

“社会”是一个关键词： “五四解释学”反思

[文 / 杨念群]

[内容提要]“五四”曾经作为一个政治事件进入了政治史关注的视野,也曾作为新文化运动的起源,扮演着代言自由主义个性解放的角色。但以往的“五四”研究越来越趋向于把政治和社会运动与“个性解放”的话语对立起来加以论证,以突出“五四”作为中国革命悲剧性命运开端的地位。这种“思想史分析”框架一度广为流行,成为对抗正统意识形态的重要依据。问题在于,过度强调“五四”个人启蒙遭遇挫折的一面,有可能遮蔽将“社会改造”的探索作为“五四”另一个内涵所具有的重要价值,从而不自觉地以西方的历史视角衡量“五四”的意义,最终忽略了中国现代历史转型更重要的一些面相。

Abstract : The May 4th Movement of 1919 entered the vision of political history as a political event. Being the origin of the New Cultural Campaign, it also played the spokesman role for liberalism and individual emancipation. However, studies of the Movement have shown an increasing tendency of setting up political/social campaigns and “individual emancipation” as antithesis, thereby giving prominence to the status of the movement as having initiated the tragedy of Chinese revolution. Such a framework of “ideological analysis” once enjoyed tremendous popularity and lent itself to the combat against orthodox ideology. However, excessive limelight on the frustration of individual enlightenment may overshadow the other important aspect of the Movement, namely its achievement in “social transformation”. Such a biased historical angle, which is typical of the west, will overlook some important aspects of the historical transformation in modern China.

一、引言

今年是“五四”运动 90 周年纪念的年份,也注定是一个热闹的年份,史学界多年已养成习惯,每逢“大年”或“小年”,只要是“革命”历程中的重大事件都要举行一场拜祭典礼,故可称之为“纪念史学”。尤其是“五四”在中国革命史的叙事中又是一个具有转折点意义的事件,祭拜之风渐趋火爆热烈当属自然。不过祭台上下想移情换景的呼声也

越来越大,大概是已难忍祭典演出的仪规陈旧乏味,拜辞俗腔滥调,因每次祭拜的程式和颂辞无外乎是照旧祭出“德先生”(民主)与“赛先生”(科学)两尊神位,尤以“赛先生”的位置最为尊崇,故神位甫一出场,难免让人顿生厌倦,不是这两位“先生”不好,而是演员的演技太差,出场频率过高反而会倒了观赏者的胃口。直到 20 世纪 80 年代,才有人提醒别忘了“五四”还有个大明星叫“费小姐”(自由),应该让她登场亮相,才使得历年的祭拜风景

不至于陈腔依旧。

“五四解释学”自进入知识生产流程以来,就一贯难脱政治史解读的窠臼,标准的党史叙事习惯把“五四”看作是一场相对单纯的爱国抗议事件。“五四”犹如薪柴燃料,点燃了社会主义运动蓬勃兴起的熊熊火焰,它漫天辉映着,遥遥与作为近代革命之开端性标志的鸦片战争时相呼应,“五四”的作用就是把自己变成中国近代史叙述末端的一个句号。自“费小姐”登场并日益走红以来,大多数的“五四”研究才开始转向,试图把它解释成一场触及中国人灵魂和精神变化的“文化改造运动”,这场运动的一个最佳描述就是“人的觉醒”。周策纵先生那本“五四”研究的名著,其英文名字就直截了当地将“五四”称为 intellectual Revolution in Modern China,意思是现代中国的一场思想革命。既然是“思想革命”就不是短暂的政治运动影响力能够说明的,而是具有一种持久的精神力量。当年胡适也称“五四”是中国发生的一场文艺复兴运动,大意也是如此。

不难发现,这种解读自觉不自觉地在大唱“纪念史学”突出“五四”政治特性的反调,显示的是“自由主义”式的思想关怀,特别能展示出台湾学者所崇尚的一种史学意识,同时也反映出台湾和大陆研究语境的明显不同。大陆的“五四”研究,除“赛先生”持续大受热捧外,“德先生”和“费小姐”每回上台虽粉妆依旧,台下却仍觉雾里看花,模样含糊。甚至有人直指“费小姐”在民族自救的乱世狼烟中惊骇得花容失色,早已多年未见登台,“赛先生”则被持续追捧,终获升格为治国要策。可到了20世纪80年代末期,当“五四”度过了70岁生日之际,人们忽然发现,没了“德先生”和“费小姐”的帮衬助演,“五四叙事学”就如双翼或三翼折掉了一只或两只,成了“跛脚的瘸子”。因为提倡“科学”是以反传统为代价的,崇拜“科学”的口号人人能讲,可无论精英还是大众,对人文的悟解和感受

能力却在普遍退化,又何谈人的觉醒?

恰在此时,台湾“五四”研究的观点被高速引进大陆史学界,台湾史界秉持的是西方自由主义的解释传统,即把个人的觉醒看作是“五四”最珍贵的历史遗产,想以此消解“五四”运动本身所具有的特殊政治意义。甚至有人认为,对“五四”个人主义觉醒的维护还是否定应该成为评价其研究价值的最重要依据。这个解释思路对于那些刚从极左意识形态的压抑中解放出来的大陆研究者来说,无疑具有巨大的吸引力。一时间“自由”的旗帜到处猎猎飘扬,其凯歌行进之势,大有并吞思想八荒的势头。

不应否认,个人主义的觉醒确实是“五四”时期知识精英阐扬的一个最重要的思想主题。但我以为,不可忽视的是,“五四”以后掀起的“社会改造”运动同样也是非常重要的历史遗产,而且其波及范围之大,影响程度之深要远远超过对个体“自由”观念的认同和诠释。从研究价值上而言,两者至少是不可相互替代的。但大陆史界却基本不加反思地直接承传了自由主义的解释方法,个人觉醒程度不但几乎被推许为具有至高无上的重要性,而且是否推进和干扰了个人价值的实现越来越成为衡量“五四”以后历史变迁之得失的标准。甚至有人更为极端地认为,民族主义式的救亡理念和社会改造运动压抑了个人解放的顺利实现,并最终导致“五四”启蒙运动的自我瓦解。这种把“个人觉醒”与“社会改造”运动对立起来的做法,基本上搬用了西方的自由主义思想原则,却未必适用于现代中国历史演变的解释。因为“五四”以后的“社会改造”运动不但成为了历史的主调,而且由此生发出的各种变革理念也深刻支配着中国人的精神世界,在日益复杂的互动过程中,“个人”与“社会”之间也并非只构成了“觉醒”和“压抑”的简单对应关系。

在近二十年的“自由主义”叙说中,还有一种

观点认为,“五四”期间流行的“反传统”思想造成的文化真空导致了“五四”自身发生了严重的意识危机,由此酿出的悲剧情绪已逐渐盖过了倡扬“五四”为现代革命起源的浪漫狂喜,甚至“五四”精神还须为“文革”灾难负起沉重的历史责任。于是,否定“五四”的批判精神又渐成当代的时尚话题,捍守“国学”的新冬烘们仿佛从冬眠中苏醒,趁机重施雅黛粉墨登台,大扮起了遗老遗少。至此,“五四解释学”构筑起的神话大厦顷刻出现了崩裂瓦解的态势。那么,问题到底出在哪儿了呢?

二、“五四叙事学”的缺陷： 过度依赖“思想史”分析

说到“五四”的整体叙事格局,我在前面已简单勾勒出了一幅轮廓,这幅画面显示出,九十年来史界构筑“五四叙事学”,除少数讲法一如既往地飘扬乐观的高调外,大多已流露出悲观抑郁的腔调。起因无外是说“五四”的反传统反过了头,造成了自由主义前途的黯淡与“科学主义”猖獗的谬误,于是“五四叙事学”的旋律充满了忧郁感伤,音调悲怆地反复谴责假借现代话语暴力群殴传统,造成权威流失的惨象;或者慨叹个人自由之身殒丧于挽救危亡的圣战之途,分别把“五四”的悲剧归罪于内外两种因缘的伤害。既然悲情调子已定,那么大家尽可删繁就简地各采不同的解释方向,目的都是探询人性觉醒努力的失败。

内因论影响最巨者甚至提炼出了一个异常简化的公式,这公式大体是说,“五四”知识精英之所以激烈地全盘反传统,是因为骨子里有一种“以思想文化解决问题”的遗传。古代的文人习惯先处理文化问题,然后再考虑政治制度的建构,或者用处理文化的方式应对政治社会问题,这样的方法在过去有效,但拿到近代就完全失灵。结果“五四”青年用传统反传统,就像自己打自己的耳光。据说

“思想优先”的处事办法是由孟子发明,一直流传到“五四”。这公式虽简化得让人起疑,却精明地概括了半部中国思想史,何出此言?

宋代以后是理学发威的时代,士大夫一度形成与皇帝共治天下的表象,靠的就是用“道德教化”的方式与皇帝沟通。也就是说直到宋代以后,那些旧的知识精英宣称自己得了秘法心传,可以讲一套道德教化的道理去“正君心”,皇帝也相信自己道德修养的高低会影响政治制度的运转,与是否坐稳江山大有关联,这样那些士人就开始有了密集出入宫廷的机会,他们由此自信满满地认为不但可以教育小孩还可以教育皇帝。但并不是说孟子时代的王者就已经那么好说服,宋代以前的皇帝基本不相信教化有如此强大的力量,他们更相信“天”的旨意,比如地震和灾祸的示警作用,按照学术界的说法是受“天谴论”的支配,大体说孟子的“道德主义”到宋代才被重新发现和有效地加以使用。

至于宋以前士人是否有用“思想优先于政治”的看法去解决问题就很难加以证明了。这种道德教化优先的方法不能说在近代中国没有表现,比如康有为策动晚清的变革运动,在处理与光绪皇帝的关系时,采取的仍是用道德完善催化制度变革的办法。他以为只要光绪帝一个人的道德修为够高,就会自然会推及政治制度的变革,甚至无视光绪帝是个无权无势的傀儡这个显著事实。在今天看来康氏似乎傻得可笑,可是如果放在道德优先的历史传承脉络里就会理解其行为的正当性。不过借此例子断定近代的知识人都如康氏这般天真可爱却大可怀疑。

应该承认,这种把“五四”思想概括为一种激烈的反传统主义的论述是颇具吸引力的,尤其是其叙述风格兼具哲学论辩的形式美和音乐韵律的节奏感,亦不乏相当的历史证据作支持。但我脑子里至少有两点疑问:第一,以“道德教化律”连续涵

盖整个中国历史上知识精英的思维是否有效?这样做的风险是首先必须承认儒学“普遍化”到可以时时不间断地发生效用,我们前面已经说明某些原则如道德教化律令可能只在某个时间段是有效的,换个时期就难说了。特别是西方高度入侵后是否可以作为影响士人的绝对思维条件就更加可疑。

第二,儒学即使作为一种意识形态具有“普遍性”,可在多大程度上能持续支配着身处不同时期和不同区域的知识精英,也令人怀疑。与此相关,儒学在多大程度上能够对皇帝的行为施加影响也要打个问号。有一种说法是,儒生不间断地把道德修身的教条灌输给皇帝,他们强调用个体的道德意志控制局面,并相信其具有超绝的力量,故而导致其道德负担过重,无法应对整个帝国日趋复杂的经济、政治和法律问题,最终在西方入侵之下难逃失败的命运。这种推断把古代中国的衰落归结为“道德主义”的无孔不入,似有夸大文化思想作用的嫌疑。我们至少可以看出一个明显的历史现象,那就是儒学一旦转换了生存的场域,就很容易变得面目全非,难以用普遍整体的观念加以把握。

我们观察“五四”往往是把它当作传统的终结者加以认识的,这个终端之前的历史虽然是如一条线索般地一直蔓延下来,不曾中断,然而在西人看来却如腐朽自闭的密棺。他们发现,中国人的历史观就是一套自我密闭的循环论,中国起源期的历史好像永远被认为是最好的时期,越往后越糟糕,按古人的说法是“三代”是黄金时期,以后的历史都是在模仿“三代”,因为总是学不像,自然是越往后看越悲观。所以西方才有理由说中国历史总是停滞的,必须外力冲击到一定力度,才能逼使它从循环变成进化。其实把中国历史观完全理解为循环论是一个误解,中国士人把目光总指向“三代”常常是一种叙述策略,或者大多仅是一种表

态,他们更多地是改造和挪用远古的资源。比如宋代士人把“道德教化”变成控制权威的手段就是打着孟子的旗号,其实是对孟子思想的变形挪用,最后却比孟子更加成功。从宋代情况看,士人和政治权威的关系比孔孟和王者的关系还要紧密,尽管维持的时间十分短暂,如果观察某个特定历史时期的思想状况就不完全是前代一定胜过后代,也许情况恰恰相反。我这么说的意思是,后来的儒者经常“解构”或重新组装儒学的理论零件,不可能是直接拿来就用的,到最后很可能走样,所以说“五四”时期的陈独秀还袭用的是孟子那套观念,恐怕没有多少说服力。

另外一个历史常识是儒学到宋代以后就越来越碎片化了,碎片化的理由太复杂,我在此不想多说,我只想指出一个历史事实:宋代以后,经济和文化中心不断南移,儒学的中心地位也随之被分散了。只要看看《宋元学案》和《明儒学案》开始按地区讲解儒学流派,就会明白儒学碎片化到了岭南蛮夷之地都出了自创一派的儒家大师,很难想象他们都是整齐划一地认同“道德教化”的思想策略,当年闽学和岭学因为地域传承的差异常争执到水火不容的地步,吵得没完没了。我们在观察思想传统的流变时,这种空间和区域上的碎片化不能视而不见。

其实,只要我们引入“区域”的观察维度,“五四”前后知识人群的思想差异还是相当大的。出生在岭南的康有为和梁启超相对拥有强烈的以道德教化手段正君心、兴变革的意识,他们的“道德主义”诉求不但寄托在对光绪帝改革能力的浪漫幻想上,也持续体现在他们的行动方式上,其突出特征是总过多期望通过办报结社等舆论干预的方式支配大众心理,期冀由此渠道引发社会变革。出身江南地区的胡适等人的道德教化心态其实要比康梁弱化许多,他们对待传统更多采取的是“科学主义”的功利态度,对美国杜威实验主义的张扬和贯

彻为什么集中在胡适本人身上就很能说明问题。尽管出生于江南的陈独秀提出过“伦理革命”是最后之革命的口号,表面做出的反传统姿态决绝得可怕,似乎咬牙切齿要把道德打碎揉烂,再踏上一只脚,但其骨子里仍持有相当实用的功利主义思想,他后来改口说要从事“社会”改革运动即是否定了自己伦理革命的前期主张。

再看看出身湖湘地区的毛泽东,早年他也奉行过生命哲学和崇尚道德自律,晚年鼓动思想改造,引爆灵魂深处的革命,但毛泽东的实践逻辑是一种更加复杂的政治实用主义。面对毛泽东早年多面的思想意识,我们根本无法仅仅从道德优先于政治社会的角度去解读其行为逻辑。毫无疑问,无论是出生于岭南、江南,还是湖湘与黄河以北地区,近代知识人都隐隐约约与传统的思维脱不了干系,只是我们决不可天真地认为,他们秉承的就是一种悬置于普遍状态的所谓“儒学”的思考方式。岭南的康有为表现出更强烈的道德主义倾向的理由是与这个地区自明代起形成的“心学”氛围有关,以陈白沙和湛若水为代表的一支边缘思想流派明显形塑了康氏的性格;江南才子们对杜威实验主义的痴迷则与清初形成的考据学传统不无关系,两者的相遇有时代际遇的成分也有传统在其中发酵酝酿的原因。如果硬说胡适是道德主义的优先论者恐怕太过勉强,也违反常识。毛泽东早年行事独服曾文正公,虽在言语措辞上像个充满激情的道德理想主义者,但行为风格更多延续了晚清以来新崛起之湖湘群体鲜明的政治功利性格,在处理近代中国的事务时凸显的恰恰不是书生气较重的道德教化优先的策略。

在近代中国的历史变局中,政治实用主义的变通性往往与具有强烈理想色彩的道德主义操守虽非水火不容却常处对立状态。如果只强调其中某个方面,就容易忽略当时历史呈现出的复杂性,因为一些地区如江南的知识分子,由于和清初的

考据学瓜葛太深,故比较容易在接受西方思想时发生功利而非人文的冲动。

如前所述,自20世纪80年代以来,“五四解释学”的一个最大特点是把“个人解放”或“人的觉醒”作为衡量其价值的最重要的前提,是否认同于个人价值的实现也变成了“五四”作为一场运动成败与否的关键。如此言说其实是有意避开“五四”作为一场政治事件史的叙述方式,也无意回避把“五四”作为中共党史叙述链条之一环节的官方叙事,以凸显自由主义所推崇的人性解放的独特价值,这无疑是对集体意识支配下服从于民族主义救亡目标的“五四”政治解释所采取的一种反拨姿态,因此具有鲜明的“思想史”特征。但是一旦由此路径发展下去,却很容易走向一个极端,即把“个人觉醒”或“个人解放”的争取看作是“五四”时期最重要的价值诉求,以至于凡是与这种诉求不一致的其它追求都被看作是对“五四”价值的背叛,也被视为造成“五四”悲剧的重要原因。比如20世纪80年代流行一种看法,就是面对国难与内乱的复杂局面,由于缺乏一种安谧的治学环境和冷静的思索氛围,个人主义根本就没有容身之地,“五四”人只好放弃对个人觉醒的追求,个人解放的启蒙任务被迫让位于救亡的残酷政治抉择。与强调“五四”人受到“思想文化优先于政治”的传统思维支配的思路恰恰相反,这种解释过度强调了现实政治选择策略的支配性和决定性作用。

还有一种观点与上述看法颇为相似,即认为“五四”知识人在对待传统文化的立场上保持了高度一致,均认为中国古代传统是“五四”个人觉醒的一种障碍,于是批判传统的“态度一致性”最终凝聚起了启蒙的力量。“人的觉醒”和“人的解放”作为“五四”高扬的人本主义口号,并没有类似西方资本主义经济关系制约下的文化传统作为培养土壤,故在内忧外患的煎迫下,“五四”式的个人解放必然会发生异变。包括“个体主义”与“民族主

义”，“个人自由”与“阶级解放”的关系都无从合理地加以安置，前者只能屈从于后者的安排，从而导致了启蒙运动的自我瓦解。

无论是抱怨救亡的外力妨害了启蒙的实现，还是针砭启蒙对待传统与西学的草率态度延误了自我意识的觉醒历程，都是受到自由主义论述的深刻影响，即都把个人自由当作高于其他价值的思潮加以看待，并把个人自由的觉醒看作是“五四”最重要也最急需加以完成的任务，其他的任务一旦妨害了这个目标的实现，仿佛就是对“五四”基本价值的根本否定至少是严重偏离。当然不能否认，将“五四”时期个人觉醒作为实现自由主义的前提无疑是非常重要的，甚至是实现另一个主要目标“民主”的基本条件，但如果把它认定为“五四”唯一或者是最高的目标，而其他的努力完全被归属于此目标之下，甚而以此衡量所有“五四”行动的价值和意义，似乎就有很大的问题。

我认为至少有两个问题必须回答：一是把西方式的“个人主义”孤悬为“五四”目标的想法固然有其道理，但以此没有经过中国历史经验检验过的西方式思想作为实际变革操作的最终圭臬，如何从历史进程中实际检验其效果？第二个疑问更加致命：如果把“个人主义”当作检验“五四”成败的最终标准，那么如何解释经过“五四”自由主义洗礼的大批知识精英为什么会心甘情愿地选择与他们当年的启蒙奋斗初衷相违背的政治理念和政治行动？为什么他们会甘愿在集体意识和准则的规训状态中从事各种压抑个人精神的活动？“救亡”局势的峻烈急促抑制了个人意识的伸张的说法不能说没有道理，但无助于解释“五四”知识人精神世界是如何从内部发生转变的。

自由主义式的“五四叙事学”把“五四”的解释缩挤到了“个人主义”的发现这个单一的主题上，实际上逼窄了“五四”的精神涵义。这种“思想史”式的解读没有意识到，“五四”除了是一场知识精

英操持的“思想运动”之外，还是一场影响深远的“社会改造”运动。这场运动虽由精英发起，却弥漫渗透到了社会的各个角落，进而形成了广泛的社会动员。自“五四”以后，如何改造“社会”已经逐渐成为时代主调，从此变成了各种变革运动必须关注的焦点问题。不管是有意还是无意忽略“社会改造”这个层面，都等于无视“五四”运动发生以后的变化在知识精英思想之外所造成的重大后果与当年思想探索的历史联系，“五四”的真相绝非仅仅是几个精英人物发表刺激舆论的表演秀。

“五四叙事学”对“思想史”分析的过度依赖自然有其难以明说的原因，我猜想，因为持有这种观点的学者对以往把“五四”看作是马克思主义从边缘走向主流的契机这种意识形态解释心存疑虑，同时也对“五四”以后中国社会变革探索过程中所产生的种种弊端和不如意现象颇有微词，故刻意强调“五四”追求个人主义风格理想的一面。难以否认的是，由“五四”运动酝酿出来的各种社会变革的方案未必是最佳的，与之相关的各类冒险尝试甚至是极其失败的，知识分子对革命道路的终极选择，其成败得失也见仁见智，但我们始终无法回避的是，这些社会改造方案的抉择大多都是“五四”思想的产物。如果仅关注自由主义的个人际遇和心灵嬗变，并以此替代对社会变革得失的探讨，无疑会造成“五四”意义解读的严重阙失。

三、修正途径：“五四”叙事的“社会史化”

鉴于对“五四”进行过度的“思想史”分析容易出现上述问题，我提议用一种方法对此予以补救。我暂且把它命名为“五四”研究的“社会史化”。所谓“社会史化”大致包含有两层含义：一是要关注“五四”前后“社会”作为一个论域的产生以及如何替代其它主题的历史；二是要更多地关注“五四”发生的社会环境及其演化意义，特别是要着力研

究“五四”不同群体的行为差异及其后果。我们无须否认，“五四”曾经以反抗军阀政府出卖国家主权的姿态掀起过民族主义抗议风暴，从此打上了政治运动的明显印记，也无可否认，“五四”的知识人曾以特立独行的方式揭示了“人之觉醒”的极端重要性。故而把“五四”定位为一场政治事件和一种个人自由觉醒与挣扎的张扬表演都有充分的理由。与此对应，无论是“政治史”的描述还是“思想史”的分析都应在“五四”叙事中占有一席之地。不过在我看来，如果过多地刻意抉取“五四”某一剖面加以放大分析，或把一个侧面的有限意义夸大到足以取代其它侧面的程度，实不足以窥见“五四”之全貌。

“五四”运动从其爆发的一瞬间很可能只是展示出一个抵抗外侮的“广场故事”，一个纯而又纯的标准政治事件。可是“五四”的意义绝非如此单薄，它既是以往一系列政治变革活动的延续，同时其思想遗产又暗含启迪了后来的“社会革命”风潮，更被看成传统与现代思想对垒较量的文化培养基。我的主张是，把“五四”看作是近代历史运动中的一个环节重新加以审视，聚焦的目光不限于其作为政治运动瞬间发生的事件含义，也不限于揭示心灵自我重新发现过程中生发出的内在紧张状态，而是把“五四”扩展到与清末变革和民初社会革命的前后长线关联中予以定位。当然，这样的阐释必须与政治党派的合法性历史叙述区分开来，更应有别于已被定性的意识形态化政治史表述。只有如此，我们才会发现“五四”斑驳多彩、异常复杂的历史真相。

“五四”思想的复杂性在于，它既是清末民初政治转型的产物，同时也是对政治改革失败的背叛。“五四”运动固然由新潮知识分子发起，但其变革的初衷基本可以说是脱胎于晚清民初的政局。民初首要问题是如何面对清朝灭亡后留下的政治真空以重建国体政体，知识分子的眼光也只能聚

焦在如何建立现代政治党派以应对上层变革的紧迫要求。但当时军阀交替主导政权的结果使得民主改革的美好愿望迅即破灭，短短数年民初知识人中就已累积形成了深刻的心理危机。“五四”运动的爆发从广义上说就是对民主改革深陷危机状况的一个回应，巴黎和会损害中国主权不过是内部政治变革连遭挫折的一个折射反映。民初政治改革的失败诱发了知识分子对民族国家建设由憧憬幻想到绝望厌弃的悲观情绪。正在此时，一次大战爆发，本来被奉为学习榜样的西方国家内部出现严重的劳资纠纷与贫富分化现象，使得中国知识分子对西方民主国家的崇拜心理发生动摇，与上层“国家”改造相对峙的“社会”变革概念日益渗透进知识界并迅速扩大其影响力。民初知识人经历了一个从迷信国家制度的创生能力到崇尚“社会”改造思想的转换过程。原先企图通过国家政体设计顺利实现社会、文化乃至心理变迁连带反应的期盼完全破灭，陈独秀甚至写出了《偶像破坏论》这样的文章，把国家列为“骗人的偶像”，攻击它不过要维护贵族地主的权利。

在“五四”前后的几年里，像梁启超这样的“制度主义”爱好者和政治党魁都开始产生了厌恶政治的情绪。1906年，任公与孙中山辩论时还坚持救中国惟有“国家主义”有效，其他民族主义、社会主义皆当在其之下的观点。然而在1915年1月，任公忽然发表了一篇感言式的文字，题为《吾今后所以报国者》，修改了自己拟定的国家变革一定优先于社会变革的时间表。在这篇文章中，任公检讨自己二十年的政治生涯，得出了自己从政以后皆“败绩失据”的悲观结论。^①可能是出于对民国党争的失望，故认为现在之政治社会，绝无容政治团体活动之余地，又发现政治之基础恒在“社会”，要实现健全的政论，必须在“社会”领域里有所作为，否则政论不过是徒供感情之用，或成剽窃干禄之资。^②可见这时任公已开始认为政治的衰

败不振,实源于“社会”的堕落坏朽,“社会”治理乃是政治振兴的根基所在。下面他说的这段话把这层意思表达得十分透彻:

质言之,则中国社会之堕落腐败,晦盲否塞,实使人不寒而栗。以智识才技之晦陋若彼,势必劣败于此物竞至剧之世,举全国而为饿殍,以人心风俗之偷窳若彼,势必尽丧吾祖若宗遗传之善性,举全国而为禽兽。在此等社会上而谋政治之建设,则虽岁变更其国体,日废置其机关,法令高与山齐,庙堂日昃不食,其亦曷由致治,有蹙蹙以底于亡已耳!夫社会之敝,极于今日,而欲以手援天下,夫孰不知其难?虽然,举全国聪明才智之士,悉辏集于政界,而社会方面空无人焉,则江河日下,又何足怪?⑬

我这里引述任公这么长一段话是想说明,此时“社会”已经替代“政治”成为民初知识精英重点讨论的关键词。但对“社会”的讨论和理解显然不是“思想史”意义上的纸上空谈,而是一种实际行动的表现。所以我们还须考察决定知识精英话题转换的一个“社会史”因素,这个因素即是“代际转换”及其与此相关的人际网络的变化轨迹。“五四”新文化运动是新知识界发起的运动,但“五四”本身的主题有一个转换的过程,即经历了一个从政治关怀向文化问题迁徙,最后又向社会问题移动的过程。这种变化不是简单的线性递进,而是交叠演化,不能仅限于在思想层面上加以讨论,还须注意“五四”前后不同时期是什么类型的知识群体操控着主题的转换方略,以及这个方略对其行为方式的影响如何?

“五四”无疑是新型知识人发动的一场运动,但“五四”的发展经历了较长时段的变迁,因此对“五四”变革主题和行动方式的支配并非由一个单一色彩的群体所能独自包揽,而是由不同的群体

交替掌控。即以“五四”时期的刊物《新青年》而论,首批作者和后来加入的作者群体拥有极为不同的复杂背景,这批人大多出生于19世纪七八十年代,几乎都有通过秘密结社颠覆清廷统治的革命阅历,当然不少人也有留学的经验,但也多为留学生中政治反叛活动的积极分子,如蔡元培、李大钊、陈独秀、高一涵、潘赞化、章士钊、吴稚晖等人。他们也正是凭借着反清元老的政治资本相互援引呼应,对上层实施政治变革兴趣浓厚,可以说是最早的一批国家主义者,惯常以较为宏大的政治思维风格判断事务,左右民初政局。

而后来进入《新青年》作者队伍的一批人则多有留学欧美的学术背景,如胡适、傅斯年、王星拱、任鸿隽等,他们与早期作者对政治变革的关注方式大有不同,对政体如何变化的政论表述程式既不敏感也不擅长。欧美留学群体更娴熟于一种科学化的训练,更多展示出的是学院派的行事风格。他们惯常把研究对象区分成较为专门化的片段逐一加以审视,比如胡适提出“重估一切价值”的口号,却不肯止步于倡导“主义”的笼统议题,而一定要把“主义”切片化解成“问题”,再具体辅之以“多研究些问题”的方法加以审视,因为在他看来,“主义”的提法再显崇高浪漫,也必须分解为社会科学式的细胞单位作为试验对象。

但对某类“问题”拥有优雅的嗅觉敏感并不等于就天然具有实际解决问题的能力,“学院派”们的讨论均限于“文化”的狭窄范围,或者是囿于较为抽象的学术论域,其贡献也就是把“文化”重新通过科学方式纳入到学院的语境中予以检视,于实际人生没有多少切实的指导意义,甚至无法应对日益急迫的变革要求。特别是当“社会”问题替代上层政治变革而凸现其紧迫性时,“学院派”的实验风格很快就显得苍白无力。因为“社会”问题的出现并非可以密封在实验室里用科学方法的专门化手段予以观察,然后像分解标本般指指点点

即可大功告成，而是必须聚焦在具体的实际对象如“劳工问题”、“农村问题”、“教育的普及率问题”等等之上，通过细致的实践步骤实地加以解决。

由此可知，如何有说服力地描绘出“社会改造”的具体图式就变成了考验“后五四”时期知识人表现能力的试金石。实际上，是否具有一种实践的含义变成了衡量知识分子对“社会”的认知和改造能力的标准，尽管采取的策略差异很大。如无政府主义者主要注重日常生活秩序的重建，以及个人在社会中如何起作用的问题；乡村建设者则具体考量如何在“社区”的局部范围内重建一种政治、文化与社会混合并存的新秩序，从而通过地方改造的途径逐渐渗透进基层而生效；社会主义者则以阶级冲突为社会之基本特征，主张从根本上用暴力手段颠覆和改造现行制度。可见，“社会”一旦成为“五四”的关键词，就不仅表现为一次性的广场政治事件，也不会仅仅成为被囚禁的个体心灵寻求自由时释放出的焦灼私语，而是一种“行为”选择构成的异动与挑战，这些“行为”的载体分别与不同的人际网络的联系方式和认同基础有关。我们的视野如果不聚焦在这些人群行为的差异上，就难以理解“五四”作为革命象征的真正涵义。

四、对“社会”的认知 与“五四”知识精英的行动方略

值得注意的是，“五四”知识人对“社会”的认识来源于西方“国家”发生的危机对心理造成的刺激，而不是对西方资本主义初始意义上“国家”——“社会”复杂关系的理解，同时，在具体的探索行动中又有着传统观念对农村社会组织的印象在起作用。对“社会”问题的重视首先缘起于一些外因的刺激，“一战”使得欧洲诸国作为现代国家的楷模形象大受损害，它所引发的俄国政权变动使得“社

会改造”作为一种“革命”形式被国人所熟知。中国人开始认识到，国家之间的相互仇杀起因于国家内部的“社会”出现了问题，当然还有以上提及的原因即“五四”知识分子对“文化”仅仅进行了抽象的讨论，越来越无助于解决具体的生活实践问题。“社会”作为一个独立的思考单位，由此不但开始单独从“国家”形象中剥离出来，而且也开始从“文化”（包括那些“个人觉醒”的抽象话题）讨论中剥离了出来，具有了对象化的意义。

陈独秀当时即已指出，“新文化运动”不应把自身局促成新知识分子参与的独一无二的运动，他们也应参加处理诸如妇女地位、劳工环境、人口问题等论题的社会运动。他对“文化运动”与“社会运动”做出区分，而且越来越偏向于采纳“社会运动”的方式。他意识到，要探求解决中国政治、社会、经济问题的根本方法，走“社会运动”的道路显然比单纯采取抽象的文化讨论要有意义。他的这个立场与尚且迷恋于“文化”试验游戏的“自由主义者”划清了界线。也可以说，“社会”问题的凸显引起了“五四”知识群体的真正分化。“社会变革”作为政治变革的基础和条件逐渐进入了现代知识分子的讨论视野。“社会”从此有机会单独成为一个论域，并由此被“问题化”了。

在“社会”变成了“五四”讨论主题的过程中，无政府主义者起到了相当关键的作用，无政府主义最先传到中国的时间很早，到晚清时已经具备了很强的势力，“五四”运动爆发前据说全国已有几万的信奉者。无政府主义赋予“五四”一种既区别于上层“政治建制”讨论也区别于“文化理念试验”的行动逻辑。在无政府主义者看来，“社会革命”不是靠政客的论坛激辩与文化精英的空谈实验所能达致，而是必须依靠介入日常生活的崭新行动方略才能最终完成。无政府主义者首先将“社会革命”设想为一个社会活动的参与过程，一个“全体之革命”。在他们看来，“社会革命”与“政治

革命”的差别不仅是目的的差别而且是方法上的差别，政治革命是少数政党精英操控下的行动，“社会革命”则是大多数人的革命即平民革命。

无政府主义的行动方式是以教育替代政治斗争，这也是出于对民初政治经验的检讨。在他们看来，国家不但是战争的导火线和少数人压制多数人的机构，而且国家通过保护阶级制度妨碍人类共同的生活。民初政治虽在形式上企图以党派制衡手段达成民主建国的目标，可最终各类政党几乎无一不最终屈从在军阀的武力淫威之下，毫无自由表达政治立场的空间，这是从袁世凯时期就已定下的政治基调。所以无政府主义的行动逻辑首先就是要摆脱与民初军阀政治势力的纠葛关系，避免陷入“以暴易暴”的权力循环圈。他们认为，政治革命作为一种行动策略只能服务于短期目标，而教育的效用则是永久的，对人类的改变也是永久的。有政府的教育传授军事主义、法律意识和宗教，或一语蔽之曰：服从权力；无政府主义教育则传授真理、公道即自由、平等和自治能力。^⑭他们通过建立“工读组织”和劳动学校的方式提供一种承诺，即不仅在抽象的意义上改变思想，而且要在个人的日常生活中引起激变。

按照自由主义的诠释逻辑，对“社会改造”的认识也是瓦解“五四”个人启蒙精神的开始，“个人”刚摆脱“国家”的控制又改而依附于“社会”，悲剧由此发生了。这个逻辑不能说是完全无理，有一个特点需要注意，“社会”问题的凸现使得实施民主政治的主体发生了变化，既然“劳动问题”和“分配不公”问题成为了讨论中心，劳动阶级升格为“民主”的主角势必成为必然，这是个划时代的变化。但还有一个因素不能不考虑到，那就是对“社会”不平等的理解是基于对西方劳工纠纷的成熟资本主义状态的粗浅认识，而非对中国具体状态的切实了解。故当时就有人指出两者暗含语境的差异与不对称的弊病，这种不对称到中国就被偷

置换和修正了。当时的“劳工阶级”即工人阶级的比例并不高，故“无产阶级”的内涵甚至包含着“勤耕苦作而困厄颠连者”、“没有产业，专靠劳动食饭的那一层”等等。中国“社会改造”者希望的是在山林高旷的地方组织一个“皮肉一致、表里相应的劳动社会”。^⑮

那么，在无政府主义者的眼里，什么才是“个人”可以合理安顿的理想“社会”呢？其实他们自己也并不清楚，原因在于“社会”必须有一个清晰的界定和范围。古代的“社会”边界基本上是靠村庄、家庭和宗族网络加以确认的。当年梁任公提倡“合群”与“公德”，就是主张在救亡图存的背景下，个人不应该面对着家庭、宗族、村庄等社会网络组织，而是应直接置身于“国”的范围中去认定自己的位置。^⑯但吴稚晖却认为，国权是滋生强权毒化人性的名利场，应该另建一种社会网络才能克服这些弊端。^⑰但到底这个社会网络是什么？果真能起到净化心灵和个人生活的目的吗？好像又都语焉不详。

从古意来看，“社会”一词最早见于宋朝程伊川《二程全书》中“乡民为社会”一句。“社”本指土地之神，“社会”即指为祭神而举行的集会或集合。但从“社会史”的角度说，当年费孝通先生提出一个看法，他说“社会”还包含着以地方精英统率乡民维系一种基层秩序的含义在里面。因此，帝国的体系实际包括上下两个层次，上层的行政化与下层的自治格局处于同构而又异质的状态，只不过现代国家的建立摧毁了这一“双轨制”的原则。^⑱当时的社会改造运动在如何面对传统乡村治理网络的时候尚处犹疑不决的阶段，早年“乡土重建”论者如梁任公在湖南策动维新运动时就提出依赖地方士绅完成政治改革的设想，不过在以后的变革中始终没有提出重建“乡绅阶层”的具体方案。

无政府主义者在面对乡村社会的固有网络时表现出更加决绝的态度，他们希望越过传统的地

方构造,创造一种新型的人际网络关系,他们称之为“社会人”。这种“社会人”既能够摆脱由现实利益的驱动去盲目参与国家政治,最终成为实现政治目标的牺牲品的悲剧命运,同时又能摆脱原有的基层社会网络的控制,拥有一种自性无染的理想人性状态。这种既不依赖国家的制度安排,又不打算尊重和开掘传统基层社会资源的做法很容易陷于进退失据的境地。他们提出的一个解决方案是建立“社会组织”,作为新的人性成长的基点。在他们的自我表述中,各种“劳工组织”、“劳工学校”和自治团体即是这些“社会组织”的一些形式。不过事实证明,脱离了国家的控制,也没有乡土的人际网络作根基的所谓“组织”实际上没有存在的任何动力,很快就遭遇到了离散瓦解的命运。

无政府主义者在组织形式上的失败源于他们对中国平民复杂状况的无知。前面已提及,由于“劳工阶级”的比例不高,故“无产积极”应该把大多数的农民阶级包含在内,但是无政府主义者采取的所谓新型“社会组织”的形式基本上是从城市结构出发来加以设计的,并没有考虑广大中国乡村的具体生活状态,完全脱离了农村的现实需要,相反却以摧毁乡村的基本社会结构为其变革的前提。因此,其创建“社会组织”的构思与自性无染的浪漫幻想均无法在真正的实际行动中得到印证也属自然。

尽管如此,无政府主义者的主要思想仍强烈影响着以后中国革命话语的形成和构造方式。简单地说,以后的中国革命者均想通过平民教育的手段实现脑力劳动与体力劳动的结合,这是与他们对中国社会的一个基本判断有关。他们认为,历史上脑力劳动与体力劳动的分离是社会发生不平等和导致个人贫困的根源,必须创造不同于以往的社会构造形式才能促成大众生活的根本改变。问题在于,他们并没有把中国社会中平民人群的真正需要纳入自己的考虑范围,也没有形成明确

具体的人群划分框架去分析中国社会的特质,其所有的“社会组织”设计都是为了防范中国再次发生类似西方资本主义社会中曾经出现的纠纷和冲突,大多数的构想并不适用于中国社会的需要,更别提具体的实践步骤了。

其实,“五四”时期活跃着一批边缘知识群体,这批人没有如“五四”核心圈那样显赫的留学学历和名牌学堂的出身背景,却逐渐在边缘地区集聚起了不小的舆论和行动能量,最后决定性地影响了中国革命的历史走向。稍加注意,我们就会看到,从“五四”到“后五四”阶段,知识群体一直呈现一种“核心—边缘”的不均衡分布状态,最初是一批辛亥的老革命家在厌弃民初政治变革失败的悲观气氛里开始转向了文化讨论,一批留学欧美的知识人随之把“五四”运动烙上了“思想文化运动”的色彩,他们以北京为中心,活动位置处于“五四”的核心地带。无政府主义者在“五四”运动发生的一段时间内则一直游离在边缘的位置,“社会革命”成为时代主题后他们才渐趋活跃。但由于其对“社会”内涵的理解混乱不清,导致其组织新型社会的行为缺乏可操作的实践功能,最后难免流于失败。而另外一批身处核心圈外的知识人则开始在边缘地区集聚起了力量,以毛泽东为代表的湖南第一师范群体就是“五四”知识圈辐射范围之内最外围的网络群体。

为什么说,这批人身处“五四”舆论圈的最外围呢?理由是毛泽东一直与“五四”核心圈保持着若即若离的关系,因为不具备足够的政治和文化资本,毛泽东无法加入核心话题的讨论,而是采取了冷眼观望的态度。除了北大短暂的图书馆员生涯之外,毛泽东与“五四”运动的关系恐怕仅反映在他发表于《新青年》杂志上的《体育之研究》这篇文章。毛泽东于此文中强调“精神训练”与“身体锻炼”之间的关系,认为“身体”与“知识”之间若发生关联,必须经过艰苦的“体育”训练才能实现。因为

过多突出了行为实践对心灵改造的范导意义,这套论述与“五四”核心圈单独强调“伦理革命”的突出作用和个人觉醒价值的主流话语并不合拍。同时,文章的主要论点来源于中国的思想传统,如采纳清初颜习斋、李刚主“经世”实践的方略,却批评近代新式学堂教育中把“体育”形式化的模式等等,更是不合时宜的论调。

既然缺乏“五四”核心精英的留学背景和高等学历作为文化资本,毛泽东转而采取发掘地方历史传统的方法以编织自身的身份网络。他的基本思路是,以湖南区域在中国近代历史上的特殊位置和贡献作为凝聚知识团体和组织社会动员的基本资源,比如他特别推崇如下史实:湖南从以往默默无闻的荒蛮之地通过平定“洪杨之役”一跃成为举足轻重的区域,曾国藩等人就是利用亲属师友网络来强化湖南人注重实践的行事风格,此风格强调“知识”必须从躬行践履的政治行动中得到验证,否则必定劳而无功,从而为湖南边缘知识群体在“五四”时期争夺舆论位置提供了近代历史依据。毛泽东早年参与“湖南共和国”独立运动即与这种地方性的历史情结常纠葛于胸中不无关系。青年毛泽东也是一个无政府主义者,比如他在岳麓山举办过“新村实验”,但毛泽东最终选择的行动方略显然与无政府主义有了很大区别。“五四”时期出现了许多形形色色的组织,也有不少打出了实现社会革命目标的旗号,却多在具体行动时不时表现出个人主义式的意气用事,在各种理念的设计上过多依赖于西方的原创思想,却很难与中国之实际状况接榫,故总表现出幻想大于实际的虚夸状态。

要谋取“社会革命”的成功,显然不可以仅凭个人主义的书生激情论辩,而是必须以个人网络的联系为基础,最终要超越个体的层面进入到高度组织的程序之中方能成事。加入其中的人必须受到超越个人之上的戒律和理想目标的强力约

束,才能付诸有效的革命行动。当时“五四”的众多社团中没有一个组织符合这个要求,可能唯一一个例外就是毛泽东组织的“新民学会”。“新民学会”的构成具有高度的同质性特征,会员均来自湖南第一师范学校,他们共享着近代湖南凭借对政治的高度敏感和实践取得成功的历史记忆,形成了独特的地方责任伦理。与无政府主义者那样极度厌恶各种类别的政治行动不同,“新民学会”不排除通过政治手段争取社会平等和广大民众利益的实现,甚至不排除借助暴力手段。这样就和马克思主义具有广泛世界意义的意识形态原则和组织戒律建立起了联系,从而又能使之超越地方历史意识和个人网络的局限,在更高的准则上确认自己的奋斗目标。

“五四”知识人吸收的是一种无政府主义思想,是以消灭家庭作为“社会改造”手段的,这条路径被社会主义者延续了下来。他们形成的共识是,中国基层社会的原有资源是完全靠不住的,必须彻底加以摧毁。其实,历史经验证明,“社会革命”之能否成功,很大程度上取决于乡村的文化基础是否能够得到妥善地利用和有效的转换。因此我以为,“后五四”时期弥漫开来的“社会革命”风潮,其要义不在于遏止了个人的自由解放,而在于彻底阻断了乡村文化再生的渠道,这才是“后五四”时期发生的最大悲剧之所在。

五、结论：“社会革命”得失谈

通过以上对“五四”运动诸多特征的分析,不难发现,“五四”绝非一场单纯的政治运动,其意义也非单独的思想文化乃至社会运动所能概括,但“五四”确又是对政治、文化和社会变革进行全面反思和力图把这种思想尝试付诸行动的长期历史过程。“五四”的丰富性和复杂性在于,我们执取了其中任何一个片段都不足以窥其全豹。过去的正

统史观把“五四”仅仅视为一种民族主义的抗议表现,或是中国共产党争取统治合法化地位的开端和前奏,显然有过度意识形态化的嫌疑,但自由主义史观借助“启蒙—反启蒙”的叙述框架,把“五四”视为个人主义觉醒的思想培养基,以“个人主义”的张扬和自我的发现来对抗政治史叙事,甚至把“个人主义”的难以实现归咎于“五四”知识分子对传统文化的严厉批判,并把“反传统主义”当作“五四”陷入启蒙悲剧命运的罪魁,此观点虽影响甚大,也颇具启发,却似乎从另外一个角度过度窄化了“五四”的丰富意义。特别是“后五四”时期出现的“社会革命”风潮由于“新启蒙”观点有意规避正统政治史叙事的缘故,被长期摒除出了研究的视野,就更令人感到遗憾。

本文撰写的目的是接续对“后五四”时期发生的社会革命意义的解读,以彰显被“新启蒙”叙事遮蔽的另一层历史真相。“社会”无疑是“五四”后期居于中心地位的关键词。各家的理解纷纭难辨,莫衷一是。但对“社会”观念的阐释和如何把“社会变革”付诸实践,确实是检验“五四”知识人是否只具备某种思想能力还是真正具有行动能力的分水岭。“五四”具有自由主义倾向的启蒙者只关注思想文化对于个人觉醒的意义,对“社会改造”的路径不甚了解,无政府主义者虽标榜“社会革命”的重要性,却把“社会”理解为要打造出与传统组织和现实政治无关的领域,想凭空在现实利益弥漫的氛围中建立崭新的社会组织,其结局只能是失败。

“五四”时期的社会主义者早年大多数是无政府主义的信徒,但并不排斥政治动员和戒律约束对革命群体的规训作用,也不排斥运用阶级斗争等实现革命的暴力手段,这种手段也是自由主义者所诟病的。我们在此并不想在革命手段的采用上明辨是非,而是更注意中国式的社会主义者对“社会”的认知态度和改造程序之效果如何。一些

社会主义者和无政府主义者都同样意识到,现代官僚机构和教育体制对人性具有压抑作用,比如毛泽东毕生都在批判现代学校与社会的隔阂不通,一生都想实现“社会”与“学校”相通相融的梦想。这让我们联想起当年他的乡先辈左宗棠任书院教习时,不在屋内授课反而跑到山里实地演练攻守进退之战法的轶事,可见其思想与湖湘经世派有着多么微妙相似的渊源关系。“五四”前后,毛泽东曾亲自试办自修大学、夜校、新式私塾等机构进行教育试验。1949年以后的教育改革在学校里增加了务农务工课程,直至发动知识青年上山下乡奔赴农村,均成为毛泽东持续打通学校与社会之隔阂的不懈尝试。因为高等教育的专门化与社会知识吸取途径的日益脱节成为毛泽东自青年时代起就一生挥之不去的梦魇。

问题在于,毛泽东的教育改革方略是建立在科举制的废墟之上的。在我看来,科举制实际上是一个沟通上层体制与底层社会的筛选机制,一部分成绩优秀者如举人、进士被提升到官僚阶层执掌上层政治事务,另一部分秀才、贡生等则被沉淀到基层组织网络中担当民间协调人。这两部分人又分别承担国家的行政和地方自治事务,上层以官僚行政机构为依托完成职责,下层则以宗族等组织为基础行使职权,依附在宗族系统之上的所谓“士绅阶层”就像一条基层组织的输血管,通过科举功名的认同网络相互连接起来,构成一种上下循环的良性系统。

最为重要的是,中国乡土文化的一个重要特点是人才相对均匀地散布在地方上,成为基层建设的支撑力量。费孝通和潘光旦先生曾分析过915个清代贡生、举人和进士的出身,从地域分布上看,52.5%出自城市,41.16%出身自乡村,另有6.34%出自介于城乡之间的市镇。从省份分别上看,直、苏、浙、鲁、皖、晋、豫七省中,乡项百分比超过城项的有鲁、皖、晋、豫四省。这些数字说明科举

制的运转把大部分的人才都留在了乡村。这些人中父亲已有功名的和父亲没有功名的比例,城乡双方几乎相等,城方是 68.32,乡方是 64.36。^①这说明士绅即使跃登龙门后也多半能返本归根,回到地方效力,再继续培养人才。科举实际上不仅为官僚系统提供人才,还通过循环作育的环节为草根社会筹备人才,所以费孝通认为中国士大夫对于地方事业的负责程度比任何其他国家的中间阶级为甚。

清朝灭亡后,科举制随之被遗弃,输血管被强行阻塞,这套上下贯通的循环系统也随之不复存在。不过在辛亥革命之后,尽管科举制被取消,但基层系统的大部分组织至少在形式方面尚保存完好,没有完全遭到破坏,也就是说作为“社会”的根基,其能否生存还有转圜的余地,关键在于地方组织如宗族作为输血枢纽的地位能否得以保留,成为社会变革是否合理的关键。然而历史却走向了反面,在基层起着运转枢纽作用的家族体系在“五四”时期被一致视为攻伐的对象,从无政府主义者的“家族有罪论”到社会主义者如毛泽东的“四大枷锁”论,都把家族列为妨害中国实现现代化的最大障碍。“社会革命”一度成为“家庭革命”的同义词,在狂飙突起的社会革命浪潮中,“家族”、“宗族”以及士绅阶层等等都是首先被扫除的对象。

无政府主义者和社会主义者在对待乡村传统的态度上是一致的,国民政府致力于“上层政治改革”,对基层网络包括士绅社会关系抱有维持现状的态度,还试图维系其原有功能,比如人们至今还津津乐道民国的内阁总理唐绍仪在辞去总理职务时跑到自己的家乡香山县做起了县官。一些知识精英也主张保留乡村中的家族制度作为变革的基础,比如潘光旦就曾比较“民族意识”和“家族意识”,认为“家族意识”的发展不是弊端,甚至说真要有强有力的民族意识,非先有适当的家族意识

不可,真正的民族意识是以家族意识为张本,而脱胎于家族意识的。潘光旦进一步论证说:“所以我们目下所求的,决不是家族意识和家族意识所由培植的工具的革除,决不是以民族意识完全代替家族意识;而是家族意识畸形的修正和这种工具的利导与限制,使不再教家族意识走上畸形发展的途径。宗祠的制度在农村中心的社会里,自有它教育的、伦理的、经济的效用,应在利导与限制之列,而不在取缔与革除之列。”^②

然而基层社会以士绅为治理细胞的组织结构在现代化的冲击下趋于崩溃,几乎无法修复,甚至处于劣绅恶霸当道的境况。面对此困境,中国共产党则主张依靠发动基层民众彻底舍弃传统乡村权力骨架,实现社会变革。这就等于彻底摧毁了士绅作为基层文化承载者的角色,却又缺乏合适的替代者。毛泽东显然意识到了这个问题,他试图通过号召和强迫城市知识青年向乡村流动的办法,弥补基层社会在“士绅阶级”消失后缺少文化资源的窘境,这种强行输血的方法乃是不得已而为之,只有短暂输血的效应而无造血的能力。他没有意识到,城市知识青年所接受的现代学校教育是西方式的专门化教育,与基层的传统教育毫无关联。他的构想是一方面通过城市向农村进行政治输血,另一方面又想通过上山下乡运动使城市知识阶层拥有日常劳动的特征,显然还是延续了无政府主义时期企图建立“社会组织”新式职能的预想,但却因无法与乡村传统进行有效衔接而归于失败。

由此我们可知,把个人觉醒概括为“五四”“新启蒙”思想的神髓固然有其道理,但如果以个人觉醒的程度为唯一标准,并以此自由主义的态度衡量“后五四”时期的政治救亡和社会革命,甚至进而认为这些变革是对“新启蒙”运动的压抑,似乎也容易导致另一种认知偏颇,那就是对具有广泛影响力的“社会”运动所带来的变化视而不见。我并非认为这些运动的效果都是正面的,也并非

想为“后五四”时期所有政治和社会变革所付出的各种代价作辩护,只是想在“五四”90周年诞辰之际,表达自己的一种愿望,那就是“五四”研究应该在更加丰富的认识框架中加以展开,而不要限制了自己的探索视野。

注释:

参见彭明:《五四运动史》,北京:人民出版社1984年版。

参见周策纵:《五四运动史》,陈永明等译,长沙:岳麓书社1999年版。

参见林毓生:《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1988年版。

关于从“天谴论”向“道德论”转变的历史状况,请参见[日]沟口雄三:《中国的思想》,赵士林译,北京:中国社会科学出版社1995年版,第10~17页。

黄仁宇在《万历十五年》中一直强调道德意志所发挥的决定性力量导致明朝的体制运转缺乏活力。这个观点对西方中国学界有很大影响,持相似观点者又可参见狄百瑞:《儒家的困境》,北京大学出版社2009年版。

参见杨念群:《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》,北京:生活·读书·新知三联书店1997年版。

李泽厚:《启蒙与救亡的双重变奏》,载李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社1987年版,第7~49页。

汪晖:《中国现代历史中的“五四”启蒙运动》,载《汪晖自选集》,南宁:广西师大出版社1997年版,第306~340页。

陈独秀:《偶像破坏论》,载《新青年》第5卷第2号(1918年8月15日)。

梁启超:《驳孙文演说中关于社会革命论者》,载李华兴等(编):《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,第527页。

①李华兴等(编):《梁启超选集》,第643页。

②李华兴等(编):《梁启超选集》,第645页。

③李华兴等(编):《梁启超选集》,第646页。

④参见[美]阿里夫·德里克:《中国革命中的无政府主义》,孙宜学译,南宁:广西师大出版社2006年版,第85页。

⑤参见杨奎松、董士伟:《海市蜃楼与大漠绿洲——中国近代社会主义思潮研究》,上海人民出版社1991年版,第135~150页。

⑥梁启超:《新民说》,载李华兴等(编):《梁启超选集》,第213页。

⑦吴稚晖:《无政府主义以教育为革命说》,载葛懋春(编):《无政府主义思想资料选》,北京大学出版社1984年版,第7~8页。

⑧费孝通:《乡土重建》,载《费孝通文集》第4卷,北京:群言出版社1999年版,第334~364页。

⑨费孝通:《乡土重建》,载《费孝通文集》第4卷,第356~357页。

⑩匿名(潘光旦):《笃亲兴仁》,载《华年》第1卷第28期(1932年10月22日)。

杨念群:中国人民大学清史研究所,100872

责任编辑:黄柏莉