

《新青年》百年诞辰纪念

启蒙主义“伦理自觉”与当代中国文化政治

——反思《新青年》早期论述中的文化与国家概念

张旭东

内容提要：《新青年》早期所标榜的文化革命，随启蒙主义逻辑的展开必然到达伦理领域，陈独秀关于“伦理自觉”乃为“吾人最后之自觉”的一系列论述对此作出了有力的表述。本文力图表明，新文化运动的伦理概念因在现实中缺乏国家的依托，在政治上缺乏中国国家认同的维度，因此导致内涵上的偏颇，在将文化革命逻辑引入伦理领域的过程中，未能够发掘和阐述事实存在着的伦理世界同新文化所追求的现代国家之间的积极关系。不仅如此，本文进一步指出，由于简单地将伦理世界定义为启蒙的对立面和被改造者，新文化运动也为日后长期困扰中国思想生活的一系列二元对立准备了一个原型：越是追求启蒙的自觉，就越是同这种自觉的客观指向——现代主权国家及其文化政治统一体——相对立。这种文化革命与革命国家之间的人为概念上的冲突，虽然为中国革命的历史进程在现实中予以克服，但并未在思想和意识形态领域失去其幻影般的影响。

关键词：《新青年》 启蒙主义 伦理自觉 文化政治 现代文学

DOI:10.16287/j.cnki.cn11-2589/i.2015.07.001

中外启蒙主义莫不对“自觉”情有独钟，视之为个人和民族集体摆脱蒙昧、进入“理性”、“文明”和“历史”的成人礼。近现代中国启蒙主义运动出于特殊的历史危机感和道德紧张感，对“自觉”尤为看重，并通过“文化自觉”、“伦理自觉”、“政治自觉”等一系列论述，将“自觉”和“觉悟”提升到关乎个人安身立命和民族生死存亡的高度。但所谓“自觉”，无非是指人在面对

对象世界时返诸自身的感知、认识、观照和理解。它区别于一般意识和认识之处在于，它在心灵内部的成像不是以客观知识的形式存在，而是以自我理解、自我期许的方式，为人在现实中的思考和行动提供动力、方向乃至意义说明和价值辩护。“自觉”带来的是一种具有内部生产力和创造性的自我形象，它一旦成形，就会驱动人按照这个内在的“本来面貌”去改造整个世界。自觉从来不仅仅意味着主观世界内部的突变，而更是主观与客观、主体与客体、意识与其环境、意志与其实现的历史条件之间辩证运动、交相刺激、相互演化的反映和结果。反思二十世纪中国知识分子的“自觉”史，就是重新检讨近代以来，特别是五四新文化运动以来中国人在集体性历史境遇中形成观念和行动纲领、继而通过高度强化的主体、组织和规划来积极介入和改造社会、重建政治统一体和文化价值共同体的奋斗史。本文尝试以陈独秀早期《新青年》上的几篇标志性文章为分析切入点，通过与广义的欧洲理性主义、启蒙主义的参照和对比，提出一些问题，以期引起更多的讨论。在这个分析框架里看，五四以来的文化自觉和文化革命论，由于自身内在的矛盾和悖论，既充当了社会变革和国家建设的先锋，也因其内在的文化主义、人道主义、历史主义和个人主义倾向而不时偏离其存在的根本理由和目的，即以新中国主权国家为基础的文明价值体系的政治性重建。

概念的界定

从当今中国文化重建和政治自觉的角度看，我们可对作为自我意识（Self-Consciousness）的“自觉”做一个概念上的厘定。这包含三个步骤或环节：

一、“我”的感官确定性：明确自我与对象或他人的关系，从这种关系中意识到一个“我”，即通过主体—客体的矛盾形成主体概念，由此把外界感知和把握为一个为自己或针对自己而存在的已知的对象。

二、客观性与普遍性（外界）意义上的主体性，即自我（意识）=自我（意识）+他人（的自我意识）：主体性认识到这个自我意识视野内的外界包含着其他的自我意识（主体性），因此自我意识的客观内容必须包含主体间的关系、包含承认他者和被他者承认（Anerkennung），由此而达到其“客观性”和“普遍性”。

三、作为现实性和集体性的民族自我意识：用黑格尔的话说，就是：

精神只有认识了自身以后才是现实的，作为民族精神的国家构成贯串于国内一切关系的法律，同时也构成国内民众的风尚和意识，因此，每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的性质和形成；民族的自我意识包含着民族的主观自由，因而也包含着国家制度的现实性。（黑格尔：

《法哲学原理》，第274节）^①

这里特别需要强调的一点是，一个民族的自我意识不仅仅体现为它的主观自由，而且包含着其国家制度的现实性；反过来说，一个民族所选择的国家制度，也取决于其民族自我意识的性质和构成。正是在这个意义上，黑格尔所说的“作为民族精神的国家”才能获得具体的意义和价值，才可能获得共同体内部的认可和外部的承认。这种民族精神并不是什么神秘的本质，而是历史中的实实在在的东西。它的“内部”就是一个民族的伦理世界，即黑格尔所说的“国内民众的风尚和意识”；它的“外部”则是“贯穿于国内一切关系的法律”。^②这“内”与“外”两者的统一就是国家本身。沿着这个思路，黑格尔所说的“精神只有认识了自身以后才是现实的”这句话就丝毫没有抽象思辨的晦涩，而是带有文化和政治的明晰性和具体性，其要点正是“自觉”的自我实现和外化运动，即它同时落实在“国内民众的风尚和意识”和“贯串于国内一切关系的法律”两个方面的现实性。不过这种现实性已经不是由过去或他人意志强加于人的纯粹外在的、被动的现实，而是精神认识了自身后的主动、积极的现实。

四、主体 = 实体：这种具有历史意义的自觉把自身历史境遇的客观内容和普遍内容作为自我的内在规定，所以它高于自然界的存在，也高于单纯文化风俗意义上的共同体，因为后者同样未经过主体自我认识及其政治化自我实现的洗礼。黑格尔继续写道：

实体在它这种现实的自我意识中认识自己，从而就是认识的客体。伦理性的实体，它的法律和权力，一方面作为对象，对主体说来都是存在的，而且是独立地——从独立这一词的最高涵义来说——存在着，它们是绝对的权威和力量，要比自然界的存在无限巩固。（黑格尔：《法哲学原理》，第146节）^③

这种新型的存在之所以是“实体”甚至客体，是因为它脱胎于那种“在现实的自我意识中认识自己”的努力。黑格尔直截了当地把这种主体的实体化、客体化形态定义为伦理性的实体，即它的法律和权力的独立性。但反过来说同样重要：实体是主体，或者说主体在这种客观实体中感觉到的不是束缚，而是自由；不是陌生，而是熟悉；不是恐惧，而是亲切。因为——

伦理性的实体，它的法律和权力，对主体说来，不是一种陌生的东西，相反地，主体的精神证明它们是它所特有的本质。在它的这种本质中主

体感到自己的价值，并且象在自己的、同自己没有区别的要素中一样地生活着。这是一种甚至比信仰和信任更其同一的直接关系。（黑格尔：《法哲学原理》，第147节）^④

黑格尔又说：

一个民族的国家制度必须体现这一民族对自己权利和地位的感情，否则国家制度只能在外部分存在着，而没有任何意义和价值。（黑格尔：《法哲学原理》，第274节补充）^⑤

可见，黑格尔在这里描述的不是一般意义上的民族自觉或民族文化自觉，而是特殊意义上的近代市民社会在政治领域、道德领域、文化领域里的自我肯定：市民阶级按自己的面目创造了一个世界，然后在这个自己创造出来的世界里享受自己的劳动成果，感受到外界（包括被改造的自然和社会性自然，即法律政治制度）并不是异己的、陌生的东西，而是“自己权利和地位”的客观化，这一切正是自己意志和价值的体现，因此能唤起情感的认同和共鸣。如果不理解这种政治意义上的自我肯定，就难免会以为黑格尔仅仅是在进行一种抽象的、同语反复式的循环论证。但事实上，黑格尔所描述的恰恰是主观与客观、理念与现实之间的辩证法和互为条件的相互转化，其理论意义在于指明主观性的实质内容只能来自历史现实及其矛盾，但通过主观性——自我意识或自觉——的介入，客观性通过主观性“认识到自身”，或不如说主观性通过对自己同客观世界的具体、建设性关系、通过这种介入在现实世界带来的改变而获得了一种更高的、更清晰的自我认识和自我理解。这才是“自觉”的真正含义。由此也可见，所谓自觉，包括启蒙意义上的文化自觉，实非只关涉主观领域的自我意识、个人自由、自我形象和自主性，而恰恰来自自我同集体性社会存在的伦理基础、法律，以及国家制度之间的批判性、建设性关系。

通过梳理新文化运动以来中国知识分子在文化、伦理、政治三个层面之间界定“启蒙”意义上的自觉的“新人”的种种努力，我们既可以看到二十世纪中国“文化自觉”论的主要方向和精神实质，也能看到这种以自觉立人、立文化、立国的历程中所包含的种种偏颇和失误。一个结构性症状是，近代以来中国知识分子所谈的“觉醒”、“启蒙”、“觉悟”、“自觉”、“自决”（self-determination）虽在文化、伦理、政治三个界面之间摆动，但从当今中国文化、中国文明的政治性自我意识的要求看，仍存在相当的抽象化、非历史化、形式化的倾向，这些倾向所带来的种种问题集中在一点，即它们都或明或暗地预设了个

人自由同社会现实、文化更新同伦理世界、自我意识同政治共同体的集体性呼唤之间的不可调和的矛盾与对立。表面上看，这是“文化”与“政治”之间的割裂和对立，但深究下去则可以看到，伦理世界及其内涵的价值体系本身缺乏强有力的形式化制度化转换、话语表述和意义阐释，造成了文化领域的政治强度匮乏和政治领域的文化强度匮乏，以至于在缺乏共同的伦理基础和价值基础的情况下，“文化”和“政治”彼此失去相互的依托和滋养，不但相互排斥，而且意欲以自身逻辑和形而上化、普遍化倾向取代对方，在政治范畴提出文化解决，在文化范畴提出政治解决，最终造成手段与目的的错位和混淆。因此黑格尔反复强调国家作为政治统一体和文化统一体，本身直接地植根于民族的伦理世界之中，同时仅仅是“间接”地存在于个体的意识和自我意识之中。因此单个人的自我意识只有在国家的实体性中看到自己的实体性，在法律中体会到自由，在限制中体验到自己活动的目的和成果，方才具备真实的历史内容。^⑥在最糟糕的情况下，这种虚弱和混乱会造成一种脱离政治的文化和脱离文化的政治，而这种虚假的对立又往往演变为，甚至固化为“个人”、“文化”、“知识”为一方与“国家”、“政党”、“阶级”等范畴为另一方的习惯性对抗。^⑦本来，在现代性条件下，在民族国家的世界历史框架内，政治共同体和文化共同体本来应该是完全重合的，但这种以“启蒙”名义进行的人的解放，有时候带来的不是国家内部的政治与文化的重合，而是它们的分裂。这终将给作为国家存在的情感基础和道德基础的国民政治认同和文化向心力带来负面影响。黑格尔在《法哲学》里以讨论普遍与特殊的辩证法的方式对此作出了深刻的思考：

如果把国家想象为各个不同的人的统一，亦即仅仅是共同性的统一，其所想象的只是指市民社会的规定而言。许多现代的国家法学者都不能对国家提出除此之外任何其他看法。在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。但是，如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式，并且在满足他人福利的同时，满足自己。由于特殊性必然以普遍性为其条件，所以整个市民社会是中介的基地；在这一基地上，一切癖性、一切秉赋、一切有关出生和幸运的偶然性都自由地活跃着；又在这基地上一切激情的巨浪，汹涌澎湃，它们仅仅受到向它们放射光芒的理性的节制。受到普遍性限制的特殊性是衡量一切特殊性是否促进它的福利的唯一尺度。（《法哲学原理》，第182节补充）^⑧

黑格尔把整个社会领域视为一个“中介的基地”，一个特殊性、偶然性活跃并相互作用、同时又受到“普遍性的限制”或“理性的节制”的激情澎湃的场域，

最终以促进社会整体的福祉为衡量其意义和价值的标准，迄今为止这仍然是西方自由理论的最为宏大、深刻的表述，尤其被美国实用主义和社会改良传统视为对美国这场政治实验和文化实验的具有先见之明和持续指导意义的思想。^⑨同时，这段话也表明近代思想对国家的文化主义理解，即单纯哲学上的“普遍之物”概念，是如何潜在地对立干国家概念的历史的、政治性的理解，即它是矛盾、冲突的现实中的“和解”，是主观性和特殊性自以为是的“无限性”被界定在国家整体的政治和文化力量之中。

纵观近代以来中国的历史经验，“自觉”问题虽然总是以思想讨论和文艺表现的方式提出，但却始终是植根于历史实质和历史行动中的“自觉”，其核心是文化自觉、伦理自觉与政治自觉的三位一体。晚清至五四的启蒙与新文化运动，在表面上造成文化世界同伦理世界的割裂，以及文化世界同政治世界的对立，但通过这种“否定性”，“新”的“时代精神”作为一种文化自觉为伦理世界和政治世界的改造提供了载体和中介，伦理世界（习俗、传统、规范等，对应德国古典哲学中的Sittlichkeit概念）经由新文化的淘洗，转变为一种新的关于生活、社会和人的想象，从而带来文明体系再确立问题。

不妨先来看看作为现代中国文化自觉和政治自觉外部因素的近代西方。在那里，市民阶级通过宗教、文化、海外殖民等手段，在打造新的经济秩序和政治秩序时，也把这个历史过程中生发出来的历史经验、心理结构、法律规范和文化视野定义为新生活世界的普遍性，以此带来了内在于西方生活世界的文化与伦理的统一，即统一于政治自觉：伦理自觉构成政治自觉的历史实质，而文化自觉构成政治自觉的符号和情感表述。或者说，在现代性历史条件下，政治自觉是伦理自觉的外在化，而文化自觉则是政治自觉的内在化。西方市民社会兴起的历史过程不但提供了这一关系现实化、客观化的经典案例，也提供了对其历史经验的经典反思。黑格尔在《法哲学原理》中写道：

伦理是自由的理念。它是活的善，这活的善在自我意识中具有它的知识和意志，通过自我意识的行动而达到它的现实性；另一方面自我意识在伦理性的存在中具有它的绝对基础和起推动作用的目的。因此，伦理就是成为现存世界和自我意识本性的那种自由的概念。（《法哲学原理》，第142节）^⑩

在伦理和自由之间直接画等号，对于近代以来追求觉醒的中国知识分子是难以理解的，但这种接受的困难刚好表明，中国新文化启蒙立场中所包含的自由概念，预设性地包含着与伦理世界和政治共同体之间的张力。“华族”、“国民”和“中国人民”在追求新的政治自觉时，自觉地把文化自觉用作追求政治目

标的手段，造成政治自觉和伦理自觉的一元同质体，伦理自觉成为政治自觉的必要延伸、条件，乃至内在化表现。但在近代中国摆脱不平等地位、追赶西方先进国家的进程中，由于经济、政治和社会力量的薄弱，文化或文化自觉就成为凝聚政治认同、追求经济和技术进步的手段。从晚清到毛泽东时代，文化既在此生存奋斗中从属于政治目的，又在语言、表象、观念、情感等领域“领先”于政治、经济、社会条件，甚至不惜与相对稳定的或滞后的伦理世界发生激烈冲突。在这种长期、深刻、激烈的冲突所产生的历史经验、心理定势、文化愿景乃至审美偏好，则成为二十世纪中国“自由”观念逐步脱离、游离甚至对抗伦理世界和政治世界的温床。

我们下面仔细地看看五四新文化的“总司令”陈独秀是如何描绘和界定新文化的，甚至如何不惜把观念之“表”与伦理之“里”、文化之“心”与社会之“身”放在一个社会进化论意义上的尖锐对立的“优[新]胜劣[旧]汰”的对立关系之中：

青年之于社会，犹新鲜活泼细胞之在人身。新陈代谢，陈腐朽败者无时不在天然淘汰之途，与新鲜活泼者以空间之位置及时间之生命。人身遵新陈代谢之道则健康，陈腐朽败之细胞充塞人身则人身死；社会遵新陈代谢之道则隆盛，陈腐朽败之分子充塞社会则社会亡。

既然社会和生物意义上的人体一样遵循新陈代谢的自然法则，那么陈腐朽败的社会当然“无时不在天然淘汰之途”。对这种必然性的思想认识、道德信念、情感认同、文艺形象等方面构成的“文化自觉”，就成为青年人向旧伦理世界宣战、与之一刀两断的利器。下面这段话很能代表五四新文化革命的战斗姿态，同时也为其“文化自觉”的历史内容做了一个说明：

予所欲涕泣陈词者，惟属望于新鲜活泼之青年，有以自觉而奋斗耳！自觉者何？自觉其新鲜活泼之价值与责任，而自视不可卑也。奋斗者何？奋其智能，力排陈腐朽败者以去，视之若仇敌，若洪水猛兽，而不可与为邻，而不为其菌毒所传染也。

不但如此，这种在为新世界、新生活而奋斗的姿态里，“自觉”还不自觉地蜕变为一种文化甚至文艺感觉和形式规范，一种镜子中的自我形象，即“自觉”其自身的“新鲜活泼之价值与责任”，“自视”自己“不可卑”的身份、价值和历史使命。由这种内生景观反观外物，具体的生活世界、伦理世界、政治世界只能显

得“陈腐朽败”，唯有被新青年“视之若仇敌、若洪水猛兽，而不可与为邻”，甚至要像防菌毒传染那样被隔离开来了。任何文化世界、伦理世界、政治世界的分裂都必然是痛苦的，但比情感和文化痛苦更强大、更有力量的则是把情感和文化领域中撕裂性的“新旧”矛盾转化为社会进化、历史进步、生存竞争意义上你死我活的“新旧”。于是“新与旧”的问题激化为“生与死”的问题，随即再进一步激化为“敌与我”的问题，由此上升到一种政治强度。至此，存在于历史连续性之中的中国伦理世界、社会生活和政治体制第一次被彻底对象化，并摆放在一个不共戴天的敌人的位置上。不过这种激烈、决绝的政治的逻辑虽然触及种种国家政治内容（如破坏君权、否认教权、平均地权等），却并没有在政治范畴展开，而是绕过了或避开了政治领域，以对辛亥革命后的国家形态极度失望为背景（同时以辛亥以后若干年里出现的权力真空、政治混乱、社会自由、教育制度多样化，乃至相对的政治合法性为条件），在文化领域以文化自觉和文化激进主义的方式对传统文化宣战。陈独秀为新文化“自觉”的出生而给旧伦理、旧思想、旧制度的母体罗列了六大罪状，并用以下气势磅礴的对比排列句式展开了新文化新道德的自我界定。注意此文发表于1915年，距清廷废科举10年，距辛亥革命和民国成立4年，但五四新文化运动爆发却还是4年之后的事情。让我们来仔细看看这六条罪状：

一、“自主的而非奴隶的”：“自人权平等之说兴，奴隶之名，非血气所忍受。世称近世欧洲历史为‘解放历史’：破坏君权，求政治之解放也；否认教权，求宗教之解放也；均产说兴，求经济之解放也；女子参政运动，求男权之解放也。”

这一段文字在宣言书中最具纲领性和历史实质，在“自主的而非奴隶的”这个相当“文化气”的口号下面，提出了政治解放、宗教解放、经济解放和男女平权等具体内容。

二、“进步的而非保守的”：“以人事之进化言之，笃古不变之族，日就衰亡；日新求进之民，方兴未已；存亡之数，可以逆睹。矧在吾国，大梦未觉，故步自封，精之政教文章，粗之布帛水火，无一不相形丑拙，而可与当世争衡？……固有之伦理、法律、学术、礼俗，无一非封建制度之遗，持较暂种之所为，以并世之人，而思想差迟，几及千载；尊重廿四朝之历史性，而不作改进之图，则驱吾民于二十世纪之世界以外，纳之奴隶牛马黑暗沟中而已，复何说哉！于此而言保守，诚不知为何项制度文物，可以适用生存于今世。吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之

生存而归削灭也。”

第二段则是典型的进化论文化版，靶子是“精之政教文章，粗之布帛水火，无一不相形丑拙，而可与当世争衡？”的传统文化，但在集中精力于攻击目标的同时，自身也陷入思想革命的文化主义逻辑之中。亮点是最后“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归削灭也”一句，在把生产方式、社会制度差异规约为“思想差迟”之余，点出文化—思想革命派的历史境遇依然是民族的生存危机，而他们的奋斗目的也同样是民族的生存和复兴。

三、“进取的而非退隐的”：“夫生存竞争，势所不免，一息尚存，即无守退安隐之余地。排万难而前行，乃人生之天职。以善意解之，退隐为高人出世之行；以恶意解之，退隐为弱者不适竞争之现象。欧俗以横厉无前为上德，亚洲以闲逸恬淡为美风，东西民族强弱之原因，斯其一矣。此退隐主义之根本缺点也。……呜呼！欧罗巴铁骑，入汝室矣，将高卧白云何处也？”

这一段虽然接着上一段生存竞争历史情势的主题，但行文不免又回到文化主义、心理主义的路径，把东西方社会经济政治发展的历史差异规约为民族风俗性格导致的强弱之分（欧俗横厉无前，亚洲闲逸恬淡），最后归结为反“退隐主义”。

四、“世界的而非锁国的”：“立国于今之世，其兴废存亡，视其国内政者半，影响于国外者恒亦半焉。以吾国近事证之：日本勃兴，以促吾革命维新之局；欧洲战起，日本乃有对我之要求；此非其彰彰者耶？投一国于世界潮流之中，笃旧者固速其危亡，善变者反因以竞进。吾国自通海以来，自悲观者言之，失地偿金，国力索矣；自乐观者言之，倘无甲午、庚子两次之福音，至今犹在八股、垂发时代。……国民而无世界知识，其国将何以图存于世界之中？语云：‘闭户造车，出门未必合辙。’今之造车者，不但闭户，且欲以‘周礼’‘考工’之制，行之欧美康庄，其患将不止不合辙已也！”

这段强调欲图存于世界之中，国民不可无世界知识，是比较平实、中性化的议论。但把“笃旧”与“善变”的历史冲突转化为面对千年未有之变局时的主观态度（“悲观”或“乐观”），以及最后以“欲以‘周礼’‘考工’之制，行之欧美康庄”结尾，仍反映出文化主义的旨趣和思路。

五、“实利的而非虚文的”：“夫利用厚生，崇实际而薄虚玄，本吾国初民之俗；而今日之社会制度，人心思想，悉自周、汉两代而来，——周礼崇尚虚文，汉则罢黜百家而尊儒重道。——名教之所昭垂，人心之所祈

向，无一不与社会现实生活背道而驰。倘不改弦而更张之，则国力莫由昭苏，社会永无宁日。……物之不切于实用者，虽金玉圭璋，不如布粟粪土。若事之无利于个人或社会现实生活者，皆虚文也，诳人之事也。诳人之事，虽祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也！”

这一段非常典型地显示出以文化革命推动社会变革、经济技术发展和制度变革的内在悖论，即文化思想领域的“启蒙”常常在语言、思维、情绪和目标上将历史情势所迫且要求的具体变革内容抽象化、普遍化、形式化为某种文化态度、人生态度或思想气质，于不自觉间以“文化自觉”对传统的文化主义批判（名教之所昭垂“皆虚文也”、“诳人之事也”）取代了经济、社会、政治领域因追求统一富强而要求的文化、风俗、伦理、价值规范领域里的连续性。这样的文化激进主义或破偶像论虽可用一句“皆一文不值也”摒弃“祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚”，但离它所追求的民族复兴的大目标，则不乏巨大且影响深远的副作用。这种副作用直到今天，仍然以历史虚无主义、对由国际体现的权威抱有逆反心理却又寻找和依傍想象中的“更高的”外部权威（如“普世主义”、市场万能论、议会民主等等）、标榜个人之上而与国家民族离心离德、蔑视传统和集体性习俗、常规、情感方式和价值系统，等等。

六、“科学的而非想象的”：“近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉。今且日新月异，举凡一事之兴，一物之细，罔不诉之科学法则，以定其得失从违；其效将使人间之思想云为，一遵理性，而迷信斩焉，而无知妄作之风息焉。”^①

这段谈科学与迷信的区分，本是启蒙理性主义的基本要义，但着眼于新文化运动整体上的文化主义、历史主义、科学主义倾向（“今且日新月异，举凡一事之兴，一物之细，罔不诉之科学法则，以定其得失从违”），又可以看出这种对理性和“科学法则”的尊奉，本身却又不可避免地带有某种神话乃至“迷信”色彩。

如果对这六条宣言作一个小结，人们可以看到，除第一条包含一些抽象的原则性的政治诉求之外（且不说这些本已包含在辛亥革命的理念之中），陈独秀在此大力提倡的乃是不折不扣的文化主义态度。这种以文化自觉的方式去进行一场文化革命，试图以此解决经济、政治领域不能解决的问题的思路或途径，不但为降生中的新文化提前预备好了一副几乎难于承受的重担，也有意无意地抽空了伦理世界的历史实质。更为严重的是，它回避了在近代条件下重建国家主权统摄下的新的政治统一体的自主性和优先性，却用一个文化自觉的“新青年”的自我

形象和自我意识置换了那个作为共同体保护者的利维坦的形象。所以中国新文化启蒙运动的历史实质与其引为楷模的近代西方文明外形看似相似，实则有质的不同：前者再富激进性，其政治性限定在文化领域内部，以中国伦理世界和文化传统为批判对象，其灵魂是文化主义和虚无主义的创造—生成—转化概念；而后者则以近代主权型态为核心，其根基始终是作为“人造的神”、“活着的神”、一架有灵魂的机器的国家本身。^⑫霍布斯早在十七世纪中叶就指出：

号称“国民的整体”或“国家”（拉丁语为Civitas）的这个庞然大物“利维坦”是用艺术造成的，它只是一个“人造的人”；虽然它远比自然人身高力大，但却是以保护自然人为其目的；在“利维坦”中，“主权”是使整体得到生命和活动的“人造的灵魂”；官员和其他司法、行政人员是“人造的关节”；用以紧密连接最高主权职位并推动每一关节和成员执行其任务的“赏”和“罚”是“神经”，这同自然人身上的情况一样；一切个别成员的“资产”和“财富”是“实力”；人民的安全是它的“事业”；向它提供必要知识的顾问们是它的“记忆”；“公平”和“法律”是“人造的理智”和“意志”；“和睦”是它的“健康”；“动乱”是它的“疾病”，而“内战”是它的“死亡”。最后，用来把这个政治团体的各部分最初建立、联合和组织起来的“公约”和“盟约”也就是上帝在创世时所宣布的“命令”，那命令就是“我们要造人”。^⑬

相对于近代中国为集体生存而被迫进行的“文化批判”和“思想解放”，近代西方历史经验的重心则是现代主权国家的创建以及在其政治统一和法律权威下得以展开的经济、社会、文化活动。这种超越人的生存的“自然状态”而过渡到法律保护下的和平与繁荣的社会性、政治性历史运动虽然必须伴以它与之相适应的文化革新和思想革命（乃至流血的暴力斗争），但由于它脱胎于人与自然斗争和对社会生活“自然状态”的克服，仍然相对较好地保留、持续了风俗、习惯、伦理、宗教等传统因素及其历史连续性，客观上为经济和社会制度领域里的巨变提供了一个相对稳定的价值和情感基座。但这种价值领域相对连续性和稳固性的政治前提，则是在概念上先于市民社会自发的多元自由倾向的国家对暴力和政治权威的垄断。霍布斯为近代国家的存在理由所做的说明，虽然植根于西欧特别是英国社会发展的具体经验，且在界定国家保卫人民、同内外敌人斗争的基本功能上具有不容置疑的说服力，但却不一定能够获得崇尚个性、知识、自由的中国启蒙文化主义的认同。但在霍布斯眼里，相对于主权国家的建立，经济领域和文化领域的发展都只是第二性的东西（这是以他为代表的近代政治哲学思想同后来的马克思主义历史唯物论的最根本的不同），因为当人的基本安全都没有保证

时，整个社会的繁荣发达是无从谈起的。《利维坦》里最有名的一段话，讲的正
是这个问题：

在人人相互为敌的战争时期所产生的一切，也会任人们只能依靠自己的
体力与创造能力来保障生活的时期中产生。在这种状况下，产业是无法存
在的，因为其成果不稳定。这样一来，举凡土地的栽培、航海、外洋进口商
品的运用、舒适的建筑、移动与卸除须费巨大力量的物体的工具、地貌的知
识、时间的记载、文艺、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断
处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。
(《利维坦》，第十三章)^⑭

值得注意的是，霍布斯政治哲学所强调的不是或不仅仅是国家如何能为增进个人
自由和幸福做出贡献，而是它界定了自由本身，换句话说，离开了国家和法，人
无所谓自由可言，自由本是一个社会概念、一个政治概念。他写道：

当我们说雅典人和罗马人是自由的这句话时，指的是他们是自由的国家，这不是说任何个人有自由反抗自己的代表者，而是说他们的代表者有自由抵抗或侵略其他民族。(《利维坦》，第二十一章)^⑮

这种十七世纪古典自由主义政治哲学的自由观同国家观处在一种共生关系中，两
者一道同18、19世纪自由主义的自由观形成了鲜明的对照。事实上，霍布斯所表
述的近代国家及其主权型态不仅具有政治意义和文化意义，也具有惊人的经济、
技术和社会组织意义。如德国法理学家、政治哲学家卡尔·施米特所指出的：

霍布斯意义上的主权国家甚至可以被认为是技术时代的第一个产物，
现代机械装置的第一个伟大样式，即胡果—费舍尔精当地命名为“机器之
母”的那种东西。随着这种状态的出现，不但随后而来的技术—工业时代最
基本的思想及社会前提条件被创造出来，而且新技术纪元典型的、甚至是原
型的工作，即国家本身的发展，也被创造出来了。^⑯

尽管欧洲市民社会的经济基础与近代中国社会发展的历史条件不同，但人们
还是不能不对两种启蒙路线的巨大反差而感到惊异：一种是由经济到政治、由中
世纪“自然权利”到市民社会“主权”形态的客观的辩证过程；一种是由教化道
统的文明秩序到激进的反传统主义、从“文化蒙昧”到“文化自觉”的主观领域
的不断革命。后者这种文化挂帅并包办一切、用意识领域的革命去冲决社会和体

制限制、乃至“克服”组织生产领域落后状态的思维此后绵延不绝，深刻决定了二十世纪中国的思想气质和发展轨迹。

这种文化主义的态度必定选择传统文化作为自己的批判对象，以“日新求进”的现代精神去攻击“日就衰亡”的“笃古不变之族”；讥讽中华老大帝国为“精之政教文章、粗之布帛水火，无一不相形丑拙”，一言蔽之曰“大梦未觉”。这种激烈的文化批判和道德悬置本身并非没有历史根据，也并非不为当时迫切社会变革所急需，但问题在于这种单纯的“文化自觉论”在把中国传统简单化、抽象化地规约为文化—心理—思想特征时，在“封建”二字下被摒弃的不仅仅是“固有之伦理、法律、学术、礼俗”等生活世界的实质性内容；同样被遮蔽的，还有“制度”意义上的、作为传统改造和文明复兴真正参照物和竞争对手的近代西方政治体制。陈文鼓吹的“文化自觉”虽然建立在对生存环境的体认和生存斗争的需要之上，建立在要“国粹”还是要“现在及将来之民族”的痛苦选择上（这种自设的非此即彼的两难选项乃是五四新文化先锋群体的特殊精神遗产，鲁迅是另一个典型），但用“文化”或“文化自觉”救国，却只能说是手段与目的之间的错位。于是，国家越陷入危亡之境，文化主义的破偶像论、怀疑论、虚无主义、进步论、全盘西化论就越大行其道，结果是重建政治权威、国家统一、主权完整的努力就越缺乏来自社会领域和文化领域的道德支持、情感投入和思想认同，就越不可能在自然和历史的双重意义上确立自己的正当性与合法性。这种把政治危机和社会危机抽象地、全盘地归结为文化危机，再通过由这种危机感催生的激烈文化主义自我否定将克服危机的传统资源进一步消解和抽象化的循环，成为二十世纪中国知识思想的一条歧途。幸运的是，另一个五四传统，即由“外争强权、内惩国贼”走向民间、走向社会、走向大众革命和武装夺权、最终建立国家统摄下新的政治统一体的那个五四，通过艰难曲折的道路，将中国带入“二十世纪之世界”。

发动五四新文化运动的一代中国知识分子的思想 and 行动尽管大体上处在前一种“文化自觉”的脉络里，但仍能够通过反思自身这种文化态度的历史条件、回顾其历史发展而触及到后一种“社会解放”和“政治统一”的脉络。陈独秀在其名篇《吾人最后之觉悟》（《青年杂志》第一卷第六号，1916年2月15日，第1—4页）中，就正是通过回顾近代中国的生存挑战来确立其文化觉悟论的正当性和必然性。他写道：

人之动作必有其的，其生也亦然。洞明此的，斯真吾人最后之觉悟也。世界一切哲学宗教皆缘欲达此觉悟而起。兹之所论，非其伦也。兹所谓最后之觉悟者，吾人生聚于世界之一隅，历数十年，至于今日，国力文明，果居何等？易词言之，即盱衡内外之大势，吾国吾民。果居何等地位，应取

何等动作也。

……

吾华国于亚洲之东，为世界古国之一，开化日久，环吾境者皆小蛮夷，闭户自大之局成，而一切学术政教悉自为风气，不知其他。魏晋以还，象教流入，朝野士夫，略开异见。然印土自己不振，且其说为出世之宗，故未能使华民根本丕变，资生事之所需也。其足使吾人生活状态变迁而日趋觉悟之途者，其欧化之输入乎？

陈独秀开宗明义地讲明，所谓觉悟问题，来自中国在对具体历史形势下对自己的国力文明居何等地位的思考，来自中国人因“生活状态变迁”而产生的意识和态度上的转变。他随即指出，近代欧洲文化冲击（“欧化之输入”）是造成中国固有文化、价值体系和社会秩序出现“扰攘不安之像”的原因，而近代中国人虽然在冲突中处于下风而“日渐觉悟”，但终因“惰性过强，旋觉旋迷，甚至愈觉愈迷，昏聩糊涂”。他把这种觉悟史或“旋觉旋迷、愈觉愈迷”史分为七期：

第一期在有明之中叶，西教西器初入中国，知之者乃极少数之人，亦复惊为“河汉”，信之者为徐光启一人而已。

第二期在清之初世，火器历法，见纳于清帝，朝野旧儒，群起非之，是为中国新旧相争之始。

第三期在清之中世。鸦片战争以还，西洋武力，震惊中土，情见势绌，互市局成，曾、李当国，相继提倡西洋制械练兵之术，于是洋务西学之名词发现于朝野。当时所争者，在朝则为铁路非铁路问题，在野则为地圆地动地非圆不动问题。今之童稚皆可解决者，而当时之顽固士大夫奋笔鼓舌，哓哓不已，咸以息邪说正人心之圣贤自命。其睡眠无知之状态，当世必觉其可恶，后世只觉其可怜耳！

第四期在清之末季。甲午之役，军破国削，举国上中社会，大梦初觉，稍有知识者，多承认富强之策，虽圣人所不废。康、梁诸人，乘时进以变法之说，耸动国人，守旧党尼之，遂有戊戌之变。沉梦复酣，暗云满布，守旧之见，趋于极端，遂积成庚子之役。虽国几不国，而旧势力顿失凭依，新思想渐拓领土，遂有行政制度问题一折而入政治根本问题。

第五期在民国初元。甲午以还，新旧之所争论，康、梁之所提倡，皆不越行政制度良否问题之范围，而于政治根本问题去之尚远。当世所说是新奇者，其实至为肤浅；顽固党当国，并此肤浅者而亦抑之，遂激动一部分优秀国民渐生政治根本问题之觉悟，进而为民主共和国君主立宪之讨论。辛亥之役，共和告成，昔日仇视新政之君臣，欲求高坐庙堂从容变法而不可得矣。

第六期则今兹之战役也。三年以来，吾人于共和国体之下，备受专制政治之痛苦。自经此次之实验，国中贤者，宝爱共和之心，因以勃发，厌弃专制之心，因以明确。

[第七期：民国宪法实行时代] 今兹之役，可谓为新旧思潮之大激战。浅见者咸以吾人最后之觉悟期之，而不知尚难实现也。何以言之？今之所谓共和，所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利益之感而有所取舍也。盖多数人之觉悟，少数人可为先导，而不可为代庖。共和立宪之大业，少数人可主张，而未可实现。人类进化恒有轨辙可寻，故予于今兹之战役，固不容怀悲观而取卑劣之消极态度，复不敢怀乐观而谓可踌躇满志也。故吾曰：此等政治根本解决问题，不得不待诸第七期吾人最后之觉悟。

陈独秀的七期阶段论，简要而准确地勾勒出晚清以来中国政治文化和文化政治的基本走向，特别是点出了甲午战败的转折点意义：在此之前，文化保守主义是社会变革与政治变革的绊脚石（“顽固士大夫奋笔鼓舌，哓哓不已，咸以息邪说正人心之圣贤自命。其睡眠无知之状态，当世必觉其可恶，后世只觉其可怜耳！”）；在此之后，戊戌变法—庚子之役—“国几不国”—守旧势力失去依据（“戊戌之变。沉梦复酣，暗云满布，守旧之见，趋于极端，遂积成庚子之役。虽国几不国，而旧势力顿失凭依，新思想渐拓领土，遂有行政制度问题一折而入政治根本问题。”）；他正确地指出，近代中国的“政治根本解决”，在于巩固共和国国体，实现立宪政治。但他随即暗示这种根本解决的可能性并不存在于现实政治领域，也不存在于作为公民的中国人的社会行为方式、伦理规范和价值认同之中，而是寄希望于全体中国人尚不具有但必须达至的所谓“最后之觉悟”。对于这种“最后的觉悟”，陈独秀把它分为“政治的觉悟”和“伦理的觉悟”，并分别对之做出了精辟的说明：

此觉悟维何？请为我青年国民珍重陈之：

[政治的觉悟]

国家为人民公产，人类为政治动物。斯言也，欧美国民多知之。此其所以莫敢侮之也。是为吾人政治觉悟之第一步。

吾国欲图世界的生存，必弃数千年相传之官僚的专制的个人政治，而易以自由的自治的国民政治也。是为吾人政治的觉悟之第二步。所谓立宪政体，所谓国民政治……以多数国民对于政治自觉其居于主人的主动的地位为唯一根本之条件。自居于主人的主动的地位，则应自进而建设政府，自立法度而自服从之，自定权利而自尊重之。倘立宪政治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久厉行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足重轻之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。

是以立宪政治而不出于多数国民之自觉，多数国民之自动，惟日仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤

相施行仁政，无以异也。古之人希冀圣君贤相施行仁政，今之人希冀伟人大老建设共和宪政，其卑屈陋劣，亦无以异也。夫伟人大老，亦国民一分子，其欲建设共和宪政，岂吾之所否拒？第以共和宪政，非政府所能赐予，非一党一派人所能主持，更非一二伟人大老所能负之而趋。共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也，与欧、美各国之共和立宪绝非一物。以其于多数国民之思想人格无变更，与多数国民之利害休戚无切身之感也。是为吾人政治的觉悟之第三步。

政治自觉作为新文化革命的内核与本质，本来已经把讨论推到了一个相当的高度；视国家为公产而非一己之私，主人公姿态和主人公意识，多数国民的参与、认可和投入，良好的政体这四个方面都触到了问题的关键和实质。这里最为关键的转折点，则是由第三点提出的多数人少数人的问题。正是“多数人”概念在思想观念中的出场，带来了近代中国“觉悟史”上从文化（思想、观念等）向伦理世界和政治世界的决定性过渡。关于“伦理的觉悟”，陈独秀写道：

伦理思想，影响于政治，各国皆然，吾华尤甚。儒者三纲之说，为吾伦理政治之大原，共贯同条，莫可偏废。三纲之根本义，阶级制度是也。所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑明贵贱制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由平等独立之说为大原，与阶级制度极端相反。此东西文明之一大分水岭也。

吾人果欲于政治上采用共和立宪制，复欲于伦理上保守纲常阶级制，以收新旧调和之效，自家冲撞，此绝对不可能之事。盖共和立宪制，以独立平等自由为原则，与纲常阶级制为绝对不可相容之物，存其一必废其一。倘于政治否认专制，于家族社会仍保守旧有之特权，则法律上权利平等经济上独立生产之原则，破坏无余，焉有并行之余地？

自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惘恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。

可以说，多数人的自觉，就是伦理自觉。而少数人的自觉从文化思想范畴进入到伦理范畴本身是一个政治事件和政治化过程。这个“少数人还是多数人”的问题，带来了近代启蒙思想的一次根本性的质的转变。它上承“七期论”中最后就共和革命失败而发的“今之所谓共和，所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利害之感而有所取舍也”的议论，以及“盖多数人之觉悟，少数人可为先导，而不可为代庖。共和立宪之大业，少数人可主张，而未

可实现”的沉痛总结，而终于把自由、民主、平等启蒙个人主义自由主义观念同“多数人”的伦理世界及其集体性价值根基的复兴和再造联系在一起，最终服务于新的人民主权国家的政治统一的创建。可以说，五四新文化运动最终走向共产党领导下的大众革命，至此已透露出关键的思想根源和行动逻辑，而绝非自由主义修正史学所描绘的那样是对启蒙理念和个人权利初衷的背叛。反过来讲，新中国主权形态和政治权威的历史正当性和价值根基，也正植根于现代性条件下中国伦理世界的变与不变、一与多、高与低、新与旧、内与外等二元对立的辩证统一，植根于多数人的习俗、情感、道德、理想，植根于他们在有限的现实世界中对意义、价值的朴素理解。

陈独秀有关伦理自觉的思考固然达到五四前有关讨论的最高水准，对今天关于文化政治的讨论仍极具启发性，但他所谓的伦理自觉究其竟，仍未脱文化主义毕其功于一役的反传统立场，根本目的在于指出“政治上”的反专制与共和主义与“伦理上”的“旧有之特权”绝无调和之可能、新的独立平等自由原则与旧纲常绝不相容。“存其一必废其一”，因此陈独秀的“伦理自觉”或“吾人最后的自觉”的目标不是中国文明和伦理世界的连续性和内部丰富性和可适应性，而恰恰是向旧世界发起的最后的冲锋。这种“自觉”的战役展开就是五四文学文化传统中占显赫地位的“国民性改造”运动，它与其说是伦理世界对文化—思想世界和政治世界的观照、批判和反思，毋宁说是文化—思想世界和政治世界对伦理世界的最后的、根本的改造。然而离开国家的政治统一和基于国家意志的民族文化和经济政策，脱离生产方式的实质性、结构性变革，打着“伦理自觉”的文化革命和思想革命仍然只能是激进的启蒙文化主义与个人主义的又一次尝试。而真正的伦理革命，只能出现在国家主导的全面的经济、社会、文化变革之后；真正的“移风易俗”，只能来自“大多数”作为自己生活世界的主人塑造自身历史条件和物质—精神环境的过程。这种在历史中缓慢移动的意义和价值的根基并不需要其他的参照系来证明自身的连续性和正当性，而是自己为自己的行动提供价值说明和意义辩护，因为这“多数人”的集体实践本身就是“传统”的唯一的、变动的、自我否定并自我实现的载体：它就是传统本身。

“新中国”和新中国人的文化—政治自觉

18世纪下半叶的欧洲存在一个“市民阶级”（小业主、自由职业者等），它的前身可以追溯到中世纪城镇居民，但当它成为一个自觉的社会群体，就会作为“第三等级”发出自己的声音，直到有一天拒不交税，甚至砍掉国王的脑袋。20世纪中国人摆脱半殖民地半封建命运的过程，也正是一个精神自觉的过程。这个过程

不断地在外部环境的“实在性”和内心要求的“合理性”之间循环往复，以日益扩大的人类活动范围和思想空间为参照去理解自身客观环境的不自由，以不断萌醒的“人的意识”去对照、冲击、变革外部世界，把它改造为广义的自由（包括独立、平等、尊严、富强等内在观念和诉求）的外在领域（自强、立宪、民国、人民共和国、改革开放）。当毛泽东在抗战最艰苦的阶段描绘一种新民主主义政体时，他同时也是在描述一种前所未有的新民主主义文化；而1949年以后的社会主义国家形式的确立过程，本身也是社会主义文化意识的确立过程。可以说，20世纪中国革命的高潮，也是近代中国人政治自觉和文化自觉最为明晰的时刻。

自近代以来，“文化自觉”从来不是孤立地存在的，它总是与“政治自觉”一道，作为中国人对自身客观环境、历史条件和集体潜力总体上的精神自觉之一部分，获得具体的思想意义和实践意义，并在这种精神内在能量外化的过程中，创造出一种全新的文化，即鲁迅在他著名的黄埔军校演讲（1927）中所说的那种由革命人所生产出来的革命文化，而非未经过新的政治洗礼、陶冶和赋形的遗老遗少的文化。^{①7}由此往前追溯，我们可以看到“五四”新文化的内核，正是一种新的政治概念，一种新的道德和价值诉求。这样的“自觉”是人内在的自由和自我观念同实体世界（家庭、风俗习惯、道德秩序、经济技术发展、国家制度、世界历史空间里的力量对比等）不断冲突和调和的具体产物。另一方面，“自觉”的文化维度总是同它的政治维度相辅相成。在这个“自觉”的内部空间里，所谓“启蒙”和“救亡”从来都是一个统一体的两面，而1980年代的“救亡压倒启蒙”一说的出现，不过表明了这个统一体破裂，从而预示了当代中国文化自觉和政治自觉的衰落和危机。我们今天的讨论，仍然只能是这个危机的征候。

回顾历史，中国在近代化过程中所遭遇的危机，既是空前的政治危机，也是空前的文化危机，在应对和克服这个危机的过程中，“政治自觉”和“文化自觉”不是两个各自独立的范畴，而是在同一种历史经验中生成的意识和觉悟的两个方面：中国文化的延续、新生和再造，一刻也离不开政体的存在和力量；而现代中国政体的建设，同样也离不开文化—政治自觉的精神灌注。纵观近代中国的历史经验，我们可以说，文化自觉/政治自觉，或者说文化政治的自觉，并不是“仓廩实而知礼节”意义上的那种随着物质条件和经济技术发展程度而来的教养、礼貌、趣味和由教育、经验、专业技能支撑的自我感觉；相反，近代以来中国经济、技术、乃至一切“器物”和“制度”层面上的努力，都恰恰是由一种不断清晰化的政治自觉和文化自觉激发和推动的结果。反过来，也只有包括器物制度层面的国家形态实体及其意志，才能为进一步的文化政治意识的外在化提供基本的保护和支持。

1. “文化自觉”与政治自觉（两者共同反映各阶层在社会经济结构中的地位）

在文化政治的层面上，当代中国文化自觉问题的讨论，不能不参照近代西方市民社会和民族国家兴起的历史经验和思想遗产，以此为前提，我们才能真正进入问题的实质。在《全球化时代的文化认同》一书里，我对此有比较系统的分析，在此无需赘述。需要进一步强调的是，在近代化以前，文化/文明和政体/国家是在一定程度上分离的，雅典消亡了，希腊文明还可以在希腊化世界里延续；基督教文明并不依赖特定的世俗国家形态；作为“天下”的古代中国文明则存在于王朝更迭和种种特殊文化（包括族裔）/政体形态之上。但在近代化以后，在资本、市场、国民教育、媒体和大众政治时代，这种政体和文化/文明之间的“分离”状态已经绝无可能，因为两者（文化和政体）的结合正是现代主权概念的实质，而“主权”作为国家存在的事实性原则，内部不能存在丝毫的间歇（即施米特所谓“法律中止处，国家依然存在”）。离开政体的文化和离开文化的政体，在资本主义民族国家体系建立之后，变得难以想像了；事实上，在真正的“大同”到来之前，是根本无从想像的。在这个意义上，那些鼓吹“普世价值”的人，实际上是选择退出了关于当代中国政治共同体的思考（虽然他们的这种选择也未必是自觉的！），因此也在文化上放弃了任何自觉的可能（或者说选择了另外的文化认同）。对于这种人来说，不但“文化”已经不带有任何政治意味，就连政治本身也不带有任何政治内容，因为两者在根本上说都被视为经济领域个人自由（和特权）的法权上的延伸与合法化，最多只有利益和“生活方式”上的意义，而不具有文化—政治的意义，因此于当代中国文化自觉问题是完全隔膜的。

2. “文化自觉”与文化传统

另一方面，那种“遗老遗少”或“仿遗老遗少”的文化概念，同样与严格意义上的文化自觉问题无关。任何静态的、非历史的“文化”概念只能把关于“文化自觉”的讨论引向种种有关“曾经有过的”和“一成不变”的礼仪、秩序、等级、趣味和生活方式的感伤的幻象中去，最终成为文化拜物教的一次闹剧式的回潮。但真正的文化，如同真正的人的自觉，却只能在人同客观环境、包括人所继承的历史条件的斗争中，通过对对象世界的克服，最终通过对自身固有规定性的超越，才能被具体地、实实在在地生产出来。这样看来，所谓自觉，不过是今日之我同明日之我之间的批判性、否定性的纽带（当然也是今日之我同昨日之我之间的批判性、否定性纽带），是人对自身将要所有和可能所有的世界的专心致志的想象和一心一意的追求。

这样的文化必然是一种常新的文化，因为它精神实质、客观内容和外在感

性形式都只能是在历史中斗争着、创造着的人的活生生的体现。人们不仅仅在面对外来文化时应取“拿来主义”的态度，对待自己的文化传统，也应取“拿来主义”的态度，因为传统不但其阅读史和解释史不断地由当下思想生活再生产出来；传统也因为同历史上不同阶级财富、地位、权利的此消彼长而被打上深刻的利益、价值、意识形态和政治烙印，以至于事实上只有处于相同或不同的历史空间中的不同阶级彼此间的意义争夺及价值挪用、征用或创造型误用，而并未曾有什么字面意义上的“继承”和“发扬”。

只要回想中国历史上最辉煌的一次“文化自觉”运动，即春秋战国时代“士”作为一个阶级由布衣平民上升到文化和价值的创造者和文明秩序的守护者，我们就可以看到，任何文化自觉都伴随着政治自觉，两者都是新的物质生产关系、道德力量、创造性与社会活力对比发生根本性变化的时代的产物，都是一种新的伦理关系和生活世界的象征性表述。一方面是“贫且贱”的身世，但却“其为人也，学而不倦，诲人不倦，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”；另一方面是“周室微而礼乐废，诗书缺”、“礼失而求诸野”。^⑮在这样的新旧交迭、雅俗换位的历史条件下，“自觉”是肩负重建文明秩序的“新人”的强有力的思想武器和象征资本，是其以知识、学术、教育实践、道德品行和政治参与介入社会改造的手段，同时也是在这一改造过程中框定新的伦理规范和价值规范观念的媒介。孔子和其他先秦诸子的言论和著述为体现的对这种时代更迭和文明秩序重构的观照与反思，之所以可以被称之为自觉，是因为它总是历史变动中各阶层、阶级对自身经济力量和政治权力的自觉；是上升的权力阶级对自身道德、价值、文化、信仰的自觉和自信；当然，作为同一张纸的背面，也可以是没落的权力阶级对既有或曾经存在的传统、秩序、修养、品味的自觉。

只有在这样的斗争和创造过程（它首先也是物质和技术生产领域的斗争和创造）中才可能出现新的文化自觉，而这种文化自觉所自觉到的，归根结底只能是内在于人的、在这个斗争和创造过程中被再一次认识到的、劳动着的人的内在的无限丰富性和自由。只有传统成为新的内在性概念的一部分，只有当它成为今天的斗争和努力的一部分，它才真正作为传统对我们发言，我们也才能够聆听传统的声音。我们很难想象，对这种内在丰富性和自由的自觉会满足于仅仅停留在“文化”领域而不流动并贯穿到“政治”和所有其他人类活动的领域。

3. “文化自觉”与文化政治主体性的自我对象化及自我批判

相对于这样一种不断把自己对象化的自我意识，这种把自己不断作为他者的自觉，那些由自我与他人之间的同与异、内与外等对立因素构成的冲突本是“文化自觉”的题中应有之意，正如在文化共同体和政治共同体内部，一与多、高与

低、自由与秩序等等矛盾不过是文明的自我意识的实体性部分。在这个过程中，文化/政治自觉更多的是作为一种批判因素和对立面存在，而不是粉饰和演绎既有的现实状态。但毫无疑问，文化政治自觉对中国文明和中国国家形态的更为根本的正面意义，却正来自它所内涵的（自我）批判性，即通过自我否定而把自己推向新的、更高的矛盾统一体的那种思想的自由和力量。“自觉”在任何时候都不应该是中国人对物化了的所谓传统的顶礼膜拜，或是对经济领域所取得成就的沾沾自喜，更不应该变成市场或行政管理系统的推销或宣传功能，或既成事实的事后诸葛亮式的“文化论证”（诸如“我们今天的成就必然说明我们具有取得这种成就的文化基因”）。由此看来，种种关于“软实力”的思维实际上也同思想层面上展开的有关文化自觉讨论毫不相干。

几点总结性观察

1. 晚清以降的“文化自觉”和“文化革命”本身是政治—社会革命的一部分；“新文化”的历史实质是新政治、新社会和新的价值体系；而后者又是为新的生产方式所要求、并以这种生产方式为条件；中国革命在所有制和社会结构方面带来的激烈变革，也决定了当代中国“文化自觉”内部结构的复杂性和多元性：政治革命的彻底性和超前性，注定要把经济、社会、伦理、价值和文化领域的发展的不均衡性囊括在国家的体制空间和意识形态空间之中，从而造成社会主义现代性条件下持久的价值冲突和文化冲突。

纵观20世纪中国历史，“文化自觉”的内在矛盾在于：对外部局势和历史压力做出理性回应的激进主义文化和政治运动，一方面必须在其体制内部不断地回应历史发展不均衡性所造成的延宕性压力，比如“启蒙”、“反封建”、“反专制”、“民主”、“科学”、“自由”、“人权”等历史性、“经典现代性”诉求，包括近代史上进步阶级的经济利益和政治诉求（“新民主主义”）；另一方面，随着现代性进程在器物层面和理性生活规范领域的完成，又必须不断地反思启蒙理性及其“政治自觉”，把它从同中国生活世界的伦理、习俗、情感、价值的全面对立中解脱出来，从而完成从“民族国家”到“文明国家”的转型。

2. 社会革命和政治革命领域里面的未完成以及不均衡因素，不但在当代中国社会生活和政治话语中造成日益尖锐的矛盾和冲突，也在当代中国“文化自觉”或“文化意识”中造成定位和解释的困难。这种困难表现为在当代中国一切涉及自我、集体、国家、价值、身份认同、阶级和历史意识的理解及自我理解上的混乱、无力、滑稽或失语；表现为作为具体的文明载体的当代中国国家在合法性或正当性表述上的消极被动。在特定条件下，社会经济领域的矛盾不但表现为价值冲突，而

且会激化为政治矛盾，即由对当代中国国家形态的“正当性”或“合法性”的“文化讨论”转化为制度变革乃至政权交迭（regime change）的直接诉求。

这同战后西方自由资本主义“福利国家”的“合法性危机”（哈贝马斯），表面上形成对照，实质上却是殊途同归：国家通过自身的理性化治理的成功，日益把经济领域的矛盾吸收进政治领域，造成国民政治认同和文化忠诚方面的“产出不足”。两者共同之处在于立足于经济理性的行政管理系统终将面对其“合法性危机”；区别仅在于：中国在“发展主义”政策和强势政府的条件下，主要从经济领域获得国家合法性，但却始终面对历史主义唯名论和不均衡发展的压力，必须回溯性、补偿性地应对国家内部的合法性空白、脱漏与间歇；而西方自由民主体制则主要面对理性化制度内部动力、资源的不足。^{①9}

3. 以“新”和“新生”为自己正名的政治—文化自觉，意识到更为深层的问题在于“伦理”层面。但“最后觉悟”的“最后”之处，在于政治自觉和伦理自觉之间的矛盾。具体而言，在于伦理世界不但需要在理性的层面为政治变革提供支持，而且最终还要在情感、信仰、习俗、行为规范等“下意识”层面为变革所带来的社会生活提供价值说明、辩护、屏障和根基，使变动中的社会得以维系、使作为“变”之结果的“新”在“旧”世界的基础上落座。在整个20世纪中国历史上一直被理性化过程予以否定和改造的最后的传统的堡垒，如今同时被作为积极因素被同一理性化过程再次引入到社会领域和政治领域。“五四”以来作为变革对象的伦理世界，在21世纪的中国日益被作为情感、价值、道德、信仰的基座，成为维系、推动、界定当代中国社会、中国文明的肯定性因素，并进而规定了“政治觉悟”的深层内容和最高形态。

4. 政治自觉与伦理自觉的有机结合，虽然在思想层面作理论表述并无困难，但在社会领域将遇到一系列问题：首先，伦理自觉的历史实质如果被等同于正在出现的当代中国社会领域内某一新兴阶级或阶层及其价值、信仰和情感构造，那么它所追求的政治表达也就必然复活阶级政治，最终随着具体社会力量对比的变化而带来当代中国国家形态的变化。这在理论上仍旧是仿效近代西方市民社会历史经验的思路。另一方面，如果当代中国伦理自觉的历史实质所对应的是全体中国人生活世界本身，它就将力图避免自身内部的分化矛盾，将自身界定在一个抽象的、前政治的、非政治的“文化”概念上。这样做的弊端，在于无助于分析当前中国具体的社会矛盾和实质性力量对比，甚至在政治政党和政治国家“全民化”过程中沦为其文化注脚。

当代中国“文化自觉”的问题，不可避免地将我们带回到一个无可回避的历史情境：在此，思考的伦理实质和文化意义，都来自且只能来自具体的社会分析

和政治判断，来自对一个基本历史问题的思考：什么是中华人民共和国的社会主义和价值根基，它是什么人的国家，为什么人服务，它的存在有什么样的目的和自我辩护的理由——文明传承的理由和世界历史的理由。

5. 对人民共和国的根基的思考，不能仅仅满足于有关历史理性意义上的正当性或合法性的争辩，而必须同时在文化政治层面上思考“新中国”的伦理实质。前者既然可以在历史理性层面被建构，也就可以在历史理性层面上被解构，结果是中国革命和当代中国国家都将在“历史代理人”的意义上被视为一个过渡乃至工具，为它的对立面和否定提供中介。相反，对伦理实质的思考，则有助于我们感受、认知、分析、评价当代中国个人、家庭、（市民）社会、国家制度与法律等各个层面上的“自然”与“习俗”，把它们视为法的实质性的起源和立足点，由此探讨当代中国国家型态和生活世界（伦理实体）的文明意义（civilizational significance）乃至“神性”。

注释：

- ① [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第291页。
- ② 参看黑格尔《法哲学原理》相关段落：“整个伦理既有客观环节，又有主观环节，但是两者都只是伦理的形式。这里，善就是实体，就是说在客观的东西中充满着主观性。如果我们从客观方面来观察伦理，那末可以说，人们在其中不自觉具有伦理观念。安梯果尼就是从这一含义宣称，谁也不知道法律是从什么地方来的；法律是永恒的，这就是说，法律是自在自为地存在的，它们是从事物本性中产生出来的规定。但是这个实体性的东西同样具有意识，尽管这种意识总是处在环节的地位的。”（[德]黑格尔：《法哲学原理》，第144节，“补充（实体性的伦理）”，前揭，第164页）
- ③④⑤⑧⑩ [德]黑格尔：《法哲学原理》，前揭，第165～166、166、291～292、197～198、164页。
- ⑥ 参看黑格尔：“国家是伦理理念的现实——是作为显示出来的、自知的实体性意志的伦理精神，这种伦理精神思考自身和知道自身，并完成一切它所知道的，而且只是完成它所知道的。国家直接存在于风俗习惯中，而间接存在于单个人的自我意识和他的知识和活动中。同样，单个人的自我意识由于它具有政治情绪而在国家中，即在它自己的实质中，在它自己活动的目的和成果中，获得了自己的实体性的自由。”（[德]黑格尔：《法哲学原理》，第257节，前揭，第253页）
- ⑦ 黑格尔最早看到了“原子式”的个人观念对共同体的“实体性”观念的挑战，并明确地对原子式或“以单个人为基础”看问题的方法提出了批判：“在考察伦理时永远只有两种观点可能：或者从实体性出发，或者原子式地进行探讨，即以单个的人为基础而逐渐提高。后一种观点是没有精神的，因为它只能做到集合并列，但是精神不是单一的东西，而是单一物和普遍物的统一。”（[德]黑格尔：《法哲学原理》，第156节补充，前揭，第173页）黑格尔在这个问题上立场之明确，可由下面这段批评卢梭、暗指法国大革命带来的混乱和恐怖的文字佐证：
- “[卢梭]提出意志作为国家的原则。然而他所理解的意志，仅仅是特定形式的单个人意志（后来的费希特亦同），他所理解的普遍意志也不是意志中绝对合乎理性的东西，而只是共同的东西，即从作为自觉意志的这种单个人意志中产生出来的。这样来，这些单个人的结合成为国家就变成了一种契约，而契约乃是以单个人的任性、意见和随心所欲的同意为其基础的。此外又产生其他纯粹理智的结果，这些结果破坏了绝对的神物及其绝对的权威和尊严。因此之故，这些抽象推论一旦得时得势，就发生了人类有史以来第一次不可思议的惊人场面；在一个现实的大国中，随着一切存在着的现成的东西被推翻之后，人们根据抽象思想，从头开始建立国家制度，并希望仅仅给它以想象的理性东西为其基础。又因为这都是缺乏理念的一些抽象的东

西，所以它们把这一场尝试终于搞成最可怕和最残酷的事变。”（[德]黑格尔：《法哲学原理》，第258节附释，前揭，第254～255页）

- ⑨ 参看[美]罗蒂《铸就我们的国家》（黄宗英译，三联书店2006年版），特别是其中有关惠特曼、杜威关于黑格尔的言论。
- ⑩ 陈独秀：《敬告青年》，《青年杂志》第1卷第1期，1915年9月15日。
- ⑪ 霍布斯：“象这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家，在拉丁文中称为城邦。这就是伟大的利维坦（Leviathan）的诞生，——用更尊敬的方式来说，这就是活的上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。因为根据国家中每一个人授权，他就能运用付托给他的权力与力量，通过其威慑组织大家的意志，对内谋求和平，对外互相帮助抗御外敌。国家的本质就存在于他身上。用一个定义来说，这就是一大群人相互订立信约，每人都对它的行为授权，以便使它能控其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格。”见[英]霍布斯《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年版，第132页。
- ⑫⑬⑭⑮ 霍布斯：《利维坦》，前揭，第1～2、94～95、167页。
- ⑯ Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Greenwood Press, 1996, p.34.
- ⑰ 参看鲁迅《革命时代的文学——四月八日在黄埔军官学校讲》，《而已集》，《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社2005年版，第436～443页。
- ⑱ 司马迁：《史记·孔子世家》，《史记》第6册，中华书局1982年版，第1905～1947页。
- ⑲ 参看张旭东《理性化时代的价值空洞化》（《文艺理论与批评》2012年第4、5期）中对哈贝马斯《合法性危机》一书的讨论。

[张旭东 北京大学中文系 纽约大学比较文学系 邮编 100871]