

個人私見，古典自由主義可說是文化保守主義和政治建構主義兼有。文化保守主義是個人態度的，不是政治的，是非建構性的，是關於私立學校講授內容的，是關於教堂和家庭的；政治的建構主義，首先是劃定人類社會中可建構的領

域，是確立個人為基礎的財產權利的，是憲政的，立憲保證的司法獨立和競爭性聯邦主義的，是法律保證權力和權利的分立的。《公共論叢》在這兩個方面的言路，對當下的中國，不能不說是有着特殊的意義。

在學問與思想之間

● 龔 雋

《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。



《開放時代》（廣州：開放時代雜誌社，1989- ）。。

在那些體制內的學刊多少有些沒落得只剩下一些象徵性的意味，而大體可以為圈內學者們視而不見

時，《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。

《開放時代》不是一本同仁性很強的刊物，卻有它相當明確的話語立場，可以說，它是同情於啟蒙路線和自由主義的。就自由主義對於社會的關心和興趣來說，它主要還是一種格里德 (Jerome B. Grieder) 指出的「解決政治問題的方法」和「一種引導公共生活的方式」，因而它並不太學究氣地超然於「現實」之外，不問世事而「回到故紙堆中去」。《開放時代》1999年5、6月號所刊徐友漁那篇具有宣言性質的〈自由主義與當代中國〉一文，明確把90年代中國的自由主義對80年代啟蒙思潮和人道主義的接續關係顯現出來，並公開表

示，那種「熱衷於從理論到理論，從書本到書本的人」注定不能「針對中國現實」、把握基本的方向。起初，我們有些擔心，這種頗有些宣道式的自由主義是否只會憑直覺與先驗的觀念，虛擬話頭而作抽象的論議。從《開放時代》自己所刊登的一些讀者反饋中，我們確乎聽到一類「不像學術」，「倒像政治哲學」的批評。如何對付這種棘手的問題，編者可能有他自己的處理方式。仔細勘辨起來，這要涉及到更複雜的學術規則的討論，在此只好存而不論。不過，至少可以這麼說，這一類批評忽視了思想研究中許多重要的面向。或許在這裏轉用馮友蘭對中國哲學的一段評語來說《開放時代》的精神旨趣，還是相當切中的：它就是最理想主義的，同時又是最現實主義的；它是很實用的，但是並不膚淺。

如從更為經驗化的層面看，《開放時代》「經濟社會」欄目近年來所刊載的有關中國國情問題的文章，雖然在規範和水準上還不太穩定，但其帶有問題意識的和實證社會學方式的考查研究，為中國現實中的許多實際的「小問題」，提供了相當有說服力而且意味深長的觀察。吳重慶通過對莆田孫村「通婚地域」的調查，以期說明鄉土社會空間在現代社會形態中演化的複雜性，就是相當成功的一種範例。

回到《開放時代》的基調看，它對啟蒙思想和自由主義的熱忱，是否只是基於一種烏托邦式的激情而缺乏細密學理支撐，徒以空衍為事的多愁善感的衝動呢？不妨從其近

來組織的「紀念戊戌變法一百周年」和「紀念五·四八十周年」這兩個專題研究作一些分析。

勿用說，這兩類專題的基調，仍是以同質化的西方現代化制度為判準，以期繼續承擔着「社會變革的未競之志，為社會的整體走向合理化仍作不懈的努力」。依我的理解，這裏說的「合理化」，當指西方近代啟蒙運動以來建立起的一些基本的而且是普世性的價值要求，如法制、民主、人權、自由、憲政……如果沒有這樣一些底線，一切現代性的資源都成為漂浮之物；而另一面，如果說我們現在討論中國的「現代性」問題，還只停留在這樣一些可稱之為「底線價值」的基調上，不照顧到「現代性」中更複雜的面相，那麼啟蒙和自由主義也或多或少就會變成只是一種象徵性的批判符號和立場的修辭。

我們很高興地看到，《開放時代》圍繞着這樣一些基本的「底線價值」已展開了相當有內涵的「變奏」。關於戊戌變法的一組文章，已試圖跳出簡單的意識形態分析，還原為一種更為常識化的權力讀解。如章開沅注意到變法與策略的關係，許紀霖從戊戌變法與清末「新政」的失敗經驗中，發現了籠罩在一切變革背後「揮之不去」的「權力再分配」的陰魂。而袁偉時提出回到「常識理性」的觀念，也有意識地在消解法蘭西大革命的傳統給中國近代社會變革所帶來的某些負面影響，探索性地估價英國經驗主義傳統中的「蘇格蘭理性」對於中國社會啟蒙運動所具有的資源。這一提示雖非孤鳴先

如果說我們現在討論中國的「現代性」問題，還只停留在這樣一些可稱之為「底線價值」的基調上，不照顧到「現代性」中更複雜的面相，那麼啟蒙和自由主義也或多或少就會變成只是一種象徵性的批判符號和立場的修辭。

儘管《開放時代》所表現出的中國啟蒙思想和自由主義的學理已不再是鹵莽裂滅而有了相當的深化和修正，我們還是期望着它有更大的容量和學理的睿識去回應來自自由主義外部的反抗。

發，卻相當值得注意。正如格里德在討論中國的自由主義和中國革命時所提到的，作為一種價值體系的自由主義，在其起源上基本上是經驗主義的，它表述出了在特定環境下用特定手段所可能得到的東西。以「常識理性和陳腐信條的激烈爭辯」，「捍衛常識的代價」這些聽起來頗有些不太雅緻的說法，很可能是理想的自由主義者可以採取的最為現實主義的策略。

我們發現，告別法蘭西，回到對於「蘇格蘭理性」傳統的反思，也貫穿在對「五四」啟蒙運動更深入的理解中。王元化發表的〈對五四的再認識答客問〉，就根據這種蘇格蘭式的新的啟蒙模式，提出對五四運動中過份意識形態化的啟蒙心態的克服，即以一種有限理性而不是宰制、全能性的理性方式，去繼續五四啟蒙的任務。

這種學理上的轉進，還涉及到對與五四時期的激進主義構成最緊密關係的，在中國自由主義的一般傾向中普遍存在的對於傳統的否定因素這一問題的重新處理。余英時、林毓生都曾對五四激進主義與傳統之間剪不斷的牽連作過很有魅力的詮釋，或許還有更複雜的問題在背後，如從西方的經驗看，同是重於傳統的沿襲，具有蘇格蘭理性的漸進主義可能會把傳統當作由歷代人的實踐和常識獲得的，而非任何特殊個人的歷史經驗；而另一種有法蘭西影響的傳統觀念，如傑弗遜(Thomas Jefferson)所說，是把前人的成就看成是由超人智慧完成的，毋需再修正和補充的完美典

範。中國的自由主義如何對待具有強烈聖人典範的傳統資源，這還有待於學理上更為細密的補證。儘管《開放時代》對於五四自由主義的闡微仍然堅持了上文所說的，以西方現代性為中心的同質化的傾向，而畢竟於傳統和啟蒙的關係有了相當學理上的照顧。如陳方正對於「啟蒙的觀念架構」提出一種「新的理解」，他注意到作為現代性啟蒙與傳統之間的深刻關聯和由此派生的多元啟蒙的組合，並特別提示出西方之外的，以日本為中心的東亞啟蒙模式對於中國的社會啟蒙可能提供的參照資源。杜維明與袁偉時關於五四的對話，雙方對於傳統的理解和情感都還有相當的距離，但基本達成一個共識，即在確立西方啟蒙價值的普世性這一前提下，傳統，尤其是儒家文化對於中國現代啟蒙和自由主義的正面資源，應該給以充分的注意。就是說，啟蒙與自由的主題下已發展出了多元的變奏，這就使現代中國的啟蒙主題不再是一種簡單的意圖倫理的口號。

無論怎麼說，我們可以把新近出現的這些「變奏」，理解為中國現代啟蒙思想和自由主義內部的縫縫補補，因為至少各家最基本的立場和價值是一致或相近的。但我們似乎也對於這種過於鮮明的立場標識有點喜憂參半。儘管《開放時代》所表現出的中國啟蒙思想和自由主義的學理已不再是鹵莽裂滅而有了相當的深化和修正，我們還是期望着他有更大的容量和學理的睿識去回應來自自由主義外部的反抗。