

作为学术视角的社会主义新传统

[文 / 刘小枫 曹锦清 孙 歌 贺照田 庄孔韶 丁 耘
渠敬东 卢晖临 应 星 赵晓力 麻国庆 张 旭等]

编 者 按

2006年11月4日至5日“第三届开放时代论坛”在广州帽峰山举行。来自北京、上海及广州的二十余位学者,对“社会主义新传统”进行了广泛而深入的讨论。

自共产主义运动兴起尤其是1949年之后开启的社会主义实践,不仅对我国社会制度,而且对人们观念及行为的重新建构,都留下了深远的影响。改革开放之后,作为社会改造工程的社会主义实践暂告结束,但30年间形成的制度及观念的遗产并不随之消隐,毋宁说它正生成成为一种新的传统即社会主义新传统,流淌于我国当代社会生活之中。略显遗憾的是,复苏于二十世纪八、九十年代的中国学术,对此新传统尚欠缺足够意识,并没有自觉地将之作为观察、研究当代中国社会问题的视角之一。

以“作为学术视角的社会主义新传统”作为本届开放时代论坛的主题,意味着我们并不希望在此场合开展“左”或“右”的立场之争,也不表明我们要对“社会主义新传统”作出价值判断。我们只是希望本届论坛所开展的这一话题,对推进中国研究稍有助益。

本刊拟在本年度继续此一话题的讨论,并欢迎来稿。

以下文字乃根据现场录音整理而成,并经发言者审阅校正。文中小标题为编者另拟,在内容编排上也并非严格依照现场发言的次序。



第三届开放时代论坛 2006年11月4日至5日(广州帽峰山)

一、如何严肃对待 社会主义新传统 ”



张旭 中国人民大学哲学系)：作为学术视角的社会主义新传统'的意义

我理解 本次论坛的主题 作为学术视角的社会主义新传统'这一提法,是我们学界第一次明确地、公开地将 社会主义'提出来,作为一种 新传统",并且要从 学术视角'来严肃对待这一新传统。

首先,这意味着学界已经将 社会主义'作为一种传统来看待。作为一种传统,它不再以政治革命、社会革命和文化革命的运动形式存在,而是以被深刻地改变了的现代中国的社会结构以及中国人的价值观念而存在。其次,从学术视角来看这种 新传统'意味着,不再像新左派那样诉诸毛泽东时代的平等主义在道义的立场上声援被当今社会重新抛到社会边缘或底层的人群,批判流行的自由主义,而是,试图以韦伯的价值中立的学术视角严肃对待 社会主义新传统"。这就需要首先突破将毛泽东时代的 社会主义传统'视为学术禁区的自我规避的态度,似乎一涉及如何从思想学术的视角理解这一时代的问题,在政治上就绕不开意识形态问题,在情感上就解不开对这段过近的历史的爱恨情结,在知识上就抹不去对这一反智识主义传统的蔑视。从学术视角来看这种 新传统'首先就要超越社会矛盾日益激化引发的大众情绪,超越自由主义简单地贴集权主义标签的做法。这是我对这次论坛的主题 作为学术视角的社会主义新传统'的一个理解。

我想从四个方面来谈谈 作为学术视角的社会主义新传统'的意义。

第一,严肃对待社会主义新传统对于理解中国社会的历史和现实具有重要意义,它将避免出于意识形态上的厌恶、狭隘的经济改革成功的视角以及传统与现代的二元论“切割历史”,扭转割裂毛泽东时代与邓小平时代的连续性的各种学术观点和视角。严肃对待社会主义新传统将使人深刻地认识,邓小平时代的改革成功是与毛泽东时代的经济积累分不开的,乡镇企业的成功也与毛泽东时代形成的党领导的政治集权与地方经济分权的经济体制分不开的,文革并未导致社会的分崩离析并且文革之后国家能迅速回到经济建设上来与共和国大一统的国家制度也是分不开的。

第二,严肃对待社会主义新传统对于理解当今社会的社会正义问题具有重要的意义。它将会克服乐观主义的历史进步论,相信只要 深化改革'就可以解决社会正义问题,继续实现 共同富裕'的美妙理想,也将超越那种将改革的巨大成就简单理解为市场机制和国外资本的结果而忽视社会主义传统保护普通民众、维持社会稳定的社会福利机制和保障机制的自由主义的 傲慢与偏见"。严肃对待社会主义新传统有助于使人认识到,经济改革高速发展所带来的尖锐社会分化和社会冲突等社会正义问题,无法通过无所顾忌地推进市场化而加以解决,而避免在社会结构的转型完成之后形成一个经济发达却没有

社会正义的社会,这将是未来十年中国社会最基本的社会政治问题,也是最紧迫的问题。

第三,从学术视角严肃对待社会主义新传统也是重建中国民族学术传统的一个巨大的契机,一种根本的动力。从当今学界对中学和西学齐头并进的研究中凸显出社会主义新传统的学术视角,有助于促成学界以中国现代性问题为核心形成基本的问题意识和问题域。不能从学术视角严肃对待社会主义新传统,不能对中国现代性问题达成基本共识,是摆脱附庸西学、重建民族学术的最大障碍。当代中国已经是一个高度复杂的现代社会,同时处于前所未有的全球化格局之中,理解中国的现代性问题不能等同于理解西方五百年的现代性以及后现代性的问题。简单地借助于西方现代性的比较历史视角和普遍主义话语无法理解中国现代性的特殊性,尤其是不同于欧美社会主义的中国社会主义的新传统的特殊性和独创性。亦步亦趋地与当代西方学术前沿“接轨”,只能加剧社会科学各个领域的条块分割画地为牢,以成为西方思潮一家一派学说的信徒为能,却不能在对中国现代性问题的基本共识上重建中国自身的学术传统。

第四,从学术视角严肃对待社会主义新传统对于政治哲学和社会理论的自觉意识和反思、对于思想史和社会史研究都具有重要的意义。在这里我想以政治哲学为例。对当今中国学界状况做一个概观可以看到,当代中国最根本的哲学是政治哲学,其根本的问题是如何有一种更为具体和现实的社会正义论,它既能切合中国独特的现代性经验与问题,又有助于理解一个良性的文明国家防止恶化的现代性目标是什么。这决不是一头扎进罗尔斯的政治哲学怀抱就能解决的问题。

罗尔斯的正义论隐含预设了西方自由民主政体的前提,即只有立宪民主的自由政体才有良好社会的正义论。罗尔斯的程序性的契约主义的正义论实际上是论证这一前提的方法论。首先,罗尔斯的“无知之幕”所预设的恰恰是一种自由民主政体中的民主个体的观念,一种不再承担康德先验主体性的负担的原子主义的意志论的主体观念,一种将人剥掉了各种社会属性对他人的选择漠然的陌生人的观念;其次,作为对于各种善或目的来说价值中立的最小化条件,原初状态预设了一个剥掉了各种社群的优先价值及其所依赖的各种善或目的的“政治自由主义”的抽象社会或公共领域;再次,它预设了一个能满足和保障社会基本物质需要的发达国家。从作为学术视角的社会主义新传统来看,尽管罗尔斯“作为公平的正义”的正义论在自由主义名义下包含了许多欧洲社会主义的因素,但是它对中国的意义却失去了其对于美国政体在实践上的意义,因为它预先就排除了从社会主义新传统中去理解中国现代性最重要的历史维度和社会结构要素,即在社会高速分化的时代中保障“社会最低需要”的问题(比如,大众福利和劳工等问题)。罗尔斯的政治哲学的历史背景是已在欧美的宪法、社会制度和民情中建构起来的对社会资本化的制约制度(来自国家和社会基础的双重制约),而在就业、教育、住房、医疗、劳动保护等社会分配正义领域中优先保障普通民众的问题,仍然是中国经济改革正在面临的紧迫问题。罗尔斯的政治哲学从其建构的原则上就排除了社会正义中的社会主义和社群主义的要素,因而其自由主义正义论对于理解中国现代性问题总是隔靴搔痒。

如果我们从作为学术视角的社会主义新传统来理解当今中国的现代性处境，那么，就势必从我们自己的问题意识出发，要求一种更为整全的且更为具体的正义论，并进而要求批判性地审视自由主义正义论的本质特征（如道德哲学、契约论方法、规范建构主义、静态的形式主义、实证主义等）的致命局限，即先天地缺乏历史的视角和社会理论的视角，而社会主义新传统却为我们提供了这两个视角。在更为整全也更为具体地理解中国社会所要求的正义论中，它应该包含三个历史维度，即目前中国的三种传统，“通三统为一统”；它也应该包含这三种传统的社会政治内容，即经济领域的社会主义、文化领域的保守主义、政治领域的自由主义，“三王之道循环救弊”。

从罗尔斯的自由主义正义论中所包含的社会主义因素及其引发的社群主义的批评来看，社会主义、社群主义、自由主义作为构成现代社会的社会正义的基本要素都是不可或缺的，且都具有普遍主义的价值。争论的焦点不在于以某一种正义原则是否具有本体论的意义和地位，而在于以哪一种正义原则作为建构正义论优先的原则与出发点。这一问题显然不能完全在某种正义论自身之内被理解。从社会主义新传统的学术视角来看，理解中国现代社会所要求的正义论应该融合社会主义、社群主义和自由主义各自的正义论原则，即社群的需要原则、市民社会的应得原则以及国家公民的平等原则，并确立社会经济领域中的社会主义正义原则在理解和认识现代中国社会问题上的优先性，它优先于社群主义和自由主义的正义论，也可以说，在中国它优先于那种美国的政治哲学所关注的正义论问题。这就是我对此次论坛第一次向学界公开提出的“作为学术视角的社会主义新传统”的议题的用意的一点想法。



曹锦清（华东理工大学社会学系）：四个历史观与近六十年的历史

下面我就“作为学术视角的社会主义新传统”这个题目谈一些体会。我生于1949年2月18日，是共和国的同龄人。对于1978年前后共和国的这两段历史，我们都躬逢其盛，是亲历者，所以我们回顾这两段历史，特别是共和国前30年的历史，可谓剪不断，理还乱，别有一番滋味在心头。

回顾一段历史，不牵扯到我们的感情、价值和立场是不可能的。要把两段历史作一个严格的比较、区分，而且重点放在前30年历史当中，承延到当代的那些也未被我们的理性所准确把握的因素作为讨论的对象而避免价值判断，看来有难度。我们个人家庭的命运，升降荣辱、利弊得失都密切地和这两个时代联系在一起，学术观点争论的背后往往潜藏着情绪、立场和价值。对历史的回顾，必须牵涉到我们对当下社会发展状况和现实问题的关切，以及我们对未来的价值期待和理性预期的制约。我们常说“瞻前顾后”，那一定是为了“瞻前”而“顾后”。我们以为通过对历史的回顾梳理出一条线索以确定我们当下的位置，来预测我们的未来。历史学家经常告诫我们说历史是这

样研究的。通过对历史材料的充分把握,客观冷静地分析,然后来判断我们当下的处境,来预测我们的未来。实际情况并非如此。我认为恰恰相反,是我们对当下的判断以及对未来的预期确定了我们历史的回顾。叙说这些,是为了引出我下面发言的主题:历史永远摆脱不了价值的评判。

在当代中国,我们要忧虑的不在于历史能否摆脱价值与立场的纠缠,而在于脱离了价值关怀的学术本身已与个人的职称升迁、名利的考核密切结合。这样所谓的学术能否承担起理性,分析我们亲历的那段历史的重任?要回顾那段历史,实际上是和历史观密切地结合在一起的。

我花了几天时间,清理了我们当代知识界各种争论背后的历史观。我大体上分了四种历史观,在此作简要的介绍,供诸位参考。

第一种是官方史观。改革开放以来,我国实行从计划向市场的转轨,1990年代,许多人已经判明,随着计划向市场转轨的过程,必然伴随着公有制向私有制的转轨。第一个转轨,我们把它表达为我们处在社会主义的初级阶段,第二个转轨,我们把它表达为我们处于社会主义初级阶段的初始阶段。这两个判断非常重要,因为这两个判断表面上延续了但实质上有可能破坏传统的历史观叙述,即上个世纪二三十年代从苏联引进,作为共产党人革命的一个主要的史观。这个历史观和共产党人的信仰体系密切地结合在一起,那就是我们所熟悉的把原始社会、奴隶社会、封建社会、半殖民地半封建社会、新民主主义社会、社会主义社会、共产主义社会这个叙事导入我们整个的历史脉络过程中来,它成功地解释了我们近代的革命的对象、动力以及未来的方向,所以这个史观承担着重新梳理中国历史的重任,同时也寄托着共产党人的共产主义信仰,即将“社会主义”这个历史阶段“拉长”,分为初级、中级与高级阶段。指明我们正处在“初级阶段”而非中、高级阶段,往后退到“初级阶段”,为“社会主义”也可以搞“市场经济”提供理论依据。从计划向市场的转轨,使这个叙事发生了重大的变化,但这是在这个叙事内部的变化。到了1990年代的中晚期,私有经济已经展开,贫富分化在加速进行。到了1996年、1997年,所谓的“温州模式”已经战胜了“苏南模式”,无论政界,还是学术界,已经判明私有化不可避免,所以进一步提出我们现在处在社会主义初级阶段的初始阶段。这等于把“初级阶段”进一步“拉长”,把“初级阶段”进一步提升为一个相当长的历史阶段。从表面上看,“初级阶段”和“初始阶段”论只是历史观的一种修正、补充或“发展”。其实,它引出新的问题,即如果我们沿着市场经济和私有化方向走,那么,我们如何评估共和国前30年的那段历史。那段以计划经济和公有制为标志的社会主义30年,能用一个“左”字便打发了吗?

第二是自由主义史观。严格说来,自由主义并没有“史观”,因为他们通常将“个人”、“个人主义”、“私有制”、“人权”、“民主”等等,视为历史(社会)的前提,而不是历史发展的结果,当然有各种各样的自由主义。就当代中国自标的“自由主义”来说,也有某种“史观”,即把共和国近60年的历史截为不相关联的两段。前30年仿佛迷失在“朦黑一团”的极左迷雾中,其中只有“专制”、“暴政”、“包围”和“死亡”。有人认为“极左”起始于1953年

开始实施的公有化与计划经济,有人认为起始于土地改革,更有人将极左史延伸到延安整风。中国的自由史起始于五四新文化运动,但可惜“救亡”压倒了“启蒙”。直到“改革开放”从计划经济向市场经济的转轨、从公有制向私有制转轨,经济自由才为政治自由开辟了基础,而经济、社会生活中出现的一系列问题,包括党政腐败,都不是市场本身固有的弊端,而是高度集权的政治过度干预经济自由的结果。说他们割断历史,也不很确切,因为他们看到了一种他们不能忍受的历史延续性,即党政合一的政治集权体制。因而“搬用西方式民主以合法化中国政治集权”便成为今后中国改革的主题。这一史观,当然有其“真理的颗粒”,但它将“自由”价值凌驾在中国近现代客观叙事之上。它无法回答,为什么“救亡”必然压倒“启蒙”。如果我们对下列两大问题给予否定的回答,那对我们的近现代历史是不诚实的。一,为解决“挨打”、“挨饿”这两大近代关键问题,必须把一盘散沙的中国人组织起来,凝聚起来。二,土改、合作化运动,对于较快完成工业化原始积累有其必要性。所谓“左”或“极左”,其基本原因在于积贫积弱的民族快速追赶的普遍心态。我们不能将共和国前30年视为“历史的迷误”,而应视为民族现代化发展的一个必要阶段,必然付出了极重的代价。

第三种史观是在这几年逐步形成的,在学术界也有一定的影响,就是对新发展观的两种解释。一种解释认为新发展观是共和国建国以后的第三个阶段,它把毛泽东的那二三十年作为第一阶段,他们用了个很抽象的哲学名词,叫做“正题”,1978年改革开放以后叫作“反题”,现在进入了“合题”的阶段。如果站在合题的角度来看,对这两段历史的正面和反面的各种各样的因素都要加以综合。比如说,可能前30年更多地强调平等或者公平,后30年重点突出增长和效率,那么合题肯定要把公平和效率结合起来,作为新发展观的核心内容,也作为和谐社会的基本保证。比如说,前30年,农业以集体、合作为主题,后二三十年以分作为主题,就是把集体土地的使用权按人口分配给各农户,农村重新回复到一盘散沙的局面。新发展观提出新农村建设。今年将要出台《农民专业合作社法》,就是要重新走向一种自愿的合作。另一种对新发展观的叙事,我解读的意思就是凡是一切非西方国家走上现代化的道路,通常要包括前后两个阶段。第一个阶段通常要到农业当中提取积累,以农业来养工业,以农村来养城市。这个阶段我们从洋务运动算起来的话,可以说一直延续到2004年、2005年。现在我们已经到了第二个发展阶段,就是以工业反哺农业,以城市来引领乡村,就是中华民族的现代化进入第二个发展阶段,这样新发展观就被理解为第二个发展阶段的一个理论上的表达。如果用这样的史观来重新回顾这前后近60年的历史,我们把计划和公有制也看成是中国工业化原始积累的一个必要而且比较有效的途径,对其产生的制度也给予合理的评价。我接受这个观点。只有这样,才能对我们改革开放的正反两面给予较为客观的评价,对毛泽东时代的历史也给予比较公正的评价,对1928年到1936年国民党时期现代化的历史,也给予评价,也对洋务运动作为中国现代化的起始阶段给予必要的评价。这样我们就摆脱了“五四”以后产生的极端叙事——把传统和现代截然割裂,而且完全贬低传统。这种“五四”的特种叙事在1980年代

又重新恢复,就是把前面的历史看成一片漆黑,认为新的历史从1978年以后重建,这种非历史的观点曾一度主宰我们的学术界,现在摆脱这种史观的时代已到来。所以现在我们能开这个会,我估计也是把这两段历史放在一个历史过程当中,重新加以评价。

第四种是王朝周期史观。这是把这60年放到一个更长的背景里面加以解读。比如说,从1800年开始,清王朝进入了周期性的王朝衰退时期,到1911年以衰退而崩溃,所以1911年到1928年是王朝崩溃本身产生的乱象。1928年以后,民族又重新开始统一,但这个统一被日本人阻截,没有完成,后来共产党人担当起统一中国的大任,所以从1949年开始进入新的王朝周期的阶段。当然,“五四”以后的学人对王朝这个词很忌讳。实际上,历史上不断重复的王朝盛衰,不可能在100年内被消除。当然有新的要素,因为中国历代王朝当中,不承担发展的重任,它的主要职能是治国平天下。自鸦片战争,被列强侵入,现代国家或说政治当然承担了发展的重任。确切地说,承担起稳定发展的双重任务。这样,我们开国至今的近60年,是继续引领我们这个民族往上走的过程,就这样,认为中华民族的崛起是不可避免的。在思想观念上,这是回到我们自己的传统,包括小康社会、和谐社会都强烈地带有传统文化的信念。这种王朝周期,包括西方人也这么看。施密特写了《未来列强:未来世界的赢家和输家》,上面记载他1980年代见到邓小平的时候,说“你们共产党很像是一个儒家党”。邓小平说“是吗”?没有加以正面回答。从王朝周期来看,我们可以看出这近60年来整个民族的升迁过程,也对这两个历史阶段给予必要的评价。如果从断裂的角度来看,这两个时代可能根本不一样。

由于时间的关系,我只能就四个历史观作简要介绍。对这近60年的回顾,归根到底,不是受这个影响,就是受那个影响。谢谢各位。



洪涛(复旦大学国际关系与公共事务学院):从社会主义实践看有关社会主义的两种解释范式

讨论社会主义新传统,首先会遇到两个问题:一是何谓“新”,一是何谓“社会主义”。有些学者认为,“社会主义”这个词虽是新的,但其内涵并不新,比如熊十力先生认为社会主义的各种因素在儒家传统里都有,梁漱溟先生认为社会主义与儒家传统在许多方面有重合,或至少有相当部分重合。社会主义与儒家传统的关系究竟如何,确实应该做深入的学术探讨。对于何谓“社会主义”这一问题,也值得学界的深入研究。依照传统的科学社会主义理论(社会主义意味着生产资料公有制、国家所有和集体所有、生产关系中的人与人的平等以及计划指导下的商品生产的直接性。从这个视角来看,在实践中则不存在纯之又纯的社会主义。社会主义毋宁说是一种精神,一个探索的过程,一项行动的纲领,不是一种静止状态,不是一种预定的明确的制度类型。

今天将“社会主义”称作“新传统”,便已含了两层涵义。首先,社会主义明确与中国的

儒、道、释这样一些古老传统不同,其次,这一随西学东渐而来的新生事物,业已成为现代中国诸传统中的一部分。

迄今为止的中国社会主义传统包含了两个发展阶段,第一个阶段是“毛泽东时代”,第二个阶段是“邓小平时代”,前者以革命为主导(从政治革命到经济与文化革命),后者以建设为主导(从经济建设到文化建设)。这两个阶段可以被看作是社会主义新传统的奠基。它们虽侧重点不同,各自任务、目标不同,但都属于社会主义革命与建设所必需的历史时期,总的目标一致。今天,这一传统并未成为过去,它不是前几十年遗留给我们的遗产,而且依然活着,并向未来发展。

如何理解这样的传统,如何理解这样的一种社会主义的实践,对于进一步的发展与创新极为重要。而目前对于中国的社会主义道路,有两种主要的解释范式,或者说,有两种叙事、两种视角。

第一种是科学社会主义的传统叙事。从这一视角来看,所经历的两个阶段恰好是从马克思主义或科学社会主义中发展出来的两个不同面向,而这两个面向在“革命”与“建设”这一对张力的实践形态之前便已具有其理论形态。一个面向或可概括为“列宁主义”,它更强调意识和意识的能动性,强调革命和先锋队的作用。另一个面向是从恩格斯的自然辩证法,到考茨基主义,到改良主义的道路,更多地强调社会规律是一种自然规律,社会制度必须随生产力水平的发展而发展,而不是人为地推动这个社会制度的变迁或社会的演进。在彼此论战中,它们均视对方为“修正主义”。然而,在今天,有了一些距离,再去看,或许会认识到它们针对的乃是不同的任务、目标,但均应被纳入社会主义的探索之路中。现今的两个发展阶段则分别体现了这两个面向。当然,即便某一面向为主导,也并不完全排斥另一面向。

第二种叙事就是所谓现代化叙事。这是西方政治科学,尤其美国的政治科学,在五、六十年代产生的一种理论,尤其用来解释“二战”后,许多后发的新兴国家何以走社会主义道路这一问题。尽管这一叙事与冷战背景有关,是西方国家为与东方阵营社会主义叙事相抗衡而产生,但它将社会主义看作后发国家实现现代化、将革命与建设这两个阶段看作走向现代化的两个必经阶段,也在一定程度上正确解释了社会主义道路确实需要在一个独立、自主、经济发展、政治成熟的国家中才能建设这一实现要求与实践形态。现代国家这一前提条件在社会主义概念中实属必不可少之一部分,因此,现代国家建设乃是社会主义的必然前提与起步。对这一问题的解释,现代化理论毋宁说有其长处。同时,现代化理论亦能指出,在这两个阶段各有其形式,革命应对的是建立现代民族国家的要求,政治统一、国家独立,社会主义革命实为诸民族建立现代国家的一种有效方式。在现代化起步阶段,强有力的国家控制,能使人力与自然资源充分集中,并通过有效的计划,完成工业化这一必须完成的历史使命。

二十世纪的现代民族国家建设,社会主义、民族主义都曾有效的社会动员方式,但社会主义这一方式似乎更适合于多民族国家。苏联、中国、南斯拉夫采纳社会主义制度,

较适合于这些社会的多民族性或国家的超民族性。在欧洲,民族主义与社会主义面临冲突时,民族主义往往占上峰,这可见之于“一战”的实践。“一战”后,西方如哈布斯堡王朝、奥斯曼帝国这样一些多民族国家大多崩溃,只有俄国不绝如缕,其中一个重要原因便是社会主义制度,这一制度能将各个不同民族容纳于一个国家之中,成为一种多民族国家。社会主义是超越民族主义、民族国家的统一的精神,它的统合能力要高于民族主义。因此,这一制度的瓦解往往也意味着多民族国家的瓦解。南斯拉夫这一历史上的四分五裂之地,在社会主义制度下竟然能一统于一个国家,而这一制度的瓦解,则又使这一国家复归分裂。

现代化叙事在八十年代后进入我国社会科学界,成为中国近现代道路的有效解释范式。汪晖先生《当代中国的思想状况与现代性问题》一文讲到有两种现代性:一种是“反资本主义现代性的现代性理论”(或“反现代性的现代化的马克思主义意识形态”),另一种是“现代化的马克思主义意识形态”。毛泽东与邓小平这两个时代分别对应于上述的两种现代性。这是用现代化叙事来解释我国社会主义实践的两个阶段的一个范例。它使第一种叙事的两种面向,与第二种叙事的两个现代化阶段结合起来。列宁主义政党及其施政理念,正合乎建立现代民族国家的要求,而强调生产力的自发力量的思潮,则是改革开放所需要的。因此,第一种叙事的两种面向,被看作是应现代化过程两个不同环节的要求而产生。

这两种叙事可以互相补充,首先因为马克思主义本身是要求现代性的,其次也因为实践中社会主义这一目标与现代国家建设这一目标并不排斥,而是在不同程度上同时存在。苏共的最初理想并不仅仅是国家独立与自强,而是要求推行全球范围的社会主义革命,因此,列宁曾始终认为俄国只是暂时的革命中心,而真正的革命中心应该在柏林,故1919年建立的共产国际的工作语言是德语,而不是俄语。他们一开始并不认为俄国是一个能进行社会主义革命的地方,直至全球范围的社会主义革命的努力遭受挫折,他们才一心一意建设现代化的苏联。中国社会主义道路可能更倾向于国家独立。因此,毛泽东“开国大典”上的“中国人民从此站起来了”这一句话,包含了中国人百年来的历史经验,而不是对资本主义的经验。当然,这并不意味着推动苏联社会主义革命的就仅仅是第一个目标,而中国的仅仅是第二个目标。事实上,斯大林尤其采取了现代国家的眼光来看自身,而毛泽东却始终没有放弃社会主义的革命理想。

二十世纪,尤其是1949年以来,在我们的印象中,使用频率最高的一个政治词汇就是“新”。依中国古代传统,“古”有其自然之正当性,如儒家多讲“法先王”,尽管也有讲“法后王”,但只是少数。进入二十世纪,几乎所有志士仁人共同意识到,中国进入了一个全新的时代。这就意味着,二十世纪以来的道路乃是前人所未经过的,因此,任何解释模式都只能说明实践,而不能成为实践的限制与框框,同时所有新旧传统,也只有在新的实践中才能焕发其生命力。



舒扬 广州市社会科学院) :从精神源流上建立说理系统

我们曾有过很多发展的指标和路径,但有一条,我始终觉得很本质,就是这个发展一定是中国式的发展,是我们中国人自己谋求的一种发展。那么回顾我们的历史,中国的发展其实也是轰轰烈烈的。特别是大家涉及到的以1949年为标志的社会主义化的发展。我感觉对社会主义的情况我们还没有完全弄明白,还没有真正消化好社会主义的理论和程式,半个世纪一晃而过,它今天突然要作为一种传统让人来分辨,真是日月如梭、人事茫茫啊。归纳起来,我们所感叹的往事如烟或并不如烟的发展,其实都归结为一种政治的发展、制度的发展、能人强势的发展,总之是能人、强人主导式的发展。既然如此,我们就要尊重历史、尊重现实,去研究它,从中找到更多的适合真实需要的发展的一些理性的材料。同时,要全盘承认主导发展的人和组织的巨大历史作用,英雄创造历史和人民群众创造历史有必要水乳交融地胶着在一起,这是可取的一种文化态度。

发展看似客观,其实它在许多时候又是十分主观的。遗憾的是,这种发展在说理系统方面存在着长期的空缺,现实中,中国知识分子长期忽视和淡化的是建立一个持续和强大的说理系统,所以这个发展在理性层面上不是站得很稳。那么面临新的发展,我觉得应建立一个强大的或者说真实可信的,老百姓感同身受的说理系统。我们的社会发展至此,我们可能要为发展建立一个系统的、丰富的、有效的说理系统,这是当务之急。这个当务之急如何解决?我觉得要解决精神源流的问题。

从我们所熟悉的革命、阶级斗争、对立统一、四个现代化、改革开放、强国富民以及其他一些意识形态话语,这些概念、术语、理论有着同一思想的反复解读。注释的多样性和适应性、实用性在极大地丰富了原有语义和内涵的同时,也带来了思想和观点的浑沌和反复。赤裸裸的真理本可以是美不胜收的,一旦穿上了百重彩衣,它的感召力反而需要费劲地寻觅之后才能感悟到。文化的迷魂阵往往是人造的,当然更多时候是因特定的需要而营造的。关于社会与人的发展的说理之所以总不尽如人意,我觉得是因为我们长期接触的文化底蕴和气质离真实的人性较远,理性与人没有在价值核心系统里实现矛盾的对立统一。由于这个软肋的长期影响,我们经历过的重大发展事件都不是制度和法律的逻辑结果。即便是有制度与法律的存在,它也是很工具主义的,有时甚至可能完全是虚化的。人们在历史中看不到、或者说极少见理性化因素的作用,他还能老实巴交地去听信什么教条和说理吗?社会发展会自然地形成一种总结于前、光照于后的被叫着传统的东西,这种东西是允许包容陈杂,允许与时俱进,允许发生异变的。但是,既入传统,就必定是大体成型,大体不变的,是经历了结晶过程的东西,否则它只是一时一地起作用的思想碎片。我考虑,社会主义新传统必须先经过科学细致的筛选,以确定什么是我们应该珍视的真传统。确定为传统的东西,才可以充当我们的取之无厌的思想文化资源,才可以衍生我们价值库存的新东西。历史、社会、人的发展是物质的,更是精神的、意识的、思想的。而发

展的精神清流是有源头的，这个源头是知识分子渴饮甘露的原生点，一定要杜绝污染，保持原生态。强人与强势可以改变发展的路径与目标，但发展的客观规律总是一定的，这一历史的文化规律需要一批忠诚学术的知识分子的悉心守望，我们时刻应该明白我们该做些什么事情。



卢晖临（北京大学社会学系）关注社会内部发生的深刻变化

今天，2006年这个美好的秋日，我们围坐在这个会议室，窗外是帽峰山美丽的景致。可是我们大家都知道，《开放时代》不是在这里举办一场嘉年华会，而是要我们的思绪回到30年以前，回到那个已经成为历史的集体时代。我想先通过一些文字，来帮助我们作这种心情的转换。首先，我愿意和大家分享我在安徽汪家村调查日记中的一段话：“在新建的村委会旁边，是当年的大队部，斑驳的墙壁上，‘农业学大寨’几个褪色的宋体红字可以依稀辨认。建筑是一个时代凝滞的记忆，若以此为衡量标准，这里差不多是整个村庄见证人民公社时代的唯一‘记忆’了。破败的建筑，不具任何翻修的经济价值，要不了几年，这里就将成为一片瓦砾。但是，那个曾经影响地球上最多农民，给他们带去欢乐和痛苦，期望和失望的人民公社制度，也将如同瓦砾一样埋藏入农民的记忆之中吗？”

写于10多年前的这段日记，实际上是在思考集体时代和后集体时代的关系。如果说集体时代如同旧建筑一样已成或将成瓦砾的话，那么，后集体时代的新的大厦，也一定矗立在旧建筑的瓦砾之上。看似绝然对立的新旧两个时代，背后存在着割不断的联系。

接下来，我想把西方学者对于1949至1980年的30年里中国乡村社会变迁的研究作一个简单的回顾。

对共产主义中国社会变迁的研究，早期以 Franz Schurmann 和 Ezra Vogel 为代表。1960年代，Schurmann 和 Vogel 分别发表了《共产主义意识形态和组织》（1966）和《共产主义统治下的广州》（1969），这两部著作作为我们描绘了一幅现代国家取代传统社会的图景：现代国家用它的共产主义意识形态和共产党组织来改造我们传统的儒家社会。他们的著作奠定了西方当代中国研究的“国家与社会”范式，也开启了“变化和持续”（change and continuity）的长久辩题。

其后，随着新理论以及新研究资料的出现，不断有新的研究成果面世，“现代国家取代传统社会”这一简单化的图景受到挑战。William Parish 和 Martin Whyte 的《当代中国的村庄和家庭》（1978）提供了一个现代组织形式和顽固的前现代社会共存的图景。再往后，Anita Chan、Richard Madsen 等发表于1980年代的《陈村》和《一个中国村庄中的道德和权力》，都生动翔实地展示了国家和社会、昨日和今天相互渗透彼此交融的农村社会面貌。Madsen 发现，在广东陈村以阶级为重心的政治话语背后，隐藏的是儒家道德和牢固的社

区关心。Jean Qi (1985)的研究指出,集体时代的村干部通过控制集体资源建立个人忠诚网,这种制度系统同传统中国就存在的政治庇护系统并没有什么本质的不同。这一发现和 Vogel (1965)20年前对中国人际关系所作的“从友谊到同志”的论断截然对立。

从总的趋向看,西方学者对中国社会的认识,初期强调“变化”,强调我们共产党的意识形态和组织全面地改造中国社会,到后期越来越强调“持续”。随着上个世纪七十年代末八十年代初意识形态的控制放松、农村组织变革之后,私人企业的大量涌现、家族组织和传统宗教仪式的迅猛复兴更加固了这一认识趋向。不过,1989年 Helen Su以广东田野调查为基础的研究,又明确挑战这一趋向,转而强调“变化”的一面,她说,“今天民间宗教仪式‘复兴’的方式使我们想起的不是过去剩下了什么,而是农村社会在革命之后被改造了多少”。看来,只要不脱离“国家与社会”的范式,“变化和持续”的争论就仍然不会终结。

在“变化和持续”主题下的争论已经极大地丰富和深化了我们对集体时代中国的认识。然而,任何一种范式都有盲点。就“国家和社会”范式而言,由于过多地着眼于国家和社会之间的互动,对社会(譬如村庄)内部各种制度、行为、关系的观察往往不够仔细,对社会内部发生的深刻变化的关注往往不够,而对所观察到的现象的分析也往往流于片面。

我更愿意从公私关系的角度来考察集体时代的乡村社会变迁。“公—私”关系问题,是任何一个社会正常运转都必须处理的问题,也是一个由中国社会自身提出来的问题。我们把1949年之前笼统地称为传统时代,让我粗线条地描述那个时代公私关系的基本状况:农民的生活以单个村庄的日常生活为中心,却同时被各种扩展村庄界限的联系所丰富,这些联系包括市场、庙宇网络、宗族、亲属圈以及灌溉组织等。这是一个类似于施坚雅的“基层市场社区”(standard marketing community)的世界。大多数的代表“公”的行动者正是在这个层面发挥作用,其中,有人熟知的地方绅士,他们调解纠纷,组织合作,最终施加“社会控制”;另一方面,“私”体现在中国农民对私有财产抱持的根深蒂固的尊重上,这种尊重进一步被“运”、“命”和“报”之类的观念形成的复杂文化网络所强化。

看看1949年之后的变化。随着国家垄断农产品贸易并建立人民公社体制,对革命前农民生活至关重要的“基层市场社区”逐渐萎缩、消亡,农民越来越退缩到孤立的生产队(以前的村庄)里,失去了同外界的联系。社区的收缩和封闭,导致细胞或者说蜂巢状结构(cellular or honeycomb)逐渐成型。与革命前中国农村的网状结构(web-like)相反,这一新的结构几乎没有为村庄之间的活动留下空间,甚至毁灭了以前的公共空间。结果,国家力量成为农村生活中最重要、最排他性的代表“公”的行动者。另一方面,土地改革和一系列改变产权或大或小的运动,譬如合作化、频繁的自留地调整等,逐渐侵蚀了农民对财产的根深蒂固的尊重。猛烈的“破私”宣传以及对“平均主义”的鼓动进一步加深了这种侵蚀。结果,一个讽刺性的局面出现了:“私”的内核(对财产的尊重)被移除,但是自私的精神仍然完好无损……

表面上看,集体时代的农村社会达到了一个前所未有的“公”(“社会主义的公”)的程

度,但是它的脆弱性也是很明显的,因为它建立在一个没有内核的“私”的基础上,而且主要是靠国家的力量来维持的。

所以,当非集体化运动在1980年代初开始的时候,社会主义的“公”迅速地坍塌了。在废墟上,中国的农民突然发现他们得重建“公”,一个异常困难的任务。

以上是我从公私关系角度对集体时代乡村社会变迁的一个观察。在我看来,后集体时代出现的很多现象,需要联系集体时代才能得到合理的解释。在这个意义上,重返集体时代就具有了很大的必要性。



应星(中国政法大学社会学院)四个超越

刚才几位的发言,引出我们今天的主题,实际上是要严肃对待社会主义的新传统。当然,到底什么是社会主义的新传统,这个是可以争议的。具体要如何严肃对待呢?

我想要认真做到严肃对待社会主义新传统,可能要做到四个超越。

第一就是要超越僵化的时间划线。因为我们谈社会主义新传统,大家可能只想到1949年到1978年。那么在这个界限中,其实有一种僵硬的进化论或者是目的论的模式。我们以前都很熟悉这首歌,叫《解放区的天是晴朗的天》,预示着说以前是黑暗,一下跨入一个解放。那么,现在似乎也预示着以前毛泽东时代是一团糟的,进入1978年,就完全进入了一个新的时代。对社会主义的新传统,我们似乎主要谈毛泽东时代的研究。要真正理解毛泽东时代的影响,其实要打破时间的界限。也许在某些制度上,它有一些重要的变化,比如从计划到市场,但是可能在人心和很多精神层面,有很多非常重要的延续。

第二,对新传统要超越主义之争。曹老师提出,既然我们研究毛泽东时代不可能完全避免情感、立场,我们又如何处理价值的中立和价值的自由的问题。韦伯关于这个问题有非常多的论述,在此我们不展开讨论,但从曹老师简略勾画的这四个模式,我们至少可以看出原来我们习惯的可能是简单的二元的模式,我们熟悉的自由派和新左派这样简略的说法,即使改变了立场,我们也可以看到更加复杂的场景,更何况我们需要去辩驳立场,需要去考虑价值的问题。但是在分析具体社会现实的时候,我们要考虑非常复杂的问题。也许即使用这样四种立场,选择其中一种或几种的组合,也可能无法完全能够进行一个化约。所以,在这个意义上,我们严肃对待,要超越主义之争,深入具体的社会现实。

第三,将理念和机制结合起来。一般谈新传统,社会学可能更重视分析机制,分析它实际的运作过程,而哲学或思想史的学者,可能更注理念、思想的层面。我们今天严肃对待,是要重新同时考虑理念和机制。比如,我们进行具体社会研究的时候,发现社会机制是失败或者有问题的,我们并不能简单地推断作为领袖,他的理念就是有问题的。另外,就机制来说,它可能并不是简单的计划体制这么一个笼统的说法,其中存在很多问题,但

也可能对我们今天有很重要的启发。

第四,要超越西方学者对中国研究的思路。西方对中国的研究大体经历了三个模式:最早期的集权主义模式,把社会主义完全跟资本主义对立;第二个模式为趋同论;第三个模式为转型论(或者说是华尔德那里所谈的新传统主义等等)。实际上,这三种模式在实质上是一以贯之的,是以西方社会为镜反观中国社会。因此,即使在今天,我们所说的社会转型,其实也是现代化理论的转型版本。超越西方所谓的现代化模式(或者转型的模式),可以看到中国社会在人心、文化层面非常独特的地方。谈论所谓的新传统,必然要处理中国的文化传统对今天到底意味着什么。在转型时期,它的对话对象,可能更多的是西方的学者。我们需要同时考虑中国的传统文明处理人心的层面、西方所谓的社会背景的层面、毛泽东时代留下的遗产或者传统这三方面对于我们今天到底意味着什么。

二、思想史的及物与及心



孙歌(中国社会科学院文学研究所):“思想史面对的‘中国问题’”

我们的思想史研究确实不够及物,但是这不应该是思想史的应有状态。为了让思想史研究能够及物,我们应该怎么办?一部分学者的方式是转向社会史。我想,这当然是一种很好的方式,但是,恐怕也是一种副作用很大的方式,因为这个转化本身暗含着思想史研究将越来越没有存在价值的困境。每个学科在今天的知识状况里面,各自承担不同责任,而思想史学科应该承担的责任究竟是什么,我觉得这个问题我们还没有正面去面对,所以才会有为了及物而急急忙忙转向那些及物学科的努力。我一直认为,思想史学科必须及物,但是它的及物方式必须是非直观的,换句话说,思想史研究应该生产的是认识论,而不是对于现实的直接反映。如果这样的认识论能够对我们今天的历史认识和社会认识有一些帮助的话,思想史学科就承担了自己的责任。在这个意义上,我想反省一下思想史今天要面对的“中国问题”。

每个学科的学者都会有一个共识,就是当我们自认为面对了现实和历史的时候,其实我们面对的是自己认识论框架内的那一部分对象。那么在这个意义上来说,纯粹的客观、绝对的客观是不存在的,这是我要讲的第一个问题,也是曹锦清老师在他报告里面提出来的一个非常重要的问题。曹老师的那个问题提出来了,他又转向其他问题,没有往前推,我想帮助他继续把这个问题往前推。当我们去讨论一个对象,特别是讨论和我们生存状况直接相关的对象的时候,其实我们不可能摆脱我们的价值观和立场。那接下来的一个问题是,如果摆脱不了,我们如何对待这个无法摆脱的价值和立场?我觉得这不是天然的和自明的,它是一个必须认真对待、认真思考并且有各种解释可能性的问题,这正好是

思想史,特别是政治思想史要正面对待的问题。因为政治思想史是思想史里面最直接要介入现实而且对现实负起责任伦理的那个部分。所以它的紧张感比其他的思想史研究要强。它必须面对每一个政治思想史研究者如何处理他自己的立场和价值取向的问题。我想,这和我们今天要面对这样一段对我们来说很难以干干净净处理掉的历史直接相关。从1949年开始的这段历史再往前追溯,从五四时期开始的,甚至从晚清开始的这段历史,对中国人来说,不是一段轻松的历史。我们今天其实还在这样一个沉重、巨大的历史的影子底下生存,而摆脱它是不可能的,也是不需要的。那我们怎么承受它?

几年以前,我在韩国有过一个经验。当时一群韩国学者希望我谈谈文革。我做了一些表述,并自以为表述得很公正。当我谈完之后,一个在韩国的年轻中国留学生站起来,向我提了一个非常尖锐的问题:孙老师,我想问问你,你们家什么出身?我老老实实回答说,我父母都是大学老师,在文革时候是受过冲击的。她说:“这就是了,我父亲是农村的生产队长,他现在还怀念文革,那是他一生中最灿烂的时期。只有那个时候,农民是扬眉吐气的。”这件事情,对我来说,具有决定性的意义。我承认当时自己受到非常强烈的冲击,因为我自认为讲了相对来说对今天积极的一面、消极的一面,我已经很价值中立了。但是我被那个年轻人看破了,她认为,只有文革里受过冲击的家庭里出来的人才会这么讲话。这个经验其实帮我面对了一个政治思想史的工作伦理,就是一个人其实不可能真正超越他自己政治的、道德的价值判断的边界,也不可能放弃他的立场。但是在政治学里有个规则,就是当你去处理政治学问题的时候,你不可以像面对现实问题那样直接诉诸于你的价值判断和立场,你必须采取高度禁欲主义的态度。使用禁欲主义这个词,实际上就意味着你有欲望。没有欲望的人,没有资格去做政治学;没有立场和价值判断的人,没有资格去面对那段紧张的历史。这是政治学的工作伦理。由于有了欲望和禁欲之间的张力关系,政治学成为一门紧张的学问。那么在这样的状态下,面对这一段历史,对我来说,最大的挑战,是如何面对例如文革那样由国家政权组织和鼓励乃至包庇对于政权的颠覆的这样一场运动,而这一个颠覆在某个阶段里面曾经让底层工农获得那个留学生表达的那样一种人生里面最光明的感觉。我觉得这样的一个结构,我们恐怕很难在已有的西方中国学研究里面找到一个恰当的叙述。我们可以看到对于这段历史的甚至是农民的感觉的描述,但是那个表述被归纳进去的那个结构是不是我们需要的结构?

我们从1980年代以来,由于在知识上人为地制造了一个断层,那么中国的年轻一代,甚至包括我这一代人,能够使用的资源,其实首先是西方的,而不是本土的。对本土的关注,其实是到了九十年代以后。而且是处于一个非常简化的,非常极端的状态,从一个极端走到另一个极端,有一个外在的反弹,然后才出现对本土知识的关注。在这种情况下,我们生产的认识论不得不采取对西方认识论的修改、质疑,甚至某些局部的对抗。那么这是不是已经变成中国各个学科知识生产的宿命?而且这样的方式是不是能够有效地面面对今天的历史?这是我个人一直的困惑。因为这里面包含了曹老师谈到的价值判断的问题。假如我们按照西方的那样一个中国史的叙述来看今天的中国的时候,我们恐怕不

得不承认很多现象我们似乎只能归结为过渡期,因为它接下来应该走向西方中国学给我们呈现出来的那样一个模式。今天大概没有人愿意把西方中国学的模式直接套到我们的现实里面来,而且,其实大家在使用西方资源的时候,已经在建构自己的结构,但是我们不得不承认,我们使用的价值判断是不可视的。比如说,我们谈公、私的时候,我们是不是一定要把公和私作为判断问题的出发点?把它作为出发点,是西方那样一个价值判断的结构所要求的。相应地说,中国的这样一个混杂状况,设定这样的出发点是不是能真正抓到问题的症结?比如今天我私下跟应星做了一些讨论,我觉得非常受启发。应星讨论上访制度在我们整个法制里面所占有的重要位置。我们交换了一下意见,我说你认为上访制度是一种过渡吗?他说他很难下这个判断。我也有同感。我觉得,如果我们以美国式的法制体系作为参照物的话,它只能是一个过渡手段。但是假如我们放弃了这个参照物的话,那么上访对于今天我们整个社会、统治和运作的机能来说,它有可能是一个会一直持续下去的手段。是不是因为它一直持续下去,我们就说我们的法制不健全?还是说我们中国有完全不同的另外一套社会运作的原理?我觉得这样的问题也许不需要社会学家来关注,可是它需要政治思想史来面对,因为我们恐怕很难使用,比如说用小卢的方式来讨论它。我们使用的政治学基本的概念和思想史的一些最基本的框架都是西方来的,但是政治学是一门经验科学,政治思想史尤其对于经验性和经验里面的紧张度具有高度的关注。那么在这个情况下,你不太可能去做一个原教旨式的研究,甚至是修改西方政治学模式的研究。其实你要面对的是今天中国最基本的政治结构问题。我们必须回答的是,中国如果也有自己的政治过程的话,那么它可能根本不是美国政治学意义上的由于社会压力集团之间的张力导致了最后的政策决定这样一个过程。它也可能是完全不同的另外一种政治过程。这样的问题,我觉得中国政治思想史的学者们好像还没有开始面对。

最后,我想抛出一个没有时间展开的问题。到今天为止,我们谈的中国,不论哪个学科,其实基本上都是以局部经验作为自己的出发点来谈中国。这其实导致了认识论上的误区,就是把某个局部经验高度放大之后,把它说成是中国经验。我觉得中国的研究和国外中国学的研究都面对同样的问题。可是,中国是个高度不均衡的国家,我们把中国作为一个论述单位来讨论的时候,其实我们面对的是完全不同的对象,我们面对的是不均衡的不同局部经验之间的张力关系以及中央政府在面对这个张力关系的时候所采取



的政治运作,以及这种种运作在不同区域的动态过程等等。实际上,我觉得由于缺少思想史意义上的方法论反省和认识论反省,所以我们一直在偷梁换柱,我们在讨论“部分的中国”,我们没有真正地面对“中国”。我觉得,“部分的中国”与中国整体,这应该是两个有关系但完全不同的问题。

贺照田(中国社会科学院文学研究所):从精神史的视角看我想从我一位韩国朋友的经历说起。李珍景是韩国八十年

代学生运动中涌现出的重要理论家。他从马克思主义、列宁主义和二十世纪社会主义的思想与实践中汲取资源,展开了他八十年代一系列的思想、理论活动。八十年代后期他被捕入狱,在他入狱期间,发生了苏东巨变。巨大的冲击与困惑使他九十年代一出狱便动身到中国来,他要亲眼看看社会主义。这次中国之行最让他印象深刻的就是:社会主义实践并没有相应产生社会主义的主体。这一印象与问题让他如此不能忘怀,不仅是理解他九十年代以来思想工作的重要线索,也是我们2004年以来几次见面交流中的重要话题。

对他的这一问题高度共鸣,在我不是因为社会主义在世界范围内的挫折和这一问题的关联,而是因为此一问题实和困扰我思考的如下几个时代课题密切相关:一、中国传统上本是一个高度关注伦理的社会(梁漱溟更是把中国社会此种特点称为“伦理本位”),中国社会主义教育又是一种强理想主义教育,那为什么在改革开放启动不到20年的时间里,中国社会表现上却变成了日常生活最被商业逻辑穿透、日常心态最受商业氛围干扰的社会了呢?二、中国人向来被认为是有很强享受生活、承受苦难能力(此点被李泽厚命名为“乐感文化”)的民族,那为什么在短短的时间内,中国的自杀率却如此高速攀升呢?所有这些,只是其它民族亦共同具有的资本主义问题、现代性问题和社会主义不公正问题所导致的?还是在资本主义、现代性和不公正问题之外,还和李珍景所注意到的中国社会主义历史有关?

我的回答当然和李珍景有非常交集的一面,但问题的缘起和处理进路却是不同的。我是历史的进路,他是理论的进路。站在历史的视角,当然会觉得李珍景的问题不够准确。如此说,是因为中国明确努力打造和社会主义、共产主义理想相配合的社会主义、共产主义新人,主要是在五十至七十年代,而李珍景敏锐看到、感到的中国主体状态则是九十年代中国人所表现出的状态。这两者间当然有关联,但其相关关系到底如何则需要引进历史分析维度

简要地说,中国在建设现代国家上所经历的坎坷,使得大多数中国人对作为中国革命的结果之一的中华人民共和国的建国抱持了高度的期待与热情,而建国后新国家在对治先前遗留下来的问题方面和开创新局面方面的成效与新气象,更使得大多数中国人对当时的国家领导者毛泽东与共产党有着热烈的信任乃至信仰。而中国正是在领导者对自身所选定的逻辑、所认定的理想有着高度自信,社会、民众有着对毛泽东、共产党的高度信任乃至信仰,其时社会又被国家高度统合几方面情况下,国家、社会一起展开对中国传统伦理的批判与破坏的,以期用当时所理解、认定的共产主义伦理、情操取代中国传统伦理,以期造就全面拥有这些伦理和情操的社会主义、共产主义新人,以承担共产主义在中国乃至全世界实现的历史重任。

对比中国传统伦理情操和五十至七十年代强调的共产主义伦理情操,重要的不仅在两种伦理情操内容要求上的差别,重要的更在这些被提倡乃至教导的新伦理、情操,实被置于当时所讲述的意识形态正确之上,置于国家领袖与共产党的领导正确之上,而非像中国传统伦理那样,被置于宇宙、天地的构造、日常生活组织情境和此宇宙、生活情境中

个人的责任与义务,及相关于这些要求所界定出的人生境界,个人身心状态、行为所获得的价值感和意义感。而新伦理情操这种过分依赖意识形态正确、国家领袖与共产党的领导正确之上的伦理构造方式,必然使得对先前狂信的意识形态逻辑的不信,对先前狂信的国家领袖和共产党的不信,连带产生了对先前试图获得与拥有的被推荐的伦理和情操的不信乃至反感。这种心理,加上先前传统伦理被强烈打击后的虚弱,使得文革结束后在一部分人群中弥漫着因狂热而虚脱,因热烈而冷漠,因狂信而虚无的社会精神状态与心理。

与这种虚脱、冷漠、虚无相对,在相当一部分人群中,虽然先前高涨的理想主义精神亦受到历史挫折的打击,但却没有影响到他们认为人应该对历史、对国家、民族、社会承担责任这一精神取向所构成的理想主义内核。而这本来是先前中国革命和中国社会主义实践留给文革后的中国最宝贵的遗产之一。当时如果能清醒意识此一方面虚无情绪、心理蔓延,一方面理想主义犹强的精神史局面,一面考虑如何转化此理想主义——使它在不放弃它试图为历史、国家、民族、社会承担责任并于此获得意义感的精神动力内核的情况下,能够把此对大的历史、政治课题的关怀,和在日常工作、生活情境中找到自己的位置,并从中获得意义感相结合;一面考虑如何转化、吸收当时的虚无心理虚无情绪——也即进一步把对大历史、政治课题和对日常生活、日常工作情境的意义植基,与克服个人在历史挫折的遭际中所形成的身心问题结合起来,中国当代精神史的局面肯定会和我们后来看到的历史局面大不相同。如此说,是因为文革结束时的虚无心理很大程度上还只是一种情绪,一种因受挫折而对先前狂热状态的反弹反应,也即当时虚无者的心情底里其多数并非真以没有责任感、没有担待的生活为好。而所有这些,在在都为当时可能的精神史新局面开展提供着有利的历史条件。

令人遗憾的是,当时不仅国家,而且知识界亦对上面所述的这样一种精神伦理状况没有清醒思考与意识,否则一方面正视现存资源与问题,以张大转化此现存资源、消弭现存问题,一方面在这样一种现实感之下,谨慎对待传统伦理资源的复苏和转化问题,并寻找和引入可配合这样一种历史问题意识的外部相关资源,中国今天的精神伦理状态一定是完全不同的一种局面。然而,事实上却是我们今天看到的这样一种历史展开,而这样一种历史展开是以国家对这方面的问题没有有效的关心,知识界也多为对文革后该如何规划自己的精神伦理格局没有清醒认识情况下的盲动为思想、观念背景的。

从精神史的视角看肇端于七十年代末并于1992年充分铺开的当代中国改革,一个需要首先关注的现实便是:大多社会从传统到现代的转型都是一个相对较长的过程,在某种意义上是现代进一步、传统退一步的过程,这使得相对完整的传统形态在相当长时间内可以和现代形态共存,而这些条件使得此当中的人们,有相对充裕的时间较从容地基于经验省思的立场,来转化传统,调适现代。相比,中国当代的改革则是由有高度紧迫感和操控能力的现代国家主控的,短时间内从一种现代形式转向很多方面差别极大的另外一种现代形式,时间上的急剧、空间上的同时展开和内容方面的广泛、幅度上的强烈,

在在都使得此历史进程中,很难有相对平稳的心态、相对从容的时间、相对可靠的思考感受支点,来面对自身,面对自身所由出的历史,并以这相对充分些的整理为基础,思考自己的生命连续感、生活意义感和身心的安定感诸问题,并在思考其它问题时,能更多考虑从这些问题维度出发的要求。而做不到这些,意味着人们没有以自己相对完整、确定的感受为线索来思考,当然也就难免更容易为外部气氛过度拨动。

中国当代的虚无情绪与意义危机感受扎根于中国前30年社会主义实践的挫折,而这30年中对中国传统精神伦理多方面的沉重打击,使得通过社会机制的自然运转吸收这些情绪和心理的能力大为削弱,这种情况下如何措置、转化和在有力措置、有效转化基础上张大中国革命和社会主义历史遗留下的理想主义,用此理想主义来克服吸收此虚无情绪和心理,便变得极为重要。



渠敬东(中国社会科学院社会学研究所):从及物到及心
孙歌先生和贺照田先生的发言有内在的联系。

孙老师提出了一个非常重要的问题,首先她从思想史学者的角度,认为我们今天讨论问题必须及物,而且从我个人来讲,这里的及物已经能够进入到及心的层面。我们说制度的研究和机制的研究只是一个纯粹物质上的,而我们会发现,这个制度、形态、结构直接进入到塑造中国人的心灵结构的问题。思想史和社会史的争论一直很多。很多人说,搞思想史研究的人不食人间烟火,但是我作为在学科划分上社会学这个层面的人,我也发现很多社会学的文章没心没肺。在这个意义上,我们能不能这样理解:先抛开学科的划分,我们来看一看本届论坛给我们提供的这个议题。我前思后想,觉得这个问题有意思。社会主义对中国意味着什么?我们往往都说以前的历史,前30年、40年这段的历史。我觉得不只是。社会主义既是一个历史问题,又是一个现实问题,更是一个关乎中国现代状况下的政治理想的问题。我们怎么样回到真正的社会主义的讨论里面来,和孙老师提的思想史的问题都紧紧相连。我想,不管是对社会主义还是我们今天的状况,我们都要尊重以下四个层面重要的讨论,甚至有很多学者不断努力来勾连这四个层面。

一个是政治理想。我们对西方学者的很多批评基于这个问题。晖临分析了很多西方学者对中国的看法,我的一个直观感受,跟很多很好的学者在一块讨论,他们对中国的社会机制的分析有道理,但是一个根本的问题,他不知道中国人的政治理想是什么,不知道中国人觉得真正好的东西究竟在哪里。而且我们也越来越没有信心讲这件事情。

第二是思想史的问题。我们有了这样的政治理想,我们去追寻我们觉得好的而又不敢说,或者说觉得触摸不到的时候,一直以来我们的思想形态是什么?我们如何把这个政治理想说出来?这是思想史很重要的问题,我想,这也是孙老师讲的如何用不直接反映现实的方式来处理思想史问题的意义所在。

第三个是及物的问题。我们不仅要有思想这个结构,同时我们还看在社会制度的层面上是怎样跟它接洽的。今天我们在社会学层面的讨论逐渐要回到中国在最细微的层面上发生的西方人或者以前我们看不到的这些逻辑过程和机制是什么。我觉得,这个极重要,这就是孙老师讲的要尊重及物方式的意义所在。这两者有相当丰富的接洽,缺一不可。

另外,贺照田给我非常大的启发,就是一定要把所有的上述研究贯彻到对真正的中国人目前的人心的秩序上来。

但问题是,今天之所以把社会主义作为研究和讨论的主题,是在于社会主义在某种意义上来讲,并不是原来我们就有的。但是社会主义政治理想经过中国这么多年的历史积淀,已经成为我们在上述四个层面里面模糊感觉到的非常重要的构成。在这个意义上,我觉得社会主义的概念,实际上是把中西问题和上述四个层面问题能够统和在一起,让我们找一个特有的角度去处理中国,甚至是目前整个文明、全球问题里面最难的状态的一个出发点和切入口。

三、人类学所理解的“传统”



庄孔韶(中国人民大学社会与人口学院):确立新传统的基石

一个文化传统的时空持续状态,依人类学的见解,叫做延续性的文化适应,而常常是相对持久和相对稳定的文化适应,这是长久濡化的结果。

在当代世界,交叉文化状态或多或少地影响了各地的族群与文化,造成了不同规模的涵化状态。涵化是指两个或两个以上不同文化体系之间由于持续接触和影响而造成的一方和双方发生的文化变迁。其间,同时发生文化传统的变异,它包含文化的中断,误读,期待,抵触,混合,整合,替代等现象。当代影响文化传统延续性的因素,最常见的涵化还和强势文化的主动切入与第三世界地方弱势文化的被动应对相关,以及同地方政治意识形态重构,制度与政策选择,对经济模式转型的判断与实施,以及文化传统习俗在何种程度上得以保存密切相关。

应该说,长久铸造的文化传统总会渗透在被认为是新制度,新政治,新经济,新文化,新道德的社会生活中,因此,传统之“新”与“旧”实无严格之界限,即所谓传统在有限的社会变迁中如影随形,在这一变迁过程中固有文化仅仅是换了新装而已。例如,中国在几十年间造就的国有企业文化特色中,标举道德情操的“德治”根源体现在精神培育总是先于管理,企业注重政治本位,受制于上级政府和行政主管部门,而政治本位和行政干预有悖于经济规律,注重人事关系总是凌驾于经营之上,而关系网络又和优化管理相抵牾,依郎

咸平)。显然,上述提炼出的国有企业的三大文化特色均属古代文化传统在今日的延续性表现,所谓新颜旧貌之谓。那末,今日国企改制的当下,其旧有文化体制下形成的企业文化和企业传统对于如今企业市场化和效益化的目标有着怎样的调动或阻碍作用?尚不能一概而论。各地企业的目标明显联系着效益,而效益则联系着地方文化观念,所以世界上卓有成效的企业不一定具有同样的制度。如是说,调动地方知识与文化传统和现代商业规则相整合是可能的,这将是新旧传统能否恰当整合以推进改革的重要的观察点。

同缓慢的内在变迁状态不同,当代出现了全球垄断性的市场经济与强大的外来制度、政治、文化之入侵,较之历史上任何时期都更具针对地方文化的消解性。因此,第三世界的经济全球化进程中,诸多文化传统,即从语言到民俗的传承均岌岌可危。这就是说,国家经济的改革选择方向不只是关系到经济的前程问题,也关系到传统文化的存留问题,甚至涉及未来会不会出现文化替代的危机问题。当前,中国社会正是处于在外来文化强大影响的态势下如何在内部评价和选择文化传统的不同成分的时代,也正是处于许多不同的文化特质进入一个开放的大国的现存制度的时代。因此,此时的文化适应实际上是如何造就一种新的经济社会文化体系。该体系不仅是对风俗、信仰、制度等的再解释,也包含着目标与价值、行为与规范的再取向。世界上诸多濒临灭绝的无数小民族消亡与文化替代的民族志记录早已表明,文化替代不仅是先在传统文化的全部消亡,而且意味着以一个文化的族群认同感意义上的生命损伤为代价,这是不足取的。日本等国则不然,我们可以很容易看到日本在语言、传媒、技术、工艺、经济等方面对其他文化的广泛借鉴,又不失其基本的文化传统。

显然,最好的经济不是替代性的经济,世界民族志还记录到,经济替代还意味着接续的文化替代,以及先在传统文化的全部消亡。最好的经济应是文化适应的经济,这就意味着世界经济“工具箱”和地方文化“工具箱”都不是可以简单肯定或否定的,关键在于我们今日如何挑拣外来的经济工具成分,以及本土文化工具成分,并加以整合,新传统才可以在挑拣过程中树立起来。

然而,中国树立新传统的选择过程一直在考验当政者及其智囊班子的科学评估与文化理解的水准,他们在何种程度上重蹈或抑制单纯的科学标准,以及他们应如何加大对文化传统与文化资本的珍惜。二者能否良好地整合,无疑是新传统确立的重要基石,缺一不可。



麻国庆(中山大学人类学系):三种传统

庄老师刚才讨论的问题,和我要讨论的问题直接联系在一起。我想讲三个传统的问题。对于传统的反思,从三个方面讨论我觉得可能会全面一些。一个是关于社会的传统,一个是关于文化的传统,第三个是关于民族的传统。在讨论到社会的传统时,很多人可能说这个社会是个断裂型的社会。但在社会结构

层面,中国的民间社会是个延续体,并没有形成断裂。社会结构的延续性,事实上是我们讨论社会时的一个非常重要的基础。也可能在民族聚居的社会里面,文化可能汉化了或同质化,但社会结构都有各自的特殊性。从这一角度来分析整个中国的状况,我以为非常有效。社会这个概念对于我们触摸一个社会基本的运行机制是非常重要的。

第二个是文化传统的问题。今天中国社会里面文化传统的延续也不存在完全断裂,而且它和一定的社会结构连在一起。我在1999年和2000年在朱子的故乡做调查,当然有个基本的前提:在朱子学比较发达的地方,它的宗族组织和祖先祭祀是非常发达的,而且其中保留了很多传统因素。我也写过一篇文章《理学传统与当代中国农村的宗族组织》,在日本发表。在这种地方,我们可以看到传统的影子和社会结构之间的关系。直到今天,社会政治生活中存在的专制主义、官僚主义、裙带关系、迷信活动和宗族势力等等社会现象仍然可以看到这个社会结构的残余。在我调查的库区,这个库区整个被水淹了,但是新建房子的时候,把原有的祠堂都搬到集镇里来,从中,我们可以看到文化传统的延续性是非常强的。

第三是民族传统的问题。在中国现代的民族识别,包括民族政策,甚至是整个民族的发展过程里面,是国家主导性的一种社会变迁。鄂伦春、蒙古族的定居化过程基本上是国家的一个政策。无国家导向的先著民、原著民的社会文化的再生产和有国家导向的原著民社会的秩序的再生产完全是两种结局。但今天基本上全世界所有的原著民都被国家主义的概念引入到有秩序的再生产里面。那这样就出现了最基本的问题,当地人的文化跑到什么地方去了?很多少数民族社会里面,它的文化的根出现了断裂。文化的根一旦出现断裂,文化生态就会受到很大影响,所以也就出现了很多社会问题。人类学的研究事实上从一种本质主义的人类学转向了作为社会问题研究的人类学,从中我们可以看到一个基本的变化路径:一个是某些地方的文化没有了,再重新覆盖另外的文化,出现了文化加文化的现象。我们今天会看到我们社会的文化形成一种有意识的文化生产过程。人类学认为文化是无意识的传承,而现在,可以看到无意识的传承基本上不存在了。我想提出这样的问题:我们的社会对进步和文明的表述方式是什么?我们认为把他们拉到山下是个进步,是个革命性的发展,但是当地人认为是不是进步?很多学者认为他们在原始的狩猎生活里面,是原始的富裕,但是他们今天是否真正富裕,特别是在精神层面里,在自身的文化享受里面是不是富裕?这种发展有没有合理性?心态和秩序的问题到底是不是应该成为我们讨论新传统的时候必须要关注的问题?



四、社会主义之源及其中国之流

刘小枫(中山大学哲学系):社会主义新传统与百年来中西方关系

我谈一点自己对本届论坛题目的看法。

既然是社会主义新传统,就得从百年来中国与西方的关系来谈,因为社会主义理想是从西方进来的。此外,我能谈的也只能是自己较为熟悉的学术方面的关系。

既然社会主义理想是从西方进来的,就涉及到我们对西方的认识。我们怎样认识西方的呢?第一个阶段是通过日本来认识西方,第二个阶段才是通过英美书籍来认识西方的思想。就所谓“新传统”而言,通过俄国来接近西方,可以说为我们增添了一个新的路向。我这里指的不是对社会主义理念的认识,而是对整个西方传统的认识。就认识社会主义来说,我们早在二十年代就已经与俄国接轨了。但是,五十年代以来,我们更多的不是通过英美或欧洲,而是俄国的学术来了解西方的古代传统。前不久,我在广州的一个旧书店买到一本书,五十年代出版的苏联中学五年级的世界史课本,这个课本翻译过来不是作为我们的课本,而是作为教学参考资料。这个课本虽是讲古代世界史,主要部分讲的却是古希腊和罗马。这本书第一版就印了一万七千册,现在看起来还觉得它讲得非常精当。介绍古希腊的东西,我们本来一向就做得少,而五十年代以来翻译的《古代罗马史》《西方哲学史》、文学史等等,恰恰比较多的是俄国人写的。

从这一点我想到一个问题:我们接触西方是通过哪个二渠道?如今,我们已经完全不重视俄国人的西方传统研究,实在是一大遗憾,因为,俄国现代学术背后仍然有非常深厚的古典学传统。再往前可以看到,古希腊的传统通过两个渠道延续下来:一个是西方的罗马和近代的意大利,另一个就是东方的拜占廷,俄国的传统接的是拜占廷。当然,二十世纪后期的苏联古典学明显受到马克思主义理论框架的影响,但如果我们会读书,还是可以学到不少东西——至少,像我这一代人起初还是读俄国的书长大的。这可以说是今天讲的社会主义新传统的一个面向罢。最近,我看到一本俄国学者在九十年代写的古希腊政治思想史,意识形态的套话没有了,见解相当不错——我不懂俄文,读的是英文本,我的意思是说,人家西方学界都关注俄国的古典学研究,为什么我们懂俄文的学者会觉得没有事情做呢?这不是把一个好的社会主义新传统丢掉了么?

听说近几年来,俄国政府都要出钱在希腊的罗德岛召开国际学术会议,场面很大,动辄好几百人。我想,这是俄国人的政治行为,想接西方文明传统的根。从这个事例来看,俄国为我们塑造了一个什么样的西方形象,值得来检讨。

1950年代以来重新塑造我们对于西方传统的理解的重要因素,就要算德国古典哲学了。我们要研究马克思主义,必然就得延伸到德国古典哲学。因此,五十年代以来,研究德国古典哲学传统是我们的重点,这对于社会主义学术传统的形成影响非常大。这一影响在我看来,负面成分更多。这意味着什么呢?意味着我们的学术思想与德意志形而上学的关系过于紧密了一些,而按照尼采—海德格尔的说法,德意志形而上学身上的虚无主义成分太重。我们过于迷醉于康德—黑格尔传统,没有好好听尼采对德意志形而上学传统的自我批判——我想通过这个来反省我们对西方的认识。

总之,我想提出,反省社会主义新传统,要总结正反两个方面的经验,看看我们自己

心目中的西方传统形象究竟是怎样建立起来的,这个形象好像镜子一样,可以映照出我们的现代性理想观念的模样,为我们想清楚今后究竟怎样更进一步推进对中国与西方文化传统的关系的认识提供一个前车之鉴。

还值得一提的是把儒家传统与社会主义相结合的努力。有意思的是,在这方面努力的其实不少是新儒家的大师,比如说熊十力,新中国刚刚建立,他就通过林伯渠送给毛泽东一本讲儒家经学的书。什么意思?熊十力的意思是,他想告诉毛主席,他与毛主席想的和追求的理想是一致的。梁漱溟也是一个例子。我前面讲,社会主义理想是从西方引进的,但是在后来,中国的传统学者在这方面也在努力。在三十年代,有人想用儒家传统去接西方的民主主义,在社会主义新传统中,又有人想用儒家传统去接西方的社会主义。到了八、九十年代,又有人要让儒家传统去接应西方的自由主义。现代的新儒家,我看起来去,越看越发觉他们是西方现代的‘主义’塑造出来的一群儒生。

渠敬东(中国社会科学院社会学研究所):社会主义的两条脉络

我想首先把社会主义回到思想史的问题上来,然后就这个思想史的问题如何会成为一个问题,即社会主义在中国如何成为一个问题来谈谈我的一些看法。

这次会议的主题是学术视角下的中国的社会主义的新传统,意味着今天中国的学者、思想家和政治家必须在一个新的思想和社会处境中来重新理解社会主义这个传统,并将社会主义当作内在于自身文明之中的一个资源来实践。我想,社会主义对中国来说是个新传统,其实就西方二三百年的社会进程来说,社会主义对西方来说也是个新传统,不是老传统,社会主义与共产主义,即与古典时期以来在西方各个时段中出现的共产主义传统是有区别的。

首先,需要说明的是,根植于一种文明体系中的传统,或者说能够成为一种文明内在机理的传统,至少要在四个方面形成比较成型的并产生实际历史效果的形态:一是政治理想,二是思想形态,三是社会制度,四是人心秩序。具体说,它必须上至最基本的政治理念,如孟德斯鸠所说的总精神,下至最细微的人心倾向和旨趣,都有系统的讲法和表现。我认为,社会主义具有这样的特征,因此,今天讨论这个问题,就涉及到我们怎么样能够回到一个西方的有关社会主义这个传统的总体看法,回到西方的社会主义之所以兴起的历史事实,来追溯它在思想史和社会史上的基本前提,来反观它在上述四个方面对中国政治和人心秩序建设的意义。这也是将社会主义推入到思想史研究中的意义所在。

社会主义迎面而来,首先应对的是现代的核心问题,即西方社会政治在比较偏向自由主义的发展过程中所出现的总体危机的局面。以马克思、涂尔干和韦伯为代表的社会理论思潮的兴起,在很大程度上都是通过对社会主义学说的吸纳、融合和扬弃来对西方资本主义制度加以批判的。这说明,特别在十九世纪甚至更早些时候,社会主义明显在思想上和政治上都成为了切入西方文明进程之内核的社会运动、政治运动和思想文化运动。社会主义最早在英国初露端倪,如宪章运动,在法国,圣西门最终给它一个非常完整

的设计,我想后来经典社会理论的出现,在思想史上都脱离不了圣西门学说的干系,都是应对如何围绕“社会”的极其实质的意涵来筹划资本主义的未来。从这个意义上来讲,社会主义这个学说的提出,是基于要改造或者是转换西方整体的文明系统为出发点提出来的,而不是只是在制度上修修改改,也不是从政治理想上的“怀旧”或“复古”观念出发,而是要为西方文明缔造一个全新的传统。

那么,社会主义在英国或是在圣西门这样的代表人物那里,究竟是一个什么样的形态呢?首先,在政治理想上,社会主义要建立一个基于所有人平等的联合体(association),或者说是基于在不同群体中平等的人所构建的这些组织而形成的联合体。所以我们会看,社会主义首先应对的不是政治问题,而是社会问题,或者通过社会问题来解决政治问题。社会主义的本义是很重要的,无论是social所刻画的形式,还是association所代表的实体形态,所应对的首先是西方从中世纪晚期开始出现的具有与原来纯粹的宗教性团契不一样的组织形态,即所谓的职业群体。这个职业的形态加上城市化的发展、文明化的发展、公民化的发展,使社会主义成为了一个承载西方人一切生活的真实的、重要的支点。所以组织才能超出以往政治理论所关注的城邦(或国家)和家庭,成为一个突出的文明问题。所以团体、群体或具体化为法团或企业等这样比较带有职业倾向的组织,开始成为西方思想史上必须处理的问题。这个问题出现,与古典政治哲学着重关注城邦的问题意识一样。

其次,这些形式的团体开始具有了去宗教(de-religious)的特征,这个问题比较复杂,韦伯在有关除魔的论述中讲得很充分,这里就不多说了。

社会主义的第三个特点,是它有一个非常重要的理念,建立在两个重要的概念上,一个是实业,一个是科学,两者在思想方法上都带有实证的意思;所以说,社会主义实际上是对新的时代最充满信心的一种思潮。和西方的其他思想脉络相比,社会主义确实是个偏向“新”的东西。

卡尔·马克思从逻辑上将社会主义推进到一个理论上的极至状态。他认为在可以预想的将来,社会是完全可以克服国家和克服个人的,所以,社会这个新的文明载体一定是以全部社会当中所有人的、“全世界无产者联合起来”的方式来建立起来的新的文明体系,这里的联合,就是associate的意思,即以社会的逻辑作为人类自然史的最终逻辑,把黑格尔的伦理国家的逻辑头脚倒置过来。另外,社会主义在马克思那里也发生了一个非常奇怪的变化,即把社会这种最新的东西,与具有西方文明原初形态的共产主义结合在一起,将社会的逻辑与共同体的逻辑结合起来。这也可以说是马克思意义上的古今问题,当然这个理论问题是颇难解的。尽管我们在理论上依然有未解的难题,但至少可以说,社会主义在政治上的理念非常清楚,即以社会的逻辑超越国家或市场的政治逻辑,以平等塑造人心秩序,并按照社会所决定和要求的理性模式来确立合理的社会制度。因此,我们不能只因为搞了市场经济改革,就认为仅仅存在市场或契约这样一种理性化模式,其实社会主义确立了现代性的另一套理性化模式,只是它所要确立的社会政治制度,是要将

每个人都照顾到,将每个人都看作是秩序的发生点和着力点。

社会主义自马克思后,发生了分野。它首先在具有有一些东方社会特性的国家里通过革命的方式直接建造新的国家政权。另外一条脉络,就是顺着第二个国际而来的,真正地进入到西方现存的政治架构中,即所谓民主政治之社会程序里的社会主义。所以,今天欧洲各国所包涵的社会主义要素,很有可能比一些社会主义国家还要多。不过,从一个整体文明的角度来理解,我们可以看到,将社会主义作为政治理想来实践的一些国家设计,现在看来是不成功的,特别是从国家的角度将社会诸领域彻底政治体制化,会造成一个社会的总体危机。但若从其他方面来考察社会主义,我们也会发现,正是有了社会主义,才奠定了一个国家或群体内部人们在情感上最基本的平等秩序。就我们这个经历过社会主义文明的中国社会来说,人们在情感上确立的平等原则,甚至在心理上超过了一些像美国这样以自由主义体制确立起来的但仍受种族等问题困扰的国家。

当然,社会主义所造就的平等情感,在人们实际的生活世界中取消了人心层面上的社会分层。这是我想强调的社会主义带来的一个非常重要的历史效果。因此,在所有的社会主义国家里面,都进行过所谓人心的改造过程。如果我们觉得“改造”的说法不贴切,则可以将其理解为一种“德治”,即是要塑造社会主义的新人,塑造具有新的人性和心境的人的概念。对于社会主义在人心层面上的历史效果,我姑且不作价值上的评判。但如果把我们的观察推进到现实的层面上,我们会看到我们绝对不能因为社会主义在政治建设中所存在的问题,就忽视它给人们带来的情感和心性效果,就只能把这样一种扎实的传统仅仅当作一种最后的虚无主义的思想资源。

更重要的是,当我们从更宽广的视角来考察社会主义在社会制度上的效果时,我们会进一步看到,在德国,在北欧,在法国,在大多数欧洲国家,社会主义虽然在政治上服从于现代民主政体,但它在社会的各种组织建制和福利制度上,却做出了极大的贡献。我们今天讨论的福利制度、保障制度,甚至一部分的人权制度等等的确立,社会主义都起到了举足轻重的作用,从而为西方社会的当代发展提供了不同于自由主义的一个新的理解。这些国家所实际奉行的带有浓重社会主义色彩的各项制度,已经在很大程度上将其基本的社会理念整合进了几乎所有的社会领域,如各种企业组织、合作组织及各种公共制度之中。不仅如此,欧洲的社会主义同时起到了积极的政治作用:它的团体,它的组织,它的一整套纲领都非常清晰明确,进入到实质的政治程序中。

所以我认为,社会主义在欧洲发展到今天,实际上已然变成社会建设的核心,即如何让广大的人民群众安定和安心,如何让社会收益尽可能返回到更多的人群那里,如何协调劳资关系等人与人、群体与群体之间的冲突和矛盾,让更多的人参与到他们自身的生活设计和他们所属的国家和社会建设中来,实际上是应该引起我们充分重视的。

回头再来讲讲中国人、经历过社会主义洗礼的中国社会,讲讲我们应该怎样面对社会主义的新传统。在这次论坛上,有的学者讲到了今天的中国人怎么来理解社会主义。我倒觉得,我们的前辈对这个问题的看法其实也是蛮清楚的,从严复开始到梁漱溟,都曾有

过比较清楚的认识。

很多人都觉得严复是个复古派，我看不见得。如果我们追踪一下近现代的学术史，会看到中国的社会学之所以成为一个问题或学科，跟西方有所不同；从严复到梁漱溟都认为，中国社会必须在现代的处境下建造团体的概念。梁漱溟对中国整个乡村社会之基本状况的批判是相当切中要害的。这一点他跟晏阳初没有什么差别，但梁漱溟对整个制度，特别是对建立在人心秩序上的社会安排的理解，则与晏阳初有很大不同。更基本的是，严复为中国引入“群学”，恰恰意味着要确立中国基层民众所缺乏、同时也是中国融入现代秩序所必需的社会习惯和观念；严复构建中国意义上的“群学”，正是因为中国在跟现代进程相接壤的时候缺少社会主义最核心的群体的维度。因此，组织连带与职业分立，成为塑造中国全新的现代传统的根本。

我想，今天我们这些中国学者所要做的工作，既要回到上述中西的思想史脉络上来，发现我们今天面对的问题在传统上的承续性，也要通过社会史的角度来扎实地观察在这些理论层面上反映出来的现实状况和处境，发现我们所曾经历的无论是久远还是短暂的历史刻在中国人身上的政治理想和人心构造。在这个意义上，我们不仅要把我们几十年的社会主义历程看作一种现实，也要加入社会主义最实质的精神来理清这种现实。我们需要不断去摸索，在每个最具体的工厂、企业及诸种组织中都已经和正在发生什么，无论它是由传统的伦理秩序所造成的，还是社会主义制度所留存的，还是市场体制改革所促生的，都有着怎样正当的理由或逻辑，而不是始终陷入在一个“除旧布新”的期待之中。同时，在社会全面朝着一个单一的方向迅速推进的时候，我们也该好好静下心来，检索一下现代性的发展进程中值得我们细致推敲并加以继承的各种传统，想想曾经构成和将要构成我们自身生活的理由究竟是些什么。也许再过五年的时间，全中国半数以上的人口将会脱离几千年以来的农业的自然生产，他们将到工厂、企业等各种各样全新的社会组织空间中，去面对和组建他们的新生活，越来越多的人需要通过社会化的途径得到一生的保障，所有这些，都是我们面对的新现实和新问题，都需要我们真正知晓社会主义对我们来说究竟意味着什么。所以，我想我们今天开这个会的意思非常清楚：我们太注意自己的生活而不顾别人的生活，所以我们的生活太单调了，充满了焦虑和矛盾。人要想活得象样，就必须来讨论这样的问题。谢谢大家！

应星（中国政法大学社会学院）：社会主义在中国的落实

我的问题和渠敬东的问题是相关的，仍然围绕社会主义在中国何以会成为一个问题，但是我讲的角度稍微不同，我可能更多偏重从中国社会史的层面。在当时，要看到中国现代社会实际上面临三方面的危机：一是面临所谓现代化的启动任务，即中国要富国强兵，要进行民主宪政的建设，要摆脱挨打挨饿的局面；二是所谓社会秩序的失序，即面临社会整合的危机，这集中体现在士绅的瓦解分裂，导致了一盘散沙的社会格局。而我要讲的社会主义新传统，更重要的在于第三个方面，即所谓的天下之失道，所谓文化、伦理

的秩序在现代社会所面临的瓦解。可能我们以前比较强调社会主义传统的前两方面,但其实最关键的要看到以毛泽东为代表的重建道统的努力。为什么叫重建道统呢?我们要看到两方面的背景:一方面,从中国传统的道统来说,以亲情为原则,以血缘共同体为基础;另一方面,从西方的现代社会来说,在政治上,它是非常表面化、不直接涉及人心的政治,以个体的自我保存为基础和出发点,而在人心上,是另外由宗教来处理,使得在陌生人中建立友爱共同体得以可能。当然,我这是一个非常粗略的说法。那么毛泽东在中国缺乏宗教的背景下,如何超越中国传统的血缘共同体,建立新的道统呢?像傅高义过去的一个研究,如何把人们的关系建立成同志关系,把国家建立成同志的家园,这就不仅仅是一般意义上要去完成现代国家的建设,它同时要重新建立伦理的秩序。因此,毛泽东的理想,不仅是要完成国家的建设,更重要的可能是,我称之为新德治,换句话说,他要推行人造人的工程,改造人心,重新建立道统。如何来理解他重新建立道统的努力呢?第一个方面,他要重新处理集体和个人的关系,既不以西方的个体为基本单位,也不是以传统的血缘家族为基础,那么,如何在去自我、去家庭、去血缘的基础上建立人民的概念,建立一个共同体?第二个方面,涉及到公平、平等的问题。毛泽东经常鼓励“最卑贱者最高贵”,他彻底颠覆了社会地位结构,原来在政治上最边缘的群体,比如农民,从未占据历史的主体地位,而现在农民革命的成果则是要把农民作为国家政治的主体,彻底实现平等,贯彻敢把皇帝拉下马的精神。第三个方面,他要实现以道德为社会治理的基本原则。这个与西方有很鲜明的对照,西方以法律为基本准绳,按照霍布斯的说法,法律沉默的地方就是自由所在的地方。而毛泽东要以道德为基本准绳,但这与旧的德治有什么差别呢?我想,至少有两个方面的重要差别。传统的德治首先是针对士大夫的,分为大人之德和小人之德,大人之德如风,小人之德如草,靠君子的自我修行。而新德治,面临的对象不同,它要普及所有的人民,而不仅仅是部分精英,它贯穿了一套治理技术,和整个国家的治理技术结合起来。回过头来,我们可以说,他为想超越中国传统的血缘、亲情的基础,又不屈从于西方的个体因素提供了一种尝试,或者说给我们提供了一种乌托邦的理念。这里用乌托邦,是中性的含义。

但是,我们在分析新传统的时候,也不能仅仅停留在理论和基础层面,同时要看到它的机制层面,即理念如何应对现实碰到的问题。比如集体和个人,如何可能在去自我的基础上真正建立集体的概念。集体落到现实中,谁是集体的代表?可能会变成具体的领导,厂长、校长、市长、书记,最后在现实中有可能变成封建传统的人身依附关系,而不是卢梭所设想的透明的人民的关系。比如我们谈平等,我们要看到那时的平等建立在人民和敌人的基础上,所谓平等,是人民的平等。要补充一点的是,人造人的另一面是要消灭一切敌人。虽然在理论上,毛泽东划分了人民内部矛盾和敌我矛盾,但实际上,这个界限是模糊不清的。新德治与传统德治的根本区别在于,传统德治讲究和谐,而新德治一个重要的特征是斗争,通过阶级斗争等政治运动来推动。此外,当道德成为一个最基本的治理原则,作为规范社会、治理社会的一个基本原则的时候,实际上不可避免地会带来社会治理

机制的腐败。

总之,我们不能因为在机制上看到种种问题,就简单地认为毛泽东所有关于新德治的理念都是荒诞的,我们要看到,在这样一套理念中,有一些非常可贵的超越的尝试,但另一方面,我们不能因为今天面临市场经济的一些问题和道德的一些问题,就简单地想回到毛泽东所讲的公平、平等,而看不到这套理念落到社会机制中,会出现哪些可能的问题或危险。我们应该严肃地对待社会主义新传统,并摆脱种种幻想,不能因为现在面临的问题就去幻想毛泽东时代是个完美的时代,同样不能因为看到文革中的严重问题就把毛泽东的一些理念简单处理掉,这是我的一个基本的想法。



蔡禾(中山大学社会学系):从思想到实践
敬东和应星讨论的问题联系非常紧密。

假如说我们对一个新的文明的构思是对现有的文明的反思,哪怕是对现实社会问题的反思,它不可能总停留在思想层面,当然要把思想层面上的东西变成制度层面的东西,一定有向实践过渡的问题。马克思、恩格斯或者其他一些社会主义的理论家和革命家都有这样的探索。所以我觉得这之间是有它的一致性的。但是这就面临一个问题,即严格纯粹思想的建构在实践上实现的时候,一定是一个政治问题了,不再是一个纯思想的问题。当它成为政治问题的时候,在思想上建构出来的文明能不能被实践?社会主义历史实践进行了这么多年,我们看到很多社会主义国家好象没有取得成功,或者遇到了很多挑战,那么反过来,人们就要考虑:作为文明形态的思想建构的东西,是它本身的思想建构上的东西不可被实践呢,还是在实践过程中间的技术问题呢?我觉得这可能是一个比较深入的问题。

我觉得应星在报告里有非常中国化的解释,就是说在实践社会主义的时候,毛主席可能更多是在心灵的角度、道德的层面想建立一个社会共同体,这可能超越了中国传统历史上的家庭,也就是毛泽东打破了中国传统所形成的群体与社会基础的纽带,而想建立一种新的纽带,体现社会主义的民主信念。那么如何建构呢?他强调了在心灵世界的建构。毛泽东的影响不只在中国,在西方很多国家,在那个时代,包括克林顿那代人应该说受毛泽东当年的文革思想的影响是很大的。他真的是想颠覆很多在人类历史上已经存在的东西,不仅是在物质层面上,而且在精神领域里,打破所有的阶层阶级,想建构这样一个东西。所以他的文化革命真的是有他的理念的。可以说,毛泽东通过1957年生产资料的变革,在物质层面上已经实现了他所期望的公平的问题。但是,随后的特权主义是他看到的问题。而他破这个东西,需要有一套理念,即在道德上、价值上、政治上的平等主义。我认为,应星的分析给了我们在中国体制下从思想的角度重新理解渊源的问题。但是我这里还有个问题,就是当这个思想的东西转化为实践的时候,他确实用了一个非常不平等的、甚至非常暴力的方式去做,这是一个很大的问题,就是社会主义在思想形态上好象

是一个非常有益的,而且能够说服很多人心灵的东西,但一旦实践的时候,它没有办法回避一些东西,我觉得这是要深思的问题,就像我们讲阶级不好,但如何消灭阶级呢?那我用阶级斗争消灭阶级。当你用阶级斗争消灭阶级的时候,你又再制造着一个新的东西。我认为,如果一种理想、思想作为宗教意义上的绝对伦理的话,那没有问题,但假如这种思想是实践的理性,去实践的时候,就有危机。比如,不管社会怎么变,人们对宗教永远是虔诚的,它是绝对理性的。现实世界有再多错误,宗教却是不容怀疑的。但一种思想是实践的东西的话,把它作为绝对的东西来寄托人们的精神和理念的话,实践上失败的结果会导致人们在整个理念和价值上的批判。我觉得,这个在中国和西方有很大的差别。有的社会可能允许实践犯很多错误,但这个社会的精神理念可能有个东西维持着,而中国这50多年,我们面对的问题可能是实践出现问题时,精神领域里面绝对的东西恐怕也就消失了。



李江涛(广州市社会科学院) 历史的维度

渠敬东讲的这个,很有启发。我的看法就是:当时毛泽东选择社会主义,是对过去的传统的那种制度的一种反省,一种批判和反动,就是说我不能再按照原来的办法走。他觉得社会主义可以比资本主义速度更快,那就是说我们已经落后了一大截了,那就是再按照原来的办法走,肯定老是跟在后面跑的,所以我用一种新的模式,我就可以超越它,这跟功利考虑有关系。

应星教授讲的这个问题,我的看法就是:毛泽东的思想资源,还来自中国传统,包括他讲的这个平等,实际上我们在整个的中国的历史上,平等是农民的一个追求,包括人不分等级,王侯将相宁有种乎,还有把皇帝拉下马这些,还有就是毛泽东讲的六亿神州尽舜尧,就是人人都可以当皇帝等,这些东西都是传统资源里面有的。还有就是德治。中国传统文化的儒道释都是想要解决心灵的建设问题,毛泽东他是有了一个新的说法而已。

曹锦清(华东理工大学社会学系):以道统的建设为己任

对应星的发言有些感触。我们都谈中华民国的复兴、崛起,50多年的现代化,尤其以改革开放以后经济增长给我们民族的知识分子和政界提供了自信心。现在,又提出经济建设、政治建设、社会建设和文化建设,在我看来,核心是文化建设,文化的核心就是道德建设,它是对经济、政治、社会建设的一个有力的思想保障。没有它,所谓的崛起是空的,经济的增长有可能被中断,政治建设和社会建设如果没有共同的价值观,我觉得也可能走到邪路上去。

共产党的兴起同时解决几大问题。第一就是军事上的胜利,第二是政治重建思想重建。为了政治的重建,还要进行思想的重建。我们是否可以这样理解,毛泽东想进行一个

流产了的思想道统重建，没有成功。但他的很多要素可以被我们这个新的时代所吸纳。道统的建设为什么很重要？我研究了一下法（law）是什么意思。西方的法是从道引出来的，在自然法里，它是道，是和人为法相对应的。认为法不符合自然法，就要被推翻。但中国不一样，中国的德是从道引申出来的，先有道，然后有德，所以中国历来强调德治，中国文化上，历来对法不信任、不尊重，但要立，备而不用最好。按照这个道统，毛泽东在反传统中秉承了传统的东西，其实他想建立新的道统，所以他也对法不信任。现在我们走向市场经济了，要以法来治国。行不行？我是深感怀疑的。当然有两种答案，可能都是悖论。如果法都不能治理，你能靠德治吗？如果德治都不行，能靠法来治吗？如果这两样都不行，我们民族怎么办？这样一盘散沙，人心涣散，所有的阶层和个人都圈在市场和金钱里面，不断争斗。所以如果没有一个新的文化的建设，没有一个道统，民族的崛起，我以为是句空话。我想，在座的各位都是以天下为己任，以道统的建设为己任，这也是我来参加会议听取各位宝贵意见的动机。



丁耘（复旦大学哲学系）打通儒家和社会主义的关系，重述现代性的世界历史叙事

本次论坛的主题意味深长。这个主题的提出，我个人猜测与甘阳老师2006年初的访谈有关。这个谈话明确提到了儒家社会主义，以解决以什么方式“通三统”的问题。他觉得中国的现代化走到现在，应该把中国文明的三个传统结合起来。他用孔子代表老中国的传统、毛泽东代表平等的传统、改革开放以来的传统代表自由的、宪政的传统。他认为，应该把文化的保守和市场的社会化以及政治上的宪政结合起来。

这个“通三统”应该放到什么脉络里去考量呢？甘老师是我国研究韦伯的前辈，可能这三统和韦伯的三种正当性有一些渊源关系。韦伯主张现代国家的正当性归根结底是克理斯玛正当性，用甘老师的话说，现代中国的正当性归根结底应该是毛泽东的正当性。他的三统是有秩序的，比如讲儒家社会主义的时候，明确把社会主义放在第一统，我想这样的讲法是我们讨论的出发点。

从晚清以来，关于中西古今的争论历来有这样的倾向：把中国的现代和古代割裂，中国和西方倒是等同的，认为西方代表普遍性的叙事，中国可以在这个叙事里面找到自己的位置，也就是说割裂古今，混同中西。这样一个做法发展到今天，也就是古今传统的对立，也就是孔子和毛泽东传统的对立。2006年，思想界的一些争论表明，这个对立非常严重。先不讲对立的是非，但是造成的后果是非常严重的——把中华文明的古今撕裂开来，把传统的文明和现代的国家撕裂开来。三统固然很重要，我觉得最关键的是通。

打通儒家和社会主义的关系，前人是有过尝试的。今天，小枫先生提到了熊十力和梁漱溟。现在，我想主要结合梁漱溟原未曾发表的一个著作来谈一下他那里所体现的打通

孔夫子和毛泽东传统的努力。这本书叫《中国——理性之国》是在他全集的第四卷，在文革中写的。1973年12月26日，毛泽东80岁诞辰的时候，他亲自把这个稿子送到新华门传达室，让人交给毛泽东。当然，后来好象没有什么下文。这个作品在他的著作里非常特殊，因为至少在前半部分，他用了很多比较革命化的语汇，所以编者在编梁漱溟的全集的时候，非常犹豫，要大家注意，这个可能不是梁先生最后想说的话。1980年后，他想改，但是由于精力不济，就没有怎么改。他是1972年写好的这个东西，1974年就有一个非常著名的对批林批孔运动的反驳，他讲了孔子对新中国的意义，这个发言目前仍然是被认同的。但其实这个发言与这部著作的基本立论是完全一样的。

《中国——理性之国》这本书比较强调的是认同现代中国，认同社会主义的立场。梁漱溟对于中国社会主义正当性的论证，我觉得可以分成两面来看。在理论上，论证为什么中国成功地实现了共产主义革命。按照马克思传统的世界历史的叙述，社会主义革命一定是在无产阶级力量十分壮大的社会里得到成功，但是中国无产阶级的力量是非常弱小的，为什么能成功呢？另一方面，他用当时的政治语汇说，中国的社会主义革命非但成功了，而且中国还是社会主义世界革命的中心，这又是为什么呢？

为了解决这两个问题，梁首先把西方人关于现代性的世界历史叙述颠倒过来。注意此书副标题与现代以及启蒙的关联。当然梁没有用现代性，但运用了社会主义和启蒙两个概念。社会主义是从十八世纪的启蒙运动产生的。启蒙首先体现为理性对宗教的批判。梁认为，中国人的理性早就觉醒了，早在先秦时代，中国文明已经摆脱了宗教的羁绊，中国文明就是理性觉醒得比较早的所谓早熟文明。把他的论述推进一步，就是说实际上这个是中国文明进入现代化的最基本的一个根据。梁认为，理性有两种功用，一个叫知用，一个叫仁用，西方启蒙发挥的是前者，中国文明发挥的则是后者。

西方现代资本主义社会是从中世纪团体本位变成了个人本位的社会，而中国的社会原来发端于家族的伦理本位社会，对此，梁的叙述非常微妙，这样一个伦理本位的社会比较灵活，收缩自如。他觉得中国要应对西方挑战，解决老中国的一系列的问题，一个策略就在于要把发端于家庭的伦理本位社会转化为一个团体本位的社会。他以为，在新中国成立以后，这个所谓的团体本位社会就是他理解的新中国提倡的集体主义的社会。他自觉这样的做法是符合中国文化传统的趋势，而且也是符合无产阶级导师指出的社会主义革命的一些趋势的。梁认为，中国要是变成个人本位的社会，即经济上是资本主义，在政体上是自由民主的社会，那是往下堕落了。但如变成社会主义社会，则第一是往上走，第二是有可能性。他论证这个可能性的根据非常有意思，涉及到我们讨论的所谓的公私问题。梁一直认为中国原来没有西方个人本位意义上的私，这个私是指家族所有，宗族所有。这就意味着，在家族内部实现了一定程度的共产，这一精神和共产主义是相通的。往前再走一步，就能到共产主义。这个向上一向下论是在三十年代初他自己和他原先的立宪主义相决裂的时候，他探索到的心得。最后，对于培养中国人的团体精神而言，儒家的礼乐教育是非常重要的。

随着市场经济的推行,随着人民公社制度与全能单位制度的终结,中国社会遂从一个集体主义式的团体社会转到了一个对于传统而言比较陌生的,近似于个人本位的社会。同时,与西方的成熟的个人本位社会不同,中国社会仍然有集体主义的残留传统,有家庭幸福的残留理想,有高度组织纪律与丰富执政经验的政党,有古代典籍及其残留的解释传统,这些都是我们解决现代问题时可以加以运用的特有资源。今天我们在社会主义这个论题下,重新估计梁漱溟的遗产,可以从两个方面来考虑,首先就是对他打通中国古今两大传统的努力,其次则是他在世界视野中,重述整个关于现代性的世界历史叙述的尝试。这些都值得我们借鉴。注意,他的视野并不是简单的古今中西,他的视野里有印度和日本。我们可以尝试着把梁先生的工作推进一下。在理论上,就是进一步完善以中国为中心的世界历史叙述,同时参考其他的资源继续其《人心与人生》层面上的工作,在实践上,则是在新的历史条件下,重建中国的基本社会组织与更高的政治组织。



陈蕴茜(南京大学历史系):民国社会传统与社会主义新传统

社会主义新传统不是空中楼阁中的社会建构,它建立在历史的基础之上。就近代中国而言,知识精英一直在探讨如何对待传统与发展新传统的问题,从中体西用到文化保守主义,从权威主义到自由主义,都是知识精英不断探索传统延续与创新的实践。但是,中国的问题远非知识精英能够简单解决,它既不是传统儒家社会的延续,也不是引进西方制度后“西化”的社会,而是建立起带有浓厚中国专制色彩、同时兼具现代民族国家特色的社会。1949年以前的中国,实际上为社会主义新中国提供了许多传统的资源。我们目前比较重视新中国对于帝制时代传统资源的颠覆与承继,却较为忽略与中华民国新传统的承递关系。实际上,中国最后为什么会选择社会主义,是与民国时期的诸多新传统密切关联的。虽然从理论层面而言,社会主义中国是选择马克思主义本土化后的结果,但实际上,无论是国民党还是共产党,都曾受孙中山影响,接受的是列宁“以党治国”的模式,或许苏联模式对中共在理论上具有指导意义,而国民党的政治实践可能在感性上的启迪更为直接。而民国社会实践及新传统为后来中国奠定了基础,只是在政治体制与信仰、价值观念、分配原则上有所不同,但就传统与现代杂糅的统治模式而言,却有相似之处。

传统的传承与发明实在是一个错综复杂的过程。从我所做的孙中山崇拜研究来看,它既是中国古代个人崇拜传统的延续,同时又是国民党发明新传统进行推广的结果,从中山陵到中山纪念堂、孙中山系列纪念日、中山公园、中山路再到中山装等,国民党通过时间、空间与仪式等多重权力技术,将“孙中山”塑造为现代民族国家与党化意识形态的政治象征符号,进而进行充分的社会动员。建国以后的毛泽东崇拜实际上是对孙中山崇拜的继承与发展。国民党的社会动员、意识形态宣教也相当充分,国民党的党化教育能量

极其强大。而这些都可以视为新传统的资源,只是新中国建立以后,党与国家的社会动员与社会控制能力更为强大与直接,尤其是因土地问题的解决而深得农民的拥护,社会的底层动员更为有效。但必须看到,国民党在推动民族国家建构过程中形成的新传统,对后来的积极影响,诸如国民教育、国语运动,都强化了中国人的国家观念与国家认同,而这些也都在新中国成立后化为实践,并取得前所未有的成功。因此,我们应该看到社会主义新传统是在承继民国新传统基础上的再创造。加强对民国社会传统的研究,也有助于我们理解社会主义新传统。



吴重庆《开放时代》杂志社) 动员社会的遗产

陈蕴茜提到了国民党的一套动员策略,它可能对社会主义新传统有非常直接的和感性的影响。由此,我想,既然他们有共通的地方,我们是否可以抽象一点来讨论,一个动员社会会留下哪些制度、观念上的遗产,就是超越党派和意识形态,不管是国民党还是共产党,所采取的策略都是一个动员社会的策略。它们有没有留下一些共通的遗产?进一步,如果我们把意识形态的立场引进之后,他们在一个动员社会的框架里,又会有哪些区别?

些区别?

卢晖临(北京大学社会学系): 策略'意义下的蜕变与再创造

动员社会留下什么遗产?我想,我们很容易会转向对文化本身的分析,比如分析儒家文化里面有什么东西,社会主义有什么东西。但实际上,可能会有另外一种视角,作为一个中国人提出,无论是农民还是城市居民,无论是用理性人的模型还是用有见识人的模型,当他面临不同的文化资源,他作为有见识的人,他有自己的利益所在,那么他的选择,他所做的文化工作,我觉得这一点可能是除了我们做文化分析之外,对于我们分析社会主义如何形成,也是一种比较重要的方式。这样看来,可能需要对文化的概念做些修正。想到文化,我们马上就想到遗传基因、密码或者是价值体系指导我们行动方向。但另一种对文化的分析,比如常人方法论对文化概念的看法,我们普通的一个行动者,有见识的行动者,可能在策略意义上使用文化,在注意自己行动的解释体系去解释自己的行为,合理化自己的行为,这可能涉及到对文化的概念的不同看法,这样才会谈到我刚才讲到的我们做一个有见识的行动者,在面临不同的话语体系、文化体系的时候,所做的有创造性的文化工作。

人们经常会说中国传统文化是一种平均主义。儒家文化尽管讲“不患寡而患不均”,但我认为,儒家文化非常讲等级、讲差别。整个儒家,文化理念上很讲差别、等级、礼仪,传统社会的制度安排更是如此。我们经常说,中国是一个很典型的阶级社会,大约从宋以后,就是一个很强烈的阶级社会。农村社会的这种安排,每一个体相对有自主性,对自己

财产的位置,对自己在社会分化中的等级有一个相对清晰的认识。所以,我们讲平均主义,很多人就喜欢追溯到传统文化这个渊源,然后就说这是传统文化的一个自然的引伸。在我看来,传统文化有平均主义这样的内涵,但是平均主义当时是很边缘性的东西。我们可以从民间谚语、小说如《水浒传》等反映出来。但是整个社会,主流的儒家文化、制度安排里面强调等级、差别的合法性,强调各安其分的状况。

平均主义在我看来,是1949年以后,共产主义的意识形态,一种集体主义和我们这个传统结合,它使得我们传统中间处于边缘的平均主义在新的政治形式下具有了合法性。当然,我们知道,在毛泽东时代兴起的平均主义,并不是我们共产党所希望看到的平均主义,毛泽东也一再说反对绝对平均主义,他希望最后看到的是一种大公无私的集体主义,但是,毛泽东时代看到的平均主义是什么?可能大家更多地是说,我平你的东西的时候,我是非常踊跃的,我平富农,分土地的时候,是平均主义,但是当你想要拿我的东西的时候,可能每个人对私利的追求仍然是很强的。所以毛泽东时代的平均主义并不是人人平等的理想的向往,也不是共产党提倡的共产主义的纯粹的集体主义,而是很复杂的传统的集体主义和新的政治意识形态、新的政治情势之下交融的产物。所以,我在想,社会主义新传统是什么?它大概既是社会主义的一种蜕变,也是一种传统的再创造。

社会主义新传统,大家都习惯于用遗产这个词。实际上,它不是个死的东西,而是活的东西,不是凝固的形态。我们不能用文化分析的方式来讨论社会主义新传统。有见识的行动者在面临不同的文化资源时候,他进行自己的选择,不断进行文化工作和创造,来生成的一种东西。在过去30年中间,它处于生成的状态,30年已经结束,但是新传统需要不断地被创造和建构。在新的情势、危机下,我们会动用文化资源,从而影响我们的认知。从工具箱的角度,成为我们行动时策略性的选择。实际上,今天和未来,它是被当时经历过社会主义的人或者没有亲身经历的人在今天和未来的时代不断建构,这不仅是学术的关怀,也具有现实关怀的意义。可以想象一下,我们的下岗工人、农民工,社会主义留下什么?不一定是具体的东西、福利的东西,可能留下的是文化资源。

庄孔韶(中国人民大学社会与人口学院):传统在多大程度上具有延续的力量

我倒是觉得有一点值得注意,就是早年俄国的村社制到苏联的集体农庄,到我们的人民公社,它是越来越血缘的群体,是一个混合体。所以它的社会性的变迁的效果是强有力的。建立一个新的传统,生命力有多强?人民公社时期有一个平均主义政策,中国农民社会有三分之一以上的家庭是轮火头制,汉人社会这种诸子的均分的状态、循环的方式刚好和人民公社的平均制是吻合的。可是,这种方式推行到农耕跟牧区交错的蒙族,慢慢蒙族把轮火头的制度学来了。1983年我的一个学生来自那个地方,说起了这件事情。2004年,我叫一个学生去看看那个地方的蒙族在短暂的人民公社的这个政策之下不得不改成汉人的轮火头的生活方式之后,现在是又改回去了还是继续延续下去了。如果改回去了,在中国很多少数民族都有,如果是继续延续下去,那他们的生命过程是高兴呢还是不高

兴呢?我说这个例子,就是说小型传统在多大程度上保持下去,长久的传统在多大程度上具有延续性的力量。这是我们需要观察的。

五、当代社会生活中的社会主义新传统



万向东(中山大学社会学系)《基础性社会制度的限制与突破》

在我国,近几十年来,有一种类型化的现象,即:社会变革中的重大进步或飞跃式的变迁,常常依赖于某种“关键因素”的突破。在这些“关键因素”获得以前,社会生活中在某些方面或者整体上充满了矛盾和危机,一切努力似乎都是低效率的、缓慢的;人们的社会心理中也充满了困惑,或自觉不自觉地带着某种期待。而一旦获得了这些“关键因素”,则一切问题似乎都迎刃而解,各种矛盾和危机似乎都能得到解决或缓和,在某些方面或整体上将会出现重大的进步或“跃迁”。这种“跃迁”,在很多情况下,虽然不能完全否认此前缓慢进步的“积累”,但其本身的意义更显得突出并成为众所瞩目。

首先请看下面几个带有某种“类型”意义的历史性“社会事件”:

一是关于我国市场经济的研究与实践的问题。我国在上个世纪五十年代到七十年代实行的社会主义计划经济体制。后来提出有计划的商品经济,但是强调以计划体制为主,商品经济作为补充。后来又提出计划与市场相结合,甚至还包括“双轨制”。直到1992年,邓小平南巡谈话指出,社会主义不一定是计划经济,市场经济不一定是资本主义。以此为转折,我国的市场经济体制,不论是实践,还是研究,都有了一个根本性的突破。可以说,九十年代以后我国的经济体制有了一个彻底的转型。

再有就是我国目前比较热的农民工研究,最大的一个共识性的问题就是二元体制和劳资关系问题。在基本制度上,这个二元体制,暂时不能突破。从政治上来说,劳资关系的话题,也是具有敏感性的。我们很多人都认同,无论是从实践中的农民工问题的处理和解决还是理论上的研究,在这个问题上,都受到很大的局限。

除了上述例子以外,还可以举出另外一些事例。比如,七十年代末期,关于两个凡是“和”“实践标准”的讨论等。

在中国几十年来的社会变迁之中,这些类型化的现象具有一个共同的特征,即都与国家政治制度的意识形态、文本规定以及实践过程中的一些基本原则有关。这些制度性的原则构成了社会变迁的总体性的、基础性的背景,可以说,是社会运行中的一个重大的“关键变量”。往往很多问题的讨论、总结,很多实践中的措施,很多试验性改革,都有一个“雷池”,是不能逾越的,逾越了就有问题。但是一旦跨越了,社会的变迁就可能有跳跃性的增长。

例如,一旦市场经济体制正式确立以后,具有了制度上的合法性,很多问题都变得容易解决了。到现在为止,仍然还有很多基本的原则不能动摇,不敢动摇。当社会变迁的实践需求和人们的思想认识(包括学术上的研究)触及到基础性、关键性的重大变量的时候,在根本突破之前,实践和理论都会普遍受到严重的束缚。而且有人似乎害怕这种突破背后潜藏着重大的危机,但是一旦由于某些机缘,这些重大变量发生改变,社会变迁就会产生突破性的进展。

那么,我们应该如何看待这个问题呢?我想至少可以从两个角度来提问。一是这种类型化的现象在一般性的社会历史之中有没有普遍性,或者说是不是社会主义这种中央集权体制所特有的现象?二是如果有普遍性地社会存在,那么这类现象背后的影响因素是什么?

从社会学角度来说,社会变迁中的这种制度性的总体限制和突破性进展现象,可以从制度方面去讨论。当然,也有其他的突破性的进展,比如技术性的突破,有时候不是人力所能改变的(比如艾滋病)。我们要研究这个问题,我想,一个是对历史实践的归纳与概括,提出了这么一个现象,但是从理论上怎样进行研究,一下子还不好说,我这里只是把问题提出来,请大家看看有没有意义。目前很简单的想法是,如果按照社会学研究的模式,我们把这个现象当作一个因变量,那么这一类因变量的基本特征是什么(对社会变迁的基本限制是什么,巨大的能量释放是怎么样),对这些特征进行描述,然后对造成这种现象背后的原因进行探索,寻求解释。我首先想到的是,我们国家这种中央集权制可能是一个总体性的影响,然后带来一些基本的原则。



赵晓力(清华大学法学院)突破的底线

大家知道,2005年制订物权法时引起了非常大的争论,就是物权法草案是不是违宪。这个问题是由北京大学法学院巩献田教授提出来的。从分类上来说,他是一个老左派。我当时很震惊,并不是他提问题的观点,而是他提问题的方式。宪法已经成为一个公开讨论的问题,像这样意识形态色彩比较重的老教授也会诉诸宪法。一方面,传统的判断对错、判断真理谬误的标准,可能是执政党的意识形态,马列的经典,但现在这可能不是公共的东西了,现在可能需要寻找一些公共的东西,比如说宪法。对物权法提出质疑,是否违背宪法中社会主义的条款。我国的宪法仍然带有很多政治的语汇,比如宪法第二条里面所讲的社会主义条款。这就给学法律的人提出一个问题,即如何从法律解释的角度去理解什么是社会主义。看一下1982年宪法,直到2004年宪法修订,我们会发现,社会主义的概念一直在变化,这个变化有两个方面,一个方面就是突破。最明显的突破是1999年宪法的修订,在原来第二条后面加上了第二款,原来讲社会主义是公有制,按劳分配,但这第二款,加上在初级阶段,以公有制为主体,多种所有制共同发展,以按劳分配为

主体,多种分配方式并存。这样一个修订实际上是把原来建立在政治经济学基础上的社会主义的概念给悬空了,也就是说,我们起码要承认在社会主义初级阶段,在生产领域、分配领域里面的不平等是合法的。因为除了按劳分配以外,还有按资分配,除了公有制以外,还有其他的私有制。宪法直到今天,一共是31次修正案,其中有13条涉及经济制度,累积性地来修改,到最后,社会主义这个概念在宪法上不是传统的政治经济学上的概念了。我注意到,这个修订案实际上有了底线,是在2004年的修正案中提出来的,其中新加了一条,国家要建立社会保障制度。我的理解是,这给突破设定了一个底线,也就是说设立一个新的平等的观念。宪法第33条讲公民在法律面前一律平等,我理解这是一个底线的平等,也就是说在一次分配领域中,是讲效率和竞争的,在二次分配领域中,设置突破不能逾越的障碍,就是社会保障制度。整体来看,我觉得这两方面是相辅相成的,如果不设置这样一个底线,一直突破下去的,也许不仅把社会主义,也会把市场经济的东西突破掉,也就是说市场的竞争最后形成经济起点上的不平等,随之所有的竞争都是没有意义的。其他国家也遇到过类似问题。比如美国在1890年代,就形成了铁路等联合企业托拉斯的垄断,这对其市场经济是有害的。这些托拉斯设置了很多进入市场的障碍,导致其他企业无法进入。我觉得,从宪法的修订来看,是有一个底线的,关键我们以后如何能够在这样一个公共讨论的平台上,把这一套更加深入地阐述。

另一方面,我想补充一点东西,这是在调查中间发现的第二代农民工问题。我们在河北一些地方做调查的时候,发现现在已经出现了第二代农民工的现象。很多老板抱怨,他们不吃苦、不守纪律、爱玩、挑剔,但这在第一代农民工身上是很少见的。我的分析如下。中国的第一代农民工可能跟所有的工业化发展过程中间的第一代农民工类似,他们原来都是农民。中国的第一代农民工外出打工的时候,有两个东西可以保证。一个是他的家庭伦理,他出门求财,生活意义的建构并不在工厂、并不在城市,挣钱的目的是为了养家,这可能使他们能接受其他人无法接受的艰苦劳累。第二,进入工厂之后,他们能接受现代机器生产对纪律的要求。这在传统的农业社会是没有的。第二代农民工为什么没有这两样东西?恰恰是因为第一代农民工出外打工,家庭不能团聚,其子女实际上是生活在一个残缺的家庭里,孩子多由爷爷奶奶照管,这样他们的学校教育没法保证,因为无法监督他们到底是去学校了还是去网吧了。所以当第二代农民工外出打工的时候,他们缺乏强烈的家庭责任感,缺乏纪律性,无法忍受生产线上长时间单调的劳累的工作。我想,还是积累与突破的问题,也就是突破到底有没有底线。如果以后继续以经济建设为中心,当然还需要源源不断的农民工,这个农民工是有基本的素质要求、纪律性的要求、生活取向的要求,如果没有的话,他也许会非常简单地想,我为什么要去打工?我为什么不去抢劫?当我们谈到底线的时候,社会主义以前所提供的低成本的低成本的免费教育、对基本的家庭伦理的维护,是不是在今天它的意义更加显著?

谈到底线,很难说它是社会主义所特有的东西。具体到中国的语境里,底线的突破并不意味着我们要在所有的方面去恢复传统社会主义曾经许诺过的东西。比如说,曹老师

刚才讲的文化重建的问题。我想，文化大革命就是一次实验，比如它对封资修的文化的批判，它不是没有建设，比如它会号召人民公社的人去写诗啊，去掀起这样一些运动。但是坦率来说，这些文化并没有建立起来。我认为，社会主义底线现在仍然是放在社会领域，经济领域底线并不在传统社会主义所设定的底线，即公有制，按劳分配。但在社会领域，这个底线应该是社会主义这个传统所给予的。但在文化领域的底线也不是社会主义，从历史来看，我们不得不承认，传下来的有价值的文化也许真的是少数人的创造，而不是大众的创造，大众也许只是文化的消费者。在文化领域里面，就不是一个底线重建的问题，也许它是把社会主义在文化领域里头的失败当作一个很大的教训。也许文化领域的重建，我们要更多地诉诸传统。

蔡禾（中山大学社会学系）：并不一定是社会主义的遗产

我们在社会制度变化的里面，我们一定通过突破旧的体制实现了社会的发展，但是这种突破存不存在底线？这个底线是不是就是社会主义的传统？赵晓力的确提了一个很好的问题。比如说社会保障制度、教育制度，你讲的公民平等的问题，我在想，这是属于社会主义遗产里的东西，还是并不一定是社会主义遗产里的东西？这值得考虑。在都市社会学里面，是从劳动力再生产的角度去谈这个问题的。从早期资本主义到今天的资本主义的一个最大的特点是，早期的资本主义是通过劳动力的获得来购买自己的劳动力生产的所有消费品，我想接受教育，我掏腰包去，我想医疗，我自己拿钱去看，上不上学都是自己的事。但是到了今天，义务教育的含义是什么？你不接受教育，你就进不了这个社会，你不是一个合格的社会成员。当它变成强制的时候，就会带来一个问题，谁来为教育买单？从资本的本性来讲，资本家是不会去买单的。所以它就转化为生活中的很多劳动力再生产的必需品，转化成了政府供给，也就是我们的公共医疗制度、公共住房制度、公共交通制度。这个解释不是从社会主义的遗产的角度，而是从资本主义，从工业社会向后工业社会转变带来的，从完全的私人消费品到今天的集体消费品再到劳动力再生产的必需品的角度出现的。



刘林平（中山大学社会学系）：现实生活中的悖论

社会主义传统体现在各个社会阶层身上，如果说它有好处，它给了什么样的群体、阶层？如果说它有坏处，这些坏处又体现在什么人身上？最近几年，我主要研究农民工的问题，所以我想就这个问题发表一些看法。去年我们做了一个珠江三角洲和长江三角洲农民工比较的研究，我们认为，在劳资关系方面，社会主义传统体现在什么方面呢？在国有企业里面，农民工呼之即来，挥之即去，所以他们并没有得到社会主义传统的保护，而在外资领域，显然也是这样。在私企和一部分外企中，是塑造了一个血汗型的劳资关系

更不是社会主义传统。在乡镇企业当中,也许有一点点,我们把它叫作社区型的人情型的劳资关系。但是,这是社会主义传统吗?总的说来,我觉得社会主义的劳资关系基本上没有继承下来,但是意识形态的话语依然存在,这是现实生活中间的一个矛盾,一个悖论。如果我们具体地讨论一个社会阶层的话,如果对农民工来说,除了有打工自由,但这不是社会主义的,这是市场经济提供给他。那么社会主义的福利传统对于农民工来说荡然无存。所以我想请教的问题是社会主义到底给了我们什么?社会主义也许给了在座的诸位相对比较铁的饭碗,但是的确没有给农民工什么。

洪涛(复旦大学国际关系与公共事务学院)还要给我们很多

究竟社会主义给了我们什么?当然,社会主义已经给了我们不少,今后还要给我们很多,未来给我们什么,可能我们现在无法回答,因为我们要进一步把社会主义完善下去。现在,我无法对社会主义做一个全真判断,但我可以说社会主义给了我们这样一些理念和追求,虽然这些不见得现在就能实现,比如说消灭人压迫人的现象,人们之间的平等以及对自由的追求,这些都是社会主义新传统给我们的东西。



张永宏(中山大学社会学系):乡镇层次上的集体主义传统我今天要讨论的是对乡镇集体主义治理模式的思考,正好和卢晖临谈的问题相关联。晖临在村的层次上谈集体主义传统,我主要在镇的层次上谈集体主义传统。在国家与社会的分析框架下面,村庄更加靠近社会,乡镇代表国家权力最低的一级,对它的观察和分析非常有意义。第一,改革开放以来,我们形成了最具中国特色的地区制度,各个地区有很多制度创新,其中有许多创新就发生在镇的层次上。如早期的乡镇企业,以及今天广东经济中独具特色的“专业镇”现象。因此,观察镇层次上的制度创新有助于回答学术界普遍关心的制度变迁问题。第二,镇一级政府一直是农村地区资源分配的关键行动者,它根据什么样的治理逻辑分配资源,对农村地区的社会不平等影响很大;第三,我国乡镇集体主义治理模式自改革开放以来,不断受到挑战,它的合法性基础受到大大的削弱,很难成为我们农村治理的主导模式。这是我的一个基本的观点。这几年学术研究和政策研究一直比较关心乡镇,“撤销乡镇”的呼声很高,我的研究直接与这些讨论相关。

过去,我们一直采用地方政府法团主义的概念框架去看乡镇的政企关系。在改革开放之初,谁都不敢出来创业,要担很大的风险,那时主要是地方政府自己办企业,导致地方政府跟企业结合,最初这个结合动员了乡镇集体主义传统,曾推动了中国农村的市场发展和集体经济的壮大。根据我对珠江三角洲农村的观察,如今地方政府和企业的结合已经发生了很大的变化:第一,干部致富,很多经验研究表明,村干部及其家属成为成功的企业家,他们致富以后,普通村民从原有的集体主义观念去看,就会深感不公平;第二,

镇政府以经济建设为中心,忽略了公共物品的供给,很多镇政府变成一个纯粹的以盈利为打算的企业,它只关心招商引资和卖地牟利。但是镇与镇展开的优惠招商竞赛又使企业置身差异化的制度环境中,削弱了政府和企业结合的基础,民营企业处在到底是靠市场还是靠政府这样一个非常矛盾的处境之中,严重制约了企业的发展。第三,许多部门垂直管理以后,镇政府资源动员能力下降了,它能为企业提供的保护越来越有限,企业对镇政府越来越缺少制度性的信任。

因此,建立在传统的集体主义基础之上的地方政府与企业结合的治理模式在今天受到普通村民和私营企业的质疑,我们需要探索新的有效的地方治理模式。

赵晓力 (清华大学法学院):社会主义新传统到底扮演了什么角色

刚才几位学者的演讲,也使我想起,我们在下面做城市化过程中的不平等问题的调查时遇到的一个问题。在这个过程中,建国之后形成的社会主义的传统到底扮演了什么角色?城市化过程中,涉及到土地问题,也就是农用地变成城市建设用地和工业用地,其中伴随着巨大的不平等。大家关注的,首先是城乡之间的不平等,农民的地以很低的价格或者无偿被拿走,然后由地方政府或房地产商分享。另一个方面,城市化过程当中,还涉及到村庄内部的不平等,征地款更多地被村干部或他们的亲属所分享,最后的结果就是地被征走了,住到城里的是村干部及其亲属。比如,我调查的一个村庄,村干部住在石家庄,每天开车去村子里上班,而且一周只上一天,但大部分村民没有更多的收入来源。还有一个问题,可能广东更普遍,就是外嫁女的问题。女子嫁走后,在娘家的收益拿不到,婆家的土地收益也许也拿不到,不光是他们有这些问题,他们的子女也有这些问题。这个问题在河北、甘肃、陕西有些地方也存在。也就是说,一旦城市化发展到什么地方,这个问题都会出现。由此可以看出,今天社会主义传统在社会现实中有一个非常矛盾、非常悖论的角色。大家都知道,社会主义比较强调平等,但在中国具体的语境下,它有两方面的遗憾:一方面,中国的工业化以城乡分割、工农区隔为模式,很多人会批评现在城乡之间的不平等是社会主义传统造成的。另一方面,从外嫁女问题上或者村民通过选举,通过威权来反对城市化的收益被村干部所独享的事件中,我们又看到,社会主义传统在其中又扮演了什么呢?普通村民、外嫁女在追求自己的权利的过程中,平等的话语,包括妇联组织起到了一个庇护的作用,即社会主义的传统对这些人起到了庇护的作用。



李公明 (广州美术学院美术史系) 新宣传画运动与社会主义新传统

在美术学院做画展的策划,很多都是从艺术的角度切入。在2003年有一个契机,让我想到了做一个宣传画。2003年,人民美术出版社成立五十周年社庆的时候,做了一个宣传画五十

年回顾的展览。当时在广州市开展览的时候开了一个研讨会,当时我提出,宣传画在咱们中国的革命文艺里面是一个非常重要的传统。但是在改革开放30年这个传统基本不存在了,没有了。这个传统、资源,我们今天还能不能运用呢?那么我就提出,能不能做一个针对社会问题的宣传画的展览。接着,2004年这个展览的策划正式启动。当时我不接受任何的商业赞助,所有的自撰人,艺术家自己掏钱出来。最初我还有一个更冲动的想法:所有的画家都不允许署名,只能够署某某小组。后来署名这一条受到了艺术家的抵制,就让步了。但是我作为策展人,忙碌了三年,遇到了很多困难,最终可以说是失败了。

可以发现,我们现在的美术学院的学生,根本就不能接受回复到一种革命的传统,包括繁体字、红条、杠杠、五角星,学生不能理解这些东西。如果我跟他们讲要做一个宣传画的讲座,你给我设计一张海报,肯定是花花绿绿的。这已经表明了过去的这一套的革命的符号形象特征的画,对他们来讲,在认知上已经几乎不存在了。

在策划的时候,我当时提出以呼唤社会正义公平,作为新生活画展的作品征集信件。我这个其实是很朴素的阶级感情。在当代艺术的发展情况下,当代艺术家已经基本不关心真正的社会问题。面对这种情况,我就希望来做这样的一个事。所以,我就想,新宣传画与过去的老宣传画有什么不同呢?它最关键的不是一种意识形态的社会整合力量,而是以一种可能我认为社会主义应有的社会公平正义,来抗击目前社会的腐败行为。所以当时我提出,能不能够搞咱们过去的那种主题先行。主题先行过去是非常有效的方法。而且,我还是以把艺术作为教育人民、团结人民、打击敌人的工具的思想去和油画系、设计分院的同学交流。我想试验一下,当今艺术的整个生态里边还能不能有一种新的工具,新的武器。

为了主题先行,我们给学生理出一些口号。学生对口号的理解也是非常的困难,同学们对这里边的宪法啊,自由啊,公民啊,公民的权利啊,劳工神圣啊,这种政治学上的考虑并不是太多。其实在这个艺术创作里面,等于是跟现在的大学生作一个关于政治学的对话。大家讨论,对这个关不关心,有没有体会过这一点。后来我发现,尽管很多现在学生来自农村,但他们真的没有对苦难生活的体验。我们也用直白的语言,人民群众理解的语言,去做宣传画的题目。尽管我们尽了很大的努力,同学们对这些其实都不是非常能够接受的。

我们将创作出来的新宣传画贴到一个乡村做实验,由于新宣传画已经失去了政府过去的宣传栏的合法性,所以情况变得比较尴尬。好多人在旁边贴东西,有的人愿意就把它拿走,等等。所以好像一旦回到生活里边,它又变得没有什么力量了,给人的感觉好像是变得比较好玩,或者说没有了一种权力的威慑感。但是我觉得这个过程本身有很多可以思考的东西。社会主义的新传统,究竟怎样重新回到人民中间去。2006年4月份,我带学生到西北去。到了嘉峪关,看到好多很白的墙壁,我很想跟当地的官员联系,让咱们的学生赶紧给它画宣传画,但后来没有能够实现。我是非常想在祖国的大地上刷上更多的宣传画。

新的社会主义的关于正义的主题,从艺术的角度切入,它能够在多大程度上进入农村的生活?特别是关于今天建设新农村、和谐社会,它究竟有什么值得我们思考的问题?对此我还真的不是很清楚。但是我想,社会主义的新传统,我个人还更多地寄托在一种对于理想主义气质的激发。我觉得有了这一点,很多问题,社会、人的改造等各方面都会注入一种新的,或者说不是新的,是比较过去的,一种精神上的东西。总之,社会主义给了我对于不公正、集权的抵抗的道德上的激情,这一点,我想在座的每个人都会有,但是每个人在他的一生中,通过他的职业生涯能够体现出来的可能性就有很多的区别。

吴重庆《开放时代》杂志社):文革“不应是一块瘀血”,社会主义新传统“也并非虚拟

关于此次讨论的议题,有几个老师提到:为什么有这样的一个论题?我也知道,在座的诸位实际上对这样的一个题目是有关关注、思考,还有文字出现的。从《开放时代》的角度说,我们在2004年第一期就做了一个专题,叫“印度经验”。有两位作者,一位是麻省理工做印度研究的黄亚生,还有一个是加州大学的教授。推出“印度经验”专题的时候,在我们的意识里,就很想关注“中国经验”。

2005年,我们发表过韩少功先生的一篇文章,它的题目是《文革为什么结束》。其中有一句话,给我留下很深的印象。他说,我们现在对文革的处理,把它当成一段绝缘体,两头不导电,既跟文革之前的那段共和国的历史无关,也和文革之后的改革开放无关。我们很多人都把文革当成一段绝缘体,一个怪胎,或者是一个真空。更成问题的是,我觉得对前30年,很多人是以文革十年来代替这段历史的。

特别是昨晚看了讲述文革的纪录片《八九点钟的太阳》之后,我有一个很强烈的感受,我觉得我们要对这段历史有一个比较贴近的理解,我们要寻找它的脉络。可能第一件要做的事,就是调整、改变对文革的叙事方式。在一些影视作品和文学作品中,其所采取的叙事的角度、立场、情感,我个人并不是很接受。每个人的背景经历不一样,所以对文革的理解体会也不一样。我很希望有一个比较低的一个角度。如果我们是一部摄像机的话,我希望这部摄像机,这个镜头,要放得离地面低一点。就有点像日本的导演小津安二郎的电影,他的电影,整个的拍摄角度都是离地面非常低的。他的电影都是在一个很小的房间里拍的,但你感觉,空间非常好,很通透。那么我想,我们对于文革的叙事跟理解,能不能也采取这样一种方式。现在文革的这段历史就好象一块淤血,它使得经脉不通。就文革前和文革后的这段历史,这个时间的界线,还有我们对历史的分段,好象把它切得太死了,导致麻木不仁,或者是“坏死”。对这段历史的一个把握,我们能不能寻找出它的一个脉络来?如果不改变文革作品的叙事的话,恐怕很多人很难去也不愿意去理解这段历史。好多年前,广州美术学院的李正天老师,他以前就是写大字报《论社会主义民主与专政》的“李一哲”的一分子,他有一次跟我说,他看了严家其的《文革十年史》,非常不满。他说,为什么看到的老是高层人物的政治斗争?当时那么多人卷进去的一个社会运动,我们为什么

看不到他们的影子？我昨晚看了《八九点钟的太阳》之后也觉得，好象文革离我们很遥远，很离奇，但事实上不是。他们的情感、心路历程，我们都能理解，虽然我们并未参与其中。更何况，当时很多当事人、参与者都是我们的父母辈，甚至我们的兄弟、姐妹。离我们这么近的一段历史，为什么我们这么地隔膜？为什么没有一个同情的态度去接近它？

刚才渠敬东谈到的一句话，我自己平时也有类似的表述，但是他把我的意思表述得更好，他说：“在人心的层面上，我们取消了社会分层”。如果这句话成立的话，事实上文革，或者说社会主义的新传统对我们今天中国社会的影响是非常明显的——在人心的层面上取消了社会分层——我们可以想象到，北京的出租车司机，或者是广州街头现在做清洁卫生的人，很多是中部地区来的。许多人的表情是痛苦的，但对大的议题，甚至大的社会问题，甚至中国的政治走向，他们都有一套说法，有他们的主张和观点。这就是说，在人心的层面上，他是不分贵贱，不分社会高低的。他认为什么问题他都可以发表，他认为什么权利他都可以得到。以前我们说拿起筷子吃肉，放下筷子骂娘。可以说，在人心的层面上缺少了社会分层，就很容易导致这种局面，这是很自然的。我想，一个经历过社会主义国家生活的人和一个没有经历过社会主义国家生活的人，他们对社会平等诉求的方式、程度是不一样的，由此，社会公共舆论的走势和在此情势下公共媒体的策略和公共知识分子的角色扮演也将是不一样的。另一种现象也值得指出，就是在目前，中国的贫富差异的确悬殊，加上“在人心的层面上取消了社会分层”，社会成员在主观感受上的被剥夺感、不平等感一定会被放大——凭什么你可以开小车住洋房，为什么我不可以？其对贫富差距的感受也一定超乎贫富差距的实际状况。我的意思是说，社会主义的这个新传统对当代中国的影响是随时可见随地可感受的，它不是一个虚拟的话题，不仅学者，而且谋划国家管理社会的人，都应该充分意识并真正面对社会主义新传统的存在与延续状况！

（录音整理：郑英）

责任编辑：吴莆田