

# 文化、虚无主义话语与社会发展： 德国和俄国对中国的启示

刘森林

(中山大学 马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系, 广东 广州 510275)

**摘要:** 晚外发现代化国家从文化角度对西方资本主义文明的质疑, 突出表现为虚无主义, 即不但把后发国家的文化传统虚无化, 更会造就一种不可避免的虚无主义结局。德国、俄国先后经历过这样的质疑。为此, 德国曾强调自己的特殊性, 以特殊挑战现代化的普遍性, 并拒斥中产阶级文化, 甚至以文化和艺术为旗号忽视政治, 造成了沉痛教训。俄国通过文学的夸张和激进的政治运动表达对西方资本主义的不满与否定, 也有沉痛教训。中国现代化发展到今天, 必须高度重视文化问题, 以防止社会的过度世俗化, 提升软实力, 但必须吸取德国的教训, 力戒文化决定论, 防止以传统、特殊性对抗现代化的普遍性, 以便全面消化吸收现代化普遍成果之后才能致力于传统与现代的综合创新。

**关键词:** 晚外发现代化国家; 文化传统; 启蒙精神; 虚无主义; 文化决定论; 综合创新

**中图分类号:** B036   **文献标识码:** A   **文章编号:** 1673-9841(2014)01-0005-08

随着中国社会经济的不断发展, 作为提升社会发展水平、规整社会良好秩序的力量, 文化问题日益凸显其重要性。从国际现代化进程的历史来看, 现代化的晚外发国家一旦取得初步的成功, 在经济上构成对先发、优势国家的挑战时, 往往不仅仅在经济、军事方面表现出来, 而且会进一步体现在文化上。当代中国不只是作为一个传统深厚的、晚外发现代化国家, 而且还作为一个社会主义国家, 面对西方的资本主义世界体系, 势必要双重地给自己一个政治和文化上的定位。这种定位将决定中国与以美国为代表的资本主义世界体系的关系格局。经过长期发展, 这个体系已经形成了比较成熟的政治、经济、文化价值系统。正如郑永年所说: “中国外在的挑战首先并不是美国, 而是现代资本主义和民主政体合二为一的世界体系。这个体系所具有的无限扩张力正在毫不留情地把世界上各个不同类型的经济体和政治体吸纳进去, 变成其内在的部分。而美国刚好处于这个体系的中心, 是这个体系扩张的领导者。”<sup>[1]</sup>

在现代化的历史上, 晚外发的德国、俄罗斯都曾先后挑战过这个现代资本主义世界体系。在文化、价值观方面, 这种挑战的哲学表现之一就是所谓的虚无主义问题。“虚无主义”就意味着直接质疑现代资本主义文明是否必然使世界虚无化, 因而是否必然会被一种新文明取代。其实, 虚无主义问题首先是与对现代化的模式、类型、前景等问题的思索内在相连的。从现代文明发展的角度来看, 虚无主义问题就是一个西方现代文明适用范围、拓展空间、发展前景的问题。这么说的含义有二: 一是当现代西方文明与后发国家的文化传统、价值体系相遇时, 前者是不是必然把后者都虚无化? 二是前者本身的内在发展逻辑是否就是虚无主义, 其内在发展是不是必然以虚无主义为终结? 第二个问题比第一个更为根本。因为如果回答是肯定的, 那现代化就只是一种中介性策略, 作为导

\* 收稿日期: 2013-10-14

作者简介: 刘森林, 哲学博士, 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系, 教授, 博士生导师。

基金项目: 中山大学中央高校基本科研业务费专项资金资助, 项目负责人: 刘森林。

入更高目的、目标的过渡阶段,而非最终目标。考虑到近年来中国学人更加注重把中国现代化进程纳入具有自身内在发展逻辑的中国原本社会发展之中思考,而不是把中国现代化视为中华文明发展的切断、告别和否定,并把西方现代文明纳入原本中华文明体系予以整合、创新和推进,因而,对前一问题我们就不能容许肯定的答案,只能向得到否定答案的方向努力。于是,快速步入现代文明的我们就必须先思考:如何遏制、改变、超越以虚无告终的现代进程?如何把它引入中华文明体系,进行综合创新,推进前行?无论从文明发展论的视角看,还是从哲学的角度而论,传统深厚、发展潜力巨大的晚外发大国都必然绕不过这个根本问题。这个德国人(黑格尔、尼采、海德格尔们)、俄国人(屠格涅夫、托尔斯泰、列宁们)先后长期思考过的问题,这个当初马克思深思过、20世纪初的中国思想家们思考过的问题,当下的中国人更无法回避。

## 一、德国和俄国的思考与教训

众所周知,当英国、荷兰现代化成功时,德国仍然是一个封建传统深厚的国家。面对外来的现代化压力,德国也必然在经济、政治和文化各方面做出反应,进行调适。正是因为传统深厚,才使得启蒙运动在德国表现得不那么激进,反而要求保留一定限度。没有其他国家像德国一样,在实施启蒙时,那么注意讨论启蒙的限度,讨论真的启蒙与假的启蒙,也就是十分关注使启蒙保持合理性的范围、界限、前提条件。因为人们担心:“启蒙,不仅会导致毁灭、腐败和堕落,而且还会致使一切公民社会解体 and 崩溃,导致一场人类种族的内战。而这种做法,恰恰就是从哲学开始,以剥去头皮和同类相食告终。”<sup>[2]221-222</sup>正如詹姆斯·施密特所说的那样,德国启蒙伊始时关于启蒙本质和限度的争论就使得“何为启蒙”成了一个地地道道的德国问题,与苏格兰和法国启蒙运动相比,在德国启蒙讨论中,“启蒙运动的理想和抱负受到了如此透彻的审视,以致我们几乎可以毫不夸张地说:随后的批评者很少提出在18世纪80年代期间还不曾考虑过的要点”<sup>[2]1</sup>。

对启蒙的深度审视,使得德意志启蒙思想不那么极端,在接受科学与理性的同时,也坚持传统价值、宗教信仰的不可扬弃,强调既定秩序的价值,拒斥激进、快速的彻底变革。即便是在当时激进地主张贯彻启蒙并因而受到批评的康德,也没有激进到以理性质疑一切的地步,相反,他主张通过划界以确保信仰不受侵犯:把科学、理性、经验实际上都判为现象界,不及超经验的、更根本的本体世界。物自身、上帝、灵魂、自由意志都是超越现象之外的存在。康德不想让新的启蒙危及这些价值,也不想否认新的启蒙思想,虽然他对上帝唯理主义的处理方式必然蕴涵着上帝之死的结论,但他还是试图在传统的神圣罗马帝国文化与西欧的启蒙思想之间进行调和。如郭绍棠所说:“康德的思想充分反映了德意志启蒙运动的特色:温和、中庸、平衡;替宗教、道德、理性和科学定位。……协调神圣罗马帝国的政治文化与西欧式启蒙思想。”<sup>[3]25</sup>

即便如此,康德还是受到了雅可比的质疑。过去我们特别重视启蒙思想对传统思想的冲击,却不怎么注意传统立场对启蒙思想的质疑与担忧,以至于总是抱着一种越激进彻底就越好的心态,追求最极端的启蒙。当时,站在传统立场的思想家雅可比就批评康德哲学,认为这种哲学既想从心灵结构出发解释世界,把外在世界归结到主体这里,又想保持对物自身这个本体世界的信奉,这是矛盾的,也是必然会导致荒谬的。雅可比认为康德二元论哲学的进一步发展只有两条可能性道路:一是走向斯宾诺莎主义;二是把心灵结构作为绝对的出发点,建立一种在存在论和方法论上都是一元论的绝对自我主义立场。费希特后来发展的就是后一道路。这一道路试图以唯理主义的方式来论证上帝、自由和不朽,摧毁传统的外在神,以理性为基础致力于把神内在化,这必然导致一种非常荒谬和可怕的东西。通观看来,这种荒谬性之一就是“将作为某种东西的物的观念完全去除”,把物处理成一个自我主义(主体性)的结果,陷入雅可比在1792年的小说《阿卫尔》中揭示的如下逻辑结局:“他们真正坚固的基础在于同意(无所不在的而且永恒的)‘在这个东西后面对人来说是无’。”<sup>[4]159</sup>物只是一种依赖于主体的状态,感受就是我们自己意识的状态。物成了一种无!其荒谬

和可怕之二是，上帝、自由、不朽这些康德力图为之辩护的东西，会进一步地成为空无，失去其客观性、确定性、永恒性。康德开始了把上帝从外在之神转向内在神圣的道路，费希特则开始“反对上帝作为一个人格、先验的造物者的概念，转而提出一种上帝作为世界的体系秩序以及贯穿它的神的概念。这种‘世界秩序的上帝’、斯多葛的上帝、神秘主义的上帝、精神式宗派的上帝，并不是教会的上帝、理性神学的上帝、传统形而上学的上帝。而这也是后来黑格尔哲学里出现的上帝”<sup>[4]222</sup>。这样的“上帝”进一步在青年黑格尔派反对神灵的哲学批判中被转变为施蒂纳推崇的“唯一者”、马克思批评的拜物教中的“物”神，明显预示出传统上帝之神的死亡。在得到尼采和海德格尔的相继确认后，上帝及其代表的超验王国的死亡，使得虚无主义在德国思想中得到了长期、持续、深刻的关注和揭示。虽然康德主义者相信自己是在为人类尊严和自由辩护，但雅可比却相信他们的辩护中蕴涵着某种荒谬和自相矛盾。一种非常可怕的东西充斥于其中。给这种东西起个名字，就是1799年他在致费希特的信中使用的“Nihilismus”。这就是现代“虚无主义”一词的第一次使用。

“虚无主义”这个词突出地反映了德意志传统思想对新的启蒙思想的担忧与怀疑。这种担忧随着岁月的演进，不断生根发芽，相继滋养和衍生了浪漫主义、存在主义、尼采、海德格尔、法兰克福学派，甚至在一定程度上也包括马克思。他们都发现现代资本主义世界的运作正在把一切神圣的东西虚无化，因而对西方现代文明都抱有这样那样的批评态度，力图找到一种替代性的文明来超越资本主义，甚至主张回到古希腊的源头，发现一开始就走错了的道路起点，正本清源、另起炉灶、重新上路。

这种虚无主义担忧凸显着晚外发现代化国度的人们对现代文明、现代文化的质疑和忧虑，担心它会把本国本民族的崇高道德价值虚无化，而且，还进一步把现代道德价值也最终虚无化。这其实就是既肯定新的启蒙文化，又立足于传统人文精神看不上新的启蒙文化，担心它达不到应有的高度，或者它的进一步发展会危及德意志人心中那些崇高的价值。

这种忧虑，早在德国18世纪中期出现的狂飙突进运动中就有所体现。这场运动反对单调、平面的理性主义，反对浮夸、虚伪、形式化的物质文明，“狂飙运动高举单纯、清新、真诚的精神文化，开启德意志首次以其精神文化(Kultur)的优越性抗衡(西欧)物质文明(Zivilization)的先例”<sup>[3]34</sup>。由此，“物”与“义”在德意志文化中形成某种对立：生命的意义无法在物质和制度层面体现出来，却越来越狭隘地体现在文化层面或主观的精神层面。由于无法在物质层面和政治制度层面展开现代化，正如恩格斯指出过的，落后的德国就在精神、文化层面致力于自己的追求。这在狂飙突进运动中也体现得非常明显：“它对生命的提升与对超越的追求是主观的、精神性的、超现实的。……帝国的文化传统经过狂飙运动之后的洗礼后，并未变得更务实，反而更趋理想主义、主观主义以至非理性主义。……相较之下，德意志民族的政治现代化仍停留在文化和精神的层面。”<sup>[3]35-36</sup>

这就为贬低物质层面的价值，声扬主观、精神层面的价值积聚了愈来愈深厚的基础。这个基础后来通过浪漫主义、唯心主义(观念论)、虚无主义等愈加厚实起来。德国人的理想愈来愈通过对现实的不满、批驳而得以释放，这也就是所谓文化虚无主义与悲情主义——狂飙运动为德意志文化传统增添的另一种成分。

通过对外来的现代化及其文化的审视，也就是对现代文明过于重视物质文明而逐渐消解、虚无化崇高道德价值的担忧，德国逐渐形成了特别重视文化传统的特点。“很少民族像德意志人那样崇尚传统，那样强调‘德国性’(Germanness)，那样夸张‘特殊主义’(particularism)和文化的民族主义。”<sup>[3]《金耀基教授序》，p3</sup>他们觉得只有自己才继承了罗马播扬文明的使命，以复兴西方人文精神的历史使命自居。

在很多德国思想家看来，自英国、荷兰传来的现代“文明”，只是与政治、经济、技术内在相关，而“文化”则是指向思想、艺术和宗教的，“文化”高于“文明”。所以，现代文明能否成就高雅的文化，才是最为关键之所在。而当他们这样区分“文明”与“文化”时，显然隐含着，只有他们才能把注重政治、经济和技术、着眼于“物”的效能提高和复杂化的“文明”，进一步提升到使各种高雅之“义”得以

实现的“文化”高度。在《文明的进程》中，埃利亚斯就指出：“文明”这一概念在英法两国“集中地体现了这两个民族对于西方国家进步乃至人类进步所起作用的一种骄傲”；而在德国，它仅仅指那些次一等的，跟人的外表、生活的表面现象相关的东西，“在德语中，人们用‘文化’而不是‘文明’来表现自我，来表现那种对自身特点及成就所感到的骄傲”。法国和英语中的“文化”概念既能指涉政治和经济、技术，也能指涉道德与社会现实，“而德国中‘文化’的概念，就其核心来说，是指思想、艺术、宗教。‘文化’这一概念所表达的一种强烈的意向就是把这一类事物与政治、经济和社会现实区分开来”。<sup>[5]</sup>非德意志人常常用“文化”一词来讥讽德国人，而德国人则在谈到文化时洋洋得意，“因为德国人也自负地认为只有他们拥有‘文化’，而其他人只是穷于应付‘文明’而已”。正如勒佩尼斯指出的：德国人还常常“将文化视为政治的替代物，同时对政治嗤之以鼻——这里首先把政治理解为议会政治，他们认为政治就是思想狭隘的利益集团进行讨价还价、相互妥协的竞技场。不过这种考察并不是寻找托词来探讨‘特殊道路’的问题，即坚称对政治的方案和对文化的理想主义态度及浪漫的推崇，成为德国为什么偏离了‘正常’的西方发展道路，却驶入纳粹灾难的怪圈的主要原因。”<sup>[6]</sup> 文化不但高于文明，更高于政治，而且还经常起着替代政治的效果与作用。

在这种逻辑支配下，很多德国思想家相继主张，以英国、美国为代表的现代文化充其量只是在物的生产层面上达到很高的高度，取得成功，却不会在更高的道德、价值层面上有所提升、进展，反而会使许多崇高的价值被救平、消解。当这种借助于现代技术、制度不断加以拓展、提升、壮大和普遍化的“物”不断蚕食、覆盖文化超验世界时，尼采、海德格尔就看到了费希特、诺瓦利斯、黑格尔憧憬过的那个精神世界的被救平或者衰败，那个能够整合其他存在与价值，能通过欧洲历史得以实现，在当时还显得蒸蒸日上的精神世界开始没落。按照海德格尔的说法，欧洲精神世界早在19世纪上半叶就“已经开始丧失其强大的生命力。结果不再能保持那一精神世界的伟大、宽广和原始性。也就是说，不再能真正地实现那一精神世界”<sup>[7]</sup>。而精神朽坏的重要原因就是古典思想的衰退，导致降低道德标准与要求，而更关注把行为准则付诸实践，鼓吹利益、自身利益的价值与意义。由此，救治策略也就是“回到未曾朽坏、不可朽坏的源头，回到潜在而非现实的文化或文明状况”<sup>[8]</sup>。

这里，值得注意的有三点。首先，德国曾强调自己的特殊性，以特殊挑战普遍。德国浪漫主义传统历来强调特殊性，针对机器、工商业文明的普遍化扩张，德国浪漫派就曾力主地域性和历史性：启蒙文化、工商业文明，倾向于把地域性视为狭隘，而历史性被视为落后。“新的机器文明既不尊重地域性也不尊重历史。在它所激起的反对声中，地域性和历史性成为两个格外强调的因素。”<sup>[9]</sup>浪漫派由此强调被新文明忽视或摧残的东西，以此对启蒙文化和工商业文明进行纠偏。纠偏当然是有益的，但如果进一步夸张到以特殊对抗甚或替代普遍的程度时，就走向了另一个极点了。这种强调德国特殊性甚至德国中心性的思潮，在一战后仍然高涨。对德国特殊主义对抗西方世界主义的两难困境，特洛尔奇在《自然法与人性的理念》一文中作了探讨。特洛尔奇试图痛击这种德国特殊主义，使德国回归到普世主义阵营中来，但没有成功。到20世纪初，“当时整个德国古典学界都受到神话思维的影响，盛行一个虽未明确宣示、但却广为接纳的信念：德国人是古希腊人在当今的代言人”。它导致了这样一种错误的信念：“德国是古希腊的化身，将解救法国大革命之后的欧洲免于文化加速衰亡的痛苦中。更有甚者，德国对于自身特殊使命的肯定，显然是为着‘衰败的’拉丁民族而来，后者在两千年前展开的罗马化，让古希腊的伟业每况愈下。德国古典学者就是藉由这种论调，宣扬并壮大那种强调德国特殊性的可鄙意识形态。”<sup>[10]</sup><sup>168</sup>甚至出现了西方历史上有三次人文学复兴（古希腊→文艺复兴→现代德国）的说法。这些思想很多为纳粹利用，成为德国人沉痛的教训。

其次，对中产阶级文化的拒斥，需要警惕。德国虚无主义思想中一直存在一种对缺乏文化品位的中产阶级社会的不认同，认为它低俗、没有品位和高度的看法总是一再出现。这就是虚无主义在德国的阴魂，是虚无主义在德国扎根的深层土壤。立足于文化而不是经济，保守派的诊断就是：“德国从浪漫主义一路走来的传统精神优势——文化与内在本质（Innerlichkeit），正淹没在群众社会的

肤浅现象之中：消费主义、广告、好莱坞，以及广泛的‘文化产业’——一言以蔽之，‘美国主义’（Americanism）。”<sup>[10]229</sup>尼采曾经就这样理解美国文化，认为它“快得令人无法喘息”，“并散布一种精神的空虚”，“美国人思考时手里还拿着表”，他们理解的“美德就是比别人更短的时间完成工作”。沃林总结得很好：“施特恩（Fritz Stern）曾指出，从 1870 年代开始，德意志帝国的保守派作家一直忧心忡忡，认为德国人的灵魂可能会毁于美国化（Americanization）：拜金主义（mammonism）、机械化与群众社会。德国的现代化大器晚成，其突飞猛进的工业化过程震撼了传统精英：地主贵族、知识分子官僚，以及被迫迁往都市谋生的乡村居民。从 1880 年代开始，对现代工业社会邪恶面的恐惧，成为德国社会思想的最主要特质。而且这种恐惧经常投射在美国身上；美国既是大西洋彼岸的勃兴强权，也是政治自由主义的渊藪。”<sup>[11]473-474</sup>虽然各有差异，但从狂飙突进运动、浪漫派开始，经马克思、尼采到海德格尔、阿多诺，都有类似思想。马克思是其中比较温和的一位。

最后，以文化和艺术为旗号忽视政治。德国文化中存在一种不重视政治的传统，认为政治既热衷于不高尚的利益又复杂麻烦。一些德国思想家总爱设想一种不需要或超越了这种世俗利益、复杂麻烦的共同体来寄予自己的理想，把自己的理想放置于一个超越了世俗利益以及复杂麻烦（个人与共同体直接统一）的理想社会组织中。歌德当初因为身处魏玛公国无法在政治上有所作为而形成了一种在文化上用功夫的观念。最好远离政治、艺术高于政治、文化教化至高无上等等观念，被托马斯·曼归结为德国民族的优点。他在《一个非政治人物的反思》一文中认为：“歌德认为德国人民是远离政治、聪明智慧的民族，他们关注人类价值，从所有人中汲取营养，并且教化所有人。”<sup>[6]65</sup>在德国浪漫派和受其影响的马克思那里，克拉科夫斯基也发现了类似的倾向。按照他的理解，浪漫主义者认为，工业社会不符合人性的需要，“人类的自然命运是生活在一个不是以消极利益纽带为本、而是以同别人交往的独立、自发的需要为本的共同体中。在每个人同整体自由地融为一体的社会里，强迫和控制是不需要的。马克思采纳浪漫主义者对当时社会的看法中的破坏性部分，来证明他的异化理论和金钱力量的理论，以及他相信的未来的统一体，那种统一体里的个人把自己的力量直接当成社会力量。他所抨击的社会各个方面，就是浪漫主义早已注意到具有破坏性后果的那些方面。”<sup>[11]</sup>尼采更是如此。早在《悲剧的诞生》中，尼采就向往一种“对个体束缚的酒神式摆脱”的精神。但这种摆脱具有明显的非政治性，以至于尼采说这“尤其明显地表现在政治本能日益削弱，直到对政治冷漠乃至敌视”<sup>[12]</sup>。后来的尼采更加极端地看待文化与政治的关系，竟然认为：“文化的所有伟大时代是政治的没落时代；文化意义上的伟大是非政治的，甚至是反政治的。”<sup>[13]</sup>按照这种看法，俾斯麦在德国取得的政治成功不但不会带来文化繁荣，反而可能对德国文化的繁荣不利；文化没落与政治成功常常一并发生。

总之，对世俗利益、政治复杂性的贬斥和厌恶，需要以超越性的心态对待之：如果在文学作品、个人心性中出现，倒也无甚影响；如果推进到政治、社会政策之中，那可能就造成恶劣后果。对世俗利益、政治复杂性可以进一步提升、超越，但不能拒斥。这是历史唯物主义的基本教导。

由于德国、俄国等后现代化以及文化传统深厚的类似处境，使得这两个国家在面对西欧现代化的冲击时很容易找到共鸣。自 18 世纪以来，俄国知识分子就试图借用德国哲学思想来抵御西化，这几乎成为俄国的一种传统，“甚至成为一种强大的文化制度，以至于现代俄国民族精神行程中有严重的德国影响痕迹，进而我们不难理解 1880 年以来马克思主义何以在俄国得到广泛传播并被国家哲学化（是因为有反西方私有制的传统），1880—1930 年尼采哲学何以要成为俄国现代主义运动的思想基础（是因为要更深刻批判现代化所带来的现代性后果），甚至俄国文学理论的形成在某种程度上也是与德国学术传统所进行的创造性实践分不开的，即使 1991 年后俄国放弃了国家化的马克思主义也并不意味着抛弃了德国文化，只不过是转向了德国文化的另一部分——具有现代性价值的尼采……”<sup>[14]197</sup>

如果说德国虚无主义话语专长于形而上学的思考，那么，俄国虚无主义就更专长于文学的表达

和付诸政治行动。众所周知,“中国的知识界对西方的社会主义、无政府主义和虚无主义几乎同时注意,但在1907年以前,报刊中所介绍的多为社会主义和虚无主义;1907年以后,所介绍的社会主义较少,无政府主义和无政府共产主义较多,虚无主义更多。”<sup>[15]</sup>中国虚无主义话语恰恰就是从日本、特别是俄国直接引进的。伴随着无政府主义,俄国虚无主义思想以文学表达方式传入中国。由于清末“虚无主义”这个词进入中国时,常和民粹主义、民意党、无政府主义、社会主义作为同义词使用,显得比较混乱,而虚无主义一词已演变成激进主义的别名,它可以被用来表述各种“左”倾思潮。使用者的立场不同,词义也随之变化,时为褒义,时为贬义,时而又是非褒非贬的中性。<sup>[16]</sup>而“虚无党”作为“虚无主义者群体”的别称,虽然后来证明是一个翻译上的讹传,但当时却常常与暗杀、革命、反封建等连在一起。以至于当时的俄苏文学翻译家、思想家(如郑振铎、耿济之、周作人等)常常要著文分别“虚无主义”与“虚无党”,指出前者是一种思想,后者是政治行为。前者主要是指19世纪中叶俄国加大对外开放力度后,逐渐兴起的理性主义、功利主义和科学主义等思潮,这些从西方传入的启蒙主义新思潮,对俄罗斯传统文化构成巨大挑战,使得传统文化、道德价值体系在科学、商业文化面前备受冲击。屠格涅夫在《父与子》中塑造的巴扎洛夫就是这样一个以科学质疑一切、拒绝颓废、努力工作的平民知识分子。传统文化、道德价值、艺术等人文文化的被冲击、被质疑和被取代,即被虚无化,就被视为一种“虚无主义”。于是,“虚无主义”首先就意味着一种传统文化的被冲击和被否定,其次才意味着传统文化在西方现代文明的内在运作中逐渐被消解的命运。当这两者融合在一起时,往往会激起一种维护、发扬光大本国传统文化,或者在此基础上创造一种新文化的强烈欲求,特别是在晚外发国家社会经济发展到相当水平,即将取得成功之时,更是如此。目前的中国,正在接近这一情况。德国和俄国都先后经历过这一情形,也都先后失败,有过沉痛教训。

这就迫切需要我们注意、思考、追究从德国、俄国、日本进入中国的虚无主义思潮,以及这种思潮的特点、演变、发展态势,特别是它暗含的核心问题所在,总结他们的经验教训,以为中国现代化的继续推进、为中华文明未来的定位和方向作出思考。

## 二、文化中国与文化决定论的提防

现在的“中国”与亚洲现有的其他国家一样,并非自古就有,而只是近代欧洲以各种方式介入的结果。在现代化欧洲的冲击下,才产生了类似的作为民族—国家的“中国”。但正如沟口雄三所说,这是不得已应对西方现代化的策略性结果,并不能由此就说,中国传统的天下体系就完全败给了近代西方的民族国家:“就‘天下’而言,自鸦片战争以来,‘天下’的确是输给了‘国家’。然而正因为这一败北仅仅是中华独尊意识的败北,所以后来对‘天下’才采取彻底自我否定的态度,并因此在‘国家’面前越发痛感自身是‘落后’。但这不过是因败北而以为自己落后了的‘天下’的自我意识,并不是历史上的客观事实。……从文明的角度来看,‘天下’和‘国家’的抗争是对等的,林则徐、张之洞等人的抵抗至少在文明史上应受到同等的对待,不能因为他们试图保卫清朝‘天下’而一概地视为‘落后’。”<sup>[17]</sup>在西方的冲击下,19世纪后期以来的中国一直把自己的文明传统视为建立新的民族国家的障碍,甚至希望尽快除之而后快。但现在看来,民族国家充其量只是中国富国强兵的救急之策,不是长远之计。要避免土耳其类型的隔断自身传统建设现代国家最后却不伦不类的尴尬与教训,就必须在消化吸收西方现代文明基础上,挖掘深厚的中华文明,在中华文明深厚的根基上消化、吸收、改造、提升西方现代文明,致力于创造一种所谓“现代化而不是西方化”的新道路和新模式,也就是既能容纳西方现代文明又能遏制西方工商业文明负面后果的新文明体系。

这么说来,我们就必须注重中国的文明传统,注重在中华文明传统的根基上消化吸收西方现代文明,注重传统天下观的某些传统能否与现代文明结合,而不再像以前那样,把中华文明传统统统视为现代化的障碍,力图尽快革除消灭之而后快。倒应该从中华文明的发展逻辑中更加宏观地看待中国现代化的进程和前景,把中国的现代化视为中华文明复兴的一个组成部分和一个阶段,而不

是全部。当我们这样来看待中华文明传统的时候,视野就更加宽阔了。

实际上,越来越多的学人,把中国看作一个跟西方近代民族国家不甚一样的国家类型。这样说不是要让中国标新立异,更不是主张一种规避现代化普遍性的狭隘特殊性,而是表达一种事实性差异,期待一种中国特色和创新。在比较德国与中国时,郭绍棠主张:“中国一直被视为是一个文化国家(Cultural state),以文化作为国家凝聚结合的基础。文化的地位高于政治经济,替社会与历史的发展提示方向。”<sup>[3]153</sup>在《当中国统治世界》一书和《理解中国:西方错估中国已数十年了》等论文中,英国学者马丁·雅克也把中国说成是一个“文明型国家”,而不是西方意义上的民族国家。他写道:“中国本质上是一个文明国家,其身份认同感源自作为文明国家的悠久历史。当然,世界上有许多种文明,比如西方文明,但中国属于唯一的文明国家。中国人视国家为监护者、管理者和文明的化身,其职责是保护统一。国家的合法性因而深藏于中国的历史中。这完全不同于西方人眼里的国家。”<sup>[18]</sup>2010年5月,山东大学的《文史哲》杂志曾组织召开了“秦至清末:中国社会形态问题”的学术研讨会。20多位与会专家对秦至清末的中国社会形态基本形成了如下重要共识:在秦至清这一漫长的历史时期,与现代社会不同,权力因素和文化因素的作用要大于经济因素。应该着重把“国家权力”和“文化”的概念,引入到社会形态的研究和命名当中,认为自秦商鞅变法之后,国家权力就成为中国古代的决定性因素:不是社会塑造国家权力,而是国家权力塑造了整个社会。中国传统社会不管该叫什么名称,反正绝不是欧洲意义上的“封建社会”。按照甘阳的说法,20世纪中国的核心问题是建立一个现代民族国家,而21世纪的中心问题则是超越民族国家的逻辑,自觉走向一个文明国家的格局,而且,“21世纪的中国能开创多大的格局,很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的‘现代国家’置于中国源远流长的‘历史文明’之源头活水中”<sup>[19]</sup>。

这样看来,中国传统天下观及其相应的文明观,就与西方近代民族国家极其相应的文明观处在一种互有差异但需消化包容的关系之中。它们的不同表现在:主权在天与主权在民,贤人政治与法制政治,扬善与抑恶,等等。与西方近代民族国家观相比,中国传统天下观重视精神价值、文化价值甚于民族实体,具有更明显的中心—外围意识。<sup>[20]</sup>无论是否恰当,这种观点都说明,文化在中国的国家构建和发展中至关重要。继经济认同、政治认同之后,重视并致力于重建中国的文化认同,也非常关键。但这并不意味着,重复德国和俄国的失误,以文化替代政治,或者以自己的特殊性对抗世界体系的普遍性。而是要以普遍性的接受、消化为前提,或在此基础上,致力于中国特色的创新。

当然,这种创新必须注意三个问题:

首先,防止中国社会的过度世俗化,保持文化的适度超越性。当代中国社会的世俗化已经达到了一个令人忧虑的程度。在我看来,虚无主义在当代中国有从否定崇高价值向否定人道主义基本价值降低的趋向,就是说,受到否定的不仅仅是崇高价值,而且还出现了践踏基本人道主义价值的可怕趋向。为了减少经济损失,为了经济利益最大化,置人的基本生命权利于不顾,把物的价值看得比人的价值还要高。小悦悦事件等突出地表现了这一点。这与中国社会急速的世俗化,文化、价值的快速激变密切相关。对唯物史观的不正确理解,只盯住吃穿住,放弃文化、远大理想追求的世俗之风愈演愈烈,所谓的“三俗”现象(庸俗、低俗、媚俗)值得全社会提防和关注。许多迹象表明,中国社会迫切需要发起一场新的道德运动,以抵制近年来愈演愈烈的宣扬金钱、美色、性的低俗之风,以规整社会良好秩序,提升社会良好风气和发展水平。

其次,新文化是一种超越,不能过于世俗化,但也要吸取德国、俄国的教训,不能重复以特殊对抗普遍的失败之路。超越只能是在普遍消化吸收资本主义现代文明基础上的提升、融合、创新,而不能是另起炉灶式的替代。德国、俄国以自己的特殊性对抗现代资本主义文明体系的相继失败,给中国的文化战略选择提供了很好的参照和启示。当今世界还没有成功超越资本主义现代文明的文明体系出现,更没有经验可以借鉴,有的却只是德国和俄国的教训可以提醒。中国作为文化传统深厚而且是社会主义性质的国家,有责任也有基础来发展营造超越资本主义文明体系的新文明。但

这是一个长期的创新工程。GDP 世界排名第二就开始飘飘然甚至妄自尊大,那正是德国和俄国曾经做过的事,是挑战失败的沉痛教训。超越资本主义现代文明不是一件轻松的事,而是需要长期消化、吸收、学习现代资本主义文明在制度、技术、文化等各方面的优秀成果。这个任务在当前的中国还远未完成,现代化还未完全成功。中国人的努力、奋斗、审慎、戒骄戒躁,还需要长期坚持。

最后,力戒文化决定论的理念。对于创建一种超越资本主义的新文明来说,文化是显得越来越重要,但不能步入文化决定论,甚至坚持文化最根本而政治、经济都不重要的极端见解。自近现代以来,中国思想界一直流行一种流传颇广的文化决定论:它把文化分为“器物”、“制度”和“思想观念”三个层次,并认为“器物”层最低、“制度”层次之、而“思想观念”层最高、也最根本。甚至有人进一步把它诠释为,思想观念、价值体系层面的文化,是一种进一步发育、发展(两个词的英文原本就是一个词:Development)的“胚胎”,只有它具备了,随后的发育、发展就是水到渠成、瓜熟蒂落的自然之事。这样的观点明显带有传统士大夫色彩。实际上,这种文化思想胚胎论在某种程度上正是建立在(传统)知识分子那种每个人都可以用思想来主宰自己的这种不切实际的幻想基础之上的。这种观念内含的一个假定是“知”→“信”→“行”三者的前后一致与紧密统一。这种观念只不过是知识分子试图通过思想观念来主宰自己的一种“想法”。不用说其他类人,就是知识分子中,也只是有极少数人才能做到。思想观念无法单独独立出来决定一切,只能约束、改变、提升其他活动。中华文明能有所作为的,也正在这里。

总之,如何超越资本主义现代文明体系,德国和俄国先后的挑战与失败给中国以历史教训和提醒。马克思当年认定资产阶级必定陷入虚无主义,必须找一个新阶级来创造、发展一种新文明的观点立场仍然正确,这个历史使命仍在召唤担当此任的历史主体。可以这样设想:承担此任的历史主体或许可以从一个阶级转变为一个文明共同体下的所有人民,也就是从阶级主体转变为民族主体。中华民族可以承担马克思当年提出的历史重任。

#### 参考文献:

- [1] 郑永年. 世界体系、中美关系和中国的战略考量[J]. 战略与管理,2001(5):65-77.
- [2] (美)詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性[M]. 徐向东,卢华萍,译. 上海:上海人民出版社,2005.
- [3] 郭绍棠. 权力与自由:德国现代化新论[M]. 上海:华东师范大学出版社,2001.
- [4] (德)迪特·亨利希. 康德与黑格尔之间[M]. 彭文本,译. 台北:商周出版、城邦文化事业股份有限公司,2006.
- [5] (德)诺伯特·埃利亚斯. 文明的进程:第1卷[M]. 王佩莉,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1998:62.
- [6] (德)沃尔夫·勒佩尼斯. 德国历史中的文化诱惑[M]. 刘春芳,高新华,译. 南京:译林出版社,2010.
- [7] (德)海德格尔. 形而上学导论[M]. 熊伟,王庆节,译. 北京:商务印书馆,1996:45-46.
- [8] 施特劳斯. 德国虚无主义[M]//刘小枫. 施特劳斯与古典政治哲学. 上海:上海三联书店,2002:761.
- [9] (美)刘易斯·芒福德. 技术与文明[M]. 陈允明,王克仁,李华山,译. 北京:中国建筑工业出版社,2009:256.
- [10] 理查·沃林. 非理性的魅惑[M]. 阎纪宇,译. 台北:立绪文化事业有限公司,2006.
- [11] (波兰)克拉科夫斯基. 马克思主义的主流(一)[M]. 台北:远流出版事业股份有限公司,1992:464.
- [12] (德)尼采. 悲剧的诞生[M]. 周国平,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1986:90.
- [13] (德)尼采. 偶像的黄昏[M]. 卫茂平,译. 上海:华东师范大学出版社,2007:102.
- [14] 林精华. 想象俄罗斯[M]. 北京:人民文学出版社,2003.
- [15] 张玉法. 俄国恐怖主义对辛亥革命的影响[EB/OL]. <http://www.yanta.cc/bbs/thread-108518-1-1.html>, 2011-11-03.
- [16] 蒋路. 俄国文史采薇[M]. 北京:东方出版社,2003.
- [17] (日)沟口雄三. 作为方法的中国[M]. 孙军悦,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2011:71.
- [18] 张维为. 中国震撼[M]. 上海:上海人民出版社,2011:243.
- [19] 甘阳. 文明 国家 大学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2012:1.
- [20] 刘森林. 焦虑、中国特性与国家认同[J]. 现代哲学,2012(1):9-17.

责任编辑 刘荣军

## ABSTRACTS

---

### **Culture, Nihilism Discourse and Social Development:**

#### **the German and the Russian Enlightenment to China**

LIU Sen-lin(5)

The forced late-developed modernized countries suspected the Western capitalist civilization from a cultural perspective, the outstanding performance of which is the doubt of its cultural outcome of nihilism. This suspicion not only nullified the cultural traditions of the late modernized countries, but also brought about an unavoidable nihilism outcome. Germany and Russia had experienced such a challenge one after another. Germany therewith highlighted its particularity to meet the challenge of the universality of modernization, rejected the middle-class culture, and even neglected the politics under the banner of culture and art. It caused a painful lesson. Russia expressed its dissatisfaction and negation to the Western capitalism with exaggerated literature and radical political movements. There was a painful lesson as well. In Chinese modernization today, great importance must be attached to the cultural issues so as to prevent excessive secularization of society. While increasing our soft power, we must learn a lesson from Germany to guard against cultural determinism, and to prevent the antagonism of traditions, particularity to the universality of modernization, so that we might finally commit to an integrated innovation of tradition and modernity after a full digestion and absorption of modern achievements.

### **Philosophical Anarchism and Its Critique**

TAN Jie LI Xian-min(13)

As a part of contemporary political philosophy, philosophical anarchism denies the legitimacy of state and elucidates its own political philosophy. However, contemporary philosophical anarchism claims that we should specifically analyze the legitimacy of state in order to determine the resistance level of the behavior of the state, and do not believe that the destruction of the country is the sole purpose of anarchism. There are extensive and profound theoretical debates between philosophical anarchism and other factions of the contemporary political philosophy.

### **Common Prosperity: Historical Retrospection and the Way to Chinese Dream**

DENG Bin Peng Wei-min(19)

Common prosperity, a central topic of the reform and opening-up policy designed by DENG Xiaoping, has been put into the political agenda and practice by later leaders as a magnificent dream. Over the thirty years of reform and opening-up, common prosperity has always been regarded as a process rather than a result in light of Chinese dream. It is an urgent and difficult question as for how to review the historical status of common prosperity in contemporary and the influence of development of China's future and how to explore the profound historical reasons and fundamental development path of common prosperity. Narrowing the gap between the rich and the poor, preventing polarization, promoting social equality and justice, turning the unbalanced development into a balanced and sustainable one, and making the fruits of reform shared by all the people, are the central mission of common prosperity in contemporary China.

### **Some Thinking of Achieving Common Prosperity in Light of Capital Rationality**

QIU Wei-dong(25)

Common Prosperity is the fundamental principle of socialism with Chinese characteristics, and it is also the basic requirement of the success of socialism with Chinese characteristics in the new historical conditions. But the gap between the rich and the poor in the present market economy under the background of using a variety of the basic reality of ownership capital wealth in production put us in the confrontation of the inner tension of the capital and Common Prosperity. Meanwhile, we should