

# 激進与保守：兩個“世紀末”的對望与想象

——“八十年代”的“五四”之一章

罗岗\*

## <目次>

1. 作為言說語境的“1989”
2. 激進与保守：從政治到文化
3. “兩次循环”：“五四”、“文革”与“1980年代”
4. “激進与保守之爭”与“后89”的思想狀況

## 1. 作為言說語境的“1989”

重提上一个“世纪末”具有标志性事件的“五四”运动之于这个“世纪末”——特别是1980年代和1990年代——思想的影响，有两篇文章起了至关重要的作用，一篇是李泽厚的<启蒙和救亡的双重变奏>，另一篇则是余英时的<中国近代思想史上的激进与保守>。这两篇文章透过诸如“启蒙和救亡”和“激进与保守”这类关键概念的梳理和对举，不只是在“话语言说的时代”的意义上，可以把上个“世纪末”以至于当下的思想史脉络打通，而且更重要的是，在“言说话语的时代”的意义上，能够将这个“世纪末”的社会语境乃至政治经济的线索都带入其中。这就像余英时在1992年“激进与保守”的论述引起争议时所说：“我们今天回顾中国的文化危机，并不是专讲历史，而是同时对中国的现实进行反思。因为这个危机不但没有过去，而且仍然更深刻地困扰着新一代的中国知识人。80年代中国大陆上的‘文化热’便是一个最有力的证明”。<sup>1)</sup>

关于李泽厚的文章，我已经有专文讨论，<sup>2)</sup>下面主要分析余英时的论述。

\* 羅崗，華東師範大學中文系教授，批評理論研究中心主任

1) 余英時，〈中國文化危機及其思想史的背景〉，這是他1992年10月在日本橫濱的“漢字文化圈第三屆國際會議”上宣讀的論文，《歷史人物与文化危机》，台湾，三民書局，1995年，157頁。

余英时为什么要写<中国近代思想史上的激进与保守>？这篇文章是1988年的9月完成的，当时香港中文大学建校25周年，请了很多名家来演讲。余英时也应邀发表了演讲，题目就叫做<中国近代思想史上的激进与保守>。但我们现在很难找到最初发表这个演讲的出处。后来看到这个演讲，是收在余英时的《钱穆与中国文化》这本书中，上海远东出版社1994年出版了这本书的大陆版，台湾版出得更早，原书的标题是《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》，由台湾三民书局1991年出版。在这本书的“序”中，他提到<中国近代思想史上的激进与保守>这篇文章，一方面指出“激进与保守”和“钱穆思想”之间的关系：“<中国近代思想史上的激进与保守>一篇长文虽未正面涉及钱先生，然而却为他的学术和思想提供了一个时代的背景。钱先生在1988年为《国史新论》所写的‘再版序’上说‘余之所论每若守旧，而余所持论之出发点，则实求维新。亦可谓为余治史之发踪指示者，则皆为当前维新派之意见。’这正是我的<激进与保守>文中所讨论的主题之一”；另一方面则披露了文章的最初出处，“原文是香港中文大学25周年纪念讲座第四讲的记录（1988年），曾刊于《中文大学校刊》附刊十九。此次重印，文字略有改动。”<sup>3)</sup> 因为发表在校刊附刊上，所以很难找到这篇文章最初的出处。但问题不在于最初发表的出处，而在于这篇文章最初发表时，并没有引起人们足够的重视，更不用说大规模的讨论了。到1991、1992年，离它最初发表过了差不多三年的时间，才再次引发海外和大陆思想界关于“激进与保守”的争论：“这篇演讲在海内外都获得了一批响应者，一时间，呼唤保守主义，谴责激进主义，竟成了一股在学术研究与政治实践中都颇有影响的思潮。”<sup>4)</sup> 由于特殊的历史条件和言论环境，这场争论是以海外媒介——特别是香港的《二十一世纪》——作为主要园地的，譬如余英时的另一篇也引发争论的文章<中国知识分子的边缘化>发表于《二十一世纪》1991年8月号，可以看做是从另一个角度对“激进”与“保守”关系的论述，而反驳余英时的姜义华的文章<论二十世纪的激进主义和保守主义>也是发表在《二十一

2) 參見羅崗，〈五四：不斷重臨的起點：重識李澤厚的〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉〉，載《杭州師範大學學報》2009年1期。

3) 余英時，〈猶記風吹水上鱗·序〉，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，台灣，三民書局，1991年，3頁。

4) 姜義華，〈論二十世紀的激進主義和保守主義〉，載《二十一世紀》1992年10月号。

世纪》1992年10月号上。值得注意的是，〈中国近代思想史上的激进与保守〉最初发表并无太大反响，甚至可以说被冷落了，但几年之后重读却引起激烈争论。之所以会发生如此戏剧化的转折，关键在于1989。因为这篇文章虽然在“89”之前发表的，但产生影响则在“89”之后。

余英时的文章和李泽厚的文章，正好交相呼应，关键就在于1989。李泽厚的〈启蒙与救亡的双重变奏〉代表的是1989年之前中国思想界对以五四为标志中国现代思想的普遍态度。而经过了1989年，另外一种思想潮流开始涌动起来，这种思想潮流的涌动和李泽厚表达的思想与态度在某种程度上构成了对立，这种对立最直接的表现就是围绕着激进与保守的争论。给人的感觉就是1989年之后，“激进与保守”作为一种新的论述框架大有取代“启蒙与救亡”之势。

回到当初的语境，余英时先生在1988年发表演讲时，他其实是有某种隐约的针对性。当时大陆思想界有两股势均力敌的思潮。一个是以〈河殇〉为代表代表的全面否定中国传统的“西化”思潮。余英时曾经回忆起1988年至1989年期间，中国学者刘笑敢在普林斯顿大学访学，“那时〈河殇〉正在美国不少校园了流行，引起了中国知识分子的巨大回响。笑敢虽然对于〈河殇〉所表现的抗议精神有同情的了解，但在谈话中他一再表示不能同意对中国文化的过分贬斥和对于西方文化的过分颂扬”，正是在这一点上，余英时将他的思想引为自己的“同调”。<sup>5)</sup>〈河殇〉这部长篇政论体电视片确实有某种过分贬斥中国传统文化的倾向，它把中国文明概括为黄河文明或者大河文明，把西方文明概括为海洋文明。从这部电视片题目就能看它的态度和取向，“殇”就是“死”的意思，“河殇”即宣告“大河文明”的“死亡”。整部电视片无非是说中国传统文化是如何阻碍了中国现代化的进程，也即如何阻碍了“大河文明”汇入到“海洋文明”之中。这部电视片的最后一集叫〈蔚蓝色〉，就是展望“海洋文明”、“西方文明”和“现代化文明”。〈河殇〉的出现以及流行不是偶然事件，虽然电视片是带有通俗性质的节目，但是它背后的诉求是和1980年代“文化大讨论”联系在一起的。1980年代所谓“文化热”的核心问题，表面讨论的是中国文化和西方文化之间究竟存在怎样一种关系，但“文化比较”的视野却蕴含了高度的“政治性”。这种文化讨论的政治性也表现在〈启蒙和救亡的双重变奏〉

5) 余英时，〈文化的病態與衰建——劉笑敢〈兩極化與分寸感〉序〉，《歷史人物與文化危機》197頁。

中，李泽厚在概括中国社会主义的诸多弊病时，就强调传统文化因素渗透进了社会主义，导致了封建主义的借尸还魂，因而认为当今最重要的任务还是要批判封建主义。封建传统之所以能够借尸还魂，主要因为中国社会主义没有经过资本主义的民主、自由、科学等现代观念的淘洗，如今需要补资本主义的课来克服封建传统的遗毒。<sup>6)</sup>“文化大讨论”背后所包含的这种政治性诉求，到了1990年代，有人开玩笑，说1980年代的“文化大讨论”是“荆柯刺孔子”，明明是政治性批判，荆柯是要刺秦王的，但在当时的语境下不能正面讲，需要找一个修辞来表达，变成了“荆柯刺孔子”。也即本来要批判社会主义的问题，却转而强调封建传统的借尸还魂。这是一种比较刻毒的说法，却大体上把1980年代的“文化热”的政治性因素凸显出来，〈河殇〉只不过是当时“文化政治”的一种比较直白明显的表现罢了。

〈河殇〉作为“文化热”的一种表征，可以清楚地看到两个因素在发挥作用：一个是对“现代化”的乐观想象。这种想象不是抽象孤立地追求“现代化”的愿景，而是把“现代化”的目标具体落实在西方资本主义的政治制度、经济安排、社会模式甚至生活方式上，除此之外，很难说他们还有什么别的愿景；第二则是“文化政治”的修辞策略，当时即使强调对“现代化”前景的乐观想象，〈河殇〉所包含的政治批判的因素也只能用文化方式表达出来，就这点而言，1980年代“文化热”的修辞和“五四”时期“文化讨论”的方式，具有某种类似之处。李泽厚在〈启蒙与救亡的双重变奏〉一文中特别指出，当年陈独秀之所以要批评中国的文化传统、中国的家族制度、中国的伦理道德。是因为他认为中国的专制主义扎根在中国文化和伦理中，从袁世凯称帝到从北洋政府贿赂选举，这一系列事件显示中国虽然实行了民主政治，但专制主义还是阴魂未散，原因在什么地方？追溯下去，问题就出在文化上，因而最后陈独秀要强调：“吾人最后之觉悟乃伦理之觉悟”，他把问题的根源追溯到文化上，将“文化批判”看成是“政治批判”的深入。就这点可以看到，当时的文化讨论是一种“文化政治”的诉求。1980年代的“文化热”同样也有明显的政治诉求，即使那时候往往标榜各自的独立性，譬如要求把文化的还给文化，把政治的还给政治，其实依然是一种“文化政治”的诉求，这是1980年代“文化热”的特点，〈河殇〉则将这个特点用通俗的方式表达出来了：这种激烈反传统的态

6) 參見李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，載《中國現代思想史論》，北京，東方出版社，1987年。

度显示出整个思想界“文化讨论”的基本倾向，是要改变中国文化传统，至少要使得中国文化传统适应中国现代化的发展。就像李零后来指出的那样：“四人帮垮台后，大家痛感中国落后，这个情绪一直是压倒一切的。近年来，很多写历史文化问题的作品都以此为基调。只不过用影视手段这种大众媒介来表现这个基调，这（指《河殇》——引者按）还是第一次。”因为有了“痛感中国落后”作为“基调”，所以对中国历史和中国传统“有许多人是以50年代的‘常识’为材料，按80年代的情绪进行编写，搞出一些误解。拿‘闭塞’和‘开放’来说吧，现在有一种神话，就是海洋使人相联，陆地使人隔绝，我们吃亏就吃亏在不航海，是个‘闭塞’文明。《河》片也把西方文明叫‘海洋文明’，叫‘蔚蓝色文明’，正好与我们这个‘黄土地’形成对照。其实，事情哪有这么简单。西方的农业文明也是内陆文明，他们的农耕文化是源于西亚，从东南欧分两线向北、向西传播，走中欧的那条线特别发达，也是在黄土地带上发展起来。他们航海，范围也很有限，一直是在地中海这个‘小澡盆’里打转转。其文化传播半径无论在陆地上还是在海洋上都不比我们大。我们古代也一直航海，郑和以前就航海。古代航海都是沿海岸线顺边溜，或从小岛跳跃，但我们这边是个‘大池子’（夹在三大洲间），英文叫Pacific Basin。它太大了，不但不能使人相联，还使人隔绝……《河》片把黄河流域文化领先于长江流域文化的发展看作‘内陆文明’打败了‘海洋文明’，认为此事‘埋伏下’我们民族‘日后衰败的命运’，而且从‘河姆渡’一下就跑到了‘深圳’，这都是一些错误印象。”<sup>7)</sup>

与《河殇》为代表的文化思潮相对应的，则是作为政治思潮的“新权威主义”。美国学者阿里夫·德里克曾这样概括在东亚流行的“新权威主义”的特点：“新权威主义在早期是与一些东亚国家和地区即日本、韩国、中国台湾、新加坡以及英国殖民统治之下的香港最有效地追随的发展道路联系在一起的，这种思想可以追溯到萨缪尔·亨廷顿于1969年出版的《变化社会中的政治秩序》一书。二战后，尤其是20世纪60年代以来，这些国家和地区将政治威权主义和始于建立出口区的转包式的发展相结合，获得了迅速的发展，这些出口区在新出现的国际劳动分工中充当了先锋角色。新自由主义侵蚀了国家的经济边界，并最终带来了众所周知的全球化。这些政权在坚持威权主义传统的同时，也指向伴随着全球化而来的文化复兴，挑战早期现代化话语中的欧

7) 參見李零，《歷史怪圈》，載《放虎歸山》，山西人民出版社，2008年。

洲中心主义的假设。结果也把现代性简化为其技术性，它服务于不同的社会、政治和文化发展，成功还有赖于历史条件，而文化遗产被认为将起到关键作用。正是东亚社会的发展成功，使得儒家思想在20世纪80年代得以复兴，并成为对东亚国家成功的一种解释。”<sup>8)</sup> 但当时中国的“新权威主义”思潮，并没有更多地援用“儒家思想”等传统资源，而是集中讨论经济与政治之间的关联。因为从历史来看，中国一直面临一个难题，那就是地域辽阔，人口众多，东部和西部、内地和沿海的差异非常之大，整个社会的经济发展水平也十分不均衡。在这样一个国家中，如果要进行改革开放，实现现代化，应该采取一种怎样的政治架构呢？在1980年代，中国改革的路线图是这样展开的：先是有计划的商品经济，然后是有计划的市场经济，然后是社会主义的市场经济……在经济上有一个一步步放开的过程，与此相应的问题则是，在经济改革同时如何进行政治改革呢？“新权威主义”的出现就和这种政治改革的焦虑密切相关，他们所援引的资源，基本是亚洲四小龙的成功经验，也即保持政治上威权的同时，又提供经济上市场化发展的各种可能。譬如新加坡基本上采取这种政治威权经济自由的发展模式。而在当时的中国，“新权威主义”面临的问题是经济上的改革开放逐渐深入，而政治体制改革却不能动摇一党专政，所以他们所提出的解决方案是依然保持中国共产党的一党专政，在这样的政治前提下，经济领域里可以尽可能地市场化。当然，有一些“新权威主义”的倡导者也相信，随着经济逐渐市场化，慢慢也会带动政治民主。但这一层意思在当时并没有充分表达出来。

上述两种思潮差不多同时出现，但两者其实隐含着某种对立。因为《河殤》虽然对市场经济有很多的向往，却没有把讨论的重点放在经济上，而是从对传统文化的检讨入手，重构一种新的文化政治，希望能引申出西方式的政治民主制度；“新权威主义”关注的重点虽然不在文化上，而是认为既然经济上有了改革开放的条件，那么我们应该选择怎样的政治制度呢？这种选择又和现行的政治制度之间构成怎样的一种关系呢？但它强调对政治制度的选择与既有的文化传统之间具有密切联系，因而反对激进地改变传统。如此一来，《河殤》与“新权威主义”在某种程度上以其各自不同的文化和政治取向，与“激进与保守”的话题有了进一步勾连的可能了。然而，无论是《河殤》，

8) 阿里夫·德里克,〈對“中國模式”理念的批判性分析〉,《國外理論動態》2011年 7期。

还是“新权威主义”，当时的倡导者都是知识分子，但经过1989年的天安门事件之后，一切都无从说起了。由此，“89”之后中国知识分子有一段漫长的、姑且称之为“失语症”的阶段。中国知识分子从“89”的震惊中慢慢恢复说话的能力，是要到1992年邓小平的“南巡”讲话之后，那时知识分子的思想开始出现分野——后来有所谓“新左派”与“自由主义”之争，两派的分野大概可以追溯到1992年的南巡讲话之后，对中国现实的判断差异导致了1980年代具有态度“同一性”知识分子的分化——而在这之前，在1989—1992年之间，知识分子经历一段非常痛苦“失语”期。所谓“失语”并非无话可说，而是表现出各种症候，譬如学术史和学术规范的讨论。这个讨论可以看作是当时知识分子的一种逃避：既然不让知识分子担负起社会的责任，那么就只好退回到学院中，于是学术史和学术规范的讨论应运而生。

正是在这样的背景了，才有了中国知识界关于“激进与保守”的讨论。虽然这次讨论的成就并不是很高，却表明当时的知识分子借着对余英时这篇文章的争论，在对1980年代普遍幻灭的情形下，还想承续着1980年代的思路。中国知识界在89年之后重新激发起对这篇文章的兴趣，并且引发了激烈的讨论，根本原因在于“89”的直接刺激。因为“89”导致了知识分子对1980年代思路的整个幻灭。如果知识分子以为自己可以参与到改革大业幻觉被打破了，那么接踵而来的问题就是，知识分子应该怎么办？所以，“激进与保守”的讨论虽然涉及上个“世纪末”的历史，其实是在后“89”的语境下面展开来的，这个发生1990年代初期重要的讨论，提示了下一个“世纪末”的重要走向。

## 2. 激進与保守：從政治到文化

余英时文章的开头就有一个解题：“我的这个演讲题目是讲，中国近代思想史上的激进与保守”。<sup>9)</sup>表明这里讨论的只局限在思想史上，并不涉及到现实的政治，所以余英时强调：“我不会涉及到现在北京有谁是保守派，谁是激进派。”这句话的意思只有放在1980年代的语境中才好理解，因为1980年代，在政治上确实有保守派和激进派的分野。譬如中央的哪些领导人被称为改革派，又有哪领导人被称为保守派。虽然文

9) 余英时〈中國近代思想史上的激進与保守——香港中文大學二十五周年紀念講座第四講〉(1988年9月)，載《猶記風吹水上鱗——錢穆与現代中國學術》199-242頁。以下引用該文，不再注明。

章说在这里并不讨论这个问题，而是讨论思想史的问题。却暗示了思想史问题是与现  
实政治问题密切相关的。

与他的限定相关，这篇文章将“激进与保守”界定为“一种态度”，什么是作为一种态  
度的激进与保守呢？余英时特别强调这点，就是这儿讲激进与保守，不是讲两个抽象  
的概念，而是指一种面对现实的态度，也即这个态度是激进还是保守，主要相对于某  
种现状而言。针对这种现状，激进的态度是要从根本上改变这种现状，而保守的态度  
则认为应该大致保持现状，这就是两者的区别。关键是他认为应该有一个基本的出发  
点，现状就是基本的出发点。余英时主要讨论的不是思想流派的激进和保守，而是作  
为态度的激进和保守，区分两者就需要针对现状，而且必须要有一个现状，基于对这  
个现状的基本的评价，才能分出两种不同的态度。如果同意对激进和保守做这样一种  
区分，那么首先要承认一个前提，就是要有“现状”：“这个用法我们还要了解一点，就  
是必须有一个现状，有某一种秩序，社会的、文化的、政治的秩序，对这个存在的次  
序有些人觉得不合理，要改变他，有些人觉得这个次序基本上合理，要保持他。”这是  
对激进和保守最基本的区分。余英时举了美国的例子来说明这种状况，他说美国的激  
进主义很明显，就是我们说的左派思想，包括社会主义、女权主义、劳工组织等等，  
这些都是激进的，他们不满于美国的现状；当然美国还有一路是保守主义的思想，他  
们会认为大体上要承认这个现状。但是美国的激进和保守针对的是我们通常讲的美国  
的自由主义，所以，保守主义和激进主义在美国都是针对自由主义这个现状。

正是从激进和保守都要针对一个现状这个观点出发，余英时马上提出一个问题，  
假设要区分中国的“激进和保守”，那么作为区分标准的“现状”是什么？在中国近代思想  
史上，有没有一个可以让人们来划分或是激进或是保守的“现状”？但就中国近代史而  
言，现状成为了一个问题：“在近代中国史上，从鸦片战争以后，太平天国到十九世纪  
末叶，中国的现状正在不断地变，没有一个秩序是稳定的，没有一个基础可以作为衡  
量保守和激进的根据。”

从晚清开始，到五四之前，其中最根本的问题就是变法。中国近代思想史上激进  
和保守的态度，是伴随变法思想的出现才出现的，变法运动是近代思想史上激进与保  
守对垒的开始。先是魏源提出“师夷长技以制夷”，主要是在技术的层面，或者说器物



的层面向西洋学习，但是这个器物的范围在学习的过程中在不断得扩大。从洋枪洋炮一直扩大到政治制度，因此在这样的情况下，看到了一个不断变化的过程，从一个点开始变化，以后变化的范围越扩越大，用当时康有为的话来说，“枝枝叶叶的改变是没有用了”，在这时就提出一个“全变”和“速变”的问题了。可是问题在于这种“变”不知道要“变”到哪里？因为中国人一直没有一个可以认同的社会体制，没有任何的共识可以被大家都接受。譬如变法开始涉及到政治制度，但当政治制度发生变化时，并不仅仅停留于政治制度，一定会涉及到宗教、社会和文化等各方面的变化。像康有为在政治制度上提出变法后，与此相应提出要设立“孔教”，设立“孔教”似乎是保守的，但中国没有西方意义上的宗教却要专门去建一个宗教，这个设想其实相当激进，康有为是从西方学来的，在他眼里，西方有基督教作为基础的才发展出资本主义，认为西方社会有宗教的支持才达到现代化，现在中国也要现代化，如果没有宗教，那么就要创一个宗教。这已经是相当激进的态度了。与此相应，变法中的谭嗣同在文化上对传统进行了非常彻底的否定，他认为两千年的历史都是秦政，两千年的读书人都是乡愿，秦政加乡愿，两个结合在一起，建立了中国几千年的封建统治。也可见态度之激进。

然而在五四之前，从戊戌变法到辛亥革命，也不过十来年的时间，康梁就从激进的变革派变成保守的保皇党，不难看出当时中国社会的变化是多么之快。更关键的是，余英时认为五四之前无论如何激进，还只是政治激进主义，没有涉及到文化激进主义。到了五四运动，开始出现了新的情况：“将保守和激进的对峙从政治推进到文化的层面”。在五四之前，政治激进主义还常常需要从中国传统文化中寻找某些资源。如康有为的孔子改制考，还要从公羊学传统里面寻找变法的依据，甚至到了革命党，象章太炎和刘师培也需要重新寻找中国的国粹，并且将国粹转化为革命的资源，特别是民族革命的资源。在余英时看来，他们在政治上的态度已经是非常激进了，但政治上激进的态度并不妨碍他们从中国传统文化中寻找某些合法性的资源。可是到了五四，也即所谓“文化激进主义”开始出现，如陈独秀就认为，中国传统文化要为专制主义负责、要为民主政治的失败负责。五四的政治纲领已经没有要到中国传统文化中去寻求资源这样的要求了，而是检讨中国传统文化要为今天政治上的困局如何负责的问题了。

从清朝末年到民国初年，政治上的线索就是没有一个值得维护的现状。余英时认为在这种情况下，保守主义是不能怎么说话的，因为保守主义存在的前提是要有“现状”可保，但对于从清末到民初的政治现状，所有有觉悟的、有思想的人都觉得非常糟糕的，非改变不可。如此一来，根本没有什么可以保守了。既然没有足够强大的保守主义来制约，那么中国近代思想潮流只能是一味的激进化。到了五四，基本是“以西方现代化代替中国的旧文化，这是五四新文化运动的基本的意义……其中最重要的当然是民主和科学了，民主和科学变成了两个至高无上的价值”。所以当时提出的问题，中国的文化是要不得，不仅产生不了民主和科学，而且还是阻碍民主和科学最大的阻碍。于是出现了文化上的激进主义，再加上没有可供立足于的“现状”，保守主义的发言是相当无力的，某种程度上看起来是保守的态度，实际上和激进主义分享了共同的前提。譬如五四时期的学衡派是反对新文化运动的，提倡“倡明国粹”。其实，他们和《新青年》派分享了差不多共同的前提，都认为中国必须进行一场新文化运动，只不过学衡派认为《新青年》派选择的道路是错误的。学衡派把西方的“学战”摆到中国来上演。西方的“学战”即科学主义和人文主义之争，学衡派是受得美国的新人文主义的影响，直接的刺激是欧战的爆发及其失败，由此带来了科学主义的幻灭与破产。学衡派是受这种思想的影响，认为《新青年》受科学主义影响，他们倡导的“新文化运动”也要破产了，因此应该按照他们从美国所学的新人文主义一套来建设“新文化”了。如此追慕西方新潮的保守主义很难说是保守主义，在某种程度上甚至也有激进的趋向。

五四之后，关于激进和保守的问题有两次论争非常重要。一次是五四后期爆发的“科玄论战”，丁文江是一位地质学家，同时也是科学主义的提倡者，他认为科学是能够解决社会上所有的问题，甚至包括人生观的问题。另一位学者张君勱，他是玄学的提倡者，反对科学主义，认为科学是不能解决人生观的问题。所以这次论战也有人称之为“科学与人生观”的论战。“科玄论战”表面上看是“激进和保守”的论战，其实张君勱并不是一个保守主义者，他提倡用玄学来解决人生观的问题，来批判科学万能的思想，他的观点是从德国思想家奥铿那儿来的，认为不能用科学来解决所有的问题，特别是不能解决人的精神世界的问题。因此导致了一场争论，从张君勱的思想来源来看，并不是所谓的保守主义。余英时特别指出：“在此我们不是谈他的内容，而是看其

显示的问题，严格的说，中国没有真正的保守主义者，只有要求不同程度的变革的人而已。要求变革较少的人往往就变成了保守主义，比如张君勱实际上是主张西方式的宪政民主最有力的一人。”从“科玄论战”可以看出，中国所谓的激进和保守只是相对而言，在当时没有产生西方意义上的保守主义。

如果说中国开始有了西方意义上的保守主义，那就要从1930年代的民主和独裁的论战开始算起。当时的情形是一方面国民党政府取得了全国的政权，另一方面日本的势力也越来越强大，对中国的威胁也越来越大。面对这样的政局和时局，丁文江等人认为，中国需要开明专制。他们之所以提出这样的政治主张，并不是要简单地讨好国民党，其中一个很迫切的想法就是如何加强国家的能力，特别加强国家进行社会总动员的能力。因为开明专制的提出者都感觉到，将来和日本必有一仗，但是以中国的国力很难取胜。如此一来，他们认为要有一个强大的中心力量把中国统一起来才能获得力量。但另一些受西方民主观念下熏陶的知识分子如胡适，则始终站在民主与自由的立场反对开明专制，由此引发了民主与独裁的论战。这场论战之于激进和保守的意义在于开始出现了“现状”的问题。无论是主张开明专制的丁文江等人，还是主张民主的胡适，都认为有一个可以接受的现状——就是国民政府的统治。那时他们都承认国民政府统治的合法性。以前是可以根本不承认政府统治的合法性的。因为不承认北洋政府统治的合法性，所以蔡元培可以说，国立北京大学脱离中央政府的控制；胡适做中国公学的校长时，在《新月》杂志上批判国民党，要求人权，国民党的教育部发文撤其职。他就在文件上说文辞不通，不接受撤职令。无论是蔡元培的做法还是胡适的做法，都是以不承认现存政权的合法性为前提的。但是在这个讨论中，他们都承认国民党政府是一个合法的政府，在这个承认的基础上，再就采取怎样的政治形式展开争论：“民主与独裁的争辩在思想史上的争辩的意义，就是保守与激进在这短短几年中，有了共同的现实根据。论辩双方不但在学术思想的水平上旗鼓相当，而且也承认国民党领导的中央政权是必须接受的前提。”

关于“科玄论战”，大家讨论的特别多，但对于民主与独裁的争论，却很少有人专门介绍和研究。尤其是在思想史的意义上讨论民主与独裁之争，更是少之又少。这其实是有原因的。余英时认为：“对民主与独裁的争辩的兴趣很少，主要原因是西方式的

民主，自由主义传统的民主，在中国始终是在少数阶层中间发展的，而没有社会的基础。民主是和中产阶级的发展有关的，虽然不能和资本主义等同起来，可是有了资产阶级，有了中产阶级，或者是中间阶级，然后才有民主的基础，然后才有个人解放的问题。”这种从民主与独裁的争论引申出来的观察——中国之所以不具备实行民主政治的条件，是因为中国没有中产阶级，也就没有市民社会，这就很难实行民主政治——对于今天中国的思想讨论依然具有相当大影响力，在譬如国家与社会的关系以及中产阶级与市民社会的联系等问题中，还是不断地听到上述观点的回旋。

### 3. “两次循环”：“五四”、“文革”与“1980年代”

通过对中国近代思想史的考察，余英时发明了一个说法叫“两次循环”，这成为了他观察中国近代历史变迁的一个基点。

首先余英时认为中国近代思想史上的激进与保守，五四之前是政治激进主义，五四之后是文化激进主义：中国经过五四首先是否定了自己的文化传统，认为是负面的，是造成现状的阻因，如果想改变现状，就要现代化或全盘西化，西化的标准是以民主与科学为主流的欧美传统。但是由于没有一个现状可以保守，因此在这样的情况下，激进的潮流越走越快，就象大石从山坡上往下滚。从向西方人学习到走俄国人的路，一方面对西方的科学民主是否能解决中国的问题尚有疑虑；另一方面俄国革命的胜利——也就是“俄国革命的一声炮响给中国送来了马克思列宁主义的曙光”——使得共产主义获得了许多青年的信仰。余英时认为这种状况最能说明中国思想激化和现实有关，因为中国现实没有一个现状可供大家立足，思想就一直停不下来。到了三十年代，随着国民党南京政府建立和巩固，中国社会出现了一个短暂的黄金时期。胡适派的自由主义知识分子虽然也批评国民党政府，但到了后来民主和独裁论争时，他们都承认国民党政府统治的合法性了。可是这个阶段很短暂，随着1937年抗日战争的爆发，产生了“凤凰涅槃”的激进想象，认为中华民族经过了战乱之后能够重获新生。所以当时流行的口号叫做抗战建国。这样激进的想象和中国社会的危机意识密切相关。中国从晚清以后不断陷入危机之中，但中国人常常在危机时刻里蕴含着一种突变的希

望，认为经过这个危机，克服这个危机以后，有可能获得某种意义上的新生。可以说，近代中国思想的激进与保守，也和这样的危机意识与转化意识联系在一起的。

1941年，太平洋战争爆发之后，中国人看到了战争的胜利，但是在战后建立一个怎样的政治秩序和社会秩序，立刻成为了思想界争论的话题。1940年代是中国现代思想发展的一个关键性的时刻，借用毛泽东的话来说，“中国向何处去”，这是一个各党各派各种政治力量都必须回答的问题。在这个问题面前，毛泽东提出了“新民主主义论”，重新来解释近代以来中国历史发展的道路，为中国共产党领导的中国革命寻找合法化的依据。国民党也同样想回答这个问题，才有了蒋介石的《中国之命运》，在抗战胜利之后，才有文化再启蒙的运动，来为自己的统治寻找合法性。可是，抗战胜利之后，国民党的统治并没有顺应民意，依然想走一党专政的路线。这就是毛泽东所说的，中国的前途是黑暗的中国和光明的中国，民主的中国和独裁的中国，这样两个中国的命运的抉择。两个中国命运的较量，就使得知识分子的思想再一次回到了“有没有一个现状可以保持”的状态。余英时在文章中举了闻一多的例子，因为闻一多早年是国家主义者，后来却成为反对国民党统治的斗士，他思想的激进化的过程，最容易说明国民党统治合法性的丧失带来的后果。

但余英时对1949年之后的中国有一个解释，这个解释引起了很大的争论，他认为新中国的建立仍然是激进化的产物，这就是他说的“两次循环”的“第一次循环”：“1950年以后，中共依照斯大林在苏联建立的一套社会模式，彻底改造了中国，在短短数年之内，废除了几十来自然演进而成的一切制度和组织，在消灭私有财产之后，所有传统的中间团体，如宗族、行会、私立学校、宗教组织、同乡会，等都失去了存在的依据。有的只是名存实亡。中国社会只有一个党的组织系统，中央一直伸展到每个家庭以至个人，这确实是一个全新的社会、全新的结构。从思想史的角度来看，这一翻天覆地的巨变，正是近代思想激进化的结果。中国知识分子最初接受共产主义的观察，便是由于它激进性的吸引。”他把几个历史的关节点——如从“五四”到“中国革命”的胜利——连在了一起，但这个过程还没有完，即使1949年以后，在大陆所出现的新现状很快就成为了被否定的对象。“我们当然不能天真地把这些一次比一次激进的政治行动都归因于毛泽东个人的思想激化，其中当然涉及无数内在的或外在的个人的、社会

的、外在的复杂因素。我们只要指出向文化大革命这样的巨变，也可以从思想史的方面获得一种解释，这个背景便是上面所说，思想的激进化——文革”。余英时的文章之所以会引起的争论，就在于他认为“五四”可以直接和“文革”挂钩：“这一过程差不多有一百年的历史，积累了一股越来越大的冲力，好象巨石走峻坂，非到平地不能停。巨石走峻坂只是一个比喻，并不十分恰当。思想激进的过程并没有现实的平地可走。关于如何建立一个合理的人间秩序的思维，最后主要落实到社会政治文化的体系上面，这是思想的平地。”

余英时认为正是100多年来思想的激进化，导致了中国革命的胜利，导致了文革的出现，这是一个不断的激进化的过程，这就是所谓“第一次循环”：“如果我们以五四为起点，我们不妨说，经过了七十年的激进化，中国的思想史走完了第一个循环，现在又回到了五四的起点。”“第二次循环”是从1980年代开始。在余英时看来，这两次循环其实是两个共同的逻辑在发挥支配作用，首先是“西方主流中的民主自由人性等观念再度成为了中国知识分子的中心价值”，这是指1980年代以后的情况，包括以《河殤》为代表的“西化”潮流，“全面谴责中国文化传统和全面拥抱西方现代文化，似乎是当前的思想主题。不少人把中国传统理解为一种文化心理结构，而且是几千年来积淀下来的心理结构，正是由于这一结构才形成了在中国生根和成长的现实。儒家自然又成为众矢之的。有人甚至提出马列主义儒家化的论断，认为一切祸害归根到底都是由儒家负责。中国的现状都是这几十年之内造成的，其根源在于中国远古的黄河文明。西方文化至始既是健康的先进的活泼的，中国只有扫清原有的文化传统，归宗于蓝色的海洋文明，才能真正得到解救。这就是电视剧《河殤》的主题，从《河殤》的的轰动一时，我们不难窥见反传统的激进思想是多么深入知识分子之心。”他认为第二次循环又好像重蹈了第一次循环的覆辙“从思想的实质来说，第一个循环是使五四的自由主义，特别是其中的个体主义迅速走向社会主义一段的转化。五四时期强烈的个性解放和自我意识，是对于传统的名教的反抗。但是此后，民族危机日深，却使我淹没了小我，社会主义和民族主义之间本无必然的历史联系，但是两者之间有一个共同点，即以群体为本位。在这一点上，这两者终于合流了。……以中国的特殊经验而言，正因为第一循环是始于摧毁中国的旧名教，而终于建立新名教（指社会主义中国），所

以第二个循环又不得不回到五四的始点，再度从个体本位出发，但以其对中国文化传统的态度而言，第二次循环的激进较之第一循环只有过之而无不及，这是由于五四一代的传统批判者，基本是在中国传统文化的熏陶下成长起来的。因此对中国文化的长处还有亲身的体验，传统的道德规范和情操对他们的立身处世，多少还有一些约束的作用。今天新一代的批判者无论在知识上还是生活上，都已经没有机会直接接触传统文化，他们往往把集权体制看成是中国文化的现代翻版。在这样的心态下，反现状和反中国文化竟合为一体了。”这就是余英时所说的“第一次循环”和“第二次循环”。“第二次循环”直指1980年代的文化大讨论，他对此持相当严厉的批判态度，认为中国的思想仍然没有摆脱不断激进化的过程。

在此基础上，余英时揭示出了中国式激进与保守的特色。他认为西方的激进和保守到今天为止，都是针对从工业革命开始逐渐发展起来，有三百年历史的社会现状。这个社会是经过了启蒙运动、工业革命等一连串的思想、政治、经济各方面的变革，西方社会是一个现代化的开放系统，基本上有自我调节的功能，所以无论是保守派，自由派还是激进派，都能超越传统与现代之争，他们的争论都是现代内部的争论。可是对中国来说，常常需要做一种二分法：激进与保守之争往往演变为现代与传统之争，一方面以中国为代表，一方面以西方为代表。因此，在这种情况下发生了变化，就使得中国的激进与保守并不是像西方一样面对“现状”，而是针对中国传统文化，是看其对中国文化的态度是怎么样：“在中国思想史上最有势力的两个流派，自由主义和社会主义，大体上都对传统持否定的立场。文化保守主义始终没有影响力。”这就是他看到的中国近代思想史上的激进与保守的特色，现代和传统的关系演变成了西方和中国的关系，所谓激进与保守不是针对“现状”，而是针对中国传统文化。

#### 4. “激進与保守之爭”与“后89”的思想状况

“后89”的思想状况可以借用李泽厚当时的两个说法来加以概括，一个是思想家淡出，学术家凸现；另一个则是告别革命。

1989年之后，随着学术史和学术规范的讨论，出现了思想家淡出，学术家凸现的

现象，因为1990年代开始制造新的文化英雄如王国维、陈寅恪等；学术界也涌现出晚清、民国热潮。李泽厚指出这一现象其实是有批评性的，他说的话指出了九十年代中国思想界的变化：也即知识分子要回到学院，这是和89事件带来的挫败感是联系在一起的。在“后89”的语境下，知识分子参与社会运动失败之后，必须给自己找到一整套说法。所谓知识分子“岗位意识”。所谓学者的“人间情怀”，都是类似的说法之一种。

正是这样一个回归学院、回归学术的背景，构成了知识分子对中国近百年历史发展道路的反省。这种反省用一句通俗的话来说，可能就是告别革命。这个也是李泽厚提出的，来自于他和刘再复的对话文集《告别革命》。余英时的《中国近代思想史上的激进和保守》之所以在“后89”重新引起关注和争论，也和这种反省有关。虽然余英时认为：“我绝不是提倡用保守化来代替激进化的潮流，无论是爱因斯坦也好，布鲁姆也好，他们都主张保守或激进或创新都需要随时随地在相互平衡。中国近百余年来已经走出了思想激进化的路程，中国为了这一历程已付出了极大的代价。今后这一代价是不是能够成为历史的教训，知识分子能不能超越党同伐异的政治意识。对于一切言之成理，持之有物的说法，无论是保守的或激进的都加以容忍。尤其重要的是，在激进思潮依然高涨的今天，我们是不是能够开始养成一种文化上的雅量。对于保守或近乎保守的言论，不动以持之轻薄和敌视的态度，我愿意把这一系列的问题，作为这次演讲的暂时性的结论。”似乎十分低调而且宽容，可这无法掩盖他的意识形态，也就是认为中国革命是摧毁了中国文化。因为有这样的一个态度，他才构造了中国近代历史的“两次循环”说。

与余英时相比，李泽厚的“告别革命”似乎更加高调，但从“五四”到中国革命，再到“文革”，由此延续到1980年代，直至“89”事件，两人也许会划出不同的轨迹。余英时以“五四”为关键环节，认为激进主义由政治而文化，才意识到中国这一百年的路走错了，包括“89”也可能是激进化的结果，广场上的人们当时为什么不能退一步呢？对于“八九”，我们不能仅仅从政治事件的层面，而且要从思想史的层面来好好地反省。由此观之，无论是“告别革命”，还是“重回学院”，都有一个潜在的语境，都是针对这一事件的发言。从第一次循环来看，如果依照主流意识形态否定文革的话，那么怎么能



够把“文革”和“五四”联系在一起呢？从第二次循环来看，从〈河殇〉到“89”又是怎样一种关系？是否可以有合符历史和逻辑的解释呢？这些严峻的问题，是中国知识分子必须回答的。特别是在“后89”的思想状况下。

也许具备了上述问题意识，我们才能更好地理解姜义华那篇反驳余英时的文章〈论二十世纪的激进主义和保守主义〉<sup>10)</sup>。他认为中国之所以不能发展，主要的原因不在于激进主义，而在于保守主义过于强大。譬如辛亥革命以后为什么有袁世凯称帝，为什么有张勋复辟，原因都是在于封建主义的复辟；再譬如蒋介石为了支持他的一党专政，为了他的独裁政权，也是推崇传统文化的。无论是政治上的，还是个人的喜好上，蒋介石都和中国传统文化关系密切；而毛泽东的个人崇拜，帝王思想也和传统思想有关。中国革命和现代化的发展之所以步履维艰，原因就在于中国传统的力量太过强大。这样的言论最重要的目的就是要维护五四的合法性，在今天如果我们要总结经验教训的话，还是要重回“五四”：“百年来保守主义和激进主义通常各取极端化的根源，在于缺少一支足够强大足够成熟的中间力量，做保持社会稳定的基础，社会中产化的程度过低，在这个世纪近三分之二的的时间里温饱型生活对绝大多数社会成员来说还是可望不可及的。”<sup>11)</sup> 可见他对余英时的批评，最后还是回到了同样的起点，也即中国缺少“中产阶级”：现代中国之所以会有激进主义和保守主义各取两端，保守主义成为阻碍中国现代化的一个最主要的障碍，也在于中国社会没有一支中间的力量来制衡这两端。由此可见，两人的争论当然有很多的分歧，却有一个共同的起点，那就是中国社会必须走上中产化的道路，就是要培育一个中间阶级，才能从根本上消除激进和保守各取两端的状况。说起培养“中间阶级”，其实并不是什么新鲜的方案，早在1910年代，毛泽东的老师杨昌济就认为：“无善良之教育，则不能有善良之政治”，他鉴于实行民政之希腊、罗马，均以市民为国家之中坚，强调在专制既久共和初创之中国，尤不可不以全力倾注于培养接受普通之教育，其家计足以独立，全国舆论之所自出之“市民”——“健全之中等社会”，因为只要有健全之中等社会，“则上可以监督上流社会，下可以指导下流社会”。<sup>12)</sup>

10) 姜义华, 〈论二十世纪的激进主义和保守主义〉, 载《二十一世纪》1992年10月号。

11) 姜义华, 〈论二十世纪的激进主义和保守主义〉, 载《二十一世纪》1992年10月号。

12) 参见杨昌济, 〈教育与政治〉, 载《杨昌济文集》, 长沙, 湖南教育出版社, 1983年。

问题在于中国的出路是否靠培养“中等社会”或“中间阶级”就能解决？在中国这样的国家里采用市场经济的方式，是不是能够培养出占社会绝大多数人口的中间阶级？原来人们设想的理想社会形态是一个纺锤型，两头小，中间大。现在却可能演变成一个金字塔，底层的人越来越多，中产阶级反而越来越少。甚至有可能如法国社会学家图海纳更悲观地预测，当今的社会结构不仅不是金字塔，而是有可能恶化成马拉松跑，只有极少数人坚持到终点，绝大多数人被甩到社会结构之外。今天还很难断定中国的社会结构是否已经恶化成马拉松赛跑，但可以想象的是，社会结构的金字塔化越来越严重，离原来设想的纺锤型结构越来越遥远。如果“激进与保守之争”关于“中间阶级”基本预设即无法解释历史，又无法回应现实，那么我们重新进入历史和面对现实时，必然需要寻找更具想象力合启发性的概念和范畴吧。

#### 《參考文獻》

- 羅崗,〈五四：不斷重臨的起點：重識李澤厚的〈啓蒙與救亡的雙重變奏〉〉，《杭州師範大學學報》2009年1期。
- 姜義華,〈論二十世紀的激進主義和保守主義〉，《二十一世紀》1992年10月号。
- 阿里夫·德里克,〈對“中國模式”理念的批判性分析〉，《國外理論動態》2011年7期。
- 李澤厚,《中國現代思想史論》，北京，東方出版社，1987年。
- 李零,《放虎歸山》，山西，山西人民出版社，2008年。
- 余英時,《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，台灣，三民書局，1991年。
- 余英時,《歷史人物與文化危機》，台灣，三民書局，1995年。
- 楊昌濟,《楊昌濟文集》，長沙，湖南教育出版社，1983年。

#### 《국문제요》

본 논문은 리저후(李澤厚)의 <계몽과 구국의 이중 변주啓蒙與救亡의 雙重變奏>와 위잉스(余英時)의 <중국근대사상사 속의 진보와 보수中國近代思想史上的激進與保守> 문장을 주목하며, 두 글이 1980년대와 90년대 중국 사상계에 일으켰던 영향을 탐색하였다. 중국 사회에서의 계몽과 구국, 진보와 보수의 개념으로 5.4신문화운동에서 “89”역사까지의 문화 정치현상을 정리 논술하였는데, 특히 위잉스가 1988년 9월에 강연 발표했던 <중국근대사상

사 속의 진보와 보수>를 중심으로 중국 사상계에서 일었던 진보와 보수 논쟁을 분석 하였다. <하상>을 둘러싼 중국 국내외 문화 정체성 논의는 고도의 정치성을 담보하고 있으며, 이런 문화사조의 발흥과 동시에 정치사조로서의 “신권위주의新權威主義”가 출현하였으며, 이는 경제발전과 결합해 신자유주의, 전지구화 현상을 가져왔고, 전지구화에 따른 문화부흥을 지향하며 초기 현대화 담론 중의 유럽중심주의 가설에 도전하였다. <하상>과 신권위주의의 각기 다른 문화와 정치 경향은 “진보와 보수” 논제와 공모 가능성을 가지고 있었다. 89년 이후 실어증 상태에 빠져 있었던 중국 지식계는 1992년 덩샤오핑의 남순강화 이후 신좌파와 자유주의 논쟁을 진행했고, 이는 지식인의 분화를 초래했다. 이를 배경으로 중국 사상학술계에서는 “진보와 보수”의 토론이 전개되었다. 논문은 위잉스가 논술하는 청말에서 89년에 이르기까지 중국 정치문화계의 진보와 보수를 구분하는 기준으로 중국 사회현실과 그에 대한 태도를 설명하며, 중국역사 속 “두 차례의 순환”과 그의 문화정치성, 89년 이후의 사상계 특징과 사회정치현실을 분석하였다.

주제어 : 위잉스(余英時) 진보 보수 5.4 1989

이 논문은 2011년 11월 20일에 접수되어 2011년 12월 15일에 심사가 완료되고 2011년 12월 20일 편집회의에서 게재가 확정되었음.