

# “自觉”的分殊及其文明史向度

——欧战背景下东西文化论争的启蒙张力

杨位俭

(上海大学 文学院, 上海 200444)

**[摘要]**在欧战启动的“新战国时代”,中国被进一步卷入到世界危机与国家危机迭加的境遇,针对这一复合性危机前提,陈独秀、李大钊、杜亚泉和梁启超等人都通过“自觉”的阐发来进行回应,其中包含着个人主义、民族主义乃至世界主义等不同向度的价值驱动,承具丰富的启蒙张力。欧战背景下中国知识分子之间的文化论争具有文化自觉与文明自觉的双重特征,他们对战争与文明史观的批判成为超克帝国观念的契机,体现了经由主体反思通达人类世界普遍关怀的历史性突破。

**[关键词]** 欧战; 东西文化论争; 自觉; 文明观

**[中图分类号]** I206.6

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-3842(2023)05-0035-07

“自觉”(以及“觉悟”)是新文化运动时期知识分子频繁使用的一个语汇,这一自觉既包括情感、意志、伦理、理性等内在复杂性维度,也显现了立国与立人、外部危机性与文化自主性、民族主义与世界主义等矛盾向度。欧战所引发的世界危机与国家危机使“自觉”进一步产生聚焦,并提供了群己、古今、中西之间辩驳与统合的历史契机,参与启动了20世纪新文明的再造,体现了新文化运动、尤其是东西文化论争中知识分子经由主体反思通达人类世界普遍关怀的历史性突破。

## 一、被委以重任的青年及其自觉

《青年杂志》创刊于欧战发生的次年,陈独秀在创刊号上的开篇《敬告青年》中就鲜明地提出了青年自觉的问题。在欧战骤起的国际形势下,他认为危与机并存,“笃旧者固速起危亡,善变者反因以竞进”<sup>①</sup>,国家和个人竞存于世,若要不被淘汰,必须遵从新陈代谢的“宇宙之根本大法”,急起直追、自觉奋斗。与一般国人视甲午庚子为耻辱不同,陈独秀将其当成“福音”,因为遵从“宇宙之根本大法”,这恰恰是使中国“进化”到更高文明阶段的历史契机。在随后的《一九一六》和《吾人最后之觉悟》中,陈独秀更将欧战和当时的南北战争看成是“新旧思潮之大激战”,警醒“居于世界之一隅”的“吾国吾民”须以伦理觉悟为彻底的觉悟<sup>②</sup>,延续了《敬告青年》中阐发自觉的理路,然而以“伦理觉悟为最后的觉悟”,却是相较政治觉悟而言的。陈独秀在《一九一六》以“罪孽”“羞耻”“虽

**[基金项目]** 本文系国家社会科学基金项目“海内外一战华工书写文献整理与研究”(项目编号:20BZW178)之阶段性研究成果。

**[作者简介]** 杨位俭,上海大学文学院教授、博士生导师。

<sup>①</sup>陈独秀:《敬告青年》,《青年杂志》,第1卷第1号,1915年9月15日。

<sup>②</sup>陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》,第1卷第6号,1916年2月15日。

倾江汉不可浣也”如此沉痛语气指摘过往,显然与1915年的“二十一条”国耻以及袁氏称帝有关,鉴于严重的政治教训,他认为从根底上重塑国民人格才是政治革新的前提,因此将伦理改造置于比党派政治更优先的地位。陈独秀所讲的伦理觉悟,实际上就是伦理解放,即破除旧的伦理道德约束、将一切推倒重来,但是主体革命理应首当其冲,“当此除旧布新之际,理应从头忏悔,改过自新。一九一五年与一九一六年间在历史上划一鸿沟之界,自开辟以迄,一九一五年皆以古代史目之,从前种种事至一九一六年死,以后种种事,自一九一六年生。吾人首当一新其心血,以新人格,以新国家,以新社会,以新家庭,以新民族。必迨民族更新,吾人之愿始偿,吾人始有与哲族周旋之价值,吾人始有食息此大地一隅之资格。青年必怀此希望,始克称其为青年”<sup>①</sup>。似乎是受到德国在欧洲战场上有利攻势的鼓舞,陈独秀期待的1916之世界大变犹如新纪元的开端,尽管他对德国的运势未免看走了眼,但这个世纪之变的期待还是在后来基本得到了应验。

同样面对欧战的大刺激,《新青年》同人刘叔雅(即刘文典)对青年自觉的呼唤则更为激进,“擘肌为纸、剝肝为墨,哀鸣于吾青年之前,促其自觉”,他基于今日“伏尸百万”“朱殷千里”战祸之惨烈,嘲讽那些空谈和平的人无异痴人说梦,强烈主张“战斗乃人生之天职”,鼓励青年“人人以并吞四海为志,席卷八荒为心,改造诸华为世界最好战之民族,国家光荣”<sup>②</sup>,这种对战争的自觉在欧战前期直接对应着紧迫的现实危机,文治、去兵的政治传统已明显不能适应“新战国时代”的要求,要想在国际竞争中自存,国家必须壮大军备,国民也要像普鲁士人那样勇武强悍。在这一点上,陈独秀与刘文典有暗合之处,陈独秀在《今日之教育方针》中就倡导“兽性主义”：“兽性之特长谓何？曰意志顽狠，善斗不屈也；曰体魄强健，力抗自然也；曰信赖本能，不依他为活也；曰顺性率真，不饰伪自文也。哲种之人，殖民事业遍于大地。唯此兽性故，日本称霸亚洲；唯此兽性故，彼之文明教育，粲然大备”<sup>③</sup>。显然，这种强种尚武的观念也构成了当时陈独秀、刘文典等人文明理解的核心部分，在他们看来，战争就是世界进化的动力：“战争者，进化之本源也；和平者，退化之总因也。好战者，美德也；爱和平者，罪恶也”，“举凡国家之兴废，个体之存亡，人之为圣贤为禽兽为文明为野蛮，莫不由于战争之胜负”<sup>④</sup>；在《军国主义》一文中，刘文典从宇宙演化的模式出发，论证合群相争是军国主义生成的必然逻辑，国人除奋斗力争之外，无以自存，所以他大声疾呼，乞青年之觉悟<sup>⑤</sup>，他对于“强弱即曲直”“威力即正义”的主张，与德国军国主义鼓吹者般哈提将军(General Von Bernhardi, 刘文中误作“龙哈的”)如出一辙，显然是受到了德国战争哲学的影响；虽然亡国危机之下强种尚武观念具有充分的正当性，但是以战争为文明进化的动力，并据此作为民族优劣和生存合法性判断的依据，却暴露了那种被《新青年》同人视为文明进化理想范型的“强者”所具有的野蛮基因，弱小民族的解放政治如果不能触及殖民霸权的本质，那就不过是在复制加害于自身的强势话语，甚至逆转而成为霸权本身，(像德国曾经意欲的那样)变成新的殖民帝国。在袁世凯意图重建帝制的现实语境下，对战争与文明史的态度才是真正标识知识分子能否超克帝国观念的分水岭。因此“以何为自觉”“如何自觉”既决定了主体内在性重建的深度，也外显了启蒙政治的博弈强度。

李大钊对于自觉的阐发主要诉诸青年的生命活力，而这种生命活力是由世界进化所提供的未来性和普遍性支撑的，“青年之自觉，一在冲绝过去历史之网罗，破坏陈腐学说之囹圄，勿令僵尸枯骨，束缚现在活泼地之我，进而纵现在青春之我，扑杀过去青春之我，促今日青春之我，禅让明日青春之我。一在脱绝浮世虚伪之机械生活，以特立独行之我，立于行健不息之大机轴。袒裼裸裎，去

①陈独秀：《一九一六年》，《青年杂志》，第1卷第5号，1916年正月。

②刘叔雅：《欧洲战争与青年之觉悟》，《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

③陈独秀：《今日之教育方针》，《青年杂志》，第1卷第2号，1915年10月15日。

④刘叔雅：《欧洲战争与青年之觉悟》，《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

⑤刘叔雅：《军国主义》，《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

来无罪。全其优美高尚之天,不仅以今日青春之我,追杀今日白首之我,并宜以今日青春之我,豫杀来日白首之我,此固人生唯一之蕲向,青年唯一之责任也”<sup>①</sup>,李大钊把行将朽亡的国家比作白首老年,以进化观赋予青年摧枯拉朽的重任,不过他所设想的进化之路并不局限于国家的改造和生存的竞争,而是“企图世界的幸福”,“要把中国这个地域,当作世界的一部分,由我们居住在这个地域的少年朋友们下手改造,以尽我们对于世界改造的一部分的责任”<sup>②</sup>。李大钊的《青春》刊发于《青年杂志》更名《新青年》后的第一期,陈独秀在同期首篇《新青年》中特别指出青年“新”“旧”之大别,“以促吾青年之警觉”。所谓新旧之别,非以年龄身体而论,而在是否具有除旧布新的革命精神。两人彼此呼应,李大钊尽管没有提及陈独秀此前明确宣示的所谓“宇宙根本大法”,但以“进化”为改造世界的理据,这与陈独秀基本是一致的。

高一涵在《青年杂志》上分三次刊发的《共和国家与青年之自觉》中将青年自觉分别对应国家、社会、一身(个体)三个层面,并进行了系统的理论阐发。他认为共和时代之人民,其第一天职“则在本自由意志(free will)造成国民总意(general will)为引导国政之先驰”,而“惟在染(专制之)毒较少之青年,其或有以自觉”,为保障民权不受政府团体之伤害,“我任重道远之青年安得不耸起双肩自负此责”。高一涵将自觉的发生诉诸“自心”“天性”,几乎否定了任何旧有的外在规约:“古者象天尊地卑以定天泽之分,故君臣大义无所逃于天地之间,今者地象圆球,飞悬太空,而无上天下泽之判,随所在以观,皆觉平等,故人民思潮基之趋于齐平,此道德取象天地之说也。然不佞以为,道德为人心之标准,本心之物,惟有还证自心,以求直觉,则所谓求知天性是已。”<sup>③</sup>在高一涵这里,天性是构成理性秩序与正义目的的条件假设,“所谓天性,乃得诸亶降之自然,不杂于威势,不染夫习惯,顾所谓自然,特不杂第二势力于其中而已,亦非最初最稚之谓也,必也随其禀赋之奇,施以修缮之力,苟为吾性所固有,即当焕然充发,俾无所遗。循特奇之禀,而之于其极,不可奔向轨外以求苟同,忿也、欲也、己也、私也,既为吾性之所涵,即当因势利导,致之于相当之域,俾各得其发泄致用之机,不当惩之窒之克之制之,使无可排泄之余地,而溢而横流也”<sup>④</sup>。他主张青年个体自觉须启之于尽性自然,“活泼其心,方刚其气,仔肩巨责”,其后则“以进步自任”。关于以何为自觉,他以“志”“胆”“识”作为“青年自觉之道”并重新赋予这三个概念以现代启蒙理性内涵:“志者,根诸心,发诸己,非可见夺于他人,而亦非他人所能夺者(自由意志)”,“胆者,本此正鹄,鼓其豪兴,以赴前途,无所于惧,无所于恐者也(敢于公开运用你的理性)”,“识者,御事以理,判案以律,推其原因,有以知其结果者也。故识之本在学,学者,籀其因果公例,用以数往知来,见其然而必以推其所以然者也(理性智识)”<sup>⑤</sup>。尽管“人生而自由”构成了高一涵道德自觉论的形而上学基础——“道德之根据在天性,天性之发展特自由,自由之表现为舆论”,但在实践上,正义的达成则受到理性法则的制约并须符合善好的目的,因此高一涵又提出“自利利他主义”的社会自觉概念,这进一步容纳了“伦理自觉”的关系性维度,“自利利他主义必以小己主义为始基”,即个体的自觉需要容纳“小己主义”,但必须与社会公益相统一,从而形成公共生活(社会),“吾辈青年,即应以谋社会公益者谋一己之私益,亦即以谋一己之私益者谋社会之公益,二者循环,莫之或脱”<sup>⑥</sup>。相比较前述直接诉诸自觉召唤的话语方式而言,高一涵对青年自觉及其政治能力的阐述更具学理性,这为《新青年》同人的启蒙主张提供了相对坚实的理论支援。

①李大钊:《青春》,《新青年》,第2卷第1号,1916年9月1日。

②李大钊:《“少年中国”的“少年运动”》,《少年中国》,第1卷第3期,1919年9月15日。

③高一涵:《共和国家与青年之自觉(一)》,《青年杂志》,第1卷第1号,1915年9月15日。

④高一涵:《共和国家与青年之自觉(一)》,《青年杂志》,第1卷第1号,1915年9月15日。

⑤高一涵:《共和国家与青年之自觉(三)》,《青年杂志》,第1卷第3号,1915年11月15日。

⑥高一涵:《共和国家与青年之自觉(二)》,《青年杂志》,第1卷第2号,1915年10月15日。

## 二、“新战国时代”的文化论争和“无主体的历史”

这一时期知识分子对自觉的阐发,都直接或间接地以欧战激化的时局问题作为其危机意识的出发点,以上《新青年》同人如此,其他如杜亚泉、梁启超、章士钊等亦如此,在相关论述中,自觉和觉悟并没有被刻意区分,这两个词经常会交替使用。对杜亚泉而言,自觉的发生非专涉青年,杜亚泉使用的主语一般是“吾侪(我们)”,这既是指国人全体,也把自己放在其中,但其主体的指向并不明显,那么这种自觉应该是更侧重于“理”的主张,而非个体的感觉和情动;相比之下,《新青年》同人对青年则常用“敬告”“忠告”“警告”来促其自觉,从话语的关系来看,青年还处于待成熟、需要他觉的状态,就像武者小路实笃在《人的生活》和《一个青年的梦》中刻画的“不识者”与“未能力者”(青年)的关系那样,“不识者”具有智识、判断力,为启发青年在战争危机之下的自觉心,甚至需要对青年的混沌不觉或者孱弱当头棒喝,其所诉诸的启发觉悟的形式也是多元的、切身的。欧战在观念层面直接暴露的是主体理性和国家理性的先天缺陷,弱肉强食的竞争法则和战争屠戮在观念上具有同构性,尤其是工业化战争深刻动摇了西方现代理性主义的自信,柏格森、倭铿等提出的具有非理性主义倾向的生命哲学成为反思战争与“文明病”的重要思潮。但是中国思想界的启蒙运动更要求以主体理性反抗宗法束缚、以国家理性实现富国强兵,当这种启蒙意识与世界大战引发的新的危机意识遭遇时,就催化了一种更为复杂的“自觉”的思想反应——它既要筑牢主体性根基,又必须外延关系理性,这给中国思想传统提供了参与重建世界文明的历史机遇,而所谓“伦理觉悟”的复杂展开也就成为理解新旧、东西之争的关键所在。

杜亚泉直接将时局与中国的战国时代相提并论,所谓“思想战”的命名即是在总体战语境下一种看待思想与政治问题的战时话语形式,但杜亚泉对“思想战”的预设还是以思想止战,希望通过关系理性的重建克服东西方都面临的现代危机和文明危机。在欧战爆发仅一个月之后,杜亚泉就敏锐地指出,“此次大战争之关系于吾中国者,一为戟刺吾国民之爱国心,二为唤起吾民族之自觉心。此虽为间接之影响,而关系于吾中国十年内之变局者,当以此为最巨”<sup>①</sup>。所谓“民族之自觉心”,即是在“新战国时代”有关民族持存发展的危机意识。兵戈杀戮,启其觉悟之机,杜亚泉在欧战之初着重考虑的是列强在中国的均势打破之后,日本的扩张威胁和国际秩序未来走向对中国的影响,他紧接着就深入到战争的思想根源层次,反思现代性自身一系列的迷失,这种危机意识从根本上不同于体用论的文化本位取向,对杜亚泉而言,欧洲并不是一个虚幻的他者,而是内在于中国自身历史意识的幽灵,“观诸欧洲大战,因科学发明输运便捷之故,其激战之时日及其人民所遭之痛苦,较诸以前之战事,有过之而无不及焉,可知吾侪所怀片面理想之不适用矣”<sup>②</sup>,“吾人对此时局,自不能不有一种之觉悟,即世界人类经此大决斗与大牺牲以后,于物质精神两方面,必有一种之大改革”,“即如吾国之南北战争,本以参战为诱因,近以受此影响,退兵罢战,可知吾国人于时局上已有若干觉悟。但觉悟程度如何,与吾国将来对于世界之大改革能否适应,至有关系。”<sup>③</sup>在普遍的世界联系之中,中国的变革与世界的变革密不可分,中国的危机也隐含在“宇宙之根本大法”的危机中,归根结底,这是一场普遍主义的危机、欧洲现代文明的危机,而自觉的发生也必然直接或间接地指向这一问题。

晚清以降,中国知识分子的文明想像越来越受到进化史观的驱动,以演进到西方文明范型为历史目的,而将中国置于亚文明或次级文明的等级序列中,无论激进者或保守者,几乎无一不受到这一文明史观的潜在影响,即使对此文明史观的挟制有反思者,也基本上是以例外论或特殊论来

①杜亚泉:《大战争与中国》,《东方杂志》,第11卷第3号,1914年9月1日。

②杜亚泉:《今后时局之觉悟》,《东方杂志》,第14卷第8号,1917年8月15日。

③杜亚泉:《大战终结后国人之觉悟如何》,《东方杂志》,第16卷第1号,1919年1月。

仓促应对,很难具有普遍性意义。欧战的爆发,充分暴露了居于世界支配地位的文明范型的深刻危机,杜亚泉由此提出,“自欧战发生以来,西洋诸国日以科学发明之利器戕杀其同类,悲惨剧烈的状态,不但为吾国历史之所无,亦且为世界从来所未有。吾人对于向所羡慕之西洋文明,已不胜其怀疑之意见,而吾国人之效法西洋文明者,亦不能于道德上或者功业上表示其信用于吾人。则吾人今后不可不变其盲从之态度,而一审文明真价之所在”<sup>①</sup>。这种根本性的怀疑,明显不同于陈独秀等人对西洋文明的笃信,这也构成了双方论争的焦点。当然,这并不意味着杜亚泉放弃了文明进化的观念,而是对历史演进的目的和路径相较战前流行的社会达尔文主义以及东西新旧的序列更具有批判性的理解,在1917年的《战后东西文明之调和》中杜亚泉写道,“平情而论,则东西洋之现代生活,皆不能认为圆满的生活,即东西洋之现代文明,皆不能许为模范的文明;而新文明之发生,亦因人之心之觉悟,有迫不及待之势。故战后之新文明,自必就现代文明,取其所长,弃其所短,而以适于人类生活者为归”<sup>②</sup>;“今大战终结,实为旧文明死灭,新文明产生之时期。旧文明者,即以权利竞争为基础之现代文明,而新文明者,即以正义公道为基础之方来文明也。但此在欧洲言之则然,若就我国言之,则当易为新文明死灭,旧文明复活之转语”,所谓“旧文明复活”,他是依据“今日固以权利竞争为新文明,而以正义人道为旧文明也”,“近二十年来之纷扰,实以权利竞争为之历阶,皆食此所谓新文明者之赐,与欧洲国际间纷扰之祸根,实为同物”<sup>③</sup>,新旧易位,是价值重估的结果,杜亚泉为文明进化重新排定了顺序,也正是在这个前提之下,中国文明也就有可能再次获得进场的机会:“中国人既为人类之一部分,则对世界之未来文明,亦宜有所努力,有所贡献。中国固有文明,虽非可直接应用于未来世界,然其根本上与西洋现代文明差异殊多,关于人类生活上之经验与理想,颇有足以证明西洋现代文明之错误,为世界未来文明之指导者。苟以科学的法则整理而刷新之,其为未来文明中重要之一成分,自无疑义。”<sup>④</sup>杜亚泉认为中西文明都出了问题(统称“文明病”),接下来应该融合再造一种新文明,他开出的药方是接续、调和与统整,接续是古今问题,调和是东西问题,而统整则是宇宙论式的总体性目的及其方法论,在他的理路中,“科学法则”应该是更接近一种理性原则。

但正如有论者所指出的那样,“在‘文明调和论’的框架下,东西文明、新旧思想被置于一种客观的结构之中,杜亚泉仔细地勾画去取的方法,却无法说明由谁来对之进行汲取与调和,使之陷于一种‘无主体的方法论循环’,而‘新文化运动’以‘运动’界定‘文化’,以‘文化’创造‘运动’,它所召唤的是一个运动的主体,以及这个运动主体的政治”<sup>⑤</sup>。从一种历史的效果来看,杜亚泉设想的新文明走向并没有落实到具体的担当主体,相反还容易被当成历史的逆向运动,究其原因,主要在于杜亚泉并不信任竞争和强力推动的文明进化,而意图重建一种理性节制的进步史观,因此呈现出一定的保守特征,这一点在他与蒋梦麟有关新旧的辩论中显露无疑。蒋梦麟所提出的“新思想是一个态度,这一个态度是向进化一方面走”<sup>⑥</sup>,貌似因“态度”浅化了新思想的价值,实则准确捕捉住了“时势”的某种有力趋向,以耻感促觉醒是创造并介入时势的有力方式。所谓“新”,非简单知识之新、理路之新,其实质是新的历史趋势,新思想应该能够深刻地把握并介入这种历史趋势之中;而杜亚泉则通过指出态度实非思想、时与新不一致、思想与实践悖论等,提出新思想应破除感性冲

①杜亚泉:《静的文明与动的文明》,《东方杂志》,第13卷第10号,1916年10月10日。

②杜亚泉:《战后东西文明之调和》,《东方杂志》,第14卷第4号,1917年4月15日。

③杜亚泉:《大战终结后国人之觉悟如何》,《东方杂志》,第16卷第1号,1919年1月。

④杜亚泉:《新旧思想之折衷》,《东方杂志》,第16卷第9号,1919年9月。

⑤汪晖:《文化与政治的变奏——战争、革命与1910年代的“思想战”》,《中国社会科学》,2009年第4期。

⑥蒋梦麟:《新旧与调和》,《晨报》1919年10月13、14日。

动,强调理性自觉,不能受态度和冲动强迫<sup>①</sup>。这实际上暴露了两者立论之间势与理的冲突,所以蒋梦麟认为杜亚泉将情感意志排除在思想范围之外的理性界说本于宋儒性理说,是有道理的。但是蒋梦麟只讲对了杜亚泉注重心性自觉的一面,没有对其思想中的理性原则给予足够重视。其实杜亚泉对于进化与时势的走向并非没有把握,比如他对于劳动主义、互助论和“社会主义”都明确表示过支持并进行了系统的论述,他主张“表面上为奋斗的个人主义,精神上为和平的社会主义”,“共产均富之社会,虽不能实现于今日之世界,但不妨建设之于吾人之心”,“以俭惜物,以勤治生,严于守己而勿吝于给人,是为中国之古君子,是为世界之新人物”<sup>②</sup>等之类的说法,就类似一种儒家式的社会主义理想。虽然在杜亚泉的理论体系中,物质与道德、生活能(生产)和生活费(消费)、治心与治世似乎均能周全论述而不致偏废,但诉诸“人心”改造、反省警勉,期望由“治己”而达“治世”,在心物、群己之间仍缺乏有效的统合,因而必然暴露出知与行的断裂。退出文化论争的杜亚泉后来走向了平民教育的道路,这大概可以看作是以事功弥合理论断裂的一种行动自觉。

### 三、从文化自觉到文明自觉

在五四前后,李大钊、陈独秀等人对前期新文化运动中混杂的社会达尔文主义、军国主义进行了批判和扬弃,重建了对弱小民族的普遍认同(新的世界主义观念);杜亚泉着眼未来人类世界共同的进步,启发青年不要走向帝国霸权的道路,部分抑制和对冲了殖民话语的影响,实际上与李大钊在文明理路及旨归上有诸多亲和之处;梁启超所提出的“世界主义的国家”,吸收了中国古典思想中的宇宙论模式来构造世界乌托邦,在更普遍的意义上一己一身对世界文明所应尽的责任,而不是极端地只爱自己、只爱所属的国家,他将此看作是中国人必须完成的文明自觉,这一自觉立身于自强不息,旨归在普天之下:“人类的全体才是‘自我’的极量”,经由“尽性主义”“地方自治”逐渐通达“世界主义的国家。”<sup>③</sup>在这一理路之下,不单人和人可以互助共生,而且立身与立国也不矛盾,梁启超认为孔子“尽性赞化”“自强不息”,老子“各归其根”,都可以具有现代阐释、转化的可能,也是防止集体和威权对个体自由侵夺的理据。超出现代主体理性的“身”的概念,使“小的自我”“肉自我”和“大的自我”“灵自我”发生了统一的可能,而前文高一涵的“自心”“天性”,以及蒋梦麟的“官觉”“感情”“意志”<sup>④</sup>均可与梁启超世界主义的自由观和国家观大致相通,只不过他们可能不太同意梁启超以古为新的说法。

在新文化运动中被寄予厚望的个体之自觉,构成了个人和群体、国家之间的能动性来源,它既促成内在的自觉,也由自觉进行“否定之否定”式的辩驳重构,在这个过程中,不仅是精英思想者,作为群体概念的青年、国人也被赋予“自觉”的主体性要求,因此一种内在化的人的观念不仅没有退场,而且得到了强化。毋庸置疑,自觉的发生必须透过个体进行,但新文化运动之自觉的形成不单诉诸于主体理性,同时也包含着官觉、感情、意志等丰富的发生维度,它将个体置于强烈的生命-政治运动过程中,彰显自觉的历史意识;它所召唤的也不只是文化自觉(对本民族文化特殊性的自觉),而根本在于文明史观的反思和重建。在(广义的)新文化运动<sup>⑤</sup>的视野之下,新旧之争成为启

①杜亚泉:《何谓新思想》,《东方杂志》,第16卷第11号,1919年11月。

②杜亚泉:《新旧思想之折衷》,《东方杂志》,第16卷第9号,1919年9月。

③梁启超:《欧游心影录》,《梁启超游记》,上海:东方出版社,2012年版,第47页。

④蒋梦麟:《何谓新思想》,《东方杂志》,第17卷第2号,1920年1月25日。

⑤提出新文化运动的广义定义,是为了突出新文化运动作为新旧历史观念辩证运动的本质,与那种从词源考古和简单政治判断来定义新文化运动的方式进行区分。广义的新文化运动应该包括杜亚泉、梁启超等参与新旧历史观念辩证运动的所谓保守主义者。

动文明反思与史观辩证的有效动力,也是自觉的维系之处;以何为新、何以成新的思想启蒙运动,包含着个体自觉、社会自觉和国家自觉(高一涵)等复杂而又相互缠绕的能动层面,提供了群己、古今、中西之间辩驳、统合的历史契机,具有丰富的启蒙张力,由此新而化之、动之,将主体内在性的维度统一在争夺或达致合目的的文明进化这一人类历史进程之中,呈现出强大的历史构造能力。正如我们前面讨论的,考察新文化运动中的新旧辩证运动,不应只是关注中国内部的文化更新和国民再造,还须放眼整个世界范围内的文明激荡共生,中国的问题内在于世界的问题之中,密不可分。在这个中国危机与世界危机迭加的关键时刻,中国的变革与世界的变革呈现出高度的同构性,普遍主义的危机为中国思想传统提供了参与重建新文明的机遇,历史维度的新旧张力进而转换为个体、国家和世界关系的重建动力,一种新的生命观、民族观和宇宙观的统一运动由此展开,也恰恰是在这个意义上,由欧战触发的中国知识分子之间的东西文化论争同时具有了文化自觉与文明自觉的双重特征。

在英语语境中,文明(civilization)和文化(culture)是两个层级的概念,文明意味着中心与边缘、归化和征服,包含了特定的文化等级秩序。长期以来,文明和野蛮的区分建立在基督教宗教统治的合法性及其衍生的普遍主义现代性之上。但是在德语语境中,文化既有特殊性对抗英法普遍主义文明的意义层次,也有对文明的僭越和替换,根据雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)的解释,德语里 Kultur(culture)借自法语,它和 civilization 同义,但在 18 世纪它的批判性用法是将多元文化相对于正统主流的文明而提出来,这尤其表现在浪漫主义运动中。有学者指出,德国人的文化自觉,是在普世文明的外在压力下,试图从德意志自身的历史、语言和宗教传统中发现民族独特的本真性;而文明自觉,则是通过启蒙去克服自己的独特性,成为英法那样的普世国家<sup>①</sup>。中国的情况与德国有类似的地方,即在对西方文明的引入过程存在着否定自身民族文化的“文明化”取向,但同时也出现了不断发现和确证本民族历史的特殊性和独立性的文化自觉,从而走向文化民族主义。

文明这一概念引入中国,主要以日本思想家为中介,中国近代思想构造中的文明范畴与《易经》中文明之义已大不相同。近代以来中国知识分子对文明的理解和使用重在接受和顺应世界进化的潮流,效仿欧洲文明;但是经过日本和中国的知识分子吸收和改造之后,也发生了文明范畴的变易和新生,比如亚细亚主义、黄白人种冲突、东西文明二元观等等都是对既有文明观的扩展。从近代以来文明观引入中国的过程来看,前期文明自觉主要指福泽谕吉意义上对西方文明化的追求,然而经过欧战之后,中国知识分子对这种文明观已经扬弃,他们意识到狭隘的国家主义、物质主义、强权逻辑的非文明性,中国不能再把这些东西当作普遍性的尺度,这种新的文明自觉既要反思英法的自由主义——因为个人主义的扩张构成了普遍竞争(战争)的思想根源;也要批判德国式的民族主义、军国主义。它明显不同于德国启蒙式的文明自觉,也不同于福泽谕吉的文明论模式,而是包含着对欧洲文明的整体反思和对更广阔的世界主义的召唤。

东西文化论争中的文明自觉是否定之否定、不断扬弃、接续辩证的过程,新的历史主体绝对不是某个凝固、具体的个人或群体,对 20 世纪文明走向的把握也应该具有长时段的视野。可以说,新文化运动期间论争各方在互助、和平、公理以及劳动主义、社会主义等观念上经由理性辩驳产生过短暂的接近,这是一个世界性的乌托邦构想时期,意味着人类重大文明转型的机缘发生,这也为马克思主义、列宁主义在中国的接受和展开提供了比较有利的思想基础。时至今日,那个跨越世界文明转型十字路口的的新文化运动仍然留给我们许多值得深入追问的重大思想线索。

[责任编辑:李 炜]

<sup>①</sup>许纪霖:《两种启蒙:文明自觉,还是文化自觉?》,《知识分子论丛》第 14 辑,上海:上海人民出版社,2016 年版,第 4 页。