

# 李慎之与殷海光

民主与自由不是一件事

民主的后进问题

民主的形形色色

民主的优点

良心与主义

知识分子的失落

知识分子的责任

中国传统文化与现代化——兼论中国的专制主义

殷海光的心路历程

由《收获》风波引发的思考

李傲回忆殷海光

李慎之批“专制主义”

略评殷海光的“道德重建”

什么是知识分子？

修改宪法与公民教育

谈谈中华人民共和国的外交

危机与出路

数量优势下的恐惧

全球化与中国文化

全球化有赖于全球价值的确立

全球化发展的趋势及其价值认同

和平奋斗兴中国

与李慎之先生的一次对话海阔天空扯乱谈

自由主义传统在中国的发轫与复兴

李慎之

自由主义并不是中国几千年文化中国有的传统。它传入中国不过 100 多年。然而正如佛教一样，既然传入中国就必然会生根发芽，与中国传统相融和，其意义与作用远非佛教可比，中国由此而走向世界，走向现代化，走向全球化。

自由主义当然也不仅仅是北京大学的传统传统中国至少有一批知识分子接受了自由主义。自由主义也曾有几十年是中国社会的主流思想之一。但是，最早把自由主义介绍到中国来的确确实实是北大人。

第一个把“自由”的概念引入中国的就是曾任北大校长的严复。他翻译了穆勒的《论自由》，但是因为“中文自由常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义”，怕中国人不能理解自由的真谛而误解为可以“为放肆、为淫佚、为无法、为无礼”，特地费尽心思译作《群己权界论》，给中国带来了自由的经典定义：人生而自由，他可以做任何他愿意做的事情，但是必须以不妨碍他人的自由为界限。

蔡元培在 1917 年出任北大校长，提出“囊括大典，网罗众家，思想自由，兼容并包”的方针，使北大正式成为中国引进和发扬自由主义的基地，并出现了中国学术上自稷下学宫以后从来没有过的百家争鸣的局面，使学术得以脱离政治权力而具有完全独立的品格。以后，1919 年形成了震动全国的五四运动。

继蔡元培之后，自 1923 年起任北大校长的蒋梦麟也把“大度包容”作为办校方针，继续为北大、也为中国培养自由主义的元气。蒋梦麟宣告“我们当继续不断地向‘容’字一方面努力。‘宰相肚里好撑船’，本校肚‘里’要驶飞艇才好。”自由主义虽然以北大为发祥地，但是一经传布，其感染力是很强的。渐渐地以全国各大学为中心，出现了一批又一批自由主义的知识分子。比北大成立晚几年的燕京大学，其校训就是“因真理得自由以服务”。自由主义流行在许多校园中和社会上，又通过《大公报》、《申报》这样的媒介扩大了它在社会上的影响。北大可以永远自豪的是，它是自由主义在中国的播种者和启蒙者。

自由主义意味着：人人都有追求自己的快乐和幸福的自由，都有发展自己的创造性的自由，只要不损害他人的自由。自由的人最能创造物质的和精神的财富。在各种价值中，自由是最有价值的一种价值。马克思和恩格斯在 1848 年的《共产党宣言》里宣告，他们的理想社会是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。这是对自由的一种贴切的表述。人人都享有自由，才可能形成一种制约的机制，使社会有序发展，如此才能堵塞产生专制暴君的门路。但是，中国毕竟是几千年皇权专制传统极深极厚的社会，经过几十年学人和思想家的努力，自由主义在有十几亿人口的中国社会，也只是浸润到了薄薄的一层。它的根扎得太浅，它的嫩苗十分脆弱，在历史的狂风暴雨中，它曾濒临灭绝的境地。

曾担任北京大学客座教授的陈寅恪一生尽瘁学术，谨守“独立之精神，自由之思想”。他在王国维纪念碑的铭文中说“先生之著述或有时而不章；先生之学说或有时而可商。唯此独立之精神、自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”他的后半生经历了极其险恶的政治压力，然而他到死也没有向政治权力低头，实践了他早年说过的话：“不自由，毋宁死耳！”1957 年以后，“大批判”在全国已成了不可抗拒之势，当自由主义在中国眼看就要灭绝日，写了《新人口论》的北大校长马寅初在猛烈围攻下，仍然在 1959 年 11 月发出《重申我的请求》说：“我虽年近八十，明知寡不敌众，自当单枪匹马出来应战，直到战死为止，决不向以力压服不以理说服的那种批判者投降。”他还说：“我对我的理论相当有把握，不能不坚持。学术的尊严不能不维护，只得拒绝检讨。”正是这样有尊严、坚强的风骨，才使北大播下的自由主义精神得以维系于不堕。

自由主义还意味着人必须自尊、自强、自律、自省，并对他人要尊重、要宽容。自由主义者不但乐于听取各种各样的反对意见，而且保护反对意见。他的信条是：“我虽然反对你的意见，但是坚决认为你有发表你的意见的权利。”他只是决不宽容扼杀别人的自由的专制者和独裁者。

自由主义可以是一种政治学说，可以是一种经济思想，也可以是一种社会哲学。它可以是一种社会政治制度，更是一种生活态度。只有全社会多数人基本上都具备了这样的生活态度，也就是正确的公民意识，这个社会才可以算是一种现代化的社会，这个国家才可以成为一个法治国家。

中国要达到这个目标，还有漫长而曲折的路要走。但是我们一定要走向这个目标。我们可以抱有信心：

第一，我们已经有了 100 年的传统。中国的更古老的传统虽然有许多是阻碍自由主义的，但是在像儒家和道家这样的主流文化中也可以找到自由主义相容，以至相互促成的资源。太史公蔡鹤卿先生就是一个极好的榜样。

第二，我们正在转向市场经济。市场经济必须发展经济的自由主义，而经济的自由主义正是其他各种自由主义的基础。历史证明，凡是经济最自由的国家，其绩效总是最好的。

第三，我们现在正处在全球化的时代。经济市场化已成为全球性的潮流，自由和自由主义也越来越成为一种全球性的价值。孙中山说过：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。”一百几十年的历史已经证明了这点。这个大潮流对中国的影响是无可估量的。

世界经过工业化以来二三百年的比较和选择，中国尤其经过了 100 多年人类史上规模最大的社会试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光！

（本文是《北大传统与近代中国》一书的序）

## 西方现代自由与中国古典传统

### ——对殷海光言述的分析

任剑涛

自由主义业已成为汉语学术界的论说热点。但是，任何论说热点都难以避免逻辑检验与历史清理的双重理论要求。在前者，论者需要对论述的逻辑自恰性作出保障；在后者，论者需要对论说的历史源流加以梳理。考虑到汉语语境的自由主义论说还处于理论输入的状态，因而其理论自恰性不是一个自我担保的问题，而是由西方的原创理论家负责的事情。所以，自由主义论说的历史清理变得格外重要：这既是由于汉语自由主义论说对西方理论源流的辨识，关系到理论引介的可靠性；也是由于汉语自由主义论说对自身理论源流的了解，关系到这一论述如何处理好引入理论与传统思想的关联性问题，关系到汉语自由主义论说获得存在合理性与理论支援的问题。

正是在这个意义上，我们对殷海光的自由言述加以高度重视。殷海光对中国社会自由缺失引起的弊端、对西方自由论说的价值信赖，对西方现代自由观念与中国古典传统关系的分析，对自由言述在汉语学术中的理论生长点的看法，都对当代的自由主义讨论不无启发。

### 一、确认自由价值

在汉语文化语境中讨论自由主义，并不是一件轻松的事情。这是因为，自由主义作为“现代”言述，是“西方”的。“现代”是针对“传统”而言的。即自由主义的现代话语既不是西方传统里固有的，也不是中国传统里存在的。这使得自由主义言述带有一点“横空出世”的性质。“西方”是相对“中国”而言的，即对中国的自由主义言述者意味着：他既需要在一个与自己本土文化相异的文化文化氛围中去领承“新的”、因而是本土文化中人陌生的价值观念，又需要在与本土文化的兼容中为“拿来”的这一文化制品“制造”生存土壤，以便使其得以存活并有所发展。这使得自由主义言述带有一种“无源之水、无本之木”的性质。因此，对中国现代思想史上的自由主义言述主题的言述者来说，他们谈论这一话题必须有两个前提条件：一是他们必须确认这一话题是“值得”谈论的，即他们在价值上首先得确认自由主义的确当性。从而建立起谈论自由主义的信念基础。否则因于其“横空出世”性质而匮乏谈论的足够底气。二是他们必须处理自由主义言述与两种传统——西方的传统与中国的传统这三者间的“三维”关系。否则便会导致自由主义言述的学理紊乱：既理不清自由主义在西方的古今语境中存在的重大差异，又区分不了中西有关“自由”言论的实质性不同。否则因于其以流溯源、以木求本的理论冲动而大大混淆自由主义的理论界限。

殷海光对自由主义的引介与阐释，是有坚定的价值信念根基的。这可以从两个角度加以了解：一是殷海光的学术追求；二是他的人生寄托。前者从一个学者的学术自觉上体现出他的价值倾向，体现出他在理性感召之下对学术立场的自主取舍。这最能表现一个学者从事学术研究的意图与期望。后者从为学之外的“做人”上，体现出一个学者如何在生命的价值与

意义上作出决断，如何将价值选择融入生活之中，使之成为一种驱之不去的执着人生信念，从而使学术的价值选择升华为自觉的人生实践。这最能体现一个学者学术立场抉择的信念强度。前者对后者具有理智层面的制约作用，后者对前者则具有情感深化的强化动力。二者的互动构成衡量一个学者价值倾向的重要指标。

首先从殷海光的人生寄托上来看，他关于自己的人生定位的自白以及对他人人生定位的评论，都反映出自由主义在他生命中的重要性。“我所能做到的，是勉力做个好的启蒙人物：介绍好的读物，引导大家打定基础，作将来高深研究的准备。”[i]而启蒙是殷海光自认的中国自由主义言述的最突出特征。至于“好的读物”，殷氏推崇的是两人的作品：一是卡尔波普尔的《开放社会及其敌人》，另一则是哈耶克的《自由秩序原理》，而这两部书正是“保卫自由的伟大著作”[ii]。这两部殷氏自谓的“案头书”[iii]最能反映出他的生命寄托与知识趣味。而说到对其他现代学术名人的定位，殷氏所谈亦颇能反映其志趣。“中国近六十年来，谈文化问题的人士谈出苗头的实在是很少，梁启超是一个文化诗人。梁漱溟是一个空幻的构想家。胡适是一个美国主义者。陈序经是一个新闻记者式的宣传家。”[iv]而殷氏自己在其后的自我定位无疑是一个自由主义者。

再从殷海光的学术追求上讨论。客观地讲，殷海光一生的学术追求是有一个变迁轨迹的。早期殷氏对现代逻辑十分偏爱。这一偏爱甚至是终身性的。但即使是对逻辑的偏爱，也已渗透了对社会价值观念的去取。“我二三十年来与其说是为科学方法而科学方法，不如说是为反权威主义，反独断主义，反蒙昧主义(*obscurantism*)，反许多形色的 *ideologies*[意绪牢结]而提倡科学方法。”[v]在殷海光这里，逻辑与其说是一种学术追求，不如说是达到学术目标的工具。而只有自由主义才是殷海光的学术价值选择所在。殷氏对自由的价值领承，是基于三个理由而作出的：一是对人类历史的通观。“在希腊古代，在西方十七世纪末叶至十九世纪末叶，自由思想和制度展露着灿烂的光芒，推动着西方文明的进步。甚至在中国十九世纪末叶到二十世纪初叶，自由也曾展露它的曙光。于今……自由主义遭到左右两种极权主义的扑击，失去它往日的光辉和热力。这是人类文明的一大厄运。”[vi]这是从人类文化的两面：光辉与晦暗的历史状态来凸显自由的重要性。二是对自由的伦理基础直接了当的确认。殷氏认定，只有自由主义才“把人当人”，[vii]才划分出人的生活与非人的生活根本界限：“我们对于自由制度与极权制度可做一个直截了当的划分：在自由制度之下，人没有恐惧感；在极权制度之下，人经常在恐惧之中。”[viii]这是从人类之作为具有人的尊严和价值的观念基础着眼的。三是对自由主义的理论理解，以及对与其相反相非理论的界限的划分而牢固化的理论理性驱动的。对自由主义的理论理解，在严复阶段自由主义还可以说没被重大歪曲，而胡适对自由主义的理解已出了问题，即殷氏所说的“并非近代西方意义‘*tobefree*’[求自由]，而是‘*tobeliberated*[求解放]’”。[ix]因而，殷氏对自由主义理论源流的关注，就成为他自由主义言述的可靠理论支撑。如果说第一方面为殷氏确认自由价值奠定了历史哲学基础的话，那么第二方面则为殷氏确认自由价值提供了道德哲学的底蕴，关键的第三方面为殷氏奠定的则是理论边际分界而来的清醒的价值认同。三个方面缺一不可，但相对于引介的自由主义而言，第三方面更为紧要：因为理论分辨不清基础上的价值认同只会导致价值偏执。

殷海光对自由主义的理论引介，花了较以往的中国自由主义者更多的工夫。因此，相对于他的理论前辈而言，他对自由主义的理解要系统、深入一些。这从三个方面体现出来。一方面，他对自由的义涵加以了更细密的分疏，对其源流加以了关注；另一方面，他对保持自由的条件进行了梳理；再一方面，他对自由的边界进行了勾画。从而，使得他的自由主义言述显得更具理论可靠性。

殷氏对自由义涵的分疏，直接依托于当代西方最前沿的自由主义言述。他以哈耶克的《自由秩序原理》（殷译《自由的构成》）为依据，对自由的两种构成性义涵——低度的自由与高度的自由加以区分。把不做什么的“消极（低度）自由”与能做什么的“积极（高度）自由”二者的关系梳理出来。保证一个人不做什么，意味着这个人免于镇制。在此基础上的积极自由，意味着这个人对自己做什么、不做什么有了自主权。前者是后者的基础；后者是前者的延伸。无前者，后者无依附；无后者，前者将落空。进一步，他肯定自由的“整全性”，即“自由是每个人固有的，不是任何人赏赐的。每个人固有的自由是整全而不可分割的。……自由的整全性遭到破坏，自由很可能完全丧失。”[x]道理很直白，“一个有自由的人是不受任何人强制他一定得做某事或一定不做某事的人。”[xi]以对自由的清晰界定作基础，殷氏西方现代自由主义的理论源流加以了注意。他明白指出，自由主义有经验派与唯心派之分。前者又区分为功利派与维格派（Whig）两支。功利派强调“最大多数人的最大幸福”，容易通向社会主义。唯心派强调自由只有依靠绝对的集体目标才可以得到，因而强调人为设计蓝图的极端重要性，不给世界自由成长的机会。因此，惟有维格派的自由主义——作为反对一切专断权力的、自由生长与自发演进的生活原理，是值得认同的。

从对自由义涵的确认出发，殷氏对保障自由的相关条件进行了描述。殷氏认同，自由能否获得保障，依靠两个条件：一是能否保持私有财产权；二是能否实行法治。前者，是实现自由的必要条件。“私有财产权是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得籍故没收私人财产时，他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题的牵制时，才可能照着他认为‘理之所当然’及‘义之所当为’的意思来行事。这就是有了自由。”[xii]这是“保持个体生存之生物逻辑的基础”，否则，“失去这种基础，自由便象无源之水，其涸立而待也。”[xiii]与此相关，自由社会还以保障人们的交通自由为保障自由的又一必要条件。交通，既包括交通物质工具，也包括大众传播媒介。‘凡属真正‘文明’是自由开放社会里的人都不成问题地享有这一人权。”[xiv]因为只有人们具有自由表达意见的权利，这个社会才可谓自由的。就法治而言，则是制度化地保障人们的权利不受侵犯的条件。殷氏把法治分为两种，一是“政司依法条而行统治”，它的目的只是保卫权力；二是“制定并且依照法律来保障人众的基本人权，使之免于受到任何滥用镇制权力的侵害或专断权力的冒犯”，它的目的是要保护权利。[xv]

从近代以来的自由主义言述来看，一个思想家能否对自由主义持合理理性立场，既关系着他对自由义涵的理解，也关系着他对自由如何可以获得保障的说明，但关键落实下来还要看他怎样划分自由的边界。因为自由义涵的确认可能是抽象的，自由保障条件可能是虚设的，只有通过边界的划定，才能使何谓自由、保障什么清晰凸显出来。殷氏在这方面予以特别的关注。他认定三条界限必须明确：一是自由与平等，二是自由的个体性与集体性；三是自由与镇制。就第一方面而言，殷氏认为自由主义并不强调表面的、抽象的平等，而是区别两种不平等与两种平等：前者为不可容忍的与可容忍的；后者为强求的与经由法治达成的。不可容忍的不平等为权力的产物；可容忍的不平等是机会均等而结果差异。强求的平等常常导致“一刀平”，平等应当是由法治保障的机会平等而非简单的分配平等。就第二方面来说，殷氏把自由主义认定为“康正的个人主义”，这种个人主义，使得自由主义得以落实，构成自由的起点与归属；强调从个人出发的利他、合作、舍己为众。因而以集体自由为名的自由主义是不堪质疑的。就第三方面分析，殷氏强调，“自由的最大克星是镇制”。[xvi]镇制是握有权柄者对人众自主意志的全面打压。所依靠的是赤裸的暴力、神话、经济力量。镇制对国邦是必然的，但对自由民主国家与专制国家则有重大区别。前者的镇制有严格限制、主要是保

障自由、区分公私领域；后者的镇制趋向无限、压制社会、干涉私人生活。因而，国邦是自由的潜在敌人，但专制国邦是自由的最大敌人。

殷海光对自由主义的理论清理，使他得以建立起自由主义的理性信念。

## 二、自由与传统的紧张

但是，对于殷海光来说，借助于现代西方的自由主义言述建立起来的信念，只是殷氏自己的理想信念而已。能否走向中国社会，还得要处理好这种言述与其谈论自由主义的现实文化语境的关系，才可望使其植于新的文化土壤之中，获得它新的生命力。这就要求殷氏处理自由言述与中国古典传统的关系。否则，自由主义只能流于殷海光的个人趣味，而难以为社会认同。至于新的文化土壤，则可能是完全的新土新壤，亦可能是旧土旧壤的翻新。假如是前者，对于培植新的文化之树所需的土壤而言，肥力可能不够；假如是后者，又可能使得文化新旧代谢的更新所需的新土壤量显得不足。但前者可能对异文化观念的移植有利——因为这样可以为驱旧迎新腾开地盘，并使人们对新旧之间的差异有清楚的认知；后者可能对新的文化观念初来乍到具有混淆你我的逻辑弊端。尤其是对于一个假如是相对悠久的历史传统所匮乏的文化理念来说，更是如此。因此，在某一文化语境中接受与排斥另一文化的理念，关键是看这一理念是否是接受其进入的那一文化固有的、至少是具有相近观念传统的。如果固有或有相近的观念，那么旧土旧壤也就无所谓，略作翻新即可；如果完全没有，那么完全的新土新壤，及不仅不用旧土旧壤并视之为戕害新观念的立场就是合理的。

因而，对于殷海光的自由主义言述来讲，试图在中国文化语境里“立足”，首先要缕清古典传统与自由论说的关系，尤其是中国传统中是否存在自由言述的问题。在殷氏的视野中，中国古典传统理念里是没有“自由”可言的。一方面，从自由义涵的角度讲，传统观念的主流——儒家，无所谓“自由”观，仅在为儒家起修饰作用的道家观念里，存在与自由接近的理念。“在中国文化里，跟自由主义能发生亲和作用的是佛老思想。可是，佛老思想只是一种人生境界，和一种人生态度。它不是象孔教那样的制度。佛老思想所造成的境界和态度，可导致人采取退避不争的方式来缓和暴政的迫害借此‘全生保真’，但不能鼓起人争自由的勇气。”[xvii]可见中国古典文化里差不多是完全匮乏自由理念的。另一方面，从古代中国社会结构来看，人们也是处于不自由的状态之中的。“一方面是社会层面。在这一方面，家庭和旧风习，对我的发展阻力最大，因而我最厌恶中国的‘人事’。另一方面是致知层面。在这一方面，中国人之分不开人事伦范的社会关系和客观的认知判断，使科学的心态不能超然独立。”[xviii]可见中国社会里不仅不存在自由，而且扼杀自由。

由于殷氏认定中国传统中无自由可言，因而自由与传统处于紧张状态——不仅是某些方面的紧张，而是全面的紧张，就是一个顺理成章的结论。这种全面的紧张，从三方面可以得到论证。

首先，在观念层面上讲，现代自由理念与中国传统理念有着根本区别。传统理念中的佛老一支，其基本理念与自由主义理念的差异一如上述。但殷氏要论证的自由理念与传统理念差异的着力点，并不在作为中国思想文化支流的佛老，而是在作为中国文化主流的儒家。儒家，不仅是一个自成体系的观念系统，而且是一套律法制度，一种生活方式。它对古典中国的影响是最全面、最深入、最持久的。假如儒家与自由契合，那不啻是自由主义进入中国文化语境的福音。假如儒家与自由完全疏离，那自由主义要期望在与传统的亲合中扎入中国文

化的土壤，就非常困难了。在殷氏看来，古代中国社会政治生活中自由主义的缺席，就是因为儒家理念与自由主义完全疏离。一方面，与自由主义强调平等的人权不同，儒家对阶层性格格外看重。而且阶层性隐含在君子小人之分、君臣之分等等划分基础上。与此同时，儒家重男轻女也强化了它的忽视平等人权特性。另一方面，与自由主义强调自由思想、相互宽容不同，儒家具具有排斥异端思想的独断精神。孔子大讲“攻乎异端，斯害也已”，孟子以“禽兽”看待论敌，便很典型地反映出儒家的思想性格。再一方面，与自由主义强调制度对人的保护功能不同，儒家一面把人置于无法超越的宗法血缘关系网中，把下一代定死在上一代的意志和好恶上；一面又把被统治者置于完全的被支配地位，并实行典型的愚民政策，“民可使由之，不可使知之。”这与自由主义的制度理念相去甚远。设想要儒家中国接受自由主义，难度之大，不言而喻。

其次，在社会制度架构层次，儒家中国与自由主义的构成差异也远远超出人们的想象。“家族是中国传统文化的堡垒。”“孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。”[xix]而这一传统“在实际上是中国人公私不分的一个重要根源。而公私不分又是引用私人，树党营私，假公济私，以至于贪污舞弊的一条现成的通路。”[xx]与此相关，社会层级的动员系统是从上到下的，“只许皇帝管老百姓的事，不许老百姓管皇帝的事。”而且权力的最终归属是完全没有商量的属于皇帝皇族的。因此，社会政治生活中自然化的长老控制与社会化的层级控制，使得整个社会大众在行动类型上铸就了“有意或无意的行为合于成俗”。进一步，“人的观念活动及情感一辈子被笼罩在这个由上而下的架构中。在这样的社会里，人的心性自然而然就被凝止住了。”而且，“权力、权威、身份、地位和声威有密切的相互关联。”[xxi]古代中国完全是儒家制度理念支配下的社会，近代中国虽然经历了重大变迁，但其“基线”依旧。这与自由主义作为一种制度安排，着重强调对于公民财产权、生命权、自由权进行保护的制度精神与制度举措完全悖反。

再次，儒家思想的意识形态化色彩太浓，使得思想与权力紧密地结合在一起。从而，化解了思想与权力的紧张关系，相应也就化解了以思想——知识介入社会生活、批评政治弊端的机会。“自古以来儒门最大的弊端是与现实权力粘合”，“儒门严于阶层之分；讲究‘定于一尊’；主张‘尊王攘夷’；掀起浓厚的权威主义的气氛。这些要素无一不合于君王的口胃，容易用作治理万民的建构框架。所以，儒宗终于战胜了佛老，取得了统治地位。历代有些帝王对儒门表现得颇为尊崇的样子。”[xxii]儒家的这一思想定位，无法与自由主义所主张的与权力疏离，保持自由思想与个人权利不受侵害对接。相反，二者一旦相遇，冲突便是难以避免的。

如果把儒家传统与自由主义的紧张理解为直接的冲突，而不只是简单视为两者间差异的话，那么上述三种疏离还只是表现出儒家与自由主义紧张的潜在可能性而已。假如二者所依托的社会可以如同古典时段那样呈双线发展，二者的紧张就不会从潜在的可能性上升为现实的冲突性。然而，当西方成功地锻造出一个现代市场社会之后，市场经济的自我扩张性、与资本主义运作的长期合理性[xxiii]便必然把源自西方而其实是“世界的”政治经济运行模式，带到东方来。于是，东西方的直接接触，使得差异巨大的观念、制度与生活方式，在实际的社会运动中有了发生冲突的现实空间。所以，当殷海光聚精会神地尝试以解读中国近代思想史的方式来梳理中西冲突线索时，他很容易地就可以发现，莫立西方自由竞争的资本主义之观念底蕴的自由主义理念，不惟在中国古代完全匮乏，而且在近代中国思想界也只能靠“翻版”维持。因此，中西异途前行还好，一俟相遇，便有个判决高下，分出优劣的冲撞。这种冲突，一方面是“力量”的较量；另一方面则是力量背后潜蛰的思想动力强弱。在前者，冲

突的结果是，维系中国社会的根基——家庭血缘关系被打破，“传统的中国，靠人伦秩序作基础来维系人际活动，并且推行业业，如务农、经商、卖艺的跑江湖、甚至组织武装力量。时至今日，这一套破产了。”[xxiv]在后者，冲突的结果是，维系中国人思想一统的观念体系——儒家思想，成了被反对的传统。从结果回溯原因，出了问题的古典传统之需要修正，便是一个不用太多论证可以加以确认的事了。

至于这种冲突，则从三个方面鲜明地体现出来：其一，现代西方自由主义的基本理念——个人权利与个人意志自主、保护私产与实行法治，必然要取代古典传统的基本理念——家族权力与国家意志主导、维护特权与专制集权。其二，现代西方自由主义的制度安排——权力分割与制衡、宪政与有限政府，必然要取代古典传统的制度安排——权力独大与个人独裁、法律压制与无限政府。其三，现代西方自由主义的生活格局——国家与社会、私人领域与公共领域明确划分，必然要取代古典传统的生活格局——以国家代个人、以最高领袖意志代大众意志。而冲突的方式，则是现代西方自由主义顽强地要取代古代中国传统，而中国古代传统则要顽强地加以抵抗，并努力为自己的时代合理性辩护。解构与重构交织成中国社会变迁的近代景观。就冲突的场景而言，其一，思想界表现为对自由主义和传统文化的交叠性批评与辩解；其二，制度建构表现为对权力分割与制衡的形式借取与实质拒斥，其三，社会生活方式表现为对自由的个人生活同意还是反对的胶着。

### 三、幡然醒悟？

殷海光根据自己对自由与传统紧张关系的确认，来进一步选择对传统的态度。这一选择方式，在殷氏的视域中，既合乎逻辑，又合乎历史。合乎逻辑，是说殷氏在理性的高度确认了自由主义的价值立场之后，当传统与之相矛盾时，传统的合理性之值得疑问就不存在逻辑悖谬了；合乎历史，是说殷氏在对近代中国与自由主义的冲突作了史的勾画之后，认定历史发展已确认了自由主义的合理性，以自由主义为历史坐标对传统前途加以估量，不会与历史趋势乖离。从这种关系与态度的关联上可以推断，殷海光对传统是不会怀抱同情的。

事实上，殷氏对古代传统的拒斥是毫不遮掩的。这从两个方面可以看出。其一，从他的理性思考上；其二，从他的立场自白上。就前一方面而言，殷氏以两个相互对应的陈述来加以论证：一者从对汉语语境自由主义的边际划分，展示自己拒斥传统的立场；二则从对保守主义的全面批评，表明自己对传统的排斥之意。关于汉语语境的自由主义边际划分，即殷氏对操汉语的哪些思想、学说堪称自由主义的断定，立了独特的标准。他之所以要立这一标准，是因为自由主义是标准的西方学理，“在某一社会文化里滋长出来的观念、思想和学问，传到另一个社会文化里以后，因受这一个社会文化的作用，而往往染上不同的色调。”[xxv]即自由主义进入汉语语境后，便无法再用西方自由主义的理论准则来衡量某一言述是否属于自由主义，“翻版总是翻版”。[xxvi]殷氏所立的标准有六，抨孔、提倡科学、追求民主、好尚自由、倾向进步、用白话文。如果说抨孔、倾向进步与用白话文是直白地取反传统立场不会有异议的话，而凸现出提倡科学的目的旨在反对传统蒙昧、追求民主的意图在于反对专制传统、好尚自由的底蕴在于抵制传统的控制优先，那么可以说殷氏所立的自由主义标准归结起来只有一条：反传统。如此就不难理解殷海光在“自由主义的趋向”名下所讨论的自由主义者思想，着力人家论及自由的内容少，渲染人家反对传统观念的多。[xxvii]与此同时，殷氏对着意维护传统的保守主义者大力抨击，拉开一副对传统决不客气的架势。保守主义遭受殷氏这种拒斥，原因有二，一是保守主义的学理特征使具有理智的人意欲排斥，“一切保守主义者具有共同的特征。他们所共同具有的特征是对新异事物、观念和制度常抱持拒斥的态度，



并且对于长久存立的传统及文物认为不可侵犯。”[xxviii]一种传统卫道士的姿态是与人与时俱迁的理智不相容的。其二，保守主义者与权力联系太紧密。在殷氏看来，由于保守主义者都是“应帝王”的人物，他们以儒教与儒治为一回事，把政治制度看作伦敦的现实工具，因而“他们对于民主并不真正热心。”“对于‘自由’，彼等更是怀抱‘先天性’的敌意”[xxix]保守主义既与自由民主疏离，又与权力太过亲密，因此其合理性得不到基本保证就是可以肯定的。对之加以拒斥也在当然。这种拒斥对于人们认同自由主义有利而无害。“保守性的文化再组合不及创造性的文化再组合之富于对新因素的吸引力及对新环境的适应力。”保守主义成为自由主义的对立面。

由于殷海光有此观念，他从来在宣称自己的政治哲学主张时，就不讳言自己明确的反传统主义立场。他一再讲“在我的观念活动里，同时潜伏着两种强烈的冲力：第一是 iconoclasm[反传统思想]；第二是 enlightenment[启蒙]。”“我对中国传统文化内心深处倒有切肤之痛，而且现在仍在切肤之痛之中。”“我一直是一个 anti-traditionalist[反传统主义者]”[xxx]这是殷氏面对传统时所有的一贯的、明快的剖白。应当说代表了他的基本观念。

从殷海光言述的逻辑演进来讲，他的反传统主义立场是具有合理性的。从殷氏的理论意图上推论，要接纳现代西方自由主义，不清扫出适合自由主义进入的地盘，而继续让在各方面都与之相悖的古典传统独霸话语权，那么自由主义从理念到制度再到生活方式，就完全没有可能与汉语文化圈发生关联。而这种结果，在殷氏的理解中，不仅仅是某种不足珍惜的理念与中国人擦肩而过而已，严重的是中国文化与自由主义擦肩而过，意味着中国人因此而与现代理念、现代化社会进程失之交臂。在选择传统与背弃现代相连，选择自由与走向现代相系的情况下，殷氏的反传统主义获得了最有力的现实支持理由。而且，由于在中国近代历史变迁的过程当中，传统一直扮演着抵抗现代的角色，儒家理念与自由主义精神确实处在相互颀抗的状态，一种你退我进的格局使人务必只能为其中之一坚强辩护，才足以为其存在提供理由。在为传统留情面意味着扼杀现代自由，为自由辩护意味着离弃传统的文化时局条件下，殷氏的反传统主义获得了最有力的历史支持理由。进一步从自由主义与中国古典文化的逻辑蕴涵上分析，殷氏立场也可以得到同情。一方面，从现代自由的发生学上追究，其产生的基础，既不是作为其社会背景依托的西方古典社会直接发展而出的，也不是西方古典观念的直接延伸或 18、19 世纪西方思想家空想出来的。现代自由观与现代经济——政治活动的方式直接相连。市场活动的频繁，市场经济的兴起，保护财产、生命、自由等个人权利的愿望勃兴。自由主义从古典西方的集体自由、哲学自由演变为个人自由、政经自由。这是西方近代社会运动凸现的自发秩序的结果。[xxxii]现代自由就是在西方社会，也是一个与西方传统在实质义涵上具有相当差异的东西。自由，在西方也有“古典自由”与“现代自由”的不同，而且二者是不能混为一谈的。[xxxiii]而要将自由主义“移植”到与其原发的社会文化语境完全疏离的中国来，不注意它与汉语文化语境古典传统的差异，岂不是不分界限，眉毛胡子一把抓了。另一方面，从跨文化传通的角度观察，相异文化观念的传通，必须首先确认两者的相异性何在，然后对其传通的理念加以甄别，对需要传通的理念的确定蕴涵加以准确把握，使其“原汁原味”地被引入到需要传通这一理念的异文化之中。如果缺乏这一传通的筛选过程，无力把两种文化理念的边界划分清楚，那么，传通方与被传通方的观念体系相互混杂，文化理念就会处于一种紊乱的状态。现代自由主义作为现代西方社会的产物，既为中国所缺，又为中国所需。因此，在跨文化传通的过程中对其进行理论划界，先让人们清楚它是什么，不是什么，分清它与中国古典传统乃至与西方古典传统的实质界限，比之于努力去传统中挖掘相似因素，显然紧要得多。否则，传通未成，味已先变。

既然殷海光在处理自由与传统的关系时已敏锐意识到二者的紧张,那么他对传统的不客气就是值得认同的,而殷海光本人也当对此一以贯之。但是,晚年殷海光在自我道白时,似乎对反传统主义有所后悔。对此,他自己、他的论敌、学生三方都有记载。他自己讲,“我自己在几年以前有西化和现代化的倾向。现在,如果有人问我,是西化好还是中化好,是古代好还是现代好,我的答复是:我不知道。”[xxxiii]这明显是对反传统主义态度的犹疑。同时他还明白表示“中国的传统与西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好,我要对这问题下一点功夫去研究。”[xxxiv]这似乎是要取与传统亲合的立场了。论敌徐复观也从此点对殷氏表示友好,说殷“对中国文化,保持审慎地敬意;”并说殷海光自认在《中国文化的展望》一书中对古典传统的论述“犯了不少的错误”,此前以逻辑的方式对待价值问题,现在要承认逻辑实证论沾不到价值问题,需要重视价值问题自身的重要性。[xxxv]这简直给人一个殷氏要自颠其说的印象。而他的学生林毓生则视殷海光的这一“转变”为“激烈的五四反传统思想后期的光荣发展;同时也象征着五四时代趋近结束,一个继承五四自由主义传统,而不受五四反传统思想所囿的新时代的到来。”[xxxvi]或许殷海光真正对其对立自由与传统的做法感到失误,幡然醒悟到西方现代自由只有在中国古典传统的亲合情况下,才能在中国安营扎寨?

审查殷氏的这一说法与人们对之的解读,可以说,殷氏自己的犹疑与论敌、学生的反应均有欠妥的地方。在西方现代自由与中国古典传统的对应关系上,有四种情形:一是类型上的完全对立;二是因素上的某种相似;三是历史意义上的古今区分;四是现实层面的互为铺垫。从第一、第三两方面来讲,西方现代自由对中国古典传统就是有一直显在的排斥性。在此意义上强调反传统,并无大错。从第二、第四两方面来看,情形则要复杂一些。中国古典传统里确实有一些文化因子与西方现代自由暗合的东西(如殷氏常提到的道家一些理念,以及晚年指出的儒家制度的温和性等等),但这些东西对自由主义在中国的成长究竟有没有积极意义,其实是需要在实际经验积累中验证的,那不是个逻辑论证的问题。在此,思想家个人的情感是没有实际意义的。至于西方现代自由在进入中国文化语境时如果有传统为其奠基,那当然是促进自由主义生根、发芽、开花、结果的。但是如果象“乔太守乱点鸳鸯谱”似的、硬把传统中似是而非的伪自由主义因素视为现代自由进入中国文化语境的基础,那负面影响显然大于其积极作用。就此而言,以价值信念为动力去中国古典传统中寻求自由,乃是一种不值得提倡的理论行动。除非能够寻找到中国古典传统与西方现代自由具有内在契合的要素或地方,否则就是白费功夫。因此,殷海光完全没有必要在第二、第四方面的遗憾上为其第一、第三方面的决断后悔,也不可能后悔,后悔了也没有实际意义。而徐复观、林毓生也没理由为此欣欣然。

#### 四、贡献与误区

殷海光从现代与传统、西方与中国、自由与镇制这类二分的思维进路,对自由主义的观念进行了清理,对其与中国古典传统的关系加以了分析,从而表达了对自由主义的强烈信念。殷氏的这一理论努力,是有思想史意义的。

从中国现代思想史来分析,自由主义进入汉语语境之后,就未能获得思想家们的健全理解。起码对两个关键性问题,思想界的自由主义者不是掉以轻心,就是无法加以理论化的处理。一是西方自生自长的自由主义的理论源流未能描述,故对自由主义的理论界限未能了然于心。二是对自由主义得以成功进入现代中国文化语境的条件未能确认,故使得自由主义在中国的生长无法提供信心之源。前者,造成自由主义理论边界的模糊。不但没能对西方古典

自由与西方现代自由作出不同对待，而且没能对西方现代自由的两种理论流派——英格兰一系与德法一系的自由主义作出区分。由此，“自由”与“解放”常混为一谈，个体自由与集体“解放”常不当混淆，经验的问题常常幻化为超验的问题，自发的过程常常变易为人为的追求。假如我们把中国现代自由主义进程划分为三个阶段，第一阶段为输入自由主义理念的严复阶段，第二阶段为张扬自由主义努力不懈的胡适阶段，第三阶段为直接与现代西方自由主义论说对接的殷海光阶段，那么，严复单单基于英格兰自由主义基础上的自由主义言述还保有理论的基本可靠性，而胡适以易仆生主义解说自由主义的谬解已经较深了，所以他只能说些个个性自由、“好人政府”一类的话来。后者，造成中国自由主义的“先天不足，后天失调”。先天不足，固然是指中国传统中匮乏自由且加上人们的理解失当，同时更是指中国自由主义失于逻辑论证与社会介入的平衡，使得自由主义一进入汉语学术圈就不如保守主义发展的根基之厚。后天失调，一则是指自由主义脱胎于西方文化后，在中国文化圈中独立生长，就在理论与实践两方面缺乏理论自恰性与实践自足性，无法依托于社会进程而发展壮大。二则是指中国近代以来的社会状况比较西方现代社会为自由主义提供的生长条件，相去实在太远。自由“在风暴中不易建立起”（托克维尔语），而近代以来的中国社会恰恰处于动荡之中。自由主义无从显现其使人愈想愈弥足珍贵的功能与价值。严复与胡适的自由主义得不到广泛的社会反响，而且无法与理论上较为成熟、社会影响上蔚为大观的激进主义、保守主义相抗衡，原因尽在于此。

到殷海光生活的当下，此一文化格局并没有大的改变。但是，殷氏的自由主义言述，却对自由主义在现代中国文化语境中的生长，作出了超越前两阶段中国自由主义的贡献。这种贡献，简单地可以归纳为两个方面：一是对自由主义的理论认知加深了。二是对西方现代自由与中国古典传统的关系看得更明了。就前一方面而言，殷氏对自由主义的理性确认，不论是自由的蕴涵、保障条件，还是自由的边界划分，自由主义的理论源流清理，都比严复、胡适要清醒、明白。这从本文第一部分可以看出，在此就不赘述。就后一方面来讲，人们一般或许会认为殷氏的贡献在于后期对西方现代自由与中国古典传统关系的调整性认识上，因为这一认识似乎更为健全。但是我想指出的恰恰相反。殷氏在后一方面的贡献，正是就两种文化类型差异立言的、凸显二者紧张关系的一点上。假如他一开始也去汲汲寻找中国传统与西方自由的一致之处，那他的言述就既显现不出与保守主义的差异性价值，也显现不出中国之需求自由主义的历史与现实理由来。同时，他也就不可能去悉心寻绎自由主义的理论脉络，只能徒发一些自由主义可贵的感叹而已。他就会被置于思想史之外而不被人关注了。因此，殷氏的这一理论立场，具有学术策略之外的战略意义：比之于以往的自由主义，他看到了自由主义的理论复杂性和实现的艰巨性；比之于保守主义，他看到了一种相比于自己所立足的传统更有前景的文化价值体系；比之于单纯鼓动激情的激进主义，他又看到了革命之外的渐变积累的重要性。他因为与已有的各种知识立场所提供的理论言述的差异，而获得了立于思想史所必须的思想独立性条件。

殷海光在与严、胡二人，与保守主义一系相区别的角度，获得了思想史的地位。但是并不意味着殷氏的言述就是自恰的。殷氏的言述自恰性，甚至在一定程度上说不及言述的矛盾性醒目。他的言述至少有三重误区：一是对在中国文化语境中讨论自由主义的背景条件所抱持的理论警觉性不高；二是对自由主义的学理分梳给予的注重不及给予其价值的呼号的激情；三是对自由主义的发生条件以及在现代中国适时生长的可能性基础关注不够。这三者是层层相因的。殷海光把自由主义视为足可打通文化隔阂的普世性理念，故对其讨论背景有意无意中忽视掉。因而，他在面对自由主义时，满心关注的就是自由主义的直接义涵，并对现代中国人对“这么好的”自由主义竟然不急于接纳感到惶惑。在此，自由主义作为知识的社

会基础被放置到历史与现实的巨幕背后去了。殷氏的失误不可不谓严重。就此而言，我们与其对殷海光从反传统到亲合传统的转变表示紧张，倒不如从关注殷氏何以未能“更成功地”引介自由主义，并在现代中国文化语境中加以创造发展进行深入分析。

殷氏之所以对在现代中国文化语境中讨论自由主义的背景条件无法抱有高度的理论警觉，稍为深入一点说，还不是由于他认定自由主义的普世价值，而是因为他对这种讨论的三重相“隔”的严重性意识不足：当现代中国人在谈论自由主义时，一隔着不同社会情形。二隔着不同观念体系。三隔着不同社会需求。现代中国处于救亡图存的危机关头，现代西方却处于内外缘充分发展的黄金阶段，考虑到“自由的好处只有在自由已经成熟以后才看得出来”（托克维尔语），在混乱的中国社会里谈论自由主义便显得有些奢侈。而从观念体系上看，自由主义在西方一直是在外缘上与激进主义、保守主义相激荡，在内缘上激进自由（德法）与“保守”自由（英美）相消长中生存发展的。而现代中国的学术话语就没有这么健全，激进主义与实际政治结盟太紧，无法与保守主义、自由主义健康互动。保守主义与价值情结死缠在一起，无法在公共话题上与自由主义对话。现代中国自由主义缺乏足以进行理论挑战的参照系，仅有足以在政治压倒其“风头”的激进主义，在刺激情感上足以压倒其“运程”的保守主义与之相形而立，你死我亡似的进行着思想拉锯战。与此相关，自由主义与当时的社会需求也有脱节之嫌。激进主义以革命为号召，最能满足自主自强的民族心理需求；保守主义以民族情怀为依托，最能适应自恋自傲的民族心理定势。自由主义在两方面都无能为力。于是，一个思想家要谈论自由主义，本应心平气和，顺势（社会发展趋势）推导即可，但在这种情况下，却不能不提十二分激情来做“势”。本来是可以完全依靠理智来自证的，但理智却敌不过情感，这对自由主义的谈论者是多么尴尬的事情！

再从殷氏对自由主义的学理分梳来说，也存在三“隔”：一隔着自由主义自身话语的古今界限不明导致的自由语义混乱障碍；二隔着自由主义的中西会通导致的边际模糊屏障；三隔着自由的逻辑话语与经验话语混淆导致的自由保障条件不清阻碍。以自由的古今话语而言，在中国文化语境中说，有着双重含义，一是从其原生角度说的西式自由主义的古今差异；二是说输入中国后形成的现代西方自由主义与中国古典传统的自由祈望之间的不同、近代以来中西自由言述的实质性差异。在前者，殷海光确实抓住了现代西方自由言述的精髓——哈耶克自由主义思想代表了现代西方自由言述的最前沿水平。而且殷氏从积极自由与消极自由的区别上抓住了现代自由的核心。当时对于中国言述自由主义的思想家来说，不把西方自由言述的古今义涵辨别清楚，很容易由于跨文化传通中的“格义”习惯和中国人习于在危机时以有用性衡量一种学说价值的思维定势，而将现代自由理解为中国古典意义体系中的“逍遥游”，理解为对中国走出危机大有帮助的德法式积极自由，进而走样为为革命呼号的解放哲学。殷海光对此是有警惕的，但也未能自拔而出。在后者，殷氏虽然一而再、再而三地要求人们划分清楚中西自由的界限，不仅区分清楚西方现代自由与中国古典传统自由的不同，而且区分清楚西方现代自由与近代中国追慕自由之间的差距。他以自由为古典中国所缺乏，近代则只能“翻版”，来表示自己对两种自由观所具有两种性质进行慎重区别的态度。但是，一当殷氏必须处理传统所无，当今必需的自由主义生长可能性问题时，他就不能不修正自己的意见，要向传统靠拢了。因此，他在申述中西自由言述的会通时，只能“故意”模糊其边界，以便为自由主义进入汉语语境提供可靠证明。但这却使得殷氏自己的言述前后打起架来。在这种窘境中，又由于殷氏缺乏支持自己立场的经验基础，他更不得不以没有实际经济——政治力量的逻辑证明来为自由主义的成长提供支撑。本来应当是一个经验性话题的自由主义，“沦落”为一个逻辑筹划的问题。从而，殷海光不能不脱离平心静气的学理讨论轨道，以基于逻辑的理由来为自由主义作激情的呼号。这使得自由主义在中国成长的事实基础被忽

略，而对自由主义在中国成长的价值需求则过分强调了。

进一步分析殷海光对自由主义发生条件，以及对自由主义在现代中国适时生长的可能性条件的看法，可以看出他上述失误进一步发展的轨迹。当他面对何谓自由主义的问题时，由于他对自由主义发生条件没能给以充分重视，没有认识到自由主义乃是现代市场经济发生、发育、壮大的过程中成长起来的理论，没有意识到市场经济的自发发展中公民对生命权、财产权、自由权的要求，是自由主义成长的最丰厚的社会土壤。因此，他未能充分认识清楚自由主义是自发的而非激情的、是发自社会基层的而非社会上层的、是“下里巴人”的而非“阳春白雪”的、是经验积累的而非逻辑推断的、是政治经济权利的而非哲学人类学意义上的权力的。故尔，他在论述自由主义在现代中国生长的可能性条件时，就只能在逻辑原子主义一类哈耶克所反对的建构理性主义基础上为其作论证，只能与保守主义一样从传统的精英文化中为自由主义的中国成长寻找文化支援，只能从传统的道德理想主义博物馆中拿来道义二字为自由主义进行声援。但是自由主义前景究竟如何，殷氏则无法从从容容为我们勾画了。就这一方面而言，如果要想为自由主义提供更可靠的生长条件，与其走殷海光的上行线，倒不如反过头来走一条下行线——从市场经济及其理论要求上为自由主义铺垫生长基石。殷氏祈望也才可能具有现实性品格。

[i] 《殷海光林毓生书信录》，第 7 页，上海远东出版社 1994 年 12 月版。

[ii] 同上书，第 41 页。

[iii] 同上书，第 166 页。

[iv] 同上书，第 160 页。

[v] 同上书，第 154 页。

[vi] 《殷海光先生文集》，第 740 页，（台湾）桂冠图书出版有限公司 1982 年第三版。

[vii] 同上书，第 787 页。

[viii] 同上书，第 791 页。

[ix] 《殷海光林毓生书信录》，第 156 页。

[x] 《殷海光先生文集》，第 750 页。

[xi] 同上书，第 752 页。

[xii] 同上书，第 762 页。

[xiii] 同上书，第 761 页。

[xiv] 同上书，第 763 页。

[xv] 参见同上书，第 765——766 页。

[xvi] 同上书，第 775 页。

[xvii] 殷海光：《中国文化的展望》，第 275 页，中国和平出版社 1988 年版。

[xviii] 《殷海光林毓生书信录》，第 160 页。

[xix] 殷海光：《中国文化的展望》，第 107 页。

[xx] 同上，第 109 页。

[xxi] 该部分引文除注明者外，均参见同上书，第 112——157 页。

[xxii] 同上，第 550 页。

[xxiii] 参见布罗代尔《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷有关章节，三联书店 1993 年版。及黄仁宇《资本主义与二十一世纪》第一章，三联书店 1997 年版。[xxiv] 《殷海光林毓生书信录》，第 152 页。

[xxv] 殷海光：《中国文化的展望》，第 277 页。

[xxvi] 同上。

[xxvii]关于这一点，只要浏览殷氏《中国文化的展望》第八章《自由主义的趋向》所讨论的严复、谭嗣同、梁启超、吴虞、胡适、吴稚晖六人的思想，就可以明确感受到。

[xxviii]同上，第 236 页。

[xxix]同上，第 262 页。

[xxx]《殷海光林毓生书信录》第 154 页、160 页。

[xxxi]参见哈耶克《致命的自负》第二章，东方出版社 1991 年版。

[xxxii]参见《公共论丛》第四辑《自由与社群》中贡斯当文：《古代人的自由与现代人的自由之比较》，三联书店 1998 年版。

[xxxiii]《殷海光林毓生书信录》，第 160 页。

[xxxiv]转引自徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》，第 336 页，（台湾）学生书局 1988 年版。

[xxxv]同上，第 328 页。《痛悼吾敌，痛悼吾友》一文，对此有更多的记叙。

[xxxvi]参见林毓生：《中国传统的创造性转化》，第 313 页，三联书店 1988 年版。

## 当代中国自由主义的自我转换

### ——以殷海光思想的转变为例

肖滨

如果从上世纪末严复译介密尔的《论自由》一书，首次把“自由”概念引入中国算起，自由主义在中国已有近百年的历史。在这近百年来的历史岁月中，大致形成了一个以胡适、殷海光为代表的现代中国自由主义传统。借用殷海光的话说，这一传统可以称得上是“先天不足，后天失调”<sup>①</sup>。所谓“先天不足”是指现代中国自由主义内部思想根基的不正，“后天失调”是指其外部支撑环境的匮乏。这二者相互交织的直接后果便是现代中国自由主义在义理层面多有缺失，在实践层面则甚少得到落实。显然，走向未来的中国自由主义要避免这种双重失落的格局，一个不可或缺的环节是，它必须认真清理、反思自己的历史传统，纠正自己的“先天不足”，即通过自我转换，端正其思想根基、调整其理论取向。就理论逻辑的发展而言，这种自我转化意味着现代中国自由主义的知识论基础、经济理念，政治追求和文化取向的重新调整；从思想历史的演进来看，这是一个在现代中国自由主义者那里已经启动、但尚未完成的历史过程殷海光的自由主义思想在哈耶克、波普的影响之下所发生的演变即是富有典型和象征意义的例证。本文以此为例进行分析<sup>②</sup>，旨在展示现代中国自由主义自我转换的历史轨迹和理论走向。

### 一、从无知论出发

自由主义作为一种思想理论，它无疑需要某种知识论作为基础。然而，问题是它以什么作为其知识论基础？按照哈耶克所提出的“进化论理性主义与建构论唯理主义”的框架，自由主义需要以前者而不是后者作为其知识论基础。之所以如此，是因为二者对人类知识状态的不同估计会带来完全相异的结果：建构论唯理主义极端颂扬人的理性能力，确信某些人能够掌握所有的知识，即达到全知，而全知的假定意味着有人发现了惟一正确的“终极真理”，这样其他人只需信奉、追随这些“终极真理”而无需自由地探索与选择；与此相反，进化论理性主义认为人的理性能力有其限度，任何人都不可能通晓一切，达到全知，因而人类不可避免地始终处于某种相对无知的状态，然而正是这种“无知”为个人的自由与选择留下了空间。因此，哈耶克写到：“主张个人自由的依据，主要在于承认所有的人对于实现其目的及福利所赖以为基础的众多因素，都存有不可避免的无知。如果存在着无所不知的人，如果我们不

仅能知道所有影响实现我们当下希望的因素,而且还能够知道所有影响我们未来需求和欲望的因素,那么主张自由亦就无甚意义了。[3]”这表明,自由主义需要以进化论理性主义作为其知识论基础。说得简单通俗一点,自由主义的理论大厦要构筑在“无知论”的基础上,而不能以建构论唯理主义的“全知论”作为根据。

如果以此检视现代中国自由主义的知识论基础,一个不可否认的历史事实是,建构论唯理主义对现代中国自由主义者的影响实在太太[4]。这意味着,现代中国的自由主义者如要真正把握并落实为哈耶克所彰显的古典自由主义的理念与原则,那就必须转换其知识论基础,即否弃其建构论唯理主义的知识论立场,而从进化论理性主义的“无知论”出发。从思想史的角度来看,现代中国自由主义的代表人物之一殷海光已经初步地触及到这一问题。支撑这一判断的根据在于,殷海光秉持的逻辑经验论与建构论唯理主义之间本来具有某种亲缘关系[5]。但是,随着他对哈耶克与波普的进化论(或批判)理性主义的接触与了解,他对其逻辑经验论的知识论立场开始有所反省,他说:“逻辑经验论有一个假定,以为一切知识都可‘整合’(unity),逻辑经验论的这种发展,结果造成了‘知识的极权主义’”[6]。另一方面,他也尽力去了解、认同哈耶克与波普之自由主义的知识论基础——进化论(或批判)理性主义,这从他于1965年发表的、题为《海耶克论自由的创造力(代序)——从(无知论)出发》一文中可以得到印证。文中他写到,哈耶克“借无知论来提醒世人,自己所知道的是怎样得少。我们知识领域愈是开拓了,我们对于自己之无知的发现愈多,既然如此,于是我们所保有的知识不足以作过多的预测,也不足以负担全盘计划。由此可以推论,一切全盘计划都是愚妄。我们要达到一个美好的社会,可行的途径就是发挥个人的自由创造力。[7]”由此可见,他不仅对哈耶克自由主义的知识论基础是“无知论”已有相当的了解,更重要的是,他在一定程度上已倾向于以“无知论”作为倡导自由的知识论根据。

当然,现代中国自由主义之知识论基础的转换在殷海光那里只能说有某种迹象而已[8]。继此之后,促使这一转换得以推进的是殷海光的学生林毓生先生。在《什么是理性》一文中,他对以笛卡尔为代表的建构论唯理主义及其中国形态进行了反思与批判,强调他服膺“批判式的理性论”。据他陈述,这种理性论的基本立场是:“在真正理性化的认知过程当中,我们会知道理性本身的能力是有限的。换句话说,经由我们用理性的考察与分析,会发现理性的能力并不像笛卡尔式建构主义所认为的,那样地几乎无所不能。我们必须承认理性是有限的,这才是真正理性主义所应采取的立场。[9]”显然,这正是哈耶克、波普所说的进化论(或批判)理性主义的立场。林毓生自觉而明确地采纳这种立场,乃是中国自由主义彻底转换其知识论基础的重要标志,它意味着中国自由主义已趋向于从无知出发去构筑其理论大厦的知识论基础。从理论上讲,从无知论出发也是自由主义的应有之义,舍此之处别无选择。

## 二立足经济自由

在西方古典自由主义的传统中,经济自由乃是自由主义立足的根基所在。之所以如此,是因为经济自由本身即是自由的核心内容,同时它也是其它自由的基础和前提。正如当代自由主义思想家M·弗里德曼所言,“一方面,经济安排中的自由本身在广泛的意义上可以被理解是自由的一个组成部分,所以经济自由本身是一个目的。其次,经济自由也是达到政治自由的一个不可缺少的手段。[10]”因此,没有经济自由,就不可能存在其它的自由。自由主义要彰显和维护自由,它就不能立足于经济自由。正是基于这一点,哈耶克曾经特别对“liberal”一词进行了这样的解释:“人们常常指出,‘liberal’一术语乃源出于19世纪初期西班牙‘自由人’(liberals)党。而我更倾向于认为,它实则源出于亚当斯密在下述段落中对该词的使用:‘自由出口和自由进口的自由制度’以及‘根据平等,自由和正义这种自由的计划,允许每

个人以其自己的方式追求自己的利益’。[11]”这意味着根本不能离开经济自由来阐释、倡导自由主义。

反观现代中国的自由主义，一个对比鲜明的事实是，很少有人主张、鼓吹经济自由，相反，向往“计划模式”、强调所谓“经济平等”却大有人在。比如，胡适当年曾对苏俄的计划模式赞赏不已，而殷海光等人则极力主张“经济平等”。这样，“在近现代中国自由主义谱系中，经济自由主义始终未曾获得与之重要性相称的一席之地。[12]”然而，正是经济自由主义的缺席导致现代中国自由主义的思想根基相当脆弱。因此，就理论逻辑而言，中国自由主义要得到发展必须在经济理念这一思想根基上进行转换，即从立足“计划模式”、“经济平等”向立足经济自由转换。从思想史来看，需要讨论的是，现代中国自由主义者中是否意识到或作过这种转换？我们不妨继续以殷海光为例来进行观察。

殷海光早年即注意到自由主义有经济层面的内容。但是，如同当时许多倾向于自由主义的知识分子一样，他立足于“经济平等”来谈论经济自由主义。在他看来，断言自由主义必然蕴含放任主义，并衍生出“资本制度”，乃是对经济自由主义的误解，相反，“经济平等”的理想才是经济的自由主义的应有之义[13]。然而，1953年殷海光读到了哈耶克的《通往奴役之路》。这本书对他的冲击是巨大的，促使其经济理念发生了转化。对此转化过程，他作过这样的描述：

“我是一个自由主义者。正同五四运动以后许多倾向于自由主义的年青人一样，那个时候我之倾向自由主义是从政治层面进入的。自由主义还有经济的层面。自由主义的经济层面，受到社会主义者严重的批评和打击。包括以英国从边沁这一路导衍出来的自由主义者为主流的自由主义者，守不住自由主义的正统经济思想，纷纷放弃了自由主义的这一基干阵地，而向社会主义妥协。同时，挟‘经济平等’的要求而来的共产主义者攻势凌厉。在这种危疑震撼的情势逼迫之下，并且部分地由于缓和这种情势的心理驱使，中国许多倾向于自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主，经济平等’的主张。……正当我的思想陷于这种困惑之境的时候，突然读到哈耶克教授的《通往奴役之路》这本论著，我的困惑迎刃而解，我的疑虑顿时消失。哈耶克教授的理论将自由主义失落到社会主义的经济理论重新救回来。一个人的饭碗被强有力者抓住了，哪里还有自由可言？[14]”

由此，殷海光开始从理论层面反思、拒斥所谓“经济平等”，并趋向经济自由的理念。他发现，在“消灭私有财产”和“实行经济平等”的口号之下，没收个人财富，将所有众人的生产资料交由一个组织来掌管，其结果是“政治势力堂堂皇皇流入各人胃部，所有的人必须仰其鼻息以求生存。个人的独立存在实际完全消失，沦为统计表上一个无关宏旨的小数点。[15]”因而，以侵害私人财产权利为实质内容的所谓“经济平等”的建构是从墙角下把自由挖空，是通向奴役之路。相反，受到保障的“私有财产权是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得借故没收私人财产时，他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题牵制时，才可能照着他认为‘理之当然’及‘义之所当为’的意思来行事。这就有了自由。[16]”另一方面，他批判、否定实践层面的苏俄计划模式。他指出：“苏俄实行统制经济，事事须由‘中央管制’。这样一来，权力欲和支配欲是得到高度的满足，可是，却窒息了经济的正常发展，以致生产低落。这是‘教条经济’的结果。[17]”他确信，随着“统制经济”对经济控制的逐渐失灵，经济上的解除统治将向着自由经济的道路走去，而这一趋势所带来的概念，可以扩大到观念、思想和言论层次。由此延伸，又可能扩大到政治层次[18]。

需要指出的是，作为现代中国自由主义者，殷海光在经济理念上的转变不能认为是孤立或偶



然的现象。事实上，胡适晚年也有过类似的变化。殷海光译述的《通往奴役之路》刊出之后，就引起了胡适的注意。1954年胡适作过一次演讲，题目即为《从(通往奴役之路)说起》。演讲中他公开认同哈耶克的自由主义经济理论，并对自己从前赞扬苏俄计划模式表示“公开忏悔”。他甚至提出，不妨进行公开讨论：“我们是由几个人来替全国5万万人来计划呢？还是由5万万人靠两双手、一个头脑自己建设一个自由经济；呢？”“我们走的是到自由之路，还是到奴役之路？”[19]显然，胡适已彻底否弃自己早年对计划经济的赞赏，转而主张自由经济。

虽然，胡适、殷海光晚年在经济理念上趋向经济自由、市场经济，却并不意味着现代中国自由主义在这方面的自我转换已经完成。因为，在汉语系统中立足于经济自由来阐释、高扬自由主义的人至今并不多见。但是，他们从赞扬计划模式、强调所谓“经济平等”转而主张经济自由，这一自我转化的方向必须加以肯定。如上所言，这也是现代中国自由主义发展之理论逻辑的必然要求。

### 三走向自由的民主

民主、自由主义都是相当复杂而涵义甚广的概念。即使在西语语境中，也有人将民主与自由主义混为一谈。然而，严格言之，这不过是对民主与自由主义概念术语的滥用而已。在自由主义看来，民主原则与自由主义的原则并不同一。一方面，二者关注的问题及提供的答案并不相同：民主回答的问题是公共权力归属于谁以及由谁来行使权力，其答案是公共权力属于全体公民，由多数人来行使权力；自由主义回答的问题是公共权力的范围边界何在、如何加以限制，其答案是有限政府及其制度保障——法治与宪政[20]。

另一方面，民主与自由主义不仅不是一回事，而且民主与自由主义也没有必然的联系：民主既可与极权主义联姻，是为极权的民主(*totalitarian democracy*)；民主也可与自由主义结合，是为自由的民主(*liberal democracy*)[21]。前者的经验例证是法国大革命中雅各宾派由民主出发导向专制暴政的历史事实，后者则体现为英美式的以保障自由为目的的民主实践。因此，自由主义虽然肯定民主，但追求的是自由的民主。自由的民主意味着不管由谁来行使权力，即使是由人民、由多数人行使的权力也必须受到法治与宪政的限制。换句话说，即使是民主本身也必须受到限制。在此意义上，自由的民主是法治与宪政之下的民主，是公民基本权利得到切实保障和公共权力得到有效限制条件下的民主。

然而，对于现代中国自由主义者来说，很少有人意识到民主本身也需要加以限制，当然更没有发现民主有可能与极权主义相勾连。以殷海光为例来说，作为现代中国自由主义的代表人物之一，他虽然对民主问题关注较多，但当他首次读到塔尔蒙的《极权民主的起源》一书时，内心的震撼也是相当深刻的。对此，他作过生动的描述：“当我初次接触这书时，看到它把‘极权的’这个我深恶痛绝的形容词和我心爱的‘民主’联在一起时，内心的不快真是难以言传。多少年来，我梦寐以求自由民主，正在自由民主的影子离我是那么遥远时，忽然又出现了所谓‘极权的民主’，我实在沮丧极了！这本书严重地打击着我所持的民主信念，搅乱我在这方面的思想秩序，当然也使我内心的情绪一时失去平衡。[22]”殷海光所提供的这一思想史事实清楚地表明，现代中国自由主义者的民主观需要反省、需要转换[23]。而自由的民主乃是转换的方向所在。关于这一点，殷海光在后来所写的《中国文化的展望》一书中，表达得非常明确：“我们应该走上那与自由主义结合在一起的民主制度。[24]”

不过，对于现代中国自由主义者而言，真正转向、并确立自由；的民主信念，并不是一件容

易的事情。就理论而言，困难的关键在于不仅需要认识到民主本身有其局限性、民主也要受到限制、民主只是维护自由的手段，更重要的是需要对民主得以有效运行的必要条件——法治(rule of law)的意义与功能有准确而清晰的理解和把握。例如在殷海光那里，他后来确实深刻地认识到，以多数统治为特征的民主政府的权力本身也必须受到限制，而公民的基本人权不受侵犯乃是限制民主政府(其实包括各种形式的政府)权力扩展的底线。他说：“多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中，多数可以决定许多公共问题。但是，到了侵夺个人的基本人权的界限，必须‘行人止步’[25]。然而，殷海光对法治的把握却始终不能到位：一方面，他对法治总是心存疑虑，不能确切了解。诚如林毓生所言，“虽然有时他也提到法治的重要，但在他的著作中则较少论及法治的确切内涵，与法治是自由与民主的基础——没有法治便没有自由也没有民主——这项自由主义的关键要点。[26]”换言之，他没有意识到法治才是确保民主不会蜕变为暴政、公民基本权利不会因多数人的决定而受到侵犯的制度条件；另一方面，在他对中国发展前景的定位中，要么是“理性、自由、民主、仁爱”，要么是“道德、自由、民主、科学”，法治始终没有占有一席之地。殷海光对法治把握的不到位，清楚地表明现代中国自由主义者所理解的民主离自由的民主尚有距离。但是，对于中国自由主义来说，走向自由的民主，必须缩短这种距离。因此，殷海光之后的林毓生一方面力图更为准确地把握法治。所以他强调，法治是“法律主治”(rule of law)，并不是古代中国法家思想所谓的“依法而治”(rule by law)：法治是指宪法必须以保障人权为其基本原则[27]。另一方面则努力提升法治的地位，认为一个自由社会的最主要的基石是法治，没有法治的社会不可能是一个自由的社会。由此出发，他尝试厘清民主与法治的关系，指出法治是民主得以正常运作的前提条件，必须先有法治才能实行民主[28]。林毓生的具体论述中也许有值得商榷之处，但作为现代中国自由主义政治追求之自我转化的继续，其努力的方向是趋向自由的民主、寻求法治与民主的平衡，则是明确而清晰的。

#### 四化解自由与传统的紧张

前面在论及自由主义的知识论基础时，我们曾对建构论唯理主义与进化论理性主义作过区别。其实二者的分别不仅在于它们对人类知识状态的不同估计，而且在于二者对传统作用的不同认识。建构论唯理主义基于对人类理性能力的过高估计，以为凭借理性的先验设计可以重建一个理想的社会。因而贬抑并非出于理性之设计的传统、习惯，主张大规模的社会重建，其结果是扼杀了一个自由社会之成长所需要的“自发秩序”，从而走向了自由的反面；反之，进化论理性主义正视人类理性能力的有限性，因而对那些我们并不知道其起源及存在理由的传统、习惯及业已发展起来的种种制度予以尊重，反而有助于一个自由社会的形成与发育。

因此，哈耶克写到：“如果对于业已发展起来的各种制度没有真正的尊重，对于习惯、习俗以及‘所有那些产生于悠久传统和习惯做法的保障自由的措施’缺乏真正的尊重，那么就很可能永远不会存在什么真正的对自由的信奉，也肯定不会有建设一自由社会的成功努力存在。这似乎很矛盾，但事实可能确实如此，因为一个成功的自由社会，在很大程度上将永远是一个与传统紧密相连并受传统制约的社会。[29]”这意味着自由与传统之间并非是一种绝对的排斥关系，因而自由主义者不能把二者简单地、僵硬地对立起来。

由此我们来观察五四以来的现代中国自由主义者。毫无疑问，他们当初为了科学与民主，对中国文化传统的猛烈批判有其历史合理性和历史必要性。这当然促进了自由主义在中国的传播，但同时也强化了自由与传统的高度紧张。而后者显然不利于自由主义理念在中国的落实。正如林毓生所言，一方面企盼与要求自由、理性、法治与民主的实现与发展，另一方面则是激烈反传统主义的兴起与泛滥。这是过去中国自由主义内在的最大困扰之一[30]。因此，现

代中国自由主义要摆脱这种困境，在文化取向上必须进行自我转化，即从强化自由与传统之间僵硬的对立到化解二者关系的高度紧张，从而促使传统的更新与转化。从现代中国自由主义思想史的演变来看，这种理论逻辑的要求同样得到了经验事实的支持。殷海光晚年文化取向的转变，即是例证。

殷海光对自己的自我定位是“五四后期人物”。但他对传统文化的基本取向直接承接的是五四的路径：以科学和民主为基准审视传统文化，并对其进行批判与否定。他说：“无论如何，中国人要求解决百余年来大问题以求生存并发展下去，平平坦坦实实在在的道路，有而且只有学习科学并且实现民主。然而，不幸之至，支配中国数千年之久的这个传统，竟是与科学和民主这样不接近。[31]”正是基于这种传统与民主科学相对立的判断，他在其所发表的许多文章中，始终强调对传统文化的批判，并为五四的反传统辩护，如《重整五四精神》(1957)、《跟着五四的脚步前进》(1958年)、《展开启蒙运动》(1959年)、《五四是我们的灯塔》(1960年)等。在这些文字中，殷海光所表达的反传统的立场是相当鲜明的。

然而，一个已为人们所了解的事实是，晚年的殷海光对中国文化传统的态度有明显的改变。这里无法全面讨论这一转变的诸多方面，但可以指出三点：其一，反思五四。殷海光晚年对传统文化态度的改变当然有许多原因(如哈耶克批判唯理主义对他的影响)，但反思五四是关键的一点。在与林统生的通信中，他写到：“五四人的意识深处，并非近代西方意义的‘tobefree’(求自由)，而是‘tobeliberated’(求解放)。这二者虽有关联，但究竟不是一回事。他们所急的，是从传统解放，从旧制度解放，从旧思想解放，从旧的风俗习惯解放，从旧的文学解放。于是，大家一股劲儿地反权威、反传统、反偶像、反旧道德。在这样的气氛之中，有多少人能作精深谨严的学术思想工作?[32]”由此透露的信息是，殷海光已经初步意识到，真正要追求自由，不能象五四人那样，出于求解放而反传统。

这意味着在其自由问题的思考中，传统已不再是简单的否弃因素。

其二，凸显问题。晚年的殷海光在病榻上，明确提出：“中国的传统和西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好，我要对这问题下一点儿功夫去研究。[33]”尽管他没有能对此问题进行研究，但问题的提出本身已意味着对先前态度的重大修正。其三，探究方法。如果不只是去发现自由与传统之间的排斥与对立的一面，而是要化解二者之间的紧张关系，那么方法的选择问题就极为重要。对此，殷海光已有相当的自觉。所以，他十分赞赏林毓生关于传统的创造性转化的思路，认为是一种“开天辟地的创见”[34]。上述三个方面(历史反思、问题凸显、方法探究)清楚地表明，殷海光在文化取向上确实在趋向于化解自由与传统的紧张关系。

对于现代中国自由主义而言，殷海光在文化取向上的转变同样不能视为孤立现象。因为胡适晚年也开始重新审视自由主义与传统文化的关系，谋求在两者之间做一些会通的工作，以寻找自由主义在历史文化空间里的生存之地[35]。虽然，二者努力的实际成效不甚明显，但象征意义相当重大。它象征着现代中国自由主义者的某种醒悟：“传统与自由的关系当然极为复杂，但，*Intheanalysis*，如果一个时代的知识分子完全放弃了传统，他们即使高唱自由，这种自由是没有根基的。[36]”胡适、殷海光本人也许还没有如此清醒的认识，但他们晚年在文化取向上的转变无疑为他们的后继者预示了方向。循着这一方向，通过中国传统批判的更新与创造性的转化，为自由、法治与民主的落实提供文化根基与精神土壤，便是走向未来的中国自由主义不可回避的重大课题(肖滨：中山大学政治学与行政学系副教授)

注释：

①殷海光《中国文化的展望》，北京，中国和平出版社1988年版，275页。

②之所以以殷海光为例，并不意味着笔者认为现代中国自由主义的自我转换在他那里业

已完成，而是因为他作为现代中国自由主义传统中不可或缺的人物，其思想的演变相当典型地体现了上述自我转换的路径与方向。

[3] F. A. 哈耶克《自由秩序原理》(上)，邓正来译，北京：三联书店1994年版，28页。

[4] 限于篇幅，无法对此进行全面的清理。但可以肯定的是，在现代中国自由主义者中，胡适提倡实验主义、殷海光在知识论上采纳逻辑实证主义的立场都是思想史上的事实。而按照林毓生的分析，实验主义与实证主义(逻辑实证主义是实证主义演变的产物)都是建构唯理主义明显的代表。参见林毓生《中国传统的创造性转化》，三联书店1988年版，44页。

[5] 这一点已为夏道平先生所发现，他曾当面向殷海光直率地指出，殷有一种不自觉的内在倾向，即更接近笛卡尔的唯理主义。为此，殷与夏进行了一番“肝胆照人”的谈话。见夏道平《纪念海光先生》，载《殷海光先生文集》(二)，台北，桂冠图书有限公司1980年版，1430页。

[6] 陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，台北，寰宇出版社1971年版，12页。

[7] 《殷海光文集》(二)，1303页。

[8] 严格说殷叔海光对“无知论”有严重的误读，他并没有真正领悟到进化论理性主义的精髓。对此章清作过分析。见章清：《殷海光》，台北，东大图书公司1996年版，147页。

[9] 林毓生《中国传统的创造性转化》，49页。

[10] 米尔顿·弗里德曼《资本主义与自由》，张瑞玉译，北京，商务印书馆1968年版，9页。

[11] F.A. 哈耶克《自由秩序原理》(下)，253页注[13]。

[12] 刘军宁主编《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，北京，中国人事出版社1988年版，前言，8-9页。

[13] 见章清《殷海光》，35页。

[14] 《殷海光先生文集》(二)，1297-1298页。

[15] 同上，763页。

[16] 同前页注[14]，762页。

[17] 同上，1311页。

[18] 同上，1312页。

[19] 《胡适作品集》26，台北，远流出版公司1986年版，213页。

[20] 参见哈耶克《自由秩序原理》(上)，352-353页注[2]。

[21] 参见 J. L. Talmon :  
The Origins of Totalitarian Democracy, Boulder and London: Westview Press, 1985.

[22] 《殷海光先生文集》(二)，1166页。

[23] 限于篇幅，现代中国自由主义民主观之具体内容在此无法讨论，需要专文另作分析。

[24] 殷海光《中国文化的展望》，505页。

[25] 同上，481-482页。

[26] 林毓生《中国传统的创造性转化》，143页。

[27] 同上，282页、318页。

[28] 林毓生《中国传统的创造性转化》，93页。

[29] 哈耶克《自由秩序原理》(上)，71页。

[30] 林毓生《中国传统的创造性转化》，5页。

[31] 殷海光《学术与思想》。转引自李明辉《当代儒学之自我转化》，台北，“中研院文哲所”1994年，106页。

[32] 《殷海光林毓生书信录》，上海远东出版社1994年版，156—157页。

[33]陈鼓应编《春蚕吐丝—殷海光最后的话语》，33 页。

[34]同上，155 页。

[35]见欧阳哲生《自由主义之累—胡适思想的现代阐释》，上海人民出版社 1993 年版，310-318 页。

[36]《殷海光林毓生书信录》，119 页。

## 对民主的正反两种看法

殷海光

我不是民主政制的教条主义者，正如我不是任何主义的教条主义者一样。我们还是举个已经说过的例子。时至今日，很少青年男女不把谈恋爱与办结婚的事视为“至上”，而且不容他人干涉。他们多视“父母之命，媒妁之言”为可笑的时代落伍方式。这种想法就是自由恋爱的教条主义。任何主张，只许人奉为绝对真理，不许怀疑与批评，就是教条主义。就我所知，人世间还没有这样的真理。我说现在的青年对恋爱结婚的态度是一种教条主义的态度，这并不涵蕴我赞成复古，主张“父母之命，媒妁之吉”。我所要借此指出的，是这个态度里所含藏的一种时髦的带感情的独断意谓。时下一般青年好象认为已经不成问题，经自由恋爱而结婚当然比凭“父母之命，媒妁之言”而结婚好。可是，如果我们有好追问的习惯，那末我们就追问：你们根据什么来说经自由恋爱而结婚一定比“父母之命，媒妁之言”而结婚好？你们作这一判断时，有没有请教过婚姻问题专家？有没有请教过社会学家？有没有请教过心理学家？有没有确实做过社会调查来证明经自由恋爱而结婚的离婚率比凭“父母之命，媒妁之言”而结婚的离婚率低？这样追问下去，我们就会发现这个事体并不如一般想象的简单。这个事体，说来说去，说到底层，还是一个感情问题以及价值观念的改变。一切教条主义后面都藏有强烈的感情因素和价值观念的拥护及峻拒。如果我们对民主政制也持教条主义的态度，那末民主政制的命运与法国大革命时雅各宾式的民主(Jacobin Democracy)殆相同。

海耶克(F. A. Hayek)说

时下一般人不分清红皂白地将“民主”一词用成赞美之词，这并非没有危险。因为这种用法暗示我们，民主是好东西。所以，如果民主扩张的话，那末往往为人类之福。这种说法，照看起来，是一不证自明之理；但是并没有这种民主。[5]

何以没有这种民主呢？因为，照海耶克所说[6]，扩张民主政制至少有两条途径：第一，有投票资格的人投票；第二，借民主方式而决定提案。在这两条途径之中，我们借任何一条途径都不能必然造福人群。在这一场合，许多人常常以为既然由多数人来决定提案，他们总会朝对自己有益的方面作决定。这个“总会”的保证何在？在民主的方式里，用电子显微镜也找不出这种保证。当人的动机想作对自己有益的决定时，他所作决定不一定就是对自己有益：可能有益，也可能无益。几乎每个商人经商的动机都是想赚钱。但是，有时赚钱，有时却蚀本。一点也不稀奇，在一时一地，即令通过民主的方式，人还是常常做出一些害自己的决定。民主政制并非百灵机。多数所作决定，无论对大家有益或无益，是一个实质的问题。这个问题与作决定的方式毫不相干。民主方式不能使对大家有益的决定变成无益，也不能使对大家无益的决定变成有益。一个决定对大家有益或无益，决定于决定者所在的文化背景、知识程度和价值取向。如果多数决定自杀，就民主方式来说，我们找不到任何根据来救。如果我们要谴责自杀的决定为不当，那末只有在社会文化的伦范里去找根据，在民主程序是找不出的。依此，民主政制中所说的多数决定，只有在同质的社会里各分子具有共同的向善

理想及价值观念时才可无害。不然，有的人认为猪肉很脏。必须禁屠；可是有的人认为猪肉味美，必须开禁。这是很难解决的问题。实在，民主政制的功能怎样，不可能不受它所在的社会文化之影响。

民主政制和非民主政制孰优，二千多年以前的人就有不同的看法。而且就我已知的来说，在持不同的看法的人物中，有的学识卓越。

早在约公元前 430 年，雅典政治家波利克里兹(Pericles)发表了著名的《葬礼演词》(Funeral Oration)。这篇演词里所说的是最早的希腊民主政制的理想：

我们的宪法并非抄自邻近的国邦。与其说我们的宪法是模仿别人的，不如说我们的宪法是别人的宪法之规范。依照我们这部宪法来施政，不是使少数人受惠，而是使多数人受惠，这是我们的政制叫做民主政制的理由。如果我们细心研究我们的法律，那末我们会发现那些法律对于一切国人的权利给予同等的保障。如果一个人没有社会地位，只要他著有能力来推进公共工作，那么他的社会地位并不妨害到他的功绩。如果一个人能够服务他的国邦，那末他的处境之卑微并不足以阻碍他的工作。他也不因贫乏而被堵塞了为国效力的道路。我们在民主政制里所享受的自由也扩张到我们日常的生活中。在我们的日常生活中，我们一点也不互相嫉妒地彼此监视。我们的邻人要做他所高兴做的事。即令我们因对邻人表示轻侮并不招致罚款，我们也。不对邻人表示轻侮。我们私生活中所有的舒适，并不使我们成为没有法律的公民。……

我们的城邦值得称赞之处并不止此。我们培养优美感，但没有奢侈；我们鼓励探求知识，但并不柔弱。我们的财富是为了应用，不是为了夸耀。我们自己承认贫穷，但我们不认为贫穷是一件可耻的事。我们认为只有不去设法消灭贫穷才是一件可耻的事。一个雅典人除了政治事务以外，还有私人事务要做。我们一般的公民，虽然忙于从事实业，但是依然能够正确判断公共事务。因为，我们雅典人与任何其他民族不同。照我们看来，如果一个人不参加公共事务，那末这并不表示他没有野心，而是表示他无用。我们雅典人即令不能创立政策，但是我们都能判断政策是否正确。我们并不认为讨论问题会妨碍我们采取政治行动，而认为讨论乃采取明智行动之一不可少的先决步骤。……我们相信快乐乃自由的果实，而自由乃勇敢的果实。我们面对战争的危险并不畏缩。……

总括起来说，我认为雅典是希腊的学校。雅典人成长起来发展得多才多艺，长于应变，并且充满了自信。……⑦

波柏尔(Karl R. Popper)对于波利克里兹这篇演词简直佩服极了。他说：

这些言词不止是对雅典的赞颂而已。这些言词表示出一个伟大时代的真精神。这些言词是以一定的章法表现了一个伟大的平等主义者的政治构想，以一定的章法说出一个民主主义者的见地。他清楚地了解民主政制不是借着“人民应该统治”这一无意义的原则所能尽述。他知道民主政制必须建立在理知人道主义之上。同时，这篇演词是真正爱国的表现，并且是作希腊典范的一个城邦的光荣表现。雅典不仅是希腊的学校，而且，就我所知，是人类过去二千多年的学校以及未来的学校。[8]

虽然，有许多卓越的人物对民主政制这样赞扬，可是也有许多不平凡的人物反对民主政制。在波利克里兹发表了他的《葬礼演词》以后约 80 年，柏拉图(Plato)提出了反对的看法。

柏拉图固然强调正义，可是在基本观念上他是否定民主和自由的。柏拉图将自由与无法律混为一谈，将自由与放纵混为一谈，将在法律之前人人平等与无秩序混为一谈。他把民主人士形容为浪荡、鄙吝、傲慢、无耻、残暴及可怖的动物。柏拉图说他们充满了幻想，耽于逸乐，并追求不洁的目标。

过分的自由，无论是国邦的或个人的，似乎沦于过分的奴役。

所以，暴政自然生于民主。而且，暴政和奴役之最激烈的形式是起于自由之最极端的行式么？

照我们看是如此的。[9]

极端的自由，确实常以暴政或奴役收场。我们从 1789 年的法国大革命以来的群众性的革命运动之史例，可以看出这类的结局。

柏拉图又说：

为了战争的进行，我们需要许许多多措施和法律。最大的原则是，无论男女，不能没有一个司令者。任何人无论是为着笑闹或是谈正经的，不能自作主张来做任何事体。在战时及平时，他必须注意并且听从他的首领；即令是最小的事也得受他的指导。例如，他的行或止，或习作，或洗涤，或用膳，或夜间起来守卫，以及被分咐传达消息，都是唯命是从。在危险时，除了依照上级的命令以外，他既不可追逐又不可退却。总而言之，他不可教他的灵魂习于独自知道做任何事体。⑩

历来反对民主政制的理由有些很强。如果我们真要建稳民主政制的理论和实践，最好先多考虑反对民主政制的说法以及民主政制确实不易避免的弊端。依此，柏拉图以降的若干反民主的学说必须予以深究。即令是倡导民主政制最力的海耶克，对于他所说的“独断的民主(dogmatic democracy)”也深怀戒心。

民主并非一定不会造成暴政，以多数决定来侵犯少数的权利。与多数决定容易联在一起的，是临时流行的意见所形成的威力。独断的民主主义者总以为多数应该有权决定任何问题。他们又往往以为，一个人或一群人的“阶级地位”是始终不变地决定他们对自身真正利益的认识。于是，多数的决定也就是表现多数的最注利益。此外，一时流行的多数意见所形成的威力，像台风一样，压倒反面的意见。

这都是民主政制所可能产生的危险。我们必须弄清楚，多数决定是一回事，个人的基本人权是另一回事。个人的基本人权是每个人必须保有的最后的基本权利。这一簇基本权利任何人不可拿任何借口来侵害及剥夺。这也就是说，个人的基本人权是多数决定的权限。多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中，多数可以决定许多公共问题。但是，到了侵夺个人的基本人权的界限，必须“行人止步”。这是民主被制与极权政制的一大分野。极权政制为了追求效率，在实际上不考虑个人的基本人权的问题。在民主政制之中，所谓多数不以所谓“阶级”来划分，而只以问题来划分。对于某一问题，例如禁酒，某人是占在少数地位。

对于另一问题，例如种族分隔，他也许是占在多数的地位。台风式的流行意见如果发生压倒性的决定作用，往往是害事的。我们没有理由说，多数一定是对的，少数一定是错的。如果一个主张本来就是错的，那末多数人赞同它就是多错。清末士大夫之主张强硬对外就是实例。“起哄”不一定是稳妥的办法。为了防止这类危险，诹耶克认为对于任何问题的决定，临时的多数意见必须受长久建立起来的原则之限制。例如，我们要决定女人是否当兵，这类问题总不能由多数人凭心血来潮来决定。在这一关联中。民主政制必须与它所在的社会文化不脱节。一个国邦无论怎样民主，总不能借多数决定来没收每个人的口袋，夫妇全体离婚，儿子每天打父亲三板，种种等等。民主政制不能违背它所在的社会文化之道德价值、伦理规范、风俗习惯以及宗教信仰。极权政制则全然不顾这些。它悍然与一切已成的道德价值、伦理规范、风俗习惯以及宗教信仰挑战。所以，它要儿子叫父亲“同志”，逼迫和尚还俗，强制尼姑结婚，花样百出。

“多数决定之固然看起来很合民主而且能满足多数的权力欲，但实在并非没有危险的一种方式。在“多数决定”这顶帽子底下，有一项几乎无可抗拒的论旨，即是边沁(Jeremy Bentham)式的功利主义原则“为最大多数人谋最大幸福”。这个原则一经说出，大多数人就直觉地不能抗拒。谁能说“为最大多数人谋最大幸福”不好？就中国而论，这个原则自民国初年傅斯年等人士提出以后，受到广泛的欢迎。它成为几十年来社会主义性的要求之观念动力之一大股。其实，这是一句好听的空话。它只合诉诸天真的人们。正如赫顿(Graham Hutton)所说，这个原则并不能解决实际的政事问题和社会正义[11]。尽管如此，这一原则对于人众富于申诉力。就凭着这股申诉力，它把躲在后面的“多数决定”的威力夹带进来。这就容易造成赫顿所说的“多数暴政( tyranny of majority )”。约二千年前，柏拉图、亚里士多德，以及居领导地位的希腊和罗马政治家厌恶多数之治。到了19世纪，轻视多数之治的，有托克维勒、穆勒、期宾塞(Herbert Spencer)、阿劳德(Matthew Arnold)等灿烂的人物。多数之治容易导出群众的幻想、粗糙，以及标准化的庸俗；而且个人的需要常被忽略，个人的创导力往往受着限制。

托克维勒(Alexis de Tocqueville)说[12]，反对民主政制的人断定一人统治比全民政制较好。照他看来，这些反对者所说的不无道理。假定由一人作决定的政司的知识量和全民政制的知识量相等，那末一人统治比多数之治要整齐，要坚忍，要一致，而且在细节上也要准确些。一人统制用人的选择常比较精细。他认为如果有任何人不承认这些事实，那末就是从来没有看见过一个民主政制的真相，不然就是对民主制度有偏爱。即令一般人的倾向允许民主制度存在，民主制度也不见得一定有规律，民主政司也不一定能干。他说，就完成一个计划的效率来说，一个只主政司远不及一个练达的专制政司所能够企及的程度。在民主政制之下，常常举办一事未见成效中途即予放弃；但是，有的时候，举办一事，即令结果危险，也遽予冒险尝试。不过，民主政制固然有这些短处，可是总结起来民主政制之下的成就比诸任何一改制所成就者为多。即令在民主政制之下所成就的优良事不多，它所成就的事项之数量颇多。民主政制的伟大处在推动公共行政，而在没有公共行政的推动时它能有所就。民主制度并不给人民以最有技巧的政司。可是，在民政制之下，我们往往能够创造即令是最有能力的专制政司也无法创造的东西。这也就是说，民主政制能够提供我们以充满社会的和无止无休的行动可能性，能够舒发出一种充沛无比的活力，以及与此制度分不开的力量。而且无论环境怎样不利，在民主政制之下可能产生奇绩。这都是民主政制的真正好处。

殷海光《中国文化的展望》第十二章民主与自由之第二节

风雨苍黄五十年



——国庆夜独语

李慎之

一样是雄壮威武的阅兵，一样是欢呼万岁的群众，一样是高歌酣舞的文工团员，一样是声震大地的礼炮，一样是五彩缤纷的焰火……。一切都那么想象，唯一的差别是五十年前我是在观礼台上亲眼目睹，而五十年后我已只能从电视机的屏幕上感受盛况。我已经是年近大耄的老人而且身有废疾，虽说还能站能走，但是要走那么长的路，站那么长的时间去观礼，已经是无能为力了。

最大的不同是心情，是脑子里的思想，跟五十年前比，可以说是完全不一样了。

一九四九年我是二十六岁，临时受命去迎接据说是斯大林亲自派来祝贺中华人民共和国成立大典的、以法捷耶夫为首的苏联文化代表团（那在当时是唯一的外国来的贺客）。在天津迎到了贵宾，住了一夜，十月一日上午乘专车到北京，在前门车站的居然有刘少奇、周恩来、宋庆龄这样一些中国最高级的领导人。到贵宾下榻的北京饭店参加完欢迎的宴会以后，我本来应该回机关了，不料已经戒严，只得随代表团到天安门观礼。代表团的团长好像是上城楼了，其余的人就由我们陪著临时搭的西观礼台就坐。这样就从三点钟一直呆到十点钟。虽然几乎长达一整天，却是并无丝毫倦意，整整七个小时都是在极端兴奋中度过的。我从来也没有见过这样的阅兵式，没有见过这样的礼花，这样几十万热情的人群，我至今还清楚地记得毛主席宣布“中华人民共和国中央人民政府成立了”的声音，甚至他宣读的中央人民政府委员名单中若干委员的名字的声音。我不断回忆从延安走到北京一路的经历，回忆自小从启蒙到觉悟到参加革命的一切。我竭力想把当时的种种感受出诗的语言表达出来，我也想起不久前政协会议通过的人民英雄纪念碑的铭文：“……由此上溯到一千八百四十年以来……的人民英雄永垂不朽”而热泪盈眶。想到毛主席十一天以前在政协开幕辞里讲的“中国人民从此站立起来了”这句话，惊叹他讲话总是那么简洁，那么有力，那么响亮。但是，想来想去竟是“万感填胸艰一字”，只能自己在脑子里不断重复“今天的感情决不是用文字所能表达的”这样一句话。这种感情，到九点多钟广场上从匈牙利参加国际青年联欢节回来的中国青年代表团带领著北京各大学学生涌向金水桥，向天安门城楼上高呼“毛主席万岁”的时候达到顶点。

我曾经长期感觉不能理解“毛主席万岁”这样的口号，但是这个时候我似乎理解了，接受了，我自己也想跟著喊了。

我自以为决然无法用文字表达的感情结果还是有人表达出来了，他就是胡风。“十一”以后大约一个多月，《人民日报》就连续几个期以整版的篇幅发表了他歌颂人民共和国的长诗，虽然我已完全记不得它的内容，但是却清楚地记得它的题目：《时间开始了》，甚至记得这五个字的毛笔字的样子。

时间开始了！我怎么写不出这样的文字来呢？时间开始了，我完全了解胡风的思想 and 心理。决不止胡风和我两个人，我肯定那天在天安门广场的每一个人都是人同此心，心同此理：中国从此彻底告别过去，告别半殖民地与半封建的旧社会，告别落后、贫穷、愚昧……而走上了一条全新的路——民主的自由、平等、博爱的路，新民主主义的路，而后面还有更神圣的事业呢，我们要建设社会主义，以后还要建设毛主席说是“无比美妙的共产主义”，世界上只有苏联现在走在这条道路上，我们有苏联作样板，我们有毛主席的领导，我们一定可以不久就赶上苏联，与它并驾齐驱，然后再把全世界——什么美国、欧洲、印度、非洲……都带上

由社会主义而共产主义的光明大道上去。

“时间开始了”！我历来是不怎么赞赏胡风的才气的，但是这一句真是神来之笔，怎么偏偏是他能想得这样的绝妙好词来！

我绝对想象不到，而且可以肯定胡风自己也绝对想象不到的是：不到六年以后，他竟被毛主席御笔钦定为“国民党反革命小集团”的头子，从此锒铛入狱，沉冤莫白者垂四分之一世纪，一直到一九八八年，也就是胡风去世二年之后，这个案子才得到最后的昭雪平反。

我当时绝对想象不到的还有，八年以后，从来没有成份问题，也与历史问题无缘，而且一贯之被评为“模范”的我自己，竟被主席亲自发动的反右派运动定为“资产阶级右派分子”，而“右派分子”，照毛主席的说法，“实际上就是反革命分子”，称右派分子不过是稍示客气而已。

“革命吃掉自己的儿女”这条残酷的真理居然应验到了我身上！然而这还仅仅是开始。

除了一九四九年的开国大典外，给我印象最深的是一九八九年的国庆。十年大庆，二十年大庆，我都在劳改中。三十年大庆，我记得没有举行。一九八九年的“十一”是四十周年大庆，那时距“六四”不过四个月，五月十九日下的戒严令还没有解除，北京的外国人几乎走光了，旅馆的空房率在百分之八九十以上。国庆那取白天是不敢有什么活动了，晚上则我以犯严重错误之身还有幸应邀参加在天安门城楼上举行的联欢晚会。凡出席的人都先要到机关集中，然后再坐小巴去会场，一路上要穿过许多大街小巷。我已久不出门，那天晚上才发现北京竟成了一座鬼城，不但灯火黯然，而且行人绝迹。每隔几十米就有一小堆六七个人坐著打扑克，人家告诉我：我者是“公安”的便衣。只有进入劳动人民文化宫转到天安门广场，才可能看到耀眼的灯光和盛装的男男女女。在观礼台上倒是见到许多老同志、老战友，人家也没有多少话可说，只是默默地观赏焰火，广场上的歌舞实际上看不清的。四十年来，真是风狂雨暴，苍黄反复，不知有几个有曾经测见到了。

现在又十年过去了。国家似乎又繁荣了，就为准备这次大庆，据说就花掉了起码是上千亿的钱，一切的一切都是踵事增华。希特勒、斯大林也死了，世界上追求这样壮观的场面的国家应该是不多了。以我之陋，猜想也许只有金正日领导下的朝鲜才有这样的劲头，但是它国小民穷，因此这两天报上登的外国反应大概是可信的，那就是“国庆盛典，世界第一”。

观看庆典的民众肯定是高兴的，这样的大场面，人生那得几回逢？就是练队练了几个月、到正日子还要从凌晨站起一直站到中午的学生也一定是高兴的。小孩子、青年人最可贵的就是永不败的兴头，不管多苦、多累、等得多久、多单调，只要一踏上天安门，就是一辈子的幸福了。

庆典的标语是彩车所展示的，电视上与报纸上所宣扬的，这五十年是从胜利走向胜利，整个历史是伟大、光荣、正确的历史。

许多最重要的事情都被掩盖了，埋藏了。

五十年前,为了向天下宣告新中国建立后大政方针,毛泽东写了著名的《论人民民主专

政》，其中很重要的一段说：“[你们独裁？]可爱的先生们，你们说对了，我们正是这样。”最初读到的时候，心头不免一震，但是马上就想，这不过是毛主席他老人家以其特有的宏大气魄表达马列主义的一条原理而已。一直到一九五六年苏共二十大以后，我才看到意大利社会党总书记南尼提出的公式：“一个阶级的专政必然导致一党专政，而一党专政必然导致个人专政（独裁）。”后若干年，再回想在西柏坡的时候，听到传达毛主席的指示：“要敢于胜利”，“要打到北京去，打扫龙庭坐天下”；又再过若干年，听到毛主席说“我就是马克思加秦始皇”，这才觉悟到，其中有一个贯通的东西，有一个规律，那就是阿克勋爵所说的“权力使人腐败，而绝对的权力绝对使人腐败”。而那是我在开国的时候不但理解不了，而且想象不到的。

在《论人民民主专政》明确宣告不能“施仁政”以后，政治运动一个接一个：

土改、镇反、三反、五反、肃反……几乎没有间歇过。这些，按马列主义理论来讲，还算是针对阶级敌人的，但是一九五五年四月的潘汉年案和五月的胡风案（还不提至今无人说得清楚的同年二月的高饶案）就已经反到自己的营垒里来了。

偏偏就在一九五六年上半年发生了苏共二十大赫鲁晓夫拭日以揭发斯大林的事件，随之发生了柏林事件、波兹南事件、冲激被扩大，在下半年又发生了波兰、匈牙利的“反革命事件”。毛泽东觉得大势不好，又运筹帷幄，定计设局，“引蛇出洞”，在一九五七年上半年公开宣布“急风暴雨式的阶级斗争基本结束”，今后必须正确处理人民内部矛盾，在下半年就发动反右派运动，无端端地打从人民内部“挖”出了五十万犯有“反党反社会主义”罪行的右派分子。然后，乘反右胜利的东风又在一九五八年发动了超英赶美的大跃进运动与提前进入共产主义的人民公社运动，三年之内饿死了几千万人，为大炼钢铁而剃光了不知多少个山头。中间又为给大跃进鼓劲而在一九五九年发动了“反右倾运动”，反到了开国元勋、建军元戎张闻天、彭德怀这样的人头上，以后又因为伤害的人实在太多，经济实在太困难，刘少奇、周恩来等人不得不出来为毛打圆场，弥补一下错误，搞了一个三年调整时期，元气才稍有恢复。偏偏毛又怕把柄被人抓住而反戈一击，从一九六六年开始了大革一切文化之命的文化大革命，时间长达十年，当时八亿人口中受牵累而遭殃者竟上了亿。斗争的矛越来越转向内部，从刘少奇直到林彪，最后，刀锋甚至直逼现在已被某些人讥为“愚忠”的周恩来头上，只是因为周毛先后谢世，斗争才没有来得及展开。

因此到一九七六年为止，共和国几近二十年的历史都可以说是腥风血雨的历史。毛主席一生的转折点就是胜利、建国，就是作为新中国的建国大纲和建国方略的《论人民民主专政》。从一九四零年开始就宣传了十年的“新民主主义”从来就没有实行过。毛主席后来说社会主义从建国就开始了，当然物质建设总是有进步的，几千年前埃及的法老还造了金字塔，秦始皇还筑了万里长城呢。何况人类的技术发展已到了二十世纪，中国的现代化也已经搞了一百多年了。

由一九七九年开始的邓小平的时代靠著前三十年在毛泽东的高压统治下积聚起来的反弹力总算把这种高压冲开了一个缺口，冤假错案平反了，经济活跃了，生活提高了，私人言论也确实自由了许多……，但是每一个有公民权利觉悟的人，只能认为体制实质上并没有变化，意识形态并没有变化，还是毛的体制，还是毛的意识形态。中国人在被“解放”几十年以后不但历史上传统的精神奴役的创伤远未治愈，而且继续处在被奴役的状态中。

邓小平冲破毛独裁而确立开放改革的路线确实立下了历史性的功绩，然而他在十年前调动部队镇压学生是无可饶恕的罪过。我不清楚地记得“六四”刚过，四十年来一直是中国的老朋友的（日本）井上靖发来电报说：“镇压自己的人民的政府是不能称为人民政策的，开枪射杀赤手拳的学生的军队是不能称为人民军队的”。

遍及世界的谴责者还不能理解中国人民更深沉的痛苦：“六四”的坦克不但射杀了弄不清有多少老百姓的生命，同时还压杀了刚刚破土而出的中国人民觉悟的嫩芽。历来有“以天下为己任”的中国知识分子从此几乎消声匿迹了。

在改革开放之初，邓小平曾表示过要改革政治体制的意图，也提出过一些很好的意见。但是“六四”以后，政治体制改革就完全停顿了。当局虽然有时也还说几句政治改革的话，如要实行“法治”之类，但是既然领导一切的党可以，高踞在法律之上，司法又根本不能独立，这样的话也就无非是空话而已。这就是为什么邓小平在一九九二年提出“社会主义也可以搞市场经济”以后，经济改革虽然大大红火了一阵又归于蹭蹬不进的原因，更是民气消沉、人心萎靡的原因。

反思文化大革命，由此止溯再反思二十年的极权专政，本来是中国脱胎换骨，弃旧图新的最重要的契机，也是权力者重建自己的统治的全法性（或曰正当性）的唯一基础，可是在“六四”以后，竟然中断了这一历史进程。十年来当然也出版了不少有关反右、反右倾、文化大革命……的书，然而大多成了遗闻轶事，缺乏理论的深度，谈不上全民的反省，更谈不上全民的启蒙。

难道是中国无人吗？不见得。这主要是领导上禁止人们知道，禁止人们思考造成的，当局一不开放档案，二不许进行研究，它的代价是全民失去记忆，全民失去理性思考的能力。在我们这一代是昨天的事，在今天的青年已懵然不晓，视为天方夜谭。掩盖历史，伪造历史，随著这次五十周年有大庆的到来而登峰造极。五十年间民族的大耻辱、大灾难统统不见了。大耻辱、大灾难的罪魁祸首明明是毛泽东，但是一切罪过却都轻轻地推到了林彪和四人帮头上，江青在法庭上明明自认不讳她自己“是毛主席的一条狗”，几十年间月月讲、天天讲的都是毛主席的书、毛主席的指示，现在要把他一床锦被遮过，遮得了吗？别忘了，“莫谓无人轻一物，他是须虑石能言”！

积重难返，二十年前要纠正毛泽东的错误是何等困难？然而在这方面出过大力，立过大功，而且按照中国宪法担任过中国最高领导人的胡耀邦、赵紫阳，连名字都在五十年的历史上不见了，甚至也当过两年“英明领袖”的华国锋也不见了。历史剩下的只是谎言。

然而，据说我们一切的一切都要遵从的原则是“实事求是”。

我们的导师恩格斯说：“一个民族想要站科学的高峰……是一天也不能离开理论的研究的”。而我们居然生活在谎言中。没有理论的指导，我们又怎么能进行改革呢？

日本人对中国发动了那么残酷的战争，犯了那么大的罪，然而拒不忏悔，还要赖帐，装得没事人一样，它理所当然地受到了中国人的谴责。照说中国人对自己折腾自己的错误应该更加自知忏悔了，却并不，难道东亚民族都没有忏悔的传统和品格吗？

这次国庆还有一个极度夸饰之处，就是各种宣传机器都开足马力夸张中国的国力，甚至夸张中国的国际影响。《尚书》上说：“满招损，谦受益。”在中国成为安全理事会常任理事国以后，中国的民族评议本来已经得到满足，在这个日益全球化的世界上，若不防止极端民族主义而放任它发展，实实在在是十分危险的。

今年还是“五四”的八十周年，然而“五四”提出的科学和民主的口号，还有“个性解放”的目标并没有达到。今年上半年发生的“法轮功事件”既说明了科学精神在中国还远未养成，也说明了民主也没有在中国出现。处理法轮功的手段用的完全是毛主义的老一套。我完全不信法轮功的那一套，但是我坚决反对对法轮功的镇压。我知道同我想法一样的人是很多的。然而在各种各样的舆论工具中都听不到他们的声音。仅这一点，就可以说明民主和法治在中国是怎么一回事了。

不管现实多么令人沮丧，我还是抱著十年前由千家驹老人提出的“和平演变（或曰和平进化）”的愿望。理由十分简单，不是和平演变，那就只有暴力革命了。我这样的人已经参加过一次革命而且尝过胜利的滋味了。但是五十年的经历使我不得不认同二千年前伯夷、叔齐的话：“以暴易暴，未知其可”。全人类的历史都证明了人类的进步大多是在和平的改良中取得的，暴烈的战争或革命是很少能带来真正的进步的。

因此，世人称赞的邓小平的“渐进主义”，我是赞成的，甚至在他进行“六四”镇压，我在明确表示反对因而获罪之后，也还常常在心里为他辩解。他毕竟是老经验，也许有他的理由，“以中国人口之众，素质之低，问题之多……万一乱起来，怎么办？”

但是，渐进的要义是要进不要停，改革如逆水行舟，不进则退。船到中游，在水中打转转是可怕的。

邓小平的遗训是“稳定压倒一切”。中国确实确实是要稳定，但是，套毛泽东的一句话：以坚持改革求稳定，则稳定存，以停滞倒退求稳定，则稳定亡。

从“六四”到现在已经十年过于过去了。江泽民入承大宝，正位核心也已经整整十年了。虽然对中华人民共和国的建立并无尺寸之功，但是仅仅因为“人会老”这条自然规律，他的龙庭已经坐稳了，中国已经没有可以向他挑战的力量了。如果他是一个“明白人”，现在是他可以以大手笔为中国，为历史，也为他自己建功立业的时候了。

既然邓小平能以三七开的评价对毛泽东明扬实批，给中国人大大出了一口冤气，理顺了相当一部分政治经济关系，为中国的改革事业开了一个好头，为什么你不能学他的榜样，在邓小平因为历史局限而不得不让步的地方重新起步呢？

既然邓小平在一九九二年可以完全违反他自定的四项原则而说“资本主义可以搞市场经济，社会主义也可以搞市场经济”，从而使中国经济打开了一个新局面，为什么你不能说“资本主义可以搞议会民主，社会主义也可以搞议会民主”，给中国的政治改革打开一个新局面呢？

“六四”已经过去十年，邓小平也已死了两年，中国进一步改革的条件不但已经成熟，而且已经“烂熟”了。不实行民主，人民深恶痛绝的贪污腐化只能越反越多。

我注意到了江泽民现在也喜欢引用孙中山的话：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。”问题在于要看清什么是世界潮流：全球化是世界潮流，市场经济是世界潮流，民主政治是世界潮流，提高人权是世界潮流，顺之者昌，逆之者亡。邓小平已经走出了决定性的两步，再走一步，改革的大业应该可以基本完成了。以后的路当然还长，但是那是又一代人的任务了，是全新的任务了。

不要害怕会失掉什么。人民从来不会固守僵死的教条而只珍视切身的大利。

只有大胆地改革下去，你才能保全自己，而且保住共产党。

有一个中国人自己立下的榜样，蒋经国就是在国民党垄断政权六十年之后开放报禁与党禁的。十年过去了，国民党垮了吗？没有。当然，国民党要千秋万代是不可能的，变化是辩证法的铁则。对于一个革命政党来说，能完成和平交班，向宪政政府交班，就是大功告成，功成身退的理想结局了。毛泽东早在《论人民民主专政》里已经预告了共产党的灭亡。在全世界现代化的浪潮冲激下，中国要开放报禁、党禁是必然的，不可阻挡的。能够吃准火候，抓住时机，顺乎大势，与时推移，就是中国传统中所谓“圣之时者也”。

毛泽东的名言是“历史的发展是不以人的意志为转移的”。很快就要到二十一世纪了。在这世纪末的时候，在这月黑风高已有凉意的秋夜里，一个风烛残年的老人，守著孤灯，写下自己一生的欢乐与痛苦，希望与失望……最后写下一点对历史的卑微的祈求，会不会像五十前胡风的《时间开始了》那样，最后归于空幻的梦想呢？

民主与自由不是一件事

殷海光

我们常常使用的名词，往往也就是我们不甚了解的名词。“民主”和“自由”就是其中之一。多年以来，这两个名词常被连在一起来说，因此造成大家一个印象，以为民主与自由不可分，甚至二者是一回事。这样的印象有修正的必要。

嘉塞特(Ortega Y. Gasset, Jose)说：

自由主义和民主政制是两回事。在开始的时候，二者并没有关系。至于在趋势方面，演变的结果，二者的意义是互相冲突的。民主政制和自由主义是对两个完全不同的问题之两个解答。

民主政制所要解答的是这个问题：“谁应该行使公共权力？”对于这个问题，民主政制的解答是：行使公共权力之事属于全体公民。

可是，这个问题并未触及公共权力的范围应该是什么的问题。这个问题只是决定这种权力究属于谁。民主政制主张一切人都统治。这也是说，一切人借所有的社会立法来行使主权。

然而，自由主义所解答的是另一问题：无论由谁来操持公共的权力，其限制何在？回答是：“无论公共权力是操持在贵族手里或操持在平民手里，都不能是绝对的：个人所有的权力不得受国邦的任何干涉。”<sup>①</sup>

伦纳尔(MaxLerner)也说：

当我在此处说及民主政制时，我要将民主政制和自由主义截然分开。在一般人心目中把民主政制和自由主义混为一谈。没有一种混淆比这一种混淆更大。②

民主和自由确实是两种不同的东西。可是，二者能否“截然分开”，则必须作进一步的分析。

纯粹就概念和制度来说，民主政制和自由主义二者之间并没有一个相应的关联。梅特伦(FW. Maltland)说：“那些把民主之路当作自由之路的人，是把一个暂时的方法错认作一个终极的目标”[3]舒彼德(J. Schumpeter)也说：“民主是一个政治方法。这也就是说，民主是某种制度之下的安排方式。我们借此可以作政治上的种种决定。例如，立法及行政方面的决定。因此，民主的本身不可能是一个目标。民主与在特定历史条件之下会产生一些什么政治决定无干。”④

然而，就历史的发展来说，民主政制和自由主义二者是不能截然划分的。英语世界的历史就是显例。

如果自由主义被当作一个目标，那末民主政制似乎自然是实现这一目标的方式。现在有许多人士是这样想的。可是，这并不表示民主政制是实现自由主义的唯一方式。历史告诉我们，从专制政制也可以实现自由主义。而且，从专制政制之路到自由主义，与从民主政制之路到自由主义，究竟哪一条近些和容易些，这实在有待历史的社会学同政治科学合作来研究以得结论。复次，我们说民主政制似乎自然是实现自由主义的方式，这也并不表示经由民主政制的方式有而且只有得到自由主义的结果。立于民主政制的原则上，任何人都无法作这种保证。之所以如此，最基本的原因之一，是民主政制的本身并不就是自由主义。如前所述，民主政制只是一种政治方式。可是，自由主义根本是一个价值系统。自由主义是全人类最基层的价值系统。没有了这种价值系统，人是否还能算是人，实在大成问题。然而，同一民主政制的方式，可以用来实现自由主义，但是未尝不可以用来实现“专政”。所谓“民主专政”已经不算新闻了。如所周知，民主政制的重要原则之一是“多数决定”。如果多数决定选出一个独裁者希特勒，那末我们凭什么说是“不民主”呢？实在一点也不算希奇，从东欧以至广大的亚非地区，自第二次世界大战以来，民主政制多少有所进展，可是相形之下自由主义日益萎缩。由此可见一个国邦能否实现自由主义，与是否实行民主政制其间并无一定的相应关联。一个国邦能否实行自由主义，主要决定于它的社会文化内容。

通常把民主与极权对称；自由与专制对称。这是乱点鸳鸯谱，配错了对儿。民主政制的反面是专制政制。自由主义的反面是极权主义。这也就是说，在专制政制之下一定没有民主政制；可是不一定没有自由主义。在极权主义之下一定没有自由主义；可是不一定没有民主政制。民主政制和自由主义的排列组合一共有四个可能。

第一，既民主又自由。如果一个国邦的民主制度完成了，比如说有一部象样的纸上宪法，也有选举，同时又已把自由主义收刷作社会文化的基本价值，比如说极尊重个人的尊严和基本人权，那么这个国邦便是既民主又自由的，例如，美国、英国、瑞士、澳洲，等等。

第二，有民主而少自由。如果一个国邦的民主制度完成了，比如说有一部写在纸上的民主宪法，也有选举，可是却无视个人的尊严和基本人权并且有计划地挫抑自由主义，那么这个国邦便是有民主而少自由的。第二次世界大战以后东欧若干小国便属这类。

第三，无民主而有自由。如果一个国邦行的是专制政制，但是在社会文化上有相当的自由，那末这个国邦便是无民主而有自由的。欧洲自近代国家出现以后，在君王的专制统治之下，人民享有相当的自由。就中国的历史而论，在两种情况之下出现这种局面：一，帝国大统一，无外患内忧，太平盛世来临的时候。二，帝国的末世，统治松弛，朝代世系形将转换之际。清末到民初出观过这种美丽的朝霞。可惜朗霞过后就是正午的骄阳。

第四，既无民主又少自由。如果一个国邦没有民主的宪法，没有选举，实行的是专制政制，而且又不把人当人，那末这个国邦便是既无民主又少自由的。

这一排列组合不止是一逻辑的可能。这种可能的实例在地球上也不太少。

殷海光《中国文化的展望》第十二章民主与自由之第一节

民主的后进问题

殷海光

民主制度本是西方文化的产物。这种产品随着西方文化的扩张而四向扩张。这一扩张引起一个大问题，就是民主后进的国邦是否适于实行民主。这个问题的解答极为复杂。它关联到两个大的条件：第一是开始实行民主制度的国邦之文化濡化的基线(baselineofaccutluration)；第二是该一国邦的社会文化之适应平层(adaptationlevel)的高低。当然，这两个条件是相互关联着的。关于民主后进国邦是否适于实行民主的问题，道格拉斯(WilliamO. Douglas)和瓦斯霍恩(PeregrineWorshorne)曾有过辩论。这个辩论被叫做“1961年的大辩论”。我现在把这一辩论的要点列示出来。[16]

道格拉斯说，民主政治不象电冰箱，并非可以转运的货物。民主政治是一种生活方式。这种生活方式要在新的土地上生根心须相当的时间；要它开花结果，所需时间更长。民主政制的实施，所涉及的范围是广泛而复杂的。一个民主落后地区要实行民主政制并且要收获成果，需要大家长时期的忍耐和作不懈怠的努力。一旦民主政制在这里生了根，它开出的花可就茂盛和结的果可就丰硕了。在民主政制之下实行的自治，就是为大多数人民的问题之解决以及许许多多创造活动预先铺好了道路。民主政制还有一个最大的优点，就是它能涵容不同的人、不同的思想和不同的言论。

有些人反对民主制度。这些人在对付被治者的时候，常好以镇制力代替劝导与说服。他们常好以统治者所作的选择，代替大多数的个人之选择。民主政制提供一般人民以自我实现的机会。同别的政治制度比较起来，在民主政制之下，我们有较多的机会获得或争取自由、平等及正义。民主政制里有一种内发的控制力。任何公民，只要有决心和机会，都可以控制住民主的机构。

透过代表而行使政权，这在现代民主国邦是必要的程序。并且是民主权力的分配之一决



定性的步骤，借着代议方式，少数的权利可以得到保障。民主权力的分配可由三种方式达到：各种权力的分设，选举及任期之规定，以及制定政司绝不可为的某些事项。民主的理论是说多数人知道公共的利益是什么，并且为各别的群体之最佳的利益而努力。在民主政制之下，这些目标的树立是人民自发的；至于怎样实现这些目标的程序，是因新的需要发生及人民知识的增加而不断改变，民主制度的实施是认为一股人民的智慧在长远过程中高于一个治者或一个家族。

道格拉斯知道在民主后进地区实行民主政制的困难。可是，他认为不能等待，而必须开始实施。我们找不到一切条件成熟了才实行民主的那种情况。

华斯霍恩的看法与道格拉斯有所不同。他认为“整个的自由概念，对于许多极原始的民族是陌生的。”他说良心自申和言论自由是实行民主的中心础石，但是只有具独自思想的人才觉得良心自由和言论自由可贵。原始社群里的人不点独自的思想，因此就不会觉得这些东西怎样可贵。大部分亚非地区的人，他们的生活依然被风俗、习惯和迷信所限制。在这种情形之下，根本不可能有独自的思想发生。他们缺乏所信持的知识，也缺乏怀疑所需的知识。原始民族并不是因他们所在的社群之规律为规律而服从，只是因为相信那些规律合于正义才服从。他们认为那些规律不合于正义时，便不服从。复次，他们之所以服从，是因习惯如此，而且服从较易。他们之所以不服从，除了觉得那些规律不合正义以外，是出于情感作用或自私的动机。我们很难相信，象这样的社群会被鼓动着言论自由和良心自由起来抵抗一个随意行使镇制权的政司。在亚非民主未开发的地区，一般人民不太会因着西方民主先进国邦所认为重要的问题而强烈反对政司的。这也就是说，西方民主先进国邦的人民把言论自由、集会自由、结社自由和依适当法律程序审理案件等等看得非常重要。这些事情在西方人已经凝成传统、习惯或生活方式。因此，假定政司违反了这些传统，一定引起轩然大波，强烈抗议，甚至不寻常的骚动。可是，在未曾尝到民主和自由滋味的大部分亚非人民，对于政司的这类举措之反应则常麻木而冷漠。

华斯霍恩又论及经济发展与社会变迁和民主政制的关联。如近世历史所示，英国的工商资产分子大有助于把一绝对王权置于民主政制的控制之下。不过，他们之所以这样努力，并非空虚的由于相信代议政治的好处。他们系受一种实利动机所鼓励。他们之努力争取席位，是因统治阶层拒绝给他们以经商和制造货物的自由。为了这种自由，他们不得不争。这么一来，英国的民主力量随着工商业的扩张而作实质的进步。可是，在第二次世界大战以后的亚非一般地区，情形有基本的差别。在这一般地区，工业化的实施是一突出的课程。但是，领导工业化的主要动力，并非民间工商业的资本家，而是新建的政司。因此，政司的权力随着工业比的扩张而扩张。亚非一般地区里的人民，从他们的部落或乡村连根拔起，他们固有的生活方式和风俗习惯也遭破坏。为了谋生，他们不得不离开破碎的家园，走入城市，去过着与家人分离的生活。白天待在工厂里做枯燥的工作；夜晚睡在单调的木屋里。处于这种苦况之下的人，怎能站起来组成政司并实行管理？即令他们能够组成政司，也很不可能组成一个自由民主的政司。这样一群受到严重挫折的人，只要能够影响政治，便很容易趋于极端。因为，他们向往自由的观念本极淡薄。即令他们向往自由，但是受肚子饥饿所生烦躁心理的驱迫，而实无暇顾及自由问题。

华斯霍恩说，这些地区的工人阶层既受饥饿与贫穷之驱使，结果很少要求扩大自由——除非他们弄误会了，以为自由乃得食的手段。显然，他们之志不在争取自由。英国的政治自由并不是从人众争面包而得到的，而是许多利益团体为着使他们的利益不受政府干涉而得到

的。亚非地区的饥饿群众如果干涉政治的话，他们最紧逼而又实质的驱动力，并非为着保护自己的利益，因为他们没有什么利益可资保护。驱动他们干涉政治的力量是要求最低的生活资据。这与英国的差别大得太多了。英国是一些“有”的人干涉政治；亚非一般地区是一群“无”的人干涉政治。二者干涉政治时的心理状况、注意所在、目的所在，都很不同。因此，他们对于政治的影响也很不同。英国工商资本家要求政司“少管些”，于是导出自由。亚非地区的饥饿群众要求政司“多管些”，因此导出“统制”，并由之而逐渐集权化。他们不向政司要求他们做什么的权利，他们只向政司要求他们所需要的东西。这类要求占据首要地位时，自由的要求就隐退无闻了。

华斯霍恩又讨论到民主的假装问题。我们知道，在这个地球上，民主政治之赶得上英国水准的并不太多。有些民主只是假装的。如果有人把那表面的假装剥掉，那末里面所藏的可能就是独裁。于是，现在产生一个重要问题：是假民主好，还是真独裁好？华斯霍恩的答复是：真独裁比假民主好。

何以呢？

他以亚非地区的巴基斯坦为例。他说，在巴基斯坦军人们不假装民主。他们是明目张胆地实行独裁。阿育布总统(President Ayub)不声言他代表公共意志，也不费心机去搞那些掩耳盗铃式的选举故事。巴基斯坦的政治气氛是没有掩饰的货族寡头训政。一群受过教育的精干分子依理而发号施令。这种情形虽使巴基斯坦蒙不民主之名，但却有一太好处。什么大好处呢？它没有把民主之名坏掉。这么一来，如果巴基斯坦的人民日后要实行民主政制的话，那末他们尚有一个明显的奋斗目标。这也就是说，巴基斯坦的寡头政治家没有糟践民主政制之名。这就为后来的民主主义者留下一条干净的道路。我用一句中国的老话来说，巴基斯坦的政治家们“尚存心忠厚”。

据华斯霍恩说，巴基斯坦的统治者虽不民主，可是“他们非常自由”，“他们是自由的贵族”。这些自由的贵族在英国受过教育，深受英国自由传统的熏陶。虽然他们的权力是绝对的，但是他们有自由良心的限制。从一长远过程着想，巴基斯坦的情形比亚非许多其他号称民主的地区距离民主反近。“在那些地区，统治者声言他们系依人民的公共意志而行使权力”，并且是由选举而上台的。在那些地区里，“统治者声言尊重那限制绝对权力的民主制度，而事实上民主制度在那里只是有名无实。在实际上，他们借着实行民主为名，得到扩张暴政之一极可怕的和有力的新利器。他们借选举来表明，他们之所作所为是出于人民的要求。因此，无论在公在私，他们得以畅所欲为”。

雅各宾式的民主(Jacobin democracy)是毁灭了君王、教会和贵族等等原有的封建结构，扫除了建立“人民政府”的一切障碍，然后依照人民的“公共意志”来建立政司，使行无限权力。这么一来，就由民主走上“民主的独裁”。欧洲的经验告诉我们，越是借国邦的力量来改变社会以将就民主的理想，则自由的前途越是渺茫。可是，修改民主理论以适应社会文化的现实，民主和自由的来临反而较快。

我们现在要问：道格拉斯与华斯霍恩所持见解谁对呢？在肯定民主制度上，二人是没有不同的。他们都认为民主制度是理想中的最佳政府。亚非地区的一般国邦终究会接受这种制度的。这种制度是今后世界政治制度的走向。他们二人之不同，只在实现民主制度时所采的程序。道格拉斯认为实现民主制度之唯一的途径是立刻开始。华斯霍恩则认为亚非新兴国邦

如果确切地了解徒有民主之名而无民主之实是容易招致灾害的，一般人民确乎可以较多获得内政上的自由实质。

道格拉斯的见解比较偏重理想。华斯霍恩是一位新闻记者，他的实际经验使他对民主的实现采取比较现实的看法。二者在原则上并无冲突，只是对民主实现的程序之看法不同。

#### 殷海光《中国文化的展望》第十二章民主与自由之第四节

##### 民主的形形色色

殷海光

我们一般人常常自以为，先有了事实然后再用语言表达，或先有了事物然后用名词来标记。远出乎我们的想象之外，实际并非全部如此。在许多情形之下，我们先有了固定的语言模式然后不知不觉地用它来类分事实，我们往往先有了某些名词然后用它们来指谓事物。这种情形颇象图书分类。一个大的图书馆的图书分类在基于上是固定了的。各种新来的书按照原有图书分类法安排就是了。可是，同是安排书籍，大规模的图书馆的安排方式和小规模的图书馆的安排方式有所不同。大规模的图书馆的安排方式比较起来分类细密；而小规模的图书馆的安排方式比较起来分类简单。例如，同是哲学书，大规模的图书馆分类起来就很细密。就地域来说，哲学有西方哲学、印度哲学、中国哲学、伊斯兰哲学等等。就内容来分，哲学有知识论、形上学、伦理学等等。可是，小规模的图书馆常无从作这样详细的分类。它不管是什么哲学，统统摆到哲学类去就算了。我们一般人对于“民主”的观念也是这样的。由于受宣传的影响，我们一般人总以为“民主”的对面是“极权”。而且，在这个地球上的政治制度中，不是“民主”便是“极权”，不是“极权”便是“民主”。这是根据名词来了解事实，而不是根据事实来操纵名词。这种思维方式颇为节省脑力，但也颇易招致错误。

就魏伯(M, Weber)所说理构类型(Idealtypen)而论，民主只有英美目前的类型。然而，一撮同类的种子，掉在不同的环境里，因受不同条件的作用而所结果子多少有不同的变异。同样，如前所述，没有人是活在社会文化的真空中。任何制度也不可能不在一种社会文化里存在和发展。既然如此，这一社会文化的特征会无可避免地要作用于它的发展。民主制度的理构在某一社会文化里的发展也是这样。同样叫做“民主”的政治制度，因在不同的社会文化环境里，长出许多不同的变种[17]。

“纯种”的民主。美国、英澳联邦、西欧、印度、日本、马来西亚及摩洛哥(Morocco)，这些国邦的政治制度都是纯种的政治制度。

至于“变种”的民主，真是形形色色，不一而足。我们在这里且举出下列几种样品：

第一，“民主集中制”。斯达林很大方地把他的这种暴政冠以这一堂皇的称号。

第二，“人民民主”。苏俄所有的卫星国邦，包括东德政权在内，都喜欢这样自命。

第三，“指导的民主”。印度尼西亚那位勤于制造新闻的人物苏卡诺(Sukarno)先生把他所行的“民主”加上“指导的”这个形容词。班达总统(PresidentBanda)极其欣赏苏卡诺的这一创作。他居然说：“我是民意产生的独裁者。”

第四，“负责的民主”。南罗德西亚的总理斯密斯(Southern Rhodesian Premier Ian Smith)用 25 万白人紧紧统治着 400 万黑人。他硬说这是“负责的”民主。

第五，“基本民主”。这是巴基斯坦的军人总统阿育布给他的“民主”取的名号。

第六，“警察民主”。这是葡萄牙政治被尊称的雅号。如果“警察民主”可以算是民主的话，那末在这个地球上不民主的国邦就很少了。

显然得很，上面所陈列的这些品种，都是介乎民主制度和非民主制度之间的品种。在民主制度和非民主制度之间的这一全音阶(gamut)之间，尚有并不等于“民主集中制”和“人民民主”的“一党专政”。提起“一党专政”，许多人士皱眉头。他们把“一党专政”与“不民主”在观念上紧紧联结在一起。因此，对他们一提起“一党专政”，他们的反应马上就是“不民主”。“不民主”底下接着就是“专横”、“腐化”、“贪污”、“独裁”，恶目(vices)甚多。的确，在“一党专政”的垄断之下，极易发生“包办”、“把持”、“政治独占”、“政策专断”、“拒绝批评”、“权力玩弄”、强烈的排斥性、拒绝一切认真的批评，等等弊象。可是，即令如此，也只是“一党专政”所发生的结果之一，而不是所有的“一党专政”发生的结果之全部。

“一党专政”是一种危险的政治专利(political monopoly)。但是，“一党专政”有两种：一种是恶性的；另一种是良性的。其次，同是一个政党的“一党专政”，可能在它的某一阶段是良性的，而发展到另一阶段变成恶性的。据说人的肝病就有这种情形。肝病如果不及早治好，便极易变成肝癌，肝病一变成肝癌，这个人就不可药救了。

依照事实而论，“一党专政”是“两党政治”或“多党政治”的大剋星。这好象玫瑰蜗牛是普通蜗牛的剋星一样。玫瑰蜗牛一见了普通蜗牛就要把它吃掉。可是，这并不表示，在“一党专政”之下一点民主的实质也不可能有。可能有的。在这个地球表壳上，不乏既为“一党专政”又有民主实质的例子。堪亚(Kenya)的老酋长坎亚塔(Jomo Kenyatta)实行的政治制度是一党专政。他排斥政治上的反对者。但是，这位老酋长却有政治智慧和气度。他在排斥反对者的同时，并没有忘记把堪亚一切有代表性的人物集合到他唯一的政府党里来。他又能够组成一个精巧的民主政司。这可以说是良性的一党专政的实例。我们知道，黑色非洲大多数的新兴国邦都采一党政制。因为，这样的政治制度与非洲原有的部落组织易于调和。在部落组织里，长老的决定容易被大众接受。因此，所谓“忠心的反对”，根本没有意义。印度照说是世界“最大的民主”。可是，在实际上，印度所行的是一党政治。印度国会党在政治上占绝对优势。如果有人硬是要把西方的两党政治强行之于印度，那末很可能引起印度政制的全面崩溃。

“一党专政”如果不用作一个咒咀或歌颂的名词，而只表示地球上面的一种政治现象，那末这种现象是特定的社会文化条件所形成的特定产品，如果一个国邦在它的社会文化的某一阶段出现了“一党专政”，而且实行“一党专政”可以减少动乱和败坏，但为了装点民主的门面而勉强实行两党或多党政制，那末可能的结果也许是比老老实实实行“一党专政”更糟。一个长久泡在君主专制政体之中的国邦骤然出观民治招牌以后酿出了“一党专政”的局面，不算一件太不自然的事。

社会文化是政治的实质基础与真正的原料。政治制度是功能的形式。如果某一政治制度与它所泡在其中的社会文化实质相调和，那末这一政治制度便能发挥它的功能。否则不能，而社会文化的实质是寓于泡在其中的个人之模式思想和模式行为的。中国近几十年来有许多人高嚷制度的重要。毫无问题，制度是重要的。可是，制度并非万灵丹。就达到一种目标而论，制度是不可缺少的工具。然而，制度的本身象是一个没有生命的网。如果有了这一个网而没有活人去用它，那末还是捞不着鱼的。如果一般正常的现代人所要达到的政治目的是生命、自由和幸福，那末除了建立民主制度以外，人的品质同样重要。我在这里所说的人的品质系指仁爱、公正、讲理、廉洁、热忱服务等等品质。为着使读者易于明了我的意思，我观在作四个假设在后面：

假设一：如果实行民主政制和实行一党专政的人之品质同样好，那末实行民主制度固然好，实行一党专政也坏不到那儿去。当然，在这种情形之下，我一定选择民主政治。因为，至少就长远的过程而论，实行民主制度比较安全：在民主制度之下，很不容易造成少数人长期把持公共机构以自肥甚至强迫大家屈从己意的局面。

假设二：如果实行民主制度的人之品质糟，实行一党专政的人之品质也糟，那末我将毫不游移地选择民主制度。何以呢？因为。就制度言制度，民主制度提供改革较大的可能性及较多的机会。我们在政治历史上没有看见在真正实行民主制度的地区大多数人长期受极少数的罪之实例。因此，在真正实行民主制度的地区，冒着生命的危险来以暴力推翻统治建构，成为毫无必要的事。在民主制度之下，大家拿纸弹代替枪弹。这实在比极权制度少野蛮得多。民主制度的基本价值在此。

假设三：如果实行民主制度的人之品质糟，而实行一党政制的人之品质优，那末我怎样选择呢？我都不选择。因为，对于一个把制度和人的品质认为同等重要的而言，这种情形恰好是正负相消。在正负相消的情形之下，选择等于零。

当然，我们不难设想，在这种情形之下只好让当时的实际情况来作选择。不过，这是目前的讨论界域以外的问题。

假设四：如果实行民主制度的人之品质优，而实行一党政制的人之品质糟，那末毫无问题我选择民主制度。这是一种最不必费思索的选择。

总括起来，在上列四种排列组合之中，我在三种情形之下选择了民主制度。自古柏拉图们只看到上列第三种排列组合，便据之以反对民主制度。后世之反对民主的保守主义者直接或间接从这一条思路来反对民主。其实，柏拉图们之所以作反民主的论断，系因囿于所见：固然啊有些造乱的人物借“民主”作幌子；可是并非所有讲“民主”的人都是造乱的人物。

民主的优点  
殷海光

任何一个真诚的民主主义者都不应讳言民主政制的短处。把短处在太阳底下亮给大家看，这正是自由主义者难以企及的长处。民主政制纵然有许多短处，可是这许多短处抵销不了它的长处。民主政制对人类和平、自由、幸福及安全所已作的贡献或可能作的贡献，至少

就长远的途程来看，不是任何其他政治制度所可比拟的。之所以如此，仅因民主政制具有下列特征，

#### A 数头而不必砍头

极权政制的“长处”就是不容产生两种以上的有同等效力的(effective)的意见；如果竟然产生了的话，它可以迅速变成一种。这种统一意见的方式固然常常表现了高度的效率(efficiency)，可是这种效率往往是借着武断、镇制、屈人从己以及利用紧急情况造成的。所以，极权政制的内部经常有紧张气氛弥漫。“整肃”的事，多如晚餐。不同的意见固然遭到无情的压服，但却无助于紧张状态之减除。至少在极权统治尚未稳定的阶段，居于统治地位的少数精干(élite)必须经常谋划各种策略并动员必要的权力，使用于被治的多数，以求权势的稳定。但是，被治的多数并非化石。少数精干拿心理、经济与军事混成的镇制力施诸彼等的头上，彼等的反应不一定真象三月桃花开。彼等可能脸上开桃花，心里结冰霜。第一次世界大战后苏俄早期的统治状态，第二次大战后东欧若干小国的统治状态，都有这种特征。在有这种特征的统治状态之下，被治的多数固然经常在恐怖空气里呼吸，居于统治地位的少数人的呼吸也不见得十分轻松。双方的心灵穷年累月都在“备战”的戒严情境之中。“人生不满百”。这样紧张，是为了什么？这类统治形态常由流血造成。谁要改变它，谁就得流血。结果，人人都成为候补的路易十六(Louisxvi)。重大政策的改变，也常需要一场哄斗。这实在太野蛮了。

和极权政制比较起来，民主政制似乎缺乏齐一意见的效率。美国的黑白问题闹了一百多年。对于目前的越南问题，美国学人更是经年议论不休。这些现象，在缺少讨论自由的人士看来，会感到不耐的。他们习于就公共问题要大家一致接受一个意见。这里就涉及一个基本的伦理问题：谁凭什么要大家接受那一个意见呢？着实说来，我之所以为我，你之所以为你，最重要的地方就是想法不一定必须相同。如果一个人把他的想法随便出售给广播公司，或是随便扔到废纸堆里去，那末他所剩余的不过是一个臭皮囊而已。人人的生物逻辑在基本上都是相同的，所以每个臭皮囊在基本上也是相同的。这种挖空了心灵和价值观念的臭皮囊，摆在地球的东边与摆圣地球的西边完全一样，赞成什么与反对什么都无所谓，白天事奉上帝与黑夜事奉魔鬼并行不悖，当面恭维人和背后骂人一点也不觉难过。对于这种时代的宠儿，根本不发生意见的差异问题。——可是，民主政制的伦理基础高一等。民主政制的伦理基础是从有自己的意见的个人出发。而且各个人的意见不一定。如果各个人的意见不一定相同，但是又需相同以决定公共问题，那末怎么办？民主政治的行使，不能靠权威，更不能动现威胁人的神经。在民主政制之下，要大家齐一意见来决定某个问题，只有诉诸说服、磋商，或辩论。因为，大家都是人。这类程序，也许有人认为缓不济急。人间有些事体是急不来的。牺牲道德原则而换取效率，是值不得做的。因为，得不偿失。为了应急而断丧社会文化里的道德累积一定加速社会文化的解体，终至如雪山之崩而不可收拾。从表面看，用民主的方式求意见的协调也许缓慢。可是，一旦意见的协调获致，这种协调是表里如一的协调，也就是真真实实的协调。由真真实实的协调所产生的团结力同活力，较之由强制及胁迫所形成的，显然可靠、持久，并且经得起意外变动的考验。

海耶克说[13]，当着对于同一问题有几个互相冲突的意见发生但是又只能采取其中的一个时，我们只好取决于多数来解决。“民主是人所已经发现的唯一和平改变的方法。”多数的一面不一定最聪明。但是，既为多数的一面，这就表示他重量大。少数人不一定就错。但是，既然为少数，这就表示他的重量小。为了维系内部的和平，所以少数只好服从多数。所以，米哲士(vonMises)说：“民主政制不是一个革命的制度”。民主制度是防企革命和的战的最佳

方式。这一方式就是依照大多数人的意向来和平地调整政事。如果一个政司本来就是大多数人心目中所希望建立的，那末就没有理由要它垮台，而是会自动支持它的。它也根本无需费那么多的注意力来保卫它自己。波柏尔说，不需借暴乱而更换政司的那种制度就是“民主政制”；否则就是“暴政”。这一看法真是一针见血。中国历代为了改朝换代与转移政权所流血之惨，牺牲之重，及引起的动乱之大，在世界上也是很有地位的。如果中国人愿意作点历史性的反省，并且真要在杀伐这条路上退却以导国家于长治久安之途，那末最好是真正实行民主政制。

## B 民主政制比较接近自由

我们在前面说过，从纯概念和制度方面着想，民主政制并不一定产生自由。可是，就事实而论，在一切政治制度中，还只有民主政制是比较靠近自由的。何以呢？这只好说是因为人之喜好自由甚于喜好不自由。当然，人当危险临头时，常自动放弃自由[14]，或被迫放弃自由，或受骗交出自由。但是，当危险的阴围过去，金色的阳光在地平线上展现时，人们又会怀着兴奋的希望心情，奔向自由的新绿原野。当民主的程序掌握在渴望自由的人们手里时，他们要用这种程序作实现自由的方式。

同为政司，非民主的和民主的各有实质的不同。非民主的政司常透放出一股权威主义的气氛(authoritarianatmosphere)。它象昂着头卷着尾的一条印度眼镜蛇。被治的人众象小麻雀。这样的政司的任何举措，从阅兵到发表统计数字，从办外交到展览电影，或制造核子武器，都是以制造声威为主要着眼点。声威又可形变为对被治者的镇制力，象高位瀑布可以用来发电一样。所以，在一切极权国邦，政司有绝对不可冒犯的权威。处于这样的情境之下，被治者当然不能批评政司。反对政司，即令仅仅是口头上的，也被看作象挖屋基似的危险事。所以，在极权统治之下，所谓“政治犯”特别多。在民主的国邦，因为政治上有一条和平的出路可走，有政治兴趣和野心的人大可在这一条出路上奋斗，所以根本没有“政治犯”这个名词。‘实行民主政制，是消灭“动摇国本”的治本方法。在极权统治之下，没有一条政治性的通路来改善政治、经济和社会的痛苦[15]。但是，统治者又怕人羊大批逃亡了弄得少有唱戏的本钱，所以要建筑看得见的和看不见的围墙圈起来。柏林围墙除了有圈禁人羊的功用以外，还有提醒观光客的功用：教他们明了，自由是多么可贵！

民主政司根本就是一种服务系统。我在这里所说的涉及关于“政司”的一类基本概念。任何“政司”是由这几个系统组成的：第一，动员系统；第二，权威系统；第三，调协系统；第四，服务系统。不同的政治制度所着重的系统也不同。极权统治着重前两个系统。民主政制着重后两个系统。民主政司的存在既不靠暴力的支持，它是靠“为民服务”的政绩。在民主政制之下，人众有表示对政事不满的权利和充分的机会。政党之执政者要想继续主政，不能靠对人众施展高压手段或哄骗技术，只能靠讨好选民。这么一来，百姓就有地位了，真正是“国家的主人翁”了。

## C、民主政制能使大家热心公共事务

托克维勒在前面说民主政制下成就的事项颇多，而且往往能够创造即今是最有能力的政司也无法创造的东西。之所以如此，基本原因之一，系民主政司能鼓起大家自动为公共事务贡献力量之热心。德国纳粹式的“义务劳动”是出于身不由己的劳动。苏俄西北利亚集中营式的劳动是榨取所谓“政治犯”的剩余生命。把人当牛耕田就是干干脆脆把人当畜牲。一个

政司可以在短时间诱骗人众热心服务公事，也可以在长时间强迫人众勉强服务公事，但不能长时间强迫人众热心服务公事。鞭子不一定万能。鞭子可能驱策人的身体，但鞭子打不出热心。强迫的结果是冷漠、敷衍、勉强应付、貌合神离，以及口是心非。近代极权政制在奴辱人众方面的确有了令人惊心动魄的成就。然而，世界这么广阔，人间美好的事物还是可以看到，善意犹有残存，个体的少命这么短暂。值得我们努力的事真是太多了。这些人们为什么一定要这样忙着使世界地狱化！自由的国邦根本不用这套“鞭子政策”。但是，我们看，自由国邦的文化花朵开的多么灿烂！

#### D、镇制权的使用受到限制

有人说，“理性”是民主的基础。这一说法很少根据。民主政制不可能在文化真空中施行。民主政制必须总是在一个社会文化里施行。一个社会文化是否注重“理性”决于它的价值取向。我们有充分理由相信，一个国邦把民主政制施行到相当长久的地步，它可能趋向于“理性”。然而，这是结果，不是起点。如果“理性”真是民主政制的基础，那末未把“理性”的发展当作基本价值的社会文化应该永远没有实行民主政制的希望。如果一个社会文化的基本价值取向不是“讲理”，那末我们不能希望它一旦采取了民主制度以后立即就愿意而且擅长“讲理”。因为，“讲理”是一件并不自然的事。“讲理”的态度之培养，和“讲理”的技术之训练，都不是一朝一夕所能办得到的。西方“讲理”的传统是从欧几理德(Euclid)及亚里士多德(Aristotle)等人从二千三百多年前就已经开始建造。在没有这个传统的社会文化里，要从头学习来达到那种水准，谈何容易！民主政制是全民政制。在没有“讲理”传统的社会文化里，要少数人在相当短的时间培养起“讲理”的态度并训练好“讲理”的技能，也许比较容易；要大多数人在相当短的时间办到这种地步，几乎是不可能的事。既然如此，我们怎样能拿“理性”作民主政制的基础？所以，说“理性”是民主的基础，乃一句不切实际的空谈。我们充其量只能说，在一切政治制度之中，民主政制是最适合于训练“讲理”的制度。之所以如此，因为民主制度提供一套议会程序，和站在平等的地位讨论问题的习惯。尤其重要的，在货真价实的民主政制之下，言论之事可在无有顾忌和不受威胁的气氛之下坦然进行。有而且只有在这种情形之下，才能申张真正的民意，才能产生真正的舆论，才会激励出不同凡俗的真知灼见。

但是，这并不表示，一行民主，天国就降临；一行民主，“满街都是圣人”。即令在民主政制之下，人还是有不讲理的时候。人之不讲理，除了用言论以外，可能以行动危及公共安全甚至动摇社会基础。在这种情形之下，镇制权之使用，便成为必要了。例如，美国联邦政司调动伞兵来镇压小岩城的变乱。谈到这里，就发生了一个关系重大的问题：民主的政司可能使用镇压权，非民主的政司也使用镇制权，二者的分别究竟何在？二者的分别在使用镇制权的限度和作用。极权政司的建立和存在，主要地靠行使镇制权。而且极权政司之使用镇制权是无限地使用。复次，它使用镇制权的作用，主要地是消除异己，以巩固它自己。苏俄在本世纪 30 年代的几次大整肃，便是令人战栗的实例。不仅如此，在这类地区，有时假借惩处普通刑事犯的名义来连到消除异己的政治目标。这是镇制权扩大的一种隐匿形态。于是乎，在这类地区，镇制权有一元化的趋向。从秘密逮捕，到审讯表演，以至于“思想斗争”“公开批评”，打破饭碗，通通罗摄到镇制权力的天罗地网里。任何一个小民都无所逃于镇制权所及的天地之间。惨！至于民主政司之使用镇制权，目的主要地在维护社会安宁，而不在排除在野政党以巩固它自己。民主政司之使用镇制权，一定受到法律的严格限制。这几种分别之有无，真关系乎民主制度之生死存亡。假定民主政司的在朝党利用它所能操持的镇制权来消灭在野异己，并且不经由任何合法的程序来使用并扩大这种权力，那末一个民主国邦。



可能在一夜之间自它的内部变成一个极权国邦。实在危险在得很！我们姑且以西德为例。以西德的组织之严密，技术之高度发达，以及人民好胜心之强，如果一切其他的条件不变，西德中央政司不难使行镇制力于几天以内把西德变成举世第一流的极权国邦。但是，我们有理由相信西德的民主制度足可保证它不会走上极权统治之路，艾尔哈德本人也不会有这种无聊的野心。所以，同是有高度效率的镇制力，在极权政司的手里大家总是怕今今的，握在民主政司手里大家都可“高枕无忧”。至少就这一方面来说，这实在是两个不同的世界！

从上面的分析，我们知道民主政制和极权政制很不相同；而且，民主政制纵然有些缺点，也比极权政制和易近人得多。我们现在要问：何以民主政制与极权政制有上面所说的不同？何以民主政制比极权政制和易近人得多？最重要的一个原因，是二者的伦理基础不同。二者的伦理基础之不同，我们从它们与被治人民之间的关系差异看出：

专制政司把人民当子女。

极权政司把人民当可能的敌人，或工具（蚁牛）。

民主政司把人民当朋友。

在专制政制之下，皇帝先生一人高高在上，万民俯伏在下。他们之间的地位是绝对不平等的。就中国而论，至少在理论上，皇帝应当“爱民如子”。在事实上，真正“爱民如子”的皇帝聊聊可数。在大多数的情形之下，皇帝作威作福于上，老百姓自生自灭于下。皇帝对于人民多存漠不关心的态度。当然，照其后的许多情形对照起来，这真是颇值得忆恋的岁月。皇帝对于人民漠不关心，这就无异于给人民“放开一条生路”。于是，人民就享有某种意义的自由。当然，在皇帝心目中，人民有两种：一种是孝顺的子孙；另一种是不肖的子孙，对于特别孝顺的子孙，他们高兴起来也给予某些恩奖。对于不肖的子孙，有时抄杀，有时甚至“夷九族”。但是，专制时代的帝王，即令再残忍，也做不出斯达林那样几十万的几十万的用囚车装运西北利亚的事，也想不出几百万的送进奴工营的办法来对付政敌。

极权政制至少在理论上不是专制政体。在现代极权政制之下，君王、贵族、豪富、大地主，都在被消灭之列。因此，这些人物在现代极权政制中毫无立足之余地。现代极权统治是完全由“人民”控制的。不过，说也奇径，这些由“人民”造成并且由“人民”控制的政权，对于人民特别不客气，对于人民的要求特别多。如果我们的思考力不为名词所雾的话，那末我们立刻会发现这些“人民”的政权对待人民实在远比已被打倒的君王、贵族及豪富苛虐。因为，这些“人民”所本的统治哲学远较君王、贵族及豪富厉害。贵族及豪富虐待平民时内心总不理直气壮，所以往往遮遮掩掩。而这些“人民”则否。复次，君王、贵族及豪富统治平民的技术更远不及这些“人民”精密。做到最可爱处，他们也不过视一般人民为政权的工具。这好象玫瑰花上蚂蚁所畜的蚁牛一样。

这些“人民”的政权对于权力特别敏感。为了保卫政权，他们假定每个人民是一个可能的敌人。因此，每个人民都可能被他们怀疑。所以，说到究极处，在极权统治之下，人生的乐趣很少。我在这里无意为已被打倒的君王、贵族及豪富张目。我所要指出的事实是“一蟹不如一蟹”。法鲁克一世(Farouk I)贪玩是他自己的事。正因为他贪玩，他就不会计议着创设一些建制来使人众感到地皮都翻了。从自由的得失之尺度来量，我不认为卡斯楚(Castro)比法鲁克一世可取些。当然，我这话一点也不表示一个国邦不该求革新和进步。要的，我们一

定要革新和进步。可是，我得指出，我们不要以为暴政是到革新和进步之路。暴政是“到奴役之路”。奴役之路上没有仁慈。历史可以证明，当仁慈隐没的时候，任何剧烈的政治变动都比洪水泛滥更危险。

民主的政司既不高于被治人民，又不低于被治人民。政司人员和被治人民的关系是平等的关系。既然如此，民主政司的成立及行使政权，必须获得“被治者的同意”。这个条件是民主政司存在的绝对理由，没有这个理由民主政司便失去了它要存在的任何法理依据。旧金山动物园里养了许多猴子。当猎户把它们捕来交给园长管理的时候，从来没有听说事先须得到猴众的同意。园长对猴众的态度大概不外是，拿来关牢，喂肥些就是了。对于人，能够这样吗？如果能够的话，那末你是否愿意出席旧金山动物园与猴众为伍？如果你不愿意的话，那末便是因为你有点与猴子不同的什么。你与猴子不同的那一点什么，就是人之所以为人的不可渡让的东西。这点东西渡让了，人便不复为人，而跟猴子无殊。这点不可渡让的东西就是人的尊严、价值观念及依之而行的自由选择权利。这点不可渡让的东西在政事上的表现之一，就是“被治者的同意”。一个民主政司的成立，首先必须通过这一关，然后才能谈及其他。

良心与主义

李慎之

捷克现任总统瓦茨拉夫哈维尔是我们时代杰出的思想家。他首先以戏剧家著名，后来又成为突出的异议人士、哲学家，最后因为 1989 年底柏林墙被推倒以后捷克斯洛伐克发生革命而被推为总统，到现在已经 9 年了。

虽然他拥有极其耀眼的头衔，但是历史将永远记得他是一位促成了后极权主义结束的思想家与实践家。他最大的功绩就在于教导人们如何在后极权主义社会尊严地生活，做一个真正的人。

哈维尔出生于 1936 年 10 月 5 日，不到两年半，希特勒的铁骑就占领了他的祖国。他 12 岁的时候，也就是 1948 年，发生了二月革命。因此，哈维尔一生迄今为止 62 年的时间绝大部分都是在右的和左的极权主义之下度过的。

虽然他几乎没有过比较正常的生活，但是由于良知，由于他相信“潜藏于人民心底的人道与民主的传统”，他还是能够对极权社会作出深刻的反思与批判，为争取真实的生活而奋斗。他坚持不懈地这样做了，终于成功了。

哈维尔成年之后大部分时间所生活的社会是他所谓的“后极权社会”。哈维尔所用的“后”是西方文字中的 POST，即后工业化社会与前工业化社会之“后”，相当于“在……之后”的“后”。但是，我认为这个“后”在西方文字中应是 EARLIER 相对的 LATER，相当于前汉与后汉之“后”。因为哈维尔所说的极权主义社会与后极权主义社会，在道统上与法统上并无改变，在性质上也没有本质的区别，而且如果把他所描述的社会认为是极权主义之后的社会，那么捷克在 1989 年底革命成功、他出任总统以后的社会，如果不算做极权主义之后的社会又是什么社会呢？

还有一点，我对捷克的历史近乎无知。我不知道那里的后极权主义应当从什么时候算起。哈维尔的文章里有一处把 1956 年人民起义被镇压以后的匈牙利称做后极权社会。如果那样，那么在苏共二十大批判斯大林，给被处死的捷共原总书记斯兰斯基平反以后的捷克也可以算作后极权主义社会了。但是捷克情况的复杂之处在于它在 1968 年曾有一个被称为“布拉格之春”的杜布切克执政时期，后者很快又因为苏军的镇压与占领而归于消失，哈维尔的论文绝大部分都是在那以后写的。在哈维尔的心目中，是不是 1968 年以后的捷克才算进入了后极权主义的时代呢？

除了在用辞上我不能不提出异议和在时代划分的界限上有一点不明白而外，我完全同意哈维尔对后极权主义社会所作的描述与分析。

什么是后极权主义？后极权主义就是极权主义的原始动力已经衰竭的时期。用二十多年前因车祸去世的苏联作家阿尔马里克的话来说，就是革命的“总发条已经松了”的时期。权力者已经失去了他们的前辈所拥有的原创力与严酷性。但是制度还是大体上照原样运转，靠惯性或曰惰性运转。权力者不能不比过去多讲一点法制（注意：绝不是法治），消费主义日趋盛行，腐败也愈益严重。不过社会仍然是同过去一样的冷漠，一样的非人性，“权力中心仍然是真理的中心”。

这个社会的最高原则是“稳定”。而为了维持稳定，它赖以运转的基本条件仍然是：恐惧和谎言。

弥漫的、无所不在的恐惧造成了弥漫的、无所不在的谎言。

哈维尔屡次以下面的一个案例来开始他的分析：

某一个蔬菜店的经理在他的橱窗里贴了一个标语：“全世界无产者，联合起来！”他这样做的目的何在？他究竟要向人们传达什么信息？他是否对全世界无产者的大联合真的十分热衷？他当真觉得他的热情强烈到非得让公众都了解他的理想不可？他是否真的想过，这个大联合该怎么实现，实现了又怎么样？

哈维尔断言：大多数商店经理对于橱窗上的标语的意义是从来不会过问的。标语是上面批发葱头和胡萝卜时一起发下来的，经理只有照贴不误，否则便会有麻烦。他这样做不过表示：“我，某某经理，懂得自己该作什么，是个安分守己的良民，所以应该过上平安日子。”如果这个经理奉命贴上另外一条标语：“我胆小怕事，最守本分。”虽然意思是真的，但是经理倒不会无动于衷，因为这样做就表示他是一个怯懦的人，而这有辱他做人的尊严。因此这个经理贴“全世界无产者，联合起来！”的标语，可以掩盖他唯命是从的可鄙的心态，同样也掩盖了权力的可鄙的基础。“它用某种高等的东西掩盖基本的现实。这个高等的东西就是意识形态”。

为什么一个蔬菜店的经理会被编织进意识形态的网中？因为恐惧。每个人都有东西可以失去，因此每个人都有理由恐惧：

“因为恐惧失去自己的工作。中学老师讲授他自己并不相信的东西，因为恐惧自己的前途不稳；学生跟在老师后面重复他的话，因为恐惧自己不被允许继续自己的学业；青年人加入共青团参加不论是否必要的活动。在这种畸形的制度下，因为恐惧自己的儿子或女儿是否取得必要的入学总分，使得父亲采用所有责任和‘自愿’的方式去做每一件被要求的事。恐惧拒绝的后果，导致人们参加选举，给推荐出来的候选人投票，并且假装他们认为这种形同虚设的走过场是真正的选举。出于对生计、地位或者前程的恐惧，他们投票赞成每一项决议，或者至少保持沉默。……”

怎样才能打破这种出于恐惧而凭借谎言生活的现实？

哈维尔的答案十分简单：“在真实中生活”，或曰“在真理中生活”，西方文字是 LIVING IN TRUTH！

这话看起来太理想，太虚无飘渺，但是我倒也不想建议译者改变译文，因为如果用大白话来说，无非就是“过说真话的日子”或者是“生活在真话中”，“做一个说真话的人”而已。

不要把这样简单的话的涵义看得太简单了。

在哈维尔看来，“假如社会的支柱是在谎言中生活，那么在真话中生活必然是对它最根本的威胁。正因为如此，这种罪行受到的惩罚比任何其他罪行更严厉。”

说真话，按照人的本性或良心说话行事，这对极权主义是极其可怕的事。“真理的细胞逐渐浸透到充斥着谎言的生活的躯体之中，最终导致其土崩瓦解。”说真话的威力被哈维尔比喻做安徒生的童话《国王的新衣》里那个首先冲着国王叫“他光着身子呢”的小孩子一样，

能得到所有的人道义上的支持，因此是威力无比的。

正因为如此，哈维尔说：“时机一旦成熟，一个赤手空拳的平民百姓就能解除一个整师的武装。这股力量并不直接参与权力斗争，而是对人的存在这个难于揣测的领域发生影响(难以预料的是在何时、何地、何种情况下，和多大程度上这种影响得以产生)。一场突然爆发的社会动乱，表面上铁板一块的政权内部的剧烈冲突或者社会和文化界气候发生无法压制的转变。因为所有的问题的关键被谎言厚厚的外壳掩盖着，我们无法弄清楚什么时间那最后一刻会来，那最后的打击会来。”

哈维尔相信一定会来而又无法预言的最后打击终于在 1989 年 11 月 27 日到来了。

哈维尔的主张实际上是“人人说真话，人人做实事”。除此之外，他还加上了第一次大战后捷克斯洛伐克第一任总统马萨里克的号召：“从小处着手！”

这是人人可以做到的，或者可以争取做到的。这就是哈维尔所说的“无权者的权力”。

哈维尔很少研究和分析前期极权主义社会的结构和运作情况。在那个时期，生活的逻辑是“我思想，所以我存在；我开腔，我一定灭亡。”例子多到不胜枚举，布哈林、季诺维也夫还有哈维尔本国的斯兰斯基都是。哈维尔应该能够认识到，从那个时代转变到人们多少可以争取“说真话”，“从小处着手”，桥下流过的水(不，是血)已经很多了。既然历史已经走到后期极权主义社会，那么也就可以套用中国人十分熟悉的雪莱的诗句：“如果冬天已经到来，春天还会远吗？”

人们说真话，动因是什么？哈维尔回答说：“良心”。

他认为政治不应仅仅被理解为对权力的欲望和追逐，或任何控制人的权术和伎俩。也许阴谋可以使得某个人登上某个宝座，但这也就是他成功的顶峰了，因为不可能以阴谋改进和推动社会。在哈维尔看来，“政治是求得有意义的生活的一种途径，是保护人和服务人的一种途径”。“我们必须相信我们良心的声音，甚于所有抽象推论的声音，不去捏造任何企图超越于良心的呼声上的责任”。换言之，人们有权拒绝为适应政治需要而压抑自己内心深处感到的道德要求。

在这里，哈维尔有两层意思：一层是针对后极权社会的。因为那是一个荒诞的道德沦丧的社会，要摆脱那样一个社会，“必须回到政治的原点——有个性的个人，必须唤醒个人的良知”。另外一层是针对历史翻转以后的社会的。他的观点是：“最好的法律和所能想像的最好的民主机构，如果不是由人性的和社会的价值所支持，也将不能在自身之内保证其合法性。”“没有共同拥有的和普遍树立起来的道德价值和责任，也就没有法律和民主政治，甚至市场经济也不能恰当地运转”。

自从马基雅维利以来，西方政治学一直把政治定义为权力的游戏，而哈维尔却提出要以道德、以良心作为政治的出发点和归宿点。正因为如此，他把这样的政治叫做“反政治的政治”。

“反政治的政治”初见于 1977 年的“七七宪章”。哈维尔是宪章的发起人之一，大概这个词就出自他笔下，至少反映了他的思想。

几十年间，哈维尔就是凭借无权者的权力取得了行使反政治的政治的权力。我们现在期待他倡导的反政治的政治能取得进一步的成功。

哈维尔最初以荒诞剧作家成名，我对他的剧作没有看过一个字，因此也不能赞一字。但是我知道他所以要写荒诞剧就是要在荒诞的世界上寻求意义。他的一生是追求意义的一生。

为了这种执着的追求，哈维尔曾多次被捕，几度入狱，甚至在他当总统那一年的上半年也基本上是在牢里度过的。他说：“监狱生活是我人生道路上必要的和不可避免的一个阶段。”也许，他在 1979 年底到 1983 年初最长的一段铁窗生涯期间给他的妻子奥尔加写的几百封信是他的哲学思维和生命体验的最集中的呈现。如他自己所说：“这些信使我有机会用一种新

的方式审视自己，并且检验我对人生根本问题的态度”。

因为，在哈维尔看来，他所处的后极权主义的世界是一个荒诞的世界。它是无姓名的，无面目的，没有个性化的人，没有“我”的。“人民”代表了一切，顶多再加上“祖国”、“阶级”这么几个词。因此，哈维尔直探本源，追求存在的意义。他说：“只有我们从存在中分化出来，进入异化的世界，我们才能认识到存在的根源。”从存在分离出来的“我”，“只能通过他自己在这个现实世界的存在，接近他所追求的那种存在(即存在的完整性)。”这些话也许有些拗口，但是其实同中国古代哲学所说的“天地之大德曰生”，“生生不已”即是“分分不已”的命题相去并不很远。世界各种哲学的初始命题和终极命题，大致都应该是差不多的。

哈维尔并不讳言他对存在有一种神秘的信仰。他说：“追求存在，作为一种精神状态，也可以理解为一种信仰。一个追求存在的人在本质上就是对生活、世界、道德、事物的意义，对他自己持有一种信心。希望、惊奇、博爱、对存在的神秘性的本能的尊重，这一切揭示了他与生活的关系。”他还相信有“一个无所不在，绝对存在的地平线，……它存在于任何事物的背后，又居于任何事物之上”。对此，人们永远应当谦卑。

我们中国人几十年来饱受唯物主义的思想训练，也许会习惯于哈维尔很少提到但是决不讳言的对神的信仰。其实，中国哲学中本来有“敬畏天命”的传统。这是一切深思的人都不能回避的问题，只是，也许是受了“无法无天”的思想的影响，近年来有人以“与自然交朋友”来对“天人合一”作极其庸俗的解释，使我们对中国哲学中最深刻的神秘性越来越生疏了。

哈维尔在存在与人的关系中看到了良心(即良知)，这是我们中国人不难理解的。“天地良心”、“人心通于天心”、“良心即天理”这样的话现在还存在于人们的口中笔下，可悲的只是，这样说、这样想的人越来越少了。哈维尔的特异之处是他从人的同一性(IDENTITY，我译“自性”)中看到了人的责任，每一个人对万事万物的责任。良心和责任构成了他的哲学的核心。他自己也知道他的话“非常笼统、模糊和不现实”，但是他保证“所有这些看上去朴素的字句来源于非常具体的对世界的经验”。“实事求是”不也仅仅是两千年前一个汉朝的皇子说过的相当模糊笼统的话吗？但是在经历过20年极左路线之后，又有多少中国人不懂得它在生活中到底是什么意思呢？

比良心和责任更具体一些的是，哈维尔特别强调公民和公民意识，这未免使我感到一丝悲哀。我在二十多岁时曾当过一阵公民教员。在去年有次讨论政治改革的会议上，我说，如果一个人还能有下一辈子，那么我的最高愿望是当一辈子公民教员。因为我知道在我们这个国家，要养成十来亿人民的公民意识，即使现在马上着手，也至少得要五十年到一百年才能赶上先进国家。

哈维尔深受后现代主义的影响，因此行文晦涩冗杂，但是即使如此，读他的著作也不能不感到一种震撼人心的道德力量。就在他出任总统时的就职演说——“人民，你们的政府还给你们了”——中，他在历数国家面临的问题之后说：

“这些都还不是症结所在。当前最大的问题是，我们生活在道德沦丧的环境中，我们都是道德上的病人。口不应心对我们来说已习以为常。我们已学会不相信任何东西，不再关心别人而只顾自己……(我这样说时)我针对的是我们所有的人，因为我们全都已经习惯了、适应了极权制度，接受了这个制度是不可改变的事实，从而成全了它的运行。换言之，我们大家都多多少少对这部极权机器之得以运行负有责任。我们当中没有一个人仅仅是这部机器的受害者。要知道它之所以能运行，我们每个人都曾出了一份力。”

这些话同我们二十多年前还想要“解放全人类”的横霸之气和现在侈谈中国哲学“可以拯救全世界”的虚骄之气相比，反差何其鲜明！

他在肯定民主自由已经在胜利中之后又说：

“但是人间天堂还没有得胜，它将来也不会得胜。只有那些相信自己了解一切，相信在自己之上再没有更高的主宰，相信自己可以操纵历史的人才会安于得胜的观念。人间天堂还没有得胜。我们前面还有许多困难的时刻，得胜的只是一个真正的希望。”

对最高的存在的谦卑永远是哈维尔哲学的一部分，也应当是每个人的哲学的一部分。

哈维尔的反政治的政治当初甚至反对组织政党，反对提出政纲，他唯一的主张就是人人凭自己的良心说真话，做实事，不过他始终强调要“干”。他说：每件事情坚持或失败就在于“干”……事情在“干”，原则上总比“不干”要强。他在给妻子的一封信里说：“我可以以我认为合适的方式行动。我深信每个人都应该这样，即担负起自己的责任。有人会反对说这没有用处。我的回答十分简单：有用”。

这段话也许是哈维尔对现在在中国红极一时的捷克流亡作家米兰昆德拉的又一次答复。昆德拉曾经认为哈维尔他们所干的不仅徒劳无益，而且只是为了表现自己，也就是出风头。但是历史仅仅在几年之后就证实了哈维尔的行動的价值。

（作者单位：中国社会科学院）

## 知识分子的失落

殷海光

中国近代的知识分子，自严又陵、康有为、梁启超以降，在推动中国现代化运动上和历史性的变动上，无论是直接或间接，多多少少有所贡献。到了五四运动，这一发展到达一个新的高峰。从清末到1949年为止，就我们所知，中国知识分子对新知识的灌输，新思想的介绍，新观念的启迪，新制度的推行，风俗习惯的改革，都表现了罕有的热诚和高度的锐气。中国近代和现代知识分子在近代和现代中国历史的舞台上，曾扮演着新时代催生者的重要角色。然而，曾几何时，面目全非，斯人憔悴！于今，一部分知识分子飘零海

角天涯，一部分知识分子被穿上紧身夹克，一部分知识分子过着赛蹙淡漠的岁月。这是一幅秋末的景象。凉风起天末，草枯木黄，无边落叶纷纷下。只有三几片傲霜叶，高挂枝头，在寒风里颤抖，任慢步怀古的诗人悲吟！

中国知识分子是失落了！

何以失落？

这一大变迁不是偶然的，也不是简单的因素形成的。这一大变迁是与时代的变迁息息相关而为时代的变迁之一环。从知识分子的观点来看这个问题，我们可以举几种重要的原因：第一，与传承脱节。第二，与社会及家庭脱节。第二，与经济来源脱节。第四，与现实统治建构及行动人物脱节。有这么多的脱节，于是知识分子纷纷变成脱节人。关于第一、第二和第三这三种原因，从我在前面第三章、第四章和第五章里所说的可以推论出来，我无须在这里进一步作琐细的分述。我现在所要说的是第四种原因。

中国近几十年的巨大变动带有浓厚的群众运动之色彩。群众性的运动之发展趋向，通常经由三个阶段。第一个阶段是宣传。第二个阶段是组织。第三个阶段是新的权力形态可能出现。在头两个阶段，有两种人物居于主导地位：一种人物是狂热分子；另一种人物是观念之士[3]。当然，有时一个人既可以是狂热分子又可以是观念之士。我之所以把二者分开，有两种理由。第一，在有些情形之下，有的人是狂热分子而不是观念之士，有的人是观念之士而不是狂热分子。第二，据我的经验所及，如果一个人的某些观念太清楚了，常狂热不起来。在第二个阶段里，即在组织阶段，常有一种潜在的行动人物(potentialmanofaction)。这种人物常常隐身在组织中，职卑位低，不为人所注意。到了第三个阶段，如果有新的权力形态出现，那末这种潜在的行动人物可能脱颖而出，成为实际的行动人物(actualmanofaction)。所谓实际的行动人物，意指行政官、司法官、计划家，以及作最后决定的人等等。

在群众性的运动之初期，除了狂热分子以外，是观念之士的黄金时代。所谓“观念之士”即是“搞观念的人”。例如，好谈主义学说的人，爱演说的人，擅长写文章著书立说的人。这一类的人物我们送他们一块招牌，叫做“观念人物”。群众性的运动之初期所需要的是宣传、煽动、激励这一类的汽油。因此，这一期间所需要的是新的观念启发，贬抑既存制度，对民众提供理想社会的蓝图，作海阔天空式的诺言，开列伟大的空头支票，种种等等。这些工作观念人物具优为之，而实际的行动人物不太高明。所以，在群众性的运动之初期。观念人物得以长才大展，头角峥嵘。至少在表面上，这类人物此时居于主导地位。因此他们的人生得到最大的满足。

然而，好景不常！等到新的权力形态出现，就是该换主角演员的时候了。到了这一阶段，就是实际的行动人物登台的时候了。可是，从初期阶段到权力形态出现的阶段，中间并没有明显的形迹可分，同时观念人物满脑袋还是幻想。在事实上。从权力的巩固着眼，群众性的运动确有收场的必要。因为，群众性的运动是象洪水一般的盲力。这股盲力既可被“革命”工程师导来冲垮旧的统治建构，也未尝不可导来冲垮新的统治建构。在这一转形的过程中，从事巩固权力的实际行动人物首先要设计“收拾”的就是带头的狂热分子，其次就是鼓动性的观念人物。所以，紧接着旧的统治建构瓦解而新的统治建构成立时，往往发生内部的“权力斗争”或“整肃事件”。实际的行动人物富于对付人的经验，头脑冷静，精于计算，且行动不为自己口里所标尚的主义所拘限。狂热分子则沉醉于狂热之中。观念人物则执着于自己的观念，从观念的展望孔里延伸出对将来世界的美丽图象。这两种人因用心之不同，在“权力斗争”中常非行动人物的敌手。

中国近几十年来，实际的行动人物和观念人物之间的悲欢离合有发人深省之处。在中国的历史和社会文化里，依前所述，根本就没有培养西方意义的“为知识而知识”的纯知识分子。小而言之个人的名位利禄，大而言之对国家、社会、伦教的责任感，在在都难使中国知识分子与观实政治绝缘。于这一关联上，中国知识分子享有比较特殊的社会地位，也往往遭受比较特殊的挫败。这类陷入的情形，自清末以来似乎更深。因为，如前所说，社会文化的动乱逼着他们纷纷走出书房。为脱节的他们自己寻觅新的安排。在这一情态之中，他们很难完全摆脱前人走过的旧路。在背后的这一因素推动之下，恰好又要拼命去追求如前所说国族诸大问题的解决。陈伯庄说：“最为中国社会独具的，而在一部中国历史上占了重要角色的便是士大夫。自从封建消灭而入于大统一的中国，无统治阶级统治部族的特殊拥护，而孤立于上的皇室，君临版图极大而社会结构以宗法农村为主体的中国，士大夫阶级一直是中国的准统治阶级。他们从政问政的性格最发达，不是想做‘大臣’，即想做‘权臣’。经过近代意识的转变，‘大臣’即是救国志士，‘权臣’便是政党领袖。……④”近代“打天下”需要“一套理想”。谈“理想”是中国近代许多知识分子的乐事和特长。所以，在变革运动的初期他们得到实际的行动人物借重，因而这两种人物⑤大致可以相处得不错。可是，等到新的统治结构出现以后，实际的问题逐渐来临，理想的问题逐渐退色，权力的一元化问题成为转变的枢纽。随着这一转变，行动人物和观念人物无法不起分化。在观念人物之中，比较坚持原有理想而自认为目的已达的人又变为辅治阶层。比较坚持原有理想而又天真的人慢慢滋生一种被诱拐(beingbetrayed)的感觉。当有别的机会时，这类的人可能投奔别的公司行号。第一流而又有独自思想的人，不是别立门户，就是遗世独立。

行动人物和观念人物的这种分化实在是动理(dynamism)上不易避免的结果。因为，行动人物和观念人物不仅在基本的想法上不同，而且在性格形成方面也不同。他们是一个运动中的两种异质要素(heterogeneous elements)。

行动人物的基本兴趣是成功。至于怎样成功的。使用什么手段成功的，是否由于因缘时会，是否由于巧取豪夺，对于这些问题他们认为有些空洞的问题。他们对于空洞的问题向来不感兴趣。行动人物在必要时也标榜一些主张。他们之所以如此，主要的作用是把主张当做

结纳精干并吸引人众的工具。至于标榜的主张是否实行，那要看对他们同他们的团体是否有利。他们口里似乎也强调理想，但是他们更重视现实的人身崇拜。当着理想可以用作人身的装饰时，他们拉拢理想。当着理想妨害人身崇拜时，他们可以翻修理想，不然就束之高阁。所谓意底牢结，他们弄成一种制度化的心理。

所谓制度化的心理，就是一个团体或组织以内的每个分子必须共同承认的成文的甚或不成文的那些前题。既然如此，他们不太注意到这些前题的本身是否为真，而只注意到是否为团体所要求而且大众是否承认。即今这些前题是假的，但是，既然团体是这么要求而且大众又这么承认，所以也就是真的。既然这些前题是真的，于是在势力圈内的任何个人也得承认他们是真的。这种“真理观”的作用是为了抒发团体的意志，维持建制的尊严，并且延续组织的存在。在这一关联中，所谓的“真理”与权威是不分的。行动人物的这种真理观与科学上的真理观很不相同。科学上的真理观是：一个语句如果合于某一事实，那末它便是真的。最低限度，这种真理观不受情感的播动和意志的支配。行动人物的真理观是：

因为我们需要它是真的所以它一定得是真的，至于是否合于事实那是次要的问题。就事论事，这只能算是一种团体应迫(groupimperative)。

正如霍弗尔(EricHoffer)所说的⑧，真正的行动人物并非要改造世界，他只要占有世界。他的内在行动是要掌握和控制，并令既得权力能够行使。在这类要求之下，他要以制度来规范人众的行为。人众的任何重要的自发活动都在可疑因而当禁之列。在对付人众时，他们好诉诸镇制力和官司制度。因为，使用这类工具最可靠。为了保持权力，他们可以用自己创造的方法，可以用外来的方法，可以用古旧的方法，甚至也可以用敌人的方法。这么一来，彼等于不知不觉之间，变成了为权力而权力。

观念人物在一个动荡时代常削弱流行的信仰，批评既存制度的权威，为新的信仰之普及而开路。真正的观念人物视追求真理为一重要的事。照他们看来，上述行动人物的真理观简直荒谬到不能忍受。他们常视理想为第一。人身常置于理想之下。一切为理想。一切努力向理想集中。有些观念人物好争辩，乐于看到不同的思想之冲突。正如霍弗尔所说⑦，他们提出一个主张时，用意炫耀才华，或希图惊世骇俗。“语不惊人死不休”。一般而论，观念人物渴望受到尊重。

中国的观念人物，受传统影响，渴望出人头地。当他们得不到这些满足时，不是离异了自己，便是远避了实现。

从上面的陈列看来，真正的观念人物和行动人物有内在心性上的不调和。当势利抬头时，真理一定远避。就一特定的情况而言，真正的观念人物是对付不了行动人物的。由于前面所提到的中国知识分子与传承脱节，与社会及家庭脱节，与经济来源脱节，再加上因与行动人物脱节而与权位脱节，于是变成脱节人。脱节人最易陷于脱序(Anomie)的空虚之中。

帕逊斯(TalcottParsons)认为脱序乃“伦范秩序之全部崩解。[8]”他说建构化有程度的差别，脱序也有程度的差别。麦尔顿(RobertK. Merton)把脱序视为“不稳定”且与正式的“反道德化”，即“反制度化”，有关。[9]

墨克斐(R. M.Maclver)很注意脱序问题。在他的一本名著中，他用两章来讨论这个问题⑩。从心理的次元着想，脱序是一种反社会的程序。脱序的人退缩到他的自我之中，他对社会的一切轨范都不信任。脱序并不止于无法律而已。脱序的心理状态是由一个人的道德连根拔起造成的。脱序的人不再有任何标准，他只受一些不相联属的驱力所驱使。他不复有联续感、义务感及对群体的责任感。“他嘲笑别人的价值。他唯一的信持乃否定的哲学(the philosophy of denial)。他生活在既无将来又无过去的一条窄线上。”“他们在年青时代被他们的环境，他们的经历，他们的梦幻，他们的希望，所撕碎。他们必得面对吃力而又冗长讨厌的工作，……”这是墨克斐对脱序者的描写。[11]

他发现脱序人物有三种：



第一种脱序人几乎完全丧失价值系统。他的生活因此变得没有目的，失去前途的南针。他把他自己委弃于现在的一刹那，毫无意义的一刹那。他被一种疑虑多端的凉薄之感所侵袭，并借此来宽解他的失落。当前的快感，唯觉主义，享受主义，成了支配他的主宰。他要在麻醉和忙乱中忘记自己。

第二种脱序人失去伦理目标，不复怀抱任何内在价值和社会价值。他所努力追求的是外在价值，追求手段而失却目标，尤其爱好权力。他借崇拜别人以壮大他自己；注重他所崇拜的权威之功利性的神话。脱序人成了无缰的野马。除了“必要如此”或“现实的需要”以外，没有什么东西能够限制得了他。除了因利乘便以外，别无所谓良心。

这种人物以能摆脱残余的道德伦范而达到目标为得策。他对真、善、美和高尚的情操一概概之以轻蔑的冷笑。他忘记了自己的脱序，而把人间一切善意都看作是坑害他的陷阱，凄凉，热闹中无限的凄凉！

第三种脱序人在基本上内心有一种悲剧式的不安全感。

这种不安全感比焦虑和恐怖等困扰别人的因素还要深入他的内心。由这种不安全感衍生无望的失却方向。他失去他过去的价值之根据。有时，他失去从前的社会关联，从前的社会地位，以及从前的经济支持。就最深的意义来说，他是“失所的人”。他惟恐被人迫害。他极其因着未受人尊重，被人排弃，被人给予不公平的待遇，内心燃起怨恨之火，但有时又作不安的内省。

脱序是伦范互相冲突造成的一种社会情况。在这种情况下，个人同时要适应两种互不相容的伦范。例如，“为公”是一种伦范，“为家”也是一种伦范。在有的情形之下，这两种伦范要实行起来会互相冲突。这种冲突到了某种程度，会使身当其冲者不知如何是好。这类冲突多了，就发生脱序的结果。在外来文化价值和主位文化价值冲突时，在社会文化激变时，在相当长期的混乱时，最易产生脱序的现象。脱序的人在权威面前丧失了自己，又常为极廉价的自我拍卖者。在学校里教的是一套，进入社会行的是另一套，乃脱序之一源。在学校里教的是重理想，进步，正义，要规规矩矩，是就是，非就非。进入社会行的，必得是重现实，要懂得怎样“混”，要圆圆滑滑，势势利利，要明白是就是非，非就是是，要能对许多事视而不见、听而不闻。这两种价值系统背道而驰，使刚出学校的青年不易适应，甚至终于锐气稍磨。积累所及，会使整个社会缺乏活力。所谓“阳奉阴违”也是脱序的一个报告目录。权威方面所说的话，所作的要求是一套。这一套不能实行，或不合执行者的利益；但是，又不能正面公开批评或反对。因为，根据过去的实际经验，批评或反对都是灾殃。这两个价值系统冲突。于是，分别办理：“表面敷衍”的是一套；骨子里实行的是另一套。在一个权威主义的气氛浓厚而许多倡导又极不切合实际的社会文化里，一定会出现这类脱序现象。而且，由权威所发动的极不切合实际的倡导愈多，则脱序的现象也众多。于是，许许多多本应可以用来作有益贡献的时间和精力悉浪费在应付权威倡导之中。这也就是说，于这样的社会文化里，在一方面权威的倡导势在必行，可是在另一方面代办又不能不巧为应付。这样一来，社会文化中许许多多分子的许多努力都在这两个不相容的价值系统的冲突里抵消了。社会文化中重要的价值系统因互相冲突而彼此抵消，结果之一就是脱序。

脱序的结果就是许多人内心失去“平衡”及“稳靠感”。因而心身的马达总不能象俾斯麦(Bismark)时代的德国那样开得足。在脱序过甚的社会文化里，比较敏感的知识分子在心灵上常有一种说不出的茫然之感。人不能仅靠面包活着。人是必须活在表里如一的气氛中的。

现在，许多知识分子蔑视过去的价值系统，并因而对一切价值系统存愤疾的态度。他们自以为步入一个价值的真空地带，不受一切系统的羁绊。他们似乎如释重负。其实，根本没有这回事的！人实在是一种最奇怪的动物。当着他们不能勉力向道德境界升进时，就常会下降到受生物逻辑的作弄。当人的内心什么必须信持的原现原则也没有时，就有一种空茫无寄之感。自信力也就丧失了。他除了胃在蠕动，鼻子在呼吸，脉搏在跳动以外，好象什么也没

有了。这时，他就成为街头的流浪者。信步走去，莫知所之。于是，任何人只要摆出一点肯定的态度，他就可以跟着他一起走，盲目地走。他完全流离失所了。所谓流离失所，并非一定没有房子住，也许他住的是高楼大厦，甚至出入汽车。然而，尽管他的身体在教室里，在办公室里，可是他的心田早已没有生物需要以上的原则，早已没有任何主张，早已无一点信持了。他放弃了自我，听任某甲今天装进什么货色就装什么货色，某乙明天装进什么货色就装什么货色。一切都“满不在乎”。多少知识分子，一忽儿被叫恭维某张，就恭维某张。一忽儿被叫骂某张，就骂某张。一切都“无所谓”。一切不和谐的动作都引不起剧痛。人，早已工兵化了(instrumentalized)。他已经不是他的他了！这是最彻底的“失所(dislocation)”。虽然内心空虚，可是只要活着一天生物逻辑却一天不空虚。生物逻辑一天不空虚即一天要宰制他[12]。内部的价值没有了，就追求外部的价值。孔雀要展屏。生物文化驱策着知识分子追求虚荣和面子，不择手段地制造空虚的声威，轻易地把自己的生命和时光换油条吃。规格没有了，风范随着秋风以俱去，体统只有在记忆里去追寻。剩下来的是借挫折他人以弥补自己的挫折，借锥痛他人来医治自己的创伤。”多奇异的时代啊！罗素说，人是一种残暴的动物。被生物文化层愚弄而脱序的人可能更残暴。戈矛时代盛行身体残暴。知识分子则擅能进行“观念残暴”。冷漠的眼光一扫，就借虐待以取快。虐待异类不够意思，虐待同类才够味。于是，我们看见今日若干中国知识分子的一幅悲剧图。

脱序，导引人们走向非洲的原野！

有许多人轰轰烈烈地活着，有许多人悲壮地死去。在一些角落里，也有许多人无精打彩地挨日子。生命对于他们似乎是多余的，但是扔掉可舍不得。扔掉生命，需要比混着活有更大的勇气。一些人感到人生味同嚼蜡。然而，嚼蜡毕竟占有时间，也填充了空虚。所以，嚼蜡虽然没有实际的营养，但有画饼充饥的功效，它给人以象征的满足。于是，嚼蜡成了一种时髦。隔夜的馊饭，阴沟的积水，垃圾箱里的渣滓，都捧出来作经典。在无何有中，一切廉价的代用品出现。低级的刺激比没有刺激有助于驱走心田的疲惫，换来临时的快感。脱序者的生命在灰色中打发过去。

注释：

[3]Eric Hoffer, *The True Believer*, 1953, 15, Men of Words.

[4]陈伯庄，〈卅年存稿〉，香港，1959年，《二张论》。

[5]我在这儿把“观念人物”和“行动人物”分开，是把二者当作两种造型来处理，这样的处理有许多方便，虽然同时也有许多不方便。在无法两全的情形之下，我取前者而舍后者。在实际上，这里也有四种排列组合。以甘地为例，他固然是观念人物，但也有行动，所以也算得是行动人物。

[6]同③，17. *The Practical Men of Action*.

⑦同②，15, *Men of Words*.

⑧Talcott Parsons, *The Social System*, Illinois, 1951, p. 39.

[9]Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 136.

⑩R. M. MacIver, *The Ramparts We Guard*, New York 1952, 4, X.

[11]同⑩，p. 84—85.

@我们看尤国新所说的：

“抗战戡乱对于国家最大的戕害，在于中产阶级之没落，中产阶级是社会的中坚。这些人过去都有退路，是以有所不为——大不了‘回家吃老米’，所以能够辨是非，全气节，抗战以后，情形不变，在政治方面本来是玩票的，现在一一下海了；等到避地来台，这情形越发严重，简直象海洋中的溺者，手中扳持的那块木板，将与生命一同存在，永不肯放手的了。在此情况下，一切一切、只是为了生存，所谓气节，尊严，都变成次要的了。”（《春秋》，1965年，第三卷，第一期，标点符号稍有改动。）

这一段话说出了大部分知识分子的真相。我看了有空谷足音之感。我父执那一辈的读书人是坐在家里，要出外作事的话必须等着有人来请。若他是一个“名士”，那更须有人来三顾茅庐。现在，当一名大学教授，多半还得托人说项，并且还要“审查资格”，台湾外县的中学老师被校长先生视同“属员”。他的一张聘书掌握着老师一家人的生命线，这是怎样的一种社会变化！又是多么可叹！

## 知识分子的责任

殷海光

什么才是中国应走的道路？怎样才能使中国有个光明的远景？依照我在本书里从一开始到现在所陈示的种种，关于这些问题的解答可以浓缩成八个字：

道德，自由，民主，科学。

只有实现这四目，中国才有希望。我们要实现这四目，必须积极地努力于新的文化创建。要努力于新的文化创建，必须有健全的知识分子作努力。怎样的知识分子才算得是健全的知识分子？一个知识分子要成为一个健全的知识分子，必须同时满足两个条件：

第一注重德操；第二献身真理。

在目前的社会风气之中谈道德，不是被人讥为迂阔，就是容易被人认为虚伪。的确，在谈道德的人物中多的是这两种人。可是，我们不能因此就不要道德。有没有人因市面流行假钞票而根本不用钞票？稍一反思，现在的道德问题实在是严重。在这迷茫失绪的世界里，人事朝夕变幻多端。我们把握着什么？我们靠什么作定力？我们必须怎样才能免于失落？各种无定向的风在乱吹，一忽儿东，一忽儿西，令人何所适从？我们怎样站稳脚跟？现在，有些人在权势面前是一套，转过背来对弱小是另一套。脸谱的变换，比戏台上还要

快。他们到张家是这个样子，到李家是那个样子。中间一点联贯也没有，一点共同的基本原则也没有。自己跟自己不一样。自己把自己在各种不同的应付人事的场合撕成碎片。结果，自己不见了，只剩下一张名片。这样的存在，象马路边灰尘般的存在，象汽车后面排出的烟似的存在。我们最核心的需要是始终维持“自同(self — sameness)”是保持“内部巩固(inarsolidarity)”，是静悄悄地作“自我综合(ego—synthesis)[13]”。这就需要德操作中主了。我们处身在一个光怪陆离的时代，要象屹立海岸的奇崖，任它风吹雨打，鱼虾相戏，狂浪拍击，我则屹立不移。

坚固道德的完整，方可收敛散漫的心灵。只有照着道德原则的指标走去，才可免于掉进远远近近大大小小的鳄鱼潭。我们能否见小利而不忘大义？我们能否处贫困而不改素志？我们能否视马路上的富贵若浮云？我们能否坚持理想而不受惑？我们能否不把廉价的恭维当作“精神食粮”？我们能否在无端受侮辱与迫害时处之以宁静？凡此等等问题，都是知识分子常常遇到的问题，而且在实际中必须认真面对的。这些问题在纸上解答都是容易的，坐而论道也不太难。只有在实际的情况出现，身历其境，受到临场的考验时，才可测出一个人的德操之深浅高低。在这种虚华而又沦丧的岁月，一个知识分子要保持道德原则，实在是难上加难。但是，功夫就在这里。

如第十三章所述，道德而无相干的知识作充足条件时是盲目的。我们处身在这个鱼龙混杂的时代，不可少的是分辨能力。据斯泰因(MaulceR. Stein)和维底奇(Arthur, J. Vidich)说[14]，莎士比亚剧描写的哈姆雷特(Hamlet)的中心性格，是到一个社会里去寻求个人的真实性。在他所到的社会里，集体的真实性已不复能够认为没有问题了。于是，他的追寻变为寻求他个人的认同。这也就是说，他只能去找和他相同的个人，团体已经不可靠了。但是，他发现这只能借着细心考查他与他用围之真实的和想象中的人之关系才能得到。结果，哈姆雷特发现男女人们把最光荣的仪态和角色当做真实的，尤其是把合于并保卫他们所喜爱的自

我影像的人当做真实的。在阿塞罗(Othello)里,莎士比亚告诉大家,有些人的情感导引他们把“虚假的”自我影像和角色当做真实的,以致毁掉了他们的生命。伊亚哥(Iago)装得象是一个顾问和朋友的样子,来导引阿塞罗走入歧途。其实他充满了邪恶的动机。阿塞罗回答伊亚哥的假殷勤,而且受自己被抑压的情感之驱使,他与一个谋杀者同流,并把德士底摩纳(Desdemona)和他自己毁掉了。不过,莎士比亚细心弄明白了,阿塞罗并不止是一个谋杀者而已,他也是很神圣而高贵的。可是,莎士比亚所注意的,是这样的高贵之如朗露,阿塞罗往往表现着两面性格,他没有内在的调和。

在这个时代,伊亚哥这种脚色以形形色色的姿态出现,我耽心知识分子变成阿塞罗。

际此时日,真是歧路亡羊,是非不明。是非不明,社会没有不乱的。所以清理是非是一百年大计。这件事是知识分子责无旁贷的。中国的传统一向是知识分子乃社会的南针。是非被保持在知识分子那里,而且真正的知识分子把是非之分际看的非常严重。正因此故,每次大乱过后总可保持一点命脉。清末以来,政事议论,国家大计,也莫不以士流清议为重。行动人物有时也以知识分子的是非为是非[15]。然而,近几十年来逐渐搞倒了头。知识分子逐渐放弃自己的见地,让出自己的思想主权,以行动人物的是非为是非。甚至民国初年以来知识界的若干健将,也失去独自思想的能力,以流行的意见为真理。之所以致此,说来真是话长。我现在只提出几点:第一,有些知识分子所见本来不深。不深的见解易被大众的意见声威所慑伏、所转移。第二,发言投机取巧。这种言论经不起考验。第三,在大震荡之中丧失定见,结果把是非的判断交给果决的行动人物。这是弗洛门(Eric Fromm)所说“逃离自由”[16]的一面。另外也有知识分子的是非没有完全跟着行动人物的是非走。彼等之所以如此,并非基于认知,而是以承继道统自命,抱紧圣像不放。这类人士倒是有点是非,可惜是“向后看齐”的是非。这种玄古的制式是非,很少切合当前的实际和创新文化的需要。

近几十年来,行动人物的是非和观念人物的虽然并不是完全违离的,然而究竟是两个不同的类,关于这两个类之不同,从我在前面所指陈的行动人物与观念人物之种种不同,可以推论若干出来。真正的观念人物重理想;行动人物重实际。

某一个时代,在许多不同类型的人物之中,究竟是那一类型的人物居于导演的地位,这是各种现实情势造成的,这样的结果,我叫做“历史的偶然”。关于“历史的偶然”,我现在没有什么可说的,这只有留待别的机会去讨论。如果历史是人类的舞台,那末似乎本来就是昨天某甲登台表演,今天某乙来表演,明天又不知谁来表演。同是搞科学工艺的,过去叫做“畸人”。这是一个不被圣化社会重视的类。可是,到了今天搞科学工艺的被叫做“专家”。“专家”几乎是人上人了。同样是弄表演艺术的,过去叫“优伶”。我们由“与倡优同蓄”这一句话可以看出他们的社会地位是够低了。可是到了今天,“歌星”是被捧的对象。据说有的歌星一支曲罢所得胜过一位教授一月的薪金。在人类历史舞台上的某一幕中,行动人物登台献演,这只好说是“时势使然”。然而,如果说行动人物的是非足为天下后世法,并且知识分子的是非也得跟着走,那就似乎有点“越界筑路”。

行动人物中之最优秀的,所作所为的置点只在事功。事功上的道理局限得很。更何况有时是离题千里!行动人物的是非,揭开优美的修词学来看,根本多属从局部的感情、利害、得失、声威要求、个人及团体的意气出发的。我不知道这些因索与知识有什么相干。然而,这些因素经过细心经营而且建构化以后,居然成为是非的标准。影响所及,似乎不是历史上一幕两幕就能过去的。

我们在知识分子之间可以很显著地看到这种影响。当梁启超的新说风靡时,当早期的陈、胡倡导的新潮澎湃时,有许多人赞同,也有不少人反对。赞同的是真诚的赞同,否则不会产生那么广大的影响。反对的也是真诚的反对,否则保守势力不会那么顽强。这种真诚,到现在似乎愈来愈微茫了。时至今日,知识分子似乎愈来愈彼此陌生,而且互相怀疑彼此的动机[17]。若干知识分子之狂热追求个人的煌大,远甚于追求真理。彼等一般的对个人声名的饥

渴，远甚于对真理的饥渴。于是，知识方面的工作被用为达到这类目标的手段。评论往往变成捧或骂的化身。来历入私人因素的文字实在难逢。现代生活日置享受，彼此之间的竞争不易避免。个人的现实需求挤走了对无关利害的客观真理之追求。这一趋势，把人们的思路引向一条死巷子：一切思想言论几乎已无客观效准可言。一切思想言论都依利益或人事关系来解释。只要是在同一条线上的，便捧入九天之上；只要不是在同一条线上的，便踩入九地之下。彼此的语言不通，彼此不了解，也不求了解。各人努力的方向象光线的漫射。彼此努力的成果流失在相互的抵消中。几十年来现实权利争夺所铸成的意识型模已在知识分子之间隐约可见。现今的若干知识分子一般的把个人或团体的情绪当真理，把一时流行的意见当是非的准绳，而思想则随着流行的音乐打转。所以，知识界成为一个失血的人。他除了制造大量的统计数字以外，剥落了昔日的光和热，更未能给人以新的展望。

社会总要有些知识分子来累积，保存，再制，并传授知识。知识分子是一般地失落了；要救起知识分子的还只有知识分子自己。每个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易自己浪费或被别人浪费掉了，无论是自己浪费或被别人浪费掉了，既已逝矣，即永不再来了。回顾这几十年来，在时代的大播动中，比起别国的知识分子，中国知识分子的浪费委实是太多太大了。人生不能仅靠反什么而活。只有积极的努力所产生的积极成果才能在当今之世发生自救救人的真实作用。就知识分子而论，努力于知识和真理的探求是中心的任务。从一长远的过程和根本的培养来说，一个社会文化还有什么比知识和真理更重要呢？然而，我们必须认识清楚，真理是吃素的。当财富太多时，真理就逃走了。当权势临头时，真理就远避了。财富可以购买金山，但买不来一条定律。权势可以使人在它面前谄笑，可以使人在它面前歌颂，可以使人在它面前屈膝，但是制造不出真理。一切靠权势支持的“真理”都是可疑的。一切从权势里分泌出来的“真理”更属可疑。权势可以毁灭人的身体，但是毁灭不了真理。有而且只有这样的真理才是值得我们追求的。古往今来，献身追求真理的人，常能和寂寞为友。真理是轻微的声音，他要诉说与清醒的心灵。太好热闹、不甘寂寞的入，周旋在鸡尾酒会里，听一片喧笑，到哪里去找到真理的踪影？真理不靠权威成长。大众的起哄只有把真理吓跑了。牛顿定律不产生于群众大会。爱因斯坦的相对论并非集体创作。罗素的哲学更不是遵照什么路线走出来的。独自的探索是通向真理的幽径，多数的协作和讨论可以给人启发，但最后的吸收和创造还是着落到个人的独自思考。

然而，这并不是说。我们要提出一个文化理想，就是自创一个什么意底牢结，或者是关起门来为世界设计一个什么“蓝图”。这个时代已到尾声了。我们要树立一个文化思想，有人的普遍价值之实现作远景，有现成的科学知识和技术可资利用。关于这方面的种种，已经蕴涵在前面几章的讨论里了。

就中国的社会文化所出的大病症来说，中国的知识分子首当其冲。既然中国知识分子首当其冲，于是有必要也有义务在世界的配景之中来研究这类问题。中国的问题既然根本是出在社会文化上，于是解决这个问题也只有在根本上从社会文化的创建着手。这思所说创建社会文化，就是从头创建一个适于大家生存和发展的现代文化。我们需要从目的社会(telocratic society)走向波柏尔(K. Popper)所说的“开放社会(open society)”。在这样的社会文化里，们的思想和行为，不再受无谓的前例、禁忌、复杂意结、人身神话等等的束缚，而是以合于人生的德目及理知为指归。

一谈到这些问题，事体就大了，端绪就多了，可努力的方向就多了。首先，我们在从事这一金字塔式的工作时，我们的胸襟必须是“为末世开太平”而铺路。我们希望透过自由文化的默运力，中国终于能够消解目前的种种暴戾之气，而出现一个重道德、有自由、行民主的境象。就知识分子来说，还有什么事比这更值得做？还有什么工作比这更巨大？还有什么境界比这更开阔？照我看来，将我们的才智和努力安置在这一配景之中，我们就会觉得人生有了意义，人生有了价值，人生有了确实的目的。

当然，从事社会文化的创建，正同从事一切根本全图一样，收效是比较缓慢的，但确会宏大。让一切短视的现实主义远离我们。我们应须走一条沉长的路。除了这一‘条远路以外，别无近路可抄，也无近功可图。曾国藩说：“天下之事，有其功必有其效。功未至而求效之遂臻，则妄矣。”孟珂说：……今之欲王者，犹七年之病，求三年之艾也。苟为不畜，终身不得。……七年之病，需求三年之艾。百年大病，最少需求三十年之艾。

## 中国文化传统与现代化——兼论中国的专制主义

李慎之

### ◎传统文化与文化传统

二十年以前，由于十年文化大革命（1966-1976）以“破四旧”的名义把中国传统文化加以“封资修”、“大洋古”之名予以毁灭性的打击，因此，作为对这种大破坏的反作用，在中国大陆掀起过一阵“文化热”。此之所谓文化大体就是指的是中国的传统文化。人们发现，传统文化不但并不如文化大革命所认为的那样坏，而且为了救治文化大革命的祸殃，还迫切需要恢复提唱“仁义礼智信”、“温良恭俭让”的传统文化。但是，同时也有另一种认识产生，认为文化大革命固然是以最最最革命的名义发动的，实际上却代表了中国传统文化中最最最反动黑暗的东西。八十年代上半期，很有一些论证文化大革命为“封建社会主义”，论证应当“建立社会主义高度民主”的文章发表在像《人民日报》这样的权威报刊上，不过这阵风刮得并不长，热闹了没有几天，很快就过去了。

从九十年代开始，我就渐渐形成了一种看法，朦朦胧胧地认为传统文化和文化传统是不同的。后来知道庞朴同志也有相似的看法，他还把这个意思写成论文，在1993年“东亚经济社会思想与现代化”国际学术讨论会上发表，后来又发表在同年的《中国社会科学季刊》上，题目就叫做《文化传统与传统文化》，很受海内外学术界的重视。

庞朴同志套用中国古老的说法，说：“文化传统是形而上的道，传统文化是形而下的器。道在器中，器不离道。”我的看法相似而不相同，至于到底什么是中国的文化传统，庞朴同志并无具体说明。我以为，传统文化就是中国自古以来形形色色的文化现象之总和，其中任何一种，不论从今人看来是好是坏，是优是劣，只要没有消失，或者基本上没有受到（1840年以来）强势的西方文化的彻底改造的都算。但是它又是一个变化的、包容的、吸收的概念。古老的东西只要慢慢失传了，如《周礼》中的许多规矩、制度，也就从传统文化变成已死的“文化遗迹”了；外来的东西，只要被中国人广泛接受了，与中国文化接轨而融合，它就可以称是融入中国的传统文化了。比如西服、芭蕾舞……，我们今天是没有人会把它看成是传统文化的，但是再过若干年，它们就可能像我们今天看胡琴、金刚经……一样认为是中国的传统文化了。文化传统则不然。它是传统文化的核心，它的影响几乎贯穿于一切传统文化之中，它支配着中国人的行为、思想以至灵魂。它是不变的，或者是极难变的，如庞朴同志说的是一种惰性力量（或曰惯性力量），“任你风吹雨打，我自岿然不动”。

因此，传统文化是丰富的、复杂的、可以变动不居的；而文化传统应该是稳定的、恒久单一的。它应该是中国人几千年传承至今的最主要的心理习惯、思维定势。根据我近年的观察与研究，中国的文化传统可以一言以蔽之曰“专制主义”。为什么说中国的文化传统是专制主义？为什么说中国的文化传统是专制主义？这个问题太大。我只能依靠权威学者的结论来作我的根据，就是陈寅恪先生在《王观堂先生挽词·序》中的一段话。他说：“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，犹希腊柏拉图所谓出的者。若以君臣之纲言之，君为李□亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为酈寄亦待之以鲍叔。”对于主宰了中国人传统文化的三纲六纪，我还要引用中国近代第一位“儒学名臣”曾国藩在他家书里的话再作进一步的说明。他说：“罗婿性情可虑，然此亦无可如何之事。尔当谆嘱

三妹，柔顺恭谨，不可有片语违忤三纲之道。君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，是地维之所赖以立，天柱之所赖以尊。故传曰：君，天也；父，天也；夫，天也。‘仪礼记曰：君，至尊也；父，至尊也；夫，至尊也。君虽不仁，臣不可以不忠；父虽不慈，子不可以不孝；夫虽不贤，妻不可以不顺。’”“尔当谆劝诸妹以能耐劳忍气为要。吾服官多年，亦常在耐劳忍气四字上做功夫。”（《曾文正公全集·家训卷下》，同治二年正月二十四日）曾国藩这段话把三纲都提到天的高度。天是中国传统文化中最后最高的概念，确实只有希腊柏拉图所说的 Idea 可以相比，因此，把三纲六纪（六纪指诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友）说称之为“形而上的”也是完全可以的。

我过去常常引用宋朝文天祥的《正气歌》，以为他所歌颂的“天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星。于人口浩然，沛乎塞苍冥”也是极具形而上意味的中国民族精神。实际上，它也是专制主义下的爱国忠君的表现。只要再往下看：“……为严将军头，为嵇侍中血。为张睢阳齿，为颜常山舌。……地维赖以立，天柱赖以尊。三纲实系命，道义为之根。……”就足以证明了。这些话跟明朝人的话“万古纲常维宇宙，一生节烈凛星辰”，再到上引清朝人曾国藩的话是一脉相承的一个意思。

当然，经过这一百年的西化，中国已经没有皇帝了，父母、夫妻之间的关系也有了很大的改变。比如历来被认为是“天之经也，地之义也，民之行也”的一个孝字，现在已经几乎听不到看不见而被洋里洋气的“爱心”代替了。但是只要一加审视，三纲在历史上就不是平等的，作为政治范畴的专制主义居于至高无上的地位，不是子事父的“孝”和妻事夫的“顺”可比的，这是没有制约的权力结构的本性决定的。这一点只要看《红楼梦》里贾元春省亲这一幕就明白了。不是她先向长辈请安，而是祖母和父母先要跪迎她这位贵妃，这就叫做“未叙家人之情，先行君臣之礼”。因此，在皇帝被推翻以后的一百多年里，老百姓对人主的“忠”，作为一种意识形态，仍然长存不衰，而且变本加厉。我是清朝覆亡十二年以后才出生的，然而我记得在小学读书的时候还学过一首歌，虽然连调子都记不起来了，但是有一句“把生命交托给总理”却还记得很清楚。总理指的是国民党的总理孙中山。他都已死了，而他的在天之灵却还要管治著中国的芸芸众生。我在上初中的时候，学过一首歌，头几句就是“大哉中华，代有贤能，蒋公中正，今日救星”，歌颂的是既非国家元首，又非政府首脑，可是却在实际上统治著中国的军事委员会委员长蒋介石。至于以后高唱《东方红》，歌颂中国出了个毛泽东，他是人民大救星“的；怕一直到今天还可以说是无人不晓。

说专制主义是中国的文化传统，还决不是仅指这些形式，而是指它的实际影响。虽然可以同意多数世人的见解，认为中国传统文化不是一种宗教的文化，必须看到，中国传统文化是一种强烈的意识形态的文化。这个意识形态就是主义，译成洋文就是 *totalism*, *autocracy*, *tyranny*, *authoritarianism*, *despotism*, *totalitarianism*, *absolutism*……这些辞程度有强弱，范围有大小，但是基本意义不多，而中国的专制主义，因为时代的不同，内容也多少有些变化，但是大体上不多。它完全控制了中国传统文化的各个方面、各种表现，尤其是支配了中国政教礼俗。它实际上就是历来所说的名教、礼教、礼法。我现在特别拈出“政俗”这四个字，以为可以说得更全面、更明白些。凡是能决定支配一个国家、一社会的政教礼俗的，就是意识形态。

非常特殊的是：就专制主义之作为意识形态而论，不论是中国文化的大传统还是小传统，也不论大小传统怎样划分，基本上都是一样的。随便举一个例子，一个多世纪以前，被正统的清朝与儒家视为异端的“太平天国革命”，实行的“万事爷哥朕作主”，“敬主方是真敬天。”，只有人错无天错，只有臣错无主错“那一套。其他的武林、黑道…”就不用提了。中国人之接受专制主义正是到了深入骨髓的程度。这里特别要提到的是，中共元老李维汉在 1980 年 5 月 24 日特意求见邓小平，向他提出，所以出现文化大革命这样的悲剧是因为中国的封建遗毒太深。因此建议邓小平“补上肃清封建遗毒这一课”。邓小平完全同意李维汉的意见，

并在6月27日指示在起草《关于建国以来党的若干历史问题的决议》的报告时，特别提出要“继续肃清思想政治方面的封建主义残余影响”。可见刚刚走出文化大革命的恶梦的中共元老们对传统意识形态的毒害是有共识的。他们之所谓封建主义就是我所说的专制主义。不过所谓“肃清”的工作后来也并没有坚持下去，而是不了了之。其原因也很简单，就是因为这个专制主义的传统太深，深到不易认识清楚，深到不能真的触动的程度。附带说一句，本来也可以以别的概念来总结中国的文化传统，如由范文澜发明而后来得到顾准赞同的“史官文化”，又如中国人自古以来各派各家都标榜的“道”，或者宋以后的“理”，甚至“天人合一”、实用理性、忧患意识、乐感文化……等等。但是认真研究一下，这些概念实在都是过分抽象，因而暧昧不清；或者信口开合；言人人殊（中国人的“道”不知有多少种说法，甚至一个人都有好几种不同的说法），真是“子之所谓道非吾之所谓道也”，只有“专制主义”这一概念才能满足“文化传统”的定义各方面的要求。两千多年来中国文化的主流正脉正是一种政治的文化，权力的文化。

#### ◎作为意识形态的专制主义

“意识形态”一词，据《汉语大辞典》的解释：“指在一定的经济基础上形成的对于世界和系统的看法和见解，包括政治、法律、艺术、宗教、哲学、道德等思想观点。”这个解释大概受到日本人的影响。事实上，“意识形态”这个词也正是日本人藉与中国人共用的汉文，对西文 ideology 的翻译，其实不但文理欠通，意思也不确切。据英国的牛津字典，ideology 的解释是：A system of ideas and ideals, especially one which forms the basis of economic or political theory and policy。照美国的韦伯斯特字典的解释是：A system of concepts especially about human life or culture。另一个解释是：The integral assertions, the principles and aims that constitute a social political program。三者大意差不多。如果用中文简单地横述，就是一整套关于经济、社会、政治、文化的教条和理论。中国的专制主义恰好符合这个解释。

在上述列举的西文与中文专制主义对应的词中，我的朋友，去年逝世的芝加哥大学教授邹谠最爱用的是第一个词 totalism，他译之为“全能主义”，因为皇帝老子什么都要管，实际上也就是“权力通吃”。藉此，也可以更清楚地明白专制主义的涵义。不要忘了，不过几十年以前，全国各地，不分东西南北，普通人家的堂屋正中，还都是供奉“天地君亲师”的牌位的。

海外华人学者有把 ideology 按声音译成“意底牢结”或“义谛牢结”的，倒也尚能传神达意。它真是牢牢地固结在一起，不用极大的力量，不经过长期的冲激，不经过内部的腐烂，确实是攻不破的。所以，意识形态很近似于中国古人所谓“道统”。为了与之相区别，又因为近代的西化了的中国人好谈“理论”，我主张译为“理统”。比如《德意志意识形态》就以译作《德意志理统》为好。

所谓专制主义，只是用一个名词来说。它也可以一分为二地说，那就是在上的一方面是专制主义，而在下的一方面是奴隶主义。专制主义就这个意义上说是一个合二而一的结构。它决定了中国的政教礼俗，也因之而决定了中国的国民性。在这方面迄今为止看得最深最透的是鲁迅，他所创造的阿 Q 就是长期的专制主义统治下中国国民性的典型。阿 Q 明明是奴隶，可又老想当主子，后来又因为加入“革命”而威风了几天，于是又大摆其主子的架子，最后还是以乱党的身份被杀了头。鲁迅说，对中国老百姓而言，中国历史只有“想做奴隶而不得的时代”与“暂时做稳了奴隶的时代”，实际上就是皇权趋于稳定或皇权遭到破坏的时代。这实在是一针见血，鞭辟入里的话。

#### ◎中国专制主义的历史

中国专制主义是从什么时候开始的呢？我想避开一切可能的争议，截断众流：定为公元前221年秦始皇称帝时算起。这样二千二百年的历史也已经是世界上资格最老的了。当然别



的国家在宗法社会，奴隶社会，封建社会，…的阶段，也有专制主义的因素，但是它们持续的时间大多没有中国长。中国的专制主义在秦始皇以前当然也有根子，然而只有到秦始皇的集中统一，才出现了大成至上的专制主义，以前的那一段算不算都不致影响大局。

秦始皇并吞六国，统一天下（其实只是中国，不过在当时已经是世界上版图最大、人口最多的第一大国了），确实是中国历史上、甚至世界历史上的一件大事。当时他当秦王已经有二十五年了，统一中国以后，他首先就让群臣给自己上尊号为“皇帝”。这是合远古所谓三皇五帝而言，其尊贵是从来没有的。皇帝自称曰“朕”，历来称为“民”的百姓则更名“黔”首“。他既然扫灭诸侯，并吞六国，就索性废除了有近千年历史的封建制度，而改行郡县制度，分天下为三十六郡，每郡又分为若干县，由皇帝派出的大臣直接统治，同时统一全国的文字与度量衡，筑驰道通到全国各地。这就是所谓“车同轨，书同文字”，或者是所谓“混一车书”，并冠带之伦“。在两千年前，秦始皇的这些作为确实是惊天动地的大事，在当时是有其合理性的。所以唐朝的李白说：“秦皇扫六合，虎视何雄哉！”明朝的李贽则尊之为“千古一帝”。这些都是他应得的赞畅，但是到二十世纪，秦始皇所建立的一套制度就已经不折不扣地是落后而且反动的了，只是他的伟烈丰功却还是压在中国人的心头，而始终不敢改弦更张，或者虽有改变而又藉尸还魂，变本加厉。

自秦始皇在公元前 221 年统一中国到公元 1911 年辛亥革命推翻大清帝国为止，两千一百多年间的中国政治制度，除了汉初有过若干年分封诸王的反复外，基本上没有大的变化，也就是王夫之所说的“郡县之制垂二千年而弗能改矣”。由于意识形态的支配作用，中国经济制度基本上也没有什么大的变化。这就是有名的中国停滞论。二十世纪下半叶以来，中国学术界受马列主义的影响，以所谓五阶段论（即认为人类历史发展必然经过原始公社；奴隶社会；封建社会；资本主义；共产主义五个阶段的理论）的影响。不断有人论证，到明朝末叶即已有资本主义的萌芽，如果不是受到西方侵略，中国自己也会发展出资本主义来。但是这只是一种无法证明的假设。而据另外一些学者如傅筑夫、顾准等人的研究，则中国早在周秦即有资本主义的萌芽，就是因为政治上的极权专制主义而始终发展不起来，一直到西方帝国主义以火炮轰开中国的大门以后，资本主义才得以艰难地成长，却又因为政治制度的束缚而始终不能顺畅地发展。我是比较相信后一种说法的。中国专制主义的理论前面已经谈到中国专制主义是一种意识形态，是一种理论体系（我主张称之为理统），然则它的理论是什么呢？

历来作为主导的看法是，中国传统文化的主流正脉是儒家。唐朝的韩愈与宋朝的朱嘉甚至制造出一个道统来，把《尚书·大禹谟》中的“人心惟危，道心惟微，惟精唯一，允执厥中”说成是“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟珂”的所谓“十六字心传”，是以后又经韩愈、朱嘉传之后世的“道统”。事实上，即使不说这只是虚妄的捏造，光把儒家看成中国传统文化的主流正脉，也是极其偏颇的。应该明确，法家在缔造中国文化传统@亦即专锚主义传统的过程中，其作用决不亚于儒家。儒法互补，儒法交融，这才构成中国专制主义的心理理论，才是中国传统社会的道统，或曰理统。首先，不但秦始皇在建立大帝国的时候，就纯粹是按法家的思想统治天下的，而且秦之所以富强，以至被六国视为“虎狼之秦”，又是秦孝公任用商鞅励精图治一百多年的结果，商鞅当然是儒家所鄙视的法家。法家虽然刻薄寡恩，但是在两千几百年前要做到富国强兵还真是有办法。不过，秦政苛暴，二世而亡，从统一算起享国才十五年。汉承秦制，后世又承秦汉的制度，虽不无斟酌损益，但是到底没有什么根本的变动。所以谭嗣同说“两千年之政皆秦政也”，毛泽东也说“百代皆行秦政制”，实在是千真万确的。虽然毛泽东自己实行专制主义，还要扬法批儒，无非是进一步表明自己的立场，给自己的行为寻找一个中国自己的道统作根据。但是他明确指出法家在中国文化传统中的地位，看到大反传统的五四先贤所没有看到的東西，在学术上倒是颇有贡献的。

不过，法家相信“仁义惠爱之不足用，而严刑重罚之可以治国”，毕竟太肃杀了一点，

施政效果也可以从秦二世而亡这一点上证明不怎么样。因此，到汉文帝的时候，贾谊作《过秦论》就批评秦“仁义不施”；到汉武帝时，用董仲舒的建议“罢黜百家，独尊儒术”。以后历朝历代都尊崇儒学，孔子也一直被追尊追封，直到“大成至圣先师文宣王”，而法家则自秦以后即不得其传，没有一个学统，道统亦隐而不见。于是形成一种成见，认为儒学是中国学术的王统。其实，法家的思想早已融化于“百代皆行”的“秦政制坤而千古不能废了。以至北宋的苏东坡部说：“读书万卷不学律，致君泽民总无术。”“儒主礼乐而法崇刑赏”，儒家的作用不过是替法家冷酷无情的专制主义为之“节文”，为之“缘饰”，使之增加一点“仁义”，罩上一层“温情脉脉的面纱”而已。所以自古到今，中国都有“儒表法里”，“内儒外法”，或“阳儒阴法”的说法，实在是不错的。事实上，汉武帝的玄孙，后武帝十三年当皇帝的宣帝就对自己的太子说过“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教用周政乎？”（《前汉书·元帝纪》）所谓霸道与王道杂用，说的就是法家与儒家并用。这一点，历代最高统治者都是十分明白的。再看一看号称尊崇儒学的明朝的开国之君朱元璋，竟因为看到孟子书申有对帝王不敬的话而勃然大怒，差一点把他永远革出孔庙，就更加清楚了。

南宋的儒学领袖朱嘉对这种情况很不满意，只能慨叹：（从孔子算起）千五百年之间，正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。“这实际上就是承认儒家的”德治“或”礼治“的理想始终未能实行。不过，认真说起来，法家也有理由对这千五百年之间的治道表示不满意，因为”哪怕你铜墙铁壁，哪怕你皇亲国戚“的”铁面无私“的”法治“理想（注意：此之所谓”法治“识是法家反对儒家的”德治“、”礼治“的说法，决不是建立在现代民主制度上的”法治“），也从来没有得到贯彻，在朝廷执法的过程中，也不知有多少“拉关系，耗人清”的徇私枉法的事例，中国的专制主义实际上也就是在这种不儒不法，亦儒亦法的状况下延续了下来。而且儒家也自有其严酷的一面，它与法家都尊崇绝对皇权。即以上面所说的自以为中兴儒学，传承道统的韩愈而言，他在著名的《原道》中说：“君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛。”一个“诛”字，实在是够鲜血淋淋、杀气腾腾的。就是这个韩愈，硬是替两千多年荷的周文王做了一首向当时的最高统治者殷纣王认罪效忠的《菱里操》说什么“臣罪当诛今天王圣明”，作为忠君的最

高典范，作为后人学习的榜样。这原本应该是十分可耻的一句话，倒成为于年来申国人的最高道德准则。不过，据我的同学唐振常教授的考证，韩愈此话“是微词，是反语，是消极的咒骂”。但是我本来并不知道这些，倒确实是靠了这两句话发扬自己的奴性即阿 Q 佳，才渡过了被划为右派后思想上极其艰难的最初两年。我确细还有不少与我抱同样心理的人。我们都可以说是以亲身的经验验证了专制主义宰中国人灵魂的实际的。

中国人总是把佛教融入中国文化评价得非常高，以为中国文化特别富有包容性，殊不知释氏与道家所谓“二氏之学”虽说对中国的知识分子的精神生活有相当大的影响，对儒学的精致化与形而上学化有所推动，但是对中国整个社会的政教礼俗来说，与儒家和法家的主流作用是无法相比的。印度人欣赏的“佛法平等”，硬是被中国的专制主义挤得无影无踪（当然也是因为中国社会的不平等远不如印度的种性制度严酷）。倒是佛教给中国引入了印度的地狱与西天极乐世界的信仰，对中国人相信因果报应的心理有极大的影响，而且还带动了所谓“中国真正的本土宗教道教”的发展，又从而带动了一大批“邪教”从白莲教到义和团“…的发展。这些在中国历史上对人民的实际生活也起过不小的作用，但是始终取代不了儒法交用、政教合一的五统地位。中国专制主义的特点世界上许多国家、许多民族都曾有过专制主义的历史，若不是如此，洋文里怎么会有上面举出来的那么多名词呢？要比较各自的特点，非学贯中西不可，我实在是没有这个学力，但是笼而统之，对中国的专制主义也勉强可以说

出一些特点来。

第一是资格特别老。从秦始皇称帝算起，专制主义已有二千二百多年的历史，这个历史比起世界上的大宗教如基督教和伊斯兰教已经长得多了。

第二是儒家虽然未必能如康有为、陈焕章以及今天有些人主张的那样，就是一种宗教，但是它确实具有某种神学的品格。本来从孔孟起，儒学就把天或道与人事相联系，特别是从董仲舒开始，把皇权与中国传统文化中最高的概念天或者道具体地联系起来，形成一套颇为完整而又精微奥妙的理论，使皇权具有神圣的意味。从来皇帝的尊号中都有“奉天承运”、“继天立极”这样的字样。明明是流氓地痞、靠杀人放火、打家劫舍发迹的人，只要一登皇位，就自然而然戴上这样神圣的光环。

我了解外国的情况很少，只知道在基督教或者伊斯兰教的国家中，王权或皇权都要受到上帝或安拉或者他们的仆人教会的制约，基督教国家的国王或皇帝登位后还要由教会来加冕。中国的皇帝则是直接通于天的，他是唯一的“天子”，是天在人世间的代表，是道的化身，是当然的圣人，一切都由他作主。藉外来的术语来说，中国实行的是一种政教合一的专制主义。其实，因为中国的政与教由于儒法两家都有“君师合一”的传统，历来就分不清楚，所以也许还不如说“政教混一”更为确切。

第三个特点就是把专制主义人情化，也就是有名的“政治伦理化，伦理政治化”。三纲六纪本来就是从家人父子的亲情出发的。所谓“孝弟其仁之本欤”，再转到忠君上，所谓“途之事父，远之事君”，“求忠臣必于孝子之门”；再转到天的头上，所谓“王道之三纲，可求之于天”，“天不变，道亦不变”。这样就构成了一个循环纠结怎么样也无所逃于天地之间的网，而最后落实到皇帝的绝对专制上。

在外国的专制主义下，老百姓都称为“臣民”(subject)，现在有的学者也把这套到中国人身上，说中国人只有臣民心态而没有公民意识。中国的出路就在让臣民社会演化为公民社会。其实说中国老百姓是“臣民”还是不够确切，中国老百姓的实际地位是无法翻译成洋文的“子民”。历来说“天子抚育万民”，皇帝是上天的儿子，又是百姓的严父，百姓对皇上的依附关系因此又比外国的臣民对君主的依附更深一层。

这一传统之深可以从前几年还唱彻神州大地的：天大地大，不如党的恩情大，爹亲娘亲，不如毛主席亲。，还有“唱支山歌给党听，我把党来比母亲。，，……，的歌声中得到充分的证明。许多人，包括我自己在内，在被打成右派或三反分子甚至反革命分子以后，一面表示服罪，一面在内心对自己说：“被党打了，就跟被爹娘打；还能怎么样呢？这些话在当时是不能公开的，那样就是不服罪，就是继续反党。等到平反以后把这些思想公开出来，却又居然被认为是“政治觉悟真高”的标志。在专制主义统治下，中国人并没有“公民”的觉悟，只有“子民”的顺从。

第四个特点是“大一统”。《春秋公羊传》固然有大一统的说法，认为周天子应当做到“六合同风，九州共贯”，但是只有到秦始皇才在事实上做到，以后就成为定制。虽然中国的历史上分分合合，正如《三国演义》上说的“合久必分，分久必合”，但是毕竟是合多分少。即使是分的时候，其中一个比较强的国家也总是要处心积虑，力争做到“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。而中国实际上是一个封闭或半封闭的国家，地处亚洲的东方，至少从秦起就是世界第一大国，作为主体民族的汉族又老早就是世界第一大民族。所以中国虽然一再被北方来的游牧民族所征服，而他们又都不得不“师汉法”，也就是学习汉民族的文化以统治汉民族，金元之际为一代儒宗的元遗山甚至还夥同别人请蒙古的忽必烈为“儒教大宗师”呢！

第五个特点就是中央集权的官僚制度。这也是从秦始皇统一中国，废封建，立郡县而形成的。中国历史上屡次受到外族的人侵。但是任何文化较低的北方游牧民族都不能改变而只得接受中国的皇权专制主义。事实上，古代西方的罗马帝国，也是因为北方蛮族的入侵而灭

亡的，这些蛮族的文化也远低于罗马帝国，他们也不得不被罗马的文化所同化，但是他们不是化于罗马的政治制度而是化于罗马人信奉的基督教。结果是成立了许多分立的封建小国。虽然其中也有一些戴神圣罗马帝国的皇帝为共主，但是第一，这只是一部分国家；第二，罗马皇帝的统治是松松垮垮的。因此，据后人研究，欧洲的封建国家倒是比较容易产生民主主义的。中国则不然，自秦始皇以后，地方行政长官都由中央派出，以下层层节制，最高权力中在“执长策以御天下”的皇帝一身，统治力量要强得多，严密得多。两千多年来一直是如此，民主思想根本没有产生的空间。直到现在，“父母官”三个字，还是挂在人们嘴上，压在人们心头。这些所谓“亲民之官”固然也有好人，但是往往是更加专横，更加残暴，到今日而尤甚。

中国专制主义的第六个特点，也是最可恶、最黑暗的一个特点，就是思想统制或曰愚民政策，其实它本来就是政治上的大一统必有的一个组成部分。“自是而相非，自贵而相贱”，本是人性中固有的阴暗面，因此现代民主制度首先必须保障人民的思想、言论、出版自由，以相互宽容作为民主的第一要义，而中国的文化传统则反之。且不说秦始皇以前的孔子即有“攻乎异端，斯害也已”，孟子就有“息邪说，放淫词”的话，至少那时还容许“百家争鸣”，虽然争鸣的内容一概都是“人君南面之术”。秦始皇是完全靠法家的理论立国的。他称帝以后，除了统一文字、统一度量衡以外，还播百家“以愚黔首”；“以吏为师”以统一思想，终于达到“偶语者弃市，腹诽者诛，道路以目”的程度。以后，法家之治渐渐儒化，情况当然要好一点，但是总的来说仍然是实行的“舆论一律”，到后来更发明了开科取士的方法，又浸假而发明了八股制艺。天下士子都得“为圣人立言”，“非圣人之言不敢言”。至于以言获罪，以文字贾祸的则代不绝书，而以二十世纪六七十年代的文化大革命中的“全面专政”达到顶峰。

由于以上的六个特点而有了第七个特点，即中国专制主义的生命力特别顽强。这一点是大家都看得到的明白的事实。请看1911年10月10日辛亥革命推翻帝制，中国成为亚洲第一个共和国以后，人们本来满以为专制已经结束，民主马上可以实现了，殊不知不过三年（1915年）就发生了袁世凯称帝的活剧。虽然他只做了八十三天的皇帝就下台而且病死了，但是次年（1917年）又发生了张勋拥戴溥仪复辟的短命闹剧。以后经过十年的军阀混战，好不容易蒋介石率领国民革命军北伐，统一了中国，但是不久就暴露出其法西斯独裁的本质。1949年中华人民共和国成立，结果却迎来了1957年到1976年的二十年极左路线，毛泽东自称“我就是马克思加秦始皇”。中国人民一百几十年的维新、革命并没有改变两千多年的专制主义的奉质，只是革掉了一个皇帝。反观同在亚洲的日本，照说也是一个专制主义的国家，而且它的天皇据说还是天照大神“万世一系”的子孙，实际上则是京都由“将军”主政，各地由大名“统治的封建国家。自从1854年被美国海军打开国门以后，经过所谓的“尊王攘夷”到“大政奉还”，到1868年不过十几年的功夫就实行了明治维新，正式开始了现代化的进程。当然日本的民主是很不成熟的，后来军部专权，实行侵略政策，又败于同盟国之手，又在美国的占领下重订宪法，实行了第二次开国。到目前的世纪之交，在信息时代的大形势的压力下，日本又在酝酿“第三次开国”了。可

以预计，日本将进一步民主化，人民将得到更多的自由。

同日本对比起来，中国停滞的主要原因只能归咎于我们的文化积淀太厚，中国专制主义的支持力量在中国，专制主义还受到许多强大的思潮以至现实力量的支持。计划经济是对专制主义最有力的支持，甚至是现代专制主义的基础。这点应该是自明之理了。用

最简单明白的话讲，就是计划经济只有一个老板，即国家。没有国家的恩赐，任何人都不可能拿到饭票。所以现在有人质疑二十世纪下半期中国人普遍地软弱、奴性，没人格以至无耻，这是无论如何不能深责的，因为任何人敢不服从，就得面临没有饭吃，也就是生死存亡的问题，而求生的本能又是每一个人都有的。这番道理在中国改行市场经济以后渐渐地有人

懂得了，但是中国迄今还没有进行认真的反思甚至拒绝忏悔，这才是中国的耻辱。

专制主义还容易受到十九世纪以来因为遭到外国侵略而义愤填膺的中国人的民族主义的支持。证好一百年前如狂艘突起的义和团的口号“扶清灭洋”就是最能说明问题的例子。五四运动是中国历史上最大的反专制的启蒙运动，不过它确实是以反对帝国主义，反对此洋政府与日本签订二十一条卖国条约开头。以后的几十年有“救亡压倒启蒙”之说，也并非无稽之谈。任何一个专制政府，只要把民众的怒火引到外国头上去，它就可以压倒民众的民主要求而可以保住以至加强自己的统治。

一个新兴的政治力量只要能利用民众的民族主义情绪，甚至可以取得政权。一句“二十一世纪是中国的世纪”，立刻可以使听众百脉债张，满座若狂。中国人民历来是讲究“夷夏之辨”的，可又是历来不讲究专制与民主的区别的。他们对爱国还是卖国的敏感程度要比对专制还是民主的敏感程度高出万倍集体主义是支持专制主义的又一个强大力量。中国传统文化中从来没有“个人主义”的观念，就同根本没有“自由”与“人权”的观念一样。虽然战国时候有个“杨朱为我”，但是其思想从未发育成一种有效的政治、伦理思想，而且很快就被孟子挖他同墨子一起斥为“无父无君，是禽兽也”，骂倒了。“大公无私”，“为集体而牺牲个人”，一直到文化大革命中的“狠斗私字一闪念”，好像谁都认为是高尚的道德行为。“识大体，顾大局”更是被认为是高贵的情操，然而就在这种情操之中，人都变成了奴隶。上面所说的风阳县小岗村十八户农民决定摆脱人民公社的严酷束缚，自己谋一条生路而按血手印决定分田单干的时候，他们是自觉地在“犯罪”。二十多年过去了，他们开辟的道路给改革开放带来了巨大的成绩，而中国的知识分子居然还没有人把他们的行为所代表的理性的力量作出像样的总结。

当然，中国的专制主义也受到中国的传统哲学的支持。这样说有点像同语反复，似乎并无多少新意。所以值得一提，只是因为中国专制主义不但是由上面说过的那些法家的和儒家的思想家或哲学家，如董仲舒、韩愈、朱嘉、曾国藩所提倡，甚至至铸造的，它还受到其他各派的思想家，如阴陌家和截纬学的附和，也受到道家或释氏的消极的支持。现在是有人从老庄禅宗中间发现了所谓“消极的自由”，即使此言属实，他们反正是到现在都没有发展成为足以与专制主义对立或者足以消解专制主义的积极的自由。甚至近百年来被认为代表下层人民利益、许多老共产党员（包括少年时的我）所推崇的墨家，也一样是十足的专制主义者，主张“天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之”；《墨子。尚同。上》）。一部中国哲学史或者中国思想史怎么样也脱不了专制主义统治一切的模式。五是因为这个缘故，事情才会如鲁迅所说：“可怜外国事物，一到中国，便如落在黑色染缸里似的，无不失了颜色。”“民主”一辞，明明是外来的，到了中国，便成了“为民作主”；“法治”一辞在今天的中国，也明明是 rule of law 的翻译，但是没过多久，便成了“依法治国”，变成 rule by law 了。中国的意识形态的惰性或曰，贯性简直是攻无不克、战无不胜。专制主义。封建主义。皇权主义对中国专制主义的历史、理论、特点讨论了一番之后，应该讨论一下它同封建主义、皇权主义的关系。

过去半个世纪以来，因为受马列主义的强力影响，中国人一直把秦始皇以后到鸦片战争为止的两千年历史称之为封建主义阶段；把 1840 年到 1949 年（因为外国帝国主义的人侵以及本国资本主义的生长）称之为半封建半殖民地的阶段。其实这是很大的误解，是极不准确的，是用“放之四海而皆准”的所谓人类历史发展的“五阶段论”推导出来的。中国自己的传统则历来都把秦始皇一统天下、分天下为三十六郡以前称为封建时代。从社会制度上说它与马克思所说的封建主义，也就是西方一般史学家普遍说的封建主义（feudalism）基本一致，甚至也与日本明治维新以前各地由大名“统治的封建制度基本一致，而与秦始皇建立的郡县制大不相同。

所以发生这样的误解都是因为用“五阶段论”硬套的结果，也可以说是文化专制主义的

结果。到现在，半个世纪过去，众口一词，已经积非成是，积重难返了。流风所及，老百姓把一切传统的东西，包括风俗习，赁，都冠之以封建的形容词，如坐花轿、拜天地、裹小脚、烧香祭祖、求神拜佛，…等一概称之为封建思想、封建迷信。五十年前有一位卫生部长甚至把中医称为”封建医“，引起上下的反对，于是改口。在我的记忆中，这是唯一得到纠正的一例。

照国际通例，封建主义主要指的是一种社会制度，而专制主义主要指的是一种政治制度。所以专制主义可以发生在经济相当发达的地方，如德国与苏联，而封建主义则无论如何是与现代社会不能相容的。

我的总的看法是：人类社会在过去几百万年的发展道路，或日发展模式是很不相同的，最明显的不同就是本来同源共祖的人类居然能分化出白人、黑人、黄人样肤色形貌不同的人来。因此即使人类进入文明时代以后，也很难说五种制度能够包括一切。封建制度废除以后的中国的中古社会就是相当独特的一种，是不能硬归入欧洲中古的封建社会一类的。到底它是什么样的社会形态，有待认真深入细致的研究。但是作为数量占人类四分之一到三分之一、时间长达两千年的一种模式，完全可以而且应当自立名目。我奉来认为，最好就称之为帝国主义，因为民国以来已有不少学者称周朝为封建而以秦汉为帝国，但是因为与世界上已经约定俗成而且意思另有所指的 imperialism 犯重，所以只好称之为皇权主义，也可以称之为皇权专制主义，或者绝对皇权主义。我杜撰了一个英文译名 emperorism 以此来称呼中国两千多年的社会形态，以代替名实相乖的封建主义 (feudalism)。十几年来也曾多次就教于同道诸君子，没有遭到什么反对。只有一个人认为以称郡县制为好，但是它不好翻译成外文，无法与外国交流，无法在世界文化中独树一帜，而且不能表示与近代国家一般都有的地方行政区划不同特点，也不能表示皇帝老子“予一人”抚有万方的威严。想来想去就还是以皇权主义为好。请高明指教。

俄国虽然现在由普京起自称是一个欧洲国家，但是它的文化与社会制度也自有特点，因此决定了它在二十世纪走了近八十年的极权主义的道路，在此以前，它的社会一政治制度被称为沙皇主义 (C 岁五 sm)，我以为它也是有资格与中国皇权主义的社会一政治模式并立的。

现在是全球化的时代，全球化的浪潮汹涌澎湃，光凭全球化这个“化”字，当然可以使世界上许多国家会有许多方面归于趋同，比如经济市场化，政治民主化，但是它是不是会达到全球一道同风，我还是有怀疑。既然同源共祖的人类；进化的过程中会变得“殊方异俗”，甚至“殊形异相”，难道在将来真的会回到一个模式里去吗？把未来的世界看成是一个大体相同，然而各民族又各有特点的和而不同“的世界，似乎要合理一些。全人类的发展道路可以大致一样，但不会完全一样。毕竟按生物进化的过程说，不论是全体生物，还是某一物种，都是越进化就殊异性越大。各个民族在各个阶段，各有自己的形式是可以想象需要研究的。

◎中国的专制主义与现代化中国的现代化如果从 1840 年算起，也已经有一百六十年了，在物质方是有成就的，而且可以说是成绩大大的，比如一百年前，中国人连火柴、洋袜都造不出来，但是中国现在已属于少数几个能造两弹一星（核弹、导弹、卫星）的国家之列了。

在精神方面，也可以说有许多的收获。比如 1901 年底才由皇上“劝谕女子勿再缠一足”，现在可以说已经看不到多少小脚老太太了。其他种种“解放”，也真是不胜枚举，触目皆是。但是，如果我们深入观察中国人的内心，就必须承认，中国人的政治文化变化很少。最近看到报上有青年干部说：“看看龚们现在对上级说话的态度，已经跟过去完全不一样了”。他的意思是说上下关系已经很民主了。我却很怀疑，不一样的恐怕只是失去了中国曾经十分讲究的礼貌与规矩而趋于随便与粗野，不变的却是首长的自以为是和下属的曲意逢迎。证据真是随处可见，只要打开电视，翻开报纸，看看上面的新闻报道稠评论文章，都是只见千士之许诺，不见一士之谭垮。又比如，现在的社会，真可以说是贪污成风，贿赂公行。而所以能出

现这种现象，又是因为存在著广泛的以权谋私的可能性，而所以可能大规模地以权谋私又必然是因为公权力行为缺乏公开性或透明度的结果。这恰好就是专制主义存在的明证。

这样的社会不但在精神上与现代社会的标准相距甚远，而且在物质上，也就是在经济建设上，即使能取得若干进展，也是有限度的，不能持久的。经济；尤其是现代经济的发展，首先要依靠的是个人有充分的自由，有充分的安全保障，也就是民主和法治。饮水思源，中国二十年来改革开放所取得的成就都是从 1978 年安徽凤阳县小岗村十八户农民按血手印分田单干开始的。这既说明了人民对自由的渴望何等强烈/也说明了自由的价值何等伟大。要知道，这一点求自由的精神是从当年几乎是世界上最贫穷、最落后的小岗村到当今世界上最富裕、最先进的硅谷是完全贯通的。1925 年，鲁迅在回答《京报副刊》关于青年必读书的问题时，劝中国人“要少或者竟不看中国书”。这话在当时倒还没有引起多大的反对，现在则成了鲁迅的一大罪状。我自己对中国书是读得不算多的，但是对外国书读得更少，对鲁迅的回答既没有反对过，也没有深究过。一直到近两年，我才渐渐悟到专制主义、奴隶主义的气息几乎弥漫在各式各样的中国传统文化中，只要一接触就会受感染而不自觉，我自己即是中毒甚深的人。鲁迅的话固然是愤激的话，然而却是一个只有对个人自由与个性解放有深刻觉悟的人才说得出来的话。当代中国人对鲁迅的垢病，只能说明中国人的总体觉悟又退回到五四以前去了，这真是可悲的事。

### ◎中国现代化的前瞻

我曾经相信过鲁迅的话，认为中国要现代化“必洞达世界之大势，权衡较量，外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗”。我也曾服膺过陈寅恪的话，认为中国今后“其真能于思想上自成系统有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本民族之地位”。经过近几年的观察与思考，我现在认为，所谓“固有之血脉”或者“本民族之地位”必须分清是传统文化还是文化传统。如果是前者，可继承发扬的当然是极多的；如果是指后者，那末，我认为无论如何不能继承作为顽固的意识形态的专制主义。专制主义是只能否定，谈不上继承的。

只要拔除了专制主义这个毒根，中国传统文化中不但受意识形态污染的广大部分，从文学艺术到科学技术，可以而且应该继承发扬，即使是儒家与法的学说，也都有应该继承的因素。比如儒家的“民本主义”固然不等于民主主义，但它并不难转化出民主主义来。古人的许多嘉言懿行都应当成为中国未来的民主主义的源头。我曾说过：“孔颜孟口、程朱陆王”的思想，只有在中国彻底清除了专制主义之后，才能大放光彩。正像基督教只有在革掉了教会与教皇的专横腐败以后发扬光大一样。

即使是法家，其“王子犯法，与庶民同罪”的话也可以与“法律面前人人平等”相接轨。不过要注意，说“王子犯法”，而不说“皇帝犯法”，就表示统治者是高居于法律之上的，因此还不是现代的法治而只是专制主义者的法制要警惕。最近在报上看到有人主张加强德治。我完全赞成这个意见，不过要指出，认真的德治只有在完全的法治的基础上才有可能发挥好作用，否则难免不成为专制主义的帮凶。孔子的一些话，像“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，还有孟子的：“虽千万人，吾往矣”，简直可以说完全与现代的个人主义相通。同样孟子给大丈夫“下的定义，”威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫“，不但在历史上已为十所取法，在明天还可以为更多的人取法。更不用说像孔子所说的”己所不欲勿施于人“这样的话，已经被世界公认为”全球伦理“的”金规则“了。这些都是必须放到中国未来的公民教科书里去的内容。

中国要否定专制主义只有两条路：一条是制度的改革，一条是进行启蒙教育。前一条如果机缘凑巧也许可以速成。后一条则必然是一个长期的耐心的过程，要急也是急不得的。

要有一批人长期潜下心来做认真细致的启蒙工作，实际上就是要变中国人现有的“子民心态”为“公民意识……现在大家都说中国人的素质低，其实所谓素质低，就是缺乏公民意

识。要提高人民的素质只有大规模地、长时期地，扎扎实实地、认认真真地进行这几十年社会上、学校里根本不存在、甚至没有听说过的公民教育。

中国为什么要现代化？现在在多数人心目中，现代化只有物质的标准，只是几十年前乡下人对城里人的观念“楼上楼下，电灯电话”的延长与放大。殊不知中国人所以要现代化根本上是为了要做现代化的人独立的、自由的、自尊的人。一百多年前，严复在中国在甲午战争中失败后成为第一个看出中国的病根在人的不自由。

以后，他又成为第一个把西方关于“自由”的学说介绍进中国的人。但他在翻译穆勒的《论自由》一书的时候，竟因为担心“中文自由常含放诞、恣睢、无忌惮，诸劣义”，而费尽心思改译为《群己权界论》。我们应该理解他的心情，继承他的遗志，做好启蒙工作。个人与他人的权利如何划分，如何划定界限，确实是公民教育的一个重要内容，但是还不是全部内容。在几千年的专制制度下培育出来的顺民与刁民还必须分清个人的权利与国家的权力的范围，还有许多其他重要的东西。可以说，凡是应该归入公民教育的内容，几乎没有一条是不重要的。

要注意，上面所说的两条道路有可能是矛盾的：一方面说要民主化必须有合格的公民；一方面又说没有合格的公民就不能民主化，两者顶牛。实际的解决办法是：只有先实行制度的民主化，然后再完成子民的公民化。

我是 1945 年抗日战争胜利前少从大学毕业的，毕业后不久就到战时首都重庆，在中国共产党领导的《新华日报》工作。正好赶上举世瞩目的国共谈判。我当然没有资格躬逢其盛，但也算得是一个就近的观察者。当时双方“斗争的焦点”是国民党要把持政权，并且以政府的名义要解散或者收编共产党的军队；共产党则主张成立联合政府，要国民党开放政权，开放民主。其中有一个到今天看起来还特别有意思的论点是：国民党认为中国人民的素质太低，实行不了民主；而共产党的反论则是，要学会游泳只有跳到水里去才能学会，不实行民主，人民的素质永远不会提高。

奇妙的是半个多世纪过去，国民党的论点现在成了共产党的论点，而大批的知识分子，从当年的国民党人和党外人士到今天的共产党人和党外人士，虽然身份变了一个个儿，但是论点却完全一致，都是认为中国人素质太低，短期内不能实行民主。

这个观点是康梁以来的中国知识分子的百年痼疾，中国要有前途，必须打破这个只能引人走入死胡同而且永远转不出来的论点，历史是人干出来的，不是抠书丰，讲死道理抠出来的。当然，如果机缘凑巧中国能够迅速民主化了，可以预言那个民主大概也是很不如人意的民主。然而我们只能以此为起点，认认真真地进行公民教育，既是大刀阔斧地也是一点一滴地剔除中国人灵魂里的专制主义的毒素，使中国的民主逐步健全起来，正规起来，再在大体上实现了民主，亦即人民已取得了基本自由的条件下，完成完全的法治。中国的志士仁人只有以此为目标，有努力奋斗几十年的思想准备来建设中国的民主。

人类的文明史证明：所有已经实现了现代化的国家，莫不以保护人民的自由与公民权利为第一任务。历史也已经证明：只有人民最自由的国家才能成为最稳定、最繁荣、最强盛的国家。

二〇〇〇年五月十五日

转自多维周刊 [www.chinesenewsweek.com](http://www.chinesenewsweek.com)2000/07/28 号

《战略与管理》，2000 年第 4 期

殷海光的心路历程



胡伟希

面前放着两本小书，一本是《春蚕吐丝》，这只是一本语录，记录的是“殷海光最后的话语”。它由殷海光死前数月在病榻上口述，逝世后由其门生陈鼓应整理出版。另一本是《殷海光林毓生书信录》，收录殷、林师生间五六十年代的通信。这两本小册子凝聚的重量，超过许多学术论著，它们是台湾大学哲学系教授殷海光在他学术活动的后期，特别是他的生命最后日子里对挚爱的学生所吐露的心声，我们可以从中窥见一颗为苦苦冥思中国文化之命运而骚动不安的心灵。

中国大陆的学人，未必有多少人知道这位学人的名字，尽管他的几位学生，如陈鼓应、林毓生、张灏，在今天大陆思想界已经名噪一时。但是，当我们谈到五六十年代台湾的学术传统，这位作古多年的学者还是不能不提的。

殷海光原名殷福生，一九一九年出生于湖北黄冈一个破落的大家庭。中学念书的时候，他喜欢跟同学们辩论，于是迷上了逻辑。后来到了北平，从师于有名的逻辑学专家，深谙西方自由主义思想的金岳霖先生。殷海光后来的提倡科学、民主与自由，很大程度是受了金岳霖的开放式的教育方式的影响。金岳霖主张学生有自己的见解，而且鼓励他们发表自己的见解。有一次在一个逻辑讨论会上，有人提到了当时享有盛名的 KGoedel 的一本书，金岳霖说要买来看看。他的一位学生沈有鼎马上对金先生说：“老实说，你看不懂的。”金先生闻言，先是哦哦了两声，然后说：“那就算了。”师生的这段对话，对殷海光影响至深，他直至晚年仍然未能忘却。

在后来几十年的治学生涯中，殷海光一直以介绍西方的形式逻辑和科学方法论到中国为己任，撰写了《思想与方法》、《论认知的独立》等著述，并且在大学讲授逻辑课程。但是作为金岳霖的学生，与其说他的收获在于学问本身，不如说他的收获在于那种自由主义的精神。殷海光在对学院式的训练进行批评时说：“学院式的训练所供给我们的只是生料，我们要吃这原料后，经过我们心灵的润育而产生出崭新的东西才行。”“要做到陆象山所说：‘六经为我注脚’的气象，才是个思想人材。”所以殷海光作为一个自由主义者，最关注的是人的尊严。他在中国推广逻辑分析和经验的方法也是由于他对传统文化中践踏人的尊严深恶痛绝的结果。他说，至少在过去中国一般知识分子的思想多是“长”出来的，很少是“想”出来的。传统的中国知识分子自幼读四书五经，这些经籍是硬塞进他们脑袋中去的，他们只有无条件地接受的分，却从来没有制度性的机会作自动分析和批评的训练。对于经验世界，他们是陌生的；情感、价值的因素往往与认知混淆在一起。中国文化中认知因素的缺乏，必待输入西方实证论哲学来补救。

殷海光把他所学到的思想方法，首先用在对中国传统文化的透视上。他认为，传统文化中的认知因素不发展，从根本上说，归因于儒家文化的泛道德主义倾向。而儒家泛道德主义之形式，又有其重要的社会基础——中国独特的宗法社会结构。中国传统的通体社会又有它的特异性后，即家成为整个社会的基本单位，整个社会成为家的延伸和放大。殷海光写道：“中国的传统家庭，尤其是传统的大家庭，可以说是‘自足体系’，或一小宇宙。这个小宇宙能给其中一切分子的要求以高度的满足。一个分子生下来，从摇篮到棺材，至少在理论上，都由家庭供给。”这种家族中心的社会秩序之维持与稳定，除了有一小生产的自给自足的自然经济基础之外，自然需要一套严格划分上下尊卑的论理观念和礼教来维系，而“孝”，则是家族中心主义的灵魂和基本命题。中国传统的通体社会不仅养成“思想合模”、“权威主义”、“长老至上”、“地位与声威要求”等等一系列与现代社会不相适应的价值标准，当旧的社会秩序已经崩溃，甚至维护旧秩序的礼教已经崩溃之后，传统儒家文化中的泛道德主义影响还会相当长时间地存在，从而成为现代化的严重阻力。这表现在泛道德主义者有强烈的道德声威要求，及继承“道统”的历史使命感。有这种要求横在心头，他们往往不承认道德价值的

多元性。殷海光写道：“中国的保守主义者，无分新旧老少，在实质上都是‘应帝王’的人物。他们的‘使命感’是建立并翼护论教基础。照这类人物看来，政治制度只是这一论教现实的工具。工具是次要的。在理论上，什么工具有利于现实论教，他们便采用什么工具。他们并不十分拘泥。”伦理与政治的混淆，这实在是一个太大危险的缺口。因为他们最向往的政治制度是“儒治”或“伦治”；如果实行“儒治”的历史与文化条件已不复存在，大家的风气是讲民主，他们也可以跟着讲民主。可是在他们看来民主只是一个形式条件，真正重要的还是“儒治”这一实质。对于“自由”，他们更怀抱有“先天性”的敌意。既然他们对于民主不太热心，无怪乎不求甚解，更不希望其对民主的理论与实际有什么贡献。

与泛道德主义相伴随，中国文化采取“崇古”的价值取向。传统中国的知识分子在思想前提上必须唯道统是遵，在行为模式上必须唯古制是赖。他们从来没有在一个制度的培养和鼓励之下离开“先王先法”来自动创造方法以解决人生和社会的实际问题。这种文化特质对于中国从传统社会向现代社会的转变中带来的后果是灾难性的。因为价值观念是一种文化类型的核心，它从根本上决定这种文化在同另一种文化接触时采取的态度，是迎合，还是拒变？按照殷海光的观点，中国现代化问题基本上是对西方文化的入侵，如何调整原来的文化去适应外来文化的问题。他提出，近代中国文化在受西方文化冲击的时候，最紧迫而又基本的要求是变。可是，“遵古”的文化价值取向却最不利于变。古老的政治制度和社会结构又发生拒变的实际作用。这就是在一方面有变的迫切要求，同时在另一方面又百般拒变。二力相激，加上外力的实际作用，于是演成近百年来社会动乱和中西文化论战高潮迭起的局面。中国文化的出路在于彻底改变“崇古价值取向”的品格，而这同时意味着跟传统文化作最后的、最彻底的决裂。这一决裂是不容易的，因为它本身是一个“二律背反”：要改变传统文化的人本身就为传统文化所造成。文化的保守主义者自不必说，即以介绍外国的新思想、新观念的“趋新人物”来说，由于中国没有“为知识而知识”的学术独立传统，旧日中国的学术不成文地做了道德伦理价值的支柱。既然有了这条把“学术为工具”的旧路，正逢中国在大变动里有种种大问题临头，而知识分子又接受了“以天下为己任”的熏陶，于是很自然地把吸收外国的观念，思想和知识同用以解决这些现实大问题的迫切要求混扯在一起。在殷海光看来，为知识而知识的真正从事学术研究工作的心情和方式，与迫切要求解决现实问题的心情和方式是有一段距离的；而要解决现实问题，必须从真正的学术研究工作开始。于是，殷海光大力提倡“认知的独立”，强调“独立思想”。据他的理解，自由主义者首先是一个具有独立思想的人，他说：“一个真正的自由主义者，至少必须具有独自的批评能力和精神，有不盲目权威的自发见解，以及不依附任何势力集体的气象。”

身世和童年的印象对殷海光思想的形成刻下不可磨灭的印痕。他从出生的破落大家庭中观察到封建礼教的虚伪和末日黄昏，种下了他对中国固有东西的厌恶和反叛的种子；也透过父辈们的遭遇，观察到中国近代知识分子的悲剧命运。他的伯父和父亲是他们那一代读书人的典型：一方面，对于传统的儒家思想，他们随时表现出一个旧时代读书人的倾慕之情，友朋相聚，他们就高谈宋明理学和佛学，侈谈什么“半部论语治天下”。另一方面，他们又向往新制度，渴望吸收新思想。有趣的是，不管你愿意不愿意，是恋旧还是趋新，时代的洪流像怒吼的江河冲扫一切，也将他的父执一辈卷席进去。他的伯父成了一名激烈的革命党人，曾为民国的实现付出全部的热情和精力。民国的牌子挂出来了，社会上的黑暗现象无减，他看到的是革命者的争权夺利，于是梦幻破灭，以三十七岁的中年重新做一个圣经书院的学生，终于成为传教士。他的父亲后来也走了同一条路——当一名传教士。

多年以后，殷海光终于将他童年的这一切印象和直观感受化为理性的架构，在《中国文化之展望》一书中，对中国近代知识分子悲剧命运之成因，作了着力的分析。他说，中国近代知识分子普遍具有一种“边缘人格”，这种边缘人格的形成实乃中国近代社会文化急剧变动的反映。在这个时代，并不是旧的了而新的没有来，而是旧的还没有来得及去掉而新的

大量涌到。旧的和新的，同在一个中国文化分子身上打起仗来。于是，一个一个的人成为中西文化的战场，整个社会也沦为中西文化的战场。战场是不易稳定的，因此中国近代知识分子思想也不易稳定。他们时而保守，时而前进，时而左向，时而右转，时而极端，时而折衷。这就是殷海光从“文化与社会变迁”这一视角对中国近代知识分子思想急剧多变提供的说明。

然而，如果说边缘人格是一种文化向另一种文化过渡时必然伴随的社会文化现象，那么，中西文化观念之冲突及中国文化之特质，更给这一转型染上悲剧的色彩。因为中国文化的核心——价值观念是一种“崇古”取向，它与现代化过程要采取的“要变”、“趋变”取向相冲突。这种冲突是根本性的，它给不止一代的中国近代知识分子制造内心的分裂、焦虑和心理上的巨大挫折。

这种心理的焦虑和挫折，其直接的严重后果表现为中国近代行动人物和观念人物的脱节。按殷海光的分析，中国近几十年的巨大变动带有浓厚的群众运动的色彩。群众性的运动的发展趋向一般经由三个阶段：宣传、组织，新的权力形态的出现。在运动的头两个阶段，居于主导地位的是“狂热之士”和“观念之士”；在第二个阶段，常有一种潜在的行动人物隐身在组织中，他们职卑位微，不为人所注意。

到了第三个阶段，如果有新的权力形态出现，那么这类潜在的行动人物可能脱颖而出，成为实际的行动人物。在中国的历史和社会文化里，根本就没有培养出西方意义的“为知识而知识”的纯知识分子。小而言之个人的名位利禄，大而言之对国家、社会、伦理的责任感，在在都难使中国知识分子与现实政治绝缘。在这一关节上，中国知识分子享有比较特殊的社会地位，也往往遭受比较特殊的挫折。自清末以来，社会文化的动乱逼着他们纷纷走出书房，他们对社会对国家有传统的道德责任感，这种意识在国难当头时一经翻译就是“救国救民”。

“救国救民”的意识碰到时髦的史观，就形变而为“完成历史使命”。这些观念在他们心目中发酵，又变成推动时代的动力。可是，他们拿不出有效的办法来解决实际的问题，由于能侈谈“思想”以作鼓动，在运动的初期颇得到实际人物的借重，因而这两种人物大致可以相处得不错。可是，等到新的统治结构出现以后，实现的问题逐渐来临，理想的问题逐渐退色，权力的一元化问题成为问题的枢纽。随着这一转变，行动人物和观念人物无法不起分化，或最后分手。在观念人物中，比较能放弃理想而自认为目的已达的人又变为辅治阶层；比较坚持原有理想而又天真的人慢慢滋生一种被诱拐的感觉，当有别的机会时，这类人可能投奔别公司分号；第一流而又有独立思想的人，不是别立门户，就是遗世独立。

对于观念人物，殷海光给予了更多的同情和理解，心情却是复杂的：一方面，他承认知识分子是社会的中坚力量。应该在近代和现代的中国历史的舞台上扮演时代催生者的角色，另一方面，他不得不正视历史和现状，承认知识分子难以独力肩起建立新社会的重担。他认为知识分子终究是以“观念”为生活的人。他说：“这样看来，作一个真正的知识分子是要付出代价的，有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须‘只问是非，不管一切’。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见，当然更不考虑适当的口头禅；不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应；必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。一个知识分子为了真理而与整个时代背离不算稀奇。旁人对他的恭维，他不当作‘精神食粮’。旁人对他的诽谤，也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵，不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害，他知道这是人间难免的事。”对观念的执着追求，决定了他是一位独立卓行，却又异常孤独之士。他写道：“我是五四后期的人物，正像许多后期的人物一样，没有机会享受到五四时代人物的声华，但却遭受着寂寞、凄凉和横逆。”殷海光这里说的“五四后期”，从他用的英文词句看来，现在应当理解为“后五四”或“五四后”，他这里说的“许多后期的人物”，亦当作如是解。

以激烈批判传统著称的殷海光，晚年对中国文化的看法却有了转变。他说：“许多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中国而后施以抨击(胡适和我以前就犯了这种错误)，不想

想看：在思想上，老子和庄子的世界是多么的自由自在？特别是庄子，心灵何等的开放(要建立开放的社会，首先必须有开放的心灵)……”“我现在悟到中国文化自孔子以来不尚机变之巧的伟大价值”等等。《春蚕吐丝》中如此之类的话语，颇引起人们的注意。徐复观宣称，殷海光“转变的方向，正是唐(君毅)、牟(宗三)两先生历年来的主张。”可徐复观将殷海光的转变视为向现代新儒家方向的靠拢，却是不符合实际的。依我看，殷海光晚年对中国文化的具体看法是有了转变，但这些变化后面的文化理念——自由主义的观念却没有改变。他说：“中国的传统和西方的自由主义要如何沟通？这个问题很值得我们深思。如果我的病能好，我要对这问题下一点功夫去研究。”这一思想导向使他从对传统的反叛和批评，转为对传统的超越。在这个意义上，他说：“对于传统，我是个批评者，更新者，再造者。”

对中国传统文化的重估，实是他对实证论哲学重新反省的结果。殷海光出入逻辑经验论数十年，最后不得不承认，作为一种哲学，逻辑经验论有它的基本缺点。逻辑经验论有一个假定，以为一切知识都可整合，其结果造成“知识的极权主义”。殷海光写道：“逻辑经验论最使人不满的是：以为解决了大脑的问题，就可以解决人生的问题。其实人的问题并不止于此。人最重要的问题是心灵的问题。”又说：“大脑的问题是‘触及’。由于心灵的问题不能确定，逻辑经验论便认为心灵的问题是‘假拟的问题’。也许从逻辑经验论的论点来看，心灵的问题是‘假拟的问题’，但它却是‘真实的问题’。人是有悲欢离合的。”在西方，存在主义所面对的问题是心灵而非大脑，所以殷海光对存在主义抱有同情的理解。但他不满意存在主义对人生问题的终极解决方式，他追求理性，肯定理性的价值，于是将目光移向中国的古典文明。

他称赞中国古典文明为“既不进又不退”的“一个伟大的存在的价值”，“中国人的崇古法祖先，真正的意义只是把我们的生活价值、行为模式定着一个标准上，也可以说是一种价值理想的投射。所谓法古，并不是要我们回到六千万年前小耗子一般的人类去；也不是要我们恢复到旧石器那样古老的境地里去，而是和雅思培所说的‘极盛的古典时期’，那是在三千年前左右，为人类文明成熟时期。”从这里看到殷海光对最高善的向往。但人类美好的前景并不随时间的推移而自然地降临，它需要我们树立一终极的理想。对终极之善和人类命运的关注，甚至将他引向宗教的境地，但他心目中的宗教和神不是传统的和一般意义的，“而是爱、同情、以及人与自然的和谐，就像爱因斯坦所信仰的那样。”

## 由《收获》风波引发的思考

——谈谈当前鲁迅研究的热点问题走近鲁迅

陈漱渝

长期以来，在鲁迅研究者和广大读者心目中，鲁迅作品的经典地位是确定无疑的。所以，有的学者宽心地说：“鲁迅作品已经进入经典，无须任何人来保卫。”

从八十年代中期至今，鲁迅研究也遭遇到多方面的冲击，其中有以新儒家为代表的新保守主义，流传到中国之后发生了严重变形的后现代主义，那些制造“断裂”、扬言要一脚踢开鲁迅的新生代、后新生代，还有质疑国民性理论、把鲁迅的国民性批判曲解为殖民话语霸权的“新左派”……这些思潮汇合在一起，形成了一场颠覆鲁迅的“完美风暴”（这是借用沃尔夫冈·彼德森执导的一部好莱坞大片的片名）。不同个人挑战鲁迅的方式也不同，其中有学理式的，也有流氓式的。最近在鲁迅研究领域掀起的一场风波，是由2000年3月25日出版的《收获》文学杂志第二期引发的。

《收获》2000年第2期引发的风波

在这期《收获》开辟的“走近鲁迅”专栏中刊登了三篇文章：冯骥才的《鲁迅的“功”与“过”》，王朔的《我看鲁迅》，林语堂的《悼鲁迅》。

冯骥才认为，鲁迅的“功”表现在他的小说选择了独特的文化视角，即国民性批判。“鲁迅用他那独特的眼光穿透国民性，在当时有意义，在目前仍然有深刻的意义。”鲁迅的“过”在于他对国民性的批判来源于西方传教士的东方观，即所谓“东方主义”。这些传教士对中国国民性的分析不仅是片面的，还是贬意的或非难的，在他们对国民性批判的背后隐藏着一幅陈旧而又高傲的面孔，而鲁迅的作品却把这种西方中心主义严严实实地遮盖了。

在王朔看来，鲁迅周围始终有一种迷信气氛和蛮横的力量，压迫着我们不能正视他。现在对鲁迅的颂扬，有时到了妨碍我们自由呼吸的地步，所以他要来一番解构。你说鲁迅是革命家吗？他说鲁迅单枪匹马，永远翻着白眼，逮谁跟谁急，专跟小人斗。你说鲁迅是思想家吗？他跟他的朋友却认为鲁迅的思想实际上没有什么新鲜的，不能给国家民族指道；特别是晚年被苏联蒙了，误认为那儿是王道乐土。你说鲁迅是文学家吗？他却认为鲁迅也没有更多的优秀作品。短篇小说有好有坏——失败的作品中包括鲁迅为新文学奠基的《狂人日记》和享誉全球的《阿Q正传》；特别是没有长篇，因而成不了文豪。王朔说，一个正经作家光靠一堆杂文几个短篇是立不住的。经过他这一番拆卸，鲁迅就变成了什么都不是。

在我的记忆中，林语堂追思鲁迅的文章主要有四篇。最早的一篇《鲁迅》写于1928年，原文是英文，译成中文后发表在1929年出版的《北新》杂志3卷1期。林语堂在这篇文章中回忆了鲁迅在厦门大学任教期间的经历，并把鲁迅比喻为“白象”——象多为灰色，白象因而显得难能可贵。在《两地书》中，“小白象”成为许广平对鲁迅的昵称。《忆鲁迅》《记周氏兄弟》两篇，是林语堂晚年在台湾写的。《收获》选发的《悼鲁迅》一文，是林语堂1936年11月22日客居纽约时写的，次年发表于《宇宙风》杂志。这时林语堂跟鲁迅的关系已经由“相得”恶化为“疏离”。他在这篇文章中将鲁迅定位为“战士”，这是对的，但却抹杀了鲁迅战斗的原则性与严肃性。他用游戏笔墨为鲁迅画像，把鲁迅描绘成“无名火发，无名兴叹，不交锋则不乐”的堂吉珂德式的人物，好像鲁迅是在为交锋而交锋。《收获》杂志关于鲁迅的这三篇文意发表之后，在鲁迅故乡浙江绍兴引起极大反响。5月22日，绍兴市政协委员、绍兴市作家协会主席朱振国以会员身份致函中国作家协会，愤而予以批驳，并大声反问：如此“集束炸弹”贬损鲁迅意欲何为？这封公开信认为：“概括《收获》上的三文，可以说冯骥才的开篇是‘点穴’，王朔卖点是‘抹粪’，林语堂压卷是‘漫画像’。”他进一步指出：“对待历史人物，尤其是文化伟人，我们需要保持明智的心态，宗师、奠基人、开先河者，有其不完美是难免的，但他们的历史地位永远是不可动摇的。想以对巨人的轻侮衬托自己的高明，或以为巨人已长眠地下不可能辩护和抗争而显得猖狂，只能证明自己的愚蠢、浅薄和卑劣。《收获》杂志封面上赫然打着‘巴金主编’，我们知道巴老是崇敬鲁迅的，他在1983年来绍参观鲁迅纪念馆时，留下了‘鲁迅先生永远活在人民的心中’的题词。读者迷惘的是：这次《收获》讨伐鲁迅，到底是出于怎样的考虑？作为我们协会主席和刊物主编的巴金知不知道这事？如果不知道，那么，这次‘倒鲁’是谁策划又代表了谁的旨意？用意何在？”文章结尾，朱振国要求中国作协机关报《文艺报》刊出这封公开信并作出复示。

朱振国的文章首先刊登在《绍兴日报》，接着，在中央有关负责同志的支持下，新华社就此事发了消息，题为《贬损鲁迅引起作家朱振国质疑》。有些报纸也就此事刊发了专讯，如《中国青年报》消息的标题为：“绍兴作协主席质问《收获》：贬损鲁迅，意欲何为”。6月1日上午，绍兴市鲁迅研究会、绍兴市作协、绍兴市文联、绍兴市社科联的有关人士还召开了“反对贬损鲁迅座谈会”。与会者表示：“作为鲁迅故乡的文学和社科工作者，我们有职责、有义务捍卫鲁迅精神，让鲁迅永远活在人民的心中。”

对于朱振国的文章，《收获》杂志的副主编肖元敏、程永新作出了强烈反映。程永新、肖元敏答《绍兴晚报》《劳动报》记者问的标题分别为《走近鲁迅，用心良苦》，《走近鲁迅，

何错之有》。

程永新答辩的要点是：近年来社会上对鲁迅的议论很多，《收获》开辟的“走近鲁迅”专栏是开放型的，接受各种声音，从各种角度观察、感受鲁迅。编辑的初衷是让熟悉鲁迅的老一辈人和我们同时代的作家从各个角度、多方位地论述鲁迅先生，使读者走近一个同样有着七情六欲的真实的鲁迅。冯骥才、林语堂，包括一贯口无遮拦的王朔，都是在肯定鲁迅的大前提下展开讨论的，而且，态度也是诚恳的。肖元敏也回答说：“鲁迅是人不是神，大家都无权评说。至于我们杂志社，本身不发表观点，只是提供一个舞台，让作家讨论，让读者议论。有多种声音，并不见得是坏事。”

中国作家协会并没有对朱振国的公开信公开表态，而只是在6月10日出版的机关报——《文艺报》“作家论坛周刊”开辟了专栏。在“鲁迅是中国现代进步文化的代表”的大标题下发表了北京召开“鲁迅研究热点问题讨论会”的消息，题为《鲁迅的革命精神不容亵渎》。另一篇是《文艺报》记者金盾采访陈漱渝的访谈录，题为《要想跨越他，首先要继承他》。这篇谈话的要点是：一，从1999年底刮起的一股“批鲁风”，实际上是1998年文坛“断裂”事件的延伸和继续。如果不认真研究导致产生这种现象的深层原因并加以妥善解决，而单就鲁迅论鲁迅，那就会纠缠不清，也不可能从根本上解决问题。二，鲁迅并不是不允许批评的。就连对鲁迅评价最高的毛泽东，也多次谈到鲁迅的弱点和局限性。所谓“贬损鲁迅”，并不包括对鲁迅历史局限性的科学分析，更不包括鲁迅研究领域的不同学术见解，而是专指那种背离事实和学理，一心颠覆鲁迅的噪音。三，对前人不要抹杀，而要跨越。但跨越前人，又首先要继承他。如果把鲁迅当作绊脚石踢开，恐怕只会伤了自己的筋骨。

《收获》第二期“走近鲁迅”专栏刊登的三篇文章，在社会上的不同层面引起了不同的议论：一，关于“保卫鲁迅”的提法。一些学者对“捍卫鲁迅”的姿态提出了疑问。他们认为应该用平常心态来对待批评鲁迅的声音。“我们不是皇帝，没有压制别人的理由，命令别人的资格。不能有人不喜欢鲁迅就火冒三丈，就想叫我们国家制定一个不准说鲁迅坏话的法令。”把批评鲁迅的做法称之为“贬损”，是过去阶级斗争时期的心态和眼光，体现出一种话语霸权。另一些学者认为，所谓“保卫鲁迅”，是指维护鲁迅的正确方面，即仗义执言。鲁迅生前也曾为他的老师章太炎，他的朋友刘半农，他的追随者胡风、巴金、黄源辩诬，维护他们的正确方面。当鲁迅被曲解、被丑化时，有人据实澄清，据理反驳，属于“正当防卫”。

“贬”是贬低，“损”是损害。这并不是阶级斗争时期的专用名词。二，学术和政治的界限。有人说，鲁迅研究是一个学术问题。尊重鲁迅是你的权利，不尊重鲁迅是他的权利。我们不能因为鲁迅是伟大的，就认为他在作为学术研究对象的问题上，天然享有特殊政治保护权和特殊名誉保护权。不能一听人家对鲁迅说了一些不同意见就怀疑人家的动机，以为人家有什么政治目的，这是非常不好的习惯。在政治上轻易怀疑别人的动机，是非常时代才有的阴暗心理。”而另外一些学者认为，并不是对鲁迅发表一些不同意见就会成为政治问题，但目前对鲁迅的贬损却或多或少反映了一些人的政治理念和政治情绪。鲁迅去世已经六十四年，还难以摆脱毁誉交加的境地，争来争去，说到底，是争“现在”，争“活人”的事情。“当前有人不敢正视现实人生的实际问题，便把目光转移到鲁迅身上，企图通过鲁迅来发泄自己对某些现实问题和现实人物的不满。”比如说鲁迅为专制所利用，成为扼杀自由思想的工具，等等，就无异于“对着和尚骂秃驴”。争夺对鲁迅著作的诠释权，反映的正是挑战主流意识形态与维护主流意识形态之争。持这种意见的学者还进一步指出，对鲁迅的评价问题不仅仅是对一个中华民族旷古耀今的伟大作家进行评价的学术问题，而是关系到以鲁迅为代表的一代乃至几代中国先进的文化人思想发展道路的评价问题；说到底，是坚持还是放弃中国先进文化的前进方向的问题。三，如何遏制贬损鲁迅的思潮。有学者认为，出现这种思潮是因为目前禁区太多，造成了人们的心理逆反，同时，鲁迅研究界自身也存在不少问题。俄罗斯人并没有因为列宁赞扬过托尔斯泰就说托尔斯泰的坏话，因为那里人们想怎么说就怎么说，包括

对待列宁，尽可不必说话绕弯子。在目前的鲁迅研究领域，还有不切实际的拔高以维护完美的情况。有的研究者习惯于在鲁迅的光辉与深刻方面不断加码，成为了一种潜在的造神趋向。这样就会在有意无意之间造成了鲁迅跟当代读者的隔膜。另一种意见是，当前由于世界格局的多极化，国内生产资料所有制的多种形式，造成了意识形态的多元化。当前存在的错误思潮有种种表现，如移植多党制，提倡私有化，丑化党的领袖，宣扬历史虚无主义，诬蔑革命专政，反对以马克思主义为指导思想，鼓吹“独立人格”“自由精神”，等等。诋毁和丑化五四以来党领导的新文化运动，咒骂鲁迅，抬高其对立面，也是这股错误思潮中泛起的泡沫。因此，应该根据新形势、新特点，加强和改进思想政治工作，同时也应该加强鲁迅研究自身的学术建设，以对面临的种种挑战作出有力的学理回应。《收获》风波引起的不同意见，有些并不是截然对立、互相排斥的，而是能够相通互补；可以从不同角度来看待同一问题，通过切磋逐渐扩大共识。比如，发表上述不同见解的人，尽管分歧明显，但几乎都不在学理层面上支持冯骥才、王朔的意见，都表示肯定鲁迅的历史地位，甚至都对鲁迅怀有崇敬之情。看到这一点，我们也就看到了鲁迅研究的乐观前景。

关于冯骥才、王朔谈鲁迅的两篇文章

冯骥才是一位有才华的当代作家，我毫不怀疑他对鲁迅的崇敬之情。但是他的观点有很大的片面性：既是对鲁迅文本的误读，也是对后殖民理论的误用。冯骥才的文章直截了当地说：“鲁迅的国民性批判来源于西方人的东方观。”也就是说，阿 Q 及其子孙的劣根性并不是他们所固有的，而是用西方传教士的价值标准观察和评价的结果。鲁迅是在按照西方人东方主义的眼光诊断中华民族的精神杂症，客观上印证了西方征服东方的合理性。

什么叫做“东方主义”？按照美国后殖民主义理论家爱德华·赛义德（Edward Sai）在《东方主义》（《Orientals》，1979 年纽约文特奇出版社出版）一书中的解释，这是西方人出于对东方的无知和偏见而建构出来的一种“东方神话”。在这些西方人眼中，东方人一方面有着“懒惰”“愚昧”等恶习，另一方面又具有“香格里拉”般的令人向往的神秘色彩。说到底，东方主义本质上是西方试图制约东方而创造的一种政治教义，始终充当着欧美殖民主义的意识形态支柱。如果鲁迅果真上了东方主义的当，那么他在客观上就成了西方文化霸权主义的帮凶。在鲁迅著作中，国民性与民族性（National character）是同义词，主要指汉民族的文化心理特质和由此形成的特有民族性格、民族风采、民族情调。国民性是一种相对于个性（Personality）的概念，它代表了该民族中相当一部分人的先天生理因素和后天精神气质，但绝非代表该族群中的所有人。鲁迅改造国民性思想形成过程中，曾经受到美国传教士亚瑟·亨·史密斯（A·H·Smith，1845—1932）《中国人气质》（Chinese Characteristics）一书的影响，这是毫无疑义的；同时也受到了该书日文译者涩江保的影响，这也是毫无疑义的。然而，鲁迅改造国民性思想的形成有着更为深广的中外文化渊源，有着特定的历史背景和时代氛围。此外，鲁迅对待史密斯的著作始终持有科学分析的态度。他一方面指出《中国人气质》一书“错误亦多”（1933 年 10 月 27 日致陶亢德信），另一方面又希望中国人“看了这些，而自省，分析，明白那几点说的对，变革，挣扎，自做工夫，却不求别人的原谅和称赞，来证明究竟怎样是中国人。”（《且介亭杂文末编·“立此存照”（三）》）

中国近代改造国民性思潮产生的社会原因，从根本上来说是基于当时先进中国人拯救民族危机的迫切愿望。举世公认，在明代以前中国的科技和国力曾经在全球占据领先地位，也为欧洲文艺复兴提供了必不可少的精神资源。即使清王朝建立之后，还出现过中国历史上可以傲视汉唐的康乾盛世。但后来由于闭关锁国，昧于时世，整个官僚机构骄奢淫逸，贪污成风，由政治腐败而造成军事懈怠，武备废弛，到十八世纪末已由盛世转为衰败，到十九世纪中期更进一步沦为殖民地半殖民地，亡国灭种的危机迫在眉睫。继洋务运动、戊戌变法相继失败之后，先进的中国人一方面通过武装起义推翻冥顽不灵的清王朝，另一方面又从国人本身的弱点思考中国屡战屡败的原因。梁启超率先提倡“新民说”，指出“新其政”必须“新



其民”。他还倡议成立“知耻学会”，提倡“自诵其耻”，反对“自讳其耻”（见1897年9月26日《时务报》第40册），以改变“民气散而不聚，民心独而不群，责人不责己，望人不望己”的状况。梁启超还写过《呵旁观者文》指出“中国四万万人，皆旁观者”，这跟鲁迅揭露的“看客”现象是一致的。

对鲁迅改造国民性思想产生明显影响的还有他的老师章太炎——这一点鲁迅研究界此前似乎研究得不太充分。比如，许寿裳《回忆鲁迅》一文（收入《我所认识的鲁迅》）有一段十分重要的话：“当时我们觉得我们民族最缺乏的东西是诚与爱，——换句话说，便是深中了诈伪无耻和猜疑相贼的毛病。”这是他们在留日时期诊断中国国民性病根所得出的结论性意见。“诈伪无耻”和“猜疑相贼”是两个冷僻的成语。它们的出处在哪里呢？经过我跟我的学生林敏洁共同研究，发现这两个成语出自章太炎的一篇文章《印度中兴之望》，载明治四十年10月25日在东京出版的《民报》第17号。在这篇文章中，太炎先生将佛国印度跟当时的中国加以比较，指出中国人患有六种精神痼疾，即诈伪无耻，缩（月肉）畏死，贪叨图利，偷情废学，浮华相竞，猜疑相贼。显然，在太炎先生指出的这六种精神痼疾中，鲁迅认为最严重的是一和六这两种。诈伪无耻即互相欺诈，也就是目前仍要大力治理的信用污染，这是缺乏“诚”的表现。猜疑相贼是指人与人之间勾心斗角，互相倾轧，这是缺乏“爱”的表现。不过，太炎先生是希望通过弘扬佛法来疗治上述精神痼疾，而鲁迅则认为疗治灵魂的有效手段莫过于文艺。

日本思想界对鲁迅改造国民性思想的影响也是不容忽视的。早在明治维新初期，福泽谕吉等启蒙思想家就已经开始探究国家兴与国民素质之间的有机联系。鲁迅在弘文学院求学期间，该院院长嘉纳治五郎就跟中国学者杨度围绕国民性问题进行过对谈，必然引起正在思考同一问题的鲁迅的关注。鲁迅在作品中，还曾提到日本作家长谷川如是闲、鹤见祐辅、厨川白村对他的影响。他十分敬重厨川白村“对于本国的缺失，特多痛切的攻难”的“霹雳手”精神，认为“敢于这样地自己省察，攻击，鞭策的批评家，在中国是都不大容易存在的。”鲁迅之所以译介厨川白村的评论集《出了象牙之塔》，就是因为这本书中对日本国民性的批判，也可以疗治同病的中国人，正如同奎宁（金鸡纳霜）可以治日本的疟疾，即也能医治国人的疟疾一样（参阅《〈出了象牙塔〉后记》）。对于日本人歪曲中国国民性的言论，鲁迅也义正辞严予以批驳。比如，安冈秀夫把江浙人大吃竹笋曲解为色情心理乃至生殖器崇拜，就遭到鲁迅的批驳（《华盖集续编·马上支日记》）。至于史密斯的《中国人气质》，自然是鲁迅解剖中国国民性时的参照读物。史密斯在中国生活了二十二年，进行了广泛的调查，参考了不少文献，《中国人气质》从开笔到出版，历时四年，是一本比较严肃的社会学专著。书中自然有轻视中国民众、为西方列强开脱的局限，或主张用基督教的教义来提高民族素质，这些都属于鲁迅所说的“错误亦多”之处。但他谈到中国人的面子观念，因循保守，不求甚解，缺乏诚爱，逃避现实等等，则应该引起中国读者的深思、反省。在鲁迅看来，“多有不自满的人的种族，永远前进，永远有希望。多有只知责人不知反省的人的种族，祸哉祸哉！”（《热风·随感录六十一“不满”》）鲁迅接触史密斯原著的中介环节是涩江保的日文译本。这个译本增加了书前小引，547条眉批，403条夹注。日译者在注释中对中国封建孝道的揭露，如王祥卧冰，郭巨埋儿，鲁迅后来创作回忆散文时也给予了艺术回应。

总之，鲁迅选择国民性批判的文化视角，并不是糊里糊涂套用和延续西方人的东方观，而是有其历史背景和现实依据，表现出鲁迅直面人生的勇气，对人性的忠诚，以及对中国社会和中国文化的准确感受。从美学上看，这是一种文学审丑行为。二十世纪初期的中国社会的确充满了病态、荒诞、畸形和丑陋，中国民众中的确有很多阿Q式的浑浑噩噩、懵懵懂懂的人物。也就是说，百年前中国国民素质的确存在普遍愚昧落后的事实。在这样的政治文化背景之下，鲁迅创作一系列剖析国民性弱点的作品，是还丑以丑的本来面目，其目的是通过民族的自我反省实现民族的自我拯救。鲁迅展示中国人的丑陋面，并非印证西方侵略者征



服东方的合理性和合法性，而是在展示种种丑陋的过程中渗透了作家的忧患意识和否定性评介，使读者在否定性的体验中获得审美愉悦。在长篇小说《死魂灵》中，果戈理曾把作家分为两类：一类“沉浸在那些超凡脱俗的高贵形象之中”，用一层令人陶醉的烟云迷雾挡住了人们的眼睛；而另一类作家则毫不留情地用一把锐利的刻刀，着力地、鲜明地刻划“辛酸而又乏味的人生道路上的冰冷的平庸的人物”。前一类作家容易获得廉价的喝采，而后一类作家则容易被世人误认为是亵渎人类，缺少知音，得不到共鸣，像一个无家可归的人孤零零在路上彷徨。从鲁迅生前和死后的遭遇来看，鲁迅接近于果戈理概括的第二类作家。再谈谈对王朔《我看鲁迅》一文的印象。去年年底，网上就传来信息，说王朔要发表一篇爆炸性文章，全面修理鲁迅。但读完他的《我看鲁迅》，不禁令各方面的人都感到失望。作为一个作家，王朔当然可以有自己的价值取向和审美取向；作为一个读者，他也自然会有阅读鲁迅作品的独特感悟。然而不幸的是，作为一位狙击手，他的子弹并未击中鲁迅的要害；作为一个批评家，他的文章也十分缺乏学理性。因此进行反驳毫不困难。比如，王朔有一个得意的论点：不写小说就不配称作家；不写长篇就当不了世界文豪。如果这个论点能够成立，那么中国唐代之前就几乎无人能称作家，屈原、司马相如、司马迁等光辉的名字就统统都得从中国文学史上抹去。如果以篇幅长篇判定小说的价值，那蒲松龄的《聊斋志异》就会位居夏敬渠的《野叟曝言》之下，因为前者“偶述琐闻，亦多简洁”，而后者“庞然巨帙”，无所不包（鲁迅：《中国小说史略》）。在世界文豪排行榜上，契诃夫、莫泊桑一类作家也会通通被除名。我没有拜读过王朔的作品，不知道华艺出版社出版的《王朔文集》中究竟有几部长篇？如果有，能否就会被诺贝尔文学奖的评委捧为世界文豪？王朔文章中还有一个高论，即认为鲁迅思想没有什么新鲜的。什么叫思想？思想就是观念，也就是对客观事物的一种理性认识。思想的范围极其宽泛，既包括社会思想，也包括哲学思想、逻辑思想，文学思想，科学思想，美学思想，教育思想，等等。王朔看重“给国家民族指条明道”，这属于社会政治思想。如果不能满足王朔这种期待的人就不是思想家，那么从亚里斯多德到黑格尔、康德就都称不上思想家了。如果必须有严格逻辑体系的理论专著才称得上思想家，那么春秋战国的诸子百家也都称不上思想家了。波黑格尔视为“东方古代世界精神代表”的老子，主要思想基本保留在《道德经》中，而这本书只有五千字。被儒家奉为至尊的孔子则送一部专著也没有留下——《论语》至多不过是他的弟子及再传弟子们的听课笔记或访谈录。鲁迅的思想主要散见于他的九百多篇杂文当中，其思想的深刻性和广泛性可以与同时代的任何思想家比肩。如果鲁迅不是思想家，他怎会用“吃人”两个字就概括了数千年来家族制度和封建伦理的罪恶的本质？如果鲁迅不是思想家，他怎能对先儒所说的“一治一乱”进行鞭辟入里的阐述？鲁迅一针见血地指出，所谓“治”，就是中国人暂时做稳了奴隶的时代；所谓“乱”，就是中国人“想做奴隶而不得的时代”。鲁迅寥寥数笔，就准确描绘出一部《钦定二十四史》中这种历史循环的怪圈。鲁迅其它体裁的作品，也包含有极其丰富的思想，比如散文诗《野草》，就体现了鲁迅深刻的人生哲学。在鲁迅的小说中，也有很多令人警醒的哲理。王朔认为鲁迅对于男女过日子的事“实在是生疏”，但就是在小说《伤逝》中，鲁迅告诫热恋中的青年：“这是真的，爱情必须时时更新，生长，创造”。又说：“人必生活着，爱才有所附丽。”这些至理名言，报道不表现了鲁迅对爱情真谛的洞记么？新时期以来，对于鲁迅的哲学思想、教育思想、美学思想、历史思想、文学思想都有研究的专著，对于鲁迅的科学思想、翻团思想、伦理思想等也有研究的专文，这些难道不都反映出鲁迅思想的博大精深么？几年前我曾经讲过，鲁迅对世界文学的独特贡献至少有两个：一是创造了杂文这种新型的战斗文体，二是塑造了阿Q这个超越地域超越时空的精神典型。然而，在王朔附中，“一大难杂文”形同无物，而阿Q也变成了一个非常概念化的人物。鲁迅心目中的杂文有广义、狭义之分。广义的杂文是各类文体的条集，包括一些与创作性质无关的广告、启事、勘误、书目……这些当然不能都划归于文学范畴。但鲁迅笔下的正宗杂文，即那种将诗的因素与政论的因素熔为一体的战斗型的

散文，则早已昂首阔步进入了文学殿堂。至于鲁迅笔下的阿 Q 固然是带有极大的普遍性、进行了高度理性抽象的精神典型，又是融合了感情具象的个性鲜明的“这一个”。所以，正如鲁迅所说，汲沾染游手之徒的狡猾就不是阿 Q，但流氓气多了也不是阿 Q；截瓜皮帽而不是戴毡帽就不是阿 Q，上刑场时乘摩托而不是坐大车的也不是阿 Q。

在接受《中国艺术报》记者采访时我曾经说，王朔作为一个所谓自由作家、反体制作家，他的文化思想有其一贯性，就是要还读神圣，消解崇高，反叛权利，颠覆传统。他对鲁迅进行酷评也是服从于这一总的目标。据说，王朔言行的理论依据是西方的后现代主义。的确，西方的后现代主义是以反主流、反文化、反传统、否定一切终极价值为特征的。西方后现代主义产生于以“信息爆炸”和“知识爆炸”为特征的后工业社会。由于现代自然科学迅猛发展，现实事物的相对性、非确定性、不完全性不断被揭示，长期以来人们固有的确定性的世界观和两极对立的思维模式发生了动摇。后现代主义致力于意义、同一性、统一性的消解，强据否定性、非中心化、破碎性、反正统性、不确定性、非连续性以及多元性，这在西上是有合理成份和进步意义的，因为它从根本上摧毁了有关自本主义永恒的神话，拓宽了人类思维空间和观察客观世界的视野。但是即使在西方，后现代主义思潮也具有很大的局限性，表现为对破坏性、摧毁性的执著和对建设性、学理性的忽视。比如，法国画家杜尚在达·芬奇《蒙娜丽莎》的鼻子下画上八字胡，下巴下添上山羊胡，取名为《她是一个大骚货》，就成为了后现代主义的代表作。此外，后现代主义哲学过分强调多样性与统一性、不确定性与确定性、差异性与同一性的对立，而无视它们是同一整体中巨相依存的两个方面，从而在反对一种形而上学的同时在思想方法上陷入了另一种形而上学。

至于王朔式的具有中国特色的后现代主义，不仅消解、颠覆的对象跟西方有本质不同，而且恐怕是吸取了后现代理论之短，而扬弃了后现代理论之长。他摹仿西方后现代主义者反讽、戏拟、游戏的态度，照搬黑色幽默式的调侃手法，要在社会主义中国消解正义与非正义、神圣与卑劣、真理与谬误的界限。这种作品之所以能够占领广大的娱乐消费市场，一方面是由于迎合了读者对左的路线的逆反心理，迎合了商品大潮下的大众文化需求，另一方面也由于他自有其聪明灵巧之处，主要表现在对现实政治中的敏感问题巧妙地予以“回避”。例如王朔小说《一点正经没有》中有以下一段描写：一个“小瘦子”“想趁政府正乱的时候”争取人权，发动人们签名——他也找到了顽主们，作品中的“我”明确表态：“不签！”他把签名书摔到“小瘦子”的怀里，恶声恶气地说：“管你们那么多闲事呢！少拉着我们犯错误，我们这点人权够用了，多了还不会使呢！”作品中的人物“杨重”说：“你们就是鼓吹‘全盘西化’那帮吧？回去告诉你们头儿，小诸葛亮脱裤衩——装明‘灯儿’。都想试巴着给中国指道儿，我们还那儿都不去了！”“什么东西？骂两句共产党就成了英雄了。明告诉你们，今天的高家庄不是从前的高家庄，就是怎么着也轮不到你们坐庄。”文学作品中的人物当然不能跟作者划上等号，但也能折射出王朔的某些政治态度和处世原则，即想打散地的“民间观点，但又不在政治上“触礁”“踩雷”。

由《收获》风波引发的两点思考

一、对历史人物的重塑问题

前面谈到，对鲁迅的颠覆有学理式和非学理式（即流氓式）两种，但比颠覆更值得警惕的是对鲁迅的重塑，即根据当前的社会变迁或个人的政治理念对鲁迅进行重新描述，以致改变了鲁迅的历史原貌。

历史有没有原貌？有人说没有。第一次世界大战结束之后，西方有些学者就不再相信历史的客观存在和客观意义。他们认为人不能完巨准确地认识历史，或者说，人对历史的认识永远不能同历史本体达到绝对的同一；因为对任何历史的再现都无法摆脱后人价值观念的支配，以往的历史知识当中都渗透了史家的各种主观性和见解性的因素。对于历史学家来说，历史事件只是故事的因素，是通过小说、戏剧中编织情节的技巧才变成了历史。所以。历史

因交家的立场不同而具有相对性，绝对永恒的历史本体并不存在。比如同一法国大革命，有人将其描绘成浪漫主义的戏剧，也有人将其描绘成令人啼笑皆非的悲剧。

我认为历史总是由历史本体和认识历史的客体两方面构成。在这个意义上，也可以说有两种历史：一种是曾经实实在在发生过并作为独立存在的历史，另一种是保留在记忆之中并经过后人思考和理解的历史。所谓鲁迅研究，就是作为认识主体的研究者跟作为客体的鲁迅之间进行的精神对话——这种主体与客体之间相互作用的连续不断的过程，也就是“现在”和“过去”之间的永无止境的交流过程。

因为鲁迅研究者总是在现的现刻进行他的思考和判断，他的学术活动不能不受到现时兴趣的推动和生存环境的制约，因而使鲁迅研究无法避免其当代性。但从另一方面看，鲁迅又是一个在中国近现代确凿存在的而不是向由虚构的人物，尽管对他的认识可以不断深化，而他的生平史实却具有无法改变的客观性。对于越优秀的鲁迅研究者，翔实可靠、逼近历史的史料就具有越重大的意义。所以，我认为不应该改变作为历史人物的鲁迅的“本相”，使鲁迅成为当代标准的载体，使鲁迅研究成为研究主体的想象活动。鲁迅在他的学术生涯中，一贯直视史料的确凿性，反对以论代史、以主观意识改变客观存在。比如，鲁迅并不同意日本评论家鹤见佑辅的某些见解，但仍客观地将其作品译介到中国。他说：“因为我的意思，是以为改变本相，不但动不起作者，也对不起读者的。”（《思想？山水？人物》题记）不改变事物的“本相”，这才是历史唯物主义的态度。

目前改变鲁迅“本相”的“重塑”现象有多方面的表现，把鲁迅描绘成中国最彻底的自由主义者即为一例。事实上，一被意义上的“自由”眼有着特定政治内涵的“自由主义”不能混同。自由主义（liberalism）观念有从古典向现代演化的历史过程，因此要对它作出简明的理论界定是一件困难的事情。不过，自由主义毕竟有其基本原则和鲜明标识。作为一种以个体主义为根本特征的社会价值观、自由主义的总纲领是维护生产资料私有制。在自由主义营垒之中，有人主张对私有制进行放任，也有人主张对私有制进行干预，双方无论分歧多大，都强调财产权、生命权、自由权共同构成了人权的基石。中国的自由主义者在引进自由主义理论体系的同时，还积极主张在政治上移植西方多党制，以此作为个人自由自由的保障。他们反对暴力革命，谋求改良渐进，因而只能在部分知识分子中拥有市场，始终未能成为激励劳苦大众为争取自身解放和社会进步的思想旗帜。鲁迅虽然崇尚个性，主张独立思考，独立判断，但他并不认同“以众虐独”的西方民主制，尤其反感自由主义者口头上鼓吹宽容而在实际上并不宽容的行为方式。他甚至明确表示，歌德“自由与平等不能并求，也不能并得”“意见要比自由主义理论更有见地”（参阅鲁迅：《思想？山水？人物》题记）。因此，要把自由主义大师的纸冠戴在鲁迅头上，他一定会毫不犹豫地亲自撕毁。二，全球化背景下文化选择的趋利避害问题

由于科学技术的迅猛发展，交通快捷，远程交流实现，人类社会逐步由工业社会向信息社会过渡，广大无垠的世界紧缩成为“地球村”。特别是近二十年来，以发达国家为主导，以跨国公司为主要动力，世界范围的产业调整加快了速度，越来越多的国家进入同一世界市场，产品生产阶段的可分性与经济发展的相互依存性日趋加强。在这样一种国际背景之下，文化与经济的关系愈趋密切，从而由经济霸权衍生出一种文化霸权。西方文化通过因特网、多媒体和遍及全球的传播媒介渗透到世界的各个角落。均衡的文化双向交流还只是一种理想化的境界而远未成为事实。美国总统克林顿宣称，21世纪全球化即21世纪美国化。美国式的生活方式业已成为世界时尚的参照系。价值观念输出，成为了美国全球战略的重要组成部分，反映出西方强势文化的一种霸权心理。他们深深懂得，在错综复杂的国际斗争中，谁家的文化成为主流文化，谁就将导终成为赢家。

总之，我们的学术研究应该与时俱进，与世俱进，但也应该像鲁迅在《拿来主义》一文中强调的那样，拿来时要“有辨别”，不能“口无遮拦”把人家“抛来”的东西，不分有益、

无益、有害统统咽下。二十世纪末鲁迅研究领域的这一场风波目前是平息了。《收获》杂志又刊出了《我爱鲁迅》一类文章，更给人以风平浪静的观感，然而从社会发展和文化发展的规律来看，这只不过是暂时的现象。文坛只要有了鲁迅就永远不会沉寂。这种风波即使“外状若宁，暗流仍伏，时劫一会，动作始矣。”（鲁迅：《摩罗诗力说》）这是鲁迅的宿命，也是鲁迅研究者的宿命。好在鲁迅不会逃避更不会害怕一代又一代读者的重新审视，重新评估。《抱朴子》一书中有句名言：“沧海（滄）澹，不以含垢累其无涯之广。”我想，这也同样适用于鲁迅文化遗产的汪洋大海。（摘自 2001 年第 1 期《鲁迅月刊》）

李敖回忆殷海光

殷鉴不远，就在夏后把神拆穿，把人看透

文星被迫结束后，我虽然自顾不暇，但我仍尽力照顾一个人，他就是殷海光，国民党自从在大陆失败逃到台湾后，他们检讨失败的原因，可分两派：一派认为专制得不够，今后要多专制才行；一派认为自由民主得不够，今后要抛弃老套，要做深刻的进步的反省才行。做这种反省的人数极少，但最成功的就是殷海光。殷海光这一成功，表现在《自由中国》杂志上，精彩无比。最后，国民党决定动手了，弄出了雷震案，《自由中国》也就停刊了。殷海光在《自由中国》时代，风光八面，如日中天，《自由中国》被迫停刊后，他顿失地盘、渐形索寞。一九六〇年以后，到一九六九年死去，这九年间，他“一年老一年，一日衰一日”，却正好赶上我在文星时代，由于我的帮助，他虽在迫害频仍、衰病侵寻之中，却得以在出书上、生活上、医疗上和精神上，获得不少支援和安慰。在一九六四年到一九六六年间，他在文星书店共出了四本书，都是我主持的。四本书是：一、《思想与方法》、二、《到奴役之路》、三、《海耶克和他的思想》、四、《中国文化的展望》。在出这四本书的过程中，我遭遇了三个方面的困难，第一方面是殷海光本人的，殷海光是《自由中国》的首席余孽，他要出书，“十目所视，十手所指”，自不消说；第二方面是我本人的，我在文星兴风作浪，给文星带来极大的压力和麻烦，自己作孽之不足，还要勾结余孽，双料出书，“廿目所视，廿目所指”，也不消说；第二方面是文星内部的，文星虽然是进步的书店，但是还没进步到要甘愿赔钱的程度。“杀头生意有人做，赔钱中意没人做”，给殷海光出书，出到后来，简直已是又杀头又赔钱的玩意，劝说文星主人萧孟能出版指日可禁之朽，是需要费些力气的，虽然萧孟能礼贤下士，但冥冥中老板老板娘“四目所视、四手所指”的画面，却也不可不知、也不可个稍为人家设想。殷海光是不怎么通人情的书生，我调剂其中，希望出书第一，不要枝枝节节因小失大，这种苦心，我想殷海光和萧孟能都不尽知道。例如出版《中国文化的展望》，我为了给殷海光较高的稿费，就在萧孟能肯出的稿费之上，暗中自己贴了不少钱，此中调剂，当事人不知也。

殷海光有一封给何友暉的信，中有一段自道他和我的为人：

李敖从前托人告诉我，说我“为人应世笨拙不堪”。我想他的话是有相当道理的。第一，他为人应世比我灵巧得大多；第二，他跟人接触，最根本的着眼点就是自卫，因此他总先假定人是坏的。我的自卫意识远落在求真精神之后。我跟人接触时，尤其是跟青年接触时，常不假定他别有用意，除非确有明证来证明他是别有用意的，我不轻易下这样的判断。

可是，等到有了明证时，我已经吃亏了。然而，我无悔，我并不因此对人类绝望。一个理想主义者常常不免要为他的理想付出这类吃亏的代价的。我们没有决定性的理由（decisivereason）来断言这个地球上没有真诚的人。我们可以碰，也可以寻找，与我们共心通灵的人。我想你们在香港可能交接到不少朋友。当然，时至今日，仅靠言词不足以知人，我们还得在共同的工作里交友。

在时过境迁以后多年，回想大家“在共同的工作里交友”，萧孟能确是真诚帮助他的出

版家，因为以殷海光当时的处境，这样年复一年的支援，确属难能可贵。萧孟能虽然与我反目，但他做的好事，不应埋没——李敖为人侠骨柔情、恩怨分明，也由此可见一斑吧？至于殷海光说的“仅靠言词不足以知人”，这倒真有感我心。殷海光“为人应世笨拙不堪”，但是真正笨拙之尤的，乃在于他专门被他“仅靠言词”的学生所欺所卖。殷门弟子与殷海光的关系，多是“单向会”、多是靠他提拔而不能有像样反馈的，他们在殷海光生前死后，投奔彼党者有之、投奔宿敌者有之、冒充传人者有之、拿他做演讲会纪念品者有之……但他们除了“仅靠言词”之外，从未对殷海光援之以手。殷海光一生寻与他“共心通灵”的人，结果找到的，多是“仅靠言词”的学生骗子耳！这真是他的悲哀！

他“为人应世笨拙不堪”，还可举例以明：此公爱书成癖，有一次他看一本 Aristotle（亚里士多德）的著作，他女儿殷文丽过来，他就教文丽念 Aristotle 这个字，没想到文丽正在换牙，没有门牙，念到 totle，口水应声而出，喷到书上，殷海光大叫：“哎哟！哎哟！”急忙掏手帕擦口水。多好笑呀！还有，此公一辈子只打过四次电话（至多四次），有一次他太太教他如何打，把他带到公用电话旁，替他把号码拨好，对方说话，才递给他。殷海光紧握听筒，满头大汗，打完了，要昏倒的样子。他太太赶忙抓住他，发现两手冰冷、两眼发直，好一阵子才恢复正常。再谈他的趣事。有一天，他和政大的另一书呆夏道平教授，忽然要开洋荤，跑进观光饭店喝咖啡，咖啡厅在十二楼，他们就进入电梯，可是很久很久还下不到，空气闷得难过。殷海光说：“这么久了，即使一百二十层也该到了。”于是紧张起来。还是夏道平聪明，他看电梯墙上有许多阿拉伯数字，就乱按了一个，门突然开了，原来还在一楼！两人得庆重生，吓得不敢再坐电梯，决定走楼梯上去。走到二楼，就发现没有上三楼的楼梯了，只好又下一楼。殷海光说：

“我们到别家去，何必一定要在这里。”夏道平说：“不行，既来了，一定要找到。”于是两人四处去找，找至一座有人开的电梯，总算到了咖啡厅，不巧那天咖啡厅休息。两人只好再摸索到另一较的房子，一进去，发现都是一对对情侣，两个老头也顾不得了，挤进坐下。看到一位歌手正在边弹边唱，夏道平碰碰殷海光，大声说：“你看，是真的人在唱歌呢！”

殷海光虽然“为人应世笨拙不堪”，但仍处处不忘自己是高级知识分子，从他生活细节上，也可看到一斑。他从不坐公共汽车，他认为人的尊严会给挤掉；他喝高级咖啡，吃英国饼干，去贵族医院看病……这些都表示他也满布尔乔亚的。

另一方面，他除了不大会用电话机、不会用自动电梯外，要替人做衣服的殷太太向人收两种工钱——有钱的人要多付，没钱的要少付……这些都表示他也满书呆的一面。以这样层次的知识分子，来了解人间万象与真相，当然要受到很多限制。殷海光虽然天姿英明，但在生活面上和人事面上，却很容易被投其所好、被小人利用。我举一个例子。《自由中国》停刊以后，殷海光对国民党的厌恶更深了，一个人只要同他骂国民党，他便轻易相信这个人。有一次，台肥六厂图书室请我讲演，我认为来者不善，拒绝了；他们改请殷海光，我劝他不要去，他被封锁已久，还是去过瘾了。讲完了，一个人走过来，向他大骂国民党，立刻谈得投机起来。后来登门拜访殷海光，殷海光还把《自由中国》编辑胡虚一介绍给这陌生人。牵累到胡虚一身陷黑牢，原来那陌生人是卧底的！殷海光就是这样容易被钓的人！农村小孩钓青蛙只要用根线，往草里一放，青蛙就咬住不放，全身暴露而出。殷海光容易被小人利用，也正如此。雷震也犯同样的毛病。我同殷海光玩笑性地表示过：“你们的为人最容易被小人包围，你们搞政治，若当了政，恐怕小人当道的情形，更要严重呀！”

在我写《老年人和棒子》发表后，不久就发生了“中西文化论战”。文德（陈宏正）在《殷海光教授年谱简编》中说：

“在文化论战中，李敖独得盛名，但殷却背着黑锅。”因为“西化派中殷的学生李敖、许登源、洪成完攻击胡秋原，引起胡秋原的误会，以为西化派是殷在背后策动”。以致殷海光“以后被胡秋原、徐高阮连续不停地施以人身攻击，对其后迫害殷不能在台大授课，形成

一大压力与不利环境”。这段内幕，殷海光留下一篇回忆——《我被迫离开台湾大学的经过》，其中说：

在论战中，胡秋原君知识上的短缺，思想上的混乱，被我的一群学生指破。尤其是他参加“闽变”的往事，被李敖君指出。这一下使他的名流声威扫地。他痛心疾首之余，认为系我在背后策动，于是在《中国杂志》上参加徐君对我的围攻。这二位先生的言论，充满对我的污蔑、毒骂及构陷，但却伊然为学术尊严及自由民主而仗义执言。标榜历史文化儒家道德的某君（李敖按：徐复观也），则从旁助威……

……本年上学期末，各校发现一种宣言，不知是哪儿来的。宣言的内容主要是批驳费正清等在美国国会证词，说他们“助匪”、“犯罪”。照我看来，这篇文章可算官方雇用文人的写作精华。彼等立论，完全是从一个政权的利益出发，罔顾世界大势。其实，费正清等人的言论，意在保全台湾。台湾这个小岛，若不是美国第七舰队保卫，恐怕早在一九五〇年便“陷共”了，还有什么“反攻”空话可说？复次，这一宣言表面系“自由签名”，实际则为一“忠贞检查”。在台湾住了十几年的人，面对这一签名运动心里都有数，如不签名将被疑为不忠于某党政权，这样的人将蒙种种不便，甚至有打破饭碗的危险。在台湾这种形态的绝对主义的统治之下，谁不怕麻烦？在台湾这个饭碗难找的岛上，谁不怕打破饭碗？

于是而有一千四百位文化工作者签名的盛举。我因为一方面认为那一宣言的内容幼稚可笑，另一方面我尤其憎恶那种“间接强迫”的作风，所以拒绝签名。后来校方一高级党务人员亲自来舍劝签，仍然被我拒绝！

于是，多年累积的问题爆发了！

殷海光说“一千四百位文化工作者”的抗议宣言“不知道是哪儿来的”，但在十三年后，“哪儿来的”终于水落石出。一九七九年三月，国防部总政治部属下的黎明文化事业股份有限公司，出版了一本红皮烫金的《慎师七十文录》，是庆祝曹敏七十生日的一本专集，其中有一篇《胡秋原先生序》，我看了以后，才疑团尽解。胡秋原在序中回忆：

我是一个几乎没有什么“社交”生活的人，与党政方面人士尤其少有个人的往来，所以我与曹慎之先生原不相识。

一九六二年，郑学稼先生和我因为一个同我们两人有投稿与书业往来的书店，在所谓文化论战后忽然对我们两人先后送红帽子，我们便先后对那书店及其作者提出诽谤案之诉讼，法院合并审理。这种官司在中国原很少见，所以开始之时旁听的人不少。当时一般朋友对郑先生与我的批评大抵是“修养不够”，“不上算”，甚至于说“好事”；只有三个人同情我们的遭遇，经常到法院旁听，这便是任卓宜、曹慎之、徐高阮三位先生。任先生是我们两人的老朋友，徐先生则因我而认识郑先生，曹先生那时与郑先生在国防部的一个研究部门同事，他是因郑先生而去，于是我在法庭开始认识慎之。

这一透露，告诉了我们：在胡秋原、郑学稼告文星的讼案一开始，曹敏便以与郑学稼“在国防部的一个研究部门同事”的身份，微妙的介入了。胡秋原又说：

当官司尚在进行之时，到一九六六年，美国国会为越战举行听证，费正清、巴奈特趁机主张讨好中共以解决越战。有一天，慎之邀约我和学稼、高阮三人，主张写一封对美国人民公开信，结果有一千数百人签名的公开信在《纽约时报》发表，一时发生相当大的影响。此我与慎之合作之一事。

这一透露，又告诉了我们：“当官司尚在进行之时”，曹敏已经“邀约”胡秋原、郑学稼、徐高阮共同合作为国民党秘密搞文宣。据一九六六年七月三日《联合报》，当时新闻局长沈剑虹曾在立法院内政委员会报告施政说：“台湾学人教授一千六百余人驳斥美国姑息分子费正清之流的谬论，曾于五月发表《致美国人民一封公开信》，已由‘新闻局’译成英文，现已洽妥《纽约时报》，于近日内连同签署者一千六百余人名单在该报刊登／可见国防部总政治部黑势力之大，大到可以自行作业，然后叫行政院新闻局到美国报上买广告的程度！胡秋

原说他们“写一封对美国人民公开信，结果有一千数百人签名的公开信在《纽约时报》发表，一时发生相当大的影响”。事实上，“一时发生相当大的”，不是影响而是丑闻。因为一千六百余名学人教授的众口一声，适足反证了这些知识分子的被强奸。正因为是被强奸，所以失格的学人教授们，也就乱签一气，一千六百人中，因为在校兼课而见名就签，以致光“签名重复”的，就有六起之多！其中朱建民、董世祁、何静安、郑小杰、卢英权、林碧沧诸教授，大名都出现两次，如此丑闻，真是今古奇观也！由签名事，参照文星被封杀，在封杀作业中，由王升主持的“国防部总政治部”，是媒孽最深的首席机构。当时文星的敌人胡秋原等，表面上是自由学人，其实骨子里却跟王升这些大政工挂钩，同干这一票“文武合一”的摘星大业。当时因为事涉机密，流传出来的内幕有限，所以无从深究。直到胡秋原事后自己这样透露，才真相大白。

王升本人是没有文化水平的下三货。林正杰的《前进》杂志马屁说他是正统军人出身，这是美化王升的说法。事实上，王升只不过小学毕业外加受训不足六个月的卑鄙小子，所以他的招朋引类，也就是“武大郎玩夜猫子——什么人玩什么鸟”式的，他所欣赏并重用的大将曹敏，还不如王升念过小学，他根本没进任何正式学校。他在一九二六年混迹北伐队伍中，办党。抗战胜利后，办党报。离开大陆后，逃到香港做小生意。一九五一年来台湾，一九五二年到政工干部学校教书，见宠于王升，自此扶摇直上，俨然学术与政治之间人物矣！胡秋原等从曹敏这根线上攀王升，完成“文武合一”的挂钩，这种人是什么水准，可想而知矣！殷海光因文星而被胡秋原等迫害，一千六百人签名事件只能算是迫害中电影手法的“远景”，因为这一甄别“忠”与“不忠”方式，受害者不止殷海光一人，但是对殷海光个人的文字围剿和台大出局，却是电影手法中的“特写”、“大特写”。受害人首当其冲者，则是殷海光。殷海光说国民党迫害他是“用一种十分复杂和隐晦的方式，不易观察到”，确是事实。当时我们所能观察到的，只是表面上的文字围剿，却不知道骨子里胡秋原等的勾结国民党大头，动用官方的特务政工力量，整垮文星、斗垮殷海光的作业细节。如今殷海光墓草久宿、王升垂垂已老，年过九十的胡秋原自忠贞分子、反共大将一飞而直上北京矣！人世变化之奇、政海波橘之异，反反复复，有如是者！

在殷海光被迫离开台大之际，教育部去函台大，调虎离山，拟聘请殷为教育部教育研究委员会委员。殷海光很困惑，特来找我商量，他表示“不该不劳而获”，也“义不食周粟”。

我说：“不错，一个人不该不劳而获。但按照宪法第十五条，人民有生存权、工作权，你一定得有生存机会、有工作机会的前提下，才能谈正常的不该不劳而获的道理与道德。如果环境不准你有适合你的生存权和工作权，在这样畸形的环境下，你如接受畸形的收入，也情有可原。陈独秀到死还拿政府的钱，可是何碍其为陈独秀；鲁迅到死也还拿政府的钱，可是又何碍其为鲁迅！不拿当然好，可是你能活得下去吗？至于你说‘义不食周粟’，这种道理在伯夷叔齐时代就站不住，们夷叔齐‘义不食周粟’，逃到首阳山，‘采薇而食之’，但他们忘了，米固然是周朝的，薇也是周朝的啊！不食周朝的米，却吃周朝的薇，这是哪一门子的逻辑啊！何况所谓周粟，也不是什么周朝的粟，根本就是民脂民膏，你吃的是民脂民膏而已，还谈不上是国民党之饭也！”我这一番话，把殷海光说得哭笑不得。他知道我是雄辩家，他知道我故意站在他的立场为他讲宽心的话，他知道我李敖真的是“义不食周粟”那一派，当然他知道我“义不食周粟”，有我的本钱——我还年轻，我比较灵活，可以“做点小生意谋生”。殷海光连“做点小生意谋生”都不及格，因为殷太太做点裁缝工作，他都要来个二价，这种头脑，又怎配做生意呢？

至于殷海光的生活收入，所遭到的困难尚不大严重。在《自由中国》时代，雷震给他满好的待遇；《自由中国》以后，我自文星给他大力的支援。费正清到台湾的时候，约我陪他去看殷海光，后来在南港请殷海光同我吃饭。因为殷海光曾向我表示希望美国有学术机构帮助他，我侧面问费正清可否设法，费正清说，他已对殷海光有帮助。这事我颇不快，我向黄



三抱怨说：“老殷的为人我实在要骂他，他拿了费正清的研究费，却对我们不吭气，害得我们还拼命替他设法，这算什么！”，我虽然大力支持殷海光，但对他的为人，却总是以看一个不通人情的高级书呆的眼光来给他定位。他并非全无心机与权术，但这种心机与权术，总是湖北人式的，格局甚小，所以我始终不怎么喜欢他这个人。虽然我对他的蛟龙气质与文字上的才华很佩服，并且为了散布并延续这种气质和才华，尽了没有人能比得上的力量。

虽然我称殷海光做“老师”，但他清楚知道我没选过他的课，“老师”对他是尊称，是名不副实的。因此他对我，也是一种师友之情，算得上是“尊而不亲”。我的一些小朋友，像陈平景、像黄三，倒比我跟他面见得多。他跟陈平景后来为了钱有不愉快，一天早上，他特别到我家，要我用我对陈平景的影响力，收回由他口述由陈平景笔录的自传。我有点怪他不该为了点小钱否定陈平景，但我还是把陈平景说了一顿，要他交出自传。后来经我劝说，两人又言归于好。我虽然与殷海光交往不密，但每有重要情况发生，他总找到我，也特别尊重我的判断，胡虚一被捕以后，殷海光家门口被治安机关站了哨，他问我怎么办？我说要若无其事，但是学生们该少来，免得连累他们，使他们以后有记录在身，万劫不复。他认为很对，就在门上贴了不见学生的条子。殷海光进行离开台湾，也找到我，我为他奔走了一阵。不幸的是，殷海光一直到死，都没被准许离开这个岛。为了他出境的事，有一次我对他说：“国民党口口声声复兴中华文化，中华文化里有一种‘流刑’，他们倒真该复兴。如果复兴了这种放逐之刑，你和我就可走了。”他听了苦笑。我想，他后来希望死后面太平洋水葬，与于右任死后面大陆土葬，正好是一个对比。

古人放逐别人，要宣布“不与同中国”，殷海光想面对太平洋水葬，除了表示他心胸的浩瀚以外，大概也有甘愿“不与同中国”的远托异国之悲吧？

一九六七年的春天，我在美而廉碰到殷海光，感到他的气色很差。本来对他的健康，我没有注意，因为这是殷太大的事。殷太太那么贤慧，照料殷海光的健康，当然不在话下。

但这次见面，使我感到有点不对劲，我把陈平景找来，侧面问他，他说殷海光有胃病。我问医生怎么说？他说没找医生。

我把他骂了一顿，我说有病怎么不找医生、他说殷海光不肯，殷人大也不肯，殷海光还说除非去贵族医院，他不要在公立医院应诊。我又把他骂了一顿，怪他没有好好照顾殷先生。他说他们夫妻都不肯，他也没办法，“除非你教哥逼他们。”我说就这么办，我去逼他们。四月十四日深夜，我写了一封信给殷海光，埋怨：“没想到你竟对你的身体这样不科学！”我告诉他我已替他的好贵族医院的门诊，一定得去。“你治胃病的一切费用，由我承担。我最近为香港一家出版社帮忙，有一笔小收入，所以我愿意‘请客’，以我们的关系和了解，你自然不可推辞。”就这样的，在一九六七年四月二十日，我把殷海光推到台湾最有名的胃科大夫李承泌面前。李大夫对我说：“我佩服殷先生，也佩服你李先生，李先生郑重托我，我自然尽力。”他为殷海光做了彻底的检查，检查期间有说有笑。

然后对我使了一个眼色，就走出去了。我跟殷海光聊了一阵，借故出来，李大夫拉我到一边，满脸严肃他说：“百分之百的胃癌！百分之百的胃癌！怎么拖到现在才来看医生？”我问他：

“能拖多久？”他说：“这次若不来看病，几个月里就没救了。”

我问：“现在有救吗？”他说得开刀才知道，现在就立刻办住院手续。于是，殷海光立刻被“当场收押”，我把他安排进病房，把同来的孟绝子、陈平景都支使出去，房里只剩他和我。

我先说了些轻松的，然后轻描淡写他说：“斯人也，不可有斯疾也！你这位忧郁哲学家啊！竟得了胃癌。罗素要听说你得了这种不哲学的病，他会笑死了。现在决定开刀抢救，你应该准备在开刀以后，好好把你说的，都说出来，我相信那是一部有价值的书，你有生命危险，来日无多，我本来不该告诉你，但我一想，你看了这么多书，若连生死都看不破，那



书也白看了。所以我决定告诉你，使你有所准备，免得做错了安排，浪费了时间。”殷海光听了我的话，很镇定，也很从容。他感谢我以强者对强者的态度对待他，他说一切就照我说的办。我走出病房，叫陈平景去陪他。陈平景后来说：殷海光一见到他，就哭了。殷海光在强者李敖面前不得不示强，但李敖一走，他就垮了。这时候有一个插曲，不可不记。陈平景在医院跑来跑去的时候，忽然见到党外人士高玉树从汽车下来。高玉树当选市长那天晚上，殷海光正在家里请我吃饭，饭后我们一起到中华路高玉树竞选总部前看人山人海，也看军警云集。高玉树当选了，殷海光很兴奋，当晚我请他和何秀煌一起到中央酒店看洋妞跳半脱不脱之舞，殷海光 and 何秀煌两个书呆，那天晚上也颇有好色而不好德的表现。高玉树他们搞新党的时候，与殷海光走动颇勤，所以这次从汽车下来，陈平景第一反应就是：“高玉树来看殷老师了！”他匆匆跑来告诉我，我说：“不会吧，政治是最现实的，高玉树不会知道殷海光生病，知道也不会来。他到医院，一定是看别的达官贵人的。”看来一查，果然国民党大员陈建中出了车祸，就便住进贵族医院，高玉树玉树临风，原来如此！

王晓波在《悼念我的老师殷海光先生》中说：“一九六七年上半年，殷先生就患了胃癌绝症，是郑华志陪他到宏恩医院检查出来的。”王晓波全弄错了，不但郑华志没陪他到这贵族医院，反倒在我安排开刀时，郑华志等才出现。郑华志正在台大念医学院，学到一些半生不熟的理论，向李大夫很不客气的质问，好像李大夫有什么错似的。李大夫是名医，也有修养，他不厌其烦地向郑华志讲解理论与实际，但郑华志仍纠缠不休。我很生气，大骂郑华志一顿。我说既然到这个医院来，就要尊敬并信任人家医生，怎么可以这样不懂事！如果你们爱护殷海光，在我把殷海光送到这里来以前，你们他妈的在哪里？郑华志等被骂以后，悻悻离去，在外宣称这个医院不行，还是到他们台大医院去开刀才“安全”。殷海光知道自己还是台大教授，在台大医院开刀可以减轻我的负担，既然在那边开刀“安全”，也乐意去。于是在四月二十五日，转到台大医院。五月一日开刀，把胃割掉三分之二。台大医生说，最多只能再活一年。我写了一封信给李大夫，为我无法有始有终的请他为殷海光治病和郑华志等的无礼表示抱歉，然后就赶忙轧头寸来付医药费。我四月十四日给殷海光信中所说的“我最近为香港一家出版社帮忙，有一笔小收入”的话，其实是骗他的，我不愿他知道我的经济困窘而不安。事实上，我当时已被官方完全封锁，很难靠出版社维生。我的维生之业，其实是做旧电器买卖。当时救殷海光情形，在水牛出版社彭诚晃拒绝为我贴现后，我只好改找萧孟能，但萧孟能不肯帮忙，最后由刘绍唐帮忙，我才免于退票。我这里近乎嗦的写这些小事，目的只在说明：为了对殷海光热情，我自己遭遇了多少人间冷暖；为了救殷海光性命，我看了多少伪君子 and 伪殷门弟子的丑恶面相。我把这些写出来，拆穿出来，对世道人心，应该有点警世作用，所以我就不怕麻烦了。

到了殷海光开刀以后的第二年，一天下午，殷师母以焦虑的声音打电话给我，希望我再送他到贵族医院检查一下，我同意了，不料一住进医院，那些我不做他们不做、我一做他们就骚扰的护师派又来了。好在这次检查并无新结论，殷海光很快就回家了。

本来我还常去看他的，但这时候，发生了一件事，令我极不高兴。据黄三告诉我，有一次很多人在殷家有人说了诬蔑李敖的话，殷海光明明知道那是诬蔑，却闷声不响，还点了头。黄三很气愤地告诉了我，我认为至少在殷海光家里，殷海光应该为我仗义执言的，怎么可以这样？我生气了，就不再去殷家了。有什么事，我都叫黄三、孟绝子、王晓波去办，当然我还是关心他的。现在回想起来，我觉得我那样长久的不去他家，是一件错误。那时他生命已在最后一年了，他变得软弱，神智自然也不如健康时清明。就在这种衰病侵寻之中，殷海光被两批人利用了。这种利用，我直到他死前一天和死了以后才陆续知道。如果我常去看他，也许情况不会那样糟。第一批利用殷海光的是陈鼓应这批人。他们断章取义，东拼西凑，制造了一本《春蚕吐丝——殷海光的最后话语》，说殷海光临死前对中国文化的看法有根本性的改变，并且强调这一点，把殷海光在《自由中国》的伟大贡献轻轻带过，把殷海光为自由民

主的努力，反独裁反极权的努力都轻轻带过，甚至把殷海光描绘成一个临终的悔罪者似的。这是对殷海光最卑鄙的诬蔑。参加这种诬蔑活动的，除陈鼓应这批人外，国民党文化特务徐复观和头脑不清的韦政通等也都在内。这些人显然是别有用心。因为我们知人论事，必须从他成熟时期、健康时期、神智清明时期的长时期均衡表现为准则，怎可以拿衰病侵寻的行将就木者的言论来作准？古代凡是皇帝死前的诏命，都不被轻信，认为是乱命，其理在此。何况，陈鼓应这批人从来没有任何殷海光的亲笔或录音以证明他的转变（连一片“你办事，我放心”式的小条都没有），我认为“春蚕吐丝”中许多话，根本是捏造的、加工的，或有意重描浓写的，这显然是一本为取悦某方面而供自己做敲门砖的伪书。第二批利用殷海光的是殷太太这批人。殷太太夏君略是非常贤慧的女性。她长得比殷海光又高又大，待人亲切有礼。

她在《永不能忘的日子》里写道：“事实上我对我丈夫的思想一点也不懂。”这话倒很近实情。我在殷海光家无数次，大家上天下地的谈，但殷太太从没参加过。我对她了解很少，直到殷海光死前头一天，我才惊讶地知道她参加的是教会活动——她是一个虔诚得近乎狂热的基督徒！那天她拿出一本笔记给我看，说：“这是殷老师最后信了上帝的证明。”我翻了一下，说：“这些笔迹不是殷老师的啊！”她说：“是我记录的。”我当然怀疑，可是正忙着替殷海光准备后事，我并没重视这本笔记。但我觉得很荒谬：殷海光从没跟我提过他有一个信上帝的老婆，他自己也从不信这一套，怎么今天忽然冒出一个信上帝的，并且还说他也跟着信了，这不是趁病打劫吗？第二天下午，殷海光死了。殷太太后来在《“这必死的，总要变成不死的！”》中说：“到家不久，李敖及孟祥柯和我一齐去怀恩堂商量一些事情及决定追思礼拜的日子。”她这段话，是长话短说了。因为头一天笔记的事，使我感到一批教棍可能利用殷海光，我该特别防范一下，果然回到殷家，殷太太就坚持以宗教仪式办后事，并说已跟怀恩堂的周联华牧师约好，现在就去。殷太太大概没想到我是个激烈反对者，她约我一起去怀恩堂，要我代他们润色一下已写好的殷海光“安息在主的怀里”的通告稿。不料我一见周联华，就把他责备一顿，我说你给国民党的达官贵人做后事吧，何必又来糟蹋殷海光！孟绝子在旁也支持我的责备。我坚持删掉“安息在主的怀里”等鬼话，争执不下。最后我只同意用“永生”字眼，“永生”不算是宗教字眼，但可使教棍们自以为是，殷太太总算同意了。再回殷家，殷太太在廖融融等许多人面前向我说：“李敖，你是战士，可是殷海光不是了，殷海光已属于上帝！”王晓波在《殷海光先生临终日志》中记这天晚上“廖融融言，殷师母告其得上帝启示，殷先生遗稿概不出版。并言其与殷先生结婚以来，每日担惊受怕，不愿殷先生阴影再笼罩她。殷先生死了，她应该要得到解脱。”王晓波的记录，告诉了我们：思想家是不宜有“对我丈夫的思想一点也不懂”的太大的，思想家讨错了老婆，在他死后，对他思想的流传必是一种妨碍，从托尔斯泰到胡适，无一例外。殷太太是我尊敬的女性，但是教棍生涯使她把最后一年的殷海光“夏君珊化”，这显然更使思想家警惕。《诗经》有一句是：

“‘殷’鉴不远，在‘夏’后之世。”用来做有趣的曲解，正好对这段殷夏婚姻，有了先知式的预言。

一九六九年，我知道殷海光的病情，我还想做一次挽救。

我告诉黄三三点意见，如能这样做，我还愿试一下，可是没有结果。九月十二日，殷海光病情恶化，送入台大医院，那时黄三已离台，由王晓波通知我。十四日，我把一封信托王晓波交殷太太，里面说：

海光先生今年病情转剧，我性前年去年两次送殷先生就医，反落埋怨，埋怨倒不重要，重要的是处理殷先生的病况，技术问题不易统一，人多口杂，责任不清，反易误事。所以今天之事，我一开始即面告黄三三点，表示如此三点不能实行，我再介入，是与人扶同误殷先生，我绝不干。

我曾面告黄三，殷先生既住入台大医院，不宜再出院，更不可乱投医吃药。今既出院无

效，再回台大医院，不可再事更张。如不幸不起，遗体应捐给医院，全权委由医院代办丧事。医院方面，最后骨灰宜交由家属领回。至于立碑台东，灰洒太平洋等议，如无技术困难，自应照办。

殷先生如去世，真正有意义的纪念方法是整理遗稿，保管遗物，以备发扬殷先生思想及筹议纪念馆。

殷先生死后，当尽量避免伪自由主义者利用。故所谓治丧委员会之类，当一律避免。不能组织维护殷海光学术自由者（如毛子水），不配为治丧委员。

当天深夜里，我进入台大医院，去探望多日不见的殷海光，护士小姐们泄漏了我来的消息，所以第二天，大家都知道李敖来了。王晓波在《殷海光先生临终日记》中说，殷海光第二天“闻李敖曾来访露出微笑”。我想，这一“微笑”，就是他跟我之间的最后灵犀了。这天晚上，我又到医院一次。殷海光死在九月十六日下午，王晓波通知我，我立刻赶去，碰到齐世英。齐世英对我说：“殷先生生前说李敖是最够义气的人。我知道，殷先生能拖到今天才死，都是你义气的结果。我听了，没有说话。公道死在活人心中，公道活在死人心里。陈鼓应这批人跑到国民党的《中央日报》社，要求发消息。《中央日报》、说殷先生是我们的同志，我们的主笔，我们愿意。消息发出来，竟只提他是《中央日报》主笔，《自由中国》上的事迹一笔抹杀。我真不明白陈鼓应他们为什么让殷海光这样被“尸奸”，真大不懂事了！文德《殷海光教授年谱简编》写着：

九月二十一日在怀恩堂追思礼拜，由周联华牧师主持，数百人参加。李敖没参加追思礼拜，因他反对在教堂作追思礼拜，怕殷会被教会拿作宣传。

当时国民党的刊物，却大力宣传说，李敖是个无情的人，因为殷海光的追思礼拜，他都不参加。我不但不参加这一次，一年以后的怀恩堂周年追思会我也不参加。我是特立独行的人，不参加就是不参加。“波澜起落无痕迹，似此奇情古所无。”这两行诗句，也许正是我的写照了。殷海光死后三个月，我家门口也被治安机关站了哨，一连十四个月，直到我被捕，以叛乱罪被判十年……在人鬼之间、在生死线外、永隔的幽明与重泉之中，殷海光和我，自然更是遥远了。

殷海光死后，我和王晓波、王小明、孟绝子一起去看解剖，出来孟绝子对我说：“你看到老殷那个鸟了吗？那么小！…我想，殷海光可能在这方面不行，他的婚姻情况，他的教棍太太，都该从这一不行上来观察。他服膺罗素，但罗素写的《婚姻与道德》(Marriage and Morals)之书，他绝口不提，这可真怪也。

在殷海光死去一周年，殷太太在教堂为他做礼拜的前夜，我有长信给她：

殷师母：

海光先生去世周年，明天你们在教堂的仪式，我仍比照去年——不参加了。我这种不参加我不赞成的方式的态度，想早蒙您的谅解。

关于海光先生后事，去年九月十四日我曾有千字长信给您。其中关于遗著方面，我曾建议：“格于现状，需在保密及无保证条件下进行。”‘虽近不情，然非此不足有效。’当时也许您考虑得大周到，所以蹉跎经年，反无成绩，我的建议与自告奋勇，也就白费。

在那封信中我又忧虑海光先生死后恐被利用，结果都不出我所料。海光先生死后，“党化”者有之（如去年九月十七号国民党的 TheChinaNews 说他“Hewrote editorials for the Central Daily News for a while in Nanking”，但却只字不提他在《自由中国》的壮烈举动！），“国化”者有之（如把他描写成固有文化的回头浪子！），“神化”者亦有之（如把他收归上帝名下，做信教者的死证），其他歪曲他、窄化他的，更属不少。海光先生一生，困学知变，认识他，理当从他健康时期的理智表现着眼，这一时期的高潮，当然是《自由中国》时代。这一时代过后，海光先生日渐孤立，幢康情形日坏，尤其死前一大段日子，接近他的人，谁都可以摆出一堆笔录语录之类，俨然得海光先生真传，其实在我看来，

这些非造谣即乱命。胡乱传布一个思想家心神衰退时的吃语，是一种不道德的行为，我为海光先生悲哀！

去年九月十五号晚上，您向我说：“李敖你是斗士，可是殷老师不是了，他已属于上帝。”如今一年过去了，感情的因素应该平静些了，殷师母，我向您说，您错了。海光先生仍然是斗士，只可惜能够陪他一起斗的人太少了，能够认识他这一斗士性格的人也太少了。所以当同他一起斗争的朋友坐了牢，包围他的，都是比他软弱的人，或是对他这一斗士性格缺少帮助和鼓动的人。大家不阻挠他，即倚靠他，以致海光先生精神负荷日益加重，同时他又不善于调节精神与身体均衡的人（两次被我强制送进医院，即为一例），又最容易被小人利用，以致好恶无定，愁绪难排，最后终告不起。

我常常想，海光先生当年若陪雷震先生一起坐牢，也许他还不会死。这次接雷先生出狱，看到他气概非凡，器宇轩昂，更印证了我这一假设。海光先生和雷震先生一样，他们都是斗士型的伟大人物，斗士的生涯就是斗，不停的斗，劝他不要斗的人，动机尽管好，可惜是妇人之仁，爱之适足以害之。海光先生英灵不泯，在斗士的行列里，他是先烈，他将永生！我们没死的人，虽然遗憾要分别采取不同的方式来纪念他，但对死后的海光先生说来，却并没有被“分裂”——海光先生仍是完整的海光先生，有人以为抓到了他的什么，其实只是利用死尸而已。真正海光先生的灵魂，不是二流以下人儿所能了解的！

一九七〇、九、十五李敖

附上糖一盒送给文丽，一年不见，她一定长得更高了。

当然，殷太太不会回我的信，我也不会参加她的宗教仪式。那时我已经一天二十四小时被治安当局跟踪，我自然也不会去看殷太太了。

二十年后，有一件妙事发生了。一九八九年八月二十四日下午，我家来了不速之客，来的是殷海光的太太夏君潞，是由陈宏正陪她来的。殷太太与我二十年不见，如今重晤，大家都很高兴。二十年前殷海光老师来过我家多次，可是殷太太并没来过；二十年来殷太太自美返台一次，这是第二次，是应自立报系举办所谓“纪念殷海光先生逝世二十周年学术研讨会”而来的。殷太太抵台前，陈宏正到我家跟我说：“殷先生的朋友学生每人出一千元，联合请殷太太吃饭，盼你参加。”

我说：“我才不要同这些人吃饭！他们有几个配称殷海光的朋友？又有几个配称殷海光的学生？今天国民党尸居余气了、局面没有危险了，他们这些懦夫，才敢钻出来打殷海光的旗号了，试问当年殷海光挺身与国民党相抗的时候，这些人又在哪儿？当年我挺身声援殷海光、冒险为殷海光印书、出钱为殷海光治病的时候，这些人又在哪儿？至于殷师母，她与殷海光共患难那么多年，是我尊敬的女性，但是她把殷海光硬推进教会，并且不能辨别谁是真正在殷海光生前死后有爱于殷海光的人，未免令人遗憾。她上次回台湾，为什么不来见见我这位真正的义人。她整天在教会里找义人，其实真正的义人是不进教会的。”殷太太毕竟是有服善之勇的女性，她居然带着洋酒为礼，登门来看李敖了。她不介意我写文章攻击过她，她的度量宽大，也非常人所及。二十多年前殷海光生病，他的朋友学生袖手旁观，惟有我肯在自己负债的艰苦下援之以手，送他住院看病，出院后，殷太太特别亲手做蛋糕送我。接下殷太太送来的酒，我特别回忆二十多年前她亲手做蛋糕的往事，她还能记得。她说：“李先生，你的为人，上帝最知道。你并不孤单，上帝是和你在一起的。”我听了，哈哈大笑（一星期后，我在电话中告诉了黄三这段话，并说：

“三三你看，二十年后，她终于把殷海光从上帝手里放出来啦！

可是又把我给拖进上帝手里啦！”黄三听了，也哈哈大笑）。殷太太又谈到殷海光全集的事，二十年前，我是主张出全集的人，但是格于殷太太感情上的阻挠，未能实现。如今，二

十年过去了，殷太太“感情的因素”终告解除，她同意全集由桂冠出版公司的赖阿胜出版了。我很高兴“已属于上帝”的殷海光，又属于了我们，虽然上帝已离我又愈来愈近了。在聊天中，我笑着向殷太太说：“这年头儿真变了！雷震死后十年，忽然冒出了许多雷震的知己，跑出来做雷震秀；殷海光死后二十年，忽然钻出了许多殷海光的朋友和学生，跑出来作殷海光秀——殷海光死后的朋友和学生，比他生前多，你说怪不怪？”殷太太听了，为之苦笑。二十年过去了，由于国民党的强弩之末，由于殷太太的一元复始，殷海光已不再被禁锢，已从封闭中解放出来。但是，各种利用他的秀局，却方兴未艾。连吴丰山、张忠栋、杨国枢、胡佛、李鸿禧、何怀硕、郑钦仁等跟殷海光毫不相干的胆小鬼都敢抛头露面了，士林怪态，可真殷鉴不远呢！自立报系大做殷海光秀，由它的头了吴丰山接见殷海光夫人，即时表示：“任何国家或社会的光行者，在争取言论自由上总要忍受一些痛苦，一些煎熬。”

现在，来自海内外数十位杰出的学者，一齐纪念殷海光先生的贡献，证实了人间自有公道。”其实，所谓“海内外数十位杰出的学者”，他们在殷海光受难之际、苦难之际、危难之际，不但没援之以手，甚至是殷海光的敌人的同路人，这些人今天以知己嘴脸，重现江湖，江湖之中，可没有这种不要脸。另一方面，当年真正对殷海光援之以手的人。二十年来一直为殷海光“吾道一，以贯之”的人，却被伪君子们视而不见并且大加排斥。伪君子们抹杀他们，上因为他们不是别的，而是“国家或社会的先行者”。如今先行者们如彼、伪君子们如此，正好证实了人间没有公道。

殷海光生在一九一九年十二月，死在一九六九年九月，活了不足五十岁就得胃癌而死，可谓不善养生。殷太太回忆：

“一九七一年，九月里的有一天，我去看才出狱不久的雷震，他一见面就对我大声他说：“殷太太，你看，殷海光爱生气，就被国民党气死了！”“雷震的话，让我想起海光生前的‘骂’。他喜欢骂人，尤其常常骂蒋介石。他被‘迫’离开台大后，每天吃晚饭时间，常对着我跟 Abby 骂蒋介石，又骂又气，又气又骂，然后饭也吃不下了一不久，他得了胃癌。殷海光真的给满腔的愤怒‘气病’了、‘气死’了。”殷海光这种搞法，不是骂人之道，而是找死之道。他曾告诉我，他师服的熊十力老先生最恨蒋介石，熊十力骂蒋介石，一边骂一边拿上有蒋介石照片的报纸，揉成一团，在自己生殖器下面擦，然后哈哈大笑，以化怒气。殷海光显然忘了老革命党熊十力的身教，结果一个高龄、一个短命，殷海光竟先被骂者而死。也许殷海光察觉出骂人时应该伴之以团报纸，但在饭桌前难以仿行。纵仿行成功，则得胃癌者将是女眷，因为她们“饭也吃不下了”。结论是：殷海光舍己为人、自我牺牲，还是自己得了胃癌。殷海光生前对黄三说：“我不要死，我要睁着眼睛看他们如何收场。”可是他不善养生如此，又如何活得过敌人呢？一九六七年五月十二日，我在殷海光的病床边跟他聊天，我把“中国文化学院”（“中国文化大学”，前身）

的巧立名目说给殷海光听，在旁边的一个学生谈到“中国文化学院”的哲学系，我在这位哲学教授面前，开玩笑说：“你看，‘中国文化学院’也有哲学系，这个学院，除了‘水肥系’以外，简直什么系都有！”殷海光冷冷他说：“他们的哲学系，就是‘水肥系’！”看到殷海光躺在那儿，我心里想：学哲学的人要看得开才是，怎能得了胃癌这种病？胃癌的原因虽多，但老是心情不好是原因之一。哲学家怎可以老是心情不好？哲学家得了胃癌，就好像神父得了梅毒，斯人也，不可有斯疾也！不过，哲学家倒可以得梅毒，叔本华是也。但殷海光当然不会，他的胃癌，就是梅毒！殷海光生“梅毒”时，群医还没束手，群友群学生却先束起手来。那时候，“负债救人、义重如山”的，只有李敖一人而已。在整个的殷海光住院过程中，我只见过一个小书商赖中兴送过一把香蕉。我在殷海光病床边夸奖赖中兴，我说穷人有穷人的做法，穷人尽他全力只能买一把香蕉送殷先生，这种情义，不可埋没。赖中兴后来自杀了，在大人物们大做殷海光秀的当儿，我想起这个小人物，我真怀念他。并不是说一定

有钱才能表现这一情义，东吴大学学生陈平景没有钱，但他为殷海光擦身捶背，几达不眠不休的地步，这种义人，又有谁能比啊？耐人寻味的是，赖中兴、陈平景都不是殷海光的学生，而殷海光的学生反倒如我所讽刺的：殷门弟子与殷海光的关系，多是“单向会”，多是靠殷海光提拔而不能有像样的反馈的。张灏、林毓生等等，无一例外。林毓生口口声声骂李敖，但是为了发表文章，却不能不托殷海光，到文星来借光。他们这些所谓学人，写起信来，骂《文星》“轻挑”（该是“挑”）、骂《文星》，‘不上不四’（《殷海光林敏生书信录》页七十七），但是为什么要到“轻挑”的、“不三不四”的杂志来投稿呢？这不显然是伪君子吗？何况，这种人的文章根本都写不通的，殷海光收到后，写信给他：“……你的作品和译文，我收到时当即看了一下，‘可恶’之声，脱口而出。盖因小的毛病太多，恐需花我三天修改，且需重抄。你应请我吃一顿好饭以补心血。”（《殷海光林毓生书信录》页八十三）结果殷海光没有重抄，就给了我，我为之好笑！“殷海光的得意门生的中文，原来是这样子的！”我在《给书呆子上一课》一文中，曾经把这篇由殷海光逐字逐句修改的不通文章第一页制版发表，铁证如此，林毓生还能赖吗？不但文章不通，他们看家的方法学也是无所施其技的。殷门弟子不知天高地厚，以为会了方法学就一通百通，但在实际遭遇困境的时候，就不得不发出哀鸣。一九六二年四月二十五日，国民党林毓生在美国，写信给《海光我师》，呜呜他说：“我最近读书，思想有一个新境界，愿意向您报告一下从前我对 Methodology（方法论）有一项迷信，认为弄学问必先把方法搞好，这一方固然是受了 Logical Empiricism（逻辑经验论）的影响，另一方面更是因为看到‘新亚书院型’的糊涂虫对方法学不了解，以致搞出自欺欺人的谬论的强烈 reaction（反应），事实上，事情并不是这么机械，学问绝不是应该把方法学‘完’了以后再弄的，方法学如能学‘完’，也并不能一定使人成为大学者。”（《殷海光林毓生书信录》页八十三）殷海光看了这一段，批注“不谋而合版”，可见这种方法学的万能论，在几年以后，就发现是“迷信”的、是“机械”的、“学问绝不是应该把方法学‘完’了以后再弄的”——他们念了那么多年的书，才恍然大悟到这一浅显的真理！但是，尽管恍然大悟，殷门弟子受了才气所限，他们再在学海里挣扎，结果也不过乃尔。以多年后张灏、林毓生拿国民党的钱，跑回台湾做演讲秀为例，讲来讲去，也不过是故弄玄虚、不知所云而已。他们的功力与成绩，几十年下来，竟如此可怜，真教我们无法看得起了！

正因为空谈方法而实学粗疏，所以一碰到硬碰硬的实学，他们便要闹笑话，例如林毓生写《漫谈胡适思想及其他》，说他初中时“细看”过《胡适文存》，看过《胡适文选》自序一文云云，事实上，《胡适文选》自序只是“介绍我自己的思想”

一篇文章的副标题，又何能把它作为题目？何况，当时此文并没收入《胡适文存》，只收入《胡适论学近著》，收入《胡适文存》，是到台湾来以后的事。当时既没收入《胡适文存》，林毓生又从何自《胡适文存》中看到这篇文章、可见他是凭空胡吹、自炫年少博学也！又如张灏写《烈士精神与批判意识》，作者俨然谭嗣同专家，但书中一开头就说谭嗣同活了三十六年，事实上，谭嗣同生在一八六五，死在一八九八，何来二十六年？这些人今天还是中央研究院院士呢！真是骗局呀。他们徒知抱洋书谈中国，但一还原就闹笑话。这种情况。

殷海光也不能免。他曾从洋书中看到 Chin-ssu Lu，他猜这是“亲疏录”，问我对不对，我笑说，此即大名鼎鼎之《近思录》也，根本没有什么“亲疏录”这种书哟，其实殷海光没能成功的成为学者，并不是一件值得遗憾的事。而殷门弟子以学者姿态到处骗人，才真是遗憾的事。殷海光一生的最大事功在勇敢反国民党，而殷门弟子在这一点上连个屁都不敢放，如此殷门弟子，丢人丢死也！台大教授刘福增是我同学，我们因打笔仗疏远，已不来往。他在《首部早报》写《冲出自由的警戒区纪念殷海光光中逝世二十周年》，指出殷海光“以最严峻的言论批评国民党极权的特务统治”，这种“深入‘自由的警戒区’去冲锋陷阵，”今天在台湾（包括常在台湾和国外之间来往的）所有号称自由派学者的殷海光的学生或学生辈的人，都差多了。”不过刘福增补了一句：

“李敖也许算是例外。”我很欣赏我的老问学敢讲这种公道话，虽然他不公道的用了“也许”两个字。事实上，得殷海光勇敢反国民党真传并青出于蓝的，只李敖一人而已。

一九九八年六月十六日到二十一日，湖北大学主办了“海峡两岸殷海光学术研讨会”，陈宏正带回一篇论文提要吸引了我，那是湖北大学政治与行政学院唐琳写的《李敖与殷海光》，提要说：

五四运动的香火，在国民党失掉大陆后，沿着由胡适—殷海光—李敖的次序在宝岛台湾代代相传。就殷海光与李敖的关系来讲，他们是师生关系；就个人感情来讲，李敖热爱老师、尊敬老师、拯救老师于危难之中。在殷门弟子中，李敖是最能体现殷海光狂进不已鲜明姿态的人。在始终不渝追求自由主义的过程中，他曾两度下狱，尽管如此，在李敖与殷海光师承关系的表层下，两人之间的迥异也是很明显的，表现在：

## 1. 自由民主气质上的差异

殷海光所处的特殊历史条件，使其民主自由思想带有“救亡式自由主义”的倾向。即欲以自由主义来挽救国家危亡，对抗专制政权，以自由主义作为其关心国家、民族的启蒙工具和反共救亡的思想利器。因此，他的自由主义含有国家主义的色彩。它具体表现为“一种单调的、片断的、高高在上的、革命党式”的气质。它的斗争性是显见的。但这种带有很强的权威性和专断性的自由民主气质应该说与他提倡的自由民主是不协调的。

李敖的自由民主观与西方自由主义的特质相似，都以个人价值作为出发点。李敖的自由民主表现出“一种自然的、从俗的、快乐的、嘻嘻哈哈的”气质，它表面上很随意，但其实具有很强的斗争性。在使自由民主生活化、大众化方面，李敖作出了重要贡献，但他似乎又走得太远了，超越了现世的社会和思想，这也正是李敖自由民主气质之不足的一面。

## 2. 角色与人格动力的差异

表面上看，殷海光是一个单纯地道的学者。剥开这层“外衣”，我们看到的是一个在纯真道德热情驱使下奋斗一生的灵魂。在殷海光用心最勤的学术专业逻辑与分析哲学上并没有原创的贡献。相反，大众记忆中殷海光最鲜明的形象主要就是《自由中国》的一支健笔，一位不畏逆横的勇士。殷海光最终的成就是人格上的。

李敖是一个怪物作家。他是知识分子与文化商人的混合物。一方面，他学识渊博、学贯中西，具有强烈的自我意识和社会批判意识，同时，他又十分注重商业活动的效益原则和交换竞争原则。在某种程度上，他已经不再是单纯的知识分子。

这一隔海的文字，可说是殷海光与李敖的最好论断了。

一个插曲颇为有趣。殷和光在世时，有一次笔仗，是同劳思光打的。劳思光最后批评殷海光，说他曲学而不阿世，殷海光很气，跟我痛骂劳思光，说此人头脑欠清。多年以后，劳思光自香港移台，台北市东丰街原有一家电玩店，我路过时，在窗外常见里面有一矮小枯瘦的穿西装打领结小老头在玩，其矮小枯瘦，与殷海光有几分神似，原来就是劳思光。有时高信疆也和他一起。我笑问信疆：“你怎么这么无聊、这么‘与民同乐’，怎么带劳思光做起你们身份不该去的地方、玩起你们身份不该有的娱乐？”信疆笑着说：“谁带他来了，是他带我来的呀！”听了信疆之言，我们相互大笑。后来东丰街电玩店关门了，久矣不见“劳”苦功“高”了。一九九一年十二月二十六日晚饭后，与小屯在东丰街，一人走过，忽闻大亩叹息一声，小屯注意一看，说：“那不是劳思光吗？”果然是他。我说：“这个书呆子，又出没东丰街了，哲学学到徘徊于电玩之中、叹息于马路之上，哲学可真无计可施了。”虽然此光非彼光，但我每次碰到劳思光，就想到殷海光，光怪陆离，此之谓也。

## 李慎之批“专制主义”

【多维新闻社 2000 年 7 月 22 日电】多维社记者郑舟平报导口多维社获得中国著名学者李慎之最近完成的一篇长篇文章：《论中国文化传统与现代化—兼论中国的专制主义》，全文约一万六千字。

李慎之是中国社科院前副院长、曾任周恩来、邓小平外交顾问，在中华人民共和国五十周年国庆时写下一篇《风雨苍黄五十年——国庆之夜感言》，曾在中共高层和中国文化界广泛流传。

李慎之这篇题为《论中国文化传统与现代化—兼论中国的专制主义》的最新文章说，中国的文化传统可以一言蔽之曰“专制主义”。专制主义的气息几乎弥漫在各色各样的中国传统文化中。尽管从 1840 年算起，中国的现代化已经有 160 年了，物质方面有成就，精神上也有收获，但深入观察中国人的内心，就必须承认，中国人的政治文化变化很少。

中国政治文化中的首长自以为是和下属的曲意逢迎真是随处可见，只要打开电视，翻开报纸，只见千士之诺诺，不见一士之谔谔。贪污成风、贿赂公行，大规模的以权谋私正是专制主义存在的明证。

这样的社会不但在精神上与现代社会的标准相差甚远，而且在物质上，在经济上，即使能取得若干进展，也是有限度的，不能持久的。现代经济的发展首先要依靠的是个人有充份的自由，有充份的安全保障，也就是民主与法治。

关于中国文化传统的性质，文章引用曾国藩、陈寅恪等多名权威学者的结论说明中国的文化传统是专制主义，甚至宋朝文天祥的“正气歌”也有“三纲实系命，道义为之根”的词句，表现了专制主义下的爱国忠君思想。

文章说虽然经过最近一百年的西化，中国没有皇帝了，父母、夫妻关系也有了很大改变，但政治范畴的专制主义居于至高无上的地位、最高权力不受制约这个三纲之本却没有改变。例如，三十年代初期出生的李慎之上小学时唱的一首歌其中一句歌词是“把生命交托给总理（孙中山）”；他上中学时学到的一首歌开头是“大哉中华，代有贤能，蒋公中正，今日救星”；到后来很长一段时期，“东方红，太阳升，中国出了个毛泽东……他是人民大救星”更是家喻户晓。

文章指出，专制主义控制了中国传统文化的各个方面，尤其是支配了中国的政教礼俗。非常特殊的是，作为中国文化传统的专制主义渗透到中国各个层次，例如被清朝和儒家视为异端的太平天国革命实行的也是“万事爷哥朕作主”，“敬主方是真敬天”的专制主义，至于武林、黑道等就不用提了。

文章说，虽然邓小平、李维汉等中共元老在八十年代初期对传统意识形态（专制主义）的毒害有共识，也提出要继续肃清封建主义残馀的影响，但因为专制主义传统太深，不易认识清楚，更不能真的触动，所谓“肃清”，不了了之。



文章说，所谓专制主义包括两个方面：在上的一方面是专制主义，而在下的一方面是奴隶主义，也就是说专制主义是个合二为一的结构。它决定了中国的政教礼俗，也决定了中国的国民性，最典型的的就是鲁迅笔下的阿Q。

关于中国专制主义的历史，文章说，自秦始皇在公元前221年统一中国到公元1911年辛亥革命，2100年间中国的政治制度基本上没有大的变化。最近几十年来，中国历史学界套用马列主义的人类历史五阶段——原始公社、奴隶社会、封建社会、资本主义、共产主义——未免牵强附会。

关于中国专制主义的理论问题，文章指出，尽管人们普遍认为中国传统的文化的主流是儒家，但在缔造中国文化传统专制主义方面，法家的作用不亚于儒家。儒法互补、儒法交融，这才是中国专制主义的核心理论。佛教和道家虽然对知识分子的精神生活有相当大的影响，但对整个社会的政教礼俗来说，与儒家和法家的作用无法相比，其中印度人所欣赏的“佛法平等”到了中国被专制主义挤得无影无踪。

文章列出中国专制主义的七大特点：

第一是资格特别老，历史比基督教、伊斯兰教都长的多；

第二是具有某种神学品格——不管是流氓地痞还是杀人放火的强盗，一登皇位，就是“奉天承运”、“继天立极”的天子，是天在人世间的代表，是道的化身和圣人；

第三是专制主义人情化，从家人父子出发的三纲六纪，转换到忠君，又转换到“天”，最后落实到皇帝的绝对专制上；因此，在外国的专制主义下，老百姓是臣民，而中国的老百姓是“子民”——仅仅三十多年前中国民众还在唱“天大地大不如党的恩情大，爹亲娘亲不如毛主席亲”；

第四是“大一统”，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”；

第五是中央集权的官僚制度，最高权利集中在皇帝一身，民主思想根本没有产生的空间；直到现在“父母官”还挂在人们嘴上，压在人们心头；所谓“亲民之官”往往是更加专横，更加残暴，到今日而尤甚；。

第六是思想统制或曰愚民政策，这是最可恶、最黑暗的一个特点；中国以言获罪，以文字贾祸的则代不绝书，文化大革命中“全面专政”时期更是达到顶峰；

第七是中国专制主义生命力特别顽强。不说封建王朝时期的二千一百多年，即使在辛亥革命之后，先后就发生过袁世凯称帝、张勋复辟；蒋介石北伐成功之后立即暴露出法西斯独裁本质；1949年中华人民共和国成立后，毛泽东自称“我就是马克思加秦始皇”。

关于支持中国专制主义的力量，文章说，计划经济是对专制主义的最有力的支持。在计划经济下，全国只有一个老板，没有国家的恩赐，任何人都不可能有饭票，因此近五十年来中国人的普遍软弱、奴性、没人格也不能深责；但至今没有进行反思或忏悔才是耻辱。

专制主义的另一强力支持是民族主义。任何一个专制政府只要把民众的怒火引到外国头上，就可以压倒民众的民主要求而可以保住甚至加强统治。中国人对于爱国还是卖国的敏感程度要比对专制还是民主的敏感程度高出万倍。

集体主义是支持专制主义的又一强大力量。中国传统文化中从来没有“个人主义”的观念，同根本没有“自由”和“人权”的观念一样。“大公无私”，“为集体而牺牲个人”，“顾大体、识大局”被认为是高尚的道德行为和情操，人们正是在这种高贵的情操中变为奴隶。

中国的专制主义还受到传统哲学的支持。专制主义不仅是儒家和法家所铸造的，也得到阴阳家和谶纬学的附和，还受到道家 and 佛教的消极支持。甚至近百年来被认为代表下层人民利益的墨家也是十足的专制主义者，主张“天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之。”正因为如此，什么外国的好东西到了中国就变味：民主，成了“为民作主”；法治（rule of law），变成了“以法治国”（rule by law）。

文章说，只有拔除了专制主义这个毒根，中国传统文化才能继承发扬。

中国要否定专制主义只有两条路，制度改革和启蒙教育。前一条机缘凑巧也许可以速成，后一条则必然是一个长期的耐心的过程，要有一批人潜下心来，要变中国人现有的“子民心态”为“公民意识”。

文章提出，只有先实行制度的民主化，然后再完成子民的公民化。文章回顾了1945年国共重庆谈判时期的争论：共产党当时要国民党开放政权，开放民主。当时国民党认为中国人民素质太低，实行不了民主；而共产党的反论是：要学会游泳只有跳到水里去才能学会，不实行民主，人民的素质永远不会提高。奇妙的是，半个世纪过去了，国民党的论点现在成了共产党的论点。

文章说，人类的文明史证明：所有已经实现了现代化的国家，莫不以保护人民的自由与公民权利为第一任务。历史已经证明：只有人民最自由的国家才能成为最稳定、最繁荣、最强盛的国家。

### 略评殷海光的“道德重建”

陈吉瑞

（湖北大学政治与行政学院，湖北武汉430062）

〔摘要〕随着台湾社会的转型，传统的私德走向崩溃，而新的社会公德还没完全形成，这部分地造成了社会生活的无序。殷海光正是在此背景下，提出道德重建，并且在民主与科学的基础上构建了道德理想。他主张的理性重建开了中国现代道德重建的先河。

〔关键词〕道德重建；民主与科学；理性论证

台湾地区从60年代开始，到80年代逐步进入工商社会。在经济发展的同时，台湾人痛感人的道德素质和社会公德水准的低下对社会整体和谐发展的严重损害。正是在这种背景下，殷海光慎重提出了要重整道德。

“道义为之根”，殷海光认为人类的社会文化生活，小无道德则小乱，大无道德而大乱，全无道德则全乱。在市场经济开始时，“道德重建之急需就像人之急需呼吸空气一样”。殷海

光用诗一般的语言描绘了当社会生活失去了道德规范以后“乱”的状况：“个人成为寂寞群众中的寂寞人，个人成为套上纱罩在街上的独行人，个人成为戴上假面具在公共场合跳鬼舞的人……。”<sup>①</sup>这些或许可以简单地归结为：人与人之间互不信赖、严重的孤独感、人变成权力或金钱的奴隶等几方面。

这些社会问题的出现，是因为社会失去了道德规范。可是，已有的传统的道德规范为何失去了作用呢？

任何道德都是社会文化的产物，特定的道德都是与特定的社会文化相适应的。儒家的道德究竟有哪些不适合现代文化呢？殷海光认为有以下六种：儒门道德有阶层性；重男轻女；愚民政策；独断；泛孝主义；轻视实务。这六种弊端的指出是很准的。但更一针见血的，是他认为以上这些都不是儒门的最大弊端，其最大弊端在于：“自古以来与现实权力黏合，使道德变形，定于一尊，阶层之分，使道德没有平民伦理的色彩。”<sup>②</sup>殷海光还对儒家道德建立的基础——性善论进行了批判。他认为“性善论”是预设的，是一厢情愿的说法，没有根据，只不过是出于需要出发编造的有关人性的说法而已。照此理，性恶论也可以成立。这个判断，使得儒家的道德观的基石被动摇，空中楼阁式的道德自然也就摇摇欲坠了。然而，“我们依现代人生的需要来观照他并且选择他”<sup>③</sup>，传统的道德还是有一些可以吸收利用的。殷海光认为传统道德如信、仁、舍利取义等即令在今天也是可以利用的。

至于传统道德在义利不可兼得时是“舍利取义”、“重义轻利”，殷海光作了深入的分析。他意识到，道德作为人之所以为人的价值理想，虽然是崇高的，但是它不能通过对人的自然情感和欲望的一味抑制来实现。实际上，人如同其他动物一样，都有生理欲求和感性要求，无视这一层，而谈道德理想，最终只能陷入空论。在殷海光看来，就是要把道德价值建立在生物逻辑的一定限度满足的基础上，而不能像宋明理学所说的“存天理，灭人欲”。那么，建立在生物逻辑之上的道德理想究竟如何构建呢？

既然传统道德有如此多的弊端，道德的重整，就绝非复古；另外，新道德不可能与旧道德一刀割断，更何况旧道德中还有值得继承的成分，道德的重整，就不是趋新，也不是三条大路走中间式的浮面折衷，而是调整。殷海光认为这种调整是与中国社会文化的现实相“整合”，没有社会文化基础的道德主张是无法实行的。而且，道德的重整必须要有确定的调整目标和调整秩序。道德调整的目标和秩序是怎样的呢？殷海光引用罗素的话“良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活”来回答这个问题。从这一设定出发，殷海光得出重整道德要考虑到以下诸因素：

1. 既有的社会文化场合；
2. 既有的社会文化里所含有的道德（它的文化理想、宗教建制、经典教条、风俗习惯、民俗歌曲、故事）；
3. 民主及科学。

调整的顺序及方向是：从自己的文化和道德出发向世界普遍的文化和道德整合（integration）。

基于以上诸因素，殷海光构建了他的道德理想：

图中的虚线是“民主与科学”，在调整中居于必要的动因。道德调整不能脱离民主，民主是什么呢？是一种能伸张正义，调合众益的秩序，有自由的内容。“只有在自由的民主制度下，道德才不致于被权威利用作为钳制人的工具，而成为社会文化及各个人之有生意内化的信持与规范”<sup>④</sup>。道德的调整与重建也离不开科学。因为离开科学就没资格谈人性，而且道德产生的实际效能只能靠科学去评估，个人的行为怎样与社会文化规范作整合，也只能靠实际的社会调查工作才能了解。

殷海光对“民主及科学”的动因地位作了解释。而“孔仁孟义”、“基督博爱”、“佛家慈悲”这三者产生于不同的社会文化背景，它们有不同的色调和不同的涵义，三者怎样整合呢？

殷海光认为仁、博爱、仁慈是三者通约的共同核心，也是三者整合的真实基础。

以上的道德整合是在世界文化认同的总趋势的背景下提出的。殷海光认为，世界的大同，并不是无根的幻想，而是实实在在有科学根据的。他分析了世界性的宗教衍生出的伟大道德力可以稳步熔解人为的藩篱，还认为人类学等可以提供我们以具体的途径。认知特征和器用特征是文化特征正在普遍化的特征，它们又表现为科学、工业和经济，“鱼子酱里没有马列主义”、“可口可乐里也没有资本主义的罪恶”<sup>⑤</sup>，我们的世界是在彼此抗拒中求整合，而且，殷海光还引用了莫达克的观点，说明世界文化趋同的可能性，进而也可以说是在为道德整合寻找可能。

可以看出，殷海光的“道德重建”，对中国文化的发展方向作出了一定的设想。而且，他的与道德重建相联的“新人本主义”观念，是以科学作为指引，实现爱、自由、平等、幸福、正义、合作等人类的普遍价值理想，同时又保持个性差异，这也是美妙的。可是，他只是列出了一些项目，并没有描绘出系统的蓝图。

殷海光提出的基于理性的道德重建，是通过分析我国传统道德的弊病与现代社会的特点作出的科学结论。社会中出现许多问题，也许并不是因为我们现代生活的几代人善良的人少，而是因为糊涂的人太多；而糊涂也不是因为我们的智商不够高，而是因为找不到可靠的理由。可见，清醒的理性是多么需要。“理性与秩序是现代社会道德的核心和现代社会的道德合理性基础”<sup>⑥</sup>。那么，我们究竟需要什么样的理性呢？“我们所要求的理性必须是基于固有文化的‘创转’”<sup>⑦</sup>。这有两层意思：第一，它必须是创造性的，即必须是创新，创造过去没有的东西或者是在过去被遗忘的东西；第二，这种创造，既要深刻、精密地了解我们的文化传统，又要同样地了解西方文化，在这个了解的交互过程中产生与传统并证的连续性，在这种连续性中产生对传统的转化，从而产生我们过去没有的东西。我国传统的以“良知”为基础的私德已经不再适用于现代社会，而当今应建立的社会公德必须有普遍的理性论证。

可是另一方面，殷海光忽视了情感论证在道德重建中的一定作用。他认为道德建设不受民俗情感的牵连，工作才能顺利展开。然而，道德理念的合理性论证，如与情感论证相结合，则会更根深蒂固地扎根于公民的心中。

殷海光所标识的德性与理性的融而为一，同现代新儒家对于道德与知识的整合，马克思主义综合创新派对工具理性与价值理性调适在一起，使中国文化在新的历史时期走上了更为平正的发展道路。但是，在他设想的道德整合图内，居然缺乏更寓理性于其中的墨家的“兼爱”，不失为一个遗憾。墨家的“兼爱”较之“孔仁孟义”更具平民色彩，“兼爱”可以帮助我们确立普遍的价值标准，它不是众人可望不可即的崇高的道德理想，它更具可行性。“爱人不外己，己在所爱之中”<sup>⑧</sup>，“为彼犹为己也”<sup>⑨</sup>，爱人带来爱己的客观效果，因而爱他人就等于爱自己。同理，爱人者，己在所爱之中，因而直接利人就等于间接利己。当然，这里有一个前提，就是人人都从自己做起。若世人皆能从自己做起，自然就可以实现“兼相爱、交相利”了。当代中国社会，要使人们只关注“义”的道德价值，放弃对“利益”的追求，既不可能同时又与社会发展方向相悖。但是，放任人们对“利”的盲目甚至疯狂的追求，势必导致“唯利是图”。因此要倡导合理的利己主义。也就是说要教导人们在求“利”的活动中注入理性的精神：首先要看到我求“利”，人亦求“利”，故而自我的求利行为不应妨碍别人的“求利”活动；其次要认清利有当前之“利”、长远之“利”的区别，我们不能盲目地攫取眼前之“利”、而毁灭了长远之“利”；再次要区分社会之“利”与个人之“利”，要努力使两者统一起来，并做到当二者相悖时，愿意放弃个人之“利”。可见，贯注着理性精神的合理的功利主义，可以使人追求利益的行为成为造福他人、推进社会进步的力量，使求利活动本身获得了道德价值的认可。

殷海光的“道德重建”，虽然有让人深感遗憾之处，但它依然闪耀着真理的光芒。他开

了中国现代道德重建的先河，为以后的有关学者指出了一条大路。

[注释]

①②③④⑤殷海光：《中国文化的展望》下，台北：桂冠图书公司，1990，第664、667、685、700、705页。

⑥万俊人：《现代社会道德合理性基础论证》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1996年第2期。

⑦林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：三联书店，1988，第63页。

⑧《墨子大取》。⑨《墨子兼爱下》。

湖北大学学报（哲学社会科学版）1999年1月第26卷第1期

[收稿日期] 1998-01-07

[作者简介] 陈吉瑞（1973-），女，湖北宜昌人，湖北大学96级研究生。

什么是知识分子？

殷海光

照时代周刊（Time）的时代论文所说[1]，得到博士学位的人早已不足看作是知识分子。即令是大学教授也不一定就是知识分子。至于科学家，只在有限的条件之下才算是知识分子。该刊在两个假定的条件之下来替知识分子下定义：

第一、一个知识分子不止是一个读书多的人。一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为观念而追求观念。如霍夫斯泰德（Richard Hofstadter）所说，一个知识分子是为追求观念而生活。勒希（Christopher Lasch）说知识分子乃是以思想为生活的人。

第二、知识分子必须是他所在的社会之批评者，也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值，乃是苏格拉底式的任务。

一个人不对流行的意见，现有的风俗习惯，和大家在无意之间认定的价值发生怀疑并且提出批评，那末，这个人即令读书很多，也不过是一个活书柜而已。一个“人云亦云”的读书人，至少在心灵方面没有活。

如果依照上列时代周刊所举的两个条件来界定知识分子，那末不仅中国的知识分子很少，即令在西方世界也是聊聊可数。在现代西方，罗素是十足合于这两个条件的。史迪文逊（Adlai Stevenson）显然是一个知识分子。在中国，就我所知，明朝李卓吾勉强可作代表。自清末严又陵以降的读书人堪称知识分子的似乎不易造一清册。而且，即令有少数读书人在他们的少壮时代合于这两个条件，到了晚年又回头走童年的路，因此不算知识分子。

维斯（Paul Weiss）说，真正的知识分子没有团体，而且没有什么朋友。赫钦士（Robert Hutchins）认为一个知识分子是试行追求真理的人。

这样看来，作一个真正的知识分子是要付出代价的，有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须“只问是非，不管一切”。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见，当然更不考虑时尚的口头禅；不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应；必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。一个

知识分子为了真理而与整个时代背离不算希奇。旁人对他的恭维，他不当作“精神食粮”。旁人对他的诽谤，也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵，不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害，他知道这是人间难免的事。依这推论，凡属说话务求迎合流俗的读书人，凡属立言存心哗众取宠的读书人，凡属因不耐寂寞而不能抱真理到底的读书人，充其量只是读读书的人，并非知识分子。

海耶克说[2]，知识分子既不是一个有原创力的思想家，又不是思想之某一特别部门的专家。典型的知识分子不一定必须有专门的知识，也不一定必须特别有聪明才智来传播观念。一个人之所以够资格叫做知识分子，是因他博学多闻，能说能写，而且他对新观念的接受比一班人来得快。

海耶克的说法没有时代周刊的时代论文那么严格。我对这两种说法都采用。依照海耶克的说法，中国文化里的知识分子倒是不少。时代周刊的朝代论文所界定的知识分子是知识分子的精粹。海耶克所说的知识分子是知识分子的本干。前者是一个社会文化的创建的前锋；后者是社会文化创建的主力。时至今日，知识分子自成一个占特殊地位的阶层之情形已经近于过去了。今日的知识分子，固然不限于在孔庙里，也不限于在学校里，而是分布在各部门里。因此，我们现在谈文化创建，已经不是狭义的局限于拿笔杆的人的事，而是广义的扩及社会文化的各部门的优秀人物。在一现代化的文化建构上，经济工作者，工业工作者，农业工作者，以至于军事科学工作者，都不可少。可是，在传承上和方便上，以研究学问为专业的人是“搞观念的人”。我在这里所要说的种种是以这类人士为主。当然，这一点也不意含其他方面的工作对文化的创建不重要。

注释：

①Time, May21, 1965 年

.

[2]F. A. Hayek, TheIntellectualandSocialism, inThe Intellectuals, editedbyGeorgeB. deHuszar, Illinois, 1960, p. 372.

修改宪法与公民教育

李慎之

今年开年以后，中国的第一件大事恐怕无过于中共中央在1月22日向全国人大提出的要又一次修改宪法的建议了。我们的国家已定下了建设“法治国”的目标。宪法正是法治国的根本。

自从中华人民共和国在50年前成立，在1954年制定第一部宪法以来，已经先后制定了四部宪法。国体未变，法统未变，而宪法改订如此频繁，可以说是世界史上罕见的，这反映了中国政局的动荡。中国的第二、第三部宪法是在1975年和1978年制定的，那正是在“文化大革命”的大动荡及其余波未绝的时期。1982年制订现行宪法以来，也已经经过两次修改，这次要进行的修改是第三次修改。中国人的民族愿望就是希望能够早早修订出一部能管一百年、二百年而无须作重大修正的宪法来，这也正是中国人民的利益所在。当然，以中国目前的实际而论，谁都知道这不是一蹴可就的，我们只有“慢慢地着急”(tomakehastelowsly)。

自从世界上出现立宪的概念，或者近一点说，自从美国制订了世界上第一部成文宪法的

二百多年以来，可以总结出一条经验，就是任何国家要有一部可以保证国家长治久安的宪法，先决条件是其国民（至少是其代表）必须有健全的公民意识。当然，也可以反过来说，即使有了一部好宪法，如果人民没有健全的公民意识，那么有了好宪法也是枉然。应该说这一点正是中国在上落后最甚的地方。因此，1997年11月2日我在《改革》杂志的座谈会上说过：“千差距、万差距，缺乏公民意识，是中国与先进国家最大的差距。”

为什么中国人缺乏公民意识？原因就在于自从秦始皇以来的2200年间，中国实行的政治制度和意识形态一直是专制主义。统治者执行的是“民可使由之，不可使知之”的愚民政策，老百姓遵守的是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”的奴隶主义。只是在农民革命引起的激烈社会变动中，它才受到“造反有理”的短暂破坏。然而农民革命胜利以后，马上又照原样建立起专制主义的统治。到了20世纪，这一套才受到某些质疑而有所松动，但是由于它的根子太深而没有什么根本上的改变。所以中国的“国民性”始终没有能摆脱鲁迅所抨击的阿Q相。中国现在要赶上先进国家，要实行现代化，最重要的就是要解放被专制主义所扭曲了的人性，发扬每一个人的本真人性。换言之，也就是要培养人的公民意识，使在中国大地上因循守旧生活了几千年的中国人成为有现代意识的公民，有人的觉悟的公民，成为一个一个独立的、自由的、能主动追求自己的幸福、创造物质财富与精神文明的公民。

“公民”和“宪法”，都不是中国传统的概念，但是引进到中国也有一百年的历史了。就我的记忆所及，30年代我还在读初中的时候，整整三年都学过一门公民课，用的是民营的商务印书馆编的课本。虽然分量不大，但是相当扼要而明确地教给了我们什么是国家（或政府）的权力与责任，什么是个人的权利与义务，什么叫公民，他与中国人历来说的老百姓有什么区别。我们当年的教师又是一个口才极好，极善于启发学生对公民权利的觉悟的人，使我印象深刻，至今难忘。说来惭愧，10年前，我曾在人大常委会法律委员会当过5年委员，也算是参加国家立法工作了，可是我所依凭的法律知识居然不过是60年前从初中学到的那一点儿东西。

我推想与我同时学过公民课的应当有几百万人，最少也应当有几十万人，但是几十年来到处向与我年龄相仿、教育程度差不多的人打听他受过的公民教育，回答我的却大多是一脸茫然。偶尔也还有记得的，但是对所教的内容也已大抵不复能回忆，这使我极其惊讶。大概是因为抗战开始以后，在沦陷区的学校，因为日本人实行奴化教育，已不能开公民课；在国统区的学校，因为国民党实行党化教育，公民课也多数改为党义课，教材是官定的，学生没有兴趣，因此对于公民课的印象只能更加淡薄，近于没有了。

在1957年的“鸣放”期间，只有个别人提出过要在学校设立公民课，也有人提出学苏联的榜样设立宪法课的，但是不但响应者寥寥，而且这些人很快就被打成右派分子，从那以后再也听不到这样的提议，更谈不上这样的实践了。

然而现在有一句话，好像已成了社会的共识：“中国人的素质太低！”那末，到底要怎样才能提高中国人的素质呢？办法当然有千条万条，然而从初中一年级起就实行公民教育应当是最重要的第一条。大家又都说“教育首先要教学生做人”。但是到底要做什么样的人呢？毫无疑问，应该是学做现代化国家的“公民”。从不随地吐痰、不乱抛果皮纸屑到坐公交车要礼让老弱妇孺，都是公民课最起码的内容，一直到懂得什么是政党制度、文官制度，懂得什么是对权力的制约平衡，什么是司法独立，懂得什么是市场经济、法治国家、宪政国家……懂得以法律保护自己的权利和权益。

江主席最近说，违反宪法是最大的犯罪。这话当然是天经地义，然而一般的中国人很少能懂得其深意。原因就在于他们大多不懂得什么是宪法，宪法是干什么的。还记得在50年代中华人民共和国通过第一部宪法以后，在学生青年中流行一句话，叫做“打人违反宪法”。其实普通的打架，就是造成伤害，也只是触犯了刑法，与宪法何涉？然而这就是中国普通老

百姓对宪法的认识水平。很少人知道，宪法主要是管政府的。

在中国违反宪法的事情是大量存在的，从50年代到70年代的历史，说白了就是国家最高领导带头破坏宪法的历史，这就是公然宣告“无法无天”。为什么中国人几乎没有人觉察到这一点，更没有人起来保卫宪法？个别的人到自己受到毁灭性伤害的时候也有觉悟到这一点的，但是在此以前却茫然不以为意，甚至视为当然，也一样任意地破坏宪法，伤害别人。本来中国人在世纪初似乎已经确立了一个认识：宪法是规定和限制政府权力的，是保护全体人民的，是保证国家长治久安的。但是在实践中却忘得一干二净。这正好说明了这种认识事实上完全没有进入群众的记忆中，根本没有成为全民的行为准则。

自从人大制订行政诉讼法以来，中国老百姓已经开始懂得不但官可以究民，民也可以告官了。这是中国几千年历史上从来没有的观念革新，其影响是十分深远的。但是很少公民意识到他们还有根据宪法向宪法法院控告国家的权利，虽然这在先进国家是常事，是现代公民不能没有的常识。

为什么中国的现代化一百年来成就不大，以致被称为“九死一生的中国现代化”？第一个原因就在于中国始终没有能培养出够格的现代化的公民。没有能培养出不但能自尊而且能自律、不但能自强而且能自胜的独立自由的个人，没有能培养出既能伸张自己的权利、也能担当自己的责任的独立自由的个人。

公民教育所要传播的首先是宪法的知识。每一个公民第一要懂得自己在宪法中的地位，政府在宪法中的地位，自己与政府的关系。其次是法学的基本知识。再次应该传播经济学、社会学、政治学、伦理学的基本知识，还有像环境保护这样的基本知识。正因为是基本的，它必须是最精要的，因此可以说它不但是中国文化的、而且是全人类文化的结晶。

1997年的中共十五大提出了要把中国建设成为一个“社会主义法治国”的目标。然而一般的老百姓，因为法学常识的欠缺，也因为公民意识的薄弱，基本上分不清“法治”(rule of law)和“法制”(rule by law)的区别。经常在报刊上看到讨论有关问题的专家学者的文章，如果不好说他们是在故意混淆，看来大多也还实在是分不清楚两者的区别。

从当代世界的情况看，从中国的现状看，中国的宪法在这次修改以后，恐怕还得继续修改才能跟上世界前进的步伐，但是公民教育实在是刻不容缓的事情。实际上这也是四个现代化以外更重要的“人的现代化”。它不但为四个现代化提供前提，也是为四个现代化设立目标。

我在1997年《改革》杂志的座谈会上曾经说过，如果一个人真的还有下一辈子的话，那么，我的最大志愿就是能在下一辈子当一辈子的中学公民教员。近年以来，随着改革的发展，我又萌生了一个愿望，很想编一套12册（备6年12个学期用）的中学公民课本。它应该分两个层次：头6册是供初中用的，也就是每个上九年义务教育的人的必读课本；后6册是供高中用的，也就是有条件上高中的人的必读课本。因此它应该有循环加深的特点。我虽然有此志愿，只是学无根底而年已老迈，自知心有余而力不足了。但是，倘若有有志于此的年富力强的学者愿意担当起这个神圣的任务，我还愿意以衰朽残病之躯追随左右，协助做一点添砖运瓦的工作，与有荣焉。这实在是我可以设想的21世纪对祖国、对人民的最好的礼物！

（作者单位：中国社会科学院）

《改革》1999年第3期

谈谈中华人民共和国的外交

李慎之



2002年3月在南京

为什么一上来就要点出中华人民共和国?因为一般来说,一个国家即使政权更迭,外交政策还多以连续性为主。但是中华人民共和国开国的时候,其外交政策主要表现为断裂性。作为中华人民共和国前身的中华民国,有过不少失地退让,丧权辱国的记录,但是到一九四五年,随着抗日战争胜利,外交上也可以说大获全胜。不但日本无条件投降,而且过去一百多年中列强所强加于中国的不平等条约也已基本废除,租界已经收回,领事裁判权已经取消,中国甚至成为手中握有否决权的联合国安全理事会的常任理事国,亦即世界五大强国之一,与国遍于世界,真可谓国耻尽雪、风光一时。但是国民党政府内政不修,贪污成风,贿赂公行,吏治腐败,民怨沸腾,在与共产党举行的和平谈判中,又自恃武力强大可以消灭对方,而缺乏立宪行宪的诚意,致使谈判在一年后归于破裂。在随之而来的三年内战中,国民党连遭败绩,只能退守台湾。到一九四九年中华人民共和国成立前夕,毛泽东主席就确定外交方面的三条方针:(一)另起炉灶;(二)把房子打扫干净以后再请客;(三)向苏联“一边倒”。这就是说,在外交上一切从头来过,对国民党的遗产,甚至连联合国内的重要地位都几乎不屑一顾。一直到三十年后,中华人民共和国的外交政策才逐渐向历史回复。这种情况在国际外交史上是很少见的。

中华人民共和国外交的史前史

中华人民共和国是中国共产党建立的国家,中国共产党是根据马克思列宁主义建立的实行无产阶级专政的专政党。因此马列主义的意识形态是中国国家制度以及一切国家行为(包括外交政策在内)的根据和准则。谈中华人民共和国的外交,必须对其史前史,即共产党与马列主义的关系稍作交代。

马列主义是一种世界性的无所不包的意识形态。中华人民共和国虽然到一九四九年才成立,中国共产党却是一九二一年就成立了。中国共产党在建立中华人民共和国以前对外交政策就早已成竹在胸,原则就是国际主义,它源于马列主义所谓工人无祖国,各国无产阶级利益完全一致而没有利害冲突的理论。因此中华人民共和国建国以后立即把自己归属于同样信奉马列主义的,世界上第一个由无产阶级建立的苏联领导的社会主义国家阵营是天经地义的事。另外,同学们可能不了解的是:

中国共产党成立时的党章第一条就是“中国共产党是共产国际在中国的支部”。中国共产党同共产国际有隶属关系。中国共产党一九二一年在上海成立的时候就有共产国际的代表马林出席;中共的全国代表大会和中央全会有的竟是在莫斯科召开的;中国共产党在中国境内建立的第一个革命政权,名字就叫做“中华苏维埃共和国”;在二万五千里长征的时候,红军的最高指挥权并不在中国人手里,而在代表共产国际的德国人李德手里。共产党是有铁的纪律的党,党员不但要遵守中共的纪律,也必须遵守共产国际的纪律。许多老辈共产党人(当然包括毛泽东、周恩来等人在内)对国际的指示是严格遵行,不敢有违的。“九一八”以后,中国的东北已经沦陷了,而上海的中共党员,还在举行飞行集会,散发“坚决保卫马德里”的传单,就是执行的共产国际的指示。中国共产党在夺取全国政权胜利前的这种惯性,一直保留到一九四九年以后是十分自然的。

当然,共产国际在一九四三年已经解散,从组织上说,再没有人可以对中共发号施令了。中共在那以后已经可以自作主张了。但是就在一九四七年,苏共又发起组织了九国共产党情报局,把世界上已经夺得政权的共产党都包括在内。对各国共产党(不论其夺得政权与否)有不合乎马列主义的行为与理论的,也就是不合乎斯大林的旨意的,都进行了批评以至处分。我记得至少对当时的日共和印尼共就批评得十分严厉(共产国际则甚至解散过波兰共和朝鲜共)。而到次年(一九四八年),也就是中华人民共和国成立前一年,共产党情报局更开除了“南斯拉夫叛徒集团”,罪名就是它奉行“民族主义”。中共中央通过当时党的副主席、理论权威刘少奇发表了《国际主义与民族主义》的文章,论证民族主义是反动的,是违反马列主义的,

只有国际主义才是正确的。根据马列主义，民族利益(亦称国家利益)是由阶级利益决定的，因此实际上是统治国家的资产阶级的意识形态。

而一九四八年发表的《国际主义与民族主义》以及一九四九年建国前夕毛泽东的《论人民民主专政》，则充分阐明了民族利益由意识形态所决定这一点。前一篇文章上面已经谈过了。在后一篇文章里，针对当时有些民主人士提出的中国应当走第三条道路，做美苏之间的桥梁的言论，毛泽东说，你们说我们“一边倒”，我们就是要“一边倒”，我们不能做美苏的桥梁，只能坚定不移地站在苏联一边，站在世界无产阶级一边。这就确定了联苏反美的外交政策，一直到二十多年后美国总统尼克松访华才有转变。

在以民族国家为国际关系主体的二十世纪，民族利益常有冲突，粗暴一点的通过战争来解决，文明一点的通过谈判来解决，根本不可能按国际主义来解决，这种情况也许到二十一世纪还改变不了，何况共产国际的所谓国际主义其实就是一切都要服从苏联的国家利益。

中华人民共和国建国以后的外交，大体上可以分两个时代。第一个是毛泽东时代，第二个是邓小平时代。两者的宗旨差别很大。而且毛泽东时代的特点是多变，二十年间变了一百八十度。邓小平时代的特点是稳定，很少变化。邓小平已逝世五年，是否已出现了第三个时代，目前还看不清楚。现在先把前两个时代分别讨论一下。

### 毛泽东时代的外交政策

毛泽东时代的外交政策是由三个因素决定的，(一)意识形态，(二)民族利益，(三)毛泽东个人的伟大抱负。这三个因素是递进起作用的，又是交互起作用的，因此很难严格划分清楚。总的说来是早期意识形态的因素较强，晚期个人因素较强。民族利益的因素应该是贯彻始终的，但是终毛泽东之世却又一直是隐而不显。那个时候在共产党统治的国家里讲民族利益是非法的，因为它是反马列主义的。这个词组直到毛逝世以后十年，亦即八十年代中期，才出现在中国人的嘴上和笔下。在这方面，我也略有功劳，不过说这话你们现在听起来已经好像是笑话了。三个因素混杂不清的情况是很容易解释的：一个人无论如何想方设法为民族谋利益，为个人建勋业，树声名，他都不能离开自己一生信奉的主义，即世界观，亦即意识形态。毛泽东追求的一切都只能在马列主义的框框里寻求解释，来证明其合理性，或曰正当性。

中华人民共和国成立的时候，对过去与各国签订的条约，一律宣布无效，要等以后逐个视情况决定其是否可以采用，应当废止，或者予以修订。这正是一下就树立了中华人民共和国与过去一刀两断的崭新面貌。对美国大使司徒雷登留在南京(苏联大使罗申倒是随蒋介石政府到广州去了)试图与新中国结交的姿态，毛泽东也是稍经犹豫就断然不理。而且在他因为活动劳而无功不得不回国的时候毛泽东还专门发表一篇题目叫做《别了，司徒雷登》的文章，极尽讽刺挖苦之能事。当时我们这些年青人都只知道叫好，后来才懂得原来这在很大程度上都是说给苏联听的，为的是表示中国立场坚定，绝无二心。

新中国的第一个重大的外交行动是一九四八年十二月毛泽东访苏与斯大林会晤，结果就是次年二月由中国外长周恩来与苏联外长维辛斯基签订的中苏友好合作互助同盟条约，内容包括中长铁路中苏共管，苏军到一九五二年撤出旅顺以后中国还要偿付苏联的军港建设费，中苏合营的新疆石油公司苏联也是大股东等。

现在，谁都能看得很清楚，这是一个不平等条约，但是当时不是看不出来，就是不敢说，毛泽东当然心里还是明白，这就种下了后来中苏关系破裂的因子。

同年六月，北朝鲜在苏联支持下出兵攻打南朝鲜，南方猝不及防，北方势如破竹。当时南方还有美国军事顾问，杜鲁门总统下令出兵相助，不但很快把北军打退，而且攻下北方的首都平壤，前锋直逼鸭绿江。谁来救援北朝鲜呢？据说苏联从世界和平的大局出发，认为自己应当力避与美国直接发生军事对抗，于是这个任务就落到了中国的头上。应该说，作出让志愿军“雄赳赳气昂昂跨过鸭绿江”的决定，并不是容易的。因为在朝鲜战争爆发前美国已打算放弃蒋介石，准备撤出台湾了。解放军前一年攻打金门虽然失利，但是正准备再次进攻，

胜算不小，而现在却由于北朝鲜南侵而导致美国第七舰队进驻台湾海峡而对解放军构成了一道不可跨越的障碍，把中国的统一大业一直推迟到五十年后的今天也没有完成。毛泽东作出抗美援朝的决定，实在是“不惜承担最大的民族牺牲”的一个英雄式的决定。朝鲜战争打了三年，一直到一九五三年三月斯大林去世以后才在七月份在板门店签订停战协议，我也可以算是现场见证人之一。南北朝鲜谁也没有能吃掉谁，迄今仍然在三八线两边对峙。

抗美援朝，对中国到底是得还是失？有人说中国“兴灭国、继绝世”，与从来没有打过败仗的美国打了一个平手，声名远震，端的是大智大勇，在全世界打出了威风。有人说，中国救活了北朝鲜，自己却赔上了一个台湾，代价太大，有失无得。有人琢磨斯大林要中国为他火中取栗，苏联实在太精，中国实在太傻。……这些问题自事实逐渐暴露，言论逐渐解禁以来迄今一直议论纷纷，也许再讨论几十年也不会平息。我在这里提起这件事只是为了说明意识形态因素在中国的国家行为中曾经起到过多大的作用。可以说这样的事例在国际关系史上，也是十分罕见的。连标榜国际主义的世界无产阶级的祖国苏联在对外关系中都没有能做到这一点。

除非把一九五六年赫鲁晓夫在中国的怂恿下出兵镇压匈牙利的起义和勃列日涅夫一九六八年镇压捷克斯洛伐克的杜布切克改革都算做“国际主义”。对后者，中国人是坚决反对的，认为是干涉内政；不过苏联人自己却认为是为了保卫马列主义而对兄弟国家尽的国际主义义务，就同当年镇压匈牙利群众起义一样。

一九五三年，斯大林去世；一九五六年赫鲁晓夫在苏共二十大发表揭发斯大林罪行的秘密报告，斯大林的威信一落千丈。这对中国伸张民族利益来说当然是一件大好事。毛泽东也是私心窃喜，但是他又不能不担心，由此引起的对马列主义的信仰危机，有可能引发共产党在中国的统治危机，而且还可能影响到他在国际共产主义运动中正在上升的地位，影响到他在今后领导世界革命的思想资源。因此他真可说是殚思竭虑，两面作战。一方面需要顺势批评一下斯大林的严重错误；

一方面又必须挽救斯大林的威信，把后者定为“功大于过”“七分成绩三分错误”（“三七开”）。这表现在按他的意志起草的两篇《论无产阶级专政的历史经验》的煌煌大文上（前一篇发表于一九五六年四月五日，后一篇发表于十二月二十九日），并且以此为标准逐步展开批判各种国内外被他认为偏离马列主义的修正主义。

中苏交恶始于一九五九年中国十周年国庆时赫鲁晓夫访华与毛泽东发生齟齬，以后逐步发展到六十年代震动世界的所谓《九评》。在中国方面看来，从一九六三年九月六日中国方面发表《苏共领导和我们分歧的由来和发展》（是为第一评）到一九六四年七月十四日发表《关于赫鲁晓夫的假共产主义及其在世界历史上的教训》（是为第九评），都是为了答复一九六三年三月三十日《苏共中央给中共中央的信》。原来苏共的信是为它自己提出的社会主义与帝国主义的战争可以避免，双方可以和平共处，社会主义可以不经暴力革命而实现……等一系列观点辩护，结果却激起毛泽东的勃然大怒，专门选定康生组织班子，在钓鱼台认真地写文章一一反驳，首先在一九六三年六月十四日发表了一篇《关于国际共产主义运动总路线的建议》，向全世界提出了中共集一百多年马列主义关于阶级革命和无产阶级专政的理论之大成的文章，作为总纲。然后就发表一篇篇文章逐个驳斥苏共的反动论点。毛泽东说本来准备要写一百篇的，后来因为赫鲁晓夫下台而只好就此打住。这些文章加上苏共来信，后来都收到一本叫做《关于共产主义总路线的论战》的书里，字数有三十余万之多，其论点之广泛，言辞之激烈，也许为人类全部国际关系史上所仅见。

上世纪八十年代初，已经从外交部长位上解职五年的乔冠华曾向我慨叹“现在国际上几乎没有什么人记得《九评》了”。其实，事过境迁，当时岂但国际上，就是中国国内也已经没有多少人关心《九评》了。我相信如果你们现在去看那些文章，大概一是不好理解，二是不感兴趣。但是在当时，却是谁都不能不关心的大事，因为如果一言不合中央的旨意，就有

可能招来祸殃。这些文章中所体现的思想不仅决定着中国的外交，而且决定着中国的内政，文化大革命的发动就是以之为铺垫的。所以，如果你们要研究中华人民共和国的政治和外交，这些文章是必须仔细研读的，不论如何乏味。举一个例子说，自从一九五四年中印、中缅总理发表联合声明以后就为中国人艳称的和平共处五项原则，本来已被人们认为是国际关系中的天经地义，但是在《六评》中，中方却明确引用列宁的话，说明“被压迫阶级和压迫阶级，被压迫民族和压迫民族是不能和平共处的”，比一九六一年在莫斯科各国共产党和工人党代表会议上，由于中共代表团的斗争，苏共不得不接受的提法“不同社会制度国家的共处是社会主义和资本主义之间的阶级斗争的一种形式”还要干脆。

毛主席在国内连续发动反右派运动，反右倾运动，一直到发动无产阶级文化大革命，高高举起马列主义的旗帜，同时把中国树立为世界革命的中心，把自己树立为世界革命的领袖。除此之外，他还发动大跃进，大办人民公社，不但成功地制成了原子弹，而且大放精神原子弹，争取多产粮食，大炼钢铁。虽然屡遭挫折，代价极大，然而在他主观思想上却都认为这些是一往无前地有利于世界无产阶级革命事业，有利于抬高中国的国际地位，有利于他个人成为世界革命的领袖而流芳百世的事业。

毛泽东最大的愿望就是成为斯大林那样的人物。这是给他当了二十年政治秘书的胡乔木在《回忆毛泽东》里讲的。斯大林最高的头衔是“进步人类的伟大领袖”，看来这正是毛泽东追求的目标。六十年代，中国大批苏联修正主义，企图代之而成为世界上与美国对立的一个“极”，甚至想要“踢开联合国闹革命”，要以新兴力量运动会取代奥林匹克运动会……毛泽东在文化大革命中公开以“解放全人类”号召。在他眼里，让中国搞点富强实在算不得什么，不过是庸俗的资产阶级的鼠目寸光而已。事实上，中国的红卫兵们也把“人类解放我解放”的口号喊得震天价响，真可谓豪情万丈。当时毛泽东的革命口号从西欧北美的富国到亚非拉的穷国都赢得了相当数量的人的响应，世界上出现了许多在名字后面标出“(马列毛)”，甚至还有加上“(林)”的共产党，东方的波尔布特，西方的切格瓦拉都受其沾溉，至今流风余韵，不绝如缕。这对毛泽东个人是很大的光荣和安慰。

另外，毛泽东还特别强调“自力更生”，到晚年还真的使中国做到了国际上罕见的“既无内债也无外债”，即使大跃进使中国饿死了几千万人，唐山大地震震死了几十万人，也不向国际上要求一分钱的救济。这种行为和理论也造就了一批反对边缘国家(即落后国家)“依附”于“中心国家”(即富国，亦即帝国主义国家)，而主张与之“脱钩”(delink)的理论家，在国际上活跃了二、三十年，到了近年才渐悟其非。

意识形态、民族利益、个人抱负三者高度一体化的政策也贯彻在他的国内政策中，两者实际上构成了毛泽东后半生的全部事业。

不过这样的外交政策到底是否符合毛泽东的个人利益，也并非无可怀疑，因为像斯大林一样，他的种种作为，虽然显赫于生前，身后的声名却并不太好。一共干了二十七年，结果至少二十年是遭到自己的党正式批评为犯了极左错误，也许他本人在临终前也有过怀疑，但是几十年形成的潮流，改已不能改，罢也不能罢了。

一开头提到毛泽东时代的外交政策是多变的，但是上面只谈到毛由亲苏转到反苏这一段，最后还有从反美转到联美这一段，直接开启了邓小平时代的外交政策，这个变化才算完成。

原来在赫鲁晓夫揭露斯大林以后，中国首先就指桑骂槐，借批判国际共产主义运动中的头面人物陶里亚蒂(意共领袖)和铁托(南共领袖)不能坚持原则(首先是批判他们不尊重苏共领导)，到直接批判苏共修正主义。苏联的第一个罪状就是反对美帝不力甚至美化美帝而援助穷国反对美帝不够，然后逐步加温，从称苏联为大国沙文主义到社会帝国主义，从批苏共为老子党到称接赫鲁晓夫班的勃列日涅夫为新沙皇，慢慢地苏联竟从同美国一样坏而成为比美国还要坏的世界人民第一号敌人。中苏敌意日益升高，竟至在一九六九年在苏中边境的珍

宝岛真刀真枪地打了一仗。这个时候，毛泽东不能不考虑万一两国大打起来怎么办了。由于苏联的军事实力高出中国太多，毛泽东自然会想到合纵连横，远交近攻的古老战略。中国的这种心思居然被太平洋彼岸的美国看出来了。当时的美国总统尼克松就通过一系列的试探拉拢，先是派总统安全事务助理基辛格来华探路，最后终于亲自在一九七二年飞到北京来会见毛泽东，发表了旋乾转坤的上海公报，中国外交政策就此走上了联美反苏的道路，而毛泽东时代的中国外交政策也以扭转一百八十度而告结束。

在这个过程中，还发生了谁都没有料到的波折。原来在珍宝岛战事以后，美国已经通过中美进行了多年的两国在华沙举行的大使级会谈向中国发出了示好的信息，中国方面也已经明白了美国的暗示，双方已经在一九七一年二月份商定在五月二十日举行下次会谈了。不料三月十一日柬埔寨却发生了朗诺推翻西哈努克王国政府的政变，美国又为对越战争的需要而在四月底出兵柬埔寨。这时，中国为维护意识形态的连续性，不得不在五月二十日在天安门广场召开了有几十万人参加的群众大会，由副统帅林彪当着伟大领袖的面宣读了毛泽东的“庄严声明”——《全世界人民团结起来，打倒美国侵略者及其一切走狗！》。这番变故使中美接近的计划整整推迟了半年。

在中美两国关系改善的形势下，中国同追随美国行事的前敌国日本和德国建立了外交关系，也恢复了在联合国的席位，驱逐了国民党的代表而取得了安全理事会常任理事国的地位。

值得一提的是，在尼克松到中国以前，党中央还发了一个宣传提纲，说经过文化大革命，中国现在是已经把房子打扫干净了才请客的，帝国主义已经很难危害我们了；而在尼克松到中国的那一天，《参考消息》头版右上角通常登毛主席语录的地方登了一条列宁语录说“同强盗握手正是为了最后消灭强盗”云云。

#### 邓小平时代

毛泽东是在一九七六年逝世的，而邓小平是在一九七七年东山再起而到一九七八年底全面主政的。邓小平学习毛泽东对斯大林的办法，一方面肯定毛功绩是主要的，错误是次要的，给予“三七开”的评价；一方面又在实际上全面改变他的几乎所有的政策，从而开始了所谓“改革开放”的新时代。不过在毛晚年的各种作为中，邓可以毫无困难地作为遗产接受的，实际上只有一条，就是他的联美反苏的外交政策。如果不是毛生前为此开辟了道路，邓要做到这一点，不知要困难多少倍。但是邓小平还是怕中国人受了几十年极左思潮的灌输，难于接受这样大的转变，因此决定还要继续批判苏联修正主义。他命令胡乔木组织一个班子，写了一篇大文章，题目叫做《毛泽东同志关于三个世界划分的理论是对马克思列宁主义的伟大贡献》，以“人民日报编辑部文章”的名义发表在一九七八年十一月一日的全国报刊上。

大家都知道“三个世界”的说法本来是西方新闻界在五十年代中期叫开来的，他们认为以美国为首的资本主义阵营是第一世界，以苏联为首的社会主义阵营是第二世界，其他不属于这两大阵营的就归入第三世界。照这样的分类法，中国本来是第二世界的老二。不料一九七四年二月二十二日，毛主席在会见赞比亚总统卡翁达的时候，忽然灵机一动提出了新的划分三个世界的观念。毛泽东说：“我看美国、苏联是第一世界。中间派，欧洲、日本、澳大利亚、加拿大，原子弹没有那么多，也没有那么富。但是比第三世界要富。”“第三世界人口很多。亚洲除了日本，都是第三世界。整个非洲都是第三世界，拉丁美洲是第三世界。”这番新见解连追随毛泽东三十多年、有世界大外交家之称的周恩来都从来没有听说过，弄得一头雾水，下来以后，连夜苦苦思索编出一套似通非通的“理论”来再向卡翁达解释。

这个新理论马上成为中国外交政策的指导思想，在毛生前死后也管用了几年之久。邓小平一九七四年四月奉毛泽东之命出席联合国第六届特别会议时，又把这番意思尽量整理发挥一番写成发言稿经毛泽东审批“赞同”，拿到会上去讲。不过这个理论从来没有完全清楚地表达过。毛过世后，邓为了要把他联美反苏的路线贯彻到底，因此一定要做好这篇文章，一来是继续批苏修，二来是引申毛泽东时代的所谓“以苏划线”，即亲苏的就是我们的敌人，

反苏的就是我们的朋友，以此结好美国。我自己并没有参加这篇文章的写作，不过参加的人大多是我的老朋友。我后来当面问过胡乔木：“你们真了不起，居然把苏联国营工业的剥削率都算出来了！”不料胡居然对我说“不要相信那个，全是胡说八道”。我大为惊愕，立刻告诉了参与此文(还有后面要提到的那本书)写作的宦乡、李汇川和谭文瑞、何方等人。宦、李已经过世，何、谭则至今还记忆犹新。

这篇文章发表以后，邓小平意犹未尽，又命令胡乔木在原来的基础上再扩招人员，重组一个班子，进驻钓鱼台十一号楼，写一本书，题目叫做《苏联怎样变修的？》从当年十一月一日起开始工作，其中也有当时右派问题尚未解决的我。我们也就一本正经地召集各路专家，进行各项专题讨论，准备写作这样一本有关国策的书来了。但是奇怪的是，领头的胡乔木除小组成立时来过一次外，就再也不过问此事。甚至一九七九年，他因为家里修房子，搬进钓鱼台十号楼住了半年，与十一号楼紧邻，我们早上散步的时候经常可以碰到，也从不来十一号楼过问一下。我们开头也有些纳闷儿，后来就看透了，原来，当时的中国已经开始平反冤假错案，给农民分了自留地(官方名称叫“家庭联产承包责任制”)，允许小商小贩自己生产经营……。按照毛泽东时代的标准，“修”的程度已经超过苏联了，这书如何还写得下去？因此整个一九七九年几乎什么事也没有干，拖到年底就基本解散，只留下两三个人(其中有我一个)搬到毛家湾党的文献研究室留守待命，又过了一年多，才结束于无形。

提这两件几乎没有多少人知道的事，只是为了说明意识形态的因素在中国的政治生活中有多么浓重，多么强烈。中国外交政策的邓小平时代可以说是国家利益显现而意识形态淡化的时代。不过即使如此，他也还不得不受意识形态的严重束缚，而且终生不能摆脱。

联美反苏是邓小平在一九七九年元旦中美正式建交以后才完成的，他在二月份访美时，公开说中美应当联合起来，“共同对付那个北极熊”。当时邓小平已经是七十好几的老人了，但是他仍然说，访问美国他一定要自己去，去了美国我这辈子就哪儿都不去了(这是我的同学，当年给邓小平访美打前站的外交部礼宾司司长卫永清告诉我的)。

邓小平如此重视美国是因为他认为，要推行改革开放的政策首先就要对美国开放，不对美国开放，对任何其他国家开放都没有用(这是当时负责访美代表团组团工作的外交部主管美洲事务的副部长章文晋告诉我的)。应该说在这方面邓小平不但眼光很准，魄力也很大。邓小平回国以后不久就发动了为时两个星期的惩罚越南对中国忘恩负义的自卫反击战。这也是以打击苏联的盟国来表示同美国利益一致的一个重要步骤。

但是在邓小平心目中，完成联美反苏只是利用毛泽东的遗产，打开外交上孤立局面的一个决定性步骤。他进一步的目标还是要中国的外交全方位化。为实现这一点又等了十年，到一九八九年五月苏联总统戈尔巴乔夫访华才完成。他说：“一定要由我来见戈尔巴乔夫。我俩举行了会谈，中苏关系也就正常化了。”据说邓小平同戈尔巴乔夫说，我们现在也并不认为那时(指六七十年代中苏大论战)所说的话都是对的。这才算给中苏长期的争论与对抗画上了句号。

毛泽东虽然在从联苏反美到联美反苏的政策转变上给后人打开了道路，但是他还有一项意识形态的遗产可是至死没有改变，这就是他根据列宁的“帝国主义就是战争”的理论发展出来的“战争不可避免论”。毛到最后几年更是极力鼓吹“不是革命制止战争，就是战争引起革命”，甚至把明朝朱升劝朱元璋的话“深挖洞、广积粮”作为动员全民备战的口号。在二十世纪七十年代生活过的中国城里人大概很少没有挖过防空洞的，许多城市的地下都被挖得千疮百孔，为的是要准备实现毛的方针“立足于打，迟打不如早打，小打不如大打”。这种思想实在不利于邓推行他的务实的改革开放政策。为了改变这一理论，他实行的也是渐进方针，开头说“一时看来还打不起来”，继而说“战争不是不可避免”，最后才发表“和平与发展是当代世界的两大主题”的言论。这样才算给他的“发展是硬道理”，“让一部分人先富起来”，“建设几十个香港”……等等一系列政策提供了根据。因为毛的理论实际上是向壁虚

构，而邓的说法则符合实际，因此推行倒也顺利，没有受到什么强有力的抵抗。只是到近年来出现了一些极端民族主义分子，认为美国在这个世界上太神气，对中国咄咄逼人太不客气，可见其帝国主义本性未变，堂堂中国那能受这样的气？他们捡起列宁、毛泽东关于帝国主义存在就有战争的理论，主张对美国说“不”，质疑邓小平的“和平与发展”两大主题说，并且批评中国政府的外交政策太软弱。这是一个值得注意的动向。尤其因为中国是一个天然大国，面积还略大于美国，人口世界第一，历史世界最长，五十多年来宣传起来的民族自大心理又深入人心，改革开放后经济有了好转，因此又出现了一股盲目狂妄的虚骄之气。这种极端民族主义的立场在中国，尤其在不明事理的青年学生中，似乎很有市场。如果任其发展，可能危及民族前途，要请大家注意。

至于三个世界的理论，在毛泽东提出的时候就与当时的国际形势的实际相去甚远，后来也就任其自行淡化，现在已不起什么作用了。不过中国因为反苏而脱出两个世界，自居为“第三世界”中最大的发展中国家的概念则沿袭了下来，中国因此也在第三世界结交了一些朋友，在外交上可以引为与国，至于毛泽东时代为了帮助第三世界国家革命反帝而慷慨解囊、鼎力相助的气派则久已成历史的陈迹了。

有意思的是：一九七一年十一月十三日毛泽东接见巴基斯坦总统叶海亚汗的时候，为了表示中国对第三世界穷哥儿们的真心实意的援助，当着陪见的总理周恩来、副总理李先念的面对叶海亚汗说，“中国人是小气鬼”，一下就把两亿美元的贷款加到五亿，把原来负责谈判的周恩来和李先念搞得大为狼狈。以后，他老人家又曾对来访的外宾说，这笔贷款应该加一个，也就是把数目扩大十倍，真是大手笔。不过到了八十年代初，已经当了国家主席的李先念出访非洲的时候，对于一应请求，却只好连连说“我们是心有余而力不足”了。

第三个时代？

江泽民上台主政已经十四年，邓小平逝世也已五年，但中国的外交政策基本上还是萧规曹随，是邓小平时代的线性延长。

别的不说，只说江泽民主政之初就碰上了一九八九年的所谓“苏东波”，也就是柏林墙倒塌和继之发生的一连串事件，尤其是罗马尼亚发生革命，前独裁者、中国的老朋友齐奥塞斯库被枪毙一事，真是变起非常，弄得我们目瞪口呆，惊慌失措。当时曾有人建议，宣布罗马尼亚发生的事情是反革命政变，幸亏邓小平提出了所谓“十六字方针”：“冷静观察，稳住阵脚，沉着应付，韬光养晦”，后来又补了“决不当头”和“有所作为”两句话，又重新申说“不要想扛旗，要扛你也扛不动”，又补了一句“夹起尾巴做人”。这才使中国平静地应付而且度过了这场突如其来的冲击。

又过了两年（一九九一年八月）苏联发生以副总统亚纳耶夫为首的一伙人发动软禁总统戈尔巴乔夫的政变，又使中国有一些人心猿意马，希望有所响应，几乎乱了阵脚，最后总算依赖邓小平的精神，没有轻举妄动，又平静地度过了一关，也度过了随之而来的同年十二月苏联解体改制这一关。

一直到今天为止，江泽民和党中央都还是一直强调以邓小平理论为全国一切工作的指导思想，毛泽东思想已很少提了。外交政策看来也并不例外。

这里，应该补充说几句的是：苏联在毛泽东时代已经被批得比美国还要坏了，它的卫星国如东德和罗马尼亚也都被认为很“修”了，为什么中国还会有上面所说的反应呢？原来，中国批苏联，都是批它不革命，是假共产主义……但是苏联毕竟是十月革命的故乡，是社会主义的柱石，“苏联的今天就是中国的明天”的口号在中国喊了多少年，可谓已深入人心。其他波、匈、捷、保……等国虽说已是苏联的仆从国，但是它们的国家都是由共产党专政，与当时的中国基本上一样，这是中国人都知道的，因此不能无同气连枝之感；他们的社会主义制度垮了，也不能没有物伤其类之情。由此可见意识形态的因素在中国的外交政策中占多大的分量。这个因素虽然还在慢慢消解，但是在与朝鲜、越南、古巴三个外国的关系上还是

顽强地体现出来。而且意识形态的影响是全面的，它在国家制度方面更是巍然不动。

江泽民时代的外交是进一步走向全方位外交的时代，当然，也办了几件大事，比如一九九二年同中国的“兄弟国家”朝鲜敌对的韩国建交而且关系明显地要比朝鲜亲密。又比如参加了亚太经济合作组织首脑非正式会议，同俄国以及中亚哈、塔、吉三国建立了上海五国(现在又加上乌兹别克斯坦成了六国)合作组织，加强了同东盟十国的关系，与东北亚的日韩两国一起成为 10+3 的一员，最近又提出建立中国与东盟的自由贸易区，成为 10+1 的一员等等。当然更不可忘了在上世纪末按照邓小平的“一国两制”的方针收回香港和澳门这样的大事。但是最重要而影响深远的应当是经过十五年艰苦的谈判而终于在二〇〇一年底被接纳参加世界贸易组织这件事。

如果说毛泽东时代不准说，而邓小平时代大为流行的关于国际关系的描述是“相互依存”和“与国际接轨”的话，江泽民时代关于国际关系最流行的术语就是“全球化”。参加世界贸易组织正是中国进入经济全球化最重要的一步。

照说全球化的意义不应仅仅限于在经济上，二〇〇一年九月十一日发生恐怖分子袭击纽约和华盛顿两地之后，美国组成了规模空前的世界反恐统一战线，中国也是这个战线的一分子。不过同普京的俄国在此之后全面贴近西方，对旧的地缘政治作出新的地缘经济的解释，以新思维“换”老脑筋的魄力相比，中国在外交政策上还不能说有什么重大的新变化。就像去年七月一日，江泽民作“三个代表”的报告，宣传攻势铺天盖地，显得十分猛烈，然而迄今还看不出有什么实质性内容出台一样。就中国作为一个国家而言，未来的外交政策必然还要变，而且恐怕不止变一变，不过是否有一个有别于邓小平时代的江泽民时代，现在还不好说，还要观察。

在国际外交史上，由于有强烈的意识形态因素与强烈的个人因素起作用，中华人民共和国的外交是一种十分特殊的现象，今后要全面正常化，首先要清除意识形态对民族利益的干扰。目前，意识形态的因素只是比毛泽东时代大有削弱，从根本上说则不但继续存在，而且又转化为某种非理性的民族主义，对中国的正当的民族利益形成扭曲。同时，要让民族利益成为决定外交政策的唯一因素，只有国家充分民主化才有可能。这是一个严重而巨大的任务，即使以邓小平的魄力，也由于历史的局限而没有完成。这个任务如果能在江泽民主政之时完成，我们就可以说中华人民共和国的外交已经进入第三个时代——江泽民时代了。

## 危机与出路

李慎之

一九九二年八月份的《读书》杂志，刊载了寒哲(Jim Hammond)先生的《衰微与复兴》的摘要(虽然它简略到几乎完全不能表达作者的思想)，又一个星期又看到了寒哲的全书(打印稿)。

我十分钦佩作者的博学，也十分钦佩他的文笔，它确实达到了古典的风格——简洁明净。但是我更钦佩的是作者看到了，在被世界上许多发展中国家所羡慕的所谓“发达国家”中存在着深刻的危机，这种危机长期被掩盖、被忽视，只有最肯深思、最有洞察力的真正的知识分子才敢于正视。

作者对西方的衰朽的观察几乎完全不涉及具体问题，而只是从精神方面着眼，这一点也与中国的士历来从世道人心觐世运兴衰的传统相似。作者认为西方人现在胸无大志，失去了自尊和自豪，失去了深微玄远的追求。以为对西方的威胁不在于外部的侵略，甚至也不在于经济的衰退与环境的污染，而在于心智的闭塞，人们只知道挣钱和花钱。作者憎恶所谓的“工作道德”把一切都变成了“做生意”，而人们普遍追求的“成功”却无非是“挣大钱”的别



名。他看到了西方社会在和平、舒适和繁荣中退化，蒙着眼睛走向未来。作者批评西方的民主政治使得政客们只知道拉选票而迁就各个利益集团。实际上选票顶多代表眼前的利益而不代表后代的利益。西方民主给了个人这么多的权力，而社会作为整体却几乎毫无权力。这实际上只是以群氓专政代替国家专政。由于后代既没有选票，也没有人为他们考虑，作者问道，“如果哲学家不为他们说话，还有谁为他们说话呢？”

所有这些，都是很深刻的见解。但是使我感到遗憾的是，作者没有提出任何解决西方所面临的危机的方案。而在如何救治与到底能否救治还看不出端倪的时候，他却乐观地预言，西方正因为衰朽已极而到了复兴的前夜。这却是我所不能理解的。

从全书看，作如此推理的唯一根据是作者相信衰朽与新生(比起“衰微与复兴”来，这似乎是 *Decadence and Renaissance* 更贴切的翻译)交替的哲学。他根据弗洛伊德立说，认为社会与一切有机体一样有生的本能和死的本能，可是它又与其他有机体不同，并不必然会死亡，而有一个衰朽与新生的轮回。我们中国人倒也有“物极必反”、“剥极必复”以及“一阴一阳之谓道”这样的传统观念，然而在有可观察得到的迹象以前，这往往是一种未必兑现的信念，或者说是幻觉。

当然，作者也曾通过所设计的一段对话，提出了发生革命的可能，但是这种设想又被另一个对话者认为不可想像而否定。至于这个对话者自己提出的“最好的政府”应当能结合君主政治、贵族政治与民主政治的优点于一体的办法，当然也只能看作是一种希望、一种理想而无法认真对待。

作者认为在“上帝死了”以后，有可能建立一种非宗教的道德。这对美国、对世界都是十分重要的设想，但是从何入手呢？

作者的乐观之所以难于感染我，还在于他所列举的历史案例，不过是希腊、罗马、英国、法国这样一些相对来说是小而分立的国家，而没有涉及美国，更没有涉及东方。可是我们今天正在进入全球化的时代，一个国家的命运不但决定于内部因素，也决定于外部环境。在全球的范围内，我们不但看到西方在害病，还看到这种病害也在向四处扩散。当然，我们都有救治的责任，不过这个任务实在太大了。即使在作者的哲学里也还没有对全人类的衰朽与新生的循环机制作任何论述，虽然他像过去的许多哲人一样确信人类最终总是要统一的。

我们中国人的传统哲学中并没有生的本能与死的本能这样的观念，但是也有五德三统这类循环论的观念。中国古人所以有这样的观念，大概是因为一个皇朝统治二百年以后，不论其开国时的规模如何宏大，制度如何完备，都必然要衰敝，不能不经过突变而让位于下一个皇朝。就这一点说，倒似乎很可以套到现在的美国头上。当然情况仍然是大不相同的。

综观全书，我以为寒哲先生确实是在一般人还没有看到的时候，看到了美国所面临的危机，这不但表现出智力上的洞察力，而且表现出道德上的责任感。这是与中国的士“先天下之忧而忧”的传统相一致的。但是，我希望他能更深入而具体地考察造成美国社会病象的各个方面与各种问题。提出救治的办法当然困难，但是正如医生看病一样，有了确切的诊断，开方子总会比较容易些。这样，对那些研究美国、关心人类前途的人来说，也可以得到更多的教益。

## 数量优势下的恐惧

李慎之

一九九三年夏季号的美国《外交》季刊发表了美国著名政治学者塞繆尔亨廷顿的文章《文明的冲突》。其主要意思是说：在华约垮台、苏联瓦解、两大阵营的对抗(也就是冷战)消失以后，国际舞台上的冲突将不再以意识形态为界限展开，而主要以不同文明之间的斗争的形式

展开。按照他的分类，现在世界上还有七八种文明即：(一)西方即基督教文明、(二)儒教主要是中国文明、(三)日本文明、(四)伊斯兰文明、(五)印度教文明、(六)斯拉夫即东正教文明、(七)拉丁美洲文明，加上可能还有的(八)非洲文明。亨廷顿还强调他本人所属的西方文明要受到所有其他文明的挑战，他特别担心的是儒教文明(实际上是指中国)与伊斯兰文明(主要指阿拉伯人和波斯人)可能联合起来对西方文明构成最严重的挑战。亨廷顿把“文明”定义为“文化的实体”，在行文中常把文明与文化混用。这倒无悖于通行的概念，一九二六年张申府先生在《文明与文化》一文中即详论两者实无区别。本文亦取此意，需要首先交代明白。

这篇文章发表以后，立即在国际舆论界与学术界引起相当强烈的反响，尤其以第三世界和中国为甚。秋季号的《外交》季刊就发表了七篇驳斥亨廷顿的文章。但是亨廷顿对此并不服气，又在当年《外交》季刊的十一/十二月号(案：就从这一期起，《外交》从季刊改为双月刊)撰文反驳。题为《如果不是文明，那又是什么？》副标题是《冷战后世界的范式》，借当代科学哲学家卡尔波普的理论，说明他提出的“文明”以代替民族国家、意识形态等等而成为今后观察、讨论、判断一切国际纷争的“范式”，衮衮诸公的各种评论统统无异于废话。在此以后，世界各国的评论不断。就我的视野所及似乎尤以中国为多，猜想这大概是与 he 明确以中国文明为西方文明的第一号敌手有关，因此难免不引起中国学者义愤填膺。美国研究所所长王缉思同志还特地在一九九五年编了一本《文明与国际政治》，把中国学者的各种评论收集起来。除了一篇介绍亨氏理论要旨与他自己写的对中国学者论点的总评介外，收文二十六篇，据说还远未收全，真是洋洋大观，使我大开眼界。

不过，亨氏意犹未尽，大概真想给冷战后的国际关系学立一个欧几里德式或者爱因斯坦式的范式，又在一九九六年底出版了一本书，题为《文明的冲突与重造世界秩序》。全书还来不及看到，可是他又在同年末一期《外交》双月刊发表了一篇十八页的长文《西方文明只此一家，并非普遍适用》作为他那本书的摘要。中国的《参考消息》曾予详细译介，读者应当超过百万。只是迄今为止，中国学术界还没有多少反应，《文汇报》最近倒连续发表了两篇文章，但多囿于三年前的那些老观点，看起来有点文不对题。现在只好由我来凑趣试加评论，以期作为引玉之砖。

这篇文章的题目，明言西方文明并无普世性。而且全文反复申明的主旨就是：现代化并不等于西化。已经有越来越多的非西方国家实现了现代化，而实现之后又都反对西方价值而复兴本土文化，实行自我伸张(self-assertion)，甚至引用信奉伊斯兰教的马来西亚的总理马哈蒂尔的话说：“欧洲价值只是欧洲价值，亚洲价值才是普世价值。”既然如此，发展中国家的爱国主义者，或者民族主义者大可表扬亨廷顿进步了。他毕竟认识到西方中心主义已经没落，今后的世界将是越来越多元化或者曰多极化的世界。这个事实或者趋势，已经为西方世界的中心的美国，而且自美国独立运动以来就是美国 WASP(指白种盎格鲁-撒克逊人新教徒，几百年来一直是决定美国的价值标准与文化走向的美国社会的主体)的名门望族的当代名教授所肯定，所承认，当然是值得称道，值得欢迎的。

这样说，决没有美化亨廷顿之嫌，细读全文，他除了在解释何为西方文化时不免有点自我表扬而外，对其他文明、宗教、种族……并无恶毒攻击或贬低之词。相反，他还看到了西方“四分五裂，将成为非西方国家利用其内部分歧的尝试的牺牲品”的可能。他还认为西方已经在衰落，“要延缓西方的衰落”，“保持西方的团结”。其方案就是守住北大西洋公约，以之为“西方文明的保障机构”，而且要明确“它的主要目的就是保卫和维护这个文明”，完全是一副退守和无可奈何的姿态。

但是，从亨廷顿的三篇文章仔细寻绎，可以发现他并不是没有“难言之隐”，不过是在三年过程中通过三篇文章慢慢地、点点滴滴地透露出来的，而且最后也并没有明白说透。

这些没有明白说透的话，简单说起来，其实就是，西方把现代化教给了世界，然而其人数在世界总人口中的比例却越来越萎缩，不但已远远被非西方的人口所超过，而且除非发生

常情无法预料的激变，还有最后被淹没的危险。这样的前景不能不使西方文明最敏感的卫士，如亨廷顿这样的人从内心深处感到忧虑甚至恐惧。

中国的读者一般不大意识到美国近三十年逐渐兴起的多元文化主义以至非洲中心主义对美国社会影响之大，然而真正大的影响还在后头。三年半以前亨廷顿的第一篇文章刚发表的时候，我正在华盛顿，我的第一个感觉就是亨廷顿的文明冲突论起源还不在于他对国际问题的观察而在于他对国内问题的感受，正如世界上一切大理论都起源于其创立者实际生活中的某一点深切感受一样。正在那个时候，美国《时代》周刊发表了《美国还是一个熔炉吗？》的“封面特写”，列举事实说明，由 WASP 主宰美国的时代正在过去，相反，不但它在美国已经成为少数而且以它为中心的全体欧裔移民，也就是接受美国价值的全体白人也即将成为少数。而几百年来一向受压迫、受歧视的黑人则已成为越来越活跃的少数民族，而且在一些最自由主义左派的白人制造的理论支持下提出非洲中心论，认为人类文明，包括欧洲文明都源出于非洲黑人，古埃及人、古希腊人都是黑人。他们反对美国以 WASP 的价值标准同化外来移民的原则，主张大学不再开设单一的教授西方文明精义的课程而要平等对待一切少数民族的母文化。这在某些名牌大学，已经实际施行。除了黑人在人口中的比例上升比白人快而外，上升得最快的是拉美裔人，美国人称之为 Hispanics，如果再加上亚裔人，那再过五十年就可以超过全部欧裔白种人。除了黑人当年是以奴隶的身份来到美国因而并无自己固有的语言外，其他族系，尤其是西班牙语系的拉美系人(大多是本地印第安人与西班牙人和黑人的混血种)还强烈要求不能以英语为唯一的法定语言。在许多地方，西班牙语已取得与英语并用的合法地位，不但大街上的招牌与告示已双语并用，而且在有些社区说英语甚至没有人理你。总而言之，美国这口坩锅虽然在过去二百多年里(美国历史实际应从立国前的殖民主义时代算起)曾经熔化了从欧洲去的各个民族，但是现在却明显地表现出投料太多，老汁太少，火力不足，锅也太小，再也熔化不了越来越多的各种成份了。甚至于被钉着镣铐从非洲运到美洲的黑人，本来在语言与宗教这两方面已不得不接受主人给与他们的东西而且信奉基督教已有两百年之久，自从四十年前的民权运动以来也竟然有越来越多的人改宗皈依了美国自来没有的伊斯兰教，而且一再声言要成立“伊斯兰国”，甚至要求把带有黑人发音特色与非规范的语法特色的黑人英语制定为美国法定语言之一。诸如此类种种事实都不但使以正宗西方文化自傲的白种美国人极端厌恶，而且不寒而栗。随着人口数量的下降，他们知道他们还能够雄踞权力与财富的颠峰的时间已经屈指可数了。

可以猜想，在迄今为止还是白人占多数的美国，这是一种有相当广泛的群众基础的感情或者思想，但是外人却几乎看不出多少表露。

其原因就在于亨廷顿所谓的“西方文明的悖论”，美国的自由主义已经发展到不容许人们有任何种族歧视、宗教歧视、语言歧视、性别歧视的公开表现，如果你是一个处于社会下层的“粗人”，你可以参加臭名彰著的“三 K 党”或者近年才出现的白人“民兵”，但是如果你是一个道貌岸然的西方价值与美国理想的卫士——一个有身份的自由主义者，你就只能把这种思想和感情压在心底。因为在几百年特别近几十年的自由主义与民权运动的传统下，美国已经出现了一个概念，名曰 PC(political correctness)，直译就是“政治正确性”。在美国要做一个政治上正确的人必须不能表露出任何歧视性的情绪。约定俗成，越来越严。比如对黑人吧，本来叫 nigger(黑鬼)也无所谓，叫 negro 则是正规的用法，现在则这样的称呼完全可以挨耳光，起码要叫 black，最文明正规的叫法是 African Americans(非裔美国人)。你嫌啰嗦麻烦吗？可这才是政治上完全正确。学过英文的人全知道，主席是 chairman，可是现在就得叫 chairperson，因为如果你称呼的主席是女性，你就犯了以女作男，在政治上不正确，或曰违犯 PC 的错误了。这方面的清规戒律极多，对英语和对美国的知识两者都极为有限如我的人，实在说不清楚，只知道一不留神就会犯规出错，招人鄙视(以为你不文明)，甚至仇恨(以为你冒犯了他或她)。因此李光耀在向美国人宣扬“亚洲价值”的时候，说完了“美国人

认为‘人生而平等’，其实不然”这句刺耳的话以后，还要自我解嘲地加上一句“这样，我在政治上就不正确了”。他可以这样大胆狂言，因为他是一个亚洲的政治家。要是他是像亨廷顿一样的一位哈佛大学的教授，等待他的命运就很可能先是群众的抗议，然后是学校的解聘与失业(因为这样的人别的大学也不敢要)。正因为如此，亨廷顿写《文明的冲突》实在是努力压低了嗓门。而我们对他的心事的猜测也只有凭我们作为非美国人的特权了。

亨廷顿以文明为“范式”立说，而在诸文明因素中又特别强调宗教，实际上他认为文明一宗教一种族是三位一体的。明眼人一望而知，他最深刻、最核心的范式恰恰是他不愿意多谈的种族界限，原因就在于，在美国当前的政治—文化气氛下，这是一个最危险的题目。但是这又是他实在躲不过的话题，事实上在各方批评的压力下也不得不挤出一点儿来，比如直到他被迫答辩的第二篇文章中才透露出他真正的恐惧来。他说：“文明的范式也许也能适用于美国，……美国已经变成了一个肤色意识强烈的社会，……美国正在变成族群和种族(ethnically and racially)问题上越来越殊异的社会。据国情调查局估计，到二〇五〇年，美国人口中将有 23% 是拉美裔人，16% 是黑人和 10% 是亚裔人。”换言之，二〇五〇年是欧裔白人从多数变为少数的临界点。亨廷顿担心“如果新移民不能融入迄今为止支配美国的欧裔文化……那么美国人口的非西方化是否会意味着它的非美国化。”如果那样，“我们所知道美国就将不再存在，而将随历史上其他思想体系不同的大国被扔进历史的垃圾堆了”。

中国的老话说“非我族类，其心必异”。亨廷顿不会不知道人类几百万年进化造成的血缘、形体、肤色等等的种族差异远比几千年历史造成的文明差异更难弥平。他只是不敢冒被视为“种族主义者”的大不韪而公开说出来罢了。

不要以为只有亨廷顿一个人有这样的危机感，在美国，这是一批越来越多的被称为“新悲观主义者”的共识。在文明冲突论发表的前一年，也许可称为当代美国最著名的史学权威小阿瑟施莱辛格就出版了《美利坚的非合众化》，表示了与亨廷顿同样的忧心。与亨廷顿几乎同时，前总统安全顾问布热津斯基也出版《失控》一书，一再强调美国社会有“解体的危险”，其最主要的论据就是到二〇五〇年美国人口中的种族构成将发生根本性的逆转。大家知道，在美国的国徽和硬币上都印着美国的国训 EPLURIBUS UNUM 三个拉丁字，意思是“一出于多”或者“合众为一”，现在，潮流倒过来了。

正因为如此，一九九三年六月我在华盛顿刚看到《文明的冲突》的第一个印象是：亨廷顿把对美国前途的忧虑投射到全世界去了。三个月以后，我到了夏威夷的东西方中心，与一位年轻的日本学者谈天。问他对亨廷顿的文章印象如何，他的回答十分简单：“desperate”(绝望)，倒也干脆。

亨廷顿有没有理由把美国的问题投射到全世界呢？答案是肯定的。

首先，按照亨廷顿的标准，作为西方文化载体的欧洲北美人口历来不足世界五分之一，何况近几十年来一方面它本身的生育率下降，而另一方面其他地区的人口生育率却不断上升，比例的反差越来越大。对亨廷顿来说也许更加重要的是：基督徒的人数日益减少，他认定十年之后，穆斯林的人数将超过基督徒。其次，西欧北美的非白人移民近年急剧上升，许多国家因此而出现了与美国相同的内部问题。亨廷顿指出欧洲国家已在收紧移民政策，并且建议美国也要这样做，但是能否收效尚未可必。像美国出现的白人“民兵”组织、欧洲出现的新右派、德国出现的新纳粹和澳大利亚最近出现的反亚洲人浪潮都在加强着亨廷顿的论据。

亨廷顿在最近这篇文章中说：“西方已经没有经济的或者人口的活力足以把自己的意志强加于人了。”“人口的活力”这几个字泄露了亨廷顿的真意。

另外，亨廷顿对国际形势提出的若干自己的观察，确实可以说是深刻的，而且已被事实所证实。例如：他认为现代化与经济发展既无必要也不可能造成文化的西化，而只会导致本土文化的复兴。他看到虽然美国的大众文化(包括电影、电视、流行歌曲……)看来似乎是以

不可阻挡之势席卷世界，但都受到精英分子越来越强的抵抗。他看到第二代第三代受西方教育的非西方知识分子与第一代不同，后者更强调本土文化与本土价值。由于他所谓“西方价值的悖论”，正是全球化带来了民族主义，也正是现代化带来了各种宗教(或者更笼统地说各种本土文化)的“原教旨主义”的复兴。他还看到，英语表面上似乎越来越国际化，但是英语的实际势力正在减弱。民主政治往往趋于使政府乡土化而不是世界化。还有，在西方认为有普遍价值的东西，如果推广到非西方就是帝国主义。……

决不能随随便便把亨廷顿叫做种族主义者，在他的文章中并不能容易地嗅出这种味道来。他无疑是西方中心主义的遗老，但是他已不敢公然嗟叹盛世难再，而只敢承认西方已经衰落。他说“西方价值之所以可贵正在于它的独特性，而不在于他的普遍性”。不难推断，从西方中心时代的颠峰跌落下来，他心里是不会好过的。他为西方设计的战略只是严守北大西洋公约以自保，但是在铺天盖地而来的“黄祸、绿祸与黑祸”面前，他并没有表现出强烈的信心。(这是一位亚洲朋友的话，绿祸指伊斯兰、黑祸指黑非洲，因此还不能把这样“政治上不正确”的“反PC”的话安在亨氏头上。)对于黑祸，在世界范围内，他的恐惧要小一些。这可能是因为黑非洲迄今为止还没有表现出强大的经济活力，因此在他的文明分类中，只是把“非洲文明”列为“可能有的第八种文明”。他也有相当的“统一战线”意识，把日本文明单列而且与西方文明拉在一起就是一个突出的例子。此外他极力想把拉美文明也拉作西方文明的同盟军，而且对俄罗斯也偶露拉拢之意。

考虑到俄罗斯人既是白种人又是基督徒，这一心事不难理解；但是几十年的敌对，以及天主教与东正教上千年的分裂又使他顾虑重重。

亨廷顿的理论内在的悖论是十分明显的，人类自古以来的各大宗教、各大思想体系，都不但把自己的价值观看成是普世性的，而且都预设人性有统一的价值标准，近代的启蒙思想家和革命思想家(如马克思主义)也并不例外。亨廷顿鼓吹的“西方文明”比之于历史上的英国文明、德国文明、法国文明、西班牙文明……各种各样的特殊文明来已经可以说是一种范围相当广大的“普遍文明”了，如果对照他自己说的“第一、第二次世界大战不过是西方的内战”的话，矛盾尤其明显。为什么五十年前还在打得你死我活的国家今天就已经可以统一在“西方文明”的旗帜下了呢？但是亨廷顿所说的“在可见的将来，不会有普世的文明”这话应当是可信的。人类的历史已经有几百万年，而文明的历史从苏美尔人算起还不过七千多年，即使是一个理想主义者，在经历了这么多的挫折以后也不敢相信再有几十年的时间就能实现世界大同。因此亨廷顿的下一句话，也就是第一篇《文明的冲突》的结语——“有的只是一个包含不同文明的世界，而其中每一种文明都得学习与其他文明共处”，听起来有一点伪善的味道。

总而言之，亨廷顿的观点值得重视，因为它们代表着一种深刻的恐惧。正如我们上面所分析的，这种恐惧决不仅仅代表他一个人，而是代表着一大批人。大家知道，恐惧会产生仇恨，而仇恨又能孕育战争，而亨廷顿所设计自保的方案竟还是已有半个世纪历史的人类史上最大的战争机器——拥有核弹的北大西洋公约组织。这不能不引起我们的警惕。虽然亨廷顿声称冲突并不等于战争，然而他也不排除冲突可以是战争。“文明的冲突”是一种说着说着就会自动实现的带恶兆的语言(self-fulfilling expectation)。大家都知道，人类的生存空间几乎已经塞满了，甚至已经是过度拥挤了。布热津斯基曾经说二十世纪是人类历史上最丑恶的“大死亡的世纪”，同时他也不能排除二十一世纪不爆发同样的惨祸。我相信我自己是一个理想主义者，我相信普世文明终会出现，但是几十年、一二百年对人类的文明史只不过是一瞬间。人类是否还要流血流泪再走过一段满布荆棘的道路才能通到开满玫瑰花的芳草地呢？

丙子除夜完稿

(Samuel H. Huntington: The West Unique, Not Universal, Foreign Affairs, November / December, 1996.)

## 全球化与中国文化

李慎之

我相信：天地生人，或者说宇宙用

几百亿年的时间进化出人

类来，不是为了毁灭他。

我相信：既然连最低级的细胞都有

自组织的能力，人类社会

也一定有自组织的能力。

我相信：科学技术还会继续发展，

最后仍然能给人以力量来

解决它自己造成的问题。

世界已经进入全球化时代。

自从 1492 年哥伦布远航美洲使东西两半球会合之时起，全球化过程已经开始了，为什么现在才说世界进入全球化时代呢？这是因为在过去 500 年中，我们看到的还主要是国家力量的伸张，民族利益的碰撞，宗教的传播，文化的渗透……总之，还只是局部力量的会合而引起的冲突和融和。而现在，我们已经可以清楚地看到超国家的、超国界的、全球性的力量在行动，全球性的问题在蔓延。

从 1989 年柏林墙的坍塌到 1991 年苏联的瓦解，到 1993 年欧洲统一市场的形成和 1994 年建立信息高速公路的倡议的纷纷出台，可以说是这样一种转折的分界线。

世界上人口最多、领土最广的国家——中国、印度和前苏联各共和国几乎同时卷入了市场经济全球化的大潮，至少在经济上，主动地开始“照国际惯例办事，与国际惯例接轨”了。

经济也许应该算作物质层次的现象，而在思想的领域，就在这几年，信息的传播已经可以以无间隔的速度到达地球上任何一个角落，几乎可以不留下任何死角。1989 年到 1991 年所发生的事情，事实上可以解释为信息的力量冲破了封闭的壁垒。而现在，世界上许多国家又提出了要在下世纪初建成信息高速公路的计划，到那时，世界上千千万万的普通人几乎都可以随时取得他们所需要知道的任何信息。叫了二三十年的从工业化时代向信息化时代的转变，看来就要在公元二三十年之交实现了。

市场经济的全球化 and 信息传播的全球化应该说是全球化时代最重要的标志，还有许多其他的标志：环境污染的全球化，人口爆炸以及由之而来的移民问题的全球化，核武器以及其他大规模毁灭武器扩散所造成的对全人类的威胁，恶性传染病、毒品买卖与犯罪活动的全球化……甚至垃圾处理都成了全球性的问题。正因为如此，前联合国秘书长加利在 1992 年联合国日致辞时说：“第一个真正的全球性的时代已经到来了。”时间正好离 1492 年 500 年。

全球性的时代已经到来，全球化的过程方兴未艾。

从进化论(不但是生物进化论而且是宇宙进化论)的立场来看,全球化是值得欢迎的。而且毋宁应该说,不论你欢迎不欢迎,它都是必然要到来的,既无可反对,也无法回避。然而,只有未来的(比如说,200年后)的人类才能简单地作这样“价值中立”的判断,对于我们这些活在今天的世界上而且被“裹胁”进入“加速全球化”(以区别于过去500年间慢吞吞地全球化)时代的人来说,全球化过程带来的决不仅仅是愉快欢乐,而且还要带来许多的烦恼痛苦,因为它不但会带来融合与和谐,还会带来摩擦与冲突,在许多情况下,甚至是血与火的斗争,是生与死的抉择,虽然世界大战的惨祸也许可以避免。

“话说天下大势合久必分,分久必合。”这是《三国演义》开宗明义的话,也是中国多数人信奉的历史哲学。用这话来观察全人类的历史,同观察中国历史一样贴切。自从几百万年以前地球上出现了人类以来,总的说来是分的趋势。出于求生的需要,人们越走越开,越走越远。然而地球是圆的,到了距今500年前,这种趋势倒转过来了,人类又走到一起来了。不过正如从汉的“分”到晋的“合”一样,中间不知经历了多少残酷的场景:殖民主义与帝国主义,第一次世界大战与第二次世界大战,只是其中最突出的几场而已。因此全球化过程决不会是太平平的,这是我们必须看到的第一点。

我们必须看到的第二点是,加速全球化的最大推动力从来就是市场经济。就其本质来说,市场的力量是决不承认任何界限的。只要有利可图,它就会像水银泻地那样无孔不入。它在过去已经冲破了許多部落的、民族的藩篱,今后它还要冲破更多国家的、地区的、种族的、宗教的、文化的界限。对于那些比较适应了市场经济的国家,困难当然可能小一些;而对于那些新近才引入市场经济的国家来说,痛苦就会很多,抵制也不难想见。正因为如此,西方才有一些忧时兼自忧、警世兼自警的理论家预测:我们这个星球上会发生所谓“文明的冲突”。这种冲突范围的广度与激烈的程度还要走着瞧。总之,全球化的过程将冲破文明的界限是没有问题的。它将证明人类社会不是一个拼盘,而是一个系统。

还要看到第三点。市场经济就其积极面讲,它的伟大的作用就是解放了个人的主动性与创造性,因而大大促进了财富的增值;而就其消极面讲,它利用的正是人原始的利己心,是人对物质享受似乎永远不会满足的贪欲。正因为如此,它提高了人们的生活水平,增加了个人可能得到的自由度;它也把牛仔裤和可口可乐、迪斯科和摇滚乐……同海洛因和艾滋病一起传播到世界。它打破了自古以来多数人已经习惯而且视为当然的生活方式,却还来不及给他们带来应有的新秩序。

就这样,随着全球化进程的加速,今天的世界陷入了价值观念空前的大失落和大混乱之中。

在所谓的西方(也就是发达国家),新思潮层出不穷。现代主义没有热闹够,就出现了后现代主义。曾几何时,后现代主义又像已不时行,恨不得再玩玩后现代主义了。思想的模糊和语言的贫乏使人们能诉之于后X、后Y、后Z,可是这既解救不了世界,也解救不了自己。

这个世界上一方面固然并不缺少各式各样的后X、Y、Z,一方面却又出现了原教旨主义的勃兴,不但有广为人知的伊斯兰教原教旨主义,也有印度教的原教旨主义,以至东正教的、主教的、耶稣教的、儒教的原教旨主义……虽然人们大多只意到这种现象存在于发展中

世界，但事实上它也以各种极端主义的形式、还有亚宗教的形式在发达国家中蔓延。

人的灵魂在过去与未来，在前进与后退之间彷徨、挣扎、煎熬。

这就是人们现在都已看到而且感到的全球文化大危机。这个危机之所以是大危机，是因为它不仅表现在诸如教育事业的衰败、出版行业的不景气、文学水平的低落、画家画不出好画、音乐家作不出好曲子、科学碰到了逻辑的和实验的限界等等，而且表现为所谓“文化”的核心之核心——道德水准的持续下降上。传统的价值失落了，能够维系人心、安定社会的新的价值标准还不知在哪里。

世界上不少先识之士已经意识到了这个问题。仅以美国而论，保罗肯尼迪是一个，小阿瑟施莱辛格又是一个，预言“文明的冲突”的塞缪尔亨廷顿也算一个。不过他们大多不肯明言问题的症结，也开不出救治的药方来。大胆的狂人当然也并不缺少，欧洲的新法西斯分子和新纳粹分子就是，然而听了他们的话，世界只会更快地堕入更深的灾难。

历来重视自己的文化的中国人，从上个世纪起就深刻地意识到自己国家的文化危机了。这是因为大体上从 1840 年的鸦片战争以来，中国碰到了李鸿章所说的“三千年未有之变局”，指的是传承了 3000 多年的中国文化——包括经济、政治与生活习惯在内的广义的文化——要向一种全新的文化转变，本来还只要向工业化时代的文化转变，现在还要加上向信息时代的文化转变。中国人都知道这是一个多么激烈而痛苦的过程，真的是交织着光明与黑暗，前进与后退，成功与失败……

可以使我们欣慰的是，我们现在可以有把握地预言，中国的转型期将在鸦片战争大约 200 周年的时候底于完成。因为中国已经义无反顾地走上了市场经济的道路，而且已经取得了举世公认的成就。

这是了不起的成就——用 200 年的时间走完人家走了四五百年的道路。

但是，不能忘记 200 年间多少仁人志士以至广大民众所经历过的希望与失望；不能忘记我们所付出的代价，而且还有困难在前面，还有代价要付出。

回过头去看，许多先行者提出的方案，不论是维新还是救亡，不论是三民主义还是社会主义，也不论是搞世界革命还是与国际接轨，统统都为的是走上全人类都要走的必由之路——全球化之路。

我们相信中国由传统社会走向现代社会的转型期即将完成，只是好比说，我们在打通一座大山的时候，知道我们离出口已经不远了。但是隧道尽头的光明不但不能使我们歇脚停手，更不能使我们忘记前面还有塌方的危险，流沙的危险，洪水的危险……“行百里者半九十”是中国先哲有益的告诫。事实上现代化仅仅靠市场经济是远远不够的。还必须建立现代化的道德秩序，而现在我们看到的却是一种礼崩乐坏，上无道控，下无法守的情况。人们可以把这认为是转型期的自然现象，但是如果不加救治，后果只能是“不堪设想”。

人类的价值观念历来是有变化的，但是最核心最基本的要素总是普遍而永恒的。中国人历来追求的郅治都要求“淳风俗，正人心”，可是现在的普遍心理是“向钱看”，为了钱什么



都可以不顾，什么都可以不管。中国古人历来鄙视为机会主义者的“弄潮儿”，现在居然成了时代英雄。所谓痞子文学，其精义无非是鼓吹“何不游戏人间”，“何不潇洒走一回”？“什么价值标准，什么仁义礼智信，什么艰苦朴素，统统见鬼去吧！”“什么立诚推仁，什么居敬主静，什么希圣希贤，你算老几？”然而难道中国人在失去了所有这些传统的价值观念之后，真的就能实现现代化的目标么？难道 12 亿中国人能就这样稀里哗啦地走向全球化的世界么？’

“不能”，答案只能是否定的。如果中国人不能继往开来，建立上承旧统而下启新运的道德秩序，我们就将既不能实现现代化，也没有资格在全球化的未来世界上占有一个尊严的位置。

尤其值得我们警惕的是：在中国即将完成自己的转型期的时候，世界也正进入一个更大的转型期——由工业化时代转入信息化时代的转型期。换言之也就是中国的价值观念大混乱的时期刚好与世界的价值观念大混乱的时期重合。有道是：“过了一关又一关，山外还有山连山！”

幸乎，不幸乎？我们以两点论来看问题：它既是坏事，也是好事。可是我们致力的方向只有一个：尽力尽快把坏事变成好事。

全球价值观念大失落、大混乱的原因，从最根本处说，其实是跟中国价值观念的大失落、大混乱的原因是一样的，它同样出现在历史大转弯的关头。远的不说，即将过去的 20 世纪虽然给人类带来了两场惨痛酷烈的世界大战，它毕竟把全球工业化的时代推向最后阶段，把市场经济普及到了全球，把科学技术推广到全球，把人类财富的总积累提高到只要使用得当就可以迅速改变一个或者几个国家面貌的程度，把生产力发展到确有可能满足全人类基本需要的程度，把个人的自由度提高到空前未有的程度。但是它也给世界留下了文化堕落、道德败坏，贫富差距扩大，霸权主义与民族利己主义同时存在，种族主义以及文化摩擦在世界范围内和各个国家内部同时凸现，人口膨胀与环境破坏的矛盾看来竟像是一个打不开的死结……面对这种新的局面，人类感到茫然不知所措。他们既不知如何解决现实中的问题，也不知道如何正确地利用新开辟的可能性。七八十年代曾在中国大陆引起强烈关注的“三信危机”，现在遍及全世界。首先突出地表现在历来自以为富裕繁荣、文明先进的西方：社会涣散，家庭破裂，儿童失教，青年放纵……美国和其他国家的统计数字表明，犯罪率、自杀率、精神病发生率与失业率一起持续上升，人们(首先是世界前途所系的青年人)失去了信仰，对政府和社会权威缺乏信任，对前途没有信心。

正因为如此，最近去世的美国前总统尼克松在他身后发表的文章中说：“今天美国是世界上唯一的超级大国，也是最强大和富裕的国家。……然而，虽然我们在物质上是富有的，但是我们在精神上是贫穷的。”(美国《新选择》月刊 1994 年 5 月号)

发达的国家是如此，不发达的国家呢？在最贫穷的非洲大陆，一位当地的学者哈桑巴认为，当前非洲战乱不止的一个原因是：“这些社会已经在殖民化和现代化期间丧失了他们原有的传统价值标准，它们已经不再拥有本国本土能调节各种冲突的机制，已不再有精英人物来考虑教化对立的各方。……人们忘记了人文的准则首先是由一个社会在其历史过程中的民族价值观念形成的浓缩物。”(法国《解放报》1994 年 4 月 25 日)

再听听联合国前秘书长德奎利亚尔的话：“发展决不能理解为仅仅限于物质享受方面的补充。”“我们现在的以不断扩大物质消费为主的发展方式，既不是行得通的，也不是可以无限延伸的，它们不仅在破坏文化的结构，而且还对生物圈构成了威胁，因而也就是对人类的生存构成了威胁。”(法国《世界报》1994年2月25日)。

一切迹象都指陈，发生了文化危机，或者(就其本质来说是)价值危机。旧的道德秩序崩溃了，新的道德秩序还没有能建立起来。

危机是全球性的，这种认识使我仍感到沉重，因为在八面来风的情况下，要解决中国自己的文化危机会更加困难。但是也可以给我们以希望，因为在着手解决我们自己问题的时候，我们可以得到全球大趋势的助力。

上面引证的德奎利亚尔的话，是他在1992年年底才成立的世界文化发展委员会在1994年年初召开的第二次会议上讲的。这个委员会的任务是“重新考虑文化的概念本身，应当深化文化和发展之间的联系”。据他说：“以前从来没有在世界范围内做过一件事。”他问道：“为什么不可以设想在全球范围内搞一个文化发展方面的马歇尔计划呢？”

把现在的西方社会称做“病态社会”的美国《未来学家》杂志说：“西方现代文化正在危害我们的精神健康。这使我们有足够的理由建立一整套新的价值标准和信仰体系。西方现代文化与西方社会所面临的其他严重问题之间的关系，使得这件事情显得更加迫切。”(《未来学家》1993年11—12月号)。

我们中国人应当欢迎，应当支持这种努力，但是，我们不当等待或者单纯依赖他人而不首先自己从事这种努力。中国人不能做“待文王而后兴”的人。

在这方面，我们中国人是有优越的条件的。

孔孟之道历来被认为是一种政治——伦理哲学，它可以成为我们重建道德秩序的精神支柱(俄国人就羡慕地说“要是俄罗斯也有自己的孔夫子就好了”。[《新时代》1993年第39期])。中国的多数哲学流派——不论是儒家、道家、佛家都强调人与自然的和谐，人与人的和谐，都要求个人把社会责任置于一己的私利之上。它们都可以帮助我们今天的各种各样的矛盾与混乱中自拔自立。

康德这样的思想家认为自己毕生的奋斗目标就在于提高人的地位，然而正是中国的先哲把人的地位看得最高。《孝经》上说：“天地之性人为贵”；《礼记》上说：“人者天地之心也。”这就是说，人是宇宙的自我认识、自我觉悟、自我发展。人的尊严、人的价值来自于天地；来自于宇宙；人当然有能力拯救自己。

1993年夏天，我在美国看到一本专门从事中国研究的杂志，上面有一篇文章说：“在中国面临的各种危机中，核心的危机(THE CORE CRISIS)是自性危机(IDENTITY CRISIS)”，“中国人正在失去中国之所以为中国的中国性(CHINESENESS)。”我为这种观察的深刻与批评的尖锐所折服。然而我相信，“我们中国不会永远这样下去的”。①我们一定会找回我们迷失的“自性”的。

不可否认，这是一个极其伟大的也极其艰巨的工程，我们甚至不敢说是不是已经有人在着手了。外国人看到了我们的问题，然而在我们自己的土地上呢？四顾茫茫，旷野里偶然传来几声微弱的呼喊，却听不到多少回声。“物极必反”是古训，是天道，难道事物还没有到“极”，因此也不会“反”么？我怀疑……

奇怪的是，虽然重建中国文化的事业还谈不上什么成就，我们的社会风气和道德水准还在继续滑坡，但是随着中国经济的振兴，虽然还只有少数几个人手里有几个钱，一种虚骄之气就已经在冒头了：“中国《易经》天下第一”，“中国气功举世无双”，“21 世纪是中国的世纪”，“三十年河东，三十年河西，以后是咱们的天下”。

今年春节电视台迎春晚会的节目中，有一位刚刚装上了电话的农村老大娘喜滋滋地跟她在洋彼岸求学的孩子打电话。做娘的心疼孩子为筹措学费而不得不打工，怜惜地说：“等你学好了，把咱国家建设好了，让他们也给咱们洗盘子洗碗来。”

这是极其粗鄙的民族主义，是完全违反全球化的趋势与精神的，也是违反中国的传统的。孔子说：“己所不欲，勿施于人。”又说“己欲立而立人，己欲达而达人。”这才是咱们中国的精神！

去年年底(11 月 23 日)，新加坡前总理李光耀在香港举行的世界华商会议上说：“海外华人在取得成功的时候，必须提防华人沙文主义……在中国趋向繁荣和强大的时候，这一点更为重要。”李光耀告诫的是海外华人，难道在大陆上的本土中国人就不该加倍警惕吗？

同年早一个星期(11 月 16 日)，美国前总统布什也在香港发表演说，题目叫《大中国的发展对世界的冲击》，最后一段说：“我知道我们美国人经常会强调你们可以向我们学习什么。我们经常大谈我们的自由市场和民主制度，因为我们相信它们的作用。但是事实上，世界在变，当力量和财富扩散以后，我们可以也必须向你们学习，而这可能是我们的时代最有希望的一点。”“在西方世界，我们一直只谈权利，但是你们在洲、在香港这里以及其他地方，提醒我们繁荣与和平都有赖个人的责任。”

西方人现在也要向中国人学习了，这些话听起来确实可以使人飘飘然。但是，我们也该扪心自问：难道我们真的已经把萨人飘飘然。但是，我 fl 也该们心自问：难道我们真的已经把市场经济正确运行的规则和民主法治的真话学到了吗？学到可以从心所欲进行再创造的地步了吗？难道我们真的已经把列圣先贤教导我们的把社会责任置于个人利益之上的道德规范践履躬行，“无丝毫亏欠”了吗？

民族主义是孙中山先生为使中国摆脱资本主义、殖民主义的侵略压迫而提出的伟大目标。但是中国传统的理想却是“天下主义”而不是“民族主义”。所以孔子说：“大道之行也，天下为公。”子夏说：“四海之内皆兄弟也。”后人如顾炎武、王夫之特别区分“国”与“天下”的差别，置天下于国之上，以为国不过是指政权，而天下是指文化。所以美国汉学家列文森认为中国人的“天下主义就是文化主义，因为中国人古来并不重视异民族的肤色容貌，而只重视它的政教礼乐，所谓‘进于夷狄则夷狄之，进于中国则中国之’，。中国的“民族主义”是到 19 世纪末在列强环伺欺压下才产生的。因此，它只能是民族解放主义，而不能是民族扩张主义。在这个加速全球化的时代，在中国复兴而取得与世界列国平等的地位以后，中国的文化应该还是回复到文化主义与天下主义——在今天来说也就是全球主义。

当然，在今天这个世界上，虽然科学、技术、经济以至某些生活习惯、行为方式的全球化已经灼然可见。但是文化是仅次于体质形貌而区分人类各个族群的最后标志。哪怕世界上已经有许多先识之士相信物质生活的全球化必然要导致精神生活的全球化，例如 1983 年在蒙特利尔召开的第十七届世界哲学大会就十分强调“人类统一和世界文化统一的最高价值”。但是我们毕竟离这个阶段还相当遥远，这正是《文明的冲突》这样的文章得以在今天这个时候出笼的原因(虽然可以合理地希望不用再花上 500 年的时间了)。如果我们不以虚幻的愿望来代替切实的行动，那么当务之急就是要振兴各民族的民族文化，并且从中发掘其最本质的，也必然是与其他各民族文化共同的价值观念，并且加速和加深使汉民族文化与其他民族的文化交流融和，从而促使各民族文化的特殊性逐步融入全人类文化的普遍性之中。

在这个加速全球化的时代，这本来是各民族都要做的工作。但是对中国人来说，这个事情特别紧迫，特别重要。道理是再简单不过了，就因为中华民族是世界上最大的民族，中国文化是世界绵延最久而又辐射甚广的文化。如果中华民族不能促进全球由混乱走向有序这个伟大的历史过程，它就必然要延迟甚至促退这个过程。是非利害，洞若观火。事实上，上面提到过的美国前总统布什在其演说中就曾提到：“人们想要知道……对世界其他地区而言，亚洲的兴起是祸是福？而其中最重要的就是，中国在这些问题中将产生什么样的影响？”布什对这个问题作了十分干脆的回答。他说：“有些人在听到我上面说到亚洲的经济增长，并且举出了许多惊人的数据以后，会问这样的增长会使美国受害吗？答案当然是否定的。亚洲伸张和中国的发展反而会使美国蒙利。”对外界的各种疑惧与期待，我们也可以作一断语，中国经济和文化的振兴，如果走的是沙文主义道路，那就一定是中国之祸；如果走的是全球主义的道路，那就一定是中国之福。还可以再加上一句：“中国之祸肯定是世界之祸；中国之福肯定是世界之福。”

在历史上，在亚洲的范围内，中国文化对比起周边国家来曾是一种强势文化，因而曾长时期博得它们“向风慕化”。但是，不容讳言，从近代以来，中国文化对比起西方文化来，变成了一种弱势文化，因而中国人曾有过一百几十年向西方人(包括俄国人)学习的经历。这期间曾由于胡适说过一句“全盘西化”的话引起一场轩然大波，即所谓“全盘西化”与“中国本位文化”之论战，后来，胡适承认“全盘西化”一词有语病：“全盘西化”是不可能的，应当改为“充分世界化”，这场论战才告停息。在 60 年以后的我们看来，“充分世界化”应当进一步发展为“全球化”。这不是一个咬文嚼字的问题，而是因为在提充分世界化的时候，人们心目中的世界实际上仍然是西方的强势文化统治的世界，所谓“彻底世界化”还是逃不了向所谓“先进的西方”学习的实质。而今天则不但世界的“力量平衡”已经发生了变化，而且事实上出现了超国家、超国界的全球性力量和全球性的问题，人们已经可以看到超乎东方、西方、南方、北方的全球性的要求。根据这种新的共同的要求，提出新的解决办法，这不是哪一个国家的任务，而这样的一种形势与要求实际上是所有国家的任务，也就是要由全球性文化来解决的任务。

这样的一种形势与要求实际上已经被当代世界各国所意识到了。上面引证的布什所谓向亚洲、向中国学习的话以及蒙特利尔哲学大会所谓建立全球统一文化的话就是证明。我们的邻国日本近 20 年来一直以“国际化”作为“贸易立国”与“技术立国”的出发点与归宿点，离我们更近的韩国近年来也大力倡导“国际化”。日本《产经新闻》今年 3 月底就韩国总统金泳三访华发表报道就明确标出“韩国正在朝着‘全球’转换思路”。《产经新闻》指出韩国已经认识到，在今天的世界上，一个国家的外交仅仅着眼于这样那样的双边关系是远远不

够的。多边关系已经越来越重要，而多边关系就是一种全球机制。

中国人只要回想 20 多年前恢复在联合国的席位给我们带来的欣喜与因此而来的巨大变化，就不能不更加感到恢复我们在关贸总协定(马上就要变成国际贸易组织)席位的迫切性。不过也许很多人没有理会到，参加这样的国际经济组织，事实上也就是参加正在形成中的全球文化的创建。

上面说了许许多多的话，目的只是为了要说明中国文化的现代化必须以传统为基础，以全球化为目的。不以传统为基础，12 亿中国人将失其统绪而又成为一盘散沙，那样也就无法参加已经开始的加速全球化的进程；不以全球化为目标，那么中国文化的建设又会走到我们刚刚在 10 多年来批判过的“闭关自守，夜郎自大”的老路上去。

这样一来，讨论了 100 多年的体用之争也可以解决了：以全球化的普遍规律为“体”，以中国特色为“用”。中国能够根据自己的经验，自己的长处，参加为全球化的过程明道立法，制礼作乐，也就是确立规范的大业，也应当可以算是明体达用了。

我们上面提到日本和韩国都已提出以“国际化”为民族目标，而许多西方大国却似乎还未见有这种提法。看来它们也许自以为主宰世界多年，已经够“国际化”的了，然而就今天世界形势发展的速度与规模来看，实际上还是大大不够的，谁不能顺应历史的潮流，谁就要受到历史的惩罚。哪个民族能“先天下之忧而忧”，才是真正的“先进民族”。

中国在这方面有比较好的条件。一部上下 5000 年的中国文化史事实上也就是以中原文化为核心与中国大地上各种各样文化通过各种各样的矛盾冲突达到协调融合，终于形成今天的中华民族的历史。世界上的其他大国如印度、美国、俄罗斯以至德、英、法、西、意……大体上也都经过类似的形成过程，即使是比较小的国家，也无不经过类似的部族、民族协调融合的过程，不过范围大小不一，历史长短不一，结果生熟不一而已。可以设想开始于 500 年之前，必将完成于 500 年之内的全球化也会重复类似的经历，不过由于成分更杂、范围更大，因而在一体化之中，必然会具有更多的多元化的特征。

中国文化由于上述特别丰富的经验而应当对全球化作出更大的贡献，这是我们应尽的责任。不过我们也要明白，我们的经验主要属于近代以前，也就是工业化以前的时代。对近代的国际社会我们还是一个后来者。就以联合国组织和关贸总协定而论，中国虽然都是创始国之一，然而其创意主要还不是来自中国。因此为了积极参与全球化的进程，我们一方面要努力总结继承自己的文化传统中的精华，一方面还要加倍学习外域文化传统中的精华，也就是两者之中有利于建立全球秩序的成分。

所谓文化，固然可以作广义的理解，把人所创造的一切，从饮食服饰到音乐图画统统包括进来，但是必须明确，其核心还在于规范人与自然的关系和人与人的关系的最基本的准则，而要处理好人与自然的关系，其前提又是必须处理好人与人的关系。因此文化的核心之核心就是要确立人类社会的道德规范。就这方面而论，中国文化是有其优长之处的。因为中国文化历来以“天人合一”为最高境界，中国文化追求人与自然的和谐以至其合这样的最高境界(即所谓“同天境界”)来实现生活中人与人之间的和谐。这正是同当前的全球化的大趋势完全一致的。

作为一个中国人，我原则上相信，作为中国文化的核心的中国哲学，能够给当今中国的文化危机和全球的文化危机开出一条最好的解救的道路来。但是回到现实生活中，我们又不能不看到我们自己还正在危机中挣扎，我们还远远不能说已经看到了通向彼岸的桥梁，我们甚至不能说我们已经找到了迷失的“自性”，我们又如何能在全人类面前夸口呢？是好样的，只有自己做出榜样来。

面对堆积如山的问题，我们有时候真会感到不知从何着手，如果还是拿山来做比方，那就是要开凿打通大山的隧道，还不知从哪里下第一铲(这里是指建立全球道德秩序，而不是上面所说的与全球经济秩序接轨了)。然而中国哲学教导我们，只有从自己本身先下手。《大学》说：“物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。古之欲明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至；知至而后意诚；意诚而后心正；心正而后身修；身修而后家齐；家齐而后国治；国治而后天下平。”所谓“天下平”就是指的全球化的经济、政治、法律、道德秩序的确立。

要达到这个目的，除了人人都来树立自己的道德人格外，别的捷径是没有的。

“重新估定一切价值”，这是 100 多年前尼采提出来的口号。其影响不可谓不广，后果不可谓不深。但是，时移世易，现在又到了重新估定这 100 多年来所重新估定的一切价值的时候了。

在我们要重新建立道德秩序的时候，中国不会是孤独的，因为这正是全世界又要重新估定一切价值的时候。我们只希望中国自己的道德秩序能够建立得比较早一点，能够对人类史上第一次建立的全人类的秩序——全球秩序作出比较大的贡献。

不管任务多么困难，我有三点信心：一，我相信：天地生人，或者说宇宙用几百亿年的时间进化出人类来，不是为了要毁灭他。二，我相信：既然连最低级的细胞都有自组织的能力，人类社会也一定有自组织的能力。孟子说：“天之生民久矣，一治一乱。”顾炎武总结了历史上风俗由敝坏而转为淳厚的经验，得出结论：“则知天下无不可变之风俗也。”实际上历史已经多次证明这一点了。三，虽然追根究底起来，人类发展出的科学与技术是产生今天的文化危机的重要原因，但是我相信：科学技术还会继续发展，最后能给人以力量来解决它自己造成的问题。

因此，还有一句老话，道路是曲折的，前途是光明的。

地球只有一个，人类本是一家。“一致而百虑，殊途而归”的日子总是要到来的。

到了那个时候，人类还有真正伟大的任务要去完成呢！

注释：

①1987 年我访问日本时，有一次与当时的公明党委员长竹入义胜谈话，他告诉我他在 70 年代文化大革命最黑暗的时期第一次访问中国时受到中国总理周恩来接见。当接见结束。周恩来已送客转身，竹入一行也已经走到楼梯口的时候，周恩来突然又折回来，走到竹入跟前说了一句：“竹入君，我们中国不会永远这样下去的。”说罢转身就走。竹入义胜告诉我，他当时分明看到周恩来的眼里含着眼泪。我也分明看到竹入告诉我这句话的时候眼里闪着泪花。今生今世，我永远不会忘记这句话。

1994 年 6 月

全球化有赖于全球价值的确立

李慎之

向马克思和恩格斯学习，我认为只有经济的全球化而没有人类基本价值的全球化，这个全球化就是残缺不全的，甚至没有资格称为全球化的，真正的全球化有赖于全球价值的确立。

一九九一年和一九九二年，我在美国拉丁美洲学会纪念哥伦布远航美洲五百周年的两次会议上提出全球化时代业已开始的时候，全球化对于中国人来说还是个完全陌生的概念，不过几年，这个词儿已经是中国人无人不晓，无人不知的流行名词了。我当初为了说明全球化的现象借用的是马克思和恩格斯在一八四八年发表的《共产党宣言》中阐明的理论，他们不但指出了从地理大发现开始的全球化的经济方面，而且指出了全球化必然要达到的政治方面，以至文化方面，向全世界明确提出了他们设想的共产主义的远景，提出了他们心目中的共产主义世界观。但是，现在中国人嘴上和笔下的全球化却大抵只是谈的经济的全球化，不少人还夸张地谈到全球经济一体化，虽然现在除了欧洲已经跨进一体化的门槛而外，全球经济一体化的实现起码是要到二十一世纪中期才可见端倪的事情。向马克思和恩格斯学习，我认为只有经济的全球化而没有人类基本价值的全球化，这个全球化就是残缺不全的，甚至没有资格称为全球化的，真正的全球化有赖于全球价值的确立。

自从上世纪八九十年代全球化的提法在国际上开始流行以来（据考证，“全球化”这个词是一九八五年由莱维特 Theodore Levitt 在其《市场全球化》一书中首先提出的。见一九九七年第四期《拉丁美洲研究》江时学文章《全球化与拉丁美洲经济》），各种各样国际性的哲学的、宗教的会议，就差不多年年都要讨论“全球伦理”这样的问题，甚至有人殚思竭虑想要整合全世界的道德和哲学，这当然是各种宗教、各种学派自从建立以来就有的愿望，但是我所关心的并不是什么形而上学的终极关怀，什么天人合一，梵我一如，信、望、爱，理一分殊，外在超越，内在超越……甚至可能全人类都认为值得追求的自由、平等、博爱和真、善、美。我相信各国人民最重要的创造是各个国家的国家制度，正是各色各样的国家制度，决定了各个国家的政治、经济、科学和艺术……以至国民性，也就是各民族的价值取向。而随着全球化时代的来临，不但经济、科学、技术已经趋向全球化，而且各国的国家制度，从而各国的价值也将趋于全球化，这就是全球价值。不过，这个名词并不是我发明的，而是九十年代中期当时的韩国总统金泳三和在野党领袖金大中首先提出来的。他们在韩文中用的大概是韩文大量使用的中文“世界价值”，一翻译成英文就成了“全球价值”（globalvalue）了。

李光耀放弃亚洲价值

二十一世纪，也就是历史的第三个千年，是以一条不大不小然而富有象征意义的新闻开始的。

二〇〇一年一月在瑞士达沃斯举行的世界经济论坛上，新加坡的开国元勋、近十几年一直以积极鼓吹所谓“亚洲价值”而闻名于世的李光耀在谈到全球化对亚洲的影响时指出：“某些儒家价值已经差不多过时了，遵循儒家传统的社会要紧随全球化的步伐前进。这种价值必须予以改进。任人唯亲的裙带关系就是必须放弃的内容之一。”在谈到亚洲金融危机时，李光耀甚至说，新加坡在应付这场危机时表现出色，并不是因为亚洲价值，而是因为“英国殖民地价值，特别是经济透明和法制严明”。“我们主动走出去满足全球化的标准”。（美国《新闻周刊》一月二十八日专稿）

李光耀多年来一再声称，他所不遗余力宣传的亚洲价值就是儒家价值，而落实到现代政治上就是有强烈的宗法制——家长制色彩的尊尊亲亲的专制主义。他在达沃斯就餐时曾与计算

机业巨子戴尔邻席，当时他问戴尔后者是否真的是有史以来第一个在三十岁以前跻身《财富》五百强的首席执行官，戴尔回答说"是，但是我今年三十五岁，已经老多了。"李说："在信息时代，年龄和一个灵光的脑子是巨大的优势。在我们的国家里，做决定的是老人，他们行动迟缓，他们会错过机会。"李光耀的反思甚至及于作为儒家价值核心的孝道。他在接受美国《国际先驱论坛报》的采访时说："尊重老人在信息时代似乎管不了什么用。父亲未必知识最多，孙子也许懂得更多。"

李光耀宣扬的亚洲价值并不是当今世界上与西方价值对立的唯一的价值系统。光就政治而论，这个世界上还有各式各样的价值系统，我们未必能数得过来，比如二十年前由霍梅尼，而现在由奥萨马本拉登代表的伊斯兰原教旨主义就是极其有名的一种，而且是很强有力的一种。不过信奉伊斯兰教的阿拉伯国家在经济建设方面没有多少特别出色的表现，不像李光耀所说的奉行他所揭橥的亚洲价值的国家，首先有日本在二十世纪经济建设方面创造了辉煌的业绩，早已是世界第二经济大国，到二十世纪下半期又有所谓亚洲四小龙（韩国、台湾、香港、新加坡）表现突出，最后到二十世纪末，作为儒学的发源地与大本营，有十多亿人口的中国异军突起，由一个积贫积弱的国有家有以连续二十年居世界之首的 GNP 增长率引得世人刮目相看。这些成就都使得李光耀宣扬的亚洲价值有了底气，而且戛戛然有与西方价值分庭抗礼，甚至取而代之之势。

李光耀本人以一个受过英国高等教育而并不怎么懂得孔孟程朱之学的侨生华人，用一双带着天鹅绒手套的铁腕，使新加坡在不过三十年的时间内（新加坡一九六五年建国）由一个极其落后而在世界上不足挂齿的小岛变成一个世界上最为整洁，最有纪律，秩序最好，效率最高因而赫赫有名的国家，确实有不可磨灭的贡献和功劳。这为他赢得了国际上的声望，他的讲话在世界上也总是有人听。因此，李光耀这次突然转变态度是有重大的象征意义的。它表明了亚洲价值对西方价值的挑战已经结束。他承认"英国殖民地的价值"（其实世界上很多人早已看出了这一点），并且声明"主动走出去满足全球化的标准"，实际上就是承认以西方价值为主体的全球价值。

李光耀的觉悟是一件值得欢迎的事。我希望它有某种普遍意义，因为他过去的错误代表了当今世界上不知有多少人犯的错误--把物质文明的发展，把 GNP 的增长率当成了现代化的全部内容，应该说持有同样错误观点的人在中国人中间占了绝大多数。（不过世界上却也很少有人把盛产石油的阿拉伯富国当做已经现代化的国家。）不知道只有人的越来越自由，越来越平等才是现代化的目标，而这只有通过民主才能达到。民主才是全人类的共同归趋与共同要求。

### "九一一"事件的世界意义

二十一世纪第一年发生的最重大的事件当然是二〇〇一年九月十一日恐怖分子劫持三架民航客机冲向美国纽约的两座世贸中心双子楼和华盛顿郊区的五角大楼的事件。美国总统布什立刻宣布这是一场战争，并且认定由奥萨马本拉登领导的伊斯兰极端主义组织--"基地"组织是这一恐怖行动的罪魁祸首，随之就在窝藏基地组织和本拉登的阿富汗发动了人类历史上第一次单独依靠空军进行的战争，不过一个月光景，多年来掌握阿富汗政权的塔利班已被消灭。国际性的"基地"组织亦已基本就歼，不过还没有丧失继续活动甚至卷土重来的力量，元凶本拉登则至今尚未缉拿归案。美国方面一再宣布，这场战争是长期的，现在还不能预言何时结束。美国为消除对它构成威胁的恐怖主义发源地还宣布伊拉克、伊朗和朝鲜三个国家为"邪恶的轴心"，军方正在积极准备有朝一日就可能对之发动攻击。

有人把这场恐怖主义的突袭比喻为第三次世界大战的开始，但是大多数世界舆论并不附和，因为虽然一时间死伤人数达几千人，但是对比起世界，以至美国的人口来，涉及的毕竟只是极小的一部分，世界大局还是和平安定的。只是立国两百多年来一直东边靠大西洋，西边靠太平洋的保护而本土从未遭受过外来袭击的美国则确然已经失去了这种天然屏障，而它



的居民因为随时需要高度戒备而处于惴惴不安的恐惧之中。美国人历来引以自豪的自由度不得不因为要保证安全而受到许多的限制，这倒确实类似于某种战争状态。

虽然反恐怖战争的规模与性质还要看将来的发展而定，但是这场战争必然会大大推进全球化的进程却是可以肯定的。首先，九一一事件的攻击方--奥萨马本拉登领导下的"基地"组织，并不是通常发动国际战争的一个或者几个民族国家，而是一群信仰相同而国籍不同的人，这就带有一点全球化的味道了。其次，这次突袭的野蛮性和残酷性极大地刺激了文明人类的感情，或者说价值观，因此美国轻易地就组织起了人类历史上规模空前的反恐怖大联盟。不但是联结西欧北美的北大西洋公约首次动用了"对一个成员国的攻击即视为对其他成员国的攻击"的条款，北约国家政府下半旗，人民戴黑纱以表示对美国受难者同情的行动也是历史上空前的。由与美国对抗了半个多世纪的苏联脱胎而出的俄国也坚决支持美国的反恐行动。俄国总统普京是第一个向美国总统布什打电话表示慰问和支持的人。几个月以来的事态发展表明，俄国人几乎可以说是全心全意地转向西方，向美军开放了历来被视为俄国的后院与禁脔的中亚以至高加索地区，完全改变了古老的地缘政治学认为自己已被包围、受威胁的观点，而代之以所谓"地缘经济学"的观点，以为这将促进这片落后地区的现代化而有利于俄国及其前"属国"的经济发展。改变如此之大，而普京的民意支持率还居高不下，一直保持在七成上下，这是值得世界上任何政治家羡慕的。有俄国评论家说，普京的事业是三百年前彼得大帝全盘西化的战略经过严重挫折与倒退以后的恢复与延续。追溯俄国历史发展的轨迹，只有融入全球文明的主流才是俄国最大的民族利益，这也应该是全世界一切民族的必由之路。

我生七十九年，虽然阅历不广、学问不深，但是也总算亲眼看到了第二次世界大战与冷战的起讫，多少也能看出一些世界历史的轨迹来了。回想第二次世界大战，号称是民主国家同盟对法西斯阵营的战争与胜利，然而那个时候的世界上到底有几个民主国家呢！实打实地算下来，只有英国和美国两国再加上英国统治下的自治领土如加拿大、澳大利亚和新西兰这几个。其他如德国、日本与意大利已成为法西斯国家，弗朗哥的西班牙和萨拉扎的葡萄牙情况也一样。所谓老牌的民主国家法国则已被德国征服而处于其傀儡贝当的统治下。当时在我们这些左派青年的心目中，苏联是全世界第一个民主自由的国家，就像我们那时候爱唱的《祖国进行曲》里所说的那样，"我们从来没有见过别的国家可以这样自由呼吸"。但是不过十五年，苏联当政者的罪行披露，苏联原来是专制残暴绝不亚于希特勒德国，而远过于我们心目中专横独裁的蒋介石中国的国家。

半个世纪以来的世界变化真的太大了。所谓世界头等强国的德日意都经过盟军的占领而成为世界民主力量的中坚，还带起了一批在当今国际上堪称模范国家的芬兰挪威冰，西、葡也已转变成为民主国家。二十世纪末年苏联东欧集团的自我爆炸不但扩大了民主国家的阵营，尤其证明了人类争取自由的力量是不可抗拒的。

推原起始，也不必远溯古老的历史，我亲身经历的一九四一年八月罗斯福邱吉尔发表的《大西洋宪章》，正是由英国和美国两个近代宪政思想发源国家的政府首脑所宣扬的四大自由--出版自由、信仰自由，免于恐惧的自由，免于匮乏的自由--的宣言就是这一大转变的发端。它不但高高举起了一面旗帜，而且指出了方向，一个甲子以后的现实，便是其一次又一次的收获。

二〇〇〇年六月二十七日，一百零七个国家的代表在波兰集会并且发表《华沙宣言》，表示"承认被普遍接受的民主价值"。这在我们年青的时候是不可想象的，只是其中十分触目地没有中国、朝鲜、越南、古巴这几个国家的名字。

不必怀疑，这里面有些国家的"民主"是残缺不全的，未必就能符合世界公认的民主准则，但是它们至少表示了走向民主社会的意图。

由于历史的原因，俄国虽然已转向民主，但是还不是一个充分民主的国家，民主所必须

要求的法治（rule of law）还远未确立，目前的转变是它挣脱奴役十年以后的又一次突进，对世界的明天有着不可估量的意义。它不但是世界上地域最广大的国家，还是资源最丰富的国家，而且千万不可忘记它还有半个世纪称霸半个世界使全世界在它的威胁下战栗的历史，迄今手里还握有威力可与美国比拟的核武器。

九一一以后，英国首相布莱尔曾表示相信“这股邪恶势力的阴影中应当能诞生永久的善良”（英国《经济学家》二〇〇一年十月二十七日一期文章《重新审视世界》）。我也抱有同样的希望。

### 中国加入 WTO

二十一世纪开局以来，对中国来说，意义最重大的事件就是在十二月十一日的多哈会议上被接纳加入世界贸易组织--World Trade Organization。半年以来，WTO 三个英文字母在中国简直成了最热门的语言，到处都可以看得见，听得到。

这是可以理解的，争取到这一步是经过十五年艰苦谈判的结果。据最后一位中国的谈判代表，对外贸易部副部长龙永图的说法，十五年其实只是谈了八个字，就是“市场经济”和“开放市场”。这两者本来是一切国家脱贫致富的必由之路，然而中国的经济制度太落后，十五年前还以自己实行的是计划经济而自鸣得意，不敢也不屑向外国开放本国市场，就是国内市场也由于各种各样的保护主义，税费壁垒，还加上到处都是“过手三分肥”的贪官污吏而不可能是统一的，也不可能是自由化的，因此谈判成了一场长达十五年的拉锯战。

参加 WTO，中国从此就在经济上正式参加了全球化的经济秩序。中国的领导人和各级外贸外交官员信誓旦旦地保证中国要充分实现对 WTO 的一切承诺，也就是说从今以后，中国的一切对外经济行为必须按 WTO 规定的一切规章制度办事。

中国现在的经济到底处于什么样的一种状况？有人说，虽然邓小平在十年前就指出了市场经济的方向，但是支配中国的仍然是计划经济。赔累严重的国有企业仍然是中国经济的命脉；有人说中国已经资本主义化了，然而不是正规的资本主义，而是十分腐败、乱肆掠夺的权贵资本主义或者裙带资本主义；也有人说这是社会主义和资本主义杂交生下的怪胎。我对此不敢下结论，只有改革远不彻底是我能肯定的。不过，由于中国的加入 WTO，至少引起了一些好心人的希望，希望借助全球化的力量来规范中国十分无序的市场经济，再由经济的规范化导致政治的规范化。我也是抱有这种希望的一人。

以上所说的固然不是十分有把握的理想，但是也并非毫无根据的幻想。毕竟经济要求有透明度；也就连带要求政治的透明度；经济要求严格的立法与执法，也很难不要求政治减少黑箱操作。当然改还是不改的权力还是在统治者手里。

### 民主成为全球价值

二十世纪下半期以来，世界上流行一种理论，说是只要经济发达到一定程度，社会上形成了中产阶级，就会出现民主。这是一种十分模糊笼统的说法，既没有精确的量化的概念，也缺乏严密的逻辑论证，不过经验的事实倒似乎还有些根据，上面提到的韩国与新加坡就是例证。

在我看来，近代民主的出现与经济的发达并无必然的联系。对全人类而言，其最初的萌芽毋宁是偶然的，可能与不同民族传统中的文化因素有关。而民主一旦确立以后就发生了伟大的示范作用，从而也就有了所谓规律性。大家都知道，近代民主发端于一二一五年的英国大宪章，而基本完成于一七七六年当时几乎完全由英国移民组成的独立的美国在一七八三年制定颁行的宪法。一直到今天为止，英国仍然被认为是世界宪法之祖，虽然它并没有一部成文宪法（因此被称为“柔性宪法”）；美国宪法仍然被认为世界第一部成文宪法（也称为“刚性宪法”），虽然它二百多年来也增添了若干修正案，但是可以说基本不变，而只是增加了进一步保护和扩大人权与改进政府运行机制的内容。

英国与美国这两个盎格鲁撒克逊国家在世界上的示范作用是十分明显的。看看近代史，

至迟从美国独立的一七七六年算起，世界上哪个国家不是内忧外患，战乱不已，唯有英美两个国家一直保持了安定，偶尔发生的几起比较严重的内部问题，也都能依靠自己的民主机制而得到解决。就国力的伸张而论，英国曾建立了世界上疆域最大的殖民帝国，在十八十九世纪几乎成为世界的主宰者。现在许多"明察秋毫之末而不见舆薪"的新派人物侈谈各式各样的新思想而忘了恰好是英国把现代化的思想和文化传播到世界最广大的地区，当然也伴随着血腥的帝国主义和殖民主义，历史总是在痛苦中前进的嘛。二次大战以后，英国按照《大西洋宪章》走上了收缩的道路，殖民地从印度到加拿大一一独立，然而丝毫也没有影响到它国内的安定，到现在，它仍然是欧洲各发达国家中经济发展得最好的国家。

继英国而起的美国，现在是世界上唯一的超级大国，它对全球化和现代化所起的作用和意义是人人都看得到的，不用我再加申说了。

对世界民主化起过启蒙作用与主导作用的个人（思想家和政治家）是很多的，但是最主要的还要推两个英国人，就是约翰洛克（一四三二--一七〇四）和亚当斯密（一七二三--一七九〇）。后者开启了近三百年的市场经济，世界文明至今受其赐，因为马克思都推他为古典经济学的鼻祖，在中国已经没有什么异议了。前者则因为"资产阶级民主"的恶谥至今仍然存在，在中国长期无人问闻，最近才有人加以研究。中国人只懂得赞扬马克思和列宁赞扬过的法国大革命（一七八九--一九七九）。其实被推为思想上的启蒙者，引发了法国大革命的法国思想家如孟德斯鸠（一六八九--一七五五），伏尔泰（一六九四--一七七八）都认为自己的学说传承自洛克。由此还可上溯到十六世纪的英国人培根（一五六一--一六二八），以一身而开民主与科学两大价值系统，更是近代启蒙运动的不祧之祖。德国主张自由社会的大思想家康德（一七二四--一八〇四）也同样承认是受洛克的影响。法国大革命除了推广自由民主的影响而外，还由于卢梭（一七一二--一七七八）的思想而发生过灾难性的雅各宾暴政，一直影响到二十世纪的十月革命与中国革命以及当今世界上某些极左思潮的潜流，后世还有严重的荡涤批判的任务。

大家都知道，中国人之引进民主，是由于一九一九年五四时期陈独秀把德先生（民主）和赛先生（科学）请进中国来，这也证明了盎格鲁撒克逊智慧的示范作用，因为在此以前，真正把西学真谛介绍到中国来的正是严复认真译介的亚当斯密的《国民财富的性质和原因的研究》（严译《原富》）和约翰穆勒的《论自由》（严译《群己权界论》），但是，我们年轻的时候，虽然也唱过民主的高调，而且参加政治运动为民主而斗争，实际上并没有把民主作为一种最高价值。我们这些青年左派，青年共产党人，因为受十月革命和马列主义的影响，相信在民主的价值之上还有社会主义、共产主义的价值，那才是我们值得为之斗争并为之献身的全球价值。这种思潮在整个二十世纪都影响广大，一度发展到三分天下有其一。

民主之逐步成为全球价值应该追溯到上面所说的罗斯福和邱吉尔联名发表的《大西洋宪章》，它由阐明两个盎格鲁撒克逊国家的作战宗旨而发展成为战争胜利以后成立的联合国组织及其宪章与以后一系列的文件，给全世界确立了民主的全球价值。尤其不能忘却的是纽伦堡和东京的战犯审判，这是人类历史上开天辟地的第一次，表明了人权高于主权。

#### 全球化与反全球化

照现在中国报刊媒体上的说法，全球化是自然形成的，不可抗拒的进程，但是，任何不可抗拒的进程也还是总有人抗拒，历来如此，全球化也不例外。

自从一九九九年世界贸易组织在美国西雅图开会，遭到世界各地来的各派组织的强烈抗议几乎开不成会以来，世界贸易组织或世界经济八强的几乎每一次会议都会碰上对全球化表示抗议的示威游行。

分属于各个民族的各个群体的利益毕竟是不同的。这恰恰是民主制度所以要存在的理由，正是要依靠民主制度来调和、调整各种不同的利益。最后的希望当然是消解、平衡各种不同的利益，这是可以做到的，但是紧跟着协调的完成，新的差异、新的矛盾又会产生，大

概永远不会有结束的一天。

跟我年轻时相信"全世界工人阶级利益完全一致"的理想相反，抗拒全球化的人群当中竟然有一些是发达国家的工人阶级，他们反对全球化的理由是：货物的自由流通使他们生产出来的商品受到了穷国商品的排挤，因为穷国工人的工资低，因此成品便宜，也因此挤掉了他们生产的商品，也就挤掉了他们的工作，他们当然要反对，要抗议。当然，穷国的人民也另有理由反对全球化。生活确实要比理论丰富得多，人类的认识过程因此也永远没有终结的时候。

纯粹出于全球利益而反对全球化的例子是各国的绿党和环境保护主义者，他们反对全球化是因为全球化加速了资源的消耗（其中也包括水和空气），破坏了人类赖以生存的环境。环保本身已经成为最重要的全球价值之一，人类如果要避免毁灭，就一定要解决这个问题。

就人文价值而言，全球化首先遭到的抵抗是民族主义与专制主义。

人类最古老的分歧，应该是人类在进化过程中在几十万年以前就开始形成的体质差异，这就是种族主义的根源，起源于庄子所说"物莫不自贵而相贱"的天性。解决种族主义可能是最后，最艰巨的任务。

我认识一些年轻的经济学家，十年前就说中国不能参加 WTO，因为 WTO 的竞技规则（rule of games，现在通用的是"游戏规则"，不过我还是赞成老的译法）都是由西方国家制定的，我们进去，就要服从他们的规则，就要受他们的操纵、欺负和剥削。我们要参加，除非规则由我们来定。这确实是可敬的民族主义，或曰爱国主义，可惜就是办不到，除非我们下定决心不要发展经济，不参加全球化的竞争。

应该明确，全球化确实是有强制力的，就像五百年前在哥伦布发现新大陆以后出现了帝国主义与殖民主义一样。许多落后国家（包括中国在内），首先就要受先进的西方国家的侵略和统治，同时又必须向后者学习。现在侵略和殖民的过程已经基本结束了，但是学习的过程还远没有完，只有把充分的民主政治学到手，各国之间才能有完全平等的交流。

虽然上面提到，还没有什么严格的论证可以证明经济发展必然出现民主政治（美国制定宪法的时候还是一个仅有三百万人口的农业国，而且半数人口是黑人奴隶，妇女也同样还没有参政议政之权），但是民主政治最有利于发展经济却是当代世界的共识。最新的例证是美俄两国总统二〇〇一年十一月十三日在华盛顿会谈后发表的联合声明中的话："市场经济和开放的民主社会是保障公民丰衣足食的最有效的工具。"无需说明，所有发达国家的经验都证明了这个论断。

反面的事实则有俄国总统普京一个星期以后在上海参加 APEC 首脑非正式会议时的一番谈话："不要害怕全球化，全球化是客观的经济的过程，我是作为曾闭关自守的国家的一个公民说这话的。闭关自守只能对经济有害。"这番话十分感人，俄国在打破闭关锁国政策的时候，也基本上实现了民主化。我想在普京的话后面再加上一句话："拒绝民主只能对经济有害。"

### 鉴别真假民主

对世界上的落后国家来说，在二十一世纪要实行民主比起二十世纪来要容易得太多了。第一是因为全球化的形势，可以说是"万方民主逼人来"。坚持专制难免被鄙视，被孤立。第二是因为已经有百十个先进国家树立了民主的范例，要学习并不困难，第三，也是最重要的是，有关实行民主的概念和实践，已经有丰富的积累而十分明确了。

民主起源于人对自己天赋权利的要求，世界各国历史上大概都有很长时期的由自称权力来自于天或上帝的专制君主或者少数有特权的贵族统治人民的时期。所谓启蒙，就是普通人对自己的权利的觉醒，所谓民主就是人民自己管理自己而排除专制者或者特权者的统治。从一七七六年美国《独立宣言》以来，一七八九年的美国《人权法案》和同年法国的《人权与公民权宣言》就都确认：人生而自由，在法律面前人人平等，每一个公民都享有言论、写作

和出版自由，财产权神圣不可侵犯。公民有迁徙权、居住权、私隐权，结社权、有和平集会和向政府请愿申诉的权利，以及以后不断增补扩大的各项权利，写入宪法，成为治理迄今为止最大的人类群体--民族国家绝对不容侵犯的原则。

联合国成立以来已经制定了《联合国宪章》、《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》、《经济、社会和文化权利国际公约》以及其他的许多宣言和文件，对保障人权都有明确的规定，凡是联合国会员国都有义务遵守。

民主起于人权，人权起于人要求自由的本性，是民主还是专制，是真民主还是假民主，只要以人民是否享有上面所说的权利一对照，就一目了然了。

至于组织民主政府的原则，则从选举制度、代议制度、司法独立、三权分立，出版自由、舆论监督作为第四权……直到警察制度、监狱制度，世界上几十个国家已有成熟的经验，可以为后进国家参考、学习、验证。

充分的民主必须实行充分的法治。如果说民主是人民自己制定宪法来管理自己的话，法律必须是至高无上的，没有任何个人和组织可以处于宪法之外，更没有任何个人或组织可以居于宪法之上，所谓法治国就是康德所谓"一群人生活在法律规范下的命运共同体"。中国古代的法家也是主张"以法治国"的，不过那是为拥有绝对权威的帝王服务，与民主的法治国毫无共同之处。决不容许以专制君王治人的法制(rule by law)与人民自己实行的法治(rule of law)鱼目混珠。

历史上还有所谓直接民主和间接民主。古代如希腊那样人口不过几十万的城邦实行的就是直接民主。一切大事由全体公民投票，按少数服从多数的原则决定。这种民主很容易给人以"最民主"的印象，其实并非如此。不但因为后世的国家发展得越来越大，直接的辩论和投票在技术上变得不可行，而且因为少数服从多数，多数可以不尊重少数，更不懂得保护少数人不可剥夺的权利的必要而破坏了民主。另外，一个国家有许多利益各不相同的集团，而确定符合大多数人利益的方针政策往往要多方面研究考量，而不是一次辩论，一次投票就能作出正确决定的。因此现代的民主国家全部都是实行代议制的间接民主的国家，人民由于利害的不同还要组成不同的政党，反复辩论，各自争取群众拥护，形成多数才能最后作出符合大多数人利益的决定。

二十世纪以来民主还有程序民主与实质民主之分。实质民主也是一个十分蛊惑人心的名词。把"民主"这个概念引进中国的陈独秀，就因为受实质民主的蛊惑，直到在实际政治生活中折腾了二十年之后才觉悟到民主与否不能由一个政党自定的真理来判断，终于认识到自称能给劳苦大众谋利益的"实质民主"其实"一文不值"。

我在青年时候就是沉浸在宣传之中而迷恋于"实质性民主"的。我觉悟所花的时间比陈独秀还长，一直到老年才得出这样的一个结论："没有资产阶级民主，也没有无产阶级民主；没有旧民主，也没有新民主，民主就是民主。"

民主的精义在确保个人的自由。因此，从人文价值讲，在民主成为全球价值的时代，个人立身处世的标准应该是全球主义与个人主义的互动（或者用中国人爱说的话来说，是辩证的结合），这涉及到更深层次的研究，这里就先不说了。

另外，这里所讲的全球价值都是指的各个民族国家内部的民主价值。再进一步，还有全世界范围的民主，这才是最后的全球民主价值。马克思所说的"因特纳雄奈尔"虽然大概不能实现，康德所说的"世界政府"则大有实现的可能。不过这起码是一二百年以后的事，现在可以先不谈。

最后，在谈论民主的时候，千万不要忘了两句名言。一句是邱吉尔说的：

在这个罪恶与灾祸的世界上，各色各样的政府形式都试过了，而且还要再试下去。没有人以为民主是完美无疵的。说实在的，倒是有人说民主是最坏的政府形式，只不过要除掉不断试验过的所有其他一切的政府形式。

（一九四七年十一月十一日在下议院讲话）

邱吉尔说的实际上就是“民主是最不坏的政府形式”，这也是在世界上广泛流行的版本。

另外一句是当代美国思想家尼布尔（Reinhold Nibur）说的：

人行正义的潜能使得民主成为可能；人行不义的倾向使得民主成为必要。（《现代西方神学辞典》R.Nibur 条）

人的本性可善可恶，自私与利他，贪婪与慷慨兼有，使人类对社会制度永远只能在两利相权取其大，两害相权取其轻之间作选择。虽然现在已经进入二十一世纪，但是我在二十世纪生活了七十七年，只能算是一个二十世纪的人。尽管历史上历来善行与恶行连绵不已，但是我所见到二十世纪是历史上集大恶与大善之大成的世纪。一方面是极权专制空前规模地残害人类的罪行，一方面是正义得到伸张，人权得到提高，民主得到推广，同样规模空前的世纪。人类毕竟在进步，我愿以民主价值确立为全球价值来祝福二十一世纪。

### 全球化发展的趋势及其价值认同

李慎之

我这里主要谈三个问题，第一个是全球化的理论框架问题，第二个是全球化的大方向，最后一个是全球化的悖论。先谈第一个：人，这个物种应该是起于同一个源头的，但是在以后若干万年的过程中却由于求生存而散布到地球上各个角落，一群一群地在相互隔离的情况下发展自己的文化。这种情况大概就是庄子说的：“道术已为天下裂”了。但它并不是“往而不返，必不合矣”。随着交通能力的进步，分散的人群又慢慢地会合起来了。到1492年哥伦布发现新大陆时，可以算全人类又互相知道了彼此的存在，因此，1492年是全球化的开始，距今已有500年了。在这500年中，人类的交往程度大大地增加起来，开始由1492年前的一体多元状态向多元一体化发展，其中充满了战争、掠夺、冲突、殖民，但是仍然改变不了联合的趋势。如钱钟书先生所言：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。”1992年是全球的进程中的又一个标准，是下一个500年的开端。从1992年后市场经济体制在全球范围内取得绝对优势。

推测全球化的方向是要一些胆量和勇气的。国际关系学界有个规矩：推测10年之后的事情等于胡说。现在我们索性推测长一点，也许反而可以准确一点。全球化方向有两种可能。一种是人类遇到了重大灾难，如永远不断的小行星撞击地球的传言，地球毁灭了，人类也毁灭了。这些我们只能不管它，不能作为推测的根据。另外，信息技术和基因技术的发展也到了人类不能控制的地步，因为从遗传上改进智能和体能属性将首先属于世界上有特权的个人或团体，这会令人不寒而栗地想起希特勒种族净化的狂想。对于人类以外的和内在的这两种情况我们都无法顾及，视为相应不理。在全球化的未来，自由将成为第一价值。计划经济和斯大林式的社会主义之所以失败，就在于没有自由。自由是人类内心最高的价值追求，但是平等、公正同样是人类内心的强烈要求，这是人类第二最高价值。这两者不断发生矛盾，又不断调和，但第一第二看来任何时候不能颠倒。在资本主义社会中这个问题很明显，以至于有个法国人写了一本叫做《资本主义反对资本主义》的书，主要是谈欧洲资本主义与英美资本主义在处理这个问题上的区别，他们对平等的重视不同，但无疑都把自由放在第一位。谈到全球化的未来，必须提一下文化问题。前些年文化被炒得很热，有人把亚洲的成功看作是儒家文化的产物。在我看来文化的核心是价值，什么是价值？价值是所欲、所爱、所好。如“饮食男女，人之大欲存焉”。生存和生理就成了最基本的，也就是最低的价值。我们谈的价值要高一点。价值至少有三个层次：乡土价值、民族价值和全球价值。三个层次的价值分别被不同地域的群体所拥有。乡土价值与民族价值，只要不强加于人，可以自适其适。全球价值已经有了，如《人权宣言》、《环保宣言》、《核不扩散宣言》等等……。但许多还不能为

各国自觉遵守，而且还可能引起冲突。今后，一个民族最大的光荣是在全球价值的形成中增大自己的份额。全球化的未来将是全球价值形成并发挥主导作用的局面。

全球化的悖论就是全球化中出现的问题，使全球化化不了。目前最大的问题是国际关系中一方面全球化的力量日趋重要，另一方面民族国家仍是国际关系的主体，两者常有冲突。亨廷顿提出的“文明冲突论”就是他对这种局面的洞察，也表明对西方中心地位行将丧失的恐惧。现在西方中心很难维持下去，形成了多元化的局面，世界单民族就有3000多个，而且又有着不同的发展，如托夫勒所说，有农业、工业和后工业文明，这种多元格局与一体化趋势，有互相促进的一面，但是相互矛盾很大。如何解决这个问题已成了全球共同面临的难题。有人提出把联合国变成世界政府，我想这在短时期内至少是不现实的。全球化悖论值得我们很好地研究。我从来不提全球化，不提全球一体化；现在冒一句，真正的全球一体化可能还要500年吧！

（作者：中国社会科学院原副院长）（责任编辑：薛晓源）

马克思主义与现实 1998年第4期

和平奋斗兴中国

李慎之

果真是光阴似箭，日月如梭，虽然国步艰难，不知不觉间辛亥革命到现在已经九十周年了。

辛亥革命是值得中国人永远纪念的，因为1911年10月10日武昌城头一声炮响，推翻了中国延续了两千年的帝制，催生了中华民国，它不但是中国的第一个民国，也是亚洲的第一个民国。

武昌起义的时候，它的精神领袖孙中山 1866-1925 还在海外，但在此以前，他已在国内发动了十次起义。虽然都归于失败，然而革命思想已深入人心，震撼了满清的统治，因此他是辛亥革命事实上的领袖与发动者。武昌首义成功以后，中国各省纷纷独立。十一月，孙中山返抵上海，各省代表在南京开会，选举孙中山为中华民国临时大总统。1912年元旦，孙中山在南京就职视事，中华民国正式成立。

九十年来，民国已经在亚洲国家中占绝大多数。亚洲国家追欧赶美也有了不小的成绩。前十几年，还有“亚洲价值”之说。亚洲价值不但要与西方价值分庭抗礼，而且赳赳然竟有取而代之，夺“全球价值”之席之势，推源其始，都导源于辛亥革命，导源于辛亥革命的策划人孙中山及其思想。

就凭这一点，孙中山就是中国的，甚至是亚洲的民主化与现代化的不祧之祖。

孙中山的思想是什么 孙中山是一个勤勤恳恳、孜孜兀兀、不折不扣、探究救国救民道理的人。他的思想经过几十年的锤炼，已经系统地表述在他在逝世前一年发表的三民主义一系列讲话中。尽管孙中山或者思虑未精，或者知行违忤，中国要完成现代化与民主化，还是超不出孙中山所概括的三民主义，亦即民族主义、民生主义、民权主义的范围以外。

随着现代化的进程，三民主义在中国实现得怎么样了 当此九十年纪念之际，理应盘点一下。

首先说民族主义。孙中山的民族主义，原来的范围是十分狭窄的，只是要“驱逐鞑虏，光复中华”，这一点是经过辛亥革命就达到了。而且还应当说，作为中国主体民族的汉族在这方面的表现可称“优异”。虽然胜利以前言辞激烈，对满洲人大有食其肉而寝其皮之慨，胜利以后倒是宽宏大量，平等相待，并没有出现世界上常见的多数民族歧视少数民族的情况。这是中华民族值得自豪的一项成就。

但是在推翻满清统治后，中国的民族主义还有推翻帝国主义的压迫、欺侮与统治这个任

务。因此孙中山逝世时的遗嘱，开头第一句话就是“余致力于国民革命凡四十年，其目的在求得中国之自由平等”。以后，战场上的浴血抗争，外交上的折冲樽俎，都是为了这个目的。应该说，由于中国军民的英勇抗战，也由于中国外交政策的选择正确，这个目的在1945年中国抗日战争胜利的时候已经达到了。敌人已经被赶出中国国土，租界已经收回，不平等条约已经废除，领事裁判权已经撤销。不但如此，中国还成为联合国的发起国，而且成为手中握有否决权的安全理事会五个常任理事国之一。中国到此，已可说是不但国耻尽雪，而且扬眉吐气，中国百年来的民族大愿已经实现了。

不料，到二十世纪下半期，中国的民族主义却有了一个新的转向。由在世界的东方四征不庭、万国来朝的天朝上国情结发展出一个“世界革命的情结”，具体也可以说是“第三世界情结”。举世周知，发动中国文化大革命的动因是“反修防修”，而所以要反修防修则是因为“苏联反帝不力，只顾自己而忘了天下的穷哥们儿”。而我们中国则是永远恪守马克思主义“解放全人类”的承诺，相信“只有人类解放，我才能解放”的。

由民族主义 NATIONALISM 到国际主义 INTERNATIONALISM 不论在逻辑上还是人情上，都是顺理成章，势所必至，理有固然的。不见当今西方的大国不也是把保障别国人民的人权，当作自己的神圣义务，因而成为新干涉主义的口实的么？何况中国还有一个“天下主义”的传统，“己欲立，而立人；己欲达，而达人”，也是中国圣人的古训。

但是，在这样以前一定要问一问：自己是不是确实已经立了，已经达了？如果答案是肯定的，那也得再问一下自己的力量够不够像四十年前中华人民共和国主席刘少奇宣布的那样：“中国不惜承担民族牺牲来实行自己的国际义务。”如果不量力而行就要包打天下，则不但自误，而且误人。国门打开已经二十多年，中国与外界的交流已大大扩大了，中国人对自己、对外界都应该有进一步的了解与认识了。

不过，中国历史上是东亚的大帝国，就人口论，则几千年来一直是世界第一大国。这一点不知怎么就形成了中国人一有点条件就不甘屈居人下的心理，我称之为一种虚骄之气。由于这个原因，中国往往叫人害怕，不但在统一鼎盛的时期是如此，在分裂战乱的时候也是如此。最近几十年来，随着交通的发达，世界人口移动迁徙的能力大大增强以后更是如此。邓小平1989年对斯考克洛夫特说的话——不要希望中国乱，中国乱了，对世界没有好处——是知己知彼而十分深刻的。总而言之，原来意义上的民族主义，在中国已经实现了。中国切忌让失去理智的虚骄之气把自己引向民族灾难。邓小平的遗训——“韬光养晦，决不当头”，还有“不要想扛大旗，要扛你也扛不动”，值得中国至少记取一百年。

在今天的世界上，一个民族最大的光荣就是在随着全球化的进程不断加速而正在形成的全球价值中增加自己的贡献，扩大自己的份额，而这只有中国在解决尚未解决的民生主义和民族主义两方面有优异的表现才能做到。

第二个方面是民生主义，孙中山曾把它解释为即是马克思说的社会主义和共产主义，但是他又一再表示对苏联的实际不甚了解，经过百年沧桑，我们不妨把它理解为发展经济，改善民生。这不但无背于孙中山当初的设想，也符合世界各族人民同有的要求。

余生也晚，清末民初中国人穷困流离、辗转沟壑的惨象我没有能赶得上“亲眼见”。但是到了抗战时期，我已经懂事了，也走了大半个中国，“支离东北风尘际，漂泊西南天地间”的体会是不少的。中国人真是穷，真是苦！解决民生问题实在有十分迫切的需要。解放以后，原以为中国从此就走上安定团结、繁荣富强的道路了。但是由大跃进与“一大二公”的人民公社带来的饿殍遍野的景况是亲自经历了的。文化大革命中，帽子横飞，生趣索然的生活更是眼见身受。日日盼，夜夜盼，好容易盼到了近二十年改革开放的好时光。从此才算懂得了发展经济必由其“道”，也就是必须按照经济规律办事，不由其“道”，光凭意志，蛮干苦干，只能南其辕而北其辙。在这方面，要特别感谢安徽凤阳县小岗村十八户农民，从求生的愿望出



发，冒着“犯罪”的危险，按血手印，交保证书，分田单干。是他们的勇敢行动向中国人证明了经济学上一条古老的原理：“自由创造是人的本质，也是一切财富的来源”。也多亏邓小平以其政治家的魄力，在1992年推翻了一条束缚了十亿人口求发展的本能的教条，明确宣布：“资本主义可以搞市场经济，社会主义也可以搞市场经济。”从根本上解放了中国人民的生产力。

关于民生主义，孙中山只是提出了一个正确的命题，其实他对经济学是并不太内行的。说来说去只有“平均地权，节制资本”八个字，再就是要筑铁路二十万里这样的大话空话。中国近代以来实行的本来是十分原始的市场经济，清末实行对外开放以后总算也有相当的发展。孙中山不是大力提倡在解决农村土地问题的基础上，顺势追赶世界经济的主流，反而受世界非主流思潮的影响，横生枝节。不过对一个政治家来说，本来没有必要深通经济学。孙中山在辛亥革命胜利以后就说什么“民族，民权两主义俱已达到，唯有民生主义尚未着手”，一心一意研究起筑多少里铁路、公路这样的问题来，所幸他毕竟不懂经济学，又始终未取得全国政权，至少对中国经济的发展还没有造成多少阻碍与破坏。而留下了民生主义这个至少可以照耀中国前进的道路二百年 一百年后世界各国发展经济的目的与方向，暂时不敢妄论的响当当、光闪闪的口号。

上面说过，中国自从清末打开国门以后即由自然经济转向市场经济，但是受到专制官僚主义的束缚和限制，始终不能顺畅发展，一直到中华人民共和国成立，工商业的规模还十分狭小，民生仍然十分困苦。解放以后，实行计划经济，在初期确实表现出强制工业化的威力，人民生计也有相当的改善，但是后来就显示出计划经济的限制，又加上政治始终压住经济，越来越显得艰难蹒跚。一直到改革开放以后，尤其是1992年邓小平南巡讲话以后，才算走上了市场经济的大路。近二十年来，国民经济一直以百分之十左右的速度发展，在国际上已创下令人艳羡的记录。虽然中国走市场经济解决民生问题在二十世纪有过极不顺畅甚至十分痛苦的经验，现在应该不会再走回头路了。至少可以借用列宁的话说：“坚冰已经打破，航道已经开通”了。

尽管如此，跟世界上的发达国家比，中国现在的市场经济是极不健全、极不轨范的。仅以目前而论：贪污成风，贿赂公行，贫富差距日益扩大，据说基尼系数已经超过发达国家。环境问题日趋严重，黑社会潜滋暗长，社会风气之败坏，屡创历史新高。各种问题千奇百怪，要解决就必须立规矩，要立规矩就必须要建立法治社会，要建立法治社会，就必须实行民主，也就是孙中山倡导的民权主义。

然而在辛亥革命九十周年之际盘点中国的成就或者进步，最最令人失望的，正是民权主义。

上面说过孙中山在中华民国成立以后就说：“民族、民权两主义俱已达到。”这是老先生十分糊涂的地方，他大概认为“五族共和，满汉平等”就算中国已经实现了民权主义了。当时，他也许还没有深入钻研当时世界上的民主政治。以后他倒是下了不少功夫学习研究，而且还有不少心得发明，比如把政权称之为“权”，治权称之为“能”，把世界通行的行政、立法、司法三权分立加上他以为是中国特色的监察权与考试权从行政权中分立出来成为五权，由此定下了“五权宪法”的原则。他还认为瑞士实行真接民权，是世界上民权最发达的国家，但是人民只有选举权，他认为还不够，又发明了“罢免”，“创制”，“复决”三种民权，认为人民有了这四权，才算完全。九权“彼此保持平衡，民权问题才算是真解决，政治才算是有轨道”。经过这番研究与发明，孙中山在1924年作《三民主义》的演讲时，才承认：“中国自有历史以来没有实行过民权，就是 民国建立 十三年来，也没有实行过民权。”

在民族主义第二讲中，孙中山明确说：所谓“德谟克拉西”就是民权。但是孙中山对民权主义下的工夫虽然不小，知识也远超过今天一般的中国人，其实认识并不深刻，概念更不准确，与今天世界上通行的以自由、平等、人权、法治为核心的宪政民主思想相比，可称体系

粗疏，漏洞不少。“春秋责备贤者”，对于以“革命导师”自命，后来又有“国父”之称的孙中山，是可以提出更高的要求。

就民权或民主的角度而言，孙中山对中国历史的认识可称是深刻的。例如，他说：

秦始皇专制，人民都反对他，后来陈涉、吴广起义，各省 地 都响应，那本是民权的风潮。……到刘邦、项羽出来……他们就是争皇帝。

外国曾有为宗教而战， 为 自由而战的，但中国几千年以来所战的都是为皇帝一个问题。

当我提倡革命之初，来赞成革命的人，十人之中，差不多有六七人有一种帝王思想的……

欢迎保皇党的人，多是海外华侨。后来看到革命思想过于盛行，那些华侨才渐渐变更宗旨来赞成革命。

现在虽然是推翻专制，成立共和政体，表面上固然是解放，但是人民的心目中，还有专制的观念。

他又说：“中国人不知自由、只知发财”，也许正好从历史背景和文化传统上说中了中国人在经济建设上易于上路，而在民主建设上十分艰难的原因。

尽管如此，孙中山也是在中国传统文化中熏陶培育出来的人，专制主义思想在他身上一样根深蒂固。

首先，孙中山以先知先觉自况，以天生的革命家自居，摆脱不了古来圣王明君的格局。

1914年国民党改组为中华革命党之际，就规定了“誓言”。党员必须发誓：“愿牺牲一己之生命自由权利。服从孙先生……如有二心，甘受极刑。”1914年孙中山就任国民党总理以后，党章公然规定“总理对于中央执行委员会之决议有最后决定之权”。这些都给中国以后的独裁不绝、民主难成，留下了极其恶劣的榜样。

同时，孙中山革命依靠的力量基本上是游民组成的会党，辛亥以前的十次革命，实际上不过是少数敢死队攻打官衙的“举事”，大似今天所谓恐怖主义行动。事实上，1904年1月孙中山自己在檀香山加入洪门致公党时，就在五祖像前发三十六誓。这就决定了他在以后领导革命的时候不能不把这种会党习气带到革命内部。

所以研究孙中山在辛亥以后的历次重大行动，便可以发现他很少是从原则出发，而往往是从夺权出发，好像只要他胜利了就是革命胜利了。然而即使胜利了也并不一定是原则的胜利，更说不上使民主与法治的原则确立成为民国不可更易的轨范。他还相信只要目的正确，就可以不择手段，甚至不惜借用收买，暗杀等等阴谋权术，从而使政治上的正气始终无由建立，使中国离民主与法治越来越远。

自从清末以来，中国的民族要求就是要赶上 或者用孙中山的话来说，要“迎头赶上”

世界的主流思潮，也就是“先进文化”。不幸的是，大概因为中国专制主义的思潮实在是源远流长，根深蒂固的缘故，不但老是赶不上，反而老是受反主流思潮的误导。最明显的就是相信布尔什维克党的先进性而确立国民党的一党专政。事实上，孙中山生前，国民党还没有夺得全国政权。国民党的一党专政是他死后他的学生蒋介石北伐成功以后才实现的，但是其思想则确实是导源于孙中山，导源于孙中山的军政-训政-宪政三阶段论。蒋介石统一中国以后，训政就训了二十来年，国民党只讲党权，蔑视人权，决不考虑如何培养人民的民主精神和法治习惯，而只是在“一个主义、一个政党、一个领袖”的口号下独霸政权，直到失尽民心，自己被逐出大陆，为中国政治开了极坏的恶例。

对于这位首倡革命，建立民国，而且又手定三民主义指明了中国发展道路的历史人物，在提高中国的民权方面实在是乏善可陈，中华人民共和国成立的时候继承的就是从秦始皇到孙中山蒋介石这样一份专制主义的遗产，因此它在建立民主政治方面的艰难竭蹶，也就可以想见了。

在当今世界各国争相实现现代化过程中，其实第一个最重要的指标就是政治民主化。近

几百年的历史证明，最先进的国家都是政治上实现了民主化之后经济才得到稳定可靠的发展，不论生产方式和生产关系有什么变动，它都能适应。后进国家则往往要先发展经济以后再推动政治现代化，但是如果民主建设过于滞后，就往往有发生严重危机的危险。在十九世纪，人们看到的局面是一顶顶王冠落地；而在二十世纪，一个个把持政权的所谓新型政党，实际上都是专政政党。他们中许多在长期把持政权以后都被剥夺政权，恰恰是世界民主潮流发展的证明。

给中国指出了现代化的方向的孙中山到晚年的时候，心里有一点还是比别人清楚：他的目标始终没有达到，所以向后人发出了“革命尚未成功，同志仍须努力”的告诫。我们这一代人就一辈子都是在革命与战争中过来的。但是到现在这个新世纪开始的年头，抚今追昔，觉得在付出了这么多血与火的代价以后，社会还是应该算是有些进步的。最简单地讲就是，如果说在我们青年时似乎只有用“革命”才能推动中国前进的话，现在也许改良的效果会更好更大些，更切合实际一些。七十六年以前，这位中国近代革命的第一位领袖，在北平逝世前的最后一句话是“和平奋斗救中国”。现在“救”的任务应该已同“亡国灭种”的危险一样过去了。把这句话改一个字，改为“和平奋斗兴中国”，也许可以更贴切地反映今日中国人民的任务和目标。

原刊于《战略与管理》2001年第五期

与李慎之先生的一次对话

（未刊稿）

任不寐

题记：在某种意义上，这是一篇“夭折”的文章。自从“不寐之夜”开辟了学者文集之后，我希望和每一为入选的学者做一次对话，但众所周知，李慎之先生不仅惜墨如金，而且更少愿意通过对话来表达自己的思想。这体现了先生治学严谨的精神。因此这篇对话也是我“百折不挠”的结果。但遗憾的是，我整理出来后不久，还没来得及送先生教正，我就被迫离开了北京。由于先生也不上网，我也疏懒于传统书信，因此此文一直搁置下来了。我2003年3月下旬经北京赴东北，未能与先生联系上，还期望不久回京再会，没想到竟是永诀。

发表这篇草稿我犹豫再三。一者，我对谬托知己的事一向警惕再三，事实上我与先生交往并不繁深，不敢措借哀荣。第二，也许更为重要的是，此文还没有经过先生的校对，难免有个别用词悖于先生本意。即使根据现场记录整理，口语也可能与书面语不同。但是，我还是决定把这篇东西发出来，并愿意承担相关责任。慎公憾逝，吾侪齐悲，同道称义。但最近在一些中文文化网站出现了一种声音，该观点认为李慎之先生仅仅是党内开明人士，从思想的彻底性和深度上，谈不上是自由主义者，更谈不上是“自由主义的精神领袖”（参见拙文《自由主义的黄昏——悼李慎之先生》）。我觉得这种判断有相当代表性。即使在先生生前，我就此问题就曾和一些学界朋友争论过。我并不是说，李慎之不能被批评，但问题是，这些批评却往往超过了对他的了解。我也常常感慨，中国这个社会往往是那些善于自我装饰的“青年思想家”更为民众所知晓，而博大精深法的思想大家却一直显为人知，甚至遭致“一知半解”的评论。李慎之和他倡导的自由主义在中国几乎遭遇了相同的命运。

我是1999年4月2日与李慎之先生在京初次相识。后来可能是有朋友把我在网上发表过的文章送给他看过，然后我们见了几次面。李慎之先生的学养之深和谦虚谨慎的治学态度给我留下了深刻的印象。此后为了编辑《公民课本》以及《大学新语文》多次接触，他给《大学新语文》提出的意见给我印象极深。我们接触最密切的一段时间是讨论筹建顾准研究会。为此事先生专门约我到家中详谈。他对顾准的评价非常高，特别对通过研究顾准思想深化中国自由主义有着殷切的盼望。事实上在我和李慎之先生接触之前，我也曾以为先生不过是写

作《风雨仓皇五十年》这样文章的“党内开明果决之士”。但在这些讨论中，我一次比一次意识到，李慎之先生关于中国问题、关于自由主义的思考，不仅远远超越了体制的框架，在同代人中，他的思想也是凤毛麟角的。对于他的资历而言，这些思考尤其显得高贵。当然，我们之间在一些问题上有分歧。比如关于中国革命的事实判断和价值评估，关于中国传统文化、关于宗教信仰问题与自由主义的关系，关于如何评价顾准、陈寅、王晓波的“自由主义思想”，以及关于我的《灾变论》中的基本观点，我们都有不同程度的分歧。但李慎之先生对晚辈学人的“固执己见”是非常尊重的，这种尊重不仅仅是礼节上的，而说明了先生把“自由主义”的观念溶入了自己的生活。更重要的是，这些讨论不是体制内开明派和民间学人之间的讨论，而是“自由主义者”内部的对话，请读者原谅我这样抬高自己，我旨在说明，李慎之先生远远超越了“体制”给定的思想高度，他走在了时代精神的前沿，而作为中国自由主义思潮的领军人物是当之无愧的。无论在思想深度上，还是在“存在方式”上，我希望读者通过下面的“对话”能多少增加对这一评价的认同。

（2003年4月30日于旅途中）

当前的几个问题

——与李慎之先生对话

（2001年12月29日中午）

任不寐：慎公，最近身体好吧。

李慎之：还是那样。我最近外出少了。我正在写一篇文章，谈911以后的世界形势。

任不寐：911事件很重要。但与其说它阻碍了全球化进程，不如说它加速了全球化进程，当然，这付出了惨重的代价。

李慎之：是的。你怎么看战争问题？我不赞成死人，但有时它对建立民主确有效。我现在“脱离群众”，也不上网，听说有一段时间为拉登叫好的人占大多数。是这样吗？“爱国贼”这个概念是你“发明”的？

任不寐：有一段时间，为911鼓掌的人甚至占绝大多数。不过后来情况变了。阿富汗那里的很多惨无人道的事情披露以后，这种声音就更减少了。现在连主流媒体的声音都变了，比如，关于阿富汗战事也有些客观的报道了。我写过一篇叫《爱国贼批判》的短文。

李慎之：这个词很好，有论战性。那种鄙俗的爱国主义要不得。我确信江泽民不会和美国搞对抗。尽管一方面说“美帝国主义亡我之心不死”，另一方面又说“我不怕说我是卖国主义”，但总的趋势是亲美的。台海问题不大可能发生战争，打不起来，那是自杀。

任不寐：印巴和阿以最近形势很紧张，特别是印度和巴基斯坦，战争几乎一触即发，您怎么看？

李慎之：阿拉法特很可怜，控制不了局势。印度和巴基斯坦的冲突可能会升级。有人说

印巴冲突根源于帝国主义，这是不符合事实的。当年英国人统治的时候，不过是允许自治，你要自治就自治吧。冲突的根源是宗教问题。印度教和回教很难相容。大的战争也未必会有。

任不寐：现在战争恐怖主要来自技术力量而不是政治争霸，特别是两极世界之间的冲突。911 事件说明现代技术使战争有了新的形式，个人和小组织都可能是战争的发动者。在这一点上，我担心新技术战争可能由小国或某些恐怖组织发动，并导致更大的灾难。从国际关系上说，现在是一极世界，\“世界大战\”打不起来。普京总的来说是亲西方的，联合普京再搞三角平衡多半是一厢情愿。

李慎之：你看到这一点了。普京是个什么人呢？他和彼得大帝一样，把自己看做是一个欧洲人。他是个半独裁者，但是个明白人，他不会得罪美国，更重要的，俄国毕竟是个民主国家，不会和西方发生意识形态的对抗。300 年了，出了个列宁，俄国的现代化进程中断了，现在重新接上了。俄国人实际上怕中国人，真怕。怕什么？中国人多，中国的轻工业品，这都是俄国人没法比的，为了安全，他也得倒向西方。西伯利亚就是个问题，他们曾想移民。中国农民太厉害，弄弄地膜什么的就能长出蔬菜了，俄国人不行。当年日本人说要开发西伯利亚，总理就告诉他们，除非你拉上美国，俄国才会尊重你。

任不寐：普京是个西方主义者。\\“上海会议\\”也很说明 911 以后全球化的总趋势是不可逆转的。

李慎之：911 以后，\\“中亚五国\\”也就终结了。当然，会还会继续开，好话还会继续说，但已经名存实亡。

任不寐：特别是中国加入 WTO 以后，世界一体化进程加快了。不过我有一种担心，那就是 WTO 以后更可能刺激新左派的\\“成长\\”，而使中国自由主义处境更艰难。国民党政府是世界贸易组织的成员，毛泽东主义在某种意义上是农业社会对这一世界体系的反应。应该警惕信息时代的毛泽东主义借尸还魂。

李慎之：当然使新左派有了新的说法。前几天我看凤凰台，采访一个年轻人，他说加入 WTO 弊大于利。李铁映很看中他，我也看中他——我看他是个小糊涂虫。杜润生写了一篇文章，我没有看到，他说加入 WTO 对农业的危害没有那么大。现在一些年轻的官僚还行，龙永图也还行。不加入全球进程是不行的，没有经济全球化就没有政治全球化。

任不寐：加入 WTO 利大于弊，这应该是一个常识判断。之所以发生这些误解，与主流媒体这些年的导向有关。

李慎之：我知道。我告诉你，这是自食其果。这段时间我在想这么一个问题，就是政治可能比经济更是评判文明的指标。经济自由是政治自由的基础。但仅仅发财不行，中国人是有发财能力的，这在世界上可能还领先。但中国人不追求政治自由。中国的企业太软弱，中国的企业家太软弱。也别再提什么民营企业，民营企业就是私营企业嘛。要大胆地提。中国的全球化进程，中国的改革实际上是从晚清开始的，但大规模的改革是邓小平时代开始的，这 20 年取得了很重要的成果。但邓小平只搞经济改革，政治还是老样子。在这点上，邓小平就是毛泽东。毛泽东不懂民主，是真不懂。他给黄炎培的谈话是因为真不懂。

任不寐：毛的民主就是列宁的民主。列宁有一封信，谈民主的。后来毛给彭德怀写了一封信，几乎和列宁的口气一样。

李慎之：是的。列宁利用了马克思主义，当然，这说明马克思主义也不是没有问题，它有被利用的理由。彭德怀早期是知道一些民主观念的。但反右问题上他也很坚决。中国的问题根源就是民主问题。这是最大的问题。现在还出现镇压法轮功这种事，这是必然的。在日本，在美国，这是有严格法律规定的，除非你触犯刑法才处罚你。那些宣传很难说得通，什么自杀了，杀人了，哪个团体没有这个问题。

任不寐：您这种观点在这里往往受到误解，其实您是在为“形式正义”辩护，而不等于在思想上赞同法轮功的信仰。但信仰（只要不是暴力行动）不是法律的对象，最多是讨论的对象。所以我觉得现在仅仅警惕恐怖主义不行，更不要为了警惕恐怖主义而忘了“主义的恐怖”，后者更有现实危害性。

李慎之：“主义的恐怖”？你这个提法很好。一句话，还得政治民主，没有这一条，什么都不行。最近有人要编一套公民读物，我建议你也参加。我说过多次了，我一生有两大理想，现在看来是实现不了了，就希望你们能做。第一个理想是编一套公民读本，从小学到中学。第二个是去当一名中学教员。如果真有来生，我一定去这样做。公民课本怎么编呢？第一部分就是宪法教育。美国宪法很了不起，很稳定，200年没有变。新左派什么都批，就是不敢碰美国宪法。美国有个叫林达的，她的书很好，很简单地告诉你美国是怎么回事，美国宪法和法律是怎么回收事。需要更多这样的文章。听说最近也有人在研究中国宪法的改革问题，你知道吗？

任不寐：听说了。希望除了“公民自由”和“人权法案”以外，联邦主义也应该受到重视，对于大国的自由化来说，联邦框架非常重要。

李慎之：应该考虑。第二部分就是司法教育，第三部分就是道德教育，在这方面要吸收中国传统文化中好的部分。

任不寐：我正要想向说的是我正和一些朋友在编一套给大学生的思想读物。我觉得主要应该针对中国大学精神的状况和缺陷，给它补点新东西，补什么呢？理性主义和终极关怀。我觉得人类的精神文化可分四个部分：求生、求善、求美、求真。中国文化需要更多的求真和有根基的求善，我打算按这个体例来编。很想向您请教。中小学生的公民课本更难编，需要深入浅出和专业水平，相对来说，大学读物就好编些。

李慎之：所以我对一些想编公民课本的人说，“你干不了”。大学生读物当然也有必要，我会看看。只是我提的看法别影响你的出版（笑），不过现在我的文章听说不让发，但总能发，社会环境不一样了。关于中国文化，我总的看法是它是求善的，但没有“真”这个根基。但我还是主张启蒙要吸收中国文化好的东西。

任不寐：您关于中国文化的本质就是专制主义的论点很重要，特别是对“封建”一词的解释恢复了真相。也有研究者说中国社会是郡县制度的社会。

李慎之：郡县制不好翻译，所以我的提出用“皇权主义”这个词。真懂历史学的人都不

会说中国 5 千年封建社会，这是犯了常识错误。这里面又是政治对学术的影响。

任不寐：“郡县制度”或“皇权政治”还不是政治，就象国有经济还不是经济一样。政治学和经济学从起源的时候就没有这种概念的位置。中国文化好的成分？您怎么看钱玄同、鲁迅那一代对中国文化的反省。

李慎之：中国还是要民主和科学，科学可以不用多谈，主要是民主。中国需要鲁迅这样的人，有冲击力，很深刻，但仅仅有鲁迅是不够的。我前段时间写了一篇关于鲁迅和胡适的文章，广东的（一位作者）有意见--他好象觉得鲁迅不能碰。

任不寐：我对鲁迅很矛盾，但总的来说我更喜欢胡适。鲁迅知道什么是最坏的，却不愿意相信什么是最不坏的，也没有终极方面清晰的概念。您曾说过，马克思主义被列宁、毛泽东利用了，马克思不可能没有一点责任，他那里肯定有可被利用的精神资源，“马克思加秦始皇”，不能凭空“加”，总有些根据。鲁迅也一样，49 年以后对鲁迅的政治利用也说明了鲁迅思想也是有某种问题的。我觉得鲁迅在白化文运动上的贡献可能更重要。

李慎之：白话文当然必要，但汉字简化是多此一举。这徒然增加了新的障碍和混乱，钱玄同的“汉字革命”太偏激了。简化的就那么 300 多个字，我通过自己的小孙子做过实验，多认识 300 多个字没有什么苦难，这对孩子来说根本不是问题。

任不寐：我对中国文化有整体的否定倾向，我觉得这个文化整体上没有根基。

李慎之：中国的政治自由还是中国的问题，应该结合中国的实际，比如道德教育方面，中国人有些观念也是好的。

任不寐：现在人们有预测明年或最近两年中国的政治环境会有些重大变化。这种政治期望快成一门学问了，一种新的学术乌托邦。

李慎之：关键是要讲真话。我对人说，我们都快 80 了，都快结束了。还怕什么？年轻人我可以理解，他们还有事业上的追求。但我们应该多讲真话。不过害怕我也理解，这么多年了，恐惧是一种习惯。习惯下来，也就变得自然了。我还是希望下一代人、下两代人能过的更好。（完）

海阔天空扯乱谈

李慎之

还记得整整五十年以前，1950 年的元旦，苏联《真理报》发表了一篇伊里亚·爱伦堡写的回顾二十世纪开头和瞻望二十世纪末叶的文章。爱伦堡在整个社会主义阵营都被认为是最有世界眼光的记者和作家，文章也确实写得有魄力，有气势，不但使我们这些二十多岁的年轻人人为之倾倒，也使许多老革命家赞叹不已。现在找不到原文，内容已不能尽记，但是轮廓仍然十分清晰。他以一种照见一切的视角，从世纪初的世界各大帝国——德意志帝国、俄罗斯帝国、奥匈帝国、大英帝国的宫廷来看世界（当然没有中国和美国，那是世纪初的欧洲人根本不放在眼里的）。照这些王公贵族看来，二十世纪的世界仍然是他们联合统治的世界，彼此之间固然免不了磨擦斗争和盛衰消长，那也是它们自己内部的事，别的人是动不得这些

大人先生的毫发的。

然而不料十四年之后就爆发了第一次世界大战。三年之后，俄国十月革命成功，又出现了当时还被认为是人类历史上空前未有的，注定要开辟“人类历史新纪元”的无产阶级专政的苏联。又过了二十年，第二次世界大战爆发。到二十世纪上半叶临近结束的时候，中国共产党领导的革命成功，中华人民共和国在 1949 年成立。这样，在爱伦堡眼里，在二十世纪剩下的一半岁月里基本上就是无产阶级（或者扩大一点是说劳动人民的）的政权从胜利走向胜利，从一国走向世界的历史，形势一清二楚，真可以说是“无待蓍龟矣！”

爱伦堡是一个世界级的大名士，连鲁迅都称引过他的话“一方面是庄严的工作；一方面是荒淫与无耻”。其见识与交游之广，在中国是没有人可以比得上的；文章也真是文情并茂，旁征博引，挥洒自如。我们这些自以为研究国际问题的青年人根本不敢说向他学习的话，只有在心底暗想“什么时候才能写得出像这样的文章来呢！”

二十世纪终于结束了。爱伦堡的预言竟然没有应验，世界是又发生了很大的变，几乎谁都没有料到苏联会在存在了七十四年而且取得了许多伟大的胜利与成就之后一朝瓦解。

这个事实，还有不少其他的事实，教会了我们：历史是无法预言的。

但是，也不要怪爱伦堡。西方自古以来的哲学家都教导人：要是没有一套概念和的体系，就根本没有办法认识世界。这个看法，好像现在连东方人也认可了。

虽然我是二十世纪二十年代初才出生的人，但是，三十年代就已经领略到世界共产党人观察分析世界的方法。这要归功于我初中的级任老师陈迅易先生（他是一个地下共产党员）。是他把接着韬奋的《生活》周刊被封杀以后立即出版的《永生》周刊创刊号上由主编杜重远写的发刊辞油印了作为我们的教材。这篇文章的题目和详细内容都已经忘掉了。但主题则印象清晰，宛然如昨。讲的是世界已分为两大营垒：一个是资本主义的营垒；另一个是社会主义的营垒。前者是黑暗的，没落的；后者是光明的，欣欣向荣的。这个世界观同十多年以后九国共产党情报局 1948 年华沙会议上所作的分析完全一样。我到现在也还不明白当时不过是一个进步人士的杜重远怎么有这样的洞察力能预见到后来统治共产党“阵营”的这种世界观，也弄不清楚当时的国民党政府怎么能允许这样的文章公开发表。陈先生又怎么有这么大的胆量敢把这样的文章给我们当教材。不过，这都是后来的话，当时的我是懵懂到连这样的问题都提不出来的。

这确实是我后来从事国际总是研究的启蒙读物。我至少知道了资本主义和社会主义这两个名词。虽然后来在第二次世界大战中更常用的分类法是法西斯国家和民主国家，但是这个印象已牢牢植入我心中，到冷战开始时，心里早有准备而不觉得新奇了。这个理论的有效性，对我以及对大多数中国人来说大概一直维持了四十年，到毛泽东晚年别出心裁地提出“第三世界”与“三个世界的理论”才开始模糊。又过了十来年，到 1989 年底柏林墙被推倒，1991 年苏联解体才随之失效。

当然，很难说杜重远的文章有多大的权威性，权威只能来自马克思列宁主义铁“经典作家”，也就是“马恩列斯”（那时候毛的权威还不突出）。现在的中国人，包括中国共产党员在内，大概都已不记得每当党开全国代表大会，总书记代表中央委员会做的报告的精神形成的世界观，一定要从国际阶级斗争的总形势讲起。在这方面最权威的组织是苏联共产党，个人最高权威就是斯大林。说起来我是后辈，对早年的苏共代表大会实在谈不上有什么知识，



不过到 1939 年苏共十八大的时候，政治上已经多少懂点事儿了、因此还有印象。那次代表大会上斯大林作的报告大概堪称典范，他分析在出现了美国经济危机后的资本主义世界，已经陷入了所谓“总危机”，往死路上走了，而在完成了两个五年计划并且制定了新宪法的苏联则已经建成社会主义而开始向共产主义过渡了。这些话对我来说虽然也还是似懂非懂，然而已经足以引得我热血沸腾而欢欣鼓舞了。

中国红军的长征结束以后，接着就是抗战，中国共产党的第七次代表大会一直拖到 1945 年春天才召开。毛泽东的政治报告当然不可能（也不应该）像斯大林那样全面，但是也还是从国际到国内，从形势到任务，即便又过了十一年才召开的八大，以及后来的九大、十大、十一大的报告，总的框架也还是不能超出这个范围。真正发生变化的是改革开放以后 1982 年的十二大。按照邓小平的精神，胡耀邦作的报告不再分析国际形势而只讲“独立自主的外交政策”。内容只是讲了中国对美苏日等几个大国的政策，其地位也被压到国内问题之下而列为第五章。

估计很少人会注意到这个变化，但是其意义其实是相当重大的，它表明中国共产党人用以观察国际形势的望远镜和显微镜已经换掉了。

现在的研究国际关系和外交政策的青年学者们开口闭口就是中国的“国家利益”或者“民族利益”如何如何。他们今天这样说话完全是理直气壮的，但是他们不知道的是，仅仅在二十年以前，在文化革命中以及以前谈论国家利益，还是禁区，是不能容许的。那时候只能讲“无产阶级国际主义”，只有“人类解放我解放”。上面说的转变一直到 1982 年才发生，又过了几年，大概到 1985 年以后，才有几个老同志带动几个年轻的同志偷偷摸摸地，战战兢兢地把“国家利益”、“民族利益”的概念，渗透到学术界、舆论界来。这个，我估计，现在大唱民族主义高调的青年学者可能是做梦也想不到的了。他们更不知道，在那以前，在 1941 年的苏联卫国战争以后，只有爱国主义才是正义的，而民族主义是反动的，是根本不许谈的。

其实，上面所说的世界观无非是一个意识形态的问题。在世人心目中，意识形态之争是几乎贯穿了二十世纪的最大的问题。取不同意识形态的人们对国际形势的看法是大相径庭的。敌对阵营方面的看法，我只知道除了自认为大获全胜之外，还是纷争不已。因为他们与我们不一样，没有一个统一的观点，历来就是各唱各的调。不过，如果要写世界史的话，就不能不包括这些看法，或者熔铸出超越这些看法的新看法。然而我见闻不广，学力不足，即使海阔天空，也谈不出什么条理来，只好殿之以“扯乱谈”三字，无非自文其陋而已。

在意识形态淡化之后，还必须要有分析国际形势的工具或者世界观来取而代之，这实在不是小问题。因为，即使本来用以观察世界的世界观失效了，没有用了，但是，人的本性仍然要制造出一种新的世界观来，因为这是一种“必需”，就像走夜路的人总是需要拿一盏灯笼或者拿一个手电筒一样，否则就无法迈步。当然手电筒有能照一千尺的，也有只能照一百尺，甚而只及脚下盈尺之地的，那就是所谓世界观高明与否的不同。然而，与手电筒不一样的是，这往往只有事后才能判明，这就是人对自己历史发展的认识总体上的局限性与盲目性。

现在是处于世纪之交，同时又处于千年之交，对于一个人来说，这都是难得的机缘，因此颇有好事之徒，不但热衷于回顾二十世纪，瞻望二十一世纪，而且热衷于回顾与展望前后各一千年。然而，“先生之志则大矣，先生之智则不足”，其结果正如出呼“吾皇万岁，万岁，万万岁”一样，完全当不得真的。

对二十一世纪，可以肯定无疑地预测的，只有一句话，就是全球化的进程必然会继续下去。如果一定还要多说一点什么，那么也只能再加一句：在世界范围内，工业社会将完成向信息社会的转变。

全球化也许可以说来自于人类的天性，或者出于人类的宿命。现在有人说，自从人类在地球上出现以来，全球化的进程就开始了。理由是：本来是同源共祖的人类，其活动能量必然是越来越大，它为寻求适于生存的土地而向各地分散之后，又必然会随着活动能量的增大而相互交通，而重新汇合。这些话当然是不错的，但是我还是要将全球化的起点定在 1492 年哥伦布之发现美洲。在那以后的五百年中，人类虽然处于全球化的过程中，却还没有意识到这一点，因此而是未被意识到的全球化时代。马克思虽然看到了一些苗头，但是也还

没有想到“全球化”这个词儿。只有到二十世纪九十年代，全球化这个词儿才开始流行，其标志就是罗马俱乐部在 1992 年发表的报告：《第一次全球革命》，说人类正处于全球化的初级阶段，上距哥伦布发现美洲正好五百年。

全球化的一个重要的特点是国际关系的经济化。这个趋势其实在二十世纪下半期就已经很明显了。虽然全世界处于冷战状态，虽然各种小战争不断，但是毕竟没有重开世界大战。人们越来越懂得在发动一场战争之前，要做一番投入——产出或者成本——收益分析。二十世纪最大的两个发动战争的国家——德国和日本开头都想大占便宜，但是结果却都是大蚀其本。更加发人深省的是，它们在无条件投降而被占领以后，一心发展经济结果反而在国际上取得了从前没有的利益和本来没有的地位。世纪末想称霸波斯湾的伊拉克，也因为侵略科威特而做了一场蚀本买卖。这是世界经济生活大变化而形成的一条教训，应该有长期性的效果。光从这一点说，世界和平的因素已经大大增加了。中国的邓小平因此改变了毛泽东关于我们的时代是“战争与革命的时代”的马列主义论断，预言我们的时代至少到下一个世纪上半期将是一个“和平与发展的时代”。

虽然如此，工业革命以来的全部经验显示，经济的发展虽然会提高人们的生活水平，却必然会造成贫富差距的拉大。这个过程从来就没有停止过。最新的情况是：世界上最富的国家的人口只占世界总人口的百分之二十，却消费着世界总产品的百分之八十四。当今世界上最富有的二百名富豪的财产占全球人口总收入的百分之四十一。其中头三名的富豪的财产超过了世界四十八个最贫穷国家的国民生产总值之和。这种差距增大的趋势继续下去，要保持世界和平，维护社会安定是相当困难的。

问题还不仅如此，对于全球化所要“化”的各个对象而言，即使许多国家和个人都能分摊到一些好处，其利弊得失也是大不同的。因此到 1999 年底的西雅图会议上，虽然一方面世界上大多数国家几乎是争先恐后地抢着进入作为全球化的重要标志的世界贸易组织（WTO）；另外一方面，又有许多国家与团体坚决地反对全球化狂热的示威游行使得这次会议什么决议也通不过，什么问题也解决不了。而站在反对一方的，又大异于过去标准的分类法——发达国家与不发达国家，而是犬牙交错的各种利益团体与非政府组织（NGO）。甚至发达国家的工人也起来反对发展中国家廉价的劳动力抢走他们的饭碗。

更严重的是：全球化同时也是公害的全球化。自从工业革命以来，人的存活率有了极大的提高，这当然是好事，在二十世纪的一百年中，世界人口从十六亿增加到六十亿，其增量超过地球上自有人类几百万年所积存的总量几近三倍，然而地球并没有扩大，人类生活所需

的资源并没有增加,反而由于人类开发利用这些资源的能力越来越高强而处于濒于枯竭或者严重污染的状态。二十世纪一个世纪破坏人类生存的环境与消耗的资源就抵得上过去的百千万年。时至今日,连人们生活不可或缺的空气与水都成了大问题。二十世纪六七十年代,以罗马俱乐部为代表的先觉之士,提出了“增长的极限”的警告,要人们记住“我们只有一个地球”。从那时以来,只有少数先进的国家在保护环境,维护生态方面取得了一些进步,如日本的水俣病由发生到克服,英国的泰晤士河由污浊到返清,也许提供了一个好的榜样,但是对整个世界的大局来说,情况仍然在加速恶化。而大气和水的污染,森林的砍伐,气候的变暖,臭氧层的破坏,受害者是不分国界的。可以预言的是:在二十一世纪,可能由于各项国际条约的签订,由于人们环境意识的提高,由于各种环保技术的发明与推广与环保政策的制定与实行,生态问题的全面解决也许会透露某种端倪,然而二十一世纪决不会是环境问题全面改善的一个世纪,情况还将继续恶化,只不过可以希望为二十二世纪的全面改善提供各种条件,打下一个基础而已。

当前全球环境恶化中最严重,最要命的问题是水资源的问题。在人类不过几千年的文明史中,曾经屡次发生过干旱使一个国家,一个民族消失的事例。但是问题的规模和严重都远不足与今天的相比。

二十世纪已经出现过为争夺石油而发动的战争,二十一世纪未见得不会因为争夺水资源而发动战争。要知道,缺水比缺油要严重得多,对一个国家来说,缺水可是其人民生死存亡的问题。至于几个小国争夺水的战争是否会引起连锁反应而触发一场大战,我们只能说:其概率是很大的,至少要比人类想出办法来供应缺水的土地和人口以水的概率大。

中国的环保问题是十分严重的,就以我这个在二十世纪生活了四分之三的人来说,已经看到了许许多多青山绿水变为穷山恶水的事例。近年来,淮河与太湖的污染,黄河断流和长江的黄河化更是触目惊心。应该说中国人自古以来的环保意识就是不强的,这几年,很有一些“大师”们想举出一些圣经贤传,证明中国人历来就有人与自然和谐共处的思想,可以为全人类特别是工业化了的西方人所师法,可惜他们搜索枯肠能拿得出来的证据,简直不值一提。我的希望是,中国人今后少念一些“天人合一”的咒语,认真学习先进的环保技术和环保政策,也许有可能保住祖宗传下来的这份基业,不致被我们这些不肖子孙“坐吃山空”。

按说,全球化最后应当能发展出一个“全球价值”来,这也是自古以来贤哲的理想。不过这大概也不是下个世纪可以实现的,二十一世纪顶多也只能搞出一个轮廓来罢了。保护环境,无疑会成为无可争议的全球价值,问题只在于制度化的程度,深入人心的程度,切实有效的程度。另外,全球价值实际上早已经存在,不说人类早已“人同此心,心同此理”的“自由、平等、博爱”这类比较抽象的概念,也不说当今世界上不少宗教家、哲学家正在努力建立的“全球伦理”,近几个世纪各个国际组织所制定的各种公约或者“游戏规则”实际上已在规范着越来越多的人的行为。我们要的全球价值本来就是可以操作的,能为全体人类共同遵守的规范,希望能够据以在世界范围内实行民主与法治,由此可以消除一切大规模的冲突,维护世界的与地区的和平,改进人类的生存环境,促进人类的进步。

我们现在已经可以看到全球意识的萌芽,不仅在少数智者的预言中,而是在各国人民的现实生活中。不过,萌芽离成熟还十分遥远。看来全球主义的实现只有全球意识与个人人权观念的普遍结合以后才有可能。

全球价值还受到了新加坡开国总理李光耀提出的“亚洲价值”的挑战。亚洲价值论兴起的背景是七八十年代亚洲四小龙经济的腾飞，而更大的背景则是作为四小“牧”防洗蠅?蚌咄杖毡救怂?档难闾行蛄械摹傲焱费恪保? 娜毡靖?縲 卜暝诰?蒙系尼绕稂H欢?毡究贍苾且蛭??未笱桨輦钁墓叵担??讼袞秩味? 賈?

事石原慎太郎这样的少数狂人外，并没有多少人鼓吹亚洲价值，反而乐于被称为“西方国家”。

亚洲价值论的天然缺陷，一是亚细亚本来是欧洲人对位于他们东方的这块大陆的称谓，自称亚洲已不免有点长他人志气灭自己威风。二是亚洲实在太大了，无论就传统文化、宗教信仰、民族构成甚至种族差异而言至少要分成东亚、南亚、西亚三大块，还很难包括也算属于亚洲的西伯利亚和太平洋各群岛在内，各大区域之间的共同点亦即亲和力甚至比它们各自与西方之间的更小。只有专制主义与家族主义可能彼此相似，然而这却特别不容易成为联合的纽带。

李光耀在提出亚洲价值的时候，是以儒家伦理作为号召的。他意识到儒家思想很难涵盖全亚洲，因此明确提出亚洲价值的适用范围仅限于东亚，甚至不包括东南亚，因为“东南亚文化已混杂了印度文化”。可是紧挨着新加坡的邻国马来西亚的穆斯林总理马哈蒂尔却也要充当亚洲价值的倡导者。而受儒家文化浸润最深的韩国则对亚洲价值并不认同，前总统金泳三、现总统金大中都不但攻击李光耀的亚洲价值为威权主义（亦即专制主义），而且揭集全球价值，在政府施政中也竭力要向全球价值看齐，这都是可以使李光耀难堪的事，他只好对之视若无睹，置之不理。

照说，李光耀是生长在英国殖民地的人，从小到大受的是英国人的教育，对儒家的经典所知甚少，只有其统治方法大概是来自于从新加坡华人的文化传统。直到八十年代，他才从中国在陆与台湾以及美国聘请一些他认为的儒学专家到人口只有百万的新加坡宏扬儒学。以后这股风又吹回到中国大陆。到二十一世纪，也许只有儒学发源地的中国才能产生为亚洲价值担纲的举旗的掌门人。

另外一个名气不小的亚洲人，1998年得诺贝尔经济学奖的印度人阿马蒂亚·森公然指斥李光耀的亚洲价值观为“李氏假设”，而且认为它必然要消失于放之四海而皆准的民主的全球价值之中。这场争论将如何继续下去，还不能肯定。（补记：据2001年1月28日，美国《新闻周刊》网络版报道：李光耀在前一天的一次会议上表示，儒家价值观在信息时代已经过时。新加坡和香港在应对亚洲金融危机方面表现最为出色，并不是因为亚洲价值观，而是因英国殖民地的价值观，特别是经济透明度和法治。李光耀的改变立场，不知是否意味着全球化在深入发展。）

不过，历史表明，各国、各民族之间，即使价值观相同，也不能免于冲突甚至战争。人类史上规模最大的两次战争就始于文化以至宗教传统基本相同的欧洲国家之间，后来交战双方又各自把价值观本来大不相同的国家扩大为自己的盟国。二次大战以后，苏联与中国都宗奉马列主义，互称兄弟国家，价值观可谓高度一致，五十年代中国人口头常说的话就是“苏联的今天就是中国的明天”。可是不过十年，双方终于交恶，还打了一场边界战争。这样的例子实在是充满了人类的全部历史，举不胜举，已没有举证和论证的必要了。

亨廷顿在九十年代提出的文明冲突论，在中国是不被看好的，被认为是西方中心主义。

其实他所作的是事实判断而非价值判断。他说的恰恰是西方价值是独一无二的而并没有普遍意义。有批评他的人说文明的差异古已有之，并没有什么新鲜，殊不知正因为古已有之所以自古以来冲突不断，而其一大原因恰恰是因为文明有差异。亨廷顿之所以提出文明冲突论，正是因为意识形态的对立消失以后，历史更悠久，根子更深的文明差异浮现，有可能成为未来的纷争的原因。九十年代的历史实际上已证明了这一点，不过同时也证明了意识形态的分歧也没有完全消失，还在酝酿着仇恨与对立而已。亨廷顿因为怕发表美国人现在十分忌讳的种族主义言论而没有敢说出世界实际上还有种族的差异与抗争。种族差异是人类发展过程中资格最老，因此也是根子最深的。而且种族差异的断层与文明差异的断层在很大程度上是重合的。亨廷顿的文明断层说实际上还有这一层未便明说的深意。

亨廷顿的文明冲突论的实质是代表了对迄今为止主导着美国的白人将在 2050 年以后变为少数这一趋势所怀的恐惧。实际上各国都有这种心怀恐惧的人。他们怕的是在民族与世界的范围内，劣质人口日益增加的数量优势反淘汰数量上相对越来越少的所谓优质人口。这种恐惧显然带有种族主义和文化歧视的倾向。有人已称之为当今世界第一大问题。但是这个论点能否成立，仍待观察。

在国际关系理论方面，我个人的希望只是：对“阴谋论”（Theory of conspiracy）的应用能有所收敛，退回到阴谋确能起作用的范围以内。人间事事处处都有阴谋，这点不必怀疑。但是把一种制度的没落，一个思潮的兴起，一个国家的灭亡，都看成只是几个人“策划于密室”的结果，就不但是“小题大做”，而且于人于己都只能造成更大的伤害。

人们习惯于以重大的政治事件评价一个时代。因此，回顾二十世纪的时候总是着重提到两次大战，这是完全应该的。不过除此之外，还必须看到第一次世界大战。男似鸚约暗诋?未筋浇嘤?笱泄?倦?氛だ?褂辛酱未筋街?罄系闹趁竦鄙?耐吃麻瓜话侯喔釜爸趁竦氏亩懒?5 绞兰涂旖嘤?陌司攀?髡??褂兄泄?拇嫌葵 8 母赜?藕退樟?慕徽逵敷闹啤 U 庀?际歉幕?澜纭贗嫉拇第隆 M?币惨?吹剑???兰图复未蟪恼?咚汲钡钠鹁洹 F 渲凶杭區?氛牵???兰统跟謁樟?膊?饕必挠跋煜拢?兰楠杏衷溢泄?膊?饕必挠跋煜拢?笃笠倒?谢?肱缙峒@??叩娜妨?ヲ淙凰罩卸甲猿莆?緇嶂饕騫?遥??峭馊已醋苾浅浦??膊?饕騫?遥? 7.敲挥械览恐 R 蛭?罩胁坏?越ù晒膊?饕迺?罌心勘蹇?乙允敌形意?准蹲尸?蛉嗣衩褻髯尸??侄危??鞣降纳緇崦褻髯饕迺墙?⑩谗话忝褻鞣幕?〇隙?荒?敌凶尸?模? 5 搅耸兰湍?陌耸?髡?忠裕?拦?模卜铜???虫 9.?模卜 釜卸?饕逋贫?艘宦址潘晒苾朴脉接谢?睦顺薄 5 奖 997 年，英国布莱尔的工党上台时甚至删除了工党党纲中坚持了一个世纪的国有化这一条。私有化的趋势至今仍在全球蔓延。

三十年代上高中的时候，教世界史的老师蒋仲良先生一再叮嘱我们“要认真领会两个小小的岛国——希腊和英国对人类文明的贡献”。这话我记住了，但是直到五十年后我才觉得自己懂得了，而且认为与蒋先生的认识已差不多了，它们的贡献其实就是科学和主。只是到九十年代才发觉，这两种文明的底蕴还有很大的潜在慢慢发挥出来。

出现本来有很大的偶然性，但是它一旦为人所羡慕，所模仿，成为一种时髦，一种流行，一种趋势，就带有必然性了。全球化大大促进了这种必然性的规模与意义。比如都是这种示范效应的表现。在二十一世纪，大概全世界各国都会加速现代化，经济加速市场化，政治加速民主化，这些都可以推测是必然的。但是学习的大方向虽然一致，各国的实际情况却是千差万别，各国内部都有强大的抵制力量，至于歪嘴和尚念歪了经更是屡见不鲜的事，所以历史还是无法预测。

二十世纪出现的又一个大转变是分裂与战争向联合与和平的大转变。

在世纪上半期接连打了两次大战，彼此有着血海深仇的西欧各国竟然团结起来组成了欧洲共同体，正在朝“欧洲联邦”前进。现在除了全球化以外，联合和团结的呼声遍及各大洲。北美洲美、加、墨三国可望在二十一世纪做到这一点。比较困难的是中、南美洲。虽然它们在文化上和种族上只有伊比利亚、印第安与黑非洲三个来源，经过五百年的磨合，三者之间的冲突已不如国家利益之间的差异大，现在也有联合甚至统一的要求与组织——美洲国家组织和南方共同市场。但是，正如论者所说，拉美国家很容易达成一些表面的协议，如禁止毒品和普及教育之类的一般性承诺，而要实现真正的合作却是很难很难，因此还不能保证能在二十一世纪实现欧洲式的联合。现在，普遍的看法是地区联合正是全球一体化的前提。

最不容易联合的还是 1955 年以万隆会议一声惊雷震动世界的亚洲和非洲。亚洲是世界最大的大陆，面积占世界陆地百分之三十，人口占世界的百分之六十，几乎是世界各大宗教与文化的发祥地，正是殊方异族，五花八门，彼此间的共同点与亲和力还远没有发展成熟。现在只有一个 APEC，虽然中国把它翻译成为“亚洲太平洋经济合作组织”，但是它在名义上和实际上都并不是一个组织，只是各国首脑每年开一次例会的论坛，离组织起来还远着呢！

全球化的一个必然的结果是财富的大量增殖。增殖的财富理应为全体人类所共享，但是整个二十世纪的经验却证明了，要维持社会收入分配比较平均，只有以牺牲个人自由为代价，其结果是人类历史上最黑暗的极权专制。要保证个人自由，确实可以形成空前的财富，因为人的精神的本质是自由，而自由表现为创造。但是，“物之不齐，物之情也”，各个个人的自由发展又必然会拉大贫富的差距，无论是在一个社会内部各个个人之间，还是在世界范围内各个国家之间，概莫能外。二十世纪固然远谈不上解决这个两难的问题。但是在这方面已多少积累了一些经验。看来在保证个人自由、积极发展生产力的前提下，利用增殖的财富，努力改善分配，首先是消灭绝对贫困，然后是缩小相对贫困。这点在西欧北美已经初步做到了。就全球而论，则贫富差距还在继续增大。这个趋势在二十一世纪还将继续，顶多只能做到消除全球范围内的绝对贫困，使最贫困的人生活也能有所改善而已。由自由以求得平等，可能是人类永恒的任务。

二十世纪的世界比过去到底有了哪些进步，《印度时报》在世纪末发表了三个人的见解：一个是美国的经济史学家布拉德福德·德朗。他认为，由于科学和技术的进步，二十世纪使人民群众的生活有了史无前例的提高。第二个是 1998 年得到诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森。他认为二十世纪最伟大的事件是民主政体取得胜利而成为最受欢迎的政治模式。第三个是社会学者彼得·伯杰。他把越来越多的人接受个人的自我实现更重于忠诚于任何团体的观念，看作是二十世纪最大的成就。

从自古到今的历史发展看，这些观点都是言之成理，持之有故的，而且从理论上说也是互相支持的。可以合

理地希望这种进步的趋势会继续下去。

人类的历史到底有没有进步？应当说还是有的，但是每进一步的同时却又带来了更大的问题。最明显的就是：人的生活与健康的改善，大大增加了人口的数量，然而却又造成了环境与资源的问题使人头痛。这种情况实在很像章太炎主张的俱分进化论：一方面是人所认为

的“善”在进化；另一方面则是人所认为的“恶”也在进化。照佛家的说法就是“道高一尺，魔高一丈”。当代西方人爱援引的希腊神话中西西弗斯的故事大概就是人类永远不能逃脱的命运。

都说科学是第一生产力，是推动人类进步的第一动因。然而正是在二十世纪末，科学发生了可以将人类的命运推入不测的深渊的变数。

1998 年新年，美国总统克林顿邀请当代世界一流学者到白宫作客，请他们谈一谈本学科与全世界在二十一世纪前瞻。有爱因斯坦而后最大的物理学家之称的斯蒂芬·霍金发言，认为人类天天都在进化。以我的知识，人类在一个世纪内的进化，在生理上是微不足道的，因此不能理解他到底要说明什么问题，但是二十世纪下半叶自然科学的一个特大进步是：从遗传学发展到分子生物学，从发现遗传基因到发明基因技术。2000 年 6 月 5 日，美国总统克林顿宣布，美英法日中等国科学家已宣布绘制出人类基因组草图，被认为是一个划时代的事件。迄今为止，科学的发现与技术的发明都还是方便人们的生活，延长人的双手的劳动能力和大脑的思维能力而已。而从二十世纪末叶开始，科学的发现已探测到人体本身，技术的发明已能改造人体本身，其意义真是无法估量，其后果真是无法预测。

早十年，已经有人担心一旦基因被破译以后，人类的自然进化可能中断，迄今为止规范着人类的伦理道德标准可能崩溃，甚至人本身的定义都有可能失效的危险。现在，关于“生物炸弹”，“基因战争”的谈论已经越来越多了。在一个因为人口越来越多而不胜负担的地球上，有什么能保证不再出现希特勒式的狂人以争取“生存空间”和淘汰“劣等民族”为理由而发动一场大规模的种族灭绝的战争呢？

据现在研究基因的专家宣布，世界上任何两个人基因的差别都不会超过 0.1%。为什么这不到千分之一的差别能生发出人类如此深刻的对立与仇恨呢？

当代最著名的未来学家托夫勒，把人类文明史的发展分成农业文明、工业文明、信息文明三个时代，在今天的世界上同时生活着分属于三种文明的国家或民族。这话听起来不无道理。但是他又加论证地发出一句光秃秃的预言：这三种文明之间也许会发生一场流血的战争。

这个前景是可以使人惊怖的。但是我们又有什么办法能保证不让这样的悲剧或惨剧发生呢？另外，也不能忘记，至少到二十世纪为止，几乎一切决定国际形势走向的大变动都是由残酷的战争决定的。甚至人类总体上的进步也大多与战争有关。二次大战后德意日法西斯国家的民主化就是因为战败而被改造的结果。人类积存的总是实在太多了。除了人口问题、环境问题、价值问题、基因问题而外，还有移民问题、恐怖主义问题、国际犯罪问题、毒品问题、恶性传染病问题、人口老龄化问题、主权与人权孰大的问题……还有随时会出现的许许多多问题都可能由星星之火燃成燎原之势。这些问题别说解决，即使要议论一遍也不是一篇文章所能做到的。

先师陈寅恪有言：“年内自审所知，实限于禹域以内，故谨守老氏损之又损之义，捐弃故技。凡塞表殊俗之史事，不敢复上下议论于其间。”整个二十世纪的中国人中，谈得上博通古今中外的，陈先生实为第一人。他都如此说话，我的横加议论，实属僭妄已极。所以写下这一点文字，只是因为机缘难得。在这世纪之交也许可以为百年后的孙辈留下一个佐证，

让他们知道百年前中国还有人这样来回顾和预测世界历史而已，至于招来的是伤感还是讪笑，就管不得哪么多了。

【转自《读书》】

封建”二字不可滥用

李慎之

原编者注：这是李慎之先生写给一位青年学者的一封信。信中提到的《中国知识分子的人文精神》一书，乃系知识分子丛书中的一册。

读到你为《中国知识分子的人文精神》所写的序言，我十分赞成，十分高兴。在目前这个时代，振兴中国文化，首先是振兴中国知识分子的人文精神，实在是太重要了。前一阵，在美国，看到一本研究中国的刊物上有一篇美国人写的文章，其中说，在中国今后可能遇到的各种危机之中，“核心的危机”（Core Crisis）是“民族性的危机”（Identity Crisis），因为中国人似乎正在失去中国人之所以为中国人的“中国性”（Chineseness）。这话实在发人深省。我此次在美，利用国会图书馆的收藏读书三个月，目的也正在探索解决这个问题。看到青年一代能有同样的关怀，真有“天之未丧斯文也”的喜悦。

但是，必须申明，对你的“序言”，有一点是我所不能赞成的，就是对“封建”一词的滥用。下面，先抄一段我为纪念冯友兰先生逝世一周年而写的一篇文章中批评冯先生《中国哲学史新编》的一段话：

“多年来人们以讹传讹的‘封建’二字，冯先生过去是不用的，而现在则满目皆是，甚至按姚文元之邪说，把中国正规的‘封建’概念改为‘分封’。从这里，人们也可以认识到，早年博学明辩，晚年强立自反如冯先生也难于完全洗掉那个时代给人们的思想所造成的污染。”

你们这一代青年人可能已不会注意到，滥用“封建”这个词原来正是政治势力压倒“知识分子的人文精神”的结果。因为时下所说的“封建”以及由此而派生的“封建迷信”、“封建落后”、“封建反动”、“封建顽固”……等等并不合乎中国历史上“封建”的本义，也不合乎Feudal, Feudalism这样的西文字翻译过来的“封建主义”的本义，也不合乎马克思、恩格斯所说的“封建主义”的本义，它完全是中国近代政治中为宣传方便而无限扩大使用的一个政治术语。严守学术标准，不肯随声附和的史学家是决不如此滥用“封建”一词的。不信，你查一查一生“未尝曲学阿世”的陈寅恪先生的文集，决不会发现他会在任何地方把秦始皇已经“废封建、立郡县”以后的中国社会称作“封建社会”。

“积非成是”。我不会责怪你们这一代背负着历史因袭的重担的青年犯了“一犬吠影、百犬吠声”的错误。这个错误是我代人所犯下的。只是我们这一代人已经衰朽。“循名责本清源”，是所望于后生。所幸的是青年一代文学家已经有人注意到了这个问题。两年多前，我收到湖北大学冯天瑜教授寄给我的《中华文化史》，书中即已专列《中国“封建”制度辨析》一节，可说已经开始了这一工程。

时下流行的看法是，封建主义束缚以致压杀了中国知识分子的人文精神。我的看法则相反，造成这种结果的是专制主义而非封建主义。历览前史，中国的封建时代恰恰是人性之花开得最盛最美时代，是中国人的个性最为高扬的时代。只要打开《左传》和《战国策》一看，就会发现在那个真正的封建时代有那么多铁铮铮的汉子以至妇女。你甚至会纳闷，中国人后来是不是堕落了？

我还记得小时候曾读过梁启超为想振起中国民族精神而编的一本传记集：《中国之武士道》。其取材大多来自于春秋战国。彼时除了荆珂、聂政这样的武士而外，文士如鲁仲连、



颜(斤蜀)也是后世不多见的人物，更不用说孔、孟、老、庄了。老实说，上述我最推崇的中国人恰好就是中国封建时代的人，那么尊严，那么“强哉矫”。其后如《世说新语》中所描绘的六朝名士，《宋明学案》中所表现的道学先生，当然各有其可贵的风度、气象，然而总的来说要比那些封建时代的人物疲弱多了。

没想到在读过梁启超编的《中国之武士道》六十年之后，又能在今天读到你们编的《中国知识分子的人文精神》。我认为你们的用心是一样的。中国人都应当要做一个堂堂正正的人，中国必须挺起自己的脊梁来，这一点乃是共通的，永恒的。从你们这本书的出版也可以证明“中国性”是不会失落的。

1993年10月

## 李慎之晚年的悲凉

作者：傅国涌|2005年04月15日13时52分

李慎之晚年的悲凉——与许良英43封通信的解读

鲁迅在《中国小说史略》中评《红楼梦》，虽短短数语，却至今未见有人超越：

“颓运方至，变故渐多；宝玉在繁华丰厚中，且亦屡与‘无常’觐面，……悲凉之雾，遍披华林，然呼吸而领会之者，独宝玉而已。”（《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社1981年版，231页）

“悲凉之雾，遍披华林”，在曾经自认为是共产党“孤臣孽子”的李慎之身上，特别在他生命的黄昏就一直笼罩着这样的悲凉之雾，身历反右运动、大跃进、“文化大革命”、“六四”等一系列灾难，虽然偌大的中国“呼吸而领会之者”并非李慎之一人，但他无疑是其中最有代表性的人物之一。如果说1999年秋天那个孤独的夜晚，他在一盏孤灯下写下的传世之作《风雨苍黄五十年》的文本中，我们还能读出他对这个少年时就向往不已的革命党抱有一线幻想的话，那么在他内心深处，其实已经完全清醒，彻底失望、进而绝望，他一再再说“知其不可为而为之”，一再向知己之交的同代人许良英透露心曲，悲观之情毕露无遗，悲凉之雾逐渐将他的身体乃至生命淹没，但他的思想在雾中升腾，以“精卫填海”、“夸父逐日”般的神话精神，重新开启了一扇通向未来的门。

2003年4月22日，80岁的李慎之先生带着无数未尽的心愿撒手而去，中国思想界以前所未有的方式表达了对这位老人的怀念与敬意。远在德国的仲维光和远在美国的曹长青则发出了不同的声音，曹长青在《李慎之的三大贡献与三个局限》文中特别指出李慎之的“三个局限”：“他对自己至死都是共产党员的历史缺乏反省和忏悔”；“他至死在潜意识中还是个‘谏士’”；“从严格一点的意义上说，他还不是一个真正的自由主义者”。由此引发了一场小小的笔墨风波，事隔一年半，风波早已过去，问题仍悬在空中。在仔细阅读了李慎之与许良英最后五年的私人通信后，我感到对李慎之先生应该有一些新的认识，他晚年的思想在这些信中有更真实、更坦诚的流露，或许有助于我们全面公正地评价李慎之的思想。

两位老人的交往始于1998年2月，李慎之托人给许良英送了一篇他在《中国经济时

报》发表的文章《中国传统文化中有技术而无科学》，2月27日，许给李写了第一封信。3月4日，李回信，从此开始了他们五年的书信往来，各给对方写了43封信，其中既有科学、民主的严谨讨论，也有对中国传统文化的反思，更多的是对自己投身的革命道路的反省，以及对民族命运的忧虑与展望，涉及的内容相当广泛，讨论之真诚更足以让后辈汗颜。直到生命终止前不久，李先生还写下10页纸的长信，提出重写中国近代史的志愿。由于是私人通信，无话不谈，袒露心迹，比公开发表的文章更能反映一个知识分子内心的真实想法。

透过这些书信我们能看到李先生在他生命最后五年中燃烧自己、热切追求理想、“知其不可为而为之”的情怀，看到他挺身而出“冒叫一声”的道德勇气，同时也能看到他心中的悲凉和他的局限。

李慎之晚年力倡民主，回到“五四”，重新举起了启蒙的火炬；他弘扬顾准，以自由主义为北大传统和顾准思想定调。他深感“五四”以后的八十年，民主根本没有在中国扎根，“21世纪几乎要重新来过。要中国人懂民主，实在是艰难已极，我自己就是一个例子，然而第一不是不可能，第二也只有追尊五四，因为中国只有这么一个说得上的源头。”（2001年5月8日）他对全球化和全球价值更是情有独钟，2002年1月12日，他在信中说：“近来一直想写一篇文章：《全球化与全球价值》。我的意思是，以我生八十年的经历再推广到人类近五百年的历史，民主已是一种全球价值，而且必然要更推广、更深化，中国的改革，只有融入全球价值才有前途，其核心的价值即是自由，即是人权。”

虽然他常常感叹自己生前或许看不到民主的实现了——

“我反正知道我们年轻时相信的乌托邦不但不可能实现，而且是一种谬误。民主的价值将为越来越多的国家接受，然而充分的民主像我们现在西方发达国家看到的可能再过二三十年在中国还实现不了。（现在有许多人担心中国实现民主以后，会出现‘拉美化’，我也有这种担心。）不过公民权利有起码保障的民主，我想是有希望的，顶多我们不能及身而见，我们的下一代是一定可以看到的。”（2002年12月7日）

但他依然坚定地主张“和平演变”，并以此作为自己的“最高纲领”。为了实现这一目标，他认为中国需要一批“战斗的民主主义者”——

“我过去几年的‘工作’进度是很慢的，自己觉得虽然效率不高，但是还能‘赶趟’。不过最近以来，我突然直觉地感到中国应当有一批‘战斗的民主主义者’，然而全社会好象都没有这样的准备。我有三个小圈子，一个都是八十岁以上的人，一个是大约六十到七十岁的人，另一个是大约五十上下的人，每一两个月聚会一次。我近来一再呼吁他们研究民主的理论和制度，但是除了年轻的一批外，反应都很冷淡，我也以你的努力与我的疲塌为例进行说服，结果也不理想，这些人差不多都想通了中国的唯一出路是宪政民主，我就劝他们研究一下宪法，万一形势急转直下，这些自认为的民主主义者连部宪法都拿不出来，怎么行呢？”（2002年10月30日）

2003年1月2日，他的生命只剩下了三个月零二十天，他还在信里说：

“今生已无从根本上研究‘民主’的发展与历史、理论与实践的愿望与勇气，只是还想写几篇万言长文：一是破，破秦始皇以来的专制主义和马列毛以来的极权主义；二是立，立一些民主的规范。

“今年手头还有四五个题目，希望老天爷能让我做完这个工作。

“社会主义作为一种政治制度已经彻底失败了，中共实际上已放弃了它，保留它作为口号，无非是保持特权而已。当然社会主义还可以作为一种政策目标，甚至执政党的施政纲领，但是也只有在一个民主的社会中，一个民主的政治制度下才有可能。而且，如果得不到多数选民的认可，就该下台。马列斯毛说的“国体是无产阶级专政，政体是民主集中制”，已经试过，应当作废了（虽然它仍是中共掌权的理论基础）。

“中国要现代化只有一条路可走，就是全面的、充分的民主，这不但是中国的必由之路，也是世界各民族的必由之路。

“进入新世纪后，我常说两句话：1、对中国之实现民主，我能否及身得见，比较悲观。2、对中国能在21世纪上半期实现民主，我基本乐观。不过，我之所谓民主，只能指废除一党专政，建立民主框架而言，并非指充分民主。实现充分民主，最乐观也需要到21世纪末。”

也是在这封信里，他请长期研究民主问题的许良英以5000个字回答他，什么才是民主的必要条件和充分条件。

对科学精神，李慎之同样不能释怀，直他晚年他还想写一篇《李约瑟难题是一个伪问题》，虽然文章最终没有写成，但他从未放弃过这个念头。1998年3月4日他在写给许良英的一封信中说：

“科学中有技术，技术中也有科学，要硬分越来越不可能又无必要，中外一样都把研究的人叫做‘科学家’=Scientist，但是我还是要冒叫一句，想的是叫中国人多想一想，（这也是‘知识分子自大狂’，）实际上在一个十二亿人的国家，几乎是不会引起‘任何’反响的。

“我所以要冒叫一声，是为了要让人注意到中国文化与西方文化的根本差别，西方（以希腊为代表）从源头上就重视求真，中国从源头上就重视求善，这个差别经过几千年的发展，差别实在太大了。这些话其实是老生常谈，不过中国现在已经成了市俗社会，已没有多少‘老生’了。”

同年10月10日，他说：“李约瑟热爱中国，以半生精力发掘中国古代科技成就，出了一部大书，这当然是一件好事，然而把中国人搞得神魂颠倒，则实在不是什么好事。现在的爱国主义者，都大谈中国如何领先世界二千年，东方文明如何伟大等等，我实在不敢苟同。但是我对于自然科学实在无知，对科学史更是无知。只是出于一种责任心，觉得不能让中国人目迷神醉，忘其所以，所以才发此愿心，希望你能给我指导和帮助。”

在11月11日的信里他还说到，“李约瑟以其‘巨著’已经‘推翻’了你和竺可桢、

冯友兰的结论而成为中国狭隘民族主义的一面旗帜。我学力不足，写作艰难，但是只要不死，总是要把文章写出来的。”（1941年春夏，许良英在浙江大学读三年级时曾在学生中发起一个科学团体，讨论中国为什么科学不发达，为什么产生不出现代科学，他们从社会经济、文化等方面回答了这个问题；1944年，心理学家陈立发表《我国科学不发达原因之心理分析》；1945年，气象学家、地理学家竺可桢发表《为什么中国古代没有产生自然科学？》也是对这个问题的回答）

当时，李慎之正在给崔卫平翻译的《哈维尔文集》写序，他感慨“哈维尔对极权主义的批判是十分深刻的，但是居然在考虑如何取代它的时候提出也可能转向东方思想，虽然只有一句，但东方思想（实际上指儒家伦理与老庄思想）流毒（请恕我用这两个字）之广，可以想见。在国内则更是与统治者交相煽惑，对人们起了很大的麻醉作用。”

1999年8月22日，他在信中说：“我要驳斥李约瑟难题，今年大概是动不了笔了。只是我有一难题要请你帮助解决：SCIENCE一字在西方到底起源于何时。”

直到2001年4月21日，他还在探讨这个问题：

“《李约瑟难题是一个假命题》这篇文章我还是要写的，但是愈想愈觉得其难，因为我的科学知识实在太差了，而且现在的谬论日见其多（从席泽宗到董光壁），要一一排击之，尚须搜集材料与论点。今年是决不会动手了。也许明年可以摆上日程。

“西方古代有科学，而中国没有，不是源于人性有什么不同，却正是因为文明的起源与走向有差异。

“真善美是西方哲学的最高价值标准，中国古典只讲善美，是不怎么讲真的。美、善天生就带价值上的好恶，真就不一定。我把真说成是价值中立的，在内心讲正是把它作为最高的价值。美、善不讲真就失去了基础。你引哈佛大学的校训中有‘真’，我的母校燕京大学的校训是‘因真理得自由以服务’我以为是世界上最好的校训。”

他说：

“我心中的真理的价值中立的。‘真理’两个字本非中国固有，而来自佛经，因此已带上了价值色彩。共产主义就其原始的意义讲（如《共产党宣言》所说）已是一种应用真理，真理一旦应用，就有了很大的出错的可能，这一点在我们青年狂热时期是不了解的，到后来才懂得。‘真理’一词因为汉语双音化的大潮流，已无法改译为‘真’一个字，这也是无可奈何的事情。不过社会科学中本来就没有自然科学中的那种真理。‘自由主义’是‘真理性’最差的一个‘主义’。（1998年3月11日）

这些观点本身诚然还可以商榷，但他的思考却不是没有意义的。对这个世俗化、功利化深入骨髓的民族而言，倡导真理的价值中立，实际上就是希望能超越功利，超越赤裸裸的、狭隘的现实算计。他认为在重新提出“回到五四，重新启蒙”的口号时，绝大部分人只注意民主，而忽略科学，“他们好象认为科学是‘不言自明’的东西，在中国已经生根了，官方也从来没有‘批判过科学’，有些不正常的干预，也都是因为没有民主造成的。但是我认为

‘科学’在中国根本就没有生根，有些科学家甚至‘院士’，有多少科学精神，我也很怀疑。”所以他希望许良英能写一篇阐明“科学精神”的文章。

他之所以推许陈寅恪，乃是因为陈对自由、思想自由、学术自由的追求，“还有陈寅恪，他是我的老师，浑身可称浸透封建士大夫的气味，因此连胡适也称之为‘文化遗民’。但是‘气味只是气味’，细究他的生平志业，几次大声疾呼‘独立之精神，自由之思想’，‘不自由，毋宁死耳！’连五四时代的陈独秀也没有喊出这样简洁明了，可以作为口号的话。……陈本人即一生不向北洋政府与国民党低头，尤其是不跟共产党合作。我以为在文革结束前，他是中国最干净的一个，比俞平伯、沈从文都更干净，更不要说巴金以下的人了。”（1999年8月22日）

他对“利禄之徒”弥漫，伪学术、伪思想盛行的学界现状忧心忡忡，从季羨林（乃至王元化）到汪晖等，2001年4月21日，读了许良英转给他的99岁的心理学家陈立的文章，他感慨：“我竟不知道中国还有这样一位99岁的大老……官方和所谓的学术界最近都在大炒今年九十岁的季羨林先生。季也许在梵文方面有专长，但在学术思想上无非是一个庸俗的民族主义者（今称爱国主义者），现在则给他戴上许多高帽子，甚至称之为‘学术大师’。季本人固然好名，倒也无大害，只是学术界这样捧一个对国学与世界史近乎无知的老人，实在是中国的耻辱。”2002年1月12日，在谈到“新左”代表之一汪晖时，他说本来以为汪文字能力太差，不料恰恰是他这种艰涩不通的文字居然能俘虏大批的青年人，以为是有学问、有见解、有思想，是以为大家取法，结果造成一大批伪学者与伪思想，真是可叹。但是迄今还很少看到有力的批判。就是我收到的这篇批判文章，固然论点很不错，但是文字竟也有“汪”味。对此他深感忧虑。

## 二

晚年李慎之的内心深处之所以有着挥之不去的“悲凉”，我以为至少有以下三个因素：一是对现实政治制度的绝望、清醒，对民族前途的深切忧虑，他们那一代人（即“一二九”一代）和上一代（“五四”一代）身上的忧患意识往往是后世的人难以想象的；二是对文化传统即根深蒂固的专制主义的深刻认识；三是他对自己走过的革命道路的反省，其中不无忏悔。

2002年5月18日，在读了我们的《脊梁——中国三代自由知识分子评传》后，他曾写信给许良英：“我的第一个感觉是不配。第二个感觉是有些悲凉，偌大一个中国，能数得上的就这么些人，而且还有像我这样对民主、自由主义了解甚少之人。”这里面固然有他自谦的成分，但这种悲凉是一贯的，他多次说及全国上下懂民主的也不过一、二百人。

所以，他才会说：“我其实是很悲观的，我已不敢说什么‘启全国人民之蒙’的话，只敢想能刺激一下‘一小撮知识分子’，于愿足矣。”（2001年4月21日）

2001年9月28日，他在接受法国国际广播电台采访后写信给许良英：

“中国共产党可称根本无学者无思想家，此外，中国又有几个人？中国的人才实在太少了，因此我现在总倾向于‘在矮子里面拔长子’。

“应法广采访，对我虽非第一次，但确极稀少，我现在是想争取多一些发言机会，但是我总想多少能起一些作用。

“……我所以这样叫一叫，当然不是考虑为当局鸣锣喝道，而是希望能给国人一个概念，我要向你表白，我的最高纲领，仍然是‘和平演变’。不过由于当局一动不动，我觉得如果能先实行私有化，也可为未来的政治改革打下一点社会基础。至于政治上当局正在不断收紧，我的文章大概已无在大陆发表的可能，我当然是清楚的。不过，我们已经老了，物质地讲，我们是最少可怕的人，现在老人都越来越衰退，我胆量有限、作用更有限，能叫一声就是一声而已。

“我越来越相信‘苏联的今天就是中国的明天’这句话，一个国家怎么能完全靠谎言维持呢？”

在这封信后面他又加了几句话，表示“1、启蒙之必要，2、启蒙之艰难，3、启蒙还是有希望的”，并惭愧自己“没有做什么工作”。

他是悲观的，但他的悲观不是悲观主义，而是展现了远古神话中的那种悲壮的情怀，悲观没有使他沉默、犬儒，更没有使他放弃，“我还是相信马克思的话，非要大喊大叫不可，我自知己无大喊大叫的能力，一年顶多只能写三四篇文章，顶多三万字而已。然而‘写罢低眉无处发’……不过一息尚存，我总是要想，也总是要写的。”（1999年8月22日）“我一向自以为不学无术，……今后也只能就自己能感到想到的地方尽量多写一点东西，以期有益于中国。”（2001年11月12日）“中国的自由主义与民主呼声，虽然现在还不成气候，但是在极权高压下，仍是有人在默默研究，竭力撑大言论空间。看到这点，还是令人高兴。”（2002年10月14日）这是对知己的直言，也是内心的独白，让我们看到了一个夸父逐日般的现象。在生命的最后五年中，他反复申明自己所做的一切不过是“知其不可为而为之”完全是真诚的，对他参与建构的这个体制、他深爱的这个民族、对历史和现实，他都有着冷静、客观的认识：

“但是中国的传统，尤其加上近五十年的传统，使我感到提倡民主实在是夜长梦多。这就是我所以慨叹于中国人的‘公民意识’的原因，反正也只有知其不可为而为之了。”（1998年3月11日）

“今天的大陆作为全社会来说的民主觉悟，比不上戊戌，比不上辛亥，比不上五四，比不上八一三，也比不上1948—49（那是一个重要的转折点），甚至比1976—77低，那时候，老人还没有死光。全民对民主的常识几乎可以说是清末以来最低落的时期，几乎没有精英人物。这种人物我自己知道或认识的不过二十个。我极力幻想，以为全国也许有一二百个。这样的现实要希望中国能很快地实现民主化，至少我无此信心。

“我知道你在研究民主问题，民主实际上要有相互对立与相互制衡的利益集团，有敢于为自己的利益斗争，又能够达成妥协的个人，这个过程大概是在孕育之中，然而什么时候能够破壳而出，我实在无法想象。

“现在的绝大多数中国人，大概都像胡适所说‘不觉不自由，也就自由了’。

“我当然也有些乐观的想法，我所指望的全球化。但这只是一个笼统模糊的愿望，并没有什么具体化的、现实的根据。

“我自以为我们这一代人几乎是极少数在解放前、在‘国民党的万恶统治下’多少还受到过一些启蒙思想，历经劫难而又幸存下来的人。我把你也包括在这极少数之内。比我们年纪小的人，……对民主的理论就知道的更少了。再下来，到文革期间的中学生，绝大部分是红卫兵，只有极少数可以说靠自学，靠自己反思成为启蒙思想家的人，现在中国就是靠他们在学术界撑起一片天。然而这片天实在太小，这样的人也太少了。

“我现在确实是‘知其不可为而为之’。但是我‘为’的能力是很小的，一年也不过写三四篇文章，分量也不大，如此而已。”（2000年7月4日）

“我同意中国今天的社会条件比起国民党时代、五四时代以及晚清时代大概是大大地进步了，所谓进步指的是可以实行民主的社会因素大大增加了。但是，我总觉得有觉悟的人太少了。撇开我心目中的‘官学’和‘极左派’不说，九十年代也出来了一批‘民族主义分子’和‘新左派’，他们的嗓门很大，听众甚多，……而民族主义是有‘五千年文化传统’与一百多年来的民族屈辱作背景的，极容易赢得群众。事实上从各种民意调查中看，这批人在青年学生中的人数一直在增加。再想想我们自己小时候，就主要从爱国主义出发，才走向亲共、亲苏的社会主义道路，结果上了一个大当的。其实世界在20世纪已发生了大变化。自由主义已肯定地成为全球的主流价值，而中国却仍然置身于这一主流价值之外（就政府行为讲还很显得有些‘中流砥柱’的味道）。如果说六四有十年反文革的思潮为背景的话，现在，这个思潮已十分淡化，而民族主义的思潮却已大大强化了。

“说人类社会发展有什么铁的规律的话，我是不相信了。但是，由先进民族由于种种偶然因素凑合而形成的好经验，成为大家的榜样之后，大家必须要学习，而形成一条共同的道路（也就是毛泽东说的‘走人类必由之路’）的话，我还是相信的，然而夜长梦多，我只能‘知其不可为而为之’。”（2000年7月22日）

### 三

1999年8月22日，李慎之从美国归来后写给许良英的第一封信说：“在美三个月读五四之书，最后悟出中国虽无宗教，却有意识形态，其强烈不下于宗教，而又没有宗教刺激人求真知、上帝面前人人平等的优点，这个意识形态就是专制主义、就是内儒外法，二千年来只有五四冲击了一下，但谈不上彻底，因此又以文革的名义卷土重来，变本加厉。中国至今仍在其统治下，这就是我在介绍哈维尔文章中说的‘后期极权主义社会’。”

9月6日在动笔写《中国传统文化与现代化》前，他在信中说：“我最近的认识是，中国或许如大家认为的那样不是一个宗教的国家，但中国绝对是一个有极强的意识形态的国家，自秦始皇至于今日全国上下无人不受这个意识形态的支配，即专制主义的支配，不论是儒是法，或表或里，都无非是专制主义，而且愈演愈烈，在20世纪后五十年达于极致，这二十年是好了一些，然而也不过是我评H A V E L著作中所说的后期极权主义而已。当然我也明白它再不能维持二三十年了，但是过了这一关（当然可以说是决定性的一关）以后，也当然同台湾一样，有自由而无法治。中国人要走上自由又有法治的‘象样的民主’（我只能

说‘过得去的民主’，自从少年时期的乌托邦破灭以后，我再也不会说什么‘真正的’、‘理想的’那类话了，那样的民主大概也只能在无限远才能接近)。以中国人素质之低，如果能在21世纪末，或者22世纪初达到，我就可以死而瞑目了。”“我要在剥出中国文化的精髓是意识形态，是政治—伦理哲学之后，在说明中国传统文化非拔掉这个毒根后，还可能要评价一下实际上五四以来一批好心人竭力想把传统文化与现代相结合的努力。”

所以，他才会对美国华人史学家唐德刚的“二百年峡谷说”产生浓厚的兴趣——“他(唐德刚)的理论是，中国自1840年后即进入三峡峡谷，亦即他心目中由专制向民主的转型期，他认为三峡需二百年，也就是从今天算起，还有四十年。我们没有讨论过对这段历史的看法。但是我以为实际上看法差不多。中国要转向真正现代化的民主国家，四十年不算太长。”(2000年6月16日)

也是在这封信里，他说：“我现在想中国其实并没有经历过什么资产阶级民主革命，更没有经过什么无产阶级社会主义革命，整个20世纪其实是在旧王朝崩溃——农民革命——新王朝建立的传统恶性循环中‘团团转’，当然社会还是有进步的，那不能不说是外来的资金、技术、榜样与思想影响的结果，中国人自己的觉悟起的作用是很小的，只除了五四那一次的爆发。”

2000年7月4日，他又一次提及“二百年峡谷说”：“我思考了一下中国的专制主义，得出了与我五十多年前完全相反的结论，认为毛的专制比蒋的专制更严重十倍，而如果没有毛的专制，蒋的专制还要比他后来的实际好一点，也许大陆到世纪末已经可能达到台湾今天的水平。(大陆比台湾大几十倍，要比台湾更好，在我看来是无论如何不可能的。)如果那样说，再过四十年，即可走出三峡峡谷倒是有可能的。”

对唐德刚的历史预言，许良英就有不同看法：“我觉得，历史的变化，常常是难以逆料的。……对那些言之凿凿的预言，我只能姑妄听之”。(2000年6月23日回信)

2001年8月22日，在读了历史学家袁伟时论孙中山的长文之后，李慎之不无感慨地告诉老友：“孙犹如此，他人可想，这实在是因为中国专制主义传统太根深蒂固的缘故，再想想我们自己，再看看现实，实在不胜任重道远之感。”最晚在1993年，他就公开发表文章，对于把秦始皇以来的中国社会称为“封建社会”提出质疑，认为滥用“封建”这个词就是“政治势力压倒‘知识分子的人文精神’的结果”。他在2000年他以“专制主义”为两千年的中国传统盖棺定论并不是偶然的。可惜的是，时至今日“封建”一词仍流行如故。

2003年1月23日离他生命的终点不到三个月，他写了一封10页纸的长信给许先生，表示自己早几年就改写中国近代史的想法，并第一次把初步的意见写下来：

“首先，我认为一个民族最重要的创造是其政治制度，经济、文化、国民性都由之决定。与马克思的经济决定论不同。1840年以前的中国，其政治制度就是专制主义，从秦始皇算起已有二千年，不但养成了中国人的深入骨髓的奴性，而且压制了中国生产力的发展。”  
“总之以三大革命运动(太平天国、义和团、辛亥革命)直到1949年革命为主线的中国近代史必须推翻，必须改写。中国的现代化是后发外生的。但是即使这样，它也要走下去，而且已经具备了相当的内因。”



他认为1949年以后的30年，“总之是世界上最最最革命的理论最最最专制的传统相结合，使中国形成了最最最黑暗的毛泽东思想之三十年的统治。中国传统的专制主义变成了极权主义。”“十三届三中全会确实是中国近代史的转折点，从此开始了中国脱出极权主义的艰难过程。但是由于中国历史已走到了极端，由于全球化的不可抗拒的影响，这个过程尽管艰难曲折，但已不可能逆转。目前中国的极权主义已进入晚期极权主义，再过二三十年应能完成初步的民主改革。”

这封信内容非常丰富，可以看作是他对整个百年中国的最后认识。

#### 四

李慎之晚年在思想上已“剜肉还母，剔骨还父”，在行动上毅然选择“不在刺刀下做官”，对自己走过的革命道路他不断地进行反省，其中甚至不无忏悔，但正如他2001年4月21日信中所说：

“我在反思我们这一代人是怎么迷信上‘马列主义、毛泽东思想’的？我自己说过，我青年时只能当共产党，57年只能当右派，晚年只能当自由主义者，好象是命中注定。只希望晚年觉悟是真正的觉悟。”

同年6月29日，他回顾了自己加入共产党的思想动力，认为主要来自少小时就有的民族主义情结和强烈而朦胧的平等思想。他入党虽晚，却历来自以为是党的“孤臣孽子”。从小景仰羡慕隔壁的共产党人、陆定一的丈人严朴。与民族主义和平等思想相比，民主实在是自己思想中最薄弱的环节，虽然搞学生运动时才跟着叫的，甚至叫得比别人起劲，“我也主要不是为了追求民主而参加党的”。当然，他毕竟是手上没有沾过血的共产党人，他之所以踏上这条路，有着深刻的时代原因，不能简单论定。

1998年3月11日，他在信中第一次讲到自己的“彻底觉悟”：

“从‘大民主’与‘小民主’一文中，你可以看出了，我本来是一个‘红干部’，但是还是划了右派。头两年，我在思想深处竭力要说服自己，只有党对，不容我对，但是到59年底、60年初，我算是彻底觉悟了。我用了《封神榜》里哪咤的一句话对自己说：‘削骨还父，削肉还娘’。我看到有许多人当右派真是冤枉。但右派是思想罪（甚至不是言论罪），就思想而论，我是真右派，根本与毛泽东思想背道而驰，不可能调和。这样一想，也就‘心安理得’了，思想也就如你所说的不再扭曲了。”

3月25日，他再讲到此事：

“我到1959年以后即明白自己确是右派分子，与毛主席的思想是针锋相对，因此也就心安理得。下放干校时我没有把马恩列斯全集都带走，而是尽量搜罗单行本带走，供‘天天读’之用，但精神上是为了‘脱魅’。我对毛的崇拜前后也有二十年。后来自以为觉悟算早的，但是，现在想起来，实在太幼稚。毛其实本质上与他晚年（批林时）自许的‘哥儿们’——陈胜、吴广、洪秀全、杨秀清并无二致，不过是靠了所谓马列主义骗过了我们这批青年人而已，而我们又是根本没有经历过个性解放的体验的人，也不可能识破他那一套（从本质上说毛和我们都还是传统中人），结果个人和国家都吃了极大的苦头，走了极大的弯路，因

此，下一篇我想从毛的草头天子的本质来写中国的专制主义是怎么借尸还魂，变本加厉的，只是，那样写出来，更无处发表了。”（2000年6月16日）

他说，正因为自己在1960年就已“彻底觉悟”，所以整个80年代他几乎不着一字，原因就是当时他熟悉的知识分子朋友都在忙于讨论“社会主义民主”，讨论改良计划经济，“而我则自从60年代觉悟后，实在不愿写违心的文章（当然，我深知他们都是真心诚意的，不是违心的），90年代以后越来越宽松，才开始打些擦边球，我去年估计今年还会宽松些，不料大错特错，反而出了义和团来，真叫人哭笑不得。”（1999年8月22日）

不过，他在其他地方也说过，80年代不着一字的另有一个主要原因乃是“胆小”。1999年他为《燕京大学人物志》（北大出版社2002年版）所写的《李慎之自述》中说得坦诚：“我还是一个胆小鬼。80年代，我虽然也在若干全国性的学会当领导，出席各种学术会议，高谈阔论，但是并不敢写什么文章，原因只是因为心有余悸，怕让人抓住把柄。90年代开始，有时也敢写点文章了，然而瞻前顾后，不敢尽辞，而且一年顶多也不过一两篇到五六篇。”（《李慎之文集》自印本，下册，584页）

这一点他在2002年1月写的悼念王若水的文章中有进一步的自剖，80年代，当王若水因人道主义与异化问题遭到整肃时，他直言自己心中也不是没有倾向，不是没有分辨是非的能力，“但是被连续几十年的运动吓破了胆，树叶掉下来都怕打破了脑袋，因此还是噤若寒蝉”。最后发表时删去了“树叶掉下来都怕打破了脑袋”这一句。（同上，575页）

他的思想真正起了变化应该是1999年，这是他的整个人生中具有转折意义的一年，与他自述心迹时所说的1960年的“彻底觉悟”不可同日而语。正是这一年，他从一个肯定传统文化的“半个新儒家”转而作出了中国文化传统就是专制主义的重要论断。正是这一年，他从一个“噤若寒蝉”的“胆小鬼”变成了登高一呼的斗士，最终超越了恐惧和自我恐惧，写出了感动千万读者、也赢得了极大声誉的《风雨苍黄五十年》及其他文章。正是这一年，他从80年代不太关心意识形态之争转向普遍关注国内外的思想动向。比如他在悼念王若水的文章中以为“80年代中国思想界的中心议题就是周扬和王若水提出的人道主义与异化”，认为那不仅仅是一场理论斗争，“它牵动到文学、艺术、电影、电视，牵动到整个社会以至中国的政局”。（575页）许良英在2002年2月16日给他的回信中直率地指出这并不符合事实，整个80年代影响较大的还有民主与专制思想（后期演变为“新权威主义”）、思想自由与“反资产阶级自由化”、反对意识形态对自然科学的干预等等。也正是这一年开始，这个不断自称“极度孤独”、“无边孤独”的老人实际上已知音遍天下。

李慎之晚年认为自己的反省“可以大致代表今天70—90岁的知识分子党员启蒙一起信一革命的历程”。（2001年6月2日）“青年时期都热心致力于鼓吹救亡民主的学生运动，后来又都全心全意拥护共产党，崇拜毛主席，以后由幻灭而开始新的觉悟与追求。”（《李慎之文集》573页）顾准无疑是他那一代共产党人中最早、也是最深刻地反思过自己走过的革命道路，并完成了从“理想主义”到“经验主义”思想转型的人，所以他才会如此推崇顾准：

“我对顾准估计是很高的……顾准是在毛泽东的绞肉机里几乎走完全过程的，因此他的觉悟特别可贵，对今日中国的意义也特别大。你也知道共产党的组织纪律观念有多强，但是他的结论居然是‘痛苦地’从理想主义回到经验主义。这二十多年来我也接触过党内不少‘思

想解放’的老同志，但是没有一个人达到顾准的标准的，从胡耀邦到孙冶方到王若水。（也许你是例外，我下面再说。）事实上顾准已经成为民主派或者自由主义者的一面旗帜。我是相信传统的力量的。就是所谓‘莫为之前，虽美而不彰；莫为之后，虽盛而不传。’民主思想正式引入中国不足百年，根子还没有扎下就被灭绝五十年，现在也还谈不上再生。所以即使以后一定会出现以民主为目标的思想家，也必须要高扬顾准承前启后，存亡续绝的作用。

“不嫌狂妄地说，我的第二次觉悟（一次觉悟是马列主义觉悟）大体上与顾准是同步的（我是1960年看穿毛泽东式的社会主义而重新确立新民主思想的，也可能比顾准晚了两三年）。但是我的斗争意识远远比不上顾准，我的心情灰到‘他生未卜此生休’的地步，书倒是不断地看，像哈耶克的《到奴役之路》，熊彼特的《资本主义、社会主义与民主主义》，几乎在‘内部’一出来，我就能看到。但是我一来从青年时就没有做过学问的训练，二来是根本没有觉得自己还能有著书立说的可能，当时对自己的最高要求就是做个明白鬼算了。到‘改正’以后也有好几年还是这个心情，只是做官做事大体倒还能做到按自己的原则行事。近几年才想到还有可能发挥些余热，但是又觉得桑榆晚景干不了多少事了，就一年写几篇文章，最长不过万字，自认为想通一个问题就写一个问题。其间还有一段时期，因为对毛泽东批儒的反感，觉得中国传统文化远没有毛的极权主义那么坏，还一度迷醉于新儒家的学说，这就是我曾经对你自称也可以算‘半个新儒家’的原因。（2002年10月30日）

他的这番话是悲怆而真诚的，其中同样弥漫着悲凉的气氛。相比之下许良英“十分敬佩”顾准独立思考和不屈不挠的精神同时，也指出了顾准思想的局限性。

才华洋溢的李慎之对他同时代的许良英也多次表示推崇与敬意，2002年10月30日，他在信里说：“我自认为思想的‘大方河’还是正确的，但用作论据的许多事实和材料都不准确，……倘能经常向你请教，（在这方面，事实上当今只有你一个人可以为我之师，其他人大抵只有我自己觉得有疑问时，打个电话，请代查一下。一般只能靠自己的常识，而常识又是很不可靠的。）”

他对许良英孜孜不倦、二十年如一日研究民主尤其充满敬意，一而再地表达了自己的敬意（2002年笔者在杭州见到他，他也曾当面跟笔者说起）。2002年1月21日他给许的信中说：“我十分钦佩你研究民主的学术著作，十年二十年后必然成为‘国民必读’。”5月18日：“应该说我现在觉得你真是可钦可佩，年近八十还下决心研究民主的历史，以你现在的身体精神看，这个任务是绝对可以完成的。我在几年前说过要编一套中学公民教科书的话，说实在的，我并无自己着手来干的计划，只是空叫一句，而寄希望于别人。总觉得年纪老了，此生无望。现在看看后生也没有人认真努力，到不如像你那样，在几年前就干起来，也许有生之年还能干出些成绩来。但是话虽如此说，我到现在还是下不了决心，心中总觉得还有几篇文章可写，写完了，也就可以交卷了，蹉跎岁月，自感疲沓空疏。”也就在这一时期，笔者在杭州见到李先生，他曾当面主动提及此事。

同年10月30日的信中他说，“在我朋友中，我认为只有你一个人虽然似乎觉悟稍晚而见机甚早，并且全身心投入对民主思想与制度的研究，虽然现在还没有完成，但是不久以后一定可以完成。这点是我对你极其钦佩（好象我有次在信中曾向你表白过）而迄今没有志气与信心向你学习的。”

李慎之晚年对这个时代固然已有了清醒的认识，但他对邓小平、周恩来、胡乔木等的私人感情都难以泯灭，这是他的局限，也许正是他真性情的一面，他毕竟是生在这个时代的人，他的身上带有许多这个特定时代给他的烙印。

哪怕是在名动海内外的《风雨苍黄五十年》中，他虽然指出邓小平“调动部队镇压学生却是无可饶恕的罪过”，但他同时也说：“世人称赞的邓小平的‘渐进主义’我是赞成的。甚至在他进行‘六四’镇压，我在明确表示反对因而获罪之后，也还常常在心里为他辩解。他毕竟是老经验，也许有他的理由，以中国人口之众，素质之低，问题之多……万一乱起来，怎么办呢？”（《李慎之文集》上册，7页），他的笔端对邓还是含有温情，其中无疑带有一定的感情色彩。

他的文章当中乃至标题（如《毛主席是什么时候决定引蛇出洞的？》）提到毛泽东时，基本上都是称“毛主席”，经许良英指出，他的解释是他之称毛为“毛主席”是一种习惯，“我的意思是人们称嬴政为秦始皇一样”。（1998年11月11日）

对周恩来，他更是敬重有加，笔下总是称“总理”或“周总理”。对于批评周恩来的声音，他是很不满意的，在他谢世前不久，笔者曾听他说过，如果有时他要写万言长文反驳，并问过笔者人家是怎么批评周恩来的。

称呼有时候确是颇能反映心迹的，特别是在回忆文章中。1997年他写过一篇《胡乔木请钱钟书改诗种种》，提到胡乔木时至少有17处称“乔木同志”、4处称“乔木”、4处称“乔公”，可见他们的关系非同一般，他看到更多的是胡乔木好的一面。这一点在几年之后悼念王若水的文章《魂兮归来，反故居些！》中有所改变，几次提及胡乔木后是直呼其名，而且直言“胡乔木反复无常的性格”。（《李慎之文集》下册，574页）可见他的认识还在变化中。

这与他的工作经历有很大的关系，50年代他曾是出席中国亚非会议代表团团长周恩来的秘书，1979年他曾是邓小平访美时的顾问，80年代正是胡乔木提拔他做了中国社会科学院美国研究所所长乃至副院长。熟悉他的朋友在悼念文章中回忆，他谈起80年代邓小平要他定期去讲国际形势，言语之间显得十分得意。80年代曾多次随同李慎之出国访问的一位科学家清楚地记得，那时他说话的口气都是代表官方的，给人的印象并不怎么好。

虽然他自述早在1960年就“彻底觉悟”，但在整个80年代邓小平、胡乔木等发起“清除精神污染”、“反对资产阶级自由化”运动中，他都是旁观者，始终保持了沉默，甚至就不怎么关心。其中原因固然与他自称是“噤若寒蝉”的“胆小鬼”有关，是不是与他对当时地位、处境的得意有关呢？

他晚年之所以对邓、对胡都有着“同情之理解”，首先当然是因为他们对他的重用、提拔，对这种知遇之恩他难于忘怀，正是这样的心理使他难以跳出私人感情的羁绊。其中就有中国古老文化传统中“为尊者讳”、知恩图报这些观念在起作用，传统文化对他的影响毕竟是难以磨灭的，虽然他最后否定了文化传统，但作为“半个新儒家”要从根本上超越这些观念又谈何容易。对此，我想我们也只能对他抱持“同情之理解”。

他才高一筹，有着几乎是与生俱来的那种自负，正如他在2002年1月30日信中向许表示“当今只有你一个人可以为我之师”后说：“其他人大抵只有我自己觉得有疑问时，打个电话，请代查一下。”他曾多次慨叹爱国志士稀少，他在世纪末的呼喊回音空荡。无边的孤独感笼罩着他，2002年1月12日，他在信中对比他年长三岁的许良英说：“我有时很为我们的年老与孤独感到有些沮丧，因此找你说说。”

从1999年以来，他不断地在给许良英的信中表达这种“极度的孤独”感，这其中固然也有他才华、经历所导致的自负，以及由此带来的“高处不胜寒”的孤独感。但仅此还不足以解读他的内心世界，实际上自从《风雨苍黄五十年》一文既出、洛阳纸贵之后，举世仰慕、以结识他为荣的大有人在。为什么他还有着这样的孤独感？他在1999年8月22日的信中说，“最理想的办法是和平进化”，但他自己常常有一种铭心刻骨的无力感，觉得“可能性几乎没有”，因为——“国内外现在都没有‘爱国志士’，有的只是利禄之徒。你说我关于哈维尔的文章‘对当前的中国会产生冲击力’，但是我却看不到会有什么影响。从中国到外国，再从外国到中国，感到的只是极度的孤独。我写过一篇要搞公民教育的文章，只有两个人响应，其中一位是与我同年的76岁的老先生，正是教人难受，然而也还是只能知其不可为而为之的干下去。”

不过据苏绍智回忆，李慎之在1999年回国前，特地去看望了他，两人畅谈了一整天，他们有着二十年的友谊，苏显然不是李所说的“利禄之徒”，否则他也不会专程去找他，并住在他家。李慎之去世之后，至少有一百三十多人在很短的时间就写下了悼念文章，其中四分之一是与他有深交的。那么他为什么还会感到孤独？

1999年9月6日，在谈到自己美国之行的感受时，他在信中说：“我年轻时最推重鲁迅，而有点看不上胡适，这点我现在承认是错了。然而，十年来，我几次去美国，住的时间将近十（月），跑了几十个城市，十几所大学，竟没有看到一个可与胡适相比的留学生，虽然博士倒不少。我自己说自己孤独，其实是‘蜀中无大将，廖化作先锋’。”这是他自己的一个答案。当然，还有一个因素或许是他本人没有察觉，他自小受中国传统文化熏陶，中国古代文人的多愁善感、喜欢夸张的表达方式等都对他的内心所产生的细微影响。

“悲凉之雾，遍披华林”，但在世纪之交他们持续五年多的通信中，我们处处都能体会到两位中国知识分子的“智慧力量、诚挚、坦荡、勇气以及对真理无私的爱”，在许多重大问题上他们找到了共识，他们都肯定了启蒙的重要性，启蒙首先是启知识分子的蒙。2003年1月2日，李慎之即将走完人生的全程，他仍孜孜地思考着中国民主化的问题，“不过只要有了民主的大框架，志士仁人就有了宣传教育的空间，可以努力‘改造国民性’了。”毫无疑问，他以“志士仁人”自居并不是自大，而是一种道德上和精神上的自负，这一切使他有一种“高处不胜寒”的孤独感，一种置身于白茫茫大地的悲怆感，也使他晚年笼罩在一层只有远古神话中才有的那种无比豪迈又无比朴实的“知其不可为而为之”的精神氛围之中。他做一个“公民教员”的志愿虽然没有完成，但他留下的精神遗产将长存于这个世上。

2004年11月21日改定，来源：北京社会经济科学研究所网站