



为什么文明关心的不是“我们的”而是“他们的”？

从欧洲历史看贵族精神

我改变不了这个世界，但可

1949：国民党在文化上的失败

贾樟柯时代的来临

这个时代如何成就新儒商？

读书人站起来

许纪霖 著



天下文丛

读书人站起来

许纪霖 著



中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目(CIP)数据

读书人站起来/许纪霖著. —北京:中国人民大学出版社, 2010
(天下文丛)
ISBN 978-7-300-13053-8

I. ①读… II. ①许… III. ①思想史-中国-民国-文集②知识分子-中国-文集
IV. ①B26-53②D663.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 230841 号

天下文丛

读书人站起来

许纪霖 著

Dushuren Zhanqilai

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	涿州市星河印刷有限公司		
规 格	170 mm×210 mm 16 开本	版 次	2011 年 3 月第 1 版
印 张	21 插页 2	印 次	2011 年 3 月第 1 次印刷
字 数	270 000	定 价	35.00 元

版权所有

侵权必究

印装差错

负责调换

目 录

世俗社会的中国人精神生活 / 1

灾难过后的反思 / 22

与一位年青博士生讨论“范跑跑” / 31

他们比愤青更极端

——《瞭望东方周刊》采访录 / 36

十年中国：迅速崛起的神话 / 41

为什么文明关心的不是“我们的”，而是“好的”？ / 47

知识导向与社会公正 / 51

高考恢复三十年的反思

——在“岭南大讲坛·公众论坛”的演讲 / 61

寻找失去的灵魂 / 73

人文教育究竟何为？

——大学生的四个 learn / 79

规范化、制度化与学科化是如何异化的？ / 93

今天之大学，就是明日的社会

——《大学周刊》采访录 / 97

大学之“困”

——《解放日报·解放周末》采访录 / 108

“断裂社会”中的近代知识分子 / 118

从知识分子研究的视野看近代士绅 / 122

为什么自觉而不自愿? / 128

大时代与知识人

——《南方都市报》采访录 / 132

六十年来，知识分子的命运沉浮 / 139

读书人站起来 / 154

我改变不了这个世界，但可以改变我的课堂

——《历史教学》采访录 / 167

思想史研究的“十字架” / 189

从现代化到现代性 / 195

从普世性的现代化到东亚现代性 / 199

从欧洲历史看贵族精神 / 203

中国遭遇达尔文：福耶、祸耶? / 209

1949：国民党在文化上的失败

——《东方早报·上海书评》采访录 / 220

好莱坞的东方传教士 / 227

贾樟柯时代的来临 / 230

书写知识人的传统 / 233

1989—1999：读书界完成分化 / 236

阅读三十年：从短缺时代到过剩时代

——《中华读书报》采访录 / 242

上海城市文化的多歧性格 / 246

城市风情依旧，文化何处寻觅? / 260

铁路衰落的悲哀 / 266

博客之争：不仅仅需要规则

——《解放日报》采访录 / 269

新闻人的担当

——在《南方周末》李海鹏作品研讨会上的发言 / 273

这个时代如何成就新儒商？

——《总裁》采访录 / 277

市民社会与日常生活中传统礼仪的传承 / 281

大师：可遇不可求 / 288

我的三位老师 / 292

当代的林徽因离我们远去了 / 300

微笑着面对死神 / 305

反思者王元化

——《新民周刊》采访录 / 318

中国口述史之父 / 326

后记 / 329

世俗社会的中国人精神生活

近十年以来，中国的社会和经济发生了巨大的变化，进入了一个新的时代。许多人对当代中国的复杂现象迷惑不解：这是一个什么样的时代？这个时代如何从历史演变而来？这个时代的人们是如何自我认同的？这个时代的精神生活呈现出什么样的特征？这个时代的核心价值和公共文化又是什么？这一切，都是我们无法绕过的大时代中的大问题。

中国世俗化的历史演变

当代中国，已经全面进入了现代化。所谓现代化，从精神形态而言，按照马克斯·韦伯的经典论述，这是一个世俗化的时代，是一个除魅的时代，是一个价值多元的时代，是一个工具理性替代价值理性的时代。

在前现代的传统社会，无论欧洲还是中国，人们的精神生活之上，都有一种超越的神圣价值。这种神圣价值，或者采取外在超越的方式，以上帝这样的人格神、造物主、意志主宰的形态存在；或者以中国式内在超越的方式，通过自我的心性与超越的天道的内在沟通，以天命、天理、良知等形态出现。无论是外在方式还是内在方式，在现实的世俗世界之上，都存在着一个超越的神圣世界。这个神圣世界，提供了世俗世界的核心价值、

终极关怀和生活的意义。然而，当历史步入近代，现代化的一个最重要的标志性事件，便是超越的神圣世界的崩溃。世界进入了一个韦伯所说的祛除神魅的时代，人们的精神生活开始世俗化。随着人的主体性位置的确立，人替代超越之物成为自己精神的主宰，理性、情感和意志获得了独立的自主性。人们的终极关怀、价值源头和生活的意义不待外求，而从世俗生活本身自我产生，精神生活开始走向世俗化。

当超越的神圣世界失落之后，世俗社会的核心价值是什么？公共文化的共同基础是什么？这些本来都不成为问题的问题，如今都发生了问题。作为现代西方社会主流意识形态的自由主义，将“好”与“应当”分离，通过借助以宪法为中心的法律政治建制，建立公共的政治文化，以此形成社会的底线共识，但在什么是“好”的价值、什么是“善”的伦理上，则让位为文化多元主义。然而，“好”与“应当”的分离，只是自由主义一相情愿的区隔，在实际的政治实践和伦理生活中，两者藕断丝连，无法全然区分。当公共的核心伦理价值断裂之后，文化多元主义也就不可避免地走向了价值相对主义、价值实用主义乃至后现代的价值虚无主义。当代社会由于公共价值的失落，而在宗教、哲学、道德、文化等精神生活层面，发生了严重的裂痕。

公共价值的衰落和文化相对主义的出现，使得社会的主流思维模式从传统社会的价值理性逐渐转向现代社会的工具理性。人们考量生活和行动的重心，不再是衡量其有何终极性意义，而是作为达到特定世俗目的之手段，是否有效和合理。工具理性一开始躲藏在入世禁欲的价值理性目标之下，以后逐渐脱离后者而独立，入世也不再具有宗教救赎的形而上意义，而还其本来的世俗面目，一种新的救赎主义出现了，史华慈将此称为物欲主义的末世救赎。人的精神生活不再追求超越的意义，达到上帝的彼岸，或成为现世的道德圣人，而是看其在现实生活中占有了多少具有社会象征资本的稀缺资源。由此，个人的自我理解也发生了变化，变成了麦克弗森

所说的“占有性的个人主义”。这一物欲主义的世界观和个人观，在一个生产欲望、消费至上的资本主义市场社会之中，便呈现为消费主义的世俗意识形态。当代人精神生活的意义、个人认同的建立，无不依赖于欲望的满足、物欲的占有和无穷的消费，社会彻底世俗化了。

物欲主义和消费主义这一彻底的、全面的世俗化，是一个全球性的精神现象，目前正借助经济、文化和人员流动的全球化大潮，正在向全世界蔓延，也深刻影响到当代中国人的精神生活。不过，当代中国物欲主义时代的出现，并非像国内一些新左派人士所分析的那样，似乎是全球化带来的恶果，是全球资本主义的冲击所产生的本土回应。应该说，当代中国人精神生活的世俗化，有其自身深刻的历史文化脉络和内在发展理路。

正如欧美的世俗化从祛除神魅到物欲化的消费主义的出现，经过了三个到四个世纪的漫长历史变迁一样，中国的世俗化历程，从19世纪中叶的“三千年未有之变局”开始，到20世纪末物欲主义时代的来临，也经过了长达一个半世纪之久的曲折演变。简单地讲，从古代的神圣社会走到当代的世俗化时代，其间经历了四个阶段的演变。

第一阶段是19世纪中叶之前的古代中国，那是一个中国式的神圣社会。

古代中国人的精神世界是丰富的和完整的，人的生活世界属于一个更高的、有意义的宇宙。有机论的宇宙观不仅提供了人们对自然、社会的基本观念，而且也赋予人们生活的意义。无论是儒家的德性论，还是道家的自然观，抑或各种民间宗教，人的精神世界都与超越的天道、天理或天命紧密相连。儒家作为中华帝国和基层社会的核心价值 and 公共文化，通过普遍的礼制而得以建制化。个人在稳定的秩序中获得公共的、明确的、代代相传的道德标准和生活价值。

古代中国人的精神世界与中世纪的欧洲人的不一样，神圣与世俗、超

越与在世之间并没有一条严格的界限，来自天道的精神价值虽然具有超越性，但其价值之实现却不必通过出世，可以在世俗的日常生活实践中得以落实。因此有不少学者认为神圣社会与世俗社会这样的二分法并不适用于对中国历史的分析。这自然有其道理。不过，我们要注意到，即使古代中国的超越价值离不开日常伦用，但中国人的精神世界的价值源头毕竟不是世俗的，而是超越的、神圣的，从这个意义上说，古代中国的精神世界依然是一个内涵超越性的东方式神圣世界。

另一方面，古代中国是一个人口众多、土地有限的农业社会，重农抑商、重义轻利成为中华帝国的长期国策，也是儒家礼制社会的基本取向。中国的主流价值观虽然肯定人性中的自然欲望，注重民生，但更注重的是对人欲横流的防范。这些也从另一方面抑制了社会的世俗化趋势。宋明以后随着江南城市经济的发展，社会开始出现了世俗化的萌芽，商人的世俗伦理开始向儒、道、佛主流价值渗透，人的自然欲望得到了进一步肯定，富商阶层的奢侈性消费也向士大夫阶层弥漫。虽然这一本土性的物欲化的消费主义并未替代社会的主流价值，但为近代以后出现的大规模的世俗化，提供了本土的思想资源和历史脉络。

第二阶段是从19世纪中叶到20世纪中叶，中国面临“三千年未有之变局”，开始步入世俗化的现代社会。

中国近代的物欲主义，有其本土的思想源头。按照张灏的分析，儒家思想中有修身（道德）和经世（功利）两个相互冲突又彼此渗透的面相。到晚清发生大变局时，儒家内部的经世思想开始崛起。经世本来也有两重的内涵：实践的道德观和富强功利。富强功利思想及其历史实践最初有普世性的道德目标作为价值前提，不过到了后来，就像欧洲新教伦理的入世禁欲一样，入世（富强功利）逐渐成为目的本身，宗教（道德）的价值目标渐渐淡出。到了晚清，国家的富强、人的自然性之解放，替代超越的德性，成了新的时代追求。

富强也好，功利也好，本身也是西方启蒙思想的内在命题。当严复和梁启超将国家富强视作比天下“成德”更紧迫的目标的时候，就为社会的“解魅”和世俗化打开了合法性大门。不过，无论是晚清的启蒙，还是五四的新文化运动，其对精神生活意义的理解，依然有其神圣性，这就是历史目的论的神圣性。中国近代思想的最重要变化，乃是从传统的德性宇宙论转向了现代的历史目的论，也就是汪晖所说的从天理世界观向公理世界观的转变。在各式各样的历史目的论世界观之中，人的精神生活的终极意义，不再从超越的、有机的宇宙观（天道）之中获得，而是与人类历史的某种目标性前景相连：或者是现代化，或者是国家独立富强，或者是各种乌托邦的理想。这样的现实目标尽管已经失去了超越性，回到了历史本身，但同样带有神圣性的意味。甚至一些革命的、激进的乌托邦理想，在动员和焕发人的精神能量方面，在要求人的牺牲精神方面，比过去的儒家的道德伦理，有过之而无不及。

不过，在这一阶段，无论是启蒙，还是革命，历史目的论所唤醒的精神价值，基本发生在少数精英的圈子，或者是启蒙精英，或者是革命精英。事实上，在精英之外的社会日常生活领域，以沿海大都市为中心，正发生着一场静悄悄的世俗化变革。到1920—1930年代，工业和商业的飞速发展，使中国沿海城市纳入到全球资本主义化的生产体系和文化体系之中，物欲主义开始在市民阶层中流行，消费主义的意识形态借助现代的传媒开始有了广泛的市场。假如没有被继之而来的战争和内乱打断的话，很有可能那个年代中国就将追随世界的步伐，全面进入世俗化时代。不过，1949年中华人民共和国的建立，使得中国的命运发生了转折。

第三阶段是从1949年到1978年，这是一个激进的理想主义时代。

无论是革命的理想主义，还是小资产阶级的理想主义，无论是保尔·柯察金、卓娅、江姐，还是牛虻、约翰·克利斯朵夫，都具有极端的理想精神和浪漫气质。这些理想主义的时代英雄塑造了两代中国人的精神

特征。

而在“文化大革命”中，公与私、国家与个人的界限被重新打破，每个人的心灵世界不再属于自己，而是属于共产主义的伟大事业，属于未来的乌托邦伟大理想。革命的神圣性和狂热性笼罩一切，个人的意义被完全全融化到国家的意志之中，除了革命，别无价值。

在这个理想主义时代，国家的富强目标并没有被放弃，反而在一种唯意志论的精神动员之下，获得了“大跃进”式的狂热形式。然而，战争年代所形成的军事化、一统化即使到和平时期依然继承下来，个人的世俗欲望受到了压抑。物质生活的贫乏不得不靠接连的政治运动和不断的精神动员加以克服。禁欲主义成为那个时代的精神特征和价值符号。

第四阶段是1970年代末到1990年代中期，世俗化重新起步，后理想主义成为1980年代的精神特征。

“文化大革命”的结束，在某种意义上以重提“四个现代化”为标志。国家富强的世俗性目标，又重新置于政治的道德目标之上，成为全党全国新的努力方向。现代化，作为1980年代最重要的时代词汇，不仅是思想解放运动的内在目标，而且也是继之而起的新启蒙运动的核心追求。现代化，作为一种以西方发达国家为追赶目标的历史目的论，取代过去虚幻的革命乌托邦理想，获得了某种神圣性价值。

1980年代的中国人，刚刚从一个禁欲主义的革命年代走过来，既有被解放的感觉，又继承了上一个时代的理想主义传统。不过，这种理想主义已经开始务实，开始着地，具有鲜明的世俗特征。作为对上一个时代禁欲主义的反弹，“文化大革命”结束以后的改革开放，首先是从对世俗欲望的解放开始的。随着国家对经济生活、社会生活和文化生活控制的松动，物欲主义重新出现了，先是在社会的边缘地带和边缘群体，随后携着扩大了的商品经济辐射力，逐渐向核心地带和主流人群渗透。

在这个时期里面，最具有精神象征意义的事件，莫过于“信仰的失落”

了。毛泽东时代所提供的主流意识形态和神圣信仰，随着“文化大革命”的噩梦醒来，骤然破灭。但对那代根深蒂固的理想主义者来说，无疑是最痛苦的精神折磨。1980年代初《中国青年》杂志发起的潘晓所提出的人生道路大讨论，之所以引起全国青年的强烈回应，乃渊源于此。

一方面是物欲主义的蠢蠢欲动，攻入主流，另一方面是理想主义仍然坚守心灵，1980年代的人们是分裂的，矛盾的，于是以一种世俗化的后理想主义方式表现出来。而这个“后”，恰恰为后来1990年代物欲主义的大举入侵，偷偷打开了不合法的后门。

世俗社会的物欲主义

1990年代以来，在市场经济的大发展和全球化大潮中，终于成就了世俗化社会，经过传媒的创造性建构，物欲主义演化为消费主义的意识形态。

1992年邓小平南巡之后，市场经济席卷全国，世俗化大潮铺天盖地，不仅垄断了经济和社会生活，而且也侵蚀到精神生活领域。市场社会的出现，使得市场的金钱逻辑成为生活本身的逻辑，物欲主义以一种前所未有的压倒性优势价值观，主宰了中国人的日常生活。国外学者将之称为暴发户式的“没有灵魂的物欲主义”（soulless materialism）。

为什么一个千年礼仪之邦，一旦进入世俗化社会，物欲主义的出现会比其他世俗化的发达国家更凶猛？这其中一个重要的原因，乃是中国在进入世俗化社会的时候，宗教同时发生了衰落。西方也好，中东也好，南亚也好，当这些国家进入世俗化社会之后，基督教、伊斯兰教或印度教依然是社会的主流价值观和意识形态，统治着人们的精神世界。虽然宗教的价值观与资本主义的世俗价值观之间有紧张和冲突，但从西方的历史传统来

说，世俗与神圣之间，一直保持着相对独立的二元世界，上帝的事情归上帝管，恺撒的事情归恺撒管。于是，当社会进入全面世俗化之后，宗教由于有其强大的独立建制和历史传统，依然在塑造人的精神生活领域拥有独特的影响。而对有着“政教合一”历史传统的伊斯兰世界和印度等南亚国家来说，即使在当代，宗教依然对社会拥有巨大的影响，特别在精神生活领域，维系着自己垄断性的文化权力。

与世界上这些国家和地域相比，中国历史上的神圣与世俗之间，并没有一条明确的界限，儒家的超越价值之中，具有强烈的经世精神。这样，当近代中国开始进入世俗化社会之后，儒家思想中的经世精神和功利传统，便适逢其会，与国家富强和人的解放的现代化目标结合，迅速成为社会的主流价值，使物欲主义获得了超越层面的合法化基础。虽然在毛泽东时代，禁欲主义一度以革命乌托邦的外在形式重新统治了人们的日常生活，但“文化大革命”结束之后，信仰层面的真空使得物欲主义卷土重来，无所阻挡。传统的儒家价值已经十分遥远，昨日的革命乌托邦被判定为虚妄。在当代中国人的精神世界里面，由于宗教性的终极价值之匮乏，一旦市场经济激发起人性中的原始欲望，那种没有灵魂的、赤裸裸的物欲主义便迅速弥漫，成为社会的主流价值。

1990年代以后，当中国更加深刻地卷入到全球化之中，本土性的物欲主义价值观得到了全球消费主义意识形态的强烈支援。史华慈在20世纪即将结束的时候，忧心忡忡地谈到，19世纪以来所产生的物质主义进步观，透过各种世俗的意识形态，到世纪之末，已经发展为一种物欲主义的末世救赎论。这种物欲主义的末世救赎论，在现实生活中的表现，便是通过传媒广泛传播的消费主义意识形态。当代中国是一个欲望无限膨胀的时代，这些欲望基本上是物质性的。无限膨胀的物欲维持着社会生产与再生产，并导致了无穷的消费欲望。这些消费欲望不是客观存在着的，而是通过无所不在的现代传媒被不断地生产、建构和放大。物欲化的消费主义是自我

繁殖的产物，而传媒便是其不可缺少的温床。

物欲主义的价值观和消费主义意识形态即便在当代中国的日常生活中获得了一定地位，但与以往的宗教、哲学和道德学说相比，它有一个致命的弱点，即它不具有超越和神圣的性质，无法成为一套进入宪法、教科书、宗教、公民教育等主流建制的冠冕堂皇话语。也就是说，在日常生活的实践层面，它已经被公众默认了，成为不言而喻的“潜伦理”、“潜规则”，但永远无法登堂入室，获得建制性的合法化身份。于是，物欲主义便自我包装，通过文学和艺术的方式自我合法化。当代中国的传媒所呈现出来的物欲，都不是直观地、赤裸裸地呈现，而是以一种精神、艺术和审美的方式巧妙地体现。物欲精神化、消费审美化，原来的物欲与精神、消费与审美、世俗与超越、亵渎与神圣的明确界限，奇迹般地被遮蔽了。现代消费主义的包装术、整容术，令沉浸在物欲异化中的消费大众茫然无知，竟然从物质的消费中还感受到一丝精神救赎和审美快感。

在社会底层的日常生活领域，虽然物欲主义和消费主义的意识形态成为主流，但由于它们不具有超越性和神圣性，而只是个人欲望的满足和利益的实现，因此它们无法完全替代传统的宗教和道德。后者之所以在世俗社会仍然有一席之地，乃是因为人们除了欲望和利益之外，还有对希望的渴求，对不可知命运的恐惧和建立各种宗教、情感共同体的需求。这一切，是消费主义意识形态无法提供的。于是，很有趣的现象在当代中国出现了：当神圣性从前门被驱逐出来之后，又从后门溜回来了。在当代中国的底层社会，各种民间宗教广泛流行，传统的民间信仰重新复合，乃至邪教和迷信猖獗，都是与世俗化同时出现的现象。越是经济发达、生活富裕的地区，庙里的香火越是旺盛，各种祭祀和宗教仪式越是隆重。但这已经是世俗时代的神圣化了，对各种超越事物的信仰，无不带有功利的目的、物欲的期望，与纯粹的精神信仰相距遥远。在这个世俗社会之中，世俗审美化，神圣也被物欲化了。

自我中心的无公德的个人

1990年代中期以后，当物欲化的消费主义意识形态开始笼罩市场时，它也参与了对人的重新塑造。消费主义意识形态，不仅是关于消费的特殊观念和方法，它也是关于自我形成、自我认同的普遍性的人生观、价值观以及关于美的理想。消费主义意识形态塑造了世俗时代一个完整的个人：他是充满欲望想象的，具有无限的物欲追求；他也同时具有实现这种欲望的能力和本钱。从无穷的欲望到无穷的满足，构成了消费主义意识形态所勾勒的个人形象。

这样的个人，就是麦克弗森所说的“占有性的个人主义”。在一个占有性的市场社会中，个人的本质被理解为他就是自己的所有者，既不是一个道德主体，也不是某个社群的组成部分，他就是他自己，他通过对自己以及自己所拥有的财产的占有来证明自己。社会就是由这样一些个人所有者所组成的。1990年代以后，在一些经济学家的鼓吹下，将人之本性理解为所谓的“经济人”。这些市场社会中的“经济人”拥有发达的“经济理性”，即马克思·韦伯所说的“工具理性”，充分认识自己的利益和目的所在，善于以最有效的手段，实现最大效益的目的，占有更多的物品和资源。这样的“经济人”就是从霍布斯到洛克古典自由主义理论中的“占有性的个人主义”。在过去，人的自我理解 and 自我认同，与宗教、哲学和文学有关，但到一个世俗化的时候，变成了经济学、政治学知识中的概念，变成了财富和权力，人的本质属性与占有和控制有关，而世俗化的社会，便是一个以权力和金钱为轴心、由占有性的“经济理性人”组成的市场社会。

对人的本质的物欲化自我理解，背后蕴涵着一种不可救药的历史乐观主义，相信人的无限创造能力，相信科学和技术之万能，能够在有限的地

球资源之中，无穷满足人的占有和消费欲望。人不仅能够生产欲望，也能够生产知识，而知识就是力量，一种魔幻性的物质力量。

史华慈将这种历史乐观主义称为“浮士德/普罗米修斯精神”，这种精神指的是一种全方位开放人的潜在能量，用以无止境地控制、主宰自然界和人类社会在内的外在世界，从而几乎完全忽视了人类内心世界的调控，特别是精神、道德品质的提升。现代性的“浮士德精神”是一种物欲化了的个人主义，虽然它体现为“英雄主义的生命理想”，但这种以物欲、占有和控制为目标的英雄主义，若无宗教精神或人文主义的制约，将成为毁灭性的力量，以精细而又盲目的理性，摧毁自然的家园和人类社会本身。

当今的世俗社会，是一个“没有世界观的世界”。所谓没有世界观，乃是指个人生活的存在已经与宇宙失去了有机的意义联系，只剩下作为主体的“占有性的个人”对作为客体的大自然赤裸裸的占有、征服关系。查尔斯·泰勒指出：“人们过去常常把自己看成一个较大秩序的一部分，在某种情况下，这是一个宇宙秩序，一个‘伟大的存在之链’……这些秩序在限制我们的同时，也赋予世界和社会生活的行为以意义。”然而，这一“伟大的存在之链”如今断裂了，进入世俗化社会之后，人不仅在精神世界中与过去的神圣世界割裂，与有生命、有生机、有意义的宇宙世界割裂，而且在现实世界中也与各种文化社群和公共生活割裂，成为孤零零的原子式的个人。

在传统中国，个人不是孤独的，也不是自洽的，他总是从属于一定的血缘和地缘共同体。社群共同体与个人，既不是以个人为中心，也非以共同体为本位，而是一种梁漱溟所说的互动式的“伦理本位”。近代之后，当国家将个人从家族和地域等各种共同体之中解放出来的时候，个人便成了现代的国民，不过，在梁启超《新民说》的论述里面，个人与群（国家）的关系依然是传统的群己互动，在近代中国，个人的解放与民族国家的建构有着十分密切的内在关系，问题不在于是国家本位还是个人本位，而是