的悖论？有好多解释：第一，认为中国文化中不存在自由的概念，因为我们不是个体本位的。然而，不是个体本位，不等于人与人之间没有权利界限。中国是一个长期的商品经济社会，怎么可能没有权利界限？如果没有权利界限，几千年的市场交易怎么完成？如果中国根本没有对个体权利的起码认识，为什么辛亥革命剥夺人自由的时候，还需要搞一个大借口，就说是要你摆脱奴隶根性，是要你反满；同样五四也是这样，在一个民族主义的大借口下强迫你，他没有说平白无故就剥夺你的自由。

第二，大小共同体的解释。说是人从小公共体出来，一碰到大公共体就完蛋了，就投降了，把自己献身给大公共体，一直到后来知识分子投奔共产党参加革命，都是这样的。但很有意思的是，毛泽东有一篇名为《反对自由主义》的文章，蒋介石也有类似的文章，他的观点跟毛泽东非常相似。我们知道，毛泽东是从小公共体出来的，这是可以理解的，一度主张破坏家庭，但为什么蒋介石这种文化保守主义者，强调家族价值本位的这样一个人，怎么也会对自由有这样的看法？他们两个人殊途同归，这是

非常奇妙的事情。

在中国自由主义者眼里，国民党的统治是自由的多少问题，共产党的统治是自由的有无问题。我不认为，蒋介石不想剥夺人的自由。抗战时期，共产党强调民主、自由、平等的时候，他在强调一个政党，一个主义，一个领袖。他是想消灭自由的，但是他消灭不了，根本做不到，一直到台湾也没消灭。但是，为什么毛泽东消灭掉了？这里，一个很大的问题是结构的变化，毛把中国的社会结构给彻底翻过来了，把原来的精英阶层、士大夫阶层从精神上彻底摧毁了，而中国自由的消失恰恰是通过传统士大夫精神的消亡才实现的。我看到，西南联大 170 多个教授，80% 以上都是留学生，这些人非常有个性。为什么他们后来大都自觉留在了共产党的中国？为什么绝大多数人把自己的自由牺牲了？恰恰是中国士大夫精神被摧毁之后的结果，在这种结构性转化的过程中，底层价值得到了提升。所谓底层价值，就是过去讲的黑社会的价值，流民社会的价值，以“人民”的名义磅礴于世。在这种底层价值提升的过程中，士大夫成为被批判和被改造的对象。这种改造运动与原来那种反智的倾向契合以后，他们就缴械投降了。

在中国，有两个因素导致启蒙始终无法完成：第一，由于外侮的存在，使得自由精神无法在一种民族救亡面前凝聚起来；第二，士大夫对于中国命运的思考，认为只能是救亡压倒启蒙。但是，今天的条件改变了：第一，和平环境，外国肯定不会侵略你了，这种民族主义再凝聚，由于没有这种压迫了，程度就轻多了；第二，年轻一代的权利意识确实在提高，有了权利意识，谈自由就有了基础。但问题是，我们知识界，尤其是大牌的教授缺乏一个起码启蒙意识。如果任由草根这么发展的话，可能这个启蒙 100 年也完不成。

我觉得，的确有很大的危机意识，崩盘的可能性还是有的。现在，利益集团的掠夺确实非常疯狂，完全没有理性。当权者基本做法是，如果有问题就尽可能压住，能拖过去就算了。学院派的知识分子也是这样，得过且过，反正跟着混就行了，没有人想到中国的前途。你看不到整个知识界有担当的迹象。所以，的确有可能会陷入类似过去的历史周期率。崩溃了以后从头再来，这个可能是有的。但是，也存在有希望的一方面，我们已经进入西方的世界，世界会有一种力量阻止你，不会让你继续下去。因为这么大的国家，崩盘了是非常可怕的，几亿的难民往出走，简直对世界是灾难。

现在，我们应该怎么做？做什么才能改变中国崩盘的命运？用什么方法来做？这个事一直在困扰我。我花很多时间在博客上答疑，我认为这就是一种启蒙。大家都知道，不单纯启自己的蒙，我们不可能再重建18世纪的英国启蒙、法国启蒙，我们现在的启蒙，就是要消除过去那些负面的东西。现在，自由度是跟你的名气和地位是成正比的，你有地位、名气，人们对你客气；但恰恰是有地位、有身份的人不出来做启蒙事情，而是躲得远远的。如果还有点良知的話，就应该像资中筠老师说的，重建知识分子的担当，就应该出来做点儿事情。以前的启蒙到不了基层，现在却很容易做到。博客一开，就成为非常自由的平台，人们可以自由地表达各种见解，这种言说是很有力量的，这个过程的本身就是一种启蒙。

何方（中国社会科学院日本研究所研究员）：我讲一点个人看法。首先，个人迷信是一种体制，是愚昧主义和专制主义的结合。我以为，中国社会转型的关键是发动一场广泛深刻的启蒙运动，而启蒙的关键则是彻底破除对毛泽东的个人迷信。康德说，启蒙就是从迷信中解放出来。

当代中国的启蒙就是从毛泽东的个人迷信中解放出来。

个人迷信不只是个意识形态问题，而是一种“政统”和“道统”合一的全方位体制，包括经济上的垄断、政治上的一元化领导、意识形态的严格控制和舆论一律。长期以来，我们把个人迷信都称作个人崇拜，这就可以使一些人混淆是非，愚弄群众，公然提倡和推行个人迷信。例如，在1958年的成都会议上，毛泽东就说，个人崇拜有正确与错误之分，没有正确的个人崇拜就不得了。在1959年庐山会议上，刘少奇也说，他是专门搞个人崇拜的，说像中国这么大个国家没有个人崇拜怎么行？这里有个翻译问题，我应负一定的历史责任。20世纪50年代上半期，我任驻苏使馆研究室主任。1953年斯大林死后不久，苏联发动批判个人崇拜。我们研究室写了10余份研究报告，毛、刘批转全国就有4份，“个人崇拜”之说这才风行全国。后来反思，当年翻译有误，应翻成个人迷信，也许那就不会有人公然鼓吹了。

第二，延安整风为毛泽东的个人迷信体制奠定基础。我个人是从头至尾参加了延安整风的。我认为，周扬、温济泽等人关于说延安整风是五四运动后第二次思想解放的说法，是根本错误的。恰恰相反，延安整风是毛刘联手，大力制造个人迷信思想和体制的运动。经过延安整风，建立和健全了全党的一元化领导体制，开始实现个人独断专行，所谓集体领导已逐渐消亡。建国后，全党和全国就完全听从毛的指挥，从三大改造到“文化大革命”，死人不少，损失很大，都是在个人迷信及其体制下进行的。建国头三十年里，人民生活水平是绝对下降的，国内生产总值占世界比重下降了一半。

第三，维护个人迷信体制的局面至今并无大的改变。上世纪70年代末和80年代初，经过关于实践是检验真理

唯一标准的大讨论，经过理论务虚会和 4000 人讨论《历史决议》，人们的思想一度活跃了起来。当时，争论的问题主要就是对毛泽东和毛泽东思想的评价。但是，这场争论很快就结束了。《历史决议》把毛泽东的历史地位和毛泽东思想的指导地位固定了下来，一时思想活跃的局面基本不存在了。

第四，传统意识形态是中国社会经济发展的绊脚石。经济实现市场化后，个人迷信在经济领域的影响有所降低，但政治上仍然坚持传统的专制制度，仍然实行意识形态的严格控制和思想禁锢，从而导致权贵资本的出现，导致腐败的制度化 and 许多行政手段的黑社会化。这是妨碍中国走向现代文明的最大障碍。

中国要走向现代文明，建立公民社会，就必须走民主宪政的路，必须接受而不是拒绝普世价值。但是，不破不立，为此，必须来一场广泛深刻的启蒙运动，主要任务就是破除和清算对毛泽东的个人迷信。

三 现状分析

王毅（中国社会科学院哲学研究所研究员）：吴老师说的中国的进步是人所共见的，但是大限未过。这个大限是什么？李慎之先生在世的时候，我反复向他请教的也是这个问题。中国的执政者总是在有革新机会的时候拒绝一切改良，最后总是要把这个社会矛盾逼到爆炸的时候，这可能是中国跟其他社会很不一样的地方。

我体会，孟德斯鸠讲，以权力来制约权力，权力必须有一个止步的边界，以权力制约权力就是它的政体。中国最大的悲剧是，永远不可能朝着这方面努力，只能一次一次重复着一个反题。什么是反题呢？就是人们不能用理

性的方式来抑制权力，最后没办法了，就只能以一种巨大的社会崩溃和社会危机的方式，以社会的毁灭为代价，把权力阶层的能量铲灭掉。在每个人心里，这种玉石俱焚的代价像利剑一样悬着。到底能不能走出去？像茅老说的，希望都能看到，但是另一方面，大家也能看到权力集团的疯狂，不可理喻的程度也是前所未有的，所以这两者之间到底谁能赛过谁，我觉得，是一个太大的问题。

王焱（《读书》杂志执行主编）：个人以为，对于中国当下的启蒙语境来说，在英国、法国、德国这三种启蒙传统中，从孟德斯鸠到托克维尔的法国启蒙思想传统更有借鉴意义。

90年代以来，我们比较重视英国的苏格兰启蒙传统，这一传统强调自生自发的社会秩序，强调市场经济、市民社会的构建等等。但是，中国和英国的国情相距甚远。20世纪的中国经过了好几次革命才走到现在。英国的贵族从中古一直延伸到当代，英国有普通法积累千年的案例，用以规范社会政治生活；而对中国来说，贵族阶层在唐末农民大起义以后就消失了。宋代以后，只有靠科举形成的士大夫阶层，由于这一阶层的身份是由王朝国家通过科举授予的，所以在维护人格的独立与个人的自由方面，已经大大缩减。况且士大夫阶层经过20世纪的多次革命，也已经消失了。古老的中华法系，由于社会结构翻天覆地的巨大变化，已经博物馆化，也无法适应今天的中国的现实状况了。

相反，国际学术界在历史社会学比较研究领域，通常把法国、俄国、中国列为同一类国家，因为它们结构相似，更具有可比性。比如小巴林顿·摩尔的《民主与专制的社会起源》，晚近哈佛大学斯考波尔的《国家与社会革命》都是如此。这一类国家的相似性在于，都是通过激烈的社会政治革命进入现代性场域的，都夷平了革命前

的社会结构，都是先实现了现代性中的平等价值，而在寻觅通向社会重建与个体自由的道路方面遭遇了困境。

孟德斯鸠不但开创了法国的启蒙传统，也给英国苏格兰学派的启蒙传统以启迪。苏格兰启蒙学派的主将包括亚当·斯密、休谟等人，与孟德斯鸠的交往很多。孟德斯鸠看到现代性给人类社会带来一系列新的变化：第一，商业发展带来文明；第二，要用社会权力来平衡君主的权力。大家熟知他的立法权、司法权、行政权的三权分立说，但是没看到孟德斯鸠强调的另一个三权分立，那就是国家、社会、个人三者权力的均衡。在孟德斯鸠的时代有贵族，他因此特别强调，贵族是制衡君主强权的重要的社会中坚力量。但是，在革命后的社会，贵族消亡了，社会中坚力量在哪儿呢？卢梭主要解决了法国社会理论的平等化转向问题，但是在他的社会理论中，国家模型是小国寡民的日内瓦共和国那样的国家，个人只是一种原子化的个人，无法形成一种政治社会。后来托克维尔发表了一系列著作，这些著作针对的恰恰是法国大革命后六十年左右，在政治社会方面所面临的“原子化社会”的困境。因此对于当下中国特别有借鉴意义。

在托克维尔那里我们可以看到，构建一个现代国家与社会，构建一个伟大的民族，其实包含一个看似相反而又实相成的历史过程。第一步，是厉行中央集权，以便扫平民族国家内部的各种封建势力，实行统一的法制、统一的市场，以便经济要素能够在国家内的平面上自由流动，自由组合，实现一个国家经济方面崛起。第二步，是建立健全宪政法治，还权于社会与个人，以便实现权力的均衡，实现一个国家在政治上的强大。

从这样的理论视角去观察法国社会，托克维尔既反对法国的保守派否定法国大革命的种种主张，因为倒转历史

将会导致激烈的社会冲突；他也不赞同激进派力图将革命日常化的主张，那样法国社会将无法保持稳定与发展。在他看来革命的正当性基础即在于，它是君主制使命的一次性、猛烈的完成。而这个使命就是实现上述第一步。法国的困境在于，一个革命后的社会，由于原有的社会组织都被铲除掉了，人就成了一个孤立的原子化个人。在市场经济中，每一个孤立的个人都在追求自己利益最大化，形不成一个政治社会，所以无法实现权力的均衡。在这样一个社会中，既无法实现普遍法律规范下的市场，更无力构建一个平等参与的政治社会。

回看中国，我们现在其实也受困于同样的困境之中，即怎样把集中起来的权力再还给社会，还给个人，这是我们最大的困境。

观察晚近三十年的经济高增长，经济增长的空间在7%~11%之间，有人说这是个奇迹，热衷于总结“中国模式”。其实换一个角度看，这种经济增长又很危险，它表明如果政治正当性的基础没有置换，给我们留下的结构转型空间非常狭小。如果低于7%（正如前不久有一个经济学家说的，如果是在外国，1%的增长就不错了；而在中国，6%的增长就是经济危机了），社会就要震荡了。而超过11%，中国的环境生态系统、能源系统就要崩溃了。最近的自然灾害频发已经给我们预警了。

一个国家在健康常态的情况下，其政治正当性并不完全依靠经济增长提供。现在的难局在于，要想继续维持经济高增长，就要实现经济社会乃至政治社会的转型。如果想要将政治正当性的基础分散化到其他方面，那也还需要改革，比如要推进法治建设，要推进社会公平等。

当下中国表面上面临的似乎是经济结构的转型问题，

似乎只是制定一个新的产业政策的问题。但深层的问题，其实是通过宪政与法治的构建，还权于社会与个人，以便给社会、个人以从事自由创造的空间与天地。因为只有通过这样的转型，我们才能在推进国家与社会的构建的同时，真正实现经济结构的转型与提升。一个具有完善宪政与法治的国家，既可以造就一个普遍法律规范下的市场，同时也会形成一个以沟通理性为主导并与国家能够实现良性互动的公民社会，中华民族在两千年秦汉政制模式下被压制的创造性，会得到空前的释放。到了那个时候，尽管国家的正当性基础已经不再像现在这样完全依赖经济增长来提供，而经济增长依然会在更高的经济结构中不断攀升，想要不增长也不可能。

我觉得，这就是当代中国启蒙所面临的语境。

丁学良（香港科技大学教授）：需要澄清一下，我们现在老讲极左派、新左派，我非常反对把国内一些思潮称为新左派。我认为，所谓的中国的新左派是年纪很轻的老左派。西方新左派的第一条原则是，人权高于主权，这是西方新左派非常核心的价值。这是很奇怪的。在西方，新左派一直将批评本国资本的垄断、本国政府对教育界和文化界的控制作为自己主要的诉求。而在中国，一切反过来了。为此，我一直强调，中国的新左派是假的，中国的新左派是年轻的老左派。

资老师讲到了中国的道统和法统，毛泽东弄成了一统，他成了最终的裁决者，这一点上我是有切身体会的。1985年，我上的第一堂社会理论课，当时介绍中国思想解放中非常重要的一点，就是“实践是检验真理的标准”。结果，马上就有教授提出，“实践是检验真理的标准”这个口号有很严重的盲点，究竟用谁的实践来检验真理？检验以后，由谁来确认？你这个实践把真理的哪一

部分给确认了，把真理的哪一部分给否定了？他说，权力不能被垄断，垄断以后，就会以实践的名义或者真理的名义，重新来施加对思想的控制和对政治的控制。（秦晓：一些学者讲，中国没有什么模式，就是“摸着石头过河”。我首先不太同意一直摸下去，但有一个比这更重要的问题，即由谁来摸石头？邓小平原来说的是，由大家摸石头，现在好像没有让你摸的意思）

茅于軾（北京天则经济研究所理事长）：我为这次会议提供了一篇文章，《以民为本还是以国为本》。我们现在提的口号是以人为本，我们想一想它的反面是什么？可能是以官为本，但谁也不会说我们要以官为本，而会说我们以国为本。一切为了国家，叫老百姓为国家牺牲，这个理由非常“正当”。这里头有一个关键的问题，所以我用了一个很小的例子来说明，怎么把一个小事情国家化，变成一个大事情。

说的是俄罗斯小孩阿尔捷姆·萨韦利耶，在他6岁时被美国女护士托利·汉森从海参崴的儿童福利院收养，7岁时又被他的养母送回莫斯科，声称这孩子神经有毛病，不愿再养他了。这原本是一件家庭纠纷，可是因为牵涉两个国家的老百姓，就变成了国家之间的事，两国的外交官都出面说话，连总统都发话了。媒体也推波助澜，变成一件国际大新闻。这样的比较可以看出，政治家和老百姓都愿意从国家的角度看问题，把简单的事弄复杂。人与人之间的事，变成了国与国之间的事。究竟哪种看法对，哪种看法错？其分界点就在于“以人为本”还是“以国为本”。如果是“以人为本”就应该考虑当事人的利害，从人民的利益出发，找出最有利的解决办法。就萨韦利耶的案子来说，首先要考虑的是这孩子的前途，也应照顾他养母的要求，这里根本涉及不到国家的事。可如果是“以



国为本”，情况就非常不同。首先要考虑的是国家的利益、领土的完整等等。就算扯不上国家的利害，也得照顾国家的尊严。

这确实是非常奇怪的事。当强调“以国为本”时，各种事物变得越来越复杂。本来是极简单的事，或者连简单都谈不上，完全是无中生有的事，也会吵得轰轰烈烈，酿成激烈的冲突。

为何“以国为本”的思想如此根深蒂固？原因很复杂。但是归根结底，责任在政治家身上。是他们不断宣传这种思想，强化这种思想，要求百姓为国牺牲。其实就是叫老百姓为他们这些人去牺牲，使“以国为本”固化在百姓的脑袋里，以便他们容易动员群众为他们所用，达到他们个人的目的。在独裁国家，政治家的首要目的就是继续统治这个国家；在民主国家，政治家的目的就是强调政治的重要性，给他们花更多的钱，更多的风光。表面上都是为了老百姓，其实是为了他们自己。只有慢慢地用“以人为本”取代了“以国为本”的想法时，这种关系才能够改变。政治家不能再用“以国为本”欺骗百姓，做任何一件事必须符合百姓的利益，哪怕未必符合国家的利益。如果国家利益和百姓利益相矛盾时，只有牺牲国家利益为人民，而不许可牺牲人民利益为国家。到最后国家的观念越来越消退，人民和社区组织将取代国家。到那时候，战争绝不会发生，更没有谁能够制造原子弹，也不会制造航母，连机关枪也没有用处，在武器方面有手枪就足够对付强盗小偷。到那时候，兵工厂、军事要地、国防要塞、军校、军事科研、兵营、阅兵都成为过去。只有在这时候，世界和平才有最后的保障。当然，这样的目标距离我们很远很远。如果人类还能生存一二百年，没有被核战争消灭掉，最后的世界必然是这样的一种结构。

四 未来的展望

茅于軾：资老师最后提出我们的出路在什么地方？这大概是我们共同面临的大问题。关于中国的前景，我们可以回过头来看过去三十年。一般的说法，三十年来，经济上进步非常大，政治上进步很小。但我们仔细想想，政治上进步也是很大的，没有这些进步，经济进步也是不可能发生的。

政治进步表现在什么地方呢？第一，实行了领导任期制，干10年必须得下台，这已经成为规矩了，谁也不能打破。第二，领导人之间的斗争不是你死我活的，下台后照样可以好好活着。第三，不滥杀无辜了，或者说杀得很少了。现在，要杀一个人得非常小心，例如杨佳，他杀了6个人，肯定要判死刑的，就这么一个案子，弄了几千名武警来维持秩序。我不大相信，还会出现80年代末那样的事情，这是越来越难了。第四，领导人中间的分化越来越明显，不是原来看上去表面铁板一块，这也是一个很大的变化。民间的维权一浪高过一浪，说明老百姓的意识正在觉醒。第五，现在的舆论压力在因特网上反应得非常强烈，已经大大突破了传统的舆论控制方式。

从这些变化看，我觉得，中国的未来有些事是不可能发生的，有些事是可能发生的。在我们国家，恐怕不可能发生在野党执政的事情，最大的可能就是共产党内部会有一些变化。因此，我对于中国的变化有的时候很悲观，但再想想，还是有乐观的根据。

章立凡（近代史学者）：我觉得，联邦制的模式不是不可以研讨，“一国两制”下的统一模式，本身就具备了联邦制国家的特征，即国家有宪法，行政区域有基本法。

这种框架包括了香港、澳门，未来还可能推及台湾。最近香港通过的政改方案，可以视为执政党 61 年来第一次明确的政治妥协，尽管是在香港特别行政区，但对今后具有示范意义。中国的未来，到底应该是一个什么样的架构？现在中央政府的政令，一出中南海就打折扣，上有政策下有对策。中国是如此幅员辽阔，区域经济发展不平衡，在“大一统”框架之下，很难根据各地区自身的特点去发展。或许联邦制更有利于中国的崛起？甚至有助于解决新疆、西藏等少数民族地区长期存在的问题。

任剑涛：有几个问题需要分辨一下。第一，大家讨论启蒙，是否把启蒙说成了包含 18 世纪到 20 世纪整个人类历史变化的庞杂概念？断定俄罗斯和中国的现代变化，都是启蒙的组成部分和必然产物？这就恐怕把启蒙概念扩展得太大了。实际上，从 18 世纪以来，人类社会存在着启蒙和反启蒙的两种力量，这两种力量共同构成了人类社会运转的社会史、观念史和政治史。在这个意义上，启蒙恰恰是要对 18 世纪以后反启蒙的力量和造成蒙蔽的政治状态进行一个再启蒙。如果我们把启蒙说成 18 世纪唯一运动着的社会史、观念史和政治史，那 18 世纪以来的人类历史就成了一团理不清的乱麻。

第二，关于特殊利益集团的问题，大家都觉得痛心疾首。在我的评价中，今天出现的所谓特殊利益集团，并不见得是一件让人感到担忧的事情。在某种意义上讲，无论是现代化先行的欧洲国家也好，还是现代化相对后发的美国也好，其实都是通过不同政治集团和经济集团之间的相互博弈，最后达成妥协，进而形成现代制度框架的。任何一个特殊利益集团都不可能垄断国家权力。这样，在与国家权力发生瓜葛的特殊利益集团之间，就有了因权力展开的博弈空间。其间，就有了启蒙价值和启蒙功能的效用。

因为特殊利益集团之间的博弈，必定造成权力的不均衡运作，而这种不均衡也许恰是启蒙的动力，而不是启蒙的障碍。

今天，我们一谈特殊利益集团就很紧张，其实没有必要。说到底，国有企业作为党和国家的“长子”存在是有利的。我写过一篇《市场巨无霸挑战政治巨无霸》的评论，认为改革开放前中国确实没有利益集团，这是一个由中央政府垄断全部权力的政治列宁主义时代。现在，中国搞市场经济，尤其是将国有垄断集团作为发展或控驭市场的力量，结果搞出了一个市场列宁主义。在国家权力结构没有任何变动的情况下，政治列宁主义与市场列宁主义在对抗。到头来，也许我们只好抛弃列宁主义才能化解这种对抗。因此，不必太担忧特殊利益集团的出现。在这些集团利益之间不可能达成统一的政治意志的情况下，它跟统一的政治意志之间会出现重重裂缝，这些裂缝也许就是中国现代政治成长的空间。做出这种断定，是基于一种直面现实的、政治的态度，而不是一种回避现实的、道德的态度。

第三，对于今天中国的转变，我们的主观表态，即我们对它是失望还是心怀希望？千万切忌忽略中国今天发展情形的主观姿态。我们不得不承认，近三十年中国经济上的奇迹，不承认这一点，就谈不上立宪的问题。因为立宪是一个高成本的游戏，必须有经济基础才能够玩的东西。今天，这些问题的提出，或者说，我们要筹划国家前途和承担人类使命，就必须承认中国近三十年确实发展了。但同时也要看到，发展本身是不均衡的。经济上去了，但用的是列宁主义的手段来驾驭市场，操控市场；奇迹发生了，但今后该怎么走？却没有办法回答。要走出这一困局，恐怕社会力量要跟体制内力量共同推进改革，从而有



利于启蒙的力量对接。我们不要被现实的主观伤感遮蔽了理性的眼睛，审慎的悲观或审慎的乐观是与现实相宜的态度。

我们面对问题需要积聚力量，虽然中国的前途是不可预测的。今天的中国在某种意义上接近日本的大正时期、美国的进步时期，社会问题非常多。当然，人家原来有一个宪政的框架，而我们没有，但总体上说都处在一个国家发展的重大转折时期。在今天的中国，无论是统治集团，还是民间力量，大家看到的问题肯定是共同的。我相信，作为统治集团最高层的人士所获得的综合的社会发展信息和政治危机信息，比我们一般人要充分。因此，深度的政治体制改革是回避不了的。但我们确实不能期望，掌握国家权力的人突然良心发现来一个改革，从而将中国推进到规范的现代境地，这是不可能的。（秦晓：经济学和社会学是把利益、利益群体作为一个给定的条件。我们讲的特殊利益集团，则是资本和权力结合的一种利益集团，利用权力来达到自身的利益）

我说的恰恰是资本与权力结合的特殊利益集团，不是指民间或社会的利益集团，这种利益集团是民间诉求集团。现在，我特别看重权力集团内部的矛盾与冲突。因为我们受西方规范理论的影响太大，习惯于在“国家—社会”二元分化的框架中，强烈期待社会兴起，以社会抗衡国家，实现国家制度的规范化。从而对所谓社会维权运动寄予期待，诸如失地农民的抗争、城市居民的权利运动等。我认为，这种期待是一种错情的期待，是一种单方的期待。社会群体的维权，必须与国家权力的改进互动，才具有推动国家政治发展的功效。因此，我更期待的是，特殊利益集团之间博弈的不稳定性和不均衡性，这也许是被人们忽略的、可能形成宪政的另一种途径。

结 语

何迪：最后，作为会议的主持人，我的学识和经验都不足以总结今天的会议，还是交给资中筠老师。她做了主旨的发言，也请她做一个最后的总结。

资中筠：今天的会对我的启发很大，学习了很多东西，增加了很多知识，又受到了一次启蒙。

先从我对启蒙的理解讲起。为什么现在需要新启蒙？因为我们曾经有过一段在愚民政策下的愚昧历程，因此，我们现在需要再祛昧，自己给自己启蒙。我理解的启蒙，就是让理性之光照亮蒙蔽的迷信。我个人曾经在相当长的一段时间里，是非常迷信个人崇拜的。后来，我觉悟过来，回归到自己能够具有判断是非的能力。当然，在这个过程中，是受到比我先知先觉的一些前辈和年轻人的启发。因此，我首先感觉到，启蒙，一个是自己为自己启蒙，一个是互相之间的启蒙。但是，我跟大家有一点儿不太一样，不要回避有的人是先知先觉。在某一点上，你先了解了一些情况，就有责任跟其他的人分享，这就是互相启蒙。当然，并不是说某些人永远比别人聪明，高高在上，要我来启发你；但你能回避这样一个问题，否则的话，我们写文章干什么？那么多教授在课堂上讲，是干什么？就是为了把你的思想告诉别人，你认为他还没觉悟到这一点。所以，我觉得不必回避“先知先觉”的说法，就像先富起来的人，有责任把财富回馈社会一样，你有机会多读了一些书，你悟到了一些东西，就要跟大家分享，这个东西就是启蒙。

当然，官员也需要启蒙，领导也需要启蒙，因为他们好像特别蒙昧。然而，现在更重要的还是面对大众。大众

不一定直接就到草根，我觉得面对的还有其他知识界人士，不管是老的还是年轻的学者。为什么呢？现在的确还有很多的学者处在蒙昧状态。我经常听到一些学者讲，中国是不适用民主的，因为中国的文化传统不一样。我碰到一位老人，他跟我说：“因为美国还用原子弹在我们头上晃着呢，因此我们绝对不能搞民主，一搞民主美国就进来了。”一个从法国回来的留学生，不到30岁，他也觉得中国不需要民主。我问：“你怎么理解民主？”他说：“民主就是一人一票，少数服从多数。这样搞，中国肯定会大乱。”我觉得，这种思想在老中青当中还是存在的。这种糊涂观念还是需要启蒙的，需要把这些事情说说清楚。

我在文章里特别想强调的是，我们必须破除对毛主席的迷信。我们讲，中国要前进，绕不过毛泽东这个问题，如果不能够否定他的很多作为和对中国所造成的破坏，我们是前进不了的。现在，正好相反，要恢复对毛的崇拜，到处搞塑像，在这方面是退步的。在民众里头，由于贫富差距比较严重，又恢复到一种幻想，说当年还没有这么样的贫富悬殊。我觉得，这是相当严重的一个问题，我理解的启蒙跟启这个蒙有很大的关系。

我在文章中只强调了“道统”和“法统”，着重讲知识分子的独立性，就没有去讲“道”本身的内容。比如孔孟之道，到底它的优劣在什么地方？我们对儒学应该肯定什么，否定什么？我也没有讲马克思主义本身的优点到底是什么？这不是主题。我的主题说穿了，是对毛泽东给中国造成的破坏，要有一个非常彻底的认识。

关于五四的问题，我写过很多东西。我不太赞成五四造就了共产党的说法，为什么非要把过去批判一通呢？如果不批判那种思想，中国任何新思想都进不来。我说五四是指百年的启蒙，不光是指1919年5月4号。打破了这

个框架以后，什么都是可以想象的，各种各样的思潮都进来，包括马克思主义。你不能说是由于有了五四运动，有了李大钊和陈独秀这些积极分子，后来他们缔造了共产党，就说没有五四运动就没有共产党，也就没有共产党以后的毛病，恐怕不能这样讲。李大钊和陈独秀原来是非常崇拜威尔逊的，后来他们转向了，是因为巴黎和会而对威尔逊大大失望了。首先把苏联这一套引进中国的，那是孙中山。他缔造的国民党，就是按照苏共的模式建立起来的，当然，共产党也是这么建立起来的。所以，我觉得好多事情不能怪在五四头上。

回头看这 100 年，假如说，确有优秀的传统与西方的精华结合，达到比较高的程度，是在上世纪 30~40 年代，以西南联大为代表的一批知识分子和当时的企业家。后来，这些东西给摧毁了，给破坏了。

另外，我非常同意很多朋友讲的，国家主义是危害很大的，套用那句话“自由、自由，多少罪恶假汝以行”，我说“爱国、爱国，多少罪恶假汝以行”。为了国家的名义，牺牲了广大人民的利益，这样的事情做得太多了。现在，在抵制普世价值的思潮里，最重要的就是国家主义的东西。很多人都同意，现在已经没有外敌侵略的危险了，但实际上有一种思潮正在“制造”外敌的威胁，整天讲“某某亡我之心不死”，还是这么一种观念在起作用。所谓极端民族主义加上民粹主义，它抵制的东西是什么？就是普世价值，就是我们现在亟待需要的自由、人权、民主、法治。我觉得，这些东西是非常重要的。其中最重要的，先不是民主制度，或者选举制度，最首要的是自由，先得放开言论自由。在言论自由基础上有公众的监督，才把所有的腐败的东西、黑暗的东西揭露出来，反对掉。下一步就是立宪，宪政应该先于民主，有了言论自由，有了



宪政，然后，一步一步来就有可能。

另外，我特别同意预算民主的主张，英国的经验是这样，美国的经验也是这样。美国独立首先是从抗税开始的，公众得要知道钱花到哪儿去了？这是最根本的一个东西。还有消费者权益的维护。美国的进步主义最早通过的法律，就是要规范企业的《食品安全法》，也就是维护消费者权益。不要看这些事情好像跟政治没有直接关系，这牵扯到每一个人的切身利益的，如果能够一点一点地推动这些东西，也许就可以往前推进。

最后，我想说的是，尽管大家发言的角度有所不同，重点也有所不同，但大家都同意一点，我们要向普世价值的方向推进，我们要理直气壮地倡导普世价值！

谢谢大家。

启蒙在中国

陈乐民

广东《开放时代》2006年第3期载长文杜维明、黄万盛、秦晖、李强、徐友渔、赵汀阳等的《“启蒙的反思”学术座谈》，长达50页。在诸多发言中，我很赞同高全喜、徐友渔等几位的看法。杜维明先生等天马行空，漫美而无所归。无论是谁的发言，无论我是否赞同，但都启发我进一步确认欧洲启蒙思想之重要性，更确信吾国吾民之所缺者正是持续不断的启蒙而无疑。于是有感如下。

第一，一部西方思想史，实质上就是一部启蒙思想史。

平常提到“启蒙时代”多指18世纪的法国，其实若通观西方思想史，则从柏拉图至康德莫不是在川流不息的“思想启蒙”之中。若以近代思想论，则法国的“启蒙时期”是受荷兰和英国的很大推动和影响的。我设想，如果没有培根、牛顿、洛克在前，则伏尔泰、孟德斯鸠则难有后来的思想成就；而洛克之所以有《政府论》，除有本国的经验和传统外，多年流亡大陆，尤其是在荷兰受到自由主义和宗教宽容的熏染，大有关系。英国的经验使伏尔泰、孟德斯鸠，乃至狄德罗等在相当大的程度上摆脱了从

笛卡儿到莱布尼茨的唯理思路，而吸收了英国经验主义的营养。而从另一方面看，洛克虽然是笛卡儿的批评者，但他同时承认把他从空洞的经院“邪路”上拯救出来的，正是笛卡儿。

欧洲近代思想的生动活泼，绝不能用任何成说加以框限。

第二，欧洲的“启蒙”不是“运动”。

在英、法、德文中，“启蒙”因其特殊的历史意义（第一个字母）习用“大写”（Enlightenment, Lumières, Aufklärung），并无“运动”之意。译成“启蒙运动”便可能在一般中国人当中引起习惯性的误解，中国人根据自身经验可能把“运动”理解为“运”而“动”之，是有领导、有组织，并有某种要达到的预设目标的“运动”。西方的“启蒙”不是这样的。它是自然、自发、在日常进行的具有广泛社会影响和久远历史价值的精神和心智活动。它或许是个人的，也可以是许多受过高等教育的哲学家、科学家、艺术家、史学家、社会学家、文学家、新闻记者，等等，在思想和知识交流中播种下可以提升人类价值和品位的精神种子，这些种子即使不能“立竿见影”地见出效果，也会（这是更重要的）在将来结出果实。启蒙思想家之间没有入主出奴的一致意识形态，他们都是独立的、自由的，见解互有同异的人；他们没有统一的“教条”，更不相互依傍，但他们有一些非常重要的共同点，例如都提倡思想和言论的开放性、知识的普遍性，由此必然催生民主、自由、平等等人类进步理念和制度的诞生和对人权的绝对尊重。18世纪的法国启蒙思想家孔多塞认为，当时的启蒙思想在法国要反对两种“暴政”，即“政治暴政”和“宗教暴政”。康德所谓“启蒙”就是敢于公开使用自己的理性，即争取言论自由。（私下使用并

不困难)

因此,“启蒙”不是派别活动。给“百科全书”的参加者加上“派”字称为“百科全书派”同样会产生中国式的误解。

第三,对“启蒙的反思”的理解。

“启蒙”推动了西方社会的进步,这是不争的历史事实,欧美有些人“反思”启蒙是不是真的起了那么大的作用,这是从来就有的。他们即使在王权专政下,也是享有相当大的发表意见的“自由度”的。一是王权专制下的“文网”没有我们想象的那样密不透风,总留下许多“空隙”。伏尔泰、狄德罗、卢梭等都受过检查部门的不同程度的“整肃”,但是“百科全书”还是出了,伏尔泰在巴黎待不住,到巴黎以外照样写、照样发表意见,死时全社会向他致敬。二是“启蒙”思想家之间,是真正的“百家争鸣”,他们没有定于一尊的意识形态和思想,伏尔泰与卢梭私谊不佳,卢梭晚年孤独地散步时回顾一生,还对伏尔泰的旧怨念念不忘,但并不妨碍他们各自对公众和后世所起的振聋发聩的“启蒙”作用。康德在“自由论坛”式的《柏林月刊》发表《回答这个问题:什么叫启蒙?》,立刻引起很活跃的争论;《柏林月刊》成了容纳各种意见的“中心”。若要讲对“启蒙”进行“反思”,则“启蒙”本身就是一种不断的反思。欧美社会之所以精神活跃、生动,原因之一就是这种不绝如缕的“启蒙”的反思精神在起作用。

但是现在所讲的“启蒙的反思”,恐怕在西方不是这个意思。与其说是“反思”,毋宁说是“批判”,在所谓“后现代主义”说来,是“否定”,是把它“解构”。大凡一种思潮的出现,姑且不论其中发表的见解是否准确,总是因时代的大变迁、社会出现了前所未有的问题或困惑

而产生的。在西方（欧洲），20 世纪（特别是后半期）出现了前所未有的问题，见之于政治、经济，也见之于文化思想，引起思维方式的变化以及对历史的“反思”。

“新左派”也好，“后现代”也好，各种主义也好，都是在这种时代的大震荡、大变化的背景下出现的。他们觉得，西方传统文化已经走到尽头，面对新问题已无能为力，包括民主、自由、科学、文明史观等都需要一番彻底清理。西方素来就有批判现实的传统，这一次则是针对着从 16 世纪以来几百年形成的精神成果的批判。但是他们的批判似乎没有形成社会思潮的主流，而且还处在“解构”阶段；“解构”本身就是一种过渡阶段。“解构”了又怎样？还没有到回答这个问题的时候。

但无论如何，西方出现的各种“后”论，自有他们的道理。

我对“后”论毫无研究，只知他们（或他们的一些人）对“启蒙”是持否定和批判态度的。张芝联先生在一篇题为《关于启蒙运动的若干问题》中说，美国历史学家、国际 18 世纪研究会荷兰主席达恩顿（R. Darnton）教授曾撰文批驳“后现代主义”的反“启蒙”言论，他把这些论点分为六点，据张文照抄如下：

一、启蒙运动的“普世观念”（Universalism）实际上是西方霸权主义的“遮羞布”，人权只是为了破坏其他文化提供合法依据；

二、启蒙运动是乔装打扮的文化帝国主义，它以一种高度理性化的形式向欧洲人提出“传播文化的使命”；

三、启蒙运动疯狂地追求知识，以致道德沦丧，宗教毁灭，最后引向法西斯主义；

四、启蒙运动过分相信理性，由于仅仅依赖理性，遂使人们在非理性袭击面前束手无策，无所适从；

五、启蒙运动是集权主义根源之一，它为法国大革命、希特勒和斯大林的恐怖统治提供理论基础，为希特勒和斯大林的恐怖统治开辟道路；

六、启蒙运动作为解决当代问题的观点已经过时不适用，启蒙思想家所坚持的理性工具论导致生态危机和量子一统观……

如果达恩顿教授的综述准确，则所谓“后”论者的“论”只能是反理性、反历史、反现代化的。而何以插上“新左派”的招牌者，我不知是怎样从理论上推出来的。

第四，“启蒙”在中国。

这才是“学术座谈”的主要内容。但若要“反思”这个题目，可以说许多话，但也可以说得很简而明，即“德先生”和“赛先生”自到中国以来一百年上下，“任务”远未完成，尤其是“德先生”的工作总是艰难重重，所以应该大力支持他们的工作。所以，如果要“反思”，就只能“反思”两位先生，特别是“德”先生的工作何以如此艰难？从严复为“开启民智”而译书，到今天一百五十年，“启蒙”在中国历经坎坷磨难，只要懂得些中国近代史，还需词费么？试看今日之域中，愚昧、专断等反现代文明的行为和现象不是时有所见、所闻么！今天如果我们也跟西方“后”派说“启蒙”已经过时，甚至理性成了万恶渊薮，非痴人说梦而何！？

“启蒙”的精神说到底还是理性和自由。康德的《何谓“启蒙”？》把这个问题讲透了。“启蒙”有普世性。任何一个民族从不文明、野蛮、愚昧、专政、盲从的社会到文



明、民主、自由、人权受到普遍尊重的社会，都必须经过“启蒙”阶段，不能逾越和绕过。他说有人问他，当时的普鲁士是不是“启蒙”了？他回答说，不能说“已经启蒙了”，不过可以肯定是处在“启蒙”时代。今天的中国也是如此；难道能够说我们作为民族、作为社会，已经“启蒙”了么？“反思”中国的“启蒙”，那就只能促进绝不能“促退”。

多年来，有一种人数不多、能量不小、影响有限、逆时而退的现象，就是新“左”、老“左”与舶来的“后”，有形无形地“殊途同归”，把历史车轮推向后转是他们最终的“通感”。

所以，我个人认为关于“启蒙”在中国的话题，并不复杂，也不需要那么多旁征博引，弄得高深莫测；中国仍需“启蒙”，或“启蒙”还任重道远，不进则退。

(2006年6月2日，于京中芳古园陋室。陈乐民，国际政治与欧洲学家。原为中国社会科学院荣誉学部委员，欧洲研究所前所长、研究员；于2008年12月27日逝世)

中国走向公民社会的困难、 可能与路径选择

——从陈乐民先生《对话欧洲》引发的联想

王 毅

从五四运动到现在已经过去 90 多年，但是当下中国环境中我们备加感受到的，并不是穿过“历史三峡”之后的如释重负，而是越加痛切地体会到，要实现五四所标举的科学与民主，其道路还非常艰难和漫长。如此境遇之下我们来读陈乐民先生的遗著《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，当然会有一种格外现实和真切的体会。

一 建立公民社会的路径是陈乐民先生 晚年倾力关注的问题

陈乐民先生是学贯中西的大学者，其学术研究覆盖领域之广让人应接不暇，但是他晚年着力最勤、心中最为关注的，无疑是对启蒙的张扬和对于欧洲建立公民社会具体制度路径的梳理。这样做的原因当然在于



痛感中国需要启蒙的迫切，以及通过建立公民社会而使中国走出专制这一巨大工程的无比艰难。从陈乐民先生公民社会研究中，至少可以概括出这样一些重要的结论。

其一，公民社会的建立，是欧洲特殊文化背景和长期历史演进的结果。它有着深刻而复杂的内在机理，需要现代化进程中的后发国家予以认真地了解和体会，而根本不可能通过简单的复制就能有幸获得类似的结果。陈先生原话是：最近一段时期，在我国时常听到关于“公民社会”的谈论，这种向往和期待，毫无疑问是持之有故的。我也非常认同。不过要从做学问的角度来讲，还是要到西欧近代社会史中去找线索，去发现社会的机理（fabric）。^①他还反复强调，公民社会不是设计出来的。“想好了社会的形式，然后制定实现的计划。这样你永远达不到目标，社会发展有自己的轨道。”^②

其二，公民社会是一个复杂长期的渐进博弈和整合多重社会因素的结果。其中，诸多关键因素构成了相互支撑促进的结构关系，这些因素包括普遍的市场经济基础、公民自我组织方式及其管理社会事务之能力的积累、法治传统对社会的普遍覆盖、知识精英对社会自我完善的理性化努力，最后是代议制政治制度的建立及其自上而下的对公民社会的保障。^③

其三，正因为欧洲的公民社会是建立在上述基础之

① 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神·后记》，三联书店，2009，第147页。

② 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第29页。

③ 参见陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第10~11、13、16页。

上，是一种特殊历史进程的结果，所以中国社会与之相比，就是运行在完全不同的轨道上。陈先生反复说，自己是“看着西方文明，心里想的是中国”，^①为什么要做这样长久而深致的思考呢？就是因为中国的文化和制度路径与欧洲有着巨大的差别，很多时候甚至是完全反向的：中国是没有公民社会，很分散，同时权力又非常集中。^②我在思考西方文明时，无法不联想到中国。这两种文明的进程是完全不同的。中国文明的发展似乎是循环式的，一直在绕圈子，一直没有绕出来；不像西方，每个世纪都有新面孔。一直到19世纪中西方相遇，中国一直没有绕出这个圈子。^③

在追溯了欧洲精英阶层对历史的推动作用是如何建立在公民社会“共同的利益”基础上之后，他说：欧洲公民社会在中世纪开始萌芽，到近代开始形成……在中国很难理解公民社会，更难建构一个公民社会……欧洲与中国不一样，欧洲在（法国）大革命前已经存在一系列运动，提倡普遍的自由、权利，等等。从13世纪当修道院出现某些改革开始，一系列的事件、运动已经培养了公众舆论，因此自由、人权等原则已经存在。只需要法学家们把这些观念具体化、系统化，形成法律，写入宪法。而在中国历史上，这些观念本身就不存在。^④所以，说到底，在痛感中国走向公民社会迫切性的同时，又通过与欧洲社会的对比而空前充分地体会到，这个过程因基本历史资料的

① 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第41页。

② 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第51页。

③ 陈乐民：《启蒙精神·市民社会》，《万象》2006年第8期。

④ 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第15~18页。

缺失而导致的极其艰难，陈乐民先生给我们的这个启示具有重要的理论意义。

二 中西社会结构形态的迥异造成了 两者制度方向上的悖逆

中西社会结构和传统的差异，带来两者在能否自发走上公民社会道路上的迥异结果，我所以认为陈乐民先生这一基本结论有着重要的意义，是因为通过自己长期对中国社会和制度形态的研究，越来越体会到，中国现代化的异常艰难，的确如陈乐民先生强调的那样，主要源于中国社会结构和历史与欧洲的完全异质。简单说来，这些差异至少体现在这样几个方面。

第一，中国社会结构的发展方向，越来越趋于以统一权力为核心而统治和覆盖庞大的社会“层序”。历史地看，中国也曾有过陈乐民先生描述欧洲社会时所说的那种“小国寡民”状态，即使是在“天下定于一”的秦汉以后，社会的自组织功能也长期而顽强地一线犹存。例如，具有半自治的行政、军事、法律、经济、信仰方式等权威的世家大族，在社会格局中占有重要地位；再比如，地方宗族、士人阶层相对于政治权力，具有文化和道义上的优势权；又比如，中国社会中长期存在的纷杂民间宗教和信仰形态，等等。但是在宋代以后，与中央集权日益强化相同步的是，以往一切具有相当制度能量的自下而上社会自组织形态被强制性地极大削弱，也就是两宋政治家所说的：（皇帝）收乡长、镇将之权悉归于县，收县之权悉归于州，收州之权悉归于监司，收监司之权悉归于朝廷。监司者，古州牧、连帅之职也；郡守者，古公侯之国也；县令者，古子男附庸之君也。自本朝之法，上下相维，轻重

相制，民自徙以上、吏自罚金以上，皆出于天子。^①

唐自肃、代以后，上失其柄，而藩镇自相雄长，擅其土地人民，用其甲兵财赋；官爵惟其所命，而人才亦各尽心于其所事，卒以成君弱臣强、正统数易之祸。艺祖皇帝（王毅注：指宋太祖赵匡胤）一兴而四方次第平定，藩镇拱手以趋约束，使列郡各得自达于京师，以京官权知，三年一易；财归于漕司，而兵各归于郡，朝廷以一纸下郡国，如臂之使指，无有留难，自管库微职，必命于朝廷，而天下之势一矣……兵皆天子之兵，财皆天子之财，官皆天子之官，民皆天子之民。纲纪总摄，法令明备，郡县不得以一事自专也……举天下皆由于规矩准绳之中。^②

这说明，宋代以后制度的基本方向，就是尽最大可能将从上到下一切制度因素完全牢笼在严密的制度网络之中，以使皇权能够更为有效地实现“纲纪总摄”。一直到明清，这个趋势始终是中国制度设计和制度演变的根本方向，其力量越来越涵盖了社会层面的几乎一切具体环节，形成了顾炎武所形容的“尽天下一切之权而收之在上”的局面。^③

上述趋势形成了宋以后中国传统社会与欧洲封建社会的极大不同。马克·布洛赫在《封建社会》中强调，正是臣民在“权利”基础上与君主之间的契约关系，保障

①（宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷468，（宋）哲宗元祐六年十二月，中华书局，1979，第11177页。

②（宋）陈亮：《上孝宗皇帝第一书》，《陈亮集》卷1，中华书局，1974，第4~5页。

③ 顾炎武：《日知录》卷9“守令”条，上海古籍出版社，1984年影印本，第718页；并详见拙著《中国皇权制度研究》第二章《中国皇权政体在其发展后期日益专制的趋向及其制度机理》，北京大学出版社，2007，第76~106页。



或催生了欧洲的治传统，乃至 13 世纪以后宪政制度的发展；^① 所以他的结论是“西欧封建主义的独创性在于，它强调一种可以约束统治者的契约观念，因此，欧洲封建主义虽然压迫穷人，但它确实给我们西欧文明留下了我们现在依然渴望拥有的某种东西”。^② 显然，欧洲封建主义的这种制度属性，恰恰是中国传统社会中完全不可能具备的（虽然长期以来许多人一直把秦始皇以后两千年的中国定义为“封建社会”）。

第二，社会经济生活的性质与欧洲城市经济的反向。传统中国不仅以农耕经济为主导形态，更主要的是，其商品经济虽然发育很早，宋明以后城市经济的规模也相当可观，但是由于整个经济体系的命脉被统一强悍的统治权力所牢牢控制，所以从“政府与市场的关系”这个制度经济学的核心来看，社会自我层面的经济运作只能被压抑在

① 具体的论述是：“附庸的臣服是一种名副其实的契约，而且是双向契约。如果领主不履行诺言，他便丧失其享有的权利。因为国王的主要臣民同时也是他的附庸，这种观念不可避免地移植到政治领域时，它将产生深远的影响……许多表面看来似乎只是偶然性反叛的暴动，都基于一条富有成果的原则：‘一个人在他的国王逆法律而行时可以抗拒国王和法官，甚至可以参与发动对他的战争……他并不因此而违背其效忠义务。’这就是《萨克森法鉴》中的话。这一著名的‘抵抗权’的萌芽，在斯特拉斯堡誓言（843 年）及秃头查理与其附庸签订的协定中已经出现，13 世纪和 14 世纪又重现于整个西欧的大量文件中。尽管其中的大部分文件受到贵族保守倾向或市民阶级利己主义的启发，但它们对未来具有重大意义。这些文件包括：1215 年的英国大宪章；1222 年匈牙利的‘黄金诏书’；耶路撒冷王国条令；勃兰登堡贵族特权法；1287 年的阿拉贡统一法案；布拉邦特的科登堡宪章；1341 年的多菲内法规；1356 年的朗格多克公社宣言。以英国议会、法国‘三级会议’、德国等级议会和西班牙代表会议（Cortés）的形式表现出来的非常贵族化的代表制度，起源于刚刚从封建阶段中崭露头角的国家政权，且带有这个阶段的印记，这种情况断非偶然。”见〔法〕马克·布洛赫《封建社会》，张绪山译，商务印书馆，2004，第 713～714 页。

② 马克·布洛赫：《封建社会》，第 714 页。

非常狭蹙的层面。即如布罗代尔说的那样，这种商品经济只能像毛细血管一样，以细微规模蔓延在社会的底层，但是绝对没有可能获得立体和升华的发展空间。这就是顾炎武在《日知录》中所总结的，权贵阶层对于天下几乎一切的重要市场资源，诸如水利、集市、食品加工、交通要冲、矿产盐业等重要商品的垄断，竟然发展到了“相沿以为常事”的骇人程度。（“天下水利、碾硪、场渡、市集，无不属之豪绅，相沿以为常事矣！”）所以，从先秦商鞅所说“利出于一孔”到后来的权力集团，始终死死地垄断国民经济中一切上位性的高端资源。两千多年来，这种与公民社会相反的经济结构一直是中国社会的基础。

第三，中国的法律体系始终是统治者控制社会、约束和惩罚国民的工具，这与罗马法以来西方以公民权利的界定为核心而建构起日益发达的法律体系是完全异质的。周立波的《暴风骤雨》在叙述老百姓面对共产党工作队的态度时，有一段经典的话：从古以来，都是人随王法草随风，官家说了算！^①这句话概括出中国法律的基本法理：其一，它是“秦制”以来从未改变的一种亘古如此。其二，它被概括为“王法”，即最高统治者（王、皇帝等）与法律的高度一体，也就是大家常说的“有权就有法”。其三，这个法律体系的核心要义，就是天下之事永远要由“官家说了算”；而下民百姓只能作为被法律驱使和管束的风前之“草”！所以，直到“新时期”的国民普法教育，仍然有“干部学法为执法，群众学法为守法”之类对法理学的扼要表述；而“草民”仍然是我们广大国民现实法权地位的本质。

“王法”、“官法”与宪政法理的这种迥异本质，对于

^① 周立波：《暴风骤雨》上册，新华书店，1949，第29页。

中国社会悖逆于公民社会的方向有着重大的影响。正如史傅德先生在与陈乐民先生对话时提到的：（罗马公民）是指那些参与市场、参与政治的人。他们不但有权，也有义务……（公民社会）是指一个需要政治体制、互相联系、自我组织的社会。^① 在西文中，公民一词（civil, citizen）与市民是同源或相同的；公民的权利、义务等也完全是一套法权上的概念。西塞罗、黑格尔、马克思等许多制度学的阐释始终强调：“市民”是一个法律和法权的概念，它意味着该阶层人群已经享有“保障人身和财产的法律制度”，已经“取得一种特殊的法律地位”。而“市民”的这个深刻内涵是几千年“人随王法草随风”的中国国民本不可能具备的。

由此而来，尽管中国的城市商业、服务业等经济形态发育很早，但是始终不可能孕育出欧洲那种具有独立法律地位的自治性的工商业城市，更不可能有脱离“溥天之下莫非王土”制度格局的市民阶层和公民文化。所以，17世纪通俗小说描写一位商人在“父母官”面前自称：“小人是老相公的子民，这蝼蚁之命，都出老相公所赐！”^② 与此形成鲜明对比的是，欧洲在建立公民社会的方向上，此时已经取得了决定性的进步。所以，中国这样一种完全悖逆于近现代社会方向的历史定势汇集到法理的层面，结果就只能如梁启超所说：中国始终“无公法、私法之别。国家对于人民，有权利而无义务；人民对于国家，有义务而无权利。”^③

① 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第1页。

② （明）冯梦龙编著《醒世恒言》第1卷《两县令竞义婚孤女》，人民文学出版社，1957，第5页。

③ 梁启超：《国家思想变迁异同论》，《梁启超文集》，燕山出版社，1997，第144页。

第四，由于“秦制”以后社会的法理和制度设计的基本方向，始终在于建立一种维护和效命统治权力，以此为终极价值的“权力社会体系”。用元代初年领导制定国家礼义制度的学者严忠济的话说就是：“宁可少活十年，休得一日无权！”^① 经过“秦制”以后两千多年的持续发展，这种制度取向终于成功地全方位贯穿了国人的思维方式、信仰系统、知识谱系、伦理谱系等，从而形成了一种几乎遍及一切社会细胞的“权力文化”，也就是陈乐民先生所说的“中国传统社会存在至下的‘专制主义’和从下至上的‘臣民主义’”，^② 这套被陈先生认为是造成中国传统社会停滞根本原因的权力文化，不仅在制度方向显然与公民文化完全相反；更为关键的是，它长久而异常强势的侵蚀力，极大地改变了无数社会细胞的原有性质和自我功能，使后来的公民社会建设很难具有起码的依托。

三 1949 年以后的中国现代社会形态与 建立公民社会的关系

中国向着公民社会的转变虽然起步很晚，但是在 20 世纪 30 年代一度曾在私营经济、金融、法律、文化科技、各阶层团体的社会能量、公议舆论的建立等诸多重要方面取得过重要的进步。胡适在 1934 年曾举“帝制的推翻”、“教育的革新”、“家庭的变化”、“社会风俗的改革”、

① （元）严忠济：《越调·天净沙》，《全元散曲》，中华书局，1964，第 70 页；据《元史》卷 68《礼乐志·二》，严忠济是元初主持制定国家文化制度的领袖人物：“（元）宪宗二年三月五日，命东平万户严忠济立局，制冠冕、法服、钟磬、箏虞、仪物肄习。”中华书局，1976，第 1691 页。

② 陈乐民：《欧洲文明十五讲》，北京大学出版社，2004，第 278 页。

“政治组织的新试验”这五个方面的进步来说明：平心说来，“最近 20 年”是中国进步最速的时代；无论在智识上，道德上，国民精神上，国民人格上，社会风俗上，政治组织上，民族自信力上，这 20 年的进步都可以说出超过以前任何时代……养个孩子还免不了肚痛，何况改造一个国家，何况改造一个文化？别灰心了，向前走罢！^①

在同年的另一篇文章中，胡适叙述以往二三十年间中国在教育、科学、政法、交通、妇女地位等众多方面的斐然成就，然后说：总而言之，这 20 年中固然有许多不能令人满意的现状，其中也有许多真正有价值的大进步……我们如果平心估量这 20 多年的盘账单，终不能不承认我们在这个民国时期确然有很大的进步；也不能不承认那些进步的一大部分都受了辛亥以来的革命潮流的解放作用的恩惠。明白承认了这 20 年努力的成绩，这可以打破我们的悲观，鼓励我们前进。事实明告诉我们，这点成绩还不够抵抗强暴，还不能复兴国家，这也不应该叫我们灰心，只应该勉励我们鼓起更大的信心来，要在这将来的 10 年 20 年中做到更大十百倍的成绩。古代哲人曾说：“士不可以不弘毅，任重而道远。”悲观与灰心永远不能帮助我们挑那重担，走那长路！^②

胡适对中国文化和政治积弊的了解，其深刻程度绝不在鲁迅之下，他在五四时期曾经对孙伏园说过“中国不亡是无天理”这样沉痛之极的话。他看得更清楚的是，只要面向宪政和公民社会方向，那么不论有着怎样的羁绊，而终究还是可以积跬步而致千里。

① 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》（1934 年 9 月 3 日），《胡适全集》第 4 卷，安徽教育出版社，2003，第 530～534 页。

② 胡适：《悲观声浪里的乐观》（1934 年 10 月 12 日），《胡适全集》第 4 卷，第 526 页，

1949 年以后的情况完全改变了中国社会的方向，这为大家熟知，不用细说。需要提示的是，与传统社会相比，这时执政者使用的政治和技术手段的能量有了巨大地提升，集权体制的控制力极其强悍地使社会的自组织程度骤然下降到一个空前水平。仅以安徽亳县在“大跃进”时期建立的一套社会建设标准为例，彰显社会形态和社会结构的演变方向：县委树立十八里公社为反右标兵典型。在县委反右的三千大会（即三级干部会）上，他们吹嘘全社达到了所谓“十化”、“五多”。“十化”是：（1）群众胶鞋化。羊庙大队凡庄 44 户 187 人，有 130 双胶鞋，占总户的 82%。（2）户户茶瓶化。羊庙大队张阁寨 44 户有 51 个茶瓶，社员赵现礼家有 3 个茶瓶，来客用长城牌的，平时用竹壳的，小孩上学提个小的。（3）社员线衣化。军王营 118 户 489 人有线衣 497 套，还有皮袄和毛衣 97 件。（4）自行车化。军王营一个庄有 37 辆自行车。（5）纸烟化。十八里公社没有吸毛烟的。羊庙社员张土斋家里纸烟放着成条的，腰里装着成盒的，嘴里吸着成棵的。（6）衣服新式化。全公社有缝纫机 132 部。佟营大队佟营生产队 22 户 82 人，其中 51 人穿的是制服。（7）手电化。全公社 1.9 万个成年人，有手电 15100 个。（8）毛巾化。陈坦大队高瓦房 92 个成年人都有新毛巾。（9）户户瓷盆化。陈坦大队西李庄 21 户有 25 个瓷盆。（10）生活集体化。全公社 299 个生产队，有 314 个食堂。“五多”是：（1）具有集体主义思想和社会主义思想觉悟的社员多。大部分社员成为爱国、爱社、爱劳动、爱公共财产、爱团结的“五爱”社员。公社化以来，大队、小队都开展了大协作，互相支持，互相帮助；踊跃缴公粮、卖余粮、还贷款支援国家社会主义建设。（2）社员增加收入多。据羊庙大队调查，1958 年社员人均收入 75.7 元，比

公社化前提高 23.4%；1959 年人均收入 86.2 元，比 1958 年提高 14%。社员程明道家 4 口人，今年收入 478 元。（3）集体福利事业多。公社化后，根据“自愿原则”，办公共食堂 314 个，99% 的社员参加食堂；幼儿园 11 个，入园儿童 1795 人；妇产院 11 个，90% 的产妇进院生育；敬老院 11 个，入院老人 411 人……^①

向着这个方向，亿万国民生活的每一具体细节，都完全被捆绑在权力体制和行政运作的需要之上；同时，这种方式更是将控制社会的外在组织结构与控制社会中每个国民内在心理空间完全结合成为一体。以农民为例，其法权地位上的基本特点，就像陈寅恪诗中所说“闭口无声作哑羊”那样，在一生中走完被代表、被“集体”、被包办、被剥夺、被出卖、被抛弃的全过程。

改革开放之后，执政者不得不在相当程度上放弃上述社会组织方式和控制手段，但是问题在于：第一，这种放弃和退守大半是为了缓解迫在眉睫的政权合法性危机而不得已为之的策略性选择（按照当时的说法，改革所以启动，是因为“国民经济到了面临崩溃的边缘”），所以越是涉及上位性、核心性的东西越是不能“放权让利”，于是公民社会当然也就不可能在缺失核心的制度空间和制度资源的前提下成长起来；更关键的是：这种改革明显缺乏核心价值层面上的动力，也就是康德所说的社会法权结构的正义性，体现在公民私法权的建构必然地指向公民对国家公权领域中法权地位的享有，所以康德把那些参与法律制定的公民定义为“积极的公民”。改革开放的历史也说明：如何使公民能够积极享有社会公权力领域中的权利和

^① 梁志远：《亳县反右倾和整风整社运动》，《炎黄春秋》2009 年第 4 期，第 32～33 页。

责任，这始终是中国制度转型中最为关键也最难撼动的瓶颈。

我们目前的社会状况也越来越显示出，经济改革脱离制度进步、脱离公民国家法权形态建设所导致的种种乖张。比如，在国家对社会控制力大大削弱而公民权利义务结构又远远不能正常建设，因而社会伦理和正义失去依托的情况下，不仅公民对公权力的约束力极其微弱，而且国家权力的流氓化非常迅速地在广泛的社会层面演化扩展为“社会普遍的流氓化”。于是，不仅社会的几乎一切角落都充斥着弄虚作假，而且越是在社会结构和社会价值的核心层面，溃烂的局面越是严重。2009年4月28日《中国青年报》发表了一份“职业操守丧失最严重的排名榜”，标题为《失去操守最严重职业调查，医生、公安干警排前两位》，该项民意调查显示，公众对各种职业中操守丧失严重程度给出的排序依次为：医生（74.2%）、公安干警（57.8%）、教师（51.5%）、法律工作者（48.4%）、公务员（47.8%）、新闻工作者（37.6%）、会计师（30.7%）、学者（20.3%）、社会工作者（10.9%）。

这一趋势对于社会的影响日益严重和无所不在，所以在去年“毒奶粉”事件爆发时，有社会学者就将我们的社会性质概括为（社会成员）“相互投毒的社会”。这类事件的层出不穷，愈演愈烈，充分说明，中国如果不能走上公民社会的方向，则必然以一种恶性“代偿”的方式开启相反且快速的蜕变趋势。

还需要辨析的是，今天的许多人往往将诸如此类的社会伦理危机，归结为“商品经济大潮”的泛滥。但实际上，商品经济的发展并不必然地导致社会结构和社会价值的蜕变。这一点，我们不仅从亚当·斯密、马克斯·韦伯等人对经济与伦理建设互动关系的分析中看得很清楚，而

且中国商业的历史也证明，当社会能够相当程度地保留自我组织、自我运行的空间和能力之前提下，往往会逐渐自发地孕育出不少“良风美俗”和良性的社会调节、建设能力。相对于今天来说，传统社会的“行政成本”比较低廉。那时，从家庭到社会的巨大组织结构尚能大体保持平衡，基本的社会信誉体系尚能维系等，大都得益于

此。

举个小例子，齐如山先生在《北平怀旧》中记述北京民俗时，讲了一个故事。清末时，北京城里信誉最高的金融机构是恒和、恒利、恒裕、恒源这“四大恒”。当时，那些留着辫子的金融家是这样维系自己信誉的：同治末年，四恒之一的恒和银号关门歇业了，但他有许多银票在外边流通着，一时收不回来。彼时没有报纸，无处登广告，只有用梅红纸半张，印明该银号已歇业，所有银票，请去兑现等字样，在大道及各城镇中贴出，俾人周知。然仍有许多票子未能回来，但为信用必须候人来兑，等了一年多，还有许多未回，不得已，在四牌楼西边路北，租了一间门面房，挂上了一个钱幌子，不做生意，专等候人来兑现。如此者等了20年，光绪庚子年（北京遭义和团和八国联军之乱时）才关门。

对社会伦理和商业伦理准则的恪守，到了其“恒”如此的程度，这的确是我们民族“自生社会”曾经育出的果实。这些传统的“良风美俗”，也是今天我们建立公民社会过程中应该倍加珍惜的。近代史研究学者雷颐先生在复述这个故事之后，把它的社会意义归结在“公共空间”的建设，^① 这的确说到了问题的关键之处。

清末那样的乱世，人们竟然能够如此信守商业诚信，

^① 见雷颐《历史的进退》，广西师范大学出版社，2009，第235页。

如此自觉地以职业操守自律，如果不是有齐如山先生写明具体街名地点、发生时间的详细记载，长久生活在“毒牛奶”、“黑心棉”恐惧之下的今人，怕是做梦也不会相信这是真的了。这是为什么呢？主要原因之一，就是在近六十年的相当长时间内，传统的社会自生功能几乎被完全铲除了。于是，使社会自组织程度骤然下降到一个空前的低点，所以我们对于“自生社会”的良性机能只能越来越陌生。

总之，中国目前的状况充分显示：不论是从建立民主宪政、实现社会正义的崇高方向来说，还是使我们自己免除“生存的恐惧”这最低限度的现实诉求来说，建立公民社会（包括其基本的价值准则体系），都是迫切的任务之一。

四 现实中国建立公民社会的 可能性与路径选择

中国建设公民社会有着世界罕见的困难，但另一方面，要使中国走出唐德刚先生所说的“历史三峡”，这又是唯一的方向。同时，市场经济和全球化有着他自身的逻辑力量，也就是严复在一百年前所说的：“世界之公理，人性所大同”是任何人为的力量所阻挡不了的，所以，不论中国与公民社会相悖逆的固有因素，以及利益集团维护“权力社会”的意志有多么强劲，中国近年中仍然从社会的细胞层面顽强地萌生着种种积极的因素。比如，广大国民权利意识的觉醒；公民律师、公民诉讼、公民监督员、公民记者的崭露头角（网民们不仅在“华南虎案”、“王帅案”、“邓玉娇案”等众多公共事件中有令人刮目的自觉意识和强大的行动能量，而且明确地以“公民记

者”、“公民博客”等为旗帜)；众多官方和半官方媒体努力寻找能够担当公民社会舆论责任的出路等。这些变化预示着，我们的国民正在努力把握时代条件和中国特定的制度环境，在这个基础上，空前积极地探索和推动具有中国骨血的公民社会的建立。

总之，公民社会既是中国必需的方向；但另一方面，实现这个目标阻力之大和所能够依凭的本土资源和经验之缺乏又是无法回避的。这种异常困难局面要求我们，除了真切地了解公民社会的本真内涵和历史脉络之外，尤其要最充分地把努力的基础建立在对中国社会性质的深入把握之上。结合陈乐民先生的长期体会和提纲挈领的分析，窃以为我们今天在认识方向上，至少应该有这样一些与 20 世纪 80 年代前后的结论不同的地方。

第一，中国公民社会的实现只能是长期渐进的结果。也就是陈乐民先生反复申说的：我想向我们的国民解释的是，我们落后不是短期的，而是几个世纪的差异。要缩小这个差异，也需要很长时间，需要耐心。^①（中国）停了很久，然后往前跳一跳，结果跳过了一些必要的环节。他总是跟在西方后面跳，而不去思考历史是一个延续的过程，有些环节是不能跳过去的。什么叫落后？跳过了发展的必要阶段而浑然不觉，这就是落后的结果。^② 近一段时间，一些关注中国宪政进程的朋友不约而同地有着这样的感觉：在社会层面的基础性建设具有相当积淀以前，制度的迅疾转型，要么只能是一种幻想，要么可能导致另外的社会难题甚至灾难。

① 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第 41 页。

② 陈乐民、史傅德著，晨枫编译《对话欧洲——公民社会与启蒙精神》，第 46 页。

第二，中国公民社会的实现，必须是通过自然发育成长过程，从社会层面普遍广泛的进步中结晶而成的果实，它不可能仅仅是一种“思想革命”或“启蒙运动”的结果。在这个方向上，陈乐民先生的体察有着深刻的意义。陈先生在给我的信中说：我们习惯把“启蒙”集中在18世纪的法国，这个世纪法国启蒙思想家比较集中，这是事实。但“启蒙”实际上是欧洲现象，社会发展到那一步，思想都要“开窍”了，何况欧洲各国声息相通。所以把“启蒙”时期完全归于法国就有些偏颇，盎格鲁撒克逊系统的学者就不服气，说苏格兰在18世纪前早就有了，随即影响和“带动”了不列颠，影响也及于欧陆。这确实如此，如果没有洛克、牛顿，法国可能出不了伏尔泰、孟德斯鸠；英国的工业革命，如果前此没有比利时的羊毛出口、荷兰的技巧工艺，可能也不易集中出现。所以一个英国学者说：“启蒙”一词不应大写、单数（Enlightenment），而应小写、多数（enlightenments）。^①

尤其是他强调，启蒙绝不是单向度的思想运动，而是一种全面广泛的社会变革。恰恰是在这个关键之处，我们国人曾经长期热衷的“启蒙运动”其实与启蒙的本真意义相去甚远：西方的“启蒙”是许多社会“层面”在各自历史亦是政治社会史中促成的，此与中国的“启蒙”为一种“运动”不同，此问题大可深究，时下中国史学家太忙，顾不上这些……（按：“启蒙”在西文中并无“运动”二字）英法德文都只是第一个字母大写，译成中文，加上了“运动”，中国人对“运动”又有特殊的情结，因文害义，此是一例。^② 陈乐民先生在他的许多文

① 陈乐民先生2006年8月15日致笔者的信。

② 陈乐民先生2006年6月16日致笔者的信。

章中，也反复说明过类似看法。所以很明显，他晚年对启蒙的全力彰扬，是非常自觉地与对于欧洲公民社会长期建构路径的梳理紧密结合在一起的。这一点非常不同于我们久已习惯的思想界对于欧洲启蒙史的解读。

我觉得，陈乐民先生的这些反复说明是他晚年思想中最具光彩的结晶，因为它不仅源于陈先生学理层面研究的深入，更隐含着 he 对于长期以来中国“启蒙运动”的反思。我们知道，从清末开始，中国启蒙运动的焦点主要集中在变革“国民思想”的方向上，从鲁迅等人把“尊个性而张精神”、“20 世纪之新精神”、改造国民性等作为中国根本出路，新文化运动时陈独秀断言，“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟”；毛泽东在 1917 年断言，“议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节”，而只有“根本上变换全国之思想”才能造成“大纛一张，万夫走集；雷电一震，阴瞍皆开，则沛乎不可御”的变革；再到五四时高扬“思想革命真是救中国的根本办法”的旗帜，乃至这以后希望通过权力主导下的彻底改造无数国民世界观而育成遍布社会新人、成就出崭新的社会，这条线索对中国现代史的影响之大到了无以复加的程度，其成败得失我们都有着切肤的感受。而陈乐民先生对于启蒙本真内涵与中国“启蒙运动”之差异的辨析，对于我们如何才能真正继承提倡民主科学的五四精神，给出了重要提示。

总之，我们现在终于慢慢体会到，胡适在 20 世纪 30 年代反复说的“士不可以不弘毅，任重而道远……挑那重担，走那长路”远远不仅是一种道义上罕有匹敌的勇气，更主要的乃是建立在深刻认识中国制度文化的特质及其与西方巨大差别的基础上，才形成的对于中国实现民主宪政和公民社会的一种根本性的路径选择。这个方向上所

必需的学识认知上的高瞻远瞩、贯通中西，心志心性上的慧因沉潜、苦心孤诣和滴水石穿的定力，可惜曾经长久地被世人弃如敝屣。但是经过了一个多世纪的风云翻覆之后，同时也是在陈乐民先生这样甘于寂寞中“走那长路”学者引领之下，我们终于能够比以往更为深入地体悟到在中国的制度环境里，究竟什么最是启蒙精神的真谛，究竟什么是中国自由主义传统中最可宝贵的资源。

（原载《开放时代》2009年第10期。王毅，
中国社会科学院哲学研究所研究员）

当代思想文化争论中的 五四与启蒙

徐友渔

今年是五四 90 周年，又该捡起五四这个话题了。单纯为了纪念而谈论五四好像意义不大，有一个不易回避的情况是，将近 20 年来，五四及其启蒙成了高度争议的问题，说到五四，往往需要表明态度，在对五四和启蒙褒贬对立的态度中表明立场。

从 1949 年起大约 50 多年，中国大陆对于五四有一种固定和统一的态度，即高度赞扬，提倡大力弘扬，当然这样歌颂的五四是本来面目的五四，还是在意识形态支配下经过变形解释的五四，仍然是一个问题，但长期以来人们并没有想到需要追究五四的真面目、真精神，只是学习和继承唯恐不积极。从 20 世纪 90 年代初开始，大陆知识界不少人受海外影响，开始反思、质疑和批判五四与启蒙，两种对立的观点碰撞、争论，至今还没有结果。

对五四和启蒙的态度与中国当下和未来发展方向密切相关。20 世纪 80 年代，在改革开放刚刚兴起时，为了彻底肃清“文化大革命”反人道、反人性、反科学、反文

化的流毒，为了重新融入久违了的世界文明，为了更快地实现现代化，中国知识界掀起了新一轮新文化运动即新启蒙运动，重提五四的口号科学与民主。90年代在对五四的批评中，也涉及80年代的新启蒙。两种对立的立场在今天以争论普世价值的形式延续，“共同道路”与“特殊道路”的争论从五四开始进行了近一百年，至今还没有了结。

一 反激进主义和文化保守主义 思潮的引入和兴起

对五四和启蒙的重新评价是在1990年代初大陆从海外引入和兴起反激进主义和文化保守主义思潮的大背景之下发生的。四十年来，大陆的意识形态是革命的也就是激进的，提倡的是“大破大立”，“彻底破坏旧世界，重新建立新世界”，不但认为保守是坏的，几乎等同于反动，而且连温和、妥协、调和也是坏的，有时甚至比反动本身还要坏，因为它们除了本质上也反动，还有一层骗人的伪装。

这种情况在1990年代发生了变化，变化的起因是一些著名的海外华裔学者的观点传播到了大陆。

余英时教授于1988年9月在香港中文大学25周年纪念讲座上发表讲演《中国近代思想史上的激进与保守》，其中对激进与保守的价值、作用的评价与人们习惯的褒贬相反，他在讲演中说：“中国近代一部思想史就是一个激进化的过程。最后一定要激化到最高峰，十几年前的文化大革命就是这个变化的一个结果”，“这一过程差不多有一百年的历史；它积累了一股越来越大的动力，好像巨石走峻坂一样，非到达平地不能停止。”

在同一年，林毓生教授的著作《中国意识的危机——五四时期激烈的反传统主义》在大陆翻译出版。他在此书中把“文化大革命”和五四运动相提并论，并认为“这两次‘文化革命’的特点，都是要对传统观念和传统价值采取疾恶如仇、全盘否定的立场。而且这两次革命的产生，都是基于一种相同的预设，即：如果要进行意义深远的政治和社会变革，基本前提是要先使人们的价值和精神整体地改变。如果实现这样的革命，就必须激进地拒斥中国过去的传统主流。”

海外学者对于激进与保守的价值判断与大陆习惯的不同，这并不奇怪，因为在西方文化思想传统中，从来就不认为激进是好的，保守是坏的，可能在多数情况下，保守还带有褒义，而激进带有贬义，在英国政治思想家爱德蒙·伯克评论法国大革命的著作里，这种褒贬更是鲜明。中国大陆的立场来源于马克思主义，这是一种激进主义的意识形态，《共产党宣言》宣称要与传统的所有制关系，同传统的观念“实行最彻底的决裂”，要“用暴力推翻全部现存的社会制度”。

大陆知识界中一些人迅速接受海外华裔学者的观点有两方面原因。一是学术思想的自然传播和接受，人们虽然感到反激进思潮很新鲜，但好奇心刺激了兴趣，同时也感到这种观点在解释中国近代史时有一定说服力，于是转变了固有的观念；二是形势和环境的变化，20世纪80年代末、90年代初发生在中国、苏联和东欧的重大事件和剧烈变化引起人们思想的震动，为了与现实协调，他们在思想上和心理上需要一种与80年代主张启蒙和大变革不同的理论。这可以解释为什么余英时、林毓生的观点出现在1988年，而产生巨大反响、共鸣是在90年代。

二 来自文化保守主义的批评

对五四和启蒙的批评首先来自持文化保守主义立场的学者，林毓生和杜维明的观点可以作为代表。

林毓生被许多人认为是自由主义者，他是台湾著名自由主义者殷海光的学生，在美国读书时又追随过西方自由主义大师哈耶克。一般人可能不理解可以从自由主义立场批评五四和启蒙，但知道情况的人一点也不会感到奇怪，有人把爱德蒙·伯克当成自由主义的正宗，对于他们来说，自由主义和保守主义原本就是一回事。

林毓生在《中国意识的危机——五四时期激烈的反传统主义》一书中说：“如果从历史角度对五四时期作一回顾，我们便清楚地意识到这个时代的显著特色就是在文化方面的全盘反传统主义的特色。”“在胡适和陈独秀看来，没有必要对中国传统进行任何实质性的研究。他们从唯智论的整体观思维模式出发，认为受到指责的中国传统是不值得珍视的。根据这种形式主义的论断，中国传统中那些有价值的东西只不过是一切文化中都具有的性质而已，它们对中国传统的中国性质既不能提供解释，又未有所贡献。但是这种全盘性反传统主义和全盘西化的论点，并不能有效地解决由于中西文化在中国历史舞台对峙而产生的实际问题。”

林毓生认为，五四的根本错误在于其主要人物有一种整体的一元论心态，他们深切地看到了传统文化的问题，认为传统文化是一个有机整体，因此他们对于传统的反对是整体、全盘、彻底、持久性的。但他的例证是陈独秀、胡适、鲁迅三人的思想，而且还不得不承认胡适和鲁迅对旧文化也有认可的地方。他没有想到，他的

这种论证方法刚好是把五四当成一个一元性的整体，忽视了不同人、不同派别、不同时间段表现出的立场的多样性和复杂性。

林毓生后来为了缓和他对五四的批评，主张要在以下三者之间作出区分：一是五四精神，这是知识分子救国救民的使命感，是应该继承发扬的；二是五四目标，即国家富强，自由、民主、法制、科学，这是至今仍然要追求的；三是五四思想，是一些形式正确，内容和实质肤浅、错误的东西，比如胡适主张的“八不主义”的文学革命论，把科学当宗教一样迷信的科学主义，以及彻底、全盘打倒传统的全盘西化论。

杜维明在《化解启蒙心态》（《二十一世纪》1990年12月号）中说：“我们应该真切地认识到‘启蒙心态’只是理性精神的突出表现而已，其中因反对神学本体论而导致的人类中心主义和因强调工具理性而产生的科学主义都带有复杂的心理情结，常常暴露出侵略和征服的意图。”“今天，面向21世纪，启蒙心态的弊端有目共睹……启蒙心态（特别是人类中心主义和科学主义）为一切生灵所带来的危机要靠世界各地的精神文明来化解”。他在同一刊物的另一篇文章中又说：“从五四、抗战、到建国（建立中华人民共和国），启蒙的意识形态（包括自由、人权、科学和民主的价值）已根深蒂固地成为救亡的不二法门；而以功利现实宰制知识心灵的科学主义，也早已成为资本主义和社会主义两大思潮的追随者皆深信不疑的现代意识。”他在1998年的访谈中，罗列了启蒙心态发展出来的几大弊病：社会解体；伦理价值崩溃；生态环境的破坏。

看得出来，杜维明在批评启蒙的时候，不仅调动了文化保守主义的资源，而且利用了当代后现代主义、解构主

义的理论。但是，他的批评（包括新世纪在《启蒙的反思》中的批评），都是以相当随意的形式表达的，只有态度，没有论证，指责都是笼统、空泛的，难于论争、辨析。

三 来自后现代主义、后殖民主义和新左派的批评

以在中国鼓吹后现代主义著称的文学批评家张法、张颐武、王一川在《从“现代性”到“中华性”》（《文艺争鸣》1994年第2期）中说：“按照一些当代论者推断，‘五四’精神的核心正是科学‘启蒙’。西方科学的光芒一旦开启蒙昧的中国心智（即‘启蒙’），中心的重建就有救了。在我们看来，这不过是一种科学救国幻想。”他们也批评自1980年代以来的启蒙，说新启蒙观念影响不大，“它集中表现为一种‘五四’以来激进价值的变体，是知识分子的保持自身民众‘代言人’身份的尝试的一部分，但其立场正处于摇晃之中。”

张颐武进一步说，中国知识分子在20世纪80年代是沉溺在启蒙话语中，即是处于对西方话语无条件的臣属位置和对于现代性的狂热迷恋之中。他断言，到了90年代，“话语的转换已不可避免”，“80年代‘启蒙’‘代言’的伟大叙事的阐释能力丧失崩解”，“80年代的激进话语变成可追怀的旧梦，消失在历史裂谷的另一侧。”

张宽则站在后殖民主义的立场，在《文化新殖民的可能》（《天涯》1996年第2期）中说，启蒙表面上提倡人道主义，其实蕴涵着反人道主义和种族主义，“德国法西斯对犹太民族施下的恶行，乃是启蒙话语逻辑发展的必然”。他还认为，中国五四新文化运动的启蒙其实是西方

殖民话语的移植，他说：“从后殖民的角度来重新看五四运动，就会发现一些一直被忽视的问题。大家都清楚，中国的五四文化运动，大体上是将欧洲的启蒙话语在中国做了一个横向的移植。正如我已指出过的，西方的启蒙话语中同时也包含了殖民话语。而五四那一代学者对西方的殖民话语完全掉以轻心，很多人在接受启蒙话语的同时接受了殖民话语，因而对自己的文化传统采取了粗暴不公正的简单否定态度。如果我们承认中国曾经是一个半殖民的国家，那么我们也应该正视近代以来的中国知识分子的心灵和认识论曾经被半殖民的事实。”

站在新左派立场上的汪晖在《当代中国的思想状况与现代性问题》（《天涯》1997年第5期）中对80年代的启蒙作这样的批评：“中国的‘新启蒙主义’常常不再诉诸社会主义的基本原理，而直接从早期的法国启蒙主义和英美自由主义中吸取思想的灵感，它把对现实的中国社会主义的反思理解为对于传统和封建主义的批判；不管‘新启蒙主义者’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。”

以上的批评大多是纯粹的指责而没有论据，因此无法辩驳，这里只谈重要的两点。

说五四新文化运动的先行者只是将欧洲的启蒙话语在中国做了一个横向的移植，是背离历史事实的。中国自鸦片战争受到列强的侵略，决心学习西方以自强，经历了学习器物（坚船利炮）、典章（经济社会制度）和思想文化三个阶段，这是一个认识逐渐深化的过程，连清王朝中开明的官员都达到了这样的水平，严复翻译出《天演论》就是一例。五四时期，在经历了第一次世界大战的欧洲，流行的已经不是启蒙思潮，而是与之不同或对立的思潮，比如不是自由主义而是社会主义，不是世界主义而是民族

主义和国家主义。梁启超一战后游历欧洲，回国后发表《欧游心影录》，其结论是西方已经不值得学习，反而需要中国文明去拯救。五四人物对西方思潮的引介总体上是全方位的，重点是中国现代化必需的东西，绝不是不分时空、不顾条件的横向移植。相反，不顾中国处于前现代的国情，把在当代西方流行的后现代主义强行运用到中国的，正是那些追赶时髦的“后学家”。

汪晖指责 20 世纪 80 年代的新启蒙不是恪守社会主义原则，而是追随早期法国的启蒙和英美自由主义，追求西方的资本主义现代性，这是“文革”后被唾弃的十足的左派思想。长期以来，尤其是在“文革”中，什么是社会主义，什么是资本主义的问题被搞得混淆不堪，“左派”用社会主义反对资本主义，其实是用封建专制主义反对民主主义。所以，“文革”结束之后中共领导人叶剑英论述说：“中国经历了两千多年的封建社会，资本主义在我国没有得到充分的发展，我们的社会主义是从半殖民地半封建的基础上开始建设的……林彪、‘四人帮’以封建主义冒充社会主义，说是用社会主义反对资本主义，实际是用封建主义来反对社会主义。”他号召说：“我们解放思想的重要任务之一，就是要注意克服封建主义思想的影响。列宁说过：不仅要宣传科学社会主义思想，而且要宣传民主主义思想。我们要破除封建主义所造成的种种迷信，从禁锢中把我们的思想解放出来。”

可以看出，左派反对启蒙，看似新而实则旧。

四 中国大陆知识界部分人的转向

海外对五四和启蒙的批评得到了大陆知识界一些人的认同，值得注意的是，像王元化、李泽厚这样不但著名，

而且是 80 年代“新启蒙”的代表人物也转变了立场。

王元化说：“对激进主义的批判是我这几年的反思之一。这种认识不止我一个人，大陆上还有别人也对激进主义的思潮作了新的评估。过去我并未接触这方面的问题，也许无形之中对激进主义倒是同情的。仔细分析，这也是由于受到‘五四’以来进化论思潮的影响。”

李泽厚也说：“现在海外也好，海内也好，都在对政治激进主义进行再认识。这是以前所没有的……我认为，辛亥革命是搞糟了，是激进主义思潮的结果：清朝的确是已经腐朽的王朝，但是这个形式存在仍然有很大的意义，宁可慢慢来，通过当时立宪派所主张的改良来逼着它迈上现代化和‘救亡’的道路；而一下子痛快地把它搞掉，反而糟了，必然军阀混战……直到现在，‘革命’还是一个好名词、褒词，而‘改良’则成为一个贬词，现在应该把这个观念明确地倒过来：‘革命’在中国并不一定是好事情。”

陈来在《东方》杂志创刊号上发表《二十世纪文化运动中的激进主义》，认为“主导五四文化运动的领导者与文化的激进主义结下了不解之缘，其表现为以‘打孔家店’为口号的全盘否定儒家与中国传统文化的激烈态度。”“对传统的反叛是‘五四’文化运动留给知识阶层最有特色的遗产，同时也开始了激进主义横决天下的历史。”

同样值得注意的是，一些在当代中国社会思想版图中被认为是持自由主义立场的学者明显地支持文化保守主义立场，他们有的强调中华文化传统的价值和重要性，大力批判理性和启蒙对传统的冲击，自称在学理上受到哈耶克和苏格兰学派的影响，把自己的立场称为“中道自由主义”。在他们看来，建立现代宪政制度与保守中国古老的

文化传统之间，并无矛盾之处，更有甚者，他们认为脱离传统，依靠批判传统建立的任何体制都具有人为设计的特征，而不具有自生自发的生命力。还有人认为，我们只否定 1966 年发动的那场“文化大革命”是不够的，还应该否定五四那场文化革命，以为第二场文化革命的性质和作用与第一场相反，是错误的。毛泽东并不是因为背离了五四的理想才发动“文化大革命”，恰恰是因为他太忠诚于五四的文化理想才发动了“文革”。

上述转向并不代表中国知识界的全部，对五四和启蒙持肯定态度者也大有人在。

李慎之在五四运动 80 周年之际写下了《重新点燃启蒙的火炬》一文，表示“虽然时光过去了不少，但是启蒙目标未达到，启蒙的任务并未完成。”他认为，由海外兴起的“化解启蒙激进思想”的论调是不正确的，这种立场指责五四彻底反传统，造成价值的失落，实在是把传统文化的负面性和顽固性看得太低了。他号召“我们只有屡败屡战，再接再厉，回到五四，重新启蒙。”

关于启蒙的讨论延续到 20 世纪末甚至跨越到新世纪。邹诗鹏在 1997 年说：“现代性仍是一项远未终结的精神，与之相关的启蒙不可能终结，知识分子作为先行启蒙者的天职也不可能终结。”孙美堂在 2001 年说，五四启蒙工作不自觉、不系统、不彻底，给后继者留下了许多未竟事业，“中国启蒙的目标是扬弃名教文化造成的蒙昧主义和依附状态，解构特化了的宗法权力体系，走出泛权力文化和权力神圣化的蒙昧状态，让主体从这种依附关系中觉醒，争得自己的独立人格、价值和运用批判理性的能力。”

五 五四和启蒙的正当性

本文作者的立场是肯定五四与启蒙，因为批评和攻击的观点杂乱无章，不可能具体针对各点作一一回应，以下简略阐明一些为五四与启蒙辩护的论点。

首先需要指出，说五四和启蒙是照搬西方思想攻击中国传统，是不符合事实的。中西两种传统都不是铁板一块，启蒙思想者不是全盘反传统，而是对其择善而用，比如利用传统中的支流反对主流，或者利用儒学与人性、民主较为接近的因素。一些研究者指出，可以将五四启蒙的源头上溯到顾炎武、黄宗羲、王夫之、戴震的观点，更多的人则肯定康有为、章炳麟的思想对五四启蒙一代的作用。康有为的出发点是中国的国情，他无意抛弃传统，而是力图用近代西方精神重新解释传统。针对“存天理，灭人欲”的教义，康有为提出“天欲而人理”的口号。章炳麟则在戴震那里发现了“以理杀人”之说，康、章的反传统思想只是部分受外来影响，清代学术的自然演变是更重要的因素（见刘桂生主编《时代的错位与理论的选择》）。

其次应该指出，五四的启蒙与欧洲几百年前的启蒙在内容上有很大的不同，前者并不是对后者依样画葫芦，只是在根本精神是人的思想解放和自由这一点上可以分享共同的名称。欧洲的启蒙是要从宗教神学中解放出来，攻击对象首先是宗教教条、教会和教士；而五四启蒙首先是要从封建礼教中解放出来，攻击的主要目标是儒家礼教，是家族宗法制及其陋习。著名的汉学家、历史学家舒衡哲（Vera Schwarcz）在其著作《中国的启蒙运动》中说得很好：“十八世纪欧洲启蒙学者渴求从宗教的思想禁锢中解

放出来，中国的知识分子则为着改造自己身上的奴性而斗争，这种奴性源于家庭权威而不是神权专制。历史条件的差异使得启蒙具有不同的内涵：在康德那个时代，启蒙意味着一种觉醒，从自然王国中发现真理，用真理取代宗教迷信；在 20 世纪的中国，启蒙意味着一种背叛，要求砸碎几千年以来的‘君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲’的封建纲常礼教的枷锁。”

指责五四启蒙——不论是指责它全盘反传统还是指责它全盘学西方——都没有考虑当时的政治和社会形势。五四面临的问题是，辛亥革命出人意料地轻易成功，武昌起义几乎在一夜之间推翻帝制，建立远东第一个共和国，但是，政体变了，思想文化的基础却没有根本性的变革，张勋复辟、袁世凯称帝，都是利用传统思想文化、儒家礼法，而共和国所需要的思想文化支撑——民主、科学、理性、个人自由与权利意识等——却明显欠缺。在这种形势下，五四启蒙起的作用刚好是为共和革命补课，为巩固共和革命服务。只要不是保皇死党、清朝遗民，都不会谴责那一场迅猛异常、摧枯拉朽的共和革命，那么，有什么理由谴责之后为这场革命补课的文化运动呢？理想的政治变革应该有充分的思想文化准备，在不得不承认共和革命这个既成事实之后还要反对在思想文化上作一些跟进，道理何在？

至于 1980 年代的新文化和新启蒙，那也是为彻底清除“文革”中表现的封建、法西斯专制流毒必须的思想文化补课。“文革”中，林彪等人搞“大树特树毛主席的绝对权威”、“大树特树毛泽东思想的绝对权威”，全国人民每天要“早请示”、“晚汇报”，开会舞“小红书”，业余时间跳“忠字舞”，8 亿人只能看 8 个样板戏，“四人帮”垮台、“文革”被宣告结束之后，搞的还是“两个凡



是”，“四人帮”的问题，居然被说成“搞资本主义复辟”，这种情况下，启蒙难道不是绝对必要的吗？进一步说，80年代的启蒙，不但为对于“文革”拨乱反正所必需，也是对这之前大力提倡“阶级斗争”、“全面专政”，搞闭关锁国、拒斥古往今来人类文明成果的补课，这根本不是在搞什么全盘西化，不过是回归常识和理性。

六 “文化大革命”和五四

批评五四和启蒙的人把五四和“文化大革命”相提并论，以“文革”的浩劫来证明五四的破坏性，说前后两场文化革命的支配思想都是激进主义。余英时说，中国近代思想史就是一个激进化过程的历史，最后一定要激化到最高峰，“文化大革命”就是这个变化的一个结果。林毓生说：“毛泽东晚年竭力坚持的文化革命的思想 and 激烈的反传统与五四运动的激进遗风有密切联系，而五四运动，正如我们所指出的那样，又是以某种方式批判中国传统的……也许在毛泽东的更深一层的意识层面上，五四的全盘反传统并未丧失力量，所以他坚持进行文化革命和全盘否定过去的思想。”陈来断言，“文革”所预设、所主张的文化观念和价值，最明显地与五四新文化运动的观念有继承性。他对“文革”中的“批林批孔”、“评法反儒”十分在意，认为“文革”和五四的最大问题之一以及二者激进主义的共同表现，就是反孔批儒。

这是不对的，是出于对“文革”的进程不了解，对“文革”性质的误解。“文革”与自我标榜的名称不一样，既不是革命，也与文化完全无关，它像宫廷政变，充满阴谋诡计，它用意识形态和口号掩盖权力斗争，每一方都指责政敌“打着红旗反红旗”，而自己却肆无忌惮地“打着

红旗反红旗”。文人学者们事后根据“文革”的口号和文字来判断，肯定会出错。

“文革”派自己标榜为最纯洁的马克思主义者，用无产阶级思想破除“旧思想，旧文化，旧风俗，旧习惯”，但实际上是指定接班人，大搞“三忠于”（“无限忠于毛主席，无限忠于毛泽东思想，无限忠于毛主席的革命路线”）、“四无限”（“无限热爱毛主席，无限崇拜毛主席，无限信仰毛主席，无限忠于毛主席”），对毛泽东高呼“万寿无疆！万寿无疆！！万寿无疆！！！”这是封建王权旧的那一套，还是太新，太革命？

文化保守主义者对于“文革”中的反孔批儒耿耿于怀，将其作为“文革”受激进主义指导，破坏传统文化的有力证据，这说明他们根本不了解“文革”中政治斗争的复杂性。“文革”中的批孔是和批判林彪联系在一起的，搞了一场不伦不类的“批林批孔”闹剧。这起因于林彪在上层权力斗争中失败身亡后，周恩来暂时掌控批判林彪的大局，在思想政治路线上力图稍微纠正“左”的倾向，整顿“文革”乱局。毛泽东对此高度警惕、深为不满，以在林彪卧室中搜查出孔孟语录为借口，扭转周恩来借批判林彪整顿“文革”的方向。把批林和批孔绑在一起还有一箭双雕的目的，即打倒周恩来，因为周风度温文尔雅，行事喜爱调和、折中，批孔声浪中充斥着批“周公”、批“宰相”的呼叫，对孔子的描述完全是比照周恩来的特征刻画的——不仅家庭出身、性格，而且年龄、身体姿势都一样。

“文革”初期涌现出来的红卫兵以“造反有理”为口号，使人感觉他们是激进派青年。他们的口号和行动方式固然激进，但他们的精神和诉求却是陈旧不堪的。他们的造反具有“奉旨行事”的性质，因为毛泽东是他们的



“红司令”，他们是依仗皇上打倒大臣；他们的思想、政治、组织路线是血统论，体现在对联“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋”中。他们在宣言中说：“我们是顶天立地的革命后代，我们是天生的造反者，我们到这个世界上来，就是为了造资产阶级的反，接无产阶级的革命大旗，老子拿下政权，儿子就要接过来，这叫一代一代往下传。”这种精神与五四和启蒙是截然对立而不是一致的。

应该承认，五四及其启蒙并不是十全十美，“打孔家店”的口号有简单化和过激之处，这些需要我们仔细检讨。但从总体和本质上看，五四和启蒙是在时代变迁、历史转折的关键时刻具有进步性质的运动，这个运动由于旧势力的强大，由于内忧外患的急迫形势而中断、挫折，当初的目标还没有实现，历史任务尚待完成，我们应该在反思中更好地继承五四启蒙的精神，而不能不负责任地抛弃这笔宝贵的遗产。

（原载《南方都市报》2009年5月31日）

读书人站起来

许纪霖

改革开放三十多年来，知识分子问题一直是个热门话题。每隔十年就是一个焦点的变化。1980 年代的知识分子话题，焦点在于知识分子如何作为社会精英承担现代化的中坚作用。到了 1990 年代，知识分子在市场经济浪潮冲击下被社会边缘化，于是焦点在如何重建人文精神、知识分子的岗位在哪里。进入 21 世纪这十年来，当知识分子与体制的关系日益密切、成为社会既得利益群体的时候，媒体关于知识分子的话题转为关注知识分子的腐败问题。

当下中国社会可以说是全民腐败，不是仅仅官僚和商人才腐败。最令人痛心的，连过去的道德表率知识分子也出现了腐败。校长贪污、大学教授抄袭、小学老师奸污女学生……这类负面新闻层出不穷。在传统社会之中，有两种人受到社会的高度尊重。一个是老师，另一个是医生。一个与人的灵魂有关，另一个拯救人的生命。他们之所以受到尊重，不是因为他们有钱或有权势，而是有道德清望。所谓读书人，不但有知识，而且是社会的道德表率。特别是到乱世，社会普遍有种期待，期望读书人能够出来

拯救社会，拯救人心。然而近十年来，民众非常失望地发现，原来连社会最期待的读书人在精神和道德上也垮了。不是说知识分子整体都腐败了，而是几个害群之马玷污了整个群体形象；并且他们并未得到应有的惩罚，也缺乏各种制度和良心的约束。更要命的，虽然谈不上腐败，但各种不正之风和学术不端，普遍流行于知识界，成为见怪不怪的常态，成为做得说不得的潜规则。知识界风气的败坏，令社会惊呼：知识分子到底怎么了？知识界风气的改善还有希望吗？

一 制度的深层改革是落实“教授治校”

要改善知识界的风气，首先是制度的改革。在腐败现象的背后，是一个制度性糜烂的问题，其根源在于制度改革的严重滞后。以大学为例，虽然为了解决学术腐败问题，各级教育管理部门和大学都出台了很多惩罚性的措施，不能说没有党纪国法。然而这些治标不治本的惩罚性措施并不能有效地遏制学术腐败，腐败反而有愈演愈烈的趋势。中国人过去讲“人治”，讲道德表率，期望有道德的精英出来担任领袖，从而移风易俗、改变社会；现在从“人治”走向“法制”，将希望更多地寄托于“法的秩序”。但这个“法的秩序”并不是“法治”（of law），而是“法制”（by law）。“法治”中的法不是人定的法，而是自然法，也与人的内在良知相通。而“法制”中的法，按照中国古代法家的传统，主要是惩罚性的“刑”，与自然法和人的内在良知无关，体现的只是国家的权力意志。在今天的中国，法不可谓不多也，大大小小事情都要立法，而且大量的不是人大的立法，而是管理部门的行政法规。但立法之后形同虚设，不能内化为公民的生活秩序和

社会秩序。为什么？乃是这些法只是外在的惩治手段，既缺乏相应的法律文化，也没有有效的落实机制；相反的，在各种利益机制的驱使下，法是否执行，取决于利益博弈的结果。社会普遍的“法不治众”，如果要“治”的话，或者是有法律之外的政治考量，或者是恰巧要抓一个典型，或者是人际关系没有搞好。而大量的腐败被各种相关利益群体庇护下来。最近媒体披露西安某名牌大学六个老教授联名举报一个长江学者申报国家和地方科技奖造假，告了两年没有定论，学校怕丢丑一再庇护造假者，对举报者说“这些情况现在很普遍，不必大惊小怪”！由此可见，仅仅靠惩罚性的“刑”法无法根治制度性的腐败，需要解决制度深层的一些问题。

什么是制度深层的问题？这几年温家宝总理非常关心教育改革，提出了一些很有想法的指导性意见。其中非常核心的一条是大学要“教授治校”和“教育家办学”。这个意见不是温总理的独创，而是中外教育的普遍规律和历史传统。西方的不说了，就中国教育传统而言，中国古代的学术性教育机构是民间的书院，宋明的书院不是官僚说了算，也没有国家来管理他们，而是书院的掌门人像朱熹、王阳明这些大儒掌握大权。现在大家公认，近代教育最辉煌的年代是民国，1911~1949年，几乎战乱没有中断过，乱世之中，国家和私人对教育的投入和资助是很少的，与今天没法比。但是那个年代出了多少世界级科学家、多少学术大师。以西南联大这个或许是最短命的著名大学为例，短短7年的历史，就培养出2个诺贝尔奖获得者、170多个两院院士和无数个学术大师。而西南联大所处的抗战年代，其环境、条件之艰苦，一点也不亚于今天要救济的希望小学。在茅屋里面上课，在煤油灯下看书，每天有敌机的轰炸，竟然出了世界一流的

人才。其中有一个很重要的制度性原因就是，西南联大秉承了清华、北大、南开的“教授治校”和“教育家办学”的传统。

所谓“教授治校”，意思是说，大学不是一个行政机构，也不是一个文化产业，它是原本意义上的大学，是培养博雅之士和各种社会精英的学术领地。因此大学中的真正主人不是官僚，而是教授。今年的两会对《教育发展纲要》草案中的大学“去行政化”发生了激烈的争论，一些重点大学的校长、党委书记非常敏感，以为去行政化，就是大学从此不再有行政级别，自己的副部级或正厅的级别就没有了。他们非常着急，提出假如去行政化的话，大学以后出去没法与外界打交道了。的确，中国虽然已经进入了市场经济，但国家的企事业单位依然是等级森严的行政官僚管理制度。级别越高，权力越大，你在体制内从事利益博弈的资本就越雄厚。不要说大学，连国企都分级别，去年金融危机以来，大家都惊呼“国进民退”、“国企凶猛”，那些正部级、副部级的央企，拿着纳税人的钱，一掷亿金。这背后所呈现的，与其说是市场上的竞争力，不如说是行政级别所拥有的特权，包括政策特权和银行贷款的特权。大学也是如此，分 985 大学、211 大学、普通大学……三六九等。即使在 39 所 985 大学内部，也有三个等级，所谓的 2 + 7 + 30，也有副部级和正厅级之分。“去行政化”问题的核心不是去掉大学的级别，而是真正贯彻“教授治校”。

贺卫方提出：大学应该是学者的共和国。大学的主体的教授，而不是行政官僚。清华大学从留美预备学堂改为国立大学后，清华的教授和学生曾经“三赶校长”，直到梅贻琦先生担任校长之后局面才稳定下来。梅先生虽然学术地位不高，但是他极开明，像南开校长张伯苓、

北大校长蔡元培、蒋梦麟一样，是一位真正的教育家。清华当时的决策机构是由全体教授组成的教授会，还有一个常设机构的评议会，由教授中的精英组成，经常开会决议学校的重大事务。校长的权力较之今天既大又不大。所谓大，他可以独立决定教授人选。陈寅恪先生虽然游学欧美，却不屑于一张大学文凭，也没有学术专著，但校长破格聘他为清华国学院导师。在此之前，蔡元培聘什么文凭也没有的梁漱溟担任北大教授，也是看中了梁漱溟研究印度哲学的一篇文章。所以后来流行一个趣谈：梁漱溟考北大不取，索性去北大当教授了！校长虽然权力很大，却不能滥用。假如胡作非为，滥用私人，教授会马上可以将校长罢免掉，驱赶出校。中国的大学教授最好的年代，是20世纪的20~30年代，即1927~1937这黄金十年。他们不仅是精神贵族，也是物质贵族，无论是整个社会，还是军阀官僚，看到知识分子，都毕恭毕敬，优礼有加。教授在学术和道德上也很自律，几乎没有什么丑闻。

大学的“去行政化”，最重要的便是接上民国大学的好传统，真正在制度上落实“教授治校”，让学者在大学这个“共和国”里面当家做主，实现自治。而大学校长，只是这个自治性团体中应聘的大管家，是一个CEO，CEO背后有教授会监督，还有各界社会人士组成的董事会。1980年代初邓小平一度考虑以政治改革为突破口推进改革，我所在的华东师范大学作为教育部的试点，一度将党委领导下的校长负责制改为校务委员会领导下的校长负责制，在全国率先成立校务委员会，虽然校务委员会主任是党委书记，但副主任和核心成员大部分是教授。虽然今天各大学都有了校务委员会，但基本形同虚设。国家的高教法规定是党委领导下的校长负责制。大



学去行政化之后，虽然党的领导还存在，但应该通过校务委员会或学校董事会实现对校长的监督，而不是直接的指挥。

中国历来真正成功的改革都不是自上而下，而是在中央的政策默许之下，从基层试点，从地方开始，从边缘突破，随后取得成功，全国推广。摸着石头过河，自下而上地改革，是改革开放三十年基本的成功经验，被认为是“北京共识”的一部分。而由中央发一个红头文件，一刀切的改革，通常会流于失败，因为中国太大，国情太复杂，地区的差异、不同大学的差异非同一般。大学的制度性改革最重要的乃是教育部放权，容许有若干所比较有传统、风气比较正的大学根据本校和本地的情况，实验各种形式的去行政化改革。最近原中国科大校长朱清时院士在深圳创建南方理工大学，进行教授治校的改革，我对其的期待要超过国家教育发展纲要。假如能够容许更多的大学跟进，出现若干所大学改革的特区，那么知识分子的制度环境，将会有有一个质的改变。

二 改革的悖论：民意不放心知识精英

增加大学的自主性，实现教授治校，大学的改革阻力不仅来自行政管理部门，而且也来自民意。这几年上海北京几所重点高校试行大学自主招生，取消统一的标准考试，由教授组成招聘委员会通过面试决定招谁。这一改革假如在全国普遍推广，恐怕大部分考生和家长都不赞成、不放心。为什么不放心？因为知识分子的专业信用和道德声誉在今天已经破产了。人们普遍担心他们会像商人和官员一样在运用自己权力的时候上下其手，谋取私利。在中国，虽然社会上下，从学生、老师、家长，到校长、教育

部官员，人人对高考这个最大的应试教育指挥棒不满意，达到了空前的社会共识，应试教育却还在逐年强化，乃是因为管理部门和社会舆论担心，假如取消了刚性的分数标准，而在录取中添加了人为因素的话，最后会使得拉关系成风，无权无势的贫家子弟，会成为一场学术自主名义下招生的牺牲品。今天的大学自主性改革，管理部门的意识形态和既得利益考量只是一方面，另一方面则来自底层的民意。管理部门之所以权力越收越紧，它背后是有民意基础的。可以说是官僚阶层与民意联合夹攻精英。今天的民意有一种强烈的反精英的民粹倾向，认为精英都腐败了，唯一的指望是通过国家权力的强化来制约腐败的知识精英。现在连部分考研也应试化，医学、计算机、法律、历史学、心理学等多门专业的硕士生考试都实行全国统考，而且题目都是有标准答案的刚性的客观题。这个统考杀伤力很大，不仅基础教育，连大学教育都有应试化的趋势，许多考生四年大学期间，什么书都不看，只知道背教科书。之所以要统一命题考试，据说是有些大学的有些专业，借考研辅导为名泄露考题，从中牟利，还有个别不良导师借机骗财骗色，使得舆论不满，民怨沸腾，教育部以顺从民意的名义，将这个权力收归中央。

不仅招生考试，而且连大学的学术研究，如今也纳入了行政化的统一管理。近十年来，各个大学以规范管理为名的改革，不是往“教授治校”的方向发展，而是大倒退，教授连教学与科研的自主性都在各种改革之中慢慢流失。每门课程要有教学大纲，一定要用 ppt 教学；期末考试要有 AB 卷，要事先给出标准答案，考卷上见红（即批语）要多少；教师凭职称一定要拿到国家或省部级课题，要在核心期刊上发多少篇论文等。这些数量化的管理通来自行政的指挥棒，今天的大学教授不要说管理学校，连



自己的学术都管不住，整天围绕行政管理部门颁布的各种量化指标团团转，外行领导内行，最后学术的内在标准丧失殆尽，只剩下一个外在的知识生产的 GDP 标准。学生不能乐学，老师不能乐教，学者不能在研究中得到快乐，最后统统异化为一个谋生的手段。国外有评论尖刻地讽刺说，世界上有两种科学家：一种叫科学家，另一种叫中国科学家。科学家的旨趣在于求知或者将科研成果转换为生产力。而中国科学家，既没有兴趣求知，也没有动力将研究成果开发为产品，他们仅仅是为发表而发表。有了这些 SCI、CSCI 杂志的量化成果，就可以顺利地向国家要资源、换取职称和各种功名。在片面追求学术 GDP 的行政指挥棒引导下，今天中国的 SCI 杂志发表总量已经名列世界第五，但单篇引用率却极低，还不及北欧几个小国。我们以大量的人海战术制造了虚假的学术繁荣。但从单个成果上看，不要说诺贝尔奖，连世界一流成果都何其遥远。在这种行政为中心的制度下面，败坏的不仅是学术，更是人心，是知识分子的学术兴趣和专业良知。

三 第三种监督：重建知识分子的 内部行规

一方面是大学急迫需要“教授治校”的自主性改革，另一方面又是知识分子的信用破产，无法自律，如何破解这一改革的悖论呢？在我看来，不能因噎废食。就像学习游泳一样，一个人老是在岸边比画，不跳下水的话，就永远学不会游泳。民主的实验与游泳一样，只有在一个民主化的制度环境中展开，才能最后学会民主。一个坏的制度，会把人性中恶的一面激发出来，最后劣币驱逐良币，好人、守规矩的人无法立足，而投机取巧的人获得最大利

益。而好的制度，会激发起人性中正直的一面，为什么今天的大学教授普遍缺乏自律？一个很重要的原因是只有义务，缺乏权利，因此他也不用承担相应的责任，普遍的不负责任与普遍的权利匮乏是联系在一起的，“教授治校”的改革，最重要的乃是将权利与责任同时给知识分子。在赋予知识分子权利的同时，建立一个有效的监督机制，监督是否真正用好了这个权利，是否承担起专业和公共的责任。这个监督机制包括行政和舆论两方面。这两种监督，大家已经谈得很多，我想着重分析第三个监督机制，即如何重建自我监督机制：知识分子内部的行规。

传统中国士大夫虽然有不少腐儒、庸儒，但与今天相比，总体还是比较清廉的。士大夫作为社会的特权阶层，老百姓对其基本没有制约，皇权对他们的制约也是有限的。知识分子最大的制约来自读书人自身，即士林内部的“清议”。“清议”相当于今天的公共舆论，但古代没有公共传媒，所以这个“清议”基本是在士大夫内部流传。“清议”首先有明确的是非标准，这个标准来自读书人共同信仰的儒家学说。其次“清议”的各种善恶是非评价不是来自皇帝和官僚，而是自己的同行，是知识分子内部的相互评价。“清议”这个东西很厉害，一个知识分子是否得到普遍的尊重，是否德高望重，能不能被重用和提拔，重要的是过“清议”这一关。只有那些道德上纯正又有学问或能力的人，才能成为士林领袖，并在官僚阶层当中获得提拔。一旦做错什么，便在士林中声名狼藉，差不多一辈子就完了。在大部分的朝代之中，士林的风气还是正的，虽然有伪君子，但真小人是吃不开的，因为有普遍的价值标准，你可以私下“潜规则”，可以不遵守，但你不得不承认这个标准的存在。

今天中国知识阶层内部的问题在于，这套区分是非善

恶的价值标准没有了，即使有的话，也缺乏内在的约束力。到处是为所欲为的真小人，连伪君子都吃不开了。伪君子与真小人当然都可怕，但谁来当道还是有质的差别。伪君子当道的共同体，至少大家还知道许多事做得说得，公共的是非标准还是存在。而一个真小人当道的社会，是彻底的价值虚无主义，没有什么绝对的对错，一切以功利、实用为标准。只要是能够实现自我利益最大化的，就可以做，而且还可以理直气壮。

在1949年之前，中国知识分子内部是有行规的，解放之后被思想改造、政治运动摧残殆尽，改革开放之后在80年代一度有恢复的可能，到90年代又很快淹没在世俗化的功利之中。到21世纪初，知识界的风气彻底变坏。风气这个东西，有时候比制度还重要。制度一夜之间可以改变，但制度要能够落实为现实，需要软环境的配合，这就是风气。而风气的改变，无法雷厉风行，它与人的内在价值有关，与公共文化有关，起码需要一两代人才能扭转。

今天有许多知识分子即使想洁身自好，也非常挣扎，因为风气变了，坚持原则被视为迂腐，被看作不识时务的庸人。在中国，在几种情况下“说不”很难。一种是对权势说不，另一种是对人情说不。过去风气尚存，很多良知认为不该做的，都比较自律，不会强人所难。当风气变得当真小人比做伪君子都坦然、光荣的时候，便不再有原则，不再有善恶，唯有功利。知识分子普遍地变得很乡愿，只问人情，不问是非。不是说知识分子内心不再有是非标准，而是这些伦理价值都变得相对化、工具化，看放在什么环境下灵活引用。本来读书人斯文在身，要守一些基本的道德底线，如今斯文扫地，该守的在权力、金钱与人情面前，都守不住了。不是个别人守不住，而是整体的

守不住，贪污、抄袭和奸污女学生是少数害群之马，比这更严重的，是知识分子整体的风气败坏，不再讲操守，不再有耻辱感，几乎所有的人都在名利场和人情圈里面沉浮挣扎。

在风气蜕变的背景下，知识分子共同体不仅不能实现自我监督，反而有助长个人堕落的负面效应。劣币驱逐良币，投机者打败老实人，岂非司空见惯的常态！在国外，一个教授如果抄袭，代价太大了。一旦被揭露，就要被所在大学除名，这还不算，他还面临着被整个行业除名，永不叙用的下场。付出的代价太高，所以一般人不会冒这样的风险。在发达国家，一个人最珍惜的稀缺资本不是权力，也不是金钱，而是自己的名誉。名誉事关个人在社会上的信用。一旦你在信用上出了问题，就寸步难行。以提出“历史已经终结”出名的美籍日裔学者福山作过一个关于信用的研究，发现在世界各主要国家之中，中国的信用是最低的。的确，信用在中国是一个非常不被重视的资源，到处乱用。人际交往、生意场上，随便拍胸脯，下承诺，到处是“忽悠”文化、“捣浆糊”文化。这使得人与人之间普遍地缺乏信任，交易成本过高。而在国外，个人的信用是比生命还重要的东西。一个大学教授不会轻易写推荐信，哪怕是亲戚朋友要你推荐人，只要不直接认识，通常也会谢绝，因为不能滥用自己的信用，一旦出了问题，便会失信于天下，变成一个信用崩溃的人。

共同体对个人的制约，消极一面来自严格的行规，积极一面则来自集体的荣誉感。传统社会里，集体荣誉感来自家族。士大夫所要维护的，不是个人的荣誉，而是整个家族的尊严。一个书香门第世家如果出了个败类，这叫“伤风败俗”，“败”的不是个人，而是整个家族和地方的荣誉。因此家族和地方的共同体对个人的约束力非常大。



这种民间自发的约束力大大超过刑法的约束力。法的约束力很遥远。天网恢恢，疏而有漏。但民间的共同体约束力无所不在。到了现代社会，集体的荣誉感不再来自家族，也不是地方，更多的是你所在的学术共同体。一个是你出身的母校。大学毕业刚刚踏上社会，社会对你的接纳度很大程度来自你出身的学校，什么学校出身，是一个重要的信用担保，它给你带来荣誉，同时也给你带来责任，给你约束力：不能丢母校的脸。其次你所属的共同体，从任职的学校，到所属的行业学会以及学术共同体，既然你是其中的一个成员，都是一损俱损，一荣俱荣，你都负有一份道德的担当。

今天中国的反学术腐败，在我看来过于强调党纪国法，而忽视了这种来自知识分子共同体内部的自我约束。过于依赖法律，而缺乏在共同体内部自我解决的传统和机制，会形成知识分子对国家的依附性关系，大小事情动辄找行政，上法院，诉诸舆论，而知识分子共同体在哪里？有何权威的制约力？在国外，一旦发生了学术性腐败，无论是性质的认定，还是最初的惩罚，都来自学者共同体内部，很少绕过行业自身的权威，直接诉诸法律的。这就是知识分子的自治，这就是相对独立于国家的学术自主性。无论是消极的反学术腐败，还是积极的重建好风气，我们不能将全部希望押宝在法律的健全、行政的管理和舆论的监督上，而是要将重心转移到知识分子内部的行规建设，重建知识分子共同体的内在权威。

四 斯文扫地在于读书人 自己看不起自己

在世俗社会的今天，中国知识分子似乎愈来愈平庸

化了，大学变成一个俗人待的地方。虽然读书人也是人，也有七情六欲，要面对很多世俗的问题，要解决蜗居的问题，也想生活得好一点，但是读书人又不是一般的人。钱是有价值的，当然重要，如果谁说钱不重要，不是虚伪，就是实在太有钱了。然而对知识分子而言，钱只是一个工具性价值，而非内在性价值。钱能够让自己过上体面的、有尊严的生活，但知识分子的尊严不是体现为有钱，而是另外一些东西，是知识分子之所以为知识分子的一些东西。比如说知识，比如说公共责任，而不是有钱。

今天不少在大学里面教书的知识分子，首先给学生的印象就是精神上支撑不起来，整个一俗人，斯文扫地，不是因为穷，乃是自己看不起自己。读书人自豪的不是开什么车，住什么房，而是儒雅斯文的气质。虽然今天的社会以权势和金钱为中心，知识似乎已经贬值，但是，读书人首先自己要自信，然后才会被别人看得起。学生如今在学校受到的非专业教育，好像只有两种，一种是体制内的主流意识形态，这些大道理没有人情味，也没有人相信，只是敲门砖，考过即忘。还有一种是私下流行的小道理，许多教师在课堂上也经常这样讲，比如“什么都是假的，只有钱才是真的”，“学术没有用，最要紧的是学会生存和竞争的本领”，等等。这些世俗的人生箴言，通过教师的言传身教，对年轻的学生影响很大。而在虚伪的大道理和功利的小道理之间，真正缺少的是实实在在的公民教育、人生教育和道德教育。人生教育不是一套知识，而是家长与老师的言传身教，学生走出家庭，来到学校之后，老师通过自己的形象和语言，在无形之中形成氛围，感染学生。过去的校园是青春的伊甸园，如今的校园成为提前打拼的名利场，小学生过早失去了童真，大学生也没有了



浪漫的青春。鹿桥的小说《未央歌》在海峡对岸被称为台湾的“青春之歌”，影响了几代台湾大学生，写的就是当年西南联大的故事。这本书不要说今天的学生，连我读了之后都觉得当年的西南联大学生怎么如此纯真，比琼瑶还琼瑶。为什么这本书在台湾流传了整整半个世纪？因为他们觉得校园就应该是这样的。我发现，不是小说出了问题，而是我们自己出了问题。因为我们已经失去了纯真的知识分子生活。过去我们常说大学领着社会走。大学是怎么样的，社会就应该是怎样的。因为大学创造着社会的价值。但今天是整个倒过来，大学被社会拖着走，大学生的世界观就是社会的世俗价值，不仅学生被社会提前洗脑，更重要的是老师已经完全世俗化了。知识分子与常人无异，混迹于市井当中。

中国是一个缺乏宗教的社会，通常以人生代替宗教，过去儒家是如此，今天也是如此，因此人文化的知识分子便显得格外重要。他们在功能上等同于西方社会的牧师，有拯救人的灵魂的职责。社会之所以对知识分子的堕落痛心疾首，格外关注，之所以对知识分子有特别的期待，乃是与中国社会的以人文代宗教的特点有关。虽然人文知识分子今天不再是社会的中心，社会精英也开始多元化，有科技精英、商业精英、权力精英、草根精英等，但即使在这样一个多元化的社会里，人文知识分子，特别是大学的教授依然承担着独特的责任。

现代社会是知识为中心的社会，知识分子掌握着知识的生产（学校）和流通（媒体）的核心枢纽。一个人的基本价值观念和人格类型基本是在大学奠定的，有什么样的大学，就有什么样的未来。媒体影响的是社会的现实，而大学决定了中国的未来。今天大家谈论得最多的，是中国的崛起。中国的崛起当然已经是一个毋庸置疑的事实，

但这究竟是一种什么样的崛起？是富强的崛起，还是文明的崛起？中国向世界展现的是暴发户文化，还是具有精神内涵的中国文明？知识分子在文明崛起的过程之中将有什么样的反思，有什么样的担当？每一个读书人，或许都应该想一想。

（原载《同舟共济》2010年第5期。许纪霖，华东师范大学特聘教授）