

中国话语

■ 罗 岗 潘 维 苏 力 温铁军 王洪喆 李放春 丁 耘 贺照田 贺雪峰 桂 华 吕德文
杨 华 骆小平 王正绪 陈柏峰 田 雷 张 旭 吕新雨 宋少鹏 李 宓 姚 洋 白 钢

编者按

第十六届开放时代论坛于2018年11月3日至4日在武汉大学社会学系举行,本届论坛的主题为:中国话语。

随着中国的进一步崛起,中国与世界、东与西、古与今的复杂关系也日益清晰地呈现出来。时移势易,基于中国立场与视角的去学术殖民的话语体系的建立变得有必要,也有可能。近代以来,尤其是五四新文化运动一百年以来西方话语的强势传入,以及改革开放四十年以来西方话语在新兴社会科学领域的大规模引进,在在值得我们回顾反思。同时,如何深入中国文明的内在肌理,从大的历史尺度看待中华民族伟大复兴过程的历史连续性,建构中国话语体系,更加有机地表达中国并与世界其他文明交流对话,这是中国人文社会科学的时代使命。本届论坛旨在聚焦于建立中国人文社会科学话语体系的自觉意识,展开跨学科探讨,立足中国文明及国史经验,从历史进程、思潮滥觞、概念传播、话语流行、社会变迁、文明复兴等诸方面深入挖掘,从中领略中西古今的碰撞交融。

本专题根据现场发言整理而成,并经发言人修订。篇幅所限,部分内容未能收入,内容编排并未完全按照发言顺序。



一、中国自觉

罗岗:何以中国:试论“中国道路”的广度与深度

我想到的是,如果要回答什么是中国话语,可能有一个前提性的问题,那就是“何以中国”。

在“中国话语”中,“中国”并不是一个稳定固化的、不言自明的概念,而是一种需要不断重返、反复表述甚至需要常常“辩护”的“话语”。为什么“中国”成为一个问题?不能仅仅从学术讨论的角度来看,而必须把它看成一个被“现实”倒逼出来的问题。在很长一段时间里,我们可能觉得,

罗岗:华东师范大学中文系(Luo Gang, Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University)

潘维:北京大学国际关系学院(Pan Wei, School of International Studies, Peking University)

苏力:北京大学法学院(Su Li, Law School, Peiking University)

温铁军:中国人民大学农业与农村发展学院(Wen Tiejun, School of Agricultural Economics and Rural Development, Renmin University of China)

王洪喆:北京大学新闻与传播学院(Wang Hongzhe, School of Journalism & Communication, Peking University)

李放春:重庆大学人文社会科学高等研究院(Li Fangchun, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Chongqing University)

丁耘:复旦大学哲学学院(Ding Yun, School of Philosophy, Fudan University)

贺照田:中国社会科学院文学研究所(He Zhaotian, Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences)

贺雪峰:武汉大学社会学系(He Xuefeng, Department of Sociology, Wuhan University)

桂华:武汉大学社会学系(Gui Hua, Department of Sociology, Wuhan University)

吕德文:武汉大学社会学系(Lu Dewen, Department of Sociology, Wuhan University)

杨华:武汉大学社会学系(Yang Hua, Department of Sociology, Wuhan University)

骆小平:华北电力大学马克思主义学院(Luo Xiaoping, School of Marxism, North China Electric Power University)

王正绪:复旦大学政治学系(Wang Zhengxu, Department of Political Science, Fudan University)

陈柏峰:中南财经政法大学法学院(Chen Baifeng, Law School, Zhongnan University of Economics and Law)

田雷:华东师范大学法学院(Tian Lei, Law School, East China Normal University)

张旭:中国人民大学马克思主义学院(Zhang Xu, School of Marxism Studies, Renmin University of China)

吕新雨:华东师范大学传播学院(Lu Xinyu, School of Communication, East China of Normal University)

宋少鹏:中国人民大学马克思主义学院(Song Shaopeng, School of Marxism Studies, Renmin University of China)

李宓:中山大学社会学与人类学学院(Li Mi, School of Sociology & Anthropology, Sun Yat-sen University)

姚洋:北京大学国家发展研究院(Yao Yang, National School of Development, Peking University)

白钢:复旦大学中文系(Bai Gang, Department of Chinese Language and Literature, Fudan University)

作为一个中国人生活在中国,是一种不证自明的状态,有着稳固的基础,不会构成一个问题,所以这些年很多人讲“中国话语”“中国道路”,甚至“中国崛起”和“中国震撼”,都把中国作为一个不言自明的概念或者无须论证的存在,着重点都放在了“崛起”或“震撼”上。我这样讲,并不是简单要求在学术上对“中国”做一个概念史的梳理,也不只是需要从历史上把“中国”的来龙去脉讲清楚。这些工作都很有必要,但显然还不是问题的关键。“何以中国”可以表现为一个学术问题,但仅仅在学术层面是无法说清的,因为这是一个被现实倒逼出来的问题,是一个需要结合时间的维度和空间的跨度才能加以把握的问题,是一个需要历史和现实的双重视野才能看清的问题。

从现实的视野来看,“中国”以及与之相关的“中华民族”正在经受严峻的挑战。这些年来,无论是所谓的“西藏问题”还是“新疆问题”,都在挑战“中国”以及与之相关的“中华民族”的概念,并且将中国逐渐窄化为与“汉民族”/“汉语”密切相关的政治共同体,这使得“中国”是否能容纳如新疆、西藏或者边疆其他各少数民族,就大成问题了。这个问题既表现在现实各种各样的极端主义思潮中,一方面以“一个民族、一种语言、一个国家”的模式强调自身的民族认同和文化认同,进而强化了不同形式“独”的倾向;另一方面则在学术的层面上不断地“解构中国”,在时间上质疑“中国”是否具有内在的连续性,在空间上强化“中国”内部的断裂性。近年来围绕着新清史的讨论,可以看作是一个症状。“新清史”的核心问题意识,是将“清朝”与“中国”区隔开来,凸显“清朝”的满洲特性,所谓“反清复明”,意图“恢复”的不就是明代中国的十八行省吗?如此一来,清朝与中国之间是一种怎样的关系,就变成一个大问题了。新清史意义上的“清朝”问题,一旦提出来并被广泛接受,将意味着“中国”在时间

的连续性和空间的包容性上都可能遭遇极大的挑战,我们所熟悉的“大一统”将在某种程度上被极大地松动,需要回应的是明代以降中国十八行省和满洲(东北)、回疆(新疆)、蒙古、西藏以及西南边陲各少数民族之间是怎样一种关系,长城内外之间是怎样一种关系。对这些关系的回应,直接关系到中国在现实层面上如何面对各种分裂思潮,重构“中国”在学理层面和实际层面上的独立性和包容性。

与此相关,另一现实问题,也属于“周边有事”,那就是台湾地区和香港特区的问题,台湾问题面对的是“台独”的势力,香港“一国两制”需要应对“港独”的势力。这两股势力对中国概念的挑战,不再是简单回溯到历史中去“去中国化”——尽管也存在着这一面向——但更重要的是,动用了非常多的左翼话语资源来讨论当下中国的社会性质。台湾地区从国民党开始,有所谓“亲美反共”的传统,但这一意识形态现在产生了变形。它被巧妙地置换了,“台独派”站在反资本主义和反帝国主义的立场,动用许多西方左翼也即“白左”话语来批判中国大陆。如何回应这些批判,同样涉及如何理解中国的现实和未来,如何解释中国的崛起。这些理解的前提,必须回到“什么是中国”这个根本性的问题上来,这也就是为什么讨论“中国话语”需要回答“何以中国”的原因所在。

中国作为一个稳定的文化共同体/民族共同体/政治共同体,确实不能完全按照现代西方意义上的“民族国家”概念来简单理解它的存在。不过,这一稳定的、超大规模的共同体在“周边有事”的状况下受到了来自历史与现实两方面的挑战。一方面,从历史的角度,譬如,中国是不是等于汉族?中国是不是要历史性地追溯到它的雨养农业边际,是否能够容纳和涵盖游牧业?农耕民族和游牧民族之间的关系怎么处理?清

朝之所以成为一个可能质疑中国的问题,恐怕和这些议题有相当密切的关系。另一方面,如何理解中国的现实和怎样界定中国社会的性质?假如儒家文明、中国革命和改革开放是所谓讨论中国社会性质的“三个维度”,那么这三个维度如何统一起来才能解释中国的现实。这种对中国的解释是否成功,一个重要的标志,就是能否有效地回应台湾地区、香港特区和西方对中国的、来自右边和左边的批判。右边的批判大多还是老调重弹,批判中国“非民主”,希望对中国发动“颜色革命”,而左边的批判则更为复杂。在“左”的视野中,当代中国是全球资本主义的“例外状态”,既得到了资本主义全球化的好处,同时也把资本主义所有的坏处暴露出来了。大家熟知的齐泽克喜欢用这种激进的立场来批判中国。面对这样的状况,回应“何以中国”的问题,某种程度上就是回应中国所面临的来自于历史和现实的双重挑战。

目前知识界和思想界对这个问题,据我的观察,并没有一个特别清醒的认识。讨论中国话语或是中国道路,现在已经变成一个主流话语,但基本停留在如何讲好中国故事的层面上,对中国本身面临的巨大问题,也即中国本身所遭遇的挑战,包括如何来界定中国社会性质,在“姓社”“姓资”之外是否还有别的可能等等这些问题,并没有很明确的探索和回应。我特别希望开放时代论坛这一次讨论中国话语,能够激发更多来自不同学科的人带着鲜明的问题意识,进入到这个领域。

因为时间关系,我只能简单地报告一下我讨论这个问题的思路。首先从新清史的争论进入,最关键的文本当然是引起争论的何炳棣先生的《清代在中国历史上的重要性》。这篇文章的意义被我们低估了。何先生为什么在那个时候,也就是1967年,发表这样一篇文章?要理解他的问

题意识,就必须联系他另一篇从历史的角度来讲中国选择社会主义道路的合理性的文章《从历史的尺度看新中国的特色与成就》。何先生早在20世纪70年代就大胆预测:“今日的中国,论军事,论经济,论国力,当然还赶不上美国与苏联……我已推测解释何以即使新中国的国力赶上或超过美、苏,也决不会主动地做‘超级大国’。但综合中外古今之后,我深信新中国广义的建国,包括经济建国,一定会成功。最重要的理由是新中国有旷古未有的组织能力,此点在文本中已一再解说,此处不必重复。此外,这次民族生死存亡的革命斗争的成功,使得一个已有七千年历史的民族,脱胎换骨,返老还童了。这次革命的成功,是民族性格与灵魂的彻底澄清剂。”只有在这个长时段的视野中,新中国与清朝的历史联系才能建立起来。何先生这篇论清代在中国历史上的重要性的文章,目的是重新奠定清代作为新中国的根基,而质疑这篇文章,实际上就是质疑新中国的根基,质疑长城以外是否能成为“中国”的必然组成部分。实际上,农耕民族和游牧民族之间的关系,正如大家熟知的那句,“长城内外是故乡”是最好的说明。无论是早年拉铁摩尔的《中国的亚洲内陆边疆》,还是晚近王明珂的《游牧者的抉择》,都从不同角度证明了这点。

不过,如姚大力先生这样的观点,在当今依然还是具有相当的代表性:目前流行的关于中国历史的标准叙事,基本上是把两千多年以来中国国家形成与发育的历史,描述为由秦汉确立的外儒内法的专制君主官僚制这样一种国家建构模式在被不断复制与向外延伸的过程中逐渐调整、充实和进一步发展。但是这样的解释存在一个巨大的缺陷。它虽然足以说明汉唐式的国家建制如何跟随在汉语人群向淮水和秦岭以南地区的大规模移民行动之后,最终将南部中国的广大地域纳入有效的府县制治理范围,却也反过来向

我们证明,在无法从事雨养农业、因而为汉语人群如铺地毯般的渗透式移民活动所不可企及的西北中国,上述国家建构模式的施展空间就会因为缺乏由汉族移民及被汉化的当地土著构成的有一定人口规模的编户齐民作为社会响应的基础,而受到致命的压缩。当年他和汪荣祖先生的争论,同样值得我们好好反思。按照汪荣祖先生的看法,清朝的汉化,从中国历史看,一脉相承,并非新鲜事。汉化这一事实贯穿整个中国历史,又如何动摇得了呢?新清史承袭前人“内陆亚洲”理论,好像开拓了清史研究的视野,然其刻意想要以内陆取代中原,极力“去汉脱中”,不免轻重本末倒置,颠倒了内外以及中心与周边的现实。大英帝国的“内”不会不是英伦三岛,美国史家也不会从印第安人的视野来写美国历史。虽然说得通俗,但与英美历史相提并论,却颇有启发。苏力老师的《大国宪制》尽管不是从历史学家的角度,却把“中国”上升到宪制的问题,正面回答了中国是如何形成、怎么构成的。这部书中有一些具体的讨论,我个人也是持保留意见的,但在大问题的判断上,本书是站得住脚的。“古代中国最核心的宪制问题就是,如何在一个只有无数小型村落共同体,却没有大型社会共同体,没有政治经济文化辐射力强大、辐射面极广的都市,建立起一个跨越地域的大国政治架构,一个统一的有足够政治统治和动员力量因此才能捍卫自身抵抗游牧民族的国家。对这一宪制问题的回答是,一个核心政治精英集团利用天时地利人和,通过其强有力的政治组织力,以军事实力战胜与之竞争的其他政治军事集团,在广阔疆域内完成政治军事统一,为所有民众提供最基本的和平和秩序并赢得他们的接受或‘归顺’,将遍布了无数农业村落以及其他族群的这片广阔土地组构成(constitute)一个以中原地区为中心的有政治治理的中国。进而采取各种措施,努力吸纳全

国的政治文化精英参与全国政治,以各种政治、经济、文化措施促使不同地区的、互不相知、没有而且本来也不需要什么相互联系的高度离散的民众,展开各种形式的经济政治社会文化交往,逐渐形成广泛和基本的文化和政治认同,分享基本的社会规则,最终构成了一个有广泛的基本政治和文化认同的共同体,这就是‘中国’。”

在大国宪制的意义上,美国和中国之间确实有不少可比性。美国是一个多民族国家,中国也是多民族国家,都需要合众为一。是什么构成了有效整合、多元一体的文明国家的宪制?这是一个前不见古人,至少尚未见来者的宪制。苏力敢下这个大判断,是因为他希望回应关于中国的根本性问题。早些年甘阳的《通三统》同样是回应中国的根本问题。当时从理想的层面来讲,三种传统的融合似乎可以处理得很顺畅,但2000年以后中国的巨大变化如何纳入这个论述中?在这个巨大的变化中,中国特色被高度凸显出来了。即使对中国发展模式持批评态度的黄亚生,在他的书中,也用“中国特色”来批评以国有企业为发展主体的“上海模式”。可见,如何界定当下中国的社会性质,新时代中国特色社会主义的具体意涵是什么,必然成为我们讨论中国话语绕不开的问题意识。党的十九大报告对于中国经验与中国道路如此定位,它们“拓展了发展中国家走向现代化的途径,给世界上那些既希望加快发展又希望保持自身独立性的国家和民族提供了全新选择,为解决人类问题贡献了中国智慧和方案”。大家可能很熟悉这段话,但怎么理解也许还是一个问题,尤其在中国遭遇来自历史与现实的挑战,不再是一个不证自明、无须论证的存在,而需要在对“何以中国”这个根本性问题给予强有力回答的当下。

潘维:关于“中国话语”的几点思考

第一,“话语”就是“史观”。

20世纪80年代后期在美国读博士课程,我很少听到教授们使用“话语”概念。苏联崩溃后美国教授们开始大谈“discourse”,听上去很像“discussion”。所以,我对“话语”的最初理解是“思想对话”。后来这个概念在中国流行了,译作“话语”。这是第二个理解,尽管我至今也不太理解这个理解。“话语”是什么意思,不就是“说出来的话”?而今官方提倡“讲好中国故事”,来源或许就是译成“话语”的“discourse”。按照第二个理解,本届开放时代论坛的主题是“中国话语”,即“Chinese discourse”,字面意思就是说中国话,讲中国故事。“话语”这个翻译大概是查字典查出的翻译,没顾及上下文。不理解原文,“以其昏昏,使人昭昭”,就会搞出“克里斯玛”“苏维埃”“田野调查”之类的“神”翻译。第三个理解是“意识形态”或“(政治)思想体系”。意识形态是我们比较熟悉的概念,尽管这个翻译并不容易懂。这个洋概念出身晚、含义变化大,本来也不容易懂,用多了才懂。到上世纪90年代中期,美国大学政治系里时兴讲葛兰西,要学生们读这位30年代意大利共产党领袖的《狱中札记》。其中葛兰西对“hegemonic discourse”颇多议论,大意是统治者的统治主要靠一套(在社会上有霸权地位的)“说辞”;摧毁了这套说辞,让人民不相信这套说辞,统治阶级就统治不下去了。有讽刺意味的是,葛兰西的说法在美国被用来解释共产党政权的崩溃,官方意识形态崩溃了,政权就崩溃了。当时,我认为(一套霸权)“说辞”指的就是意识形态,即“主义、政治思想、政治哲学”。有了一套在社会上流行的说辞,就能搞成革命或治理好国家,这想法颇有列宁主义色彩。列宁很相信意识形态“灌输”。然而,如今使用这个概念时流行引用福柯。福柯说的是意识形态?好像不是。他对

“discourse”的定义是:通过描述来提炼某个整体的因果逻辑。这就启发了我对这个概念的新解,即第四个理解:“discourse”是“史观”。

我们中国人习惯“以史为鉴”。在中国,历史就是学问,学问就是历史,各学科有学问的人都谈论历史。脱离了历史描述,一切关于人类社会演化的因果逻辑都显得不真实。加入了历史描述,说服力就强得多。然而,史观不是历史,历史也不是史观。史观借描述历史说一套自己认同的历史变迁逻辑。

史观包括三大内容。一是立场。《三国志》也好,《三国演义》也好,若站在曹家而非刘家的立场上描述同样的三国史,对历史线索的理解就不同。客观的历史只有一个,但对历史的描述却“百花齐放”。二是价值观。比如司马迁以来的中国史观、近代欧洲的启蒙史观、马克思的阶级斗争史观,都明显包含价值判断。三是重要概念。描述历史、阐述历史演化的逻辑,表达立场、价值观,都需要关键的重要概念,比如阶级、主权、君权神授、民主、自由、法治、社会主义、资本主义,等等。以重大概念串联立场、价值观和历史变迁的逻辑,就建立了“discourse”,即史观。今天时兴把史观译为“话语系统”,可我听着挺别扭。“discourse”到底是什么?就是用立场、价值观和重大概念串联起来的关于历史变迁逻辑线索的认识,就是史观。由于社会科学的各学科都涉及史观,每个学科就都有各自专业的“discourse”。比如新闻学里有五花八门的“discourse”,但仅一两种拥有“霸权”。

综合考察各学科的“话语系统”或“史观”,进行抽象,称为“历史哲学”,也就是关于史观的哲学思考。关于史观的哲学思考中有“认识论”问题,是个重大问题。非历史的、形而上的逻辑思辨这里不论。同样讨论历史的人有不同的认识论。历史唯心主义认为想法最重要,现实来自思

想。历史唯物主义认为生产方式最重要,思想来自现实。我也认同正确思想的重要性,但更看重技术变迁导致的生产方式变化。

第二,史观变迁的加速。

而今史观的变迁非常快。为什么史观在眼下变化特别快?我的解释是,第三产业正取代第二产业占据主导地位。在第一产业占主导地位的时代,史观变迁速度慢,鲜有重大变化。在第二产业占主导地位的时代出现了激烈对抗的多元史观。在第三产业时代,或称“后工业时代”,技术变化日新月异,人们天天接触新事物。未来不可预料,唯一能预料的是不可预料。于是,什么观念都可能瞬间就变了。所谓“历史虚无主义”,是对历史的不同看法频繁地此起彼伏。怎样叙述美国独立战争史?今天有人说是妇女史。其实什么历史都可以描述成妇女史。为什么?因为女人占一半,没有女人哪有男人。如果今天认为过去的历史叙事过于男权,今天的叙事就强调女权。过去的历史叙事强调精英,今天的历史叙事就强调平民。其实,过去的历史叙事未必刻意忽略妇女,只是男女之别不在历史叙事者的视野里。所有的历史都是当代史,否则就不需要历史学家了,也不会每隔十年就新出一本“罗马帝国史”。性别政治成为第三产业时代的主题,所以美国独立战争史不写女人就“不正确”。过去的历史强调阶级政治,但“后现代”的政治却是“99%对1%”的政治。视角不同,立场就不同。价值观变了,新概念出来了,新的历史演变逻辑就冒出来了,就有人重写历史。所以,北京城的兴衰、中国王朝的兴衰,不再仅是皇上好坏、臣工好坏、社会好坏,还因为气候好坏——气候变好就有好朝代,气候变坏就有朝代崩溃。今天,没有哪个“话语体系”或史观能长期稳定,包括貌似扎实的自由民主史观。认识史观加速变迁的意义何在?如果回到葛兰西,我们会提醒世间的治

国者与时俱进,力图主导史观的变迁。

第三,史观里的永恒话题。

史观里有些话题是永恒的。

第一个永恒话题是平等,精英和平民的平等。前几天一个德国老朋友来我办公室聊天,谈他此番访华的印象。他应邀来北大参加一个关于“欧洲民粹主义”的学术会议。作为欧洲著名的保守主义思想家,他吃惊地发现,中国参会的所有学者都公开抨击“民粹主义”;而他在欧洲从不敢那样。“populism”应当译为“平民主义”,其对立立面是“精英主义”(elitism)。他指出,1648年的“威斯特伐利亚和约”之后,“kingdom”(王国)变成了“nation”(民众之国),这是欧洲近代“民主”的起源。民众的要求当然有正当性,保守主义者不是民众主张的敌人,只是强调不能忽略精英的主张。他的问题是:中国的精英们疯了?在“社会主义”的国度居然公开诋毁“populism”。我跟他解释说,中共中央编译局在新中国成立之初翻译出版了《列宁全集》,被列宁反复严厉批判的一个俄国左翼政党“民众党”被译为“民粹党人”。从那时起,“民粹主义”在中国就是个“坏词”。我们中国用“群众路线”来描述政府热衷回应百姓的需求。尽管我做了解释,那位德国学者其实敏锐地发现了我国精英的倾向。精英与平民的不同诉求及平等,是史观里的永恒话题。

第二个永恒话题是“好政府、坏政府”,直到“无政府”。无政府是个永恒话题,年轻时倾向无政府,年迈时则以政府最终消亡为希冀。在有无政府的永恒框架里,存在着关于何为“好政府、坏政府”的争议。其中的基本概念是秩序、自由、和谐。这三大概念其实是悖论,只是在不同的语境和环境总能给出“好政府、坏政府”的相对结论。与之相关的讨论还包括,何为“好人”“好社会”,这种话题也永恒。

第三个永恒话题是国家的生存。在竞争中,

国家生存的艺术千变万化,从独立自主到融入世界体系,其间充斥悖论,无法给出抽象的解决方案。矛盾永恒,话题也随之永恒。

第四,“中国的”或“中国特色的”话语。

中国的话语体系就是中国特色的史观。什么是“中国的”或“中国特色的”史观?我看大概包括以下五个。

一是立足中国的具体条件解决中国现实问题。中国很大,多样性强,非常特殊。立足中国解决中国问题是个大学问,对世界有用,对本国更重要。很多人指责我们那代留学生去美国研究中国问题,也指责留日、留欧的学生做中国研究的学位论文。为什么不研究美国、欧洲、日本?在那个时代,我真的不在意美国的选举,更不在意美国中期选举,而且也真的搞不太清楚那套机制,搞清楚了中国人也不认为是什么重要学问。留学生去外国研究中国,试图用“他山之石”攻我们中国这块“玉”,解决中国的问题。

二是“民本”的思想和方法。以民为本的思想很清楚:政府为百姓福祉而立,得民心者得天下,失民心者失天下。民本的思想方法不是“阶级分析”,阶级分析引入中国后变成了“阶层分析”,中国有无数“阶层”;后来竟然变成政治立场分析,也就是政治上站在哪一边。这就与生产资料的占有几乎脱钩,也跟人数没关系,不数人头。民本的思想和方法很有用,很有中国特色。

三是“大一统”。“大一统”的关键不在一统,而在大,在长期广有五湖四海。怎么会这么“大”?包容不同,“有容乃大”。因为包容,所以中国大,长期保持“大一统”。如果不够包容、不注重这些不同,就变成小中华,就变成“小一统”。

四是对“双层政权”的理解。由于“大一统”,我国的政权自古就分为科层体系和扁平自治政权两层。科层体系能办国家大事,但办不了百姓生活的小事。基层政权能办小事,但办不了大

事。国家的长治久安取决于两层政权的关系。搞好这两层关系的精髓是“以小为大,以下为上”,也就是小事重于大事,基层政权重于科层体系。今天我们称这个原则为“群众路线”,以千千万万个党支部为基石的群众路线。

五是“实事求是”原则。中国古典学问不讨论企图一劳永逸的“政治体制”,从古到今的政治讨论都集中于政策,治国理政之策。毛泽东说,“政策和策略是党的生命”。讲政策和策略,处理好当下一个个最紧迫的实际问题,远离“一劳永逸”的企图,是中国“良政”的精髓。这就是“实事求是”。自孙中山建国、讲民权开始,我们进入了民众权益意识提升的时代,也是民众权力提升的时代。以人民为中心,实事求是,解决百姓面临的实际问题,是中国独有的史观,也是“中国话语”的特色。

苏力:充实与空虚

“当我沉默着的时候,我觉得充实;我将开口,同时感到空虚。”鲁迅先生的这句话准确描述了我的此刻。

就本届开放时代论坛的主题而言,我好像一直有准备,可以说些什么。我一直有这一学术追求,追求中国经验的自我表达。我也一直认为,中国学者完全可能对此有所贡献,不仅能解说中国的本土经验,其中有许多还一定具有普遍意义,可用来理解和解说外国的经验现象,发展出具有一般性的理论。自打1992年我回国任教北大以来,我的所有研究和发表,好坏另说,也不论学界尤其是我置身其中的法学界的辩驳批评,始终贯穿了这一追求,自觉且坚定。这一追求也一直推动我关注和研究的问题及领域,了解和尝试着不同的学术传统、思想资源和方法。我也翻译了不少英文著作,目的就是推进法学研究的中国立场和视角,客观上则促成了我的基于中国

经验的研究和表达。

中国话语问题,在我看来,是要许多学人对于各自的日常经验始终保持基于热爱而发生的深刻关切和高度敏感,并以此为基础做出好的研究。这里说的热爱,不是赞扬,而是一种割不断的情感联系,甚至是冷静。就像对自家孩子,你可能揍他几巴掌,却无法舍弃,你会为之仔细谋划和盘算。这根本就是一个没法抽象概括谈论的问题。说句不好听的话,抽象讨论这个问题,有社会意义,却几乎没有学术意义。这是我感到空虚的原因之一。

如今有不少中国学人出于种种原因在学术上是看不见或看不上中国经验的,无论是古代的,还是当代的中国经验。在他们眼中,中国就是一堆积淀的错误,包括我们自身也全都是错误,其唯一的意义,只是为了证明他们今天了解的某些东西和他们信口开河的批评是远见卓识,证明他们已经接近甚至接触了上帝或真理。针对这一点,从宏观上在中国学界提一下“中国话语”,提一下包括学术在内的文化自信和理论自信,强调一下中国立场和视角,敦促学人尤其是年轻学人关注一下自己身边的经验,在舆论宣传上对抗文化虚无主义,有一定的社会意义。

但是,这只是社会意义。这种提倡或强调,或讨论,也许会改变一些学人的说法,但没法真正改变他们的观点或成见。有些人,由于种种原因,几乎从一开始接触西方的某些概念、理念或命题,就觉得外来的和尚会念经,然后就不断重复,一辈子都在这般重复,还自以为是对真理“忠贞不渝”。如果有学人到了我这个年龄,即便就是更年轻一些,还一直固守那些所谓正确的或高大上的抽象语词、概念或命题,将之当成终结了历史的学术和研究,就不可能指望他们还能理解历史中国的学术理论表达,也不可能指望他们理解当代中国的伟大变革和经验,更不可能指望我

们在此的讨论,可能说服或激发他们以中国经验为基础,来发展中国的学术和理论。

其他学科可能稍好一点,法学界问题会更大一些。因为法学界从一开始基本就研究法条,研究规范,并且是抽象研究,自然可以甚至就应当一心追求高大上,而且也没有经验的研究工具和方法来挑剔规范可能隐含的问题。只有将规范置于具体社会历史语境中来研究,有了一系列看得见、摸得着的约束条件后,才可能感知规范的社会实践会有收益,会有成本,才能察觉其中的所得和所失,才能察觉规范实际的效果是在不同的个人、群体之间分配收益和成本。这种分配,你认为公平,却一定会有争议,因为有切实的利害关系,人们很难达成和分享共同的规范。注重规范研究的法学一直不是这种传统。琢磨和死磕规范的字眼、含义本身不会有直接可见的重大利害得失。这个学术传统导致法学者不习惯、不愿意或没有能力仔细地分析问题。

还必须看到,中国的顶尖大学才开始从教学型大学转向研究型大学。此前,学术发表的可能性和必要性一直很低。因此,有许多法学前辈基本一辈子都没有机会做经验性的研究,最好的只是编教科书,主要就只是复述和阐述中外先哲或经典作家的论断。“文革”后至少一代甚至两代法学人的学术起步都是以复述前人或他人为主的,不好听的说法就是“抄”,抄外国的,抄台湾地区的,“天下文章一大抄”,好一点的也就是改动个别字句。前些天南京大学的梁莹事件,真不是偶然的。如果要较真的话,即便我们这一代学者中,这类情况也不少。必须历史地看中国学术的发展,当时这类“抄书”就算学术,就算研究了。20世纪90年代之前文科基本是没什么科研经费的,没钱,自然没法提倡问题导向的经验研究。即便比较聪明、有想法的老师,又能如何去研究写作?因此,不少人几乎一辈子就是重复他们在

35岁前后了解的一些概念或命题。人一旦形成了这种写作风格以后,到中年,还要让他们改换话语,这实在有点强人所难。

因此,在我看来,即便作为学术追求或理想,强调中国立场和视角,强调关注中国研究,强调接地气,强调中国话语,当然应当,也必须。但务实地看,却不大可能真的改变我们这一两代甚至更晚些的绝大部分法律学者的学术路径依赖。若过度强求,弄不好还会出现两种更糟的结果。一是伪装的中国话语,在其研究成果中增加一些诸如此类的名词或命题,作为标签,作为装饰,但其中并没有任何基于中国经验的智识产出。如今有好多对策研究,甚至有一些专门追求“领导批示”的“研究”,就属这一类,基本是毫无学术价值的,不可能有学术生命力,不可能真正形成中国话语。二是一些自称反对学术意识形态化的人把中国学术和话语追求作政治意识形态的理解,给你贴上种种标签,什么思想保守,不同世界接轨,反对普世价值之类的。我回国任教以来一直受到这类指责。能忍也就忍了,忍不住了,我就杠到底:你找找,法学界有谁比我翻译的英文学术著作更多?2018年我出版了《大国宪制》,实际上十年前我就想做,可是那时我太忙,连睡觉都没空;如果当时出版的话,更难被理解,引发的批评和造成的学术环境,可能更不利于学术发展。

在我看来,这个中国话语问题,需要研究者有道路、理论、制度和文化上的自信,认真关注中国的经验。但也必须清楚,关注中国经验,不能只关注或急于回应一些社会热点事件,最重要的是一定要将其置于中国的政治、经济、社会、文化、历史甚至地理语境中,或是我们这个时代的语境中,来梳理其发展演变的脉络,理解、发现其中的道理。这种自信,在我看来,就是要相信,我们绵延了数千年的文明,不像其他古代文明在时光中湮灭了;尤其是在近现代历史中,中国正经

历着伟大的社会和文化转型,正成功将一个传统农业中国转变为一个拥有现代工业制造、科技和工商的中国。确实,就像毛主席1954年在第一届全国人大一次会议开幕式上说的,“我们正在做我们的前人从来没有做过的极其光荣伟大的事业”。我们一定有些经验对别人也有意义,具有普遍的实践意义,同时也具有智识意义和理论意义。这些经验和实践就在我们身边,就在我们的传统中,其中的理论和学术意义可以为人类共享。其中有些,甚至许多,是我们以前没有关注的,或者根本就没重视、不理解或理解片面的,甚至可能是长期误解的。今天,我们有必要,也有可能重新理解。“一切是熟悉的,一切都是初次相逢;一切都理解过了,一切又都在重新理解之中。”我们至少在理论上最有便利的渠道来研究和理解它,也更容易首先在中国社会语境中经受经验的挑战和智识的挑战。

关注中国经验,不能仅仅关注中国历史和当代中国的社会实践,一定得有开放的眼光。说实话,我对中国许多问题的理解恰恰是我在美国学习了多年之后,才有了一些判断,或是重新有了判断。人必须常常换个场景或情境,才可能有真切的感受。随着视野的扩展,我们就一定会有,也一定要有中国道路和中国话语问题。没有比较,就没有鉴别。真正有价值的学术研究,肯定要有个国际比较的学术参照系。只有从比较的差异中,研究者才可能察觉哪些是中国的经验。当然,真正的天才可以不关心别人,他自己就能把他想说的说清楚。真正伟大的自信,也许就是我活着,没有哪种力量能杀死我,但我也无需表达,也根本不在意什么表达,我的存在就是我的表达。但是,我们一定要到外面看看,才知道哪些是我们能做的,才能在自己身边发现一些有价值的东西,才能更有效地表达自己,把自己说清楚。一个开阔的国际学术视野,是学术必备

的,不是“可以有”,而是“必须有”。

说到具体的“国际学术视野”,又必须警惕。任何学人对国际学术的了解都一定有局限,没有人可能全知全能;任何一国的学术也一定有局限,它通常只针对本国的问题在本国语境发生的。有主见的研究者千万不能让自己先前了解或其他学人了解的,其实注定是狭隘的所谓“国际学术视野”遮蔽或压抑他感受的中国问题,尤其是不能压抑或遮蔽中国问题促成了那些中国创造。要避免用欧美的经验来评判中国的经验,视其为“异端”,视其为必须革除的弊端。

真正困扰我乃至令我感到空虚的还有,文化自信和理论自信的问题,这个中国话语问题,根本就无法通过说道理来解决。不可能有人一提醒,他人就能确立或提升这种自信。这需要个人的觉悟,明白道理后,做出勇敢的选择。但真做出了选择,也未必就能解决。高度关注中国经验,也不一定取得很好的成果。学术研究的事是没法计划的,“一将功成万骨枯”也是常事。我不时也会有研究结果与学术直觉、预期全拧的经历。即便你做出了优秀的成果,也要清醒地看到,学术世界也在一定程度上受知识权力的宰制,因此你可能在一定时期内不能获得恰当的评价,甚至被淹没,不是被批评淹没,就是被无视湮灭。这会是很悲剧的。真正的学人必须想透了,看透了。由于人文社会科学的学科特点,库恩理论也早就暗示了,在学术世界中,依据现有范式的常规(重复性)研究,通常会比那些真正有智识和学术贡献、挑战的研究,更可能获得认可,这意味着许多人不可能不考虑一系列实在的利益损失。由于更关注发表的数量和在什么刊物上发表,中国目前的人文社科学术资助和发表机制客观上是趋于支持常规研究的。还不能排除,编辑和学界都可能认为那些没有引福柯、哈贝马斯、施密特的话,仅仅分析中国经验的研究不高大上,因

此无意中用《法门寺》里贾桂的眼光来看待这类研究成果。基于这一学术格局,出于对趋利避害的人性的理解,不大可能指望有多少人愿意,也不可能有很多人真有能力,来从事这类基于中国的研究。

还有一个大问题是,现在太多中文的人文社科学术作品,无论是否研究中国问题,包括引介西方的研究,都缺少真正的理论解说力。无论是伦理的,还是经验的,都很难令人感到智识的挑战和乐趣,很难让人有举一反三、触类旁通,或茅塞顿开的感觉。与此相关但并不等同的是,许多研究成果的叙述太不吸引人,语言不生动,味如嚼蜡。一个突出的标志是,在中国销路比较好的社会科学著作,几乎全是翻译作品,中文的人文学术著作还有不少畅销书,但中文社科学术著作几乎没有畅销书。我不认为畅销书都有很高的学术价值,但如果中文的社科著作写得不生动,这就是作者有问题。研究中国问题,如果没有很好的表达也不行,无法获得足够的受众,在中国都没有“中国话语”,又怎么参与国际的学术话语竞争呢?这是坚持“中国学术理论话语”的中国学人必须高度关注的问题。

这个问题在法学界问题更大。部门法往往集中关注法条的规范分析和演绎。他们不大愿意也没有能力进行政策性分析,更少将中国的法律问题放在中国的历史、社会、人文语境中来考量,甚至不时会把这些考量视为对法律、法学自主性的不正当干扰。总体而言,当今中国法学研究更多受教义学研究传统支配,而随着法律学人日益从校门到校门,这种倾向甚至有可能加剧。此外,受教科书语言的影响,也受台湾学人的影响,很多法律学人一直把法律语言的精确表达误解为枯燥、生涩的语言表达。这些因素也都不利于法学研究的中国话语,使其面临更艰巨的挑战。

真正要解决这个问题,就是自己去做,我们

身边人更多地去做一个一个的研究。我认为,在这类学术问题上,号召、告诫、相互鼓励、督促甚至奖励、惩罚,用处都不太大。真正好的研究,要靠研究者自身的觉悟,尤其是持续自觉的实践,这样不仅能及时发现有学术理论意义的中国问题,更重要的是能体察和理解中国的实践经验中隐含的道理,自觉改变自己研究和表述问题的方式,追求一种更生动、有效、接地气的语言表达。

最后,“中国话语”这个概念也需要界定,要避免各种非智识的误解。关注中国问题,注重并描述中国历史以及当代实践和经验,并不必定意味着中国学术理论话语的成功和有效的实践。这只是基础,真正的中国话语至少是在学术世界中有竞争力的学术理论话语,不能仅仅是自说自话。学人要追求具有一般性的学术表达,更多基于经验和实证的研究,要有普遍解说力,不能只是缺乏理论意义的对中国现象的特别解说。尽管在一定程度上我们仍然可以借鉴中国古人的简约表达,不加或很少论证,更多以叙事和断言,直击古代文化精英的直觉和智慧,但由于时代和文化的变迁,文化下移导致今天人文社科的预期读者与古代很不相同了。中国学人必须学会分析和论证,能以朴素、生动的语言讲出道理,否则就不可能有真正强健和有普遍意义的学术话语和理论。

上面这几点恰恰意味着,我们真正需要的其实不是一个抽象的可欲目标——“中国话语”,而是一批令人信服和赞赏的具体研究,有些还应当称为范本,供人以某种方式效法、模仿。它们必须概括了某些中国的经验,提炼出或隐含了某些具有一般意义的理论命题,或是借助中国人的历史、文化视角,启发了人们对某些老问题更深刻的理解。这就注定了我一开始说的那个“空虚”是真实和实在的——这是一个矛盾修辞!我们要讨论的“中国话语”真不是有个确定答案的智识问题,而是一项由学者自我选择并通过学术践

行来构建的事业。

这一事业基本没法在社会层面规划,然后推进,它只能靠学者自我规划、自我努力、自我追求、自我超越,不仅不关注什么得奖,甚至有时——吊诡的是——也不关注自己是否选择利用了中国的经验,是否追求中国话语,重要的是有真正有意思且为他自己的经验、知识、能力和追求把握的问题。如果他真的是一位中国学者,长期生活在这块土地上,对中国历史传统、现当代的伟大变革和转型有一定了解和感受,我相信,这些会在一定程度上塑造他的立场和视角,他一定会更多取材于中国经验,一定会更关心中国经验。随着中华文明的伟大复兴,随着“一带一路”的建设和发展,许多中国问题都可能成为有国际意义的问题。

我有充分理由相信,基于中国经验的各类研究会逐渐增多。对于绝大多数中国研究者来说,这类经验材料必定是他最容易获得和理解、分析的。

其他重大社会变量也会推动人文社科领域内中国的学术理论话语的增长。伴随着中国的高速发展,中国的崛起已经改变了国外许多人对中国的理解。即便是敌对,也将促进对中国问题的研究和关注。仅仅中国的存在,对西方世界意识形态就构成了挑战,因为中国经验动摇了三百年来西方文明的根基。与我同龄的这一代乃至更年轻一代的“公知”,在中国民间和学界的影响显著衰落,年轻一辈学人的民族和文化自信心显著增强,这也反映了中国人的认知和自信。概言之,中国的经济文化实力一定会促使中国话语的发生和成长。中国年轻一辈的学者,不仅因为其学术能力的增强,更可能因为中国的崛起而在学术和文化心态上,更自然而从容地反思西方学术话语,也更可能基于历史中国的经验和现当代中国的伟大变革和社会实践,努力建构有更强理论

解说力的中国话语体系,创造当代中国的学术表达。

这更多是对于明天的期待。好的研究和好的作品,几乎永远是可遇不可求的。而一旦有了更多可效仿的好作品后,就一定会有更多范式上依葫芦画瓢,照猫画虎的作品,即所谓的常规研究。

这也意味着,我在此谈论中国话语意义真的不大,需要的只是个人的不断努力。

温铁军:生态文明转型与“去殖民”话语建构

第一,看清中国在金融全球化阶段面对的重大问题。

国家的核心主权之一是货币,货币代表着国家政治赋权形成的长期信用。一国的政治稳定能力是决定其货币信用的稳定程度的基础因素,因此主权货币本身具有普惠性。

然而,长期观察中国的人能够越来越清晰地察觉到金融资本的异化是一个不可逆的、客观演进的过程。

随着我国20世纪70年代开始的对外开放,在90年代日益加深,到21世纪初期确立加快全球化的政策导向,大量流入的外资在中国创造的出口换汇激增。无论是出口换得外汇,还是吸纳外资,所有进入中国的外币全部要转化成国内人民币造成的外生因素的增发。为了保持人民币汇率的稳定,人民银行在公开市场的操作通过外汇占款项目创造了大量的基础货币,成为新增基础货币的主要来源。最近10年,对冲新增外汇储备而形成的基础货币占国内货币增量的三分之二,因而从量变到质变,改变了一国实际应该有的货币政策自主权——逐渐改变了原来以国家政治强权来向货币体系赋权的货币发行的制度依据。

越是大量出口,外汇增加就越多,也因此通过对冲增发了更多的基础货币,通过商业银行体

系的乘数效应,形成了世界罕见的广义货币相对规模,造成了巨大的通货膨胀压力。在继续加强对外开放出口的同时,要考虑超发货币的吸纳问题,只有交易量大而活跃的金融市场才能帮助消纳这些货币,新世纪以来主要是股市和楼市。目前,最大的吸纳超发货币的资产池是土地变现和房市虚账。

客观地看,土地是我们这种超大型大陆国家的主权资产的最大部分,也是一个由宪法来规制的最主要的财富主权。具体的产权表现形式,对我们国家来说,是城市土地国家所有,农村土地村集体所有。伴随着中国纳入金融全球化导致的主权货币异化的过程,土地逐渐成为金融化标的财产,遂使国家在宏观政策上面临两难的处境:若不继续推进土地金融化,就缺乏足够的释放通货膨胀压力的手段,很有可能转化为汇率危机;而听任土地金融化的发展,则难免地价推高房价,挤压实体经济或对一些基础性的社会经济结构造成冲击。总之,这个矛盾不是任何政治家的主观选择能够改变的,是纳入金融全球化以来的客观形成过程。

据此看,目前缓解矛盾的主要对策是把土地金融化改为乡村振兴中的“生态资源产业化”——推进山水田林湖草的价值化实现,来吸纳过剩金融替代过度负债的政府财政。这是全球化挑战下的乡村振兴战略能够缓解危机的现实意义。

第二,讲好中国发展的真实经验。

中国是文明没有中断过的最大发展中国家,我们认清身处于金融全球化阶段的基本矛盾的同时,要强调去殖民话语知识体系重构。

在“三农”领域,当党的十九大提出“一懂两爱”人才培养的时候,我在与农口高校的交流中遇到这样的问题:懂农业可以做到,但是爱农村爱农民做不到。党的十九大提到的懂农业,其实意味着懂“三农”,和所谓的懂第一产业有内涵区

别。现有的高校社会科学知识体系能不能培养出来符合乡村振兴战略要求的“一懂两爱”的人才，确实是个问题。

中国高校现在标准化的制式教育体系、形式主义的发表要求、教条化的学科建设，都带有百年激进发展主义内在的深刻的殖民化的烙印，这种情况下的学术界难以讲好中国故事。

新世纪的战略调整是生态文明建设。这个战略的时代背景是什么呢？

中国的产业资本规模，按人均排在20名以后，按总量我们是世界上产业资本规模最大的国家，也是进出口规模最大的国家。出口部门的产业资本、商业资本巨大价值的周转和实现，是先以外币形式完成的，又以结汇为人民币最终实现价值周转和增值。在这种资本周转的过程中，国家形成了巨大的外汇储备规模，相关的制度安排促成了产业资本、商业资本、金融资本的快速积累。这个结果意味着我们变成了西方各国要摸着往前走的那块石头，但是人家不摸，我们始终得不到“认可”。我们面临的选择是要么沿着原来的路径走下去，要么纳入西方给定的知识体系和制度体系。如果坚持中国自己的方式，那就可能被认为不是河里的石头，而是变成挡在人家前面的山。

我国从2003年就强调科学发展观，2004年提出和谐社会，2006年提出两型经济（环境友好型与资源节约型），2007年提出生态文明发展理念……可见，这是个渐进的认识过程。

相对于我们在全球化过程中越走越难，国家政策发生了一系列自主调整。比如2002年我们强调“三农”问题重中之重之际，美国刚刚爆发新经济危机和“9·11”事件为标志的政治危机；2007年我们提出生态文明发展理念，美国次贷危机爆发，随之引发华尔街金融海啸。这是讲好中国故事应该提到的背景内容。

美国与苏联争霸时期构建了全球军事指挥系统、信息传输系统。当两个争霸主体中的苏联解体时，美国便成了唯一的超强大国，这些信息科技成果在苏联解体之后的三年亦转为民用。1994年诸多互联网公司如雨后春笋般层出不穷。为什么是这一年？

美国当年为与苏联抗衡而投入的大量军事技术研发成本，在苏联解体之后，都变成了沉没成本。于是就有了比尔·盖茨的故事。他其实只是在不支付机会成本的情况下占有了IT产业崛起的机会收益，因为巨大的研发及应用成本已经由军方支付过了。

这个时候谁进入IT产业，谁就能占有机会收益。于是美国兴起了新经济，IT产业陡然增长。这个时候东亚的“四小龙”“四小虎”正处在工业化资本增密阶段，但是他们幅员狭窄，没有自己“做多”的制度空间，于是东南亚各国资本纷纷流向美国，去追求IT产业巨大机会收益，资本外流使东亚进入危机爆发和萧条阶段。

这个世界并不奇妙。资本的流向决定了经济危机在哪个区域爆发。东亚资本流向美国的时候，就导致东亚金融危机爆发，同时也预示着美国将出现危机。大量资本流入美国，导致资本平台高企，资金流向高新技术产业，而高新技术产业能够真正有收益项目的不到技术研发总量的10%，90%左右的投资最后都没有回收的可能，最终导致IT业的泡沫崩溃。美国经济危机爆发，伴随着政治危机和“9·11”事件，美国的战略敌人转变为极端宗教暴恐集团，中国借机与其成为战略伙伴。遭遇危机之后美国的产业资本流向基础设施和制度最友好的地方——大量资本直接流进中国。中国在2001年还处于萧条，2002年复苏，2003年陡然进入外资拉动的高增长阶段，成为世界上最大的接受外商直接投资的国家，实现了13%以上的高增长。然而当我们把这一切总

结为对外开放的时候,我们是否抓住了中国故事的全部真谛?

2001年以IT产业为代表的美国新经济泡沫崩溃,投机性资金又避险逃离IT产业转投房地产,于是又形成房地产过度投资,引发2007年美国次贷危机。2008年金融海啸,导致世界市场的需求大幅度下降,引发2009年全球危机、2010年欧债危机、2012年原材料出口国危机……

当此乱象频仍之际,中国提出了生态文明战略转型。生态文明建设的重心在乡村。早在2007年生态文明作为发展理念提出的同时,我们就在加强乡村建设,2012年新领导集体继续执行,并且终于在2017年党的十九大确立乡村振兴作为国家最主要的战略方向。

因乡村具有多样性,乡村的业态一定是和自然多样性直接整合的,于是乎也会转化为乡土社会的社会文化多样性。中国的生态文明转型,以乡村振兴为基础就是题中应有之义。

第三,构建去殖民化的话语体系。

中国有多少学科、多少话语、多少知识分子在描述乡村振兴?在理解什么叫生态文明转型?如果我们继续沿用殖民化的学科体系做我们的知识体系建设,基层实践的人会感到没有被知识界接受,而这些人正默默地做着和本土的、脚下的这块热土结合的在地化的知识创新。

习近平总书记说中华民族伟大复兴要打通“上下五千年”,对我们来说,就是打通万年农业文明。西方农业文明本源于西亚,那是“两河”,因流域面积狭窄而使作物单一;演化为一元论思想,信奉一个真理,条条大路通罗马。中国则在起源时期就是“四河”加“四湖”,区域广大而有多样性作物和多元文化。

东西方的差异本源于地理条件。青藏高原导致周边大气流向上顶推,这种地形使水气向西变成降雨,再变成“一江春水向东流”,中国的大

江大河是这样下来的。中国的地理条件使得不同气候带覆盖下的资源差异性非常复杂,也促成了农业多样性及其村社文化的多样性。中国一直以国家形态延续着村社自治的农业社会。但是,中国数千年作为国家的上下分层政治的延续,都是不被西方承认为民族国家的,因为不符合1647年威斯特伐利亚体系形成的政治国家的性质。国内学术界有些研究主要是照搬或参照西方的话语体系,当我们做了几十年的实践,形成了在地化的知识建构,就终于可以说一点中国故事了。

西方的发展模式,很大程度上是一种西方通过大规模殖民化占有四个大陆的剩余实现的现代化,把它“洗白”变成发展主义。需知,这种西化发展主义的背后是殖民化,而当今的后发国家无论怎样师从西方,也没法走向殖民化,大多数走发展主义道路会落入发展陷阱。原殖民地国家至今仍然承担着巨大的西方现代化的制度成本,这对当代的发展中国家来说,制度成本无法对外消化,就易陷入危机当中。中国在做战略调整,主要是生态文明与民生新政。我们有可能通过乡村中国的发展来稀释发展过程形成的代价。这是真正意义的中国话语。

实际上,西方核心国家不断发生危机以来,官方提出了很多去殖民主义的话语。比如,“三农问题”怎么翻译?如何让外国人了解中国的“三农问题”?什么叫“重中之重”?再看新农村建设和乡村振兴先后作为国家重大战略,在西方人眼中也不是那么好理解。同理,这些“三农”领域的官方去殖话语在师从西方的中国知识界默默无闻。我们做了延续百年乡村建设的话语建设,但这只是我们做的在地化知识生产工作中一个基础的部分。

中国的地理气候带的生物多样性促成了农业社会的多样性。随着国家政治建构于稳态村社的演化过程,变成了亚洲大陆上的南北两大不

同文明的冲突,那就是北方游牧带和南方农业带的冲突,政治国家之间产生了巨大变异。

对比同时代的东西方国家变迁,西方的罗马帝国是商贸立国,是环;东方的秦汉帝国是农业立国,是饼状的,五千年农业文明的传承之所以没有被毁灭,恰恰在于它有庞大的国土面积构成防御纵深而有效的国家动员体系。举国体制是历史存在的体制特性,这个特性使中国作为政治国家延续的时间远比西方的国家传承长得多。

另一个重要的线索是农业国家的兴衰与气候冷暖变化直接相关。中国之所以形成大一统局面,乃源于战国时期气候变冷,北方各国都在修长城,最终由秦来完成,沿着400毫米等降雨线形成两种文明分割,构成游牧和农耕两大不同文明的分界线。

第四,中国百年乡村建设的客观经验。

再看演化过程。长期以来的中国农业文明以农民所从事的多样性农业为基础来推进。民国时期也有加快工业化和城市化过程,工业化和城市化的原始积累不能来自别处,最初只能来自“三农”。民国就亡于激进的工业化和城镇化。这个背景下有了乡村建设,一千多个乡建单位做这件事。民国工业化促进工商业资本下乡,加重了剥夺,因此爆发的农民革命战争是造成民国现代化败亡的主要因素。

新中国成立以后用集体化的方式可以方便提取农业剩余,尽管提取剩余比重超过30%,却因为内部的平均化,使通过集体化提取剩余的过程显得相对平和。

上世纪90年代以来中国纳入全球化,过量提取“三农”剩余,农民负担高达三成以上,是历史的必然,并不因为我们的意识形态叫什么主义就不发生对抗性冲突,此时我们再度转向乡建。

世界农业本来有三大类。第一类是大农场。被国内主流认为具有普遍意义的大农场、产

业化农业只在新大陆殖民地条件下才找得到,如果坚持中国农业必须实现规模化、产业化,这只能算是殖民化话语的政策表达。第二类是小农场。作为历史上宗主国的欧洲国家都实现不了大农场农业,它们在20世纪70年代再度出现战后产业过剩,大量的市民下乡,导致60%的农场是市民农业,因而导致欧洲农业政策比较早转型。20世纪80年代以后绿色主义在欧洲兴起。今天欧洲的政治如果不和绿色主义结合,很难形成完整的治理。第三类是小农村社经济。我们本属东亚经济体,历史上是靠村社共同体来维持农业的,我们把历史形成的村社共同体打散,将个体农户作为市场主体。如果农户的贸易就是市场经济,那我们的集市贸易也有几千年的历史,这是否是我们眼中的市场经济呢?

东亚经济体有一个共同的特征,中国以外的整个东亚实行的是没有革命的土地均分制,日本、韩国等都是如此。儒家思想中共存、共生、共享的政治理念作用是非常强大的。今天我们的主流却长期坚持农村去组织化,所谓扶持新的市场主体,做了40年也只是集中了土地的36%,而10亩以下的主体仍然占85%。这意味着大多数农民没有跟着走,传统的力量是相当强大的。

新大陆的殖民地农业模式,以美国模式为代表,包括巴西、阿根廷和澳大利亚,是把原住民人口减少到5%以下;而中国是典型的原住民大陆,是没有被完全殖民化的国家,我们不可能按照西方的殖民化的制度形式来构建我们的制度,尤其是在农村,小农村社制度将长期存在。

希望以上分享能够形成一点反思,去促成我们话语体系的去殖民化。

王洪喆:反思“走向未来”:中国未来话语的时间殖民及其冷战起源

谢谢《开放时代》让我来做这个报告,把我近

几年工作的方向,跟各位前辈学者和师友做一个分享。

首先介绍一下我的工作,再讲一下我的问题意识。恰好最近北大中文系的博士后路杨提供给我一份资料,是毛泽东1940年给延安通信材料厂的题词:“发展创造力、任何困难可以克服,通讯材料的自制就是证明。”这是目前有据可查的最早的党的领导人给电子信息工业的题词。军委三局通信材料厂,1938年6月在延安建厂。当时延安有一些从西方学信息通讯和电子工程回来,投身革命的优秀知识分子,一开始空有理论,没有材料制作通讯器材,所以他们无用武之地。

通信材料厂的成立就是为了解决这个问题。最初创建时只有20余人的工厂,用陕北的杜梨木作度盘,用牛角作旋钮,用手工绕制高频阻流圈,用飞机残骸铝皮作机器面版和底板,自制无线电元件、小型电台和电话单、总机,到1940年已达到70%的元器件自给。在当年第一届通讯器材展览会上,通信材料厂得到了毛泽东的题词。周恩来做特委领导时也有一个说法,叫“中央委员+电台=党中央”。

中央军委三局后来几经改组,到新中国成立后的四机部、电子工业部,直至发展成为今天的工信部。在近80年的发展中,中国电子工业从革命战争时期直到现在,一直跟“自力更生”和“发展创造力”这一话语联系在一起。由此我们可以通过对信息和传播技术史的考察,切入对中国社会革命和国家发展道路的理解。信息与通讯技术在近现代以来,尤其是后发国家的发展与治理中,始终扮演着基础性的角色,从启蒙思想家对道路和运河的讨论,到后来的铁路、邮政、电报、无线电、电话、卫星通讯,再到今天的计算机网络,是连续的脉络。在这方面,中国曾经是领先于西方的。比如18世纪重农思想家魁奈医生,就曾以中国古代破坏道路入刑这种先进的律法,来

教育当时欧洲的君主,将传讯手段作为国家基础设施去建设。

我的工作一直在这个框架里展开,即经由电子信息技术,重新辨梳中国进入现代世界过程中的发展方式和知识品格。概括来说,中国的发展始终是为了冲破技术和资本的限定——物质的限定——以新生事物的发明与“新人”的创制为路径。在这个过程里,其方法论总是以创造性地打破常规和持续地提炼基层经验为特征。

以电子工业为例,可以把1956年看做中苏分道扬镳走上不同的社会主义道路的起始年份。当然这一年还有很多其他的标定方法,比如毛泽东在这一年的讲话《论十大关系》,已经开始系统地反思苏联经验,论述中国的社会主义建设经验。1956年在毛泽东“全面规划,加强领导”思想的指导下,诞生了新中国第一个科学技术发展远景规划《1956—1967年科学技术发展远景规划纲要》,俗称“十二年科技规划”。这一纲要的提出已经标定了中国和苏联的道路差异,中国开始进入相对独立的发展方式探索的阶段。

在抗美援朝战争中,中国军队的游击式战法与美式的现代战争和武器系统正面碰撞后,彭德怀、贺龙、刘伯承等军事高级将领曾被美式的现代化作战和后勤保障系统所震撼,要求在中国发展类似的常规武器和美式指挥系统,以追求军队的职业化和去动员化(demobilization)。1956年的发展道路选项中,有三个竞争性的方案:一个是刘伯承、贺龙代表的常规武器规划,另一个是陈云代表的民用工业规划,第三个是聂荣臻和钱学森代表的尖端武器加群众路线的规划。出于对新中国成立初期的发展路径资源限制、冷战地缘格局、现代原子战特征和国内阶级政治目标的综合考虑,美式的常规武器专业化方案,在1956年被聂荣臻和钱学森代表的战略武器部门压倒,由此中国的信息科技和国防体系就走上了“尖端

武器+群众路线”的另类发展道路。

这里需要强调的是,尖端武器和常规武器的制造,是两种不同的组织和发展方式。

常规武器和工业装备的生产,需要指令化的大型科层制企业,生产尽可能流水化和分解,强调产量和生产流程的标准化,比如福特的“T”型车工厂。然而,制造火箭或核武器等尖端武器,需要的是众多工业门类的快速、灵活组合和大规模协作,其研制攻关需要组成各种专业队,解决各种短期的特殊问题,然后就像活动操场一样一件一件拆散,人员又重新分配。

因此,不像传统制造业的科层制企业,在航天、核工业、网络工程等信息产业方面,采用的是工程项目和特别任务小组。这种形式很难用于大宗商品行业,只能且必须在一次订货的产业中被采用。火箭产业就是这种一次订货、一次使用的产业,需要调动大量协作资源,生产必须根据任务迭代,不需要大批量的生产和重复使用,而对其指挥和控制又是一项极其复杂的系统工程。

温铁军老师早就提示过,1956年以后的跃进式工业化,是应对苏联援助撤出后资本和技术力量不足的发展方案。一个客观的结果是,由于中国放弃了常规武器加常规民用工业的发展路线,转而寻求一种独立自主、集中力量办大事和水平式协作、边干边学的生产和组织方式。这种组织和发展方式,在“大跃进”中从武器部门衍生到了地方民用工业领域。正是在“尖端武器+群众路线”的发展道路中,我们摸索出了“自力更生、集中力量、大力协作”这样一套社会主义的发展话语。

1963年,钱学森基于尖端武器部门的组织管理经验,在《红旗》杂志上发表了《科学技术的组织管理工作》一文。他说,一方面,为避免各部门之间的分散责任和无效竞争,要建立一个对整个工程进行把握和咨询的“总体设计部”;另一方面,系统的组织架构要做到尽量扁平和分布式,

以使高效分布式的决策和协作得以实现,这两方面好比系统工程的“龙头”和“命脉”。可见,在革命管理经验中,集中和民主并非对立的范畴,而是有机的整体。

这种创新的革命管理和发展经验在1956年后从尖端武器部门衍生到科研和民用工业的各个领域。比如,科学院系统的“任务带科学”模式在“大跃进”期间带动了交叉学科和新研究方向的建立,由鞍钢向全国推广的“鞍钢宪法”,哈尔滨街道女工发起的三八饭店自动化技术革新,卫生领域的血吸虫病防治、赤脚医生,以及农业技术、医疗、教育涌现的大量边干边学、土洋结合、水平式组织和去中心化创新扩散。在“十二年科技规划”确定的12个重点项目中,除了“两弹一星”等尖端技术,值得一提的是第11项为“危害我国人民健康最大的几种主要疾病的防治和消灭”,由此可以看出人民群众在社会主义发展路径中的优先级。

对于中国的发展方式,学界已有非常丰富的阐释。林春说“落后的特权”,即毛泽东的“落后的辩证法”“一张白纸好作画”:欠发达社会具有灵活性和适应性,使得他们更快地获取来自资本主义核心地带的最新科学和物质成就,包括制度和社会资源,落后变成了机会和优势,让社会发生革命性的发展,从而带动国际关系和全球贸易结构的逆转。此外,马思乐(Maurice Meisner)认为毛泽东的“落后的辩证法”还有另一重意味,不只是关于借鉴他国技术实现跨越式发展,更重要的是落后造成的精神和社会状况成为有利于革命的政治条件。马思乐称之为一种“积极的乌托邦”,即在20世纪后发国家的建设当中,乌托邦主义找到了一种比较积极的表达方式,可以在建设马克思所说的物质前提的过程中,创造社会主义的社会关系和共产主义的价值观念。汪晖经常用“反现代的现代性”,对中国近代以来的知识传统进

行勾连性的阐释。

再回到开篇毛泽东的题词,这种发展方式是在技术和资本的限定性当中,生成一种社会主义组织原则和技术形式,我把它理解为由革命的技术条件加上革命者和革命的群众,共同构成的行动者网络。在这里,技术的限定和落后,对于能够超越限定的新生事物而言,成为一种历史的必须性构造。似乎当物的限制解除后,国家跨越了工业化的特定阶段后,这一发展方式的历史意义就终结了,只是发展的接力棒从西方转向东方,不同国家根据其制度和资源禀赋,选择导向工业化的不同路径而已——或者是西方的自由市场,或者是苏联的国家资本主义,或者是中国的社会主义道路。这种解释显然是不够的。在这个问题上,我认为崔之元和德里克在1996年同时提出的讨论,之后没有被继续深入。1996年德里克发表了《世界资本主义视野下的两个文化革命》。他提示中国和其他第三世界国家的非西方发展模式,某种程度上反哺了西方,为资本主义摆脱危机开辟了道路。

德里克将中国的文化革命的历史定义为1956—1976年这样一个长时段,即文化革命所要处理的问题在1956年的中共八大和毛泽东的《论十大关系》后已经展开,而1966—1969年的“文革”不过是革命现代性问题“最淋漓尽致”的展演。自1956年尖端武器部门决定制造计算机和“两弹一星”开始,国内政治在技术领域斗争的连续性,恰恰验证了德里克的断代法。

德里克认为,以二战——冷战视角来关照中国的发展方式是不够的,文化革命与同时期第三世界独立运动中的发展主义具有互动性。两者都以对抗欧美资本主义世界和苏联式“社会帝国主义”为其根本。第三世界在这个过程中,不仅谋求独立,更谋求社会在不同层面上的自治。这种既是计划又是民主的道路,就要求从本土的经验和

资源出发,对国家的未来进行自主性的筹划。

而在同一时期,资本主义内部的结构演变也产生了他们自己的文化革命。这个文化革命同中国的文化革命同时发生,尽管当时并没有人注意到它持久的意义。我们如果从这个讨论延伸出去,就能从历史实证材料的角度,来证明第三世界的发展经验也为资本主义矛盾提供了解决方案。以传播学科为例,美国从“大跃进”时期就开始持续观察中国的管理革命、基层动员和创新组织经验。在1968年青年造反运动以后,资本主义的文化精英已经开始使用“文化革命”来标定资本主义社会所需要的一场新的变革。

布热津斯基(Zbigniew Brzezinski)在1970年的《两个时代之间——美国在电子技术时代的角色》(*Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*)中写道:第三次美国革命的积极潜力在于它承诺将自由和平等联系起来。这种连结将是一个过程,无法一蹴而就。事实上,在接下来的几十年里,反叛甚至紧张局势的加剧都是可以预期的。然而,尽管经常被激情的论战所掩盖,新兴的“理性人文主义”(rational humanism)正是美国已经在经历的“文化革命”的一部分,这是一场比这个词汇发起之时更加持久和深入的文化革命。

布热津斯基认为,“理性人文主义”这个提法,既摆脱了反文化和激进左翼浪潮中那种致命的浪漫主义和非理性的个人主义,又摆脱了传统现代化观念中的科层制、异化和整齐划一,汲取了双方的优点,成为一种包容性的面向未来的美国价值。在他那里,这正是电子技术时代的精神象征。

这种新的“理性人文主义”在地缘经济上配合的,正是冷战中崛起的美国南部的航空航天业和西部的电子信息业。自阿波罗登月之后,美国传统工业开始逐渐采用宇航业和信息产业的灵活组织形式,工程经理越来越普遍,有关工程和项目制的管理方法开始取代传统管理学。在经

济和政治领域,一个新的“阳光地带”的联盟在20世纪70年代末形成,它在政治上的崛起是以后工业社会的崛起作为意识形态基础。在经济层面,就是美国人口从东北部的“铁锈工业带”向西部和南部的“阳光地带”的持续移民。新的政治技术精英联盟,在70年代收编了反文化青年的技术乌托邦,融合了未来主义、信息主义和保守主义,将其打造成了一个“右翼的新政”(Right New Deal)派别。

新的政治家认为,青年革命的形式,只是一种过去时态的要求,而镇压革命的做法同样属于过去时态。未来学自20世纪60年代末开始在社会科学中特别受欢迎,70年代未来研究在全球快速扩散,成为资本主义文化革命最显著的新兴领域。

当时来自欧洲的一些未来学者,对美国这一新压制术表达了不满。挪威未来学家加尔通(Johan Galtung)将建制未来学称作“时间帝国主义”(chronological imperialism),意思是这些未来版本是用来维持现状的控制手段,并将当下的价值和利益延续作为塑造未来本身的唯一可能性,从而剥夺了不同国家未来的世代对这些可能性进行民主选择的权力,这无异于对未来的殖民(colonize the future)。

这个过程同样出现在改革开放时期的中国。阿尔文·托夫勒夫妇1983年访问中国。伴随《第三次浪潮》的出版,中国掀起了关于改革方向的大讨论。托夫勒当年在书中描述的很多西方社会的变化,曾经都在中国的本土发展中实践过,被美国的未来学话语包装后,反而是我们要走向人家的未来。

重商主义而不是比较优势,是后发国家的普遍经验,温铁军老师早就提示过,这在今天讨论中国道路时已经成了一种背景化的知识。但我想强调的是,后发国家在信息技术领域独立自主的发展,不仅在于度过工业化启动阶段的资本短

缺,更在于其国民经济学原旨。这点在李斯特的《政治经济学的国民体系》中已经很清楚了。他说市场自由主义把研究局限在个人和世界的对接,忽视了最重要的中介是国家和民族的调解,正是这种调解,对生活在特殊地域上的个人行动赋予了意义,国家是人力资本的场所,有了国家,个体才能谈及自己的安全、文化、语言、工作来源、财产保障。李斯特指出,在个体和世界之间,存在具有自己独特的语言、文学、起源、历史、风俗、习惯、法律、制度,并拥有生存、独立、进步和清晰领土要求的国家,这是一个由思想和利益联合起来的社会,一个自在的整体。

国家只有配备和财富相匹配的“生产力”机器时,才会独立和拥有国家实力。这与亚当·斯密只强调“财富的数量”和“可交换价值”显然是不同的。为了跨越连续的发展阶段,国家在对外国竞争时必须采取一种渐进的调节机制。由此,有必要建立一种“保护体系”,一种“教育性的保护主义”,一种真正的“工业教育”的思想。

可见,国家发展路径的内涵显然比构筑贸易壁垒要深刻得多,是一套自主的道路和未来筹划。在这种国民经济思想当中,信息与通信技术具有绝对的优先属性,李斯特本人就是德国铁路网络思想的开拓者。由此便不难理解,为什么达拉斯·斯迈思(Dallas Smythe)在1971年访问中国后写的《自行车之后是什么?》中要引用李斯特。他给中国领导人的友善建议,是对外来的知识和技术要进行文化甄别。

贸易战和特朗普,也许不是坏事,反而是好事,否则中国人快忘了自己自力更生、独立自主的历史。最近,“集中力量办大事”“自力更生”等提法频繁出现在官方的表述中,我们可以由此出发,回溯历史,重新反思中国在20世纪所走过的道路。“走向未来”,是走向谁的未来?

二、方法自觉

李放春：社会科学概念构建的“古为今用”

我最初是学社会学出身,但已离开社会学很久了。这一届开放时代论坛勾起我多年来一直在关注、思考的问题。这个问题意识有可能就是源自上世纪90年代初关于社会科学本土化的讨论。当时我正在学校念社会学,对那个讨论有所关注,从而就在心头种下一颗种子。2018年8月重庆大学高研院刚刚举办了一次以“文化自觉”为主题的研修活动,借这个机会我重新读了费孝通先生晚年的一系列论述,触动很大。社会科学作为一个舶来品,引入到中国,就一定要面对“中国化”的问题,因为社会科学研究的是人文世界,要研究中国,就要去面对、理解、诠释中国世界的人文内涵。所谓“中国化”,不仅仅体现在我们要关注中国的具体现实、实际,它的悠久历史与文化基础也很重要。在这个意义上,“中国化”是一个有横、有纵的问题。或者用毛泽东的表述,除了“洋为中用”,中国社会科学还有个“古为今用”的问题。如此,才可能实现“使之在每一个表现中,都带着必须有的中国的特性”。在社会学领域,似乎还没有看到过如此清澈、果决的表达。要讲出这句话,需要很大的勇气,也需要很深的功底,很多人不敢这么说,实际也没能力这么做。

关于“中国特性”,这里没办法充分地展开。我对这个问题曾有过一些思考,原来觉得提“中国特性”和“表现”,是不是自矮了一截?现在是讲“中国特色”,连“特点”都不用了,好像在某种程度上,我们是自降一级,甘居特殊性,而放弃普遍性。后来通过对毛泽东著作的深入阅读,才逐渐领悟到他的话背后是有深刻理据的。这就是“理一分殊”的道理。或者,借用中国哲学的传统表述,可以对之做“体”虚“用”实的理解。武汉有

热干面,重庆有小面,山西有刀削面,各有特色,这些具体的“表现”“用”才是实,而那个抽象的“面”在哪里啊?

回到费孝通。他在世纪之交提倡“文化自觉”,呼吁中国的社会科学要重新发掘中国丰富的传统文化宝藏。他认为,我们要深入发掘中国社会自身的历史文化传统,在实践中探索社会学的基本概念和基本理论,这是中国学术的一个非常有潜力的发展方向。费老的话里面含着一种危机意识。危机到什么程度?我相信今天从事社会学的绝大多数中国学者,还没有达到他的认识深度。从费老晚年的立场来看,他认为如果不从中国的古典立场出发来进行“重建”的话,中国社会科学将是没有什么前途的,也就是说,要让社会科学真正植根于中国的社会和文化土壤之中。我今天不准把立场推到如此极致,那要牵涉一些很根本的问题,不是一时半会能解决的。沿着“文化自觉”的理路,我想谈的是一个更为具体的策略性问题,即在社会科学概念构建中“古为今用”策略的运用。

从事社会科学的研究人员都知道,概念是基本的东西。我们常说理论联系实际。具体怎么做?各个层级的概念就是我们联接经验和理论的枢纽。说到概念,社会科学中常见的一种是具有可操作性的概念,如“生活水平”“社会地位”“政治信任”。从事实证性研究的学者,往往会去琢磨怎么实现这些概念的可操作化,进而实现量化。这是一种做法。社会科学概念里还有一种很重要的类型,不妨叫做人文性概念。这种概念往往很难实现可操作化,但其往往有着深刻的经验感受性和高度的理论启示性。现代社会科学中具有经典意义的人文性概念,多是沿着“古为今用”路径生成的。我们可以举出很多例子,如政治学中的“利维坦”是从圣经故事里来的,心理学中的“俄狄浦斯情结”是从希腊神话里来的。

对中国人来讲,最耳熟能详的例子,或许是马克思主义理论中的“无产阶级”(proletariat)(以及“无产阶级专政”)的概念。马克思和恩格斯用这个概念指称西方工业革命以来资本主义大生产条件下的现代工人阶级。不过,这个概念本身则并非现代表述,而是源自古罗马时期指称社会最下层公民的一个蔑称——“普罗”(proletarius)。马克思并非最早发掘这个概念的人。19世纪三四十年代,“无产阶级”(prolétariat)一词已开始法国社会主义文献中流行。但是,有专门研究这个问题的学者指出,马克思首次把这个古典范畴转化成一个具有普遍历史意义的范畴,并在他的社会经济学说与革命思想中占据了核心位置。进入20世纪后,“无产阶级”已经成为一个具有全球性影响的范畴了。

在当代社会理论中,也不乏这样“古为今用”的范例,如美国人类学家特纳(Victor Turner)在其仪式理论中对“communitas”(不同于“community”)的运用,法国社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)对“habitus”(不同于“habit”)的运用,等等。

西方学者为了捕捉经验中用通常的概念无法捕捉到的东西时,常常就会回到古典寻找资源,将之重新激活。在这方面,最为经典的例子恐怕还是韦伯的“卡里斯马”(charisma)概念。大家熟悉的是他在支配社会学里提出的三种正当支配类型,即传统的、法理的、卡里斯马的。前两种类型,和很多古典社会学家的提法一样,无非是一个传统与现代的二元模式,诸如机械团结与有机团结、共同体与社会之类。韦伯的独到睿见是在这两种之外又提出了第三种类型。他找到“卡里斯马”这个概念来捕捉世界历史经验中存在的一种特别重要的力量。那么,这个概念是从什么地方来的?它实际是一个早期基督教的词汇。《圣经》新约中,保罗致哥林多人书中就使用了这个词。在英王钦定本中,这个词没有直接出现,而是被

译作“gifts”,汉译为“恩赐”。韦伯用这个词来刻画某些个体不同寻常的品质,并由此提炼出一种重要的正当支配类型,即“基于对某个个人的罕见神性、英雄品质或者典范特性以及对他所启示或创立的规范模式或秩序的忠诚”。^①实际这个概念在社会科学中的应用远远不限于此。除了个体卡里斯马,人们也探讨集体卡里斯马,以及二者之间复杂的关系问题。韦伯并不是最早发掘这个古典词汇的学者,而是由别的做基督教研究的学者先发现。但是,韦伯成功地将它从最初的神学语境中解脱出来,并转化为一个贯通古今的一般性社会科学概念。在其气象恢宏的历史社会学分析中,韦伯试图通过这个价值中立的概念来标示人类历史上“特别富有创造性的革命力量”。^②

“卡里斯马”概念在韦伯身后的德国学界并没有产生多大反响。德国人认为韦伯的这个概念存在问题,乃至构成对纳粹时代的政治挑衅。那时候的学者要歌颂纳粹德国的划时代历史意义,而韦伯说卡里斯马自古就有,那么如果把希特勒理解成卡里斯马式的人物,就是对“伟大领袖”的贬低了。因此,这个概念在纳粹德国没有流行开来。墙里开花墙外香。这个概念后来在美国及西方社会科学界产生了极其广泛的影响。有学者曾专门考察过卡里斯马概念如何飘洋过海到北美的传播历史。它最初由德语移民学者介绍到美国学界。1935年,历史学者科恩(Hans Kohn)在一篇论文中使用了“charisma”一词。当时,人们对这个词还非常陌生,不知所云。然而,到20世纪60年代后期,“charisma”逐渐成为美国学界乃至公众舆论界的日常用语。这个概念得以流行,跟美国学界对纳粹主义的关注有很大关系。二战后,这个概念又被拓展应用到亚非反殖民主义运动研究当中,用来认识去殖民化过程中兴起的“新国家”的民族主义政党领袖。当然,也有学者把它运用于对美国政治现象

的解释。具体到中国研究,从上世纪六七十年代就有学者运用卡里斯马概念理解毛泽东与革命政治。80年代以后,这个概念又跨越太平洋,来到中国,到今天成为中国社会科学界非常熟悉的一个概念。

韦伯等西方大家在构建现代社会科学概念时,能够有效地从古代思想文化资源(无论是源自雅典还是耶路撒冷)中汲取滋养,古为今用,展示出深厚的人文素养。既然这届论坛的主题是“中国话语”,为什么还要不厌其烦地数念这些西学掌故呢?我觉得现代西方社会科学有很多值得我们学习和借鉴的地方,窍要在灵动地师其意,而不教条地仿其形,或不加反思地以其为法。不论是中国的还是西方的历史经验和文化传统,都可以成为当代社会科学概念构建的重要源泉,关键是我们要有这样的自觉。

我多年前学过社会学,也许我的感受已经不能准确代表今日中国社会学的状态。记得当时修读社会学,整体是不太重视人文的东西,我们接受的培训无非是社会学理论、方法,再加上中国经验,即所谓“应用社会学”。从事经验研究,理论、方法基本是西方的,研究方法倒不大强调西方性,整个培养体系就是这样的。可是,文化在哪里呢?大家都不太关心这个问题。可以说,整个培养体系中基本没有中国本土文化的位置。我觉得,中国的社会科学应该尽快走出——用一个比较粗糙的表述就是——“没文化”的状态,建立起真正的文化自觉意识。这意味着,一方面,研究者要建立起关于中国经验的文化感,真正面对中国这个“人文世界”,面对在这个人文世界中生活的具体的从而是文化的人;另一方面,研究者要勇于、善于利用中国历史与文化遗产,重新激活中国古代思想资源,挖掘概念,创新方法,为构建中国式现代社会科学添砖加瓦。

丁耘:学术“中国性”的“危”与“机”

我今天要讲社会科学的本土化,从哲学学科的角度切入中国学术“中国性”的“危”与“机”的话题。

中国哲学界类似社会科学本土化的争议,相对晚一些,恐怕要到本世纪。有代表性的,一个是中国哲学合法性的讨论,本身这个问题非常有意思,我不知道其他的学科同仁有没有关注。中国哲学本身要有合法性,在西方哲学的法庭当中,是成问题的,要为自己做辩护的,至于辩护是不是成功,这是次一位的问题,首先不是法庭而是被告,是需要辩护的,这是合法性讨论的意义所在。

另一个与社会科学本土化的讨论类似的,和我们今天讨论的话题有关的,在西方哲学领域里恐怕就是译名之争。归根结底,这涉及的只是一个基本概念,用英文表达就是“being”。有的学者一直在争论,在不断地讲到或回到这个概念的翻译问题。中文学界一派主张翻译成“存在”,还有一派主张翻译成“是”。这一争论恰恰是因为中国话语没有一个概念,同时兼有断定存在和表达联系动词。全部翻译成“存在”,全部翻译成“是”都有一定的问题。就这个问题一直在争,从我做学生的时候开始,一直争到我自己已经带博士生了,已经比较无聊了。为什么一直争?因为永远争不清楚。为什么争不清楚?因为这个概念不可能没有一点加工或损害地翻译进来,一点不改地搬到中国语言中。

这是西方哲学语言里头等重要的概念。这个概念不成立,哲学就不能要了。本体论、形而上学和真理学说,都是和这些有关的。

沿着上述两个讨论——这两个讨论都是十几年前的事儿了——我也做过西方哲学中国化的话题。这个话题本身是很有意思的,比如哲学这个概念,翻译成这个样子,本身是借着日本人用中文再回传到中国来的,原来在晚明有其他各

种各样的方法,例如有的翻成理学,这都是例子,表明了现代学术,或者说西学,进入中国,本身是有冲撞,有错位的。这个错位,一方面是进入中国,在不断的纠结和挣扎当中定下来,另一方面严重地影响了现代中国学人自己对中国传统学术的理解。

我原来讲过,如果说晚明将哲学理解为另外一种理学,那么晚清以来我们的学人则是把理学理解为另外一种哲学。主客的位置颠倒了。今天的哲学学科在中国古代是不存在的。古学之王经学在今天也是不存在的。古代的经学文献,包括四子书,在今天文史哲都可以研究。例如文史哲的每一个系里都可以讲论孟,但又无法确定究竟是哲学还是史学。这恰恰说明现在的学术定位是西方式的,处理中国古代的学问,既不完全贴合,也没有办法放弃。

顺着刚才几位先生的话来讲,我今天想做一个检讨。逝者如斯夫,话说出后的一瞬间就不再是你说话的那个瞬间了。我把新时期以来的中国学术切成三个20年。改革开放以来已经过去两个20年,接着我希望能展望一下未来的20年。马上进入21世纪20年代,30年代一晃就到了。报告的主体就是分三块:总结之前的两个20年,展望未来的一个20年,最后做一个小结,中国的学人,活在这个时代,同代但不同代际的学人,共同有哪些任务。

我们要区分一时的趋势和长期的大势。“势”,这个东西是很奇怪的、自相矛盾的。“势”里面总是包含一些看似主导一时的方向。现在的整体处境,学科的评价体系,包括财政拨款体制、学人的生存状态、研究热点等等,和我们十几年前刚刚做青年教师的时候差别非常大。另一方面,我们身处于这个“势”里,有各种各样的抱怨。虽然仅仅停留在个人抱怨的层面,没有上升到理论批判,但这些本身也是“势”的一部分。“势”总内含着自

我否定。人类历史到现在,没有一个“势”像直线那样,从古到今地通下来,肯定回转。

20世纪80年代是一个对未来有憧憬,可以说是一个过渡的年代。不能因为它是过渡的就否定其价值,正是过渡引论了方向。80年代是有许多可能性的。后来的历史发展展开了其中的一些可能性,但是以牺牲另外一些可能性为代价的。这些被牺牲的可能性或许是更想要的东西。有的没有实现的可能也许只是潜伏下来了,但更多的,或许就是一去不复返了。中国学术界自身的转型,是从20世纪90年代开始的。当时有一个概括叫做“从思想到学术”。有一些善意的研究者认为,最好两个都要。80年代虽然思想非常活跃,但是学术上是非常粗糙的,看原来的东西就可以发现。90年代随着强调规范化,有很多的转向标志,主要是学界的同仁刊物,比如说以汪晖等创办的《学人》为标志。必须强调,80年代到90年代的学术转向,完全基于学界自发的努力,试图突破80年代研究的局限,其中佼佼者,无非是换个方式“思想”而已。虽然有对当代西学的大量译介和学习,在问题意识、研究框架和讨论共同体的基本选择上仍是自主的,是为思想而学术的,甚至还不完全是为学术而学术,遑论为“国际发表”而学术。这和现在体制推动的“国际化”与发表崇拜完全是两回事。

强调规范化当然是为了强调学术性。规范是加在问题意识上的,所以当时的想法是最好把学术和思想结合起来,做到有学术性的思想和有思想的学术。这是美好的设想。历史告诉我们,后来学术和思想是相互错失的,渐行渐远。可以说,方法失去了问题,问题失去了方法。学术要体现在具体的方法上,每一门学术有具体的方法。具体的研究方向有更具体的方法典范。方法需要典范,这个大家都很熟悉。现在的情况是,方法没有问题只有课题,带方法走的是课题不是问

题,而且绝大多数课题是可以通过方法自我再生产的。麻烦就在这里。我和几位先生交流了一下。罗岗教授给我介绍了佩里·安德森的一句话,他说现在的人文社会科学的学术产出单位都是论文,论文只能承载论文可以承载的东西,不可能承载很大的东西。文科的,包括人文的考核都不是鼓励你写书,而是鼓励写一篇篇的文章,你要写大问题是合适的,虽然有一些刊物,像《开放时代》,愿意选题大一些,也不可能像20世纪80年代那样无边无际。古今中西问题,就算给你50万字,你能讲清楚吗?不可能。问题一定要转化为具体的课题。课题和问题意识,在学术上不可能分离,但课题太小。现在聪明的文科本科生,给自己立一个所谓前沿的小课题,二手文献有,但是有限,几乎不需要太多的预先学习的积累,没有问题意识的引导,又很容易有虚假的研究成就感。这样下去,大的问题很快就会被驱逐出文科。而大的问题意识也没有找到合适的方法,现在没有办法变成学术范式,只能是纲领性的设想。

20世纪90年代是学术化、规范化的时代。21世纪头十年是课题化与国际化的起步阶段。20世纪10年代是大学的科研与教育的国际化取得体制支持而狂飙突进的年代。大家身处国际化的漩涡之中。用陈寅恪的话讲,巧者、不肖者顺势、造势,拙者、贤者茫然、痛苦。中国正面临历史上最大的留学运动,也可能是人类历史上最大规模的留学运动。要说展望,过不了多久,我们可以看到留学生源源不断地回来,把本土培养的学生挤到边缘去,大换血。这是这个世纪以来的波澜导致的,溯因当然远不止今日,还有发表中心主义、国际学刊的崇拜、教学体系激进的美化,等等。

当前最大的危险恐怕是,中国思想的问题意识和学术课题生产再生产的体系非常明显地分

离了。这个分离的趋势,现在还看不见有扭转的可能性。如果这个趋势不扭转,中国学术界将名存实亡,整个学界的认同是西方的某个学派。

另一方面,问题意识当中原理性、基础性的部分,则是被纯学院驱逐到民间的或者是官方的理论界和智库之中。在座的有一些非常不错的青年学者,就有两类作品:学术的和理论的。理论作品的影响固然很好、很大,但我更希望你们的东西成为专业必修课的基础参考读物,比如章永乐的一些作品是有希望的。他研究康有为和清帝逊位的那些书,和他参写的《大道之行》是两回事。就是在一位作者身上,大问题意识和学术表达也脱节了。这不是他个人想脱节,大势如此。当然,章永乐的学术书,问题意识和学术话题结合得非常好,值得他的一些同辈学习。

关于未来20年和30年的中国学术的总体判断,可以有几种可能。第一种可能是留学运动的影响达到顶峰,中国学术界全部换血。这是学术和教育上的休克疗法,也就是中国学术史的又一次大断裂。归根结底,这就是没有真正的“中国学术”,而只是“学术在中国”,也就是国际学术界的中国区分部及其总代理之类。

中国思想自身的问题意识彻底丧失,或者只有象征性的存在,中国思想成为没有学术肉身的幽魂;而学院里的学术,应对的是西方学刊弄的那些主流“前沿”话题,和中国思想没有多大的关系,这是一种可能。

第二种可能是中国思想自身的问题意识不绝如缕,且能转化成各层次的学术议题,重建中国学术的学术主权和自主性,学术共通性可以再生产。这个局面,我称之为学术上的再建国。这非常可欲,但现在看上去,实现的可能性,或无曲折地实现的可能性会小一些。

可能性之第三种,就是第一种可能成为学界主流,第二种可能是学界的边缘。虽然是学界边

缘,仍然在学界,且不止一种模式。比如说贺雪峰老师带团队的模式,还有北京、上海一些学人保持的一些模式。我们可能不会断,这已经是比较乐观的估计了,即使不会断,也是边缘的。

最后提一点儿期望,期望中国学术未来能做到:首先,现实问题化;其次,问题学术化;第三,学术自我批判与整合化。所谓现实问题化,就是说最大的问题意识来源于现实。所谓问题学术化,就是要为问题的提出和回应找到学术方法。为问题找到方法,而非仅仅大而化之地阐释与空想,这非常重要,也非常艰难。这是我们的本分,是我们最应该去做的事情。没有这一层,所谓的中国话语只能沦为媒体中另外一个方向的口号,虽然有时也需要,但行之不远,只能是权宜之计。学术要有一个自我的批判,即学术一方面要不断自我检讨、综合,同时要以学术的方式检讨学术。怎么自我批判呢?在运用中必然要经历各种调整,这就是一种批判。以范式检讨的方式自我审视学术,这也是一种批判。把各种不同的,甚至看上去相反的传统和资源——西方的、中国的、传统的、现代的——进行批判性的综合,这可以说是学术上的“三通统”。国际化也有个好处,现在中国的学院是世界上最热闹的地方,基本上所有学派和传统正集结在一个小小的院系里,未来一定会“打架”。欧美的院系往往一派独大,人数又少,单薄了些。古今中西之争、科学玄学之争、科学人文之争、资本主义社会主义等等大争论,就会在同一个学科甚至二级学科中发生。“打架”时间长了,过一两代有大人物出来,一定会有综合。我们不要放弃根据地去打游击战。我们的正事是在学院里面做事情,守先待后。如果最后能出这样的人物,把所有的资源调动起来,对中国和世界这几个世纪的变化、曲折有一个完整性的回应,这是学术中国性摆脱危机走上真正复兴的一个最好的结局,也是我作为中国学人的最后

希望。

贺照田:从社会出发的知识是否必要? 如何可能?

我原来计划的文章名字叫《欢欢、珍珍、丽丽的事》,有比较大的企图心,现在提交会议的是《欢欢的事》的主要部分。文章核心部分,是对于欢欢——跟我们分享她参与河南省灵宝市弘农书院乡建经验时——一些表达该如何准确理解所作的分析,属于尝试在头发丝刻字那种工作,不太好截出一部分来跟大家报告,有兴趣的朋友可看论文。我这里想跟大家报告的是我越界写这样一篇文章的背后脉络。

这篇文章的起因相当偶然。2018年7月9日到21日,潘家恩老师和周立老师组织了一个“三农”问题的跨学科调研团。在这个过程中,我发现自己一个很突出的问题。这些年我和朋友经常去农村,但我们去农村主要是看历史,明清以后特别和革命有关的历史,当代的情况则不了解。在调研的路上大家提到历史问题,我常常能提供历史背景,但对现实则相当隔膜,可以说我是一个被过分专业化所害的人。

这次跨学科调研,潘老师和周老师立了一个规矩,欢迎你来学习,但学习后你要写文章,且后来他们要求写两篇,一篇长的和一篇短的。长文我比较好办,设定我写关于20世纪50年代初集体化开始的阶段,那个阶段的大致历史过程,历史学的朋友已基本梳理清楚了,但是理解、分析得还简单。做相关历史文献分析工作对我不难的,难的是要写一个随笔。他们说,调研团参观了那么多点,每个人在随笔中要分摊写不同的点,我最后报了写河南灵宝市弘农书院。为了写这篇随笔文章,我不仅重看我和同行几位朋友的记录,也开始认真听我们在弘农书院和当地乡建朋友交流的录音。这里稍介绍一下弘农书院。

弘农书院是2013年4月正式成立的,它的成立和当代乡建运动的重要人物何慧丽有关。何慧丽是中国农业大学老师,2003年到河南东部的兰考县挂职副县长,开始了她有声有色的乡建实践。她事后概括她的豫东乡建实践,主要是从经济问题入手,没有做到人心里去;故当她2012年在老家罗家村推动她的豫西乡建时,她决心从文化问题开始,从文化问题跟日常生活最切近的家庭问题开始,决心从本乡本土培育人才。我文章讲述的“欢欢”(本名樊少欢,大家都叫她“欢欢”),是嫁到罗家村的一个1983年出生的年轻媳妇。她在2012年底被何慧丽推动的孝亲触动后,投入到弘农书院的筹建,弘农书院成立后是弘农书院的骨干,现为弘农书院总干事。

2018年7月16日下午参观弘农书院时,我见到了欢欢。她给我留下深刻印象的,则是她17日下午在我们调研团一行和灵宝以及其他地方来的乡建朋友的座谈会^③上的发言。回北京后,我反复听她和其他弘农书院重要人物的发言,才清晰意识到她们所谈内容并不像我开始以为的那样清楚,很多地方其实非常微妙且重要,但又很不容易厘清其内涵。

正是这样的意识,使我放弃了最初用她们和蒲韩社区的例子来印证温铁军老师论断非常正确的想法,而专注于尝试理解她们表达所对应的经验到底是什么。

这是这篇文章事实上的起因,但讲述开来还有我个人更长的知识、思想脉络。一个是我文章开头讲的:

不管中国今天的知识界有多少不足,有一点是我想起来就颇感欣慰的,就是知识界总有很多人不是站在自己的利益位置,而是真诚站在社会,特别是社会少发言机会的阶层利益位置发言。本篇文章的写作,便是在向这些真诚站在社会一边知识人由衷致敬的前提下,进一步探讨:

当社会立场、利益清楚的时候,一个知识人是否站在社会立场、利益发言,主要涉及的是价值观选择,和能否真诚践行自己价值观选择的问题;但当社会的立场、社会的真实利益所在、社会的真实关怀所在、社会的真实经验感受到到底是什么,不那么一目了然,甚至在一般意义的调查研究情况下,仍不容易清晰确定的情况下,站在社会一边,便不再主要是价值选择和真诚践行选择问题,而首先涉及如何准确认识社会有关方面问题,而这又关涉到如下两个问题:从社会出发的知识是否必要?如何可能?

我对从社会出发的知识问题的关心,始于我2005年开始的对1980年“潘晓”讨论的研究。这个断断续续进行了11年,到2016年才算完成的研究,所以让我深感困难,让我拖了这么久,一个重要原因是:我之前的学术训练与研究积累所处理的文本,都是精英文学家和精英思想人物提供的,而“潘晓”讨论中以“潘晓”之名发表的《人生的路啊,怎么越走越窄……》长信,主要是《中国青年》编辑根据北京一个青年女工黄晓菊来信,再少量综合在校青年大学生潘祎的来信,与编辑在开青年座谈会时听到的一些表述处理而成,因此,这个文本不能视作我之前熟悉的精英文本来处理;同时,这个文本也不能视作一般意义上社会人提供的经验讲述文本。如此想,主要不是因为这个文本经编辑处理,而是这封信的主要作者黄晓菊,其实在用当时精英常用的思想与语言方式来叙述、整理自己的经验。也就是,黄晓菊这种极大程度内化着精英思想、语言方式的社会人身份,决定着处理《人生的路啊,怎么越走越窄……》的方式——既不能把它当作一般社会人提供的经验讲述文本,也不能把它当作一般精英文本,同时又要最认真地有时把它当成精英思想文本,有时把它当成社会经验文本,有时则必需把它当成精英思想、社会经验搅扰难分的既精英又

社会的文本。^④

在被《人生的路啊,怎么越走越窄……》这个文本的理解所折磨的过程中,我也更多地开始思考“社会文本”的解读问题。我认识到,潘晓来信文本因为作者的讲述方式、语言方式被精英整理问题的方式、语言方式所影响,因此它是社会文本中距精英方式文本很近的那种社会文本。意识到这一点,也使我萌生想法,一定要找机会处理——虽然受到精英影响,但不那么内化精英的思想方式和语言的文本,以展开自己“从社会出发”形成知识的经验,锻炼自己“从社会出发”形成知识的能力。

7月17日欢欢分享她经验、感受的文本正是一个受到精英影响,但不那么内化精英的思想方式和语言的文本。她混杂一般社会语言、知识分子语言与国家提供的语言的讲述方式,也吸引我认真推敲她表达中三者间的关系。正是对内容的兴趣和对她语言表达的兴趣,一起推动我对她17日发言所陈述的经验问题做认真解析。^⑤

除了对社会文本解读的兴趣,我还有对中国社会科学如何建立自主性的关怀。昨天晚上我吃饭时正好和贺雪峰老师坐在一起,他回忆起我2000年前后写的批评20世纪90年代社会科学规范化、本土化的《社会科学本土化与学术自主性》。这篇文章,是针对90年代社会科学本土化讨论的如下思路:致力于发现西方理论解释不了的本土经验,以这些发现为契机,通过调整、修正乃至重构这些西方理论,来建立本土理论。这样的想法我是同情的,认为一部分社会科学家聚焦于此也没什么不好,但过度关注于此则是有问题。因此,我当时建议用“自主性”代替“本土化”讨论,认为社会科学应通过聚焦中国现实真问题,通过和社会关怀、社会脉动积极联动,来展开自己的研究、思考工作。

从今天的视野回看,当时的想法无疑有它的

问题,就是有一些社会问题、社会关怀、社会困扰并没表现为清晰的社会脉动。这个部分的社会存在怎么发现呢?显然,我当时的想法没有考虑到这部分,从这个角度,我的文章《从社会出发的知识是否必要?如何可能?》,实可视为当年思考的延续。

我自己的主要工作领域是文学史、政治史和思想史,本来是不适合写这样文章的,却为什么还是写了这样的文章?更进一步的原因是:

当那些应该更适合处理欢欢这样类型经验的学科,还没有认真处理这些经验时,像我这种平时主要身处文学、历史、思想工作场域的工作者,如果自己的工作关怀和这些经验相关,那自己来勇敢且认真地尝试分析、把握这些经验,积极从中寻求从社会出发的知识,是非常必要的。因为不尝试,我们就会被既有的对这些经验的解释带着走,而极可能堕入——自以为自己在为社会,其实所为的“社会”主要是从自己有关理解惯性出发的投射——陷阱,而不自知。尝试有可能失败,但也有可能突破自己和学界的惯性投射之网。

我当然知道,从学术分工的角度论,寻求从社会出发的知识,社会学、人类学提供的训练看起来最相关。落到本文这样一个所聚焦经验主要发生在一个村庄内的个案,人类学已经发展出很成熟的——也常被其他学科所学习,特别是社会学众多研究所应用的——民族志方法。从民族志的角度,本文像是一个不知深浅的冒险。我参观弘农书院和参加弘农书院的活动加起来才一天半,连最初级的人类学踏查都够不上,典型的走马观花,过后的电话追访也只是和欢欢、何慧丽老师每次不长的几次,主要围绕7月17日欢欢会议上分享的一些相关情况。欢欢17日的表达及她和何慧丽老师事后补充的说明已经含蕴的丰富矿藏,让一向爱读民族志的我决定冒险,看在最违背民族志要求的情况下,通过高度认

真、高度聚焦已经意蕴相当丰富的文本,自己的认识能走多远。

作这样的交待,是想诚实交代,我本篇文章的工作,并不是一个在工作程序、工作方式上理想的努力。理想的对欢欢孝亲经验的把握、分析,可以用聚焦欢欢分享讲述来展开自己的写作,但这一切若以一个认真、充分的民族志努力为前提,将会更理想。强调民族志问题,也是想强调,最后形成我如上欢欢孝亲分析的主要工作。欢欢有关讲述中哪些经验应该认真分析?哪些表述语汇、表述方式应该认真分析?如何把这些经验与表述问题化?问题化这些经验和表述后,如何对这些经验、表述作有说服力、有启发性的把握?显然,这些和我文学、思想、历史工作习惯相关。是以,工作中我一方面会想,面对一个意蕴已经相当丰富的社会文本,通过转化文学、思想、历史的解读训练,以充分释放这社会文本含蕴的认知能量和人类学、社会学的参与观察、访谈工作其实是一种正相关关系。因为意蕴丰富的社会文本所含蕴的有助于我们观察的某些指示性、有助于我们理解的某些启发性,是通常认真的观察、访谈不总能遇到的。即使在很适合民族志工作方式的问题上,若研究者能先高度认真审读和他研究对象相关的意蕴丰富的文本,对工作中的访谈、观察也不无裨益。另一方面我也担心,文学和思想、历史工作者在处理欢欢分享所给出的这类文本时,忽视欢欢文本首先是一个社会文本所带来的众多挑战性。一个文学、思想、历史工作者,要避免把自己已有的工作习惯直接用于这样文本的解读,最应该借助民族志所要求于研究者的意识,才会把欢欢分享所给出的文本中的每一部分表述及其指称的经验,都努力放在社会脉络中理解,而非放在精英主导的思想脉络和精英中通行的历史理解脉络中审看。只有如此,欢欢分享文本作为社会文本的一面才被真正

正视。经过这种正视,欢欢分享文本在什么意义上可作为思想文本、历史经验文本,才可以确定,对其进行历史、思想分析才不是文不对题。

也就是,我想通过本篇文章和如上提醒说明,努力于“从社会出发的知识”,社会学、人类学等近水楼台学科所积累的认识论、方法论意识肯定是不该错过的重要积累,同时其他学术训练,特别是结合历史的提问能力,由之展开问题的能力,和对语言表述所蕴藏理解线索的敏锐性,及由之展开问题的能力,常常也是从社会出发的知识目标要充分实现不可或缺的利器。

我想只有我们不断磨练我们“从社会出发的知识”的能力,中国已经和正在产生的丰富经验才会被充分看到、深入理解,开放时代论坛所建议的“中国话语”也才能更丰赡、饱满、有力。

也是在这一意义上,我最后要呼吁更有能力展开“从社会出发的知识是否必要?如何可能?”这一话题的在座学人,来正面谈论这一问题,或“问题群”。

贺雪峰:经验研究与社会科学的主体性

我想讲一下关于“经验研究与社会科学的主体性”的话题。这个话题与中国话语直接相关。

毫无疑问,中国社会科学要研究大时代的中国问题。只有研究中国问题,才容易形成中国社会科学学派。以下是两种中国问题研究的进路:

第一种是“理论-经验-理论”的研究进路。这里的理论,主要是指既有社会科学研究中形成的若干结论。通过在现有社会科学研究中找到对话点,再用中国经验进行对话,从而修正既有研究。这样一种研究,从理论到经验再到理论,形成了一个社会科学研究的循环,这个循环可以称为社会科学研究的“小循环”。

第二种则是“实践-理论-实践”的研究进路。从实践中来,到实践中去,理论是从实践中

产生的,服务于实践需要的,也是要靠实践来验证的。这样一种循环,从实践中提出问题,在理解实践的过程中形成若干概括、判断和推理,再到实践中验证判断。从实践到理论再到实践的循环,可以称为社会科学研究的“大循环”。

大循环要解决的核心问题,也就是毛主席所说马克思主义普遍真理与中国革命具体实践相结合的问题。这里的语境就是要解决西方社会科学一般理论与方法如何与中国经验研究相结合的问题。

小循环中,经验是片段的、支离破碎的,是服务于具体理论论证需要的。大循环中,实践则是本体的,是完整的,是有机联系为一个整体的。以对话为主的小循环,某种意义上是用中国经验与西方社会科学的具体研究进行对话。注意,这里是指与西方社会科学具体研究对话,而不是与西方社会科学一般理论对话。这种对话必须接受西方社会科学不言自明的共识、前提与预设。

西方社会科学是欧美国家现代性的产物。当前欧美国家的经济政治社会制度和结构都相对稳定,西方社会科学经过数百年的发展也相对成熟。因此,西方社会科学研究一般都已经形成了诸多不言自明的共识和预设,具体的研究也比较规范、严谨,主导的研究都必然是在既有社会科学研究中的修修补补。这样的研究一般遵循从理论到经验再到理论的小循环。

西方社会科学与中国社会科学的时代背景和研究重点差异巨大。核心不仅是中国社会正处在史无前例的急速变迁之中,而且中国社会科学研究需要拎出西方社会科学研究的前提与预设,并进行审慎的检讨。

目前的中国社会科学研究应以大循环为主,通过对模糊的、暧昧的、复杂的、全息的实践与经验的深入调查与把握,来建构中国社会科学,在此过程中逐步形成中国社会科学研究的共识和

预设。这个过程就是西方社会科学一般理论如何与中国实践相结合,建立有主体性的中国社会科学的过程。

成千上万的中国学者借用社会科学的一般理论与方法,“呼啸”着走向中国实践,在深入实践、理解实践的过程中,形成各有侧重、相互竞争的理论概括,形成具有逻辑自洽性和具有实践解释力的概念体系。这个过程一定是大破大立、大开大合的,百花齐放、百家争鸣。

在从实践中来到实践中去的大循环中,经过20年甚至更长时间的经验深耕与百家争鸣,若干具有竞争力的理论对中国实践进行解释,百家理论就可以相互启发、相互补充、相互融合,最终形成有中国主体性的中国社会科学。这个有主体性的中国社会科学不仅来自中国实践,对中国实践具有解释力,而且因为在具体研究中形成了基于中国实践的关于中国研究的研究共识和研究预设,而使中国社会科学具有了主体性。

基于此,我以为,当前乃至未来20年,中国社会科学的重点不是规范化,而是在深入的田野调查基础上的野蛮成长。大开大合,大破大立。没有大循环基础上的厚重的经验研究,小循环基础上的精致研究没有意义。没有大循环奠定研究基础,小循环就是麻袋上绣花。只有在大循环艰苦努力所建立的有主体性的中国社会科学的基础上,精致的社会科学研究的小循环才有价值。

当前的社会科学时代是野蛮成长的时代,是英雄主义的时代,是出大师的时代,是建立学派的时代。目前社会科学界对此缺少认识,多是工程师心态,甚至技术员心态。

盲目发展定量,随意切割经验,将发表论文误为学术研究,甚至将写作变成体力活,而不能做到基于厚重经验研究基础上的大胆假设、小心求证。

做研究,变成在西方社会科学具体研究中找对话对象,在西方社会科学大厦中找还有哪个窗

户上缺块玻璃,然后补上玻璃。

期刊发表也越来越精致,而忽视了不经过一个野蛮成长的阶段,太过规范,甚至有学术规范的洁癖,就很难给创新研究留下空间。

研究生训练过于强调文献,而比较忽视基础理论尤其是社会科学经典的阅读,更加忽视对完整经验的训练。

这样的状态不仅在社会学里面相当普遍,而且是当前中国社会科学各个学科普遍存在的问题。

经过30多年来的西方社会科学的引进,目前中国社会科学已经到了消化吸收西方社会科学的阶段。消化吸收的核心就是在理解中国实践的过程中,建立对中国实践具有解释力的有中国主体性的中国社会科学。这个工作现在还没有形成气候,需要社会科学界共同努力。

相信再过20年,中国会有在百家争鸣基础上形成的若干对中国实践具有解释力的社会学派崛起。到了那个时候,中国社会科学可能才会开始由社会科学的大循环转向精致的小循环吧。

桂华:村庄里的中国社会科学

过去曾有人批评毛主席,说山沟里不能出马克思主义,而我要讲的内容是村庄里能不能产生中国社会科学。

我们团队做得比较多的是经验调研,尤其是驻村调研,过去十多年做了100多个县差不多1000个村庄的调查,有5万个工作日的驻村调研时间。有的朋友称赞我们调研比较多,还有的朋友说这样的调研虽然多,但是没有理论关怀,比较粗浅,都是经验主义,这样的调研多却不一定有意义。因此,我们需要解决的一个方法论问题是从这些具体的调研,或者具体的村庄,怎么走向社会科学研究,并推动中国社会科学发展。

本届论坛的主题是“中国话语”,在我们的研

究里,可理解为社会科学的主体性问题。村庄非常小,中国社会非常大,中国社会科学也非常大,从村庄调研迈向中国社会科学的主体性,要解决“以小为大”的问题。一个村庄不能代表中国,这是必然的,所以我们调查了1000个村庄。但是一千个村庄和全国数十万个行政村比,也是非常少的。站在整体中国的角度,有人因此质疑说,一千个村庄与一个村庄是一样的,都代表不了整体。我们社会学界的研究常常会讨论个案研究有没有意义,个案能不能实现对整体的理解。面对村庄个案研究不能代表整个中国农村情况的质疑,一些将自己定位为质性研究的学者常常驳斥说,个案研究的意义本身就不是要来认识整体,只有在定量研究中才存在个案的推论性问题,质性研究追求案例的“典型性”。这样的驳斥,是将质性研究与量化研究区别开,认为两种研究遵循着不同的认识论和方法论基础。这种方法论上的区分,引发了社会科学界关于定性研究和定量研究的长期分歧与争论,甚至形成了定性研究与定量研究两派阵营的分立。

我不认同这样的辩驳。我的理解是我们不是追求定量研究的代表性问题,与质性研究所追求的个案典型性也不一样,我们追求的说法是饱和和经验。社会学研究中最典型的个案就是费孝通先生研究过的“江村”(开弦弓村),我们社会学界学者差不多都要到那里去走访一番。从我们看来,开弦弓村既典型也不典型。说它是典型,是由于长三角地区大部分村庄的经济社会文化形态与“开弦弓村”相似,调查这个村庄,可基本理解长三角的农村大体状况。说它不典型,是因为长三角地区类似“开弦弓村”这样的村庄很多,随便一个村庄,都可以作为研究这个地区农村经济社会状况的对象。开弦弓村自身并不深刻,研究对象的深刻意义来自于研究者本身的深刻思考。驻村调研不是做朝圣的,也不是为了向前辈

致敬。我们搞驻村调研,从来不刻意地去选村庄,不像一些学者,偶然看到村庄里面有一些人和事,跟他的理论设想很符合,就把这个村庄长期跟踪下去。我们虽然做驻村调研,却不注重某一个具体的村庄,就跟我们所采用的“饱和经验法”有关。

“饱和经验法”是贺雪峰老师提出的。什么意思? 社会科学研究通常采用两种认识方法,一是归纳法,一是演绎的方法。琢磨来琢磨去,我们所说的饱和经验法,既不是归纳,也不是演绎。饱和经验法是长期浸泡在村庄里,时间久了,自然形成经验质感,是在厚重经验的基础上,获得超越材料和现象的一般性认识。驻村研究是从具体的村庄,以及村庄中具体的人和事开始,但是驻村调研的目的不仅仅是收集村庄中具体人和具体事的材料,而是要在亲身参与中获得经验质感。有没有经验的质感很重要,不具备经验质感,数据资料获得再多也没有意义,因为材料本身不会说话。我们反对把驻村调研搞成一个体力活。驻村调研的目的不是把资料搞得多么健全,数据搜集的多么完整,而是在一定量的调查基础上,形成对事物比较丰富的认识,然后灵机一动,找到认识事物的视角和角度,提出某些概念和命题。从具体的事物和现象开始的饱和经验法,偏向归纳,但不纯粹是归纳的方法。运用饱和经验法来调研和获得经验质感,从一个村庄到一千个村庄,不是数量的简单增加,而是通过丰富的调研以后,形成关于中国农村的经验质感,有了这个质感以后,再去看第1001个村庄,就是建立在前面1000个村庄形成的经验质感基础上。

带学生下乡调研,第一次下乡的同学常常会“一惊一乍”,看到事物很新鲜,一下子“乍”到马克思和韦伯那里去,这是没有质感的表现。这样的认识还是停留在现象层面上的,对农村经验理

解不够深刻。从偶然现象一下子就回到抽象理论中,跳跃得太厉害,我们做村庄调研要解决这个问题,既要深入经验现象,又要超越这些现象,同时还不能脱离现象太远,努力在具体现象之间建立整体性认识。社会科学要获得经验性认识,经验性认识和纯粹理论不一样,纯粹理论是从逻辑和概念出发,而经验性认识是对现实的具体抽象,首先是具体的,从经验现象开始,同时要超越现象,这中间经历一个脑力劳动过程,通过这个脑力加工实现认识上的惊险一跃。从这一点出发,我们认为中国社会科学根本目的是认识中国,认识中国要通过经验性认识的积累来实现。

这些年,在驻村调研过程中,我们提出一些关于中国农村的经验性认识。一些朋友说,你们写文章或者谈事情,怎么从来不戴帽子,是不是反理论,是不是朴素的经验主义? 还有人认为我们把调研搞成了追求研究的“政治正确”。这些算是误解,我们不反理论。

怎么处理调查与理论的关系? 刚才贺照田老师说“从社会出发的知识”,这个说法非常恰当。从社会出发的知识首先要到社会中去,这是认识社会的起点,也是我们为什么选择村庄调查作为研究的起点。村庄代表的一类完整经验,实际回到社会还可以到城市里面去。田野无处不在,到学校、医院、监狱去调研,效果是一样的,都是从社会出发来认识中国社会。为什么发展中国社会科学要这么做? 我的看法是建立中国社会科学主体性,必须要经历一个“古典研究阶段”。社会学本身有它的古典阶段,马克思、涂尔干、韦伯等被称为古典社会学家。古典社会学的价值在于,将社会学与哲学伦理学等区别开来,构建了独属社会学的方法、概念和视角。自杀和犯罪这类现象在涂尔干之前属于伦理道德现象,涂尔干提出了“社会事实”概念,认为自杀和犯罪是正常存在的社会现象。自杀和犯罪具有道德

内涵,涂尔干不是从道德伦理层面批判,而是分析自杀、犯罪的发生规律和变化趋势,将道德现象变成科学分析对象。韦伯提出了社会科学研究中的“价值中立”准则,也具有类似的意义。经历古典阶段之后,社会现象变成了客观的“社会事实”,社会学变成了具备科学性和方法论基础的独立学科。

在研究“社会事实”和秉持“价值中立”这些基本方法论的层面上,中国社会学与西方社会科学是一致的。中国社会科学没有必要建立一套与西方社会科学对立的学科体系和方法论体系。中国社会科学要科学化,就离不开对西方社会科学分析方法的吸收,在这意义上,建立有主体性的中国社会科学不反西方理论。要解决早熟、过早理论化和研究问题琐碎化等问题,则中国社会科学必须经历“古典阶段”。这既不是要回到马克思、涂尔干、韦伯等之前,另外建立一套区别于西方社会科学的方法论、基本概念和基本理论体系,也不是在具体结论层面上套用西方社会科学理论,而是借鉴西方社会科学的基本研究方法,来研究中国社会现实。中国社会科学的古典阶段,应当具有强烈的经验研究色彩,要实现中国社会实践全面广泛而深刻的分析,“呼啸着走向田野”,在大刀阔斧的经验研究中,提出自己的命题,回答自己的问题,抽象出自己的概念体系和理论性认识。中国社会科学不可能在反西方理论中进步,我们的农村研究当然也不反理论。

在建立中国社会科学大厦的过程中,我们每个人应该做的是打开一扇扇认识世界的窗户,而不是做装修工。我们每个人都打开自己的窗户,从一个新的角度来认识现实社会,就是为中国社会科学发展添砖加瓦。社会科学没有终极真理,衡量社会科学研究好坏的标准,不是认识有多么全面、多么精确,而是认识是否深刻,是否有启发。肤浅的正确,不如深刻的误解,因为深刻的

误解一转身可能就获得了深刻的认识。在这个意义上,我们从事农村研究,从来就不是想终结对农村的认识,而是想从我们的角度描述出一幅农村图景,提供建立认识农村社会现象的解释性概念。这些图景和概念,一定是偏颇的、片面的。无数的偏颇和片面认识,才能汇集成整体和全面认识。中国社会科学也是如此。当前阶段的中国社会科学研究,应当鼓励很多人提出偏颇和片面的认识,允许各种不同的“一家之言”,大力发展中层理论,警惕“大一统”。

最后总结一下。我们所从事的村庄研究不是个案研究,是饱和和经验研究,我们调查这个村庄,既关心这个村庄是什么,又不特别关心这个村庄是什么;我们既特别关心细节,也特别不关心细节;我们既特别关心材料,也特别不关心材料。我们反复广泛调研的目的是在村庄里形成质感。我们选择村庄调研,可能是一种比较偷懒的办法,因为农村调研比城市容易进入,花钱也比较少,找人也容易。选择村庄调研,不是止于村庄,我们正逐步将研究农村的方法运用于其他领域。

吕德文:群众路线与知识生产的自主性

我今天发言的题目是群众路线与知识生产的自主性。对我们做经验研究的人来说,“中国话语”这个话题平常虽有考虑,却不是特别在行。这几年,我刚好做了关于群众路线的研究,对国家治理实践中的群众路线做了经验上的处理。我自己的学术历程也碰到某些非常有趣的经历——包括跟研究对象、学术同行、官员,尤其是与媒体打交道,可谓是对知识生产的各个环节——调查、研究、创新、传播、运用等都有切身观察。所以,我想从群众路线的角度来谈谈知识生产的自主性问题,借以表达对中国话语的理解。

知识分子和工农大众相结合,是中国共产党人领导知识界的一条重要原则。在特定的历史

时期,它也是知识分子改造的重要方法。不过,今天这句话已经很少见了。如果要做一点反思,在今天“中国话语”之所以会成为一个很重要的问题,很可能跟我们不再坚持这一原则有关。

改革开放以来,中国社会科学逐渐走上了专业化的发展道路,提倡用专业语言和知识生产体系来研究论述相关问题。哪怕是在改革开放初期,很多学科如社会学、政治学还是以发展马克思主义的理论和方法的名义恢复重建,但其真正做法是“西学东渐”,尤其是引进美国的学科体系。这就导致了过去中国共产党关于知识生产的自主性的一整套论述渐渐失去了市场。平心而论,专业化之路是社会科学重建的必经之路。尤其是20世纪80年代末90年代初,知识分子回归学院进行专业化的规范的知识生产,亦有特殊的历史背景。问题是,西方的理论、概念拿来之后,如何和中国实践相结合?这是单纯的专业化知识生产所不能解决的。即便是在今天,所谓理论和经验“两张皮”仍然是社会学知识生产的障碍之一。人们往往习惯于从专业化的思维去看待这一现象,以为是专业化不足导致的;但更重要的原因很可能是我们偏离了实践社会科学的基本规律。我们其实并未真正深入经验,深入中国实践,而我们根本就没有意识到。借用贺雪峰教授的一句话说,“麻袋上绣花,再怎么着也不可能精细”。没用扎实的经验基础,怕是不太容易做出能对实践有解释力的知识成果。

近年来国家和知识界都在倡导中国学派。在我看来,最典型的中国学派非毛泽东思想莫属,最大学术团队其实是中国共产党。为什么这样讲?这是因为,无论是在学术上还是实践中,中国共产党创立的非常多的理论已经溢出了政策话语,在专业的学术领域也是很有创见的。借用潘维老师关于话语的定义,这些理论非常有中国话语的特点。比如,群众路线作为毛泽东思想

的精华,非常符合中国人所讲的史观。

首先,它有立场,是非常独特的和西方不一致的人民主体的立场。2015年我出了一本书叫《找回群众》。有政治学的朋友说,“你真大胆,还敢找回群众”。事后我才体味过来,在政治学界讲“找回公民”是可以的,“找回群众”似乎就有点忌讳了。“群众”这个词对应的是西方的民粹主义,找回了群众是不是要搞民粹?很显然,政治学界受到了殖民话语的影响。幸亏我政治学学得不好,根据实践的逻辑用了这个书名。这个书名是编辑帮我取的,我觉得这个词挺好的,言简意赅,亦可表达这本书的主旨,就认可了。

其次,它有自己的价值观。为什么“公民”这个词在过去一些年成了政治学、社会学、法学等社会科学领域的非常正面的词汇,而“群众”这个词却逐渐被遗忘了呢?很可能跟20世纪90年代中国知识界引进公民社会理论的特定的时代背景和价值取向有关。熟悉有关背景的朋友都知道,公民社会理论曾是一个公共学术运动,它夹杂着对20世纪80年代末的反思,以及对未来民主社会的期待。一定程度上,这个公共学术运动的确在后来产生了历史回响。我自己做过一些关于抗争政治的研究,发现肇始于2003年“孙志刚事件”的所谓“新民主运动”,所用的理论和话语策略,基本上都源自于公民社会理论。在公民社会的理论假设中,“公民”意味着理性、权利、反抗,而“群众”则意味着蒙昧、依附和顺从。问题是,实践的逻辑是这样的么?哪怕是“新民主运动”的重要组成部分的“钉子户”抗争事件,抗争者所用的话语策略仍然是“群众”的逻辑。两相比较,我们猛然发现很多研究场域事实上是被一些话语所殖民了的。如果不加分辨,就很容易遮蔽事实真相。

第三,它有核心概念。比如阶级是核心概念,早期用阶级,后来用阶层,这构成了一个非常

完整的关于中国政治运转一套系统的论述。在这个角度上,群众路线本身是自主知识生产的一个非常重要的标本。非常有意思的是,这个标本不是我们社会科学工作者,不是知识分子创造的,是中国共产党这个团队创造出来的,是他们从实践中创造出来的。早期的实践者在当时也算是知识分子,这是实践者可以创造出这么有生命力的一个理论的前提。更重要的是,中国共产党本来就是一个学习型政党,它本身具有知识生产自主性。因为是要解决实际问题的,故而这些知识生产者不迷信理论和概念。

群众路线作为自主知识生产的一个成果,对社会科学研究很有启发意义。社会科学研究是有立场和价值的。今天,价值中立已是社会科学研究的一个基本准则。在具体某个研究中,这也许没错。况且,它也契合了中国共产党人的实事求是的传统。社会科学作为一个知识生产体系,某个理论或概念作为解释和改造现实世界的力量,却很难回避价值和立场问题。今天中国社会科学,某种意义上并未确立“中国”的地位,能真正做到价值中立吗?实际上是比较难的。群众路线提供了一个样本,好的理论,立场、观点和方法是可以统一的。比如,群众路线的第一个层次是讲群众观点。知识的生产者很清楚这个理论是为了干什么。它要回答的是谁是朋友、谁是敌人,简单说,即群众在哪里。这样,我们才能理解《湖南农民运动考察报告》《中国社会各阶级的分析》等调查报告的“学术价值”何在。

今天,从专业视角看,毛主席当年写的很多调查报告,也许本科生和研究生都可以写出来。但这些文献为何经典?非常重要,这些经典文献不仅回应了实践问题,还融入了群众观点。因为这些文献是有现实和价值关怀的,所以研究是有力量的。按照今天“理论市场”的竞争法则,理论的科学性和价值取向似乎是对立的,似乎有

价值诉求的理论往往就会丧失科学性;但在知识生产的过程中,理论跟实际相结合并不是一个形而上学的问题,恰恰是要在实践中解决的问题。

毛主席做《寻乌调查》的地方,距离我老家很近。客家妇女都是不缠脚的,干活比男子还多。革命动员起来了,当地妇女非常积极,比如去打炮楼的时候,还帮红军战士挑战斗物资。毛主席很疑惑,为什么这儿妇女的革命热情特别高?经过调查才发现,其中一个重要原因是,苏区的妇女解放工作确实确实有利于妇女。妇女解放到什么程度,如何才有利于革命斗争,却极为微妙。妇女解放是革命的应有之义,但让穷人翻身做主人也是革命的目标。如果按照法律完全支持婚姻自由,穷人家的妻子很可能为了更好的生活离婚再找个好人家,这就就会损害贫下中农的利益,挫伤他们革命的积极性。最后,苏维埃政府就对离婚的条件做了限定,调和了贫下中农和妇女的利益冲突。

如果严格按照马克思主义观点,把妇女和贫下中农都动员起来,这两个政策目标是一致的,但在实践中,它们很可能是有冲突的。正是因为有群众路线这个有自主性的知识生产体系,当时的共产党人才不会简单地套用大词,套用阶级概念,而是在革命实践和实际调查过程中,把阶级这个概念还原到了经验中,变成了活生生的、可以操作并政策化的分析性语言。因此,群众观点并不仅仅是一个意识形态立场,还是服务于实践的理论武器。

如何从社会科学的角看待群众路线这个自主知识生产的理论成果?我觉得,群众路线很可能改变了中国传统的治国理政方式。过去,我们主要依靠观念和意识形态去治国理政。官员只要学到儒家经典,不需要其他专门知识,就可以做一个好官。知识分子没有当官,回到村里也是乡绅,可以治理好基层社会。群众路线的产生

意味着,治国理政仅仅靠观念和意识形态是不够的,还要靠社会科学的知识和方法。

它在两个方面体现得比较明显。第一,世界上几乎没有哪一个政党和执政集团把调查研究当成政治合法性来源,只有中国共产党是这么做的。长期以来,党和政府在决策过程中,领导干部调查研究是关键一环。为什么今天社会科学足够发达的时候,党和政府还要求领导干部亲自调研?原因在于,调查研究是密切联系群众的方式。一方面,可以通过和老百姓保持联系,形成治国理政的经验质感,提高决策水平;另一方面,领导干部在调研过程中和老百姓保持联系,本身就是建立信任、提高党和政府公信力的过程。

第二,群众路线有机融入到国家治理实践中,是政策科学化的保证。“从群众中来、到群众中去”的无限循环,和议程的设置、决策、执行、评估、反馈、监督等政策循环是完全匹配的。

在这个意义来讲,群众路线既是一个社会科学理论,可以服务于实践需要,也是知识生产的有效路径。知识分子和工农大众相结合,不仅是立场使然,亦是“走向从实践出发的社会科学”的内在要求。真正的公共知识分子应该是走群众路线的。他们有专业知识,又跟工农大众相结合,可以用专业的知识解释这个社会,甚至改造这个社会。

现在很多做经验研究的学者都知道,政府官员往往看不起做研究的。这个现象很普遍,原因是他们不仅经验比你清楚,对理论的理解也许也不亚于你。他们知道我们这一套学术语言代表的是,和实际差别有多远。这种状况,是好,也不好。好的是实践界的自主知识生产能力比较强,所以政策再怎么样,自有它的道理。虽然我们这些做社会科学研究的学者对很多政策有很多批评,尤其是我们团队批评了很多,下去一调研什么都看不惯,看到的全是问题,但我们自

己反思一下,为什么我们看到的全是问题,而政策绩效客观上还是不错的。很有可能,不是实践者错了,而是我们错了。从坏的方面来讲,现在的社会和政策实践太复杂了,很多干部跟我们讲,他们有知识匮乏的恐慌。他们特别需要智力支持,但是自己没有办法,而我们这些研究者又不能提供。某种意义上讲,学术界的失职,越来越有可能制造政策风险。

杨华:经验研究:中国话语的社会科学路径

感谢《开放时代》给我这个学习的机会。对我来讲,讲故事、讲经验可能比较擅长,讲抽象一点的话语体系就比较陌生了。在经验研究中,我确实也有过一些想法,所以我今天讲的主题叫做“经验研究:中国话语的社会科学路径”,就是我们中国的实践话语怎么向分析性、解释性话语的转化问题。丁耘老师讲的一句话可以概括我的主题,他说现实问题化,问题学术化,学术自我反思化。这就是中国话语的生产机制。

最近半年我们去基层调研,尤其是在广东、浙江、江苏一带调研的时候,发现一个很重要的现象,现在农村、乡镇和城市社区很大一部分工作,正在被社会工作所取代。县、乡、村三级的党政干部对社工组织有很高的期待,有的村干部说社工就可以实现基层治理体系和治理能力的现代化。

但是,我们调研中发现,社工组织在治理中不仅没有达到基层所设想的治理效果,而且产生了很多新问题。比如说,组织脱嵌于社区使得其工作人员对社区情况不熟悉,他们局限于与特定服务对象打交道,按照自己的组织方式和理念行事,以完成特定目标为导向。这样的结果是他们不善于学习和总结与群众打交道的方式方法,甚至不乐意跟项目对象之外的群众接触,因此难以形成群众工作的经验。许多年轻的工作人员甚至要社区干部带着他们做群众工作。社工组织

成员的理念很强、工作目标很明确,工作时往往直奔主题,不注意方式方法,更不调查群众的真正需求,从而导致专业服务水土不服,与群众的需求和文化习惯相距甚远。由于工作目标与群众需求不对接,导致原本给群众服务的项目变成严重扰民的事情。

还有一个,我们村干部说我们社工人员非常专业,他们自己是“大老粗”,所以他们非常仰慕这些专业性的社工人员。但是社工的专业服务,很难满足村社区的群众基础性需求。一个是专业性服务属于小众需求,大部分居民没有这方面需求,使得项目资源供给不公平。诸如才艺培训、心理辅导、书法爱好等,在城乡社区都属于少数人才玩得起的项目,对于农村老年人来说更是没有这些需求。再一个,市场对专业性服务已经很成熟,再由社会组织来提供纯属浪费,譬如青少年教育培训、居民健身等专业性服务。有些专业性服务由社区自治组织来提供更专业、更合理,由社会组织来提供则是越俎代庖。

基层组织和基层干部把大量的工作都外包给社工组织,包括党建,很多地方都包给社工组织,不仅仅是搞电脑材料,包括召开党员会议、联系党员等都包给了社工组织。这样导致与群众接触的机会减少,越来越脱离群众,使它悬浮于群众之上,会造成群众只识社会组织,不知有自治组织。社区自治组织组织和动员群众、做群众工作的能力下降,更不用说教育群众。

与社会工作相对的是基层组织和基层干部另外一套非常成熟的工作体系,叫群众工作。从我们党建立以来,从革命、建设到改革开放,再到新时代,我们大量琐碎的、综合性的、需要与群众打交道的工作,比如党委政府的制度、政策、精神、项目等落地的事情,就要基层干部通过做群众工作来解决。这些工作看起来不专业、不高端、不精致,也不花里胡哨,但是很实用。

但是问题就在于我们的群众工作有这么多丰富的经验,现在却连基层干部自己都看不上,转而去迷信社会工作。原因在哪里呢?社会工作跟群众工作都是实践当中的活动,也成为了实践当中的话语。实践当中的话语要向社会去展示自己的话,它一定要有解释、论证、标榜、展示和自我包装的能力。解释和论证的逻辑越完整,越科学,其解释力就越强。而是否有解释力和是否得到充分论证,又与能否从实践话语转化为解释话语、分析性话语有关系。

社会工作在西方社会科学中不仅得到了强有力的解释和分析,而且已经高度学科化。社会工作背后的理论支撑多达18种,包括马斯洛需求层次理论、班杜拉的社会学习理论、舒茨的人际需要理论、库利的“镜中我”理论等。社会工作实务主要有小组工作、个案工作和社区工作三种主要类型。这样就把社会工作这一实践活动包装成一个具有分析性的话语体系。

反观我们的群众工作,作为我们党成立以来尤其是新中国成立以来中国社会最强大的政治和治理实践,也取得了非常好的效果。我们基层干部都在做,也在说,但它没有得到有效的分析,在解释话语、分析话语当中没有一席之地。实践活动本身是不能自我解释和自我论证的,需要其他的解释性话语来对它进行论证和包装。

我们有两套解释性话语,本来可以解释它。一套是我们的学科话语体系。学科话语是由相对独立的知识体系内的一些概念、理论、分析框架组合成的一套知识体系。它以二级学科为分类单位,划分为不同的学科话题,如社会学话语、法学话语、经济学话语、人类学话语。每套学科话语对所在领域的现象有解释和分析的责任,对所属知识有传承和创新的功能。学科话语的特点是专门性、逻辑性、解释性、抽象性、系统性、整体性,乃至理念性、目标性、价值非中立性。能够

对本领域的现象和知识进行解释和分析。我们整个学科体系,是引进西方的。西方的这套科学体系已经非常强大、非常成熟了。我们引进过来之后,当然也就把西方这套学科体系背后的前提和前见,包括它的意识形态都引进过来了。对于中国的研究者来说,每门学科的话语都非常强大,理念太强,有自己的研究内容,理论框架是现成的,问题意识有了,分析工具有了,研究对象也有了,乃至研究结论都有了。这样就会出现苏力老师说的,运用这套学科知识的中国学者对中国的实践看不见、也不愿意去看的状态。他们觉得实践之所以不同,是因为你没有按照我的这个学科的知识内容、知识体系去做而已。

在强大的学科体系、学科话语体系之下,我们的研究者就不会去研究群众工作。他们觉得群众工作是个怪胎,我们有社会工作,为什么要群众工作呢?这个时候,我们所有其他的学科,包括政治学、社会学、公共管理,都不会去对群众工作进行一丁点的研究。

当然有很多这样类似的实践、很多行之有效的做法,都没有得到学科的眷顾。比如,我们最近在研究县域的治理,调查回来找文献资料的时候,发现所有的领域都是一张白纸,找不到相关的文献。我们党的组织部门是中国最大的人力资源管理体系,中国政治体制的运转中枢,竟然我们的政治学和组织学都没有介入进去。这蛮奇怪的。包括我们新闻传播学在内,也没有去研究宣传部。要问宣传部到底怎么运转的,有哪个新闻传播学的专家可以回答? 纪委监察工作也是,我们查到的文献只有少量硕士论文论述了这个问题。不仅仅我们党政体制这套系统是这样,我们其他领域都是这样,真正的中国研究还没有开始。

前两天我在微信朋友圈看到有位青年政治学者转发了《罗伯特议事规则》这本书,说只要按照这个罗伯特议事规则来做,我们村委会的民主

自治就可以搞好了。罗伯特议事规则确实写得很细致,但是我们村级民主经过这三十多年已经相当成熟了,民主化的村级治理效果也很显著,难道怎么开会、怎么议事还要去学人家书本上的吗? 毛主席就写过党委会的工作方法,谈了怎么开会,可就是没有谁去关注它。真正的问题在于我们的实践没有人去触碰,大量学者的视野仅局限于西方的专著。我们的学者之所以觉得罗伯特议事规则很好,是因为它背后有关于西方选举、民主、议事等一整套理论支撑。

我们的学科话语体系既不屑于研究中国实践,也没有能力去研究,不仅仅是因为知识体系来自于西方,问题意识也来自于西方。他们学科界限太明确,脑袋过于僵化封闭,是学科的卫道士,而不是真正的研究者。几年前,有一个青年学者在日本学习了城市社会学,回到中国的一所高校做教师。他跟我们交流时说他感到非常郁闷。为什么郁闷呢? 他说回来之后,发现中国的城市化、城市建设、城市管理跟他学的没有任何关系。他感慨中国的城市他看不懂,是个怪胎。他一生所学没有用武之地,不能报效祖国,他又回到日本代课去了。中国的经验这么丰富、复杂和独特,是我们研究的富矿,但是他只知道教科书上那一套东西,他看中国的情况,所有的都是怪胎,没法下手,确实研究不了。

除了学科话语,我们还有一套话语体系,就是政策话语体系。它来自于三条线索。一是脱胎于我们原来的革命话语、解放话语,就是改造世界的话语,从更宽泛意义上讲还包括我们的意识形态。二是来源于对革命、建设和改革实践经验的总结和概括,把它们纳入既有的政策话语体系之中,或者通过既有的话语体系将其说圆说通,以便整个官僚系统和社会都能够接受新的实践。三是我们政策话语体系正在引进一些学科体系的话语,包括供给侧改革、改革红利,这个趋势越来越

越明显。政策话语本身不是一套解释性、分析性的话语体系,不是从实践本身出发,寻找对实践的解释,而是从经典作家原点出发,从领导人著作和讲话出发,构建的是概念和话语之间的逻辑联系。概念之间,加一些中间变量,使其逻辑通畅,以给实践戴一个合法性的帽子,让干部群众接受这个实践。比如说市场经济,政策话语不会去解剖市场经济的各个侧面,而是要论证市场经济的合理性,使其在逻辑上没有漏洞,在政治上也没有问题。

那么,在学科话语体系、政策话语体系都不能很好地解释实践的情况下,我们的实践话语怎样才能转化为分析性、解释性话语?我们认为,只有经验研究才能将实践话语转化为解释性话语,构建出中国自己的学术话语体系。

一是因为经验研究能够设置自己的研究议题。研究议题是一切理论、话语的源泉。经验研究不带问题意识下去,两手空空、脑袋空空进入经验的现场,在经验浸泡中发现问题、提出问题。所以,经验研究的问题意识不来源于学科知识,不来源于刊物的偏好,也不来源于课题项目,而来源于研究者与经验本身的张力,研究者作为能动的主体与经验发生激烈地、密集地、反复地碰撞。由此生发问题意识,产生顿悟,在蓦然回首时将现象之间的逻辑关联打通。研究议题实质上是研究立场和研究视角问题。

二是因为理论的本质是对逻辑关系的探求。实践经验本身在逻辑上是自洽的。没有听说生活经验有悖论,只有理论有悖论,理论与理论之间有悖论,理论在不能解释经验的时候容易产生悖论。比如“通三统”问题,在理论上是通不了的,因为儒家传统、毛时代传统、改革开放传统在理论上存在无法协调的矛盾,无论嵌入多少中间环节,都无法将三者之间的关系打通。在实践中却不存在悖论现象,传统的、社会主义的、市场

经济的,都可以融入生活的实践之中,成为自洽的统一体。基层干部做群众工作的实践就包含了这三个传统。三者有经验中的融合很自然,没有矛盾和悖论。那么,也只有进入经验,才能真正发现三者之间的逻辑关系。

三是因为经验研究的做法很简单。长期田野调查形成厚重经验,形成经验质感,重视田野的灵感,经验的意外。理论思考要与经验互动,不断地从经验中吸取营养。理论要反映经验,回应经验,用经验进行检验。理论来自对经验内在逻辑的抽象,又不限于经验。通过大量的不同学科、知识背景的学者进入经验,产生大量的分析性概念、中层理论、解释框架。之后不同学科的学者就可以按照自己的知识背景总结提炼,形成学科化的体系。

四是因为经验研究是对事的思考,不是对词的思考,它很开放。在研究方法上经验研究采取拿来主义,视不同的问题采取不同的方法。在研究过程中,不怕出错,不怕批评,也不需要谨小慎微,而是大开大合,大进大出,从小处着眼,从局部入手,追求片面的深刻。在研究态度上,不认死理,经验研究从来不是要终结真理,而是尽量地接近真相。

最后一句话,大道至简,中国话语的社会科学路径就是调查研究。

骆小平:中国学术话语的国际传播

今天想根据我自己做学术的国际经历,谈谈我对学术话语的国际传播的几点思考。

第一,中国道路崛起的优势为什么没有转化为“中国话语”的优势?

2014年到2015年,可以说中国在世界舞台上有着“最炫”的时刻。我在学术重镇波士顿感受到的却是中国道路崛起的优势,没有转化为中国学术话语的优势。一崛起了,人家不是赞赏、认

同,却说我们有威胁。那么“中国道路”是什么?怎么崛起的?从学理上并没有形成强大的系列的理论,因此学术上说不清楚,媒体报道也没说清楚,更多却是新一波“中国威胁论”的流传。

第二,学术话语重在学术还是重在话语?

根据我的体会和观察,学术话语在国际的传播,内核还是在于学术。所接触的更多的是社会学的西方学者也认可说,中国的社会非常复杂,有很多问题发生,可以去做研究,是全球社会学理论能够实现突破的土壤。但是,中国的社会学理论重建之后吸取西方的理论框架太多,自身的理论比较滞后,一分析到中国的社会问题就用面子啊、关系啊、乡土中国啊,这是过去的中国土壤。中国已经是“城市中国”了,要全面实现现代化了,不能用这种已经不适合现在中国的社会问题的框架分析了,希望中国在社会学领域构建自己的理论。

我和老师们合作,这几年在社会科学引文索引(SSCI)权威期刊上发表了几篇文章。我做的是关于中国的流动人口的主题。在与国际移民比较中,我提出中国的户籍制度不像主流西方学者所说的是“人权障碍”,历史和现实的分析表明这是符合我们中国的国情的,而且我们的流动人口管理是有序的、稳定的、渐进的,卓有成效,没有引起如同国外流动人口(移民、难民)那样的大冲突。我分析中国在非洲的援助,不是西方所认为的“新殖民主义”,而是与发展中国家共同发展。2015年出版的《威利-布莱克威尔百科全书:种族、民族和民族主义》(*The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*)五卷本里,关于“中国流动人口”(Internal Migration in China)的词条就是我撰写的。我想只要把事情说清楚了,不用西方的那套话语也是可以得到认可的。

第三,到底什么是学术话语?是踏踏实实讲

道理。

“学术话语权”有三层意思,分别是“学术”“话语”“权”。什么是学术?学术就是讲道理,把事情是什么样的讲清楚,这就是思想。“中国学术话语”就把中国的事情讲清楚,用中国的立场和观点把中国发生的事情的道理讲清楚。有了学术和思想,把这些道理讲清楚了,才会受到大家的关注,你才有了学术的话语。你的学术话语阐释越来越明晰,让大家信服,你就有了学术话语权。中国学术话语权,在国际上怎么走,首先得有真正的“学术”,就是有思想。这个思想很出色,人家才会注意到,才会听你讲,这就有了我们的“话语”。如果你总是用他们的话语框架、话语概念来讲我们自己的事情,人家其实并不一定认可,因为他们的话语他们比我们懂的多得多。

在国际上发表英文文章来讲明中国的故事,传播中国声音,这是对的,大家反对的是把SSCI的发表作为评价标准的价值导向。如果为了发表而发表,用的框架和模型全都是西方学术理论,而不是根据中国具体国情来理解和阐释,这就是“食洋不化”。况且,西方学者知道中国发生了很大的变化,但是没有办法深刻的理解,他们也非常希望中国的学者能把这个事实讲清楚,而不套用他们熟知的框架理论。我也认为,学术重在思想,这样整个世界的社会学体系才会有突破,不然会永远在西方社会学的范围内打转。

第四,是因为传播才有了学术话语权,还是因为有了话语权就有了传播?

学术话语到底有没有“传播”?是否需要“传播”?我认为传播是一个大众化的过程,学术是精英的工作,学术话语是精英的工作内容。学术的国际传播可能不是学者自己可以做的,即使用中文写的东西,可以用国家社科基金中华学术外译项目,学者本身关注的是学术思想,而不是传播。传播是其次,传播是由专业的人来做。我们

反观西方的学术话语,主要是借用中国精英的话语权在中国进行传播,而不是由中国的平民和大众化传播的。这些西方学术理论进入中国之后,由精英进行“中国化”和“本土化”之后,大众才了解、理解和接受的。那么,反过来,学术话语在国际上,我们的学者主要做“传播”吗?

第五,量与质的关系。有了“话语量”,就有了“话语力量”,或者说就有了“话语权”吗?

量变才能达到质变,确实如此。我们现在的学术评价标准中,“量”成为了一个主要标准,因为“质”的标准不好把握,尤其是人文社科领域。你发很多文章,做了很多平台和传播,你的话语就有力量吗?有了力量就有了话语权吗?

学术话语的“质”的问题,必须是一个真的学术问题。你真的有一个学术研究成果出来,才是话语的质,而不是“伪问题”,或者没有新意的重复。从话语的“量”到话语的“质”,增强“质感”,质的厚度,最后才能建构一个敦实的话语体系。仅仅只是话语量的积累,没有新的变化其实是没有话语权的。尽管中国的实力上去了,但是没有系统地阐述中国社会发展、中国道路、中国特色的一系列自己的理论,所以硬实力上去了,软实力却不够,软实力是建立在硬实力的基础上。

第六,警惕“西方话语的中国化”或“中国话语的西方化”越演越烈。

当前,对于话语的界定并不清晰,也没有形成一个权威的学术上的“中国话语”。潘维教授提出“中国学派”是值得深思的。近代以来,中国在国际上的印象主要还是以孔子为代表的古代传统文化,而西方话语中出现了众多的学派,新自由主义学派、凯恩斯学派、芝加哥学派、法兰克福学派等等,都有一系列的学术思想,形成社科“范式”。我们当然不是说要鼓励这种“学派”的产生,而是说“中国学派”在现在是必须的。中华民族的辉煌成就了中国的文明,中国正在崛起,

正在走向伟大复兴,这更需要中国文明能够为世界文明,或者在世界文明中占有重要的一席之地。

而当前的情况是,“西方学术话语的中国化”或者“中国学术话语的西方化”成为一个重要现象。其实,我们可以感受到,这些年西方也是不断通过学术话语来消解中国的思想,消解中国的话语权的。话语体系的建构不是一时一日一人能够完成的。话语本身是一种主观的内容体现,不是一个人的主观,是一个群体的主观,有主观的解释加上事实、史实的解释客观,创建一些基本词汇,形成概念。而在词汇或者概念创建过程中,就反映了基本的价值观,印上了其视角和思维方式。也因此,中国要构筑自己学术的话语,就必须用中国自己的话语来构建,要用自己的概念并界定概念内涵。而这种概念的被认可和新概念的不断涌现,都需要一个很长的孕育期,需要不断的努力和耕耘。

最后我想说的是,学术话语的代际更替,很多时候取决于话语者的代际更替。一个新的理论出来,是可不能颠覆原来旧的理论 and 旧思维的,阻力太大。只有旧理论和秉持旧理论者的更替,新的理论才会自然更替。今天参加会议的各位就是处于这个更替的过程中。经过一代又一代人的努力,前途是光明的,是一种螺旋式的上升,逐步构建中国自己的学术话语体系。把“中国学术话语的贫困”转化为“中国学术话语的力量”,在国际上能更好地阐释中国的发展,中国的思想,中国的文明,让大家了解中国,这需要几代人的追求,我对这个还是有信心的。

白钢:丁耘兄对学术的讨论,核心是在讲知识生产的自主性的问题。我觉得很可能需要检讨一下,是不是学术界出现的各种严重问题也是因为迷信专家而没有走群众路线。中国当下有三种成体系的知识话语,即党政体系的话语、学

术体系的话语、非学术的社会话语。当前中国学术界所面临问题,一言以蔽之,是被资本逻辑俘获,将本应鲜活生动的知识生成,异化为僵硬的、冰冷的、遵照资本逻辑无限自我复制与扩张的知识生产。党政的话语体系有所不同,它因为毕竟要遭遇现实并回应现实,还有比较强的自我纠正能力,即在问题和方法之间,知道真正的问题在哪里,传统上行之有效的解决这个问题的方法是哪些,但由于没有学术界的有力支持,对于许多现实问题也就没法进行更高明而周圆自洽的解释。与学术界本身的僵化倾向相反,真正的问题被内移到非学术的社会当中去。学界偏执地推崇西方,民间就走向它的反面,索性根本不承认西方历史及其解释话语的真实性。某种程度上,这倒是民间还有思想活力的表现。但是,这种活力因为缺乏基本的学术训练和知识积累,变成了某种病态的蒙昧主义的亢奋。最典型的例子,便是“希腊伪史论”之类观点的浮现。面对一种扭曲的、带有明显偏见但又包含着极丰富信息与内在真理性的世界历史解释体系(如西方中心论),最软弱怯懦也最廉价的批评,就是因为这一体系的偏见而拒绝一切它的合理成分。那本质上就是退回到蒙昧主义,用蒙昧拒绝一切对于自己不熟悉领域的解释可能。蒙昧主义是所有对西方中心主义的批评中,最为其所钟爱的一个,因为客观上,这是一种另类的辩护。

宋少鹏:我首先把问题提给贺照田老师。您谈到从社会出发的知识如果可能,社会本身就是一个非常宏大的概念,这个“社会”指什么?李放春老师把阐述聚焦到了社会学的概念,特别想打通古今,想从古典理念中抽取概念以解释当下经验,这中间有什么方法论的思考,希望您再阐释一下。

姚洋:武汉大学社会学系的两位年轻老师的“饱和经验法”很有意思。桂华说是典型而不是代表性研究。我理解的代表性研究就是把大的样本做一个回归,那叫代表性,但是典型分析指的是什么,刚才说了很多,也没有说透彻。对于吕德文,当我们说群众路线,到社会中去获取知识,总体而言肯定是一个正确的做学术的方法,如果你把它上升到价值的层面,要小心。你所看到的中国社会,是不是代表了中国未来的价值?不能把你研究的对象视为一定是中国的未来,可能差距会非常大。我对你关于“公知”的批评是有保留的。公知,如果光说理论又怎么样了?因为你没有去下面看,所以你肯定是错的?不一定,韦伯也没有看过下面的村庄,我们今天仍把他当成“神”来“供着”。

贺照田:宋少鹏老师的问题回答起来会很长,某种意义上也超出我的能力。我这个文章之所以对欢欢的分享进行雕花,是想用这种方式特别提醒大家正视下面的问题:我们很多人在使用社会文本的时候,觉得那是一个比思想文本容易掌握的文本存在,我则想通过自己的雕花式工作,提醒这些人,社会文本的掌握常常不是一个简单的事情,而是要特别下力气的。这样当我们为了社会而发言时,我们所谈的社会才不是自己的投射,而是真的从社会出发。

李放春:宋少鹏老师的这个问题超出了我的能力,不好回答。人文性概念的提炼和构建,需要两个东西,一个是积淀,一个是灵气。怎么来生成这样的积淀和灵气?我想一个方案是办博雅学院,如果孩子们能有两三年的时间,陶冶在中西的古典经籍里,这将是很好的基础。

桂华:关于个案典型性的说法,我是不太同

意的,我也搞不明白什么叫个案典型性,这大概是一个修辞和狡辩的说法。从社会出发的知识包含了经验的饱和性追求。所谓饱和性,是指我们做了1000个村庄的调研,再研究第1001个村庄的时候,对第1001个村庄的观察、研究和理解,就包含了前面1000个村庄的丰富性。当然,这里的1000个村庄是个形象的说法,其实完全不需要调查1000个村庄,一个人也不可能调查1000个村庄。我们的经验是调查10个村庄就会逐渐形成质感。有了这个质感,再来认识事物时,就具备了毛主席说的“去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里”的能力。

吕德文:好的理论和概念几乎都是自主生产出来的。包括韦伯,它的理论很好,也是从经验研究中生发出来的。在中国做出来的知识产品和美国一样,当然是完全可能的,但这并不意味着知识生产的自主性不重要。所谓中国话语,其关键不在于具体的知识是什么样的,知识呈现的形态是不是和西方一样,而在于到底是谁生产的,生产体系是否是独立的。只有真正从自己的问题出发,走入社会,才会知道知识生产的一些基本环节,比如理论和经验之间的悖论在什么地方,经验的适用性在哪里。今天我们讲“中国特色”,特色在哪里?解决了中国特色的问题,也就解决了中国的普遍性问题。

要做一个有解释力的中国理论,知识生产本身要有自主性,不在于用的概念是不是西方的。群众路线这个理论,它为何有生命力?一个重要的原因是它运用了阶级等分析性概念,使得“群众”变得具体。而我们可以反问的是:为什么当前群众路线在很多情况下解释力不够?很可能是因为我们摒弃了阶级分析法,群众就变成了一个抽象的政治概念。

姚洋:吕德文的回答非常好,最重要的是要做中国有意义的问题。中国学者要有自己设定研究议程的能力,这是关键。有了自己的研究议程,就可以出来和西方竞争的理论。另一方面,在中国做研究,特别像经济学家做研究,还需要有用的概念,要解决中国的问题。

三、学科自觉

王正绪:政治学研究与中国话语

我先从“话语”的定义开始。什么是话语?我觉得,话语首先是指一些概念和符号。符号本身也是概念,是更抽象的概念。这些概念和符号,以及它们的含义,就是话语的一部分、第一个层次。其次,话语还包括对这些概念之间的关系的一些叙述(statements)。对这些符号和概念之间的相互关系、联系的叙述,也是一套话语的一部分。这些关系有的是明确的,有的是暗含的。这种关系并不见得非常坚固和持久,可能会变。我觉得话语或话语体系不是意识形态。意识形态应该是比话语更高级别的系统。另外,话语体系也不是史观,而叙事(discourse)则是由话语构成的。

话语很有规范性。有的是价值中性的,不含规范性的倾向,但有一些话语体系是有价值取向的。

政治学界的话语体系是什么样的呢?关于国内的政治学话语,我的说法可能会冒犯同行,他们可能会不高兴。最简单最有效的讲法就是,我们政治学面对的话语环境最突出的特点就是有一个“自由民主话语霸权”。自由民主完全成为政治学研究里面的霸权话语。在政治学界有很强烈的认识,政治的体制或运行方式就应该是(某种设定了标准的)自由民主,而政治学就应该关于自由民主是什么、怎么运行、怎么实现的研

究;或者关于自由民主的崩溃、失败、死亡,也就是某种实现方式的自由民主为什么不成功,那它暗含的前提是自由民主应该实现,应该成功。这一套话语体系形成的话语霸权,就极大地影响和限制了我们对关于什么是政治、什么是政治研究、什么是好的政治研究的理解和实践。

作为一个话语体系,“自由民主”包含其他的、对应性或次一级的概念。比如说威权主义,这是和自由民主对应的概念,还有专制。政治转型、政治发展等,这是在自由民主的话语体系中次一级的概念,其涵义就是政治运行或变化的终点(目标)是实现自由民主,或者叫民主化。“民主如何出现”(how democracies emerge)、民主崩溃、“民主如何死亡”(how democracies die)、威权韧性等等,也都是这一层次的一些概念。再次一级概念就更多了。比如社会资本,在很多人看来是一个中性的话语或者概念,但是它现在主要作为自由民主话语的一部分——社会资本是作为“让民主运转起来”的东西而存在的。其他的关于社会的研究,比如抗争政治和社会运动,很多时候也是将这些概念或现象放在自由民主的框架里的,是自由民主话语体系的一部分。

自由民主的霸权是怎么形成的?国内已经有不少学者,包括潘维老师等,做了很多有意思的工作。现在把民主回溯到古希腊,这是非常片面或者错误的一种叙述方式。古希腊本身也不是民主体制,而亚里士多德也说民主不是好的体制。在文艺复兴的时候,欧洲的知识分子重新找到了古希腊和古罗马的传统,这是现代意义上的民主概念被塑造成欧洲的政治哲学的一个内核的观点。

古希腊和古罗马并不是欧洲的。那时候德国是蛮荒地,后来的德国人就是当时文明的罗马帝国时必须对付的北方蛮族。地中海地区,包括南欧、北非、地中海西岸即今日的约旦、叙利

亚到两河流域的所谓“新月地带”,是当年经济、文化、政治繁荣的中心。地中海地区并不全是欧洲的一部分,而是包括东亚、西亚、北非、南欧的欧亚大陆的一部分。“一带一路”就是以地中海为中央的欧亚大陆的西部,向东经过西亚,向南进入南亚,另一条主线经过中亚进入我国的新疆,通过河西走廊进入中国,也就是东亚大陆的中央。萨米尔·阿明非常明确地指出,古希腊、古罗马文明并不是欧洲文明。文艺复兴以后,欧洲的知识分子把古希腊、古罗马的文明成果变成了“欧洲”的古代文明遗产,给现代的欧洲制造了它本来不存在的古代历史。

文艺复兴之后,资本主义兴起了,一大批资产阶级思想家呈现了群星闪耀的局面,比如洛克、卢梭、孟德斯鸠,等等。正是这一批思想家创造了现代意义上的民主、人权、自由等观念。在这个意义上,马克思主义讲得没有错,近代化过程中西欧国家建立的是资产阶级的民主。只不过现在这样说的话,可能会被某些人视为政治不正确。

将民主与选举政治或选举制度结合起来,等同起来,则要到19世纪末。欧洲主要国家政治发展的主要脉络,都变成了逐步扩大选举权,最终在20世纪初基本实现了全民普选制度。第二次世界大战以后,西方与以苏联为首的东方阵营的意识形态、全球政治竞争常态化,西方于是垄断了对“民主”的使用,将非选举政体都定义成非民主的政体。我们讲的现代的政治学和现代的社会科学,主要都是二战以后,在冷战时期逐渐发展起来的,也主要是西方的大学和学术界发展起来的。这个西方中心的社会科学和政治学体系,有非常好的部分,我们要给予充分的肯定,也需要全面地学习。但是在话语体系上,在政治学领域,基本上选举政体成了民主的同义词,非选举类的政体就变成专制,这是如今“民主”概念的形成历史。

我们不能否认20世纪中叶以来,西欧和北美的政治发展和治理实践,对人类的治理思想和理论做出了贡献。西方政治与治理实践中有很多有益的成果,值得我们学习和借鉴。事实上,我们近二三十年来也在积极地学习他们的东西。但是对民主这个概念的垄断,则完全是意识形态争夺和冷战世界格局影响的结果,而全球范围内的地缘政治竞争和意识形态竞争是当年这套话语体系形成统治力的根本推动力。

在这种情况下,民主就成为了一个规范化的概念。本来,一个在政府组成中是不是采用直接的普选来决定立法机关或最高领导人的产生,可能仅仅是一个政府形式的区别。以此为标准将各个国家划分成各种“政体”,我觉得就有问题了。更重要的是,这样的一个政体话语体系,实际上含有很大的道德化能力——是否举行直接选举在区分政体类型的同时,也对非选举类政府实行了污名化、非法化(de-legitimation)。

由此带来的认识论后果是,第三世界国家和知识精英的想象力被这样一个话语体系和道德主义框架限定。国内的学者就把自由民主当做一种理想、一种启示、一种方向。反过来自由民主的概念就成了一种霸权或者一种压迫,也就有了话语权的说法。人家掌握了一套话语权,你没有办法提出反对的、替代性的叙述,你就被压迫了。非西方国家的知识分子谈论民主的时候,往往是一种想象的民主,批判和幻想都是建立在对某一种体制的想象之上。民主变成了想象,不是真的某种政治体制,而是人们在想象民主应该是这样的,应该是那样的。

我们不能否认,1940年以后北美的政治学和其他社会科学的发展,从技术层面来讲,在研究的科学主义和方法论等方面,的确是很有成就的。刚才几位年轻的老师讲的研究都很好。我们在国内做调研非常好,但是在研究的社会科学

化上,我们还是需要借鉴很多西方的东西。我们去搞调研,在价值观念上,或者意识形态和话语上,都可以坚持自己的特色和价值体系,乃至开创新的体系。但是在方法和技术上,还需要学习很多西方现代社会科学的东西。研究生要接受方法论的训练,尽快在方法论、研究设计方面,赶上西方的学者。

政治学作为一个现代的社会科学学科,到20世纪六七十年代基本成型,之后继续发展。上世纪40年代的时候,美国政治学的主要做法,也多是叙述和讨论。到了五六十年代,开始有实证的研究、科学化研究,同时引进其他的理论范式,比如理性选择学派、博弈论等。这样在研究设计和方法上有了很大的进步。这是我们后发者的困境或挑战。我国在1980年以后重建政治学,需要先补课,再超越。有学者说了,我们什么时候补完这个课?别因为要补课,我们就永远在后面,摸着石头补课,不停地把西方的东西搬进来,结果一直在摸石头而忘了过河。摸石头过河而忘了过河,就是忘了我们学习西方学术界的最后是要超越他们。超越不见得是“超过”。在话语方面,更可能是“transcend”,摒弃到目前为止占统治和霸权地位的话语,推动形成替代性或竞争性的话语。没有这样的目标,那就是一直在补课,一直在摸石头而忘了要过河。

怎么办?构建中国政治学的中国话语体系,首先我们还是要抑制和避免学术民族主义。所有问题都说西方错了而我们是正确的,一切按中国的来,这叫“学术民族主义”。不能太着急,学术民族主义是不行的,超越对方要有耐心,要慢慢来。

第二,简单地讲中国例外论也不行。说中国和西方不一样,中国的理念、政治不一样,讲中国道路、中国特色来拒绝西方的话语体系,也不行。要形成有竞争力、有影响力的话语,还是需要超越中国例外论。要超越单独国家的案例,超

越国界以后还能够被适用,只适用于中国是不够的。《开放时代》一直努力在这方面构建中国话语,这非常有益。

第三,光否定和拒绝西方这一套不行,要想办法建构。中国的存在不能被西方学者忽视。最近就有人提出新的叙述了。比如说最近有一本书,裴宜理(Elizabeth Perry)和一个学者合编的,比较印度和中国,书名叫《超越政体》(*Beyond Regime*)。我还没有读这本书,但感觉作者的意思是比较印度和中国,是不是可以不要讲一个民主一个非民主,不要考虑政体概念。这是一个有意义的努力,不过还不够,这只是有一定的自主性的意识,在想办法超越现有的话语框架。他们或许提出了政体思维应该被超越。但是用什么新的话语来组织我们的思想、知识呢?这就需要新的概念和话语体系。

我觉得我们可以分两步走。第一步,我们的确要构建中国话语、中国的概念。很多学者都在做这方面的事情。潘维老师最早将我们的政治制度称为“中华体制”。我们自己政治实践中的理念和哲学,比如群众路线、政道思维等,现在有学者把它们提炼出来,给予适当的定义和运用。赵鼎新的《儒法国家》也是这样一个例子。在他之前还没有人把中国二千多年的历史用社会科学的模式来解释。这些工作就是将中国作为一种现象去研究,用一些西方人都能理解的词汇和话语描述出来。有一本书讲过,先要总结出来,下一步在构造话语时尽量照顾到别人能接受和读懂,不要强调中国特殊论,逐渐就可能扩大它的影响。

第二步,要去研究、解释和描绘表述中国以外的现象。现在的学者只是把中国的研究搞好,但真正要创造中国的话语权,必须走出去。当然这不是几年内的事情,是未来一二十年的事情。现在中国经济和各种力量,触及全球各个区域,

我们的知识也要跟上。美国的比较政治研究和对世界其他国家的研究,也是和美国在二战之后变成世界第一大强权国家并行发生的。现在我们进入这个阶段。我们不是和美国或其他国家争夺全世界,而是自然而然地走向、融入全世界,这要求我们对世界各地形成自己的知识。

这需要用到现在的社会科学形成话语,已经有的一些话语和工具,包括从中国的经验和现象产生话语,从当地的经验现象产生话语,超越本地,超越中国这个“本地”和世界其他地方的“本地”,来获得通用性。知识话语体系的转移要靠代际替换。我们的高等教育和知识人才培养体系有两个方面需要改革。我们作为大学老师,一部分工作是自己要做研究,另外一部分是培养下一代知识人员。通过培养新一代的知识工作者,使得他们采纳和推广新的一套话语体系,话语体系的替换就逐步发生了。我认为我们社会科学领域,包括政治学、人类学、心理学、历史学、文学、哲学等等,研究生教育的“3+3”模式,即三年硕士研究生加三年博士研究生,不适用我们对知识生产人员的要求。用三年来培养博士生,是不够的,很多能力培养不出来;而花三年培养一个硕士研究生,可能浪费了很多时间。硕士、博士的教育应该重新组织一下。很多学科读一个硕士是没有意义的,比如一些文史哲的专业。作为通识教育、博雅教育,在本科阶段接受文史哲的知识与训练,之后再读一个文史哲的硕士,并没有太大的意义。想要做研究,真的要花五到八年来进行博士训练。必须承认,美国的人文社科的博士教育模式是非常强劲的。在政治学、历史学、人类学、社会学等领域,的确是要花一年乃至更多的时间到田野里去,绝对不能只靠看资料来做研究。博士生期间,在去田野之前,要有两年的课程和方法的训练,之后通过综合考试或博士候选人资格考试(qualification exam),再通过开题报告的答辩,

才可以到田野里去。这些工作完成了,多多少少要三年。第四年在田野,第五年再回到学校。快的,可以第五年内把论文写出来,多数情况下要六年才完成。国内近年来开始向这样的模式靠拢,比如搞硕士直升博士,这样可以五年硕士、博士一起读完。在内容上,比如中期考试、田野研究等环节,还需要继续提高。当然,学生有一年时间做田野,在奖学金制度方面要有相应的支持。第二个需要改革的地方,就是在综合大学当中,社科类的学院与外语的专业怎么整合起来,包括同一个城市里,单独专门的外国语类院校如何与综合性大学整合在一起。培养研究世界各国的社会、政治、经济、历史、文化的下一代知识工作者,可能更好的方式还是应该像美国的大学一样,语言类的院系合并到综合性的大学里。

陈柏峰:法学理论如何面对当代中国法治

非常感谢《开放时代》的邀请,让我有机会在这里讨论这个话题。大家知道我是做经验研究的,最早跟贺雪峰教授读博士,做田野研究,在过去十几年里面,研究的问题都是小的问题,不太谈宏大的话语。法学理论如何面对当代中国法治这么一个宏大主题,是我最近几年在思考的问题,与我自己如何在法学界立足是紧密相关的。

讨论法学理论如何面对当代中国法治这样的大话题,确实像朱苏力老师讲的,平常觉得有很多话想说,又一时不知道从哪里说起。我对这个问题的思考,有几个刺激:

第一,在知识体系上,我过去做的研究,在法理学的学科体系里不好放。很多朋友跟我讲,觉得我研究的东西很有趣,但在课堂教学的时候,不好放到哪个模块中去,研究的问题跟传统法学理论讨论的问题有距离。当然我们也可以说传统的体系不完善。问题是如何完善这一体系呢?

第二,最近有关于法理学学科的死亡与重生

等问题的一些讨论。我们既有的法学理论体系,尤其是教材体系,还是存在一些问题。比如讲司法,一般讲司法具有被动性、中立性,但这并不能完全概括中国的司法。中国的司法一定是被动的吗?再如讲执法,执法有权威性、单方面性,但中国的执法从来不是单方面性的,执法具有协商性。既有法学理论体系的很多概括,不能够完全涵盖中国。

第三,今天中国已经如此重要,站在中国来讲法理学,就必须能够容纳包括中国在内的世界各国的经验,至少是主要大国的经验,当然也包括西方。中国特色的法学理论体系,不一定说和西方就是对立的,也不是说西方错了,而站在中国来讲法理学,至少应该同时容纳中西,以及其他的重要国家的基本经验。但是在这一点上,今天的整个理论体系做得还很不够。这在基本理论体系尤其突出,教材就是基本话语。

此外,顾培东教授常常向我灌输一些理念。他经常说,我研究的那些东西太细枝末节,进不了主流话语。他的话有一定的道理,所以我还是想有一些改变。我跟他讲,年轻的学生要对问题认识有突破,有真正的理解,有学术感觉的话,必须从微观问题入手。他说,如果说年轻的学生需要这样,你40岁左右的年龄,应该想想未来,你在学术史的位置怎么摆,如何做出贡献。他说这个话题对我还是有触动的,所以我现在也在想这样的问题。

现在我们谈话,现在最主流的话语,发展中国特色社会主义法治理论,这是非常重要的。在法学院,很多老师信奉西方的法学理论,原因很多,很关键的一点在于,当我们拿不出一套有说服力的话语的时候,大家自然就容易跟着西方跑。西方的法学理论话语很成熟,多少人付出了努力,它系统而逻辑完整。

而中国特色社会主义法治理论,总不能在课

堂上拿着领导人讲话读吧。这是什么中国特色?没有真正的学术理论体系,在课堂上读领导人讲话是不行的,必须落实为学术的语言,甚至是日常的语言,必须建构出自圆其说的话语体系。现在这方面做得还远远不够,这是一个非常内在的原因,我们整个概念、范畴、理论西化是很严重的。当然这有法学界懒惰化的原因。

习近平总书记2012年提出法治国家、法治政府、法治社会一体建设。到现在问法学学者,什么叫法治国家、法治政府或法治社会,也不容易回答出来。西方没有这样的词汇,西方讲法治就是法治,讲法治的要素、特征,不会讲法治政府、法治社会。这样的词本来就是中国特色的,来源于中国。这些词汇到底指什么?在理论上讲得清楚吗?讲不清楚还讲什么中国的理论话语体系!

我们今天的法学理论体系,没有办法覆盖我们法治的运行。法治政府、法治国家、法治社会,政府长期是这样推进法治的,十八届四中全会纲领性的文件就是这么写的。可是我们法理学的教材没有这些东西,它讲法的运行就是立法、司法、执法,这些并不能概括法治政府和法治社会。我们能不能有一个新的体系去讲这些东西都是有疑问的。我们整个理论体系,对中国法治实践状况的把握不够,学者对实践都是疏离的,有很多问题。

甚至说,当代中国法治是什么样子的,现在没有人说得出来,没有一本书告诉你当代中国法治是什么样子的。如果讲当代中国特色社会主义法治理论,连法治理论都描述不出来,怎么说得通?法学院的学生经过四年训练以后,你问他中国当代法治是什么样子的,他是说不上来的,因为既有的理论框架容纳不下这些东西。讲党领导法治,党是怎么领导法治的,有人讲得出来吗?这没那么容易。

所以在我看来,把当代中国法治讲清楚,就

是发展中国特色社会主义法治理论,就是在法学和法治领域讲中国模式。对内把这些讲清楚,才能够真正去反西化。我们缺乏有说服力的话语和理论去占领市场。教育部和中央政法委讲我们社会主义法治理论要进课堂,进教材,进头脑。头脑是那么好进的吗?必须有真正的理论建设,拿出框架来,如果拿不出来,说了都是白说的。

对外,中国推进法治的模式可能为第三世界提供经验和借鉴。可以说,中国法治与其他第三世界国家相比是很成功的。全世界抄袭西方法律制度,抄袭得好的多了去了,有的国家连国旗都抄别国的,还有把世界上最顶尖的法律直接移植过来的。但是,第三世界国家最大的问题是没办法把抄来的法律贯彻下去。第三世界国家是非常需要建设法治的经验,中国恰恰又提供了一个很好的范本,其意义不在于我们要标榜自己和西方不一样。我们讲得出来,人家自然可以去学习,学习如何有效推进法治。中国有很多这样的经验。我们讲党委领导,政府负责,党委如何领导,政府如何负责,这都是需要阐释的,在经验层面、在理论层面,都是有很多工作需要做,有很大的空间。

最后,我们在人力资源上也存在巨大的浪费,很多学者在做意义不大的工作,意义重大的工作却没有人去做。需要做的学术工作,你只要稍微一深入,就会发现并没有多少人研究。你一搜索关键词,发现文章很多,读了之后发现没有几篇是真有启发的。把当代中国法治讲清楚这么重要的事情,也没有什么人真正去做,这多少有些悲哀。

当然,我经常会觉得很无力,说要突破西方的框架,说要突破官方的意识形态教条,但法学理论话语不是说出来的,而是做出来的。只有去做了,做好了,才有意义。谁都可以说,做不出来,说就没有多少意义。

田雷:中国改革宪法的源起与展开

我一直是《开放时代》的忠实读者,但参加年度论坛的研讨还是第一次。我提交本次会议的,是我暑假完成的一篇文章。为了好好研究香港《基本法》,我反复细读了邓小平在20世纪80年代关于香港问题的论述,主要集中在1982年到1984年。1984年是个有意思的年份。根据《邓小平文选》,邓小平讲他这一年只做了“两件事”(中英两国年末在北京签署《联合声明》,故此第二件就是“用‘一国两制’的方式解决香港问题”);^⑥而读《邓小平年谱》,1984年年初视察经济特区时,这位八十岁的老人留下了“我从来不走回头路”^⑦的人生经验。起笔时我想得简单,能否以这些官方文本为素材,写一篇别开生面的文章。严肃的学术议题并不必然排斥灵动的文字以及清新的文风,花三五天写上六七千字,就当做一次学术写作的试验和自我训练。

动笔后我却越写越长,欲罢不能,修宪后也未停笔,写到目前版本的两万字,这是动笔时没有想到的。这么看,文章就并非只是偶然的意兴而为,也从研究方法上贯彻了我这些年倡导的思路,是“重新发现中国宪制”的一次身体力行。文章写成这样子,看似偶然,实属必然。我们宪法学界长期弥漫着一种“巧妇”心态,功夫再好,奈何难为无米之炊,因此做的都是一般将来时的研究,寄望着未来某个宪法时刻之后,等待宪法被“司法化”了,方能大显身手。我不这么想,大概属于少数派。说到底,能不能看到中国宪法的实践,取决于我们头脑中的宪制到底是什么,我们究竟如何理解立宪政治这种秩序形态。在这个问题上,我基本同意苏力老师的论断,每个相对长期存在的政治共同体,必定有其宪制。^⑧当然只是基本上的同意,对于苏力老师一贯以来的彻底实用主义进路,在《大国宪制》中具体表现为挤干时间的历史观以及穿越上下五千年的论述,我

有些意见不吐不快,不过今天并非合适的场合。

但即便承认中国有宪制,如何去发现,始终是难题。不夸张地说,如果尽信目前宪法的理论框架,确实会变得“盲目”,观察者只要带上这副眼镜,就看不见中国的宪法实践。在法学院给学生讲宪法,总论比较好讲,围绕着如何理解宪法作为国家的根本法一一展开。但学期过半进入分论,尤其是到了讲基本权利时,我对自己的课堂特别不满意,总觉得很别扭,明明是要讲中国的,但讲来讲去都是外国的,或者说同中国压根无关的比较法。说到底,在这个课堂上始终有一个矛盾难以摆脱,一方面是要给学生讲好中国宪法的故事,但另一方面我们只会说源自西方的话语。这是一种格格不入,学院内的宪法理论是西方舶来的,其底色无疑是自由主义的,而我们的宪法却是中国的,是社会主义的。

我时常因此而心神不安,感觉没有念对经,对不起学生。上半年写作时,我甚至冒出过一个大胆的念头:总论部分照常讲,进入分论后,直接带学生去读《邓小平文选》并参照《邓小平年谱》,以邓小平的言与行作为理解中国宪法文本的基本材料。若是同宪法学用以做文本释义的种种学说相比,邓小平在现实政治中的决断和论述才是原汁原味的,是第一手的宪法材料。这就好像我们要研究美国1787年的建国宪法,就必须读《联邦党人文集》,要理解美国内战后通过的三条宪法修正案,就不能不看林肯的葛底斯堡演讲。宪法不是从天上掉下来的,没有先行的、呈现为历史决议的政治共识,就不会有宪法作为根本法的生成和变革。同理,不理解邓小平理论,解释“八二宪法”可以说门都没有。重新发现中国宪制,首先存在着扩展宪法学研究的视野和材料的问题。

那么作为宪法学者,应如何读邓小平?大道至简。我们并不是也无需做改革开放四十年史的专家,材料不能越读越厚,“传闻证据”未必可

信,不要舍近求远,放着官方文献不读,非要忍不住关怀那些往事并不如烟的讲述者。我们要做的,就是立足官方文献,从三卷本的《邓小平文选》开始,必要时参考《邓小平年谱》。就方法而论,是用邓小平来解释邓小平。我在文中有一段话,是这么讲的:“收入《邓小平文选》的全部文字,构成了一个完整的意义世界且融贯的规范秩序,其中不可避免存在逻辑的空隙、话语的冲突、实践的紧张,但却没有无法弥合的意义真空和路线分裂。在这个意义世界内,不存在某个历史分水岭,以此将邓小平分割为前期的和后期的,无法兼容,更无基于派性的政治角色扮演,左派只提一个反右的邓小平,右派则是一个主要防左的邓小平,难以并蓄。”在这一方法论自觉下,宪法解释之初步,是把《邓小平文选》当作一部字典来查,制作词条和索引,用邓小平解释邓小平,对其全部论述做基于融贯性推定的文本互证和整体解释,拒绝断章取义,各取所需。

一旦以邓小平理论作为解释“八二宪法”的“原旨”,那么摆在宪法学者面前的问题归根到底就有一个,如何理解我国宪法所规定的“社会主义”。从成文宪法出发,“八二宪法”第一条第一款即开宗明义,论定我国是社会主义国家。向前看,这一规范紧接着宪法序言最后一段,也即本宪法“以法律的形式……规定了国家的根本制度……”;往后看,2018年年初的修宪再次确认了社会主义的道路,新时代初心不改。故此,理解作为国家根本制度的社会主义,首先是一个宪法解释的,也因此是政治的问题。回答这个问题时,美国学说是如何说的,德国判决是怎么判的,统统不关乎中国宪法的解释,不加论证地以西方学理来注解“八二宪法”,是解释学的“邪路”。

关于社会主义,立足于邓小平的论述,可见到一个在摸索中定型的历史进程。在此化繁为简,只看几个时间点的关键论述。金庸先生几天

前刚刚以94岁高龄过世,在纪念先生的洪流中也得见一段尘封往事。1981年7月18日,《关于建国以来党的若干历史问题的决议》通过半个月,邓小平在北京会见金庸,宾主双方从“决议”谈起,其间论及社会主义,邓小平自问自答:“现在世界上的社会主义有多少种?有一百多种罢?中国建设社会主义社会,要采用符合中国国情的方法。”^⑩我想,这里的社会主义有一百种,就是中国改革开放的方法论了,也即摸着石头过河,杀出一条血路,不论黑猫白猫,以至于到90年代初南方谈话中的“不搞争论”,其要旨就是既坚持社会主义这个宪制前提,又把什么是社会主义这一根本问题留给实践去解决,交由时间来下论断,“不争论,是为了争取时间干”。^⑪

“社会主义要消灭贫穷”,故“贫穷不是社会主义”,^⑫因此要让一部分人、一部分地区先富起来;但社会主义也“不搞两极分化”,“如果导致两极分化,改革就算失败了”。^⑬可见,总设计师在论及社会主义时,更倾向于用“消灭”和“不搞”这样的否定表达来界定“邪路”,如果说有论断,往往落实为社会主义不是什么,而非是什么。不争论,绝不是不搞社会主义,只是暂时搁置不必要的口舌,因为“一争论就复杂了,把时间都争掉了,什么也干不成”。^⑭所谓“建设有中国特色的社会主义道路”,在这个总括式的表述中,“中国特色”曾是我们“无问西东”的改革策略,是不需要也一时无从讲清楚的道,但时间一到,在“中国特色”通过“建设”而“有”了之后,给社会主义下论断,使其得以“定型化”就是中国宪制的大哉问。如邓小平在1992年所言,“恐怕再有三十年的时间,我们才会在各方面形成一整套更加成熟、更加定型的制度。在这个制度下的方针、政策,也将更加定型化。”^⑮在这一以40年为期的历史时间轴上,我把“八二宪法”在今年初的第五次修改,尤其是第一条的增补,加入“中国共产党领

导是中国特色社会主义最本质的特征”，理解为对社会主义制度加以定型化的政治发展。从1982年到2018年，以修宪之举完成了社会主义制度的定型化，也即宪制化，从而在政治上回答了“不搞争论”时期予以阶段性回避的问题，这是本次修宪的政治意义所在。

法学界此前常会忘记“社会主义”条款，但无论我们爱或不爱，它就写在国家根本法的第一条里，白纸黑字地存在，故此之于整个法律体系，无分公私，“社会主义”条款都是基石。我在文中有一处小题大做的尝试。邓小平在1988年某次谈及香港问题时曾这样讲：“五十年只是一个形象的讲法……前五十年是不能变，五十年之后是不需要变”。^⑤为什么以五十年为期，在邓小平口中，“不能变”就变为“不需要变”，这里的一字之变，若有微言大义，应做何解？曾有宪法学者听出言外之意，认为香港回归五十年后，中国内地也将资本主义化了，两制由资本主义而一统，故此说“不需要变”。但这种解法，岂止是荒诞！远的不说，这次修宪不就是对这类误读的打脸吗？之所以对第一条视而不见，归根到底还是向来不吝以最坏的恶意去理解社会主义而已。

我有一解，用邓小平去解释邓小平，从其立足所在和视野所见，来解这一字之变。长话短说，即便理解香港问题，我们也不能只看到深圳河以南，胸中要有全国一盘棋。若是只看深圳河以南的资本主义，想着“舞照跳，马照跑”，那么邓公口中的“五十年之后”就是以香港回归为起算点，指向2047年。但在邓小平的视野中，这个时间点并不只是2047年，还是“下世纪中叶”，是新中国成立一百年，是十一届三中全会以来一心一意搞建设的七十年。这里面有一次时间的偶遇，我们此前之所以混为一谈，错在用搞学术一亩三分地的逻辑，遮蔽了“埋头苦干”搞建设的全国一盘棋的要求。从经济特区“杀出一条血路”开始，

中国经济改革的逻辑之一就是要在内地再造更多的“香港”。那些虽然先富起来但最终仍姓社会主义的地区，如是讲，“五十年之后”也即“下世纪中叶”，“香港”会在社会主义内地星罗密布。站在20世纪80年代讲“前五十年”，“不能变”就是一种至高的政治承诺，其规范力在于邓小平在1978年中央工作会议闭幕会上的讲话中所说，“不因领导人的改变而改变”。^⑥而仔细推敲“不需要变”，从此一时到了彼一时，“不需要”并不必定排斥“需要”，因为究竟是需还是不需，并非当下承诺所规范，而要交给后来人回答。眼下只是表态，届时处理“这些问题”，“泱泱大国”不会“小里小气”，其余的如何，都要且听下回分解。这么解读并非孤证深入。1987年会见李政道，邓小平在解释“振兴中华”口号时，也畅想了一番“到下个世纪五十年代”的中国：“到那时，台湾、香港在整个国家经济中占的比重就更小了，这就更没有变的必要”。^⑦想想看，“没有变的必要”，不就是“不需要变”吗？在此意义上，“大国宪制”的视角即便是在理解“一国两制”和香港《基本法》时，也是必要的。

此次修宪，最重要的一条，就是从宪法上论断了社会主义的本质特征，也即增补入宪法第一条的“中国共产党领导是中国特色社会主义最本质的特征”。如何从宪法解释上去保障此次修宪之初心，也因此构成新时代法制建设的根本。现在法学界兴起研究党规党法的潮流，是一种对接，但还不够。因为“规”和“法”所讲，仍是要把党和国家装在笼子里，其基于的法治理想仍难以摆脱自由主义底色，只讲了依法治党这一面。宪法第一条所写的是“中国共产党领导”，“领导”是一个极富能动性的动作，再究细节，“中国共产党领导”是一种主谓表述，是面向未来而言的，党的领导地位是题中应有之义，但又不仅于此，党领导谁，为了谁，领导是要干什么，要回答这些新时

代宪法解释的重大问题,并非党规党法研究能承担。甚至可以说,按照控权思路讲得越多,反而同“领导”这个文意的原旨距离越远。要是从宪法第一条扩展到第一条所在的总纲搜索“国家”一词,共出现61次,是宪法总纲部分当之无愧的高频词。从第四条开始,宪法文本连续出现以“国家”一词为主语的条款,诸如国家维护、国家保障、国家鼓励、国家反对、国家建立、国家实行、国家加强、国家发展、国家举办、国家推广、国家培养、国家倡导、国家组织……这一系列以“国家”为主语的主谓表达,都表达出对社会主义国家这一主体的期望和托付。最简单的文本列举,也足以折射法理学中所谓规范分类的单调。作为解释之初步,总纲的每一条、每一款——此前宪法学者视而不见的——不正是诠释“中国共产党领导”的文本内资源吗?忠实于现行宪法之文本,我们基于社会主义制度所要检讨的,并不是党在哪里领导多了,国家管到何处就越权了,恐怕还是哪些任务被放弃了,哪些承诺遭背叛了,如何通过党领导来兑现社会主义的承诺,这可能是合宪性审查在中国的工作重心。

最后回到一段往事,1986年6月邓小平会见海内外荣氏家族成员,在此照录《邓小平年谱》所载原话:“所谓小康社会,就是虽不富裕,但日子好过。我们是社会主义国家,国民收入分配要使所有的人都得益,没有太富的人,也没有太穷的人,所以日子普遍好过。”^⑧这句话读来令人动容,不外乎它表达了中国人颠扑不破的道理:如何建设社会主义,党又如何领导,都不可脱离人民对美好生活的向往和追求。

张旭:关于中国特色社会主义政治经济学话语体系构建的思考

我谈三个方面:一是《资本论》的话语体系,二是中国政治经济学的传统话语体系,三是现在

我们的状况。

《资本论》的话语体系到底是什么?现在对这个问题的讨论并不是很充分,为什么?现在的学者,如果说讨论《资本论》体系和当代中国特色社会主义政治经济学体系的关系,这样的文章很多,但是文章看下来之后你会发现,没什么具体的内容,因为没有去从整个《资本论》形成和发展的全过程去考察。

我简单概括一下,一是术语革命。到底从纷繁复杂的社会经济现象中怎么形成概念?或者严格地说是怎么形成范畴,然后怎么形成概念?怎么成为理论,怎么再体系化?这些似乎并不清楚。任意制造概念和任意制造体系的情况太多了。关于这个问题,大家可以从《德意志意识形态》《哲学的贫困》《1844年经济学哲学手稿》中去找寻,在此不赘述了。中国特色社会主义政治经济学体系的话语构建的这个起点就是术语革命。比如说马克思用的很多经济学的术语,实际上完全属于他自己的并不多,这我们都清楚,劳动价值论不是他的,甚至他早年还反对,后来他却坚持了,并把它科学化了。唯一可能最突出的属于他自己的,就是剩余价值。另外,他赋予一些已有的术语新的含义,有些是完全借用,有的是给予了新的含义,比如说“资本”。再一个就是全新的术语,是他自己创造的。后来恩格斯就讲了这样一个问题,某些术语的应用不仅同他们日常生活中的含义不同,也同国民经济的一般含义不同,这是《资本论》体系的一个特点。

二是逻辑特点,或者叫方法。马克思通过物的关系和物之间的社会关系研究人之间的关系,是马克思经济学——至少是在《资本论》里表现出来的——与其他经济学不同的一个特点,又是优点,开创了政治经济学研究上的革命。因此,我们说把唯物辩证法应用到政治经济学中是马克思的首创,也是他科学性的一个基本保障。

三是体系革命。马克思自己有一句话,他这样的著作存在着各种各样的缺陷是难以避免的,但是结构,这是德国科学的最高成就。而对这个问题,恰恰我们的学者似乎都不太重视。每年无论是硕士入学的考试、面试,还是博士的,我几乎都会问他们一个问题,就是《资本论》有几卷。他们张嘴说三卷,我说错了,是四卷。他们完全不知道为什么还会有第四卷。在马克思整个创作过程中,整个学术体系中,每部著作必须要有一个理论史的阐述,没有理论史,基础在哪里就没有了。从马克思分析资本主义制度的整个过程看,从五篇计划到六册计划,再到《资本论》四卷结构的变化之中,我们能够体会他到底是如何进行对资本主义这个制度本身的研究。如果没有这样一种总体方法论的思考和应用,如果不能理解马克思的这种思维方式,而仅仅从他出版的《资本论》里去研究和寻找当代问题的答案,恐怕是远远不够的。

上述三个方面,即术语革命、方法革命、体系革命,我个人认为是《资本论》的话语体系里面给我们今天构建“中国话语”最重要的启示。当然话语革命,我们并不是说要任意制造一些名词。

上学期我们学院请了做《资本论》的四部手稿(MAGE2)编辑的美国教授做了一个演讲,我来主持和评论。他说《资本论》的四部手稿(MAGE2),现在还没有英文版,所以中国人还不知道。听了这个话之后,我离开了会场一会儿。我拿了厚厚的一摞中文打印稿本,我说这就是中文版,虽然没有你所说的英文版。他认为要先翻译成英文,英文再翻译成中文。看了之后,他说你们太了不起了,我说这就是中国人做的事情。这个打印的稿本就是恩格斯修改之前以及修改过的马克思《资本论》第三册的原始稿件。其中有些内容,可以给我们新的启示,有些内容可以丰富和完善我们对马克思经济学的认识。所以

整个《资本论》的体系,可不是靠马克思生前亲自修订的《资本论》第一卷就能搞清楚的,至少应该从《1844年经济学哲学手稿》开始,甚至应该从《德意志意识形态》开始。

我们要构建中国话语,尤其是我所在专业的中国特色社会主义政治经济学的话语体系,不充分、深入地理解马克思经济学体系的整个形成过程,就会导致“任意制造体系”,就不是一个科学的态度。

第二个问题,我们传统的政治经济学话语体系是什么?毛泽东对苏联《政治经济学教科书》做过批注,后来由国史学会出了两本毛泽东批注的“白皮书”,在那里面毛泽东对社会主义政治经济学提出过自己的意见。毛泽东主席认为,可以从所有制出发来研究和写作社会主义政治经济学及其教科书。这个思路应该是对的。总体来讲,马克思的《资本论》也是解决所有制问题,所以后来开始出现了社会主义政治经济学的“体系热”。当然这是个历史过程了,我就不去多讲,最后形成了什么呢?我们国家的社会主义政治经济学的体系构建,就是围绕着经济体制这样三个阶段,形成了一个公有制部分、经济规律部分、商品经济三大板块的体制结构,至今也没有突破。

某种意义上讲,我个人觉得挺对不起这个职业的,这么多年,这么改革开放,这么发展,最后这个板块没有突破。上个世纪二三十年代,曾经有个政治经济学取消论,开始摇旗呐喊最响的就是布哈林,他受到列宁的批评,结果最后又是布哈林搞了社会主义政治经济学体系。其实苏联政治经济学教科书的体系,本质上是布哈林的逻辑,不是斯大林逻辑。

斯大林的《苏联社会主义经济问题》,也只是针对政治经济学教科书的一个谈话,但这个对我们中国的影响非常之深,甚至到今天也没有完全消除。后来中国就按照三个核心进行了中国特

色社会主义政治经济学体系构建。早期是以统计划经济为核心的,有一系列的概念范畴。改革开放以后,按照有计划商品经济为核心,又出现了一些概念范畴。1992年以后,变成了以社会主义市场经济为核心,又发生了一系列的变化。

第三个问题,到底应该怎么构建?我觉得现在存在着三大障碍。我在很多层级的会上讲,不要急于去搞所谓新的体系,马克思当年也是反对任意制造体系,体系是形成的,不是构建的。你写本书可以,但作为一个理论体系,它是一个形成的过程,不是你坐在屋子里瞎琢磨的。术语革命现在呼之欲出了,第一个障碍就是在科学层面上无法形成一套新的概念范畴体系来组织整个逻辑结构。比如共同富裕,大家都在这儿说社会主义市场经济,后来又以人民为中心,能不能据此形成某个核心范畴?如果我们按照马克思那个逻辑——对资产阶级经济学进行批判,对私有制形成的一系列的商品、劳动、货币、资本、剩余价值、资本积累等范畴进行批判——我们社会主义经济学维护公有制,那么如何完善社会主义?是不是也需要一系列的范畴体系,然后范畴的逻辑运动形成理论,再成为教科书的体系?没有这个过程,何以出现所谓的中国特色的政治经济学?

第二个障碍就是实践不足。我们现在处于现代化的过程之中,很多规律性的东西还不清楚,我们的实践还更多地处于政策层面,没有什么逻辑。如果有逻辑,也是政策层面的逻辑,不是理论层面的逻辑。因此,我们可以多元化地讨论,但不要硬性的去总结。

第三个障碍就是理论准备不足。为什么这么说呢?政治经济学的理论人才流失极其严重,很多都去搞赚钱的学科去了,比如金融、管理。有一次我开玩笑说,中国最不缺的人才就是金融人才,这才是金融风险的根本因素。当前政治经济

学理论界,存在着经典不熟、西方不知、国情不清的问题,需要一个理论补偿或补课的过程。

时代的发展呼唤理论的创新。我提出一个思路,就是按照马克思六册计划的逻辑进行。六册计划是:资本、雇佣劳动、土地所有制;国家、对外贸易、世界市场。这样一个逻辑是非常清晰的,马克思用这个逻辑分析资本主义。我们现在是社会主义市场经济,还不是马克思所预想的消灭资本和商品货币关系的社会主义、共产主义,在经济形态上仍然是商品经济阶段,因此可以用这个逻辑来进行中国特色社会主义政治经济学中国话语的构建。当然,我现在还在思考的过程当中。以上是一些不成熟的想法,供大家批评指正。

吕新雨:试论社会主义公共传播

公共传播这个概念的出现相对比较晚,在学术界并不统一。西方公共传播的起源和西方公共关系研究比较接近,比如大企业向公众传达的宣传类概念。20世纪80年代欧洲传播学者丹尼斯·麦奎尔使用公共传播的概念,指的是“在一个整合协调的现代社会,经常会存在一个庞大的通常是依靠大众传播的公共传播网络”。中国的传播学是和改革开放同步的。“Mass Communication”进入中国时,曾被翻译成群众交通、公众通讯和公共传播。到90年代中期时,公共传播主要指影响民意和公众行为朝着信息发布者需要的方向发展,比如危机公关,可以是政府,可以是个人,也可以是企业、机构等,比较偏重公共关系意义上的功能主义。现在用得比较多的还有公共关系视野下的组织传播,比如健康传播,讨论组织信息对公众的影响,类似面对公众的话语修辞。还有一种值得关注的观点是美国社会学家麦克·布洛维提出的“公共社会学”。在此理念下可以把公民参与社会实践、社区运动,推动社会事物的方式,以社会运动的方式进入都放在公共传播的概念里。另外,共

享新闻、城市空间、国家战略体系、农村传播等都成为公共传播概念的一些不同阐释。

总结一下,既有的公共传播概念,一是将公共传播等同于西方语境下的公共性,即西方公共传播服务被视为一种因市场失灵而由国家提供的“公共产品”的活动。它虽然提供了市场逻辑没能提供的受众服务,但没有从根本上挑战把公众当作被服务者的定位和单向传播模式。在这一模式里,有公共服务意识的媒体是传播主体,公众本身不是公共传播的主体和参与者。二是将公共传播视作公共关系的拓展,更类似“公关传播”,指的是社会机构、组织或政府为了提高自身的认知度、美誉度、和谐度,借助传播的方式,开展的传播活动及其传播管理。

如果从中国的脉络里去追,可以把人民性看成是公共性的一个前身,当然这是两个完全不同的话语体系。我们追溯的话,可以看到,也需要把人民性的发展历程看成中国公共新闻的起源。人民性是非常受争议的概念。人民性和党性的关系,是新闻学核心的敏感话题。新闻领域的人民性是指新闻事业对待人民的态度以及运用新闻手段反映人民大众的思想、感情、愿望和利益的一种特性,这里就不展开了。人民性的发展脉络及其与之密切相关的“群众”路线,应该被视为不同于西方公共性的发展脉络。

在新时代下,中国的新闻业产生了很多变革。新媒体出现了,媒体市场化、商业化出现了,公共性的问题和商品性的问题、党性和人民性的问题,就变成了复杂的话语纠缠。有一段时间,公共性是一个敏感词,也是因为来自西方“资产阶级”的词汇与中国新闻传播话语的“人民性”之间并没有汇通。这个词并没有真正脱敏,但是问题已经摆在那里了。今天关于公共性的讨论,主要是从利益的冲突和利益群体的协调来讲的。中国的传媒在市场化过程中,出现了很多

问题,市场化和公共服务之间出现了很多矛盾和冲突,这也是中国新闻传播业改革的核心难点问题,公共性往往是从这个角度出发的。

大家都知道,传媒是政治的延伸,传媒的“公共性”最终取决于传媒所属的国家政治状况和民主政治状况。从这方面来说,传统的公共性问题本质是民主政治的问题。我们的广电业曾经推出过公共频道,实际上成了商业频道和公用的频道,最后是失败的。新闻界也推“三贴近”“三项学习教育”、走基层转作风、改文风等等,既是走“群众路线”的尝试,也可以看成社会主义“公共性”的实践。另外,由于出现了很多基于公共性话语下的各类社会实践和社会运动,主流媒体和市场化媒体都开始从不同的视角关注公共传播。在这个意义下,公共传播是今天现代性社会语境下的产物。尤其是新媒体语境下,公共传播是要增加受众参与公共信息制造分享和流动的能力,它成为个体与公众生活和社会结构的重要链接,有鲜明的社会公共品提供的性质。那么我们今天讨论中国特色的社会主义公共传播,到底怎么入手?

中国特色社会主义进入新时代,我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。这是关系全局的历史性变化,着力解决好发展不平衡不充分问题,是决胜全面小康的关键。“不平衡不充分”主要体现为城乡差别、东西部区域差距,因此党的十九大提出的两大战略分别是实施乡村振兴战略、实施区域协调发展战略。决胜全面小康社会包括国家治理体系和治理能力的现代化,国家文化软实力显著增强,城乡、区域发展差距显著缩小,基本公共服务均等化基本实现等目标。

要完成这些目标,首先要牢牢掌握意识形态工作领导权,即“建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态,使全体人民在理想信念、

价值理念、道德观念上紧紧团结在一起”，人民群众对社会主义意识形态的认同是全面决胜小康社会的关键，需要在这个意义上理解习近平总书记提出的新闻舆论工作是治国理政、安国定邦的大事，也需要在这个基础上构建新时代社会主义公共传播体系的目标和方略。

围绕党的十九大提出的国家战略，我们把中国特色社会主义公共传播体系分成以下四个层面：

第一个层面是必须应对数字经济下的新媒体和公共传播问题，构建新时代社会主义公共传播体系需要对蓬勃发展的数字经济背景下的新媒体与公共传播、国家治理以及社会认同关系进行重新梳理和界定。新媒体的出现，特别是BAT（指百度公司、阿里巴巴集团、腾讯公司）加上J（指今日头条），BATJ已经成为渗透全方位的平台，对传统的以报纸和广电为代表的 mainstream 新闻传播体系形成倒逼态势。报纸关闭和广播电视业利润断崖式下跌的状况，使得主流电视台内容生产能力面临严峻的挑战。怎么理解今天数字经济下的新媒体？国家的政策是媒体融合。主流媒体是国有的，BATJ是民营的，主流媒体和BATJ的融合到底该以怎样的方式进行？这是我们目前关注的非常复杂，也非常敏感的话题。社会主义公共传播体系必须把这一块纳入，因为今天的受众，无论是称作人民、百姓，还是公民，全在BATJ上，而少在主流媒体的传播端上。这是我们必须要面对的第一个问题，必须把数字经济纳入到公共传播的体系中来。怎么能让BATJ的平台数字经济和主流媒体之间产生一个有机、有效的共治方案，这是当今中国社会政治的最大看点，也是最敏感的看点。

第二个层面是融合发展时代下的主流媒体需要加快构建把社会效益放在首位、社会效益和经济效益相统一的公共文化体制机制，高度重视

传播手段的建设和创新，着实提高新闻舆论传播力、引导力、影响力和公信力。主流媒体既是公共服务的主渠道，也是促使社会主义核心价值观和新时代中国特色社会主义思想深入人心的主战场，是构建和引导社会认同的基础和关键。新闻舆论要提高传播力、引导力、影响力和公信力，如何提高？传统的主流媒体已经完全依靠广告收入，现在广告被BATJ拿走了，传统媒体的内容生产能力被削减，主流媒体生产怎么进行下去？这是一个非常大的挑战。与此同时，主流媒体还承担着社会公共物品的服务。目前新媒体的付费订阅集中在网络小说和娱乐类节目，但是新闻很难通过付费订阅的方式续命，因为新闻是社会公共品，新闻必须追求最大可能的传播，只能无偿交给BATJ和社交平台。生产成本怎么回来？这些问题在传统媒体中都没有得到有效的解决。社会主义核心价值观和新时代中国特色社会主义思想，如何深入人心，也是党的十九大报告里提了多次的“伟大斗争”之一，为什么？因为没有主流的媒体来整合和构建社会主义核心价值观，社会认同的基础就没办法构建，国家发展的两大战略，也很难实现。

第三个层面是社会主义公共传播体系要为乡村振兴战略服务。中国特色社会主义公共传播要从短板入手。中国改革开放的路线是城市中心主义的，因为广告的受众在城市。城市中心主义的路线使得乡村的公共传播体系面临非常多的困境，社会主义公共传播体系需要为乡村振兴战略服务，要促使乡风文明、治理有效，就需要发挥公共传播体系的服务与引导的双重功能。同时，巩固基层政权，完善基层民主制度，保障人民知情权、参与权、表达权、监督权，也需要公共传播体系作为社会主义基层民主制度建设的有机组成部分，充分发挥作用。传播是社会存在的方式，乡村振兴如果没有传播的参与，作为社区

存在的乡村是不可能存在的。社区必须依靠传播来完成,不管是城市还是乡村,或是一个国家共同体。

第四个层面是社会主义公共传播体系要为东西部区域协调发展战略服务。东西部发展不平衡不充分的问题在民族地区尤为突出,国家治理和社会认同的矛盾在民族地区也最为尖锐。党的十九大报告要求全面贯彻党的民族政策,深化民族团结进步教育,铸牢中华民族共同体意识,加强各民族交往交流交融,促进各民族像石榴籽一样紧紧抱在一起,共同团结奋斗、共同繁荣发展。这对民族地区公共传播的引导力与治理体系的能力建设都提出了新要求和新任务。因为语言的问题,很多新疆基层的老百姓没有办法接触到国家核心价值观的传播渠道,所以渠道的缺失,使得原教旨主义的宗教思想反而有了进驻的空间。区域和乡村的战略都不能简单地依靠市场逻辑来完成,市场逻辑会产生两极分化和城市中心主义,这恰恰是目前的国家战略调控要扭转的方向,也是中国特色社会主义公共传播需要解决的问题。

围绕这四个层面重新定义中国特色社会主义公共传播体系的目标和方略,构建以人民为中心的社会主义公共传播体系,也是为了促进国家治理体系和能力建设的现代化。国家治理体系和能力建设,离开了传播体系的现代化也不可能。社会主义理念深入人心,认同基础,城乡协调发展和民族地区协调发展,都是这个体系不可分割的部分。

中国特色的社会主义公共传播应当被界定为实现社会主义民主的一系列社会过程,也就是促进整个经济、政治、社会和文化决策过程中,普通人参与社会和文化价值建构的平等,以及最大程度的参与。因此,对社会主义公共传播中“公共”的理解,核心在于,报道以民众为主体的社会

实践,在这个过程中,媒体需要提供开放式和参与性的论坛,激发不同社会群体以主体的身份参与有关中国社会未来的政治性辩论和文化建设,并在此基础上引导人民群众确立社会主义价值观和文化自觉。

最后,中国特色社会主义公共传播之所以是社会主义的,是因为它既是中华民族的,又是世界的,既是政治(革命)的,又是(经济)建设的。在中国特色社会主义公共传播的建构过程中,必须处理国家与阶级、政治与市场、国家与社会等复杂交互的问题。中国特色的社会主义所代表的社会理想,以及一种可欲与可求的善的社会生活图景能被不同社会阶层、地区、社会性别、代际的普通人所理解和分享。社会主义公共传播中“社会主义”的挑战在于:一方面,对那种简单化和基于西方自由主义意识形态的“市民社会”新闻框架保持警觉;另一方面,在监督权力的同时,不是居高临下地从城市中心主义的角度对“弱势群体”进行人文关怀,而要在超越市场自由主义意识形态的基础上想象和构建自由、民主和共享的社会主义公共传播模式。在这个过程中,还需要破除城市中心主义和媒介中心主义的迷障。

宋少鹏:话语变迁与社会转型:从“男女”到性/别

感谢《开放时代》的邀请,这里有两层含义。第一,每次参加《开放时代》的会都特别有收获,因为《开放时代》打开了一个很宽阔的视野。前面有老师说每个人都要耕耘好自己的一片地,我非常赞成。性别研究和妇女研究需要放置在更大的视野里来定位与理解,不能就妇女谈妇女,就性别谈性别,所以我觉得放在开放时代年度论坛的宽阔视域中来讨论妇女/性别这个议题,是个非常好的机会。第二,就我个人的研究与学术成长而言,我要特别感谢。几年前,我曾经在《开

放时代》发表了一篇批评新自由主义与社会性别范式转型的文章,引起了一些反响,当然也有批评。我当时是从理论切入的,认为社会性别范式的出现,意味着个体化时代、市场化时代对于集体化时代的解构与断裂。这篇文章发表之后,有妇女研究界的前辈给我讲述她们如何运作“社会性别与发展”(gender and development)的国际概念,接轨集体化时代妇女运动的手法,整合体制内外的力量,在农村开展一系列推动“妇女发展”的行动与实践。这促使我反省来思考延续性的问题,同时也促使我反思方法论的问题,即如何从历史的内在视域来理解社会性别进入中国的历史,不是从外部的理论视角来评判这种变化,而是要在历史进程中讲清楚怎么变化的。这两天会上,许多老师一直在讲述对自己学术的反思。我今天的报告也是这几年我的反思,即如何在“断裂处”思考延续性。当然,不能把“延续”和“变迁”视为割裂的二元对子来处理。我想说的是“断裂处的延续”,要处理“变中的不变”和“不变中的变”,以及如何交叉相嵌,历史研究要努力理解与展示这种复杂性。这就是我为什么特别感谢《开放时代》的原因。不仅是我个人的思想成长受惠于《开放时代》提供的学术平台与不断地问题刺激,今天的报告作为对以前发表的那篇文章的反思与补充,也是特别的机缘。

我想谈三个部分:一是问题意识,二是方法论,三是妇女/性别/妇运话语。

第一个部分,我想谈问题意识。

我的问题意识从哪里来?我的问题意识来自三个方面的疑惑与困扰。第一,如何理解中国的妇女/性别研究这门学科的独特性?中国的妇女/性别研究这门学科是一门非常新兴的学科,她的建制化与20世纪90年代中期“gender”传入中国密不可分。从概念的源头看,“gender”确实是个外来概念,那么这门学科是不是就是西方

学科的摹本?是不是应该按照西方学科的模式与内容来发展?当然近代以来几乎所有的社会科学都是舶来品,所以才有这么多的社会科学本土化的讨论。但是,“本土化”是不是就是一个表意确切的概念?中国与西方、本土与外来真能泾渭分明吗?换一个角度提问,该用什么话语来描述外来概念/观念与在地文化对接、转化,并进入本地的意义系统的这个过程?90年代进入中国的“gender”就是这样一个词汇。虽是外来词,但进入中国语境后,已非英文世界中的“sex”/“gender”结构里的“性别”,而是通过与“妇女”的文化土壤对接,转化成了“社会性别”。

中国的妇女/性别研究建制化也有近二十年的历史,确实也发展出与西方相应学科的不同特质。当然,作为近代知识一部分的“妇女研究”的历史远远不止二十年,而是与中国近代化历史同步建构的过程。另外,当我们说“西方”时,对应的经验往往也只是局限于美国。就以性别研究机构的设置情况来看,美英差别还是很大的。我们曾经做过一个非常粗糙的比较,检索美英排名前20位的高校中的性别研究机构或研究项目的名称,与中国《妇女研究年鉴》中所列的144个研究机构的名称进行比较,呈现出很明显,也非常有意思的差异。美国更重视“sexuality”研究,美国高校喜欢把“sexuality”和“woman”“gender”三个概念进行组合,作为相关研究机构与研究项目的名称;英国高校似乎偏爱“gender”,更愿意把“gender”与更大的社会议题,如“social justice”“community”“disaster”“humanities”等勾连在一起;而中国更彰显“妇女”,更具有从问题出发的实务性倾向。“gender”在中国译成“社会性别”,特别强调社会建构与社会性这一面相。有学者把这个现象称为“无性之性别”或“与性脱钩的社会性别”。在英文世界中,“gender”是跟“sex”连在一起的概念,可“gender”在进入中国的过程中,“sex”

这一部分相对隐蔽,但并非不存在,只是不如“gender”彰显。当然,中国的妇女/性别研究在80年代的妇女研究运动中,演化出90年代以来另外一支学术脉络——性/别研究,彰显了“sex”/“sexuality”这个面相,但是从传统妇女研究脉络中发展出来的那一支,确实更强调“妇女”和“gender”的“社会性”的那一面。这里就有几个需要回答的问题:如何理解中国的妇女/性别研究的这个特质?相对西方,特别是美国相关学科的差异,是中国没有“学好”,还是中国的独特性?这就需要解释以下几个问题:“gender”进入中国怎么就“社会性别”化了?在中国的传播与落地中怎么就成了“无性的社会性别”了?“性”去哪里了?这种特质在具体的历史过程中是如何生成的?与长时段的中国文化——特别是普通妇女对于“妇女”主体身份的理解与认知——有无关系?

第二,如何在长历史中理解中国的百年妇运?特别是妇女解放与中国革命的关系?妇女解放与女权是什么关系?对这段历史的判断直接影响到后集体化时代的妇运走向,也影响到对于这段历史思想资源的理解与整理,同样也潜在地影响到对于当下妇女生存状态的判断及未来可能性的想象。比如,有一段很关键的历史——延安时期中国共产党的妇女政策与妇运方针。从晚清到五四新文化运动,“走出家庭”一直是中国妇女解放的意象,也曾经是市场化时代妇联反击“妇女回家”论很重要的理论依据。中国共产党早期的妇女运动也是接续这套女权话语的,并吸纳到革命话语与革命动员中,作为重要的动员策略,发动妇女走出家庭投身革命、参加工作。在延安时期有个微妙变化,不再一味支持个体青年妇女离家闹革命,而是强调家庭统一战线,并把(农村)妇女的解放与生产运动联结起来。曾经在以个体女性权利为标准的妇女解放的标尺

下,这段历史就被解释成“被延迟的革命”,即中共革命出于对男性农民的妥协而“背离”了解放妇女的初衷,婉转点说,是当年的这场革命“延迟”了妇女解放的议程。当社会性别范式进入中国的妇女史研究领域之后,搁置了“革命对于妇女好还是坏”的判断问题,转向询问“这场革命对于妇女与性别关系带来什么变化?”新范式的转型有助于打开历史,但是可能仍存在两个问题。一是在旧范式下提出的问题并没有给出有说服力的新解释,而“搁置”的议题所得出的结论已超出了学术圈,作为“定论”成为“历史常识”,一旦定论,就会关闭对于这段历史的继续探讨,作为“常识”已然深刻影响到了对于这段历史的理解与思想资源的整理。二是社会性别范式进入中国之后,性别研究实际上存在一个窄化理解的倾向,即把“性别”聚焦在识别社会层面的男女之差异的处境上。对美国的中国妇女史研究产生深远影响的琼·斯科特(Joan Scott)作为历史分析范畴的“gender”(社会性别)的分析框架,是把“gender”视为各种社会关系的构成性元素,在中国似乎并没有催生出相似的同类研究,反而聚焦到了社会层面上的男女之别上了。在中国文化语境下的“妇女”这个概念——妇女作为一个关系性概念,是嵌入在各种社会关系与社会结构里——原本拥有的宽阔的讨论视域,与“gender”对接后,反而也缩小到了女与男的关系。这既有历史的必要性,也有其局限性,暂不展开讨论了。

回到我的问题意识和我的困扰,第一个议题与第二个议题实则是相通的。讨论中国的历史与当下,都绕不开“西方”这个背景,有意无意地与“西方”进行比较。第二个议题与第一个议题的讨论,实则共享着一种研究进路:有一个先验的判断标准,一个外部视角。只是因为这个标准经常是来自西方,经常演绎成了中西间的权力问题,或者说中西间权力关系问题遮蔽了对于更深

层的方法论问题的讨论,所以第二部分我特别想谈下方法论。

第三个困扰我的问题,也是最核心的问题,即如何理解“中国妇女”。第一个议题与第二个议题都牵涉一个核心概念“妇女”。何为“妇女”?何为“中国妇女”?“妇女”只是一个基于性别分野的身份概念,还是一个文化概念?以前,在妇女史研究中,强调“妇女”这个词的政治涵义,即作为中共妇运常用的政治词汇,这几年我越来越意识到“妇女”这个词的文化意涵最为基础。作为政治概念的“妇女”,也是需要以在地文化中的“妇女”的理解为基础来动员与操作的。只是把“妇女”作为分类系统(category),就会抹掉其作为文化概念所蕴含的具体的复杂的理解,即在一个具体历史语境与文化中的“妇女”,是如何在时在地地认识自己作为女人的,作为一个“得体的好女人”。如何理解集体化时期那些“累并快乐”的妇女,这个问题一直困扰着我。后来妇女运动的走向多少是建立在对这段历史的解构中的,如果打不开这段历史,不仅会影响我们对于历史资源的整理,更会影响对于当下的“我们”的理解。我的困惑在于,很多历史研究都向我们揭示了这代妇女(基本是我的母亲辈的人)走出家门参加生产劳动,并身挑家内家外两种劳动重负的状况,但是如何理解她们时常流露出来的兴奋、自豪?后辈的我们怎么走进她们的精神世界?能否以现代“理性人”假设去推理她们?挣工分的生计需求能否解释全部?这种“理性人”假设跟前面提到的外部理论视角的切入,实质是同一种思维逻辑与研究进路。

第二部分,我想谈谈方法论。

我所说的研究方法并不是指具体的研究方法(methods),而是指研究路径(approach)。什么样的研究进路能够帮助我们更好地理解中国妇女、中国妇运、中国的妇女/性别研究?我特别

同意罗岗老师的观点,我们不能以立场站队来展开讨论。从立场出发与理论假设出发来讨论问题,实则是同一种路径,同样是外部视角的问题。怎么展开讨论?就妇女/性别研究领域来讲,并不缺少在地意识。从“gender”进入中国初期,就表现出强烈的本土意识,当时就引发了“本土化”与“本土的”的讨论。“本土化”这个概念,假定有一个原理性的东西存在,只是这个原理性的东西来自西方而已,或者说作为“公理”的西方只是比东方更早实践了,中国作为使用者来“化”它。但是,如果真的进入历史,会发现那些推介与使用“gender”进入中国的前辈们所做的工作,包括妇联与学界,很大程度上都是拿来主义,是基于自身的问题意识、理论焦虑、自己对于妇女的文化感知,是出于在地意识的拿来主义,而绝非是简单地被动的单向度的接受。它是站在自己的问题意识里,充分考量古今中西的历史资源后,有条件地撷取,并与自己既有的理论传统、文化理解进行接榫与创造性的转化。“社会性别”“妇女/性别研究”都是基于这种在地转化的创造性的本土概念,是“中国话语”。因此,把研究焦点聚焦于如何“转化”以及“化”的过程之前,可能首先需要弄清楚“在地”这片土壤。“本土化”可能不是一个很好的表意概念,有点词不达意。

这两天的会议,大家一直在讨论从经验出发、从实践出发的知识、从社会出发的知识,这实质已经涉及方法论与知识论的问题。我很赞成这条研究路径。从历史研究的角度看,是一个如何进入历史、如何撑开历史的问题,而不是从外部的理论视角——不管是“gender”的研究范式,还是女权主义的标准——去俯视与检视所谓的历史事实,是努力进入“历史的内在视域”,尽可能地贴进历史、打开历史,进入研究对象所处的历史情境、贴进她/他之所思所想所感。我可能说的只是研究者的常识,但确实是痛定思痛后自

我反思之感悟。学院里的社科训练,基本都是从学习理论出发的,而不是从生活经验开始的。怎么进入研究?每个研究者都有不一样的进路。对于我,从“话语”进入,只是取巧。我没有前面老师们讨论话语时的大视野与高立意,我只是需要一个研究的抓手。概念/话语确实是个非常好的研究切入点。“妇女”“女性”“性别”这些词,不仅仅是学术术语,更重要的是,它们还是观念形态,所以在研究实践中,意识到“概念”与“观念”的区分就变得十分重要。比如“女性”“性别”,作为概念与思想可能在上个世纪二三十年代的知识分子的讨论中早已存在,但是作为现实中的观念未必就在普通百姓的日常生活中通行与被接受,普通百姓还是在传统“男女”观下理解“何为妇女”的。何为好女人的内容在具体的历史语境中会发生变化,但它的观念结构可能变化得没有那么快,即好女人的身份认知来自于在各种具体的社会关系中做一个行为举止(言、行)得体的符合规矩的人。女人的主体身份认同,可能并不是因为我的生理属性,也不会因为我是“生理女性”而认同我属于“妇女”这个群体。“妇女”这种集体意识是如何在历史中生成的,恰恰是我们研究的,也是现在的研究所缺乏的。“妇女”并不是天然就会存在的,“女性”亦是。我强调“概念”与“观念”的区别,是想强调经验感的重要,不能从理念出发进入经验,而是要从在时的经验出发,去讨论理念在当时的处境。

谈到方法论的时候,我很感谢贺照田老师的精神史研究在方法论意义上对于我的启发,让我意识到功利主义或唯物主义的解释框架,政治-经济学的宏观解释路径是不够的,当然它们是必要的。比如,从女权的一套理论范式去批评中国共产党历史上的妇女运动实际上是从外部标准进入的,但是认同中国共产党解放妇女的解释框架可能同样也是一种外部视角。又如,在压迫-

解放框架下,因为妇女是受压迫的,共产党解放妇女,赋予妇女以婚姻自由权、土地权,所以妇女就支持共产党了;因为妇女是受封建家庭压迫的,共产党支持反封建,(青年)妇女就踊跃逃离家庭、投奔革命了,这种简单的因果式的解释同样会封闭历史。对于普通人家的妇人来讲,“走出家庭”是一个巨大的挑战,不仅是空间意义上、生计意义上的,也是文化意义上的。那么,中国共产党是如何动员妇女的?如何晓之以“理”,动之以“情”?我们不能只讲“翻身”,不讲“翻心”,现在研究最缺少的是讲清楚中共妇运是如何“翻心”的。不是“诉苦”这么一个仪式就能完全实现“翻心”的。动员,也不是干部一喊话,人就会应声而出的。动员,跟“心”有关。中国人的“恩情”可能是个很重要的概念,被广泛使用在公私领域中,也应该作为一个政治概念来认真对待。俚语中有“一夜夫妻百日恩”“报恩”等。有首老歌《太阳最红,毛主席最亲》,用的是“亲”,其中一句歌词是“你的恩情比海深”。何为恩情?现在学界有重视“情感”研究的倾向,但是中国文化的“恩情”,可能与西方语境下的“情”是不同的,更不同于“欲”。“恩”与“情”必须联系在一起讲,只讲“恩”仍是功利主义的解释,如何以“恩”动“情”,就进入了精神层面。“恩情”往往又跟“情义”联系在一起,“情义”的关键是这个“义”字,讲不讲恩情关乎个人的德性,也关乎义理。在细读文本时,进入当时的历史文化语境,可能会更好地帮助我们搭建起微观层面的个人之间的恩情/情义与具体过程中的“政治动员”、宏观层面的政经结构之间的立体关系。还有集体化时期的女劳模。传统妇德与共产主义新道德之间是怎样的关系?劳动是社会主义国家推崇的美德,同时也是传统妇德中很重要的德性,那么在女劳模身上,两者是如何创造性转化与联接、融汇的?这可能都需要秉持“历史的内地视域”的研究进路,

进入历史,撑开历史,在长历史中,在看似“断裂”的地方仔细探究“延续”。通过日常生活中的琐故事,建立起一种微观与宏观相结合的立体视域,可能会帮助我们更好地理解“妇女与中国革命”的这个大议题。不能仅仅只谈妇女与反帝反殖反封建、参与革命与建设等宏大结构之间的联结,这当然是故事的结构性的一面,还需要具体入微的内容。因此,从方法论上讲,不仅是如何进入历史的问题,还有如何进入历史主体之身心的问题;不只是政治-经济结构的唯物主义的问題,还有历史主体的精神世界和心灵世界的问题。

第三部分,我谈谈妇女/性别话语。

我们可以观察三组概念。第一组概念——女子、妇女、女性,是女性主体身份的称谓。第二组概念——男女有别、男女平等、性别公平,呈现的是对好的男女间关系的规范理解,规范性理解会指导妇女运动的方向。第三组概念——妇女解放、男女平等、性/别自主,呈现了妇女运动追求之目标。这三组话语放在这里,历史的变化是非常清楚的。我们要看到复线并进的历史过程,而不是单线性的历史演变,后者是范式替换式的进步史观。如此,对历史资源的整理才有未来价值。

“妇女”与“女性”作为集合名词,都是近代的概念。相比于“女性”这样一个全新的词,“妇女”虽不是外来词,但也不是古典汉语中的常用语,同样是一个时代词汇。作为“妇”(出嫁为“妇”)与“女”(未嫁为“女”)的组合词,“妇女”直到新文化运动时期,才成为高频词。“妇女”作为集合名词,更多地使用在近代各种政治运动、社会运动中,具有更强的政治性。“妇女”这个政治名词也被中国共产党所接纳与继承,广泛运用于革命动员与集体化时期的生产动员中。为什么呢?恰是因为“妇女”这个概念,依托了传统的认

知结构。如同“妇”和“女”两个词所显示,是一种“关系中的主体”,与“sex”的自然属性无关,而与社会性行为有关,即中国人常说的,通过得体的举止、符合礼俗的行为规范来说明我是个好女人。从家庭关系中脱嵌出来的“妇女”,在近代国民-国家的结构里,在与国家、阶级等其他社会结构的关系中,确立起主体身份,如女国民、劳动妇女等等,实质仍是延续了“关系中主体”的认知结构。

“女性”,是以“sex”的性属为本体论基础的性别身份。“女性”与“性别”是伴随生物学、优生学、社会进化观等现代科学知识传入中国,才逐渐形成的新观念。“sex”最早译为“性属”,作为一种新的分类系统进入中国,“人”成为一种依据“性属”分类的生物,而不再是与“禽兽”(人伦之外)区分的伦理概念。当然,以“sex”为基础的“女性”,作为新名词,作为一种新的个体身份,一直到上个世纪二三十年代才稳定下来,作为新观念主要流行在城市新型知识分子中,且与近代城市生活中新出现的个体化生活联系在一起,比如职业女性的出现。也就是说,这种新的知识、新的思想未必就被普通人的日常生活所接受,普通人的日常观念可能仍跟传统文化与认知结构中“妇女”更为亲和,再加上强有力的政治力量的加持,更深入人心。

简言之,“妇女”与“女性”代表两种不同的主体身份认同,认同的知识基础与认同的结构是不一样的。当然,在近代中国,“妇女”能成为一种身份与一种社会团体,得益于“性属”/“性别”这种新的知识体系的助力。但因为“妇女”作为关系主体的特点,近代的反帝反殖运动、民族国家的建设运动使“妇女”相比于“(新)女性”更成为时代强音,得到政党/国家等政治力量的加持,也是互相成就、互相塑造的历史过程。主体身份认同方式的不同,也产生了对妇女运动的主体、目

标、手段与对未来理想状态的不同想象。“妇女”与“女性”两个词,代表了近代以来中国妇女运动中的两支脉络——马克思主义的妇女解放运动与自由主义的女权运动。这两支脉络时而合作,时而分裂,因政治时势与格局变化,时而某支彰显,时而某支隐约,时而在不同的时空(比如,农村与城市)中各自发展,或在同一时空中共存,甚至存在着竞争,比如延安时期的状况。

“解放”一词,同样是近代新名词,是转道日本的和制词,最早很有可能首先是跟“妇女解放”——而不是阶级解放——联系在一起传播的。我现在所能查到的最早出处是1907年何震的《天义报》中刊登的系列文章。“解放”——“解”加“放”,具有“摆脱压迫的解放状态”(名词)和“摆脱压迫”(动词)两层含义。比如,何震在其著名的《女子解放问题》一文中对“解放”有一个清晰的定义:“解放者,不受束缚之谓也”。那么“解放”所指向的对象是谁?是社会制度。何震“女界革命”的破坏对象首先指向的是“杀人”之儒家学术和儒家制度。何震的无政府主义“女界革命”的重要思想资源来自于马恩的妇女解放理论,特别是私有制作为妇女受压迫的根源这部分。后来,这支脉络的继承者是中国共产党领导的马克思主义妇女解放运动。对于“妇女解放”的斗争对象,1926年周恩来在广东潮汕纪念三八国际妇女节大会上有过一段经典阐释:“妇女运动四字,时人往往误解,以为是联合女性而向男性的进攻,谓男性常压迫女性,把女性形成一个被压迫‘阶级’。殊不知形成男女‘阶级’的原因,并不是男性的野心,实因旧礼教、旧思想、旧历史束缚之故。在理论上,男女是应该平等的,而事实上却不然。那末,女子解放运动,是不能免而且是一定要做的了。但要做这绝大的工作,自不能不清对象、目的和找寻方法。妇女运动解放的对象,是制度不是人物或性别,不是因我是个

男子,才来说这种话。……故妇女运动是制度的革命,非‘阶级’的或性别的革命。”^⑩

也正是因为“妇女解放”这个词指向的是对于旧制度的推翻,所以1956年宣告社会主义改造基本完成之后,“妇女解放”这套话语就在理论上遇到了挑战,在当时的妇联干部中有过一场大讨论。社会制度的问题解决了,中国妇女解放了吗?还需不需要以妇女解放为使命的妇联组织?该怎么看待妇女遇到的问题?大讨论之后形成的官方结论,是把社会主义社会里产生的妇女问题的根源归结到思想文化层面上,即“封建残余思想与资产阶级思想”的影响。进入社会主义建设时期,就进入了“时代不同了,男女都一样”的时代,“男同志能干的,女同志也能干”的男女平等。细品之,这个“男女平等”是脱胎于“男女有别”的文化结构,都是在社会行为这个层面上讲平等的。在近代中国的历史语境下,这个平等首先体现为义务平等,以义务平等争权利平等,比如秋瑾称“人权天赋原无别,男女还须一例担”。这一点也深深影响到了国人对于男女平等的理解。比如,当下舆论对于以“权利”为诉求的女权运动的某些不满与批评,可能与义务平等的历史记忆有关,“义务平等”并不完全是那个特定历史时代的产物,还跟儒家责任伦理的伦理结构有关系。

在近代中国的历史中,把争“女权”作为向新社会推进的工具,这一思想脉络不仅是“妇女解放论”者持有的社会改造思路,同样被康有为、梁启超、马君武、金天翻等这一脉开启的自由主义女权所秉持。也就是说,希望借助妇女解放/女权革命撬动旧社会制度,通过“男女平等”的社会秩序替换“男女有别”的社会秩序,是近代以来两支妇运起始阶段的共性,特别是召唤男女的义务平等。只是“女权”革命的目标是在既有社会制度下获得与男性同等参与的权利和同等对待,“妇女解放论”的目标是推翻旧的社会制度,所以

某种意义上,近代历史上虽有争取妇女(法定)权利的女权运动,但作为“男女间革命”的激进社会革命在近代中国似乎并没有真正出现过。这在一定程度上或许也为当下中国出现的性别政治提供些历史辩护。

前面谈到,“妇女解放”这套话语在1956年社会主义制度建立之后就遇到了理论上的困境,再谈“解放”似乎不合时宜了。20世纪90年代“妇女解放”这套话语,在官方的话语体系中逐渐转化为“马克思主义妇女观”——淡化“解放”一词;进入新千年,又提出了“中国特色的社会主义妇女理论”,“解放”与“发展”并提,仍延续通过“参与”求解放的路径,只是参与的是“发展”。这套宏观话语体系在国家意识形态上有重要作用,守卫着男女平等这条价值,但无法直接应对微观层面上出现的性别冲突,比如家庭暴力、性暴力、职场上的性别歧视等。在理论层面上,这是90年代中期“社会性别”(gender)进入中国的一个内在需求。一方面“gender”译成“社会性别”,恰是与“sex”的相对脱钩、与“妇女”这个传统文化基因的对接,才被广泛接受并流通;另一方面,社会性别进入中国填补了社会理论层级上的需求和对微观日常生活的观照。因此,社会性别进入中国之后,常被称为“社会性别视角”——在社会这一层面彰显男女之差别处境,往往倚仗现代社会科学量化研究的技术,以追求男女平等的传统革命目标。在阶级话语消隐的时代,性别话语强势出现,并以差异的语言延续革命年代的平等故事。

集体化解体之后,作为革命传统的劳动妇女运动在20世纪80年代转化为女性知识分子的“妇女研究运动”(李小江语)。当然,80年代是个复杂多元的时代,本来也是有多种未来可能性的承上启下的时代。一方面,为应对改革中出现的许多妇女的现实问题,妇女研究领域在话语上呈现出对于马克思主义妇女解放理论的继承与尝

试性的拓展,不管是李小江的“有性人”概念,还是很多学者使用的“两种生产理论”,都是在马克思主义唯物史观与理论框架下的运用与发展;另一方面,这又为90年代市场化提供着某些思想上的准备。对于“性”的自然性的重申(比如“有性人”的概念)以及对于“女性”的重新建构(比如对于“女人味”“女性意识”的呼吁),既是对于政治性的妇女解放运动的解构(比如对于“铁姑娘”的嘲讽),也参与到改革开放时代对于现代性的想象性建构中。90年代市场化时代,资本对于“性化”主体的召唤和重振,助力“性”重新回归成为女性主体的地基。这是进入新世纪的“性别政治”的前史。同时,“妇女”作为革命与建设时代的政治遗产,作为一种话语符号仍被保留与使用至今,但是伴随集体化生产的解体,“妇女”作为一种实存的集体身份已失去了经济基础,只是一个空洞的政治符号。又因为“妇女”这个词汇在文化上与婚姻家庭的联结,在个体化时代,更是遭到强调个体性的新一代年轻女性的嫌弃。她们更愿意用“女性”“女生”,甚至商业化的“女王”“女神”“美女”称谓作为自己的主体身份。

在学科部分,90年代“gender”进入中国,演化成两支脉络:一支是从传统“妇女研究”的脉络里发展出来的妇女/性别研究,一支侧重“sex”/“sexuality”的性/别研究。在社会行动层面上,一批知识女性再次进入农村,在90年代的开放的独特背景下,伴随国际援助资金的进入,借用“社会性别与发展”概念,接续集体化时代的妇运经验与工作手法,出现了一批妇女发展项目。这一支脉络对于我们理解历史的变迁、延续的交揉与复杂特别重要,还有待于更多的研究。进入新世纪,特别是2012年以后,青年女权行动派出现,中国妇运呈现出代际上的变化。最近几年,各类性别议题此起彼伏,社会能见度上升,特别是“反性骚扰”运动的持续性存在,是不是昭示着一场男

女间革命逐渐揭开?近二十年来的“LGBT”(指女同性恋者、男同性恋者、双性恋者与跨性别者)运动彰显的身份政治,中国是不是也会迎来一个狭义的“性/别政治”的时代?答案只有历史才会告诉我们。对于社会运动的理解,不仅需要放置在当下的社会结构里,或许需要同时放置在长历史中,以更好地阐释其在历史中的位置、作用及其局限性。不管如何,两种妇运的差别还是明显的,运动的社会基础也不一样。传统妇女运动,在近代与反帝反殖的建国运动和阶级革命紧密相联,在当代依托集体化的建设运动;而基于性身份的性/别政治是个体化时代的产物,是典型的身份政治。前者通过平等参与宏观的社会政治运动寻求男女平等,而后者在文化层面上寻求承认,要求性别公正或性/别平等,在微观层面上要求平等对待,反对性别歧视。支撑这两条妇运路线的价值理念也是有差异的,前者是平等,后者是自由。

李宓:无话语的身体建构

非常感谢在座的各位老师、同学,我还是个学生。我个人非常关心当代女性的身体焦虑问题。我今天要分享的并不是一个完整的经验研究,只是我对“女性的身体经验”展开的前提思考。

就我自己的阅读体验而言,社会科学对女性身体经验的讲述,似乎惯于采用福柯式的身体观,即一种在“身体与权力”“男性与女性”的二元对立逻辑框架中的身体观。在这里,“女性的身体”很容易转化成权力规训和政治、经济指向的问题。这个话语模式在身体经验讲述中的霸权地位,不仅要归功于福柯等西方学者的强大影响力,也要归功于它作为一种“话语”引领社会运动和批判思潮的能力。它首先强调男女两性身体的生理差异,预设男女两性的二元对立关系,以及存在一个处于“被压迫的女性身体”,进而在政

治、法律、经济等社会层面追求性别平等。这个政治化的“女性身体观”在中国学术话语中产生的历史并不太久,我把它追溯到近代中国的革命想象中去。毛时代通过建构“男女都一样”的革命话语对女性身体进行雄化的改造,以颠覆传统文化的性别体系对女性的压迫;后革命的反思话语中又对“男女都一样”的革命话语进行了颠覆,认为革命看似将“女性身体”从父权性别体系的压迫地位中拯救出来,实则又把女性身体置于“国家和集体主义”的政治阴影下;在全球化批判的话语建构中,“女性身体”被视为男权和资本主义进行权力角逐的场域。从革命到后革命时代的解放话语中,“男-女”一直是二元对立的范畴,女性身体的解放似乎只能在与父权的对抗关系中展开。

20世纪80年代以来,在新自由主义全球化过程中,全球女性的身体经验在性别内部产生了“姐妹分化”。潘毅教授在90年代注意到跨国资本对“中国打工妹”有着如中国父权制文化所表现的那种身材苗条、目光敏锐、手指灵活、性格羞涩、勤劳肯干的同质性的东方式想象,与之形成强烈对照的是,在工厂的空间与时间的实践当中,在个人身体分隔技术与集体力量凝聚技术的共同作用下,流星厂的女工们分离出“粗手粗脚的农村打工妹”这样一个劣等的身体经验描述。何明杰也曾用“劳动的姐妹分化”来描述资本主义生产政体在性别内部所制造的“大姐与小妹”的差异化身体经验。蓝佩嘉曾揭示出家务劳动的父权分工下,不同职业、肤色的女性面对类似的结构压迫有着不同的身体经验。人类学家洛克通过泰国、欧美、日本女性的不同更年期症状的身体感受,将身体经验背后的不同政治经济文化体系呈现出来。这些身体经验的“姐妹分化”,是将作为现代人类学转型的政治经济视野带入经验描述的后果,它表明“性别”作为不平等的一个来源并不能成为穷尽多样身体经验的范畴。

而后革命以来的女权话语始终在与父权文化体系相对抗的关系中才能维持自身,它始终要保持对传统性别体系的颠覆意识,同时又要与现代社会权力结构进行对抗以维持自身。这样的话语虽具有抗辩能力,但却无法将女性身体经验的关怀上升到更大的议题。

也是在20世纪90年代末,台湾学者对战后佛教女性身体经验的研究,以截然不同的方式呈现了女性作为行动主体的身体经验。这些经验描述没有一开始就采用社会科学惯用的权力分析框架,而是从主体的经验出发。在没有经历过革命的台湾地区,传统文化的性别体系在女性社会身份和自我认同建构中依然充满活力。她们虽以佛教“肉身无常”的身体观为身体实践依据,却参与着社会性的事务,而且是在不挑战传统性别体系分工的社会角色下展开。“身体修行”基于一套色身无常而男女无差的佛教身体观,成为积极连接传统与现代的实践,修行最后达到的是去性别化的境地,以此完成女性社会身份的重建和自我认同的建构。

卢惠馨对台湾慈济功德会女性志工的身体经验研究,借助了“第一人称”的经验呈现。慈济功德会是很有社会影响力的慈善组织。这些女性志工在对病患的照料当中,通过与病患苦痛病体的接触,使她们从“体感”上获得对佛教“肉身无常”的身体观的理解,身体在这里作为自我的边界,直接充当了她们认知“生存真相”的媒介。证严和志工法师的病体形象也在感性上督促她们。从她们的“行动论述”来看,修行并非严格意义上的宗教教义的修习,而是通过日常化的实践行动,“照料行动”是以服从并实践传统社会性别角色分工来服务病人。在这个过程中,“性别”的意涵已经发生了改变——她们身体力行的照料行动不是对所谓男权话语中女性附属地位的认同强化,而是对女性的社会角色分工作为一

种“修行”和超社会价值的肯定,借以获得自我认同。这种女性的自我价值在社会中的重构,不同于我们在革命时代看到的女强人和“铁娘子”的“雄化女性”的身体经验,慈济女性是以不挑战男性气质、默默践行传统性别角色分工的方式,以柔性力量的身体来独当一面。

还有一个类似的研究是李玉珍对战后台湾佛教寺院里尼众以煮食修行所做的身体经验描述。战后,“煮饭”一直被当作尼众修行的重要途径。在她们的修行实践中,传统的性别分工被赋予了宗教意义和特别的女性意识。虽然看上去也是以顺从传统性别体系角色安排而行动,但从行动主体出发去理解,她们的行动是基于一套“食物与女性身体之间的供养关系”这样一个佛教特有的身体观。尼众的身体在煮食中是宗教性和社会性的并存。换句话说,她们是在以一种超社会的心态来践行她们的社会角色。

慈济功德会中的病患照料和尼众煮食的身体经验,都不是,或者说不只是对传统父权性别体系中女性“温良恭俭让”的规定的简单内化,其修行行动的基础是一套相对独立于父权文化的“超社会性”的宗教身体观,基于她们对于生存真相的体认和对待自己的身体的看法。

对比台湾学者所呈现的寺院里的“不是姐妹的姐妹情”和中国大陆自后革命以来的身体经验的“姐妹分化”,我们看到一种从身体主体出发去理解身体经验的可能,以及主体重构和发现社会联结的可能性。

我们知道,台湾地区在战后早早开始了新自由主义化,没有经历过如中国大陆般的妇女解放运动。台湾佛教女性对传统性别体系似乎更为遵从,但这并不等同于社会科学眼光下对权力结构的内化。当然,这里不得不说,信仰实践中的身体经验和现实的日常生活距离是否太过遥远?值得注意的是,虽然台湾的学者都没有特别指出,

但我们都知,台湾地区更早开始了新自由主义化,家务劳动的市场更早地发展成熟,女性的照料角色也比大陆更早有了超出家庭分工的经济意涵。在这个意义上,将其作为修行重新赋予价值和意义,就更加可以自然地理解了。也就是说,信仰实践的身体经验与社会生活现实的身体经验并不是隔绝的,反而是相互体现的。这也是台湾的两个佛教女性的身体经验研究,可以对我们形成参照和启示的原因。她们的信仰实践中去性别化的身体经验其实恰恰折射了身体作为行动的基础,超出了社会科学话语预设的那些权力结构框架的能力。

简单总结,以身体经验反观“男-女”“身体-权力”二元对立的分析框架,会发现权力对身体的进犯,并不以性别为界限,身体也不是只能被话语-权力规训。当我们紧盯男女两性、身体与权力的二元对立时,我们可能看不到人性面对结构的弹性,也可能简化了人类身体经验的复杂性。从“劳动身体的姐妹分化”到“是姐妹的姐妹情”,我们似乎可以看到在20世纪90年代中国大陆和台湾地区知识分子对于女性身体的解释有着不同的侧重:在探索性别平等和身心构造方面,传统文化仍然在台湾学者的知识体系中发挥着思想资源的作用。除了对于佛教女性身体观的解读,还有张珣对于儒释道经典中的各种女性观的观察。在道家,男女性别的平等观内在于宇宙观,男女身体同源于气而无差别,且各自都有缺憾,但都可以通过修行,最后达到去性别化的状态。另有台湾杨儒宾教授对于儒家身体观的解读,性别是否平等也包含其中。

相比之下,对我们影响颇深的社会科学话语,一开始就预设了男女在身体、生理层面的差异,将性别平等追求诉诸薪酬等社会、政治、经济层面,进而指向于发展社会运动。这是完全两种不同的思维方式。

我们可能需要认识到,权力结构框架下的女性身体经验与主体的经验有着知识分子和社会的距离。一方面身体经验具有感官性和直接性,它并不需要以一种很有体系的话语来表现自身;另一方面,身体有超越权力结构的能力,而超越全在于主体如何界定自己的身体。对后革命时代的大陆知识分子来说,传统文化的性别体系在革命话语的颠覆下,作为一种思想资源的活力,其实是被抑制的。但身体经验的复杂性,以及人性面对权力结构的弹性,可能需要我们在关照中国当代女性身体经验时,适当跳出西方二元对立的话语框架,从实践经验中去发现革命话语所中断的寓于传统的身心观,以提供一种能够结合人类体验和社会结构的身体的完满描述。

台湾佛教有世俗化的趋势,学者比较自然地接受了宗教性的身体观,也接受证严法师引导慈济女性行动的简单、直白的世俗化表达——“做就对了”,“身体只有使用权”。对于我们受过社会科学训练的人来说,能不能接受他者的声音,能不能放下那种对权力结构的敏感,适当淡化镌刻在身体上的政治、经济烙印,先去理解、呈现行动者对自己身体的界定和她们对身体行动赋予的意义呢?我们是需要跨越一下的。

也许传统文化的性别观、身体观,可以作为一种思想资源,帮助我们打开对人类身体经验的想象力。当我们能够抵达身体经验的深处,获得对他者身体经验的共情,性别间的平等和女性的身体解放也许不再是一个非要诉诸对立和对抗的话语才能解决的问题。

潘维:从西方的话语系统和学问角度,一般都很容易地讲现代化,我就讲了十来年,两分钟我就可以把这套理论从哪来到哪去讲清楚。总之市场化、民主化就等于现代化。只有欠发达国家转型。发达国家是否转型?不转型。这跟我

们的常识真不一样。20年前和20年后的美国,差很远,如果都不转型,就我们转型,那转什么型?这个话语权很重要。

王正绪:市场化、法制化、民主化,这是统一的一套话语。我们没有自己的话语,的确比较困难,但是我们至少可以不讲转型。一讲转型,其暗含的意思就是认可了他们的目标和方向,限制我们想象的框架。不讲转型,我们可以讲建设和实践。例如,讲建设国家现代治理体系,这是可以的,是提供我们自己的阶段性话语的问题。至于我们提出这些话语和概念,更深层和更高层的利益基础是什么,这是我们现在的问题。我们还没有一套完整的叙述来涵盖这些话语。以前讲共产主义,比如20世纪五六十年代讲共产主义,现在有些学者讲儒家,但是并没有形成统合的能力。到底我们的一套完整的内恰性的话语是什么,现在还没有,还不知道。总的办法是我们可以先继续实践和提出新的东西,也许下一步能构造出一个全面的、内恰的话语体系来。

陈柏峰:我想对杨华的发言做一个延伸的讨论。杨华提出了一个很有意义的问题,确实这两种话语的冲突,它是结构性的,但是我觉得杨华的思维略显单线。我们要意识到这是个复杂的社会,你看到了这个社会工作话语,以及社会工作有很多问题,但不代表就应该用群众工作去替代它。社会工作在复杂社会里面肯定是需要的,这是毫无疑问的,问题在于我们需要怎样的社会工作,我们需要的社会工作是在哪一些领域。在很多领域,我觉得社会工作比群众工作更有优势。包括信访,它是群众工作核心的一块,但是我们党和政府在信访问题上背上了很沉重的负担。如果说能够有一些工作内容剥离给社会工作,如果能够成功,未尝不是好事情。

我们过去的做法,在一个比较简单的社会里面是有效的,但是在现在这个复杂社会,很多事情需要新的办法。比如自杀干预,可以说在过去群众工作有抑制自杀的功能,但是在现在这样一个复杂社会,已经很难让群众工作发挥这种功能,而社会工作的优势更明显。更进一步,在政策上,实际制订政策的人,或者进行国家治理的人,未必意识到社会工作和群众工作是会有冲突的,他们一方面在强调群众工作,另外一方面也在强调社会工作。群众工作和社会工作的冲突点在哪里?它们应该在什么地方合作,应该在什么地方冲突?

我觉得你这个讨论,就是把冲突点揭示出来了,应该引起重视的是背后到底是什么,反馈到政策上面进一步应该怎么去面对。

苏力:为什么我要写《大国宪制》?我是拒绝了西方宪法的概念。中国不断发展、变动,才有了这么大的国家。如果可能的话,我会写第二部,写1840年之后中国面对的问题,中国共产党究竟做了哪些事,怎么把这个国家再一次成功整合起来,同时完成了工业化、现代化。其中有很多的制度,包括工农联盟。工农联盟的过程在一定意义上又是一个在现代工商业的经济基础上,用城市生活逐步整合和“消灭”农民的过程。

关于乡村建设问题,从已有的中国历史回头来看,仅仅走晏阳初的路显然走不通,必须要走工业化、现代化的路。在这个过程中,晏阳初他们努力了,应当尊重。这在当时中国也是一个为国为民的尝试,用心良好。他们失败了,因为他们没有一个整体的思考,没有对历史的把握,没有考虑整个大中国的发展方向。他们只是觉得农民痛苦,被土匪抢了,自己该如何利用各种关系,把农村改造一下。中国共产党和毛泽东同样思考整个中国的问题、农民的问题,却是将这个问

题放在现代化的背景下,要通过百年的革命、建设和发展,变传统的农耕中国为工业中国、制造业中国、商业中国和城市中国,也就是“四个现代化”的中国。虽历经艰辛,总体上来说,如今接近成功了。也只有从这个角度回顾,我们才能看出来,共产党、毛主席为什么20世纪50年代就开始要搞农业集体化,以及1978年改革开放,搞了家庭联产承包责任制,最终还是拒绝了土地私有化或类似的方案。不然的话,今天能快速修建高铁吗?能快速地进行城市建设吗?会很难,非常难。印度、美国如今就很难进行这类大规模的建设。如果不考虑大历史和长期规划,就没法理解这类问题。

也因为这个现代化的过程,在我看来,中国一直都处在革命的过程中,虽然如今不讲革命,只讲改革发展和建设。小平同志就讲过,改革也是一场革命。为什么,所谓革命,就一定要不断突破现有制度,包括突破宪法,因此法学界才有“良性违宪”之说,包括当年联产承包制,土地使用权转让。但总是这么做也可能出问题,这涉及合法性问题。因此,党中央一定要讲全面依法治国,讲依宪治国。这个伟大事业不是一次革命或一次改革就能完成的,不可能毕其功于一役。从毛主席开始,就讲一百年,一百年把中国变成一个全新的大国,为人类做出较大贡献。当然这不仅是经济基础的,也一定要有制度和文化上的改造和创新。例如,传统中国基本上都是人文主导,没有社科,最多也只是有些知识或命题有社科的影子。

我以前很长一段时间不明白毛主席在1968年说的话,大意是,大学还是要办的,主要是理工科大学。我不明白,毛主席喜欢传统中国文史哲,也写文章,写古诗词,熟悉历史,为什么在办大学的问题上重理轻文,看不上新诗,却不赞成年轻人学旧体诗词。多年后我才明白,政治家分

得清个人爱好和国家的需要。中华民族的复兴不大可能通过读古诗词发展起来,中国这么多人,要吃饭,中国要强大,一定要靠科技。建国之后搞化肥、良种、水利,才真正解决了吃饭的问题。有人说小岗村的包产到户解决了中国人吃饭的问题,这不可能真,土地私有几千年,但几千年来中国人很少有吃饱的时候。中国农业的现代化,新中国成立之后20多年在化肥、良种、水利上的努力,效果积淀,刚好在70年代中后期开始见效了。我们有理由把这个东西讲出来,讲出来也不是说就一定能够被外国人套用,但讲清楚这个发展逻辑,讲清相关的变量,可能会对世界上某些地方有用。

我觉得像诸如此类的问题,我们一定要重视自己的经验,能把道理讲清楚,这也许只能慢慢推进,可以追求,却未必在十年二十年内就能伴随中国的伟大变革同步完成这个理论话语的表述。

白钢: 民国时期几乎所有的参与大的乡村建设的群体,一方面,他们有对于乡村的认识(其中包含着大量的真知灼见),也有对于农村群众的真切的同情、关怀,另一方面,他们这种态度类似于苏联共产党对群众的态度——他们愿意为群众工作、服务乃至牺牲,但始终认为自己比群众更高,更接近和掌握真理,因而从根本上,二者的关系是不平等的,是单向度的,即只有他们来领导群众、监督群众、教育群众,而没有接受群众领导、监督、教育的环节。他们付出了如此大的努力,为什么他们的乡建道路走不下去呢?因为他们只看到自己比群众高的地方,而看不到他们要向群众学习的地方。而这个问题的克服,就是在毛主席所倡导并切实践行的党和群众互为师生的辩证互动关系当中,才得到克服的,我将这种关系命名为“师生辩证法”。在这个意义上说,乡

建派确实形成一些很好的经验,但是过多地强调和抬升这样的经验是没有必要的,因为它们本质上还远未达到“师生辩证法”的高度与境界。因此,我郑重地建议,需要更严肃地对待党的群众路线。传统上,习惯于把群众路线看成一种工作方法,即局限于在方法论的层面上认识它,而它事实上不只是方法论,还是本体论,必须要提升到本体论的角度,才能看到群众路线对于中国共产党,进而在群众路线中凝结的“师生辩证法”,在所有取得成功的党的经验当中的核心地位。

田雷: 20世纪90年代后期,中国宪法学界提出了一个很有趣的概念,叫“良性违宪”,由此引发了很长一段时间内的学术讨论。可以看到,在宪法学界就学理来说尚处在一个头脑简单的阶段,我们的学者目光敏锐,能更好捕捉到中国宪法的实践。反而是2000年之后,宪法学界翻译引进了太多的东西,动不动就讲宪法司法化了,反而失去了观察力和概念化的能力。“良性违宪”这个概念特别好,就好在它以对立统一的构词法把中国宪法实践中的张力给表达出来了,背后是一种很朴素的困惑。^{②0}

关于成文宪法和不成文宪法的区分,我也大体认同。我们的宪法研究,当然不能完全停留在成文宪法的解释上,还要看到成文宪法之前、之上和之外的东西,姑且称之为宪制。^{②1}当然,身处宪法学界,我还有一个感触,就是我们现行的成文宪法这部经,基本上被某些专家给念歪了。就好像我刚才讲的,谁去关注过宪法总纲部分写了什么,之所以某些条款放在总纲部分,难道不是因为起草者认为这些条款更重要吗,不然干嘛放总纲,设总纲?!也就是说,从序言开始,连带以第一条所统领的总纲共32条,是宪法这部根本法中的根本法,但也恰恰是为我们所忽视的部分。比如,我喜欢给学生讲,第14条规定“国家厉行节

约,反对浪费”,你会觉得国家怎么管这么宽,这东西写在宪法中干什么,但越是有中国特色的条款,不正是我们更要研究的吗?宪法学者喜欢讲立宪主义价值,在我看来,宪法中写入了什么,尊崇了什么,什么就是我国的立宪价值,也即立国之本。宪法作为根本法,起作用的方式,大概可以说是寻常看不见,偶尔露峥嵘的。我们的改革摸着石头过河,但无论自我放飞多远,写在宪法里的价值,就构成了我们改革不可突破的底线。就好像我在文章中反复提醒的,在我们的成文宪法中,有太多东西被忽略了,明明白纸黑字写在那里,却偏偏视而不见。为什么要有宪法,说到底不就是因为任何共同体之存续都要有某些共同的东西,在空间上将我们合众为一,在时间上让我们得以继往开来。这些东西,无论我们个人是否喜欢,不都要承认并且以之为准则吗?

杨华: 回应下陈柏峰师兄提的问题。我的汇报主题不是要具体讲群众工作跟社会工作的,我是想通过这个对比引出一个话题:为什么基层干部、学生、学者都很信奉社会工作,是因为它背后有一整套理论基础,有学术性话语、分析性话语的支撑。而群众工作现在要讲出来,好像很苍白无力,大家都不相信它,是因为我们没有对它进行学术性的分析,这个应该是要我们去做的事情。

至于在社区治理当中,社会工作跟群众工作的关系问题,我觉得专业性的事情可以交给专业性的组织去做,比如说心理辅导,专业社工就可以做到。基础性的工作、跟群众接触的工作,这个属于群众工作,基层干部去做是最适合的。还有一些市场性的,诸如健身、塑型,现在一些地方也是由社区购买,那就不行,市场就可以供给的。社区内的社会组织可以做的事情,如老年人活动中心、广场舞之类,他们自己组织自己去做就可以。总之,要根据事务的性质不同,将它们

交给不同的治理主体去做。

经验研究一定要有理论的基础。研究者去做经验研究,首先要有一个理论知识跟理论逻辑思维能力的训练,他背后一定有大量的,甚至超越具体学科的理论的训练。同时经验研究不仅仅是对现象、对材料本身的归纳,内在的诉求还是对理论的提升,就是我要从经验当中去提炼理论,这个理论还要跟经验不断来回互动,不断去伪存真,不断去检验,错了就错了,没错,我把它强化,但它也很开放。在研究方法上拿来主义,在过程当中不怕出错,也不怕被批评,反思能力比较强,不断回到经验当中去反思。在研究态度上,也不认死理。经验研究,它不是去终结真理,甚至不是追求真理,而是去尽可能地接近真理,这是经验研究很重要的一点。

四、文明自觉

姚洋:中国务实主义传统的儒家哲学基础

大家知道,中国过去这四十年有一个非常重要的特征,就是务实主义。务实主义在我看来有两方面的特点。

第一,没有超验和永恒的真理。中国人不相信有一个外在的超越人世间的永恒的真理,落实到我们具体的事件上,就是十一届三中全会,实践是检验真理的唯一标准。我们中国人把真理放在实践里,也只有像我们这样的文化,可以把实践提到这样的高度。

第二,目的的合意性可以合理地推断手段的合法性。邓小平的“猫论”是最著名的。邓小平1962年讲话里头,引用刘伯承的一句话:“黄猫,黑猫,只要捉住老鼠就是好猫。”——不是白猫、黑猫。就是说,这是打仗,“我们之所以能够打败蒋介石,就是不讲老规矩,不按老路子打,一切看情况,打赢就算数。”邓小平对务实主义吃得非常

透彻。这里强调“合理的”推断,要运用你的理性、情感和知识来做合理推断。十五六年前我跟苏力就讨论过这个问题。并不是说你的目的是对的,手段就一定是对的,但是我们至少通过理智的推断,可以判断手段是不是合理。

没有这种务实主义,显然不可能有中国的改革开放,改革不受意识形态的约束。改革的历程,就是不断的地方试验和中央意识形态改变之间的互动过程,促成了我们今天改革的成果。

另一方面就是我们的渐进主义。中国的改革开放没有采用像苏联、东欧的那种激进的做法,而是慢慢地改,一步一个脚印,不断积累经验,提升自身的能力。这和中国的务实主义传统,或者整个东亚的务实主义传统是相通的。

第三方面,我们的改革是结果导向的。邓小平当年让我们不争论,搁置“姓社姓资”的问题,先把经济搞上去再说,先把燃眉之急给解了,再来说到底我们的手段是不是合理的。邓小平是先把结果给你看——好的结果,让你来信服我采用的这个手段。

我们的工作是想把中国的务实主义回归到儒家的传统里面去,更进一步,我们认为应该从儒家的人性论开始。西方社会对于人性的定义,一直秉持“一元论”的观念,人性是单一和不变的。基督教告诉我们生而有罪,所以人这一辈子活着就是要赎罪。到了基督教式微的时候,西方发现基督教不管用了。没有了基督教还需要什么呢?霍布斯所处的年代,是英国革命的世纪,他认为人生来就是恶的,这种自然状态有很多恶的一面,他从那里推导出来了国家。当然更晚近的自由主义三原则——个体价值、个人自决、平等,把人性看成是等价的,每个人都是一样的,没有差别的。

我们中国不一样,也许是和我们的自然环境有关系。中华文明发源在黄河流域,相对来说还

是比较好的自然环境。在这种情况下,中国人生活得更加怡然自得一些。儒家之前有三部经典著作。《尚书》讲宗教祭祀,那里的宗教也完全是人化的,中国从来没有出现过一个祭祀阶层。印度就有祭祀阶层,因为有了祭祀阶层,所以有了种姓。在我们这里,宗教如果有的话,也是人化的,皇帝本身就代表了宗教。《诗经》赞美世俗的生活,描述普通老百姓的日常生活,一种田园诗式的生活。《易经》告诉我们世事是无常的,你生活在人世,所有的东西都在变化的过程中。可见中国人的性格里头有很深的世俗的成分,这种务实主义的成分。

儒家的人性论,我们认为最重要的两个特点是,人性是流变且可塑的。从孔子到荀子,对于人性的理解和西方是不同的。孔子认为人生而不同,“唯上知与下愚不移”,就是非常聪明的人和非常愚笨的人是不可改变的,即天才和笨蛋是无法改变的。但是中人可教,而且有教无类。孔子没有很全面的思想体系,他是想到哪儿说到哪儿,《论语》是他的学生后来给他记录下来的,所以《论语》里头有些前后矛盾的地方。孔子是非常务实的,他是通过自己的观察来总结理论。

到了孟子,有“四端”说。“人之有是四端”,给一定条件,人都可以变成圣人,所以他说“人皆可以为尧舜”。即使是对于孟子来说,后天的修炼也很重要。

而荀子一般会被认为秉持“性恶说”的主张,但我们更愿意把它看成是环境说。他更加强调环境对人性的塑造作用,同时也强调人的努力。下面这一句引文是非常经典的:“涂之人百姓,积善而全尽,谓之圣人……故圣人也者,人之所积也。”这个和孔子还是不太一样的。“居楚而楚,居越而越,居夏而夏,是非天性也,积靡使然也。”由此看来,他非常强调后天的努力。

有了这样对人性的理解,我们把儒家和务实

主义勾连起来,相对来说比较容易。儒家的这种世俗主义的传统告诉我们,没有超验的真理,没有一个神摆在那儿,神告诉我们应该做什么——没有这样的真理,所以我们的人生目标是追求在一个世间做一个君子,这是人世间的目标。孔子是非常反对敬鬼神的,未知生,焉知死。人生的路向应该追求世俗的理想,人生的态度应该是中庸调和的。

儒家强调情景理性。我们中国人没有发展出一套分析的理性,不像古希腊一样,我们的理性都是因情景而定。从这里很容易推断出来,就是手段要服务于目的。仁义本身在孔子那里都是可变的,但“仁”和“义”恐怕还有一些差别,我们从这里可以讨论手段的多样性和可变性。

对于儒家来说,成为君子,或成为圣贤,当然是儒家的最高理想。圣贤其实也是人世间的圣贤,不是宗教意义上的圣贤。韦伯很早就指出:“君子乃是儒家理想的人,其典雅与威严表现为对传统的义务的履行。也就是说,君子在任何生活处境下都必须在典礼与仪式上得体,就像真正的古希腊人一样,他们没有实现确定下来的超验的伦理,没有超世的上帝的律令与现世之间的对峙,他们没有对彼岸目标的追求,也没有极恶的观念,所有儒家的追求都是当下、本身的。”

仁、义是君子最高的标准,仁是天理,但它是世间的天理,并不是外在的,是我们自己想象的,是为了治理这个社会,我们认为一个君子应该达到的最高的境界。孙隆基说:“在所有的高级文化中,中国文化是唯一没有超越界与来世以及个体灵魂这类符号的,至于天也只是天地人这个世界系统的内在组成部分,因此所谓天理也只不过是人理的反映。”

义就是人伦关系,用今天的话来说就是一些行为准则。“君君臣臣父父子子”,“君子素其位而行,不愿乎其外。素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎

贫贱”，等等，就是你按照一定的规矩来做事。这些规矩是为了实现仁而设置的，因此“义”服从于“仁”。

对人生的路向，梁漱溟和钱穆都有总结，有异曲同工之妙。梁漱溟总结了三种人生路向：第一是向前要求，即古希腊；第二是对于自己的意思变换、调和、持中，这就是中国文明；第三是转身向后去要求，这是古印度文明。钱穆说三种文明解决人类的三类问题：希腊文明解决人如何征服自然的问题，其实和梁漱溟的向前要求是一样的；印度文明要问“我是谁”的问题，这个问题是没有答案的，所以才产生佛教，第一个真正的宗教，是内省的，因而是向后要求的；中华文明是问一个很实在的问题：如何活在当下？我是音乐的外行，但我有个感觉，中国人的音乐从来都是非常高兴的，很少是悲伤的，因为我们要活在当下，一定要满怀激情地活着。

儒家的理性是情景理性，仁不是单一和不变的。孔子在不同的场合说不同的仁，“克己复礼为仁”，“唯仁者能好人，能恶人”，“刚、毅、木、讷近仁”，等等。这都是他在回答学生问题的时候，给出的答案。君子也是一样：“君子坦荡荡，小人长戚戚”，“君子和而不同，小人同而不和”，“君子耻其言而过其行”，“君子求诸己，小人求诸人”，“君子矜而不争，群而不党。”“成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”他告诉我们，哪怕仁这样的最高理想也是因地制宜的，因时间和地方而不同的。

这里就涉及一个问题：中国人是不是太善于计算？我想起《菊与刀》里头一位日本人引《四十七士物语》这个故事说，对于日本武士来说，义就像流淌在他们血液里一样，是他们的特性之一，而对于中国士大夫，义是计算之后采取的权宜之计。我想说的是，儒家在仁和义之间有一个微妙的区分。儒家的仁是对人生和社会建构的美好

的理想，义只是一些具体的规范和行为的礼仪，像君主、家人、朋友、誓约等等。当仁和义相冲突的时候，儒家一定是取仁舍义。对一个真正的儒家来说，对义的计算实际上是没有问题的，因为他最终的目标是仁。

有了这些讨论，我们今天来看中国古代社会就会发现，每个人都有人间的理想，但是实现理想的方式是多元的，可见中国古代社会是世界古代社会里头最多元化的社会。就追求目标来看，中国古代一定是最多元化的，除儒家之外，道家、法家，等等，都可以生存下来。我们的手段随情景而变化，自孔子就开始了。子贡赎人的故事大家耳熟能详。子贡很有钱，响应鲁君的号召，花了很多钱去赎买鲁国在其他国家的奴隶。结果孔子说，你不能这么做，如果你这么做的话，将来就没有人去做这样的善事。

孔子流亡的第一站是卫国，半年之后想去陈国，到了卫国边境被叛军逮住了，困了好几天，被迫和叛军签约，答应不回卫国都城告发，才得以脱身。但是，叛军把他一放，他调转头就回卫都去告发。他的门生说，你违背了你的誓言。但是对于孔子来说，这并不是一个问题，因为叛军不仁，维护“仁”比遵守誓约这样的“义”是更加重要的。

儒家的手段观，和工具理性之间有相通的地方。韦伯说：“如果完全理性地考虑并权衡目的、手段和附带后果，这样的行为就是工具理性。”儒家是符合这个定义的。但是，在儒家的手段观里，它的理性是情理的思维，而不是完全理性基础上的斤斤计较。

儒家是不是没有原则的？中国人比较少讲原则，这个我们应该承认。但是儒家不是一般的人，不是普通老百姓，就像在日本武士不是普通人一样。在《四十七士物语》里，主君浅野侯的家臣有三百多，主君被杀了之后，只有47个人站出

来为主君报仇,其他人都作鸟兽散。我们要问的是:儒家代表了社会精英的这个阶层,儒家是不是没有理想?按照韦伯的说法,价值理性就是“不计较成本或后果去实践由义务、荣誉、美、宗教召唤、个人忠诚,或者无论什么事业的重要性所要求的信念”。如果我们拿这个定义来套儒家,儒家就具备价值理性——“杀身成仁”“舍生取义”“人生自古谁无死,留取丹心照汗青”。孔子就是儒家信仰的典范,他对于仁的坚守,才是他流亡的最重要的原因。他力谏鲁君不要接受齐国的馈赠,鲁君不喜欢他了,他只好走了。我们老说孔子一辈子都想做官,好像他愚忠。他是事君呢,还是事鲁?我读《孔子传》,觉得他是事鲁。因为对鲁国的热爱,他从一个很小的芝麻官开始做起,把一个小地方搞得很好,后来才做到大夫。

儒家非常强调个人修行的作用。规避机会主义有很多方式,儒家特别强调个人应该通过自己的修行来规避,或者说压制自己的机会主义。基督教不一样,它把原罪内化为个人的行为,内化了个体违规的成本。儒家直接指向住在你心里头的那个人,一下就上升到康德的高度了。从这个意义上讲,孔子比康德还早了两千年。

我们还可以引进法治,弥补个人修行的不足。霍布斯说,人类的自然状态是人与人争夺的丛林,所以我们需要一个利维坦式的国家。洛克发展出来自由主义国家的概念,西方其实也是在现代化的过程中,在启蒙的过程中,才开始引进法治。法治不是西方的传统。

还有一个问题,就是如何为儒家务实主义提供制度保证。对手段的宽容可能导致统治者对权力的滥用。在儒家的传统里,我们需要一个建制性的保障,用它来约束统治者。这就涉及权力怎么产生、权力如何约束的问题。

现代儒家的解决方法,首先是贤能政治。我

们曾从儒家的人性论里推导出一个政治解决方案,就是层级、资格、选拔。在这里,我们还要加上法治。民主无法推导出法治。希腊城邦就没有法治,公民的投票就是法律。你要是真回到民主的本意,你是不需要法治的,因为你相信老百姓都是可以做出正确的决策的。到了现代,罗尔斯提出政治自由主义之后,你发现,自由民主已经失去了价值意义,罗尔斯的政治自由主义把自由民主降解掉了。在这个意义上,法治就变得更加重要,因为每个人都失去了价值的要求。

贤能主义也一样,我们不能从贤能主义推出法治,而且贤能主义下可能更难推出法治,因为我们比较强调仁的作用,强调自我的修行。我准备下一篇文章就写人治,人治也有它有利的一面。我们更多强调人治,人治再往深推一步就是人的自我的约束。建立法治不容易,但这不等于说我们不需要法治。

最后总结一下。儒家思想是对上古中国世俗主义生活方式的总结,它形成了中国务实主义的哲学基础。即使是当代,我们仍然生活在孔子的影响之下,务实主义是我们中国人性格中最显著的特征。也许我们不愿意谈这件事情,但是我们每个中国人都是务实主义者。我们中国当代的政治和社会生态,基本的底色也是务实主义。我们怎么减少务实主义的负面影响呢?恐怕只有法治。

白钢:中西文化中的“诗”与三种生命原则:创生、生生与无生

何谓“诗”?何谓“史诗”?所谓“必也正名乎”,正是对“诗”的理解以及定义,当我们从词源学的角度进行溯源时(或许不仅仅是词源学),我们能够有效地发现以中国为代表的东方与以希腊为代表的西方传统之间的共通之处与比较深刻的差异所在。

《说文解字》中，“诗”被归在“寸”部下面，有关“寺”的解释是：“寺，廷也。有法度者也。”

如果说“寺”意味着某种有法度的状态，那么“言”“寺”的结合而为“诗”，则意味着“诗”是遵循着某种特定法度规则的语言形式。这种特定的法度规则非常清晰地呈现在整个前现代诗歌传统当中。这一原则不仅对于中国的诗歌是适用的，对于其他国家、地区、民族的诗歌也适用。在前现代时期，诗区别于普通语言，正以其带有特定的韵律和格律，如在古希腊语中，韵律与格律往往与特定的步格——如六步韵(hexameter)、五步韵(pentameter)等——联系在一起。诗需遵循特定的韵律法度规则，在此背景下，是近乎自明的。黑格尔将此表述为“音节和韵是诗的原始的唯一愉悦感官的芬芳气息”。^②对于现代诗歌而言，包括韵律、格度在内的一切形式性要求都不再被认为是诗歌所必需的。人们无法单纯地从形式的角度将“诗”区别于其他的语类-文体，诗歌的定义不得不发生变化以适应新的历史情境-生活世界，这种变化同样是普遍性的。

除了上述《说文解字》中以形声的方式对“诗”的内涵进行推测之外，在中国历代的典籍当中，还有着其他的说明。

《尚书·舜典》曰：“诗言志，歌永言。”此后来成为国人耳熟能详之“诗”义。另外，许慎还在《说文解字》中以揭示意义本质的方式对“诗”进行定义：“诗，志也。”《国语·鲁语》中则有：“诗所以合意，歌所以咏诗也。”

由此可见，中国的古人总是将“诗”与“歌”以一种特定的形式结合起来，以表达其对“诗”的认知。

《毛诗序》言：“在心为志，发言为诗。”《左传》言：“心之所至谓之诗。心之所至，必形于言，故曰诗言志。”

以上皆可被视为对《尚书·舜典》中“诗”之义

在内涵与外延上的一种阐释和说明。

再复有《汉书·艺文志》曰：“诵其言，谓之诗。”《旧唐书·经籍志》中说：“《诗》，以纪兴衰诵叹。”

由上述便知，中国古代文化核心典籍对“诗”之定义，大体上均是沿着“诗言志”这一脉络生发而来。

而论及“诗”之功能，中国历史上最清晰且产生深远影响的论述莫过于《论语·阳货》中孔子之语，曰：“小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”，总结了诗之鼓舞、观察、团结、怨刺等社会功能。

以上是汉语语境下，人们对“诗”在字形、字义与功能上的一系列把握。让我们把眼光转向西方。现代西方语言中与诗相关的词汇(英语“poem”“poetry”，法语“poème”“poésie”，意大利语“poema”“poesia”，西班牙语“poema”“poesía”)，可回溯到古希腊语“ποίημα”(poiēma，诗歌)，“ποίησις”(poiēsis，诗歌、作诗) < “ποιεῖν”(poieîn，做、制作、制造、创造) < “*ποιυέω” < 印欧语“*k^{ei}-u-”(收集、整理)。对希腊人而言，诗歌是特定的人(制造者)，即诗人，通过特定的行为(制造过程)，即创作，所制得的成品。诗歌既意味着制造的产物，这种制作活动的手段技艺被称作“τέχνη”(technē)，在后来的西方语言中，这一词汇演化出技术之义(如英语“technic”，德语“Technik”，法语“technique”)。

在古希腊人的思维中，诗歌作为一种技艺与工匠或是士兵的技艺，在本质上并无差别，都是“τέχνη”，是源乎自然而又高于自然、独属人类的特定的手段和方式，诗是人所创造出的自然界所本不具有的产物。如若将话语视为“有人即有言”的自然产物，那么诗歌显然并非自然涌现之物，而是刻意为之的非自然成品。人们通过

“τέχνη”，将自然语言制成具有特定的审美价值-意义的语言成果，此即为诗歌。“Ποίημα”一词被罗马人以“poema”（诗歌）的形式吸纳到拉丁语中，进而播散于各种西方语言，并被吸纳到许多别的语言中（如波罗的海-斯拉夫语系的多种语言）。

“τέχνη”一词在拉丁语中对应于“ars”（这也正是英语和法语中艺术“art”一词的来源），而诗艺则被称作“ars poetica”。自古典时代以降，人们始终认为诗歌的技艺不具备独立性与自足性，正如工匠的技艺必须服务于某一特定目的-一样，诗人的技艺也是如此，不存在脱离目的而独立存在的技艺。直到19世纪下半叶“为艺术而艺术”（l'art pour l'art）这一在传统语境下定被视为荒谬的口号提出。在古希腊人看来，技艺的价值在于技艺完成的过程及其产物可达到超越自然之目的，并无超出此目的之外的独立价值。艺术与算术、魔术等一样，只是特定的“technē”。而在现代社会中，至少两种“术”——艺术与学术被赋予崇高神圣而具超越性的价值。

这种超然性的价值突破了“术”与“道”之间传统的划分：在古典意义上，任何一种“术”的存在都是为了追寻与体现“道”，只有在求道、助道、践道的过程中，术才有其价值。换言之，“术”依附和服务于“道”，是“道”的延展。而伴随着现代性的深化，“术”渐渐获得其独立生存意义与独属于自身、不可替代的价值世界，进而言之，“术”被等同于“道”。这是典型的有关艺术（诗歌自然也被含括在内）乃至“术”本质的古今之争。

综合而论，中西方对“诗”的定义与追问之同在于赋予诗歌特定的语言形式，差异则在于，西方诗歌的本质是在通过技艺创造出自然所并不具有的语言-思维的成品，而中国诗歌则恰在于强调情感、心志的自然涌流与自心所体证之意境。

这种诗歌本质的差异背后，是对于生命本质（生命原则）的不同认知：西方传统对应于“创生”论，中国传统则对应于“生生”论。

“创生论”的核心，在于将世界的本源归于某种特定的神圣者，将世界的生成想象为这位神圣者以工匠对待产品的方式加以制造，将这位世界的制造者认作绝对主宰，当这位创造者（大匠）以特定的技艺、组织特定的材料、制作呈现出特定的产物时，产物完成的时间即为其绝对时间起点。因其将创造-制作的原则置于生命之上，故名之为“创生”。

“创生”论虽能解释世界的创造，却无法解释世界的创造者由何而生，因此高明的“创生”论必与“生生”论结合，其基本理路为：人所处的世界由神创造，遵循创生的原则；而作为世界创造者的（诸）神，自身则超越于“创生”（制造-创造）的逻辑之外，而直接体现“生生”之旨。

中国传统所主之“生生论”，则无需作这样神人永隔式的截然划分：生之为生，正在其起源之超越言语思维，故无需纠结于此，生命的存在及其不息繁衍合于自然之道，生命的原则-价值在其自身而不在外。此种观念是儒道两家思想最核心的共通之处——“生生之谓易”。

在此“生生”之道下，儒道之取径又有所不同。儒家乐天知命，象天之行而自强不息，“知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”（《周易·系辞上》），“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《论语·述而》），敦守人伦，慎终追远，以子孙之繁衍生育为个体生命之延续，以立德、立功、立言求超越有限生命之不朽。道家则顺天安命，庄子著作尤多此类表述，如“死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也”，“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”（《庄子·大

宗师》),“适来,夫子时也;适去,夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也”(《庄子·养生主》),更有“不知说生,不知恶死;其出不訢,其入不距;翛然而往,翛然而来而已矣”(《庄子·大宗师》)之真人境界。

丹道则又与此种超逸无为之道家有所差别,而要以有为之法,与自然之生老病死的规律相抗衡并克服超越之,以“盗天地,夺造化,攒五行,会八卦”(《入药镜》)之气魄与功夫,追求在“与天争衡”中逆天改命,所谓“顺则凡,逆则仙”(《无根树》),“我命在我不在天”(《抱朴子·内篇》),“改形免世厄,号之为真人”(《周易参同契》)。这种贯穿着盗天地阴阳之机而逆用、自主命运而得解脱的思想与实践,是人类最具主体意识和革命精神的超越个体有限性的尝试,是“生生”的原则最彻底也最富于斗争意味的展现之道。

至《老子》言“天地所以长且久者,以其不自生,故能长生”^②,《庄子》言“杀生者不死,生生者不生”^③,正可对比黑格尔《精神现象学》序言中的表述“现象是生成与毁灭的运动,但生成毁灭的运动自身却并不生成毁灭,它是自在地存在着的,并构成着现实和真理的生命运动”^④,生生之旨尽矣!实已指向作为佛教根本见地的“无生”论。所谓“无生”,非死亡枯寂,而是意味着生灭本身均为幻象,众生因无明妄想而执着因缘假和者为实有,但自性实本无生灭,即《中论·观因缘品》所言“诸法不自生,亦不从他生。不共不无因,是故知无生”(na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpi ahetuḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana)^⑤:一切事物现象于因缘和合中,既非由自我所生,也非由他者所生,也非由自己和他者共同所生,也非无因而生,故知究竟无生。故而生命,如同世间法之种种,不过于因缘和合中托以假名施設,并无恒常不变、独立存在的自性或实体。大乘佛教体悟诸法

皆空,而不废世间假名(《中论·观四谛品》:“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”[yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣamahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saīva madhyamā])^⑥,也自不否定世俗意义上的生命,缘起法在解释世间生灭现象时亦与“生生”之旨不相违悖。大乘佛教能顺利流播于中国而大兴盛,其核心正在“生生”与“无生”于究竟义上之精妙相契。

梁漱溟先生在《东西文化及其哲学》一书中对中、印、欧三种社会发展模式与民族心理定式的区分与探讨,亦未尝不可与此三种生命原则相联系与对应起来。而中西方诗歌的传统与特色,如中国重抒情咏志诗,西方则重史诗,更可以被视作是对上述宇宙生命起源观念的一种文学反映。

注释:

① 韦伯:《经济与社会》第1卷,闫克文译,上海人民出版社2010年版,第322页。

② 韦伯:《经济与社会》第2卷,第1268页。

③ 参加7月17日下午这次名为“从豫东到豫西”座谈会的,除我们一行和弘农书院团队,还有河南爱故乡团队、中国农业大学、郑州大学大学生支农团队和另外一些河南的乡建朋友。

④ 我的潘晓研究最终成果,和我关于11年研究、写作潘晓讨论一些情况的短文《小小十年》,均收入贺照田、余英时等:《人文知识思想再出发》,台北:台湾社会研究杂志社2018年版,第29—134页。

⑤ 仅仅通过对欢欢7月17日一次不长的讲话直接作分析过于挑战,故我后来电话访问过何慧丽两次,欢欢四次,虽然每次时间都不长,但对我了解欢欢的个人基本情况和弘农书院很有帮助,这是要向她们两位特别致谢的。

- ⑥《邓小平文选》第3卷,北京:人民出版社1993年版,第84页。
- ⑦中共中央文献研究室(编):《邓小平年谱(1975~1997)》下卷,北京:中央文献出版社2004年版,第956页。
- ⑧苏力:《当代中国的中央与地方分权——重读毛泽东〈论十大关系〉第五节》,载《中国社会科学》2004年第2期。
- ⑨《中共中央副主席邓小平的谈话记录》,载《明报月刊》1981年9月号,第3页。
- ⑩《邓小平文选》第3卷,第374页。
- ⑪《邓小平文选》第3卷,第63—64页。
- ⑫《邓小平文选》第3卷,第123、139页。
- ⑬《邓小平文选》第3卷,第374页。
- ⑭《邓小平文选》第3卷,第372页。
- ⑮《邓小平文选》第3卷,第267页。
- ⑯《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社1994年版,第146页。这次中央工作会议为随即召开的十一届三中全会作了充分准备。
- ⑰中共中央文献研究室(编):《邓小平年谱(1975~1997)》下卷,第1189页。
- ⑱中共中央文献研究室(编):《邓小平年谱(1975~1997)》下卷,第1123页。
- ⑲周恩来:《妇女解放运动是社会制度的革命》(1926年3月),载中华全国妇女联合会(编):《毛泽东周恩来刘少奇朱德论妇女解放》,北京:人民出版社1988年版,第69页。
- ⑳参见郝铁川:《论良性违宪》,载《法学研究》1996年第4期。
- ㉑参见强世功:《中国宪法中的不成文宪法:理解中国宪法的新视角》,载《开放时代》2009年第12期。

- ㉒黑格尔:《美学》第3卷下册,朱光潜译,北京:商务印书馆1981年版,第68页。
- ㉓通行本《道德经》第7章可名之为“长生章”:天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私邪,故能成其私。
- ㉔《庄子·大宗师》:“南伯子葵问乎女偶曰:‘子之年长矣,而色若孺子,何也?’曰:‘吾闻道矣。’南伯子葵曰:‘道可得学邪?’曰:‘恶!恶可!子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道,我有圣人之道而无圣人之才。吾欲以教之,庶几其果为圣人乎?不然,以圣人之道告圣人之才,亦易矣。吾犹守而告之,参日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。杀生者不死,生生者不生。其为物,无不将也,无不迎也;无不毁也,无不成也,其名为撄宁。撄宁也者,撄而后成者也。’”其意境亦可参照《齐物论》:“其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一”;《知北游》:“物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也。不际之际,际之不际者也。谓盈虚衰杀,彼为盈虚非盈虚,彼为衰杀非衰杀,彼为本末非本末,彼为积散非积散也”。
- ㉕黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆1996年版,第30页。
- ㉖参见叶少勇:《中论颂:梵藏汉合校·导读·译注》,北京:中西书局2011年版,第12—13页。
- ㉗同上,第426—427页。

责任编辑:郑英