

二十一世紀評論

改革開放二十年

啟蒙的命運

——二十年來的中國思想界

許紀霖

80年代中後期的新啟蒙運動，上承思想解放運動，下啟90年代，成為當代中國的又一個「五四」。新啟蒙運動既有渴慕西方現代化的同質性訴求，又有對其進行批判性和反思的潛在性格，構成了混沌的表象和複雜的內在分歧，成為90年代中國思想界三波分化的淵源所在。

1978-98年的中國思想界，與同步進行的中國現代化變革緊密相關。從總體來看，中國的改革是一個自上而下、由體制內部的權力中心向體制邊緣和外部空間逐步拓展的過程，隨着變革的深入和問題複雜性的呈現，思想界也不斷的分化和重新整合。在這二十年中，最值得重視的是80年代中後期的新啟蒙運動，其上承思想解放運動，下啟90年代，成為當代中國的又一個「五四」。二十年來思想界的所有分化和組合，幾乎都可以從中尋找到基本的脈絡。新啟蒙運動是一個十分複雜的思想運動，既有渴慕西方現代化的同質性訴求，又有對其進行批判性和反思的潛在性格。文化態度的同一性與思想內涵的異質性，構成了新啟蒙運動混沌的表象和複雜的內在分歧，成為90年代中國思想界三波分化的淵源所在。

一 新啟蒙運動的由來

所謂的「新時期」，是指從毛澤東的烏托邦全能主義 (Totalism) 體制向以市場經濟為導向的現代化體制的轉型期。如果說社會／政治變革的源頭是1978年底的十一屆三中全會的話，那麼，作為新啟蒙運動前身的思想解放運動，則起源於稍早一些的真理標準問題大討論。中國的這場改革，一開始是從體制內部發

動的，而且是在權力中心進行的，因此帶有明顯的自救性質。改革的發動者們從毛澤東的烏托邦社會主義理想中分離出來，開始探求一條以「四個現代化」為中心訴求的世俗化社會主義現代化道路。「實踐是檢驗真理的唯一標準」的提出，實際上為告別烏托邦社會主義傳統、轉向世俗化社會主義提供了理論上的合法性。思想解放運動，首先意味着從毛澤東和斯大林的傳統社會主義教條中解放出來。從這一意義上說，它可以被視作馬克思主義內部一場路德式的新教革命。

應該說，思想解放運動起初的理論預設具有明顯的科學主義特徵，即曾經被毛澤東時代政治／道德立場優先性所壓抑的唯物論科學主義：生產力是衡量社會進步的唯一標準、科學技術是第一生產力等等。無疑，這一重新將人的物質生活而非精神生活、將知識的優先性重新置於政治／道德優先性之上的唯生產力論和經濟決定論的科學主義，當時在衝破僵化的教條主義束縛方面，曾經起到了相當革命的作用^①。然而，它在主流意識形態之中，卻被凝固為一種世俗導向的實用主義。

路德式的新教革命，常常是以梁啟超所說的「以復古為解放」的方式實現的，主流意識形態的「復古」在當時的極限只能是馬克思、列寧或延安時期的毛澤東。但另外一批處於權力邊緣的馬克思主義者如周揚、王若水等，顯然走得更遠，他們不僅需要唯物論的科學主義論證已經發生的經濟改革，而且需要一種批判性的人道主義支持一場更重要的政治變革。在他們看來，社會主義之所以出現「文革」這樣的歷史悲劇，就是因為忽視了人道主義，忽視了即使在社會主義社會也會發生異化^②。80年代初，當唯物論的科學主義隨着改革的深入逐漸保守化的時候，人道主義的馬克思主義以鮮明的政治批判和道德勇氣接過了思想解放的旗幟，將運動推向了前所未有的高度。1983年3月在紀念馬克思逝世一百周年的大會上，由王若水、王元化等人起草、以周揚名義發表的〈關於馬克思主義的幾個理論問題的探討〉，可以視作人道主義的馬克思主義的代表作，其影響也隨着該報告在權威的《人民日報》上發表而達到了頂峰。

然而，到了改革和開放加速發展的80年代中期，人道主義的馬克思主義卻由於主客觀條件的限制，無法將思想解放運動推向一個更廣、更深的境地。這首先是因為周揚等人都是體制中人，雖然不再處在權力的中心，但不少人仍然居於體制的核心地帶，一方面眾所矚目，另一方面也是靶心所在，當1984年初主流意識形態以「清理精神污染」為名對之打壓時，體制留給他們迴旋和發揮的空間便越來越狹隘。思想解放運動欲保持與發展自己的思想成果，必須在體制的邊緣和體制之外，開拓一個新的思想空間。其次，「以復古為解放」的思想解放運動，既然已經逼近了原典，那麼其內在的邏輯便決定了非從老祖宗那裏解放出來，便無法繼續向前發展的定勢。事實上，現代化改革實踐中提出的大量問題已經遠遠不是馬克思早期思想所能解決得了的。因此，中國思想運動不得

80年代初，一批處於權力邊緣的馬克思主義者不僅需要唯物論的科學主義論證已經發生的經濟改革，而且需要一種批判性的人道主義支持一場更重要的政治變革。1983年3月，由王若水、王元化等人起草、以周揚名義發表的〈關於馬克思主義的幾個理論問題的探討〉，可以視作人道主義的馬克思主義的代表作。

不以一種新啟蒙的方式容納西方資本主義的現代性。這樣，作為思想解放運動邏輯和歷史發展順乎自然的結果，新啟蒙運動便呼之欲出了。

二 公共思想界的出現

1984年，是奧維爾 (George Orwell) 同名的反烏托邦小說描繪的可怕歲月，但在中國，卻是走向文化新啟蒙的歷史時刻。這一年的思想界，出現了在當時來說並非那麼引人注目的幾件事情：《走向未來》叢書第一批正式出版、中國文化書院成立和新一代青年學者開始成為《讀書》雜誌的主流作者^③。我們有理由相信，1984年是新啟蒙運動的發端。

1984年的思想界，出現了在當時來說並非那麼引人注目的幾件事情：《走向未來》叢書第一批正式出版、中國文化書院成立和新一代青年學者開始成為《讀書》雜誌的主流作者。這是中國知識份子一次重要的歷史轉變：他們通過文化言說的方式，從政治／意識形態體制和知識的專業學科體制中逐漸分離或超脫出來，在民間開拓了新的思想空間，重新獲得了文化的自主性和精神的公共性。

新啟蒙運動是思想解放運動的歷史延續^④，但它的重心卻發生了變化。如果說思想解放運動的主要訴求是政治變革的話，那麼，新啟蒙運動的訴求卻轉移到了所謂的「文化的現代化」上。「文化的現代化」的這一訴求，後來被有些批評者認為有「荊軻刺孔子」式的思想誤置或「文化決定論」的嫌疑。但這是中國知識份子一次重要的歷史轉變：他們通過文化言說的方式，從政治／意識形態體制和知識的專業學科體制中逐漸分離或超脫出來，在民間開拓了新的思想空間，重新獲得了文化的自主性和精神的公共性。

這種自主性和公共性在二十世紀上半葉曾經有過，但在1949年以後的全能主義體制中喪失殆盡。思想解放運動雖然重新開始爭取這種喪失了的精神，但因為其還是一個體制內部的運動，即使是人道主義的馬克思主義，也是在官方意識形態的邊緣運作，無法建構一個新的思想空間和社會空間。但新一代的啟蒙學者就不同了，他們在身份上不再是文化官員或意識形態專家，基本上處於權力體制之外，是更具獨立品格的人文社會科學研究者；他們的年齡、閱歷也使得他們產生了「走出馬克思」的強烈衝動，雄心勃勃地準備在西方古典和現代的知識背景上重新建構中國的現代化方案。他們繞過敏感的體制改革話題，通過文化言說的方式，開闢一個新的思想空間。

這一開始多少有點不自覺的策略性調整，最後產生的結果卻具有戰略性的意義。作為一場文化的新啟蒙運動，不僅要擺脫政治意識形態話語，而且也力圖超越學科的知識體制，通過民間的運作方式，在受控的公共傳媒夾縫和邊緣之中建構一個跨學科的、公共的思想界。它與傳統的理論界以及學術界的區別在於：理論界爭奪意識形態霸權（思想解放運動基本沒有超越理論界的範圍），學術界是受國家知識體制控制的學科範圍內的專業知識領域。而新啟蒙運動所要建構的思想界，具有哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 所說的「公共空間」的性質，通過民間的自由論壇或公共傳媒，討論社會生活和文化生活的公共事務^⑤。它的民間化（相對於國家意識形態而言）和公共化（相對於專業的學科而言）特徵，表明這是一塊真正屬於公共知識份子的領域。也只有在這樣的思想界裏，知識份子才成為知識份子，既不是國家意識形態的代言人，也不是被狹隘的知識分工

所限制的專家學者。這樣一個具有相對獨立品格的公共思想界，儘管至今沒有獲得建制的保障，但作為新啟蒙運動的直接產物，卻在十多年的風風雨雨中歷經起伏，頑強地生存下來，並且有了可觀的發展。僅憑這一點，新啟蒙運動就足以載入史冊了。

三 新啟蒙運動的同一性

新啟蒙運動在內涵上是一個比思想解放運動要複雜得多的文化運動。然而，這樣一個複雜的文化運動何以保持它的同一性？它又是在甚麼樣的意義上獲得其同一性的？中國的歷史常常呈現出某種令人驚訝的相似之處。如果說思想解放運動類似十九世紀末康有為的「托古改制」的話，那麼，新啟蒙運動在任何方面似乎都在模仿七十年前的那場五四新文化運動。事實上，新啟蒙知識份子們通過對五四的歷史重構，也是如此自我理解的。新啟蒙之所以能夠成為一個表面統一的思想運動，首先是建立在一種價值態度一致性的基礎上的^⑥。「重新估定一切價值」，成為運動中各種思潮和流派共同趨向。中西文化比較之所以成為這場運動的中心內容，不是因為真的對中西文化發生了認知上的興趣，而是需要對它們作出價值上的評判，從而為現代化方案的重新設計提供文化上的合法性。

新啟蒙運動的「態度的同一性」，還體現在對西方現代化終極目標理想化的渴望上。雖然在理解這一終極目標的具體圖景上有各種各樣的差別，但在理解的方式上卻是共同的，即以一種歷史目的論的方式，對現代化前景作出普世性的承諾。這與思想解放運動的歷史理解方式基本是一致的，區別僅僅在於：解放派的歷史目的論是一種時間線性的社會發展普遍模式，將資本主義視作通向社會主義現代化目標的不可跳躍的歷史階段，而啟蒙派避開了資本主義／社會主義這類敏感的意識形態概念，他們借助當時在中國紅極一時的現代化理論，將西方的資本主義敘述為一種中性的、可以以一系列技術參數加以量化的現代性指標，或理解為帕森斯 (Talcott Parsons) 所描述的市場經濟、民主政治和個人主義三大特徵，從而使這一具體語境中的歷史訴求具有了超歷史的普遍主義性質。

儘管新啟蒙運動所包含的西方思潮在內容上十分龐雜，然而啟蒙知識份子在現代化理論的傳統／現代思維模式影響下，將這些思潮都理解為與（中國）傳統對應的（西方）現代話語，因此獲得了某種模糊的共同思想預設。他們像五四時期的知識份子那樣，對外來思潮有一種兼容並包的開放氣度，對各種看來互相矛盾的思想學說都有興趣，都有一種混沌的、模糊的大致了解。也就是說，西方思想以「現代」的名義，被當做一個有機的整體接受下來，尚未呈現出其內在的緊張性。當時的思想界雖也有尖銳的分歧，但因為有共同的思想預設和模糊而統一的知識背景，所以分歧的焦點常常表現在與中國語境有關的價值選擇上，而沒有深入到知識論層面。在表面的分歧背後，依然能夠看到可以相互通

新啟蒙運動的「態度的同一性」，體現在對西方現代化終極目標理想化的渴望上，即以一種歷史目的論的方式，對現代化前景作出普世性的承諾。當時的思想界雖也有尖銳的分歧，但因為有共同的思想預設和模糊而統一的知識背景，所以爭論的雙方仍能夠經常出現真誠的對話和充滿激情的討論。

約的、共同的知識地層。正因為爭論的雙方處於同一個價值態度和知識平台上，因此在新啟蒙運動內部能夠經常出現真誠的對話和充滿激情的討論。那是一個真誠的、激情的年代，也是一個開放的、混沌的年代。

在「走向未來」的積極推動下，科學主義的另一種形態——經驗論科學主義，在新啟蒙運動中迅速替代唯物論科學主義，通過西方科學哲學和科學方法論的介紹，再次充當了思想啟蒙的先鋒。而他們一再強調的「科學精神」和「科學方法」亦深刻地帶有批判理性主義的色彩，為現代性的自我反思提供了方法論基礎。

「文化：中國與世界」高舉人文主義的旗幟，更關注對西方從古典到現代的人文主義思潮的引進。這些人文思潮雖然也是西方現代性譜系的一個部分，卻是以向理性主義主流思潮挑戰的姿態出現的。雖然當時人們還無法理解其對現代性的強烈解構作用，但顯然對其有了濃厚的興趣。

四 潛在的批判性反思

雖然新啟蒙運動「態度的同一性」在整體上肯定了西方的現代性，然而，西方的現代性傳統卻是一個具有內在緊張和衝突的結構，新啟蒙知識份子兼容並包、照單全收的拿來主義引進方式，使得在同一性背後被遮蔽的，是內在的、深刻得多的異質性內涵。西方現代性的各種思潮一方面賜予了中國知識份子認同啟蒙的思想資源，同時也提供了自我否定的另一面傳統，這就使得後者在追求西方現代性的時候，也擁有了對其進行批判性反思的可能性。儘管這種批判性的反思在當時還是一種潛在的能力和趨勢，卻普遍存在於新啟蒙運動的各家各派身上。「走向未來」在當時被一般人認為是科學派，其編委會中的核心成員主要是在中國科學院從事科學史或科學哲學的研究人員，因而「科學精神」和「科學方法」始終成為「走向未來」高高飄揚的精神旗幟。如前所述，唯物論的科學主義在思想解放運動中曾經發揮過相當重要的解放作用，但後來在人道主義的馬克思主義崛起之後，逐漸顯示出其保守的性格。然而，在「走向未來」的積極推動下，科學主義的另一種形態——經驗論科學主義，在新啟蒙運動中迅速替代唯物論科學主義，通過西方科學哲學和科學方法論的介紹，再次充當了思想啟蒙的先鋒。隨着波普爾(Karl Popper)的批判理性主義、庫恩(Thomas Kuhn)的範式理論以及拉卡托斯(Imre Lakatos)的科學研究綱領方法論的引進，經驗論科學主義很快揚棄了自身的獨斷論和一元論因素，變成一個多元的、開放的和具有自我反思、自我糾錯能力的理論傳統^⑦。實際上，波普爾、庫恩等人的科學思想已經內含着對西方現代性中李歐塔(Jean-François Lyotard)所批評的宏大敘事「真理神話」的批判性否證。「走向未來」所一再強調的「科學精神」和「科學方法」已經深刻地帶有批判理性主義的色彩，為現代性的自我反思提供了方法論基礎。

與「走向未來」相對應，「文化：中國與世界」高舉的是人文主義的旗幟。由於其編委會的成員主要來自中國社會科學院和北京大學的人文學者，所以他們更關注的是對西方從古典到現代的人文主義思潮的引進，尤其重視德法的現象學、闡釋學、存在主義、宗教學、法蘭克福學派以及各種非理性主義的譯介。這些人文思潮雖然也是西方現代性譜系的一個部分，卻是以向理性主義主流思潮挑戰的姿態出現的，構成了西方現代性的複雜內涵。特別值得注意的是，後現代主義中的一些代表人物如福柯(Michel Foucault)、德里達(Jacques Derrida)、傑姆遜(Fredric Jameson)、貝爾(Daniel Bell)等，當時也出現在新啟蒙知識份子的視野之中。雖然當時人們還無法理解其對現代性的強烈解構作用，但顯然對其有了濃厚的興趣。80年代後期後現代學理的引入，與90年代後現代思潮的崛起顯

然有着直接的知識關聯。對於這些形形色色的西方人文主義思潮，「文化：中國與世界」雖然在整體上也將其納入「文化的現代化」的總體性目標加以吸收和理解，但對西方現代化過程中工具理性至上的傾向多少懷有一份保留。如果說「走向未來」因為相信批判理性主義的自我糾錯機制而對現代化的前景不無樂觀的話，那麼，「文化：中國與世界」則從人文主義的價值批判立場出發，對現代化過程中人性、價值和意義世界的失落，充滿了文化上的憂慮。雖然當時在國內尚未出現全方位的世俗化市場社會，他們的人文憂思僅僅是學理層面上的，但其與90年代的人文精神討論，顯然屬於同一個精神譜系。

相對來說，中國文化書院的文化姿態在當時比較邊緣，不居於潮流的中心。它主要由北京大學哲學系一批研究中國哲學和中西哲學文化比較的學者組成。在充滿激情、思潮洶湧的80年代，他們似乎無意製造新的潮流，而是實實在在地做一些中國文化的基礎性介紹和中西文化比較的學理性研究。由於受到應邀前來講學的杜維明等海外新儒家學者的影響，他們對中西文化持一種溫和的調和態度，既不盲目推崇西方文化，也對本土文化傳統有一份同情的理解。事實上，海外新儒家以及錢穆、傅偉勳、余英時、林毓生等海外華人學者溫和的「文化保守主義」聲音，還包括李澤厚的「西體中用」調和主張，在新啟蒙運動時期，不僅在中國文化書院，而且在《讀書》、《走向未來》、《文化：中國與世界》等民間雜誌上，也都有介紹。雖然當時和者蓋寡，在聲勢上也遠遠不及激進反傳統，但這些溫和的保守主義聲音卻在歷史中沉澱下來，成為90年代學術史研究和「國學熱」的原初生長點。

上述這些對西方現代性潛在的批判性反思，基本上還是在精神—價值層面，尚未進入社會政治制度層面。儘管如此，新啟蒙運動複雜的異質性內涵，已經預示着終將來臨的大分化。事實上，90年代思想界的所有變化，幾乎都可以在80年代找到其蹤迹和脈絡。從這個意義上說，80年代與90年代並不是兩個完全斷裂的年代，兩者之間存在着微妙而又複雜的譜系關聯。

五 90年代的分化

1989年的事件中斷了新啟蒙運動的進程。在90年代初，知識份子被迫進入冬眠狀態，但精神和思想的自我反思卻由此開始。這一反思實際是新啟蒙運動的必然結果，即使沒有突發事件也遲早會發生，不過如今是以如此痛苦和尖銳的方式提前來臨。反思的結果使得原來蟄伏在新啟蒙運動中的分歧表面化了，思想界的分化從此一發不可收拾。另一方面，隨着90年代新的社會政治格局的穩定，尤其是1992年以後經濟改革加速，市場社會在中國全面登場，使得知識份子對中國改革的現實、道路和發展前景的分歧大大加深，原先的「態度的同一性」不復存在，思想界的裂縫越來越深，以至達到無法彌補的程度。總的來說，90年代思想界的斷裂是通過三波分化而完成的。

中國文化書院的文化姿態在當時比較邊緣，他們無意製造新的潮流，而是實實在在地做一些中國文化的基礎性介紹和中西文化比較的學理性研究。雖然當時和者蓋寡，但這些溫和的保守主義聲音卻在歷史中沉澱下來，成為90年代學術史研究和「國學熱」的原初生長點。

(甲) 第一波分化是「思想」與「學術」的分化

90年代初，一些知識份子開始檢討新啟蒙運動的「趨新驚奇、泛言空談」，將之歸咎於學風的「浮躁」和「空疏」。他們開始有意識地抽身於思想界，成為有明確專業志向的學者。然而，這一轉向受到了一些堅持80年代啟蒙傳統知識份子的批評，認為是「思想家淡出，學問家凸出」。其實，雙方真正的分歧乃在於對啟蒙的看法上，即在90年代新的歷史語境下，如何繼續啟蒙？

90年代初，一些知識份子開始檢討新啟蒙運動的「趨新驚奇、泛言空談」，將之歸咎於學風的「浮躁」和「空疏」。他們開始有意識地抽身於思想界，進入專業的學術界，通過重建學術史、學術規範和疏理傳統國學，為中國學術和文化奠定一個更紮實的知識基礎。新一輪的民間學術雜誌《學人》、《中國社會科學季刊》(香港)、《學術集林》和《原學》等的創辦，體現了一部分啟蒙知識份子轉向了學術化和知識化，成為有明確專業志向的學者。90年代的「國學熱」在相當的程度上就是這一學術化轉向的知識性產物。然而，這一轉向受到了一些堅持80年代啟蒙傳統知識份子的批評，認為是「思想家淡出，學問家凸出」。圍繞着「思想」與「學術」孰為優先的問題，堅持「思想」的《現代與傳統》(廣州)與提倡「學術規範」的《中國書評》(香港)之間，還發生了一場不大不小的爭論。其實，無論是堅持「思想」還是主張「學術」的知識份子，都認為「學術」與「思想」有兼得的可能，都贊成王元化提出的「有思想的學術和有學術的思想」；雙方真正的分歧乃在於對啟蒙的看法上，即在90年代新的歷史語境下，如何繼續啟蒙？的確，在轉向「學術」的知識份子中，有相當一批人是完全告別了啟蒙，尤其是一些60年代出生的青年學者，放棄了知識份子的公共關懷，在國家控制的學科化知識體制中，熱衷於做一個專家型的知識人。但其他一些「學術」型知識份子，特別是80年代的過來人，通過對五四運動中激進主義的反思和文化保守主義歷史價值的重新發現，實際上對啟蒙有了另一種新的理解，即啟蒙的深化不能僅僅靠浪漫主義的思想激情，更重要的是要有學理的深厚基礎；與其不斷地追逐潮流，不如對西學進行一些最基本的學理研究；對於傳統的研究也必須拋棄立場優先的價值評判態度，而代之以知識論的分析方法，以「同情性的理解」重新闡釋傳統。不過，這「另一種啟蒙」至今未被「思想」型知識份子所理解和接受，隨着思想界的重新活躍，雙方的分歧也在繼續擴大。

(乙) 第二波分化是人文精神與世俗情懷的分化

1992年鄧小平南巡講話以後，中國經濟駛入快車道，一個以市場為中心的消費社會的出現，使人們在80年代所呼喚的現代化目標部分兌現。現實的急劇改變促使新啟蒙知識份子內部發生了更深刻的分化。以「二王」(王蒙和王朔)為代表的一些具有世俗情懷的知識份子，熱烈地歡呼市場經濟的來臨，將之視作徹底鏟除極「左」根源、實現世俗幸福的必由之路；並且以「躲避崇高」式的虛無主義立場，否定一切形式的理想主義^⑥。而另一些打着後現代主義旗號的文化批評家，將當時在中國出現的大眾消費文化解釋為一種普世性的「後現代文化」，迫不及待地宣布中國「現代性」已經終結，一個與世俗社會擁抱的「後新時期」正在降臨^⑦。與此同時，生活在中國金融和商業中心——上海的一批人文學者，更多地感受到的卻是金錢文化和商業霸權對文化人和人文事業的壓迫，他們在

1994年《讀書》雜誌上發表的人文精神系列對話，旨在重新高揚文化啟蒙的旗幟，回擊虛無主義和後現代主義，在工具理性壓倒一切的市場社會中重新尋回失落的精神價值和生活意義，並因此與上述兩批具有世俗情懷的知識份子發生了激烈的論戰^⑩。後來，在人文精神的擁護者中，又悄悄地分化為兩支：溫和的一支秉承「文化：中國與世界」的傳統，繼續從知識論的層面反思現代化的幽暗面；另一支以「二張」（張承志、張煒）為代表，以一種極端的道德理想主義姿態，激烈抨擊世俗社會，並逐漸演變為社會／文化意義上的民粹主義^⑪。

（丙）第三波分化是自由主義與新左派的分化

90年代中國的現實，出現了「後全能主義」時代的複雜格局，這就使得具有現實社會關懷的知識份子產生了日益嚴重的政治分歧。一些原來屬於啟蒙陣營的知識份子開始認同「後全能主義」時代的世俗社會主義，致力於設計威權主義的現代化國策。這些知識份子所熱衷的不再是公共思想的創新，而是在理論界獲得意識形態霸權，事實上已經與我們所討論的思想界無涉。此中，最值得注意的是從1997年底開始出現的自由主義與新左派的公開對峙。在民間思想界，自由主義到90年代取得了全面的勝利，甚至這一名詞本身就像民主與科學一樣，也獲得了某種神聖性^⑫。自由主義在90年代的發展，首先源於1989年事件以後思想界對政治激進主義的反省，1995年以後出現的「顧準熱」也有力地催生了自由主義思潮的興起。到1997年，哈耶克（Friedrich A. von Hayek）的兩本重要著作《通往奴役之路》（*The Road to Serfdom*）和《自由主義秩序原理》（*Constitution of Liberty*）中譯本的出版，在思想界引起了意想不到的轟動，很快成為暢銷書。而自由主義的同人刊物《公共論叢》在介紹自由主義學理方面也發揮了重要作用。目前作為顯學的自由主義是自由主義譜系中比較保守的一支：以哈耶克為代表的新古典自由主義，其在中國的實際推動者有80年代思想解放運動的過來人，也有新一代的政治學學者。他們堅持啟蒙的旗幟，致力於落實現代化目標中至今沒有兌現的思想自由和政治改革，並且將落實個人財產權和實現經濟自由理解為自由主義的核心內容^⑬。至於其對立面的新左派^⑭，本來也屬於新啟蒙的陣營。其較早崛起的海外一支主要是目前在美國留學或任教的中國學者，他們受非主流的西方新馬克思主義的影響，強烈地批評西方主流的自由主義意識形態，提倡超越社會主義與資本主義，走一條「制度創新」的、具有中國特色的現代化道路^⑮。令人關注的是，新左派中激進的一部分，重新引用盧梭（Jean J. Rousseau）的人民主權論學說，主張在中國實行激進的民粹主義民主。保守的自由主義與激進的新左派，這處於兩個極端的知識份子陣營，至今沒有展開像樣的正面交鋒，他們之間的分歧不僅是觀念上的，也是利益上的^⑯，更是知識話語上的^⑰。而後者的不可通約也許是中國思想界最重要的斷裂。這一分化目前仍在進行之中，有更多的知識份子正在捲入這一本世紀末最後一場思想的大論戰。值得注意的是，一些兼顧自由與公正的中間知識份子，以西方羅爾斯（John Rawls）為代表的新自由主

目前作為國內顯學的自由主義是自由主義譜系中比較保守的一支，至於其對立面的新左派，由於受非主流的西方新馬克思主義的影響，強烈地批評西方主流的自由主義意識形態，提倡走一條「制度創新」的中國特色的現代化道路。這兩個陣營的知識份子的分歧不僅是觀念上的，也是利益上的，更是知識話語上的。

義或社會民主主義為理論依據，正在醞釀尋找在自由主義與新左派之間的第三條道路。如果新自由主義與社會民主主義最終能異軍崛起並產生良性互動，將有助於緩和目前中國思想界的兩極化對峙，重新找到對話和討論的共同基礎。

總而言之，到90年代末，中國思想界通過三波分化，新啟蒙運動所建立的脆弱的同質性已經完全解體，無論在目標訴求／價值指向、還是知識背景／話語方式上，都發生了重大斷裂，變得不可通約。一個統一的、可以進行有效對話的思想界不復存在。新啟蒙運動解體了，就像當年的五四運動一樣。難道這就是無法逃脫的歷史宿命？

* 本文的部分內容承蒙與劉擎、羅崗、薛毅諸位學友共同討論，多有啟發，在此謹致謝意。不過，若有錯誤之處，仍由我負責。

註釋

① 關於科學主義在中國的兩種表現形態——唯物論的科學主義和經驗論的科學主義，及其在80年代中國的意義，劉青峰作了很好的專題研究。參見劉青峰：〈二十世紀中國科學主義的兩次興起〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1991年4月號。

② 參見王若水等：《人是馬克思主義的出發點——人性、人道主義問題論集》（北京：人民出版社，1981）；丘石編：《中國當代解放思想的歷程——解放文選（1978-1998）》，上冊（北京：經濟日報出版社，1998）。

③ 在80年代的新啟蒙運動中，有三個民間的文化學術團體發揮了重要的作用：「走向未來」、「文化：中國與世界」和中國文化書院。「走向未來」和「文化：中國與世界」分別出版了擁有廣泛社會影響的雜誌和系列叢書，中國文化書院通過函授、文化講習班和出版物發揮着影響。上述團體和出版物多少都具有同人的性質，而1979年由三聯書店創辦的《讀書》雜誌，作為民間的一個公共領域，一直保持着它的非同人性質，在整個80年代，它的作者群經歷了兩代人：在1974-75年之前，主要是人道主義的馬克思主義者，而在這以後，主要作者群變為更年輕的新啟蒙學者。在當時，幾乎所有重要的青年學者都在《讀書》上發表過文章。此外，到80年代後期，還有更多的民間叢書或雜誌出版，其中比較有影響的如北京的「二十世紀文庫」、上海的《新啟蒙》叢刊等等。關於80年代民間學術文化運動的情況，陳方正和金觀濤有很詳細的回憶和研究。參見Chen Fong-ching and Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts To River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979-1989* (Hong Kong: Chinese University Press, 1997).

④ 思想解放運動與新啟蒙運動的關係是比較複雜的，有相互交叉、前後相繼的一面。比如王元化、李澤厚、龐樸等，既是思想解放運動中的活躍份子，後來也成為新啟蒙運動較年長的重要參與者。同時，這兩個運動也有彼此獨立的共時性一面，思想解放運動在80年代中後期並沒有終結（乃至今天依然以一種非運動的精神方式在沿續），只是作為思想界的主流，讓給了新啟蒙運動而已。

⑤ 近年的研究表明，當代中國公共空間或民間社會的建構，不是像東歐那樣是在與國家權力的對抗中實現的，恰恰相反，由於中國的改革具有自上而下、由內而外的性質，在公共空間的建構過程中，民間與體制有着極其複雜的互動關係，有一個從體制內部逐漸生長和游離的複雜過程。參見註③所引陳方正、金觀濤著作：汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉（增訂本），《文藝爭鳴》（長春），1998年第6期。

- ⑥ 汪暉曾經將五四運動視作一個建立在「態度的同一性」上的思想運動，這同樣可以用來理解新啟蒙運動。參見汪暉：〈預言與歷史：中國現代歷史中的「五四」啟蒙運動〉，《文學評論》（北京），1989年第3-4期。
- ⑦ 有關研究參見註①所引劉青峰文。
- ⑧ 有關王蒙等人的觀點以及爭論，參見丁東、孫玟選編：《世紀之交的衝撞——王蒙現象爭鳴錄》（北京：光明日報出版社，1996）。
- ⑨ 參見張頤武：〈「現代性」的終結：一個無法迴避的課題〉，《戰略與管理》（北京），1994年第3期；陳曉明等：〈後現代：文化的擴張與錯位〉，《上海文學》，1994年第3期；張法等：〈從「現代性」到「中華性」〉，《文藝爭鳴》（長春），1994年第2期。
- ⑩ 有關人文精神的對話和論戰的情況，參見王曉明編：《人文精神尋思錄》（上海：文匯出版社，1996）。
- ⑪ 有關人文精神的深入討論和「二張」的情況，參見愚士主編：《以筆為旗：世紀末文化批判》（長沙：湖南文藝出版社，1997）；蕭夏林主編：《無援的思想》（北京：華藝出版社，1995）、《憂憤的歸途》（北京：華藝出版社，1995）。
- ⑫ 在80年代，自由主義作為一種西方思潮已經為人們所了解，但當時還是歸身於混沌的民主旗幟下，沒有公開打出自己的旗幟。從學理上說，中國的自由主義是在認識到英美與法國、洛克與盧梭不同的民主取向之後才逐漸獲得了自明性。在新啟蒙運動中，有關哈耶克、波普爾等自由主義的思想以及對盧梭人民主權論的批評已經在《讀書》、《走向未來》等雜誌上出現，但沒有引起普遍的重視。第一個公開呼籲自由主義的是甘陽，他在五四運動七十周年的時候重新闡釋五四，顛覆了「民主與科學」，代之以「自由與秩序」。參見甘陽：〈自由的理念：五四傳統之厥失面〉，《讀書》，1989年第5期。這篇文章引起了廣泛的注意，成為90年代全面反省政治激進主義的起點之一。
- ⑬ 參見劉軍寧編：《自由主義的先聲：北大傳統與近代中國》（北京：中國人事出版社，1998）中李慎之的序與劉軍寧的前言；董郁玉、施濱海編：《政治中國：面向新體制選擇的時代》（北京：今日中國出版社，1998）。
- ⑭ 有趣的是，當今中國思想界中，幾乎所有的自由主義者都樂意承認自己是自由主義者，而沒有一個新左派知識份子願意接受新左派的稱號。這可能是由於二十年來的中國政治文化中，「左派」這一名詞不幸地帶有某種公認的貶義。
- ⑮ 參見崔之元：《第二次思想解放與制度創新》（香港：牛津大學出版社，1997），以及甘陽、王紹光等自1994年以來在《二十一世紀》上發表的系列評論和論文。1997年底，新左派思潮在國內獲得了有力的呼應，參見汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉（增訂本），《文藝爭鳴》（長春），1998年第6期；〈「科學主義」與社會理論的幾個問題〉，《天涯》（海口），1998年第6期；以及即將在《天涯》雜誌發表的汪暉：〈關於現代性問題答問〉。汪暉從學理上全面分析90年代以來中國所出現的跨國資本與集權體制一體化的複雜格局，揭露在「全球化」背後所掩蓋的壓迫關係，並試圖在重新反思現代性的基礎上重建知識份子的批判性。如果說在這以前當代知識份子對資本主義的批判還僅僅局限在精神／文化層面的話，那麼新左派已經將這種批判性推向了更廣泛的社會／政治層面。
- ⑯ 在80年代中國知識份子更多地是「觀念」的，表現出「傳統」知識份子超越和獨立的公共性格。而在社會階層和利益群體日趨分化和表面化的90年代，中國知識份子也越來越「有機化」，喪失了其公共性。比如保守的自由主義更感興趣的是中產階級的成長，而新左派則明確地宣布自己站在被剝奪的底層民眾一邊。
- ⑰ 自由主義的話語基本是西方啟蒙思潮的主流話語，而新左派的知識背景已經置換為後現代和當代西方新馬的邊緣話語。兩邊的不可通約性在於：自由主義對後現代和新馬不屑一顧，而新左派對自由主義的主流話語持有激烈的批判立場！