

文化认同与道统重建

——一种基于社会转型的社会—历史分析^①

孙国东

[摘要] 基于对社会转型背景下“中国现代性”和“中国文化认同”的社会—历史分析,即通过恢复现代性自晚清以降作为一波三折的“历史事件”的面目,可发现“邓正来问题”把握住了当下中国“文化认同危机”和“道统缺失”的时代病症。由于当下中国正当化压力与认同危机并存,我们应当塑造可以回应正当化压力的文化认同,在古典传统、社会主义新传统和部分西方传统之间形成“杂合性认同”。文化认同的重建应当遵循“两邓两晖律令”,既不无条件地回归传统,也不无反思地诉求西方,建构梁启超意义上亦中亦西、非中非西、中西之间的“新文明”。

[关键词] 社会转型;现代性;文化认同;道统;“两邓两晖律令”

一、引论:中国现代性与文化认同——邓正来与汪晖

在《中国法学向何处去》等论著中,邓正来先生以中国法学为个案,提出了我所谓的“邓正来问题”,即“基于中国文化认同的(法律)理想图景问题”。在其他场合,我曾以福柯话语理论为参照分析了邓正来基于知识—法学路径推演出“邓正来问题”的内在理路以及由于忽视社会—历史分析导致的“邓正来问题”出场的不充分性,特别是无法回答“邓正来问题”在当下中国出场的社会—历史背景。^[1]这里的要害在于:只有将“邓正来问题”诉求置于全球化和社会转型的背景中,并将这种社会转型置于中国现代性生成的社会—历史大背景(由现代化话语、制度和实践互动形成的大背景)中,我们才能更为充分地理解其历史意义,甚至才能从中找到我们的努力方向。

本文拟在社会转型的背景下以“现代性话语”和“中国文化认同”为中心对“邓正来问题”进行简要的社会—历史分析。在我看来,社会转型构成了“邓正来问题”之所以成为问题的最重要的社会—历史背景:正是在明清以降中国遭遇西方而向所谓“现代”转型的历史进程中,所谓的“现代性话语”才成为贯穿中国理论、制度和实践诸方面的主流话语,“基于中国文化认同的(法律)理想图景问题”才成为我们的时代诉求。

在对中国现代性问题的社会—历史分析中,作出最突出贡献的是汪晖。在《现代中国思想的兴起》等论著中,汪晖在宋代以降的思想史中重构了“现代性叙事”在中国内在确立、自我质疑或自我否定的复杂进程,进而试图在思想史中展现基于“中国认同”的“中国现代性”之建构的可能方向;另一方面,他又主要在社会史中展现了宋代以降“帝国建设”和“国家建设”重叠与转化并存的“时势”中“中国”、“中国认同”重新定义和不断确立的复杂历史进程,进而试图为建构当下中国的

[收稿日期] 2010-12-16

[作者简介] 孙国东,复旦大学讲师,法学博士、社会科学高等研究院专职研究人员,邮编:200433。

①本文根据我为《检视“邓正来问题”——〈中国法学向何处去〉评论文集》(孙国东、杨晓畅主编,中国政法大学出版社2011年即出)撰写的代序《“邓正来问题”:一种社会—历史维度的考察与推进》的第二部分修改而成。本文初稿完成后,承蒙邓正来、王铭铭、杨晓畅、刘清平、吴冠军、陈润华、魏敦友、吴励生等诸君提出批评意见,特致谢忱。

认同提供某种历史借鉴。在很大程度上讲,汪晖其实在其对现代中国思想进行话语分析和话语重构的语境中回应了“邓正来问题”。然而,尽管汪晖声称要“重新确认批判的前提”^{[2] 92},但经重新确认后的批判前提却是没有“规范性基础”的解构性前提。在《现代中国思想的兴起》的“总论”中,他将福柯对“求真意志”之历史、后果及其与权力关系的追问移植于中国现代性的语境中写道:

“如果福柯的上述问题值得回答的话,我们就不得不认真地思考以民族—国家体系为基本政治形式的资本主义与社会主义的共有历史前提:对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,特别是将自身的奋斗和存在的意义与向未来远景过渡的这一当代时刻相联系的现代性的态度,等等。”^{[3] 1492}

汪晖的这一论述其实集中体现了他的问题意识、研究路径和理论倾向:他不仅同邓正来一样要将“现代化话语”(即他自己所谓的“现代性叙事”)(“彻底问题化”^{[4] 114}),而且也像福柯那样在历史中问题化,以恢复“现代性叙事”作为“历史事件”的面目。然而,也许是出于对历史目的论的警惕,他在消解了主流“现代性叙事”的历史前提后却不愿对他所谓的“中国现代性”的价值取向及生成路径做任何实质性承诺,甚至连那种超越于实践病态并作为现代性批判之“规范性基础”的存在空间也予以回避,从而在根本上缺乏“中国理想图景”的自觉意识和理论观照。在这个意义上,高全喜对汪晖的批评是正确的:

“汪晖的贡献在于找到了一个中国人的视角,但可惜的是,这个中国人是一个空心人,他没有心肝,在欧洲主义和亚洲主义的双重力量的碰撞之下的现代中国人究竟要做什么,应该做什么这些与中国生死攸关的问题上,汪晖采取了回避的态度,或者说他隐藏了自己的立场。”^{[5] 63}

因此,为了对“基于中国文化认同的(法律)理想图景问题”进行社会—历史分析,我们必须对汪晖的相关论说进行某种程度的改造。为了避免汪晖的前述倾向,我对我所采取的立场做两点限定和说明:第一,我将秉承汪晖对现代性的反思和批判立场,但同时我尽力保留这种批判所赖以为基础的“规范性基础”的存在空间。尽管我同样也不能言明这种“规范性基础”有哪些价值要素组成,但我知道这是作为“中国人能够共享一种更有德性、更有品格和更令人满意的生活的理想图景”(邓正来语)所内在必需的,我们必须为它保留空间。与此相关,第二,为了给“中国理想图景”的形象保留空间,更为了为社会批判保留空间,我仍保有一种超越现实的“乌托邦精神”,并因而倾向对现代性(而非现代化)进行批判和反思。尽管我不认为历史具有某种先定的目的,但我深信正如哈贝马斯所说的那样,“如果乌托邦这块沙漠绿洲枯干,展现出的就是平庸不堪和绝望无计的精神荒漠。”^{[6] 105}尽管很多论者因为某些政治价值(如自由、正义、平等、民主等)本身没有充分实现或在实践中带来诸多难题而消解这些价值的意义,但在我看来,它们就像数学中的“无穷大”一样——我们从来没有完全实现过它们,但却可以无限接近之:我们对这些价值的期望常常在经历了对现实应当与它们相一致的失望后残存下来,因为这些价值“从来不是对任何人类社会的描述,而是激发对现存社会的改进的一种理想。”^{[7] 161}因此,我们决不能在批判“历史目的论”、“现代性”的掩饰下,把对社会实践的批判立场也丢掉了——尽管没有人要求我们一定要去批判社会实践,但我们至少要为社会秩序的正当性和可欲性保留发展空间。就现代性而言,如果如汪晖所言,“没有人能完全拒绝现代性,现代性是我们的基本生存形式,”^{[4] 111}而“‘现代’……是一个为未来而生存的时代,一个向未来的‘新’敞开的时代,”^{[2] 1483}那么我们始终有个不可回避的时代性问题:如何理解和面对我们

的“传统”(既存的和正在形成的)?^①如何看待“现代化”本身?如果现代化已成为不可逆转的历史趋势和不可抗拒的时代宿命,那么对现代性的各种反思和批判其实不过是现代化不断展开的另一证明。这在根本上意味着:“中国现代性”也好,“中国理想图景”也罢,只能在现代化过程中通过对西方现代性的反思而达致——在我看来,这才应当是汪晖所谓的“反现代性的现代性”的应有之义所在。这种吊诡性的处境的确表明我们是“戴着镣铐跳舞”,但也意味着:相较于“现代化”,我们更应当反思“现代性”,进而在反思和批判中推进“中国现代性”的历史展开。除了在我看来必备的上述政治哲学立场(甚至是真正的“批判的知识分子”应当采取的立场)外,我不预设任何其他实质性的立场——这在根本上体现的其实是赵汀阳所谓的“无立场”^②,因为我力图做到:不是去复述某种主义的“观点”,而是去阐述可以分析和解释关于中国问题的“道理”。

基于上述分析,本文将主要借用汪晖对现代性话语的历史分析,同时以李泽厚的相关论说为补充,以初步恢复现代性叙事作为“历史事件”的面目;接着,我将对当代中国的社会转型进行社会—历史分析,并结合社会转型带来的“认同危机”和正当化压力共存的局面对中国文化认同和道统重建进行进一步的理论分析。

二、作为“历史事件”的现代性话语:汪晖与李泽厚

根据汪晖的论述,现代性是伴随中国文化继回应佛教的挑战后又遭遇西方而出现的,作为“历史事件”的“现代性话语”支配中国大体上是这样一个历史进程:晚清以降,为中国论者所普遍接受的那种西方化的“现代性叙事”与科学主义的世界观(即“公理观”)和知识体制相结合,从而使现代性在制度和实践层面在中国逐渐取得支配地位。

第一,现代性在中国确立的过程也是“天理世界观”让位于“公理世界观”的过程。受伽达默尔等关于现代性与新世界观的关系的论述启发,汪晖从中国思想史的“内在视野”出发将中国现代性的生成与现代思想从“天理”到“公理”的世界观演化联系起来,并考察了公理世界观的科学主义预设及其对制度和实践层面的影响。从思想史上看,宋明道学(特别是宋明理学)为了回应佛教对中国文化的冲击建构了一套不同于传统儒学的“天理世界观”:“两宋道学破除二氏(佛教和道教)的迷误、废弃汉儒的传注之学、恢复儒学的真实面目,这一儒学运动的结果是确立了以天理为中心概念的宇宙论、心性论和知识论。”^{[3] 111}然而,晚清以降,自我观念(以及新的私有产权思想)和实证方法不断突破形而上学的天理观的束缚,并为天理观向公理观的转化提供了内在动力。天理观的式微和公理观的形成是同一历史进程的两个不同方面,它既是人的解放、自我的发现和私人的平等权利建立的过程,也是经由科学除魅或合理化的过程——这是因为现代平等观与现代科学观否定任何先天等级的存在,力图按照科学的公理重建社会,从而将现代公理观与那种把传统等级关系自然化的天理观置于截然对立的关系之中。^{[3] 63}

第二,与公理观的确立相伴随的是科学主义成为晚清以降中国的主导意识形态,它使社会中形

① 在许多社会理论家看来,现代性本身是与传统的某种“断裂”。比如说,在吉登斯看来,“现代性以前所未有的方式,把我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道,从而形成了其生活形态。”现代社会制度从传统的社会秩序中分离出来的断裂表现在以下三个方面:其一,现代性时代到来的绝对速度;其二,断裂体现在变迁的范围上已经席卷了地球的整个层面;其三,形成了不同于传统社会的现代社会的固有特性(参见文献[8])。哈贝马斯和鲍曼也有类似的观点,参见文献[9] 246 [10]。

② 赵汀阳指出:无立场旨在“剥夺任何观点的绝对价值或价值优先性,在什么地方该用什么立场由问题说了算,而不是由某种固定的立场说了算。(参见文献[11])

成了一个具有话语霸权地位的“科学话语共同体”,并最终使现代性的知识建制在中国逐步确立起来。科学话语共同体起初以科学社团和科学刊物为中心,但其外延却不断扩大,最终通过印刷文化、教育体制和其他传播网络,把自己的影响扩展至全社会:由于科学世界观为原子论的个人主义及其在婚姻和社会事务方面的合理性提供了证明,它适应了社会主权形式的演变,进而使重构教育体制和知识谱系成为现代国家主权建构的主要内容。这样,科举制让位于国民教育和以新的社会分工为根据形成的专业教育;而在这种新的教育建制中,孔孟及理学等传统世界观沦为新学教育的一个部分,不再具有世界观的特性。^{[3] 137-1403}因此,从这个视角来看,所谓的“新文化运动”其实是科学话语共同体的文化运动,梁启超、梁漱溟和张君勱等反抗科学主义的人文主义则不过是通过与科学主义对抗而产生的对于科学主义的补充。“通过对科学及其制度性实践的合法化过程,不同的文明(主要是指西方文明和东方文明)的等差关系以‘科学’的标准稳固化。”^{[3] 1124}正是在科学的名义下,东西差异被理解为分别代表着落后和先进的知识差异和发展水平差异,进而使现代性的各种社会制度安排在科学的外衣下逐渐在中国形成。由此可见,那种西方化的现代性叙事是在科学和公理世界观的名义下在中国逐渐取得支配地位的。

然而,如果我们单纯从“公理观”和科学主义的视角来叙述现代性的确立,只会把我们对现代性的反思引向对“科学主义”的反思(就像西方很多论者所做的那样)。暂且不论我们一味批判科学主义、特别是科学会否犯下“将婴儿和洗澡水一起倒掉”的错误,在以科学主义化约现代性的时候,我们势必会消解对本应成为政治哲学诉求的某些现代性价值的追求——尽管如刘小枫所言这些价值的制度化形式是历史形成并因此具有必然的特殊性,但从其价值的内容恐怕是不能轻易否定的。^① 为了更全面地展现现代性在中国确立的过程,我们有必要引入另一视角,即李泽厚所论及的“救亡与启蒙”的因素。引入李泽厚的论说,并不是要从其“救亡压倒启蒙”的著名论断引申出当下的启蒙使命^②,而毋宁是想指出这一点:现代性在中国确立的过程,除了知识论上的科学世界观和意识形态上的所谓科学主义外,还有一个救亡图存的重要背景。尽管我们可以在理论上对所谓的“挑战一回应”模式的现代性叙事进行反思,尽管极端如“京都学派”的民族主义者可以把中国自主的早期现代性的展开溯源于宋代,但不能否认的历史事实是:晚清以降,中国对现代性的寻求确实是中国遭遇西方后救亡图存的时代使命联系在一起的。借用李泽厚的话讲,“救亡的局势、国家的利益、人民的饥饿痛苦,压倒了一切,压倒了知识者或知识群体对自由平等民主民权和各种美妙理想的追求和需要,压倒了对个体尊严、个人权利的注视与尊重。”^{[13] 33}正是在“救亡”的指导下我们最终确立了毛泽东时代“反现代性的现代性”模式,即社会主义新传统。可见,忽视“救亡”背景实是一种非历史的态度,我们既看不到那些为公理世界观和科学主义在当时中国的确立推波助澜的人的爱国主义情怀,也无法完整解释后来毛泽东时代“反现代性的现代性”模式在中国作为主导模式的确立。

综上所述,晚清以降,正是以科学和公理为外衣,以救亡图存的时代使命为依托,随着科学主义

① 刘小枫区分了两种反普遍主义的话语,其中之一是:认为那些现代性价值尽管源于西方的社会和思想文化脉络,它基于对公共理性及其认定的基本正义价值的肯定,因而具有普遍性,但这并不等于在不同文化传统的社会或国家形态中只有一种现代性价值的制度化形式。(参见文献[12])

② 有必要指出的是,如果我们像福柯那样把“启蒙”理解为一种没有终点的态度、精神气质或哲学生活(哪怕是仅仅理解为一种在探索中不断填充和完善的“中国现代性”事业的展开),而非任何某种既定“主义”的推行,那么我们就可以追问:那种以科学主义化约现代性的论调,一旦同我们当下对现代性的反思、对全球化时代“新古典自由主义”范式或“世界结构”之宰制的批判等国家间的“诸神之争”或“文明冲突”结合起来,会不会在新的历史条件下有意无意地延续“救亡压倒启蒙”的历史错位,进而丧失对国内实践困境的批判力?

的“公理世界观”取代宋明理学的“理学世界观”,西方现代性叙事在中国逐渐取得支配地位。

三、当代中国的社会转型及其正当化压力与认同危机

如果我们采用现代化所内在蕴含的最低限的传统—现代二元论并为我们对“西方现代性”的反思与批判保留阐释空间,当代中国的社会转型其实是一个“三重诀别”的历史进程,因为它不仅包含着晚清以降从“天理世界观”向“公理世界观”的转变(即向所谓“古典传统”的告别),还包含着与1949—1976年的社会主义传统诀别的历史进程,更包含着向西方现代性主流政治经济模式靠近的同时在一定程度上对其进行反思并与之决裂的进程(特别是自1990年代以来)。

在此,我们可以从四个与本文有关的向度宏观上对改革开放后的社会变迁简要勾画如下:

第一,1949年以后开始的“反资本主义的现代化”(李泽厚语)进程开启了“反现代性的现代性”实践,但这种实践随着改革开放的出现呈现出更为复杂的面相,大体上呈现出从“理论先导”的现代化模式到“实践主导”的现代化模式的变化,即我所谓的从“思想攻坚的现代化模式”最终转向的“实践主导的非(西方主流)现代性的现代化模式”。首先,无论是共产主义、社会主义还是毛泽东思想,他们都没有脱离现代性的基本逻辑,只不过是一种“反现代性的现代性”实践:

“毛泽东的社会主义一方面是一种现代化的意识形态,另一方面是对欧洲和美国的资本主义现代化的批判;但是,这个批判不是对现代化本身的批判,恰恰相反,它是基于革命的意识形态和民族主义的立场而产生的对于现代化的资本主义形式或阶段的批判。因此,从价值观和历史观的层面说,毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论。”^{[2]64}

其次,1978年以后的改革开放其实是我们开始放弃西方非主流现代性(苏联模式)、转而向西方主流现代性模式靠拢的过程,但由于指导思想的变化,先后呈现出稍稍不同的特征。总体而言,改革开放放弃的仅仅是社会主义、理想主义的现代化方式,继承的则是现代化的目标本身;当代改革的社会主义同样是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,也是一种实用主义的马克思主义。与改革前的现代化不同,中国现在正在进行的社会主义改革的主要特征就是经济领域的市场化,它通过中国经济以及社会文化与当代资本主义经济体系的接轨,把中国社会纳入全球性的市场社会。与改革前的社会主义相比,当代社会主义虽然是一种作为现代化的意识形态的马克思主义,但是,它已经抽空了马克思主义的激进反现代性倾向。^{[2]66-67}具体来说,大体以1980年代末和1990年代初为界,我们先后经历了指导思想略有不同的改革实践:整个1980年代,我们试图通过“思想攻坚”的方式(主要体现为中西文化论战、“姓社姓资”之争等)攻破政治经济改革的意识形态藩篱,但自1990年代以降,我们大体上形成了一种我所谓的“实践主导的非(西方主流)现代性的现代化模式”。这种模式的主要特征在于:其一,它悬置了“主义之争”,转向实用主义的实践导向(所谓的“摸着石头过河”);其二,其官方意识形态表述是“社会主义市场经济”,尽管实践中逐渐抽空了社会主义、马克思主义等的实质内容(特别是其激进反现代性倾向),但由于并未照搬西方主流现代性政治经济模式,它大体上仍是一种非(西方主流)现代性的现代化模式。^①

① 邓正来指出:“中国的改革实践(特别是1990年代以来的改革实践)是在对苏联计划经济模式和西方主流发展模式的双重诀别的前提下展开的,是在没有任何既定的目标模式和改革路径等的情况下主要由实践推动而形成的。”邓正来进一步指出:就官方意识形态而言,这种“告别西方”的改革实践是在“社会主义市场经济”的名义下进行的。就思想界的认识而言,崔之元较早地认识到这种“告别西方”的转向,并将这种转向概括为“第二次思想解放”。(参见文献[14])

第二,如果我们以韦伯的“合理化”理论解读改革开放以来的社会变迁,它其实是社会进一步“合理化”的历史进程,主要表现为现代世界观及“目的合理性”(形式合理性)的经济系统、行政系统(官僚制)在中国的进一步确立。韦伯的合理化理论将现代性的展开视为始于“文化合理化”的“社会合理化”的进程。所谓的“文化合理化”主要是指因世界观的合理化导致的价值领域的分化,表现为:随世界之除魅(宗教一统而上学世界观的瓦解),现代科学技术、道德—实践领域和艺术领域(即文化的认知领域、规范领域和表现领域)等文化价值领域开始分化,从而形成现代世界观。在这种除魅的世界观的指导下,目的合理性或形式合理性成为社会的组织原则:基于目的合理性之上的经济系统和行政系统得以形成。^① 以此看来,改革开放以来的社会变迁大体上可视为社会合理化进程的展开:随着世界观的除魅(尤其是对领袖的个人崇拜和迷信),一种科尔伯格—哈贝马斯意义上的“后习俗(post-conventional)道德”意识结构(即基于普遍主义原则的道德意识结构)^② 逐渐形成,始于晚清的“公理世界观”进一步得到强化;遵循形式合理性的官僚体制和法律制度进一步确立;基于目的合理性的经济交往行为开始盛行;为传统儒学“重义轻利”观念所不容的、类似于韦伯“新教伦理”的“事功精神”(甚或慈继伟所谓的“快乐主义伦理”)开始成为人们的主要价值追求;等等。

第三,随着社会的分化重组,我们面临着较为严重的正当化压力:除了原有的、但因社会转型而加剧的城乡二元结构外,社会转型又带来了严重的贫富差距问题。在社会转型中,原有的行政主导型的城乡二元结构已经转化为市场主导型的城乡二元结构:城市不再如改革前那样依赖于农村,而是伴随耐用消费品时代的到来形成城乡收入差距严重扩大、城市市场相对独立的特征,而这种二元结构化的城乡关系不再是由人为的制度造成的,而是由市场造成的。^{[16] 114-115} 此外,经过 1990 年代的激烈分化,中国已由世界上最公平的国家之一转变为世界上最不公平的国家之一^③,贫富悬殊的社会结构已然形成并渐趋定型和固化:

“在社会生活领域,我们看到贫困阶层和广大民众对新富群体所抱持的广泛敌意;在政治生活领域,官僚集团无处不在的腐败激起大众的强烈不满,由此滋生出底层对上层、民众对官僚的绝望心态和普遍愤怒;在经济生活领域内,民众的‘需求型’消费和新富阶层、官僚集团的‘欲望型’消费的对立,则再明白不过标识出他们虽然生活在同一个时空条件之下,却分属两个完全不同的世界。”^{[16] 164}

第四,随着意识形态的形式化和试错机制的形成,意识形态逐渐丧失社会主义时期所具有的那

① 韦伯的合理化理论比较复杂,我这里主要采用了哈贝马斯的解读。(参见文献[9] 143)。

② 这种意识结构的主要特点在于如下两个互相联系方面:基于原则的道德及普遍主义道德。用哈贝马斯的话来讲,它的出现意味着:“法律规范在原则上对批判开放且需要辩护的观念;行动的规范与行动的原则的区别;依据原则创制规范;基于具有规范性约束力的规则达成一致的观念(和第一次使得契约关系之产生具有可能性的契约观);法律规范普遍性与可辩护性(justifiability)之关系的洞见;抽象法律主体的一般性资格(competency)的观念,以及主体性的法律供给(law-giving)权的观念。”(参见文献[9] 260-261)正是这种道德意识结构的出现,为现代社会以对话性(而非独白性)的方式确立社会规范提供了前提。哈贝马斯借用韦伯的合理化理论将科尔伯格关于“后习俗道德”的观念从一种个体道德意识发展理论改造成了一种现代社会的道德意识理论。其中的论说颇为复杂,对其的重构性解读,可以参见文献[15]。

③ 从国家统计局公布的基尼系数看,我国总体居民基尼系数在 1994 年达到峰值 0.389。而后有一定水平的下降(1996 年是 0.375, 1997 年是 0.379, 1998 年是 0.386),到 1999 年又回升到 0.397。而社会学家的调查数据显示差距更大:1980 年,中国大陆的基尼系数在 0.3 左右,到 1988 年城乡合计的基尼系数也只有 0.382,但到了 1994 年的 0.434 以后逐年攀升,1998 年为 0.456, 1999 年 0.457, 2000 年又增加到 0.458, 每年增加 0.1 个百分点。(参见文献[17])

种“社会整合”功能,文化领域出现多元主义趋势,传统上由儒学道统或社会主义道德型塑的文化认同正面临着根本的挑战。按照哈贝马斯的说法,现代社会的全社会整合(societal integration)包括社会整合(social integration)和系统整合(systemic integration)两个方面:前者是由生活世界以语言为媒介达致的整合,其整合机制是“共识形成机制”;后者则是“系统”以金钱(经济系统)和权力(行政系统)等导控媒介达致的整合,其整合机制是“交换和权力机制”。评价这两种整合的判准也不同:“社会整合是根据自我认同和集体认同的内在稳定和持存之判准予以测度的,且这种自我认同和集体认同又是依赖于行动者所归于自身的东西;系统整合则是按照系统相对于其环境之边界的外在稳定和持存的判准来加以评价的。”^[18]以此为分析框架,可以发现意识形态在改革开放前的“社会整合”中扮演着重要角色,但随着改革开放后意识形态话语实质内容的抽空化,意识形态已难以重现往日的“社会整合”功能。如果我们比较改革前后意识形态的整合功能,可以发现其间明显的变化:在改革前,由于意识形态与自我认同和集体认同多是一致的,尽管其整合功能的发挥需要依赖“系统整合”(特别是行政系统以权力为媒介的整合),但是这种整合基本上可以在生活世界基于“共识”实现的,行政系统的整合只起着辅助作用;然而在改革开放后,由于官方意识形态与公民自我认同和集体认同之间的隔膜,意识形态的“社会整合”功能已经逐渐丧失,主要靠“系统整合”(特别是行政系统以权力为媒介的整合)勉力完成。就意识形态话语的实质内容而言,中国自改革开放后大体上沿着如下路向展开:早在1980年代的邓小平提出“坚持四项基本原则”开始,邓小平就已剥离了中国改革实践中社会主义和马克思主义的实质内容,将中国政治的合法性建基于以“社会主义”和“马列主义毛泽东思想”为符号象征的政权延续性上。江泽民时代以某种面向未来的立场试图以“三个代表”思想重新填充这些象征符号的实质内容,却又难以避免意识形态话语体系逻辑自洽的尴尬和焦虑;但也正是在江泽民时代,中国开始在意识形态领域正式形成了“试错”机制,用以寻求最适合中国政治秩序要求的话语组合,同时放弃了寻求逻辑自洽性的努力。^{[19]216-217}随着意识形态的形式化、特别是试错机制的形成,意识形态逐渐丧失社会主义时期所具有的“社会整合”功能。与此相适应的是文化领域的多元化局面开始形成:除了本身就具有竞争性的主流意识形态之外,启蒙主义、新儒学、新威权主义、新左派、(新)自由主义、后现代主义、新保守主义、文化保守主义、社群主义、公民共和主义、文化多元主义、民族主义以及各种宗教观念等等各种思潮此起彼伏、层出不穷。在这样的背景下,传统上由儒学道统或社会主义道德型塑的文化认同正面临着根本的挑战,我们似乎正处于文化上“无家可归”的境地:由于公理世界观的冲击,更由于激进现代化倾向(“五四”和毛泽东时代)的长期影响,我们对儒学道统似乎已感觉陌生;由于“文革”阴影,更由于以中国特色社会主义为名的改革实践本身带来诸多不太符合社会主义想象的难题,我们对社会主义似乎也感觉疏离;由于社会主义传统的存在,更由于文明古国的历史情结,我们对西方文化也缺乏由衷的好感。

四、“两邓两晖律令”:文化认同与道统重建

有了上述社会—历史背景,我们再来看“邓正来问题”,那么其时代意义是显见的:正是在经历了一波三折的现代化过程,那些西方化的理想图景(科学、民主、发展等)及其制度化形式开始未经反思地成为了中国的当然“理想图景”及其制度化诉求,我们开始丧失关于“理想图景”的想象能力;也正是社会转型所带来的“正当化压力”和“文化认同危机”,让我们对社会秩序的正当性和新的中国文化认同均有着别样的期待。赵汀阳曾对当代中国认同危机(即他所谓的“思想危机”)的逻辑进行了深刻的描述:

“首先，一方面，自己有着伟大的精神传统，因此相信自己有优秀的精神能力；另一方面，由于物质方面的明显失败，于是只好相信原来的精神传统是错误的，结果，对自己的信心就只剩下对能力的抽象信心。进而，既然西方是成功的，那么要成功就无非是把自己变成西方，因此，在现代化语境中，东方文化的自身认同就变成了‘让自己也变成西方’或者说‘让自己扮演他者’这样一种悖论性的自身认同，虽然它确实表达了自强的想象，可是这种自强却又是以否定自己为前提的。”^{[20][22]}

从逻辑上看，文化认同其实构成了社会秩序及其正当性建构的“背景文化”（罗尔斯语）。由于文化认同危机在很大程度上消解了我们回应社会秩序正当化压力的能力，文化认同问题尤显迫切。在这个意义上讲，“邓正来问题”其实把握住了我们时代的一个思想病症，即缺失“基于中国文化认同的（法律）理想图景”的时代病症。

（一）道统复兴，抑或道统重建？

按照中国儒学“道统 0 统领 / 政统 0 和 / 学统 0 的传统，中国当下所面临的认同危机其实在根本上是一种 / 道统危机 0。也正是在这样的背景下，以牟宗三、蒋庆等为代表的儒学论者做出了重建道统的学术努力。然而，这种重建道统的努力毋宁说是复兴儒学道统，因为其对儒学传统做了过多承诺，在根本上谋求的是 / 中国文化的主位性 0^{[21][21]}，但对中国文化的自我发展方面倾注不多。在当前儒学传统、社会主义传统和部分西方文化传统共存的背景下，如果说要重建道统，那么这种道统也只能是我所谓的 / 去文化主位性 0 的道统。即使我们最终追求的是 / 中国文化主位性 0 的道统重建，至少在观念上或策略上，我们首先需要一种 / 去文化主位性 0 的道统观念。正如处于弱势的人要想最终占据强势从来不是先口口声声地说要占主位一样，只有首先去掉这个 / 主位性 0，一点一滴地促进中国文化的再生，我们才可能最终占据那个主位))) 否则，除了表明我们自己脆弱的文化自尊心和拙劣的民族主义情绪外，别无益处。因此，对那些致力于儒学道统复兴的论者，我保留几分同情，但也提请他们首先要看到这些问题：第一，在儒学传统早已被现代文官制度和学术建制制度化地沦为没有任何优越地位的学术研究对象的背景下，在道统已被割断同政统和学统的制度化联系的背景下，我们究竟需要做多大努力（甚至是复古主义的努力）才能在现代性的浪潮中恢复儒学的道统地位？清末以降的 / 传道统系 0（即道统）如何接续？儒学本身究竟需要经过怎样的创新（就像宋明理学对孔子儒学的创新一样）才能回应西方文化的挑战？第二，相对佛教对中国文化的上次挑战而言，基于基督教传统的西方文化给予我们的这次挑战无论是深度、广度都要大得多。且不说现代性本身已成世界性的潮流，单单比较朱熹时代的儒学和当下儒学的处境就明白了：在朱熹时代，不仅佛教本土化已基本完成（禅宗兴起），佛教对儒学的威胁也主要是生活世界（生活世界的 / 个性 0、/ 文化 0 领域，以及一定程度的 / 社会 0 领域）；然而，当下西方文化对中国儒学的挑战不仅是对生活世界各个不同领域的全面侵蚀，更是对经济系统和行政 / 政治系统的全面革新。第三，考虑到中国文化最终征服佛教花了上千年时间，中国文化容纳西方文化的时间恐怕要更长。佛教传入中国如果从东汉初年（约公元 1 世纪）算起，到宋明理学成熟并获得官方认可（以朱熹获得嘉定谥号的 1209 年计），其间经历了 1 100 多年。西方文化的传入如果从利玛窦进入中国（1582 年进入澳门）算起，迄今不过 400 多年时间。也许再过几百年后，中国会出一个像朱熹那样的大思想家，但至少目前，我们恐怕更应当保有宽容、谦卑的心态多向西方学习。

（二）文化认同的重建

有了上述背景性因素，我们再来进一步审视基于中国文化认同的（法律）理想图景问题，我们不仅需要一种长时段的历史意识和时间准备，更要兼具公共责任、知性真诚、批判精神、学术审慎和思辨理性。就此而言，上述分析至少为我们开放出了与文化认同和道统重建有关的下述问题：在正

当化压力与认同危机并存的当下中国,我们究竟该如何主张中国的/文化认同0(换言之,如何在诉求文化认同的同时回应转型中国日益凸显的各种正当化压力)?在古典传统、社会主义新传统和部分西方传统共存并拉锯互动的当下中国,我们究竟该如何主张中国的文化认同(换言之,在新的文化认同的建构中,该如何处理上述三种传统之间的关系)?如何在诉求文化认同的同时避免民族主义(特别是复古主义的民族主义)?在具有双层民族结构(即作为整体的中华民族和官方认定的56个民族)的中国,如何处理文化与政治的关系(即如何处理文化的多样化、文化认同的多层次性与国家统一、政治整合之间的关系)?我们究竟需要何种文化认同理论以同时回应上述难题?等等。本文在此不可能对上述问题一一进行回答,而拟进一步简要分析前两个问题。

11 寻求回应正当化压力的文化认同

在我看来,在正当化压力与认同危机并存的当下中国,新的/文化认同0应当是、也只能是可以回应正当化压力的文化认同,其所赖以为基础的/文化0(或经重建后的/道统0)绝不是对既有中国文化(特别是儒学文化或道统)的预先承诺,而是同时吸纳古典传统、社会主义新传统和部分西方文化传统后形成的一种新文化或新道统。只有把当下中国的认同危机与正当化压力联系起来,我们才可以在既有的古典传统、社会主义新传统和部分西方文化传统之间进行深度对勘,进而拓清/中国(法律)理想图景0的想象空间。将文化认同与正当化压力相结合的必要性在于:首先,正如邓晓芒、秦晖等论者分析的那样,当下中国的正当化压力在很大程度上是与某些/传统0的负面影响勾连在一起的。¹因此,只有将认同问题与正当化压力结合起来,我们才可以在重建文化认同或道统的过程中对可资汲取的传统资源做出更负责任的分析 and 更为理性的/扬弃0,进而促进中国文化的再生。其次,认同问题在根本上是个归属感问题,它不像各种俱乐部,其成员身份的控制权掌握在管理者手中,因此一国的文化认同在根本上是一个公共选择问题。即使我们可以人为塑造或建构某种集体性的文化认同,但这种认同最终还是要归结于社会成员匿名化的、集体性的自我理解;否则,它就不成其为真正的/认同0。在这个意义上,建构新型的中国文化认同,必须直面当下中国的各种正当化压力,进而形成可以回应当下各种正当化压力的文化认同新模式。因此,就/基于中国文化认同的(法律)理想图景0而言,尽管从结果上看它必定是在既有的儒家传统、社会主义新传统和某些西方传统之间达成的某种融合(就像甘阳著名的/通三统0所说的那样);但作为学术研究,我们恐怕首先要在某种程度上弘扬第四种传统(即/五四精神0或/新文化运动传统0),以把上述这些/传统0(包括西方传统)中需要反省的和值得保留或进一步借鉴的部分区分开来。

21/杂合性认同0:黄宗智与霍米巴巴

在西方强势文化一统天下的全球化时代,我们是否有可能以中国古典传统、社会主义新传统与之对勘并以此促进中国文化的再生呢?我个人认为,这不仅不是空想,更有着深厚的理论、特别是实践依据。黄宗智通过对中国继承与赡养、典权、赔偿、婚姻与离婚法等主要移植大陆法系之制度演化的实践历史研究已经表明,为了顺应社会成员基于文化记忆、文化惯习的文化需求,立法或执法当局通常不得不作出实践性、乃至立法上的变通(比如说,国民政府时期放纵农村地区未严格依法实行的男女不平等/分家0实践,以及5中华人民共和国继承法6最终将继承遗产的权利与赡养义务的履行相结合的立法精神等等),而正是这种实践为我们型构了具有中国特色并融合了多种文化传统的现代法律:

/我们如果能离开抽象的理论争论而从近百年的法律实践来看,可以看出现代中国法律已经初步成形,既有它自己的特点,也同时具有西方与中国传统的成分,既有相当明

¹ 邓晓芒和秦晖的论著以批判古典传统或社会主义新传统见长,参见文献[22][23][24][25]。

确的道德价值观念,也有相当明确的实用性认识方法。其组成因素既有清代遗留下来的成分,也有可以称作中国革命的(排除其全能主义政权而突出其/革命的现代性0的部分)传统,而在两者之外,更有从西方移植(并经过国民党政府修改)的成分。这个混合体看来似乎是个大杂烩,但其中其实已经形成了一些积极的特征,以及多元并存的原则和方法,足可以称为具有中国特色的现代性。^{[26] 393}

如果借用后殖民主义理论家霍米#巴巴(Homi K. Bhabha 1949)/杂合性理论0(hybridity theory),我们可以发现黄宗智所考察的中国现代法律生成实践其实蕴含着中国新型文化认同生成的路径。霍米#巴巴以/陈规0(stereotype)、/模拟0(mimicry)、/杂合0等为概念工具,运用话语分析、精神分析等方法对西方殖民主义话语、实践及非西方建构自己的文化认同之路径进行了深刻剖析。按照他的理解,我们在前文提到的/现代化话语0不过是由一系列/陈规0建构起来的殖民话语,因为西方现代性的时间观和民族叙事预设了一种/同质性0文化,其依据线性进化观把人类不同文化排列在先进或落后的时间轴上,进而把非西方文化排列在历史进化的末端:/殖民话语的目的,是要把被殖民者分析为在种族根源上是退化的种群,以便证明征服是合理的,并建立起行政和指导体系。^{[27] 321}然而,经由/模拟0机制介入殖民话语/权力空间后,被殖民者完全可能抵制殖民话语的普世主义谋划:/殖民模拟体现了成为变革的(即被认可的)他者的欲求)))作为一个差异主体,这种他者与殖民者几乎相同但并不全然等同。这即是说:模拟话语被理解为一种模糊性(ambivalence);为了具有效力,模拟必须不断地滑移(slippage),不断地超越自身,不断地生产差异。^[28]因此,就像霍米#巴巴在《奇迹的符号: 1817年 5月德里城外一棵树下的模糊与权威问题》(Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817)一文中考察的印度土著对基督教义的变异性接受一样,中国在继承与赡养、典权、赔偿、婚姻与离婚法等方面的法治实践其实正体现了一种霍米#巴巴意义上的/模拟0机制的运行:它最终必然在实践中导向一种/杂合性0认同模态及制度安排。由此可见,从实践过程上看,中国新的文化认同的形成绝不在于古典传统、社会主义新传统和部分西方传统任何一端,而在于三者/在追求现代理念的实践中的长时期并存和相互作用^{[26] 393};从最终模态上看,它是古典传统、社会主义新传统和部分西方传统相互融合后形成的一种霍米#巴巴意义上的/杂合0形态。

(三)/两邓两晖律令0: 重建文化认同的想象空间

然而,实践是把双刃剑,它既可以为我们的理论建构提供存在论依据,但也可能窄化理论建构的想象空间)))如果我们在消解康德意义上/实践0的道德蕴含并封闭/生活世界0中个性与文化的意义或超越之维的前提下,采取一种实证主义的/唯实践主义0立场的话。因此,尽管一种走向实践的/杂合性认同0为我们彰显了当下中国文化认同的可能路径,但并不意味着理论家无所作为。在我看来,除了可以进行基于实践的理论分析外,我们还应当对既有文化传统进行学理批判,更应当为新型文化认同的形成做出建设性的努力,通过理论建构引导社会实践朝向更为可行的方向发展。基于此,我在此提出文化认同重建中的/两邓两晖律令0(即/邓正来)汪晖律令和/邓晓芒)秦晖律令0)。¹在我看来,在当下中国,有两个不同方向论者的智识努力已经为我们初步勘

¹ 我所谓的/两邓两晖律令0受到魏敦友/邓正来律令0、/邓晓芒律令0之论的启发;但我认为,与哲学层面的思考同样重要(某种程度上,甚至更为重要)的是,我们也需要进行社会)历史分析,因为后者不仅可以将相关哲学思考与一定的社会)历史条件相结合,而且可以在历史传统与相关制度、实践相结合的层面推进我们的思考。大体而言,汪晖和秦晖可视为在邓正来、邓晓芒划定的哲学方向内进行社会)历史分析的典范。魏敦友关于/邓正来律令0、/邓晓芒律令0的论述,参见文献[29]。

定了建构/基于中国文化认同的(法律)理想图景0的想象空间:如果说以邓正来)汪晖为代表的论者分别从哲学和社会)历史视角论证了我们无反思地追随西方的不可欲性,那么以邓晓芒)秦晖为代表的论者则分别从哲学和社会)历史视角分析了我们无条件地回归传统的不可能性。根据邓正来和汪晖,在全球化时代,我们应当建构/根据中国0的/理想图景0,在普遍主义浪潮中谋求另类的/中国现代性0;而根据邓晓芒和秦晖,在建构/中国现代性0的过程中,我们首先要把传统(古典传统和社会主义新传统)中应当批判的面相和值得保存的面相区分开来,以西方的普遍主义价值和制度弥补、改造中国传统在价值和制度层面的不足。同/邓正来问题0一样,我之所以把上述两个方向的成果称为/基于中国文化认同的(法律)理想图景0建构或/中西古今问题0中的/两邓两晖律令0,也旨在警戒像我这样的后继者在这两个/律令0划定的框架内继续进行理论分析和理论建构努力。我深信:在/两邓两晖律令0初步划定的这个框架内,通过中西之间、古今之间及三种传统之间相互辩驳、对话和融通,我们一定能最终形成梁任公先生在5欧游心影录6中所描绘的那种亦中亦西、非中非西、中西之间的/新文明0¹。基于新时期/中国文化认同的(法律)理想图景0也必将在这种/新文明0中诞生。只是,这需要时间,更需要中国人的智慧。

[参考文献]

[1] 孙国东./邓正来问题0与/知识)法学0社会)历史限度)))以福柯话语理论为参照的分析.未刊稿

[2] 汪晖.去政治化的政治:短20世纪的终结与90年代.北京:三联书店,2008

[3] 汪晖.现代中国思想的兴起.北京:三联书店,2004

[4] 汪晖.别求新声:汪晖访谈录.北京:北京大学出版社,2009

[5] 杨念群、高全喜等.现代中国思想的兴起(上).开放时代,2006(1)

[6] 哈贝马斯.新的非了然性)))福利国家的危机与乌托邦力量的穷竭.薛华,译.M薛华.哈贝马斯的商谈论理学.沈阳:辽宁教育出版社,1988

[7] 约翰#凯克斯.反对自由主义.应奇译.南京:江苏人民出版社,2003

[8] 吉登斯.现代性的后果.田禾,译.南京:译林出版社,2000.6-7

[9] Habermas J. The Theory of Communicative Action Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society, trans Thomas McCarthy Boston: Beacon Press, 1984

[10] 鲍曼.流动的现性.欧阳景根译.上海:上海三联书店,2002.4

[11] 赵汀阳.论可能生活:一种关于幸福和公正的理论(修订版).北京:中国人民大学出版社,2004.7-8(修订版前言)

[12] 刘小枫.刺猬的温顺.上海:上海文艺出版社,2002.14-18

[13] 李泽厚.现代中国思想史论.北京:东方出版社,1987

[14] 邓正来./生存性智慧0与中国发展研究论纲.中国农业大学学报:社会科学版,2010(4)

[15] 孙国东.合道德性、合法性与合性:对哈贝马斯商谈论合法化理论的一种解读.吉林大学2008届法学理论专业博士论文,第二章

[16] 孙立平.转型与断裂:改革开放以来中国社会结构的变迁.北京:清华大学出版社,2004

[17] 我国居民收入差距不断扩大.经济日报,2001-08-30

[18] Habermas A Reply Trans by Jeremy Gaines and Doris L. Jones M Communicative Actions Essays on Jürgen

¹ 在标志着其晚年思想转变的5欧游心影录6中,梁启超曾指出:/一个人不是把自己的国家弄到富强便了,却是要叫自己国家有功于人类全体。不然,那国家便算白设了。明白这道理,自然知道我们的国家,有个绝大责任横在前途。什么责任呢?是拿西洋的文明来扩充我的文明,又拿我的文明去补助西洋的文明,叫他化合起来成一种新文明。0

. Edited by Axel Honneth and Hans Joas Cambridge Polity

Press, 1991: 214– 264

[19] 王超华. 历史终结在中国: 大陆官方意识形态变化解析M 钱永祥, 主编. 思想第 14 辑: 台湾的大陆症候群. 台北: 联经事业出版股份有限公司, 2010

[20] 赵汀阳. 认同与文化自身认同. 哲学研究, 2003(7)

[21] 牟宗三. 政道与治道. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010

[22] 邓晓芒. 新批判主义. 北京: 北京大学出版社, 2008

[23] 邓晓芒. 儒家伦理新批判. 重庆: 重庆大学出版社, 2010

[24] 秦晖. 问题与主义: 秦晖文选. 长春: 长春出版社, 1999

[25] 秦晖. 传统十论: 本土社会的制度、文化及其变革. 上海: 复旦大学出版社, 2005

[26] 黄宗智. 经验与理论: 中国社会、经济与法律的实践历史研究. 北京: 中国人民大学出版社, 2007

[27] 霍米巴巴. 他者问题: 陈规与殖民话语. 郑晓韵, 译 M 阎嘉主编. 文学理论精粹读本. 北京: 中国人民大学出版社, 2006

[28] Hom i Bhabha The Location of Culture London and New York Routledge 1994 86

[29] 魏敦友. 当代中国法哲学的使命))) 5 中国法学向何处去 6 开启的思的可能性之现象学考量. 2010- 04- 14 <http://www.fyz.cn/art/33731.htm>

O n the R e c o n s t r u c t i o n o f C u l t u r a l I d e n t i t y a n d C o n f u c i a n O r t h o d o x y:
B a s e d o n a S o c i a l H i s t o r i c a l A n a l y s i s o f S o c i a l T r a n s f o r m a t i o n

Sun Guodong

Abstract Based on a social historical analysis of / Chinese modernity and / Chinese cultural identity in the context of social transformation, i.e. recovering the face of modernity as a / historical event since the late Qing Dynasty, we can conclude / the Deng Zhenglai Question deals with the pathology of / crisis of cultural identity and / absence of Confucian orthodoxy in our time. Because of the coexistence of pressure of rightness and crisis of identity in contemporary China, we are supposed to shape a new cultural identity which can response to the pressure of rightness and seek for a / hybridity identity among Confucian tradition, socialist tradition and partial western tradition. When reconstructing the cultural identity, we should act up to / the Precept by Deng Zhenglai Wang Hu i & Deng Xiaomang Qing Huo, which means the construction of a / new civilization (in the sense of Liang Qichao) between China and the West, neither returning to the tradition unconditionally nor adhering to the West unreflectedly.

Key words Social transformation, Modernity, Cultural Identity, Confucian Orthodoxy, / the Precept by Deng Zhenglai Wang Hu i & Deng Xiaomang Qing Huo

(责任编辑: 谢元媛)