

# 史学研究网

—— 史学理论、史学史、海外中国学史研究

| 首页 | 学术信息 | 史学理论研究 | 史学史研究 | [海外中国学史研究](#) | 海外看中国 | 书窗、书评 | 报道、随笔 | 联系我们

▶ 您现在的位置： 史学研究网 >> 海外中国学史研究 >> 海外中国学思潮 >> 正文

今天是： 2009-12-1

⇒ 墨子刻：中国历史背景中的西方市民社会观念（上）

热

## 墨子刻：中国历史背景中的西方市民社会观念（上）

[ 作者：墨子刻 转贴自：中华文史网 点击数：188 文章录入：teadmin ]

### 内容提要

西方的市民社会一词，目前在研究中国历史及可能的民主化问题的西方和中国学术圈道。但是，这些研究对这个词的使用，与其在最初西方的含义之间，存在着复杂的关系。分析这一混乱的语义情境，阐明了整个中国历史上并没有发展出市民社会，而且目前中国对这一词的使用，也掺杂了与西方社会传统相悖的本土理念。本文认为，在西方传统中，“市民社会”是指某种非乌托邦的（un-utopian）政治秩序，在此一秩序下，道德上和知识上易错（morally and intellectually fallible）公民自我组织起来，监督不可救药的国家（incorrigible state），努力把国家对其生活的干预减少到最低限度，或运用某些国家干预来抵制国家以精英性精英。而在中国人的著述中，这种非乌托邦的、自下而上的（bottom-up）“市民社会”被滤掉了，代之以深植于传统的、乌托邦的、自上而下的（top-down）理念，在他们的观念知识上的圣贤——不管是不受私利蒙蔽的政党还是“真正的知识分子”——将掌握可驯服的国家（corrigible state）或者起码获国家允准指导社会。政治理念上的这种分歧，可能使国际复杂起来。

### 导论

中国在何种程度上曾经存在过市民社会？西方的市民社会理想对现代中国思想发生了何种影响，在何种程度上集中在西方理想上，或者在何种程度上受到本土知识传统的型塑？强市民社会之诉求，在何种程度上从政治上看是理性的或审慎的？中国现代思想中的认识在何种程度上恰当地运用了“市民社会”这样西方的范畴，来分析其人民的生活？他们本来有生活的概念，传统上缺乏“市民社会”之类的范畴。（1）

方便的办法是先讨论一下认识论问题。如果你相信全世界的历史都遵循某些规律，而发现了它，或者你相信“市民社会”的理想乃是基于人类普适的权利，或者你相信这样的是普适的一致术语，即使这些范畴是正在研究的人们闻所未闻的，也可以用来恰当地分析活动的事实，那么，运用西方的范畴来分析中国事物，就是正当的。而在中国知识界，上的假定，都没有遇到过严重的挑战，因此，运用“市民社会”范畴来分析中国历史，并不

论上的障碍。反倒是在西方学术界，上述三个假设都遇到了严重挑战，卡尔波普否定史规律，Alasdair MacIntyre罗列了客观的、非个人规范（objective, impersonal norm）的一大堆谬误，Richard J. Bernstein则探讨了在追求知识过程中任何类型的“客观主义”（2）。不过，即使在西方，近来很多主流趋势又开始谈到普适的人性（不管是在医学、心理学还是在认识论领域），“理性选择”之类的普遍的认知模式，普遍的社会学或经济学功能的全球模式，以及工业社会部分“分流”前提下的而大趋势上的“合流”。（3）

更进一步说，原原本本地理解历史行为，大概是做不到的，而且根本就没有必要，因去，就必须将其置于一个今人能够理解的参照框架中，不管是外国人还是本国人。同时，变迁，本国人常常会觉得借用外国的观念来分析自己的文化是正当的，当代中国人运用西会的概念来讨论中国历史，就体现了这一点。如果外国的观念不能被恰当地用来分析一种么运用这些外国观念的本国人就会被认为是要自外于她自己的文化，即使她自己觉得她恰释自己的文化。因此试图回避的学者，恐怕就只有放弃对自己她本人的生活的理解。这样谬，唯有体认到文化并不是一个完全自足的系统，才能得以避免。在某种程度上，文化并些根本就不能解释的习俗构成（比如在喜庆日子燃放鞭炮），而是由“对什么”的陈述构成，某种反思性探讨或“论述”，这种反思可由那些经常跨越社会与种族分界线的人来完成，比学任教的华人，反之亦然。（4）如果你接受Bernstein研究获取知识的问题的解释学（herm方法，那么，任何历史分析范畴，只要得到那些遵守成功的思想规则、被认为诚实地运用支持，就都可以使用。（5）它换句话说，人们不可避免地要这样运用这些范畴，从逻辑明他们不应该运用这些范畴，即使有这样的逻辑，其实也没有用。绕过基本的范畴是不大对此予以重新诠释，才是唯一可行的方法。

## 西方关于“市民社会”的定义

虽然在西方，人们赋予“市民社会”的涵义大相径庭，但是为了判断中国人所理解的概念是否源于西方，以及中国是否曾经存在过“市民社会”，就有必要厘清西方关于市民社会。David Held给出了市民社会的社会学上的定义，他说，“市民社会与众不同的特征就在于其社会生活的诸方面——国内事务、经济领域、文化活动及政治互动——均由个人及个人志愿性机构来出面组织，而不受国家的直接控制。”（6）有些人可能补充说，这种政治互动破碎，不能过分独特化，它必须构成哈贝马斯所说的“公共领域”（7）。关于市民社会的第二政治学的规范性定义，它常常与上面描述性的社会学的定义相交叠，它认为国家应该承担公共领域的责任。这种观点既可以从保守主义角度看（强调法律义务、私人财产权、市场体），也可以从左派立场提（强调获得授权的团体，应防止他们所认为的怀有偏见或自私体，侵害平等的基础为自己谋利。）

第三种定义是古典的，比如，St. Augustine, 就“同意西塞罗对市民社会或共和国（the commonwealth）的定义，视之为彼此承认对方权利及具有共同利益的人们的聚合体”。（8）大量文献作了论证，这种既是国家，同时也是社会其他部分之共同基础的市民性（civility），传统上是建立在哲学基础上的，尤其是某些关于宇宙、理性人之本质的观念。但是晚特别是在哲学转向语言学以后，这种市民性的概念，就更单纯地成了某种经验的或者人类法，用来描述被认为是规范的现代社会所必不可少的政治文化，这种现代社会，经常被看了现代民族国家结构、经济上的现代化、与其它社会的大量交往（比如全球化的经济）、业，以及John Dunn所说的“现代立宪的代议制民主共和制”。（9）

关于这种现代民主国家需要某种特定的政治文化或特定的“人格”特性的思想，Suni Khilnani, Samuel P. Huntington, Alex Inkeles与Friedrich A. Hayek等学者都提出过他们未必都使用“政治文化”这一术语。(10) 我曾在别处梳理过这种讨论，试图弄清，构成现代社会所必不可少的“市民性”之必要取向和条件，并列出了下面几条：(1) 相当程度的文化同公民之间虽然并不相识却能维持一种诚恳、互信的人际关系，而这一点，学者们都同意，不完全具备；(2) 必须存在一些政治共识，诸如民族主义感情等等；(3) 神圣的道德价值的起码部分取决于政治中心（the political center）之表现，儒家的所谓内圣外王理想就一点；(4) 政治不能只是围绕着对于过去的光荣、苦难、斗争的共同回忆及目前的雄心，E. E. Schattschneider将这些称之为“记忆共同体”（a community of memory）。它必须立基于遵循某种内在统一的原则——比如希腊的正义观或儒家的仁（富有同情心地把他人的需求看作自己求）——之意愿，如此一来，政治上的不同意见就变成了谁是伪善者的争论，而不会是彼对头的不同集团之间的生死较量。(6) 这种原则性观念必须跟统治者对人民负起责任联系起来。N. Eisenstadt所指出的，这一点在所有轴心文明中普遍存在。(7) Quentin Skinner已经种负责任，与大约5个世纪前在西方兴起的那种对合法性的强调有关联。(8) 市民性对于Suni Khilnani所说的政治的合法化过程就是必不可少的，它使“互相竞争的诉求都得以表达，市民性”，形成某种政治性市场，并与开放的知识市场及自由的经济市场鼎足而立(11)。这第8、7个条件是密不可分的，第七个条件意指这样一种观念：互相竞争的实质性的需求，与程式性的、道德中立的“游戏规则”之间是有区别的。

如我在其他地方所申明的，20世纪中国主要的意识形态趋势，就是激烈地抵制这三个化过程，而致力于建立某种Gemeinschaft，它完全受某种被普遍接受的“理性”和“道德”标而从来没有设想过，依靠在自由的市场中、彼此竞争之自由的个人、在道德上和理智上低的交互作用；他们认为，后一种情况的后果太可怕、太不可预知了；他们也不能设想，在上中立的“游戏规则”之外，每个人不一定非得持有共同的价值。因此，当现代中国人的意可自由、多元主义和开放性的同时，总是想确保这些价值须与“道德”和“理智”保持一致，什么程序性规则，并相信这样一来，资本主义就不会造成严重的经济上的不平等，民主也为“狡猾的政客”谋取私利的工具，思想观念之间的竞争也就不会妨碍整个社会形成统一的共识。(12) Gesellschaft必须实现“工具理性”（Zweckrationalität）与“价值理性”（Werträt）的综合（韦伯的这对概念在中国广为人知）。所以，当中国知识分子热衷于“法治”的时候是很典型地把法看作就是完完全全的实质性正义，而绝非形式上的法，他们也绝不承认这使可能是错误的司法判决，也应该得到尊重。这种道德中立意义上的法，在现代中国，常地与被认为是错误的“恶法也是法”等同起来。

市民性的难题还需要第九个条件，即洞察力（perspicacity），尽管把这个词用在这会表示异议；我的意思是，一方面，讨论公共政策问题时，应该获取必要的信息，得讲透两件事的轻重缓急进行比较时，必须是认真严肃的。这种洞察力必须予以培养，也许从孩就可以通过接受教育及与朋友和家人讨论经常政治问题的经验中获得，与之相对应的，则参加抗议运动。在中国，根据我自己的经验所知，政治并不是晚餐时的闲聊，政治观点的是日常该谈论的话题。毕竟，最伟大的圣人曾经明确地说“不在其位不谋其政”（论语，第1实，政治讨论跟任何其它工作并没有什么不同：熟能生巧。读者完全可以自己判断，当公出下列这些评论的时候，有可能形成某种“公共领域”吗（这些都是我在台湾亲历的）：“我心香港发生的事？你听过他们糟糕的方言吗？谁会关心这样的家伙？”；“台湾并不是理想此，你怎么能说这儿还有进步？”；“台湾和大陆的政治制度并没有什么实质上的差别，因有建立起真正的民主制度”；“台北政府官员侵吞公款的丑闻，与美国学生非法吸毒也没有——这两件事没什么两样”；“李登辉总统访问美国，北京干嘛发脾气？我们干嘛要理他们怎本就不要提什么经济进步”；“我们的繁荣仅仅是运气好，国际贸易大趋势正好对我们有利

另一方面，洞察力则指通过教育体系，把某种恰当的哲学扩散到整个社会，这种哲学

复杂的、深奥的知识论为基础，并能把民众的道德规范渗透进其历史和政治观中。当人们会反对这种观点，他们不认为作为社会之一个方面的市民性有赖于某种恰当的哲学，并不承认，有任何客观的标准可以判断何者是恰当的哲学探讨，很多历史学家和社会科学家深奥的知识观会对普通人的取向和公共制度的发育有何影响；尽管如此，这一问题仍值得为很多学者尽管对何种哲学是恰当的看法不一，但他们仍或明确、或含蓄地把政治行为看做观念作用的结果，这种哲学观念会逐渐从很小的知识分子圈子中扩展开来而影响整个社会。这种关于历史因果关系的“渗透”理论（intellectualistic “trickle down” theory of historical causation），是现代和前现代中国思想最基本的观念。(13)很多西方学者其种理路：Robert N. Bellah论证说，美国人之所以创造了一个“伟大的社会”，全是因为他绝“洛克式的个人主义”(14)，跟他观点对立的Christopher Lasch说，美国的一切病态，唯“资产阶级的”价值（‘bourgeois’ values）才能治愈，(15)，John Dunn则指出，对西方政治理论进行一番重建，当可使人类在未来更有效地处理实际政治问题，(16)F. A. Hayek说过，关于法的起源的错误的理论“已深刻地影响了政治制度演进的进程”(17)，Alasdair MacIntyre为，现代社会的一切病症，皆因为现时代的哲学没有能够证明存在着客观的、独立于个人范(18)，高立国则基于特别的哲学理念而得出关于中国的观念，他认为，在中国，除了毛外，没有任何一个思想家的思想获得充分的发育(参看下文)。James Q. Wilson 在很大程度上MacIntyre的论题，分析了美国的“精英”是如何传播了那种“怀疑主义”，增加了人的“自恋”，破坏了“教化过程”（the ‘civilizing’ process.），从而改变了美国文化(19)。S. Eisenstadt关于“轴心文明”的社会学论旨，则引发学术界广泛地探讨知识和宗教（反作用“制度性影响”（institutional repercussions）观。Reinhard Bendix运用“知识动员”（intellectual mobilization）观念，分析了在现代化初期的欧洲，其反作用如何转变了政治主权观念。(20)换句话说，尽管有很多历史学家和社会科学家都坚持，推动社会发展因素是那些直接的和在物质方面影响大多数人的事物，比如政治决策和经济趋势，不过也有富洞察力的学者同意Leo Strauss的观点：影响深远的实际结果，可以归因于影响深远的理想(21)。故此，民主制度所必不可少的市民性，也有赖于教育。

因此，市民性，可以被看作是某种对于国家之内涵与外部界限的定位，它要求必须具备：文化同质性，陌生人之间的诚信，某种政治共识，国家在某种程度上是神圣价值的实现，把政治建立于抽象原则之上的意愿，强调合法性和统治者承担责任，三个市场得以洞察力，如果市民性可以被作如是观，则它也应被认为是与西方传统中的自下而上（bottom-up）不可分的，而与“自上而下”的政治观念相左。

当然这种区分是程度上的，且必然引起争议，不过，当面对现代中国人的“市民社会”搬了西方传统的问题时，我们就不得不作出上述区分。甚至当“市民社会”的理想导出“自治”之观念时，“人民”一词也打上了“自上而下”的传统的印记。（至于这一印记是对内还是对外一个问题）

关于“人民”及市民性概念形成过程中的自上而下与自下而上的区分，反映在很多方面：关于知识的本质、经过启蒙的人的社会、人性及历史的本质之思考；关于知识、道德、政治权力由之间的关系之思考；关于国家、三个市场与社会“风气”（ethos，这是哈耶克用过的词）之关系的思考；关于官方的政治理论、知识分子的政治理论与业余的政治理论（这是对John Rawls略加篡改）的思考，以及关于自治与他治（heteronomy）之间关系的思考。(22)。

在自上而下的框架中，人们秉持“乐观的认识论”（optimistic epistemology），充分认识到客观的公共利益(23)。更进一步，那些领会了此一公共利益的精英对此确信无疑地将其广泛传播，人性和历史蕴涵着使之实现的强大的动力。因此，教化已开的精英就在，把道德、知识、政治权力及对个人自由的关怀融为一体。从而，一个善的社会可由促政府臻于至善而创造出来，而不是如哈耶克所指出的，透过保护个人——不管是好人还是

免受他人施加之强制来实现(24)。从这一点看，自由的知识、经济和政治市场在相当能仍被允许存在，但强调的重点却在于活动与国家之内或其边缘的、教化已开的精英小圈此，社会将由某种正确的风气来引导，对这些将加以管制。如此以来，业余政治理论（民就受到轻视，一切希望都寄托在官方政治理论上（当然，这种理论经常是知识分子的理论得应该由他们负责官方的理论）。于是，相当程度的他治跟自治原则并存了。

这种自上而下的观念在迄今为止的中国思想中占支配地位，不管是自由主义者还是马者，其依据则是由来已久的对普通民众与体现了社会良知的“真正的知识分子”所做的区家可以驯服（*corrigibility*）的传统信念(25)。因此，能够改进政治的，就不是普通的、益驱动的民众，指望他们组织起来监控无可救药的国家，是不大可能的，相反，唯有圣洁物能指导社会，应由他们掌握国家权力，最起码也要由他们控制社会的“强健有力的制度”（*system*）(26)这种关于政治中心应由道德上的圣贤操纵的顽固的观点，实际上也反应了植的、对理论可应用于政治（*political practicability*）的极端乐观主义的观点。（参见有趣的是，在中国，用来指称社会的普通成员的词“民”，根本不是一个道德中立的词，并道德和政治倾向而笼统地指普通民众，相反，它具有道德含义，而仅指那些支持教化已开些首先掌握了道的人），扮演天（*Heaven*）之“眼”、“耳”的“天之民”（*the people of Heaven*）者指那些追求名利、拒绝精英的立场的、在道德上不能令人满意的群众。(27)当然，这种的观点，在西方也相当重要，即就是在现代自由主义之父J. S. 密尔思想中，也有所体现面强调自由，一方面也相信，健全的人应当支配不健全的人，成人应当支配孩子，“文明”、“野蛮人”，受过教育的人应当支配没受过教育的人。(28)，因此，在他的思想中，我们再市民性必须在自治和他治之间达成平衡。

在自下而上框架中，更多地向自治倾斜，这可以称之为“路德派的成见”（*the Luth bias*）。这种倾斜的基础，就是一种趋向于“悲观主义的认识论”，密尔对“易错性”（*fall*）的强调就体现了这一点。它的基础也在于对于人性的悲观看法，及波普或詹姆斯的历史观认为历史发展是非决定论的，历史并不能展示道德的指导方针。根据这种自下而上的立场知识的启蒙之本质是颇有争议的，“确定何者是最好的道德和更实际可行的洞见（*practic insight*），不应该是某个特别指定的群体的特权。”(29)因此，知识分子的政治理论，更的政治理论，都应该接受质疑，而业余理论应该受到尊重，因为他们并不必然就比其他两易错。根据这种认识论，根本就不能把知识、伦理、政治权力及个人自由混为一谈。正当序更多地有赖于保障三个市场的自由不受国家或任何其它号称自己比其他民众更好地理解益的人的侵扰。这里强调的重点就不是活动与国家内部或其边缘的精英，不是由其通过教正确的社会风气。

最后，如果西方市民性的概念倾向于自下而上的理路，那么它本质上也就是反乌托邦说，这一观念所指的社会构造要么就是指当时的现实社会（如黑格尔），要么就是指落后作发展之目标的某种社会生活。但是，不管如何，西方思想家一般都不指望这样的社会结上是完美的。而在现代中国思想中，“市民社会”一般总是被看作是“圣洁的”，意味着了“自私自利”的乌托邦式的生活，社会充满了“诚挚”，消灭了一切“约束限制个人追约束”，没有“剥削”，人们之间没有“冲突和隔阂”，也完全没有“思想观念上的混乱是说实现了“大同”。这种植根于传统的大同理想，在现代中国思想中占有极端重要的非马克思主义一家独有，它所意指的是种种事物之间完美的连结状态：所有的思想学说纷了（会通）；自我与宇宙合一（天人合一）；人我合一，我与整个历史上和当代世界其他地好人都合而为一，而国际国内所有的坏行为和人们之间的隔阂都不存在，（参见下文）；及实世界合一。(30)在这样一种和谐的社会秩序中，所有人不仅都一致同意解决争端的程序于重要的公共事务，何者对何者错这些实质性的看法也都一致（人同此心，心同此理）于这种乌托邦观念，中国人发现甚至很难找到一个词来翻译“市民性”（*civility*），他们与家庭以外的社会相互影响的词是“公德”，一种只能从纯粹道德角度讨论的概念。至于

也具有同样的涵义。

我的论点是，中国人的思想在很大程度上无法调和西方市民社会的观念，主要的依据是知识分子拒绝自下而上的路径，而倾向于乌托邦主义和the gemeinschaft理想，而西方传统，基本上是自下而上的和反乌托邦的。我关于审慎（prudence）的观点则具有双重含一方面，在目前中国、尤其是在大陆特定的条件下，这种自上而下的路径是明智的，但另正由于其乌托邦主义，中国现代主流知识分子又悲惨地都非常鲁莽。在很多中国知识分子慎是道德上可疑的观念，毋宁是为腐败的精英阶层的既得利益辩护。

### 市民社会在现代和前现代中国的有限发展

如果你用上面给出的市民社会一词的人类学定义来观察中国，就几乎看不到市民社会种市民性的匮乏，不仅令现代改革家感到痛切，像梁启超(1872-1929)就曾呼唤“公德”（公益的美德），而且历史学家、社会学家、心理学家在探讨没有血缘关系的中国人之间不够题时，也都沉痛地指出了这一点。当然，还是有相当多的传统规范使人际之间的紧密联结报（基于接受了别人的好处之后的义务感）；人情（对特定的跟自己打过交道的人的某种义务某人注定了要发生某种好的或坏的关系）；“面子”；人们也信任由于某种共同的经历而建立比如出生在同一个地方或同一个省，曾受教于同一个老师，或在同一年参加皇帝的考试；学习和切磋的人们之间的友谊的重要观念（以文会友）；还有其它类型的友谊，比如“起誓兄弟”（结拜）；通过秘密会社仪式形成的兄弟情谊；以及宗教或半宗教团体，比如台湾的社。然而尽管有这些重要的规范，中国仍然从来都不是，也不大可能成为一个强调没有血人们之间保持一种诚信关系的社会，中国人的社会生活的中心也不是Christopher Lasch的“第三空间”（the third place，即家和工作场所之外的社交活动场所，比如酒馆之类）。（32）。面所提及的规范都只涉及特定的陌生人之间的关系，他们之间有理由保持相对温情的关系感情却不会普遍推及所有人。因而这些关系都跟所有公民都共享的普遍的伙伴情谊不搭界

这种家庭之外信任和诚实的匮乏，原因不仅是由于政治极权主义，也由于下面这一事帝制时代，在皇帝自上而下的命令体系之外，根本就不存在任何合法的、具有明确政治意（politically articulate）其它形式的社会合作制度，甚至到了20世纪，在国家自上而体系之外，法律上独立的、具有明确政治意图的团体，仍然是一种罕见的例外，这种状况1989年才有所改变，这一年，在台湾，从执政党中分化出来的独立的政党获得了合法地位样，在现代台湾，阶级意识一直都没有凸显出来。家庭和派系总是打破了阶级界线。家庭信任这种情况，在中国人看待涉及公众人物的事件后面的黑幕时，表现得很清楚。最典型年夏天，戴安娜王妃死于一场车祸，而很多受过良好教育、长期生活在美国的华人却怀疑王储派人谋杀了她。而且，如我们上面已经提到的，现代中国的政治思想从来没有探讨过正常运转离不开某种与美德无涉的诚信关系。

几乎可以肯定，这种市民性的匮乏局面还将维持下去，中国人特别强调我与自己人，血缘关系的人之紧密联系，这还只是表面原因，更重要的是，中国人的家庭至上主义（family）仅是传统社会的基石，对于中国社会成功实现现代化也是至关重要的。它还不到退出历史候，尽管知识分子将其作为“封建主义的流毒”给予了猛烈的批判。严格意义上的“市民性”于中国家庭至上主义和植根于传统的、立基于“美德”的和谐gemeinschaft之乌托邦观念所社会格局。

在中国国内的共同体生活中，中国人要么爱某一人，要么把其他人当作工具使唤，而者之间的“诚信”和“同胞情谊”，这种情况同样反映在中国人对国际共同体的理解中，中的国家间关系，）要么是以强凌弱的等级制度，要么是自私自利，你争我多，而不能设种基于开明自利（enlightened self-interest）的外交政策，也不承认某一国可能对另一福利作出有限的承诺。1996年3月，中华人民共和国在靠近台湾的地方举行军事演习，试段迫使其放弃一切独立图谋，美国派遣两个航母编队驶近台湾，以表明和平解决中国两个的冲突，对美国具有利害关系。但是，并非只是几个中国人，甚至包括台湾的一位总统候安，都嘲笑那种美国将会帮助台湾的想法。陈说，美国之所以派遣这些海军编队，并不是“多么爱我们”，而是为了使美国在与中国谈判时有更多的“牌可打”。陈的说法意谓，西方欢台湾与大陆统一、从而成为另一个强国的想法，因为它很可能打乱有利于西方的世界力（世界日报，1996，3，17）。

无可否认，美国学院派人士和政界主流一度把台湾视为与北京保持良好关系的主要障后，目前也确有一些美国人关心世界力量均衡的这种转移。但说美国人认为统一将使他们的国际贸易状况恶化，这种说法是可疑的。陈并没有仔细考虑，台湾民主化是如何赢得了美论的善意，他没有注意到美国是这样一个国家，其领导人常常认为自己肩负在全世界推动使命。相反，陈把美国描述成只能在“爱”台湾和利己主义之间进行选择，而无视在这两外，也许还存在介乎两者之间的某种中间选择。对于阅读这份报纸的台湾读者来说，这种可谓司空见惯。不可否认，这与他们在国内共同体生活中倾向于排除这种中间选择是同出体说来，在所有的社会中，用以描述国际舞台的概念与用来描述国内问题的概念具有一定性。如果说“市民社会”是指现代的民主社会所必须的规范性文化，那么，它也是指现代保持和平合作关系所必不可少的规范。

然而学者们仍要问，到底中国是否存在过市民社会，此处是指社会学-政治学中的市民非人类学-哲学意义上的市民社会。他们在帝制末期的中国，在台湾，以及最近大陆的自中，试图寻找摆脱了国家控制的、具有明确政治意图的社会联合的形式。(34)然而，根据Wittfogel或者甚至是S. N. Eisenstadt的观点，帝制时代拥有巨大权力的中央集权国家，除出现市民社会的可能性。不过，最近在William T. Rowe与Frederic Wakeman, Jr.的争现了一种全新的观察理路。Rowe强调，清朝(1644-1912)时，在首都的官府甚至地方官府外，存在着相当大的社会空间，比如19世纪的汉口，就存在着“实实在在的自治”，而Wake调，这种社会空间是相当狭窄破碎的，受到种族和其他分裂因素的制约，并不能够构成哈说的“公共领域”。(35)

Wakeman的看法是正确的，这种看法跟上面从“人类学的”角度考虑，认为中国缺乏“市点一致，就是说，缺乏合法的、具有明确政治意图的、独立于政治中心之外的社会合作的过，Rowe的观点也是重要的，补充了这一论旨，即帝制中国的政治中心，尤其是到了18世的政府规模三、四百万人，其构成有官员、有衙役、有士兵，还有获得许可证的垄断商人政府要面对的是三、四亿人民），是一个“受到抑制的”（inhibited）的政治中心，无法扩的能力扩展到有限的空间以外，从而把大量经济活动留给了私人部门。(36)整个帝制时代生大规模的社会转型——不管是Mark Elvin所指出的宋朝(960-1279)前后的“革命”，还是(1368-1912)的人口-商业转型——，运用William Graham Sumner 的概念，这种转型基本于民间基层（the grass roots）的“成长性”变革（'crescive'），而不是国家指导下的“（enacted）。这一观点也可通过相应的知识上的转型来说明，比如，宋朝新儒学的兴起。是在宋朝，已经出现了把知识、教育及其他社会活力集中到地方社区的趋势，而古典时代意（运用这些资源）去影响皇帝的政策。(37)也是在这个时代，科举考试制度完善，成为的主要途径，而其最重要的后果之一就是产生了大量受过较高程度教育的失败者，他们或过考试，或者虽然通过了考试却没有谋得一官半职。这种现象的重要性起码跟科举促进了性一样重要，这些失败者向社会提供了大量廉价的教师，不仅推动了整个社会的教育，同

把他们的精力投注到地方社区生活中。更重要的是，明清时期经济的大规模扩张，也越来越偏离国家政治权力。比如，Li Wen-chih就指出，正是在17、18世纪，大土地的占有实现了商品化，这是中国历史上第一次，此前，土地的占有基本上是政治权力运用合法或来实现。(38)与此同时，大量政治沟通不再是垂直的，而是平面的，也就是说，大臣不再皇帝的奏章，然后等皇帝下达命令，他们写了大量评论和文稿，在官员之间流行，这就刺地方的官员模仿别的地区或其它省的官员的做法，比如1500年以后的财政改革（一条鞭法么推广开来的）。

传统上，儒家学者把这种不受中央控制的行为大量涌现，视为中国道德沦丧的一个象征。某些秉持etic、社会学观点的现代学者，则认为帝制时代末期的政治秩序，仍然是中央专止任何政治活动挑战其至高无上地位，但在某种情况下，中央集权又给了人们较多的活动由，也许暗合于某种权利理论，但却不可能理解和贯彻实施这种理论。因此受抑制的政治法化过程是零碎的，但是中央集权的这种灵活性一直延续了数个世纪，从而使中国文明能的演进活力。有人会争辩，说在现代中国，这种受到抑制的中心（inhibited center），于1949年之后的台湾国民党政权中，也存在于1979年后的中国大陆。(39)

### 受到抑制的中心与儒家乌托邦主义之匹配

与这种受到抑制的中央集权制度相关的合法化的政治观点之主流到底是什么？在何种观点与西方市民社会的观念类似？清人留下了大量原始资料，包括地方志、官府文书及书（各类作品的汇集）或文集（某人作品汇集）形式出版的私人文章、笔记（Endymion Wil “至少有3000多种”清人文集）。一些学者目前正在努力爬疏这些文献，研究被大量文字遮蔽题，比如清政府对商业的态度。不过，只要你想研究清代知识分子的主流，就必须重视魏1856)在1826年前后编辑的《皇朝经世文编》中所反映出来的形形色色的观点，这套书收1644年至1823年间最重要的学术和政府文献。(40)

黄克武(Max K. W. Huang)分析了本书的前299篇文章，它构成了导言部分，叫“学术”、“治体”（论政府的基础）。这些文章表达了三个层面的看法。(41)首先，这些官员和到某种类型的理想的、圣洁的、立基于宇宙论的道德秩序或gemeinschaft，据此，所有社仁（将他人的需求视同自己的需求同情性感觉）为本，人们应该依据Herbert Fingarette“乎礼仪的行为”相处，在此，除了基于性别、年龄或才能之差异外，并无任何上下尊卑之分。圣观念最特别的地方在于，他们都相信，这种理想曾在孔子(551-479 b. c.).之前的三代历过，这种信念导致了、也反应了中国人对于政治理想之实现持有极端乐观主义的思维定式面迄今仍无改变。换句话说，这种神圣的秩序在今人看来，无异于是天大的乌托邦，然而儒家学者看来，它却曾在历史上实有其事，甚至在今日也可轻易地实现。

“中国的乌托邦主义”是一种很罕见的现象，但其含义却遮蔽在混乱的概念迷雾中。“邦”是指某人所构建的、很难或根本就不能实现之社会理想，这种乌托邦在自柏拉图之后占有重要地位，但在中国学术思想史上所表达的，却从来就不是这一意义上的乌托邦思想潜[372-427]的诗是唯一的例外)。但是，如果“乌托邦”是指人们追求某一根本就不可行自美的目标，但却坚信它是可行的，因此，当人们追求此一乌托邦时，必然竭力否定它具有质（而是历史上真实存在过，只要条件合适，在现实中仍可存在）；中国主流知识分子一的正是后一种意义上的乌托邦。不过更好地体现中国主流社会特色的则在于其对反抗现实中国人也经常意识到，现实中的丑恶现象并不能轻易地消除，但是他们却依然认为，他们有可能消除那些丑恶现象的，而不认为它是人类不可避免的脆弱之必然结果。

其次，如上所述，儒家乌托邦主义与其对人类严重的品德弱点——跟原罪的观念有相相关。三代以后，由于自私自利、由于道德真理本质上就难以捉摸、也由于道德真理总是

错误学说，中国人就一直在不断堕落：后来的皇帝们缺乏道德操守，官员们选拔不当、衙役、商人大量侵吞本应属于“国家”或“人民”的财富，行政、财政、土地占有制不良，“人民”（民）几乎一直都是不讲道德，错误的学说通过教育传播，“野蛮人”一地霸占中国，甚至有时“上天的意志”也制造某些坏事。（今天很多学者由于没有注意到“恶的历史积累” [chi-pi]，所以才会说儒家思想把美德与现实的权力等级制度等同起

再次，按照这种主流观念，完全可行的神圣理想与恶劣的社会条件之间的断裂，就产生了某种道德自我承担，自认为是承担此一神圣理想的超级公民，即使在他们互相攻讦地证明，根本就不可能把握这种理想，也不可能完全实现它。确实，官僚们普遍奉行“现实主义”，他们搞的几乎都是地方性的、小规模的改革(42)，然而他们仍抱有上面的理想的道德（仁）重归组织化的、不受限制的国家组织（《大学》里“八步”[eight steps]所谓“国王”统治的理想）。如同在现实政治秩序中一样，他们理想中的秩序也是等级制的、自但它呼唤现实等级制度之上层实现某种道德改革。犹有进者，他们所讨论的道德概念，在所赖以实行统治的基本原则时，甚至包含某种类似民主的思想，当时这种观点似乎司空见如，在上文提到的1826的文编中，有人写道：“最初，人是柔弱的，而动物却更强壮，很害，于是就出现了一位圣人，制服了这些害人的东西保护了人民。于是人民就推举他做他者和导师，因此，统治者之所以出现，乃是人民把他推举到这个位置上……统治者和宰相一般人民并没有什么两样，他们只不过是具有知识，并且保护了其他人而已，是人民利用他们是他们利用人民。这是皇天厚土有意安排的。”(43)

有的学者提出，这些要求政府实行道德改革博学的精英，是在国家直接控制之外的普的组成部分(44)。然而人们却在这种乌托邦道德意识与普通民众之间看到某种冲突，普通制时代末期越来越商业化和都市化了。一方面，普通民间部门创造出某种gesellschaft社充斥着非身份性的、物质主义的、道德上不可预知的、越来越复杂的、都市化的和分散的易，在很大程度上摆脱了国家的控制，相应地，国家的权力则越来越受到抑制。另一方面社会道德说教的博学的精英们，虽然也使努力自己适应这种交易，但永远也不要设想他们斯密那样，将其视为进步、自由和繁荣的途径。相反，他们仍然从道德上对gesellschaft度，因为他们的道德说教中的理想社会，是gemeinschaft，在本质上是乡村化的、由血缘血缘关系联结为一体的农业共同体，政治秩序则是把道德、知识、政治权力融为一体，以个人真正的需要(ch' eng-chi, ch' eng-wu)。必然地，这种社会肯定是等级制的，应该由家道德理论的人来领导 而不应该由在追求商业利益中磨练出来的人来领导，也不应该由协商中习惯于在道德上和稀泥(含糊)的人来领导。

说到历史上gemeinschaft与gesellschaft, 之间的紧张，或者是哈耶克所说的“部落制”于“与目的无涉的规则”的社会之间的紧张，那么，中国历史上的这种紧张，与西方历史上不同。诚如韦伯所注意到的，在中国和西方都发生了gesellschaft的普遍兴起，但是唯有对gemeinschaft的渴望遇到了gesellschaft的决定性的、得到合法化过程的抵制，而在中子的眼里，gesellschaft从一开始就是道德的灾难，目前仍然如此。

余英时在其运用了令人生畏的明清时代的知识而写出的大量重要文章中指出，16世纪家世界中已经兴起了某种“新的学术论核心论旨，改变了对社会、政治、经济及伦理问题的种深刻的变化肇源于商业的勃兴与专制制度之强化，它使很多人较少强调帝国中心的政策调儒家学术精英的领导，也不再限制对商业收益之欲求，而更多地强调在政府之外进行地改良，强调商业的重要性和尊严，强调必须从个人的甚至是自私的利益之更自由的表达中利益。

不过似乎很明显，这种新的视野并不足以削弱传统儒家世界观的核心地位。实际上余著述中就反复地把这种世界观视为某种“价值体系”，20世纪中国知识分子完整地继承了

体系，并一直努力要用西方价值取而代之。(45)清代的这种新趋势当然不能使gesell性地获得合法化。传统的世界观在魏源1826年前后编选的这299篇文章中仍占据支配地位，结了学术和治理的基本原则，魏是希望以此来探讨行政管理之技巧的。这本书为他赢得广面对有利于商业化、都市化、削减国家控制、强化官僚中的温和现实主义等社会变革，面从gemeinschaft 社会转向gesellschaft社会的总体趋势，他选择的这些论文却一点都没有合法化，也没有肯定其为进步。很多文章的确表示有必要适应这种趋势，但他们从来没有偏的观点，即这种追求将破坏社会最必不可少的价值：“正统”（righteousness）。

尽管在从哲学上探讨美德与私利的关系时，有些人认为两者之间其实有更复杂的关系直被跟人欲(人的物欲)相提并论，几乎普遍地被看作是悖逆“上天的原则”（天理）的。确“欲望”、“自私自利”（私）之类的观念可以成为某种可欲的社会秩序的组成部分，这种思中国思想来说，简直是匪夷所思。就我所知，把违反孝顺等公认规范视为自由与合法行为己主义观念尚未出现，谁又会想到接受wu-te-chih ssu（不受美德观念约束的自私自利）？象显示，与美德相反的自由与平等成为基本规范（the archetypal norm）。值得注意的尊敬的儒家顾炎武（1613-1682）公开指责当时恰恰能增强人民自己掌握自己的经济活动而摆用之能力的制度改革——普遍推广的“一条鞭法”。更有甚者，为了维护自己的gemeinschaft至深深地钦佩奉行恐怖政策的第一任明朝皇帝（1368-1398），他在政治严密控制，道德上对商业厉行打击。同样，在顾之前6个世纪的宋朝，商业化和都市化逐渐兴起后，也同时重要的儒家思想运动（后来被称为“新儒家”），要“回归过去”（复古）的gemeinschaft，社会是以理为本，由国家控制进行土地分配（井田），地区行政由世袭贵族管理而非官僚建），地方社区都要根据单一的、纯正的血统来加以组织（宗法）。(46)

因此，在帝制时代，占支配地位的道德学说，并不允许普通人通过要求限制中央集权而获得自由，而是赋予道学家、圣人体现社会良心之特权，这些圣贤既瞧不起国家制度之落，也鄙视个人追求经济利益，而是一门心思继续努力恢复古代圣洁的gemeinschaft。换以圣贤的道德示范作用完全能够改良可以驯服的国家为基础的乌托邦的、自上而下的发展就没有被那种非乌托邦的、自下而上的进步观所替代，这种进步观承认，自由的、易出错民可以追求其经济利益，并且可以用一种可行的方式组织起来监督容易出错的国家。19世来的中国知识分子开始接受“民主”理想，后来又接受“市民社会”理想之时，这种乌托邦的路径却仍然完整地存在于其思想深处。余英时本人就不断提到他们的“乌托邦主义”。早前，像章炳麟（1868-1936）这样的知识分子领袖人物，就远不是致力于创建某种本土概念，利益之表达成为自由繁荣社会之根本基础，相反，他们把自由视为冲突着的利益之各行其着现代化难题及社会不断趋向gesellschaft的趋势，尤其是在1949年之后的台湾和1976年陆这种趋势更为明显，中国的知识分子却依然固守着其信念：政治中心是可以驯服的，他应在社会良知方面发挥核心作用。

- 上一篇文章：王笛：新文化史、微观史和大众文化史——西方有关成果及其对中国史研究的影响
- 下一篇文章：墨子克：中国历史背景中的西方市民社会观念（下）

【发表评论】 【告诉好友】 【打印】

#### 最新5篇热门文章

- 第二届世界汉学大会在京召开 [161]
- 中共为何能在1949获胜：当年美远... [91]

#### 最新5篇推荐文章

- 《史学研究网》寄语 [5556]

#### 相 关 文

- 墨子克：中国历史背景

- [访问记：余英时谈好友唐德刚\[98\]](#)
- [黄现璠先生简历和著述编年目录...\[426\]](#)
- [唐德刚先生逝世\[231\]](#)

 **网友评论：**（只显示最新10条。评论内容只代表网友观点，与本站立场无关！）

没有任何评论

| [设为首页](#) | [加入收藏](#) | [联系站长](#) | [友情链接](#) | [管理登录](#) |

2004-2007版权所有：史学研究网