

# 从特殊走向普遍：专业化时代的公共知识分子如何可能？

许纪霖

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 100062)

**摘要:**公共知识分子是近一、二十年国际知识界讨论得很热的一个话题, 但在中国知识界, 似乎还是近几年出现的新主题。知识分子的公共性之所以成为一个问题, 与学院化、专业化时代的出现直接有关。当知识分子的主体不再是自由身份的作家、艺术家, 而是技术专家和大学教授时, 他们的公共性就发生了问题。公共知识分子的问题不仅是西方的, 也是中国的, 中国自 90 年代以后也出现了类似欧美 70 年代以后所出现的专业化知识体制和后现代文化思潮。在这篇文章中, 我将首先分析 90 年代中国所出现的专业知识分子和媒体知识分子两种主流现象, 然后在 90 年代中国知识界几次重要的有关重建知识分子的公共性的讨论中, 提炼出三种公共知识分子的理想类型: 传统知识分子、有机知识分子和特殊知识分子, 并进而从规范层面详细讨论他们各自的知识背景和有限性, 最后以布迪厄 (Bourdieu) 的理论为背景, 分析在一个专业化时代里, 建构一种特殊走向普遍的公共知识分子理想类型的可能性。

**关键词:**普遍与特殊; 布迪厄; 公共知识分子

**中图分类号:** C 24

**文献标识码:** A

**文章编号:**

公共知识分子 (public Intellectual) 是近一、二十年国际知识界讨论得很热的一个话题, 但在中国知识界, 似乎还是近几年出现的新主题。为什么会有所谓的公共知识分子? 一般认为, 雅各比 (Russell Jacoby) 在 1987 年出版的《最后的知识分子》一书, 最早提出了公共知识分子的问题。在他看来, 以前的知识分子通常具有公共性, 他们是为有教养的读者写作的。然而, 在美国, 20 世纪 20 年代出身的一代, 却成为了最后的公共知识分子。大学普及的时代来临之后, 公共知识分子被科学专家、大学教授所替代, 后者仅仅为专业读者写作, 随着公共知识分子的消亡, 公共文化和公共生活因此也衰落了。<sup>[1]</sup>这意味着, 知识分子的公共性之所以成为一个问题, 与学院化、专业化时代的出现直接有关。当知识分子的主体不再是自由身份的作家、艺术家, 而是技术专家和大学教授时, 他们的公共性就发生了问题。

为了研究这一问题, 我们首先要明确, 公共知识分子中的“公共”究竟何指? 我以为, 其中有三个涵义: 第一是面向 (to) 公众发言的; 第二是为了 (for) 公众而思考的, 即从公共立场和公共利益、而非从私人立场、个人利益出发; 第三是所涉及的 (about) 通常是公共社会中的公共事务或重大问题。公共性所拥有的上述三个内涵, 也是与知识分子的自我理解密切相关。然而, 本来属于知识分子本质特征的公共性, 在我们这个时代却发生了疑问。知识分子身份上的专业化分工和知识上的后现代思潮, 使得过去我们所习以为常的知识分子公共性质发生了问题。在一个专业化和后现代社会中, 如何重建知识分子的公共性? 这个问题不再是自明的, 需要重新加以讨论和论证。

公共知识分子的问题不仅是西方的, 也是中国的, 中国自 90 年代以后也出现了类似欧美 70 年代以后所出现的专业化知识体制和后现代文化思潮。在这篇文章中, 我将首先分析 90 年代中国所出现的专业知识分子和媒体知识分子两种主流现象, 然后在 90 年代中国知识界几次重要的有关重建知识分子的公共性的讨论中, 提炼出三种公共知识分子的理想类型: 传统知识分子 (traditional intellectual)、有机知识分子 (organic intellectual) 和特殊知识分子 (specific intellectual), 并进而从规范层面详细讨论他们各自的知识背景和有限性, 最后以

布迪厄（Bourdieu）的理论为背景，分析在一个专业化时代里，建构一种特殊走向普遍的公共知识分子理想类型的可能性。

## 1 90年代中国：专业和媒体知识分子的出现

在欧洲和美国，知识分子在60年代的文化运动中大大出了一把风头，然而70年代以后，随着大学的日益普及化和文化的商业化，知识分子被一一吸纳进现代知识的分工体制和资本主义文化生产商业体制，公共知识分子在整体上消亡了。类似的情形在20世纪末的中国似乎重演了一次，而且被浓缩在短短的20年之内。

80年代的中国，是知识分子的公共文化和公共生活最活跃的年代。79年代末、80年代初的思想解放运动和80年代中后期的“文化热”（后来被称作为继“五四”以后的一场“新启蒙运动”）中，涌现了一批社会知名度极高、拥有大量公众读者的公共知识分子，他们中有作家、科学家、哲学家、历史学家、文学家、人文学者，乃至体制内部高级的意识形态官员。虽然有这些身份上的区分，但他们所谈论的话题无一不具有公共性、跨领域，从国家的政治生活到中西文化比较、科学的启蒙等等。这些公共知识分子在大学发表演讲、在报纸和杂志撰写文章，出版的书籍常常畅销全国，动辄几万、十几万册，成为影响全国舆论的重量级公众人物。以这些公共知识分子为核心，80年代的中国出现了一个公共的文化空间，它由若干个著名的公共杂志，如北京的《读书》、《走向未来》、《文化：中国与世界》、上海的《文汇月刊》、《书林》、武汉的《青年论坛》等作为舆论空间，还有若干个著名的知识分子群体作为网络的纽带，如以“走向未来”为代表的科学派知识分子、以“文化：中国与世界”为代表的人文派知识分子和以中国文化书院为代表的文化融合派知识分子。以思想领袖、杂志和群体作为核心，以全国数以千百万的知识公众作为基础，造就了80年代空前活跃的公共文化生活，并形成了一个有公共讨论话题、共同知识背景和密切交往网络的统一文化场域。而且，这一场域类似于哈贝马斯（Jürgen Habermas）所描绘的公共领域，具有公共批判的性质。

90年代以后，情况发生了很大变化。首先是外部的环境因素使得公共场域的空间大大压缩，曾经风云一时的知识分子人物、杂志和群体除个别硕果仅存之外，大都随风而散。特别是90年代中期之后，随着市场社会的出现和国外局势的变化，知识界内部发生了严重的思想分歧，这些分歧不仅是观念上的，而且也是知识结构和人际关系上的。到90年代末，一个统一的公共知识界荡然无存，公共文化生活发生了严重的断裂，不再象80年代那样，有严肃的公共讨论和一致的公共主题。无论是公共杂志还是知识群体，都出现了重新封建化的格局。<sup>[2]</sup>

90年代中国公共文化的消失，除了上述因素之外，更重要的乃在于同欧美70年代以后一样，出现了知识体制的专业化和文化生产的商业化这两大趋势。

知识体制的专业化是从90年代中期逐渐开始的。随着国家对教育产业的投入加大，大学这些年不仅在学生人数和教学规模上大大扩张，而且在管理方式上也逐渐靠拢企业化的科层管理模式，知识按照严格的学科分工建制进行生产和流通，并且以一套严格的学科规范对教授的知识成果进行专业评估。国家体制的资本扩张和利润诱惑，吸引了一大批80年代在公共空间活动的知识分子重新回到知识体制内部寻租。但在学院生活内部，他们不再可能像过去那样可以按照自身的兴趣爱好思考、写作和发表，只能在学科专业标准的规训之下，生产高度专业化的知识产品，并且按照学科的等级评价制度，步步追逐更高、更多的文化资本和专业权威。这种学院化的专业趋势，形成了知识分子内部与外部的双重断裂。在其内部，原先统一的知识场域被分割成一个个细微的蜂窝状专业领地，不同学科之间的知识者不再有共同的语言、共同的论域和共同的知识旨趣。在其外部，由于专业知识分子改变了写作姿态，

面向学院，背对公众，他们与公共读者的有机联系因此也断裂了，重新成为一个封闭的、孤芳自赏的阶层。

那么，知识体制之外的知识分子又是如何的呢？90年代中期以后的市场扩张，使得文化的生产象其他消费品的生产一样，被强制性地纳入了市场的轨道，过去知识分子或者为神圣的使命，或者为表达自我而写作，如今市场只要求作者按照文化消费者的欲望而生产，并且按照市场的规则进行文化商品的流通和分配。90年代以后，伴随着公共文化空间的萎缩，消费文化的市场却大大扩张了，文化公众闲暇时间的增加和消费能力的提高，需要出版业和报业和休闲杂志提供更多的文化消费产品。于是，在以媒体为中心的文化市场诞生巨大需求的基础上，诞生了一群媒体知识分子，这些知识分子的身份是多种多样的：作家、艺术家、技术专家、人文学者等等，虽然看起来与过去的公共知识分子没有什么区别，似乎也是面对公众，除了大量令人厌烦的插科打诨之外，有时候谈论的似乎也是一些严肃的公众话题。但媒体知识分子与公共知识分子的区别在于，即使在讨论公共话题的时候，他们所遵循的，不是自己所理解的公共立场，而是隐蔽的市场逻辑，即使在诉诸批判的时候，也带有暧昧的商业动机，以迎合市场追求刺激的激烈偏好。关于这一点，我们在下一节讨论普遍知识分子的时候，还将结合个案详细分析。

上述知识专业化和文化市场化这两种趋向，表面看来一个远离市场，另一个贴近市场，似乎表现出两极化的倾向，但究其背后，都为同一个世俗化的工具理性法则所支配。在知识生产领域，知识本来所具有的超越性被切断了，它们不再向整个世界和社会提供意义，知识被切割成一块块自恰的领域，彼此之间再也没有什么联系，因而也就失去了价值的关联，如果说有什么意义的话，只是在一个具体的目的/工具关系链中才能显示出来，甚至在最富于意义内涵的人文学科，知识也被技术化和专门化。而这种对知识的技术化理解，造就了一大批技术专家。这些技术专家一方面封闭在学院生活中，另一方面其中的一部分人也应邀频频在媒体亮相，讨论所谓的公共事务问题。但他们与以往的公共知识分子的区别在于：由于技术专家不再持有超越的价值和乌托邦的理念，他们的“公共性”也因此而不再具有批判的反思，而习惯于从技术的层面，检讨和讨论公共事务中的不足。政治问题行政化，公共问题技术化，所有的问题似乎都可以通过专业性很强的工具理性方式加以解决。

在国家体制与市场逻辑的奇妙结合下。90年代的中国一方面是严肃的、批判的公共空间的真实消亡，另一方面却是虚假的公共生活的空前繁荣：遵循商业逻辑的媒体知识分子活跃其间的公众消费文化的膨胀和以技术专家面貌出现的专业知识分子为主宰的媒体盛况。在技术专家和媒体明星的二重唱中，形成了以技术化和商业化为主调的世俗意识形态。

## 2 90年代前期知识界的讨论与重建公共性的努力

90年代中国公共知识分子的消失，不仅是知识专业化和文化商业化的结果，在相当大程度上，也与中国知识分子反思80年代、在新的环境之下理性的自觉选择有关。知识分子永远是敏感的，永远比时代领先一步，意识到时代将出现的大变化。社会结构所出现的上述变化，严格说来是90年份中期以后的事情，而早在90年代前期知识分子中的几次重要讨论中，可以看到，中国知识分子退出公共空间，进入专业领域，并非是策略性的转移，而是带有理性反思色彩的战略性退却。

最早发生在知识界的，是看学术史和学术规范的讨论。1991年1月，北京的一批知识分子发起了名为“学术史研究”的学术座谈会，座谈纪要后来发表在当年创刊的民间刊物《学人》杂志上。这场讨论的背景在于，1989年以后，知识分子普遍地陷入彷徨境地，大家都在苦苦思考应该做什么，能够做什么？一部分知识分子通过反思80年代公共文化生活，提出了返回学术界、重建学术规范的主张。《学人》杂志的主编之一陈平原当时有一段很有代

表性的意见，他认为：80年代的公共知识界虽然是一个“充满激情和想象的年代”，但其问题在于学风“浮躁”与“空疏”，“介绍多而研究少，构想大而实绩小”。在他看来，“90年代或许更需要自我约束的学术规范，借助于一系列没有多少诗意的程序化操作，努力将前此产生的‘思想火花’转化为学术成果。这种日益专业化的趋势，对许多缺乏必要的学术训练、单凭常识和灵感提问题的学者，将会是个严峻的考验。”<sup>[3]</sup>从《学人》开始，随后由大陆知识分子编辑、香港出版的民间刊物《中国书评》杂志呼应，在知识界内部出现了一场学术规范的讨论。这场讨论所涉及的背景和讨论的领域非常广泛，但从知识分子的自我理解这一角度而言，显然与80年代发生了很大的变化：知识分子的安身立命之处不再是庙堂或广场，而是有自己的岗位，即自己的专业领域。这就是陈思和所说的“岗位意识”。<sup>[4]</sup>

不过，对于这批曾经在80年代公共文化中很活跃的知识分子来说，专业岗位之于他们，不是像上述学院化体制内部那些俗儒那样，仅仅是一个谋生的饭碗，更重要的是寄托了某种无可替代的人生价值和专业旨趣。80年代的中国知识分子充满了一种马克斯·韦伯（Max Weber）所说的天职感（calling），或者用中国的话说叫做使命感，充满了忧患意识，忧国忧民，随时准备听从神圣使命的召唤，为启蒙民众、拯救民族而献身。但到90年代，这样的天职感被韦伯所说的另外一种志业感（vocation）所替代。从天职感到志业感，是从神魅的时代到解魅的时代在知识分子心灵中引起的巨大变化。在神圣轰然倒塌的世俗化时代，原来充满了意义的目的论宇宙观彻底解体，世界割裂成一个个孤零零的机械碎片。在这样的彷徨、孤独之下，知识分子要想重新获得生命的意义，不再有统一的标准，只能在各自所从事的专业之中，寻找专业所提供的独特价值。这些价值彼此之间不可通约，但对于每一个专业人员而言，都具有某种“非此不可”的志业感。<sup>1</sup>80年代一部分公共知识分子，在重新反思知识分子的使命之后，正是怀着这样的志业感，退回学院，埋头专业。这样的战略退却发生在90年代前期，其间他们忍受了商业大潮对学院冲击所产生的寂寞感和失落，靠着单纯的志业精神撑过90年代中期知识分子边缘化、贫困化的艰难岁月。他们与90年代后期所出现的那批在教育体制里面进行知识寻租、追逐文化利润的俗儒们，完全不可同日而语。

继学术史和学术规范讨论之后，从1993年开始，在知识界内部又发生了一场规模更大、主题更加广泛的人文精神大讨论。如果说，前一次讨论是知识分子主动反思80年代学风的话，那么，人文精神的大讨论则与市场社会骤然崛起、知识分子边缘化相关。1992年，邓小平南巡讲话以后，市场经济在中国掀起狂飙，随着社会世俗化风气的蔓延，大众的消费文化也取代知识分子的精英文化占据了公共舞台。在80年代，由于社会的变革集中于意识形态领域，公共知识分子一直处于公众视线的中心，但在1992年之后，在强烈的市场经济冲击下，社会迅速“除魅”，远离意识形态，知识分子一夜之间边缘化。最早敏感地注意到这一问题的，是北京的陈平原和上海的王晓明。他们在1993年分别从精英文化的衰落和文学失去人文关怀的角度发表文章，提出了这一问题。不过，两个人代表了不同的姿态，陈平原延续学术史研究的立场，意识到精英文化的衰落是难以扭转的历史大趋势，知识分子唯有退回学术，自甘边缘；<sup>[5]</sup>王晓明则力图承担起危机，重新提倡人文精神，以新的姿态回到公共，<sup>[6]</sup>并在次年联络其他上海知识分子在《读书》杂志上共同发起了人文精神大讨论。这次讨论的议题非常宽泛，其中最重要的主题之一，是当知识分子被商品社会边缘化之后，如何理解自我与社会的关系。蔡翔在讨论中特别注意到了90年代以后作为启蒙者的知识分子与被启蒙者的人民群众的疏离：“大众为一种自发的经济兴趣所左右，追求着官能的满足，拒绝了知识分子的‘谆谆教诲’，下课的钟声已经敲响，知识分子的‘导师’身份已经自行消解”。<sup>2</sup>在他们看来，由于中国开始的急速世俗化，知识分子好不容易刚刚确立的生存中心和理想信念被世俗无情地颠覆、嘲弄。他们所赖以自我确认的那些神圣使命、悲壮意识、终极理想顷刻之间失去了意义。因此，不得不“从追问知识分子精英意识的虚妄性重新自我定位”。<sup>[7]</sup>不过，反思也好，寻求也好，作为人文精神的提倡者来说，都是力图重新建立知识分子的

公共性，重新担当社会的指导责任。不过，在这个时候，人文精神作为一个神圣的词汇，虽然没有人公然站出来反对，但对人文精神是否可以作为知识分子的自我理解和价值立场，大有反对声音。更重要的是，即使在人文精神知识分子中间，对于究竟什么是人文精神，也是莫衷一是，分歧众多。这表明，到了 90 年代，维持公共知识分子共同态度的那个实质性目标和理念已经不复存在，不仅知识分子与民众之间有了严重的疏离，而且在知识共同体内部也失去了 80 年代那种“态度的同一性”，价值立场开始分歧。即使知识分子试图以一种宽泛的人文精神来概括它，也无法在具体的内容上达成共识。为了避免大家在什么是人文精神上争论不休，许纪霖当时将人文精神从否定的意义上加以理解，认为对于人文精神，我们只能共同确认它不是什么，至于其肯定的意义，只能是一种类似“人是目的”这种康德式的形式化道德律令，在不同的文化价值和历史语境中可以有不同的具体内涵和解释。<sup>[8]</sup>试图通过形式化的规范方式，在知识共同体内部价值日益分歧的新情形下，重建公共知识分子基本共识。

不过，在这场大讨论中，已经有两位北京知识分子张颐武和陈晓明敏感地注意到所谓的人文精神，不过是一种知识的叙事，一种列奥塔(Lyotard)所说的宏大叙事(*grand narrative*)而已，用他们的话说，是所谓“后新时期”的最后神话。<sup>[9]</sup>似乎是为了与人文精神讨论打擂台，两位被称为“张后主”和“陈后主”的知识分子在 1994 年发起了一场后现代和后殖民文化的讨论。他们所要的工作恰恰与人文精神知识分子相反，不是重建一套公共知识分子共同的价值话语，而是从后现代和后殖民的批判理论出发，拆解公共知识分子所凭借的最后一个堡垒：公共话语的虚妄性。在他们看来，五四以来，中国的知识分子建构了一套以现代性为中心的宏大叙事，这一叙事又是以西方话语为唯一参照，带有后殖民文化的色彩。中国知识分子凭借这套外来的现代性话语，以启蒙者和代言人自居，支配着现代性的知识/权力运作。到 90 年代，中国进入了所谓的“后新时期”，也就是后现代社会，出现了社会的市场化、审美的世俗化和文化价值多元化三股大潮流，这意味着以西方为参照的现代性已经破产，以宏大叙事为凭借的知识分子也因此宣告死亡。<sup>[10]</sup>在 90 年代中期出现的这股后学思潮，在其影响和声势上远远不及人文精神的诉求，其后学学理也相当粗俗，论述多为独断，并热衷于建构代替现代性的另一种宏大叙事，所谓的“中华性”。<sup>[10]</sup>不过，它的确开启了 90 年代中国知识界后现代的先河，自此以后，列奥塔、福柯(Foucault)、德里达(Derrida)为代表的法国后现代理论通过系统的翻译和研究，如潮水般涌入中国，在知识界蔚成大观。90 年代中期以后，对启蒙运动以来理性主义的批判和反思，形成了一股强大的热流。启蒙理想和理性主义的被颠覆，从话语的根基上解构了传统公共知识分子的立身依据。

这样，后现代话语与学科专业化，到 90 年代就逐渐成为中国知识分子群体中占据主流的知识现象，这其中既有知识分子经历思想反思后的自觉选择，也有国家体制和文化商业化外部环境的配合和制约，到 90 年代末，知识分子公共性的丧失，遂成为一个无可争辩的客观事实。

面对知识的专业化和文化的商业化以及后现代思潮的几路夹击，知识分子群体内部发生了急剧的分化。一部分知识分子退出公共空间和公共话语，而另一部分知识分子则试图以各种方式重建公共性，恢复知识的生活与公共生活的有机联系。不过，随着 90 年代知识分子的急剧分化，<sup>[2]</sup>即使是在公共知识分子中间，对如何重建公共性也产生了严重的分歧。这些分歧主要涉及到对知识分子使命的自我理解和所依据的背景，大致来说，可以分为三种类型。

第一类公共知识分子主要是人文精神派知识分子。这一类型的知识分子坚定地相信知识分子代表着普遍的真理、良知、正义，知识分子应该为这些神圣的价值而呼喊、奋斗和干预社会。他们特别强调，虽然对人文精神的实践是个人的，但其背后有确定不移的“超个人的普遍原则”和“超个人的社会公理”。那是容不得虚无主义和犬儒主义的。人文精神不仅是一种关怀，而且与实践不可分割，它本身体现为人文实践的自觉性。<sup>[11]</sup>

在对抗社会的商业化上，以学者为主体的人文精神知识分子还是属于比较温和的，相形

之下，与人文精神派同时出现的，以作家“二张”（张承志和张炜）为代表的道德理想主义派，则表现出异常激进的反抗姿态。这是第二类公共知识分子。在社会世俗化大潮面前，“二张”以“抵抗投降”的高调出现，他们以“精神圣徒”自称，宣布要高举鲁迅先生的反抗和不妥协的旗帜，代表社会底层或边缘的被压迫的民众和弱者，“向长久脱离民众、甚至时时背叛人民的中国知识界挑战”，“对体制化的学术和文学冲决或反抗”。为了反抗，甚至不惜赞美暴力的合理性。<sup>[12]</sup>

第三类公共知识分子出现得稍晚，大约在 90 年代中后期，是以汪晖为代表的“批判知识分子”。以前述后现代、后殖民思潮一样，汪晖也是在质疑启蒙思想的普世化现代性为出发进行反思的，但他拥有前者所不具备的西方学理基础和思考深度，他既忧虑学院化体制下知识分子失去了与公共生活的有机联系，又注意到市场化下公共领域为商业逻辑操控的普遍现实，在他看来，唯有揭示社会日常生活中被遮蔽的权力关系，才是知识分子的最重要的职责。为了拒绝知识界为他们所作的“新左派”命名，汪晖以“批判知识分子”的方式来自我理解他所代表的这些知识分子的特征：“批判的思想群体的共同特点是致力于揭示经济与政治之间的关系，揭示知识分子群体所习惯的思想方式和观念与这个不平等的发展进程的内在的关系”。<sup>[13](P343-432)</sup>

这三类知识分子不是个别的经验现象，可以说他们分别代表了三种经典的知识分子理想类型：传统知识分子（traditional intellectual）、有机知识分子（organic intellectual）和特殊知识分子（specific intellectual）。传统知识分子与有机知识分子是葛兰西（Gramsci）对知识分子所作的经典区分，传统知识分子的自我理解通常是独立的、自治的，超越于一切社会利益和集团之上，代表着社会一般的普遍的真理、正义和理想，而有机知识分子则是与阶级一起创造出来，与一定的社会体制或利益集团存在着某种有机的思想联系，他们自觉地代表着某一个阶级，作为阶级或阶层的代言人出现。<sup>[14](P1-4)</sup>而所谓的特殊知识分子，是福柯所创造的概念，对应着所谓的普遍知识分子（universal intellectual）而言。在他看来，无论是传统知识分子，还是有机知识分子，都属于普遍知识分子，即相信有一种普遍的真理和知识的存在，并且热衷于扮演先知般的预言家，指导人民往什么方向走。而特殊知识分子刚好与之相反，他并不预言、承诺某种社会目标，只是从自己所处的特殊位置，通过专业分析的方式，揭示所谓的真理与权力的不可分割，拆解社会隐蔽的权力关系，因而批判、而且是具体的批判，而不是建构尤其是整体的建构就成为特殊知识分子的自我理解方式。<sup>[15](P48,72,147)</sup>在 90 年代的中国公共知识分子之中，人文精神知识分子更多地表现出传统知识分子的特点，道德理想主义者是一种有机知识分子的类型，而批判知识分子则比较接近福柯式的特殊知识分子。<sup>2</sup>

为了使问题的讨论不仅仅局限于 90 年代的具体的中国语境和经验层面，而能够从一个更高、比较抽象的规范层面深入讨论问题，接下来我将从普遍知识分子（包括传统知识分子和有机知识分子）和特殊知识分子这两个理想类型的知性层面，来展开对知识分子的公共性如何可能的研究，并且将提出一种新的公共知识分子理想类型的可能性。

### 3 普遍知识分子的虚妄性

什么是普遍知识分子？列奥塔在著名的《知识分子的坟墓》一文中，这样描绘知识分子：

“知识分子”更像是把自己放在人、人类、民族、人民、无产阶级、生物或其他类似存在的位置上的思想家。也就是说，这些思想家认同于被赋予了普遍价值的一个主体，以便从这一观点来描述和分析一种情形或状况，并指出应该做什么，使这一主体能够实现自我，或至少使它在自我实现上有所进展。这种“知识分子”针对每个人发言，因为每个人都是这一存在处或胚胎。根据同样的原则，他们针对个人并起源与个人。“知识分子”的这一责

任和普遍主体的（共有）概念是不可分开的。只有它才能赋予伏尔泰、左拉、佩基、萨特（限于法国范围而言）他们曾被给予的那种权威。<sup>[16] (P116-117)</sup>

所谓的普遍知识分子正是列奥塔所说的那些知识分子。普遍知识分子中，有两种类型：传统知识分子与有机知识分子。我们先来分析传统知识分子。

现代知识分子的最初类型是传统型的：他们通常是自由职业者，不依附于任何体制，不管是商业体制、知识体制，还是国家体制。他们在身份上是自由漂浮的，具有波希米亚人的气质。更重要的是，传统知识分子相信自己代表了普遍的理性、正义和理想。法国作家左拉（Emile Zola）正是传统知识分子的典型。在著名的德雷福斯（Alfred Dreyfus）事件中，左拉以一篇《我控诉》拍案而起，宣告了现代知识分子的诞生。在知识分子的集体请愿中，他们不是仅仅为德雷福斯个人的清白而抗议，而是为捍卫社会整体的真理和正义而战斗。“知识分子自认为有资格以他们专家的身份来为这样的事业进行辩护”。<sup>[17] (P8)</sup>正如布迪厄所说：“人文权威和科学权威在左拉的‘我控诉’以及支持他的请愿活动这样的政治行动中得到了支持。这种新的政治干预的模式，扩大了构成知识分子身份的‘纯洁’和‘入世’的概念。这些干预行动产生了纯洁政治，正好构成国家理性的反题。”<sup>[18] (P174)</sup>

传统知识分子是现代知识分子的原生形态，就像一个人的童年性格决定了其一生的命运一样，传统知识分子也为知识分子带来了自由、敏感、富有正义感和社会批判勇气的精神气质。这些都是知识分子家族的共同徽章。这样的气质在任何社会中都是一面高高飘扬的旗帜。问题在于：知识分子有没有可能以传统的方式在当今这样一个知识被高度专业化、文化被商业操纵和元话语被解构的后现代社会中继续存在？

传统知识分子在当代面临的第一个挑战是其所赖以存在的社会空间发生了变化。在现代化社会的早期，作为国家体制一部分的大学还没有像今天这样扩张无边，文化也远远没有像今天这样被商业机制垄断，因而社会的公共文化空间还是完整的，知识分子可以以自由职业者如自由作家、自由艺术家的身份生存和活动，他们的心灵是自由的，可以为文学而文学，为艺术而艺术。然而，当国家体制和资本主义商业体制作为系统性的力量，扩张到自由的公共文化空间，受控于权力和金钱的当代社会，传统知识分子所赖以生存的最后一块净土沦陷了，生活世界被系统世界殖民化，自由的翅膀被折断，不是寄生在学院体制，就是以签约化的方式在资本主义文化企业或媒体中讨生活。在这样的情形下，是否还有自由职业知识分子那样纯洁的心灵和自由的精神呢？

曼海姆（Karl Mannheim）在研究知识分子的时候，谈到知识分子拥有两种不同的知识：日常经验的知识 and 秘传（esoteric）知识。他说：

在简单文化中，这两种类型的知识常常汇聚为一种。由部落垄断的技艺常常构建了养生秘密的主题，这种技艺本身却是日常生活的一个部分，巫术的赖以和基础是秘传的，也常常进入到私人活动的日常循环中去。而日益复杂的社会却倾向于将日常知识与秘传知识分离开来，同时也拉大了掌握这两种知识的群体的距离。<sup>[19] (P183)</sup>

以日常经验知识和秘传知识为背景，当代知识分子形成了学院知识分子和媒体知识分子两大类型。学院知识分子为专业知识的规训所控制，而媒体知识分子又受制于媒体和出版业的市场逻辑。在当代中国，这两类知识分子，又有所谓（知识）体制内和（知识）体制外知识分子的称呼。这一区别和命名，是体制外知识分子的发明，并非为体制内知识分子所接受，因为这不仅仅是某种事实的描述，还暗涵着某种价值的评价。在体制外知识分子看来，体制内的同行们已经失去了知识分子公共批判的精神，为学院的专业逻辑所摆布，而他们依然像当年的左拉、雨果那样，是自由漂浮的自由职业者，体制外蕴含着丰富的反抗资源，所谓的

民间是知识分子批判精神的温床。这一结论前半部分固然不错，学院知识分子的确有失去公共性和批判性的可能和趋势，但所谓的民间是否就意味着自由、反思和批判呢？传统知识分子是否还有可能在体制外继续生存呢？

就像我们上述所指出的，在当代社会，即使在国家体制之外，也早已并非自由的净土，资本主义的市场原则隐秘地控制着大小媒体和出版业的文化生产和流通，即使是在所谓的民间刊物、民间出版业，也没有例外。资本的这一控制是软性的，看不见的，以市场的调节方式进行。当严肃的知识分子退入学院，公共空间就为一批所谓的媒体知识分子占领了，如同布迪厄所指出的，他们或者是媒体从业人员，或者是以卖稿为生的自由职业者，既没有像左拉那样有作家的身份和智慧，也不像萨特有哲学上的专业建树，“他们要求电视为他们扬名，而在过去，只有终身的、而且往往总是默默无闻的研究和工作才能使他们获得声誉。哲学家只保留了知识分子作用的外部表象，——而这些人既无批判意识，也无专业才能和道德信念，却在现时的一切问题上表态，因此几乎总是与现存秩序合拍。”<sup>[20] (P21)</sup>

媒体与文化工业还有更厉害的一招，就是它容许并且鼓励异端，特别是知识分子的批判，因为这些极端的声音，在一个政治权威主义的时代是市场的稀缺商品，有超额利润的空间。虽然风险很大，但高风险必有高利润，资本的所有者为了博取潜在的暴利，愿意铤而走险。在这样的商业原则支配之下，异端的声音受到资本的不断鼓励被释放出来，而且越是趋于偏激、极端，越是受到市场的鼓励，会赢得所谓的收视率、点击率、出版印数，通过资本主义的投入-产出的会计制度，化为实实在在的商业利润。而为市场所无形操控的民间知识分子，也会在不自觉中失去批判的自我立场，从理性的批判滑向迎合市场对稀缺资源的特殊需求，一味取悦于观众的观赏偏好，声调越来越偏激，越来越激愤，语不惊人死不休。所谓的知识分子批判，变成一个煽情的演员手势、一种娇柔做作的舞台造型、一连串博取掌声的夸张修辞。而所谓的正义、良知和真理，在这样的市场作秀闹剧中，变为虚张声势的图腾和得心应手的道具——这样的媒体知识分子，与左拉所代表的传统知识分子，在精神气质上何其遥远！如同海涅所感叹的：我播下的是龙种，收获的却是跳蚤。

传统知识分子之所以敢于对抗国家理性，乃是因为在他们的内心，相信自己掌握并且代表了更高的理性——人类的理性，这一理性是整体的，具有终极性的价值和依据。在启蒙时代，当知识还没有分化，而人类又普遍陷入蒙昧状态的时候，人类理性的确起到过很大的解放作用。然而，到现代社会，随着社会的分化，知识也日益分化，各种知识之上是否还存在、或者说还有必要存在一种形而上学的整体知识？这一点如今已经遭到了普遍的质疑。列奥塔在《后现代状况：关于知识的报告》中证明了所谓的元话语——整体性知识的虚妄性，当整体性知识所造就的两套宏大叙事——关于真理的叙事和革命的叙事被颠覆之后，知识分子所赖以存在的知识论依据就被釜底抽薪，失去了立足之地。<sup>[21]</sup>在这样的情况下，假如知识分子依然执著地相信，自己掌握了真理的万能钥匙，可以凭此谈论或批判一切现存之物，就显得格外的虚弱和空洞。

已故的中国作家王小波以热爱知识和理性而著称，但他最讨厌的是中国知识分子自以为代表了无所不在的真理，夸夸其谈，误国误民。他在其杂文自选集的序言中，开篇就讲了一个故事，说自己年轻时读萧伯纳的剧本《芭芭拉少校》有场戏给他印象极深：工业巨头见到多年不见的儿子，问他对什么有兴趣。儿子在科学、文艺、法律一切方面皆无所长，但他说自己学会了一样本领，善于明辨是非。父亲听完嘲笑儿子说，这件事连科学家、政治家、哲学家都感到犯难，而你什么都不会，倒是专职于明辨是非？王小波说，他看了这段戏之后，痛下决心，这辈子干什么都可以，就是不能做一个一无所能、就能明辨是非的人。<sup>[22] (P1)</sup>王小波是敏感的，在他写这段话的时候，已经是90年代中期，看到了太多的业余知识分子，明明没有什么研究和思考，却整天忙于出镜，在媒体夸夸其谈，对一切问题都敢于发表意见，善于发表意见。这样的学术文化明星，不仅在中国，而且在西方，也成为媒体商业时代的普

遍现象。波斯纳 (Richard Posner) 最近发表的《公共知识分子：衰落研究》一书，对这些在各类媒体频频曝光的知识分子进行了细致的分析和无情的抨击，指出这些公共知识分子为公众提供的是信用品，在公共消费市场是需要事后检验的。然而，如今公共知识分子的公共言论，却不必为其是否拥有信用而负责。这样，在公共领域的讨论中，就呈现出公共越来越多，知识越来越少。<sup>[23]</sup>

在左拉生活的时代，社会还没有像今天这样复杂，知识也没有像今天那样分化，因此传统知识分子多是通才，可以跨越不同的领域针对社会而发言。然而，如今时代的各种社会问题已经异常复杂，人文的因素与技术的因素掺杂在一起，假如没有一定的专业知识，仅仅凭形而上的普遍知识实施批判，在公共事务的消费市场上，很难与那些以维护现存秩序的技术专家竞争。后者可以用种种复杂的技术方式遮蔽事实，作出辩护。无所不能的传统知识分子，在技术专家面前，往往是一无所能，无法让公众相信他们所说的具有足够的公信力。

不过，也有一些传统知识分子反驳说：很多社会问题，不要搞得那样复杂，只要凭简单的生活常识，只要凭心中的良知，就能够分清是非！对此，王小波辛辣地说：“一个只会明辨是非的人总是凭胸中的浩然正气，然后加上一句：难道这不是不言而喻的吗？任何受过一点科学训练的人都知道，这世界上简直找不到什么不言而喻的事。”<sup>[22]</sup> 常识并非是客观的存在，它是多少年历史传统的积累；常识并不是永远可靠的，现实生活的复杂性，已经不是过去生活智慧之积累——常识所能回答得了。常识只能在一个发展缓慢的社会中发挥合法性功能，如同过去的传统社会一般。而当今世界变化之快，很多问题远远超出常识的解释半径之外。即使是常识管用的地方，由于各人所经历的经验不一样，他们所拥有的常识经验也不同。谁也不可能拥有对常识的最终解释权，一切只能取决于公共领域中公众之间的理性讨论。知识分子不能仅仅凭常识而发言，公众的交往理性是比个人的常识更可靠的东西。

至于说到良知，那是属于道德范围的判断。道德也像常识一样，并非是那样不言而喻的。道德判断分为价值和规范两个层面，前者回答什么是好的、有价值的，后者回答什么是正当的、正义的。由于现代社会是一个价值多元的社会，在关于什么是好、什么是有价值的人生这一问题上，已经没有统一的答案，一个自由主义的社会，只能在价值问题上保持中立，对所有合理的价值予以宽容。至于涉及到社会公共正义的问题，那是由不得相对主义，知识分子当然应该站出来说话，就像当年的左拉那样。不过，公共正义属于罗尔斯 (John Rawls) 所说的公共理性范畴，它并不为知识分子所独占，而是为所有公民所拥有。当左拉奋起反抗国家理性的时候，他所表现的，与其说是一个知识分子的职责，不如说是一个公民的职责——公民所捍卫的，是比具体的国家理性更抽象但也因此更高的公共理性，它内涵着自由、平等、公平这些最高的人类价值。我们没有理由说，唯有知识分子拥有这样的政治道德感，而一般的公民缺乏基本的道德直觉。那是精英主义者的可笑狂妄。在许多次历史的关键时刻，我们往往会看到一般的人民大众，在正义的道德实践上不仅不比知识精英们差，而且往往表现得更加勇敢、更无畏。作为一个知识分子，社会所需要他做的，不仅仅是公民的道德实践，而且是理性的反思，反思一切不合理的秩序与权力关系，并且作出有说服力的批判。这样的批判无法建立在一般的、普遍的知识或良知基础上，必须以特定的专业作为自己反思的起点。关于这一点，我们在最后一节将详细讨论。

在普遍知识分子之中，除了传统知识分子之外，还有另外一种有机知识分子。他们与传统知识分子有很多共同的地方，都相信有普遍的真理或正义存在，知识分子可以面对所有的人发言。但如果说知识分子确信自己是自由的、超脱的，可以超越于一切阶级之上，代表着社会一般的公共利益的话，那么，有机知识分子则认为在一个阶级分化的社会中，知识分子总是与各种利益集团无法分离，总是代表着某一个阶级或阶层的声音，所以有机知识分子应该看清哪个阶级代表着历史的未来，承担着世界拯救者的使命，并且自觉地充当这个先进阶级的代言人。或者说，知识分子应该永远站在底层受压迫的民众一边，为底层民众的反抗压

迫而呼吁呐喊。在某种意义上说，第二次世界大战以后的萨特，就是属于这样的有机知识分子。他相信，个人虽然是绝对自由的，但相互之间的竞争，使得每个人又是孤独的，陷入所谓的“惰性实践”。个体为了克服孤独和惰性实践，只有靠统一与一个意志之下、朝着同一个目标的运动。他试图将个人的自由同无产阶级的解放、底层民众的反抗融合起来。<sup>[24]</sup> (P399-402)

不过，有机知识分子这样的代言人意识正如布迪厄所指出的，是一种虚幻的神话，这样的神话将知识分子看成是某个“普遍阶级”的同路人。但这些“普遍阶级”，对知识分子来说不过是一具稻草人而已。因为实际上不是“普遍阶级”指定了知识分子，而是知识分子指定了“普遍阶级”，知识分子依然将自己看成是普遍性的最终裁决者。<sup>3</sup>列奥塔也表达了类似的想法，他批评萨特说：

在现实中已不再出现普遍的主体——受害者，让思想能够以它的名义提出一种同时是“世界的构想”（寻找名字）的控诉。萨特试图采纳“社会经济地位最低下”的阶层的观点以引导自己穿过各种不正义的迷宫，但归根结底，这一阶层不过是一个消极的、无名的、经验的存在。<sup>4</sup>

有机知识分子通常都会表现出民粹主义的倾向，将底层民众的道德感和正义感抽象地加以美化，但一谈到具体的民众，他们又表现出极端的鄙视和不信任，认为他们无法表达自己、代表自己，需要像自己这样的有机知识分子来为民众伸张利益，发出声音。但在福柯看来，这样的矛盾背后事实上蕴含着某种压抑机制，有机知识分子暗中参与了阻止民众正当表达的权力机制。在经历了法国1968年的五月风暴以后，福柯颇有感慨地说，过去知识分子总是以为他们有义务向那些看不清真相的民众说话，以他们的名义表达真理、良知和雄辩。现在，知识分子发现群众并不需要通过他们来认识，他们能把自己认识得比知识分子更完美、更清晰，也表达得更好。相反的是，妨碍民众表达的，是一种自上而下的查禁权力，一种在社会网络中无所不在的权力。知识分子本身就是这权力系统的一部分，甚至连他们是“社会良心代言人”这一观念，也成为这一权力系统的一部分，因为它阻止了民众直接表达的正当意愿。因此，福柯认为，知识分子的真正作用不是在于为民众代言，而是与身临其中的权力形式做斗争，揭示知识话语与权力统治之间的隐蔽关系。<sup>[25]</sup>

有机知识分子之所以将希望寄托在某个阶级或底层民众身上，乃是相信他们代表了历史发展的总体目标。这样的历史主义继承了基督教的传统，以为未来是一个有价值的存在，历史是有目的的。为了这样一个历史的终极目的，整体的革命是需要的，哪怕革命要付出血腥和暴力的代价。萨特当年就为这种伴随着恐怖和暴力的革命合理性作出过辩护。但曾经是萨特亲密战友的加缪（Albert Camus），以人道主义的存在主义立场批评萨特，他认为萨特的这种与革命携手的存在主义也是一种神化，“是对历史的神化，因为把历史看成是唯一的绝对。人不再信上帝，而是信历史。”<sup>[26]</sup> (P164) 在加缪看来，有机知识分子所作的反抗只是一种“历史的反抗”，是以革命的名义而进行的反抗，因为上帝不存在了，为了某种遥远的历史目的，一切都是容许的，包括谋杀、血腥和暴力。但加缪坚定地认为：世界的荒谬是不可能彻底消除的，上帝不存在，并不意味着一切都是容许的。真正的反抗者，也就是“形而上学的反抗”，既是一个说“不”的人，也是从一开始行动就说“是”的人，他知道行动的边界在哪里。与尼采的虚无主义不一样，反抗最后要服从正义的法则。世界上唯一严肃的哲学问题是自杀，而唯一真正严肃的道德问题是谋杀。为了永远忠实于大地，我们只有选择正义和符合人道主义的反抗。<sup>[27]</sup>

在当代西方，像萨特那样寄希望于整体目标和宏大运动的有机知识分子已经衰落，从事社会运动的分子开始于各种各样的局部的、边缘的抗议运动相结合，比如女权运动、同

性恋运动、保护生态运动等等。这些新式的运动在表现形式上多样化,不再寻求统一的理论、法律和解决方法。不能创造持久的组织形式,也缺少一种能把各种团体和运动联合起来的统一的意识形态。<sup>[28] (P208-217)</sup> 有机知识分子后现代化了,与元话语与整体性目标失去了联系,变成具体的、局部的利益和目标而奋斗的边缘运动人士。

无论是传统知识分子,还是有机知识分子,作为一个福柯意义上的普遍知识分子,他们都有一种强烈的天职感(calling):听从理性、真理、正义、良知或阶级的召唤,为拯救人类整体命运的神圣使命而奋斗。只要有普遍知识分子存在,有普遍的理性和阶级意识存在,这样的社会依然不是完全世俗化的社会,依然带有世俗化的神魅。然而,当后现代终于来临,当专业统治驱逐了天职的神魅,代之以世俗的志业感(vocation)的时候,知识分子将何以自处?将以什么样的姿态参与公共?

于是,新的知识分子出场了。

#### 4 特殊知识分子是否可能?

特殊知识分子是福柯提出来的,相对于普遍知识分子而言。如果说普遍知识分子是一些喜好谈大问题的文人、作家的话,那么特殊知识分子只是一些专家、学者,他们关心的是在具体的领域中如何解构整体的权力。福柯本人就是特殊知识分子的一个典型。福柯首先并不认同自己是一个知识分子——那种普遍的、纯粹意义上的知识分子,他说,我从来没有碰到过知识分子,只遇到过许多谈论“知识分子”的人。知识分子根本不存在,在现实生活中,只有具体的知识分子,比如写小说的作家、绘画的画家、作曲的音乐家、教书的教授或经济领域的专家。这些人就是福柯所说的特殊知识分子。<sup>[29] (P102)</sup>

特殊知识分子首先是质疑普遍性的人。普遍知识分子的脑海里始终存在着一个神圣的普遍观念,希腊智者、犹太先知、罗马立法者这些形象在普遍知识分子那里挥之不去。但特殊知识分子嘲笑这些形象的虚妄,那统统都是意识形态的幻觉而已。普遍知识分子是为未来生存的,为了未来,可以牺牲今天。而特殊知识分子不相信未来,他们是为此时刻而活着的人。<sup>[30] (P48)</sup> 与当下的那些俗儒不一样,特殊知识分子不是安于现状,在现存秩序下谋取可怜的生计,他们在某一点继承了普遍知识分子的历史传统,那就是批判性。

同样是对权力的批判,特殊知识分子的批判与普遍知识分子大不一样,后者相信自己是外在于现实权力系统的,自己所掌握的理性、真理和正义,是与权力相对的伟大力量。但在特殊知识分子看来,真理与权力不可分割,任何权力的背后都有一个关于真理的话语系统支撑着它,给予权力以合法化,而真理之所以是真理,也是因为在现实关系中体现了一种权力的关系。因此,作为知识与真理生产者的知识分子内在于权力之中,是权力的帮闲。<sup>[31] (P22-34)</sup>

那么,为权力内化了的知识分子如何从事批判的实践?福柯认为,真理是一只工具箱,专业的知识既可以作为权力的工具,也可以成为解放的知识,拆解权力系统的武器。由于知识是内在于权力之中的,所以,拥有特殊专业知识的知识分子,由于他在权力网络中占有重要的位置,他就有可能披露为权力所需要的保密信息,揭示知识与权力的内部关系。知识分子对权力的批判,并非像普遍知识分子所理解的那样,存在于普遍意识之中,而是存在于他们自身的专业化中,专业化的知识赋予了他们批判的可能性。<sup>[32] (P470)</sup> 对于特殊知识分子的批判方式,福柯有一段很重要的说明:

知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿,而是要通过自己专业领域的分析,一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问,动摇人们的心理习惯,他们的行为方式和思维方式,拆解熟悉的和被认可的事物,重新审查规则和制度,在此基础上重新问题化(以此来实现他

的知识分子使命)，并参与政治意愿的形成（完成他作为一个公民的角色）。<sup>[33] (P147)</sup>

从这里我们可以看到，特殊知识分子正是在元话语已经消解、知识专业化到来的后现代语境下浮出水面的。他以与普遍知识分子全然不同的批判姿态走向公共性。然而，我们不得不追问的是：特殊知识分子是否足以成为公共知识分子的理想类型？

特殊知识分子所从事的是个别的、局部的拆解权力的工作，这样的专业批判彼此之间有什么关联呢？假使说知识分子的批判是具体的，但社会的权力网络却是整体的，具体的、零碎的批判又如何解构得了整体的权力？对于这个问题，福柯有一个解释，他说，对权力的局部性反抗并不缺乏整体的意义：“各人的特定活动一旦政治化，——一个政治化点和另一政治化点的横向联系就会出现。这样一来，法官和精神病科医生，医生和社会工作者，实验室人员和社会学家就能通过交流和互相支持，在各自的岗位上参与知识分子的总体政治化进程”。<sup>[33] (P442)</sup> 福柯在这里展示的批判知识分子之间的联系是弱联系，他们之间既没有共同的价值目标，也没有公共的身份认同，更缺乏利益上的关联，无法形成一个批判的知识分子整体。我们很难设想，这种各自为战、散沙一盘的批判知识分子，可以对抗整体性的权力网络，足以构成对后者的颠覆性威胁。

福柯特别强调，特殊知识分子所致力的是不断地批判，并不预设什么目标，也不想知道往什么方向走，明天将是什么，他们只关心此时此刻，关心解构权力本身。<sup>[30] (P48)</sup> 这样的话，特殊知识分子似乎只是为批判而批判，为解构而解构。批判之后，解构之后，是否会是一个虚无主义的世界？福柯在著名的《什么是启蒙？》一文中，证明了康德所论证的启蒙精神就是一种批判的态度、批判的气质和批判的哲学生活，他说：“在这个意义上，批判不是超越的，它的目标不是制造形而上学的可能性：它在构思上是谱系学的，在方法上是考古学的。”<sup>[34]</sup> 的确，当康德说，启蒙就是“要有勇气运用你自己的理智”时，<sup>[35] (P22)</sup> 蕴含着福柯所说的批判和否定的精神，但康德所说的启蒙同时还有肯定的意义，那就是对人的理性建构能力的肯定，特别是人的实践理性，可以实现道德的自我立法，捍卫人作为目的本身的存在和人之所以为人的尊严。康德的批判不是为批判而批判，在批判精神背后有这样明确的价值指向。然而，福柯仅仅获取了启蒙传统中的一半，而阉割了另外一半。这就使得福柯的批判缺乏任何积极的规范性意义。正如凯尔纳（Kellner）所指出的那样：“福柯始终拒绝提出现代性的主体模式与社会组织形式的替代物，拒绝发展一种能够据以批判统治并为个体与社会组织提供替代方案的规范性立场，这些都削弱了他的著作的批判意义。”<sup>[36] (P87-88)</sup>

对于特殊知识分子来说，反抗的意义究竟在何处？为了个体的自由，还是公共的正义？就像否认其他普遍的价值一样，福柯也不承认有公共正义的存在。在与乔姆斯基（Noam Chomsky）的对话中，福柯认为：公正、人性这些体现人类本质的概念，是生成于我们文明内部，是我们的知识类型和哲学形式之中的概念，因而也是阶级体制中的一部分。“公正是权力的工具，——用公正字眼来思考社会斗争，还不如用社会斗争词汇来关注公正。”<sup>[37] (P244, 249)</sup> 相比较而言，福柯并不反对自由，虽然他明确将自由作为批判和反抗所欲实现的目标，但他晚年时自我伦理学的名义下发展出某种关于作为伦理主体的人的建构性理解。他认为，古希腊与基督教的伦理道德层面上的区别，后者是禁忌性的行为准则，要求自我约束和自我牺牲，而前者的重点是自我关切。自我的关切所为了抵抗规范化的规训，让自我有自由的发展，将人生当作“一件艺术品来创造”。而所谓的道德是自由的实践，自由必须在伦理中得以实践，也就是说，自由是福柯的自我伦理学的本体论条件。<sup>[38]</sup> 福柯这里说的自由显然继承了尼采的思想传统，它纯粹是个体的，充满了差异、解放和多元。特殊知识分子对权力所作的反抗，归根结底不是为了实现社会的普遍目标，不追求任何共同的未来，也不预设诸如理性这样的基础主义，反抗本身是无目的的，它只是为了拆解无所不在的社会权力对自我关切、自我发展的禁锢，让个人有可能按照自我的心愿，来自由地创造人生。然而，个人

自由之实现不可能超越具体的语境而存在，总是需要相应的自由、平等和正义的制度机制，渴望自由、承诺自由的人们必须回答：个人的自由如何可能？我们如何为实现个人自由而提供一个相应的社会条件？正如加缪所说的，反抗者不仅要会说不，还要会说是——对普遍正义的肯定，这样的反抗才是有价值的。但福柯只愿意说不，而拒绝说是，拒绝公共正义普遍价值的存在，这样，他对个人自由的肯定就陷入了虚无主义的自我否定。哈贝马斯就是这样批评福柯：“福柯没有充分思索自己在方法论上的困境，没有看到他的权力理论将会遇到与根植于主体哲学的人文科学相同的命运。他的理论竭力超越那些伪科学而达到更严格的客观性，但也就因此而更无助地陷入一种当下主义（presentism）历史学的陷阱。他眼睁睁地看着自己被推向相对主义的自我否定，而不能对自身的言语的规范基础做出任何说明”。<sup>[39]</sup> (P294)

福柯为代表的特殊知识分子凭借专业的力量，在反抗权力、解构不公正的社会秩序上有其颠覆性的意义，但仅仅这些批判本身，无法建构一个替代性的公正社会，而且连社会的公共生活都有一并被瓦解和颠覆的可能。另一方面，特殊知识分子拒绝任何价值目标，又使得个人的反抗显得支离破碎，互相抵消，从而无法与整体性权力体系抗衡，失去了批判的有效性。因而，特殊知识分子就像普遍知识分子一样，在我们这个时代依然无法成为公共知识分子的理想类型。

## 5 一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型

讨论至此，我们似乎陷入了陷入了某种困境：在专业化和后现代时代中，普遍知识分子日益暴露出其虚妄性，而特殊知识分子又无法扮演重建公共性的角色。那么，如何走出这一困境？我们承认：在一个后现代社会中，假使我们依然需要公共生活，那么，普遍的公共价值依然是不可缺少的；而仅仅从特殊领域进行反抗无法形成整体的力量，也无从重建社会的公共性。另一方面，知识的高度专业化使得知识分子如果仅仅凭借普遍的价值诉诸批判，又会显得空洞乏力，缺乏有效的力度——在这样的普遍与特殊的两难之中，我们有无可能走出困境，建构一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型？

在这里，我试图运用布迪厄的理论，提出一种从特殊走向普遍的公共知识分子理想类型。布迪厄在1989年发表过一篇题为《走向普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》（The Corporatism of the Universal: the role of intellectuals in the modern world），详细讨论了当代世界中知识分子如何从特殊走向普遍，从捍卫知识的自主性，进而介入社会的问题。这一问题正是公共知识分子问题的核心所在。<sup>3</sup>

一种从特殊到普遍的公共知识分子应该是如何的呢？布迪厄说，知识分子是一种悖论的或二维的存在，他既是纯文化的，又是入世的。一个文化的生产者，要成为知识分子，必须满足两个条件：

一方面，他们必须从属于一个知识上自主的、独立于宗教、政治、经济或其他势力的场域，并遵守这个场域的特定法则；另一方面，在超出他们知识领域的政治活动中，他们必须展示在这个领域的专门知识和权威。他们必须做专职的文化生产者，而不是政客。尽管自主和入世之间存在二律背反的对立，但仍有可能同时得到发展。<sup>[18]</sup>

作为公共知识分子，首先要捍卫知识上的自主性，这是走向公共生活、实现政治批判的根基所在。为什么自主性这样重要？布迪厄敏锐地注意到，在当今这个知识专业化的学院形态中，知识的生产、流通和分配已经被权力与金钱深入地控制了。资本主义的科层官僚制度，将学校也当作企业一样管理，要求文化生产者接受和采纳工作效率、工作节奏这样的规范，

并且将这些规范作为衡量知识分子成就的普遍标准。另一方面，学院作为国家体制的一部分，虽然使得文化生产者在国家庇护下，可以逃避直接的市场压力，却通过各种拨款或基金委员会给人文社会科学研究施加规范化的压力。于是，“日丹诺夫规律”出现了：“文化生产者在他的特定领域里越是没有作为，越是没有名气，他就越加需要外界的权力，也就越热衷于寻求外界的权力以抬高自己在本领域的身价。”<sup>[20]</sup>因此，知识分子争取自主性的斗争，首先是反抗这样一些机构及其代理人的斗争，反抗将外部的市场、权力和宗教意识形态原则引入到学科内部。特别在学院内部，知识分子必须学会利用国家把自己从国家中解放出来，必须学会获得国家保证给你的那一份，以坚持自己面对国家的独立。也就是说，在知识共同体内部，制定一种标准对话的规则，一种在机会均等的同行中进行纯粹而彻底的竞争的规则。这样的规则是自主的，是知识分子自我立法的规则，不屈从任何外部的市场或权力法则或掺和非知识的因素。

知识分子只有捍卫了知识上的自主性，才有可能从自主性出发，介入公共生活，成为公共知识分子。倒过来说，也只有通过参与政治，才有可能最终捍卫知识的自主性。布迪厄说：“一方面，尤其要通过斗争确立知识分子的自主性，保证文化生产者有一个保持自主性（首先体现在知识活动成果的发表和评价形式中）的经济和社会条件，强化每一领域里最自主的生产者的位置；另一方面，要创造适宜的制度，让最自主的文化生产者不受象牙塔的诱惑，使他们能够使用特定权威集体干预政治，为保障他们自己控制文化生产方式和知识合法性的最低目标而奋斗。”<sup>[18]</sup>

公共空间是一个充满竞争的场域，假如知识分子不去介入，被排除在公共讨论之外，就会有一大批人比如新闻记者、技术官僚、公众意见调查者和营销顾问等等，自我赋予“知识分子”的权威，活跃其间。技术专家治国论就是这样假借知识分子的权威，来控制公共舆论，操纵政治决策。当今这个时代，一方面是公共知识分子参与的匮乏，另一方面又是技术专家干预的过剩。技术专家与公共知识分子都参与政治，但二者之间有明显的区别。虽然他们都有专业背景，并且从专业出发介入公共问题的讨论，但技术专家的参与缺乏超越的眼光，他只是从纯粹的技术角度评估和衡量政策得失。技术专家是没有价值意识的，他将所有价值选择的问题，都转化为一个技术性的改良问题，将所有政治问题，都理解为行政问题。而知识分子的介入公共领域明显带有自己的价值立场，因此可以超越一般的现实或技术层面，以理性反思的姿态建构公共性的批判舆论。

在一个现代民主社会，介入公共领域的不仅有公共知识分子和技术专家，还有其他各种社会阶层和社会职业的公众。那么，公共知识分子与一般公众介入公共生活的方式有什么区别呢？公共领域里公共问题的讨论都要求公众们以理性的方式介入和参与，而且从自己所理解的公共利益出发来考虑问题。然而，作为知识分子，除此之外还有一个特殊的优势，即他可以从专业的角度内行地、深入地为公众分析问题症结之所在，以及社会应该采取什么样的价值立场。专业知识分子具有专业方面的特殊文化资本，他对所讨论的问题有专业的或深入的研究，而且已经在本专业内部具有公认的权威性。不过，当专业知识仅仅在专业领域内部，它并不具有知识的超越性，他还是一个专业知识分子。当知识分子一旦将这样的专业知识放到广阔的背景或社会背景加以考虑，阐释其内在的价值和意义，并以此为背景反思社会公共问题，这就从专业走向了公共，专业领域的权威就转变为公共领域的权威。在公共领域之中，虽然每一个人都是理性的，拥有平等讨论的权力和机会，但由于现代公共问题所涉及的专业知识比较复杂，公共生活依然需要这样的专业权威——权威的意见不是作为定论，而是为一般公众更深入地了解问题的性质、专业的资讯从而最终作出自己的理性选择，提供可能性条件。

钱永祥先生曾经以 1998 年台湾“总统”选举中，中央研究院院长李远哲滥用学术权威，支持陈水扁当选的例子作出分析，指出学术权威可能转化为道德权威，而不承担相应的责任伦理。他认为，在现代社会中，公共讨论是通过非权威的方式，在差异之间形成共识的。因此，知识分子在进入公共领域时，要警惕用学术权威干预公共讨论，不能诉诸人格、身份、

学术、专业、传统、信念等权威资源。<sup>[40] (P385-394)</sup> 钱永祥指出的这一现象有其特殊针对性，当代社会的确太多的学术权威滥用其社会公信力，在其非专业的、不熟悉的公共问题上发表意见，影响和左右舆论。然而，在这里，我想补充一点不同的看法：即使在公共领域的公共讨论中，专业的权威虽然不是唯一的，却是重要的。以专业的或相对于专业水准的研究为知识资源，并以这样的资源作为论据，参与公共讨论，这正是知识分子区别于一般公众介入政治的独特方式。

我们可以举两个著名知识分子的例子。一个是美国核物理学家奥本海默（Robert Oppenheimer），另一个是德国哲学家哈贝马斯（Habermas）。奥本海默作为美国的“原子弹之父”，思考了核技术和核武器将给人类带来的道德灾难，他以其不容置疑的专业权威批判了人类对核技术的滥用，他发言的分量和影响是无人可代替的。而哈贝马斯作为一个对许多社会公共问题有深入研究和讨论的哲学家，在介入诸如科索沃危机、9-11 事件等公共事件讨论时，他那些与众不同的具有反思性的观点得到了广泛的重视。哈贝马斯所凭借的不是所谓的一般知识或普遍道德，而是其深厚的哲学知识。他在谈到哲学对于当代公共生活有什么意义时，问道，由于现代社会的高度分化，其功能系统依赖于专门化的知识，这些知识主要来自专家。那么，作为形而上的哲学有什么用呢？哈贝马斯说：哲学能满足人们对实践导向和生活意义的渴望，哲学家作为公共知识分子要比他们作为专家对现实具有更为广泛的影响力，有助于现代社会达到自我理解，对社会的整体和多方面作为特定的解释，并具有解决正义的或有序社会的基本问题。他特别指出：

在此我们感兴趣的是这样一群行动者，他们显得很突出，成为他们既不能要求也被授权去干涉，而是主动运用他们的专业能力，就共同关心的问题，提出多少是理由充分的看法。由于实现了这种颇有雄心的要求，即在各种情况下公正的考虑所有相关观点，平等地对待各方利益，他们就获得了一种权威，这些知识分子最多能够依赖的就是这样一种权威。<sup>[41]</sup>

哈贝马斯在这里所谈的，他自己以及奥本海默所表现出来的，正是布迪厄所描绘的一种新知识分子理想类型：从特殊走向普遍的公共知识分子。

这样的知识分子，按照布迪厄的说法，处在萨特式的普遍知识分子与福柯式的特殊知识分子之间。前者“对所有他们时代发生的问题，都有权利和义务，只依赖自己的理智的力量，采取一个立场”，而后者“把自己的干预局限在一个特定知识和经验领域”。<sup>[18]</sup> 从特殊走向普遍的知识分子超越了非此即彼的选择，同时也超越了 80 年代在雅各比（Russell Jacoby）与布卢姆（Allan Bloom）之间关于知识分子如何自我理解的著名论争，前者将知识分子看作是介入公共生活、承担社会义务的激进知识分子，后者将知识分子理解为自律的、沉思的、独立地追求知识智慧的学院知识分子。<sup>[28] (P46-47)</sup> 而布迪厄所阐释的知识分子既是学院内部自主的、自律的、对专业有独特爱好的知识者，又能够介入社会公共生活、承担公共责任的知识分子。

更重要的是，布迪厄所说的知识分子不是像福柯所理解的仅仅是各司批判之职的特殊知识分子，之所以从特殊走向普遍，乃是因为从各个专业走向公共空间的知识分子，彼此之间形成了一个普遍的整体，这样的整体，更确切地说，是一个松散共同体，一个知识分子法团。按照布迪厄的设想，这一共同体或法团是通过国际互联网络连接在一起的，将采取“一个圆心无所不在又无处存在的圆”形式，“其中所有地方都是中心，也就没有地方是中心”。这样，所有公共知识分子都可以借助这一国际网络，讨论国内和国际公共事务，并对所有建构良好的公共干预行动提供符号支援。

为什么知识分子必须形成这样一个松散共同体，而不能像福柯所说的那样各自为战？这是因为知识分子所面对和所反抗的，乃是一个整体性的权力与整体性的市场，它们互相纠

缠，形成了一个庞大的、无所不在的系统网络。在整体性的权力与资本面前，个人是截然无法与之抗衡的。知识分子虽然内部在意识形态上四分五裂，但他们都面临着捍卫知识自主性、捍卫知识尊严的职责，知识分子有自己独特的整体利益，因而他们必须成为一个共同体，并以法团主义（Corporatism）的方式参与政治，介入公共生活。这样的法团主义“来自一种适于捍卫充分理解的共同利益的法团主义”，在公共空间实行知识分子的集体斗争，以争取共同体的共同利益。<sup>[18]</sup>

为什么知识分子能够形成一个共同体，其可能性何在？布迪厄强调这乃是因为知识分子拥有理性。他所说的理性不是哈贝马斯的从理想情境抽象出来的先验的乌托邦，而是“存在于一定的历史条件中，存在于一定的对话和非暴力沟通的社会结构中”，<sup>[42] (P248)</sup> 是一种语境化的理性。具体而言，是一套在知识的建构和交往历史、批判的社会实践中所形成的普遍规则，有点类似于古德纳(Alvin Gouldner)所说的评论性的论说文化(culture of critical discourse)<sup>[43]</sup> 知识分子可以借助这套在长期的知识生产、交换和分配中形成的言说规则，在知识共同体内部进行交往和沟通。

布迪厄在《走向普遍性的法团主义》一文中最后这样说：

这种由知识分子垄断的批判性反思，要求知识分子把对普遍性的追求，和追求特殊存在状况之普遍化的持续斗争联系起来，只有后者才能使对普遍性的追求成为可能。

在知识专业化和后现代时代，知识分子通过从特殊走向普遍，重新建构起自己的公共性。新的公共性基础不再是左拉、萨特式的普遍话语，也不限于福柯式的特殊领域，他从专业或具体的领域出发，实现对社会利益和整体意义的普遍化理解。从特殊走向普遍的视野来看，世界既不是由虚幻的意识形态所构成，也不是被后现代和技术专家分割得支离破碎；它从各个不同的特殊性批判立场出发，汇合成一个共同的、又是无中心的话语网络，正是这样的整体网络，建构起当下世界的完整意义和在权力与资本之外的第三种力量：自主的和扩展的文化场域。正是在这样由具体而编制成整体的知识网络中，知识分子获得了自己公共性的基础。

在当代中国，这样一种从特殊到走向普遍的公共知识分子不仅是一个观念形态的理想类型，在学院内部和公共生活空间，他们正在出现，而且越来越活跃。这是专业化时代的公共知识分子，正是他们将学院生活与公共空间连接起来，并赋予超越的批判性意义。从这点而言，或许我们又重新获得了一似希望，传统的公共知识分子死亡了，在整体话语的废墟上，新一代公共知识分子凤凰涅槃，走向新生。

## 参考文献

- [1] 雅各比. 最后的知识分子[M], 洪洁译. 南京: 江苏人民出版社, 2002.
- [2] 许纪霖. 启蒙的命运: 二十年来的中国思想界[J], 二十一世纪, 1999, (12).
- [3] 陈平原. 学术史研究随想[J], 学人, 1991, (1) : 3. 南京: 江苏文艺出版社.
- [4] 陈思和. 知识分子在现代社会转型期的三种价值取向[J]. 上海文化, 1993, (创刊号).
- [5] 陈平原. 近百年中国精英文化的失落[J]. 二十一世纪, 1993, (6).
- [6] 王小明. 旷野上的废墟: 文学和人文精神的危机[J]. 上海文学, 1993, (6).
- [7] 蔡翔、许纪霖. 道统、学统与政统[J]. 读书, 1994, (5).
- [8] 许纪霖. 人文精神的多元意义[N]. 文汇报, 1995-12-17.
- [9] 陈晓明. 人文关怀: 一种知识与叙事[J]. 上海文化, 1994, (5); 张颐武. 人文精神: 最后的神话[N], 作家报, 1995-5-6.
- [10] 张颐武. 现代性的终结: 一个无法回避的课题[J]. 战略与管理, 1994, (4); 陈晓明. 后现代: 文化的扩张与错位[J], 上海文学, 1994, (3); 张法. 从“现代性”到“中华性”[J], 文艺争鸣, 1994, (2).
- [11] 张汝伦、王小明. 人文精神: 是否可能和如何可能[J], 读书, 1994, (3)
- [12] 张承志. 无援的思想[M]. 北京: 华艺出版社, 1995; 张炜. 忧愤的归途[M], 北京: 华艺出版社 1995.
- [13] 汪晖. 死火重温[M]. 北京: 人民文学出版社, 2000, 序言、343-345、430-432.
- [14] 葛兰西. 狱中笔记[M], 曹雷雨等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1-4.
- [15] 福柯. 权力的眼睛[M], 严锋译. 上海: 上海人民出版社, 48、72、147.
- [16] 列奥塔. 知识分子的坟墓[A], 谈瀛洲译. 后现代性与公众游戏[C], 上海: 上海人民出版社, 116-117.
- [17] 让-弗朗索瓦·西里奈利. 知识分子与法兰西激情[M], 刘云虹译. 南京: 江苏人民出版社 2001, 8.
- [18] 布迪厄. 倡导普遍性的法团主义: 现代世界中知识分子的角色[A], 赵晓力译. 学术思想评论[C] 第 6 辑. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1999. 174.

- [19] 曼海姆. 知识阶层问题: 对其过去和现在角色的研究 [A], 卡尔 曼海姆精粹 [C], 南京: 南京大学出版社, 2002. 183.
- [20] 布迪厄. 自由交流 [M], 桂裕芳译. 北京: 北京三联书店, 1996. 51.
- [21] 列奥塔. 后现代状况: 关于知识的报告 [M], 车槿山译. 北京: 三联书店, 1997.
- [22] 王小波. 我的精神家园 [M]. 北京: 文化艺术出版社, 1997. 1
- [23] Richard Posner .Public Intellectuals:A Study of Decline[M]. New york : Harvard University. 2001.
- [24] 陈宣良. 萨特: 幽暗与通明之间 [A]. 周国平. 诗人哲学家 [C] , 上海: 上海人民出版社, 1987. 399-402.
- [25] 福柯. 知识分子与权力: 福柯与德勒兹的对话 [A], 杜小真. 福柯集 [C], 上海: 远东出版社 1998.
- [26] 罗歇·格勒尼埃. 阳光与阴影: 加缪传 [M], 顾嘉深译. 北京: 北京大学出版社, 1997. 164.
- [27] 加缪. 反抗者 [A]. 吕永真译. 加缪全集 [C] 第 3 卷, 石家庄: 河北教育出版社, 1998.
- [28] 博格斯. 知识分子与现代性的危机 [M], 李俊、菜海榕译. 南京: 江苏人民出版社, 2002. 208-217.
- [29] 福柯. 哲学的生命 [A], 严锋译. 权力的眼睛 [C]. 上海: 上海人民出版社, 1997. 102.
- [30] 福柯. 权力与性 [A], 严锋译. 权力的眼睛 [C]. 上海: 上海人民出版社, 1997. 48.
- [31] 福柯. 权力的阐释 [A], 严锋译. 权力的眼睛 [C] . 上海: 上海人民出版社, 1997. 22-34.
- [32] 福柯. 性与政治 [A], 杜小真. 福柯集 [C]. 上海: 远东出版社, 1998. 470.
- 福柯 (Foucault): 《对真理的关怀》, 载《权力的眼睛》, 第 147 页。
- [33] 福柯. 真理与权力 [A], 杜小真. 福柯集 [C], 上海: 远东出版社, 1998. 442.
- [34] 福柯. 什么是启蒙? [A]. 汪晖、陈燕谷. 文化与公共性 [C]. 北京: 三联书店, 1998.
- [35] 康德. 答复这个问题: “什么是启蒙运动?” [A]. 何兆武. 历史理性批判文集 [C], 北京: 商务印书馆, 1997. 22.
- [36] 凯尔纳. 后现代理论: 批判性的质疑 [M], 张志斌译. 北京: 中央编译出版社, 1999. 87-88.
- [37] 福柯. 论人性: 公正与权力的对立 [A], 杜小真. 福柯集 [C], 上海: 远东出版社, 1998. 244、249.
- [38] 莫伟民. 主体的命运: 福柯哲学思想研究 [M], 上海: 三联书店, 1996. 第 5 章
- [39] 哈贝马斯. 现代性的哲学话语 [M], 英文版, 294. 哈贝马斯. 走出主体哲学的别一途径 [A], 汪民安、陈永国、马海良. 后现代性的哲学话语 [C], 杭州: 浙江人民出版社, 2000. 366.
- [40] 钱永祥. 学术权威如何善尽社会角色、略谈“公共型”知识分子 [A], 纵欲与虚无之上 [C], 385-394.
- [41] 哈贝马斯. 再论理论与实践—2002 年 4 月在华东师范大学的演讲 [A], 薛巍译, 世纪中国学术思想网站 (www.cc.org.cn) [C], 2002-10-18.
- [42] 布迪厄. 实践与反思 [M], 李猛、李康译. 北京: 中央编译出版社, 1998. 248.
- [43] 古德纳. 知识分子的未来与新阶级的兴起 [M], 顾昕译. 台湾: 桂冠图书公司, 1992. 41-44.

## 注释

1. 关于志业感, 参见马克斯·韦伯 (Max Weber): 《以学术为业》, 载《学术与政治》, 冯克利译, 北京三联书店 1998 年版。钱永祥对韦伯的志业感内涵的紧张有深入的分析, 参见作者: 《在纵欲与虚无之上》, 载同名著作, 北京三联书店 2002 年版。
2. 当我在这里将汪晖所代表的批判知识分子解释为福柯式的特殊知识分子的时候, 只是在揭示不平等的权力关系这一批判的层面而言, 而忽略了他们之间的重要不同: 福柯所理解的特殊知识分子拒绝任何社会整体的目标, 而中国的批判知识分子是把“政治自由、社会公正和平等权力作为自己的社会目标”并且为之而诉诸于批判的。参见汪晖《死火重温》, 序言第 8 页。
3. 布迪厄本人并没有直接提出从特殊到普遍的知识分子理想类型, 他所欣赏的乃是一种以社会学家为理想类型的科学知识分子。然而, 在这里, 当我们讨论公共知识分子, 并面临着特殊与普遍之间两难困境的时候, 布迪厄的理论事实上提供了一个超越二者的公共知识分子的理想类型。

## From the Special to the Universal — How Is A Public Intellectual Possible in the Age of Professionalization?

Xu Ji-lin

(The Institute of Modern Chinese Thought and Culture of East China Normal University, Shanghai, 200062, China)

**Abstract:** “Public Intellectuals” is a popular topic in the debate among international intellectual circles in the latest one or two decades. But in the Chinese intellectual circle, it seems to be a new topic that

arose only in recent years. The phenomenon that the publicity of intellectuals became a question recently relates directly to the advent of academicalizational and professionalizational era. When the subjects of intellectuals are no longer freelancers and artists, but technical experts and professors, the problem of their publicity appears. The question of public intellectuals has been encountered not only in the west, but also in China. The professionalizational intellectual institution and post-modern cultural thought which turned up after 1970's in Europe and the U.S. have also appeared in China since 1990's. In this article, I will first analyze two mainstream phenomena---professional intellectuals and media intellectuals emerged in 1990's in China. Then from several important discussions about the reconstruction of the publicity of intellectuals in the Chinese intellectual circle in 1990's, I will refine three public intellectuals as ideal types: traditional intellectuals, organic intellectuals and specific intellectuals, and further discuss in detail their knowledge backgrounds and limitations respectively from normative perspective. Finally, with the background of Bourdieu's theory, I will analyze the possibility of constructing an ideal type of public intellectuals from the special to the universal in a professional era.

**Key words:** special and universal; bourdieu; public intellectuals

**收稿日期:**2003-08

**作者简介:**许纪霖(1957-),男,上海人,上海华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员,历史系教授,博士生导师.