

何为启蒙？哪一种文化？

——为纪念新文化运动百年而作

□ 方维规

内容摘要 新文化运动对20世纪中国的社会发展和历史走向产生了深远的影响。对于它的评价，在这一百年中虽时续时断，却时常成为讨论的焦点。褒之者颂扬它的启蒙意义、它的民主和科学大旗；贬之者针砭它的反传统主义、民族虚无主义和文化激进主义，以及由此带来的“恶果”。新近的研究，并未颠覆启蒙与救亡的宏观框架。新文化运动不是孤立现象，只有观照当时守旧、复古等对立语境，尤其是民国初年政治危机中的复古思潮，才能更好地理解激进派的极端思想。

关键词 新文化运动 启蒙 激进主义 重估 新范式

作者 方维规，北京师范大学文学院长江学者特聘教授、博士生导师。（北京 100875）

新文化运动的性质难下结论

新文化运动已经百年。同许多运动一样，它并非事先设定，乃历史发展使然，后人称之为运动。“新文化运动”名称的流行，发生在五四运动以后。1915年9月5日《青年杂志》的创刊，一般被视为新文化运动的肇始，学界对此似有共识，但也不是没有异议。关于这场运动究竟迄于何年，则有各种说法：至五四运动爆发？包括五四运动？延续至1923年的“科学与玄学”之争？或者更长时间？各种说法本身，自然包含对这场运动的定性和总体评估。各说各的原因，是“五四”这个关节点：是分界还是连接点或者起点？把新文化运动定于五四前或五四后，均以五四为界。

对于这个名称，时人已有分歧。比如都认为五四造就了“新文化”的周氏兄弟，当初对“新文化运动”之说就很反感。在鲁迅眼里，新文化运动是指五四以后兴起的文学革命，却被“反套在《新青年》身上”^[1]。周作人则认为：“由我们旁观者看去，五四从头到尾，是一个政治运动，而前头的一段文学革命，后头的一段新文化运动，乃是焊接上去的。”^[2]甚至连文学革命的领袖人物胡适，起初也极力与这一说法保持距离，并在1920年说他“无论在何处，从来不曾敢说我做的是新文化运动”^[3]。尽管众说不一，我以为用五四来“焊接”，把新文化运动看作一场跨越五四的运动，还是可取的。一场运动可以有不同阶段，一个重大事件可能会带来变化，但很难改变运动的内在发展逻辑和自身动力。五四后的运动面貌，无疑承接了《新

青年》的基本主张。此外，对一场运动的定位，并不都是时人或当事人说了算的，或许“只缘身在此山中”。换句话说：“反套”未尝不可，这类追认在世界史中亦不鲜见，比如文艺复兴和启蒙运动，都是追认的；并且，它们的起止时间，在后人的阐释中也常有出入。

无论如何，有一点是可以肯定的：“新文化运动”之命名，是五四学运之后的事，即人们在1920年前后以“文化”取代“思想”来指称这场运动。1920年10月，君实在《东方杂志》上发表文章《新文化之内容》，他说：“一年以前，‘新思想’之名词，颇流行于吾国之一般社会，以其意义之广漠，内容之不易确定，颇惹起各方之疑惑辨难。迄于最近，则‘新思想’三字，已鲜有人道及，而‘新文化’之一语，乃代之而兴。以文化视思想，自较有意义可寻。”^[4]所谓五四之后鲜有人道及“新思想”三字，实为勉强之说；而“文化”概念的勃兴，却是事实；“新文化”三字甚或有泛滥之虞。

青睐“文化”概念，可以追溯到德国思想界早已有之的对于精神性的内在文化与器物性的外在文明之区分；特别是一次大战所导致的对物质“文明”的批判，使得这一区分不仅在德国愈加稳固，也在对文明和现代性进行反省的整个西方流行，亦迅速传至深受德国影响的日本。“文化”概念的使用在日本大正时代急剧增多，接着又影响到中国。1915年至五四学运爆发，汉语中现代意义的、与“文明”概念相差无几的广义“文化”一词的运用越来越多，但形成于民国初年的狭义“文化”概念还未时兴。^①嗣后，情况发生了变化。1920年4月1日，陈独秀在《新青年》第7卷第5号上刊文《新文化运动是什么？》，文

中对狭义“文化”概念的界定，奠定了新文化运动未来走向的认知基础。同年，罗家伦在《近代中国文学思想的变迁》一文中对“文明”“文化”的区别使用，凸显出狭义“文化”概念的确立。

新文化运动对20世纪中国的社会发展和历史走向产生了深远的影响。对于它的评价，在这一百年中虽时续时断，却时常成为讨论的焦点。褒之者颂扬它的启蒙意义、它的民主和科学大旗；贬之者针砭它的反传统主义、民族虚无主义和文化激进主义，以及由此带来的“恶果”。在1980年代中国的“文化热”亦即新启蒙思潮中，新文化运动之“启蒙与救亡的双重变奏”之说，产生了极大影响。当代“五四”叙事，或多或少还带着双重变奏的痕迹。新近的研究，比如“文化与政治的变奏”^②论，或其他一些考察，都试图突破旧说，并取得了可喜的成果。但我以为，新的视角固然很有价值，甚至可谓突破，但并未颠覆启蒙与救亡的宏观框架。

舒衡哲在其论述“五四运动”的专著中指出，这场独一无二的运动只是作为一种“寓意”在发挥作用：“要得出关于1919年事件的结论，确实非常困难；不管是第一手资料还是二手资料，都无法从中提炼五四经验。那些历史经验及其细节，随着岁月流转而发生了变化。每一代人对五四启蒙运动都有不同的认识，这更多的与各自的需求和追求有关。为当代而塑造一面历史的批判之镜，是一种寓意化过程；从这个意义上说，寓意是为了指导当代的特定目的而重构记忆。”^③新文化运动不是无源之水，它接续了清季西学东渐而来的各种新观念及新学新政的巨大能量，“五四”叙事离不开晚清求新求变的现代性叙事。有学者认为，鸦片战争后的60年是一个独特的历史过渡时期，也是西方影响下的中国近代思想的酝酿期。中西接触引发出多样而复杂的文化反响，其主要表现形式之一，便是痴迷于对外开放和对外来文化之无保留的接受。这最终导致激进派对于传统的决绝态度，见之于今天听来依然如惊雷乍起的“打倒孔家店”口号，或“新青年”在五四前后“东西文明论战”中与“东西文明调和论”的对峙。

那个时期的“东西文明调和论”，自然与第一次世界大战直接有关。战争引发的深重的文明危机，不但在西方让人猛醒，也激发起中国人反思晚清以来被看作楷模的西方文明的破绽，从而引发对本土文明的自觉。民国初年时政败坏，更令人怀疑西方制度与价值观。因此，从两个重大事件，亦即战争与共和的双重危机，查考文化与政治的变奏，从而见出新文化运动如何将政治问题转化为文化问题，揭示运动的成因及相关论争的缘由（作为对两个重大事件的回应），实能让人看到以往研究中未能看到的一些问题，不失为值得称道的新视角。^④另一个值得深思的问题是：救亡也好，振兴也罢，在那个寻找出路的年代，各种言论竞相争艳，为何偏偏是有着明显缺陷的新文化运动

最终取得话语霸权？有学者试图从彼时的政治社会现实和思想文化现实出发，即同样从事件出发，解析新文化运动何以在各种竞争性思潮中胜出：洪宪帝制时期的共和危机起了决定性作用。袁世凯1916年复辟帝制，是令人深恶痛绝的大事件，令人从温和走向极端，这也是激进的新文化运动获得“笼罩性霸权历史地位”的关键时期。^⑤这两种从事件看运动的认识路径，更强调时势造运动。

从社会心理来看，时人对中国政治和社会状况已经绝望。梁启超1915年有言：“我国志气之消沉，至今日而极矣！[……]我国民积年所希望所梦想，今殆已一空而无复余。[……]二十年来朝野上下所昌言之新学新政，其结果乃至为全社会所厌倦所疾恶。”^⑥钱智修发问：“今吾国病源何在耶？向谓种族问题之为梗也，救之以革命而如故；向谓专制政治之厉民也，药之以共和而病亦如故。”^⑦继续循着重大事件这一线索探寻新文化运动，那么，这一运动之反传统、“反封建”的显豁特征，其最直接的动因来自反复辟，同袁世凯称帝、把孔教写进宪法有着直接联系。“儒学准确无误地和当时所有复辟帝制运动建立了联系。”^⑧加之共和危机时的其他复古论调，孔孟之道在很大程度上只是替罪羊而已。当时不少思索和理论的魅力或影响，其情绪性多于分析性，亦当源自于此。

1919年，章太炎在少年中国学会演说，以长者身份对年轻人提出一些告诫。年少气盛的胡适接着发表了完全不同的观点，并用章太炎不懂的英文念诵了一句荷马的诗来结束其发言：“You shall see the difference now that we are back again.”早先在其日记中，胡适把这一诗句翻译成“如今我们已回来，你们请看分晓罢。”^⑨这一场景颇具象征意义，是新派与老派的角力。新文化运动是“新青年”的运动，即新主体和新观念的运动。强烈的情绪化、不妥协 and 偏激的言论则是其主导特征之一，怪习俗、怪祖宗、不配做人、活该等言论极为常见，那是对政治和社会现实的极度失望。所谓情绪性，肯定同哀其不幸、怒其不争有关，亦同矫枉过正有关。其结果是，新文化运动也强调运用理性重估价值，却往往表现出非理性的情绪。或许，矫枉总须过正，如陈独秀所言：“譬如货物买卖，讨价十元，还价三元，最后结果是五元，讨价若是五元，最后的结果只不过二元五角；社会进化上的惰性作用，也是如此，改新主张十分，社会惰性当初只承认三分，最后自然的结果是五分。”^⑩

新文化运动不是孤立现象，只有观照当时守旧、复古等对立语境，尤其是民国初年政治危机中的复古思潮，才能更好地理解激进派的极端思想：有利于传统者，睨而视之；传统之弊病，则过甚其词；哪怕是“东西文明调和论”，也一概拒绝之。《新青年》与其强劲对手、相对保守的《东方杂志》，在很多问题上长期处于对垒和“对质”状态。两相比照，一些观点的来龙去脉才清晰可见，例如

《东方杂志》批判盲从西方文明、全盘否定中国传统的言说立场，与《新青年》针锋相对。另外，张东荪主持的《时事新报》也与《新青年》、《新潮》时有龃龉。战争引发的西方文明危机，改变不了新派人物对西方社会的总体看法，战后亦无明显改观。下面，我们就来翻检一下当年的几个突出现象，尤其涉及激进派的《新青年》及其追随者《新潮》，即以北大为中心的新文化人的观点，尽可能从启蒙内部考查启蒙，重温它的贡献和内在缺陷以及由此而来的历史命运。

新文化运动：怎样的启蒙

百年前的新文化运动，常被看作一场启蒙运动，而且起始就被政治化，往往也只有作为带着意识形态和政治色彩的斗争概念才获得其整体意义。即便没有得到普遍认可，但却已被证实，这场运动既离不开民族救亡的呼声，甚至以“救亡压倒启蒙”的历史条件来理解，也不能仅依托于西方的启蒙概念，即一个在欧洲哲学史和文学史中具有普遍意义的时代概念来比附。尽管如此，人们还是喜于采用“启蒙”之说，为了显示新文化运动与启蒙运动的类似之处。

若从词源或就词论词的角度来看欧洲“启蒙”概念，并考察它同中国近代新解“文明”概念（以“文”“明”译“civilization”）的亲合性，以及文化先觉者的伦理立场和诉求，那么，“启蒙”确实是一个恰切的说法。如同17、18世纪的欧洲启蒙运动，新文化运动也体现出特定的企图和诉求，面对特定的社会对峙格局。不少学者认定新文化运动的基本历史属性即启蒙性，不会没有原因。可是，一旦把它同欧洲“启蒙”的“公式”联系起来，并以此来探究新文化运动，那么，它“是否启蒙运动”这一问题便马上会被提出。欧洲中心主义一再表现出的支配性，以及欧洲的启蒙词义被赋予的普遍性，人们因而很少揭示和诘问其本身的意识形态内涵。另外，我们还能发现“启蒙”用法的中国化，即从字面上理解“启蒙”。正因为此，只要提出能否用启蒙之说来形容新文化运动的问题，便会出现分歧。若说是启蒙，那是怎样的启蒙？

依托于某些界定“启蒙”的欧洲主导思想和观念的推演方法，一开始就会带来问题，这是可想而知的。“因为启蒙运动具有的真正持久的关键成果”，用卡西尔的话说，“不是其努力创建并视之为不变信条的学说存储”^[10]。启蒙思维的“最精粹、最明晰之处，并非见之于单个学说、法则和定理，而是体现在思想还在形成的过程之中，在怀疑和求索之时，在破坏和建设之时。这个来回涌动、起伏不定的运动的全貌，不是单个义理就能把握的”^[11]。另外必须指出的是，英国、法国或德国的启蒙运动，都无法成为理解其他欧洲封建国家启蒙运动之历史特征和作用的标准；在那些国家，因为不同的社会结构和统治形式，或不一样的发展变化，其启蒙

运动的前提是很不一样的。将新文化运动比附欧洲启蒙运动，且不论大不相同的历史和社会背景，中间还横亘着西人所说的“漫长的19世纪”，因此，比附的只能是一种意象，更在于其寓意，而不是“公式”或“公理”。

盖伊认为，启蒙哲学家“向之讲道的欧洲，是一个已经做好了一半准备来听他们讲道的欧洲。[……]他们所在进行的战争是一场在他们参战之前已取得了一半胜利的战斗”^[12]。与这一状况相比，20世纪初的中国还相去甚远，广大民众是麻木的，只是社会悲剧的看客。虽有不同的思想动机和其他许多不同之处，还是存在一些能够把欧洲启蒙运动的全部发展连为一体的东西：克服先验的神学世界观，敢于求知求真，培育市民社会的思维形态。正是在这里，中国的“启蒙”走近了欧洲启蒙运动，但二者的区别也在于此。共同之处或相似之处是推翻“旧世界”。就思想层面而言，新文化运动与欧洲启蒙运动的相似性是显而易见的：按照康德的看法，启蒙运动的核心就是人能自主、自由地运用其理性；而这自主和自由，正是新文化运动的先驱者所追求的东西。他们申斥时弊，批判民众的愚昧和落后，旨在唤醒良知、理性、自尊以及改变现状的能力。

二者昭著的区别，是其行动方式或形式。新文化运动在很大程度上缺乏欧洲那种“启蒙思维之真正的创造性意义”和“哲学思想之全新的独特形式”：“作为整体的启蒙精神，体现于其纯正的功用，探索和发问的特殊方式，它的方法，它的纯正的认识过程。由此，18世纪所有那些似乎直接取自传统的哲学概念和问题，实现了移位和独特的意义嬗变。”^[13]毋庸置疑，新文化运动有着范畴新解和语义移位的端倪，然中国先觉者与欧洲启蒙主义者的结构性区别，见之于对传统或外来思想的态度和运用，见之于思想交锋的方法及重组能力。卡西尔告诉我们，对于18世纪的欧洲来说，如下情况或许是真实的：“启蒙思想一再冲破僵化体系的藩篱，摆脱森严的制度规训，在超尘拔俗的思想家那里尤其如此。”^[14]正是这“一再”，是彼时中国大多数新文化人没能做到的。他们中的许多人，仿佛“一劳永逸地”挣脱了儒家思想的束缚，只信奉西方学说，将自己的思想搬入坚固的西方学说之大厦，这样便可皈依“一劳永逸的”法则。而这正是西半球的启蒙主义者所坚决反对的做法。新派人士把西方思想作为学说、法则和定理引进中国，作为精神活动的成果、救世良药、新的范式，似乎不用投以批判的目光。如此，他们展现在人们眼前的，倘若还算成功的话，只是舶来品，即便不是毫无用处的舶来品。由于“启蒙性思维的短促”^⑥，新文化运动常被看作“浅薄的启蒙”。

因此不难理解，甚至极为自然，为何那个时代的不少外来理论以及理论输入者的相关思索，多半只是漂浮在实际社会生活之上，与现实经验的隔阂颇为显著。可以说，“新的社会理想，是在社会之外去创造一个新的社会，使得现实与

理想之间距离拉得非常远”^[15]。连胡适、陈独秀等新文化运动主将，当时也曾反复批评这种理论脱离实际的状况。出现在各种论争中的一些“卓见”，往往都很惊人，且有轰动效应，只是很少得到全社会的关注。与欧洲启蒙运动在历史、哲学、文化等方面所创造的丰硕成果和文化经典相比，新文化运动的文化实绩是单薄的。我们或许也不能做此比较：人家是一个多世纪的事业，我们只是十年左右的运动。激进派的主要战绩在于破坏，而在建设上是无力的。浓重的功利主义和浮躁的心态，使他们除了批判传统和宣扬各种“主义”之外，没有更多时间来从事严谨的学术研究和文化建设，多半只在讲述他国的主义和他人的故事。

在“这个来回涌动、起伏不定的运动”方面，新文化运动的中国式启蒙，完全可以与其欧洲前辈相比。同样，我们在另一方面也能看到中西类比的合理性，即卡西尔所说的运动中的思想：“启蒙哲学之最奇特的魅力和最本真的体系价值，体现于其运动性、推动其前行的思想能量、探索各种问题时的思想激情。”^[16]这在“东西文明论战”中可见一斑，亦见之于1919年的“问题与主义”之争，或关于中国社会改造是局部解决还是整体解决争论中的颇为活跃的思想动态。时人吴康很生动地描述了那个时代的思想运动和激情：“你今日鼓吹一个马克思的主义，他明日主张一个蒲鲁东、克鲁泡特金的学说，后日再出来一些个什么‘工团主义’、‘行社主义’等等，出奴入主，互相搏击，有如泥中斗兽，闹得个不亦乐乎。[……]各捧着一个洋偶像，闹得不休。”^[17]

“语乱天下”与“充满‘主义’的中国”

鉴于“启蒙”在很大程度上意味着荡除旧势力、解放思想，以及它在百年前的中国所体现出的启“封建”之蒙、摧毁“封建主义”纲常礼教的作用，有必要再次审视“反封建”大旗，以此揭示一个概念的误释及其在中国的命运。

现当代中国正统历史观，多半把1911年之前的中国社会说成“封建社会”，而它当为中央集权制官僚社会。大部分中国历史学家，似乎对封建概念的词源，也就是其词语和概念的语义变迁无多兴趣。其实，当今的“封建”概念运用，至多只是约定俗成的用法而已。而在史学界外，人们更是视之为理所当然，信手拈来。在各种《英汉词典》或《汉英词典》中，“封建”对应“feudal”，“封建主义”对应“feudalism”，而它在百年来的实际运用（内涵）是同西方的封建概念不能对接的。首次以“封建”对应英语“feudal system”或“feudalism”，发生在日本，即美国传教士平文（J. C. Hepburn）编纂的《和英语林集成》（1867）。柴田昌吉、子安峻编纂的《附音插图英和字汇》（1873），亦起用汉语古词“封建”与feudalism对应，用“封建的”翻译feudal。这都是极为精当的，原因是日本

体制酷似欧洲封建制，以及日本自古袭用的汉语“封建”之名与西洋概念的匹配。

用“封建”写照欧洲中世纪的社会和政治形态，已经见之于魏源的《海国图志》（1843）和徐继畲的《瀛寰志略》（1848）。在这两部介绍外国史地、政治习俗等概况的名著中，“封建”一词虽不常见，但却用得恰到好处，例如魏源说欧洲诸国近代“变封建官家之局，而自成世界者”^[18]。19世纪下半叶，“封建”概念还未异化。薛福成在《变法论》中指出：“洎乎秦始皇帝吞灭六国，废诸侯，坏井田，大混先王之法。[……]以是封建之天下，一变为郡县之天下。”^[19]谭嗣同在《仁学》中说“自秦以来，封建久湮”^[20]。时至19、20世纪之交，也就是“封建”概念从日本返回中国时，梁启超将“封建”与feudal相对应，将中国周代国体与古希腊国体相比^⑦，或论述春秋战国至秦代由地方分权趋于中央集权，“及秦始皇夷六国，置郡县，而封建之迹一扫”^[21]。此时，梁氏所用的“封建”一词，既是正宗的中国概念，又是接受了西方学术、经日本与西方feudalism相通约的概念；换句话说，在真正的中西日互动之时，“封建”还是一个纯正的概念，而且成功地实现了与feudal的对接。清末民初，基本上还未出现“封建”术语紊乱之象。

误植或对一个纯正概念的歪曲，发生在新文化运动时期。陈独秀于1915年夏天从日本回到上海，创办《青年杂志》。在《敬告青年》一文中，他称中国各种陈腐、落后现象为“封建制度之遗”。之后，他发表了一系列反封建檄文，抨击两千年来的孔教为“封建时代之道德”、“封建时代之礼教”、“封建时代之生活状态”、“封建时代之政治”^[22]。陈氏不但把封建制和（原本与之对立的）专制君主制混为一谈，也把封建制与中国延及近代的宗法制混为一谈，此为概念相混之始。在他那里，“封建”成了“前近代”的同义词，即陈腐、落后及反动制度之渊薮，而且及至当世（即所谓“半封建”）。因“儒者三纲之说，为一切道德政治之大原”，孔家店乃封建堡垒，“打倒孔家店”即缘于“反封建”。陈独秀的舛误，源于他忽视了中国直至清末的“郡县”的中央集权制与日本封建制的区别，移植了日本的“封建”之说。明治期间，日本启蒙思想家效仿法国启蒙主义者，称过去的腐朽制度和观念为“封建的”，把“封建制度”和“锁国政策”看作德川时代的基本特征。儒学（朱子学）和国学是江户时代封建制度（幕藩体制）的两大精神支柱，因此，作为明治维新之精义的“反封建”，不乏反孔批儒之声。明治末、大正初，也就是陈独秀游学日本之时，那里的“反封建”声浪依旧；“封建”承接前说，是陈腐、落后、非人道的代名词。

陈氏归国以后，下车伊始，以其泛化的封建说，导致“概念的时空错置之误”^[23]。他的新文化运动同道，很少在学理或概念上附和其标新的封建说，罕见采用“封建”用法。新派人物陈独秀是斯时言论界的明星，新思想的重

要来源之一，作为反孔批儒的主帅，他的泛化封建观、把孔教（儒家思想）视为封建专制的根源，对当时和后世都产生了巨大影响。“五四时期的反孔批儒，其证明逻辑的三段论式是：封建=落后、反动，而孔子=封建，故孔子=落后、反动，应予打倒。”^[24]这种论述逻辑，剑指社会沉疴和积疽，见之于鲁迅、吴虞、钱玄同及后来的茅盾、郭沫若等人的文字。将封建与专制并列兼容，实属离奇之事，而这在当时并不鲜见，甚至必须连用；吴虞、傅斯年、李大钊视家族制为“封建专制”的“万恶之源”，便属此类。“吃人的就是讲礼教的！讲礼教的就是吃人的呀！”^[25]之命题，实与陈氏宽泛的“封建”即宗法的、专制的、等级的含义合拍。

这里需要说明的是，陶希圣在1930年前后把近代中国社会说成“宗法制度已不在，宗法势力还存在”，或曰“封建制度已不存在，封建势力还存在”^[26]，这在情理上可以理解。但我们在理解时，必须给“宗法势力”“封建势力”打上引号。而以此或以陶氏“封建制度已坏而封建要素尚存的社会构造”^[27]之说法，证明近代中国“半封建”社会的存在，自然是无力的，因为这显然是把两个层面的东西混为一谈。不可否认，秦汉以降仍有某些封建遗留，但这改变不了中央集权郡县制的基本特性，我们也不会把唐宋说成“半封建”社会。换言之，“封建社会”或“专制社会”，说的是基本体制、社会形态及其共性特征，不排除一些例外现象，尤其在中国这样一个幅员辽阔的国家。

真正赋予新文化运动以“反封建”性质，是事后的追认，尤其是在左联成立以后。茅盾在左联机关刊物《文学导报》上发表《“五四”运动的检讨》一文，把五四运动定性为“中国资产阶级争取政权时对于封建势力的一种意识形态的斗争。换句话说，‘五四’是封建思想成为中国资产阶级发展上的障碍时所必然要爆发的斗争”^[28]。之后，毛泽东把帝制时期地主阶级对农民的剥削看作中国“封建社会”的典型特征，并在《五四运动》（1939）一文中给这场运动做出了“反帝反封建的资产阶级民主革命”^[29]的定论。从陈独秀到毛泽东，“封建”这个汉语古词发生了指称的变化，获得了“新”的涵义和标记，其词义特征与古义“封建”大相径庭。这才会有侯外庐针对今用“封建”概念所说的“语乱天下”^[30]。无封建说封建，给传统中国的郡县的帝国冠以“封建社会”，就不再是国际上公认的、或马克思主义所定义的“封建社会”。这里可以套用梁启超曾说过的“封建而变为有名无实、有实无名之封建”^[31]。一个概念一旦确立，便获得其自在生命。于是乎，1930年代以降，特别是1950年代以来，泛封建词语组合泛滥，给人无限“封建”之感。还有上文所说的“封建专制”（“封建专制主义”）这一“固定”用法，延及当今中国学界，这在论述“反封建的”新文化运动和文学革命的诸多论文中比比皆是。

新文化运动输入学理和主义，其直接动因是反传统和反封建。那是一场“新学”与“旧学”的斗争；而起始于清季的“新学”，实为“西学”。启蒙与传统并不必然构成矛盾，但在新文化运动中，启蒙主要借助西方思想，在新文化人眼里，中国传统文化是输入西方文化的最大障碍。在陈独秀看来，不对“新信仰不可相容之孔教”进行彻底批判，新学理便无从输入，即所谓“不塞不流，不止不行”。在“问题与主义”之争中，蓝公武的思路颇具代表性：在“文化不进步的社会，一切事物都成了固定性的习惯，则新问题的发生，须待主义的鼓吹成功，才能引人注意。因为这种社会，问题的发生，极不容易。非有一种强有力的主义鼓吹成熟，征服了旧习惯”。换言之：在中国，“无论何种事物，都有一个天经地义的因袭势力支配在那里。有敢挟丝毫疑义的人，便是大逆不道。如何能拿来当一个问题，去讲求解决方法呢？故在不进步的社会，问题是全靠主义制造成的”^[32]。

新文化运动也是一次大规模输入新学理的运动。新文化人所崇拜和宣扬的新思想，几乎都来自西方，而非源于本土社会结构的特定分析，不是产生于本国历史发展。诚然，我们不能完全否认当时的文化精英对本土状况的分析，或引进的思想或多或少也针对自我文化的缺失，回应自我社会的特定需求。但那些被当作“药方”来接受的源于西方社会文化语境的法则、思想和理论，常会显示出方枘圆凿之状，这就更需要对外来思想的批判性吸收。对于那些用来讥弹本土糟糕状况的进口“批判工具”，本该先接受诘问，然而在那个时期，人们肆力“拿来”，怀疑和批判并不多见。在一个相当短的时间内，几乎同时输入了西方哲学、文学和社会理论思想，不少学理主要是绕道日本而来（其中不乏泛泛而论），或通过蹩脚译文得到传播，常给人雾里看花之感。以文学为例，“他们主要是依据日本思维中的西方文化阅读体验，重新对西方文学进行思想定义与自我消化，进而间接获得了一些有关西方人文主义的零碎知识”^[33]。或如梁实秋所说：“将某某作者的传略抄录一遍，再将其作品版本开列详细，再将主要作品内容展转的注释，如是而已。”^[34]就《新青年》骨干分子的外语而言，胡适而外，其他人基本上只能借助二手资料获取西方近现代人文知识。“五四文学革命的发难者，他们对于西方近现代文化与文学的认知程度，实在不比晚清的思想精英高明多少；并不像后人所想象的那样，是全方位引进了西方人文主义的哲学思想体系。”^[35]这就无法充分了解西方思想的历史成因和逻辑关联。且不说对西方思想的历史和社会政治土壤的了解程度，更要指出的是不同西方思想或学说之间的分歧，有时甚至是不可调和的矛盾，时人却以同样的好奇心和激情吸纳无误。

同一个人在何种程度上接受和加工相互抵牾的理论，最终使其“和谐”共存，居然没有导致理论的左右为难，

这种状况甚至见之于富有批判精神的鲁迅所吸收的“信仰”，他能同时把施蒂纳或尼采与托尔斯泰和卢梭放在一起大加赞赏。这种现象在当时是很常见的，例如陈独秀在《敬告青年》一文中，倡言科学与民主，志在高扬理性，却借重非理性主义哲人尼采、柏格森、倭铿来立论。陈独秀信奉马克思，而其思想中尼采色彩颇为显豁。周作人曾说，在1920、30年代，“知识阶级的人挑着一副担子，前面一筐子马克思，后面一口袋尼采，也是数见不鲜的事”^[36]。尼采的“重新估定一切价值”名言，常被视为非理性主义者反省和批判现代性的宣言；进入中国以后，却被胡适在《新思潮的意义》一文中用来总结反传统的意义，而不像尼采那样，一并审视19世纪的新观念、新价值和整个现代文明。新派人士当然知道，不管是尼采的“上帝死了”，还是柏格森、倭铿为代表的生命哲学，斯时已成为西方的时兴精神。罗家伦曾不无警示地指出，输入西方理论不能“同从前‘迎神赛会’一样抬了一位‘洋菩萨’四处跑的”^[37]。

“多神信仰”以折中形式在新文化运动参与者那里再生。一个人同时膜拜马克思、巴枯宁、克鲁泡特金、列宁、达尔文、尼采、罗素、卢梭、杜威、易卜生、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基等迥异“神祇”，这么说或许有点夸张，但在那个时代不是不可想象的。“有些后来以为冲突的观念，对当时当地的当事人而言，未必就那样对立，反有相通之处。”^[38]毋庸赘言，这种并行不悖的现象，显然是对被接受的理论和信条之间的龃龉缺乏认识，时常背离了有些理论之最根本的前提。时人各取所需，谁都想认识问题，谁都有自己的认识。那情形犹如盲人摸象，谁都为他所认识的西方学说而欢呼，并视之为圭臬。

在那个“有主义比没主义好”的时代，青年精英们为“主义”所陶醉。周德之在《晨报副刊》的说法，虽属夸张之言，但也不无实情：“自从‘主义’二字来到中国以后，中国人无日不在‘主义’中颠倒。开口是‘主义’，闭口是‘主义’，甚至于吃饭睡觉都离不掉‘主义’！眼前的中国，是充满‘主义’的中国；眼前的中国民，是迷信‘主义’的中国民。”^[39]或许是“研究问题，输入学理”^[40]之心切，只要不是中国的，与传统相异的，拿来就好。“从新文化运动到后五四期间，青年思想世界是一个调色盘，什么颜色都有，而且思想来源不一，只有‘杂糅附会’四个字可以形容。”“能在各种场合谈着‘主义’，是当时青年进步身份的象征。而且当时青年还有一种将西方思想文化概念当成主义的现象。”^[41]

由此，我们还可以充分看清另一个现象，那或许也是新文化运动的本质特征之一：在让人兴奋的政治和思想探索过程中，各种“主义”，如自由主义、无政府主义、个人主义、民主主义、马克思主义、社会主义、实验主义、实证主义、唯物主义、进化论等，甚至连那响亮的“民主”

和“科学”口号，与其说是作为理论亦即思想体系被输入和宣扬的，毋宁视之为价值评判模式和意识形态旗帜。然而，这些在功利主义意义上被当作理所当然之“出路”的口号，只有在人类史上空前的“全盘性反传统主义”的语境中，才能得到淋漓尽致的表现。一方面，我们肯定不能以为，当时的启蒙思维毫无结构性意义；另一方面，“启蒙”思想在当时呈现出五光十色，特别是它在政治、伦理、哲学、文学等讨论中所体现出的内在矛盾，加上各种论争之十足的功利性，乃至辩论方式的挖苦化和对骂化，使它由于不同的立场而具有见仁见智的含义。

何为新范式

启蒙运动而外，把新文化运动视为中国的文艺复兴，学人对此都很熟悉。另外，偶尔也可见到把它与狂飙突进运动相比的论述。新文化运动所呈现的一切，似乎都能在这些类比中得到证实，然只能说是部分近似。例如，新文化运动对“人的发现”，追求个性解放，与文艺复兴时期追求思想自由、情感自由和感性生存颇为相似。文艺复兴之有机组成部分的人文主义，不再把人只看作种族、党派、家族或社团的一员，重新思考和发现人性，将人的价值、人的个体和社会生存放在所有理论和实践的中心位置，也可以拿来作比较。把新文化运动同德意志狂飙突进运动联系起来的，是站在时代转折点的感受，以及文学之强烈的政治化倾向：反封建主义文学以前所未有的极端姿态鞭笞封建制度；还有感伤的自然概念，那是中世纪之严苛社会习俗的对立概念；另有反映新人形象的天才崇拜与普罗米修斯的创造神话。所有这些类比，肯定有助于理解某些现象和事物，但也常常——尤其关乎不同时代与不同社会状况之时——不是毫无问题的，它必然有其局限性。

新文化运动时期不少怀有布道感的“先锋派”人物，多少有些自以为是；他们的文字往往带着“此即真理”的霸气，却又时常流露出幼稚病。在一个风云变幻的时代，历史“事实”常常充满矛盾，对同一件事情有不同的说法，这会给重构记忆带来困难，或许也是总结这一运动并非易事的重要原因。比如，“在不同的场合，对不同的听众，说不同的话”的胡适，他对新文化运动的回忆和评价，未必完全符合历史实情。格里德的胡适思想传记《胡适与中国的文艺复兴》，显然顺从了胡适的思路；而胡适称新文化运动为中国的文艺复兴，在很大程度上也属于事后认定，更多的是对运动的反思，或曰理念和信念，不能用来证明他们在新文化运动中就是如此思考和行为。不可否认那些知识精英也受到文艺复兴的启发，将之运用于文学革命，即倡导白话文、语言革新和新文学运动，“由神相而转为人相，[……]弃鬼话而取人话”^[42]，无疑有其独到之处。而将文艺复兴推演至整个新思潮和新文化运动，除了

凸显胡适在那场运动中的地位、作用和影响外，对于整个运动及其总体精神来说，这一比附是失当的。

尽管欧洲的“文艺复兴”也是一种事后认定，是19世纪以降用来统称欧洲的一场延续几百年的思想文化运动的时代概念，但其所指是明确的，即在复兴古希腊文化精神的名义下，否定所谓“黑暗的中世纪”及其经院哲学的基督教文化，宣扬人文精神和思想解放。换言之：文艺复兴所追求的是一种独创的、新的精神文化，从而更好地继承古典遗产。人文主义者抨击时政及文化，以反传统主义的姿态回归“遗产”，即古希腊知识、文学艺术乃至人生观。文艺复兴时期的人，已把这些奋斗目标看作伦理、政治或宗教上的“革新”(renovatio)、“恢复”(restitutio)、“修复”(restauratio)或“再生”(palingenesie)。而新文化运动则极力隔断与本土古代文化及大部分历史传统的关系。“复兴”也好，“再生”也罢（胡适早年将“Renaissance”译为“再生”）。倘若如格里德所说，胡适所理解的“再生”，“不是通过任何实际意义上的古老文明的再生来实现的，而是通过创造一种新文明来实现的”^[43]，那么，它与“文艺复兴”本义就有很大距离，甚至格格不入。同样，欧洲的启蒙运动，虽然痛斥“旧秩序”即教会和国家，视之为万恶之源，但并不排斥整个西方传统。相反，有文艺复兴在先，启蒙主义者在很多方面得益于传统，得益于古代文化，尤其是古罗马文化。而中国激进的新派人物所表现出的文化认同上的深沉危机，在欧洲启蒙哲学家那里是陌生的。

若说新文化运动终究无法制定统一的路线和方针，也没有获取新知的统一方法论基础，无法窥见其内在发展逻辑，加上如许“主义”以及由此而来的公婆之见，那么，是什么协调了那个时代各色人等的不同学说、观点、理论和观念，并最终“上演”了一场运动？胡适曾总结说：“据我个人的观察，新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做‘评判的态度’。[……]‘重新估定一切价值’八个字，便是评判的态度的最好解释。”^[44]胡适所言“评判的态度”即“批判的态度”，当为切中肯綮之论，它涵盖几乎所有反传统主义的力量，并且“对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场”；处在运动中的狂飙突进者“得出了一个相同的基本结论：以全盘否定中国过去为基础的思想革命和文化革命，是现代社会改革和政治改革的根本前提”^[45]。对于极端的文化革新者来说，“重新估定一切价值”当然意味着坚定的范式转换，他们偏执地拒绝中国传统，同时追求全盘西化。吊诡的是，这一切都是为了中国人在政治和文化上的新生或复兴，如胡适所言，“目的和前途就是一个古老民族和古老文明的再生”^[46]。而他在1935年在香港大学演讲“中国文艺复兴”时又说，“检讨中国的文化遗产也是它的一个中心的工夫”^[47]，这在很大程度上只能视之为事后的反省之言。

对于彼时文化先驱者来说，中国之再生几乎只意味着奋起反抗传统，唯一出路是创造一种全新的文明，成功之路则是范式转换！这便出现了一个我们无法回避却很难回答的问题：范式无疑已经转换，可是何为新范式？如何有效置换被否定的传统文化？在被当时知识界视为典范的欧洲，一个新思想、新思潮或新时代，比如文艺复兴或启蒙运动，或其他一些思想或艺术运动，几乎都有其历史根由、思想背景和社会文化基础，因而总能展现其内在发展逻辑，以及或多或少的结构性因素和建构力量。这却是彼时中国的大多数“新思想”所缺乏的。人们“一下子”认识了西方的许多“新”思想，而自己的观念视野显然不能总是跟上步伐，即没有因此而变得更为清晰和确定。看到这一点便不难理解，为何新文化运动时期的许多思想缺乏结构性特点，也没能发展成一种思想体系来充当社会实践的理论基础。不能奢望、甚至绝不可能，在很短时间里通过输入思想来走完他国用了百年乃至几百年时间走过的路程。

“五四”新文化运动高潮过去之后，像鲁迅这样坚定的战士，感到自己呐喊的空洞并陷入彷徨、孤独、悲凉的巨大苦闷中，原因就在于此。当时许多知识分子感到醒来了但又无路可走的极大悲哀，[……]”^[48]外来时髦词“民主”和“科学”，主要不是被当做学理，而往往是标语式的，显得颇为笼统和模糊，且时常被实用主义地随意组合，成了“西化”的代名词。这两个一开始就很抽象的理念，能够充分概括那个时代纷至沓来的理论、学说和主义吗？甚至连新文化运动中的“人的解放”、“完整的人”等理念，也常常是空泛的口号。若因为准确定位的困难而忽略范式的内容，只关注新文化运动参与者的心理状态，“评判的态度”便是“新”之所在吗？“重新估定一切价值”只是一种行为，“新态度”也成不了范式。我们确实能够重构百年前的范式迷宫吗？要想令人信服地确认明晰而肯定的新范式，或将永远是徒劳的。尽管如此，为了就上文提出的问题给出一个暂时的答案，我想把整个追求归入一点，即现代的、（更）人性的文明。而这对那个时代大多数求新求变者来说，无外乎西方事物。

陈独秀在1915年9月《青年杂志》创刊号上发表《法兰西人与近世文明》一文，宣称“可称曰‘近世文明’者，乃欧罗巴人之所独有，即西洋文明也，亦谓之欧罗巴文明。”并且，“近代文明之特征，最足以变古之道，而使人心社会划然一新者，厥有三事：一曰人权说，一曰生物进化论，一曰社会主义，是也”^[49]。持此观点者，绝非他一人。需要强调指出的是，此论发表之时，第一次世界大战早已爆发，西方现代文明已经穷相毕露，论者不会不知道。虽然，对“欧罗巴人之所独有”之近世文明的膜拜心态，文中尽显无遗。陈氏所谓“文明”，亦涵盖彼时的广义文化观。受到西方文化的冲击，新的“文明”概念代表

了现代西方的精神文明和物质文明,以区别于中国没落的传统文化。汪叔潜在同一期杂志上论述“新旧问题”时说:“所谓新者无他,即外来之西洋文化也;所谓旧者无他,即中国固有之文化也。”^[50]

在以效法西方近代文明为宗旨的新文化运动过程中,陈独秀、胡适等主流派人物所主张的新文化,类同于西化。这里说的是他们的终极主张,而不是他们对这个问题的一些前后矛盾的说法。新派人士在夜以继日地传播日新月异的知识与文明。而西化与反传统实为一体两面:不但要“打倒孔家店”、“拥护德先生和赛先生”,更有“废除汉字”、“改良人种”等极端主张。梁漱溟后来批评说:“有人以五四而来的新文化运动为中国的文艺复兴,其实这新运动只是西洋化在中国的兴起,怎能算得中国的文艺复兴?”^[51]如此说来,胡适所谓“整理国故,再造文明”,在国故被批得体无完肤的反传统之时,还无法拿来作为运动的印证,只能是他个人“对于新思潮运动的解释”和“对于新思潮将来趋向的希望”^[52]。

注释:

- ① 参见黄兴涛:《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》,载《近代史研究》2006年第6期,第28-30页。
- ②③ 参见汪晖:《文化与政治的变奏——战争、革命与1910年代的“思想战”》,载《中国社会科学》2009年第4期。
- ④ 参见贺照田:《为中国脱中国再中国(下)——重读陈独秀、梁启超、严复有感》,载《中国图书评论》2010年第9期,第63-68页。
- ⑤ 这个故事参见罗志田:《再造文明的尝试:胡适传(1891-1929)》,北京:中华书局,2006年,第1页。
- ⑥ 参见刘再复、林岗:《“五四”文化革命与人的现代化》,载《文艺研究》1988年第3期,第51-53页。
- ⑦ 参见梁启超:《论中国与欧洲国体异同》,《饮冰室文集》之四,第62-63页。

参考文献:

- [1] 鲁迅.《热风》题记.鲁迅全集(第1卷).北京:人民文学出版社,1981:292.
- [2] 周作人.四九年以后.知堂集外文.长沙:岳麓书社,1988:27.
- [3] 胡适.提高与普及.胡适文集(第12卷).北京:北京大学出版社,2013:385.
- [4] 君实.新文化之内容.东方杂志(第17卷第19号).
- [5] 舒衡哲.中国启蒙运动:知识分子与五四遗产.伯克利:加利福尼亚大学出版社,1986:240-241.
- [6] 梁启超.《大中华》发刊辞.《饮冰室文集》之三十三.

上海:中华书局,1936:79-80.

- [7] 钱智修.惰性之国民.东方杂志(第13卷第11号),1916(11).
- [8] 列文森,郑大华译.儒教中国及其现代命运.北京:中国社会科学出版社,2000:156.
- [9] 陈独秀.调和论与旧道德.新青年(第7卷第1号),1919(12).
- [10][11][13][14][16] 卡西尔.启蒙哲学·前言.(第2版).图宾根: Mohr, 1932: IX、XIII、IX-XI、XIII、VII-VIII.
- [12][43][46] 格里德.胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义(1917-1937).南京:江苏人民出版社,1989:334、337、337.
- [15][41] 王汎森.“主义”时代的来临——中国近代思想史的一个关键发展.东亚观念史集刊,2014(4).
- [17] 吴康.从思想改造到社会改造.新潮(第3卷第1号),1921(10).
- [18] 魏源.海国图志(卷60).长沙:岳麓书社,1998:1662.
- [19] 郑观应.郑观应集(上册)上海:上海人民出版社,1982:433.
- [20] 谭嗣同.谭嗣同全集(下册).北京:中华书局,1981:368.
- [21][31] 梁启超.中国专制政治进化史论.《饮冰室文集》之九.上海:中华书局,1936:66、70.
- [22] 陈独秀.孔子之道与现代生活.新青年(第2卷第4号).上海:上海书店,2011:331.
- [23][24] 冯天瑜.“封建”考论.武汉:武汉大学出版社,2006:215、218.
- [25] 吴虞.吃人与礼教.新青年(第6卷第6号),1919(11).
- [26] 陶希圣.中国社会现象拾零.上海:新生命书局,1932:429-430.
- [27] 陶希圣.中国封建社会史.上海:南强书局,1929:2.
- [28] 茅盾.“五四”运动的检讨——马克思主义文艺理论研究会报告.文学导报(第1卷第2期),1931.8.5.
- [29] 毛泽东.五四运动.毛泽东选集(第2卷).北京:人民出版社,1991:558.
- [30] 侯外庐.侯外庐史学论文选集(上).北京:人民出版社,1987:203.
- [32] 蓝公武.问题与主义(五).国民公报,1919.7.29.
- [33][35] 宋剑华.五四文学精神资源新论.中国社会科学,2006(1).
- [34] 梁实秋.现代中国文学之浪漫的趋势.浪漫的与古典的文学的纪律.北京:人民文学出版社,1988:11-12.
- [36] 周作人.志摩纪念.看云集.北京:十月文艺出版社,2011:73.

制度一行动：社会治理视角下的中国社会保障建设

□ 王春光

内容摘要 经过 20 多年的努力，中国初步建构成一个“广覆盖、多层次、保基本”的社会保障制度，呈现出“底线普惠”特点，中国社会保障建设和发展进入了社会治理和制度完善阶段。但是，这个制度依然存在着碎片化、监管不严、不完善、需求满足不足、技术支持差等问题。如果不用社会治理的视角去推进社会保障发展，社会保障的公平性、可持续性以及效率都难以保证。社会治理的前提在于，社会保障参与主体的责权利清晰和匹配。社会治理的关键在于向使用者和消费者赋权，推进参与式服务，政府与社会组织、企业和民众构建平等协商、合作共赢的伙伴关系。只有在社会治理中，通过制度上“去地方化”和行动上“地方化”，社会保障才能真正具备共济、合作、团结、互信和安全的功能。

关键词 社会保障 社会治理 分权 赋权 养老

作者 王春光，中国社会科学院社会学所研究员、博士生导师。（北京 100732）

社会保障是现代国家落实公民权利、提升国民福祉、确保社会和谐、为国民提供可预期未来的一项非常重要的社会制度。各国的经验表明，构建这项制度并实施落实，并不是一件轻而易举的事，尤其是实施和落实好坏，直接影响这项制度的效用和可持续发展。一项好的社会制度如果难以实施和落实，或者没有实施和落实好，就显现不出其“好”，甚至有可能走向反面，违背制定者和构建者的初衷。这种情况并不少见。就我们对中国社会保障的了解而言，其存在的问题既有制度设置不足，又有实施和落实不好问题，乃至两者相互影响。在实施和落实层面，主要是社会治理问题，其对社会保障建设

的重要性不言而喻。就目前而言，从社会治理角度去探讨中国的社会保障建设和发展的研究相当不够，本文希望就此做些探索。

中国社会保障建设和发展进入社会治理阶段

回溯过去，中国社会保障建设更多地停留在制度变迁和建构上，从计划经济时代城乡“双轨”，到上世纪 80 年代和 90 年代体制转轨时期“残缺型”，再到本世纪开始全面建设小康社会时代的“底线普惠”。城乡双轨表现为农村居民享受不到城镇居民所享有的社会保障（更确切地说

[37] 罗家伦. 近代中国文学思想的变迁. 新潮 (第 2 卷第 5 号), 1920.9.1.

[38][39] 罗志田. 因相近而区分: “问题与主义”之争再认识之一. 近代史研究, 2005 (3).

[40][44][52] 胡适. 新思潮的意义. 新青年 (第 7 卷第 1 号), 1919.12.1.

[42] 蔡元培. 中国新文学大系 (1917-1937)·总序. 上海: 上海良友图书印刷公司, 1935/36 (1).

[45] 林毓生, 穆善培译. 中国意识的危机: “五四”时期激烈的反传统主义. 贵阳: 贵州人民出版社, 1986:2、9.

[47] 胡适. 中国文艺复兴. 胡适文集 (第 12 卷), 北京:

北京大学出版社, 2013:28.

[48] 刘再复、林岗. “五四”文化革命与人的现代化. 文艺研究, 1988 (3).

[49] 陈独秀. 法兰西与近世文明. 青年杂志 (第 1 卷第 1 号), 1915.9.15.

[50] 汪叔潜. 新旧问题. 青年杂志 (第 1 卷第 1 号), 1915.9.15.

[51] 梁漱溟. 东西文化及其哲学. 梁漱溟全集 (第 1 卷). 济南: 山东人民出版社, 2005:539.

编辑 阮 凯