

二十一世紀評論

中國九十年代思想論爭

啟蒙的自我瓦解

許紀霖

在80年代的新啟蒙運動之中，中國的公共知識份子，在文化立場和改革取向上，以「態度的同一性」形成了共同的啟蒙陣營。但這一啟蒙陣營到90年代，在其內部發生了嚴重的分化。圍繞着中國現代性和改革的重大核心問題，知識份子們從尋找共識開始，引發了一系列論戰，公共空間被重新封建化、割據化，一個統一的公共思想界不復存在。

90年代的中國思想文化界，是一個重新分化的年代。在80年代的新啟蒙運動之中，中國的公共知識份子在文化立場和改革取向上，以「態度的同一性」形成了共同的啟蒙陣營^①。但這一啟蒙陣營到90年代，在其內部發生了嚴重的分化。圍繞着中國現代性和改革的重大核心問題，知識份子們從尋找共識開始，引發了一系列論戰，並以此產生了深刻的思想、知識和人脈上的分歧，因此形成了當代中國思想界的不同斷層和價值取向。就中國思想文化界而言，90年代同80年代的一個最重要的區別，就是從「同一」走向了「分化」。80年代的中國知識份子對西方文化和中國文化的了解比較有限，各家在觀點上雖然有爭論，但知識結構大致相同，思想趨向也相對同一。然而，到90年代，知識界發生了重大的分化，首先是因為90年代中國所發生的一系列深刻的變化，標誌着當代中國正經歷艱巨而痛苦的歷史嬗變和社會轉型，而且也為學術思想的突破性發展提供了充分的歷史可能和堅實的經驗基礎。另一方面，中國思想界面對社會激烈的變化，力圖從理論上予以新的解釋和闡述，從而煥發出前所未有的積極與現實對話的活力；但由於知識背景、問題意識、工作假設乃至視野和方法的差異，思想者針對同一現象往往得出迥然相異甚至針鋒相對的結論，從而引發不同話語之間的猛烈碰撞，形成了一系列在海內外學術界具有重大影響的思想文化論爭。通過這些論爭，中國知識界的思想分化到90年代末基本完成。短短的十年時間，公共空間被重新封建化、割據化，一個統一的公共思想界不復存在。

* 本文為教育部國家重點攻關項目「當代中國人精神生活調查研究」課題的一部分。

一 九十年代的啟蒙分化

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，即使沒有突發事件遲早也會發生，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，使得中國的現狀變得異常複雜。社會意識形態的核心分歧不再是要不要改革、改革是姓「社」還是姓「資」，而是如何改革，往甚麼方向改革，而這一切，又與對甚麼是中國的現代性、現代性中的一系列重要問題如自由、民主、公正、平等的理解，有重要的關係。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，思想界的裂縫愈來愈深，以至達到無法彌補的程度。

雖然80年代和90年代都以反思為知識份子的時代特徵，但80年代更多的是道德的反思，從啟蒙思想的外部反思傳統文化和現實政治體制，而90年代偏重於知識的反思，反思自己的知識前提，這是啟蒙思想的自我反思。如果說80年代的主題是啟蒙的話，那麼90年代的主題就轉為反思啟蒙。這樣，80年代尚未分化的啟蒙思想，到90年代其內部互相衝突的思想傳統，就漸漸分化，乃至明朗了。

總的來說，90年代思想界的斷裂是通過三個階段的分化而完成的。

1990年到1992年是第一階段。面對驟然出現的歷史巨變，知識份子首先要解決的是：是否還有必要繼續推進80年代的新啟蒙運動，還是需要反思，重新建立自己的知識基礎？因而最早的一場論爭是在《學人》上發生的學術規範討論^②。90年代中國思想界的分化，最初是以尋找共識開始的。最早發生的學術規範討論，啟蒙者們原先試圖為1989年以後知識份子的反思確定一個基礎性的共識，但討論一經展開，卻揭示了啟蒙者內部深刻的分歧，80年代「態度的同一性」只是保持在價值層面，一旦轉到知識建構這一層，再也無法調和，於是，從追求共識開始，到分化結束，中國思想界的大分化、大辯論由此拉開了序幕。

在90年代初，啟蒙知識份子痛定思痛，從反思1989年事件開始，進而反思二十世紀中國的激進主義，從而發生了一場激進與保守的論爭^③。這一論爭的主要空間不在國內，而是在香港剛剛創刊的《二十一世紀》雜誌，這一雜誌在90年代上半期是中國思想界最重要的知識份子公共領域雜誌，具有相對的討論自由。即使如此，1989年事件的問題意識也只能以一種歷史化的方式進行，即通過反思二十世紀中國的激進主義，間接地思考1989年事件中衝突的雙方為甚麼具有相同的思維邏輯，最終導致歷史性的悲劇。然而，從這一論爭當中可以看到，80年代的啟蒙陣營在關於甚麼是激進、甚麼是保守這些基本觀念上，無論從其歷史內涵、還是規範學理上，都發生了截然不同的思路，而在這些分歧的背後，是80年代所未曾發生的改革思想的分歧，在對改革的理解上，是相信社會

在90年代，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，思想界的裂縫愈來愈深，以至達到無法彌補的程度。80年代更多的是道德的反思，從啟蒙思想的外部反思傳統文化和現實政治體制，而90年代偏重於知識的反思，這是啟蒙思想的自我反思。如果說80年代的主題是啟蒙的話，那麼90年代的主題就轉為反思啟蒙。這樣，80年代尚未分化的啟蒙思想，到90年代其內部互相衝突的思想傳統，就漸漸分化，乃至明朗了。

可以通過改革全面轉化，還是認為改革只能通過新舊的調適，加以推進？因而，在改革的策略上，是採取烏托邦的激進革命，還是漸進社會改造？

1992年鄧小平南巡講話以後，中國經濟開始起飛，於是思想界進入了第二階段。隨着市場社會的出現，知識份子的生存處境和社會尊嚴受到世俗化的嚴峻挑戰，被迅速邊緣化。他們在面對國家權力的同時，驚訝地發現市場金錢的壓力，甚至是更直接、更具體。市場經濟本來是80年代啟蒙知識份子呼喚的理想之一，但當市場真正來臨的時候，啟蒙者自身卻成為了可憐的祭品。於是圍繞着如何看待市場社會、知識份子何以重建自己的尊嚴，發生了一系列的論戰：1994年由王曉明等上海知識份子在《讀書》雜誌上首先發起的人文精神大討論^④；由張承志、張煒兩位作家發出「抵抗投降」而引發的道德理想主義論戰^⑤；由張頤武、陳曉明兩位文學評論家所代表的否定五四以來啟蒙話語、肯定世俗生活的後現代和後殖民文化思潮以及論戰^⑥。

1992年以後，當市場真正來臨的時候，啟蒙者自身卻成為了可憐的祭品。另一方面，中國知識份子在現實層面發生了進一步的分歧，論爭在90年代中期全面展開，並且逐漸引向涉及到改革方向和原則的一些更深層的問題，在社會政治層面，慢慢形成了自由主義和新左派兩大陣營。1997年底，汪暉發表〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，點燃了自由主義與新左派之間為時三年多的大論戰。

另一方面，隨着中國日益捲入全球化國際經濟政治秩序、而國內市場社會與政治威權主義並存，社會與國家、全球化與民族主義的關係變得異常複雜，中國知識份子在現實層面發生了進一步的分歧，鄧正來在《中國社會科學季刊》(香港)發起的市民社會與公共領域的討論^⑦，在《東方》雜誌、《戰略與管理》雜誌上展開的民族主義與全球化的論爭^⑧，在90年代中期全面展開，並且逐漸引向涉及到改革方向和原則的一些更深層的問題，在社會政治層面，慢慢形成了自由主義和新左派兩大陣營，各自找到了自己的旗幟、理論和代表人物。

1997年底，汪暉在《天涯》雜誌發表的〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，點燃了自由主義與新左派之間為時三年多的大論戰，大分化由此進入了第三階段。兩派在現代性、自由與民主、社會公正、經濟倫理、民族主義等一系列涉及到中國改革的重大問題上，發生了激烈的爭論，其規模之大、涉及面之廣、討論問題之深刻，為二十世紀中國思想史上所罕見^⑨。

經過這三波大分化，到90年代末，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。80年代形成的一個統一的、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。

比較起80年代，90年代思想界的分歧具有十分深刻的、不可通約的性質。80年代在啟蒙陣營內部，雖然也有分歧，常常也有激烈的爭論，但那些爭論通常是觀念和理解上的分歧，爭論者之間背後有太多的一致性：作為啟蒙者，面對傳統的集權體制，他們的利益無論是社會利益還是經濟利益都是一致的；雖然各自的價值觀念和意識形態偏好有差別，但他們的知識結構又是相當同構的，對西方知識和中國文化傳統都只是一種混沌的、整體主義的了解；最重要的是，80年代的啟蒙者對現代化目標的詮釋和追求也是高度一致的，即那個整體意義上的西方所代表的、以民主政治、市場經濟和個人主義為核心價值的普世化的現代化。然而，到90年代，在中國思想界所發生的分歧，就不是簡單的觀念的分歧，而是更深刻的利益的分化、知識結構的斷裂和現代性目標訴求的不同。

首先是利益的分化。90年代中期以後的中國，出現了明顯的經濟和社會利益的分化，各社會階層之間產生了嚴重的等級分化甚至緊張關係。對於知識份子而言，這樣的分化具有雙重的性質。一方面，在知識份子內部，全體知識人在1992年以前那種均質化的經濟收入和社會地位狀況發生了很大的變化，文化市場的精英和學院頂尖精英與一般知識人和文化人的收入差距和社會地位明顯擴大，知識精英與知識大眾利益上的分殊，使得知識份子由於本身的利益差異，而導致對同一問題的立場迥然不同。另一方面，在知識份子的外部，當社會各個階層的利益發生分化，而且底層的利益和上層的利益發生斷裂之後，加速了從傳統的知識份子向有機知識份子轉變的過程。80年代的知識份子通常宣稱他們代表的是民族國家的整體利益或者是普遍真理的化身。到90年代以後，一部分知識份子特別是經濟自由主義知識份子，將中國現代化寄託在中產階級身上，甚至自覺地成為中產階級在經濟、社會和政治利益上的代言人。另一部分知識份子特別是左翼的知識份子，不滿在社會分化過程中社會底層的屈辱地位，以代表底層民眾利益、為被壓抑者說話而自命。知識份子內部和所傾向的社會利益的分化，使得他們各自對現代性和啟蒙的理解，具有了截然不同的現實語境。

其次是知識結構的分化。如果說80年代的啟蒙者對中國和西方的文化傳統的了解是整體主義的、混沌籠統的話，那麼，到90年代，隨着國學熱、新的一輪翻譯西書、留學海外的中國學者加入到中國思想界和知識體制的專業化、學科化，知識份子們對中國文化和西方知識內部異常豐富的思想傳統和知識結構已經有了相當的了解。面對各種互相衝突、皆以「新」為標榜的思潮，知識份子的理論背景也迅速發生分化，形成一個個擁有各自知識場域（雜誌、會議、體制化空間、文化資本、知識出身和生活慣習等）的知識共同體。在相當大程度上，各個共同體之間所借助的知識結構變得不可通約，無法形成有效的對話，乃至於缺乏基本的相互理解。這樣，一旦形成爭論，雖然具有共同的關懷，但各自所借助的知識結構是如此的差異，以至於爭論更多地體現為相互的誤讀、無謂的外部衝突。

最後是目標訴求的分化。現代性是所有啟蒙知識份子的共同訴求，但到90年代，由於改革過程中利益的斷裂和知識結構的分化，問題變成不是要不要現代性，而是甚麼樣的現代性？現代性從一個歷史目的論的普世化價值，變為眾說紛紜的多種現代性。在不同的現代性元話語視野之中，本來具有自明的現代性基本價值，比如自由、民主、市場、公正、平等等等，如今也具有了不同的、甚至是相互衝突的內涵。這些學理上的爭論又不僅僅具有學院的性質，在這些學理選擇背後，又與中國改革的具體目標、方案和途徑緊密相關，具有直接的實踐品格。中國的改革目標究竟是一個個人權利優先的古典自由主義社會，還是一個優先考慮各社會階層平等的激進民主的社會，或者是自由與公正兼顧的社會民主主義社會。90年代的中國思想界，已經在現代性目標上，設下了多向的路標。

90年代中期以後，文化市場的精英和學院頂尖精英與一般知識人和文化人的收入差距和社會地位明顯擴大，導致知識份子由於本身的利益差異，而對同一問題的立場迥然不同。一部分知識份子成為中產階級的代言人，另一部分知識份子以代表底層民眾利益自命。這使得他們各自對現代性和啟蒙的理解，具有截然不同的現實語境。現代性從一個歷史目的論的普世化價值，變為眾說紛紜的多種現代性。

二 分歧背後共同預設

90年代的分化具有甚麼樣的性質？我們認為，這是現代性自身的緊張和衝突的結果。現代性本身就是一個悖論。如果我們粗略地回顧一下歐洲的啟蒙思潮，就會發現啟蒙思想從來就不是一種純粹的、單一的思想體系。在近代歐洲的英國，從亞當·斯密(Adam Smith)到洛克(John Locke)代表了啟蒙思想的經驗主義傳統，在法國情況比較複雜，伏爾泰(Voltaire)代表了英國式的經驗主義思想，笛卡爾(René Descartes)代表了啟蒙思想的理性主義傳統，盧梭(Jean-Jacques Rousseau)則是一種崇尚自然的非理性主義傳統。我們發現，即使在歐洲啟蒙思想的內部，各種啟蒙思想也是異常豐富和複雜的，甚至存在着內在的緊張和衝突。二十世紀西方思想中科學主義與人文主義、理性主義與浪漫主義、現代與後現代的各種衝突，其根源都可以追溯到近代歐洲的啟蒙思想。

從其淵源而言，90年代的論爭是啟蒙反對啟蒙、自己反對自己的論爭。絕大部分90年代爭論的參與者，都是80年代新啟蒙運動的參與者，帶有啟蒙思想的深刻烙印，更重要的是，不僅是啟蒙主義的擁護者，而且連他們的批評者，也將自己理解為80年代新啟蒙運動的批判的繼承者。對不同的價值優先性的理解和選擇，構成了90年代中國思想界最基本的分歧。

張灝指出，在五四啟蒙思想內部，具有深刻的兩歧性，他分析了其中四種兩歧性的緊張關係：理性主義與浪漫主義、懷疑精神與新宗教、個人主義與群體意識、民族主義與世界主義^⑩。正如我們上面所分析過的，在80年代的新啟蒙運動中，也同樣存在着張灝所指出的五四思想中的緊張關係。90年代思想界的各種論爭最初都是啟蒙思想的內部分歧，其核心都是圍繞着中國現代性的根本問題，由於啟蒙思想內部具有內在衝突的性質和不同的思想傳統，從80年代的「態度的同一性」，到90年代開始對現代性發生互相衝突的理解、反思、超越乃至批判。從其淵源而言，90年代的論爭是啟蒙反對啟蒙、自己反對自己的論爭。絕大部分90年代爭論的參與者，都是80年代新啟蒙運動的參與者，帶有啟蒙思想的深刻烙印，更重要的是，不僅是啟蒙主義的擁護者，而且連他們的批評者，也將自己理解為80年代新啟蒙運動的批判的繼承者^⑪。

自由、解放、發展、進步、富強、人權、民主、平等、公正，這些都是啟蒙運動自我承諾的理想目標，然而正如柏林(Isaiah Berlin)所分析過的，這些啟蒙運動所追求的諸美好價值並非是內在和諧的，而是具有內在的衝突，它們不可能同時在一種理想狀態中等價地實現^⑫。這就是啟蒙思想內在悖論的淵源所在。不同的啟蒙思想，都是對某些價值的優先性選擇，比如自由主義更多地側重個人的權利，激進的左翼更強調社會和經濟平等的優先性，而後現代思潮則偏重於將個體從各種壓制性的整體話語中解放出來。在80年代，這些理想和訴求都是新啟蒙運動的一部分，啟蒙者們並沒有意識到它們之間不和諧的內在性質，面對傳統的國家集權體制，他們相信，只要衝決了這一網羅，就有可能實現啟蒙運動所追求的、有歐美國家作為坐標的烏托邦理想世界。

在80年代，啟蒙運動擁有共同的「敵人」，也擁有一致的目標。但到90年代中期市場經濟全面展開、80年代的啟蒙目標部分兌現以後，啟蒙運動既失去了其共同的「敵人」，也不再有一致的目標。深入改革所面臨的「敵人」，究竟是傳統的集權社會主義，還是全球化了的資本主義(所謂的「新自由主義」)，或者是兩者的結合？改革所要致力的核心目標，究竟是以個人的自由權利和憲政國家

為中心，還是將經濟的發展和科技的創新看作硬道理，或者是追求一個照顧到弱勢群體的平等為優先的社會？在這些涉及到啟蒙運動的最基本的國情判斷和價值判斷上，啟蒙者之間發生了嚴重的分裂，而在這分裂背後，正是啟蒙諸價值自身的衝突所在。對不同的價值優先性的理解和選擇的結果，構成了90年代中國思想界最基本的分歧。

儘管90年代的分歧到後來發展到了水火難容的地步，但可以發現，在衝突的背後，無論是堅持啟蒙的，還是反思啟蒙的，或者否定啟蒙的，常常有他們自己未曾自明的思想預設的一致性，而揭示和分析這些隱藏在觀念背後的思想預設，正是我們這一研究的重要目的所在。

第一代反啟蒙的知識份子，因為從啟蒙陣營中來，往往是以「啟蒙反啟蒙」，就像五四知識份子是以「傳統反傳統」一樣。也就是說，以啟蒙的深層模式反對啟蒙的表層觀念。在他們反啟蒙的觀念背後，有着強烈的啟蒙主義的思想預設。所謂啟蒙主義的思想預設，指的是以一套以人的理性為中心的整全性意識形態。從歷史上來看，啟蒙作為中世紀神學或儒學的替代物，它帶有深刻的整全性意識形態的特徵，無論是科學主義、人道主義，還是唯理主義、經驗主義，都相信人的理性之萬能，猶如上帝的意志或儒家的心性一樣。啟蒙主義落實在政治的實踐層面上，就成為一套政治意識形態。歐克肖特 (Michael Oakeshott) 指出^③：

一種政治意識形態意味着一個抽象原則，或一套抽象原則，它獨立地被人預先策劃。它預先給參加一個社會安排的活動提供一個明確表述的、有待追求的目的，在這麼做時，它也提供了區分應該鼓勵的欲望和應該壓抑或改變其方向的欲望的手段。

顯然，90年代中國思想界的論爭基本上發生在宏觀的意識形態層面，都是意識形態之爭，雙方的思想都帶有啟蒙的整全性預設。比如，90年代的後現代理論所針對的，是包括革命意識形態和啟蒙思想在內的現代性敘事，因為二者之間都預設了宏大敘事。但中國的後學並不是像西方的那樣只是以解構為目的，而就帶有明顯的啟蒙思想傳統遺留的建構性，頗為有趣地提出了一個替代現代性的方案：所謂從「現代性」到「中華性」^④。後學在中國成為一個整體主義的替代性方案，而不是競爭性的方案。這意味着，即使當代中國思想是外來的，這些外來的思想依然被置於中國的語境中，賦予了其特殊的建構目的。顯然，這與啟蒙與反啟蒙知識份子的共同的憂患意識有關，他們認為中國的危機是整體性的，因此熱衷於以整全性的方案提出問題。與整全主義的思維方式相適應，他們認識問題的方法又是化約主義的，也就是將當代中國複雜的現實問題化約為一個個根本的或終極的原因，或者歸咎於市民社會不發達，缺少中產階級 (市民社會理論)，或者是，政府的權力太大，缺乏市場的自由 (自由主義理論)，或者是全球化的資本主義邏輯 (新左派理論) 等等，皆是如此。90年代的知

第一代反啟蒙的知識份子，往往是以「啟蒙反啟蒙」，在他們反啟蒙的觀念背後，有着強烈的啟蒙主義的思想預設。在政治的實踐層面上，就成為一套政治意識形態。例如，他們認為中國的危機是整體性的，因此熱衷於以整全性的方案提出問題；他們認識問題的方法是化約主義的，將當代中國複雜的現實問題化約為一個個根本的或終極的原因。90年代的知識份子依然以意識形態的立法者自居。

識份子依然以意識形態的立法者自居。當各種主義以一種不容置疑的自信，以化約主義的獨斷，提出一個個自我滿足的整全性解決方案時，這樣的意識形態是無法自我反思和相互對話的。

在90年代的思想分歧背後，我們可以找到共同的啟蒙家族的徽記。從這個意義上說，90年代是一個啟蒙後時代 (late)，而非後啟蒙 (post) 時代。

三 改革的合法性分歧

「改革」在80年代就像毛澤東時代的「革命」一樣，屬於神聖詞彙；改革具有某種魔力，它承諾所有的社會階層在改革之中都能獲得利益，因而具有不證自明的合法性。改革打破了束縛人們多少年的傳統集權體制，資源集中在國家手裏，賦予了全體人民相當的自由創造、發財致富的機會和權利。那時候的改革的核心是放權讓利，是一場多邊雙贏的遊戲。大家在改革中，所失去的只是鎖鏈。如果說80年代的改革的結果是多邊雙贏的話，那麼90年代的改革就漸漸變化為一場零和遊戲。這就發生了改革的合法性問題。

1992年以後，中國社會發生了新的一輪改革，這一輪改革在發展市場經濟方面延續並加快了80年代以來的改革步伐，卻付出了政治改革滯後的代價。結果所形成的是從80年代就開始了的，到90年代中後期明顯定型的三大變化趨勢：第一，從政治形態而言，從全能主義的集權政治轉變為善治主義的威權政治。到90年代中期，隨着市場社會的基本確立，中國已經不再是傳統意義上的國家控制一切的全權主義集權政治，而改變為國家基本放棄了對社會經濟領域的控制、而主控政治領域、在執政理念上照顧和體現民意的善治主義的威權政治。按照康曉光借鑑金耀基提出的概念分析，這一善治主義的威權政治採取了一種「『行政吸納政治』的治理模式，政府把社會中精英或精英集團所代表的政治力量，吸收進行政策結構，因而獲致某一層次的『精英整合』，此一過程，賦予了統治權力以合法性，從而，一個鬆弛的、但整合的政治社會得以建立起來」^⑩。也就是說，政治的合法性是建立在尊重和代表精英集團的利益、從而獲得精英們認同的基礎上的。

第二，以此相適應，當代中國在社會結構上則從一個總體主義的社會轉變為一個斷裂的社會。按照孫立平的研究，1949年中國所建立的是一個總體性社會，即一種結構分化程度很低的社會。在這種社會中，國家對經濟以及各種社會資源實行全面的壟斷，政治、經濟和意識形態三個中心高度重疊，國家政權對社會實行全面控制。精英的位置不再存在，國家直接面對民眾。從這一意義上說，總體性社會也是一個「無統治階級的國家」。80年代以後，特別是1992年市場經濟改革全面推開以後，中國的社會結構發生了重大的變化，出現了精英階級，這些經濟精英、知識精英和地方權力精英，雖然人數很少，卻控制了社會大部分的資源，成為強勢利益集團。精英與一般的民眾在經濟收入、社會地位和資源佔有以及與

90年代中期以後，中國已經不再是傳統意義上的國家控制一切的全權主義集權政治，而改變為體現民意的善治主義的威權政治，社會結構上則從一個總體主義的社會轉變為一個斷裂的社會。這些斷裂，不僅發生在精英與大眾不同的階層之間，而且也發生在同一個階層內部。各個斷裂層之間充滿了忌恨和隔膜，從而潛伏着衝突的危機。

國家溝通能力上，差距愈來愈大，形成了一個精英與大眾的社會斷裂層^⑩。這些斷裂，不僅發生在精英與大眾不同的階層之間，而且也發生在同一個階層內部。斷裂，意味着無法形成一個有機的互相交往的整體，相反地，各個斷裂層之間充滿了忌恨和隔膜，缺乏最基本的公共信任，從而潛伏着衝突的危機。

第三，改革的遊戲規則從打破舊體制的多邊雙贏到資源再分配的零和遊戲。改革本來是對社會資源重新分配的過程，按照甚麼樣的理念改革，改革對誰有利，成為90年代改革的突出問題。90年代在市場經濟中所形成的精英利益集團，逐漸介入、控制甚至主導了改革的方向和方案，而政府本來應該是各種社會利益集團的調解者，但在地方政權一級，本身也利益化，與地方的強勢精英形成了共同的利益關係。無法介入改革決策的民眾則成為改革的犧牲品。改革的遊戲規則從80年代的多邊雙贏逐漸蛻變為一場贏者通吃的零和遊戲。

在所謂的市場競爭、適者生存的理念指導下，造成了一個贏者通吃的局面。一方面是極少數的所謂競爭得勝者，他們壟斷了大部分的資源和成果，另一方面是絕大部分的失敗者，他們只能得到改革後的殘羹冷飯。正如秦暉所分析的，所謂的贏者通吃，在中國不平等的市場規則之中，實質就是權者通吃^⑪。對於上述改革以來發生的變化，90年代的知識份子都有基本的共識，也對這一現狀不滿，並一致認為中國除了繼續改革，沒有任何出路。然而，這些問題是如何形成的，其根源在何處，又往甚麼方向改革，按照何種理念，何為改革的優先性原則？在這一系列涉及到中國改革和現代性的最基本問題上，在啟蒙知識份子內部發生了嚴重的分歧。

這一分歧突出表現為改革的合法性爭論上：誰之改革？何種正當性？90年代中後期的自由主義與新左派的大論戰，就是改革合法性爭論的表面化。這場90年代論爭的壓台戲，涉及範圍之廣、問題之深刻，在二十世紀中國思想界也罕見。這場大論戰的核心問題是90年代資本與權力相互滲透和利益高度分化的背景下，甚麼樣的改革具有合法性？因此形成了三個層面的重大分歧：第一是兩種自由（消極自由與積極自由）的分歧，第二是兩種民主（憲政民主與全面民主）的分歧，第三是兩種公正（交易公正和分配公正）的分歧，最後是關於對現代性的理解上的分歧。在這些分歧的背後，又涉及到80年代啟蒙運動中本來已經自明的對資本主義、社會主義、市場、民主等一系列基本範疇的重新評價和歷史分析，以及對90年代中國社會性質的認定。這場論戰對90年代具有總結的性質，因為其在時間上跨世紀，因而對二十一世紀的中國繼續發生着重大影響^⑫。

自這場大論戰之後，國內外的輿論出現了一種將中國思想界分為自由主義和新左派兩大陣營的簡單二分法，並且按照這一二分法為眾多知識份子重新站隊。應該說，這種自由主義與新左派的分法是一種具有相當誤導性的化約主義，它將中國知識份子對改革的分歧，化約為兩種非黑即白的思想傾向。事實上，在當代中國無論是自由主義，還是新左派，其內部都有着相當複雜的區別，特別是在被稱為自由主義的陣營中，既有在政治上相當保守而在市場上非常激進的發展至上的經濟自由主義，也有注重憲政改革和個人權利的政治自由

改革的遊戲規則從80年代的多邊雙贏逐漸蛻變為一場贏者通吃的零和遊戲。現實中，極少數的所謂競爭得勝者壟斷了大部分的資源和成果，而絕大部分的失敗者只能得到殘羹冷飯。對於上述改革以來發生的變化，90年代的知識份子都有基本的共識，也對這一現狀不滿，並一致認為中國除了繼續改革，沒有任何出路。在改革的合法性爭論上：誰之改革？何種正當性？成為90年代中後期自由主義與新左派大論戰的壓台戲。

主義，還有兼顧自由與平等的左翼的自由主義或社會民主主義。隨着論戰的深入，自由主義和新左派之間以及其內部的分化日益明顯地表現出來，到90年代末，中國思想界所呈現的，不是對比強烈的二極圖景，而是遠為豐富而複雜的思想光譜。

如果我們不是分得更細的話，可以說當代中國思想界在改革的問題上，已經分化為五種政治思潮：發展主義、哈耶克(Friedrich A. von Hayek)式的自由主義、新左派、左翼自由主義和新保守主義。

發展主義的代表者主要是一批目前在中國經濟學界佔主流地位的自由主義經濟學家，他們的理論淵源主要是弗里德曼(Milton Friedman)的新古典自由主義經濟理論、制度經濟學。發展主義相信當今中國最重要的問題是經濟發展，而經濟發展的主要動力應該來源於企業的制度創新和企業家的創新精神。要實現這一目標，最重要的是推動產權的私有化改革，解決國有資產的「所有者缺位」問題。發展主義以發展至上為中心，將中國改革定位在企業創新、私有化改革和落實私有產權的合法化這幾項經濟目標上，至於社會的分配不平等問題，他們認為這是經濟發展中不可避免的陣痛，可以等到經濟發展以後再來解決。至於政治的自由和民主問題，也被發展主義的發展至上的理念展示擱置在一邊。發展主義到90年代已經體制化，成為了國家主流意識形態的一部分，而且明顯地代表了經濟精英的利益和訴求。

當代中國思想界在改革的問題上，已經分化為五種政治思潮：發展主義、哈耶克式的自由主義、新左派、左翼自由主義和新保守主義。發展主義將中國改革的目標定位在企業創新、私有化改革和私有產權的合法化上，並在90年代成為了國家主流意識形態的一部分。哈耶克式的自由主義相信中國改革的目標就是建立自由市場和憲政民主，而其前提就是要在法治框架之內，落實人身、財產、言論和出版自由等基本人權。

哈耶克式的自由主義是一批傳統的社會主義體制堅定的反對者，他們奉哈耶克的新古典自由主義為自己的理論圭臬，相信中國改革的目標就是建立一個自由的市場和憲政民主制度，而其前提就是要在法治框架之內，落實包括人身、財產、言論和出版自由在內的最基本的人權。他們雖然與發展主義一樣贊成私有化，但認為目前的私有化是不公正的，而社會不平等的癥結，在於權力遠遠沒有退出市場，是「看得見的腳」干擾了「看不見的手」，唯一解決的途徑是全面徹底的市場化，切實落實私人的財產權，將權力完全逐出市場，以實現自由主義的機會平等和程序正義。在政治領域，哈耶克式的自由主義堅信，中國目前所有問題，包括腐敗和市場問題的癥結所在，是因為政治上缺乏民主憲政和現代法治，特別是缺乏公民的基本自由權利。他們呼籲要在政治改革上着手，全面落實和保障個人的「消極自由」^⑨。

新左派是從80年代啟蒙運動分離出來的一批知識份子，他們大多曾在國外留學，受到西方馬克思主義、激進民主理論、依附理論、世界體系理論等影響。他們將上述的發展主義和哈耶克式的自由主義統稱為「新自由主義」，認為這是一種為全球資本主義中國化辯護的意識形態。新左派強烈批評在中國的經濟改革和社會資源再分配中，少數權貴成為最大的得益者，而廣大平民成為被剝奪的犧牲品。他們認為這一分配極其不公的國有資產掠奪過程，正是打着「自由經濟」、「私有產權」的旗號進行的。也就是說，「市場經濟」理論實際上只不過是替少數權貴瓜分和掠奪國有資產提供合法性的藉口而已。新左派進而指出，所謂「自發調節的市場經濟」在西方歷史中也是一個虛幻的神話，資本主義的本

性就是要操控和壟斷市場。市場中所謂的機會平等遮蔽了實質的不平等。要實現社會的公正，唯有落實社會經濟的民主，讓底層民眾能夠參與經濟生活的決策和管理，並在資源分配上向弱勢群體傾斜。新左派雖然不反對政治改革，但他們不滿意「自由主義」者所強調的「消極自由」和「間接民主」，追問是誰之「自由」？何種「民主」？他們批評說，這些表面平等的「消極自由」只是少數權貴能夠享受的「自由」，而與廣大民眾無涉。他們要進一步落實能夠保障一般平民廣泛參與公共生活的「積極自由」和「直接民主」，並通過國家強有力的干預，保證廣大平民享受普遍的生存權和福利權，真正落實自由與民主的基本條件²⁰。

左翼自由主義是在自由主義與新左派大論戰中逐漸分離出來的，他們雖然也被認為是自由主義者，但與哈耶克式的自由主義有着明顯的區別，對新左派雖然有批評，也有部分的同情性了解。在他們看來，哈耶克式的自由主義太「右」，而新左派太「左」，對於中國來說，需要超越「左」與「右」的兩極，探求一條兼顧自由與公正的「第三條道路」。羅爾斯(John Rawls)、哈貝馬斯(Jürgen Habermas)和吉登斯(Anthony Giddens)這些歐美的左翼自由主義和社會民主主義的思想，成為左翼自由主義的重要思想來源。他們認為，在中國，不僅需要落實個人的自由，也需要解決社會公正。他們不像哈耶克式的自由主義那樣迷信市場，認為有好的市場，也會有壞的市場——即權貴資本主義壟斷下的市場。在這一被權力扭曲的市場中，哈耶克式的交易公正是不夠的，也是很難實現的，必須還有分配的公正，通過國家的制度化力量，在不違背自由的優先性原則之下，使社會資源的分配向弱勢群體傾斜。在政治上，在贊成憲政民主的自由主義民主的同時，又提出公民共和主義和商議性民主(deliberative democracy)作為補充，在選舉民主之外重視公民文化、公民參與和公共領域的公共討論²¹。

新保守主義思潮在80年代末和90年代初曾經以新權威主義的形式出現，到90年代中期以後，其善治主義的威權政治已經在相當大程度上成為國家意識形態的核心理念，並且也內化到發展主義的意識形態之中，使得新權威主義不再是一種獨立的、有影響的改革思潮。

不過，90年代所出現的上述政治模式、社會結構和改革遊戲規則的變化，使得一部分知識份子重提保守主義，這一新的保守主義旨在調和國家、精英和民眾的緊張關係，克服出現的社會斷裂危機，以建立一個合作主義的國家模式。簡單地說，這一合作主義的政治模式，有四項要求：第一，統治集團必須約束自己的權力、提高行政效率，即建立一個廉潔高效的權威主義政府。第二，限制經濟精英的非法利益，同時完善法治保護他們的合法利益，但要堅決限制他們的政治權利。第三，擴大知識階級的權利，特別是要保證他們的言論、出版和學術自由。第四，保護大眾的基本權利，建立法團主義體制和福利國家²²。

上述這五種改革的思潮在當代中國複雜的社會歷史背景下，有着或者直接、或者曲折的利益背景，但作為知識份子的意識形態理念，它們更多地體現了超越利益之上的「真理宣稱」(truth claims)。承繼啟蒙運動的思想傳統，知識份子總是將自己看作是中國改革的立法者，相信自己代表了普遍的「真理宣

新左派將上述的發展主義和哈耶克式的自由主義統稱為「新自由主義」，認為這是一種為全球資本主義中國化辯護的意識形態。他們要落實能夠保障平民廣泛參與公共生活的「積極自由」和「直接民主」。左翼自由主義則認為需要超越「左」與「右」的兩極，探求一條兼顧自由與公正的「第三條道路」。新保守主義思潮旨在調和國家、精英和民眾的緊張關係，克服社會的斷裂危機，以建立一個合作主義的國家模式。

稱」。事實上，當代中國的社會政治現實是異常複雜的，啟蒙思想的內在傳統也是多元的。啟蒙思想內涵的眾多的價值理念：發展、進步、自由、平等、法治等等，一旦遭遇到複雜的改革處境，就需要啟蒙知識份子作出價值性選擇，何為自己所理解的最優先的改革原則。繼承了不同啟蒙理念的知識份子，也就在90年代這樣一個啟蒙後時代裏面，發生了重大的分化。對改革之合法性的論證因而也具有了各有其價值秉承的多元闡釋。這是一個韋伯 (Max Weber) 所說的「價值多神」的啟蒙後時候，不再有一個絕對正確的普遍的元價值，不再有一個終極性的改革合法性標準。一切只有放在具體的問題語境之中，通過理性的公共討論和爭辯，才有可能形成某種共識或互相理解。

不幸的是，當啟蒙思想分化以後，知識份子迫切需要一個公共討論的平台，以形成各社會思想和實踐合法性基礎的時候，中國思想界卻失去了公共性。

繼承了不同啟蒙理念的知識份子，在90年代發生了重大的分化。對改革之合法性的論證因而也具有了各有其價值秉承的多元闡釋。一切只有放在具體的問題語境之中，通過理性的公共討論和爭辯，才有可能形成某種共識或互相理解。不幸的是，當啟蒙思想分化以後，知識份子迫切需要一個公共討論的平台，以形成各社會思想和實踐合法性基礎的時候，中國思想界卻失去了公共性。

英國思想家鮑曼 (Zygmunt Bauman) 用兩種隱喻來表達知識份子在現代社會與後現代社會的不同功能。他認為知識份子在現代社會是「立法者」，意思是說在現代社會整個知識一體化，沒有完全分化。知識份子所掌握的這套客觀化知識，主要是一套客觀的、中立的、程序性的陳述和規則。它在現代社會，擁有仲裁的權威性。也就是說，只有程序性的規則才能保證獲得客觀的真理和有效的道德判斷。因為這樣的程序性規則具有普遍的有效性，所以運用它們所產生的結果也具有了普遍的有效性。因此知識份子一旦掌握了這套客觀的知識，就能夠超越其他階層，成為知識的仲裁者。在鮑曼看來，在現代社會作為「立法者」的知識份子，其地位無可替代。借用布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的說法，實際上知識份子控制了「文化資本」這樣一個稀缺資源。也就是在這個意義上產生了福柯 (Michel Foucault) 所說的話語霸權，話語本身成為一種權力。然而到後現代社會，鮑曼指出由於整個社會開始多元化，使得整個知識系統也開始解體了，不再有一個統一的知識場。整個社會的知識場被分解為一個個彼此獨立、彼此孤立的共同體。這些共同體各自有各自的知識範式和知識傳統，彼此之間甚至是不可通約的。鮑曼指出知識份子在後現代社會只有在自己的共同體內部才能扮演「立法者」的角色，超出共同體之外便不再是普遍有效的「立法者」。這樣，知識份子的功能實際上發生了變化，變成為一個「闡釋者」。「闡釋者」的角色就是將自己共同體內部的知識翻譯、闡釋為其他共同體成員能夠理解的知識。知識份子實際上不再具有「立法者」所具有的那種普遍的、神聖的、至高無上的性質，而僅僅只是一個阻止意義在交流過程中被扭曲的「闡釋者」。鮑曼特別指出，現代社會的核心概念是理性、真理等這樣一些立法者所藉以合法化的普遍有效的概念，但到了後現代社會被共同體這一概念所替代。不同的共同體實際上是不同的文化傳統和生活模式。分屬不同共同體的知識份子在最基本的價值上也可能完全不同，甚至是對立的²³。

整個90年代，對於中國知識份子來說，是一個大分化、大改組的時代，啟蒙陣營的破裂，使得維繫80年代「態度同一性」的整體元話語崩盤，由於知識背

景和社會利益的分化，幾乎在任何問題上，90年代的知識份子都無法形成共識，反而形成激烈的爭論。知識份子內部的爭論，到二十一世紀初的時候歸於平息，但這並不意味着問題的解決，反而預示着問題的無法解決：80年代所形成的一個統一的民間思想界，如今已經四分五裂，分化為各種知識問題、價值立場和意識形態信仰所形成的封建割據。這是90年代爭論所遺留的重大後遺症。雖然分化是一個成熟的思想市場標誌之一，多元社會也以此為基礎，但多元並不同於離散，如何在探索多元現代性的新的歷史條件下，重建對現代性的基本共識，並在思想界建構知識份子相互交往的公共空間和公共文化、公共知識傳統，這不僅需要外部的自由、民主、法治的制度性條件，而且也需要交往理性的行業規則、知識份子的道德自律和論辯倫理。這樣的話，從90年代開始分化的各種思潮、流派和觀念才不至走向極端，才有可能形成合理的多元平衡。從80年代到90年代，無論是啟蒙者還是反啟蒙者，都以啟蒙的意識形態立法者自居，如今是如何從立法者轉化為闡釋者的時候了。

啟蒙死了，啟蒙萬歲。死去的是啟蒙傳統中各種絕對主義元話語，而永恆的將是啟蒙思想中交往理性和批判精神。

知識份子內部的爭論，到二十一世紀初的時候歸於平息，但這並不意味着問題的解決，反而預示着問題的無法解決：80年代所形成的一個統一的民間思想界，如今已經四分五裂，分化為各種知識問題、價值立場和意識形態信仰所形成的封建割據。這是90年代爭論所遺留的重大後遺症。

註釋

① 關於80年代中國思想界的情況，參見許紀霖：〈啟蒙的命運〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1998年12月號，頁4-13。

② 關於學術規範的討論，參見《學人》第1輯中有關專題筆談（南京：江蘇文藝出版社，1991）。這場學術規範的討論後來在《中國書評》（香港）上繼續延續下去，但問題意識已經漸漸淡出90年代初十分尖銳的現實反思品格，而具有了更多的學院性質，有關討論詳見鄧正來主編：《中國學術規範化討論文選》（北京：法律出版社，2004）。

③ 關於激進與保守論爭的主要觀點，參見余英時：〈中國近代思想史上的激進與保守〉，載余英時：《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1994），頁188-222；林崗：〈激進主義在中國〉，《二十一世紀》，1991年2月號，頁17-27；姜義華：〈激進與保守：與余英時先生商榷〉，《二十一世紀》，1992年4月號，頁134-42；余英時：〈再論中國現代思想中的激進與保守〉，《二十一世紀》，1992年4月號，頁143-49；許紀霖：〈激進與保守之間的迷惑〉，《二十一世紀》，1992年6月號，頁137-40；傅鏗：〈大陸知識份子的激進主義神話〉，《二十一世紀》，1992年6月號，頁144-47等。

④ 參見王曉明編：《人文精神尋思錄》（上海：文匯出版社，1996）；丁東、孫珉編：《世紀之交的衝撞：王蒙現象爭鳴錄》（北京：光明日報出版社，1996）。

⑤ 參見蕭夏林編：《憂憤的歸途·抵抗投降書系：張煒卷》（北京：華藝出版社，1995）；蕭夏林編：《無援的思想·抵抗投降書系：張承志卷》（北京：華藝出版社，1995）；愚士編：《以筆為旗：世紀末文化批判》（長沙：湖南文藝出版社，1997）。

⑥ 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，頁104-109；陳曉明等：〈後現代：文化的擴張與錯位〉，《上海文學》，1994年第3期，頁62-69；張法、張頤武、王一川：〈從「現代性」到「中華性」——新知識型的探尋〉，《文藝爭鳴》（長春），1994年第2期，頁10-20。

- ⑦ 參見《中國社會科學季刊》，1992-1993年卷。
- ⑧ 參見樂山編：《潛流：對狹隘民族主義的批判與反思》（上海：華東師範大學出版社，2004）。
- ⑨ 參見羅崗、倪文尖編：《90年代思想文選》（南寧：廣西人民出版社，2000）。
- ⑩ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁251-79。
- ⑪ 汪暉認為，「新自由主義」扭曲了80年代新啟蒙思潮豐富而複雜的思想遺產，並聲稱自己才是思想解放運動的合法繼承者。但在他看來，正是那些不與權力和資本關係妥協的「批判的知識份子」[其實正是1980年代思想遺產的批判的繼承者或繼承的批判者]，參見汪暉：〈「新自由主義」的歷史根源及其批判——再論當代中國大陸的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》，2001年6月號，頁1-65。另外，被認為是新左派的另一代表者甘陽，也拒絕承認新左派的污名，他認為被稱為新左派的，實際上是一批「自由左派」，暗示了他們與啟蒙運動的內在聯繫，參見甘陽：〈中國「自由左派」的由來〉，《明報》，2000年10月1-2日。
- ⑫ 參見柏林(Isaiah Berlin)、亞罕拜格魯(Ramin Jahanbegloo)著，楊孝明譯：《以撒·柏林對話錄——思想的瀚海》（台北：正中書局，1994），頁183-84。
- ⑬ 歐克肖特(Michael Oakeshott)著，張汝倫譯：《政治中的理性主義》（上海：上海譯文出版社，2003），頁41。
- ⑭ 參見註⑥張法、張頤武、王一川：〈從「現代性」到「中華性」〉。
- ⑮ 參見金耀基：〈行政吸納政治——香港的政治模式〉，載金耀基：《中國政治與文化》（香港：牛津大學出版社，1997），頁21-45；康曉光：〈再論「行政吸納政治」——90年代中國大陸政治發展與政治穩定研究〉，載康曉光：《中國的道路》（自印本，2003），頁84-115。該書對90年代以來的中國政治，有相當全面的研究。
- ⑯ 參見孫立平：〈90年代中期以來中國「斷裂的社會」之演變前景〉，載羅崗編：《思想文選2004》（南寧：廣西師範大學出版社，2004），頁169-95。關於中國改革以來社會結構的演變，孫立平作出了非常好的研究，參見孫立平：《斷裂：20世紀90年代以來的中國社會》（北京：社會科學文獻出版社，2003）；孫立平：《轉型與斷裂：改革以來中國社會結構的變遷》（北京：清華大學出版社，2004）。
- ⑰ 參見秦暉：〈軌跡經濟學中的公正問題〉，「世紀中國」網刊。
- ⑱ 參見許紀霖：〈兩種自由與民主：90年代中國的自由主義與新左派論戰〉，載註⑩《思想文選2004》，頁318-70。
- ⑲ 參見劉軍寧：〈風能進，雨能進，國王不能進〉，載劉軍寧：《共和，民主，憲政：自由主義思想研究》（上海：上海三聯書店，1998），頁38-62；秦暉：〈公正論〉，載秦暉：《天平集》（北京：新華出版社，1998），頁1-13。
- ⑳ 關於新左派的主要觀點和內部的區別，參見註⑩甘陽：〈中國「自由左派」的由來〉。
- ㉑ 參見汪丁丁：〈吳敬璉、汪丁丁：關於中國改革前途的對話〉，《財經》，1998年第1期；汪丁丁：〈自由：一段腳踏實地的敘說〉，《天涯》（海口），1999年第2期，頁47-50；註⑩許紀霖：〈兩種自由與民主〉，頁318-70；許紀霖等：〈尋求「第三條道路」——關於「自由主義」與「新左翼」的對話〉，《上海文學》，1999年第3期，頁68-79。
- ㉒ 參見康曉光：〈論合作主義國家〉，載註⑩《中國的道路》，頁116-42。
- ㉓ 參見鮑曼(Zygmunt Bauman)著，洪濤譯：《立法者與闡釋者：論現代性、後現代性與知識份子》（上海：上海人民出版社，2000）。