

继承五四，超越五四

——新批判主义宣言

邓 晓 芒

内容提要 本文批评了新保守主义对五四精神的理解，强调新批判主义既要继承和发扬五四的怀疑精神、批判精神和自我忏悔精神，又要超越五四背后的民粹主义、个人主义与人道主义相分裂和缺乏终极关怀的实用理性的局限。新批判主义是五四精神的彻底化，排除了五四知识分子的焦虑和浮躁情绪，而更加冷静和理性化。

关键词 五四精神；新批判主义；批判精神；启蒙精神；个人主义；人道主义；终极关怀

中图分类号 G02

五四精神是 20 世纪中华民族最重要的文化遗产。迄今为止，当代中国人在思想文化上的一切创获，包括本世纪最后这 20 年所达到的新的辉煌，无一不与五四精神的文化开拓有最本质的关联。但什么是五四精神呢？人们从不同的角度可以得出不同的结论。我曾在“鲁迅精神与新批判主义”一文（载《华中师范大学学报》1996 年第 5 期）中主张，五四精神的实质是一种文化自我批判精神，它以鲁迅为其最高代表，是中国四千年文明从未有过的。就此我提出了与当前盛行的“新保守主义”针锋相对的“新批判主义”，力主继承五四精神的血脉，使鲁迅等人开创的思想文化变革从断裂和名存实亡的状态走上复兴和继续深化的道路。此文发表后，也引起了一些反响和质疑。在这里，我想把新批判主义的宗旨归结为对五四精神的继承与超越，并愿与关注这个问题的同仁展开一些讨论。

与 80 年代纷纷回顾五四、重提“新启蒙”相反，90 年代思想文化界的主流是对五四的反思和检讨。应当说，这种反思和检讨，如果不是全盘否定五四的精神实质，是很有必要的，它意味着国人思想层次的深化。然而事实上，国内文化界的这场讨论恰好暴露出国人在思想上的懒惰、不思进取和某种伤怀恋旧的情调，一种复古、回归和泛道德主义的思潮取代了严肃冷静的理性思考。当人们众口一词地指责五四思想的浮躁时，自己却如同一个顽童拂去一盘下输了的棋一样，堕入了另一种情绪的浮躁。新保守主义对五四那段历史的非难和对古代桃源的极力美化，也许并不真的是要历史倒退到过去，但至少是想要这历史中的人面向过去，倒

退着走向未来——我真担心他们要被后面的石头绊一个大跟头。

新保守主义反对五四的一个重要论点是，追随海外学者林毓生先生的观点，他们认为五四的“全盘反传统主义”造成了中国文化的全面断裂，致使现代中国人已不识古字，不通古文，更不懂得古人的奥义，是导致现代中国人文化水平下降、道德传统沦丧、人文精神失落的根本原因。用这种观点来看待五四，自然就会把五四和文革等量齐观，要像拒斥文革一样拒斥五四了。这种观点的浅薄是很明显的。现在任何人都会懂得，文化和文献不是一回事。鲁迅先生早就指出，古人写在纸上的是满篇仁义道德，背后透出的却是“吃人”。试想一百年后的人们看我们现在的历史，若只去读那些法律、法规和官样文章，必定会觉得我们这个时代是多么的清正廉明。至于古文、古义是否就真的那么好、那么不该“断裂”，今天的中国现实生活是否真的与古文底下的古代现实完全“断裂了”，或者即使是断裂了，是否就那么糟糕透顶，这些都是有待讨论的问题。我以为从现实的层面看，文化是不可能真正“断裂”的，中国文化尤其从来没有过“断裂”。就说“文革”吧，哪怕把线装书都烧成了灰，难道不都是在传统（秦皇汉武、武则天、三国水浒红楼梦等等）的巨大阴影下进行的吗？哪个受迫害的知识分子不以屈原自况，哪个老百姓又不崇拜“当今皇上”呢？说到五四，那么我认为，如果说它有什么根本的缺陷的话，也决不在于与传统的彻底“断裂”，正好相反，是在于它在更深层次上带上了某些不可磨灭的传统烙印。

新保守主义反对五四的另一个重要论点，是指责五四精神缺乏宽容。为此，有人批评他们违背“中庸之道”的古训，有人则说他们不合西方自由主义精神，其实，我以为真正主张宽容（不论是我们传统中的还是西方人的宽容）的人，是不会指责自己的理论对手的“不宽容”的，因为所谓的宽容，不是指对宽容者的宽容（宽容者身上没有什么需要宽容的），而正是指对思想上的异端分子、激进分子甚至极端分子的宽容，也就是指对思想上的不宽容者的宽容，因为思想上的不宽容者多半是有人性者和有彻底精神者，所以有人为鲁迅的“不宽容”辩护说：“谁宽容过鲁迅？”这是极有见地的。因为鲁迅的“不宽容”而不能宽容鲁迅，难道这就是所谓的“宽容精神”吗？当然，对以权势压人、扣帽子搞政治迫害的人是绝对不能宽容的，对他们的宽容就是对宽容的取消，但众所周知，五四人士没有一个是这种人。

新保守主义反对五四的第三个重要论点是，五四盲目地接受了西方的“德先生”和“赛先生”，这既不合中国国情，同时也带来了（或将带来）西方科技文明的弊病，这种弊病是当代西方学者也在批评的。在这方面，新保守主义往往表现出一种“后现代”的姿态，显得比激进还激进。但已有不少论者指出，企图通过“后现代”来为自己的“前现代”立场辩护，这只是一种自欺欺人，它恰好混淆了不同的国情和语境。诚然，德先生和赛先生并没有因五四人士的提倡而在中国盛行，此后数十年的历史反而充满了和过去一样的专制、愚昧和无序。但如果因此就说民主和科学不合中国国情，那无异于说专制主义和愚民政策是最合中国国情的了。其实，现实国情的无序恰好在呼唤着民主和科学，这本身就证明了民主和科学符合中国国情的需要。正因为数千年来儒家那一套治国方略并没有使国情有根本的改变，五四思想家们才试图从西方引进一些新的观念；或不如说，儒家思想在世俗文化层面上本身就是中国数千年沿袭的国情，而在这一国情再也沿袭不下去了时，五四思想家才引入西方思想来冲击和试图改变这一国情，至于西方科技文明的弊病，并非“后现代主义”的新发现，卢梭早在两百多年前就批评过了。对此我们固然不能忽视，但也用不着津津乐道，因为当年打败我们这个完美无缺的礼义之邦的，正是这个充满弊病的科技文明。

新保守主义近年提出的这些否定五四的论调，其实并没有什么创意，不过是五四以后整个中国历史文化越来越疏离五四精神这一总体趋势的（也许更为理论化的）表达。这种疏离先是由于“救亡”的需要（所谓“救亡压倒启蒙”），后是由于有“更高”的理想取代了启蒙理想。我常常觉得奇怪的是，中国人（特别是中国知识分子）为什么就不能学会好好地走路，而总想一个跨步就跳过人家的头顶？这种奇迹只存在于武侠小说和武打电影所虚构出来的幻境（在中国，知识分子和老百姓一样爱看武侠小说和武打电影）。我们还没有真正地启过蒙，甚至连什么是启蒙都还未搞清楚，就声称自己已远远超过了启蒙；我们连起码的经济关系和政治体制都还未理顺，就忙于宣布 21 世纪是“中国文化的世纪”，这与 50 年代的“超英赶美”和亩产 13 万斤的“放卫星”有一脉相承之处。极右和极左，极保守和极疯狂，其实是同一种心态。五四时期是中国 20 世纪唯一对自身的处境有一种觉醒和自我意识的时代，可惜马上就被中国式的“酒神精神”灌醉了，一直醉到今天，许多人还未完全醒过来。

这就足见五四精神对当代思想的不可取代的价值了，它是一个思想的宝库，有许多思想的种子和根芽在里面沉睡着，有待于我们去发掘和培植；即使是它的缺陷，也不是毫无意义的，而是能引起我们更深入的思考。

二

新批判主义从五四精神那里继承和发扬的最主要有如下三点：

第一，首先是怀疑和批判的精神。这是新批判主义之所以称之为新“批判”主义的原因。现今人们一提五四对传统的“批判”，总以为是一种“情绪化”的过激冲动，其实当时是有非常冷静的思考的，它可以用胡适提出的三条标准为代表：

1. 对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”
2. 对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错的吗？”
3. 对于社会上糊涂公认的行为与信仰，却要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好、更有理、更有益的吗？”^①

可以看出，这三条标准归结为一点，就是要以“现在”、“今日”和“我”当下的处境为标准，去对一切传统进行毫不含糊的“价值重估”。这也正是鲁迅所谓“要我们保存国粹，也须国粹能保存我们”^②的意思。当然，这种价值重估并不是、实际上也没有导致毁灭一切传统典籍（如后来“文革”所做的那样），而恰好为胡适大力倡导的“整理国故”提供了理论依据和动力^③。换言之，胡适的“整理”就是清理、批判的意思，它的前提是一种普遍的怀疑精神、“疑古”精神；但这种怀疑又不是为后人诟病的“虚无主义”，而是立足于中国文化在当代的现实处境，为人的生存寻求新的出路，包括为传统研究方法寻求新的出路。胡适为现代人研究古代传统在方法论和许多具体考证上立下的汗马功劳，是任何人都无法否认的。五四批判精神正因为从现实生活的需要出发，所以是建设性的，它直到今天都使我们对传统学术的研究受益无穷。

五四的批判精神除了以现实为基地外，另一个重要特点就是以西方文化为参照系，也可以说，后者正是前者的体现，因为 20 世纪中国文化最大的现实就是西方文化的东渐。以西方

文化为参照系决不是如保守主义所攻击的“脱离中国现实”，而恰好是由于对当今中国现实的实质性理解，而闭眼不看西方、不研究西方，才真正是脱离现实的白日梦。当中国现实中出现了用传统文化的视角不能完全解释、甚至完全不能解释的新现象、新事实（如“天朝大国”败于小小日本）时，是什么给我们提供了新的反省视角和怀疑冲动？是西方文化参照系。五四时期和今天都有一些保守主义者出来勉力将“现代化”和“西方化”区别开来，这其实是一种自欺欺人的诡辩。从抽象的语词层面上，我当然可以把这两个概念区分开来，可是我们不可能从语用层面和事实层面上把二者分开，因为没有西方的影响，今天的“现代化”一词没有任何含义。假如影响20世纪中国现代化进程的是外星人，我们也许可以用“外星化”取代“西方化”，可惜事实并非如此，这种咬文嚼字除了反映出一种“恐西症”外并没有什么意思。

新批判主义对五四批判精神最主要的继承对象是鲁迅，因为鲁迅对传统文化的批判不仅是最激烈的，也是最实在、最致命的。他把传统文化归结为“吃人”，把中国五千年文明概括为“暂时做稳了奴隶的时代”和“想做奴隶而不得的时代”的循环交替，特别是对中国传统文人的一针见血的批判，指出他们不敢正视现实，用“瞒和骗”造出奇妙的逃路来，而自以为正路，这都是极有见地的。鲁迅对当时的保守主义和“国粹派”的批驳至今无人敢于正面回应，人们对付他的唯一办法就是不予理睬，我行我素。例如鲁迅所批驳的当时“爱国论”的五大论点至今还在流行着，即：1. 中国地大物博，开化最早，道德天下第一；2. 外国物质文明，中国精神文明；3. 外国的好东西，中国古已有之；4. 外国也有叫化子、臭虫等；5. 中国就是野蛮得好。鲁迅指出，前面几条都不值一驳，唯有最后这条最令人“寒心”，因为它说得更“实在”^④。承认中国“野蛮”的事实，却仍然说“好”，这是《水浒》中牛二的态度，这种态度我们今天在各种“寻根”、“回归”和展示中国野蛮风俗的“好处”和“美点”的文学作品和影视作品中，看得更加分明。

第二，新批判主义除了继承五四批判精神之外，还特别突出了以鲁迅为主要代表的自我忏悔精神，这种精神其实是五四批判精神的内化和进一步深化。历来人们容易忽视的是，鲁迅的反传统首先是针对着自己，是对自己身上传统毒素的无情的自我拷问、自我批判。他说：“我的确时时解剖别人，然而更多地是更无情面地解剖我自己”，“我觉得古人写在书上的可恶性思想，我的心里也常有……我常常诅咒我的这思想，也希望不再见于后来的青年”^⑤。在《狂人日记》中，他在批判了中国传统四千年“吃人”的历史后，笔锋一转，指向了自己：“四千年来时时吃人的地方，今天知道，我也在其中混了多年……。我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉，现在也轮到我自己”，“有了四千年吃人履历的我，当初虽然不知道，现在明白，难见真的人！”这种忏悔，涉及到人性的根，类似于希腊神话中俄狄浦斯的忏悔，即对自己“无意中”犯罪（杀父娶母）的忏悔。

中国人历来相信“不知者不为罪”。难道对不知道而做下的事也值得忏悔吗？鲁迅的回答是：是的，否则你永远也不可能知道。忏悔、反省、自我否定是第一性的，“知道”或自知之明只是结果；人类心灵永远是有待认识的，而不是当下即能“返身而诚”地把握的本心、真心、“赤子之心”或“童心”。甚至儿童即已有犯罪的萌芽（类似于“原罪”），只是尚未自知罢了。鲁迅在《风筝》中记述了他少年时代折断了他弟弟快要做好的风筝的事，因为他当时认为放风筝是“没出息的孩子”干的勾当；20年后他向弟弟去忏悔，可悲的是弟弟已经完全忘得一干二净，早已不觉得痛苦，于是“无意中吃人”的事仍可以每天在我们周围悄悄地进

行。《伤逝》中的忏悔精神则更加明显和强烈。这种忏悔，不是忏悔自己做了某种不符合既定道德标准的事，而恰好是忏悔自己从前自认为光明磊落的行为及其不言而喻的道德标准，即“真诚”，是对没有任何遮掩地坦露出来的一片赤诚进行忏悔。涓生和子君结合的基础是真诚，但为什么失去了爱情呢？是因为对这真诚未经反省，自以为绝对可靠，双方都不思进取，只是互相依赖，最终互相都成了负担。鲁迅在篇末发出了这样的悲鸣：“我活着，我总得向着新的生路跨出去，那第一步，——却不过是写下我的悔恨和悲哀，为了君，为自己”，“我要向着新的生路跨进第一步去，我要将真实深深地藏在心的创伤中，默默地前行，用遗忘和说谎做我的前导”。中国人从来只忏悔自己的虚伪，只有鲁迅第一次忏悔了自己的真诚。所谓“遗忘”，是对原先那么刻骨铭心、后来发现是虚假的“爱”的遗忘；所谓“说谎”，是要建立自己的人格面具，将真心深深藏起来，不是为了骗人，而是要留给自己不断地反省和拷问，即为了“抉心自食”。

鲁迅的精神象征是游魂和毒蛇：“有一游魂，化为长蛇，不以啖人，自啖其身，终以殒颠”，“抉心自食，欲知本味，创痛酷烈，本味何能知？”“痛定之后，徐徐食之，然其心已陈旧，本味又何由知？”^⑥的确，从来没有人像鲁迅那样对自己作如此阴郁的反思，那样使自己置之死地而后生。他潜入到自己的内心深处，虽然并没有解决什么“问题”，但却发现了自身的矛盾。

第三，新批判主义的又一个思想来源也是鲁迅提供的，这就是对进化论的超越。本世纪来，中国最激进的思想、最锐利的武器莫过于进化论，即使对马克思主义、共产主义的理解，也往往掺入了强烈的进化论色彩。鲁迅在很长时期内，也相信优胜劣汰，新的总是好的，社会进步是必然的“铁的规律”。不过一开始，他就与其他进化论者有一点不同，即他对现实的全盘否定的态度，把进化的希望完全留给了未来。他早已看出现实生活并不一定遵守进化原则，优胜劣汰只是个有待实现的理想。因此他寄希望于将来的孩子：“没有吃过人的孩子或许还有？救救孩子！”^⑦他甚至认为自己已经不行了，中毒太深，所能做的只是背着因袭的重负，肩起黑暗的闸门，放孩子们到光明的地方去。能常诅咒自己的恶劣思想，希望不要传给青年。所以，对他所生活的现实世界，他几乎可以说抱有一种“原罪观”，而把进化原则作为一种理想推到未来，使之成为了一种类似宗教的信念。但现实最终教育了他。一代一代的青年无可奈何地走上了旧的轨道，有的学生反过来暗算老师，有的颓唐，有的叛变，一切都是老样子，甚至一代不如一代、优胜劣汰。在《颓败线的颤动》中，他描写青年责怪养育他们的母亲挡了道，成了累赘，小孩子刚会说话已能喊“杀”。进化论决不是什么可以依靠和信赖的“社会规律”，人类若不自己长进，的确会退化、堕落、灭绝，历史上这种例子多得很。

这样，鲁迅的思想就从进化论的藩篱超越出来，更多地带上了存在主义的色彩。当然，对于青年他还寄予希望，但这并不是由于相信将来必定比现在好，而是由于有将来，毕竟就有不同于现在的希望，有再次努力的可能。新批判主义认同鲁迅的“绝望的抗战”，是因为既然在抗战，就不能说绝望；人类的前途、民族的前途在实现出来之前永远是个未知数，没有一个上帝能够预测，一切都靠自己争取。

新批判主义正是在本世纪末的新的时代环境和国内外环境下，来吸收和发扬五四精神的上述宝贵的思想的，它理应比五四时期的这些思想更具深刻性和系统性，也是不言而喻的。

在新批判主义看来，五四精神在中国近代史上虽然是石破天惊的一声春雷，但同时也带有从传统而来的一些固有局限。超出这些局限，也就是新批判主义的“新”之所在。所以我对五四的反思与现今许多人不同，在这些人看来，五四的毛病就在于太激进了，必须把五四人物的言论和当时他们的对立面的言论作一个调和、折衷、才能达到持平之论。这种看法貌似公允，实际上是想把五四精神以某种大家都“喜闻乐见”的方式纳入到传统“中庸”的眼光中去，使五四的锋芒丧失殆尽。这样一种对五四的“超越”，实际上还远远没有达到五四的水平。我倒认为，五四的缺陷并不在于言论和态度上的“过激”，而在于在这种过激的表象底下仍隐含着某种出发点上的陈旧思维框架，从而陷入了某种未能解决的内心矛盾。我们今天若能解构这一框架，克服这一矛盾，我们或许在言词上不必显得那么过激和张狂，但在思想上却可以做到更加理性和逻辑化，从而有可能对中国人的国民性作出更深层次的思考和改进。因此，新批判主义打算从如下三个方面对五四的局限性加以反思。

一、启蒙背后的民粹主义

五四精神中最突出的一个特点就是启蒙精神。启蒙 (Enlightenment) 在西方 18 世纪启蒙运动中是一个最激动人心的字眼，其本意是“光照”、“启发”的意思，但并不包含唤起民众的含义，多半倒是一种思想上的个人觉醒。当时的启蒙学者、特别是法国百科全书派，都是些书斋和沙龙里的文人，社会地位都不低。如伏尔泰出身宫廷医生，他本人不信上帝，却认为应该让老百姓有一个上帝。卢梭是他们中最平民化的一个，曾斥责启蒙学者高高在上，脱离民众的贵族倾向。但即使是卢梭，也并不以民众的代言人自居，而更多地致力于自己的理论创新，有一种离弃社会隐居的倾向。相反，五四的启蒙运动则特别赋予了启蒙以“开启民智”的含义，而很少具有思想创新的含义。五四启蒙思想基本上是借用西方现成的观念和眼光来批评中国的现实和传统，以启发和提高群众的认识水平和自觉意识为己任。这是一些留洋的知识分子自己接受了西方思想后反过来“启国人之蒙”，所以表面看来是一场思想解放运动，骨子里包含着更深的政治伦理动机，即替人民说话，代人民立言，教人民于蒙昧。这是典型的民粹主义。

民粹主义是东方农业国家知识分子的共同倾向。儒家的“君子”、“圣人”其实是民粹精神的一种表现，他们把自己摆在民众之中，同时又超乎民众之上，力图成为民众的“救星”。在这点上，俄国民粹派与五四知识分子是一致的。在他们看来，知识分子的使命主要不是探讨、发现真理，而是运用自己已掌握的真理达到治国平天下的政治目的，最终使自己在人民中永垂不朽。五四知识分子在本世纪初民族危亡、人民涂炭的现实背景下以民粹主义为动力去学习、介绍和传播西方启蒙思想是可以理解的，但从根本说来，他们并没有把启蒙当作自己个人精神生活的内在目标和最终归宿，而只是当作一种外在的手段，即对民众进行政治伦理教化的手段，也就是救亡保种的手段。正因为如此，“救亡压倒启蒙 (李泽厚) 就是必然的，不单是“救亡”，而且任何一种别的口号，只要它打着“为人民”、“为广大劳苦大众”这一旗号，都可以压倒启蒙。救亡和启蒙实质上并不是什么“双重变奏”，启蒙只不过是救亡的工具而已。正因为如此，所以当知识分子发现随着时局的变化，启蒙已不再能充当合适的工具，另一些东西 (阶级斗争学说，暴力革命，“枪杆子里面出政权”等)，更能达到救亡的目的，于

是立刻就抛弃了启蒙理想。^⑧中国知识分子对于采用什么手段来“救中国”是不在乎的，只要能救中国，他们可以轮番试用西方启蒙思想、无政府主义、马克思主义、中国的儒家思想、法家和墨家思想、阳明心学和内功内丹，也可以有意无意地造神、谀神，接受现代迷信，并能做到义无反顾、心悦诚服。除了极个别的例外（如鲁迅），五四知识分子从早期的激进转向保守，从思考转向行动，几乎是普遍的惯例。启蒙思想并没有在他们思想深处扎下根，几乎没有人把启蒙当作自己个人生死悠关的根本大事，而是使之服从于一种忧国忧民的政治情怀。^⑨

但作为知识分子的一种信念，民粹主义自身包含有一个根本的矛盾：既要成为大众的一员，又要当大众的代言人和救主。要成为大众的一员，就必须向大众学习，这就要放弃个人本位立场和启蒙信念；要成为大众的救主则必须比大众更高明，这又必须神化个人；但这种神化又必须以“为大众服务”的名义。在这种关系中，目的转化为手段，手段转化为目的，何者是手段、何者是目的是无法分清楚的：只有为人民服务才能成为人民的救主，反之，只有最高明的救主才能救人民于水火。知识分子究竟是人民的导师还是人民的小学生，则通常要根据其地位而定；当他们感到自己面对现实的无力时，他们是甘当民众的小学生的，而一旦大权在握，则马上颐指气使，左的一套横行。这些在后来的历史进程中应验的双重人格的事实，其实在五四知识分子心态中已埋藏着根苗了。这就是所谓“个人主义和人道主义的冲突”。

二、“个人主义和人道主义的冲突”

五四知识分子在理论上对个人主义和人道主义的关系有时也有比较清醒的认识，如周作人在《人的文学》中曾指出：“人道主义，并非世间所谓‘悲天悯人’或‘博施济众’的慈善主义，乃是一种个人主义的人间本位主义”。显然，真正的人道主义必须首先使自己具有“人的资格”，是立足于个人本位之上的。然而在具体的感受和现实的处境中，五四知识分子往往处于两难。鲁迅在给许广平的信中十分痛苦地表达了自己的“人道主义与个人主义这两种思想的消长起伏”的矛盾，说自己“忽而爱人，忽而憎人；做事的时候，有时确为别人，有时却为自己玩玩”，他把这归结为“我的思想太黑暗”^⑩。其实，鲁迅的这一矛盾是五四知识分子普遍的矛盾^⑪，只是鲁迅最清醒地意识到这一矛盾罢了，而这也恰好使他避免了要么自命为人民的救主，要么无条件地陷入大众崇拜，其代价则是个人内心的异常的痛苦。

当然，个人主义和人道主义即使在西方也有其内在矛盾（如由此形成了托尔斯泰和尼采的分歧），只不过西方人对这一矛盾自有解决的办法，这就是诉之于上帝或任何一种彼岸世界的信仰。因此在西方，当人们给予个人以人格独立性时，往往把由此带来的犯罪意识引向来世救赎的方向，以避免由于希图在此岸得救而终致放弃个人的独立性，而当人们为了过协调的社会生活而以“社会契约”的方式结合在一起时，却使这种契约建立在一个超越一切现实的先验前提之上，这就是“每个人生来自由”，它是一个契约社会中每个自由人的一种彼岸信仰，即康德所谓“实践理性的悬设”。但是，这一对立面的统一结构在被五四知识分子引入到中国这样一个缺乏彼岸信仰的文化中来时便解体了。

首先，个人主义在五四知识分子这里从一种抽象、普遍的人格原则被理解成了一种个人气质和处世态度。本来，个人主义虽然为人们张扬自己的个性、发挥自己的才情提供了理论基础，但它本身并不能归结为这些现实层面上的东西，而只是对人皆有一个自己不可替代的人格（或灵魂）这一事实的承认，至于各人要凭这人格去干什么，去纵情声色还是道德自律，

那是还未确定的事。所以个人主义并不意味着一种现实的道德生活，而是一切道德生活之所以可能的条件。但五四知识分子一上来就把个人主义理解成了一种值得肯定和赞扬的生活价值，甚至一种光辉灿烂的道德境界。如郭沫若在其《女神》中鼓吹一种生命奋进、热情奔放的人生观，令当时一大批新青年如醉如狂，以为这就是个人主义和个性解放的号角。殊不知个人主义完全可以是阴郁的、忏悔的、绝望的，唯有鲁迅看出了这一点。但就连鲁迅也不明白这种阴郁和绝望对于个人主义者来说正是常态，甚至可以说本质上是必然的（如萨特所谓“他人即地狱”）。他只感到自己的内心思想“太黑暗”，并把这归咎于世道和自己的“脾气”，旁人也常把他这种阴郁归结到他性格的偏激或偏狭，常不能见容，更谈不上同情的理解了。鲁迅对自己的这种个人主义也是持批评态度的，甚至常陷于自暴自弃、破罐子破摔¹²。他希望自己的文章能够速朽，以证明世道的改进。可见，不论是郭沫若还是鲁迅，他们都把个人主义与中国古代知识分子的狂士风度混为一谈了，这种狂士（如魏晋名士，诗仙李白，公安三袁等）放任才情，蔑视礼教，凭个人的气质和性情超越于庸常之上而达到自由的极致。但这顶多只是现实层面上看得见的“积极的自由”，它没有“消极的自由”作为自己先验的前提，终将陷入黑格尔所谓“东方只知道一个人是自由的”这一僵局，使自由等同于任意。这实际也是直到今天中国绝大多数人对“个人主义”和“自由主义”的理解¹³。所以，这种“个人主义”必然是放纵天才、压制群众的，它与“人道主义”（和“公义”）处于冲突之中就毫不奇怪了。

其次，五四知识分子所理解的“人道主义”，虽经周作人的区分辨析，但毕竟和中国传统的“悲天悯人”、“博施济众”的“慈善主义”混同起来了。在他们看来，人道主义就是群体主义，它可以扩张为爱国主义、民族主义乃至世界主义，但无论如何，要求牺牲个人以成全群体、牺牲一己而成全多数是最基本的信条。胡适主张融“小我”为“大我”，认为“小我”对“大我”负有重大责任；陈独秀则把人类社会前进比作蝗虫渡河，由个体的尸骸堆成一座桥；鲁迅则极力推崇“幼者”，认为自己应“肩起黑暗的闸门，放他们到光明的天地里去”。这样理解的“人道主义”，其实与西方的 humanism（又译“人文主义”）已有了很大的分别。西方人道主义的信条是“人所固有的我无不具有”，包含对人类的缺点宽容，对人的“小我”抱同情的理解的意思。五四人道主义则更多带有一种“圣人主义”色彩，人们有意无意地设置了一个“伦理英雄”的目标要自己去做，它更容易蜕变为一种“天道主义”（“存天理灭人欲”）。实际上，这种“人道主义”（天理）与“个人主义”（人欲）的冲突是不可调和的，而其终局，也只能是一部分人“堕落”为个人利益的追求者，另一部分人则“升华”为替天行道的革命者，但不论哪一方都没有吃透西方人道主义和个人主义的真精神。因此，五四知识分子对个人主义和人道主义的鼓吹常常处在一种自相矛盾的奇怪状态，未能从二者的辩证统一中锻造出一种健全、完整而有实践力量的真正独立的人格。

三、实用理性的世俗关怀

上述个人主义与人道主义的冲突和分裂，其根本原因在于缺乏西方人那种超越现实的终极关怀，缺乏一种逻各斯的理念。五四人士只是在世俗关怀的层面上理解这些原本是普遍的（人人同具的）原则，因而一开始就把自己放在了救世的特殊位置上。他们考虑的是如何救世（救中国），对大众是抽象地崇拜，实际上却视为有待于拯救的对象。所以他们的思维方式有强烈的工具理性和实用理性色彩。胡希伟先生在“理性与乌托邦”一文¹⁴中指出了中国自由主义者（如胡适）对传统的批判是立足于工具理性的。其实，陈独秀、鲁迅等人何尝又不是

如此。在这些人那里，价值理性和工具理性正如传统的内圣与外王、儒表而法里一样，是密不可分的。正因为如此，价值合理性并没有建立起自己区别于工具合理性的超验根基，而是与工具合理性一起同归于一种世俗关怀。我们看李大钊、陈独秀、胡适和鲁迅对中国前途的设计，往往会感到这是一些谋略家在那里审时度势。许多人都指出的五四重视民主与科学而忽视自由与人权，其源盖出于此。民主与科学是“看得见的”改进，自由与人权则是较抽象的不可捉摸的原则。但是，西方的民主与科学恰好是建立在自由人权这类抽象原则的基础上的，忽视对这些理论基础的探讨必然导致对民主与科学本身的误解。例如认为民主就是“只给大多数人自由，不给少数人自由”，这是与马克思所说的“每个人的自由发展是一切人自由发展的前提”直接相违背的。把人类分为“大多数”和“极少数”，这在世俗层面上是直观通俗的，也能迎合一个历来“不患寡而患不均”的民族群体意识，更重要的是它在操作层面上具有极大的方便性。在中国，以众凌寡一旦得到道德意识形态的支持，便会恶性膨胀到非人的程度（如文革的“大民主”）。当然，五四知识分子不可能预见到这一后果，他们只是感到自己的单薄、无力，因而彷徨、焦躁、困惑，热衷于四处寻找同志；只有投身于群众运动才能获得解脱。他们深感自己是无根之本、无皮之毛，微不足道。鲁迅是能将这种孤独坚持到最后一刻的少数人之一，他知道自己并非一个“振臂一呼应者云集的英雄”，但他仍然纠缠于世俗的恩怨，将自己宝贵的生命耗费在多少有些不值得的“复仇”之中。他与他的对手根本不成比例，他没有意识到自己的真正使命是将那些自己感到困惑的事静静地思索出来，而是过于担心自己的思索成为于事无补的“空谈”。这种实用理性的考虑终于使他不肯把“实话”全部讲出来，害怕“毒死了偏爱我的果实的人”^⑩。

因此，五四时期以鲁迅为代表的“国民性批判”固然极深刻和必要，但它除了导致“哀其不幸、怒其不争”的愤世之外，就是转过来崇拜民众、向往“投身于时代的激流”，而并没有找到自己理论上的坚实根基。鲁迅本人则尚未从“国民性批判”上升到“人性批判”，未从《狂人日记》中的历史罪感真正提升到普遍人类的原罪感。他不理解人性的忏悔不是哪一代人的事，而应是人性（哪怕是未来的人性、青年和孩子的人性）中永远不能放松的工作和永远不可抹掉的必要素质。他只好把一个“光明的未来”、即国人改过自新变成好人的未来看作是自己的一种准宗教的信念（而不是真正对超越一切现实的彼岸的信仰），这就是我曾称之为“五四精神最锋锐的精华”的鲁迅思想的局限。

四

以上，是我对五四精神的局限性的一种反思，也是我之所以提出“新批判主义”背后的原因。当然，这决不意味着对五四的否定，而恰好是要把五四精神彻底地发扬光大，使之突破自身的局限。所以，新批判主义既要继承五四，同时又要超越五四。这体现在如下三点：

一、继承五四启蒙精神，但要将立足点从民粹主义和中国传统士大夫的“家国意识”转移到人本位上来。启蒙不是启别人的蒙，而首先是自我启蒙，是自觉地去探讨自己生存的意义，哪怕这种探讨被大多数人置于不顾，甚至视为空谈，也决不把它用作达到外在政治目的的工具。其目标不是治国平天下，而真正是在于“立人”，是追寻自我、建构自我、完善自我。我们今天具有了五四时代所不具备的社会历史条件，理应有比那个时代更宽松的环境和更大的思维空间，能更从容更深入地铸造我们的灵魂。当然，这一工作客观上必定是具有“改造

国民性”的实际效果的，与政治的需要和历史的发展趋势也是合拍的，中国现代化建设和改革需要的正是具有更为独立的人格的人。然而，事物的辩证法恰好在于，过分热衷于世俗的关怀反而不能达到现实改良的目的；将立足点从世俗功利层面转移到个人主体的确立则意味着现实人性的真正提高。所以，新批判主义并不反对关注现实问题和批判传统文化，但首先主张个人对自己的反思和自我批判，并以此来涵盖前一种批判。新批判主义把国民性的弱点视为人性的弱点，因而不冉指望用外在现实的手段来克服这些弱点，但也决不是任其自然或甚至自我标榜和美化，而是致力于精神的觉醒和人性的发现。这是人类自己的事业，不能急功近利和毕其功于一役。所以新批判主义不再以民众的代言人身份说话，但由于这种批判深入到个体灵魂最深层次的集体无意识层面，它必定会自觉到这是在代表全民族和全人类而进行忏悔。新批判主义者既不凌驾于大众之上，也不屈从于大众之下，大众只是他进行自我反思的参照，他对大众的爱体现为努力对每个普通人作同情的理解，至于他对自己的反省和批判，同时也是对大众、对人性的缺点的反省和批判。

二、新批判主义解决“个人主义和人道主义的冲突”的方法，是对个人主义和人道主义重新加以诠释，超越世俗功利层面的理解，更冷静地吸收西方近代思想的有价值的理论成果。新批判主义认为，真正彻底的自我批判本身既是个人主义的，又是人道主义的；个人主义首先是指个体人格的独立，而与是否能借此宣泄自己的本能冲动、满足自己的情感需要没有直接的相关性。个体人格的独立不经过反思是建立不了的，在这方面必须充分发挥五四的批判精神和怀疑精神。这往往并不能带来解脱，反而会带来痛苦，但只要人不回避、不退缩，而是勇敢地承担、冷静地思索，一种饱经锻炼的坚强人格是有可能建立起来的。这样的坚强人格必然是具有普遍人道主义情怀的，因为他通过痛苦的自我反思已经懂得了尊重他人的人格。真正的人道主义不是居高临下地悲天悯人或乐善好施，而是在人性的根基上与他人相通，是灵与灵的平等交往和对话，是通过互相协商来决定人与人相处的一般原则。它不需要牺牲任何一个人，也不需要一部分人崇拜或服从另一部分人（哪怕是绝大多数人）。总之，个人主义不是当下即得的“自性”，而是需要艰难地去建立的一项个体工程，它是使自己更加合乎人道的工程。五四知识分子的这一根本矛盾在这里就被扬弃了。

三、新批判主义把世俗关怀与终极关怀区分开来，把实用理性和价值理性区分开来，它主张，知识分子应该有、也必然会有世俗关怀，但这只能是第二位的；知识分子作为知识分子应当立足于终极关怀，从这个高度来充当世俗生活（包括自己的生存）的永不妥协的批判者。由此观之，“娜拉走后怎样”的问题是第二位的问题，“娜拉为什么出走、怎样出走”才是最重要的根本问题；前者只涉及到肉体上的生存，后者则有关个体人格的存在，决不能用第二位的问题掩盖、冲淡了第一位的问题。知识分子不是政治家，更不是政客、幕僚，他应当充当人类的大脑，而不是肢体，他应当保持对世俗生活的一定的超越维度。当然这不是主张脱离现实，躲进象牙之塔，相反，知识分子应当从现实出发去思考超越现实层面的问题，从现实中发现超前的意义和永恒的意义。知识分子不搞运动，不拉帮结派，不操纵人，不炒作自己；他应该理解他人，给人以灵魂的震动，因为他致力于理解自己，他探究着自己的人性。知识分子的言论即便没有现实可见的效力，也自有其价值，是人类共同的精神财富——只要它真正切入了人类自身精神上的现实处境。

综上所述，新批判主义对五四精神的继承，正是对五四批判精神、即批判自身传统的精神的继承；新批判主义对五四精神的超越，也正是对五四批判精神所受到的传统束缚的超越。

新批判主义是五四精神的进一步彻底化，但却并不一定是更加极端化和过激化，而是排除了五四知识分子的焦虑和浮躁情绪，更加冷静和理性化。这是需要当代中国知识分子共同来从事的一项艰巨的事业。

注 释：

①《新思潮的意义》，见《胡适文存》卷四。

②见《鲁迅全集》第1卷第306页。

③后世的保守主义把胡适的“整理国故”误当作脱离现实去钻故纸堆的号召，这是大悖于胡适的初衷的。参看易竹贤：《胡适传》，湖北人民出版社1994年，第198页。

④《鲁迅全集》第1卷第312页。

⑤《写在〈坟〉后面》。

⑥《墓碣文》。

⑦《狂人日记》。

⑧其实，汪精卫的“曲线救国论”并不是他首次发明的，陈独秀在1914年就主张中国像朝鲜那样“自并于日本”，说“亡国瓜分，亦以为非可恐可悲之事”（《自觉心与爱国心》，载《甲寅杂志》第1卷第4号），1918年还在鼓吹“请外国干涉”中国内政，说“这种出于国民自动外国好意的干涉，虽然失点虚面子，却受了实在的利益”（《每周评论》第20号）。只要能达到救亡的目的，任何手段，哪怕暂时当一段亡国奴也在所不惜，这就是中国知识分子当时的心态。

⑨即使是鲁迅，尽管坚持启蒙理想最坚决，但从早年以“我以我血荐轩辕”明志，到后来相信“世界却正由愚人造成。聪明人决不能支持世界”（《写在〈坟〉后面》），直到晚年在《一件小事》中面对民众的道德自卑、自惭形秽，可以看出一条隐约的灰线。

⑩《两地书》，《鲁迅全集》第11卷第79号。

⑪张灏先生在《重读五四——论五四思想的两歧性》（载《开放时代》1999年3、4月号）中敏锐地指出了这一点，但对形成这一矛盾的根源则似未见及，他只提到了这种分裂的“危险性”，并采取了一种折衷、平衡的态度。

⑫“但我的反抗，却不过是与黑暗捣乱。……有时竟因为希望生命从速消磨，所以故意拼命的做。”（《鲁迅全集》第11卷第79页）。

⑬甚至饱受西方文化熏陶的杜维明先生也认为，自由和公义“这两个价值是冲突的”（见杜维明、袁伟时：《五四·普世价值·多元文化》，载《开放时代》1999年3、4月号），显然他所理解的“自由”即任意。

⑭载高瑞泉主编：《中国近代社会思潮》，华东师范大学出版社1996年，第236页。

⑮《写在〈坟〉后面》。

（本文作者系武汉大学哲学系教授）
（黄少华 编发）