

预言与危机(上篇)

——中国现代历史中的“五四”启蒙运动

汪 晖

内容提要 上篇《“五四”启蒙运动的“态度的同一性”》：“五四”启蒙思想缺乏西方启蒙思想的那种分析还原和理智重建的统一方法论，各种相互矛盾的学说在“态度的同一性”基础上形成了一个思想运动，却没有也无法建立有力的思想体系，进而为制度化的社会实践和科学的发展提供理论基础。“五四”启蒙思想与它反叛的对象、与思想者个人的经验和情感体验有着紧密的联系，民主、科学以至进化论等主要不是作为科学的理论，而是作为价值、信仰或道德律令存在于“五四”启蒙思想中。

下篇《“五四”启蒙运动的意识危机》：“五四”启蒙思想提出了“人的解放”以及民主、理性等启蒙主义命题，但在启蒙思想内部同时包含着对于启蒙主义命题的否定力量。第一，“五四”启蒙思想以民族主义作为其内在的前提和基本归宿，关于人的个体性和独特性的思想在面对种族国家等类属问题时不能不陷入矛盾与混乱之中；第二，“五四”启蒙思想提出了启蒙主义的“完整的人”或理性人的命题，但是“五四”时期的“个人主义”却没有自然地 and 自由主义文化和经济关系相联系，而是在情感和伦理领域获得了发展。鲁迅等人在现代文化思潮的影响下提出了人的分裂的命题，而“改造国民性”的思想既包含了对“人的解放”的期待，又体现了对“人的解放”的可能性的悲观主义理解；第三，中国的马克思主义首先是作为启蒙思想的一部分而存在的，但它的“经济决定论”的思维逻辑和阶级斗争、阶级解放的思想，动摇了启蒙主义的“文化决定论”的思维逻辑和“人的解放”的命题，而启蒙运动的基本旗帜“民主”在早期马克思主义者那里遭到严峻的否定和批判；第四，中国传统思想以其现代形式构成了对“五四”启蒙思想的否定，如新村主义、无政府主义。“五四”启蒙思想的危机是内在于这个思想运动之中的，历史事件只不过加速了危机的爆发。

引 言

“五四”时代对中国知识分子来说毋宁是一个辉煌的梦想，一段不能忘怀的追忆。它意味着思想的自由，人性的解放，理性的复归，永恒正义的为时已晚却又匆匆而去的来临。不过，对于一个真实地、历史地存在过的时代而言，这个定义不过是一种神话式的解释。如果说神话表达了一种以令人神往的独特形式所展示的未来，并通过一种具体行动预示着这个未来的实现，那么，“五四”就是这样一种神话。然而，神话还有另一种含义，即它是按照人们的期待而形成的对过去的理解，对真实的历史来说，它仅仅是人们按照某种意识形态的信念而作出的对于“过去”的塑造。“五四”似乎也并没有逃脱这样的命运。历史研究首先意味着历史主义地对待历史，任何对于历史及其人格代表的浅薄的嘲笑也正如一切按照主观的思想形式塑造历史的企图，只能换取历史的无情的嘲弄。当我选择“五四”启蒙运动作为论题的时候，这种自我提醒也许并不多余。

“五四”新文化运动也被称为启蒙运动。要描述这个运动，不能只考察启蒙思想观点和表述这些思想观点的时序，因为正如 E·卡西尔在论述西方启蒙思想时说的，“启蒙思想的真正性质，从它的最纯粹、最鲜明的形式上是看不清楚的”，“在这种形式中，启蒙思想被归纳为种种特殊的学说、公理和定理。因此，只有着眼于它的发展过程，着眼于它的怀疑和追求、破坏和建设，才能搞清它的真正性质。这整个不断起伏的过程是不能分解为个别学说的单纯总和的”^①。我在这里所要写的主要是思想的叙述而不是事件的记录，但这些思想不仅是那个时代的思想家表述的思想原则，而且是那些有意无意地支配、指导和限制了他们的行动（包括表述某

种思想观点）的思想，那些较之明确的观点更为内在、与他们的历史处境和个人经验更为密切的思想。它至少包含了这样两个层次的内容：第一，“五四”启蒙运动是由千差万别、相互矛盾的思想学说构成的，然而作为一个统一的历史运动，它实际上必须找到一种基本的精神力量或情感趋向，从而使得各种纷纭复杂的思想学说获得某种“历史同一性”。一切对启蒙运动的历史叙述，都必须在这种“历史同一性”基础上进行，因为只有这样，才能找到打开个别学说和思想原则之迷宫的通道，才不致在观念的大杂烩中不知所措。第二，“五四”启蒙运动的历史使命与它用以完成这一历史使命的思想武器之间，存在不存在内在的分裂，也就是说，“五四”启蒙运动在提出它的一系列基本命题的时候，是否已经存在自我瓦解的因素？“五四”思想启蒙运动的悲剧性命运在多大程度上源于自身的危机，在多大程度上来自客观的历史情势？“五四”启蒙运动的性质、意义和它的命运就隐藏在对于这些问题的解释之中。我当然无力回答这一切，这篇文章也许仅仅是提出问题而已。

上篇：“五四”启蒙运动的“态度的同一性”

假如我们想寻找十八世纪西方启蒙运动的一般特征，那么按照传统回答，它的基本特征显然是它对宗教的批判和怀疑的态度。然而，启蒙思想家在几乎一切知识领域——自然科学、心理学、认识论、宗教、历史、法和国家以及美学等等——进行重新思考，它显然不能用“态度”这个过于模糊浑沌的词来

表述。按照卡西尔的观点，启蒙思想千差万别，却存在着一个作为所有这些思想活动的出发点和归宿的清晰可辨的中心：启蒙思想抛弃了十七世纪形而上学的抽象演绎的方法，而代之以分析还原和理智重建的方法。启蒙思想家不仅把这一方法论工具运用于心理学和认识领域，还把它运用于历史、宗教批判、法和国家以及美学领域。所谓认识某一对象，就是把它分析、还原为它的终极组织因素，然后在思想中把这些因素重建为一个整体。这种分析重建法正是启蒙哲学的最根本的方法论特征，也是被启蒙运动树为旗帜的“理性”这一官能的真正功能之所在。与此相联系，启蒙哲学在各个思想领域中的活动带有鲜明的经验论的、实证的倾向，它的感觉论的心理学和认识论便是典型的例证。启蒙哲学强烈反对十七世纪形而上学，反对从原理、原则、公理演绎出现象和事实，而主张从现象和事实上升到原理和原则。正是通过这场斗争，启蒙运动极大地推动了西方思想的世俗化进程，促成了科学的蓬勃发展。而这也正是启蒙运动最伟大的历史功绩之一。^②

当人们把“五四”运动作为一个启蒙运动来分析时，首先涉及的是这个运动用各种“新”思想批判和否定了中国几千年的封建传统，提出了“人的解放”、“民主”和“科学”等现代思想，并没有人从启蒙思想的方法论特征这一基本线索来描述“五四”启蒙思想的复杂内涵。这不是偶然的。新思潮的一些代表人物也曾试图把分析和实验的方法运用于历史、宗教和文学领域，例如吴虞、陈独秀等人对家族制度与专制主义的关系的分析，^③李大钊关于物质变动与道德变动的论述，^④胡适的白话文理论和用实验的方法对《红楼梦》进行的考证……《新青年》七卷一期的《新青年宣言》明确声明：“我们相信尊重自然科学实验哲学，破除迷信妄想，是我们现在社

会进化的必要条件。”不能把这仅仅视为受杜威实用主义哲学影响才偶然出现的字句，事实上，启蒙思想家只有对中国社会的政治结构、经济结构、伦理结构……作出精密的分析、还原和重建，才能真正认识从而改造一种心理现象和社会现象。一个成功的改革运动，必须具备关于改造对象和改造结果的相对精密而完备的知识，而这种知识的获得又需要理性的分析和科学的实验。这就是西方启蒙思想对于法国以至欧洲的资产阶级革命的最为重要的贡献。

然而，试图在“五四”启蒙运动中寻找某种一以贯之的方法论特征几乎是不可能的。这不仅因为中国启蒙思想缺乏欧洲启蒙哲学的那种深刻的思维传统和知识背景，更重要的是，中国启蒙思想所依据的各种复杂的思想材料来自各个异质的文化传统，对这些新思想的合理性论证并不能简单地构成对中国社会的制度、习俗及各种文化传统的分析和重建，而只能在价值上作出否定性判断。这里涉及到两个方面的问题：第一，“五四”启蒙运动所推崇和宣扬的各种新思想主要是从西方搬来，而不是来自对中国社会结构和历史过程的独特性的分析，因此许多深刻的思想命题是“悬浮”在人们所处的实际生活状态之上的，它们可能引起人们的震惊，却难以成为全社会持续关注的问题。只有当一种思想与它所分析的对象达到真正契合时，才有可能得出有效的结论。在我看来，真正地体现了“五四”启蒙思想的历史深度的，是吴虞、鲁迅等人对中国家族制度和礼教的分析和批判，这种分析和批判直接触及了中国社会的专制制度和组织结构之不同于西方社会的独特性，从而也就揭示了中国社会变革之不同于西方社会变革的独特性。他们的分析不仅暴露了中国社会组织结构和伦理体系对“人”的严重戕害，而且深刻地说明中国社会变革将不是以皇权或宗教权威的消灭为标

志，因为中国的专制主义是渗透在社会的根本细胞家庭及其伦理形态之中，它并不会伴随专制君主的灭亡而灭亡。事实上，一系列肯定性的命题，如个性解放、妇女解放、思想自由等等，只有在人们意识到自身所处的实际处境之后才具有它们的历史意义。第二，尽管“五四”时期全面地引入了各种西方思潮和学说，但并不象人们想象的那样，是在几年的时间里“走完了”西方几百年才走过的历程。对于西方历史来说，任何一种新兴的思想、学说，无论它以如何叛逆的、反抗的姿态出现，你都能从社会生活的变迁和思维逻辑的衍展中发现它与产生它的社会结构和文化传统的历史的和逻辑的联系。例如马克思主义作为一种崭新的思想体系，它的科学基础、社会生活基础和思维源泉都是十分明晰的。这个学说对于古典经济学、古典哲学和空想社会主义的批判否定是在一种历史逻辑的发展中进行的。然而，对于中国在相当短暂的时期内同时引入的各种学说和社会思想来说，那种内在的历史与逻辑联系并不存在，即使像鲁迅这样深刻的思想家，也可以把施蒂纳、尼采与托尔斯泰、卢梭相并提；许多青年思想家同时信奉着马克思、巴枯宁、克鲁泡特金、列宁、尼采、罗素、杜威……的学说。对于一个思想运动以至一个思想家来说，各种“异质的”学说相并存的局面，是以这些思想学说之间的历史的和逻辑的联系丧失为前提的，因为只有在这个前提之下，各种“异质的”学说之间的那种对抗性、矛盾性和不可调和的分歧才能被忽略不计。^⑤但是，任何一种思想学说丧失了它的历史的和逻辑的生长环境，也就丧失了它的严格的规定性和由这种规定性所产生的历史价值。在这样的历史状况中，寻找作为一个启蒙运动的“五四”新思潮的统一的方法论基础自然变得格外困难。

那么，在缺乏统一的方法论基础，缺乏内在的历史和逻辑的前提下，是什么力量使千差万别的学说、个性各异的人们组成了一个“思想运动”或“新文化运动”？事实上，在中国历史上，没有一个时代的文人象“五四”新文化运动者那样相互之间（团体之间、个人之间）区别得那样分明，也没有一个时代的文人象“五四”新文化运动者那样在如此分明的歧异中保持着较之“歧异”更为“分明”的“同志感”。这种“同志感”是如何形成的？

这种在各种理论矛盾之中仍然保持着的内在统一性乃是一种“基本态度”。如果说使用“态度”这个词描述西方启蒙运动太过模糊和浑沌的话，那么这个词的既明确又模糊的特点却完全适合于“五四”文化运动的特点：它的统一性和它的模糊性。“态度”不属于理论的范畴，不具备理论逻辑的意义，而是人们对于对象的一种带有倾向性的比较稳定的心理状态。胡适后来回顾说：“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”^⑥。根据胡适的看法，这种评判的态度表现为两种趋势。一方面是讨论社会、政治、宗教和文学的种种问题，如孔教问题、文学改革问题、国语统一问题、女子解放问题、贞操问题、礼教问题、教育改良问题、婚姻问题、父子问题、戏剧改良问题……等等；另一方面是介绍西洋的新思想、新学术、新文学、新信仰，如《新青年》的“易卜生号”、“马克思号”，《民铎》的“现代思潮号”，《新教育》的“杜威号”，《建设》的“全民政治”的学理，以及北京的《晨报》、《国民公报》、《每周评论》，上海的《星期评论》、《时事新报》、《解放与改造》，广州的《民风周

刊》……等报纸杂志介绍的种种西方学说。胡适把这两种趋向归结为“研究问题”和“输入学理”。但是，在当时的“反传统”的潮流中，“评判的态度”中认知的因素远弱于情感的因素，因此不足以在总体上建立起“评判的方法”。尽管新文化人物在“研究问题”时发表了不少精辟的分析性意见，但在基本上，“价值判断”的意义远胜于对问题的“结构分析”。所以胡适说，“评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好”^⑦，对于孔教、旧文学、贞操等等的讨论就在于它们对于今人的“价值”。各种西方思想纷至沓来，同一个群体以至同一个人可以同时信奉相互矛盾的学说，其前提就在于“价值判断”：“对于旧有学术思想的一种不满意，和对于西方的精神文明的一种新觉悟”^⑧。因此，“评判的态度”首先是一种价值判断，而不是“分析重建”，虽然这种判断过程包含了某种“分析重建”的因素，但从总体上说没有贯彻为一种普遍的方法。胡适的《新思潮的意义》一文别有针对性对马克思主义传播的含义，但他把“评断的态度”视为“新思潮运动的共同精神”和“根本意义”，的确抓住了“五四”启蒙运动的基本特征。一九一五年九月发刊的《青年杂志》一卷一号发表陈独秀的《敬告青年》一文，那著名的六条准则概括了《新青年》的基本倾向：“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”——这六条准则与其说标明了一种思维的方法，不如说建立了一种对待自身和社会的态度、一种道德律令。“五四”人物也意识到“新思潮”自身常常流于空泛，因而强调审慎分析，例如《新潮》“特辟‘出版界评’，‘故书新评’两栏……就书籍本身之价值批评者至少，借以讨论读书之方法者甚多”^⑨，并指出应分析中国社会的独特性。然而，即使是这些明确地意识到“新思潮”在倡

导“科学”的同时却缺乏科学方法的刊物，也并没能真正贯彻他们的宗旨，事实上，“五四”前后的新文化团体和刊物往往是建立在某种“基本态度”之上，他们虽然有时也标榜某种“主义”，但在理论上从未有过纯粹的“逻辑一致性”。茅盾、郭沫若、郑伯奇、鲁迅等人在阐述文学研究会、创造社和语丝派时，不约而同地强调了各个社团内部的分歧，并使用“基本的态度”^⑩、“创作的态度”^⑪、“共同的态度”^⑫来表述他们的内在“同一性”以及他们相互间的分歧。如果说分歧的个人由于某种“态度”的既明确又模糊的统一性形成了团体，那么对立或歧异的团体也由于某种更为基本的“态度”的既明确又模糊的统一性形成一个历史性的文化运动。

这就是说，“五四”新文化运动在政治、伦理、哲学和文学等方面呈现了一种“无序”而矛盾的特征，它的内在同一性从表面上是看不出来的：作为一个思想启蒙运动，它找不到一个共同的方法论基础，缺乏那种历史的和逻辑的必然联系。然而，这绝不意味着，“五四”启蒙运动没有它的内在同一性，只是这种“同一性”不存在于各种观念的逻辑联系之中，而是存在于纷杂的观念背后，存在于表达这些相互歧异的“观念”的心理冲动之中，也即存在于思想者的“态度”之中。近年来引起巨大争议的“五四反传统主义”，就是作为一种对于对象的相对稳定的心理状态，作为一种“态度”，持续地存在于“五四”以及其后的中国历史之中。

三

任何一个思想运动都体现了一种对待历史传统、现实与未来的“态度”，然而，当一个缺乏内在的方法论基础的思想运动仅仅依靠“态度”的统一性来维系自身的时候，它的命运也就不难想象。在进一步论述“五四”提

出的启蒙主义命题的内在逻辑矛盾之前，我想先分析一下在“态度的同一性”基础上形成的“五四”新文化运动的一些基本特征：

第一，“态度”作为一种心理倾向，它总是指向一定的对象，离开了特定的对象，“态度”的统一性也就不存在了。因此，“五四”新文化运动的最重要的特征就是它的对象性：对于中国传统文化和社会的批判和怀疑。“态度”的对象性特征决定了这个思想运动的各个组成部分必然在与对象的否定性关系中一致起来：重估一切价值、偶像破坏论成为“五四”时期最为流行的思想口号正说明了这一点。一九一九年一月，陈独秀在《新青年》第六卷一号发表《本志罪案之答辩书》，实际上也总结了《新青年》几年来的工作。他指出传统社会“非难本志的，无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠孝节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（特权人治），这几条罪案。”尽管陈独秀声明，这种“破坏”背后运涵了一种共同的价值理想，即“只因为拥护那德莫克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪”，但实际上，《新青年》同人对“民主”和“科学”的理解并不一致：陈独秀把近世文明归结为人权说、生物进化论和社会主义，而在他看来这一切都来自法兰西革命，前者出自拉飞耶特（Lafayette）（他甚至认为美国独立宣言亦其所作），后者“本诸法兰西人拉马尔克（Lamrk）”，后者则有巴贝夫（Babeuf）、圣西孟（Saint-Simon）和傅里耶（Fonrier）^⑧；李大钊则认为，法兰西革命是“立于国家主义上之革命，是政治的革命而兼含社会的革命之意味者也。俄罗斯之革命是二十世纪初期之革命，是立于社会主义上之革命，是社会的革命而并著世界的革命之采色也”，因而他呼唤“吾人对于俄罗斯今日之事变，惟有翘首以迎其世界新文明

之曙光，倾耳以迎其建于自由、人道上之新俄罗斯之消息……”^⑨；胡适则崇拜美国式的民主制度，“美国独立檄文，细细读之，觉一字一句皆扣之有棱，且处处为民请命，义正辞严，真千古至文……”^⑩，他把杜威“实验主义”作为“生活和思想的响导”，“自己的哲学基础”^⑪；鲁迅在倡导“科学”的同时，对“议会制”却存在着怀疑态度……这种对于某种表面看来“共同的”价值理想的不同理解必然而且事实上导致他们的严重分歧，一旦偏离他们一度共同拥有的批判和否定的对象，这种分歧将会以更加尖锐、甚至相互对立的方式呈现出来。这就是说，“五四”新文化精神的持续性主要是从它的否定方面，即所谓“破坏”的方面，衍生和发展起来，肯定方面只有在这个运动没有离开它的直接批判对象时才能呈现出它的模糊的一致性，否则对立和分离就必不可免。

第二，“民主”和“科学”是在新文化运动对中国传统和现实的批判和否定中获得它的意义的，也就是说，“民主”和“科学”首先是作为一种衡量对象的尺度、价值出现在新文化运动的批判“态度”之中的。因此，我们不应到政治哲学和自然哲学，而应到伦理学中去寻找它们的实际的历史意义，应当把它们作为“五四态度”的核心即价值来把握。从某种意义上说，“科学”、“民主”、“进化”等思想已近于宗教式的信念，“怀疑”的态度建立在这种信念之上却并不指向自身。新文化运动总结明中叶以来中国人在“西学”影响下对改造中国的种种“觉悟”，认为政治制度的变革仅仅是较为肤浅的一步，“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，盖犹在徜徉迷离之境。吾敢断言曰：伦理的

觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟”^⑩，因此，独立自由平等首先是作为道德政治的“大原”，作为人的基本伦理准则而出现的，“民主”作为一种“制度化的现实”的意义似乎不如其伦理意义来的重要。在一九一五年至一九一八年间，《新青年》月刊在批判中国专制主义传统的同时，对“民主”思想和民主政治进行了广泛的宣传，然而，这种宣传仍然停留在“态度”的领域，提不出任何实现民主政治的具体方案。多数人倡言不读政治，个别人物如陈独秀，虽然热心政治问题，并分析了“民治主义之基础”但无论是在理论的深度和广度上，还是在寻找建立民主的有效的现实途径上，都显然无法与西方启蒙学者相比较，并表现出自己政治主张的软弱性。^⑪“科学”的口号在这里也是作为一种道德律令出现的。作为一种律令，它并不旨在确立一种关于物性的论点，也没有产生有组织的科学技术研究，也没有建立一整套科学原理，也就是说，对“科学”的倡导仍然主要停留在“人生观”和哲学理论与方法如达尔文学说、孔德实证主义、杜威实验主义、克鲁泡特金的互助论等方面，而没有形成“把科研作为一项持续进行的工作制度，建立一种由社会传播的、有意识加以发展和利用的理论和实践的体系”^⑫，正如传统的“格物”一样，“科学”一词在这里的含义并非指科学的观察和利用，而是指研究人事。如同费正清说的，中国人治学一直以社会和人之间的关系为中心，而不是研究人如何征服自然。作为“科学”倡导的一个结果，胡适等人提出了“整理国故”的任务，试图以批判和实证方法治学，然而这种方法正象清代乾嘉学派那样体现在文史训诂等领域，不甚关心物质技术；同时，“科学”的提倡也没有导致新文化运动的主要领导者制订出一套比较完整的逻辑体系，使人们能够据此以概念来检验概念，并系统地以一种陈述与另一种陈述进行对比^⑬。因此，

新文化运动者在“科学”的名义下对东西文化的比较和其它社会问题的分析，必然是笼统的、含糊的。这里以“进化论”为例，这个“科学”学说是新文化运动的各方代表普遍接受并作为他们的自然科学基础的。然而，这个学说是以传统文化和现实秩序的挑战者和控诉者的面目出现的，它根本不再是一种关于自然的理论，而是试图为人的思想和信仰树立一种规范的律令。在“五四”一般学者那里，“进化论”的这种把“必然”与“必须”混为一谈的内在矛盾完全没有呈现出来，即使如鲁迅这样的认识到进化学说与中国历史生活的“循环”、“轮回”特征的矛盾的人，在表述“进化”学说时也没有试图以这种矛盾为基础发展新的认识体系，甚至并不为此而感到困窘，为什么呢？这就是因为“进化论”在“五四”新文化人物那里并不是作为科学真理，而是作为道德命令出现的，当他们发现历史进程与这种“道德律令”的冲突时，心中涌出的是更加涵涌和悲愤的批判的激情。事实上，正是这种“科学”的伦理化倾向才导致了后来（一九二三年）的“科玄”论战，围绕着“科学的人生观”问题，讨论的并非科学本身，而是寻找一种对待世界和人生的“态度”或信念。对于“五四”人物来说，“民主”和“科学”是揭发昏乱、妥协、肤浅的思想模式与生活方式的最基本途径，是“五四态度”（其对象是传统文化与西方文明）的功利主义的运用，是带有宗教信仰意味的“科学主义”和以反传统主义而不是以制度化的实践和逻辑体系为基础的“民主主义”。

第三，启蒙主义的基本特征即对“理性”的崇拜，“理性主义”强调的是“主观—客观”的同一性，所谓分析重建的方法就是理性主义的体现。“五四”启蒙主义也标举“理性”的旗帜，然而“理性”一词如同“科学”、“民主”一样是以对于传统文化和人格的挑战者和控诉者的面目出现的，它没有或者主要地不是体

现在“五四”启蒙思想的方法论之中。因此，当“五四”思潮在“态度的同一性”的支配下形成一个历史运动时，它的情感性的思考较之理性分析更深刻地表明了这个思想运动的特点。一般说来，“态度”包含认知、情感和意图三种相互联系和制约的成分，在认知成分与情感成分不一致的情况下，情感成分往往比认知成分更重要。情感成分在态度中具有调节作用，当认知成分固定下来演变成一种情感体验时，它就会长期地支配人。

“五四”思潮的这种“情感性”特征可以从下述几个方面来分析：

首先，“五四”文化批判经常不是从某种理论逻辑出发，而是和个人的独特经验相关，对于对象的分析是在独特而深切的个人经验中形成的。正由于此，理智的分析恰恰是以个人的强烈的激情为基础的。即使把象卢梭这样富于激情的思想家的著作，如《社会契约论》和《论人类不平等的起源》，与鲁迅、胡适等人对中国家族制度和婚姻制度的分析相比较，也不难发现中国启蒙思想与个人经验的如此罕见的血肉联系。胡适与鲁迅不仅社会政治见解和各自信奉的思想理论各不相同，而且个人的风格也相差甚远，然而，在抨击“孝道”和“节烈”观的问题上却达到惊人的默契，一九一八年七月胡适发表《贞操问题》，八月鲁迅发表《我之节烈观》，一九一九年八月胡适发表《再论“我的儿子”》，十一月鲁迅发表《我们现在怎样做父亲》。这种共同的态度和相近的立论来自他们相近的个人经验，尤其是内心承受的传统婚姻的痛苦。对于鲁迅来说，偏执狂式的想象（《狂人日记》）和自我牺牲的表达（《我们怎样做父亲》），都是一种反叛和脱离社会的特殊方式，但不仅如此，它撕破了生活的陈腐而使人麻木的表层，使他接触到某种更深刻和更丰富的、但不幸也可能是“虚幻”的事物：鲁迅通过这两种方式充分地表达了传统的残酷和强烈的自我意

识，但同时也试图以某种“崇高的道德感”（这种“自我牺牲”的道德与他在理性上确认的“自他两利”的道德是冲突的）来为自己无法解脱的生活状况作出道德化或合理化的解释。因此，基于他的个人经验，竟然同时出现了逻辑上相互矛盾的道德观。“五四”时期许多思想家和文学家的矛盾不应到逻辑体系中去寻找，而应到他们的个人经验和情感体验中去寻找。他们和他们笔下的反叛人物远非彻底的无所顾忌的英雄，而是陷于传统的世界和偏执狂的世界之间，各以自己的方式陷入混乱。对于他们来说，恰好是对于孤独、迷惘、无用和自己是环境的牺牲者的感觉的自我诉说，表达了他们与传统的疏离：他们通过创造一种新的理解方式而把自己的孤立无援和自卑感转变成胜利和批判的激情。

其次，“五四”人物大多离乡背井，他们或者从异国归来，或者告别故乡并接受了西方文明，他们丧失了传统文人与“乡土”或“地方”的联系和亲近感，因而在自我感觉上成了传统秩序的流放者。尽管他们实际上与这个秩序存在着难以摆脱的联系，但他们却是以一种完全游离于这个秩序的叛逆者的心态展开批判的。在艺术领域，现实主义小说对“乡土”的描绘直接表明了他们的作者对于乡土秩序的残酷与愚昧的否定，而“唯美主义对于人生的发掘和象征主义对于形象的探索，都表明一种态度，即对于人们在这个世界上曾经一度共有的准则与体验，表示极端厌恶或怀疑”^②。“五四”人物把个人的独立性，如“孤立的人”、“独异”、“个人的自大”作为普遍性的思想命题，这与同时期文学作品越来越夸张地专注于人的内心和情感，以至形成各种远离现实世界的“理想”和某种程度的滥情倾向是同源的，都和“五四”人物与乡土秩序的这种疏离感相联系：无论是孤独，还是自卑，都已不是偶然的、个别的情绪，而是一种普遍性的态度，一种意识形态，一种整

整一代知识者所共有的生活方式。伴随着这种疏离情绪越来越被强调,文化理论上的“反传统主义”也就愈加激烈,以至超越他们对传统文化的理性的认知和分析,表达出那种被称之为“整体性的(totalistic)反传统主义”的意识趋向。应当提醒注意的是,这种“整体性”不是体现为一种“理论”,而是体现为一种未加逻辑分析的意识形态,一种在理性旗帜覆盖下的感性的力量。

上述分析说明:由于缺乏统一的方法论基础,“五四”启蒙思想没有形成一个有力的思想体系,从而为制度化的社会实践和科学的发展提供理论基础;各种思想学说在“态度的同一性”支配下构成了一种怀疑主义的意识形态,它们的逻辑前提的丧失也表现了一种实用主义的倾向,“五四”的广泛的包容性体现了“思想自由”的原则,却也和这种实用的态度相联系(即忽略各种学说的内在规定性);“五四”思想与个人经验的深切联系体现了一种激情的力量,而激情的“激烈性”又总是与它的短暂性的与非理性相联系的。“五四”启蒙思想在批判中国传统的过程中,提出了“民主”与“科学”以及有关“自由”的现代命题,完成了它的伟大的历史使命,但由于缺乏那种分析和重建的方法论基础,从而未能建立一种由社会传播的、有意识加以发展和利用的理论和实践的体系。作为一个例外,“五四”白话文的成功,正是由于白话文的倡导建立了这样一种理论和实践的体系,从而使得社会及政府把白话文的实践作为一项持续进行的工作制度。

- ③ 吴虞:《家族制度为专制主义之根据论》,陈独秀:《孔子之道与现代生活》,李大钊:《孔子与宪法》等等。
- ④ 李大钊:《物质变动与道德变动》,《新潮》2卷2号;《由经济上解释中国近代思想变动的原因》,《新青年》7卷2号。
- ⑤ 毛泽东在回忆《新青年》对他的影响时说:“在这个时候,我的思想成了自由主义,民主改良主义,乌托邦社会主义等等观念的一种奇怪混合物。关于‘十九世纪的民主主义’,乌托邦主义,和旧式的自由主义等等,我有一些模糊的情感,但是我是确定地反军阀主义的……”《五四运动回忆录》(上),第7页,中国社会科学出版社,1979。
- ⑥⑦⑧ 胡适:《胡适文存》卷四,第1022—1023、1023、1028页,上海亚东图书馆。
- ⑨ 《新潮发刊旨趣书》,《新潮》1卷1号。
- ⑩ 茅盾:《关于“文学研究会”》,《中国新文学大系·小说一集·导言》。
- ⑪ 郑伯奇:《中国新文学大系·小说三集·导言》。
- ⑫ 鲁迅:《我和〈语丝〉的始终》。
- ⑬ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《新青年》1卷1号。
- ⑭ 李大钊:《法俄革命之比较观》,《言治》季刊第3册,1918年7月1日。
- ⑮ 胡适:《藏晖室札记》卷一,第13页,1911年3月9日记,上海亚东图书馆。
- ⑯ 胡适:《胡适口述自传》,第91—92页,台北传记文学出版社,1981。
- ⑰ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《新青年》1卷6号。
- ⑱ 参看《新青年》3卷1号《对德外交》,3卷4号《时局杂感》,5卷1号《今日中国之政治问题》等文。
- ⑲ 费正清:《美国与中国》第56页,商务印书馆,1987。
- ⑳ 这也正是费正清所分析的中国科学发展的重要障碍之一,它确实与传统儒家思想传统有很内在的联系。参看同上书,第57—58页。
- ㉑ 《新编剑桥世界近代史》第11卷,第181—182页。

(待续)

①② E·卡西勒:《启蒙哲学》第5、3—4页,山东人民出版社,1988。