

五四：不断重临的起点

——重识李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》^{*}

罗 岗

（华东师范大学中文系，上海 200062）

摘 要：“五四”的“神话性”体现在现代中国思想每当面临着重要的转折时刻，总是要重新回到“五四”，“20 世纪 80 年代”作为历史的转折期，自然也有重返“五四”的冲动。通过对李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》的细读，可以看出作者用“启蒙”和“救亡”的互动关系及其冲突来重新定位“五四”，其目的依然内在于“20 世纪 80 年代”强烈的“现代化”诉求以及这一诉求所包含的深刻危机。

关键词：五四；李泽厚；启蒙；救亡

一、“两个五四”还是“一个五四”？

美国历史学家柯文（Paul A. Cohen）在他的《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》一书中指出：历史学家重塑的历史实际上根本不同于人们经历的历史。不论历史学家能够选择和实际选择的史料多么接近人们的实际经历，他们最终写出来的史书在某些方面肯定有别于真实的历史。他认为义和团运动的历史可以从三个层面上来讲，最基本的一个层面就是作为“历史事件”的义和团运动，然而关于这个事件的全貌，后来的历史学家已经不可能复原了，而只能根据当时的各种叙述——也可以说是各种“经历和经验”——来重建这一事件。当然，重建的结果只是提供了一个理解历史的视角，而不是一个完全的历史真实。这样就不可避免地使“历史”成为某种意义上的“神话”。^①套用这个说法，我们今天讨论“五四”，还需要从“事件”和“经历”的层面来重构“五四”的历史图景，

^{*} 基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“现代国家想象与二十世纪中国文学”（07JJD751077）的成果之一。

作者简介：罗岗（1967 - ），男，广东龙川人，文学博士，华东师范大学中文系教授、博士生导师，主要从事 20 世纪中国文学研究。

^① 参见[美]柯文《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团运动》，杜继东译，南京：江苏人民出版社，2000 年。

譬如究竟有“一个五四”还是“几个五四”的问题，就涉及到把“五四”的主体界定为“学生运动”，还是“新文化运动”，或是“新文化运动”必然导致“学生运动”，还是“学生运动”对“新文化运动”构成了“政治性的干扰”……这些看似事实层面的争论，其实和“五四”的“神话性”密不可分。在作为“历史事件”的“五四”结束之后，它就在20世纪中国思想史上演变成一个“神话”，一个不断被讲述的“神话”。特别是在某种历史性的转折形成之际，现代中国思想几乎不可避免地要回到这个“神话”，把“五四”当作一个可以不断重临的“起点”。

20世纪80年代毫无疑问属于历史的转折期，重新讲述“五四”成为那个时代最重要的“思想事件”之一。1979年，即进入“80年代”的前一年，亦即“五四”运动发生60周年，周扬发表了《三次伟大的思想解放运动》一文，认为中国现代历史上发生了三次伟大的思想解放运动：第一次是五四运动，第二次是延安整风运动，第三次是70年代末粉碎“四人帮”之后的思想解放运动。周扬说：“伟大的五四运动到今天整整六十年了，五四运动不仅仅是反帝反封建的政治运动”，这一对“五四”的评价和主流话语没有区别，重要的是后面这句话：“同时也是空前绝后的思想解放运动，中国有史以来还不曾有过这样一个敢于向旧势力挑战的思想运动，来打破已经存在了几千年的旧传统，推动社会的进步。没有民主思想的觉醒，不可能有民族意识的高涨，也不可能接受马克思主义的思想，把社会主义当作彻底改造中国的道路。”[1]周扬的“五四”论述首先构造了当下的“思想解放”和“五四”之间的对应关系——因此，以后常常有人把“80年代”和“五四”进行类比，呼吁回到“五四”——但更重要的是，《三次伟大的思想解放运动》在主流话语之外给“五四”另外定了一个基调，称其为“思想解放运动”或“思想启蒙运动”。这就有了“两个五四”：一个是作为革命的政治运动的“五四”，一个是作为启蒙的思想运动的“五四”。周扬虽然强调后者，但两者之间并不是相互取代、而是互相联系着的一对统一体。其中的关键就是他把“延安整风运动”也放在这个“思想解放运动”的谱系之中；可周扬的后来者更愿意绕过“延安”，把“五四”和“80年代”直接对应，由此带来的问题就是“政治运动”和“思想运动”的“统一体”破裂，“两个五四”的故事需要重新讲述成“一个五四”。

“一个五四”的故事，关键要处理好“政治”与“思想”之间业已破裂的关系。对这一关系的处理就成为李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》^①的基调。在这本书里，“启蒙”和“救亡”是和“两个五四”的论述联系起来的，作为革命的政治运动的“五四”与“救亡”相呼应，而作为启蒙的思想运动的“五四”则

^① 李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》，原载《走向未来》1986年创刊号，后收入他的《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年。以下引用该文均据《中国现代思想史论》。

和“启蒙”相对应。他认为，以前这两者之间总没有一个明确的区分，譬如有人赞扬学生爱国运动而反对新文化运动，蒋介石在《中国之命运》中，就赞成学生爱国运动，但反对新文化运动。康有为、孙中山也有同样的认识，他们支持学生反对巴黎和会和日本人侵占青岛，但并不同情新文化运动；与此相对的则是胡适，认为“五四运动对新文化运动来说，实在是一个挫折”，他是支持新文化运动，而对学生运动有所保留了。^①不过，这其实是晚年胡适对“五四”的看法，早年他对学生爱国运动评价颇高。胡适在“五四”运动爆发后不久，就指出学生爱国运动对新文化运动有很大的推动和促进作用，使之从“校园”扩展到了全国。在1922年为申报50周年纪念刊写的《最近五十年中国之文学》中，胡适特别强调，新文化运动倡导白话文，主要还是在知识阶层里，对全社会的影响有限。但是经过学生爱国运动，发生了一个重要的变化，在爱国运动中，学生为了争取社会民众的同情，组织宣讲团，发行小册子，沿着铁路从北到南，不断地宣传爱国思想，而这些宣传大多数都用白话文，在这种情况下，“各地学生的团体忽然发生了无数小报纸，形式略仿《每周评论》，内容全用白话。此外又出了许多白话的新杂志……时势所趋，就使那些政客军人办的报也不能不寻几个学生来包办一个白话的附张了。民国九年以后，国内几个持重的大杂志，如《东方杂志》，《小说月报》，……也都渐渐的白话化了。”所以，他认为学生爱国运动对白话文在全国的普及起到了一个关键性推动作用：“民国八年的学生运动与新文学运动虽是两件事，但学生运动的影响能使白话的传播遍于全国，这是一大关系。”^②晚年胡适之所以改变了对五四学生爱国运动的评价，称之为对“新文化运动”是一个“政治性的干扰”，是因为他受了中国共产党领导的中国革命胜利的刺激。中国共产党对于五四运动评价很高，但不是仅仅从新文化运动着眼，而是强调“五四运动”作为新民主主义革命的里程碑意义，特别是认为“五四运动”为中国共产党的成立做了思想上、干部上和组织上的准备，这种“回溯性建构”影响巨大，使得胡适也不自觉地接受了中共对于“五四”的这一叙述，从而改变了对五四学生爱国运动的评价和态度。胡适转而强调思想启蒙运动所宣传的科学和民主不会最终导致社会主义，科学和民主的理念和社会主义的理念之间是冲突的。很显然，这是自觉地与中国共产党的“五四”论述进行对话，但是，以“新民主主义论”为核心的“五四”论述并不认为五四时期的科学和民主具有社会主义的性质，而是肯定其资产阶级的属性，并使之成为一个需要发展但最终会被克服并加以超越的阶段。晚年胡适总结历史教训，把五四爱国学生运动看成是一种“挫折”和“干扰”，实际上还是被中国共产党的“五四”论述所规定。

从历史的层面看，“一个五四”还是“两个五四”涉及到一个关键问题，即

^① 参见胡颂平《胡适之先生晚年谈话录》，北京：新星出版社，2006年。

^② 以上参见胡适《五十年来中国之文学》，载《胡适学术文集·新文学运动》，北京：中华书局，1993年。

“五四运动”这个词是谁最早提出来的。李泽厚援用的仍是胡适的说法。1935年纪念五四运动16周年时，胡适在《独立评论》上发表的《回忆五四》指出，“五四运动”这个词最早是由罗家伦提出来的，依据是1919年5月26日罗家伦在《每周评论》上用笔名“毅”发表了《五四运动的精神》一文。然而根据周策纵《五四运动史》“学生大罢课”一节记载：“北京18所大专学校的学生在5月18日召集了一个学生联合会的紧急会议。会上决定于5月19日进行全体学生大罢课”，他们的“罢课宣言”是：“外争国权，内除国贼，‘五四运动’之后，学生等以此呼吁我政府号召我国民，盖亦数矣，而未尝有纤微之效，又增其咎。”显见“五四运动”在5月18日已经是一个通行的词语了，所以罗家伦并非“五四运动”这个词语的“始作俑者”。况且“罢课宣言”是发给“各省省议会、教育会、商会、农会、工会、各学校、各工团、各报馆”，是一封“告全国人民书”，可以想象“五四运动”一词由此开始有了全国的影响力。胡适特别看重《五四运动的精神》一文的意义，是因为他发现罗家伦的文章虽然是讨论学生爱国运动，但没有把“五四运动”局限在“学生运动”上，而将其“精神”指向了“新文化运动”，这样就可以把“两个五四”联系起来了。

二、“启蒙”与“救亡”的互动

李泽厚认为“两个五四”的关系是“极密切联系而视为一体”，所以在他看来，“启蒙”和“救亡”之间构成“互动”。李泽厚首先指出“五四运动”的核心是一场思想解放运动，表现为对中国传统文化的批判，批判的火力点对准的是儒学，而对儒学的批判又集中在对其核心价值“三纲五常”的批评。所谓“打倒孔家店”不等于“打倒孔子”，这两者是不能混淆的。但紧接着的问题是为什么要反传统？为什么要反对以“三纲五常”为核心的家族制度？背后更深层次的原因是什么？李泽厚不像今天许多做思想史研究的人那样，只问其然，不问其所以然，简单一句“五四反传统”就把问题打发了，而是进一步追问，这种反传统背后的动力是什么？他的回答是，这个动力仍然来自于现实政治的刺激。

辛亥革命后中国建立了中华民国，是远东第一个民主共和国，选择的政体和国体是世界上最先进的美国式“三权分立”，在表面上拥有一个民主共和国的架构，但上演的却是民国之后袁世凯称帝、张勋复辟还有北洋政府的贿赂选举……这一系列政治上的闹剧使中华民国面临着巨大的“共和危机”和“宪政危机”。^①

^① “共和危机”与“宪政危机”之间的关系，可以概括地称之为“民国危机”，关于这一危机以及对五四新文化运动的影响问题，我将另有专文具体讨论。需要指出的是，以往的五四思想史研究基本上没有处理“共和”和“宪政”问题，而在在我看来，这是“五四运动”得以展开的一个非常重要却经常被人们所忽略的一个历史前提。

由此，辛亥革命之后的中国虽然有了所谓的民主政治，却仍然不可避免地走向专制。而“政治制度”的危机必然带来所谓“文化取向”的危机，因为“民主制度”拿来之后，水土不服，有识之士很容易提出这样的问题：是不是这个土壤本来就有问题，才会导致这个恶劣的局面呢？当年陈独秀是这样发问的，他在1916年发表了两篇文章，《一九一六》与《吾人最后之觉悟》。^①在《吾人最后之觉悟》中，陈独秀回顾“自西洋文明输入吾国”的历史，“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。……继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。”这才引出了最有名的那句论断：“吾敢断言曰，伦理之觉悟为吾人最后觉悟之觉悟。”这就已经从“政治”转到“伦理”上去了，即由“政治制度”的危机带来了“文化取向”的危机。这个转变是如何发生的？《一九一六》指出：“……吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动也。”当时面临的最大问题还是民主政治的混乱——特别是北洋政府的贿赂选举，议员名誉扫地，被称为“猪仔”，意思是可以任意出价买卖选票——“民主”完全变成少数有权有势者的专利，与广大民众丝毫没有关系，所以，陈独秀才痛心疾首，“政治”如果“不出于多数国民之运动，其事每不易成就；即成就矣，而亦无与于国民根本之进步。”在《吾人最后之觉悟》中，他表达了同样的看法：“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。……立宪政治而不出于多数国民之自觉、多数国民之自动，惟曰仰望善良政府、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……”

但与《一九一六》不同的是，在这篇文章中，陈独秀有一个从“政治”到“文化”的重要的过渡：虽然中国现在是一个民主共和国，但在走向共和之后，却发现“民主”是由少数党派来决定，而与大多数国民没有实质关系。从更深的层面来看，会发现这不仅仅是中国的问题，也是代议制民主本身的问题，即议会之类似代议制的民主体制，究竟能不能代表大多数国民的声音和利益？针对这个问题，陈独秀指出，如果代议制民主有问题的话，那么广大的国民就不能和民主政治之间建立起一种有机的联系。在政治结构上的这个类比非常关键，它引出了政治制度的危机向文化取向危机的转化。当时“多数国民”的心理结构还停留在专制体制的层面，要唤起民众的觉悟，自觉争取民主，就必须要在文化心理层面有所突破。这个突破是怎样的呢？陈独秀认为：“儒者三纲之说为吾伦理政治之大原……近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为大原……此东西文化之一大分水岭也……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，伦理之觉悟为最后觉悟之觉悟。”很显然，中国专制制度的根源就在“三纲五常”的家族制度上，特别是“三纲”，恰好是从家庭

^①两文分载《青年》一卷5号、6号。

的秩序推演到国家的秩序和政治的秩序。五四新文化运动为什么反对中国传统文化，反对儒教，特别是其核心——三纲五常，其动力其实来自于现实的政治危机。

从陈独秀的“伦理觉悟”中，可以看出启蒙和救亡之间的“互动”关系：他受现实政治的刺激才转到对思想文化的反思，而并不像自己宣称的那样——即《青年》杂志办刊宗旨——“批评时政，非其旨也”。具体而言，办《青年》杂志的最初动力和出发点还是来自现实政治，只不过他认为要根本改变现实的政治局面，首先要从思想文化着手。1917年，胡适也曾说过“二十年不谈政治”，但第二年他就和蔡元培发表了“好政府主义”的宣言。对此，李泽厚下过一个断语：“启蒙的目标，文化的改造，传统的抛弃，仍是为了国家、民族，仍是为了改变中国的政局和社会的面貌。它仍然没有脱离中国士大夫‘以天下为己任’的固有传统，也没有脱离中国近代的反抗外侮，追求富强的救亡主线。”即“启蒙”的目的还是为了“救亡”，他没有简单地把两者对立起来。历史地看，五四新文化运动的倡导者和受益者，在遇到巴黎和会所带来的外交危机时，加入学生爱国运动、反帝政治运动中去乃是一件很自然的事情，因为他们思想的出发点本来就是现实政治，当遇到现实政治的大危机时，怎么能不挺身而出？

由此不难看出，新文化运动是从政治危机的问题开始起步的，它的落脚点本来应该在思想文化的批判上，但最终还是落实在救亡爱国的主题上。李泽厚认为，即使这样，“启蒙没有立刻被救亡所淹没；相反，在一个短暂时期内，启蒙借救亡运动而声势大张，不胫而走。救亡把启蒙带到了各处，由北京、上海而中小城镇。”这也就是胡适说的“时势所趋，就使那些政客军人办的报也不能不寻几个学生来包办一个白话的附张”；这也导致了中国教育制度的改变，教育部要求从1921年开始小学一年级的课本改用白话文，以后白话课本的推行依次类推，胡适在描述这段变化时非常自豪地说：“从此以后，白话可以公然叫国语了。”这些影响深远的变革和五四运动有着莫大的关系。李泽厚进一步指出：“启蒙又反过来给救亡提供了思想、人才和队伍”，他发现那些参与爱国学生运动的骨干分子，绝大多数都是新文化运动的积极倡导者和参与者，这两者也构成了一个互动关系。但是这样的局面并没有持续多久，在“六三”罢工罢市之后，马上就面临一个“五四落潮”的问题，也就是互动的结构被破坏了，“救亡”压倒“启蒙”，这一历史性的变化又是如何形成的呢？

三、“五四落潮”与“大革命”思路的兴起

近些年的研究已经清楚地显示，“五四”新文化运动的效果并不完全体现在思想观念上有多大的突破，譬如陈独秀的有些说法好像对传统抨击得非常厉害，

其实他也只是延续了近代以来，从康、梁开始的对传统文化批评的思想线索。就激烈程度而言，对传统文化的批判可能没有人能够超过戊戌变法时代的谭嗣同，他在《仁学》中完全否定了中国两千年来的历史：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿；惟乡愿工媚大盗。二者相交相资，而罔不托之于孔。”这种说法后来被李大钊借鉴，他在1919年1月发表的《乡愿与大盗》中说：“中国一部历史，是乡愿与大盗结合的记录。大盗不结合乡愿，作不成皇帝；乡愿不结合大盗作不成圣人。所以我说，真皇帝是大盗的代表，圣人是乡愿的代表。到了现在，那些皇帝与圣人的灵魂，捣复辟尊孔的鬼，自不用提，就是这些跋扈的武人，无聊的政客，那个不是大盗与乡愿的化身呢！”[2]从思想的延续上来看，五四新文化运动不是一个断裂，它依然是中国近代思想发展历史中的一环。

但对于“五四”的研究又不能仅仅停留在思想的层面，新文化运动更重要的方面在于它还有一个实践的层面。这是“五四”以前所有思想家根本做不到，甚至无法想象的。具体而言，五四新文化运动的实践体现在两个方面：一是这种实践深刻地改变了中国社会中普通人的生活，特别是普通青年的生活。这就是说，它不仅是一种高调的言论和理想，而且也落实为一种具体的生活方式。比较突出的是五四时期对婚姻制度的批判，反对“父母之命，媒妁之言”，强调婚姻自由。只有在这样的背景下，《伤逝》中的子君才能说：“我是我自己的，谁也没有干涉我的权利。”婚姻爱情问题为什么会成为社会争论的一个焦点，还包括与此相关的妇女剪发、男女同校等问题，原因在于，这些问题的提出标志着新文化和新思想真正触动了日常生活的结构和人们的行为方式；二是五四在强调个人解放的同时，也重视对于整个社会的改造，它使青年在个体解放的基础上还瞩目于未来的美好社会：将来的美好社会不单要超越中国传统社会的诸多局限，而且也要克服西方社会的许多弊端。更关键的是，这个理想社会对于当时的青年来说，绝不是纸上谈兵，而是需要付诸于实际行动的社会工程。所以，在五四运动期间，全国各地涌现出一系列社会乌托邦运动，当时比较有名的有“工读互助团”、“新村运动”等。从这些乌托邦工程可以看到，五四运动具有一种非常强大的改变社会生活方式的力量和构想未来乌托邦的力量，以往的社会变革常常不具备这种力量。

可以说，“五四运动”对社会改造的程度大大超过“戊戌变法”，在日常生活层面上的影响则要比“辛亥革命”来得更为具体。即使这样，当时整个社会并没有发生根本的改变，依然是黑暗深重：无论是从家庭出走的个体反抗，还是组织理想社会的群体实践都可能碰壁，最后归于失败。从家庭出走的个体反抗，马上面临鲁迅所说的“娜拉走后怎样”的难题，要么回来，要么堕落；组织理想社

会的群体实践则问题更大，它作为一个意志的因素，镶嵌到现实社会中，要么不能维持下去，要么就被这个社会结构所同化，根本没有办法保持“乌托邦”的理想。甚至连许多“五四运动”的积极参与者也有的高升、有的退隐、有的被黑暗吞噬、有的成了黑暗的一部分……这就是“五四落潮”。以往对“五四落潮”的理解，往往简单地认为“五四思想”好像行不通了，其实不然。“五四落潮”的原因主要不在思想的层面，甚至可以说，随着“五四落潮”，“五四”所宣传的许多思想诸如婚姻自由、个性解放等等已经被越来越多的人接受，在某种程度上已经成了社会“常识”。但问题就在于，按照这种常识来实践，或者利用这种常识来改造社会却碰到了越来越多的问题，思想与现实的巨大落差导致了实践的不可能性，这才是“五四落潮”的根本原因。

“五四落潮”以后，人们对以上两个问题的反省，就很容易走到社会主义的思路，特别是受到“经济决定论”的影响。针对个体解放，鲁迅在《娜拉走后怎样》中指出，“梦是好的；否则，钱是要紧的”。他所谓“爱必有所附丽”，指的是人和人之间其实很难讲抽象的爱情，都被社会基础所决定，没有无缘无故的爱，爱的背后一定联系着特定的社会地位和经济基础。这种反省就把个体解放问题延伸到经济基础上去了，所以鲁迅强调：“在目下的社会里，经济权就见得最要紧了。第一，在家应该先获得男女平均的分配；第二，在社会应该获得男女相等的势力。可惜我不知道这权柄如何取得，单知道仍然要战斗；或者也许比要求参政权更要用剧烈的战斗。”[3]怎么才能取得“经济权”呢？进而在根本上改变社会的“经济制度”，这就必然涉及到对组织理想社会群体实践的反省。

“工读互助团”的一个早期成员，后来加入中国共产党的施存统就意识到问题所在：“我从此觉悟要拿工读互助团为改造社会的手段是不可能的，要想拿社会来改造以前，试验新生活是不可能的；要想用和平的渐进的方式来改造社会的一部分也是不可能的。改造社会要用激进的方法转进社会里去，从根本上谋全体之改造。”“从根本上谋全体之改造”是关键所在，“五四落潮”之后“救亡压倒启蒙”，并不是“启蒙”被完全放弃，而是当时对“五四”的反省，集中想找到解决中国问题的一揽子方案：中国的问题多而复杂，怎么办？一点一滴地改革，慢慢地启蒙，都不能起到很好的效果，反而可能被黑暗的社会所吞噬，所以要找到一个根本解决的方法，就必然__要走到“大革命”的思路。

“大革命”的思路集中体现在对马克思主义的接受上。共产主义在中国的兴起，特别是马克思主义在中国的传播，关于这个问题有很多研究和争论。李泽厚当时的分析思路是，既然对“五四”的反省是要找到一个根本解决的方案，那就必须解决两方面的问题：一方面需要一种学说、一个理论能够使人们在诊断社会问题时，抓住核心所在，并且相信解决了这个核心问题，其他所有附带的问题

都能够得到解决。余英时在《中国近代思想史上的胡适》中指出，“五四”时期曾经影响很大的“实验主义”就不具备这样的品格。实验主义的口号是“大胆地假设，小心地求证”，不可能给出一个一揽子解决的方案，抓不住核心的问题，而马克思主义则具有这种“决定论”的品格，所以它在与马克思主义的竞争中败下阵来了；^①另一方面则需要有一个成功的范例，当时各种学说特别多，而与马克思主义类似的社会主义的学说也有很多：新村主义、基尔特社会主义、工团社会主义……马克思主义的社会主义其实只是诸多社会主义中的一种，特别是无政府主义，在中国的影响极大，很多马克思主义者之前都是无政府主义者。但为什么马克思的社会主义能发挥这么大的作用，对中国人来说有特别大的感召力量呢？这就是“十月革命的一声炮响，给中国送来了马克思主义的曙光”，也即俄国革命成功——俄国是一个和中国类似的处于发达资本主义世界边缘地区的国家，采用了马克思主义的理论学说，取得了社会主义革命的胜利——给中国以巨大的启示。李泽厚认为，“马克思主义之所以战胜无政府主义，与其说是在理论上弄清了两者的社会理想和革命原则貌似而实非的差异，不如说主要是由于马克思列宁主义有一套切实可行已见成效（十月革命）的具体行动方案和革命的战略策略。”正是两方面结合在一起：马克思主义决定论的品格和马克思主义指导下俄国革命的胜利，使得“五四落潮”的中国接受了马克思主义的一整套政治解决社会问题的方案。

在“问题与主义”的论争中，李大钊的《再论问题与主义》^②一文就把上述两个方面较充分地表达出来了。他首先指出：“依马克思主义的唯物史观，社会上法律、政治、伦理等精神的构造，都是表面的构造。他的下面，有经济的构造作他们一切的基础。经济组织一有变动，他们就跟着变动。”这还是理论的论述，接下来的话就很具有感召力了，“换一句话说，就是经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题、都可以解决。可是专取这唯物史观（又称历史的唯物主义）的第一说，只信这经济的变动是必然的，是不能免的。”这一点对应的是马克思主义的“决定论”品格，但光注意到“经济问题”这一点是不够的，更关键的是“第二点”：“而于他的第二说，就是阶级斗争说，了不注意，丝毫不去用这个学理做工具，为工人联合的实际行动，那经济的革命，恐怕永远不能实现……”这就是马克思主义阶级斗争的学说，而阶级斗争的学说在俄国革命的实践中落实为列宁主义。阶级斗争学说要求工人阶级自己起来争取革命的胜利，进行无产阶级革命；而无产阶级革命要想成功，必须走列宁主义的道路；列宁主义的核心就是“建党学说”，无产阶级队伍要产生一个先锋队，这个先锋队就是“党”，“一

^①参见余英时《中国近代思想史上的胡适》，台北：联经出版公司，1998年。

^②载《每周评论》第35号。

支有铁的纪律的、全党服从中央的、以职业革命家为核心和领导所组成的队伍”，在党的领导下无产阶级革命才能获得成功。第二点显然来自俄国革命成功的经验带给中国的启示。所以马克思主义在中国的传播，必然要接受列宁主义，而列宁主义建党学说则促成了中国共产党的成立，在这里思想和历史的线索是一环紧扣一环的，中国共产党的成立与对中国社会问题的整个诊断是联系在一起的。用李大钊的话来说，“救亡压倒启蒙”的历史条件是“唯物史观”和“阶级斗争”。李泽厚在这里做了一个比较，1916年的陈独秀说，伦理之觉悟为“吾人最后觉悟之觉悟”，追根溯源希望在文化取向上进行一场革命，充分体现出“启蒙”的必要性；只不过几年时间，到了李大钊，则认为阶级斗争的觉悟才是最后觉悟之觉悟，表现出来的是“救亡”的强烈要求。但不要把这儿所说的“救亡”简单地理解的要亡国了，所以要救这个国家。“救亡”其实是基于对中国社会的诊断而提出的一整套解决方案。譬如有不少人会认为“战争”与“救亡”有直接的关联，的确，战争在很大程度上改变了中国社会的面貌，“五四”运动和第一次世界大战也有相当密切的关系。但是，不能把“救亡”和“战争”直接等同起来，因为“救亡”背后包含的真正问题是“中国究竟向何处”去，这是一个深刻的危机，战争只不过是加剧了这个危机，而这个危机并不完全是由战争带来的。这样我们才能理解李泽厚为什么把“救亡压倒启蒙”落实在马克思主义在中国的传播上，因为大革命思路的兴起，一套新的解决中国问题的方案浮出历史地表，这才是“救亡”的深刻内涵。

1921年建党之后，中国碰到的所有问题都被转化为政治斗争，斗争的战略和策略问题不再仅仅被看作是思想文化的问题，即使中国共产党非常注重在思想文化战线上展开工作，但它的目的还是为了“政治”服务。而这个“政治”，和当年陈独秀讲的那个“政治”既有联系又有重要的区别：新的政治诉求依然强调“大多数国民”的相关性，但相关性已经不在“代议制民主”的框架中了，它指向新的以“革命”为特征的“大众民主”了。而李泽厚则是从“个体自由”和“群体解放”的关系角度来理解“救亡压倒启蒙”的：“对马克思列宁主义的接受、传播和发展，主要是当时中国现实斗争的需要，而不是在书斋里透彻分析研究了西方自由主义理论学术所得的结果。这是因为建党以后，面临的便是十分紧迫激烈的政治军事斗争和革命斗争，是人们来不及作任何理论上思想上的深入研究，便走上行动舞台。反对帝国主义和反动军阀的长期的革命战争，把其他一切都挤在非常次要和从属的地位；更不用说从理论上和实际中对个体自由个性解放之类问题的研究和宣传了。五四时期启蒙与救亡并行不悖相得益彰的局面并没有延续多久。”“两个五四”的论述，在这里分别对应了“个体自由”和“群体解放”。李泽厚认为，尽管“两个五四”后来演变成两条阐释的线索，一些人很重视政治

化的五四，另一些人则看重启蒙化的五四，但在五四时期，“启蒙”和“救亡”两者曾经相得益彰，构成了某种良性互动的局面，但这样一个局面，随着马克思主义在中国的传播和大革命思路的兴起，“时代的危亡局势和剧烈的现实斗争，迫使政治救亡的主题又一次全面压倒了思想启蒙的主题。”

四、“西体中用”：“补课说”与“何种”现代化？

李泽厚写作《启蒙与救亡的双重变奏》这篇长文，不只是出于思想史的兴趣，更不是书斋里的“纯学术”，与五四时期的知识分子相类似，他研究的动力依然来自现实。关于这一点，先得从“封建主义”这个关键词说起。按照“社会发展简史”式理解，人类历史的发展从原始社会、奴隶社会、封建社会到资本主义社会，再到社会主义社会，一个阶段也绕不过去；而在西方思想史中，也一直有所谓能不能跨越“卡夫丁峡谷”的讨论，就是认为人类社会的发展是否一定要经过资本主义社会，才能够迈向更高的阶段，人类历史的发展规律是否可以跨越这个“资本主义”的峡谷？两种意识形态对历史规律的理解具有明显的差异，但都涉及到是否可以从“封建社会”直接发展到“社会主义”的问题，现代中国历史的微妙之处恐怕也在于此。

五四时期倡导的“德先生”和“赛先生”——即民主和科学——可以追溯到欧洲18世纪的启蒙运动中，再加上自由和人权，这些观念构成了资本主义社会和资产阶级的核心价值观念。即使在毛泽东的《新民主主义论》中，他也不否认中国革命发展的过程必然包含着资产阶级革命的阶段。所以，五四运动用来反封建、反传统的观念是资产阶级的核心价值理念，这本身并不构成问题，用毛泽东1939年纪念五四运动20周年时的说法，“五四运动的称为文化革新运动，不过是中国反帝反封建的资产阶级民主革命的一种表现形式。”[4]但在李泽厚看来，这个“反封建”的阶段太短了，还没有真正把这个过程展开，就碰到了两方面的挫折，一是现实的黑暗，二是马克思主义在中国的传播，而马克思主义构成了对资产阶级核心价值观念的批判，社会主义的思潮本身就建立在对资本主义的克服上。这就使中国现代思想演进的过程迅速放弃了对自由、民主和人权这些价值理念的追求。因此，他觉得这个演进中缺了一环，缺的这一环就可能带来“封建主义”的复辟。

所谓“封建主义复辟”指的是，本来应该在资本主义民主革命充分展开后，才可能清洗封建主义的余毒，然后再在这个基础上进行社会主义革命，但在中国现代历史的发展中，这个过程很短暂。在这样的情况下，马克思主义在中国的传播，很有可能使“封建主义”借尸还魂：“具有长久传统的农民小生产者的某些意识形态和心理结构，不但挤走了原有那一点可怜的民主启蒙观念，而且这种农

民意识和传统的文化心理结构还自觉不自觉地渗进了刚学来的马克思主义的思想中。特别是现实斗争任务要求马克思主义中国化，和在各方面（包括文化和文艺领域）强调民族形式的形势下。所以，无论是北伐初期或抗日战争初期的民主启蒙之类的运动，就都未能持久，而很快被以农民战争为主体的革命要求和现实斗争所掩盖和淹没了。”这就是说，一方面因为资产阶级民主启蒙运动太短暂，使得封建主义的毒害未被消除；另一方面马克思主义的传播又构成了对资本主义的批判，封建主义就有了借尸还魂的可能。^①

这一套看起来颇为繁复的论述，实际上有着相当鲜明的现实针对性。20 世纪70 年代末期，中国共产党工作重点发生转移：从阶级斗争到经济斗争；意识形态也发生了相应的转换：从革命叙事到现代化叙事……由此就要把自身的合法性建立在对之前历史的否定上，但对之前历史的否定又不能动摇自身所依靠的意识形态根基。为了克服这一矛盾，一系列有意味的修辞就发挥了特别重要的作用。

“封建主义”就是其中一个关键词，这样就可以把之前社会中的很多弊端，都说成是封建主义的余毒。譬如对领袖的“个人崇拜”，就很容易描述为“帝王思想”的表现。李泽厚透过对“启蒙和救亡”关系的叙述，几乎是水到渠成地与那个时代的政治修辞建立了直接的联系：“一九四九年中国革命的成功，曾经带来整个社会和整个民族的文化心理结构的大震荡，某些沿袭千百年之久的陈规陋习被涤除。例如，男女在经济上政治上观念上的家务劳动上的空前平等，至少在知识界和机关干部中，已相当现实地实现。这当然是对数千年陈旧传统的大突破，同时甚至超过了好些发达的资本主义国家。‘解放’一词在扫荡种种旧社会的和观念的污泥浊水中，确曾有过丰富的心理含义。”这是先扬后抑，关键落在“但是”上：“但是，就在当时，当以社会发展史的必然规律和马克思主义的集体主义的世界观和行为规约来取代传统的旧意识形态时，封建主义的‘集体主义’却又已经在改头换面地悄悄地开始渗入。”

需要注意的是，“封建主义的‘集体主义’”是什么意思？还是要从五四时期说起，当时陈独秀等人不就是认为中国是以家族为本位的，而西方是以个体为本位的，中国的传统一直是忽略、不尊重个人，强调“个人是革命的螺丝钉”和这一传统不就是一拍即合吗？“封建主义”和“集体主义”画上了等号，由此带来了一系列问题：“否定差异泯灭个性的平均主义、权限不清一切都管的家长制、发号施令惟我独尊的‘一言堂’、严格注意尊卑秩序的等级制、对现代科

^①在 1980 年代的语境中，对于所谓“封建主义”的批判，对应的就是“思想解放”的要求，在另一篇讨论“思想解放”问题的文章中，周扬指出：“还有在讲阶级斗争的时候，多少年来只反资产阶级思想不反封建思想，不反小资产阶级思想。实际上，我们国家的封建思想和小资产阶级思想是大量的。过去毛主席对小资产阶级思想批判得多，但是后来他提出，不要讲小资产阶级思想，小资产阶级思想就是资产阶级思想。这么一句话，就不批小资产阶级思想了，只提资产阶级思想。封建思想他根本不提。还有封建思想嘛。民主革命在思想方面没有搞彻底。”（周扬《思想解放和社会主义现代化建设》，载《周扬文集》第五卷，北京：人民文学出版社，1994 年，第 331 - 332 页。）

技教育的忽视和低估、对西方资本主义文化的排拒”……这些都是革命和社会主义带来的弊端，但在修辞上却是笔锋一转，归结到“封建主义”的余毒：“随着这场‘实质上是农民革命’的巨大胜利，在马克思主义的社会主义或无产阶级集体主义名义下，被自觉不自觉地在整个社会以及知识者中延漫开来，统治了人们的生活和意识。以‘批判资产阶级小资产阶级个人主义’为特征之一的整风或思想改造运动，在革命战争时期曾大收实效；在和平建设时期的一再进行，就反而阻碍或放松了对比资本主义更落后的封建主义的警惕和反对。特别是从五十年代中后期到文化大革命，封建主义越来越凶猛地假借着社会主义的名义来大反资本主义，高扬虚伪的道德旗帜，大讲牺牲精神，宣称‘个人主义乃万恶之源’，要求人人‘斗私批修’作舜尧，这便终于把中国意识推到封建传统全面复活的绝境。”从“五四落潮”到文化大革命的爆发，有一条线索被看作是“封建主义”的大复辟。对这条线索的梳理就为新的意识形态转换奠定一个基础：“以至‘四人帮’倒台之后，‘人的发现’‘人的觉醒’‘人的哲学’的呐喊又声震一时。五四的启蒙要求、科学与民主、人权和真理，似乎仍然具有那么大的吸引力量而重新被人发现和呼吁，拿来主义甚至‘全盘西化’又一次被提出来。”李泽厚颇为感叹：“这不是悲哀滑稽的历史恶作剧么？绕了一个圈，过了七十年，提出了同样的问题？”

“五四”在这儿又似乎再次成为了一个新的“起点”。按照李泽厚隐含的逻辑，重新出发就是要补资本主义这一课。因为现在这个社会貌似社会主义，骨子里却充满了“封建主义”的“余毒”，要克服封建主义，成为真正的社会主义社会，就必须“补课”。^①事实上，李泽厚不认为中国一定要复辟资本主义——“补课”不等于“复辟”——也认识到资本主义本身具有极大的弊端，但从历史进步的意义，上，“资本主义”是高于“封建主义”的，而“资本主义”的“弊端”也必然将被“社会主义”所克服，但它进步的思想成果却为未来的“社会主义”所包含。所以，他的“补课说”也是一种“回溯性的建构”，从“马克思主义”和“社会主义”的视野出发，强调发展“资本主义”的必要性：“马克思主义本来诞生在西方近代民主主义和个人主义高度发展了的资本主义社会中，它吸取了

^① 早在1979年出版的《中国近代思想史论》中，李泽厚就提出了“补课说”：“五四运动提出科学与民主，正是补旧民主主义革命的思想课，又是开新民主主义革命的启蒙篇。然而，由于中国近代始终处在强邻四逼外侮日深的救亡形势下，反帝任务异常突出，由爱国而革命这条道路又为后来好几代人所反复不断地在走，又特别是长期处在军事斗争和战争形势下，封建意识和小生产意识始终未认真清算……一方面，历史告诉我们，经济基础不改变，脱离开国家、民族、人民的富强主题，自由民主将流为幻想，而主要的方面，则是没有人民民主，封建主义将始终阻碍着中国走向富强之路。从而，科学与民主这个中国资产阶级革命所未实现的目标，倒成了今天无产阶级社会主义革命的巨大任务。特别是当封建主义穿着社会主义的衣裳，打着反资本主义的幌子，实际是把中国拉向封建法西斯的时候，这一任务的重要性、紧迫性和艰巨性就更突出了。”（李泽厚《二十世纪初资产阶级革命派思想论纲》，载《中国近代思想史论》，北京：人民出版社，1979年，第311页。）

资本主义自由、平等、民主、人道等一切优良的传统和思想。……《共产党宣言》也才有‘每个人的自由发展是一切人自由发展的条件’这样鲜明而深刻的基本命题。”但在马克思主义中国化的过程中，却没有经过这个阶段：“中国近代却没有这个资本主义历史前提，漫长的封建社会和半殖民地半封建社会之后，紧接着便是社会主义社会。无论在社会的政治经济结构上和人们的文化心理结构上，都没有经过资本主义的洗礼。也就是说，长久封建社会产生的社会结构和心理结构并未遭受资本社会的民主主义和个人主义的冲毁，旧的习惯势力和观念思想仍然顽固地存在着，甚至渗透了人们的意识和无意识的底层深处。这也就难怪它们可以借着社会主义和集体主义衣装，在反对资本主义自由民主和个人主义的旗帜下，在文化大革命中甚至以前，轻车熟路地进行各种复辟了。于是，‘文革’之后人们便空前地怀念起五四，纪念起五四来。”在“封建主义”修辞的背后，是对现代中国历史的一种叙述，这种叙述的目的是让“当代中国”重新回到“五四”，而“五四”也不是历史中那个实际存在的“五四”，而是被再次神话化了的“五四”。在这个意义上，它被赋予了历史发展“必修课”的地位，“回到五四”构成了补“资本主义”这一课的前提。

很多人认为李泽厚的文化态度颇有几分暧昧，从他与传统的关系来看，甚至迹近于“新儒家”，譬如他的《中国古代思想史论》对中国传统文化心存敬意，对五四“反传统”思潮也怀抱反省。但李泽厚从来不承认自己是“新儒家”，一直坚持自己是一个“马克思主义者”。^①我觉得在这个问题上，杜维明对李泽厚的一个概括颇为精当，他说李泽厚的文化态度是认为中国传统中的精华都必须经过马克思主义的淘洗，而马克思主义包含了人类崇高的理想和西方社会的核心观念，他要看这种理想和观念在与中国传统特别是儒家思想进行碰撞，加以“淘洗”之后会产生什么样的新东西。这也是李泽厚夫子自道的“西体中用”即“中国式的社会主义现代化道路”。因此，李泽厚说补“资本主义”这一课，在某种程度上也是一种“修辞”，明眼人一看就会想到，能不能补这个课，谁给你补这个课，有没有补这个课的条件……这些问题是绕不过去的。李泽厚也意识到这一点，以往讲“两个五四”，原来一直强调的是作为政治运动的五四，那么，现在肯定作为启蒙运动的五四，自然会注重思想救国、文化救国和教育救国，“除了接受马克思列宁主义参加救亡——革命这条道路之外，另一条继续从事教育、科学、文化等工作的启蒙方面，也应该得到积极的评价。”但对后一条路向，李泽厚还是有所保留，因为“思想救国”之类对中国社会的面貌会有突破性的改变吗？他对此并不乐观：“‘多研究些问题’所取得的成就，最多只能限于学术文化科学教育等领域中非常有限的课题了。这就是现代中国的历史讽刺剧。封建主义加上

^①参见李泽厚《马克思主义在中国》，香港：明报出版社，2006年，特别是《再谈马克思主义在中国》这一部分。

危亡局势不可能给自由主义以平和渐进的稳步发展。”现代中国历史没有给“启蒙”一个必要的条件，相反，它需要的另一条道路，“解决社会问题，需要‘根本解决’的革命战争。革命战争却又挤压了启蒙运动和自由理想，而使封建主义趁机复活”，使得这条历史必由之路充满危机，包含着难以克服的内在悖论。所以，他并不认为是由于历史走错了路，今天才要重新“补课”。李泽厚“补课说”的前提是，20世纪70年代末80年代初中国拥有了新的历史条件，与前半个多世纪相比，今天不再是处于危机时刻，不再是所有思想文化方案都难以推行的艰难时刻了。

在这样的情况下，他提出了与“补课说”相关，但更具有建设性的一个重要概念——“转换性的创造”。这和林毓生追求中国传统的“创造性转化”的概念颇有几分相近之处，但中心词的调换，也显示出两者的微妙区别：在林毓生的表述中，中国传统是本位的，这个传统经过转化，产生出新的因素，但这种新因素还是从传统里“创造”出来的；^①但在“转换性的创造”中，“传统”不再是最终的价值依据，“创造”出的“新因素”也不再以传统作为皈依，“转换性的创造”的立足点在“创造”上而不在“转换”上。所谓“创造”，不止于思想观念的突破，而是和马克思主义和社会主义的视野结合在一起，特别强调“经济基础”的改变。在李泽厚的理解中，马克思主义基本原理是唯物史观，“唯物史观并不是简单的经济决定论，而是讲的一个社会结构，其中有政治、经济、文化、宗教，他们是相互影响的，不是经济可以随时决定一切的。但是从整个人类历史来看，经济还是最基本的。”[5]既然中国的传统是和小农经济结合在一起的，要“转换”中国的传统，最根本的“创造”就是要改变小农基础的社会：“《中国古代思想史论》一书中强调指出了农业小生产的家族宗法制度是儒墨两家生存延续的根本基石。正是由于后者没有根本的变动，才使‘中国近代这种站在小生产立场上反对现代文明的思想或思潮，经常以不同方式或表现式爆发出来，具有强烈的力量。得到了广泛的响应，在好些人头脑中引起共鸣’。所以文化大革命尽管批孔，却仍然使封建主义大泛滥。”就这样，李泽厚把“经济基础决定上层建筑”的马克思主义基本原理转换为“现代化”对“小农经济”的克服，其中暗含了“补课说”的合理性，同时又兼具克服“现代化”弊端的可能。最终的“创造”不能仅靠经济结构的变化来解决所有问题，还需要文化心理结构上的变化。因此，李泽厚的“转换性的创造”表现在两个层面，第一个层面是社会体制结构方面的，“这不是靠思想教育，不是靠什么正心修身，而是靠制定法律和执行法律，才能达到。这方面，西方资本主义社会积累了数百年经验的一些政法理论和实践，如三权分立、司法独立、议会制度等等，应该视作人类的共同财富，是值

^① 参见林毓生《中国传统的创造性转化》，北京：三联书店，1988年。

得借鉴的。”这是以资本主义和自由主义作为借鉴的对象，带有明显的“补课”痕迹；第二个层面关系到文化心理结构，这涉及到对待传统的态度，李泽厚认为在这一点上是可以超越“五四”的，“五四”对中国传统的批判，尤其是对儒家核心价值的批判太激烈了。譬如“‘孝’道，便不能再是如五四时期那样简单地骂倒，更不能是盲目地提倡”，而应该经过新的价值观念的淘洗，再来看它有什么样的新因素可以留下来，“只有这样，传统才能有转换的创造，并在这个过程中得到承继和发扬。这就是我在《中国古代思想史论》中所解释的‘西体中用’即中国式的社会主义现代化道路。”由此可见，他的“转换性创造”的“核心”就是“西体中用”，这个“体”就是“马克思主义”，就是所谓“中国特色的社会主义现代化道路”。

但是，李泽厚将“转换性创造”的“核心”表述为“西体中用”时，他是否意识到这个“中”不仅仅包括以儒家思想为代表的中国传统文化，也必然联系着以革命为主导的现代中国历史：马克思主义的中国化，农村包围城市，土改与合作化，从新民主主义到社会主义……这一系列被他高度肯定同时又有力批判过的历史过程，是否仅仅能以“封建主义”的修辞一带而过？中国革命、毛泽东思想以及社会主义的实践是否就自外于“西体中用”和“中国特色的社会主义现代化道路”？这些问题在李泽厚的文章中本来留下了不小的反思空间，可惜三年之后，恰逢“五四”运动70周年，一场更大的历史风波忽如其来，卷走了所有反思的可能，徒然留下了“告别革命”的标榜，甚而从“五四”到“六四”，一同成为了声讨“激进”的对象。^①

参考文献：

- [1]周扬. 三次伟大的思想解放运动[N]. 光明日报, 19792528.
- [2]李大钊. 乡愿与大盗[M]. //李大钊文集：下卷. 北京：人民出版社, 1984. 125.
- [3]鲁迅. 娜拉走后怎样[M]. //鲁迅全集：第1卷. 北京：人民文学出版社, 1981.
- [4]毛泽东. 五四运动[M]. //毛泽东选集：合订本. 北京：人民出版社, 1968. 522.
- [5]李泽厚. 要改良不要革命[M]. //告别革命. 香港：天地图书出版公司, 2005. 295.

^①参见余英时《中国近代思想史上的激进和保守》(载《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年)以及围绕这篇文章的一系列争论。

[8]秋实.《舞台姐妹》的艺术特色[N]. 解放日报, 1979 - 7 - 29.

[9]谢晋. 导演阐述[Z]. //《舞台姐妹》——从提纲到影片. 上海: 上海文艺出版社, 1982.

[10]东锋. “三十年代”电影的借尸还魂——评影片《舞台姐妹》[N]. 人民日报, 1966 - 5 - 16.

The May Fourth Movement: A Constantly Revisited Starting Point—— On Li Zehou's The Dual Variation of Enlightenment and National Salvation

Luo Gang

(Department of Chinese Language and Literature, East China Normal
University, Shanghai 200062, China)

Abstract: The “mysticality” of the May Fourth Movement embodies the idea that the May Fourth Movement is constantly revisited when modern Chinese thought faces a critical turning point. The 1980s, as a historical turning period, certainly reverted itself to the May Fourth Movement. Through the interpretative reading of Li Zehou's The Dual Variation of Enlightenment and National Salvation, we can conclude that he tried to redefine the position of the May Fourth Movement by analyzing the interactive and conflicting relations of “enlightenment” and “national salvation”, aiming to disclose the strong appeal to modernization of the 1980s which was nevertheless confronted with a deep crisis.

Key words: the May Fourth Movement; Li Zehou; enlightenment; national salvation