

许纪霖 刘 擎
/ 主编



中国启蒙的自觉 与焦虑

新文化运动百年省思

许纪霖 / 两种启蒙：文明自觉，
还是文化自觉？
陈 贇 / 自由主义与儒家的会通：
中华文明的未来建构
姚中秋 / 重估新文化运动：
它何以不是启蒙运动
刘 擎 / 启蒙运动的多样性
与复杂性
周 濂 / 文化主体性：
一个虚构的焦虑？
白彤东 / 「山寨」的荆轲
去刺孔子
王汎森 / 「主义时代」的来临



文
景

CSSCI来源集刊

知识分子论丛

第 14 辑

许纪霖 刘 擎

/ 主编

中国启蒙的自觉
与焦虑
新文化运动百年省思

文
景

Horizon

社科新知 文艺新潮

中国启蒙的自觉与焦虑

许纪霖 刘 擎 主编

出品人：王 蕾

总 编 辑：姚映然

责任编辑：贾忠贤

营销编辑：王 欢

封扉设计：储 平

版式设计：赵晓韵

出 品：北京世纪文景文化传播有限责任公司
(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)

出版发行：上海世纪出版股份有限公司

印 刷：浙江新华数码印务有限公司

制 版：南京展望文化发展有限公司

开 本：820mm×1280mm 1/16

印 张：27 字 数：314,000

2016年2月第1版 2016年2月第1次印刷

定 价：42.00元

ISBN：978-7-208-13525-3 / D · 2790

图书在版编目(CIP)数据

中国启蒙的自觉与焦虑 / 许纪霖, 刘擎主编. —上
海: 上海人民出版社, 2015

(知识分子论丛; 14)

ISBN 978-7-208-13525-3

I. ①中… II. ①许… ②刘… III. ①五四运动-研
究 IV. ①K261.107

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第310660号

本书如有印装错误, 请致电本社更换 010-52187586

CSSCI来源集刊

华东师范大学—不列颠哥伦比亚大学现代中国与世界联合研究中心 主办

知识分子论丛编委会

主 编 许纪霖 刘 擎

学术委员会 (以姓氏音序排列)

- 蔡英文 台湾“中研院”人文社会科学研究中心
曹卫东 北京第二外国语学院
高全喜 北京航空航天大学法学院
高瑞泉 华东师范大学哲学系
何包钢 澳大利亚迪肯大学国际与政治学院
黄克武 台湾“中研院”近代史研究所
季卫东 上海交通大学法学院
李 强 北京大学政治系
刘 擎 华东师范大学世界政治研究中心
罗 岗 华东师范大学中文系
齐慕实 (Timothy Cheek) 加拿大不列颠哥伦比亚大学亚洲研究所
钱永祥 台湾“中研院”人文社会科学研究中心
童世骏 华东师范大学哲学系
萧高彦 台湾“中研院”人文社会科学研究中心
许纪霖 华东师范大学历史系
许章润 清华大学法学院
应 奇 浙江大学哲学系
张旭东 美国纽约大学比较文学系

目 录

何为启蒙、何为文化自觉

- 3 许纪霖：两种启蒙：文明自觉，还是文化自觉？
- 35 陈 贇：自由主义与儒家的会通：中华文明的未来建构
——评许纪霖教授关于新文化运动的论述
- 46 对话一：文明与文化的竞争是话语权力的竞争
- 54 姚中秋：重估新文化运动：它何以不是启蒙运动
- 79 刘 擎：启蒙运动的多样性与复杂性
- 86 对话二：用往复史观解释新文化运动是否可行
- 96 周 濂：文化主体性：一个虚构的焦虑？
- 108 白彤东：“山寨”的荆轲去刺孔子
——新文化运动百周年祭
- 113 对话三：文化焦虑是谁的焦虑？

新文化运动专辑

- 129 王汎森：“主义时代”的来临
——中国近代思想史的一个关键发展

- 202 赵 兵：潮流意识的兴起：转型时代中国之新“天命”
- 232 杨芳燕：再造新文明：李大钊早期思想中的普遍与特殊
- 290 陈霓珊：寻求善治：李大钊的政治正当性论述（1912—1924）

现场 安身立命：从知识分子的职守到当代人的心灵世界

- 313 许纪霖 胡晓明 夏中义：知识分子：文化托命之人
——纪念王元化先生冥诞 95 周年
- 337 陈 贇 刘文瑾 戚 庆：如何安身立命：儒、耶、佛对话当代人的心灵世界

论文

- 369 石岸书：道德假定的失败与“告别革命”的困难
——以 1990 年代张承志与王蒙的分歧为中心
- 391 王 前：丸山真男与卡尔·施米特的对话
- 414 黄艳飞：梁济与儒学实践

何为启蒙、何为文化自觉

以陈独秀创办《新青年》杂志为标志，新文化运动至今已过百年。这场运动，也被称为中国的启蒙运动。然而，百年之后，何为启蒙，何为文化自觉，依然悬而未决，争议颇多。新文化运动，究竟是何种意义上的启蒙，它与欧洲的启蒙运动有何异同？五四产生的思想觉悟，究竟是文明自觉，还是文化自觉？在新文化运动汇入世界主流文明的同时，中国的文化主体性何在，中国人的文化认同何在？这些在百年中国思想史中反复回荡的时代主题，依然摆在 21 世纪中国知识分子的面前。

2015 年 5 月 16 日，华东师范大学 ECNU-UBC 现代中国与世界联合研究中心、知识分子与思想史研究中心主办了以“何为启蒙、何为文化自觉”为主题的研讨会，邀请具有不同思想和学科背景的专家学者齐聚一堂，展开自由的、多元的对话。

本次研讨会共分三个单元，分别由华东师范大学许纪霖、北京航空航天大学姚中秋和中国人民大学周濂做主讲报告，并分别由华东师范大学陈贇、刘擎和复旦大学白彤东担任评论。与会并参与讨论的有（按音序排名）：复旦大学白彤东，华东师范大学陈贇、崇明、方旭东、高瑞泉、顾红亮、李永晶、刘擎、邱立波、宋宏、唐小兵、吴冠军、周保巍、周林刚，上海交通大学孙哲、杨帆，上海师范大学郭美华等。

本辑发表六位学者的主讲报告和评论文章，以及三个单元的对话实录。对话实录部分由澎湃新闻·思想市场栏目记者谢秉强、张博和石伟杰整理，在此感谢致意。

两种启蒙：文明自觉，还是文化自觉？

许纪霖

一、文明自觉与文化自觉

在走向近代的过程中，中国与德国的历史有高度的相似性。启蒙运动发生在 18 世纪的法国和苏格兰，但正如詹姆斯·施密特指出的那样：“启蒙运动是欧洲的一个历史事件，但是，‘什么是启蒙’这个问题，却独一无二地是一个地地道道的德国问题。”^①对于英法来说，启蒙意味着走出中世纪的宗教愚昧，人凭借自身拥有的理性，代替上帝成为历史的主体、世界的立法者，启蒙是一个从愚昧到文明的“走出洞穴”的过程。但对于 19 世纪的德国来说，启蒙的含义却要复杂与矛盾得多。一方面，德国的启蒙运动是对英法启蒙的正面回应，康德因此说启蒙就是“有勇气公开运用自己的理性”，这是一种向英法看齐的文明自觉，意识到德国作为欧洲国家必须认同 18 世纪普世的西欧文明；另一方面，作为后发展国家，拿破仑的入侵激发起德国人强烈的民族主义意识，他们试图以德意志的特殊文化对抗英法为代表的普世文明，因此产生了另一种启蒙意识。这“另一种启蒙”，与英法的启蒙运动不

^① [美] 詹姆斯·施密特编：《启蒙运动与现代性——18 世纪与 20 世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海：上海人民出版社，2005 年，前言第 1 页。

同，不是以人的普遍理性去发现普遍人性与普世文明，而是相信每一个民族、社群和个人，都有其自身的独特性。以赛亚·伯林指出，虽然他们对自己的民族精神浑然不觉，但其自觉到自身独特性的过程，就是启蒙的过程。^②

对于英法来说，启蒙运动既是文明的发现，也是自身文化的发展，文化与文明具有同一性；普世的现代文明处在自身民族特殊文化的延长线上，对普世文明的认同，也意味着对民族文化主体性的认同。因而何为启蒙不成为一个问题。然而，对于德国来说，启蒙却具有文明与文化的内在紧张性，启蒙意味着融入英法为代表的西欧普世文明，然而，这个文明并非德意志民族自身文化传统的自然延续：文明是外来的，而文化是自身的，这就发生了文化与文明之间的紧张与对抗。在近代德语之中，文明（Zivilisation）意味着属于全人类共同的价值或本质，而文化（Kultur）则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的，可以是物质、技术和制度，也可以是宗教或哲学，而文化一定是精神形态的，文化指的不是抽象的“人”的存在价值，而是某些特定的民族或族群创造的价值。^③

德国的启蒙运动，有两种不同的思想自觉。一种是文明自觉，希望通过启蒙克服自己的独特性，成为英法那样的普世国家。普世国家追求的不是民族的本真性，而是超越民族的普遍人性。另一种是文化自觉，在普世文明的外在压力下，试图从德意志自身的历史、语言和宗教传统中发现民族独特的本真性，发现德意志人之所以为德意志人的民族精神，从而实现民族的文化认同。如果说 18 世纪末的康德是德国文明

② [英] 以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，南京：译林出版社，2001 年，第 147 页。

③ 参见 [德] 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程——文明的社会起源和心理起源的研究》，第 1 卷，王佩莉译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998 年，第 61—63 页。

自觉的思想旗帜的话，那么 19 世纪的费希特则是文化自觉的精神象征，而处于两种自觉之间的桥梁，则是身在 18 世纪却代表了 19 世纪精神的赫尔德：他是一个在启蒙时代意识到民族文化主体性，又自觉将文明自觉与文化自觉融为一体的重要人物，代表着超越文明与文化之间紧张性的方向与可能。

文明自觉与文化自觉其指向的认同是不同的。文明的认同是普世的，它追求的是适合全人类的普世之“好”，而文化的认同是特殊的，通常以“我们的”作为自己辩护的理由；文明关心的是“什么是好的”，而文化关注的只是“什么是我们的”。文化只是为了将“我们”与“他者”区别开来，实现对“我们”的认同，解决自我的文化与历史的根源感，回答我是谁，我们是谁，我们从哪里来，又要到哪里去，但文明不一样，文明要从超越的视野——或者是自然，或者是上帝，或者是普遍的历史——回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“你们”和“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。文明的主体性是全人类，是普遍的、抽象的人性，而文化的主体性是一个个具体的民族或族群，是在个别的历史、文化与宗教脉络中生长出来的“我们”。在近代德国、俄国和中国的启蒙运动当中，因为“好的”普世文明来自西欧，并非来自本身的历史文化传统，于是追求“好”的普世价值的文明自觉与追求“我们的”民族精神的文化自觉之间发生了巨大的裂痕。德国的理性主义与浪漫主义的冲突、俄国的西化主义与斯拉夫主义之间的论战，皆源于此。

中国的古老传统不仅是以中原为中心的华夏文化，而且也是具有人类意识的普世文明，它是特殊的，所以讲“夷夏之辨”，又是普世的，因此是“天下主义”的。然而夷夏之辨是相对的，天下主义是绝对的，何谓夏，何谓夷，不是种族之分，乃是文化的分野：东夷、南

蛮、西戎、北狄只要接受了中原文化，便从“他者”变为“我们”，被接纳为汉民族之成员。因此中华文化同时也是中华文明，它是以中原为中心的华夏—汉民族特殊的文化，又是具有扩展性的、无种族、民族边界的全人类的普世文明。其关注的不仅是华夏—汉民族自身独特的价值，而且是超越夷夏、统摄全人类的普世之“好”。无论是儒家，还是道家、佛教，都具有这样的天下主义情怀。“我们的”就是“好的”，“好的”就是“我们的”，文化认同与文明认同合二为一，无所间隔。

两千年的文化自信，到了晚清被新崛起的西方文明打破，中国过去遭遇的外敌，一种是像佛教那样有文明而没有实力，另一种是像北方游牧民族那样有实力而没有文明，最终无论是佛教文明还是游牧民族都被中国同化。然而鸦片战争之后所出现的西方，既有实力，又有文明，二者都比中国高级，于是引发了中国前所未有的文明危机。原来在中国文明之外，还有“更好的”西方文明，而这个“更好的”西方文明，取代了中国占据了普世的位置，相形之下，中华文化便失去了普世文明的宝座，下降为只是一种特殊的民族文化。晚清各种国学的出现、民族意识的崛起，都表明对中国自身的认知，已经从原来普遍主义的文明认同蜕变为特殊主义的文化认同。即令是张之洞提出的“中学为体、西学为用”，也失去了传统的天下主义情怀，只是一种拯救中国文化的特殊性方案，“中体西用”并非适用于全人类，其只是对中国有效的民族主义救世之方。当文明的宝座拱手让给西方，在学习西方文明与保存中国文化之间，文明认同与文化认同便发生了撕裂。认同什么样的文明，如何守护中国文化？西方文明与中国文化各自处于什么样的位置？便成为各家各派共同面对的难题。

新文化运动就是在这样的思想背景下发生的，接下去我们将看到，五四只是一个文明自觉的年代，而真正的文化自觉，则要到 20 年之后

的 1930 年代才出现，但依然没有消解文明认同与文化认同之间的紧张与冲突。

二、新文化运动是一次文明之自觉

张灏教授将 1895—1925 年称为中国思想上新旧文化交替的“转型年代”。在这 30 年中，清末民初的 20 年（1895—1915）与五四新文化运动的 10 年（1915—1925）是两个非常不同的年代。简单地说，清末民初是一个民族主义的年代，亡国危机严重，民族国家意识高涨，社会上下形成共识——要学习西方的文明；但这个被晚清中国人理解的西方文明乃是以富强为中心，所谓物竞天择、适者生存的社会达尔文主义，围绕着器物 and 制度的变革，很少触及西方文明之中的价值层面。而 1915 年的新文化运动，是一个重要的转折点，中国知识分子意识到富强只是西方崛起的表象，更重要的是文明深层的价值与伦理，因此陈独秀提出在器物和制度改革之后，需要最后的“伦理觉悟”，在思想文化上进行启蒙，因而发生了文明的自觉，从特殊的民族主义立场转向了普世的世界主义，传统的天下主义到了五四时期获得了新的生命形态。

在 1915—1919 年间的五四时代前期，在中国知识分子群体之中，无论是晚清最后一代的维新士大夫，还是民国第一代启蒙知识分子，都发生了一场思想巨变，亦可称之为强国梦的转变：从国家富强转向了文明的自觉。在这一转变过程之中，欧洲世界大战（当年称为“欧战”）是一个非常重要的历史契机。

晚清以来中国知识分子接受的西方思想，基本上是 19 世纪欧洲的资本主义文明，这一文明以历史进化论为核心，以国家主义为动力，迅速向全世界扩张。晚清中国强烈的富强论导向，即是 19 世纪欧洲文明的产物。追求强国梦的知识分子们原本以为，当中国人也像西方人那

样，具备了生存竞争的實力，拥有永不满足的浮士德精神，便会打造出一个强大的现代民族国家。然而，欧洲惨绝人寰的悲剧，使得知识分子如梦初醒，开始重新思考文明的趋向。

在晚清时系统介绍过19世纪欧洲文明的严复，在“欧战”结束之时给门生的信中说：“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同大地，泽被寰区。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。”^④三百年欧洲文明进化，最后只落得“利己杀人，寡廉鲜耻”八个字，可见严复内心失望之重，这毕竟是他曾经希望过的文明，曾经寄予全部热情和向往的19世纪文明。晚清一代知识分子对西方文明的失望，体现在从国家主义与物质主义的梦幻中醒悟。“欧战”之后，梁启超游历欧洲，发现过去的富庶之地，如今一片废墟，他感慨地说：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。”^⑤在西方文明之中，物质主义与国家主义有着内在的逻辑关系，帝国主义的强权正是建立在船坚炮利的国家实力基础之上。中国公学的教师编辑的《新群》杂志，其发刊词中检讨将人类和中国引向歧路的误谬学说，罪魁祸首便是国家主义。它引用杜威博士的话说，国家主义只是欧洲对付宗教战争一时的政策，却被误认为人类公共生活的原理原则，“所以酿出了这次欧洲大战争的惨剧”。杂志大声呼吁要“破除国界”，“不该依口学舌的提倡国家主义”。^⑥杜亚泉在“欧战”爆发之初，便提出要用和平的“协力主义”来弥补国家主义的狂暴。他说：“极端的国家主

④ 严复致熊纯如，见王拭主编：《严复集》，第3册，北京：中华书局，1986年，第692页。

⑤ 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，北京：北京出版社，1999年，第2974页。

⑥ “《新群》发刊词”，引自刘洪权、刘洪泽编：《中国百年期刊发刊词》，北京：解放军出版社，1996年，第152—155页。

义，足以长国民之贪心，增国民之戾气。”^⑦ 国家主义之危害，岂止在于带来国际的冲突与战争，同时也败坏了国民的风气，助长了人性中的贪婪之心和暴烈性格。国家主义不是孤立的，它总是与物质主义与功利主义内在地结合在一起。对国家主义的清算，也同时意味着反思晚清以来的这些主流思潮。

反思最彻底的，往往是当年陷入最深者。梁启超发现，他曾经奉为金科玉律的社会达尔文主义，正是“欧战”的思想根源。社会达尔文主义与功利主义、个人主义以及尼采主义相结合，“就私人方面论，崇拜势力，崇拜黄金，成了天经地义；就国家方面论，军国主义、帝国主义成了最时髦的政治方针。这回全世界国际大战争，其起原实由于此”。^⑧ 他痛定思痛，断然抛弃了强权主义与极端的国家主义，一方面强调“我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界”^⑨；另一方面进一步反思国家主义背后的物质主义与功利主义。梁启超指出，科学昌明之后，第一个受伤的便是宗教。宇宙间一切现象，不过是物质与物质运动，哪里还有什么灵魂和天国。那些唯物论的哲学家，托庇于科学之下建立了一种纯物质、纯机械的人生观，把一切内部和外部的生活，都归结到物质运动的必然法则之下。然而，假如意志没有自由，还有什么善恶的责任？他感慨地说：“那什么乐利主义、强权主义越发得势力。死后既没有天堂，只好尽这几十年尽地快活。善恶既没有责任，何妨尽我的手段来充满我个人欲望。然而享用的物质增加速率，总不能和欲望的腾升同一比例，而且没有法子令他均衡。怎么好呢？只有凭自己的力量自由竞争起来，质而言之，就是弱肉强食。近年

⑦ 杜亚泉：“社会协力主义”，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年，第22页。

⑧ 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2972页。

⑨ 同上，第2978页。

来什么军阀、什么财阀，都是从这条路产生出来，这回大战争，便是一个报应。”^⑩梁启超的这段反思，从晚清以来流行的物质主义、功利主义出发，发掘强权主义得以产生的社会心理基础，可谓一语中的。昔日的强国梦已堕入歧途，“欧战”结束了19世纪旧式文明，掀开了20世纪文明新的一页。

敏感的中国知识分子在富强之外，开始探索新的文明之路。杜亚泉在“欧战”结束之际，在《东方杂志》发表“大战终结后国人之觉悟如何”，指出“欧战”是新旧文明的转折点：所谓旧文明，乃以权力竞争为基础之现代文明，而新文明，则以正义公道为基础之未来文明。“欧战”和民初以来的乱局，证明了旧文明已呈没落之势。欧洲所竞争者，为国家权利，故发生国际战争；中国所竞争者，为个人权利，故发生国内战争。杜亚泉相信：“世界人类经此大决斗与大牺牲以后，于物质精神两方面，必有一种之大改革。凡立国于地球之上者，决不能不受此大改革之影响。”^⑪

“欧战”前后的思想巨变，不仅发生在严复、梁启超、杜亚泉等最后一代士大夫身上，而且也属于民国新一代知识分子，胡适便是一个典型。1905年当他还是上海澄衷学堂的学生时，就读了《天演论》和梁启超的文章，深信“物竞天择，适者生存”的天演公理，胡适这个名字就是由此得来。他深受梁任公魔笔的影响，是一个狂热的国家主义者和强权主义者。老师出了一个作文题“物竞天择，适者生存，试申其义”，14岁的胡适慨然写道：“今日之世界，一强权之世界也。人亦有言，天下岂有公理哉！……以劣败之地位资格，处天演潮流之中，既不足以赤血黑铁与他族角逐，又不能折冲樽俎战胜庙堂，如是而欲他族不以平

^⑩ 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2973页。

^⑪ 杜亚泉：“大战终结后国人之觉悟如何”，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第205、208页。

等相待，不渐渍以底灭亡亦难矣！呜乎！吾国民其有闻而投袂兴奋者乎？”^⑫如此的强权主义思想，直到辛亥革命后留学美国之初依然如旧：“有权力者必强，无权力必弱，天演之公例也。”^⑬他相信真正的世界公民者，乃是爱其祖国最真挚者。^⑭不过，随着留学期间读书范围的扩大，胡适渐渐受到世界主义的影响，发现在爱国之上还有公理所在。时值“欧战”爆发，在美国的校园之中学生们经常举行有关国家主义与世界主义的大辩论。有一次，世界学生会开会，辩论一个命题：My Country, Right or Wrong, My Country（吾国是耶非耶，终吾国也）。擅长辩驳的胡适发言指出：这个命题是错误的，因为它预设了双重道德标准，文明国家对待国人有明确的是非正义标准，但对待他国却无论对错，皆以吾国为是，他国为非。胡适呼吁“余以为吾人不管国内、国外只应奉行一个是非标准”。^⑮晚清中国的强权主义乃是对西方国家对内文明、对外强权的双重标准的反应：以文明对抗文明，以强权对抗强权。胡适当年也坚信这一逻辑。然而1914年之后，胡适从残酷的战火硝烟之中逐渐意识到强权主义对人类世界带来的祸害，他开始相信强权之上有公理，有普世的是非善恶。他开始清算强权主义和狭义的国家主义：“今之大患，在于一种狭义的国家主义，以为我之国须凌驾他人之围，我之种须凌驾他人之种，凡可以达此自私自利之目的者，虽灭人之国，歼人之种，非所恤也。……以为国与国之间强权即公理耳，所谓‘国际大法’四字，即弱肉强食是也。吾辈醉心大同主义者不可不自根本着手。根本者何？一种世界的国家主义是也。爱国是大好事，惟当知国家之上更有一大目

⑫ 胡适：“物竞天择，适者生存，试申其义”，载季羨林主编：《胡适全集》，第21卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第2—3页。

⑬ 《胡适留学日记》，上册，海口：海南出版社，1994年，第140页。

⑭ 同上，第79页。

⑮ 同上，第134—136页。