

许纪霖 \ 编

二十世纪中国思想史论

上 卷



许纪霖 \ 编

二十世纪中国思想史论

上 卷

东方出版中心 | 中国出版集团

图书在版编目 (CIP) 数据

二十世纪中国思想史论. 上/许纪霖编. —上海: 东方出版中心, 2006. 1

ISBN 7-80627-566-5

I. 二... II. 许 III. 思想史-研究-中国-现代-文集 IV. B261-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 20453 号

二十世纪中国思想史论 (上)

出版发行: 东方出版中心

地址: 上海市仙霞路 345 号

电话: 62417400

邮政编码: 200336

经销: 新华书店上海发行所

印刷: 昆山市亭林印刷有限责任公司

开本: 889×1194 毫米 1/32

字数: 510 千字

印张: 20.75 插页: 2

版次: 2000 年 7 月第 1 版 2006 年 1 月第二版第 1 次印刷

ISBN 7-80627-566-5/B·20

定价: 36.00 元

版权所有, 侵权必究。

序

许纪霖

当本书面世的时候，二十世纪已经成为历史的背影、翻过的一页。二十世纪的中国是一个真正的大时代，一个处于三千年未有之变局的大转折年代。自先秦以来，这样的大转折时代并不多见，除了春秋战国和魏晋，就是自十九世纪中叶以来蔓延至今、而仍未完成的现代性转型。这一转型，不仅是社会结构的变化，而且也是思想意识的转换，因而二十世纪的中国思想史，就成为一部范式转换的思想史。

思想史与一般的知识史、学术史不同，它涉及的对象并非知识领域的一般或专业的知识，而是曾经或者能够对社会和时代发生重大影响的思潮、观念和公共意识，换言之，它也是一部社会意识形态的历史。在传统中国，儒家文化曾经长期扮演了主流意识形态的角色，它不仅有一套完整的宇宙观、人生观和社会政治文化，而且其背后还有整个基层的宗法家族制度和上层的大一统王朝帝国制度作为建制化的保障。尽管儒家意识形态经历了汉代的阴阳五行宇宙论和宋明理学的几度变化，但作为一种普遍而稳定的思想范式，一直持续到十九世纪后叶。然而，1895年以后，中国传统的社会结构开始加速崩溃，特别是科举制度的废除、大一统王朝帝国制度的解体和宗法家族制度的式微，从根基上动摇了儒家意识形态的社会建制，从此儒家成为缺乏社会基础的孤魂。它之所以在五·四启蒙运动中受到毁灭性的冲击，其原因大半于此。

张灏把 1895 年到 1925 年即从甲午到五四这三十年称为中国近代史的“转型时代”，即从传统的儒家意识形态范式向现代性范式转变的时代。^①这意味着，这一“转型时代”是二十世纪与已往历史联结和沟通的桥梁，正是从这里出发，形成了二十世纪中国思想史的问题意识和基本命题。

二十世纪中国思想史的问题意识首先面对的是转型时代的严重而深刻的危机。宋明以后儒家意识形态的基本命题是所谓的“内圣外王”，其中一个是与个人安身立命有关的信仰或意义问题，另一个是由个人修身（内圣）推导出来的社会秩序安排（外王）的问题。按照儒家道德理想主义的规划，当社会中的君子都以道德的自觉修身养性，并由己而外推，一步步将儒家的仁义原则扩大到家族乃至国家、天下时，不仅个人获得了生命和宇宙的永恒意义，而且也将实现圣人所期望的礼治社会。然而，“内圣外王”的道德理想主义到二十世纪初发生了严重的危机。概括地说，传统的危机表现为两个基本的层面：即道德和信仰层面的意义危机和社会政治层面的秩序危机。

针对于此，五四启蒙运动提出了“科学”和“民主”两大主张，希望以科学的方法克服意义的危机，以民主的蓝图重建社会政治秩序，然而，随着启蒙运动内部的分化，对科学和民主的理解愈加复杂和分歧，现代性不再是一个统一的、自明的范式，在西方各种思潮的影响之下，分化成多个尖锐对立和紧张的思想模型。简单地说，分化成三个现代的思想阵营：马克思主义、自由主义和文化新保守主义。它们对意义危机和秩序危机各有各的解决之道，但又因此带来了新的问题，不仅传统的危机没有得到舒解，反而在新的历史语境下加剧了危机本身。可以这样说，除了短暂的个别时期之外，这两大危机笼罩着整个二十世纪中国，至今没有获得解决，而且将这一问题遗留到了下一个世纪。

我们先看道德和信仰层面的意义危机。儒家原来所建构的那

套意义系统，即天人合一的宇宙观和以仁学为中心的人生观，曾经维持着中国数千年士大夫乃至一般民众的信仰和意义世界。只要按照儒家的那套修身的方式去做，生活就是有意义的，最终可以达到与自然融合的天地境界。然而，到二十世纪初，在西学东渐和社会结构急速变迁的双重冲击下，这一儒家提供的意义世界发生了严重的崩溃，从而使得从士大夫到一般民众的思想产生了巨大的混乱和虚脱。张灏曾经将儒家的意义危机分为三个层面。第一是道德取向的危机。儒家的基本道德价值取向由以礼为基础的规范伦理和以仁为基础的德性伦理组成。在1895年以后，先是儒家的三纲为核心的规范伦理受到谭嗣同等人的激烈批评，随后，儒家的德性伦理——以仁为核心的君子理想和以天下国家为轴心的社会理想，也在五四时期受到全面挑战，尽管德性伦理的若干形式还保留，但其内容已经大大地西化了。第二个层面是精神取向的危机。儒家学说过去提供了一整套关于宇宙、自然、生命和人生的来源和意义架构，它组成了中国人最基本的世界观。到二十世纪初，这一世界观已经遭到了全面的质疑，中国知识分子陷入了深刻的精神虚空。第三个层面是文化认同危机。中国过去所持有的世界意识是一种华夏中心主义的天下观念，西方列强的侵略迫使中国人睁眼看世界，接受了现代国际观念，从而使得原来的文化认同、对自我的认知发生了很大的颠覆。^②凡此种种，组成了一个深刻的、全面的意义危机，贯彻了二十世纪大部分时期。

在现代化过程中发生如此严重的意义危机，可以说是中国历史的一种特殊现象。在西方现代化进程中，由于宗教改革的成功，世俗层面的科学化和理性化，尽管夺去了原来属于宗教解释的自然和社会领地，然而，在道德规范、伦理德性和终极价值等形而上层面，基督教在西方人心目中依然保持强大的、不可动摇的中心地位。相形之下，由于中国历史上一直缺乏独立于社会政治系统的宗教，当儒家的社会建制崩溃之后，其信仰系统也难以继续维持。虽

然通过熊十力、牟宗三等新儒家的重新诠释，儒家作为一种学理继续得以发扬光大，但它到二十世纪与广大的民众、与一般的日常生活越来越脱离，只是成为学院大墙内缺乏社会背景的孤魂。

在五四运动中，启蒙者们踌躇满志地相信，西方的科学和理性应该也可以解决信仰的问题，科学可以成为一种最可靠的人生观，它可以提供给现代人一种确定不移的意义世界。二十年代初的科学与人生态度的讨论，从根本上说，就是一场关于如何应对意义危机的大争论。结果是以科学主义的胜利而告终。科学主义果然能解决中国的意义危机么？正如郭颖颐所指出的，中国的科学主义，有两种形态：经验论的科学主义和唯物论的科学主义，前者主要是自由主义的，后者主要是马克思主义的。^③他们都力图用科学主义的方式，在中国重建一种包括宇宙、自然、社会和人生在内的新的信仰体系和意义世界。不过，无论是经验主义的科学主义者，还是唯物论的科学主义者，最终都没有解决二十世纪的信仰危机，反而使得这一危机更加严重。

先来看经验论的科学主义。以胡适、丁文江等为代表的自由主义者相信，科学是一种万能的方法，它不仅可以认知客观的世界，也可以建构起一个“科学的人生观”。然而，正如石元康所指出的，自由主义所欲追求的现代世界，与古代世界一个最大的不同，乃不再是一个目的论的宇宙观，而转而成为一个机械论的宇宙观。在过去儒家或基督教目的论的宇宙观中，每一个事物在世界中都是有意义的、有理由的，这个世界因而也充满了意义。但自由主义所建构的现代世界，如休谟所说，事实与价值完全分离，应然与实然分离。在机械论宇宙观中，事物之间只是机械的、因果关系，所谓意义只能到实然的世界外去寻找。更重要的是，事实与价值一旦分离，就意味着价值无法客观地被检验，现代的意义世界就是一个完全主观的世界，只是一个主观的价值偏好和选择而已。价值上的“好”与道德上的“正当”分离，现代世界的人们只能就社会公共的规范伦

理在正当性问题上达成共识，而无法在德性伦理上完全一致。自由主义在价值问题上是中立和缄默的，它宁愿把信仰留给宗教而自我缺席。而现代社会主流思维的科学精神，其实质不过是一种工具理性。在工具理性之下，每个人的行为都有自己特定的目标，我们只能判断实现其特定目标的手段是否合理，却无法判断目标本身的合理性；当目标是更高一层目的的手段时，我们却无法判断那终极目标的合理性。因此，在终极的信仰层面、在意义的世界里，完全是主观的、非理性的，对你是神的东西，对别人可能是魔鬼。^④这就是自由主义所追求的多元的、众神并立的现代社会。科学作为对实然世界的一种认知工具，根本无法解决应然世界的价值和信仰问题，反过来它以另外一种方式加剧了现代社会的意义危机。当宗教影响还比较强大的时候，自由主义所造成的这一危机还不显著。而对于本来就没有宗教传统的中国来说，当二十世纪作为宗教的替代物儒家学说崩溃以后，在信仰领域便出现了一大片真空。中国的自由主义企图将科学的工具理性提升为价值理性，成为形而上的意识形态，无疑越过了科学自身的合理性界限，也违背了自由主义的初衷。经验论科学主义在信仰领域的失败，再一次表明自由主义其实与意义世界无涉，它无力解决二十世纪中国的信仰危机。

如果说经验论的科学主义多为自由主义所信奉的话，那么唯物论的科学主义的代表则多为吴稚晖、陶希圣、陈独秀等党派型知识分子。根据刘青峰的研究，在对科学的理解上，前者强调的是方法，而后者更看重的是一般的知识。由于在中国的直观理性结构中，科学知识被认为是具有常识一样的合理性，所以作为知识的科学要比作为方法的科学更适合中国人的口味，因而唯物论的科学主义在中国知识界拥有更广阔的市场。它在中国不仅被认为是一种可以认知的自然观和宇宙观，而且也同样被看作是受必然因果律支配的可以信仰的人生观。而唯物论的科学主义，在历史领域又往往导致经济决定论的唯物史观，它后来转变为一种中国式的马

克思主义人生信仰,即以辩证的、唯物的必然因果为主导,用服从历史客观规律的必然性来取代个人的选择自由,否认自由主义的多元价值,以道德立场优先原则,重建一个革命的、能动的人生观。^⑤也就是说,只要遵循必然的客观历史规律,发挥主观的能动性,融合于共产主义的革命事业,人们就能获得一个完整的意义世界,个人就能在人类整体的历史中实现永恒。到二十世纪中叶,这一新意识形态为中国的知识分子和一般民众普遍接受,纠缠了中国半个世纪之久的信仰危机暂时获得了解决。然而,新意识形态系统由于其道德上的高调性质,多适合于革命与战争的非常时期,而无法应对常态的世俗社会。它对人性的过高估计和对个人自由意志的严重忽视,使得这一信仰不是通过政治动员的方式勉强维持,就是流于普遍的道德虚伪。最后,当二十世纪最后二十年,中国又重新开始自己的世俗化进程时,新意识形态如同当年的儒家文化一样,也发生了严重的意义危机。随着信仰世界的重新真空化和工具理性的高扬,这一危机不仅具有传统的性质,而且也带有现代的特征,呈现出一种复杂的综合症状。

与道德和信仰层面的意义危机同时发生的,是社会政治层面的秩序危机。一个社会要得以维持,必须要有一套为社会所有成员普遍接受的合理性规则。传统中国是一个礼治社会,儒家的礼治提供了符合那个时代正义标准的规则秩序。然而,到二十世纪,在西方世界的冲击下,传统的中国社会文化秩序全面解体,对于转型时期的中国来说,如何建立一个符合自由与平等理想的新的正义秩序,成为社会重建的首要目标,也构成了二十世纪中国思想史的主题。

自由与平等,虽然是现代性的两个双重目标,但二者之间却存在着内在的紧张。西方的资本主义文明虽然对它们作出了学理上的承诺,却无法在实践层面予以圆满的解决。到二十世纪上半叶,十九世纪的资本主义文明发生了严重的危机。几乎是同步地,这一

危机和调整也深刻地影响到中国知识分子对正义秩序的理解和现代化实践的选择。

在中国开始学习西方的时候，西方古典的资本主义文明正面临巨大的危机。卡尔·博兰尼认为，十九世纪的资本主义文明建立在四根制度性支柱之上：霸权均衡制度、国际金本位制度、自律性市场制度和自由主义国家制度。其中，金本位制度最为关键，二十世纪上半叶的全球资本主义危机就与金本位制崩溃有关。而金本位的基础和母体却是自律性市场制度。博兰尼指出：“这种自律性市场的信念蕴含着一个全然空想的社会体制。假如不废绝社会之人性的本质及自然的本质，像这样的一种制度将无法在任何时期存在，它会摧毁人类并把他的环境变成荒野。而无可避免的，社会将采取手段来保护它自己，但不论社会采取那一种手段都会损伤到市场的自律，扰乱到工业生活，进而以另一种方式危害到社会。正是这种进退两难的困境使得市场制度发展成一种一定的模式，并且终于瓦解了建立在其上的社会组织。”^⑥

自律性市场制度将人类图利的动机作为自身存在的基础，而且提高到日常行为的准则。但一个多世纪的历史实践却证明，虽然它承诺了个人的自由，并相信自然秩序是和谐的，但由于其以一种非道德的市场属性，无视社会结构的公共正义和人类福利，没有节制地追求个人私利，使得社会的公共安全受到威胁，共有意义无法生存。财富和权力两极分化的结果，令社会不得不反弹，发生一系列的保护运动以免遭崩溃。这种保护又倒过来损害了市场的自律。最后，十九世纪的资本主义文明在经历了百年辉煌之后，到二十世纪逐渐显现其内在的两难困境。两次世界大战和1929年的全球经济危机，强烈地表明这个文明迫切需要改善了。

随着十九世纪资本主义文明的加深，各种社会主义思潮席卷全球，也深刻地影响到中国的思想界。从本世纪初开始，开始加入全球化过程的中国，在社会思潮层面也与世界保持着密切的同步。各

种社会主义思潮不仅左右了激进的马克思主义者，而且也广泛影响了保守主义乃至自由主义等各类中国知识分子。以九十年代“历史终结论”的眼光回过头来看当年中国知识分子的社会主义狂热，似乎有点不可思议，但如果置身于二十世纪上半叶的国际背景，一个人不信仰点社会主义，才真正有点不可思议。

另一方面，从二十世纪中国自身的历史分析，社会正义从某种意义上说，是一个比个人自由和政治民主更尖锐、更突出的社会问题。根据吴承明的研究，中国资本主义的发展，经历了几个阶段：1895~1913年期间，是初步发展时期；1914~1920年期间，是进一步发展的时期；1920~1936年期间，是资本主义化的时期。^⑦事实上，中国资本主义的发展和由此带来的社会经济的大幅变迁，主要发生在1914年以后，从1914到1936年，这二十多年可以说是中国资本主义发展的黄金时代。经济的发展深刻地颠覆了传统中国的社会秩序和城乡一体化结构，造成了都市与乡村、沿海与内地的严重的二元结构。随着资本原始积累的增加，财富和收入的巨大不平等也出现了，而且以一种传统中国从未有过的尖锐方式出现：一极是在资本主义发展中得到巨大利益的政治/军事统治集团和具有垄断性质的金融资产阶级，另一极是随着内地和乡村日益凋敝而生活每况愈下的底层农民和城市贫民。如果说在1936年以前，由于经济还在继续增长，社会不平等尚未到全局性爆发程度的话，那么，到四十年代以后，因为战争而引起的资源空前短缺和由通货膨胀而触发的经济恶化，使得包括知识分子和普通公务员在内的绝大部分民众的生活都陷于普遍的贫困化，另一方面，在这普遍的贫困之中，上层利益集团却借助垄断的权力，大发国难财，严重的结构性腐败令少数权贵占据了社会大部分的稀缺资源。这样，社会的正义问题——分配的公正和经济的平等，就成为与个人自由与政治民主同等重要、甚至是更重要的问题。谁抓住了公正这面旗帜，谁就将获得民心，获得底层社会的支持和呼应。

所谓的社会主义思潮，主要是对社会正义问题回应的产物。在五四时期，社会主义曾经是启蒙思潮的一部分，当自由主义与马克思主义尚未分化的时候，社会主义曾经是他们共同的理想。到二十年代初，马克思主义与自由主义分道扬镳，双方爆发了关于“社会主义”的论战。虽然他们在反对资本主义、向往平等和正义等问题上依然有一些共同的思想预设，但在对社会主义的理解和具体的道路选择上，却有着不可调和的分歧。中国的共产主义者，以激进的革命姿态，师法苏俄的道路。他们高举社会平等的大旗，及时地回应底层民粹主义的要求，到三十年代以后逐渐占据意识形态的上风，最后以人民的名义，实现了改朝换代的目标。

中国的自由主义从五四时代开始，便表现出明显的新自由主义倾向，力图将自由主义与社会主义加以某种调和。欧美的自由主义，从十七世纪的苏格兰学派的古典自由主义，经十九世纪边沁、密尔的功利自由主义，发展到二十世纪初，由于传统的自由主义思潮暴露出早期资本主义制度在宏观经济控制和分配伦理上的种种弊病，开始与其他思想流派如民主主义、社会主义杂交，呈现出各种各样的修正趋势，以对中国影响最大的两个西方自由主义人物来说，美国的杜威属于民主主义的自由主义，而英国的拉斯基则是社会主义的自由主义。尤其是拉斯基，对于中国自由主义的影响要远远超过杜威。他的费边社社会主义，作为一种修正的自由主义理论，在保留自由主义的基本原则如个人自由、民主政治的同时，力图将它同社会主义的平等公正原则调和起来，从而在自由主义的框架内部发展出一变种，即社会民主主义的思想体系。这种试图调和自由主义的与社会主义的新理论，对于中国自由主义来说，是一个盼望已久的福音。古典自由主义理论，作为一种替资本主义庄严辩护的学说，在中国的文化传统中是找不到任何对应的精神资源的，而主张平等、公正和大同的社会主义理想，却有可能在中国历史内部获得强有力的支持。

中国的自由主义者，一方面清醒地意识到资本主义发展的不可避免，另一方面，又敏锐地意识到在资本主义发展过程中，分配的公道和平等是一个与发展同样重要的问题，因而，中国的自由主义者大都摒弃了古典自由主义的“交换的正义”观，而接受新自由主义“分配的正义”观，他们在强调自由的同时，十分重视正义的问题。正义，在当时主要被表述为“社会公道”或“经济平等”这样的说法，它成为中国自由主义理论中与自由同样重要的核心理念。早在二十年代初，张君勱就明确地提出：“吾以直截了当之语告国人：一国之生计组织，以公道为根本，此大原则也。——社会公道与个人自由如鸟之两翼，车之两轮，缺一不可者也。”^⑧如果说“个人自由”是政治领域的中心概念的话，那么“社会公道”和“经济平等”就成为经济领域的主要目标。可以这样说，社会民主主义思潮正是中国现代自由主义的主流。中国的自由主义在当时抓住“社会公道”和“经济平等”这面旗帜，表现了他们强烈的问题意识和社会良知，即使自由主义最后在中国受到挫折，也并非因为他们的理论和主张脱离现实，而是另有原因。而从思想史的角度检讨，中国的自由主义者可能是太“现实”了，他们的思路过多地关注于社会公道的具体方案上，比如社会所有、计划经济、社会保障、普遍教育、累进税和劳工权益的落实等等，而缺乏从学理上深入地论证自由与公道之间的关系。如同许多乐观的自由主义一样，他们总是以为像自由、平等、正义这类美好的价值，都是内恰的、相得益彰的，几乎可以在一个理想的社会秩序中同时予以实现，而对这些美好价值之间的紧张和冲突缺少起码的认知。因而他们从来没有考虑到类似罗尔斯的排序问题，即在安排一个社会正义秩序的时候，不得不对自由、平等等价值作出辞典式的优先性排列。这就使得他们对公道的讨论仅仅停留于意识形态的宣传，而缺乏学理上的深入，即使像当时一流的自由主义思想家胡适、张东荪和张君勱也是如此。

二十世纪中国的意义危机与秩序危机，是一个整全性的社会

危机,从理论上说,它需要一个整全性的意识形态予以回应。然而,现代中国的三大思潮中,文化保守主义所重建的只是意义世界的终极价值,至于如何从内圣中开出外王,从意义世界推出民主价值,新儒家一直无法完成,也无从完成。而中国的自由主义虽然以科学主义的自信,试图解决形而上的人生观问题,但自由主义作为一种文化多元主义,它仅仅回应社会政治正义秩序的建构问题,而对价值问题宁可沉默。它与文化保守主义一样,都并非是一种整全性的理论。张君勱曾经试图以一种心物二元论的方式,在意义层面回归宋明理学,在秩序层面引进自由主义,但他仍然无法将这二者整合起来。当然,作为现代的意识形态,二者之间不一定需要整合,但二十世纪中国的整全性危机却要求一种简单明快的整全性理论,既作为形而上的信仰,又可以提供重建秩序的现实方案。

在这样的背景下,中国化了的马克思主义作为一种整全性的意识形态,在解决中国危机方面,就显现出其比文化保守主义和自由主义更强有力的救世功能。它对共产主义前景的来世瞻望和历史理想主义的革命人生观,为信念饥渴的中国知识分子和一般人民大众提供了热烈的道德激情,另一方面,它基于历史发展必然性之上的社会政治秩序设计,又以对独立、民主、统一和平等的种种承诺,迅速转变为可以简便操作、根本解决的社会动员。1949年马克思主义在中国的胜利,标志着纠缠了中国半个多世纪的整全性危机的暂时克服。然而,问题在于,作为一种应对危机的革命意识形态,如果要回应更深层次的现代化的挑战,必须有一个世俗化的转型。但1949年以后的三十年中,这一转型不仅没有完成,反而以“继续革命”的方式继续着自己的惯性。1979年以后,当其所依赖的社会建制受到世俗化大潮的腐蚀而逐渐崩溃时,新意识形态如同过去的儒家一样也面临着无可幸免的整全性危机。

意义的失落和社会政治的脱序再次困扰着世纪末的中国人。二十世纪的中国仿佛经历了一个惊人的轮回,从终点又回到了起

点。世纪末的中国知识分子与世纪初的前辈一样,也在痛苦地思考着同样的问题。但这一次他们不再像他们的前辈那样充满自信,而是显得顾虑重重:五四的科学和民主是否足以解决信仰和秩序的双重危机?一个现代化的社会是否还需要终极关怀?如果答案是肯定的,又如何处理多元文化带来的价值冲突?我们又以什么作为基础实现社会的整合?另一方面,一个合理的社会秩序又如何落实自由、民主、公正这些价值?当它们之间发生冲突时又如何排序?——对于这一切,世纪末的知识分子只能给予尝试性的回应,他们的智慧还很不够,只能将更好的答案留给新世纪的人们,留给更智慧的一代思想家。

1999年9月

注释

- ①② 参见张灏:《中国近代思想史的转型时代》,香港《二十一世纪》杂志,1999年4月号。
- ③ 参见郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义(1900~1950)》,雷颐译,江苏人民出版社,1989年版。
- ④ 参见石元康:《当代自由主义理论》,台北联经出版公司,1995年版。
- ⑤ 参见刘青峰:《二十世纪中国科学主义的两度兴起》,香港《二十一世纪》杂志,1991年4月号。
- ⑥ 卡尔·博兰尼:《巨变:当代政治、经济的起源》,黄树民等译,台北远流出版公司,1999年版,第59~60页。
- ⑦ 参见吴承明:《中国资本主义与国内市场》,北京中国社会科学出版社,1985年版,第129页。
- ⑧ 张君勱:《国宪议》,时事新报社,1922年版,第109、116页。

目 录

序	许纪霖	1
---------	-----	---

五 四

重访五四——论“五四”思想的两歧性	张 灏	3
中国现代历史中的“五四”启蒙运动	汪 晖	31
启蒙与救亡的双重变奏	李泽厚	71
《新青年》经济伦理变革及其限度	高力克	112
《新青年》与两种自由主义传统	高力克	126
一九一五：复辟时期的文化界	韩毓海	140

观 念

中国近代转型时期的民主观念	张 灏	153
陈独秀的民主神话及其思想资源	毛 丹	164
论新文化运动时期的科学主义思潮	严搏非	180
跨语际的实践：往来中西之间的个人主义话语	刘 禾	223
重构空间：1919年前后中国激进思想里的世界 概念	程 农	253

论 战

杜亚泉与东西文化问题论战	王元化 275
“问题与主义”论辩的历史意义	林毓生 296
中国自由主义的乌托邦——胡适与“好政府主义” 论战	许纪霖 304
从抗争到妥协：人权论战的困境	姜义华 323
全盘西化与本位文化论战	王中江 349
民主思想的贫瘠土壤——评述一九三〇年代 中国知识分子关于“民主与独裁”的论战	顾 昕 362

思 潮

中国近代思想史上的激进与保守	余英时 411
二十世纪中国的反传统思潮与中式乌托邦主义	林毓生 441
无政府主义与现代中国社会思想的嬗变	刘小枫 489
“五四”激进思潮中的民粹主义主题(1919～ 1922)	顾 昕 507
论中国近代唯意志论思潮	高瑞泉 530
“五四”时代的宗教思潮及其现代意义	唐 逸 582
当代中国的思想状况与现代性问题	汪 晖 615