

宫廷音乐。故可取法其精义。中国各地有种种民间地方戏剧，民间戏剧之小传统皆受中国大传统即礼教之影响。超越地方戏剧的所谓不同艺术形式，可以发现它们共同的皆以崇孝道、正人心、厚风俗为尚，不识字的百姓在看戏中入于心，耳濡目染，不知不觉之中迁善远罪，可谓乐教精神之残存。广大民间乡村至今还留有不少戏台，百姓也喜欢看戏，但由于分田到户之后没有人组织唱戏，所以戏台遗弃。乡村除了看电视，没有如传统乡村一样有乡约之聚会、看戏等集体活动，故而南方很多乡村一到晚上就流行赌博。与其兴师动众搞与百姓无关的文化下乡，为何不花很少量的钱，给村民置办乐器，村民自己就能自发组织起来唱戏、听戏，从而达到百姓心志之安，人心正风俗厚。百姓之心和悦、安定，国家也就不必花费大量的维稳经费了，故乐教之重建难道不是最大的政治吗？政治的最高目的就是教化，就是化民成俗。今日有以京剧为国剧者乃是视之为表演艺术，何谈知乐，至多只是

“知音而不知乐”之“众庶”而已，“唯君子为能知乐”也！

东汉郑玄谓“礼乐之本，由人君也”，就是说王者才能制礼作乐，而王者太平乃制礼作乐，原因是：“夫礼乐所以防奢淫。天下人民饥寒，何乐之乎？功成作乐，治定制礼。”（《白虎通义》）故兴德乐之二为重温中华人民共和国建国后制礼作乐之精神。《北京的金山上》、《从草原来到天安门广场》等一系列少数民族的颂歌可谓是风、雅、颂之颂声，为德音也，从歌声中可以观政，可以知建国十多年，人民的心之和平、悦服、安定，民德之归厚。温故而知新，今天不可没有对建国后的新传统、对已有的蕴积的敬意，它一如周公之制礼作乐成为后世之伟大传统一样，本身将成为今后传统的一部分。

谢茂松，学者，现居香港。主要著作有《“混合政治”与中国当代政党政治学的建立》等论文多篇。

“东方视角与中国道路”讨论小辑(续二)

在中国，何处发现历史？

罗岗

“文化自觉”与主权“独立”

从更后设的眼光来看，“中国中心论”回避“革命”，远离“国家”，并非柯文个人的偏见，而是一个时代的风潮。就像他自己所说，

“中国中心论”的观点开始于1970年代，它直接或间接地向“西方中心论”提出挑战，而到了1980年代中期，《在中国发现历史》在美国出版，这一观点得到了更多的响应，“批判西方中心论”几乎成为了学界的共识……1960年代末和1970年代初美国陷入越南战争的

泥淖，特别是1973年美国在越南战争的失败，使越来越多激进的学者既在现实层面展开反对帝国主义和殖民主义的斗争，同时又在理论和历史层面进行对“西方中心论”的批判和对“现代化理论”的清算。随着批判和清算的深入，自然要转向对非西方地区的“另类现代性”的探讨。然而，就是在“什么是另类现代性”以及如何界定“另类现代性”上产生了重大的分野，首先是在对“现代化理论”的清算中，本来“社会主义”是作为“资本主义”的替代性方案出现的，但另一种认为“资本主义”和“社会主义”虽然处于敌对的冷战状态，却共享了“发展主义”的前提和承诺，因而同属被“西方中心论”支配的“现代化”工程的论述逐渐占据了主导地位，更何况在中国这样落后的非西方国家进行社会主义革命和建设，是否能算是一种“现代化”工程，也让人疑窦丛生；其次是第三世界的民族解放运动以及这一运动在学术上的回响如依附理论、世界体系理论以及“不发达的发展”理论等，在对“现代化理论”挑战中发挥了重要作用，却随着后殖民理论的兴起，对“政治经济不平等”的持续关注逐渐被对“文化符号差异”的浓烈兴趣所取代。由此一来，对“西方中心论”的批判和对“现代化理论”的清算，一方面无法想象在“政治”上如何产生替代“资本主义现代性”的另类方案——因为“社会主义现代性方案”要么在理论上被排除，要么在实践上被打败——只能后退到“文化”领域重新出发；另一方面则有意无意回避“政治经济分析”——“民族国家”作为“政治经济分析”的基本单位，也被认为具有“西方中心论”色彩而被放弃——转向“文化差异研究”，对“差异性”的追求只能不断地寻找更小的意义单位，在这一过程中，“地方性”或“地方性差异”成为了关键所在。如果把“文化”和“地方性”兴起的现象放到更大的背景下，就不难理解这一学术趋向其实只不过是1980年代中期之

后蔚为大观的“全球化”潮流的一道投影，德里克将其概括为“全球资本主义”所造就的“物质”与“文化”的分离：“几乎没有证据支持下列主张，即我们所生活的世界已经在结构上脱离了殖民力量的特权。恢复地方历史和实践（从地方到国家再到地区）的主张代表着从殖民现代性霸权中的解放，或者说，它们指向别样的或多样的现代性这一主张并不令人信服，就如多数诸如此类主张想当然地认为资本主义在物质生活上已经取得了全球胜利，让文化领域来承担差异的负担。一方面，更深层的历史展望让我们追问：文化差异是否能够幸免于现代性，目前必然被理解为资本主义现代性的那种现代性，它的繁荣建立在拟像的生产之上——包括文化差异的拟像。另一方面，我们也需要追问，这样一种现代性是否能够幸免于物质的、文化的和知识上的非殖民化过程，这一过程的关键或许并不在于重新主张想象的历史和文化差异，而是承认我们生活于其中的现代性之殖民性。”^{〔1〕}

回到“中国研究”的领域，用“文化”来解释“中国”并非“中国中心论”研究取向的独创，只不过在“现代”与“传统”二元对立的模式中，中国的“文化”往往成为了中国“现代化”的障碍，即使对“现代”的理解持一种比较开放的态度，而非简单将过去托付给“传统”、把“当下”等同于“现代”，或将未来交给“后现代”，那么，“1600年或更早——当然也包括此后的任一时间——就有了上述意义的现代国家”，然而撰写《追寻现代中国》的史景迁依然认为：“不论是那时，还是二十世纪末，中国都不能算是一个确实的现代国家。”更直截了当的作法也许是将“文化”或“文明”直接比附于“中国”，就像白鲁恂那样，径直把“中国”称之为“是一个文明却伪装成一个国家”，他认为：“中国不仅仅是一个民族国家，她更是一个有着民族国家身份的文明国家。中国现代史可

以描述为是中国人和外国人把一种文明强行挤压进现代民族国家专制、强制性框架之中的过程，这种机制性的创造源于西方世界自身文明的裂变。^{〔2〕}这种论调的背后隐含着从“古老帝国”向“现代民族国家”转换的逻辑，即认为中国的“文化”或“文明”是中国建立“现代国家”的巨大包袱和障碍，二十世纪中国的历程实际是一个不得不从“文明国家”变成“民族国家”的过程。这确实是一种带有“西方中心论”偏见的论调，是“中国中心观”研究取向批判的对象。但讽刺的是，“中国中心观”和它的批判对象一起分享了对“文化”的征用，只不过前者是从“正面”征用，后者则从“反面”征用。正如马丁·雅克在他那本讨论“中国崛起”的畅销书中，十分机智地挪用了“文明国家”、“朝贡体系”等原来视为阻碍“中国现代化”的因素，反而把它们当作解释和预示“中国奇迹”的“深层原因”：“单从文明国家、民族、朝贡体系和统一性这四个方面来看，显然中国历史极为独特，完全不同于西方。任何一个国家，都习惯于凭经验去看待世界，如果中国崛起为世界最强国，她就会试图按照自己的价值观和喜好去塑造世界。因此，认为中国对世界的影响主要体现在经济方面，实在有些过时，中国的政治和文化可能也会产生无比深远的影响。中国未来给世界带来的影响，将可与二十世纪的美国媲美，甚至有可能超越美国。”^{〔3〕}为了强化这种“文化决定论”的观点，他甚至给“中国革命”也涂抹上强烈的“传统文化”和“儒家思想”的色彩：“1949年革命最终开创了中国的现代化道路，和封建王朝森严的等级体制完全有别的平等主义也得以充分展现。但即使有那么多的断层和混乱，我们也不能忽视中国文化的延续性。实际上，共产党的执政并没有完全排斥中国的传统遗产。相反，很多儒家传统思想延续了下来，直到今天，这种传统思想还是了解中国人、中国家庭传统、政府角色、教育体制以

及秩序和稳定重要性的根本要素——虽然现在这种儒家思想已经呈现出高度现代化的特征。回顾一下给中国带来巨大混乱的‘文革’时期，你就会明白，在如此混乱的状态中，中国的传统还是延续下来了”。^{〔4〕}而另一本也以“中国崛起”为主题的畅销书《中国震撼》，则更醒目地用“一个‘文明型国家’的崛起”作为副标题，目的是为了强调：“世界上唯一没有中断的两千多年延续下来的文明和现代国家形态结合在一起的国家就是中国，这是很重要的事实陈述。这意味着像我们这样一个文明型的国家具有超强的历史渊源和文化传统，中国作为“文明型国家”具有“超大型的人口规模、超大型的疆域国土、超悠久的历史传统、超深厚的文化积淀”这四个方面的“超级”特征，这就决定了“中国很与众不同，所以中国的崛起会震撼世界，四个中华文明的超级因素规范了中国发展道路或者中国模式的独特性。”^{〔5〕}

其实，早在2003年底，甘阳接受《21世纪经济报道》“年终特刊”的专访时，就提出了“从‘民族国家’走向‘文明国家’”的观点，但人们只记得他对中国作为一个“文明国家”的热切呼唤，却或多或少地忽略了他对“民族国家”和“文明国家”之于中国不同意义的冷静分殊：“中国在二十世纪的中心问题是要建立一个现代‘民族—国家’，但中国在二十一世纪的中心问题则是要超越‘民族—国家’的逻辑，而自觉地走向重建中国作为一个‘文明—国家’的格局。”值得注意的是，甘阳强调了中国在二十世纪建立“现代民族国家”的重要性，如果没有二十世纪中国创建“民族国家”的不懈努力，二十一世纪的中国要想超越“民族国家”的逻辑则无从谈起。可以说，二十世纪中国确立的“现代民族国家”构成了二十一世纪中国重建“文明国家”的历史性前提。只有在充分尊重和认可二十世纪中国作为“现代民族国家”的情况下，二十一世纪中国人才

能树立这样的“新观念”：“中国的‘历史文明’是中国‘现代国家’的最大资源，而二十一世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的‘现代国家’置于中国源远流长的‘历史文明’之源头活水之中”。尽管甘阳只认为：“无论梁启超还是康有为或其他二十世纪中国先贤，都不同于列文森，因为这些中国先贤实际都只是把采取现代西方民族主义路线的‘民族国家’路看成是救急之计，而并不认为是中国现代国家建构的长远之图”，但他已经把“创建民族国家”和“重建文明国家”看作是一个历史过程的两个阶段，实际上已经隐约承认了二十世纪中国革命——创建独立自主的“现代民族国家”是其首要任务——在这一历史过程中具有了某种奠基作用。

另一个值得注意的问题是，为什么恰恰是“二十一世纪”中国才需要重建“文明国家”呢？因为“二十一世纪”在许多西方人或东方人的眼中，也许都意味着一段新历史的开始：“我们正在目睹一种历史性的变化，尽管这种变化还相对处于初级阶段，但是它最终必将改变整个世界。在经济规模方面，发展中国家正在急速地撼动着一百多年来西方发达国家美国、加拿大、西欧、澳大利亚、新西兰和日本的主导地位。1973年，发达国家约占全球GDP的60%，而到了2001年，这一比例下降为50%”，如果这还只是代表“二十一世纪”的历史，那么“二十一世纪”的未来呢？“根据高盛预测，到了2050年，全世界最大的三个经济体，将是中国、美国和印度，然后是巴西、墨西哥、俄罗斯和印度尼西亚。只有两个欧洲国家位列全球前十大经济体，即英国和德国，它们分别居第九位和第十位。”^⑥这些简单的数据一方面显示由西方国家所主导的全球化正在发生微妙的变化，另一方面则预示中国经济持续发展和崛起的势头有可能改变全球化的格局。正是在这样的背景下，“中国”和“中

国人”才需要充分意识到中国的“历史文明”是应对“全球化”的巨大财富而非沉重包袱。这很容易让人联想到费孝通先生早在1990年代就提出的“文化自觉”。据说，费先生是读了亨廷顿的“文明冲突论”，有意识地提出“文化自觉”与之对垒，认为“冲突”背后有一种“秩序”，这个“秩序”也是一种理想，可以用“各美其美，美人之美，美美与共，和而不同”来理解与期待。不过，仔细阅读费先生1990年代以来一系列关于“文化自觉”的讲话和演讲，不难发现他确实不断强调“文化”的作用和意义，却没有简单落入“文化化约论”的窠臼。正如他自己所概括的，“文化自觉”“这四个字也许正表达了当前思想界对经济全球化的反应，是世界各地多种文化接触中引起人类心态的要求，要求知道：我们为什么这样生活？这样生活有什么意义？这样的生活会为我们带来什么结果？也就是人类发展到现在已开始要知道我们的文化哪里来的？怎样形成的？它的本质是什么？它将把人类带到哪里去？这些冒出来的问题不就是要求文化自觉吗？”^⑦作为“全球化”引发的思想后果，所谓“文化自觉”指的是“生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思，不是要‘复旧’，同时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’”，强调“文化自觉”的目的，是“为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位”。^⑧费先生说得很清楚，“文化自觉”既不是“文化回归”，更不是“全盘西化”，而是要争取和加强“自主能力”和“自主地位”。这其中分明包含了对“全球化”“霸权性”和“支配性”的批判——这种霸权性和支配性往往在“文化”领域表现得尤为突出，实际上却离不开更关键的政治和经济霸权在背后的支撑。

回溯费孝通先生“文化自觉”思想的形

成,1992年发表的那篇题为《孔林片思》的讲话尤为重要。不少人把“文化自觉”误以为就是“回到中国传统文化”,甚至将中国经济持续增长的“奇迹”和“儒家文化”直接划上等号,似乎都和误读这篇文章有或多或少的联系。《孔林片思》记录了费先生“坐在车上穿行孔林时的飘忽的片片思绪”,在这“片片思绪”中,他感叹“孔子的家族现在已经到了76代,这说明中国文化具有多么长的延续性”,他期待“新时代的孔子的早日出现……希望在新的未来的一代人中能生一个这样的孔子”……凡此种种,很容易让人联想起费先生是在呼唤“孔子”、复兴“儒家”,却完全忽略了在这儿“孔子”并非直接指向历史中存在的实体,而是基于类比状况的一种譬喻。因为他将“冷战”结束后的“全球化”时代称之为“全球性的战国时代,是一个更大规模的战国时代”,既然“中国古代的战国时代”,曾经出现了深入思考和把握这个时代的伟大思想家“孔子”,那么,在这个新的战国时代,同样需要“呼唤新的孔子,一个比孔子心怀更开阔的大手笔”。那个“新的孔子”所处的“全球性的战国时代”,一方面是日益加深的世界性不平等:“现在的南北关系是很不合理的。第三世界中的中国,人口就占世界的五分之一。而发达国家在世界上同样占五分之一的人口却占用了五分之四的资源。这样的世界上人与人怎么能和平相处下去呢?二十一世纪是一个危险的世纪”;另一方面则是渐趋复杂的多样化冲突:“我们这个时代,冲突倍出。海湾战争背后有宗教、民族的冲突;东欧和原苏联都在发生民族斗争,炮火不断。这是当前的历史事实,在我看来这不只是各生态失调,而已暴露出严重的心态矛盾”。面对这样的“全球化”,“复归传统”和“全盘西化”都不是出路,“我们需要一种新的自觉。考虑到世界上不同文化、不同历史、不同心态的人今后必须和平共处,在这个地球上,我们不能不为已不能再关门

自扫门前雪的人们,找出一条共同生活下去的出路。这使我急切盼望新时代的孔子的早日出现”。只有明白了“新的孔子”所面临的“全球化”困局,才能理解“文化自觉”为什么要以“自主能力”和“自主地位”为目的:只有“自主性”才能对抗“支配性”,只有坚持“和而不同”才能最终“共同生活”。于是,费孝通先生的“文化自觉”的逻辑在这一点上和甘阳的“从‘民族国家’走向‘文明国家’”的逻辑具有了某种一致性:二十世纪中国为争取“自主性”和“独立性”的斗争与努力为二十一世纪中国“历史文明”的重建和回归提供了历史前提,奠定了坚实基础。汪晖在讨论“中国道路的独特性”时,就把“主权独立性”视为“中国所有独特性”的前提。他分析了第二次世界大战之后两大阵营的“不完全主权状况”：“二战之后,民族国家的主权体系得以确立,但事实上在世界的范围内,真正具有独立主权的国家非常少,不仅是苏东国家,即便是西欧结盟国家,又何尝不是如此?在亚洲,日本、韩国等国家都在冷战的构造里,它们的主权受制于美国的全球战略,同样是不完全性主权国家。在冷战的构造里,两个阵营都是结盟性国家体系,每一阵营中的霸权国家发生变化或政策转变,其他国家都会深受影响。”新中国建立之初,也内在于冷战的构造中,“在建国初期,中国处于冷战两极构造中社会主义体系的一方,1950年代初期的抗美援朝战争更是让中国与美国及其盟国兵戎相见。在这个时期,尤其是‘一五’时期,中国的工业发展、战后恢复和国际地位得到了前苏联的巨大帮助,也在某种意义上,处于与前苏联的某种程度的依附关系之中”。但是,正如中国革命曾经坚持“山沟沟里也能出马克思主义”的独特性,中国的社会主义建设同样积极探索“独立自主”的发展道路,“从1950年代中期开始,中国积极支持不结盟运动,随后又与苏共展开公开论战,无论在政治上,还是在经济上和

军事上,都逐渐摆脱了有些学者所说的与前苏联的‘宗主关系’,确立了自己在社会主义体系、进而整个世界中的独立地位。尽管台湾海峡仍然被分隔,但中国国家的政治性格是主权性的和高度独立自主的,在这一政治性格主导下形成的国民经济体系和工业体系也是高度独立自主的”。正是国家主权和国民经济体系的高度“独立性”和“自主性”构成了中国改革开放的历史性前提,“中国的改革是一个有着内在逻辑的、自主性的改革,一个主动的而不是被动的改革,这与东欧和中亚的各式各样的、背景复杂的‘颜色革命’截然不同。中国的发展不但与拉丁美洲的依附经济有别,即便与日本、韩国和台湾地区相比,恐怕也不能简约为东亚模式(尽管在国家角色、政府产业政策和某些发展策略方面有相似性和互动性)——从政治的角度看,中国改革前提是自主的,而上述各国的发展在很大程度上是可以概括为依附性发展(与拉美不同的是,这一冷战时代的依附关系恰恰成为发展的政治前提)”。(9)

重新寻找“二十世纪中国”的“剧情主线”

从理论上讲,“中国中心观”提出“在中国发现历史”,尤其是强调要从“中国史境中的中国问题”出发去寻求中国史自身的“剧情主线”：“这些问题可能有点受西方的影响,甚至是西方造成的,有的则和西方毫无联系。但是不管怎样,它们都是中国的问题。说它们是中国的问题有两重涵义:第一,这些问题是中国人在中国经历的;第二,衡量这些问题之历史重要性的准绳也是中国的,而不是西方的”,显示出强烈的要从“西方中心论”中挣脱出来的愿望。但问题的关键在于,首先是否存在“纯而又纯”的“中国问题”?其次则是如何避免“意识形态化”地理解“西方”之于“中国”的“影响”?就前者而言,在“中国”被卷入到“现

代世界”之后,尽管还存在着大量和西方毫无联系的区域以及相关的问题,但需要考虑的并非一种简单的实质性存在,而有必要重建一种复杂的结构性关系,也即这些看似和西方毫无联系的问题,在中国与西方接触之后和接触之前的“位置”其实是很不一样的。打一个不太恰当的比喻,农业在工业化之前的存在与工业化之后的存在有着截然区别,就在于工业化之后的农业已经是处于工业支配下的农业了,即使依然保留传统农业的形态,在结构上也受到现代工业的深刻影响。同样的,进入“现代世界”的中国即使存在着许多看似与西方无关的问题,但在结构上还是被“现代世界”所制约;而关于后者,则更加复杂。如果要避免“意识形态化”地理解“西方”之于“中国”的“影响”,那么首当其冲的难题就是,从洪秀全发动的太平天国运动到中国共产党领导的中国革命,现代中国革命的源泉可以说都来自西方,但是否因为“革命”来自“西方”,就一定要将“革命”归咎于“西方中心论”?或者从“革命”视野来检讨现代中国的历史,就一定要将这种论述视为滥用“西方标准”?1980年代中国思想界曾有不少人一味强调中国“封建传统”的强大,深刻制约了“中国革命”,以至于从太平天国运动开始的中国革命始终摆脱不了“传统”的阴影,够不上“现代革命”的资格,这一论调与当下面对中国经济的崛起而重新肯定“传统”的说法:或者将中国成功的原因直接归之于“传统”——如马丁·雅克就不断强调“文明国家”、“朝贡体系”和“中央王国心态”等原本被视为“现代化”负担的“传统”因素在中国崛起过程中发挥了重要作用;或者回溯性地建构中国传统如何滋养了中国共产党领导的中国革命并为革命的成功提供了有力的支援——如有的学者直接将“儒法传统”与“人民共和”划上等号,看似价值判断相反,实质上是一张纸的两面,其共同的前提都是试图祛除“中国革命”

的“现代(西方)因素”,无论失败还是成功都归结于“传统(文化)”。这种“替换”的策略某种程度上成功地用“传统”取代了“革命”,将“政治”转化为“文化”,起到了有效的“去政治化”效果。正如佩里·安德森对马丁·雅克的批评揭示的那样:“作为英国共产党月刊《今日马克思主义》的编辑,雅克在其政党和杂志1990年代初期放弃这个幽灵后进入主流新闻界,他摆脱了过去的语言,如果不是彻底摆脱了过去的思想的话。冷战结束、前苏联崩溃、社会主义和资本主义的对立现在已经成为老古董。中国当时的对外开放政策——欢迎世界市场——应该与此有关系吗?这是《当中国统治世界》不屑于处理的问题,这样的问题属于本书竭力避免遇到的词汇。在五百多页的篇幅中,‘资本主义’这个词几乎没有出现。但全球性竞争仍然存在,其中更多同情的一边可能会胜利。简单地说,现在的竞争不是在过时的政治和意识形态类别如社会主义和资本主义之间进行的,而是在众多差异的最新文化方式的另类‘现代性’中的。这个词汇变化的功能不难看到,它提供的是左派巩固其成果的机会。”^[10]在《当中国统治世界》一书中,“资本主义”被“全球化”所替换,“社会主义”被“另类现代性”所代替,这和雅克将中国崛起的深层因素归功于“传统”的做法如出一辙,两种不同的论述策略都服从于“全球资本主义”的内在逻辑,这个逻辑征用“文化”来对抗“政治”,调动“地方”消解“国家”,用“另类现代性”的探求来掩盖和压抑第三世界人民“革命建国”的历史过程。

因此,问题不在于是否要在中国发现历史,更需要追问在中国何处发现历史?是从绵延不断的“文化(传统)”和各显差异的“地方”中寻找现代中国自身的“剧情主线”,还是从追求突破的“政治(革命)和独立自主的”国家中“发现现代中国独特的“历史线索”?在这儿,“文化(传统)”和“政治(革命)”、“地方”和

“国家”并非处于简单的二元对立中,但至今仍然有不少人试图把“二十世纪中国革命”描绘成“前现代性”的,或者更隐晦地将“晚清”这一“现代早期”称之为“被压抑的现代性”,曲折地表达了当下中国必须回到“晚清”才能重新思考“未完成的现代性规划”,其潜台词自然就是“当前”与“晚清”之间的“二十世纪中国历史”就“现代性”而言并不重要。德里克针对这一现象敏锐地指出:“人们还是在不同方面深信现代和非现代或前现代之间的可区分性,而不管现代概念如何不稳定,它仍然偏爱某些历史经验,将其视为现代性。无论在哪种情况下,难题都是,正是作为现代性特点的对变化的永无止境的追求同时破坏了定义其内容和边界的努力。我们与晚清思想家之间的这种一致性并非源自现代性在二十世纪中国的缺失(以及,因此造成的历史缺失),而是因为当中国变化的时候现代性也变化了,在当前表现为一个难题的现代性与晚清知识分子面对的现代性并非一回事。”^[11]强调“当前现代性”和“晚清现代性”并非一回事,不是认为“当前”不能从“晚清”思想中获得启发和借鉴,“而是因为当中国变化的时候现代性也变化了”,“二十世纪中国革命”的历史极大地改写了“晚清现代性”的面貌,“在当前表现为一个难题的现代性”则必须把这一改写的历史过程内化到理解现实的“问题意识”中;同样的,比“晚清”更久远的中国“历史文明”倘若也要进入“当前现代性”的视野中,绕不过去的还是“二十世纪中国革命”的历史。汪晖称之为“中国的短二十世纪”,他在检讨这个“短二十世纪”的开端和终结时指出:“不是1905年俄国革命,而是1911年中国革命,才是这个革命的(而不仅仅是作为‘极端的年代’的)‘短二十世纪’的真正开端。中国革命与俄国革命,以及世界社会主义阵营的确立,改变了十九世纪以降由单向的资本主义扩张所创造的世界图景。然而,伴随着冷战的终结,苏联

和东欧社会主义国家体系相继解体，民族原则与市场—民主资本主义体系取得了双重胜利。在西方，这一过程也被比附于更早时期的帝国解体——民族和人民从专制（苏联）帝国的束缚中解放出来，走向新的宪政民主。在苏东地区，革命与后革命之间的断裂一目了然。但为什么在霍布斯鲍姆所说的‘极端的年代’终结之后，恰恰是中国——我们很难忘记苏东转变的多米诺效应来自1989年的北京——不但保持了政治结构、人口构成与国家规模的完整性，而且在社会主义国家体制的基础上完成或正在完成一种以市场经济为导向的大转变？¹²要回答这个问题，就必须回到我在检讨“中国中心观”时，反复重申的要点：二十世纪中国为争取“自主性”和“独立性”的斗争与努力为二十一世纪中国“历史文明”的重建和回归提供了历史前提，奠定了坚实基础。

“在当前表现为一个难题的现代性”，其显著特征就像甘阳所描述的，是三种“传统”的并存：一个是改革三十年来形成的传统，虽然时间很短，但是改革开放以来形成的很多观念都已经深入人心，融入中国人词汇的一部分，基本上形成了一个传统。这个传统基本上是以市场为中心延伸出来的很多为我们今天熟悉的概念例如自由、权利等等。另外一个传统则是共和国开国以来，毛泽东时代所形成的传统，这个传统的主要特点是强调平等，是一个追求平等和正义的这样一个传统。最后，当然就是中国文明数千年形成的文明传统，即通常所谓的中国传统文化或儒家文化。中国传统文化常常难以准确描述，但在中国人日常生活当中的主要表现简单讲就是注重人情和乡情。¹³他把这三种“传统”简称为“孔夫子的传统”、“毛泽东的传统”和“邓小平的传统”，并借用儒家“春秋大一统”所谓“通三统”的说法，提出当代中国“通三统”的特殊含义，也即认为今天特别需要强调，“孔夫子的

传统”、“毛泽东的传统”和“邓小平的传统”，是同一个中国历史文明连续统。“唯有自觉地立足于中国历史文明的连续统中，方有可能在全球化时代挺拔中国文明的主体性。”如何才能将这三种“传统”融会起来呢？甘阳在讨论当代中国的“通三统”时，集中论述的是“中国经济改革成功的内在逻辑”，中国经济改革的成功和经济的持续增长，构成了他讨论问题的基本核心。可以说，正是中国经济发展的奇迹为二十一世纪中国“历史文明”的重建与回归提供了某种可能性，但中国经济改革又是如何取得成功的呢？对这个问题的回答才成为了“通三统”的关键。甘阳引用谢淑丽的《中国经济改革的政治逻辑》，指出中国经济改革的这个“逻辑”是很不符合西方的逻辑的，而苏联戈尔巴乔夫的改革则非常符合西方的逻辑，问题是，为什么符合西方逻辑的苏联改革反而不成功，而不符合西方逻辑的中国改革却空前成功？这就是她实际提出的问题。从政治社会学的角度看，戈尔巴乔夫给自己设定的目标，自然不是要把苏联瓦解，他希望苏联像中国一样经济改革成功人民生活水平大幅度提升。他所做的一切和邓小平的目标是一样的，但是邓小平成功了，戈尔巴乔夫却搞垮了。为什么会出现这样的问题？中国的教育水准、经理的水准、工业化的程度、现代化的程度和苏联怎么能够相比，怎么会是中国成功了？甘阳又借鉴弗朗茨·舒曼早在1966年就出版的《共产主义中国的意识形态与组织》中的说法，认为1949年中国共产党占领全中国要开始现代化建设的任务后，实际面临一个基本选择，就是中国的工业化道路和现代化道路应该学苏联工业化的道路，还是应该继续按中共自己的“延安道路”去发展。苏联道路是高度依赖技术专家来贯彻中央计划经济指令的道路，而“延安道路”则是一切首先发动群众依赖群众的道路。走苏联道路就要强调技术专家，就要重视知识分子

政策,而走“延安道路”则要首先强调人民群众,要重视所谓“人民群众的首创精神”……都显示出二十世纪中国革命和社会主义建设之于中国改革的重要性。

这种重要性不仅表现为二十世纪中国革命和社会主义建设为中国经济改革成功提供了物质基础和制度前提,也不只是体现为“二十世纪中国革命”的传统处于三种“传统”中“承上启下”的关键位置,中国传统的“历史文明”如果要进入当下,则必然要经过“革命”传统的“创造性破坏”和“创造性转化”;更重要的是,“二十世纪中国革命”以及“革命”建立的独立自主的“国家”既为“现代中国”创造了内在规定性(“人民共和”),也规划了与这一规定性相匹配的政治形式(“宪政国家”),即使其屡遭挫折,还不完善,但作为“现代中国”的基石,无论是中国传统文明的传承,还是全球化时代的融合,都必须以此为基础而展开。借用甘阳的说法,倘若“中国道路”就是“儒家社会主义共和国”,“儒家社会主义”是“最高宪政问题”,那么应该是“社会主义共和国”成为“中国道路”的历史前提,“社会主义”从根本上重新界定“儒家”,这才是“现代中国”最大的“政治”,决定一切的“政治”。“‘人民共和国’的意思表明这共和国不是资本的共和国,而是工人、农民和其他劳动者为主体的全体人民的共和国,这是社会主义的共和国。”^[14]

只有深刻把握了这个最大的“政治”,才谈得上在中国发现历史。因为只有在这儿,在这个意义上,才可能真正地发现中国,认识中国!

注释:

(1)德里克《全球现代性:全球资本主义时代的现代性》,页6。

(2)参见马丁·雅克(Martin Jacques)在《当中国统治世界——中国的崛起和西方世界的衰落》一书中对

“文明国家”的论述,张莉等译,北京,中信出版社,2010年。

(3)、(4)马丁·雅克《当中国统治世界——中国的崛起和西方世界的衰落》。

(5)参见张维为《中国震撼——一个“文明型国家”的崛起》,上海人民出版社,2011年。

(6)马丁·雅克《当中国统治世界——中国的崛起和西方世界的衰落》,页2-3。

(7)、(8)费孝通《反思 对话 文化自觉》(1997),载《文化与文化自觉》,北京,群言出版社,2010年。

(9)参见汪晖《中国崛起的经验及其面临的挑战》,载《文化纵横》2010年第2期。

(10)佩里·安德森《中国热》(Sinomania)《伦敦书评》第32卷第2期(2010年1月28日),参见《佩里·安德森论中国热》《国外理论动态》2011年6期。

(11)参见德里克在《全球现代性:全球资本主义时代的现代性》中页1-2的论述。

(12)汪晖《革命、妥协与连续性的创制》《旧邦新造:1911-1917》,页3-4,章永乐著,北京大学出版社,2011年。

(13)参见甘阳《新时代的“通三统”——中国三种传统的融会》,载《通三统》,页3-49,北京,三联书店,2007年。以下引用该文,不再注明。

(14)甘阳《中国道路:三十年与六十年》,载《文明国家大学》,页35。

罗岗,学者,现居上海。主要著作有《视觉文化读本》、《想象城市的方式》等。