

打開本刊網絡月刊 (www.cuhk.edu.hk/ics/21c)，閱讀人次已超過40萬。也就是說，每天有數以百計的讀者閱讀。這令編者十分欣慰。我們從2002年4月開辦這個以刊布原創文章為主的網絡月刊，不僅僅是為了突破印刷版在版面和周期上的限制，也是為了落實本刊扶植年輕學人的宗旨。歡迎各地讀者在我們的網上三邊互動留言，對本刊提出批評和建議。

——編者

## 也談後政治改革困境

吳國光在貴刊的〈試論改革與「二次改革」〉(2004年6月號)一文中，提出中國的改革是一個充滿斷裂的過程，即中國經歷的不是一次而是兩次改革，里程碑是「八九事件」。該文延伸作者的改革終結論，將後改革的困境歸結於中國處於專制資本之下。這種對改革斷裂化的理解與定位是否準確，我們抱審慎的態度。

1978年的改革和1992年後的改革，確實存在着諸多差異，作者對此顯示了敏銳的觀察力。中國的改革是在保存中共政治權力格局的基礎上推行的，是通過經濟體制改革來達到鞏固政治權力的目標，這就是經濟體制改革先行的「跛足改革」。所以，當第一次改革中的各方勢力對權力結構造成衝擊時，佔據暴力資源的統治者就採取了鎮壓行動，政治改革如同吳教授所言那樣停滯了。但是從另一個維度看，雖

# 三邊互動 三邊互動 三邊互動

然是「跛足改革」，經濟體制改革卻沒有因此而停頓下來。吳教授意識到了兩次改革都是以引進市場化、改造原有計劃經濟體制為改革的基本內容。第一次改革促使了市場力量的壯大，私人領域和公民社會相應的覺醒。由於當權者確定的改革，是走一條「權力市場化」道路，所以，經濟體制的改革並沒有斷裂，一直延續至今。作者籠統地將改革定論為斷裂化，不免有點偏頗。

第五個現代化——政治民主化成了改革中最敏感和最困難、也是當權者一直迴避的問題。作者最後闡釋的「改革困境」，毋寧用「後政治改革困境」似乎更為貼切。要解決這個困境，最重要的是重新確立遊戲規則：把私人領域還給個人，把市場領域還給經濟，把自治領域還給社會，把公共權力還給人民。當中國改革步入這樣的軌道時，或許這個攸關民族未來的困境將不再困擾我們。

方俊 廣州  
2004.6.30

## 正義的神話

貴刊今年6月號季衛東〈原罪意識、財產權以及法治的道

德性〉長文，試圖對「八九」以後中國產權改革過程作出一種解釋，在指出其深層弊端的同時也提出其救治方案。其實，這個弊端本身學界探討已久，簡單地說是和分配不公有關係。由此，我想起西方「甚麼是幸福」這麼一個古老的話題。梭倫說：「幸福就是具有中等的外部供應，而做着高尚的事情，過着節儉的生活。」他又說：「只要有個中等的財產，人們就可以做他所應該做的事情了。」盧梭在描述其共和國公民應該過的生活時，幾乎是重複了同樣的結論。唯一不同的是：對梭倫而言，這是一個閒雅生活的理想；對盧梭來說，卻幾乎是一種道德的命令。

這一看似輕微的差異，蘊涵着深刻的社會意識的轉變。在古典時代，政治正義性(在中國是道)和財產權利相比具有無可置疑的優先地位。但現代性的興起改變了這一切，一切都流動起來。從此，個人失去了衡量甚麼是中等財產的坐標，匱乏的感受被強烈地刺激起來，滿足需要而不是過道德生活，成為人們首要的目標；法律取代美德和信仰成為最高的權威。上述正是盧梭和梭倫之差異的真實內涵。

中國轉入現代化進程是一個既被動又主動的尷尬過程。而捲入現代化進程，就是一條無法回頭的路。對現代政治而言，信誓旦旦的道德宣誓早就過時了。食於人者對此其實已經先知先覺，撈足自己的，也給食人者留一點，覺得後者還應該感恩戴德。

然而還有一個問題，既然資源稀缺，極少比例的人得到如此大的份額，又如何能保有呢？若干年來，大批學者討論這個問題的結論都很相近：要深化政治制度的改革。其中確立法律的至高權威，又是當務之急。筆者推測，季氏之文提出的救治方案應該也在這個氛圍中。筆者甚是同意季文最後一段的判語，只是覺得光從法制建設的角度來討論此問題，是否有所不足。我們不應忘記盧梭提醒過的：沒有普遍的人，也沒有普遍的法律，缺少道德公民的法律，會是一具空殼。

袁賀 北京  
2004.6.27

## 文化研究的迷思

冷戰後，民族主義成為學界的熱門話題，更是所謂的文化研究中有力的分析工具。王柯的〈「漢奸」：想像中的單一民族國家話語〉（刊於《二十一世紀》2004年6月號）一文，從民族主義角度來解釋「漢奸」，雖給人耳目一新之感，但恐怕也是文化研究中的諸多迷思之一。

首先，民族國家、民族主義的理論本身都是現代性的一種，拿這種理論到中國的故紙堆裏去翻材料，就和用唯物唯

心的概念來分析中國思想一樣，要麼很隔膜，要麼就是理論裁剪事實，總不像一回事。王教授此文還不如平平實實的改叫「漢奸考」，更為貼切些。現在以民族主義這樣時髦的理論，以論代史，顯得不倫不類。

其次，許多立論不謹慎。比如因為二十四史中，從《史記》到《明史》找不到「漢奸」一詞，就斷定從漢代到明代，「漢」一直沒有成為民族共同體的概念。甚麼叫「民族共同體」？王教授並沒有下一個明確的定義。我認為，不管「漢」是不是文化、政治還是民族共同體，應和二十四史有沒有出現「漢奸」一詞，沒有甚麼必然的聯繫。就拿王教授的概念來說，離開了文化、政治，哪種民族共同體能存在呢？

文章說雍正首次使用「漢奸」一詞，體現了滿漢一家意識的普及。這個命題也使人疑惑。清代是明確的滿人對漢人的種族專制制度，無論其制度架構還是身份認同，都是非常明確，何時成為一家了？漢大臣力量的崛起是晚清的事，之前哪有發言權？雍正、林則徐用「漢奸」一詞來指妨礙清朝利益的勾結苗人或勾結「帝國主義」的漢人，並不意味着雍正、林則徐「想像了單一民族國家」，更不意味着滿漢一家了，這之間沒有必然的邏輯聯繫。

至於清末民初革命黨人的「漢奸」概念，的確是以排滿為目的。但是，革命黨人的所有出發點是政治動員，是掀起種族仇恨罷了。革命黨人也明白，漢民族在幾千年的融合中，早就沒有純粹的血統了。所以革命一結束，他們立即放棄了排滿的政治主張了。文化

研究如果離開歷史，就會淪為概念遊戲。

李剛 南京  
2004.6.27

## 吳恩裕和負生是同一個人

貴刊4月號衛春回〈四十年代自由主義學人理想中的經濟制度〉中，先提到一些學者主張實行計劃經濟。吳恩裕認為，計劃經濟是人類發展的最優選擇：「人有個性，也有社會性。……這種高度的合作與分工的社會就正是所謂『計劃的』社會。因此，『計劃的』社會乃是人性的要求。」吳氏強調人所具有的社會性，以及人與人之間必須實現分工與合作的現實，而能夠滿足這一事實的只能是集體的、自覺的、有計劃的經濟體系。

但文章又說：「以負生為筆名的作者則更多地從公有制與計劃經濟的關係中探討計劃經濟的必要性。」似乎在談論另一個人的觀點。

作者可能沒有注意到這個「負生」就是吳恩裕的筆名。這個史實不清楚，接下來的論述就不準確了。事實上，吳恩裕在40年代的《觀察》頁尾上寫文章，就是用「負生」的筆名。他寫了很多《負生偶記》。

關於吳恩裕筆名的來歷，可以參看他兒子吳季松〈回憶我的父親吳恩裕教授〉一文（《北京文史資料》，第51輯（北京：北京出版社，1995），頁69）。

謝泳 太原  
2004.6.3