前沿文化论争备忘录

ZHANLUE

知识分子立场

激进与保守之间的动荡

策划：张柠　主编：李世涛

- 中国近代思想史上的激进与保守
  ——香港中文大学25周年纪念讲座第4讲
- 激进与保守：一段尚未完结的对话
- 关于文化现状道德重建的对话
- 近代思想史上的"主义与问题"之争的再思考
- 世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作
- "第三世界批评"在当今中国的处境
- 反激进与当代知识分子的历史境遇
- 何谓"大陆新保守主义"？
- 真假亨廷顿与东西亨廷顿
  ——从"新保守"到"文明冲突"的此岸回应

时代文艺出版社

[redacted] 2 070 1303 3

知识分子立场

激进与保守之间的动荡

策划/张明 主编/李世涛



时代文艺出版社

图书在版编目（CIP）数据

知识分子立场/李世涛主编. －长春：时代文艺出版社，1999

ISBN 7－5387－1383－2

Ⅰ. 知… Ⅱ. 李… Ⅲ. 社会科学－中国－文集 Ⅳ. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（1999）第 75078 号

知识分子立场

选题策划：张　明

主　　编：李世涛

责任编辑：姜淑华

责任校对：姜淑华

装帧设计：李法明

出　　版：时代文艺出版社

（长春市人民大街 124 号　邮编：130021　电话：5638648）

发　　行：全国新华书店

印　　刷：美亿联印务有限公司

开　　本：850×1168 毫米　32 开

字　　数：1300 千字

印　　张：50

版　　次：2000 年 1 月第 1 版

印　　次：2000 年 1 月第 1 次印刷

印　　数：1－6000 套

书　　号：ISBN7－5387－1383－2/I·1343

定　　价：84.00 元(全三册)

编选说明

现代化是中国社会发展的必然选择，也是几代中国人的理想。在世纪之交的今天，反思中国现代化的历程和命运，无疑具有巨大的历史意义和现实意义。从80年代末迄今，中国知识界经历了关于保守主义、人文精神、民族主义和自由主义的论争。其中涉及到全球化语境中的中国现代性和现代化发展模式，对中国现状（特别是思想文化现状）的基本评判，保守主义、自由主义和民族主义在当代中国的命运，以及知识分子立场等问题。事实上，海外学者也有类似的论争，国内的讨论是对他们论争的回应和深化。其展现出来的种种迹象表明并预示了：这些论争已经并将为中国思想界带来重大影响。关注这些论争对于我们理解现实变革和思想嬗变都有重要意义。

改革开放为中国现代化建设带来了前所未有的机遇，但面临的危机也不容回避，这些危机困扰着中国现代化的发展，从现实和文化的层面上对此进行清理，并寻求解决问题的方案是当代知识分子的重要职责。本书选辑的这些文章从一定程度上承担起了这些职责，有助于我们理解中国的社会现实及其发展，也启发我们从多角度理解“中国问题”及其解决方案。激进主义、保守主义、自由主义和民族主义给中国现代化带来的影响已成为不争的事实，这些学说本身非常复杂，面且又彼此勾连，加上东西方实践中所产生的复杂结果，对此进行梳理便显得非常困难。但从其运作中总结经验教训，不但有助于我们认识它们的得失，而且有助于我们从中汲取营养，以此作为我国现代化建设的资源，从而有助于思考和解决“中国问题”。我国的现代化建设必须立足于自身，同时还要以国外的现代化建设为参照，并努力从历史中发掘有益的资源。从这个意义上讲，这些文章为我们提供了广阔的思维空间和深刻的启示。

为了使大家更深入地把握这些论争，我们有意识地收集了一些重要的争鸣文章，尽可能地使大家能够理解和掌握他们各自的思路

G0290/16

和观点。内容包括:①这些论争的文章,及关注由论争引发出的论题的文章;②关于文化思潮的有见地的文章,这些文章和论争的论题有共通性。本丛书选取了关于激进与保守主义,民族主义和自由主义的三次论争作为中心,分为:(一)《知识分子立场:激进与保守之间的动荡》;(二)《知识分子立场:民族主义与转型期中国的命运》;(三)《知识分子立场:自由主义之争与中国思想界的分化》。我们本着客观的原则,力图通过这些文章反映论争的原貌,同时争取通过这些文章反映中国思想界对这些问题的基本看法。这些论文涉及面较广,加上作者所从事的专业和视角的不同,自然会有观点的分歧和碰撞,惟有如此,才能形成"百家争鸣"的局面,通过真诚面有理性的对话,从面接近真理。应该说,这些论文都是他们的"一家之言",不代表编选者的观点,希望读者能对它们予以分析、鉴别以致于批评,这是我们和作者共同期盼的,我们希望能记录下思想界的探索,同时也为以后的探索积累些材料。

知识分子是社会的良心,应当为社会提供超越性价值意义的规范。他们不但应该是清醒的,批判性的,"枭鸣"的猫头鹰,而且还应当承担起守望的捍卫真理的使命,惟有如此,他们才能不辜负于"有机知识分子"的社会角色。尽管观点各异,但知识分子的立场是一致的,这也是我们书名的意义之所在——"士不可以不弘毅,任重而道远!"

我们进入了一个空前活跃、空前发展的时代,时代要求思想界进行充分的对话,从而为现实发展提供最大的可能,入选文章既体现深刻的学术思想性,又体现可读性;既有论文,也有访谈、评论。但愿我们能在这些文章中体验到世纪末中国思想界脉博的跳动!

编选者

二〇〇〇年元月一日

目　录

中国近代思想史上的激进与保守
——香港中文大学25周年纪念讲座第四讲……余英时（1）
激进与保守：一段尚未完结的对话 …… 姜义华　陈　炎（30）
激进与保守之间的动荡…… 许纪霖（37）
中国近百年来的革命思想道路…… 张　灏（42）
20世纪中国思想史上的政治保守主义 …… 姜义华（57）
关于文化现状、道德重建的对话 …… 李泽厚　王德胜（74）
中国近代史几个问题评价的再评价…… 李锦全（84）
谁应对辛亥革命负责？
——与李泽厚先生商榷…… 陈小雅（93）
甲午战败与中国精英阶层的激进与困厄 …… 马　勇（103）
戊戌变法的再反省
——兼论早期政治激进主义的文化根源 …… 萧功秦（121）
近代思想史上"问题与主义"争论的再思考 …… 萧功秦（142）
世纪末的回顾：汉语语言变革与新诗创作…… 郑　敏（158）
如何评价"五四"白话文运动？
——与郑敏先生商榷 …… 范钦林（187）
关于《如何评价"五四"白话文运动？》商榷之商榷……
…… 郑　敏（198）
文化激进主义的历史维度
——从郑敏、范钦林的争论说开去…… 许　明（207）
跨世纪之交：文学的困惑与选择…… 沉　凤　志　忠（219）
五四·文革·传统文化 …… 严家炎（231）
北大学统与"五四"传统
——历史的另一种可能性 …… 刘　东（241）
新文化运动与"激进主义" …… 袁伟时（252）

对于"五四"的再认识答客问 …… 王元化 李 辉 (271)
文化崩溃时代的逃亡与皈依
——90年代文化的新保守主义精神 …… 孟繁华 (287)
20世纪文化运动中的激进主义 …… 陈 来 (293)
反激进与当代知识分子的历史境遇 …… 陈晓明 (309)
时间神话的终结 …… 唐晓渡 (321)
民族自尊的误区与现代文化的选择
——对一种东方怀古情结的批判 …… 范钦林 (336)
后学,新保守主义与文化批判 …… 赵毅衡 (343)
如何面对当今中国文化现状
——海内外大陆学者的一场辩论 …… 赵毅衡 (357)
"第三世界"批评在当今中国的处境 …… 徐 贲 (368)
何以"保守主义",而又"新"? …… 金元浦 (385)
何谓"大陆新保守主义"? …… 郑 敏 (391)
今日中国的新保守主义 …… 王思睿 (406)
当代文化研究中的激进与保守之维 …… 王岳川 (422)
告别黑格尔
——从张中晓、李泽厚、王元化到顾准 …… 单世联 (439)
保守自由主义:中国文化建构的第三种选择 …… 陶东风 (475)
新保守主义与新理性主义
——90年代人文思潮批判 …… 杨春时 (486)
中国走向现代化的和平革命与新理性主义 …… 姜义华 (493)
低调一些
——向文化保守主义进言 …… 陈少明 (507)
"只有一次,等于没有"
——关于"保守"与"激进"的经验之争 …… 苏 文 (514)
真假亨廷顿与东西亨廷顿
——从"新保守"到"文明冲突"的此岸回应 … 卞 悟 (526)

中国近代思想史上的激进与保守

——香港中文大学25周年纪念讲座
第四讲(1988年9月)

余英时

今天我感到非常荣幸,能再来中文大学演讲。还记得1974年中文大学庆祝建校10周年时,也有一个10周年学术演讲,那时我讲的是"《红楼梦》的两个世界"。今天能再次主持这样隆重的演讲,又有机会再跟大家见面,我感到十分高兴。

今天的讲题是"中国近代思想史上的激进与保守"。"激进与保守"就是英文所谓的 radicalism versus conservatism。我想说明一点,我说思想史上的 conservatism 跟 radicalism,不是我们一般说的政治态度上的保守派、激进派、革命派。我主要是讲,在思想上某些有意识发展出来的看法,而不光是从现在的行为来讲。所以我不会涉及现在北京有谁是保守派、谁是激进派。当然现实上的激进派和保守派,跟思想上的 conservatism 和 radicalism 是有关系的。所以我想我的演讲应该限制在思想史上,也就是我尽量希望这是一个与现代生活有关联的,但却是一种独立的历史的研究、思想史的研究。

我的专业并不是近代的或现代的思想。不过研究古代思想的人,当然也不可能完全忽略近代和现代的思想;这些思想有些可以说是我一生经历过的。譬如说"五四"以后,自40年代起,中国思想界的变化,是我个人历史的一部分,至少是我作为一个年轻人所见的中国思想界的变化。所以我也想借这个机会进行一点儿反省、反思(reflections)。

我所说的激进、保守并不是说哪一套思想,也不是指某一特定

的学派。我们讲保守，并不是指儒家；我们讲激进，也不是讲马克思主义、新马克思主义等所谓左派的、激进的思想。我指的是一种态度，英文叫 disposition，一种倾向，或者是一种 orientation。这种态度是常常发生的，特别在一个时代、一个社会有重大变化的时期，这两种态度我们常常看得见。

保守主义，conservatism 这个字，大概是很近的东西。西方人讲保守，或者讲政治思想上保守主义的大师，创始人是英国的 Edmund Burke，他是在法国大革命以后，观察了法国大革命的各种毛病，写过一本很有名的书——《法国大革命的反思》（*Reflections on the Revolution in France*）。这本书在政治思想史上获得很高的评价。现在讲西方保守主义的人，没有不从这本书开始，例如 Russel Kirk 的名著 *The Conservative Mind, from Burke to Eliot*（Rev. Ed. 1986），Robert A. Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality*（1986 年）。但是并不是 Burke 被动地对法国大革命作一些反应，因为其中一些观念是他早在法国革命以前就已经有了。

另一方面，conservatism 作为一种有意识的学说、思想，虽然出现得比较迟，可以说是法国大革命以后慢慢发展起来的；可是作为一种政治、文化的态度，在中国史上也早就出现过，虽然我们不用这个名词。我们记得中国宋朝时王安石要变法，当时也有守旧的人如司马光，他从史学观点加以批评、反对。我们可称司马光为中国保守主义的思想家，因为他的保守并不是没有意识的，也不是从个人利益出发，说不要变动。而王安石更是很有意识地发展出一套很激烈的态度。不过严格地说，这两个人都是在儒家、儒学的范围之内。譬如王安石变法也要写《三经新义》，这显然是要跟儒学某些部分认同。王安石说，为了变法“天命不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”。这就是很激烈的一种 radicalism，但这是一种态度，没有实际的内容。要知道 radicalism 的实际内容，必须分析他变法的根据，以及变法的一套学理，才知道他实际的思想是什么。

所以换句话说，我们说某某人保守，某某人激进，都是要有一

个定点。如果没有一个标准、没有一个座标，我们很难说某人是保守的、某人是激进的。因为保守跟激进一定是相对于什么东西来说。相对于什么呢？一般说是相对于现状，最简单地说，保守就是要维持现状，不要变；激进就是对现状不满意，要打破现状。要打破现状的人，我们常把他放在激进的一方面，要维持现状的人，我们把他放在保守的一方面。可是，我们知道这样用的时候，保守和激进都可以有不同程度的态度：可以是极端的保守，什么都不变；也可以是极端的激进，一切都打倒。这是"两极化"，"两极化"的结果会是如此的。不过，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、政治的秩序存在。对这个存在的秩序，有些人觉得不合理，要改变它；有些人觉得这个秩序基本上合理，要保持它。譬如刚才提及的 Buke，他就认为当时英国的宪法中的制度是基本上合理的。他反对像法国大革命那种激烈的破坏，但也并不是说就完全不要改变，他书中讲要变的地方也很多，所以说，保守主义不是说一个人什么都保守；面指一个人是激进主义，也不是说他必然激烈到要摧毁一切。在保守和激进之间，有各种程度不同的立场。

但是，无论如何，这两个态度是相对于某一种现状、某一种现存的秩序来说的。所以我们要讲历史上的保守跟激进，必须要了解一种现状。从这方面看，中国近代思想上的所谓保守与激进，跟西方的甚至跟中国过去的都不同。为什么会不同呢？我们可以这样说，譬如在美国讲保守主义，通常是用于一个政治意义的，就是说政治上的保守。Conservatism 基本上是一个政治的概念。不过，我在这里却要把文化的也放在里面。

在美国讲保守主义，是相对于一种现有的制度，就是美国民主、自由的制度，美国的法制。简单说就是美国的一整套系统(system)。这个系统我们知道在西方两三百年来叫做民主、自由主义的传统秩序。从经济上看，这是资本主义社会。当然，民主自由跟资本主义、资本家、中产阶级在起源上、发生上有很重要的历史

关联，可是却并不简单地等同于资本主义。这个秩序从美国有宪法以来，已经维持了两百多年了。他们所谓保守，就是说对于现有的状况，这一套自由民主制度下的现状、法律比较满意，不需要大改变。譬如说美国这几年，特别是过去 8 年，正是处在一个保守主义心态占优势的情况之下。大家不大喜欢动乱，跟 60 年代末期反越战和 70 年代初期激烈主义在美国占优势的情况完全不同。这个时候，至少是多数的中产阶级，包括一般的小商人，都希望不要大变，希望经济上有一些秩序，希望每一个人都可以赚钱养家，可以发展。在这种情况之下，他们是希望保守的，所以共和党才能当政。到今天还是有这种保守主义的倾向，所以布什就拼命地把其对手杜卡基斯打扮成一种 liberal，因为 liberal 是比较激进的。事实上 liberalism 是美国的一个主题。美国的 radicalism 跟 conservatism 是相对于这个自由传统来说的。可是，这个自由传统，或 liberal 这个字本身也很麻烦，我们就常说某一个人是保守的自由主义者，某一个人是激进的自由主义者。如果是激进的自由主义者，就是指他对人权、黑人的问题，还有其他种族的问题、堕胎的问题、污染的问题等，都有新的看法，都是向前推动的，保守的人就是喜欢少动，但不是主张不动。

现在美国还处于一种保守思想占优势的情况之下，所以布什的政策就是要把对方打扮成一个激进派。但是，激进与保守本来是相对于美国的自由主义传统的 system，所以如果要讲美国保守主义跟激进主义，我们一定不要忘记它中间是一个 liberal。这样 conservative——liberal——radical 便成为一个鼎的三足。这不是两极，两极就是一边保守，一边激进，而没有 commonground。事实上，美国的保守跟激进中间，还有一个 commonground。在许多问题上可以说是一致的，譬如说，美国人关于堕胎的问题，宗教上非常保守的 fundamentalist 对生命的看法甚至跟很激烈的妇女运动的人是一致的。可是这个一致并不是说他们有共同思想，只是说激进的人可以利用保守主义的某些观点来达到他的目的；保守主义也同

样可以利用激进的观点。在某些地方，极端保守的跟极端激进的甚至可以联盟。可是我们不要忘记这中间是一个实际的现状，是一个自由的传统。这是他们的生活方式，只有对这种生活方式感到满意，或感到不满意而已。

在中国过去，我们刚提及王安石变法，其实王安石变法跟司马光反对变法也相对于一个秩序，就是中国传统的、以儒家为主宰的政治伦理的秩序。王安石要相当大幅度地改变这个秩序，而司马光则较持重，认为不应该有太大的变动。但这并不表示司马光是完全顽固、保守的，只是他觉得有些不应该变得太快。他又举出许多的例子，说明中国地方很大，某一项特殊的新法对南方有利，对北方则可能有害。然而，他们两人都肯定一个共同的体制、秩序。王安石也没有意图要触动整个秩序。譬如说，王安石变法根本没有侵犯到皇帝的权力，也不是要推翻整个政治制度，只不过要作大量的改变，使它合乎一个新的情况而已。因为宋代承继了唐末五代的混杂的政治制度，运用不灵，要推行新政策便不能不在制度上作重要的改变。此外，宋代的社会跟唐代的贵族社会也是完全不同的。这是变法的社会背景。但是，王安石跟司马光基本上是承认儒家规定的伦理政治秩序是可以肯定的。只是一个人主张动得少一点，另一个则要相当彻底的改变。这相对于现在美国的 radical 跟 conservative 也差不多。

在中国近代史上，从鸦片战争以后，太平天国到 19 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或激进的根据。由于时间的关系，我不能在这里涉及太多的史实。我只想说明，在中国近代、现代思想史上，保守主义与激进主义之间的关系有什么特色。我现在想把这个变化简单地分成几个阶段来看。

第一个阶段是在“五四”运动以前，大致上是从 19 世纪中叶开始。那时魏源等人提出“师夷之长技以制夷”的口号，就是学习西方人技术上的长处，用船坚炮利来对付外国人，这是技术上的改

变。早在19世纪中叶，这种思想就出现了。例如冯桂芬的《校邠庐抗议》有一篇就叫《采西学议》，可见"西学"的观念已经出现了。张之洞后来所谓"中学为体，西学为用"（事实上张氏的原文是"旧学为体，新学为用"，只是后来一般的用法把它改了，这个改变跟他的原意有些不合，下面我将予以解释）便是进一步的发展。总之，最初中国对"变"的要求是在科技上学习西方人。后来则发现西方的政制也大有可观，如郭嵩焘因曾出使英国，对西方比较了解，回国以后，便宣传西方的风俗制度，以致为守旧派加以"汉奸"之恶名。可是最初这个阶段，好像大家对中国原来一套政治伦理秩序还没有发生大动摇。尽管李鸿章称这是"三千年来未有的变局"，但这个"变局"中国似乎仍可以应付。

接下来就到政治改革，也可以上溯到魏源，在他的公羊学中已经隐含了改制的倾向。不过这要到康有为、梁启超的戊戌变法才正式提出。变法运动是近代思想上激进与保守对垒的开始。康氏认为枝枝节节的改变是没有用的，于是提出了"全变"、"速变"的主张。康氏首先开始对传统的政治制度提出基本的怀疑。他认为：这个制度已没有办法应付"列强瓜分便在眼前"的危急情势，因此必须采用君主立宪的制度。这是中国历史上从来没有的新事物。在变法中，形式上是保留皇帝，但实际上已经走上西方的政体了。所以这种思想比王安石的变法激进得不可以道理计，所以引起的反响也极其巨大。

张之洞在说"旧学为体，新学为用"的时候，他的"新学"已包括了一部分西方的政制——即所谓"西政"——在内。可见对政治制度的改变是晚清一个很强烈的要求。不过张之洞的"旧学为体"依然维持中国传统的名教纲常；这是清朝统治者和一般守旧的人都可以接受的。康有为、梁启超的变法，用今天的话说，则已接近"体制外的改革"了。这自然激起了一批反变法的人物。譬如苏舆编的《翼教丛编》便收集了许多反对的言论，在湖南一省引起很大波动。自从康梁要求"全变"、"速变"以来，这个"变"便没有一个底，

不知道要变到哪里为止。因为中国人一直找不到一个可以认同的社会体制，也没有任何共识可以被大家都接受。近代中国第一次开始要求变法就发生这样的问题。

换句话说，既然传统的政治伦理秩序不能成为我们的根据，那么我们就需要整个彻底的改换。这样一来，改换当然不限于政治，所以在康有为提倡变法的同时，也涉及宗教的改变，譬如他要立孔教。他创孔教当然是仿照西方，要把中国的儒家变成有组织、有形式的宗教，有如基督教。因为他认为西方强大的原因之一是由于宗教的力量。我觉得他对西方看得很对，但是要把儒教改变成一个西方式的宗教却是不大可能的事情。

在思想上，谭嗣同可以说是当时激进派的最高的代表。他把康有为"变"的思想推到最大的限度。他在《仁学》及其他作品中，甚至他的诗中，都表现了极为激烈的态度。一口就否定了中国两千年的传统。他曾说："两千年的"政"都是"秦政"，"秦政"就是大强盗；两千年的学是"荀学"，是乡愿，而且两者狼狈为奸。因此不但整个的专制政体要改变，思想传统也要全变。这真是一个极端激烈的想法。尽管当时变法仍是以政治制度的改变为主体，但康有为、康启超，特别是谭嗣同，已经感受到整个中国的伦理道德秩序也必须改变。譬如谭嗣同说整个五伦都是束缚我们的；五伦之中只有朋友一伦是平等自由的，可以保留。这些思想可说已是差不多激烈到了尽头。但这个时候，在"五四"运动以前，我觉得激进主义基本上还是政治的激进主义，虽然已经接触到文化的层面，但还没有完全直接而全面地碰到文化的问题。

到"五四"运动，又叫新文化运动，是从民国六年（1917 年）提倡白话文开始。这不是偶然的，因为这个运动将保守跟激进的对峙从政治推进到文化的层面。这是属于第二个阶段。在康有为、谭嗣同看来，中国还是要用某些"中国"的东西，譬如《孔子改制考》要用孔子的名字，《孟子微》要讲孟子。尽管当时有人指出，他讲的是"用夷变夏"，表面上是中国的东西，暗地里则是西方的模式。这

个说法也有一些道理，不过略嫌简单化了。大致上，他是主张在政治上改变中国，为了政治上的改变，而不能不触及宗教、道德、伦理各方面。

到“五四”以后就直接碰到文化的问题了。“五四”前，政治方面的激进化并没有到康有为为止。因为康有为的变法还要保存皇帝。但这在当时仍不能满足中国的激进化思想，特别是革命派。因此孙中山跟同盟会的人要革命。这显示当时的问题不是有个虚君制度就可以满足的，人们要采取共和的形式。这就是革命派与立宪派之争。中国思想因为变化得快，所以短短几年之内，康有为几乎已被人看成一个保守的象征，是一个保守主义者，革命派才是激进的；因而在政治上发展到以革命来解决中国的问题。这就是辛亥革命的历史。

在这个阶段，甚至辛亥革命的人，包括参加同盟会的人，也并不完全对中国文化采取否定的态度，譬如说《国粹学报》。“国粹”两个字，是借用日本的名词，意谓民族的精华，这就是当时革命的人的看法。他们认为“革命”、“共和”、“平等”、“人权”、“自由”、甚至“民约”等都是中国古代已有的东西，是我们的“国粹”，不过被后人遗忘了、丢失了。他们认为政治上要以极端的方式把两千年的君主专制推翻。要建立一个共和的民主国家。这是恢复固有的国粹。孙中山便是这样讲的。中国政治激烈化运动得到一个成果，就是辛亥革命的成功。但是今天我们都知道辛亥革命成功，尽管政府的形式变了，实际上并没有改变中国社会的性质。在这种情况之下，我们虽面对一个新的情势，但还是不能满意。民国初年又有袁世凯的复辟运动，而且孔教跟复辟运动又好像有关连。在这种情况之下，对传统文化的评价就一步一步的深化。深化的结果就是激烈化，对传统文化开始觉得有问题。到“五四”运动，就变成整个中国传统文化要负责任的问题。

从清朝末年到民国初年，我们发现政治的现实是没有一个值得维护的现状。所以保守主义很难说话。保守主义很难有什么立

足点。你能说要维持袁世凯的独裁甚至帝制吗？你要维持后来的军阀体制吗？在没有现状值得维持的情况下，就只有另外一股力量，就是激进的力量拼命地发展。基本上中国近百年来是以“变”：变革、变动、革命作为基本价值的。并不是像西方般有一个基本系统(system)在那里，有些人要保守它多少，有的人要改变它多少。不是这样一个问题，而是中国在现实上找不到一个体制、系统，可以使大家安定下来。中国有一种特殊的现状，就是保守与激进之间没有一个共同的坐标，因此双方就永远不能有真正的对话。

到“五四”运动，我们看见，碰到的问题已不是移用西学、西政就可能解决的，基本上是要以西方现代化来代替中国旧的文化，这就是五四新文化运动的基本意义。今天大陆常常有些人视之为一个启蒙运动，并与18世纪法国的Enlightenment相比。这当然也有一部分道理，例如进步变成最高价值，任何人敢对“进步”稍表迟疑都是反动、退后、落伍、保守。在这种情况之下，保守的观念和进步的观念就不能保持平衡。在西方，例如英国有保守党，它并不以“保守”为可耻。但在中国我却未碰到过人会称自己为保守党。中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思，虽然他心里并不是真的抱歉，因他总觉得保守、落伍是说不出口的。只有前进、创新、革命这才是真正价值的所在。所以中国思想史上的保守跟激进，实在不成比例，更无法互相制衡。这是因为中国没有一个现状可以给保守者说话的余地。你要保持什么？因为这个“变”还没有定下来，没有东西可以保存。

到“五四”新文化运动，不少人是用西方启蒙运动以来的一些观念作为推翻和取代传统制度的根据。其中最重要的当然是民主跟科学了，民主跟科学变成两个最高无上的价值。这就是《新青年》陈独秀所提出来的。陈独秀在提出来的同时，包括李大钊在内，也提出了中西文化的问题。所以现在的问题是：中国的文化本身是要不得的，中国文化本身不但产生不了民主与科学，而且正是民主与科学的最大的障碍。由此可见“五四”比变法、革命时代的

思想又激进多了。康有为还借用孔子、孟子大同，谭嗣同还讲"仁"，革命派也强调"国粹"。"五四"的领袖则彻底否定中国的传统，直截了当地要向西方寻找一切真理。

科学所代表的精神是什么？简单地说，就是认为求知是一个很高的价值，是一种为知识而知识的态度，为求真理而真理的态度。在中国比较重实用的传统中，或以道德为主体的文化中，这是比较受压制的一种态度。这种为知识而知识的传统是西方特别之处，所以"五四"所介绍的是西方两百年的正统思想，也就是自由的传统(Liberal rtadition)，包括科学的传统来代替中国旧的传统。但在这个要求之下，"五四"后就发生了两次很重要的争辩。第一次是"科玄论战"，一方是"保守派"，以张君劢为代表，主张人生问题不是科学所能解决的，是要靠直觉的，所以玄学是有其作用的；另一方以丁文江等人为首，所谓"科学主义"的人，认为科学可以解决一切问题，可以统一人生观。到后来连陈独秀也参加，认为科学的最新形态是"唯物主义"，是"唯物史观"。

在此我们不是谈它的内容，而是看其显示的问题：严格地说，中国没有真正的保守主义者，只有要求不同程度变革的人而已，要求变革较少的人往往就变成了保守主义者，譬如张君劢，他实际上是主张西方式的宪政民主最有力的一人。他并不反对科学，不过坚持人生问题不是科学所能解决的而已；他的思想是受了德国人文学传统的影响。此外，梁漱溟先生当时也被认为是保守主义者，今天西方研究他的人，也称他为保守主义者。但事实上我们知道梁先生认为中国文化非变不可，而民主跟科学，更是中国非要不可的东西。所以从这方面看，他不见得是怎样的保守，不过他觉得改变要适应中国原来的现状、原来文化的状态。他认为西方不是文化的惟一模式，至少从他看来文化有三个形态：印度的、中国的、西方的，我们不管他的"三分法"跟他的论据有没有道理，但从中可见他并不抗拒西方文化；而是有机地、整体地接受西方文化，然后改变中国文化，使中国文化成为世界文化的一部分。这句话他是说

得清清楚楚的。如果我们离开那些"激烈派"而单独看梁先生,实在看不出他是一个真正的"保守派"。

10多年前,哈佛大学开了一次会议,讨论中国的保守主义。后来出版了一本论文集《变的限制》(The Limits of Change),讨论的都是中国的保守主义者,包括梁漱溟、熊十力、刘师培、章炳磷。严格来说,这些人都是主张变的。我们若个别来看,例如刘师培,后来当然是帮袁世凯做皇帝,所谓"洪宪六君子",为人所不齿。但他早年却是一个革命派,他用了大量西方社会学各种观念来解释中国的古籍;他也是早期提倡传统反儒家思想者之一,例如李贽的思想,或中国历史上无政府的思想,如鲍敬言的"无君论"。无政府思想可说是激进主义中登峰造极的东西。在中国变动一开始时,即20世纪初年。已经有许多中国思想家被无政府主义吸引过去了。甚至后来参加共产党的,都认为共产党最后的目标,也是无政府主义。这正如我刚才说在近代中国,因为政治现实太混乱,得不到大家的认同,思想的激进化也停不下来。思想与现实完全分了家,便只有在激进的轨道上向前飞驰。在这种情况下,只有激进主义,只有变的程度的不同,没有一个严格的[illegible]提及Burke的保守主义在中国出现。当然我们也可以找到有关变法时代反变法者的政治思想的研究。但这些思想严格来看都很[illegible]可靠的理据,可说在思想上不是占主要的领导地位的。第一流的中国学人、思想家中也有人曾对保守的问题提出很深[illegible]但他们也还是要变,不过强调不要变得太过,在变的时候要保留中国某些好的地方。大家只说到这里为止。但这些主张渐变,或变得少一点,主张保留一点中国文化基础的人,往往就被人视为保守主义者。事实上,胡适在民国六年从美国回来,已把康有为看为过时的人,是"老古董"了!章炳麟也从革命退下来了。所以鲁迅认为章氏在民国以后就不见得精彩了,他已变成一个守旧的学者。

这些地方都可看出中国变化之大,现实政治的情况也可以说是愈变愈坏,这就是陈寅恪所讲的政治退化论,并不是一种进化。

他所谓退化的意思并不是反对民主，而是指民主的秩序始终都不能建立起来。一个合理的民主秩序未曾建立以前，一个原有旧的权威性的、家长式的传统秩序崩溃了，这中间完全是一片混乱。在这种情况下，政治、道德就愈变愈坏，至少在他来看，清代的官僚因为有传统的训练，还有一些规模，对人做事尚有一些原则。到了民国，新官僚又比不上旧官僚了。这样大家看到的是政治现实愈来愈坏，保守的人是没有地方可以说话的。保守必须根据某一种现存的秩序来说话，而现存的秩序是有头脑的人都要否定的，那么问题就来了。这是中国近代思想上的一个特色：中国近代一部思想史就是一个激进化的过程(process of radicalization)。最后一定要激化到最高峰，十几年前的文化大革命就是这个变化的一个结果。

"科玄论战"在激进派一方面，可说就是要把科学的绝对权威建立起来，让中国人真正地从内心接受科学的价值。所以要将科学应用在人生观上，因为它不但可解决物质及自然现象的问题，也可以解决人生的问题。除此以外，第二个很重要的争辩就是民主跟独裁的争辩。"科玄论战"大概发生在 1923 年，也就是"五四"几年以后。而民主跟独裁的争辩则在 30 年代，那时已是国民党在南京主持中央政府的时候。当时日本的压逼一天比一天紧，因为压逼得紧，所以丁文江、蒋廷黻等人认为中国需要一种独裁。这种主张不一定是为了讨好国民党而献策，他们确实相信如果中国要抵抗日本的侵略的话，必须有一个中心的力量可以把全国统一起来。那时当然有法西斯主义。希特勒也上台了。这很容易看成国民党利用这时机发展法西斯主义。不过我看丁文江等人并不是如此，他们最终也希望走民主的路线。不过在对抗外敌时，救亡就变得更重要了。我最近看了李泽厚写的《中国现代思想史论》，其中有一篇题为《启蒙与救亡的双重变奏》，就是说中国一方面要接触西方文化，一方面要救亡；结果救亡更为紧迫，压倒了学术思想的正常发展。尽管大陆上有人对此说持异议，但是他所看到的困难是存在的，这就是中国一切的问题都没有比解决眼前的民族危机更

为重要。

在这种情况下，我相信蒋廷黻、丁文江、钱端升等人主张以独裁方式来建立一个有力的政治中心是有所见的，尽管我们可以反对这种见解。而胡适则始终站在民主与自由的一方面。我觉得这两个争辩都很有意义，尽管今天大家对"科玄论战"的兴趣很大，对民主与独裁这个争辩的兴趣很少。主要原因是西方式的民主、自由主义传统的民主，在中国始终只在少数知识阶层中间发展，面没有社会的基础。我们知道民主是跟中产阶级的发展有关的，虽然不能跟资本主义等同起来。可是有了资产阶级，有了中产阶级，或中间阶级(middle class)然后才有民主的基础，然后才有个人解放的问题。

民主与独裁的争辩在思想史的意义是：保守与激进至少在这短短几年中是有共同的现实根据的。论辩双方不但在学术思想的水平上旗鼓相当，而且也都承认国民党领导的中央政府是必须接受的前提。以胡适为首的民主派可以说代表了激进的一边，但是他也承认政治现实，不过要国民党早日结束训政，回到宪政而已。丁文江等主张独裁则可以划在保守一边，这也许更合当时国民党领导中心的口味。不过丁文江等是在国家的危亡关头才提出这一紧急措施，在长远的发展上，他们和胡适并无基本分歧。

在中国"五四"前后的几年，个性解放一度提出，个人主义一度也曾出现。譬如胡适所提倡的"易卜生主义"(Ibsenism)，可以说就是一种个人主义，妇女解放。可是这种东西都挡不过民族的危机。其实，中国近百年来的变化，一个最大的动力就是民族主义。一种政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败。西方人也承认这一点，他们本来认为民族主义是落后、甚至反动的东西，可是今天在非西方的世界，民族主义始终是个不可忽视的巨大力量。现在不但是人类学家承认，思想史家像伯林(Isaiah Berlin)也承认民族主义的力量最大。

为了民族的生存，为了从一百多年帝国主义的侵略中站起来，我们不惜牺牲个人的自由，来完成民族的自由。孙中山先生也这样说过：必须牺牲小我的自由，然后才能获得大我的自由。只有大我获得以后，才能谈到个人，才能看到小我。这是个普遍的要求，在这个普遍的要求之下，我们就可看到：西方式的自由，是以个人主义为基础的民主，在中国既然没有中产阶级，也没有自由的传统，是很难发展的。科学则不同，它可以凭本身的成就来取信于人；而民主则不能。所以30年代民主与独裁的争辩，我觉得是很有意义的。因为丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者，现在连他们也主张一种开明的独裁，可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。

到了抗战，这就是我说的第三个阶段。这时文化的问题大家似乎已经不谈了。中西文化问题好像已经解决了。以主流的思想界而言，他们大致都认定中国文化是阻碍现代化的。什么是现代化？这要到1950年以后在西方才有较严肃的讨论。不过"现代"这个概念是存在的，这就是中国人基本上承认世界文化只有一个模式，而这个模式最先进的表现就是西方。因为这个原因，不要等到马克思的五阶段论，冯友兰写《中国哲学史》时，就提出中国的哲学史只有两个阶段，一个阶段叫"子学时代"，那是先秦诸子；第二个阶段延长了2000多年，就是"经学时代"，这是仿照西方的中古时代来讲的。西方神学是讲《圣经》的那种学问，是定于一尊的。因此，中国只有到中古史为止，这是一个很成问题的论断，不过在当时却获得很多人的称赞，譬如张荫麟写书评，他就特别称赞冯先生在这个地方有创见，发前人所未发。所未发者就是中国跟西方来比，并不是比西方缺少哪一部分，或哪一部分不完全；而是整个地缺乏了一个现代阶段，中国仍停留在中古时期。冯友兰并不是一个马克思主义者；张荫麟从某一方面说也是很同情中国传统的人。像他们亦持这种看法，可见当时反传统的激进思想已取得普遍的信仰，成为中国思想界的主流和基调了。到了抗战时期，冯友

兰写《新事论》，更加强了这一看法。

在这个思想基调上，有些人就很容易接受马克思主义五阶段论是科学的、是历史的法则的说法。那么中国当然还处在封建时期，还没有到资本主义时期。到后来共产党也只能讲资本主义萌芽。但是马上又有帝国主义来了，所以它是一个半封建、半殖民地状态。这都是套西方的模式，都认为文化的发展有一定的阶段，而中国所缺乏的就是一个最新的阶段。

在这样的情况下，激进的思想就要把中国推到历史的最新阶段，马上要超越资本主义，进入社会主义，甚至孙中山的"毕其功于一役"和"迎头赶上"的说法也含有这种激烈的意味，如果社会主义还不够，下一步便是共产主义。愈快愈好！因此就不顾现实的条件。而民主自由这一西方的传统，在"五四"时是认为很重要的，可以代表西方文化的精萃，到了20年代中叶反而被看成是资产阶级的文化。而资产阶级的文化在中国激烈化思想的过程中，很快就被看作是落后的东西。其由先进变成落后的速度，较之康有为、梁启超在"五四"时的遭遇，只有过之，而无不及。

简单地说，中国经过"五四"，先是否定了自己的文化传统，认为是负面的，是现状造成的主因。如果想改变现状，就先要西方文化，或近代化，或全盘西化。西化的标准是什么？就是以民主与科学为主流的欧美传统，但"五四"运动不到两三年，共产党就在1921年成立了。--两年之内中国的思想很快就进入更激烈化的共产主义阶段。马克思主义得到不少青年的信仰。这一发展最能说明中国思想的激化跟现实有关。因为现实没有一个秩序可供立足，大家就不断要变，思想停不下来。在30年代国民党北伐后，好像形成了一个政治中心。那时的知识界多少也有一些共同的看法，想建立一个现代的国家和社会秩序。然而国民党的"一党专政"和坚持"思想统一"，使它和知识界的人疏离了。因此双方没有达到融洽的共识。不过无论如何，朝野之间大体上有一种默契，即依照英、美的模式，在现有社会体制的基础上逐渐推动现代转化。

所以不少知识领袖肯毅然到南京参加政府工作。这其间有一个极重要的共识，即中国人必须团结起来，建立一个富强的国家，才能抵抗日本的侵略。但是这一朝野合作的时期极为短暂，1937 年抗战爆发，中国进入了另一历史阶段。

抗战的最初几年，举国为民族主义的思潮所激动，大家暂时不谈如何改变中国现状的问题。但抗战后期，特别是 1941 年美国参战以后，民族危机基本上渡过了，中国在战后应该建立怎样一种社会文化秩序便立刻再一次成为思想界争论的主题。激进化的过程也以更大的速度在中国思想史上重新开始。这时政治重心是在重庆，而思想和文化重心则在昆明的西南联大。西南联大当时号称"民主堡垒"，在思想上继续"五四"的传统。那时在属于北大、清华一系的教授群中，思想的主调还是"民主"与"科学"。但是政治因素却为思想的激进化提供了新契机。客观地看，抗战后期以来思想的激进化仍是同一历史趋势的继续发展，不过因为民族危机而一度停顿而已。危机一过，它自然又抬头了。最根本的原因还是知识分子对于愈来愈坏的现状不可能认同。因此彻底打破现状，建造一个全新的理想社会，对于知识分子而言，还是具有最大的吸引力。当时虽然也有少数文化上倾向保守的学人大声疾呼，要人们正视革新与传统的关系，但是这种呼声只能招来讥笑，而不能激起深思。这是因为受"五四"洗礼的中国知识分子已认定现状的造成必须由传统来负责。西方的民主理念虽然在少数高级知识分子那里还有销路，但市场也越来越小，不但激进的青年对它没有浓厚的兴趣，而且传统派的学人对它也拒多迎少。这种情形并不难理解：在一个中间阶层没有力量而教育又不普及的社会，西方式的民主政治确是很难在短期内实现的。晚年的陈独秀倒是回到了"五四"时代的民主传统；他否认所谓"无产阶级民主"之说。在他看来，真正的民主只有一种，所谓"无产阶级民主"不过是资产阶级民主的继续扩大而已。这是他在实际政治经验中所获得的。但是当时的陈独秀已和"五四"时代的康有为一样，早已被新一代的知识

分子看成是落伍、保守的人物了。他的言论似乎没有引起任何反响。中国现代思想史是一个思想不断激进化的历程，在这里又得到一个有力的证据。

40年代初以来，思想的激进化可以用闻一多一个人的思想转变来加以说明。闻一多在"五四"时代倾向于文学上的浪漫主义，他反对胡适一派关于诗的见解。他对中国传统文化和文学是相当向往的。在政治思想上，他是一个国家主义者，其实便是民族主义者的别称。浪漫主义不免要美化过去，他也是如此。所以他在美国念书时，写了一篇很长的英文诗，歌颂中国各种历史文物的成就。他回国以后，是反共的，跟青年党结合在一起，讲民族主义，讲中国的文化。他研究的是《诗经》、《楚辞》、《易经》之类。他在读书时，我相信他一方面是吸收了西方为知识而知识的严肃态度，另一方面，他也在中国传统文化里寻找现实的根源。所以他常常用神话，或用新的学说，像弗洛依德的理论来解释《诗经》。这都是想从传统中发掘现代文化的涵义。

但是，到抗战末期，他却有了180度的转变。这时他研究文化不是为了爱护中国文化，而是觉得里面有无数的坏东西。他宣称他深入古典是为了和革命的人里应外合。他认为中国旧书中没有一点儿是值得保留的东西。所以他在一些文章中，激烈地把儒家、道家和土匪放在一起！总而言之，他主张只有在完全摧毁了中国旧东西之后，才能够有新生。

此外，他又是一个典型的"五四"产儿，而且是"五四"运动的参加者。所以他最初很尊重西方启蒙运动中所强调的基本价值，如自由、知识、个性之类。这更是他早期主要生命的一部分。可是，在思想左倾以后，他也否定了这一切。他认为美国的教育，害了他一辈子！他今天才能觉悟到他早年批评鲁迅是错了。闻一多的故事有象征的意义：中国思想历程变化之快，在一个人身上全显出来了。闻一多死时不过48岁，他从美国留学回来时不过20多岁。在短短20年之内，一个人的变化突然到这种地步，可见中国思想

激化之快!

从抗战胜利到中共政权的建立先后不过4年多。这段期间,由于内战关系,社会一直动荡不安,再加上学潮汹涌,思想界没有出现过值得重视的新发展。当时对知识分子影响较大的刊物大概要算《观察》杂志。《观察》的基本立场是西方自由主义,大体上可以看作"五四"主流思潮的延续。这四五年,部分由于政治形势变化得太快,青年一代知识分子的思想激进化也大有一日千里之势。《观察》的温和稳健立场,包括其中费边社会主义的倾向,并未能缓和激进化的历程,不过《观察》所揭示的民主、自由、宪法等等观念还是为日后知识分子留下了思想的种子。30年代的知识界领袖人物,在抗战以后也随着政治的两极化而迅速分裂,有的认同于中共,认为中共是代表"民主"的;另一些人则不得不选择了与国民党同进退的立场。民主与独裁的争论时代的共识已一去不复返了。

1950年以后,中共依照斯大林在苏联所建立的一套社会模式彻底改造了中国,在短短数年之内,废除了几十年来自然演进而成的一切制度和组织。在消灭了私有财产之后,所有传统的"中间团体"(intermediate groups)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,有的则是名存实亡。中国社会只有一个党的组织系统,从中央一直伸展到每一个家庭,以至个人。这确是一个全"新"的结构。从思想史的角度看,这一天翻地覆的巨变正是近代中国思想激进化的结果。中国知识分子最初接受共产主义的观察便是由于它的激进性的吸引。康有为的《大同书》早已露出这一倾向。

在50年代的初期,大多数中国知识分子无论理不理解或接不接受这个"新"的秩序,大概都不得不承认这个秩序确是"新"的,而且会长期存在下去。中国在经历了一百年的动乱之后,似乎出现了一个现状,可以为保守或激进的思想提供一个社会坐标。例如梁漱溟先生虽然和毛泽东发生过严重的冲突,但是梁先生其实是在承认现状的前提下提出批评的。一直要到所谓"鸣放"时期,他

们之间才开始有人表现了一点儿怀疑的精神。激进理想的幻灭也使他们对民主、自由的观念有所依恋。但是紧接着便是"反右"的知识分子的声音从此被压抑了 20 多年。

最值得注意的是:1949 年以后在大陆上所出现的新现状很快地又成为被否定的对象。思想激进化的历程仍然在持续之中。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毛泽东个人的思想激化。其中当然涉及无数内在和外在的、个人和社会的复杂因素。我们只是要指出,像"文化"这样的巨变也可以从思想史的背景方面获得一种理解。这个背景便是上面所说的,思想的激进化过程。这一过程差不多有 100 年的历史;它积累了一股越来越大的动力,好像巨石走峻坂一样,非到达平地不能停止。"巨石走峻坂"只是一个比喻,并不十分恰当,因为思想激化过程并没有现成的平地可止。关于如何建立一个合理的人间秩序的思维最后总是要落实到某种社会、政治、文化的体系上面——这是思想的"平地"。

从一般的标准说,中国现代思想的激进化在"文革"时期已走到了全程的终点:不但中国传统文化和西方近代文化的主流都受到了最彻底的否定,甚至社会主义的文化主流也遭到猛烈的抨击,总之,古今中外一切存在过的社会秩序都成为诅咒的对象。

那么"文革"以后,中国思想史的激进化过程是不是已结束了呢?在最近这 10 年间,由于"改革"和"开放"的需要,我们重新听到了大陆知识分子的心声。这 10 年来的大陆知识界确有"百家争鸣、百花齐放"的气象。今天大陆上知识分子的声音很多,不再是单调的直线发展。但是就其中所表现的主要倾向而言,我们觉得激进化的历程仍未终止,不过倒转了方面而已。如果我们以"五四"为起点,我们不妨说,经过 70 年的激进化,中国思想史走完了第一个循环圈,现在又回到了"五四"的起点。西方文化主流中的民主、自由、人权个性解放等观念再度成为中国知识分子的中心价值。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

的思想主调，这是不难理解的。不少人把中国传统理解为一种“文化心理结构”；正是由于这一结构，才形成在中国生根和成长的现实。儒家自然又成为众矢之的。有些人甚至提出“马列主义儒家化”的论断，认为一切灾祸，归根到底还是要由儒家来负责。中国现状不是这几十年之内造成的，其渊源在中国远古的黄河文明。西方文化则自始即是健康的、先进的、活泼的。中国只有彻底扫清原有的文化传统，归宗于蓝色的海洋文化，才能真正得到解救。这就是电视剧《河殇》的主题。从《河殇》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。

从思想的实质说，第一个循环是从“五四”的自由主义，特别是其中的个体主义（individualism），迅速地向社会主义的一端转化。“五四”时代强烈的个性解放和自我意识是对于传统的“名教”的反抗。但此后的民族危机日深却使“大我”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，不过二者之间有一个共同点，即以群体为本位。在这一点上，二者终于合流了。

以中国的特殊经验而言，正由于第一循环始于摧毁旧名教而终于建立新名教，所以今天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上是在中国文化传统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。传统的道统规范和情操对他们的立身处世多少还有一些约束作用。今天新一代的批判者无论在知识上和生活上都已没有机构直接接触传统文化。他们往往把极权体制看成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。

在中国近代、现代思想史的脉络下讨论“保守”和“激进”一对概念，我们首先要强调其文化的意义。这一点中国和西方保守派—自由派—激进派的三分局面不同。西方的三派都是相对于一个存在了两三百年的社会现状而成立的。在这两三百年中，西方已

经过了启蒙运动、民主革命、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。因此无论是保守派、自由派或激进派都已越过了传统与现代之争。中国则不然，思想冲突的焦点正在传统与现代之间，而以中国文化代表传统，以西方文化代表现代。因此一个人是保守还是激进，并不在于他对现状的态度（因为人人都是否定现状的），而是取决于他对中国文化传统的看法。但是在中国现代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，文化保守主义则始终没有影响力。这大致是从"五四"到 1949 年的思想状态。只有在 1949 年以后，海外（包括台湾和香港）才开始有一点儿保守派的声音，虽然还是很微弱的，说到这里，我们不能不稍稍回顾一下近 40 年来台湾地区的思想发展。

台湾在 50 年代有《自由中国》刊物，影响很大。这是"五四"主流的新发展。《自由中国》后来虽因政治迫害而结束，但是民主、自由的种子终于流传了下来。今天台湾民主运动和反对党的重大发展在思想上是继承了《自由中国》的传统。所以雷震和殷海光在今天反对党方面仍享有很高的声望。但在文化观念上，《自由中国》则继续了"五四"的激烈的反传统的风气，到了 60 年代反传统的思潮更发展为大规模的中西文化论战，"全盘西化"的观念一时甚嚣尘上。这和今天大陆上的思想境界是很相似的。但由于面对中国文化在大陆的现状，台湾和香港的知识分子很难再继续"五四"时代那种高昂的反传统的激情。在政治思想上倾向自由主义的人因此也转而对中国传统有一种同情的了解，胡适在 1960 年的英文演词"中国传统与未来"（The Chinese Tradition and the Future）便强调中国有一个理性和人文的传统，这个传统是任何暴力所不能毁灭干净的。民主和科学将在这一"中国基址"（Chinese bedrock）上使中国获得新生。胡适的基本思想并无重大改变，然而他的着重点显然有了移动。甚至殷海光在临死之前也对他生平所深恶痛绝的

中国文化流露出一股欣赏之情。总之,海外的中国自由主义者很少再坚持民主、自由和中国文化势不两立的极端观点了。正是在这种情势之下,有些知识分子开始从新的思想角度重新阐释中国的文化传统,我较熟悉的《民主评论》、《祖国》、《人生》等刊物大致都表现了这一新的方向。

专就台湾而言,40 年来思想争论的情况大体上还相当正常,保守、自由、激进各派观点都有表现的机会。以总的思想趋势来说,激进化的历程大有为多元化所取代的可能。这大概和台湾的社会现状一直比较稳定有关,尤其和近一二十年来中间阶层的成长和扩大有关。国民党可以在 1960 年轻而易举地封闭《自由中国》并压制反对它的运动,但是今天则不能不顺应潮流走民主开放的道路。在世界史上,英国和日本是和平转化得到成功的例子,法国大革命因为暴力的影响过大,反而延迟甚至破坏了革命前早已开始的许多政治、社会方面的改革措施①。由于种种特殊的历史因素,中国文化在台湾所形成的社会组织和结构免于革命式的破坏。台湾社会虽自始即不完全同于大陆,但毕竟是同一文化根源上所发展出来的分支。100 多年来,台湾当然已屡经现代化的冲击而变得更与中国本土不同。不过台湾的社会经济、政治、文化各方面的变迁基本上是通过一个自然的、渐进的历史过程。中国传统在那里还保存得相当多,至少远比大陆为多。今天在台湾的中国人多数认同于这一个向现代转化中的社会体制。早期移民的后代中,有一部分人要求"独立",似乎思想上表现很激进。但是深入分析,这些人只是不肯接受国民党的政治体制,而不是要推翻整个社会体制。最近几年的发展似乎显示台湾的体制已具有开放性格,逐渐显出自我调节的机能了。

一般而言,在一个多数人愿意接受的开放型社会中,思想不致

① 可参考 simon Schama, *Citizens, A Chronicle of The French Revolution*, New York, 1989。这是一部翔实、生动而比较持平的大著作,很受史学界的重视。

于形成激进化的单向发展。台湾的现有秩序，如上面所说，一方面脱胎于中国文化，另一方面已屡经现代的变迁，基本上是以日益扩大的中间阶层为骨干。如果民主改革能够循序进行下去，这个秩序将越来越能靠本身的力量以化解任何激进思想的冲击。这一社会秩序尽管保存了不少传统文化的成分，知识分子反而不感觉有反传统的需要。60年代中西文化争论的思想水平很低，学术根基更是浅薄，因此没有留下什么影响。争论之所以热闹一时，分析起来，还是因为它是政治抗议的一种隐蔽方式。《自由中国》封闭以后，国民党对自由主义者横施镇压，雷震入狱，殷海光不许执教，谈论民主、自由、人权都成了禁忌。在这种政治气候之下，反中国传统其实便是反国民党的一党专政。从这一角度看，当时西化论者，无论思想水准如何，还是有积极意义的。但是现在台湾党禁已开，言论结社的自由基本上已不成问题，因此以中国传统来影射专制政权而施以猛烈的攻击，也就引不起广泛的兴趣了。"影射史学"无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果：第一，它曲解历史，首先违背了知识诚实的原则；第二，它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统，在客观上反而起了为现政权开脱责任的效果。

台湾的民主开放是最近两三年的事，最后的归趋如何，仍难逆料。目前台湾似乎颇有"乱象"，政治上有非常激烈的口号，也有暴力边缘的"群众运动"。关键所在还是国民党未能及时解决民意代表全面改选的问题。如果民意代表问题解决了，法律的独立性也逐步建立了起来，台湾大有可能发展成一个开放型的民主秩序。广大中间阶层的存在是这一秩序的基本保证。西方近代的民主在起源和中产阶级的出现有重要关系，但是仅仅有中产阶级并不必然能带来民主，第二次大战前的德国和日本都是显例。西方的民主国家，如英、法、美，除了经历过社会经济的现代变迁以外，还有一个思想上的传统——主要即启蒙运动所提倡的自由、容忍、人权等观念。台湾今天之所以能走向一个开放的秩序，也是因为它具有双重条件：中间阶层和民主思想的传统。从这一点说，《自由中

国》的贡献是不容抹煞的。而《自由中国》的源头则是"五四"运动。台湾的新秩序的出现多少改变了现代思想史上那个激进化的趋向。现在很少有人主张"传统"和"现代化"势不两立的极端观点；相反，更多的人感到最有兴趣的是怎样在"传统"与"现代"之间找到接榫之处。台湾也有少数人企图引进一些西方"新左派"的激进观念，但是到现在为止，好像还没有获得预期的回响。

台湾近一二十年的思想演变提供了一个重要例子，足以从反面说明中国现代思想史上激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状。但是思想和社会现状又是互为影响的，思想的激进化也发挥了不断破坏现状的作用。至少使任何现状都无法取得合法性。从思想史看，今天中国的现状起于最激进的西方思想的革命实践。但是革命破坏了近代一切旧有的和新兴的制度组织，这正是为什么思想激进化的历程又回到第二次循环的始点。

在结束这次演讲时，我愿意回到中国文化传统的领域，总结一下关于"保守"与"激进"两个观念的看法。相对于任何文化传统而言，在比较正常的状态下"保守"和"激进"都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代，"激进"往往成为主导的价值，但是"保守"则对"激进"发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，"保守"常常是思想的主调，而"激进"则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。世界上几个主要文化大致上都是循着这种一张一弛的轨迹发展出来的，在近代的中国，我们则看到一种截然不同的景色。大多数的知识分子在价值上选择了往而不返的"激进"取向。前面已说到，无论是戊戌的维新主义者，"五四"时代的自由主义者，或稍后的社会主义者，都把中国的文化传统当作"现代化"的最大的敌人，而且在思想上是一波比一波更为激烈。他们之间尽管也有极大的分歧，但是却有一个共同的假定：即只有破掉一分"传统"，才能获得一分"现代化"。把"传统"和"现代"这样一切为二，好像是黑夜

和白昼的分别，在思想上当然是远承西方启蒙运动和实证思潮关于社会和历史的观念。限制时间，这里不能细说。特别应当指出的是，中国知识分子在采取了"激进"的价值取向之后，对于"传统"则进一步施以凌厉无前的道德谴责。从此"保守"和"激进"的关系成为"恶"与"善"或"黑暗"与"光明"的不能并存的关系。如果我们分析20世纪的中国语言，我们便会发现，"进步"、"创新"、"革命"、"左派"等名词都蕴涵着道德上的"善"，因而是人人都争先恐后去求认同的。相反的，"传统"、"保守"、"反革命"、"右派"、"反动"、"陈旧"等名词则蕴涵着道德上的"恶"，因而也是人人避之惟恐不及的。所以国、共两党虽都已执政了几十年，却仍然坚持自己是"革命的"政府。在共产党的语言中，"左"永远是好的，他们在批评"左"的时候，必然要加以括号，这就表示不是真"左"，否则不可能有不好的涵义。这是语言的政治化。更严重的是代表"善"的一系的语言在实质上都指的是西方文化，无论是自由主义或马列主义；代表"恶"的一系的语言则基本上是指向中国文化的传统。因此今天有些不满大陆现状的知识分子仍然归咎于中国传统。他们说今天的现状是"马列主义儒家化"所造成的。

上面已提到，这一成见的思想渊源是西方启蒙运动和实证主义的传统，寻找"历史规律"并根据"规律"来划分社会发展的阶段（包括孔德的三阶段和马克思的五阶段）都是实证主义的产物。把传统和现代作尖锐的对照，把欧洲中古看作"黑暗时代"，歌颂"现代"，信仰"进步"，以宗教为迷信，以科学为万能……这些都是启蒙时代以来西方人的新观点。在这种思潮的激荡之下，"传统"自然变成了一个贬义的名词。"五四"时代中国知识分子反传统的理论根据不出19世纪和20世纪初的西方学术成果，但是这种根据一直流传到今天似乎还没有受到修正。最近几十年中，西方人文、社会学科各方面的具体研究都对"传统"和"现代"的关系提出了相当不同的看法。例如欧洲中古史的研究已基本上改变了我们对中古时期的文化评价。特别是11与12世纪所表现的文化活力使我们知道文艺复兴以

下的若干新发展早已酝酿于两百年以前。中古与近代(这是文艺复兴的观念)之间的界线究竟在何时,今天已极费斟酌了。社会学家研究"传统"社会和"现代"社会的分野也遇到同样的困难。这两种社会的分别是无可否认的,但是正如 S.N.Eisenstadt 所指出,这一分别往往使得肤浅的读者发生一种严重的误解,即以为所谓"现代"社会和它本身的传统之间不存在建设性的关系。事实恰恰相反,"现代"一方面突破了"传统",另一方面也同时继续并重建了"传统"①。此外西方的宗教史家起而为"传统"辩护者更多,也颇引起学术界的重视②。西方的旧说大致相当于中国人所常说的"除旧开新",而西方的新说则相当于"推陈出新"。中国思想中"新"和"旧"的关系从来不是单向的;"新"代替"旧",但是"新"也从"旧"来,两者之间又是互相依存的。推之于"传统"和"现代",两者关系也同样是十分复杂而交错的,其实西方思想史也何尝不是如此,只是现代"进步主义"(Progressivism)的思潮支配下才失去了平衡的。正如 Edward Shils 所指出的,"进步主义"的偏见使西方知识分子把一切对"传统"(制度、习惯、信仰等)稍表尊重的人都斥之为"反动分子"或"保守分子"。"进步主义者"把思想从左到右划成一条线,越是靠近"右"的便越坏。但是"进步主义者"有时也不免要谈"传统",甚至宣称他们要"捍卫"他们自己的"传统"。他们往往陷于思想的混乱和矛盾面毫不自觉③。

上面简略地检讨了"传统"和"现代"的辩证关系,这也许有助于我们对"保守"和"激进"的新理解。特别是从文化的观点说,"保守"和"激进"这两种似相反而实相成的态度在长程的发展中必须取得平衡。面对现代西方文化的挑战,中国传统文化不得不进行大幅度的改变,这是百余年来大家所共同接受的态度,只有程度上的分别

① Eisenstadt, *Post – Traditional societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition*, *Daedalus*, 1973 年,102 页。

② 可参考 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984 年。

③ 见 Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981 年。这是社会学家第一部解析"传统"的系统著作,因为社会科学最早源于实证论和"进步主义",从来鄙视"传统",因此也不屑去研究它。

而已。激进取向支配着近代中国的思想界是有其必然性的。但是与近代西方或日本相比较，中国思想的激进化显然是走得太远了，文化上的保守力量几乎丝毫没有发生制衡的作用。中国的思想主流要求我们彻底和传统决裂。因此我们对于文化传统只有一味地"批判"，而极少"同情的了解"。甚至把传统当作一种客观对象加以冷静地研究，我们也没有真正做到。这是西方"为知识而知识"的科学精神，但却始终与中国知识分子无缘。中国人文传统的研究到今天已衰落到惊人的地步。对传统进行猛烈批判的人也常说"取其精华，弃其糟粕"之类的话。刘禹锡《浪淘沙词》之八说："千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。"也有人引这两句诗为"批判"张目。"排沙简金"诚可以"往往见宝"。但是如果一个人根本不信沙中有金，而且也志不在"简金"，那么结果是把沙和金一齐都"吹尽"了。"批判"这个观念的神圣化、绝对化也是中国思想激进化的一个铁证。甚至以宣扬儒学为号召的人也动辄以"批判"自许，惟恐别人笑他"保守"，笑他不够"进步"或"激进"。陈寅恪说"真了解"是"神游冥想，与立说之古人发于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情"。萧公权的治学座右铭则是"以学心读，以平心取，以公心述"。这都是卑之无甚高论的"保守"说法。但是如果我们真的要"吹尽狂沙始到金"，恐怕只有采取这种比较平实的态度。至少我们要先做到这一步，才有资格谈"批判"两字。中国人文传统中何尝没有为"现代人"所迫切需要的精神养料？我们且慢讥笑孔、孟之道是"封建"的东西。今天西方对"自由主义者"(liberal)正是这样重新界说的。"自由主义者是一个把人为的残酷看作最大的罪恶的人"①。这是把"自由主义者"的涵义扩大了，从狭义的政治方面推广到文化的领域。文化不仅是"除旧开新"，而且也是"推陈出新"或"温故知新"。创新和保守是不容偏废的。

---

① 见 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard University press, 1984 年。并可参看 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Vniversity Press, 1989 年，第三部论"*Cruelty*"。

我记得爱因斯坦曾向一群孩子说过："你们在学校里所学到的那些好东西，是经过许多时代所积起来的。这些辛苦得来的东西现在都放在你们的手中了。你们要好好接受这份遗产，珍惜它，并且对它有所增加。有一天你们可以再把它交给你们的孩子。"这里说的正是中国人所谓"推陈出新"、"守先待后"的道理。最近 Allan Bloom 写了一本引起高度争议的书——*The Closing of the American Mind*。这部书是对美国几十年来的激进思潮所提出的强烈评论。他把各种虚无主义、相对主义的观念归咎于德国哲学的影响，尤其是尼采和海德格尔等人。他要求大学生回到古典的传统，尤其重视柏拉图的《共和国》。Bloom 自然是一位保守主义者，他的议论引起了激进派以及自由派的强烈反感，那是在意料之中的事。我并不十分信服他的论断，但是我深信他确实是有感而发，非一般不关痛痒的议论可比。我尤其欣赏他那种敢犯众怒的道德勇气。中国现代思想史之所以卷入激进化的洪波而一泄无底，关键之一也许正是因为敢犯众怒的人太少了。Bloom 要求西方大学生正视希腊古典的文化源头，至少这是值得我们借鉴的。他指出尼采也许是算近代反苏格拉底的理性传统的第一位系统思想家，海德格尔闻尼采之风而起，对西方全部哲学和科学的传统都投之以激烈的怀疑眼光。但是他们两人却都曾深入希腊古典的堂奥，把古典研究当作严肃的中心任务。今天追随他们的人则不然，这些人直截了当地以为苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都已被尼、海两大师彻底打倒了，整个西方理性传统都不值一顾了。Bloom 的控诉也许有欠公允，这一点我没有资格判断。不过我觉得这一论点大可移用到中国现代反传统的情况上面。"五四"第一代的反传统者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅等人都是旧学深湛的人。蔡元培在答林纾的信中便强调了这一点。他们反中国传统，是人室操戈以后的事，因此确有所见。"五四"第二代、第三代以至今天的知识分子对于中国人文传统大概只有一个抽象的观念，即使其中有人肯花些功夫去翻检古籍，他们所戴的"五四"眼镜也使他们很难"与立说之

古人，发于同一境界”。至于连古籍都读不大通的人，那就更不在话下了。所以“五四”以来的反传统风气越到后来便越发展成“一犬吠影，百犬吠声”的情况。这是研究中国现代思想史的人所特别应该深思的地方。

矫枉不能过正，我决不是提倡用“保守化”来代替“激进化”的潮流。无论是爱因斯坦也好，是 Allan Bloom 也好，他们都主张“保守”和“激进”或“创新”是需要随时随地在相互平衡的。中国百余年来走了一段思想激进化的历程，中国为了这一历程已付出极大的代价。今后这一代价是不是可以变成历史的教训？知识分子是不是能够超越“党同伐异”的政治意识？对于一切“言之成理，持之有故”的说法，无论是“保守的”或“激进的”，都加以容忍？尤其重要的是：在激进思潮仍然高涨的今天，我们是不是能够开始养成一种文化上的雅量，对于“保守的”或近乎“保守的”言论不动辄出之以轻薄或敌视的态度？我愿意把这一系列问题作为这次演讲的暂时性的结论。

（余英时：普林斯顿大学东亚所　教授）

激进与保守：一段尚未完结的对话

姜义华　陈炎

陈炎（以下为**陈**）：姜先生，自从您与余英时先生在1992年4月号的《二十一世纪》上展开关于“激进主义”与“保守主义”的争鸣以来，不少华人学者都在重新反思和检讨近百年来国人在文化、乃至政治上的“激进主义”所产生的恶果。他们把“五四”“文革”看成是一脉相承的东西，认为百年中国之所以多灾多难，盖因于“激进主义”太强而导致“不断革命”之不断破产的缘故。与此同时，“国学热”、“孔子文化热”大有持续升温之势。在这种“保守主义”重新抬头的情况下，您是如何看待当年与余英时先生的那场论争呢？

姜义华（以下为**姜**）：首先，尽管余先生的观点确乎引起了更多学者的响应，但迄今为止，我仍然坚持自己的立场，即认为，中国的“保守主义”，不是太弱，而是太强了，这也正是百年变革不断受阻的真正原因。其次，尽管在那次讨论之后我们没有再次交锋，但就争论本身而言，我认为余先生当时的答复仍有商榷的余地。

陈：一场有意义的讨论也许应持续数年之久。当后来的参与者都各抒己见之后，再来听一听您这位当事人的看法，或许会更有意思。

姜：最大问题是对“激进主义”和“保守主义”的理解上。这一对概念本身从学理上讲就是相当复杂的，而具体到中国近百年的社会实践中，所涉及到的问题，则更要复杂得多。对于不同的党派，不同的社会理想，不同的政治运动，必须进行具体的、历史的分析。归纳起来，似乎应注意三个问题：

第一，不能仅看其名称和口号。无论是“三民主义”还是“共产

主义",都有其不同的思潮,不同的派别:蒋介石不同于孙中山,毛泽东也不同于王明。因此,那种以党派来划分"激进主义"与"保守主义"的作法,似乎是不可取的。

第二,不能仅看其手段。新文化运动中,陈独秀的手段是温和的,但其主张却是激进的。蒋介石主张尊孔,讲《大学》、《中庸》,提倡"新生活运动",但其手段却不温和。他对共产党人是"宁可错杀一千,也不放过一个",在文化上连胡适也容不下,这究竟要算是"激进主义"还是"保守主义"呢?因此,那种将"激进主义"等同于"暴力革命"的作法是将问题简单化了。

第三,即使是对同一社会群体,甚至同一政党的历史实践,也不能孤立地、静止地、一成不变地加以评断。例如,现在常常被人们"检讨"的五四运动,本身就很复杂。的确,《新青年》主张"反对旧道德,提倡新道德","反对文言文,提倡白话文","反对旧文学,提倡新文学",自有其反传统的一面。但是"五四"青年对于作为中国传统文化之一部分的俗文学,非但没有全盘否定,而恰恰是主张弘扬的;对于儒家之外的先秦诸子(如墨子),也是肯定的;即使是在"打倒孔家店"的同时,也并未全然抹煞儒学在其产生时期的历史意义。事实上,他们所反对的,只是今人对其不加分析、或别有用心地全盘继承。这种"新文化运动",算不算"全盘反传统"?应不应该加以肯定?再有,当时所提倡的"德先生"、"赛先生",的确是从西方传入的,但是提倡科学与民主,有没有内在的根基与动力,是不是应叫做"全盘西化"?在我看来,任何一次大规模的社会实践,都有其特定的文化背景,都有其特殊的历史意义。因此,对它的评估,不能仅看其提了什么样的口号,而要看其真正支持了什么,反对了什么,达到了什么样的社会目的。在这一点上,我们似可将"五四"运动与欧洲的"文艺复兴"、"启蒙运动"作一比较。

再拿中国共产党来说,党在不同时期对"五四"运动也有其不同评价:20年代与30年代只谈其爱国的一面,将"新文化运动"的性质基本上定位于资产阶级的文化运动,否定是比较多;直至

1939年"纪念'五四'运动20周年",才有所改变,肯定得多了;而到了后来,又将其主要内容归结为吸收马克思主义,将"五四"人物分为左、中、右三种类型,看其是否与工农相结合,这实际上已不是原来意义上的"五四"新文化运动了。不难看出,中国共产党在不同时期对"五四"新文化运动的不同评价,事实上反映其自身在不同时期的政治倾向。20年代,毛泽东建立"岳麓山新村",有许多农民运动的空想成分。1939年以后,他主动纠正了党在前期对知识分子的排斥态度,肯定了"五四"以来的社会科学成就;对传统文化主张采取"取其精华,去其糟粕"的立场,批判了过去的"民粹主义";将"统一战线"、"武装斗争"和"党的建设"视为"三大法宝"。这一切都是《新民主主义论》中最有价值的部分,也是最符合中国国情的部分。正是在这一思想的引导下,中国革命进入了一个健康发展的阶段。对于这一阶段的历史,我们究竟要算它是"激进主义"呢?还是"保守主义"呢?解放战争中的土地改革,手段虽然是激烈的,但并不能算作"激进主义"。因为按照马克思的理解,就其保留了农民原来的生产方式和生活方式而言,无论如何也不能算作是激进的。建国以后搞农业合作社、人民公社,主要是为了防止两极分化,要在小生产的基础上建设社会主义,表面上看是很激进,其实很有一点太平天国"天朝田亩制度"的味道。毛泽东在给《三国志·张鲁传》所写的评语中高度赞扬了"五斗米道"的种种措施,主张吃饭不要钱、公费医疗、政社合一。而这一倾向,其实正是他过去所批评过的"民粹主义"。这究竟是"反传统"还是"传统"?是"激进主义"还是"保守主义"呢?作为"文化大革命"的重要纲领之一的"五七指示",要求人们"既要学工,又要学农,还要批判资产阶级"。把农民的生产方式和生活方式理想化,结果是搞了大规模的知识青年"上山下乡运动"。与此同时,毛泽东还要"反对资产阶级法权",进而取消八级工资制、商品生产、价值规律……这一切,都被余英时教授统统归结为"激进主义",不是有些简单化了吗?作为一名海外学者,余先生对"文化大革命"很难有切身的理解,事

实上，他的很多判断是通过当时的《红旗》杂志和《人民日报》获得的。因此，我同他的分歧，便是不可避免的了。这不能不说是一种遗憾。

陈：关于这一点，我也有同感。因此，我在一篇文章中曾经写道："由于不了解中国大陆复杂的政治背景，余英时先生便很自然地将'五四新文化运动'同所谓'文化大革命'联系起来，并视其为激进主义的恶性发展。

倘若只有少数海外学者因文化的隔膜而产生上述误解的话，我们也就没有必要在此进行讨论了。问题在于，类似余先生的这种观点竟引起了大陆学者的广泛认同，甚至包括一些很有影响的人物也纷纷表态。例如，在 80 年代曾经以激进的姿态而倡导"新启蒙"的著名学者王元化就曾这样说道："对激进主义的批判是我这几年的反思之一。这种认识不止我一个人，大陆上还有别人也对激进主义的思潮作了新的评估。过去我并未接触这方面的问题，也许无形之中对激进主义倒是同情的。仔细分析，这也是由于受到"五四"以来进化论思潮的影响。……如果要探讨进化论对 20 世纪中国思想界带来的消极影响，就应该着眼于今天仍在支配思想界的新与旧的观念。这种观念认为新的都是好的，进步的，而旧的都是不好的，落后的。所以谈论旧的就被目为回瞻，批评新的就被目为顽固。在进化论思潮下所形成的这种新与旧的价值观念，更使激进主义享有不容置疑的好名声。[①]"另一位著名学者李泽厚也指出："现在海外也好，海内也好，都在对激进主义进行再认识。这是以前所没有的。我的看法是，谭嗣同是近代激进主义的开头。他所带来的负面效应也相当大，这一效应从谭嗣同影响到革命派，甚至可以说一直影响到现在。……辛亥革命以后，就是不断革命：'二次革命'、'护国、护法'、'大革命'……"[②] 尽管上述二

① 《关于近几年的反思答问》，《文汇读书周报》1994 年 12 月 3 日。
② 《关于文化现状、道德重建的对话》，《东方》1994 年第 5 期。

人对“激进主义”在中国产生影响的原因看法不一，但他们对“激进主义”的批判态度，似乎与余英时先生同出一辙，而其有关“新”与“旧”、“革命”与“改良”的价值重估，则共同显示着中国大陆近几年来思想界的新动向。

如果说，余英时等海外学者因不了解大陆政治的奥秘而将其“外衣”视为躯体，并迁怒于真正意义上的“激进主义”，尚有其文化的隔膜值得谅解；那么，李泽厚等大陆学者也将“文化大革命”同近代的启蒙主义思潮混为一谈，甚至将此罪过上溯到“辛亥革命”，其动机就很值得怀疑了。且不说作为一名严肃的学者，李泽厚这种“从‘文革’起便开始怀疑”的思想，何以同其“文革”后所出版的一系列著作大相径庭；也不说作为一个思想史家，李泽厚在否定辛亥革命的同时，却回避了戊戌变法何以失败的历史原因；单就其文化取向而言，这种思想似乎有着否定近百年来中国启蒙主义运动之历史贡献的意味了。问题在于，李泽厚的这种思想决不仅仅是其个人的事情，它代表一种文化“保守主义”思潮。当然了，文化乃至政治上的“保守主义”，同“激进主义”一样，都有其存在的合理性和必然性，但是，当一种思潮囿于特定的历史局限而风靡起来的时候，其片面性甚至危险性便应该引起人们的重视了。在这样一种情况下，弘扬传统文化是否要以牺牲近代启蒙主义精神为代价？如何将二者之间的矛盾调和起来？这些问题便不容回避地摆在了我们面前。

姜：我们的看法基本一致。李泽厚先生对“辛亥革命”的理解，我也无法苟同。将这场革命看成是几个知识分子搞起来的，是激进思潮的结果，这是对历史的误解。说满清王朝这个形式仍然很重要，把它痛快地搞掉必然导致军阀混战，也有些似是而非。因为说到底，满清政府是自己把自己搞垮的，它搞得天怒人怒，谁能够去保它呢？当整个统治机器，以及它所赖以存在的政治基础都发生动摇的时候，保住这个形式又有什么意义呢？保住一个小皇帝就能稳定局势吗？“帝党”与“后党”的纷争是由来已久的。保住一

个年号就能防止分裂吗？最初的割据在晚清时期就已经有了。事实上，并不是没有人试图去保过，康有为、梁启超不是要去保吗？可恰恰是清朝的实权人物不让他们去保啊！“辛亥革命”之前，不是没有“戊戌变法”的尝试。而“戊戌变法”的失败，难道能仅仅归结为袁世凯叛变这一个人行为吗？历史是很复杂的，是不以个人的意志为转移的，我们应力戒对历史事件作简单化的理解，尤其是要力戒用“假设”去代替真实的历史。

总之，在我看来，“辛亥革命”不是搞过头了，而恰恰是它的不彻底性。20世纪以来，在中国占主导地位的既不是“激进主义”，也不是“五四”精神，而恰恰是“保守主义”。我在《20世纪中国思想史上的政治保守主义》一文中曾经指出，在过去的90余年里，政治保守主义在中国思想界至少出现过11次，与此相对应的是，提倡“民主”与“科学”的陈独秀、胡适的影响究竟有多大？这两个“五四”运动的代表人物在建国以后长期被否定，就连李大钊在“文革”时期也被批判了。只剩下一个鲁迅，而且鲁迅也不是原来意义上的鲁迅了……而对这种局面，说近百年来中国历史实践的失误在于“激进主义”太强、“保守主义”太弱，说“五四”运动与文化大革命是一脉相承的事件，是不符合历史事实的。

陈：无论是“激进主义”还是“保守主义”，都只不过是作为实践主体的人对待历史和现实的某种态度而已。从学理上讲，这两种态度各有利弊，很难说哪一种完全对，哪一种完全错。从实践上讲，何时应该革命，何时应该改良，则要看具体的、历史的社会条件。正像我们不能认定“激进主义”必然导致动乱一样，我们也不应将“保守主义”简单地等同于极权。我倒是十分钦佩您和余英时先生在争鸣中所倡导的那种文化上的雅量。它使“激进主义”和“保守主义”能够以一种平等的地位进行对话与交流，这也许是这场争论中最富有建设性的东西。在过去相当长的一段时间里，大陆学术界确实使“保守主义”很难有发言的机会，这很不正常；可现在又有人想将“激进主义”彻底置之死地，这也同样有问题。“我觉

得'激进主义'的确需要反思和批判,但不能站在'保守主义'的立场上对它进行反思和批判,那样的话,则又会从一个极端走向另一个极端了。作为单个的学人来说,任何极端的思想和观点都是有权力存在的,因而无论是'激进主义'还是'保守主义'都可以在学术界占有一席之地。但是作为一种学术风气而言,无论是'激进主义'还是'保守主义",一旦其风行起来的时候,往往就暗藏着一定的危险性。因为说到底,将学术研究简化为一种主义的作法其本身就是危险的。"① 我主张跳出"激进"与"保守"的立场之外,来重新看待"革命"和"改良"的问题。

姜:其实我也不赞成用"激进主义"与"保守主义"这两个概念来涵盖太多的东西,更无意全盘肯定"激进主义"。只是不同意尽量美化所谓"保守主义"而尽量丑化所谓"激进主义"。我所强调的是,这个问题不可简单化地处理。

陈:对于复杂的问题需要进行深入的分析。从这一意义上讲,我们今天的讨论也许是一段尚未完结的对话了。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)

① 《面向二十一世纪的人文学科与人文精神》,《当代学术信息》1995年,第5期。

激进与保守之间的动荡

许纪霖

最近余英时和姜义华两位教授就近代中国的激进主义与保守主义问题展开了一轮讨论[①]。这是一个十分有意义的讨论，涉及到中国思想史中诸多问题，我愿在此略述己见。

关于对讨论中的核心概念"保守主义"的界定，姜、余两位教授并未有原则上的分歧，只是余先生以通俗简化的说法将之定位在"要求变革较少"上，姜先生则更学理性地阐述为"要求使变革范围于特定的价值取向之内，于尊重传统、尊重权威、民族主义等范围之内"。这些界定在一般意义上都是有效的，可以用来描述思想史上总的价值取向。不过我认为，当我们将"保守主义"作为分析工具，用来具体阐释20世纪中国思想史的各个层面的现象时，必须将文化上的保守主义与政治上的保守主义严格分开，因为它们各自所凭借的坐标是不同的。所谓文化层面的激进或保守，主要取决于对中国文化传统的价值取向，主张全盘推倒的是为激进，而文化阐释仍然固守在本土文化框架内的是为保守。所谓政治层面的激进或保守，主要看其对现实社会政治秩序的认同态度，要求根本解决、推倒重建一个新的是为激进，主张在现存系统内作技术性调整和修补的是为保守。

以此观之，就可以发现在20世纪中国思想史中，文化与政治层面的保守主义或激进主义呈现出较为复杂的交叉关系。如果说

① 姜义华《激进与保守：与余英时先生商榷》；余英时：《再论中国现代思想中的激进与保守》，《二十一世纪》，1992年4月号。

在晚清传统的文化秩序与政治秩序大致同构，文化上的保守或激进也导致相应的现实政治取向的话，那么民国之后先后建立的各种政治秩序，无论是北洋的军阀政治，国民党的党治国家模式，还是共产党的无产阶级专政，都与传统文化价值发生了相当的疏离，因此文化上的全盘反传统不一定必须导致政治上的激进主义。比如胡适是众所公认的文化激进主义思想领袖，但他的政治取向却是相当温和的，在40年代后半叶甚至一度还趋于保守[①]。同样，政治上的激进主义也不一定必须意味着文化上的全盘反传统。孙中山的政治纲领在清末民初可谓是最激进的，但他对中国的政治哲学和伦理哲学却十分推崇，直到"五四"之后的20年代还是认为"修齐治平"这一套理论是"我们政治哲学的知识中独有的宝贝，是应该要保存的"；"忠孝仁义"这些"中国固有的旧道德"也应该"先恢复起来"[②]。这类似的例子还可以再举出一些。这说明文化层面与政治层面的激进主义同保守主义并非那么对应，其关系错综复杂。政治保守主义可以在中国文化传统中找到它的思想资源，政治激进主义也同样可以在本土文化中获得它的支援意识，因为中国文化传统本身就是多元的，具有多重的价值取向，20世纪的中国知识分子对其中的不同部分加以重新阐释，就会成为保守或激进的意识形态。

余英时先生在分析中国近代思想史的主导价值取向时，断定它是一个不断激进化的过程，这在一般笼统意义上是成立的。不过，深入到文化和政治的不同层面，有些分析似乎还应该更细致一些。

就文化层面而言，从清末到"五四"确实是一个连续激进化的思想历程，中国文化的主体儒家学说从器物、政治观念直到伦理价值，由表及里地受到了时代的挑战，以致于新文化运动时知识分子

① 关于胡适文化与政治思想的复杂性，可参阅 Jerome B. Grider: Hu Shih and the Chinese Renaissance(Harvard University Press, 1970)。

② 孙中山《三民主义·民族主义》四至六讲。

喊出了“打倒孔家店”的口号，将文化激进主义推向了巅峰。不过，我们也应该同样注意到，激进思想巅峰过后，从二三十年代起中国思想界峰回路转，主导价值取向开始趋于温和化。要求西化的知识分子在思想激进的过程中遇上了几乎是难以逾越的四重屏障：首先是虔诚仿效西方与发现西学“破产”的困惑；第二是全盘实现西化与西学多元取向的困惑；第三是理智接受西方与情感面向本土的困惑；最后是拯救民族危机与文化出现“真空”的困惑①，在此思想和心理背景下，许多知识分子开始重新认识中国文化的价值，试图在融和本土与外来思想资源的基础上实现文化的重建。在30年代中期的中国本位文化讨论中，继续主张“全盘西化”（陈序经）或“充分世界化”（胡适）的激烈声音转为微弱，相反，“不守旧，不盲从”，“使中国在文化的领域中能恢复过去的光荣②”，这类“中国本位”主张却得到了大部分讨论者的认同。不久，北平左翼文化界发起的“新启蒙运动”，也检讨了“五四”的偏激，认为“不应该只是毁弃中国传统文化，而接受外来西洋文化”，未来的新文化“乃应该是各种现有文化的一种辩证的或有机的综合”③。正是在知识界激进势头减弱，本土意识崛起的思想背景下，才有40年代中国价值的某种显著转向：在延安马列主义与民俗文化相结合，本土化为毛泽东思想；在重庆国民党官方意识形态以“唯生论”、“力行哲学”的形式也趋向保守；在学术领域新儒学的第一代学者也构建起自己的理论框架。各种方式的文化回归主宰着40年代与50年代的中国思想界，直到60年代海峡两岸分别以不同的表现形式和文化底蕴再度刮起全盘反传统旋风，以后台湾到70年代本土意识重新抬头，大陆在80年代则演化为另一种方式的激进主义浪潮，直到近两年方转为弱势。纵观20世纪中国思想界文化层面的时风变迁，激进主义并非统领天下风骚，而是经过了两次周期性的兴

① 许纪霖《控“融和”中西文化的历史反思》，《走向未来》，1988年，第4期。
② 《中国本位的文化建设宣言》，《文化建设》1卷，1935年第4期。
③ 张早府《五四运动与新启蒙运动》，《读书周报》，1936年第2号。

衰。

当我们将目光转向政治层面，转向社会变革的意识形态领域，在进化论思想的深刻影响下，近代中国知识分子一弃传统的怀古情结，以往而不返的进步精神，一再摧毁现存社会政治秩序，追求唯理主义的乌托邦境界。

不过，在描述这一激烈变革的过程中，仅仅用激进和保守加以价值取向的定位，曾遭遇一些语义上的困惑。近代中国总是处于新旧交替的变局之中，制度更新之快令人目不暇接：从清王朝政治到北洋军阀政治，再到国民党的党国政治，共产党的无产阶级专政，最后毛泽东发动"文化大革命"，重新铸造国家机器，其间隔时间在17至25年之间，平均20年左右就有一次"翻天覆地"的结构性巨变。由于秩序更替过于频繁，界定激进与保守的坐标也因此令人捉摸不定，往往今天还称得上激进派，明天就被斥责为保守派。

我以为，在分析近代中国社会变革价值取向时，与其用激进与保守这类语义含混，所指滑动的概念，不如借助卡尔·波普（KarlR. Popper）的两种社会改造工程分析模型更清晰一些：即是乌托邦社会工程（utopia social engineering）和渐进社会工程（piecemeal social engineering）。20世纪中国的症结恰恰在于，那种整体主义的乌托邦改造工程太强大了，主宰了整个中国思想界和社会政治实践，以致于自由主义的渐进改造工程完全失去了对它的制衡能力，使得中国的变革就如走马灯一般，方式一个比一个更极端更激进，目标一个比一个更浪漫更空渺。

激进主义固然属于乌托邦改造工程，但在20世纪的中国，保守主义也具有同样的思想行动特征。激进与保守表面上看似乎是势不两立，水火难容，实际上它们是一个分币的两面，在深层具有共通的思想预设和思维逻辑。中国的保守主义在文化层面上与激进主义一样具有一元论的思想性格，将传统与现代置于价值天平的两端，只不过取向相反；在学术文化讨论中充满意识形态偏见，

混淆事实与价值两重世界，缺乏开放、宽容的学术态度和多元价值取向，偏好以唯理主义或唯美主义的思维方式一厢情愿地营造民族文化的乌托邦。在政治层面上中国的保守主义更具有激进主义的诸般特征：迷信政治国家的万能，垄断一切社会资源和权力资源，以整体主义来处理社会不同层面的问题；制造某种权威性、自足性的意识形态神话，将子虚乌有的整体利益视为高于一切，拒斥任何来自社会底层的个人欲求，等等。因此之故，保守主义才有可能在同一个层面上与激进主义厮杀个你死我活，不可开交，一旦坐标变易，它们之间也就可以轻而易举地相互转化，交换角色。

总的来说，在20世纪中国激进主义与保守主义都太强大了，为了各自的乌托邦目标，两方面都动用最为激烈的话语和最为极端的手段，斗得天昏地暗，相形之下，以渐进社会工程为特征的中国自由主义又实在实在太微弱了，微弱到在社会变革中几乎发不出自己的声音，找不到应有的位置。在中国文化辞典中，从来不缺改朝换代那种激进思想资源，也不缺抱残守缺式的保守主义传统，独缺的是开放的、多元的、渐进的、真正能为现代民主与科学提供思想和现实土壤的自由主义。余英时先生再三致意的民间社会或公民社会并不是中国保守主义的社会目标，倒是自由主义的题中应有之义。20世纪中国究竟多的是什么，缺的是什么，不是再清楚不过了么？

（许纪霖：上海师范大学历史系　教授）

中国近百年来的革命思想道路

张　灏

引　　子

今天在这个世纪交替之际，海峡两岸是一片改革的声音，我们很容易忘记这种声音是近20年才响亮起来的。在这以前，改革的声音是很微弱的。长时期笼罩中国的是革命声音。今天回顾20世纪的历史发展，谁也不能否认中国人在这个世纪的大部分时间是花在"革命的道路"上。中国人，特别是知识分子，是如何走上这条革命的思想道路，而没有走上改革的道路？这就是我们要讨论的问题。

在进入正题以前，我想先对革命这个现象作一个简单而基本的说明。大约说来，近代世界的革命有两种：一种可称之为"小革命"或"政治革命"，它是指以暴力推翻或夺取现有政权，而达到转变现存的政治秩序为目的的革命，最显著的例子是1776年的美国革命，和1911年中国辛亥革命；另一种是所谓的"大革命"或"社会革命"，它不但要以暴力改变现存政治秩序，而且要以政治的力量很迅速地改变现存的社会与文化秩序，最显著的例子是1789年的法国大革命与1917年的俄国革命，中国共产主义革命也属此类，我今天要谈的"革命道路"主要是指这共产主义大革命的思想道路。

历史的回顾

从今天回头看,这条革命的思想道路是极漫长的。大致说来,它的起始点可以推到整整100年以前,1895年前后,也就是我所谓的转型时代初期(1895年至1920年初)。在这以前,中国自从19世纪中对外开放以后,只有改革与保守的论争。1895年以后,改革的阵营逐渐分化为改革和革命两股思潮,也因此展开了百年来革命与改革的论战。在这场论争的过程中,革命派很快取得了压倒性的优势。在本世纪初年,中国思想界开始出现革命崇拜的现象,最好的例子就是邹容的革命军。随着革命的声浪日渐扩大,革命崇拜日渐散布,中国思想界出现了激化的现象,到了"五四"后期,20年代初,这激化已经相当普遍,终而形成中国文化界、思想界在20年代至40年代间大规模的左转,而革命崇拜也逐渐激化成为一种革命宗教,像燎原的野火在当时吞卷着中国,几乎把改革的声音完全掩盖掉。因此这条革命道路有着长达半个世纪的发展。而形成这条道路的关键是转型时代(1895年至1920年)出现的激化现象:我在进一步讨论这个激化的现象时,先说明一下激化的原因。

激化与革命崇拜

大约说来,思想激化的形成有好几层原因:首先,就思想层面而言,一个重要的原因是1895年以后所谓的西学开始大规模地输入。现在重要的意识形态,如民族主义、社会达尔文主义、自由主义,以及无政府主义、社会主义等等,多半在转型时期进入中国面大量地散布。这自然是刺激思想激化的一个原因。但要了解激化,仅看思想层面的原因是不够的,我们必须也要考虑一些非思想层面的原因。大致而言,非思想层面的原因有三种:最显著的当然

是当时的空前政治危机。这危机是双重的，一方面帝国主义的侵略在1895年以后由慢性的蚕食剥削，突然升高到领土的掠夺，而且步步进逼，造成当时国家有被瓜分的恐慌，同时国内的政局也急转直下，传统政治秩序陷入分崩瓦解。在这内忧外患双重危机的交迫之下，任何局部与渐进的政治改造，都是捉襟见肘，很难成功的。而中国近现代的实际政治发展也清楚地显示：政治改造从自强运动，到维新运动，到辛亥革命，以及后来国民党的"国民革命"，都是一次又一次的失败。这些政治改造，每失败一次就是不可避免地使人对现状更为不满，使人觉得需要对现状作进一步更彻底的改造。中国思想的激化可以说是政治的双重危机和一连串现实政治改造失败一步步逼出来的。另外一层原因也与当时的中国所面临的危机性质很有关系。方才我提到中国的政治危机在当时有着空前的升高，同时它的文化秩序的基础也在西方文化冲击之下逐渐瓦解，形成我所谓的文化取向危机。政治危机与文化危机两者同时出现，二者之间的互动，也是促成激化的一个因素。现在让我进一步说明两者之间的互动关系。

前面我特别指出中国在1895年以后由于空前的内忧外患所造成的传统政治社会秩序瓦解。这瓦解的过程，自然在中国人生活上造成极大的震荡不安；焦虑和恐惧、羞辱与愤怒，各种激情与感愤纷至沓来，充斥当时人的思想世界，而同时由于文化基本秩序的崩溃，传统的世界观与价值规范都已动摇而失去旧有的文化功能，无法把当时政治与社会危机所引发的各种激情和感触加以绳范、疏导与化解。因此政治与文化两种危机交织互动的结果是各种激情和感愤变得脱序、游离而泛滥，非常容易把当时人对各种问题与大小危机的回应弄得情绪化、极端化。这种趋势自然也是助长激化的一个因素。

最后要认识中国现代思想激化也需考虑到现代知识分子的政治与社会困境，这是现代思想激化的第三个因素。大体而言，中国共产主义革命是由两种社会力量推动的：知识分子与农民。在这

两者之间，知识分子毫无疑问是主导力量。而现代知识分子，由于他们的政治与社会困境，也时有一些思想激化的倾向。什么是他们的政治社会困境？要认识这个困境，我们必须把他们的政治社会地位与他们的前身——传统士绅阶层作一个比较。大家知道，中国现代知识阶层出现大约是1895年以后的转型时代，他们主要是从士绅阶级分化出来的。中国传统士绅阶层是造成社会政治稳定的一个基本力量，这其间的枢纽就是传统考试制度。透过这个制度的媒介，他们上可以晋身中央权力结构，下可以以乡绅的地位进入地方权力结构，因此他们的政治社会立场常常是保守的，是支持现存政治社会秩序的。但1905年以后，也就是转型时代初期，考试制度被废除了，诚如余英时先生指出，现代知识分子参加中央与地方权力结构的管道也因此被切除了，他们的政治社会地位被边缘化了。同时我要进一步指出，知识分子的文化地位与影响力并未因此而降落，反而有升高的趋势，这主要是因为透过转型时代出现的新型学校、报刊杂志以及各种自由结社所形成的学会和社团，他们在文化思想上的地位和影响力，较之传统士绅阶级可以说是有增无减。因此形成一种困境：一方面他们仍然拥有文化思想的影响力，另一方面他们失去以前拥有的政治社会地位与影响力。这种不平衡，自然造成一种失落感，无形中促使他们对现存政治社会秩序时有愤激不平的感觉，也因而无形中促使他们的思想激化。所以中国知识分子走上激化思想的道路，是由文化思想层面上与政治社会层面上好几种因素结合起来促成的。

激化与历史的理想主义心态

现在让我们看看这激化的过程。这激化的起点就是转型时代初期出现的思想气氛或心态，我们称之为历史的理想主义。它认为历史是朝向一个光明美好的未来发展。在这发展的过程中，当前的时代是一个基本的转捩点，而人的精神和思想就是这发展的

基本动力。现在对这历史的理想主义心态作进一步的说明。它的最大特色是摆脱了传统的循环史观而接受了主要来自西方的单向直线发展史观,认为历史是由过去通向理想未来做有目的性的发展。在这发展中,当前的时代是一个历史性转变的关头。因此在这发展史观的核心有一份强烈的时代感,这份时代感的最大特色,是它充满了一种特殊的危机意识。这特殊的危机意识有两种成分:一个是1895年以后由空前国难所带来的强烈危亡感。重要的是,这种危亡感是与一种新的契机感相并而来。人们意识到在面对危亡的同时,中国也进入一个空前未有的变局与机运无穷的新时代。这种新的契机感是传统与西方思想影响的合产物。来自传统的契机感有两个基本成分,一个是儒家道德理想主义带来的生命与世界的二重观:理想生命与现实生命的对照;一个是由传统宗教带来的对生命与死亡的一种辩证循环观念:生命终于死亡,但死亡也可以转为复活与再生,特别是精神生命。重要的是这契机感的两个传统成分被它来自西方的成分——演进的历史观——所吸收,化为空前的乐观的前瞻意识,不但使中国人觉得眼前的危难孕育着复活与新生的契机,而这复活与新生也是通向未来的理想世界的契机。因此,新的契机感不再沦于传统的生死循环的观念窠臼。

基于上面的分析,我们可以看到当时的新时代感,有着一个理想主义的三段架构:一方面是对当前现实状况的悲观,另一方面是对未来理想社会的乐观期待;二者之间是由悲观的现实通向理想的未来的途径,这就是我所谓的历史理想主义心态。在这种心态笼罩之下,当时知识分子的关怀自然集中在如何由悲观的现实走向理想的未来。这个途径的问题就是中国现代改革与革命之论争的起始点。

我方才指出,在这场论争中,革命的观念很快就取得了优势。到了"五四"后期,革命崇拜的现象已经很普遍,这主要是因为我所谓激化趋势的出现。这激化把历史的理想主义心态转化为激进的

理想主义心态。“五四”以后的“革命思潮”就是这种激进理想主义心态激发起来的。因此要了解革命对当时人的意义，我们必须了解激进理想主义所代表的思想。

激化与激进的理想主义

首先需要指出的是，在这激进的理想主义的核心是一种两极心态。这心态是我方才提到的时代感所含的危机意识经过激化、凝聚而成的。它认为当前的时代是中国乃至人类命运的转捩点，而当前世界的基本局势是由双重的两极对立形成的。一种是纵式的对立，指现实的黑暗与未来的光明是一无法由缓进过渡的对立与鸿沟，只有以断然的急进和暴烈行动才能飞跨这鸿沟。同时，当前时代的基本形势也呈现一种横式的两极对立，那就是现今世界是两种势力对峙作生死斗争；一方面是爱好和平、代表进步的民主思想，一方面是内面残民、外而侵略的军国主义；一方面是压迫的统治阶级，另一方面是被压迫的劳苦大众；一方而是侵略成性的帝国主义，另一方面是被侵略的弱小民族。一言以蔽之，用当时的话，就是强权与公理的对立与斗争。斗争的结果势必是公理战胜强权，从而扫除现实世界的黑暗，使人类跃向光明。因此纵式的两极对立是与横式两极对立紧紧地衔接在一起。这种世界观我们称之为两极心态。它携带着强烈的情感，从“五四”时代开始，在中国的思想空气里激荡、散布。

重要的是，我们不能孤立地去看这两极心态，环绕着它的还有一些别的思想。在这里，我要特别强调两组思想，这两组思想来自历史的理想主义里面的两个基本成分：群体意识和个人的自我观念。他们经过激化以后，产生一些观念，常常以两极心态为核心，在“五四”以后的思想空气里回旋扩散，形成那时代所谓的“革命思潮”。因此要了解当时日益高涨的革命思潮与这思潮后面的激进理想主义心态，我们必须对这两组激化的思想作一些根本的说明。

群体意识的激化

1895年以后,"群"这个观念突然在中国士大夫圈中开始变得很重要,它代表当时的人意识到中国在未来需要一新的政治社会组织和秩序。值得注意的是,这个群体意识从开始就有激化的趋势,大约表现在下面两种思想发展:

(一)前瞻意识中的未来政治社会秩序是两层的。

A、民族主义:最显著的一层当然是由民族主义所投射的国家富强观念。民族主义在中国近现代是以两种形式出现的,一种是激进的,一种是保守的。在转型时代,民族主义常常以激进的形式出现。所谓激进形式是认为:为了民族的生存、国家的富强,中国应该不计代价地去改变现存的政治社会秩序与文化传统。这自然是刺激思想激化的一个极重要的因素。

B、乌托邦主义:不可忘记的是中国知识分子瞩目未来,不仅期盼民族主义,他们时而也期盼一个大同社会,一个乌托邦式的理想社会。这是历史学者常常不注意的一面,但却是很重要的一面,其重要性不下于民族主义。不论是转型时代初期的改革思想与革命思想,或者"五四"时代的思想都有这一面。

大约而言,这时代的乌托邦思想可分为两类:积极型和消极型。消极型的乌托邦主义相信乌托邦理想是随着历史的演进逐渐实现,有乌托邦信仰的人自己并不能立刻积极地去推动,促成其尽快实现(例如康有为、胡适)。积极型的乌托邦主义相信有这种信仰的人应该以积极的行动去推动历史,尽快地促成其实现,而不该消极地静侯历史,遵循其固有的次序节奏,作缓慢的演进(以邹容为例)。

重要的是,在转型时代,由初期至末期,积极型的乌托邦思想日趋重要。在辛亥革命前,这些思想尚只限于少数激进分子(如无政府主义)。"五四"时代开始进入知识阶层的主流,有着广泛的影

响。李大钊的思想最能代表这种积极型的乌托邦思想，他认为世界在当时进入一个“新纪元”，他说 1914 年以来，世界大战的血，1917 年俄国革命的血，1918 年德奥革命的血，好比作一场大洪水——诺亚以后最大的洪水——洗来洗去，洗出一个新纪元来。这个新纪元带来新生活、新文化、新世界，和 1914 年以前的生活、文明世界大不相同，仿佛隔几个世纪一样。正是在这种气氛之下，他和当时许多青年知识分子从事各种结社组织、团体运动，如新村运动、工读互助团等。他们的信念可以恽代英为代表，他强调在当时努力推动社会改革的重要，他说：“从根本上用功，则黄金世界弹指可现矣。”这就是他所谓的“未来之梦”。这种梦也就是“大同之梦”。这种积极型的“大同之梦”自然也是对当时思想激化的一个重要推动力。

(二)中国知识分子心目中的未来理想社会，不论是民族国家或者是乌托邦的大同社会，都常常是以民主为内涵，而民主这个观念在 1895 年以后的转型时代也有激化的趋势，反映在民主观念发展的两方面。首先，在转型时代有一种越来越强烈的感觉：认为民主不但是中国未来的政治社会的远景和发展趋势，而且也是当前时代横扫世界不可抗拒的浪潮。在这种情形之下，中国只有一条路可以走，就是立刻投入这浪潮，接受民主的洗礼。从转型时代初期的邹容、陈天华到五四时代的新潮杂志，这种对民主迫不及待的热望是越来越强烈，很能表现那时代思想的激化。但这激化不但表现于人们对民主发展的急切期待，也表现于人们对民主观念内涵的认识。当时人的民主观念是什么？让我在讨论这个问题以前，先简单说明一下西方近现代对民主的基本观念。大约而言，这基本观念可以分为两型。一种是“共和主义(republicanism)的民主观”，它是以古代希腊、罗马的城邦政治为典型而凸现的一个理念，那就是以人们参政为民主的主要涵义，并强调人之所以为人的德性——公德只有透过政治参与才能实现。另一种是“自由主义的民主观”(liberaldemocracy)，它是以个人主义与天赋人权的观念为

前提，而特别强调西方自由主义的一个重要观念，那就是民主的主要目的是保护个人与社团的具体权益，以免于政府及其他人的侵犯与压制。这里我要指出的是，从转型时代开始，中国知识分子对民主的认识是偏重于共和主义。

重要的是，转型时代的共和主义在发展的过程中，出现两种趋势。一是直接民主的观念，认为民主就是主权在民，主权在民落实表现于人民参政，而人民参政最好的方式是不假借人民的代表，不透过代议政体而由人民直接投入政治、参与选举立法与政治决策。这种直接民主观在转型时代后期逐渐流行，主要是因为辛亥革命以后所建立的民主代议制，由于当时军阀政客的糟蹋，信誉破产（当时的议员有"猪仔议员"之称，可见一般），一般人不信任民主代议制，要跳越代议制度而实行直接民主。孙中山先生在三民主义中谈的直接民主就很反映这个趋势。其实当时不只是他有这个观念，就是"五四"的知识分子，如李大钊、陈独秀也很有这方面的倾向。

共和主义的另外一个趋势就是强调民主的精神以别于民主的形式和制度，认为民主能否实现，主要靠人民的精神而不在于外在的形式与制度。中国知识分子从接受民主开始就常常认为民主主要是人心中的理想与认识，制度只是这些观念的表现形式。在转型时代后期，也就是民国初年以后，这种民主观念日益增强，主要的背景也是当时人对民国初年的共和政体不满，认为它只是外在的形式，而无实质的功能。民主制度如议会、政党、选举仅是军阀政客玩弄政治的工具，虚有其表。因此当时有不少拥护民主的人唱出民主的实质是精神而非制度的论调。他们强调民主实现主要靠人民的意志和精神，必须人民经过一番精神的自觉和觉悟，把人民在政治上当家做主的意志与决心表现出来才是民主。

总之，转型时代后期大家对民主共和认识有两种趋势：强调直接民主与强调民主，实质在于精神而不在于制度。这两种趋势在"五四"前后汇合起来形成当时一个极为流行的民主观念——全民

政治(Populism)。所谓全民政治,简单地说就是以直接民主去表现全体人民的意志与发挥人民的精神,从而实现主权在民的理想。这是一种浪漫型的民主思想,同时也是很危险的民主思想。因为浪漫型的全民主义很容易变成先知型的全民主义,这是当时中国革命思潮中很重要的一环,值得在此稍作深入的讨论。

按照全民主义的构想,民主就是全体人民意志与精神的表现,但是人民的总体意志(也就是西方思想家卢梭所谓的 general will),在任何社会里都是一个作空泛而难以捉摸的东西,因为人民不可避免地分成许多不同的阶级和社群,各有不同的社会立场与利益观点。如何找到他们的共同意志本来就是很难的事,何况在中国这样一个国家里,大多数人民没有受过教育,文化水平很低,要在这样广大而复杂的人民群众里集合一个共同意志,更是难乎其难。中国现代接受民主观念的知识分子也并非不知识这其中的困难,因此从转型时代初年的梁启超、严复到"五四"的陈独秀,一方面要宣扬西方的民主观念,另一方面也深知人民的教育和文化水平落后,因此同时强调他们自己有梁启超所谓的"先知觉后"的使命去教育人民,要提高他们所谓的"民智与民德"。这种"先知觉后"的使命感是一种精英领导的心态,是与他们的全民主义的理想相抵触的,因此不可避免地形成一种思想困境。

面对这种困境,浪漫型的全民主义很容易发展为先知型的全民主义。因为要解决这个思想困境,一些知识分子很自然有这样的想法:既然全体人民的总体意志与精神难以捉摸,只有以少数先知先觉的精英的理想作为他们的总体意志,认为他们的理想真正代表人民的利益和意志,即使人民一时不能了解与认同这些理想也没有关系,甚至在必要时可以强迫他们接受这些理想。顺着这个想法推下去,很自然达到以开明专制来领导全民的观念,这就是先知型的全民主义,已离马列主义的"民主集中"观念很近了。从这种思想发展来看,全民主义式的民主观很显然是群体意识激化的一大因素。

个人观念的激化

与两极心态相并而来的不仅是一些激化的群体意识，同时也有一些激化的个人观念。最能反映当时这方面的激化思想是一种个人自觉的意识，所谓自觉意识是指转型时代的一个很普遍的感觉：随着新时代的来到，中国人不但应该有新的国家与社会，也应该有新的人格，一种现代"新人"与新时代配合。从转型时代初期的梁启超提出"新民"观念到"五四"时代的"新青年"观念都是反映当时时代感里的个人自觉意识。

这份自觉意识大约包括两个成分：一是由西方传进来的自由观念，由于这个观念的散布，当时一般人都觉得，现代新人应该讲自由，服膺自由的理念。但中国当时所认识的自由观念却与西方的自由观念颇有距离，而呈现一些特征。这些特征中最突出，同时最反映激化趋势的是自由观念被群体意识所渗透而时有集体主义的倾向。这种倾向表现于自由观念的两方面：一方面是当时人常常谈的个人参政自由，你若追问个人参政自由的意义何在？答案多半是参政自由可以增加个人对国家的向心力，从而促进国家社会的富强。足见在个人参政的观念后面常常隐藏着一些集体主义的倾向。另外一方面是当时人重视的精神和自由观，把个人自由跟人格独立、自尊、自任、自立这些观念混为一谈。这里需要指出的是：在精神自由与这些相关的概念后面常常是来自儒家传统的双层自我的观念。用传统的话说，就是"大我"、"小我"之分。用一位"五四"知识分子的话，就是"精神我"和"躯体我"之分。精神自由就是凸现精神我，或大我的中心地位与统御小我与躯体我的功能。而在中国的思想里，所谓精神我或者大我，就算与社会整体不是等同，至少也是紧密地衔接在一起。换言之，精神自由落实地讲，常常就是群体应该放在第一位而个人应该放在第二位的意思。这自然也是一种集体主义的倾向。因此，转型时代的自由观念常

与我方才讲的全民主义的直接民主观念，互相搭配，相辅相成，是把当时群体意识与个人自觉意识推向激化的一大动力。

自觉意识除了自由这个思想成分之外，还包含一种极端的人本意识(radical anthropocentarism)。它是指人自视为宇宙万物的中心的观念。这种人的自我意识是从传统儒家思想吸收了人为万物之灵的"人极意识"，而抛弃了传统人极意识后面的超越的天道观念，同时也吸收了近代西方文化中的"浮普精神"。所谓"浮普精神"(Faustian－Prometheanism)是指西方近代一种极端的人本意识，认为人已取代神为宇宙万物之主，因此相信人性无限、人力无边、人定胜天、人应该宰制万物，征服宇宙。总之，极端的人本意识是中国传统的"人极意识"与西方的"浮普精神"的合产物，它主要表现为两种观念：

(一)一种是志士精神，这是中国现代极有影响力的人格思想。不论20世纪初期的维新派与革命派，或者后来的国民党与共产党，志士都是世人所向往的人格典型。它的出发点是传统儒家的道德理想主义所形成的使命感，认为人是为了实现崇高的道德思想而活的，必须把生命无条件地奉献出来，透过政治去实现道德理想。因此志士作为人格理想含有一份道德绝对主义的精神，很类似韦伯所谓的信念伦理(ethics of conviction)，认为为了实现道德信念，应该只问目的，不计后果与代价。

(二)另一种是戡世精神。认为人有能力征服世界做万物之主，这征服的对象不只是自然世界、同时也是指人文世界而言。因此戡世精神不仅意味征服自然，同时也意味改造社会世界，转化人的生命，形成理想社会。总之，这份精神反映当时人对人力有着无限的自信，相信发挥人力，可以无所不能、无所不知，因而应该取代传统思想中的神的地位。在这种戡世精神笼罩之下，人已有自我神化的倾向。

总之，不论戡世精神或志士精神，都是反映人极端的自信，一个是反映对自己的能力智力的自信，一个是反映对自己道德的自

信，都是表现我所谓的极端的人本意识。而这份人本意识，与我方才提到的自由观念都是当时个人自觉的主要成分。就当时思想的激化而言，这种个人自觉的催化作用不下于我方才讨论的那些群体观念。

总结我对这点的讨论，我认为历史理想主义，经过一番激化，形成一些个人自觉（如自由的观念与极端的人本意识）与群体意识（如激进的民族主义、积极的乌托邦思想和全民主义式的民主观）。这两组思想，以两极心态为核心，这就是我所谓的激进理想主义，这就是"五四"后期"革命思潮"的主体。

激进理想主义与共产主义革命思潮

这里要特别指出的是，这种革命思潮，以激进的理想主义心态为基础，变成马列主义在五四后期进入中国的踏脚石，也形成中国共产主义散布的思想媒介。重要的是，这激进理想主义不但为共产主义铺路，而且进入共产主义的思想内层。也就是说，中国共产主义是以激进理想主义的心态为基础去吸收马列主义，因此在中国共产主义思想里，凡是与激进理想主义心态接近的马列主义观念，如斗争、演进史观等，就被吸收并作为其思想核心。凡是与这激进理想主义心态不接近的，就常常只有边缘性的地位。

从这个观点去看，我们不但可以了解为何共产主义革命思潮以五四的自由民主思想为出发点，而最后却接受马列思想的权威主义与集体主义。我们也可以了解为何这革命思潮最终会走上狂热的乌托邦主义与人的神化思想道路。这里我要进一步指出，从这个观点我们也可以认识为何毛泽东的革命观念对30年代到70年代的人有这样的魅力和影响力。为何这革命思潮能长期掀起高度的狂热与激情。

"激进的理想主义"之所以能替我们对革命思潮展开这样一个新的视野，主要是因为它让我们从"内观"的角度深入地掌握毛泽

东思想的基本结构。所谓内观的角度是把自己设身处地放在毛泽东思想的信仰者和革命的参与者的地位，然后从他们的内部立场去认识这革命思潮的意义。一旦采取这样一个内观的角度，我们就会看到毛泽东思想与激进的理想主义一样，也是一个三段结构。一方面是对现状彻底的不满与全面的否定，另一方面是对未来有极度乐观的前瞻意识，而当今的时代正是由黑暗的现状，透过革命跃向理想的未来的关键时刻。

在这样一个思想结构里，革命的核心地位是很显然的，因为革命就是全面摧毁万恶的旧世界的惟一工具，同时它也是跃向光明美好的未来世界的惟一途径。这里必须指出的是，革命的观念在毛泽东的晚年更显重要，因为毛泽东在50年代后期，对1949年革命以后的所谓社会主义建设感到很不满。他已深表怀疑：人是否能仅靠一次社会革命就能把中国一劳永逸地推向理想社会。因此他在大跃进与文革期间提出“不断的革命”、“永远的革命”这些观念。他认为社会矛盾是不可能永远消除的。基于此，一个根绝社会矛盾、十全十美的乌托邦社会几乎是不可能的。人只有永远靠着不断地革命去不断地克服社会矛盾与改造社会，因此人的终极命运不是停止在未来一个理想社会，而是不断地革命。也可以说毛泽东已经将人类的最终理想由静态的乌托邦转变成动态的乌托邦。至此，革命不但是中国共产主义达到最后目的的手段和途径，也是它的最后目的，“毛泽东思想”已经完全笼罩在革命这个观念下。

如前所说，共产主义的革命思想一方面指出现实世界的沉沦和腐烂，另一方面指出一个灿烂的未来，而革命就是衔接两者的途径。同时，共产主义也不认为它的革命思想仅是主观的冥想或愿望，而是符合世界的历史潮流的。毛泽东的革命思想能够发挥宗教的两种功能：一方面使人相信他可以从现实的“苦海”中获救，同时这个信仰也可以使人从对生命的迷茫与困惑中化解出来。而中国现代社会的双重危机在中国人的心中正引发这获救与化解的两

种强烈的需要。首先是中国自 1895 年以后所面对的日益深重的政治社会危机，使得中国人亟需从民族的危亡与社会的沉沦中解救出来；再者，文化取向危机也使人亟需从思想与情感迷惘、混乱与失落中化解出来。而马列主义的革命观与它后面的发展史观正诉诸这两种时代危机所产生的强烈需要，它的革命观的三段结构告诉人们如何从现实的苦难获救，同时也使人从中找到方向感、认同感与归宿感，从而化解他们在文化危机中所感到的迷惘、混乱和失落。

结　　语

以上对中国百年来革命的思想道路，作了一番历史的回溯，讨论这条道路如何在 100 年前由改革思想分化出来，如何在转型时代逐渐演为革命崇拜心态。谁都知道这条大革命的道路的最后结局是什么，由此才有近年来的一片改革呼声。我希望在这目前的一片改革呼声中，大家不要忘记前面笼罩 20 世纪大部分时间的革命思想道路。不但不能忘记，而且要对这条道路作反思，作深切的反思，反思它的由来、过程和历史的影响及意义。因为历史是诡谲多变的，我们如果对这条道路没有反思和自觉的警惕，它是可能会重来的。在此我想用一位现代西方哲人的话结束本文，他说“忘掉历史的人势必重蹈覆辙”(Those who forget history are condemned to repeatit)。

（张灏：美国俄亥俄州大学历史系　教授）

20世纪中国思想史上的政治保守主义

姜义华

在中国，80年代后半期新权威主义突起于北京、上海，成为政治思想界极引人注目的一股思潮。经过1989年的“政治风波”以后，新权威主义的声浪又骤然消失。进入90年代以后，新政治保守主义又被作为一种全新的理论得到一些报刊的提倡。回顾一下20世纪中国思想发展的全部历程，就可以发现，新权威主义也好，新政治保守主义也好，其实都是前数十年一直持续不绝的政治保守主义思潮在新的形势下的再现。系统考察一下20世纪中国思想史上政治保守主义演变的情况，深入剖析这一思潮的主要特点，是一个很重要的课题。

一 90年来中国政治保守主义思潮演化诸形态

20世纪虽然刚刚过去92个年头，政治保守主义在中国思想界不同时期以不同形式出现，至少已经有以下11次：

（一）1906年梁启超提出开明专制论。

这一年，梁启超根据德国政治学家伯林大学教授波伦哈克的理论，撰成《开明专制论》一书，认为长期处于专制制度统治之下的民众缺乏自治的习惯，不了解团体之公益，在这一情况下，依靠暴力革命推翻旧的政权，势必使旧的均衡为之打破，新的政权名为共和，实则充满激烈的党争，并使人民四分五裂，社会险象将因此而产出迭见，下层社会将在冲突中占据上风，阶级争夺将日渐加剧，

最后遂只有选择专制一途。为免使中国遭受这样一番折腾，中国决不能履行共和立宪制度和君主立宪制，原因是人民程度尚未及格和施政机关尚未准备。据此，梁启超断言，对于中国政治说来，最佳的选择只能是开明专制，开明专制与野蛮专制的区别，在于一者以所专制之客体(民)之利益为标准，一者以能专制之主体(君)的利益为标准，就对民众实行专制这一点而言，二者没有差异。可以说，梁启超这里所创立的乃是第一个中国化的政治保守主义理论形态①。

(二)1915年袁世凯政府的法律顾问美国人古德诺和筹安会发起者杨度提出君主立宪救国论。

其代表作是古德诺1914年11月19日在纽约法政学会宴会上发表的演说《中国新约法论》，以及他在这篇演说被介绍到中国后又专门撰写的《共和与君主论》。杨度阐述这一论点的最有影响的著作是《君宪救国论》，他进一步展开了古德诺所提出的诸论点。

《中国新约法论》说：中国除自古以来之个人政府而外，不知有其他之政府，目前之中国人民，缺乏合群共动之能力；经济上足以自立而又能关心公共利益的人虽然不是没有，但远不如欧洲当初实行代议政治时那么多，所以中国非常容易发生专制政治。中国情势如此，欲谋划政治之改良，可望成功者，只有于"强健行政部"之旁设立多少足以代表某类人的机关。据此，他对袁世凯制定的取代南京临时政府时临时约法的新约法给予全盘肯定，并说，袁世凯办新学、创新军，原本就是清末大员中最富维新精神者，只是不喜欢中国改革过速，遂被中国急进派人指为守旧，其实，他正是中国所最需要的强健者。

这篇演说对于恢复君主制度还犹抱琵琶半遮面。在《共和与君主论》中，古德诺就直言不讳了："中国数千年以来，狃于君主独裁之政治，学校阘如，大多数之人民知识，不甚高尚，而政府之动

① 梁启超《饮冰室合集·文集》第6册。

作，彼辈决不与闻，故无研究政治之能力，4年以前，由专制一变而为共和，此诚太骤之举动，难望有良好之结果者也。……然则，中国如用君主制，较共和制为宜，此殆无可疑者也。”他还说，君主制至少有两大优点：一是“中国之立宪，以君主制行之为易，以共和制行之则较难也”；二是最高权力继承问题，君主制下好解决，共和制下易造成祸乱。

杨度的《君宪救国论》以及筹安会的主要作用，则是将古德诺的这些理论变成了袁世凯复辟帝制的政治行动[①]。

（三）1925年国家主义者发动的醒狮运动。

梁启超提出开明专制论时，就向中国介绍了德国政治学家伯伦知理的国家主义学说，并大力加以提倡。新文化运动后期，在曾琦、李璜、左舜生等人鼓吹下，国家主义影响日渐扩大。1923年12月，曾琦等在巴黎组成以国家主义为宗旨的中国青年党。1924年青年党一批骨干陆续从欧洲回国，并于10月创办了“绝对信仰国家主义”的《醒狮》周报，宣言：“旷观世界各民族，从未有讪笑其固有之文化，鄙夷其祖先之历史，欲然自居于劣等获与人竞生者。同人等有鉴于此，用是特标醒狮之义，欲以无偏无党之言，唤起国人自信自强之念。”醒狮运动即由此得名。

醒狮运动所鼓吹的国家主义，不是从人民水准太低来立论，也不直接要求建立个人的或一个阶级的独裁政治，它以招回国魂、树立国性、培育国家至上的信念立论，标榜通过全民革命来建立全民共和政治，形式上同开明专制论、君宪救国论自然有别，然而，其精神实质并不相悖。曾琦在《醒狮》57号上发表的《国家主义者之四大论据》中说：“中国社会之所以陷于混乱者，即由专制而入共和，守法之观念已失，爱国之信条未成，无最高道德以范围一切，而一般卖国贼乃敢于横行无忌耳。”和古德诺及杨度的观点同类。《醒狮》以连篇累牍的文章强调，每个人的存在都以国家为前提，个人

① 请参见白蕉《袁世凯与中华民国》，174～226页。

要为国家服务，要牺牲个人而尽忠于国家，应当反对谋求个人之伸张及个性之发展的个人主义，文章的作者们辩解，这不是提倡专制，不是提倡整齐划一，其实是欲盖弥彰。《醒狮》和"全民共和"具像化为联省自治，先立省治后立中央，先有省宪后有国宪，这无非是对割据一方的军阀独裁统治现实的确认与粉饰。

（四）1928年至1929年由蒋介石使之具体化的训政论及从此时开始的训政实践。

比之梁启超、杨度、曾琦等人，蒋介石是20世纪中国政治保守主义更为有力的提倡者和身体力行者。1927年蒋介石在南京建立了中央政权，并于1928年通过东北易帜形式上统一了全国以后，他和他的追随者们不遗余力地宣传中国民众太落后、太无知、太缺乏政治训练，完全没有资格实行宪政的论调，并利用孙中山所提出的军政、训政、宪政三时期依次推进论，断言中国在军政时期结束后，不能马上实行宪政，必须有一个实行训政的时期。1928年8月，在蒋介石主持下的国民党二届五中全会正式决定实行训政。10月，国民党中央常委会通过《训政纲领》，宣布在训政期间，由国民党全国代表大会及其中央执行委员会代表国民行使政权，及对国民进行选举、罢免、创制、监察的训练。1929年3月，国民党第三次全国代表大会决议以"总理主要遗教"为"训政时期中华民国最高之根本法"，规定"中国国民党独负全责，领导国民，扶植中华民国之政权、治权"，而于人民之集会、结社、言论、出版等自由权，于必要时得"在法律范围内加以限制"。会上公开提出的一项严厉处置反革命分子议案，宣布一切违反三民主义的分子"均属反革命分子"，凡经国民党省市党部书面证明为反革命分子者，"法院或其他法定之受理机关应以反革命罪处分之"①。蒋介石由此便在训政的名义下确定了一个主义、一个党、一个领袖对全体民众实行统治的政治体制。

① 参见《民国日报》1929年3月26日。

(五)1933年至1934年喧闹一时的法西斯主义的鼓噪。

当墨索里尼与希特勒在国际舞台上崛起时,蒋介石及其追随者都对他们所持的法西斯主义产生了浓厚兴趣。一时之间,以《独裁政治论丛书》、《法西斯蒂小丛书》等名义出版的大批宣传法西斯主义的书籍充斥市场。以复兴社为背景创办的《社会主义月刊》,摭拾希特勒的国家社会主义,发表了《法西斯蒂与中国革命》、《法西斯蒂在中国社会之基础》、《中国法西斯蒂的前途》、《法西斯蒂与中国的道路》、《国民党与法西斯蒂运动》等一大批努力使国民党和三民主义法西斯化的文章,要求在中国实行法西斯主义,政治上实行"领袖的独裁",反对"议会主义、民主主义的虚假的多数主义",经济上"在私有制度之下,厉行一种略带均产意味的经济统制"。他们说,中国有了独裁的中心领袖,所有的"革命力量"方才能够围绕这个中心凝聚起来。这个独裁的中心领袖,区别于往昔君主及其他独裁者的地方,是"领袖独裁的基础,是全体国民的总意"。同训政论一个主义、一个党、一个领袖一脉相承,但更突出了领袖的独尊地位。流行的两句话"信仰主义要达到迷信的程度,服从领袖要达到盲从的程度",充分表现了法西斯主义惟蒋介石是从的特点。这股思潮,后来逐渐不再明目张胆地引法西斯蒂为同调,也不再用法西斯主义这面旗帜,但内核始终未变,并愈演愈烈,成为蒋介石进行政治统治的主要理论基础。

(六)1935年丁文江、蒋廷黻提出的"新式独裁论"。

北京大学地质系教授丁文江、清华大学历史系教授蒋廷黻,本是胡适为首的自由主义营垒中的重要人物。后来他们和强烈反对国民党实施训政摧残人权的同伴在建立什么样的政治体制问题上分道扬镳。1934年底,丁文江在《独立评论》第133期发表了《民主政治与独裁政治》一文,提出了新式独裁论,次年又在《独立评论》第137期发表《再论民治与裁》。他说,中华民国人民75—80%不识字,他们没有能力行使选举权,出路是知识界联合起来,把变相的旧式专制改为比较新式的独裁。所谓新式的独裁,标准有四:独

裁的首领要完全以国家的利害为利害;独裁的首领要彻底了解现代化国家的性质;独裁的首领能够利用全国的专门人材,独裁的首领要利用目前国难问题来号召全国有参与政治资格的人,使他们站在一个旗帜之下。蒋廷黻事实上发难于丁文江之前。他在《独立评论》第80期和83期上先后发表了《革命与专制》、《论专制并答胡适之先生》,说中国现在没有革命的能力和革命的资格,英、法、俄三国近代化的经验证明,必须先有一个专制时期,在此时期建成民族国家,形成一个可作新政权中心的阶级,并创立必要的物质文明,然后才有可能实行民主政治。中国目前情形仍是朝代国家而非民族国家,旧日专制未遗留下可以作为新政权中心的阶级,物质文明又太落后,所以,中国决不能实行民主政治,只能通过专制来建国。中国的现状是省界观念妨碍民族国家的建立,出现了数十个人各个割据一方的小专制,要拿一个大专制来取消这些小专制。专制建国的任务,就是英、法、俄三国专制时期完成的三个方面。反对专制,实是二等军阀恐惧心、忌妒心的反应。

丁文江与蒋廷黻的观点在自由主义营垒内部引发了一场激烈的争论。新式独裁论回避了两个至关重要的根本性的问题:如何方能保证独裁的首领按照丁文江所确定的四项标准去行动而不自行其是或成为旧式独裁者?这些独裁者如果不理睬蒋廷黻所规定的三大任务甚至反其道而行之,有什么力量可以对他们实行制约和监督?丁文江、蒋廷黻自居为新式独裁者,实际上只不过是用一套新的理论来为蒋介石的独裁统治张目。

(七)1936年前后的新法家运动。

提倡这一运动最力的是中国青年党的大将陈启天。20年代中期他和曾琦等人一道发动醒狮运动,30年代以来,他从先秦法家学说中找到了国家主义理论的纯中国形式。1934年一年中,他就发表了《商君书校释》、《商鞅评传》、《张居正评传》等好几部著作,其后,在《国论月刊》上又发表了多篇文章,鼓吹法家学说,说明中国现在需要一种新法家理论。1936年出版的《中国法家概论》,

集中而系统地阐述了他的观点。在他的带领下，青年党内外一批人起而附和，形成一个规模虽然有限却很有特色的新法家运动。

陈天启认为，战国时代，诸侯争霸，秦最后并吞六国，所依靠的正是从商鞅到韩非、李斯所创立的法家学说和一整套法家政策措施。现今世界，列国纷争，实际上是一个以全世界为范畴的新战国时代。各个国家互相之间进行着激烈的竞争，它们所凭借的是经济的、政治的、特别是军事的强力。这是一个尚力不尚德的时代，强权就是真理。面对这一环境，就中国而言，最为有效的当还是法家的富国强兵之策。检视法家的国家论、法律论、政府论、霸政论，无一不是今日中国所急需。法家的国家论，就是国家主义者所信奉的国家至上；法家的法律论，就是根据法律从严治国，重奖重罚，不容任何因循苟且宽容；法家的政府论，就是权威与权力高度集中，以保证政府高效能地运作；法家的霸政论，包括实行全民军事化、经济统制化，以及以史为师、思想文化高度一统化；所有这些，在内容上虽然不能古今全同，在原则上则完全切合中国现实的需要。

法西斯主义，新式独裁论，新法家运动，或为舶来品，或为纯国货，或中西合璧，差不多同时登场，实际上都是为蒋介石的独裁统治张目，从不同方面为这一统治提供理论基础。

(八)40年代初林同济、陈铨、雷海宗等人倡导的"战国策"。

"战国策"是林同济等人1940年至1941年创办的一份半月刊的刊名。1941年11月至1942年7月，他们又在《大公报》上特辟一个专刊，名之曰"战国"。他们认为现在世界上正处于战国重演的时代，英、美、法、苏、德、日、意正成为新的战国七雄，以整个世界为舞台进行角逐。所谓战国策，就是充分意识到战国形势而自觉地采取相应的方策。所谓战，就是确认国力潮流始终是这一时代的主题，毫不动摇地实行武力统治、国力政治、军事第一。所谓国，就是确认国内一切一切都必须置于国家之下，意志集中，力量集中，权力集中。既要战与国，就要认明个性潮流在战国时代是一种

社会离心运动,因为它根据个人才性、尊严和活力而主张自由与平等,不利于战,不利于国,所以必须毫不徇情地加以压制和排拒。战与国,总体的表现是超人政治,这是因为意志是宇宙人生的泉源,人类的生存意志和权力意志是历史演化的中心,而这一意志又只有通过超人才能充分体现出来和得到充分的实现。这一切,无非是为蒋介石的独裁统治提供又一个理论根据,他们心目中的超人正是蒋介石。

(九)毛泽东的全面专政论。

毛泽东的全面专政论50年代后期初露端倪,60年代后期逐渐成形,70年代中期进一步充实而体系化。

新中国成立前,毛泽东在反对日本侵略者的殖民政治及蒋介石独裁统治的斗争中,在推进中国民主政治建设方面有不少建树。当时,他公开立异于苏联政治体制,在根据地政权建设中,不实行一个党一个阶级的专政,而让多党及多个阶级联合执政,并实行了"三三制"。他激烈地反对在党内和政治生活中过分突出个人,多次要求不要提什么毛泽东主义,因为他的思想尚未成熟。新中国建立后的最初几年,他较为谨慎,对保持政治生活中的民主主义还比较重视。对政治民主化的追求在他的思想与实践中也曾一再迸发出来,如1956年提出百花齐放、百家争鸣的方针,1957年提出中国共产党与各民主党派长期共存、互相监督,号召人们帮助共产党整风,这其中并不乏真诚之意。甚至在发动"文化革命"之初,他想利用大鸣、大放、大字报、大辩论这些"大民主"形式,发动群众自下面上地揭露党和国家政治生活中的黑暗面,批判和打倒官僚主义者阶级,其中也不能说没有政治民主化的憧憬和追求。

然而,毛泽东没有从思想上、制度上为民主政治的建设提供可靠健全的保障。1949年建国前夕对民主个人主义和民主自由主义政治上过火的批判,表明政治民主化建设缺少对个人权利、个性自由的尊重这一必要的基础。一场反右派斗争,使得共产党和民主党派共同执政的局面实际结束。1959年的庐山会议使得个人

崇拜、个人独断专行在党内急速膨胀起来。对党内外思想上、学术上持有不同观点的知识分子及党内持不同见解的其他领导人的不信任越加强烈，就越要求助于扩大个人的权威与权力。于是，重提以阶级斗争为纲，发动以“文化革命”为名义的所谓无产阶级专政下的政治大革命，各行各业都批判资产阶级，批判资产阶级学术权威，批判党内走资本主义道路的当权派。

如果说，“文化革命”之初个人神化与众多狂热的年轻人的“大民主”行动互相结合，全面专政论的政治保守主义实质还不很明晰，那么，此后不过一年左右时间，这一实质就无可置疑地清楚表现出来了。首先，通过组织工人毛泽东思想宣传队和贫下中农毛泽东思想宣传队进驻学术及其他上层建筑单位，以及组织知识分子上山下乡接受贫下中农再教育，实际上结束了先前的“大民主”；接着，派遣军队介入地方及各部门文化革命和其他工作，建立各级革命委员会取代原来的各级政权，并使行政、立法、司法诸权都高度集中到革命委员会；其后，通过所谓评法批儒，大力表彰和提倡先秦法家学说，全国到处宣讲，其广泛性和政治实践性，非30年代新法家运动所能望其项背，使全面专政论和法家的专制主义理论紧密结合起来；最后，通过重新强调列宁在实行战时共产主义时期提出的关于小生产每日每时自发产生资本主义等理论，要求对八级工资制、按劳分配、等价交换等所谓资产阶级法权及农民中的自发倾向“在无产阶级专政下加以限制”，使全面专政的对象扩大到全体社会成员和社会生活的各个方面。

(十)1988年至1989年春登场的新权威主义。

新权威主义是直接针对1987年夏季提出的政治体制改革而登场的。与一般人主张推进政治民主化异调，京沪有几位年轻学者认为，美国政治学者亨廷顿《变动社会中的政治秩序》中所提出的落后国家在走向现代化进程中需有一个政治上实行专制主义的时期的理论，也完全适用于中国。他们认为，日本和亚洲“四小龙”崛起的经验证明，一个具有极权性质的权威政治体制与经济起飞

不但不互相排斥，反而能避免政治多元化所引起的诸多混乱，为经济起飞提供必要的前提和重要的保证。在中国，当务之急不是什么政治民主化，而是确立一批具有现代化真知灼见的领导者的高度权威。新权威主义者认为，改革中的挫折，正是由于领导者没有足够的权威与权力使一般民众足以超越其暂时利益、局部利益的局限，而无条件地服从领导者高瞻远瞩的正确决策。他们甚至宣称，中国根本问题是要有一个稳定的权威的政治体制，清朝末年如果不是康有为他们维新变法要求过激，让清王朝利用其固有的权威继续其洋务运动，辛亥革命后如果不是骤然建立了那么多的政党，搞了什么议会制，让袁世凯运用其权威与熟练的政治经验长期保持政治上的稳定，中国现代化成就决不会如后来那么微小。因之，对于中国说来，政治急遽地民主化，尤其是政治的多元化绝对是一个错误的方向，它们会使社会失控，甚至会诱发社会的动乱。1989年春夏之交的那场政治风波，新权威主义者认为事态的发展证实了他们的估计和预见。风波之后，他们中一些人仍继续宣传新权威主义，认为只有借助于新权威，中国才能克服改革所遇到的巨大阻力，清除官僚政治的积弊和经济结构的堕性，有效地解决既得利益的抗拒，制约保守力量顽强的反弹，并改造非民主的历史文化传统和心理习惯。

（十一）1990年12月以来日渐活跃的新政治保守主义。

新保守主义的理论基点有二：其一，他们也讲中国民众教育文化水准过低，是一个巨大无边的赤贫的民主洪荒，不经过几十年或更长时间的教育和文化基础的培育，不可能孕育出政治上的民主，但是，他们更为强调的是中国人口太多，经过20世纪以来特别是近几十年来的骄纵，只讲富民、依靠群众、相信群众，使民众变得既骄且惰，不通过强有力的权威政府对他们从严管理，民众的要求将会愈来愈多，愈来愈急，期望值一旦不能得到满足，就会产生可怕的混乱与灾难。其二，他们利用苏联、东欧局势的变化，提出要依靠提倡民族主义、爱国主义来增强对民众的吸引力、凝聚力，必须

充分利用传统思想、传统文化中的合理成分，通过对传统的创造性的转化工作，激发传统走向现代化的内在动力，引发社会内部变迁，然后再引进西方理性主义文化中的合理成分，使中国现代化具有完全的中国色彩。为此，对于近代以来的国家主义、国粹主义、尊孔读经、复古主义种种思潮，应给予积极评价，以更为有效地抵制激进主义思潮的压力。

新保守主义认为，中国的改革开放在不少方面已经走过了头。1989年春夏之交的风波遏制了政治上的激进主义，现在需要的是遏制经济改革中的激进主义，不是环绕着所有制改革出台新措施，而是在原先体制下从严管理发挥其效益。这就需要具有现代导向的领导者充分利用其权威和权力，利用执政党所掌握的特殊有利条件，以有力的甚至是铁腕式的办法去贯彻其意图。

20世纪中国以上11次政治保守主义思潮演进的历史过程表明，尽管它们的形式各不相同，所要树立和维护的权威及所试图解决的问题有着很大差别，甚至是质的差别，而且，每一个后出的思潮都自居为与往昔不同的新思潮，但是，作为政治保守主义的信奉者，它们之间又毕竟有着一些共同的东西，值得进一步加以剖析。

二 保守主义理论与实践对中国政治民主化的启示

按照英国保守主义理论奠基者柏克和英国保守党政论家塞西尔所阐述的涵义，保守主义主要依靠传统主义、权威主义、国家主义这三道屏障，力图将政治、思想和社会的变革严格限定于特定的价值取向所允许的范围之内。中国的政治保守主义也主要包含三个方面：其一，对未来事物深度的不信任而眷恋于传统的和现行既定的秩序；其二，对下层及中层民众深度的不信任而迷信于政治上的最高权威和高度集中的政治权力；其三，对发展世界联系深度的不信任而偏向于国家主义、民族主义、国粹主义。

从近90年来中国政治保守主义思潮不断出现的情况可以看出，它几乎总是作为民主主义、自由主义的对立面而出现，每一次民主主义、自由主义的浪潮高涨以后，必定会有一种新形态的政治保守主义登场。1906年的开明专制论明显针对1903年以来革命民主运动的发展；1915年的君宪救国论是对1911年以来民主共和实践的否定；1925年的醒狮运动矛头直指五四运动和国共合作以来民主主义的广泛成就；1933年至1936年连续登场的法西斯主义、新式独裁论及新法家运动，表现了对工农武装割据及逐渐重整旗鼓的人权要求、民权保障的恐惧；1940年开始的战国策的宣传，是试图改变抗日战争开始以来政治民主化有所进展的趋向；全面专政论、新权威主义及新保守主义怎样改变着50年代前期及中期、60年代、80年代中国政治民主化的方向，更为人们所目睹。可以说，民主主义和保守主义交替和连锁出现，构成了20世纪中国政治思想发展史的一条重要线索。

从开明专制论到全面专政论，政治保守主义思潮在实践中总是和政治专制主义、经济统制及思想文化专制主义紧紧结合在一起。在90年中国政治实践中，政治保守主义的实际影响总的说来要远远大于政治民主主义、政治自由主义。1911年以前，尽管革命民主浪潮不断高涨，清王朝所实行的仍然是专制主义的统治。1912年、1913年民主共和风靡一时，1914年后形势就迅速逆转，出现了袁世凯与北洋军阀的军事独裁统治，中间虽经五四运动、五卅运动及广东革命根据地的建立，就全局而言，正如孙中山所说，是数十个小皇帝取代了原来清朝一个皇帝。1927年国民党一党专政的全国政权建立后，在全国范围内实行了白色恐怖的统治。红色根据地的建立，抗战时期抗日民族统一战线的形成，抗日根据地内民主政权的建设，改变了局部地区专制主义统治的问题，但迄至1949年，在大多数时间大部分领土范围内，占支配地位的仍然是蒋介石的独裁统治。人民解放战争和国民党统治区内民主运动的高涨，推翻了国民党蒋介石在大陆的统治。从1949年到1957年，

中国民主政治的建设得到很大进展。而在这之后，就步履惟艰，几起几伏，直到1978年中共十一届三中全会以后，民主方才作为社会主义的应有之义被提到现代化建设的重要地位。我们不难看出90年来，政治保守主义在政治实践中相对于政治民主主义，占据着明显的优势地位。

政治保守主义对抗政治民主主义的武器，使用得最经常的有三个：一是稳定，二是秩序，三是效能。

首先是稳定。政治保守主义认为，中国人口太多，而且普遍处于贫困状态，文化素质不高，要求急速改变现状的期望值却极高，具有一种总想能够一步到位达到理想目标的狂热，如没有绝对主义权力的有效控制，人口增长将会爆炸，人口流动将会处于自流状态，人们将会使用各种非常规手段去加速变革进程，他们的愿望事实上又满足不了，届时，社会将不可避免地陷入无政府混乱状态；中国又是一个多民族的统一大国，几十个生息在中国大地上的民族生产方式、生活方式、语言、信仰、风俗习惯及发展水平都不一样，如没有绝对主义权力的有效控制，将不易恰当地协调各民族的发展和变革，促进各民族的合作，甚至会使持续了数千年的大一统格局遭到严重损害，在实现中国现代化的过程中，经济结构、社会结构以及人们的价值取向、思维方式都必然会产生多元化倾向，加上各个不同的地区发展极不平衡，不同的利益集团为了财富和权力的再分配势必会产生不断的磨擦乃至激烈的冲突，如果没有绝对主义权力的有效控制，将不可避免地产生新的阶级分化、阶级斗争、各地区相互之间以及地方与中央之间的冲突。

其次是秩序。政治保守主义认为，如果不有效地统制经济，把主要经济命脉紧紧控制在国家手中，听任经济自由发展，那就无法集中巨额资金和其他条件从事巨大工程的建设，无法克服自由竞争所导致的经济无政府状态和普遍的浪费，也无法调节社会财富分配的不公平；如果不有效地统制思想与文化，听任知识分子独立地自由地进行其研究，将无法使之服务于绝对主义权力所确定的

目标，甚至有可能使之成为一支异己的社会力量；如果不有效地控制政治走向，必定会使政治丧失一元化的中心，而使社会各种矛盾在政治多元化的推波助澜下全面激化。

再次是效能。政治保守主义认为，要领导素无政治经验的民众，挽救国家危难，只有凭借高度集中的权力，才能保证统治的效能。这样做，一是易于决断，易于贯彻，易于施行，不像在民主主义制度下那样每一重大决策都要经受各种审核、责询、检查，处处掣肘；二是易于统一支配、统一使用全国的劳力、智力、财力、物力，不像在民主主义制度下要处处顾及个人的独立、自由、自尊和权利；三是易于保持长期的乃至终生的执政，及得心应手地利用庞大的有着熟练经验的官僚系统，保证权威的意图有始有终地得到贯彻，而不像民主主义制度下那样多党或两党轮流执政，政府经常更迭，许多决策不得不中途夭折。

然而，振振有词的政治保守主义从来不敢正视这样一个现实，一旦政治保守主义转化为政治实践，稳定就变成了不稳定，秩序就变成了无秩序，效能就变成了负效能，他们所追求的目标几乎无一例外地都走向了反面。袁世凯在恢复帝制中确立其绝对主义权力，带来的是他自己的覆亡和北洋军阀的连年混战；蒋介石的独裁，带来的是国民党新军阀混战和持续10年之久的同工农红军的战争；抗战胜利以后恢复独裁，带来的是更大规模的内战、城市反饥饿反迫害斗争以及他在大陆统治的结束。稳定非但没有因绝对主义权力的建立而实现，反而因之遭到极大的破坏。原因何在？这是因为不稳定的社会因素是客观存在的，这些不稳定因素只有在不断的发展与改革中逐步得到实际的解决，才能使社会真正从不稳定走向稳定。绝对主义权力以政治高压掩盖了实际存在的不稳定因素，堵塞了通过不断的小动荡化解内在压力的所有可能，大的动乱乃至暴力的冲突就变得不可避免。秩序之所以必然变成无秩序，效能之所以必然变成无效能，根本的原因就是政治保守主义无法保证独裁者真正具有现代导向，无法保证独裁者能始终保持

现代导向，不能保证独裁者不滥用权力，不为权力本身所腐蚀，不形成反现代导向；同时，也无法保证所建立的秩序不成为绝对主义权力，拥有者维护其特殊阶级、特殊集团的特殊利益的秩序，更无法保证在这种情况下作出的决策仍然是正确的决策。哪怕是怀着极为可贵的热忱作出的决策，也可能包含着严重的错误，而在高度集中的权力体制下，它造成的损害也会空前巨大。这样的负效能，人们所见的难道还少吗？

政治保守主义者不愿正视的另一个方面的事实，就是在这90多年中，正是民主政治发展较好的几个时期，中国出现了近代以来少有的稳定、秩序和效能。共和制度初建的1912年至1913年初、建立了抗日民族统一战线的抗日战争时期、50年代前期与中期以及80年代改革开放中的中国，舆论不那么一律，思想不那么统一，没有一呼万诺的绝对权威，但却生气勃勃，新的秩序、新的事业都以很高的效率兴办起来。事实证明，民主制度有着诸多缺陷，但是，它却比绝对主义政治体制更能有效地对权力掌握者进行监督和制约，约束他们必须坚持现代导向和谨慎地使用权力；更能有效地保障全体社会成员所应享有的个人自由与权利，防止权力变成特权，防止秩序被用于维护特殊阶级、特殊集团的特殊利益；能更有效地使正确的决策同全体社会成员的主观意愿相吻合，防止决策产生重大失误，即使失误也易于及时纠正，将损失局限在极小范围之内。

政治保守主义常常许诺，绝对主义权力体制将会为民主政治的实现创造必要的前提，如有足够政治训练因而能够参政的民众，已经成熟因而在民主政治中足以起中坚作用的新阶级，以及相应的物质基础等等。事实却和这些许诺截然相反。以蒋介石的"训政"而论，对广大民众进行政治训练的是一批毫无政治知识而支配、操纵、包办着政权的武人和数十万专靠援引、夤缘、苟且的方法产生的官吏，他们只要民众忠顺地俯首帖耳地纳捐、输税、当兵、供差，而决不允许他们享有思想、言论、出版、集会、结社及其他各种

使人真正成为人的权利，这样的训练只要民众做任由他们驱使的奴隶与奴才，而决不可能引导人们走上民主之路。同样，在蒋介石厉行文化专制主义和统制经济的情况下，知识分子不可能自由地进行学术研究，企业家不可能独立地发展实业，作为民主政治的中坚力量自然也就成了空话。独裁统治下经济也会有所发展，但经济的发展首先服从于巩固独裁政治的需要，在国家所有的名义下官僚资本的发展，适应军事独裁和战争需要而畸形发展的军事重工业，反过来只进一步增强了绝对主义权力自身的统治力量，同样不可能推动民主政治的实现。政治保守主义不愿承认，广大民众只有在政治民主化的实践中才能真正接受民主政治的训练，民主政治的中坚力量及物质基础也同样只有在这一实践过程中才能逐步形成。

近一个世纪来中国保守主义的政治实绩并不高明，而且可以说实在很糟糕，它为什么却一直那么顽强并常常占据优势地位呢？这是因为它赖以存在的社会的历史的基础比之民主主义要更为雄厚。总的说来，当然是因为本世纪大多数时间中，中国现代化处于一个相当低的水准，中国的工业化、市场化、城市化、社会中产化以及世界化虽然都有了很大发展，但更为根深蒂固的是基本上还停留在古代状态的农业小生产、自给自足的自然经济、乡村化、社会普遍贫困化，以及孤立于世界联系之外的自我孤立状态。分散落后的小农，包括已经被编入小生产共同体的小农，一如既往，需要高高在上的政治权威作他们政治上的代表，历史同小农几乎同样久远的官僚统治系统因此也得以继续存在并保持着旺盛的活力，而这一旦为力图利用极权维护其特殊利益的特殊阶级、特殊集团所利用，就会使绝对主义权力结构变得特别顽强。在中国工业化过程中，一个基本的态势是从洋务运动开始，国有经济对私有经济、统制经济对市场经济一直居压倒优势，这给绝对主义权力结构更增添了强有力的现代物质基础。社会中产化程度过低，企业界、知识界在绝对主义权力严密控制下过分政治化、仆庸化，无法形成

置身于直接政治之外的一支独立的社会稳定力量、制衡力量，加上几千年专制主义政治、思想、文化、心理、习惯巨大的潜在影响，所有这一切因素汇合在一起，政治保守主义思潮一而再地不断出现，并一而再地转化为政治实践，也就绝非偶然了。只要这个社会的历史的基础没有根本改变，政治保守主义在中国思想界就将会继续活跃，会以各种新的面貌、新的符号系统继续在中国思想、政治舞台上登场。

随着现代化的不断发展，人的真正解放，人的全而而自由的发展，将是不可避免的。这种解放和发展是现代化向前发展的需要，而现代化的发展也为这种解放和发展提供了真正的可能。90年来的历史已经证明，绝对主义权力结构本身不可能带来人的这种解放和这种全而的自由的发展，但是，政治保守主义的理论与实践却很深刻地显示了中国政治民主化严重困难之所在，显示了切实培育实现政治民主化的社会基础和物质基础，极为认真地对待操作性层次中的各种问题，对于真正推动人自身的解放和发展是多么重要。事实也表明，政治保守主义常常是对幻想高度政治民主可以一蹴而就的政治浪漫主义的一种惩罚。中国政治民主化的道路是崎岖坎坷的，但是，如果因此而对在中国实现高度政治民主持悲观态度，却也大可不必。因为经过一个世纪前仆后继的不断努力，中国在建设民主政治方面毕竟已经取得了过去所不敢想象的可观成就，广大工人、农民、知识分子和其他民众在政治、经济、文化等方面正获得越来越多的民主权利，他们在管理经济、社会、文化和国家事务方面正实际地发挥越来越大的作用，这是一个不容否认的事实，尤其是近10多年来的进展，是有目共睹的。未来的路仍不会平坦，但是，中国人可以从先前的经验与教训中学得聪明一些，只要积极而又脚踏实地一步一个脚印地向前走去，少付一些代价，少摔一些跤，是完全有可能的。

（姜义华：复旦大学历史系　教授）

关于文化现状、道德重建的对话

李泽厚　王德胜

王德胜(以下为**王**):90年代以来,中国社会、中国文化的变革进程——从意识形态到人的现实文化行为有了很大发展。从一定意义上说,我们此时正处在一个文化急剧转型的过程中。对于这种变革、转型,我个人认为,它主要的刺激力就是经济上的因素,即市场经济的逐渐形成。经济的大变革也将带来一定程度的文化变革。这种文化变革在这几年里实际已经开始了,并且现在正成气势,整个中国社会,从知识分子到普通百姓,大家都共同感受着这种文化上的变革。那么,就中国经济变革的势头来看,您认为中国文化变革、转型的基本出发点及其前景是什么?

李泽厚(以下为**李**):我过去和现在都不想做预言家,也不想说"应该怎么样",我没这本事。我只觉得,现在可以用某种比较深刻的理论来论证"摸着石头过河"这句话:很多人批评它忽视理论,其实它恰恰可以是一种经验理论,我们可以把它与哈耶克的有些东西联系起来。哈耶克就反对过分相信理性、反对社会工程设计。我这两年在这一点上比较明确,即"乌托邦"的整体社会工程设计一定会导致灾难,相反,根据经验出发来不断修改、不断探索的前景,反而比较可靠。革命常常就是凭一种观念、一个理想、为达到一个目的而去作的整体社会工程设计。而现在,不要再搞那种庞大的社会工程设计了——当然,你要设计一个地区怎么样,比如这个地区的工厂怎么盖、房子怎么安排,等等,那是可以的——重要的是从几种具体的、比较实际的经验中,探索前进道路的多种可能性,不断地积累、反思、修改、前进。

可以联系经济问题来谈。当初提出"计划经济与市场调节相结合"作为方针的时候,我说应该倒过来,应该是"市场经济与计划调节相结合"。我不是搞经济学的,当时不敢多说,现在果然是倒过来了。倒过来之后,文化就可以在市场经济条件下得到真正的充分发展。在此,有"精英心态"的人不要感伤,过去的"风光时代"不可能再有,"英雄时代"应该过去,这非常正常。拿美国来说,最有名气的人不是学者,而是歌星、球王,社会上的人对学者知道得很少。在飞机航班上,白发苍苍的老教授坐三等舱,乳臭未干的小经理们却坐头等舱、二等舱,也是常见的事情。人们对此觉得很自然。这种现象说明,在现代化的高额消费社会中,商品价值统治着一切,毫不奇怪。

以前中国老百姓为什么那么关心政治,因为政治与他(她)的吃饭问题联系在一起;政策变了,就直接影响他(她)的吃饭,影响衣食住行。而现在,政治与老百姓的日常生活脱节开来,这不很好吗?老百姓不关心政治,也就是淡化了政治,政治变得与他(她)没有什么关系,这说明政治的控制力在减弱,而经济的控制力则越来越强。当然,现在经济还没有达到左右政治的地步,等到经济能左右政治,那将是更大的进步。一句话,还是要靠经济。现在有的人很悲哀,因为政治淡化了,他们无所作为了,"大批判"用不上了,写的文章没人看。这不很好吗?现在倒是要注意,怎样能够保持这个经济压倒一切的发展势头?

又例如社会秩序问题。在某种意义上,我主张集权,中央要有很大的权威,要有一个强有力的中央政府。假使地方权力太大,完全不听中央,那最后就必然是打内战,因为各个地方都有自己的利益,没有一个强有力的中央来调节、控制,地方利益冲突起来,那还得了;特别是,中国如此之大,地区差异如此突出,封建割据又有传统。正因为中国不是小国家,所以一失控就不得了——这里,所谓失控,一是失去对地方的控制,一是失去对治安的控制。在这方面,我的意见也许很保守,但我同"新权威主义"还是不同。说句玩

笑的话,“新权威主义”只能做,不能说;一说就把它固定化、合理化,就成了前进的障碍。“新权威主义”要把集权固定下来,我却认为还是要向民主制度过渡。但这种过渡不是靠激进口号,不是靠群众运动,而是要想办法使舆论逐步开放,使法律逐步健全,以此来日益监督、牵制、影响这个“权威”,即逐步实行真正的法治:因为没有法治谈不上民主,民主、自由都是一套复杂的系统。哈耶克写了一篇非常好的短文《真假个人主义》,很值得一谈。真正的自由主义并不是说每个人天生下来就是平等、自由的,不是什么“天赋人权”;恰恰相反,自由不是先验的,而是一种经验积累的产物,它要限定每个人的权利,规定每个人的义务。没有法治,那就是毛泽东搞的“大民主”了。怎么达到这个法治目标?这就是关键所在。我一直说,中国的民主之门不可能冲开,只能慢慢挤开,你一点,我一点,慢慢将大门挤开。你一冲的话,大门就关上了。这话我1986年在哈尔滨一次讲演会上就讲过,当时我讲得很具体。1986年比1976年就不同,就挤开了不少。因此不能性急,挤开一点,固定一点,把它制度化。所以我一直强调“形式”,形式就是要求以法律代政策,法律成为政治的核心。不是人事变动、政策好坏,而是执行法律、建立制度应成为政治和政治家的主要任务。这个法律、制度当然指的是现代民主制度和法律,包括如何保障能百分之百地执行宪法,如何完善民法、刑法等等,等等。

王:最近几年,中国的知识分子在这一点上也取得了一定的共识。大家重新冷静地反省自己的身份、角色以及所能起的作用,变得较为理智了。我觉得,这可能是践行一种真正有效的文化策略的开端,即在文化边缘发出平静深沉的声音。当然,这种文化策略的实施,是与80年代末的中国文化裂变相联系的。而90年代以来,中国知识分子努力在寻求一种新的文化策略,就是放弃激进的社会/政治批判话语,转而采取文化上的保守主义话语。不过,尽管策略改变了,但由于知识分子具有一种批判的天性,所以这种文化保守主义话语仍然隐喻了某种意识形态的企图。

李:我赞成你的看法,即政治激进主义在80年代末被推到了极端。当时我就不乐观,也很担心,结果果然如此。我认为损失很大。当然,它有两个好的结果:一个就是你刚才说的,它让人反省;这个反省不仅是反省80年代,而且是反省整个中国近代史。这就是为什么现在海外也好,海内也好,都在对政治激进主义进行再认识。这是以前所没有的。我的看法是,谭嗣同是近代激进主义的开头。以前我曾专门研究过谭嗣同,我当时对他是百分之百的肯定。现在来看,他所带来的负面效应也相当大,这一效应从谭嗣同影响到革命派,甚至可以说一直影响到现在。对于辛亥革命,我从"文革"起开始怀疑,但没有发表文章,海峡两岸都会反对。我认为,辛亥革命是搞糟了,是激进主义思潮的结果:清朝的确是已经腐朽的王朝,但在这个形式存在仍有很大意义,宁可慢慢来,通过当时立宪派所主张的改良来逼着它迈上现代化和"救亡"的道路;而一下子痛快地把它搞掉,反而糟了,必然军阀混战。所以,自辛亥革命以后,就是不断革命:"二次革命"、"护国、护法"、"大革命",最后就是1949年的革命,并且此后毛泽东还要不断革命。直到现在,"革命"还是一个好名词、褒词,而"改良"则成为一个贬词,现在应该把这个观念明确地倒过来:"革命"在中国并不一定是好事情。我觉得,通过80年代末的剧变,中国有了一个很好的反思对象,是改变话语的时候了。

另一点,从学术角度讲,也改变了话语。以前,从文风到对象都是大而无当、空空洞洞。我曾写出许多文章,主张搞微观研究、实证研究,甚至提倡学点儿平面几何、形式逻辑等。搞学问的人连逻辑都不讲,还讨论什么学问呢?总之,我觉得,80年代末以后,反省上述两点都很有好处。

但是以后怎么办?现在好像许多人都担心钻到"国故"堆里去了,或者完全变成商业化。当然,它们是问题,但仍然不必太担忧。像你所讲的,一部分知识分子由于"批判的天性",还在搞文化批判;但另一部分人不这样做,那也没有关系。大众文化不考虑文化

批判，唱卡拉 OK 的人根本不考虑要改变什么东西，但这种态度却反而能改变一些东西，这就是我前面所讲的，对正统体制、对政教合一的中心体制的有效的侵蚀和解构。

王：这正是一种潜移默化的力量。

李：对，静悄悄却强有力。当然，可以考虑导向问题，即怎样使这种大众文化发展下去。但这是另外一个问题了。

王：所谓"导向"，当然就是指人文导向。90 年代以来，随着大规模的经济变革，带来了中国文化的一种新的重建可能性。不可否认，从文化重建的核心上人文价值领域来看，现在存在很多人文价值/精神失落的现象，人们现在似乎很少谈论价值、理性，而完全沉浸到一种享乐主义的氛围中，关心现实利益甚于关心历史和未来。在这种情况下，当今中国文化所面临的，应当说是一个当代性的文化价值/精神重建任务。那么，我们究竟怎样来看待这一重建工作的方向呢？这种重建工作同当代中国人最现实的生存处境之间到底具有什么关系？这些问题总起来就归结到人文导向问题上了。

李：这是一个很大的问题，得分几层来讨论。第一，现在，西方是讲后现代，中国好像也有点儿"后现代"的味道。比如不要管什么价值、意义、本质，反对"本质主义"，管它什么意义不意义，现在活得好就是了；最真实的实在就是我当下、即刻的感受或享受，管它历史、价值干什么？那些都是没有什么关系的等等。记得好像是 Rihard Rorty 说过，取消哲学，最真实的哲学就是私人的情书，那才是最个体化的真实。这种所谓后现代观念，在现在的中国，有从客观上瓦解、解构正统意识形态的作用，这在上面已经讲过了。在西方没有这一问题，但西方也有"解构以后怎么办？"的问题。西方存在暴力、吸毒等等一大堆乱七八糟的东西，他们似乎越来越感到这样下去不行。中国还没有到那一步，但是应该看到这点。我们一方面要正视大众文化在当前的积极性、正面性的功能，充分肯定它；另一方面还是要想想人为什么活着等等有关意义、价值之类的

问题，虽然并不要求每个人都这样做——你讲没有意义，而我认为对这个问题还可以想一想，你不能说我没有这个权利、说我一定就不对；强加于所有的人以一个“没有意义”，那也不行吧?!

第二，也是我过去讲过的：要展望后现代的前景来处理现代问题。中国是正在进入现代化，西方是走出现代化，这里面有许多很具体的矛盾冲突，包括我刚才讲的问题：应该讨论它们在中国有什么意义？它在世界又是什么意义？以后怎么办？

第三，关于所谓“文化价值重建”。我的看法是，中国传统中，从古代一直到毛泽东，始终有一个中国式的“政教合一”的问题。这个问题至今似乎没有得到深入研究。简单说来，这种中国式的“政教合一”，即宗教、伦理、政治三合一，表现为一种泛道德主义。从儒家的“内圣外王之道”，到毛泽东的“学习雷锋运动”和“文化大革命”，都是如此。当年红卫兵就是非常纯洁地、高尚地、禁欲主义地进行大破坏的，其目标是一个道德主义的“新人新世界”。其实洪秀全也讲这个。“学习雷锋”就不仅是政治运动，它不也正是一种追求道德完善的运动吗？这种中国式的“政教合一”影响很大，应该解构，即把道德同政治分开来；解构之后再重建。不解构，不先把这些问题搞清楚，政治和道德永远纠缠在一起，会培养各种政治上的野心家和道德上的伪君子（林彪和某些左派不就是这样的吗?），阻碍现代民主和真正道德的建立。而解构并且搞清楚了以后，反而能够各得其所——既要民主的政治，又要个人的道德。

李：我现在有这么个观点，即道德可分为两种，且两种都需要：一种宗教性道德，一种是社会性道德。以前伦理学好像没有这么谈过。这牵涉到伦理学史上的一个大问题，亦即道德到底是绝对的还是相对的。康德、摩尔认为道德是绝对的，有一种先验的、普遍必然的、大家都必须遵循的道德。另一种说法如黑格尔、马克思、孔德的实证主义以及现代许多伦理学都认为，道德被社会环境、条件所决定，是相对的，没有一种绝对的、普遍必然的道德标准；各个民族、时代、社会各有其道德，你不能说哪个好、哪个差。

这是伦理学很基本的但又是很复杂的问题，这里不能详说。所谓“宗教性道德”，亦即所谓先验的或普遍必然的、放之四海而皆准的道德，它经常与一定的信仰、理想有关。实际上，这种道德所谓的“先验”、“上帝”，其实质是指人类总体的存在（康德所具体举出的如不说谎、不自杀、实现一己之才能和帮助别人等“先验”道德的形式原则，其实正是如此）。这个“人类总体”不是一时一地的群体；而所谓“社会性道德”，是指受一定环境、条件、时间、空间以及不同的民族背景、风俗习惯、经济条件变化所决定的那种道德。这两种道德经常是交融混合、交叉在一起，有时前（后）者以后（前）者形式出现，但两者又仍有区别，有时且有矛盾冲突。

我举过一个例子：失火了，一个大科学家牺牲自己去救出一个老朽，这是为了人类总体生存的原则而牺牲自己。这就是康德所谓必须服从的“至上命令”，因为在整个人类（包括过去、现在、未来）面前，正如在上帝面前一样，任何个体、任何个体的功业，包括爱因斯坦在内，也都渺不足道；为这“人类总体”而牺牲自己，这种道德极其崇高，是宗教性道德。但是你不可能要求每个人都这样做；你可以喊人救火，可以去取水救人，但你不一定非要牺牲自己去救他，那也是道德的，这是社会性道德。包括消防队员为救人而牺牲，也是这种社会性道德，因为这是他的职责所在。现在很发达的各种职业伦理学，都属于申述这种社会性道德。但你不去救火，反而幸灾乐祸，人家烧死了，你却拍手称快，这就是不道德了，不过也并不违法，法律不会来过问你。但如果你趁火打劫，这就不是道德不道德的问题，而是违法了。道德有很多不同的层次，道德和法律之间也有很大差别。社会性道德与政治、法律关系密切，经济要求社会成员遵循；宗教性道德则常是个体的终极关怀所在，是对自己生命意义的一种寄托，因人而异，个人觉得这样做心安理得，觉得值得牺牲自己来这样做；但不能要求每个人都这样，更不能由政府来宣传或推行。

有了这样的区分以后，问题可能会清楚一些。例如，随着社会

的发展，道德观念也在变化；变化的正是社会性道德。今天，大家承认并爱说“时间就是金钱”、“恭喜发财”，这说明赚钱并非不道德；但这在过去便会感到刺耳，在毛泽东时代恐怕要挨批判，当年农村不就批判过“发家致富”吗？而现在，你耽误人家的时间就是损害了人家的财富和利益，你得尊重人家的各种个人利益和私有权利。这就是社会性道德的变化。但这还不是宗教性道德；宗教性道德宣传的是个人牺牲自己以提升到更高的精神境界。把这两种道德区分以后，两方面都能得到适当的发展，就不会纠缠不清了。这个问题当然非常复杂，这里我只能简单提一下而已。

我认为，对中国文化的价值重建问题，可以从这个角度去把握。因为中国传统文化的价值观念的核心是伦理学，所谓“三纲五伦”，它既是宗教性的，又是社会性的，混合纠缠在一起。如今，把两者分开，有些人做不到那“一不怕苦，二不怕死”的牺牲精神即宗教性道德，那没有关系，做一个守法的国民便很好；守法能够培养出道德感。比如在美国，半夜开车遇着红灯，路上根本没有人，驾车人仍自动停车。这种行为虽然还不算社会性道德，但已是接近于社会性道德的一种法律意识，社会性道德可以在这种法律意识基础上培养起来，逐渐变成人对于自己的意识要求，以至“下意识”的“良知”、良心。至于宗教性道德，在西方就是宗教，它宣传牺牲自己来爱别人，甚至爱敌如友，等等。在中国，我觉得也可以培养这种宗教性道德。而且中国有一个好的地方：简单说来，西方的宗教性道德是因为上帝教你爱人，你才去做，你是在服从上帝的旨意；中国没有“上帝”，“爱人”，本身就是一种“绝对命令”（孔子的仁学），是你的安身立命、终极关怀、人生意义之所在。人是要追求人生意义的，但许多人不追求也没有关系，只要你遵守法律，能进入社会性道德这个层次，也就够了。我觉得，学术界可以把这些问题多作些分析，这样，所谓中国文化的重建也就可能清楚一些了。

要避免两种倾向，一种是用中国旧有道德、旧有文化价值观念来统领当下的社会，那已经不行了。另一种倾向就是根本不追求

宗教性道德，甚至社会性道德也不要，那就会出现美国怕发生的某些情况，比如儿子开枪把父母亲打死，父母把儿女饿死，等等。这连最起码的社会性道德都没有了。因为社会性道德至少要求父母有抚养儿女的义务。我现在提出一个想法——在国外已讲过，但在国内还没有讲过——回到"天、地、国、新、师"传统。这里，改原来的"君"为现在的"国"很重要，"君"是一个具体的君主、政府，"君师合一"亦即政教合一，社会性道德与宗教性道德混在一起。而我所说的"国"不是政府，也不是政体，而是"家园"、"家国"，是 Country，不是 State。中国人经常用"家国"，就是指乡土。"亲"不仅仅指父亲、亲人，可以扩而广之。"师"当然也不单是老师，还包括朋友等。这个"天、地、国、亲、师"可以作为一种人生的意义寄托之所在。在我最近所写的《哲学探寻录》一文的最后一节，我提出人的本体是"情感本体"，情感作为人的归宿，但这个"本体"又恰恰是没有本体；也就是说，以前一切本体，不管是"理"也好，"心"、"性"也好，或者西方的"理性"、"存在"也好，都是构造一个东西来统治着你，即所谓权力——知识结构。但假如以"情感"为本体的话，由于情感是分散的，不可能以一种情感来统治一切，所以恰恰是这种广泛性的"情感"——对"天、地、国、新、师"，即对自然和人际的和谐认同的种种情感——可以构成某种人生的归宿和最后的实在。在海德格尔、德里达等人之后，再来构建形而上学的本体，似乎不大可能，也不必要。但人又总还是要追求归宿。归宿在哪里呢？归宿到人际的关系中、人与自然的关系中，也就是归宿在我所讲的"天、地、国、亲、师"里，不也很好吗？这完全是一种情感的归宿，而不是政治的、社会的，甚至也不是思想的。

王：您刚才提出的观点，实际是把传统与当代人文精神的关系重新整理了一遍。最近几年，国内学者在讨论文化重建问题、人文导向问题时，有些人主张，对人文价值的关怀应该分层，区分出终极关怀和现实关怀两个层次。其中终极关怀可以理解为追求人的全面的、完善的发展，追求人的自由天性的实现，现实关怀则是针

对了具体的、现实的人的生存处境。我觉得，您对道德的这种分层，可以直接引申到价值关怀的分层问题上来。

我个人曾经认为，对于文化重建问题，在解构主义之后，如果再去要求建立一套纯粹的规范性话语，是行不通的，也是不现实的。相反，规范性话语应当转向一种自觉性的话语，道德也好，精神价值的确立也好，它应该由知识分子所赋予、规定的某种东西，变成每个人自觉地建设起来的东西。就像您所说的"宗教性道德"，它就只能靠自觉、靠每个人都有的那种自觉的天性来确立，而不是靠规范、强制所能确立的。

李：包括现在的新儒家，就是想搞成这样一种规范性的东西，让大家都来服从。这就变成"权力——知识"结构。我们恰恰就是要从中解脱出来——美学在这方面倒是能做许多事情的。

当然，道德并非美学。但在整个社会日趋商业化的过程中，人际关系变得日益淡薄。怎么样才能够保持人情味？能不能提升到理论层次上来探究一下人际温暖问题？这与美学便有关系了。这种人际感情如果保存下来，对于后现代也好，对于现代化过程也好，都能够起一种制衡作用。我认为文学艺术的价值就在这里，文艺作品为什么能永恒？再伟大的科学著作，只要时代一过，便没人读；但文学艺术的名作为什么永远吸引人呢？所以我讲的"情感本性"、"塑造心灵"等，都是指这个方面，即对人生意义、对安身立命、对终极关怀的追求，从而不断使人的情感丰富。这样，人就不满足于仅仅赚钱了（当然不能规定每个人都这么做，它只能是一种引导而已）。借用康德的词语：宗教性道德是一种范导原理（regulative principle），社会性道德则是建构原理（constructive principle）。

（李泽厚：中国社会科学院哲学所　研究员
王德胜：首都师范大学中文系　教授）

中国近代史几个问题评价的再评价

李锦全

目前的“国学”讨论以及前此的“文化热”均涉及到对中国近代史的几个问题的评价，例如对辛亥革命的否定性意见（与此相对应地对清王朝这个“形式”的肯定看法），对西方殖民主义的盲目推崇，等等，一时间竟被一些人所“认同”。我认为对这些评价应进行再评价，以还原历史的本来面目。

一

马克思主义认为研究分析问题，应该是历史的具体的。但现在有的人不这样看，结果把问题的讨论带入误区。

比如，有文章讨论岭南近代文化问题。认为近代中国，惟一正确的救国道德是以开放的心态，学习西方的先进文化，改革宗法专制制度；发展经济，实现民富国强的目标，这是反抗外来侵略，捍卫国家独立的最有效的途径。其实，从历史上看，这是不可能的。试问在当时清专制王朝的统治下，掌权的封建贵族，能自动去改革宗法专制制度吗？当时一些忠君爱国之士，确曾寄希望于清朝政府能够变法图强，如康有为发动的戊戌（1898 年）维新运动就是一例，但事实证明这场变法是失败了，以慈禧为首的封建政权，为要维护其专制统治，连君主立宪制度也不能接受，却采取对外投降对内镇压的政策，怎么会自行改革宗法专制制度呢？

关于晚清政府能不能自行改革，孙中山是最合适的历史见证人。孙中山领导辛亥革命亦不是开始就要推翻清朝政府，如他在

香港学医期间，很关心国内情况，对现状有所不满，但仍想用实业救国和教育救国的方法，“以期用世”。1890年他曾写信给香山家乡的郑藻如，提出振兴农桑，禁绝鸦片和普及教育等三项建议，要求在地方上逐步推行。1894年他还和陆皓东到天津上书给李鸿章，提出要人尽其才、地尽其利、物尽其用、货畅其流四大改革纲领，以求达到民富国强的目的。孙中山这些建议当然是对的，他要求充分发展社会生产力，改善人民的物质生活与文化生活，是代表广大群众的利益提出要求。但问题是清朝统治者能否接受这些建议，事实证明上书是徒劳的。

孙中山向李鸿章上书时，思想上已准备有两手：一方面是当时还是有“求知于当道”的愿望，并要求李鸿章能“玉成其事”，似乎对朝廷还未完全绝望。不过也作了第二手的准备，一旦上书无效，1894年11月即组成兴中会，以“振兴中华挽救危局”为宗旨，并积极准备反清的武装起义。这种变化是他对清朝政权认识逐步深化的结果。

孙中山指出：“自义和团战争以来，许多人为满清政府偶尔发布的改革诏旨所迷诱，便相信那个政府已开始看到时代的征兆，其本身已开始改革以便使国家进步；他们不知道，那些诏旨只不过是专门用以缓和民众骚动情绪的具文而已。由满洲人来将国家加以改革，那是决不可能的，因为改革意味着给他们以损害。实行改革，那他们就会被中国人民所吞没，就会丧失他们现在所享受的各种特权。①”

孙中山为要证明对当时的封建政权非推翻不可，他还指出：“在满清260年的统治之下，我们遭受无数的虐待。②”他列举一些事实之后还说：“虽然有这么多的痛苦，但我们曾用了一切方法以求与他们和好相安，结果却是徒劳无效。在这种情况之下，我们中

① 《孙中山选集》上卷，59页。
② 同上，60页。

国人民为了解除自己的痛苦，为了普遍地奠定远东与世界和平，业已下定决心，采取适当的手段以求达到那些目标，可用和平手段时即用和平手段，必须用强力时即以强力临之”①。

孙中山这番议论，可以说是摆事实，讲道理，绝非感情冲动和意气用事，而是冷静的理性分析。他是由表及里，通过多种具体事例来深刻揭露清朝封建政权的阶级本质的，他指出：“由满洲人来将国家加以改革，那是绝对不可能的。”还说：“我们曾用了一切方法以求与他们和好相安，结果却是徒劳无效。”表明寄希望于清朝政府的改革是不可能的。

二

在鸦片战争以前，一般认为中国是闭关自守的。由于这次战争的失败，《南京条约》规定，清政府将“沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海等五处港口贸易通商②”。这可以说是一“开放”，但这是在不平等条约之下丧失主权的开放。我们现在的开放，正是在借鉴了近代史的反面教训才获得成功的。1993 年 11 月 2 日，江泽民同志在学习《邓小平文选》第三卷报告会上的讲话中指出：邓小平同志强调一定要实行对外开放，不要把自己孤立起来，搞成封闭的国家；同时又强调一定要坚持独立自主，自力更生，把国家的主权和安全放在第一位。他还引用小平同志的话：“任何外国不要指望中国做他们的附庸，不要指望中国会吞下损害我国利益的苦果。”据此他强调说：我们必须紧紧抓住邓小平同志反复强调的爱国主义精神，深刻领会关于民族自尊心、民族自信心和民族自豪感的重要论述，关于维护国权、国格的重要论述，关于用中国的历史教育青年、教育人民的重要论述。任何时候都要维护我国的独立自主，

① 同前页注①，60～61 页。
② 《对外条约汇编》，5 页。

不信邪，不怕压，不怕威胁，百折不挠地把我们的伟大民族振兴起来。”

晚清时美国曾提出要中国“门户开放，机会均等”。现在国外就有人说，当时中国所以免被列强瓜分，是美国提出“门户开放”救了中国。其实当时英、法、日、俄、德等国，确是在华划分了势力范围。美国大概没有占到地盘，所以要求开放门户，以使在华的利益均等。这一点也是孙中山看得非常清楚的。他认为，不过是“瓜分之说，变为共管，易言之，武力之掠夺，变为经济之压迫而已，其结果足使中国民族失其独立与自由则一也”①。

孙中山提倡民族主义以对付外来侵略。他说：“盖民族主义，对于任何阶级，其意义皆不外免除帝国主义之侵略。其在实业界，苟无民族主义，则列强之经济的压迫，致自国生产永无发展之可能。其在劳动界，苟无民族主义，则依附帝国主义而生存及国内外之资本家，足以蚀其生命而有余。故民族解放之斗争，对于多数之民众，其目标皆不外反帝国主义而已。②”这是孙中山坚持反帝思想的明确表述。毛泽东同志说：“中国反帝反封建的资产阶级民主革命，正规地说起来，是从孙中山先生开始的。③”反帝反封建和反霸权主义反侵略在今日的开放中也是理所当然的。

三

前些年国内学术界研究历史，不提近代史的反面教训和改革开放的现代经验，反而抓住一些表面现象，责怪革命不对，大讲改良，这可以说在研究方法上也是一种错位，把是非弄颠倒了。

最近有人说：“我认为，辛亥革命是搞糟了，是激进主义思潮的结果。清朝的确是已经腐朽的王朝，但是这个形式存在有很大意

① 《孙中山选集》下卷，525页。
② 同上。
③ 《毛泽东选集》第2卷，527页。

义，宁可慢慢来，通过当日立宪派所主张的改良来逼着它迈上现代化和'救亡'的道路；而一下子痛快地把它搞掉，反而糟了，必然军阀混战。所以，自辛亥革命以后，就是不断革命：'二次革命'，'护国、护法'，'大革命'，最后就是1949年的革命，并且此后毛泽东还要不断革命。直到现在，'革命'还是一个好名词、褒词，而'改良'则成为一个贬词，现在应该把这个观念明确地倒过来：'革命'在中国并不一定是好事情。"①

这里否定辛亥革命，理由无非有两条。第一，清王朝虽然腐朽，但它的存在有稳定社会的作用，所以要由当时的立宪派慢慢迫使它走上现代化和"救亡"的道路。第二、由于痛快地搞掉清朝，必然军阀混战和后来的不断革命。即是说革命必然带来社会动乱。这两点理由能否成立，下面作点分析。

第一、当时立宪派能否逼使清王朝走上现代化和"救亡"的道路，这不是有没有可能的问题，因为历史已经作了结论。日本明治维新与中国的戊戌变法是同一种性质的君主立宪运动，但结果成败不同，用当事人梁启超的话说，谓"日本变法，则先变其本；中国变法，则务其末，是以事虽同而效乃大异也"。所以事同而效异，这是由于中日两国国情的不同，也可以说由于变法一方力量不占优势。有的文章虽然肯定"由开明帝王和士大夫推动的同(治)光(绪)中兴乃是当时历史条件下进行现代化努力的正确选择"，但所以"未能成为现实，则是因为这种与道合一的力量在当时政治权力结构中没有取得优势"。② 另有篇文章，虽是肯定曾国藩等"富有生机的汉族地主阶级掌握了实权，这对中国近代化的起动具有重大意义"，但也不得不敷衍一下："他维护的封建制度退出历史舞台已在逻辑之中"，"社会改良因面成了死路一条，中国的近代化只有走一条政权更替、战争频仍的社会革命道路"。③ 这两篇文章的作

① 《关于文化现状、道德重建的对话》，《东方》1994年第5、6期。
② 《中体西用：启蒙与救亡之外》，《原道》第1辑。
③ 《无本者竭，有本者昌》，《原道》第1辑。

者本是赞成改良的，但也认识到这种力量不占优势，因而此路不通，而封建制度也不能不退出历史舞台，中国近代化只有走他们不喜欢的革命之路。由此可见，只能用革命手段推翻清王朝，不能寄希望于立宪派的改良，这不是人们愿不愿意的问题，而是由当时国情即客观形势所决定。今天还有人要保清朝而否定辛亥革命，既无事实根据，道理上也说不通，只能是主观主义思想的大暴露。

第二，辛亥革命是否必然带来军阀混战？这个问题比较复杂。辛亥革命虽然推翻了清王朝，但用孙中山的话说是"革命尚未成功"。由于大野心家袁世凯趁清帝退位之机篡压了国家权力，先是迫孙中山让位当了总统，继而公然复辟做皇帝，这就当然会引起主张民主革命人士的反对，"二次革命"、"护国、护法"就是在这种情况下掀起的讨袁运动。从成功的一面来说是粉碎了袁世凯的皇帝梦；但不足的地方可能由于力量对比的关系，没有能扫除多数属于袁氏旧部即北洋军阀的势力。孙中山有鉴于此，认识到革命不能没有强大的武装，他筹建黄埔军校，培养革命军事人才，并实行国共合作，大革命北伐，从而取得扫除军阀促进国内统一的胜利。

孙中山逝世后，打着总理信徒招牌的蒋介石背叛了革命，实行法西斯独裁。特别在抗日战争胜利后，更是排除异己，要想独占人民的胜利果实。在国共谈判中共产党一方作了很大的让步，表达出要求实现和平民主建国的诚意，但国民党方面却一意孤行，撕毁协议，悍然向解放区进攻，蓄意发动内战，终于出现 1949 年的革命，蒋介石被赶出大陆。这事又能怪谁呢？经过 1949 年的革命后，建立了中华人民共和国，建国后工作虽然也有失误，但从总体上看我国在世界已经成为一个独立强大的国家。那么 1949 年的革命为什么就不是好事情呢？至于文化大革命可以说不是好事情，这是由于毛泽东对当时形势估计错误造成的。他认为党内有大量走资派，因而过分夸大两个阶级、两条路线的斗争。总之，对于革命的历史作用要具体分析，随便将"革命"从褒词倒过来成为贬词，并不是严肃的治学态度。从研究方法说，则表现为思想认识

上的片面性。

四

鸦片战争岭南首当其冲，战后不平等条约的订立，岭南也深受其害，人们心态上不平衡及情绪化的余波仍然存在，这应该是不奇怪的，如广州人民反入城斗争就是这方面的表现。对此，誉之者赞为爱国精神，毁之者斥为排外情绪，其实这是大有区别的，看评论者站在哪方面说话罢了。

前几年广州有个大学生就说过：鸦片战争时三元里抗英是干了蠢事，因为当时英国是先进的资本主义国家，中国是落后的封建王朝，人家进来应该欢迎，何必抵抗呢？与此相联系，广州人反入城斗争是否也是干了蠢事呢？也可能有这种看法。有的文章认为：反入城斗争使广州在五口对外贸易中所形成的一些优势逐渐消失。还说，岭南这个曾是中国惟一内外交通的孔道不但没有成为现代化赖以起步的基地，反让排外情绪占了上风，这是历史大转折关头难以挽回的迟滞的失误。该文还说到从鸦片战争结束至太平天国覆灭、洋务运动兴起的20多年中，岭南文化显示出难以想象的封闭性，给广东乃至全国带来灾难性的后果。在此期间，中国存在着实现现代化的机会，但都令人痛心地成了过眼烟云。言下之意，当时中国实现现代化的机会由于反入城斗争而断送了。

对这个问题我有点儿质疑。第一、广州人反入城斗争是否就是岭南文化显示出难以想象的封闭性和排他性？我认为，当时广州人的心理还是要维护国家的主权。其实我们现在对外开放，外国人进来从事商贸或其他活动，亦要遵守规定，不能任意自作主张。至于当时能否让外国人进城，据陈恭禄的解释说："其时五口开港，中英南京条约载明其为港口，并未提及外人住于城中，港口指江河之口而言，条约未许缔约国人入城也。而上海、宁波等相继许外人入城，英国政府曲解条约，谓当入城，粤人独持异议，拒其进

入广州。[①]”有文章说:通商口岸不准外国人进城,在法理上没有根据。既然条约没有规定,准与不准应该协商议定,因为这两方都没有法理根据。而且当时不让外国人进广州城,即使属排外情绪也是政治性的,以此联系到整个岭南文化的封闭性,甚至成为当时抗拒西学东渐的逆流,未免有点儿言过其实吧!

第二、关于外国人入广州城与现代化的关系。按照上面所举出的文章的说法,广州反入城斗争使中国断送了现代化的机会,那么反过来,当时如果欢迎外国人入城,是否就像某个大学生所说,先进的资本主义列强,就能帮助中国实现现代化呢?其实当时五口通商拒绝外国人入城的只有广州,其他都不禁止,那么这几个“开放”城市为什么没有先行实现现代化呢?把断送现代化的罪名归咎于广州人和岭南文化的封闭性,似乎也不那么公平吧!

前些时候宣讲近代史,听说讲到鸦片战争失败将香港割让给英国时,有个小青年说,当时为什么不把广州也割让给英国,如果这样做,广州今天也像香港那样繁荣了。小青年是对历史无知,但这里也隐含一种观点,就是要先当殖民地,然后容易现代化。近来由于所谓亚洲四小龙经济上的起飞,而新加坡、香港、台湾、南韩原来都是殖民地,所以也会产生不当殖民地就难以现代化的思想。不过,以丧失国家主权的殖民地化来换取现代化,恐怕是我们所不能接受的。

要说对外开放,就能够发展经济,实现民富国强的目标,在研究方法上,也要分清是什么时代、什么性质的开放。在半殖民地半封建社会的晚清时代,在不平等条约束缚下的开放,我看是难以救中国的。在解放前提倡教育救国和实业救国的人是不少的,并且也曾经实践过,但效果并不理想。正如孙中山说的:“其在实业界,苟无民族主义,则列强之经济的压迫,致自国生产永无发展之可

① 陈恭禄《中国近代史》上卷,93页。

能[①]。”民族主义就是指维护民族独立的国家主权，在列强经济压迫下，梁漱溟也看到中国要想独立发展经济已是此路不通。他说：“这世界上俱是工商业先进国，拼命竞争，有你无我。我们工商业兴发之机早已被堵塞严严的不得透一口气。这不是愿步他们后尘或不愿的问题，而是欲步不能了”[②]。至于说学习西方先进文化，旧中国的人也并非没有去学，毛泽东同时有段话就说得非常清楚：“自从1840年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方找寻真理的一派人物。那时，求进步的中国人，只要是西方的新道理，什么书也看。……我自己在青年时期，学的也是这些东西，这些是西方资产阶级民主主义的文化，即所谓新学，包括那时的社会学说和自然科学，和中国封建主义的文化即所谓旧学是对立的。学了这些新学的人们，在很长的时期内产生了一种信心，认为这些很可以救中国……要救国，只有维新，要维新，只有学外国。那时的外国只有西方资本主义国家是进步的，它们成功地建设了资产阶级的现代国家。日本人向西方学习有成效，中国人也想向日本人学……这就是19世纪40年代至20世纪初期中国人学习外国的情形。[③]”

依上所述，中国人学习西方的效果如何呢？毛泽东同志接着说：“帝国主义的侵略打破了中国人学西方的迷梦。很奇怪，为什么先生老是侵略学生呢？中国人向西方学得很不少，但是行不通，理想总是不能实现。[④]”历史事实证明，只要不改变半殖民地半封建的屈辱地位，中国人即使以开放的心态去学习西方的先进文化，也是救不了中国的。

（李锦全：中山大学哲学系　教授）

① 《孙中山选集》下册，525页。
② 《中国民族自救运动之最后觉悟》，238页。
③ 《毛泽东选集》（合订本），1358～1359页。
④ 同上。

谁应当对辛亥革命负责?

——与李泽厚先生商榷

陈小雅

最近,读到《东方》1994年第五期上的李泽厚与王德胜《关于文化现状、道德重建的对话》。在文中,李泽厚先生从思想建设的角度,对近现代以来"激进主义"的思潮进行了反思,并把辛亥革命与现代极左思潮进行了串连,提出戊戌烈士谭嗣同应对这种思潮负有责任。根据我所了解的情况,这种观点确是他于1989年年初就率先提出来的。进入90年代以后,一批中青年政治学、社会学、经济学者则在私下的讨论中,也从不同的角度与之不谋而合。他们的主要论点大致如下:

(1)认为辛亥革命给社会造成的破坏大于建设,延缓了中国现代化建设的发展进程。当初如若避免这场革命,中国很可能已成为当今世界头号强国。论者认为,凡以"大革命"形式实现从传统社会向现代社会转变的国家,均不能保持"一等强国"的地位,在转型过程中,往往动乱频仍,国无宁日,如法国和中国;而凡通过改革转入现代化轨道的国家,则能保持一种较为稳定的发展势头,如英、德、日等国。

(2)辛亥革命式的暴力革命传统,是一种前现代化类型的旧式政治行为模式。它的最大弊害在于,扫荡已有的社会积累:一方面,打断了社会阶层的必要发育过程,另一方面则耗费了社会仅有的剩余财富。而这些,正是一个社会进行现代化建设的重要条件。

(3)由于一个"后发外生型"的国家建设现代化不是自发的过程,所以它需要进行高度的社会动员,而高度的动员只有高度的权威才能实现,但辛亥革命打倒了皇帝,又没有创造出"新权威",中

国此后的种种政治危机和社会危机都可以归结为“权威危机”。袁世凯、蒋介石的出现,与社会的这一需要不无联系。

笔者认为,李先生等上述观点的出现,是近年来思想“保守主义”思潮的一个典型事例。它对于学术的发展和现阶段我们民族的精神建设,是有深远的历史意义的。但是,单就辛亥革命的问题来说,它们还存在一些与常识相悖的问题。

辛亥革命是“三道合一”、“四极动员”的产物

从理论上讲,一场革命是否可以避免,存在着两个层次的问题。

一是宏观层次,即是造成这次革命的世界环境与“大气候”问题。对此,以往的近代史研究已经提供了充足的论据,证明发生在中国的辛亥革命,是整个世界民族与民主革命的一个环节,是人类历史上从传统生活方式转向现代的一个部分。一般来说,如果一场革命具有这样一种背景的话,它不论以什么形式出现,通常是人力所无法“避免”的。但尽管如此,人们也可以根据各自的价值取向,表现出某种“能动性”,一是人们是否能极早地认识形势,在顺应历史大潮时,保持行为的自主性;二是选择对未来社会发展损失最小与滞后效应最轻的革命方式。具体来说,如果在辛亥革命的酝酿期或是革命爆发的“临界点”到来时,握有政治主动权的一方(这一般是政府)能作出积极的真正改革,那么,一场使社会由传统向现代转变的革命会发生,但很可能不会以人类本性和社会理性最不堪承受的形式出现。从而收革命之“善果”,避革命之“恶果”。

二是技术层次,即是组成这次革命的各个因素和各个环节的控制方面的问题。

这里,我们首先遇到的是,究竟什么是辛亥革命的问题。当我们考察“避免论”者对于辛亥革命的评判时,我们发现,他们心目中的这场革命,仍然是60年代中学教科书灌输的观点。在他们心目

中，辛亥革命是民主革命的先行者孙中山领导的革命党所发动的一场推翻“封建帝制”的暴力革命。这次革命的结果，是资产阶级成功地从“封建地主阶级”手中夺得了政权，建立了资产阶级共和国。只是由于资产阶级的软弱性，他们将政权拱手让给了袁世凯。辛亥革命又转而失败。这与近代史专业研究者的认识，是有相当差距的。

实际上辛亥革命的情况要复杂得多。从运动发生、形成的事实看，它的参加者并非一种单纯的力量；运动自始至终没有形成一个统一的、有效的权力核心；它的发动，是革命党“计划外”的偶然事故所致，革命党把取得的部分权力交给袁世凯，是因为袁的政治谋略直接造成了清帝国的倒台。他不仅始终操有对革命党占优势的军力，并且为一时之舆论所归。在体现革命的“暴力”性质方面，除了全国性的动乱之外，辛亥革命甚至没有发生一件类似巴黎人民攻占巴士底狱或起义者攻战冬宫的象征性事件，战争只是在局部进行，并且规模也很小。

笔者认为，辛亥革命，准确地说，是以革命党人长期倡导的武装斗争为揭橥，由社会上各种反清势力（包括统治阶级中下层的汉族官绅与军人）的运动组成的，以推翻满清贵族极少数人的狭隘专制统治为目标的，一场兼有武力与谈判、斗争与妥协的革命。从革命的发动来看，它实际上是“三道合一”、“四极动员”的结果。所谓“三道”，一是革命党人长达 10 余年的武装起义，二是立宪派发起的“压力”活动——请开国会运动，三是地方民族资产阶级的收回利权运动；所谓“四极”，即会党、新知识界、中下层官绅与新军等四种社会力量。这场革命的最终成果——清帝退位，一半得之于地方独立，一半得之于中央政变。它的发动是出乎革命党人意料的；它的过程是不受革命党人控制的；它的结果，也是革命党人始料不及的。在这场革命中，由中小知识分子组成的革命党人拥有的是宣传与号召舆论的能力，会党拥有凝聚与网罗社会下层无组织力量的能力，立宪党人拥有基层政权的管理能力与控制地方局势的

财力，而北洋军阀，才控制着左右全局的军事实力。

正因为辛亥革命具有如此复杂的面目和性质，因此，即使它不存在前述所谓"大气候"之类的背景，即便它完全是一种主观努力的结果，从技术层次上说，它的"避免"问题，也是非常复杂的。如果要"追究责任"的话，任何一方面都没有完整的权力，来单独承受它的全部后果。

既然如此，所谓"避免"的问题是否完全没有讨论的必要了呢？当然不是，笔者认为，只有分清问题的层次，才能落实责任的所在；只有以事实清楚为前提的分析，才有科学的分析；以科学分析为前提的评判，才有实际的意义，现实和未来才有可能真正从历史中汲取营养。

辛亥革命的第一责任者
——清政府的政策失误

辛亥革命一旦发动，就如"十月怀胎"进入了"一朝分娩"——不可逆的过程。除非胎死腹中，不管你愿不愿意，他总之是要来到这个世间，并要按照自己的意志行事的。所以，我们说，一场革命运动，一旦越过自己发展的临界点，是很难谈控制的。

但是，正如历史所昭告我们的，革命，并非在任何时候、任何条件下，都是无可避免的。古今中外，抹煞革命是不会有满意结果的，但以改良促进社会矛盾转化，以改革主动解决尖锐化的社会问题，达到革命的效果，而避免伴随革命而来的动乱的事例，则大量有之。这就是说，在革命发动以前，在一个有行政效率的发育成熟的社会中，握有对未发事件的主动权的，只有一种力量，就是政府。政府的政策，即政府对社会矛盾作出的反应如何，直接决定着矛盾的走向与双方对峙的性质。下面，我们将看到，清王朝的政策，与王朝后期酿成的政治与社会危机直接有关。

只要略为考察一下加入革命的"四极"是如何形成的，这一点

就十分清楚了：

构成辛亥革命一支重要力量的会党，是明亡之际满汉民族矛盾的产物。当时，满清人主中原制造的“扬州十日”、“嘉定三屠”及类似血腥事件，在汉族人民中留下了深刻的心理创伤。这是清朝会党成为准政治组织，并获得发展的历史依据。鸦片战争爆发后，外国商品经济侵入，中国的旧有社会进一步解体，流民激增，这种“逐商品经济的余润而居”的会党于是也获得空前的发展机会。太平天国失败以后，他们的势力渗入新军。按照孙中山的描述，甚至达到了控制新军的程度。从组织联络功能来看，它的效率已经超过了清朝的地方政府甚至军队。如果清政府能够在较早的时候，结束狭隘的少数民族专政，这股力量即使不能完全瓦解，也不至酿成大祸。但清廷没有表现出这种历史主动性，相反在革命已近燃眉之际，还假借“立宪”之名，成立了清一色的“皇族内阁”欺骗舆论，这无疑是对仇满的社会势力火上浇油的举措。

辛亥革命的另一支重要力量，是新式的知识分子和社会精英。他们本是清政府洋务运动和开放政策的产物，如派留学生、组织翻译西书、开新学堂等。清廷采取这些政策，原本是为挽救大清帝国的命运，借法自强，制造“中兴”。但是，由于清廷在这时并没有相应地扩大政权基础，采取广泛地吸纳社会优秀人才的措施，而是频于内争，造成威信急剧流失，使上述改革措施造就的社会新生力量，迅速地产生离心倾向。当革命的历史任务已经提出，革命的社会力量正在聚集之时，清政府却把这些原来聚集在洋务派周围，或是对皇权寄托希望的新知识界领袖排出“体制外”，迫使他们与社会下层原有的异己力量结合，并送去了革命的纲领和领袖。假使当初孙中山没有离开李鸿章，康有为、谭嗣同没有离开光绪，不仅民间革命力量难成气候，就是李泽厚先生所设想的帝国不经大的阵痛，实现向现代的“平滑过渡”也不是没有可能。但不幸的是，清政府在斤斤计较内部派系之间的权力得失时，给革命和动乱创造了机会，为自己找到了“掘墓人”。

同样，辛亥革命的另外两支重要力量——民族资产阶级和新军，都是清政府改革的产物。值得一提的是，辛亥革命的导火索“四川保路运动”，是民族资产阶级“收回利权运动”的继续。考其来由，一方面是国内民族资本的发展与（通过清政府“宁赠友邦，勿施家奴”的政策实现和保障的）列强的在华利益的冲突；另一方面，也是直接触发的原因，乃是清廷将“下放”给地方官绅自办铁路的权益，重新收归国有的“整治”政策。这种“与民争利”的嫌隙所激发的保护自身权益的斗争，有时比捍卫一个空头理想而作出的反应，要坚决得多，甚至激烈得多。

鉴于以上理由，笔者认为，辛亥革命这个“多级火箭”的发射，是清政府亲手点燃的。当它把运动推向一个新的层次之后，便理所当然地失去了对它的控制。这与李泽厚先生所说的“激进主义”，似乎是没有太多联系的。

辛亥革命的第二责任者——专制制度的宿疾与调节功能的丧失

满清政府的腐败、僵化，及政策的失误固然对辛亥革命的发生负有责任，但它并不是惟一的责任者。因为我们发现，世界历史上，凡专制的权力发展充分的制度，都免不了脆性瓦解（即导致“大革命”）的结局。一种社会政治制度愈是成熟，它面临的转型问题愈是艰巨，主动性也愈小。正如美国政治家艾姆斯所说：“君主制是一条帆船，它航行平稳，但有时会触礁沉没。共和制是一只小舢板，它从不沉没，但你的脚却常常浸在水里。”

与共和制的国家相比较而言，君主制发达的国家，多是社会阶级尚未充分分化，或一个阶级、一个民族在各阶级、各民族面前占压倒地位的社会。在这种国家里，政权是统治阶级的禁脔。统治阶级或民族以皇权为中心，形成政治社会的一极；广大社会的其他阶级或民族形成另一极。前者通过庞大的官僚系统控制着社会利

益的分配，主宰着国家机器的运行。这类国家显然具有两套政治调节系统；一套是内部调节系统；一套是外部调节系统。

内部调节系统，一般用于常态社会，在内部调节系统的政治子系统中，皇权处于权力统摄中心与政治主体的位置，皇帝并不只是各阶级与利益集团的仲裁人，他本身即是国家，他的意志便是国家的意志。这种国家虽然也设立了一套监督与制约整个官僚系统的制度机构，但在最高的层次上，皇权，却不受任何制约的。因而，它也无法逃避"绝对权力，绝对腐败"的规律。

每当皇权腐败，政权内部调节系统便失去作用。于是，社会的第二套调节系统——外部调节系统便自动开启，通过"天下大乱"的方式过渡到重建社会秩序，以避免社会的两极——民族共同体——在腐败中同归于尽。

需要指出的是，这第二套调节机制的启动，是以一种特殊的方式实现的。如果说权力腐败就是启动它的指令，但也不是纯粹地依照"天遣"。它依据的是一种特殊的机制，正如西欧中世纪的国家，给现代留下了一种可以演变为议会的"等级会议"的组织，和多元社会的格局这些结构性遗产一样，中国自周代以来的思想家给社会留下的是一笔思想遗产。大概是因为屡试屡验的缘故，它逐渐地在这个民族的文化中形成传统。这种思想，便是"革其王命"（即"王者易姓"）的思想。在这套理论中，"造反"是一种比"皇权"更高的"天权"。皇权不过是天权在凡界的代表，皇帝不过是被天选中的、作为自己儿子（天子）的"一夫"而已。

中国政治的这套外部调节系统，是以思想的形式存在于社会历史中的。它的主要载体，是古代的知识分子。在常态社会下，皇帝身边的士大夫向皇帝灌输"水能载舟，亦能覆舟"的思想，以便社会矛盾能尽量在体制范围内解决。当皇权腐败，体制内解决问题已不可能，大量的知识分子的目光便转向社会。不少人进而直接参加到农民起义队伍中去，寻找或辅佐"新天子"。

正因为有这第二套调节系统的存在，中国历史才呈现出一种

奇观:尽管它的农民起义无论从次数还是规模来说,都超过世界上任何国家,但在这周期性的振荡之后,它又能奇迹般地起死回生,并成为地球上独一无二的"长寿帝国"。

清朝中叶以后,帝国照例出现了与历代相仿的各种衰微征兆。尤其是鸦片战争以后,社会矛盾更其复杂。旧的政治思想武库,已拿不出一件像样的武器,来挽救每况愈下的社会政治危机。在统治者手中,统治机器与经济经验已经比任何时候都更不适应新的矛盾和新的环境。尽管他们已难能可贵地做出了像"洋务运动"、"戊戌维新"、"新政"这样的应变措施,但却没有改变几千年以来形成的"二元对峙"的社会结构和政治系统的自我调节机制。当内部调节失效时,社会的第二套调节机制仍然存在。尤其是在政治系统封闭的情况下,开放社会系统的政策,只能加剧革命的总动员与旧政权的总崩溃的到来。

从这个意义上说,辛亥革命既是新式革命的"长子",也是旧式革命的"继承人"。它的爆发,不仅是对满清一朝统治的清算,而且是对两千年来专制制度的总清算。当清朝的末代皇帝接过祖先传给的权杖,登上紫禁城的金銮殿时,他惟一可做的事情,只不过是代表他的前辈,来接受最后的审判罢了。

革命党的责任——整合无策,制度建设"交白卷"

辛亥革命与旧式"自发革命"的差别,在于这场革命中出现了一个以新的社会理想为奋斗目标的"职业革命家"阶层。他们的行动,并非一般停留在感觉层次上的、盲动的破坏运动。但是,严格地说,辛亥时期的革命党活动,是在一个"有纲领而无计划,有组织而无调度,有目标而无角色分工,有理想而无现实感"的层次上进行的。他们的缺陷是"建设不足"。

这里主要说的是制度建设,它可以分为两个层次,一个是制度

设计，一个是对设计的实施操作，其中包括根据偶发因素随时修订方案等随机调节的过程。由于革命是在革命党人意想不到的时刻爆发的，各省的“独立”政权很少操纵在他们手里，但他们在建立南京临时政府时，却无视这种现实，把重要职位全部分配给自己的同党，造成立宪派、旧官僚及社会名流“多不到政府就职”的局面。堂堂一个中华民国临时政府，仍然形同往日的同盟会机关；作为临时大总统的孙中山，实际上空有其名。在这种情况下，真诚的革命者孙中山被视为“独裁者”，伪善的军阀袁世凯被称为“中国的华盛顿”是不足为奇的。

在政治制度的设计方面，孙中山虽提出了“革命后的治国机关”——五权宪法的设想。但是他的同志们在建立临时政府时，并没有采纳这一苦心孤诣出来的模式，而是“拿来”了美国三权分立制度，借助革命的狂澜，仅仅勉强实行了两个月便寿终正寝。与他的同志们比较，孙中山的确要算得上是一个有创造性的政治家。但他只知道“驴＋马＝比驴和马更高大的骡”，不知道“高大完美”的骡子是不传种的。而政治，是一门面时因地而异的艺术。所谓政体设置，实质是对国家权力进行一种合理的配置。而国家权力的配置，仅仅是对各种势力的现实实力的一种承认而已。在这方面，追求完美的倾向只能导致对现实的脱离。而对现实的脱离，只能导致政治的失败。

在选择国体的问题上，笔者认为，辛亥志士们的一个最大错误，也是不分历史条件、不分阶段地企图“毕其功于一役”。满清末年，由于清廷政治控制能力的下降，中国的南方与北方在经济发展水平和政治态度上已经拉开了很大距离。辛亥革命爆发，南部的起义与北方的政变，也具有不同的性质。当南京临时政府建立之时，北方实际上控制在军阀的手中。在这种状况下，南方本来可以不必急于“问鼎中原”，而是先以“南部联邦”的形式巩固已有的胜利果实，利用共和的优势与南方的资源发展经济，在实力与人心已经巩固的情况下，再选择有利时机与北方决战。这样，就可以避免

在把握不大的情况下，与北方政治强人——袁世凯作明知无望的妥协，以致于把革命成果“拱手”送给他人。

在此，本人与李泽厚先生一样，认为急于求成确是会把事情“搞糟”的，但我们不同的是：李先生认为革命党的错误在“搞掉”了清政府，而我认为，他们的错误在急于一口吞下一个难于消化的“果实”。

（陈小雅：中国社会科学院政治学所）

甲午战败与中国精英阶层的激进与困厄

马　勇

准确地说，20世纪的中国问题与难题都直接导源于19世纪，尤其是1894年甲午战败之后的几年。因此，当我们回顾20世纪的中国发展时，不能不从甲午战争讲起，不能不追论19世纪末年的中国政治遗产，以期明了20世纪中国之所从来，并弄清20世纪中国问题之所在。

世纪末恐慌

在19世纪还剩下最后几年的时候，中国人普遍具有一种莫可名状的恐慌感，他们不是觉得世界末日将要来临，而是在追怀19世纪的中国发展时，深感屈辱、痛心与后悔。

确实，19世纪的中国，虽不是中国历史上的最好年代，但这一个世纪毕竟是清王朝200余年历史上的鼎盛时期，不仅康、雍、乾的个人作为以及种种外在条件充分保障了清王朝在社会政治生活中的主导作用，而且，与18世纪相始终的康、雍、乾三朝确实在政治、经济、军事、文化、外交诸方面建立了赫赫功绩，中华帝国虽不能说真正达到"万国来朝"的中央帝国的标准，但18世纪的中国不论在东方，还是在西方人的心目中，毕竟是一个强大而不容忽视的力量。

1799年2月7日，乾隆皇帝驾崩养心殿。伴随着他的去世，不仅是中国光辉灿烂的18世纪的结束，而且预示着19世纪的中国

不可能继续繁荣昌盛而可能日趋衰落。最具有象征意味的是他写的最后一首诗，这首诗题为《望捷》，是他在生命的最后时刻渴望清王朝依然像他的早年那样辉煌强大，然而实际情况却是，全国此时士气低落，防务松弛，经济衰退，破绽百出①。

继乾隆帝之位的嘉庆皇帝，他虽然生性柔弱与顺从，但继位之后确曾试图改变清王朝的衰败趋势，无奈积习已深，阻力重重，终嘉庆一朝，不仅衰败趋势并未阻止，而且内政外交都面临更加棘手的难题，陷入较乾隆末年更为严重的困境，为此后中国的发展埋下了深深的隐患。

到了19世纪40年代，这些隐患终于相继爆发，清朝在经历了鸦片战争以及太平天国革命的双重打击之后几乎一蹶不振，危在旦夕。痛定思痛，清朝统治者不得不面对残酷的现实，接受曾国藩等开明官僚的建议，采取相对开放的政策，企图以洋务运动的推广而重振王朝的雄威，恢复中华帝国在世界民族之林中的地位。

经过几十年的发展，到了90年代，应该说清政府的实力确有较大的发展，它的综合国力与军事力量虽不能与英、法等老牌资本主义强国相比，但在亚洲的中心地位与大国气势毕竟得到了相当程度的恢复，就连法国的一些评论家也不能不承认，中国当时是世界上几大强国之一，至少在亚洲尚无其他国家可以取代它的强国地位②。

中国综合国力的恢复与强大是客观事实，然而这种强大并不意味着中国可以随心所欲，打遍天下无敌手。事实上，在中国的国力得到恢复的同时，清政府内部也在成长着一种目空一切的虚骄气和中华帝国惯有的奢侈与浪费。于是，经过1894年的中日甲午战争，"仅仅几个月的功夫，它(中国)就不得不从傲慢的梦中惊醒，而且发觉自己并不是世界上独一无二的国家③"。

① [美]A·W·恒慕义主编《清代名人传略》，青海人民出版社，1990年，140页。
② 丁名楠等《帝国主义侵华史》，人民出版社，1987年，1卷，319页。
③ [法]A·施阿兰《使华记(1893～1897)》，商务印书馆，1989年，12页。

甲午战争以中国的失败而结束，这一结果不仅出乎清王朝统治者的预料，而且与中日双方国力的对比也不相合。正如许多研究者所指出的那样，中国在这次反侵略战争中，本来有可能取得最后胜利，只是由于清朝统治者的决策错误，胜利的成果才被葬送，中国由此而蒙受空前的奇耻大辱。

中国在甲午战争中的惨败有许多复杂的原因或偶然因素，并不是中日两国力量对比的必然结果。然而，割地、赔款毕竟是不容抵赖的事实，清政府主政者，尤其是李鸿章应该承担战争失败的责任也是情理中的事。不过，问题在于，假如中国不是败给日本，而是败给西方诸强中的某一大国，中国人的感情或许容易理解接受。事实上，在此之前几十年类似的结果，也多次在中国与西方诸强的交涉中发生，但它都没有发生如同甲午战争之后在中国人民中所引起的震荡。这一次则不然，堂堂的中华帝国竟然惨败在被中国人素来瞧不起的东邻蕞尔小国之手，它理所当然地激起中国人的抱怨、愤怒与谴责。康有为说："夫以中国二万里之地，四万万之民，比于日本，过之十倍，而小夷嫚侮侵削，若刲羊缚豕，坐受剥割，耻既甚矣，理亦难解。[①]"这大体上代表了一般中国人的共同心声与困惑。

既然中国的综合国力并不比日本弱，既然中国在这次战争中本可以获得最后胜利，那么，中国人如果能够冷静地反省一下这次战争失败的责任，客观地探讨一下这次战争失败的主客观原因，问题或许并不至于如后来那样复杂化。然而，素有爱国主义与民族主义传统的中国人，虽然早在2000年前就已认识到"胜败乃兵家常事"这一浅显的道理，但他们在心理上却无法接受惨败于日本弹丸小国的事实。于是，他们的思维倾向不是积极面对既成事实隐忍一时之耻辱，更图异日之自强，卧薪尝胆，十年图报，而是舍近求远，试图寻求某种终极原因，试图建立某种根本解决的方案。

① 康有为《上清帝第三书》，《康有为政论集》（汤志钧编），中华书局，1981年版，140页。

循此思维路向，国人对甲午战争的基本反应，不是探讨战争失败的主客观原因与背景，不是以忍辱负重的精神面对现实、面对未来，而是企求一种根本解决方案，甚至觉得战争之所以失败，不仅是清政府主政者策略错误，而且是他们几十年来基本国策的战略错误。于是乎，国人把战争失败的原因归结为清政府几十年的洋务新政，以为洋务新政不足以从根本上解决中国问题，只治其表，不治其本，中国问题的真正解决有待于中国能否从根本上放弃固有的旧体制。梁启超写道："前此30余年洋务新改"之言变者，非真能变也。即吾向者所谓补苴罅漏，弥缝蚁穴，漂摇一至，同归死亡。而于去除用新，改弦更张之道，示始有合也。[①]"在他们看来，中国只有彻底放弃旧有的一切，涤荡旧俗，冲决网罗，重建新的制度与模式，才有可能报仇雪耻，重振雄威。谭嗣同说："窃惴历劫之下，度尽诸苦厄，或更语以今日此土之愚之弱之贫一切苦，将笑为诳语而不复信，则何可不千一述之，为流涕哀号，强聒不舍，以速其冲决网罗，留作券剂耶？[②]"

面对割地赔款的屈辱而作如此反省，仅就感情面言未尝没有充分的理由。然而问题的症结在于，洋务新政确实存在只治其表，不治其本的内在缺陷，但由此而让洋务新政承担甲午战争失败的全部责任，由此而全面怪罪中国的既往传统和体制模式，似乎不仅于情理上很难说得通，而且事实上也超过中国社会的承受力。不妨设想，如果没有洋务新政几十年的力量积蓄，中国面对日本的侵略恐怕就不是不堪一击，而是全面沦为日本的殖民地。正如某些外国人所评论的那样："日本素修战备，待时而动。中国则以宽浑为量，平日决无疑虑日本有窥伺之心，以友邦相待。日本乃遣人四处侦察中国情形，以为今日用兵张本。如中国早知日本素蓄此心，则亦修战备，恐日本亦不能得志也。据此而言，则今日胜负情形，

① 梁启超《变法通议》，《饮冰室合集》文集之一，中华书局，1989年版，290页。
② 谭嗣同《仁学自叙》，《谭嗣同全集》，中华书局，1981年版，290页。

并非中东强弱之实证。[①]”也就是说，中国的甲午战争中的失败别有原因在，将之归咎于洋务新政并没有真正找到问题的症结，反而陷入了一种精神误区，是中国人的世纪末恐慌症。

世纪末的恐慌是当时国人的真切感受，他们也不是不能理解和接受清政府的议和条件和苦衷，而是有一种无可名状的亡国感、危机感和世纪末的毁灭意识。康有为写道：“窃近者朝鲜之衅，日人内犯，致割地赔饷，此圣清二百余年未有之大辱，天下臣民所发愤痛心者也。然辱国之事小，外国皆启觊觎，则瓜分之患大，割地之事小，边民皆不自保，则瓦解之患大，社稷这危未有若今日者。[②]”很显然，康有为的恐惧不是已有的现实，而是一种可怕的预感，甚者如严复所自问的那样，难道是“运会”既成，中国的末日真的要来临了吗？

内耗与共识

应该指出的是，上述世纪末的恐慌虽然是19世纪最后几年的一种“集体无意识”，具有较为普遍的意义，但它毕竟是在最初的几年尚不足以成为时代思潮的主流，更不足以此影响清政府的决策。因此，中国的未来与发展在某种程度上说仍以清政府居于主导作用，清政府如果能够正确地吸取甲午战争的教训，并以此为契机，推动中国的进步与发展，那么，不仅19世纪的最后几年将平安度过，而且势必为20世纪的中国发展创造一个良好的条件。

然而，遗憾的是，清政府内部由于派系的冲突，不仅无法对甲午战争的教训与后果达成共识，而且对中国的未来发展也缺少一种总体把握，遂陷入无休止的内耗之中，使中国再一次丧失了发展的良机。

---

① 《照译前美国融领事毕德格在日本东京与外务省人员议论中东军务节略》，《李鸿章全集》，上海人民出版社，1987年版，第3卷174－175页。

② 康有为《上清帝第三书》，《康有为政论集》，139页。

清政府的内耗不始于甲午战争之后，而是由来已久。这一点倒应归咎为中国传统的旧体制。在传统体制下，中国政府从来都是皇帝御用工具，而政府内部也经常缺少一致的观念和起码的共识，表面上，他们都对皇权中心负责，从不同方面服务于皇权利益，而实际上，他们只是利益的组合，是皇权中心出于自身利益的考量而采取的相互牵制的策略。在这种状况下，如果皇权中心具有高度的哲学智慧和政治智慧，具有应有的权威和足够的胆略，那么，政府内部的相互牵制无疑有助于保障皇权中心决定的正确性，反之，则不仅容易导致决策的失误，而且容易造成互相推诿，谁都不愿负责的局面。

由此考察清政府在甲午战争中的表现，我们便很容易地看到，中国的失败完全可以归咎为政府决策的失误而政府决策的失误则又导源于政府内部的派系之争。所谓帝后两党的争执，所谓清流派的攻击，他们在本质上不是以国家利益为最高原则，而是以小集团的利益为值取向。这样做的结果，势必削弱中方统帅部的权力，中方主帅感到处处受到掣肘。明晰内情的美国人毕德格说："李中堂（鸿章）惟有尽其力之所能为而已。中国素以与外国战争为事，其兵皆散布各省，由各督抚主政，部堂官并无调度会合之权。兵散则力分，故不能与外国交锋。日本改用西法，陆军、海军皆归部臣节制，故能通力协作，积健为雄。此中东之所以异也。言官见东胜而中负，尽情诬谤，归咎于李中堂一个，此等言官以捕风捉影谈，冀动朝廷之听，而思自坏其长城，其害中国较之敌面更甚，殊为可哀之至。[①]"

这样说，当然并不意味着否认李鸿章等人对中国战争中的惨败应该承担极大的责任，而是说中国的失败有许多复杂的背景，应该超越派系之争进行冷静的分析找出问题的症结，避免今后再犯

① 《照译前美国驻领事毕德格在日本东京与外务省人员议论中东军务节略》，《李鸿章全集》，上海人民出版社，1987年版，第3卷，175～176页。

类似的错误。正如当时许多有识之士所指出的那样，中日战争背景极为复杂，李鸿章也只是勉力而为，除李之外，恐怕也没有更为合适的人选。袁昶说："韩事之不可为，不自今日始。中外所倚仗了事者，西平（李鸿章）而外，无人能任。……平日之文武嬰，盘乐怠傲，误国者多矣，临变则责之西平一人，西平能尽任其咎哉？[①]"也就是说，李鸿章虽然应对甲午战争的后果承担相当大的责任，但并不能承担全部责任。

道理虽如此，然而事实却是另外一回事。《马关条约》签订之后，国内群情激昂，不仅康、梁等知识分子上书要求拒和、迁都、练兵，与日本决一死战，而且在清朝统治层，也"莫不交章谏阻"，将一腔愤怨几乎都倾洒在李鸿章一人身上，李鸿章以一人之身承担了战争失败的全部责任。

如果罢免了李鸿章，清政府内部真能团结一心，刷新政治，发奋有为，那么，李鸿章个人的冤屈也算不了什么。问题在于，李鸿章的倒台不但无助于问题的解决，反而使清政府内部的势力均衡受到了破坏，政府的效率更为下降。

接替李鸿章相当部分职权而主持朝政的是恭亲王奕䜣，此公虽然思想开明，被后人誉为"中国第一次近代运动的倡导者"[②]，奈赋闲10年，如同老朽，早已丧失当年的锐气和心力，在某种程度上说是清政府可有可无的人物。因而，指望奕䜣这样的人刷新朝政，发奋有为，恐怕只是一种天真的幻想。

除奕䜣之外，在当时清政府高层值得一提的翁同龢。作为"两朝师傅，十载枢臣"翁同龢在后来的戊戌变法过程中落得一个美名，然而如实说来，此公不仅人格不高，好作清誉，善保自身，而且在很长一段时间里对外界一无所知，思想保守，拒绝接受外来新事物。更为重要的是，翁同龢作为光绪皇帝的师傅，不是积极主

① 《袁忠节公遗墨》，甲午7月23日致袁敬孙函。
② 董守义《恭亲王奕䜣大传》，辽宁人民出版社，1989年。

动协调好帝后之间的关系，保持皇权中心的统一，而是长时期地介入帝后之间的斗争，以帝党领袖自居，结党营私，并最终导致帝后的决裂。因此，以翁同龢这样的人作为李鸿章之后的政府主脑，显然也无助于政府高层共识的确立，反而更易导致清政府内部的派系冲突。

再看皇权中心的两个关键人物西太后和光绪皇帝。后者作为名义上的一国之主，理所当然地要对国家利益负责。然而他的"上台"与新政毕竟有着复杂的历史原因和背景，因而西太后对他存有某些不满与不放心似乎也在情理之中。问题在于，作为皇权中心的关键人物，光绪帝的职责在于确立皇权的绝对权威，协调各个利益集团之间的冲突，以皇权的至上性对各种发展方案进行裁决与选择，以便确立朝廷内部乃至国人的共识。然而我们看到，光绪皇帝似乎从一开始就不具有这样的品质，一方面，他生性柔弱，且有极强的自卑感，凡事并无一定之见，"慑于积威，见太后辄战栗，虽新政不敢自主。戊戌变法，亦事事请慈旨"[①]。另一方面，基于自卑，他又具有极强的自尊意识和自主心理，对西太后的不满与不放心无法从善意的角度去理解，反而以为西太后是在处处与他为难，因而在本能上又对西太后有一种抗拒和逆反的心态。

光绪帝年轻、幼稚、不成熟，似乎也情有可原。面西太后作为清政府的实际最高统治者，又有长时期的统治经历与经验，按理说应该能够理解和容忍光绪帝的这些弱点与毛病，尤其是当他们之间并无根本的政见分歧与利益冲突的时候，更应携手合作，刷新政治，建设国家。而且，西太后个人不能不清楚地知道，皇权中心的两个关键人物意气用事，其后果不只在于贻误大事，而是在统治层内部制造了大分裂，使上上下下大小官僚都在费尽心思地考虑自己的选择。"按照康(有为)的说法，西太后与光绪之间的关系没有别的，只是僵持不让而已。西太后恨光绪企图掌握政权，光绪则深

① 金梁《四朝佚闻》。见《戊戌变法》第4册，神州国光社，1953年，221页。

感自己地位的卑微与从属，迄至现在（指戊戌政变后）他仍受制于西太后。在光绪热心变法以前，这期间他们之间的争斗，似乎主要是为争政权，至于所争的是何种政权，彼此的目的并无显著的区别。而一般高级官吏，不论是倒向西太后这边，或倒向光绪那边，全凭他们猜测谁可得势，并非由于他们认为政治需要改革或者他们决心守旧。换言之，西太后与光绪帝之间的冲突，并未涉及政见的不同。[①]"就此而言，皇权中心的分裂，其后果是相当严重的，它既加速、加重了清政府内部本已存在的严重问题，更使清政府内部乃至国人无法在甲午战争之后建立共识，确认中国发展应该走的道路。

呼唤维新

政府高层统治者在甲午战争之后的内耗与日俱增，尤其是在帝、后两党外在形象日趋明朗的时候，这对政治生活的影响便是人为地将统治阶级中的人们分成若干集团，举国共识的建立更是艰难而不可预计，其中最大的分歧就是中国是否还能沿着旧有的轨道继续前进，是否必须进行体制及基本国策方面的重大改革。

按照清朝实际最高统治者西太后的想法，中国在甲午战争中的失败有复杂的背景和多方面的原因，由此而怪罪洋务新政及几十年来的基本国策是不对的。不过，甲午战争的考验确也暴露了中国内政特别是体制方面的一些弱点和不足，中国就此进行某些适度的改革与调整不仅十分必要，而且正当其时。因此，在甲午战争之后相当长的一段时间里，西太后对于国人的抱怨与指责给予充分的理解与同情，并对康有为以及一些开明官僚的维新呼唤、改革方案予以善意回应，当她第一次看到康有为的改革方案后，不仅

① 《窦纳乐至英国外交大臣信》附件二，《由申赴港途中与康有为谈话的备忘录》。见《戊戌变法》第3册，536页。

没有指责这一方案过激与荒谬，而是“留览十日”，进行审慎的考虑之后批转“各省督抚会议奏覆”①。这在某种程度上可以说明西太后并不是从一开始就反对变法，反对改革。

西太后不是顽固的守旧派，作为清朝实际上的最高统治者，她渴望中国的繁荣与昌盛似乎也在情理之中。事实上，在她统治的几十年中，如果没有她的主持或支持，洋务新政便不可能发生与发展。事情的真相或许正像她所陈述的那样：“变法乃素志，同治初即纳曾国藩议，派子弟出洋留学，造船制模式，凡以图富强也。”也就是说，只要有利于中国的富强与发展，有利于恢复中华帝国在国际社会应有的风度与地位，西太后并不是坚持排斥与反对，而是乐观其成。然而在另一方面，西太后毕竟是大清帝国的最高主宰，不论在理论上还是在实践上都肩负着对大清帝国、万民百姓无人可比的历史重任，因此，她对改革的同情、理解与支持，从来都基于一定的原则性和某些政策底线，从来都不是无所顾忌的彻底改革派。在她看来，中国如果不改革，不引进、吸收外来先进的东西为我所用，中国便不可能真正有希望，只是这种改革必须立足于一定的原则，“若师日人之更衣冠、易正朔，则是得罪祖宗，断不可行”②。而且，任何改革都应在政府的主导下循序渐进，操之过急引起动荡，可能适得其反，一事无成。

应该说，西太后的认识与主张并无大错，清朝统治阶层在甲午战争之后如果以此为共识，中国的未来与发展可能将是另外一个样子。然而实际情况却是，由于光绪帝与西太后之间存在着认识上的差别与分歧，遂使本该达成的共识束之高阁，反将中国引到另外一条道路上去了。

在光绪帝看来，中国的改革宜重根本，如果不对国家体制、基础国策进行改革与调整，徒练兵制械，远不足以解决中国的问题。

---

① 徐勤《南海先生四上书杂记》。转引自汤志均《戊戌变法史》，人民出版社，1984年版，122页。

② 费行简《慈禧传信录》，见《戊戌变法》第1册，464页。

他虽然自始至终没有指出一套完整的治国方案，但似乎在甲午战争之后不久他就比西太后走得更远，似乎以为中国过去的一切都不值得留恋，中国的未来与发展完全有待于中国能否与传统体制相决裂，故而他较西太后更容易接受康有为等人一揽子的维新方案，真诚相信康有为的方案才是解决中国问题的灵丹妙药，而西太后的稳健的、渐进的改良方案业已过时。

平心而论，光绪帝鉴于"外难日迫，国势阽危"的现状而"锐欲革新庶政致富强"的基本想法无可厚非[①]，康有为的一揽子维新方案也未尝不可作为中国未来与发展的一种选择。问题在于，中国毕竟具有数千年的悠久传统，旧有政治体制虽然存在若干重大而不能容忍的内在缺陷，但不顾一切地将其全部扔掉恐怕并不是一种可行的方案。而且，全体中国人千百年来毕竟生存于这种旧的体制模式中，当新的经济关系并没有建立起来的时候，强制他们抛弃旧的习惯而遵从于新的政治习惯，不仅事实上不太可能，而且势必遇到极大的阻力。也就是说，光绪帝的基本思路或许代表着中国的未来方向，但其大破大立同时进行的策略与手段，无疑超出了社会的实际承受力，因而也由此注定了他的悲剧命运和失败的结局。

我们的这种分析当然是事情之后的总结与反省，事实上在当时，人们基于亡国危机的焦灼情绪和世纪末的恐惧，不仅无法冷静地反省中国的历史与现状，反而因其维新方案的不断受挫和改革进程的艰难而更加埋怨中国的历史与现实，更觉得中国如果不进行彻底的改革、不彻底冲破传统的藩篱，等待中国的不是富强，而是灭亡。我们看到，康有为在甲午战争之后一次又一次地上书，知识分子一次又一次地聚会与结社，开明官僚一次又一次关于改革的呼吁，在本质上都是基于对中国未来的前途的深沉思考，都是基于中国旧有传统的阻力过分强大而产生的愤怒。换言之，如果中

① 恽毓鼎《崇陵传信录》，见《戊戌变法》第1册，475页。

国没有数千年的悠久文化传统，如果没有一套完整的旧体制，那么，“咸与维新”的改革事业便不难推行，彻底打破旧传统、旧体制的呼声便也没有必要出现。问题在于，历史毕竟不能以假设为前提，因而在某种程度上可以说，甲午战争之日趋高涨的维新思潮实际上陷入进退两难的境地之中。

当然，从维新思潮的倡导者和推动者一方面说，他们只能前进，而不能后退，他们只有彻底冲决网罗，才能使他们的呼唤由呐喊进入实践，因而我们看到一个非常明显的事实是，他们一方面不断地制造或夸大民族危机的舆论，另一方面则一次比一次加大改革的深度和范围。仅以康有为为例，他在1895年5月2日上清帝第二书中，虽然详尽分析了中华民族到了生死存亡的关键时刻，“甲午以前，吾内地无恙也，今东边及台湾一割，法规滇、桂，英规滇、粤及西藏，俄规新疆及吉林、黑龙江，必接踵而来，岂肯迟迟以礼让为国哉？况数十国之逐逐于后乎？譬大病之后，元气既弱，外部易侵，变症百作，岂与同治之时，吾国势犹盛，外夷窥伺情形未洽比哉！且民心既解，散勇无归，外患内讧，祸在旦夕，而欲苟借和款，求安目前，亡无日矣，今乃始基耳”。但他所提出的改革方案并未触及政治体制等根本问题，而是论证“夫富国之法有六：曰钞法，曰铁路，曰机器轮舟，曰开矿，曰铸银，曰邮政”。似乎并未超出洋务新政已有的范围，其目的也只是“大雪国耻，耀我威稜[①]”。表现出一种复仇意识下的有限度的变革。

然而到了1898年1月，他在上清帝第七书中，开篇便说：“窃顷强邻四迫，国势危蹙，皇上忧劳社稷，亟筹自强，量势审时，必有取法耶，将笃守祖宗之旧法？则大地忽能，散十强国环迫，皆祖宗所未遇，必不能执旧方以医变症也。……职窃考之地球，富乐莫如美，面民主之制，与中国不同，强盛莫如英、德，而君民共主之制，仍与中国少异。惟俄国其君权最尊，体制崇严，与中国同。其始为瑞

① 康有为《上清帝第二书》，《康有为政论集》，115～135页。

典削弱，为泰西摈鄙，亦与中国同。然其以君权变法，转弱为强，化衰为盛之速者，莫如俄前主大彼得，故中国变法莫如法俄，以君权变法，莫如采法彼得。[①]”很显然，康有为此时与3年前思想的最大不同，还不在于对民族危机现状的分析更进一层，而是以为前此包括他个人在内所提出的富国强兵的改革方案只治其表，而不治其本，中国问题的真正解决有待于政治体制的大变动，有待于中国能否及时进行政治体制方向的彻底改革。

我们无须在此详尽分析康有为政治改革的目标与模式，但我们已明显地感到，仅仅经过短短的3年时间，原本以富国强兵、报仇雪耻为主导的维新思潮，“在康有为等的积极活动中，政治改革空气日趋浓郁”[②]，似乎政治改革的条件也日趋成熟。于是，一旦光绪皇帝颁布“诏定国是”，中国的政治改革便犹如一匹脱缰的野马而任意驰骋。

时间将近过去一个世纪，我们无法评定维新派对政治改革的呼唤有什么错误，但我们仍愿强调的是，当经济基础尚没有足够的成长，当人们的经济关系尚没有大的变化的时候，过分超前进行政治改革，即使它可能会取得某些暂时成功，但从总体上说则势必陷入失败的困境。这种浪漫的政治理想主义可能会逞一时之快，刺激人们的胃口与幻想，但它毕竟也是一条政治上不通的路，不仅超越了社会改革的实际承受力，而且势必将本可正常发展的中国导入一条前途渺茫的歧途。

国体与纲常

维新派的政治改革理想代表中国的未来发展方面，然而由于社会基础、经济条件的不具备，因而使其理想只能是十足的浪漫主

① 康有为《上清帝第七书》，《康有为政论集》，218页。
② 汤志钧《戊戌变法史》，316页。

义。而且,他们的理想究竟如何实现,在他们的心目中似乎只是凭借光绪皇帝的圣明与果敢。康有为曾经充满激情地写道:"外侮迫矣,通商则不许,借款则阻挠,今虽欲变政,恐外人掣肘,况能从容待我10年教训乎?故非如彼得之举动奇绝,不能桓拨速成雷轰电掣也。皇上天赐勇智,鉴考今古,深观时变,遍察万国,远念帝舜、武丁、勾践、太宗文皇帝之图迹,下鉴亡明、缅甸之覆辙,伏愿几暇垂览此书(指《俄主彼得变政记》),日置左右,彼得举动,日存圣意,摩积激动,震越于中,必有赫然发愤不能自已者,非必企摹其迹,而神武举动,绝出寻常,雷霆震声,皎日照耀,一鸣惊人,万物昭苏,必能令天下回首面内,强领改视易听,其治效之速,奏功之奇,有非臣下所能窥测者。以中国二万万方里之地,四万万之民,皇上举而陶治之,岂可量哉!①"很显然,这里除盲目的乐观和一些假设性的前提外,康有为并没有对如何才能实现他们的政治改革理想提出切实可行的步骤和方案。

假设性的前提不可能得出必然性的结论,适得其反,光绪帝并不是像康有为所期望的那样圣明与果敢。因此,中国的未来与发展虽然迟早必将遵循康有为等指出的道路,但在当时似乎条件尚不具备,中国最近期的发展尚需另外谋求一种变通的方案,既不能也无法退回到旧有的轨道,也不可能沿着康有为的指点继续前进。

后来的事实也刚好证明了这一点,康有为的政治改革仅仅闹腾了100天,便激起了强烈的社会动荡和社会心理的普遍不满,西太后只需举手之劳便将百日维新全案推翻,中国似乎又回复到旧有的轨道上去了。

这种回复当然只是一种假象,它的意义除中国传统体制下的权力之争外,还不足以表明西太后与光绪帝之间有着本质上的差异。说到底,他们都是清王朝利益的最高代表者,在涉及清王朝根本利益的问题上,他们实际上都是一丘之貉。不过,我们这里暂且

① 康有为《上清帝第七书》,《康有为政论集》,221页。

无意分析西太后与光绪帝之间的区别，也不拟现在探讨康有为倡导的维新运动之所以失败的根本原因。我们现在最感兴趣的是，在康有为提出并竭力鼓吹他们的政治改革方案的时候，中国人并不是举国一致地赞同，相反，许多人（其实也可以说是"先进的中国人"）曾提出一些反对或修正方案，然而，或许这些反对或修正方案的提出者只是少数，或不从属于时代的主流，因而他们的建议与主张并不被真正的重视与采纳，而事后又恰恰证明他们的建议与主张并不完全都错，其中也不乏闪光的东西。这种教训既是19世纪末年的中国政治遗产，也是进入20世纪后中国不断一错再错的深层原因之一。

在几乎与康有为提出激烈的政治改革方案的同时，开明官僚张之洞曾经提出一个折衷方案。张之洞认为，当时的中国确实已经到了不变不可的地步，"虽孔孟复生，岂有议变法之非哉。"据他的判断，国人对中国必须变法而方能自强的道路选择已达成基本共识，顽固的反对虽说对变法事业仍有极大的威胁，但其理论似乎已不值得一驳，"今之排斥变法者，大率三等：一为泥古之迂儒。泥古之弊易知也，一为苟安之俗吏。盖以变法必劳思，必集费，必择人，必任事，其余昏惰偷安徇情巧取之私计皆有不便，故借书生泥之谈，以文其猾吏苟安之智，此其隐情也。至问以中法之学术治理则皆废弛欺饰而一无所为。所谓守旧岂足信哉！又一为苟求之谈士[①]"。由此可见，张之洞不仅无意与康有为为敌，反对变法，而且在一定意义上说，他也是19世纪末年中国变法改革思潮的积极推动者。

张之洞确曾力主改革变法，并身体力行，不仅提出一整套向西方学习的废科举、改学制、开矿藏、修铁路，讲求农工商学、发展近代工业的计划与主张，而且在自己的权限范围内作出许多颇有实效的贡献。正如有的研究者所公正指出的那样，张之洞"施展浑身

① 张之洞《劝学篇·变法》，《张文襄公全集》，中国书店，1990年，第4册，576页。

解数，殚智竭能地举办了一系列洋务新政：创办实业，倡言商战、训练新军、兴革文教……从政治、经济、文化和军事诸方面进行了一系列近代化改革，造成了一种耸动中外视听的格局，……在他的经济活动中，不管其主观动机如何，客观上却把握了形成新的生产力这个方面，将引进的先进设备在一定程度上转化为取得经济效益的生产能力，从而奠定了可以触摸的物质基础，成为近代中国社会进步的一点表现。……张之洞的经济活动顺应了时代的需要，符合中国人民求强求富的抉择，迎合了世人亟图从这五角六张、七颠八倒的危机中解脱出来的愿望"①。这些活动具有重要的进步意义。

然而，张之洞并不是一个彻底的改革派，他虽然像康有为一样，竭力主张中国应该通过变法以谋富强，但对变法的理解与主张却又与康有为有极其显著的差别。一方面，他认为，改革是一个漫长的过程，不可能期望在一夜之间发生巨大的变化和进步，它不仅需要几代人持之以恒的努力和埋头苦干，更需要人们认准方向的锲而不舍的精神，他在总结19世纪中叶以来的改革教训时指出："近年仿行西方而无效者，亦诚有之，然其故有四：一、人顾其私，故止为身谋而无进境，制造各局出洋各员是也：此人之病，非法之病也；二、爱惜经费，故左支右绌而不能精，船政是也：此时之病，非法之病也；三、朝无定论，故旋作辍而无成效，学生出洋，京员游历是也：此浮言之病，非法之病也；四、有器无人，未学工师而购机，未学舰将而购舰，海军各制造局是也：此先后失序之病，非法之病也。乃局外游谈不推原于国是之不定，用人之不精，责任之不专，经济之不充，讲求之不力，而吹求责效，较之见弹求号鸟炙，见卵求时夜，殆有甚焉，学堂甫造而责其成材，矿山未开而责其获利，事无定衡，人无定志，事急则无事不举，事缓则无事不废，一埋一揖，岂有

① 陈钧《儒家心态与近代追求——张之洞经济思想论析》，湖北人民出版社，1990年，1～2页。

成功哉!"[①] 应该承认,张之洞的这种反省确实触及中国问题的根本症结之所在,如果19世纪中叶以来的中国改革不存在这几个方面的问题,那么中国的现状肯定要比已有的情况好得多。

另一方面,张之洞强调,任何改革都是一个循序渐进的过程,企图超越社会发展的实际阶段而进行激烈、深层的变动,不仅不可能得到改革的预想目的,反而势必引起社会的不安与动荡,取得与主观愿望相背离的客观效果。他说:"今欲强中国存中学,则不得不讲西学。然不先以中学固其根底,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴,其祸更烈于不通西学者矣。[②]"很显然,张之洞在这里的真实用意并不在于反对西学的合理性以及对中国的有用性,他的意思只是说,当中国的社会发展尚不足以全盘承受西方的伦理观念、文化成就与政治制度时,超前的借鉴西方模式改革中国固有的制度尤其是伦理纲常,并不可能取得什么好的效果。

张之洞的警告当然只是一种智者的冷静思索,事实上后来中国的发展几乎一而再、再而三地无视张之洞的警告而进行超前的实验与改革。结果,中国旧有的基础虽然遭到极大的破坏,但新的基础毕竟一时建立不起来,中国只好在张之洞最不愿意见到的局面中支撑、飘摇。如果当时人能够稍微用心想一想张之洞的"不同意见",而不是因其意见不合,嗤之以鼻,将张之洞的意见置于不容讨论之地,恐怕中国也不至于总在激进的理念指导下一再寻求根本解决和彻底解决。在过了将近一个世纪的今天,我们应该承认中国问题的真解决,不在于是否能为中国提出一个彻底的更新方案,恰好相反,它的正确选择可能有待于中国人净化那种强烈的焦灼意识和使命感,以从容的心态面对外部世界,也以从容的心态正视中国的弱点以及世界的差距,然后埋头苦干,中国的局面终有一天将彻底改观,中国终将坦然步入世界民族之林。

---

① 张之洞《劝学篇》,《张文襄公全集》,第4册,576页。
② 同上,559页。

即使以政治体制而言，我们当然不会承认清朝的政治体制是举世无比的良好制度，更不会反对中国应该借鉴、引进和吸收外国先进政治体制中合乎我用的东西。问题在于，中国旧有的政治体制不是任何个人的主观构想，它在本质上从属于中国社会经济发展的实际状况，如果人们过分无视社会发展的这一客观规律，人为地移植外来新体制，那么，它的后果便必然与人们的善良愿望相反。近现代中国的一系列巨变，已为我们提供难以计数、值得玩味、值得记取的教训。

（马勇：中国社会科学院近代史所）

戊戌变法的再反省

——兼论早期政治激进主义的文化根源

萧功秦

戊戌变法是中国近代历史上第一次以皇帝的权威合法性为基础的、自上而下的大规模推进体制更新的变革运动。直到鸦片战争以后近60年的1898年，中国才终于真正获得了一次来之不易的变革机会。然而，这场变革却以失败的悲剧告终。

在以往的研究中，学者们更多地着眼于从保守派的顽固抵制来探求这次变法失败的原因，本文所关注的中心问题是，这场传统专制政体下变革运动的客观制约条件是什么？变法运动的失败，在多大程度上与变法者本身的不成熟及与他们所作出的激进主义政治选择的失误有关？在上述研究的基础上，本文将进而分析戊戌变法派人士的政治激进主义的基本特征及其产生的文化根源。

清末现代化的体制性创新阶段

我们可以把清末现代化大体上划分为两大阶段，从鸦片战争到甲午战争为第一阶段，从此后的戊戌变法到清末新政为第二阶段。

以洋务运动为中心的前一阶段可以称之为“政策创新”阶段，其基本特点是，清政权利用现存的“祖制”作为推行变革的手段，统治精英内部在价值观念与利益分配方面的矛盾冲突并不严重。而在以戊戌变法与清末新政为标志的后一阶段，可以称之为“体制创新”阶段。推进变革的政治精英已经认识到，由于传统体制的僵滞

性与专制政治与文化的强大惰性。局部政策调整远不足以解决民族生存危机;推进更大规模的制度创新是摆脱危机和实现富国强兵目标的必由之路。为使这种制度创新得以实现,就必须对传统的政治运作程序、官僚制度、政治参与的固有方式、社会进行动员的方式等等进行变革。

就戊戌变法运动而言,这种体制创新面临哪些基本矛盾与问题呢?

戊戌变法面临的最大困难是,它引发政治认同危机与政治冲突的可能性较之洋务运动更大。第一,它涉及到对人们习以为常的"祖制"进行变动。第二,由于外患日迫,这种体制创新必须在相对有限的时期内取得效果。这样,就在两个方面产生远比过去更为激烈而尖锐的矛盾冲突。首先,是新旧意识形态与价值观念的冲突。人们对于变革的心理承受力和接受力,会遇到前所未有的困难和问题。大幅度的变革对人们传统观念价值的冲击比前一阶段的政策创新强烈得多。其次,是体制创新所引发的利益冲突。由于权贵与官僚群体的既得利益受到挑战,变革者不但面临意识形态保守派的反抗,同时也面临权贵官僚势力的反抗。变革派面对的致命危险是,以上两类反对势力形成反对变革的政治同盟,这种政治同盟拥有雄厚资源,足以扼杀羽毛未丰的新生改革力量。

第二方面的困难是,戊戌变法是在更为严峻的危机形势刺激下引发的,这就使变革者的焦虑、愤激等主观情绪,更容易支配变革者的政治选择。另外,民族危机深化所造成的变革有可能引起社会整合的困难。这样,改革者的主观愿望与客观可能性之间就会出现脱节。这种脱节,又会使官僚体制内部人数众多的支持渐进改革的温和派,与主张更为激进改革的变法主流派之间产生分歧与矛盾,并有可能使前者加入反对派的阵营。这就使矛盾冲突进一步加剧,改革的难度增加。

因此,变法运动存在着两种前途。一种是,变法派精英能够积极争取温和派的支持,并在改革初期尽量减少对官僚既得利益的

明显冲击，使之保持中立，避免保守派与既得利益者之间构成反对改革的政治同盟，在充分利用现存体制提供的权力运作条件的情况下，逐步地实现改革者所期望的目标。另一种前景则是，由于变法者没有采取合理的战略与策略，使保守派、既得利益者，甚至相当一部分改革温和派，结合为反对变法的政治同盟，改革就会在这种强大的政治攻势下遭到失败。事实表明，戊戌变法正是沿着第二种前景发展并导致最终失败的。

下面，我们将从戊戌变法的战略和策略角度，对这场变革进行分析研究。

改革的有利因素：政治共识在官绅阶层中出现

应该指出的是，甲午战争以后的中国确实存在着一系列有利于变法的条件。

首先，相对于清末新政时期而言，戊戌变法时期的清政权仍然具有相对充分的政治资源与政治效能，来有效地实施对全国的控制并自上而下地推行各种政令措施。

其次，甲午战争以后，由于马关条约的签定，德国对胶州湾的强占，在中国统治精英与士绅中业已产生一种前所未有的危机感，他们在通过更大幅度、更为迅速的进一步的变革以拯救民族这一点上，形成过去所没有的新的共识。最能说明这一事实的例子是，参加强学会的，不但有康有为、梁启超这样的青年知识精英人物，而且还有袁世凯、聂士成这样的新军将领，身任军机大臣或地方督抚要职的高层官僚，如翁同龢、孙家鼐、李鸿藻、王文韶、张之洞、刘坤一也都成为强学会的会员和赞助人。值得注意的是，那些以保守著称的人士也出现了态度上的变化，徐桐奏请调湖广总督张之洞入京主持全国的改革，连于荫霖这样极端保守的人士也认为，"徐图而渐更之"的"不立其名"的变法也还是可取的。新的共识，无疑是体制创新的有利因素。

然而，就中国当时的最高权力格局与中国传统官僚体制的特点而言，进一步更大幅度的创新却存在着严重的困难，它们构成变革集团必须认真看待的前提和制约条件。

慈禧与光绪：最高权力资源分配的二元化格局

自光绪皇帝于1889年（光绪十三年）亲政到戊戌变法时期，最高权力结构存在着一种特殊的组合，那就是慈禧太后与光绪皇帝共同分享皇权的合法性。

造成这一最高权力结构"二元化"的历史原因，是自同治初年以来慈禧太后就执掌了最高权力，并在数10年中组织起从中央到地方的重要官僚班底，这样，她就在广大官僚的簇拥中，形成至高的权威。

其次，光绪皇帝本人并不是嫡传的皇位继承人，他之所以能成为皇帝也是由慈禧太后选定的。这位亲政后的皇帝，必须以听从太后的意志作为对这种恩赐的还报，而太后也以这种还报视为当然的权利。

另外，不容忽视的一点是，慈禧太后与光绪皇帝在个性与心理上存在着相当大的差异，这对于最高权力的运作具有至关重要的影响。慈禧太后精明强干，在政治角逐的长期斗争中具有丰富的阅历和经验，她具有强烈的权势欲，具有一种要求他人对自己绝对服从的家长制人格。光绪皇帝则在个性气质上是一个较为文弱而且也较为缺乏主见的人，就政治智慧与意志能力而言，他至多只能属于"中主"这样的水平，心地较为单纯，较少心计。

太后与皇帝在性格上的巨大反差，与光绪从小在慈禧严格管束下长大的生活经历，使慈禧太后在心理上对光绪皇帝具有一种无形而又巨大的威慑力和控制力。这种特殊的权力关系，使光绪皇帝并不具有一个在位皇帝所应拥有的正常权力地位。这一事实本身就应是为皇帝设计改革策略的变法派应该予以充分考虑的基

本前提。

必须指出的是，慈禧并非是变法不可逾越的障碍，不应该被简单地划归保守派之列。早在同治初年，她就对洋务运动予以积极支持，甲午战争的失败也同样给她以巨大的刺激和震撼，使她对进一步加大变革幅度也持较过去更为积极的态度。正如一些研究者所指出的，像发布"明定国是诏"这样的政治大事，如果没有慈禧同意，是不可思议的①。变法开始，慈禧对康有为似乎也并无恶感，她甚至还为康有为奏折中表现出来的一片热忱和胆量所感动。随后她"命总署大臣详询补救之方，变法条理②"。

然而，慈禧认为，变法必须是有限度的，她反对像日本那样的"更衣冠、易正朔"，认为这样做会得罪祖宗，因而是断不可行的。这种情况表明，太后属于那种并不反对有限变法的既得利益者类型。

这种权力关系的复杂性与两位最高执政者之间的潜在紧张和矛盾，是推行变革重要的制约性因素。由于传统专制政体下的制度创新，必须以最高权力中心的指令与自上而下的权威合法性作为基础，各级臣僚与政治精英们在认定效忠对象时，就面临着两难局面，人们可以根据自己的政治倾向、价值观与个人的既得利益，在皇帝与太后两个最高权威之间，选择和认定自己的效忠对象。改革派可以以光绪皇帝为权威合法性的正统，而保守派与对激进改革不满的权贵们则可以从太后那里获得保护与支持。双方都可以理直气壮地认定自己的政治效忠选择是合法化的、光明正大的。

传统专制政治是一种高度封闭性的政治，这就增加了戊戌变法时期的青年改革者们对权力格局判断的困难，也影响到他们作出合乎实际的决策。事实上，当这些变法派人士后来惊异地发现，恰恰是他们力图排斥的慈禧太后掌握着比光绪帝更大的权势时，

① 孔祥吉《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，230页。

② 《中国近代史资料从刊·戊戌变法》，第一册，苏继祖"戊戌朝变纪闻"，331页。

他们的败势已经无可挽回。

综上所述，由于慈禧对皇帝具有事实上的至高权威，年青的皇帝无法逾越太后这道巨大的权威屏障，去独立从事一番改革事业。

在这种皇权二元化的条件下，是不是就注定改革必然失败？显然不能得出这种过于简单化的结论。

在光绪还没有足够的实力抵制和排斥太后所拥有的最高权威的条件下，在太后并没有构成对改革的障碍的情况下，尽可能地安抚太后，并缓和两者之间的矛盾，在太后可能容忍的范围内从事变法，防止两极化的态势，至少在初期阶段，是使变法运动取得顺利进展的必要条件。

传统官僚政体条件下的体制创新的"适度性"

除了上述清王朝最高权力中枢特殊的历史条件是改革者必须充分考虑的制约因素外，传统政治体制本身的特点，则是制定改革战略必须考虑的更为重要的因素。

美国学者亨廷顿在对后发展国家的改革进行比较时指出，如果传统政体原来已经拥有了一个大规模的官僚制度，改革官僚体制的问题就会相当困难。他认为，集权化的官僚帝国，如俄国、中国和奥斯曼帝国的改革，就比日本那种封建性的分封制的改革，远为困难得多。在分封制的情况下，从事现代化变革的具有传统权威合法性的君主，可以从社会中直接地、大批地引用新人，来充实自己另起炉灶的新的政治中心，而无须顾忌传统贵族的意见。然而，在集权的官僚政体条件下，君主固然可以提拔少数个人，但却不可能变更整个官僚阶级，否则就会引起原有的官僚势力的剧烈反抗[①]。亨廷顿还指出，在传统官僚制下的改革派皇帝也只有采取缓进的方式才可能取得成功，因为"过于激烈和过于迅速的行

① 亨廷顿《变动社会中的政治秩序》第三章，上海译文出版社，1989年版。

动，常常会导致潜在的反对者转变为积极的反对者”①。

传统集权政体的变革之所以必须采取渐进的方式，除了前面所指出的旧体制对新式官僚的容纳程度受到结构上的极大限制之外，还因为广大的传统官僚接受的是保守的价值和意识形态的训练，他们是按照传统的成就标准，就中国而言，是按照官学化的儒家标准和科举取士的方式，从社会中选拔出来的。维护这种传统价值和相应的价值观念，不但是他们维持自己的信仰所必须，而且也是维护他们的既得利益所必须。推进变革事业的决策者，必须正视这一事实。

这就意味着，改革精英切忌公开地全面地对传统价值与意识形态宣战或与之决裂，而只能在传统规范所能容忍的限度内，推进变革措施。

由此可见，传统官僚集权政体下的变革面临着复杂的矛盾和严重的困难，一方面，改革精英集团迫于外部深重的危机，不得不加大变革的速度和幅度，他们必须在相对有限的时间内，以卓有成效的改革来避免外部危机的深化；另一方面，又必须采取渐进的较为平缓的方式，必须使这种改革的幅度不致于越出某种限度，以避免内部矛盾的激化，只有这样才能防止内部政治认同上的分裂和冲突的激化，使改革得以成功。

传统君主政治下改革成功的条件是相当苛刻的，改革者总是面临着两难选择。如何掌握改革合适的“度”，是一门真正的高超的艺术。改革者所需要的政治判断力、智慧、技巧，正如一位研究后发展国家现代化的学者所指出的那样，也许更胜过历史对于一个成功的革命者所提出的要求。

正因为如此，那种仅仅根据一个改革者与传统价值观念决裂的彻底精神、道德勇气和胆量来作为判断其历史地位高下的看法和标准，显然是浅陋的。因为这种泛道德主义的观念和标准，无助

① 同前页注①。

于理性地认识历史上改革成败的真正原因。

“费边式”的改革战略对专制政体下变革的意义

在分析戊戌变法以前，引述亨廷顿对土耳其现代化之父基马尔取得成功的改革战略研究是十分有意义的。亨廷顿把这种被他称之为“费边式的战略”概括为以下这些方面。①

首先，基马尔不是把改革所要求解决的所有问题同时提出，并一起解决，而是相反，他谨慎地把一个一个的问题分开，这样就能避免保守的反对者联手对付他的机会。他在每一个具体的改革措施上，得到相当数量的人，甚至多数人的支持。

其次，基马尔的改革次序，是从可以取得最大多数人支持的问题上开始，然后逐步移向可能遭遇到最大阻力的问题上去。这种先易后难战略成功的秘密就在于，改革决策者可以从较容易着手进行改革的成功中，获得新的威望资源，并运用这种资源来支持下一步更为艰巨的改革动作。

第二，基马尔在推进某一项具体改革措施时，经常暗示已经到此为止，并无继续向前推进的意图，而不是把全部计划和盘托出，因为这样只会徒然使“愚昧者和反动者”得到毒害国家的把柄。当推进某一项变革的条件一旦成熟，又采取闪电式的战略，迅速地加以推行，使反对者来不及积聚力量来阻止改革。亨廷顿把这种具有高度政治技巧和智慧的改革方式称之为“费边式的改革战略”，这种方式把宏观上的渐进与微观上的激进别具匠心地结合在一起。

奥斯曼帝国是一个相当典型的传统官僚集权制的国家，土耳其早期现代化改革为什么能在基马尔的主持下取得相当的成功？

这是因为基马尔所采取的改革战略，成功地解决了前面所提

① 亨廷顿《变动社会中的政治秩序》第三章，上海译文出版社，1989年，并参见该书第六章。

到的传统集权官僚制国家所特有的严重矛盾，其战略的基本特点是，充分地利用传统的权威合法性来引导变革过程，在每项改革措施推出时，支持他的力量总是大于反对他的力量。就是说，从整体上看，保守派或恪守传统秩序的人是大多数，主张变革的处于少数地位，而在局部的每一个具体改革问题上，改革精英又可能运用自己已经执掌的权力资源，使自己的变革措施得到相当人数的支持，并不致引起危及变革的重大阻力。集权官僚体制下的变革成功是相当困难的，但又决不是不可能的。基马尔在土耳其早期现代化变革过程中取得的成功便是一个具有说服力的事例。

进入戊戌变法时期的中国清王朝面临着同样的问题，当时中国清王朝已经拥有一位有改革导向的青年皇帝，有着迫使中国政治精英与知识精英走向变革的日益严重的外部危机，中日甲午战争之后的中国广大士绅官僚已经比过去任何时候更能理解变革对于本民族生存的重要意义，一批具有世界知识与国际视野的青年政治精英已经开始崭露头角，并在社会上和上层政治圈中引起注意。中国新的改革者们能否以成熟的政治智慧来应付改革提出的各种问题，并充分地重视中国改革的各种政治与社会的制约条件，无疑决定中国这次改革的历史命运，也将决定中国未来的前途。

戊戌变法人士的求变心态的基本特征

大体上，以康梁为代表的戊戌变法派的激进改革观表现在以下这些方面。

首先，他们认为改革必须是急剧而迅速的、快刀斩乱麻的。用康有为在《上清帝第五书》中的话来说，那就是，“外衅日迫，间不容发，迟之期月，事变之患，旦夕可至”。他进而认为，在这种极度危急的情况下，“皇上与诸臣，虽欲求为长安布衣而不可得矣”。因此，只有急剧的、快速的改革才能使中国起死回生，一切渐进的、缓和的变革，已经是“远水不救近火”，无济于事。杨深秀所说的改革

就是“死中求生”、“救火追亡犹恐不及”①,最清楚地体现了这种求变心态。

这种变革心态的第二个特点是它与传统的“断裂性”。戊戌变法派人士认为,变法必须是全面的“大变”,而不是部分的或局部的“小变”。最能表达这种心态的是康有为在呈光绪皇帝第五份奏书中所说的“能变则存,不变则亡,全变则强,小变仍亡”。

造成这种与传统“断裂”的“全变论”的一个重要原因,用康有为的话来说,乃是因为他们认定,旧体制是“千孔百疮”的“朽木粪墙”,而且,旧体制又是一个整体,要变动就必须全变,因为“举其一不改其二,连类并败,必至无功”。康有为对光绪皇帝曾用过这样的比喻:“譬如一殿,材既坏败,势将倾覆,若小小弥缝,风雨既至,终至倾压,必须拆而更筑,乃可托庇。②”因此,对于旧制度,必须“尽弃旧习,别立堂构”③,尽管他们也多少认识到,要做到“更筑新基”,在方法上仍须作出“全局统筹”,但康有为向光绪皇帝建议“统筹全局”的目的,是为了“全变之”。

第三个特点是,他们从泛道德主义的立场,主张“新与旧”之间的“水火不容性”,认为两者之间不存在妥协的可能。在他们看来,既然“旧物”已经被证明没有存在的价值,那么,顽固地坚持保守旧物,只能是出于道德上的邪恶与腐败。他们把新旧之争,归结为“正邪之争”。

同时,他们把“老臣”与“小臣”简单地归类到“保守”与“改革”的两叉分类的框架中去。康有为在光绪召见时就提出,以资格迁转取得高位的老臣,无论从年龄、精力还是从对新知识的了解与掌握上,均不能胜任改革大任,因此,他认为“皇上欲变法,惟有擢用

① 《戊戌变法档案史料》,“山东道监察御史杨深秀折”,中华书局,1958年出版,15页。

② 《戊戌变法》,第4册,“康南海年谱自编”,145页。康有为《上清帝第四书》,第2册,175~178页。

③ 《戊戌变法》,第4册,“康南海年谱自编”145页。同上

小臣，广其登荐，不吝爵赏。其旧人且姑听之”①。康有为忽视了一个重要事实，那就是并非所有的老臣都反对变法，而且，老臣所具有的在传统官僚集权体制下从事政治动作的丰富经验，恰恰是少壮派新进官员所缺乏的。而这种经验对于在旧体制下取得改革的成功又是至关重要的。

维新派人士的求变心态的第四个特点，是对激进变法的简单化的乐观预期。这些改革者一方面对中国危机的前景充满了焦虑，另一方面又对改革的前景充满了一种不成熟的乐观心态。康有为在受光绪皇帝召见时称：“泰西讲求300年而治，日本施行30年而强，吾中国国土之大，人民之众，变法3年可以自立，此后则蒸蒸日上，富强可驾万国。以皇上之圣，图自强在一反掌间耳。”康氏还在《进呈日本明治变政考序》中认为，与日本相比，中国有更为有利的条件，首先，中国是“广土众民”，十倍于日本。其次，中国的皇帝“乾纲独揽”，“号令如雷霆”。“无封建之诸侯，更无大将军之为霸主”。因此，皇帝只须下定决心，自上而下地发号施令，四海以内就不存在反抗这种由皇帝发出的改革圣旨的力量。他还认为，由于中国与日本在民俗文化方面相近，只要以日本为借鉴，中国的改革也就“易如反掌”。“大抵欧美以300年而造成之治体，日本效欧美以30年而养成之，若以中国之广土众民，近采日本”，那么，其结果将是，“3年而宏规成，5年而条理备，8年而成效举，10年而霸图定矣”②。

康有为变法战略的四个方面错误

如前所述，在君主集权制条件下进行改革面临的基本问题，是

① 《戊戌变法》第4册，“康南海年谱自编”，145页。康有为《上清帝第四书》第2册，175～178页。

② 《戊戌变法》第4册，“康南海年谱自编”，145页。康有为《上清帝第四书》第2册，175～178页。康有为“进呈日本明治变政考序”第2册，4页。

少数先进的改革精英与多数相对保守的官僚的对峙。这一事实就决定了改革的策划者在改革伊始阶段，必须尽可能地在多数人能够赞同、理解或持中立态度的领域进行变革，以尽可能地减少改革的阻力。其次，改革派在羽毛尚未丰满的情况下，必须以渐进的方式来建立权力基础，并力求在改革一开始就使当时最高权势者慈禧太后保持至少是中立的态度，而决不能激化两宫之间原已存在的矛盾。

然而，康有为等改革派却在一系列重大战略问题上采取了完全相反的做法。

一、先声夺人的改革声势

与土耳其的基马尔相反，戊戌变法一开始，康有为就把改革的通盘计划公开于世，并把矛头公开地明确地直指他所认为的政敌与传统的官僚体制。当军机处诸大臣问及应如何变法时，康有为首先主张"宜变法律，官制为先"的基本原则。当时李鸿章问道："然则六部尽撤，则例尽废乎？"康有为明确表示："弱亡中国皆此物也，诚宜尽撤，即一时不以尽去，变当改之，新政乃可推行[①]"。这无疑是在变法派在政治上站稳之前就公开向六部为中枢的传统官僚体制宣战，并以撤除六部作为改革必须达到的目标。

甚至当康有为奉召请训，荣禄问其如何改革时，康有为竟回答："杀二三品以上阻挠新法大臣一二人，则新法行矣。[②]"这种惊世骇俗而又极不策略的言论，只能引起以荣禄为代表的反对派的忌恨，从而增加变法的阻力。

其次，这种"先声压人"还表现在康有为向光绪皇帝建议，以"大誓群臣，以定国是"作为变法的第一步计划。然而，这样做实际上就是把皇帝从变法过程的仲裁者的至高地位，推向改革派一边。这就使改革派与对立派的矛盾日益发展的情况出现时，皇帝本人

① 《戊戌变法》第4册，"康南海年谱自编"，145页。康有为《上清帝第四书》第2册，175－178页。康有为："进呈日本明治变政考序"，第2册，4页，。

② 《戊戌变法》第4册，曹孟其："说林"，332页。

将由于其明确的政治倾向性，而失去足够的政治回旋余地。

康有为还主张，建立以改革派集中的“对策所”和“制度局”作为改革的核心，而不是对现存的军机处与总理衙门进行不动声色的渐进的改造。这种公然另起炉灶的做法，实际上是把传统体制内核心地位的官员视为政治上必须加以排斥的对象，并使传统官僚中的核心人物产生对立与警惧心理。这些潜在的反对者将会因为自己的原有利益受到“新进人士”的公然威胁，而向保守派方向靠近。

二、“快变、大变与全变”的一揽子解决方式

当变法派取得皇帝信任并开始推进改革时，他们不是采取步步为营、突破一点、逐步扩大战果的渐进方式，而是主张“快变，大变与全变”的一揽子解决方式。在这种变法战略的影响下，光绪皇帝在103天的时间内，发布了二三百条涉及选拔人才、农工商业、裁汰官员、废除科举、财政经济、法律制度、文化教育、军事国防几乎所有方面的上谕。这些措施之间彼此既不配合，又无后续准备，这种毫无章法的、不顾实施条件与后果的做法，只能使变法停留在形式上，而且，这种表面上的大刀阔斧，使众多在改革中受到影响的人们，越来越聚集于反对者一边。尤其像科举制度改革这种涉及全国数以百万计士绅前途的大举措，变法策划者们要求在当年就把全国的生童试改为策论考试，连准备的时间也没有，这对历经数10年寒窗之苦的一般人士来说，实在是过于苛求，人们难以对这种变动有足够的心理承受力与思想上的准备，当时据称就有直隶士绅出于怨愤而扬言准备对康有为行刺。

三、对传统中心象征的挑战

康有为用《新学伪经考》与《孔子改制考》来重塑孔子。他认为，古文经是刘歆为了王莽篡位而伪造的，这样，他就把2000年来近20个王朝崇奉的礼乐尊严，数百万士大夫的信条，斥为分文不值的“伪说”。他的主观意愿，是为改革寻找意识形态上的根据。康有为力图步马丁·路德的宗教改革的办法，来强调孔子的进化

性、平等性、兼爱性与世界大同精神，以现代性的价值观的要求，从实际政治来进行变法的动员。从表面上看，康有为把孔子的幽灵请出来作为改革合法性的基础，这种对孔子的改造的政治战略似乎是高瞻远瞩，然而，他的考证，就当时的学术水平而言，也是相当粗劣且牵强附会的。因为他对实际上的孔子并没有真正的兴趣，而且缺乏史料上的精确。连当时的著名经学家皮锡瑞，这位对变法一直抱以支持的态度的人士，也认为康有为的《新学伪经考》学理上说"武断太过"①。后来连梁启超在《清代学术论》一书中也不得不承认，"(康有为)以好博好异之说，往不惜抹杀证据，曲解证据。以犯科学家之大忌"。康有为作为一个思想家，固然有权利去发表任何他认为更为正确的观点或理论，哪怕这种观点在当时是何等的惊世骇俗，但作为一个在传统体制内部进行改革的变法家，这种做法是一种致命的错误，一种与良好动机产生适得其反的效果的书生式的迂腐。

这是因为，首先，深受列强挑战威胁的中国士大夫，不是从孔子的"现代化"观念中来取得变法必要性的认识，而是从活生生的现实危机的压力刺激下获得这种认识的，人们未必先要从康有为的"三世说"中来认可变法的必要性，然后才会下定变法的决心。可以说，康有为的"三世说"在政治策略上是"画蛇添足"。

其次，康有为所发起的这场意识形态的挑战，把人们的注意力从已经取得的改革共识方面，转移到在当时根本无法形成共识的意识形态的不同解释的"正邪"之争上面，其结果是，在已经取得共识的方面，不能团结广大精英阶层，反而在最容易引起不同观念纷争与情绪化反应的意识形态领域，挑起新的争端。由于当时绝大多数士绅精英均无法接受康有为对孔子的新的解释，这就使康有为反而因自己的节外生枝而陷于孤立的境地。事实上对此问题进行"冷处理"更为合适。

---

① 《戊戌变法》第4册，曹孟其："说林"，332页。"皮锡瑞年谱"，191页。

四、孤立与排斥太后的政治战略

康有为政治战略上最严重的失策是拒绝采取翁同龢"调和两宫"的主张,他在召对时就主张"尊君权之道,非西太后不可"。这种政治战略的前提是错误的。首先,如前所述,太后在变法问题上并非极端保守,她同意在有限的范围内进行变革。其次,太后对光绪皇帝所具有的权威性与其在群臣中享有的权势,是不容忽视的客观事实。这些变法派的政治推论的致命错误是,既然太后已经归政于皇帝,皇帝就应拥有相应的实权。一旦他们认为皇上并不拥有这种相应的权力,就把排斥太后作为改革的目标。

事实上,在当时这种做法就遭到变法派内部不少人的反对。王照就曾指出:"外人或误以为慈禧反对变法,其实慈禧但知权利,绝无政见。若奏之以变法之名,使得公然出头,则皇上之志可由屈而得伸,而顽固大臣皆无能为也。"他在给皇上的第一份奏折中就提出这一点,并屡次向康有为提议。但康有为坚执"挟此抑彼"之策,把慈禧太后视为"不可造就之物"来加以排斥,其政治后果是,太后与荣禄由于利益与共而更为紧密地结合起来。

在研究戊戌变法失败的原因时,人们总是找出许多客观不利条件来为这场变法主持者辩解。例如,作为变法最高决策者的光绪皇帝本人没有实权;而握有实权的慈禧太后过于保守,广大官僚对改革没有给予积极的支持与同情;保守派势力的强大,军权没有掌握在变法派手中,在关键时刻袁世凯的告密,等等。然而,要想使改革取得成功,以上所有这些客观因素,作为变法的制约因素,恰恰是考虑问题与作出政治选择的前提与基础。而不是反过来,把改革没有取得成功归咎于这些前提。

激进求变心态产生的原因

产生戊戌变法人士激进心态的最重要原因,乃是因为这些变法者是以主观上感受到的民族危机感的强度,作为变革所应具有

的幅度、深度与速度的基本依据，变革者较少甚至根本不考虑变革是否应受其他现实条件与因素的约束。变革者所要求的改革的强度，与他们的危机感的强度成正比，而不是与现实环境对这种改革的承受条件成正比。人们注意的仅仅是改革相对于危机而言的"必要性"，而不是改革相对于客观环境的可行性。

另一方面，这种激进心态又与中国传统专制官僚体制的结构性矛盾有关。由于中国传统体制吸纳有志变革的知识精英的渠道历来就是极其狭隘的，改革者在精神上心理上长期以来就深受压抑，并充满一种举世皆醉、惟我独醒的愤世嫉俗感，一种与整体官僚体制相对抗的悲愤之情与孤芳自赏的心态。

在这些中国最早的变法派人士既无法通过正常的制度化的政治参与渠道来实现自己的政治抱负，又无法以正常的方式来疏导自己压抑感的情况下，一旦由于机遇的青睐而获得年青皇帝的特殊知遇之恩，这就使得长期受到压抑的求变心态，如同鼓足气的皮球，以高度情绪化的、极为亢奋激烈的方式表现和渲泄出来。这就是张謇批评康有为时所指出的"乘积弊之后，挟至锐之气，举一切法而更张之"。

而且，由于保守派与传统官僚对于新生的变革派从来没有采取过平和宽容的态度，这就使得深受压抑而一朝得势的戊戌变法派对与自己不同意见的人，用张謇的话来说，同样是"有诟骂而无商量，有意气而无条理"，同样缺乏容人之量。其结果只能增加保守派一方同样情绪化的反弹。改革过程就必然在这一互动过程中日趋两极化，正是在这个意义上专制社会中的保守主义者与变革者，在政治思维中往往使用的是同一种"深层句法"。

至于变法派人士形成简单化的乐观预期的原因，固然与变革者生活在一个封闭的社会环境中，难以对西方文化的复杂性与西方现代文明发展的长期历史有切实而具体的了解有关，但这一点并不能解释，为什么变法派人士会认为，中国面临如此积重难返的问题，只须改革3年，就可以达到日本要花30年才能达到的成果？

造成戊戌变法人士这种过于简单的乐观预言的更重要原因，乃是因为他们心理上有一种强烈的焦虑情结。在他们的潜意识中，乐观的大言高论起到了一种平衡这种长期受到压抑的焦虑心理的心理防御作用。它实际上也是变革者内心渴望摆脱挫折感的深层愿望的心理投射。

从戊戌变法看早期政治激进主义的文化特征

康有为、梁启超、谭嗣同这些戊戌变法志士是具有相当强烈的宗教信念的人，由这样一批笃信佛理的近代士大夫知识分子充任了中国变革的先锋人物，有着其深刻的历史文化原因。

首先，在如此保守、僵固的文化氛围中，正是这种"先知"式的宗教家式的人物所体现的慷慨激昂与精神感召力，才能冲破这个民族的闭塞、长期专制政治压抑而形成的精神萎缩与文化惰性。

在这些变法者中，康有为的宗教心态是最为典型而且突出的。正是康有为所焕发的佛子式的献身热忱、勇往直前、不畏艰险、刚健果决的气概，以及他对自己从事的事业的自信与乐观，使他对年轻的皇帝、对他的崇拜者与同志拥有一种超凡的魅力。用梁启超的说法，他那种"六经皆我注脚，群山皆我仆从"的自信，"盖受用于佛学也"。康有为的讲演，"如大海潮，如狮子吼"，在这个"士风极坏，惟利禄是慕"的氛围中，正是康有为式的当头棒喝，才足以具有打破顽固、保守与平庸的文化冲击力。

然而，这种宗教情怀却在现世变革中具有"两面刃"的特点，基于宗教情怀的自信，反过来也阻碍了变革者在政治实践中的世俗理性(Secular reason)的发展。世俗理性要求人们摆脱信条对人们从事实际政治活动的约束，客观求实地、冷静地认识改革所面临的症结、困难与问题，并通过政治策略技巧来解决。换言之，康有为身上的宗教气质阻碍了他在政治实践中以求实的眼光来判断问题。一旦这种宗教心与康有为执拗耿倔的个性相结合，其政治后

果就更为严重。

关于这方面，最明显的例子就是，当他的从弟康广仁劝他在严峻的局势面前考虑暂时退却，以保存实力时，他却以“孔子之圣，知其不可而为之”表明自己的“义不能退”，在他看来，一个“知难而为”、“勇往直前”与“锲而不舍”的变法者是无须计较实际后果的。康广仁曾告诫他，“舍身于事不能有益，徒一死耳，死固不足惜，然阿兄生平所志所学，……他日之事业正多”。而康有为却回答，“生死自有天命”，他还列举了当年路经华德里时，只差着半寸，险些被一块飞砖击中而大难不死的往事，以此来证明，“今境也似飞砖视之。但行吾心所安而已，他事非所计也”①。

梁启超说康有为“出世太早”，他超越时人，而不适于现时。他的理想是如此高远，以致“动辄得咎，举国皆敌”，这就是为什么梁启超说他“大刀阔斧，开辟事业”而又“自今未有一成者”的原因②。正如戊戌变法失败后，一位英国外交官一针见血地指出，康有为“极富于幻想”，“很不适做一个动乱时代的领导者”。正因为如此，“在目前中国的情况下，他的建议不是被忽视，便是惹起反抗”③。由这样一个理想家、“宗教家”来充当中国改革决策与实行的大任，既是这个时代与文化的自然结果，也恰恰是这场变法运动的不幸。

其次，让我们进一步来分析这种激进心态与中国传统政治文化的关系。

在戊戌变法派身上，一个突出的特点是，他们在政治上的两分分类、强烈而执着的“道德优越感”与不知通过妥协的方式渐进逼近目标的态度。例如，在“明定国是诏”发布之后很长一个时期内，康有为反复强调的是“新旧水火不容”，改革与保守“势不两立”，他屡屡痛斥守旧派，他建议光绪皇帝排斥太后，“速奋乾断”，以震耸人心的手段来清除异己，“诛杀近卫大臣”。他们过激的改革措施

① 《戊戌变法》第4册，梁启超：“康广仁传”，70页。
② 《戊戌变法》第4册，梁启超“康广仁传”，70页。梁启超：“康有为传”，36页。
③ 《戊戌变法》第3册，《戊戌政变务记》，527页。

引起反对派的激烈反弹，这又反过来进一步激化了他们铤而走险的冒险态度。凡此各种言论、献策、措施，决不能简单地看作是康有为等人士的个性缺陷或缺乏政治经验所致，人们更应看到，传统的政治文化对中国早期变革者们的深刻影响。

这种影响不仅表现在他们对待反对派的态度上，而且也表现在他们在失败之后，对失败原因的解释上。在康有为看来，既然他们的动机与意图是纯正的，那么，失败的责任就不应由他们来承担，而只能由"邪恶的"反对者来承担。这一点，康有为表现得特别突出，他在事后从来没有承认自己在变法过程中有任何过失。以致梁启超在1902年与康有为由于政见分歧而发生争执时，在给康有为的信中尖锐地批评这位老师一辈子从来没有听取过别人的任何劝告，而总是一意孤行。在变法派内部，康广仁、王小航这些人士都劝说过他，然而却没能影响过他。在康有为看来，只要意图纯正，行为自然也是正确的，如果失败，那只能是由于敌手过于强大、由于中国人太愚昧，由于天意或其他各种因素，而所有这些均与他无关。

这里，我们可以借用西方学者政治研究中提出的"极致性文化"的概念来进一步研究这种心态与传统文化的关系。

极致性文化(Consummatory Culture)与工具性文化相对应。工具性文化在追求终极性目标时，允许中间性目标的存在，在追求目标实现时，允许多样化的手段与途径。

而中国以官学化的儒家为基础的传统意识形态与政治文化，强调的是"道之大原出于天，天不变，道亦不变"。而这种"道"又是"不可须臾离者也"。这种非此即彼的价值观与思维模式，具有"极致性文化"的基本特质，并对受这种文化熏陶的变革派士大夫有着不自觉的深层的影响。

这里所措的"极致性文化"，其基本特点是把目标与手段均视为道德上的不可分离的整体。它否认从现实状态向理想状态的进步，应允许存在若干并不完美的中间阶段。在这种思维方式与价

值观支配下，人们习惯于对问题与选择作非此即彼、非正即邪、非善即恶的两岔分类。渐进、宽容、妥协、多元性存在的价值与权利，异质体之间的互补性，在极致性文化中都不具有合法性。

当政治精英认定自己所从事的事业与理想是动机正义与愿望良善的，那么，凡是不同意自己政见的反对派，就必然被理解为"出于道德上的邪恶与堕落。"

这种在政治领域中道德优越感与道德独断论，进而又在逻辑上自然产生不宽容、不妥协的斗争心态。因为，既然政治上持不同意见的人士或反对派已被归结为道德上的"邪恶者"，对于邪恶者，就只有采取排斥、斗争与消灭的方式来对待。而对方所作出的任何反弹，也只能从邪恶者之反对正义与光明来解释。正因为如此，极致主义文化下的政治观，本身就孕含着流于极端不妥协的斗争倾向。

可以说，"极致性文化"是一种最不利于推进改革的政治文化，改革过程特别需要在现存体制不发生根本性变动的条件下，尽可能多地团结大多数人群，尽可能地利用现体制内的共识资源与传统权威合法性，使改革过程的权力与利益再分配所引起的震动减少到最低程度。改革的要点恰恰在于，在缺少共识的地方尽可能地寻找共识，在不同的个人、利益团体与政治势力之间，求同存异；改革需要不断地在各种力量之间寻求妥协、讨价还价，而不是你死我活，有你无我。改革者最重要的品质并不是个人道德上的完善无疵与动机纯洁，而是对行为效果的预测与重视。改革需要把复杂的长期积累下来的问题，渐进地、分阶段地、逐步地解决，中介性过程的存在则是必然的，而所有这一切，恰恰是极致性的政治文化所难以提供的。

当中国最需要它的政治精英运用智慧与能力来进行改革时，传统文化中那些极致性文化因素，却激活了早期中国改革精英中最不利于改革而最有利于革命的因素。

结　语

也许，人们会认为，上述对康有为为代表的戊戌变法派的分析过于严苛，人们会提出，难道生活在当今的中国人，不应该对在专制统治压迫下最早出现的改革者们抱有更多一些的同情与敬意吗？难道他们的行动不正体现了20世纪的历史潮流与进步的方向吗？难道他们的缺点还值得近一个世纪之后的后人作过多的抨击与指斥吗？

关于这一点，我们的回答是，近一个世纪以来，我们对戊戌变法的失败与研究恰恰是倾注了太多的道德同情与辩解。而这种同情与辩解，又正是由于人们不自觉地受到了传统的"意图伦理"思维模式与评价尺度的影响的缘故。换言之，当一个不自觉地生活在传统"极致性文化"的阴影之中的当代中国人，对受同一种文化心态影响的作古者的过失进行评估时，往往会"只缘身在此山中"，而"不识庐山真面目"。

对于一个生活于新的变革时代的中国人来说，更重要的是，不应再简单地继续把这些改革先驱者们视为诗化的审美的对象，而应该进一步去发掘他们的历史对于当代人从事的变革事业所具有的启示意义。

（萧功秦：上海师范大学历史系　教授）

近代思想史上的“主义与问题”之争的再思考

萧功秦

“五四”以来的中国知识分子的“理念崇拜”

自20世纪初期以来，中国知识分子政治心态的一个基本特点是，崇尚某种抽象的中心象征符号，并以这种符号与理念作为一劳永逸地、整体地解决中国问题的基本处方。这是一种以某种抽象的原则来推演和涵盖解决具体问题的途径的思维模式。它认为，一旦人们认定某种抽象的主义(或理念)是合理的，有功效的，只要符合这种理念原则的制度一旦建立，那么，从官僚腐败、国民道德水准低下，直到各种社会弊症和令人困扰的实际问题，也都能迎刃而解。这种以抽象化的理念原则来简单涵盖“问题”的政治文化现象，可以说是自五四以来直到80年代末中国知识分子的共同心态特征。

事实上，从1905年日俄战争以来，清末知识分子主流就曾认为，中国只要采取“立宪主义”，“上下一心，君民一体，国富民强”也就指日可待。人们可以从这种“立宪救国论”中看到抽象“理念崇拜”政治心态的发端。

从本世纪到80年代末，中国知识分子中一脉相传的对这种“理念决定论”的崇拜，可以说已经有近90年的历史。甚至可以说，这种对抽象的“主义”的崇尚，已经成为近现代以来中国知识分子政治文化的重要组成部分。

从中国现代思想史的角度来看，首先对这种以抽象的“主义”

来涵盖"问题"的心态现象进行质疑与反省的是严复与胡适。本文试图分别对严复与胡适对"主义与问题"方面所发表的言论作一简要的讨论,并进而把严复与胡适在这一问题上的看法作一比较。由于严复的思想远比胡适更为深刻,研究与发掘严复在这一方面的思想,对于深入研究中国现代政治思潮史中的抽象化的"主义"问题,无疑具有十分重要的意义。

严复对自然法与抽象的"理念决定论"的批判

在中国现代思想史上,最早对西方抽象化的"主义"进行学理上的批判的是严复。早在 1906 年,他在《政治学讲义》中,就把柏拉图到 18 世纪的卢梭一脉的思想家称之为"言治皆本心学"的"无根"的政治学家[①]。自 1913 年以后,他在《天演进化论》、《说党》、《民约平议》等一系列文章与书信中,就多次对以卢梭为代表的"自然公理论"的思想进行了批判。可以说,严复的矛头自始至终就是指向以西方唯理主义的大陆哲学传统为基础的政治思潮。

严复在这一方面最具代表性的文章是他在 1913 年发表的《民约平议》。在撰写这篇文章以前,他曾在给熊纯如的信中指出,卢梭的社会契约论,使人们不惜以生命鲜血来实现它所主张的理想,但实际上却无济于治。原因就在于"其本源谬也"。这就促使他下定决心在百忙中抽出时间,写一篇批判"民约论"的文章,以达到"药社会之迷信"的目的[②]。

一、严复对"民约论"的批判

严复在《民约平议》中指出,卢梭的"民约论"一开始就先验地假定了一个事实上根本就是"悬意虚造"的"自然公理",即人生来就具有不可侵夺的自由权利。根据这一"天赋人权"的第一原理,

① 《严复集》第 5 册,1243 页。
② 《严复集》第 3 册,《与熊纯如》十五,614 页。

人们应该摧毁现存秩序，重建一个人人平等的新世界。严复认为，自18世纪以来，人们往往把卢梭的“民约论”奉为金科玉律，以斗争来救世，其结果并没有实现人们原来所希望达到的目标，以致一误再误，不能自还。

为什么会产生这样的后果？严复认为，这是因为“民约论”的基本前提就是错误的。“民约论”开宗明义的第一条原则就是，“民生自由，其于群为平等”。这一点根本与历史与经验事实不相符合。严复引证赫胥黎的驳论指出，初生儿恰恰是最无生存能力，因而也最不能自由的，社会群体中的个人，无论在能力上、在体力上与智力上都存在着事实上的差异，设想人人平等的“自然公理”也是臆想。

因此，严复得出结论，“明者著论，必以历史之所发见为之基本。其间抽取公例，必用内籀归纳之术。而后可存”。“若乎向壁虚造，用前有假如之术，而演绎之，及其终事，往往生害，卢梭所谓自然之境，所谓民居之而常自由常平等者，亦自言其为历史中之所无矣。夫指一社会考诸前而无有，求诸后而不能，则安用此华胥乌托邦之政论，而毒天下乎？”①

综上所述，严复在《民约平议》一文提出了这样一个核心思想，即以卢梭为代表的那种“主义”，从先验的抽象的第一原理出发，并以这种第一原理作为超乎各民族历史与文明的具体性的普遍原则。这种所谓的“自然公理”本身就是一种并无经验事实与历史事实作为根据和凭依的假定。用这种假定作为演绎政治行动的依据，来判断现实，现实秩序就必然被判定为“不合理、不道德的，既然现实是不合理、不道德的，那么，人们惟一应该做的事就是用强力去摧毁它，并按照这种假想的第一原理去重组一个新的社会。但由于这种假定本身就是反历史事实与反经验事实的、虚拟的乌托邦，因此，即使人们的愿望再好，这种“向壁虚造”的社会改造蓝

① 《严复集》第2册，《民约平议》，337页。

图也是不可能在现实生活中实现的。严复认为,卢梭所代表的这种道路选择,即使确能做到摧毁旧秩序,但却无法按革命者原先所认为的那样,重建一种合乎他们设想的新世界。

二、严复反对政治上的"完美主义"

为什么卢梭的"自然公理"论对知识分子有如此巨大的吸引力?

唯理主义认定。现实世界是不完美的,丑恶的,不自然的。而理念的世界才是"真实"的,"完美的"和自然的。正是这种"完美主义",如同宗教的救赎主义一样,对于理想主义者来说具有一种不可抗拒的道德魅力,并由此产生一种巨大的精神动力和政治感召力。

而以经验论为基础的英美式的自由主义的基本信念是,自由的秩序是从旧社会内部生长出来的结果。既然如此,生长的过程只能是一种渐进的过程,这种思想认为,世界上的问题没有一劳永逸的解决,任何进步都是不完美的,有缺陷的。人世间永远不会有绝对的完善,人类在争取进步的过程中,只能做到"两害相权取其轻"。正是基于这一认识、英美式的经济主义的政治传统,拒绝终极目的,拒绝完美主义地、毕其功于一役式地整体地解决所有问题。主张渐进地、逐步地逼进目标,一步一步前进。

严复正是从经验论这一思想立场来认识问题的。他引用英国学者摩里的话说。"政治为物,常择于两过之间"。并引法国文学家雨果的话"革命时代最险恶物,莫如走直线"。严复正是从这种"不完美性"出发,作为思考现实问题的前提。

严复认为,"向壁虚构"的卢梭思想之所以误人,就在于它具有"动以感情"的力量[①]。这种"动以感情"的力量就在于它主张一种完美的新秩序,在这种秩序中,人人享有天赋的权利与平等。但是,严复认为,从历史与经验来看,"物之不齐,物之情也","物诚有

① 《严复集》第2册,340页。

之,人犹甚焉”。换言之,不平等是事物存在的真正的“自然状态”[①]。他主张“人类之力求进步固也,……(明者)其立事也,如不得已,乃先之以导其机,必妨焉以须其熟,智名勇功之意不敢存,……夫而后有以与时俯达,有以进其群矣。”[②] 如果说,整体性解决的政治激进主义正是与完美主义相联系的话,那么,渐进的变革态度正是以非完美主义的价值观作为前提的。

严复政治思想的基础是经验论哲学。这与他本人所接受的英国自由主义传统哲学思想有密切关系,用哈耶克的话来说,英国真正的自由主义“只是一种旨在于使自发和社会产物之形成更易于理解的理论。”[③] 严复也正是从经验论出发,来认识社会作为一个特殊的有机组织的发展变化过程的。他认为人的知识,来源于经验事实的归纳。他在《政治学讲义》中指出:“盖天生人,与以灵性,本无与生俱来预知之知能。欲有所知,其最初必由内籀。(即归纳)……内籀必资事实,而事实必由阅历,一人之阅历有限,故必聚古人与异地人之阅历为之。如此则必由记载,记载则历史也[④]。”

严复特别强调历史经验对于政治研究的重要性,这种重要性在于,“读史有术在求因果,能即异见同,抽出公例”。即历史的史实可以作为归纳求知的基础。

为什么研究政治必须用经验归纳法而不能用唯理主义的原理演绎?

严复认为,国家现象是历史上因时因地自然生成的,“一切本由种族,演为今形,出于自然,非人制造。”[⑤] 严复在这里提出了一个相当深刻的观点,那就是,人造物可以用人造的原则的演绎来设计与制作,而研究和认识作为自然滋长物的政治与国家,以“师心自用”的原则来进行演绎就会无能为力。因此,人们应把国家与政

① 《严复集》第2册,340页。
② 《严复集》第5册,《政治学讲义》,1242页。
③ 哈耶克《个人主义与经济秩序》,贾湛等译,北京经济出版社,1991年版,11页。
④ 《严复集》第5册,《政治学讲义》1244页。
⑤ 同上注②,1251页。

治现象视为一个外在于人的意志的客观实在的“有机体”来加以认识。正如对动植物研究，必须采用“因其自然而生公理”的方法[①]，遵循归纳法的原则来考求政治与国家事实，则成为取得政治真知的基础。

三、严复经验与传统不可简单割弃

唯理主义的政治观从至高至善的原理出发来评价传统时，就会把传统视为人类实现进步的“枷锁”或障碍，由于唯理论把人性预设为本善的，从而这种政治观认定，只要打碎传统加之于人身上的枷锁，世界就会恢复其应有的自然合理与和谐状态。

而经验论认为，传统的道德、价值与人文秩序，这些要素彼此结合，共同构成一种对社会成员的道德行为的外部约束机制，传统把人安顿在一个稳定的文化框架之中，只有当人处于这种“约定俗成”的规则的制约与限定之中时，他才是一个文明的人，他才与野蛮的、非文明的动物性的人有所区别。也只有处于这种条件下时，人才能运用他的现实的自由去追求自己的目的。经验论倾向于认为，人并不具有高度的理性与智慧，人是易于犯错误的生物[②]。传统对于人来说，则是一种不可缺少的制约力量。取消传统，也只能使人陷入无序状态。

严复正是从经验论的角度来认识传统的价值的，他在《庄子评》英文批语中指出，人类的习惯产生于实践，在他看来，传统正是人们在应对问题的实践过程中形成的条件反射性的习惯。“习惯一经变为反射的行为，事情无须用一点脑筋就做成了。[③]”他认为，传统中自有“不可磨灭者存”。换言之，传统的存在。有其自身的不可言喻的合理性。人类只要处于由习惯构成的传统框架之中，就能够应付环境与实践。

基于上述认识，严复在《说党》一文中认为，以某种抽象化的

① 同上页注②，1250 页。
② 哈耶克《个人主义与经济秩序》，贾湛等译，北京经济出版社，1991 年版，9 页。
③ 《严复集》第 4 册，1133 页。

"自然公理"作为标尺来判断传统,这种"公理"就会被视为普遍原则,并被用来作为改造世界的基础和蓝图,而传统则会被视为与这种普遍原则完全对立的旧事物而一举扫荡之。在这种情况下,其"所破坏者,但首在家法","举其国数千年之政教,摧陷廓清"①"。这就意味着抽象的主义崇拜必然发展为政治上的以彻底反传统为特征的激进主义。

在《说党》中,严复把法国大革命作为这种激进主义的典型例子。他指出,"当十八箕法民之为起义也,举国发狂,聚数百之众于一堂,意若一夕措注,或以划数千载之不平,而明旦即成郅治。且其志以谓吾法成,且徒法国之利而已,生人之福,胥永赖之"②。在严复看来,这无疑是一种以全面改造社会、一劳永逸地解决数千年人类所有不平等问题为目标的总体的救世主义。

其后果将又如何呢?严复进而指出,以"自然公理"的名义对传统的冲击与摧毁,这样做的结果是,旧的虽然被破坏了,但新的却根本无法建立起来。他在《天演进化论》一文中指出:"顾破坏之而国利民福,其事宜也,若破坏矣,而新旧之利两亡。③"

因为,卢梭所鼓吹的自然法,乃是"悬意虚造之辞"。其结果必然是"无以善其后"。严复认为,法国大革命正是"名求国利民福,实则六七十年中,板荡元黄"。只是由于法国当时正处于各国力量尚处于幼稚时期,才不致引起亡国的危险。而如果中国像法国大革命那样去摧毁自己的传统,由于"五洲形势大异于昔时",其后果就更难以预测了④。

四、严复论民族生存条件对自由的约束

严复不仅从经验论的角度来批判西方唯理主义的自由民权论的虚拟性质,认为以一种"先设成心"、"向壁虚造"的抽象自由原

① 《严复集》第2册,《说党》,308页。
② 同上。
③ 《严复集》第2册,《天演进化论》,311页。
④ 同注①

理,来设计改造社会的蓝图,是极为危险的,而且,他还进一步从中国面临的生存竞争的具体条件,来论证中国仿效西方自由,在现实条件下是不可行的。他在1909年给《新政真诠》的作者胡礼垣的信中坦诚地表述了这一思想。

胡氏在给他的信中谈到,"平等自由"是"万国同归"、"大同郅治之规"。严复首先肯定了这一理想可谓"一往破的"之论,这一理想也是世界的"正鹄"。但他显然发现,胡氏用这一理念来解决中国现实问题则是不切实际的,并且,这种理念与西方式的"自然公理论"的原则演绎有着颇为异曲同工之处。他在给胡礼垣的回信中指出,对于世界上各个不同的民族来说,实现这一目标的具体途径是并不相同的,之所以如此,乃是因为"天演程度各有高低故也[①]"。他认为,简单地以自由平等原则来组织社会生活,那么,由于"形气之用,各竞生存,由是攘夺攻取之私不得不有",而且,又由于"于此之时,一国之立法、行政诸权,又无以善持其后,则向之所谓平等自由者,适成其蔑礼无忌惮之风"。严复认为,这种情况一旦发生在国家与国家之间的生存竞争日益激烈的时代,其结果必然是"汰淘之祸乃益烈,此蜕故变新之时,所为大可惧也"[②]。

正是对中国所处的特定历史环境的具体考量,使严复得出这样一个著名的命题:"今之所急者,非自由也,而在从减损自由,而以利国善群为职志。[③]"这一论断,可以看作是严复的经验论的政治观在民族生存这一制约条件下的具体反映。

严复经验主义的政治观的思想贡献在于,他比同代人更早地认识到那种以抽象的理念与主义为社会蓝图与口号的、力求整体性地解决社会变革问题的主义,将会导致对现存秩序的人为的摧毁与破坏,并带来事与愿违的历史后果。他还认识到,只有在尊重现存秩序的历史连续性的前提下,渐进地求得新机制在旧机体内

① 《严复集》第3册,〈与胡礼垣书〉,594页。
② 同上
③ 《严复集》第2册,〈民约平议〉,333页。

的生长，才能实现中国的富强与现代化。早在本世纪初，当他的同时代人还对经验论与唯理论之争一无所知的情况下，他就从学理上，把握了唯理主义与经验主义之争的实质，并对唯理主义的社会政治观的僭妄性进行了相当具有说服力的批判。正是在这个意义上，严复可以说是中国政治现实主义思想家中的先行者。

然而，严复思想的悲剧性在于，他生活在中国既存的政治、文化与社会秩序正在走向解体的时代。正如林毓生先生在一篇分析"问题与主义"之争的历史意义的文章中所指出的，当中国处于整体性危机的时代，人们渴望着对问题作整体性的解决，"自由主义式的渐进解决问题的方式，不能够适合当时许多人的心态"①。正因为如此，早在欧洲大陆唯理主义对中国知识界的影响力的高潮尚没有到来以前，严复自1906年以后就开始对唯理主义的政治解决方式的危险性作出"超前"的警告，这在当时是远为中国大多数知识分子所能理解的，这一警告也就显得"生不逢时了"。

胡适对抽象的"主义"的批评

继严复之后，中国知识分子中对近代以来的唯理主义的政治哲学进行批判的是胡适。1919年胡适在《每周评论》上发表的有关"多研究些问题，少谈些主义"的几篇文章中，提出的主要论点可以归结为以下几个方面：

空谈好听的外来的"主义"是极容易的事；

一切主义都是某时某地的人们针对具体问题提出的具体的救济办法。

人们为了简便起见，便用一二个字来代表这种具体的主张，于是，具体的主张便成了抽象的主义。

抽象"主义"的危险就在于它可以把许多完全不同的政治主张

① 引林毓生"'问题与主义'论辩的历史意义"，《二十一世纪》总第8期。

都用同一个名词来代替，并用一个简单的口号来对复杂的问题自称作"根本的解决"。

只有从具体的问题入手，了解事实、病源、根据经验、学问，推测各种假定的解决办法会产生什么后果，才能使人类有解决具体问题的能力。

事实上，正如一位研究者所指出的，胡适在发表这篇文章时，中国的马克思主义还没有出现，谈论社会主义主要还是无政府主义者、国民党人、进步党人和社会党人①。而且，胡适在"问题与主义"之争中的论争矛头，是多方面的，而并不是单单指向社会主义者的。胡适针对"外来的抽象的主义"而进行的抨击，其矛头针对的是当时普遍存在于中国知识分子的一种思想方法。

对胡适批评的评价

从认识论与思想史的层面而言，胡适是从经验论的角度来评价起源于西方文化的"主义"运用于解决中国"问题"的可能性与限定性的问题。这个问题即使在不同的时代与不同的历史条例下仍然存在，并且本身就有着十分重要的研究价值。本文试图从思想认识论这一层面切入，来讨论胡适在当时所提出来的问题。

胡适在批评以抽象的主义来解决中国的实际问题的思想倾向时，特别强调的一点是，对一种抽象化的主义（理念）的崇尚，可能会掩盖对具体的问题的本身的性质、特点与解决方法的关注。换言之，一个社会存在问题是相当具体的，具体问题发生的条件、环境，制约这些条件的各种因素本身也都是相当具体的，而在另一种文化环境中形成的外来的主义本身很难观照到这些具体的制约因素，因此，在缺乏对上述条件的观照的情况下的"根本性"的解决，

① 《新青年》卷四，第3号，252～254页，转引自李林："还'问题与主义'之争的本来面目"，载《二十一世纪》，总第8期。

则会产生人们意料不及的谬误和严重的后果。

正如林毓生先生在分析胡适在"问题与主义"之争的观念时所指出的,胡适显然认为把一种在特定时空条件下的作为解决该社会具体问题的具体建议,从其对自身环境条件的依存中分离出来,并把它用来解决另一种文化中的特殊问题,是大有疑问的。胡适还反复表示他并不拒绝研究主义,但他认为,基于上述理由,人们首先要做的,是研究这种主义兴起的特殊背景,它们所要应付的特殊问题的性质,以及它们究竟能否真正解决那些问题,这样,就可以决定,当我们在解决自己的问题的时候,哪些主义值得我们参考。①

针对这种情况,胡适则更注重于从具体的事实、经验出发来求得对问题本身的认识,并从中寻求解决的途径。用我们今天的话来说,这样做的意义就在于可以避免先入为主的抽象的"主义"对我们独立考察问题并作出相应的判断时造成的干扰,并可以排斥这一外来主义中无关因素对解决中国本身问题所构成的障碍。正是在这一意义上,胡适主张以经济主义的立场,来解决中国自己的问题。

应该说,撇开胡适对当时兴起的作为一种"外来主义"的社会主义思潮的抨击,胡适对中国自20世纪初期以来发展起来的以源于西方的"主义决定论"的揭示与批评,从认识论的角度上看,仍然有其颇为中肯之处。胡适在写这篇文章时可能没有认识到,清末士大夫知识分子中盛行的"立宪救国论",可以作为这种以"抽象的外来的主义"来解决中国问题的最早实例。事实上,用胡适提供的上述论式来分析清末立宪思想的实质,实在是再恰当不过的了②。尽管胡适在这场有关"主义与问题"的论战中,也把矛头对准着当时方兴未艾的社会主义思潮。然而,从中国早期的社会主义思潮

① 引林毓生"'问题与主义'论辩的历史意义"《二十一世纪》总第8期。

② 见本文作者"清末新政与中国现代化研究",《战略与管理》创刊号,1993年11月。

自产生开始，直到本世纪80年代“拨乱反正”以前，它所显示出来的简单化的教条主义的倾向性，从今天的认识来加以反思，也是人所共知的事实。否则就很难理解，为什么中国的社会主义运动会不断地陷入“左”的与右的机会主义的错误并难以自拔。

然而，胡适在“主义与问题”之争中的论旨和分析却有着相当的缺陷。首先，他认为，“凡是一种主义的起初，都是一些具体的主张，……主义本来都是具体问题的具体解决法”。这一论断显然是相当片面的。胡适的经验论的思维定势，使他把所有的主义都无条件地认定为有其经验上的来源。这样，他就忽视了人类社会中的各种“主义”至少存在着两种根本不同的类型：经验主义类型与唯理主义类型。

经济主义类型的主义可以大体上归结为发源于针对“某种具体问题”而产生的“具体的主张”。而唯理主义的主义则源于人的理性对抽象的“第一原理”的构想，后者在政治上倾向于根据人们所构想的“终极目标”、“至善至美的原则”，在摧毁现实社会与传统的基础上，重建一种被认为是合乎“自然公理”的新秩序。正是这种类型的主义所提供的抽象理念，对于20世纪初期以来的中国知识分子具有极大的亲和力和吸引力。

当胡适把西方所有的主义都笼统地称之为起源于“具体的主张”时，他就无法解决，为什么只有法国大革命式的理想主义，才能在20世纪初期的中国风行一时，而英美式经验主义的自由主义，却无法在中国寻找到生根的结合点。而在这个关键问题上，正如本文前面所分析的，严复却作出了远为深刻的解释。

严复与胡适的经验主义政治思想的比较

严复与胡适都从经验论的角度对抽象的“主义决定论”进行了批评。他们都指出，简单地借用源自于西方社会的被抽象化的“主义”来解决中国本身的问题将会产生严重的后果。

他们都认为，必须从本国的历史与经验事实出发，通过对事实与经验的归纳方式，来寻求解决问题的途径。运用先验的原理、主义作为演绎解决问题的方法，在他们看来是行不通的。

胡适的长处在于，他鲜明地把“主义”与“问题”作为两个相对应的概念同时提了出来，并在这一基础上来论述两者之间的关系。其次，胡适行文也颇为通俗化，胡适提出的“多研究问题，少谈些主义”，这一通俗易记的口号化的命题，也在当时起到引人注目的效果。此外，还有当时环绕这一问题产生的论战，这些都使胡适的文章产生较大的影响。

严复比胡适更早提出了对“主义决定论”的批评。而且，他具有就当时而言相当深厚的西方思想史与西方哲学的学理资源和知识根基。这使他一开始就把批评的矛头对准西方哲学中的唯理主义传统以及这一传统对于法国大革命式的政治思潮的影响。

从上述分析可以看出，严复的相关思想是建立在相当学理化的基础上的，他使用了相当丰富的概念，来分析有关经验论与唯理论的主义问题。本文在前面提及的严复的议论中，人们可以发现严复运用哲学思维的广泛程度。然而，由于当时中国知识界远没有达到熟悉这些概念的程度，由于严复的议论，又主要散见于他的时论、按语与他给熊纯如的私人书信之中，除了《民约平议》一文外，他并没有专门就一重大问题进行过系统的分析，又由于严复的文章风格过于艰深，这就使严复的相关思想在当时和以后的影响，都远不如胡适的同类文章。

为什么中国知识分子会形成对“理念”的崇拜？

为什么近代以来中国知识分子中会形成对严复所称的“自然公理”(即理念)的崇拜？严复曾相当准确地预见了法国大革命式的、以抽象的“主义”为特征的政治思潮，不可避免地会在中国产生狂飙似的冲击性影响。他在1912年11月给熊纯如的信中写道：

"极端平等自由之说,殆如海啸飓风,其势固不可久,而所摧杀破坏,不可亿计。此等浩劫,内因外缘,两相成就。故其孽果无可解免。使可解免,则吾党事前不必作如许危言笃论矣。[①]"1914 年他在给熊氏的信中又进而指明,正因为他预感到以《民约论》为代表的思潮将日益对社会产生巨大影响,所以决定花时间专门写一篇批驳《民约论》的文章[②]。

严复虽然并没有直接对此种趋势的原因作出解释,但严复基于经验论的立场对唯理论的批判性的分析,却能为人们认识这一问题提供一条相当清晰的线索和思路。

严复的论式表明,唯理论的"主义"具有自许为超越具体时空、社会与文化的普遍主义的性质。只要人们承认和接受唯理论的主义是普遍适用于一切社会和时代的"第一原理"或"自然公理",那么,这种"主义"就可以用来涵盖一切社会的具体"问题"。这就意味着,一种"主义"越是具有抽象性和超时空性,它就越会被人们认为具有"普遍的适用性"。

这一点正如严复所指出的那样:如果人们不能"细察东西方历史与人群开化结合之事实",就非常容易受以洛克、弥尔顿、卢梭为代表的 17——18 世纪有关革命独立的政治学说的"薰醉颠冥",并把它所标示的道路,"视为人道惟一共遵之途径",严复指出,在这种前提下去仿而行之,"则有百害而无一利也"[③]。

相反,以英国经验论为基础的主义,是以本国本地本民族的历史事实与经验事实的归纳作为自身存在的前提和立论基础的,用严复的话来说,"言政治不求之历史,是谓无根"。经验论的主义总是较为"谦虚"地把自己的适用范围严格地规定在特定的经验与历史条件下,经验论没有唯理论的那种与生俱来的"僭妄性"。这一点可以解释何以中国近现代以来知识分子难以把英国经验论系统

① 《严复集》第 3 册,608 页。
② 《严复集》第 2 册,33 页注。
③ 《严复集》第 3 册,《与熊纯如书》,648 页。

的主义搬用到中国来，而那些在理论上只要是与西方哲学中的“自然法”理论“沾亲带故”的理论主张或主义，之所以能在中国20世纪以来大行其道，基于这一分析，也就是不难理解的了。

当然，唯理主义的“自然公理”观，之所以对中国知识分子主流具有如此强大的吸引力和亲和力，其原因还应该从中国20世纪以来的历史环境与政治文化特质中去寻找。中国传统文化中“一理万殊”的传统思维方式，应该说，与西方唯理论的传统，在“思维句型”上具有深层的同构性，中国传统的儒家意识形态的价值体系，也颇具有“非白即黑”“非正即邪”的“完美主义”的特征。这些文化特质，作为一些处于隐性状态的要素，在一定的条件下，似乎为20世纪初期以来的中国人接受从西方舶来的“自然公理”论，作好了起跑前的“准备动作”。而19世纪末以来，中国传统文化秩序出现的严重危机，深刻的失范和文化挫折感导致的文化自卑情结，使中国人往往陷入一种“文化地狱感”的政治心态之中，处于这种心态中的人们，非常容易把摆脱可憎恶的现实环境的愿望，不自觉地投射到某种以普遍主义为特征的“自然公理”之上，并以此作为解决中国问题的不二法门。一个把抛弃本民族的集体经验（即严复所说的传统文化的“遗泽”），视为克服自身陷入的困境的必由之路的民族，是很难抵挡唯理主义的“自然公理”的诱惑力的。

结　语

直到20世纪90年代以后，由严复早在本世纪初就向国人揭示的有关唯理论的“自然公理”问题，才开始受到越来越多的中国知识分子的重视与反省。这种迟来的反省，使作者在结束本文时，想起了严复在80年代以前给熊纯如信中所说的一段话，在这封信中，他预感到，“自然公理论”将在中国大行其道而“无可解免”，这种被他所称的“孽果”之所以无可解免，乃是因为，“此等皆‘天演’行淘汰之见诸事实者。淘汰已至，则存立之机见焉”。他还进而指

出，"华种终当强立，而此强立之先，以其种种恶根性与不宜存之性习在，故须受层层洗伐，而后能至"。

至于中国人当受几许磨难，才能走向"强立"这一国人梦寐以求的目标？这位中国近代以来最深刻的思想家，充满哲理地告诉人们，"但问其恶根性与不宜存之性习多寡足矣"①。

这无疑是一种略带辛酸和伤感，然而不是令人欣慰的、催人上进的命定论。它告诉我们，我们民族时时发作的劣根性，又只能在走向未来的漫长旅途中才能淘洗。我们这个民族近百年来经受的种种磨难，恰恰与我们自身所固有的"不宜存之习性"有关，当然，也与传统思维模式与外来的不适宜思维模式结合而形成的思维畸变有关。在80年代以后的今天，在中国开始走向严复所渴望的"强立"坦途的今天，回顾并反省我们民族自20世纪初以来的精神历程中的种种曲折，无疑是极有意义的，尤其是在我们民族即将告别可歌可泣的20世纪的时候。

（萧功秦：上海师范大学英语系　教授）

① 《严复集》第3册，608页。

世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作

郑敏

中国新诗创作已将近一个世纪。最近国际汉学界在公众媒体中提出这样一个问题：为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品、大诗人？问题提出的角度显然将古典诗词的几千年业绩考虑在内。在将近一个世纪的创作实践中，中国新诗的成就不够理想的原因包括社会语言文学的多种因素。本文将主要从汉语的发展近百年史，来剖析一下这个原因。首先是今天在考虑新诗创作成绩时能不能将20世纪以前几千年汉诗的光辉业绩考虑在内？我的回答是不能。这由于我们在世纪初的白话文及后来的新文学运动中立意要自绝于古典文学，从语言到内容都是否定继承，竭力使创作界遗忘和背离古典诗词，对当时提出应当白话文兼容古典诗词的艺术的学者如朱经农、任鸿隽、钱玄同等学者的意见也都加以否定，并由陈独秀出面宣布"必不容反对者有讨论之余地"[①]（着重号为笔者所加），同时斥明之前后七子及八家为"十八妖魔辈"[②]，又说"凡属贵族文学，古典文学，山林文学，均在排斥之列"[③]。陈的主张比胡适更激烈，胡适更多的是提倡元朝开始的白话文学，认为古典文学中只有白话文写成的小说为中国文学之正宗："以施耐庵，曹雪芹，吴趼人为文学

① 《中国新文学大系·建设理论集》上海良友，1935年，27页、45页、46页、25页、25页。
② 同上。
③ 同上。

正宗"[①]，虽没有明说，言下之意唐宋诗词自然也被一笔抹消了。考虑当时遗老遗少们对文言文的依附，当时白话文运动所受到四面的包围和压力，胡、陈及郑振铎等人奋力为白话文运动打开局面的勇气和热情是值得我们今天敬重的。但是从思维方式和对语言的性质的认识，我们在一个世纪后的今天，又不得不对他们那种宁左勿右的心态，及其对新文学，特别是新诗的创作的负面影响作一些冷静的思考。总之他们那种矫枉必须过正的思维方式和对语言理论的缺乏认识，决定了这些负面的必然出现。语言主要是武断的、继承的、不容选择的符号系统，其改革也必须在继承的基础上。对此缺乏知识的后果是延迟了白话文从原来仅只是古代口头语向全功能的现代语言的成长。只强调口语的易懂，加上对西方语法的偏爱，杜绝白话文对古典文学语言的丰富内涵，其中所沉积的中华几千年文化的精髓的学习和吸收的机会，为此白话文创作迟迟得不到成熟是必然的事。事实已证明，胡适、陈独秀以及鲁迅、周作人在创作实践上，每逢要表达深刻的内容、或追求艺术效果时，总是仍然求助于他们在理论上痛斥的古典文和诗体，胡适对此曾自嘲为"解放脚"，并认为数代以后，作家们会完全"天足"，他这种估计也因为他在理论上不认识语言的继承与发展的关系，发展只能在继承的基础上。本文最后一节将专谈这个理论问题，此处先不详述。可惜这些白话文的先驱们在实践行不通时，不但没有停下来仔细问一个为什么，反而压制一切有不同看法者，不容"有讨论的余地"，甚至对自己的学友朱经农、钱玄同、任鸿隽的略有不同的对文学语言的建设性的看法，也听不进去，更何况像胡先骕那样直指出"偏激"之弊的人。一时间将学术讨论完全置于政治运动之下，弄得壁垒森严，以至文学与语言的关系这一场十分重要的学术探讨没有能健康地进行下去。将元朝的白话文拿来作为从理论文到诗歌的创作的文字，而且不容任何置疑，其本身不符合革新的

① 同上页注①。

精神，显而易见，难道十三四世纪的口语就能完全胜任用以表达20世纪中国人的思想意识？诚然，当时新文学运动先驱们大力主张从翻译世界文学吸收营养。这也确实在30年代、40年代收到很大的成效，但对汉语本身所蕴藏的几千年智慧却抱有难以克服的偏见，这里的损失和后患是难以估计的，无形的。白话文运动先驱们也是最终以拼音代替汉语的真诚拥护者，所幸计算机时代的出现，对这种一厢情愿的理想主义提出了质疑；然而直至今天，关于汉语的前途，我们也仍未进行严肃的、有20世纪水平的学术探讨。近来由于改革开放，繁体字的再度出现不乏异议，可见白话文运动初时的负面阴影至今仍笼罩着我们的思维。本文并不是反对汉语文字的简化运动，只是对完全脱离汉语的特殊性，一味转向西方文字的拼音轨道存疑。

下面就从近一个世纪的语言变革、与新诗创作的关系进行一些粗略的思辨。

一 语言的一次断裂与两次转变

今天重读《中国新文学大系文学论争集》与《建设理论集》，再回忆50年代以来大陆的语言变迁的经过，得到一个结论：过去一个世纪中国文学，特别是诗歌创作三次面临道路的选择，而三次都与语言的转变有紧密的关联。如果将这三次转折认识清楚，刷新了对文学语言的认识，也许就会产生重写一部新的文学史的强烈愿望。选择是具体的现象，而更能提高我们对自己的文学史理解的清晰度的，是那些选择的具体现象背后的决策性思维，简而言之，我们一直沿着这样的一个思维方式推动历史：拥护/打倒的二元对抗逻辑。下面是我们将复杂的文化、文学历史关系整理成的一对对水火不容的对抗矛盾：白话文/文言文；无产阶级文化/资产阶级文化；传统文学/革新文学；正宗文学/非正宗文学；大众诗歌/朦胧诗；革命的诗歌/小花小草摆设性的诗歌……于是，我们的选

择立场就毫不犹豫地站在第一项这边,而对第一项的拥护必然包括对第二项的敌视:从压制、厌恶到打倒。这种决策逻辑似乎从五四时代就是我们的正统逻辑,拥有不容置疑的权威。关于文学、文化的多元,不久前,某位理论工作者撰文说,诗歌的多元只能在第一项的范畴内,以多种形式呈现。至于第二项的地位,它只反映了阶级斗争的存在,因此也随着斗争形势的严峻与缓和而得到相应的对待,最好的情况是得到宽容。至于这种简单化的二元对抗逻辑是否能反映客观世界、社会、人际等关系的复杂情况,就难说了。虽然在自然科学方面牛顿时代的功过已有定论,他的绝对因果关系已由爱因斯坦和其后的量子力学理论的相对观点和测不准说所修正,而人文科学要换脑筋却不是那么明确的。二元对抗逻辑对于快刀斩乱麻的文字、文学、文化革新是使来顺手的工具,短期内可以为所拥护的力量撑腰,使它有勇气、有士气为所拥护的事物打开局面,但在短期效益后,却必然遗留下一系列的打扫战场问题。过去将近一个世纪的中国文字、文学、文化搏斗中如今遗留给后人的问题大约包括这几个方面:

1.古典汉话在中华文化中究竟占什么地位?作为民族母语的文言文对今天的汉语有没有影响?在古典文学与白话文学中有没有继承问题?从今天语言理论的高度来看五四时代所提的要从中华语言中完全抹去古典汉语、文言文的说法是否合乎语言本身的性质和规律?

2.1949年以前的白话汉语及用那时的白话文写成的作品是否都需要接受改造,以去其所谓"腐朽"的情感?

3.1979年以后新诗在语言上的转变已成事实,应当如何认识这种现象?

以上的问题不过是想弄清民族母语、文学写作和文化的继承与发展三方的互相关系,这是决定一部文学史如何看待历史现象的一个关键的理论问题。问题的提出与解答之间的时空距离几乎是无限的,因此本文无望提供解答,只是想把问题展开,引起人们

的好奇和兴趣。

读胡适在20年代前后关于白话文运动的书信和文章立即感到当时白话文及新文学运动的前驱们所受到的压力。这场"革"与"保"的斗争情况之激烈与牵连面之广,很具有中国"文化"运动的一贯特色。英国的浪漫主义大诗人华兹华斯虽然也在19世纪初抛出他的《抒情歌谣序》,对新古典主义诗语进行了类似的抨击,开现代化英美诗语之风,铺平了18世纪新古典主义宫廷诗歌与现代英语诗歌之间的语言坎坎,但却没有像《逼上梁山》这类争论那种咬紧牙根决一死战的紧张与激动。从五四起中国的每一次文化运动都带着这种不平凡的紧张,在60年代史无前例的文化大革命中则笔战加上枪战,笔伐加上鞭挞,演成一次流血的文化革命。可能这是因为中国的文化运动常常在地下潜流与中国的政治现代化缠在一起。在20世纪初,比起西方,中国的政治现代化要慢两个世纪,到了20世纪,时间的紧迫感,促使我们每次的文化运动都渗透非学术的政治性的激动,甚至急躁。《逼上梁山》的作者和他的同志们为新文化运动献身的热情和勇敢令人感动,但文章中带有政治偏见的学术观点今天读来又令人不安。譬如将古典文学、文言文看成士大夫阶级的腐朽文化,除了《水浒》、《红楼梦》、《西游记》等白话小说之外,一概不认为是中华文学的正宗。且说"以今世眼光观之,则中国文学以元代最盛;传世不朽之作,当以元代为最多。此无可疑也"①。陈独秀进一步提出"推(打)倒""贵族文学"、"古典文学"、"山林文学"。陈的坦率的打倒态度赢得胡适的赞许,自叹不如"一个老革命"。凡是经过我们自己时代的文化革命的人都不难识出这股涤荡污泥浊水的"革命"气势,和砸烂古迹,打倒孔家店的激烈情绪,并在回首当年时,心有余悸地理解这股在"革命"的名义下掩盖的对文化的摧毁和后患无穷的急躁。当然白话文运动从正面来看,不应与我们时代的那场史无前例的文化运动相提并

① 《中国新文学大系·建设理论集》上海良友,1935年,27页、45页、46页、25页。

论,因为后者只有疯狂的破坏,而前者是今天新文学的奠基运动,但在思维方式,特别是对待传统的态度,二者都是将传统与革新看成二元对抗的矛盾,因此认为只有打倒传统才能革新,而从今天解构思维来看,这正是一种形而上学的对待矛盾的封闭式的思维,从心态上讲,是简单化理想主义的急躁。五四时代青年学者看到西方科学民主给文化带来的进步与繁荣,处身于中西文化的巨大时差中,深感新意识的萌芽再也无法纳入旧的体系中,因此产生彻底砸碎旧瓶的冲动。而文言文首当其冲,因为它已经失去作为语言的不可少的口语功能。但一个民族能否砸烂自己的母语呢?胡适似乎在西方的语言发展中找到例证。他指出欧洲各民族及英国都有过自拉丁语中解放出来,奠定自己的民族方言的历史。但这个例证与以白话文代替文言文是有着本质的区别的。因拉丁语是罗马帝国的武力及宗教势力征服各民族后强加于他们的官方语言,同时也是在政教合一的时代教会规定的官方语言,伴随着罗马帝国的崩溃和教会势力的衰落,各民族争取到用自己母语的自由。英国是在法国的统治结束之后才用自己的母语。而中国古典文学与文言文却并不是外族人侵强加于中华民族的语言,而中华民族在几千年中土生土长的母语,只是它在长长的岁月里失去了口语的功能,只保留了书面语的功能。所以援引欧洲与英国摆脱拉丁语的统治为例来说明文言文是可以消除的,似乎是不伦不类的类比。文言文在20世纪已不称职是显然的,这主要是当西方各国逐渐进入近代,走出中古的过程,各国的民族方言逐渐发展成配合现代国家建构的现代语言,而中国并没有经过从中古逐步进入近代的演变,却在20世纪初,突然跳入现代的国家建构,语言仍保留其中世纪状况,其受新文化新政治的冲击是必然的,关键的是对汉语文字的现代化改造,是否应当从"推倒"传统出发,还是从继承母语的传统出发,而加以革新,从历史资料看来我们的白话文及新文学运动的先驱们选择了前者,这就产生了语言学本质上的错误(详细论述见本文最后关于理论与现象分析一节)。这个违反语言本性

的错误路线，为新文学创作所带来的隐性的损伤，只有站在今天语言学的高度，才能完全地认清。与中国五四时期的语言改革相比，西方各民族的语言变革是随着历史的进展而自上古、中古进入近代，在有了现代国家建构之后，逐步各自取得现代语言的统一，其过程长达几世纪，绝非由几个知识分子和无定下改革"气议"，而后登高一呼，希望在一夜间（或很短的时间内）"推倒"自己的母语传统，进入"正宗"。再者，在文艺复兴之后，欧洲与英国各民族语言的革新都是在文学文论创作实践中逐步演变完善的，并非如我国五四白话文运动，纯由理论设想打先锋，关于这一点深信实践哲学的胡适也表示不安，多次提到白话文运动缺乏创作实践是一憾事。在英语体系中，是乔叟的14世纪中古英语创作，特别是他的《坎特伯雷故事集》为现代英语打下了基础，下一个语言发展高峰则在16世纪的莎士比亚戏剧中，这中间已过了两个多世纪，随后在17世纪、18世纪通过弥尔顿的《失乐园》和玄学派诗歌及新古典主义的伯蒲等诗歌与复辟时期戏剧的创作实践，才使现代英语成熟起来。19世纪的浪漫主义诗歌，如前所说，为英语洗去宫廷铅华，20世纪的诗歌与突起的现代主义小说更为当今的英语充实了当代化的语词、句法、暗喻等新的语言艺术。20世纪的英语达到一手紧握口语，一手紧握大量的理论抽象术语，因此能充分满足当代意识的表达需要，而这成熟是经历了将近7个世纪对中古英语的逐步改造才达到的。胡适等先驱们想在短时期内就完成白话文的成熟，自然要受到内外认识上和心理上的压力，因而产生急躁情绪，作了幼稚的决策，是可以理解的。正如冯友兰在他的《中国哲学史》第二编第一章"泛论经学时代"中所提出："中国实只有上古与中古哲学，而尚无近古哲学也。[①]"又说西方在中古时新学术仍可用上古的术语表达，但在近代"……人之思想全变，新哲学家皆直接观察真实，其哲学亦一空依傍，其所用术语，亦多新造。盖至近

① 冯友兰著《中国哲学史》中华书局，1984年版下册，491页、492页。

古,新酒甚多又甚新,故旧瓶不能容受,旧瓶破而新瓶代兴"①。此处说明两个问题,一是意识与语言之间的紧密联系,所以当意识发展到一定程度自然会在语言上更新。所谓新瓶是指新的哲学术语,但并不是说将旧酒全倾尽,只是换瓶而已,我们五四时不但要换瓶,而且对数千年的陈酒也要求倒弃之。第二点是从侧面说明中国思想意识在中古后,停滞不前,才造成直到20世纪才猛然醒悟,要一夜间,制出新瓶以代旧瓶的情况,其面临的理论和技巧上的困难之大,可想而知。如何改造汉语,当时各派学者有不同看法,除去根本反对白话文运动的文言文卫士们不算,在主张改造语言中,当时对"陈酒"主张倒尽不要的有陈独秀、胡适等,主张在建立新的白话文过程吸收古典文学中文学语言的精华的有胡适的密友朱经农、任鸿隽、钱玄同等人,还有被陈、胡划入敌对阵营的胡先骕。他们更关心的不是打倒古典文学,而是如何发展新文学,和使白话文超出其元朝时所拥有的功能。所以面临的重要的分歧是改造的起点应当是从经过几千年,发展成熟的古典及白话文学语言开始,还是从元朝及其后的、胡适所封为正宗的、几本白话文小说开始?胡、陈自然主张后者。他们对自己阵营中的文友们的意见完全听不进去,以不容"有讨论余地"几个字覆盖了所有的不同意见。既然将白话文运动与新文化、新文学及政治改革捆在一个战车上,基本上主张改革的学者们自然也渐渐放弃了自己的主张。发展白话文要吸收古典文学的精华的微弱呼声,至此就完全被淹没了。从此在几十年内对古典文学少有人愿公开提出深入研究挖掘,而只是悄悄地剽窃以便表达白话文不能胜任的内容。带着内疚的心情,胡适责备自己的过失是"解放脚"。蔡元培老先生虽辩护说大学课程中仍有古文,课堂讲义仍用文言文写,但他却不曾从理论上、心态上肯定古典文学不能抹煞。

胡适等一方面坚持各时代应有自己的活语言,一方面又对被

① 同前页,注①。

他定为"死语言"中的白话文部分赞美备至,而将唐诗宋词及更古的魏晋南北朝的一切文学哲学著作都贬为死语言的作品,因而不值一顾。今天回顾,读破万卷书的胡适,学贯中西,却对自己的几千年的祖传文化精华如此弃之如粪土,这种心态的扭曲,真值得深思,比"小将"无知的暴力破坏,更难以解释。从此,世界汉学家比中国文化界更重视这些被抛在字纸篓中的"国之瑰宝"! 20 世纪初英美诗歌的现代主义的兴起,竟是从汉字和中国古典诗词找到的灵感,提炼成意象派的新诗艺术理论,芬耐罗莎(Ernest Fenoelosa)和庞德从此奠定了诗歌现代主义的主要美学理论,在整个 20 世纪前半叶,不断发展成代替了浪漫主义理论的现代派诗歌的创作依据,其英美的代表人物自然是艾略特,一代现代主义的丰碑。而这现代派又在三四十年代返回到它的祖先的故乡:中国诗坛。尤为可笑的是,在它祖辈的故乡,它受到种种嘲讽、咒骂,甚至禁止,可见胡、陈的阴影对中国新诗的创作和诗文化的影响有多大。直到 80 年代他们的幽灵还一度重新游荡在中国大陆,对当时所谓的现代主义诗歌加上"看不懂"的罪名,也就是胡、陈所谓的"贵族文学",与陈独秀在《文学革命论》中所主张的"建设明了的社会文学"的精神不符。所以,将提高与通俗对抗,社会文学与个人抒情表意的文学对抗的二元对抗式的形而上思维方式,再一次出来控制人们的头脑,使 1979 年再度出现的新诗潮,在一场混战中终于再度被压在阴山之下,由中国汉字的象形特点与古典诗词的丰富的意象启发而诞生的西方现代派诗歌返回故土后却受到如此的打击和误解,也是世界比较文学史中一件中西文化交流的怪事! 至今不知是否已被大家从这个角度上,重新理解这枝墙外开花的中国后裔西方现代主义诗歌? 本世纪初庞德等在日本汉学家的帮助下将杜甫、李白等的诗译成英文,在西方诗坛引起轰动而持久的影响,直到今天美国当代诗人詹姆斯·莱特,罗伯特·布莱,弗兰克·

奥哈拉等[①]都在诗里提到杜甫、白居易、陶渊明等。被白话文先驱者所唾弃的古典诗,却在同一个历史时期被引进了西方诗歌世界,这足以令我们自问:古典文学真的是死文字吗?果真,它为什么却能成为西方现代主义诗歌的灵感呢?当我们准备埋葬古典诗歌时,它所达到的意境,它的丰富的隐喻,却令工业时代的西方诗人赞叹不已,这又是中西文化交流中的一大怪事。

从理论上看,胡、陈的白话文立论,问题出在对语言本质没有认真的研究,可以说他们的语言观是陈旧而浮浅的。当然其中有其所生活的时代的局限性,譬如他们并没有能像现代语言学家那样深入到语言的产生过程的心理生理学的研究中去,他们也错误地判断语言与使用者的关系,特别是一个民族与他的母语间的无选择的关系。这涉及到语言发展与改革与其自身的传统的关系,如何改革才能符合语言本身的规律,使语言不会在改造过程失去其在历史中积淀下的文化精华,而变得苍白贫乏。不幸的是胡、陈的急躁情绪使得他们背离了创作实践先行,理论来自实践的认识规律。

胡、陈所犯的另一个重要错误是只重视"言语"(parole)而对"语言"(Langue)不曾仔细考虑,只认识到共时性而忽视历史性,只考虑口语忽视文学语,成为口语中心论者。口语果真是那么明晰易解吗?这又是因为他们并没有理解在能指与所指之间,依照J·拉康的理论[②]有一条难以完全跃过的横杠,所以在任何一种言语中,都有那未被完全揭露的一面,因此天真地以为结构单纯、用词通俗的口语必然是大众一听就懂的。中国俗话说"听话听音",正说明在言语的阳而的显露之外,还有那阴面隐藏的部分,这使得语言的透明度远不如它表面所表现的那么天真。语言的受压抑部分和所表现部分同样都在交流中起着信息传达的作用。文学语言的

① 依次为:James Wright, Robert Bly, Frank Ohara

② Jacques Lacan 当代法国语言心理分析家。

复杂性，正在于它的暗含最为丰富，胡陈将语言的交流看成僵化的概念传达，从中除去一切对话双方所流动的、变幻的、互动的各种社会、文化与心理因素，这是属于浮浅到错误地步的对语言性质的误解。

胡陈另一个理论盲点是不理解任何一个所指在另一种组合中都可能成为能指，因此文言文即使被废除其作为通用的语言，但古典文学中每一个字词都可能出现在白话文中时渗透入它的古典所指，而起着对文本的意义、情感外加的影响，也即是所谓的“文本间”的效果。譬如杨柳、菊花、梅花、松、雨、杜鹃、镜、烟雾、枕、风、鹤……信手拈来就有成串的“所指”在新的言语结构中成为“能指”，暗喻就是建立在这种所指转成能指的符号奇异的转换中。所以语言是无限的、无形的踪迹转换而成，每个字词都在使用过程中带上前一位作者的笔痕，如同指纹，它们当进入新的言语中就会将这些积累下的踪迹带入新的结构中，这些无形的变幻的“踪迹”（德里达的解构论术语）如同一种“能”，幅射在文本中，它们如光影游戏于文本间。正因为如此，语言和一个民族的文化丝缕相连，语言就是文化的化身，当然此处所谓的语言并非只指文字、口语，而是广指艺术及各种学科的符号系统，语言则是整个民族参与的、最广泛使用的交流符号系统。胡、陈主张用纯的白话口语代替整个语言系统，只是一种幼稚的空想，在胡适和其同时代的白话文先驱们的所谓白话诗文上游戏着无数古典文学、古典诗词的“踪迹”，这并不因作者的主观愿望就停止干预，但在长长的历史过程中，逐渐新的踪迹痕冲淡这些老的踪迹痕，踪迹本身发生的转变使得文本间的效果也发生了变化。但这只能由时间中创作的不断实践来发展，而并不是任何个人和集团可以用主观意识来控制的。胡适的“两只蝴蝶”在内在结构与韵味上都不难找出古典诗词的踪迹的干预。至于那首《梦与诗》中最后一节“醉过才知酒浓/爱过才知情重：——/你不能做我的诗/正如我不能做你的梦”。这种对人生中人际关系的不可抹灭的距离感所暗含的哲理与“子非鱼安知鱼之

乐"是丝缕相连的。白话诗并不能从零度开始它的写作,看来是一件幸运的事。德里达将一切广义语言归结为"心灵的书写"①,因此它本身就是一个民族的心理的、精神的文化的源泉,有谁能以命令来喝令它改变呢,然而它在历史中会依照自己的意愿不断地变化。正如德里达所说,每个字如同一枚硬币,在使用流通中不断沾上新的"踪迹痕",直到其上的头像日渐模糊。所以流通使得每枚硬币更丰富也更贫穷(指它失去原意而言)。当五四诗人用汉字写诗时,每个汉字都沾满了几千年的使用的"踪迹痕"(trace track)和它们所带来的信息。因此在胡适的《寄给北平的一个朋友》的诗中,字词如"苦茶庵"、"飘萧"、"披衣开窗坐"、"一点相思情"无一不随身拾其在古典诗词中沾上的"踪迹痕",它们无形而无不在,"窗"已不复是一扇普通的窗,"披"字也不仅是一个普通中性的动作。

胡、陈这种从零度开始用汉字白话文写诗的论调,为白话文的发展带来很大的障碍。使它虽是一次成功的政治运动,在文化上却因拒绝古典文学传统,使白话与古典文学相对抗,而自我饥饿,自我贫乏。固守元朝遗下的白话文学,强令它代替在几千年中发展成人类极高的语言艺术的古典文学,是徒劳的。由于这种人为的心理障碍,胡、陈以及不少其他同时代作家养成双重、分裂的文学人格,他们当需要强烈地表达自己的情感和思想时就用旧体,而当他们履行文学斗士的责任时就写白话诗,每当写白话诗时,力求明白易懂而放弃诗的艺术。以刘大白为例,他的《卖布谣》和《割麦过荒》"白"则白矣,但作为诗又有多少成就?诗的艺术因为求"白"而完全被置于不顾。殊不知诗的力量与政治口号所不同之点是,前者是通过它的艺术取得力量及感人的效果。就是这同一作者,当他不追求"白",遗忘所谓当时文学革命的教条、刍议时,却写出《秋夜湖心独出》这样有较高的艺术效果的情诗。同一作者为什么

① 德里达(Jacques DErrida)法国哲学家,解构主义创始人,在他的著作中提出,踪迹(trace)和心灵书写(Psychic writing)为语言的发源。

要以这两种截然不同的语言来写诗呢？这是一种扭曲的心态对诗人的戏弄。由于认定大众只能理解苍白无内涵的语言，因此一旦进入为大众写诗的“进步诗人”的角色，就拿出那种粗制滥造的货色，而每当恢复自己作为诗人的本色时，就又写出不“白”的艺术诗。这种对诗的两重标准，反映对读者中的大众与内行者的两重价值观。在有意识上是重视大众，在无意识中却是认为他们不需要艺术，只需看明白就是了。一直到今天“大众化”仍是一个最晦涩的词，因为它和“大路货”有血缘关系。这种心态在李白、杜甫、白居易等古代诗人的作品里似乎存在。正因此《石壕吏》与《茅屋为秋风所破歌》读了十分感人，而并不觉得诗人是站在大众之外，俯就“大众”而写的。《卖布谣》与《割麦过荒》写在杜诗后 1200 年，读了并不感人，只觉得诗人是在为穷人做点好事，其意可嘉，但诗则是多余的了。诗人的双重诗格，使作品失之于不诚。有些诗人以对艺术的真诚尝试用白话文写诗，获得很好的效果，但仍然因为囿于白话文应当是口语，而不敢大胆创新，吸收口语以外的词汇和句型，在思路上也不敢进一步开拓，所以读来语言松散无力，思路平缓，没有层次。古典诗词因为它没有这种口语化的框框，它大胆跳跃地使用允满暗含情感及意境的手法，和通过有艺术意义的用典，在 28—56 字或 20—40 字内，传达出一篇散文也未能说得清的情思的复杂、曲折、含蕴。对古典诗词这种登峰造极的凝练艺术，若白话文先驱们不是遗弃，而为精心钻研，白话文及新文学的成熟、深造，要到临得早得多，而整个新文化史的面貌都将为之改观。俞平伯的诗我读的不多，但他是一位在继承古典诗词的意境方面很有独到之处的诗人，譬如他的短诗《北归杂诗 14：到家了》只有四行，31 个字，却能唤起读者对北京冬夜小胡同的叫卖硬面饽饽，整个城市的幽暗荒凉夜景的想象，这图画和一个外游者回家的迫切心情与欢快激动之间形成强烈的反差。他的另一首游寒山寺的诗《凄然》，是一首绝妙的吸收古典元曲的节奏，和词的字词，诗的杳渺意境的新诗，不但读来有音乐性，而且读完后那钟声的余音袅

绕和诗的意境完全同步,形成一个开放的时空,遗留下无穷的韵味。诗人在双声叠韵的运用上自然完全继承了古典词曲,如"七七八八"、"廓廓落落"、"随随便便"、"萧萧条条",再就是词汇上绝对突破白话口语的局限,用词古香古色与所写的寒山寺的建筑的古老落魄的状态很谐调。即便是这样,将这首很出色的白话诗和张继的只有28个字的《枫桥夜泊》一比就感觉到古典诗的精深是不容忽视的。当然对刚诞生几年的白话诗提出同样的成熟要求是不公平的。使用活的白话文又突破口语的相当单调的句法结构,是当时很多诗人的探求,并且都主张借鉴西方现代文学的语言艺术,郭沫若的《女神》据说是受到惠特曼的非格律诗的影响,出现时确曾使不少诗人睁大了眼睛,惊奇地赞叹,今天读来觉得在语言上他开了一个不太好的风气,就是一种松散、表面的浪漫主义口语诗,好像只要在每行上加上一个"呀"字,就能表达多少激昂的感情。以《笔立山头展望》一诗为例,在16行中有8行以"呀"结尾。全诗几乎成了一组没有深度的浪漫主义口号。这种语言倾向,预示了以后新诗中一直忽隐忽现的伪英雄气概和滥而失真的中式浪漫主义高调。对于年青的郭沫若那种短时期的如泉涌的激动自然是一种可贵的心灵经历,但他没有理解生活的激动和白话口语都并不保证一首高质量的诗的诞生。以为只要怎么说,怎么喊,就怎么写,这就能得到一首好诗,这种观念可算是早期白话诗运动的后遗症。口语不等于诗的语言,生活经历也不等于诗的内容。这中间一个不可或缺的环节是"诗的转换",诗的许多多元而又有机相连的艺术性都在这一转换中,而这一种转换有时很快就能完成,有时会持续到几个月,因为参与这种转变的是诗人并不是指挥的无意识,只有在诗人和自己的无意识无声的对话中,这种转换才能完成。诗人在创作时常常将自己的知识和教育推向背景的地位,而后给日常生活中隐在的无意识以最大的活动空间。所谓的灵感正是那自由了的无意识的创造力的迸发。教条之所以会破坏创造,就是因为所有的教条,和多余的理性,都不情愿退让出空间给灵感

和创造力，使它们能尽情地舞蹈。误以为大声的赞叹就是诗，使得一首短短的16行诗竟出现8个“呀”字，今天读来颇有喜剧感。徐志摩、闻一多在办每周一次的《诗镌》时，正是想探索如何将白话口语及生活经历转换成诗。他们的努力意味着白话文已经走出它的天真的稚幼，在寻找成熟。根据徐志摩的《诗镌放假》我们知道徐、闻等诗人并不是在建造一种外形的格律，而是在寻找那无形而又如血脉贯通全诗的诗的音乐性。他的很精辟的说法，“一首诗的字句是身体的外形，音乐是血脉，‘诗感’或原动的诗意是心脏的跳动，有它才有血脉的流转”。其中原动的诗感的真纯是决定性的。如何使心脏、血脉、肉体谐调起来在运动中产生一首诗，这里有有意识，也有无意识的参与，但在一次最成功的舞蹈中，跳舞的人多半在艺术的无意识中遗忘了自己，所以美国黑山派的诗人们将诗说成是呼吸，有的诗论则说是舞蹈，总之是遗忘了意识的运动。

白话文运动的先驱者们决定走出文言文的框框，以白话文为写作的语言，这种决定是一次勇敢而关键的决定，它符合了汉语在时间中必须经历的变革，但胡、陈在抉择之后，一味否认古典文学的价值和盲目掩盖当时白话文的不成熟状态，今天看来还是以政治热代替一切和拥护/打倒二元对抗的僵化思维的表现。徐、闻以及其后的戴望舒、卞之琳、陈梦家等人的诗歌探讨都在谋求如何将白话口语的松散转换成适合于诗的凝聚要求，以别于散文。在这期间白话文经过了一场不动声色的悄悄的变化，一方面是受大量的翻译的影响，一方面是对诗的认识比世界初加深了。到了40年代新诗的创作不再受口语化的控制。为了表达20世纪思想感情的复杂，卞之琳成功地运用了思想的跳跃，以纪录在语言表层下面的复杂的内心，这种不连贯紧缩了语言，浓缩了感觉，也因此增加了诗感的强度，年青诗人中穆旦完全摆脱了口语的要求。他的语言直接来自无秩序、充满矛盾、混乱的心灵深处，好像从一个烟雾弥漫的深渊升出，落在他的笔下，语言的扭曲、沉重、不正规更真实地表达了诗人的心态，但穆旦的诗语并不缺乏音乐性，只是这不是

一种和谐的流畅的音乐。他是40年代最早一位诗人以语言宣告他已走出虚幻的理想，站在世界的纷乱复杂面前，思考自己的、民族的和人类的命运，即使在《诗八首》这样的情诗中，爱情也不再只是两个个人间的事，它和冥冥中一种不可知的力量相连。像这样充满现代意识的诗中，语言早已离开白话文运动时的要求很远很远了。但它主要的来源却是西方的语言文学，因为穆旦的成长铸定他比卞之琳、戴望舒、冯至离古典文学更远了，40年代的青年诗人在诗语上与新文学先驱们的白话文有着明显的代沟。

正当白话文进入成熟阶段，它的承受力、表达力都接近当时西方语言的水平时，客观历史的发展使它又遭受第二次的变革，这是发生在50年代。这次它面临的问题是它必须为新的政治（或有时间性的政策）服务。它须通过文字和作品表达、宣传每时每刻的政策，而不是个人的感受和经验。"人"只有当他符合所规定的典型特点时，才需要表达，并不是每个诗人都可以随意通过诗歌表达自己的衷怀。诗人首先被要求了解"典型"人物应有的感情，而后去歌颂这种感情，或批判这种感情，因为典型有好人与坏人之别，革命的与落后的之别，更不用说反革命的了。在好人/坏人，进步的/落后的，革命的/反革命的这一套两元对抗的逻辑面前，"是非分明"，也不容"讨论"的。剩给诗人的工作，就是依照这些设计好的典型去生产诗。是非的分明既不容讨论，诗人就要如履薄冰地去写，若有丝毫混淆已划好的是非界线，就会引来一场不小的祸害。

既然文字负担起这样全新的使命，它本身再度受到审查、清洗、净化是必然的。因为文字上确实必然沾染有以前使用者的感情痕迹。因此50年代的汉语又一次经历改革，改革的政治色彩和强迫性比五四时更鲜明，只是这次已不涉及用文言还是白话的问题，这已经彻底解决了，剩下的问题是什么样的白话是革命的无产阶级的？什么样的白话是腐朽落后的资产阶级的，什么是可以容忍的无害的，什么是反革命的？第一项自然是来自革命地区的和无产阶级政论的语言，口语，以及"兄弟国家"，特别是苏联的作品

与政论中的词汇;第二项自然是50年代以前一切封、资作品中的语言;第三项,所谓可容忍的、无害的,则是一个十分弹性的范畴,随着阶级斗争的形势而伸缩。至于反革命的语言,这更决定于激烈的阶级斗争中,某些理论家的阐释,一旦标上"黑话"之类的标签,大家自然与它划清界线。所以50年代至1979年间,汉语在用词、含义方面经历了一次天翻地覆的改革,与世界其他说汉语的华人与汉学家所使用的汉语,作为一个符号系统,有了根本的差异。大量的政论词汇与革命俗话口号、短语,充斥在整个系统内,并且成为各种文学作品的主要文字库,在句型上则大量受会议发言、社论及苏联文论的结构影响。文学的各种要素以主题为首要,因此一切服从主题的要求,主题当然又决定词汇。从1955—1979年,这一时期的文学创作大致可分为反右文学、大跃进人民公社文学、反帝反修文学、及文化大革命文学,作品数量之多是惊人的,尤其是大跃进全民作诗,赛诗会的作品,还有就是文革时期的批判文章与大字报汇编。也许是中华文学文论创作数量的最高峰。但今天几乎只能在少数图书馆及海外收藏汉语文献的图书馆内找到其中的一部分,至于在国内今天恐不再有读者,只有五六十岁以上的中老年人对于当时不惜纸墨、铺天盖地而来的大字报犹有记忆。当时所用的大字报纸张比一些书籍所用的准草纸要好得多,纸张紧张一说,是当人们从文化革命热中醒来后才发现的事。至于这些创作的价值,历史已有定论,就不赘言了。自然也有一些留下来的小说,至今仍能成为保留阅读,但那真是凤毛麟角,如果和当时的产量、印刷相比,也许可称为全民文化炼钢的收获吧。

第二次变革由于是一种人为的压力所造成的,它倾向于以典型控制语言,所创造的不多,而所限制的却很多,结果语言的单调,作品的文思枯竭是明显的。大跃进民歌或群众写诗今天读来,在最上乘的作品中我们找到农民的单纯的对生活富裕的幻想,正像年画中所表现的那样,他们的梦在当时与大跃进的生产情况适成正比,令人痛心。这里有农民几千年的纯朴的真挚和幻想,由于它

不是出于童真的手笔,更令人内疚。

第二次变革使得汉语的透明度达到超常的高度。这很难说是一件幸事。因为语言的透明度往往说明它的信息贫乏单调,在正常的情况,文学的语言所要表达的层次比口语多得多,它有明确的表层,也就是透明的部分,同时又有不确切的隐层而且不只一层,因此是耐人寻味的,含蕴深刻的。如果一句话里外透明,它如果不是一张漏走大量信息的符号网,就是它的作者完全不愿流露那受压抑的意义层。人们在运用语言时一个重要的艺术,就是要如何"显"及如何"隐",表达与反表达的"前语言区"中所进行的对话是决定性的。它涉及到如何表达,表达什么,半表达什么,隐蔽什么。在使用语言者对环境所给予的交流权力不信任时,他的语言往往以伪透明的形式出现。谌容曾写过一篇关于各种人的准备一次思想整顿会的发言时的各种心态,总的说来是各种次日发言者内心的'表达"与"反表达"的对话。这是一篇绝妙的关于语言心理的杰作。在包括各种政治运动在内的第二次语言变革时代,人们因为经常要面对批评与自我批评,交待"罪行",表态等等公开语言活动的场面,已练就一种自我保护的本领,他的发言就是表达与反表达间恰如其分的谐调结果。这种对本身只有 30 年历史的白话文的有意识的控制与操作,使语言失去自由发展的活力。很多名词作为能指被增加了"革命的"新的所指,很多形容词洗尽铅华,穿上制服,很多句型受到苏式理论的改造,很多政治、哲学术语带着新的权威走进各类文本,成为会议发言、政论及文学作品中不可少的符号,它们代表着权威、真理、"革命性"、"无产阶级性",是人人文字库中必备的语言文字。于是,一个全新的汉语白话文语言文字纲取代了五四至 1949 年的白话文系统。

白话文的第三次变革自 1979 年开始。这正是改革开放的初期。随着一股开放的海风吹来和改革的骚动,首先是一些年轻诗人在文库中发现了 1949 年以前的文学作品。朦胧诗的产生的背景就是这些 1949 年以前文学作品的出土。在诗歌中影响最大,走

在其他文种的前面。这第三次变革的走向与第二次相反是明显的。青年作家以他没有被整肃过的轻松心态，毅然和1949年前的文学语言发生了对话。因此，在那时最流行的朦胧诗中几乎找不到大跃进式的语言和历届群众运动所留下的政治术语、口语。他们的诗语改革使不少遗忘了1949年以前的文学语言的读者大吃一惊，称之为"崛起"。实则这次语言改革却是符合在对传统的再挖掘中进行的语言变革的规律，在民族与其母语之间的血缘有如亲子之情是不可能完全断绝的，疏远是暂时的。因此早期朦胧诗与40年代穆旦及其他青年诗人的诗风相近也不足为怪，他们追求个人化的抒情，思想的凝炼、含蓄及不同惯例的逻辑和独特的暗喻。虽然在一个时期他们遭遇到一场"读不懂"的争论的围剿，然而在80年代以后语言摆脱政论词汇和群众运动的语言的束缚的趋势，已经蔓延到小说、戏剧、散文各个文种中，成了一次不可逆转的变化，虽然不同于五四和50年代的语言文学变革，这第三次浪潮并不是以理论开始，而是在实践中占领了文学创作。从80年代后期开始，这种充满思维流动、跳跃、以暗喻代替说理的文体甚至进入了理论文，那片自50年代以来为苏联学院派文风所独占的领地。今天在中青年理论工作者的论文中我们遇到两种比较强的倾向，一是五四时代到40年代的陈寅恪、鲁迅、周作人式的文论体，再就是西方尼采式的充满暗喻的文论体。前者句法倾向古朴，后者有一定的晦涩。两者共同逃避的是政论体的架构和词藻。这第三次浪潮今天方兴未艾，我认为对21世纪的汉语会产生很大的影响。

理论文散文化是由于对洋八股的类科学的架构的反感，那种抽象名词加形式逻辑的文论很不适合中国式的潇洒的文体审美观。尼采式的哲学加诗和暗喻的文体在大陆的诞生是由于新生代文论撰写者对长期受压抑的、被压在正统意识形态以下的、模糊而强烈的半意识状态的意念的兴趣。他们将语言更形象化，避开逻辑思维推论，以语言的触须探入"前语言阶段"的许多浮沉未定的

感觉,希望像垂钓一样,将它们钓出水面,出现在文字里。换言之,他们厌倦于耍弄陈旧的名词术语,希望在写的过程捕捉一些新的意念,从那无意识的深渊里找到一些过去被压抑的,受忽视的又确实存在的意念。这种在无意识的深渊中探险,自然比摆弄流通性极大的名词和概念要难得多,成功率不会很高。但他们的要求是合理的,他们的实践也必然会产生一些优秀的新型文论著作。就我所接触到的,确有一些论文、书籍,虽然可能还不普遍被接受,却带给读者深刻的富有启示性的思考。这类文论几乎在表达方式上已接近于诗,读者手中的逻辑解剖刀已对它无能为力,但智慧却能在行间闪烁,对求智的心灵很有吸引力。这类文论目前已悄悄进入学院圈子。但我们必须承认这类文论中,鱼目混珠的情况也很严重,它的模糊的理论给很多人贩卖假货的机会。即使在最好的情况,也由于撰写者不是成长在一个新老文化备受尊重和保护的环境中,自然缺乏这种超越八股形式所需要的深层学识结构和沉思,因此无法与读破万卷书、学贯古今的这类理论大师如尼采、海德格尔、德里达相比。对他们文章中所暴露的功底不足,我们的教育是有责任的。与第二次清洗性的语言变革相比,这第三次的语言变革是积极的,是迈向语言现代化的重要的一步。今后如果学术风气能顶住商业主义的冲击,学术环境有了改善,未来的文论就会更成熟,更接近当代的评论理论的前沿,同时汉语的现代化也会取得长足的发展。

二 现象与理论

以上讲的是自五四白话文运动以来在语言和文学上走过的一些路,多半属于现象和后果,现在从理论的角度来看看这些现象都反映了哪些语言文学理论问题。总的说来主要是语言的发展与继承的关系,这又与语言的性质,特点,可变与不可变,有意识与无意识,口语与书面语,诗语,语言的生命力等有关。

语言理论在整个20世纪成为科学界一个深入探讨的课题。除了实践的一些理论之外，还有语言本身的一些哲学的、心理的理论。这方面有结构语言学、语言心理学、现象语言学、解构语言学等等。它们的代表学者依次可以算是：索绪尔，弗洛伊德，拉康，海德格尔和德里达。由于文章的范围所限，此处无法一一陈述他们的学说，只选其与本文有关的，用以剖析一下我们上面所说的各种现象。这些部分也往往是各派语言学所不同于传统语言观的，而又是他们间的共识。

首先关于语言的性质、特点。索绪尔认为语言符号的特点是它是武断的，继承有可变与不可变的双重性，这二者是相反相成的一对矛盾。各民族和人种的语言首先都是继承的，无选择的但又是可变的。这就是说它并非由各民族以自己的意志来选择的，因此从这个角度看，人与他的母语的关系并非主动的。但各民族的语言在时间中必然有所变迁。这种变迁是受社会生活在历史中的演变的影响面发生的。语言因此是可变的，但又有其继承和武断的不可变的一面。索绪尔在他的《语言的性质》一文中的"符号的不可变性与可变性"一节，专门论述这个问题。他说："使用语言的群众对语言的选择没有发言权，语言所选择的能指符号是无可替换的"①，"我们对语言说'选择'，但立即又说'它只能是这个符号而无其他，没有一个个人，即使他想做，能以任何方法改变那已决定的选择，更有其甚者，集体本身也甚至无法控制一个单字，它是由已存在的语言所制约。②"所以语言对于其使用者是一条只能接受而不经你同意的法规。

从另一个角度来看，"语言总是前一个历史阶段的继承者"③，"事实上没有一个社会，除了从祖先继承过来，而且照样接受的语

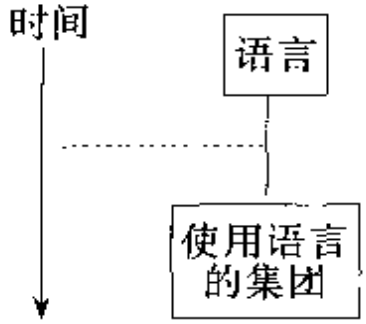
① 德里达(Jacques Derrida)法国哲学家，解构主义创始人，在他的著作中提出踪迹(trace)和心灵书写(Psychic writing)为语文的发源。

② 见麦可·兰编的《结构主义导论》纽约1976年，47页、50页、53页、50页。

③ 同上。

言之外,还知道什么其他的母语"①。索绪尔解释这种语言的不可更改性是由于它是惟一的任何社会成员都参预的一种社会行为,因此它的稳定性在于它与社会生活的全面认同,而社会生活常是沿袭为主的。

但同时语言又是可更改的。索绪尔说,"时间在保证语言的延续性的同时又对其施以另一种全然相反的影响,即语言符号的或多或少的变迁。在时间中的延续与时间中的变迁相结合"②,二者是相依存的。"在变中旧的本质的不变是主要的,对过去的否定只是相对的③。"索绪尔将语言的演变归结为社会力量在时间中的发展,而不是某个或某些个人的愿望所至。他将语言、使用者与时间三者的关系表达如下④:



我们从图中看出语言在使用者之上,说明它对使用者的决定权,时间又独立于二者之外,而作用于二者之间的关系。

从上面的理论看五四的白话文改革运动,我们可以得出下列判断:改革是必要的,必然的。错误在于没有摆正改革与传统的关系,忘记了"在变中旧的本质的不变是主要的,对过去的否定只是相对的"⑤。五四时胡、陈等的理想是废去传统文学文字中全部文言文(这是多数的)只取其元以下的白话部分(这是小部分的)。更甚者当时已决定否定汉文字语言的本质,即其象形含意等本质,而

① 同1页注①
② 同上。
③ 同上
④ 见麦可·兰编的《结构主义导论》纽约1976年,47页、50页、53页、50页。
⑤ 同上。

追求最终将它改为拼音文字。因此五四运动的走向是对汉语的母语本质进行绝对的否定，与“在变中旧的本质的不变是主要的”的原则背道而驰，当然历史终于阻止了这桩最后的灾难。虽然至今我们的语言学术界并没有澄清这个植根于五四的白话文运动的可怕的错误决定，但无论如何计算机的发明解除了我们的汉语言的灭顶之灾，可谓偶然的历史转折赐给汉语以再生之权。胡、陈的改革决定是勇敢的，但其中包含的不正确的认识，使得他们浪费了多少精力和时间来“推倒”自己母语文化的精髓，掀起一股歼灭那不可能歼灭的代表几千年文化积淀的母语和其文学巨著，那些不只属于中华，而且已属于世界的文化瑰宝。他们在政治改革的热情的指使下，忽视了语言本身的特性与客观规律，即它的继承与武断性是绝对的，变革只能是相对的（如简化字形），若想抛弃汉语的根本象形、指事、会意等以视、形为基础的本质，将其强改为以听、声为基础的西方拼音文字，无异是一次对母语的弑母行为。为了今后不再发生类似的行为，我国的语言学家有必要对这个语言本质问题深入地探讨。

五四文字改革提出的第二个重要理论问题是口语与书面语（包括文学语言）的关系。古文长时期丧失它作为语言应有的口头交流功能，因此应当经受改革的冲击。但若认为口语可以完全代替书面语，这不过是从一个片面转向另一个片面。解构主义奠基人德里达反对索绪尔等结构语言学者及西方哲学其他逻各斯中心论者的重口语轻书写的原则。在拼音体系的西方语言中，以字之声（说话）为语言的首要因素，认为一切书写都是口语的模仿，而口语是神的话。逻各斯一字的原意就是“话”，特别是神谕，出自神之口的字[①]。在索绪尔的结构语言学中就是突出语音，轻视书写的“语音中心论”。在西方自柏拉图开始都是口语中心论，德里达为

① 逻各斯的意思是 Word，但所指的是神所说的话，并非写下来的字，所以强调的是声音与口语。

了反对西方形而上学的权威中心(神、理念及一切超验思维的权威)提出在语言中无论是口语或书面语都是来自一种"心灵的书写"或"总书写",它才是语言的根本。这样就大大开拓了语言的空间。因此我们可以说口语和书面语(书写)都不过是总书写的有形呈现。它们只有当能表达总书写的精神时才是有效的语言。有声无声并不是关键。口语因为是即时交流,有敏捷的特点,但由于瞬间即逝,它的隐性信息流失得比书面语要多。反之书面语虽非即时的对话,但内涵与隐性信息可能更多得到保留。句型的复杂,构思的密集更便于深入到总书写的底层。20 世纪以来西方文学着眼于探讨心理状态,对口语的使用有了很大的发展。但这不是因为口语明白易懂,如五四大众化语言倡导者所以为的那样。反之他们更多的将口语的灵活跳动与外表的简短看成有利触及总书写的秘密的一种符号。因为逻辑与语法在口语中要比在书面语松散灵活得多,因此有机可乘。胡、陈等一方面砍去文言文作为书面语的权力,一方面不承认古白文并不胜任表达 20 世纪意识,只想将白话扶正,代替口笔两种语言。这种决策违反了语言规律,使得口语长期停滞,影响了写作向深处发展。他们对口语在文学作品中能启发心灵书写中的奥秘隐晦部分并没有认识,而如何从积累了几千年的表达智慧的文言文中挖掘这种表达的艺术又不去研究。胡适曾将自己所写的《应该》一诗的开头一行:"他也许爱我,——也许还爱我,——"作为例子,想说明白话诗胜过文言诗。他问道:"这十个字的几层意思,可是旧体诗能表达得出的吗?[①]"固然这十个字有些心理内涵,如果和"此情可待成追忆,只是当时已惘然"、"妻孥怪我在,惊定还拭泪"、"苔深不能扫,落叶秋风早"[②] 等信手可以拈来的古典诗句相并列,就觉得古典诗在凝炼、强度和层次复杂方面绝对不下于最好的白话诗。而在胡适时代还没有能和《锦

① 见《建设理论集》胡适编,上海良友 1935 年,296 页

② 分别选自李商隐的《锦瑟》、杜甫的《姜村》、李白的《长干行》。

瑟》、《姜村》、《长干行》相比的白话诗，主要是白话诗人在完全抛弃了古典诗词的精湛艺术后，一时又还没有发展出自己的独特诗艺。胡适对"白话"的表达能力的盲目的夸张令人难以信服。

口语也好，书面语也好，都不能自然而然地成为好的诗语。胡、陈等以消灭古典文学来为白话文打气撑腰有缘木求鱼之嫌。反之，如果他们潜心研究古典诗歌的魅力所在，就有可能更快地提高白话诗的艺术。这里我们可以参考海德格尔关于语言的生命(deing)的理论来考虑文学语言的要素。海德格尔认为语言的生命在于它有"所云"(Saying)。也就是类似胡适强调的言之有物。所谓"物"并非具体之物，而是有"所云"，这所云必是作者的独到的、极有个性的，只有他才有的领悟。当语言中有这种独到的"所云"时，语言就有了生命，至于它是文言文，还是白话文都没有关系。中国古典诗词的佳作无一不是有诗人的独特的领悟，因而诗语中满载着"所云"。语言能惊天地动鬼神，就是因为它从"所云"中得到无限的生命力。诗人追求语不惊人死不休，就是要使得语言充满了生命力(通过其"所云")。古典汉话虽然今天已不再是我们的日常用语，但古典诗词的语言并非"死语言"，因为我们今天仍在读古典诗词的名著时不能不为之震动，这说明好的语言由于它的"所云"给它无穷的生命，它是不会死亡的，死亡的不是古典诗词，而是人们自己的失去生命力的审美能力。反之白话文虽然是今天的语言，但白话文作品言之无物者大大的有，这种作品因为没有"所云"实则它的语言虽生犹死，对读者毫无感召力。"所云"并不是什么作者的生活经验，也不是一个作者的语文知识，海德格尔认为"所云"必须是作者对于语言的一次经验，我的理解是：这种亲身涉入语言的神秘之渊的经验才能使诗人为自己的语言找到生命力，也只有这时他的作品才有"所云"，因为"所云"并非说理，而是一种作者心灵深处的声音，它不能由逻辑推理获得。它是一种充满感性的智慧。因此是诗人与语言的默默对话和默契的运转的结晶。

以上所说听来似属玄谈，实则它是当代语言学对无意识与创

作的关系的科学研究所得。德里达等都提出语言的产生不是有意识,而是无意识。因此人与语言之间的关系是互动的,德里达在《书写与歧异》一书中说"诗人在体验着自由的时候,发现他自己既受语言的约束,又能用一种语言将自己从中解脱出来,他自己就是这种语言的主人"①。他引爱德芒·贾贝的话:

"字词选择诗人……作家的艺术包括逐步使字词在他所写的书中自得其乐。②"

这正说明作家与文字间的相互作用,相互选择,并非作家单方面的选择能决定作品的表达能力。文字,由于有其自身的系统及前人的使用为它增加的踪迹痕,并不听任作家的主观支配。这种作家与文字间的对话的关系(古人所谓的推敲)形成文学创作的话语(chiscource)之场。白话文运动对于这种作家与文字间的场始终忽略,只求通达,有语法、写实,作家的心态是:有了白话文就能有"活的语言",因而以主人的姿态凌驾于文字之上,其结果是作品浅薄、生硬、质量下降。德里达认为作家服务于文字和文字服务于作家是同等的重要。海德格尔在强调语言与人的生存之间的密切关系时说语言是人类一切存在的栖身之所(The House of deing),人类无法走出语言,语言是人类的存在惟一能找出自己的地方。F. 詹姆森引尼采的话强调人无法摆脱语言,称语言为"语言的监牢"(The Prison House of language)。如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学,无异于要埋葬几千年中华民族的存在,更觉得他的论点幼稚无知。

白话文运动后来和文学的普及运动,所谓大众化、普罗文学等运动合流,而将"建设明了的通俗的社会文学"(陈独秀语)看成文学惟一的目标。这里又涉及文字"明了"的理论。陈、胡当时以为文字的惟一的功能就是"白",明白地传递信息。因此只强调语法,

① 《书写与歧异》J. 德里达著,芝加哥大学出版社 1978,65 页。
② 同上。

用俗字等有助于"白"的问题。当代语言学的研究则认为,语言传达信息并不全由语法决定。语法只是逻辑的安排,一句完全合乎语法的句子可以是意义含混,甚至没有意义的。如:

"我父亲在吃木头"(没有意义)

"先穿外套再带帽子,还是先带帽子再穿外套,有什么关系?"(意义含混。可能是暗示不关紧要,也可能是实质性的疑问)

总之语法正确,用字通俗,并不一定能明白地传达信息。所以中国有"听话听音,锣鼓听声",就是说组成一句话除了可见的语法和字词之外,还有一些言外的因素起着无形但关键的作用。白话文比文言文在有形方面白则白矣,但意义却不一定清楚明白。尤其是文学语言,其表里、有形无形、显现与隐蔽如果完全一致就不可能有什么深奥的内涵,也不值一读。如上面所说语言是人的生存栖身之所,是精神的房屋,而人的存在确实是复杂的,因为它包括有意识与无意识两方面。而语言在其成形前,所谓"前语言阶段"是发源在无意识中,到它成形时原语言中部分得到表达,部分被压制,成为反表达,又有部分被扭曲,因此J.拉康指出在能指符号与所指之间有一条不可穿透的横杠。但这些被压抑与被扭曲部分又往往如游动的光影,出入于成形的语言上,因此就产生了弦外之声,言外之义,再加上每个被用来表达的字又往往带着它们的历史痕迹,这样就形成语言的多解、朦胧、或无定解。正是文学语言的这种朦胧性质使得它更耐人寻味,给文学带来更多的空间,供读者进行创造性阐释。古典文学在这方面艺术性极高。譬如"娇儿不离膝,畏我复却去"的"畏我"就有至少两种解释。通俗些是怕我又离开,但也可解释为久别后,原来不离膝的娇儿也因生疏而不敢靠近了。后者所表达的感情更深刻、更痛苦。又如"沧海月明珠有泪,蓝田日暖玉生烟",也有不同的解释。这是两句兼有实际感性与寓意用典双重作用的暗喻,既可作为对美貌、深情的形象比喻又可作为以典抒怀的暗喻。"珠"本在月明时更圆却为何有泪?"玉"可能是矿石之玉,但也可能是殉情的吴王夫差的小女,名玉,如是前者则是蓝田产的玉在烈日(比热

情)下都生烟了,以说明感情的强烈;但如为吴王之女玉,则说明炽热的爱情不能如愿致使玉殉情而死,她的幽灵再现时在母亲的拥抱下化成--缕轻烟而去[①]。看来两句的两种解释,不论作为实感或是寓意都是讲爱情的真挚与遗恨,但诗却又进一步引进一层朦胧,那就是"此情可待成追忆,只是当时已惘然",为什么"当时已惘然"?这里又有很大的空间供读者自己去想象和发挥。有的注释认为"早知好物必不坚牢耳[②]"。究竟是否这种内心活动使诗人写下这句既朦胧又吸引人的无定解的诗句,今天,甚至李商隐的同时代人,也未必能下结论。关于文学语言,不论文白都能达到这种艺术高度,可惜陈、胡对诗话没有深刻的钻研的要求,而草率地将语言表层的浅白(用字通俗和语法通顺)看成改革的目标。其实根据人的意识与无意识的复杂本质,我们可以断言当一句白话愈白愈透明时,它的被掩盖、被压抑、被遗落的部分也必然愈大。因为当语言太透明时,反表达的作用必然大过表达的作用。以当前的通俗文学为例,王朔型的语言的特点正在于他的明确透明却暗示着语言深处有大量的反表达存在。调侃的艺术正在于此。又可以从广义的语言角度来考虑电影《秋菊打官司》,是胜?是败?有人说打赢了,但秋菊为什么怅然若失?她在农民过法治关这场官司面前果然打赢了吗?所以似乎非常明了的语言却又可能是无定解的。

以上的一些例子只想说明白话文与俗字要成为文学语言,或在日常生活中起着传达丰富的信息的语言,都有待于使用者双方对语言有深刻的钻研,在社会生活实践中,在我们不知不觉中,教会我们"听话听音",但在文学创作与阅读方面却更需要提高对语言的本性及文学语言的艺术性的深刻了解。这点是在我们肯定白话文改革运动的同时,应当补上的一课。德里达因此将阅读比作揭开一幅油画下面所掩盖的另一幅更可贵的画。语言是人、社会、自然关系的

① 《玉溪生诗集笺注》上海古籍出版社,1979年,494页、295页。
② 同上。

总和的符号，用海德格尔的话说，语言伸入天、地、人、神（未知部分）四个领域的关系中。即使它最天真的外表下也有复杂的未经表达的部分。解构呈义将一切口笔语言都与"总书写"这一无处不在，无限开放的、无形的变换中的语言活动相联结，因此它是人类存在包括文化、精神生活的总体。因此它不能是"现在"（qresence）而必须是"不在"（absence），海德格尔与德里达都认为有声的语言是来自"无声"。借用李商隐咏"高松"的一句诗来比喻德里达和海德格尔这种关于语言的无声的境界："客散初晴后，僧来不语时。[①]"喧嚣的是那有声的，寂然无语才是那真正的语言。语言的实质不是它的喧嚣的表层，而是那深处的无声，这深处在弗洛伊德和解构语言学认为的混沌的无意识中，在"前语言"阶段，在"无"（absence）中。

最后，我认为我们正在悄悄地经历一场语言现代化的转变。生活随着改革开放显示给我们更多的新的层面，我们对存在本身的复杂性的新的认识也必然反映在我们的语言中。我们的文学创作、新诗创作并不一定能在很短的时间内达到语言艺术的成熟。但一切探讨和尝试都是必要的，不管是成功还是失败，改革的强烈愿望正在蔓延。我们可以用这样一段引语来鼓励自己对汉语的探讨和革新：

"每一个伟大的真理在它的发现之前都是通过一种先行的感觉，一种预感，好像雾中的轮廓和不可达到的对它的捕捉，来宣告自己的到来。这是因为时间的进展为它准备好一切。因此先行的必然是一些不连贯的话。他的发现者只能是这样一个人，只有他才从多种原因中认出它，并且想清楚它的结果，推动它的整个内容，注视它的整个领域，并且充分意识到它的价值和重要，清楚连贯地研究它[②]。"

（郑敏：北京师范大学英语系　教授）

① 《玉溪生诗集笺注》上海古籍出版，1979年，494页、295页。

② 叔本华《哲学的历史》，转引自"维特根斯坦的语言专政原则"S.M. 恩格尔，1971年海牙，19页。

如何评价“五四”白话文运动？

——与郑敏先生商榷

范钦林

世纪初那场白话与文言之争，即“五四”白话运动的是非功过虽说早有定论，事隔70多年之后，运用新的视角对其重新评价，应该是具有积极意义的。遗憾的是，我们看到郑敏先生发表在《文学评论》1993年第3期题为《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》（以下简称《回顾》）一文，却对那场运动作了不很适当的评判。无疑郑敏先生是怀着学术探索的良好初衷，在回顾过去近一个世纪的中国新诗创作三次面临的道路选择，三次都与语言的转变有紧密关联的具体描述等方面确有精彩之处，但综观《回顾》全篇，也确有一些值得商榷的地方。本文将就有关问题发表一些粗略看法，并就如何评价这场运动就教于郑敏先生。

一 关于“语言学本质上的错误”

《回顾》在评价“五四”白话文运动时指出，文言文在20世纪已不称职是显然的，因而其受新文化新政治的冲击也是必然的。问题的关键不在汉语言文字的现代化改造本身，即文言文要不要改造，而在如何对其进行改造。《回顾》认为这种改造应在旧的本质基本不变的基础上进行，而不应当从推倒传统出发来加以革新。但从历史资料看来我们的白话文及新文化运动的先驱者即胡适、陈独秀他们却是从推倒传统出发来革新汉语言文字的。这就犯了“语言学本质上的错误”。因为根据索绪尔结构主义语言学理论，

这种"语言学本质便是一个民族与它的母语之间的无选择的关系[①]",并且"语言总是前一个历史阶段的继承者","事实上没有一个社会,除了从祖先继承过来,而且照样接受的语言之外,还知道什么其他的母语"。这种语言的不可更改性在于"它是惟一任何社会成员都参预的一种社会行为。它的稳定性在于它与社会生活的全面认同。"(着重号为笔者所加)。

我与郑敏先生的分歧不在于对索绪尔理论赞成与否,而主要在于对我们民族"母语"的理解。因为这种对于"母语"理解的分歧将直接影响到对胡、陈倡导白话运动的不同评价。

在《回顾》看来,我们民族的母语就是文言。我们姑且不去讨论这种观点有无其他理论依据,仅就《回顾》本文引为理论基石的索绪尔语言学理论而言,也是不能给予证明的。上文已经提到,索绪尔关于"母语"的定义是"惟一任何社会成员都参预的一种社会行为",并且是"对社会生活的全面认同"。那么文言是否具有索绪尔所规定的"母语"的语言品格呢?从文言数千年的运用史来看,并不具备这种品格。因为社会的"大多数"是被排除在文言的运用史之外的。至少说文言在其历史演进之中早已失去了母语的品格与地位。依据这一语言学理论,真正称得上我们民族母语的应该是"白话"即白话的口语与书面语。只有白话才是惟一任何社会成员都参与的一种社会行为,也只有白话才有可能与社会生活全面认同。因为无论是谁,来到这世界第一个学会的语词便是白话,此后一辈子也注定要与白话打交道。正如鲁迅所言:"即使是几位雅人也不能如《镜花缘》里说的君子国的酒保一般,满口'酒要一壶乎,两壶乎,菜要一碟乎,两碟乎'的终日高雅,却只能在呻吟古诗时显出高古品格;一到讲话,便依然是'鄙俚浅陋'的白话了。[②]"

其实,从语言发生的角度来看,文言与白话同出一源。初民在

① 见郑敏《世纪末的回顾:汉语语言变革与中国新诗创作》,《文学评论》1993年第3期。
② 鲁迅《随感录五十七·现在的屠杀者》。

其最初的语言交际中当无文白之分。只是文字产生之后形成书面语才开始有所分别。那是因为书面语发展受到记载工具的制约而相对简约并各自发展自成体系。自宋元以来除了文言的书面语之外，还并存着一种白话的书面语——白话文。就其运用的实绩而言，诗词、戏曲、小说、议论都有典范作品传世。我们并没有理由否定李、杜、白、陆诸人白话诗词的书面语地位；也没有理由否定王实甫、马东篱等人白话戏曲的书面语地位；更没有理由否定施耐庵、吴敬梓、曹雪芹等人白话小说的书面语地位。

古代的白话文学作品，作为文学记录也显然存在口语与书面语的区别。像宋代的话本及其后来的评话之类，分明是一种口语的书面记录，而其后的长篇章回小说虽仍存一些话本痕迹，但毕竟已经脱离了话本窠臼，成为文人创作的定型文本，不再是可凭说书人即兴发挥的话本了。而元代的杂剧也多出自名家之手，为白话书面语无疑。

我对于古代白话文书面语地位的强调，除了对于《回顾》关于古代白话只是口语的观点表示异议之外，更重要的是在于说明我们民族的母语“白话”不仅是口语的，而且也是书面语的。因而胡、陈倡导白话文运动并没有违背“语言学本质”。胡、陈的革新运动是在民族母语的基础上进行的，而且在这种语言变革过程中，做到了“旧的本质不变是主要的”，“对过去的否定只是相对的”。《回顾》试图以语言的变化是一个渐进过程，而每一次都是以基本不变为前提这一理论，来说明胡、陈倡导白话文运动的失误，但却忽略了中国古代本来就存在着两个并列的语言系统。胡、陈所为也只是在于终止一个业已失去生命力的语言系统，而完善一个充满生机、充满活力的语言系统而已，说到底是为白话文争一个官方书面语地位。因而《回顾》的努力便由于自己的疏忽所消解了。

换一角度，如果真的按照《回顾》的观点，“五四”白话文运动以文言作为变革的前提，而且还要基本不变，那么也就消解了“五四”白话文运动。中国古代文言从周诰殷盘佶屈聱牙到晚清八股有名

无实，数千年历史又变了多少？如何才能在文言的基础之上变出白话来？保留了旧有本质的文言只能还是文，那是梁启超提倡的“新文体”，而不会是胡适、陈独秀倡导的“现代白话文”。

二 关于语言与言语能指与所指

《回顾》对胡、陈的另一批评，是认为他们在白话运动中只重视“言语”(Parole)而对“语言”(Langue)不曾仔细考虑；只认识共时性，而忽略历时性；只考虑口语而忽视书面语，成为口语中心论者，并认为口语也不那么好懂，不那么明晰易解。因为他们并不理解在能指与所指之间依照J·拉康的理论有一条难以完全跃过的横杠，所以任何一种言语中都有那未被完全揭露的一面，因此天真地以为结构单纯，用语通俗的口语，必然是大众一听就懂的。

上述批评中的口语与书面语问题，我在上文已经论及，这里我特别注意的是《回顾》所引的拉康的理论，初一看来这种批评似乎无可指责，无疑在能指与所指之间确实存在着一道不能完全跃过的横杠，但仔细考虑，就会发现这种批评的毛病所在。诚然通俗的话语不一定句句都能达到能指与所指的完全沟通，但文言的话语对于未受到文言训练的大众而言，却可能全然听不懂或看不懂，更别说什么能指与所指的沟通了。这样的批评可以说与那种指责戴着助听器或近视眼镜者的不明智——其实戴着助听器与近视眼镜也有听不清和看不明的——一样的有违常情。

三 对胡、陈白话文理论的误解

《回顾》对胡、陈白话文及文学革命理论存在着明显的误解。这主要表现在有关“死语言”与对于古典文化精华的态度问题上。

《回顾》说：胡适等一方面坚持各时代应有自己的活语言，一方面又对被他定为“死语言”中的白话文部分赞美备至，而将唐诗宋

词及更古的魏晋南北朝的一切文学哲学作品都贬为死语言的作品，因而不值一顾。今天回顾，读破万卷书的胡适，学贯中西，却对自己几千年的祖传文化精华如此弃之如粪土，这种心态的扭曲，真值得深思，比“小将”无知的暴力破坏更难以理解。

这段话反映了《回顾》对胡适的误解。

首先，关于“死语言”问题。我们不能只看片言只语来判断一个人的思想观念，而要从其思想体系着手加以准确把握。胡适本人确实谈到“死语言”问题，他在《建设的文学革命论》中说：“我曾仔细研究：中国这两千年何以没有真有价值真有生命的‘文言的文学？’我自己回答是：这都是因为这两千年的文人所做的文学都是死的，都是用已经死了的语言文字做的。死文字决不能产生出活文学。所以中国这两千年只有些死文学，只有些没有价值的文学。”胡适又说：“我们为什么爱读《木兰辞》和《孔雀东南飞》呢？因为这两首诗用白话做的。为什么爱读陶渊明的诗和李后主的词呢？因为他们的诗词是用白话做的。为什么爱杜甫的《石豪吏》、《兵车行》诸诗呢？因为他们都是用白话做的。为什么不爱韩愈的《南山》呢？因为他用的是死字死话。”并且断言：“自从《三百篇》至于今，中国的文学凡是有些价值、有一些生命的都是白话，或是近于白话的。其余的都是没有生气的古董，都是博物院中的陈列品！”从引文可见，胡适并没有否定整个中国古典文学，也没有判定整个中国古典文学所使用的都是“死语言”。他明确地界定古代“文言的文学”使用的才是“死语言”。从未将中国古典文学中的白话文学定为“死语言”。而那种只将文言文学视为中国古典文学，而将白话文学排斥于古典文学之外的观点是值得研究的。胡适接着又说道：“再看近世的文学：何以《水浒传》、《西游记》、《儒林外史》、《红楼梦》可以称为活文学呢？因为他们都是用一种活文字做的。若是施耐庵、吴承恩、吴敬梓、曹雪芹都用了文言文做书，他们的小说一定不会有这样的生命，一定不会有这样的价值。”可见胡适对于死活语言的明确态度。其实在那场文白之争中，白话运动

的先驱者并没绝对摒弃文言中的有益成分。准确地说胡适认为文言是半死的语言，其中尚有日用的成分，即可入白话文的成份。胡适指出："我的建设新文学论的惟一宗旨，只有十个大字：'国语的文学，文学的国语'。"胡适并不认为"国语的文学"与"文学的国语"可以简单地用古代白话口语造成。他说：我们提倡新文学的人应该"尽量采用《水浒传》、《西游记》、《儒林外史》、《红楼梦》的白话；有不合今日用的，便不用它，有不够用的，便用今日的白话来补助；有不得不用文言的，便用文言来补助(着重号为笔者所加)。这样做去，决不愁语言文字不够用，也不用愁没有标准的白话"。由此可见，胡适要造就的现代白话文，是以古代优秀的白话书面语为其蓝本，再加上现代白话口语与文言中有益的成分而造成的。对于古典文言文来说，现代白话文仍然是一个开放的体系。至于《回顾》所谓"五四"白话文的倡导者们不敢公开地使用文言成分"只是悄悄地剽窃(着重号为笔者所加)(古文)以便表达白话文不能胜任的内容"的文论，则显然是轻率的和错误的。

其次，说到胡适对自己几千年的祖传文化精华弃之如粪土，则更是有失公允。除上所述之外，还可提及的是胡适对于"整理国故的"积极态度。

1923年胡适在《国学季刊》宣言中，发表自己对国故整理的原则与方法的观点，即还历史以本来面貌。他也谈到了文学，认为"庙堂文学面可以研究，但草野的文学也应该研究，在历史的眼光里，今日民间小女唱的歌谣和《诗三百篇》有同等的位置，民间流传的小说和高文典册有同等的位置，吴敬梓、曹霑与关汉卿、马东篱和杜甫、韩愈有同等的位置"。在胡适眼里，古典文学是作为过去的民族文化史的一部分面加以重视的。在这个意义上并没有文言与白话的区别。换言之，文言与白话从研究的角度具有同等的重要。胡适反对文言文与文言文学并非对古代文化"弃之如粪土"，而是从本世纪初白话文与新文学的确立的立场出发，在于强调失去口语功能的文言文已不适应新时代的需要。我们已不需要文言

文作为语言交际与传播的工具,已不需要文言文学作为表达思想情感和反映社会人生的工具。这里强调的是工具的更新,而不是否定其存在的历史本身。

四 关于文字改革

这是一个与"五四"白话文运动相伴随的问题。《回顾》指出,五四时期胡、陈等人的理想除废去传统文学中全部文言文之外,更有甚者是当时已决定否定汉字语言的本质,即其象形含意等本质,而追求最终将它改为拼音文字。当然历史终于阻止了这桩最后的灾难。并认为无论如何计算机的发明解除了我们这场汉语的灭顶之灾,可谓偶然的历史转折赐给汉语以再生之权。若想抛弃汉语的根本象形、指事、会意等以视形为基础的本质,将其强改为以听声为基础的西方拼音文字,无异是一次对母语的弑母行为。

应该说《回顾》这个问题提得相当尖锐。文字改革当然不能冒进、急躁,别说是"五四"时期要推倒汉字,建设拼音文字系统全面代替汉字系统条件不成熟,就是今天也是不可能的。虽然汉语拼音作为一种文字辅识系统已基本完善,但作为一种拼音文字系统还有相当多的问题有待解决。今天作为推广拼音文字的最基础的工作,普通话的全国性推广又是多么艰难。但这个问题的解决并不像《回顾》说的那么简单,电子计算机的出现就解决了这个问题。大量汉字的难认难记难写使得中国人学习掌握书写工具时间大大超过其他民族,而影响到对文化科学知识的学习。这并没有因为电脑的出现而有任何改变。相反,倒是植根于白话文运动的汉字拼音系统在中国人认识汉字方面立下汗马功劳。再看今日小学低年级识字教育水平的提高,很大程度上得力于汉语拼音的辅助。设想一下,如果没有白话文运动及汉语拼音系统,今日的文化教育又会是怎样的状况?

那么,中国文字将来是否应走拼音化道路? 我以为答案是肯

定的。文字由繁到简，由形意字到拼音化应该仍然是中国文字今后的改革方向。因为文字说到底毕竟最重要的还是作为一种工具来加以运用的。作为工具则愈简便、愈易掌握，愈好。但在什么时候中国文字才能走上拼音化道路，的确是个值得好好探讨的问题。其原则应是不断努力，水到渠成。应首先具有科学实用的拼音文字系统，有相当一段时间的双文字系统并存的局面。文言与白话并存达千年之久，最终以白话代替文言。当然拼音文字与汉字的并存时间应大大缩短。今天我们并不觉得白话文对我们有什么不适。我们对于文言文的感情与林纾他们不可同日而语。或许在若干年之后我们的后代对方块汉字就不会有我们今天这样的感情，而对于拼音文字并不感到不适呢！有一点我与郑敏先生是一致的，那就是语言的变化应该是一个渐进过程，总之这不能靠行政的方式来强制解决。其实本世纪初的白话文运动的胜利并不是靠行政的力量，而是学术争论的结果，最终却是语言自身发展决定的。虽然陈独秀曾以武断的口吻说，在这个问题上即白话对文言的替代"不容有讨论的余地"。《回顾》对此亦颇有微辞，认为他覆盖了所有不同意见。其实这是大大抬举了陈独秀，作为民间杂志主编，他有那么大能耐？他对别人有多大约束力？他说不容讨论就不容讨论？顶多他就是在他主编的《新青年》杂志上不发表这类讨论文章罢了。

《回顾》过分注重了胡、陈等个人在一场文白之争中的作用，把一场白话文对文言的替代运动说成是出自少数人的主观意志，而忽视了从本质上讲，这是时代的需要与语言自身发展的趋势。胡、陈的成功在于他们顺应了这股内在与外在的潮流；如果逆潮流而动，他们再有能耐也无济于事。

五 如何评价的几点意见

在评价"五四"白话文运动的时候，不管采用什么方法，运用何

种视角，我以为都不能忽视历史的精神。具言之，是应该将其放到整个世界文化发展的大潮中，放到中国数千年文化发展的格局中，还应放到这场运动的实际结果及对后世的影响之中来全面考察。只有这样，我们才能正确对待这场运动，正确理解这场运动给古老而疲惫的中国文化向现代化的转型所带来的巨大而深远的影响。

首先，“五四”白话文运动所进行的语言文字与文学的改革是整个世界文化发展潮流对古老中国文化的一次巨大冲击。中国是一个具有悠久文明历史的国家。但1940年鸦片战争的炮声却打破了中国国民古老文明的迷梦。给先进的知识分子所带来的不仅是震惊，也是痛苦的思考。人们发现我们这个古老的国度老大文明之梦做得太久了。西方人早已对我们做了一次巨大超越。如果再不改变现状，就会在这地球上失去立足之地，因而纷纷面向西方去寻求救国方略。从魏原、康有为、梁启超、孙中山到胡适之、鲁迅都在以自己的方式寻求一条迅速解救和发展中国的道路。最终人们意识到，作为中国文化的主要传播工具的文言文正制约着中国文化的现代化，阻碍着中国国民对文化科学的掌握，因而也阻碍着中国国民的现代化。因为无论是什么救国，最关键的还是要让国民的“大多数”迅速掌握文化科学。而其时西方各国都已是“文言合一”，国民文化教育水平相当发达。这就激起当时进步知识分子决定改变这种落后状况，废除文言改用白话，最终还要废除汉字改行拼音文字。于是当胡适、陈独秀举起文学革命大旗，倡导白话文，反对文言文时，便能振臂一呼，应者云集，虽有反对声浪，但却构不成阵势。

其次，从中国文化发展进程看，作为文化传播工具的文言文向白话文过渡的历史时机已经成熟。宋元之后白话文开始打破文言文独占的书面语地位，到了清代古代白话的书面语已趋成熟。而文言则从其鼎盛走向衰微，到“五四”时期已变成一种完全脱离时代，阻碍科学文化传播的僵死工具。因而现代白话书面语的建构就具有其必然性。

再次，从“五四”白话文运动对其后中国语言文化与其他方面的影响来看，其功劳无疑是巨大的。主要表现在如下方面：

（一）一个从文学创作学术理论到日常交际的现代白话文诞生了。“五四”白话文运动之后首先成熟的是散文语言，韵文语言的成熟稍迟一些，但这也有个过程。我们不能把胡适他们的尝试与徐志摩他们的走向成熟割裂开来。可以这么说，没有胡适的对白话诗的尝试，就不会有徐志摩、穆旦们对新诗的进一步探索。我们今天所使用的白话文，从哪个角度讲都不比西方任何一种语言逊色。西方人文科学、自然科学及各种文学作品都能用现代白话语言翻译过来。我们的白话文著作也被世界许多语言翻译过去。可以说白话文已经炉火纯青，可以表现任何需要表现的内容。

（二）现代白话文在大众文化传播方面作用也是巨大的。现代白话文以及汉语拼音系统为中国人学习文化科学带来很大方便，这是任何不存偏见的人都不会否认的。尽管近年来，随着对外开放的扩大，在一些地方特别是沿海地区及我们一些报刊杂志的广告及产品目录，商品包装上等，为了迎合一些人的变异心理，繁体字又卷土重来，这不能不说是一种倒退的现象。但这决不表明文字改革的道路走错了。

（三）“五四”白话文运动之后，白话文成为中华民族的通用的官方书面语，并不意味着文言文和中国古典优秀文化遗产包括古典文学诗词被完全抛弃。它们在中国学校的课堂上和教科书里一直占有重要比重。并且学习与鉴赏研究整理中国古典文言文学，已取得相当丰硕的成果。“五四”白话文运动之后，中国文化界抱着还历史以本来面目和古为今用之目的，对古典文言文学的研究与整理是对历史的负责。且白话翻译古典文言文学以保存古代文化遗产的同时，供今人学习参照，这也不会影响现代诗人对古典诗词的学习与借鉴。从小学到大学中文系的对古典文言作品的学习与研究，既保证了中华民族在使用现代白话书面语言的同时对中国古代文言书面语有一定的了解与掌握，也为研究整理古籍，培养了人才，以保证

古典文化研究的延续性。我认为保存古代文化遗产的最佳方法，是将古代文言文白话文化，这是一项需要持之以恒进行的艰巨工作，这项工作的完成必将功德无量。到那时将会达到整个中华民族语言表达形式历史与现实的合一。到那时，人们还是会想起这场导致整个中国文化语言表现形式大蜕变的五四白话文运动的。

（范钦林：南京师范大学中文系　副教授）

关于《如何评价"五四"白话文运动?》商榷之商榷

郑　敏

编辑同志：

感谢您转来范钦林先生的大作《如何评价"五四"白话文运动》。我很珍惜这个学术反馈，也感谢范先生的指正。这也给我一个机会再谈些与语言文化有关的看法。

一《回顾[①]》一文的潜文本：对二元对抗思维的批判

20世纪以来西方文学理论对阅读理论的探讨有很多突破。特别是二战后，结构主义晚期理论家如贾克·拉康，罗兰·巴特等，特别是解构主义奠基人德里达都提出文本的潜文本问题。德里达认为读一个文本很要紧是挖掘其潜文本，这好像发现一幅画下所藏盖的其他画。也许可比作敦煌壁画下面的其他时代的画或在一幅价值不高的油画下的一张某大师的油画。我想范先生对《回顾》一文的阅读似乎没有涉及它的潜文本。这里我只好自己进行一次揭露。该文的潜文本是揭示胡、陈在领导五四白话文运动时所运用的二元对抗(binary oppositions)的僵化的、形而上学思维方式。这种思维方式产生于形而上学中心主义，往往站在一个中心的立场将现实中种种复杂的矛盾简单化为一对对对抗性的矛盾，并从自己的中心出发拥护其一项，打倒另一项。这样就将现实中矛盾

① 该文全称《世纪末的回顾：汉语语言变革与中国新诗创作》。作者。

的互补、互换、多元共存、求同存异等复杂而非敌对的关系强扭成对抗的敌我矛盾。具体到《回顾》一文，我所要提出的质疑是胡、陈在白话文运动所依据的这种二元对抗的思维，使他们将汉语、汉文化的改革中所涉及的复杂矛盾关系，简单化为下列的对抗性矛盾，因而为中华文化、语言的一次关键性的革新带来严重的损失与后遗症。胡、陈的二元对抗思维表现在其语言、文化的理论上为：

文化革新/传统的继承

白话文/文言文

口语/书面语

明清口语文学/其以前的古典文言文学

新文化/旧文化

在/之左的各项是胡、陈所拥护的，这本无不对处，但不幸的是他们将其与/之右的各项看成敌对的，是为了树立左边各项，认为必须打倒或贬低右边各项。以为非此无法实现革新的理想。而在今天冷静的回顾时，左右两边各项的关系实是互补而非对抗；伤其一也必伤另一。以革新与继承这一老问题而论，没有传统也就没有革新的出发点，及革新赖以操作之场，因此也无革新可言。只有承认传统必然存在，但可以突破，可以"涂抹"(erase)，才有革新的对象。传统可以批判地继承，发展其精华，却不可能被打倒。但往往在急躁的热浪中，一些头脑发热的革新者以为可以将其所不喜欢的传统活埋，其实这种做法不过是自欺之举，日后被活埋部分必然会重返，或出现在舞台上，或在人们的潜意识中指挥。所以传统只能在抹去它的"权威"之后，使其接受新的内容，与革新相濡以沫，而不可能打倒或活埋。但我们每当革新热情高涨时，经常选择活埋、打倒传统这一省事省心的途径，结果传统不倒，革新也站不住，两败俱伤；好的传统得不到发展，坏的却深深潜入人们的无意识，无时不在作祟，这种教训我们已经承受得太多了。在学习西方和保存民族(泛义)特色、走向世界和不失自己的立足点、新潮与常在等各种关系之间都不能以二元对抗的方式对待，否则文化革新就要陷

人愈革愈贫穷、愈狭窄、愈单调的故辙。由于中国是一个有几千年古老文化的大国，这方面的教训尤其惨痛。对五四白话文运动的评价不能脱离对其背后的二元对抗思维方式的研讨。

二 母语中口语与书面语的互补

白话与文言同为汉语母语，范先生错误地认为我将白话看成非母语。既然二者同为母语，只是有口头语与书面语之别，它们只能互补，而不应被认为互克。同是汉语，同母兄弟相煎何太急？其实到了民国时，胡、陈所谓的明清白话文也已经是书面语了，元明清的口语文学与其前的唐宋诗词及更早的各朝文选、文论以至诸子百家文史哲著作都并非敌对的仇人，但胡、陈却人为地将古典白话文封为姓"普罗(民主)"，而古典文言文被贬为姓"封建"，这岂不是将自己的母语进行对抗性的分裂？结果两败俱伤。这种对文言古籍的政治歧视一直笼罩着我们的文化心态，达近一个世纪之久，现在又进一步增加了对繁体字的政治歧视，其影响必将出现在21世纪中国文化生活和学术研究中。文言白话原本是互补的，这可以从汉语长时期的发展史来证明。在秦汉之前文字著作如诗经楚词古诗史记以及包括论语庄子等诸子百家的伟大文史哲传统著作都是与口语十分接近的。孔子不著书，论语是他的弟子对他的学说的记录，就像柏拉图对话录那样。两汉后书面语日渐向纵深发展，逐渐成为后来更具书写特色的书面语，因为它更能记载文化的深层内涵和多种层次，因此成为比口头语(白话)更能负起记载文化职责的母语。近两千年的汉语书面语即文言文，实在是中华文化史的活化石，对它我们只有阐释之责，并无活埋、消灭、打倒之权。它和汉语口语本是互补、互化的对话关系，共同形成汉文化的话语，岂能因为重口语而对它偏废？在任何一个文化体系内都因为文化层次的复杂，内涵的深厚，必然会产生潜文本十分丰富的书面语，20世纪的语言学早已认识到，深层书写的重要面走出惟语

音中心的口语至上论(phonocentrism),索绪尔在这方面的错误观点已经由解构语言学给以透彻的揭示。拼音系统的西方语言尚且不能轻视书写,何况我们的象形为主的汉语体系呢?当然,到了民国时期,汉语书面语过分脱离口语,对人们提出一个必须对之进行革新的课题,胡、陈的同时代学者本来曾提出汉语的革新应当同时吸收文白两方面的优点,形成符合现代的新的文学语言,但这种学术观点很快就被保守、保皇,不革命等大帽子压下去了。将封建时代的某些高深精美的文化冠以"反动",当作政治殉葬品,与落后的政权同时埋葬的经历,我们的记忆和悔恨还少吗?书面语无论它如何追求潜文本的丰富,都应当不断地从口语中吸收生活的新鲜的资料以焕新自身的生命力,而口语无论它如何富于生活气息,贴近生活,都应当不断地依靠书写来加深它的潜文本。近两年我们的文学创作包括电视剧在口语方面有了新的发展,这与创作者对语言的总书写,心灵书写(general writing psychic writing)的有意无意的认识的提高有关,这种新的口语很快就会转换成书面语,而又反过来加深其自身的内涵。在中国古典文学中,戏曲的念(道白)与唱,叙事小说中的诗与文,包括《红楼梦》中的大量文言诗,以及章回小说每回前的文言诗等,都说明在作者创作无意识的深处,文言与白话,口语与书面语常是共存互补的,毁其一,另一也必受损。对于汉语来说,文言白话本是母语的并蒂莲,它们同根共荣,五四白话文运动却强将其一摘除。为了不让写作留有任何古典文言的痕迹,作者们只能将所有书面语的功能全都转移给口头语,这不仅是对口头语词藻的需要大量增加,而且对句法、语法也必须重新寻求。要使以简单句为基础的白话口语立即肩负起表达20世纪人们复杂的思维与感情,和几千年中华文化的丰富的质地的职能,这就是五四以后近半个世纪中国文学面对的困境。他们经历了一场灾难性的语言破坏与重建,挣扎与痛苦。语言的破坏与重建也是整个精神、思维、文化的破坏与重建,语言的根源是无意识,它是无意识与意识间的桥梁。书面语由于它的丰富的潜文本,它的突然

丧失使得我们在几十年内都找不到一座能载重的桥。语言的失落也是人格的失落,文化的失落;而这其间西方却用它成熟的文学语言(包括口语与书面语)大量书写着它的现代文化,迫使我们不得不向西方语言借词藻,借句法,借语法。当时我们并不是以平等的心态,交流的心态进行这种文化借贷的。到了50年代我们主要的文化、语言的债权人又增加了苏俄文体。事实上汉语全盘西化是不可能的。但在文言文被视为封建政权的意识形态后,不再有人愿意提出认真研究文言文学以汲取其智慧,只是将其当作死古董。然而语言不论其为口头语或书面语,都是人类表达其历史精神、其心灵发展的整体的形式。作为语言的一种特殊形式,汉语文言文在语法之灵活、信息量之超常、文本间内容的异常丰富、隐喻与感性象形的突出诸方面,都证明其是一种十分优越的语言形式。作为汉文化的继承者,为什么不敢向它索取我们在发展现代汉语时所需要的启示和智慧呢?相反,在过去一个世纪,我们不断培养对文言文的政治歧视,我们一方面在挖掘秦汉古墓,为出土古文物而自豪,一方面却又亲手埋葬明清以前的文言文学,不以这样优越的汉文字为荣,反以为辱,岂非怪事。当然我们并不要回到书写文言文的历史中去,五四新文化运动者打开全新的文化局面是值得敬佩的,我个人对之毫无贬低其价值的意思,但功劳并不应使我们将任何历史事件视为神圣不容议论的禁区。历史的轨迹永远写在客观条件与主观对其认识的两个坐标上,二者可以相谐调,也可以相干扰。回顾是为了未来,历史是无法重写的;但如果认识不提高,错误的重演却是必然的。

三 五四白话文运动对文言文唾弃的负面影响

将文言文定为封建文化并予以打倒,其结果是播下整个世纪轻视汉语文化传统的政治偏见的种子。既然明清以前的文言文书籍都是落后文化的记载,自然不必将其列为教育、传播的课目,其

结果是所谓几千年的古文化只成了一句口头禅，它的内容在近十代的人中被愈来愈淡忘，对传统的继承自然也成为空话。学习德先生赛先生的西方文化自然是开放后的中国的绝对迫在眉睫的需要，但当一个古老民族走进世界文化之林时，它最需要携带的财产就是自己的文化传统，如果他空手前往是无法人股到世界文化的大集团中的。所以愈是开放愈是意识到属于自己祖先传下来的那一份文化遗产的重要性，因为它是我们能和世界各文化体系平等交流的立足点。不幸胡、陈在倡导其文字、文学、文化革新时，却并没认识到这点，他们唾弃自己几千年汉语文化的精华的结果，使得在文化心理上我们产生了一种失衡感。这就是五四遗留下的轻视汉语文化的最大的坏影响，当一代比一代更对自己的文化传统无所知时，又怎能期望他们立足于自己的文化传统，发扬其特点，改革它，推进它呢？世界的文化要求我们对之作出贡献，也是希望我们能从现代的科学及理论高度进一步阐释我们的汉语文化。当然也有些欧洲或美国文化中心论者希望到第三世界来看到自己的影子，但更多严肃的学者和思想家却希望听到中国人对自己古老文明的现代阐释，这样在比较和交流中，中国可以将她的古老文明贡献给世界。当我们愈是研究西方当代文化的后工业时期的优越与缺陷时，我们愈强烈地意识到自己对世界文化的责任，我们不能只是索取，只是学习，只是模仿，我们还应当将自己的古老的文明和智慧带给人类，和世界各文化体系共享自己的所有。然而，自五四以后我们的文化心态更多是否定自己的传统，淡忘自己的过去，以为这样才能现代化。今天我们一提"传统"在潜意识中就泛出一种疑虑，将它看成与保守、落后类似的词汇。这种误解是从何时开始的呢？这颗种子已埋在我们民族意识中近一个世纪了，有时它被利用来反对改革，但也有时它被利用来进行惊心动魄的自我破坏与毁灭。但不管是哪一种，右也好、"左"也好，我们必须承认今天很少人能有机会潜心学习、研究探讨自己的文化传统了。我们已将高科技、经营、市场知识、应用外语看成文化的同义词，很少考虑

如何在青少年的教育课程与文化生活中落实学习自己文化传统的有效措施。他们之中，由于不再能阅读繁体字书籍，而对简化字以外的汉语书籍抱着近乎外国人一样的陌生感，和潜意识的政治鄙视感。由于商业意识的猛增，不少青少年在努力学外语，这自然是好事，但为什么他们不能以同样的学习热情学习汉语口语以外的书面语呢？难道认识自己的母语，包括繁体书写，比学外语更难吗？难道北京图书馆中的大量非简写的汉语书籍不值得他们学习吗？难道在他们的课程中这些汉语文化不应当占一个重要地位吗？难道它们不能像学外语一样每周也学几个学时吗？当我在展望21世纪的中国文化前景时，这些问题使我感到困惑。也可以说《回顾》一文与我的这些困惑不无关系。回溯近一个世纪我们的文化心态，我认为应当好好地重新认识五四白话文运动对我们的文化观的影响。既不能否认它的正面意义，也不容忽视它的一直深入到我们潜意识中的负面影响。在21世纪如果我们的未来主人翁不继承这辉煌宝贵的古文化，谁来继承呢？如果不潜心研究我们几千年的汉语文化书籍，那些只有我们能阐释的文史哲书籍，我们还能以几千年古文化的主人自居吗？虽然开放后世界人民对我们的古文化的重视唤醒我们保护古籍的意识，但这远远不够。我们应当将对古文化的理解、阐释、发挥、创新作为我们教育的一个重点，应当从小学开始，列为普及教育的一个课程。热爱自己的文化是一个现代国家凝聚力的重要来源，近几年的世界形势尤其说明了这一点。

四 方块字不能取消

范先生在《商榷》一文中如五四白话文倡导者所提倡的那样，主张最终取消方块汉字。这我决不敢苟同。我曾写过一篇《汉字与解构阅读》（见《文艺争鸣》1992年第4期），谈些自己对汉字优越性的感受，也许就是范先生所谓的对方块字的感情与审美经验。

今天计算机已经证明了,从信息量与速度上方块字足了不起的,远非拼音文字能比[①]。所以,即使从纯实用的角度上,我们也不再担心方块字会被消灭了。但重要的是一个民族的文字之不容被消灭不能仅是一个实用问题,因为文字是与一个民族、国家本身的发展及其文化的历程交织的。正如海德格尔在《通往语言之路(道)》一文中解释汉伯德的理论时说:"语言是一种人对世界的观念……是对人的整体历史精神的全面的,并有其特性表现。[②]"一个国家、民族生存于世界,在国际进行各种交往,它的存在符号就是它的语言。语言符号的遗失就意味着民族文化以至民族地位的遗失,所以语言的演变只能在继承传统的条件下进行,取消方块汉字就意味着汉文化的消失与死亡。所以我们决不可自己割舍汉字的特性,使它无端地被与我们民族历史无关的拼音语系所吞食。那将是一场对民族、国家文化及语言毁灭性的伤害,一场灾难性的西化。五四白话文运动的前辈们出于对语言深刻性的无知,及对现代化的幼稚的想法,提出废汉字、汉语拉丁化的设想,今天我们一定要清醒地考虑到这种改革的危害性。这样一个涉及到民族语言文化的存亡问题,不能简单称之为对方块字的感情浓淡问题。范先生认为几世纪后人们对方块汉字的感情淡化了,矛盾即不存在,殊不知那一天也是人们淡忘几千年汉语文化的日子,岂不是一个极大的悲剧吗?历史证明所有的武力征服如不能继以文化、语言的征服,入侵者的政权是难巩固的,由此可见,语言文化是民族、国家凝聚力的真正源泉。汉语文化是世界四大古文化中惟一在今天仍充满活力的一支,我们用这种方块字写下了近两千年的自己的生存史,今天正在走向国际文化之林,岂有自毁汉字的象形特点,强将我们的母语纳入西方的拼音语系的道理?以拼音为学习汉语发音的辅助手段,自然可以,但要以之代替汉字,问题的性质就大

① 五笔字形汉字计算机输入已能每分钟输入 160 至 200 字,最低也有 100 多字,在信息量上、速度上,都远远超过拼音语系。

② 马丁·海德格尔著《On The Way To Language》(《通往语言之路(道)》),英译纽约版,118 页。

变了。这种语音中心的观点原起于西方拼音语系，但即使在西方语言界，这种惟语音论也已经随着人们对语言的深层内涵的理解而被西方语言学、尤其是解构语言学所批判了。语言文字的本质与核心并非发音，这是从索绪尔一直到今天的解构语言学者所公认的。汉语的优越正在于它从不是以语音为核心的拼音语系，汉语的书面语较之拼音语系的书面语有更多更丰富的信息量，这也是公认的。但由于我们自五四至今，没有清除语言现代化必须走西方拼音化道路的西方文化中心主义的影响，所以至今仍未从理论上摆脱追求拉丁化的阴影。

至于方块字不利扫盲的说法我因没有这方面的材料，不能多说，但至少我理解扫盲与教育普及很大程度上决定于社会对知识文化的价值观，如果顶不住拜金的短视，没有对文化教育的健全心态，任何文字改革也难收效。因这不属于这个学术讨论范围，恕不多言了。

顺颂

撰祺！

郑敏

1993 年 10 月

（郑敏：北京师范大学英语系　教授）

文化激进主义历史的维度

——从郑敏、范钦林的争论说开去

许　明

《文学评论》1993年第3期发表了郑敏的“世纪末的回顾:汉语语言变革与中国新诗创作”,随后,1994年第2期《文学评论》又在“读者、作者、编者”栏发表了范钦林的商榷文章及郑敏的答复,编者絮语准确地抓住争论的要害:关于传统和现代的关系问题。

展开争鸣是必要的,但不必拘泥于郑、范两位的一些具体的观点。两位的文章尽管各有理据,但还是显示了作者各自根本立场的差异。前者倾向于对“传统”的肯定,后者倾向于对“现代”的热情。如果明晰化,这场争论使一个历史话语凸现了出来,如何看待中国现代文化史上出现的而且发生了深远影响的“文化激进主义”?可以看出,郑文对这种“文化激进主义”持批判态度,而范文的潜在的态度是要辩护和维护这种激进态度,最后,他本人的激进态度(汉语拼音化)也为这种辩护加了一个注脚。

笔者认为,从郑文的发表引出这种争论是必要的。它不仅仅关系到今天的我们对本世纪初发生的“白话文”运动的评价,而且关涉到今天的我们对中国现代文化进程的根本态度。它对当代显得特别重要,因为,80年代我们共同参与了一出典型的文化激进主义的历史活剧,而它的影响余音袅袅,至今不绝于耳。

笔者对郑文持批评态度(但并不完全同意范文对郑文的批评)。具体看,郑文有以偏概全的不少偏误(关于这一点范文已准确地指出了),但也有强有力的内在理据(关于这一点,范文则没有触及到)。郑文的内在理据是以白话文运动为例,对文化激进主义的历史性的否定。而笔者认为,五四以来的文化激进主义思潮是

推进中国现代化进程的强有力的思想杠杆，它的历史合理性是不能否定的。只有历史条件发生了变化的时候，一种社会思潮的原先的合法性才会发生变化。

一 我们不能站在历史背后指责说它本来不该如此

历史是不能被指责的，因为它不是拟人化的主体，而是一种进程。我们都熟悉列宁那句著名的话：历史总是爱开玩笑，当你想走进这个房间的时候，它偏偏让你走进另外一个房间。有人曾开玩笑说，拿破仑如果再高10厘米，法国的历史就会重写；也有人当事后诸葛亮：假如当年希特勒不实施"巴巴罗莎计划"（进攻苏联），欧洲的版图就不是今天这个样子。同样的思维逻辑，在80年代的文化运动中（在海外则更早），对五四以来的文化激进主义，不少人也说出了相类似的话：假如康梁维新不失败，假如没有这样一批激进的知识分子，假如……我这样讲不想调侃郑敏先生，而是想引出一个严肃的话题：我们应当弄明白，历史为什么这样走而不是那样走？显然，在这一点上，郑敏先生的分析是不够的，甚至是错误的。

为什么在本世纪初出现了中国文化史上的这场白话文运动？郑敏先生认为它是偏激的历史情绪的产物，产生这种偏激的原因是：第一，五四时期的一些著名知识分子（陈独秀、胡适为代表）思维结构上"二元对抗模式"。"我们一直沿着这样的一个思维方式推动历史：拥护/打倒的二元对抗逻辑。"这些二元因素是："白话文/文言文；无产阶级文化/资产阶级文化；传统文学/革新文学……"对这种"二元对抗"的界定和批判，郑敏先生多次强调和重复，想来不会误解她的意思。[①] 第二，郑敏先生认为，导致偏激的白话文运动产生的原因也由于陈、胡等人对现代语言学知识的无知。其中

① 参阅《文学评论》1993年第3期6页，《文学评论》1994年第2期郑敏对范敬林批评的答复。

的内容有二:陈、胡等人不理解"一个民族与它的母语间的无选择关系;陈、胡等人也不理解"言语(parole)"与"语言(langue)"之间的区别,从而成为口语中心论者。①

我们没有更多的篇幅来叙述五四时期白话文运动的全景样式。后人对历史阐述的片碎化趋势,随着今日历史研究的"观念化"加强而加强了。我们假定式地同意郑敏对陈、胡等人的上述批评,即使这样,我们也不能不指出,在五四时期的文化思想界与今日中国一样,存在着各种流派和观点,陈、胡仅是其一。当时没有一种强制性的权力力量强压知识界做什么,这一点范钦林先生的批评是对的。五四时期的文化知识界让陈、胡成为白话文运动的旗手,更深刻的原因和历史合理性显然不是由于两位的"偏激"。另外值得我们思考的是,就陈、胡两位的知识结构和中西文化素养而言,我们是不能简单地指责他们知识上、思维方式上的常识性的偏误的。作为约翰·杜威的学生,胡适在他的博士学位论文《古代中国逻辑方法的发展》一书中,已经论及了逻辑与方法的种种问题,而当时(1917 年)英美语言学界对索绪尔已不陌生。德·索绪尔的《普通语言学教程》在本世纪初以讲演形式出现,并于 1916 年由其弟子发表。正是索绪尔区分了作为社会性系统的"语言"(langue)和作为个人对该语言系统的运用的"言语"(parole)。胡适在康奈尔大学、哥伦比亚大学读了七八年书,哲学是他的主修课。如果认为胡适对 19 世纪 80 年代就开始的西方哲学的语言转向没有一点基本的了解,显然不合情理②。同样,陈独秀的新知识背景是日本和法国教育。而革新派的旗手之一钱玄同,则是一位古汉语语言学家。因此,郑文认为陈、胡等人由于缺乏语言学知识而对文学与语言革命产生偏激情绪的判断是不能成立的。同样,认为

① 参阅《文学评论》1993 年第 3 期,9 页。

② 胡适这样表述自己的思想来源:他当年所受宋代思想批判传统的熏陶,在康奈尔大学他随希腊哲学教授佛雷德里克·伍德布里奇(Frederik Woodbridge)所学的课程以及随林肯·伯尔(Lincoln Burr)学的历史比较语言学、考古学和校勘学。参阅[美]格里德(J. B Grieder)著《胡适与中国的文艺复兴》,江苏人民出版社,1989 年 6 月第 1 版,50 页。

五四时期的这批文化激进主义的斗士持"二元对立"的思维立场，也不符合历史本来面目。他们的学养和眼界使他们在一般的艺术文化问题上较容易通达平易。胡适的自由主义立场以及他对整理国故的倡导，也不致于令他走到攻其一点不及其余的地步。陈独秀、胡适等人的传记材料表明，他们对白话文运动所持的激进态度并不像郑敏先生理解的那样，是出于思想的偏激和知识上的缺陷。如果将陈、胡等人对白话文运动的激烈的言语单独提出来并将它们构成一种历史批判的对象，当然可以组成一整套批判性的话语系统并造成"历史曾经误入歧途"的印象。这一点，笔者是不能同意的。如果对象虚设，当然对对象的全套批判就应失效。

文化史、思想史、学术史研究的对象的"客观性"问题一直是历史理论中的难题。历史现象的多面性以及它的复合性构成，使历史的解释者和批判者产生了存在着种种深刻分歧的史学观。二战以前的西方史学界对实在本体论的扬弃使不少人坚信"历史就是我的解释"，而 1945 年以后的年鉴学派（演化为当今占主流地位的新史学）则以更加实在的态势回归到对人的历史活动的全面关注[①]。如果我们认可新史学派的新实在论立场（其哲学基础也是认识论），那么，对五四发生的"白话文运动"就不应当从发难者的个人的性格、思想、知识等层面上去作出对历史的解释和构成对历史现象的批判。因为，站在这个层面上同样可以提出与郑敏先生不同的事实和理解是：不管倡导者的片言只语如何激烈，新诗史和文化史表明：一个民族没有也不可能"砸烂自己的母语"；发展白话文没有也不可能"断绝吸收古典文学的精华"；也没有一个文化人真正在实践上表明"古典文字是死文字"和"拒绝古典文学传统"。这种反诘就是"历史片碎化的"的效果，当你抽出一个事实来说明你的判断时，我也可以抽出同样多的事实来说明我的判断。我不太肯定范钦林先生对郑文的批评，就是因为他使用的是这种同样

① 〔美〕伊格尔斯（G.G. Iggers）《欧洲史学新方向》，华夏出版社，1989 年 3 月第 11 版。

没有说服力的方法。

"客观性"问题的提出实际上关涉到对五四文化激进主义思潮的通盘理解。——这里首先关涉到理解历史现象的出发点。与郑敏先生不同,我想说,是历史选择了陈、胡的白话文主张而不是陈、胡"制造"了白话文运动,并且由于他们的偏激使之误入歧途。正是这样,我们才不能指责历史这样而不是那样地朝前走。从最深刻的原因上讲,历史是没有"失误"的,它的公允性和客观性在于:一个时代的人的社会性的合力只能这样而不那样创造历史。从这样的历史观出发,我跟郑敏先生的分歧就是:以"白话文运动"为一个标志的五四文化激进主义应当合理地肯定吗?

二 五四时期的激进主义是文化转型的助产婆

从郑敏先生的文章中引出对"激进主义"的理解这个话题来,事出有据,也有因。有据是郑文对文化激进主义持否定和批判态度;有因是因为这关涉到当代文化研究的一个众所周知的敏感话题。从中国思想界的情况而言,到 80 年代末,激进的西化倾向不说是鸣锣收兵,也是气息奄奄。历史终于又在走了一个"之"字型后回到另一端。90 年代出现的"传统热"、"国学热"从另外一端提出了对"激进主义"的怀疑和否定,并由此追溯到"五四"。反激进主义的思想浪潮也影响到当代文学。现代主义或伪现代主义创作的销声匿迹,以写实风格见长的市民文化与新历史文本的兴盛,都昭示了这一文化转型的内涵。建立在当代生活感受之上的对五四新文化运动再作评价的企图是完全可以理解的。可是,郑敏先生这种对白话文运动的从本质上根本的否定,却犯了一个文化史研究的大忌:历史研究的非历史主义准则。

我们在这篇文章中没有必要过多地重复众所周知的一些论点。比如,对五四反帝反封建性质的肯定,对五四与中国现代化进程之间积极关系的肯定,等等。我们注意到当代海外研究五四运

动的理论家思想家虽然在政治上与大陆学者截然不同，却是无一例外地肯定了白话文运动。如周策纵著《五四运动史》认为，五四“不同于前些时候鼓吹的那种有心无意的改革，或者局部的革新，它是一种广泛的、热烈的企图，要掀翻那停滞不前的旧传统的基本因素，而以一种全新的文化来取代它”①。白话文虽然在五四以前早就有之，但它的意义在于“创造一种新的文学观，且认为白话文是任何文学主要的表达语言”②。林毓生教授则认为胡适所提倡的文学革命，“在当时发生了重要的、积极的历史效用”③。格里德也写道：“文言文就像任何其他的启蒙工具一样，维持了传统中国统治者与被统治者间的古老的藩篱。因此，文学革命的目标不仅是一种文体的破坏。它的反对者所护卫的是整个的价值系统。④”像殷海光、劳思光、李欧梵及美国学者 B·Schwartz（史华慈）C·Furth（傅乐诗），在白话文革命这一问题上，也不同程度地持肯定态度⑤。当然，以上各等人物的言论汇集起来只是一个文化现象，而且是基本上持自由主义态度的一批研究者的立场。而自由主义，则是“西化主义”的另一别号。当然，举这样的例子是无法充分说服人的，但至少可以让我们思考这些饱学之士肯定白话文运动的依据何在。

我们暂且将这个问题留待下文回答。我们再来看众所周知的当时持文化保守主义立场的学者的看法。自 1917 年胡适、陈独秀反对文言文提倡白话文以来，当时最著名的反对者是林纾（琴南）。他先在《新申报》上作小说痛骂北大的学者。如《妖梦》，用小说中人物影射蔡元培、陈独秀和胡适；还有一篇《荆生》，借小说人物之口，大骂白话文的倡导者是“背天反常之禽兽”。他更撰文论辩，即谓“古文者白话之根柢，无古文安有白话”，“实则此种教法，万无能

① 《五四运动史》导言，引文转引自《五四与中国》，台湾时报出版公司，36 页。
② 同上，226 页。
③ 《开放心灵的认识与了解——访林毓生教授》，《中华文化复兴月刊》，第 8 卷，5 期。
④ 《胡适与文学革命》，I. B. Grider，载《The Literary Revolution》，转引自《五四与中国》，493 页。
⑤ 参看 Benjamin Schwarz 编《Reflections on the May Fourth movement》。

成之理:吾辈已老,不能为正其非,悠悠百年,自有能辨之者"[①]。过不了几年,1919 年 3 月他写信给蔡元培,这就是当时著名的《致蔡鹤卿太史书》,林轻蔑地说,若"行用土语为文字,则都下引车卖浆之徒所操之语,按之皆有文法。……则凡京津之稗贩皆可用为教授矣"。林更认为,废文言是"覆孔孟、铲伦常"之举,以全国父老之名义托告蔡公以"守常为是"。在保守主义阵营向白话文运动宣战的还有学衡派甲寅派的战将们,当时有《中国文学改良论》,《评尝试集》(胡先骕作),《评提倡新文化者》,《评今人提倡学术之方法》(梅光迪作),《论新文化运动》(吴宓作),以及章士钊、瞿宣颖等人的驳斥。成仿吾在解释白话文运动被青年人广泛接受的原因时说:"新文学运动所以动摇甚速的原因是因为一般青年的心里早有不满的念头,一部分早已使用白话,而他方面因为对于国事极端愤激的结果,认旧文学为弱的象征,不足表现生机勃勃的青年人的朝气,所以有人振臂一呼,遂不觉全国的青年响应了。[②]"

上面的叙述在理论上标明这样的问题:无论在五四时期还是在当代,对"白话文"运动的评价均因所持立场不同而两相对立。五四时期的对立俨然是阵营分明的政治社会、文化整体观念的分歧和对立所造成。众所周知,这不是一般的语言学问题,它是中国现代文化转型的一个有机的组成部分。这一点,大量的研究和史料均有充分证明,不必赘述。

那么,五四事隔 70 余年,今天再有人替这场白话文运动翻案的内在义理是什么呢?其实问题可以这样提出来:当时的文化激进主义(包括相当层面上的自由主义思潮),或者用林毓生先生的话讲,当时的"全盘的反传统主义"的合理性存在吗?它究竟是历史动作的合理的产物还是应当批判与矫正的、给事后的历史发展(例如,对现代诗歌发展)带来无穷祸害和问题的历史的误会呢?

---

① 林纾《论古文白话文之相消长》。

② 成仿吾《评新文学运动》,见《创造周报》,1925 年 11 月号。

我要说明，我不是一般而言的肯定激进主义思潮，例如，文化大革命，就是毫无历史合法性的一种历史反动。但是，五四的激进主义（反传统主义）却是非常特殊的一个中国式的历史转折。正如英国保守主义成为现代社会的催生婆那样，中国的激进主义成为它迈向现代社会真正的杠杆和契机。

中国社会与文化转型在魏晋时期就经历了一次，外来文化（当时是佛教文化）的融合使中国的本位文化发生了根本的变化，盛唐景象与宋明理学就是这次文化转型的社会—历史文化结果。但是，这次文化转型是"体制内的转折"——它是完善和修饰、调正和补充；然而，自清末开始的中国历史上的第二次社会—文化转型，却是传统向现代的转折，这是突变和革命，是历史的断裂和跳跃式的过渡。它遇到的问题之复杂，使得这场历史运动历经将近一个世纪，目前仍只是在探索中前进。在这个历史总体观照的情况下看五四时期的白话文运动，我们就能理解它的潜含的激进主义背景的合理性了。上文引述的海外学者虽然对激进主义产生的最终结果（社会主义运动和革命文学的兴起）持否定态度，并解释这是由于同样持反传统态度的自由主义的软弱所造成，但他们对五四反传统态度的肯定却是无疑的。他们站在自由主义立场上对白话文运动的支持虽然有限，但却道出了一个历史真理：五四时期，保守主义是真正的历史的绊脚石和社会发展的阻力。周策纵认为，五四的成就在于意识形态的改变，传统的一切皆已动摇，而新的意识形态方兴未艾[①]。白话文运动只是这个"意识形态改变"的一个组成部分。恰恰不是它的单纯的语言学功能，而是它的意识形态功能，使它成为文学革命，继而成为社会革命的发端和旗帜。

语言变革在理论和口号上产生如陈、胡这样提倡的激烈形式，是有特殊的历史原因的。首先，当时传统变革的历史契机是在外力的强迫之下开始的——它甚至不是产生于社会机体内部的新的

① 参看《五四与中国》，235页。

生产力代表的形成——所以，这场变革的困难性、持久性、酷烈性，是非常独特的。不仅是对待严重影响教育普及（教育普及是一个社会现代化过程的标志之一）的文言文如此，对待社会整体变革的激烈态度更是如此。用著名社会学家希尔斯的话来讲，这叫传统的断裂式变化[①]。其次，五四的社会转型面临着一个社会性的唤起民众的启蒙任务，而"文言文"成为这场意识形态革命的拦路虎；第三，最重要的，从最迫切的社会需要看，由于清200多年的对义理之学的扼灭，使得传统中无法提供变革的思想武器，五四时期的思想家只能从西方那儿借用一切精神力量向传统以及包裹这传统的语言外壳来开刀。也由此，今天的我们再来看待这场白话文运动时，我们是将它当成意识形态革命的一部分来理解的。它所标志的激进主义态度在当时是历史的合理选择。这样说并不排斥在整个启蒙过程中其他思潮存在的历史合理性，如梁漱溟的文化观，如当时西化派知识分子的自由主义文化观。但历史最终选择了被西方知识界认为是激进主义的马克思主义与社会主义，这是历史综合运动的结果，它虽然是以它的某些偏差和片面性作为代价（这种代价是在以后的历史发展中我们看到的），但作为激进主义，它达到了历史要达到的目标：对外民族国家独立，对内社会统一和发展的局面。历史还有什么可指责的呢？保守派知识分子不能成功，最浅显的道理是他们有悖于要求变革的民心；自由派知识分子终于与"激进主义"分手，他们确实"太软弱"，他们没有决心割掉他们洋装身后的封建尾巴，他们也没有勇气去与帝国主义列强真正决裂。

三 语言与文学发展遵循自己的规律

郑敏先生将五四以后新诗没有获得长足的发展归罪于白话文

① 参看希尔斯《论传统》，第七章"传统与解释"，上海人民出版社，1991年3月1日版。

运动，这有失公正。这里有两个问题要分清：白话文运动中激进的口号和态度是一回事，而语言与新诗（包括其他文学样式）的发展是另一回事，这两者是不能混淆的。这里提出的问题是诗歌（或其他文学样式）与语言变革的关系问题，这一节，可作为对上二节的一个补充说明。

现代思想史和现代文学史的资料都说明，从1917年胡适发表《文学改良刍议》开始，白话文运动确实仅是一个历史时期的意识形态革命的发端。提倡白话文，从理论上论证白话文的重要性，这仅是一个层面。这场理论论争在五四时期只持续了4年左右。用李何林的说法，"从1920年文学研究会与创造社成立起到'五卅'后期，才算是纯粹的新文学运动时期"。当时，"白话文言的问题，已不成其为问题了，成问题的是别一种更新的运动"①。五四以后，写文章和思想交流要用白话，这一点可以不必质疑了，郑敏先生也不会反对。现在郑文所提出的问题是：白话文运动对文言的否定过于激烈，所以使得新诗创作断了母语的传统滋养，并使它产生不出杰作。

这是两个层面的问题。4年左右的提倡、号召、试验、辩论，只完成了一个历史使命：让日常交流和文学创作非文言化。但是，所有这些口号和理论都无法替代实践，创作实践存在的问题应当另作别论。

五四时期的某些"白话诗"从诗美的角度看，确实水准不高。但是，我们不要忘记，写这些白话诗的人恰恰是在传统中浸润了多少年的文人学士。他们对中国古典文学的了解和熟悉，是今日的吾辈大叹不如的。正是他们开始了白话诗歌的创作，所以，在创作实践上传统母语的语言学承传是无法摆脱的，这完全可以从当时的创作实践中看出。或许是一种饶有趣味的评价，五四最早的一

① 李何林《近20年中国文艺思潮论》（1917—1937年），陕西人民出版社，1981年4月第1版，77～76页。

批新诗人的白话诗给人们带来了清新和活力，但当时的人们就评价那些诗人大都摆脱不了旧诗词的影响，他们的作品往往“是从旧式诗、词、曲里脱胎出来”，“染上很浓厚的旧空气”。[①] 母语的“阴影”是一个宿命，不是口喊摆脱就能摆脱的。郭沫若，五四新诗真正的奠基者，他的《女神》成为现代诗歌史上的经典。在现代文学界，《女神》被评价为新诗摆脱“旧体”阴影的真正的开端，“作为伟大时代的无畏歌手，青年郭沫若登场了。1919 年 9 月起，他在上海的《时事新报·学灯》上发表诗作。1921 年，他向亲爱的祖国奉献出自己的第一本书《女神》。读一读《女神》吧！那些光焰照人的诗篇将告诉我们：一个什么样的人进入了中国文学[②]”。当郭沫若行笔如有神地写出“淡淡的，幽光/浸洗着海上的森林。/森林中寥寂深深：/还滴着黄昏时分的秋雨”（《雾月》）的隽永诗句时，难道他不是那么传神地传达了中国式的体验吗？东方人于文学喜欢抒情的东西，喜欢沉潜而有内涵的东西，但要不伤于凝重。那感觉要像玉石般玲珑湿润而不像玻璃，要像绿茶般清甜中带点儿涩味，一切都要有沉潜的美而不尚外表的华丽，喜欢灰青，喜欢忧郁，不是那么过于宏伟，压抑得令人害怕。只有深深地浸润在自己的母语中的人才会写出这样“中国式”的文字，才会对中国审美风格的体验那么真切，他的白话诗的渊厚的母语传统，难道不可以以此窥之吗？由此我们可以说明：创作实践与创作理论之间（白话诗与提倡白话文打倒文言文），是既相互联系，又相互独立的。这是两个思维系统的运作。将日后新诗创作的不甚发达，归罪于 4 年左右的白话文理论阶段，显然是不合理的。

诗是语言构成的，但语言的构成却是受到种种复杂的社会影响。新诗（包括其他文学样式）在现代中国历史中的新命运，在我看来，主要不在于语言理论的影响，而在于社会意识形态变动的影

① 胡适《谈新诗》，《胡适文存》卷一；俞平伯《做诗的一点经验》，《新青年》，第 8 卷，第 4 号。
② 刘纳《论五四新文学》，浙江文艺出版社，1987 年 3 月第 1 版，193 页。

响。没有一个文学家、语言理论家、政治家提出过根本不要学习自己的古典文学,不要掌握优秀的古典文学语言。如范钦林先生所举的例子,胡适本人虽然高喊白话文革命的口号,但事实上他也极为重视古典文化的学习和研究。但是,在一些历史关头,急剧的意识形态变革和政治性的选择,使得传统文化(不仅仅是古典语言)被作为封建主义的糟粕遭到行政上的禁锢。历史在一代或几代人视野中消失了。只是在这个时候,真正缺少母语传承的日常口语成为诗与文学的"典范语言"。意识形态制约着社会生活的人,同时,也在观念上制约着文学创作。诗与其他文学样式的语言表达,毫无疑问,首先要有一个奔放活泼自由的心灵,才谈得上语言样式的学习和选择。只有这种社会条件具备和成熟了,创作才会出现真正的转折。1978年以来的中国文学界的兴旺发达,正是这个历史内在要求的生动体现。

(许明:中国社会科学院文学所 研究员)

跨世纪之交:文学的困惑与选择

沉 风 志 忠

一

我们站在跨世纪的重要时刻,并且急于为未来进行新的文化选择——在这商海狂潮涛涛,严肃文化和严肃文学面临严峻挑战和考验,对于物质和金钱的关怀远远胜过对于精神的终极关怀的时候,这无疑是一种慷慨的道德承担,勇敢的力挽狂澜,是对于人文主义理想的执着追求。当我们读到郑敏先生的长文《世纪末的回顾:汉语语言变革与中国新诗创作》,我们不禁为这位为中国现代新诗的建设和发展奋斗了近半个世纪、至今仍然披坚执锐的诗人和学者的眷眷之心感动不已。

然而,从郑敏先生的《回顾》的激情洋溢、酣畅淋漓的倾诉中,我们又感到深深的迷惘和困惑。这迷惘和困惑,既是属于郑敏先生的,也是近年来困扰在我们心头的,或许还可以说,这是时代性的迷惘和困惑。作为"五四"新文化运动之传人的当代知识分子,回首新文化运动和现代新诗的艰难历程,当初曾经热切盼望的、热烈追求并为之付出心血和惨淡经营,却未能达到预期的高度;在渗透了几代人的汗水和血泪的心灵的国度里,未能长出参天的大树,未曾育出葱郁的思想文化之林,付出的沉重而巨大的努力和代价与有限而贫弱的成果之间的鲜明反差,不能不令人感到沮丧和悲凉。读郑敏先生的《回顾》,字里行间,都使我们感到那样一种无可

言状的挫败感，并激起我们强烈的心灵共鸣和理性反思：这位以鲜明的现代主义色彩在40年代和80年代两度创造辉煌的老诗人，臻于晚境，却又陷入中国传统文化的羁网之中，下意识地对着它作出忏悔，焉不令人黯然？

不过，真切的挫败感，并不就自然而然地导致冷静的思考，在沉痛而浓郁的失落和期盼中，却极易转化为急躁而偏颇的心态。10年之前，当阿城和郑义考虑中国文学为什么不能跻身于世界文学前列，实现与世界文化平等对话的时候，他们就曾经把批判的目光投向"五四"新文化运动，批评"五四"新文化运动切断了悠久的传统文化，形成了文化断裂。阿城便说过这样的话，"五四运动在社会变革中有着不容否定的进步意义，但它较全面地对民族文化的虚无主义态度，加上中国社会一直动荡不安，使民族文化的断裂，延续至今"①。现在，郑敏先生又一次地由"为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品，大诗人"？而追溯到"五四"新文化运动，批评陈独秀和胡适矫枉过正，彻底摒弃传统文化，拒绝接受丰厚的古典文学遗产，并且由此导致中国新文学运动的畸型发展，"对汉语的母语本质进行绝对的否定"，"无异是一次对母语的弑母行为"；"如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学，无异于要埋葬几千年中华民族的存在"，把对于陈独秀、胡适和"五四"新文化运动的清算推向了一个新的极端。

二

在数千年之间发展和积淀的传统文化，以充分发展的农业文明为前提，创造出自己的高峰，使20世纪的中国现代文化和新文学的几十年间的摸索和奋斗的业绩相形见绌。这一点儿也不奇

① 阿城《文化制约着人类》，《文艺报》，1985年7月9日。

怪。历史的前行不可能一蹴而就,不可能天马行空,它昭示我们的是循序渐进,厚积薄发,把继往开来的创造激情和脚踏实地的辛勤劳作结合在一起,推动新文化的车轮跨过新世纪的门坎。一时代有一时代的文化,一时代有一时代的文学,我们不必望古而兴叹,更无须自惭形秽。更何况,我们今天正处于一个大转变的时代,由几十年一贯制的以行政手段领导经济活动的计划经济,转变为遵循商品流通规律的市场经济。社会生活的转型,在对当今的文化和文学形成巨大冲击的同时,也给有责任感有洞察力的学人和作家提供了新的机遇,迫使他们去直面新的课题,迎接新的挑战,创造新的局面。遗憾的是,在90年代的新课题、新挑战面前,我们许多人却乱了手脚,为文化和文学的困窘和危机所压迫,穷而反本,转向传统文化去寻求拯救和超度。在学术界,回到乾嘉学派的呼声日炽,王国维和陈寅恪在遭受多年冷落之后,又被高捧至九天之上,成为新的文化教主。在文学界,《白鹿原》和《废都》成为1993年度最重要的文学现象;两部作品南桔北枳,大相径庭,却又都是面对社会转型时期文化的震荡和凄迷而作出的不同选择。前者创造了一个现代的儒教圣人朱先生,以及他的俗家弟子白嘉轩,拜倒在传统文化脚下,期冀着在理想化了的儒家学说中栖息疲惫而脆弱的心灵;后者则是在历史转折、文化失范之际,放浪形骸,纵情女色,逃避现实,精神自戕,却也仍然是对中国传统文化的支脉,即从魏晋的放诞名士到明清的无行文人的有意识的效仿。在更广泛的社会生活中,复古主义和传统文化的回潮,更是全方位和多元化的。从大众传媒中的评书艺人说"杨家将"、"岳家军"、"三侠五义"、"小八义",电视台连篇累牍地播放"唐明皇"、"杨贵妃"、"康熙"、"雍正"、"乾隆"、"慈禧"等宫廷戏,到著名影星刘晓庆、巩俐等纷纷出演"武则天",从久盛不衰的"易经"热,蜂拥而上的白话今译经、史、子、集,到蔡志忠的连环画经典系列,从大量的仿古建筑,以"皇家花园"、"行宫"等命名的住宅区,到所谓的宫廷秘传的占卜术、生男生女术,和以古代佳丽命名的美容护肤用品,乃至古代的

房中术、推背图，以整理古籍为名出版的明清艳情小说……称本世纪以来，怀旧和复古思潮，于今为烈，大约不是妄断。从世纪之初的热血沸腾，呐喊奋进，到世纪末的沮丧失落，浪子回头，从对传统文化的叛逆和决裂，到对传统文化的认同和回归，岂不令人感慨系之！

我们无法拒绝传统，我们也无法选择传统，恰恰相反，是传统在时时制约着我们。怀旧之心，人皆有之，更何况它具有不可替代的迷人魅力。问题在于，当对于传统文化的继承，要以对"五四"新文化运动的清算和批判，作为既定的前提和代价的时候，我们不能不提出自己的质疑。

20世纪的中国，为了实现民族振兴、国富民强的理想，在文化和文学中，一直为现代与传统、为世界主义与民族主义的矛盾和取舍所困扰，并且以此为主线，构成波澜起伏又迂回曲折的进程。如何评价"五四"新文化运动，便成为这种兴替更迭的晴雨表。远的不说，从70年代末期以来的文化思潮，便形成了一个有意味的回折。实践是检验真理的惟一标准的大讨论，和随之而高涨的理想主义和人文主义的大潮，自命为"五四"新文化运动的继承者，并且把正在逐渐深入地展开的除旧布新的思想文化热潮命名为继"五四"新文化运动和延安整风运动之后的本世纪第三次伟大的思想解放运动。"五四"新文化运动所表现出来的开放的、广取博收外来文化的襟怀，生机勃勃、千姿百态的丰富创造，彻底地不妥协地反帝反封建的决绝态度，都极大地鼓舞和启迪了改革开放大潮初起中的文化人，也为我们深入批判10年内乱中甚嚣尘上的封建专制、愚民政策、闭关自守、蒙昧主义等种种弊锢提供了历史的参照系，"德先生"和"赛先生"以及人道、博爱精神，又一次重现在文化人的精神旗帜上。但是，经过八九十年代之交的调整和反省，经过政治风波留给人们的思索，对"五四"新文化运动持较多的批评和清算态度，指责陈独秀、胡适否定乃至毁弃源远流长的传统文化的声音屡有所闻，对文化激进主义的批评和谴责声中，文化保守主义

应运而生，并且逐渐有日益浩大之势，成为一种不可忽视的思想文化潮流。

三

细究起来，最先对“五四”新文化运动发难，并且迅速地扩散开来，在文化界学术界引起种种反响的，是美籍华人学者林毓生的《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》。林毓生先生指责陈独秀、胡适和鲁迅“全盘性反传统”，并且把“五四”与“文革”混为一谈，“这两次‘文化革命’的特点，都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场”，“如果实现这样的革命，就必须激进地拒斥中国过去的传统主流”①。从阿城等人的“跨越‘五四’文化断裂带”，到郑敏先生对现代新诗的检讨，都读出了林毓生的影子，这大约不是妄断吧。

不过，这两点批评，是大可商榷的。说陈、胡（大陆学人总算对鲁迅保留了最后的尊敬，没有把他一并拉来祭文化保守主义的大旗）摒弃和摧毁传统文化，谈何容易；所谓“全盘西化”，只是愤激之词，在根深蒂固、流布数千载的民族文化土壤中，要栽下西方文明的种子，并且有所收获，已经很难做到，若要使它能取前者而代之，不但陈、胡和“五四”做不到，今人也难以实现。他们只是一群有志于革新思想文化的先行者，虽然发出批判传统文化的叫战，却没有也无法较为深入地清算它；他们只是在一个人数和影响都极为有限的范围里发生作用，长久积淀起来的传统文化，岂是一群人一朝一夕便能致其于死地的？更重要的威胁，却是来自传统自身。数千年的无所不在而又完备周全的传统文化，一方面是以其雅致和精美，引诱着那些叛逃的浪子们，在孤独地流浪的疲惫和倦怠中频

① 林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社 1988 年版，2～3 页。

频回首；一方面，它所构成的巨大的惰性，仍然桎梏着今人的生活和心灵。打倒孔家店的口号受到诘难。现实之中，等级制度和官本位，买卖婚姻和男尊女卑，家政势力和裙带风，"天地君亲师"的红帖子和风水占卜、吉祥数字，却仍然肆行无忌。不管人们如何地尊崇它，我们仍然顽强地认为，传统文化在现实生活中的负面的消极作用，远远地大于它在今天可留可取的方面，"五四"运动所发起的对传统文化的批判和清算，它给自己规定的伟大而艰巨的任务，还远远没有完成。即使是在现代新诗的领域里，也同样是如此。

再说陈、胡的影响与"文革"的关系。对于10年内乱，我们也是亲历者，并且至今仍然在对这一现代中国的社会怪胎和癌变作执着的思考。但是，我们却无法同意如郑敏先生和林毓林先生将"五四"的文化激进主义和"文革"的疯狂破坏混为一谈的说法。在"撼动一张桌子也要流血"(鲁迅语)的时代环境下，没有决痈发聩、雷霆万钧的力量，何谈改革？由农业文明转为工业文明，由传统文化进入现代文化，这样一种巨大的历史运动，在东西方各国，莫不辅之以激烈的社会性的群众斗争和激烈的思想文化冲突。即使是为文化保守主义者所津津乐道的英国和日本的君主立宪、和平过渡，也并非那样平和从容：共和军总司令克伦威尔把国王查理一世判决了死刑；明治维新时期的思想家曾经提出过"脱亚入欧"论的激烈主张。文学艺术上的革新同样如此，雨果的《克伦威尔》一剧上演所引发的群众性冲突便可以为证。至于"文革"，它绝非"五四"和陈、胡所倡导的文学革命和新文化运动的一脉相承、顺理成章的沿袭和继续，而是对"五四"新文化运动的倒行逆施和全面反动。"五四"先驱们所清算和驱逐的封建专制、纲常节义、等级观念，在"文革"中卷土重来，变本加厉，现代迷信、个人崇拜、血统论、株连网、文字狱、诛心术、文化禁锢、愚民政策、平均主义和"穷过渡"，等等，等等，莫不是封建主义制度和传统文化在堂而皇之的旗号下对"五四"新文化运动倡扬的科学、民主、人道和个性解放精神的疯狂反攻倒算。因此，我们回首往事，"心有余悸"的不是陈、胡

的阴影和幽灵，而是延续数千年至今仍未得到全面清算的封建主义幽灵，和从“五四”至今的思想启蒙运动所并未能切实有效地变动的社会深层的心理积淀。

四

文化保守主义论者是以非激进主义的面目出现的。他们批评“五四”和陈、胡对待传统文化的激烈态度，主张对文化传统持审慎和温和的姿态，主张文化的进步主要是靠积累和渐进，而不是革命和激进。然而，在对传统文化谦恭有加的时候，他们却又对“五四”新文化运动激烈排斥，并无多少温和可言。

在《回顾》和《商榷》中，郑敏先生就显示出这种偏颇。郑敏先生指斥陈、胡“将学术讨论完全置于政治运动之下，弄得壁垒森严”，“这里的损失和后患是难以估计的”；郑敏先生说陈、胡把白话文运动变成“一次成功的政治运动”，“以政治热情代替一切”，“他们在政治改革的热情的指使下，忽视了语言本身的物性与客观规律……无异是一次对母语的弑母行为”；“如果站在语言的这个制高点回顾陈独秀要推倒古典文学，无异于要埋葬几千年中华民族的存在”。这样，在对语言问题的重要性的反复陈述中，措词越来越强烈，性质似乎越来越严重，依此而言，陈、胡不啻是用政治强奸学术，是毁灭中国传统文化乃至中华民族的千古罪人！这里，反激进主义的学者自己却不由自主地陷溺于一种急切批判的态度。令人莫名惊诧——如果说，对待文化传统，要采取积极的、建设性的、扬弃的态度，那么，对于今人来说，不仅仅是数千年的古代文化是我们必须面对的传统，鸦片战争以来和“五四”以来的近现代文化同样是值得尊重、审慎吸收的传统，焉能在批判“五四”和陈、胡粗暴地对待传统文化的同时，又以同样粗暴和武断的态度去声讨“五四”，抨击陈、胡？

与此相关的，是方法的粗暴。由此郑敏先生的洋洋洒洒的长

篇论文，对“五四”和陈、胡的评价，对中国现代新诗的艰难历程的描述，便常常令我们感到，作者是在凭一己的印象和即兴的灵感，以并不可靠的片断记忆，去勾划即使是广泛搜求、严格梳理也未必能够准确地全面地把握的历史岁月。譬如指责陈、胡“宁左勿右”。“左”和“右”，只能限定于政治领域中的某些特定时空条件下，在学术讨论中则应当坚决排除。就陈、胡而言，1917 年的陈独秀，只是一个激进的民主主义思想家，鼓吹政治革命、伦理道德革命和文学革命并进则有之，说“左”论“右”则无从谈起；胡适作为自由主义知识分子，作为推崇实验和实证主义的学者，他非常谨慎地把自己的文学改良主张称为“刍议”，并且一而再、再而三地逐条解释和修正他的“八不主义”，焉能以“宁左勿右”论之。

再譬如，陈独秀扬言要推倒古典文学，本来是一种特指，是与贵族文学、山林文学既并列又交叉的“铺张堆砌，失抒情写实之旨”的一种古代文学类型；若不是把它混同于我们今天在经典意义上使用的、具有典范性代表性的古代文学作品，万难得出“无异于要埋葬几千年中华民族的存在”的论断。

再譬如，胡适说自己的诗是“很像一个缠过脚后来放大了的妇人，回头看他一年一年的放脚鞋样，虽然一年放大一年，年年的鞋样上总还带着缠脚时代的血腥气[①]。话说得明明白白，毫不含糊，对旧体诗词加诸新诗的束缚深恶痛绝。郑敏先生却说，胡适在排斥古典文学精华的同时，又在“悄悄地剽切以便表达白话文不能胜任的内容。怀着内疚的心情，胡适责备自己的过失是‘解放脚’”。这同样令人费解。是我们未能理解郑敏先生的文字，还是郑敏先生并未考察胡适先生自嘲“解放脚”的完整文本，而只是靠某些记忆的片断加以发挥？

而且，郑敏先生在谈到近年的理论文体时，还说了这样一段话：“从 80 年代后期开始，这种充满思维流动、跳跃、以暗喻代替说

① 胡适《尝试集·四版自序》。转引自谢冕《新世纪的太阳》，38 页。

理的文体甚至进入理论文，那片自50年代以来为苏联学院派文风所独占的领地”；“理论文散文化是由于对洋八股的类科学的架构的反感，那种抽象名词加形式逻辑的文论很不适合中国式的潇洒的文体审美观。尼采式的哲学加诗和暗喻的文体在大陆的诞生是由于新生代文论撰写者对长期受压抑的、被压在正统意识形态之下的、模糊而强烈的半意识形态的意念的兴趣……从那无意识的深渊里找到一些过去被压抑的，受忽视的又确实存在的意念”。如果说尼采式的文体在今日文论中成为一种新兴文体，这当然可以成立；但并不能因此就否定“抽象名词加形式逻辑”的文论体，后者毕竟是现代文论的主流，中外皆然，怎么能够以“很不适合中国式的潇洒的文体审美观”而取消它？“抽象名词加形式逻辑”，从亚里士多德到黑格尔，从索绪尔到德里达，他们的美学观艺术观各异，却都是尊崇着起码的思维规律和行文准则的，概莫能外。至于“从无意识的深渊里”捕捞意念和灵感，构筑新的理论，我们亦无法认同。我们宁愿承认自己是别一种保守主义者，而拒绝一味趋新；宁愿选取“抽象名词加形式逻辑”的方法立论行文，并且宁拙勿巧；宁可在资料和史实的广泛搜求的基础上下笨功夫，事倍功半，却不敢凭依自己的灵感和才气、像搞创作一样去做学问，更无意问津“无意识的深渊”。前些年，便有人倡导非理性主义和无意识，要人们凭依人的原始欲望和本能去创作，并夸饰之为挽救文学危机的妙药良方。如今，郑敏先生在理论文字的写作上也推崇无意识的重要性，甚至乐观地预言，“今后如果学术风气能顶住商业主义的冲击，学术环境有了改善，未来的文论就会更成熟，更接近当代的评论理论的前沿。同时汉语的现代化也会取得长足的进步”。非理性主义和无意识，果真地具有回天之力吗？我们不知道这种推测的依据何在？窃以为，今日之文风学风已经到了无法容忍的游戏化随意化的散漫境地，靠一点信手拈来的材料、一点似懂非懂的理论和一点未必可靠的灵感为文，正在戕害和消解学术自身。何以纠正时弊？恐怕是要加强理性的思考和逻辑的力量，在形式合理

性与价值合理性的整一上下力气，而不是相反地坠入无意识的深渊，逃避“抽象名词加形式逻辑”这一并非为苏联学院派文风所独占的、而是立论行文的起码前提。

五

回到郑敏先生文章的出发点上来，“为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品、大诗人”？这的确是今日有志气、有抱负的中国的作家、诗人和文学理论家所认真思考的重要命题。

郑敏先生指出，新诗发展70余年，由于始终未能认识到吸收和融合古典诗词和文言文，反而对此坚决排斥，“活埋”，“弑母”，造成新诗的困境和苍白。“今天在考虑新诗创作成绩时能不能将20世纪以前几千年汉诗的光辉业绩考虑在内？我的回答是不能。这由于我们在世纪初的白话文及后来的新文学运动中立意要自绝于古典文学，从语言到内容都是否定继承，竭力使创作界遗忘和背离古典诗词。”郑敏先生似乎忘记了，我们也曾有过号召“古典十民歌”以发展新诗的时候，而且是出号召力极强、古典文学修养颇深、兼有至高无上的政治权威和文化权威的毛泽东所倡导，而且被当时的文艺界誉为“开辟了诗歌发展的新道路”。当时，虔诚地执行毛泽东指示的诗人何止成百上千，但成果又是何在呢？当年的戴望舒，以融合古典诗词意境的《雨巷》名世；60年代初期的郭小川，从汉赋的体式中获得启示，创造了《甘蔗林——青纱帐》、《哦，乡村大道》等，被誉为“新辞赋体”；贺敬之的《十年颂歌》、《雷锋之歌》等长篇抒情诗，也一再地融化古典诗词名句入诗；但是，这样的个人性的努力，也和毛泽东的倡导一样，并不能从根本上改变中国新诗的发展方向。

作为从传统文化和古典文学中刚刚挣脱出来的新诗，横向移植即对世界各国近现代诗歌的借鉴和汲取，要远远地优先于对中

国古典文学的批判继承。在相当长的一段时间里，它考虑的是如何借助于世界各国的近现代诗歌的启迪，挣脱传统文化和古典文学的因循和束缚，表达现代人的活的灵魂、活的情感和创造新的审美方式。在民族和国家走向近现代化的历史进程中，表达富有时代特色的民族心声。对于并未能够真正远离的传统，要抗拒它，相当艰难，要重蹈旧辙，却是轻车熟路。30年代末期，叶公超便作过这样的坦诚剖析："近几年来，讨论新诗的人似乎都在发愁，甚至于间或表现一种恐怖的感觉：他们开始看出旧诗的势力了。仿佛旧诗的灵魂化身，蒲留仙的花妖狐魅，在黑暗中走进新诗人的梦中，情趣丰富的青年哪能坐怀不乱！于是，旧诗的情调，旧词的意境和诗人一同醒来……我有几位写新诗的朋友都对我说过，他们不屑多看旧诗词，因为旧诗词的文字与节奏都是那样精炼纯熟的，看多了不由你不羡慕。从羡慕到模仿乃是自然的发展。①"而且，这种疏离感，逃避感，至今都没有消退。我们固然喜欢李白、杜甫、苏轼、辛弃疾、李清照，它有一种内在的亲和力，但我们却无法在那悠远、精美的意境里安妥自己躁动的灵魂，倒是从普希金、惠特曼到聂鲁达、艾略特，更激起我们对人生的叩询，对理想的追寻，对个体与时代、历史与未来的凝思。

说到底，中国诗歌和中国文学创造新的辉煌、跻身世界文化巨人之林的关键所在，并不是一个语言学的命题；虽然在今天，语言学哲学和语言学美学在大陆正在成为一门新的"显学"，但是，指望以某一种最新潮最"先进"的方法和工具，去解决复杂的文学艺术难题，并非鲜见，它是走马灯般变换不休，并且很快就难领风骚。

我们并未有什么点石成金之术贡献于今日中国的作家和诗人面前，却是仍然依循于白居易所言，根情，苗言，华声，实义，而仍然认为情感和心灵是文学创作的出发点和制胜阈。面对跨世纪的中国，转型期的社会，充满了机遇和选择、骚动和震荡的时代，我们首

① 叶公超《论新诗》。转引自谢冕《新世纪的太阳》，190页。

先要做的，不是用什么样的语言表述它的问题，而是有没有高瞻远瞩、宏观把握它的能力的问题。现实恰恰表明，我们的许多作家、诗人和学者，曾经为改革开放大潮而欢呼和呐喊，如今却是在改革开放深化为建立市场经济体制，商品流通成为社会生活的重要环节，金钱和物质成为民众的追逐目标的状况下，慌了手脚，乱了方寸，失去了自己的鉴别力和判断力，失去了对现实生活的关注和热情，失去了对民族、社会、历史和人生的关切和思考。因此，当务之急，并非是从诗歌语言人手去创造"得到国际文学界公认的大作品"，而是首先要提高和矫正诗人的心灵境界，扩展诗人的艺术眼光，表达出一个古老的民族走向世界、走向现代化的艰难而又执着、悲凉而又豪壮的心态，表达出中国社会在这特殊的历史时期所产生的裂变、嬗替、沦落和超度，表达出我们对于民族、世界和人类的存在之谜的质询，对人的精神、情感的深人开掘和对人类命运的终极关怀，在诗人自身的精神蜕变与社会的磨合、盘整的双向交融中，寻找新的表现领域、表现手段和语言方式。没有内在的思想情感的嬗变作推动力，没有对于社会风貌和时代精神的体悟和把握，无论是文言还是古典诗词都不足以实现现代新诗的飞跃。此言当否？

五四·文革·传统文化

严家炎

当前，对于“五四”的重新评估，可能导源于美国的一位学者，他就是威斯康辛大学历史系的教授林毓生先生。他有一本书《中国意识的危机》，在国际汉学界颇有影响。80年代中期，这本书的中译本出版以后，在我国的学术界，特别是一些青年学者中，也引起了较大的反响。90年代初，我校哲学系的陈来教授就写了一篇文章，响应林毓生先生的著作，叫做《二十世纪文化运动中的激进主义》，发表在《东方》杂志创刊号上。他们两位都是我尊敬的学者，也是朋友，但是在评价五四文化运动的具体问题上，看法还是很不一样的。大体上说，他们的观点比较激烈，把“五四”和文革相提并论，认为“五四”是全盘反传统，这种彻底的反传统造成了中国文化的“断裂”带来了中国意识的危机，影响所及，才会有后来的文化大革命。用林毓生教授的话来说，“在中华人民共和国的历史中，又重新出现‘五四’时代盛极一时的文化革命的口号，而且发展成非常激烈的1966—1976年间的文化大革命，这绝非偶然，这两次文化革命的特点，都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场”。林先生认为，“20世纪中国思想史的最显著特征之一，就是对中国传统文化遗产坚决地全盘否定的态度的出现与持续，而首肇其端的是‘五四’新文化运动”。陈来先生的文章虽然对新文化运动的功绩有所肯定，但是却也认为，主导五四新文化运动的领导者，和文化激进主义结下了不解之缘，其表现为以“打倒孔家店”为口号的对儒家与中国传统文化全盘否定的激烈态度。他从“五四”联系到文革，联系到80年代重新提倡启蒙、理性的“文

化热”，又联系到《河殇》，把这些都看成是同一股思潮的产物，总的就叫做激进主义。

我对于叫不叫做“激进主义”没有多少想法，我觉得，只要不叫做“过激主义”，叫“激进主义”并不是不可以。因为同学衡派那样比较保守的思想相比，“五四”新文化运动的主潮当然是激进的。“五四”新文化运动是由多种思潮组成的，有的很激进，有的像蔡元培主张的“兼容并包”是自由主义的。持不同意见的学衡派，也是一批英美留学生，他们也懂得很多西方文化，也并不是不主张中国改革，但他们是受了新人文主义影响，采取一种比较保守的态度。如果同这种保守主义思潮相比，《新青年》的主体思潮当然是激进的。问题在于“五四”这场文化运动能不能叫做全盘否定传统文化？这种说法是不符合事实的。历史问题往往在一种朦朦胧胧的状态下被误读。把“五四”文化运动叫做全盘反传统，我个人不敢苟同。我在 1989 年也写过一篇文章，主要是从文学的角度反思“五四”，目的也是与林毓生先生商榷，现在想从整个文化的角度讲一讲我对这个问题的看法。我觉得，“五四”有“五四”的问题，但是不能把“五四”文化运动的性质判定为全盘反传统，更不能跟后来的文革相提并论。

林毓生先生的一个大前提就恐怕有些靠不住。他认为，“五四”新文化运动之所以出现，是因为辛亥革命推翻了普遍君权，造成了传统文化道德秩序的崩溃[①]。“五四”就是在这样一种背景下，利用这一空隙来全盘反传统的。这就把事情恰恰讲反了。辛亥革命是推翻了皇帝，但并没有认真破除君权观念。在辛亥革命之后到“五四”之前，特别是 1912—1916 年、1917 年这个时期，原来儒家的纲常名教、封建道德，这些观念还是统治着人们的头脑，很多人还是把三纲（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）当作天经地义的东西，当作是人人应该遵守的东西。辛亥革命之前，民主、共和这

① 见林著中译本，16～24 页。

种舆论准备很不够，当时主要是动员汉族反对满族的贵族统治，革命的内容主要是反满，传统文化道德秩序并没有触动，没有崩溃、解体。如果真的已经崩溃、解体了，如果君主专制真的到了过街老鼠人人喊打的程度的话，那么还会有1916年袁世凯的称帝吗？还会有1917年张勋复辟吗？“五四”当时的高一涵说，辛亥革命“是以种族思想争来的，不是以共和思想争来的，所以皇帝虽然退位，而人人脑中的皇帝尚未退位①”。这种说法我觉得是符合实际的。辛亥革命吃亏的地方就在于不像法国大革命前的那样有一个启蒙运动，以至于革命之后，封建思想、帝制思想还在人们头脑里面普遍存在，没有皇帝好像这个社会就维持不下去。举一个简单的例子，戊戌变法时就很有名的杨度，曾经对孙中山先生的革命有所帮助，并且坚决拥护改革，竟然也给袁世凯上表劝进，劝袁世凯当皇帝。所以，林毓生先生这个大前提就搞错了，他没有顾及到许多事实，只是出于想当然。

弄清了这个大前提，我们才能真正理解“五四”。可以说，正是因袁世凯、张勋接连地搞复辟，以及像康有为这样的维新运动的激进人物都主张把孔教定为国教、列入宪法，并且拥护帝制，才引起了新一代即“五四”知识分子的忧虑。“五四”先驱者们认为，中世纪的封建文化思想还深深地统治着人们的头脑，需要一场新文化运动以及文学革命。陈独秀在《旧思想与国体问题》一文中说得很明白：“腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想完全洗刷得干干净净不可，否则不但共和政治不能进行，就是这块共和的招牌，也是挂不住的。”“五四”新文化运动就是在这样一种历史条件下发生的，实际上是从思想战线角度为辛亥革命补上了它缺少的一课。

《新青年》围绕现代人怎样对待孔子和儒家的问题展开了一场论争，但当时的批评还是有分析的。陈独秀在《复辟和尊孔》、《宪

① 《非军师主义》

法和孔教》等文章中说，他反对的不是孔子本身，而是定孔教为国教这件事情。因为主张尊孔势必立君，主张立君势必复辟，这是理之自然，无足为怪者。在陈独秀看来，尊君是儒学的根本思想。他说："孔子之道以伦理、政治、忠孝一贯，为其大本，其他则枝叶也。"所以他认为在当时的条件之下，尊孔与复辟有着必然的联系。李大钊在《自然的伦理观与孔子》一文中也说："余之掊击孔子，非掊击孔子之本身，乃抨击孔子为历代君主所雕塑之偶像也，非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。"他们都讲，孔子在历史上是圣哲，是伟人。陈独秀《青年杂志》的发刊词《敬告青年》一文中，规劝青年要以孔子和墨子作为榜样，要有积根进取的人生态度。在《再答常乃德》通信中，陈独秀又说，"在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定地说有。孔子的第一价值，是非宗教迷信的态度"。因为"子不语怪力乱神"；"第二价值，是建立君、父、夫三权一体的礼教，这一价值在两千年后的今天固然一文不值，但在孔子立教的当时却有相当的价值。"吴虞也是当时参加批孔的四川省的一位文化人，他曾经写信给陈独秀："不佞偿谓孔子自是当时之伟人，然欲坚执其学以笼罩天下后世，就不可以。"陈独秀的回信说："窃以为无论何种学派，均不能定为一尊，以阻碍思想文化之自由发展。"可见他们对历史上的孔子和儒学的作用是相当肯定的。李大钊在《自然的伦理和孔子》一文中说："孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其生存时代之圣哲，其说亦确足以代表其社会其时代之道德。"甚至于还说，孔子如果活到今天，"或更创一新的学说以适应今之社会，亦未可知"。可见他们并没有全盘否定孔子，而是认为孔子的不少思想不适合于今天。

《新青年》最早发表的批孔文章是易白沙的《孔子平议》，说："孔子尊君权漫无限制，容易演成独夫专制之弊。孔子讲学不许问难，亦容易演成思想专制之弊。"孔子思想为历代君王所利用造成悲剧，他认为不是偶然的。在今天追求政治民主、思想自由的时代，当然不能惟孔教是从了。易白沙还认为："各家之学也无须定

尊于一人，孔子之学只可作为儒家一家之学，必不可称为中国一国之学。”国家的范围要比孔学的范围大得多。吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》、陈独秀的《孔子之道与现代生活》，都指出孔子与帝制有不可分离的渊源，论述了“三纲”体系不适合现代生活这个道德。陈独秀特别说明：“吾人所不满意者以其为不适于现代社会之伦理学说，然而犹支配今日之人心，成为文明改进之大阻力尔。”这些就是“五四”评估孔子和儒家学说的一些言论。其中当然有很激烈的措词，但是实在很难叫做全盘否定传统文化。

特别应该说明的是，“五四”当年并没有“打倒孔家店”那样的口号。“五四”当时要讲口号的话，就只有两个，那就是提倡科学，提倡民主，就是“赛先生”、“德先生”，再有，可以加上“文学革命”。即使在批孔最为激烈的1916—1917年，也并没有“打倒孔家店”这样的口号。这个说法是怎样出来的呢？也许有那么一点因由。1921年，《新青年》如果从创刊算起已经有6年了，新文化运动初步告一段落，此时吴虞要出一本文录，请胡适写序。胡适在序中用了一些文学性的说法，称赞吴虞，开头就说：吴虞像一个清道夫，参加打扫孔教的灰尘。结尾时又说，吴虞是“四川省只手打孔家店的老英雄”。其中没有“倒”字。这是文学性的说法。因为，如果严格地说起来，第一个批孔的是易白沙，批孔最尖锐的还是陈独秀，决不是吴虞‘只手’，胡适当时写序是说好话。胡适的文章影响很大，是否因此而让人得到了“五四”“打孔家店”这种印象？后人又加上一个“倒”字，变成一个口号，这显然是不准确的。

“五四”还做了另外一件大事，就是反对旧文学，提倡新文学的“文学革命”。这也不像有些人理解的那样，要把几千年的文学给否定掉。陈独秀《文学革命论》是一篇纲领性的文章，“文学革命”的口号就是由此提出的，文中讲到了要推倒陈腐的、铺张的古典文学，但是按照上下文看来，他所要推倒的古典文学，其实只是仿古的文学，并不是否定古典文学。就在这篇文章里，陈独秀用大量文字赞美古典文学的优秀部分：《诗经》中的“国风”、楚辞都是“斐然

可观”的；“魏晋以下之五言，抒情写事一变前代板滞堆砌之风，在当时可谓文学一大革命”。魏晋五言诗，主要是乐府，他也是肯定的。“韩柳崛起，一洗前人纤巧堆朵之习……乃南北朝贵族古典文学变为宋元国民通俗文学之时代”，他对唐朝诗文的评价还是很高的。“元明剧本、明清小说，乃近代文学之粲然可观者。”所以从《诗经》、楚辞、汉魏乐府、唐代诗文，以至元明的剧本、明清小说，他的评价都是很高的。他只批判了六朝的靡丽的文风，和明代一味仿古的前七子、后七子，加上桐城派的一些人物，称他们为“十八妖魔”。

概括起来说，我觉得把“五四”新文化运动称为全盘否定传统文化，在三个层面上说都是不恰当的。第一，这种说法把儒家——百家中的一家，当作了传统文化的全盘。第二，把“三纲”为核心的伦理道德当作了儒家学说的全盘。今天《鲁迅研究月刊》第4期，有一篇文章解释得比较好，“三纲”并不是儒家思想的全盘。第三，这种说法不承认即使在儒家思想内部本来就有非主流、反主流的成分存在，比如明代的李卓君、冯梦龙，再如清初的黄宗羲，特别是他《明夷待访录》，还有顾炎武、颜元、戴震，他们有些言论，是很激烈的。李卓吾认为两千年来中国文化的大问题就在用孔子作为标准，抹煞了其他方面。戴震说：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人。”对儒家抨击得很厉害，鲁迅《狂人日记》的思想，实际上是与这一思想有联系的。早在“五四”前几百年，在儒家思想内部就产生了反主流的思想，这一点是必须注意到的。就在辛亥革命时期，像邓实这样的人已把黄宗羲等“不为帝王所喜欢”的思想称为“真正的国粹”。可见“五四”并不是与传统文化断裂，它本身就是这种“真正的国粹”的一种发展。

当然，“五四”新文化人物也并不是没有偏激的地方，例如对于骈文，对于京戏，对方块汉字以及对中国人的国民性，都有一些不合适的看法。钱玄同称京戏为“百兽率舞”，认为京戏是一种野蛮戏，这当然是一种偏见，在当时就有人反对。把骈体文骂为“选学

妖孽”，把桐城派末流骂作“桐城谬种”，主张要淘汰方块字，要走拼音的道路，这都是一些简单的理解。陈独秀为了改变中国人国民性中苟安、驯顺、退缩、圆滑的部分，在《今日之教育方针》中引日本福泽谕吉的话推崇“兽性”，他自己解释说，所谓“兽性”就是“意志顽狠，善斗不屈”，“体魄强健，力抗自然”，“依赖本能，不依他人为活”，提倡中国人要敢于和强敌拼斗，宁死不屈，在强敌面前要有“野性的反抗”，不要有“奴性的驯服”。这个意思虽然可以理解，但兽性这种措词终究不妥。

不过这些偏激的地方，不久还是被人们所认识。拿毛泽东来说，他在抗战时的著作，《青年运动的方向》、《新民主主义论》、《反对党八股》等等，一方面给予“五四”新文化运动以很高的评价，另一方面又批评“五四”新文化运动，认为“五四”当时不懂分析，形式主义看问题，好的就是绝对的好，坏的就是绝对的坏，原因是因为没有掌握马克思主义。毛泽东三四十年代的文章中讲到孔子时，口气都很尊敬和肯定，在《中国共产党在民族战争中的地位》一文中，讲得非常明确：“从孔夫子到孙中山，我们应该给予总结，承继这一份珍贵的遗产。”可见他没有跟着“五四”的偏激方面走，这就说明，后来的文革发生不能导源于“五四”。如果“五四”的那些偏激的方面一直得到包括毛泽东在内的人们的承认，那么可以说是承继了，至少说文革与“五四”的偏激方面有关系。但事实并不是这样的。六七十年代发生的文革应该另当别论。而且偏激并不是“五四”新文化运动的主导方面。“五四”新文化运动的主导是理性，当时提倡民主，提倡科学，提倡新道德，提倡新文学，以及张扬人道主义、个性主义的思潮，主张人权、平等，这些都是服从于民族发展的需要而作出的一种理性选择。“五四”是接受近代思想文化危机的呼唤而诞生的，它本身并未带来危机，而是基本上成功地解决了那场危机，可以说直到今天，我们依然享受着“五四”的成果。

诚然，“五四”的启蒙和反封建思想的事业并没有完成，特别是经历了六七十年代的文革以后，人们更深刻地感受到这一点。这

里就必须说到文革和"五四"与传统文化的关系问题。

在我看来,文革并不像林毓生、陈来教授说的那样,是"五四"反传统思想的继续和发展,恰恰相反,文革是"五四"对立面成分的回潮,是"五四"新文化运动所反对的封建专制、愚昧迷信在新的历史条件下的恶性发作。文革和"五四"充其量只有某些表面上的相似,从实质上看,两者的方向完全是南辕北辙的。文革根本不是什么文化运动,而是执政党内部在错误思想指导下引发的一场政治动乱。1974年的"批林批孔"仿佛与文化有关,实际上是为掩盖林彪叛逃而制造的一场政治闹剧。

文革的出现有两个根本条件,在上是个人专制倾向变本加厉,中共党内的民主生活受到了严重的破坏;在下是个人迷信盛行,某个领袖越来越不正常地被神化。两者正是"五四"新文化运动的对立面。"五四"提倡民主,就是为了反对封建专制;提倡科学,就是为了反对愚昧迷信。文革和"五四"恰好是反方向的运动。"破四旧"和"五四"的破除封建迷信,完全不能相比,"破四旧"就是烧书——这是最激烈的行为,"五四"没有过这种事情。文革的发生说明封建思想早已严重侵袭到了革命队伍内部。中国的反对封建思想是一个长期的过程,仅仅"五四"那几年不可能一蹴而就,启蒙必须不断地进行。大量事实证明,启蒙并未被救亡压倒,即使在抗日战争这样的救亡高潮年代,也还有新启蒙运动,人们还做了大量的启蒙工作。真正的问题在于,一旦封建思想侵袭到革命队伍内部,那么反起来就比一般的反封建困难得多。一是因为投鼠忌器,怕伤害革命;还因为封建思想有时以革命的名义出现,以革命作护身符。延安时期,丁玲发表了《三八节有感》、《我在霞村的时候》、《在医院中》,王实味发表了杂文《野百合花》,那就是在解放区里反对封建思想,反对宗法观念,反对小生产思想,反对男尊女卑等等,但是付出了沉重的代价。中国毕竟是个小农意识犹如汪洋大海的国家,封建思想几乎无处不在,人们对它缺乏清醒的认识。张闻天作为当时党的政治局委员,很强调新文化的民主性内容,1940年1

月5日，他在陕甘宁边区文化界第一次代表大会的报告中，就提出新文化必须是民主的，即“反封建、反专制、反独裁、反压迫人民，主张民主自由、民主政治、民主生活与民主作风的文化”。这个提法是比较清醒的。但毛泽东的《新民主主义论》就不强调新文化的民主性，他认为新文化是大众的，工农大众在全国人口中占多数，大众的自然就是民主的，这是逻辑的必然。这个认识今天看来不一定对，代表大众是否必然就是民主的，很难说。代表大众本身必须通过民主来验证。只提大众不提民主，容易产生专制的倾向。

如果说40年代的这种倾向还只是苗头，那么到50年代末60年代初，个人专制就成为巨大的、现实的危险。有几件事可以说明，一是1959年的庐山会议上，《人民日报》社长吴冷西提出中国应加紧法制建设，当时毛泽东回答说，“你要知道，法制这东西是捆住我们自己手脚的”，一句话就顶了回去。可见，毛泽东要的是无需法律、不受任何限制的那种行动自由。第二个情况是对毛泽东的个人迷信已达到相当可观的程度。周扬1958年秋曾到北大作报告鼓吹“时代智慧集中论”，说一个时代的智慧往往集中到某一方面，例如俄罗斯19世纪的时代智慧主要集中于文学，而中国20世纪的时代智慧主要集中于政治，表现在中国共产党已有了毛泽东这样伟大、英明、成熟、国际上少有的领袖。1959年庐山会议上刘少奇发言，明确提出“我们就是要搞点儿个人崇拜”。如果与1956年中共第八次代表大会明确反对个人迷信相比，可以看出，这些都是很大的转折，埋伏着很大危险。林彪正是利用这种氛围把个人迷信推向极端，以图实现其夺权野心的。第三个现象是，通过“反右派”和“反右倾”，打倒、批臭了党内外一批不同意见的分子，即所谓民主派，并且形成了一种理论：民主革命时期的一些老革命，如果到社会主义时期不进行改造，就一定会成为反革命，民主成为很可怕的事情。民主主义被批臭的结果，就是个人专制在理论上和实践上都通行无阻。所以邓小平同志在70年代末深有感慨地说：“没有民主，就没有社会主义，就没有社会主义现代化”，

真正说中了事情的要害。第四，毛泽东1958年不当国家主席后，要进行一些理论方面的建树。他确实用了很多时间读《资治通鉴》、二十四史等古籍，从历代兴亡吸收经验、智慧和策略。现实生活中"三面红旗"遭受的挫折，增长了他无端的怀疑猜忌心理。赫鲁晓夫批判斯大林，也使他担心中国将来也许会出现赫鲁晓夫。在这种情况之下，传统文化中那些赞美专制、排斥异端、愚弄民众，扼杀人性的消极成分，也有可能对毛泽东产生作用。比如《商君书》说"权制独断于君则威"，《荀子·王制》说"才行反时者杀无赦"，《论语·泰伯》说"民可使由之，不可使知之"，《墨子·尚同》所说"天子之所是皆是之，天子之所非皆非之"，我们难道没有从六七十年代的现实中看到此类思想的投影吗？这种种条件纠合在一起，文革的爆发就几乎成为不可避免的事。不然就很难想象仅仅因为1964年刘少奇讲要搞扎根串联，30年代开调查会的工作方法已不适用，就被认为是"中国的赫鲁晓夫"。

文革表面上是对封、资、修大批判，实际上是封建主义大回潮，是传统文化中的糟粕在起作用。所以，文革与"五四"新文化运动在根本方向上是相反的。为了避免文革悲剧的重演，我们得出的结论应该相反，不是否定"五四"新文化运动，而是应该发扬"五四"新文化运动启蒙、理性的精神，继续进行反封建思想的斗争，继续进行民主、法制建设，对传统文化和外来文化都采取实事求是的分析的态度，继承一切对人民、对民族有益的好的东西，摒弃那些反人民、反民主的有害的东西，这就是人们应该吸取的经验教训。

（严家炎：北京大学中文系　教授）

北大学统与“五四”传统

——历史的另一种可能性

刘　东

五四的意义在相当长一段时间内似乎是非常确定的。过去是把这场新文化运动当作一个反帝、反封建的高潮，说它为中国的共产主义运动准备了思想基础和干部基础。此后，随着中国历史的主题从革命转向改革，从急进转向缓进，对于五四之意义的评价也就开始多元化。在这方面，大陆学者的观点中最具代表性的要数李泽厚的说法。过去人们习惯于区分所谓“狭义的五四”和“广义的五四”，并且由广义来统摄狭义，从而把1919年5月4日之前之后的一段历史发展看成是一整个延续的过程。而李泽厚的“启蒙与救亡的双重变奏”尽管也用了一些辩证法的套路来讲两者的关系，但究其要旨，却在于强调启蒙的使命未竟便在外力阻断下被救亡压倒。这曾经引起了很激烈的批评。不过平心而论，李泽厚实际上走得并不很远，因为他毕竟还是要肯定五四时期的否定传统的传统。他虽然在文章末尾笼统地提到了“创造性转化”，但和他在刚刚写完的《中国古代思想史论》中的价值取向相比，他的理论出发点毕竟有了很大跳跃，并未肯定传统的任何正面意义。这使他的论点更像是维拉·施瓦兹在《中国的启蒙运动》一书中的观点，而不像是出自刚刚对于中国传统文化精神良好阐发的一位作者之手。中国传统文化的精神价值被他轻轻地忽略了。严格说起来，“启蒙”这个动词的中文本义，和开蒙、破蒙、发蒙一样，都是对准标示着愚昧无知的“蒙字”，意味着把一个智慧未开的孩子从蒙昧状态中开导出来；而西方的 Enlightenment 或者 Anfklaerung，其本意也是指人从无知、偏见和迷信的蔽而不明状态中摆脱出来，获得理性

之光的烛照。所以，假如是我才刚刚写完《中国古代思想史论》，那我就决不会把一种从以“上下同流”为基础的文化形态向着以“易卜生主义”为基础的文化形态的转型运动说成是什么启蒙；相反，从中国的价值理性出发，也许我倒想用中国文化给西方人启启蒙，免得他们这样个人中心、人欲横流、生态破坏。我讲这话并非出自一个中国人的狭隘民族情绪。我们读一读古书，可以知道先儒早就对“拔一毛利天下而不为”的杨朱启过蒙；我们再读一读洋书，也可以知道通过孟德斯鸠、伏尔泰、爱默生等人的传播和阐释，中国文化又确实曾经给西方人启过蒙。

但李泽厚的观点仍然有其价值。这当然不是因为他在语义层面上使用“启蒙”一词时所表现的不自觉的批判性，他突出地强调了这一峰在中国历史上极为罕见的文化高潮的正面意义，而是因为他在社会历史层面上运用“启蒙”一词时所暗含的自觉的批判性。并且——更重要的是——以一种悲剧性的笔调描绘了历史偶然性对于历史合理性的外来干扰。凡是身处大陆社会中的学者，都会由于我们社会结构的特殊规定性而认同于五四运动的这种正面意义，也都会对于历史的偶然性——由于在现代化进程中相对滞后于邻国日本而一步跟不上步步跟不上——非常地痛心和叹惋。不过，我们也应当看到，由于李泽厚为了弘扬五四的正面意义而委屈了他刚刚阐发过的学理，就使他的上述观点难以避免地留下漏洞。从逻辑上说，对他的批评可以有一种强论证，也可以有一个弱论证。前者可以站在文化哲学的立场上从新儒家的角度进行推论（其实从李泽厚自己的《中国古代思想史论》即可进行此种推论），在这方面不仅有台港学人的大量文章可以作证，而且陈来新近发表的《二十世纪的文化激进主义》一文由于把五四的反传统和文革的反传统勾联在一起，从某种程度上也可以代表大陆学人的呼应。后者则可以以林毓生的著作为其代表，金耀基、张灏等人亦有大致类似的看法，对此大陆学界近年来更是耳熟能详了。这两种批评的角度当然是有区别的，甚至其基点是完全悖反的。不过，

它们却可以在下述认识中得到统一;如果"全盘性地反传统",那只会使中华民族失去某些东西,而不足以使它获得任何东西。

新儒学的学术立场有其积极意义。只是,这种立场实际上并未能贯彻到底。牟宗三所谓开"新外王"的说法,被公认为不成功。其实,即使他在这方面能够显得更加雄辩一些,充其量也只是在证明西方今天似乎不证自明的东西我们古已有之而已。他用来筛选古代的尺度仍然是得自西方的。这反映出,在当今西方文化和西方话语占主导地位的情况下,西方的语言已经何等强大地对于我们的思想拥有支配权力。这使人想起茅盾的一段回忆:过去陈汉章先生在北大讲课时,曾经牵强附会地用中国古代的神话传说证明西洋的声光电话我们早在先秦就已经都发明了。同学们不解地问道,既是如此,何以后来都失传了呢?陈先生答曰,我现在只讲先秦,后来的事不归我讲。沈雁冰在一旁雅虐道,陈先生是"发思古之幽情,光大汉之天声",惹得满课堂大笑。课后,陈汉章专门把沈雁冰找来,率直相陈——我也知道我的说法站不住,但现在国势日衰,洋人太狂,惟借此聊抒愤懑而已。对于这种愚忠式爱国的事例,大家幸勿以为它仅仅是特殊的笑料。这种情况在学术界是普遍存在的。前几日我听何柄棣先生的讲演,又或多或少地品出了这种味道。其实照我看来,要是真正悟出了中国传统的价值的话,那就应当有信心不是在西方的话语规则下去论证中国也有西方的东西,而是用我们自己的话去讲我们有而西方没有的东西。冯友兰晚年对于"天地境界"的念念不忘,以及临终前坚信"中国哲学一定会大放光彩"的遗训,在思想水平上就远远高于那些仅仅知道和西方人就一些细部问题争夺发明权的学者。

尽管林毓生对于中国传统特点的论证非常单薄,使人对他有关五四知识分子是因为"太传统"(思想意识解决一切)而势必要"全盘性反传统"的论断非常怀疑,但是,他对于五四运动的案例分析却仍然有非常重要的意义。照我看来,这种意义也许更多地并不在于他对于五四史料的具体处理,而在于他用来处理这些史料

的思想方法。这种方法缘出于自柏克以降的英美经验主义传统，它强调一种"有生机的历史传统"在社会之不断试错式演进中的积极意义；由此，和李泽厚的悲剧笔法不同，林毓生借所谓"创造性转化"的范式突出了中国近代知识分子一味求新反而欲速不达的喜剧场景。在中国，由于《天演论》的恶性刺激，同时也由于人们对于"进步"概念未能进行理性清洗，所以人人都对"保守"这个字眼儿避之犹恐不及，故而要敢于标明自己"保守"就非大智大勇者不可。但实际上，不管文明进程是赓续绵延还是突变断裂，人们总是处于过去和未来之间，总是历史过站中的过客，故此真正能够产生持久影响的创新行为，由于种种前定条件的有形无形的制约，也由于此后富于惯性的历史环境的筛选，就反而只有通过对于旧传统的有效激活和改造方能完成。所以，林毓生的学术研究，至少在下述方面是有意义的——他提醒我们从经验主义和保守主义的视角上注意到，向着某个理想中的历史终点的不断躁进，难保不给历史带来灾难性的后果；相反，对于传统活力的保守与开发，却可能是整个社会稳步变革的基础。由此，在社会科学的意义上，在"传统——现代"的理论框架下，林毓生的确令人信服地指出在传统社会和现代社会之间有可能存在的某种建设性关联。尽管并非没有在中国大陆招来不理解的异议（如王元化的《为五四一辩》），但就总体的情况看，林毓生对于五四的反省仍然不失为学术界的一帖有效的解毒剂。当然，也许大家还是觉得事实胜于雄辩：既然东边那几个并未如此数典忘祖的小社会在现代化方面先行了一步，而我们却悲惨地落入了文化失范的境地，或许传统就真的是反不得的。

但为了避免反过来的误解又要产生（比如借席尔斯的社会学理论来证明中国文化传统的价值），似乎又有必要提醒一句：林毓生对于他所谓"全盘性反传统"的批评，决不能被理解为一种对于中国文化传统的真正保守。传统之于他，决没有超出作为"卡里斯玛权威"的工具意义。正因为这样，他才会试图区分所谓"五四精神"、"五四目标"和"五四思想"，并说"我们今天纪念五四，要发扬

五四精神,完成五四目标;但我们要超脱五四思想之藩篱,重新切实检讨自由、民主与科学的真义,以及它们彼此之间和它们与中国传统之间的关系"①。无论如何,在五四运动发生过 70 多年后的今天,他这位反对"全盘性反传统"的人,自己就不可能来全盘性地反对五四所遗留给我们的新的传统,特别是虽然并非于五四时期最早提出却无疑是由五四新文化运动大大普及的"德先生"和"赛先生"。试问:如果台湾社会失去了在这两点上的基本认同,它会发展到今天这种局面吗?如果大陆社会再抛弃这两块招牌,我们还能在今后的发展中具备起码的意识形态调适性和制度弹性吗?仅由此一点,我们便足以发现,近来人们对于五四新文化运动的破坏性有了更清醒的检省的同时,却似乎又有点忘却了它的建设性。实际上,如果我们铁了心于脆坚守中国文化本位而不要西化,那也不失为一种持之有据的文化哲学立场;但是,如果我们认定了在现代世界上整个民族进行现代化就会遭到社会达尔文主义意义上的淘汰,从而势必在"传统——现代"的社会科学框架里判定一切的发展变化,那么我们就必须承认,不管怎么说五四新文化运动在本世纪文化转型和社会变迁的巨大历史进程中都具有里程碑的意义。此中最大的要害问题在于,不管第三代汉学家如何渴望"在中国发现历史",如何寻找中国社会的内倾性发展(也包括余英时对康有为和章炳麟如何开新思想运动之先风的强调,以及张灏对儒家人本主义如何影响到五四人本主义的强调),但无论如何,由于中国古代文化属于迥然不同于西方的文明类型,所以相对于一场现代化运动来说,中国本土的传统中原本并不充分地具备那种为林毓生假定的其实只有在西方传统中才有的"生机"。在这方面,其实稍有历史常识的人都知道,中国近代史中的知识分子并没有像林毓生所说的那样企图一元论地以思想文化来通盘解决问题;恰恰相反,他们是由器物而制度、由制度而观念地层层深入地逼近

① 林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店,1988 年出版,北京,149 页。

着一个足以成为现代化运动之圭臬的东西。由此我们可以说，真正可以被当作"卡里斯玛权威"而支持一种向着现代社会"创造性转化"的，恰恰是由五四建立的新传统。而且，正因为有了这个为全社会所认同的价值标准，当代中国人才有可能判定任何历史事件的是非曲直，才有了总有一天人们终会发现它是不可忤逆的民意，从而才为中国社会的未来发展开拓了必要的空间。所以，在目前对于五四的一片否定声中我们又必须看到——五四终究有其不可磨灭的历史功绩。

于是，我们看到，由于历史发展方向的不断转移，由于人们判定问题角度的多元分化，也由于过去历史现象本身的复杂多变，五四新文化运动的意义就似乎显得"横看成岭侧成峰"了。周策纵写过一篇题为"不能有个反民主反科学的五四运动——'五四'70周年写给中国知识分子"的文章，正可以说是突出地反映了老一代专门研究五四的学者们在这种"远近高低各不同"的意义诠释现象上的困惑和忧虑。但我们通过上面的分析不难看出，无论从什么角度对五四进行褒贬臧否，都不能说是毫无来由的。作为一个涉及面空前广泛的伟大运动，五四就好比是给中国现代历史打上了一个结，此前的种种历史线索都收拢于此，此后的种种历史线索又都发端于此。职是之故，我们就一方面享受着五四的遗惠，另一方面又忍受着五四的苦果；一方面无法否定文化激进主义给中国的现代化事业所带来的思想果实，另一方面又无法接受文化激进主义的姻亲——政治激进主义给中国社会所造成的价值迷失、文化失范、历史失序、道德沦丧、社会解体；一方面由衷地感佩文化保守主义对于中国文化传统的价值内核的不懈坚持，另一方面又充分地意识到文化保守主义的姻亲——政治保守主义对于中国之救亡图存的巨大妨碍……由此，也许再没有什么历史事件能像五四运动这样使我们百感交集，莫衷一是。如果我们不能克服这个思想上的难题，那么，那些汗牛充栋的五四研究著作实际上恐怕就都还称不上是真正的研究，而只是流于自说自话的主观表态而已。

面对这种困惑，也许我们最好先来看一看日本的成功案例。和中国一样，它也同样属于儒家文化圈，而且在上个世纪也同样面对着文化转型的历史任务。正因为这样，在其现代化的初期，那里的知识分子也不可避免地既提出了"和魂洋才"、"土魂商才"的折衷口号，又提出了"脱亚入欧"的激进口号。可是，我们有谁看到了目前日本学术界对于较为保守的代表人物（如溼泽荣一）提出类似于我们对于张之洞的那种归罪式的指责吗？我们又有谁看到了他们对于较为激进的代表人物（如福泽渝吉、中江兆民）提出了类似于我们对于陈独秀、胡适的那种归罪式的指责吗？如果没有，那么原因何在？是因为他们并没有意识到上述两种主张之间存在的严重的分歧吗？照我看来，恐怕他们还没有这样傻。此中的关键原因还在于，日本在现代化事业上的成功，使得他们有理由认为，正是在上述种种"片面的深刻"之间的有效制衡与合理紧张，反而有助于使他们的社会在一种"必要的张力"中稳步地前进。说到底，只要在整个社会存在着一种自由讨论的气氛，那么，无论是怎样偏激的学术派别都是无害的，它只能有助于全社会更深刻地寻找到黑格尔意义上的"合题"。然而反过来说，一旦这种自由讨论的思想土壤不复存在，那么，整个社会都会被一种被定为一尊的、故而具有独断排他性的意识形态所统治和清洗，而任何"矫枉过正"的思想派别都会由此转化为"日趋偏激"，任何"片面的深刻"也都会由此转化为"全面的肤浅"。正因为这样，我们就必须清醒地意识到五四之后的中国历史中的许多灾难性后果，与其让五四时代的任何一个思想文化派别来负责，毋宁让此后席卷了整个中国的政治运动来负责。正是在这个意义上，不管李泽厚在未能使其著作融会贯通方面有过多少阙失，他在强调历史偶然性的干扰和阻断方面仍然是富于启发的。调用维特根斯坦的一个句式——可叹的不是历史是"怎样"的，而是它是"这样"的，也就是说，在一种思想派别被某种社会势力简单化地抬举为政治口号，并且日益给予它以错误的诠释直至完全脱离它的原有理想之前，它未必就注定要

变成现在的"这样",而有可能变成其他的"怎样"。

上述认识有可能帮助我们在思想的困境中杀出一条生路,使我们更真确地认识到五四新文化运动的本真意义。在这里,我必须提出一个"假设史学"的命题。这种方法对于历史学界也许显得太过大胆,因为人们总是习惯于"有一分材料讲一分话",而不太习惯于让自己的想象力沉潜到过去的历史环境中纵横驰骋。然而,事实上这种史学方法不仅在学术上是合理合法的,而且在实践上也是迫切紧要的。在认识上,它可以帮助我们更清晰地把握住在历史的每一个当下瞬间的所出现过的种种可能的契机,从而帮助我们对于在一个个十字路口中作出了艰难选择的历史人物加深同情和了解;同时,它也可以帮助我们撇开在历史的"短时段"中所泛起的具有很大偶然性的泡沫,从而在历史的"长时段"范围内更深刻地把握具有合理性和必然性的深流。惟其如此,我们在过去的历史中才不致于只是鼠目寸光地看到一个个外在罗列的偶然事变,而得以高瞻远瞩地看出恰恰是由偶发事件所积分起来的一个大写的必然规律;进一步说,也只有在此基础之上,由于我们借助于所把握到的真理而有可能规划历史,历史学才能从单纯满足人们知识上的兴趣转变为有可能承当人们创造历史的实践任务,才能从徒然兴叹"往者不可追"的向后回顾转变为慨然自许"来者犹可为"向前展望。正是基于以上对于方法论的思考,如果我们把自己的思路放得开阔一些,设身处地地回到五四时代的那个历史瞬间,假设一个中国现代历史的内在指向尚没有被两大强邻日本和苏俄所干扰之前,在某一派思想观念尚没有丧失其必要的解毒剂故而尚没有给中国社会带来巨大毒害之前,当时的历史还有没有其他的可能性,则我们就不仅可能对于当时的历史获得更深入的了解,而且可能寻找到五四新文化运动之更本真、更原初的意义。

由此,我们在思想上就已经逼近了一个崭新的答案。让我先来征引两段过来人的话,因为他们的切身记忆要比那些后来强贴上去的标签更富于历史感。胡秋原写道:"……就一个通过五四后

思想运动的人如我所言,在民国10年以后,我与我年纪上下的人,对于当时新旧派著作,是一视同仁的。还不可忽视民国10年以后,'整理国故'之风大起。据香港大学余秉泉教授统计,此时国学史学刊物,要占第一位。足见五四并未将传统破坏。"① 金克木也写道:"《学衡》和《新青年》的对抗,简单说,起点是文言与白话之争,发展到拥护传统文化和打倒传统文化之争。可是到这两大阵营内部一瞧,双方差不多都是一些留学生。提倡白话的胡适和坚持文言的吴宓都是留学美国学外国文学与哲学的。作古文和讲古书,《学衡》的人未必胜得过《新青年》的人。反传统反的过分,连汉字汉语都要废除的钱玄同是章太炎的学生。在传统文字和音韵学方面,《学衡》中只怕难得有胜过他的。两杂志以外的林纾曾写信给北大校长蔡元培反对白话文。蔡在回信中说,'周氏兄弟所译《域外小说集》文辞古奥,非浅学者所能解。'大概蔡对林的态度有点生气,所以不免话中带刺。不懂外国文而翻译的林的古文不见得比得上懂外国文而翻译的周的文章之古。蔡本人就是进士还入了翰林院又留学欧洲。……地道的传统古董应当是蔡元培,偏偏他又是新学的主帅……洋文比中文水平高出不知多少倍的辜鸿铭反而拖着辫子硬充满清遗老讲《春秋》。历史真够幽默的"。② 在这种复杂纷繁的历史表象背后,我们究竟看到什么呢?那正是一种自由讨论的学术氛围,以及知识分子在此氛围中对于学理的自由追求;恰恰是因为有了这种自由发育的土壤,人们的精神才会这样五光十色。正如周策纵所说:"五四另一个意义,是在那四五年左右思想界的自由发展。在不同的思想之中,当然会有某种冲突,但在那个时期内,那些提倡新思想的人,没有实际的政治和军事的权力,他们不能干涉别人,所以虽然大家都讲自己的东西,但没有人拼命地攻击别人,这也是五四的基本精神。不同的思想可以自

① 萧延中、朱艺编《启蒙的价值和局限——台湾学者论五四》,山西人民出版社,1989年出版,14页。

② 金克木《历史的幽默》载《文汇读书周报》1994年4月16日第三版。

由发展，这点在中国历史上只有战国时代可以比较，那有很多小的国家，但没一个地方政权可以控制全国，所以很多知识分子不受到干涉，各讲各的。五四在这方面来讲，比战国的时间是短了，但不同的复杂性是超越战国时代的。我把五四当时的思想叫做一个'基本的多元主义'，有不同的交流，自由发展。当然，有一些思想主流在里面，但不否定别人，各讲各的东西。[①]"由此，我们就得以透过学者们变化多端纷争不已的具体观点而看到一个高蹈于其上的更大的理性，那正是一种在思想观念上相互宽容的自由主义精神。毫无疑问，在五四时期的那样一个历史瞬间，中国的知识分子并非没有面对过这样的一种选择可能，从而中国的现代历史也并非一定要以目前这种悲惨的笔调来书写。这才是五四新文化运动在它还没有被后人曲解之前的本真意义。

基于上述前提，照我看来，今天我们在北大纪念五四运动，就有着特殊重要的意义。这是因为，只有在这块五四运动的发源地，只有在这块新文化的圣地，我们才会发现，五四时期所显露的更为合理的可能性，并没有完全被湮灭，而在这所"研究高深学问"的大学里表现为现实性。我倾向于认为，作为一位为新文化运动制定了"循思想自由原则，兼容并包"之游戏规则的立法者，蔡元培先生的历史功绩远远超过了任何一位得益于这种规则的进行具体研究工作的学者。用中国的老话来说，蔡先生才是立德、立功者，而别人则只是在蔡先生功德护佑下的立言者。时至今日，蔡先生的遗训犹在，德风犹被，而北大的学术民主、百家争鸣的自由主义学统也是一脉犹存。舍此我们又能到什么地方去寻找原有意义上的五四传统？职是之故，我们对于五四新文化运动的最好纪念，就是把北大的学统发扬光大，使之蔚成在我们社会中占主导地位的思想风气，把整个中国都变成一个既能独立思考、独立立论，又相互宽

① 鲁延中、朱艺编《启蒙的价值和局限——台湾学者论五四》，山西人民出版社，1989年出版，4页。

容、相互理解的研讨班，要求中国的领导人像北大校长一样肩负起保护而不是压制全体社会成员之精神自由的责任。

最后，我要说，我在这里所讲的"历史的另一种可能性"，决不是一种虚幻的纯粹思想游戏。恰恰相反，它实际上比我们经历过的现实历史更具有现实性。因为，只有在我们刚刚辨析过的真正的五四传统之中，只有在曾经于70多年前显示在中国知识分子面前的那种可能性中，才孕育着我们民族的真正可能。纵观历史并且放眼未来，我们有充分的理由相信，尽管70多年对于个人的生命来说是一个大限，但对于一个民族的生命来说却只是短短的一瞬，所以，中国历史在70多年来对于伟大的五四自由传统的暂时背离，只不过是它在一个"短时段"中所走过的一段小小的弯路，而五四时期志士仁人的思想也并没有真的被历史所抛弃。今天，不管中国在其发展的道路上还要碰到多少陷阱，救亡保种的危机感毕竟已经不会再来干扰我们的自由思考了。故而，在"长时段"的历史区间，我们就理应有这样的信心：凡是在两大文明冲突最剧烈因而一时间产生了最大阵痛的地方，也都正是最有可能在未来产生最新最大的文明成果的地方。正因为如此，只要我们坚持五四的自由传统，坚持维护自己的思考权利，坚持捍卫百家争鸣的学术氛围，那么，中国就有可能在战国之后迎来它第二个学术的黄金时代，从而中华文明也才能有可能再度走向辉煌。

（刘东：中国社会科学院哲学所　研究员）

新文化运动与“激进主义”

袁伟时

近年来，颇多论著指摘新文化运动应对本世纪激进主义泛滥负责。论者认为，这个运动激进地“全盘反传统”，造成中国文化的“断裂”，妨碍“传统的创造性转化”，是中国现代化不能顺利实现的重要原因。有的论者进一步认为：文化激进带来政治激进，新文化运动后期，国民革命接踵而至，其结果是开创了“以党治国”一党专政的体制，后果十分恶劣。笔者认为，这些指摘都似是而非，与历史实际不符。澄清事实，有助于更好地理解新文化运动，继承五四精神。

应该说明的是，近年人们使用“激进主义”这一概念，各人所指不尽相同，有的没有对自己使用的这个概念作出严格的界定。本文所说的“激进”，指的是急剧改变现存事物的言论或行动，是中性的概念，其后果应根据每一言行的情况，具体地分析。

20世纪中国战乱频仍，给人民带来极大的痛苦，也对社会的发展十分不利。时贤企盼悲剧不再重演，善意地谴责激进。在理解他们的良苦用心的同时，避开笼统的论断，才能更好地汲取历史教训。

新文化运动与思想文化“激进”

学术界早就对五四爱国运动与严格意义的新文化运动的联系与区别有广泛的共识。就思想文化运动而言，它与“激进”有什么关联？应从一些具体问题谈起。

第一,新文化运动是古今中西文化的大讨论,其基本内容之一,是集中和尖锐地批评以儒学为主的中世纪意识形态,已不适应现代生活。

时至90年代,仍有人为此愤愤不平,说此举是"走向民族虚无主义、历史虚无主义的歧途",或是"造成中国意识的危机"。

包括笔者在内的一些学人早已指出,这些指摘不符合历史实际。理由是:

1. 新文化运动没有"全盘否定中国传统文化"。古代文学艺术大部分都受到推崇,特别是小说、白话文学等更得到前所未有的很高的评价。诸子和佛学的研究在深化,恢复了它们应有的地位。就以儒学来说,指出其价值观念不适应现代社会生活的同时,也没有全盘否定其在历史上的作用。陈独秀等人严厉批判三纲,但对儒家一些道德观念仍有所肯定。早在1916年、1917年,陈独秀就曾一再申明:"记者之非孔,非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取。[①]"说他们"全盘性反传统",有过于武断之嫌。

2. 这个运动完全采用思想文化批评和学术讨论的形式进行,个别论断或有偏颇,完全没有超出文字讨论和法律之外的激烈行动。

3. 在社会生活变迁过程中,它不过是本世纪初以来乃至更早以前思想观念变革过程的延伸,不是思想观念没来由突然全盘变化。辛亥革命前,梁启超、章太炎等人已经开始清理传统文化的积垢。民国元年,有识之士深感要巩固刚诞生的民主共和制度,当务之急是对国民进行共和思想补课。

4. 新文化运动是中国现代人文学科和社会科学的开创期,也是中国历史上屈指可数的文化繁荣期之一。不能说固守孔孟之道或先秦其他流派的观点才叫中国文化。吸收西方文化是分享世界文明成果,这是中国文化发展和繁荣的重要条件而不是灾难。

---

① 陈独秀《答〈新青年〉爱读者》《新青年》第三卷第五号。

第二,新文化运动的重要内容之一是文学革命,以白话文取代文言文。有人也目之为造成文化"断裂"的激进。时至今日,这类责难恐怕已不值得认真答复。上一世纪下半叶语文合一的呼声此起彼伏。由等级森严和愚昧的中世纪向现代商业社会转型,少数社会精英垄断主要交往手段——文字的局面肯定无法维持。面对琳琅满目的现代文学和硕果累累的人文和社会科学,这样的"断裂"和"革命"肯定会赢得多数人的赞许。

第三,新文化运动是多个思想流派的汇合,其中确有极端激进的流派,但在当时的条件下,没有成为社会动荡的根源。

这些流派中偏激的莫过于无政府主义者。他们中朱谦之称得上是最彻底的"革命者"。他号召进行"宇宙的革命",要革到"天翻地覆人类灭亡","举宇宙的存在物而悉灭尽之"[①]! 可是,没有多久,他便大声疾呼:"我的朋友们呀! 我恳求你,不要怀疑,不要想打破一个东西,甚至一微尘都不须打破,这些形形色色,都要信他本来让你真诚恻怛的一点情……这么一来,就能把宇宙的一切,都化于'真情之流',都复归于神的当中,而人们的不自由不幸福,自然而然地得个解脱,而实现真情生活在人间上了。[②]"从要消灭宇宙间的一切到一粒微尘都无须打破,最极端转化为最平和,是激进还是保守,实在说不清楚。另一著名的无政府主义者黄凌霜也有类似的情况。

无政府主义在本世纪初传入中国。辛亥革命前信奉无政府主义的人们不但言辞激烈,有的还积极参加暗杀,行动亦极为激烈。民国建立后,以刘师复为代表的力量最强的晦鸣学舍除了印发一些宣传资料外,没有任何反抗"强权"的实际行动。粗略统计一下儿,新文化运动中先后有 60 多种无政府主义的刊物出版,相应有一大批无政府主义的小团体出现。但他们均与上述几位明星式的

① 朱谦之《革命哲学》,泰东书局,1921 年,上海,217 页。
② 朱谦之《通讯代序(致李石岑)》,《周易哲学》学术研究会丛书部出版,1923 年,上海。

人物一样,或敏于言而钝于行;或如惊雷闪电,旋踵即逝。对刘师复等人的宣传有过镇压,惟一的效果是迫使他们将自己的刊物易地出版。这一流派式微的原因主要是自身失去吸引力。

任何时候,特别是现代社会,人们的认识不可能统一,言论也不可能一律。如果把激进界定为冀图急剧改变现状的言行,那么,这样的言行即使不是所在皆有,也是颇为普遍的。

新文化运动完全是民间的思想文化运动。是非和成败完全是在自由讨论中由广大的参与者自行判断、自由选择。没有人能够运用超出思想和学术以外的权力作出判决。陈独秀曾经声称他们的某些主张"不容匡正",而匡正者却层出不穷。林纾在自己编写的小说中表达了依靠外力把陈独秀、胡适、钱玄同诸人一网打尽的愿望。除了留下足资谈助的一个笑话以外,没有任何实际效果。

袁世凯病逝,黎元洪和段祺瑞立即下令废止袁世凯限制言论自由的《报纸条例》。有了新闻和出版自由,短短几年,各地就创办了400多份支持新文化的报刊。虽然出现过一些封报和逮捕新闻记者的事件,但创办新的报刊登记即可,实际影响不大。就中国大陆而言,这是继民国元年的二年后,言论最为自由的时期。再加上蔡元培1917年出任北京大学校长后,按照世界通行的现代大学原则改造这所学校,学术自由也得到了切实的保障。

在思想和言论自由有所保障的状态下,各种思想可以自由竞争,多种声音并存,互相牵制,你死我活、互不相容的戾气较易化解。在北京大学,最极端的鼓吹无政府主义的文章,经常出现在《北京大学学生周刊》上;最革命的马克思主义亦有一些感兴趣的师生组成研究会公开、自由地研讨。"学术自由、教授治校,及无畏地追求真理,成为治校的准则。"而且"北大所发生的影响非常深远……甚至各地的中学也沿袭了北大的组织制度,提倡思想自由"①。思潮的激进通常是社会矛盾尖锐加上压制言路的苦果。

① 蒋梦麟《西潮》,辽宁教育出版社,1997年,114页、115~116页。

新文化运动发生在思想和言论比较自由的环境下，又以维护和扩大这些自由为职志，视之为导致文化激进思潮泛滥，显然不符合实际。

政治激进主义与新文化运动的关系

从辛亥革命至50年代，中国一直战乱未息，如果加上被毛泽东称为"全面内战"的文化大革命，则动乱的时间更长。这些动乱是不是新文化运动的后果？限于篇幅，一篇小文不可能全面回答这个问题，本文主要以紧随新文化运动后兴起的国民革命为例，看看两者有何关联。其实弄清这一时段情况，整个问题的答案也思过半矣。

这期间的战乱首先是由军阀造成的。段祺瑞等人以中央政府的名义，冀图用武力统一全国，西南军阀则以"护法"为名，力图巩固和扩大自己的势力范围。用孙文的话来说，两者是"一丘之貉"。

"国民革命"的情况则比较复杂，它的兴起深受苏俄的影响。中国共产主义运动的兴起，国共合作，国民党改组中采纳的组织原则和政治纲领，党军的编练，都留下了来自苏俄的胎记，不过，不能把苏俄的影响与新文化运动混为一谈。后者反对的是中世纪的意识形态；而前者虽然与后者有切合点，亦有很大的相左之处。

苏俄10月革命的冲击波遍及世界各主要国家。不过，作为激进思潮，布尔什维主义仅是多元文化中的一元。它能否成为政治激进主义的实践，取决于不同国家的政治和社会状况。在中国，离开了共产党和国民党的紧密合作，不可能形成如此规模的国民革命。无可讳言，新创建的小组织——中共发展如此迅猛，借助国民党之处更多。

以《建设》、《星期评论》为代表，一些国民党领袖如胡汉民、戴季陶等人支持新文化运动。但孙中山欣赏和理解的主要是五四爱国运动。他支持思想革新，对新文化运动却不完全理解。他从新

文化运动中得出的直接结论是要加强宣传工作。用他自己的话来说是:"自北京大学学生发生五四运动以来,一般爱国青年,无不以革新思想,为将来革新事业之预备。于是蓬蓬勃勃,抒发言论……虽以顽劣之伪政府,犹且不敢撄其锋……推其原始,不过由于出版界之一二觉悟者从事提倡,遂至舆论大放异彩,学潮弥漫全国,人皆激发天良,誓死为爱国之运动……吾党欲收革命之成功,必有赖于思想之变化,兵法攻心,语曰革心,皆此之故。故此种新文化运动,实为最有价值之事。[①]"因此,他汲汲于筹款建立印刷所,鼓吹他所发明的让后知后觉跟随先知先觉的"知难行易"一类理论。而对作为新文化运动追求的核心价值——个人自由以及白话文学等等则持反对态度。

新文化运动兴起之初,其领袖虽然以不谈政治相标榜,其实他们选取了一条与当时的军阀、政客有别的救国道路。《青年》创刊伊始,便在第一页登出《社告》,揭橥他们的宗旨是"商榷将来所以修身治国之道"[②]。所谓"不谈政治"不过是避免进行当前政治行动的鼓动,着重从学理的层面讲清有关问题,使人们可以得到认识和处理当前政治和社会问题的启示。这就是他们说"不谈政治"而又凸现"修身治国之道"的真实含义。后者大致有这么几个要点:

1. 根据自由主义和个人主义的学理,反复阐释个人与国家的关系,强调"国家为人而设"非"人为国家而生","吾人爱国之行为,在扩张一己之权利,以措人社国家;牺牲一己之权利,则反损害国家存立之要素……故国家职务,与小己自由之畛域,必区处条理,各适其宜。[③]"用陈独秀的话来说是:"国家利益,社会利益,名与个人主义相冲突,实以巩固个人利益为本因也[④]。"

2. 提倡以西方的个人本位主义,更替东方的家族本位主义。

① 孙文《致海外国民党同志函》,《孙中山全集》第五卷,中华书局,北京,209-210页。
② 《社告》,《青年》第1卷第1号。
③ 高一涵《国家非人生之归宿论》,《青年》第1卷第4号。
④ 陈独秀《东西民族根本思想之差异》

陈独秀指出:"宗法社会,以家族为本,而个人无权利……律以今日文明社会之组织,宗法制度之恶果,盖有四焉:一曰损坏个人独立自尊之人格。一曰窒碍个人意思之自由。一曰剥夺个人法律上平等之权利(如尊长卑幼同罪异罚之类)。一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卑劣不法惨酷衰微之象,皆以此四者为之因。欲转善因,是在以个人本位主义,易家族本位主义。[①]"

3. 鼓吹法治。陈独秀写道:"以法治实利为重者,未尝无刻薄寡恩之嫌。然其结果,社会个人,不相依赖,人自为战,以独立之生计,成独立之人格,各守分际,不相侵渔,以小人始,以君子终,社会经济,亦因以厘然有叙。[②]"而法治的必然归宿是宪政。

4. 反对南北军阀进行的战争,支持和谈、裁军,力图以思想的灌输和批判,帮助中国人树立科学(理性)的态度,摆脱中国古代文化负面因素的束缚,接受来自西方的现代文明观念,提高现代公民素质,为民主共和的现代中国构筑牢固的基础。所谓"西化"、"反传统",就是这些努力的不尽准确的表述。

新文化运动这条"修身治国"之道,与当时国民党(包括中华革命党)的主张迥然不同。

辛亥革命后,国民党没有完成革命政党到民主政党的转型。它一直没有放弃武装,是政治激进主义代表。1917 年开始,在"护法"的旗号下,力图用武力扫平政敌,统一全国,建立自己支配下的中央政权。当时的中央政府内以段祺瑞为代表则坚持武力统一的政策。在混乱的政局中,两者是对立的两极。国民革命的兴起虽有苏俄和中共参与的新因素,但它是国民党的"护法"战争的继续和发展。离开了这条基本线索,就不可能真正理解这一时期的政治激进主义。

① 同前页注④。
② 同上。

进一步考察国民革命的实际状况,它与新文化运动背道而驰,更洞若观火。

在中国大陆,至今仍流行着这样的观点,国民党建立的专制统治,是1927年蒋介石等人在"清党"中"背叛"革命的结果。其实,从国民党改组到1925年国民政府在广州成立前后,极权统治体制已见端倪。

首先,与新文化运动的追求针锋相对,国民革命的领导者们把反个人自由作为思想教育的中心之一。

黄埔军校造就了国民党建立全国政权的基本骨干。孙中山以其一贯思想,对黄埔和广东大学(中山大学前身)所谓文武两学堂的学生谆谆教诲的就是要取消个人自由。他说:"只全党有自由,个人不能自由。然后我们的革命才可以望成功。[①]"参与国民革命的中共领袖对此深信不疑。时任黄埔军校政治部主任的周恩来跟着说:"总理曾说,谋人类的自由,就要去掉个人的自由。这一点如果相信不彻底,一定不能革命。[②]"蒋介石更把这个反个人自由的论调,唱得整天价响,使之成为驯化盲从工具,建立个人独裁的思想武器。他说:"学生与校长的生命是不相分离的,是整个的","你们既入了本校,对于自己的生命,已经是交给了总理了,交给本校长了[③]"。个人的自由和人格的平等自然是不能讲的,剩下的只有一句话:"在校内,在军中,都要服从我的主张![④]"如此赤裸裸的专制主义,竟没有受到任何抵制。

其次,与新文化运动高扬法治精神相反,国民革命追求的是消灭司法独立和法治,极力推行"党化司法"。广州国民政府司法行政委员会主席曾振振有词地宣布:"权源要必操之于党,所谓以党治国,即以党为最高权之所在……故离党而独立之机关,绝对不容

① 孙中山《来校最后训话》,《黄埔军校史料》,广东人民出版社,1985年,223页。
② 《政治部周主任恩来讲演词》《黄埔军校史料》,广东人民出版社,1985年版,224页。
③ 蒋介石《对军校第三期人伍生训话》,《蒋介石年谱初稿》,档案出版社,1992年,336页。
④ 同上,526页。

其存在也。”为此，司法制度“要非根本改造不可，而根本改造，即非提倡党化的与革命化的司法不可”①。

再次，与新文化运动极力追求和维护的学术自由背道而驰，广州国民政府成立之后，便系统地推行“党化教育”的政策，戴季陶出任中山大学校长，亦与北大背道而驰，大声疾呼要“实施大学之党化”，说“吾党所持之原则在以党建国，则大学政治训育之必施党化主义，至无疑义。”不仅如此，他还要求“大学之一切学问的研究应造成科学的党化，俾一切科学之发展，皆能完全为革命的发展而存在”②。

国民革命是国民党固有传统加苏俄和中共的支持与合作的产物，这一类“政治激进”的恶果，应该从中俄两方的传统中去寻找，而不应归罪于新文化运动。

政治激进思潮泛滥的原因

说明政治激进主义不是新文化运动的成果之后，仍有一个问题必须回答：为什么在20年代，政治激进主义会成为群众性思潮？国民党内有激进的传统，但自发动“二次革命”后，不少国民目之为“过激”和不切实际，支持者不多。在党内，孙中山虽然仍是威望最高的领袖，但不赞成其主张者大有人在。辛亥革命后的三次大斗争（反袁、护法、改组国民党进行国民革命）党内都有严重的分歧和分裂，国民党已演变为实力不强、影响不大的政治组织。但是，国民革命帮助国民党扭转了被动局面，吸引了不少年青人，成为波及全国的群众性思潮，并取得了基本统一全国的实绩。与此同时，新文化运动的主要领袖陈独秀和其他影响大小不一的人物也成了国民革命的重要参与者。为什么会形成这样的历史现象？原因非常

① 上海《民国日报》，1926年9月20日。

② 戴季陶《中大的改进》，黄仕忠编《老中大的故事》，江苏文艺出版社，1998年，5页。

复杂,有待反复研究。窃以为以下几个因素是不能忽视的:

第一,第一次世界大战带来的思想变迁。

19世纪中国社会精英思考和辩论的中心是要不要学西方。甲午战败特别是进入20世纪以后,学什么和如何学逐渐成了精英们关注的中心。20世纪中国的思想家和政治家面临一个共同的难题:如何看待资本主义的黑暗面?

在本世纪的第一个10年,面对资本主义世界的缺陷,梁启超要与共和"长别";孙文则构想"三民主义",冀图"毕其功于一役"。

第一次世界大战结束,"公理战胜强权"的幻觉尚未完全消退,光怪陆离的现实又带来新的困惑和激愤。人们纷纷探求在人间营造理想世界的新路。直至1919年底,陈独秀执笔写成的《新青年》"全体社员的公同意见",向往"理想的新时代新社会,是诚实的,进步的,积极的,自由的,平等的,创造的,美的,善的,和平的,相爱互助的,劳动而愉快的,全社会幸福的"。用浪漫的笔调描绘了一个虚无缥缈的天国;并表示:"我们主张的是民众运动社会改造,和过去及现在各派政党,绝对断绝关系[①]。"

多年来,中国不少社会精英都把学习西方视为救国的主要途径。但西方列强厮杀的惨剧和战后的破败景象,给这些人带来前所未有的大困惑,不少人希望寻找新的文明。"劳工神圣"以互助取代竞争等观念风行一时;特别是与主流文化迥异的另一西方学说——社会主义,成了广受欢迎的新思潮。当时不但陈独秀、李大钊等人讲马克思主义的社会主义,梁启超为首的研究系也大讲社会主义。他们所办的《解放与改造》杂志宣称第二种文明(资本主义)已经崩溃,全世界将"依第三种文明的原则来改造","必定是取互助主义与劳动生活",建立"社会主义与世界主义"的文明[②]。此外还有不少刊物与小团体表现了程度不等的社会主义倾向。

① 《本志宣言》,《新青年》第7卷第1号。

② 东荪《第三种文明》,《解放与改造》第1卷第1期。

第二，平等的诉求压倒了自由、民主。

作为上述趋向的一个组成部分，新文化运动的基本口号也在悄悄地起变化。

最初揭示的是“科学与人权”。后者的核心是个人的自由与法治、宪政。“等一人也，各有自主之权，绝无奴隶他人之权利，亦绝无以奴自处义务[①]。”“共和国之本质，既基于小己之言论自由”，“政府抹煞他人之自由言论，固属巨谬，即人民抹煞自由言论，亦为厉禁”，为此必须“敬重少数意见与独立意见”。[②]

3年多后，在1919年1月发表的《本志〈新青年〉罪案之答辩书》上，陈独秀开始用民主与科学取代人权与科学为新文化运动的基本口号。他写道：“追本溯源，本志同人本来无罪，只因为拥护那德莫克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天大罪。要拥护那德先生，便不得不反对孔教，礼法，贞节，旧伦理，旧政治……”他说的旧政治，指的是“特权人治”[③]。由此可见他所说的民主，内涵比较宽泛，贯穿社会生活的各个方面，凡不平等的社会关系、思想观念和特权，均在反对之列。

这个口号的转换意味着什么？在同中世纪意识形态以及当时破坏民主共和制度的军阀、政客斗争中，“民主”的号召无疑具有积极的意义。民主有多种诠释，在20世纪西方主流文化中其基本内涵有广泛的共识。值得研究的问题是：新文化运动的领袖们接受和拒绝了什么？五四爱国运动爆发后，这些领袖思想取向的差异日趋明显。以陈独秀为代表的流派，后来接受了马列主义，成为国共合作帮助国民党大发展的重要领袖。但在这个大转变之前，他们对民主的理解已与西方主流文化有颇大的差异。

首先，立宪和政党政治成了应予抛弃的垃圾。1919年6月，五四爱国运动进入高潮，陈独秀明确表示：“现在人人都要觉悟起

① 陈独秀《敬告青年》，《青年杂志》第1卷第1号。
② 高一涵《共和国与青年之自觉》，《青年杂志》第1卷第1号。
③ 《新青年》第6卷第1号。

来,立宪政治和政党,马上都要成为历史上过去的名词了,我们从此不要迷信他罢。[①]"这个政治理念不仅是对中国政治现状的失望,也包含着对世界的政治发展趋势的理解。

其次,在实现民主的方法上,把民众的"直接行动",看成是首要的。1919年6月陈独秀起草的《北京市民宣言》提出要"取消步军统领及警备司令两机关";"北京保安队改由市民组织";如不采纳则"惟有直接行动"![②] 这实际上已带有依靠群众夺取政权的性质。陈独秀是一介书生,手无寸铁,这个威胁没有吓倒有关当局,反而被官府捉去坐了3个月的牢。这一年的12月,《新青年》社发表作为"全体社员公同意见"的《本志宣言》又宣布:"我们主张的是民众运动社会改造,和过去及现在各派政党,绝对断绝关系。"

翌年,陈独秀重申:"五四运动特有的精神……就是:(一)直接行动;(二)牺牲精神。直接行动,就是人民对于社会国家的黑暗,由人民直接行动,加以制裁,不诉诸法律,不利用特殊势力,不依赖代表。因为法律是强权的护持,特殊势力是民权的仇敌,代议员是欺骗者,决不能代表公众的意见。[③]"

如果把"直接行动"理解为游行、示威、罢工等和平表达意愿的行动,这是公民应有的权利,是现代民主主题中应有之义。像五四爱国运动这样的"直接行动"也在近代中国建立了不朽的功勋。不过,此类行动是社会矛盾尖锐化的表现,这些活动有可能过于情绪化而理性精神不足。因此,它通常是社会生活中的非常手段,不能用以取代对国家和社会进行民主管理的基本方法和制度。后者主要是宪政、法治、三权分立,以两党或多党制和民主选举为基础的议会制等等。不幸,新文化运动的领袖大都是人文学者,既对现代政治理论缺乏全面系统的了解,亦缺乏驾驭实际政治斗争的经验。因此,在他们的"公同意见"中,把"民众运动"的作用估计过高,不

① 陈独秀《随感录·立宪政治与政党》,《每周评论》第25号。
② 《陈独秀文章选编》上,三联书店1984年,425页。
③ 陈独秀《五四运动的精神是什么?》,《陈独秀文章选编》上,518页。

适当地贬低了政党政治的作用。陈独秀则走得更远，把立宪、政党、议员、法律一概否定。

这些偏激的认识，使陈独秀越走越远。一年后，他断言："什么民主政治，什么代议政治，都是些资本家为自己阶级设立的，与劳动阶级无关"，是"欺骗劳动者的"。[①] "民主主义是什么？乃是资本阶级在从前拿它来打倒封建制度的武器，在现在拿他来欺骗世人把持政权的诡计……妄想民主政治才合乎民意，才真正平等自由，那便大错而特错。[②]"皈依西方非主流文化，终于使他转向拒绝民主政治。

中国接纳西方现代文化的时间很短，也很不系统。20世纪第一个10年大批留学生涌进日本，多半读的是"速成"科。以陈独秀来说，两次赴日本留学。第一次从1901年10月至1902年3月初回国，历时4个月，进的是补习性质的学校。1902年9月再度赴日，读的是成城学校陆军科，翌年4月又跑回来了。时间不长，且很快就参加了革命活动[③]。风云际会，把他推向历史舞台，扮演新文化运动的主要领袖。没有系统研究过西方的人文与社会科学的他，偏偏在世界性的政治、经济和思想文化大动荡中，承担了为中国思想文化导航的重任。他有过非比寻常的出色贡献，但在纷至沓来的世界性的空想社会主义和反民主的思潮袭击下，学养不足和个性弱点都使他无力解决世界性的难题，于是，反主流的思潮把他卷入了漩涡。

从高举民主大旗到否定民主，其中一个理论误区，是对民主与自由、平等关系的认识出现了偏差。民主必须以自由（言论、信仰、集会、结社、居住……等方面的自由）为条件；也必须以一些领域的平等为前提。后者主要是政治和法律权利的平等，人格和机会等方面的平等。但是，自由和平等之间有内在的张力。如果在各个

① 陈独秀《〈共产党〉月刊短言》，《陈独秀文章选编中》，50页。
② 陈独秀《民主党与共产党》，《陈独秀文章选编》中，67页。
③ 唐宝林、林茂生《陈独秀年谱》，上海人民出版社，1988年，18～23页。

领域要求绝对的平等,必然侵犯个人的自由。如何恰当地处理两者的关系,是至今仍在不断探讨的问题。问题在于1919年9月,陈独秀走出牢房后,平等成了他关注的焦点,出现了把平等看作民主主义的最基本、最主要的内容,忽视了民主的其他不能忽视的内涵。在这一年的12月,他直截了当地说:"如今20世纪的德莫克拉西,乃是被征服的新兴无产劳动阶级,因为自身的共同利害,对于征服阶级的财产工商界要求权利的旗帜。[①]"民主主义在他笔下,已经等同于社会主义。更危险的是这一平等的诉求已演变成:为了保障多数人的"平等"和自由,应该以民主的名义,剥夺少数人的自由和民主权利。

这不是少数人一时的激愤,而已成为颇有影响的思潮。它与国民党结合,成了彻底否定民主的重要依据。

在国民党第一次全国代表大会上,黄季陆提出议案,建议采用比例选举制为政纲之一,以便保护少数,完善民主制度。拥护者在发言中说:"选举本为和平运动中之第一方法,欲在议席上有发言权,即须竞争选举,而竞争的机会不要助强者越强,弱者越弱"。毛泽东立即在大会上发言反对:"比例制有害于革命党,因少数人当选,即有力量可以破坏革命事业,是予少数派以机会也。"提案人解释:"比例选举制非代表资产阶级,亦非有害于革命事业,实乃全民政治之代表物。"毛泽东又一次说:"比例选举制虽为社会党所赞成,但当其未成功时,固是如此,若成功后,即不尽然……盖以自由给与反对党,革命事业便十分危险。"如此坦率地申明说的和做的是两回事,十分罕见。更值得重视的是,有一代表发言补充说明:"本党政纲中规定通通选举,本席即有疑义,曾询宣言审查委员会,据云此不过形式规定,因吾党现在军政时期及训政时期,此等选举法当然不适用。后总理又添一案,厘定考试制度,以济选举制度之

① 陈独秀《告北京劳动界》,《陈独秀文章选编》中,449页。

穷，可见我们现在只适用考试选举，其他选举是不适用的。[①]"民主、选举云云，通通说说而已，这是以革命的名义决定的既定方针。在这一问题上，国共合作是亲密无间的。

第三，民族主义和大一统情结排拒和平发展的"联省自治"。

激进思潮泛滥的另一重要原因，是中国处于屡受列强侵略的贫弱地位。如何改变这个状况？以胡适为代表的一派，认为内因是主要的，主张着重内部的改革。以陈独秀为代表的另一派则认为祸根是帝国主义，他毫不含糊地说："我深信外国的资本主义是致中国贫乏的惟一原因。"再加上在他看来，"像中国这样知识幼稚没有组织的民族，外面及经济侵略又一天紧迫似一天，若不取急进的 Revolution 时间上是否容我们渐进的 Evolution 呢"？[②]他的这种急于从列强欺压下拯救中国的情绪，是与一个有悠久历史的大国人民长期郁结的民族主义难分难解的。

当时响彻南北、此后又长盛不衰的"打倒帝国主义"或"打倒列强"的口号，除了个别时候有武力抵抗外敌人侵直至侵略者降服或推翻外国政权，推进世界革命的含义外，基本的要求是：1. 收回被割据的领土和租界；2. 取消不平等条约；3. 收回关税自主权；4. 取消治外法权等等。这些都是正义的要求。胡适等人的主张，是通过内部的制度改革，发展经济、文化，澄清吏治，实现法治，以文明形象和实力，和平谈判，收回利权。而在陈独秀等人则一反新文化运动前期的主张，认为这些都缓不济急，应该用武力手段急速实现这些目标。

与此相关的是如何实现国内和平和国家的统一。在陈独秀等人看来，各地的军阀都是帝国主义的工具，因此他们支持孙文和国民党武力统一和北伐的主张。胡适等人则支持陈炯明、唐继尧、赵恒惕等地方实力派的主张，实行"联省自治"，逐步和平统一（"联省

① 《中国国民党全国代表大会会议录》第14号

② 陈独秀《复东荪先生》，《陈独秀文章选编》中，53页，56页

自治"与孙文之争,海内外已有不少论著作了详细分析,笔者另有专文评述)。

胡适等人对内对外的主张不过是新文化运动揭橥的"修身治国"之道的延伸,但在当时就被视为支持"军阀割据",后来更赢得一顶"买办文人"的帽子。陈独秀等人的慷慨悲歌迅速压倒了胡适等人和平变革的称号。这个现象后面的一个重要因素是代代相传的大一统情绪和浓烈的民族主义情绪。

第四,两极化的思维方式与"党军"结合的恶果。

前面已经说过,新文化运动本来是各种流派兼容并包、自由争辩的思想文化运动。在这样的文化环境(制度和氛围)中,所在皆有的极端思想将得到自然的化解。可是在国民革命兴起的地方,这样的思想文化制度和精神被抛弃了,取而代之的是非黑即白的两极化思维方式,而且以政权和军队为后盾。文化的警察和法官,取消了文化自身的消解和淘汰功能。

办军校、编练"党军",是国民革命的特点和赖以兴起的基石。蒋介石是这样训练军校学生的:"古人云:不为圣贤,便为禽兽。余更续数语曰:不为信徒,便为叛逆。更进一言曰:不为同志,便为寇仇。盖天下事不是则非(不进则退),理固然也。[①]"身为国民党中央宣传部代理部长的毛泽东也斩钉截铁地说:"……中国革命派反革命派已到了短兵相接的时候……在中国现在时候一切中立派的人、中立派的报都一定迅速变化其态度,或者向左跑入革命派,或者向右跑入反革命派,从前灰色的中立的面具现在是不能再戴着了。[②]"毛与蒋,一文一武,认识完全一致。毛泽东还进一步说明,如果广州的革命军队占领了上海,"《时事新报》之类一定发封(也许《醒狮周报》在所不免)。言论只让多数人自由,那少数人的自由

① 蒋介石《军校第一期同学录序》,《蒋介石年谱初稿》,档案出版社,1992年,兼与香港龙门书局《民国十五年前的蒋先生》校改,348页。

② 子任(毛泽东):《上海民国日报反动的原因及国民党中央对该报的处置》,《政治周报》第3期,5页。

一定给他剥掉，和着以前恰恰相反。这时候中间派一如在广州之不能公开宣传[①]。”后来，国民革命军打到上海，毛泽东梦寐以求的以革命和多数人的名义剥夺言论自由的局面果真实现，但毛泽东本人的言论也属被剥夺之列了。

蒋和毛的上述主张，按其极端性来说，远远赶不上朱谦之。朱不过是一介书生，他的“宇宙革命”革不掉北大的一片破瓦，而给新文化运动增添了几分热闹。蒋和毛的背后有枪杆子，“言出法随”，老百姓只能徒呼奈何。

不是要追究激进思潮泛滥的原因吗？历史事实给我们的启示是应该正视的。

头一条不应忘记的事实是：中国传统文化缺少的是宽容和多元并立的精神。宋明理学反复宣扬“不为圣贤，便为禽兽”的两极化思维方式，是中世纪意识形态奴役人们心灵的工具。新文化运动的宗旨之一就是要冲破这一类思想牢笼。以革命的名义继承这样的思维方式，是对新文化运动的反动。思维方式和观念的变革是各种重大变革的先导。这种思维方式在革命的名义下复活，强有力地证明了新文化运动的历史任务没有完成，必须坚持和更广泛地进行。此后，它屡仆屡起，顽强地以各种形式再现，体现了历史发展的内在需求。不应该笼统地指摘“借思想文化以解决问题”。因为思想文化的变革仍是有待解决的重大问题，也没有出现光要思想文化而不顾其他领域的变革的历史现象。上述种种思想文化传统压倒新文化运动的诉求，导致激进思潮泛滥的事实；近年“说不”等廉价的狭隘民族主义居然蛊惑了那么多人，都应该引起中国人高度警惕。历史已经一再证明，不长期耐心反复系统地清理和批判中国传统思想文化中的负面因素，不坚持不懈地传播民主、法治、自由、人权、多元、理性等现代观念，完成新文化运动的未竟事业，中国的现代化是不可能实现的。

① 润（毛泽东）《向左还是向右？》，《政治周报》第2期，13页。

历史经验还表明，化解激进，稳定社会秩序，最根本的保证是寻求建立适当的制度。

国民政府统治下作为国民革命"策源地"的广州，连中间派也没有言论自由，新文化运动赖以生存的制度消失了。

激进思想所以危险，在于它与党军结合在一起。从民国成立之日起，派系有军队；私人有军队；就是没有以捍卫自由、民主和宪政为职志而在政治斗争中保持中立的国家军队。这个制度缺陷，因"以俄为师"编练"党军"而登峰造极

在新文化运动兴起之际，国会和共和政府已经被扭曲，公民的政治参与渠道已被阻塞，硕果仅存的现代文化教育制度成了失去屏障的孤垒，随时都有被摧毁的危险。国民政府成立，干脆"以党治国"，推行"党化教育"，连北洋军阀不敢公然抛弃的国会、学术自由、出版自由也一概化为乌有。

从本世纪第一个10年开始，在清政府鼓励下，商会等民间社会组织逐渐发展壮大。在新文化运动期间学生和其他知识阶层的各种自由结社如雨后春笋，工人也开始组织自己的团体，这些组织既是民主自由的基础，又是维护社会稳定的减震器。国民党的党化政策实际上取消了这些组织的独立性和集会结社自由[①]。

专制统治导致激烈的反抗，加上军阀之间的矛盾，农民失去最低生活保障后的反抗，整个中国陷入了长期动荡不安，战乱频仍的状态。

不能局限在思想文化领域去寻求激进思想泛滥的原因，更不能把战乱归罪于知识阶层和新文化运动。应该追问的是：为什么化解激进的机制在中国被摧毁？从制度着眼才能找到激进思潮在中国泛滥的根本原因，从而总结历史经验，找到相应的对策。

继承五四，首要的是继承和回归当时已初具规模的现代思想

---

① 参阅李天纲《1927：市民自治运动的终结》，《文化上海》，上海教育出版社，1998年，51～69页。

文化和教育制度，完成告别中世纪的思想变革。如果需要“超越五四”，也应该从当时的制度缺陷中寻求可供今日改革借鉴的智慧，完成新文化运动清理中世纪意识形态，确立现代观念，分享现代文明成果的历史重任。如果反其道而行之，冀图从有待清理的传统文化中寻求救世良方，很可能是南辕北辙。

（袁伟时：中山大学哲学系　教授）

对于“五四”的再认识答客问

王元化　李辉

李辉(以下为**问**):今年是五四运动80周年,这80年里中国从历史进程,到社会发展,包括知识分子的自身都发生了很大的变化,重新认识五四也是一个很重要的学术课题。从你的谈话中我感到,你主张用一种更冷静、更多层面的方式来反思五四。可以这样理解吗?

王元化(以下为**答**):对五四的思考是我的反思的一部分。近两年,我曾经在南京大学、复旦大学、华东师大、上海师大等八所大学作过每次近3小时的演讲,题目都是《对五四新文化运动的再认识》。收在《清园近思录》里的那篇《对五四的思考》,只是一个提纲。现在我可以作些补充。

问:强调“再”字,是不是在一些问题上有些新的想法?重新认识五四除了从文化思想角度认识外,政治上也需要重新评价,比如“反封建”的概念是否准确,是否符合事实?

答:我们头脑中有很多既定观念,日积月累成为习惯力量。再估价就是重新认识这些既定观念,重新清理这些东西。反封建这一提法,有人不赞成。中国封建社会是从什么时候开始的?大陆的研究者曾有几种说法。不管这些说法如何,有一点应该肯定,秦始皇统一中国后,就已经不再是封建制了。比较准确的说法是君主专制中央集权的大一统政体,这跟西方说的“封建制度”完全两样。反封建在大陆成为一种普遍的说法,大约可以上推到1935年中国理论界关于中国社会性质和中国革命性质问题大论战的时候,那时上海生活书店就这两个大论战出版过两本书。据我所知,

当时毛泽东把中国社会性质定为半殖民地半封建社会，中国的革命性质自然也就相应为反帝反封建了。那时，如果有人说中国是资本主义社会，那就会被怀疑为托派。

问：就是说现在我们对五四的再认识，不能从已有的既定观念谈，而要重新去认识。

答：对五四的再认识，首先就要打破既定观念。十七八世纪的启蒙先驱者，将任何问题，不管是宗教的、自然的、道德的，都摆在理性的法庭上重新认识。如果不重新估价那些已被接受的既定观念，那就根本谈不到启蒙。这是我对五四进行反思主张新启蒙的由来。今天不是简单地完全按着五四的道路走。五四未完成的任务应当继承，但是五四思想需要深化，而不是重复，这就是我对五四主张再认识的原因。

问：从思想意义来说，你还是一个启蒙主义者。

答：这是中国的历史现实给我们提出的任务。五四思潮遗留下来的不都是好的，有的是谬误，有的是真理中夹杂着谬误，还有的是走了样、变了形的真理在起影响，我们应该把它清理出来。

问：接受外来思想影响，与西方文化的碰撞，被认为是五四最为突出的思潮和文化特征之一，你如何看待这样一个碰撞和交融过程，特别是与中国历史上曾经有过的文化交融现象比较，有什么值得总结的经验呢？

答：外来思想如果不和中国传统文化思想资源结合起来，就很难在中国文化土壤上扎根。这可以举佛学在中国的传播为例，最初传播佛法是依附道术，采取以外书比附内典的办法，用和佛经比较接近的老庄术语来翻译佛经的专门名词，这就是所谓的"格义"。到了道安时期，认为"格义"于理多违，遂废止"格义"不用，而采取直译和音译，使佛经得以更准确地保持它的原来面目。这种求信求真的办法至玄奘时期可以说到了登峰造极的地步。值得注意的是，玄奘译出的佛典如法相惟识都是佛书中的精华，可是并未传播开来，广为流传的却是经过中国化了的佛典，直到宋代佛学才被中

国文化所吸收。一种外来文化为本土文化所融化，往往是要经过漫长曲折过程的。这里面有许多经验教训值得我们去总结。佛学传入是我国第一次大规模吸收外来文化，而五四时期介绍西方近代文化思潮是我国第二次大规模吸收外来文化。前者历时千年，而后者倘从晚清算起仅百余年。我不认为五四时期对待西学的态度及吸收西学的方式都是天经地义不可更改的。我认为那时以西学为坐标（不是为参照系）来衡量中国文化，是和国外那时盛行的西方文化中心论有着密切关系的（五四时期陈独秀即称西学为"人类公有之文明"）。二战后西方批判了西方文化中心论，而提出多元化的主张。其实就在当时西方有些人已经对中国的文化传统采取了尊重态度，比如五四时期来华讲学的罗素、杜威就是如此。有人提出继承五四，这自然是对的。可是他们把继承五四解释为完全按照五四一模一样走下去，而不许反思，不许扬弃五四的缺点和局限，我以为这种看法是不足为训的。

问：佛经引进实际上带来了思想与文化的根本性变化，还有人的生活方式。

答：外来思想有利于中国文化的发展，这一点我们应该看到。就以第一次传入中土的佛学来说，它对中国文化的影响是很大的。（但过去却把它说成是蠹国殃民。如范文澜最初在《中国通史简编》中就持这种看法。但现在人们不再这样看了。）第一，佛学丰富了我们原有的语汇，比如今天用的大众平等这些名词，都是来自佛书。还有许多成语如瞎子摸象，唾面自干，也是从佛经传入的，现已成为家喻户晓的典故了。佛经还使我们的文学艺术增添了一些新形式，唐代的变文就是其中一种。第二，佛经传入也带来了新的思想因素，比如沙门不敬王者，佛家的出家观念，不婚娶的教规等等，均对我国的传统观念冲击力甚大。至于在思想模式方面首先是思辨思维。魏晋时代玄学家提出所谓三理，有无之辨、言意之辨、神形之辨等就是思辨的讨论，它使我们的思想领域扩展了，这种影响是不容抹煞的。第三，随着佛经传入也带来了因明学，即印

度的逻辑学。古印度已有五明，因明为其中之一。因明原有五支论法，后改为宗因喻三支论法。我国先秦时期虽已有近于研究逻辑理论的名辨学家，但很快就衰落了。熊十力曾说印度文化的重逻辑精神"可纠中土之所偏"，这话很对。宋代儒学被称为新儒学，就因为它与原始儒学不同，融入了释道等思想不仅使儒学获得了新发展，也使宋代文化呈现了新的局面。

问：现在看五四，不能用简单的肯定和否定，两种态度都是不应该的。

答：五四是中国历史上第二次大规模接受外来文化冲击的时代，如果参照第一次的经验，可以少走一些弯路，但是总要有一个过程。从1916年到20年代中期，时间很短暂，不能期望它承受太多的东西。五四到底做了些什么？又存在什么样的问题？大家都说继承五四，可是继承五四的什么？我认为过去写五四思想史很少涉及"独立之精神，自由之思想"。这句话是陈寅恪在王国维纪念碑铭中提出来的，很少被人注意，倒是表现五四文化精神的重要方面之一。王、陈等一向被视为旧营垒中人，被划在五四范围之外，我觉得这是一种偏颇。问题在于这句话是不是可以体现五四时期出现的一种具有时代特色的精神？它是不是具有相当的普遍性？如果不斤斤于用文白之争来概括五四，那么它是否在以不同形式写作的人物身上都同样存在？近年来这句话渐渐获得了许多人的认同，比较容易被理解了。倘以"独立精神、自由思想"这方面去衡量五四人物，那么褒贬的标准会有很大不同，一些被我们的教科书或思想史所赞扬的人物，将难以保持其荣誉和威名于不堕了。自然一般所强调的民主与科学是重要的。但什么是民主和科学？那时只能说停滞在口号的层面上。这也是近80年来民主和科学在中国一直不能实现的原因之一。此外，我认为五四时期提出的个性解放也是很重要的。因为中国传统中最大的问题就是压抑个性。

问：你认为五四在中国思想史上曾发生重大作用的是个性解

放?

答:是的。可是后来却成了历史的讽刺,个性消亡了,变成了为政治服务的工具,变成了螺丝钉,独立精神、自由思想荡然无存了。许多人是到了30年代左倾化之后,才放弃个性解放精神的。像鲁迅这样申张个性的思想家,也是在那时候说自己属于遵命文学的。

问:我觉得,即便在做遵命文学的同时,鲁迅其实没有完全失去自我。

答:鲁迅的思想有曲折的发展过程。他自己也说过是由进化论到阶级论。大革命时,他受到血的教训变成阶级论者以后,他的思想左倾了,说自己是遵命文学。诚然,他并不是遵奉统治者、权势者、压迫者的命令,和那些奴颜媚骨的投机家有着根本区别,显示了一贯的正直与骨气。但这并不能使他不犯错误,因为一旦跨入遵命文学,就难免使自己的独立精神、自由思想不蒙受伤害。30年代,他参与批评文艺自由与第三种人运动,是受到极左路线的影响。当时第三国际提出了反对中间派的口号,中国党在左倾路线的影响下,同样把中间派作为主要打击对象,认为中间派比反动派对革命的危害还要大。文艺界也伤害了一些不应伤害的文学家(比如施蛰存当时就被当作第三种人,魏金枝也被当作第三种人的同情者而遭批判)。如果鲁迅当时不是基于政治信仰,而是以自己的独立思想来明辨是非,分清曲直,他也许不会造成这种失误。此外,同样由于政治信仰,鲁迅在答托洛茨基派陈某的信中,也作出了错误的判断,怀疑他拿了日本帝国主义的金钱。托派也是极左的派别,我并不赞赏。鲁迅所指摘的那个人,在信发表六七年后,因抗日被捕在日本特务机关被害。但鲁迅到了晚年,也逐渐领悟这种遵命文学是有弊端的。这一点,从他在不少书信中对于那些被他称为“元帅”的文艺界党的领导的抱怨与微词,以及声称要按自以为然的道理去做……这些情况来看,是有迹可寻的。他给萧军信中劝他不要参加组织,认为“在外边”还可以做些工作,恐怕也

是同样心情的流露。

问：我不明白，鲁迅这一代对中国的传统文化研究得这么深，他们应该知道儒家的一些长处，但是他们大都反对儒家，这到底是什么原因呢？他们是不是想从反对孔教这个角度入手，对中国传统来个彻底解剖？

答：我觉得有一个问题至今还很难解释：为什么五四时期的一些代表人物多半激烈地反儒，而不反法。实际上儒家还有着民本主义思想和诛独夫的革命思想，可是法家却站在君主本位立场上，实行彻底的专制主义。五四时期反对旧道德旧伦理，而作为封建伦理观念集中表现的三纲，不是儒家，而是法家所提出来的。55篇《韩非子》就是一个明证。今天韩非在大陆仍被视为熔法术势于一炉、集法家之大成的人物。秦王朝以法家学说来治国。二世而亡后，汉代总结了秦代覆灭的原因，采取了杂王霸政治，以后各朝大致沿袭此制。五四时期反儒，认为封建王朝是利用儒家来统治人民，所以竭力攻击儒家。可是他们没有看到历代统治者所行的杂王霸政治乃是外儒而内法，儒不过是用来掩盖实际所行的法家残酷之术。但五四时代不但不反法，反而对法家加以讴歌，这是令人奇怪的。比如胡适在当时是代表自由主义思想的人物，但他对待韩非的态度就是如此。胡适曾经批评黑格尔因为生在达尔文之前，所以不懂进化论。可是他在《中国哲学史大纲》中谈到韩非时，引《五蠹篇》中的几句话，竟说活在达尔文一两千年前的韩非是"一个极相信历史进化的人"。鲁迅也是一样，他曾自称受到传统的两种影响，一个是庄周的随便，另一个就是韩非的峻急。他对秦始皇的态度则是受了章太炎影响。30年代希特勒在德国上台后，中日两国有些论者将希特勒的焚书比之秦始皇。鲁迅撰《华德焚书异同论》，说这种比喻不当，秦焚书而不焚医书、农书等，是和希特勒焚书不同，和阿拉伯人焚毁亚历山大图书馆也不同。其实希特勒也不是什么书都焚的。章太炎著的《秦献记》、《秦政记》等，对秦始皇取肯定态度。"文化大革命"评法批儒将这两篇文章重印作为学

习资料。鲁迅著的《汉文学史纲要》在这方面也透露了一些消息。人称秦无文，鲁迅不同意此说，认为李斯为秦始皇出巡作的碑铭就很好。他在书中将李斯单列一章，给予很高规格，相形之下书中将贾谊与晁错合为一章就显得体例上有些畸轻畸重了。贾谊的历史地位和他在文化上作出的贡献都比李斯重要。他年轻夭折，是一位才华横溢的人物。他写的《过秦论》，是探讨秦王朝覆灭的原因。但章太炎不喜欢《过秦》，称这篇文章为"短识"。鲁迅书中曾列举贾谊的名篇甚多，独对此文不置一词，而且连篇名也不列举。这是不是受到章太炎的影响呢？不论自觉或不自觉，鲁迅受章太炎影响处甚多。如太炎继顾炎武、钱大昕、朱彝尊等之余绪，破千年之偏见，著《五朝学》，恢复魏晋玄学的历史地位，鲁迅则撰《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。他喜爱玄学家嵇康，并校勘《嵇康集》。章太炎严格区分汉宋与今古，告诫弟子不可自乱家法，对以今文学治经，称鲧是鱼，禹是虫，加以嘲笑；鲁迅同样不喜宋学，讥嘲顾颉刚疑古，把禹当作一条虫。这些例证是很多的。

问：鲁迅在思想上是反专制的，为什么能根据章太炎的思想而接受秦始皇？

答：应当把章太炎的思想当作当时的一种思潮来看。章太炎虽然肯定秦始皇，但他也是反对专制主义的。直到民国后他还以大勋章为扇坠，跑到总统府去诟骂袁世凯称帝。这事曾使鲁迅感动。在此之前，章发表过不少反专制的文章，我曾在文章中提到《訄书》的反专制统治之文，这些文章真是令人展卷方诵，血脉已张。但是他为什么又去赞扬秦始皇呢？这种矛盾看来似乎是思想的任意倾斜，其实是有时代的历史背景的。神州大地经三千年未有的奇劫巨变，他们那时，中国已经到了生死存亡关头，救亡图存是这几代人所面临的重要问题。中国要御侮，要富强，首在精诚团结，克服所谓"一盘散沙"的现象。柳诒徵在《学衡》上撰文称："爱国合群之名，洋溢人口，诚实者未尝不为所动。"即是指此。章太炎早年曾撰《明独》，阐明大独与大群的关系。他说："夫大独必群，不

群非独也。"这里说的大独近乎鲁迅早年说的个人独立。而大群则近乎今天所说的集体主义精神。可见在那时个体与群体是不矛盾的。五四前，卢梭思想已介绍到中土，卢梭《社约论》中对当时的改革思想、革命思想起了很大的作用。章太炎所谓"大群"，正是卢梭包括全民在内的集体，他像卢梭反对"众意"而主张"公意"，从而反对小团体、小宗派一样，他也反对亲缘宗族的所谓"小群"。这不仅是章太炎一个人的思想，康有为破九界倡大同说，谭嗣同申言"无对待"等等，莫不如此。所以我以为这是当时的时代思潮，而它的产生是有具体历史背景的。过去我不理解五四时期为什么要主张非孝而反对家庭，我感到奇怪，五四时期主张非孝的人如胡适、鲁迅在行为中却是信守孝道的。中国旧社会的家庭，也并不都像五四时代所描写的那么黑暗可怕。那时只有梁漱溟对中国的家庭比较肯定，这几乎是惟一的例外。我觉得他所作出的好坏两方面分析，倒是实事求是的。近来我读了一些材料，再考虑这个问题感到可以理解了。用上面所援引的章太炎的说法，这个问题似乎不难解决。这就是他说的，"大独必须大群，无大群即无大独"。这句话是直接指引到集体主义的。因为照章太炎来看，要实现大群，首先必须大独。所谓大独，即是从小团体、小宗派中解放出来，破除亲缘宗法的一切羁绊（当时所说的封建，并非指西方的封建概念，乃是指我们的宗法制度，宗法社会）。这恐怕是五四时期把非孝和反对家庭作为反封建的一个主要原因。至于你提出的为什么鲁迅既反专制，又赞成秦始皇的问题。我想，这是由于秦始皇在六国纷争后，终于完成了全国统一的大业。这在当时看来，对中国是最为重要的。鲁迅就曾对秦推行的书同文、车同轨，表示了赞许。我曾经用历史走错了房间来解释卢梭的社会契约论。一些倡导自由平等的人，往往会从他们以幻想绝对的集体主义为终极目标的主张中，导致出专制主义。这在过去是并不奇怪的。古希腊斯巴达的集体主义，卢梭契约论中的集体主义，以及乌托邦社会主义的集体主义等等……都是播下了龙种，而长出来的却是怪兽。我不知道我把

自己的考虑说清楚了没有？最后有一点需要说明，上面说的集体主义，是有特定涵义的，它相当于卢梭消融个体性和特殊性的"公意"这一概念。

问：我注意到你现在谈民主和过去不一样，过去强调社会性和历史过程中的教训，最近侧重在关于民主概念本身的演变、分析上，不知我这种印象对不对。这是不是证明你强调学术和思想相结合的一种努力？

答：我在90年代前没有专门谈到民主问题，顶多只是略略涉及而已。90年代以后在文章中谈到民主问题的，也只有一两篇。我不懂你从哪里得来的那种印象。我认为思想和学术是不可硬分开来的。谈论民主问题，如果不涉及社会性，又离开历史过程中的教训，还成什么学术性的研究，岂不是变成了戏论？反过来，如果不吸取前人民主学说和理论研究的成果，难道每个问题都要单枪匹马、一个人从头做起吗？试问，有这种可能吗？纵使是概念的探讨也是有针对性的，同样不能和社会性无关，和历史教训无关。我曾说，不能将民主研究仅仅变成表态，变成一种只是代表自己意图伦理的空洞口号，就是指此而言。前几年理论界有学术出台、思想淡化的说法，我是不赞成这种说法的。我已写了不少文字，我不打算再重复那些意见。我只是补充说一下，我觉得我们太缺乏理论的钻研了，只满足一种朦胧的感受（即我说的，谈论了半天，还只停留在口号式的层面上）。我说的理论钻研，包括对前人学说和理论的探索，也包括对新问题的揭示和新的观点的提出。有对原理的思考，也有对现实政治生活的联系和检讨。我觉得五四后长期以来理论钻研上特别显得贫乏的，是对前人的学说和理论注意不够。不要说研究，就是介绍也很少，过去我个人就是在这方面吃了亏。与民主问题关系密切的国家学说，过去我们往往只知道一家之言，这就是卢梭的社约论。我们不知道与他同时的法国百科全书派伏尔泰、狄德罗、达朗贝尔等的学说与他有什么不同，更不知道英国的经验主义，如洛克的政府论又和他有什么不同。至于在大陆尚

未被介绍的苏格兰启蒙学派的理论是怎样，就更加茫茫然了。我们对这些一概不知不晓，只知道一种卢梭的民主学说，而且就是对这一种也还是一知半解，甚至连一知半解也谈不上。试问，以后要建设我们的民主，又用什么去建设呢？我曾戏言，如果给我们每人发一张纸，让大家写出你对民主概念会是怎样理解的？你认为应在中国建立怎样一个民主社会？我相信，收到的答案将是千奇百怪的。自然对民主可以有不同的理解，但在一般知识和重要原则上，应该具有一定常识，假使连这也没有，那么不仅可悲，而且也是一件使人不得不担忧的事了。在马克思诞辰100周年所发表的那篇惹起一场风波的文章中，提出了"理论工作准备不足"，这是一句危言，但确实是根据过去的惨痛经验教训所提出的。对民主一知半解或茫然无知，而仅仅靠喊口号，民主是无法建设起来的。这就是我90年代以来所关心的问题，把它放到什么学术与思想问题上，恕我直言，这是一种使真正的问题离坦途而入荆棘的舆论误导。

问：你曾说到在你们那一代知识分子中间，往往根据一种政治信念，在民主理论上只取一家之言，形成偏识的现象。这是不是一种普遍现象？

答：当然不是少数人问题，而是普遍问题。因为它是从一种政治信念引发出来的，这种政治信念又产生了一种意识形态化的思维模式。意识形态化往往基于一种意图伦理。意图伦理在我国有悠久的传统，许多观念改变了，但这一传统未变。五四时期反传统反得很厉害，但意图伦理的传统却一脉相承下来。我那篇为杜亚泉文集作的长序，曾谈到1919年东西方文化问题论战时，蒋廷黻和杜亚泉曾就思想和态度问题进行了争论。杜批评蒋以感情和意志作为思想的原动力说："先定了我喜欢什么，我要什么，然后想出道理来说明所以喜欢以及要的缘故。"这就是意图伦理。近数10年来此种思维模式大盛。我曾询问一些友人，延安文艺座谈会的讲话，提出知识分子思想改造的要义可否用一句话回答，朋友多答

不出。其实很简单,就是"把屁股(后改为立足点)移过来"。这意思是说:在认识真理、辨别是非之前,首先需要端正态度、站稳立场。也就是说,你在认识真理以前首先要解决"爱什么,恨什么,拥护什么,反对什么"的问题,以达到"凡是敌人赞成的我们必须反对,凡是敌人反对的我们必须赞成"。但是这样一来,你所认识的真理,已经带有既定意图的浓厚色彩了。我觉得这是思想领域的一个重大问题。此外,思想领域还有一个问题也是值得注意的,这就是意识形态化的启蒙心态问题。我认为,今天仍须继承五四的启蒙任务;但是五四以来(不是五四时才有)的启蒙心态,却需要克服。我所说的启蒙心态是指对于人的力量和理性的能力的过分信赖。人的觉醒,人的尊严,人的力量,使人类走出了黑暗的中世纪。但是一旦人把自己的力量和理性的能力视为万能,以为可以无坚不摧,不会受到任何局限,而将它绝对化起来,那就会产生意识形态化的启蒙心态。我生于1920年,从小就受到了五四思潮的洗礼。我的科学信仰以及后来的政治信仰,使我亲身体验过这样一种意识形态化的启蒙心态。这和我所读过的那时被我奉为经典的书籍有关。它们使我相信人的知识可以达到全知全能,从而认定英国经验主义启蒙思想家是不能和欧洲大陆的理性主义启蒙思想家相比的,因为前者往往是不可知论者,有着怀疑主义倾向。所以,休谟、洛克比不上卢梭,而在德国古典哲学家中间,康德又比不上黑洛尔。因为前者多了一份怀疑,少了一份信念。这就是你所提到的偏识。

最近大陆开始介绍哈耶克的著作蔚然成风,我尚未细读他的书。友人曾赠送几本给我,还没有来得及读,就被另一位年轻友人借走了,至今未还。我因精力日衰,读书不多已成为我最大的遗憾。友人曾向我指出,你的某些意见与某某著述相合,你应该去读读他的书,但我总不能从日常急需做的事中抽出身来,这使我很苦恼。但不久前,我在《读书》杂志上读到我认识的一位学者为纪念《天演论》发表百周年写的文章,发现其中有些看法似与我上述意

见暗合，而且说得更为透彻。他说："承认人的精神能力的有限性，对于一个中国人来说是一种难得的思想品性。我们总希望自己能知道一切，重视断言和肯定，却未必能够理解怀疑的意义，不愿像苏格拉底那样说'我知我之不知'。相反，一旦认为绝对或终极真理可致，就会很容易宣称终极已经达到，那么剩下可做的事情当然不会是对真理的探索和追求，而是对异己的讨伐了。"（大意）作者在另一地方说到这种人"往往自以为真理在握，或干脆是真理的代表，以真理自居，必不许反对意见有反驳余地，从而无形地限制了自由思想的空间，给专制主义预备了必要的精神土壤"。这些话说得多么好！舆论一律，压制不同意见；思想定罪，以致改造人性。改造思想，不都是这样发生的么？五四时期，陈独秀曾扬言白话文的问题不许讨论。我是拥护白话文，自己也是用白话文写作的，但我要问："为什么不许讨论？"这难道和五四时期所倡导的学术民主是一致的么？真理不怕辩，自由讨论可以从传统的语言文字获得借鉴，在建立白话文和废除汉字（钱玄同甚至一度主张废汉语而用外语来代替），以及以后对大众语、拼音化、简化方案等等讨论都会有好处。我是把上述那种独断态度称作意识形态化的启蒙心态的。可惜，在当时倾向自由主义的胡适，也未能识别它的偏颇。后来他在日记中写道，陈独秀的不许讨论，使白话文的推行提早了10年。是的，陈的强制办法，使白话文的推行提早实现了。但这是一方面，另一方面似乎也应考虑一下，学术自由、学术民主的原则的放弃或斫伤，会带来什么后果？纵使从功利主义的角度来看，这种做法会不会有得有失，甚至是得不偿失呢？我认为这对于继承五四的启蒙是不利的，其影响不但至今未绝，且有变本加厉之势，这是值得我们深思的。

问：海外也有一些对五四进行反思的文章，把五四与"文化大革命"联系起来看，你觉得这与你是相同的吗？

答：你提这问题，可能是受到某些论调的影响。我不同意简单地把五四比拟为"文化大革命"。五四运动是被压迫者的运动，是

向指挥刀进行反抗。"文化大革命"反过来,是按指挥刀命令行事,打击的对象则是手无寸铁、毫无反抗能力的被压迫者。"文化大革命"虽然号称大民主,实际上却是御用的革命。难道这还不够清楚吗?最近我从《南方周末》上看到河南一个名为《大学生》的刊物,曾以"文化大革命"为题,对当地的大学生进行测验调查。结果80%的人不知"文化大革命"为何物,有的甚至说希望再来一次让他们看看。倘"文化大革命"作为禁区的情况再继续下去,恐怕不知道五四与"文化大革命"区别的人,倒不是海外某些学人,而是我们自己的同胞了。朱元璋建立明朝后,不准史书记载元人的凶残,推行愚民政策,而其结果却并不见得好。那么五四与"文化大革命"是否可以进行比较呢?我以为两者的运动性质截然不同而不容混淆,但作为一种思维模式或思维方式来看,却是可以比较的,甚至是有相同之处的。思维模式和思维方式,是比立场观点更具有稳定性和持久性的东西,它在相当长的时间内,不会随着时代的不同和社会条件的更易而变化,因此成为文化传统的一个重要基因。在一定的条件下,相同的思维模式和思维方式也会出现在立场观点完全相反的人身上,也就是说,有些人虽然立场观点迥然不同,但他们的思维模式和思维方式却是一模一样的。因为后者是一种抽象的承传,并不涉及立场观点的具体内容。80年代中期,我在文章中揭示构成文化传统的四个要素(参见《思辨随笔》第一篇)以来,多年过去了,最近中国社科院《历史研究》副主编张亦工先生来信,才提到这一问题,并表示了赞同,使我感到欣慰。信中也提到我对五四的意图伦理、激进情绪、功利主义、庸俗进化论这四个方面的"分析反省,发人深思"。这里说的这四个方面,我是把它们作为一种思维模式和思维方式看待的。进化论本是一种学说,具有特定的内涵,但我在这里所指的并不是一种理论,而是由它所引出的一种抽象化了的思维模式——即新的总比旧的好,所以说它是庸俗化了的进化论。功利主义在这里也指的是一种思维模式。五四的一些代表人物多以功利主义自居,比如钱玄同就称

自己"始终是一个功利主义者"。上面曾引胡适日记对陈独秀说在文白问题上不许讨论所表示的态度,这种态度同样是一种功利主义。陈独秀本人也是一个功利主义者。1919 年,东西文化问题论战后,《东方杂志》主编杜亚泉下台,由钱智修替代。钱撰《功利主义与学术》一文,认为功利主义使学术失去了一种独立地位,指出传统观念中所谓"《禹贡》治水,《春秋》折狱,三百篇当谏书,即此派思想"。他鉴于当时人以功利主义蔑弃高深之学,借"儒家必有微言而后有大义,佛家必有菩萨乘而后有声闻乘"之说,来说明高深之学与大众文化的关系,以阐明高深之学不可废。陈独秀对钱的批评不满,举释迦的自觉觉他,孔子的言礼立教、耶稣之杀身救世,以及那些申张民权自由的人物为例,说他们都是"彻头彻尾的功利主义者"。这一反驳已缺乏理据,辩到后来更显出了强词夺理,意气用事。他斥问道:"功之反为罪,利之反为害,《东方》记者倘反对功利主义岂赞成罪害主义乎?敢问。"这已不是讲道理而变成意气之争了。

问:你是不是因为强调反对激进主义,才对五四以来的一些问题和历史人物重新进行思考和评价?

答:正是如你所说的。我是先思考激进主义,才对五四作再认识的反思的。所谓再认识就是根据近 80 年来的经验教训对五四进行理性的回顾。五四有许多值得今天继续吸取的东西,也有一些不值得再吸取的东西。北大校庆 70 周年时,报上刊载了不少号召继承五四的文章。有的文章企图造成一种声势,引用了所谓"时代潮流,滚滚向前,顺之者昌,逆之者亡"。虽然这是一句名言,但我不喜欢它那种带有威吓的口吻,况且潮流也不是都趋向光明和进步的。倘使任何一种潮流,不问正和反,是和非,由于害怕"逆之者亡",就顺着它走,试问:你又如何保持你那不肯曲学阿世的独立人格和自由精神呢?激进主义不是五四时期才有的。100 多年来,中国的改革运动屡遭失败,这是激进主义在遍地疮痍的中国大地上得以扎根滋长的历史原因。环境过于黑暗,爱国者认为,只有

采取过激手段才能生效。陈独秀在《调和论与旧道德》中,曾有过一个比喻。他说:"譬如货物买卖,讨价10元,还价3元,最后结果是5元。讨价若是5元,最后的结果,不过2元5角。社会上的惰性作用也是如此。"鲁迅早年撰写随感录,也说过类似的话。他说要在一个黑屋开窗,必遭反对,但要说把整座屋子拆掉,那么也许可能开出一口窗子来(大意)。因此,越激烈越好,矫枉必须过正,结果往往是以偏纠偏,为了克服这种错误而走到另一种错误上去了。本世纪初,无政府主义学说传入中土,当时的爱国志士对于无政府主义的激进思想莫不靡然景从,其原因即在此。这些人中间包括了一些传统素养深厚的人,如刘师培,他在当时竟成了传播无政府主义的急先锋,先在日本办《天义报》,被查封后,再办《衡报》,宣传无政府主义。还包括了出家修行的和尚太虚法师。年谱称1910年,他的思想由君宪而国民革命,而社会革命而无政府主义,曾与吕大任办《良心月刊》,鼓吹无政府主义。当时连一些性情温和的人如蔡元培,也倾向于无政府主义的激进思想。胡适在日记中曾记述他在那时读到梁启超说的"破坏亦破坏,不破坏亦破坏"这种激忿的话后,深为感动。不过作为一个自由主义者,他很快地采取一种清醒的态度。也是在日记中记载了他曾劝告青年,在无政府主义蔚然成风时,不要去赶时髦。这是胡适使人敬佩处。我最为服膺的是他对自己生平为人所说过的这几句话:"不降志,不辱身,不追赶时髦,也不回避危险。"我觉得一个中国知识分子如果真能够做到这一步,也就无愧于自己的责任与使命了。无政府主义的激进思想也对五四人物发生了巨大影响。我认为,激进情绪是我们今天不应吸取的五四的思维模式或思维方式的四个方面之一,因为它趋向极端,破坏力很大。比如,由于反对传统,而主张全盘西化。由于汉字难懂,而要求废除汉字;更激烈者,甚至主张连汉语也一并废掉,索性采用外语。由于反对旧礼教,而宣扬非孝。由于提倡平民文学,而反对贵族文学(指思想家、艺术家所创造的精英文化。附带说一下,至今文化领域仍在反对"帝王将相才子佳

人”的思潮恐与这种两分法有关)。自然当时也不是没有不同的声音,如周作人在《艺术与生活》中,根据“趣味不会平等,艺术不能统一”的原则,提出:“我们平常不承认什么正宗或统一,但是,无形中总不免还有这样的思想,近来讲到文艺,必定反对贵族的,而提倡平民的,便是一个明证。”我所说的五四的激进情绪具有特定内涵的。一般将这个词限定在政治领域内,如某些国家曾有所谓“激进社会党”之类。但我不是把左的称为激进,右的称为保守。有些习惯称为极右的政党,如法西斯等,照我的说法也是激进的。因为我说的激进是指思想狂热,见解偏激,喜爱暴力,趋向极端。这也是就思维模式、思维方式而言的。有些人立场不同,观点两样,在道德品质上也截然相反,但在思维模式、思维方式、行为方式上,也可能是类似,甚至是一样的。我反对对于那些因改革屡遭失败与社会过于黑暗而成为激进主义的革命者加以嘲讽,他们往往是很高尚的,他们为此付出的巨大牺牲也往往能够启迪后人。我尊敬他们,愿意像巴尔扎克在《一个无神论者的弥撒》中所写的主人公德斯普蓝医生一样,为那个和自己信仰相反的亡灵去祈祷去祝福。但我并不会因此改变我对激进主义的看法和态度。

(王元华:上海社会科学院文学所 研究员
李辉:《人民日报》社文艺部 主任记者)

文化崩溃时代的逃亡与皈依

——90年代文化的新保守主义精神

孟繁华

新时期最初的“呐喊”与“彷徨”已经成为历史，由于处境对比的巨大反差，这段历史距今仿佛更加遥远了。于是很多人在谈到这段历史时总是轻描淡写、漫不经心甚至像没有发生过一样。这一态度曾一度使我愤怒。我不怀疑，历史与传统构成的巨大阴影给后来尚无反抗能力的孩子们带来过多么沉重的压力，他们以仇视而又无能为力的目光对待历史是大可理解的。但是，如果认为今天文化自由是适逢其时的必然馈赠，大概也值得议论一番。当年的“光荣与梦想”在今天的青年人眼里已多少显得有些滑稽，但在我看来，今天文学艺术的“自治”环境，正是开始于那个时代的努力才在今天得以实现的。不管怎么说，那是个充满热情的时代，富于正义感和批判精神的时代，当然也是个充满了梦想的时代。历史的发展也许与当年的“梦想”相去甚远，但它毕竟部分地实现了梦想者们的部分期待。如果没有当年那代“梦想者”们的努力，后来长大的孩子们在文化上的集体逃亡或私奔或许还要推迟许多年。

当然，无论是谁都愿意夸大自己经过的那段历史的作用，这如同那些到处作报告的老革命们一样，讲述“今天的来之不易”，是为了肯定他们已经消耗过的生命及其方式。现在冷静地回想新时期文化最初的努力，它短浅的文化视野已日益显露出来。要求文学“自治”成为那一时代文学界最为切近的目标，但谁也没有想过，“自治”之后怎么办？因此当文学真的自立了，大家突然茫然无措。在一片“弑父”的呼喊与努力中，权威打翻了，尺度丧失了，20世纪在革

命与激进的旗帜下建构的一切全然崩溃了，大家又陷入惊呼“失范”的恐惧中。也正是在这样的情势下，年轻的一代乐不可支成群结队地开始了文化大逃亡。上一代梦想者们努力的结果在很大程度上收获的却是失落和始料不及。主流话语的聚敛功能耗散后，巨大的精神空缺却无以填补。这一切已先于商品经济大潮的冲击而降临，因此那种认为精神危机是商品经济大潮冲击造成的观点，是缺乏说服力的。

时间仅仅过去了十几年，然而回首当年却恍如隔世，大密度的文化内容让十几年的时间显得格外漫长，两代人的文化气质已截然不同。在西方，当现代主义的思想已经衰竭，世俗的意义系统已被证明为虚幻时，著名的丹尼尔·贝尔提出了“重新向某种宗教观念回归”，贝尔认为应当适当地保留传统宗教中某些至今仍有意义的内容，例如对人性的冷峻认识，对不可知力量的畏惧之心，对人类巨大灾难的预感和提醒，以及对现代人无限制地扩张和实现自我所持的怀疑和克制态度，以及帮助儿子“寻觅和验证自己同父亲血缘关系的心理环扣[①]。他还提出了“公众家庭”这一颇具原始契约制度和强烈理想主义色彩的理论，并试图使其成为维持社会一统的精神支柱。在西方，拯救精神危机的最后策略尚可退回宗教，而我们连这一退路也没有，尽管有人曾为此付出过努力，但是“人为制造的宗教更加糟糕，它虚伪浮夸，极易为下一轮时尚冲散消灭”。这也正如马克斯·韦伯尖刻评论的那样：“文化人、学者或者咖啡馆里的知识分子总爱将宗教情绪纳入自己、印象与感觉的库存。可这种嗜好从未导致过新宗教的出现。宗教复兴也不可能因作家们写书新的冲动，或精明出版商的销售愿望，而突然降临人世。无论知识分子多么能从表面上激起广泛的宗教热情，他们的兴致和闲谈从未制造出任何宗教。时尚的旋转木马总会及时翻

① 丹尼尔·贝尔《资本主义的文化矛盾》。

新，将它宣扬过的新闻谈资抛却脑后。①"在中国，《心灵史》的出现，曾在知识界轰动一时，但人们对张承志的情怀是否真的报以应有的回应或接纳呢？那些稍纵即逝的冲动和热血奔涌只不过略加衬托了一下张承志的悲壮和执着而已。看来我们确实不存在退路。在历次文化大动荡中，我们大概只有两种选择，要么援借西方，要么退回传统。"古今之争"、"中西之争"几乎成了近代以来中国文化史的元命题。但时至今日退回传统显然已没有可能，这里不仅有情感的原因，同时也存在操作的难度。那么，巨大的精神空缺该如何填补呢？我发现自 90 年代开始，文化上新保守主义精神不作宣告地情然形成了。这一新的思想动向不仅在文学艺术界，同时它也是全社会性的。新文化保守主义并非是"五四"时期林琴南式的单枪匹马的向文学革命的挑战肉搏，也不是如辜鸿铭、严复式的站在边缘的表态式的保守，亦不同于"学衡"、"甲寅"的激烈的反扑。历史上这些保守的力量有相当明确的进攻或反对的对象，那些宣言式的文字同激进者的专制态度和"真理意志"如出一辙。而时下的新保守主义则大不相同，它是文化逃亡者们各行其事的寻找皈依的无意形成的一种思想倾向，它不主动出击甚至也没有出击的对象，它只不过是文化逃亡者的营造的一个临时性的精神家园，但在世纪之交却形成了一股巨大的思想潮流，大概这也是文化逃亡者们始料不及的。新文化保守主义的主要特征概括起来大致有如下三点：一是放弃激进的批判精神，实行温和而稳定的话语实践；二是放弃对共同处境的忧患、焦虑和怀疑，转变为对个人境遇的关怀和思考；三是放弃对终极价值、目标信仰的追求和提供，而是关注具体的局部问题的解决。显然，这是一次文化气质的大转型，对这一巨大的转变我们已有了明确的感知。90 年代初始，我曾预言这一时代将是"平民文学的节日"②，几年过去之后，当代

① 丹尼尔·贝尔《资本主义的文化矛盾》。

② 参见拙作《平民文学的节日》，载《当代作家评论》1991 年 5 期。

文化的发展证实了我的预言并非是无根据的揣测。在平民文学中新保守主义精神体现得最为充分。而平民文学或大众文化在今天恰恰又占据了中心位置，特别是文化进入了消费市场后，大众几乎左右了文化的命运。服饰、健美，花卉、饮食、通俗故事、言情小说、武林侠客等中性的文化几乎成了大众文化生活的主体，大众传媒中的电视剧、MTV、娱乐小品等都以消费性的特征进入了千家万户。激进的、批判的声音正在消失，世界在各式话语实践中有如一片乐园，这与我们十几年前乃至几年前的文化气氛相比已面目皆非、大相径庭。文化上的新保守主义精神体现的是"中产阶级"的品格和欲望，然而它却在"第三世界"的中国全面实现了，这究竟是个奇迹呢？还是历史的玩笑呢？

显赫一时的"后现代主义"小说（对"后现代主义小说的命名，我多少持有怀疑，这一命名与我们经历过的"伤痕文学"、"反思文学"、"现代派"、"朦胧诗"等文学现象的命名有许多相似之处），往往给人以激进的印象，仿佛对"现代主义"的背叛为这类小说带来了好运。但是如果把这批小说命名为"新保守主义"小说也未尝不可。在那些作品里，我实在无法获得激进的印象。苏童、余华、叶兆言以及"新写实"派的刘恒，都很像年轻的"怀旧者"，但由于他们的年龄和阅历，又证明他们实在无"旧"好"怀"，他们话语中讲述的年代显然与他们的经历无关，与他们有关的仅仅是讲述话语的年代。他们是文化的逃亡者，是一代无根的年轻人，他们要确立自己显然已困难重重，他们必须找到一个皈依，找到书写的能指。这一皈依他们找到了，这就是经过他们重新编码的历史，在重新书写的陈年旧事、稗史传说中，在他们有如身临其境的叙述里，历史变成了一个个温馨或有趣的故事。把故事呈现给读者是他们可以兑现的承诺，但他们仅仅作为故事的讲述者，决不君临一切指点江山。那些"陌生化"的故事里没有焦灼、没有痛苦，这些年轻人平静得有如安祥的老者。面这些故事一旦经过影视巨匠们的二度创作，便会红极一时，从第一世界到本土大众，这里究竟发生了什么？人们

的精神出现了空缺，而这些作品并没有提供终极性的价值和关切，人们为什么接纳了它们？

无可怀疑，这代年轻的作家、年轻的文化逃亡者们，确实是部分或具体地解决了一些问题，他们填平了小说存在的贵族与平民、高雅与大众之间的鸿沟，使小说成为真正有趣可读的东西。他们放弃许多永无结局的元命题，绕过了上几代人处心积虑解决的宏大目标。小说就是小说，小说从此卸去了重负。孙甘露后来曾援引博尔赫斯的话说："我并非是为了少数精选的读者而写作，这种人对我毫无意义。我也并非为了那个谄媚的柏拉图式的整体，它被称为'群众'。我并不相信这两种抽象的东西，它们只能为煽动家们所喜欢。我写作，是为了我自己和我的朋友们；我写作，是为了光阴的流逝使我安心。[①]"写作已变成了个人化的行为，关心自己，自我救赎替代了往日的神圣与高远，伟大与崇高。这里，先知式的预言和圣人式的前瞻都不存在了。苏童在后来谈到文学时表露过这样一种心迹："不求奢侈，不要过激。既然把文学的种种前途和困境作为艺术问题来讨论，一切都可以做得心平气和，每一种发言都是表现，这就像街头乐师们的音乐，每个乐师的演奏互相联系又相对独立，但是你看他们的态度都是宁静而认真的。[②]"接着，在这篇短文里苏童又谈到了小说应该具备的某种境界。这些具体的艺术问题这代人是真的操心了，他们可能达到或部分地达到了目的。

但是在"虚伪的作品"（余华语）里营造起的陈年旧事、历史传说，或者在"光阴流逝"中以写作的形式使自己"安心"，是否太具策略含义或"短期行为"性呢？现在，"后现代主义"小说已经开始落潮，它的时代即将宣告结束，"时尚的旋转木马"还未翻出新的花样，平民文艺的大潮正以水淹七军的势头上涨，在这样的文化情境

① 孙甘露《写作与沉默》，载《文学角》1989年4期。
② 苏童《想到什么说什么》，载《文学角》1988年6期。

中,新保守主义对主流话语尽管是一次"胜利大逃亡",或者说是双边妥协达成的某种默契,但它今后的命运将会怎样呢?那个传统的皈依问题可以永远地悬而不决吗?或者说那个皈依的问题是否存在,它还存有提供的可能性吗?

显然,这是我们共同的困惑。

(孟繁华:中国社会科学院文学所 研究员)

20世纪文化运动中的激进主义

陈　来

文化不是恒定不变的实体，而是时空之内的变易过程和全体，因此，文化在任何时候都是运动的，在这个意义上，整个20世纪的中国文化历程，可以说就是一个大的文化运动过程。不过，一般所谓"文化运动"，总是特指在一特定时空内发生、终结，具有确定观念内涵和指向，并特别由知识分子的文化活动构成的、具有相当规模与影响的具体的社会文化过程。以此标准来看，20世纪的中国文化历程中虽然充满着种种文化论争，甚至以"运动"为名的文化现象，真正可以称得上具有超越地域性、局部性的文化运动似乎只有"五四"前后的"新文化运动"和80年代席卷神州大陆的"文化热"潮。

60年代后期发生的"文化大革命"在影响和规模上当然远远超出新文化运动和文化热，但是"文化革命"的主导性质是由政治领袖发起的政治性群众运动，并不是知识分子主动参与并扮演核心角色的文化性活动。恰恰相反，在这种崇尚"无产阶级与贫下中农"朴素的群众行为的"革命"中，作为文化生产主体的知识分子在整体上却成了"文化革命"的对象。因而这种运动，在群众层面上，其表现恰恰是反文化的，没有任何文化意义上的创造和进步可言。然而，"文化革命"虽然难以作为一次真正的文化运动，但从1966年的"横扫四旧"到1973年的"批林批孔"，这一场持续多年的"革命"过程，无论从其口号还是结果上来看，不可否认地包含有"文化批判"的意义在其中。在复杂的历史境况中它无形地使某些观念和价值渗入当代知识分子与民众的思想深处，在相当程度上影响

了知识分子思考和分析文化问题的思维方式。而“文化革命”所预设、所主张的文化观念与价值，除了来自对马克思原典的片面了解之外，明显地与五四新文化运动的观念价值有继承性。在最近的一次文化运动中，我们仍可看到“五四”与“文革”的影响。在这个意义上，“文革”仍具有文化运动的意义，而应当被纳入20世纪文化运动中加以分析。从“五四”到“文革”、“文化热”的过程，文化的激进主义始终在其中扮演了重要角色。有学者提出20世纪中国思想文化发展中“儒学重构运动”出现了五次高潮，实际上，激进主义在三次文化批判运动中达到的高潮，其规模之宏大与影响之深刻，是20世纪儒学重构运动根本无法与之相比的，激进主义的口号远远压过了(文化)保守主义的呼声。在这个意义上，可以说，整个20世纪中国文化运动是受激进主义所主导的。20世纪的文化激进主义并不只是几个空洞的口号，它不仅具有相当程度的浪漫色彩，也具有强烈的理想性与批判性，并有某些文化观念或意识为基础。对这一支配20世纪中国历史的文化激进主义加以反思，是走向21世纪的起点。

一

五四新文化运动的功绩是无可争辩的，它彻底冲破了旧思想文化的藩篱，以响亮的“民主”、“科学”及个性自由解放的呼唤发起了一场思想文化的革命运动，以文学革命和伦理革命以及文化论争为主要内容的启蒙运动造就了一代新的知识青年，使中国文化真正步入近代。

同样，毋庸讳言，主导五四文化运动的领导者与文化的激进主义结下了不解之缘，其表现为以“打倒孔家店”为口号的全盘否定儒家与中国传统文化的激烈态度。五四时期反孔言论人们多已耳熟能详，不必一一在此重复，需要着重检讨的是这些态度所以发生的观念基础。

1915年即开始的"新文化运动"的文化批判最开始是从东西文明差异之比较出发的,很快便明确转向对中国传统文化体系的全面抨击与批判,喊出了"打倒孔家店"的口号,其发展一直持续到五四之后,五四前后的文化批判运动在思想上可以追溯到谭嗣同、章太炎及刘师培,但清末民初的反儒家思想尚未形成为一个运动,文化激进主义在五四时代形成了第一个高潮。

从整体上来看,新文化运动的基本思路是把戊戌以来的政治问题归结为文化问题。鸦片战争以来中国近代文化变革的困难当然与固有文化有关联,但更主要的是执政者顽固抗拒世界潮流以保护既得利益,保守派政治、军事的力量仍有影响;加上这样一个巨大的帝国,其转向自然不如日本来得便利;而且,在整个政治发展的进程中偶然性的因素也扮演了重要角色,这在世界历史上是屡见不鲜的。在这个意义上,五四的领导者们是把政治的偶然性视为文化的必然性,陈独秀坚持"尊孔与复辟有必然的联系"①,把"俗理的觉悟"看成解决中国政治问题及其他一切问题的关键,有代表性地反映了这样一种立场。正是由这里陈独秀得出结论,不管孔学中是否还有肯定的内容,因其伦理纲常为帝制之支柱,故必须彻底打倒。

上述立场表明,陈独秀等人发起的激进文化批判运动,其文化批判有明确的政治指向和目的,伦理的、文学的革命都是首先作为维护共和的政治目的的手段。基于此种立场,陈独秀等人对于文化问题并不是依照文化发展的内在价值加以评判,而是依据达成政治目的需要加以褒贬。这种对于文化的政治功利主义态度蕴涵着一般性的功利主义文化观,这在陈独秀整个《新青年》的活动中十分突出。

正是由于陈独秀在比较东西文明和检讨中国文化时以功利主义为基点,所以他完全摒弃价值理性的标准,极力称赞"西洋诸民

① 陈独秀《保守主义与侵略主义》,《独秀文存》。

族好战健斗，根于天性，成为风俗，自古宗教之战、政治之战、商业之战，欧罗巴之全部文明史无一字非鲜血所书，英吉利人以鲜血取得世界霸权，德意志人以鲜血造成今日之荣誉！[①]”陈独秀不仅变成一个战争与鲜血的崇拜者，而且公开提倡文化教育中的“兽性主义”，抨击“独尊人性”，高呼“保存兽性”，他说“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、不依他活也；曰顺性自然、不饰伪文也。晰种之人殖民事业遍大地，惟此兽性故；日本称霸亚洲，惟此兽性故。[②]”与此同时，把爱好和平与注重文化教养看成东方民族的“卑劣无耻之根性”[③]，加以诋斥。

如果说以陈独秀为代表的新文化运动早期受尼采和福泽谕吉的影响很大，那末，1917 年后则更多地以“德先生”和“赛先生”为旗帜，这比起新青年的初期无疑更具积极的启蒙意义，而全盘地反传统思想更借此而发展，陈独秀的话对于整个新文化运动是有代表性的：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。[④]”他不仅以民主和科学整个地反对孔子与儒家，而且把科学民主和古典文学完全对立起来，提出：“分明晃了共和招牌，而学士文人对于颂扬功德、铺张宫殿田猎的汉赋，和那思君明道的韩文杜诗，还是照旧推崇。[⑤]”这个逻辑无疑是指，实行政治的共和必须同时推倒楚辞汉赋、韩文社诗等整个古典文学传统。以陈独秀为代表的伦理革命主张和以胡适为代表的文学革命主张，从文化观念来看，实际上是引入“科学”、“民主”及反贵族性的“平民性”作为判断文化价值的根本标准。“新文化运动”中的反贵族性的平民性观念虽然并

① 陈独秀《东西民族根本思想之差异》，《独秀文存》。
② 陈独秀《今日之教育方针》，《独秀文存》。
③ 同上。
④ 陈独秀《新青年罪案之答辩书》，《独秀文存》。
⑤ 陈独秀《旧思想与国体问题》，《独秀文存》。

不包含"无产阶级和劳动人民"的观念,但后来《新民主主义论》以科学、民主、人民性为"取其精华、去其糟粕"的标准与"五四"精神有直接联系。

由以上可见,"五四"时期以西方文明优于东方文明,以传统与现代水火不容,要求彻底打倒整个中国传统文化的激进主义,就其出发点和根本观念来说主要有三点:第一,强烈的政治指向;第二,以富强为判准的功利主义;第三,以科学、民主排斥其他文化价值的信念。这三点几乎成了20世纪中国知识分子完全认同的普遍观念。把文化批判作为直接性的达成政治目的的手段,与传统士人的政治中心取向的影响有关;以富强为终极关怀发于近百年中国积贫积弱、百受屈辱的境地;以科学民主为判断文化价值的基本坐标,一方面表现了近代知识分子追求科学民主的渴望,另一方面也表现了近代中国知识分子对文明发展和文化近代化过程的误解。在某种意义上,新文化运动也许自身含有一些矛盾,如新文化运动既有明显的政治指向,而又夸大了文化意识对政治过程的影响。对文化意识作用的夸大可能是新文化运动领导者判断上的一种错觉,而以政治目标为着眼点似乎是这些知识分子的更基本的意向,也许这才可以解释新文化运动迅速折入政治行动中去的原因。

在检讨文化激进主义时不能不提到的一种思想方法或习惯,即"矫枉过正"。由于旧文化以汉字刊刻,所以干脆废除汉字;由于中国人文弱和平,所以就大力提倡"兽性";因为张勋复辟提倡尊孔读经,所以就须把孔子彻底打倒:正如陈独秀与汪精卫所说"中国人把男女防闲看得这样重,只有索性实行乱交,可以破破这固执的空气[①]"。矫枉面过正为历史实践中所常见,问题在于,主张不必过正,其结果尚不免有所过正,而直接主张过正,其流更可想而知。毛泽东20年代即提出"矫枉必须过正,不过正不能矫枉",在"文化

① 陈独秀《答人社》,《独秀文存》。

革命”的时代成了红卫兵与工农兵横扫牛鬼蛇神的有力根据。这表明五四时代的矫枉必须过正的运思方式，已成了20世纪中国人共同继承的遗产。

二

“五四”对于不同的人可能具有不同的意义。但无可否认，对传统的反叛是“五四”文化运动留给知识阶层的最有特色的遗产，同时也开始了激进主义横决天下的历史。在传统中国文化环境中虽然也有不同程度的激进主义出现，但儒家学说的权威尤其是其中“中庸”的观念制约着激进主义的发展。近代激进主义的发展当然和民族危机有重要联系，使忧国忧民的知识阶层难免有“急症等不得慢郎中”的迫切感，而儒家思想在富国强兵方面的无能为力，引致了它的权威在近代的急剧失落，激进主义在没有任何制约之下发展起来，也是一个原因。

儒家思想的权威不完全是自然失落的，也同时是知识分子的主动抉择，湖南人谭嗣同高呼“冲决伦常之网罗”、“冲决全球群教之网罗”[①]，把矛头直指一切伦理——宗教传统；20年代湖南人毛泽东疾呼“冲决罗网，在解放的道路上迅跑”无疑还有着谭嗣同的印记，“冲决罗网”也成了60年代红卫兵运动祭起的法宝。“文化革命”的出现当然不是五四的直接产物，它与50年代后期国际共运的变化、中国共产党内斗争的态势及毛泽东对国际、国内形态的判断直接有关。但是虽然毛泽东在1966年时达到了他的权威的顶点，而他所以能发动起亿万群众参与的巨大运动，不是仅仅依凭个人的权威，也是由于在他的口号和思想中具有易为青年和大众所接受的东西，换言之，文革的口号与大众（包括知识分子）的文化心理有着某种共同的基础，这不仅仅是指反官僚体制的情绪，也包

① 谭嗣同《仁学》。

含了当时大众心中所盲目接受的"五四"遗产。谭嗣同要决冲一切伦理——宗教的罗网,陈独秀在文化上反对"旧伦理、旧宗教、旧文学、旧艺术","文化革命"初期的口号也正是"破四旧",即根本破除"旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯"。"文革"最流行的"不破不立"、"破旧立新"等口号以及它所支配的暴烈行为中体现的思想方式,把"新"与"旧"断然割裂,正是"五四"时代批评家们的有特色的论点。"文化革命"前期的这些思想现象与其说来自毛泽东个人,不如说是五四精神的更片面的发展,这从"文革"只允许纪念五四和鲁迅便可见一斑。由于"文革"片面地、过度地发展了五四不合理的一面,又加上行动的主体——青少年学生和对文化问题缺乏分析能力的工农大众,被非理性地鼓动起来,其破坏性是不言而喻的。"不破不立、不塞不流、不止不行",把鼓吹批判和破坏上升到哲学的高度,使破旧才能立新被视为宇宙的普遍法则,文化激进之义挟政治之威,畅行无阻地达到了第二个高潮。

1973年开始的"批林批孔"的政治背景与涵义仍不十分清楚,其动机最初也许重点在批林,而就全国运动的实际开展来看,重点却在批孔。崇法批儒固然可以在毛泽东一贯的思想中找到若干根源,但这里涉及到的是根本性的文化问题,不可能像"破四旧"那样以毛泽东个人的权威和简单口号动员社会。以儒家为保守,以法家为进步,平心而论,除去运动的政治性质和政治性语言不论,此说不失为对思想史的一种见解,它把思想史置于保守主义与激进主义的互动来了解其发展,提供了处理思想史的另一视角。而"文革"的发动者之赞美法家也是完全合乎逻辑的,这不是指他们与法家同样主张严厉的专政,而是指他们都以激进主义面貌出现,在文化和政治上都是如此。就"文化革命"来说,批林批孔的确是它初始口号的合乎逻辑的发展,因为,如果要真正破除"旧文化",那就必须从破坏孔庙、砸翻孔墓进而深入为对儒家思想的批判。

从文革看五四,五四最具历史意义的成果之一就是把对于孔子与儒家的批判树立为一个知识分子认同的正面价值,使得在以

后70年中，除了极少数坚定的保守主义者外，多数知识分子，不论其政治信仰如何，都在不同程度上承认批判孔子是一个积极的文化运动，这也是包括冯友兰在内的知识分子在文化革命中不能根本拒绝批孔的深刻原因。五四以后多数知识分子显然认为，不管"打倒孔家店"或彻底否定儒家的价值是否过激或偏颇，对儒家的批判是中国走向进步不可避免的一环，从而往往对激进主义持容忍的态度。这里可明显看到五四精神的误导。

整个"文革"的过程起伏较大，不同阶段的口号与提法变异较多，激进主义的主导地位则始终如一，在文化上，文革激进主义表现为以下一些基本的文化观念：第一，进步是绝对的，进步是在与传统彻底决裂中实现的。马克思所主张的新社会是通过对旧社会的革命实现的主张，孔德把科学看成扬弃宗教的进步的主张，都对知识分子的进步观念有深刻影响。第二，在正统马克思主义的理解中，意识形态属于观念的上层建筑，是受经济基础决定并为之服务的，在这种观念下，由于历史是生产关系不断变化、构建的过程，在历史发展中的每一生产关系构成的经济基础都有适应其需要的上层建筑及意识形态，因而历史上的意识形态之间没有任何连续性。这种理解完全排除了在以往宗教、道德、哲学中包括有对人类、社会、世界具有普遍意义的思考。第三，提倡"不破不立"，认为"破字当头，立在其中"，过分强调批判与破坏的意义。对于社会革命家来说，这种提法是不难理解的，但在文化上，鼓吹以批判代替建设，把"破"本身当成目的，其结果只能是千百年积累的文化遗产变成废墟，民众文化意识极度贫乏，滋长起对人类历史文化的轻浮浅薄的傲慢。这种崇尚破坏的激进主义与对于文化建设的专制主义相配合，成为文化沙漠的最有力的制造者。第四，早期和中期毛泽东思想中的文化观是中国共产党处理文化问题的主要学理性资源，其基本思想是区分文化遗产中的"精华"与"糟粕"，取舍的标准则是"民主性"与"科学性"，这正是五四文化观影响的表现。这种观念承认文化遗产中有精华，而不是应当全部抛弃的糟粕，并不是

激进主义。但是文化遗产中包含的哲学、美学、伦理、文学上有普遍价值的成分，不可能在“科学”、“民主”的典范下被承认，因而“科学”、“民主”并不能成为判断文化价值的标准，更不用说科学与民主的标准在了解宗教文化价值方面的无能为力了。因此，以民主和科学为批判继承的标准，与其他片面的运思方式相配合，仍然有可能导致激进主义的结论。

马克思在《共产党宣言》中反驳资产者对共产主义要废除一切宗教道德的责难时雄辩地表示：“共产主义革命就是要同传统的所有制关系实行最彻底的决裂，毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。①”真正说来，《共产党宣言》更多地是一种对于反对者的宣战书，还不能充分代表成熟马克思对历史与文化的全部看法，但这“两个决裂”在后期文革时代成了观念、文化领域最流行的话语。不管文革的经验使得知识分子与民众对政治生活及现体制产生何种看法，五四的反传统的传统经过文革进一步得到强化，并自觉不自觉地变成当代中国知识分子精神资源的一部分。

三

“文革”的结束标志着政治激进主义的彻底失败，中国开始走入“改革开放”的黄金时代。从逻辑上说，政治激进主义的垮台应同时带来文化激进主义的消失，然而事实并不如此。当然，随着改革开放时代的到来，孔子的“复辟奴隶制的反动代表”的帽子被彻底翻案，对孔子较为平实的分析与研究也陆续出现。而这却不意味着对于孔子和儒家的激进主义批判也宣告终结。从文化的多元性立场出发，在任何时代，对儒家或孔子的批判都是允许的，这里所说的则是由“五四”经“文革”以来对社会有重大影响的反儒思潮

① 《马克思恩格斯选集》第一卷。

在新历史条件下的重新活跃。

70年代末与80年代初，妨碍理性地、周全地评价儒学的主要原因是，后文革时代的政治改革问题开始提出，以文革的惨痛经验反思政治体制的弊端，要求走向政治生活的民主化的呼声成为部分知识分子所关注的问题，对政治体制非民主化的批评在这一时期主要是通过对"封建主义"、"家长制"、"封建专制"的批判取得合法性的，知识分子希望通过马克思主义本身的发展而不是完全依靠西方民主观念进行民主化的尝试。在这种态度之下，儒家只好被用来当作封建主义观念体系的象征代表，不可能受到公正的评价。同时，这一时期，借助于"三论"("系统论、信息论、控制论")，科学主义十分盛行。科学主义的流行有其必然性与合理性，马克思主义本身是强调"科学"的，恩格斯把马克思的共产主义称为科学，把马克思的经济研究成果称为科学，并认为，自然科学的每一重大发展必将引起哲学形态的改变，这无异于使马克思主义理论向科学开放，即马克思主义哲学将随科学重大发现而改变自己。坚持这一点对于反驳教条主义是重要的，因而不独三论，一切与科学有关的科学方法、科学哲学(如波普尔、库恩、拉卡托斯)以及分析哲学在80年代初相当流行。在这种崇尚"科学"、强调清晰、证伪的潮流下，人文思想比较低沉，而被视为模糊性较强的人文性的中国古典哲学，至少在思维方式上便受到较大歧视。而这两点，服从政治目的的需要的文化批判和以科学为文化的终极价值，与五四并无根本区别。文革时代初期，无论是封建主义批判或科学主义盛行，虽然抑止了把儒学从文化激进主义批判下解放出来的势头，但都并未直接带来儒学的真正危机，也并没有形成文化运动，而在客观上，为"文化热"的到来准备了条件。

1984年，改革开放的政策已推行到第五年，社会经济体制与人的观念已发生了巨大变化，农村经济改革顺利完成，经济改革开始向城市转移；文革后数量巨大的出国访问研究的人们的归国；以电视为代表的现代传播媒介在中国获得了超速发展。人们已经完

全了解，走出国门之外，是一个崭新而令人惊讶的世界，这个世界以物质财富的高度生产和消费展示着它的傲慢，中国人好像突然又回到19世纪末一样感受到民族的生存危机。这样一种内外的强烈对比，正像本世纪初一样，很容易引发思想领域关于东西文化比较的思考。不过，这一次与五四时期的一大不同是，知识分子和社会公众一开始就把外部世界的发展概括为"现代化"，而把这种现代化建立为终极关怀。

80年代初已开始注意"文化"问题，因为专业性的学术工作本身也需要发展为文化研究，1985年1月中国文化书院举办了第一次文化讲习班，组织著名学者及海外学人宣讲中国文化与比较文化，一时比较文化或文化比较成了全国瞩目的课题，掀起了全国范围的文化讲习热。1986年"文化：中国与世界"编委会推出了系统、全面引介西方近代人文学科重要著述的计划，又引发了全国翻译出版西方学术著作的热潮，短短两三年中，以文化引进和文化反思为主要内容的"文化热"在整个神州大陆兴盛一时，"文化"一辞，以它对人，对人生、历史、社会的巨大涵盖力，成了80年代中期以后无孔不入的幽灵，取得了超前的影响力。

在多数知识分子的理解中，"现代化"主要是一个经济功能的概念，知识分子对现代化的关怀与个人无关，仍然出于对国家、民族的忧患意识。这种忧患意识和功能立场，正像我们自上个世纪以来屡见不鲜的，在文化上的直接结果便是对于儒家文化的严厉态度。新文化运动的代表人物就理直气壮地质问过：难道经书能帮助我们抵御外患吗？80年代的知识分子也轻蔑地质问：难道儒学能促进中国的现代化吗？如前所说，后文革时代初期的封建主义批判不但不能执行清理文化激进主义的任务反而使自己表现为某种文化激进主义，但并未对传统提出真正的挑战。甚至于，文革的暴烈批判也并未在文化心理上造成对儒学的真正怀疑。这是由于它们都未能真正使儒学进入人的问题意识。而"儒学能促进中国现代化吗"？不仅揭开了鸦片战争以来儒学处于尴尬困境的根

本原因，也是40年来儒学遭遇的真正挑战。从功能角度丧失了对儒学的信任，本来是近代中国人的通习，现在加上了引进的从韦伯到帕森思对儒家伦理从经济功能上的批判，更强化了知识分子在功能坐标中判断文化价值的倾向。在内外比较的强烈反差中，最容易滋长"全盘西化"的主张，当这种主张变成一种民众的普遍心理时，文化激进主义的再次当道就毫不奇怪了。对中国传统文化和儒家的否定在整个文化热中仍占主导地位，《河殇》及其影响显示了文化激进主义在本世纪达到了第三次高潮。

后文革时代，传统的关于"传统"的提法对知识分子已没有很大说服力，"文化热"的开展及其论点与新文化运动呈现出惊人的相似性。如：两者都经历了一个从中西到古今的文化争论；两者都内在地以激进主义与保守主义的紧张为主要动力，且都以激进主义为主流；两者都含有推进社会改革的现实指向；两者不同程度地都涉及到科学与玄学的争论；最后，与文革不同，两者都是由知识分子所推进的文化运动。

无论从规模、水准、影响方面来说，文化热都远远超过了五四新文化运动，这当然是由于民族文化水平普遍提高，现代化传播手段日益普及，又吸收了50年代以来西方现代哲学、社会学、文化学的研究成果。它的文化引进的工作对学术界的推动作用将不可估量，它的文化反思也在消化了五四以来中西文化讨论的基础上把传统与现代性的思考推进了一步。尽管激进主义的情绪与观念在文化热中仍居主导地位，但自1988年后到1989年纪念五四70周年，多元的"文化保守主义"（姑且仍用这一学术界多所采用而并不理想的概念）在学理上逐渐显示出对于激进主义的优越性。文化引进的工作按照其计划只是草创了开端，文化研究与文化建设的工作刚刚起步，这都显示着1989年以后文化运动将沿纵深获得更富成果的发展。

四

五四的文化活动家们在意识中有一种两重性，一方面，新文化运动的发展是基于认为中国近代化历程之困难，其根源在于深层的文化价值之中，因而文化意识的革命是一切政治活动或制度革命的前提，这个立场的逻辑指向文化的长期缓慢的改造和教育，而不是积极参与社会政治进程。如胡适称20年不谈政治，陈独秀也承认《新青年》同人多不赞成投入政治。另一方面，新文化运动的产生又是为了解决中国政治问题，陈独秀所谓"最后的觉悟"，归根结底是为了维护共和体制，发展近代的民主政治，因而五四的文化革命是自觉为建立政治秩序服务的，这种基于明显的政治意识的文化主张，正是所谓"指向政治行为的文化主义"，很容易在某种外缘的刺激下放弃前一面的立场面迅速转为政治行动。

政治与文化的这种角色冲突始终是困扰知识分子的难题。伦理的革命与文化的改造不是通过激烈的行动实现的，要求逐渐的教育启蒙与深入扎实的学术工作，而政治取向不仅会使文化批判难以平衡发展，促成文化激进主义，文化激进主义又很可能转变为政治激进主义，使社会政治进程变得捉摸不定。五四以后的历史证明，知识分子的直接政治关怀占上风，其原因是复杂的。中国历史本来有一个漫长的中央集权传统，任何事情须从政治入手才能迅速改观；儒家思想造就的对国民的忧患情怀使得近代知识分子有一种史无前例的急迫感。渴望通过政治手段使国家、民族尽快摆脱屈辱的境地；由于这种文化心理的传统，知识分子会对从事严密学术工作产生道义上的疑虑或自谴，而对直接政治行为或群众运动产生道德上的义务感，所有这些因素决定了20世纪中国知识分子不能理直气壮地坚持政治与学术的分化，坚持文化建设的独立性与其价值。而相反，却很容易走向对文化传统的全盘否定，使文化的继承与建设皆不可能，从而也无法为良性政治秩序准备一

个稳定的文化生态环境。这真的是知识分子两难的抉择？

殷海光晚年时主张，为了祛除乌托邦式的“全盘西化”和说不通的“中体西用”，不要采取幼稚的破坏原有符号系统和价值观念的办法，这样就可以保住认同，也不致引起守旧势力的强烈抗拒，可望发育出一种类似文艺复兴式的文化运动。他还提出，五四人急于从旧文学、旧思想解放，一股劲儿地反权威反传统反旧道德，几乎无人能作“精深谨严的学术工作”[①]。然而，如果“学术工作不仅限于阐发“自由”或“民主”的复杂内涵，而包括哲学、历史、文学等等全部人文反思的研究，自由主义知识分子会不会遇到自己的矛盾：一方面要“比慢”，从事精深谨严的学术工作，一方面又要关怀中国未来政治、经济及社会结构的政策。林毓生从后一方面出发对新儒家的质疑，真的是合理的吗？与“为知识而知识”的精神是一致的吗？关怀中国政治经济社会结构的改进当然是重要的，但现代社会中专业高度分化的情况下，从事专业学术工作的知识分子并不需要把这两方面混为一事，既不可能要求完全依照社会关怀限定研究课题，更不能脱离学术工作的内在理路把学术工作作为表达社会关怀的工具。政治与学术的分化不仅对于社会是必须的，对于学术性知识分子个人也是必要的，这并不排斥知识分子在学术工作以外以其他方式表达社会关怀。事实上这正是自由主义“参与”政治的基础。

当然，20世纪知识分子确实面临着困境，一方面，民主的实现是一个渐进的过程，不能超前经济基础的发展，面另一方面，文化批判与其他批判的纠缠又无法真正避免。在最近的一次文化运动中，一个明显的现象是，一部分知识分子始终把学术和文化工作看成工具性的，借学术或文化的名义达成政治目的，以文化批判当作政治批判，这是文化激进主义的一个根源。由于这些学者从政治需要出发评论文化问题，对文化的分析不可能依照文化发展的内

① 林毓生《中国传统的创造性转化》，北京二联。

在价值和理路加以评判。其典型的提法是把儒家当作专制体制的意识形态，以为彻底打破儒家的价值系统是实现现代化的前提，把儒家思想作为一切现实问题不得解决之根源加以批判，其毛病与五四批判家是一致的。在泛政治主义的态度下，学术工作并无独立的意义与价值，所作的文化分析在学理上不可能站得住脚，《河殇》如果仅仅是借助大众传播的一种文化动员，不无其积极意义，正是由于它又要以某种学术外衣出现，才使得学术界不得不依照学术本身尺度对它进行批评。这个教训指出，知识分子必须取得共识，学术研究必须尊重其自身的规范，学术文化的评价须依学术内的尺度来评定，只有这样，我们才能正确了解文化领域那些既不属于"科学""民主"范畴，又无工具性功能的文化价值。

研究近代思想的学者早就指出，在20世纪的中国并没有柏克式的政治保守主义。从柏克到曼海姆提供的"保守主义"都不能适用于20世纪中国的"文化保守主义"。遗憾的是政治取向的文化激进主义者并不理解这一点，历史表明，激进主义往往最易获得群众的掌声，而保守主义要在平心静气的学术研究中才能显示出说服力。事实上，正如丹尼尔·贝尔所宣称的，文化的保守主义可以与经济上的社会主义及政治上的自由主义共同构成一个人的价值结构。贝尔的这一提法为文化热中曾徘徊于批判——继承两极的知识分子提供了观念的支持和信心，基于这种认同之下，多元的文化保守主义在文化热后期纷纷出现，不仅与激进主义形成合理的紧张，而且在文化研究与文化建设方面显示出明显优势与发展前景。20年代后的历史证明，激进主义平息的时期往往是文化建设产生积极成果的时期，可惜近代中国历史常常不允许保守主义有一个稳定发明的时期。"文化保守主义"这一范畴的局限性在于，它无法涵容被概括在这一范畴下的学者在文化上的批判意识和建设工作，这在最近一次的文化运动中尤为明显。另一方面，史华慈早已指出，"在特定的历史条件下，人们无法预料，究竟是传统的还

是反传统的思想，会发生保守的或激进的后果[①]”。激进主义的理论把中国的一切问题归结为孔子、儒家或黄土大陆，把现实问题变为传统问题，把制度问题变为文化问题，其结果与其动机可能正好背道而驰。

10年前，余英时先生在《论中国文化的重建》一文中，针对近代以来的过激思想，五四以来以政治为第一义而不严守学术岗位的风气和心态，而对中国知识分子缺乏民主素养和近代中国政治素质普遍低落的现实，明确指出其重要原因是学术衰微，提出应“退而结网”，把注意力从政治的领域转到学术思想的阵地上来，强调不在学术思想方面发生建设性的根本变化是不可能促进中国变革和进步的[②]。文中所说，在今天看来，仍切中时弊。今天，客观情势为我们提供了一个学术转向的机会，但要看知识分子肯不肯坚守学术阵地，为文化运动的再出发打下稳固的基础。

（陈来：北京大学哲学系　教授）

① 史华慈《论五四前后的文化保守主义》，《变革的限制》。
② 见余英时《论中国文化的重建》，《史学与传统》。

反激进与当代知识分子的历史境遇

陈晓明

每一时代的知识分子都面临他们的历史使命，并且他们都以不同的方式对待、处理、完成各自的历史任务。然而，没有任何时代的文化像当今中国这样面目不清。在表象与内涵之间；在动机与效果之间；在目的与结果之间……都发生多重变异。当今的中国知识分子总是被多重历史力量所支配，他们不得不处在一种移位的状态中。当然，当今的"中国知识分子"是个非常暧昧而含混的指称，在考察历史的那些最新变动和最内在的涵义时，我们只能去考察那些具有历史敏感性的人们。我无意于夸大这样一批知识分子的"历史能动性"——也许这正是他们要回避的动作，我不过认为理解这一群落的立场和姿态，乃是理解当今复杂的文化情势的一个有意味的切入点。正如陈平原所说的那样："由于特殊思想背景造成的学者落寞的神色徘徊的身影以及一代学术语言的困惑与失落，同样也值得研究。这种研究，不乏思想史意义。[①]"显然，这句话也适合于当代思想史的研究。因此，当我把视线投向同代人的时候，发现在20世纪最后10年，有这样一批知识分子着手全盘反省本世纪中国知识分子的文化立场和学术态度，由此抽绎出反激进主义的命题（思想纲领）——它并不仅仅只具有学理的意义，同时也有更广泛的文化象征意义。读解这一行为或事情，或许可以重现这个时代复杂而意味深长的历史情境。

① 《学人》创刊号，5页。

一、反激进主义话题的兴起与展开基于一种反省，这种反省显然具有历史批判和学理探求的双重意义。

当前反激进主义话题的提出可能应当追溯到1988年9月，余英时先生在香港中文大学以“中国近代思想史上的激进与保守”为题的长篇讲演[①]。余英时先生认为，中国百余年来走了一段思想不断激进化的道路，过分微弱的政治保守主义和文化保守评论几乎没有发生制衡作用，现代以来的中国为此付出了极大的代价。随后1991年7月，在美国纽约召开题为“中国重要转型期知识分子的角色和贡献”的学术会议，与会者为海外汉学大家。会议的中心议题就有“近代中国知识分子的乌托邦理想与不断激烈化的过程……以及这一思想趋向所埋下的自我毁灭的种子”[②]。1992年，《二十一世纪》发表姜义华先生与余英时先生的商榷文章引发讨论。不管观点结论如何，足可见这个话题已引起广泛兴趣。也不难发现一股强烈的反激进主义的倾向。引人注目的《东方》杂志，创刊号发表陈来的重头文章《20世纪文化运动中的激进主义》，他认为“从‘五四’到‘文革’、‘文化热’的过程，文化的激进主义始终在其中扮演了重要角色。……整个20世纪中国文化运动是受激进主义所主导的。”对文化激进主义加以反省，“是走向21世纪的起点”[③]。何以在90年代初期，人们对反激进主义持有浓烈的兴趣呢？

80年代以一个巨大的历史事件而宣告终结，它令人震惊而发人深省，在相当长的时间，这个历史事件构成大部分中国学人思考的出发点。那些纯学理式的构想，多少都隐含与这个历史情绪“潜对话”的心态，至少在最初的二年难以摆脱这个特殊的历史语境。由反省具体的历史事件，而导向反省80年代的思潮学风，进而重

① 原文笔者未见到，余英时先生在《再论中国现代思想中的激进与保守》一文中提到此事。参见《二十一世纪》1992年4月号。

② 参见《中国论坛》总第372期的专题报道。

③ 《东方》创刊号，38页。

新审视近现代以来的文化传统。这种反省显然具有历史批判和学理探求的双重意义。现代以来的中国历史进程中存在一股强烈的激进主义潮流，它左右着历史进程总是在某些转折关头把历史推向灾难的境地——这样一种历史共识很快转化成学理上的默契。于是清理80年代的"浮躁"、"空疏"学风，建立90年代新的学术规范，正成为一代学人的精神信念。《学人》——一个富有象征意义的刊名——创刊号就推出了一组具有宣言性质的"重建学术规范"的笔谈。

因而，学术史与思想史的争辩就不仅仅只是一个学理的问题，在特殊的历史时期它具有了文化的象征意义。在思想史领域叱咤风云，入世过深，这正是现代以来的中国知识分子谬误所在，终至于80年代重蹈覆辙。一方面是屈于现实条件，在权威意识形态的压力之下，无路可逃；另一方面却又在对历史作学理式的反省中，找到了逃亡的理由。前者显然被隐蔽于后者的底层，被纯学理话语缝合而不留痕迹。对于曾经怀有启蒙理想的一代学人来说，退居学斋不过是无奈的选择，然而，在学理的探讨中，这个被动局面改变成主动的抉择。这代人设想自己要在社会的潮流之外去寻找安身立命的根基，从某种意义上来说，这个虚拟的叙事被当成现实，逃避和拒绝被混为一谈，因而具有了悲壮感。丹尼尔·贝尔在描述50年代一群英国最激进的左翼青年知识分子（他们合写了一部轰动一时的书《定罪》）时说：他们"在对'事业'的寻求上，有一种深深的、不顾一切的、几乎感伤的愤恨"[①]。这种说法某种意义上也适用于恪守学术化立场而倾向保守性价值的90年代的中国学人。

二、偏激的主张自有其时代根源，而设想80年代的文化思潮为"激进主义"主宰却不合乎历史实际。

反激进主义并不是什么新话题，激进与保守之间的对立，一直

① 丹尼尔·贝尔《意识形态的终结》。"后记"，格伦科，1960年。

构成人类文化转换、调节的内在张力。在这里不用追溯西方的文化系统，中国五四时期就有过激烈的交锋。所谓中西文化论争，换种说法就是激进与保守之争。重新去描述这场争论已无必要，但是重新评价这场争论时，至少要考虑到不能脱离时代的历史任务来评价那些偏激的主张。激进总是相对当时的历史情势。陈独秀固然主张"既然想改用立宪共和制度，就应该尊重民权、法治、平等的精神；什么大权政治，什么天神，什么圣王，都应该抛弃[①]"。但陈独秀这些主张是基于他对当时中国现状的判断："我们中国，已经被历代悖谬的学说败坏得不成样子了。[②]"不能说陈独秀的说法过于偏激，在一个被历代的悖谬败坏得不成样子的时代，陈独秀反传统的态度相形之下也未见得多么偏激。陈独秀对文化采取"政治功利主义"的态度，乃是时代使然。除非我们认定那个时代的政治理想纯属谬误，否则我们难以指斥陈独秀对文化注入政治理想后患无穷。

任何时代的知识分子都有政治理想，只不过在不同的历史时期人们认同一种取向而贬抑另一种立场而已。况且我们不能要求任何时代只有一种知识分子，不能认定只有固守书斋才是知识分子的上策。现代以来的中国知识分子不断被卷入社会变革的潮流，这也很难说是误入歧途。在不同的时代知识分子必然以不同的方式生存于历史之中，不是知识分子选择了历史，而是历史选择了知识分子。"知识分子无法拒绝革命"这不仅要置放到现当代中国的历史情境中去理解，而且要当作近现代历史赋予知识分子的本质规定来理解。设想一个对强盛的西方不作回应的现代中国是不现实的，那么在现代化的基础上来构想中国的出路，也就不得不是中国知识分子的人文理想。急切渴求现代化与保守派的强大阻力不无关系，正如汪荣祖先生所言："强大的社会保守势力似乎很

① 陈独秀《今日中国之政治问题》，原载《新青年》第3卷第1号，1918年7月。
② 同上。

有效地牵制(不只制衡)了激进的思想趋向,而激进思想之挫折似乎使其愈趋于激进。若然,则近代中国思想趋向之激进,恰与社会势力之保守成正比。[①]"对中国现代化的关怀终至于倾向革命,为现代性困扰的知识分子固然有所偏颇,保守派推波助澜也难辞其咎。直至80年代的"整体性反传统主义"也可作如是观。

设想80年代的文化思潮为"激进主义"主宰是不合乎历史实际的。80年代的所谓"反传统","全盘西化"极端提倡者只是少数人,而认同者也极为有限,即使是青年学生也未见得应者云集。引起广泛的反响是一回事,普遍赞同又是另一回事。事实上,80年代主张"反传统"者,遇到的阻力十分强大。官方意识形态对此持绝对压制态度;所谓"左派"对此断然反对;所谓"右派"也未见得赞同。如果说80年代存在一个主流思潮的话,那也是"补天派"和"渐进派"获得最广泛的支持。至于说80年代的"文化激进主义"在整个文化热中占主导地位,则是只见《河殇》,不见其他现象。其他姑且不论,只要想想伴随着"反传统"的呼声,迅速举办的各种关于传统文化的讲习班,耄耋将至的国学大师,海外"新儒学"大家,令莘莘学子毕恭毕敬,就不难推断激进之十分有限。事实上,80年代对国家以及对新儒学的兴趣至少与西学平分秋色。作为一代思想大家,李泽厚转向国学,不仅表明国学及其传统价值在80年代的现代性思考中占据重要位置,而且具有文化示范的意义。李泽厚本身的价值取向如何无关紧要,他那启示录式的姿态指认了一个知识谱系的存在,为当时的青年学子提供了回归传统本位的一个方向,为后来(90年代)重建学术规范埋下伏笔。

这些显而易见的历史事实与历史前提被有意隐瞒了,人们在讲述激进主义的历史时,采取了倒叙的手法。就某一个非常复杂的历史事件作为推论的起点,以此来推导80年代、文革、现代乃至近代的"思潮"线索。历史本身的复杂性,偶然性,多元力量冲突相

① 汪荣祖《激进与保守贵肯》,载《二十一世纪》,1992年第6期。

互作用的关系等等均被抹去。激进主义变成一个无所不包的神话，它从现代以来的中国历史背景上浮现出来，囊括了所有的政治灾难和文化恶果。这个神话的历史真实性已无关紧要，重要的是激进主义构成了一个二元对立模式的一个方面，从反激进主义自然推导出尊崇保守主义的价值立场。

三、对"现代性"的反省批判是反激进主义的自然延伸，这不仅是价值取向和学术立场的转变，也是知识谱系的转换。

五·四时期的保守派长期以来受到官方意识形态的贬抑，他们的形象被严重歪曲。重新还历史以本来面目，当今学人的工作无疑很有意义。但是在认同保守派的同时，又导引出对"现代性"的反省批判——它是反激进主义这一批判性命题的自然延伸，保守派被指认为立足于中国传统本位文化的至圣先师。对现代性的批判性反省，乃是保持学术化立场的价值限定，并且是皈依传统本位的逻辑起点。显然，这不仅是价值取向和学术立场的转变，同时也是知识谱系的转换。知识谱系在价值意义上具有无限的扩展能力，讲述这种话语，也就在不断强调这种话语的价值，促使它的意义增值。显然，保守派强调中国传统本位，质疑"现代化"（西化），现在受到特别重视。事实上，对"现代化"的质疑本来就是西方传统中的一股重要思潮，而五四时期的保守派在很大程度上受到这般势力的影响。辜鸿铭受影响于阿诺德、克莱尔以及一些19世纪浪漫派诗人，后者经常是辜氏论据的来源。梁启超对西方文明的批评，对现代化的质疑，与一次大战时西方知识界的悲观论调不无关联。梁漱溟早年热衷于边沁式的功利主义，某种意义上还是全盘西化派。当然转变后的梁漱溟是另一回事，但梁熟知西方文化，而且对西方给予泰戈尔的礼遇津津乐道[①]，这也是事实。张君劢确认西方世界陷入危机，得益于艾柯、柏格森，特别是斯宾格勒的《西方的没落》的影响。张君劢早年对西化及现代化的怀疑，呼吁

① 参见梁漱溟《东西方文化哲学》，上海，1992年，186－187页。

中国人停止模仿西方，理由主要是因为西方人已经开始对他们的文明产生怀疑，张君劢对科学及现代化的抨击，这与他称道柏格森哲学如出一辙。

五四时期的保守派并非书斋里的圣贤，恰恰相反，他们同样是一些社会理想的热烈鼓吹者。他们推崇中国传统文化，不仅要给中国现实找到生存的依据和发展的精神导向，而且，要给世界文明引路。梁漱溟的主张众所周知，并且身体力行，他甚至设想在乡村重建的基础上创造一个崭新的中国。张君劢则热衷于提倡地方自治，对集权和官僚制度猛烈抨击。即便后期的梁启超也孜孜不倦于将中国文化融于未来的世界文化，这些"保守派"对现实的投入并不亚于"激进派"。"保守派"过分强调中国传统文化的绝对价值，并且要用东方（中国）文化融合或统摄世界文明似乎也有激进之嫌。

保守派乃是一个庞大而驳杂的阵容，它有一个巨大的背景和一个广博的知识谱系，因而保守派也是一个伟大的象征，它意指着回到中国传统本位的思想资源库，并且怀疑与批判"现代性"——这就是反激进主义终于酝酿成熟的90年代的学理规范与文化目标。

回到本土文化资源实际隐含了双重的西方背景。

事实上，皈依传统文化资源、反省现代性，不过是在学术的水准上再次人为地制造中/西对立。强调学术话语的东方（中国）他性，在完成本位文化的权威代言人的同时，也获取了与西方平等对话的资格和权力。因此，回到本土文化资源实际隐含了双重的西方背景：其一，现实地与西方对话的背景；其二，无可摆脱的西方思想资源和西方视点。正如五四前后的保守派没有真正超越西方文化资源一样，当今学人也不可能做"纯粹中国的"学问。时下引为美谈的是陈寅恪、张君劢诸大师，深谙西学却并不为其左右。张君劢如前所述，早年何尝回避过西学，后来也未见得完全脱开干系。至于陈寅恪，也受到过兰克（Ranke）实证主义的影响，对白璧德

(Babbit)的新人文主义也十分赞赏。只不过大师技高一筹,不着一字而尽得风流。在当今国际间的对话和交流(尤其对于这些学人而言)如此频繁,恪守本土文化资源恐怕更难做到。且不说当今学人大都受到西学的熏陶,就时下最热门的话题"反省现代性"而言,未尝不是受到目前西学的影响。这一话题与其说是五四本土话题的延续,不如说是对当今潮流的应答。80 年代后期及 90 年代,西方大学墙院内时兴的"P·C 运动"①,种族与第三世界文化问题备受重视。赛依德(Edward W·Said)的《东方主义》(1978)与《文化与帝国主义》(1993)风靡一时,立足于第三世界本位文化反省"现代性",这是当今西方学者乐于采取的视角。这个趋势显然极大地鼓舞和怂恿第三世界的知识分子回归本土文化。70 年代以后,美国知识界被称之为"批评的黄金时代",美国成为一个巨大的思想加工厂,第三世界的文化资源源源不断地输送到美国,被这个巨大的加工厂吞噬,吐故纳新,而造就成最新的西方理论。这是在反西方文化霸权中产生出来的又一种新的更具有迷惑力的西方文化霸权。

当然,更直接的对话语境乃是国际汉学圈。海外汉学家为在西方文化霸权的缝隙中占据一席之地,自然要强调中国文化的优越性,强调中国传统文化的源远流长与博大精深。反激进主义,恪守学术化立场,回归中国本土文化资源,这就与国际汉学研究达成共识。一个宏伟的东亚的经济圈作为这个共识的背景,东方(中国)文化的复兴,并且引导 21 世纪的世界文明,就成为一个无法拒绝的梦想。

于是这一切都变得十分清楚:反激进主义,恪守学术化立场,推崇保守派价值,回归中国传统文化资源,反省现代性……这是一个顺理成章的逻辑推论,也是合乎历史变化的实践移位。它终至

① "P·C"即"Politics Correct",重点是美国大学知识分子在反对种族歧视方面作出高姿态,以及关注女权运动,环境问题等等。

于成为一个完整而封闭的叙事，这个叙事把年轻一代学人由一个历史的失意者，转述成一个文化的觉醒者。它不仅在实践的意义上断然拒绝了80年代，而且在文化品格的水准上重铸了90年代的新形象。因为有了特殊的历史事件为背景，它作为"走向成熟的新一代知识分子"的涵义也就被放大了。在90年代的特殊语境中，它不得不被打上醒目的社会标记。历史之手重新把他们书写为这个时代的文化英雄。事实上，学人们的立场也是双重的，这不仅是说保持中性化的立场本身就是一种新的姿态，它必然派生出另一种意识形态意义；而且学人们也经常流露出以学术史为重建知识分子人文理想的领地的期待。学术史的研究中隐含着思想史的态度，这种态度指向文化重建的历史重任。

不管学人们是否愿意，这样一种立场、学术风范和价值取向，具有了"文化示范"的意义，它以"真正的知识分子"的形象呈示于20世纪末的中国思想舞台上而发人深省。我们的文化背景过于复杂，在意识形态充分弱化的年代也是意识形态充分活跃的时期，人们难逃历史之网的两次编码。退居于书斋的这个群落终至于被推到历史的前列，恪守"学者化"的姿态，更像是这个时代的先知、谕世者和新的启蒙者。

"后启蒙"策略被涂抹上令人尴尬的西方色彩与大众文化色彩。

历史总是惊人地相似，现代以来的中国历史总是被涂抹上令人尴尬的西方色彩，甚至连我们所认定的非常具有中国本土特征的个人化选择，也不幸在西方那里找到类似的原本。1968年法国"五月风暴"的失败宣告了一个激进时代的结束，左派知识分子的政治承诺化为泡影，大部分知识分子退到了专门的学术领域，对那些玄妙的语言游戏倾注热情，心安理得地恪守非政治化倾向。现在，皈依书斋的知识分子可以使"显然是政治的东西失去政治意义，使没有政治意义的东西带上政治意义"；或者它可以假定有各种俄狄浦斯式的父亲，抛掉意识形态立场，"就像摆脱了政治的人

将屁股转向他的政治之父一样[①]"。当然,中国知识分子不可能如此随心所欲,但是,却可以看到在意识形态衰退的年代,知识分子普遍转向学术化立场的趋势。学术总是这样一个场所——在那些遭受思想异化和历史困厄的文明中的主体看来,在这里异化和困厄时时都被人们以特殊的方式加以反抗。

在非常的历史时期选择的一种姿态,却不得不循着历史惯性推演下去。70年代以后的西方知识分子退出意识形态领域,一劳永逸去玩弄语言、结构之类的游戏,欢呼"大师死亡"时代的来临,正是创造性退化的最好托辞。然而,中国的难题并没有解决。80年代留下的不仅是一些回忆,而且还有一大堆问题。这一代学人不可能回避这些问题,事实上,正是这些问题使他们处在两难的境地:恪守学术化立场,既是逃避问题的策略,也是处理问题的方式。这个退却的姿态,在历史的推论实践中,转换成能动性的创造,一代学人完成了自我"镜像化"的意识形态再生产。他们着眼于"未来文化建设"的情怀,再次把自己指认为90年代的文化启蒙者。这种无法以明确、直接的方式自我指认启蒙者的主体位置,并且暂时不能取得社会化的合法性地位的启蒙,不妨称之为"后启蒙"。这是90年代相当一部分中国知识分子扮演的历史角色。他们或者以勉为其难的声调自言自语呐喊;或者以"非启蒙"和"反启蒙"的姿态去完成新的启蒙任务。

然而90年代初完成的历史定格——这个非常独特、非常精英的定格却又不幸被普遍兴起的大众文化狂欢节涂抹上令人难堪的色彩。90年代国学全面兴起,从上到下,从"左"到"右"都有"弘扬传统"的宏伟计划,甚至于1992年的"黄金旅游年"都被定位在弘扬传统的主题上。90年代是个保守性价值普遍盛行的时代,它恰如其分地构成了"稳定压倒一切"这句口号的厚实的社会心理基础。也许如林·塞西尔所说:"天然的守旧思想是人们心灵的一种

① 参见加尔·代尔《本文的快乐》,109页。

倾向。[①]"人们认同保守的和传统的价值要比冒激进的风险容易得多。在90年代中国文化充分商业化和殖民化的时期,皈依传统被粗暴地漫画化了。甚至那些投合公众口味的畅销读物,也再三借用"弘扬"之名。1993年,那些拥有最广大读者的"严肃文学"读物(例如《废都》、《白鹿原》),浸透了"传统""古典"的味道。现在,传统甚至成了娱乐工业、实施文化控制的法宝,只要塞进"传统",立即上通下和。公众的狂欢节经常是后工业文明的物质手段加上富有传统意味的精神填充物。一方面是传统在默默死去;另一方面是传统在轰轰烈烈地弘扬,这就是传统在工业文明(和后工业文明)中的命运。当然,把这样一种文化现状归结为一代学人对传统及其保守性价值强调的后果是荒谬的。但是,面对这样的文化现状,我们这些着眼于"未来文化建设"的学子们,应当有所警惕。采取这种"后启蒙"策略,很可能适得其反。

现在,"回归中国本土文化资源"已经具有了超级的意义。1993年,亨廷顿(Samuel P. Huntington)发表《文明的冲突?》一文,在汉文化圈引起巨大反响。他认为:"……文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。"亨氏的结论是:在可见的将来,冲突的焦点将发生在西方与几个伊斯兰——儒家国家之间[②]。亨廷顿的说法令人恐慌,更令人兴奋。它对于汉文化圈认同儒家传统,无疑是一次巨大的怂恿。事实上,亨氏并不了解当今中国,也不了解中国传统在现代工业化时代的实际命运。他只看到中国传统文化的巨大的能指群,再没有看到它的空洞而混乱的所指。在大众的层面上,所谓的"传统"多半已被现代化侵蚀;在所谓的精英层面,强调传统总是隐含着与西方急切

① 休·塞西尔《保守主义》中文版,商务印书馆,1986年,3页。
② 亨廷顿《文明的冲突?》,载《二十一世纪》,1993年10月号。

对话的心态。后殖民文化的特性也许恰恰就在过分强调文化本位时产生。只有把一个对立的西方设想为一个倾听者，只有渴求西方的认同，才会过分强调文化的“民族他性”。我们只要看到张艺谋、陈凯歌作为“东方(中国)文化”的代言人(诉求者)所获得的成功，就不难理解这一点。现代以来的东方(中国)文化他性的鼓吹者，大多是受到西方的暗示和鼓励。与其说当今中国有一个与西方对话的本土文化，不如说有一个被西方拖着跑的后殖民文化。

总之，从反激进主义，到恪守学术化立场、寻求保守性价值，再到回归本土文化资源，这是一个完整的逻辑行程。解开这个逻辑行程的各个环节，反观那些矛盾，警觉问题的虚假性解决，可能更有利于我们摆脱危机，更真实回到历史之中。我知道我的读解是一种苛求，所有这些非难，都不过是因为历史将要把这一代学人指认为当今中国“真正的知识分子”，否则，我的读解将毫无必要。在当今时代，毕竟有这么一些做着认真扎实的学术工作的知识分子，在谋求90年代的文化出路。尽管这里面存在某些似是而非的问题，存在无法解决的悖论，它终究在这个困难重重的时期，留下特殊的历史印记。

(陈晓明：中国社会科学院文学所　研究员)

时间神话的终结

唐晓渡

对“文学发展趋势”之类的话题，我历来发怵，因为这话题太大，还有某种抵押自己的判断力的味道。正如我由衷佩服有人敢于预测例如2027年的文学将如何如何一样，我也担心别人背后骂我“蠢货”。就我有限的经验而言，我所亲见或亲闻的有关“发展趋势”的言论，诸如“××年将是××诗取得决定性胜利的一年”；“×年之后×××诗势将成为当代诗歌的主流”云云，后来大都成了某种酒后茶余的笑谈。由此我惕然而惧，警告自己今后遇到此类话题当退避三舍[①]。

我感到发怵的另一个原因——也许更重要——是不知道该怎样对“文学发展趋势”一语作出恰如其分的反应。这个词组可有两种读法：或是文学发展趋势”，“文学发展趋势”；但无论怎么读，我都无法避免我所意识到的某种内在矛盾。因为“发展趋势”是就整体而言；换句话说，它突出的是各个不同的创作个体和现象间可通约，或可公度的成分，而舍弃彼此具体意向和风格上的差异。可是这样一来，我怕所谈的和文学本身关系就不太大了。因为对文学本身来说，真正有价值的，或更应该被谈论的，恰恰就在于这种差异性，在于不同的创作个体和现象间不可通约、或可公度的成分。正是在这个意义上，布罗斯基宣称整体永远“小于一”，而古尔德宁愿放弃在公开场合的演奏：“在录音棚里我的感觉是1:1，而在音

① 此文原为在《新生界》“二十一世纪中国文学发展趋势研讨会”上的发言。成文时作了扩充。

乐厅里却是1:0。这不公平。”他说。

所谓“21世纪文学发展趋势”就更令我发怵了。它使我强烈地感到时间的期待所造成的压力。这种压力使“21世纪”成了某种来自未来的允诺,它通过“发展趋势”允诺我们以我们尚不知晓,也无从知晓的东西。在对这种允诺的渴求中我又一次看到了某种时间神话在起作用,而这个神话很大程度上影响甚至支配了整个20世纪中国文学的发展。

谢冕先生曾经在一篇文章中谈到一个有趣(从另一方面说则不那么有趣,甚至可以说残酷)的现象。他诧异于1949年以后,一批此前叱咤风云的诗坛骁将(请原谅我用了这么夸张的说法)怎么突然间都变得仿佛不会写诗了,典型的如郭沫若和何其芳。当然这是用反思的眼光看;更令我感兴趣的是其时其人的心态。

我想借此讲述一段文怀沙先生记忆中的轶事。他说到1953年上半年,有一次郭老突然约见他和人民文学出版社的另一位负责人。在寓所里,郭老为他们朗诵他新近写的四首诗,这些诗后来都收进了他的《新华颂》。写了些什么可想而知,不外是“祖国建设一日千里”、“伟大的时代我惟恐追赶不及”之类。奇怪的是昔日《女神》的作者朗诵得激情澎湃,神采飞扬,并自诩这是他迄时写得最好的四首诗。然后他征询两位忠实听众的意见(文先生当时不想扫主人的兴,只得击掌赞叹“妙哉妙哉”——他说这是他一生说过的不多的违心话之一),然后他点明约见的主旨:原来是想委托他们代为编辑和出版《新华颂》。

这段轶事显然包含着一个问题:郭老当时的激情澎湃、神采飞扬,以及他的自诩,究竟是真诚的流露,还是矫饰的表演?

对这个问题恐怕很难作出非此即彼的回答,即使郭老仍然在世也不能。不过,如果问题的复杂性并不妨碍其中确有真诚因素的话——我个人倾向于这种因素占主要成分:场合的半私人性质且不论,如若不是出于真诚,他尽可以对那些诗只作工作性质的交待,而不必予以任何自我评价——那么我们就有理由追问,这种真

诚意味着什么？当他自诩那四首诗是他迄时写得最好的诗时，他使用的是什么尺度？这一尺度和他创作《女神》、《星光》或《论诗三札》时所使用的尺度有什么不同？这种不同又表明了什么？

人们尽可以用屈服于权力或政治中心话语来轻易地打发掉类似的追问；认为中国当代知识分子最不是东西的人也尽可以据此重申他们的结论。可是，假如事情真的这么简单，所有的事后聪明也就真的无用武之地了。

近几年我一直试图用一条"正面"的思路来考察类似在郭老身上发生的现象，而这条"正面"的思路却使我发现了一些"负面"的问题。"时间神话"即是其中之一。

我所说的"时间神话"，说白了就是指通过先入为主地注入价值，使时间具有某种神圣性，再反过来使这具有神圣性的时间成为价值本身。这种神话归根结底是近代中国深重的社会/文化危机的产物。如同所有的神话一样，它也有一个发生学的过程。溯其逻辑展开的轨迹可以发现它的胚胎，这就是五四新文化（包括新文学，新诗也一样）运动所体现的新时间观。

传统文化的时间观是循环轮回的。上智如哲人学士所谓的"大道周天"、"无往而不复"，下愚如黎民百姓寄望的投胎转世，概莫能外。但新文化运动从根本上改变了这种时间观。新文化的时间观源于现代西方（即经过科学、理性改造过的基督时间观），它标定并强调了时间的"前方"维度。换句话说，它把时间理解为一种有着内在目的的线性运动。这种时间同时也意味着一段距离。这段距离在现实中是落后的东方古代文明和先进的西方现代文明之间的距离；在集体无意识中是一个衰败的中央帝国和一个新兴的世界大国之间的距离；在未来学的意义上则是阶段目标与一个更宏大的终极目标——实现世界大同（它后来被重新命名为共产主义）——之间的距离。

"进化论"在新旧时间观的转换中起了决定性的作用。它不仅是摧毁传统文化时间观的利器，也是新时间观形成的内在依据。

正如它允诺一个日益衰败的民族及其文化以重新崛起的可能一样，它也允诺新时间将成为实现这种可能性的保障。

新的时间观最初无疑充满了生气，它有力地支持了现实和文化双重意义上的革命。没有这场革命，古老的中央帝国及其曾经灿烂过的传统文化将就此一蹶不振。它甚至改变了"革命"这个外来词本原的"循环"内涵，使之成为朝向"前方"既定目标的连续不断的运动——继续革命！永远革命！光明在前！

但很少有人意识到新时间观所暗含的"负面"效应——起初是"亡种灭族"的危机使人们来不及意识到这一点；接着是革命斗争的需要妨碍着人们意识到这一点；而等到革命成功、陶醉于胜利的喜悦并为其所激励更使人们不可能意识到这一点！

就赋予本身并无目的可言的时间以内在目的这一点面言，新时间观体现了一种强力意志；就把时间理解为向前的线性运动这一点面言，它严重歪曲了时间和空间密不可分的本性。由于充满了紧张的期待，它很容易被情感化；由于标定了"前方"的维度，它不可能不被事先注入价值。新时间观据此把历史截然划分为过去、现在和未来；而既然"光明在前"，未来即是希望，朝向未来的现实突然也就具有了非同寻常的涵义；惟独过去成了一个负责收藏黑暗和罪恶的包袱——正如它在现实—心理中所呈现的那样。

于是人们就有充分的理由不断宣称自己面临着一个"新时代"、"新时期"以至"新纪元"。这里对时间制高点的占领同时也意味着对价值制高点和话语权力制高点的占领。每一个类似的宣言实际上都在无意识地重复着同一个信念，即：我们属于未来，我们不属于过去。我们属于光明，我们不属于黑暗！而当这种信念和事业上巨大的成功或历史上源远流长的集权主义（哲学上则是一元的独断论）传统——很不幸，这正是一份来自"过去"的最有诱惑力，也最容易被接受的遗产——结合在一起时，它就会顺理成章地演变为"我们就是未来，其余都是过去；我们就是光明，其余都是黑暗"！

(不妨插问一句:毛泽东在《新民主主义论》中曾指出"五四"新文化运动在如何对待民族传统文化问题上有虚无主义的弊端;然而,1949 年以后由他亲自制定的文化战略和政策却显然带有更大程度的虚无主义色彩;同样,在这篇纲领性的文献中,他曾对过渡时期的复杂性给予了充分估计,包括肯定了国家资本主义的必要性,但后来却从理论到实践都走了一条不计后果和代价、希冀一蹴而就的激进冒险之途,直到搞"穷过渡",类似的奇怪悖谬根源于什么,又表明了什么?难道没有比个人性格更深刻的原因吗?)

"时间神话"就是这样制造出来的。不难看出,它与主体的自我神话化密不可分。它们同步进行,互为支援。这种双重神话在"文革"中曾被发展到极致。当时的一个著名口号就是实现(与一切传统所有制形式及其文化观念的)两个"彻底决裂",事实上它也是发动"文革"理论上的目标。不管这一目标在今天看来有多么荒谬可笑,它的提出却绝非偶然,它需要某种巨大的、纵深广阔的历史幻觉作为逻辑和心理上的支持,而它确实得到了这种支持。这就是我在其他文章中多次说到的"新纪元意识"。

"新纪元意识"以一种"全新的"眼光重新评估历史和价值。在它看来,真正的历史(包括文化史和文学史)其实很短,它是伴随着无产阶级是历史上最先进的阶级一样,无产阶级文化也是人类文化的惟一精髓所在,其余多是封、资、修的垃圾和精粕,理应得到清算。

"新纪元意识"宣称它一劳永逸地结束了人类的"史前时期":从前的历史是盲目的,此后将充满自觉;而只要我们自觉地跟随这种自觉,我们就将在通往美好明天的康庄大道上高歌猛进!

所有这些都并非是"文革"的发明,恰恰相反,"文革"更像是其合乎逻辑的结果,尽管是恶性的结果。它们当然也不是极少数人的奇思怪想:稍稍回忆一下,在整整两三代人文化教育(包括受教和授教)经验中回荡的,不正是这样的"主旋律"吗?我说"某种巨大的、纵深广阔的历史幻觉"就是这个意思。它乃是围绕占统治地

位的意识形态建立起来的一种社会性的文化——心理同构。没有这种文化——心理同构,"文革"的发动是不可能的,此前的历次政治文化运动也是不可能的。

回头再去讨论那些针对郭老的追问,就不难作出或许更合乎情理的回答。郭老当然不是"新纪元意识"单方面的受害者;不如说他确实认同过这激动人心的时间神话。他自诩那四首诗是他迄时写得最好的诗并不足怪,因为"新纪元"早已暗中嘱咐过他:"过去"的诗歌经验包括其价值尺度,已经统统不管用了;新的尺度尽管简陋而廉价,但毕竟是"新"的,更重要的是它属于"未来"。当初《女神》横空出世时,不也是"新"的,不正意在呼唤一个光明的"未来"像神一样降临吗?我们甚至可以看见两个"新潮弄潮儿"的身影在"未来"的向度上叠合在一起了——尽管前者是正剧的角色,而后者是悲一喜剧的角色;前者提供了真正的价值,而后者只是付出了代价。

远不止是郭老付出了代价,整个源于五四的中国现代新文化,包括新文学和新诗,都付出了代价,并且是极为惨重的代价。我完全相信像郭老这样的人在此过程中内心必有所怀疑和矛盾,但他仍然一再说服了自己而混同流俗,因而显得格外不可原谅。因为他不仅是一个曾经成就卓著的诗人和作家,而且还是一个精研过历史的学者。难道他真能相信历史会出现什么"两个彻底决裂"之类的奇迹吗?或许他很想当一面"新纪元"的镜子,但他没有想到首先变形的是镜子本身。反过来,透过这面变形的镜子,不正也折射出作为社会文化——心理同构的"新纪元意识"能量之大、温度之高、势头之猛、作用力之剧吗?

顺便说一句,当代知识分子品格的普遍沦丧尽管是种种历史因素复杂作用的结果(而不是由于什么与生俱来的"劣根性"),但对时间神话的无条件认同肯定是最重要的始因之一。从未来预支了话语权力的现实一旦与对未来充满欣喜和焦虑的期待符契,历史就突然具有了某种神圣而神秘的意味。它的车轮始终在遥远的

"前方"隆隆作响。每个人的首要之务就是如何追赶它，至少不为其所抛弃。由此倾听这神圣而神秘的车轮转动之声迅速成了人们的第二本能，身边的脚步声亦随之成了令人心安的和弦和视野中必不可少的参照。用不了多久，这两种声音便已混合不分，而习惯的力量也已足够使初衷变质：对未来的期待变得不再重要，取而代之的是被现实——作为"未来"象征的现实——拒绝的恐惧。

这种恐惧又被转化为"紧紧跟上"的加速度，如此循环不已。

可悲复可笑的是，在这种看起来美妙，实则莫明其妙的追逐，或米兰·昆德拉以嘲讽的口吻谈到的"伟大进军"中，知识分子因被明确宣布为主体（神话化了的主体）的附属部分（皮之不存，毛将焉附），还另外多出一重恐惧：他必须不断证明他配得上这份光荣，否则将被无情清肃。这双重的恐惧使得他除了付出双重的努力抛弃"过去"外，似乎别无他途。为了确保他作为"伟大进军"一分子的地位，他甚至比主体本身更需要"统一纪律，统一步伐，统一指挥，统一行动"！

在这种情况下还谈得上什么怀疑精神，独立思考，独立人格？所有这些使知识分子成为知识分子的最可宝贵的品格，对"新纪元"来说，都已成为"过时"，因而失效的东西。朝向未来的"伟大进军"不需要这些！它们只能和面色苍白、愤世疾俗而又百无一用的"旧知识分子"形象一起留给"过去"，就像郭老把他并不缺少的诗歌经验和价值尺度留给了"过去"。或者诗、小说、所有的文学艺术把自身存在的根据留给了"过去"一样。

那么，我花了如许笔墨描述、分析（尽管还只能算是一个提纲）的"时间神话"是不是也已成为"过去"了呢？

我在文章的开头事实上已经表明了我的看法。我想，在进行了发生学意义上的勾勒并大致揭示了其内部机制之后，我有更充分的理由肯定我的看法。当然，谁都看到了10多年来当代社会在政治、经济、文化，尤其是文学艺术诸领域内发生的广泛而深刻的结构性变化。不言而喻，这种结构性变化的建构过程同时也是原先那种社会文化——心理同构（它是大一统的意识形态得以建立

并施行的前提和基础)的解构过程。无论其间经历了和还将经历怎样的混乱和曲折,总的说来这种变化已具有不可逆性。但这并不意味着曾经主宰了两三代人的"时间神话"已归于消逝。在失去了绝对的权力话语地位和垂直支配的裹挟威力之后,它作为一种根深蒂固的思维定势或理论模式仍然足够活跃,作为昔日"巨大的、纵深广阔的历史幻觉"也仍然大有市场。撇开主流意识形态不论,即便是在以颠覆强权、伸张自主性为己任的先锋,或自命"先锋"的思潮中,我们也能一再辨认出它忽隐忽现的身影。

例如某些先锋诗人曾经热衷的对"代"的划分。这种划分作为指陈美学特征演变的中性概念或方便言说的口实自无不可,但情况往往不是这样。一个热爱这种划分、喜欢自称是"第×代"的诗人在提及前一"代"时很容易流露出某种优越感,因为这里"代"已被事先注入了价值的内涵,它成了"正当时"或已"过时"的标志,就像时装店里的时装标价一样。与此相对称,另一些没有被归"代"的诗人则感到压抑和空虚,觉得自己成了孤魂野鬼,或尚未受洗、命名的弃婴。遇到这种处境他们每每会在两种可能的选择中便宜行事:或者再耐心等待些时日,以便新一"代"的好运碰巧能落到头上;或者自立门户,另打旗号,以至不惜"独领一代风骚"。如果这两招都不灵,他们就会愤怒地弃诗而去——他终于意识到,他在诗中既没有未来,也没有希望。

显然,对上述两类诗人来说,"当时"与否,即能否成为时尚,是他们与诗之间的主要维系。不能被时尚眷顾,诗——其实是他们自己——就立马贬值甚至一文不值。被事先注入了价值的时间就这样反过来又成了价值本身。不难想象,在这种价值观的内在导引下,他们的写作动力不是来自"领导时代新潮流",就是拼命追赶"新潮流",如同他们的前辈当年拼命追赶"历史的车轮"一样。对此我们除了深叹一声"真累"以示同情外,还有什么可说?

但也有不累的,我说的是理论和批评界存在的类似情形。先锋批评界这些年引进和吸收了大量西方现代思潮的新理论、新概

念、新方法。就变换视角、拓展思路、丰富层次而言，这是功德无量的事。但也不乏这样的“新潮”理论和批评家，他们既不深究这些新理论、新概念、新方法的特定文化背景和上下文关系，也不细察其适用的范围和程度，更不考虑说言——接受语境的具体差异，而只是像鲁迅笔下的假洋鬼子那样，把它们当成“银桃子”轮流别在胸前，以示其新进。沿着这样的捷径，他们“只用了 10 多年的时间，就走完了西方自现代派以来 100 多年的历程”。有人正确地将这种现象称为“单词现象”；不过还应该指出，在一系列“单词”背后其实隐藏着同一个“根词”，这就是“前方”。因为在这类批评家心目中，所有的新理论，新概念，新方法，从存在主义到弗洛伊德主义到西方马克思主义到结构主义到解构主义到女权主义到新历史主义，如此等等，都是一回事，都意味着“前方”模模糊糊的召唤和风景。惟一的区别只在于谁比谁更“新”，谁比谁更具备当下炒卖的新闻性“热点效应”。在这种比较中他们把熊瞎子掰苞米和目睹基督重临、或欣快症患者的阵发性热情和吹号天使的职责混为一谈。

（写到这儿我脑子里油然浮起一幕喜剧性场景：在去年的一次“解构主义和中国当代文学讨论会”上，一位迟到的“大腕级”理论家挟着皮包昂然走进会场。作为一种玩笑性的“惩罚”，主持人宣布正好轮到他发言，而他也当仁不让。他冗长的发言很像是“十四大”报告中被删掉的某一部分，但有一个“下马威”式的开场白。他说：“我感到奇怪，我们大家竟然还在讨论什么解构主义！我刚从欧洲回来；在欧洲，解构主义早就过时了。现在那里的热门话题是……”他不知道他的“下马威”只令一个人尴尬，那就是他进场前发言的另一位“大腕级”评论家，后者的发言恰恰可以称得上是一首献给解构主义的赞美诗。事后我把这幕喜剧称为“一位天使长和一位支部书记的奇遇”，它富于讽刺性地揭示了“前方”的虚幻性。）

在上述两种现象中可以看出一种共同的策略考虑，即前面分析过的“对时间制高点的占领同时意味着对价值制高点和话语权力制高点的占领”。之所以说“策略性考虑”，是因为其动机及动机

的实现都主要和个人有关。可是，一旦这种“策略性的考虑”被提升到范导社会文化发展的层面，并且获得了大规模操作的可能，问题就具有了战略性的严重意味。毫不奇怪，这正是“时间神话”又一次大显身手的机会，而它也确实不失时机地呈献了它的最新收获，这就是时下正当红的“后一切主义”者。

“后一切主义”本是朋友们讽刺之余杜撰的一个“好玩词儿”，但应该说所指不虚：从“后新时期”到“后乌托邦”到“后浪漫主义”到“后知识分子”到“后散文”，由历史分期而意识形态而风格流派而社会阶层而文体概念，无一不“后”，无一不可“后”。这种重新命名的狂热尽管看上去不免过于廉价，甚至像是某种出于偏执的怪癖，然其志其势皆不可不谓之大。值得注意的是，这个自称是消解了一切“等级”和“中心”的“后”序列其实是有自己的中心和等级的：它们统统由“后现代”这一历史——文化断代概念所派生。由于这种对西方“后现代主义”概念的创造性的、富于“中国特色”的运用，“后一切主义”者当之无愧地成了“新纪元意识”的合法继承人。至于“后新纪元”（咱也“后”那么一“后”）究竟应该从 1989 年，还是更早一些算起，那仅仅是个学术问题。

“后一切主义”者试图根据 1989 年前后文学、文化潮流的一系列变化（这种变化本身无疑值得充分重视和研究），向我们提供一幅全新的历史——文化景观。以诗为例，在“后一切主义”者看来，由于我们已经进入了具有“后现代性”的新时代（一个“消费的时代”、“大众传媒居支配地位的时代”），诗既往的地位、功能、作用和使命都已而临着“全而终结”。换句话说，它们统统已经“失效”，应该被归于“过去”。在这种我称之为“新历史决定论”的铁的逻辑面前，诗的衰落被描绘成一种“宿命”。无论是消极抗拒消费文化和市场的“唐·吉诃德式的狂喊”，还是适应消费文化的趣味和价值的“阿凡提式的狂舞”，都无济于事；除非诗人按照这一逻辑所指出的方向（也是一种“给出路”的政策？），寻求“中华性（一个令人生畏的“大字眼”），进入“与消费文化的辩证对话”，那样或可以在“断裂

处”长出一些“奇异的花朵”[①]。

“后一切主义”者当然也不会忘记把事先注入了价值的时间转变成价值本身。表面看来他们乐于探讨对应新时代的“话语策略”,但骨子里恰恰是把“消费”、“市场”、“大众传媒占支配地位”等等“后现代”特征当成了基本的价值尺度,否则就得不出类似“全面终结”这样的结论。同样,理论上的装备精良、训练有素、技巧熟练也没有防碍他们进入把问题简单化的意识形态传统。他们对文学的主要兴趣只集中于一点,即是否足以成为“新时代”确乎到来的佐证,是否能为臆想中的新的“话语策略”提供支持。据此他们并非偶然地对例如梁凤仪的“经济小说”和汪国真的诗投以了高度关注;面对所谓“高级文本”则或牵强附会、生拉硬扯(例如张颐武《论后乌托邦话语》一文对王家新的诗《帕斯捷尔纳克》和王安忆的散文《乌托邦诗篇》的解读,容不详论),或视而不见,拒之门外(例如仅仅把海子的死看成“诗歌神话”的破灭,对他的作品却不置一词)。在这一过程中,文本自身的有机性和独立价值被弃之不顾(正如总体思路上文学自身存在的独特根据被弃之不顾一样),面所谓“后现代性”不但没有体现出其“开放性”、“多元化”的特质,反面成了一张新的“普罗克汝斯忒斯铁床”!

全面讨论“后一切主义”是另一篇文章的事(在包含了太多的可疑、虚假、煞有介事或似是而非的前提和结论的同时,它也提出了一些有趣的、值得探讨的,以至无可回避的问题)。这里仅止于廓清它在逻辑语法上与“时间神话”的历史关联,在这方面更有说服力的当然是它的自我阐释。下面这段话摘自王干的《诗性的复活——论“新状态”》[②] 一文。考虑到它是所谓新状态”(我把它看作“后一切主义”的一个子话语系统)的一篇纲领性文字,我尽可能摘得周详些,以免断章取义之嫌:

① 参见张颐武《断裂中的生长:“中华性”的寻求》一文,《诗探索》1994 年第 1 期。
② 《钟山》,1994 年第 4 期。

……在远古的岁月里,时间并不包含具体的历史内容和文化内涵,它只是一堆空洞枯燥的数字。可进入现代社会以后,时间的概念被扩张、被"增值",这不再是一堆冷冰冰的机械的数字,它开始变得有血有肉有声有色,它是我们生活中不可缺少的活泼因素了。更重要的是时间不仅有原先纵向排列自然流动构成的史的效果,而且有了空间性的涵义。这是一次耐人寻味的裂变,现代社会要求时间增值,要求时间衍生出新的含金量来。我们可以说这是对时间的一次巧取夺压,也是对生命的强暴榨取,然而,没有办法,这是商品经济、市场经济赋予给社会文化转型期的思维方式。

从1987年开始,面临1990年北京亚运会召开日期的迫近,北京各大体育场馆建筑工地纷纷挂出"离北京亚运会"还有"×××天"的广告宣传。接着,《中国体育报》也在报眼位置每天打出同样的字眼。"倒计时",改变了原有时间线性同样的字眼。"倒计时"它在提醒人们时间的数量在日渐减少,它在要求人们在有限的时间做出更高的效率和更大的价值。"倒计时"显然是工业社会的产物,它说明我们的国家在告别小农经济农业社会……

提出"新状态"实际是一种隐性的"倒计时"的思维方式。"新",本身是一个时间概念,是以计时来区分不同事物的一种方式……"新状态"的倒计时表现为对过去时代的一次悲剧性的告别,因为这种告别是缓慢而缠绵的,缠绵中痛苦更增强了这种缓慢,"新时期"作为作家和整个人文学科工作者的温暖巢穴实在是太诱惑人太让人迷恋,它是人文乌托邦在80年代中国的现实化的实现。然而告别"新时期"则是无可挽回的历史格局,90年代中国社会政治、经济、文化的转型则使原先的乌托邦产生了覆巢之劫,"卵"们"拣尽寒枝不肯栖"势必成为那个乌托邦的殉葬品。"新状态"在这个时候是对"卵"们的一个提醒,一个忠告。因而"新状态"的

"倒计时"主要特性不急于要进入什么得到什么，而在告别，
告别新时期之日就是新状态的诞生之时。

这段充满了混乱(例如对古今时间的区分)、荒谬(例如对时、空关系的理解)和隐喻失当(例如把适合宣传或工业生产的"倒计时"刺激方式直接引入文学领域)的文字明白无误地表明了"后一切主义"对时间的倚重和神化倾向。第三节前两句尤其值得注意，文中"卵"、"巢"、"枝"、"殉葬品"等隐喻也颇值得玩味。它很容易使人把"忠告"同时读成"警告"和"广告"。前些日子朋友们在一起聊天谈到"后一切主义"的"话语策略"之一就是"挟大众以灭精英"。其中一位尖锐地指出：这种策略表面上是要消解想当"时代和真理的代言人"的传统精英角色，实际上意在确立自己作为大众传媒社会"主持人"的"新式精英"地位。他或许恰好击中了"后一切主义"的落实之处。

但本文更愿意指出的是其虚妄之处。类似"倒计时"这样的用语表明，"后一切主义"沿袭着那种向前的、线性的、有着预期目的的时间观(所谓"倒计时"，无非是从"前方"预约的某个时间——价值——话语权力制高点上"倒"回来，无非是在这个制高点上扮演计时员或终点裁判的角色而已。这使我又一次想起了昆德拉所说的"伟大进军")它进一步试图把文学的发展纳入这一统一的时间模式之中。对这种时间观本身进行深入探讨非本文所能胜任(由于它来自现代西方，但同时又意味着一段距离；更重要的是，由于它不仅现实地参与了20世纪中国社会—文化向现代转型的广泛而深刻的变革，而且是这场变革的哲学基石之一，所以很难简单地论其是非得失，不如说它是一个诸多问题错综缠绕的纠结)，关键在于，它和文学自身的发展究竟有多少关系呢？把问题换一个角度：在今天，仍然设想文学会以一种线性的、有着预期目的和整体向度的方式发展，这意味着什么呢？"后一切主义"都是当然的"多元论"者，然而持有这样的文学发展观，他们怎样与那种表面上提倡"百花齐放"，实际上最多只希望同一朵花开出一百种样子来的

主流话语在理论逻辑上划清界限呢?

艺术创造及其发展有自身独特的时间方式,这是一个被"时间神话"一再遮蔽乃至取消,而今天仍然面临着类似危险的命题。亨利·柏格森在《时间与自由意志》一书中曾就此展开过相当充分的论述,他甚至将其提到本体论的高度,而称之为"真正的时间"。有趣的是,柏格林所说的这种由自由的(而非被事先设计的)、向上的(而非"向前"的)、创造的(而非趋向既定目标的)生命冲动所支配,由心理状态——瞬间记忆、情感、想象、梦等——的强度(而非某一个"新纪元"、"新时期")所决定,由"意识的绵延"形式(而非线性形式)所呈现的时间,似乎恰恰是对"后一切主义"所据恃的"时间神话"的解构,这具有讽刺意义。

不必柏格森!他以理论的方式予以阐明的时间,不过是古往今来一切真正的作家艺术家所一直经验着、并由一切真正的艺术作品经验地呈示着的时间。这是在表面看来一去不返、分分秒秒都在死去的时间中回旋、逆折,忽而升腾其上,忽而深潜其里,聚散不定、辐射无疆的生生不息的时间,是不断从历时性中寻求活力和可能性,而又通过共时呈现对抗、消解和超越其历时性的时间,是空间化了的时间、时间中的时间!

在这样的时间中蕴涵着文学艺术存在的自身依据。一个在这样的时间中生活的作家,其创作意向和风格不断发生变化是题中应有之义。因为正是经由这种变化,他不断在内部世界和外部世界之间实现语言形式和能量的相互转换,不断探索作品富于创造性地与自我、现实和传统进行对话或重新对话的可能。同样,无论发生怎样的变化,无论这种变化采取什么方式(连续的或非连续的,稳定的或激烈的),他都不会背弃属于他的时间,不会背弃使他的作品之所以作为作品存在的自身依据。他既不会为了"进入"或告别"某个"时期、某种"状态"写作,也不会认同于任何意义上的"伟大进军"——即便是面对一个加速度的"消费的时代"、"大众传媒居支配地位的时代"。他以这种坚定的个人方式写作,因为他的

写作既不是在追求，也不是在放弃什么今日或昔日的“光荣”，而仅仅是在尽一个作家的本份。

在即将结束这篇文章时应该声明一下，标题中的“终结”一语与其说是即判断、呼叫，毋宁说是某种滑稽模仿。因为对有的人来说，“时间神话”早就“终结”了，对另一些人则还将长久地存在下去，而不论其中已经充塞了多少“殉葬品”。把前引王干的那段话中的几个句子改写一下，或许正好适用于后者“告别‘时间神话’是缓慢而缠绵的，缠绵中欣快更增加了这种缓慢。‘时间神话’作为某类作家和人文工作者的温暖窠穴实在是太诱惑太让人迷恋，而它的渊源却比他们意识到的远为深广复杂”。末尾半句话是我另加的，它表明了信奉者无辜的一面。

最后让我们回到开头。我已经充分阐述了我对“21 世纪中国文学发展趋势”这一话题感到发怵的理由，但我并不认为这是个不可言说的话题。需要补充的是，任何有关的言说都只是表达了言说者个人的意愿。现在话题已经变成：你所意愿的“21 世纪中国文学发展趋势”是什么？在作出回答之前请先允许我引用一位青年诗人的几行诗句：

> 但是，永远不从少数中的少数
> 朝那个围绕空洞组织起来的
> 摸不着的整体迈出的哪怕一小步。永远不。
>
> （欧阳江河《咖啡馆》）

对我来说，这不仅是某个诗人的某几行诗句：它意味着一种从“时间神话”背后发出的声音。自所谓“朦胧诗”以来，我听到，或者说看到这种声音正在日渐变得清晰而有力，据此我的回答近乎一个悖谬，那就是：

更自由、更坚定、更富于创造性的个人写作！

1994 年 9 月，北京劲松。

（唐晓渡：作家出版社　编审）

民族自尊的误区与现代文化的选择

——对一种东方怀古情结的批判

范钦林

有人将近年来中西方的文化交流关系比喻成西方人打一个喷嚏，中国人就张一张嘴。这话听起来虽有些刻薄，但倒也的确道出了中国文化界的某种尴尬的处理。缺乏自己的理论话语，只能亦步亦趋跟在别人后边嘀嘀咕咕、唠唠叨叨。于是中国人能在较短的时间内将西方人数百年的理论话语复述一遍。中国人也讲起了现实主义与浪漫主义；也讲起了现代主义与后现代主义；还讲起了东方主义、后殖民主义和新历史主义。

但是在与西方交往的过程中，有人却渐渐悟出中国人应该言说自己的话语。只有如此，才能在国际交往中喊出自己的声音，显示自己的存在。有人并且发现其实中国人的失语并不是近来的事情，上溯到五四新文化运动即在中国文化走向现代化的过程之初就已深深地埋下了失语的祸根。那就是彻底打倒旧文化、埋葬古典文学、扼杀文言文和繁体字。这样一些显示中国传统文化特征与优势的东西竟被毫无理性地加以废弃，导致了中国传统文化的严重沦丧。而这种传统文化恰恰是能在世界上喊出自己的声音和显示自己存在的东西。于是呼唤文言文、繁体字以及形形色色传统思想的再度青春便成了理所当然的事情。甚至连《二十四孝图》、《女儿经》这样一些鲁迅先生曾给予坚决批判的东西也得以死灰复燃。当然这一切都是在一种冠冕堂皇的名义之下，即在弘扬祖国优秀文化遗产、反对全盘西化和西方后殖民主义的旗帜下进行的。

一个怀古主义的幽灵在京华大地徘徊！

在一片怀古主义的声浪中，于是有的学者开始撰文对五四新文化运动进行清算，这当然是很智慧并且是非常策略的，因为五四新文化运动是中国现代文化之肇始，是五四新文化运动特别是五四白话文运动给中国传统文化带来了厄运。比如说，为什么中国近百年来出不了一个世界级的诗人，而中国是出现过屈原、陶潜、李白、杜甫等大诗人的国度啊？又比如说为什么中国人不能言说自己的话语，而老是那样鹦鹉学舌人云亦云啊？而中国是一个并不缺乏智慧的民族啊！我们的东方式智慧到哪里去了呢?!

于是人们发现这都是由于五四新文化运动这个中国文化现代化的头没有开好，陈独秀、胡适之们不该那么义无反顾地打倒中国传统文化，是他们的激进主义把事情搞糟了。要解决这个问题必须拨乱反正，重新回归传统，重新祭起文言文与繁体字的旗帜，重新浸淫于“经、史、子、集”的文化长河。回到民族传统的基点，重新开始言说自己的民族话语，以找到一个与西方现代话语相抗衡的话语系统，这种恢复民族话语自尊的用心是多么良苦！

当然他们也不反对民族文化的适度进化，只是这种进化是在维护旧质基础上的点滴改良。所以他们对胡适之、陈独秀们的“二元对抗”的思维模式，感到痛心疾首。这种“要么新文化，要么旧文化”；“要么文言文，要么白话文”；“要么革命，要么反革命”；“留头不留发，留发不留头”的“二元对抗”的思维模式根本就不给传统文化留下一席之地。

对于“二元对抗”的思维模式与中国新文化的选择的关系问题我已有另文详说，这里只想提及的是这些“独断独行”的五四新文化的倡导者们的“二元对抗”的思维模式，果真是他们从西方引进或者是他们自己的发明？

其实这种思维模式正是中国传统文化所固有的，而并不肇始于五四新文化运动。严格地说来所谓“二元对抗”的观念说到底是一种一元观念，即一统观念。其本质在于否定多元相容，兼收并蓄。如果追溯中国文化的历史，我们可以看到在春秋战国时代，诸

侯割据政局多元也随之带来了学术思想的多元，其时各种学术流派百家争鸣竞相发展十分活跃。但到了秦始皇统一中国之后，焚书坑儒建立了一个一统的政权，随之也便实施了文化统制政策，差不多出现了中国历史上第一次文化大断裂。随着秦王朝的覆亡，在文化上重新出现了短暂的繁荣，但到了汉代武帝为了巩固皇权政治接受了董仲舒的建议，来一个“罢黜百家、独尊儒术”，儒家经学定于一尊，文化重新归于一统。其后中国封建的文化历史又何尝有过真正的理论创建，有过真正的百家争鸣、多元相容的时代？这不正是一个“二元对抗”的形象历史？胡适之与陈独秀恐怕也正是在不自觉的意义上使用着传统文化所赋予的“二元对抗”的思维模式来反对传统文化的。这种即以其人之道还治其人之身的做法恐怕陈胡也是未能意识到的。因而胡陈在主观上企图彻底否定传统文化，而在客观上却难以做到，甚至连其思维模式也还是传统赋予的，这不正可说明传统文化具有何等强大的力量，连胡陈这样的激进主义（并非贬义）者也难以逃脱其巨大的阴影，不正好反证了在五四新文化运动之初如不具备摧枯拉朽的革命魄力就不足以动摇传统文化的坚固根基吗？

事实上中国传统文化在五四新文化运动之后一直在以顽强的姿态与新文化激烈地竞争着。只不过是以一种隐形的文化结构模式在不声不响地制约着中国现代历史的进程。这种传统文化与现代文化的彼此消长的竞争体现于一次次中国的政治运动与文化文学运动之中。三四十年代的民族化、大众化运动，到50年代的大跃进民歌运动，再到60年代的文化大革命都有传统文化对现代文化的成功反击。王权思想、迷信观念、等级制度、非法制的观念与主张科学、民主、自由与法制的现代文化始终处于对抗的状态。事实是由于传统巨大的潜在影响，现代文化始终未能建立起自己的尊严。当然现代文化尊严的未能建立不仅是狭义的文化问题，而且还与广义的文化即于社会发展的综合水平有着密切的关系。而五四新文化运动之后，现代文化对于传统文化的物化形态的确也

给予了适当尊重的。

我们还是回到问题的出发点上。

当人们意识到西方文化的侵入使得中国人丧失了自己的理论话语，而回过头来向自己的传统寻找对抗性话语的时候，却不得不面临这样一种尴尬，那就是中国的传统话语是否就是我们今天适用的话语呢？我们今天重写繁体字，重操文言文，再来那种"一日而三省吾身"，"有朋自远方来不亦乐乎！"是不是就算拥有了自己的话语？我们自己的话语到底应该怎样确立？从另一个角度讲，当今西方世界的话语，是否还是柏拉图、亚里士多德时代的话语，是否还是黑格尔，康德时代的话语？事实上，我们的确要言说自己的话语，而且也应该言说我们自己的话语，但是我们却像错过了最先步入现代化的机会一样，错过了最先步入现代话语的机会。如果我们因为厌弃西方现代话语的异己性，而又找不到我们自己的现代话语而不得不转向传统话语时，是不是觉得这样的民族自尊过于狭隘了呢?! 我们要言说自己的话语，但不是放弃西方的话语去重操东方古人的话语，如果硬想那样做，必然会走向民族自尊的误区。

我们要建立自己的话语，我们也应该建立自己的话语，但这必须有正确的出发点与指归。在这个问题上我十分赞同汤一介先生的观点，即不应该从与西方争一日之长出发而转向传统。这种态度其实正是鲁迅先生早在本世纪初叶就已作过深刻批判的。他在其著名短篇小说《阿Q正传》中就曾借阿Q这个艺术形象尖锐地嘲笑过那种"先前阔"的没出息的思想；后来又相继在另一短篇小说《白光》中借陈士成这个人物，批判了那种挖地三尺寻找祖宗"遗产的迂腐与穷酸"。其实这是一种恋祖情结，是一种童稚的意识，也是一种精神胜利法。

我以为在我们尚未建立起新的属于我们自己的现代话语之前，我们不防操一操西方的现代话语。正如我们在未制造出属于

我们自己的"奔驰车"的时候，不妨先引进西方的"奔驰车"，这并没有什么可丢人的。当然我们不能永远满足于引进人家的，我们还应该想方设法地超过它，这个前提便是彻底地消化它。如果有人因为自己的民族没有能发明出蒸汽机车，就拒绝引进，为争回面子而搬出诸葛孔明的"木牛流马"，那一定显得滑稽可笑。

抱有怀古主义情绪者，常常只看到传统文化现有价值或绝对价值，而无视这种价值随着时空的推移而表现的相对性，看不到这种传统与现实，过去与未来的联系与转化。更有甚者，还有人认为既然西方社会发展到后现代阶段，已遇到西方文化本身所无法克服的问题，而转向东方从中国古典哲学中寻找智慧，那么我们东方人特别是中国人则更有理由重视自己的传统文化了。

这种观点看似正确，其实不然。因为它忽略了一定的文化与一定的时空的某种对应关系。一般地讲西方文化重视人与自然的对立关系，而中国文化讲究人与自然的和谐；西方文化显示出一种人对自然的强烈的征服欲望，而中国文化则表现为人与自然的合一与共处。因此，这两种文化具有某种天然的互补关系，而改革开放的中国当下状态正是这两种文化互补的最佳时期。中国文化迫切需要再一次输入西方文化的强劲动力，而西方文化也需要输入中国传统文化的某些合理精神以对西方文化进行微调。因而同样的中国古代文化对于中西当下的社会文化状态并不具有等同的意义。我们对于传统文化的过分注重，对于中国的现代化进程可能并不会起太多的积极作用。当然中国人在现代化进程中可以而且必然避免重踏西方人在某些方面的覆辙的，这才是传统文化在中国现代化进程中的正确定位。

言说自己的话语其实并不是一件容易的事，但它却应该是我们努力的方向。

其实，并没有人会一般地反对民族自尊，除非他是个彻头彻尾的民族败类。但我们讲民族自尊应该有一个正确的定位，以区别

真正的民族自尊与自卑的民族自尊。真正的民族自尊是以承认落后为前提，然后设法赶上去，超过它。而自卑的民族自尊，却是在挫败面前，要么退回内心，搞腹诽政策；要么退回历史去寻找祖宗的法宝。其实我们从前如果因为接受了西方的文化因而失去了我们自己的话语的话，那么重新捡起传统的话语，我们也同样会失却自己的现代的话语。因此我们在进行新的民族文化的选择与重构的时候，全盘西化与归回传统都是不行的。我们只有一个选择，那就是超越中西现有文化，才能形成自己的现代民族文化，获得现代的民族话语。

我们的祖先的确为我们创造了灿烂辉煌的文化历史。我们应当为我们的祖先过去的创造感到骄傲。如果连这一点都做不到，那决不是什么民族文化虚无主义者，而简直是民族的不孝子孙。但祖先创造的文化只属于过去，我们今天的人并不能重过祖先的生活，因此在整理研究传统文化与选择现实运用文化之间就有一个严格的界限。

怀古主义者同时也是现实民族文化的自卑主义者。他们往往在与西方文化交往的过程中，产生着一种民族现实文化的挫败感，因而大大刺伤了其民族自尊心。他们逃向怀古主义情绪，试图以我们祖宗的荣耀来掩饰现实文化的不足和洗刷现实文化落后的耻辱，他们企图从传统文化中挖掘抗衡西方文化的东西。因而一些从事于中西文化交往的著名学者加入到怀古主义的行列，就不是什么奇怪的事情了。

应该说这部分人都有着满腔的民族自尊，与那种为了迎合西方人审美的猎奇趣味而向传统文化开掘的人们当不可同日而语。但他们的认识行为却不能不说是已偏离了民族自尊的正确轨道。这种在挫败面前的返祖性文化选择是一种消极的退缩性策略，也是一种以退为进的策略。但时代发展到今天，这种策略恐怕只能是缘木而求鱼，最终可能会由无奈的以退为进而走向更无奈的彻底失败。

事实上我们的民族新文化从五四新文化运动开始，就一直未能真正地建立起来。为了说明这个问题，我们还是来分析一下我们的现实文化的内部结构。

如果粗略地讲，我们的现实文化大致可以分为三个方面：(一)苏联模式的社会主义文化；(二)西方资产阶级文化；(三)传统封建主义文化。由这三种文化的合力作用构成了我们的现实文化层面。而在苏联模式为主导文化的社会中，西方资产阶级文化与传统封建文化是作为隐形文化结构而存在的。传统文化的隐形结构由于受到文化惯性力的作用，使自己具有极强的底气，足以让那浮于表层的苏式社会主义文化常常带有浓厚的传统文化的色彩。而随着苏联东欧社会主义解体和中国的改革开放，这种表层的苏式社会主义文化遭到了强有力的冲击，传统封建文化结构乘机进一步加固(这种特征在广大农村范围内表现尤其显著)，此时西方资产阶级文化也乘虚而入，而具有民族特色的现代中国文化尚待建构，这就出现了一种暂时性的文化失范。在这种情况下，各种观点或主义都可以找到自己表演的舞台，因而民族现代文化的选择与建构已迫在眉睫。

民族现代文化的选择与重构，只能是在"生产力"的标准原则下，吸收中西一切优秀文化因子而成的一种新型文化。这是一个高度复杂的系统工程。在其运作的过程中可能会背离设计者的原初意图。因为它仍然是沿着历史的合力方向，即在各种文化结构的明争暗斗之中诞生的。

(范钦林：南京师范大学中文系　副教授)

“后学”,新保守主义与文化批判

赵毅衡

一

西文中没有与“后学”相当的词,不允许我杜撰一个 Post – isms。美国有人用过 postpeople(后学家)似没有多少人跟着用。而“后学”在中国几乎已经不再是个调侃词,它几乎是千年之末在中国的象征:一切都已是过去时,新的存在新的现象要求不像语言的语言,失语症中的术语。

指责中国“后学家”食西学而不化,是旧式的“影响陷阱”重版,是把论题简单化而置对手于绝地的故技。西方无“后学”一词,证明中国理论家的综合程度超过了西方。

二

以后结构主义、后现代主义、后殖民主义为主的西方晚近文化研究潮流,一直被其反对者指责为“太激进”,而从未被指为“保守”。

笔者感到非常惊奇的是,近年(具体说,1993 年、1994 年这两年)在中国知识界出现的新保守主义潮流,却常常引用这些理论作根据,或作佐证。

中国知识界的新保守主义至今没有引起足够注意:而其理论根据部分来自西方激进学说,这件怪事,也没人提及。

这里说的“保守”,不是与“革命”相对,也不是与“激进”相对,

更不是贬义词。本文中提到的同行，恐怕都不认为“保守”是一种指控，我个人也认为“保守”至少比“激进”好多了。撇开褒贬不谈，保守的最基本意义是保持现状，强调现存文化状态的合理性，现行语言的有效性。因此，保守是与批判相对，文化保守主义是与文化批判精神相对。

反过来，文化批判并不是据激进批判保守，它完全可以据保守批判激进，全看当下已体制化的主流语言为何者。望勿把我卷入保守激进何者更有害的老争论，我谈的是批判与非批判。

三

但当代西方文化学的三大潮流都姓“后”，让人深思。不少学者讨论过“此后是否彼后”？结论是 yes。

三后合一，并非三教合一妥协共处，它们几乎是同理论的三个方面，而且三者互为条件：“后殖民主义处理的是向后现代过渡时期的文化政治”，而后现代主义则是“西方文化意识到它作为世界中心的地位已受到质疑时的文化反应”。后现代主义需要后殖民主义的他者来构成其“指称拆裂的叙述”。后结构主义虽主要在反思现代性，但是“因为现代主义总是幻想通过文化来赎救现代生活。此类幻想之破产，正是后现代条件之核心”。

既然三后合一非有意矫设，那么“后学”之说在西方也应成立。

四

近两年中国文化界的复苏，令人瞩目。知识分子走出沉默，开始寻找自己的立足点，也开始就一系列问题展开热烈讨论。这些讨论大都只是谈中国问题。可是，每次讨论都多少触及一点儿西方“后学”。

任何学说进入中国，必须被中国化。人文学科本来就是“你找

到的必是你想找的材料,你引用的必是你心里早有的理论"。我们感兴趣的是,为什么这些讨论者都能用"后学"。支持保守观点?是因为讨论者只不过为我所用,任意摘录一些词句,非"后学"之罪?还是"后学"本身具有某些特点,使它在中国的具体情境中自然趋向保守?

为此,必须回顾一下两年来中国知识界的一些讨论。本文不拟"综述"这些讨论,只是介绍其中与"后学"有关的部分,请勿以"不全面"责我。

60年代海外学者以林毓生等人为代表,对五四"全盘反传统主义的批判",80年代去海外的大陆学者几乎只闻赞同未闻异议。

郑敏先生在《文学评论》1993年第3期上发表的《世纪末的回顾:汉语语言的变革与中国新诗创作》,之所以让人吃了一惊,一是海外对五四的保守主义评价,看来已经传回大陆;二是谈的是老问题旧观点,用的却是新理论:拉康的心理分析,德里达的解构主义。

郑文引起范钦林的商榷(《文学评论》1994年2月号),同期郑敏写了《商榷之商榷》,4期《文学评论》发表许明《文化激进主义的历史维度》,试图从历史性角度说明当时的激进当时有理;5期发表张顾武的《重估现代性与汉语书面语论争》,把争论引向"现代性"的历史与后殖民主义的"他者化"及"他者的他者"等命题。

郑敏指责五四白话文运动"急躁"、"偏见"、"形而上"、"从形式到内容都是否定继承","自绝于古典文学",其结果是20世纪中国诗歌"成绩不够理想"。论据一:白话文"以口语代替书面语",是重蹈德里达所批判的西方语音中心主义导致逻各斯中心主义之覆辙。论据二:追求一种"易懂"的文字,是忽视拉康指出的"能指与所指之间有一条难以完全跃过的横杠",而且是在追求虚幻的语言透明性,导致50年代政治压力下"汉语透明度达到超常程度"。

指责新诗割裂传统的人,往往忘了文言诗早已在明清搁浅了六七百年;指责现代汉语的人,往往忘记了在19世纪,文言已经捉襟见肘,无法再延续"五千年中华文化传统"。五四时期作家,充分

利用文言、口语与翻译的资源，在晚清文学的基础上，因势利导，建立了现代汉语，作为中国现代文化各个领域的根本工具。

郑敏先生的看法，实际上是说在现代汉语成形之前，中文处于一种"自然状态"，一种未被殖民者污染的纯净语，原汁原味的原生文化语。"未污染语"是不是个神话暂且不谈，德里达赞美汉语与语音中心的西方语相比是个光荣的例外，受到如此夸奖的汉语就应保持原样？文字中心就不可能是导致中国式逻各斯中心？

现代汉语的"创造"，正是在文化批判中产生的。应当说，这是五四运动最站得住脚的成就，也是中国文化转型能力的明证。

五

刘康与张隆溪关于文章、批评与政治关系的辩论，从1993年初由海外开始，从英文刊物转入中文刊物，最后也卷入了国内学者。

刘康的发难指向两个问题，一是"后学"未能进入西方汉学："西方文化界学术界里轰轰烈烈的后现代主义辩论与理论之争，在汉学界自成一体的小圈子里总掀不起波澜，学术的反省和反思总形不成气候。"二是西方汉学界"因(中国)现代文学的政治社会性"而否定其艺术价值。

这两点都是很敏锐的观察。刘康原文中举了两个例子说明上述两点，而这二例恰恰与文本讨论的问题有关。第一段说后结构主义借用毛泽东思想，强调任何文化构造的政治性：

正当福柯揭示权力与知识的关系，以及历史与艺术文本话语构成中的政治，从而被盛赞为在批判控制西方人文学科的自由人文主义，人们却往往忘记，无论是好是坏，正是毛泽东关于政治和艺术关系的看法激励了福柯对西方自由人道主义作激烈批判。毛泽东从政治策略和权力斗争角度考虑这些问题，使他的观点容易导致压制性文化政策。但这并没有改变这样一个事实：政治永远

用各种方式渗透每一种文化构造和体制。

另一段关系到夏志清对杨朔的"抗美援朝小说"《三千里江山》的评价。夏志清在《中国现代小说史》一书中认为此小说(以及其他50年代大陆政治小说)惟一的价值是:尽管是宣传作品,作者有意无意地加了对家庭和个人幸福的向往。刘康认为夏的评价是偏见:"其隐藏的信息是资产阶级家庭幻想可以化解共产主义的英雄精神,此小说由此被寓言式地分割成两大块政治寓言……《小说史》用这种寓言方式读中国现代文学,只发现其主要部分没有能达到象征表现(个人经验)的要求。"

刘康的看法实际上是:既然连福柯也认为任何艺术都与政治或权力解不脱关系,那么《三千里江山》就不应与80年代后期中国先锋小说有什么本质上的区别:都是政治,也都是艺术。刘康指责80年代先锋小说及批评"试图把语言和艺术形式发展成审美客体,但这种审美化本身是政治性的,它证实而不是瓦解了毛泽东关于文化与文学活动的政治本质之观点"。也许如此,但是刘康难道不是在为他的第二点指责:"西方学界至今在政治化地读中国文学"提供根据?

张隆溪指责刘康"以福柯或西方理论作为检验真理的标准",实际上是自我矛盾地接受西方"政治辞藻"。

六

由陈晓明主持,张颐武、戴锦华、朱伟参加的座谈会《新十批判书》,或许是最近几年文化讨论中最有锋芒最精彩的篇什,可惜至今只见其二,即《钟山》1994年1期上的《东方主义与后殖民主义》、2期上的《文化控制与文化大众》。

几位讨论者对目前大陆文化情势的特殊看法相同:"精英主义式的控制不再能驾驭文化生产和传播,新的文化控制网络正趋形成……某种意义上,这是和工业革命相类似的文化革命。"对精英

文化,"这次文化转型可能是致命的"问题,知识分子对此应怎么办?朱伟认为某些知识分子"仍然在坚持自己的精英立场,无法习惯这种转型期的变化……他们要站出来捍卫一种模式的精英文化"。朱伟表示:"我认为这是荒谬的。"

张颐武认为市场化是知识分子自己呼唤出来的,出现后又非常绝望。"其他阶层都感到了自己在这个文化里有一个自己的位置,而文化的代表者恰恰找不到自己的位置"。这个局面太可笑,因此他们发出的抗议只是"唐·吉诃德式的狂吼"。

陈晓明在《上海文学》上那篇文章为知识分子指一出路:既然在后现代的西方,精英文化与大众文化在合一,精英文化就应当向大众文化靠拢,"集体自焚,认同市场,随波逐流,全面抹平",并且预言"不久后的事实将证明它的同流合污"。他认为再次把精英文化与大众文化分离开来,"重新加深二者之间的鸿沟",是徒劳而且有害的。

显然,讨论者们认为自己虽是知识分子,但并非堂·吉诃德,他们认为他们的任务只是"后批判":批判即控制,"后批判"最反感的是文化批判。陈晓明认为后批判接近于李奥塔的"后现代知识"立场:"增强我们对于差异的敏感,促进我们对不可通约事物的宽容能力。"

张颐武对后现代主义论的顺应性总结如下:"(后现代·后殖民理论)意味着对当下文化的参与……它不站在文化的对立面,也不试图超越它。"

四位讨论者中,只有戴锦华表示不安,并对文化"沙漠化"表示焦虑。

七

由陈思和与王晓明在1988年发起的"重写文学史"课题,近年来在海内外学者中一直在继续,只是在大陆不再打"重写"的旗帜

而已。但无论在国内外重写的对象,大都从体制化文学史转向知识分子自身的"迷误史"。王晓明的"一个杂志和一个社团",检讨了《新青年》与"文学研究会"编辑与组会方针上给整个现代文学史带来严重后果的错误,很值得一读。

另一篇可标志"重写"方向转变的是陈思和于1994年1月《上海文学》发表的:《民间的浮沉——对抗战到文革文学史的一个尝试性解释》。同刊9月号"批评家俱乐部"集合10位批评家讨论此文。

据讨论者之一陈福民的意见,陈思和用的是"解构策略"。陈思和自己在前言中说是以"西欧十七八世纪出现的市民社会为参照",我们心头立即闪过福柯的影子。但陈思和没有直接引用任何西方文化论者的观点。

陈文认为在本世纪中国,"学术文化分裂为三:国家权力支持的政治意识形态,知识分子为主体的西方外来形态,保留在中国民间社会的民间文化形态。"在不同时期,这三者有分有合,但在本世纪,民间文化基本上被政府和激进知识分子排斥。

陈文精彩之处是用阿尔图塞式的"征候式阅读法",从中国现代文学作品中发掘民间文化的潜文本。"民间"不仅吸引了一些知识分子,甚至化解了国家权力意识:它成功地渗入"革命小说"或"样板戏",成为其"隐形结构"(例如《林海雪原》中的绿林匪气,《沙家浜》中的男女斗智),实际上是其中最有趣的部分。因此陈思和给予"民间文化"很高的赞美:"它充塞了这一历史时期最辉煌的文学创作空间","自由自在是它最基本的审美风格"。

陈把"重写"范围限定在"抗战到文革",而且有意识处理"农民文化",避开他自己也承认的中国现代民间文化的另外两层——"市民文化"与"传统文化散落部分"。

在《上海文学》举行的讨论会中,一部分人不同意陈思和,他们明显想到近年俗文化之来势汹汹,正在"置文学艺术于死地"。对陈文批评最尖锐的陈福民指出,"民间文化"与官式意识形态一直

处于"水乳交融"的关系,并且有强烈的反智色彩。

但郜元宝支持陈思和,他甚至取消了陈的三分式:"对知识分子来说,民间还不只是一种临时的支撑点,而是他最后的家园与安身立命之地。从过于浓厚的意识形态兴趣转向广阔的民间大地,这已不仅是80—90年代文学的一个演化趋势,也可以说是世纪末中国知识分子的一种精神自觉。"

陈思和文中说到本世纪中"一部分保守的知识分子……默默地守护着"散落在民间的传统文化。陈赞扬这些"非主流知识分子",而郜认为今日中国知识界不仅应当而且已经都成为这种"保守的""传统文化守护者"。

这条"惟一的出路",与陈晓明的"合流"相近,陈、郜说的是民俗或传统形态的俗文化,而陈晓明说的是商业性俗文化。这两者正在迅速合流。

八

读完这些讨论,有一个局面已相当清楚:一个强大的新保守主义思潮正在中国知识界翻卷起来。我说的是"思潮",并不是说上述同行是保守主义者。

新保守主义首先表现在对80年代文化热的忏悔自罪心情。最近王蒙反驳"人文精神失落"之说,他反问:"中国哪有过humanism?"套了个洋字,回答自然是否定的。其实王蒙明白,中国知识界感到失落的,是80年代的文化精神。对那场轰轰烈烈的"文化热",人们记忆犹新。高瑞泉的描述生动而准确:"文革后,高分学生涌进文史哲专业,大量古籍再版,名著翻译。人们又一次确认:知识是有价值的,思想是有意义的,人本身应得到尊重。这一切都有点儿像文艺复兴的欧洲。现在看来,这次思潮的动因已消失,很多人为此焦虑,这是我们今天呼唤人文精神的思想环境。"

然而许明认为,近年的争论之所以必要,"是因为80年代我们

共同参与了一出典型的文化激进主义的历史活剧,而它的影响余音袅袅,至今不绝于耳"。许明为五四"文化激进主义"辩护,却称80年代为"活剧",颇为内疚。

郜元宝则对80年代文化热更感羞惭:"80年代起来的一辈人,首先面对的就是长期压抑的话语火山大爆发后留下的一片狼籍。他们一下子就被抛进声音的海洋,还没弄清楚怎么一回事,就稀里糊涂跟着说起来,一说开去便不可收拾。……现在是说多了说累了需要静下来倾听的时候了。"

对五四与80年代两次文化精神高扬的清算,是新保守主义的一个共同倾向,不管讨论者是否自觉到这一点。

九

新保守主义潮流的最重要表征是自我唾弃精英地位或责任,转而与民间文化——俗文化认同。我们前面提到的四场争议,郑敏试图回归传统,刘康认为官式话语有美学或理论价值,其余人都在不同程度上对俗文化持肯定态度。

悖论的是,具体到俗文化作品,这些人的批评却又十分尖锐,例如《钟山》座谈会对张艺谋、陈凯歌猛烈抨击,对《中国人在纽约》无情剖析,只有王蒙对王朔作品一贯赞扬有加,认为文化精英指责"痞子文学"正是缺乏人文精神。

此悖论把很多人弄糊涂了,其实它是后现代主义理论的题中应有之义。这个理论的一大特点是数量崇拜,从而严重忽视质与价值。后现代主义理论的主要触媒,是当代文化生产(尤其是影视和畅销书)令人敬畏的巨大数量,商业俗文化由其数量声势赫赫而得到很高评价,成为后现代论为之辩护的文化主流。但是具体到作品上,无论西方东方的后现代主义者,毕竟都是饱读之士,常感到难以消受。因此,讨论俗文化作品时各有所见的一批中外批评家,却为"大众文化急剧扩张"的速度和面积所折服,用加拿大研究

者胡可丽(Marie - Claire Huot)绝妙的标题,就是"文化小革命"(Lapetite r'evolution culturelle)。

我建议一种恰好相反的立场:对俗文艺的个别作品应多找其优点;正在体制化的俗文化主流需要清醒的批判。

十

80年代詹姆森在中国宣讲后现代主义时,中国学界还只是对其文化研究方法感兴趣,后现代主义此词尚未时兴。晚至1992年,这个题目还受到嘲笑,到1993年、1994年,讨论后现代主义不仅不再是东施效颦,我们甚至听到这样的议论:

后现代主义几乎是畅通无阻地进入我国文艺领域的。中国人接受后现代主义没有像现代主义那么不情愿。当代文学中具有明显后现代主义文化因子的作品一出现就比较成熟和老练。文化的落差为什么没有造成交融的阻塞?原因是我国传统文化中有一种超越历史性的文化基因,能粗线条地与后现代主义文化思想共时性相接。

此处所谓文化现实,是指商业伪文化的泛滥"深入人心":文化基因,指的是传统业文化,两者渐渐互相渗入,于是中国消费文化被抹上严重的江湖气加"港澳气",于是中国文化跳过现代性直撞入后现代。

多少都认同欧洲人文精神的中国以及其他第三世界知识分子,在本国文化中完全失去地位,只能在三面夹攻的话语牵制间寻找生存的边缘。即使这样,他们还是被西方理论家称为患着"殖民时代的怀旧病","买办知识分子"(comprador intelligentsia),西方话语的叙述者(agent of narration):被中国理论家称为"有如老式唱机发出的声音"。

十一

后现代主义理论的第二个特点,是它自居为一种无偏向的全景性描述。

现代主义论者眼中,整个社会的文学艺术,或其他文化产品,只有很少一部分是现代主义的,其他是现代作品但非现代主义作品;而后现代主义论者眼中,整个社会的文学艺术,全部文化现象,都是后现代主义的。

且慢。据中国权威意见:"后现代现象指的是两个层面的东西,一个是先锋性、实验性的后现代文学艺术……另一个是指大众性、通俗性、商业性的流行作品。"

同一个词,怎么有两个完全相反互不兼容的指称?

指我们把"后现代主义"这词稍稍整理一下。70 年代初这词在美国出现时,指的是后现代先锋主义文艺(与"现代主义"一词的用法相应),当时已经有些人用来指整个当代文化,到 80 年代,后一个用法占了上风,后一个包容前一个。

此词指"商业流行文化",想必是第三义。

不管这个术语如何混乱,对每个论者本人,该术语的指称是不应当在几个事物间滑动的。对李奥塔或詹姆逊,后现代主义指当代文化的整体状况,文化消费主义就成了其中的显著特征,但他们的后现代主义并不"是指"消费文化。

同时指称两个东西,而且是先锋文艺与流行文艺这样两个完全相反的东西,恐怕需要再下点功夫论证。

让我们暂且只说第二个定义——全景扫描式的描述。那样,一个社会只要被指认为"后现代",所有的文化现象也就都是后现代主义的,没有什么标记性的,前导性的,或典型性的作品可言。

不管哪种成分,只要在被标上"后现代"的社会中存在,就是堂而皇之的多元之一,不管哪种文本,落入"后现代"的文化之中,就

有了历史合理性。后现代主义作为一种理论，拒绝褒贬、拒绝价值、拒绝批判，只要在已被封为后现代的社会出现，就是等价的，一律进入后现代主义话语的扫描之中，一样是后现代多元散离文化的文本。

文化产品的等价，说到底，是文化商品化的必须。商品当然不是等价的，商品的交换基础却是等价，一幅杰作当然价值比一幅劣作为高，但如果劣作能销售出上百万复制品，那也就可与杰作等值。甚至，杰作如果销售不出去，那就远远不如劣作。伪币驱逐良币的规律现在整个文化幅度上演出。

3年前，在北京大学一次后现代主义国际讨论会上，我提出一个问题：当代作家还有谁不是后现代的？在座的中外专家没有一人愿意回答我的问题。

这样的理论自然有操作困难：一部后现代主义作品选，应当是当代出版物标本集？北京大学中文系编选的《后现代中国文学选》，其小说、诗歌、评论卷，大致上与一般说的先锋派重合；作家出版社的《西方后现代主义小说系列》，选取标准大致上即后现代先锋主义。是否中国人弄错了？不见得。美国批评家麦卡夫雷（Larry McCaffery）编的《后现代小说家辞典》（Postmodern Fiction, a Biobibiographical Guide）所列作家近百人，几乎全部是先锋作家，实验型作家，我没有找到俗文学作家。卡利奈斯库列举20名最有代表性的后现代主义作家，全是先锋作家。

要选，就有价值偏好；要论，却强调无价值偏好。后现代主义理论与对象之剥离，一至于此。

我本人讨论后现代主义，一直指先锋派。意识到其中的混乱，我后来宁愿累赘些，改称“后现代先锋主义”。

十二

对于以理性和科学为基石的西方文化来说，后结构主义的批

判是尖刻的,尤其是直接进行文化批判的福柯,他认为西方启蒙以来的科学积累与人文精神,只是为了织成一张由知识构成的权力网络。知识分子在这知识权力体制中自然起了类似宗教审判法官式的作用,必须对现代社会的压迫性本质负主要责任。

对资本主义如此尖锐的批判,自马克思主义以来尚未见过。但福柯并没有解释现代社会为何需要这样一个压迫性体制,也没有指出任何改造的必要,似乎压迫是理性知识的必然结果,与生俱来,在所难免。像马克思认为资本必然剥削一样,福柯认为知识必然对社会进行控制。资本可以剥夺,知识呢?

福柯理论是后学诸家的主要出发点,这样,知识分子自然成为西方"文化殖民主义"进入非西方国家的通道。

后殖民主义不是一个纯理论,它关系到非西方民族想建成什么样的国家:更确切地说,是西方后学家希望看到一个什么样的非西方。新殖民主义尚想把非西方国家市场化,而后殖民主义理论想看到的是回复到本土价值、本土文化、本土话语,"观光化前样式",原汁原味国粹主义、原教旨主义。这种文化对特定非西方国家的人民福祉是否有利,却不在他们考虑之中。

西方的后殖民主义理论家,以剥夺非西方国家知识分子的话语为代价,树立自己在西方学术界的激进形象。

十三

缺乏批判精神的文学,是庙堂文学,或娱乐文学;缺乏批判精神的理论,可以说是体制理论,或顺应理论。二者都对文化主流起装饰和润滑作用。

诸"后"理论,针对西方社会文化的主流形态,平衡其价值偏向,在西方可以是批判理论;在中国,却正好顺应主流文化。这种变化的关键是:在中国,现代价值并没有立住脚,更没有体制化。后学的无情解构,正好化解了这文化中本来就被排挤的批判精神。

后现代论者明白宣言:当今根本不需要文化批判。批判即"控制",即"训导"。应当说,他们有拒绝参与文化批判的权利。毕竟一个文化中的大部分话语并不具有文化批判色彩,例如当今致力于新国学的学者们的重建传统学术,这是人文建设必要的部分;又例如从事大众文化的朋友们为当代文化的繁荣做了很多努力。传统文化与大众文化本身并不是文化批判的对象,文化批判的对象是体制化,是现存文人秩序的理论化、合理化。

那么,究竟为什么需要文化批判?文化批判的确不是中国学术传统,现代中国除了五四和80年代两个很短的时期,文化批判一直未能立足。没有文化批判,文化就会缺少价值制衡,朝一个方向猛踏油门。每当全民一致向什么看,没有别的价值样式的提醒,其结果之不妙,我们领教已不只一次。

我建议:中国文化批判的主体性建立,并不一定单以西方为他者,更有必要以本国的体制文化(官式文化、俗文化、国粹文化)为他者,这样可避免以主体单一面对文化多元的窘境,也可避开西方中心主义的陷阱。现在是应该在各种顺应理论之外,重建文化批判的时候了;这个文化正在被无情地牵上媚俗之路。

(赵毅衡:英国伦敦大学东方学院)

如何面对当今中国文化现状

——海内外大陆学者的一场辩论

赵毅衡

近几年海内外刊物上关于当今中国文化现状的讨论日益增多。我本来没有参与的能力，阅读中积累多了，想法逐渐归拢。1994年冬天我写了这篇读书札记式的文字，寄给香港中文大学的《二十一世纪》杂志。正巧他们收到徐贲从美国加州寄去的一篇"第三世界批评在当今中国的处境"，于是决定发一个专辑。

《二十一世纪》是个半海外刊物，编者、读者和作者基本上是海内外的大陆学者。此刊允许在大陆发行，在北京、上海、广州等重要大学都能读到。目标读者群是明确的：海内外主要大学的中文系和文化研究所，以及关心当代问题的中国学者。

因此，《二十一世纪》引发的这场辩论，有一定代表性。

我这篇文字后来摘要转载于INTERNET刊物《华夏文摘》。1995年十月号《花城》重刊了我改写过的文章。

所谓讨论，主要是《二十一世纪》一年中刊登的10篇文章作者分别是徐贲、张颐武、郑敏、吴炫、许纪霖、万之、张隆溪及我本人，我和张隆溪各有两篇和10多封来信。其他刊物上也有一些回响。例如陈晓明在《今天》1995年秋季号上发表的论文《意外的合谋》，虽然没有写明是在与我呼应或驳难，某些命题的提出显然是在参与讨论。徐贲有长文《后现代，后殖民批判理论和民主政治》，刊登于海外刊物《倾向》1994年2、3期合刊，扩展了他在《二十一世纪》上那篇文章。唐晓渡、欧阳江河、陈超在《山花》1995年5、6月号上发表的《中国式后现代理论及其他》，很接近我们讨论的问题。但

是他们准备此稿时，尚未看到我的文字。我本人在《二十一世纪》十月号发表了一篇短文作为回应。

北京大学比较文学研究所在今年5月准备讨论这个题目，复印件发下去让参加者准备，却已临近不太方便的时间，取消了。5月份，斯德哥尔摩大学中文系的6位学者进行了一个讨论，记录稿有3万字，《二十一世纪》十月号发表了一个摘要，2000多字。

此外，与编辑，与许多师友通信，谈话时，得到不少应答。传闻之类，也约摸听到一些。去年夏天在北京时，接触到不少青年学生，知道了他们的反应。

只是，为了尊重提意见的朋友，下面作的讨论情况介绍，只限于公开发表的文字，以免言而无据，虽然口头讨论与传闻更为有趣。应当承认，至少就公开发表的评论而言，反对意见的确比赞成的多。

我的那篇文字介绍了发生于1993年与1994年的四场辩论，即《文学评论》上郑敏发起，范立钦、许明、张颐武等参加的关于五四创造现代汉语功过的讨论；由刘康在《现代中国》(MODERN CHINA)上引发，几位西方学者参加但是主要有张隆溪和刘康在《今天》等中文刊物上继续辩论，最后王晓明等人也发言的关于中国文学与政治关系问题的讨论；在《钟山》上开始的，由陈晓明、张颐武、朱伟、戴锦华等人参加的关于后现代主义与后殖民主义的讨论；《上海文学》发表陈思和的《民间的崛起》一文后引起的南方一批学者的讨论。综述之后，我集中到几个问题表示了一些看法。下面我分别就这些问题提供讨论者的反应。

一

我说到，近几年中国知识界又开始活跃。在一部分人笔下看得出相当明显的保守主义思潮，奇怪的是，持这些观点的人，往往引西方的后结构主义、后现代主义、后殖民主义等激进思想作为理

论支持。

上海的刘绪源为我说的"怪事"即"西方激进学说在中国变成保守"举了一个有趣的例子:1993年初詹姆森在上海与电影批评界座谈。詹姆森抨击好莱坞,赞赏中国和其他第三世界电影;中国批评家则强调中国电影受好莱坞影响,并对美国一些优秀电影表示赞赏。但是北京官方的《文艺报》报道时,几乎删掉了全部中国批评家的发言,詹姆森的话几乎全部保留。这样,中国批评家"仿佛与詹姆森一起在批判西方电影"。他问,"为什么在西方如此激进的詹姆森会受到如此奇特的欢迎?"

南方的吴弦认为,后结构主义引入中国后,"究竟消解什么"就成了一个大问题,大尴尬:"原本没有价值的意义(如传统伦理和专制主义)不值得去消解,而正在确立的意义(如新的人文规范)又不应该被消解。"

斯德哥尔摩大学的罗德弼(Torbjourn Loden)教授认为西方的"后学"不一定是激进的。它们都反对所谓的"进步",反对70年代的激进。海德格尔与李欧塔之保守是有名的。

实际上保守、激进两词引起最多的不满。很多人(例如上海的罗岗、许纪霖,南京的吴弦,北京的郑敏、刘江,瑞典的罗德弼等)都认为大而无当,造成混乱。

我在回应中承认这两个词过于宽泛,尤其在现代中国,历史联想过多,最好不用。但是就"保守"的基本含义,即"保持现状"而言,那么我说到的那些思潮,的确是有意无意地在肯定、赞美中国的文化现状,至少拒绝批判。

二

中国现代仅有两次知识分子扮演了主要角色的启蒙运动:五四运动,和80年代文化热,目前中国有些学者试图予以重新评价。他们对这两次运动常会有一种忏悔心情:切断传统,"现代方案",

主体迷信，等等。对于与这两个思潮共生的文学，也有批评，例如说80年代先锋文学的非政治化是迷妄，不符合后结构主义的权力话语论。

关于五四，郑敏先生认为五四创造的现代汉语，切断了中国文化。我的批评是现代汉语之创立恐怕是五四最站得住脚的成绩。郑敏的回驳说五四是“为了政治制度的改革而强行改变一个民族的语言传统”。这种“暴力行为”类似于“外族侵略者经常禁止被征服者使用本民族的语言”。

其实对五四的批评多矣。我注意到的只是郑敏批评五四时不断引用德里达和拉岗等最新理论。我感兴趣的另一点是《文学评论》不仅组织这场辩论，而且加编者按，暗示说关于五四的反思，证明“某些现代性可以成为现代化的障碍”。

对五四评价的变化还体现在“重写文学史”的转向上。由陈思和与王晓明在1987年发起的这个工作，近年来一直在海内外继续。但是重写的对象，不知不觉间，渐渐由官写文学史转向知识分子“失误史”。张隆溪认为这一趋势尤其值得作进一步分析。

据说中国知识分子最大的所谓“失误”在80年代，不少批评者敏感地看出，我说的“保守倾向”大致上就是对80年代精神运动的否定。

张颐武再次提出市场化“把‘高雅’和‘精英’变为时尚和流行，而具有极高市场价值的新发展。这些大背景使得80年代的激进话语变成可追怀的旧梦，消逝在历史的裂谷另一侧”。

许纪霖的否定则明确得多。他认为1989年是“大陆后现代思想的精神出发点”，一如1968年是西方后学的出发点。大陆后现代思想的目的就是“想通过历史反思来探究为什么会发生这样一场毫无妥协余地的直接对抗”；“为什么对立的双方都表现出一种同构性的思维逻辑，都以为真理在握，代表着正义，掌握这道德的制高点。”因此“后现代思潮”实际上是“反思80年代文化热，进而反思整个20世纪文化热的重要思想资源”。

1968—1989年，应当说，这是一个敏锐的观察。如果说，后冷战时代命该是一个保守主义时代，中国是否应该如此？中国知识分子是否应该如此？

应当说，这个辩论一上手就变得如此"结合实际"，而且如此尖锐，是我所没有想到的。

三

我谈到，近年的思潮试图为中国文化寻找新的立足点：所谓"民间精神"，是其中之一。它强调，在本世纪被漠视的民间文化，才真正保存了中国文化精神，也将是中国知识分子今后的安身立命之处。我认为这是一种保守思潮。

在去年近一年辩论中，这个问题没有得到认真的对待。问题的提出者，上海的陈思和；论辩的推进者，上海的郜元宝，都没有回应。一个重要原因是他们自己认为是人文价值的追求者，不应当与"后学家"同列。别人也是这么认为。罗岗提出，"把陈思和与陈晓明放在同一个新保守主义旗帜下，与中国的批评实践相去甚远"，是"雾里看花"。

我的回应是：我讨论保守主义，不讨论保守主义者，何况保守主义者不是个贬义词。陈思和自己在《民间的崛起》一文中，也赞扬保守而不讳。陈晓明和陈思和都是老熟人老朋友，都是我尊敬的学者。他们是自认保守与我的讨论也没有太大关系。

我曾经写过一篇"重写文学史"，发表在《今天》上："重读'红旗歌谣'"课题与陈思和的重读样板戏很相似。陈思和发现"民间"作为潜文本，化解了官式话语。我发现了"民间"被官式文艺当作最重要的武器，用来摧毁现代中国知识分子的批判精神。中国官方文化的最主要依托，从延安以来，就是民间，马克思主义尚在其次。

南京的吴弦赞同我的看法："不管'后现代'话语与'回归民间'策略，在言说者初衷那里有何差异，但就其客观效果来看，对精英

文化及其批判立场的消解则是共同的。”

四

我谈到，近年许多文章认为，目前风起云涌的商业文化，消费文化，已经完全击败了80年代的精英文化。后者的没落无法挽救，也不应当挽救，因为其“现代”模式，从西方进入后现代开始，已经被历史抛弃。消费文化的多元共存，符合后现代主义，无可阻挡。而后现代主义思潮正在帮助商业消费文化成为主流体制。

这点引起的争议最多。我先说赞同的，因为是少数的。吴弦认为，这是“政治话语与市场经济有可能合谋的一股思潮”。

不太赞同的，如斯德哥尔摩大学的讨论者“一致认为”：“所谓雅俗文化的对立是知识分子人为制造出来的”；某些人“有意制造一种‘后学’理论来利用俗文化，把它作为一种反精英意识来处理。”罗德弼(Torbijorn Loden)表示“反对把市场化和新保守主义联系在一起，也怀疑所谓精英主义可以对抗市场化”。盖·玛娅(Marja Kaikkonen)认为“俗文学有她自己的消费者和特别的社会作用，知识分子不应当去控制，或简单地批判或轻视”。

反对的，如张颐武认为商业化的俗文艺是本土性的。“中国自身的大众文化，对中国旧有的知识分子话语构成冲击。”而且他认为消费文化远比我“设想的复杂得多。如近期来‘白领文化消费的崛起带来的’高雅文化的复苏和流行”。

对我关于“后现代思潮于俗文化结合成新保守主义”的看法，许纪霖的批评特别尖锐，他认为我在这一点上“思路陷入不可思议的混乱之中”。他认为大陆后现代主义批评，“具有相当大的冲击波和新鲜感，以致于给世人一种感觉，认为一个全新的后现代文化时代到来了”。但是，他认为，后现代论者并不赞成商业文化。因为他们“赋予自己的使命就是以后现代的批评工具无情地解构这些大众文化”。

陈晓明在“意外的合谋”一文中也说:“也许解构的重点要发生位移,不再像西方的后现代那样,专注与解构经典传统,二是面向当代文化,把那些无价值的东西撕破给人看。”

我觉得我的论证的确尚未能服人。但是我反驳我的诸位似乎把紧迫的问题看得轻松了一些。消费俗文化已经成为主流,而后现代主义提供的理论支持,有可能把它立足为体制化的主流。

五

我说到,后殖民主义理论促进另一种倾向:回向本土文化。在殖民主义时代之后,文化霸权是西方控制世界的主要方式,相信理性,人道等西方“过时”精神的知识分子被看作其主要媒介。后殖民主义坚持本土文化来展开新一轮东西方文化对抗。

在这一点上,我可能受到最多人的反对,赞同的没有几个。王宏图认为:“中国本土文化资源不足以应付现代社会强大的挑战”;“中西文化的对接不但是必须,而且不可避免”;“当今文化保守主义将西方视为敌手——至少是假想敌,并在后殖民主义话语辅助下力图抛弃西方文化中与本土文化传统格格不入的理性原则,民主传统等人文价值,以求得一种民族自尊心的想象的满足”。

吴弦也认为:“中国现在的根本问题是由于传统的延续诞生不了新的文化形态。”

讨论表明,这问题比我设想的复杂得多。我注意到提倡后殖民主义的批评家们反对‘新国学’。许纪霖认为:“近年的‘新国学’要续上的‘是以章太炎,王国维、陈寅恪’为代表的近代国学传统,它与真正的‘后学’决无实质性的关联,而真正的‘后学’又决无回归传统文化的意愿。”汪晖以亲身体会解释“新国学”——“和社会上谈论的回归传统不是一回事,与季羡林等老一代学者对民族文化的赞赏也有区别,但这种区别恰好被大陆所谓‘后学’混淆了”。

他们的观察是对的,他们的判断却恐怕停留于表象。我从来

没有把“新国学”与后学相联系。我想说明的是“新国学”之所以能成为学今学术的中坚,与当今整个学术界的保守气氛有关系——在对五四和80年代精神的否定之后,本土文化是压力最小的路子。“新国学”显然冲淡了文化批判。

1995年夏天我在北京,接触到一些中文系学习现当代文学、比较文学、外国文学理论的学生,他们赞同我的新保守主义之说,因为他们在系里感到,比起国学来,他们学的是二等学问,有的人还说他们在最后一刻改了论文题目。听到这话,我有点儿窘,因为我本意并不是为“今学”或“西学”争地位。中文系重古典,向来如此。80年代中期情况可能不同,那可能是个例外,无法要求例外成为常规。

我在回应中说,虽然消费俗文化和本土传统文化很少具有批判性质,它们本身不是文化批判的对象。文化批判的对象是现成话语方式的体制性压迫。

六

我在那篇文章中指出:福特的话语权力论,导致学术研究“部族化”,或“身份论”,是目前大陆后学和保守思潮的基本出发点。

在这一年的讨论中,我的话不幸而言中。与我辩论的朋友往往争论的不是是非或真相,而是说话者什么身份。

身处西方,是批评者们不断提出的话头,但大部分批评者只是认为暂居国外的人不能身临其境地了解情况。有些人的看法却推进一步。

张颐武提出:我和徐贲是“西方学院体制中的学者”,因此我们必然受困于“有关中国的巨大阐释焦虑”,而我们写的文章是“西方中心的文化霸权所生产的知识的一部分。他们对中国理论批评的描述,恰恰是将‘中国’变为一个驯服的‘他者’的卓越努力。

刘东在《二十一世纪》的十二月号上发表了一篇全面评述“海

外中国文化研究"的长文。他列举了一些从大陆到海外学习或工作的"同年和同事"研究中国当代文化的文章,认为他们是"洋泾浜学风"——"学过西洋文法倒不会讲中国话了"。因为他们有"生存困境",只能"杜撰出专供西方老师猎奇的论文",因此"中国材料被迎合西方学术界的消费胃口而贩卖的如此廉价"。

刘东没有讨论任何人的观点,批评每个人大致用一句话。给我的评语是:"不分青红皂白地为本已多元分化的各派大陆思潮统统贴上'新保守主义'标签,硬要以此脸谱化的戏剧手法来误导和惊吓海外舆论。"

上半句是批评,下半句不是,而是刘东所谓"无法不怀疑其写作动机"。

张颐武与刘东否认暂居海外者研究"当今中国"的资格,理由不同。张说的是海外人已经是西方学院的一部分,说出来的话必然是西方文化霸权的一部分;刘东认为在海外必须讨好洋人口味,作"遵命学问",才能生存,也就是"把学术活动糟蹋成纯属私人行为的谋生手段"。应当说,话语与利益的关联被解释得如此具体,令人震惊。

这一年的讨论还接触到第二种身份:"80年代"与"90年代"之分。张颐武认为,几年前"不少海外研究为中国大陆文化绘出的阴郁黯淡的图景,也被这一文化的活力与丰富性无情地否定"。因此,"当今中国"已经超出"80年代式"知识分子的理解,只有"90年代"身居于中国的某一类学者才能掌握。

也有不同的看法。杭州的沈语冰反对把一切研究都归于权力之争:"我宁愿相信在权力与话语之间还存在着一个缓冲地带,否则这个世界将变成氏族的'动物庄园'。"伦敦的卓慧珍(参与讨论者中惟一的一位台湾朋友,除郑敏之外惟一的一位女性)不同意我对学术"部族化"的指责,认为"个人能够通过族群,来寻找面对差异后的自己"。也就是说,各种"特殊性"可能互相补充。我认为这是有建设性的批评。

就这次讲座情况做个简单计算，即可发现，赞同/反对，并没有以海外/国内，或80年代/90年代来划线。

七

我说到整个讨论将归结到一点：在当今中国，还要不要文化批判？20世纪的中国知识分子，有没有给我们留下值得继承的文化批判遗产。

因为，虽然诸"后"在西方主要是一支文化批判力量，在当今中国却变成了否定文化批判的论据。

后解构主义之"消解元叙述"被用来指证："80年代以'启蒙'和'代言'为目标，以'主体'人的本质力量为前提的话语已经失败。"

后现代主义的"多元共存"，被用来证明：商业化消费俗文学，具有历史的合理性，能迫使先锋文学"同流合污"。从而全面肯定现状的合理性。

后殖民主义的对抗西方文化霸权理论，则被用来"反对认同西方式话语"，以强调"中国特殊性"，回归民族文化。这里当然有个自我矛盾。后殖民主义本身可以说是西方话语。实际上，后殖民主义反对的是从西方传入中国的文化批判传统。

有些讨论者同意需要建立文化批判。北京的张博树说：中国当前的知识分子，以"分化的时代"为理由，为自己的软骨病辩护。"中国需要一个自己的批判学派，这应该被视为一种时代命令。"广州的陈少明认为"如果理想主义是一种传统病的话，虚无主义则是一种现代病"。

陈晓明在《今天》上的文章，重申了他的某些立场，但是他提出两个新的看法：第一，的确有新保守主义，例如，"当前中国大陆文化"是个"软体动物"，"具有随遇而安的保守性"，而"重返国学"证明"一代学人倾向于新保守主义立场"；第二，"夺取文化批判者的

空间实属必要”。

徐贲关于西方后现代/后殖民主义与文化批判关系的看法，我觉得很有道理。他说“虽然西方的后殖民主义理论致力于批判西方观念的现代性，它却不能不承认他自己是这种现代观念（例如，平等观念）的受惠者”。这看法应当更能用于中国。

总结一下，应当说，这场讨论引发的问题远远超出预想。尤其是关于“身份”、“划代”的讨论，渐渐走向庸俗。学者当然也是人，日常生活中也不得不考虑利益，但是学者应当更多地反思自己是否为利益所左右。

毕竟，这场讨论引向了关于几个重要问题的严肃思考：究竟有没有必要重建文化批判；究竟如何看待中国，尤其是当今中国的特殊性；这种特殊性是不是“挪用”西方各种时新理论的根据？实际上，这个讨论有个总背景：所谓的“中国经济奇迹”是不是能成为为中国文化现状辩护的理由？如果经济起飞进一步推动知识分子放弃文化批判，我们将在21世纪看到怎样一个中国文化？

（赵毅衡：英国伦敦大学东方学院）

“第三世界批评”在当今中国的处境

徐 贲

中国式的“第三世界批评”

在中国，1987 年以后的文化讨论，虽然不再风风火火，却仍然在持续进行。但在 1989 年以后，一下子几乎销声匿迹，而同时，“第三世界批评”却成为文化思想几乎一枝独秀的新潮，这是很耐人寻味的。在这之前，“第三世界”作为中国在国际政治关系中的自我定位，乃是官方国家政治话语的一部分，很少与文化批评话语有联系。中国现代文化批评一直包括着思考中西文化之间关系的内容，但并不以第一和第三世界的对立区分为其基本分析性范畴。讨论和涉及中西或东西关系的文化批评，特别着重在文化形态比较，以及基于这种比较的自我文化批判。这是由中国近代社会、政治、文化现代化要求和进程所决定的。在这一过程中，西方思想的参照作用既表现在它值得借鉴的方面，也表现在它不值得借鉴的方面。中国文化批判之所以注重西方思想值得借鉴的方面，抱着取他补我的态度，完全是出于中国自身的现代化需要。它并不排斥对西方文化和思想的批判，但它相信，这种批判，西方的有识之士自己能做，不必由他人越俎代庖，就像我们不能、也不应当指望西方人代替我们完成自己的文化批判一样。在“文化热”中，中国以现代化为着眼点的文化批评确实常常对传统文化作严厉的批判。如果硬要把“传统文化”简单地等同为“民族文化”的话，那么，这样的文化批判自然会显得有“非民族”倾向。但“非民族”并不等于“反民族”。事实上，着眼于现代化的文化批评，并不需要特别依

赖民族/外来或者东/西这一类对立区分,因为它的目的在于推动包括二者都在内的现代化,所以现代和前现代的区别倒显得更重要一些。

1989年以后,商品经济大潮的兴起和普遍的政治冷淡(至少表面上如此)反映在人们的生活态度中,也反映为文学的非政治化、日常琐事化和市民趣味化。虽然正统政治思想被重新祭出,但它毕竟再也无法成为先前理所当然的大众意识形态。于是,民族主义便成为国家权力最有利用价值的意识形态工具。对内,它是政府作为大众权威合法性的基础;对外,它是在"民主"、"人权"等问题上倡导"不得干涉内政论"的根据。民族主义不仅有政治价值,而且也有商业价值,一切标以"民族"商标的,在国际市场上都能卖出好价钱。在做作的政治和商品经济的利用下,民族情调、民族特色、民族传统都被道具化了,已经不再是活生生的生活的一部分。民族情绪本应当是一种强烈的政治情绪,而在今天中国,民族情绪却与普遍的政治冷淡共生。只要回顾一下五四运动和抗日战争时期的民族情绪的生成条件和民众基础,就不难看出,今天由官方政治和商业联手共造的民族情绪是多么矫情。

1989年以后的中国文化及文学理论和批评也明显地非现实政治化了。它放弃了前一阶段政治性很强的文化和思想讨论。尽管它并没有彻底放弃批判,但却不得不为其批判选择一些无风险或低风险对象,诸如商品文化、人文精神的失落、西方文化的"东方主义"等等。"第三世界批评",其中又以张颐武的第三世界文化理论最有代表性,之所以在这些理论和批评中引人注目,不仅因为它涉及了不少当今在中国尚允许讨论的对象,更因为它几乎是惟一的以"对抗性"自诩的批评理论。就对抗第一世界而言,它同西方及其他一些第三世界国家(如印度)目前所进行的后殖民批判似乎有共同之处。但是,在西方,后殖民批判的意义仅在于它是第一世界话语的对抗话语,更在于它与实际的社会运动,如女权运动和少数民族运动,是联系在一起的。在印度这样的第三世界国家中,后

殖民批判的主要对象则是民族主义和官方话语的结合、殖民权力形态在独立后的本土政权中的借尸还魂以及后殖民印度社会中所存在的社会和文化压迫。对这些后殖民理论来说,第三世界理论的关键是反压迫,不是本土性;而它们的出发点也正是特定生存环境中人们所面临的切肤压迫和现实反抗。

与西方及其他一些第三世界国家的后殖民批判相比,中国第三世界批评的核心是"本土性",而不是反压迫。尽管它也谈反压迫,但那是指第一世界对第三世界的话语压迫。它脱离中国实情,把这种话语压迫上升为当今中国所面临的主要压迫形式,从而有意无意地掩饰和回避了那些存在于本土社会现实生活中的暴力和压迫。虽然中国第三世界批评努力与官方民族主义话语保持距离,但它却始终小心翼翼地避开对后者的分析批判。而且,正是由于它的"对抗性"批评只有"国际性",而没有"国内性",它不仅能和官方民族主义话语相安共处,而且以其舍近求远、避实就虚的做法,顺应了后者的利益,提供了一种极有利于官方意识形态控制和化解的所谓"对抗性"人文批判模式。

当今中国第三世界批评所关注的一些"本土性"问题,包括历史叙述(释放"被西方压抑的'潜历史'")、话语控制("汉语文学")和集体性主张(经验性的"中国人民"),几乎都是被放在第一世界和第三世界之间的不平等关系中来考量的。它们虽然涉及了"压迫"的问题,但这一"压迫"始终被首先确认为一个国际间的文化问题,而不是一个兼而涉及国际关系和本土社会结构的文化暴力问题。因此,虽然它自称是对抗性的文化思想批判,但自觉不自觉地回避了这样一个现实情况:它在第一和第三世界关系之间看到的那些压迫形式,在中国当今的本土社会文化结构中都有远为令人难以忍受、远为严重地影响人们现实生存的表现。由于篇幅关系,我想仅就历史叙述问题来讨论一下中国第三世界理论舍近求远、避实就虚的批判倾向和表现。

本土历史意识

中国第三世界理论的一个重要话题是本土历史意识。它既出现在后现代和后殖民理论的讨论中，也出现在对中国当代某些文学样式，尤其是"新写实小说"的评价之中。1992 年，《文艺研究》组织部分中青年理论工作者作了一次后现代理论的讨论，有些与会者就特别提出了释放第三世界"潜历史"记忆的问题。王岳川提出："把第三世界文化的历史经验置入整个世界文化格局的权力话语彼此起伏消长的过程中去，使'潜历史'的表达成为可能，是摆在当代学者面前的艰巨任务。"他认为，第一世界和第三世界话语间的"抗衡"只能有两种结果：要么是"潜历史经验将自身展示为对主流话语的对抗，在世界范围内为霸权所分割的空间和时间中重新自我定位，并在主流社会中获得一席之地"，要么就是"以取悦的'人妖'方式作为他人观赏的文化景观，甚至不惜挖掘祖坟，张扬国丑，编造风情去附和'东方主义'的神话，以此映衬和反证'西方文化中心论'的意识观念"①。张颐武在讨论第一世界和第三世界的关系时，不那么意气用事，但是他也把对抗西方看成是民族文化建设的首要问题。他看到了第三世界文化实际处境的尴尬性："借用西方的话语，面临着忽视本土文化特征的指责；拒绝西方的话语似乎又没有一套自身的话语来阐释我们的语言/生存。"他认为，当今中国理论界应当保持一种"后乌托邦"精神："所谓'后乌托邦'精神不是一种具体的社会理想。它所包含的是对第三世界的母语与文化的捍卫，是对民族特性的争取。它是对民族被西方所压抑的'潜历史'记忆的释放。②"第三世界文化批评的对抗任务既已如此确定，那么它所说的"潜历史"究竟指的是什么呢？这个至为关键的

① 《文艺研究》1993 年第 1 期。
② 同上。

问题似乎至今还没有在中国的第三世界文化理论中得到系统的讨论，它还只是一个模模糊糊的概念，指许多不同的东西：包括语言和文化传统、现实生活经验、文学艺术的民族特征，等等。我认为有必要对这个概念略作界定。我不清楚"潜历史"这个说法是否另有出处，所以姑且按照后殖民理论常见的说法，称之为"被压抑的历史"。就第一、第三世界的"抗衡"关系而言，西方对中国"历史"的压抑，大致可以有这样三层意思：第一是西方对中国人过去的或现今的经验生活世界的某种看法和知识。第二是西方对中国过去或现今的文化、社会、政治等诸方面所作的某些叙述、概括和评价。第三是西方对中国社会的演讲和变化规律所作的某种概括和总结，从中辨认出某种轮廓轨迹、发展趋向、本质特征等等。

这三种西方对中国的叙述，虽然都与我们现今的自我认识和自我期待有关，但由于它们所包含的知识形态、认识的价值、话语权威并不相同，所以对我们的影响和意义也不相同。因此，作为第三世界批判理论的对象，它们自然也就有着不同程度的相关性和重要性。第一种情况主要是偏见的问题。它把所有的中国人都看成是属于同一文化，有一样的想法，过一样的生活。它往往以一概而论的印象代替个别具体的观察分析。这种情况不只是第一世界针对第三世界的，也有第三世界针对第一世界的。我们不是也笼而统之地称人家"西方"、"外国"，甚至"洋鬼子"吗？这种情况也不只发生在第一、第三世界之间。第三世界国家之间，甚至同一民族中，不同地域、民族和性别之间的偏见和成见也在所不免。这是一个多元文化教育、逐渐改变的问题，因为全无偏见的境界只是一种理想境界。只有当偏见以"知识"的形式自居时，它才需要以理论批判去纠正。

第二种情况则基本上是一个跨文化理解的问题。它也不只限于第一、第三世界的关系之间，第三世界各国文化间的了解也有这个问题。这种情况可以从两个不同的模式层次上观察：第一层是实用模式，它从理解者自身的需要出发，从对方文化中去发现与之

实用目的(借鉴或排斥)相符的成分。鲁迅所说的"拿来主义",就是从外国文化中多看于我有用之物,而传统国粹派则从另一目的出发去寻找与之相反的东西。第二层是"理性科学"模式,它以"人类文化学"、"社会经济学"这类源于西方的学科形式出现,自称具有客观性和真理性,所以也就尤其值得批评理论重视。

第三种情况与前二者不同,它必然以某种"知识"或"理论"的面目出现,体现为某种科学或者学术的概括,而且必然自认为具有某种普遍意义。它与西方的关系特别密切,因为这些知识形式和以此为基础的种种"主义"大都是西方话语。马克思主义就是这样一种西方话语。这种西方话语与第三世界的关系最为重大,它不仅牵涉到我们对自己文化和社会未来的预见和规划,而且牵涉到对社会伦理和政治制度的选择,乃至对一系列目前政治经济政策的合法性和道义性的评断。这样的西方话语,更由于它通过与第三世界本土官方话语的结合,而获得了一种统治意识形态的权威。它能借助第三世界的国家权力而直接广泛地影响到第三世界人民的生存处境。爱德华·萨伊德在《东方主义》一书中所批判的就主要是第二种情况的第二层内容和第三种情况。

当前中国第三世界批评对西方造成的"历史压抑"的批判主要在文学批评领域中进行。它对第二种情况中的"历史学"、"社会文化"、"人类文化"鲜有涉及,对第三种情况中的正统马克思主义历史和社会发展观,更是不便接触。可以说,中国的第三世界历史批评的主要潜能还远远没有释放出来。正是因为"历史"的意义被强行限制在文学范围内,从本上文学着眼的文学批评即使涉及了"历史压抑"问题,其理论和分析对抗批判的实际作为与它自许的意识形态批判目标尚相去甚远。

中国第三世界文化理论对中国当今的"新写实小说"有特别的兴趣,一个主要的原因就是它在那些写凡人琐事、记录老百姓"原生态"的小说中看到了"人民记忆"的痕迹,而这"人民记忆",在第三世界批评看来,正是本土历史性的活生生的体现。张颐武及受

其启发影响的汪政和晓华，都把新写实小说看成是第三世界叙述对抗第一世界叙述的实例，甚至认为这是新写实小说主要价值所在[①]。如何去理解新写实小说的对抗性？新写实小说所对抗的是什么？如何去阅读这种对抗？这种对抗的意义有多大？条件是什么？这些问题后面还要有所涉及，在这里我只想指出一点，那就是，在我们讨论第三世界文学对于第一世界话语的对抗作用时，我们不能忘记两个基本条件，那就是这种第三世界文学的写作语言和它的对象读者这两个条件构成了特定文学话语与其他文学话语有关联意义的文本/相关文本（text/context）以及显文本/隐文本（text/subtext）关系。尽管中国的新写实小说具有民族性和本土性，但要让它对西方话语，尤其是其历史叙述产生对抗作用，它还不具备上述两个条件。

我们知道，用前殖民者西方语言创作的第三世界作家，如塞尔门·罗西迪（Salman Rushdie）、路易斯·科西（Lewis Nkosi）、奈保罗（S. Naipaul）、迈克·安东尼（Michael Anthony）、梯摩西·芬德利（Timothy Findley）、纳拉扬（R. K. Narayan），他们的文学创作破坏了西方对东方或对非洲的叙述。这样的第三世界文学，由于它用一种西方读者和殖民地读者都能阅读的语言写作，更由于它对西方叙述的有意识的模拟、分裂、瓦解和杂混，而直接与西方话语交锋和冲突。与这样的第三世界"对抗性文学话语"相比，中国的"新写实小说"明显地缺乏与第一世界话语的正面交锋和直接对抗。新写实小说的对象读者并不具有国际性，新写实小说的对立话语与其是西方文学，不如说是中国国内的其他文学话语形式。《钟山》杂志为"新写实小说大联展"所写的《卷直语》在论述这一流派的特点时说：

① 张颐武《在边缘处追索：第三世界文化与当代中国文学》（时代文艺出版社，1993年），77～91页，126～138页。汪政、晓华《新写实小说的民族化》，载《文艺研究》1993年第2期。

> 所谓新写实小说，简单地说，就是不同于历史上已有的现实主义，也不同于现代主义"先锋派"文学，而是近几年小说创作低谷中出现的一种新的文学倾向。这些新写实小说的创作方法仍是以写实为主要特征，但特别注重现实生活原生态的还原，真诚直面现实，直面人生。

这段话还说得有些遮掩。其实，所谓的"已有的现实主义"，正如金惠敏所说的那样，乃是那些冠以"无产阶级"、"社会主义"、"革命"一类"修饰语"的"现实主义"。金惠敏指出：出于某种考虑（自然是有碍于"革命社会主义"至今仍然是官方权力话语的一部分——引者按），人们讳谈"革命现实主义"，不过这并不意味着（革命现实主义的）消灭，只要在马克思主义文艺理论范畴内谈现实主主，无论加不加前面所说的几个修饰语，实际上都是指同一实体①。

仅从文学形式来看，新写实小说可以说是中国正统的"革命现实主义"和"先锋派文学"的对比话语。但是从不同的文学话语之间的权力等级和压迫关系来看，新写实小说只能是正统革命现实主义的对立话语。革命现实主义是官方文学话语，它与国家权力结合在一起，以此为后盾，并因此而具有封杀其他文学话语的能力。先锋文学则不然，它本身就是一种"边缘性"文学话语，一种不为主导文学话语接纳、不断遭其挤压排斥的边缘话语。与"先锋"文学相比，"新写实"文学话语倒是主导话语能接纳的话语。

新写实小说产生于80年代中期，正是中国官方文化控制最为宽松的时候。1989年以后，新写实小说在中国官方加强文化控制的情况下，如何依然能存在和发展？如果说，新写实小说的非政治化是一个重要原因，那么，中国读者对于非政治小说的喜爱究竟是

① 《钟山》1989年第3期和《"新写实"小说座谈辑录》，《文学评论》1991年第3期，111～112页。

一种什么样性质的审美选择？这种审美选择的社会政治内容又是什么？当今的普通读者从新写实小说中认同了什么？新写实小说所叙述的那些故事与"革命现实主义"的究竟有什么不同？新写实小说所叙述的那些故事是以一些什么方式来载负"人民记忆"的？为什么人民记忆得靠这些小故事("历史")来载负，而不能在革命现实主义的历史叙述中得到表现？对于文化批评来说，这些都是很值得考虑的问题。

"人民记忆"

张颐武在《在边缘处追索——第三世界文化与当代中国文学》一书中讨论了"人民记忆"问题，他认为"'人民记忆'是文化机器和意识形态争夺的关键领域，也是第三世界文化发展的关键"。在张颐武看来，目前中国"人民记忆"的最现实的压制力量来自第一世界，因为后者的意识形态已经渗透进中国文化的"形式"和"无意识"之中，并把中国文化沦为一种"派生之物"，中国人民除了存留在"母语深处"的"刻骨铭心的'记忆'之外，已经不再拥有什么了"①。在中国，"人民记忆"究竟是不是主要遭受西方话语的"压迫"，"忽略"和抹杀的呢？在这种第一、第三世界话语的争夺中，作为民族"当然代表"的官方文化机器和意识形态是不是一定代表本土人民呢？本土文化机器的历史叙述是不是一定与人民记忆相一致的呢？

我认为情况远非像张颐武所设想的那么简单。记忆不能存在于真空之中，记忆必须体现为具体的社会文化符号和载体。而要控制和改变这些体现记忆的符号和载体，则必须通过具体的行政手段。殖民地统治在第三世界国家中所推行的文化、教育政策就

① 张颐武《在边缘处追索：第三世界文化与当代中国文学》(时代文艺出版社，1993年)，81页、80页、77页、82页。汪政、晓华《新写实小说的民族化》，载《文艺研究》1993年第2期。

是为控制和改变人民记忆服务的。在今天的中国,西方已经没有这种直接控制和改变人民记忆的能力和手段。这样说不是要决然否认第一世界对第三世界的文化影响和控制,而是要指明,相对于那些至今在中国仍然具有直接控制和改变中国的"人民记忆"的能力和手段的本土官方权力而言,西方话语似乎不应当成为关心"人民记忆"的文化批评的主要对抗对象。

历史控制主要是控制记忆载体。记忆载体的形式是多样丰富的,除了历史事件、人物、地方之外,各种传导往昔的象征无不可以成为记忆载体。实物性载体可以是建筑物、服饰、用具、物件;语言性载体可以是成语、俗语、地方话、行话、切口;艺术性载体可以是民间的剧种剧目、娱乐形式、民间工艺形式和作品;社会性载体可以是礼节、人情风俗、节庆聚会、乃至家常寒暄。各种记忆载体互相渗透,互相重叠,成为民间社会价值共识和社会群体意识的基础。在这种意义上又可以说,人民记忆是民间社会的集体潜意识;民间社会群体是历史的产物,是由记忆构成的社会文化群体。

从记忆载体的种类和范围不难看出它们普遍的社会文化性。记忆载体几乎涉及了民间社会的所有主要方面。官方国家正是通过对历史的控制而将其权力控制渗透到民间社会的各个领域中去的。中国官方对民间记忆的控制和摧毁在"文化大革命"中最为集中而明显地表现了出来。国家官方机器不仅在全国发动"破四旧"、"除旧立新"和"移风易俗",而且更是对历史直接进行改写。一部中国史被写成了儒法斗争史,一切有涉历史题材的创作都必须像姚雪垠的李自成和郭沫若的李白、杜甫那样,成为官方历史故事的注脚。文化大革命期间,就在中国官方国家机器和意识形态"人民记忆"控制和压制最严厉的时候,也正是中国民间社会的存在最困难的时候。"人民记忆"的关键不在于这些记忆本身有什么内在的价值,而在于这些记忆在维持相对独立于国家官方权力的民间社会的过程中起着其他力量难以代替的作用。人民记忆是凝聚和形成的"人民"这个集体性身份的媒体,它也是人民在面临权

力压迫时自我辨认的手段。正是由于人民记忆和民间社会的关系，政治权力对它既有利用的需要，又必须随时加以防范和控制。意识形态国家在中国遏制"公民性民间社会"的形式，不仅表现在禁止独立的公民社会组织和体制，如独立工会、教会、学校、新闻媒体、同人刊物、自由杂志等，更表现在它从未放松以净化记忆载体来控制集体性的民间记忆。

我在这里用"公民性民间社会"这一说法来表述哈贝马斯的"civil society"这一概念，主要是因为目前的中国民间社会还不是公民性的民间社会。在中国民间社会成员的身份是以官民等级定位的"老百姓"，而不是以平等民权定位的"公民"。中国民间社会也许是一个相对独立于权力政治的生存空间，但它还不是一个由民主原则主导的社会参与空间。中国民间社会的某些公众领域(如帮会)的组织原则甚至是和民主原则根本背道而驰的。但是，中国民间社会中却也包括了像"文学读者群"这样与哈贝马斯所说的"公众领域"十分接近的社会人际关系。公众领域是公民民间社会的一部分，它应当自然地产生于公民性民间社会，而不应当由国家权力所赐予它存在的自由。所以公众领域应当是独立于国家权力的。但是，应当看到，公众领域同国家权力之间并不是一种纯粹对立和分离的关系。在特定的情况下，国家权力可以通过行政立法这样的手段促成甚至保障公众社会的产生。公众领域尊重明达而理性的讨论，坚持它不受政治权力干涉和商业利益的干扰和影响，因而在政治和经济之间形成了一个相对独立的社会空间。

哈贝马斯是在西方资产阶级文化的特定历史条件中提出"公众领域"这个说法的。哈贝玛斯在讨论公众领域时特别提到了像"咖啡馆"和"读书会"这样的文学公众组织和聚会形式；我们似乎不必由此引申去寻找中国类似的公众领域存在形式。重要的是，尽管在中国不一定存在着与哈贝马斯所说的"公众领域"类似的形式，但是那种以明达、理智和价值共识为标志的社会空间却是存在的，否则文学交流和讨论也就根本不可能了。应当看到，在中国的

实际环境中,文学公众是一种十分松散、极富变化的人际空间,它并没有固定的存在形态,凡是有文学体制和文学活动的地方都有它的存在:正式者如文学杂志、刊物、作品讨论会、议论评价;非正式者如观众或读者观,朋友熟人间的交流讨论等等。文学公众领域的真正社会意义不在其组织和体制形式,因为许多以民间名义存在的文学组织其实完全是有国家权力和政府控制操纵的。文学公众领域的真正社会意义在于它肯定明达和理性是人际交流和讨论的惟一原则。这是知识的原则,更是民主社会伦理价值非压制、非暴力、理性交往的原则。这种社会伦理原则的共识,使得介入这个空间的人们不只构成权力或经济利益集团,而且成为一种社会群体(community)。

民族意识和批判意识

作为一种文学语言的新写实小说之所以能存在,是和中国实际存在的民间社会空间分不开的。这些小说在普通人中广有读者,主要是因为普通人可以从中感觉到是一种与政治的强制和经济的利诱皆不相同的价值取向。从这一点上来说,研究新写实小说的创作和接受的社会条件,确实可以为我们了解中国当前缺乏组织和体制形体标志的民间社会提供一个极有价值的视角。但是,我们也必须看到,新写实小说是在运用而不是代表"人民记忆"。"人民记忆"又是官方和非官方话语争夺的一个关键领域。既然如此,"人民记忆"的意义就应当首先放到其本土的争夺环境中去理解,而不宜将它抽象地引申为一种徒具"共识"假象的民族性。在思考"人民记忆"的民族性时,更不能忽略以下这几个方面。

首先,作为大众文化形成的大众记忆是多种多样的,不可能规范为某一种单一民族文化模式。仅就前面提及的几种记忆符号和载体的形式就不难看出,在民族、区域、传统风俗习惯等等差异极大的中国,实际上不存在什么单一的中华民族记忆。贝雷迪克·安

德生在《想象的群体》一书中详细地讨论了历史对于构想民族社会群体的关键作用。他指出,"民族"并不是一些客观语言特征、思维习惯、心理素质的自然总和,而是一种"想象性的政治群体",一种社会文化性的建构。安德生指出:"民族从极遥远的往昔中浮现出来……并滑入无尽的未来。现代民族现实的客观性,实际上是建立在想象之上的。[①]"民族必须通过某种对往昔过去了的再现才能获得其目前存在的形体。这就是"历史"对于民族群体意识、群体自我认识、自我规定、乃至自我改革的关键意义所在。中国官方民族话语所套用的"炎黄子孙"一说,便是用一种喻说的亲属关系把在中国这块土地上生活的人跨时期跨地域地联系为某种"血缘实体"。这种"历史叙述"把极具差异的地域群体、土著文化汇合在单一的时间进展流程之中。这和官方国家权力集中统一的目的是相一致的。那些与分散的地域群体和土著文化相关的民间记忆不会不经过解释就成为统一的民族记忆的一部分。而且,当这些民间记忆与中央集权利益相违背时,往往不可避免地成为它控制、遏止、乃至消灭的对象。所以,正如威廉姆·罗伊和费文·思盖林在《记忆和现代性》一书中所指出的那样,对人民记忆的文化研究不能想当然地把国家权力看成是一种中立无私的力量。因为国家实际上总是试图将文化单一化,并以此事来巩固统治集团的权力[②]。

其次,民间记忆并不等于民族意识,民间记忆需要经过民族主义的意识形态处理才能成为民族意识。民族意识不是纯主观的产物。虽然每一个人在任何时候都具有某种民族身份,但却只是在特殊的条件下才会形成迫切的、强烈的民族身份意识。这些条件包括帝国主义、殖民主义统治,民族间的对立和压迫,不同文化的交锋、冲突等等。因此,讨论某种民族文化也就是必须讨论它作为本土文化意识的强势反应的条件。除非某个民族的人民在日常生

① Benedic Anderson, Imagined Communities (London: Verso, 1983), p. 19.
② William Rowe and Vivian Schelling, Memory and Modernity (London: Verso, 1991, p. 10.)

活中深切地感受到民族身份带给他们生存限制和压迫,民族意识并不具有反抗和解放的意义。在第三世界人民的反殖民斗争中,民族性、本土性和反压迫是一致的。在后殖民的第三世界国家中,本土社会中的政治、经济和文化结构性压迫并不总是直接来源于第一世界。正相反,它往往来自第三世界国家内部集团和阶级利益的冲突和对立。当权的利益集团则往往利用民族主义来掩饰这种新式的压迫关系。印度批评家拉塔·麦尼曾指出:"殖民"或"殖民主义"这类说法,在不同的政治空间中的意义是不相同的。在西方社会中,讨论殖民问题是"对抗性的反帝批判实践的重要一环"。但是在独立后的印度,"殖民"指的则主要是一个过去的历史时期:"就实在的、生存的意义而言,殖民主义的确已经像是很久以前的事了。"把一切现今的社会问题归诸于殖民主义对印度社会和文化的破坏,已经很难有说服力了。麦尼强调,后殖民国家中的人民的处境和殖民地人民的处境是不一样的,因为他们脖子上的直接压迫远不单纯是来自帝国主义。麦尼写道:"人们刻不容缓需要抵抗的压迫,是来自民族国家、具有压迫性的社会和政治制度、宗教原旨主义等等。当然,民族国家的种种作为是和宗教或全球的地域政治潮流联系在一起的。但是,人民斗争反抗的却一定是国际现象的本土体现。①"

再者,把当今一些写实作品当作人民记忆的实录,当作民族文化心理、认知形态的直接反应,这样看待文学与现实的关系,在文学认识论上与过去几十年中在中国盛行不衰的反映论革命现实主义文学观并没有多大差别。在这个文学认识论的基础上,第三世界批评又从中国文学话语与西方话语的差别(其实西方文学话语又何尝是单一同质的)及其在国际文化关系中的边缘地位,推演出其相对于第一世界的第三世界对抗性来。这种把次等族类地位简

① Lata Mani, "Multiple Mediation: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception," Inscriptions No. 5 (1989), pp. 9 ~ 10.

单地转换为反抗意识的说法,更是不恰当地把等级差别看成了对抗的充分必要条件。其实,客观的等级差别和受压迫的地位并不就等于要求公正和对抗压迫的主体意识。低估了对抗意识的形成的艰巨性,也就是低估了文化批判在社会变革中应当起到的启智作用,其中也包括促成与现代民主理想相适应的主体批判意识。

我在前面强调了新写实小说作为一种大众话语与官方话语的对立关系。作为官方历史叙述的对立话语,新写实小说拒绝为官方的大历史故事提供映证,它叙述的正是那些被官方主导历史叙述所压抑或宣判为"无意义"的小故事。这些小故事的叙述包含了大量各种各样的被大历史压抑或遗弃的"记忆载体"。新写实小说公然宣称自己只对百姓生活作原生态描述,它把文学从神圣而空虚的殿堂带回每时每刻的生存现实中来,从而要为创作者和读者辟划出一个相对独立于政治活动的空间。这是一种自我防卫的手段,为的是躲避官方政治权力所操纵的主流文学话语的干涉。然而正是这种非政治的姿态,这种对大政治的厌倦,在一个国家权力已将社会充分政治化的环境中,却恰恰变成了一种政治态度,一种向国家权力要求独立的民间空间的政治要求。

从这个意义上说,新写实小说向形成一个独立的公众空间跨出了重要的一步。但是因此而过分夸大新写实小说对建立现代公民社会的思想批判和建树作用,那就会和过分夸大它的对抗第一世界话语的民族文学价值一样,是没有道理的。新写实小说运用了多种人民记忆符号和载体,其中既包括百姓生态、风土人情、民俗习惯、方言土话,也包括故事叙述的程式和习惯。这些因素都不是像某些新小说家所说的那样具有"原生态",即绝对自然客观性的价值。它们都是经过了作者们的想象、解释、变更和修润的,而由此所产生的文本和文学话语也都不具有连贯完整的一体性。它们在不同程度上展现出各种意义之间的矛盾和脱节。文学或文化批评家的任务不是去从这些文本中挖掘出某种单一的价值和意义(例如第三世界与第一世界的对抗),而是从这些矛盾和脱节中去

发现这些文本和文学话语与其政治社会文化环境的关系。这种探索中国文化产品的本土生态成因的工作,似乎正是一件值得关心中国文化本土性的第三世界批评所应做的事。这样的工作也就是阿尔图塞和马库雷所说的对特定文化和社会意识所作的"症状阅读"①。我们发现,新写实小说的非政治取向,它对民间记忆的运用,它的面向"普通人",偏爱"原生态",构成了一种充满了关于中国本土政治社会文化信息的文学话语,新写实小说以其写作宗旨和实情征兆显示的矛盾性,正向我们揭示了中国当代文学所处的困境。

新写实小说要写的是中国百姓的"原生态",但它恰恰显示了这种原生态是多么地不原始自然,是一种多么死死地被政治制度、社会环境和老百姓自己低劣文化素质所限制的生活方式。方方的"河南棚子"里那种十一口人世代厮守在一间 13 平方米小屋里的社会生态"风景",是和那些想活得"像个人样"却又不得不自我糟践的人文生态风景联系在一起的(方方:《风景》)。新写实小说摈弃了"人民当家做主"、"人民是国家的主人"的陈词滥调,但是它却不能回避到底谁是这个国家的"主人"的问题。新写实小说专写老百姓,专写普通人,但是新写实小说文本向读者所展现的恰恰是,这些老百姓并不是"普通人",而是完全听由局部利益化了的政治权力及其代理人摆布的"次等人"和"下等人"(刘震云:《一地鸡毛》、《单位》)。新写实小说不愿涉及社会制度和政治理想问题,对官方话语的政治主导大叙述敬而远之,新写实小说写的尽是升斗小民卑琐的日常小事,只关心由此形成的普通百姓的生存空间。但是它却让我们不能不看到老百姓并没有自己的生存空间,一切民间生存空间都已经被国家权力所侵蚀,所政治化了,要寻找政治

① 关于阿尔图塞和马库雷的意识形态理论和"征兆阅读",笔者已另有专文论述。这两位法国思想家对"征兆阅读"的阐述和运用可分别参见:Louis Althusser and Etienne Balibar: Reading Capital (London: NLB, 1970); Louis AAlthusser: Lenin and Philosophy, and Other Essays (London: NLB, 1971); Pierre Macherey: A Theory of Literary Production (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

控制之外的空间,就不得不回到"革命"之前的过去时代中去。新写实小说写"历史"故事,其实并没有重现历史,只不过是把读者引回了时代不明的过去。(苏童:《妻妾成群》,格非:《敌人》,叶兆言:《追月楼》、《状元楼》、《十字铺》)

其实,新写实小说在中国的困境又何尝不是第三世界文化批评的困境?新写实小说的非政治化又何尝不联系着中国第三世界批评的非现实化?中国的第三世界批评不得不在第三世界和第一世界的关系中去确定它首要的对抗性,这是因为真正具有对抗性的文化批评在中国还没有存在的政治社会条件。尽管如此,我们还是应当坚持,中国的第三世界批评是中国的文化批评的一部分,而不是它的代替品,我们不能因为文化批评的艰难而企图在第三世界批评中找到一种与官方权力较少接触,因而较易存在的替代品。如果批评真要具有批判性、对抗性和现实世界性,真要对社会文化的变革有影响作用,那么它就无法回避它本身存在和发展的政治社会条件问题。选择低风险和无风险批判对象是件无可奈何的事,我们不应当因此而责备当今中国的第三世界理论,而是应当从这种无可奈何的选择和处境中看到文化批评的一个更基本的任务,那就是促成公民性民间社会在中国的独立和成熟。作为明达理性的公众话语,文化批评不能在没有公民性民间社会的情况下发展。在海外的人指出当今中国第三世界批评的避实就虚和舍近求远倾向,并不是要想表现什么了不起的知识勇气,或者自夸敢担风险。他们之所以能这样做,无非是因为他们有幸不必顾虑有官方意识形态的文检钳制,有幸能在一个"公民领域"中说自己想说的话而已。中国第三世界批评所而临的社会学术环境和它所作的无可奈何的选择,似乎更应当让我们看到,对当今中国的文化批判,包括对第三世界批评的真正压迫,不是来自本土之外的知识关系(无论这一关系所包含的结构压迫是多么不可忽视),而是来自它的本土社会文化结构本身。

(徐贲:加州圣玛丽亚大学)

何以“保守主义”而又“新”?

金元浦

历史上往往有这种情形,一个学术流派或思潮的命名往往由其对立流派的“诬陷”或歪曲得到。比如俄国形式主义,草创之初就是由一些对他们知之甚少、又十分反感的“对手”命名的。而圈里人则一直耿耿于怀,竭力辩驳,再三声明“我们不是形式主义者”云云。当代美国的新保守主义也是如此。对手玩了个童稚黄口也稔熟的把戏,轻而易举地便给对方戴上一顶高帽,完成了一次“欲置对手于死地”的“命名”,即西方人所谓的“贴标签”,于是一批人被判为“保守主义者”,引起一片愤愤的抵牾之喧。

说到美国的新保守主义,它其实并不是一个有纲领有体系的政治或理论流派,而是美国自70年代以来,由于对60年代美国当代政治的反应而兴起的一股理论反思的思潮。其代表人物多是文化界的名流、巨擘,有著名社会科学家、人文学者,也有一些新闻界巨子,其代表人物有I·克里斯托尔(Irving Kristol)、N·帕赫莱兹(Norman Podhoretz)、D·P·莫尼汉(Daniel Patrick Moynihan)、J·科克帕特里克(Jeane Kirkpartrick)、N·格雷泽(Nathan Glazer)、S·M·里普塞特(Seymour Martin Lipset)等人,我国读者熟悉的丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)和塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)也赫然在列。这些思想家之间关系密切,又大都聚居纽约,故人称“纽约知识人”(New York Intellectuals)或纽约帮(New York Group)。

80年代末,里普塞特曾谈到新保守主义,忿忿之慨依然形诸声口笔墨:“作为一个意识形态术语和一个政治团体的名称,新保守主义是政治字典上被误解最多的概念之一。我这样说的理由很

简单。这个词从来不曾指谓拥有一群倡导者的一套学说。相反，它是一个为诋毁政治敌手而制造出来的标签，而那些人中的绝大多数不喜欢人们这样称呼他们。"① "新保守主义"是美国激进的自由主义新左派的领袖人物迈克尔·哈林顿(Michael Harrington)"免费赠送"给他的论敌们的"雅号"。但被称为新保守主义的诸公则更喜欢自称为"新自由主义者"。其间自有误解、歧义、辩论，也不乏攻讦、机心与手段。

何以保守主义，而又"新"？说来话长。60年代，肯尼迪上台，贤政有新篇，新政府表示乐意纳谏，躬身求教于专家学者与社会科学家，征求对政策的意见。美国知识分子历来支持民主党，新政府又有此广开言路的礼贤姿态，当时的自由主义者们(美国意义上的)似乎终于等到了影响现实政治的机会，于是创办杂志(克里斯托尔及贝尔曾于1965年创办《公共利益》)，著书撰文，发表时评，各抒己见。一时间，美国知识界充满乐观的议论：其一是相信社会科学知识的实用性和可靠性，其二是对政府在社会生活中的地位、作用和能力深信不疑(这是美国式的自由主义的特点)。知识分子们以为一方面是政府高筑黄金台求贤若渴，另一方面是知识分子尽心竭力、献计献策，二者相谐相合，美国的各种社会弊端焉能不一朝廓清！

然则好梦难长，现实无情。美国当年在国内外舞台上仍是破绽时出，窘状百般。最为国际国内社会所诟病者，一是以"大社会"福利计划为代表的改良举措，二是政府身陷越战深潭而不能自拔。肯尼迪首倡、约翰逊操刀的"大社会计划"，仿效罗斯福新政，设计了庞大的计划，历时数年，耗资万千，投入巨大面收效甚微。舆论切责，人皆失望。面对物议鼎沸，政府自是无以卸责，就是出谋划策的智囊们，也难逃其咎。于是自由主义的大团伙开始出现分裂。一部分人继续坚持其自由主义立场，把"大社会"计划的失败归之

① 里普塞特《新保守主义：神话与现实》，载《社会》1978年7,8合刊期29页。

于政府投入不足和政治制度的隐疾。由之对美国的政治制衡制度产生了更深的疑惑,这些人后来成了激进的"新左派"。与之相反,另一批自由主义者则对"大社会"计划的失败进行了深刻的自我反思,认识到"大社会"计划显示出自由主义理论的痼疾和先天不足。他们认识到,一方面对实行此计划所依据的社会现状分析并不准确,另一方面,计划制定者亦错误地夸大了政府行动的能力、效力。这就使这部分知识分子对先前实施此计划的两个前提产生怀疑:社会科学知识的可靠性和有用性到底能够在何种程度上发挥作用?至少应当说,智囊们低估了现实社会的复杂性;同时,究竟应在何种程度上合乎事实地清醒地估价政府的控制能力、管理效力以及所能达到的效力限度。纸上得来终觉浅,政治太复杂了,毕竟不是做学问。在与现实政治的接触中,学者们发现,他们的政策建议常常与其他合法的利益或既得利益集团相抵触,难以成为政策付诸实施。即使有些建议获准为政府所采纳,也可能因其干犯某些官僚集团及其同盟者的利益而无可奈何地流产。经历如此之大波折,这一批自由主义者后来转向了新保守主义。

如果说"大社会"计划是自由主义集团分裂之启端的话,后来的越战引起的反战运动和民权运动则使两派自由主义者终于分道扬镳。旷日持久的越战使美国财力困乏,损失巨大,政府为继续坚持其战争政策,不顾民主政治的基本原则,向美国公众谎报军情,后为一正直官员披露,舆论大哗,民怨沸腾。无情的现实严重挫伤了美国老百姓原先深信不疑的对政府和对美国民主制度的信心。特别是青年学生,他们"失掉了天真",满腹困惑疑窦,丧失传统信念,在60年代末的世界性造反浪潮中,也举起"造反有理"的旗帜,他们藐视权威,横扫传统,罢课游行,甚至捣毁校舍教室,与校方对峙,与警察冲突,终而至于发生严重的流血事件。由之,不少青年放纵情欲,吸毒堕落、崇尚暴力、藐视法规,很是开了一番"新"风气。

如何看待美国六七十年代的政治危机?如何看待美国老百姓

(特别是青年学生)对美国政府的信任危机和对美国制度的信心危机?对此严峻问题,美国自由主义者作出了绝然不同的回应。一部分人与青年学生一起对美国政府乃至美国政治制度和政治文化传统火上浇油,大加挞伐,甚至亲身加入斗争的行列;另一部分人则冷静地分析政府行为的得失成败,劝导青年不要因一时失败而动摇对美利坚政治制度和自由主义文化传统的信心。美国的自由主义者们终于公开分裂为激进派与稳重派。激进派支持学生造反,造政府的反,造权威的反,造传统的反,甚至造文化的反;稳重派则固持大学系自由学术之殿堂的传统观念,认为学校应以理性和辩论为行为准则,应有高度独立的学术精神。他们以为,风行于社会的造反运动有悖于大学的理性精神,信奉自由主义的学者应站出来维护传统的办学观念,反对过渡主义。

在对待美国政府以及由此引出的对待美国政治制度、自由文化传统以及美国未来趋向的一系列重大问题上,激进的新左派对美国社会采取了一种全盘否定的态度。在他们看来,美国社会政治腐败,种族主义横行,犯罪率居高不下。政府对外穷兵黩武,对内实行高压政策,所谓的多元主义民主只保护统治阶级的既得利益,政治制衡制度使革新派备受牵制、步履维艰。美国社会真正病入膏肓。出路只有废除资本主义制度,代之以社会主义制度;废除间接的代议制民主,建立实质上的直接民主。稳重派们不同意激进派对美国社会的根本否定,明确表示坚持反对视美国社会为病入膏肓的人,反对所有过激思想及行为,当然也反对他们开出的药方。他们坚决反对共产主义(特别是斯大林主义),而极其珍视美国的民主传统。认为民主不仅是实现某种目的的手段,本身即为目的,站到美国民主制度的最后界限上,他们就一步也不退了。这样,终于导致了激进的自由主义新左派与稳重派自由主义的公开决裂。哈林顿造出这顶"新保守主义"的高帽,套向先前的"同一战壕"的战友,今日两军对垒的论敌。此中一是划清阵线,反击稳重派的批评,另外也藏着搞坏对手名声的机心。毕竟,在知识界,保

守主义始终是一个人皆恶之的贬义词。也因此"新保守主义者"才斤斤于"正名",要求社会和知识界为他们"平反"。

大动荡带来大改组,新保守主义被先前的老朋友抛弃了,却受到了先前的老对手的欢迎。老保守主义者们欢迎新保守主义者为他们的杂志撰稿,到他们的集会上讲演,甚至为他们出谋划策,因此在某些方面(如对待共产主义等)新老保守主义结盟了。但新保守主义一直没有放弃自由主义的基本原则,他们是大潮过后冷静的反思派,并不同于传统的右翼保守主义;他们是更实际一些的现实政治的补天派,又不同于激进派的彻底否定论。他们支持美国的价值观念,拥护资本主义,认为只有市场经济才能发展生产,并宣称美国的传统自由主义价值观适用于全人类,比任何其他价值观都优越,他们主张经济自由化,反对政府干预。大部分新保守主义者支持罗斯福新政的基本原则,认同福利政策意欲达到的社会效果,但在如何实行福利政策上趋于保守,告诫政府谨防福利政策的消极后果和鼓励懒汉的严重后遗症。

在如何对待宗教道德和传统文化方面,新保守主义强烈主张维护传统的宗教、道德和文化观念,坚持传统的家庭观念,反对激进派倡导的性解放运动,反对不顾公共秩序,无视任何政治权威,诋毁美国文化传统的行为。他们反对激进派挑起对抗的策略,主张多元主义中的相互对话。在实行美国的社会平等方面,新保守主义重申古典自由主义的机会平等思想,反对新左派要求在美国实行事实平等的激进主张,反对空想和乌托邦。认为激进派的均权主义尽管理论上很好,实行起来势必造成社会灾难。新保守主义认为,在现实社会中,机会平等原则是惟一现实可行的对社会有益的原则,人为的平均主义只会使社会失去进步的动力。

从历史上看,每一次激烈的社会变动之后,都可能随之兴起相应的理论反思和视野拓展。这是身处剧烈变革当口的当事者们往往不能自明的。而往往在大波涛大跌宕之后,会在缓流和回旋中生出大启悟大智慧。因之,在激烈的社会变革之后,认真地反躬自

省，做一些务实的历史权衡，当是不可或缺的功课。近年来，国内学者常有人谈论新保守主义，也有人堂皇地打出新保守主义的旗帜，不再以“过激”思想相标榜，可见保守主义加了“新”，便消蚀了不少贬义而具有了新的涵义。它代表了一种激烈的社会变革之后的深入反思，代表了一种对本土历史和民族传统的回归与再思考，也代表了一种更具建设性的稳健扎实，求问现实中国发展的学术姿态，当然，其中也不乏某种策略的考虑。

有趣的是，像俄国形式主义、新保守主义之类被对手诬陷者，尽管圈内人竭力辩诬，对被贴上标签愤怒有加，但它们却往往以此对手之“命名”而著称于世或昭彰于同道。此之谓祸福相倚，焉知祸之非福？且时风日转，至少在今日中国，“保守主义”而又“新”，是可以免除“正名”、“平反”之累的。

（金元浦：中国人民大学中文系　教授）

何谓"大陆新保守主义"?

郑 敏

《后学与中国新保守主义》一文在《二十一世纪》刊出后,大陆不少学者收到文章作者的邀请评论的信,因此引起较广泛的注意。笔者也因此仔细拜读了数遍,现仅将一些不成熟的想法写于下面。

《后学》将各种带"后"字的论点炒在一起,从中分析出大陆涌出新保守主义的结论,角度颇独特。大陆学术界目前有无保守主义者,笔者无从论证,只想探讨一下赵毅衡先生所涉及各种带有"后"字的说法是否可以算作"新保守主义"。首先各种"后"字的论点,从内容、背景、内涵所指各方面都各有自己的特点,仅从一个"后"字(甚至没有"后"字,不过引用了一批结构与解构理论的语言观点)就被归成一类,并冠之以"后学"又进而标之以"中国新保守主义",作法似乎太形式化了。若因此得出一门所谓"后学"的学科就更草率了,大约只是严肃的学术论文中一句玩笑吧。

虽说近年各种活跃的学术观点各不相同,但其活跃的动力倒有相似之处,就是大家的共识是必须冲出当前的文化低谷,以迎接21世纪的文化新纪元。自90年代以来,大陆学术界并没有赵先生所认为的那种"自赎'背叛民族文化'的罪孽"心态。反之,在80年代与90年代大量引进西方文化话语后,也即赵先生所谓的文化热后,不但不觉负罪,反而感到对西方文化应当了解得更透彻、更系统、更深入,以便与中华文化传统对比与互补,找出21世纪中华文化发展和自己的道路。中华文化自本世纪初就处于被批判、被怀疑、被否定的状态,经常被认为是保守的传统。《后学》一文大约也是出于这种批判精神,认为今天强调中华文化传统的重要性的

说法为新保守主义的一种现象。今天大陆的学界既不会有世纪初的恐西症,也不会有汉文化中心主义,何来"背叛民族文化的罪孽"心态?人类文明,五大洲各有其自己的品种,中华品种无法以欧美品种代替,想来任何人也是同意的,因此今为了改良自己的品种吸收其他品种的优良素质也是理所当然的,然而在引进其他文化时却讳言中华自己的文化传统,岂非本末倒置,忘记引进的初始目的?大陆的中华文化遗忘症确已有近一个世纪的病史,然而今天仍讳疾忌医,就令人难以理解了。

《后学》一文显然尚未意识到一个民族失去自己文化传统的失重状态的痛苦,因此将今天大陆学界关于文化现状的焦虑心情绘成这样一副可笑的脸谱:

"对80年代文化热更感羞惭";

"对80年代文化热的忏悔赎罪心情";

"对80年代文化精神高扬的清算是新保守主义的一个共同倾向";

"想自赎'背叛民族文化'的罪孽"……

其实只要不带偏见,不站在中华民族之外,谛听一下此间知识分子沸腾的讨论,就会了解他们不论各派观点是如何不同,其关心的焦点却是一个,就是如何在社会转型时期为中华文化找到一条明日之路,因此他们所用心探讨的实为一种"新"学。这种新学也许都是为了让沉沉人睡的古老中华文化醒来,面对当今世界各种文化的挑战,在相互激荡、相互启发中重新找回自己的活力。为此大陆知识界必须一面摇醒沉睡的文化巨人,一面更深入地探讨他文化的体系和表现,不能停止于一些术语的引进,这也许就是80年代后大陆学术界对自己的要求,有何"负罪"可言?

《后学》一文开头所提的问题实际上并不存在。"为什么这些讨论者都能用'后学'支持保守观点"?何谓"保守"?如果上述的希望唤醒沉睡的5000年古老文化传统,使它能介入今天的人类文明是"保守观点",而继续活埋自己的大众文化传统是"革命的观

点",我认为这是将白日称为黑夜,将黑夜称为白日,不会值得辩论下去。我想今天大陆知识分子很少还相信应当继续将"文化革命进行到底"。民族传统,无论东方西方的都不是纯而又纯的美好和高尚的,但又有谁愿意因为它有瑕疵而弃之如敝履?不幸,人们这些此起彼伏的种种为了明天的讨论都被认为是"保守"的。文章作者对"保守"的概念十分模糊而陈旧,脱离了历史的时空。名词不过是一个失去所指的真实意义的抽象符号,正如作者在其大作第12节所说:"普遍性永远是有限度的,理论家应当对这限度有自觉,有反思。"赵先生所谓之"后"与"保守"、"激进"等概念,当用于今天中国大陆,这尚未冷却的地球新生的活跃地貌,其普遍性就更值得怀疑了。隔着大洋,隔着浓雾,遥读大陆一系列的学术讲座文章,真需要最大的无成见与耐心,否则就难以摸到大陆思想界的脉搏。

一 怎样理解"解构"与文明危机

《后学》一文中多次用"解构一词,仿佛它是一种工具,一种手段,可以用之自外部任意互解、拆解任何事物。然而这实在是作者自己想当然的说法,与德里达的解构理论观点无关。德里达文风晦涩,真正耐心去读他的著作者不多,但自60年代以来"解构"一词不胫而走,已成为舆论界的时髦术语,用者也有真理解的,也有给以想当然的字而解释的。后者往往从这一词表而的形象出发,认为是一种激进的暴力破坏行为,以为解构理论旨在摧毁一切秩序使人们生活在荡然无存的荒原上。赵先生对"解构"的理解也近似这类,但他认为西方文化固如金汤,不畏惧解构:

"西方文化……其根本性的意识形态没有而临危机……经得起任何一窝蜂的拆解,何况后结构主义拆解只是纸上谈兵。"

但他很不放心中国的文化中薄弱的人文传统:

"学西方后学家拆碎自己国家中薄弱的人文传统……用后结

构主义瓦解人文精神……”

关于“解构”在后结构主义理论中并非强加于任何结构的外来摧毁力，它不过是揭露任何权威结构内在的危机，解放被它压抑的其他结构，所以原则上“解构”总是结构由于中心的不恒定而自我解构，关于这方面的理论暂不详论。这里先讨论一下上述引文中所包含的几个可疑的论点：首先是关于对今日西方文化有无危机的估计。赵先生认为“西方文化不去说 3000 年，至少晚近 500 年的积累，已经极为富厚，而且体制化其根本性的意识形态没有面临危机”，也就是说西方人文主义与逻各斯中心形而上学今天和处境一如以往，并没受到什么冲击，不存在危机问题。这说法在今天是很少有的乐观自信，能在距人文主义诞生近 700 多年的今天仍对其理想主义保持文艺复兴时期的兴奋与信心，在今恐怕是很少的了，即使在莎士比亚的戏剧里也难找到这样的乐观，何况在过去的 700 年内米开朗琪罗（Mlcnelangelo）时代的塑像中肌体丰满强壮的巨人早已萎缩成为艾力特“荒原”中失魂落魄的小人物；启蒙时代对人类理性的威力万能的信念也随着尼采的“上帝已经死亡”的宣言而失其神圣的源泉；牛顿时代的理性逻辑推理思维的绝对权威也被相对论与测不准论的诞生所修正；19 世纪工业革命造成的社会失调、贫穷，人性的屈服于机械，流水生产线对人的自由创造性的扼杀，以及两次大战所暴露的人类的邪恶的一面，与科学的失控，原子时代的不安与恐惧，自然的被破坏，东欧的大转型，苏联的陷入瓦解，民族间的仇恨战争……凡此种种，难道不都是对西方文化的基本意识形态的威胁？西方强大的物质富有也许对第三世界是不可抗拒的诱惑，但如不是一叶障目，总能感到精神危机、信仰危机正在暗中隐伏着。尤其是二战之后，西方思想界并不敢高枕无忧。高科技与商品社会繁荣的背后，失业与通货膨胀问题无一日不出现在新闻界。作为西方文化的脊梁骨的人文精神的危机，每时每刻都在干扰着西方学者的宁静。当代所谓“后学”和前解构者的尼采、海德格尔、福柯及解构思维的奠基人德里达无不为后现

代社会的危机而焦虑地思考着。如果西方文化的基本意识形态没有面临危机,这些"后学"又如何会一发不可收拾?澎湃的思潮之诞生必有其现实的依据。如果西方文化的人文主义果然没有危机,又如何能开展一场对形而上逻各斯中心的批判,对"绝对真理"的质疑,对"永恒"、"先验超越"的解除幻觉,对"科学主义"的批判,对人文主义的及其他乌托邦理想国之梦的摇醒?这些正是解构及前解构以及部分结构主义者如莱维斯托劳斯、福柯甚至 R·巴特的批判内容。"解构"如果是一种外来的摧毁力量,它的战术总是通过剖析对象的薄弱环节,揭发其内在的危机,以诱发对象的自我瓦解。德里达的文风所以如此晦涩,正是因为他用了很多的篇幅去钻入被批判对象的心脏,以揭发其危机。同时,他不创立解构的话语,不发表宣言,而是以形而上学本身的话语解剖形而上学的危机。所以从基本上讲,解构只引爆危房,特别是那些外观宏伟则内部危机四伏、虚伪的权威结构。正是人类思想文化史中这类虚伪的权威结构今日仍对人们有迷惑力,它们使得畏惧变迁的人们仍祈求它们的庇护。这种幻想中的安全感促使人们保护危房,而且怪罪那些促成危房倒塌,揭露其危险性的引爆者。解构理论之激进正在于揭穿权威之危机与虚伪。解构理论之盛行于 70 年代正是因为西方思想界,在历史提供了大量的证据之后,对西方文化的基本意识形态比二战前的现代主义时期有更强烈的危机感,但却不再有现代主义那种对幻想破灭的哀叹。这给解构理论及其所诱发的后现代主义美学一种冷色调的坚强与勇敢。在已成碎片的古典美学的宇宙观前表现出一种冷静。和谐完整虽然仍可以成为审美的爱好,但已经不会成为实践的目标,如何生存在这个科学也无法找到其完整和谐的最后规律的宇宙中,是解构时代人们的思考。

由于解构论者并不认为任何外部暴力能摧毁("拆解",用赵先生的话说)一个结构,如果不是它内部已存有危机;为此它曾被英国

学者伊格顿指责为逃避阶级斗争,而向语言宣战[①]。《后学》也斥解构理论为"纸上谈兵"。事实证明夺取政权的斗争远比冲破僵化的逻各斯中心、权威主义、二元对抗等的思维罗网要容易。由于思维的革新所要面对的并非一个可见的敌人,所以它的任务的艰巨,也往往被人们所忽视。但历史是最好的见证人,不是有不少革命政权因为并没有走出形而上中心论的罗网,在夺取政权后,也重蹈覆辙?伊格顿对解构理论不全面的认识正说明他对僵化的思想的危险性没有穿透性的理解。二元对抗思维方式是"阶级斗争为纲"的基础,伊格顿、F·詹姆逊等西方左派文学理论者在柏林墙倒塌,东欧、苏联的转型与旧权威瓦解前无不以阶级斗争的敌我阶级对抗为纲,来观察文化、文学现象。伊格顿之所以蔑视解构理论,正因其不卷入政治上的阶级斗争,而从意识形态上擦抹传统形而上、逻各斯中心、二元对抗的权威。所谓"纸上谈兵"正是这种论调的余音。

二战以后,尤其是东欧与苏联的政治实践失败之后,30 年代以来西方的左派乌托邦理想主义高潮得到一次最大的震撼。以 F·杰姆逊(F·jameson)在 1993 年一次访华演说来看,他已经由二元对抗思维转向二元互辅、互转、互通的新立场。当东西方从人类最现代的乌托邦理想醒来后,人类思想史步入一个新阶段,就是:人文主义(包括资产阶级与无产阶级阶段的)之后人类的精神追求应当走什么样的道路。萨特的新人文主义产生在东欧、苏联集团巨变之前,今天可以重新审视,解构理论在此方面并无正面建树。它的看法主要有二:一,形而上学虽已被识破,但它深深地渗透整个西方文化与语言,已成为西方无法完全摆脱与消灭的(fraafruck),但它仍可能成为"有用的工具"[②],只是必须接受踪迹运动的不断擦抹的改造与转型。二,在无绝对真理、无中心、无永恒中,人们从一个结构的解构走向一个新人结构,再解构,再结构……这就是人

① LITERARY THEORY by Terry Eagleton, Oxford 1989.
② WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989P284.

类认识发展的无限锁链①,中心的不断替换,造成结构的自我解构,而"结构性"(sfrwefurality)、"中心"是一种功能,它延续着人类在生生灭灭中的生存史②。为此人类需要真正的浮沉于事物结——解的海洋中的超人的勇敢,悲剧性的勇敢。走出"荒原的哀吧"而又不进入对先验的"雨"的另一个幻想之"乐园"③,以免重复以往的幻灭。这就是许多"后学"在寻找的新路。21 世纪作为转型中的大陆,而临商业文化(不同于民间文化、俗文化)的威胁,"科学主义"的日益垄断文化教育,理性至尚的倾向压倒知识的模糊与测不准的一而,逻辑思维在农村是不足的,在科学统治的城市又是绝对权威,起着一定的束缚作用。今天大陆知识界对明天的开放态度给予极大的兴趣与关注是必要而可喜的。涌现的形形色色的观点必然是正误混杂,甚至有些是浮躁幼稚的,但其多元性与生命力却是非常可贵的。最大突破,就是人们学会了包容、思考、激烈而不敌对、鲜明而不排他。仅将这些千差万别的观点分成先锋与保守、激进与落后是一种粗糙的作法。若将这些匆忙上阵、瞬息万变的讨论看成某种西方观点的反照,输入后的反弹,也是太简单化了。《后学》一文证明大陆今日思想界的复杂是外界难以理解的,有哪个社会像大陆的今天这样章程、法则、价值标准上下浮动、左右移动如股市的行情牌一样? 在这样复杂的心理、思维情况下,即使有外来的观点也必然不会只得到重复的再现。何况在多数情况下观点全属"土产",只不过用了些进口涂料。今天大陆敏感而活跃的中青年理论家多半无兴趣对西方的某种学术体系加以细心钻研,他们复苏后十分活跃的思维,创造性压倒模仿性,全无学院气,这自然有利有弊。其生命力在于对"拿来主义"的狂放态度,不问原型;其弱点则是由于久经封闭,一旦解放,未免有疏狂之处,立论

① WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989P279 ~ 280 及 POSITIONS by J. Derrida, Univ of Chicago Press p. 24.

② WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989. p. 279 ~ 280.

③ "雨"指"荒原"结尾的雷雨。

混乱，空泛无边，时而有之。大陆的诗论、文论只有在21世纪文化教育，特别是文史哲的中外古今历史能进入高中大学课程后，才有可能成熟起来。久居海外的大陆学者或汉学家短暂的访问往往不能深入了解今天大陆思想界的实景。赵先生出国多年，难免要以西方的观点套解今日中国大陆之实情。这就自难看真、认准，惟望不轻易下判断，耐心多接触。大陆的学者自然对西方的一切也难看得真。在不同的制度下生活，心态的沟通是十分困难的，但又是东西方文化交流所必须克服的。

二 后结构理论是所谓"部族化"吗？

《后学》一文认为"当代文化理论之明显集团利益倾向……我宁愿称之为'部族化'(frbalest)"，这其间包括解构理论和"……背靠结构主义发展出来的形形式式的新后学，如女性主义、少数民族话语论、后殖民主义论等，则明白标榜种族、性别、阶级、地区"。一言以蔽之，文章作者认为这些理论都是"为特定集团的特定利益服务"并称之为"部族化"。

文章作者提出的第二个论据以说明解构理论只是为西方文化而设立的是："福柯或德里达都以西方文化史思想为对象，他们自己并没有用之于非西方文化的想法。"

这显然是赵先生的误解。德里达在批判西方论的逻各斯中心时曾参照非西方文化的非拼音语言，特别是汉语，解构理论认为非拼音的汉语系统有破西方文化的逻各斯中心的功能。德里达说："它们(汉语、日语)在结构上主要是图像的，或代数的。因此我们可视为证明，说明有一种很有力的文化运动发展在逻各斯中心体系之外。它们的书写并不曾减弱语音使化为自己，而是将它吸收在一个系统之中。[①]"他并且指出汉语中的图像、书写、语音之间的

① OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p.9.

关系在打破西方逻各斯中心(即古时神言中心及索绪尔的语音中心)后,启发了范尼洛萨(Fenellosa)及庞德(E·Pound)他们的图像诗学(即世纪初的意像诗论),是"对于根深蒂固的西方传统的第一次突破[①]"。他认为庞德诗论受汉语图像的深层影响,使得它获得极大的"历史意义[②]"。从这些引段看来,德里达的非逻各斯中心理论是得自他对西方拼音语言及东方非拼音语言进行哲学比较后的思考,并吸收了弗洛伊德关于诗语的论述而形成的。海德格尔深受日本语言哲学及老子哲学中关于"道"的论述的影响[③],德里达显然是受到这些语言哲学大家的启发,虽说与他们的一些具体观点有很大的不同,却是在血缘上相连的。德里达之强调"不在"(absence)与无形无影的踪迹(frace)之不停的运动,都无可回避地说明他的思路并不限于西方文化思想史,恰恰相反,他是以东方之"无学"攻西方之"有学"。德里达的学说是在比较东西方人类文明的不同途径、不同现象后而产生的。德里达在《位置》(positions)中明确拼音书写不应成为西方的典范,它不过是"种族中心主义"使然[④]。可见德里达明确地表示他的理论并非只为了西方文明。德里达认为形而上学破产之日,西方文明中心主义也就失去它的地位,他多次批判西方种族主义。东西方文明,对于这位否定二元对抗的理论家来说,显然是互辅与互相转换,是歧异、踪迹普遍性运动中的文化现象。不知《后学》一文作者为什么要认为德里达的解构理论只是"集团性"的理论,并认为:"他们自己并没有用之于非西方文化的想法。"这种主观臆测的错误解释,大大局限了解构理论对东西方 20 世纪及 21 世纪文化思潮的影响。特别是在彻底走出权威中心的依赖与盲目崇拜,和使思维从对抗的偏狭意识解放出来两方面的重大影响。这些都是 20 世纪下半叶人类文化觉悟

① OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p.92.

② OF GRAMMATOLOGY by J. Derrida, John Hopkins Univ Press 1976, p.92.

③ ON THE WAY TO LANGUAGE by M. Heidegger, Harper & Row, U.S.A, "a dialogue on language".

④ POSITIONS by J. Derrida J. Derrida univ of Chicago Press p.25.

的突破点。对于东方古国，思想意识的现代化，走向多元化，这方面的觉悟是首要的。20世纪的历史证明逻各斯中心往往化装成理想主义与战斗精神，引导古老的民族走向灾难。解构史观绝非为某个集团利益的理论。它是总结了人类政治、文化、思想的历程后提出的理论，旨在突破形而上学以虚幻的理想主义封闭人们思维的困境，使人类从几千年的先验幻想的自欺中走出来。无论西方和发展中的东方都能从中获得新的思维、新的史观。西方从中可以找到东方的智慧，东方可以在追求现代化、致富、科学化中警惕不蹈西方的覆辙。今天大陆学界研究解构理论决不是什么"学西方后学家拆碎自己国家中薄弱的人文传统"，《后学》作者这种论断，有浓厚的西方中心色彩，将大陆的文化活动只看成西方的模仿与重现，能理解今天的大陆民心吗？

三 女性主义、少数民族话语等是"部族化"理论吗？

《后学》一文将解构理论所诱发的多种20世纪新思潮也都看成"部族化"，他说："而背靠后结构主义发展出来的形形式式的新后学，如女性主义、少数民族话语论、后殖民主义论等，则明白标榜种族、性别、阶级、地区。"言下之意，它们也都是只为"特定集团的特定利益服务"。然而果真这些问题与全人类无关吗？我认为这些理论，不论你是否同意其各家的具体论点，其涉及的问题却是20世纪人类文明共同关心的与人类文明整体有着不可分割的利害关系的问题。总之解构理论与其在文史哲各人文科学领域内触发的一系列新的理论研究，正是人类文化在20世纪学术探讨向纵深发展后，所提出的关系到人类命运的许多大问题，绝非什么"为特定集团利益"的小问题。福柯与德里达的研究虽多以西方社会及文化中的问题及现象为辨识与论证的对象，但他们所思考的利害却是人类普遍面对的；在20世纪末的今天不论哪一洲哪一种族

的人都在精神与自然环境上分担着共同的命运,共同的利害;联合国存在的依据正在于此。不知为什么《后学》一文作者却将女性主义、少数民族、后殖民主义等都看成他所谓之"部族化"问题,不是全人类所共同关心的课题。事实果真如此吗?只要不逃避今天世界上沸沸腾腾的诸种矛盾的撞击与转换的人,都不可能认为上述和各种学科的探讨只涉及某些"部族"的利害。对这些20世纪新科学的各种具体理论,人们可以有不同看法不同评论,却无法认为它们的出现是"理论思维本身已精疲力尽"的表现,恰恰相反,二战后人文科学打开了很多新的领域,新的层面,而人类的思维也空前活跃,绝谈不上"精疲力尽",只是其发展之迅速令学术界应接不暇,因此会有些学术秩序与宁静受威胁感,在这方面后结构主义的理论确实触发了一系列震波,动摇了自古希腊以来的形而上逻各斯中心的理论大厦,使得它的权威性受到挑战。理论上非中心的多元局面的形成已是无可挽回的,多元是符合"自然"的复杂性,良莠不齐也是必然的,总比独家至尊,拔苗助长要更有生命力。赵先生认为,多元文化为"当代文化之剧降提供辩解",又说:"新保守主义潮流的最重要表征是自我唾弃精英地位或责任,转面与民间文化——俗文化认同"。俗文化与赵先生力主的精英文化不应成为对抗,面是各有各的园地,在良好的情况下,且有相互启发的效果。只是要通过教育,消减商业化倾斜对文化的独裁作用。危害当前文化素质的是商业化的金钱裁夺,并不是俗论本身。精英文化在文化历史上也有过其新古典时期的衰微,宫廷音乐宫廷文学都曾受民间的俗音乐民俗文学冲击,并因此结合成新型的、更有生命力的音乐与文学。18世纪末19世纪初的席卷西方的浪漫主义运动中的音乐与诗歌正是批判、吸收、改造新古典的贵族精英、宫廷文艺而形成的。贝多芬、歌德、华兹华斯、斯特劳斯等等不就是这样产生的吗?所谓雅/俗、精英/市民实不应成为对抗的两极。赵先生关于自己力主精英文学的宣言,自然不可厚非,只是应当忘记在《红楼梦》问世之前已有"话本"这种俗文学存在,在宋词的高雅中

吸收了多少民间曲调，在毕加索的画中有多少非洲原始的雕塑，在《一个美国人在巴黎》[①] 这种交响音乐中有多少"美式"俗音乐。总之对精英与俗一概肯定与否定都是偏狭的对抗思维。每个人可以有自己的偏爱，却不应以之束缚文学、艺术自由发展的强大的生命力。多元的意识是很难树立的。代沟、种族沟、文化沟、经济沟等等都是无法抹平的，人类只有学会开放、共容、包涵，才能生活下去。多元是民主的要素，不以个人喜恶定论。在信仰、文化等精神生活方面权威（无论其为俗为雅）的压抑并不能调动创造的积极性。学院派、精英派、俗文化、民间文化都有自由发展的权力，而无一应成为压抑他类的权威。

四 何谓激进主义

《后学》一文对"激进主义"与"新保守主义"等一系列名词的使用很含混。将后结构主义列为激进主义当然是可以的，但其原因并非因后结构主义所至之处一切都被"拆解"。如前面所说，后结构主义并不打倒、摧毁、消灭，因此与消灭敌人的想法不符。它只是擦抹权威，维护多元。如果《后学》作者认为激进与传统势不两立，那后结构主义也许就不是激进主义，因为它承认传统的存在与它的踪迹的运转是无法摆脱的，而且并没有不承受传统的全新的创新。从这方面来讲德里达对传统力量的肯定按照《后学》一文的激进与保守的概念，也许就是"保守"的了？可见所谓激进与保守实非简单的标签所能解决的。

德里达在《书写与歧异》一书中转借莱维斯托斯关于语言的"修补匠"（bricoleur）与"工程师"的区别的比喻，说明语言、文化都不可能是全新创造，因为它不能脱离传统，所以永远只是经过修补的传统工具。德里达认为：

---

① 美作曲家 George Gershwin（1898～1937 年）作品。

"修修补补(bricolage)这名字是我们用来称呼我们从继承到的文本中转借来的观念,作为自己的之必须性。这文本多少有些连贯,也有些破损。必须认为每一种话语都是经过修补的活儿(blieoleur)。莱维斯托劳斯将工程师与修补匠区别开来。工程师应当是那建立他自己的语言、句法及词汇的整体的人。从这点看来,工程师是一个神话。他是那假设的自己的话语的绝对来源,并且假设能从'无'中建立起他的话语……工程师的涵义,作为一个与各种形式的与转借无关者,因此是一个神学的理念。[①]"

由此可知这位被认为激进主义的解构理论家在继承与创新,在对传统的评价上都并非全盘否定传统,也不承认神话式的全盘创新。他将传统看成,一不能消灭,二仍是"有用的工具"。将主张文化话语全然摆脱传统、纯粹独创看成只是神话而已,只是一个"神学的理念"。用这样的"激进主义"观点来对照我们 20 世纪对待自己民族传统的激烈否定,对古典文学哲学 1000 多年的成就全盘抛弃,不知其究竟属于"激进"还是"保守"? 昔日之"激进"今朝实为落后的观点,大约我们都遇到过不少,大自政治、经济观点,小自起居饮食服装这方面的例子太多了,就不在此多举。关于文化与传统的关系,在今天的大陆不会有人再主张"将文化革命进行到底",面是一个回顾 20 世纪在文化方面所作所为的历史时期,对昔日的革、保观点也可以摆脱结论,重新审视一番。《后学》一文所谓用新理论阐释旧观点就是这种反思活动的一种。既然没有什么既定方针可束缚人们的思维,旧案重审也是无足可怪的。当然各种各样背景的人在一定历史时期可能有某些共同的见解,我认为动机问题不如留给历史实践去揭露,时代共识的产生必有其客观现实的根由,知识分子只须按照自己的良心去写文章,对他人的动机却无法瞻前顾后地去推测,历史的记载说明,永远的纯正的同志也许只是人们的向往吧。

---

① WRITING and DIFFERENCE, by J. Derrida, Univ of Chicago Press 1989, p. 279 ~ 280.

《红楼梦》中有两句开玩笑的打油诗:“这鸭头不比那丫头,头上哪有桂花油?”看来这里还有些哲理。这保守不比那保守;这激进不比那激进;这后结构不比那后结构;这后现代不比那后现代……以此类推就可避免忘记歧异,对大陆今天的形形色色“主义”,或炒在一起,或脱离其时间地点来理解。当然这种弹性的认识,不应成为某些不光明的目的的借口。

五 理想与理想主义

“理想”,无论是尼采、海德格尔、德里达都不否认,这是人生存在地球上的精神支柱与动力。尼采向艺术寻求理想,海德格尔在诗歌中寻找生命的存在,德里达用踪迹的无穷运转观照事物的生灭,而得到超然的欢快。今天在商业文化的冲击下,大陆的诗人、知识分子倍感“理想”失去它应有的空间。但是能否重新提出“理想主义”(包括人文主义)为医治精神空虚的良药呢?

古典意义上“理想主义”是不可能再拥有它昔日的超验的权威了。因为柏拉图式的“理念”的至高至尚已在长长的历史岁月中证明难以在尘世实现。人间并无理想国,一旦以一切权力手段强行建立纯而又纯的理想国时,初时尚能吸引群众,是终总是以血腥的失败告终,因此,只有在多元文化中相辅相成相竞争相淘汰,人类才能在宽容中最大程度地走向理想。所以理想是任何流派也不会绝对舍弃的,但理想又不可能百分之百地强行被捉住,被强加于群众。一旦以权力强行洗涤社会、人群,其后果只是血腥的灾难。

随着“理想国”(乌托邦)失去其真实性、本体性的权威,人的“理性”也不再是逻各斯的圣火(holyspark),人文主义大厦已失去昔日的辉煌,人性并不纯净高尚如神子,只有法律才能在有限的程度上抵制人的贪欲与以权力压制他人的野心,这些都是自 13 世纪以来人类共同的历史教训与认识。今天在 20 世纪末人类共同而对一个斯芬克斯为我们提出的谜语,就是在乌托邦幻影消失后,在

人类已经站在现代主义的"荒原"上后,我们在后工业时代如何走出"荒原"?我们还能寄托希望于再一次呼来理想主义、人文主义的"圣雨"吗?走出理念与神子的乐园之后,我们还要再建一座幻想之园?这些是解构与前解构学者所思考的问题。

海德格尔在诗歌中找到生命的存在,尼采主张由哲学控制科学以免它只为实际利益服务①,并且如艾利·海勒(Lrich Heller)在《尼采的要义》一书中所说:"(他)学会不需要信仰和真理而以超人的精神喜爱生活"②,接受破碎的现实,以顽强的悲剧的精神活下去,在艺术里获得智慧和力量。德里达继承了海德格尔与尼采的顽强与乐观的一面,进一步描述了他所理解的宇宙及人间的结构——解构——结构……的无穷变化,安于变化,放弃寻求并存在的"安全",所以解构思维对他们都是一种消极的积极和积极的消极,困难的是要走出依赖的心态,而得到"无待的自由"。

今天我们研究解构思维并非要摧毁"理想",自甘堕落,而是要走出虚幻的"理想主义",不哀叹地走出现代主义的"荒原",面对那既非乐园也非沙漠的真实世界与宇宙,在不断地创造中生存下去。每一次解构是一个新的结构的开始,每一个新的结构的诞生也是一次解构的开始,尼采的欢乐和德里达的冷静是人类进入后现代时期的最佳心态。

(郑敏:北京师范大学英语系 教授)

① PHIL OSOPHY and TROTH by F. Nietgsche, london 1990, p.8, p.9.
② THE IMPORTANCE of NIETZSCHE, by Erich Heller, UDIV. of Chicago Piess 1988, p.13.

今日中国的新保守主义

王思睿

世界上形形色色的意识形态，大体上可以归纳为保守主义、自由主义和社会主义三大阵营。长期以来，中国的意识形态领域是社会主义的一统天下。80年代后期，自由主义和保守主义重新登上了历史舞台，思想多元化的局面开始呈现出一个初步的眉目。90年代逐渐成型的中国新保守主义，究竟算不算是一种保守主义，还是一个有争议的话题。对于它的来龙去脉和主要表现形式，本文将作一简单的勾勒和分析。

一 保守主义与新保守主义

保守是人的一种文化天性。动物只有本能的遗传而没有文化的承继，因此每一代的个体只能从头探索，重复创新。人则是一种有文化的动物，前人的经验可以成为后人的借鉴，传统的保守便成为人类不断进步的前提。经典是人类保守文化的一种物质形式，因而在中外的元典中，有关保守、守成的论述比比皆是。中国的孝道，实际上就是一种关于保守的理论。

保守成为一种"主义"，则是西方近代的产物。只是在1830年以后，这种"保守主义"才在英国成为政治言说的一部分，也正是在19世纪30年代，法国浪漫主义者夏多布里昂发明了"保守主义"这个"标签"。但是几乎所有研究保守主义的人都承认，"真正的"保守主义肇始于一个英国人——柏克——对法国大革命的反思。从某种意义上说保守主义是对激进主义冲击的一种回应。激进主

义后来分化为自由主义和社会主义两支，加上保守主义，构成三足鼎立之势。这就是19世纪和20世纪意识形态领域的基本格局。

相对于自由主义和社会主义，保守主义比较缺乏系统的、严密的理论体系，轻视理论，崇尚经验，本身就是它的一大特色。但是，保守主义作为一种意识形态，也有它的基本信条和原则。刘军宁将其概括为六点：超越性的道德秩序——独立于人对它的意识和看法，不包含实在的、不可变更的、永恒的准绳与原则；社会连续性的原则——秩序、正义和自由是漫长的痛苦的社会经验的产物，任何变革只能是渐进而审慎的变革；传统的原则——它是比任何个人和派别的理论远为重要的智慧来源；审慎的原则——人的知识不仅有限而且会出错，任何政治行动必须顾及长远后果，不能只考虑民众一时情绪；多样性的原则——整齐划一的社会注定是违背人性的社会，没有多样性，自由就失去了基础；不完善的原则——由于人的本性中的缺陷，不可能有完善的社会秩序，在现实的社会中，难免有某些罪恶与弊害[①]。

从保守主义一诞生，就存在两种形态的保守主义理论。柏克等人的保守主义是一种自由主义倾向的保守主义。这一派往往认同自由的一些基本价值，但在这些基本价值的实现方式上，他们推崇一种与“理想（或理念、理性）主义”相对的“现实主义”的态度。在自由主义中加入“现实主义”内容的保守主义与以自由主义为基础加入“理想主义”建构的“激进主义”形成尖锐的对立，后者的“自由”是“解放”，而前者的“自由”则是一种“平衡”。法国的迈斯特等人的保守主义中则很少有自由主义的因素，这是一种专制主义的保守主义。如果说自由主义倾向的保守主义更担心激进主义会破坏与私有财产联系在一起的自由的话，那么专制主义倾向的保守主义就更担心与社会等级联系在一起的贵族地位和社会秩序的丧失。前者反对社会夷平，理由是担扰无差别的社会原子化会成为

① 刘军宁《保守主义》，北京，中国社会科学出版社，1998年版，23～26页。

暴君建立极权可资利用的工具，而后者反对社会夷平，则恰恰是认为社会夷平会破坏专制主义赖以建立的社会等级秩序[①]。

不论柏克还是迈斯特的保守主义，都反映了拥有土地的绅士和贵族这一群体对法国大革命和工业革命所带来的社会后果的忧虑。保守主义所津津乐道的"现实即合理"的观念实质上是一种对身份和认同的捍卫。由于保守主义者所藐视的那"诡辩者、计算师和经济学家"成了社会的"新贵"，贵族和绅士则日暮西山，从19世纪下半叶到20世纪上半叶，保守主义话语权力的争夺中一直处于下风。然而，在20世纪的下半叶，它却在新的社会基础上焕发出了活力，新保守主义的思想运动在欧美国家应运而生。

一个世纪以来，意识形态的光谱持续地向左的一端偏转，保守主义向自由主义靠拢，自由主义向社会主义靠拢。新保守主义的崛起则是对这种趋势的反动。新保守主义对罗斯福新政式的"福利国家"和肯尼迪—约翰逊的"伟大社会"持怀疑立场，对国家和经济联系的体制化和集权化作用怀有根本的不信任。它要保守的是现有自由资本主义秩序，而这曾经是"旧"保守主义所反对的内容。尽管新保守主义的一些思想要凭借自己经典的保守主义，但思想风格完全不同。从思想的形式特征上说，它与柏克类型的保守主义一脉相承；从思想的实质内容来说，它更像是古典自由主义的现代版本。新自由主义偏向基于个人主义的自由主义；新保守主义则偏向基于社会法团性的自由主义：一方面针对国家干预，一方面针对反叛传统宗教和道德秩序的个人原子化。新保守主义的理论生成核心是一些早年的自由主义者，甚至是社会主义者的社会学家和政治学家，因此，他们对于自己过去营垒的攻击往往能够击中要害。80年代的撒切尔革命里根革命，标志了新保守主义运动的一个高潮。

80年代后期，新保守主义思潮也波及"文化中国"。1988年9

① 参见《新保守主义述评》。

月，余英时在香港中文大学演讲《中国近代思想史上的激进与保守》，批判了大多数近代中国知识分子“往而不返的‘激进取向’”，指出：在比较正常的状态下，“保守”和“激进”都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代，“激进”往往成为主导的价值，但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，“保守”常常是思想的主调，而“激进”则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机[①]。略早于此，北京的一些知识分子圈子中也对新保守主义进行了广泛的讨论。有人指出：学习西方文化切忌赶时髦、追潮头，要从根本上、整体上把握西方文化，而不要津津乐道于一些皮毛和枝杈上的新花样。要对20世纪的中国革命历程进行全面反思，认真思考日趋激进的时代潮流是否已将中国的现代化发展引入歧途，需要拨乱反正，回归世界文明主流。而对改革中不断暴露的新问题，要破除对“放权、让利、给好处”改革模式的迷信，明确改革服从于发展，稳步推进“理顺、放开、连通”的市场化过程，并在改革中高举社会公正旗帜。知识阶层要把改革激情和稳健举措结合起来，采取理性、善意、审慎、负责任的态度，珍重传统、少走弯路、宁慢勿站，坚决杜绝“进一步，退两步”。负责任的、具有现代化取向的保守主义对于激进改革观是一副必要的清醒剂。不过，这些主张当时并没有完全公开发表，只是在一些大会和小会上议论过。同样基于一种平衡的考虑，在群情激奋时需要冷静和清醒，在“万马齐喑”时需要勇气和热忱，当风云突变，保守沉闷成为时代主潮时，这一部分知识分子关注的重心自然也会转移。

① 余英时《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年版，216页。

二 新权威主义和中国新保守主义

现在,人们常常把新权威主义视为90年代中国新保守主义的前身。从思想源流以及对激进民主的相同态度来看,这种说法不无道理,但是,从总体上、背景上来分析,二者之间存在质的区别。

新权威主义与新保守主义的构词方式就不一样,与其析之为"新"权威主义,便不如"新权威"主义来得贴切。新权威主义的主旨不是保守某种现有的秩序,而是要推出一种"新权威"机制。从现实政治的角度来说,是向两代人共治体制公然挑战;从政治理想的角度说,明确提出了一种先自由后民主的变革思路。新权威主义者认为,在市场化改革阶段,新权威用强力将官僚体制与市场分开,一方面保障社会稳定,另一方面将以往被官僚体制中的中间层所截留的经济自由归还给个人,是比以民主化推进市场化更有效的手段。以权威保障抑或剥夺个人自由是"新权威"与旧权威的根本区别,只有在这个意义上,"新权威"才被当作"一种必要的祸害"。把个人自由确立为首要的目标,新权威主义在这方面发出了1949年以后的最强音。因此,完全可以把它视为中国自由主义复兴的一个标志。众所周知,世纪初的梁启超式自由主义不同于30年代的胡适式自由主义,但这并不能遮盖梁启超在引进和传播自由主义方面的历史功绩。新权威主义相当于一种梁启超式自由主义,而胡适式自由主义的复苏,还要等到进入90年代以后。

90年代中国新保守主义则是"新"保守主义。1990年12月,萧功秦在《中国青年报》思想理论部主办的一个题为"中国传统文化与社会主义现代化"座谈会上,正式提出新保守主义的概念。他对新保守主义的概括是:"从变革过程所必须的历史连续性上,从现代化的积极的中介和杠杆功能上,重新肯定传统价值系统、意识形态和权威形态的意义和积极作用,并在这一基础上渐进地推进中国的现代化。"请注意,这里重新肯定了"传统权威",而放弃了对

"新权威"的追求。

萧功秦是一位历史学家,他的新保守主义主要以袁世凯和清末新政为借鉴对象,因而在其主张中缺少自由主义的因素。针对经济自由主义,他反对"大规模引入市场规则和制度",认为这样做会导致"市场无序与政府权威急剧衰落之间的恶性循环";针对政治自由主义,他主张把"传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号""保留下来[①]"。另一位新保守主义代表人物何新则公开明言,他反对自由市场的经济制度,认为国有制和计划经济更有"内在生命力",也反对所谓西方式的民主制度,认为"民主是煽动社会不满和鼓动社会风潮……的手段","民主是国际战略斗争的手段"[②]。而在新保守主义最近的发展中,则是更为自觉地将自由主义作为自己论辩的对象,其反对自由主义价值的态度已经越来越鲜明。

鉴于萧功秦、何新等人的主张明显地倾向于迈斯特式的保守主义而与柏克式的保守主义无缘,有人不赞成将他们称为新保守主义者,认为其思路仍是保守派和改头换面的正统激进派的思路,而不是真正的"保守主义"的思路,所谓的"新保守主义者"不过是新的保守派。瑞典学者坦斯约指出保守主义是以两个信条为基础的:(1)所有作为牢固确立的事实存在的事物都应该继续存在;(2)这些事物应该继续存在的原因在于它们是牢固确立的[③]。如果将其视为最宽泛的保守主义定义,90年代的中国新保守主义的头衔还是可以保留的。由于与西方的新保守主义旨向不同,就拒绝承认其新保守主义的资格,这多少有些西方中心论的色彩。与其加上引号称之为所谓的"新保守主义",不如干脆承认其为中国特色的新保守主义。

---

① 萧功秦《走向成熟——对中国当代政治改革的反省与展望》,载《北京青年报》1993年5月13日第3版。

② 何新《东方的复兴——中国现代化的命题与前途》,第一卷,哈尔滨,黑龙江人民出版社、黑龙江教育出版社,1991年版,175~180页、94~95页。

③ 参见《新保守主义述评》。

中国新保守主义虽然对现状持相对保守的态度，但它确实是一种新的主张。中国的正统马克思主义是不断革命的理论，西方的新马克思主义是对现状持强烈批判态度的理论。新保守主义者要告别革命肯定保守，就难免与几十年来的主流意识形态发生正面冲撞。改革开放以来，人们心目中的保守派是那些教条主义、本本主义的马克思主义者和凡是派，为了与他们划清界限。新保守主义中的那个"新"字是不可缺少的。旧保守派要保守的是"文革"前17年那一整套制度，而新保守主义者维护的只是旧制度中的某些组成部分，或者是改革20年来已经形成的新的状况和即将生成的新的格局。余英时曾指出，中国现代思想史上不断激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状[①]。中国大陆改革开放所取得的成绩，初步提供了一个值得人们去珍惜和保守的现状，这正是中国新保守主义得以萌生的合适土壤。

三 国家主义、新秩序主义与民族主义

原生态的保守主义很少具备行动主义和改革的要素，而主要是以思想立场、态度取向的形式存在。从现实性上说，作为一种意识形态的保守主义必须同某种行动建制相结合，才能显现出具体的内容和主张。90年代的中国新保守主义，在政治层面上的主要表现形式是国家主义、新秩序主义和民族主义。

80年代的改革话语，以一元化国家和总体性社会为批判对象，强调发挥地方、企业、民间社会和个人的积极性。90年代的新保守主义话语则反其道而行之，强调公权的底线、政府在市场经济转型过程中的作用和国家实现自己意志的能力（包括汲取能力、调控能力、合法化能力与强制能力）。国家主义的新保守主义者认为，70年代末以来的"放权让利"改革模式，导致国家能力迅速下

① 《钱穆与中国文化》，215页。

降，已经形成财力上“弱中央，强地方”的格局，中国各地区经济发展不平衡性日益显著，人均收入相对差距过分悬殊，人均绝对差距急剧扩大，已经危及中国大陆的社会稳定和政治稳定，如果再不采取加强国家能力的有力措施，就会出现南斯拉夫那样的地区分立和国家分裂①。国家主义的政策取向与制度创新，不仅仅是挽救危机的应急措施，而且是适合中国国情的改革和发展方略。苏东巨变后“休克疗法式改革”成绩不佳，使中国“渐进式改革”模式受到普遍的推崇。按照中国新保守主义的理解，保持政治体制的连续性和不进行大规模的私有化，是“渐进式改革”模式的两个最基本的因素。在中国发展道路的选择上，他们钟情于所谓东亚模式或东亚经验，实际上主要是指新加坡模式或新加坡经验。因为在台湾和韩国发生的民主化进程，已经偏离他们心目中的理想模式。新加坡模式的主要特色是：良好的社会秩序，对于儒家文化特别是儒家伦理的刻意提倡，以及强有力的集权统治方式。广义的东亚模式则涵盖了日本模式，即政府主导型的现代化发展模式。正当东亚模式在中国日益走红，成为国家主义的论证依据时，它在国际上却遭遇严重的挑战。日本经济在 90 年代陷入了长期的停滞和衰退，韩国和东南亚国家经济受到近来金融危机的强烈冲击，这些都给中国的国家主义鼓吹者提出了新的难题。

如果说国家主义是技术官僚和专家阶层的信条，新秩序主义则是畸形发育的中产阶级或者按照《第三只眼睛看中国》作者王山的说法是“新官僚”与“新的资产者阶层”所组成的“中国保障资产增值同盟”的利益表达。新秩序主义至高无上的信仰是稳定和秩序。王山说：“在中国目前的条件下，什么能稳定什么就是最合理的，我极端地强调中国的稳定性②。”“告别革命”论的倡导者李泽厚也说：社会稳定至关重要，为了 12 亿人要吃饭，为了经济发展，

① 胡鞍钢《中国下一步》，成都，四川人民出版社，1995 年版，28～30 页。

② 刘智峰主编《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》，北京，经济日报出版社，1998 年版，332～336 页、315 页。

不论是何种名义，都不能再“革”了。[①] 无条件地保障社会稳定和秩序，就意味着要维护某些阶层的特殊利益和阶层间的等级关系。王山说得很直率：“我认为中国走到今天，最需要的是秩序。礼、义、廉、耻，国之四维，四维不张，国将不国。礼便是秩序，就是用权力保证社会各阶层的高低错落。保证不同的阶层在社会中处于不同的地位，这是社会秩序的基本架构。有的阶层就是处于底层，在一定阶段，有的阶层就处在特殊利益上”，“通过改革建立起市场经济制度，这是民族大义。为了民族大义，一些阶层必须承受牺牲。在民族大义面前，理想迹近荒唐，理想中的公正和民主在现实中却具有十足的破坏性，因为它们代表着社会底层对利益分配的要求，而这种要求与社会品质的提升不同步，方向也不一致”。“社会主义初级阶段的惟一政治秘密就是对社会主义平等原则的合理放弃”[②]。按照李泽厚的经济发展、个人自由、社会主义、政治民主四步发展程序在以经济发展为主的现阶段，高举社会公正的旗帜去反对权钱交易、腐败官倒，同样是不合时宜的激进举措。新秩序主义不同于一般意义上的秩序主义，它并非持任意的一种现存秩序，而是追求一种特定的“新秩序”：一种市场与特权有机结合的裙带资本主义，一种经济有自由、政治无民主的威权主义。

民族主义是中国新保守主义的一张王牌，是汇聚各种新保守主义后援力量的一个支撑点。技术官僚和专制阶层出于加强国家凝聚力和政府合法性的考虑而加大了爱国主义宣传的力度。被视为新保守主义理论纲领的《苏联政变后中国的现实应对与战略选择》(《中国青年报》思想理论部于 1991 年 9 月 9 日整理撰写，以下简称《应对与选择》)提出：在反对“和平演变”的战略中，应重点突出民族主义、爱国主义，强化人民国家民族利益的观点。新时代的国际形势演变，已经将阶级斗争的表现形式从国内转化为国际间

① 李泽厚、刘再复：《告别革命——回望二十世纪中国》，香港：天地图书有限公司 1997 年版，325 页、322 页。

② 同上，318 页、36 页、54 页。

民族国家的利益冲突。在反对"和平演变"时,如果突出这一方面,其效果会更好。《中国可以说不》一书于1996年夏季出版后,新华社以异乎寻常的做法发了通稿,表明了一些人士对书商运作出来的这本狂热鼓吹民族主义的通俗政治读物的赞许。

国有企业的厂长经理以及正在崛起的民营企业家,出于市场竞争的需要,积极推动舆论倒向经济民族主义。从1996年6月20日起《经济日报》以"提高开放水平,振兴民族工业"为题,进行了系列的报道和讨论。在这一年的整个夏季,中央电视台"经济半小时"节目,更是以大量时间讨论"民族工业的振兴问题"。在其他的报纸和电视上,也有许多类似的报道和讨论。在讨论中有人提出,外资在中国的扩张,将会危及中国的产业安全乃至国家安全。贸易摩擦和外资进入引发经济民族主义的反弹,是一种具有规律性的现象。本世纪中国最早的现代民族主义运动,就是由上海的民族资本家率先发起的。国有企业的领导人热衷于"引资"、"合资",频频出国访问,为个人捞取外块,乃是铁饭碗制度造成的反常现象。一旦企业被抛入市场经济的波涛中,企业家们便恢复了经济民族主义的常态。

同样是从90年代初开始,中国知识界对于西方学术思想的介绍发生了微妙的变化:新引进的内容中有很大一部分是西方非主流派对主流派的批判;反抗西方的文化霸权和文化殖民主义成为一个引人注目的主题;学术和文化的本土化被人们热心倡导并已经成为一种有相当影响的思潮。"后现代主义"、"后殖民主义"、"东方主义"等成为一部分青年学子的新宠。仅在1993年第9期的《读书》杂志上,就有三篇文章集中介绍了萨伊德的"东方主义",而且三位作者还都是身在海外的中国学者。本来,这些理论在西方社会中都是与主流文化相对立的激进思潮,但引进到中国以后,却成为新保守主义的得力兵器。

一般民众中民族主义情绪的滋长,是更加值得重视的现象。在1994年和1995年间,有关机构先后进行了几次涉及到中国公众对美国看法的调查,其中最有影响的是1995年5月中国青少年

发展基金会、中国青年报社、中国历史唯物主义学会举办的"中国青年看世界"的调查。这些调查的结果以及《中国可以说不》的畅销,引起了国内外政界、舆论界和学术界的广泛关注。从70年代初基辛格、尼克松访华开始,中国就是西方反苏联盟中一位受欢迎和受尊敬的伙伴;而在"六四"和苏东剧变后的90年代,尽管中国的国力更加强盛,却成为发达国家("7加1"集团和经合组织)批判、制裁甚至拟议中"围堵"的对象。"入关"遥遥无期,2000年北京奥运会的希望破灭。过去与现在,期望与现实,实力增长与地位下降之间的巨大反差,使中国民众产生一种强烈的失落感,民族自尊心受到损伤。以美国为假想敌的民族主义便成为中国新保守主义缝合各种社会力量最得心应手的一面旗帜。

刚刚过去的20年,通常被称为改革开放的年代,事实上,更加合适的称谓是开放改革的年代。就改革和开放二者而言,改革的步骤一直非常慎重、非常迟缓,大部分的难关至今尚未突破;而开放的举措则更加积极,更加大胆,对于国民经济增长的贡献份额远远大于前者。中国对外开放的指导思想是邓小平的"三个面向":面向世界,面向现代化,面向未来。在新保守主义者以国家主义挑战主流改革思想的同时,他们也以民族主义冲击着"三个面向"的开放思想。世界贸易组织建立、欧元即将出台和东亚金融危机后重整国际金融秩序的举措均表明,经济一体化、全球化的进程已经到了一个新的阶段。在这样关键性的时刻,如果中国民族主义的势头一发不可收拾,从"两头在外,大进大出"的开放发展战略倒退到"振兴民族工业"、"确保粮食自给"的经济安全战略,对于21世纪中国的经济和社会发展势必会产生难以估量的影响。

四 文化保守主义种种

在20世纪的中国,政治保守主义可谓凤毛麟角。大概只有杨度等"洪宪六君子"和30年代的丁文江、蒋廷黻等人称得上是保守

主义政治理念的信奉者，其他的所谓政治上的保守分子，只不过是既得利益和特权的维护者而已。文化保守主义的声势则更为浩大。从章太炎、刘师培倡言保存“国粹”，梁启超、梁漱溟肯定东方文化，《学衡》派标榜“昌明国粹，融化新知”，戴季陶鼓吹孔子至孙中山的“道统”，陈立夫推动“中国本位文化”运动，直到陶希圣捉刀《中国之命运》弘扬中国传统文化，在本世纪上半叶形成一个连续的谱系。同样，90年代中国新保守主义的文化层面，与其政治层面的表现形式相比，阵容更为壮观，调门也更为繁杂。比较突出的例子有：“国学热”的兴起，对传统意识形态创造性转化的鼓吹，以及“中华文明主导未来世界文化”的天命说。

上面提到过的新保守主义理论纲领《应对与选择》指出：“我们必须现实地承认过去的意识形态至少在相当一部分群众中号召力已经很低，强化老式的意识形态教育往往引发的是逆反心理；同时，中国国情的特殊性和爱国主义又仅具有一般意义上的说服力；面中华民族博大精深的传统文化，在今天这个时代，恰恰能够为普通群众提供伦理层面和精神层面的终极价值皈依。”由于官方的刻意提倡，一时间，重新编撰中国文化典籍、介绍国学大师、阐释圣人言行，甚至用中国的传统理念解释某些发展模式或世界文明演进，成为学术界、出版界的热点。1993年，北京大学出版社先后出版了《国学研究》(第一卷)与《国故新知》。同年8月16日，《人民日报》以整版篇幅发表了《燕园涌起“国学热”》。两年后，《人民日报》再一次发表长篇报道《久违了，国学》。“国学”一词也由此取得了它在当今中国文化中的钦定地位。但实际卷入“国学热”中的学者，有着极为不同的成分与动机。其中有学术梳理为宗旨的政治取向淡泊的书院式学者，也有在体察了官方的态度面后行动的文人，有自觉地与西学进行论战的虔诚学者，也有将爱国主义宣传融入国家的文人[①]。事实上，“国学热”能否被算作中国新保守主义

① 参见未刊稿《新保守主义述评》。

的一种表现，本身还是有疑问的。在破旧立新与传统彻底决裂近半个世纪后，国学家所面临的任务是再造，而不是保守或守成。再造国学，其潜在的含义是对正统意识形态的消解和话语霸权的觊觎。

更加正宗的新保守主义者则提出了旧传统与新传统的区分。《解释中国》一书的主编刘智峰说："'回到毛泽东'只是一种象征，其真实的含义是主张，某些更能促进现代化的动力和秩序可能源于刚刚被我们冲破了、否定了的东西之中——尤其是半个多世纪的社会主义革命和建设的新传统。总之，如果不真诚地面对1949年以来的当代史，面对半个多世纪马克思主义、社会主义、毛泽东思想对中国社会的巨大改造力及其遗产的价值，那么，反思传统便仅仅是'发思古之幽情'。[①]"林毓生首倡"中国传统的创造性转化"，他所说的中国传统还是指旧传统。而萧功秦"通过创造性的解释"要"保留下来"的，则包括了新传统，即所谓"传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号"。王山更明确表示对新儒教的主张不以为然，他说："我们需要的既不是传统的封建的道德，也不是西方式的，恐怕还是共产主义精神。把它升华起来，具有普遍意义，而不具有实践性。它对人的影响应该是道德影响，而不是规范影响"，"使它成为一种类似宗教的东西"，"把共产主义作为宗教思想而不是社会理想"。原来，王山的"创造性转化"是在正统意识形态宗教化的基础上重建"社会统一道德体系"[②]。一种生活中真实存在而非仅仅纸面上概括出来的思想传统，必然要有一些核心观点始终保持着旺盛的生命力，而不是靠打强心针来维持生存。海内外的新儒家如果真想振兴儒家传统，就不能奢望用元典精神改造现代中国人，而只能着力于提升与弘扬那些普通人仍在身体力行的生活智慧。而所谓"传统革命意识形态"由于其政治现实性

① 《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》，118～119页。
② 同上，308页、339页。

太强，体系结构太僵化，这去口气太大太满，“创造性的解释”难度更大。新的解释者必须能够从中抽出迄今未受触动、未被证伪，仍旧完好无损的支柱性观念，在此基础上重建意识形态的高楼大厦。显然，“某些具有镇制功能的价值符号”肯定经受不起这一重负。“共产主义宗教化”则更无望从乌托邦变成现实。

1995年以来，盛洪连续发表了多篇文章，试图从经济学的角度对中西文明进行新的比较①。一方面，他猛烈抨击了其心目中西方文明核心规则和逻辑——“武器先进者胜”，即社会达尔文主义；另一方面，他又漫不经心地推出了一种文化天命论。他写道：“由此来看中国的现代化运动，不管参与其间的人是否意识到了，历史本来就赋予了它一个伟大的道德目标：为万世开太平。这一目标要由中华文明的复兴来完成。”“它曾经是、并且将会重新兴起，成为未来全球文化的主导力量”，人类核毁灭的现实危险使“武器先进者胜”的规则走到了它的尽头。中华文明由于不是以宗教为形式的，因此，中国文明不创造出一个利益实体，这形成了它的普适性的基础；中华文明是通过伦理结构来解决道德教化的问题，通过两人之间的关系建立一种以自愿为基础的类似于市场的非强制性关系；加之它的其他特点，博大的包容性、向内求索的取向、具有和平精神，决定了惟有中华文明才能创建无核的全球文明。文化保守主义向来有两种截然不同的辩论策略。一种是人类学的论证方式，强调文化不可通约性，强调各国的特殊国情，《应对与选择》说：“目前的当务之急，……应放在对中国基本国情的再解释上。中国的大国穷国特征，中国的人口众多、资源相对紧缺的特征。中国百年分裂、备受外强欺侮的特征，决定了只有社会主义才能救中国，只有社会主义才能发展中国。这是我们目前说服人民的最有效办法。”但是这种论证方式的局限性在于它是被动防御型

① 参见盛洪《什么是文明》，载北京《战略与管理》，1995年第5期，88～98页；《经济学怎样挑战历史》，载北京《东方》，1996年第1期，49～55页；《为万世太平——写在〈为万世开太平〉出版之前》，载1997年4月7日《北京青年报》。

的低调理论，只能用来应急。另一种是经济学和其他社会科学的论证方式，即基于普适的价值和原则，证明本土文化的优越性和可扩展性。按照《应对与选择》的说法，它应当是主动进取型的，“不仅是实用主义的，而且是具有道德上的正义感的；不仅是为现代化建设服务的，而且是能为普通人民提供灵魂依托的”。传统意识形态是主动进取型的高调理论，盛洪的文化天命论也是，正是由于后者在替代传统意识形态和整合不同流派的新保守主义方而具有的潜力，才使之成为争论的一个焦点。费孝通在 10 年前提出了“中华民族多元一体格局”，这一范例同样可以用来描述人类文明。如果过于强调人类文明的多元性，就会有陷入文化相对主义的泥潭；如果过于强调人类文明的一体性，就会重蹈单线进化论、历史决定论、文化中心论和优秀民族论的覆辙。文化保守主义者应当减少一点儿无根据的自满自负，增加一点儿费孝通所说的“文化自觉”，意识到人类文明正处于世界文化统一体形成的前夕，各种文化相互尊重和交流才能达到融合与统一，不论属于哪一个“文化场”中之人，都应努力践履：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”

林毓生不久前提出，中国思想现代化的首要课题是：思想模式的现代化。这种工作，首先要从传统一元式模式转变到多元模式[①]。事实上早在 70 多年前，杜亚泉便提出了这一课题，并且发表过非常精湛的意见：天下事理，绝非一种主义所能包涵尽净。苟事实上无至大之冲突及弊害，而适合当时社会之现状，则虽极凿枘之数种主义，亦可同时并存，且于不知不觉之间，收交互提携之效。主义乃人为之规定，而非天然之范围。实则人事杂糅，道理交错，绝非人为所定之界域可以强为区分，其中交互关系，彼此印合之处不少。主义既为人为所规定，而人事又常随时代以迁移，故每有一种主义，经人事时代之递嬗而次第移转，终趋于相反之方向。对于

① 林毓生《“创造性转化”的再思与再认》，载刘军宁等编《市场逻辑与国家观念》，“公共论丛”第 1 辑，北京，三联书店，1995 年版，230～257 页。

主义，国民当选择其为心之所安、性之所近者，并诚实履行之，毋朝三而暮四，亦毋假其各义以为利用之资；而对于相反之主义，不仅不宜排斥，更当以宁静之态度研究之，以求调和协进。[①] 蔡元培更是一再阐发“思想自由”、“兼容并包”的原则：无论为何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者，虽彼此相反，而悉听其自由发展[②]。基于多元主义的理念，对于保守主义在多年沉寂后的复兴，首先应当持欢迎的态度。然而，如果既缺乏自由主义的基因，又与社会主义的公正平等原则格格不入的中国新保守主义，试图借政统支持而成为新的道统，独霸意识形态领域，势必对中国当前和未来的市场化、民主化改革构成严重的障碍。因此，根据对思想界现实状况的考量，批判中国新保守主义的基本立场及其各种表现形式，又是达成思想的动态平衡，并在实践和思想交锋的基础上达成新的改革共识的迫切需要。

（王思睿：北京华阳国际传播有限公司）

① 转引自高力克《杜亚泉的调和主义》，载刘军宁等编《自由与社群》，“公共论丛”，第4辑，北京，三联书店，1997年版，414～428页。

② 同上，422页。

当代文化研究中的激进与保守之维

王岳川

在人类历史的各个时期，都可以看到激进主义与保守主义的相对峙甚至互相循环的形态。现代激进主义与保守主义伴随着中国近百年的现代化进程而不断发展转型，到了世纪末，这一问题不仅与政治经济、意识形态密切相关，而且与启蒙理想、新儒家、现代性、后现代性和文化民族主义等有着千丝万缕的联系。

在激进主义与保守主义之间，并非是完全对立而难以沟通，相反，二者之间往往出现一种互相补充、互相依存的关系。那种以"冷战思维"来看待二者关系的作法早已过时。在世纪之交，我们有可能从更广阔的跨文化跨学科角度，来看文化的双向选择和文化的误读与重释，以及激进与保守文化的差异与互补问题。在回首一个世纪的历史意义消长时，我们有必要从非此即彼的二元对立模式中走出来，使得激进主义、保守主义、自由主义在现实语境中达到某种均衡性。

要弄清激进主义和保守主义是怎样交织缠绕，它们同自由主义的复杂关系[①]，并怎样此起彼伏进行着较量的，这需要我们走向历史语境之中，对其基本形态、历史发展和价值趋向加以多角度考察。

---

① 有学者认为"保守主义在本质上是要'保守'自由主义的成果，而激进主义则企图以激进的方式实现极端化了的自由主义原则。"李强《自由主义》，中国社会科学出版社，1998年版，4页。

一 激进主义与反激进主义姿态

激进主义在人类文明史上历史悠久。但是在20世纪却造成了巨大历史问题和世纪性难题，使得近些年学界对激进主义深加清理。有学者认为："理性主义与激进主义是硬币的两面。理性主义是激进主义的思想基础，激进主义是理性主义的政治表达。激进主义思想偏激、情绪狂热、手段激烈、崇尚暴力和流血、蔑弃个人自由和生命、爱走极端、易从激进革命走向拥戴独裁"。"由于受其进步观念的指导，激进主义信奉一种抽象的解放。决裂是解放的先导，解放是决裂的归宿。这种解放的后果往往是丧失已有的自由，跌入更加深重的奴役……激进主义者极力主张造反有理，大乱才能大治，破字当头，立在其中，彻底决裂，更换人间等等一系列极端路线。"① 这种看法，虽然言述过于冲动，但是在其中还是可以看到矫枉过正的历史反省的真实意图的。

在1989巨变以后，美籍日裔思想家福山提出"历史的终结"的看法，认为冷战后两个世界对峙的格局已然消解，意识形态已经失效，因此，那种对立的历史已终结，剩下一种自由民主的精神在延续②。与此相对，在中国的政治思想界则提出了"反和平演变"。从这一相互对立的看法，可以看到，80年代到90年代，从激进主义的思潮到反激进的保守主义思潮的内在理路。

严格地说，90年代初的保守主义思潮与80年代的激进主义思潮有着根本的区别。一般而言，存在两种激进主义：一是政治激进主义，二是文化激进主义。二者既有联系，又有某种程度上的区别。

一、政治激进主义。激进主义话语大体可分为权力神话、政治

① 刘军宁《保守主义》，中国社会科学出版社，1998年版，49页，202～203页。

② F. Fukuyamma, "The End of History?" *The National Interest*, 1989, No. 16.

神话、意识形态神话。其基本特征在于总是从国家政治的控制具体实施上着眼，强调消除纯粹个人的价值意向，而将个体整合到整体性的权力机器上去。

权力神话。这是激进主义最具特色的特征，它表现出一种理想的浪漫激情，接受了乌托邦理想，在未来对理想、对乌托邦具体展开的模式中，过分重视权力甚至暴力。在20世纪尤其是90年代，冷战结束以后，人们对激进主义的权力革命神话的合法性加以质疑，激进神话日益失去人心，成为反权威和丧失客观价值尺度的社会历史剩余物。

政治神话。其强调政治的权力运作，以及对现实的多种力量的控制，不管是话语控制、政治控制，还是社会集团、宗教信仰的控制，都统统纳入政治权力运作之中，在政治激进主义中，更多的是一种政治的宣传说教和话语灌输，而在后冷战时期整个世界的经济大潮之中，政治话语开始走向式微是有目共睹的。

意识形态的神话。一般而言，意识形态具有两种主要功能，其一是用抽象的理念代替真实的现实状况，用空想的美妙方式设定一种虚构方案以解决当下复杂的现实问题；其二是借以宣传某一政治集团，并将这一政治集团的利益解释成为大众的利益。对意识形态还存在彼此对立的多种不同看法，起码阿尔都塞就提出有七种意识形态。而特里·伊格尔顿在《意识形态导论》(1919)中，则列出了16条关于意识形态的不同定义：1. 社会生活中意义、符号和价值观的产生过程；2. 某一特定的社会集团或阶级特有观念的主干；3. 有助于合法化某种主流政治权力的观念；4. 有助于合法化某种主流政治权力的虚假观念；5. 系统地进行扭曲的交往；6. 可为某一主体提供某种立场的东西；7. 由社会利益所激发的思想形式；8. 统一性的思考；9. 社会必要的幻觉；10. 话语和权力的连接；11. 有意识的社会行动者理解世界的那种媒介；12. 重视行动的诸种信仰；13. 语言现实的现象、现实的混淆；14. 符号的封闭；15. 个体达成他们与某种社会结构之间的联系的不可缺少媒介；

16. 社会生活转变为自然现实的过程。

在我看来，权力话语总是具体的权力，并在历史进程中体现出来的，每个人都与它有千丝万缕的联系。现实社会中的各种权力或部分或总体的转移，使政治权力的控制和整合得以确立。这意味着，一切造神的神话在新的社会发展中已经正在丧失其合法性，如何走向真正的对话，走向社会均衡全面的发展，实在是值得人们思考的重要事情，并应尽早进入公众论域的言述中。

二、文化激进主义。文化激进主义大抵否定中国传统文化价值观念，又对西方现代文明持怀疑保留态度，面希望以文化重建的方式建立新的文化理想秩序。其基本支配了20世纪中国几代知识分子的文化命运，并影响了20世纪的文化进程和其发展的目标。文化激进主义与政治激进主义紧密相关，可分为两个方面，一是“现代性启蒙”，一是“道德理想主义。”前者重在“破”，后者重在“立”。

现代性启蒙。现代性启蒙是一个重要话题，对这一点，不同哲学家有不同的看法，康德提出了“何为启蒙”，福柯同样提出了“何为启蒙”，这是两种对人、对历史、对理性、对理想的不同观念的纠结。现代性启蒙的核心是乌托邦情结，这是启蒙以来的一种最为普遍心态。启蒙的知识精英以“启蒙”为旨归，以追求知识为根本目的，在现实中追求超验事物，并企求在意义和象征世界中，解决世界人生重大问题。启蒙知识精英的合法性在于他们似乎掌握着“启蒙”话语权，这种合法性导致他们必然以乌托邦为其依据而批判现实，并在批判现实中“造神”。然而，这一话语策略使古今中外的启蒙者常常掉进一个陷阱中，即将批判性锋芒集中指向对象，面忘掉指向自己和指向自己“背靠”的根基。于是他们在谈论时代政治的同时，自己常常变成为这些问题的一部分——其批判意识成为了批判的对象。于是，由意识形态和乌托邦的神话，终于走向了这一神话的“消解。”

道德理想主义。道德理想主义并非是近年才出现的新事物，

就西方而言，公元前8世纪的以色列就出现人类最早的乌托邦思想——道德理想主义思潮。而中国的道德理想主义的传统也相当悠久。而在20世纪中提出这一思想并最有代表性的当数牟宗三先生，他在《道德的理想主义》序中认为“现代知识分子可以通过道统、学统、政统将这种‘内圣’之泛道德主义精神落实到‘外王’事业上，从而获得现代化的民主与科学”。这就是将本体论道德化。当然，这条新儒家的道路已经不再具有激进色彩，因而被人划归保守主义的阵容。

到了90年代，中国出现了“另一种道德理想主义”，其主要代表是张承志和张炜。他们在中国文学界思想界出现了精神萎顿、大众文化流行、崇高价值遭到亵渎之时，提出了与整个世俗社会和大众文化对立的激进主义主张，即“逆着红尘滚滚、人欲横流的时潮，我的小船又顶着风起航了”。张承志强调“以笔为旗”，呼唤“清洁的精神”，以此来对抗商品社会、市场经济中文人的丑恶、思想的堕落和社会的平庸；而张炜则提出了“拒绝宽容”，因此，有学者将这种精神称为“道德理想主义”。王彬彬在《当代中国的道德理想主义》一文中认为：“在任何一个时代、社会，道德理想主义者都有存在的理由，但在任何一个时代、社会，都不应该出现一种纯粹的‘道德统治’，不应该有一种‘道德恐怖’。尤其是具体的政治设计、政治操作上，更多地应该立足于经验理性、工具理性，而不是让道德理想主义成为主宰。”我以为，这一看法是有着辩证意味的。尤其是后面的冷静提醒，更是值得引述。

道德理想主义思潮，在90年代初期经济私有化浪潮中，是有着理性的冷静和现实的审理态度。这种尖锐抗争的精神，秉持了近百年来中国的激进主义思潮，即强调理想主义、浪漫主义精神，坚持道德化、理想化的倾向，固守时代的正而精神，遵从崇高，讲求人的尊严，要将被世俗社会放逐的神圣感重新寻找回来，而赋予时代一种人文色彩浓郁的精神性乌托邦。所以，道德理想主义其实是以一种新的方式守护着精神信仰，要以鲜明的理想色彩去剥离

社会的腐败现象，去批判拜金主义，剖析工具理性，获得真正的价值理性。他们对文学价值看得非常重，以笔为旗，以笔作为揭露、宣传和价值判断的准绳。正惟此，他们对文学十分虔诚，强调一种独特的精英意识，这在90年代具有不容轻视的意义。但是，如果将这种道德化倾向施加在整个社会的发展的领域内评估，则有泛道德化的可能性。而这种泛道德化所导致的灾难，在我们的记忆中已是再难抹去的。

二 当代保守主义的文化心态

在整个20世纪，除了激进主义以外，保守主义同样与"现代性"(modernity)问题紧密相关。正是在这层意义上，哈贝马斯将现代性作为对保守主义界定的一个重要标尺[①]。

在哈贝马斯看来，保守主义有三种不同的形态，一种是"老保守主义"，即要求在政治诉求上的一种保守僵化的思维定式，从历史着眼，要退回到"前现代"的生活方式和价值形态上去；第二种是"新保守主义"，即在接受"现代性"的经济生存方式和技术信息特征的同时，力求减少文化现代主义潜在的破坏性，减少激进主义的浪漫色彩；第三种是"青年保守主义"(young conservatism)，则以非中心、边缘化、无主体、无深度的方式，来消解现代性的叙事模式和话语方式，不仅否定了文化的现代性，同时也否定了社会的现代性，可以说是宣告了现代性的彻底消亡[②]。而后者即青年保守主义往往指称是德里达、福柯、罗兰·巴特等解构主义思潮。

事实上，对究竟什么是"保守主义"这一问题仍然存在着疑问，因为，在学术界看来，解构主义在20世纪恰好是一种非常激进的

---

① J. Habermas, *The Philosophical Discourse of modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1987.

② Cf. Richard Wolin, *Introduction in Juergen Habermas, New Conservatism*, Cambridge, Mass: Polity Press, 1994.

反现代性思潮，然而，在哈贝马斯那里却归属于青年保守主义或新保守主义，这种差异耐人寻味。

而且保守主义在中国的问题还相当复杂，使之在意义界定、价值取向、思想评价等方面，形成话语共识的破裂。甘阳在《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》中认为：90年代中国思想的一个基本轨迹，大体上是从80年代末开始的批判激进主义思潮出发，日益走向保守主义甚至极端保守主义。这种保守主义的基本形态往往表现为以自由主义之名贬低和否定民主，并以此出发而形成了一套颇为完整、对几乎所有问题都有某种现成答案的新的意识形态。90年代中国思想界目前已经初步形成了一套广有市场的保守主义话语系统，这个系统一方面有一个保守主义理论话语为基础或核心，另一方面则又表现为更具体的保守主义历史话语、保守主义文化话语、保守主义政治话语以及保守主义经济话语。90年代中国保守主义的方方面面，并非彼此完全协调，更非什么严密构成的理论，而毋宁更多是一种心照不宣的情绪，但也正因为如此，它们反而更能形成某种四面呼应、八方笼罩的文化氛围，就目前看，这种保守主义不但已成为今日中国知识界的主流，而且可能成为中国进入21世纪时的主导意识形态[①]。甘阳这种对保守主义的警惕和批评，一方面是对80年代激进主义西化时代的怀恋，另一方面，是对中国当下的"伪精英主义"的批判。

与甘阳的学术路径不同，刘军宁在《保守主义》一书中，对保守主义作了整体性研究和正面价值的评价，认为："保守主义对政治的基本的看法是：由凡人组成的人类社会永远不可能达到尽善尽美的境界，政治与政府的作用与人自身一样都是十分有限的。因此，保守主义赋予政治的功能是调和、平衡、节制社会冲突与社会矛盾，保障公民的财产权与自由权，维护一个自由的、正义的、和谐的秩序。因此，保守主义的根本政治使命是抵制暴政，维护自由，

① 甘阳《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》，香港《二十一世纪》，1997年2月号

反对使用强制作为解决社会问题和维系社会的基本手段，尽可能扩大社会的自主范围则是缩小政府使用强制手段的最有效的途径。[①]"这一看法，可能会对激进主义者的思维方式形成某种冲击。

总体上说，在中国90年代，不仅对保守主义有截然对立的看法，而且，对保守主义的基本特征的界定也充满分歧。在具体的言述中，这三类保守主义的差异性又容易为人们所模糊。因此有必要对三类保守主义加以分析。

一、旧保守主义。一般而言，学者们大多将思想上的新儒家、文化上的国学热称为"旧保守主义"。90年代初期，知识界开始冷静地反思80年代的激进主义思潮，而退回到民族本位文化，崇尚国学研究。于是，关于中国的民族国家身份，中国在世界文化中的地位，中国与世界的跨世纪关系，成为90年代初期进行文化社会定位和民族国家定位的重要内容。可以说，这与80年代的西化倾向迥异的思潮，已然说明90年代中国学界的复杂性，中国知识分子心态的矛盾性，以及自我学术和学理清理的内在性。

学术史研究的学风清理。"国学热"转向与进行"学术史研究"和"学风清理"关系紧密，互为表里，在将80年代的激进主义思潮定义确定为"思想史研究"的空疏学风之后，90年代就要寻求一种学术史研究的严谨学风。出于这样的文化心态和学理追求，使得退回到书斋，退回到国学，退回到本世纪初的民国与晚清，成为当代保守主义的典型心态。当然，这种退守又被时代赋予了新的意义，就是要强调有力地重建"中国价值"，重新发现"亚洲价值"，削弱"西方价值"观念在当今世界的中心地位。在21世纪的世界文化的全景图卷前，使中国文化的想象充分展开，并在这文化图卷上占有一席令人瞩目的地位。

这种思想上的新儒家、文化上的国学热，被一些学者认为是对80年代启蒙思潮的反动，与国内意识形态强调的爱国主义教育带

① 刘军宁《保守主义》，中国社会科学出版社，1998年版，85页。

有某种权威性、互利性和政治的合法性相关。有的学者认为，这种新儒家保留了儒学的核心即集体理性主义，与现代文化的核心即个性主义完全相反。儒学在20世纪强有力的现代文化的批判下，已经变成了"死文化"，而在中国改革开放，向现代社会迈进的转型期，更需要西方思想文化的启蒙，要引进价值本位的现代文化，要批判抹煞个体价值的传统文化，所以，这种新儒家和国学热的保守性在于，以传统对抗现代，以落后诋毁进步，让现代性退回到中华性，甚至认为，这是20世纪末中国人的最后精神晚餐，因此让儒学披挂上阵前去西征，是天方夜谭[①]。甘阳也认为，"与80年代知识界朝气蓬勃的开放心态相比，90年代更多的是矫揉造作的故作老成，自我封闭的混充深刻。我以为这种'知性保守主义'的弥漫只能使中国知识界日益远离当代学术的发展，甚至最终在思想学术上陷入瘫痪状态，因为这种'知性保守主义'无非表明中国知识界在自欺欺人地回避现代性的最基本问题[②]"。

这种尖锐的批评，当然有浓厚的激进主义色彩和一些合理之处，但在我看来，其偏颇化和极端也是十分明显的。这一问题具有相当复杂的多方面意味，不宜以偏概全一概而论。"五四"时期，大多数知识分子都具有激进主义色彩，这是一个狂飚突进，思想家风采耀人的时代。90年代，历经大半个世纪的"激进"时代后，在经济大潮中，逐渐出现了一种思想家淡出，学术家凸现的"国学热"现象。这一重要现象的学术转型引起了学界的普遍关注。因此，只有理性化而非情绪化厘清90年代新儒学和国学热的内在根据，才能从本质上说明这一学术现象的真实本质。

将学术与政治相区分。张扬纯学术研究，坚持政教分离，是国学热的一个重要品质。事实上，本世纪的政教合一，使严肃的学术研究带有太多的意识形态性。过多的政治活动和激进主义使不少

① 杨春时、宋剑华《关于当前"文化保守主义"倾向的对话》，《海南师院学报》1995年第1期

② 甘阳《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》香港《二十一世纪》，1997年2月号。

学者徘徊于学术与政治之间，使学术研究终未达炉火纯青之境（如梁启超、胡适）。对纯学术研究而言，安宁平和的心态与浓厚的学术气氛尤为重要，本世纪的学术大师大多在书斋中运思著述不辍（如王国维、陈寅恪）。因此，当代国学将人文精神的重建作为学术之"道"，主张在学术上唤醒学术范型意识而不局限于细部的实证，并由具体的学术研究去把握中国文化精神，从而找一条通向精神家园之路。

在我看来，20世纪的国学，应该与西学有不可分离的联系，即不可能以背对西学方式治国学。就国学大师熊十力、梁漱溟、牟宗三而言，三人的思想理路恰好构成一个典型国学—西学互释的过程。熊十力基本上不触及西方哲学，他谈的是非常地道的中国式学问。梁漱溟就再也不可能不注意西方，他要谈印度与西方。到了牟宗三就更不同了，他甚至要以康德的精神和学术思想作为自己研究中国学术的底蕴。可见那些标举纯国学的学者，对20世纪的国学史发展基本上是心中无数，所以才会有以"国学"反"西学"之想。

国学热是继本世纪的"西学启蒙"之后的"中学复归"。其特点在于：不再虚幻地倡导学术的教主心态，滥用知识权力话语，而是由对大众的启蒙转到自身心灵唤醒上，消除"精英"等级意识，以学术研究确立公民社会的自我角色，使学者成为社会中人与人"对话"的真正平等的一员；克服对西方文化的"阐释的焦虑"，而以一种更廓大的世界文化视野重新反观华夏文化，并为后殖民语境中，对东西方文化平等对话和价值互补作出承诺。正惟此，阿里夫·德里克认为："这些（国学）作者显然是不会以后殖民自许的，因为他们的触发是重新确立中国在全球资本主义体系中的权力，这表现为他们极力压抑中国遭受欧美霸权（尽管不是殖民主义）压迫的那些早期记忆。他们所采取的方式是把资本主义的价值同原先认为注定与资本主义现代化不相适应的儒教相结合。于是乎儒教被描绘成资本主义发展的第一推动力，而且它在第一世界的意识形态

理论家那里得到颇为同情的聆听，因为后者现在也正想用儒教伦理来缓解资本主义的危机。①”

无疑，从激进的“五四”到保守的“国学热”，这一现象说明了文化发展的复杂性和多元性，也反证了在现代化进程中“国学热”的出现具有不可忽略的当代意义。如果过分偏激地批评新儒家和“国学热”必然会遇到一些文化悖论，甚至有可能会在后殖民时代走向一种丧失根基的文化虚无主义。但对国学热完全认同而不加批判，则有可能走向狭隘的民族主义，而丧失更新我们知识视域和引进新的知识资源的可能性。

二、新保守主义。新保守主义是在与旧保守主义相对的意义上而言的。但是“保守主义也的确继承了老保守主义的一些立场，比如说，强调权威的必要性，对传统的高度认同，尊重道德、宗教和精神的价值。……新保守主义在本质上和情绪上都是反激进主义的。在新保守主义者眼里，政治激进主义和乌托邦的冲动都是我们这个时代的政治瘟疫。……新保守主义的‘新’至少表现在这样两个方面：第一，它是保守主义在长期的消沉以至退让之后的重新兴起；第二，他对古典自由主义重新的、更为自觉的、更为密切的认同。所以，离开了古典自由主义就无法理解新保守主义”②。

大致说来，中国学界主要以新保守主义来指90年代政治上的新权威主义和经济上的东亚模式。强调在中国不应该完全像西方一样走向个人主义和自由主义，而应该具有一种集体精神性的权威主义，正是这种权威主义的集体向心力，成为东方模式、东方政治稳定和国家建设具有向心力的基本保证。但是也有学者认为，将中国的新权威主义看作新保守主义是一种文化政治的误读。因为这些新保守主义者，不过是新的保守派，或者说是以保守主义面目出现的激进派。我以为，我们不妨在宽泛的意义上，将新权威主

① 阿里夫·德里克《后殖民气息：全球资本主义时代的第三世纪批评》，载汪晖、陈燕谷主编《文化与公共性》，三联书店，1998年版，457页。

② 刘军宁《保守主义》，中国社会科学出版社，1998年版，246～251页。

义所具有的某些特征看成是具有新保守主义的色彩的。因为，旧权威主义是强调通过强制和暴力维护社会秩序，新权威主义则强调通过法制和经济的发展来求得社会的平衡。这与新保守主义用法治确立和维持秩序的确有相通之处。

政治新权威主义。这种所谓政治上的权威主义者，力求不靠权力话语的拥有和命名获得权威，而是在现实权力中获得民族精神的形式和内容，使自己的权威为人们心悦诚服地认同。但是，新权威主义的权威所依赖的经济神话却变化迭起。经济上的东亚模式中所矜夸的"四小龙"的腾飞和经济模式，在 1997 年短短的几个月之内，遭受重创。无论是新加坡、韩国，还是香港、台湾，受东南亚金融危机的冲击，五光十色的经济泡沫瞬间消逝。人们开始由东亚经济模式的向往到东亚文化模式的总体置疑。

政治新权威主义的基本思路是，强调行政权力分散和放权，制止政治、社会和经济上的平均主义，承认公民的财产权和经济自由，但对公民的政治权利加以限制，坚持有独立的有责任心的有真正德行能力的人作为权威的基础。然而，中国的新权威主义在 90 年代变幻莫测的国际风云中，事实上遭遇到多方面的困境：在政治上遭遇到阻力重重的改革向何处去的诸多问题，经济上面临怎样度过亚洲经济危机和改变国内经济发展不均衡的系列问题，法制上面对怎样在制定的法律条文的同时，还应有哈耶克所强调的"超法律的原理"——代表正义的自然法或大道和规律等问题，使得立法与执法能够确保人的基本权利。正是在这种过渡状态中，所以有些学者不同意将新权威主义列为新保守主义。

文化上从西学到反西学。这可以用具有代表性思想型人物作为分析对象。其思想曾影响了 80 年代甚至 90 年代时代精神的某一时期，故而，他们的转向就具有了文化精神风向标的意义。李泽厚在 80 年代以西学和中国思想加以研究并主持"美学译文丛书"。进入 90 年代以后，李泽厚的思想发生了很大的转变，他 90 年代后期出版了《论语今读》，对《论语》加以独特剖析和再阐释。另有一

本书《告别革命》,反对激进而走向改良和守成。在哲学思想方面,他是90年代发生重大转型的一个代表人物。除了李泽厚以外,还有不少为人们所熟知的中年学者,学术进路和思想维度也发生了"中年变法"。他们的转变一方面是因为知识谱系确实发生了变化,另一方面是个体主义取代了集体主义,世俗冲动取代了精神冲动,当然也有现实问题取代了抽象思辨,关注发展进程取代了空中楼阁的形面上学诸因素在内。

三、文化保守主义。文化保守主义主要以一种反现代性的、反美学的和文化民族主义的方式出现,是20世纪世界范围内反现代化思潮中的主潮。文化保守主义(cultural conservatism)又称为社会保守主义(social conservatism),强调自由道德的传统价值,其根本意向是对"现代性"的反动。就价值取向而言,文化保守主义崇尚传统文化中优美的、人性的、具有人文主义精神的东西,同时也基本承认和认可西方的物质文明成果,希望将中国精神文明成果与西方物质文明成果整合起来而拒绝西方(尤其是现代和后现代)的精神文化和宗教道德观念,坚持在中国传统文化的地基上开启中国文化甚至人类文化的未来。其骨子里是一种浪漫主义,为葆有人生的诗意和人生内在的魅力,而反对人性的异化和人的工具化面具化。

然而问题在于,90年代人们反思激进主义的问题和局限时,"大多倾向于贬低以至否定五四人物及其代表的传统,而主张今天在思想学术上更应该继承民初'学衡'派的文化保守主义理念(晚近标举陈寅恪为人格化代表);这种文化保守主义同时也发展为对当代西方思想学术的基本态度,即认为今天不应该再重复五四传统一味追随西方激进思潮的同样错误,例如'后现代主义'、'后殖民主义'以及'女性主义'等就不适合今日中国的需要,因为中国和西方并不处在同一发展阶段;又这种文化保守主义甚至可能发展为一种更基本的中西文化比较观,即认为中国文明就其本质面言是相对温和保守的,而西方文明则是刻意求新的,因此中国应该走

更适合自己温和保守特点的发展道路”①。

在90年代之初，这种保守主义对文化激进主义空疏之风的纠偏，或消解转移政治压抑的能量和权力的反弹，确实具有一定的历史作用。然而，当那种调侃的、反现代性的、反价值的思潮成为壮观之势时，文化保守主义事实上是对当前文化失范现象的扭曲性表达。它将传统和现代的关系，看成是历史与今天、基础与现实、继承与发扬的关系，而非仅仅看成二元对立的，这无疑对今天的文化建设有诸多的提醒。

但是，我们同样也需要对文化保守主义中的文化民族主义加以警惕。这种民族主义片面地强调了西方文化的霸权理论，而采取狭隘的民族主义策略与之对抗，重新打出冷战时期的意识形态，对一切可以通过对话解决的问题都加以尖锐化极端化，从整体上看，缺乏宏观气魄和高远精神，缺乏从世界范围的视角来看中国文化发展的胸襟。所以，在遭遇到传统与现代的冲突时，或遭遇到西方文化的负面的效应时，并不是超越或解构这种负面效应，而是退回到传统的坚硬外壳之中，使走向新世纪的中国文化秩序归于失效。

在后冷战时期，整个世界的文化价值匮乏，国家功能在全球化语境中已经出现转移，大众的生存方式出现了全面世俗化倾向。在社会经济动荡，国家资源分配公正等问题上，无疑需要的是冷静清明的理性思考，以激发实行社会的公平原则，坚持推进现代化。相反，十分有害的是同现代化对着干或反着干，对西方的后殖民文化问题的危害性加以夸大，而将自身非理性不加抑制和反思地一味张扬，把文化民族主义作为一种排他的中心价值，把具有非理性色彩的民族想象作为文化经济策略，从而使反现代化思潮在90年代频频出现，使得人文价值出现大面积迷失，刚刚兴起的“现代性精神”趋于颓败。而且，使中国知识界初具规模的“西学研究格局”

① 甘阳《反民主的自由主义还是民主的自由主义?》，香港《二十一世纪》，1997年2月号。

开始萎缩，而风水算命之类的在90年代甚嚣尘上。这一切，应该使我们更冷静地面对我们自己和这个世界。

三 良性互动与和谐发展

百年中国历史不断惊人地反复出现某些现象，总是徘徊在激进与保守、现代与前现代、中国与西方二者之间，总是以二元对立的思维模式排斥多元开放的兼容模式，以一种狭隘心态去做激进乌托邦式的表演，没能获得思想文化史的资源共享和真正的学术推进。

这主要表现为，在思维上总是从一个极端走向另一个极端，这种两个极端的跳动，一次次非此即彼的极性思维，导致中国学术文化经验在一代又一代中断裂，总是不可通约交流，不可传递增长，每一代人总是从空白开始去获取自己的经验，然而，又重新抛弃这种经验，历史就这样一代代的荒疏和空洞下去。而在价值观上，则总是以一种暴力对抗另一种暴力，将体制的更迭变成思想的殊死搏斗，甚至不惜从肉体上消灭对手。这种状况导致了思想的反复中断，反复转圈，反复的无效劳作。面对20世纪中国问题，不难看到，多少有建设性的问题、有学术启发性的结论，在不断的言述中消失了其真正的思想火花。

到了20世纪末，必得提出：究竟应怎样看待现代化问题？究竟应在激进主义和保守主义的较量中具有怎样的立场观点和文化身份？当代中国问题是应该以务实的心态和明晰的理性去解决？还是应该以激进主义的、保守主义的、乌托邦的或调侃的方式去消解？我们应该有怎样的民族主义的态度？这实在是一些绕不开的问题。

在激进主义和保守主义所构成的文化张力中，我们大致可以弄清自己的文化处境和跨世纪文化中的基本任务。

首先，全球化中的文化选择。中国在20世纪末这重要的历史

关头，不可能完全退回所谓的本土化而断然拒绝全球化，成为真正意义上的文化保守主义，而只可能在对现代文明、现代化陷阱的深切认识和批判下，不断延伸中国文化在未来世纪发展的脉络，勾划出在新的世纪中国文化加入世界全球化进程的新格局。既强调中国文化的新价值，又使这种价值不脱离整个现代性进程的主旋律；既摆脱西方现代性启蒙给中国自身身份造成的压力和焦虑，同时，又将这种压力和焦虑整合在自己新的普遍价值的寻求和特殊道路的探索之中。从而改变自我，加入全球化世界体系，使自身文明和文明的发展之路不再狭隘和无谓循环，而具有文化的多元开放性——重新书写民族文化，超越冷战思维模式，以开放发展作为其跨世纪的中国形象的基本特质。

其次，坚守个体立场。即不再以激进主义和整体主义的方式去思考权力运作和民族国家的问题，而是注重个体能力的发掘，守护个人的独特性立场，摆脱建立整体性话语的思维模式。关心现实又不完全趋同现实；超越本土文化心态又不脱离本土文化传统；坚持西学的启蒙思想，但又不进入所谓"现代性误区"之中；研究中国的特殊的文化选择，但又不以传统思想去创建所谓"新世纪将是中国的"的思想夸饰，切实杜绝那种浮夸空疏的学风；在从事价值判断中进行知识的增长，在逃离文化的迷失中获得自己在当今世界新的话语权；既具有理想主义和启蒙主义的精神，又具有本土文化的重建意识。只有这样，才有可能在新的世纪产生新的思想价值体系。

再次，多元文化主义心态。力求进一步软化激进主义和保守主义的硬性边界，使自己成为现代性启蒙的追问者和审理者，同时成为国学和学术史的重新书写者，找到一种新的文化对话形式和文化反抗形式，对任何文化专制主义、文化霸权主义加以否定，以知识智慧使自己识别权力话语和意识权力的运作。同时以知识作为限制权力的方式，对激进与保守的对立紧张关系加以消除。如此，我们才可能去发现制度变迁的复杂性，去审理激进主义和保守

主义中的权力性结构的运作，同时，在日益浓厚的保守主义思潮中，吸取国学大师和西学通儒的智慧，并学会如何从中国本土出发提出问题，而尽量消化西方式的价值观和思维论的影响。坚持启蒙精神，对激进主义的偏颇误区加以克服，对民族主义的自我中心情结加以分析，从而使思想获得自审意识和思想原创性。

激进主义与保守主义的文化研究的连接尤其重要，从中可以弄清一部近现代中国历史的风云中不同思想思潮消长起伏，回顾历史清理所带给我们珍贵的历史记忆和学术思想资源。通过这种消解非此即彼的一元论思维模式，而进入或此或彼、亦此亦彼的多元论知识建构，透视"文化身份"背后的全球化与本土化的关系，将一种健康的心态作为民族的"公众空间"，由此，发现本民族在世界化进程中的位置和自己独特的声音。使激进与保守问题得以充分关注，使那种僵硬的板块结构加以历史性的差异性表述，对二者之间的若干误区加以再解读，使对这一问题的解答成为抗衡激进神话，杜绝旧保守主义的狭隘性的新的文化空间。这意味着，在激进主义和保守主义的对话中，我们既不可能彻底走向保守主义，也不可能再滑行在激进主义的轨道上，我们应该充分调动知识界整个文化资源，在面对新的世纪的问题之时，放弃种族和文化优越的信条，踏踏实实地吸收一切先进的文化精华，以宽容的精神，民主的步骤，多元的价值观、对话的姿态，赢得我们自己的文化话语权力和和平共存的权力。

激进主义、自由主义和保守主义是一种互相制约、互相依存、互相控制的文化思潮。如果是激进主义长期占主导地位，而使其他两种思潮处于边缘甚至消隐，就很可能出现极左思潮；如果自由主义长期无所顾忌地发展，也可能变成一种绝对的相对主义；保守主义如果丧失了激进主义和自由主义之维，也有可能发展成为某种意义上的国粹派。所以，在三者之间应该生成一种良性的循环，一种互动的关系，使得新世纪中国文化在良好和谐的文化氛围中发展。

（王岳川：北京大学中文系　教授）

告别黑格尔

——从张中晓、李泽厚、王元化到顾准

单世联

黑格尔进入中国已有一个世纪的历史，这位身前受到普鲁士官方支持的一代大哲，在中国也享有其他哲学家难以想望的殊荣，不但作为马克思主义的来源之一备受尊重，而且其历史理性、必然规律、终极目的、总体意识等思想直接支持并被整合进中国革命的意识形态。黑格尔是哲学，也是政治，思想史迫切需要对黑格尔在中国的政治化过程作出解释。本文则提前一步，对中国告别黑格尔的几个思想人物作一简单评论。

一 张中晓：血色背景

张中晓是个文学青年，本与黑格尔无关，而且在写作以《无梦楼随笔》为名的笔记时，他作为一个人的权利已被剥夺。在极其悲苦的60年代，他是"《小逻辑》的热心读者，札记摘录了大量《小逻辑》的文字"；"中晓摘录这些文字，一定有他的想法[①]"。他对黑格尔发表的首创性评论，是当代思想对黑格尔主义的第一次批判，而他的悲剧性命运，也证实黑格尔主义在当代，首先并不是一个哲学问题。

一、反对先验史观。"历史的道路不是预先设定的，不是先验的途径，相反，它是既往人类行动的结果和将来人类行动的开始，

① 王元化《《无梦楼随笔序》，《无梦楼随笔》，上海远东出版社1996年。

走到哪里算哪里——实验主义历史观也。[①]"先验的历史观无论在德国还是在中国都是历经许多年且经过许多思想家精心营构出来的,波普尔把它一直追溯到古希腊的赫拉克利特和柏拉图。以张当时的条件和学养,对此庞然大物的来龙去脉还不可能充分理解。他完全是根据自己对社会的认识和对黑格尔的判断提出这一观点的。一方面,"社会生活(政治)是一个复杂的现象,不是一个人的经验所能说明和解决的,它的行动取决于各种因素各种力量的中和[②]"。完美的制度、英明的领袖、理想的社会等等都是幻想,人间根本没有伟大、神圣、永恒的东西。另一方面,辩证法气度恢宏,牢笼百态,"在黑格尔的概念威力面前,任何逻辑思考都软弱了,空疏了,任何理智都僵化了,干枯了[③]"。思辨的体系具有禁抑个体思维的力量,尤其是在它演变为"历史规律"并得到现实权威的支持之后,已完全蜕变为中国的思想专制,正像哈耶克说的:"人们一旦接受了它的出发点的那些前提,就不能逃避它的逻辑[④]"。所谓"先验",一是指理想的,二是指逻辑的,它们都不能把握具体的历史和人类行动。说起来,二三十年代胡适曾有过这方面的论述,但张所属的胡风阵营对此是不太赞同的,目前还难以发现张在这方面的资源。在黑格尔主义正强有力地向全社会广泛播散的当时,张旗帜鲜明地提出"历史不是某种特殊的人格"、"必然性可以休矣"、"理性主义不切实际"等这类经验性主张,是难得的清醒之音。

二、反对绝对真理。"过去认为只有一个真理,现在感到许多不同的思想都有一定的道理,特别是历史上有地位和成体系的大家,他们都代表真理发展的一个环节。[⑤]"按照黑格尔的哲学史观,

① 张中晓《无梦楼随笔》,6页。

② 同上,10页。波普尔说:"我们批评的乃是提倡重建整个社会,即进行全面彻底的改革那种乌托邦工程。由于我们的经验有限,其实际结果是难以估计的。它自称要合理地制定整个社会的计划,可是我们并不具备为完成这个雄心勃勃的要求所必须的实际知识。"(波普尔《开放的社会及其敌人》,山西高校联合出版社,1992年,170页)

③ 张中晓《无梦楼随笔》,4页。

④ 哈耶克《通往奴役之路》,中国社会科学出版社1996年,159页。

⑤ 张中晓《无梦楼随笔》,30页。

哲学史不是一大堆谬误的堆积，每一个哲学体系不但是历史的一个环节，也是绝对真理的一个阶段。这个极富洞识的哲学史观，在中国影响很大，把这个逻辑严格推下去，当然会否定有绝对真理一说，但是，黑格尔却认为，真理到了他的"绝对理念"（具体体现在他的《逻辑学》中）就停止了，"绝对"是大全，不但包罗万有，也涵盖历史上的所有真理。实际上，黑格尔对哲学史上各个体系的评价，基本根据其在绝对唯心主义中的位置如何，这实际上是以自己的体系来衡量既往哲学，虽然腹大能容，毕竟以我为准。当这种历史观进入到中国黑格尔主义时，黑格尔原本具有的对既往体系的尊重已荡然无存，在革命成功的支持和政治权威的协迫下，现行的意识形态被宣传为"绝对真理"。张每种思想都有真理性的观点，尽管类似黑格尔，但其重心显然是在否定"绝对"，突出对历史和"他者"的尊重。

三、呼吁个人价值和自由。"只有在自由中，人才可能发现他真正是怎样的。只有作为个人，才会感到欢乐和痛苦。[①]"张对存在主义有一点儿了解，但更多是在失去自由的禁锢中体会到自由和自我的珍贵和美好，并从中认识到人是自我完成的。"一个美好的东西必须体现在个人身上，一个美好的社会不是对于国家的尊重，而是来自个人的自由发展。[②]"其时张非但不自由，而且正遭遇着人世间罕见的困厄苦难："我很困难，活不下去了。但我还想活。"[③] 就是在这种活不下去的境遇中，张却唱出了一曲个体、个人、个性的颂歌，他的力量来自鲁迅、贝多芬、罗曼·罗兰。包括张在内的一大批人都被送上中国黑格尔主义的祭坛，黑格尔主义与让人活不下去的现实体制之间的关系问题，是当代思想史的最大课题。在个体生存体验中反抗现存体制，是80年代的思想解放的基本途径，在萨特存在主义的启发下，从个体权利和自由的初步确

① 同前页注⑤，112页。
② 同上，33页。
③ 王元化《〈无梦楼随笔〉序》，《无梦楼随笔》，上海远东出版社1996年。

认开始，一代青年才更艰难地跨越否认个体价值和尊严的极左政治。

黑格尔的巨大身影在现实体制的支持下完全遮蔽了张的抗议，在埋没了几十年、中国读者已经可以读到先于张10多年、具有更强说服力的哈耶克、波普尔等人的著作后，发掘出来张已并不特别警策惊人但却已经提出了告别黑格尔的几个主要问题。其思路与波普尔大体相通。清算黑格尔主义的思想历程起于这样一个经常"写于咯血后"的哲学自学者，倒显示出黑格尔主义与个体生存的紧张关系。19世纪三四十年代，首先向黑格尔举起反叛大旗的，都无一例外地是从抽象概念回归现实具体：克尔凯郭尔是个体存在的人，费尔巴哈是感性自然，马克思是经济基础。王元化在几十年后说"中晓的'无梦'，我想大概也含有抛弃梦想，向乌托邦告别的意思吧[①]"。张中晓悲苦地告别了历史最辉煌的理性之梦。

所以张中晓虽不深刻周延（以此来要求他是多么残忍），却抓住了必然性这一整个问题的关键，没有一个后来者可以回避这一问题而对黑格尔作出有意义的反思。对于告别黑格尔的思想历程来说，他不但是第一声啼血的杜鹃，也给这一问题提供了一个真实而沉郁的背景。

二 李泽厚：徘徊在必然与偶然之间

李泽厚对德国古典哲学确有研究。在《批判哲学的批判》中，每讲完康德的一个论题后，他总是先介绍黑格尔对这个问题的看法，然后再通过马克思主义经典作家说出自己的评价。

所以尽管李没有写过关于黑格尔的文章，但他谈到黑格尔的地方却很多，并自觉把锋芒指向中国的黑格尔主义，率先在中国提出要黑格尔还是要康德的问题，核心是历史必然性："从黑格尔到

① 同前页注③。

现代某些马克思主义理论，有一种对历史必然性的不恰当的、近乎宿命的强调，忽视了个体、自我的自由选择并随之而来的各种偶然性的巨大历史现实和后果。”这段话一字不易地出现在李两本主要著作中[①]，可见这段话是其对黑格尔的基本看法。

《批判哲学的批判》对黑格尔的全部结论是：“历史总体的辩证法是黑格尔所长，个体、感性被淹没在其中则是黑格尔所短。[②]”因此他一方面高度评价黑格尔的历史总体性思想：“继康德之后，黑格尔也紧紧抓住了这个‘总体’观念，把它与辩证法密切联系起来，这就取得了一种前所未有的巨大意义。黑格尔认为，‘总体’只有在辩证法的全过程中才真正存在和能被认识。总体是过程，是辩证法发展的全程。[③]”另一方面又不断从个体的角度批判总体性：“到黑格尔，个体日益看成或作为总体理性的工具，并明确地企图从人类历史发展的总体上来把握、规定和理解人和人的伦理道德。[④]”黑格尔把整个哲学等同于认识论，实际上是一种泛逻辑主义或唯智主义，不能回答许多与认识无关的人生问题。从 1984 年修订《批判哲学的批判》到 1994 年的《告别革命》，李关于黑格尔说了好多，但万变不离其宗。

作为对黑格尔理性主义和必然性的矫正，李在哲学上反复强调感性与偶然性，反对把总体过程当成是机械决定论的必然，要求极大地注意偶然性、多样的可能性和选择性。为此他隆重请出康德，“康德哲学的功绩在于，他超越了也优越于此前的一切唯物论者和唯心论者，第一次全面地提出了这个主体性，康德哲学的价值和意义主要不在他的‘物自体’有多少唯物主义的成分和内容，而在于他的这套先验体系，因为正是这套体系把人性（也就是把人类

① 李泽厚《批判哲学的批判》，人民出版社 1984 年第二版，434 页；《现代思想史论》，东方出版社 1987 年，200 页。

② 同上，408 页。

③ 同上，233 页。

④ 同上，340 页。

的主体性)非常突出地提出来了[①]"。主体性含义甚广,在实体即主体的意义上,黑格尔的"理念"也是主体性。李基本上是综合康德的"自我意识"、"先验形式"和马克思的社会实践构成其主体性。但为批判黑格尔,李首先以费尔巴哈式的感性自然来理解主体性,试图以康德—席勒—马克思的路线代替康德—黑格尔—马克思的路线,拯救被黑格尔总体必然所淹没的主体性。"贯穿这条线索的是对感性的重视,不脱离感性的性能特征的塑形、陶铸和改造来谈感性与理性的统一。不脱离感性,也就是不脱离现实生活和历史具体的个体。"[②] 他进而在美学上明确地将哲学上的偶然性与具体生存的人联系起来:"回到人本身吧,回到人的个体、感性和偶然吧。从而,也就回到现实的日常生活中来吧!不要再受任何形而上观念的控制支配"[③];"似乎是被偶然扔入这个世界,本无任何意义的感性个体,要努力去取得自己生命的意义。这意义不只是发现自己,而且是去创造、建立只能活一次的独一无二的自己。人作为个体生命是如此之偶然、短促和艰辛,而死却必然而容易。所以人不能是工具、手段,人是目的本身"[④]。

《批判哲学的批判》1976年初版,已经包含了修订版的主要内容,这是自觉清理黑格尔传统的第一部正式出版物。由于这本书产生的深远影响,它实际上启动了中国知识界在学术思想的层面对黑格尔主义的反省。康德立场,美学视角,主体价值,生存意义,既是批判黑格尔的依据,也是批判黑格尔的成果。李本人后来一直致力于根据康德—席勒—马克思的线索重建中国马克思主义,力图在理论上摆脱黑格尔的浓重阴影。然而,李的主体包括个体感性与社会实践的双重意义(他通过"积淀"来沟通),在美学上,主体就是具体生存着的个人个体,但在本体论上,主体即是人类实

① 李泽厚《批判哲学的批判》,424页。
② 同上,414页。
③ 李泽厚《美学四讲》,华夏出版社1990年,250页。
④ 同上。

践,这便与黑格尔的总体性相通,李一直没有否定黑格尔的总体必然。主体论的含混,使他只能以感性个体来补充黑格尔的总体历史。由此出现了三个难题。

首先是由必然与偶然的二元对峙走向再度以历史总体压抑、否弃个体。李虽揭发前者对后者的压迫,却并不否定前者,他把它们的关系称为历史行程中的"二律背反",它有多种类型,如历史与人生,历史与感情,历史与伦理等等,其中最基本的是整体与个体的二律背反:"在自由王国——共产主义到达之前,作为族类的人(整体)的发展与个体的发展,有时常处于尖锐对抗之中,并经常要牺牲后者而向前迈进①"。"概括地说来,个体的小我有时被湮没在整体的大我中等等现象,是共产主义到来以前人类史前期所必然经历的过程②"。作为一个经常以斯宾诺莎的"不要哭不要笑而要理解"自期的哲学家,李对小我的湮没和牺牲并不动情。90 年代后,他还在海外竭力反对"光有社会主义的要求,光用道德眼光看社会",而主张用"理性的眼睛看中国",这个理性就是历史理性。基于此,他持一种"理论上的反人道主义"立场,"作为历史观的人道主义,其理论极为肤浅和贫乏,它不能历史具体地去深入分析现象,不能真正科学地说明任何历史事实,不可能揭示出历史的真相,从而经常流为一堆美丽的词藻、迷人的空谈、情绪的发泄"③。李反复强调要"历史的""具体的"分析,但真正显示出来是"历史的"多"具体的"少,这个"历史的"实则就是总体的,依然是黑格尔的方法。从总体看,个体的命运并不重要,以至像王实味,丁玲这样明显的冤案"当时也不无道理,因为在严酷环境和自身并不巩固的情况下,难以承受来自自己阵营内部的冷嘲热讽④"。所以李特别欣赏黑格尔关于"恶"的积极作用的辩证观点。

---

① 李泽厚《批判哲学的批判》350。
② 同上,433 页。
③ 李泽厚《中国现代思想史论》,201 页。
④ 李泽厚、刘再复《告别革命》,127 页。

在坚持历史理性和总体必然的前提下强调个体感性，是一种美学式表情，总体理性的框架中无法按排个体个人的位置。“看来是个体的具体的人的需要、情欲、‘存在’恰好是抽象的、不存在的，而看来似乎是抽象的社会生产方式、生产关系却恰好是具体的历史现实的、真实存在的。[①]”这显然是黑格尔总体为真的转述，李也以抽象总体取代具体个体。正因为个体是虚妄不真的，所以并不存在所谓个人自由这一说，“只有认识到人类社会发展的客观规律和总体进程而主动选择和决定自己的命运，以符合这一总的行程，推动、促进这一行程，才是历史具体的真正的个性自由[②]”。李反对黑格尔对偶然、个体的忽略，但仍坚持必然和总体，这不但使其理论呈现出内在紧张，而且实际上也不能对现实问题进行有效的反省。“一方面应该反对在‘革命的’‘集体的’旗号下种种抹煞、轻视个体性的所谓马克思主义理论，另一方面也要看到‘大我’（人类总体）与‘小我’（个体）之间的关系有一个极为复杂的具体的历史行程，用义愤、感伤、情绪以及价值判断、伦理原则，是不能真正解释这个行程的。[③]”关于这一方面、另一方面究竟是什么关系、如何配置等，李始终未予明确，所以大讲偶然、个体的李并不导向自由主义、个人主义，而仍然是一种实践哲学的社会存在本体论。这一点，使他遭致年青一代的批评。

第二，他没有注意到必然性理论的复杂性。黑格尔认为个体存在的人仅仅是历史的工具，而非历史的自觉创造者，这就是利用人的热情、欲望、牺牲成就自己的“理性的狡计”。历史是本体也是主体，人在其中只是扮演一个已经分配好的角色，历史的发展是在人的背后进行的。这一点确实表达了个体在按规律必然运动着的历史中的卑微无力，但黑格尔并非政治上的冷淡主义，也并未一般地忽视个体在参与历史时的主动性和自觉性。马克思通过把革命

① 李泽厚《批判哲学的批判》，433页。
② 同上，351页。
③ 李泽厚《中国现代思想史论》，201页。

的行动纲领与社会发展的必然进程的哲学联系在一起，实际上是不顾一切艰难险阻、把自己的意志加诸历史过程的英雄行动与支配着人和历史的铁一般的必然规律的结合，必然性不是取消了而是强化了主体意志的自觉。“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。[①]”萨拜因认为它“要求人们参与并积极合作，它激励人们行动和献身。与其说它与科学的因果关系有关，倒不如说它们与加尔文派关于命运是上帝意志安排的说法近似。同加尔文教派一样，历史赋予以马克思主义革命者以使命以及对取得最后胜利的信念，也许还赦免他们以历史的名义犯下的罪行。[②]”中国的黑格尔主义在此基础上把黑格尔的历史本体论改造为主观意志论，强调历史发展的真正主体是创造历史的人，人民是历史的动力，它没有否认、贬低而是抬高、夸大主体的能动性和创造性。问题是这种创造、这种主动，被限制在先验设计好的历史必然性的框架之中，个体不但要对此无条件认同，还要义无反顾地为此牺牲。先验理性、终极目标对个体而言具有“绝对命令”的内涵。中国黑格尔主义不像李所说的“忽视人的现实存在，忽视了伦理学问题”[③]，它一方面既认为历史有目的，所谓“不以人的意志为转移”，从而否定个体的主动性和自觉性；另一方面又不承认人可以消极静观，而是认为只有人的意志才能实现历史目的，要求个体无条件地为无人称的历史规律献身，所谓“要奋斗就会有牺牲”。这种历史观的特别是，既认为历史是被必然规律决定了的、是有目的的，它毫无疑问地凌架于个体之上并践踏着个体的血肉之躯呼啸前行，却又不因此减轻个体的责任，而要求个体把必然规律内化为自己的命运，具有宗教的色彩。它忽视的是个体的权利和尊严，强调的是个人的义务和奉献，意在把个体纳入现存秩序中，迫使他为虚幻的历史理性和总体“大我”而自我牺牲；它有自己的伦理学，一种真诚忏

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，642页。
② 萨拜因《政治学说史》，商务印书馆1990年，下册，829页。
③ 李泽厚《批判哲学的批判》，430页。

悔、强行改造的伦理学，一种牺牲奉献的伦理学。可以认为，中国黑格尔主义把黑格尔的总体必然与康德的绝对命令结合起来，剥夺了属于个人的一切权利，使个体无可逃避地作一个“螺丝钉”和“驯服工具”。李因为只注意黑格尔意义上历史宿命论，因此真正的个体悲剧失落在他的视野之外。真实的不是“人成了认识的历史行程或逻辑机器中无足道的被动一环，人的存在及其创造历史的主体性质被掩盖和阉割掉了。①”而是以历史规律为名的总体集权对人的严厉控制和强制奴役。

第三，由于没有否定终极目的、必然规律，李没有摆脱乌托邦情结，只不过这不再是黑格尔式的理性王国，而是经康德、席勒的美感滋润过的未来取向的审美乌托邦。《批判哲学的批判》以绚丽之笔描绘道：“人类由必然王国迈进到自由王国，即美的世界”；“美是在漫长的历史实践中产生的。整个人类的漫长历史告诉我们，美的世界必将出现在我们这个伟大的星球之上，尽管将经过异常艰辛而长远的奋斗历程，这一天却终究是要到来的”②。其中历史总体、必然规律、终极理想，都是黑格尔的模式。李后来没有勾勒审美乌托邦的细节了，但从《华夏美学》《美学四讲》到《哲学探寻录》中有关心理本体、情感本体的畅想抒怀中，依稀可见其踪迹。“别让那并不存在的、以虚拟的‘必然’名义出现的‘天命’、‘性体’、‘规律’主宰自己。重要是讲情感的偶然中有真正的人生寻找和家园归宿：‘山仍是山，水仍是水’，在这种种似如往昔的平凡、有限，甚至转瞬即逝的真实情感中，进入天地境界中，便可以安身立命，永恒不朽。③”审美是个体的，艺术是感性的，如果说李挑战黑格尔是得益于美学支持的话，那么他一方面拥抱感性个体，另一方面又对历史理性恋恋不舍，同样是由于其美学立场。因为审美的感性可以抗议历史理性，却不能颠覆更不能代替总体行程的必然运行。

① 同前页注③。
② 李泽厚《批判哲学的批判》，421页。
③ 李泽厚《哲学探寻录》，《原道》第2辑，团结出版社1995年。

这就是鲁迅和罗曼·罗兰多次说的，艺术可以改变个人，但对历史、政治，却无能为力。而且幻象可以产生满足，审美可以使个体在压抑和牺牲的状态下欢欣愉悦，沉浸于审美乌托邦成为历史理性必须的补充和平衡，这就是马尔库塞说的文化的肯定性："灵魂的自由被用作去宽恕贫困、殉难以及对肉体的束缚。[①]"

90年代后，李对黑格尔主义的反省有所深入，在《哲学探寻录》中，他提出要以英国经验主义来矫正中国的乌托邦主义，如"理性的发达使人们以为可以凭依它来设计社会乌托邦，但当列宁和毛泽东把它付诸革命实践时，美丽的图景顿时成为真正乌有之乡，支付大同社会梦的是亿万人的血汗，泪水和仇恨。从而经验主义自由派的稳健、渐进、改良、否定过分依赖理性以及否定社会整体工程设计，反而显得实在和健康"[②]。这里抓住了历史理性、终极目的这一中国黑格尔主义的核心。然而在90年代反省激进思潮成为国内知识界主流的背景下，他的思路既不独创也不彻底，即使他呼吁"少来点儿海德格尔，多来点波普尔"，却未对自由主义有多少真知卓见，对黑格尔的历史理性、必然规律也没有什么实质性的反思和批判。基本上，他的思路没有多大变化。

关键是，虽然他提出了"告别革命"的口号，但对革命并无深入检讨。如果20世纪的激进主义、革命运动确是一个错误，那么革命何以酝酿、何以成功才是更重要的理论问题，一涉到此，黑格尔主义的政治后果便凸现出来。而在李这里，革命之所以要告别，是因为他发现了革命所造成的破坏。他满足于经验观察，无法在理论上作出认真探索。比如他对乌托邦主义提出批评，但还是说："乌托邦并非都是坏东西。例如1958年的大跃进，后果是饿死了几千万人，但同时又使水利事业大规模地兴起，许多穷乡僻壤也有

① 马尔库塞《审美之维》，三联书店1989年，21页。
② 李泽厚《哲学探寻录》，《原道》第2辑，团结出版社1995年。

水库,这对农业的发展很有利。[①]"这就是说大跃进并不像过去说的那样通体光明,它有很多问题,今天需要批判。不过不能一棍子打死,大跃进毕竟为农业做了一点儿好事。这样的辩证法使一切历史悲剧都丧失其震撼力,使一切胡闹都可能具有某种正面意义,使人无法从牺牲中获得教益——仍然是黑格尔主义的逻辑。

三 王元化:从批判知性到质疑总体

黑格尔主义在中国的凯旋是与政治专制的强化同步进行的。然而,黑格尔主义的阴霾高压,并没有完全遮蔽黑格尔哲学的光芒。也是在艰难困苦的岁月中,王元化不但从黑格尔那里得到了思维训练,也从中增加了生活的勇气。他晚年的光辉,与他50年代、70年代两度阅读黑格尔大有干系。

70年代末80年代初,正是与黑格尔主义联系在一起的思想专制开始解体的时刻,王却多次对黑格尔表示服膺,其中比较有创见的,是他对知性问题的思考,从这里,他开始走向黑格尔主义的批判。早在1976年的《读黑格尔《美学》第一卷札记》中,他就申论了黑格尔"知性不能掌握美"的思想[②]。知性的功能是"抽象"和"分离",而"在作为美的统一体中,具有普遍性的内在本质方面和特殊个体的外在现象方面可以相互渗透"[③]。美是现象与本质、特殊与普遍的和谐统一,"如果用知性来掌握美,就会把美的统一体内的各差异面看成分裂开来的孤立的东西,从而把美的内容仅仅看作一抽象的普遍性,而与特殊性的个体形成坚硬的对立,只能从外面生硬地强加到特殊的个体上去,面另一方面,作为美和形式的

① 李泽厚、刘再复《告别革命》,110~111页。大办水利是大跃进的前奏,它恰恰是全民性胡闹的开端,详参见李锐《大跃进亲历记》,上海远东出版社,1997年。

② 王写于60年代而于1979年出版的《文心雕龙创作论》中的"审美主客体关系札记"、"关于'由抽象上升到具体'的一点说明"和"整体与部分和部分与部分"等文就已经表达了对知性问题的基本看法,只是不能确定这三文是60年代的"原稿"还是70年代后期新写的"附录"。

③ 王元化《文学沉思录》,121页。

外在形象也就变成只是拼凑起来勉强粘附到内容上去的赘疣了"①。从美学来批评知性,不仅因为在审美活动中,最突出地暴露了知性的无能和荒谬,大概也因为在乍暖还寒的70年代末,还不太可能直接批判左意识形态。批评知性依靠的是理性,"按照黑格尔看来,知性只是理性认识的一个低级环节。②"黑格尔的最大贡献就是突破形式逻辑的僵硬束缚,提出了动态的、综合性的理性概念,即包含特殊性和个体性的"具体的普遍性"。"普遍性的内在本质可以把特殊个体的外在现象统摄于自身之内,同时,特殊个体的外在现象可以把普遍的内在本质宣泄于外,从而形成各差异面的和谐一致。③"这就是"具体的普遍性",就是总体性。

1982年,王在《论知性的分析方法》中扩展了他的美学思考,提议把知性范畴引进认识论,"我觉得用感性——知性——理性这三个概念来说明认识的不同性能是更科学的"④,意图仍然是通过知性与理性的区分明确形而上学与辩证法的不同,知性在一定的范围内是必要的、是认识过程不可缺少的环节,但一旦超越这个界限,它就变成片面的、狭隘的、抽象的,就会把事物当作孤立的、面定的、僵硬的、一成不变的,陷入形而上学。这里的关键还是总体性,"知性不能认识到世界的总体,不懂得一切事物都在流动,都在不断地变化,不断地产生和消亡"⑤。知性的抽象片面的思维可以在辩证总体的思维中克服,黑格尔和马克思设计了从感性具体到知性抽象再到理性的"具体的普遍"的思维路线。辩证法能够"克服知性分析方法所形成的片面性和抽象性,而使被知性拆散开来的一些简单规定经过综合恢复了丰富性和具体性,从面达到多样统一"⑥。从总体上认识和掌握世界。

① 同前页注③,122页。
② 同上。
③ 王元化《文学沉思录》,121页。
④ 同上,21页。
⑤ 同上,23页。
⑥ 同上,21~22页。

重提黑格尔的知性概念，是为了给文革思维方式定性。80年代初，王批判中国文艺中的"抓要害"的方法，"据说抓要害就是抓住主要矛盾和矛盾的主要方面。这一知性观点经过任意套用已经变成一种最浅薄最俗滥的理论"①。诸如三突出、主题先行、反映本质等等。这一意向，由于王参与起草了周扬在纪念马克思逝世100周年大会上的报告而发生广泛影响，黑格尔也因此有功于中国的思想解放。90年代初，王又据此批评了晚年毛泽东的思想模式："尽量力求简洁，虽然使思想变得清新明快，但往往不免将生动的、具体的、复杂的、丰富的内容，化约为稀薄抽象。②"文艺——认识论——政治之所以灾害绵绵，从思维方式上看，都是知性在作祟。

从70年代末到90年代，王对知性的看法始终不变。应当说，黑格尔精致的辩证法确可以澄清极左思维的粗劣混乱，然而，黑格尔的思辨理性对知性的贬抑有非科学的一面。如果说"理性"重"合"，"知性"则重"分"，而科学精神首先就最重"分"的精神，是严格的分析和论证精神。康德认为"感性"和"理性"都只是知识形成的条件，而获得知识则要靠"知性"，这是符合现代科学的。黑格尔承认知性作为一种科学方法，比如在数学中取得了成功，但它对哲学来说是相当无用的。"使用'知性'一词——略带贬低口吻——来表示有点呆板的、哲学上不合适的思维方式，这是所有德国唯心主义者的共同点。③"另一方面，仅仅批判知性方法决不能清理极左专制的思想根源，因为正是黑格尔历史总体的理性主义为中国集权政治提供了世界观和思维方式的基础。王似乎是抓住了芝麻而丢失了西瓜。原因之一，是他和李泽厚一样从美学进入历史的。

然而，就是在大大得益于黑格尔的阶段，王也根据费尔巴哈的思想对黑格尔有所批评。在1988年改定的《黑格尔〈美学〉札记三

① 同前页注③，24页。
② 王元化《清园夜读》，海天出版社1993年，181页。
③ 芬德莱《黑格尔再考察》，《黑格尔之迷》147页，北京师范大学出版社1988年。

则》中，王批评了黑格尔的“艺术清洗理论”，自然美是粗糙的，艺术应克服自然的缺陷，要把被偶然性和外在形式所玷污了的事物还原到它和它的概念的和谐，使“概念完全贯注到符合它的实在里”。他从艺术创作的角度认为：“‘类’在个体中绝对地实现，这在现实世界中是不存在的。同样，在艺术中也是荒诞的。[①]”这个意见在1979年出版的《文心雕龙创作论》中就有了[②]，但在1988年的改写中更为明确。稍感遗憾的是，王在此文中仍然把这种绝对的美学理论归咎于知性方法，而不是联系到“具体的普遍性”[③]。但是根据王后来的思想，这一批评的客观意义是比较重要的。

1989年，在为顾准《从理想主义到经验主义》写的《书后》中，王注意到顾“对黑格尔思想的批判与对经验主义的再认识”，把自己的反思逼进到黑格尔主义的核心。1992年，他在和一位学者的论学书中，讨论历次政治运动中的道德理想主义的动机：“同时从一大、二公、三纯的道德理想出发，政治运动又可以被视为使人净化，达到建立集体大我消灭个人小我的惟一途径”；“道德理想主义所要求的‘纯’不同于斯多葛派的禁欲主义，而是从传统的大公无私演化来的一种政治意识。这种政治意识可以用‘斗私批修’这一口号来作最简明的阐释[④]”。王进而分析道德理想主义的来源，一是传统理学，二是卢梭的“公意”，三是黑格尔的总体性。“公意被宣布为更充分更全面地代表全体社会成员的根本利益与要求的。它被解释作比每个社会成员本身更准确无误地体现了他们应有却并未认识到的权利，公意需要化身，需要权威，需要造就出一个在政治道德上完满无缺的奇里斯玛的人物。不幸的事实是，这种比人民更懂得人民自己需求的公意，只是一个假象，一场虚幻。其实质只不过是悍然剥夺了个体性与特殊性的抽象普遍性[⑤]。

① 王元化《传统与反传统》，上海文艺出版社1989年，116页。
② 参见王元化《文心雕龙创作论》中“审美主客体关系札记”一文，上海古籍出版社1979年。
③ 同上注①118页。
④ 王元化《清园夜读》，182页。
⑤ 同上，184页。

"抽象的普遍性"是黑格尔认为的知性的普遍性，与此相反的是理性的"具体的普遍性"，前者是排除了特殊性和个体性的空洞普遍，后者是统摄了特殊与个体的具体普遍。注意到卢梭的"公意"在中国的政治后果后，王作了自我检讨："过去我曾十分迷恋黑氏关于普遍性、特殊性、个体性三范畴的哲学，认为这是他的辩证法所创造的一大奇迹。现在应该从这种逻辑迷雾中清醒过来了。[①]"清醒了的王明确地表达了两点认识：

第一，所谓"具体的普遍性"其实是不存在的。"黑格尔幻想有一种不同于抽象普遍性的具体普遍性，可以将个体性与特殊性统摄并涵盖于自身之内。但这种具体普遍性只存在于黑格尔的逻辑中。[②]""知性的普遍性固然不可取，但以为总念的普遍性可以将特殊性与个体性一举包括在自身之内，却是一种空想。它在逻辑上虽然可能，但在事实上却做不到。[③]"这一点，与李泽厚对偶然、个体的重视是相应的。

第二，所谓"具体的普遍性"就是卢梭的"公意"的哲学表达。1996年，经过自我反思的王在为70年代的读书笔记写序时说："无论总念的普遍性如何优于知性的普遍性，如果不承认它是不可能将特殊性和个体性一举囊括在自身之内这一事实，那么这样的思想就将会给人类的政治生活带来极大灾害。卢梭在设想公意超越了私意和众意，从而可以通过它来体现全体公众的权利、意愿和要求的时候，(这也是以为普遍的可以一举将特殊的和个体的统摄于自身之内)，他原来是想为人类建立一个理想的美好社会，可是没有料到竟流为乌托邦的空想，并逐渐演变为独裁制度的依据。当黑格尔陷入同一哲学的时候，我们必须注意它的后果。[④]"这后果就是特殊性、个体性的淹没，多元性、自发性、独立性的公民意志的

① 王元化《清园夜读》，185页。
② 同上。
③ 王元化《《读黑格尔》序》，百花洲文艺出版社1997年
④ 同上。

取消，独裁制度的建立。

70年代末王批判了知性的“抓要害”，90年代他批判了与“具体的普遍性”导致的独裁，前者包含了他借助黑格尔对极左政治思维方式的批判，后者则体现了他对作为专制制度思想原则的黑格尔主义的批判。在此不断深化的过程中，一些理论界限在王随笔式的文章中没有澄清。这首先是知性和理性的关系。黑格尔的辩证法始终是在批评知性的基础上建立起来的，“具体的普遍”确实是“辩证法所创造的一大奇迹”。知性是分析的，坚执同一性和差异性，把它们看成是分离的；理性是综合的，虽然也看到同一性和差异性，但把它们看作是相互联系的。辩证的综合就是在普遍性、特殊性、个别性之间建立相互过渡的有机联系。普遍性并不独立于客观事物，相反它是事物自身的内在本质；它并非从个别之中抽象出普遍，而是内在于个别之中并通过它们得到自身的必要表现的统一；它并非是思维活动的任意创造，而是表现趋向于统一的内在的辩证法、运动或过程。这种普遍性存在于并构成事物自身的存在，事物的差异性、个别性恰好是它们统一的发源处。“具体的普遍”的形成，就是被知性分割开来的相互对立的本质规定，通过辩证法的有机联系得到统一，表现出它们之间的相互联系，同时有限的事物也表现出是一个有机整体的组成部分。一切事物并不是普遍的实例，而是为它所包含，并作为它的环节从它那里产生出来，普遍包含并决定着一切相互联系着的、真实的个体事物，个体事物只有作为普遍有机体的成分才是真实的存在。黑格尔这一套说明自有其渊源和依据，但既然王已发现“具体的普遍性”恰恰是“抽象的普遍性”，总体性恰恰导致取消特殊和个体的集权主义，那么，反过来就要对黑格尔比较贬低的知性重新考察。

知性正确地把“普遍”理解为“抽象的”，因为离开了特殊和个体的“普遍”，不过是人为的设定，并无真实性、实在性；而为知性所坚执的特殊性、个体性、倒并非如黑格尔（李泽厚也是如此）所说的不真实、不存在，而是社会生活中最大的实在。如果说在文艺中所

有特殊和个体都必须融解凝聚为总体的话，那么，在社会政治中，需要的却是始终守护着特殊和个体，以抵抗国家权威和总体意志。所以应当肯定，知性不能掌握美，文艺作品要求普遍与特殊、本质与现象的相互渗透、完美统一，这种美的理想是黑格尔从古希腊艺术中总结出来的，并在19世纪现实主义文学中得到充分实现，传统美学的中心范畴"典型"就是综合个性与共性的有机统一体，可以把"具体的普遍"理解为一种审美的概念。另一方面，现代政治原则需要承认个体和特殊的权利，而不能以虚假的公意、抽象的普遍来取代，因此政治思维上主要应当是重分的知性方法。如果不是这样，而是根据"具体的普遍"来组织社会生活，那就是政治的审美化，这是一切乌托邦主义的特征："不仅仅是希望建立一个好一些的和合理一些的世界，而是希望建立一个完全没有污点的世界；不是一张用碎布拼成的被面、不是一件有补钉的旧衣服，而是全新的大衣，是真正美好的新世界。[①]"审美化的政治按照艺术的原则重建公众生活，要求一切个体都纳入整体系统，不允许有任何个体要求和特殊利益的存在，墨索里尼就过说，政治家之于公民，正如雕刻家之于泥土，可以随心所欲地按照自己的标准塑形，甚至可以打碎重来。审美化的政治的特点是，它的宏伟蓝图、壮观场面是在高度集权下才能实现的，它以其炫目的光芒迷惑公众，却在实际上剥夺个体的一切。王之所以没有对知性作出新的认识，与他首先是从美学角度反思黑格尔有关：对于浑融完整的艺术品，知性思维是无能为力的。

另一个问题是，"抓要害"是不是知性方法？王概括知性方法的三个特点，一是坚执区分，对事物取分离的观点；二是坚执抽象的普遍性，把多样统一的内容变成简单的概念和片面的概念；三是坚执形式的同一性，认为非此即彼。这几点的概括是符合黑格尔原意的。但所谓"抓要害"的方法恰恰是在抓主要矛盾或矛盾的主

① 波普尔《开放的社会及其敌人》，173页。

要方面的幌子下，不对具体对象进行具体研究，而是肆意越界，以点盖面，以为抓住一点即可带动全局。“抓要害”不是以“知性”为“理性”，满足于对事物的抽象概念，而是根据政治需要和权威意志无视事实编造概念；它没有对具体事物的亲切感知，也没有知性的细密分析，而是实用的经验主义和机械的教条主义的混合。知性重“分”，“抓要害”则是无根据的“合”。王也认为抓要害所得“只是与特殊性紧硬对立的抽象普遍性，它是以牺牲事物的具体血肉（即多样性的统一）作为代价的”①。可见这仍然是无视特殊与个别的“具体的普遍性”，是根据抽象的公意制造出来的特殊、个体。

知性的坚执区分对文艺确实有害，（思辨）理性的“具体的普遍”对政治更是灾难。王正确地抓住了这两点，他的两难在于，当他否认文艺的知性思维时引进了理性的“具体的普遍”；当他后来发现了“具体的普遍”的政治后果时，他又必须抛弃黑格尔的理性。于是，黑格尔的两个概念都成了无所归宿的野鬼游魂。这里需要划界，承认知性方法在哲学上、美学上是不足的，但在科学上、政治上，却是必须首先坚持的。黑格尔发现了超越知性的辩证法，发现了对立统一、普遍联系的“具体普遍性”，这对哲学是一个有力的启发，对理解美学问题尤为重要。但这个方法和理论的运用，是有限度的，如果越位扩张，只能走向纳粹和文革的“政治的审美化”，把经国大业变为即兴诗：不顾物质利益和道德规范，纯任领袖导师的浪漫奇想，扼杀多元民主和个人意志。所以，把王元化反思黑格尔的见解贯穿下来应当是，在审美领域以“具体的普遍”取代知性思维，在政治领域以明确的知性区分清除（思辨）理性的“具体的普遍”。

① 王元化《文学沉思录》，25页。

四 顾准:终结"终极目的"

黑格尔认为,历史不是杂乱无章的人事堆砌,而是服从于某种法则的规律性演进,主宰历史规律的不是什么神秘的天意,而是在世界历史范围内运动着的"绝对精神",绝对精神即是普遍的理性。这就决定了历史的世界性,他以世界各地区各民族的相互联系和相互作用为前提,把孤立分散的历史现象建构为一个从东方向西方的世界性的总体行程。《历史哲学》的最后部分考察了法国大革命和世界历史的关系,解释"这个革命怎样变作世界历史",认为"这件大事依照它的内容是'世界历史'性的","它的原则差不多灌输到了一切现代国家"①。

这个预言没有落空。寒凝大地的70年代初,当代惟一重要的思想家顾准,提出了1789年、1870年、1917年的问题,这三次革命改变了现代世界。

1789年的法国革命逻辑地导向拿破仑主义——"用拿破仑法典来维持市民社会的生产关系,用彻底的独裁和对外的军事光荣,既压住资产阶级又压住无产阶级,使两者都为帝国效劳,而不使两者发生激烈冲突。

1870年革命有一个不幸的背景——对"九三年恐怖"的恐怖,"这种对恐怖主义的强烈反应,是巴黎公社软弱的原因"。

1917年的俄国革命从巴黎公社吸取了教训,"对敌人的仁慈,就是对人民的残暴",革命专政、革命恐怖成为口号。

顾于此提出三个问题,对于本文而言,重要的是第三个:"1789年、1870年、1917年",设定了一下"终极目的"。要不要从头思考一下这个"终极目的"②?

---

① 黑格尔《历史哲学》,三联书店1956年,494~499页。
② 《顾准文集》,贵州人民出版社1994年,371~372页。

黑格尔为“世界历史”设定的“终极目的”是自由，“‘世界历史’不过是自由概念的发展。但是‘客观自由’——真正的‘自由’的各种法则——要求克服那偶然的‘意志’，因为这种‘意志’在本质上是形式的”①。历史趋向自由，黑格尔在法国革命中找到证明。然而，当法国革命以断头台、十月革命以古拉格、中国革命以文革而结束时，顾不相信“我播下的是龙种，收获的却是跳蚤”，他要从头思考一个这个“龙种”——“终极目的”。

这一思考有两个维度，一是“终极目的”论的起源，二是“终极目的”论的后果。通过这一思考，顾彻底清理了革命的思想遗产，彻底反省了中国黑格尔主义的政治后果，实际上完成了告别黑格尔的思想历程。

关于起源，又有两个层面。首先是“终极目的”论的历史形成，顾确认“终极目的”的起源是基督教传统，其宗教部分即基督复活千年王国的信仰；其哲学部分则是设定了“至善”的目标。法国革命把16世纪和17世纪作为科学方法论的理性主义伸展到人类社会本身，意在用人的理性改造社会、主宰人类。作为其哲学反应，黑格尔结合了“至善”的目的论，以理性与现实的同一为其哲学的出发点，构建了哲学化的新神学。

黑格尔认为质量互变、矛盾统一、否定之否定三大规律不但是思维的逻辑，也是整个世界的秩序和规律，逻辑学因此是一种世界模式论。这个模式的基础是取自神学的两条主义，一是真理不可分，二是真理是一元的。能够认识此一宇宙真理的是“能思维的人”，是客观世界的主人，是神，辩证法就是世俗神学。顾认为真善一致，真善一元说是自柏拉图到莱布尼茨形而上学的传统，康德以其二元论在其中划下一条鸿沟，以人的理性不可能认识先验的本质(“物自体”)为出发点，区别了知识和信仰、事实与价值、真与善两大领域，它们的统一只有在上帝那里才是可能的——而这是不

① 黑格尔《历史哲学》，三联书店1956年，503页。

可知的无法验证的。黑格尔不满意康德的二元论，凭借其辩证法的锐利武器，他坚信人能够证明上帝的存在，能够发现历史的规律，自觉地创造自己的命运。“人认识真理，就是认识至善，真与善是一元论的，至善的即至真的，至真的也必是至善的。[①]”晦涩的黑格尔哲学并不远离人间纷纭，他以人的理性能够认识并实践至善真理的论证而把人提高到神的位置：他有权对社会实施整体性改造，使之符合并趋向历史的“终极目的”。

所以意在鼓动革命的马克思尽管在《神圣家族》中批评了黑格尔的“泛逻辑主义”，但顾准认为，在这惟一一次的黑格尔批判中，马克思也没有抓住三个规律和两大主义，而是批评其把概念看得比具体高的唯心主义。马克思完整接受了来自基督教神学的黑格尔唯理主义，“略为说得具体一些，是黑格尔的‘真理是整体’，黑格尔的一元主义，以及‘能思维的人’，‘其思维，最终说来是至上的和无限的人’，是客观世界的主人，亦即‘神性寓于人性’之中的黑格尔加以哲学化的新教精神。人是世界的主体，神性富于人性之中，这个世界是一元地被决定的，真理是不可分的，这对于革命的理想主义确实是不可少的”[②]。《反杜林论》批评了黑格尔的世界模式论，但恩格斯仍把此一模式的精华即三规律拿过来，称为辩证法，恩格斯和马克思一样批评黑格尔的唯心主义而认同其唯理主义的辩证法。列宁说不懂黑格尔就不能读懂《资本论》，良有以也。

革命就是把唯理主义推进到社会现实中的暴力实践。马克思对黑格尔加了培根式的改造。“黑格尔那一套，全在思辨中进行，在思辨中完成的。马克思根据培根主义的原则，要把这一套从思辨中拉到实践中来进行，在实践中完成。这就是说黑格尔的哲学命题是哲学地解决了的，马克思要把黑格尔的命题拉到政治经济学中来解决。[③]”唯物主义地颠倒黑格尔的结果是，黑格尔的真善

① 《顾准文集》，贵州人民出版社 1994 年，412 页。
② 同上，411－412 页。
③ 同上。

一致、理论与实践的一致不再是认识真理等于认识至善的认识论关系，而是真刀真枪明火执仗地行动；所谓实践不再是培根式的生产实践，而是对历史理性的实践证明是要“在地上实现天国”；从而不但是黑格尔所处的普鲁士，就是迄今为止的历史，都没有体现真善一致的理想，不过是人类的史前史。在1848年的《共产党宣言》和1859年的《政治经济学批判导言》中，马克思认为：“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的、与现代资本主义的生产方式，是社会经济形态向前发展的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，因此，人类社会史前时期就以这种社会形态而告终。[①]”这里只是“大体说来”，语气并不确定，而且其中“亚细亚的”是地理名词，与后面的历史性的生产方式不构成一个序列。但随着俄国革命的展开，马克思的含混见解被教条化、权威化，“大体说来”变成“必然如此”：斯大林在《联共党史（布）简明教程》、毛泽东在《中国革命和中国共产党》中都确认人类历史五阶段模式，共产主义被设定为人类全部历史的“终极目的”，引领着残酷的革命。

从黑格尔到马克思，“终极目的”论都是由唯理主义推出来的，它并非思想家的向壁虚构，而有其认识论起源。顾认为“说人类是万物之灵，说人是由上帝造出来的，说人类的‘终极目的’是建立一个地上的天国等等，那都是早期人类的认识，已经由现在更进步的认识所代替了”[②]。早期认识无法对世界作出科学的、客观的理解，只能以主观愿望和想象代替客观分析。在科技高度发达的现代，人对自然的解释越来越客观、越科学，但对人自身、对人类历史的解释却并不客观、并不科学，上帝造人说被推翻了，但人为万物之灵、人的“终极目的”是在地上建立天国等等却还像幽灵般在萦迴人间。顾引《反杜林论》中的一句话作了解剖。“人的思维是至

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，83页。
② 《顾准文集》，345页。

上的，同样又不是至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史“终极目的”来说，是至上的和无限的；按它的个别实现和某一时候的现实来说，又不是至上的和有限的。”这段话可分解出两重意义：

(1)按人的本性、使命、可能、历史“终极目的”来说，人的思维是至上的；

(2)按人的思维的个别实现和某些时候的现实来说，人的思维不是至上的。按照命题(1)人能够掌握绝对真理；按照命题(2)人所能掌握的真理是相对的。恩格斯对命题(2)加的附加条件是：按人的思维的个别实现；按人的思维所处的某一时候的现实。顾准认为：“谨慎一点儿，可以说：(A)按过去历史，未见例外；(B)推测未来状况，我们还想不出会有例外的状况。[①]”根据历史，根据归纳法，人的认识不可能获得绝对真理。

然而，如果过去的经验没有证明人能掌握绝对真理，归纳法不能推出人能掌握绝对真理的结论，那么真理是绝对的、人能够掌握绝对真理的信念从何处而来的呢？顾准分析了命题(1)，其四个条件本性、使命、可能、历史“终极目的”，“这四个按照的‘东西’，可以说，无一不是理想性质的。其中‘可能’一项，理想性似乎不太明显。不过，假如把它解释为人的潜在的神性的话，理想性就十分突出了”。理想的展望，不是现实的“是”、“所能”，而是或然性极大的“能够”顾经验性地把这一理想表述为：“甲、按经验归纳，人所能掌握的真理，从来都是，今后也将几近于完全的，相对的。乙、但是这太缺乏想象力了。人是万物之灵，就人类总体，及其所要达到的历史“终极目的”来说，人能够掌握绝对真理。[②]”基督教神学发挥了人的本性、使命、可能和历史“终极目的”；黑格尔体系发挥了人的思维的本性、使命、可能和历史“终极目的”，它们都是人的理想和

① 《顾准文集》，403页。
② 同上，404页。

愿望的表达，而不是科学的认识。波普尔有言："整体主义的思想方法，决不代表思想发展的高水平或新阶段，而是前科学时期的特征。[①]"

理想和想象力是不现实、不科学的，然而，"人要有想象力，那是千真万确的，没有想象力，我们年轻时哪会革命，还不是庸庸碌碌做一个小市民？[②]"围绕着革命，顾展开了对"终极目的"的后果的分析，他肯定它作为革命的意识形态的力量。一方面，革命是对日常连续体的暴破和对现状的破坏，它不可能获得经验性支持，只能通过对未来至善的想象、对乌托邦的渴望进行社会动员，争取群众参加；另一方面，革命作为对现存体制和秩序的"他者"，其合法性不可能来自现实，它必须以超越现实的历史目的、终极理想为依据，证明自己是"替天行道""为民做主"。革命理想主义者"惟有坚持理想是唯物的、有根据的，同时又是绝对正确的，他们才心有所安。他们惟有坚持真就是善，才能理论与实践一致地勇往直前"[③]。而对于群众来说，"革命的目的，是要在地上建立天国——建立一个没有异化的、没有矛盾的社会。[④]"这是极具感召力的。所以"终极目的"虽然是想象的理想，而非真实的存在，但它能有效地进行革命的动员和号召，使社会——政治运动强大有力。从这种想象力出发，可以完成历史的奇迹。"每当大革命时期，飘扬的旗帜是不可少的。所以，理想主义虽然不科学，它的出现，它起的作用，却是科学的"[⑤]。在法国革命、十月革命、中国革命中，"终极目的"都是革命动员的强大依据和最后依据。

革命必须设定"终极目的"，这不是因为它是科学的、真实的，而是因为它是革命必不可少的工具，但这个工具是危险的。"终极目的"是一元的，它逻辑地包含着权威主义和专制主义。革命家们

① 波普尔《历史决定论的贫困》，华夏出版社 1987 年，59 页。
② 《顾准文集》，404 页。
③ 同上，424 页。
④ 同上，370 页。
⑤ 同上，406 页。

自以为掌握着真理，承担着“救民于水火”“建立大国”的重任，把“终极目的”当作最高目的，并为此而拒绝、否定任何其他目的，把一切中间过程和部分目标都当作手段，清洗一切具有或可能具有竞争力的“异端邪说”，肆意破坏日常生活，践踏公民权利、实行专政。“斯大林是残暴的，不过也许他之残暴，并不100%是为了个人权力，而是相信这是为了大众福利、终极目的而不得不如此办。①”每次以“终极目的”为号召的革命都导向恐怖和暴力，这其中的原因，波普尔作过分析：“即然我们不能科学地或用纯理论的方法决定政治行动的‘终极目的’，有关理想社会的状态应该怎样的观点分歧，就不能总是用论证的方法加以消除。这些分歧至少部分具有宗教分歧的性质，而在这些不同的乌托邦宗教之间不可能存在容忍②。”“终极目的”原是理想的虚构和动员的口号，谁掌握它并无客观标准，只能以权力大小来判断，这又导向领袖迷信、个人崇拜，把一个具体的人塑造成领会历史秘密，体现总体意志的神。“终极目的”都必然经过手段向目的的转化：它被构想出来是为了动员革命、引领群众的，但由于其本身具有的一元排他性，在运用的过程中它成了真正的目的，革命者从此走到暴政和恐怖，崇高的“终极目的”，是由苦难和牺牲烘托出来的。

至少在主观上，顾并不反对革命，“我赞美革命风暴”。因此他也不是一般地反对作为革命旗帜的“终极目的”论，他的问题是“娜拉走后怎样”？即革命成功之后怎样？“我对这个问题琢磨了许久，我的结论是，地上不可能建立天国，天国是彻底的幻想；矛盾永远存在。③”顾终结了“终极目的”，从而解放出三个原则，首先是科学精神，顾把它总结为五点，主旨是承认人对于自然、人类社会的认识无止境，每门知识都在进步、由小而大，由片面而全面，不断发展、不断完善。“没有什么‘终极目的’。有的，只是进步。”其次，科

① 《顾准文集》，375页。
② 波普尔《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年，512页。
③ 同上注①，370页。

学精神也就是哲学多元论的另一种说法，否定了绝对真理，否认有什么第一因、“终极目的”，也就尊重各种思想主张都是历史的一个阶段，是人类认识的某一方面，从唯物论到唯心论，从经验主义到唯理主义都对改变人类状况有过贡献，谁也不是至高的、终极的，它们的命运取决于它们各自在相互交锋和斗争中的结果。第三是政治民主，哲学上的一元论对应于政治上的独断主义、权威主义；多元论对应于民主和自由，它让人讲话，让每个人都有表达意愿的权利。“民主是与不断进步联系着的，而不是和某个目的相联结的。[①]”其中最重要的是科学精神，“终极目的”、至善理想等等，都是违背科学的形而上学。黑格尔本想用辩证法代替形而上学，终因其“终极目的”论而成为最大的形而上学家。所以否定形而上学不是回到辩证法，而是回归科学，只有真正的科学精神，才能开出哲学多元论和政治民主的新格局。这是“五四”精神的发扬，更是“五四”精神的超越：它批判了“五四”以来唯理主义的新传统，重新提出了建基于科学的自由主义思想，以不断的进步取代“终极目的”，以经验归纳取代唯理演绎，以多元民主代替一元专制。这将是中国民主建设的必由之路。”

“终极目的”论既没有科学根据，在实践中更造成许多灾难。但对它的清算却并非易事。“我面对它所需的勇气，说得再少，也不亚于我年轻时候走上革命道路所需的勇气。[②]”对于像顾这种早已被政治整肃打入另册的思想者来说，这个勇气也许主要不是政治高压，是对自己早年理想的一种痛切反省，而是在放弃了理想万能、理想高调后对庸常的、不完美的现实的承认。“这个人世间永远不会绝对完善，我们所能做的，永远不过是‘两利相权取其重，两害相权取其轻’。[③]”就是他要坚决走向的民主，也绝非通体光明，只是“伴随着这种制度而来的一切可笑的现象，只能认为是较轻的

① 《顾准文集》，370页。
② 同上，405页。
③ 同上，364页。

祸害。当然,这种祸害也要正视,也要逐渐减轻它"①。否定了"终极目的"决不是认同一切当下行为,不能把经验主义理想化——顾真正告别了理想主义。这是中国思想史上"开放社会"理论。但是与波普尔不同,顾并没有否定对中国社会实施整性改造的革命,只是在"今天,当人们以烈士的名义,把革命的理想主义转变成保守的反对的专制主义的时候,我坚决走上彻底的经验主义、多元主义,要为反对这种专制主义而奋斗到底"②。这就是说,以"终极目的"论为核心的革命理想主义,在革命过程中和革命成功后有不同的功能。告别黑格尔主义的顾准没有否定革命,仿佛是预见到后人会"告别革命",他还赞同性地说:"最近看到一本西方的经济学文摘,西方的教授们,也有尖锐地指出,现在许多不发达的国家需要的是内部的革命,外援不足以解决他们的经济发展问题"③。他认为革命在当时的中国是有必要的,而"终极目的"论也成功地解决了革命的动员问题。顾准批判的是,在革命成功、娜拉出走以后,仍然供奉着"终极目的"的信仰,把革命的理想主义转成政治专制主义。

这里的问题,"终极目的"论从"飘扬的旗帜"到"反对的专制主义",并不从娜拉走出大门的那一刻才开始的,它之成为"飘扬的旗帜",一方面在其符合人们的一般推理:行动要有目标,而在种种竞争着的目的中,又有一个总的目的或终极目的,只有它才能成为行动的至上教义。正如波普尔分析的:"看来作为任何合理的政治行动的一种准备,我们必须首先试图尽可能清楚地了解我们最终的政治目的。例如我们认为最理想的那种国家;只有在此以后,我们才能确定何种手段最有助于我们实现这样的国家,或者逐渐向这样的国家前进,把它作为一个历史过程的目的,而我们能在某种程

① 同前页注①,368页。
② 同上,424页。
③ 同上,405页。

度上影响和驾驭这个历史过程，使它朝着这个选定的目标发展。[①] 另一方面，有了这个最终的政治目的，革命可以集中分散的特殊意志和目标，专横地把无数人整合进运动之中，这是从法国到中国屡试不爽的法宝。这成就了革命，却委屈了个人，其结果正是阿伦特说的："人类似乎分裂成为两种类型，一种人相信人无所不能（他们认为，只要懂得如何组织群众，那么一切将是可能的），而另一种人则认为，他们生命中的主要感觉是无力感。[②]"

肯定革命中的"终极目的"而否认革命后的"终极目的"，这中间是有矛盾的。整体性的革命需要借用"终极目的"，"终极目的"滋养了革命，从而，反省终极目的就一定要反省革命，中国革命是否是一个错误可以研究，但根据顾的思路，则必须拒绝这场革命。事实上，顾在反省1789、1870、1917年的革命潮流时，已经提出民主与自由的进步潮流，在革命潮流的冲击下，西方资本主义不断完善，而革命的潮流却走向反面，天国的理想变成为地上的专制。在其历史研究中，他认为"城邦制度，是希腊文明一系列历史条件演变的结果[③]"；"在英国产生出资本主义来，是多种因素共同作用的结果"[④]。顾突出了历史形成的复杂过程和因素，突出了多种客观条件和偶然因素的作用，说明历史是不是制作的而是形成的，是渐变的而不是急转的，实际上已经否定了历史进步的革命方式，从思考"终极目的"到告别革命，这才是他留给后人的真正遗产。但他毕竟没有正而否认中国的革命，也许他还囿于当时的识见——这是革命者的保留还是思想者的盲点？

① 波普尔《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年，510页。
② 阿伦特《极权主义的起源》"初版序"，台湾时报文化出版企业有限公司1995年
③ 《顾准文集》，70页。
④ 同上，325页。

六 余论:三个问题

在纳粹狂轰英伦的危机中,英国哲学家霍布豪斯给他儿子写信说:"在轰炸伦敦时,我已亲眼看到一种骗人的邪说造成的明显的恶果。这种邪说的根据,我认为就在我面前的这本书里[①]"——黑格尔的《精神现象学》。纳粹的崛起,在西方(主要是英美)引发了批判黑格尔的思想潮流。

中国黑格尔主义不但是现代思想史上最显赫的存在,也是当代主导意识形态的哲学内核,它在1949年的欢呼中君临天下,也在文革浩劫中脓疮溃烂。正是在其肆虐横行的六七十年代,从张中晓到顾准,黑格尔在中国受到质疑和批判。王元化说:"我的某些看法发生变化不完全是借助书本的思考,而是来源于生活的激发。[②]"如果不是无休无止的政治悲剧,远在天边的黑格尔与衣食皆忧的张中晓何干?不过,在黑格尔主义的政治后果还没有彻底改革之前,这一工作只能是地下的,即使在政治控制松动后,也只能犹抱琵琶半遮面。除王元化外,他们并不知道对方的存在,更谈不上理论上的相互承接。这一"先验制约",限制了中国黑格尔批判的理论水平和公众影响。

从学理上说,清算中国黑格尔主义又有一种特别困难,与其他由外国输入的学说、观念、思想不同,以历史必然合理且具终极目的为特征的黑格尔主义,在中国传统中有着深厚根源。《春秋》公羊学、《易》、荀、韩、司马迁、柳宗元直到王夫之,都怀有历史理性与乌托邦思想:历史是变化的,变化是有规律的,规律将导向一个最终目的,因而是可以理解的。在传统意识形态瓦解后,这一思路却又在康有为等近代思想家那里顽强存留下来,并在30年代的社会史和

① 霍布豪斯《形而上学的国家论》"题辞",商务印书馆1996年。
② 王元化《〈读黑格尔〉序》。

历史研究中获得了新的形态。郭沫若开风气之先,"对未来社会的待望逼迫着我们不能不产生出清算过去社会的要求"。1930 年的《中国古代社会研究》以恩格斯《家庭、私有制国家的起源》的续篇自期,确信"只要是一个人体,他的发展,无论是红黑黄白,大抵相同。由人所组成的社会也正是一样"。中国社会不能例外于世界历史的普遍规律①。郭沫若等为中国历史设定了目的,这就是后来黎澍指明的"在世界都可以实现的共产主义理想,同样能在中国实现"②。

所以中国的黑格尔主义批判面临着比西方自由主义思想家们大得多的压力和困难,从张中晓到顾准理应是当代思想史上浓墨重彩的一章。比较起来,张有勇气,李有敏感,王有见识,顾有思想。这其中,顾最为重要。与其令人伤怀的个人身世相应的,是他令人景仰的思想的彻底性。只是在他写于 70 年代的笔记在 90 年代被发掘出来后,告别黑格尔的中国历程才获得了一个真正的起点。他是惟一一个可以和波普尔、伯林、哈耶克等进行对话的中国思想家。可以肯定,在相当长的时间内,对黑格尔的批判都是在顾的思想空间中进行的。稍微使人失望的是李泽厚,与张、顾相比,他有最好的研究条件,与王相比,他是专业哲学家,而且对中西哲学,他确有深入研究,他本可以成为告别黑格尔进程中最重要的人物,然而他没有做到。90 年代,他尚未完成对黑格尔主义的清算,就在海外背景下忙于建设"建设的马克思主义",明显地表现出他的迟钝和滞后。

这一告别历程将继续下去。需要提出的是三个问题。第一是黑格尔和黑格尔主义的复杂关系。黑格尔哲学的社会——政治后果主要是目的论的意识形态和总体主义的政治处方,他不能不为中国的黑格尔主义负责。在上述四人中,顾对黑格尔的否定最彻底,"事实上,希特勒主义是黑格尔主义的行动家③"。由此收获的

① 郭沫若《〈中国古代社会研究〉自序》,《郭沫若全集》历史编第一卷,人民出版社 1982 年。
② 黎澍《再思集》,中国社会科学出版社 1985 年,216 页。
③ 《顾准文集》,339 页。

思想也最深刻。但不能以此作逻辑的类推，以为批判中国的黑格尔主义就一定要彻底否定黑格尔。英语世界的黑格尔专家泰勒就认为："黑格尔的政治理论十足是史无前例、无可比拟的。企图拣选几句自由派或保守派的切口来将这套政治理论归类，只可能导致可笑的误解而已。"他又加注一句说："不幸，这些误解充斥于英语世界。[①]"比如，"终极目的"论诚然被利用为总体集权的依据，但黑格尔本来的意图却并不如此简单，泰勒在分析它时指出："黑格尔坚持最高伦理所追求的目标已经实现，他这坚持相当重要。这意味着，最高规范必须在现实事物中发现，而凡现实的都是合理的，因此我们必须极力避免妄图根据蓝图来建造新社会。[②]"因之不能把作为专制恐怖之源的"终极目的"与黑格尔的"终极目的"等同起来，在哲学学说与意识形态之间，横亘着各种更为有力的政治形势与现实需要，是它们在构建着从黑格尔到希特勒的关联。其次，黑格尔本人的形象基本上是保守的，无论是对国家权威的肯定还是对精神原则首先在日耳曼、特别是普鲁士实现的颂扬，黑格尔都被认为是表现了德国人特有的"庸人气息"。然而自马克思发现了作为法国革命哲学家的黑格尔，黑格尔辩证法的革命怒火就一直喷射不止，矛盾、否定、冲突、斗争，一方吃掉一方的"综合"等等，都成为从俄国到中国的革命动员。黑格尔主义的顽强生命力在其既可以赋予革命以理想性质，也可以添加着权威的神圣光芒，可以鼓舞革命；也可以支持现状，这就是顾准说的"目的论不仅预设上帝，还可以推翻那个上帝，用人来代替上帝的位置，设定人负有神圣的使命，有其历史的终极目的"[③]。在拒绝多元自由这一点上，"终极目的"论的内涵始终是一致的，但它在动员革命和保持现状时，功能确有不同，作为革命的理想主义，它的危险性易为人忽略；作为保守的专制主义，它内在邪恶较易受到批判，需要注意的是在

① 泰勒《黑格尔与现代社会》，台湾联经出版事业公司 1990 年，129～130 页。
② 同上，143 页。
③ 《顾准文集》，248 页。

其功能变化中的实质的同一。还有，黑格尔主义的名与实并不同一，比如“斯大林的苏维埃国家比黑格尔的国家更坚决得多地要求成为‘人间的上帝’，‘世上的绝对物’。它向其公民许诺的‘自由’决不比极端保守的黑格尔主义形式的自由更具体和真实”。但正是斯大林一再宣布黑格尔是反动贵族分子，要把黑格尔逐出黑格尔主义王国之外[①]。似乎不存在通向斯大林暴政的黑格尔主义，但事实是这里出现的是名与实的分离，确如勒菲弗尔说的：“马克思主义在变成绝对的国家哲学和国家意识形态时，它就退化成为黑格尔主义了。真是历史的作弄，这种情况正好发生在黑格尔主义被正式抛到历史垃圾堆上的时候。[②]”由于这三种情况，黑格尔与黑格尔主义关系异常复杂。可以肯定的是，即使在黑格尔声名狼籍的当代，黑格尔也绝非“一条死狗”，然有其活力和真理性，对中国哲学也有强烈影响；庞朴继续他对中国辩证法传统的现代解释；叶秀山在研究西方现代哲学时强调黑格尔不可回避；薛华推翻了对黑格尔的一些传统评价，有些结论与顾不同，比如“普鲁士不是历史的顶点”；“历史形态的完善性不是绝对的”等等[③]。对黑格尔哲学的解释与对黑格尔主义的批判并不矛盾，相反，只有在彻底批判、清理了作为总体集权的意识形态的黑格尔主义之后，对黑格尔的理解才能真正是哲学的；同样，只有在认真研究了黑格尔哲学后，才能真正弄清黑格尔的意识形态化过程，并对之作出彻底批判。

第三是黑格尔对后来以“黑格尔主义”为名的专制恐怖的批判。黑格尔是少有的有着成熟政治智慧的哲学家，他的政治思想主要起源于对法国革命的观察和解释，其中许多与反省黑格尔主义直接相关。比如自由问题，他认为大革命的绝对自由其实是“消极的自由”或“虚空的自由”（这与自由主义者把“1893 年”的恐怖

① 费切尔《马克思主义和黑格尔的关系》，《马列主义研究资料》1984 年第 6 辑，198 页。
② 同上，199 页。
③ 参见薛华《黑格尔对历史终点的理解》，中国社会科学出版社 1983 年。

解释为"积极的自由"的后果相反),它敌视任何具有明确结构的东西,对任何分化的结构疯狂地加以摧残。所以无法提供任何基础来建立一个新的社会结构,当所有的旧制度被摧毁以后,它又被摧毁它自己所建造的东西,因为那不是从当下活动的意志中涌现的。只有在对毁灭的狂热中,绝对的自由才感到自己是真实的。绝对自由来自启蒙运动以来的"近代人的精神化运动":人是理性的承载者,任何东西都无法阻止理性的意志。黑格尔的这些分析是可与自由主义者对话的。但黑格尔又认为恐怖之源在于人仅仅局限于"知性"的狭隘观点,无法认识到人是总体的媒介,它简单地把人理解为理性意志的来源,因此无法为自己找到任何内容,只能从事破坏,并以毁灭自己的孩子而结束。黑格尔是从"终极目的"来论述其自由概念的,"这个实体性的统一是绝对不行的自身目的,在这个自身目的中自由达到它的最高权利,正如这个最终目的对单个人具有最高权利一样,成为国家成员是单个人的最高义务①"。个体只有在总体中才有其自由,总体是个体存在的根据。他的思想与自由主义者不同,但对九三年恐怖、对后来的专制政治同样是具有批判意义。泰勒就指出:"黑格尔对绝对自由的批评,虽然是针对法国大革命而发,但在某种意义上,也是预告对马克思的批评②"。"我们不难想象,看到毛泽东的文化大革命,以及一般当代革命家对官僚体制化的畏惧,黑格尔会有什么想法"③。不能认为黑格尔的哲学可以对作为专制意识形态的黑格尔主义作出充分的批判,但忽视他的意见是不应当的,黑格尔主义在现代政治生活中崛起这一事实,就说明它具有它的两个对手(此前的封建贵族制和同时的英美民主制)不具有的内容,如果正像泰勒所说的:"黑格尔在启蒙运动中所指出的两股势力,功利主义式、原子论式的社会工程,以及企图实现普遍意志的绝对自由的冲力,均在现代社会的发

① 黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆 1965 年,253 页。
② 泰勒《黑格尔与现代社会》,台湾联经出版事业公司 1990 年,239 页。
③ 同上,189 页。

展中发挥塑造形成的作用。黑格尔对二者的分析既深刻亦富洞察力。而且吊诡的是，其所以与我们息息相关，正因为在现代社会中它们的重要性原比黑格尔所以为的更为强烈。[①]”那么，对现代政治悲剧的反省，黑格尔不只是被告，也可以是原告，有了这个原告，历史反省才会比较审慎，比较周延。

第三是告别黑格尔就是走向经验主义，但经验主义虽然是个哲学问题，不过它要进入公共生活，转化为政治上的民主主义、自由主义，就特别需要政治学、经济学的支持。不能不承认的是，尽管张李王顾等开始走出黑格尔主义阴影的人都一无例外地向经验主义、自由主义靠拢，但除顾准之外，他们对经验主义、自由主义知之甚少，更没有对科学方法、经济理论等自由主义的发源地及社会政治等公共领域有具体研究。所以他们多纵横议论，少理论阐述；多原则提示，少细密分析，这与他们大多以文学、美学的知识背景和思考框架处理思想问题有关。而西方的自由主义大师们，都有其社会思想的科学基础及其对公共领域的经验性研究，如波普尔之于认识论，哈耶克之于经济学，阿隆之于政治学、历史学，伯林之于思想史等等，都是一流学者，他们对黑格尔哲学也有独特理解。这里要再度表彰顾准，他对经济和历史都有深入研究，对马克思与黑格尔的关系作过仔细检讨。确实，像黑格尔那样的巨大，决不是可以轻易击倒的。比如，与通常的认识相反，“黑格尔哲学是近代自由概念发展上重要的一步。他协助发展了一个以自由为总体的自我创造的观念，这一观念在他的哲学中固然只属于宇宙精神，但是，只要把它转移到人身上，便会使自我依赖的自由观念推逼到最后的两难困境上。他以真正卓越的洞识和先见，揭露这种自由概念的空洞性及其潜在的破坏性[②]”。但整个中国知识界似乎还没有着手分析黑格尔关于自由概念，还没有就其自由概念如何在中

① 泰勒《黑格尔与现代社会》，台湾联经出版事业公司 1990 年，203 页。
② 同上，260 页。

国演化为反自由观念的过程进行研究。当然，对于陷全民于浩劫的专制体制和极权思想，每个人都有控诉的权利；对中国黑格尔主义所造成的灾难，应当在中国思想史范围内得到清理；但要彻底告别作为极权主义意识形态的黑格尔主义，就需要对黑格尔哲学有较全面的理解；要从集权体制走向现代民主，我们就需要有完备的市场体制及建基于上的经济民主、政治民主。所以真正告别中国的黑格尔主义必须避免空洞议论与大要概括，而要有详尽的学术思想批判，并以经济发展和社会制度的变革为背景。

可以改写一句中国黑格尔主义的名言作为本文的结束，前途是光明的，因为人类毕竟在走向进步和自由，知识界今天可以反省中国的黑格尔主义传统即是一例；道路是曲折的，因为"光明"其实不过是克服错误的不断进步。

（单世联：广东社会科学院文学所　副研究员）

保守自由主义：中国文化建构的第三条道路

陶东风

20世纪即将过去，21世纪即将来临，回望20世纪中国，保守主义与自由主义的持续紧张与消长是其贯穿始终的主线。与西方（主要是英美）的情况不同，在中国没有能够产生融合自由与保守两种政治与文化诉求的第三种选择，即保守的自由主义，没有产生像柏克、托克维尔、哈耶克、萨托利这样的保守自由主义思想家，或有保守主义倾向的自由主义者。20世纪中国文化的根本困境是：保守主义往往与文化民族主义相互勾连，为了维护传统文化而不惜背离自由的目的，而自由主义则常常走向狂躁的激进主义与彻底的反传统主义，使中国文化面临深刻的断裂，而且最终同样背离了自由的宗旨。站在世纪末的今天，我想提出保守自由主义的文化发展与文化建构设想。

保守主义与自由理念之间的紧张与背离，必须追问到中国保守主义产生的社会文化语境。众所周知，如果撇开中国的特定环境不谈，“保守主义”与“激进主义”都是外来词，它的基本含义是指对文化传统、现实秩序与社会变革所采取的两种不同的态度。保守主义倾向于维护现在秩序，或者在此基础上进行渐进的、改良式的社会变革，在保持社会文化传统与现存秩序基本稳定的前提下，在经验积累的基础上，逐渐促进社会文化的改进（一般而言，保守主义并不是绝对拒斥变革，也不是墨守成规、死守传统，只是比较尊重传统价值的继承与人类的文化遗产，更强调经验及进化的理性的作用而对理想、激情采取一种较为约束的和抑制的态度）；而

激进主义则要求从根本上彻底改造社会，砸烂旧世界，创建新世界，砸烂旧秩序，创建新秩序，创造一个完全没有历史继承关系的新社会。它更钟情于理想主义与理性至上，更相信人类通过自己精心的理性设计并建构社会的能力。这样，"激进"与"保守"的西方语义本来都是被锚定在本民族的历史纵向轴上，指对于历史发展的两种态度，主要与时间观念相关，一般不涉及对于他民族文化的态度。

反观中国，保守主义与激进主义的含义却由于加入了民族间的文化关系而变得复杂，它们不但与时间观念，而且与空间观念相关(在更多的情况下两者呈现重合关系)。换言之，在中国，保守主义与激进主义的区别不仅体现在对中国文化的态度上，同时也体现在对西方文化的态度上。

中国的保守主义一方面涉及对于传统的态度，即强调在维护与继承中国基本文化价值传统的前提下对社会的结构与文化的价值进行有限的、逐渐的改造(当然也有像辜鸿铭那样拒斥任何改良的所谓"顽固派")；另一方面又涉及对于西方文化的态度，即主张审慎而局部地吸收西方文化，坚决反对全盘西方化。从这个意义上说，"中体西用"、"中国的精神文明、西方的物质文明"大致可以归入保守主义；而激进主义则是要在政治经济文化的所有领域采取激进的方式，根本抛弃中国的传统，砸烂现存秩序，而这种对于中国传统与现实的态度又是与对于西方文化的态度，即全盘西化联系在一起的(详后)。正因为如此，20世纪中国比较典型的与有代表性的保守主义总是与民族主义结合在一起；而比较典型的与有代表性的激进主义也总是与反传统、全盘西化相互勾连。它们都可视作被迫现代化这一中国国情的产物，都是在西方文化冲击、挑战之下，中国知识分子重建文化认同的一种努力(尽管取向迥异)。

作为19世纪末与20世纪初中国知识分子对于西方文化冲击的防御性回应，保守主义的取向是要在认同中国传统精神文明、尤

其是道德伦理(保证立国之"本"的纯正性)的前提下学习西方的科学技术和物质文明,所以无论是20世纪初中国精神文明加西方物质文明的"折衷调和",还是世纪末所谓东方文化复兴派或传统文化的弘扬派,在维护传统精神价值的延续性、反对全盘西化上是一致的。可以说它是直接针对着西化论的。面对中国传统文化在西方文化冲击下面临的深刻危机,一部分知识分子(如梁启超、杜亚泉)开始思考中国文化的正面价值以及它的未来意义。但是文化保守主义与一般的民族主义不同的地方在于,它一般是以世界主义(普遍主义)与未来主义的面目出现的,它为维护传统而选择的论证策略,可概括为"曲线救国":先论证中国文化的"世界意义"(所谓"世界意义"当然是针对西方文化的"弱点"而得以体现的),再论证它的"本土(中国)意义";或者先论证它的未来意义,再论证它的现实意义。这两种弘扬策略的核心又是相通的,这就是参照西方社会文化发展的进程,结合中国的文化而成为一个世界文化的图式,认为西方文化在促进物质文化发展的同时,使精神文化(主要是伦理道德)陷入了极大的危机(如物质主义、拜金主义、技术主义等),这也是整个世界文化的危机;而中国的文化则恰好可以弥补这一缺陷,因面代表了西方,亦即世界的文化方向,也代表了未来的文化方向。直到20世纪末的今日,东方文化复兴论所取的也基本上是这样的价值取向与论辩理路。从其未来取向看,文化保守主义表而上看是反现代化取向的,但实际上,它本身就是一个空前现代的现象,表现出了一种超越现代的努力,它所关注的是如何面对现代化所带来的价值危机。

但是问题在于:中国文化的世界意义与未来意义,都并不等于它的本土的、现实的意义。这是因为,西方国家与中国处在不同的历史情境中,所面临的也是不同的问题,同样,建构世界的未来与解决中国的现实也不可同日而语。这样,即使中国的传统文化价值确实能够解救西方今日与世界未来的危机,它能否解决中国当前的问题仍然值得质疑。而然,保守主义高于激进主义的地方,是

在超越强国乃至反对现代化的前提下论证其意义的，这表明它超越了实用主义与强权就是真理的价值取向。但是事实上，文化保守主义所弘扬的那套所谓"世界的"并代表未来的精神文明，虽然在表述形式上具有超民族的普世性，但就其内容实质而言，则不外乎中国的传统文化（尤其是儒家文化），比如梁激溟，正如艾恺所言，"梁漱溟确信中国并非仅仅是诸文化中的一支，而是惟一真正的人类文化[①]"。他们把传统文化表述为世界文化的目的与动机依然是要通过这种话语的转换，抵制（至少在道德伦理层面）西方文化。正是这一点使得文化保守主义者虽有世界主义的外表，骨子里依然是民族主义者。把中、西方的文明作为精神与物质的二分的结果与目的，是维护中国的精神文化完美无缺，不承认中国文化即使在精神价值的层面依然有学习西方或与之互补之必要，而西方的精神文化也不是一无是处。

更重要的是，由于中国的保守主义带有强烈的民族主义色彩，这就使得它不能理性地反思在中国这个大一统的专制社会内部自由民主的思想与价值资源的贫乏，不能理性地认识西方的自由民主理念所具有的普遍意义。从而，以维护传统为宗旨的保守主义就不能不与自由民主的价值理念存在高度的紧张关系。事实表明，中国的保守主义在一系列基本的价值取向上无法与自由民主（不是民本）达成协调。如在自由与平等的关系上，自由主义的基本义理之一是自由对于平等的优先性，反对平均主义与绝对平等的思想，坚持机会平等而否定结果平等；在个人与财富的关系上，强调个人利益以及私有财产的神圣性。中国的保守主义与平均主义、社会主义之间存在相当紧密的亲和性，这是中国的保守主义与西方的保守自由主义的一个根本区别。中国现代的保守主义反对私有制以及与之相关的一整套以个人自由为目标的价值取向与制度设置，特别是个人主义的价值观与私有财产制度（这种反资态度

① 艾恺《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》

也与当时西方知识界内部由于一次大战引发的反资氛围相关。保守主义的代表人物杜亚泉在《战后东西文明之调》中预言战后西方社会的经济必将走向社会主义,因为竞争性的市场经济已经带来国际国内严重的冲突,也是此次战争的根源,"创巨痛深,必有所警觉",而采取社会主义)。

在中国保守主义对于资本主义以及与之相关的一整套自由主义价值取向的拒斥中,有一点殊应关注,他们之所以反对自由资本主义的文化价值,其主要原因是这套价值与其传统文化价值关怀相抵牾,而社会主义的价值理想(如平均主义)则正好与中国儒家道德伦理(不患寡而患不均)不谋而合。从这个意义上说,排斥西方的 自由资本主义,实际上也就可以满足其文化民族主义的诉求。这构成了中国的保守主义者摒弃自由主义的深层原因。比如,杜亚泉在申述了西方社会从资本主义向社会主义的"转变"以后,紧接着就现出了民族主义的原形:"孔孟之书,凡关于经济者,无不从社会全体着想。西人有谓王安石为发明社会主义者,实则社会主义乃吾国所固有,传自先民。王安石特袭取其偏端而欲实行之耳。西洋经济界,若实行社会主义,则吾人怀抱数千年之目的,无手段以达之者,或将于此实现矣。"原来如此! 说到底,社会主义之优于资本主义,实质不过是中国文明优于西方文明。这样,中国的保守主义者在批判资本主义的时候,常常就从中国传统文化汲取资源与武器,从儒家"大公无私"、"不患寡而患不均"等伦理道德出发,反对资本主义的贫富差距(这也是与现代西方保守自由主义格格不入的。西方的保守主义为一般贫富差距辩护,绝对平均主义是保守自由主义者所反复抨击的东西),用"天下为公"、"重义轻利"等中国传统价值观,反对私有制以及依附其上的"私"、"个人"的观念。梁漱溟的《东西文化及其哲学》,在比较中西方社会方而的差异时,一方而承认"数千年来使吾人不能从种种在上的权威解放出来而自由,个性不得伸展,社会性亦不得发达,这是我们人生中最大的不及西洋处"。但同时梁漱溟又认为,从另一方而看,

这是一个莫大的胜利，因为“西洋人是先有我的观念，才要求本性权利，才得到个性伸展的。但是从此各个人间的彼此界限要划得很清，开口就是权利义务，法律关系，谁同谁都要算帐，甚至于父母夫妇之间也都如此。这样的生活，实在不合理，实在太苦”；而中国人的态度正好与此相反，“他不分什么人我界限，不讲什么权利义务，所谓孝、悌、礼、让之训、处处尚情无我”。这表明中国知识分子对于自由主义价值，如个人权利、自由优先等的排斥，与其说是受了西方社会主义的影响，不如说是传统的价值观的积淀，西方的社会主义常常以一种时髦理论而被引用；但根源上恐怕还是传统价值在起作用（这种作用之强大是保守主义的批判以及对社会主义的亲和，是保守主义与激进主义少有的共同点之一。这是一个十分有趣的现象。激进主义的代表之一陈独秀早在1915年的《法兰西人与近世文明》一文中就显得对社会主义情有独钟。他把社会主义当作近世文明“三大件”之一，同时又是反对近世文明的“最近文明”。这表明，中国的保守主义与激进自由主义事实上都无法摆脱传统——他们生活其中的文化道德的潜在制约）。这样，为了维护传统道德，保守主义中的根端分子，如辜鸿铭，甚至不惜为纳妾、裹脚等人所不齿的陋习辩护，也就并不奇怪了。

中国的保守主义如果不能超越民族主义，必将无法缓解其与自由主义的紧张关系，这就是20世纪中国保守主义发展史给人的启示。

遗憾的是，中国的自由主义与激进主义结合，最后同样违背了自由的原则。

首先应当指出的是，中国的激进自由主义同样是对于西方回应的产物。中国古代并不存在作为政治理念与文化价值的激进主义，中国古代虽然有农民造反、宫廷兵变等“激进”的夺权手段，但是却不存在有别于儒家政治——伦理哲学的另一套新的政治经济文化和社会建构思想。这样，中国的自由主义实际上是以另一种方式——激进的、全盘的反传统主义与全盘西化——来回应西方的冲

击。

与保守主义相比,激进自由主义的那一套彻底、全盘的反传统方案显然是近现代中国强势思想意识(这种情况到了世纪末才有倒转之势),主要原因与其说它具有学理上的优势,不如说是因为文化保守主义所倡导的"安息的"、"静的"、"和平的"价值,与弱者挨打的历史事实及救亡强国的时代主题显得极不协调,至少在20世纪的大半个时期,它的认同基础相当薄弱。相反,激进自由主义倒是大行其道。主要原因恐怕是:激进主义试图在短时期内寻求对于中国问题的根本的与全盘的解决,这对于被诸多政治、经济、文化问题所困扰的中国知识分子而言具有极大的诱惑力。20世纪中国知识分子渴望"一揽子"解决问题,这里有两个原因。一是从客观上讲,20世纪的中国几乎都是处于十分危急紧张的情势中,尤其是在20世纪初期到中叶,外患内乱不断,尤其是国家主权面临危机,致使知识分子很难心平气和地探讨中国社会与文化价值的建构问题。如前所述,中国是在迫不得已的情况下开始现代化的,中国知识分子也是在迫不得已的形势下重建文化价值的。这使得中国知识分子试图在极短的时间内全盘解决(一两打尽)中国的所有问题,同时,由鸦片战争以后出台的各种改良方案因种种原因而失败,而许多激进的知识分子却不适当地把它归之于"保守",似乎改良的失败就是因为激进得不够,致使一个比一个激进的社会文化改造方案接连出台;二是从主观上讲,中国知识分子(主张全盘西化者也不例外)的华夏中心主义情结根深蒂固,这使他们格外无法忍受丧权辱国的奇耻大辱,并进而产生一种急于"翻身做主人"的狂躁心理与非理性冲动(在陈独秀等人的文章中这一点体现得十分明显),而这种心理正是激进主义萌生的温床。正是它使得中国具有自由主义思想因子的知识分子常常走向激进,不仅与保守主义呈水火不容之势,而且最终走向了真正自由主义的反面。比如,保守的自由主义在对于历史传统的态度、人与传统的关系问题上注意协调自由与保守两种诉求之间的紧张,强调创新

的前提是继承，在保持传统秩序的前提下进行渐进变革，他们认为，激进的革命不能带来自由，而是导致极权与专制。这种政治文化立场又与保守自由主义的理性观紧密相关。在理性与经验的关系问题上，保守自由主义坚持理性的有限性，把理性至上主义看成为"天真的理性主义"(波普尔)，认为人在日常生活中自然习得的经验与习惯，在人生与社会建构中所起的作用比之于理性要更加重要。这样，保守的自由主义坚决反对激进的革命。保守自由主义并不全然拒斥变化，而只是反对彻底打破历史传统与现存秩序的激进的革命。在保守自由主义看来，秩序与自由的关系并不是敌对的，而是相辅相成的，没有秩序与权威也就没有自由，而这种权威离开了人们生存于其中的传统是不可思议的。当然，与一般的保守主义不同，保守自由主义的"保守"是以个人自由为终极目的的。因而它并不维护专制主义的传统；但是，与激进的自由主义不同，它并不主张激进革命与彻底的反传统。前者构成了它与中国的保守主义的区别，而后者则构成了它与中国的激进自由主义的区别。

然而，中国具有自由主义思想因子的知识分子却偏偏对于激进主义情有独钟，他们急于要与保守主义划清界线，采取了与传统文化势不两立的敌对立场；但事实最终却说明，在像中国这样一个传统深厚的国家，传统的权威彻底瓦解之后，重建权威几乎是不可能的。而且，一元主义对于传统的态度同样违反了自由的宗旨。

其次应当指出的是，在现代中国自由主义思想中，比较有影响力的外来资源恰好是激进的法国自由主义传统，而不是英美的保守自由主义传统。法国自由主义与英美自由主义的主要差别表现在：

1. 在自由与平等的关系上，英美保守的自由主义坚决主张自由对于平等的优先性，反对绝对平等与平均主义，而法国的激进自由主义主张绝对平等；

2. 在国家(政府)、社会与个体的关系上，英美自由主义强调

社会中间组织对抗国家专制、保护个体自由的作用，认为如果国家—社会—个人的三足鼎立被国家—个人的二元关系取代，那么个人必然无法与国家抗衡；而法国的自由主义却把个人理解为孤立的个体，这种个人自由的观念在实践上是导致任何社会中间组织的瓦解，个人成为与政府直接对立的个体，这是导致罗伯斯庇尔专制的直接原因。因而哈耶克把这种卢梭式的个人自由称为获取自由的最大障碍。

3. 在民主与自由的关系及民主制度的具体建构上，英美保守自由主义认为自由是绝对价值，而民主则是一种制度建构；自由对于民主具有不容置疑的优先性。民主不能成为价值本身，因为民主既可以与自由结合，也可能与专制结合。民主与自由结合产生的是自由民主制度，而民主与专制结合则产生极权民主制度。而且并不是所有的民主制度都是合乎自由原则的，只有宪政民主、代议制民主才是保障自由的，而法国的激进自由主义则在“人民意志”与“公意”的口号之下实行直接民主或大众民主。而事实证明，直接民主只能导致大众专制。

4. 在宗教、道德、思想、真理等问题上，从洛克与斯密开始，英美的自由主义就主张政教分离、宗教宽容与思想言论的自由（参见洛克的《论宗教宽容》与密尔的《论自由》），反对宗教迫害与任何形式的思想专制上义。同时认为，道德建构不是一种政府行为，多元社会中的道德、宗教、思想应当是多元的，这是一种多元的、相对的真理观。而法国的激进主义则推崇绝对的真理观与终极价值论，最终导致思想的专制主义。

遗憾的是，虽然法国式激进自由主义的误区已经被西方的历史事实所反复证实，但是在中国现代的知识分子中却有极大的市场与众多的信徒。其典型的代表即陈独秀（《法兰西人与近世文明》可以为证），陈独秀的言行比较典型地说明了中国激进主义是如何走向自由的反面的。比如陈独秀推崇绝对平等、民粹主义、平均主义，具有强烈的民主崇拜，把“德先生”当成“德菩萨”加以供

奉,他所钟情的直接民主与大众专制主义十分相近。此外,陈独秀虽然反对专制,其自身在思维方式上的专制主义却十分严重,他总是信奉自己的理性能够掌握终极的真理并以此"真理"作为排他性的标准。以这种非此即彼的二元对立模式为基础,他身上具有盲目乐观与盲目自信的严重倾向,喜欢使用决不宽容甚至不容讨论的言说方式。比如在《吾人最后的觉悟》中,陈独秀历数中国在西方文化冲击下的七个回应阶段,当然都是"失败"的,然后以不容置疑的语气断言"伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟"。言下之意是,只要伦理觉悟了,一切问题都将迎刃而解,这是决无异议的,是终极性的真理。再比如在《本志罪案之答辩书》中,陈断言:只有"德、赛两先生"才能把中国引向"光明的世界","可以救治中国政治上道德上学术上思想上的一切黑暗"。为此就必须反对一切的旧伦理旧政治旧文学。这是一种典型的非此即彼、二元对立的思维方式,不承认任何的中间形态和交叉形态,其结果当然就是:不是打倒就是拥护,不是迎头痛击就是五体投地(这种思维与言说还可见于陈独秀的《文学革命论》中的三个"打倒"与三个"建立")。陈独秀文章中的霸气与专制色彩是极为突出的。在他写给胡适的一封关于文学革命的信中,声称"必不容反对者有讨论之余地,必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正也"。这种言说方式与一元的排他的真理观,是从激进主义走向专制主义的突出表现。

总之,中国的激进自由主义对于传统的激进态度本身是有背于自由主义的根本义理的,它实际上是把自由主义当成了反传统与赶超式强国工程的工具。这使得自由的根本原则与终极价值始终未能获得本体的地位,并且进而导致了它在其他问题上与自由主义的对立,以及(非常奇怪的)与保守主义在许多问题上的殊途同归(如绝对平等、集体主义、共同富裕等)。

综上所述,我以为中国20世纪的文化的根本问题是自由与保守始终存在敌对性的背离而没有形成良性的互补,这是中国现代

文化价值选择的一个重大误区。固然,今日中国所面临的国际国内环境已经大不同于前人,中国已经空前深刻地卷入世界范围的现代化进程,卷入全球化市场经济的浪潮,中国的工业化与现代化的水平以及在经济、文化上与西方国家相互交往渗透的程度也已今非昔比。但是,自由与保守间的紧张以及由此带来的中国知识分子的认同危机,依然没有解决,相反在新的历史语境下(如冷战结束后民族国家利益的突出,知识分子对于五四及80年代末政治风波的反思等)再次成为文化建构的核心,甚至显得比以前更加急迫。

(陶东风:首都师范大学中文系 教授)

新保守主义与新理性主义

——90年代人文思潮批判

杨春时

进入90年代，人文思潮为之一变。80年代，主要是现代文化背景的启蒙主义与新传统文化（即根源于传统社会主义土壤的文化形态）背景的保守思潮的对立，而成为主潮的启蒙主义带有文化激进主义的色彩。90年代的人文思潮则远非这样单纯和阵线分明，呈现出复杂多变的格局。由于政治激进变革的受挫以及市场经济的兴起，文化激进主义失势，新保守主义与新理性主义崛起。新保守主义是对文化激进主义（主张西化和反传统）的反弹，而新理性主义则是对市场经济和世俗文化冲击的回应。这两种人文思潮，反映了90年代的社会心理，尤其是知识分子的复杂心态，应当予以学理上的批判。

新保守主义区别于80年代的保守思潮，它不再反对改革开放，而是企图在市场经济条件下重建传统文化，抵御西方文化的挑战。新保守主义有多种派别，但在回归传统、坚持民族文化本位等基本观点上具有一致性。

国学复兴派即中国大陆的新儒学是新保守主义中旗帜最鲜明的一派，它受海外新儒学的影响、推动，又有90年代合适的文化氛围，形成有相当影响力的思潮。国学复兴派坚持以儒家学说为主的中国传统文化的基本价值取向（即集体理性），同时又力图加以改造，使之适应现代社会。它虽然不拒绝吸收西方现代文化的某些因子，但在总体上仍然立足于传统。它坚信中国传统文化可以经过自身调整，实现现代化，并成为现代中国人的信仰和价值体系。虽然直接打出国学复兴派或新儒学旗号的人为数有限，主要

是一些学者，但其社会文化土壤却很深厚。在当前“弘扬爱国主义”，“继承和发扬中华民族传统美德”的文化氛围中，国学复兴派成为理论上的代表，获得了合法性和某种正统地位。

新保守主义更有权威、更有代表性的一派是80年代文化激进主义阵营中分离出来的一些人，如李泽厚、王元化等。他们是新启蒙运动的主将，但在1989年以后进行了反思，最后抛弃了文化激进主义，而转向文化保守主义。李泽厚、王元化都对辛亥革命、五四运动以来的激进革命和彻底反传统思潮进行了批判，主张渐进、改良、继承传统，以造成社会有序变革而免于动乱。反思历史是为了服务现实，他们意在指明，中国的改革应当在发展市场经济前提下，承续传统文化，和平演进，避免社会震荡与文化冲突。他们主张利用传统文化来重建文化权威，维持社会稳定。李泽厚明确主张建立“以儒为主、儒道互补”的哲学、文化体系，以群体价值本位的“乌托邦”解除现代人个体意识膨胀引起的精神冲突。

另有一部分青年学者，也由反传统的西化立场转向民族文化本位立场，成为新保守主义的一翼。他们接受了美籍巴勒斯坦人萨伊德的“后殖民主义”理论，认为发展中国家现代化过程中引进西方文化，导致民族文化衰落，而建立了西方文化的霸权主义，这是一种新的殖民主义。他们主张恢复民族文化主体地位，抵制西方文化霸权。还有人认为中国现代化是“他者化”（西化）过程，因而对现代性加以批判，只不过这种批判不是依据传统，而是采取“后现代”立场。他们认为，在中国“现代性作为一种现实进程，已趋于完结”，主张超越现代而走向后现代。他们提出了“中华性”、“东方主义”来代替“西化”、“现代性”。很显然，这是民族文化本位主义与后现代主义的结合。

新保守主义兴起有其社会根源。在社会——文化转型过程中，激进主义在完成其开路先锋作用后，保守主义就作为反题取而代之。法国大革命在雅各宾派专政后，有热月政变。英国资产阶级革命在克伦威尔独裁后，有“光荣革命”。在文化领域也是这样。

文化保守主义矫正了文化激进主义的某些偏颇，如对传统文化继承不足、全盘否定，对西方文化全面引进，缺乏足够批判，以及在策略上急躁冒进，不注意变革的有序性等等。但是，中国的现实是，文化激进主义并没有完成启蒙使命，新老传统文化也没有被现代文化所战胜，因此，新保守主义的合理性就大大打了折扣，它主要是作为启蒙精神的倒退而出现在历史舞台上的。

新保守主义清醒地认识到中国的改革和现代化只能是有序演进，而不能采取激进变革的方式，要寻找文化转型的衔接点、连续性。因此，它弥补了文化激进主义的某些缺陷。但是，它又把现代化的基点移向传统文化，放弃了启蒙立场，它要知识分子认同现实，放弃了批判功能。这样，即使经济发展，也不会自动带来社会的现代化，因为现代文明的文种——自由精神已经丧失。

新保守主义意识到市场经济对新传统文化的瓦解造成的文化失范，但它不是以培植现代新文化来适应、规范市场经济，而是以传统文化的集体理性来抑制个体价值，消解自我意识，这种逆向的文化建构必然无功而返。国学复兴派僭越正统意识形态的企图也遭到了反击，例如最近罗卜、胡绳等就著文批判以新儒学取代马克思主义的倾向。现实的可能性是，新传统文化退守政治文化领域，而把道德领域出让给老传统文化，这也是新保守主义的现实目标，这样，新保守主义就成为新传统文化的补充、附庸。

新保守主义对激进革命、彻底反传统观念的批判，未必没有某些启发意义。但是不加历史分析，把辛亥革命以来一切革命和政治运动都加以否定，则有悖于事理。辛亥革命之所以爆发，不仅因为守旧势力的顽固，改良行不通，而且也因为清王朝是少数民族政权，在民族主义(排满)高涨形势下，君主立宪势难维持。五四反传统，则由于中国传统文化缺乏向现代文化转化的内在条件，只能引进西方现代文化来冲击传统文化。更重要之点在于，从国民党领导的"三民主义革命"开始的现代革命运动，已经转变了辛亥革命、五四运动的方向，由引进西方文化模式、走西方民主革命道路转向

学习苏俄、走东方革命道路、重建东方文化。因此，把激进革命(包括文化大革命)传统归于辛亥革命、五四运动，是一种不分清红皂白的说法。中国现代化的迟迟推延和长期动乱，不能归罪于五四传统，恰恰是由于它没有成功、没有完成启蒙任务而夭折。

民族主义是新保守主义的重要精神支柱，在文化转型中，民族主义往往与保守主义结盟，从而成为中国现代化的陷阱。现代化避不开西化，而西化必然引起民族主义的反弹。“后殖民主义”理论在中国的传播，实际上正是民族主义在文化领域的表现，只不过这种民族主义插上了后现代的招牌。中国正向现代社会迈步，离后现代更其遥远，在这种巨大的历史落差下引用后现代理论，批判现代化，排斥西方文化，在实践上只能断送改革开放，甚至煽动起一场文化领域的“义和团运动”。在消除了“西方文化霸权”后，只会剩下现代文明的废墟和新老传统文化的垃圾。“后殖民主义”、后现代主义，只有在中国实现现代化之后，才会有较充分的正面价值，而在前现代化的今天，负面价值将是主要方面。

新理性主义发端于1993年的“人文精神”讨论。这场讨论倡导的所谓“人文精神”尽管众说纷纭，实质上是一种理性精神。它力图在市场经济引发的感性消费浪潮面前，坚守理性精神，保持精英文化对世俗文化的优越、独立、超然地位。新理性主义渊源于80年代的理性精神，但它没有适应90年代的市场经济，又放弃了启蒙精神，因面这种理性清神是不健全的。

新理性主义认为，在市场经济和世俗文化冲击下，人文精神失落，表现为价值失范、信仰危机、精神堕落，以及知识分子市侩化。在文学领域，则表现为作家放弃社会责任，迎合世俗，为金钱写作，纯文学衰落，文学商品化。新理性主义攻击非理性主义文学，对王朔“调侃一切”、“否定一切价值”，《废都》“堕落无聊、迎合大众低级趣味”，“新写实”小说“精神信仰破碎”、“媚俗”，张艺谋等“第五代导演”的作品如《大红灯笼高高挂》等“展示中国文化的腐朽性”、“媚外”等都加以抨击。

新理性主义还有更激烈的一端，就是张承志、张炜等代表的理想主义、信仰主义、民粹主义。他们认为中国现代化是精神堕落的过程，因此要在宗教和民间寻找“清洁的精神”、“崇高感”作为精神世界的乌托邦。他们对西方中心主义、后殖民主义表示强烈愤慨，对世俗精神极为鄙弃。

新理性主义对市场经济以及世俗文化带来的负面影响加以抵制，力图保持理性精神不致沦落，这是对当前文化失落的一种正当反应。正因为它代表了大多数人的不满情绪，才引起了广泛共鸣。知识界无论老少新旧，几乎都站在同一立场，这在改革开放以来还是空前的，同时也是耐人寻味的。但是，它把“人文精神失落”的原因归罪于市场经济、市侩文化，实际上是找错了原因，选错了靶子。这种“失落”的“人文精神”并不是建立在市场经济基础上的现代理性（因此王蒙说：这种人文精神还未形成，何来失落？），而是计划经济时代的古典理性，它的失落是必然的，并且是新的人文精神产生的前提。其次，目前的文化失范，不是市场经济本身造成，而是由于衰落的新传统文化不肯退出历史舞台，对现代文化加以压制、排斥，使其不具有合法性、难以生长，从而造成文化空白、价值真空的结果。归根结底，失落的是传统理性，而现代性成长受阻，罪魁祸首不是市场经济，而是新传统文化的保守性。至于精英文化（包括纯文学）的衰落也不能归因于世俗文化（包括俗文学）的挤压，它应当调整自己的心态，放弃一统天下的霸主地位，承认世俗文化（包括俗文学）的合法地位。精英文化应当与世俗文化共生互补，而不应当对立排斥。世俗文化有两重性，一方面它具有民主性，瓦解了新传统文化，使人民真正成为文化主人；另一方面它又有消极作用，其享乐功能具有麻醉性，也可能消解人民的自由意识。当前，中国的市场经济刚刚起步，世俗文化也方兴未艾，其积极面还是主导的，如果对它大加讨伐，而放弃了对新传统文化的批判，可能会导致“亲痛仇快”的负面效应。

新理性主义的最大缺陷是放弃了80年代理性精神的核心

——启蒙精神。新理性主义对强势文化——新传统文化避而远之，放弃批判，而对弱势文化——世俗文化则展开攻击。在从启蒙战场上退却下来后，它龟缩于个体精神的小天地，寻找终极关怀，实际上回归于"独善其身"的传统。因此，这种理性精神丧失了社会内容，变成了一种虚幻的乌托邦，关于人文精神的呼唤，也不过是一些愤世嫉俗的牢骚而已。这反映了90年代中国知识分子的失败主义和无所作为心态，他们不敢战斗、又不甘心沦落，他们不再以启蒙战士自居，而成为"文化守望者"或者仅有"岗位意识"的消极社会角色。

在文学领域，新理性主义固守80年代的文学理想和批评模式，对新兴起的非理性主义文学加以拒斥，这也表明了它的狭隘、僵化。80年代文学的理性主义建立在对体制内改革的信心之上，90年代这种理想性、乐观精神丧失，非理性主义文学兴起。文学不同于一般文化，它具有超越性，它超越现实观念，体现了批判性的对人生意义的思考。因此，非理性主义文学的审美意义并不在于否定理性，而在于对现实的批判、对理性的超越。王朔的调侃、《废都》的非道德化、新写实的非理想性等等并不意味着它们没有价值追求，没有道德意识、没有人生理想，而是表达了对不合理现实的抗议和更高的人生追求。80年代末期和90年代兴起的非理性主义文学功绩在于，在中国文学史上第一次摒弃了理性主义，而理性主义正是古典主义的基石。经过非理性主义的"消毒"，中国文学才真正告别古典主义，走向现代文学。新理性主义对现实的妥协，使其不能理解非理性主义文学，从而掉进了理性主义的陷阱。还应当说明，张承志、张炜的主张，作为救世良方未必有效，但并不妨碍他们写出有深度的作品，因为作为独特的生存体验，已经超越了一般意识形态，可能上升为审美意义（他们的信仰主义类似托尔斯泰）。

新保守主义和新理性主义虽属不同思潮，但二者并不截然对立，事实上许多人同时持两种观点。两种思潮都有失败主义的社

会心理基础，是80年代启蒙精神的退潮。它暴露出中国当代知识分子的两大根本弱点：第一是对传统的难以割舍的依恋。虽然可以激烈地反传统，但一旦受挫，就归返传统文化，五四以后和所谓"后启蒙"时期的新保守主义兴起证明了这一点。第二是对体制的根深蒂固的依赖。在体制内进行启蒙勇敢激烈，一旦失去体制支持，就陷于无所作为、灰心失意，甚至认同体制。中国的希望在于新一代知识分子的成长，他们必须克服上述缺点，才能担当文化转型的历史使命。

（杨春时：海南师范学院中文系　教授）

中国走向现代化的和平革命与新理性主义

姜义华

人们都已注意到，在世界的东方，在中国大地上，正经历着一场巨变。

但是，人们并不都真正了解这场巨变。欢迎者有之，反对者亦有之。有人怀疑这场巨变能否成功，有人忧虑这场巨变给世界带来的后果难以预卜。

要了解中国确实不容易。它有5000年绵延不绝的历史积淀，在960万平方公里的土地上生息着包含56个民族的12亿人口，古代、中世纪、现代互相纠缠着共生共存，这就要求在了解中国时，不仅要全面了解其现状，而且要深切体认其历史，要借助多学科、跨学科的综合研究，否则，就无法走出纷繁复杂的万千现象的迷宫。这正是了解中国时方法论上的特殊要求。

正在和平地进行的一场社会革命

1979年以来，中国经济平均9%的年增长率，已经为举世所瞩目。

但是，并不是所有的人都意识到，就中国而言，这一数字中包含着多么丰富的内涵。16年中国经济持续地高速增长，标志着中国在这一时期，同1840—1949年及1949—1979年相比，正以先前两个时代所不可望其项背的广度、深度、速度，推动着自己从建筑在传统的自给自足小生产基础上的古代文明，转向建筑在社会化

大生产基础上的现代文明。最重要的变化，还不仅在国民生产总值量的增加，而是在于社会发生了真真实实的质的转变，整个中华文明正在实现一场自古以来最有意义的旧质向新质的飞跃。

这一质的飞跃，大体表现在以下几个方面：

一、12亿中国人，80—90%由自给自足或半自给自足的生产方式、生活方式转到了面向广大市场的生产方式与生活方式。须知，直到1949年，中国90%的人口还生活在和古代差不多的生产方式与生活方式中。其后，农村中的生产队、生产大队、人民公社，基本上仍是一种小生产者的共同体，在共同体范围内占支配地位的仍是一种自然经济、半自然经济；城市中，每个社会成员的生产和消费活动，都由行政权力和计划经济体制所支配，严格说来，也未真正面向市场。然而，经过这16年，不但从事第二产业和第三产业的中国人已转而面向市场，即是从事第一产业的，除从事林、牧、副、渔诸业以及种植业中专门从事经济作物种植者已经完全面向市场外，从事粮食生产的，其产品的商品率已从长期的20%左右提高到40%乃至50%。自从由狩猎和采集经济转向农业手工业经济以来，经过了至少3000年，中国人第一次主要通过市场而互相联合起来。

二、中国农村劳动力以空前的规模从第一产业向第二、三产业转移，从农村向城市转移，在第一产业中，又从单一的粮食生产向经济作物的生产及多种经营转移。1993年中国从业人口总量为6亿多人，其中城镇职工为1.5亿人，乡村劳动力约4.5亿人。城镇职工所从事的自然是第二、第三产业，4.5亿乡村劳动力中，为乡镇工业所吸纳的劳动力已达1.2亿，另有约0.7亿人口作为流动人口流向城市，从事建筑、商贩及各类合同工工作。城乡总计，从事第一产业的为3.5亿人，从事第二产业的为1.3亿人，从事第三产业的为1.2亿人；在从事第一产业的劳动力中，去除自发流向城市的流动人口0.7亿和乡村私营企业从业人员、非农业个体劳动者0.2亿，实际只有2.6亿人。预计到本世纪末，实际从事第一产

业的劳动还将继续减少，届时将不足2亿人，现有流动人口和未来新增人口及原从事第一产业的劳动力，大约会有2亿人加入第二、第三产业，使第二、第三产业劳动力增至4.5—5亿人。只要比较一下从1840年直到1978年经过138年的发展，城镇职工总数方才达到0.5亿，就可以了解，这16年劳动力结构的改变是多么巨大。

三、与以上变化同步发展的，是城市化、中产化、世界化进程空前加快，乡村变为城市，古代城市变为现代城市，人们从贫困走向富裕，同世界的联系程度也远非前两个时期所能比拟。中国城市化程度总的说来还很低，城镇人口现在只占总人口的30%，乡村人口仍占70%。但是，乡村人口中去掉乡镇工业人口、流向大中城市的流动人口及私营企业从业人员，城镇人口中加上这些人口，城乡人口的比例实际将为40%与60%。中国人的收入总的说来远远低于发达国家，但1994年全国城镇居民人均收入已达3170元，农村居民人均收入已达1220元，按照国际货币基金组织(IMF)公布的实际汇率折算方法及购买力平价折算方法，取其中数，以上人均年收入分别相当于1000美元及400美元。中国还有8000万人处于贫困线以下，也已有了数以百万乃至千万计的高收入者，但就整体而言，中国已不再是一个普遍贫困化的社会，尽管有两极分化现象存在，小康化的家庭正在成为社会的主体部分。现今的中国人，无论在城市，还是在乡村，同世界的联系都越来越密切。1994年中国的进出口总额已达2367亿美元，预计2000年将为4000亿美元。从1979年到1993年，中国实际利用外资金额达639亿美元，1994年全年实际使用外资金额458亿美元，累计共1097亿美元。在中国出口总值中，乡镇企业所占的比重已达50%。这些数足以表明，中国城乡居民已经同世界建立了多么广泛而直接的联系。

四、人们的价值取向、观念形态、行为方式，社会的构成、运行和调控系统，也都发生了全局性的转变。人们开始有了可能，将自己的生存与发展放在包含经济增长、法治、社会自我管理、科学技

术不断进步、人与环境互相协调等多层次在内的综合发展基础上。

中国在整个20世纪中最为响亮的一个名词就是革命。但是，以往的革命过多地纠缠于政治斗争领域，社会本身的变化与发展反而很有限。近16年来以非暴力方式和平进行的这场变革给中国带来的变化是如此之大，这才是一场真正意义上的社会革命，因为只有这场变革方才是名副其实的、整体的、内在的、综合的、持续的发展与转变。

无序、失衡、失范状态的烈度及根源

在空前广泛、深入的社会巨变中，大量的无序状态与有序状态共存，到处泛滥的失范、失衡现象与规范化、均衡化现象共生，常常令人为之头晕目眩。

今天的中国，同时进行着三个转变：一是从自然经济半自然经济转向市场经济；二是从原始积累时代及自由竞争时代的市场经济转变；三是从原先已经形成严密体系的产品经济、计划经济向既合乎市场经济通则又体现社会主义精神的新经济体系转变。这是一个16世纪、17世纪、18世纪、19世纪和20世纪并存的时代。旧的价值系统、行为规范依然存在但又在解体而失去约束力，新的价值系统、行为规范已经孕育、诞生但还很幼弱，也远未能对全社会发挥其约束效能。原始积累时代和自由竞争时代的市场经济对自然经济半自然经济说来，有其进步意义，但对现代成熟的市场经济又是严重的伤害。价值多元，行为多轨，给无序、失衡、失范状态的滋生泛滥提供了广阔的空间。

在当今中国的发展中，应当说，主导的方面仍然是有序、均衡、规范的状态。但是，无序、失衡、失范状态也确实是严重的，它集中表现在以下四个方面：

一、权力结构方面有三大问题：一是原无异常严密的行政权力支配一切的控制和协调系统已无法照旧有效地运转，中央权力下

放既给地方注入了强大活力，也造成了国有资产区块化和经济利益地方化，这就导致权力系统的板块性脱落和板块之间互相阻隔；二是由于价值多元，政治权力还没有来得及建立起有力的监督的制衡机制，在非规范的市场经济和原始积累所特有的投机性、冒险性面前，易被腐蚀而走向腐败，走向钱权非法交易、非法结合；三是由于公民社会不健全，公众自治不发达，缺乏各类中介团体来联系国家与企业，政企难以分开，政府继续统制一切。无法转换其职能，政府机构的庞大的低效率问题也无法解决。冗官多达1000万人，主要也根植于此。

二、产业与经济结构方面也有三大问题：一是第一产业与第二、第三产业发展失衡。这是由于农业投入减少，耕地被占，水利失修，农业基础设施脆弱，工农业产品剪刀差仍然偏大，农民负担仍然偏重，农民比较利益下降，使农业发展速度受到很大限制。面到2000年，中国人口将增至13亿，粮食总产必须达到5亿吨，经济作物等也需要一个大的发展，则使农业发展同工业发展乃至第三产业发展失衡问题更形突出。二是出于各种区域利益、部门利益、集团利益为一已的局部利益、短期利益，争资金、争资源、争能源，使产业发展在低水平上不断重复，追求产值，追求速度，不断妨碍和冲击产业升级和产业的优化组合，以实现集约型、效益型、内涵型的增长，妨碍劳动密集型产业向资金技术密集型产业转变，妨碍不同区域、不同部门之间通过优势互补面发挥整体综合效能。三是体制变革不平衡。就所有制关系面言，16年来，已经在原来的国营经济体制下，建立了一个个体经济、私营经济体制，一个外资与中外合资经济体制，这三大体制起点不同，负担不同，内在运作机制不同，外部管理水准不同，失序、失衡、失范情况所在多是；就国家宏观调控体制而言，财税体制、金融体制、外贸体制、物价体制、计划体制、投资体制等改革进展相当不平衡，分税制基本框架已建立，但还不完善，金融改革严重滞后，中央银行独立性未获保证，现有专业银行向商业银行转变难，尤其是作为所有这些改革基

础的国有企业改革进展不大，使国家宏观调控体制难以充分发挥其应有的效能。

三、社会结构方面，最大的失序、失衡、失范问题有两个，一是中国东部、中部、西部及不同省区之间发展差距扩大问题，二是中国社会新的分层及彼此间差距扩大问题。16年来，中国无论东部，还是中部、西部，都有了长足的发展，但东部工业基础好，技术水准高，产业升级快，规模效益大，又率先对外开放，比之中部、西部发展更快，并造成资金、劳力、人才、信息、资源向东部集聚，这就导致东部与中部、西部经济发展差距的增大。而中、西部地区，特别是西部，又是我国绝大部分少数民族聚居的地区，区域之间的差距因此又常常和民族及宗教问题结合在一起，使区域发展失衡问题更加复杂。如何既支持中、西部地区加快其发展而又不牺牲东部地区，便成为一个两难的课题。社会利益分化日益明显的问题是社会结构失序、失衡、失范中又一重大问题。16年来，中国人的生活水准普遍有了很大提高，但是，提高程度并不一样。通常经济增长快的地区比增长较慢的地区提高得多，私营企业主、个体经营者、外资企业职工比国营企业职工提高得多，城市比乡村提高得多，而国家还没有能够通过税收制度对初次分配进行有足够力度的调控，并通过社会保障制度有效地进行第二次分配以更好地体现社会公平。尤为突出的是由于法制不健全，权力制衡与监督不得力，非法经营牟取暴利及利用权力贪污受贿、吞没国有资产的现象相当普遍。加上较长时间的通货膨胀，以隐蔽的方式将财富在社会成员中转移，使市场主体在资源利用上具有优势者比不具优势者分配更加不公。这种分配领域的失序、失衡、失范，成为众多社会成员不满、社会不安定的最强有力的催化剂。

四、观念形态方面，16年来，中国人普遍在精神上获得了前所未有的解放，人不再屈从于政治权力、家长权威，有了广泛的自主自立自由的权利。但是，由于经济建设与文化建设失衡，精神生产远未能同物质生产一样蓬勃发展。传统的、辅之以行政权力和全

面支配的大一统意识形态已失去往昔的统合力、约束力，而新的价值体系仍在形成之中，还未成熟，还未丰满，远未能为全社会所认同。在市场经济的冲击下，尤其是在非规范、非成熟的市场经济冲击下，在带有原始积累的粗野性、血腥性的市场经济冲击下，出现所谓价值迷失、道德迷失、行为规范迷失，拜金主义、享乐主义、纵欲主义迅速败坏了社会风气，沿海地区和内陆地区，精英层和大众层，观念上和文化上都呈现了多元化趋势，却缺乏将它们加以整合的力量。这就是观念形态方面的失序、失衡与失范。

海内外都有一批有识之士为中国大地上这些失序、失衡、失范现象而担忧和焦急。有的人很乐观，认为这些问题将在深化改革、扩大开放、持续发展中逐步得到解决；也有不少人相当悲观，认为这些问题几乎无法解决，中国前途未卜。事实上，解决这些失序、失衡、失范现象的各种方案已经纷纷提了出来，其中不少方案已在实施中，并已取得若干成效；但是，克服有些有识之士的种种疑虑，仅仅凭借这些还远远不够，还必须从中华文明发展基本性质考察它对于现代化的相容性，从中华文明的现代发展考察所有这些失序、失衡、失范现象的过渡性、暂时性、局部性。

中华文明与新理性主义

中华文明，已经传承延续了几千年。以其主体部分汉族而言，远古时代就已创造了水准相当高的黄河流域的中原文化、秦陇文化、齐鲁文化、燕赵文化，长江流域的巴蜀文化、荆楚文化、吴越文化，它们都成为中华文明的源头。春秋、战国以来，所有这些文化互相交流、互相融合，在其演进中，又吸收了游牧文化、印度文化及其他外来文化。除去汉族外，长期居住在中国东北、西北、西南、中南地区的其他各民族，也对中华文明的形成和演进作出了积极的贡献。中华文明实际上也是一种多元化的复合型文明。在思想文化领域中，影响最大的就有儒家、法家、道家、佛教、伊斯兰教等各

宗各派，每一宗每一派中，常常又分作许多家。综合所有这些不同的文化，从中寻绎出中华文化的基本特征，自然是很不容易的，但却不是不可能的。在中国历代王朝中，作为统治思想影响最大的是儒、法、道三家。法家更多地表现了强化君主官僚对整个社会权力支配的要求，道家更多地表现了维护社会下层"鸡犬之声相闻，老死不相往来"、小国寡民自生自灭的愿望，前者过于峻急，后者过于平缓。儒家则更多地注意到使上下之间互相连接，同时也使上下都有所节制。儒家学说内容甚为繁杂，而其核心则可以说就是使对立的两极互相结合，互相沟通。儒家以变易为宇宙万物运动的基本法则，而变易则由阳阴或乾坤这对立的两极相交相摩而生成。《易·系辞下传》说："天地絪缊，万物化醇；男女媾精，万物化生。"天地是宇宙中的阳阴两极，男女是人物中的阳阴两极，二者有对立，有斗争，但终究要互相结合，只有二者互相沟通，宇宙和万物方能产生、发展、变化。儒家也讲"内圣外王"的理想境界，但它落到实处，更重视特定的限度，这就是《大学》中所强调的"知止"。"知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。"而要使阴阳两极都能约束自己在一定的限度之内，儒家将"中和"看成治国的最高原则，《中庸》中说："中也者，天下之大本也；和也者，天之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"《大学》与《中庸》宋明以来被列为"四书"之首，正因为它们最扼要地阐明了儒家思想的精髓。

致中和，也可以说，正是整个传统的中华文明的最重要的特征，是整个中华文明的精髓之所在。在漫长的岁月中形成的政治、经济、社会实践体系和以"礼"为中心的教化体系，一言概之，都是"极高明而道中庸"。于此可见，中华文明的基本精神不是优胜劣败的不断竞争，不是你死我活的不断斗争，而是《中庸》中所说的"万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化"。近代以来，进化哲学和斗争哲学一度成为支配性哲学，是中华文明在特殊环境下越出自己所固有轨道而作出的特殊反应。从这个意义

上可以看出，既讲求效率，又讲求公平与稳定，以协调发展、共同富裕为目标的社会主义现代化建设，倒又回到了中华文明所固有的轨道，更加符合中华文明的本性。

正是从中华文明的上述根本性质出发，可有信心地预见到，中国完全能够以一种吸收了现代文明各种积极成果的新理性主义，来解决好社会大转折中出现的上述诸多失序、失衡、失范的问题，实现使中华文明自身现代化的目标。

这种新理性主义，我概括为四点：

其一、科学精神与人文精神并行不悖，相砺相长。人们比以往任何时代都重视科学技术的不断发展、经济的不断增长、物质条件的不断改善，同时也比以往任何时代更重视高扬人的人文精神，使人能越异化而实现人与人所固有的意义。这就是在科学技术和经济高速增长时，自觉警惕人自身走向物化、工具化，而力求通过宗教生活、道德修养、人文追求，使人的存在、人的发展保持其主体性，于"工具理性"之外，能在"目的理性"及"价值理性"等更高层次上使人生的意义得到实现。这是使中华文明在现代化进程中使人向完整的人，即以全面的方式全面占有自己本质的人前进的强大内在动力。

其二、简单地说，是个性化精神与整体化精神并行不悖，相砺相长。

在古代中国，家庭、家族是社会的细胞，个人是通过血缘宗教关系联结起来的伦常关系巨大网络中微乎其微的一个网结，他们屈从于家庭及高高在上的行政权力的权威主义统治，成为家族及其最高代表帝姓家庭的驯服工具。近代以来，接受了欧风美雨的洗礼，更由于商品经济和社会化大生产开始突破了原先自然经济、半自然经济体制，思想界、文化界发出了个性解放、个性自由的呼唤。近10年来，市场经济体制的确立和经济的巨大增长，使个人以前所未有的广度和深度，从传统的家庭宗法及行政权力支配的关系中解脱了出来，获得了自主、自立的权利。然而，在这里，个人的自由、个人的利益并未像西方某些国家那样占有至高无上的支

配地位。根本的原因在于市场经济的发展很难和传统的"中和"、均平完全断裂，而中国素来没有对外殖民和进行扩张的传统，走向现代化进程中因社会转型而产生的巨大震荡与众多矛盾，都必须在本国内部消化，这就使整体化的精神在中国有着异常强大的生命力。这种整体化精神与个体化精神互相补充，使原先的家庭宗法统治为新家庭主义所取代。这种家庭主义，化解了原先家长制的家庭与家庭结构，而保留了家人之间的亲情，特别是在信息化时代，许多家庭生产活动与生活又重新结合在一起，家庭成为异化了的人超越异化的一种新的选择。而新共同体主义，不同于旧式村社共同体，它将在市场经济基础上形成公众自治社会、公民社会，人们在公众自治社会中通过新的礼治和德治，在公民社会中通过法治，形成新型的人际关系，既保障自身的独立与自由，同时更保障其社会成员各自的独立与自由，通过公众自治社会与公民社会的积极自觉的调适，使社会整体运动既充满内在的活力，又不会因内部冲突而陷入失序、失范、失衡状态。

其三、戡天役物的竞进精神和与自然谐适的保守精神并行不悖，相砺相长。

现代化和机器大生产联系在一起，和工业化、城市化联系在一起。中国是在西方发达国家已经完成工业化并已向后工业社会转变时开始自己现代化进程的，为增强自己的国际竞争力，必须努力加快自身工业化、城市化的进程。西方现代化进程中曾经盛极一时的戡天役物的竞进精神，在中国，伴随着工业化、城市化的急速发展，也气势日旺。然而，靠超强度的戡天役物，中国仍无法与西方发达国家缩小差距，相反，自身资源的匮乏，超强度戡天役物造成的生态环境的恶化，城市和乡村环境质量的大幅度滑落，反而会使这种差距进一步扩大。因之，惟一可选择的发展模式，只能是一种创造可持续发展能力以保证社会经济持续发展的模式，这就是和自然环境保持谐适的保守主义制约戡天役物的竞进主义，保持资源和环境可持续利用的能力，谋求经济发展与生态环境改善从

互相对峙转向互相促进，以工业化、城市化高质量的发展取代较为单纯的数量增长及规模扩大。正是可持续发展对于改善生态环境所提出的强烈要求，公众对良好环境质量空前的重视，工业化和城市化对于最大限度地利用资源及最低限度地生产废弃物的需要，孕育出了文化上的新自然主义、新保守主义。前者倡导保护大自然，给人们提供同大自然充分接触的生活环境、生活方式，让人们有机会回归大自然；后者崇尚和谐、平衡、中庸、稳定，要求以协同进化取代生存竞争、弱肉强食优胜劣汰。这些意识为越来越多的人所认可，并且成为决策中的主要因素。

其四、世界化精神与本土化精神并行不悖，相砺相长。

中国在现代化进程中，不仅大力开发和利用本国各种资源，而且积极主动地利用国际资金、人才、技术、管理经验及其他种种物质生产、精神生产财富来充实自己。中国选择了出口导向型的产业发展战略，以高出口带动经济的高增长，推动产业结构的升级。正因为这样，中国同世界的联系从来没有像现在这样紧密，中国的命运从来没有像现在这样同世界其他国家、其他地区的发展变化息息相关。世界化的精神已深深扎根于社会经济发展的各个层面，影响着人们衣食住行、生老病死等日常生活，渗入人们的习俗、礼仪道德及普遍性思维中。但是，与此同时，对本土的关怀和认同也日渐强烈。世界化精神的高扬，并没有泯灭中国自身的特征。饱受殖民地、半殖民地深重苦难的中国人民，特别珍惜民族独立、民族自主的权利；在世界性竞争和交往中要取得优势，更有赖于保持和发挥自己的特色。因此，对本土语言、历史、文物、风俗的眷恋，对乡音，田野、传统艺术、民族文化的特殊钟情，汇合而为文化上的本土主义。它成为制约被西方论所同化的最有效的力量，也成为接纳和消化包括西方文化在内的世界其他文化的基础。正是有了这一本土主义的基础，方才能够将各种文化资源汇合而成为一个文化上的整体，而不是支离破碎的混合物或文化的大杂烩。

上述四种新的价值取向、新的社会精神，一是规范人自身，二

是规范人与人相互之间的关系，三是规范人与自然的关系，四是综合以上三者而总其成，四者相契合而构成一个整体。从其架构可以看出，它们确实根植于中华文明所固有的“中和”传统，但它们并非固守传统，传统在这里已经被超越，因为人们对传统的东西已经进行了再创造。这种理性主义，既有别于马克斯·韦伯所说的以对世界作理性的宰制为其基本特征的基督教理性主义，也有别于马克斯·韦伯所说的以对世界作理性的适应为其基本特征的儒家理性主义；既不同于笛卡尔以来欧洲启蒙思想家们以思维着的悟性衡量一切理性主义，也不同于西方现代流行的批判式的理性主义，所以我名之为新理性主义。

中华文明数千年的历史积淀，以及新理性主义的勃兴，使中国有能力纠正社会大变革中的种种负面效应和种种失序、失衡、失范现象。中国不乏趁现在过渡期大捞一把的人，但是，中国已经脱贫而且开始进入中产化水准的人越来越多。无论在城市，还是在农村，无论在企业家中，还是知识分子中，无论在白领职工中，还是在干部队伍中，中产化的比重都在增大。而他们正是坚持“中和”、坚持新理性主义的中坚力量。他们正推动从政策上和制度上解决权力结构、产业和经济结构、社会结构和意识形态方面的各类问题。

走向现代的中华文明与世界的互动

17世纪、18世纪、19世纪，可以说，都是西方的世纪，是西方文明宰制整个世界的世纪。20世纪前半期，仍然是这样一种格局。20世纪后半期以来，世界格局逐步发生了变化，到这个世纪末，世界开始走向多极化，于西方文明之外，东方各古老文明又在重新崛起。日本综合研究开发机构(MLRA)1988年完成的研究报告集《事典·九十年代日本的课题》中梅棹忠夫主持的《多种文明时代》认为，现在的世界至少由七极构成，这一形态将持续到21世纪前半期。这七极是华盛顿、莫斯科、东京、布鲁塞尔、北京、开罗、新德里，其中北

京、开罗、新德里、莫斯科为古典大陆文明，布鲁塞尔、东京、华盛顿为新兴海洋文明，此外，环赤道还有非洲、东南亚、大洋洲、南美洲等多种文明。四个古典大陆文明，分别由中国、伊斯兰、印度、东欧拜占廷四极演化而来。对于世界究竟由哪几极构成，人们有各种各样的说法，但东方各古老文明的重新崛起并推动世界走向多极化，使世界不再是西方文明独自主宰的世界，当是不争的事实。

走向现代文明的中华文明，在东方各重新崛起的文明中，当为成效显著、影响最大的文明之一。走向现代的中华文明将给世界带来什么，正像中华文明本身在许多人眼中很神秘一样，这个问题在许多人心目中也显得变幻莫测。特别是在西方世界，一些人根据资本主义发展和暴力扩张相联系的历史记忆，怀疑中国也会依循他们的轨道，由经济大国、政治大国而军事大国，甚至也会走上对外扩张的道路。因此，所谓“中国威胁论”成了一些人时髦的足以耸人视听的演讲题目。

其实，中国用于军事上的开支，基本不可与美国、日本这些大国同日而语。中华文明根深蒂固的内向性，使中国人和中国军队都具有难以改变的防御性质。中华文明的“中和”精神，使中国对其他文明一贯采取有容乃大、并行不悖的态度，印度文化、伊期兰文化在中国的传布及兴盛就是明证。西方天主教、基督教、犹太教文化来中国时，同样并未被拒斥，更未引发西方类宗教战争。近代是西方殖民主义者以炮舰与强权凌驾于中国，方才引发中国与西方的冲突，但是，尽管有一些人因此而愤激地反对西方文明，更多的人对西方文明仍采取了欢迎和积极吸纳的态度。中国对世界上各种古老的大陆文明和新兴的海洋文明，从来没有构成威胁，相反，倒具有并行、对话、吸纳、交融的传统。

所谓“中国威胁论”，一是出于对中华文明历史与现状的误解，二是根植于藐视一切的欧美中心主义。现代化发端于西方，并由此而提高扩展到全球。西方现代化是西方历史的产物，当现代化扩张到全球时，西方模式中许多具有普遍意义的东西在地球上其

他地区也发展起来。但是，这些地区也有自己的历史传统，在建立自己的现代经济、政治、社会、文化制度和结构时，不能不从自己原先的历史和传统出发，这样，他们又必然要舍去西方模式中只适合于西方历史与传统的东西。走向现代文明，归根到底，是为了通过经济建设、政治革新、社会和文化发展，使人类获得一次新的解放，使人物、情、意得到全面的自由的发展，在真、善、美三方面达到一个新的境界。就此而言，每一种文明都有自己的独特的东西，会对实现这一目标作出自己独特的贡献。如果不是偏执地坚持欧美中心主义和欧美至上论，就不难发现这一简单、明确的事实，承认中华文明走向现代文明，非但不会成为对其他文明的威胁，反而会以其丰厚无比的历史资源，充实和促进世界其他文明的繁荣和发展。

威胁论不是来自中华文明自身的发展，而是来自一些人试图遏制中国，或将中国的发展强行纳入这些人所预先设定的轨道。对中华文明的这种敌视和对抗态度，将使中华文明与西方文明再次互相对峙。中国和平的革命一旦失败，为贫穷、饥饿、灾害频仍所笼罩，对于世界文明的发展，那才是真正的威胁。

在即将进入21世纪的时候，生活在所有不同文明中的人，都有责任思考如何突破自己心理上、才智上和生活实际中的地域局限、民族局限，将世界所有不同文明的成果都用来促进自己文明的前进与成长，以使文明发展的成果为全体社会成员所共同享有，使整个世界变为一个和平的、安全的、可持续发展的、富足的世界。在中华文明和西方文明之间建立起良性的互动关系，将会推动世界上所有古典大陆文明和新兴海洋文明以及环赤道诸文明良性互动关系的建立和发展。政治家们当然负有更多直接责任。思想家们、学者们，则应当通过非情绪化的认真研究，从惟我独尊中走出来，推进不同文明相互之间增加了解，增加交流，互相借鉴，互相吸收，互相贯通，互相融合。21世纪的中国，21世纪的世界，应当是比20世纪更加成熟的世纪。

（姜义华：复旦大学历史系　教授）

低调一些

——向文化保守主义进言

陈少明

20世纪从踏上它的最后10年路程开始，文化领域在山呼海啸之后，保守主义终于迎来了它的温馨岁月。以“国学热”为表征的保守主义，其影响虽然不能同此前以“文化热”为表征的激进主义相比，但相对于本世纪其他保守主义运动，其规模肯定是最大的[①]。从海外到大陆，从官方到学界，都有为其张扬的。然而，它的前途究竟是什么？这是大家未必清楚而又关注的问题。观察一个正在进行的运动的走向，最好从寻问它的来源入手。

“文化热”与“国学热”背后的主义旨向

众所周知，90年代保守主义的兴起是以80年代激进主义的挫折为前提的，而两者的更迭却不是基于学理竞争的结果，而是一场政治震荡堵住后者的言路，因而给前者留下可以自然填补的空间。这个前提不用细说，但必须加以强调。

与激进主义一样，保守主义也是阵容复杂，有的处于核心，有的处于边缘。势力来自官、学两方。就官而论，主要是政治上的开明派或现实主义者。他们也许看到改革开放以来，社会经济结构急剧变迁，由此导致民间生活方式及价值观念的转换，传统的意识形态说教多游离于现实之外，因而愿意在民族文化传统中发掘某些内容作为维系社会的精神资源。尽管它未必有明确的纲领，但

① 陈来《九十年代步履艰难的“国学研究”》一文对此状况有说明，见《东方》1995年第5期。

只要持一种有弹性的态度,就能让保守主义有合法化的机会。此外,还有少数在官场中已移居权力的边缘而又不甘寂寞的人士,试图通过文化活动扮"清流"来确证自己的身份,这也为保守主义加温。1989 年和 1994 年两次大规模纪念孔子的活动,就是保守主义得到官方认可的表现。

但主要的力量在学界,不过情形得加以分析。一切都与事变有关。当激进主义的言路被截断之后,剩下的合法化话题就是弘扬民族文化,这对那些善于把握机会的有些学者来说,抓住这面旗是可张扬自己的学识以博取声誉的既不失体而又有实惠的方法。而那些在 80 年代的风雨中成长,然又被事变所震慑的传统学术领域中的年轻一代,缄默之下,不忘自己的职业角色,追求比思想的确定性更强的学术,大概是一种无可奈何而仍不乏进取之心的回应。当然,对于一个有一定气候的运动来说,只有上述原因的话,会显得过于消极。事实上,也有从正而给出积极理由的。它通过对本世纪文化激进主义的批判性思考而导出,赋保守主义代替激进主义以用建设代替破坏的意义。这是保守主义运动中最高的一种姿态。

把官、学两界都划入同一阵营一定会引起异议。实际上,支持国学研究的学者中也有对它可能被意识形态化表示过担忧。但考虑到上述诸因素对"国学热"的形成都起作用,而且其思想倾向不同程度上都想同激进主义划清界线或拉开距离,上面的概括就有它的理由。如果人们允许用激进主义去揭示"文化热",当然也就不能拒绝用保守主义来界说"国学热"。只有"主义"才能给运动以自觉的思想内涵。这也就意味着,我们将观察的焦点放在学界,对它所作的评论不从官方的态度找依据。

早在 80 年代末,即激进主义进入高潮的时候,海外就发出对它的异议了[①]。至 90 年代,大陆的"文化热"骤冷之后,才有了呼

① 见余英时《中国近代思想史上的激进与保守》,载《线穆与中国文化》,上海远东出版社 1994 年版。对余文的反驳有:朱学勤的《五四思潮与 80 年代,90 年代》,见《现代与传统》第六辑。

应之声。对20世纪文化激进主义的批评，最“激进”的提法，大概是破坏文化建设，引发社会灾难；而较温和的调子，则是没能达成其预想的理想。了解思想史的人都知道，本世纪初的文化激进主义是基于其社会理想在现实中一再受挫而引发的，它一般与自由主义相表里。或者说文化主张是手段，社会理想才是目标。对它的低调批评，一般是否定它的手段而不反对它的目标。而高调批评则有可能忽略其理想，因此才会发生把“五四”新文化运动同“文化大革命”联系起来的作法。

以激进主义为线索把“五四”同“文革”联系起来只具形式上的意义，它会掩盖某些实质性的差异。“五四”的反传统站在自由主义的立场，只是要求文化的急剧转换。把“文革”的对象“封、资、修”几乎包括一切文化，可以说是反文化。请不要忘了，革命者与对象的文化教养是成反比的。“五四”的社会理想也为“文革”所不容。“文革”的灾难主要应归咎于其传统文化的态度还是其政治目标，其实不难分辨。如果我们同意灾难的根源在社会政治理念，那与“五四”的文化激进主义便没多大的关系。

80年代与“五四”在文化批判上精神更一致，背后都追求自由主义的社会理想。不过其中也有不可忽视的差异：“五四”时期的新潮人物，真诚地认为文化批判是政治发展的前导，但80年代的批判者并不尽是这样想，假如条件允许，人们可能更愿意直接进行政治批判则不必在关于传统的话题上兜圈子。对传统指鹿为马的错误是对现实指桑骂槐的方式带来的。激进主义的立场与方式当然值得检讨。但从保守主义的立场出发的话，合理的步骤有两条：每一，看看激进主义的社会理想是否有问题，如果它真的不可接受，那么亮出保守主义的社会理想来作比较。第二，如果只是否定其方式而认可其目标的话，那么，保守主义者必须显示，文化的保守如何比激进更利于达到共同追求的目标。如果不这样做，保守主义声称的对激进主义的超越不是虚假的，就是其意义是非常片面的。

文化保守主义之种种

从本世纪的思想史中,我们可以区分出文化保守主义的三种类型,以对其90年代的传人在明确其社会理想时作参考。

第一,民族主义类型,这可以章太炎为代表。太炎是经学大师兼政治斗士,他革命的具体目标是反满,反满是民族主义。其民族主义在文化上的表现是提倡国粹意识,"用国粹激进种性"。所谓"国粹"就是汉族的历史文化,包括语言文学、典章制度及人物事迹。太炎声称其思想是继承顾炎武的精神。但除反满外,他也有反对"欧化主义"的意思。章氏的这种思想,至少在钱穆那里得到响应,他抗战时期撰《国史大纲》便是民族意识在史学上的自觉实践。

但是,这一思想类型在90年代的保守主义中反应微弱。除宣传性的弘扬优秀民族文化,反对全盘西化之类口号外,学界很少在这方面下功夫。究其原因,我们毕竟不是陷于民族危机的时代。而对80年代的文化激进主义而言,除了社会政治价值观念西化倾向较大外,就现实利益而言,都可以是民族主义的。你可以说《河殇》有许多问题,但不能说它卖国。就文化保守主义的目标是为增强民族向心力而言,它同激进主义的冲突至多是边缘性的。

第二,传统主义类型,可举陈寅恪为例。民族主义就中西而论,传统主义则从古今关系来说。典型的说法便是"思想囿于咸丰同治之世,议论近乎湘乡南皮之间"。不过,在悼念王国维时,他把这种保守主义内涵及问题传达得更清楚:"吾中国文化之定义,具于白虎通三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 idea 者。……夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度,而经济制度尤其重要。……近数10年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭

依，不待外来学说之掊击，而已消沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疾之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之钜动奇变；劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死；遂为天下后世所极哀而深惜者也。[①]”毫无疑问，传统主义的社会理想同自由主义是相对立的。

虽然陈寅恪在“国学热”中可能是得分最高的人，他的保守主义也可能是最不含杂质的，但是，在与陈寅恪的“今日”距离更大了的今日，似乎没有人声称要承继其传统主义的社会理想。而要割断这一点来看陈氏的话，他就只是在学术领域有成就的大学者，而难以具备成为仍有活力的精神象征的条件。这情形容易令人怀疑，是否昔日的保守主义不乏理想主义的光彩，而今天的保守主义注定变得越来越机会主义呢？幸好，还有另一种选择存在。

第三，自由主义类型，徐复观应是典范。把文化保守主义同自由主义完全对立起来，这可能是文化激进主义者的一个基本错误。在对立与结合之间，还有一个中间地带存在。现代新儒家的多数人，基本留在这个位置上。他们一般都不否认发展自由、民主政治及现代经济制度的必要性，但工作中更关心从文化传统中发掘出能跨越具体时空的普遍性精神价值。有时候，他们也试图证明，这些抽象的价值理念的普及会有助于现代制度的建立与完善。不过，这多数是面对激进主义的批评时的防御手法，故不宜将其当作自由主义者。但在大陆之外的徐复观是例外。徐氏不仅面对横逆为争自由写出的一系列动人心弦的政治道德文章，而且把自由主义精神贯穿在其整个中国思想史的研究中。他努力从传统中开掘可以表达自由信念的思想内容，也无情抨击专制主义传统及其遗存[②]。徐复观工作的学术意义会有不同的看法，但其实践本身已

① 陈寅恪《王观堂先生挽词并序》，转引自吴学昭《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社 1992 年版。

② 参阅徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾学生书局 1988 年版。

获得重要的思想史意义。只有他所表现的这种保守主义，才跟殷海光所代表的激进主义构成切实的对立。这是两种相反的文化观念追求同一社会理想。

大陆没有徐复观。绝大多数文化上具有保守倾向的人，对待自由主义的态度既不是对立，也不是结合，而是处于中间地带上。这不是说大家作为一公民不乐于追求自由、民主的生活方式，而是说他们没有或者正在回避赋予自己的学术事业以社会政治涵义。从纯学术的立场看，这很正确。但我们得对这个"正确"的限度保持一种自觉。即文化保守主义者对自己事业意义的估计应该保守一些，当其同文化激进主义对立时，主要表现在其对历史文化的评价上具有有力的纠偏作用，而不是它比后者提出更诱人的社会理想或者更有效的社会发展战略。

强调社会功能是高调的说法，强调学术价值是低调的说法。文化保守主义者如愿意保持低调自有它的好处：从消极方面看，在自由、民主离公众（尤其是知识分子的理想）要求仍然差距很大的今天，它不会引起人们的误会：以为它在独立承担传播社会政治理想的使命。同时，也可避免怀有强烈自由理想的知识分子对自己的敌视。从积极方面讲，这样做可能更有助于让文化激进主义者冷静检讨其文化立场或者为达到其理想所采取的方式的得失，这在间接的意义上也就表现自己的积极的社会功能了。保持低调的态度在今天的社会里是需要很好修养或者说严格的心理训练的。

回过头看，文化保守主义的思潮，是在思想史的峡谷中挣脱而来的。峡谷的一边是激进主义，另一边则是意识形态中的正统派。保守主义突成气候的机遇在于：一方面激进主义顿失言路，另一方面正统派却被"不争论"镇住无言。但"讨便宜"之后，不讨好的局面还是迟早会出现。而不论正统派还是激进主义，如果对保守主义不满的话，焦点都可能在意识形态功能上。不过激进主义的正式抗议还未发出（也许它再不会以文化激进主义的面目出现了），正统派的发难已出现了。正统派不去讨伐更有异端色彩的顾准式

思想，却要与社会功能其实甚弱的文化保守主义过不去，乍看之下是颇奇怪的。比较合理的推测是，“国学热”本来是官、学两界出于不同原因而共同促成的，故它在体制内有一定的合法性，任其坐大的话，恐怕会削弱传统意识形态的地盘，故不可等闲视之。这是为意识形态的纯洁而战，但是否会左右保守主义的前途仍很难讲。只是保守主义者对此应答完后，可能还得面临来自自由主义方面的挑战。

最后有一点要特别声明，本文对文化保守主义意义的限制，并不意味着对文化激进主义没有保留。我以同情激进主义的初衷，但不能不正视其手段无法达成其理想的事实。换句话说，对社会理想的追求，不能过分夸大传统的影响，它有许多非历史甚至非思想的工作要做。这无论对文化上的激进主义还是保守主义都是适应的。

（陈少明：中山大学哲学系　教授）

“只有一次，等于没有”

——关于“保守”与“激进”的经验之争

苏　文

一

在西方，“保守主义”在哲学上与经验主义相联系，它不承认任何超验的“第一原理”，并抨击激进主义（当时叫“自由主义”）者只从“相像的理念”——正义、公平等等出发而行事。然而时过境迁，随着西方哲学中经验论与唯理论的对象逐渐淡化，今天的西方保守主义）——盎格鲁撒克逊式的保守主义与自由主义已经很难分辨，他们的各自哲学基础也已高度互渗。难道说，今天的英国保守党人还能对“自由”、“人权”之类的“理念”漠然视之吗？而今天的“新自由主义”显然也不是对经验的排斥而仅由一系列“理念”构成的。

然而近年来，国内出现的“激进与保守”之争却在一更低层次的“经验”中纠缠。许多人不管“保”什么，“守”什么（他们所保所守者与柏克直到哈耶克一支的西方“保守”传统相距恐不啻宵壤），却只热心于对近代史上一系列事件如洋务、维新、立宪、辛亥革命、洪宪帝制等重新进行“经验分析”。这些分析表明：戊戌变法是轻举妄动、辛亥革命是破坏立宪、袁世凯治下的中国稳定而又繁荣……总之可以概括为，革命不如立宪；维新不如洋务；孙中山不如袁世凯；光绪帝不如西太后；孙、黄不如康、梁；康、梁又不如李、张。如此等等。

应当承认，这些分析在澄清某些历史事实方面是有所贡献的，

而在理论上对过去的史学范式所树立的"革命崇拜"更是一种成功的冲击。然而这一冲击是否就有证明"保守崇拜"?这却大有疑问。对此,有必要从实证角度进行新的一轮经验研究。然而更重要的是我们先要弄清楚:"经验"究竟可能告诉我们些什么,不可能告诉什么?

二

事实上,自从中外历史上有了改革运动以来,运动内外的人们就从来没有终止过谈论"经验"。例如1968年捷克的"布拉格之春"失败后,捷国内外就兴起了种种"经验"之谈。

有人说:"经验"证明软弱退让要不得,"保守主义"误大事。他们认为杜布切克在1968年8月前在各"兄弟党"面前表现出捷克人的坚强意志,在当时的形势下苏联人是不敢冒遭到全面军事抵抗之风险的。"布拉格之春"中的激进派人物耶日·贝利康就持此种见解。的确,现在人们知道当时苏联领导人中"鸽派"与"鹰派"曾为是否出兵扑灭捷克改革而争论不决,争议的中心就是捷克人究竟有多大的抵抗意志。后来克格勃的情报证实捷克领导人并无军事抵抗之决心。于是"鹰派"得势,通过了出兵干涉的决定。当时若是他们得知捷克人决心抵抗,形成的决议很可能就是另一个样子。所以我们不能不同意贝利康的"激愤之言":"谁要是走上了某条道路,就必须考虑到走这一步的后果,并采取必要的防卫措施。一上来就事先声明我们不想成为第二个南斯拉夫,即不想冒类似铁托1948年的那种冲突的风险,意味着我们除了投降,别无其他选择!"

但也有另一种见解,说是一切都是激进坏事,"捷克人太沉不住不气了"。在苏联的持不同政见者中,持这种看法的人颇多,他们有的认为捷克人应该少说多做,不要尽发表刺激性言论;有的认为捷克人应等待时机,不应在苏联及"大家庭"中保守势力正得势

的大气候下去捋虎须。的确，现在已知的史实表明，当时苏联人对捷共《行动纲领》和捷知识界的《两千字宣言》的恼怒远甚于捷克人在制度改革上已做了的那些实事。另一方面，史实表明当时不仅"阵营"的大气候，甚至是苏联驻捷使馆的"小气候"也至关重要。当时苏驻捷大使契尔沃年科与其副手乌达里佐夫都是超级鹰派，有人认为他们"谎报军情"。恶意夸张也是促使莫斯科下手的关键因素。这些人断言，如果捷克改革发生在契尔沃年科卸任之后，武装干涉就不会发生。

我们能说这两种对立之论哪一个更正确吗？很难，因为它们所依据的那些"经验"都是确实无误的。于是也就有了第三种见解。

第三种见解认为捷克人既过于激进也过于保守，"如果他们动作快一点，赶在6月份、甚至在5月份召开捷共14大，清除中央委员会里的教条主义分子和斯大林主义分子（后来'邀请'苏军入侵捷克斯洛伐克的正是这帮人），那么，由于一些政治的和非政治的原因，入侵就可能不会发生。要不然就采取相反的做法，杜布切克的行动索性再侵些，再谨慎些，考虑一下与捷克斯洛伐克接壤的几个国家会有什么反应，不给他们提供任何一点儿入侵的借口，这样的见解正如另一论者所总结的：教训在于"见好不收（太激进），见坏不上（太保守）"。

然而，什么是"好"应"收"，什么是"坏"应"上"？与其说是个"主义"（"保守主义"或"激进主义"）的问题，毋宁说是个智慧的问题；与其说教训在于太谨慎或太冒失，毋宁说在于太幼稚。然而谁（不管是个人还是一个运动）又是天生就老练成熟的？"事后诸葛亮"们可以运筹于书本之中，决胜于千里之外，当事者的临场判断可没有这么容易！更何况当事者的选择余地往往比后人所设想的要小得多，许多选择不管好坏，都是不得不然的。即便天降智者，料事如神，他又怎能保证自己的判断都能被群众接受，化为群众的行动呢？须知任何一场"运动"都是"大众参与"的产物呀。当然，

由此便产生了否定一切"大众参与"和"运动"的见解。但是第一，这种"否定"本身就是一个"智者决策"，你怎么能断定这个决策就能为大众所接受？历史上有多少"运动"为势所趋非人力能阻的例子啊！反过来说，倘若大众真能接受"智者决策"，真是理性的而不是疯狂的，则"大众参与"不也就没有否定之必要了吗？这不正是政治现代化所欲达到的结果吗？怎么能以此来要求正是因政治并未现代化所以才起来力争的前现代的人群呢？第二，若"大众参与"真被"否定"掉了，谁能保证"天降智者，料事如神"？难道"智者"选择机制（或由愚者淘汰机制）不正有待于改革的实现吗？（这不是说现代政治在建立这种机制方面没有它的局限性，但这是另一个问题）显然，这样的讨论已越出了"经验"的范围，而逐渐已有"理念"色彩了。

实际上，一旦"经验"分析被集中在某些具体抉择的明智与否上，偶然性就愈益突出，"经验"所能证明的也就只剩下"命运"了。无怪乎有人在全面分析了"布拉格之春"的"经验"之后不无感慨地说：不应责怪杜布切克和他的亲密伙伴，这全怪他们运气不好！

三

当然有人会说，这样的经验分析未免过于狭隘，应该把"布拉格之春"作为一个历史事件放到捷克民族发展的历史长河中去考察。这样也就产生了捷克民族历史上是"激进主义"太多了，还是"保守主义"太多了的经验之争。我们不必去列举这种论争中的各家之言，中国人比较熟悉的著名捷克持不同政见者、作家米兰·昆德拉的一段描述倒是颇为值得一引的：

"1618 年，捷克和各阶层敢作敢为，把两名高级官员从布拉格城堡的窗子里扔了出去，发泄他们对维也纳君主统治的怒火。他们的挑衅引起了 30 年战争，几乎导致整个捷克民族的毁灭。捷克人应该表现出比勇气更大的谨慎么？回答也许显得很简单：不。

320年过去了。1938年的慕尼黑会议之后，全世界决定把捷克的国土牺牲给希特勒。捷克人应该努力奋起与比他们强大8倍的力量抗衡吗？与1618年相对照，他们选择了谨慎，他们的投降条约导致了第二次世界大战，继而丧失自己的民族自主权几十年，或者甚至是几百年之久。他们应该选择比谨慎更多的勇气吗？他们应该怎么办呢？

如果捷克的历史能够重演，我们当然应该精心试验每一次的其他可能性，比较其结果，没有这样的实验。所有这一类的考虑都只是一种假定性游戏（Einal isl keinmal）。只发生一次的事，就是压根儿没有发生过的事。捷克人的历史不会重演了，欧洲的历史也不会重演。捷克人和欧洲的历史的两张草图，来自命中注定无法有经验的人类的笔下。历史和个人生命一样，轻得不能取受，轻如鸿毛，轻若尘埃，卷入了太空，它是明天不复存在的任何东西。”

历史学家对这个文学家的挑战该说些什么呢？他们可以说：是的，“激进主义”的“掷出窗外事件”爆发了30年战争。但没有这次事件，战争就不会引发吗？30年战争是宗教改革，德意志分合，欧洲霸权以及世纪转换（中世纪—近代）诸火药桶的总爆发，试问当时新、旧教的矛盾，皇帝与诸侯的矛盾，法、荷与奥、西的矛盾有哪一对可以和平地化解？是的，投降主义的慕尼黑协定使捷克先屈服于德，后屈服于苏。但1945年、1948年、1968年捷克人面临的三次选择都是由慕尼黑所决定的吗？没有慕尼黑，当时欧洲极权——军国主义者与民主国家之间就可以免于一战吗？在这样的战争中捷克能超然世外吗？它的命运能不同于它的所有邻国吗？

不过这并不重要。我想历史学家会同意或至少难以反驳：“纯经验”是难以回答我们“应该怎么办”，应该选择“更多的勇气”还是选择“更多的谨慎”这种问题的，也就是说它并不能告诉我们是“保守主义”更好呢，还是“激进主义”更好。因为历史经验不同于自然科学的实验，它不可重复，因而在纯逻辑的意义上也就不可比较、不可选择。我们不能测定我们的决策孰好孰坏，原因在于在一个

给定的情境中，我们只能作一个决定。我们没有被赐予第二次，第三次或更多的机会来试验其他选择并比较其好坏。

从纯经验的角度上说，我们如果在一个给定的情景下采取了某种决定而遭到了失败，那么这充其量又只证明我们这一个决定是错误的，而不能证明任何别的决定就是正确的——因为没有试过，谁也不能断言别的决定就能导致胜利。

而从严格的逻辑上说，"经验"甚至连证明这一个决定是错误的也做不到。为什么？因为所谓失败与成功的标准本来就有个相对性的问题。如果说这一决定失败了，谁能说别的决定就不会败得更惨呢？没试过人们尽可这样说，但那只是猜想而已，并不是被经验所证明的真理。

更何况历史的因果链常常是失马得马、祸福相倚的。拿德国的现代化历史来说，1848 年 3 月革命的结果是一阵"无序"之后革命被镇压，德国进入一个反动时代，自由力量被打败，这难道不是"激进主义"错了吗？但是，正是 1848 年精神的强大影响使得俾斯麦不自觉地充当了"革命遗嘱执行人"的角色，并在与 1848 年后残留的自由势力寓互补于互斗之中的环境下通过"普鲁士式道路"完成了德国的近代化与统一大业。那么，俾斯麦的"保守主义"对了吗？但是，正是在"普鲁士式道路"的演进中使德国人民心中积淀起某种反现代化情绪，某种弗罗姆称之为"逃避自由"的心态，最后终于导致了纳粹的"革命"与德国乃至全欧洲的一场空前浩劫！那么归根结底，我们如何凭经验来判断"1848 年选择"的对错呢？

更进一步说，即使经验能够判定这一决定的对错，它的有效性也只能是一次性的，由这一判定推出这一类决定的对错，往往是危险的。昆德拉的那段话说明了这一点：1618 年的"激进主义错误"并不能证明 1938 年捷克人应该改行"保守主义"。1956 年匈牙利人武装抵抗的悲惨结局恐怕是捷克人在 1968 年不战而屈服时所考虑过的"经验"，然而他们的这一决定后果就更好一些吗？须知苏联人也同样对这一"经验"心有余悸，如果杜布切克下定决心学

纳吉，勃列日涅夫是否会以同样的决心学赫鲁晓夫，至少是个不易回答的问题。

总之，历史可能会相似，但它不可能真正地重复，因此任何经验严格地说只有一次，而正如尼采所说：Einmal ist keinmal（只有一次，等于没有）！我们中国先人实际上也懂得这个道理，所以他们才给我们留下这句格言：不以成败论英雄。

四

那么研究"经验"还有什么用呢？这不成了"经验虚无主义"了吗？不，"经验"还是能告诉我们点儿什么的。无视经验决不是高明的，在这方面我们又不能同意昆德拉了。他倒的确有"经验虚无主义"倾向，不过，他并不是以此为"激进主义"辩护，而是为他的颓废情绪辩护。

昆德拉是在这样的情景中引出我们上面转述的那段话的：他小说中的主人公托马斯（在某种程度上也是他自己心态的化身）在周围一片"媚俗"之风的压抑下正陷于苦闷中时，一个富有正义感的编辑与托马斯那么年轻而富于"浪漫主义"的儿子来找他，想请他在一份知识界人士"彬彬有礼地呼吁释放政治犯"的请愿书上签名。托马斯犹豫再三，终于表示了拒绝。其主要原因是他担心因此而来的迫害会连累他的情人："托马斯救不了政治犯，但能使特丽莎幸福。……但如果他在请愿书上签名，可以确信密探会更多地去光顾她。"

作为一种个人的选择，托马斯此举纯属他的权利，而那位编辑所搞的这种抗议性的签名请愿在策略上是否明智也是一个问题。但值得研究的是托马斯为达到心理平衡，而把问题上升到了一个哲学高度：他把"该不该在请愿书上签名"的问题泛化为一个与1618年该不该把哈斯堡王朝官员"掷出窗外"、1938年该不该签订慕尼黑协定的问题同类的经验性问题，同时又用"惟一即虚无"的

论证法否定了这类问题的意义,即把它变成了个"伪问题"。以此来达到某种良心上的解脱,昆德拉这样写,自然是有所指的。他本人在捷克"正常化"之后十分悲观、颓废,1975 年移居法国,从而脱离了国内的异见运动。与此同时以瓦茨拉夫·哈维尔为代表的一些"理想主义"的持不同政见者却宁愿在国内坐牢也不出国,并积极参与各种形式的人权活动,其中包括发起像《七七宪章》那样的签名运动。因此,小说中托马斯与那位编辑的形象实际上反映了昆德拉类型的知识分子与哈维尔类型的知识分子的不同政治态度,在昆德拉笔下,托马斯对那位编辑怀有"崇拜"与"爱情般的怀念之情",但极不满意于他自认为那位编辑对自己持有的道德优势。他甚至把那位编辑请他签字时,他自认为受到的道义或良知的压力与当局的警察强迫他在亲当局的声明上签字的专制压力混为一谈,认为这两种压力"没什么两样",都是一种"媚俗"之源。

显然,在这里昆德拉通过他笔下的托马斯也体现了一种反对"浪漫主义"的态度。只不过我们的"新保守主义"者是用唯经验论来反对它,而昆德拉则用经验虚无论来反对它罢了。

也许昆德拉的这种态度在西方发达国家的人们看来是很有点儿后现代的解构精神的,但笔者不能认同这种态度。在我看来,如果他仅仅是谈论某次签名活动在策略上是否明智的经验问题,那么他的全部论证至少在逻辑上是无懈可击的。然而,当他声称异见运动的道义或良知的"压力"与极权主义的警察压力"没什么两样"、二者都是"媚俗"之源的时候,他实际上就已经超出了经验的范围,亦即超出了事实判断的范围,而是在进行价值判断了。但是,"惟一即虚无"的反经验论是决不可用之于这种判断的。因此,昆德拉在这里实际上是在以偷换命题的诡辩手法为自己的软弱寻求开脱(其实大可不必,因为作为一种个人性格的软弱是不应受到指责的)昆德拉把人生的选择(托马斯的选择与编辑的选择)比作历史的选择,认为两者都是一次性的,不可重复的,因而也是不可比较的,笔者同意这种类比。但是:

如果说从策略上考虑,1618年捷克人的"掷出窗外"之举是否明智,是否有更好的选择,这是一个不能用经验来回答的问题。那么,这决不是说维也纳君主统治的暴虐性与非人性和捷克人反抗这种暴政(姑且把反抗的策略置而不论)的正义性与合理性也是一个不能回答的或无意义的问题。更不能说捷克人的良知"压力"与哈布斯堡王朝的专制压力"没什么两样",都是"媚俗"之源。

如果说1938年捷克人而对慕尼黑阴谋,从策略上说除了妥协以外是否还有更好的选择,是一个不能用经验来回答的问题。那么,这决不意味着希特勒暴政与侵略的罪恶性与捷克人被迫妥协的可悲性也是一个不能回答的或无意义的问题,更不能说捷克人反法西斯斗争的道义"压力"与希特勒的恐怖压力都是"媚俗"之源,"没有什么两样"。

同样,尽管现在以哈维尔为代表的《七七宪章》签名者已经取得了民主进程的胜利,并因而受到了历史的承认和人民的尊敬,但我们不能仅仅"以成败论英雄"而断言:哈维尔(或昆德拉笔下的那位编辑)所从事过的一切活动都是惟一正确的选择。我们仍然可以一般性地同意昆德拉的看法:"编辑"的选择与"托马斯"的选择哪一个在策略上更为明智,是一个不能用经验来回答的问题——我们完全可以假定:如果苏联没有出现戈尔巴乔夫时代,如果勃列日涅夫的寿命延长20年,哈维尔也许现在还蹲在监狱里,其作品所能产生的影响,至少在捷克国内,也将不会比昆德拉更大,但是我们绝对不能同意昆德拉的所谓"迫害者与被迫害者都在瞪着眼睛威胁别人"的高论,不能同意他把"编辑"的道德感召力与警察的压力混为一谈,让二者共同为"媚俗"负责。

当然,有人会说我们这后一个看法是出于某种"理念"。的确如此,但是,难道这种看法不也同样出于"经验"吗?近现代文明走出中世纪时所经历的"人的创世纪"与"后现代文明"走出现代化时所经历的"人的复归(异化之克服)"相比,前者的特点就在于这里博爱向善的人文理念与爱智求真的经验认识是统一的。"专制主

义的罪恶"决不仅是理念演绎的结论,而且也是经验认识的事实。难道昆德拉不是通过他的笔写下了他对极权主义扭曲人性的真实的经验感受吗?难道《古拉格群岛》中的种种罪恶不是包括索尔仁尼琴在内的"群岛土著"们的"经验"所证吗?难道人口统计学可以证明的斯大林恐怖时代惊人的生命损失、国际社会公认的柬埔寨红色高棉的骇人听闻的暴行,不都是"经验"事实吗?难道"命令经济"不如市场经济、极权主义不如议会民主(虽然后者亦非尽善)不是70余年历史的"经验"吗?难道从苏东到缅、泰,从南美、非洲到台湾的民主大潮不是经验的事实,而仅仅是"浪漫"的幻想、"理念"的虚构和"第一原理"假定吗?

五

现在我们可以回答本文标题所提的问题了:经验能告诉我们什么?不能告诉我们什么?

经验能告诉我们必须摆脱"通往奴役之路",但它不能告诉我们--定要或一定不能采用某种方式,更不能告诉我们永远必须崇拜某种方式来达到这一点。经验使我们成为民主论者,但它不应使我们成为"保守崇拜"或"革命崇拜"者。

经验能告诉我们非摆脱"命令经济",达致市场经济不可;但它不能告诉我们采用什么模式可以有百利而无一害地过渡到市场经济。

经验能告诉我们人的自由个性一定要从中世纪式的束缚中和"保护"下解放出来,但它并不能告诉我们一个实现这种解放的"万灵方法"。经验能告诉我们,人们必须既摆脱束缚又失去"保护";但它不能告诉我们在一定的时期内人们会先摆脱束缚呢,还是先失去"保护"。

总而言之,我们对经验的看法与"新保守主义"刚好相反:我们认为经验不能证明他们所谓的"现实主义"——如果"现实主义"的

含义是"一切存在的都是合理的",那么要"证明"它无须通过经验(它本来就是一种"绝对理念"),而如果它的含义是"只有这种选择才现实",那么经验无法证明这一点,因为"只有一次,等于没有"。

但是,经验能够证明他们所谓的"第一原理",经验能够证明人被剥夺了"自然权利"是多么可悲,能够证明人的本质是不甘于受束缚的,能够证明自由、民主比中世纪专制更合乎人性并吸引人为之而奋斗。当然,这种证明并不是"纯经验"的证明,它需要"理念"与价值判断的帮助。但是,难道"新保守主义"果然能够逃避"理念"与价值的审视吗?事实上,"新保守主义"者不也力图在这场审判中扮演法官的角色吗?

昆德拉认为,个人选择与历史的选择都因"只有一次,等于没有",所以"轻如尘埃"。但为什么这个"轻"又令他感到"不能承受"呢?不是因为"编辑的选择"给他造成了什么外在的压力(他已通过托马斯对这种压力表示了拒斥)。恰恰相反,托马斯之"不能承受""生命之轻"与那位编辑之勇于承受生命之重,都体现了生命中并非"只有一次"的(亦即"永劫回归"的)另一面,这就是人性的自由本质。这并不只是一种理念,而是通过托马斯与那位编辑的经验感受证明了事实。昆德拉认为法国大革命之所以为人们所纪念就是因为它"只有一次,等于没有",如果法国革命的恐怖场面不断重演,人们就会害怕而不再纪念它了。昆德拉的确说出了真理的一部分。但是他回避了真理的另一部分:人们之所以纪念法国大革命,最根本的还是因为它所体现的自由精神不断地在各国的即人类的历史上"回归"与"重演",否则它就如一只"只有一次"飞过某窗户的蜜蜂一般,没有人再会记得它。法国革命是这样,当代改革,包括已经成功的和尚未成功的改革在内也是这样。如同捷克的"布拉格之春"与"天鹅绒式革命"以至罗马尼亚的"十二月革命"一样,也如同中国历史上的戊戌变法、辛亥革命等等一样,就其每一次选择的策略性而言是"只有一次,等于没有"的,就其自由精神而言是"永劫回归"不可磨灭的。二者都已成为、并将继续成为人

们的"经验"。

当然，说经验不能回答每次选择是否在策略上正确的问题，这并不意味着经验在策略上是可以不必考虑的。恰恰相反，我认为研究历史经验不但对于坚定我们的信念，而且对于改善我们的策略选择都是必不可少的。如果说"事后诸葛亮"在面临当场决断时可能还不如马谡，那么"事后马谡"在临场决策时是决不可能变成诸葛亮的。但是经验并不能提供现成的选择，而只能通过它的积累转化为一种精神力量，从而影响人们的思维方式与行为方式，从总体是提高人们的素质。这样，当某种历史机遇来临时，素质较高的人们在这个给定的情境中作出的"只有一次"的选择的成功机率将会更大些。因此我们说：经验可以证明"第一原理"增强我们的信念。而信念加上升华为理性的经验积累，再加上某些不能预期的历史机遇，则使我们能够作出正确的策略性选择。

（苏文：中央编译局世界社会主义研究所 副研究员）

真假亨廷顿与东西亨廷顿

——从“新保守”到“文明冲突”的此岸回应

卡　悟

一

当代西方学者中大概没有哪个能像塞缪尔·亨廷顿那样在中国于短短几年内先后引起两次截然相反的社会性轰动：80年代末90年代初他的《变动中社会的政治秩序》在这里连续受到两轮热捧，先是“新权威主义”后是“新保守主义”都以他为教主。而90年代中期他的《文明的冲突》又受到更为广泛的抨击，当年许多以他为教主者如今又打出了讨伐他的圣战之旗，但奇怪的是，只要略加分析，就不难发现当年亨氏的崇拜者其实与他形同实异、南辕北辙，而后来他的许多讨伐者却又与他形异实同、彼呼此应。淮橘为枳于先，“淮枳为橘”于后，真是一种有趣的文化景观！

90年代初的“新保守主义”言必称亨廷顿，但那却是个假亨廷顿。且不谈历史背景、哲学与价值基础等更深的层次，仅就具体论述而言，他们与“真亨廷顿”就扞格难入。

1. 亨廷顿主张的在现代化过程中强化权威的必要性主要是针对分散型的（例如领主林立的）传统社会，即西方史学意义上的“封建社会”（在这个意义上古代中国那样的集权帝国是不属于“封建社会”的）而言的，用他的话说：“现代化对于一个分散、组织薄弱的封建传统系统的第一个挑衅，是先把权力集中起来以促进传统

社会和经济发生变动[①]。的确，西方与非西方的许多民族在现代化的初期都曾有从领主林立到君主集权的发展，这种集权确乎是必要的。然而像中国这样的传统集权的官僚帝国应该如何？亨廷顿未作系统论述，但他的意思还是很明白的：这种集权对现代化的危害比"传统的分散系统"还大！他指出："按他所谓的"权威理性化"的标准来衡量，日本（在他看来这是个"传统分散系统"）不如中国，但日本能现代化，而中国的专制者迟迟不肯改革，"等到他们愿意改革时，权威的集中化又阻止那些因现代化而产生的社会团体和平地被容纳入政治体系中"[②]。他认为在这种"权威垄断"制下"体系不能和平地适应政治权力的扩张，也不容许其他社会创新和政治权威的资源有独立发展的机会"，因而要有革命："必先把整个体系推翻，这些资源才得以舒展"[③]，他还指出这种集权正是导致"急进俚人制（即"假亨廷顿"们极力疾呼要避免的那种"脱序"状态）的祸源[④]。可见，"真亨廷顿"是不可能主张在这种传统背景下通过强化权威或"权威理性化"来走向现代化的。然而今天的"新保守主义者"恰恰正是主张这样做！"真亨廷顿"认为只有把这"整个体系推翻"，"新权威"的资源才有发展的机会，而"新保守主义"却正是要用这个"体系"来"威慑"与"禁忌"那些"资源"！

2. 亨廷顿针对发展中国家现代化过程中的无序危险而强调权威与秩序，但他决不认为无限制的专制是可取的。换句话说，他主张开明的亦即温和的专制，这种专制应有足够的宽容以允许"其他社会创新和政治权威的资源有独立发展的机会"。实际上这也就是一种"半专制"，正如亨廷顿引述的詹姆士·威尔逊所言："权力分散则创新建议多而被采用者少，权力集中则创新建议少而多被采纳；权力过于分散与过于集中均使创新困难，而两者之间最适于

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》，台北 1983 年版，150 页。
② 同上，174 页。
③ 同上，373～374 页。
④ 同上，207 页。

创新[①]。"然而"假亨廷顿"显然没有这种"中庸"态度,他们只为"传统"的"镇制力量"叫好,而对那些竟敢谈论'专制主义'的'罪孽'的人冷嘲热讽。

在亨廷顿那里,"权威主义"与"极权主义"完全是两回事,前者是后者与民主之间的过渡类型。他强调权威,但从不怀疑"极权主义"应该废弃,因此他在那本名著中明确指出东欧国家需要的不是强化权威,而是"权力分散与互相制衡的制度"[②]。他认为圆桌会议的波兰就是"一个权威国家,而决不是一个极权主义国家[③]"。而苏联也有人把纳札尔巴耶夫看成是亨廷顿理论的实践者,因为他知道"从极权主义走向民主要通过权威主义[④]"。然而"假亨廷顿"们所崇拜的当然不是这样的政治家。相反地,他们不断斥责这些政治家的"开明"引起了"种种灾难性的后果"!

3. 亨廷顿反对浪漫主义的民主观,认为在某些场合民主不如"新权威"。但人们往往忽视了他对这些场合所作的规定——他所反对的只是"反动的"民主,亦即保守传统的群众反对追求现代化与改革的开明专制者的那种"民主",落后的大众反对先进的精英的那种"民主",维护宗法共同体反对资本主义化的"民主",反"西化"的原教旨主义的"民主"等等。亨廷顿把这一切归纳为"政治现代化第一阶段的困境:以传统的多元主义对抗现代化的专制主义[⑤]"。他所引以为例的,有1787年比利时发生的反约瑟夫二世改革的"反抗启蒙运动的革命",1861年俄国地主议会反对沙皇推行农奴制改革,1841年土耳其反对唐齐马特改革的伊斯兰原教旨主义运动以及现代伊朗保守派国会针对礼萨与巴列维两代国王的改革的反对活动,等等。我们还可以加上近代俄国反对斯托雷平改革的"村社民主"、当代伊朗的霍梅尼"革命"、前些年阿尔及利亚发

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》,台北1983年版,146~147页。
② 同上,150页。
③ 《新权威主义》北京经济学院出版社,1989年版,316页。
④ H·安德烈耶夫《人们没有认识到纳札尔巴耶夫的才干》(苏)消息报1991年12月3日。
⑤ 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》。

生的反对沙德利改革的伊拯阵运动，以及我国近代排外的义和团运动和“灭资兴无”的文革式“民主”等等。

然而对于追求现代化的民主、改革派民众反对保守的专制者的民主(用亨廷顿的术语来说就是现代多元主义对抗传统专制主义的民主)，亨廷顿是决不反对的，即使它们从策略上来说不一定明智，如法国大革命就是一例(详后)，而“假亨廷顿”对此却持完全相反的立场：他们反对的只是后一种“民主”，而对发动了前一种“民主”的那个“禁忌体系”却颂扬备至。如此而言必称亨廷顿，岂不谬哉！

4. 由上一点我们看到，亨廷顿虽标榜行为主义，突出工具理性，实际上是有其价值判断的，这就是否定“传统”而肯定“现代化”。在他的著作中，凡与“传统”相联系的东西，无论是“传统分散体系”还是“传统集权官僚制”，“传统多元主义”还是“传统一元主义”都是需要排斥的；反之，与“现代化”相联系的东西，无论是“现代民主”，“现代化的君主专制”还是“现代化政党制度”，都受到了肯定。所以，我们可以说亨廷顿是个“激进的反传统主义”者——尽管他并非激进的民主论者。然而今天的“新保守主义”者却都是“反西化、保传统”论者(这里且不谈他们当年的反传统姿态)，他们很认真地抨击“激进的反传统主义”，并把“传统”视为抵御“外来风沙”的“民族的自然防护林带”，另一方而却持“激进的反西化”立场，他们不仅斥责“全盘西化”论，甚至连“中体西用”论也认为不可接受[①]。因此，如果说亨廷顿鼓吹新权威是想用“现代化的专制主义”去克服“传统的多元主义”的话，那末“假亨廷顿”便是用“传统作为一种镇制力量”来抵御现代化的“欧风美雨”。

5. 亨廷顿在改良与革命之间偏爱前者，但他认为两者只是变革的幅度与速度不同，然而都须具同样的“变化方向”，这个方向就是“对先前特权团体的权势有所抑制”而对平民的地位有所改善。

① 见《中国时报周刊》1992年1.26-2.1，68页。

因此，改良（与革命一样）应“指向更大的社会、经济或政治平等，指向更大社会政治参与”。如果变化方向相反，则在亨廷顿看来就不叫改良而叫“巩固”（consoLidations. 即维护旧制）。[①]

而此岸的“新保守主义”者也主张改良，但他们向往和改良的却正是与革命方向相反的：不是指向更大的社会政治参与，而是要“抑制过量（?）政治参与”；不是抑制特权者的权势，而是要人民克制，多为特权者着想！这与其说是改良主义不如说是“巩固”主义——无怪乎他们对像戊戌维新那样的历史上的改良运动颇有非议了。

6. 与上点联系，正是因为亨廷顿认为改良与革命方向相同而只有缓急快慢之差，所以他虽偏爱改良，却并未否定革命——如果说他否定了某些广义上被称为“革命”的事件，那就是第3点所指出的那些反现代化的“反动民主”，除此外，甚至对法国大革命这样导致了严重“脱序”的激进革命，亨廷顿亦未以为非，相反地指出：一个真正悲惨的社会“不是一个为革命威胁的，而是一个根本无力从事革命的社会[②]”。他认为在某几种情况下，革命是必不可少的（其中就有中国式的“传统集权官僚帝国”一项，如前所述，他认为这种类型的社会几乎不可能改良而只有用革命来解决）；他还看到改良与革命并不都是互相排斥的，两者有时相间互补，共同构成现代化变革的全过程。

然而今天的“假亨廷顿”却是完全否定革命的，他们已经把反对“革命崇拜”的合理命题推向了革命有罪、革命恐怖的荒谬的极端，甚至发展为“革命过敏”症：把某些改良也当作革命或准革命来反对——从“孙中山不如袁世凯”走到了“光绪帝不如西太后”！

然而这种“革命有罪”论又似乎不够彻底——他们极力拥护的“镇制力量”与“禁忌体系”本身不都是一场激进革命的成果吗？这

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》，353页。
② 同上，264页。

一“力量”与“体系”长期以来不是经常发起“革命”，其中包括那次“史无前例”的“革命”吗？看来，这里还用得着“只许我革命，不许你革命”的赵太爷式逻辑，或是“成者王候败者寇”的传统观念吧。

7. 类似地，亨廷顿偏爱和平改革而不主张暴力，但并不绝对排斥暴力求改革。他认为：“在大多数社会，无改革难以维持和平，但无一些暴力又难以实现改革[①]。”而我们的“假亨廷顿”连和平的“政治浪漫”都不允许，更不用说以暴力求改革了。

8. 在政治制度化（秩序化）与扩大政治参与（民主化）方面，亨廷顿显然主张前者先行，但他同样没有把这一原则绝对化。他曾以拉丁美洲诸国的改革与土耳其基马尔运动作比较，认为基马尔不扩大政治参与是可取的，但拉美的情况不同，“这些国家的政治向为保守的寡头所控制，因此，欲有效推行社会经济改革，非同时扩大政治参与层面不可”，这就使得“扩大政治参与不是社会变迁的缓冲，而是先决条件”[②]。在这种情况下，就应民主先行。然而，我们的“新保守主义”者在这个问题上又采取了异常绝对的态度：只讲强化秩序（并且，正如他们明言的，这还是“传统”秩序，而不是亨廷顿所主张的“现代化”秩序），绝对否定扩大政治参与。他们左一个“政治参与爆炸”，右一个“过量政治参与”，仿佛从来不存在专利权威爆炸、政治参与不足的问题似的！他们对那种万马齐喑的政治冷漠大为高兴，认为这就是进入了一个健康的“第二思潮时代”——那是个只许我“参与”、不许你“参与”的赵太爷垄断“参与”的时代！

9. 最后，亨廷顿理论着眼于社会现代化中的政治问题，并不是仅从行政管理的角度立论的，因此他把政党制度视为政治现代化之核心，而不顾那种认为政党纷争影响行政管理效率的官僚立场。亨廷顿曾批评持有后一立场的行政主义者：“他们坚持一个官

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》，366～367页。
② 同上，365页。

僚模式"崇拜效率,消灭冲突[①]。"而今天的"新保守主义"者恰好持有类似立场:管理至上,以"冲突"为"脱序"而亟欲消灭之,而以一个既无'浪漫'又无"参与"的一切行动听指挥的军营式社会为理想!显然,这两者体现了一种价值观的根本差异。

10. 亨廷顿"秩序"理论还有一个明显特征:重制度、轻文化。他把现代化看作一个普通的制度进化过程而抽象掉了各民族的文化差异,如他对政治腐败问题看法就很有代表性:"无论在哪一种文化中,腐化都是在现代化进行最激烈的阶段为严重。今天欧美已发达国家与亚非拉国家所呈现的不同腐化程度,与其说是基于文化上的差异,毋宁说是反映了它们的政治现代化与政治发达的不同程度[②]。"在他看来,发展中国家现代化所面临的种种问题都是制度化过程中的操作问题,而与种族特征或"国民性"之类的概念无关,而我们的"新保守主义"恰恰相反,它与80年代的文化讨论关系密切,无论何新还是萧功秦,都力图以"文化至上主义"来排斥"制度决定论"。只是其"文化"立场与80年代的主流反了个个:那时"反传统",如今"反西化"。

总之,从价值基础、历史观、现实政治态度,到关于改良与革命、和平与暴力、渐进与突进、秩序与民主、制度与文化等关系的具体看法,萧功秦式的"新保守主义"都与亨廷顿式的行为主义(在西方也被称为新保守主义)大相径庭。这不是说中国今日就没有亨廷顿式的新保守主义者,也不是说笔者就认可亨廷顿的那一套(亨廷顿理论的缺陷是另一个问题),更不是说指出萧功秦异于亨廷顿就完成了对前者的批判(理论的对错不是以是否吻合于其他的什么理论为标准的)。但上述比较,确实使人想起萧功秦本人也曾用以批判别人的一句话:淮橘为枳。

① 亨廷顿《转变中社会的政治秩序》,416页。
② 同上,51页。

二

到了90年代中期，亨廷顿又以《文明的冲突》一文在此岸激起了轩然大波。从国际关系的角度看，这是不难理解的，但从学理上讲，《文明的冲突》与《政治秩序》并不是一个层面的作品，否则我们便无法理解：何以在《政治秩序》一书中极力贬低文化差异之意义并宣传跨文化的制度建构理论的亨氏，到了《文明的冲突》中就变成了一个"文化(文明)不相容"的狂热鼓吹者而把制度问题扔到了九霄云外。其实，关键在于《政治秩序》讲的是政治学，而《文明的冲突》却是一份关于"国际政治"问题上呈美国当局的"奏折"。政治学是一门严谨的学问，而所谓"国际政治"则尤如社会上的"人际政治"(人际关系)一样只是一种谋取利益的"知识"，两者全不是一回事，于是在"政治学"越不发达的地方，"国际政治"却越有可能被炒成一个热门话题。诚如一位读者致某杂志之投书所云："与经济文章相比，政治文章稀缺，非仅本期之病，细心检索，此当属贵刊一贯作风，若非有意使然，则实为缠绵老疾了。……在社会科学领域中，政治学(polites)一如经济学，同样深具学理意味，亦同样为应对严峻之现实而发，其学理思考空间之宏阔不仅使其成为一种'政治科学'(political Science)，甚而旁立一支'政治哲学'(political philosoply)，实不让繁复庞杂的'经济学'。然而，此恰为贵刊最欠功力之处。不公平的是，贵刊却对所谓的'国际政治'(亦可称'国际关系'，其实质与琐碎的'人际关系'无甚分野)津津乐道。依笔者成见，如若'国际政治'也算得上'政治科学'之一支，那么这应是一种引导学生走向浅薄无知的江湖权术一路的伪知识了。笔者认为，'国际政治'本身是否具有知识的原初特性是值得怀疑的，其学理的辨析空间亦是极其狭小几至于零"。

"学理的辨析空间"虽小，而"江湖权术"的用处却不可谓不大，实际上这种用处也是跨文化或跨"文明"的。亨廷顿大讲"文明的

冲突”其实是在替美国的国家利益打掩护，而这种“利益”固然常常与美国外交所标榜的价值理想相悖（为美国的“国家利益”而违反“自由民主理念”去支持一个外国独裁政权，这在美国外交史上不乏其例，正如我国以前在中苏交恶时也曾支持许多“资本主义国家”对抗“社会主义”的苏联一样，但更常常与所谓“西方基督教文明”的旗号有违，正如过去的西方列强为自身利益曾与儒教的清廷联手打击皈依“基督教文明”的太平天国一样，当代西方国家支持政教合一的海湾保守阿拉伯国家对抗伊拉克萨达姆世俗政权、支持原教旨主义的阿富汗圣战者对抗苏联扶植的喀布尔政权，都是基于世俗利益的行为。这样的“利益外交”如同做生意，把“外交商人”当作虔诚的传教士，未免太滑稽了。

然而赤裸裸的“言利”未免不雅，而且也缺乏凝聚力。过去美国外交是以意识形态与价值理想来凝聚国民的，冷战结束后，意识形态凝聚力下降，亨廷顿适逢其会，于此时奏上一本，要求以“文明”认同取代意识形态认同，充当美国新的外交旗号，其“术”是否“有用”尚未可知（如今已非十字军时代，高度世俗化了的美国人能否像过去团结在自由神像下那样凝聚在十字架的周围，实可存疑），而其“学”之无聊则不难判定，然而如此无聊的文字竟然在大洋此岸激起了强烈的反响，而且是一片斥责之声——与当年《政治秩序》形成鲜明对比。这是什么缘故呢？莫非此岸之人真是如此珍视“儒家文化”，以致真的以为耶稣要与孔子决斗，并急起而为捍卫“文化”与对手叫阵？看看“儒家文化”近百年来（而不仅在冷战之后）在此岸的实际境遇，就知道并非如此。其实，两边夸张“文明冲突”的动机倒是十分类似的。而且此岸对此的需要更胜于彼岸：这里有太多的既得利益（但未必是“国家利益”）过去是以意识形态的理由来维护的，如今“不争论姓社姓资了，当然就要寻找新的理由”。正好亨廷顿先生送来了这一理由，这岂非雪中送炭乎！

于是我们便看到了“淮枳为橘”的一幕：与过去言必称亨廷顿的“新保守主义”者实际上与亨氏政治学理论格格不入相反，今日

言必斥亨廷顿的"东方救世伦"者在"国际政治"之术上倒是与亨氏形异实同。这些人挥舞"东方文化"之大旗而夸张"西方威胁",与亨氏挥舞"西方文化"之大旗而夸张"东方威胁",其术原出一辙,其醉翁之意亦皆在内而不在外,而其所循之文化不相容、文明必冲突之逻辑也别无二致。如果说在《政治秩序》问题上有必要辨析"真假亨廷顿"的话,那么在"文明冲突"问题上"东西亨廷顿"之分就不宜当真了。昔日"真假亨廷顿"的"伪唱和"与今日"东西亨廷顿"之"伪争论",倒可以作为转型期的文化现象本身而加以研究。

当然,这并不是说中国与外部世界之间没有"国家利益"的冲突,但国家利益乃国民利益即每个公民之利益的整合,脱离公民利益与公民权利来谈论"国家利益"是没有意义的,而以捍卫"东方文化"为借口,在公民权利领域树起"华人与狗不准入内"的禁牌,就更是蔑视公民尊严和国家尊严的恶行的。

(卞悟:清华大学历史系　教授)

编后记

此文集早已编定，但由于各种原因，迟迟未能付梓。作为选编人，我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果，我还是感到由衷的喜悦，并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中，我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持，完成这项工作是难以想象的。在此，对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友，表示最诚挚的感谢！首先感谢各位作者，他们的支持为选编工作奠定了基础；其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生，他们不但慷慨地提供了论文，而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议；最后还要感谢时代文艺出版社，他们严谨、负责和高效率的工作，不仅使本书避免了许多谬误，而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生，在整个出版过程中，他殚精竭虑，四处奔波，为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际，我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是，在选编过程中，我们听取了许多意见，而且还接触了大量的原始资料，尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限，加上自己的学识局限，可能漏掉些重要文章，会有不尽人意之处，恳请读者谅解，如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京