

從呼喚現代化到反思現代性

陶东风

90年代中國學術—思想界出現了一些新的走向與趨勢，其中之一即是所謂「現代性」反思，它的核心或許可以概括為對於現代化理論的批判性審視。這一點形成了90年代中國思想狀況與80年代的最鮮明對比，同時也對深受現代化意識形態支配的中國人文—社會科學研究提出了嚴峻挑戰。

國民性批判：民族新生之大道，還是「他者化」之歧途？

80年代支配中國人文—社會科學界的主導話語之一，無疑是60年代流行於美國的現代化理論，其具體表現就是自覺以「五四」繼承者自居的、反傳統的文化啟蒙工程——改造「國民性」。在中國，「國民」概念是與現代民族—國家觀念同時出現的，而國民性改造則是在西方現代性衝擊下出現的一種文化與文學話語。正是這種衝擊直接喚醒了中國人的民族國家意識以及對於民族文化的探索熱忱。只有這樣，才能理解「中國研究」為甚麼總是專注於所謂「中國特色」，並受到「中國／西方」這一二元論式的強有力支配。深受現代化意識形態影響的80年代中國知識界認為：世界上只有一種現代性，即西方資本主義現代性，它具有普遍性，中國傳統文化是現代化的主要障礙，因而中國現代化的前提性條件就是反傳統。現代化理論對於80年代中國人文—社會科學的支配地位在文學、美學、哲學、史學與熱極一時的「文化討論」都可以發現，我們可以把這些領域中的思潮叫做「呼喚現代化」。80年代的文化反思同時涉及到對於改革前的社會主義（或曰傳統社會主義）的反思。在現代化理論的解釋視野內，前蘇聯模式的社會主義以及改革前中國的社會主義，在理論與實踐上都是現代性的反面（等於前現代或專制主義）。批判傳統文化與清算極「左」意識形態（社會主義）是具有內在關聯的文化啟蒙與意識形態改造工程。這個思維定勢在文學與社會文

深受現代化意識形態影響的80年代中國知識界認為：世界上只有一種現代性，即西方資本主義現代性，它具有普遍性，中國傳統文化是現代化的主要障礙，因而中國現代化的前提性條件就是反傳統。我們可以把出現在80年代中國人文—社會科學領域中的思潮叫做「呼喚現代化」。

化研究中的直接結果，就是把改革前中國的「社會主義」排除在現代性視野之外。這樣一種支配80年代中國思想界的「現代化」解釋模式，在90年代遭遇到了許多學者來自各個方面的質疑，我們可以把這些質疑統稱為「反思現代性」思潮。這種質疑就對象而言基本上是相同的，即現代化理論及其體現的西方資本主義現代性或自由主義（特別是西方中心主義、普遍主義、線形歷史觀等），其分析中國問題的視角也不乏相似之處，即從國內的語境轉向國際關係，強調要在資本主義全球化語境中重新思考中國的歷史經驗與現實問題。有鑒於此，本文的疏理主要從現代性反思的理論資源的差異與側重來分別之。

中國版的「後學」持有一種本質主義的族性—身份觀念與華夏中心主義情結，試圖尋回一種本真而絕對的中國身份「中華性」，或把「小康」這個徹頭徹尾的中國式實用主義發展意識形態美化為對現代性「發展」觀的「超越和重造」，都是為了「證明」中國的社會轉型是對西方現代性的超越。

第一種反思現代性的思潮主要是來自中國版的「後學」（包括後殖民與後現代），之所以說它是「中國版」的，是因為它在很大程度上已經違背了後學的西方「原版」的理論旨趣與批判取向^①。如果說五四以及80年代中國文化啟蒙主義所理解的現代化過程，就是以西方現代文化（尤其是科學與民主）為武器批判中國傳統文化，並在此基礎上建立新的民族國家與民族認同；那麼在90年代一篇明顯受到後殖民主義理論影響、很具代表性的文章中，中國的現代化過程就從現代性反思的角度得到了完全不同的解說。文章認定，在中國語境中，現代性的「獨特含義」是「中國的『他者化』竟然成為中國的現代性的基本特色所在」^②。現代化的過程不僅不是新的民族身份生成的過程，相反是一個民族身份徹底喪失（他者化）的過程，因而啟蒙話語（自由主義或資本主義現代性）帶有殖民主義的深刻烙印^③。在這裏沒有必要詳細討論這篇文章的描述是否準確，而只需指出：第一，用現代性／傳統性或西方／中國這樣的二元對立來言說中國歷史的方式，乃典型的西方現代性話語，因而它根本無助於消解、相反卻複製着它所批評的二元對立或「現代性」；其次，這種以自我／他者為主軸的歷史—文化描述恰好具有西方後現代與後殖民所要解構的本質主義特徵^④。中國版的「後學」一方面在批評西方現代性話語的普遍主義與西方中心主義的時候，訴之於西方後學的反本質主義；另一方面又悖論式地持有另一種本質主義的族性—身份觀念與華夏中心主義情結，試圖尋回一種本真而絕對的中國身份（「中華性」），並把它與西方「現代性」對舉，構成一種新的二元對立。

急切的「本真性」焦慮不但導致部分「後學」批評家對於西方後殖民主義的誤讀，而且導致它對於中國當代社會轉型的為我所用式的武斷描述——目的在於說明這個轉型既是現代性的終結，也是對於西方中心主義的超越。那個據說一直延續到80年代末的「他者化」（現代化）過程，到了90年代卻又被突然宣告「終結」，中國已經從「新時期」（現代性）進入了「後新時期」（後現代性）。諷刺的是，文章從政治、經濟、文化各個方面對這個所謂「終結」所給出的「證據」（比如市場化、世俗化等），無論是在西方還是中國，顯然都是現代性過程的一個部分（從這個意義上說，現代性反思與市場意識形態批判的聯盟倒是更合乎邏輯）。把這些明顯受到西方國家市場經濟（包括理論與實踐）影響的轉型拉扯成甚麼「『他者化』焦慮的弱化與民族文化自我定位的新可能」，或把「小康」這個徹頭徹尾的中國式實用主義發展意識形態美化為對現代性「發展」觀的「超越和重造」^⑤，無非

都是為了「證明」中國的社會轉型是對西方現代性的超越，從而滿足了本真性的訴求。

在一個日益全球化的時代，部分中國「後學」批評家重建文化認同、尋求現代化的不同道路的努力是可以理解的，對於現代化理論以及五四以來文化啟蒙工程的反思也是完全應當的。問題是這種努力的理論與實踐意義都取決於我們從甚麼樣的路徑出發來做這一重建工作。如果我們把「本真性」的標準絕對化，那就必然會引發嚴重的價值危機與民族對抗。這裏所謂的「絕對化」是指把族性的標準無條件地凌駕於其他價值標準之上，成為文化評價的最高的、甚至唯一的標準。一種本質主義的、一元絕對的、非此即彼的族性觀念，必然導致不同的文化之間無法進行理性的對話與溝通。

從現代化理論到世界體系理論

第二種反思現代性的理論資源來自「依附理論」與「世界體系理論」。如果說現代化理論是一種局限於民族國家內部的發展或現代化理論，那麼，世界體系理論則意在突破民族國家的界限，在不平等的世界體系中解釋發展與不發展。這個理論在90年代末流行於中國學界，成為反思西方現代性的主要依據之一。認識論路徑的這種轉換直接導致或潛藏着對於西方資本主義現代性以及五四至80年代以國民性改造為核心的文化啟蒙規劃的挑戰（比「後學」的挑戰遠為深刻尖銳）。如果說，在現代化意識形態支配下的中國啟蒙話語要在中國的傳統文化內部尋找現代化滯後的原因，那麼，90年代中國部分學人在世界體系理論啟發下反思現代性的思潮，其認識視野已經從民族國家內部轉向民族國家之間，對於國家間，尤其是中國與西方發達資本主義國家間的不平等關係的解釋與批判，已經在很大程度上取代了對於國內傳統文化與改革前社會主義的批判，並因而構成了與80年代的根本區別。如汪暉指出：「在生產過程和貿易過程跨國化或全球化的歷史語境中，民族國家也已經不是自明的分析單位」，「在跨國資本主義的時代，……對中國問題的診斷必須同時也是對日益全球化的資本主義及其問題的診斷，而不能一如既往地援引西方作為中國社會政治和文化批判的資源」^⑥。汪暉實際上要強調的是：在一個資本主義全球化的時代，深深地捲入了這個過程的中國在很大程度上也已經資本主義化，因而對於資本主義現代性的批判實際上不能說是只對資本主義有批判意義而與中國無關，它同時也是對於中國社會問題的診斷。這一看法儘管部分地來自對於90年代中國社會文化新狀況的觀察，但是世界體系理論等的影響無疑也不能忽視。可以說，對於90年代中國社會文化性質的不同判斷，或者說，對於中國是否以及在多大程度上已經資本主義化的不同判斷，是造成當前中國知識份子分歧的根本原因。

當以民族國家為框架、以中國／西方以及傳統／現代的二元對立為基本模式的研究範式受到質疑以後，必須重新反思的兩個主要問題就是：(1) 五四以來

90年代中國部分學人在世界體系理論啟發下反思現代性的思潮，其認識視野已經從民族國家內部轉向民族國家之間，尤其是中國與西方發達資本主義國家間的不平等關係的解釋與批判，很大程度上取代了對於國內傳統文化與改革前社會主義的批判，並因而構成了與80年代的根本區別。

新文學對於傳統文化的批判、對於國民性的反思是否陷入了現代化意識形態的陷阱？是否存在前提性的錯誤？如果中國的所謂「落後」並不是自己的文化傳統之過，那麼，自五四開始的文化反思與文化啟蒙不是冤枉了自己的「祖宗」而放過了真正的「元兇」麼？(2) 1949年後的社會主義中國所追求的獨立自主、自力更生的國家發展方針有無重新評價的必要？如果說在現代化理論看來這種所謂「自力更生」無異於自絕於世界性現代化進程，那麼，從世界體系理論的視野看，這不是恰好體現了擺脫全球性資本主義束縛、探索獨立發展道路的「脫鉤」戰略嗎？

首先必須指出的是，在《現代世界體系》一書中，沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 明確地把自己的分析限制在殖民時代。他指出：殖民時代的非洲部落既然已經成為殖民體系的一部分，它當然也就不是一個自律的主體，對於它的研究也就不能不考慮其與宗主國的關係^⑦。這就為現代世界體系理論的運用設定了範圍，也就是說，只有在進入殖民時代並成為殖民地國家以後，非洲以及其他第三世界國家的不發展才能到「外部」(不平等的世界體系)去尋找原因；同樣，只有在進入殖民時代以後，西方國家的發展才與其「中心位置」之間出現了不可分離的關係。至於決定現代世界的中心—邊緣格局以及各個國家的勞動「分工」與角色地位的最初原因是甚麼，恐怕很難用不平等的世界體系本身來解釋。

這樣，世界體系理論在解釋中國問題時就應當受到限制。我們要問：中國是不是一個殖民地國家？殖民帝國的政治法律制度在多大程度上支配了中國的

當我們把中國的現代化滯後完全歸結為西方列強強加的一系列不平等關係時，我們是否在變相地為自己開脫？我們不能因為中國的發展滯後具有以前所忽視的外部原因，就迴避對於自己政治與文化的內在弱點的批判與反思。



現代歷史？進而言之，即使殖民狀況是導致中國發展滯後的重要原因，這個論斷顯然不適用於中國的「殖民」時代之前。何況即使在進入殖民時代以後，一個國家的發展與其內部原因就沒有關係了麼？如果內部原因不是唯一的、根本性的，那麼外因是否同樣如此呢？第三世界的不發達，是否真的只是因為世界體系的不平等？對此，學界至少有不同的看法^⑧。如果說現代化理論不能自治地解釋第一世界的發達與第三世界的不發達，那麼，世界體系理論同樣不能。更須追問的是：當我們把中國的現代化滯後完全歸結為西方列強強加的一系列不平等關係時，我們是否在變相地為自己開脫？我們不能因為中國的發展滯後具有以前所忽視的外部原因，就迴避對於自己政治與文化的內在弱點的批判與反思。就人文—社會科學研究而言，我們可以而且應當反思中國激進思想界在現代化理論的影響下對於傳統文化作了簡單化的全盤否定；但是，卻不能因此而全盤否定反思自己文化傳統的必要性，也不能把西方文化簡單地等同於侵略文化（更何況西方知識份子自己從來就沒有停止自我批判，包括對於西方中心主義與殖民主義的批判）。啟蒙與國民性批判是一個值得反思、修正與完善的工程（世界體系理論就是這方面的重要理論資源之一），但卻不是一個可以簡單否棄的工程。

「新左派」認為，中國的馬克思主義（毛主義）與社會主義也不是甚麼現代性的反面，而是另一種以批判資本主義現代性為特徵的現代性話語。然而，把社會主義也視作一種現代性的方案決不應當是簡單地替社會主義「翻案」，應當是深入反思社會主義實踐在前蘇聯與中國的教訓。

社會主義、自由主義及其他

反思現代性的第三個進路有人稱之為「新左派」的進路，本文不完全認同這一稱謂，因為被歸入其中的學者與學術觀點差異甚大，很難一概而論^⑨。本文所討論的，只是這一反思進路中與社會主義、資本主義以及自由主義相關的若干問題。但是為了行文方便，偶爾也使用「新左派」這一術語。

首先是對於社會主義現代性的認識問題。如上所述，80年代文化思潮的主流是把社會主義視作現代化（以及現代性）的對立面。這實際上是說，只存在一種現代性或現代化道路，即資本主義（自由主義）的現代性或現代化道路；而90年代現代性反思中出現了另一種思路：從一種現代性模式理論轉向多種現代性模式理論。具體到中國的情況，中國的馬克思主義（毛主義）與社會主義也不是甚麼現代性的反面，而是另一種現代性方案，是以批判資本主義現代性為特徵的現代性話語^⑩。

相應地，改革前的社會主義與改革以來的「社會主義」的分別，也就不是甚麼現代性與前現代性的區別，而是不同的現代性方案的區別。這與80年代學界普遍從本國語境、從建國後30年的歷史教訓以及知識份子個人的生活遭遇出發，把傳統的社會主義視作現代化的反面形成了有趣的對照。這一點必須得到足夠的強調，它表明90年代反思現代性的部分學者已經轉而從資本主義世界體系的角度、從批判資本主義現代性的角度重新思考社會主義的意義，或者更準確地說，從比較的意義上探討西方資本主義現代性與社會主義現代性的關係、

區別以及正、負面意義與價值。其結果首先是導致對於中國的社會主義實踐(包括大躍進與文革)，尤其是毛主義的重新評價。

應該承認，把中國的社會主義實踐納入現代性視野中考察有其理論的合理性與現實歷史的針對性。這個新的視野不僅對於中國解放後30年的社會主義實踐提出了不同於80年代的理解，同時也將挑戰對於中國社會主義文學及其他理論思潮的主流詮釋。在中國解放後的歷史與文學敘事中，在小說《創業史》、《紅旗譜》、《金光大道》、《艷陽天》等以及所謂「樣板戲」中，無不籠罩着現代性的思維模式，如：目的論的歷史觀和世界觀、線形發展的時間觀念、新與舊的二元對立，以及與此相關的關於新時代、新社會、新人、新文學等的神話。甚至「革命」這個文革時期出現頻率最高的詞彙，也瀰漫着現代性的氣息。從現代性反思角度看，二十世紀的中國人文社會科學主流基本上都從屬於相同的「認識—話語型」(即「現代性」)，而這一點恰恰被我們的學界所忽視。

遺憾的是，90年代有些持有社會主義立場的人，常常僅僅因為社會主義現代性對於資本主義現代性的所謂「批判意義」或「抗衡意義」，而將之全盤肯定，結果是：群眾造反運動、上山下鄉運動、《鞍鋼憲法》等得到熱烈讚頌，社會主義現代性實踐的巨大失誤卻沒得到應有的反省。

然而，把社會主義也視作一種現代性的方案決不應當是簡單地替社會主義(包括它的文學)「翻案」。恰恰相反，它的目的應當是把現代性反思推進到總體性層次。或者說，現代性反思既然把社會主義也視作一種現代性方案，那麼，它反思批判的視野就應當同時涵納資本主義現代性與社會主義現代性，而不能僅僅因為後者具有批判資本主義現代性的「特色」而無條件地美化它。然而遺憾的是，如果說80年代中國思想界的主流是把社會主義簡單地逐出現代性了事；那麼，90年代有些持有社會主義立場的人，則常常僅僅因為社會主義現代性對於資本主義現代性的所謂「批判意義」或「抗衡意義」，而將之全盤肯定，卻忽視了社會主義現代性在許多方面與資本主義現代性的同源同根關係，也沒有深入地反思社會主義現代性實踐在前蘇聯與中國所造成的教訓(這個教訓至少比資本主義現代性在西方的「教訓」更加觸目驚心)。也就是說，他們把與西方資本主義的不同當作了肯定社會主義現代性的唯一的與至高的理由。結果是，反思現代性在有些人那裏成為對於中國「偉大革命」，如群眾造反運動、上山下鄉運動、《鞍鋼憲法》等的熱烈讚頌，社會主義現代性實踐的巨大失誤卻沒得到應有的反省^①。

當然，在對於社會主義現代性的認識與評價方面，被歸入所謂「新左派」的學人之間是存在差別的。比如汪暉對中國傳統的社會主義有自己的反思^②。「新左派」的理想似乎是要在資本主義與社會主義之外尋求「制度創新」，或尋找既不同於資本主義也不同於傳統社會主義的現代化的「不同選擇」。但是，相對而言，他們把對於資本主義現代性的批判置於優先地位也是不可否認的事實。

與此相關的另一個更具爭議性的問題是，如何認識中國與西方的不同語境，並把現代性反思深植於中國的歷史與現實。顯然，西方左派對於資本主義現代性的反思是一種資本主義語境內部的自我批評與自我完善。在西方，社會主義現代性從來是一種邊緣化的批判聲音，而實踐中走的是資本主義現代化道路；而在中國，資本主義現代性或所謂自由主義從來沒有真正實現過，相反實行了很長時間的社會主義^③。當今大陸堅持啟蒙或自由主義立場的學者正是在這

一點上與所謂「新左派」存在極大分歧，他們堅持自由主義從來沒有、至今依然沒有在中國成為主流。相反，對於政治自由的抑制以及由此孳生的一系列社會政治問題(如中央集權、文化專制、計劃體制、權力尋租、官員腐敗等)，以前是、現在仍然是腐蝕、敗壞中國社會健康發展的根本原因。因此，對西方現代性的反思(無論是「後學」還是世界體系理論、新馬克思主義、批判法學等)於西方或許是良藥，而在中國則難免「避實就虛」、「畫餅充飢」乃至「淮橘為枳」^④。

值得指出的是，對於資本主義現代性持批評態度的人經常提醒我們注意在全球化的時代國內權勢集團與跨國資本的勾結，或畸形的市場導致的公共空間的萎縮、社會的嚴重不公，這無疑是有益的；但是他們籠統地指斥中國的「自由主義者」擁護權力市場化、反對民主與社會公正等，顯然以偏概全。事實上，被稱為「自由主義者」的群體是極為複雜的，但相當多的批判自由主義的文章，很模糊地把所謂「自由主義者」指認為權力市場化以及社會不公的擁護者，認為他們「限制政治領域的公共性和人民主權的政治原則」^⑤。但常識告訴我們，真正的自由主義者絕對不會簡單排斥民主，更不可能反對公正。實質性的區別在於：自由主義者認定權力私有化與社會不公的真正根源是中國的舊體制，而不是甚麼「西方現代性」(自由主義現代性)，因而要想告別「權力私有化」不但不能把改革前社會主義(如「經濟民主」)重新供起來，而恰恰是要強調自由主義的公正原則。

90年代全球化情形下出現的國際資本與國內權力集團的勾結是一極為複雜的現象，外因與內因都不能忽視。一方面，把它完全歸罪於所謂「資本主義現代性」至少是片面的；另一方面，90年代的中國問題在一定程度上確實已經不能在單一的社會主義語境中解釋。但是誇大中國資本主義化的程度無疑會忽視中國是在社會主義體制基礎上進行現代化建設，中國的「資本主義化」(無論是市場化還是世俗化)因此是具有中國社會主義特色的。一個極其誤導性的推斷是：全球化(尤其是資本運作的全球化)已經使得中國與西方資本主義國家的差異性變得非常之小甚至可以忽略不計，因此，80年代對社會主義的批判已經過時，現在我們面臨的主要問題是資本主義的全球化及其在中國的肆虐。這實際上是把資本主義本質化、一體化，沒有看到西方資本主義作為一種社會實踐在中國必然經歷本土化的改造。比如有人認為，如果在90年代仍以文革及其「遺留問題」作為理論思考的大背景，就有「白頭宮女在，閑坐說玄宗」之嫌^⑥。這實際上是說以中國改革前的社會主義作為思考中國問題的參照已經完全過時了。事實是否如此？現在的中國早已不是文革時的中國，這是無可否定的事實，但是中國到底在多大程度上已經資本主義(自由主義)化了？這種新生成的「資本主義」具有甚麼樣的中國特色以及為甚麼有這樣的特色？如果說，在90年代只以文革以及文革遺留下來的問題作為理論思考的大背景已經過時，那麼，在今天只以全球化或資本主義化作為思考中國問題的大背景是否就很合適呢？其實，我們同樣可以在中國發現大量所謂「文革」(如果把它理解為改革前社會主義的代名詞的話)遺留的問題，它與中國的全球化或所謂資本主義化過程同時存在，更主要的

對於中國國情的不同認識，是90年代現代性反思各派與所謂「新啟蒙主義」者的主要分歧所在。正是這種對中國現實的不同認識與定位，導致他們對於西方理論的不同取捨以及批判話語的不同建構方向。因此，對於中國國情的全面而準確的定位，應當說是目前這場爭論需要解決的關鍵所在。

是，當我們忙於在理論上爭論中國是停留在「文革」還是已經進入資本主義，或兩者誰佔多少比例的時候，中國的現實已經悄悄地進入既非社會主義又非資本主義、既是社會主義又是資本主義的新階段。

可以說，對於中國國情的不同認識是90年代現代性反思各派與所謂「新啟蒙主義」者的主要分歧所在。正是這種對中國現實的不同認識與定位，導致他們對於西方理論的不同取舍以及批判話語的不同建構方向。因此，對於中國國情的全面而準確的定位，應當說是目前這場爭論需要解決的關鍵所在。

註釋

① 比較早指出這一點的是雷頤的〈背景與錯位〉，《讀書》，1995年第4期以及徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年2月號。中國的所謂「後學」是一個十分複雜並具有一定誤導性的籠統概念，本文針對的主要是張頤武與張寬的一些文章中的觀點。

②⑤ 張法、王一川、張頤武：〈從現代性到中華性〉，《文藝爭鳴》，1994年第2期。同樣的描述還見於張頤武的〈「現代性」的終結〉，《戰略與管理》，1994年第3期。

③ 相似的觀點還可參見張寬的〈文化新殖民的可能〉，《天涯》，1996年第2期。

④ 賽義德：〈東方不是東方〉，中譯參見《天涯》，1997年第4期。

⑥⑩⑬ 汪暉：〈當代中國思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年第5期。同時參見汪暉：〈關於現代性問題答問〉，《天涯》，1999年第1期。

⑦ 參見沃勒斯坦著，羅榮渠等譯：《現代世界體系》，第一卷（北京：高等教育出版社，1998），頁3-4。

⑧ 約翰·W·斯隆：〈依附論的主要缺陷〉，載亨廷頓等：《現代化：理論與歷史經驗的再探討》（上海：上海譯文出版社，1993），頁139以下。

⑨ 90年代中國思想界狀況極為複雜，不同的所謂「主義」或「派」之間存在諸多的交叉關係，同一「主義」或「派」之間也存在分歧。比如被歸入「新左派」的王彬彬、汪暉、韓毓海、劉康、崔之元等人之間就存在很大差別。因此，本文對於這些學者的觀點的歸納分析也不能不具有一定的人為性。

⑪ 卞悟：〈淮橘為枳 出局者迷〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年2月號。

⑫ 許紀霖等：〈尋求「第三條道路」〉，《上海文學》，1999年第3期。劉小楓也指出：當代西方社會理論提出了晚期資本主義（自由主義）國家的「合法性」問題，與此不同，中國的社會理論當提出晚期社會主義國家的「合法性」問題。參見劉小楓：《現代性社會理論緒論》（上海：三聯書店，1998），頁100-101等處。

⑭ 崔之元與季衛東的爭論的關鍵也在這裏。參見崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1994年8月號；季衛東：〈第二次思想解放還是烏托邦？〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1994年10月號。

⑮ 韓毓海：〈在「自由主義」的姿態背後〉，《天涯》，1998年第5期。

⑯ 李陀：〈讓爭論浮出海面〉，《讀書》，1997年第12期。