

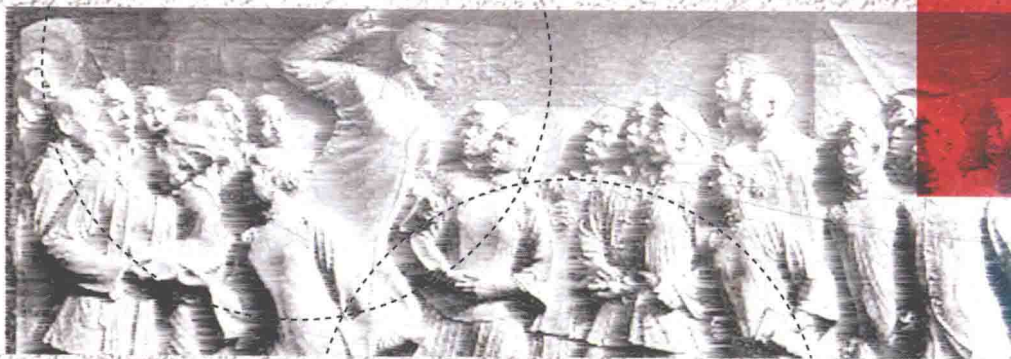
下

陶东风 张蕴艳 吴娱玉

编

新文化运动

百年纪念文选



中国社会科学出版社

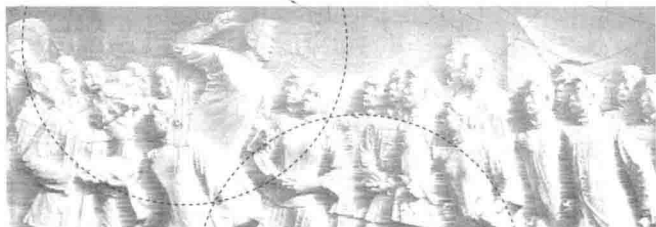
下

陶东风 张蕴艳 吴娱玉

编

新文化运动

百年纪念文选



中国社会科学出版社

目 录

下 卷

四 现代性、启蒙、救亡

未完成的现代性(上)

——论启蒙的当代意义并纪念“五四” 高远东(701)

未完成的现代性(中)

——论启蒙的当代意义并纪念“五四” 高远东(711)

未完成的现代性(下)

——论启蒙的当代意义并纪念“五四” 高远东(723)

“救亡压倒启蒙”

——对八十年代一种历史“元叙事”的解构分析 李 杨(739)

当代中国的启蒙主义遗产 韩毓海(765)

挪用与重构

——80年代文学与“五四”传统 贺桂梅(773)

个人、家族、民族国家关系的重建与现代文学的发生 旷新年(792)

国民性批判与近代思想史的逻辑关系 摩 罗(799)

断裂与连续:四种“五四”文本的“话语故事” 郭若平(815)

五 重申自由主义

重新点燃启蒙的火炬

——“五四”运动八十年祭 李慎之(837)

给李慎之先生的信

——也谈“五四”、鲁迅与胡适 林贤治(849)

价值重估的尺度

——论“五四”人学思想及其现代意义 李新宇(862)

重寻“五四” 林贤治(874)

“五四”：一个次好的时代 傅国涌(889)

“五四”新文化运动的当代意义 资中筠(900)

厘清新文化运动与五四爱国运动的基本问题

——献给五四运动90周年 袁伟时(907)

新文化运动的演进、歧变及其复调结构 高全喜(935)

六 儒家传统及其现代转化

论“五四”新文化运动的儒学根源 欧阳军喜(959)

在传统与现代性之间

——以“五四”新文化运动与儒学关系为中心 欧阳哲生(974)

儒家传统的现代转化 杜维明(995)

启蒙的反思 杜维明 黄万盛(1009)

启蒙的反思和儒学的复兴

——二十世纪中国反传统运动的再认识 黄万盛(1036)

从“五四”新文化运动看中国文化启蒙的特殊性 穆允军(1065)

新文化运动的宿命 方朝晖(1080)

后记 (1100)

下 卷

四

现代性、启蒙、救亡

未完成的现代性(上)

——论启蒙的当代意义并纪念“五四”

高远东*

90年代以来,中国的社会、价值、文化经历着深刻的转型。80年代的三大思想主题即反封建、人道主义和异化问题、主体性问题及“文化热”随着市场逻辑的渗透、消费文化价值的形成和文化民族主义的勃兴成为明日黄花,而惊蛰的“新儒学”、对“五四”运动的批判,乃至如福柯、德里达、詹姆逊等西方“后现代”理论的引进适逢时会,早已脱略过时的“国粹”和“西化”形迹,以一种新的包装形象出现。其中,“新国学”运动^①和“后现代”言论构成了质疑“五四”及其传人——80年代启蒙主义思潮的两极,其价值取向或者以“五四”新文化为反题,或者强调由“五四”奠基的中国现代性的困境——鲁迅的思想和作品则往往

* 高远东,北京大学中文系教授、博士生导师。

① “新国学”运动指兴起于二十世纪九十年代的文化保守主义思潮,兼有学术研究和意识形态建设的不同内涵。八十年代后期季羡林、张岱年等人即有复兴中国文化的保守主义言论,但九十年代在学界和政府意识形态主管部门都有响应和认可,北京大学中国传统文化研究中心的建立和《国学季刊》的创刊可谓标志。从其思想谱系看,它可视为“五四”时期“学衡派”、三十年代“中国本位文化”派、四十年代中后期的“新理学”及五十年代台港学者徐复观、牟宗三、唐君毅、张君勱等人的精神后裔,与启蒙主义(包括自由主义和激进主义)、马克思主义等“西化”思潮的价值取向针锋相对;但从知识谱系看,笔者认为其自认“五四”新文化之“整理国故”、30年代清华国学研究院为学术主桌是有道理的,仍是地道的现代学术精神。本文议论的是作为意识形态而非学术的“国学”,二者的精神价值和社会功能有所不同。

成为其有的放矢的靶子，“重估现代性”^①作为对当代西方思想的本土呼应与新文化自身的问题纠结到一起，成为包括鲁迅研究、“五四”新文化研究在内的有关中国现代性问题的研究中难以绕开的话题。

然而，无论“新国学”运动还是“后现代”言论，其对于“五四”的批评、对现代性的质疑、对启蒙之精英主义的清算却挣不脱自身学术利益与知识逻辑的局限，笔者以为，不见得是20世纪90年代中国发展得极不平衡的文化现实，而是卷土重来的世界范围的文化保守主义思潮、福柯的知识——权力的解构政治学、詹姆逊的“后马克思主义”、方兴未艾的后殖民主义文化批评等驳杂的当代西方理论为它们提供了价值保障和思想支援。“重估现代性”的要求以现代性的尊严形象遭受嘲弄甚至亵渎的方式提出，启蒙的崇高内涵被揭示为居心叵测的权谋，尤其是在一个现代性尚未有效地建立的社会，消费社会的文化逻辑却已实质性地销蚀其生命力——启蒙主义的组 织原则，这一切促使人们思考，譬如说，“现代性危机”的知识、社会、文化依据问题，它在什么意义上可视为一种知识学的警告而非现实的颠覆？“重估现代性”应基于什么立场：是历史/现实的、知识/社会的、批判/建设的，还是现代/后现代式朝代更迭的？笔者无力全面回答所谓“后启蒙”或“后现代”的问题，仅仅想就不断遭受市场文化逻辑和文化民族主义困扰的启蒙的意义提出意见，回应当代思想对于启蒙精神——当然包括“五四”精神——的批评和质疑，以期重建现代性。

① 顾名思义，“现代性”即现代之为现代的本质。但何谓“现代”？学界一般认为有两层含义：从时间上看，它指从十六世纪意大利文艺复兴开始，经由十七八世纪法国启蒙运动和十八九世纪德国古典哲学奠基，直到二十世纪八十年代至今仍在发展中国家延续的漫长历史时期；从性质上看，它指针对中世纪宗教神学的思想解放及主体性原则在知识、道德、审美领域的确立，亦即以启蒙主义为核心的文化合理性工程，工业化和民主制度是主要的社会政治目标。在我国，由建立现代民族国家导致的启蒙和救亡工程是基本内容。另外，在笔者所触及的中国文献中，“现代性”一词最早见于《新青年》1918年第4卷第1期，乃周作人对于英文“modernity”的译意。在周译英国W·B·Trites《陀思妥夫斯奇之小说》中，作者认为较之狄更斯，陀氏小说有“非常明显的现代性”。“重估现代性”的口号由中国的“后现代”言论提出，但笔者把八十年代启蒙主义思潮对于“五四”的反省和对于十七年社会主义经验及“文化大革命”的批判视为其主要事实之一。

上篇 问题的背景与描述

“重估现代性”的问题和实践源于下列事件：20世纪80年代末对于“五四”启蒙主义的反思和90年代才蔚然成风的“后现代”理论的引进。前者植根于近代以来中国的现代化历史及思想困境，后者不啻一次对于消费社会文化逻辑冲击现代性的理论呼应，而多元化和中心离散的“后现代”召唤则使文化民族主义的“新国学”运动成为塑造90年代文化新精神、替代由“五四”思想完成的启蒙叙事的某种现代性反动。

以1989年纪念“五四”运动的各种形式的讨论会为高潮的关于“五四”思想的反思，基本围绕林毓生提出的所谓“全盘性反传统主义”暨“借思想文化以解决问题”的“整体论”方法、“五四”与“文化大革命”的关系、“五四”启蒙精神的历史异化等问题展开，强化并深化“五四”民主和科学的现代性取向是其主要特征。对于多数人来说，始于20世纪70年代末的思想解放运动，80年代初关于人道主义和异化问题的讨论，乃至后来蔚为大观的主体性问题讨论，都不只是对于新中国成立后17年的独特现代化路线的简单接续，更是对于未完成的伟大的“五四”启蒙计划的追溯。尽管其思想氛围大致由李泽厚的“启蒙—救亡”说、海外学人林毓生的“全盘性反传统主义”、杜维明的“新儒学”言论等营造，社会文化病症的明朗同时也促进了问题表述的清晰，它对“五四”的各种思想形态诸如激进主义、自由主义、保守主义等的审视具有了新的收获，这就是把如“学衡派”“东方文化主义”（梁漱溟）及40年代的“新理学”等文化保守主义重新纳入现代性的范畴，但在现代性逻辑内反思中国的现代性问题，毕竟难以触及“五四”思想的前提——现代性何以成立与确立的途径等根本，容易在更新与传统的关系时陷于独断和盲目。在这种意义上，“后现代”理论坐标的设立不无其辩证的积极作用。无论其作为一种文化资源和思想体系对于当代文化建设存在多少问题，至少它展示了知识的另一种可能，使我们在呈示自身的同时能预及过去、现在、将来三种“时态”的存在本质，自觉启蒙的限度。

与 90 年代强调知识方法、思想规范的学术性反思不同，80 年代“重估现代性”的实践主要在历史批判的范围内进行，属于启蒙传人的自我批判。我们知道，尽管始于文艺复兴、成形于 17 世纪末法国启蒙主义的现代性运动，基于从哥白尼和笛卡尔以来的“现代”自然科学和哲学的成果难免在优越感中顾盼往昔，但从文艺复兴、法国启蒙运动、德国古典哲学到尼采、马克思，再到韦伯及法兰克福学派，再到福柯、哈柏玛斯、利奥塔德的近 400 年中，现代性的形成史也就是对它的质疑史，或者换句话说，在不断的自我否定中更新自己与既往时代的关系并形成自我意识正是现代性的特征之一，其以“发展客观科学、普遍化道德与法律以及自律的艺术”为指归，通过人的理性控制不仅达到对自然的有效利用，还企图促进对“世界、自我、道德、进步、机构的公正性甚至人类幸福的理解”^①的现代性计划正是经过不断质疑的提纯。中国的现代性进程虽是被动的，始于中西知识的交融和西方炮舰背后资本扩张的合力作用，其自我更新的意志仍强烈地表现在对现代民族国家的向往上，引进西方现代文化和批判阻挠这一进程的固有文化只是问题的两个方面。就 80 年代“重估现代性”视景中的“五四”新文化运动而言，这场中国语言、价值、社会 and 知识范式的成功革命，无疑提供了中国现代性较成熟的思想资源，其成体系的启蒙计划不仅隐喻着近代以来国人对于现代性从“船坚炮利”的物质文明到“商估国会”的社会经济政治制度，再到以“科学和民主”为代表的现代思想文化观念之层层深入的认识，而且体现了一种清醒的文化觉悟——对于自我的客观认识，真正代表了中国文化对于现代性的主体回应。其内含的问题诸如“全盘性反传统主义”的文化态度、权威主义的启蒙精神、救亡压倒启蒙的历史抉择乃至后来“文革”的非理性革命都植根于旨在完成现代社会转型和建立民族国家的中国现代性的独特历程。在 80 年代的历史反省中，由不同思想力量汇合而成的“五四”的文化统一性重新得到强调，曾被各种历史力量“车裂”的激进主义、自由主义、保守主义等不同取向的共性在超脱

^① 尤尔根·哈柏玛斯：《现代性：一个未完成的工程》，引文见王岳川、尚水编《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社 1992 年版，第 17 页。

历史恩怨的背景下被凸显了出来，其差异则随时过境迁而隐入纯知识的记录。只有传统向现代的转化及随之而来的文化自我认知问题为论者所特别重视：在一种普遍具有的目的论的历史观和世界观的烛照下，启蒙计划与历史实践的矛盾、现代性的普遍精神与中国特性之间的问题，合乎逻辑地被理解为普遍价值与特殊规则之间的对抗，这种特殊性既内在于文化又内在于历史，因此现代性的确立就意味着对于文化特性，至少是受制于时代的那部分特性的扬弃。在不同的反思者那里，中国特性具有广延的特点：社会制度、价值结构、知识体系、语言艺术等，几乎涵盖中国文化的所有方面。围绕这令人头疼的中国特性，人们自然不乏形形色色的改造方案，“五四”启蒙主义尤其是以鲁迅和胡适分别代表的激进主义和自由主义与40年代中后期成形、光大于中国台湾和新加坡经济起飞时期的“新儒学”，被奉为主体再造的不同思想资源，无论“中国特色的社会主义”的官方文件、“儒家资本主义”的参考样板，还是如“基督教文化救国论”（刘小枫）乃至“三百年殖民地说”（刘晓波）等极端言论，其实都难以摆脱现代性建设中扬弃特性和保存国粹的思想拔河。好在启蒙的逻辑与从“五四”到“文化大革命”的历史教训终于取得某种统一性，使八十年代的启蒙思想挣脱“国粹派”和“西化派”的死结，对“五四”以来激进主义、自由主义、文化保守主义进行了一定程度的综合，从“中体西用”的历史现实走向“西体中用”^①的新现实——一种在技术理性指导下强调优先发展经济并以此为基础协调其他社会文化指标，进而确立中国价值的权利的实用主义意识形态。

李泽厚的思想演变可视为这一转向的一个缩影。作为当代最有影响的思想家，他从80年代初就高扬主体性哲学和美学以清算“文化大革命”

^① 李泽厚认为，“中国现代化的进程既要求根本改变经济政治文化的传统面貌，又仍然需要保存传统中有生命力的合理东西。没有后者，前者不可能成功；没有前者，后者即成为枷锁。其实这就是我们今天讲的‘马克思主义中国化’‘中国化的社会主义道路’；如果硬要讲中西，似可说是‘西体中用’。所谓‘西体’就是现代化，就是马克思主义，它是社会存在的本体和本体意识。……所谓‘中用’，就是说这个由马克思主义指导的现代化进程仍然必需通过结合中国的实际（其中也包括中国传统意识形态的实际）才能真正实现。这也就是以现代化为‘体’，以民族化为‘用’”。（《试谈中国的智慧》，载《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第317—318页。）这可算“西体中用”的较早阐释。

命”的封建主义遗毒和呼唤人的解放；80年代中期重入中国现代思想领域以反省肇始于“五四”的中国现代性，以“启蒙与救亡的二重变奏”来解释启蒙精神的失落；80年代后期则专注于传统思想的现代阐释，对原始儒家、宋明理学、庄子和禅宗作出了富有创意的理解，直到参照所谓“儒家资本主义”的经验为中国现代性道路开出了“西体中用”的药方。值得注意的是，李泽厚是带着中国的现实问题去反省中国的现代性传统，并深入西方现代性的最重要奠基者康德思想和中国特性之源——中国古代思想中寻求答案的，其知识素养、问题意识、思想才能使他无愧于八十年代中国现代性的杰出阐释者，也使这一审慎的抉择不同寻常。笔者认为，尽管把现代性问题置于“体用”模式内思考既不新鲜也无法指望中国特性有更好的待遇，但由于转化或融会问题的复杂性，与其把这种转向视为回归传统的保守举动，毋宁说它在强调“体用”模式内含的问题仍然未变，是一种既着重全面现代化又寻求民族归属感的特殊折中方案。事实上，90年代的社会转型正在证实这一方案的可行：在思想上，呼唤现代化、思想解放和人的主体性的启蒙思想重心从人文领域转向政治、经济、法律等社会科学领域，意识形态化的“主义”已转化为更多亟待解决的“问题”，所谓“借思想文化以解决问题”的“整体论”途径已经日渐遭受专业化、个人化的分离；在实践上，中国的现代性基础渐渐与全球化的资本主义进程相一致，而包括经济、政治、文化在内的社会行为亦深刻地受制于资本的活动，在这一过程中，文化民族主义的兴起成为确立中国价值的权利的象征。看来时代已在夹缠不清而又众口难调的思想纷争中自行做出了选择。

二十世纪八十年代“重估现代性”的问题背景具有近代史的丰富和复杂性，新中国成立以来社会主义建设的教训和记忆犹新的“文化大革命”创痛及文化灾难，不仅使“五四”启蒙思想中的问题更加清晰和明朗，而且在有限文化选择空间内进一步促使人们向它认同，比如把“十七年”的社会主义经验（一种第三世界的现代性形式）与封建主义的历史传统并为一谈，把“文革”不是视为简单的“与传统文化的断裂”而是“与‘五四’新文化的断裂”，就可隐约见出其典型的“五四”式思路，一种强调现代性的普遍本质的启蒙定见。“重估

现代性”很大程度上被理解为世界文化和现代文明的普遍准则与民族特性的结合，或者如白鲁恂所说，“现代化的本质是糅合地方文化价值与世界文化的普遍标准”^①，那么较之“五四”，它关于“糅合”普遍准则与特殊价值的现代性本土化过程的思考则大大深入了。一方面，包括政治制度、经济组织、历史文化及毛式社会主义在内的中国特性与科学、民主、法制等现代价值之间仍紧张；另一方面，由于所谓“儒家资本主义”的兴起，传统思想与现代性之间不再势不两立，其促生的可能反而得到过分关注。在八十年代后期，“重估现代性”的历史反思呈现如下特征：中西文化或传统和现代之间的关系由简单的“取代”转向切实的“转化”或融会，现代性中共性和个性的矛盾被纳入“体用”的结构中化解，思想从原则性思考转为技术性操作规范……虽然饱受头绪纷繁的“文化热”的冲击，某种转型的信息仍意味深长地透露出来：作为资本主义文化先声的八十年代对于启蒙主义的自我反思，在“重估一切价值”后耐心等待水落石出的结果。

二十世纪九十年代的变化为人们始料未及，尽管通俗文化的崛起、市场文化逻辑点滴而不容置疑地渗入以人文文化为资源的社会价值体系可宽容地看成八十年代启蒙主义思潮的逻辑结果，其直接以“五四”以来建立的意识形态和制度为价值敌手的指向仍使人们吃惊。就八十年代启蒙主义而言，其深入社会转型实践与表面价值的失落形成鲜明的反差：一方面，由它奠定的改革的舆论基础已成为一种强大的转型力量，与政治强权的价值结盟和利益共识在某些层面上使之无辱于自己的使命，至少在有关经贸制度、司法方面成功地完成了“与国际惯例接轨”的理解和价值转换；另一方面，其精英文化的价值取向和理想主义姿态不仅受到金钱的质疑，而且受到自身的逆子——“中国后现代主义”的挑战。如果说通俗文化的崛起意味着现代化过程中市民空间的形成和精英文化的合理分流，其气势汹汹的出场虽足以炫人耳目却无法撼动精英文化的根基，那么脱胎于八十年代极端反传统的虚无主义倾向的“后现代”言论从内部的质疑却令人担心现代性计

^① 白鲁恂：《中国民族主义与现代化》，《二十一世纪》1992年总第9期，香港中文大学中国文化研究所。

划的颠覆和启蒙价值的崩溃。笔者以为，它与西方对发达资本主义或称后工业社会等的文化矛盾进行批判，进而质疑其根基——以启蒙主义为中心的文化合理性工程所确立的现代性的知识革命的“后现代思潮”不同，不但没有类似的对消费社会文化问题的质疑，反而充满快乐的理论呼应，尽管它那实用主义的理论武器五花八门，其实剥离其解构主义、后现代主义、后马克思主义、后殖民主义的标签，倒是可以暴露其中国特色的市场文化意识形态的本质的，它是一种兼具文化虚无主义和文化民族主义的现代性特殊形态。

其“重估现代性”的基本前提是二十世纪九十年代中国社会和文化转型的价值无序、中心缺失、文化失范、欲望的无限生产等经验，对八十年代后期出现的先锋派文学和艺术的解读，以及西方“后现代”镜子映照的“中国现代性”的光怪幻象。从“后现代”立场质疑现代性到确立文化民族主义的“中华性”是它迄今所走的思想历程^①，“重估现代性”被呈现为一个“五四”至80年代以来同启蒙主义建立的意识形态和思想制度遭遇市场文化逻辑或消费社会的文化逻辑冲击后自行崩溃的过程。在它看来，受商业逻辑支配的通俗文化意味着一个中性的、不受任何意识形态支配、自由狂欢的“后现代”空间，在这里，欲望的主体替代了启蒙主义的“理性主体”（笛卡尔、康德、黑格尔）和质疑启蒙精神的“意志主体”（叔本华、尼采）及批判资本主义的“社会主体”（马克思、法兰克福学派）；以利润为宗旨的文化产业在制造商品的同时也在制造着自己的消费者和意识形态，并在与精英文化的对峙中，逐渐把量的优势转化为质的优势，促使注重政治实利的官方意识形态与之合流，从而占据中国当代意识形态的主导地位；而丧失社会和文化价值阐释权的启蒙知识分子只能无可奈何地从中心走向边缘，思考被描绘为劣于感觉的反自然状态，人们不再幻想用文化来救赎现代生活，文化成为纯粹个人的职业，娱乐和宣泄甚至成为比创造更合时宜的选择。在这一欲望释放的过程中，启蒙的目标及其深入社会和文化问题的实现方式被抛弃，建基于理性的现代知

^① 参见张法、张颐武、王一川《从“现代性”到“中华性”》，载赵剑英主编《世纪之交的中国文化》，广西人民出版社1994年版。

识不是与宗教、政治专制抗衡的合理权威而成为一种文化霸权……通过抛弃启蒙思想确立的现代性计划及实现方式，不仅不堪重负的社会、道德、历史承担被轻松地卸掉，“反权威、反文化、反主体、反历史”^①的取向还使它在“重估现代性”之后走向虚无的荒原。

不过，欲望的主体性不可能在文化废墟上实现。在拒绝了据称是西方话语的现代性目标和现代化方式之后，走向民族主义的第三世界立场。确切地说，应该是与一直自信而寂寞地坚守“国学”阵地的“国粹派”传人的思想合流就成为一种必然。但较之它对于启蒙主义思潮的批判，其价值转换的依据仍是不充分的。比如说，从“反权威、反文化、反主体、反历史”的“后现代”式虚无主义转向仍属现代性范畴的“新国学”和“新保守主义”，是否由于自身逻辑的内在运动？在“后现代”空间中，难道先前为之雀跃欢呼的通俗文化与精英文化的对立现在就不再存在？要知道，强调依靠民族文化资源而非外来文化以完成多元共生时代的文化主体再造的“新国学”运动，不仅幻想以传统文化来拯救现代生活，还企图使之成为“21世纪”的主导文化，重返中心。既然如此，在肯定文化民族主义和批判启蒙主义之间，就应该给出令人信服的理由。实际上，正是作为西方“向后现代过渡时期的文化政治”的后殖民主义批判理论为它提供了价值依据。后殖民主义文化批判本属当代西方文化内部对于“欧洲中心主义”——一种占据世界中心的文化霸权的自我意识的质疑和批评，但在90年代的中国语境中，中国后现代主义者却直接把其对西方“文化殖民主义”的批判改造成一种论证中国文化重返中心的民族主义话语。西方文化的问题被直接等同于中国启蒙主义的问题，启蒙主义成为西方文化霸权控制世界的思想基础，启蒙知识分子再次被指为熟悉的“西方外来形态”的代理人，地缘政治学与地缘文化学被混为一谈。这确实反映了“后现代”言论无能力理解和消化中国的问题，不能真正进入中国历史的先天不足，其弱点正如论者所指出的，“没有一位中国的后殖民主义者采取边缘立场对中国的汉族中心主义进行分

^① 参见陈晓明《“精英”与“大众”殊途同归的当代潮流》，《文艺研究》1994年第1期。