

THEORIA 2003

年度学术 2003

人们对世界的想像



主编 赵汀阳

学术指导 费孝通 吴敬琏

《年度学术》是每年一期的大型人文与社会科学文集，本书（2003年）为第一期。《年度学术》有选择地收录一年以来中国人文与社会科学界各主要领域的前沿研究成果，关注对重大理论问题的深入研究，同时译介部分海外名家最新的论著，意在搭建一个有责任感的中文学术表达平台，推动人文学术与社会科学的发展进步。



中国人民大学出版社

年度学术2003 THEORIA 2003

人们对世界的想像

主编 赵汀阳

学术指导 费孝通 吴敬琏

图书在版编目(CIP)数据

年度学术 2003:人们对世界的想像/赵汀阳主编.
北京:中国人民大学出版社,2003
(犀锐系列)

ISBN 7-300-05202-9/J·84

- I . 年…
- II . 赵…
- III . 社会科学 - 文集
- IV . C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 117209 号



年度学术 2003——人们对世界的想像
赵汀阳 主编

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	010 - 62511242(总编室)	010 - 62511239(出版部)
	010 - 62515351(邮购部)	010 - 62514148(门市部)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	保定市印刷厂印刷	
开 本	787 × 1092 毫米 1/16	版 次 2004 年 1 月第 1 版
印 张	22.5	印 次 2004 年 1 月第 1 次印刷
字 数	332 000	定 价 29.80 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

编 委 会

总 策 划 皇甫炳君

主 编 赵汀阳

学术指导 费孝通 吴敬琏

学术委员 赵汀阳 中国社会科学院研究员

汪 晖 清华大学教授

甘 阳 香港大学亚洲研究中心研究员

张宇燕 中国社会科学院研究员

江小涓 中国社会科学院研究员

王铭铭 北京大学教授

王庆节 香港中文大学教授

陈嘉映 华东师范大学教授

杨念群 中国人民大学教授

孙 歌 中国社会科学院研究员

课题策划和研究支持 犀锐文化艺术中心

关于《年度学术》的编辑说明:两个意图

犀锐文化艺术中心试图为中国当代文化思想发展提供一个有限然而有效的表达平台,其中之一就是这里所呈现的《年度学术》系列文集。按照设想,《年度学术》是每年一期的大型人文社会科学文集,原则上包括人文社会科学各个领域的专业研究,它将强调关于重大理论问题和前沿问题的研究,但在学术观点上将兼收并蓄,没有任何限制和偏好。主要发表长篇学术论文(中文首发)。

关于《年度学术》,我们有两个基本意图:

1. 希望成为一个有责任感的表达平台。我们愿意假定,任何思想学术,如果仅仅表达单纯学术自身的兴趣,将仍然是不充分的,还必须具备对人类、世界和社会的责任感,因为最终是人类需要思想学术而不仅仅是学者和学术机构需要思想学术。因此,我们要考虑到问题的重量,希望《年度学术》所研究的总是与人类的存在和命运密切相关的厚重问题,或者说是与更多的人心中的困惑深切相关的共同问题。

2. 希望成为一个深度思想的表达平台。有目共睹,当今世界和社会正在发生深刻变化,非常可能成为历史上又一个社会、文化和生活方式的全面转型时期。社会和生活的深刻变化就已经在事实上修改着我们所思考的各种问题。古人云:天不变,道亦不变。我们也可以说,事实变了,道理也要变。所以我们必须创造深刻的思想去理解深刻的变化。对于学术来说,现代性表现为思想创造逐渐退化为知识生产,对事物的全面理解退化为学科化的零碎信息。但是现在持续了数百年的现代性社会正在发生难以预料的变化,这意味着世界又需要一次思想的变迁,于是深度思想正在成为新的需要,也将是未来可能世界的先声。

犀锐文化艺术中心

目 录

知识的历史视野

费孝通	要多谈点历史	3
杨念群	儒学作为传统中国“意识形态”合法性的历史及其终结	8
孙 歌	关于现代史书写的基本问题	67
陈嘉映	何为理论	136

中国的现实问题

刘福垣	破除指标体系的迷雾	171
吴敬琏	中国改革战略的演变	191
李铁映	国体和政体问题	228

世界语境与世界观

张宇燕	美洲金银与西方世界的兴起	241
赵汀阳	“天下”概念与世界制度的哲学分析	297

参考性附录

尤尔根·哈贝马斯	国际法：从民族国家到后民族国家	331
米歇尔·潘多拉贝雷	走向全球民主	342

知识的历史视野

知识论 · 认识论 · 方法论 · 科学哲学 · 历史哲学 · 文化研究 · 社会学 · 政治学 · 经济学 · 法学 · 文学 · 艺术 · 音乐 · 舞蹈 · 戏剧 · 电影 · 电视 · 网络 · 新媒体 · 传播学 · 心理学 · 教育学 · 医学 · 生物学 · 物理学 · 化学 · 地理学 · 环境学 · 生态学 · 天文学 · 气象学 · 海洋学 · 地质学 · 考古学 · 人类学 · 语言学 · 哲学 · 宗教 · 神话 · 民俗 · 传统 · 现代 · 后现代 · 全球化 · 本土化 · 跨文化 · 跨学科 · 交叉学科 · 边缘学科 · 新兴学科 · 未来学 · 预测学 · 决策学 · 战略学 · 管理学 · 组织学 · 行为学 · 社会学 · 政治学 · 经济学 · 法学 · 文学 · 艺术 · 音乐 · 舞蹈 · 戏剧 · 电影 · 电视 · 网络 · 新媒体 · 传播学 · 心理学 · 教育学 · 医学 · 生物学 · 物理学 · 化学 · 地理学 · 环境学 · 生态学 · 天文学 · 气象学 · 海洋学 · 地质学 · 考古学 · 人类学 · 语言学 · 哲学 · 宗教 · 神话 · 民俗 · 传统 · 现代 · 后现代 · 全球化 · 本土化 · 跨文化 · 跨学科 · 交叉学科 · 边缘学科 · 新兴学科 · 未来学 · 预测学 · 决策学 · 战略学 · 管理学 · 组织学 · 行为学

要多谈点历史

费孝通

—

去年我在北京大学社会学系成立 20 周年的庆祝会上讲：“我 20 岁进燕京大学社会学系学社会学时，实在不明白社会学是讲些什么的。”对于社会学这门学科，我现在还是说不清楚。我记得司马迁有一句话，“究天人之际，通古今之变”，感到这句话包含着很多道理，今天在这里再提这句话，用它来说说我对社会学这门学科的一些新的认识。

古时候人的知识是不分学科的，历史学、社会学还有其他研究学科都包括在内。“天人之际”就是人和自然的关系，人是自然的一部分，自然也包括人在内，人对客观世界的认识，也包括自己在内。只要人作为客观世界的一部分存在，人和自然就要在客观世界里发生关系，我们要研究客观世界，也就要研究人与自然的关系。

为了生活的需要，人利用自然世界造就了一个为自己生活服务的世界，我们称之为“人文世界”。人们从早到晚，每一天都要通过人文世界来经营自己的生活。人并不常常直接和自然打交道，而要通过一层人工造出来的人文世界去和自然世界打交道。人的衣食住行等各项生活都是在一个人造的世界中进行的。要想办法研究这个人文世界，人要用自己的本领，从自然中超脱出来。研究人，研究自然，研

究人与自然的关系,研究人造的人文世界,研究这里头一层层的关系,以求得“自觉”。

当一个生物人离开母体之后,就开始在社会中依靠前人创造的人文世界生活,也可以说,人一离开母体即开始从生物人逐渐变成了社会人。现存的人文世界是人从生物人变成社会人的场合。这个人文世界应当说和“人之初”并存的,而且是世代代的社会人共同创作的。社会人一点一滴地在生活中积累经验,而从互相学习中成为群体公有的生活依靠、公共的资产。人文世界拆开来,每一个创新的成分都是社会成员任凭其个人天生的资质并在与自然打交道中而日积月累形成的。这套办法一旦为群体所接受,人文世界的内涵就不再属于任何个体了。这是我们应当注意的文化的社会性。

生物人逃不掉生死大关,但属于社会人的生活用具和行为方式即文化的零部件却可以不跟着个别生物人的生死而存亡。文化的社会性利用社会继替的差序格局,即生物人生死的参差不齐,使它可以超脱生物的生死定律,而有自己存亡兴废的历史规律。这是人文世界即文化的历史性。

个人通过社会认同而进入文化,历史靠一代一代人的创造,靠一代一代人的积累,是一代一代人生活体验中积累起来的文化实体。每经一代人,文化就会根据新的情况进行新的适应及新的创造。历史就包括了这些变动。个人是历史中的过客,过客都会留下些东西,把它积累在共同的文化库中。积累什么,创造什么,是时代和历史决定的,有其自身的规律,而这个规律也在变,它的变仍然要靠各代里的一个个人。所以我说“通古今之变”这句话概括得真好。过去的学者讲史,都是讲今在史中,以史表达,以史现世,不仅是讲史,而且讲各代的所有的变化,就是讲“通”。这些说明,历史发展本身是有逻辑的、有道理的和有规律的。这正是中国文化中之所以重视历史的原因,可是我们多年来忽视了。

二

我这一代人是从新学开始的。新学制度至今也有一百多年了,这种制度改变

了文化传递的方式和内容。我在小学时设国、英、算三科。国文主要讲文字语言，即文字象征化的语言，是一种符号体系；英文是外文，开始有了文化接触，所以要学；算术是自然科学的基础。我在中学时这三科也是学习的重点，在学生心里也变成主课，成为评学生成绩的基础。就国文课而言，则从学古文变成了学白话文，范围并不限于历史。

在新学的新传统里读书，历史知识的积累比不上上一代。上一代学国学就是学经史，五经皆史，讲历史的事实、经过和变化。“经”是讲从过去历史中看出来的做人的道理。“经”和“史”二者是密切联系的，学习的材料都是历史，也就是过去人的生活方法和经验，而学习的目的是做人，也就是符合文化的历史性。我们这一代人学习时经史分开了。国文只讲语言，不讲文化，语言又从古文变为白话文。经过五四运动，旧书都被反掉了。旧教科书里的四书五经都不学了，学文字只作为工具，可文化包括做人，这方面缺欠了，国文工具便化为语文，就是学识字和作文。

到了大学时代，自然科学已高出人文科学一等。在挑选课程时，才高的就应去选理科。在教会学校里用外语教学，形成一种偏见，以西学为科学。在我进大学时就遇到了这一潮流。我最初选的是医预科，也是重自然科学的。

从中学到大学，即使是在历史课上，我学的也只是古史，到秦汉为止。进了大学，历史不是必修课，学生也不认为中国历史是个重点学科，上课时心不在焉，虽然学过进化论，也没有把“封建主义”讲清楚，倒是把历史看为封建的东西抛弃了。那时人们不但将历史看做学术，而且作为常识也学得不够。

对中国历史的认识，我还经历了一个混乱的时期，代表性的思潮就是“古史辨”。“古史辨”基本上是否定中国历史的，其影响深远。直到抗日战争时期，在清华大学、西南联大，才有钱穆讲中国通史。而当时我本人对于这方面是不重视的。近来进行学术反省，老了再来补课，回想当年才知道，这是因为批判历史的风气占上风，我们这些学生受到的“否定历史”的影响很深刻。这是很悲惨的。中国有这么悠久的历史，到这一代被轻视了，即使是专业学历史的人，内部对历史的意义也存在争执。

抗日战争时期，钱穆先生提倡国学，提出《国史大纲》，讲中国历史，但并非正统，力量有限。中华人民共和国成立后是范文澜先生为代表的以进化论社会发展

阶段论为基础的历史。用当时流行的社会发展阶段论框框来套历史,所以用原始社会来讲上古史,基础都是不扎实的。到了“文化大革命”,更不要历史了,破“四旧”,不破不立,成了一个大潮流。

我自己作为一个社会科学的研究者,研究的出发点也通常与历史无关。我这一代人入门学社会科学时,在西方又有一种倾向,即主张认识中国应从现实出发,即主张“实证论”。我当时知道要科学地对待文化,却以为要研究文化的科学无须从历史着手。我在学习功能学派的人类学研究方法时,受的主要是马林诺夫斯基老师的影响。马老师反对当时流行的恩格斯的家庭发展阶段论,认为那不是实地调查的结果,是想像和虚拟的。因为反对一种“超级的人类史”,功能论因此始终轻视历史在文化中的作用。由于轻视历史,所以我早期的社区调查不注重历史部分。经过反思,我得到一种自我批判,现在意识到,要理解文化,就要看到文化是历史的产物。

文化是由人创造的,它在认同的社会中得到流通而取得共识,离开个人而成为社会实体,从而产生了塑造人的文化的作用,并在历史过程中发生着变化。历史的内容是不同世代人的创造、继承和改造的结果。它是客观存在的变化,是有其规律的,这个规律是可以作为对象来研究的,是可以实证的。在后期的农村发展调查研究工作中,我越来越看到历史的重要性。我所概括的“三级两跳”的农村发展阶段论,是一个历史过程,是从实际中来的,不是虚拟的。

最近我发现自己的想法又有了新的变化。从国际大形势里,从中西文化的接触中,我进一步看到非历史主义的社会科学存在的许多缺点。回过头来看看中国文化,从中看到过去的中国学者对待历史是十分认真的,是具有立身之道的。从我这一代人一生所经历的变化,看中国历史从被重视到轻视又被重视的过程,我意识到的确到了要静下来反思和审视中国文化的宝贵之处,认识中国历史在文化中的地位。在中国传统中,历史具有相当于宗教在西方文化中或生活中的地位。因此,大学教育必须形成重视中国历史和文化的风气。在漫长的经典教育时期古人给后人留下了历史宝库,要向新一代人开放,要让他们接触地到,并引导他们学习,产生兴趣,重新建立起重历史的风气。

我最近常私下想到社会学学科下一步研究对象如何扩展的问题,认为也许应

该用唯实的科学方法和观点去研究宋明理学。我称它为“心学”，是打通哲学和历史，把哲学的问题放在历史背景中进行社会学研究的办法。自孔子以来，中国就有一套意识形态的历史，它在延续，在演变，一代代的哲学家在研究，如梁漱溟、冯友兰先生都提出了自己的观点。如果我们能以这种共同接受的集体思想为对象，看它的发生、发展、影响、作用和变化，是非常有价值的。

重读钱穆先生的书，我虽然有许多不同的看法，但基本思想和他是一致的。能够坚持实事求是，非教条式地整理中国历史是十分不容易的，是一项长期艰苦的任务。培养一批能够做好此项工作的人，就是高校的任务。我们的人文学科要抓住经典教育，培养阅读经典的能力。若从我这代人来说，已是被丢掉的一代，同龄人中直接能阅读经典的人并不很多。这样向下几代看，问题是很大的，并非短期内能够改变的情况，也不能操之过急，要一步一步地由浅入深，由易到难，扎扎实实地把中国历史梳理出来，叙述出来，中国文化的复兴才会有坚实的基础。

2003年8月21日

儒学作为传统中国“意识形态”合法性的历史及其终结

——兼论“过渡期历史观”的构造

杨念群

一、“意识形态”理论对中国历史研究的规范作用

1. “意识形态”理论种种

在选定了“意识形态”研究这个话题以后,我就已经知道,在这里奢谈何为“意识形态”简直无异于在从事一项冒险行动,就如上个世纪中国思想界似乎人人喜谈那时髦的“文化”概念一般。“文化”讨论犹如一件漂亮俏丽的时装,人人见之都想穿戴包装一番,以至于很快就不可遏止地风靡起来,直到最后有一天时尚的“文化”终于被谈得面目可憎、令人厌倦时,人们又纷纷弃之于地而另赶新的理论时髦。19世纪中叶,当“文化”成为学界的流行术语之后,就开始了其驳杂纷呈的解释历程,陆续出现的上百个定义似乎使其面孔显得更加混沌不清,让人无所适从。^①与“文化”解释的时髦和零乱相比,“意识形态”的情况似乎好那么一点,至少在表面印象上它更像一个规范专业的哲学术语,不过深究下去,其字面里同样充斥着各种语义

① [法]维克多·埃尔:《文化概念》,康新文等译,上海,上海人民出版社,1988。

相反的种种解说,让你目不暇接地难以选择。“意识形态”的含义是如此地暧昧难辨,经常弥散纠葛于文学、宗教、政治等复杂的概念网络之中,却又很难明确自己的归属,就这样如此诱人般地逼迫着历代理论冒险家们疲惫不堪地拼命追逐。

例如一位名叫特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)的学者就曾专门编了本名为《意识形态》的著作,书中搜罗了十几种各不相同的意识形态定义,它们之间似乎都有关联,但又不乏否定和对立。从马克思、恩格斯最早将意识形态视为“虚假的意识”,强调意识形态和科学的对立关系,到皮埃尔·马歇雷(Pierre Machrey)干脆把“意识形态”看做如“无形的、散漫的”迷雾般的悲观笔调可谓应有尽有。这些定义给人的印象是,“意识形态”领域就像布满奇思异想的雷区,每个踏入雷区的人都要小心翼翼,以免触雷伤身。又如布满毒花香草的园圃,步入其中要细心辨别,以免误食毒身。^①

既然如此,那么我为什么还要贸然闯入这思想险区呢?闯入之后又如何能在如此歧义纷呈的诸种定义中确立自己的解释目标呢?为了不使自己的面目马上变得可憎,我需要对此作出妥当的解释。我的思考目标是,经过慎重反思以后,我们是否可以在“意识形态”理论与中国历史研究之间建立起一种相互沟通的诠释关系,以便把“意识形态”研究建立在较为具体的层面之上,从而避免因空谈而引起的歧义。以往的中国史学研究多少也注意到了“意识形态”与中国历史演变之间的联系,特别是中国思想史界确实有人受到马克思主义理论的影响,试图把某种思想体系简单地看做是统治阶级“意识形态”的表述形式,但这些看法大多太拘泥于对研究对象进行“阶级意识”的比附,而没有仔细分析某种思想在与制度相结合时是如何历史地去获取其合法性和正当性的,特别是某种思想成为一种“意识形态”以后,是如何通过日常生活的途径在普通民众中赢得其合理的支持的。

如果进一步展开申说的话,马克思主义唯物史观的引入初步在中国史学界建立起了“思想”与“制度”特别是经济制度之间的关联性,中国历史由此被纳入到了内外互动的诠释框架中而拥有了世界史视野,但在马克思的“意识形态”理论体系中,“意识形态”始终是作为负面形象出现的,是一种“虚假的意识”,只有经过科

^① Terry Eagleton, *Ideology: an introduction*, London: Verso 1991, P. 1~2.

学的检验和洗礼才能向正确的思想意识转化。这种思路的引入曾大大影响了中国史学研究的基本品格,并成为奠定整个中国史学界“革命史叙事”和“现代化叙事”两大阐释传统的重要基石。粗略地说,这种基本品格预设了中国历史中具有意识形态功能的所有上层建筑部分基本都起着负面作用,是阻碍历史前进的非进步非科学的产物。这种处理“意识形态”与中国历史进程关系的方式无力回答以下问题:作为“意识形态”系统的上层建筑何以赢得了其在中国社会中贯通上下层观念的历史合法性的?这种历史合法性又何以在相当长的时间内得以延续?既然“意识形态”在中国历史上均起的是负面作用,那么普通民众又何以会自然地予以接受?“阶级斗争”的叙事逻辑和农民起义的历史叙述似乎为民众的反抗意识区别于官方意识形态作出了合理的说明,但各种基于农民理念的反抗意识何以在农民坐上皇位后又蜕变为与官方“意识形态”合谋的思想体系这个问题,仍难有合理又合情的解释。

很明显,中国历史研究所依赖的“意识形态”理论是西方 18 世纪启蒙运动的产物,在这一时期中,启蒙学者希望通过弘扬理性的作用来反对宗教,宗教被视为与科学理性相对立的“错误意识”。“意识形态”包括了宗教这种意识形态,包括了一系列价值或信仰等等,与之相对的是真理,或者说是现实的科学的认识。马克思也在这个基础上辨别“错误意识”和“真理”之间的区别。^①曼海姆在其经典名作《意识形态与乌托邦》中同样承袭了把“意识形态”视为错误观念之体现的思想。比如他把过时和不适当的规范、思维模式和理论视为“意识形态”,认为其作用是掩盖而不是揭示行为的实际含义。^②更有人把“意识形态”比喻为一条污浊的河流。^③

后起的西方马克思主义流派对“意识形态”的解读则具有了不同的路向和格调。如哈贝马斯提出的所谓“合法性”(legitimation)问题就试图超越对“意识形态”进行“错误”与“真理”之间的硬性分析架构。他想问的一个问题是:既然宗教或某些价值和信仰是“错误意识”,那么为什么还有那么多人去自觉地予以接受呢?哈

① 参见[美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论——弗·杰姆逊教授讲演录》,26页,陕西师大出版社,1987。

② [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,97页,黎鸣等译,商务印书馆,2000。

③ [美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海人民出版社,1999。

贝马斯的解释是,在组织与安排社会秩序的时候,国家虽总是垄断暴力,比如拥有武器和法律制裁的机器,但一般的社会机构和组织发挥功能并不仅仅是依靠武力制裁。也就是说,人们认同于某种社会制度,按照其规定的规则行事,尽管违反规则会被加诸暴力,但人们遵循规则行事显然并非纯粹由于惧怕暴力,而恰恰相反,是因为他们相信这种制度是合法的,相信某种社会制度的存在总有其合理原因。因此,一个社会中民众被规训、说服认同和赞赏某种制度具有合理合法性,这个极为复杂的“合法化”过程似乎总是某种占统治地位的意识形态来加以完成的。^①显然,这种“合法化”理论与葛兰西的“政治霸权”(political hegemony)概念一样,仍比较看重的是占统治地位的意识形态作用,虽然这个理论仍没有涉及“意识形态”如何泛化传播为一种民众的普遍意识等问题,但毕竟没有简单地把“意识形态”与所谓“虚假意识”简单地等同起来,从而与正统马克思主义的论述区别了开来。

与传统的在“错误意识—科学真理”的对峙状态中定位“意识形态”和所谓“合法化”的理论均有所不同,阿尔都塞有关“意识形态”的阐释根本不承认“意识形态”有所谓“正确”与“错误”之分,他认为“意识形态”是个体与他人的现实存在条件之间的想像性关系之再现。这种“再现”不是头脑中的思想信仰的表现形式,而更像是一种鲜活的“文化实践”。“意识形态”并不是观念的或精神的,它是一系列社会实践、表象和仪式。^②从而把“意识形态”阐释的触角延伸进了日常生活状态之中,也影响到了当代各种学科对“意识形态”的具体考察方式。杰姆逊的评论就相当中肯,他说:“当代的观点认为最好的考察意识形态的方法也许不是把它当做一套价值观或思想,也许它是一种再现形式,这样,它便和文化有关;也许它是行为实践,这样它便和人类学、社会学有关。”^③

阿尔都塞还特别提到了“意识形态”的“无意识性”,即人们在体验自己与世界的关系时,并非时时感觉到结构的重压,而是不自觉地接受某种文化实践的支配,这一论点在分析中国历史的下层结构时就会显得非常重要。

① 参见[美]杰姆逊:《后现代主义与文化理论——弗·杰姆逊教授讲演录》,50页,陕西师大出版社,1987。

② 周慧:《阿尔都塞的意识形态观》,载《开放时代》,2001(8),51页。关于阿尔都塞“意识形态”理论的详细研究,可以参看孟登迎:《意识形态与主体建构——阿尔都塞意识形态理论》,中国社会科学出版社,2002。张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社,2003。

③ 同注释①,27页。