

被遮蔽的真相

石 勇 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

写在前面

主持《国是文丛》，对于我来说是一件“轻省的重负”。经过各方的努力，第一辑十册“呕心”之作呈现在读者面前，我们心存惶恐。

对于中国这样一个大国来说，所谓“国是”历来是掌权者把持的“千准万确”之最高国策，容不得“异论”相侵扰。《说文解字》中关于“是”的“直也从日正”之解释，并没有给出“日正”的正当性与合法性之来源。但毕竟时代不同了，在当今社会，“国是”再也不能是统治者们关起门来的一己之私事，而是公共之事，是全民参与的民主议事。记得我在《大国》第三期的“编者手记”中这样写道：近些年来，随着中国公共意识的发育成熟，人们的思想已经日渐摆脱陈旧的意识形态的束缚，关于国家制度和国家建设等问题，我们开始能够从一个政治体的本性出发考察它的利益得失、兴衰机制和战略构架。

基于上述考量，《国是文丛》旨在展示目前人文社会科学领域的优秀青年学者对于国家事务和公共事务的认识、意见、观点和看法，通过他们的文粹，使广大读者对于社会与国家以及个人权利、责任等方面的知识有所提高，眼界有所洞开，思想有所深化，观点有所匡正。就内容来看，《国是文丛》力求涉及政治、法律、经济、社会、外交等中国社会的诸多方面，基本上以《大国》丛刊的视野为轴心，即内政外交的宏大叙事的思路框架。但与《大国》不同的是，《国是文丛》不属

于学院式的研究论文或者课题项目，而是个人性的随笔、散论、评说或札记，聚焦热点问题，阐发一己独见，尖锐坦直，意气风发，富有洞察力和内蕴的激情。

政治系一门专门的技艺，民主政治和公共舆论并不诉求绝对的观点正确，它呼唤的是宽容和良知。英国思想家阿克顿曾经指出：“良知越是更积极地走上社会生活的前沿，那么，我们考虑得更多的就不是国家已做了什么，而是国家允许人们能做什么；那么，我们考虑得更多的就不是国家的行为——它的行为的力量以及对这种力量的运用，而是对国家权力的限制及其对权力的分权设立。社会要优先于国家，个体心灵要优先于国家权力。”

一个时代有一个时代的块垒，一个国家有一个国家的问题。生活在当今这样一个巨变的时代，与其说是一种悲哀，不如说是一件幸事，至少我们经历、见证乃至参与了这个时代变迁的火焰与灰烬。但愿我们的《国是文丛》伴随着祖国一道成长，为培育公共的现代国民意识尽自己的绵薄之力。

高全喜

2005年5月20日

于北京西山古月园

序 点燃思想的烽火

石勇是《天涯》的作者。与大多数《天涯》的作者稍有不同，我先是在网络上发现他并注意到他的文字的。

说不清从什么时候开始，网络成了《天涯》也是本人的一个重要的思想资源来源。也许是从开始创办“天涯之声”网站开始吧。大约是在2000年左右，我还是《天涯》杂志的兼职副主编的时候，就为《天涯》杂志建了一个网站，叫“天涯之声”，主要版块有最新论题、个人文集和BBS天涯纵横。当时我们有很多的狂想，诸如提出要成为“学术原创的基地，思想争鸣的发生地”，要在网络上点燃思想的烽火。当时，由于网络提供了一个新的自由空间，许多不便在公开媒体上讨论的问题，在网络上都讨论得热火朝天，我甚至乐观地预言：网络可以最大限度地容纳各种意见，获得充分的讨论、争辩，并最终达成某种共识，如此下去，网络将导致一个更为民主化的时代的到来。

“天涯之声”、“天涯纵横”也确实大有反响，尤其是在“思想的境界”关闭之后，一度被香港的《明报》、《镜报》等誉为“中国学术思想龙头网站”。应该说，后来《天涯》上发表的一些关于现实问题的讨论，从网络上获取的资源还不少。可惜后来因种种原因，网站关闭了。但“天涯之声”、“天涯纵横”还是留下了一笔财富，由于“天涯之声”、“天涯纵横”的气氛，许多在此出没的知识分子和普通网友始终关注一些重大而严肃

的社会问题与思想学术问题。

我的目光也一直追随着这些在中国相对封闭的思想生态系统中新崛起的网络知识分子。他们的存在,越来越引人注目。至少我,还有《天涯》杂志,就常常从他们那儿寻取资源。秋风、石勇、陈永苗等“国是文丛”的作者,在《天涯》上就发表过他们的言论或文章。

此外,在网络上论说争鸣的知识分子还有一个有意思的特点,那就是由于他们往往更为直接、观点鲜明、文风活泼、个性突出,且笔底带有感情(比如他们论事,往往源于深感不平拍案而起;论人,常为不满僵化权威奋然挑战),因此,比起一贯恪守中庸之道,善于明哲保身,在任何问题上都含含糊糊、模棱两可的主流传统知识分子,他们反而更能令人印象深刻。甚至,他们还有点明星的味道,在网络上的号召力也远胜过传统知识分子,以至开始有人给他们冠以“网络民意领袖”之类的封号。这一现象,对于他们来说究竟是喜是忧,目前定论还为时过早。

《天涯》曾发表过石勇的两篇文章:《良知先于理论》和《被“文化殖民”的农村》。后一篇文章颇引起了一些反响,在有关“三农问题”的讨论中提供了一个新的视角,现在还经常被人引用。我个人很喜欢读石勇的文字,充满激情,态度鲜明,但又文思绵密,论断谨慎。收入北京大学出版社推出的“国是文丛”的这本《被遮蔽的真相》,可谓是石勇的思想的精华。他所关注的许多问题不仅是热点问题,而且因对“真相”的执著追问,角度独特,引人深思。这点他在《自序》中说得非常明白:“读过我的文字的读者或许会注意到,在

分析一些问题时，我更侧重于从‘为什么’而不是‘是什么’的角度来展开。换言之，我对思维方式、人们作出判断所依赖的逻辑更感兴趣。我一直认为，人们作出判断的环境或背景，有时候比判断本身更为重要。判断常常通过某种包装而制造假象，但若洞悉了它的背景和逻辑，那么就可以将它的伪装剥去。”

我对知识分子的勇气与良知极为看重。从《被遮蔽的真相》中隐约可以看到石勇的泣血呐喊，和对民主、公正、自由等的渴求。但这些呐喊和渴求都上升到了正当性的论证的层次。正像他在《平等主义自由主义的逻辑》中所阐述的，平等不仅是一种道德要求，而且是权利要求。这就必然对作者的思想学术功力提出要求。但是，学术、思想的背后又是现实，隐约有一种痕迹。石勇从现实出发，到思想学术上寻找资源，然后又返回现实，对现实进行一种和仅仅从现实出发不同的审视。这种结合使他的文章给人留下了深刻的印象。

“国是文丛”是北京大学出版社精心推出的一套书，是一群具有思想、异常活跃的年轻人对政治、法律、经济、社会、外交等中国社会的诸多方面的发言。《被遮蔽的真相》也是石勇最具震撼力的一种声音。希望这声音更加深沉、有力。

李少君

著名评论家

《天涯》杂志主编

2005年8月

自序 用批判的眼光审视世界

—

朋友给我讲了一个故事。

多年前，在一个城市的贫民窟边，有两个人进行了一次艰难的对话，他们是两个被社会不公刺痛的穷学生。

A 说：“这个社会太不公平了，有权和有钱的人享尽荣华富贵，肆无忌惮地凌辱穷人。”

B 说：“这个世界建立了一个可怕的法则，让大多数人的血泪成了少数人桌上的美餐。践踏被压迫者的尊严是压迫者快感的重要来源。人与人之间的分裂异化成一种超然于任何个人控制能力的神秘力量，使压迫和凌辱似乎成了注定永恒存在的东西。”

A 说：“我真想……等我有了钱，有了权，也……我豁出去了。”

B 说：“一个人羡慕那种优越的生存状态就必须认同支撑它们如此的一套规则。他若看见的只是谁在遭受压迫和凌辱，而不是有没有人在遭受压迫和凌辱，那么他的思维方式、精神结构和关于压迫凌辱的法则仍然是同构的。一句话：对压迫和凌辱的耻辱感只局限在个体的处境而不是普遍的类的存在困境上没有多大意义，因为他仍然没有发现人本身。”

多年后，A 成了官僚机构中的一员，而 B 则只是一个“异端”。

二

作为人，我们不可能不思考，而只要追问我们思考、选择、行动背后的逻辑、依据和环境，我们就已经进入了“批判”的状态。而“批判”不是单纯的智力活动，它意味着思考与行动、精神与肉体的交融，意味着对世界真相的一种探索。它从形而下的生活状态出发，向上盘旋，与形而上的精神理念接壤。

正因为如此，批判是对现实的一种超越，这种超越延伸到了支撑这种现实存在的观念和法则的层面。现实有时候在一个批判者眼里已经退化成为一种载体。观念和法则本身可以衍生出诸种形态不同的现实，但它们在逻辑上却多具有同构性。人们无论认同还是反对某种现实，它都可能是他们所反对或认同的观念和法则以其内在指令渗入而衍生的一个结果。就此而言，批判者相对于无法离开现实的社会大众来说，注定是孤独的。

当苏格拉底衣冠不整地在大街上与人探讨什么是正义时，他对生活的伦理内涵充满了渴望。结果他被处死，而投票处死他的，多是那些眼神惊慌失措的人们。克尔凯郭尔终生无法融入这个世界，在哥本哈根阴郁的街道里，他艰难地挪动着步子。旁边是大人们的嘲笑，背后是一群孩子的石块의追击。一直到死，他都逃不过恐惧和颤栗的狙击。尼采在他还未疯的时候便被视为疯子。他抱着马头痛哭的情景让我们穿过他对平等的诅咒和对超人向往的幻象，直抵他软弱的内心。在这一时刻还原出了一个真正的尼采：被抛弃的只是现实的幻觉，他一直在拥抱着这个用许

多幻象掩盖了的残酷的世界。

作为一条精神康复之路，精神分析显示出了无与伦比的魅力，但“文明社会”这个“致病情境”迫使它不得不与哲学、宗教发生联系。人的现实存在困境经过层层追索，最终直达本体论上的存在困境。意识的分裂使统一的世界分裂成只有借助神的力量才能回归和谐的各种碎片，使人与人之间异化成一种相互否定的存在。意识的分裂、人性的恶的潜能及统治建构出的逻辑，使哲学所论证的人的应然存在状态遥遥无期。人的存在困境不得不指向人心和人所建构的诸如制度、意识形态等社会工具。

因此，寻找支配现实的观念法则几乎是批判者的“本能反应”。

三

类的命运便是个体的命运，正如个体的命运就是类的命运。批判者努力将个体与类的命运进行艰难的统一。就此而言，逃避现实等于抽掉批判的严厉前提，即对某种价值理念的捍卫。但捍卫这种价值理念必须通过某个载体，只有当某个社会群体遭到了侵害，价值理念才与这种侵害的现象产生联系。于是，通过这种价值理念的规范，对这个群体的捍卫便可以被认为是对这种价值理念的捍卫。

但是，批判者与这个社会群体存在着不可避免的歧异：后者基于自身的处境和利益，前者则基于价值理念自身的指令。后者如果实现命运的改变，是不在乎曾经造成对他们的侵害的制度、观念和实体是以一种怎样的方式存在的，或者说，他们看见的只是谁在

压迫他们，而不是有没有压迫和他们可不可以压迫谁。他们渴望对压迫者而不是对压迫的秩序和结构进行摧毁，甚至“取而代之”成为压迫者。而前者虽然对后者进行捍卫，但他不过是力图通过对后者的捍卫而对不允许压迫的价值理念进行捍卫，真正目的不是要摧毁压迫者而是要摧毁压迫的秩序。

正是这种尴尬使一个批判者有必要在现实之中超越现实，努力将真相展现在这个残酷的世界中。当乌托邦远在天边时，批判的过程成了某种存在的证明，或某种价值的确证。这是一种虚幻的尊严，是主体性的一种凸显，虽然它很难避免沉沦。

四

这本小书是我近期思考的一个结果，也是我希望介入现实的某种尝试。其中有一些曾在《天涯》、《中国改革》、《读书时报》等主流媒体发表过，引起过一些反响。

读过我的文字的读者或许会注意到，在分析一些问题时，我更侧重于从“为什么”而不是“是什么”的角度来展开。换言之，我对思维方式、人们作出判断所依赖的逻辑更感兴趣。我一直认为，人们作出判断的环境或背景，有时候比判断本身更为重要。判断常常通过某种包装而制造假象，但若洞悉了它的背景和逻辑，那么就可以将它的伪装剥去。

这或许更有助于揭示真相。这也是我将书名取为《被遮蔽的真相》的原因。因为遮蔽真相的不仅有语言、现实背景等，还有人的思维方式、观念的逻辑演绎过程。

这本书所涉及的问题较多,包括了公共知识分子问题、城市对农村的文化殖民问题、文化保守主义问题、社会公正问题、中国哲学合法性危机的问題,等等,而更多的是对受现实刺激的一些理论问题的回应。这些回应大多以思想随笔的形式来进行。我一直尝试着将学术、思想与现实融为一体:既有由学术支撑的思想深度,又能切入现实问题;既不曲高和寡,又不肤浅庸俗;既能切入现实,又能超越现实。当然,这方面的尝试仅仅是个开始。

当前中国改革日益深化,社会变迁日渐剧烈,其间所产生的一些政治、文化、道德、精神等问题都迫切需要人们从各个方面、角度、层面作出回答、进行反思。这本小书的第一篇和第二篇基本上希望能以一种批判的立场对思想学术界和社会现实的一些问题进行审视,而第三篇则主要是通过对国外思想家的思想的解读以观照中国当下,希望间接表达自己对现实的一些看法。这些审视和看法希望得到读者的批评意见。

最后,这本书能够面世,我特别要感谢高全喜和陈明两位老师,感谢北京大学出版社及工作人员。

石 勇

2005年6月

目 录

序 点燃思想的烽火·····	李少君 (1)
自序 用批判的眼光审视世界·····	(5)
第一编 思想的声音·····	(1)
良知先于理论·····	(3)
哈耶克之套：“自由市场”的陷阱·····	(9)
信仰：救赎还是奴役？·····	(14)
断裂的逻辑：“公共知识分子” 如何成为可能·····	(24)
什么语境下的中国哲学 “合法性危机”·····	(30)
超越左与右：理性思考的未来·····	(35)
朱学勤论·····	(40)
文化批判与文化保守·····	(73)
被遮蔽的真相·····	(81)
第二编 现实的审视·····	(97)
2005 年：文化保守主义何为·····	(99)
被“文化殖民”的农村·····	(106)
陷阱：中国思想界三个思想流派 的问题·····	(114)
80 年代人：登场和再生·····	(122)

让人为难的康晓光·····	(132)
民主与社会公正·····	(135)
敌视“异端”：对一种社会现象的 精神分析·····	(140)
关于农村土地私有化争论的 一种哲学审视·····	(149)
21 世纪，谁来制约美国 ·····	(153)
第三编 显现的“他者” ·····	(157)
同情心是怎样丧失的·····	(159)
“乌合之众”：通往奴役之路的羊群吗 ·····	(170)
另一个世界的声音·····	(177)
自我的丧失与“常态下的癫狂” ——读阿尔诺·格鲁恩《常态下的癫狂》 ·····	(188)
“人权”与“主权”之争背后断裂的 普遍性话语·····	(195)
那些在人类的思想丛林里出没的 犹太人·····	(205)
平等主义自由主义的逻辑·····	(211)

第一编 思想的声音

我相信，认识真理首先不是一个智力问题，而是一个性格问题，最重要的因素是具有说个“不”字，敢于不服从权威的命令和公众舆论的命令的勇气；这种人不再处于熟睡状态，而成为人；他觉醒了，并失去了无能、无用之感。

——埃里希·弗洛姆《超越幻象之锁链》

良知先于理论

“良知先于理论”这个标题是从张汝伦先生那儿借来的。他那篇文章原先发表于《读书》上，后收入他于2003年8月由广西师范大学出版社出版的文集《良知与理论》。

按张汝伦先生文中隐晦的表达，“良知先于理论”的意思大概是，如果将良知和理论当成两种相互联系的价值，那么，良知无疑具有优先性，因为“如果良知泯灭的话，那么理论的拙劣便会暴露无遗”^①。没有良知或凌驾于良知之上的理论是虚伪的，“在这里，没有逻辑，只有利益，而理论不过是利益的工具”^②。

1998年，在全世界纪念《共产党宣言》发表150周年之际，既不是欧美新老左派，也不是第三世界的激进分子，更不是共产党员，相反，倒是“后现代资产阶级自由主义者”的美国哲学家罗蒂出人意外地在马克思的故乡——德国的《法兰克福汇报》上发表了一篇题为《失败的预言，光荣的希望》的纪念文章，向马克思的预言表示了崇高的敬意。张汝伦先生由此评论：“罗蒂在讲《新约》和《共产党宣言》的时候，心中洋溢的，一定是……人类平等的伟大理想。在嘲笑理想和热情成为一种时尚的今天……《失败的预言，光荣的希望》不是一篇理论文章，而是一个人良知的表白。”^③

理论是灰色的，生命之树常青。同理，理论是苍白的，良知更有永恒的魅力。当萨特这个干瘦的老头在1968年的“五月风暴”中走上巴黎街头散发传单，与学生一起抗议社会的压迫与黑暗时，当古稀之年的

罗素主持“审判”越南战争罪犯的“罗素法庭”，为和平与人道主义苦苦呼吁时，当弗洛姆这个理性、平和的老头参与人道主义组织“大赦国际”，用相当多的时间为人道主义和和平呼吁时，我们感到，他们的这些行为，比《存在与虚无》、《人类的知识》、《健全的社会》这些浓缩了他们思想的名著，无疑更有魅力得多，更能让我们触摸到良知、公正和希望。如果诗人海涅所指的这些平时沉默寡言的哲人的力量不仅包括他们的思想，还包括他们的人格，那么，他们的良知，便是一种“雷霆万钧的力量”。

如果说在绝对正确的革命之上，在绝对正确的自由和绝对正确的民主之上，有着更加绝对正确的人道主义，那么，良知，便不是用工具性质的理论，而是用人的自然天性把握和关怀人本身。按人感知、认识能力的历史发展规律，这种把握和关怀便是人通过直觉、通过感情、通过心灵与心灵的直接沟通，而不是通过被物化的、具有人造出来的逻辑结构特征的理性能力，力求与世界达至和谐统一。在此，被理性压抑，只有通过外物的中介才能感知、认识、规范人的心灵与社会秩序的人类桎梏被彻底砸碎。这是一种返回人存在的本真状态的努力，更是对物化的人类命运的抗议。理论作为已经物化的逻辑体系，并不能直接切入人的生命本体，因此，不管它是否自称或被称为错误或真理，它都必须遭受质疑。良知与人的价值本体同质同构，而理论则必须通过良知的指令、体系的真诚、实践的检验来获得证明。也正是在这种意义上，良知先于理论。

然而，“良知先于理论”在说明良知对于理论的优

先性时,同时还有另一层含义,即先有良知,后有理论。有了对“悲惨世界”的目睹、感受和体验,有了对穷人、弱者的同情,有了对压迫、奴役、剥削的愤慨,有了对平等、正义的追求,有了对黑暗和罪恶的反抗冲动,总之,有了良知,才产生了要揭露、鞭挞、改造、推翻这个黑暗世界的想法,也才产生了思想。当这种思想被系统化地表达出来,并进行论证和提供支持依据时,才有了理论。而这样的理论,是良知的一种升华,本质上是批判性的,比如法兰克福学派的“批判理论”。

从1923年2月3日开始,八十多年过去了,位于德国美茵河畔法兰克福的法兰克福大学社会研究所仍然存在,似乎在诉说近一个世纪的风风雨雨。虽然作为一个学派,严格来讲法兰克福学派已经解体,但是,它的第三代、第四代传人仍然在继承、发展先辈的批判理论。从当年论证资本主义的合法性危机到现在已差不多转变到论证资本主义制度的合法性的法兰克福学派第二代掌门人哈贝马斯,当他在研究所里霍克海默、阿多诺曾经的办公室里徘徊时,当他遥想远在美国的马尔库塞、弗洛姆是曾经怎样地在那片自由的国度里不停地批判和呐喊时,心中一定感慨万千,涌起无限的思绪。这些已经作古的伟大思想家获得了世界性的声誉,不仅是伟大的犹太民族的骄傲,更是德国这个以其哲学而傲立于世的国家的荣誉。而这些批判思想家们所缔造的批判理论,再清晰不过地显示出从良知到理论的轨迹。

1916年7月11日,楚芬哈森莫里茨·霍克海默人造棉工厂的小老板马克斯·霍克海默在给救济局的一

张证明上写道：“……卡塔琳娜·克雷默尔曾于7月7日至10日在我厂工作过，现因病无法继续工作。”^④

卡塔琳娜·克雷默尔是霍克海默父亲工厂里的一位女工。就在给卡塔琳娜·克雷默尔写证明的同一天，霍克海默给正在疗养的表兄弟汉斯写了一封信。在信中，他是这样描述卡塔琳娜·克雷默尔的：她出生在一个贫寒之家，在家庭和社会的侮辱中成长，体味着这非人间的残酷和荒谬。后来，她不体面地怀孕了，并被卖给了一个酒鬼。苦难如影随形。这个酒鬼丈夫被派去打仗，一去不回。她们母子三人的生活陷入了危机。她跑去要求救济，而救济局却恶作剧般地一天才给她家发一马克。没有一个官僚机构理她。官僚们，甚至一般的职员都在放肆地羞辱她。吃了十多天的土豆后，穿着破破烂烂衣服的她终于在工厂里找到了工作，发薪时，她可怜的、嗷嗷待哺的孩子们终于可以喝上一点牛奶了。但马上病又把她整垮了。她和她的孩子只能永远以土豆为生。

这就是在一个由“利润和贫困、饥饿和优裕、无辜的痛苦和偶然的幸福”所支配的世界里穷人、弱者的悲惨遭遇。霍克海默愤怒地对自己及其同类控诉道：“我们是食人者，我们在抱怨被宰割者的肉弄得我们肚子疼。你享有安宁和财产，而他在遭扼杀，在流血，在痛苦地挣扎，内心还要忍受着像卡塔林娜·克雷默尔那样的厄运。你睡的床，你穿的衣，是我们用我们的金钱这种专制统治的鞭子强迫那些饥饿的人为我们制造的。而你并不知道，有多少妇女在制造你那燕尾服的料子时倒在了机器旁，有多少人被有毒的煤气熏死，这样你父亲才能赚到钱，付你疗养费。而你却为

不能读两页以上的陀斯妥耶夫斯基的著作而牢骚满腹。我们是群怪物，我们吃的苦太少了。一个屠夫在屠宰场会为自己的白围裙沾上了血迹而感到心烦，这实在太可笑了。”^⑤

如果我们要寻找批判理论的秘密和源头，那么，我们用不着去马克思、韦伯、黑格尔、叔本华、伏尔泰、席勒、弗洛伊德等人那儿苦苦搜寻，我们可以先不去管这些犹太思想家的思想和古老的犹太教的救世情结是怎样的关系，甚至我们可以先不管霍克海默的《批判理论》是如何阐述的，我们只要先看一看这封信，就会明白了。1931年1月24日，霍克海默就任法兰克福大学社会研究所所长之职，发表了题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说，明确提出了研究方向，并终于在1937年的《社会研究杂志》上发表的《传统理论与批判理论》和马尔库塞的《哲学与批判理论》中，首次把法兰克福学派的理论称之为“批判理论”。这时，这种理论实际上只是对这封信的一种延伸。没有良知，就没有批判理论。

法兰克福学派的成员绝大多数都是德国犹太人，并且都出生于中产和资产阶级家庭。无论是霍克海默、阿多诺，还是马尔库塞、弗洛姆，以及波洛克、洛文塔尔、本雅明，等等，都是富人子弟。但是，在整个20世纪以单纯的学者身份出现而远离实际政治的重要思想家中，再没有谁比他们对那个曾造成严重的不平等、肮脏、黑暗和污浊的社会批判得更为彻底。他们无论对权力还是资本，都以学者的良知进行了无情的批判和艰难的阻击。虽然在漫长的批判旅程中他们所渴望改变的社会现状的图景一再推迟，所构想的社

会图景遥遥无期,但是,20 世纪 60 年代的学生运动和批判理论所开创的,影响到了哲学、文化、政治、经济、道德等领域,使任何研究社会哲学、思想史等领域的人都不可能不正视的巨大理论资源已经对他们的努力进行了安慰。

这是“学者灵魂的安慰”。

注释:

①②③ 张汝伦:《良知先于理论》,载《读书》2002 年 10 月号。

④⑤ H. 贡尼、R. 林古特:《霍克海默传》,任立译,商务印书馆 1999 年 1 月版,第 1 页,第 2 页。

哈耶克之套：“自由市场”的陷阱

“先知的命运是这样展开的：先被讥讽，后被冷落，人们直到山穷水尽，才再次想起他，而这恰恰是弗里德里希·冯·哈耶克一生的总结。”

这是一篇文章中的一段话，作者是薛兆丰、尹忠东。在他们眼里，很显然弗里德里希·冯·哈耶克，这位出生在奥地利的经济学家、法学家、自由主义思想家、1974年诺贝尔经济学奖的得主已经可以与苏格拉底、耶稣、弗洛伊德等人比肩而立。这些先知都看穿了人性和世界的秘密，却在“受难”的“仪式”中完成了思想和人格的再造。最终，是他们的思想构筑了我们所置身的这个世界，并一次次地带领我们走出充满毁灭和灾难的“埃及”。

的确，哈耶克的大名在当代如雷贯耳。在西方，凯恩斯主义早已遭到质疑，越来越多的国家又转而踏入那早在17世纪便已开始、曾带来毁灭性的灾难而在20世纪曾一度中止的遵循丛林法则的“自由资本主义”的长征。在效率与公平的二难选择中，他们选择了前者。经济发展似乎甩掉包袱了，因为“后腿”——一种对资本家的利润的较大幅度的社会再分配和“国家干预”——已大大减轻。以牺牲社会公平为代价，资本主义的生产机器以更强劲的动力疯狂运转。人类在弱肉强食的“现实”中又开始向那不可预知的未来迈进。

在中国，大约从20世纪90年代开始，哈耶克开始

拥有了无数忠实的信徒。他的理论被认为是“走向市场经济的金科玉律”。极少有西方思想家能拥有这种殊荣。如果你和一个并不那么“温和”的“自由主义者”交谈，那么你会发现他不是洛克、密尔、伯林、罗尔斯、德沃金的信徒，他仅是哈耶克的拥戴者。哈耶克的书籍，特别是《通往奴役之路》、《致命的自负》、《自由秩序原理》、《个人主义和经济秩序》像宗教书籍一样被许多信徒供奉着。许多“社会精英”无不以满口哈耶克为荣。新一轮的“两个凡是”又粉墨登场，思维方式的单向度使人们从一个极端走到另一个极端。有个“自由主义者”的话典型地表现出了哈氏在当下中国被神化到的程度：“攻击哈耶克，便是攻击自由！”

确实，哈耶克可以被称为是自由主义的一代宗师。他复苏了古典自由主义。个人主义理论构成了他的“哈耶克似的自由主义”的严厉前提。从“经济决定论”出发他发现了“通往奴役之路”的秘密。他的经济理论与自由主义的政治哲学紧紧联系在一起。但他并不是自由的化身，自由也不是自由主义者的专利。在我的印象中，他首先是一个“批判理性主义者”。他和卡尔·波普尔所倡导的“批判理性主义”步休谟等人后尘，敲响了独断论和历史决定论的最后丧钟。一种与极权主义紧密相连的思维方式似乎在一夜之间消失了。

然而这不是主要的哈耶克，毋宁说这项工作大部分是由波普尔完成的。哈耶克之为哈耶克，就在于他对具有集体主义特征的东西——他不分青红皂白地一股脑称之为“极权主义”——的最激烈的批判。在他的无论哪本书里，他都忘不了对集体主义进行攻

击。在他看来,集体主义必然导致一种政府干预。这将产生两个恶果:一是经济上的计划性和政府干预使经济活动偏离市场经济的基本路径,出现一个虚假的市场并耗尽竞争力,导致经济崩溃;二是出现政治的全面社会化,导致对人的奴役。因此集体主义性质的理论只能“通往奴役之路”。只有那看起来是原子,却又构成社会的形态结构的基础的“个人”,一种能对抗具有权力压迫特征的“集体主义”的“个人主义”,才能切入人类的现实并在一种历史性的合规律性中为人类开辟出一条自由的途径。

然而,哈耶克似乎不想作出价值判断。当然也许他认为他作出了价值判断:工具性的个人主义的自由主义理论最终作为一种手段在于它能保证人类的自由。但问题是,正如罗尔斯所发现的,每个人所握有的社会稀缺价值资源是不同的,而竞争主要就是拥有这些价值资源的权利或能力的竞争。这样如何能保证公平呢?这将导致这样的结果,即从总体上讲,一定时期富人财富的增加,有一部分是从穷人身上通过合法或不合法的方式“转移”来的,而某些人的暴富,无论怎样都意味着这样的一个事实:钱从一些人的口袋流进了另一些人的口袋。而在批判集体主义的经济和政治架构时,哈耶克甚至不考虑它的性质或它的“实践”是否与它的经典文本表达存在巨大的差异。作为一种手段和功能的“干预主义”被他当成了集体主义本身,而追求一种建立于平等和正义基础上的,消除了异化和官僚统治、技术控制的正义社会的特征却被他忽略了。

有人说哈耶克树敌太多,历尽坎坷,好似一幅耶

稣受难图在叹息、激动、庄严中被勾勒出来。的确，在原始资本主义被马克思斥为“人间恶魔”后，在它因导致经济危机而被“罗斯福新政”式的国家干预加以遏止后，一种温柔化的、不那么带着冷冰冰的杀气的福利国家形式成了当时西方世界的主流，而他对此提出了强烈的“抗议”。循着他的逻辑，不仅福利制度，就连国家干预都成了他打击的目标，更不用说计划经济了。然而一种野蛮的“自由资本主义”所遵循的弱肉强食的自然法则，在施用于人类社会时真的不用遵守社会的某种秩序，而只能遵循它的逻辑，像机器一样自律运转下去吗？

事实正是如此：任何一种自由竞争只有在一个成熟的市场里才可能真正地按其存在目的进行。而这个“成熟的市场”便已包含了法律、道德、国家行政等对竞争行为的约束和对竞争后果的某种纠正。这实际上也是保证自由竞争的基本条件。如果不对自由竞争进行规范并对其后果进行某种纠正，则其后果产生的反作用将造成一种对自由竞争构成威胁的社会环境，比如垄断的出现和极度的贫富悬殊造成的下层人民的购买力的缺乏，甚至经济危机以及社会动乱。这时，如果还在想让弱肉强食的竞争法则主导社会经济运行，一系列它的副产品，即社会问题将积蓄起足够的力量朝它抽心一击。“赢家通吃”的最终结果是赢家也将被吃掉。

这是一个“哈耶克之套”。如果说“自由主义”以自由为标准，那么从自由的普适性上讲，自由主义应该创造一个人人平等的自由，而不只是一部分人将自己的自由建筑在大多数人不自由的基础上的环境。

然而，这恰恰不是哈耶克的那种自由主义，而是属于罗尔斯和德沃金的自由主义。奇怪的倒是在“哈耶克主义”的鼓吹下，为了利润不惜将人的生命当成原料的野蛮资本主义早已在中国扎根并谋得了合法性。但若“干预主义”不出现，这种“合法性”终将也是脆弱的。而人们也终将发现，不首先解决市场环境问题，不重视福利主义和对自由竞争进行必要的干预，即不对权力寻租、官商勾结、侵犯劳动者权益等现象进行狙击，那个没有任何公平可言的“市场”终将是畸形而脆弱的，它的虚假性实质上是一个自由竞争的陷阱。哈耶克的经济自由主义理论只能变成一个圈套，这个圈套一直在恭恭敬敬地等候着人们。

（20 世纪 90 年代初“社会主义市场经济”具有了“政治正确性”。哈耶克的原教旨主义市场经济理论从 90 年代中期开始拥有了无数忠实的信徒，他本人亦被神化成“哈克思”。从一个极端到另一个极端的理论立场在实践中造成了许多恶果，本文即是对此的反应。）

信仰：救赎还是奴役？

—

1843年10月，克尔凯郭尔出版了他的《恐惧与颤栗》。这本让海德格尔、萨特、加缪、蒂利希、卡夫卡等思想家着迷并从中汲取过养料的重要著作宣告了一个“信仰骑士”的诞生。借《旧约全书》对亚伯拉罕杀子献祭故事的叙述，他对一种“宗教人生”进行了阐述和捍卫。这本著作的出现是他思想的继续，我们宁可以说，在他“别了蕾琪娜”之后，世俗的爱情、婚姻、人群、伦理、秩序在他眼里已如过眼云烟，他成了一个“无限弃绝者”。他从此成了一个彻底孤独的人，一个“生在死后”的人。正如他后来所说的：“从童年起，我就已经成为精神。”^①

当信仰与人生已经融为一体时，克尔凯郭尔笔下的亚伯拉罕杀子献祭获得了新的意义。在信仰的屋子里，世俗伦理遭到驱逐，惟一的判决者是信仰对象本身。这个对象就是上帝。他是万能的裁决者和爱的化身。他的话就是绝对的信仰的命令。在这里，一个横亘在人类存在的悲剧性面前的悖论不可思议地凸显出来：当信仰弃绝一切世间伦理（良知、理性、秩序、世俗之爱）时，它是否还有存在的价值依据？以救赎原罪为目的的信仰若以“犯罪”为手段，它是否实现了对自身的摧毁，从而使信仰本身、信仰者和信仰对象成为“恶”的化身？当这种信仰变成只依赖信仰对象的指令来规范万物的绝对时，这种信仰对人到底是

救赎和关怀，还是奴役和否定？

二

《圣经旧约》记载：上帝为了考验亚伯拉罕对自己的忠诚，命令他带儿子以撒到摩利亚山上去作为祭品献祭。亚伯拉罕听从了上帝的命令，经过长途跋涉，带以撒到了摩利亚山上，筑起祭坛，准备杀死以撒。正当他举刀要杀死儿子的那一刻，上帝派出的使者制止了亚伯拉罕，而改用公羊献祭。以撒的命保住了，亚伯拉罕也没有“犯罪”，他证明了自己对上帝的信仰，于是皆大欢喜。

上帝竟然要让亚伯拉罕采取这种杀死自己儿子以证明自己信仰的手段，来考验亚伯拉罕，可以说是够残忍的了。虽然最终一切都没有发生，不过这是不能成为上帝“仁慈”的理由的。这就等于向亚伯拉罕明确提问：在人性、伦理与观念、信仰之间，你选择谁？进一步说，在人与神，观念上的虚幻的“原罪”与后天现实的“犯罪”之间，你选择谁？这简直就是一个“活着，还是死去”的极其严峻的问题。最终亚伯拉罕选择了“丧失人性”而力图用上帝的神性来拯救自己，投入上帝的怀抱而弃绝世间一切人的属性。可以想像得到，这必须经历多大的痛苦和精神的煎熬。克尔凯郭尔对此进行了仔细的描述和分析，他写道：“当以撒在亚伯拉罕离他片刻之后又重新见到他时，一切就都变样了：他目光狂野，神情恐怖。他当胸抓住以撒，将他扔在地上，说道：‘傻孩子，你认为我是你父亲吗？不，这是我自己的愿望。’以撒在地上颤抖不已，他急切地哭喊着：‘上帝，可怜可怜我吧！亚伯拉罕的上

帝，可怜可怜我吧！如果地上没有我的父亲，那你就是我的父亲！’然而，亚伯拉罕却轻声地对自己说：‘尊贵的上帝，感谢你！他最好相信我是凶残之徒，而不要对你失去信念。’”^②

这就是信仰异化之后的恐怖图景。在信仰面前，丧失人性之后的亚伯拉罕已经疯狂了。上帝的指令成为他行动的惟一依据，成为用来判断世间一切的标准，为了这种“信仰”，哪怕杀死自己的儿子也在所不惜。一切的恐怖和罪恶似乎在信仰面前都变得很纯洁，似乎都可以用信仰来作为借口，获得解脱和安慰。“傻孩子，你认为我是你父亲吗？”这句话透露出信仰异化的玄机：当一个人将信仰看成绝对，看成目的，看成他存在的惟一价值依据时，他的主体性、他的自我意识、他的作为人的各种社会属性皆已失去，他成了信仰对象的工具，其存在的意义仅仅是忠实地服从信仰对象的命令。由此，信仰对象本身在信仰的结构中颠覆了信仰本身的意义，也即是说，信仰实际上已经被取消，信仰对象与信仰者之间变成了一种操纵与被操纵、奴役与被奴役的关系，而后者不过是用来达成前者的目的。当信仰的体系需要有一个代表时，这个代表便成了绝对的权威，它便是凌驾于万人之上的拥有绝对权力的独裁君主的原型。

三

当一种信仰变成一种笼罩大地的意识形态，无论是对它的信奉还是对它的反抗，都失去了抗拒异化和奴役的意义。人们不会将它所造成的苦难归结为信仰的变态并对信仰对象产生怀疑。以撒所哭喊的“如

果地上没有我的父亲，那你就是我的父亲！”暴露出人类自我拯救和自我把持能力的严重衰竭。从骨子里，上帝在以撒心中仍然是一个拥有绝对权威的“父亲”。而他之哭喊饶命，仅仅是一种生物本能。杀死以撒的命令本由上帝发出，也即是说，是信仰对象的绝对权威需要以人来献祭。而为了证明自己对上帝的忠诚，亚伯拉罕刻意为上帝隐恶扬善。他不仅不对上帝叫他杀死自己的儿子这一举动产生对信仰和上帝的怀疑，反而为了证明自己信仰的合理性，将罪责仅仅推到自己身上，而且是作为“凶残之徒”的自己身上。如果没有他所谓的信仰，他怎么会变成“凶残之徒”呢？在此，一种行动和支配这一行动的指令被他巧妙地分割开了。而既然信仰本身已经“无限弃绝”，那么所有属人的东西都可以抛弃，所有的罪恶都可以获得赦免。其灵魂已经得到拯救，上帝的恩泽可以对他的凶残进行洗涤。

在精神分析的框架内，我们已经可以将亚伯拉罕定位于一个十足的精神病患者了。但其精神的分裂已经因自我意识和对象意识的混同，也即因其主体性的丧失和他对其存在属性的弃绝而归于灭寂。这种人只剩下了偏执和亢奋，不分青红皂白，不管善恶是非，信仰就是驱动他的指令。这是一种彻底被洗脑后的存在状态，其偏执已经使他活在虚幻之中，信仰就是他的生存世界。这个偶像崇拜者的主体性已被肢解，他所体验的仅仅是信仰所能给予他体验的。当任何一个权威、任何一种理论体系对信徒的灌输和操纵达到了这一步的时候，它就成功了。这种催眠的效果远远超过了暴力的威胁。它让我们想起了乔治·奥威

尔所描述的《1984》的世界，让我们想起了形形色色的宗教的“圣战”，让我们想起纳粹德国和极权主义国家的意识形态狂欢。而这种“信仰”吞没良知、人性的现象仅仅是已经异化的人需要认同、救赎的心理冲动的一种放大而已。多少年来，被“主义”所俘获的人，或多或少地具有这种可怕的特征。

四

克尔凯郭尔对亚伯拉罕的“灭绝人性”的美化是相当荒唐的。即使是一个彻骨的绝望和痛苦的挣扎，亦不能让信仰就凭空不仅不受人性的约束，并且取得规范世间万物的权力。这个世界上不存在绝对的真理，也不存在绝对的权威。任何一种实际上由人所创造的东西，怎么可以在社会中以绝对的标准去和其他的事物发生关系？它如何来界定自身，并为自身的权力提供充足的支持依据？当左翼的乌托邦的信仰、右翼的新的“十字军东征”和法西斯暴政使信仰异化为绝对目的并造成无穷的灾难时，我们不由得要问：肢解了人道主义的“神道主义”，离开了理性和良知支持的“主义”，其内在所演绎的逻辑和行为是否能够成立？

这就迫使我们必须追问信仰的含义、结构和功能，以及人为什么需要信仰，在什么样的前提下，信仰才不被异化为一种否定性的力量，不被异化为一种意识形态狂热和一种杀人的工具。

《现代汉语词典》对信仰的解释是：对某人或某种主张、主义、宗教极度相信和尊敬，拿来作为自己行动的榜样或指南。从这种解释中我们可以看出“信仰”

实际上是一种异化的信仰。哲学认识论告诉我们：人类认识的一个最明显的思维误区是：往往将他的认识当成对象的客观存在本身。似乎世界就是他认为的那个样子。而实际上，任何一个人、一种主义、一种宗教仅仅是从某个层面、某个角度上去解释、描述、把握、评价、规范某个对象，而这些层面和角度是无穷的。从作为思考的主体和接受的客体的我们来说，每个人之间的经验和情感等东西也千差万别，因此，没有谁敢说他所信奉的东西就是真理，或是可以用来规范别的东西的至善。我们有的只是，谁在哪种角度和层面上更接近于对象的真实和善，谁在哪种角度和层面上错得更多和恶。但不管如何，对此的认识和接受、体验和评价是无穷尽的。任何一种东西为某个人所信仰毫不奇怪，但若赋予这种信仰以规范万物的权力，则必定会走向信仰的异化。

人需要信仰植根于人的存在困境。自然界原本是人类的家园，但自我意识的觉醒使他被驱逐出去。从此他开始了流浪，开始了通向天堂的永远不可企及的长征。因此，他被夹在神性和兽性之间，从兽性向神性的运动成了一个不断扬弃既存状态的过程。而也因为他的自我意识与对象意识的分裂，他与自然界之间必然是一种异质同构的关系。这是一种荒谬的存在状态。他在偶然的时间，偶然的地点，偶然地被抛弃到了这个冷漠无垠的世界上，并将在死亡的确定性中以不确定的偶然的方式化为乌有。由于他与自然、他人和自身的分裂，从自然之家走出时他一开始便丧失了附着感与确定性，陷入与外部世界的矛盾、冲突和对立之中，并且不幸地通过意识的机制，这些

外部世界对他的威胁被他敏感地捕捉到,并移植在他的精神世界里。他每前进一步都要遭遇到外部世界的威胁。不管这种威胁内化不内化,是以生活的具体的形式,还是以精神的抽象的形式,或者是以存在的本体论的焦虑的形式出现,他都逃不过它的追杀。

在这种存在的荒谬中,正如弗洛姆所揭示出来的,人最大的冲动便是“逃避自由”,即“信仰”某些东西,不让自身裸露在自然的威胁面前,千方百计与外界认同,将自身化为外界的一部分。一旦人变成了外界的一部分,那么外界的威胁也就消失了。这要通过这么一种意识机制进行:首先,人与外界认同,即接受其一套公开的指令并植入自己的意识结构中,从而培养出一种与外界相同的认知模式和情感模式,甚至连意识的指令都是一样的。这样,他与外界便因其对世界的共同看法而消除了陌生感。其次,如果仅仅是意识结构的变异,还不足以抵御外界的威胁,人此时还必须将外界原封不动地移植入自己的精神世界里,不仅在意识结构里,而且在心灵里供奉。这也就是说,外界对象的指令本身已经渗入了他的人格结构,即价值本体,成为他存在的价值依据。他的自我意识已经被挤压到极其狭小的边缘,从而瓦解了他的主体性。这样,他就实现了对自我的解构,他彻底变成了外界的一部分,与外界对象取得了共生结构。如果外界足够强大不受威胁,他也就高枕无忧;相反,如果外界对象遭受到怀疑和攻击,他的安全感仍然是无法保障的,比如一个宗教徒面对宗教衰落时的心灵震荡。

五

能够用来让人信仰的东西很多,而最能让人信仰

的,莫过于一套能解释社会历史的规律、宇宙人生的奥义,为人的生活和存在提供答案和终极关怀,为人的幸福和解放提供某种保证的理论或意识形态体系了。这些精神符号体系越是具有终极性,越是能逼近人的存在的内核,或是能为人提供强大的精神力量,就越能让人信仰,并且能成功地整合人心。在这方面的例子无过于宗教和类似宗教的意识形态体系。这些精神符号体系因其或号称掌握真理,或自称代表正确和善,并且能提供一套自治的逻辑,因而它一旦让人信仰,其信仰者从中所汲取的精神力量是相当强大的。这些信仰者也很有可能用信仰对象的指令来作为判断事物的标准,从而成为偶像崇拜者。

我们若是从人的存在困境和信仰的原始结构考察,可以发现信仰应该是精神上的,即它无关认知,无关价值,本质上是人的精神生活的需要,是人渴望救赎的证明,是人在绝望和痛苦中抓到的一根救命稻草。因此,并不是什么人都可以成为信仰者。一个信仰者要么是一个充满爱的人,要么就是一个已经绝望的人,心灵没有震颤过的人实在谈不上什么信仰。关于这一点舍斯托夫有过精彩的分析,虽然已经走向极端:“假如我弃绝一切(就像通过有限和辩证法‘解放’人的精神的思辨哲学所要求的那样)——这还不是信仰,这只是俯首听命……我有信仰,我什么也不会弃绝。相反,借助信仰我获得了一切……”^③他接着说:“只有当人们看不到任何可能性时,人们才去信仰。上帝就意味着一切都是可能的,而一切都是可能的,也就意味着上帝。只有身心受过震颤、变成精神的人,才能理解一切都是可能的,也只有这样的人,才能

接近上帝。”^④

显然,这里问题再一次转到了亚伯拉罕杀子献祭的行为。亚伯拉罕在作出选择之前,不知痛苦和绝望到何种程度。或者说,其绝望已经导致疯狂而使除上帝以外的一切虚无化。但为什么这种信仰仍然是异化的,他仍然是一个偶像崇拜者,并且只是信仰对象的一种工具?答案是他丢失了自身,丢失了依赖于人性而成立的良知和理性。信仰对象无论怎样冠冕堂皇,都是一套外在于人内在的良知和理性的精神符号体系,因此根本不能获得优先性和对人本身的规定性。这种异化的信仰用弗洛姆的话说,便是一种偶像崇拜式的非理性的信仰。

在弗洛姆看来:信仰是一个人的基本态度,是渗透在他全部体验中的性格特征,信仰能使人毫无幻想地面对现实,并依靠信仰而生活。很显然,这是一种“理性的信仰”。而非理性信仰则是以人对非理性权威的情感屈从为基础的。在这种“信仰”中,信仰的对象是第一位的,而人的信仰本身以及人本身则处于被支配的屈从地位。这种非理性的信仰实际上是一种“逃避自由”的信仰,最终走向奴役。而理性的信仰在于对人本身的肯定,对人的主体性的肯定。基于此,一个无论是否信仰的人,记住弗洛姆以下的话也许都是有益的:无论我们是否信仰宗教,无论我们相信一种新宗教,或一种无宗教的宗教,或继承犹太教、基督教的传统,只要我们关心的是核心而不是外壳,关注经验而不是语言,关注人而不是教会,我们就能共同否定偶像崇拜。

注释：

① 克尔凯郭尔，转引自林和生：《孤独人格——克尔凯郭尔》，长江文艺出版社1996年7月版，第31页。

② 克尔凯郭尔：《恐惧与颤栗》，刘继译，贵州人民出版社1994年4月版，“绪”第3页。

③④ 舍斯托夫：《论绝望与可能》，载《以头撞墙——舍斯托夫无根基生活集》，方珊等译，陕西师范大学出版社2003年10月版，第2页，第4页。

断裂的逻辑：“公共知识分子” 如何成为可能

语言作为一种捕捉世界表层和探入世界内部的工具似乎已经具有了这样的特征：谁掌握一种语言技巧，或者说谁最擅长对语言“编码”，谁似乎就掌握了世界的秘密。在原始草棚里，巫师的念念有词可以让世界戴上吓人的面具。中世纪的教士把守着进入天堂的大门，一个人下地狱或上天堂，就由他们来进行“资格论证”。近现代，这些人不叫巫师，不叫教士了，他们叫“知识分子”。由于他们更多的是在“公共领域”发言，而不仅仅是在从事不为外行所知和感兴趣的知识生产，因此他们又叫做“公共知识分子”。

国人对“知识分子”的理解有些纯事实判断的特征。一个人只要有“知识”，好像就是一个“知识分子”。或者拥有某种文凭，就可以叫“知识分子”。其实，这个词既然发源于近代西方，按西人的理解，“知识分子”就不仅是一种事实判断，它更是一种价值判断。一个有知识的恶棍，或者一个只是搞他的“学术研究”哪怕洪水滔天也不管的大学教授，这样的人也叫“知识分子”倒真是怪了。无论是发出“我控诉”怒吼的左拉还是俄罗斯的那些猛击专制的“有文化的贵族”，其背后都闪现出“道德”的身影。一句话，“知识”不仅仅是对世界的存在奥秘的一种洞悉，它更是与它的道德效用，与理性、良知、批判、正义等概念联系在一起的。正是这种知识的道德效用使“知识分子”的

人格越过事实领域进入价值领域，拥有了一种道德的形象和其存在的价值依据。

而“知识分子”一“公共”，更切入其“价值本体”。这样的“公共”必然是“公共领域”，即夹在公民的“私人领域”和国家之间相对独立，同时又以其舆论对公民个体和国家产生影响，甚至控制的一种公共空间、一种公共生活结构。按哈贝马斯的说法，这样的一个公共领域在人们“对普遍利益问题达成共识”时，可以“对国家活动进行民主的控制”。既然如此，这个“公共领域”针对的必然是公共权力。或者说，它的存在本身就是对公共权力的一种制衡。这样，一个人在公共领域的发言，只要针对的是公共权力和公共生活中的事物，便具有了“公共性”，已经与大众、整个社会，甚至与整个国家的政治经济体制和政策发生联系。这种知识生产由此成了拥有一定的知识、擅长“说话”的“公共知识分子”的“专业”。“知识”终于转变成权力。“公共知识分子”于是便代表了大众，他们的声音似乎已经成为大众意志的一种表达。而他们也因其批判性，无形中头上有了道德光环，知识通过表达获得了价值属性，成为一个社会的“良心”。

然而，就在大众乐于将自己的意见交给“公共知识分子”，而“公共知识分子”也乐于收获话语权力所带来的利益和道德形象时，有一个问题被他们忽略了。那就是“公共知识分子”如何成为可能？换言之，作为“公共知识分子”的个体，与“公共领域”中的“知识分子”身份之间，实际上存在着一个逻辑断裂，而这一断裂，仅仅依靠普适性的知识、理念消弭个体与共同体、类的鸿沟是远远不够的：一个人不能在未获某

种形式的授权的情况下,就使私人意见获得公共属性。第二个逻辑断裂是:知识本身与价值无涉,一个“公共知识分子”如何能够从自己的知识表达中获得在“公共领域”中存在的价值属性而成为道德的化身,以致连人格上也比不会或没有机会“表达”的“愚民”高一等?独断论基础上的“知识分子的神话”当然可以拒绝对此进行追问。但是,“公共知识分子”的神话却总是容易破灭的,因为任何一个拥有话语权力的人,都有可能卖身于社会强势集团,以“公共知识分子”的名义解构“公共领域”制约公共权力、为占人口多数的社会弱势群体“说话”的功能,盗用“公共”的名义操纵舆论,为强势集团的暴行进行辩护和论证,以致形成一种“知识的暴政”。特别是在权力精英、资本精英、知识精英已经结盟的今天,更应该要求“公共知识分子”提供其存在的理由和价值依据。

看第一个逻辑断裂。首先,一个“知识分子”无论标榜自己如何地“公共”,他都是一个个体。这个个体在进入“公共领域”时,并不可能就变成一个“公共人”,他仅仅是获得了“公共”的属性。而且这个属性是通过共同的利益诉求、共同面对公共权力所产生的态度时才获得的。一旦利益分殊,或对待公共权力的态度不同,一个人与另一个人之间马上就失去了“公共性”,他们相同的,仅仅是同在“公共领域”中而已。这就是说,私人的意志永远不具有天然的公共性,只有在私人的意志与公共意志重合的情况下,它才能反映或“代表”公共意志。而这也等于说,任何一个“公共知识分子”的意见仅仅能代表他本人,他代表自己不仅仅是从个体对自己的意见负责的意义上加以确

证,而且是从这种意见本身加以确证,因为任何意见,都不过是私人意志的结果。要使这种意见获得公共性,就必须进行确证,即检验这种意见的公共性。

这种逻辑上的断裂,根本不可能用知识的普遍性或公共性加以消除。每一种知识都承载着社会、历史、人性等信息,超越于个体体验和诉求之上,从而具有公共性,甚至与普遍性联系在一起。但是,一个人在获得某种知识时,已渗进了个体的因素,他已经对这种知识进行了私人化的处理。而非常重要的一点是,他对这种知识的表达与这种知识本身并没有同一性,即根本不能从知识本身的性质推出他的表达与知识的这种性质的对应。他的知识表达的仅仅是他所看到或希望加以规范、控制、改变的世界,这个世界与真实的世界、其他人所看到的世界没有什么必然的对应关系。世界无论以什么样的方式在他的头脑中显现其“存在”,都是私人性的事情,只与他本人的智力结构、意愿、利益诉求等等有关。因此,知识本身的公共性根本不可能为他谋得任何公共性——他仅仅是知识的这种公共性的一个工具而已。一个“知识分子”在“公共领域”的表达,并不意味着是他参与进来,而表征的仅仅是他的知识的参与。在没有获得确证之前,他作为这种表达的载体之一永远只能置身其外,即根本不能为他本人的“公共性”提供任何说明。

如果说第一个逻辑断裂可以“解构”“公共知识分子”话语霸权背后的“代表权利”,第二个逻辑断裂则可以将价值属性从“公共知识分子”的身上剥离。一个为虎作伥、拼命为强势集团的掠夺辩护的“公共知识分子”,不需要等到那一天才被人从“社会的良心”

行列中驱逐出去，他原本就不具有什么道德的特征。不管承认不承认，一个“知识分子”发言的武器只能是“知识”，而不可能是“道德”或别的什么东西。道德、良知、理性，这些内在于人的心里的东西仅仅是发言时的一种内驱力或对发言的状态的说明，并不具有对知识的规范性：它们根本不可能使知识分子沾上自己的属性。知识乃在于对事实的一种说明、确认、规范和颠覆，不管它由此可以演绎出什么样的结论，而这些结论又是如何具有怎样的“公共性”特征，它都无法获得价值的属性。这样的知识只在事实领域里有效，而进入价值领域则是越位。事实与价值这两个不同的领域之间的结构上和功能上的歧异无法为知识与知识分子之间的基于价值判断基础上的对应关系提供任何说明。在一个领域里游刃有余的东西在另一个领域里将寸步难行，甚至其功能将遭到摧毁。因此，一位“知识分子”的呼啸呐喊，首先表征的只是一种对与错的事实判断，而不是善与恶的价值判断，后者的判断是不可能仅仅通过这种知识的表达就可以完成的，它必须与“公共领域”中的其他东西或普遍人性产生联系才能建构自身判断的合法性。而这种在“公共领域”中的知识及其表达更不可能使“知识分子”天然地拥有任何价值属性，以致成为道德的化身。

这两种逻辑断裂的存在当然并不意味着“公共知识分子”的不可能，而是说：不消除这两个逻辑断裂，所谓的“公共知识分子”只是在自欺欺人，是在建立沙滩上的房子，其脚下并没有牢固的地基。而故意混淆“公共知识分子”的界定和无视它的严厉前提正是一些卖身于社会强势集团的“知识分子”的惯伎。萨特、

罗素之成为“公共知识分子”，不在于他们的知识和他们的表达，而在于他们的表达已经通过了“公共领域”的论证，即已经与“公共意志”具有了同一性，并获得了普遍人性的呼应。如果可以忽略“公共授权”的困境，那么它也必须置换成一个“知识分子”在“公共领域”的发言符合公共意志或普遍人性的问题。而这样的“公共领域”，并不意味着它就排斥了无法进入这个领域的人，在特定语境下，根据公共权力的侵害程度它倒恰恰是与广大弱势者相呼应的。因此，克服这种逻辑断裂而使“公共知识分子”的存在成为可能的是：一个“知识分子”必须与权势决裂，并在对抗公共权力中成为公共意志的传声器与广大弱势者的“代言人”。而即使是这样，他也不是真理的化身。他的“道德形象”不是与知识的参与同步产生，而是知识参与后留下的痕迹。

（2004年9月，《南方人物周刊》评选出影响当今中国的50名“公共知识分子”，一时间“公共知识分子”成为思想界的一个热门话题。本文从审视“公共知识分子”如何成为可能的角度参与讨论。）

什么语境下的中国哲学“合法性危机”

黎鸣先生曾厉声疾呼：“西方哲学死了！”这有些耸人听闻了。一种建立在主客体的二元对立范式基础上的哲学话语走向分裂的极端并不能表明它的“终结”，而只能表明这种哲学自身的某个或多个维度的严重越位。对此的“消解”只能是重新界定这种哲学话语的各个维度的关系。如果说黑格尔的“异化规律”从哲学的高度对事物存在和发展的秘密进行了破译，那么，即使“理性主义”作恶多端，我们也只能从“价值理性”与“工具理性”的分裂以及后者所获得的它不应该具有的功能上进行纠正，换言之，对它的功能重新进行“资格论证”。

在这种意义上，从来不会存在早先的季羨林、现在的黎鸣，以及许多有志于中国文化复兴的有识之士所预料或言说的，仅仅因为西方哲学、西方文化所导致的一战、二战、环境污染、人与人之间日益异化等等负面因素，就自行论证了中国哲学、中国文化在21世纪复兴的可能性和它应该复兴的合法性。作为一种建构一个民族的精神共同体、一个精神家园，从而塑造国民健全的人格的民族文化，中国传统文化复兴的合法性基础不在于西方哲学的危机，而在于它自身存在的价值依据的证明，它对于一个无论如何都表现出最明显的文化属性的民族生存和发展的意义，以及它在当代文化言说中的缺位。因此，从文化复兴的角度上讲，西方哲学的命运只能成为我们的哲学文化阐释的参照系。追问中

国哲学的“合法性危机”，必须抓住中国文化本身的价值依据、它失落的后果，以及它切入当代的语境。

似乎正是预感到了这点，陈明在他发表于2004年6月2日《读书时报》的《中国哲学合法性危机：学科还是意义？》中强调：“我认为中国哲学合法性危机是意义危机，它指向的不是传统思想文本及其解读，而是当代‘哲学家’群体的工作及其产品，以及它们与民族生命/文化在精神上的自觉联系。具体来说，就是作为一个承担着特殊使命的学科的‘中国哲学’及其承担者的工作、劳动，不能如国人所期待的那样在当下与历史、未来之间建立起意义和精神上的联系，不能在时代条件下创造性地建构起基于民族生命的表达系统。它所关涉的，根本上是民族生命/意志/文化的自觉程度和实践力度的问题。”这无疑是一语中的。但显然，在此语境中的“合法性危机”与政治统治上的“合法性危机”不存在话语谱系上的一致性。如果说政治统治的合法性危机主要指其丧失了“正当性”，即一种伦理上的拷问，那么在此的“合法性危机”指的是一种曾经存在，却无法履行其功能的学说已经丧失了对当代的解释力，它与赖以证明其存在价值的对象之间切断了联系。在这个时候，消除这种学说的“合法性危机”，就是重新阐述其话语体系，不断地与对象融合，并在与当代语境的和谐共处中超越自身。

这一点已经无可置疑地证明了蒋庆背后的“读经”的意义。更有必要指出的是，以经典的形式阅读经典是不够的。如果说经典背后是古人的特定时代环境，在文化的传承中，逐渐修改文化符号成了一种发展的特征，那么重新捧读经典的原文不仅接触到了

可以抽象化、形而上学化的文化语符，而且还接触到了经典与当时环境联系在一起的各种政治、社会指令，而这些指令，可能不仅与当代的意义重构没有联系，还可能有害无益。当代人置身于一个与古人不同的时代环境，除了超越于时空的人性的自发反应，以及一种文化“原型”的同构外，赖以思维和进行判断的外在时空环境，即材料、符号、工具等等是不同的，一个读经者是否能超越当代物质空间形式而进入经典，从经典中改变自身，再以自身为中介实现古与今的对接，使经典再次在当代发出异彩，是令人怀疑的。诚然，读经者多是儿童，其思维方式、人格结构尚未定型，而经典本身的思维方式不仅可以进入其精神世界，价值符号还可以进入其人格结构，从这种意义上讲，“从娃娃抓起”似乎具备了一种教育学的可行性。不过正是如此，在儿童尚缺乏判断力，不具备独立思考能力的情况下，经典中的有些文化语符，比如对君王的尊崇等会对其人格结构进行渗透，不利于在一个崇奉自由、民主和独立的时代的精神世界的建构。故而，在不丢失文化指令的前提下，以当代的语境对经典进行“翻译”是最好的。文化的复兴必须能够做到在阐述自身时，也不断地通过开放和与异质文化的交流而扬弃自身。如此，一个赋予民族存在发展以意义，在不断地吸收异质文化的有益价值信息中确立自身存在的“合法性”的文化—精神共同体才会浴火重生。

而正是如此，文化复兴与其背后的一套哲学话语的“合法性”建立了紧密的联系。不断地编写文化指令的哲学话语的形式使文化在一定的逻辑结构下成型。不解决中国哲学的“合法性危机”，“文化保守主

义”很难找到更深刻、更有力的论证。中国传统文化不必然是一种哲学，但它有深刻的哲学基础，却是无可怀疑的。在对宇宙、人生、社会、人性的观照中，对基础的论证虽不构成文化体系的主要成分，但它构成了这个体系成立的先在依据。而哲学话语显然不是一种如同心理学、社会学、人类学等更强调实证的话语。与其说哲学是一门特定的学科，不如说是一种达到了什么“高度”便可以叫做“哲学”的观察、思考、论证的话语方式。研究政治侧重于实际的政治操作便叫做政治学，而为政治活动寻找伦理、人性、社会等等的基础便是政治哲学，而后者已经不是政治学，而是哲学的一支。从这种意义上讲，说中国哲学不是哲学是毫无道理的。西方哲学与中国哲学各有自己的话语方式和思维方式。如果说西方哲学建立在主客体分裂的基础上，从而更侧重于话语的语义分析，逻辑上的论证，对基础的苦苦追寻，且不断地在准备接受驳难中寻找理由和证据，从而呈现出鲜明的认识论，以及在认识论基础上的规范性的特征，那么建立于主客体的统一，侧重于直观、混沌、模糊地把握事物本身的中国哲学，则虽与西方哲学不同构，却是同质的。它们是“面对事物”的两种方式，即使可以比较优劣，一方也不能以自己的标准来对另一方的意义乃至存在本身进行否定。

哲学背后是深刻的思维方式和价值信息。一种哲学认识论可以催生出一一种价值，这种价值不仅可以提升人的文明修养，甚至是政治合法性的基础。比如，建构在怀疑主义基础上的哲学认识论认为，人与认识对象之间、语言与事实之间并不存在必然的对应

关系,也即我,以及无数人看到的世界并不是世界本身,我们仅仅是站在不同的角度、从不同的层面进行“观察”而已,从而没有谁能掌握真相,只能说是谁,并且不是他本身,而是他的看法,在哪种角度和层面上,更接近于事实的真相。这种哲学认识论的基础既破除了绝对论和彻底的相对论,同时也否决了有谁掌握真理。它为宽容、民主和言论自由提供了认识论的依据。拥有这种思维方式的人,久而久之便可以使它进入价值本体,并通过对文化语符的不断编码而形成一种文化自觉。从西方的自由民主制度背后可以看到这种哲学的身影。因此,当我们强调中国哲学的“合法性危机”时,不仅着眼于它在当下对于现实解释的无力,它对经典文本的解读的纯粹知识化、符号化方面的问题,更重要的在于一种思维方式、话语方式的转轨。同一种思维方式可以对不同的话语符号进行相同形式的“编码”,从而消解它们不同的价值信息而将它们纳入运行的同一轨迹,而在此基础上,文化是不可能实现价值上的应然性的证明的。因此,在文化复兴的背后实际上是哲学对“合法性危机”困境的不断应对。而一旦哲学能在思维方式、话语方式,以及背后的认识论基础上“编码”文化的指令,传统文化便可以在传统与现实的不断撞击中获得价值上的充分论证,并加快复兴的进程。

(近年来,中国哲学的“合法性危机”成为学术界的一个话题。陈明老师在2004年6月2日的《读书时报》上发表了《中国哲学合法性危机:学科还是意义?》一文,阐述了他富于洞见的观点。本文受此启发,从文化入手表达了自己的看法。)

超越左与右：理性思考的未来

当今的世界真是一个戏剧性的世界。至今还活着并在不同的领域执掌社会科学牛耳的有这样几位：他们都是“西方马克思主义者”，却又在一定的程度上与“资产阶级政府”或其他包括“自由主义”在内的理论有着千丝万缕的联系，甚至个别人直接就是“资产阶级政府”的“军师”。用传统的“左”、“右”分野标准来界定这些人，显然不合时宜。

他们是哈贝马斯、吉登斯、杰姆逊等人。而刚刚逝去不久的德里达，也可以与他们相提并论。作为法兰克福学派的第二代掌门人，德国的哈贝马斯手中的“批判理论”早已不那么激进，而他的学生，新一代的掌门人霍耐特教授也蒙上了他的阴影。当乌托邦终于在20世纪70年代初的一片废墟中烟消云散时，许多人都选择了“现实主义”。法国的德里达和美国的杰姆逊，相对来说显得更为“激进”，不过这种激进已经不是政治上的激进，而是“后现代主义”的激进，遵循的是文学、文化理论的内在逻辑。英国的吉登斯则不仅“告别”了“革命”，也告别了“西方马克思主义”的激进批判，直接与“资产阶级政府”勾勾搭搭了。他是“第三条道路”的“代言人”。本文的标题就借用于他的一本书，他那本书的书名叫做《超越左与右：激进政治的未来》。

如果说“左派”向“右”转让一些人兴高采烈，那么，富有讽刺意味的是，在“左派”向“右”转的同时，一

些著名的“右派”也开始向“左”转。如果说强调平等与强调自由是“左”、“右”的判别标准的话,那么,在20世纪70年代,美国的自由主义大师罗尔斯则已将平等问题提升到一个亟待解决的问题,并作出了卓越的分析 and 论证。此后,作为“右派”的阿瑟·奥肯也着力打破平等与效率不可兼顾的神话,他以冷冰冰的经济学分析证明:平等不仅作为一种价值具有不可被忽略的重要性,而且是效率的润滑剂;离开了平等的“效率”,其后果将是无法想像的。

而按传统的“左”、“右”判别标准,当代尚健在的最有名的自由主义思想家罗纳德·德沃金则在“向左走”的路上走得更远,按当下中国一些自称是“自由主义者”的人的逻辑,他甚至已经可以被称为“左派”了。如果说在自由主义的发展史上,是罗尔斯第一个要着力解决平等问题,那么,德沃金则明确地将这个问题推进到了一个新的高度。他有一本书,书名干脆就叫做《至上的美德——平等的理论与实践》,对平等的推崇,早已脱离了自由主义的传统框架。他毫不讳言自己的观点:“平等的关切是政治社会至上的美德——没有这种美德的政府,只能是专制的政府。”^①“我们基于良知,不能赋予和我们所赞成的平等观的要求相冲突的自由以任何权利。”^②德沃金由此认为,如果按以下的方式进行理解的话,平等与自由并不冲突:“平等必须用资源和机会而不是用福利和幸福加以衡量。自由不是随心所欲做任何事情的自由,而是做尊重别人权利的事情的自由。共同体必须不是建立在模糊或混淆个人自由和责任的基础上,而是建立在对这种自由和责任的共同而真实的尊重的基础上。这就是

被理解为自由主义平等的自由主义。”^③

按这样的理论指涉，德沃金并不隐瞒自己对传统的“左”、“右”分野的厌恶：“老一代平等主义者坚持认为，一个政治共同体负有向全体公民表示平等关切的集体责任，但他们解释平等关切的方式却忽略了公民的个人责任，新老保守主义者都坚信这种个人责任，但他们对个人责任的解释却使集体责任受到了漠视。从这两种错误中进行选择非但没有吸引力，而且没有必要。我们……能得到一个有关平等和责任的完美说明，它对双方都给予尊重。假如这就是第三条道路，那么它便是我们要走的道路。”^④

行文至此，令人感慨万千。在国际学术思想界，一些著名的“左派”向“右”转和“右派”向“左”转已充分说明，无论是乌托邦还是一个让人的良知疼痛的社会，都不符合现代社会发展的实际状况和现代文明。在此意义上，平等与自由早已破除了它们势不两立的二元对立的神话。从概念、理论的普遍性而不是个体对概念的“重新编码”的角度上看，对平等或对自由的忽略都是不可想像的。无论极“左”还是极“右”，按其逻辑演绎都会导向一种法西斯暴政。

可是，一贯要向国际，特别是英美发达国家看齐的中国人，骨子里还是那种僵化的二元分明的单向度思维。更滑稽的是，在中国，凡是强调平等的、坚持马克思主义的、坚持民族主义和爱国主义的，都一股脑儿被称为“左派”，而鼓吹自由主义的、亲美的，则无一例外地自称或被称之为“右派”。需要说明的是，这样的“左”、“右”分野的标准并不是中国国情基础上的创造，它完全是从西方照搬过来的。可是，在西方，恰恰

相反,被称之为“右派”的,已经不是德沃金之类的自由主义者,而是些狂热的极端民族主义者以及种族主义者,是新老保守主义者,是独裁主义国家、法西斯主义的狂热鼓吹者。而被称之为“左派”的,除了传统的老左派和新左派外,甚至还包括环保主义者、女权主义者、后现代主义者,以及“自由主义左派”。令人捧腹不已的是:就在一些“左派”与“右派”论战,而另一些“左(右)派”也与另一些“右(左)派”交火时,某些“左派”与“右派”倒可以被看成是一个“阵营”,而另一些“左派”与另一些“右派”,虽然喊的口号不同,但在思维和逻辑的归宿上,倒是完全一致的。

在此情况下,一个真正的思考者——而不是意识形态的鼓吹者在坚守他的思想底线,即立场的时候,能否跳出这种二元对立的框框,在很大程度上影响到了他的思考是否能更接近于世界的真相。大多数思想体系都是看待、解释、规范世界的某种视角,因此都有值得吸收和值得批判的成分,一味赞同和一味拒绝都是愚蠢的。一个思考者局限在“左”、“右”的意识形态体系上思考问题,只能给他戴上有色眼镜,使他所看到的世界仅仅是存在于他的思维结构中的世界,而并不是真实的世界。正如马尔库塞对“单向度的人”的解剖所传达出来的信息:这个世界是复杂的,而语言、思想、理论体系与事物之间并不存在必然和惟一的对应关系,对此的解释是多元的,也是无穷尽的,因此,不能接受多元的思想或不希望多元地思考,也就等于拒绝接受看世界的另一种视角,这就陷入了曾被怀疑主义哲学无情地打击过,并且已被宣布破产的独断论。而这种独断论除了宣布“思考”主体不过是某

种被操纵的意识形态的工具外，不会再提供任何东西。

注释：

①②③④ 罗纳德·德沃金：《至上的美德——平等的理论与实践》，冯克利译，江苏人民出版社2003年1月版，第1页，第142页，第271页，第8页。

（随着中国的经济体制改革不断深化，思想界的争论也不断激化。在“左”、“右”两派浓厚的意识形态话语中，“自由”、“平等”等价值似乎也不可调和。本文的目的即是希望思想界超越“左”、“右”之争。）

朱学勤论

一、聚焦：一个学者的身影

现在，无论是在学术界还是在一般的“文化界”，“朱学勤”这个名字用“如雷贯耳”来表达已经不算夸张了。在许多人的眼里，特别是网上许多号称“自由主义者”的人眼里，他已经成为中国自由主义的一个著名品牌，其权威是毋庸置疑的。他所受到的偶像般的崇拜已经颇像同在沪上的曾经的“文化明星”余秋雨。网上就曾有好事者这样评论：朱学勤，“他的文风、姿态和学养，让我莫名其妙地打了一个比方：这是一个自由主义余秋雨”^①。

这样的评论可能算不上什么恭敬。一成为“明星”，自然让人感觉作秀居多，其名气与才学之间的联系，似乎也已经不太紧密。他们都在上海，一个是文化名人，一个是学术明星。与同类相比，他们的文风都很煽情，具有很强的阅读快感，绝不枯燥晦涩。余秋雨的文章是“文化散文”，天南海北狂扯一通，发出的感慨震古烁今。而朱学勤的有些文章则略有“学术散文”的痕迹。不过一个文人和一个学者相比，显然就不是一个等级。余秋雨玩来玩去的也只是一些“文明的碎片”，而朱学勤的文章无论怎样都是在学术领域和社会政治思想领域内演绎，其价值显然是文人所不能比的。所以，余秋雨的《文化苦旅》与朱学勤的《书斋里的革命》不可相提并论。在此意义上，说朱学勤是“自由主义余秋雨”不能成立。

朱学勤一举成名，以强劲功力浮出学术界水面应该是在他的博士论文《道德理想国的覆灭》发表之后。这本剖析卢梭哲学，以及法国大革命的负面影响的书实际上正式宣告他已在思想上走向了英美自由主义。一个似乎是天生的“右派”在经历过一些粗浅的实践演练和思想的探索后，终于在思想学术界登场了。而这时，正是中国开始建立社会主义市场经济，以哈耶克、伯林、弗里德曼为代表的英美自由主义大举进入的时期。而即使是放到现在，这本书的影响都是深刻的。我们完全可以想像到这本书对许多人的思想的震荡。曾经担任朱学勤的博士论文答辩委员会主席的王元化先生曾在2000年12月14日写就的一篇名为《一九九一年回忆录》的文章中回忆道：“主持朱学勤的学位论文答辩这件事，是导致我在九十年代进行反思的重要诱因。他的论文引发了我对卢梭《社会契约论》的思考。这一思考延续到本世纪末，直至一九九九年我才以通信形式写了长篇论文《与友人谈社约论书》，作为自己对这一问题探讨的思想小结。”^②连德高望重的王元化先生都受这本书影响，这本书的学术价值几乎不用再加以评定。在此后的许多文章和结集出版的几本书里，对“先验”的鄙弃和对“经验”的推崇，对改良的热衷和对革命的厌恶，对自由主义的狂热和对左派理论的批判，几乎成为他不变的套路。这种套路在他的《五四以来的两个精神“病灶”》一文和2004年2月23日在凤凰世纪大讲堂的讲稿《文化革命与“文化革命”》中发挥到极端，不仅民族主义、左派理论，连一度让人激动的五四也遭到了他的质疑。至此，他完成了从潜在的“右派”到现实的“右派”、从自

由主义的追随者到自由主义在中国的领军人物的长征。

我们现在所研究、认同或批判的朱学勤无论怎样都能与“自由主义”这个盛行于英伦三岛和北美新大陆的政治和经济思潮联系在一起。从学术创造活动的角度上讲,这是一种不幸。任何一种学术若与政治或利益纠缠在一起,其独立性和创造性都将大打折扣。但在中国,从来就没有独立于政治之外的学术。中国知识分子强烈的政治参与意识使任何一种土生土长或漂洋过海来的政治和社会理论都打上了“救国救民”、“富国强民”、缔造一个自由民主社会的烙印。而当中国的传统文化遭到一致谴责,计划经济背后的意识形态遭到“清算”时,在大洋那边已经绽放出自由花朵的自由主义成了许多知识分子崇拜的图腾。在所有的政治哲学中,在自由主义者看来再也没有任何一种理论能够比自由主义更为博大精深,并且具备现实的可操作性。

20 世纪 80 年代的中国思想学术界几乎还可以说是铁板一块,对启蒙的狂热和对改革开放的支持使学者们意气风发、高歌猛进。在这个洋溢着理想主义的时代里,自由主义思潮几乎席卷了整个思想界。1989 年是一个分水岭。自由主义的政治激进使它遭受重大挫折。进入 90 年代后,1992 年邓小平南巡讲话和“社会主义市场经济体制”的确立使经济自由主义思潮受到前所未有的欢迎,此后便占据了官方的决策层。从海外回归的大批持经济自由主义立场、鼓吹私有化的“海归”受到重用,相反,持马克思主义立场的经济学家则被排斥,已经处于一种“民间”的自发状

态,丧失了对官方决策的影响力。与经济自由主义的大行其道相呼应,政治自由主义在媒体上开始活跃,这在1998年和1999年的《南方周末》上达到极致。这期间在经济自由主义的鼓噪中,权力与资本相互勾结,许多国有企业纷纷破产,大量的国有资产被权力和资本瓜分。工人纷纷下岗,处于饥寒交迫的赤贫状态。而农村在城市的继续掠夺中,已普遍地衰败和破产。当历史的车轮进入21世纪,社会不公越发地剧烈。

正是中国社会出现的严重的腐败和社会不公,权力和资本勾结对国有资产的掠夺,以及对国际垄断资本、霸权主义的态度,使原来曾经铁板一块的思想学术界出现了分裂。许多曾经鼓吹政治民主和经济民主的人转而对经济自由主义的逻辑提出质疑,并开始向强调公正和平等的左派理论靠拢。而代表权力与资本利益的经济自由主义者,以及更多地与经济自由主义有共同语言的政治自由主义者则不仅捍卫这种经济自由主义的逻辑,而且将它所造成的恶果只是归结于权力,从而将经济自由主义的责任推得一干二净。这样的分裂越发加剧,但一开始还只局限在激进与保守,反思与继承,以及文化、思想、学术的研究这样一些相对来说具有争论性的有限性的话语。拉开公开争论序幕的是1997年王彬彬在《天涯》上发表《读书札记:关于自由主义》这篇文章。随着李陀“让争论浮出水面”的呼吁,争论开始浮出水面。徐友渔对王彬彬的反驳文章《自由主义、法兰克福学派及其他》可以称为是自由主义与新左派的第一次正式交手。此后韩毓海在1998年《天涯》第5期上发表的

《在“自由主义”姿态的背后》招致了自由主义学者更大的反击。在接下来的持续不断的争论中，自由主义者和新左派双方的人员也已经被划定。在自由主义这一方，较成系统、主要在于“建构”理论而不是驳斥对手的是朱学勤的文章《1998：自由主义学理的言说》。这篇文章和朱学勤在争论中的积极态度，以及他的功力和名气使他被看成自由主义的主要代表。网上的许多“自由主义者”对他的崇拜，大抵和这有关。这篇文章第一次公开对自由主义进行言说，从而在久违之后，树起了自由主义的旗帜。从此，自由主义者似乎已告别了散兵游勇的言说时代，开始成系统地阐述自由主义理论。而朱学勤在这其中所起到的作用是巨大的。可以这样说，无论是参与和新左派的论战还是树起自由主义旗帜，他的名字都必将被写进历史。而本文不打算也无法对他的思想作一个总体性的评论。综观他的整个学术之路和所持的观点，有两条线是贯穿始终的：一是英美自由主义所崇奉的经验理性和改良观点，对自由的热衷和对平等的恐惧；再就是对制度建构的推崇和对文化批判的轻视。在聚焦了他在学界活跃的身影后，本文打算从这两方面入手，对其观点作出一些大致的分析、辩护并予以质疑。

二、“道德理想国”的逻辑困境与自由主义

任何一个学者的思想都可以回溯，虽然这些思想经历了裂变、分解和重新改造，并且因吸收和创造而焕然一新的过程。精神分析所揭示的人的无意识心理可以让我们将人的思想状态回溯到童年。但由于

一个学者更主要的特征是理性的思考而不是感性的经验沉淀,因此我们可以对此置而不论。我们可以只将他的思想回溯到他的学术生涯的起点或转折时期。对于朱学勤来说,文革的经历自然与他现在对社会革命和文化革命的厌恶有千丝万缕的联系,但这种联系只有在经历过了学理的梳理和论证,让这种情结获得一种证明和支持的价值依据后方能经受得起作为一个学者的理性的检测。在这里,为他的迄今为止的学术活动提供一个支点,给他指定好学术和思想路径的便是他的博士论文《道德理想国的覆灭》。这本他的成名作就像是打开他的思想大门的阿里巴巴的密令。

朱学勤写这篇博士论文显然是意味深长的。经历过“文化大革命”和读过马迪厄的《法国革命史》的他,蓦然发现了文革和法国大革命的相似性。也许,就像他称“1968 的一代”不是“学术中人”而是“问题中人”那样,当时解剖法国大革命的想法已在他心中萌发了。“我哪里是在批判卢梭,我是在我自己和同代人的心里剥离出另一个卢梭”^③,这句话实际上已经说明了他思考这个问题的意义。他明显是在借他人的酒杯,浇心中块垒。在这本书的序言里他坦承:“法兰西风格的政治文化已经融进了中华民族的政治血液、政治性格。”^④在他看来,20 世纪中国的政治命运的灾难性后果与从俄国中转过来的法兰西政治文化有千丝万缕的联系,而抓住 1789 年的法国大革命,特别是抓住卢梭哲学的政治神学论可谓抓住了命根。中国之所以如此多灾多难,千错万错,就在于没能走上英美的宪政自由主义之路,而偏偏选择了法俄。一

旦先验的建构吞没经验的积累,地狱之门也就已经打开。我们本来是可以通过改良、通过对激进主义的抛弃而走上这一条道路的,当初胡适等人的自由主义思想已经为此提供了机会,可惜被不断的文化革命、社会革命打断了。打蛇打准了七寸,接下来的就是在药方和病根之间进行论证。他的这种写作动机和思想观点在时隔多年后仍时有流露,比如在1999年1月17日接受记者李辉采访的一篇访谈《是柏拉图,还是亚里士多德?——关于知识分子的谈话录》中,他又旧事重提:“所以顾准梳理出这二百六十年有两个传统,一个就是英、美的革命传统,引导出宪政民主制和经济上的市场经济。还有一个是法国大革命,经过法国古典主义和俄国十月革命以至中国五四承接上去……”^⑤朱学勤对顾准推崇的一个重要原因是,在他对这两种模式尚还在比较、选择的时候,顾准在文革的时候就已经清醒地意识到并作出明确的,虽然并不公开的选择了。因此,他的这篇博士论文已经不是纯粹的学术研究,而是饱含着强烈的现实关怀。言说彼地,目的却指向此地。

这本书所造成的正反两方面的影响是深刻的,以致成为经久不衰的讨论话题。五四和新文化运动使英美的政治思想模式曾漂洋过海在中国一些知识分子心中扎根,与法俄(欧陆)政治思想模式双峰并峙。但国内严峻的现实、救亡图存的逻辑困境使它的“经验理性”无法抗拒民族危亡和此后的意识形态高压的冲击。此后它经历了半个世纪的沉默,虽然在极少数敏感的知识分子心中仍时有闪现,但它不过是黑暗中的一道微弱的闪电,是无法引人注目的。在“革命”的

氛围中，知识分子对意识形态的俯首称臣和激进的道德义愤几乎是在法俄的政治思想模式的逻辑框架内进行演绎。就像朱学勤讲的，它已经成为中国的一种“政治性格”。它成了一种知识分子的“集体无意识”。20 世纪 80 年代的思想解放是对这一政治思想模式的一次挑战。大量从欧美引进的学术思想试图重新建构另一种政治文化，在“改革开放”的名义下，它也得到了当局的呼应。无论“改革开放”有何种旨归和内在指令，它向英美的政治体制和经济体制学习却是确定无疑的。先前的“社会主义”国家普遍陷入的经济困境已经向执政者提出了质疑，而“改革”只可能是向曾经被它批判的、具有强大生产力的“资本主义”“回归”。在这种宽松的政治氛围中，20 世纪 80 年代的英美自由主义思潮一度热销。这种思潮却恰恰又受到知识分子的法俄政治文化性格的影响而走上了“激进主义”。进入 90 年代后所开始的对“激进主义”的反思不幸又走向了犬儒主义的缩头乌龟的困境。所以，无论有没有英美式的渐进改良和经验理性的政治思潮的文本加以演绎和解析，中国知识分子受欧陆政治文化的影响之深都毋庸置疑，甚至可以说已经深入骨髓。在此情况下，朱学勤的《道德理想国的覆灭》力图终结这种政治文化的神话，企图将知识分子的目光从法俄移开而投向英美。而在 20 世纪 90 年代后期重新浮出水面的自由主义思潮果真具有了这方面的效应。

法国大革命的《人权宣言》到现在已经成为整个世界的遗产，朱学勤对其的批判丝毫不敢否认这方面的意义。它针对的是“革命”的恐怖，以及支撑其演绎的背后一套逻辑：由“先验理性”所规约的、将人类的

已然状态抽象净尽而力图代之以一幅应然状态的图景的“道德理想国”。我们无法准确知道作为一个思想家而不是革命家的卢梭是不是罗伯斯庇尔所崇拜并力图将其政治理论加以全面推广的“教父”，这方面已经有人对朱学勤提出了质疑。但是，朱学勤将其恶果追溯到卢梭，却有其学理依据。正如海涅所说的，每个哲人都能爆发出雷霆万钧的力量，一个其思想能切入政治和文化建构的思想家同时也会在他的思想的未来中切入一个社会的现实，最终使思想沉淀入人们的心灵和制度的建构之中。革命不是平白无故地发生，它的发生一定有它的理由和支持依据。当一个社会的腐朽已经达到革命的临界点而仍然无法自我更新时，革命就拥有了合法性和合理性。朱学勤在此并不是泛泛地反对革命，他害怕的是政治革命演变为社会革命和文化革命。而卢梭的思想恰恰具有了这样的逻辑。这种逻辑在 20 世纪中国“画上最新最美的图画”的政治豪情中得到了呼应。

在朱学勤看来，卢梭的哲学实际上是一种“政治神学论”。“卢梭的宗教改造工程中大的一个改造动作，是接过原罪、救赎概念，改换承罪载体。他创造了一个新的‘承罪者’——社会，而不是个人。”^⑥所以，救赎意味着对社会的重新的改头换面：“卢梭之手，捏着文明生命的痛处。他不仅否定了伦理、政治、宗教、哲学、文学等一切文化积淀得以铸成的模式，而且如卡西勒所见，甘冒天下之大不韪，让世界重新沉沦至文明前的原始状态，沉回它的‘混沌’，沉回它的‘自然’，经过道德理想的洗礼后，再冒出水面，露出新的轮廓。对于这样的理论，仅有一场政治革命，显然是不解渴

的。政治革命只是它的扫路机，只能扫清一些障碍。用这一理论的实践者罗伯斯庇尔的话来说：‘世界上的革命已经搞了一半，另一半也应该完成。’这另一半革命则来自人最预料不到的角落——文明规范、文明程序、文明社会的解构与重建。”^⑦叙述到这里的时候，朱学勤对卢梭的哲学思想的勾勒已经有了一个大致的轮廓：一种在价值原点上值得肯定的道德理想主义，一种只有文化批判——而不是政治建构——才能带来正效应的救赎热情；它对政治的越位是道德的专制主义，其结果将转化为全面的社会专制，从而使救赎转化为奴役：“卢梭观点的某些因素进入政治实践之后将会出现严重的消极后果。”^⑧由此，政治神学论得到清晰的表述：“当卢梭用此岸政治手段追求彼岸道德理想——‘什么样的政治性质能造成最有道德、最开明、最聪慧，总之是最好的人们’，他就跨过了宗教与政治的界限，从宗教救赎论中牵引出一个政治至善良论（political perfectibilism），开启了一个历史性的转折……经此转折——神性赋予了人性，神学赋予了政治学，神的天国赋予了人的世俗王国，彼岸外部张力转化为此岸内部张力，神人之间的对抗，转化为人与人之间的对抗，彼岸神性救赎话语转化为此岸意识形态话语，所有被阻隔在彼岸的神性激情，从此破堤而出，汹涌灌入此岸属人的世俗世界。千年传统的神学政治论，转变为近代百年纷争的政治神学论，就是从这里迈出了冒险的第一步。”^⑨

那么这种政治神学论内里是一种什么样的基因？它的遗传密码是什么？朱学勤总结如下：1. 倒果为因，观念先行，政治思维神学化。政治的神学化

必然要求有一个神来干预,求助于一个绝对的权威。

2. 政治神学化在统治者一端,首先呼唤奇里斯玛。

“从外面踢进一脚,其硬性的方面,就是设立一个雄踞于世俗社会之上的超人统治。”³

3. 政治神学化在被统治者一端,必须设立公民宗教,或意识形态控制。

4. 政治神学化流被大众,全社会沉浸于世俗而又离俗的政治狂欢节气氛中。“上有奇理斯玛,下有世俗宗教,两者,足以击穿中间任何科层安排与个人隐私空间。”⁵

5. 政治神学化追求单一、透明的道德净化,形成对外封锁、对内封闭的闭锁孤立格局。

“卢梭对异体间隔有着极其敏感的心态反应。这种心态有助于哲学理论‘异化论’的发现和深入,若进入政治实践,则产生相反效果:时间上拒绝时代进步,空间上拒绝世界文化共同体,难免走上闭锁局面。”⁶

6. 政治神学化恶化国内政治纷争,政治斗争道德化,首先出现嗜血症。“先验政治哲学从彼岸而来,把此岸世界道德化,因而此岸世界里的差异,都具有道德内容,凡有是非之处,必有善恶之争……是者为德为美,非者为恶为罪。”^⑧

至此,朱学勤对卢梭哲学的解剖大致完成,对“公意”的质疑和对民粹主义的质疑也由此获得了逻辑上的支持依据。

仅仅从卢梭的哲学所隐含的逻辑上看,法国大革命的第三阶段所造就的恐怖的确不是毫无理由的。而很显然,从卢梭哲学和法国大革命的

这个原点所派生出的影响已经渗透进了此后的许多有政治神学论意味的意识形态体系。在20世纪的政治恐怖中,处处可以找到卢梭的幽灵。这种借他人酒杯浇心中块垒的举动在朱学勤的不知不觉的叙述中出现了一次时空的位移,我们显然被迫在他的暗中指

引下将目光投向了20世纪的中国社会。特别是,在当前的中国政治体制和经济体制改革中,我们被迫在他的叙述中重新打量一下他所阐释的路径。他的观点不言而喻:中国已经在可上溯至卢梭和法国大革命的政治文化和政治路径中吃尽苦头,除了英美模式的政治改良外,别无其他现实的路径。

朱学勤对卢梭的批判无疑是有道理的,而且落笔之处,不时出现思想的闪电。但是,它对法国大革命所表现出来的否定却很难让人认同。对此的反思和批判是必须的,但反思过了头走向另一个极端同样是一种不幸。正如甘阳与“自由主义”论战的雄文《自由主义:贵族的还是平民的?》所分析的:“托克维尔远高出柏克之处就在于他最早慧眼独具地看出,法国大革命的真正意义乃在于它标志着‘民主时代’的到来。”¹而这样的“民主”,在朱学勤等人的语境中恰恰是“多数人的暴政”。被自由主义者们推崇的托克维尔并没有否定法国大革命,正如甘阳所引用的他的一封信所说明的,他虽然身受其害,但实际上却与法国大革命站在一起:“促使我们行动的并不是个人动机,而是坚定地要求我们的原则不受任何破坏,我们的原则说到底只能是1789年大革命的原则。”²甘阳在这篇文章里虽然用的是“中国知识界”,但明眼人都知道,主要是指朱学勤。这是一种对群众恐惧的心态的反映,实质上表现出一种精英立场。这种反思和批判过了头,就不再仅仅是对专制的警惕,而是对另一种程度较弱的少数人对自由的垄断的鼓吹。而在《道德理想国的覆灭》中,朱学勤处处将英美模式和欧陆模式,将洛克和笛卡尔,将伏尔泰和卢梭,将经验理性和先验理性,

将政治改良、政治革命和社会革命、文化革命作对比，贬抑后者而张扬前者。仅仅从这点看，就注定了他是一个“右派”。在这里，我们的确可以说价值理性的过分张扬和工具理性的过分张扬是大陆政治哲学和英美政治哲学的一个区别，但它们并不排斥对方。对平等优先的推崇固然可以在政治神学论中走向政治专制主义，可对自由优先的推崇何尝不可以在精英政治中走向社会不平等，出现一个贫富悬殊的社会，从而使自由只是成为社会强势者所垄断的东西？而按自由主义思想家罗尔斯的观点，正义是社会制度的首要价值，一个忽略社会正义的社会是不可想像的。当代尚健在的最有名的自由主义思想家德沃金更进一步，干脆明言：“平等是政治社会至上的美德——没有这种美德的政府，只能是专制的政府。”³当自由主义在20世纪的发展已突破它的传统框架，当它对平等的关切已经从政治权利转到经济权利时，仍然抱有对平等吞噬自由的恐惧心理，是没有必要的。也就是说，对法国大革命的反省若反省到对平等、对价值理性进行控诉的程度，实际上已经滑入了另一个极端。在对卢梭的强烈批判中，我们不难窥见朱学勤思想的秘密：对自由优先的推崇和对平等优先的否定，对精英政治的热衷和对大众民主的厌恶，对自由主义的认同和对左派理论的批判。从这点来讲，作为一种强者哲学，在冷冰冰的经济逻辑，或资本逻辑的“自由”演绎下从经济领域渗透到政治领域的英美自由主义成为朱学勤的首选，绝对不是偶然的。这一点也决定了20世纪90年代后期的思想界的公开分裂和朱学勤的立场。在与新左派的论战中，朱学勤强调社会不公是权力寻

租的结果,而对权力实际上已经与资本勾结不置可否。但问题在于,社会不公后的市场机制与权力机制的并存和相互渗透并非没有资本的责任。在权力与资本勾结时,只将账算到权力头上无论如何都有为资本辩护的嫌疑,进一步讲,在权力与资本无法分离时鼓吹资本的逻辑实际上并没有出现对权力的抽心一击,并且伤害到了社会正义。权力对国有资产的掠夺在某种程度上已经转化成了资本,或者说,在资本背后,处处闪现出权力的魔影。那么在这种情况下,除了强调政治体制改革和对资本与权力的勾结保持批判的激情外,单方面地批判权力和资本又能解决什么问题呢?如果人们对权力与资本的勾结继续保持沉默,恐怕在中国绝对不会如他们所愿的出现一个欧美的民主社会,而是拉美社会。

三、文化批判与制度建构的张力

从朱学勤对卢梭哲学和法国大革命的分析已经可以看出他对社会革命和文化革命的拒绝。这就透露出一个重要的信息,对知识分子的文化批判他即使不是否定,至少也是怀疑的。在《道德理想国的覆灭》中,他曾经给文化批判的价值留下了一席之地,比如他就曾经说:“精炼这批思想原矿(指卢梭反异化的道德理想,引者注),可以有两个方向。一是哲学批判、文化批判和社会批判的方向,那就是费尔巴哈、黑格尔、青年马克思、海德格尔、法兰克福学派所做的工作。²⁰ 世纪后现代主义对资本主义社会意识形态的批判,很大程度上得益于卢梭为他们准备的第一批思想矿石。卢梭理论的这一方向,从此酿成一场健康的

批判运动。”⁴ 随着他的思想在 20 世纪 90 年代的继续开掘,一直到现在,他对文化批判的态度则是越来越持强烈批判态度的。在许多场合他都对文化批判进行了嘲讽和抨击,其中最为有名也最为激烈的是他写于 20 世纪 90 年代后期的两篇文章《原因的原因的原因,就是不原因——谈谈文化决定论》、《在文化的脂肪上搔痒》和 2004 年 2 月 23 日在凤凰世纪大讲堂中的演讲稿《从文化革命到“文化革命”》。文化批判不仅在他眼中看来像是一种小孩过家家的游戏,而且容易“模糊人们对制度创新、制度选择的这个认识”。它并且可以按其逻辑上升为“文化革命”,出现“大革命”而带来类似法国大革命和中国的“文化大革命”的灾难。⁵

一个曾经不怀疑文化批判的价值的人转而对文化批判持如此强烈的批判态度,初看是令人吃惊的。不过,理清了朱学勤崇奉英美的经验理性和宪政民主模式的思路以及他的“右派”立场,这一点就毫不奇怪了。整个 20 世纪在西方从事文化批判的多是左派,而在这方面最激烈也最有名的法兰克福学派成员、萨特、德里达、杰姆逊等,甚至直接就是“西方马克思主义者”。而在 20 世纪 90 年代中期开始从事“文化研究”和“文化批判”的中国学者,也大多持左翼立场,甚至一些人直接就是与“自由主义”交手的“新左派”。既然“左派”对文化批判如此热衷,在论战中作为他们的对手的“右派”的朱学勤怎么可能接受其观点呢?更重要的是,按他的逻辑思路,文化批判所焕发出来的价值理性的过度张扬和先验的理据有可能导致一个社会的毁灭性重构,其结果仍然是“暴冷暴热,治乱

循环”。更让他坚信对文化批判的扬弃的是：文化批判不仅导致了法国大革命和俄国革命的悲剧，而且从“戊戌”一代开始，到五四一代，到“文化大革命”，再到现在的“文化批判”，其骨子里都是一脉相承，都是把“失误”和“失败”归结为“整个民族国民气质的差别”和“整个民族都要一起负责任的……文化问题”^⑤。其结果，舍本逐末，本来只能归结一场具体的政治体制改革的问题变成了抽象的文化问题，这导致制度建设一直被破坏，而自由民主体制遥遥无期。

这是令人费解的，虽然初看似乎很有道理。关于文化批判与制度建构的张力和关系，可以在更深的层面加以讨论。但需要说明的是，“文化批判”在西方与在中国其实旨归是不同的。在西方，文化批判就是一场由左翼知识分子所持续不懈地开展企图颠覆资本主义意识形态的斗争，实质上是一种意识形态批判，是在马克思主义的政治经济学批判失败后的一种迂回，是一种解构资本主义的长征。而中国自梁启超起，到胡适、鲁迅一代，他们的文化批判更主要的还是在于批判国民性，批判传统文化对人的毒害，批判不适合于制度建构的人的各种观念、素质和精神，以企图从人的心里驱逐那个不合于现代文明的幽灵。这并不是先有文化批判才想到制度建构，而是制度建构一再失败后的惨痛教训。如果制度建构的失败真像朱学勤所讲的那样只是归结为“政策上的、政治上的一些幼稚、操切、失误”和“人谋不臧”，那么如何解释辛亥革命推翻了满清帝制而建立了“共和”之后，袁世凯的称帝、张勋的复辟、大小军阀的独裁以及蒋介石政府的专制？不管怎样，宪政的框架已经建构，“共

和”的招牌已经挂起，结果怎么又成为大小独裁者强奸民意，将这些美好的词玩弄于股掌之间的把戏？没有文化的自觉，制度当然可以建构，不过建构的这个制度不过是一个摆设，甚至是方便恶人作恶的工具。文化虽不能决定制度，却是制度建构的基础。没有文化支撑的制度建构，终究是徒劳的。

而在西方，文化批判虽然如朱学勤所嘲讽的只是一种“在文化的脂肪上搔痒”的行为，却是无奈之举，是马克思主义的危机导致了它的批判在 20 世纪向文化批判的转型。无产阶级革命在西方发达国家的沉寂表明资本主义制度有着强大的“文化号召力”，它取得了民众的“欣然同意”。这也就表明，资本主义的意识形态机器的轰鸣淹没了一切反对的声音，使一种社会的一体化成为它存在的支持依据。按葛兰西的理解，西方发达国家的国家结构不同于东方专制国家，除了政治社会外，它还有一个发达的市民社会，而意识形态，或者说文化的控制正是市民社会的特征。于是“革命”便成了一种“总体性”的“革命”。资产阶级利用市民社会行使文化领导权，打破这种霸权首先成为“革命者”必须加以考虑的问题。于是文化批判在西方马克思主义者看来，具有了比政治经济学批判更为艰巨的必要性和紧迫性。正因为政治经济学批判的路已堵死，即使发动一场朱学勤所反对的革命，其最终结果也有可能沦落入他所预见到的那种逻辑陷阱。正因为“文化”本身都已经渗透入了资本主义的统治的指令，正因为奴役已深入骨髓，沉淀到人的无意识深处，所以才出现了“本能革命”、“意识革命”。这种文化批判绝对不是“搔痒”，它的无力只能反映出

批判的艰巨性。

到现在为止,西方左翼知识分子从事的文化批判确实是无力的,如果不说是失败。朱学勤所发出的嘲笑也不是没有背后的支持依据。不管 20 世纪的文化批判背后有多少思想家,如葛兰西、霍克海默、阿多诺、萨特、列菲伏尔、赖希、弗洛姆、伊格尔顿、杰姆逊、德里达、阿尔都塞、马尔库塞、梅洛-庞蒂等;也不管他们对文化工业的批判、对“独裁主义国家”的剖析、对“单向度社会”的剖解、对“虐待—被虐待狂”的精神分析、对“日常生活”背后的奴役的洞悉是否暴露出了资本主义制度统治的秘密,是否将资本主义的五脏六腑掏个干净,他们的批判在现在看来都像是一种文本的编码游戏。他们惟一的辉煌是呼唤出了西方 20 世纪 60 年代的青年造反运动,特别是法国的“五月风暴”。然而,这个具有明显的“无政府主义特征”的“运动”仅仅昙花一现,并未伤及资本主义制度的机体。资本主义跨过动荡不安的 60 年代,迎来了七八十年代的复兴,在 90 年代初迎来了“共产主义体系”的分崩离析。从此,“自由主义”开始了伟大的“十字军东征”,借助强大的军事、经济力量,摧枯拉朽,将无数趋炎附势者裹挟而去。到今天,西方马克思主义中实力最强、批判最彻底的法兰克福学派作为一个学派严格来讲已经解体,法兰克福大学社会研究所虽然还存在,但已经抽去了“批判理论”的灵魂。而作为法兰克福学派第二代掌门人的哈贝马斯,则已从当初对资本主义的合法性危机的论证转变到为它的存在的合法性寻找理论依据。老一代西方马克思主义者纷纷作古,他们的呐喊虽然还振聋发聩,但他们当初所批判的一

切——人的单向度化、文化工业的奴役性、异化的生活和消费对人的否定等等，却反而愈演愈烈。

其实，这种文化批判的困境，西方马克思主义者们一开始便有所洞悉。早在20世纪30年代初霍克海默就任法兰克福大学社会研究所所长时，就与阿多诺、马尔库塞、弗洛姆等人强调引入弗洛伊德的精神分析来补充马克思主义。这透露出一个信息：当“文明”的压抑灾难性地遮蔽了人的本真存在状态，并且使任何反抗冲动都不会被引入真正的基于人性基础上的否定性思维时，文化批判无疑是一种乌托邦的长征。非常明显，统治意识形态的指令已经渗入人的存在本体，灾难性地改变了人的本能结构而使大众对资本主义制度的认同成为一种本能反应，那么，所谓的“本能革命”、“绝对的否定”、“大拒绝”都仅仅是在不可能性中期待一种奇迹。这种“知其不可为而为之”的悲壮充分表现在马尔库塞晚年的著作《审美之维》中，它仿佛是对几十年前霍克海默和阿多诺的声音的回应：“我们所疑惑的并非遍布大地如同地狱一般的现实图景，而是没有冲破这种现实的合适机会。在今天，如果还存在着我们可以把传递讯息的责任交给他的的人，那么，我们决不馈赠给那些‘大众’，也不馈赠给个人（他已无力），而是馈赠给一个想像中的证人——只要他不与我同归于尽。”⁷

而在中国，无论是胡适二十年不谈政治，只注重文艺的教育，还是鲁迅弃医从文，发誓要掀翻吃人的黑屋子，这两个20世纪中国的思想巨人和其他人所一手发动的“新文化运动”目的只有一个：重塑国民的灵魂，逼出几千年的专制毒素。它既是健全现代人格的

第一步,同时也是在为制度建构扫清障碍。这个方向并没有错,而且取得的成果也是不容否认的,没有五四新文化运动,何来以后的“独立之思想、自由之精神”?此后的文化批判被政治革命所打断,启蒙被救亡所遮蔽,该怪的并不是知识分子,而是帝国主义的侵略。虽然在救亡中知识分子开始被政治所俘获,并使他们的文化活动渗透了太多的政治指令,这并不是文化批判的错,恰恰相反,仍然是没有机会进行足够深入的文化批判的结果。在五四一代看来,以儒学作为支柱的“孔家店”在为中国的封建统治遮风蔽雨了两千余年后,通过自1840年以来红毛强盗和东洋鬼子打劫的“质量检测”,实际上已经处于风雨飘摇之中。它的风雨飘摇实际上是中华民族的末路。因此,烧毁这个堆满了伪善残忍的道德说教、阴险毒辣的驭民术、腐朽堕落的嗜好怪癖、渗入血肉的奴性、肮脏丑陋的灵魂、病态痴呆的思维方式的黑屋子而使国民接受西方现代文明,是使中国走向民主社会和强国之路的价值选择。虽然因救亡和此后的政治意识形态的高压使启蒙中断,但在国门洞开的20世纪80年代,消失在历史的烟尘中的启蒙又重新启动。而也恰恰仰赖于这场新的“文化批判”,自由主义思潮得到重新接续。因此,在阻碍制度建构方面批判文化批判是没有理由的。在中国,恰恰不是文化批判阻碍了制度建构,而是没有文化批判的配合,制度建构要么迅速失败,要么从未发生。

因此,朱学勤对文化批判的指责是没有理由的。他在《原因的原因的原因,就不是原因——谈谈文化决定论》一文中批判:“……所有的弊病都可以归咎于

文化，文化至上，文化决定一切，文化是个筐，什么都可以往里装。”又说：“从逻辑上讲，文化决定论的判断由前后两项组成：前项是将文化夸大到网罗一切的程度，后项则夸口能造成这一因素。这样的前后两项恰好自我矛盾。”^⑧在此必须加以解释的是，从来就没有一个什么“文化决定论”，正如同也不可能有什么“制度决定论”。一个敢说“决定论”的人也是一个持己遭受怀疑论哲学解构的独断论的人，只能反映出他对复杂的世界的简单化处理。因此，即使有人作出“文化决定论”的臆造，它也不能成为就此批判文化批判的理由。从哲学的视角观察世界，整个世界是复杂的，各种事物和因素联系和纠缠在一起，甚至难解难分，它们的相互渗透使任何单独的剖析难免失之偏颇，即不是对对象的整体把握而是局部描述，这必然导致对对象的某种遮蔽。能造成一事物发生的因素有无穷多，这些因素也许有大小和程度之别，一事物之所以发生，是它们的“合力”而不仅仅是某个因素发挥作用的结果。而到底是哪个因素起主要作用，这并不仅仅取决于因素的大小和程度，也取决于环境所营造出来的偶然和必然。因此，从来就没有什么决定论，所谓的“决定”，用概率来概括都算是勉强的。而文化批判意义上的文化，显然并不像是朱学勤所讲的那种大而无当的一些习性和观念。任何一个社会的主流思想观念都是社会既得利益集团的意志的反映，或者说是统治者的意志的反映，尽管这种意志通过冒充为“大众的意志表达”而具有了一种欺骗的公共性，似乎是集体认同的结果。故此，文化从来不是中性的，它在构成一个人的属性时已经隐含了一定的操纵指令，

这种指令通过一种无形中的价值判断体现出来。从这种意义上讲,文化批判中的文化含意大致指的是这样一些东西:一种弥漫于宗教、哲学、科学、政治、经济、教育等领域的渗透有统治指令的精神形态;一种被统治意识形态操纵或者说是它的另一种表达的大众生活方式、思维方式、价值观念、信仰方式、精神向度;一种体现于国家统治机构中的技术化、程序化的操作方式——而这三个方面又相互作用、相互渗透形成一个整体,即一种统治的文化机制,这种文化机制通过形形色色的诸如市场、学校、工会、宣传机构、官僚机构的运作而体现出来。它是一张无形的,渗透到人的生活、精神、存在内核的方方面面的天罗地网,将人网络进它的各种属性之中。对这种貌似文化、实则是弥漫于社会之中,并已在人的思维结构甚至人格结构中扎根的意识形态进行批判,怎么可能出现朱学勤所讲的“从常识上讲,文化批判越深刻,也越违背常理。追究一件事物的原因,如果不适可而止,那就会开启此事物原因的稀释过程。原因挖得越深,距离该事物就越远,与其他事物之原因的接触就越近,特定事物的原因分子随深入程度而稀释,直至稀释为零”?文化批判越深刻,不仅不是越背离常理,恰恰相反,它更能暴露出文化指令的秘密,进而暴露出操纵文化编码的实体的良苦用心,使奴役和控制的内在结构暴露无遗。而这恰恰是真正的现实。这不是使它距离“该事物”远,而是距离人的解放最近:不消除和修改操纵人的自由意志的指令,人的主体性、人的自由也无从谈起。

面对文化批判的艰巨性,朱学勤“在文化的脂肪

上搔痒”的讽刺实在只能称为浅薄之极。文化的本意便是对人的“规划”和“改造”。“自然人”不存在文化属性,而“社会人”则除了自然属性之外,更多地具有一种社会属性,而这种社会属性实质上是文化属性。因此,大致来说,一般有什么样的文化便能造就出什么样的人(尽管这种人与文化的作用是相互的),人与人之间的区别主要就是文化的区别。从“自然”走向“社会”的人其意识结构、精神结构可以说是一张“白纸”,你给他以什么样的“文化塑造”,他便能成为什么样的人。这也就等于说,他的思考材料、思维方式、行为反应、精神形态、人格结构等都必须依靠文化来支撑,或者说它们实质上是文化的另一种表达,可以被纳入统治一个社会的文化机制之中。因此,极端地说,驱动人思考和行动的指令便是他所接受的文化的指令,他对文化的认同是本能的(实际上这也是他的一种本能),能够操纵文化便也等于操纵了人。因此,文化的一大特征便是具有对人“洗脑”的功能:要么通过社会化在人的大脑里注入各种指令,要么通过隐含有价值判断和统治强力的威胁的宣传灌输将人原本具有的内容洗得一干二净。

从人的存在属性主要等同于文化属性的分析中可以看出:我们要确定一个人,无论如何离不开各种文化的规定性;而我们想要改变一个人,必须改变他的文化属性,或者说控制了他的文化指令。文化批判的可能性是:既然某种奴役人的文化意识形态可以以其指令控制人,那么同样,批判者可以在洞悉了这种文化统治机制的运作方式和内在逻辑后向人们昭示那已被压抑的人性的完整经验,以构筑一个抑制文化

意识形态奴役的心理结构，冲破那一套阻止人们深入自己存在内核而只看见自己的文化属性的罗网，甚至在“文化创造”上有所建树，以一套可以让人返回自己的存在的本真状态的文化指令来重新对人进行“反洗脑”，将盘踞在人大脑中的奴役的统治文化指令冲去。这样，依靠政治、经济、科技等领域的配合，在一种“总体性”的“文化革命”中人将拥有“脱胎换骨”的机会。人将可以从这种被奴役的状态中解放出来，重新发现自己存在的自由和独立的可能性。

一棵好树在劣质土壤上只能结出劣质的果子，甚至不会有果子。这个土壤就是文化，而这棵树就是朱学勤所推崇的制度建构。在文化批判与制度建构上，它们并不是分裂，而是互相支持的，人为地割裂开就难免使它们中的一方孤军作战，其结果是虽然树种能开出灿烂的花，却不结果，或结的果是酸的。文化批判是制度建构的基础，正如同改造盐碱地。想想看，同样是民主政治，为什么在欧美能带给人们真正的民主和自由的甜果，而在拉美和印度等地只能结出酸果？不就是因为文化背景不同吗？文化已经对制度建构进行了暗中的“编码”，使其形式与实质之间出现了分裂。它使制度建构本身缺少了使其良性运作并发挥出真正作用的国民素质和操作程序，从而成为既得利益者的一种政治游戏。在中国，从清末的“百日维新”开始，一直到现在，几乎任何一次制度建构都被瓦解，直到现在专制还和中国人如影随形，追究开去，除了救亡的延缓和破坏以外，很大程度上无不与中国几千年的专制文化盛行有关。不消除这样的文化指令，制度建构从哪儿获得“人”的保证？因为参与制度

建构和发挥制度功能的人都是文化中的人，而不是一个个不附带其文化属性的实体。在这里，企图仅仅由制度催生一种“制度文化”是不切实际的。当然，这里并不是强调文化批判对制度建构的优先性，而是强调它的基础性。文化批判要改变的是人，是人的思维结构和人格结构，是人的某种存在属性，是一个漫长的过程。我们既不能因为它的漫长而表现出来的表面上的软弱无力而否定文化批判，也不能因为强调文化批判而忽略制度建构。相反，制度建构是优先的和主要的，文化批判在此只能是一种“配套设施”。但是，作为“配套设施”的文化批判从长远上讲有远远超出“配套功能”的意义。

四、自由主义学理如何言说

哈耶克在《个人主义与经济秩序》中曾经这样意味深长地说过：“我们所面临的困难在于这样两个事实：第一，正如人所周知的那样，当今的政治术语极其含混不清，甚至同一个术语对于不同的群体来说都往往意味着几乎相反的意思；第二，亦是一个更为严苛的事实，即同一个词语好像还常常把那些实际上信奉彼此对立且不可调和的理想的人归为一类人。比如说，像‘自由主义’（liberalism）或‘民主’（democracy）、‘资本主义’（capitalism）或‘社会主义’（socialism）这样的术语，今天都已经不再能够意指内在一致的思想体系了。它们现在所描述的不过是一堆在性质上颇为不同的原则和事实的大杂烩，而这些原则和事实之所以同这些术语发生了某种联系，则纯属历史上的偶然事件使然；更需要指出的是，除了同样一些人在不

同样的时候甚或只是在同样的名目下主张这些原则和阐述这些事实以外，这些原则和事实实际上几乎没有共同之处可言。”⁵

换一个语境，哈耶克所描述的现象，随着1998年以来自由主义学理的公开言说已出现在中国的思想界中。不过需要说明的是，所谓的自由主义学理的公开言说只是“经济先行”基础上的政治跟进。无论是朱学勤的《1998年：自由主义学理的言说》，还是此后自由主义的另一位领军人物徐友渔的几篇公开言说自由主义的文章，如《重提自由主义》、《自由主义与当代中国》、《新世纪对自由主义的重新阐释》，都是在经济自由主义已指导官方改革政策后完成的。政治自由主义无疑是对现行政治秩序的极大挑战，然而通过自由主义内部的逻辑联系，经济自由主义为政治自由主义的言说提供了某种支持依据。当官方确立了市场经济的体制后，按照资本的逻辑，政治自由主义的出现既是必然的，同时也是必需的。也正是从这种意义上讲，经济自由主义的受宠和政治自由主义的受打压之间形成了一种讽刺的关系，而这一关系不仅被自由主义者掩盖，同时出于对自由主义体系的捍卫，也被他们否认了。他们强调自由主义在当下统治中的“弱势”，却从未抬眼看看自由主义中的一维——经济自由主义——已经成为当今中国压倒一切的声音，不仅强势得离谱，而且在为权力与资本对国有资产和底层人民的掠夺提供理论上的支持中魅力挥发殆尽。自由主义者的这种对自由主义体系的内部冲突尽力掩盖，一边强调弱势一边又对经济自由主义的受宠不闻不问的态度终落得个被甘阳嘲讽的“一半为官方一

半为大款驱走的得力马弁”的嫌疑。这一点使他们难免戴上一种精英主义的眼镜，从而使这种对自由主义的解释具有了平等和民主。甘阳对此毫不客气：“事实上，今日许多知识分子对自由主义的高谈阔论主要谈的是老板的自由加知识人的自由，亦即是富人的自由、强人的自由、能人的自由，与此同时则闭口不谈自由主义权利理论的出发点是所有的人的权利，而且为此要特别强调那些无力保护自己的人的权利：弱者的权利、不幸者的权利、穷人的权利、雇工的权利、无知知识者的权利。”⁹ 此后的自由主义者和新左派互骂对方是权力和资本的“走卒”，与朱学勤等人的暧昧态度和自由主义者们习惯性地将“左”与专制联系在一起，恐怕并不是没有关系。

经过几年时间的争论，随着中国的私有化越来越深入，随着国有资产的日益被瓜分，随着社会不公越发加剧，随着工人下岗的增多和农民的生活日益艰难，以及面对国际上行使自由主义政治秩序的霸道实体的态度和评议，中国思想界不是在曾经的论战中走向妥协，而是越来越走向分裂，虽然已减少了火药味。标签飞来飞去，大多数人似乎都希望获得一个身份的确认。而与一些新左派人士不乐意别人称自己是“新左派”相反，大多数自由主义者对“自由主义者”这个标签是安之若素的，甚至为此窃喜不已。在网络上，甚至连一些根本不知自由主义为何物的人都自称是“自由主义者”。“自由主义”已经在一些投机分子和一些具有文革思维的伪自由主义者手中异化为一根打人的屡试不爽的棍子。情况已经像哈耶克所讲的那样，“当今的政治术语极其含混不清”。在自由主义

的大旗下的人早已良莠不齐，而一些人对自由主义的利用不过是希望用自由主义这个在现在看来似乎更代表自由和民主的旗帜为其投机活动提供道德上的合法性。这在一定程度上损害了自由主义的声誉，而绝大多数真正的自由主义者对此却似乎是视若无睹的。自由主义这个术语不仅透过许多人的行为而含混不清，甚至连解释也含混不清。朱学勤在《1998年：自由主义学理的言说》中费了很大的劲想对自由主义的基本理念进行言说，然而其解释的迂回却难免令人丧气。而无论是徐友渔，还是刘军宁等人的解释，自由主义者更倾向于哈耶克等人的更具有保守主义色彩而不是罗尔斯等人的更具有平等主义色彩的自由主义都是无疑的。博大精深、其内部甚至相互冲突的自由主义，从贵族的“垄断自由主义”到现在的平民的“普适性自由主义”的演变，从霍布斯、洛克、密尔，到哈耶克、弗里德曼、诺齐克，再到罗尔斯、德沃金等人的所指和能指皆有很大差异的自由主义，由此都陷于一种单一解释的逻辑困境之中。这种自由主义对平等的敌视使罗尔斯和德沃金的“平等主义的自由主义”顿成笑柄，而对罗尔斯更感兴趣的是像何怀宏那样的伦理学家，对德沃金更感兴趣的则是法学家，而他们都基本上不参与思想界关于自由主义的“言说”的争论。本来应该是普适性的自由主义由此被置换成一种贵族似的只由社会上层垄断的自由主义，主义的普适性在解释中异化成一种特权。这是经济自由主义的逻辑吞没政治自由主义的逻辑的结果，而本来是应该由后者对前者加以规约的，就如同罗斯福新政所遵循的自由主义指令。换言之，对罗尔斯那一维度

的忽略使中国的自由主义陷入了哈耶克看穿的“不再能够意指内在一致的思想体系”的分裂。而这种分裂,在经济自由主义与权力的勾结中吞没平等,从而使多数人的自由对政治自由主义的解构在自由主义者的不置一语中出现了哈耶克描述的戏剧性的场景:“除了同样一些人在不同的时候甚或只是在同样的名目下主张这些原则和阐述这些事实以外,这些原则和事实实际上几乎没有共同之处可言。”当一个自由主义者对资本进行捍卫,却无视资本和权力的结盟和它背后的底层人民的斑斑血泪时,这种理论上的“自由主义”和现实有什么共同之处呢?

现在的中国正处于资本主义原始积累的时期,颇有当年英国“圈地运动”的痕迹。不同的只是,权力的魔影更加无所不在,权力资本大行其道,民间资本相对弱小。孙大午事件是一个典型的例证。从这种意义上讲,自由主义者对资本的捍卫是必要的,但必须界定“资本”的属性,不要将权力资本也一起捍卫。而官方崇奉的经济自由主义逻辑所导致的社会不公,更必须强调罗尔斯和德沃金的意义。只有强调自由的普适性才能对抗少数人的自由的暴政,正如必须强调个人的权利来对抗多数人的民主的暴政。除了用平等主义的自由主义来演绎自由主义的普适性价值以外,已经对社会不公的“悲惨世界”提出质疑的哈耶克似的“自由市场经济”如何能将人导向一个自由的境地?而对此提出质疑的不仅是社会不公,更有“自由市场”曾经立足的社会现实和理论演绎。如果说在中国连朱学勤等自由主义者都承认的根本不存在的所谓的市场的“自由”问题,是权力在“自由”地对公共资

产进行侵吞，那么，他们的理论基础——哈耶克的自发秩序理论、古典自由主义——则也谈不上有什么“自由”的经济运行过程来作为“自由市场”的支撑。英国学者、美国加利福尼亚州立大学经济学教授迈克尔·佩罗曼在其著作《资本主义的诞生——对古典政治经济学的一种诠释》中揭穿了所谓的“自发秩序”的神话。通过对古典政治经济学的逻辑和一些经济学家的记录的解读，一个事实这样告诉我们：资本主义原始积累的经济运行过程从来不是“自发”的，所谓的“自由市场”，不是产生于它本身的逻辑过程，而是在权力的强力干预下建立起来的。这个“秩序”的建立背后不仅有农民的斑斑血泪，而且是以法律来作为开道先锋的。佩罗曼指出：当时英国的大多数人对雇佣劳动并没有兴趣，因此，“为了确保人们接受雇佣劳动，古典政治经济学家积极地鼓吹一些措施，以剥夺人们传统意义上的谋生手段”²。在此我们就已经看到，通过剥夺他人的自由来推进一个“自由市场”的建构，这本身就是对自由主义的所指和能指的否定。“在大力宣扬‘自由放任’意识形态的同时，古典政治经济学家不断地支持与他们的‘自由放任’原则背道而驰的政策，尤其是跟他们对小生产者或乡村生产者的角色分析相悖的政策。”³比如针对失去土地而又不愿意到工厂工作的农民，“从都铎王朝开始，英国就颁布了防止农民流浪、仰仗福利系统的一系列严酷措施。根据1572年的一条法令，超过14岁的乞丐将会被严厉地杖责，并在其左耳上用红热的熨斗打上烙印……超过18岁的惯犯将会被处决，除非有人愿意雇佣他们”⁴。比如颁布于1671年的《狩猎法》，这部法“是使

众多农民脱离传统生产方式的更大运动中的一部分”^⑦。这些措施,说白了就是为资本家提供劳动力。这一切正如卡尔·博兰尼所说的:“一般而言,经济体系是包容在社会体系之内的,不论支配这一体系的行为准则是什么,市场模式的存在也不会与之格格不入。”^⑧换言之,“自由市场”的建构与权力和资本勾结起来对人的自由甚至人权的侵犯没有矛盾。通过强制和侵犯人权的手段来建构一个“自由市场”的秩序,在今天看来似乎是荒谬的,但历史就是如此无情。

当代尚健在的最有名的自由主义思想家罗纳德·德沃金强调:“我们基于良知,不能赋予和我们所赞成的平等观的要求相冲突的自由以任何权利。”^⑨推崇“资源平等”的德沃金力图破除平等与自由对立的神话。他认为:“平等必须用资源和机会而不是用福利和幸福加以衡量。自由不是随心所欲做任何事情的自由,而是做尊重别人权利的事情的自由。共同体必须不是建立在模糊或混淆个人自由和责任的基础上,而是建立在对这种自由和责任的共同而真实的尊重的基础上。这就是被理解为自由主义平等的自由主义。”^⑩这种“平等主义的自由主义”恰恰是当代中国大多数自由主义者所缺少的。他们赋予了太多与德沃金所赞成的平等观相冲突的“自由”以优先的权利,如资本的自由,如对平等的敌视。而自由若没有平等的内在指令,罗尔斯的“正义是社会制度的首要价值”只能被置换成“少数人的自由是社会制度的首要价值”,而无法在对“社会基本结构”的变革中使自由真正成为大多数人的一种生活方式。这是后话,但后话仍然是必须提的。而现在,自由正处于黑暗之中,对

异化为一种意识形态的自由主义的警惕和对自由主义的基本理念的捍卫必须纳入一种统一的评价体系，并且必须使自由主义更多地遵循政治哲学而不是经济学的逻辑。就此而言，对朱学勤的工作也许要过多年后才能准确地评判。而在黑夜之中，人们又怎样才能驱散黑暗，并且不让未来的黎明成为黑夜中的短暂一瞬呢？

注释：

① 见上海大学研究生论坛关于朱学勤的讨论帖子。

② 王元化：《一九九一年回忆录》，载世纪中国网站。

③④⑥⑦⑧⑨⑩ 朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店1994年9月版，“序言”第10页，第1页，正文第35—36页，第38页，第39页，第49—50页，第94—100页，第35页。

⑤ 朱学勤、李辉：《是柏拉图，还是亚里士多德？——关于知识分子的谈话录》，载李辉主编：《世纪叩问》，河南人民出版社1999年版。

⑪ 甘阳：《自由主义：贵族的还是平民的？》，载《读书》1999年第1期。

⑫ 罗纳德·德沃金：《至上的美德——平等的理论与实践》，冯克利译，江苏人民出版社2003年1月版，第1页，第142页，第271页。

⑬ 参见朱学勤在凤凰世纪大讲堂中的演讲稿《从文化革命到“文化革命”》。

⑭ 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，转引自马尔库塞：《审美之维》，广西师范大学出版社2001年10月版，第19页。

⑮ 朱学勤：《原因的原因的原因，就不是原因——谈谈文化决定论》，载其论文集《书斋里的革命》，长春出版社1999年12月版，第166页。

⑯ 哈耶克：《个人主义与经济秩序》，邓正来译，三联书店

2003年1月版,第7—8页。

❧❧❧❧ 迈克尔·佩罗曼:《资本主义的诞生——对古典政治经济学的一种诠释》,广西师范大学出版社2001年9月版,“绪论”第2页,第3页,正文第3页,第31页。

❧ 卡尔·博兰尼:《自我调节市场与虚构商品:劳动、土地与货币》,载许宝强、渠敬东主编:《反市场的资本主义》,中央编译出版社2001年1月第1版,第15页。

(朱学勤先生是中国自由主义的领军人物之一,有重要的影响。梳理其思想的内在逻辑,对其主要观点进行评论,是我阅读他的作品后的一个结果。)

文化批判与文化保守

今天,“启蒙”这个词伴随着“现代性”的危机已遭到了人们的质疑。它所预设的“前启蒙时代”的黑暗和蒙昧在某些局部上已被纠正。它建构的“启蒙者”、“启蒙话语”、“启蒙对象”的三位一体已因其话语霸权的特征而丧失了自身的一部分价值依据。然而,近百年来,中国知识分子的激进反传统和建构的一套启蒙话语在器物落后、制度落后到文化落后的反思中,因“现代化”的迟迟未降临而似乎没有丧失其合理性。强大的西方作为一种背景使其文化成了一种文化革新的参照系,以致在“启蒙”这头“现代性”怪兽的四处冲撞中,传统文化节节败退,甚至奄奄一息。而非常明显,因文化的内化特性,将落后追溯到文化落后便意味着一种文化批判的长征。鲁迅的“不读中国书”一直在勾勒着中国知识分子对西方文化奉若神明的精神轨迹。

时光的流逝虽然留下了历史的痕迹,但场景的变异却抽去了这个痕迹背后的文化心理。“理解”失去了感知的支撑,对历史文本和事件的解读于是只有借助“想像”中的体认才能建构出一个共通的逻辑。如果说我们面对五四一代“打倒孔家店”的场景曾经拍手欢呼,希望将“吃人”的文化从心中彻底清除出去,那么在“文化保守主义”已经取得一定的声势,人们认识到文化传统对于民族共同体的存在意义的今天,我们已经无法理解他们的激进了。

当历史的场景快速地变幻,支撑事件和言论的情

感支离破碎，那么曾经具有合理性的东西似乎也丧失了合理性。一种文学化的判断在我们看来越来越没有意义。“不读中国书”的喧嚣让我们产生这样一个意象，以为鲁迅真的是对传统文化要全盘打倒，无论儒、道、墨、法诸家，或仅仅是儒家文化本身的各种内容，是“一个也不宽恕”的。我们忘记了这是一个由情绪支持的偏激的文学化的判断。它针对的不是全体，但为了强调对这个事物的诸多内容的情感和摒弃它的合理性与紧迫性，采用了一种“整全性”的表达。如果我们注意不到这一点，就陷入了一种单向度的思维，以为对事物不是绝对肯定，便是彻底否定。如果是这样，文化批判与文化保守便陷入了非此即彼的无聊之争，作用在同一事物的不同领域的它们就有可能被拉到同一个领域和层面来检验它们的功能。这将使文化批判和文化保守越出它们的适用界域，不断地放大它们的所指，最终该摒弃的反而留了下来，而该保留的反而遭到摒弃。

一种观点要想醒目，它就必须携带情感和价值判断的信息并不断放大自身的所指。在这个时候，它的表达越是有力，越缺少规范性和解释力，事实判断与价值判断之间也越脱节。判断者也许先在地设定了一个特定的语境而使他的观点获得意义，但由于主体的“认知图式”的不同，别人不一定能进入他的语境。每一种事物的属性是无穷多的，这些属性相互冲突，却又共同构成一个整体。换言之，他抽取事物的某一属性而对与之冲突的其他属性的舍弃非常容易陷入一种独断论。从某一属性出发，所发出的判断针对的却是事物的“整体”。而构成了这一事物的其他诸多

属性，却显然不构成他的观点的支持依据。这样实际上判断者已经使自己陷入了一个悖论：如果自己的观点成立，那么只要用这个整体性的事物的其他任一与其观点赖以获得现实的逻辑基点的属性相冲突的属性进行论证，就可以对之证伪。

从这种意义上讲，任何一种“整全性”的判断都属于越过判断有效性的假命题。比如中国文化什么的，中国知识分子什么的，哲学什么的，伦理学又什么的，如果不能用它赖以成立的特定语境构筑一个限定的范围，即使它能实现逻辑的自洽，也不能获得它的有效性。这个语境之所以重要，乃在于它构成了一种“理解的前结构”，没有大致相同的这个“理解的前结构”的人，根本不能进入他的语境，自然也不可能对他的观点作出符合其原意的正确的评论。当我们谈论鲁迅的“不读中国书”，谈论胡适的“二十年不谈政治”而专注于文化批判时，如果不能进入他们的情感世界，捕捉当时的文化心理，以及认识到语言在把握复杂事物时的无力，就不可能逃脱纯粹的“语言分析”的陷阱。如果不是这样，在文化保守主义抬头的今天，对于仍然具有极大意义的文化批判，我们就不可能给它一个合法的地位。

文化批判的理论工具令人眼花缭乱，从精神分析、语言分析、结构主义、批判理论，到后现代主义、东方主义、后殖民理论，不一而足。它并不仅仅是一种文本的编码游戏。文化批判建立于这样的一个逻辑：人是文化动物，正是靠文化他才得以成为人，也正因此他被文化所规定。我们看见的已经不是“原来的那个人”，而是人的形形色色的文化属性。从这种意义

上讲,是文化本身为人的奴役作出了说明,也为文化批判提供了一个先验的价值依据。从人的存在属性主要等同于文化属性中可以看出:我们要确定一个人,无论如何离不开各种文化的规定性;而我们想要改变一个人,必须改变他的文化属性。文化批判的可能性是:既然某种奴役人的文化意识形态可以以其指令控制人,那么同样,批判者可以在洞悉了这种文化统治机制的运作方式和内在逻辑后向人们昭示那已被压抑的人性的完整经验,以构筑一个抑制文化意识形态奴役的心理结构,冲破那一套阻止人们深入自己存在内核而只看见自己的文化属性的罗网,甚至在“文化创造”上有所建树,以一套可以让人返回自己的存在的本真状态的文化指令来重新对人进行“反洗脑”,将盘踞在人大脑中的奴役的文化指令清除出去。

文化批判承袭20世纪80年代的“新启蒙”,至今仍喧闹不已。然而就在今天,“文化保守主义”也日益获得影响力,不仅在学院,在那个“思想学术界”,而且更多是社会性、民间性的。早在五四一代要“打倒孔家店”时,“新儒家”们就在苦苦支撑,力图证明这个房子并不是一团漆黑,还有一些好东西,而且这些东西与现代文明结合,仍然具有它的不可忽略的意义。摧毁一个民族的传统文化无论以怎样的理由,都是自捣根底,从民族文化传统的接续来说,保守并发扬光大这些东西甚至是避免“建构”的政治文化断裂和“文化殖民”的严厉前提。从1994年开始,陈明主编的《原道》至今已整整十年,虽举步维艰,但仍然在不断地向传统文化的“复兴”掘进。这本辑刊虽然在民间社会尚未产生什么大的影响,但在思想界,它已备受瞩目。

而刚刚过去的贵阳阳明精舍的蒋庆、陈明、康晓光、盛洪等人的“文化保守主义峰会”与关于“读经”的争论，已无可置疑地证明了“文化保守主义”的地位。我们甚至可以想像，因在文化层面上它囊括了包括“新左派”和“自由主义”等流派的某些属性，并切入了一个民族的确认其存在的深层根基，它将会得到越来越多的呼应。而富有讽刺意味的是，由五四一代开始的文化批判到现在对儒家文化已经“失语”，批判的对象置换了，由文化领域切入到了政治和经济领域，或者干脆是对西方流行的文化理论的解释。“文化保守主义”在中国经济高速发展、综合国力日益增强的今天的活跃，难免让人牵强地想到西方的“文艺复兴”。

“文化保守主义”背后自有一套它的理据。任何一种东西都不会是一个拥有单一属性的载体。这些属性被纳入一个共同的结构之中，但它们却具有不同的指令。将这些指令从这个东西里解析出来并渗透进同一领域，所得的结果将是不同的。虽然我们在言说时很难避免一种整全性的称谓，即非常容易仅仅从某一事物的某一内容和属性出发而对它进行判断，但它先在的语境已告诉了我们它的具体指涉。比如我们说儒家文化“吃人”，并非指它本身如此，而指的是它这个体系中的某些东西如此。如果没有这个先在的语境限制，那么推出“文化保守主义”要把这个“吃人”传统发扬光大下去显然是荒唐的。

儒家文化本身就是一个拥有共同结构的由不同内容和属性组成的复杂的复合体。在这个复合体里既有“君君臣臣父父子子”等这些不合现代文明的东西，也有“仁义礼智信”等超越时空的价值。保住、守

住这些价值而摒弃已不合现代文明的内容乃是它的题中应有之义。其次,人是文化动物,一个民族是以其文化建构其存在的价值确证的,这种文化赋予了它以自我认同,给个体的安身立命以一定的文化身份。这种文化的支离破碎也意味着个体的无家可归。抽空了这种文化属性,个体的存在实际上也分崩离析。一个民族若抽空了其文化传统,第一将丧失民族的自我认同,第二将导致外在文化的殖民,第三在一定时期内将使社会的精神层面出现混乱并且浅薄化和无聊化,使人仅仅是漂浮于转瞬即逝的物欲符号的表层。无论哪一种情况,都是危险的。自20世纪90年代以来的中国人的道德失范已证明了这一点,我们甚至可以说是儒家文化的失落导致了中国人的精神的猥琐。再次,文化之为文化,便不仅仅是一套游离于人心之外而只在思维层面活动的精神符号,它不可避免地会内化入人的心灵深处,建构人的精神世界,培养人的人格,形成人的文化心理,使他们形成一定的价值观念和行为模式。这种内化的过程是缓慢的,但一旦定型,便很难改变。这昭示出文化的发展从来就是渐进的,从来不可能“建构”,非要如此则容易导致表层的文化断裂:一方面许多仍然有价值的东西被荡涤,另一方面似乎要被消解的东西仍然深藏于人的心里,它们之间的断裂使文化焦虑转化成了文化危机,最终将瓦解人们的理性。这种文化危机渗透进政治、经济领域,则非常容易导致“摧毁”和“重建”的过激行为,到头来人们面对的往往是废墟。因此,“保守”一个民族的优秀文化传统,乃是保住一个民族赖以站立的地基,并且这个“原型”在对现代普适性的价值的接

纳中,将获得新的意义。

在这里,文化批判与文化保守终于相遇。正是对同一事物的不同内容和属性的扬弃与保守,使它们构成了一种相互促进,而不是相互否定的关系。如果说文化批判更着重对思维方式的抨击,那么文化保守更着重对价值的捍卫。在具体对象儒家文化身上,它们乃是对它的不同指涉所作出的反应。儒家文化作为一种思想学说,正如其他思想学说一样没有整全性,指涉和普适于任何一个人类活动的领域。因而,即使它一开始便具有严密的逻辑自洽,建立于普遍人性且能在合理性的基础上以其指令渗入社会中建构出一个秩序,它也无法仅仅依靠其话语体系而克服不断的挑战所带来的理论困境。另一方面,任何一种思想学说在其萌发和阐述之初都不可避免地与其所处的时空环境发生联系。我们甚至可以说,它更多的是对当时的现实刺激所生发的一种“反应”。虽然作为一种理论,现实的材料一经摄取便已在它的语言游戏中被扬弃,最终因其抽象性和不断地放大语符的指令而使其具有了超越时空的特性,但它仍然必须在当时的现实中获取合法性,即回答现实所提出的问题。

在这种意义上,一旦时空环境在流动的历史中不断地变异,那么这种思想学说所剩下的并且有用的也只是它与普遍人性纠缠在一起,并形诸于抽象表述的论文本和内在精神。这两个先在的理论困境不断地勾画出儒家学说的“发展”轨迹。在历史上,绝大多数有影响的思想学说总是在不断地阐述、修改、扬弃和添加其话语指令,这种“编码”的活动构成了思想学说在历史变迁中谋取适用的价值依据的严厉前提。

而也恰恰因为概念和话语体系的所指携带了理论原创者的信息,而后来者在他的解释中已经将它扬弃并纳入他所营造的语境,这带来了一定的信息失真。思想学说内部开始呈现多元化的倾向,具有不同的内容和属性,它们既可以相互印证,又有可能相互否定。它们日益多姿多彩同时也意味着在非核心价值上的相互背离。思想学说的外壳不断地变异,对环境的适应使这个思想学说抹上了不同时代的特征。故而,每一种有影响的思想学说在其历时性的演绎发展中都难免被扭曲变形,而意识形态化正是它最大的特征。一种思想学说在“主义化”的过程中一旦意识形态化,便不断地力图扩张自己,不断地越位,不断地以自身为标准发出指令,以致这种指令迅速地转化为奴役。这种思想学说在发展过程中出现的扭曲和价值失范既建构了批判的可能,又提供了保守的必要性。就此,对之进行“祛魅”乃是文化批判和文化保守在它的普适性只有建立于普遍人性的基础上才成立共同确认。它深刻地说明,在变幻不定的历史时空中,对应于某一历史场景的话语指涉必须被加以重新界定:一方面是它意识形态化而侵入它没有作用的合法性的场域的危险,致使原本具有价值的话语指涉渗入恶的指令,另一方面是许多价值由此遭到遮蔽。比如,政治的伦理化仅仅意味着政治的伦理之维,换言之,仅仅是一种背后的理念而绝不能让它进行政治操作,而儒家文化长期侵入政治领域已经导致了伦理与政治的混淆不清。在批判和保守中使儒家文化守住自己的边界和价值,这正是“文化批判者”和“文化保守主义者”共同面对的课题。

被遮蔽的真相

我们沉睡之际，我们就以另一种存在形式苏醒了。

——埃里希·弗洛姆

一

在《影响人类历史进程的100本书》里，弗洛伊德于1900年发表的《梦的解析》榜上有名。这一年，生命哲学的巨擘、“杀害”上帝的“凶手”尼采仙逝，而人本主义精神分析的开创者、20世纪重要的思想家之一的弗洛姆来到人间。从这一年起人类开始在理性主义的初步幻灭中踉踉跄跄地走进20世纪，战争、混乱、屠杀、非理性的理性狂热正在不远处恭恭敬敬地等待着这些眼睛只习惯向外投射，却忘记了审视自己的人们。正是这一年，《梦的解析》以严肃的科学研究的姿态终结了人类用神秘主义来解释梦的历史，并将人类对自身精神奥秘的探寻推向一个从未到达，却让心灵的活动得以澄明的地方。行为的表象和非理性主义的直观性、猜测性解释烟消云散了，生命本身、人类行为的秘密在精神分析之光的照耀下，正越来越显现出自身存在的结构、本质和活动依据。《梦的解析》对无意识的发现奠定了精神分析的基业，人格的三层结构、压抑、内驱力、本能等精神分析的最关键性概念以

及以这些概念为基础的理论体系，全有赖于无意识的发现作为支撑。对人的心灵的洞悉开辟了一个全新的时代。这本精神分析的“圣经”从解梦出发，逐渐渗透于文学、哲学、社会学、艺术、政治学等学科中，对人的心理构成了巨大的冲击，根本性地改变了世界。

梦，像一个幽灵，袭扰着惊惶失措的人们。而对它的解释在弗洛伊德之前早就开始了。它们所折射出的人类心理千奇百怪。原始人的自我意识尚只是一束微弱的火光，他尚未从大自然中彻底分裂出来。在意识上，他仍然保持着一种与大自然处于自在同一的混沌状态。因此生与死、梦与现实之间没有任何明确的界限。它们是模糊的、相通的、统一的，处于一个自明的系统之中。确实，当原始人在密林中穿梭，在山涧中嬉戏，他们与大自然的精神上的同构性使白天和黑夜，自己和他人，清醒和做梦有什么不同呢？梦，也是一种现实，或者说现实也是梦。然而无论如何，它们不过是同一个现象罢了。如果某人梦见和另一个人产生纠纷，那么他必定会认为这种纠纷已经发生并将对他们之间的关系产生作用。原始人的这些对梦的解释虽然是在人类的认知能力极为低下时所作出，以现在的眼光来看，显然是一种近乎荒谬的判断；但依靠一种直觉，它却在一种未被“文明”所压抑的状态中体验到了世界的本然状态。我们确实真的很难认为，依靠理性所认识而不是依靠敏锐的感觉所捕捉到的更为可信。这个世界以一种莫名其妙的方式随时不在嘲笑我们的理性，让我们的逻辑失灵，大跌眼镜。那么，在梦与神话的缠绵中，人与梦的对话真的不是与现实的直接对话吗？

世界各民族对梦的解释都有一套属于自己的但又共通的编码系统。古印度人的释梦观与我们今天习以为常的释梦观截然相反。在他们看来，梦恰恰是现实的另一种体现，而现实则是一种梦幻。这不由得使人想起叔本华所撕心裂肺吼出的：人生，不过是一场梦罢了！这种释梦观也许是从这样的判断出发：出现在梦中的影像不过是我们被压抑了的愿意、恐惧的一种变形或活生生的体现，它通过理性意识的暂时休眠以一种让人猝不及防的方式闯进了人的精神世界中，在人的大脑中出现。这便是现实的真实性的折射，这种折射在他们看来甚至像是一种直接的投影。而与此相反，现实则是虚幻的，这不仅仅在于它呈现出来的具体形态和方式乃是各种虚假的愿望和像做戏一样的表演所留下的泡沫，还在于它本质上是一个人工世界，是为着某种目的刻意营造出来的景观。而这个景观存在的支持依据，则有可能对真实的世界进行遮蔽。这不由得使人惊呼：这已非常接近于精神分析对梦、对无意识的科学分析了！而古代中国人对梦的解释，却比这复杂得多。最多的一种解释是梦是一种预示，它是一种即使不会马上出现也会在遥远的将来准确地出现的事物。在这方面历史为我们留下了各种丰富的，尽管是异常拙劣的传说文本。比如某位皇帝的母亲梦见与龙交合，生下的儿子意味着以后要当皇帝。比如某人梦见有人将他推下深渊，那么可以证明他死定了！还有一种重要的观点认为，梦乃是各种莫名其妙的幻象。这种幻象将人从现实中隔绝出来，代表着一种认知能力的低下和思维的混沌，这有点接近现在的人对梦的看法。而非常明显，

这种梦并不是什么值得称道的东西，“黄粱一梦”、“南柯一梦”、“白日做梦”这些成语，便透着冷冷的讥讽和嘲笑。人通过梦而与现实全然脱离关系，因此在做梦的过程中人脱离了自己真实的肉体 and 灵魂。《三国演义》中所描写的曹操梦中杀人，就巧妙地利用了这种释梦观：人在梦中，就像一个人有精神病一样，对自己的行为不承担任何责任。

二

然而当科学理性的号角吹响的时候，梦的浪漫想像和古典解释终结了。像童话、神话、上帝等被迫杀一样，它也躺在了血泊之中。梦总与奇思怪想有关，与人的心理中那躁动不安、难以言表的非理性一面紧紧地纠缠在一起，然而当一种严格按照理性思考的技术性思维渗入人的生活中时，一切不符合实证主义要求和符号化特征的东西便统统被打上了怀疑的烙印，并被驱逐出科学的领域。社会统治秩序以一种技术管理的形式，通过意识形态对人的存在的重新编码，使人再也想像不出另一种与既存存在状态不同的生活方式，它的思考无形中总是受到操纵而成为既存统治秩序意志的自动表达。这时，创造性所仰赖的想像力烟消云散，那转瞬即逝、飘忽不定、无逻辑无规律的梦的音响便有如一种令人烦恼的、毫无意义的噪音。整个社会对人的“理性化”，即程式化、工具化和符号化将人的非理性一面从他的思维结构表层中清除出去，而这些遭受压抑的非理性内容便在人的“非理性的理性疯狂”中化为形形色色的受虐—施虐倾向。当人被“工具理性”和“价值理性”撕为两半时，梦便脱离

了人的生活,以及人所熟悉并用来支撑自己的存在的时空秩序。梦更以各种最原始的恐怖形式将人对死的恐惧心理以最形象化的方式表达出来而给人造成一种威胁性的心理震荡。这样的噩梦常常将我们惊醒,使我们面对着虚无和恐惧而肝胆俱裂。幸好,我们只是做梦,就像弗洛姆所讲的,它使我们“醒来时无感恩地发现这仅仅是一场梦”,否则,我们真不知道要如何应对我们的生活。然而不管怎样,对梦的拒斥,对梦的意义的消解正意味着现代人已被遮蔽的真实深深地嵌入其生存困境之中,在无所不在的权力渗透和意识形态操纵下,那个实然的世界实际上已经消隐。

三

弗洛姆发现:梦是一种“被遗忘的语言”,这门语言在古代曾经辉煌一时。在古巴比伦、古代中国、古代印度、古希腊等,它都是人们交流的工具。它雕塑了那时人们的心灵世界和生活世界。这种已被“遗忘”的语言便是象征语言,一门现代社会每个人都应该学习的“外语”。象征语言取消了逻辑结构和我们所熟悉的时空秩序,它不需要借助一系列复杂的语言符号和技术规则而直接以内心的体验进行交流。这种语言存在于神话、童话、梦幻之中,存在于人们之间只可意会不可言传的体验中,这种体验打破了私人性而以一种公共体验的形式表现出来。这可能就是最本原的体验、认知、理解世界的模式了。就像一个电极一样,通过对梦的解析,通过深入人的无意识结构,弗洛姆的理论和古代人类依靠直觉、体验而认识世界

的认知模式、理解模式接通了。这是真正的思想的火花,它使人不由得想问:理性对感性的遮蔽虽然表现为一种认知的进步,但真的是一种理解的进步吗?人在将自己的理性结构切入世界客观的逻辑结构中,洞悉它的秘密并以一种“理性的狡黠”的方式利用世界的物质交流与能量转换创造出庞大的人工世界时,是否失落了一点,即人与自然的生命联系?而感性的遮蔽是否又意味着人已不可能直观地把握那个本然的世界了,人所面对的是一个人工世界,一个由各种虚假的意识形态所编码好了的世界?没有敏锐的直觉,依靠一种被编码好了的认知和理解模式,人真能看穿这个世界的幻象而达至真实吗?

人的发展不等同于物的丰富,社会的进步也不等同于人控制自然能力的提高。它们仅仅是手段,这些手段必须接受人性和人的心灵的检验。发展的指标只能是人的解放,而进步的指标同样只能是人性的进化。然而,人类发展到现在,尽管可以上天入地,却并不见得人性有多大的进化。其心灵仍处于蛮荒状态之中。而人的解放更是一场骗局。人类也许曾经在神话中迷失,他也许曾经跪拜在各种超人的自然现象和物的脚下乞求拯救和宽恕,然而到现在,他却被拖进一个泥淖之中,难以从物对人的控制中拔出脚来。权力和意识形态之网、物化的生活方式和思维方式之网,牢牢地罩住了他。以至我们经常疑惑:我们是在同人打交道吗?还是同某种物的工具进行互相欺骗的游戏?已经用不着怀疑,科技理性的物化思维压抑了感觉和人类最本原的生命体验。对人的符号化表征和以物的意志对他进行编码修改了人性的指令。

人再也听不到自己的声音了。从此他依靠人造的庞大技术系统来面对世界。但外在的规范无论如何却不能切入他的生命本体。根据习惯,我们造出了许多语言,但这些语言真的能准确地表达我们的感觉和体验吗?当我们的感觉和体验找不到相应的词语加以表达的时候,会不会使它们所对应的世界的那一面在我们面前消失?或者说,它同时是不是对发自我们内心而不是由外界所强加的需要的一种遮蔽?我们只有用语言来思维,我们的思想只有用可交流的语言进行表达才能为他人所理解,然而无论如何,我们的思想都掺杂有属于我们的个人体验,当这些具有个人体验的内容的思想传达给别人时,会不会歪曲它的原意呢?因为若我们采用语言来传达,我们的个人体验便将被排除在外而无法得到理解。我们借助仪器、工具来观察世界,久而久之,我们丧失了直接感知世界的能力。我们对工具的信任要远远大于我们对自己的信任。但是,如果这些仪器、工具出了错呢?“测不准原理”并不仅仅体现在微观世界,我们对世界的观察,实质上就已受到各种人际关系的干扰。在思考和判断时,我们习惯性地并不相信自己的直觉,而是相信各种看起来权威的意见。而从根本上,我们更是受到意识形态的操纵而成为它的应声虫。自然,我们所能看到的,也就是这个社会的统治秩序所允许我们看到的。这些虚假的、由人造出来的“客观存在”被我们当成了真实,而真实则无声无息地、神秘地消失了。

四

在弗洛姆看来,对象征语言的理解不仅可以使我

们触及智慧的源泉之一——神话的源泉，它还可以使我们触及自己的人格更深层次。这就是说，理解一种象征语言等于触及人类那已被遗忘的经验，这些经验与那种代表人的本真存在状态的人格结构紧紧地联系在一起。像神话一样，这种象征语言本质上是人类的意愿、幻想、需求的一种不需要经过技术处理的投射。它不加任何修饰和打扮地裸露。它不借助任何载体而以物的象征表达思想。世界自然地作为一种直接感观的图式存在于他的脑海之中。而非常明显，缺乏技术手段的对世界的把握在人已具有自我意识后，在一种主客体相区别的情况下，人只有通过物的象征意义才能获得对世界的理解。

弗洛姆由此分出了三种象征。第一种是“习惯性象征”。习惯性象征实际上是理性的产物，是一种人认知世界的技术性需要，或是某概念用来代表某物，或是某物用来代表某现象，而在它们彼此之间却没有相似点或其他的自然联系，而仅仅是一种“一个特殊词用来称呼一个特殊物的习惯”。人类所创造的语言概念，几乎是这种“习惯性象征”，比如用“文字”来称呼我们借此来进行交流的语言的书面载体，这种密密麻麻的排在纸上的东西显然和“文字”这个词语并没有什么内在的联系。很显然，这种象征不具有象征语言的功能，它无法切入人的内在体验。第二种象征便是“像发性象征”。这种象征我们真是再熟悉不过了。多年前我声嘶力竭地狂吼一首暴烈的摇滚歌曲时，当时是谁和我在一起，我在什么地方，当时的情境又是怎样，我又是什麼心情等等——构成当时我吼出这首歌的环境并已随着这首歌内化入了我的生命体验。

它们之间具有了对应关系，就像一根线把它们连好了一样，一扯起一方，另一方便从神秘的潜意识黑屋子走了出来。当现在我又一次狂吼出这首歌时，我实际上在不知不觉中已走回了当年，那与这首歌对应的过去，便有如梦中重返。而这种象征实际上也只对我有意义，因为只有我才具有这种体验。第三种象征便是“普遍性象征”。这种象征既扬弃了一个特殊的东西代表另一个特殊的东西的习惯性约定，同时也超越了偶发性象征的孤芳自赏，它在象征物与被象征物之间建立了一种内在的联系，它们之间的关系构成了人用以实现交流的体验、理解的结构。一个最简单的例子是：绿色象征着勃发的青春和生命力。一看到绿色，只要人不存在各种知觉上的障碍，他都会感觉到一种青春的活力，一种生命力的洋溢。这就像一个人会自然而然地高兴了就笑，悲痛了就哭一样，它们的象征关系像本能一样内嵌于人的认知和理解模式中。这种普遍象征的重大意义是，它不需要接受一定的技术规则，有一定的技巧便可以学会，即不是以外在的工具而是以自己的心灵把握世界，使人的心灵世界与外在的世界直接建立起深厚的联系并直接对应起来。这样，人的敏锐的直觉和判断力就能摆脱各种干扰，直接窥见世界的真实。

五

精神分析疗法的一大特征，就是尽力将无意识的内容呼唤出来以让病人意识到。一旦病人能回忆起这些遭受压抑的致病经验，导致他的“超我”与“本我”猛烈地争斗，最终在“超我”的威力下屈服的“本我”经

验也就不需要再做缩头乌龟而以症状的形式改头换面地发泄出来，而应光明正大地存在。精神的冲突消除，他的病也就治好了。这些被压抑的经验便代表了病人的真实想法、愿望，他之屈服于超人的异化实体和力量、观念表明一种对他的本真存在状态的歪曲。就此而言，病人的意识便是一种虚幻，远没有他的无意识内容对于他的存在价值来得重要。在这种意义上，他的意识内容便不是他的而是不可抗拒地受到“超我”的操纵。这种操纵将人灾难性地置入受奴役的存在困境之中。

文明社会建立在对威胁文明的人的本能欲望的压抑的基础上。在弗洛伊德的三层人格结构中，“本我”居于最原始的一层，代表着一种原始的本能（特别是乱伦欲望和攻击性），这种“本我”只遵循“快乐原则”，其惟一的目的便是满足有机体的固有需要。然而人毕竟处于社会之中，他赖以满足需要的手段必须依赖于社会，至少以社会为中介而和他人发生关系。因此，不对人的破坏本能、乱伦欲望施行压抑而由这些最原始的非理性冲动加以发泄，文明的秩序将受到破坏，人类赖以生存和发展的保障——社会组织将在一夜之间瓦解。因此必须有超然于个体之上的精神机构对这种原始的本能欲望进行惩罚，其结果是使“本我”产生变形、扭曲或升华。在强大的压抑作用下，它的发泄便必须依赖于一个中介，这个中介实施着对“本我”和“超我”的冲突的调解，使水火不容的它们得以在“现实原则”的内在指令下对人的思考和行为进行规划。在《文明与不满》中，弗洛伊德详细地讨论了文明对人的压抑。人类丧失掉与世界的直觉体

验，他对自己的隔离和日益疏远，他对他人感到陌生，他产生神经病，他变得虚伪无耻，他斩断与自然相连的根，在很大程度上正是遭到文明压抑的结果。这种压抑开始也许只是一种马尔库塞意义上的“基本压抑”，即为了文明的存在而对人的本能威胁到社会共同生活的动物性进行压抑，但由于权力的作用，压抑的惯性延伸进了人性的领域之中。不客气地说，压抑的目的本是为了维护对每个人的生存都有利的文明秩序，但在权力的作用下，不仅那些能破坏文明秩序的本能欲望被压抑，连那些对每一个人都普遍有效的、对人的自由和尊严有极大价值的东西都一起被压抑掉了。任何一个社会为了它的生存确实需要人作出一定的牺牲，但任何一个以权力压迫和意识形态奴役为特征的统治型社会都必然是由社会既得利益集团控制的，他们为了他们的统治必然会以自己的意志冒充整个社会的诉求并运用得天独厚的控制手段对被统治者的反抗意识进行消解。这就逻辑地导出这样一个结果：统治的基础不仅在于社会秩序的稳定，更在于人必然认同这个统治秩序，它必须将它的意志变成人的判断以切进它的存在的合法性和合理性之中。于是那些威胁到统治本身的人的自发思考、人的批判甚至反抗意识、人最本原的对世界的直观体验都必须受到压抑，必须利用意识形态来编造出另一个世界，必须造出一套与这个意识形态的世界对应的认知和理解模式。这样人的存在属性便已被意识形态所规划，他只能透过这个意识形态的世界理解世界和确认自身。这就是马尔库塞所揭露的“额外压抑”。它使得人的存在维度“单向度化”，各种与他，与普遍性的

存在价值有关的冲动、欲望、诉求都沉淀入无意识深处，再也无法唤醒。

在弗洛姆看来，无意识这个黑暗的地牢既不像弗洛伊德所讲的那样是用来收容那些罪恶的东西，也不像荣格所讲的那样是个智慧的宝藏。他认为“无意识是整个人减去符合社会的部分”。这句话的意思是：我们平常所认识、理解的人，我们平常所看到的世界，不过是那“冰山一角”，不过是社会所允许并提供给我们看的人、世界的极少一部分。他认为意识代表着社会性的人，代表着个人被偶然抛入其中的历史境遇给他的种种限制。无意识则代表着具有普遍性的人，代表着植根于宇宙的全人(the whole man)……它代表人的精神的全部往昔直到人类诞生之初，它代表人的全部未来直到人充分成其为人……很明显，无意识包含了人类祖先的全部体验，它连通了过去、现在和将来。它使人开阔、敏锐，超越了当下的狭隘、低下，就像悟禅一样，世界在对这种无意识的体验中得以澄明。

这就带来了一个问题：我们的存在并不是一种抽象的东西，它有具体的展开形态和属性，比如我的存在就可以展开为是男是女，是高是矮，何方人氏，信奉何种主义，秉持何种观点等等，这些存在的属性总有最能让我对它加以确认的东西。而非常明显，我的这种存在属性只可能由我所置身的具体情境，即某个时期的特殊社会环境所提供，或者说我之所以成为这样，基本上是这个特定的社会环境所强加的结果。我被编码了，像意大利剧作家皮兰得娄喊出的：“我是什么？正如你所希望的！”自然这个“你”是他人，但更是统治秩序。社会统治秩序以其内在要求将人的许多

经验、冲动压抑进了无意识，它切断了人同历史、未来和自己的联系。这时候，我的存在便已不可能是一种“存在”了，它只可能是“被规定”，因为它与那个代表了存在的本真含义的无意识内容全然无关。我只能是一个畸形人，一个被罩进社会控制力量的天罗地网的渺小生灵，或一架由社会发出指令控制的自律运转的机器。

把无意识呼唤出来意味着还原人的最本质的生存，最本真的存在状态，让他能真正“成为自己”。他将看到一切而不受操纵，他所看到的也将是他所体验到的。用弗洛姆的话来说，便是：使无意识成为意识，乃是把人的普遍性这一纯粹理念，转变为对这种普遍性的活生生的体验，这正是人道主义在经验中的实现。然而要想将无意识呼唤出来却非常之难，这不仅在于我们已经受到无时不在的社会控制力量的操纵，还在于有一套机制一开始就不让它们为我们所体验到。这套机制与社会统治秩序、社会控制力量紧紧地联系起来，确定了我们的感觉模式和认知模式。

这是弗洛姆的天才发现。这个发现与对“逃避自由”的心理机制的发现一起，深深地切入人类的存在困境之中。在《精神分析与禅宗》里，他将这套机制称之为“社会过滤器”：任何经验要想被觉知到，除非能穿过这个“过滤器”。这个“社会过滤器”由语言、逻辑和社会禁忌所组成，它们相互协作地实施着对人的体验、感觉的过滤，不准它们进入意识。从语言是思想的载体上讲，语言的抽象化将“过滤”掉人的主观体验，这些体验无法用一个准确的词语表达出来，似乎它们从来不曾存在过。不同的语言也许可以互译，但

在翻译的过程中那个语言所意指的体验和文化精神不一定能被准确地领会到。这就出现了思想的“失真”，许多往往是很重要的东西，被悲剧性地忽略了。而语言的可编码性更使它成为统治者实施统治的工具。统治者可以天衣无缝地将自己的统治指令嵌入语言之中，使使用这一语言系统的人只能体认到这些语言系统所意指的世界，其事实判断和价值判断无形中便受到统治者的支配。这种语言不是用来认识世界，倒恰恰是用来掩盖真相，因为它对应的是一个人造的由庞大的意识形态所编码的世界。自然，不符合这一语言系统的语法规则和意指的思想和体验都无法被表达出来，因为它丧失了语言的载体。说到逻辑，弗洛姆举了一个例子：亚里士多德的建立在同一律、矛盾律、排中律基础上的逻辑和辩证逻辑的冲突。按照亚里士多德的逻辑，一个人同时是他又同时不是他简直不可想像，这种通过摒除矛盾进行逻辑思维的基点取消了人的复杂性，使一些体验无法进入意识。一个人如果长期受此逻辑训练，必然极大地忽略了人的悖谬、冲突的精神的那一面，一开始就将这些不符合矛盾律的东西过滤得干干净净。如果说语言和逻辑是人体验、认知的一种结构、规则，不符合这些结构和规则的东西不可能被体验和认知到，那么社会禁忌表征的则是一种必须被过滤的内容。社会禁忌的内容比较复杂，但与压抑相对应，既是对威胁到文明存在的东西的禁止，同时也是对威胁到特定的统治秩序的东西的禁止，这些东西无论如何不准进入意识。很显然，过滤掉这些内容只能采取奖励—惩罚的手段：奖励忘掉这些内容的思想和行为，否则便对此作出惩

罚。这种奖励和惩罚作为一种“超我”，作用于人的精神世界之中，经过长期的重复性实践，使恐惧内化入人的本能结构之中而操纵了人。这种恐惧使人自动地将他的反社会性和统治秩序内容进行压抑。

每个人都生存在特定的社会环境里。我们能不能看穿这个世界的一些被遮蔽的真相，关键看的是我们以何种感觉和认知模式进行审视、观察、思考和判断，以及我们有没有批判意识和反思能力。然而无论如何，我们的觉知形式构成了我们认识的先决条件，正如弗洛姆对此曾精辟分析过的：“人的……任何经验要想被觉知到，它就必须用在用来组织意识思维的范畴中得到理解。某些范畴，例如时间和空间，可能是普遍一致的，而且可能构成了一切人共同的知觉范畴。而另一些范畴，例如因果关系，可能对许多人（但却并不是对一切人）自觉的知觉形式是有效的……但不管怎样，经验要想被觉知到，只能是在它能够凭借一个概念系统及其范畴而得到理解、得到关联并变得合理有序的条件下才能办到。这个概念系统本身乃是社会进化的结果。每一个社会都通过其自身的生存实践，通过种种关系模式、情感模式和理解模式而形成一個范畴系统并以此决定其觉知形式。”^① 决定我们的觉知形式的便是我们所操持的语言、逻辑、社会禁忌，以及文化精神、心理特征等等。而当这些觉知形式皆内含有统治者的指令，具有了意识形态的功能的时候，能保证我们所看到的不是那个由意识形态编码的世界，而是那个真实的世界吗？被遮蔽的真实，以何种方式来还原，并以何种方式进行体验我们才能看到它的存在？我们能拒斥这样的觉知形式吗？纵

使我们换了另一套语言来表达,换了另一种思想来判断,但能保证我们取而代之的不是语言的歧异而是结构的不同吗?也许惟一的道路便是怀疑和批判。但当我们的怀疑和批判仍然受到相同的思维方式操纵时,我们的怀疑和批判的结果只能意味着悲观。

注释:

① 埃里希·弗洛姆:《精神分析与禅宗》,载《弗洛姆文集》,改革出版社1997年8月版,第458页。

第二编 现实的审视

我们所疑惑的并非遍布大地如同地狱一般的现实图景，而是没有冲破这种现实的合适机会。在今天，如果还存在着我们可以把传递信息的责任交给他的人，那么，我们决不馈赠给那些“大众”，也不馈赠给个人（他已无力），而是馈赠给一个想像中的证人——只要他不与我同归于尽。

——霍克海默、阿多诺《启蒙辩证法》

2005 年：文化保守主义何为

一

自五四以来，“文化保守主义”的沉浮似乎与中国社会的荣辱演变遥相呼应。由于历史上文化指令曾渗透于政治、道德、经济、法律等领域，一个民族在这些方面的溃败意味着支撑这个社会架构的文化的全面危机。

这样的“文化焦虑”实际上是一种非理性情绪。它可以把一个社会在这些方面出现的问题算到文化头上；而与此相反，当一个民族在政治、经济等领域又开始强大时，人们马上又恢复了久已湮没的文化自信。从后一种情况看，一个民族具有文化自信心是一件令人高兴的事，它表明这个民族并没有放弃使其赖以存在的根基。

不过，也正因为人们在心理上，政治、经济等领域的荣辱与文化领域的荣辱密切相关，这种非理性的情绪才需要我们保持冷静。既然前者的溃败可以要求后者负责，那么按照这种逻辑，要恢复后者的荣耀，它似乎就可以规范前者，将其指令渗透入前者的内容、程序，乃至运作的逻辑。如果说对儒家文化的破坏达到登峰造极的“文革”是这种逻辑的一个极端，那么，“儒化中国”及类似具有“独尊儒术”倾向的主张，同样没有跳出这个逻辑的陷阱。

因此，当 2004 年成为“文化保守主义年”，从民间到学界，它获得了自五四以来从未有过的支持时，我

们的确应该看到,这种“支持”更多的不是出于“儒化中国”的渴求,而是综合国力上升后,一个大国的国民希望以属于自己的文化资源来谋取自己独特的存在尊严和文化竞争力的自然反应。毫无疑问,2004年,文化保守主义的“存在”已经提出了这样的问题:存在者需要对其自身的定位,以及理顺在内容、属性或层面上与其相交或不相交的其他存在者的关系。那么,2005年,文化保守主义何为?

二

朋友陈壁生曾写了一篇《2004:文化保守主义的抬头》的文章,归纳了2004年的几个体现文化保守主义“抬头”的事件。其中的一句话相当有趣:“我们第一次看到一批自由主义知识分子的文化态度一反五四以来自由主义反传统的姿态,开始重视本土资源。”

的确,如果说陈明、康晓光、蒋庆等在贵阳阳明精舍会讲只被认为是“文化保守主义”阵营内的事情,那么秋风、刘海波等“自由主义者”支持“读经”,以及《原道》十周年会议在“共同的传统”的名义下让文化保守主义者、新左派、自由主义者都能够坐在一起则昭示出:“文化保守”绝不是哪一个“阵营”的事情,它是一个陈明所言的“基础平台”,是不论何种政治经济选择的共同的“文化选择”。“文化保守主义”的论域与新左派、自由主义的论域重合面并不多,要将它们对立起来实际上是一个误会。学界对它的“谨慎的欢迎”表明以往因文化焦虑而导致的非理性情绪已开始回落。

而在民间,传统文化的复兴迹象愈加明显。各种

调查表明,热爱传统文化的大有人大。不管是以“汉服事件”等外在文化泡沫所构筑的表征,还是一系列仍然构成人们的精神生活的一部分的各种传统文化形式的存在,都证明了传统文化的内在生命力。特别是在“西化”波及生活的方方面面,而人们却并没有感到幸福的今天,传统文化成了一种形而上的终极关怀。西方对中国的“文化殖民”与中国的综合国力日益强大之间的反差导致的人们文化心理危机越严重,传统文化越显出它的价值。也正因为如此,学界与民间、新左派、文化保守主义者、自由主义者,以及其他思潮流派在“文化保守主义”旗下的共识可以还原成褪去任何思想特征的共识:每一个中国人用自己所置身的文化系统来体现一个民族的存在尊严和文化竞争力的共识。

三

以外在的社会化的物质材料、符号工具等所营造的事件行为可以还原成深层次的思想文化心理。或者说,在很多时候,用心理秘密可以揭示出一些社会现象的秘密。当前的“文化保守主义”的走出边缘,逐渐回归主流已经有论者将其看成是一种中国的“文艺复兴”迹象,这并不难理解。不过与西方曾经的“文艺复兴”的机动不同,当前对传统文化似乎是突然之间发现了它的巨大价值的社会心理背后是中国社会改革开放后的一个逻辑结果。

生活在一个文化系统中的人,即使可以放弃某种文化形式和文化符号,也无法“放弃”这种文化内涵。文化已经不被看见而内化成为他生命的一部分。

他对这种文化的否定有时候等于他的自我否定。作为一种“集体无意识”，文化以人们所无法意识到的方式和程度规范着人们的内在精神和外在行为。

人的“存在”可以具体展开为一系列的属性和内容，诸如民族、性别、年龄、地位、价值观念、思想倾向、文化偏好，等等，但真正来讲，人的存在属性多是一种文化属性，正是文化属性使其真正成为“社会动物”，成为一个有自我身份的人。没有进入某个文化共同体，他的自我身份就无法获得确证。也就是说，他将无法确证自身的存在。

这种确证自身的存在和存在的价值的最深远的内驱力意味着：如果一个人自我否定，接受外在文化的文化殖民，他就必定会出现一定程度的文化焦虑和心理危机。由于文化形式和文化符号内化入人的精神世界需要一个漫长的过程，在旧的文化形式被否定，而新的文化内涵尚未植入的这个断裂过程将摧毁个人的文化主体性，导致其精神上的紊乱和道德选择上的无所适从。而个人通过对文化母体的否定实际上已经造成了一种对自我身份认同的否定，这种自我否定一旦与对物欲或其他欲望的追逐相结合，就会导致他对自我存在价值的否定。表现在整个社会，就是极度的道德失范和人性沦丧。中国改革开放后直到今天的道德危机，其根正源于此。

完全可以想像，如果中国社会仍然一穷二白，传统文化再有价值，它在人们心理上也不会有什么魅力。正是中国社会的这种严重的道德失范，它对精神家园和伦理秩序的摧毁，迫使人们对此进行追问。人们终于发现，以这种“欺师灭祖”的方式对待传统文

化,可能是不公平,并且是错误的。但是,这种意识即使早就存在,也只有在中国经过二十多年的改革开放,综合国力已经大大提升的今天,才会表现出来,并蔓延成为一种普遍的社会心理。这背后,存在着文化与政治经济等领域的错综复杂的关系。

中国历史上儒家文化的大一统曾使其指令渗透入整个社会生活的方方面面,构成一个复杂的复合体。虽然一种文化的价值的确没有必要用政治经济等效用来检验,但恰恰是它们的密不可分,使人们无形中形成了这样的思维逻辑:政治经济效用乃与文化有关。

而一个民族通过自己的文化系统去确认自己的存在价值,首先必须通过心理上的检验。在这里,心理规律与文化和其他领域的关系的实质是不相吻合的。心理上的合理性被置换成了政治经济效用下的尊严,正是由它去判断文化的价值。长期养成的这种思维逻辑和心理反应就这样迫使文化的价值不得不由外在的政治经济效用来检验。也正因如此,当文化保守主义者在积贫积弱的时代苦苦呐喊时,他们是相当孤独的,而当中国已经成为一个强大的国家时,传统文化的价值似乎才得到了确证。它使一个民族对自己传统文化的内在渴望,通过心理上的合理性的检验,获得了外部证明。

四

正是文化保守主义背后的这种心理基础,以及它的“基础平台”的意义,使人们有必要再次审视它的功能、边界和所能达到的限度。只有这样,才能跳出中

西方文化二元对立的视角，避开“全盘西化”和“独尊儒术”这两个极端，在阐述传统文化经典的同时推动其“创造性转化”，使传统文化在一次次劫难后浴火重生。

从表象上看，一个具备儒家文化情怀的人，不可能在民主制度下感到不适。这有两点原因：一是他的文化情怀和人格素养与民主的运作程序并不矛盾；二是民主制度所要求的对多元化的宽容、尊重和平等待人不存在与他所置身的这个文化系统的分裂。也就是说，传统与现代、中西方文化的优秀成分，可以集于一身。这点昭示出，固守传统的优秀成分与吸收西方先进文化更多的不是在同一个领域相遇，我们所吸收的，是我们本来没有，或者即使有也处于朦胧和混沌状态的东西。这些吸收的东西或许会遮蔽一些传统文化的形式，但却不可能解构掉它的内核。

也正因如此，传统文化对于生命意志、生活方式、价值偏好等方面的意义作为一种深层次的基础，没有必要让其内容更多地漂浮于政治、经济等表层之上。这并不是说它不能关注政治、经济等领域，或者它在这些领域应该无所作为，而是说，它应该是价值的审视和理念的观照，而不是程序设定或内容规范性质的。德沃金曾阐述过法律的道德基础。但这也并不意味着，道德观点可以代替法律程序，它仅仅是法理的依据。同理，儒家文化的政治学功能也不能得出“王道政治”的结论。一个民主制度同样可以用儒家文化构筑它的“德性之维”。

从文化的内涵上讲，大致可以分为两层：一是内层，它主要是一套作用于人的生命意志和价值本体的

指令,这些指令是一种“原型”,很难破坏;而另一层则是外层,指一些闪烁在政治、法律、道德、时尚等领域的符号。很显然,两者的目的和运作方式根本不同,而后者基本上只具工具性质。对后者的改变不会带来文化系统的危机,因为遭到改变的,主要是制度和程序。从某种意义上讲,让这些领域的工具属性得到价值上的认定的,虽然可能还体现为某一具体的文化理念,但它应该是具有普适性的。正如在现代,严格来讲支撑统治合法性的已不是一套特殊的文化观念,而是自然法。它虽源于西方,但并不是西方的专利。这种普世价值不应该打上某一个文化系统的烙印。

在这个世界上,每一个东西都有它的论域,如果越位可能使其功能归于无效。理念不能取代程序,价值不能取代制度。“儒化中国”可以在文化、道德等观念领域说话,但却不能是政治安排。它可以培养人们的人格,但却不能规范人们的思考。它可以让人们获得自我的身份认同,但却不能取代人们的生活。因此,文化保守主义把握好自身的限度和边界相当重要。非如此,则可能招致更多的误解。

(2004年是“文化保守主义年”,文化保守主义的言说获得广泛的支持和响应。那么,2005年人们期待文化保守主义干些什么,以及不能干些什么?本文即以此为基础进行论述。)

被“文化殖民”的农村

在发表于2004年第六期《天涯》的《L县见闻》一文中,王晓明先生提到了农村被城市文化殖民的现象。他认为:“‘三农问题’并不仅仅是来自今日中国的经济和政治变化,它也同样来自最近二十年的文化变化。这些变化互相激励,紧紧地缠绕成一团,共同加剧了农村、农业和农民的艰难。因此,如果不能真正消除‘三农问题’的那些文化上的诱因,单是在经济或制度上用力气,恐怕是很难把这个如地基塌陷一般巨大的威胁,真正逐出我们的社会的。”

这样的表述,使人难免会认为或许文化学者更有一双容易看到“存在”背后的文化指令的眼睛。但不管怎样的描述,比之严峻的现实来它都只是一个通往真相的入口。事实上,这已经是一个从90年代初便已经恶化,到现在已更为严峻的问题。城市对农村的文化殖民已经使农村文化生态处于一个极端恶劣的境地。而在三农问题中,很少有人讨论这种文化殖民问题。如果不是我孤陋寡闻,至少到现在,我所看到在“三农问题”视野里提出这个问题,并把它摆到一个重要地位的,也就王晓明一人。

这样的事情是不言而喻的:现实可以被我们体验、感觉,乃至用语言捕捉到,但它遵循自身演绎的逻辑。只有在一种浸泡已久的麻木或完全想像不到的隔膜中,我们才需要用具体的事件,以及他人的话语表述来提醒,使我们睁开迷茫的眼睛。没有农村生活

体验的人，可以从经常听到的“文化下乡”中窥探到农村文化生态的恶化——它意味着乡土的文化形式基本上已被摧毁。而对于出身农民家庭，从小就有农村生活体验，到现在或在城市谋生或仍然在农村生活的人来说，感受农村文化生态的极端恶劣的一个明显例证便是发现过节和过年已经淡然无味。这不仅是一个乡土艺术的凋零、文化形式的被摧毁、远离农村生活的本真状态的娱乐形式已占据主流的问题，更重要的在于，在城市的文化殖民中，农村普遍出现了一种无意识的精神上的不安、文化上的焦虑。

中国二十多年的改革史，也是二十多年的农村被文化殖民过程。改革初期的乡镇企业的异军突起使“城市化”成为一种朦胧的想像，成为农村的一种向往，由此使农民的精神生活开始遭到冲击。如果说在此以前对于城市、对于“公家人”和“非农业户口”的羡慕曾经使他们有一定的压力，产生一定的心理挫折的话，那么由于牢不可破的城乡二元体制，绝大多数人并不会出现因城市的诱惑而带来的巨大压力下的心理创伤。他们仍然是从容不迫的，贫穷的农村生活拥有发源于乡土，并可以用来构成他们的精神生活，给他们以一个精神家园的文化形式。而“乡镇企业”虽然给农村营造了“城市化”的前景，对他们的精神生活造成了冲击，但由于它的乡土性质，并没能在此产生出一种可以对农民的精神生活进行解构的异质文化形式。因此直到20世纪80年代末，农村都没能出现因精神生活荒漠化而体现出来的文化焦虑。它一直持续到90年代初乡镇企业的“突然消失”和“打工热”的兴起。

此时改革的重点早已移向城市，农村成了一块被人遗忘的角落。农村改革中获得的收益，逐渐被各种坑农行为损耗殆尽，特别是中西部农村已全面败落。另一方面，城市高速发展，不断变幻的物质生活和文化享受形式形成了一种强大的、近乎不可抗拒的诱惑。它与贫穷落后的乡村的强烈对比，使本已日益衰弱、消失的乡土文化雪上加霜。这种现实的严重失衡造成了已经找不到一种可以在乡村中抵抗异质文化“入侵”的精神生活支撑的农民的心理恐慌。农村此时再也看不到希望，成了人人都想逃离的地方。大量的农村青年流向了城市和沿海发达地区。

此时，许多在平时本来可以给农民提供劳苦之余的娱乐的文化形式似乎都在一夜之间消失了。而许多尚未消失的娱乐形式，也多在春节或非常重要的日子才能出现。然而即使是这样，它的形式意义也已经远远大于实质意义，在短暂的精神愉悦中无法掩饰已经被挤到一边的乡土文化在城市文化的殖民中所带来的精神困境。只要农村不能恢复或建构出自己的文化生态，只要城市文化在“入侵”中与城里人对农民的歧视相结合而附带了过多的价值判断，那么在一种“被殖民”的困境中，农民的文化心理将是极为脆弱的。

在许多似乎已被“现代化”的进程所抛弃的中西部农村，不管曾经丰富活跃的文化娱乐形式如何令人怀念，如今似乎都已开始了一种乡土文化的冬眠。不仅“电影”这个概念已经从生活中消失，甚至龙灯、花灯、傩戏、对歌等等，即使存在也因文化焦虑而使“共同体的狂欢”魅力丧尽。由农民创造并表达农民劳动

之余对爱和美的追求与表达的文化形式,在“现代化”的城市文化冲击中失去了价值。

如果一种与土地的质朴和生命力紧密相关的文化生活不是一种“安慰”,不是一种对一个精神家园的“建构”,不是通向“终极关怀”的努力,而仅仅是一种“麻醉”,那么他们现在的“麻醉”也是令人心酸的。除了偶尔的赌博,他们的所有文化娱乐活动就是像王晓明在L县看到的那样看非常拙劣的电视肥皂剧。他们也会沉浸入剧情中,或欢笑,或悲叹,或过后津津乐道,但却绝对不会深思。从本质上讲,这种电视剧与他们是隔膜的,其剧情背后的生活和理念都与他们的生活处于一种异质的状态,不仅未能切入他们的生活,更不能直面他们的精神困境。他们在“看”电视时只是一个纯粹的旁观者、一个品头论足者,一旦有新的肥皂剧出现,给过他们娱乐的剧情马上便会成为过眼云烟。越是沉浸在这样的肥皂剧中,农村的文化生态便越恶劣,或者反过来说,他们对肥皂剧的热衷仅仅是文化生态已经极端恶劣的自然反应。

异质或异构的文化一旦碰撞总会发生较量。某一文化系统内的不同文化形式同样会相互渗透而出现文化殖民现象。按“强力者说了算”的规律,文化殖民背后必有强大的政治与经济力量支撑。权力、财富等稀缺社会资源与人的恐惧心理、享受心理结合,并通过它们所隐含的价值判断,非常容易摧毁没有这些稀缺资源的人的心理防线。而在共同的一个文化系统内,人们的心理防线主要并不是由各不相同的文化形式构成的。中国的农村与城市相比,除了人数外,在所有重要的资源方面都极不对等,农村绝对处于弱

者的地位。因此,只要农村的贫穷与城市的富裕产生强烈的对比并使农民感到绝望,只要城市文化能渲染一种可以刺激农村的落后并作出价值判断的氛围,那么农民就会在羡慕、自卑的复杂心理中“接受”城市文化的那一套语码,并反过来鄙弃曾给予自己安身立命的一个精神支点的文化。

“分享”城市物质成果的幻觉使得这种被文化殖民的心态颇像中国人在强大的西方面前的一些“文化选择”。然而他们终究很难有机会成为城里人,或者因被歧视而难以融入城市生活,城市文化在对他们的文化殖民中更加剧了他们的精神焦虑,甚至摧毁了他们用来维护心理上的生存的依据。王晓明在《L县见闻》中曾提到过许多学校教育向农村学生灌输逃离农村、向往城市的内容,事实上这早已是普遍的现象,只不过在现在,在“义务教育”根本不“义务”,在许多农村孩子因高额的学费而不得不辍学与农村已使他们感到厌恶而产生剧烈的精神冲突的今天,它表现得更为严重罢了。

如果我们留心分析,那么就可以看到:从“文化”的分类上看,侵入农村领域的“城市文化”主要不是精神文化,不是制度文化,而更多的是物质文化。这种物质文化甚至与高品位的生活方式,开放、民主的思维方式等等深层次的“文化语码”没有关系,相反更多的是一种欲望的表达,一种感官的刺激,一种非理性的情感的放纵。它是文化工业粗制滥造的产物,是霍克海默、阿多诺等人多次批判过的具有奴役指令的意识形态的载体。它通过城市与农村的不言自明的等级界定和城市的“现代化”包装而大行其道。

这种文化殖民建立在城市对农村歧视的基础上，洋洋得意地发出它对农村居高临下的嘲笑和怜悯。它甚至使许多看不到“文化”影子的商品都因城市与农村极为悬殊的购买力，以及它在城市和农村出现的先后顺序，通过一次性消费的时尚花招而使城里人与农村人的“身份认定”获得一个明显区别的特征。比如“解放鞋”就是农民的身份标记。这样的一个其功能只在于使脚不裸露并能方便地活动、行走的物品已经被强加了一种屈辱的象征——它代表贫穷、落后和愚昧。比如某件时尚的衣服，它最初只有城里人穿，城里人通过它显示自己高人一等的档次而与农民区别开来，而当农民都已经穿上这种衣服时，它已经过时了。此时就造成了这样一件滑稽的事情，这件衣服再也不是高贵的象征，它已经与城里人的高人一等相剥离，穿在农民身上，它相反充满土气、落后、低贱的气息。换言之，即使仅仅是一件本没有什么含义的物品，通过农村相对于城市的时空滞后性，它也被赋予了过多的价值判断，使文化殖民背后的歧视与羞辱再次成为可能。

因此，城市对农村的文化殖民具有一种基于人格不对等的侵略性。它不仅满足了文化奴役的欲望，使农村的文化生态极端恶化，而且再次强化了基于城乡二元体制的“城里人”与“农民”的心理隔离。而农村越是败落，城市越是发展，这种文化殖民便将越野蛮和剧烈。因此，说到底这个问题的根源仍然是“三农问题”，或者说是“三农问题”在文化领域的反映。

李昌平“农村真苦，农民真穷，农业真危险”的泣血呐喊起码可以告诉我们：农村的“经济基础”已经使

农村的文化等“上层建筑”摇摇欲坠。温铁军以其扎扎实实的研究指出：土地是农村的社会保障。这不仅使“农村土地私有化”的提法沦为书斋里的呓语，而且还可以告诉我们：这样的一块土地在面临强大的外部压力的今天，已经不足以支撑农民在农村这样一个共同体内的生活体系了。当苦难的生存已经使不再是一个封闭系统内的生活失去从容不迫的氛围，那么想要从乡土文化中再次发掘出一种安身立命的资源便是极为困难的。当农民在各种坑农行为的搜刮下深感无力，当苦难的农村生活被充满诱惑力的花花绿绿的城市生活笼罩上一层阴影，起码在许多青年人眼里，这样的生活已经因为绝望和恐惧而变得陌生。贫瘠的土地使与土地联系在一起的一切都失去了魅力。这种文化生态的恶化使他们挣扎在想逃离却又无法逃脱、与苦难的生活联系在一起的精神煎熬之中。

农村的文化生态是一个自有其存在价值的独立系统，它是农村共同体内的一个“精神家园”，人们从这个“镜像”里可以看到自己本来的身影，并引发关于自身来自何方的遥远的回忆。从本质上讲，它超越于感官的物质享受之上而不受农村的贫穷或富裕支配。因此保持这种文化生态而拒绝城市的文化殖民并不是要使农民永远保持在前现代的农村生活的状态。恰恰相反，如果没有这种文化生态的支撑，农民相对于城里人便永远只是“二等国民”，而城里人也在这种居高临下的文化奴役中永远保持一种高人一等的文化心理，农村要想摆脱困境，就要困难得多。

这种文化殖民对于农民的危害不仅仅在于它对

有独立价值、不能以物质利益衡量的文化生态的破坏,更重要的在于,它给欲摆脱困境的农民强加了一种精神的焦虑,一种对土地的厌恶,一种对有利于自己生活前景的制度设计的冷漠。它以隐秘的方式瓦解了人们的理性,使幻想中的“城镇化”生活与现实苦难的农村生活日益分裂。文化殖民使一种只满足感官欲望的一次性文化消费为城乡分享,但与这种文化殖民有着隐秘的联系的制度与意识的歧视却使农民应该享有的与这种文化消费同构的生活遥遥无期。因此,“三农问题”无法忽视农村被城市文化殖民的问题。在温铁军、李昌平、于建嵘、党国英等研究“三农问题”的学者作出了诸多可敬的努力后,文化学者应该在农村文化的这个领域进行有力的呼应。

(王晓明先生在 2004 年第六期的《天涯》上发表了《L 县见闻》一文,提到了农村被城市“文化殖民”的现象,本文即是对此的回应。)

陷阱：中国思想界三个思想流派的问题

反观现今中国思想界，自1998年后作为学界和民间的主导性思想流派而“二水分流”的自由主义与新左派二分法已被打破。2004年文化保守主义的“言说”在获得广泛的支持后已开始摆脱边缘地位，而自由主义和新左派本身也随着政治社会环境的剧烈变迁而日渐分化，“三足鼎立”的格局已经形成。

任何一种理论都具有放大其能指的内在逻辑。追求话语权力的指令更容易使它侵入许多它或许无法具有解释和规范力的领域，将许多东西席卷而去。而剧烈的政治社会变迁不断地为思想流派的裂变提供土壤，使无法跟上现实而改变其语境的思想流派异化或遭到抛弃。因此，无法正视自身的限度和极端地放大自身的能指而违反其理论体系的内在要求都有可能致某个思想流派的自我解构和来自外部的否定。这样的陷阱是不能不引起重视的。

一、文化保守主义

文化保守主义长期以来举步维艰。由于自五四以来中国主流学界将中国失败、腐烂的账最终算在了中国传统文化，特别是儒家文化身上，以保住、守住儒家文化那些有价值的东西，并力图用它们来建构中国人的生命和意义系统为主要特征的文化保守主义长期以来一直处于边缘地位。虽然这种历史的原因只有返回到当初的特定情境中才能够客观地进行分析，

但它的破坏力还是使文化保守主义背负了太多的历史包袱而备受不公正的责难。1994年陈明创办《原道》辑刊,虽然一直在以可敬的姿态坚持,但还是尝尽孤独,并先后换了多家出版社。

这一状况或许到2004年才算形式上的终结。文化保守主义引起整个社会的关注和支持,使反对者都不得不重视的几大事件意味着它已开始摆脱边缘地位。在西化已很严重的情况下文化保守主义的凝聚力表明了中国人维护自身文化传统的自觉意识。

值得指出的是,在中国目前影响最大的三个思想流派中,自由主义与新左派的论域有相对较多的重合面,这似乎决定了它们的“对立”关系。而文化保守主义的论域与自由主义和新左派的重合面都不多,这使它与任一派都可以拥有某些共同的语言。事实上,虽然它可以与自由主义和新左派相提并论,但主要并不是处于同一个层面上。它如其领军人物之一陈明所说的,是一个可以将其他思想流派包容在内的“平台”。《原道》十周年会议会聚了自由主义和新左派的一些代表人物,像著名的学者刘军宁和韩德强都列身其间,这本身就证明了文化保守主义的包容性和平台性质。无论如何,作为一个中国人,对“文化身份”的认同是超越于政治经济立场与观点分野的共同需要的。

但也正是这一点,说明了文化保守主义所获得的支持更多的是基于“文化”而非“政治”理由。一方面传统文化的失落导致的道德堕落与精神沦丧让人忧心忡忡,而那些西方的文化形式徒具表皮,无法切入中国人的生命本体而对此徒呼奈何。在这种情况下

传统文化的光辉再一次显现，它被看成是一剂解药。另一方面，中国的崛起迫切需要建构出一种文化—精神共同体，人们需要一种可以确证自己的存在价值的文化认同形式。如果说由于文化与政治经济等领域的复杂关系往往会牵一发而动全身，不自觉地演绎出一种政治经济的溃败要求文化负责的逻辑，那么，仅仅在政治经济上强大对于人的精神世界来说是远远不够的，没有独属于自己的文化来对此进行合理性的检验，人们就很难在自信的基础上获得生命的尊严。

因此，不管文化保守主义者如何论述文化与政治的关系，不管“儒化中国”和“圣人教化”的主张具有何种逻辑上的合理性，文化保守主义一旦意味着向古典回归的“政治保守主义”，在目前的情况下它就很难获得公众的认同。人们对历史上的专制统治的痛苦记忆将被激发，并产生出一种对现实政治的担忧，从而导致一种本能似的反对。如果“政治”的所指压倒了“文化”的所指，那么它所获得的超越流派的广泛基础就有可能松动。这样的一种局面显然不利于文化保守主义的开掘，因此在言说时它不能不注意言说方式，考虑自身的限度和所指，以避免可能的陷阱。

二、自由主义

自1998年“浮出水面”以来，在七年时间的“公开言说”中自由主义已经占领了越来越多的思想地盘。虽然现在由于它的一些自我解构和极端化言论已经导致了它的分化以及许多原本支持它的力量的反弹，但不管怎样，起码到目前为止，它在民间和学界都居于主流地位。它的强劲势头甚至使我们不能不展开

这样的想像：它或许会主导中国未来的政治格局。相对于文化保守主义和新左派而言，它的优势是不言而喻的——既没有必须对过错和负面影响负责的历史包袱，又具有一个力量相当强大的国际背景。

从思想的“接受”角度上看，无论文化保守主义还是新左派都无法与自由主义相比。由于对传统文化已很隔膜，一般的人对文化保守主义的理解尚停留在像西方文化形式那样的“时尚”层面，只有学者和心灵敏感的人才能更深入地用精神和生命去参与。新左派由于被不公正地指责为必须对历史上的“左”的灾难负责，并且现行政治意识形态仍然以“左”的名义存在，这种与现实不符而通过“概念连坐”的方式进行判断的单向度思维使它似乎一开始在道德上就处于劣势。人本能似的情感反应常常容易导致一种在无知基础上的非理性偏见，以致许多人不明白新左派在说什么就一概否定。这种简单的“刺激—反应”机制使许多人倾向于对“左”作出彻底否定的反弹而选择既没有历史包袱，又有强大国际背景，并且作出了“自由”承诺的自由主义。用新左派的一位学者韩毓海的话说就是：自由主义的得势是必然的。

中国的自由主义是一个相当矛盾的东西。一方面经济自由主义成为官方经济改革的主流指导理论，而那些被称为是新左派的经济学者反而处于被排斥的“非主流”地位。而另一方面，政治自由主义虽然在民间获得了广泛的思想市场份额，许多商业媒体甚至学术刊物都有自由主义倾向，但它的激进主张却一直遭受官方打压。这种反差极富讽刺意味：一方面政治自由主义寄希望于经济自由主义的逻辑荡涤社会主

义的体系以为自己准备社会和经济基础，另一方面经济自由主义不择手段的逻辑延伸却又解构了政治自由主义的逻辑。

随着经济体制改革的日渐深入内核，经济自由主义日渐被公众视为一种抢劫理论。“改制”的结果是数千万工人下岗失业和极少数国家干部、国企负责人、私人企业家的一夜暴富。极大的社会不平等使这种改革越来越无法通过人们心理上合理性的检验。这种反弹的结果就是对指导这种“改革”的经济自由主义的拒绝。经济自由主义的这种连诺齐克的“获得正义”底线都不要的“抢劫”本来就是在对政治自由主义所内含的价值理念的否定，并且一次次地通过人们的不满而破坏政治自由主义的基础。但奇怪的是，除了少数有良知的自由主义者外，多数自由主义者对此视而不见，甚至公开支持。也直到这个时候，许多为改革付出巨大成本的人似乎才发现原来自由主义是一种强者哲学，是精英们的一种工具，从而对中国特色的自由主义产生了深刻的反感和怀疑。

在另一方面，自由主义者的“激进”立场和他们过度的媚美姿态使他们“脱离”了中国社会。他们不仔细地分析具体的情境，一概将人们对美日的心理反弹斥为不可容忍的“民族主义”。他们不仅痛斥那些其实只是受到刺激才非理性地加以宣泄的“民族主义”，而且基于朴素的民族与国家认同的“爱国主义”也不放过。而更让人难以接受的是，在“自由”的名义下，他们对美国却媚态十足，并不时发表一些伤害中国人的民族尊严的极右言论。这样的表演只能让许多有民族自尊心的人与他们拉开距离。基于历史上深受

列强欺侮和汉奸肆虐的痛苦记忆，自由主义者这种民众中的“二鬼子”形象只能让他们亲手为自由主义的发展挖好陷阱。

三、新左派

新左派与自由主义原本是在新启蒙运动中并肩战斗的兄弟，他们的分道扬镳只能归结为中国社会转型刺激的结果。1992年，邓小平的“南巡讲话”使市场经济获得了前所未有的合法性。改革的负效应日益凸显，“经济自由”和“政治专制”的结合终于形成了一种“形左（意识形态）实右（政策）”的格局。这种格局将一切原本似乎都可以作出准确判断的东西弄得畸形残缺、面目模糊而难以辨认。在这种资本主义与专制主义混淆不清、自由既可能是权力资本的自由而平等也被视为有回归“平均主义”时代倾向的混乱局面中，自由主义与新左派的对立格局应运而生。

由于它们的重合面较多，这两个对手在1998年开始的那场公开较量产生了深刻的影响。它们用不同的理论解释而得出不同结论的共同问题，事实上正是中国改革的一些困境的反映。双方当时曾互相指责对方有官方背景，并且似乎自由主义者还有为资本鸣锣开道的嫌疑。惯于扩大自身的能指的逻辑甚至使它们在一些本来有共同语言的问题上进行无谓之争。

表面上看来中国大陆新左派对平等、公正的强调符合传统左右分野所界定的标准，起码西方左派具有这些特征。但仔细剖析，实际上并不是谁都可以被称为新左派的。许多自由主义者喜欢将自己的对手称为新左派，但这些对手可能是权威主义者、国家主义

者、民族主义者，而这些人都是“右派”。现在自称“丐帮帮主”、只能靠“作秀”来诱出“主流经济学家”论战的杨帆从来不承认自己是新左派，并且说新左派是自由主义者给对手扣的一个帽子。原来在“新左派阵营”名单上赫然醒目的一些人也很少公开承认自己是新左派，甘阳甚至称自己是“自由左派”，而“自由左派”和“新左派”在西方具有明显的分野。这点或许并不难理解：直到现在，“主要是反左”都代表“政治正确”，虽然现在要反的“左”已经“右”到诺齐克的那个“获得正义”，更不用说“自由左派”罗尔斯的“分配正义”了。

从某种意义上讲，一个热爱自由的人并不一定是自由主义者，而某些自由主义者也不见得就尊重别人的自由。因此，新左派与自由主义所爆发的平等与自由之争其实主要指向的是“谁的自由？”的问题。这种论争其实多不是在“自由或专制”的设定下发生，而是被置入一个“是否普适性的自由”的语境。对平等是自由的一种手段以及“积极自由”、“实质而具普适性的自由”的强调使新左派的理论似乎成了一种弱者理论，他们的立场无形中便成了一种与精英立场对立的大众立场。

但弱者立场所强调的平等和公正必须获得可行性理论的支撑方能摆脱被人指责的道德批判的软弱无力而“想像”一个理论所指定的政治社会环境。与自由主义相比，这是新左派必须面对的劣势。自由主义主要是一种建构性的理论，而且其在西方国家有成功的样本，其经验和制度架构似乎可以直接搬用。而新左派的理论资源，诸如西方马克思主义、后现代主

义、后殖民理论多是一些解构性的、批判性的理论。即使到现在,新左派只能在局部问题上令人信服地论证其理论的成立,而无法提供一个可行性的总体理论对政治经济制度进行新的设计。

但这还不是最致命的。有可能导致它的自我解构的是一些新左派人士对“毛时代”的美化。不管这是不是一种“权宜之计”,这样做都是给自己制造一个陷阱。崔之元对“鞍钢宪法”的吹捧曾产生很大的负面影响,道理非常简单:对一个事物的局部肯定不能推翻对它的总体性否定的结论。虽然对局部的肯定也是在还原事物真相,但只要是出于“论证”的目的,对此进行美化的逻辑非常容易因理论自洽的需要而使被否定的总体重新具有合法性。站在弱者的立场上,新左派显示出了可贵的道德关怀的勇气,但一个显然的事实是,改革通过否定自身的合法性而催生的下岗工人等弱势群体对“毛时代”的怀念并不是真的想回到“毛时代”,而仅仅是通过“距离产生美”的效应,在一种心理幻想中借以鞭挞现实而已。这是一个无法回溯而且也不应该回溯的时代。特定的现实情境决定了少数新左派人士的某些不恰当的言论只能殃及整体,使本来思想资源极为复杂、更强调自由的普适性和实质性的它因形象受损而导致某种危机。

80 年代人：登场和再生

人对历史的记忆是模糊的，即使是曾经熟悉的昨天，也总会在不断流逝的岁月中被我们淡忘。然而，人又生活在自己和一个时代的历史之中，他的童年、少年和青年，一开始就为他的一生确立了一个永难摆脱的精神定向。当我们想到，一个人成长的历史境遇以及此境遇在他的精神世界的折射左右了他的未来选择和终生的价值观念时，我们就感到，代际之间的文化认同体系既是异质的，也是疏离的。老年人会本能地对青年人的生活方式和价值观念怀疑和拒斥，因为这颠覆了他的历史。

因此根据成长的时代环境的不同，有了 50 年代人、60 年代人、70 年代人、80 年代人的说法。这些说法当然不无夸张、渲染的成分，每一代人的成长虽然都有着共同的社会文化环境，但由于生存处境的不同、社会角色的殊异，由此而建构起来的精神结构是不同的，不是所有的人都能进入这样的文化体系，而一定有许多不能进入这个时代的失踪者。然而从抽象的文化共性和心理特征上讲，它大抵上是靠得住的。每一代人都有一个被放大的集体性符号，这个符号通过歌曲、影视、时尚、娱乐，以及其他诸如政治信仰、文化消费的共性而体现出来。这就是矗立在一个时代荒野里的“文化上层建筑”。这个“建筑”的地基，就是一代人大致相同的“存在境遇”。它就恍如给一代人进行了不知不觉的“格式化”，并用一定的符

号而对这一代人进行“编码”。自然，精神结构大致相同的一代人，就被定格在一个交织着共同的希望、理想、梦幻、冲动的时代环境之中，并不断地向未来的合理性开放。

现代化的历程是一种加速度的历史性延伸，而后现代的喧嚣则使时代的变幻加剧。碎片、旋转、时尚、光怪陆离的梦幻在媒体的炒作中使一代人迅速登场，又迅速逝去。60年代人已经过去了，它的宏大叙事已经走向了历史性的终结。70年代人在前几年的喧嚣中曾经风头出尽，它的文化诉求曾引领了时代的风尚并力求成为一个时代的精神表征。然而短短几年间，似乎横空出世般的80年代人就已经迎头赶上，他们的闪亮登场使70年代人不得不黯然退场。老去就意味着死亡。在商业社会的集体性符号的消费中，任何与众不同的代际特征的涂抹一旦被消费便实现了自身价值的消解。70年代人只是长期被压抑的商业社会的欲望诉求的一次释放，当这种释放获得了合理性的承认并在商业社会的逻辑中迎来社会变迁的深化时，它就必须让位于更能与这个社会的特征契合的群体的出场。如果说中国版的“新人类”与一个物质化的时代曾经构成了同质同构的关系的话，那么，在这个越来越物质化、虚拟化、符号化、消费化、平面化的时代中，没有哪一代人比80年代人更能契合它所培植出的社会欲望。

80年代人不是从黑暗和虚无中走来，他们大的24岁，小的还未成年。在都市光怪陆离的“后现代主义”大街上、在时尚的杂志封面中、在网吧里、在绿草如茵的校园里、在闪烁着缤纷色彩的舞台里啸聚，一呼百

应。他们中有的人已经离开了校园，或迷惘，或焦渴，或被动地投入了这个社会。而能表现这个群体特征的更多人则聚集在大学校园里。他们编织梦想，然而在商业社会的浮躁和压力中，在越来越高昂的学费和严酷的就业形势中，他们的浪漫和青春的张扬已经渗入了曾经的60年代人、70年代人所没有的焦虑。这是早熟的一代。如果说60年代人、70年代人在大学校园里能更悠闲地保持一份单纯的理想主义和宁静心情的话，那么，这样的风景在80年代人中已经没有什么踪迹。社会变迁和物质化的生活方式使一套曾经构成了一个时代的精神坐标的意识形态已经解体，而冷冰冰的商业逻辑与异化的物质化存在状态抽空了他们与历史深度紧密结合在一起的价值依据。因而，没有什么能比由这个时代所演绎的，由他们所创造、参与、认同的文化生活方式更能感动他们。没有谁比他们更能敏感地切入这个时代，通过过早的社会化而预先地踏入时代的轨迹。

代际之间的区别便是成长的背景。如果说60年代人是理想主义的一代，70年代人是信仰破灭的一代，那么80年代人则是现实主义的一代。他们没有父辈人上山下乡的痛切感受，也没有信仰的幻灭所导致的精神苦闷和无所适从。一句话，他们的内心挣扎不是历史的折磨而是现实的精神焦虑。他们也没有70年代人夹在理想与现实、信仰与“反信仰”之间的断裂的那种悲剧。毋宁说，从一开始，他们与这个物质化的时代就是天然地契合的。不是生理年龄使他们出场，而是时代环境使他们存在。

80年代人出生的时代是中国开始从历史的黑暗

中走出,在各种力量的推动下建构市场化和商业化的时代。80年代初,整个社会的一体化被打破,但由于多年的政治和意识形态惯性,这种一体化的被打破只是凸显了社会的分层。随着“实践是检验真理的惟一标准”和“解放思想”的意识形态地位的确立,旧的正统意识形态虽然还在继续它的惯性,但也留下了一种异质性的空间,使各种思想得以被引进并不可遏制地生长。从而,80年代掀起的文化热和“新启蒙”,实际上构成了在这个时代出生的人的先天性文化土壤,我们甚至可以说80年代人就是从这个文化土壤里破土而出的。在80年代,与文化热、“新启蒙”遥相呼应的是城乡经济的快速发展,整个社会弥漫在“实现社会主义四个现代化”的乐观主义之中。当父辈们在漫长的苦难中终于能收听到收音机时,这个仍然与父辈隔膜,就像是一个异质性的遥远的存在物已经植入了这些刚出生不久的80年代人的最初的无意识记忆。70年代人这时已经告别苦难的童年而使这些“现代化”的玩意所内含的精神指令成为以后他们在一个商业社会中呼啸奔突的严厉前提,然而比之80年代人,他们的童年与少年、青年的断裂却是无法掩盖的。“一无所有”并不仅仅是60年代人的命运。

当历史翻过80年代理想主义的一页而进入90年代,许多曾经熟悉的东西已经销声匿迹,而许多曾经躲躲闪闪的东西已经走向神圣。1992年邓小平南方谈话确立了市场经济的地位,从此它变成了一个全民性的意识形态。与之相应的物质主义、商业逻辑、个人主义、残酷竞争从此具有了政治—文化意义上的合理性,并被纳入整个社会的存在结构之中。这个时

期,中国的经济得以高速增长,沿海地区的工厂星罗棋布,中国的城市化进程加快,而少数的大都市,则已出现了只有在西方的后工业时代的都市里才出现的后现代奇观。商品极大丰富,并出现剩余。各种形形色色的娱乐疯长,借助于现代化的传媒手段,迅速主宰了人们的灵魂。时尚不断地旋转变幻,速度越来越快,人们越来越兴奋地投入这种被制造出来的狂欢。90年代后期,电脑、网络成为新宠,到21世纪初开始在城市普及,从而几乎历史性地改变了人们的存在状态。在这种物质化和虚拟性的狂欢中,一个个“物质女孩”,一个个网络商业、爱情、滥情的神话不断地被制造出来。

然而就在这个时期,随着经济的高速增长,社会不公也越发加剧。社会分层越发明显,并迅速出现了深刻的社会断裂。如果说改革是一种利益的重新分配,那么,权力参与的市场运作还意味着资本和权力对公共资产的掠夺和瓜分。由于改革前对农村的掠夺,以及90年代对城镇化、工业化的优先考虑,曾经被抽干了发展的血液的农村在工业化新一轮盘剥中已经耗尽了发展的动力,农村普遍地衰败。而在多种因素的作用下,国有企业也普遍地陷入了困境,下岗而衣食无着的工人越来越多。与工人、农民的极度贫困对应,这个社会的既得利益者和精英阶层却越来越暴富,社会不公已经登峰造极。就像权力与资本的勾结构筑出一种掠夺的奇异模式一样,90年代末开始的教育产业化和大学扩招也在表象上植入了市场经济之中。再没有什么能比将教育当成一种产业对80年代人的影响更为深刻的了。它冷酷地宣告了60年代

人、70年代中前期的人所曾经共享的“国家培养—毕业后为祖国作贡献”的教育模式的终结。从此，一切都是金钱关系：学校，以及由学校所代表的国家的教育成了赚钱的商业化活动，而学生花巨资买到教育只是一种商业上的投资，彼此之间遵循着冷酷的商业关系。当这种“贵族教育”建立在80年代人普遍的不自立和家庭不富裕的基础上时，它所遭到的心理抵触是不言而喻的。

一代人的生活方式、个性特征、价值系统是特定时代环境在人的精神世界的投射。任何一种成长的时代背景都会内化入人的心里，沉淀到无意识深处而使时代精神和时代的文化逻辑成为自己存在的一部分。当60年代人再一次听崔健的《一无所有》、当70年代人再一次听黑豹的《无地自容》时，他们就已经返回了过去。这些曾经让他们激动、疯狂的歌曲虽然能穿越时空得以保存，但仍然是与当下脱离而与过去连在一起的，也只有与过去联系在一起它们才有意义。人与他的成长的时代，不可思议地融为一体。也正是从这种意义上讲，幸运地出生在80年代，没有苦难的记忆也没有经历过理想与现实的断裂的80年代人，与自90年代以来的中国社会变迁具有更深的同构性。这是他们的时代。这个时代背景既培育出他们所共享的一种亚文化碎片，又使他们具有一种共同的心理特征。

理想主义总是天真的，它背后有一个抽象的、赋予它的存在以意义的实体。而现实主义则从历史的宏大叙事中抽身而退，只关注个人主义性质的人本身，并通过整个社会弥漫的商业逻辑而斩断了与这个

抽象实体的联系。因而，在许多人看来，80年代人似乎更多地表现出一种自私的心理和对责任感的冷漠无情。这当然有些武断，不过一种物质主义和商业逻辑浇灌下的成长异质于精神信仰力量培育的人格结构，却是确定无疑的。80年代人是独生子女的第一代，他们从小就是“小皇帝”、“小公主”，整个家庭都围绕他们而旋转。他们是希望，是未来，就像是精心培育的温室里的鲜花，没有经历过生活的狂风暴雨。在80年代先天的文化土壤中，乐观向上的父辈的存在状态使他们一开始便通过家庭的中介而远离了苦难的幽灵。在90年代经济发展导致的生活改善中，父母的溺爱使他们成为喝可乐、酸奶长大的一代。而用饮料喂养的一代也是心理脆弱、唯我主义特征明显的一代。在一个孩子的心灵里，父母就是世界，他从这个世界开始获得判断世界对于他的意义的最初心理印迹。因而，父母对他的溺爱就意味着这样的一个事实：在这个世界上，他是最重要的。随着他的逐渐成长，他的世界已经不仅仅局限于父母的世界。但如果他的成长的受挫不能使他修正与世界的关系，那么这种把自己看得最重要，而整个世界必须服从自己的意志的最初的无意识心理必然通过后天的社会实践建构起一种唯我主义的逻辑。这种逻辑具有两个极端：要么在受挫中培育自私和冷酷的心理，要么在受挫中走向精神崩溃。而大多数人则在物质化的成长中正常地转型，他将父母的溺爱移情到商业社会所提供的形形色色的娱乐和为应付踏上社会后的生存与发展的学习之中，从而与商业社会建立了一种可以说是原初性的同构关系。

物质主义的逻辑建构于一次性消费的基础上，因此它对于新奇的事物是非常敏感的。长期浸泡在这种氛围中的80年代人因此而具有了更多的可塑性，从而也使他们一开始就比60、70年代人更具有宽容精神，因为多元化的物质状态是变动不居的。但从一个人的精神结构上讲，恰恰也是这种不断地向外界开放而丧失一个精神中心的可塑性导致了人格结构本身的不稳定。因此，他们必然很欣赏前卫，不断地追逐时尚，以掩盖因人格结构不稳定和不成熟所带来的精神焦虑。也恰恰是因为不能从父辈的生活那儿获得意义，并且自己也从未能稳固地建立一个精神的中心，叛逆便成了80年代人确立自己存在的价值依据。而与此同时，虽然他们中有的还呆在校园，尚未能全身进入这个在90年代已经断裂的贫富悬殊的社会，但残酷的竞争、社会的不公、普通人的生存的艰难也在他们心中投下了浓重的阴影。许多人普遍的安全感的缺乏必然也殃及到他们。这个社会诚信的缺失，以及意识形态的谎言与现实的对比给他们以深深的刺激。他们的脚下不是道德和价值的土壤，而是一片精神的废墟。在这种复杂的社会背景中，他们必然变得极为敏感、焦虑、怀疑、唯我独尊、富于竞争性，并比以往任何一个时代的人都更想出人头地。

是“酷”、“哇噻”、“韩寒”、“春树”这些商业符号使80年代人从历史的地表中冒了出来。然而，在商业化背后，还存在大学校园中的80年代人所建构出的与历史的厚度和现实的深度相融合的思想和理性。在思想与商业的内在逻辑中，80年代人特有的亚文化碎片随风飞舞，使这样的—一个集体性的符号完成了确认

自我的长征。弥漫在商业社会和校园文化的80年代人的叛逆、张扬、宽容、竞争、前卫的亚文化碎片无疑与主流文化保持着一种冲突的异质性,但这些亚文化碎片只有使80年代人的唯我主义被修正,才能克服对历史和社会责任感的冷漠无情而成为个人独立的一个前提。而当商业化的逻辑与高昂的学费、残酷的竞争、就业的压力紧紧地结合在一起时,危机感导致的精神焦虑已经掩盖了大学校园里理想主义死亡之后的爱情消费。与商业社会的同构性并行不悖的是知识结构的完善和一定程度的精神危机,它们在一个冷漠无情的社会里为80年代人未来的机会设置了一个从智力结构到精神结构都必须得到变异的严厉前提。因此,未来如果属于80年代人,那么他们一开始便已经经受了灵魂的洗礼。

一代人一旦从现在进入未来,那么他们将创造历史。时代向所有人开放,但更具有与之呼应的一代人的特征。因此,80年代人对社会结构的冲击,是显而易见的。如果说校园里游荡的80年代人只是用观念给这个时代制造出一种亚文化的噪音,那么他们踏上社会后必然使这种亚文化的指令渗透入整个社会结构的机体。而这种对社会结构的冲击实际上是一个讲究速度、竞争、多元、自由的时代对老一代人的旧观念的冲击——他们的存在必然会通过与之对应的商业化而使老一代人不适于这个时代要求的旧观念而遭到无情的抛弃。没有谁比他们更拥有商业化社会的背景,而这就是未来的机会。在多元化的思维方式和竞争性的存在氛围中,他们的亚文化碎片将会对主流文化进行重新的“编码”,从而使社会的各个领域逐

渐地渗透具有他们这一代的代际特征的社会文化。这种社会文化逻辑与成熟的商业化运作支配下的经济社会甚至政治文化特征有着紧密的联系。也许未来的政治民主和经济民主,讲究自由和个性的社会文化观念,或一个道德沦丧、深陷在物欲之中不能自拔的社会都会有他们的一份。但这样,他们便不再是被媒体解读的“他者”,而是摇身一变成了这个社会的灵魂。但也许等不到那一天,当90年代人在媒体的炒作中又闪亮登场的时候,他们所曾经拥有的亚文化碎片和心理特征已经成为历史的陈迹:从梦里走来,又复归记忆。

让人为难的康晓光

在当今中国思想界,用“如雷贯耳”来形容康晓光毫不夸张,他的一系列头衔让人头晕目眩。这位与“新左派”和“自由派”都没有多少“共同语言”的特立独行的学者,注定了他在“民间”,乃至“学界”的孤独。

朱学勤在《南方周末》发表的“盘点 2004”的文章——《2004,传统文化思潮激起波澜》认为:“这一年文化保守主义思潮在中国方兴未艾,这其中有很多朋友,我本人乐观其成。”不知道康晓光是不是朱学勤的朋友,反正这“文化保守主义思潮”背后少不了领军人物之一的康晓光。2004年7月10日至17日,有“当代孔子”之称的大儒蒋庆邀请盛洪、康晓光、陈明会讲于贵阳阳明精舍,当代中国文化保守主义的几巨头集体亮相。11月24日,康晓光在中国社会科学院研究生院发表《我为什么主张儒化》的演讲,不仅严厉地批评了“自由民主主义”,而且明确地提出了“仁政”和“儒化中国”的主张。

这篇文章一进入公众视野,网上立即骂声一片。修养好的还能压住自己的厌恶乃至愤怒以“商榷”的形式进行批评,而激动的则干脆破口大骂。诸如“昏话”、“真小人”、“理歪气壮”、“丧心病狂”、“奴才”、“走狗”等词语一股脑罩到了他头上。在“政治民主化”这个世界潮流面前,在学界和民间普遍的民主化诉求面前,康晓光以“说不”的强硬方式表明了自己的“特立独行”,这种有点像是“找死”的“反潮流”姿态

确实需要一定的勇气。然而，特立独行并不总是正确和值得欣赏的，在许多人看来，康晓光的“独立思考”必须打个折扣：在一张嘴不要民主之前，他就已经错了。

“政治民主化”是不是世界潮流无所谓，是不是为大多数人所认同无所谓，真理不一定在多数人的手里。但民主化的缺失正是中国的诸多危机问题的原因，这一点无可置疑。这样的“共识”虽然免不了多数人“跟着起哄”的嫌疑，但与它本身的性质却没有关系。在我看来，文化保守主义，或文化民族主义的合法性无需论证，但能否由文化保守主义推出以其为基点的政治安排，这之间并不存在一个逻辑的通道。文化与政治不仅是两个异构的领域，而且其规范的对象存在质的差异。而按康晓光的设想，行“仁政”，主张以“王道政治”、“精英联盟”取代“民主政治”，很难说不是一种“越位”。要避免这种错误，就必须实现文化逻辑与政治逻辑的同构，但显然儒家文化不经改造或不经“创造性地转换”，在现代政治文明的规范下论证统治的合法性，是没有多大效力的。

而在人们对康晓光嗤之以鼻的时候，眼中浮现出的可能只是一个“智囊”，一个“马基雅维利”似的人物，却不会想到他的许多研究成果都不能在中国大陆发表，这真是一个绝妙的讽刺。而人们更不会想到他是个好人，至少是一个有良知的人。这正是康晓光的令人困惑之处。在这样的事实中，许多人的“单向度思维”暴露无遗。2003年11月，他曾亲自到成都调查通过网络传播而震动全国的李思怡死亡事件。这位有良知的学者后来写了一本叫做《起诉——为了李思

怡的悲剧不再重演》的书，宣布要“起诉”所有的中国人，但至今仍未能出版。他自费印刷了3000册送人。在这本书的扉页他写道：“没有人幸免于罪/我们就是李思怡的地狱/为无声的人发出呐喊/为无权的人捍卫权利/这是我们面对的/最严峻的社会和政治问题。”

这哪里像是一个“智囊”？这哪里有半点“奴才”、“丧心病狂”的影子？马基雅维利又何曾有这种心肠？在这里，我们可以发现，中国人最流行的那种将理论与一个人的人格联系在一起的做法是多么可笑，而且都通通失效了。一个口喊“自由”、“民主”的人就是好人吗？他可能是一个流氓，就像许多政治流氓那样。在这里，良知与理论出现分裂，而理论被还原到了观察事物的角度和思维方式。也正是由此显示出了争论的意义：因为一切争论都是在相互尊重基础上的校正。真理不在某个人的手里，它渗透到了自由、理性争论的过程中。

民主与社会公正

复杂而敏感的中国问题正在困扰着以观念和思想介入世界，力图理顺逻辑、发现真相的人们。从历史的幽深隧道里驶出的中国改革的火车吸引了人们更多的注意力。各种价值、主义相继被提出。民主缺失的困境不断地变幻成许多危机深重的社会问题。而对于民主化的诉求，中国的一些“现实主义者”则对它进行了理论上的抗拒。这种“现实主义”的观点是：民主化会使中国的发展出现无可挽回的挫折，甚至导致社会崩溃。无论是潘维贬低民主抬高法治“权威”的高论，还是康晓光“民主化是祸国殃民的选择”的惊人之语，以及洗岩对“权威主义+自由主义”（说白了是政治专制加权贵资本主义）的推崇，都是黑格尔“存在即合理”的遥远回声。

显然，民主对于社会存在和人的存在所具有的价值维度必须在理念与现实的逻辑之间获得更有助于证明它存在理由的同构性。反民主者对“现实”的强调遮蔽了民主的一个最基本也最重要的价值依据：民主是一项基本人权，任何非民主的统治都是非法的。这种理念向现实的延伸可以表现为如下两点：非民主制度不仅将权力、金钱等稀缺资源，而且将自由这种基本人权都进行极不平等的分配；与欣赏经济自由却排斥民主的“贵族自由主义”遥相呼应，这个专制卵翼的“社会存在”扼杀了底层的任何“良性预期”。

能够表征平等分配基本权利和不平等分配非基

本权利的社会公正的日益恶化带来了某种社会危机。公平与效率之争不仅未能在一个缺乏“公共选择”程序的环境里获得它的语境,而且社会公正日益成为经济发展甚至社会稳定的一个前提。中国的资本原始积累是以权力、资本集团利用一套极不公正的规则对本国弱势阶层的掠夺为途径的,而在当前形势下,能够被掠夺的弱势阶层的资源已逼近枯竭。它将使权力与资本集团更加疯狂,弱势阶层更加绝望。这意味着,这种极不公正的规则不仅已在理论上被判死刑,而且在对既存秩序的维护上,其功能也将寿终正寝。

中国0.5以上的基尼系数、频发的矿难、各地发生的冲突事件已经证明这种排斥民众参与的改革失去了魅力。正如洗岩所说的,改革正在消解自身的合法性。规则的不公正已经使经济发展逐渐失去潜力,并萌发了普遍愤懑的社会心理。在这样的严峻形势中,不要说“中产阶级社会”是梦中呓语,就是这样的“经济基础”,也已经让人看到了“上层建筑”的摇摇欲坠。

社会公正由此成为一个焦点问题。在自由、民主、公正等处于不同层面,彼此联系紧密却很难通过比较确定的价值中,没有哪一个比公正更能切入一定时期的社会心理。正是处于公共社会领域内的这个社会(制度)基本结构的安排影响到了人们的利益和心理上的生存。而人们的社会心理不过是社会基本结构是否良性的一种反映。因此,强调社会公正乃是对政治、经济、社会、心理危机所作出的最为有力的反应。其他问题都以社会公正为基础或与之有千丝万缕的联系,没有社会公正,在当前的中国严峻形势下,它们的脚下将没有一个坚实的地基。

更必须强调的是，社会公正同时具有形而上和形而下的特征。向上，它溯至人权，溯至统治的合法性；向下，它建构一套避免社会危机的规则，使既存秩序消除被内部解构的阴影。它消解了一个由民主来保证的“公共选择程序”与洗岩等“存在合理论者”所强调的社会结构刚性的对垒。它成为当前中国诸多问题的“语境中的语境”、“前提中的前提”，不仅可以从“应然”的角度上证明自己的道德正当，而且更重要的是，这种“正当”背后恰恰隐含了现实的逻辑。在这种意义上，“公正”这个价值取得了一种优先性，讲“公正至上”绝不过分。

正如洗岩指出的：公正论者“顺势推出”政治民主化主张是题中应有之义。一个“公共选择程序”就是一个民主程序，它必须由民主制度保证，否则只能是画饼充饥。事实显而易见：如果说社会公正是由民主制度提供条件和理由，那么民主制度的理由和条件则是基本人权与统治的合法性，以及现实的逻辑支撑。不进行政治民主化改革，社会底层永远没有参与博弈的机会，他们的生存资源被掠夺枯竭的那一天就是革命来临的一天。

从抽象的层面上讲，人们在组成一个社会时就先验地对社会作出了最基本的贡献：正是社会的存在使一切成为可能。意志自由乃人之为人的价值依据。如果一个超越于任何个人之上的政治共同体要施行统治，它必须要征得人们的普遍同意。这样的政治共同体必须是人们授权参与建构的。无论以何种统治方式出现，被统治者的自愿“授权”都是它建立在尊重基本人权上的合法性的一个前提。而不管是在

哪种政治制度下，整个社会的基本权利、非基本权利的分配都是通过一个社会的基本结构进行的。这样，在社会公共领域所拥有的话语权力和政治权力等等“博弈能力”便直接决定了人们参与、影响、支配分配过程的机会。除非是在一个民主制度下，否则人们就没有权利合法地形成政治力量和利益代表以参与政治进程。

被剥夺民主权利使社会底层成为整个政治系统的陌生人。被“集体缴械”的一个后果就是除非以肉体暴力的形式进行绝望的抗争，否则他们面对拥有巨大稀缺资源的社会强势集团的侵害，便永远地失去了反抗的能力。从这一点看，可以窥探到许多贵族自由主义者推崇自由而仇视民主，以及专制社会对民主无比恐惧的原因。民主制度能最大限度地保证自由，而且最能切入社会底层的生存困境。由将民众排斥在国家决策和制度设定进程之外的专制权力所主导的任何程序选择最终都会侵犯到民众的利益。从近年来国有企业的“改制”中我们看到，没有一个“公共选择程序”，所谓的“权利”是何等的不堪一击。本来完全有权决定企业是否改制或企业的改革路径的作为抽象的产权所有者的工人不仅被排除在企业改制的进程之外，而且随时被扫地出门。

精神分析有一个这样的理论：施控者除非能符合受控者的心理期待，否则他很难使后者进入他所预设的心理情境而导致控制失灵。这与中国的改革何其相似。当权力、资本、知识精英结成一个利益共同体，主导改革路径并使这种改革渗透了它的利益诉求，通过一种近乎敲骨吸髓的掠夺已经使民众的生存资源

逼近枯竭时，它便再也不可能唤起民众继续接受掠夺的“良性预期”。民众的绝望背后就是权力的不受制约，以及规则的极端不公正。而任何人只要透过意识形态宣传的浓烟向中国大地望去，都会发现解决社会公正问题才是真正的，并且最为迫切的“现实主义”。企图用一些臆想中的替代方案来否定可以提供一个“公共选择程序”的民主化，以及无视社会公正背后巨大的社会断裂，都远离“中国问题”的语境。若“公共选择程序”无法建立而社会底层只能用肉体暴力的形式“说话”，其结果只能是一片废墟。

（本文是对民主与公正缺失的困境，以及相关争论的一个回应。）

敌视“异端”：对一种社会现象的精神分析

曾经有人说过：对社会持批判立场，或游走于主流之外的人，恐怕在他踏上这条不归路的第一天起就得作好被整个社会所攻击、抛弃的心理准备。弗洛伊德对此曾感慨万千。

我不知道作为一位作家，A 是否想到这一点。在精神分析的视野里像 A 这样的人具有强大的“移情”和“升华”的本领，他可以再造出另一个世界。然而这样的一个只存在于他的精神结构中的世界与现实世界常常处于冲突之中，并置换为他的内心冲突。

大约在半年前，在电话里 A 就给我说过他想去一个无人知晓的角落隐居。这样的角落大抵是在深山老林里。当时我以为 A 是说笑话。我的理由是，在现代社会，“隐士”早已成为一个笑柄。离群索居只是一种想像中的浪漫，根本不能当真。无论如何它面临两个问题：一是生活如何保证？二是如何能够克服已经与“文明社会”同构的心理，战胜“文明社会”的诱惑，忍受一种原始的生活？在深山老林里独自面对蓝天白云、林海风声的愿望曾经使我彻夜难眠，但第二天太阳升起使我明白这只是一个梦而已。而古代的“隐居”与现代的“隐居”是完全不同的两回事。古时人们的生活状态原始面貌要浓一些，“隐居”并不算是一种“异端”的生活，而是一种存在的常态。而现代“文明社会”早已将人“社会化”为一个主要用其社会属性来确认其存在的人，他已经无法体验到一种来自心灵深

处的呼唤了。现代社会早已粉碎了农业文明的神话，包括“隐居”、“隐士”，其“浪漫”已经灰飞烟灭。如果说古人的“隐居”因其是一种生活的常态而并不感觉到有什么心理上的恐惧的话，那么对于已经与现代社会取得精神和心理上的同构性的现代人来说，离群索居则是无法忍受的。除非已经彻底绝望，否则一个人无法通过斩断与社会的联系，而在一个对于心理来说完全陌生的环境里生存。

A 在报社工作，他是分裂的，生活与生存被切为两半。A 在生活中没有几个朋友，独来独往，天马行空。他头上有各种各样的头衔，诸如什么作家协会会员、什么学会理事之类。如果按一种庸俗社会学的标准，这是很令人羡慕的，起码是一种地位和话语权的表征。至今我已经忘记和 A 熟悉的具体场景，我已经不明白他的沉默寡言与他的思想有何联系。

两个月以前，A 和我进行了一次交谈。在这次交谈里他再次向我说他想离开。这是他最后一次与我通话。我希望他能考虑到这样做的理由，以及是否为隐居提供了物质上、心理上，以及其他方面的准备。他说他已经无法忍受，否则他将发疯，而他对一些必要的事情都做了恰当的安排。我想：如果一个人有一点钱，足可以支撑多年的生活费的话，那么选择一个人烟稀少的地方立一栋茅屋，再种一点菜，也未尝不是一种逍遥。在草长莺飞、花开花落中生活，也可以算是一种人与自然的和谐。但是，这仍然过分浪漫化了。在我们想像中简单的事情在现实中将变得极端复杂。隐居者即使能提供生活上的保证，这种保证即使能在他欲望不大的生活中不破坏隐居的精神愉悦，

但一种因远离“文明社会”而被忽视、弃置的感觉仍然是难以忍受的，特别是在一个人已经体验到了“文明社会”所提供的种种便利好处的情况下。隐居者从某种意义上看就像是一个出家人，已经跳出尘世之外。

A 真能做到吗？

一个人被逼疯、被逼走，背后必然有深刻的社会原因。许多老谋深算的人都这样说：如果你不能改变现实，你就要适应它。这么说看起来有些道理，但却表现出对人性的惊人无知。他们不愿意看或看不到的是，在“适应现实”的背后，是各种各样的神经症、精神病状态，以及形形色色的施虐—受虐狂的出现。人性并不能适应于任何环境，在一个缺乏对人尊重的环境里，人健全的理性能力将受到伤害。一个人可以强迫自己改变，以适应环境，但这种适应将使他的自我被否定，在“超我”的高压下导致精神结构的畸形。这种畸形通过各种病态的行为和思想而表现出来。在这样的环境里，一个人的内心冲突似乎通过群体对他的接纳而掩盖了，与环境的同质性使他获得了一种安全感，而这个环境提供的生存资源，甚至稀缺的资源使他看到了希望，而这恰恰符合可以支持一个人的心理优势的、整个社会用以判断“成功”的标准。在这个时候，适应现实者已经变成现实的一部分。

A 所在的生活—工作共同体像其他共同体一样可以让人们通过相互的比较而获得对自身存在价值的确认。争夺生存资源构成了共同体的人的自觉选择。无论是实际的利益还是他人的评价，以及根据占据稀缺资源的多少而获得的尊严，都与此密切相关。而占有稀缺资源似乎有条件的人都有机会，但数量上

却不够分配,由此产生了人与人之间的明争暗斗。但这种同质化的争斗再残酷也属于“人民内部矛盾”,在这个表象背后是大家不约而同对一套可以给大家带来获利机会的潜规则的默认和发挥,对这种粗鄙的拒斥形而上思考而汲汲于利的存在方式的认同,以及对与之配套的价值观念的捍卫。群体的力量加上生存资源的诱惑,使这个“现实”成了一块巨大的吸铁石。它就像是一杆旗帜,只需要轻轻一挥,便可将趋炎附势者裹挟而去。

我们的谈话带着一种失败者的无奈和愤怒,以及一贯的轻蔑。不知不觉之间我们的角色已经变化,A成了一个迷惘的控诉者,而我似乎已是一个冷静的分析者。A不明白,为什么他选择自己的生活方式,他不跟着许多人吹牛拍马,他不和他们沉溺入一种斗鸡玩狗、搓麻赌牌的生活之中,立即就引来了这些人的似乎是永无休止的诽谤、孤立和攻击。他更不明白,何以在他对许多人所追求、热衷的东西从未表现出热情时,他们会以一种非要贬损他的面目出现。而实际上,A与世无争,从未在我们可以预见的一个自明的逻辑基础上为别人对他的损害提供一个前提。我告诉A这是他们的一种本能反应,其背后是无尽的恐惧和空虚。A显然并没有理解与世无争在不同的环境里的客观意义,以及将要遭受的命运是在怎样的一种情况下不同的。在一个陌生的、由临时性的群体组成的公共空间里,由于不存在多少心理上和利益上的联系,与世无争不会引起他人的注意,从而既不会引起他人的精神焦虑,也不会让他们感受到威胁而呼唤出他们的攻击性。但如果这样的一种与世无争出现在一个彼

此熟悉的共同体中，并且这种“无争”乃是对人们趋之若鹜的对象的一种轻蔑，情况就完全不同了。

一个已经丧失自我，并且是在争夺生存资源，或获取虚幻的安全感的情况下而对自我进行扼杀的人最害怕的就是他的自我魂归人间。这将产生致命的心理后果。一是对他背叛自我的行为进行严厉的谴责、控诉和审判，将他的灵魂抛进地狱，接受地狱之火的焚烧。二是对他现在的虚假的自我进行鞭挞，以一种因其发源于生命特质而具有强大威力的力量质疑他现在所选择的存在方式和价值观念的合理性，并且使与这个虚假的自我、异化的存在方式和价值观念紧紧联系在一起的利益遭到毁灭性的威胁。而由于一个人已经扼杀自我，他的精神结构已经畸变，很难在一般的情况下重新获得理性的健全，因此自我的影子的出现很难让他克服深深的恐惧而“复归自身”。由于安全感的需要，以及利益的强劲呼唤，已经畸变的人格结构导致了这种新的心理防御机制的产生：只要自我的影子一出现，立即就要扼杀它、否定它，并且由于这种深深的恐惧，他必须对让他看到自我的影子的载体实施攻击。只有这样他才能确信，并不断强化自己当初扼杀自我的选择的合理性。由恐惧和不自信，以及负罪感而萌发的这种近乎条件反射般的反应，其力量恒久而又强大，只要外界的威胁不消失，它就不会熄灭。汉奸之所以有时比日寇还要凶残，甚至变态到不可理喻的程度，就在于他既然背叛了祖国，抛弃了“中国人”这个存在的属性，他就必须从心理上蔑视“中国人”，努力否定原来的那个自我，并且消除一切让他看到原来那个自我的中国人，以此强化自己当汉

好的选择的合理性,获得心理上的生存。

一个“适应现实”的人与此具有相似的精神结构。从心理上和精神上进入已经异化的生活—工作共同体是以付出自我的被否定、用共同体里的一套指令来重新编码自身的存在方式的代价来实现的。在这样的一种异化中,原先的自我与既无法获得共同体的认可,也无法捞取利益对应,而重新在人格结构中建构的那个虚假的自我与安全感,与能够获得社会认可的、可以确立一个人的“存在价值”的利益对应。它们不断地获得强化,久而久之这种经验上的确认便沉淀入无意识中,成为一个人的一种“先验”的“价值判断”。但是,由于这种在“逃避自由”基础上的自我的建构是虚假的,无论是群体认同的安全感还是利益保证的“尊严”都不堪一击。一旦有外界的刺激出现,无论是让他们看到自己原先的影子还是对他们所趋之若鹜的东西,以及其存在方式的任何轻蔑,都会引发他们的恐惧。在这样的情况下,一个人保持心理上的生存的第一反应就是消除一切对于他的存在方式、所信奉的价值观念,以及所追求的东西的价值的怀疑。他们最受不了的就是怀疑,不管这种怀疑是以别人的发问,还是无形中的对比,或不经意的刺激的形式出现,只要怀疑出现,他们辛辛苦苦所建立起来的心理基础就会崩溃。

这就是在一个十个人的团伙里,九个有“共同语言”的人必须要把另一个特立独行的人同化,同化不成便必须不断攻击他的原因。在一个异化的环境里,只要“公认”的价值观念获得统治地位,并且能够支配生存资源的分配,那么即使对自由和多元化的仇恨不

以制度的形式出现,也将以心理上的恐惧出现,这样的一种极权主义向度甚至渗透进了人的思维方式之中。在这里,精神的畸变导致思维方式和心理反应机制的紊乱。A 的与世无争、特立独行尽管是在自身的独立的精神结构中自明地获得其理由,并且不与外界产生联系,但它在那些人眼里,实际上已经等于对许多人奉为价值的东西的轻蔑,对他们如此选择这种生活方式、价值观念的根本否定。这种怀疑是通过无形中的对比出现的,这种对比可能并不被 A 捕捉到,但在因自我建构的虚假而高度敏感的人眼里,它是再明显不过的。这样,A 的存在已经成为他们的一种威胁。他成了一个将他们的自我呼唤出来的引火者,一个危险的载体,一种让他们在心理上无法生存下去的刺激。如果 A 是一把火,那么他们的第一反应就是必须把这把火扑灭。

攻击性来源于遭受挫折的心理,不管这些人的选择是否“自愿”,客观上都是自我的被否定,因而都是心理上的挫折。他所选择的并不符合人性的自然需求。被破坏的理性能力和人格结构使受虐—施虐的性格特征暴露出来。一个“适应现实者”在“适应现实”时表现出了对外界权威,一个共同体及其背后的价值观念屈服的倾向,他否定自我,俯首称臣。这种受虐的经验在他的无意识深处蓄积了耻辱和仇恨,迅速转化为施虐的倾向和愿望。似乎有一种声音告诉他这种因耻辱而存在的心理上的劣势只有向外攻击才能得到补偿。而在高度的不自信之中,施虐可以通过心理上的强势地位来加以消除。因此一个“适应现实者”,一个善于吹牛拍马、阿谀奉承的人极富攻击

性，无论是作为受虐狂存在还是作为施虐狂存在，都是他存在的两面，而这两面在这么一个已经被破坏的人格结构中是统一的。

受虐—施虐的性格特征表现出了一个人的趋向于符合人性的潜能的衰竭，不管他如何用外在的利益、社会的认可来麻醉自己，实际上在无意识深处，他都无法挽救自己人生的失败。不管他们得到多大的利益，而A们又损失到何等地步，真正来讲，在A们面前他们都无法获得心理上的优势，更不可能获得价值上的确认。他们对A的攻击除了要尽力消除怀疑外，还意味着这样的一点：A的存在方式表现出了一种他们曾经向往和赞许，如今却已不可能达到的存在高度。这种存在高度时时都是对他们的一种质疑，一种威胁。他们对A的攻击在这种意义上怀着一种变态的嫉恨心理：只有让A承受磨难，才能使他的存在方式失去一种其实也只是他们臆想中的价值上的确认；而对A的语言的攻击，则是通过一种用语言所搭建出来的虚幻的对比来不断强化自己的选择的合理性。这就是我们看到为什么许多人的快感建筑在他们恐惧，或敬畏的人倒霉的基础上的原因。

我们的这次谈话可能是我们的所有谈话当中最长的。我甚至能感觉到A的激动。此后我便再也没有与A联系。而当我再打他的电话时，电话已经销号。很显然，他已经远走高飞。但这一切都不重要了，摧残人性的环境只要达到使一个不想丢失自己的人只有靠躲避才能保持精神健全的地步，那么异化的惨烈就已经不再是一个是否“人道”的问题，而是每一个人，包括不管是否扼杀过自我，以及是否有受虐—施

虐倾向的人的命运。在这个普遍性的命运背后,像 A 这样的“存在者”的存在是多么不合时宜,个人主义已经被唯我主义,以及道貌岸然的“共同体”置于死地。人心的险恶与复杂背后是一种具有极权主义向度的集体沉沦。在一个由等级制所保证,由权力、占统治地位的意识形态和价值观念支配稀缺资源的分配的环境里,精神的独立、思想的自由没有立锥之地。而即使权力、意识形态都退居幕后,群体信奉的价值观念未能从思维方式上在多元化的条件下产生,“逃避自由”的后果也很难保证“异端的权利”。没有“异端的权利”,就不能斩断对个人的选择缺乏尊重的逻辑。如果不是这样,我们中的绝大多数人,包括 A,只能无望地继续被吞没。

关于农村土地私有化争论的 一种哲学审视

徐友渔先生在《90年代的社会思潮》这篇文章中指出：随着市场经济方针的确立，经济自由主义的旗帜鲜明地亮了出来。就此，“经济发展”的内在逻辑最终使统治获得了合法性的保证。接下来的事情自然是权力通过私有化改革而变成“权力资本”。

经济自由主义的话语霸权使私有化从一种技术手段一跃而成一种理念。在国有企业私有化走上不归路，国有资产流失成为一个极为严重的问题时，私有化的目光盯到了农村。“农村土地私有化”的喧嚣一度成为学界的话题。这个话题最引人注目的，莫过于秦晖和温铁军的交手。

在资本主义原始积累中发生的“圈地运动”，使自由主义成为秦晖等人赖以主张农村土地私有化的理论依据。依据文本的演绎和现实的触痛，按照一种抵御国家暴政的产权理论的预设，这种主张似乎是无可疑的。但问题的复杂性在于其结果的多向度中所可能产生的对目标的背离。换句话说，一种理论的预设不能抽空其时空环境，它的演绎在现实的各种因素的干预下无法通过其逻辑的建构而达到目的。在私有化对国家暴政的抵御和可以预见的在广大农民未能脱离土地而成为“城里人”所发生的土地兼并狂潮中，前者的价值将在社会动乱的可能后果中被消解得一干二净。

即使是一种正确的理论，它也不能变成一种纯粹的“文本分析”而抽空赖以证明其存在意义的语境。温铁军反对农村土地私有化的要点也在这里：在土地仍然是农民的一种社会保障的情况下，进行农村土地私有化的后果将是一场悲剧。

但是，这种“学者的理性”无法抗拒根据某种逻辑进行的理论演绎的咄咄逼人的反击。这种脱离现实的理论乌托邦使私有化的观念一跃而为一种理念，从一种技术手段变成一种目的。笔者认为：只要中国的农民在总人口中不变成绝对的少数，只要土地仍然是农民的社会保障，那么私有化就必须在农村止步。当理论与现实的呼应使理论获得了一定的支持依据时，在未来农村土地私有化也许可以考虑。在此笔者不想就农村的现状与私有化的后果之间的关系进行论证，这方面温铁军等人已经提供了丰富的、无可辩驳的论证。但笔者愿意从哲学的层面，从理念与观念的分析中为温铁军的观点提供一点支持依据。

按照某些人的预设，私有化通过产权的界定似乎是通向人权的保障和自由的实现的根本途径。也就是说，私有化已经与人权、自由等普适性价值产生一种对应关系并成为它们的保证。但无论是从这里还是从别的方面分析，私有化都是手段，是工具性的，它不是一种理念而是一种技术程序。就它的功能而言，它可能在反复的阐述中变成一种意识形态，但无论如何它都是观念性的，它的工具属性决定了它不是理念。理念作为一种抽象的价值形态对事物具有规范性，它超越于特定的现实而适用于普遍的语境。也即，即使现实的“实然状态”对其本身提出质疑和否

定,它的内在指令也不受现实的支配,它本身因为建立在人性的基本诉求上而“先验”地为自己的存在提供了价值依据。而恰恰也正因为现实对其的否定,它反过来成为关于现实的价值判断的标准,使现实的“实然状态”被其“应然状态”所扬弃。理念与“应然状态”有关,并不断超越于现实的逻辑。正是从这种意义上讲,理念是一种目的,它的超越性和普适性使它可以不考虑现实所发出的各种指令。

但观念却远非如此。它的属性不包含人性的基本诉求,因此无法超越于特定的语境。它只是一种技术程序、一种手段的抽象,而这种手段和技术程序,其内在指令都依赖于现实的各种条件,或者说,其内在指令本身对现实的“编码”必须依赖于现实提供的各种说明。在复杂的现实之中,各种因素的交错作用时时企图对它进行干扰和消解,它的作用本身只有在与现实取得同构的基础上才能不因异化而对目的产生背离。这里的逻辑困境是:在它利用自身的一套指令和技术程序对现实进行规范和作用时,它所作用的领域只是现实中的某个截面,它所利用的只是某些因素,而除了这些因素,其他诸多因素也对它产生作用,所有因素的最终合力在它与现实的非同构性中只能驱动它偏离其技术程序所指定的路径。因此,它最终受到现实的规范和支配,它无法通过理论的演绎建构一种不受现实的指令渗透的逻辑体系。而从它是一种技术程序上也可以看到,它的存在与一定的语境的存在不可分离,它不是高悬在天空中只顾发出指令的抽象体系,而是一个理论与现实的共生体。它存在的意义就依赖于这些语境,当这些语境还未出现时,它

的作用将无法获得足够的支持依据而只能导致其存在意义的崩溃。

理念和作为一种手段、技术程序的抽象的观念的非完全对应关系如果不能从将它们联系在一起的理论体系中加以界定,其结果将是这种理论体系的“碎裂”。社会主义的空想激励了许多人,但社会历史的局限性却使诸如计划经济、公有制等技术程序沦为笑柄。而人们犯下的最大错误是将这些技术手段变成了意识形态,赋予了它过多的价值判断,甚至无视其受语境的约束而将它按理念的标准来加以演绎。作为它的反动面的私有化若企图上升为一种理念,企图从技术程序的等级上向具有普适性语境的理念越位,同样将会异化得面目全非。没有语境支持的技术程序等于无源之水,而力图赋予技术程序以过多的价值属性将使它无法跳出乌托邦的旨归。在农村土地私有化的争论中,这种理念和技术程序的非完全对应也许可以告诉我们一点:农村土地私有化在未来条件许可时也许可以,但若是在现在,肯定是不行的。

21 世纪,谁来制约美国

经过科索沃战争和伊拉克战争,无论我们是支持还是反对,作为一种客观存在,弱国短时间内便在强大的军事侵犯中或跪地求饶或被摧毁,已经以平民的鲜血和民族的屈辱昭示出这一点:再也没有什么力量能制约美国,它已经可以为所欲为。

20 世纪八九十年代之交的东欧“社会主义”政治秩序的崩溃,以及早先一步的庞大的华约集团的解体为美国鞭笞天下提供了天赐良机。力量均衡的打破呼唤出了霸权主义的魔鬼。失去制约以及威胁的现状则使强者在扩张和炫耀武力上呼啸奔突,高歌猛进。从此,具有原教旨主义特征的新保守主义在高度膨胀的国家利益的指令下为政客的嗜血渴望而涂脂抹粉。而无论是资本财团的利益还是仍然以国家利益、自身利益作为出发点的“民意”,皆成为战争机器的动力。这种以核力量做后盾,以激光制导导弹、战略轰炸机打头阵的民族主义狂热开始了新一轮的扩张的长征,而自由主义的理念之光早已被遮蔽。

问题已经不在于野蛮的塔利班政权和罪恶的萨达姆独裁政权被一举抹平后的狞笑、狂呼、大哭和悲愤,而在于,平民的鲜血以及联合国阻止流血发生的无能又一次营造出了特立独行的弱者在恐惧中生存的情境,整个国际社会又一次被带回原始丛林。在这个惟蛮力是举的原始丛林里强者与弱者本身对内和对外的关系出现了深刻的断裂,也就是说,用强者国

内的政治体制来判断它的对外政策彻底失去了意义。取消了价值判断,并且在人种、文明、价值理念上的差异的客观存在的影响下的利益分野加剧了强者在内外表现上的分裂。一种仅能由国内政治体制所依恃的理念再也无法渗透入政府在国际关系上活跃的机体。它不再发挥制约能力,就像一个有素质的人面对妻儿温存无比,而对外人则恶言相向,面目狰狞。

这就意味着,无论一个国家国内政治体制是专制还是民主,都已经不影响国际关系的政治体制中的性质。它们之间所遵循的不是同一机制,深刻地表现出某种异质异构的特征。从逻辑上讲,以一国的政治体制来判断它在国际关系中的作为出现了一个断裂,这种断裂宣告了国内和国际政治体制处于不同的领域和情境,并且遵循不同的指令。而国际关系由实力来划分不同的等级体系、由暂时的利益来划清暂时的敌友已经表明这种国际政治体制毫无自由民主可言,而赤裸裸的就是一个极权主义政治秩序。

西哲有言:“绝对的权力导致绝对的腐败。”更言:“失去制约的权力将导致专制。”这意味着,自由民主或专制独裁仅仅出现于各权力之间的关系,与权力背后的“素质”、“修养”之类风马牛不相及。当某种权力失去制约,具有了横扫一切的力量时,基于“人性恶”(在国际关系上是追求国家利益最大化的排斥价值判断的狂热的民族主义或国家主义)的假设可以判断这种权力必然营造出一个极权主义秩序。表现在国际关系上,美国国内的自由民主和与它主宰的国际极权主义政治秩序毫无关系,没有任何有效的力量制约它,在国内它可以是一个文明人,在国际上它就可以

是一个暴君。

联合国作为超国家机构似乎是惟一能够制约美国的有效力量。然而,这个超国家机构离开了超级大国却根本无法有效地树立权威。我们甚至可以看到,它曾经是,并且现在仍然脱不了是超级大国的一个傀儡的嫌疑。美国在伊拉克战争中对联合国的呼声嗤之以鼻昭示出,它已经可以凌驾于人类经过惨痛的两次世界大战好不容易才建立起来以维护世界和平为主旨的联合国之上。它从此只按自己的意志、自己的判断行事,而不必受制于在国际上通行的并得到普遍尊重的标准。这个平等的主权国家的共同缔约的机构在美国的眼中已经不存在,也即一个应该建立在权力制衡基础上的、其决定应得到缔约的主权国家服从的超国家机构的标准已被置换成美国的标准。这就使国际秩序形成一种单向的权力支配关系,一种极权主义性质的存在状态。美国已成为一个超霸的、谁也无法对之加以制约的、在国际秩序上发挥极权主义的全部功能的实体。这种可怕的极权主义国际秩序将继续使灾难与人类形影不离。

那么,还有谁能制约美国?当欧洲小国纷纷向美国俯首称臣,当北约在美国的一手操纵下从一个防御性的军事集团演变成一个进攻性的军事集团,并且还在扩张,当美国的驻军遍布全世界,并且拿下伊拉克控制了海湾的石油这一战略资源后,还有什么力量能阻挡美国以及美国纠集的现代“罗马军团”的“东征”?苏联的分崩离析让其继承者俄罗斯元气大伤,至今未能恢复。而中国所谓的“崛起”不过是在掩盖了一系列的国内和国际生态危机的情况下表现出来的,并且

即使在和平环境下前进尚需要一长段时间的积累。日本则始终是在美国保护之下看美国的眼色行事的“地痞”，虽有野心但至少在未来相当长的一段时间内不会和美国决裂。欧盟似乎是制约美国的一大力量，但无论是文化、种族，还是利益都使它们之间的合作大于它们之间的分歧。印度也许有望在未来成为说话有分量的一个国家，但它外强中干，远未将自身锻造成一个强健的机体。除了这些国家和国家共同体外，其他小国无不是在唯唯诺诺，看着大国眼色行事而苟且偷生。这个趋炎附势、对利益精打细算的“国际社会”，如何能像自由民主国家所具有的权力制衡那样建立一种对超级大国的权力制衡机制，最终打破这种极权主义国际政治秩序而保证世界的和平？

第三编 显现的“他者”

意识到那些本来是无意识的东西，并从而扩大一个人的意识领域，这就意味着接触现实，并在这一意义上把握真理（无论是知性的真理还是情感的真理）。扩大意识领域意味着醒悟，意味着揭开面罩，意味着走出洞穴，意味着把光明输入黑暗。

——埃里希·弗洛姆《精神分析与禅宗》

同情心是怎样丧失的

一

“同情心的问题与什么是人的问题和人的同一性问题有关，同时也与下面的问题有关，即人在肉体和精神上受到多大程度的伤害之后还仍然能够坚持人性”。^①

在今天，阿尔诺·格鲁恩这个名字对于我们来说已经不那么陌生了。在整个 20 世纪的精神分析大师中，我们认识了弗洛伊德、荣格、弗洛姆、阿德勒、埃里克森、霍妮、苏利文、拉康，也认识了已经将精神分析与存在主义、宗教神学联系在一起的兰克、布朗、贝克尔等人，而同样作为精神分析学家的阿尔诺·格鲁恩，则以他的一本惊世之作《常态下的癫狂》，让我们记住了这个闪烁着天才般炫目光辉的名字。

1987 年，在弗洛姆、霍妮等人已经走到研究常态下的癫狂的大门却因对其他问题的更大的理论兴趣无暇进入时，他走了进去，以一种惊心动魄的话语方式向我们揭露了人的常态下的癫狂的秘密。这是对帕斯卡的“整个人类的疯狂竟然如此不可避免，以致不疯狂也是另一种形式的疯狂”的杰出回答和天才论证，而这种论证完全是精神分析意义上的。10 年后的 1997 年，在《常态下的癫狂》里提出的关于人的同情心问题的基础上，他又以一本《同情心的丧失》对同情心问题进行了深入的研究。

像《常态下的癫狂》产生的社会效果一样,《同情心的丧失》在给我们以强烈的震撼和极大的启发的同时,在某些方面是有些令人沮丧的。我们习惯认为:一个人之所以没有同情心,肯定是精神结构产生了病变,它是道德败坏的一种反映,却不一定与一个社会的隐秘的精神暴政有关。可以肯定的是:一个没有同情心的人,就像一个贪婪的人,是一种病态的特征,不过它是否与人的“创伤性的存在经验”联系在一起,是处于我们的视野之外的。然而一个精神分析学家与常人的不同就在于他能透过现实的帷幔而看穿现实的幻象。阿尔诺·格鲁恩认为:“我们失去了同情心,其原因是我们失去了同我们自己内心痛苦的联系。”^②

这个观点是一个严肃的精神分析学家通过长期的治疗和经验观察得出的,而且具有无可辩驳的实证性。在阿尔诺·格鲁恩表面上不动声色的描述中,我们恍如看到了那一个个扭曲的灵魂。一个丧失同情心的人也是一个极富破坏性的人,这种破坏性倒不像他所讲的只是为了在别人的身上制造痛苦来对自己已经无法体验的痛苦进行补偿,恰恰相反,正是为了彻底扼杀痛苦,因为通过人的普遍的存在困境的中介,别人的痛苦让他看到自己的危险的祸端。

在生存论哲学的视野里,阿尔诺·格鲁恩的这个观点是不难解释的。人作为一种社会性的、具有自我意识和对象意识的类的存在物,其生理与心理结构都具有共通性,是紧密地联系在一起的。或者抽象地说,人的人性是相通的,在人与人之间未异化的状态

下,一个人的痛苦能够引发另一个人的痛苦。从而,在最基本的层次上,一个人如果无法体验到自身的痛苦,别人的痛苦便已经和自己的类的存在困境失去了联系,他也处于一种与自身的真实存在状态相疏离的状态中,从而也丧失了体验别人痛苦的能力。在这种意义上,一个没有同情心的人是一个已经物化的、丧失了人的属人本性并且切断了与他人的人性联系的人。他的存在由此远离人本身而展开为一系列被整个社会的技术—控制体系所编码的社会属性,这正是马克思论断的“人是一切社会关系的总和”的变味。

三

无论是正统的弗洛伊德主义者,还是新弗洛伊德主义的精神分析学家们,以及后现代精神分析学家、存在主义精神分析学家、宗教神学精神分析学家,这些人再怎么离经叛道,都没有背离精神分析的这一经典理论:童年的经验影响到了成人的种种行为,或者用很有精神分析风味的语言说:人的成长的过程是一个遭遇挫折的过程,从而引发了神经症;而童年的心理创伤则构成了成人的各种千奇百怪的症状的最终秘密。看得出,阿尔诺·格鲁恩对这一理论是运用自如的。事实上,他对童年的创伤,特别是对家庭的权威性结构对儿童的自由自发的生产性本性的扼杀所产生的心理创伤的强调,甚至比弗洛伊德有过之而无不及。准确地说,是家庭,而更不是社会的暴政以及人的存在的悲剧性,构成了他的理论的最终支持依据。

这当然是有足够的理由的,精神分析的这一经典理论到现在从未失去它的魅力,并且可以预想只要社

会的一种权威性的结构的指令仍然渗透于家庭，并最终家庭作为它施行控制的最小单位，它也永远不会失去它的魅力。弗洛伊德的这一理论并不是胡言乱语，而完全是建立在临床治疗和观察的基础上的。在这方面，继他之后，弗洛姆、霍妮等人已经用更多可信的例子对此进行了充分的论证。在这方面，甚至皮亚杰的发生认识论也从儿童的认知能力的结构的变化方面提供了有利于精神分析的信息。

整个人类的文明史就是一部压抑的历史，在人类的童年，“文明”就已经让人的“本真存在状态”遭受创伤。这种创伤所折射出的原始经验就是荣格所揭示的“原型”。如果我们不认为这种社会化的过程同时也是一种奴役的过程的话，那么个体的社会化的过程同时也是一个儿童压抑自己的需要，逐渐把社会的需要化为自己的需要，并在社会的内在指令下接受社会的“编码”，取得社会属性的过程。而事实上，即使仅仅依赖于我们的直觉，我们也看到：童年的不幸即使不意味着一生的灾难，也至少意味着精神的不幸。在这方面，精神分析不可避免地要在气质上走向悲观主义，正如弗洛伊德所讲的，治疗患者的目的不过是为了将他从个人的不幸引入生活的普遍的不幸。这种“生活的普遍的不幸”在弗洛姆、贝克尔那里走向了存在主义，即人的存在的普遍困境，这种存在的普遍困境让贝克尔看到了人作为自然产物的悲剧，而更让弗洛姆看到了社会暴政的幽灵。如果不存在一个“健全的社会”或人不能在维持自己的自我系统的基础上健全信仰和理性，那么，这种“生活的普遍不幸”便是注定永远存在的。

阿尔诺·格鲁恩的理论与弗洛姆等人的大异其趣。他虽然看到“我们自豪地声称我们生活在‘文明’之中,但是控制这一文明的法律和权力已经发展成为一种危及我们身心健康的机制”^③,但是,他的重点仍然放在“家庭”和“童年史”,而不是“社会”,虽然“社会”仍然是他的理论旨归。的确,我们已经用不着证明:当一个孩子脱离母体后,他的存在仍然是同母亲的存在连在一起的,只是在他的逐渐成长中,他才彻底剪断同母亲相连的脐带。在这个过程中,母亲代表了世界,从而母亲对儿童的态度也等于世界对他的态度。这并不难理解:一个没有自我意识的人(幼儿)同时也是一个与世界(母亲)融为一体的人,只有当知性使他有了对象意识之后,他才从这个世界中分裂出来而踏上“追寻自我”的长征。那么在这种情况下,很显然情况正如埃里克森所讲的,母亲是孩子成长的背景,而孩子的最初的关于自身是谁的建构以及自我的确认正是在这样的背景下进行的。“这样”,阿尔诺·格鲁恩补充道,“孩子赋予自己生命的意义的过程就反映了母亲对他的生命赋予的意义。孩子从他的生命对母亲的意义中吸取自我生命的意义和价值,所以孩子发展的可能性和方式也取决于父母是否承认他的发展。形成自我的道路在任何情况下都伴随着烦恼、恐惧和危险。在这方面,母亲以及后来的父亲是否愿意伴随孩子走这条道路也起到重要的作用。只有通过父母充满爱心的陪伴,孩子以后才能脱离父母并发展成一个独立的自我”^④。

话已经说得够清楚了,我们需要追问的是:如果一开始父母对孩子并没有“充满爱心的陪伴”,不仅不

作为他发展自我的“背景”，反而以自己（在很大程度上也是社会）的方式，在孩子成长的道路上不断否定他的自我建构，最终（通过与社会的“合谋”）把一个假自我系统植入孩子的精神世界，最终又会发生什么呢？一个人一旦被迫使放弃他的自由自发的成长，其结果就是生命的挫折，这是弗洛姆在修正弗洛伊德的破坏本能理论时的发现。弗洛姆正确地看到，“爱欲本能”与“破坏本能”是成反比的，一旦生命被挫折缠绕，它便通向了一条充满破坏性的道路：人被压抑的东西，总需要通过迂回曲折的途径发泄出来。而悲哀的是，造成这个灾难性后果的原因大多并非出于人的主观意愿，而是一种权威效应的产物，是被深深地植入权力结构中的一种“集体无意识”，并受到社会文化的支配。阿尔诺·格鲁恩以他自己独特的方式举了一个例子：当一只生下不久的黑猩猩受伤时，它母亲马上会抱起它并照顾它。但是，当一个小女孩在冰道上摔倒时，伤了脸，父母却非常生气，马上命令她回家，以示惩罚。“父母不去保护孩子”，阿尔诺·格鲁恩评论道，“他们不允许孩子表现出软弱无助的感觉”。^⑤而这一切的原因仅仅在于，“父母把自己遭受到的痛苦强加在孩子身上，他们惩罚孩子的原因正是他们自己内心拒绝和憎恨的东西，即易受到伤害和软弱无助的感觉。这两种感觉都是痛苦的经验，但要表达这样的感觉就会被认为是在贬低自我价值……我们不断地寻找牺牲品，以惩罚当年自己扮演的牺牲品角色”^⑥。

四

这样，儿童在一开始的时候，便逐渐与自己疏远。

在一个整个社会秩序,以及其中的意识形态建立在权力和统治基础上的社会里,他首先置身于整个家庭从社会承袭而来的权力关系中。由于他无法自立,因而需要父母的照顾,这就逻辑地产生了对父母,特别是父亲意愿的服从。而在一个以服从为特征的环境里,服从成了判别美德的标准,它考虑的是施服者而不是服从者的意愿,或者说,是以施服者的意志为转移的。

这样,儿童在服从便会受到奖励,而不服从则会受到惩罚的奖惩机制中便经过了长期的“训练”。一种重复的实践—操作原则久而久之便内化入了他的心里,成为他特定的思维定势和情感反应方式。而这个过程同时也是一个对自己的内心需要进行扼杀的过程,儿童离自己的应然的存在状态越来越远。家庭和社会都不需要不建立在“听话”基础上的个性,儿童就像是一个泥人,按照他们期待的角色进行塑造。一句话,儿童的存在本身已经具有了社会的属性,他已经具有用来控制他的东西的属性了。

其次,虽然父母对孩子的爱、关心和照顾是实实在在的,而且也是真心的,但由于这种爱仍然是采用了社会的形式和遵从于父母而不是孩子的意愿,这就导致儿童的成长仍然是受到干预和被规定的成长,从儿童的精神健康的角度上讲,这种“爱”可以看成是在以爱的名义进行的一种“惩罚”。阿尔诺·格鲁恩说道:“孩子一生下来就面临各种禁令的骚扰。那些在自己的童年时代就饱受禁令之苦的成年人在把这些禁令传下去的时候感到满足。我们是以为孩子着想的名义来惩罚孩子的,当然我们自己对这一点不予承认。相反,我们觉得自己是关心孩子的好父母。”^⑦这

就必然造就出一个虚假的现实，儿童置身于一个爱的幻觉之中，久而久之世界也成为一种幻象。就这样，无论是受到奖励还是惩罚，儿童都把它看成是自己的由意志支配的行为的结果，而不是由于符合或不符合父母的意志。这是一种可怕的对权威屈从的习惯。这种习惯完全是建立在与自己的内心意愿和情感反应进行艰难的隔绝的基础上的。在成长的道路中，只要一个人屈服于权威并且被整合进一个社会的权力秩序，那么，他就已经切断了与自己的联系。在追寻自己的旅途中，真正的自我已遭到扼杀，由社会所编码的一个假的自我系统就这样构成了他的存在。

这样的—个假自我系统实际上是人已经物化的反映。如果像兰克所讲的，每一种人格系统都是防止人疯狂的保护装备，那么，每一个假自我系统同样是保证我们不致被视为“有病”的装备，虽然在正常的名义下，它不可避免地走向了真正的疯癫。从某种意义上讲，人被物化是很难避免的。弗洛姆在他的名著《健全的社会》里指出，要充分而有效地联系主客体，既应该看到它的具体性，又应该看到它的抽象性。但在现代社会，许多东西，包括人，都已经抽象化了。我们习惯地说“一位医生”、“一位身家10亿的富豪”，这种思维只能告诉我们这个人的职业或财富，再不能告诉我们关于这个人的任何东西。很显然，在我们眼中，他只是一个物而已，与我们所面对的物，是没有多大区别的。而我们的社会化过程，本身就是一种最大也最惨烈的物化。随着我们的物化过程，假自我系统逐渐成形，在本来属于和应该属于我们的东西远去，甚至难以追忆时，由社会所灌输给我们的东西也变成

了我们的东西，并成为我们的价值观念、情感反应、思维方式的源泉。

但这种生命的挫折并不会就此善罢甘休。被压抑的意识和情感固然已深入无意识深处，但它仍然在起作用，仍然在驱动着人们，告诉人们似乎只有失去的自己才是一种真正有价值的存在。人的自我在失去时，也带去了心灵的平静并造成一种情感的紊乱。人必然会惶惶不安，负罪感将他折磨得心力交瘁。这是因为，不管怎样，一个人背叛自己总是有知觉的，他必须经过一个内心动荡不安、矛盾剧烈的阶段，而在这个阶段人强烈地感到对不起自己，虽然必须屈服于外界的权力之中。

这种对不起自己的意识也表现出了对自己的憎恨，这有两层意思：一是自己必须对自我的失去承担责任，并接受惩罚；二是用来构成自己的存在的自我系统本质上是社会的产物，是强加给自己的一种面具，因而对它的憎恨虽然作用于这个躯体以及这个躯体附带的一切，但严格来讲，这并不是对“自己”的憎恨。只有在假自我系统已经在他心里定型，并作为他的价值判断和情感反应的源泉发挥正常的作用时，他对原来的那个“自己”的憎恨才是真的，因为他必须通过憎恨原来的“自己”，借助于一种情感的欺骗来强化对现在接受的这个假自我系统对于他的存在的合理性的证明，否则在心理上他无法生存下去。正因为如此，一个人会“本能”地仇视一个看起来与己无关，但却具有他原来具有、现在却早已抛弃的种种自我特征的人，因为他从这个人身上看到了被现在的自己背叛的自己过去的影子，这是令人恐惧，并且难以忍受的。

正是通过这样的一种心理机制，一个人关闭了通往自己的过去的大门。在成长的创伤性经验中，痛苦、个性、自我，凡是不符合社会的权力结构的整合要求的东西均遭到否认，并被重新编码。他不仅与自己失去了联系，也切断了与他人的联系。而一个与普遍性的人性没有联系的人，是不可能对他人的同情心的。事实上，他甚至会憎恨他人，因为无论如何，他人的处境对于他的一直被否认的痛苦都是一种刺激。

除了攻击，我们就是逃避。当我们无法与自己与他人产生人性上的联系时，物化了的我们只能将自己投向外部世界，“通过购买我们的消费社会提供的无数产品来制造自己的生活”^⑧。这使生活的目标“就是掠夺自我以外的东西，就是占有别生命和物品”^⑨。这种存在方式实际上已经陷入了一种精神上绝望的境地。尽管在麻木之中，人是没有感觉的，一种自动性的生存程序控制了这一切，然而在精神深处，人仍然能隐隐约约地触摸到自己的存在困境，虽然它仍然是病态的。因此，在丧失同情心之后，自我同情便取代了同情心。阿尔诺·格鲁恩讽刺道：“我们希望通过自我同情来避免自己成为一个扭曲的人。自我同情可以用……来拯救我们。”^⑩这种对丧失同情心的自我同情的讽刺正如爱尔维修对“自私的同情心”的论述所透出的讽刺意味：“人们援助那些不幸的人的目的是：1. 为了避免看见他们肉体上的痛苦；2. 为了享受感恩，这种感恩至少引起我们一种模糊的希望，希望在遥远的将来会有用处；3. 为了使用一下权力，权力的使用常常是使我们舒服的，因为它常常使我们联想到与这个权力相连的快乐的影像；4. 因为幸

福的观念在良好的教育中与行善的观念相连，而且因为这种使人们对我敬爱的行善正如财富一样，可以被看成解除痛苦和创造快乐的力量或手段。”^y

注释：

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 阿尔诺·格鲁恩：《同情心的丧失》，李健鸣译，经济日报出版社 2001 年 10 月版，“前言”第 1 页，第 63 页，“前言”第 2 页，第 34—35 页，第 7 页，第 8 页，第 29 页，第 14 页，第 25 页，第 24 页。

^y 爱尔维修，转引自王海明、孙英：《寻求新道德》，华夏出版社 1994 年 6 月版，第 57 页。

“乌合之众”：通往奴役之路的羊群吗

1848年2月22日，法国“二月革命”爆发。在1789年的“恐怖”幽灵复活中，巴黎街头一片混乱，国王路易·菲利浦逃到英国。无法亲历1789年的大革命却有幸目睹此情此景的亚历克西·德·托克维尔恐惧不已。他胆战心惊地写道：“在思想上我倾向民主制度，但由于本能，我却是一个贵族——这就是说，我蔑视和惧怕群众。自由、法制、尊重权利，对这些我极端热爱——但我并不热爱民主……我无比崇尚的是自由，这便是真相。”^①

当广场上黑压压的人群狂怒地发出炸雷似的吼声时，龟缩在“议会大厦”里的绅士们感受到了赖以保证他们的利益和“自由”的“上层建筑”的摇摇欲坠。地基撼动了。只有既得利益者——贵族们才想到要“保守”的统治秩序被“群氓”们不费吹灰之力地摧毁。社会的分层、上等人和下等人的“法定”和习惯的等级秩序在革命的狂潮中就此成为一片废墟。这些瑟瑟发抖地将硕大的脑袋伸出窗口惊恐地看着狂怒的人群的人们，一定感觉到了末日的来临。

在蔑视和恐惧群体基础上的“自由”只是盘踞在社会上层的既得利益者的自由。它取消了自由的普适性，将它变成了一部分人的私有财产。没有谁不热爱这种自由，甚至连最独裁的暴君也是如此。在同一片天空下，阳光是共享的，自由也不是一部分人的专利。托克维尔超出同时代思想家的一点就是预见到

了“民主时代”的来临，并在对群众的恐惧中为民主政治提供了理性的分析。然而，世界是复杂的。事物本身拥有无数甚至相互冲突的属性。民主政治的悖论在于：它固然可以为自由的普适性提供制度上的保证，却又有可能在涉及利益，即对社会公共资源的分配中侵犯到少数人的自由权利。在极端的情况下，这种为获取普适性的自由而作出的行为更有可能在一种意识形态的狂热鼓动中将人的非理性行为呼唤出来而冲破法律与理性的阀门，最终形成“多数人的暴政”。

如果说少数人的暴政更多地求助于国家暴力机器，依靠他们所垄断的稀缺社会资源对大多数人进行奴役、压迫和宰制，那么“多数人的暴政”则更多求助于意识形态的狂热鼓吹。无论是“革命”还是对少数“异端”、“反动派”的“清洗”，其背后都有一套被奉为绝对真理的意识形态体系，并且这套意识形态体系以简单的口号和观念的形式出现。它与人长期被压抑的破坏性和因被压迫而萌发的耻辱感遥相呼应。一旦意识形态赋予人以发泄破坏性和耻辱感的合法性保证，它便将不可遏止地倾泻出来。这种非理性的狂热一呼百应，人多势众的群体便形成了一个强大的势能。融入群体之中的个人的软弱无力通过群体这个庞然大物的能量的灌注而勇气倍增，强大无比。通过一种“法不责众”的心理支撑，在意识形态的合法性保证中群体由此变成了一种通过暴力而确证的“正义统一体”。这个时候，谁能控制群体，谁就成了上帝。他登高一呼，强大的洪流便可以将一切障碍之物荡涤而去。

群众运动由此具有了宗教狂热的特征。信仰开始脱离宗教的本义,不仅上帝是神,真主是神,连领袖也是神。意识形态体系与群众、领袖构成了“信仰”新的三位一体。没有什么比这种毁灭性的宗教狂热更不可战胜。在这帮“乌合之众”面前颤抖的不仅有托克维尔,另一位法国人古斯塔夫·勒庞也曾经肝胆俱裂。1848年,托克维尔43岁,而勒庞则只是个7岁的孩子。但“革命”的惨烈已经烙进了他幼小的心灵。47年后,他在他的名著《乌合之众——大众心理研究》里写到:“群体不善推理,却急于采取行动。他们目前的组织赋予他们巨大的力量。我们目睹其诞生的那些教条,很快也会具有旧式的教条的威力,也就是说,不容讨论的专横武断的力量。群众的神权就要取代国王的神权了。”^②

群体的力量背后是控制群体的领袖的魔力。没有领袖,再庞大的群体也只是一群无头苍蝇。人天生有向权威和权力屈服的倾向,任何一个人只要符合群体的期望,并且能够以各种方法打动和威慑群体,群体立刻就会向他俯首称臣。能够驱动一群“各怀鬼胎”的“乌合之众”,其“驱动程序”几乎像是催眠的指令。在宗教仪式中,宗教教义是绝对不可怀疑的真理,而神父则无异于上帝的“代言人”。群体在此就像是一群牛羊,它们既可以在“领袖”道貌岸然的“布道”中一脸虔诚,也可以在领袖的命令下睁着血红的眼睛像潮水般杀向远处。古斯塔夫·勒庞心有余悸地继续写道:“群体永远漫游在无意识的领地,会随时听命于一切暗示,而表现出对理性的影响无动于衷的生物所特有的激情,他们失去了一切批判能力,除了极端轻

信外再无别的可能。”^③因此，群体的这种“宗教感情”“有着十分简单的特点，比如对想像中某个高高在上者的崇拜，对生命赖以存在的某种力量的畏惧，盲目服从它的命令，没有能力对其信条展开讨论，有传播这种信条的愿望，倾向于把不接受它们的任何人视为仇敌”^④。

人类对英雄、领袖的崇拜从一开始就与人类的历史如影随形。面对外界的神秘和陌生，个人感觉到了他的软弱无力，并想到了群体的力量。一步一步地，人类生活在一个高度组织化，由各种权力、观念、信念、思想、意识控制的社会结构之中。从而，人类的群居本能借助于“逃避自由”的心理定势与一个组织化的结构中的权力紧密地结合起来。个体自身的软弱无力、责任感的不堪重负使他对强大的、具有威望的实体产生了一种依赖，他迫切期望与这个权威的实体处在共生结构中，从这个实体和这个实体所控制的群体和结构中获取各种满足。这个能让某个结构渗入自己的意志，能控制某个群体的实体由此成为权力、权威的化身。他就是领袖，是人类这群温顺的绵羊的牧人。他掌握了一套能让人获得身份感、认同感的技术。他是人类的生存和发展所必需的方向的聚合体。这个领袖担起了带领人类走向目的地的重任。人类赋予了他以太多自身的渴望。在他面前，他们毫不犹豫地将自己交了出去。

在漫长的历史过程中，群体总是天真地以为领袖是他们的意志的集中表达，是道德和人格的化身。但这种想法一次次地落空，久而久之，这种想法已经在对领袖的屈服和崇拜中被人们遗忘。领袖通过权力

的行使确立了一个等级秩序，他逐渐地置换掉当初的口号的语境。于是，领袖和群体同心协力为整个群体的利益而战变成了领袖驱动群体为自己的荣华富贵而战。群体中的人成了领袖实现自己的目的的工具，他们以为自己是在争取自由和幸福，其实他们不过是他们的崇拜者捞取利益的炮灰。勒庞像先知那般侃侃而谈道：“聚集成群的人，他们的感情和思想全都转到同一个方向，他们的自觉和个性消失了，形成了一种集体心理。”^⑤很显然，这种“集体心理”既然抹杀了个性，也就抹杀了建立在个性基础上的独立性和批判性，抹杀了一切怀疑。这个时候，“有意识人格的消失，无意识人格的得势，思想和感情因暗示和相互传染作用而转向一个共同的方向，以及立刻把暗示的观念转化为行动的倾向，是组成群体的个人所表现出来的主要特点。他不再是他自己，他变成了一个不再受自己意志支配的玩偶”^⑥。勒庞紧接着说道：“一个群体中的个人，不过是众多沙粒中的一颗，可以被风吹到无论什么地方。”^⑦

这就为洗脑——所谓的“宣传”、“布道”、“武装群众”等等，打开了方便之门。它为灌输提供了一个可加以控制的神经中枢。人的存在是一系列生物和社会属性的集合，而他的存在主要又是一种文化性的存在。这种文化性体现为一系列的观念和意识。从而，争夺人的大脑构成了所有时代的宣传大师和教育高手们的主要工作。这就像谁想使一架机器运转，就必须安装它的驱动程序；当它已先被其他程序所控制时，就必须尽力对这一套驱动程序重新编码。从古时候的巫师，到中世纪的教士，再到现代的宣传大师和

形形色色的“领袖”，都是无比杰出的“机器操作手”。他们都是天才的心理学家，非常善于在不同的情境中随机应变。他们所玩弄的一套词语，都是极为抽象，并且所指极为不明的，而它又与人内心的莫名的渴望产生联系。这些词语的威力只有在它所曾经对应的事物已因其现实的邪恶而臭名昭著时才宣告寿终正寝。这个时候，正如勒庞所指出的，如果词语的形象已经令人深感厌恶，那么，“一个真正的政治家的当务之急，就是在不伤害事物本身的同时赶紧变换说法”^⑧。我们可以补充的是，当一套意识形态体系已经在心理上遭到了人们的抵触，那么这个时候群体的领袖只要一喊出另外的一套意识形态术语，哪怕这两套采用了相同的思维，并且可以预见也将产生类似的结果，它也会一呼百应。群体固然不会像勒庞所言的那样在意识形态的灌输中变成“动物、痴呆、幼儿和原始人”，但他们的批判意识的丧失，他们的极端轻信，他们的歇斯底里，他们的对理性的排斥，他们的条件反射，则为领袖对他们的奴役、欺骗和操纵提供了天赐良机。任何一个领袖只要掌握了群体的心理，就可以成功地向他们发出控制的指令。

于是这样的场景便非常富有讽刺意味：一群人聚在台下朝台上仰视，一脸虔诚；台上的领袖道貌岸然，他不断地进行鼓吹。群体在领袖的鼓吹中现出庄严的表情，并出现慷慨赴死的情绪；而领袖在台上则为群体的“愚蠢”而窃笑不已。这是一场由聪明人与头脑简单的人共同玩的游戏，然而后者对游戏规则是一无所知的。在原始草棚里，部落酋长的命令就是绝对真理，部落的勇士们除此之外是不知道什么是是非善

恶的。在现代,被领袖的意识形态“武装”起来的勇士们,照样认为他们永远与真理联系在一起。而在这种被洗脑后的简单的条件反射中,领袖成了他们永不质疑的教条的化身。领袖的心理学知识迅速转化成主宰他人的权力。这种权力确立了领袖凌驾于群体之上的地位。而这样的地位,又是与一个等级秩序,与为包括领袖在内的上等人提供的奢侈的享受紧密相关的。这样的一个等级秩序浸透了压迫、榨吸和奴役,实质上是对群体与领袖曾经慷慨激昂地否定的一切旧事物的承袭。在旧的东西换了一个包装又隆重上市后,这样的景象将变得清晰:所谓的“领袖”与“群体”不过是牧羊人与被牧的羊群,后者正在前者的吆喝声中向奴役之路狂奔。此情此景使哲学家仰天长叹,而历史则掉下无声的眼泪。

注释:

① 托克维尔:《社会平等与政治自由》,转引自《旧制度与大革命》“序言”,商务印书馆1992年8月版。

②③④⑤⑥⑦⑧ 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众——大众心理研究》,冯克利译,中央编译出版社2004年1月版,第4页,第24页,第53页,第11—12页,第18页,第18页,第86页。

另一个世界的声音

上帝的容颜

是否曾在阴云密布的门厅中显现？

而耶路撒冷

是否只在撒旦黑暗的磨坊中建造出来？

——威廉·布莱克

2002年4月，《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》的主要翻译者钱敏汝以冷静得让人窒息的语气写道：“20世纪末，正当资本主义的缤纷色彩跨越了世界地图上越来越多的疆域的时候，德国的现代化和危机理论研究者罗伯特·库尔茨以《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》这一著述提供了一个高倍数显微镜，让我们看到深嵌在五颜六色之中的霉点和黑斑。在罗伯特·库尔茨的笔下，这些霉点和黑斑不仅仅是资本主义在过去几个世纪里残酷发迹的血腥阴影的残余，而且也是其不可治愈的隐患的活性病源。”^①

我马上想做进一步的补充：罗伯特·库尔茨所提供的高倍数显微镜让我们穿过“国有社会主义”（国家资本主义）与资本主义表面对立的假象而看到密布在资本主义机体里的病菌。罗伯特·库尔茨对几百年资本主义发迹史和罪恶史的生动描述浓缩成了我们所置身的这个无比堕落的世界。发自另一个世界的声音

变成了对我们这个世界的血泪控诉。

似乎一些令人从梦中惊醒的声音都来自德国的那一片曾经以思想的密集而令世界震惊的土地。卡尔·马克思令脑满肠肥的资本家老爷肝胆俱裂的力量直到今天仍然没有从这个世界中消失,因为这个名字并不活在历史,而是活在资本主义机器的暴虐之中。一个叫海因里希·伯尔的德国人在一篇名叫《假如没有马克思》的著名文章中写道:“一部进步史乃是一部忘恩负义史。后生者只是一味地捞取和享用好处,至于曾为好处所付出的代价连想也没去想……没有工人运动,没有社会主义者,没有他们的思想家,他的名字叫卡尔·马克思,当今六分之五的人口依然还生活在半奴隶制的阴郁的状态之中。”^②曾经在美茵河畔法兰克福活跃,并在美国留下他们足迹的那群被称之为“法兰克福学派思想家”的德国人以其无比深刻的哲学、心理学、社会学、经济学等多学科的综合批判几乎破译了资本主义社会的秘密,而其最初的动力则是被那个罪恶世界刺痛的良知。

今天的资本主义全球化以远远超出马克思、法兰克福学派思想家当初所看到的现象的广度和深度蔓延。对森林的砍伐、对河流的污染、对威胁到人类生存的粮食的染指、对发展中国家资源的掠夺、因掠夺世界上的稀缺资源而发动的野蛮的战争……这一切就像钱敏汝所讲的,都再次将资本的内在法则以只要人类的良知不灭便无法阻挡的形式送上了“历史的法庭”。在西方此起彼伏的反全球化的声音正如20世纪90年代初中国一个叫“黑豹”的摇滚乐队所发出的“别去糟蹋”的强烈抗议。“我要张开臂膀,挡住无知

疯狂”的吼声则以超越时空的形式在整个世界回响。在世界各地借助于强大的权力与资本的合谋而碾碎一切资本主义机器的内在指令所具有的不可抗拒的规范权力只因政治经济权力的保护才能够避免人类的人性内在法则的消解。但是，它的滚雪球式的体系扩张注定会在它的不可避免的雪崩到来之前就同时无情地遭受到良知和理论的鞭挞。

与马克思、伯尔、法兰克福学派思想家一样是德国人的罗伯特·库尔茨的批判正像是我们站在这个文明与野蛮已经交融而无法泾渭分明地作出判断的世界上对于现实无奈的审视和对于历史沉痛的回眸。他从资本主义的发迹史到现在资本主义在全球深入到了社会生活的方方面面的全面审视使他的历史分析变成了一本资本主义对自己的罪行无法抵赖的控诉状。这个以抨击在全世界所向披靡的资本主义制度和市场经济体制而闻名并一直在资本主义的心脏战斗的人物挖出了由“国有社会主义”和资本主义所共享的现代性背后所隐含的建立在抽象劳动法则和资本内在逻辑基础之上的祸根，并将对它们的分析变成了迄今为止资本主义的疯狂和“国有社会主义”失败的证据。正如马尔库塞运用精神分析方法所提出的“本能革命”那样，他对资本的内在逻辑对于人的无意识指令的重新编码并以一种固定的模式变成人们在这个基础之上的所有可能性选择的揭露打开了一个进入资本主义成功的密室的入口。这种深刻的洞察使其批判超越于意识形态之上而达至峰巅。

《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》1999年由德国艾·希博恩出版社出版，2003年7月被翻译成

中文由社会科学文献出版社出版。但是,这本 70 万字,穿行在哲学、经济学、历史学、文学、人类学、生物学等多种学科之中,将康德、斯密、边沁、葛兰西、哈贝马斯、达尔文等人不为人所知或重视的一些言论都做了批判性审视的著作一出版即已被人们遗忘。处于资本原始积累时期的独特的资本法则的洗脑功能使权力与资本的歇斯底里变成了一个不适合于任何一种反抗声音存在的场景。野蛮的原始积累的模仿在社会断层中变成了掌握稀缺资源的权力、资本、知识精英的合谋,这种“精英联盟”正试图扼杀任何一种真相并将所有的否定性力量驱逐出他们所建构的那个掠夺系统之中。但是,也恰恰如此,在中国所发生的一切都没有逃脱库尔茨的深刻洞察:“市场与国家、私有资本与国家经济、经济要人与政治精英,无论从历史或是社会结构的角度而言,这些对立面所体现的始终只是同一社会场域的两极之间的紧张关系,这方面随时有发生突变的可能。”^③他再次强调:“把注意力集中在市场意识形态与国家意识形态纯粹表面性的对立上,这在某种程度上是一个历史性的圈套以及极权主义—自由主义利用自身的两面性而做的一种变形游戏而已。”^④

问题已经在于,“私有资本与国家经济、经济要人与政治精英”之间的表面上的紧张关系已不仅仅是它们之间发生突变的可能,事实是这种突变已经发生,并且正在模糊它们之间的界限。在中国,通往权贵资本主义的道路赤裸裸地变成了一条权力所保证的抢劫之路,它在 2004 年的“郎旋风”事件中得到了最为生动的说明,从而使“自由主义经济学”在发出了绝望

的怒吼的公众眼中终于变成了一种最无耻的抢劫理论。库尔茨以翔实的资料证明：不管“自由主义者”如何地美化西方的资本主义史，私有经济背后都站着霍布斯语境中的那个巨型怪兽。在中国，简直无法想像，没有这个怪兽，没有“经济自由主义”故意制造的它与怪兽对立的幻觉以及它将底层民众对于公正、平等、民主的渴求污蔑成要搞“平均主义”以及是“多数人暴政”的卑鄙伎俩，连右派诺齐克的“获得正义”底线都不要的一系列抢劫又如何能在权力的主导中迅疾地推进。

按照既定社会经济和制度模式思考的人永远没有超越于这个世界所给定的材料而发现另一个世界的可能。库尔茨以一种并不令任何一个没有被各种假象弄得头晕目眩的人的吃惊的方式说道：“作为偏离正统思想脱胎于自由主义的社会主义思想，从根本上说受到资本主义的思维方式、行为模式和利益范畴的高度感染”^⑤，因此，“东方当初从一开始就不是另一种历史选择，而只是西方本身的一个更为粗糙和脆弱的，而且是半途而废的版本而已”^⑥。如今，这个版本已经走到了它的尽头，不得不向那个高级的版本回归，而且是以最野蛮的方式向高级版本的低级形态回归。不是另一种历史选择的历史选择所带来的失败抹杀了其他历史选择的可能性，全球因此沉浸在资本主义的狂欢中，从衣冠楚楚的绅士、脑满肠肥的官员、阴险狡诈的政客，到派头十足的白领、奴性十足的吹鼓手、斤斤计较的小市民，每个人都像被洗了脑一样将一种被强加的选择模式当成了惟一的选择。因此，拙劣版本改邪归正而向高级版本的低级形态回归的

“惟一历史选择”的认定使中国的资本主义原始积累时期对于西方的“羊吃人”时期的拙劣模仿所带来的一切罪恶变成了一个似乎可以获得合法性支持的历史进程。

几乎再没有人敢否认像库尔茨一样可以由任何一个了解历史和现实的人所发出的这种愤怒而绝望的声音所表达的历史真实：至少是在资本主义原始积累时期，那架美妙的据说能奏出动听的“自由”催眠曲的资本主义生产机器的运转离不开普遍的“大众贫困”。库尔茨引用瓦勒斯泰因（Wallerstein）对13—19世纪英国木匠的实际日工资的数据对比时发现：在19世纪的光辉灿烂的工业化时代，人们的生活水准刚好再次达到中世纪的鼎盛水平。当然，需要强调的是，这些终于再次幸运地达到“中世纪的生活水准”的人们没有包括资本家和官员等社会强势群体在内。今天，在中国，这种对贫困的制造由体制内“改革”名义下的（干部与职员）“拉开差距”到沿海地区的血汗工厂雇主与员工几十倍以上的收入差距，正一步一步地登峰造极。几乎所有建立在扎实而可信的调查基础上的统计都证明中国的基尼系数已达到0.5以上，并且几乎没有人不相信这种令人绝望的贫富悬殊已经埋下了社会危机的地雷。据劳动和社会保障部2004年一份关于民工短缺调查的资料：广东等地发生民工荒的工厂工人每天劳动时间至少10—12小时，而每月工资仅有600—700元。更令人不可思议的是：12年来，物价不知涨了多少倍，但珠三角地区12年来月工资只提高了68元。而这些超强度状态的劳动力所获的微薄收入背后是由这些血汗工厂所支撑的城市的

繁华和私企老板与官员的一掷千金。

资本所具有的自律运转的机制决定了它为了自身可以冒一切风险,在权力的支撑下它更是勇气倍增。它绞尽脑汁也要将劳动力作为原料投入到自己的运行中,并榨干他们最后的一点能量。为此,它可以将那些轰鸣的工厂变成“魔鬼的磨坊”。库尔茨引用英国早期浪漫主义者威廉·布莱克(William Blake)的诗句将这种“工厂噩梦”形象地昭白于光天化日之下:“上帝的容颜/是否曾在阴云密布的门厅中显现?/而耶路撒冷/是否只在撒旦黑暗的磨坊中建造出来?”^⑦为了追求利润最大化,不仅孩子,连残疾人都被送入了这个人间地狱并进行永无尽头的劳作。马克思和恩格斯当初所痛斥的那些罪恶和野蛮使这个“魔鬼的磨坊”所具有的魔鬼特征成为后世有良知的人一个痛苦的回忆,但它所具有的噩梦性质仍然伴随资本主义生产机器的轰鸣进入了我们的时代。

魔鬼的存在若构成对自身的反讽,即意味着一种自我否定的心虚。因此,被视为没有“与时俱进”的《包身工》虽然已经被官方从语文教材中撤下,但是,没有任何一个人可以保证这个时代“包身工”不再出现。在中国大大小小的“魔鬼的磨坊”里被魔鬼拿皮鞭抽打,给魔鬼推磨的人像他们中一个叫李昌明的贵州民工一样一次次地发出了绝望的哀鸣:“这里的工作实在太苦了,每天拉着满满一车砖,一干就是十二三个小时。平时就吃熬白菜、米饭。我们实在撑不住了,可工头不让走。我亲眼看见一个工人逃跑后被抓回来,被工头拿铁锹打得跪在地上直求饶。”(《北京娱乐信报》2004年4月6日)“跪地求饶”的最初动力逐

渐被植入并与其他东西一起构成了资本统治的隐秘的暴政。因此，如果他们撑得住的话，只能像是库尔茨所说的：完全失去了根基的人必须不惜一切代价变卖自己，屈从于糟糕得难以形容的工作方式。只是，生活在我们时代的库尔茨没有想到，在中国，一个处于弱势地位的人即使不惜一切代价变卖自己也不一定能够得到变卖自己的收入。中国建设部在2004年8月召开的一次“拖欠民工工资问题新闻发布会”上承认：仅仅在建筑领域，2003年底以前所发生的已竣工工程的工资拖欠数额就达1756亿。这种明火执仗的拖欠已近乎抢劫，以致出现国家总理为民妇讨工钱的怪事。而这些向魔鬼讨回变卖自己的收入的人无一例外地都要付出大小不同的代价。2005年1月25日，一群民工在河南郑州一个叫“紫东苑”的小区讨要工钱被一百多暴徒殴打。2005年3月28日，《法制日报》以醒目的标题报道：“河南民工血案惊动国务院，百人挥刀砍向讨薪民工。”

“魔鬼的磨坊”里的魔鬼永远无法消除掉自己魔鬼的特征，但它要装扮成天使。不管怎样它都要以一种精巧的形式让人们的被动屈服变成一种习惯性的屈服，最后变成人们的自发反应。在库尔茨笔下，卢梭的“教育”思想和拉·梅特里的“人是机器”都具有培养资本主义法则的顺民的功能。包括康德在内的启蒙思想家，其思考都无法离开他所置身的现实所培养出的“现实主义”。但是，在一开始只能将那些在“魔鬼的磨坊”里永无休止地推磨的人像装进笼子一样地进行监视。边沁由此发明出了那个臭名昭著，并在米歇尔·福柯的《规训与惩罚》里出现的“圆形监狱”。边

沁认为，他的“圆形监狱”“适用于将任何一类人置于监督之下的机构，特别是教养所、监狱、工场、手工作坊和工厂、贫民院、疯人院、医院和学校”。^⑧在边沁这位被德沃金称为“只能给自由主义蒙羞”的“自由主义者”的伟大发明中，不仅疯子，连贫民院里的穷人和工厂里的工人都像监狱里的犯人一样成了囚犯。工厂成了监狱，工人成了被监视者，而监视者甚至可以躲在暗处进行监视。这个发明的“功利性”在于，它慢慢地在工人的被监视中通过内化而变成了他们的自我监视，这其中所节约的“成本”是难以计算的。只可惜，中国的私企老板对于他们的伟大先驱的这项发明最多只是在进行拙劣的模仿，完全没有学到它的精髓。他们的野蛮本性还未能领会具有绅士风度的、由真正的虚伪无耻所创造的“文明”！

“我用孩子的目光朝妈妈看去，她的脚长满血泡，终日地站立着，我知道，她的双脚永远不会治愈”，美国著名好莱坞导演弗兰克·卡普拉对曾经给他以巨大心灵创伤的童年时代回忆道，“整天在橄榄油厂难闻的雾气中站立着——每天10小时为每个星期10美元——用飞快的双手把标签贴到她从无尽无休的流水线上机械地拿起的罐头上：罐头，罐头，罐头，随着咣当作响的链式传动带发出的女巫般的格格狞笑声，丁零当郎、摇摇晃晃地驶过来……”^⑨库尔茨在此仰天长叹：“他不得不眼睁睁地看着他母亲在流水线旁被剥夺掉人的尊严。”^⑩但人的尊严早就被剥夺了，在暗无天日的血汗工厂中，在边沁的“圆形监狱”中，在人已经被驯化成动物或变成机器的现代化工厂中。资本主义几百年的历史已经足够将它的内在逻辑的指

令植入人的无意识结构中，将人驯化成一只由它用香蕉引诱并进行控制的猴子。

不管怎样，资本主义现代化的历史已经通过它所创造的巨大物质财富而让普通人也分享到了一些他们付出巨大的代价并且通过长期不懈的斗争才得到的甜头。几百年的时间已经够久远了，它早期的野蛮和罪恶在那些不够敏感的心灵中已经激不起任何震荡。但是，当罪恶以并不令人感到深深的刺激并且似乎可以在它所产生的那个体制内解决的时候，已经用社会所强加的那套思维模式思考而无法想像出另一种生活可能性的人仍然没有忘记历史的资格，因为正是决定自己的生活和命运的那套已泛化成社会政治机器的资本法则决定了历史上的罪恶，以一些不同的形式将它带进现在，并且还要融入未来。而且，资本主义的野蛮本性并不因它掠夺对象的变化、扩大或转移而真的向人们叩响了天堂的大门，它的掠夺对象只不过是从小国的底层民众更多地转向了那些仍然有待发展，甚至极为贫穷的国家和地区。资本主义全球化的摧枯拉朽背后不仅可以看到资本逻辑解构一切的魔力，更可以看到强大的政治和军事机器所决定的强者说了算的丛林法则的无比灵活的发挥。因此，罗伯特·库尔茨对资本主义几百年的发迹史和罪恶史的全面考察与批判即使不能向人们提供一条摆脱罪恶的途径，但也足以警示那些“沉溺于玩世不恭的现实主义的‘市场人’”不要在思维的“黑白不分”中导致心灵的“黑白不分”。人类的集体性记忆的沉寂只能让人类在某个野蛮体系的自律扩张中无奈地迎来生存基础的崩溃。

而在中国，我们还生活在罗伯特·库尔茨笔下似乎已经遥远到只能记住一些碎片的年代，在这个年代，权力和资本勾结在一起不断地表现出种种歇斯底里的症状。因此，一个“现实主义者”只能像罗伯特·库尔茨笔下的“市场人”那样因“黑白不分”而任凭摆布。不任凭摆布的人或许更多的只能在行动中表现出马尔库塞式的悲壮和悲观。但是，正如瓦尔特·本雅明以无比平静的语气说出的“正因为有了那些没有希望的人，希望才给了我们”。当这个世界向黑暗飞速奔进时，我们需要向它的机体中注入越来越多的否定性力量。无论怎样，罗伯特·库尔茨说的这句话都是一句至理名言：

“不因自身的力不从心而甘受愚弄。”^①

注释：

① 见钱敏汝为《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》所写的“译者序言”，载罗伯特·库尔茨著，钱敏汝、张崇智等译：《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》，社会科学文献出版社2003年版。

② 见伯尔：《假如没有马克思》，载《伯尔文论》，三联书店1997年版。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 罗伯特·库尔茨著，钱敏汝、张崇智等译：《资本主义黑皮书——市场经济的终曲》，社会科学文献出版社2003年版，第34页，第34页，第353页，“序言”第4页，第111—112页，第78页，第409页，第409页，第873页。

自我的丧失与“常态下的癫狂” ——读阿尔诺·格鲁恩《常态下的癫狂》

一

“孩子为能参与要求他服从的权力，就要用听从和适应来取代对自己行为的负责。人一旦失去了同自己内心的关联，那他只能同一种虚假的自我发生关系。这种虚假的自我就是面子，这种面子是以周围环境赞同的行为方式和事情为基准的。希望或必须维持这样的面子主宰了人的行为方式，这样人就失去了自己的感受、情感和同情心。”^①

说这话的人叫阿尔诺·格鲁恩，一位流亡于美国，后又居住在瑞士的德国人。

阿尔诺·格鲁恩，这个名字对于许多人来说也许还相当陌生。的确，在精神分析领域，他在弗洛伊德、荣格、弗洛姆、阿德勒、霍妮、苏利文这些名字面前黯然失色。他似乎没有在精神分析领域独树一帜。但是，衡量一个精神分析学家的标准不仅是成体系的理论和高超的临床治疗，还有他在这个领域的真知灼见，这些真知灼见将我们的精神困境以令我们瞠目结舌的方式揭示出来。事实上，格鲁恩写过几本重要的好书，如《背叛自我：男人和女人对独立的恐惧》（1984年）、《常态下的癫狂》（1987年）、《同情心的丧失》（1997年），但最重要的还是这本《常态下的癫狂》。这本书撕下了一些实际上已陷于癫狂的“正常人”的面具。

二

打开人类历史的画卷，我们惊异地发现人类历史就是一部癫狂史、破坏史：难以计数的杀人放火、拦路抢劫、打架骂娘；无法准确统计的局部冲突、战争；惨烈异常的两次世界大战……这使人不由得想发问：这些并不被认为是神经病而能履行社会职责的人为什么会变得那么疯狂？破坏性是不是人的一种本能？

动物行为学家康拉德·洛仑兹怎样认为？他在1966年出版的《论侵犯》里认为：人类在战争、犯罪、争斗以及其他种种破坏行为和虐待行为中所表现出来的破坏性，是种族发生史演化出来的，是人与生俱来的本能。这样，破坏性便不是植根于人类的外在存在环境而是植根于人类的生理—心理结构，即生物学——而不是社会学结构中，人想搞破坏就像人想吃饭、做爱一样，是不可抗拒的。

洛仑兹的“破坏本能论”遭到了人本主义精神分析的开创者弗洛姆的驳斥。弗洛姆正确地指出，洛仑兹将两种破坏性混为一谈。一种是人与其他一切动物都共有的破坏性（侵犯性）。这种破坏性表现为：当人的生存利益受到威胁时，他将产生逃走或攻击的反应，而这种反应纯粹是种族发生史演化出来的。它只起防卫功能，一旦外在威胁消失，它也跟着消失。另一种破坏性则是人类所独有的，它不是源于种族发生史中的独特生理—心理构造，也不是为了生存的适应性，它“无目的可言，除了满足（人）凶残的欲望之外，别无意义”。而洛仑兹的错误就在于不加分辨地将人

的作恶都认为是人与生俱来的本能，因这种本能，我们似乎可以不必对我们的残忍和血腥承担社会的、政治的、文化的责任。

弗洛姆对破坏性的剖析已打开了研究常态下的癫狂的大门，但对破坏性本身的生理基础和背后的文化、政治、心理因素的更为强烈的理论兴趣使他在这一领域戛然而止，而阿尔诺·格鲁恩正好接手这项工作。在《常态下的癫狂》里，格鲁恩对那些“正常人”的心理世界和精神结构进行了微观的剖析。他指出：一个以权力秩序为基础的社会导致了人的服从，而服从必以丧失自我，必以人远离自己的内心为代价；这样，人实现了对自己——进而是对整个人类及人性的背叛。而自我背叛产生的负罪感又导致自我憎恨。这样，这种“癫狂”所导致的暴力无法避免：“在忽视内心生命的条件下，适应稳固的价值观和形式是日常生活暴力的永不枯竭的源泉。只要把成功定义为控制，再用成功定义自我价值，那么不同社会结构的区别就会毫无意义。不管怎么说，自我就永远是扭曲的。政治意识形态的改变既不能改变自我扭曲这一事实，也不能改变由此产生的暴力。”^②

三

“我们在不断地掩盖我们的病态，正是这一点比人类历史上的任何时候都更标志着现代生活。”^③的确，我们习惯将那些能履行社会职责，能扮演好他的社会角色的人称为“正常人”，而将那些不能适应这个社会，出现一些精神病症状的人称为“精神病患者”。我们津津乐道于“现实主义”，可是这种“现实”指的仅

仅是外在于人的东西，而人内心的现实则从来不在我们的视野之内。像格鲁恩所说的，我们的社会化过程就是一个对外部控制力量的“内在接受”的过程，通过“服从”我们实现了与外界的“共谋”，即共同将“自我”置于死地。

那么这些以常态掩饰其真正癫狂的人是些什么人呢？是那些“无法忍受强加给自我的现实和内心世界的矛盾”的人。他们“因此逃遁到‘正常’行为中来”，格鲁恩继续写道：他们“不久就没有了真正的感受，取而代之的是他们认为符合社会规范的感受，而且也没有了感情方面的经验。他们把强加的感受当作是自己的感受来表现并摆脱了自己真正的感受”^④。很显然，这些人所面对的只是一种幻觉，但他们必须将这种幻觉想像成是真的，并且让自己相信。因此，他们所服从的外部现实便成为他们生命意义的唯一源泉。实现对自己的“谋杀”后，他们必须想尽一切办法不再让那个已死去的自己出现，他必须将自己所服从的各种观念模式想像成是符合人的生存模式的惟一标准。

人类社会历史有无数的事例支持这种理论。宗教异端裁判所对“异端”的扼杀是因为“异端”所操持的观念与它所宣称的观念模式格格不入，“异端”威胁到了他们。同理，一个对权力规规矩矩地服从的集体会本能地仇视一个特立独行的个体，这是因为个体的行为与他们的行为构成了对比，对他们的存在的价值依据提出了质疑。一个背叛自我的人无法自信，他的存在必须依靠外在的标准来支撑，他必须强化他所服从的东西而取消对比，因为与内心背

离的一切在心理上随时都处于风雨飘摇之中。如果竟然有什么东西让被他所谋杀的自我起死回生,那么这个东西马上会成为唤醒他的仇恨和暴力的对象。格鲁恩举了个例子:战后对纳粹分子的审判中,一个名叫克劳斯·巴尔比的当年里昂最使人惧怕的盖世太保头子提供了一份很能说明问题的供词。当法官问他是如何拷打和杀害法国抵抗运动战士让·姆林时,他说:“当我审讯让·姆林时,我的感觉是他就是我自己。”^⑤很显然,他说的是大实话。他越是从让·姆林身上看到曾被自己“谋杀”的过去的自己的影子,他越不能确定他现在的存在价值和合理性,他也就越会被恐惧和无意义所摧毁。既然谋杀了自己,就必然要消灭一切痕迹。

这些“常态下的癫狂”者既然体验不到自己的内心和感情而以虚假的想像出来的幻觉来把握自己和适应这个世界,他们便不仅没有同情心,变得残忍,而且必须不断地攫取财物和权力。因为他们的存在已变异为“占有”,只有“占有”他们才感觉到自己有力量 and 安全感。而且他们必须迫使他人服从他们同自己打交道的方式,否则这些权力和财物仍然无法消除他们的无意义的恐惧。“那些认为关键是找到权力的人,那些同镇压自己的权力保持一致的人以为他们能够通过参与权力从自己的弱者地位解放出来。”^⑥而那些离内心最远的人“为了维持自我组织,越来越依靠于来自上部的操纵和控制,他们在推销他们看‘现实’的方式方面也最积极”^⑦。

很显然,并不仅仅如此。服从权力的控制与拥有权力而成为权力本身是一种共生结构,就像奴隶与奴

隶主是结为一体的。一个癫狂的人一旦拥有权力，便会利用权力的合法性实施破坏。事实上，他一直在破坏欲，在这之前之所以未暴露和发泄出来只不过是因为他没有机会。我们常常可以看到那种似乎是被授权行使的“公务化的暴力”。一个城管在执法的名义下可以朝一个人拳打脚踢，一个警察同样在执法的名义下可以把一个人打死。他们一开始便是服从者，即受虐狂，而受虐狂一有机会便会变成施虐狂。自我的丧失和人格结构的被破坏、从服从外部控制的内在原则中产生的报复和控制外界的心理让人变成了一个破坏者，以致似乎破坏便是意义。他的生存意义似乎就是陶醉在破坏的快感之中。这种破坏的病菌蔓延于几乎所有的权力—控制体系中，并成为“文明社会”永不枯竭的罪恶的源泉。

生存论哲学证明：存在感的确认无法通过外界对内心体验的编码来实现，一旦真的如此这种体验便不是真的，它只是外界所强加的一种幻觉。存在需要自我说话，但自我又只有在同外界的交流中才能不断存在和生成。因此，人与外界所发生的关系对于人的存在的意义便主要在于他所置身的是一个怎样的文明体系。而人类普遍的以权力压迫和意识形态奴役为特征的统治型文明体系的存在对人的自我无异于抽心一击。服从、控制是它存在的严厉前提，人的自我只能被谋杀于他的社会化过程（同时也是一个受奴役的过程）之中。权力的操作原则的内化成为人的真正癫狂和破坏性的另一种表达。因此，阿尔诺·格鲁恩的告诫在任何时候对于我们来说都是一个警醒：“纳粹的教训不仅仅是有关强权政策、贪婪、狂妄以及恶

的教训，它还告诉我们，男人和女人同自己内在的存在失去联系时会干什么事。”^⑧

注释：

①②③④⑤⑥⑦⑧ 阿尔诺·格鲁恩：《常态下的癫狂》，李健鸣译，经济日报出版社2000年9月版，“前言”第3页，第100页，第8页，第13页，第28页，第40页，第47页，第32页。

“人权”与“主权”之争背后 断裂的普遍性话语

后现代主义已把“现代”的许多东西变成了“文明的碎片”。在一片解构声中“主体”轰然倒地，“中心”颓然解体，“标准”成为梦呓。“普遍主义”似乎也已被成功否定。

这种泡沫化的学术时尚颇能迷惑人。事实上，它对“现代性”的解构只能解构其意识形态化的结构，而非现代性本身。解构之后并没有留下一片废墟。但许多东西却必须守好自己的边界，不能越位。

但“解构主义”的极端化实际上也只能导致其自我解构。像费耶阿本德那样讲的“怎么都行”事实上只能是“根本行不通”。非常明显，没有一种标准、一个中心，理论视域将处于无序状态，在这种混沌状态中任何一个以其指令企图对世界加以重新解释的理论将无法确立一个逻辑基点建构自身。“相对主义”的盛行只能是“一切都是相对的”，从而取消包括“后现代主义”在内的任何一种解释和规范系统的合法性。

这实际上是说，不管“后现代主义”多么夸张和激进，本质上它与“现代主义”的冲突并非处于同一层面。这种冲突不过是“现代性话语”在话语权力的内在逻辑下越出自身的适用界域，导致理论困境和现实灾难而被“后现代主义”加以解构、纠正、打击的结果。与保守主义所内含的“回归古典”不同，后现代主义对

现代性话语的否定并非整体否定,而是要把“现代性话语”的那些意识形态外衣剥去。不管怎样,保守主义的视域对应着一个传统和古典的世界,而“后现代主义”的脚下却是“现代性”坚实的地基。

所以,“现代性”即使被解构,也只是话语的被解构,而非其价值的被解构。它所确立的诸多价值,事实上也没有被消解的正当性。诸如民主、自由、人权、平等、人道,等等,这些价值与其话语之间事实上并非一个完全融合的整体。不断扩大其能指的只是价值的表述,而非价值本身。因意识形态化的话语的被解构而导致价值的被否认,恰恰说明现代人的思维是何等的单向度。它也是“后现代主义”被误解,被滥用,以及现代社会价值无序、相对主义泛滥、道德沦丧的根源。

与“后现代主义”相比,现代性话语的一个特征便是具有普遍化倾向。这也是它要被解构的一个重要原因。但我们必须看到,话语的普遍化是非法的,因为无限丰富和复杂的世界远非任何一种话语所能表述、解释与规范,显然任何一种话语都无法在其有效性和合法性的规约下越出其适用界域。但话语所表述的某些价值,诸如自由、民主,却是可以普遍化的,因为它的“存在理由”本来就是普遍化的:它与普遍人性或人的普遍意志对应。

所以,“普遍主义”有可能是一种意识形态的扩张,也有可能是一种价值的普适性诉求;它既可能被强权实体所利用,也有可能摧毁另一些强权实体的统治逻辑。而普遍主义和反普遍主义显然都同样具有理论上的困境与被强权实体所利用的弱点。关键是

什么样的普遍主义——价值的，或是价值的体现者、表述话语的？是基本价值还是派生价值？它的合法性对应于什么样的语境？当我们支持或反对美国以“民主”的名义进行征伐时，我们依据什么来对我们的选择进行合理性的论证？普遍主义在何种意义上才成立呢？

从人的心理上看，似乎普遍化是标准、价值、理论、规范的一种“本能”，尽管它们的程度和范围不一。如果一种理论竟然只能被迫承认只在某个狭窄的范围和层面才能确立自己解释和规范的权利，那么一定令人沮丧。古希腊的哲学家们眼光盯的是整个自然、宇宙，他们的哲学理论也总希望能将世界上的许多事物囊括其中，从一个基点出发，经过层层推演，达致与世界的同构。在现代，普遍化的“主义”特征已非常明显，一种政治制度或生活制度上的价值被认为是普适于全球的，而且具有不容置疑的正当性。最明显的两个事例是：哈贝马斯的“公共领域”概念经过扩展，已经适用于国际社会；而罗尔斯的“正义论”也从一国内的政治共同体走出进入全球，变成了“万民法”。

当启蒙将神从人的世俗领域驱逐出去，人就是政治共同体的权力合法性来源。这时，政治、法律、伦理秩序背后就必须有一个道德基础支撑，即必须证明自己的“正当性”。这是因为它们只是工具性价值，它们的逻辑体系只能论证自身的形式合理，而不能论证自身的实质合理，即自身并不是自身的价值依据。

在这里，康德的普遍主义义务伦理学可以对普遍主义的分析提供一个说明。他曾说过一句有名的话：“你行动所依从的准则，需要同时使其自身成为像自

然普遍规律那样的对象。”^①因为一条规范、准则如果不具可普遍化的客观性，它就无法在价值上证明自身，就不能成为一种“可能的普遍立法的原则”。对此康德有过精彩的说明：“……虽然我愿意说谎，但我却不愿意（让）说谎变成一条普遍的规律。因为按照这样的规律，也就不可能作任何诺言。既然人们不相信保证，我对自己将来的行为，不论作什么保证都是无用的。即或他们轻信了这种保证，也会用同样的方式回报于我。这样看来，如若我一旦把我的准则变成普遍规律，那么它也就毁灭自身。”^②

从另一种意义上讲，伦理规范的普遍化尽管在形式上和逻辑上可以遭受种种或许是有力的质疑，但的确是它的一个特征。一种需要考虑各种不同的场合而灵活变通的伦理规范只能归于无效。事实上在遇到复杂的情况时，显然不止一条规范可以起作用，而是根据实际情况使某条规范优先。但这一点也不意味着具有普适性的其他规范就“不在场”，作为一种命令，它仍然是存在的，只不过它此时并不需要对人的行为发号施令。

这意味着，普遍化并非不可能。形式上的普遍化可以通过逻辑、数学等形式严密地建构出来，而实质的普遍化则以一些核心价值与人性、人的普遍意志对应。比如自由就是一个可以普遍化的价值。因为这个价值本身是人的存在的一个本体论维度，是对人的存在的一种确证。如果取消了自由，也就等于否定了人，从根基上也取消了一切后天的为人而存在的规范。

但作为自由的一种表述而构成一种话语体系的“自由主义”与普遍化之间却不存在逻辑上的对应，要

使其普遍化,必须先进行论证,并看能否架设它们之间的逻辑通道。道理很简单,不管它具有何种逻辑体系,它都不是价值本身而只具有工具的价值。它只是一种思想体系、理论、主义,是一种看待、规范世界的角度、方法,不是以整体性的特征而是以某个角度切入世界。它与其他主义在“身份”上是平等的,没有谁有资格可以凌驾于别人之上而独自获得规范世界的权力。至于谁好谁坏,谁更好一些谁更坏一些,则需要通过比较,通过现实的检验才能得到说明。

同理,民主一样也是一个可以普遍化的价值。因其社会维度与政治息息相关,它比自由似乎更应受现实条件的制约而不能绝对。但它的普遍化仍是一个标准。一个社会因各种条件所限不能实行民主并不足以证明民主不能实行,而只是说明:民主有不同涵义或层面,可普遍化和应实行的不一定就是某种已经确定的模式。模式不能普遍化,但民主本身的普遍化却是没有疑问的。某种民主模式或许可以根据实际情况被拒绝,但民主本身却没有任何理由被拒绝。

自由、民主等都属于人的基本人权。它们基本的价值。但关系性价值,也即不属于基本人权范畴的价值能否普遍化?像公正、平等这样的价值能否普遍化?很显然,它们作为一种形式,只要在普遍化的过程中能保持逻辑的自洽和不同领域中的同构性,仍是可能的。比如在一个社会内的公正同样可以推演于在不同社会之间的公正,只不过这种公正的表现形式必须随着关系的新的含义而改变。但真正的问题在于:在普遍化的过程中,形式与实质、价值与价值的体现者之间的关系如何界定?哪一种普遍化既在逻辑

上站得住脚，而又不带来比其不普遍化更多的问题？对此可以以“主权”、“人权”的关系来分析。

“人权”、“主权”之争可谓是一个焦点。西方大国以“人权高于主权”，以“民主”的名义对别国指指点点，挥戈相向，而这些国家则以“主权高于人权”自卫。如果不考虑语境，很显然我们会脱口而出：“人权高于主权”——试想，在这个世界上，有什么比人权更具价值或价值的优先性？但实际情况却是人权已经被植入了主权的结构中。人权从根本上讲超越于主权国家的樊篱，但国家与国家之间的界限却使抽象的人权必须依附于具体的主权。换言之，一个主权国家的政府是否保障本国人民的人权，或者另一主权国家是否尊重别国人民的人权，从逻辑上都无法得到说明。

而需要指出的一点是：某个主权国家不保障本国人民的人权，并不是主权对人权的侵犯，而是政府对主权的侵犯；而一个主权国家对别国主权加以侵犯，却没有什么能够保证它会尊重别国人民的人权。有主权不一定有人权，但没有主权的人权却很难得到保障，或者说，没有什么力量保证它就一定能够得到保障。因此，可以普遍化的人权必须要求它的维护者超越于主权之上，即不是其中的主权一方而是一个客观公正的裁决者。因为主权的功能决定了没有一个主权国家有资格凌驾于另一主权国家之上。

问题的核心就在这里：价值可以普遍化，但价值的体现者的身份如何确定？其资格如何论证？价值的裁决是否能使某个价值的体现者的裁决具有合法性？我们先来看罗尔斯的“普遍化”努力在理论上是否成功。

罗尔斯的“正义论”经过几次变化,变成了“万民法”：“运用于国际法与实践之原则与准则中权利与正义的一种特殊政治总念。”^③由此,“原初状态”从一个政治共同体内部扩展到了国际领域,“主权国家”消失了,“人民社会”在理论的假设中产生。显然,他的正义论在一个有限范围(一国内)的政治共同体里演绎时,从理论上到实践上都能保持逻辑的自治,理论与实践之间存在一种逻辑的通道。第一个正义原则论证了一个政治共同体只有是民主和自由的才是合法的;第二个正义原则则确保弱者从政治共同体获得补偿的权利。非常明显,这两个原则都建立在“自由而平等”的人的基础上,如果其中的一个原则被否定,那么正义论就将被否定。

但这种正义论适用于国际社会吗?首先,一种原则、标准、理论要扩大适用范围,最起码要保证两点:它的逻辑体系一以贯之,不舍弃自身的某些含义。其次,用哈贝马斯的话来讲,这两个“公共领域”要有同构性。而罗尔斯的“万民法”所提出的八条原则只有第八条“人民要有义务帮助其他生活于不利条件下的人民,这些条件妨碍了该人民建立正义或合宜的政治及社会体制”^④勉强符合他的第二个正义原则。但在“正义论”中,第二个正义原则(补偿原则)不是基于道德要求,而是权利保证。换言之,这种补偿不是体现了补偿者的道德光辉,而是他们过多地获取了属于最不利者的那一份资源后的偿还。它的内涵是对公共资源的基于权利的重新分配。

但在这里,人民(某个国家)有义务帮助(援助)另一些人民(国家),并不是正义论的第二个正义原则在

“万民法”的语境中的说明,这种“帮助”并不等于要对不平等的国际分配领域进行调整,即并不是说明在穷国、弱国接受“万民法”时,它们有权利要求富国、强国对它们进行补偿。罗尔斯在这里陷入了理论上的矛盾:既然从“原初状态”推出的第一个正义原则可以运用于国际社会(人民社会),那么第二个原则为什么不能运用呢?这种矛盾很容易被人质疑:按照“原初状态”的假设,如果国际社会按西方国家“民主”、“人权”的标准接受“万民法”,它们同时就必须至少使当前的国际社会经济秩序的不平等有利于这个世界上最贫穷的国家和地区。而这也在“人民社会”的语境中逻辑地推出:任何一个国家的人民都有权利自由地向民主的富强国家移民^⑤,并且在全球层面要求对财富和资源进行再分配^⑥。

正是从这种意义上讲,国内领域与国际领域在结构上的不同已经决定了“正义论”在以“万民法”的含义普适于全球时,带来了普遍主义的贫困。要将全球变为“人民社会”,就要求在“原初状态”下的主权国家消失,而主权国家的消失既是第一个正义原则运用于国际领域的前提,同时也逻辑地证明了第二个正义原则的适用性。取消第二个正义原则就会逻辑地取消第一个正义原则的规范权力。或者说,如果第二个正义原则没有普适性,那么第一个正义原则就没有普适性。这时不同的“公共领域”的不同结构便表现为一种对“双重标准”的对抗,最终在理论上对其提出质疑。要避免这种理论内的撕裂,“人民社会”就必须有规范权力的“主权者”,这个“主权者”必须超越于任何一个具体的主权国家。也就是说,人权的维护者、裁

决者不能是哪一个具体的“自由民主国家”，而是一个超国家的独立机构，比如不受任何一个国家操纵的理想“联合国”——只有它作为“人民社会”的“政治共同体”，才能与国内政治领域由“原初状态”所逻辑地推出的一个由“平等而自由”的人所建构的“政治共同体”对应。

罗尔斯的这种普遍化努力的矛盾已经昭示了一个理论体系因放大和舍弃某些含义导致其理论体系内部自我撕裂的困境，但这种实体而非价值的非法的普遍化特征并不明显。实际上，普遍主义最大的问题是将价值与价值的话语表述、价值的体现者混为一谈。也就是说，价值、价值的话语表述、价值的体现者在逻辑上并不等值。从价值的普遍化推不出价值话语表述的普遍化，更推不出价值的体现者的普遍的规范权力。它们之间存在三重逻辑上的断裂：价值可以规范于与之对应的普遍性情境，而价值的话语表述因是一种话语却没有普遍性情境可为之演绎；价值的体现者因并不能垄断价值和价值话语表述的解释权而不能对一种普遍性的情境进行规范。

这三重逻辑断裂如果一跃而过，从理论上讲是非法的。它的两个最明显特征就是：价值话语表述的意识形态化而导致其对自己所表述的价值的遮蔽甚至否定，以及价值的体现者越出自身规范权力的适用领域而成为一个霸道实体。前者已被“后现代主义”成功地解构，而后者则借助于强力呼啸突进。但这已经不是理论逻辑，而是强盗逻辑。

注释:

①② 康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社 2002 年版,第 56 页,第 18 页。

③④ 约翰·罗尔斯:《万民法》,张晓辉等译,吉林人民出版社 2001 年版,第 3 页,第 40 页。

⑤ 韩水法:《论世界正义的主体》,载许纪霖主编:《全球正义与文明对话》,江苏人民出版社 2004 年版,第 116—117 页。

⑥ 何包钢:《三种全球正义观:地方正义观对全球正义理论的批评》,载许纪霖主编:《全球正义与文明对话》,江苏人民出版社 2004 年版,第 78 页。

那些在人类的思想丛林里出沒的犹太人

如果我们打开近现代思想史，在许多最杰出的思想家中仔细地寻觅，我们会看到一系列闪烁着天才般炫目光辉的名字：马克思、弗洛伊德、胡塞尔、柏格森、卢卡奇、维特根斯坦、伯林、霍克海默、马尔库塞、阿多诺、弗洛姆、波普尔、哈耶克、施特劳斯——近现代的思想天空如果缺少了这些人，即使不陷入黑暗，也将黯淡许多。而不管这些人的思想造成了何种政治经济和社会心理的后果，他们之间又是如何地相互区别甚至相互敌视，他们都有一个共同的特征：犹太人。

犹太民族的历史是一部耻辱与苦难的历史。这个原本居住在西亚两河流域的古老民族，在公元前一千年左右曾在巴勒斯坦建立过统一王国。但随着王国的分裂和相继被灭，他们的噩梦开始了。在埃及的被奴役构成了他们遥远而痛苦的回忆。而在中世纪的排犹浪潮中，他们甚至被基督徒描绘成畸形的人，是罪恶和下贱的化身。“排犹”成了一种“主义”，直到20世纪三四十年代德国法西斯集中营里被屠杀的600万犹太人的血泪控诉，它才在欧洲，以及整个世界的“良心发现”中被唾弃。随着1948年以色列的建国，犹太人终于再次拥有了自己的国家。

让我们感到惊叹的是，尽管犹太人的灾难是如此的罕见，他们却向世界贡献出了那么多举足轻重的思想家。他们像被风吹散的树叶那样散居于世界各地，然而独特的宗教信仰、语言文字和生活习俗却顽强地

保留了下来。即使他们已经从“隔都”里走出，融入了当地社会，作为一种“集体无意识”，犹太教里的教诲仍然或隐或现地回响在大多数人的心中。作为世界上最古老的宗教，犹太教的经书《旧约圣经》的诫命构成了犹太人存在的一种属性，以致即使是在流亡生涯中，他们也保持着自己精神世界的完整。信仰所产生的力量是无法低估的。犹太人自认为是上帝的选民，因此没有什么能够征服他们，当整个世界沉沦的时候，他们必须对人类的救赎担起责任。这种宗教上的“救世情结”几乎成了犹太思想家的思想的原型，无论他们是否意识到，他们都在自觉不自觉地阐释着这样的精神谱系。

在摩西时代，犹太人的救世情结表现为对自身命运的责任，而耶稣时代则是以人类的宗教救赎为指向的。随着他们流散于世界各地，他们成了“世界公民”，“救世”思想由此向真正具有普适性的深度和广度延伸。

欧洲的启蒙运动使中世纪走向终结。启蒙的一个结果是人类权利意识的苏醒，以及理性向自然界的开掘。资本主义由此获得其思想支持和技术依赖，其向下滚动的车轮获得了强大的势能。

工业革命的过程是资本主义原始积累的过程。在血汗工厂里，工人以超强度的劳动和极为微薄的工资控诉着这种野蛮剥削的非人本性。到19世纪，资本主义原始积累的罪恶仍然在刺激整个社会的神经，终于激起了马克思的强烈抗议。这位出生在德国的大胡子犹太人每一次嘶哑的呐喊都像是刺向资本主义机体的一把利器。1848年发表的《共产党宣言》使脑

满肠肥的欧洲资产阶级肝胆俱裂。埋葬这样一个吃人制度的设想使马克思主义实现了从“批判的武器”向“武器的批判”跃升的长征。⁶⁹年后,以马克思主义的名义,资本主义制度终于在世界上最大的国家俄国被粉碎。马克思成为其思想对世界影响最大的“千年第一人”。

马克思的思想针对的是“社会”,对具体的非阶级属性的个人本身并没有多大兴趣。而在欧洲,一直到19世纪末,维多利亚时代的性禁忌都在折磨着人们。人们在向自然和社会的探索上已经走得很远,但却很难走进自己神秘莫测的内心。尽管许多神经症和精神病的症状已经鲜明地提出了心理和精神的问题,但人们只能加以外在现象的描述,或神秘主义的臆想。弗洛伊德的出现根本性地改变了这一局面。这位出生在德语国家奥地利的犹太人在1900发表的《梦的解析》,就像它诞生的年份标明20世纪的开端那样,以科学的态度和有效的分析宣告了一个探索人类心灵世界的时代的开始。从此以后,许多折磨人的精神疾病都可以用精神分析来加以分析和治疗了。这是一颗敏感的心灵,通过《文明与不满》的言说,弗洛伊德揭示了一个秘密:“文明社会”是一个人类无法摆脱的“致病情境”。它使精神分析不仅风靡整个20世纪,而且引起了人们对犹太民族的“集体无意识”的注意。

在这个世界上,许多理论或许可以不考虑心理真实而实现其逻辑上的自治,但严格来讲,在心理上不能成立的理论,在实践上是必须打折扣的。任何社会条件的改变如果不能带来心理和精神结构上的相应

改变,那么建立其上的“上层建筑”将摇摇欲坠。这一点已经通过 20 世纪初西欧无产阶级革命的失败得到了充分的说明。俄国与西欧革命的不同命运给许多马克思主义者以深深的刺激。一种正统的马克思主义和列宁主义的逻辑已遭到质疑。匈牙利的犹太人卢卡奇为此写了一本名为《历史与阶级意识》的书。1955 年,这本书被法国人梅劳-庞蒂称为“西方马克思主义的《圣经》”。正是这个犹太人的离经不叛道引出了一个笼统地称为“西方马克思主义”、在整个 20 世纪几乎将资本主义的五脏六腑掏个干净的庞大的思想家群体。在这个思想家群体里,最有名同时批判也最为彻底的是一个叫“法兰克福学派”的学术团体——他们中绝大多数是犹太人。

1923 年 2 月 3 日,由一个叫做弗里克斯·韦尔的德国犹太人出资,最初由同是犹太人的霍克海默、波洛克等组织的学术研究机构“社会研究所”在德国法兰克福大学成立。其后,同是犹太人的马尔库塞、弗洛姆、阿多诺、本雅明等纷纷加入,法兰克福学派,这个在整个 20 世纪影响极大的左翼学派由此诞生。这些出生于中产或资产阶级家庭的富人子弟面对资本主义社会的意识形态奴役,发出了他们对堕落人心和病态社会进行“救赎”的最强音。霍克海默的《批判理论》和马尔库塞的《哲学与批判理论》的发表使“批判理论”成为他们的理论的别名。这些哲学、社会学、心理学等多学科的协作研究,其全部指向都在于资本主义社会控制术的隐秘的暴政。几十年的批判呐喊,使这些思想家的经典著作成为破译现代文明秘密的“解码器”。20 世纪 60 年代西方爆发青年造反运动,而思

想家已经老去。70年代末，马尔库塞接受英国BBC记者的采访，再一次透露了“批判理论”背后的“救世情结”的玄机。如果历史与未来具有同构的逻辑，那么，它将定格这一代犹太人的集体记忆。

如果说左翼的犹太人曾让资产阶级心惊胆战，那么，与之相抗衡的，从来也不缺乏犹太人。这些分属于左右阵营的犹太人对世界的影响是如此之深，他们之间思想对抗背后的制度对抗的特征是如此的明显，以致让我们不得不想到，在这个世界上，这些较量背后实际上就是犹太人之间的头脑，以及指向不同方向的“救世情结”的较量。如果说资本主义的罪恶激起了左翼犹太人的批判，那么当“社会主义”以极权主义的形式出现时，哈耶克、波普尔等犹太人照样毫不客气。无论是波普尔对“历史决定论”的批判，还是哈耶克对集体主义、计划经济的否定，在其理论上都以标榜避免人类“通往奴役之路”为旨归。从某种意义上讲，在不同的阶段、不同的对象层面上面对不同的问题使他们的批判都具有一定程度的合理性。但追求自治的思想却不可能不涉及整体，从而都在合理性中表现出了一定程度的不合理性。这种“相互否定”的错觉是犹太人给我们所设的一个思维陷阱。“单向度的人”只能掉进这样的陷阱，真正领会犹太人这种思想的魅力，只属于独立思考的人们。

时代在历史中不断地旋转。当20世纪前半叶世界向左转时，人们没有想到，从20世纪70年代开始，世界已经开始了向右的偏离。东欧剧变、苏联解体，世界终于加快了向右转的步伐。激进已经遭到唾弃，人们选择了保守。一个此前一直沉默，并被美国学界

所不屑的犹太人终于成了耀眼的明星，他就是施特劳斯。美国的新保守主义背后，就是这位犹太人向古希腊的政治哲学的回归。这位犹太人的“救世情结”与左派和自由派都有很大不同，那就是认为“现代性”是祸根，他要将人们从政治哲学上拉回到那已经逝去的、异常遥远的年代。“现代派”的犹太人不管是左是右，看起来都像是一丘之貉。至今我们仍然不知道，这位犹太人的思想还会造成多大的影响，而这些影响又将会把这个世界带向何方。犹太人至今仍然以其在各个领域所占据的地位而让世界震惊，但是，在这个“全球化”的时代里，民族的通过流播已经成为世界的。不管犹太人的“救世情结”又将以怎样的思想出现，在这点上我们的等待才刚刚开始，但从思想本身来说，我们已经无需等待。

平等主义自由主义的逻辑

一

怀特海曾经说过,两千多年的西方哲学不过是柏拉图哲学的一系列脚注,而近现代思想的诸多重要秘密,则出自康德之手。要想破译一些令我们百思不解的现象,必须从康德哲学那儿寻找原因。今天,康德哲学已经成为整个人类宝贵的精神遗产,成了一种可以“共享”的“公共资源”。

也正是如此,左派和右派都希望能从康德那儿获得灵感,从他的论述中寻找支持自己政治立场的证据。对一种“整体理论”“解释”的多样化可以演绎成甚至有可能是相互对立的理论,这一点并不令人吃惊。但真正重要的是,即使如此,它也说明哪怕一个看起来在整体上可以自洽的理论体系,它们的不同内容实际上也是处于不同的领域、层面,并由只在这些领域和层面有效的逻辑支配。因此,最核心的问题已不再是左派和右派各自的“断章取义”,而是它们能否做到相互综合。

从这种意义上讲,没有谁比作为自由主义左翼的约翰·罗尔斯、罗纳德·德沃金对康德的推崇更能深刻地反映出他的思想在现代政治哲学领域的意义。当以赛亚·伯林在1962年说“在20世纪,迄今尚无权威性的政治理论著作问世”时,他未免过于悲观了。仅仅九年之后,罗尔斯就以他的杰出著作《正义论》作出了回答。这本如罗尔斯的最强有力的对手

和反对者诺齐克所说“要么必须在罗尔斯的理论框架内进行思考，要么必须解释不这么做的理由”的书复苏了康德的社会契约论，并以和康德大致相同的伦理规范方法再次使“政治的德性之维”闪出夺目的光辉。而德沃金则在20世纪70年代末与BBC主持人麦基谈话时说：自由主义的真正父亲不是边沁（事实上，边沁只能使自由主义者蒙羞），而是康德。康德关于人类本性的概念绝不是贫乏的。

我们注意到，这两位对康德推崇备至的自由主义思想家都在确保基本自由的优先性时，力图破除几百年来自由主义史上自由与平等不相容的神话，将平等摆到了一个极为重要的地位。在他们的两本可以相提并论的著作《正义论》和《至上的美德——平等的理论与实践》中，在一开篇都分别开宗明义：正义是社会制度的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样；平等的关切是政治社会至上的美德，没有这种美德的政府，只能是专制的政府。如果说从理论上讲，对平等的警惕和敌视已经成了许多“自由主义者”的一种“集体无意识”，并且在巨大的社会不平等使许多人的自由价值大打折扣而导致的“自由困境”中，平等的指令必须渗入自由主义的逻辑——那么，在罗尔斯和德沃金之后，人们已经无需等待。

这是一种“平等主义自由主义”的逻辑。正如德沃金所说的，它是一条与老一代的平等主义者和新老保守主义者的错误选择所不同的、能够使平等和自由都得到维护的“第三条道路”。在人类历史上，思想资源的不同路径导致了历史的不同选择。自由主义的历史就是自由从它成为一部分占有最多社会

资源的人的特权，到大多数人的权利得到真正保护的历史，正如古希腊时代的“民主”只属于成年自由民，而不属于奴隶妇女，直到现在这种可以决定统治合法性与否的基本人权才属于民主国家的所有成年公民一样。它所折射的不平等首先是自由的不平等，是对以普遍主义面目出现的自由主义体系的一个通过对平等加以否定的说明。这是一个奇怪的逻辑，它以殖民主义的血腥、血汗工厂的存在，以绝大多数人的饥寒交迫和少数人的穷奢极侈的对比激起了马克思主义的强烈抗议。

历史的冷酷一直在拒绝乌托邦的逻辑，虽然从不拒绝乌托邦的理想，因为这是人类不灭的理想。两个“对手”的博弈只有让人类的共同理想渗入自己的逻辑体系才能走出“囚徒困境”。现实的危机使自由主义逐渐学会了对所有人的平等加以关切。事实上，只要承认民主权利在一个政治共同体里构成了它的合法性的严厉前提，自由与平等就密不可分，对自由与平等组成一个和谐结构的人为割裂、从理论上对它们的关系进行肢解的企图就无法让人容忍。这样的“焦虑”使自由主义在20世纪70年代后出现了向它的道德基础的回归。它最集中地表现在德沃金以下的言辞之中：自由主义离不开平等，而平等不仅是经济权利的基础，而且也是政治权利的基础，这些更吸引人的结论，才是自由主义的真实结果。

这就是罗尔斯和德沃金推崇康德的最终秘密：以普遍主义的形式出现的自由主义，必须真正具有普遍主义的特征，并且通过实践而得到论证。而从普遍主义的角度上讲，只有所有人都享有自由才真正符合自

由主义的精神，也即在自由的权利上，所有的人都是平等的。这种平等的自由的权利决定了：1. 所有人在政治上都必须在自由的基础上拥有决定自己命运，以及自己所置身的政治共同体命运的权利，而民主制度正可以保证这种自由，并使民主和自由这两项基本人权得到捍卫；2. 在一个社会各阶层所掌握的资源较为悬殊的社会里，占了较多资源的人必然比资源较少甚至没有什么资源的人有更大的政治影响力和控制力，在这样的情况下，不仅所制定的公共政策有利于他们，而且他们通过这种对资源较少者的政治影响力的相对剥夺实际上已经损及、降低了后者的自由价值，由此伤害了自由权利在政治上和社会上的平等。因此，从普遍主义的视角讲，自由也意味着平等，没有平等，自由便只属于资源较多者所垄断的东西。

二

不管遭受了来自左翼和右翼的多少攻击，罗尔斯《正义论》的巨大影响力至少已经表明：平等主义自由主义已经能够有能力从理论上对自由和平等加以平衡，并且这种平衡不是两个相互冲突的价值理念的妥协，而是通过分析，使本质上并不冲突的它们在尊重对方的价值时可以在价值上证明自身。这种突破使传统的左右分野的逻辑都失效了。紧跟罗尔斯之后，德沃金的权利理论，特别是专论平等问题的《至上的美德——平等的理论与实践》将这种论证推进了一大步，并试图把它与政治实践结合起来。或许是受罗尔斯“原初状态”理论虚构的启发，通过批判罗尔斯的一些不能成立的假设，德沃金为论证他的资源平等理论

而虚构了一个“荒岛”。通过对这个“荒岛”理论的分析,我们或许更能清晰地理顺平等主义、自由主义的逻辑。

在德沃金的语境里,“平等”意味着政府对公民“平等的关切”,这种关切不仅体现在政治上,而且包括了生活处境、经济权利等与自由的价值有关联的东西。它指的不是福利平等,而是资源平等。换言之,在分配的平等中,没有伤害到公平的自由始终是一个高于平等的价值,而且它需要考虑到与公平有关的人的贡献和创造。而福利平等因至少更多地要考虑人的主观感受,从而在真正需要与虚假需要之间无法划出一条明确的界限。甚至它有可能在面临实际的困难时滑入结果平等,这就不仅侵犯了自由,而且伤害了公平:用勤快人的成果去奖励那些能够工作却选择了游手好闲的人,这样的世界是相当荒唐的。资源平等可以克服这一状况。德沃金认为:资源平等主义者相信平等关切所要求的政策目标是,要使经济结构分配给每个公民的资源尽可能是平等的份额,其衡量标准,是每个人所拥有资源的价值确为此人给别人造成的成本。

这就是德沃金津津乐道的“机会成本”,也就是说,如果每个人所拥有的资源份额给他人造成的机会成本,以及他人所拥有的资源份额给自己造成的机会成本相等,那么,我们的确可以说,在此时候,即使人们拥有的资源各不相同,但因是每个人的兴趣、特长等“选择”的结果,如果能够不让一个人嫉妒别人拥有的一份,人们就应该被认为获得了平等的关切。然后人们可以在此基础上追求自己的“成功”,虽然在结果

伤害到了公平的平等后,按照普遍主义规范的平等的自由权利,仍然要继续对资源进行有利于这种平等的分配。

以社会契约论为方法的思想家总会虚构一个他语境中的“自然状态”,作为逻辑基点来对理论进行论证。如果说罗尔斯证明在“原初状态”下人们会选择他的正义原则,那么,德沃金也认为:在他的那个“荒岛”上,选择资源平等分配的方式是最为可取的。这样的“荒岛”德沃金“杜撰”如下:假设一条遇难的船只中的幸存者被海水冲到了一个荒岛上。岛上资源丰富,没有人烟,任何救援只能发生在多年之后。这些移民接受了一条原则:对于这里的任何资源,谁都不拥有优先权(其实我们也可以补充进独占权和多占权),而是只能在他们中间进行平等的分配。他们也接受(至少暂时如此)对资源平等分配的检验标准,即“嫉妒检验”(envy test):一旦分配完成,如果有居民宁愿选择别人分得的那份,则资源分配就是不平等的。

那么,岛上的“丰富资源”如何平等地分配?这些资源可能有奶牛、耕地、鸡蛋、森林、葡萄酒,等等。每一份资源本身都有好有坏,有优有劣,更重要的是它们既无法量化,更无法根据人头数平等地分成 n 等份。在这个时候,分配是不可能让人们满意的,即总是由于缺少平等分配的可操作的手段而导致分配的不平等。很显然,这种状态有点像原始状态,没有一个媒介(比如货币)来衡量各种资源的价值,最终通过这个媒介,使分配趋于平等。由此,德沃金引入了经济市场这个分析手段,或者说,“荒岛”理论就建立在契约论和经济市场的基础上,它们共同作为荒

岛理论的背景支持它的论证。现在,他认为,为了解决这个问题,分配者需要某种形式的拍卖或其他市场程序……假设岛上有无数贝壳,谁也不认为它们有价值,分配者把它们平分给每个移民,用来充当接下来就会出现的市场中的钱币。这些可以衡量物品的价值而本身却没有价值的“钱币”出现了,显然,当所有的资源都可以按钱币来衡量,一个可以拍卖的市场程序也就可以启动了。德沃金假定:岛上每一件单独的物品,都被列出要出售的一份,除非有人通知拍卖者(此时分配者变为拍卖者了)他打算买一件物品的一部分(而在此时这一部分同样变成了单独的一份)。接下来拍卖者为每份物品定价,看这种价格能否清场。也就是说,在那个价位上是否只有一人购买,而且每一份都能卖出去,不然拍卖者就调整价格直到清场。最后,嫉妒检验得以通过,人人都表示自己满意,物品各得其主。

现在,我们可以认为,通过每个人拥有相同货币在市场里购买不同的资源的拍卖程序,每个人所拥有的资源所给他人造成的机会成本,与他人所拥有的资源所给自己造成的机会成本都是相同的。因此,这种分配便是资源平等的分配。分配似乎已经结束了,每个人都可以利用他所掌握的资源,自由地去追求他的“成功”了。而且,许多看起来好像与福利平等关系密切的因素都被排除了。比如运气问题,如果他的嗜好相当古怪,而在拍卖的物品中又没有他想要的东西;再比如许多人都有同一嗜好,而这些物品却又不够等等。

三

在“荒岛”上所进行的这种“自然状态”下的分配似乎大功告成了，这就是我们津津乐道的“起点平等”。但这种平等是相当短暂的。每个人拥有不同的资源（虽然通过了嫉妒检验的平等的资源），这些资源可以创造出不同的价值，那么，每个人所给别人造成的机会成本就不一样了。而且每个人都不是一个模子里造出来的，他们有不同的爱好和不同的技能，这些因素都有可能让他们从同一起点出发，迅速拉开差距。一句话，拍卖完成后人们就受到了各种偶然或必然的因素的支配，如果他们卷入生产和交易，那么，可以预想只要差距一拉开嫉妒检验就会失效，其结果就会出现可以让资源平等分配毁于一旦的社会不平等。而在此基础上再次进行的不是人为的，而是由市场调节的资源再分配，这只能加重不平等。

必须考虑的是：在这个时候，还存在一个“残疾人”和“运气”的问题：选择了某一种资源或生活，就意味着要承担一定的风险，而个人的先天“残疾”就限制了他的资源的意义。那么，如何使倒霉者和“残疾人”不受这种后天和先天的“运气”影响呢？德沃金想到了“保险”，即将“无情的运气”与“选择的运气”结合起来，从而使选择本身变成了一场赌博，如果处境不妙，那么保险就会给予补偿，从而，一个人的处境，仍然没有脱离资源平等的路径。这样，即使出现一些不平等，在德沃金看来，也没有理由反对：每一个人都必须为他的生活选择承担成本，一个不“赌博”的人，也即放弃了任何获益的机会，这种放弃导致的少得是没

有理由要别人用“赌博”的风险所获进行补偿的。

在这里我们看到,这种资源平等理论与其他平等理论,特别是传统左派的平等理论存在很大的区别:一是它以经济市场作为分析手段和背景,是在一个可以“交易”的规范市场里进行的;二是这种“荒岛”上的分配具有社会契约论的前提,它在现实中对应的是民主制度;三是它特别强调,判断“平等”或“不平等”不可一概而论,必须引入“公平”这个标准来评判,这个标准在自由与平等产生形式上冲突的幻觉时更必须获得更多的规范权力。在这样的情况下,很显然,公平所暗示的“伤害—补偿”原则有助于发现所谓的自由与平等冲突的真正问题所在,也可以判定一些不平等在道德上是正当的,而一些非基本人权的自由在道德上是不正当的。比如一个人的所获是他的能力和努力等人格特质产生的结果,那么,即使他所获得的比别人多,在严格限制的条件下,也不能将他多得的这一部分拿去重新分配。这么做是不公平的,因为他比别人付出了更多的与这种收获联系在一起的成本。

也就是说,资源平等理论对福利平等的摒弃已经昭示出:从理论上讲,人在不侵犯他人的资源份额和剥夺其机会的前提下,其所获因得到了起点平等和规则公正的支持在道德上完全是“正当”的。但是,如果这种不平等较为严重,以致已经不是成本、能力、努力与所获在公平条件下的平衡,那么多出的这部分就不再仅仅是某人通过自己既有资源的所获,而是较多地利用了本来应该让大家平等地利用的公共资源的结果。这时,不管主观上如何,客观上他已经对他人的获利机会进行了挤占和剥夺,也即是说,他的所获已

经是他人被剥夺的结果。其后，此人所得的更多的资源更可以加剧这种不平等，给自己在公共领域创造更多剥夺他人机会的机会。在这样的情况下，他的资源给其他人所造成的机会成本，已经远远大于他人所拥有的资源给他造成的机会成本了。在这种悬殊的机会成本背后，社会制度的安排便是不公正的，作为自由而平等的人的契约产物——政府，并没有实现对公民的“平等的关切”。

因此，这种社会不平等是不被允许的。将某人通过影响、操纵公共决策，或者较多地占用公共资源的所获进行重新分配，并不是侵犯他的自由权利，恰恰相反，是通过“伤害—补偿”原则，从他给弱者所造成的机会成本中拿出一部分补偿给弱者，以维护弱者的自由权利。应该指出的是：这个时候，“荒岛”理论已经完全可以虚构的抽象走到具体的理论论述中来了。上面讲过，一个选择了某种冒险而没有所获的生活的人，是没有理由要求一个承担了冒险的风险，却有收获的人进行补偿的。也就是说，在重新进行的资源分配中，每一个人所给他人造成的机会成本不再能够像虚构的“荒岛”理论中那样单一，我们已经可以把它表达得更为清楚了：它必须被分解为两部分，即自己所付出的成本和给他人造成的机会成本。那么，人们显然就没有理由认为，某个人通过自己付出的成本所获得的收益，也应该拿来重新进行分配。但除此之外，一个人所创造的价值，却不仅仅是由“他”创造的，排除他占用的从理论上讲应该是公共的资源不谈，他的“成功”虽然荣誉属于他本人，但许多成本却是由社会支付的。用罗尔斯的话来说，这是“社会合作”的结

果：个人的所得不仅包括了自己的劳动，更包括了他人的贡献，而个人必须对他人的这种贡献进行返还。

四

无论是罗尔斯，还是德沃金，在通过一个“原初状态”和“荒岛”来阐述他们的“补偿原则”和“资源平等”理论时，对这些状态的设定都是自然的，并且都没有为这种平等的分配提供更多的理据。从人们处于平等而自由的“原初状态”的设定上看，如果没有所有人的一致同意，即一个公平、正义契约的诞生，政治共同体当然不可能存在。这种背景似乎可以略而不提。但是，诺齐克通过“张伯伦”的例子对罗尔斯的驳斥揭示出，在这种最重大的哲学基础上，人们仍然有足够的理由追问：即使有道德上的正当理由，即使政治的基础是道德判断（就像德沃金在其《认真对待权利》里所说的法理的道德基础一样），那么在社会不平等已经超越公平的阈限时，为什么让富人“补偿”穷人、要对资源进行平等分配是正当的？从权利而不是从道德的角度上看，它的论据是什么？

罗尔斯提供的简短解释，正如他在《正义论》里说的：每个人的福利都依靠着一个社会合作体系，没有它，任何人都不可能有一个满意的生活；其次，我们只可能在这一体系的条件是合理的情况下要求每一个人的自愿合作。这是什么意思？首先我们可以明确的是：每一个人的生存、发展，无论他的所获多少，离开了“社会”这一个“合作体系”都不可能存在；没有“社会”，一切都谈不上，不管是穷人还是富人，不要说他拥有多少资源，连生存都不会得到保障。从这种意

义上讲,“社会”是所有资源的最终来源,人们的资源不同,实际上就是通过自己相对于他人的机会成本对于这一共同的资源的瓜分。不平等首先是分配“社会”这一总资源的机会、力量的不平等。

这里又有两层意思。一是“社会”是所有的人组成的,既然离开了人的构成社会就得土崩瓦解,那么不管他是穷人、富人,是老人还是孩子,他们的存在都是构成这一总资源的最基本单位,在这方面他们对于这一总资源的贡献是完全相等的。也就是说,作为最基本的组成单位,他们在“无知之幕”所遮蔽的情况下,在“荒岛”里,对于这个总资源都应该拥有完全相等的份额。因此,资源平等理论在“荒岛”上已经成立。第二,在这种最基本的贡献的基础上,只要分配结束而让人们去各自追求自己的“成功”,那么不仅“社会”这一总资源的数量已经发生变化,每一个人对于这一总资源的“贡献”,以及他对这一总资源的获取份额也发生了变化。在这个时候,“无知之幕”已经揭开了,“荒岛”也变成了一个政治共同体,一个国家。在这个时候,“社会”这一总资源的份额可以分解为两个部分:作为构成社会的基本单位的每个人的基本贡献;他的能力、努力等各种因素的创造。而每个人的所获则与此不同,它们可以分解为三个部分:他作为构成社会的最基本单位应获的与所有人都相同的份额;他通过能力、努力等比他人多付出的成本而在公平的意义上应比他人所获较多的份额;他通过影响、控制公共决策,在挤占或剥夺他人机会的基础上所获的不应得的、本质上是他人应获份额的份额。

如果人们的所获不是与其作为构成一个社会的

最基本单位的人的贡献所应获的份额和他比他人多付出的成本的贡献所应获的份额的叠加对应,如果一些人的所获是通过挤占、剥夺他人的机会来实现的,那么这一“合作体系”便是不合理,不公平的。这不是一种“自愿合作”的体系,不是处于“原初状态”和“荒岛”上的人们根据契约的自愿选择。人们可以要求退出这一“社会合作体系”。那么说这种不合理、不公平又是什么意思呢?每个人的所获又如何有可能、有机会挤占、剥夺他人的机会呢?这是因为在一个政治共同体里,既然它是平等而自由的人们通过订立自愿的契约的产物,那么它就是一种不能为少数人所独占或者多占而对其他人构成损害的公共资源。换言之,政治共同体不能成为少数人的私有财产。而很显然,在现实生活中,谁拥有较多的社会资源,比如权力、影响力、政治控制力、财产,谁就能对政治共同体实际的权力分配,对公共政策有较大的影响力,就能使这种本来应公平地为所有人服务的公共政策服务于自己的利益需要。这种对公共资源较多地使用以服务于自己利益需要的行为已经使许多没有机会利用它的人被剥夺了这样的机会,而非常明显,这种机会是与每一个人所实际拥有的资源对应的。因此,拥有较多资源的人所给他人造成的巨大的机会成本已经实现了他人应获的资源份额向自己的转移——在他的所获中,实际上包含了资源较少者的一份。

正是这种“剥夺”和“侵害”,是权利的维护而不仅仅是道德的要求,使罗尔斯的“补偿原则”和德沃金的“资源平等”理论获得了充足的论据,这同时也是作为“人间天堂”的北欧国家的高福利政策,以及其他欧

美国国家对富人课以诸如遗产税等高税的最终原因。既然拥有资源较多者通过其对公共资源的较多利用已经使自己的所获包含了拥有资源较少者（特别是罗尔斯语境中的“最不利者”）的一份，那么他就必须对后者进行“补偿”，即将这一份“返还”给后者；在德沃金的语境里，如果拥有这种较多资源的人已经给拥有较少资源的人造成了很大的、可以对后者进行剥夺的机会成本，那么就必须对资源进行重新分配以使彼此给对方造成的机会成本相等。然而我们万万不可忘记的是，这种分析完全是以“平等而自由的人”所订立的自愿契约，以及市场经济的分析手段为基础的。它是平等主义自由主义的最为关键的一环，没有它，后面的推论将不复存在。也就是说，所有这一切推论，都是在最基本的平等的自由权利处于优先地位的情况下作出的。如果一个政治共同体无法保证这种平等的自由权利，那么所谓的“平等”不仅不公平，而且将扭曲自由与平等的关系，最终使政治共同体对于平等的伤害以对自由的伤害，从而是对人的基本人权的伤害的形式而表现出来。

这是因为：平等而自由的人所订立的契约确认了他们在政治共同体中的最基本权利——基于自愿基础上的“同意”。这种“同意”是以他们的自由意志，以他们不受控制和压迫、强制的特征来支撑的。这个政治共同体是他们意志下的产物，每一个人在对它的民主权利上都是平等的。也就是说，没有平等的自由，这个政治共同体不可能存在，即使存在，它也不再是人们意志下的产物，人们将无法对它进行支配。那么这个本来是所有人的贡献的产物，并且应该为所有人

服务的公共资源就不再属于没有自由,没有民主权利的人们。人们已经成为自己所构成的这个“社会”的客体。这种“异化”状态造成了他们与自己所创造的资源分离,由此剥夺了他们在公平以及权利意识基础上平等地分配公共资源的能力和权利。因此,没有自由,就不可能有真正的民主,基本自由的优先性无论是从人性的尊严,还是从一个政治共同体离开了民主便不可能真正合法的角度讲,都具有必须保证的优先意义。离开了基本自由优先的逻辑,那么公平的平等理论就无法论证。反过来讲,如果瓦解了平等的逻辑,那么从普遍主义的角度看,自由的形式与实质的冲突就已经违反了公平,违背了订立契约时“平等而自由”的人的先天权利,它的理论就是极为贫困和虚伪的。也正是在这种意义上,德沃金以一种“平等主义自由主义”的语言说道:经济平等和传统的个人权利都起源于独立意义上的平等这一根本概念,平等是自由主义的原动力,捍卫自由主义也就是捍卫平等。



更多文件请添加微信: jakenian