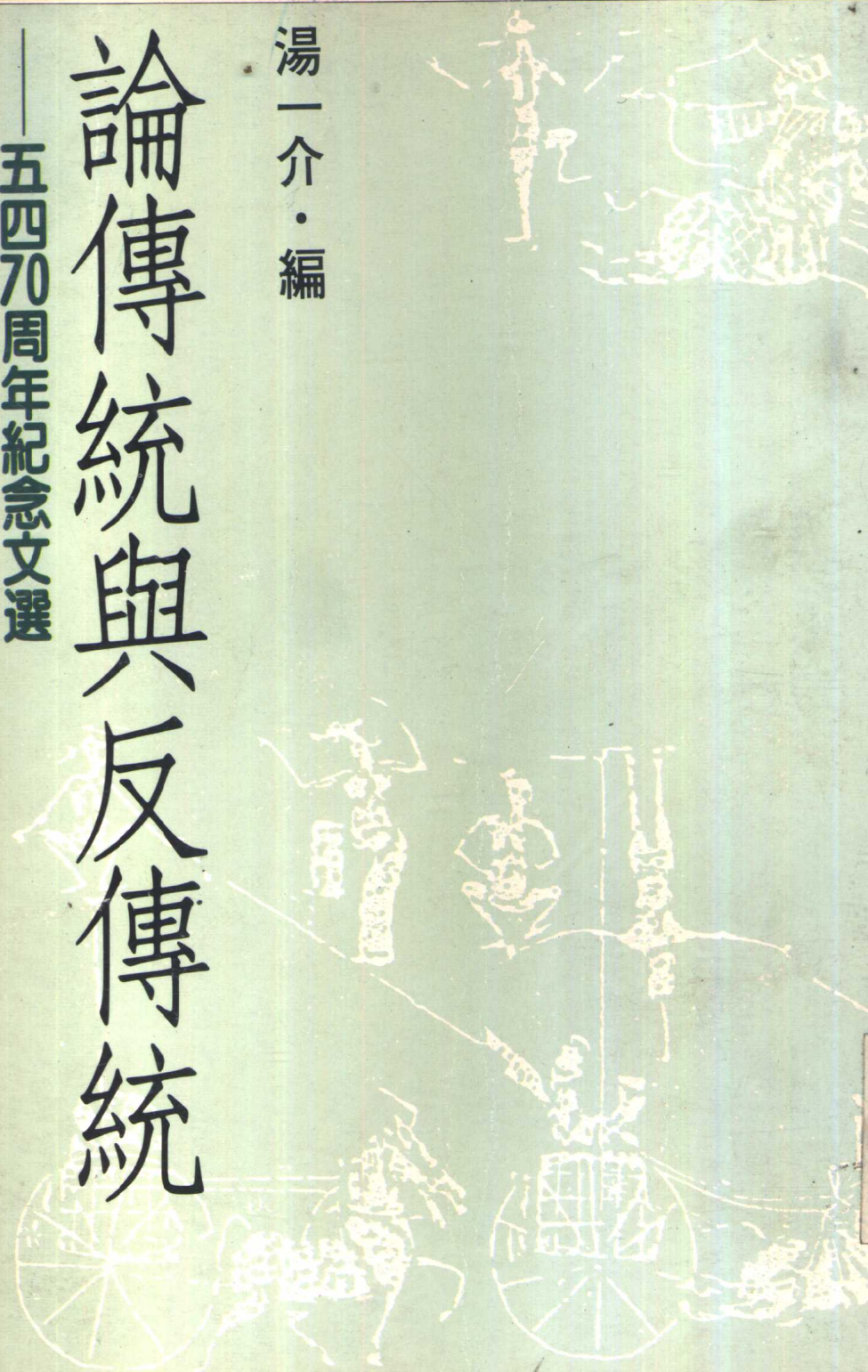
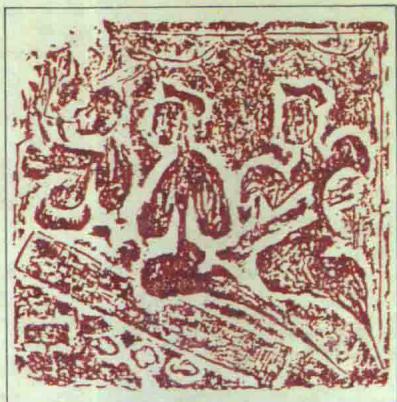


湯一介・編

論傳統與反傳統

——五四70周年紀念文選





五四運動前後，中國知識界呈現出非常活躍和繁榮的局面。有學者傳播提倡無政府主義、實用主義、生命哲學、白璧德新人文主義、馬克思主義等等西方思潮；也有學者希望調和中西文化，或者強烈要求發揚我國固有思想文化。今年適逢五四運動七十周年，爲了紀念這一偉大的新文化運動，湯一介、李澤厚、王元化、龐樸、包遵信等二十幾位大陸學者提供了多層面的反思，希望貢獻出「更加自由深廣」的對話風氣。

●封面設計／林佳瑩



論傳統與反傳統

——五四70周年紀念文選

湯一介編

78·5·0976

·12026·

論傳統與反傳統

——五四70周年紀念文選

編者 湯 一 介

發行人 王 必 成

出版者 聯經出版事業公司

臺北市忠孝東路四段五六一號

電話：七 六 八 三 七 〇 八

郵撥：〇一〇〇五五九一三號

行政院新聞局登記證局版臺業字〇一三〇號

保有版權·翻印必究

中華民國七十八年五月初版

定價：新臺幣二五〇元

序

一九八九年是五四運動七十周年，為了紀念這一偉大的新文化運動，中國文化書院編輯了這本論文集。

中國知識分子為創建中國的新文化，從五四運動到現在已經是好幾代了，但是他們的努力究竟取得了多大成果，這將是人們應該思考的一個重要問題。照一般說法，五四運動以後中國工人階級作為一獨立的社會力量登上了歷史舞台，那麼中國知識分子是否也作為一獨立的社會力量發揮了他們應有的作用？很可能大成問題。看來到目前為止，中國知識分子仍然沒有成為一自覺的獨立的社會力量起他們應起的作用。從本世紀二十年代到現在，中國知識分子一代又一代為著國家的富強、民族的復興而努

1989/5/1

力奮鬥。中國知識分子這種強烈的社會責任心，無疑是難能可貴的。我們相信，中國知識分子仍然會保持和發揚這種關懷國家命運和前途的優良傳統。但是他們把自己的社會責任往往歸結為一定的政治權力服務，很可能是一大問題。由於中國知識分子容易受政治權力所左右，而不能實現其為社會的一獨立的力量起作用，不知是「幸」還是「不幸」。因此，我們希望明年五月的會議能深入地討論中國知識分子應該如何實現其社會責任和歷史使命。

學術討論會最重要的精神應是「自由的討論」，而學術自由正是五四運動的重要精神之一。五四運動前後，中國知識界呈現出非常活躍和繁榮的局面，當時西方的各種思潮都被引進到中國來，有無政府主義、實用主義、新實在論、尼采哲學、叔本華哲學、生命哲學、新康德主義、白璧德新人文主義等等，還有馬克思主義，這些思潮都有學者傳播和提倡，同時還有希望調和中西文化的學者以及強烈要求發揚我國固有思想文化的國粹派。所有這些學術派別是在學術自由和平等的基礎上來探討中國文化的發展問題，進而也是討論中華民族的前途和命運問題。中國文化書院作為一民間學術團體，我們是提倡學術自由的，這也是符合「百家爭鳴」的方針的。就中國文化書院本身說，它也是一主張文化多元化發展的學術機構，而這正是為當前世界文化發展

的總趨勢所要求的。中國文化書院的導師除了包括四十幾位中國大陸學者外，還包括美國、加拿大、日本、法國、澳大利亞等國和香港、台灣的學者，他們的學術觀點自然是很不相同的，在學術觀點上我們從來不要求統一，它本身就表現為一多元開放的學術團體的風格，這也許正是它作為一學術團體的特色之一。因此，我們就是本著「百家爭鳴」和多元開放的精神來編輯這本論文集，而貢獻給讀者。

湯一介

一九八八年十二月

目次

序

五四綜論

評五四時期對於傳統文化的評論	張岱年	三
論傳統與反傳統	王元化	一三
五四運動的反傳統與學術自由	湯一介	三九
新文化運動與非理性主義思潮	李林	五
五四夢幻與文化選擇		
——評五四以來的幾個文化口號	李中華	七二

目次

(五)

繼承五四，超越五四……………龐 樸 九七

五四新文化運動對儒家人本主義的批判……………李明友 二五

五四與中國知識分子

五四的是是非非……………李澤厚 二九

——李澤厚先生答問錄……………丁守和 一五

五四運動七十年斷想……………袁偉時 一八

五四怨曲試析……………彭 明 二〇

五四時期知識分子的文化觀……………程巍譯 二七

五四的老調子：知識分子自己的看法……………薇娜·舒衡哲著 二七

毛將焉附？

——論中國知識分子的出路……………冀建中 二四

試論中國近代知識分子群體的形成和特性……………王曉秋 二六

五四人物評論

新文化運動的創始人、教育家、哲學家蔡元培	馮友蘭	二六三
從意識形態的鼓吹者到社會的批判者		
——試析作爲一名知識分子的陳獨秀在中國現代化進程中所扮演的角色	顧昕	三〇三
胡適的文化觀及其現代意義	耿雲志	三三三
梁漱溟論	包遵信	三七七
評梁漱溟對科學與形而上學的態度	王宗昱	三七七
近代中國知識分子的一面鏡子		
——論丁文江的科學文化觀和社會政治觀及對五四的一點反思	王駿	三九五
重估《學衡》		
——兼論現代保守主義	樂黛雲	四一五

五四綜論

評五四時期對於傳統文化的評論

張岱年

「五四」新文化運動，倡導思想革命，在當時起了震聾啓聵的巨大作用，並且一直影響到現在。「五四」新文化運動，反對舊道德提倡新道德、反對舊文學提倡新文學，是徹底地反對封建文化的運動，在中國近代史上確實具有非常重要的進步意義。對於五四新文化運動的進步作用，必須予以充分的肯定。

「五四」運動之後，中國人民進一步展開了對外反對帝國主義侵略、對內反對封建勢力的激烈鬥爭。經過了三十年，到一九四九年，中國成為一個社會主義大國。然而，直至今日，中國在經濟上、文化上依然落後於先進國家。我們現在正在努力進行「現代化」建設，對於「五四」以來關於文化問題的討論，應該進行一些清醒的反思。

五四新文化運動是以運動的形式出現的，發起了對於中國傳統文化的總批判，這無疑是必要的。但在當時對於傳統文化的實質還沒有來得及進行全面的深入的考察。關於中西文化之異同的問題，是當時熱烈討論的一個中心問題，議論紛紜，各抒己見。我認為，關於中西文化之異同的問題，當時一些流行的觀點值得進一步的思考。

「五四」時期，有很多論者認為中西文化的不同在於中國文化是主靜的，西方文化是主動的；又有人認為中國文化是精神文明，西方文化是物質文明；還有人認為中國文化是內向的，西方文化是外向的。例如陳獨秀所寫〈東西民族根本思想之差異〉云：「西洋民族以戰爭為本位，東洋民族以安息為本位。」（《青年雜誌》第一卷第四號，一九一五年十二月）杜亞泉在所寫〈靜的文明與動的文明〉云：「西洋社會為動的社會，我國社會為靜的社會。由動的社會，發生動的文明；由靜的社會，發生靜的文明。」又說：「西洋人之生活為向外的，……我國人之生活為向內的。」（〈靜的文明與動的文明〉，《東方雜誌》第十三卷第十號，一九一六年十月）李大釗〈東西文明根本之異點〉：「東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動是也。……東西文明之分派……一為安息的，一為戰爭的；……一為保守的，一為進步的；……一為精神的，一為物質的；……一為自然支配人間的，一為人間征服自然的。……東人之日常生活以靜為本位，以動為例外；西人之日常生活以動為本位，以靜為例外。」（《言治》季刊第三冊，一九一八年七月）

這些論文都是「五四」運動以前有重大影響的著名論文。

這些觀點是否正確呢？我認為，這些觀點都把問題過於簡單化了，都不符合歷史的實際。試先就所謂「主靜」、「主動」之說加以分析。中國古代確有「主靜」的哲學家，如老子、莊子、魏時的王弼、北宋的周敦頤。但是也有主動的哲學家，如墨子、清初的王夫之、顏元。而大多數哲學家是主張「動靜合一」的。《周易大傳》云：「動靜不失其時，其道光明。」（《艮卦·彖傳》）又云：「動靜有常，剛柔斷矣。」（《繫辭上傳》）這兼重動靜，是中國古代人生哲學的主導思想。王弼解釋《周易·復卦》「復其見天地之心」云：「復者反本之謂也，天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」這是典型的主靜學說。後來程頤加以糾正說：「一陽復於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者，孰能識之？」（《周易程氏傳》卷二）能說「主靜」是中國文化中的主導思想嗎？

這是就傳統文化中的哲學思想來講的。如就一般人的日常生活來說，更不能說中國人的日常生活是「以靜為本位」的。《老子》云：「眾人熙熙，如享太牢，如春登台，我獨泊兮其未兆。」（二十章）王弼注云：「眾人欲進心競，故熙熙。」老子自己是主靜的，眾人那裡主靜呢？孟子說：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，

蹠之徒也。」（《孟子·盡心上》）不論為善或為利，都是努力為之，那裡是「以安息為本位」呢？活動是生命的本質，中國人的生活豈能屬於例外呢？道家提倡「虛靜」，宋儒常習「靜坐」，現在看來，那是古代的「氣功」，意圖藉以調劑生活，不能歸結為「以安息為本位」。（王船山、顏習齋論動的言論很多，茲不具引。）

至於認為東西文明「一為精神的，一為物質的」，尤為不切實際。還有人認為中國文明是精神文明，西洋文明是物質文明，精神文明高於物質文明，更是違實之談。按中國古代哲學、史學、文學都有較高的成就，中國古代思想家更強調精神生活的價值，應該承認中國確實有自己的精神文明；但是中國在科學技術方面也有很多發明創造，人所共知的四大發明即屬於物質文明，那能說中國缺乏物質文明呢？西方自然科學比較發達，但哲學、史學、文學方面的精神生產亦甚豐富，古希臘的哲學著作之多至少不亞於先秦諸子。近代以來，西方哲學的鴻篇鉅製尤為繁夥，能說西方缺乏精神文明嗎？應該承認，中國文化和西方文化都具有「精神的」和「物質的」兩個方面。

關於所謂內向與外向的區別，尤為許多論者所樂道，很多人認為中國文化是內向的，西方文化是外向的。吾則以為不然。所謂外向指面對自然，所謂內向指不務改造環境、專重自我調節、只改變自己的態度。中國傳統文化是否專門內向的呢？儒家固然強調「反躬」、「修己」，那是就道德修養說的，並不排斥對於外在世界的觀察。《易傳》論八卦的原始

說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」這是《易傳》作者的文明起源論，卻是以仰觀俯察為八卦的由來。《中庸》論人生的理想說：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」這雖然是一種不切實際的空想，但也表示了對於天地萬物的關注。宋明理學以「道德性命」為中心議題，但邵雍倡言「觀物」（以《觀物》名篇），張載暢論「神化」（自然變化的根源），朱熹注意對於天地起源的探索，亦即在研求自然的奧秘。中國沒有創造出自己的近代實證科學，這是一項重大缺欠，但也並非完全不重視對於自然界的探索。

我不同意有的學者認為東西文化代表了「不同的路向」的觀點。我認為世界各地的文化的方向是基本一致的，不過各有所偏重而已。不能說中國文化是向內型的，西方文化是向外型的。每一文化都具有向內的方面，也有向外的方面。

在「五四」前後，關於文化，還有一種觀點，即認為中西文化只是時代的不同，即發展階段的不同。例如常乃德在所寫《東方文明與西方文明》中說：「一般所謂東洋文明和西洋文明之異點，實在就是古代文明和現代文明的特點。」（《國民》第二卷第三號，一九二〇年十月一日）又說：「現在一般所謂東洋文明，實在就是第二期的文明。而西洋文

明卻是第三期的文明。」（同上）這種觀點亦可稱為「有古今無中外」觀點。這有一定的道理，因為否認東西文明的不同是方向的不同。但是這種觀點也是不全面的，僅承認文化的時代性，而沒有見到文化還有民族性。例如，西方中世紀的文化與中國中古時代的文化都處於同一發展階段，而各自顯示了不同的內容，這就表現了民族性的差異。應該承認，文化既具有時代性，又具有民族性。中西文化之間，既有古今之異，又有中外之殊。東西文化雖非「不同的路向」，但各有不同的特點，這就是民族性的差異。

在五四時期，還興起了關於國民性的討論，也是針對傳統文化而發的。討論國民性，意在探討改造國民、提高人民素質的進路。當時所揭示的中國人的國民性，主要是愚昧、懦弱、懶惰、奴性以及虛偽愛面子等等。這對於國民性的揭示，卻忽略了兩個問題：（一）這些所謂國民性是否生而具有的遺傳性呢？還是一些後得性？（二）中國人除了具有這些卑鄙的劣根性之外，是否還有另一些優良的本性呢？

我認為，那些被稱為國民性的劣根性，實際上並不是民族的遺傳性，而是在自然經濟的土壤上、在君主專制主義的壓迫下，長期養成的習慣性，如果政治、經濟的條件改變了，這種習慣性是可以改變的。

其次，如果中國人只具有這些劣根性，只表現為怯懦、懶惰、奴性，那麼，將如何解釋歷代經常湧現的反抗外來侵略的民族英雄和奮起進行社會改革的革命志士呢？中華民族

的長期歷史中，出現了很多愛國英雄、革命志士，還有不少探索自然奧祕的科學家，一些為崇高理想而獻身的思想家，一些敢於反抗社會上的不良勢力，對之進行堅決鬥爭的剛直之士，能否認他們的存在嗎？我認為，中國人除了一些令人痛心的劣根性之外，也還具有一些值得肯定的優秀品質，可以稱之為「良根性」，如勤勞、勇敢、堅韌、剛毅不屈等等。中國人民，近百年來，在帝國主義的侵略之下，在專制主義的壓迫之下，經過反覆曲折、不屈不撓的鬥爭，終能保衛了民族的獨立，這與民族文化中含蘊的優良傳統是有密切聯繫的。

我們既要反對民族自大狂，亦要保持民族自信心。「五四」時期一篇論文中說：「西洋民族性惡侮辱，寧鬥死；東洋民族性惡鬥死，寧忍辱。民族而具如斯卑劣無恥之根性，尚有何等顏面高談禮教文明而不羞愧！」（陳獨秀〈東西民族根本思想之差異〉一九一五年十二月）確實有卑劣無恥的「忍辱」苟活的中國人，但能說這是中華民族的根性嗎？果真如此，那千百年來，反抗強權，反抗壓迫，反抗奴役的鬥爭如何解釋呢？

我們應承認「五四」新文化運動的歷史功績，承認當時一些先進的思想家如李大釗、陳獨秀等的巨大貢獻。但也應該認識當時一些言論的難以避免的局限。

其所以出現「所謂壞就是絕對的壞」，「所謂好就是絕對的好」的思維方式，原因在於當時的學者還沒有擺脫傳統的思想習慣，主觀上要徹底反傳統，實際在思想方法上還受傳統思想的束縛。其主要表現是習慣於籠統思維，缺乏分析意識。

（中國傳統哲學長於整體思維，把人與自然看作一個整體。中國醫學充分顯示了整體思維的優越性。中國醫學把人身看作一個整體，把人與外在環境亦看作一個整體，這是中國古代整體思維的典型。但由此也引出了一種偏向，即大多數中國人都習慣於籠統思維，對於所研究的問題，往往作出全稱肯定或全稱否定的判斷，而不進行分析剖判。我認為，文化進步的一個重要關鍵是在肯定整體思維的同時致力於分析思維，對於任何問題都應進行分析的研究。

我認為，研究文化問題，應特別強調辯證法的重要。辯證法的一個根本原則是「分析與綜合的統一」。「五四」以來，「反傳統」成為一種流行的思潮，很多人以「反傳統」自詡進步。反對傳統文化中的消極腐朽的內容並且努力加以消除，是完全必要的，但是，是否應該全盤反傳統呢？關於這個問題，我以為應當明確地認識到，只有確切地了解人類全部發展過程所創造的文化，只有對這種文化加以改造，才能建設新文化，沒有這樣的認識，我們就不能完成這項任務。新文化並不是從天上掉下來的，也不是那些自命為新文化專家的人杜撰出來的。新文化應當是人類在資本主義社會，地主社會和官僚社會壓迫下創造出來的全部知識合乎規律的發展。「了解」並「改造」是建設新文化的出發點。五四時期激烈反傳統的學者們主要是力求引進西方近代的資本主義文化，要求完全摒棄中國傳統文化，對於中國「地主社會和官僚社會」所創造出來的文化持全盤否定的態度，我認為這

是缺乏分析的表現。

我們一定要超越傳統，但是首先要理解傳統。傳統文化之中包含非常龐雜繁複的內容，其中有束縛我們手腳的繩索，阻礙我們前進的羈絆，也有指引我們前進的光炬，提供精神營養的清泉。能說傳統之中沒有激勵我們前進的思想源泉嗎？能說我們捨舊圖新的動力都是來自域外嗎？傳統文化是我們從之出發的基地，如果完全否定自己立足的基地，那就只能顛覆倒下而已。即令一步一趨地向人家學習，也將終於成為人家的附庸罷了。我們努力建設的中國新文化，應具有自己的獨立的民族精神。對於自己的民族傳統，應有一個清醒的自覺，這是文化進步的前提。

對於「五四」新文化運動的進步作用必須肯定，但是，時至今日，我們應更前進幾步了。

一九八八年十一月二十六日

論傳統與反傳統

王元化

問：明年（一九八九年）是五四七十周年，北京和上海理論界都開過討論會。聽說你在幾次會上都作過發言。請你談談自己的看法。

答：五四包括了兩個方面：一個方面是指一九一九年在北京發生的學生運動，另一個方面則是指在一九一六年開始發生的思想運動。一般把前者稱為五四救亡運動，把後者稱為五四新文化運動。兩者有著密切的關聯，都具有要求民主要求科學的反帝反封建性質。過去我們對此並沒有嚴加區分，而是總起來把德先生（民主）賽先生（科學）作為五四精神的代表。可是，後來逐漸把五四的新文化運動和救亡運動分開來。有人認為「不宜視為一個運動的同體兩面」（呂實強）。也有人認為「處五四浪漫革命之時代，學術很難不受

外界之干擾，學者亦鮮有不走向十字街頭的」（汪榮祖）。胡適於一九六二年逝世前所作的《口述自傳》中，用整整第九章（五四運動——一場不幸的政治干擾）對這種看法作了更為明確的論述。他說：他那時出於一番愚忱，想把五四運動維持成一個純粹的文化運動和文學改良運動，可是終於被五四的政治救亡所阻撓而中斷了。他認為當時青年由於受到多個政黨的爭取拉攏，都對政治發生了興趣，因此使他一直作「超政治構思」的文化運動和文學改良運動，也就被大大削減了。我們應該公正地看待胡適。他確實是從他的信念出發。我們不能把他認為青年投身救亡運動是受到政黨爭取拉攏這番議論和當時日本持對華侵略態度的政府、軍部或輿論說五四排日運動是受英美兩國煽動和野心政客林長民、熊希齡、汪大燮等唆使的結果等同看待^①。無疑地，胡適認為參加五四救亡運動的青年都是

①根據林明德《日本與五四》一文選摘數條：日本原敬內閣的內閣會議（一九一九年九月九日）文書稱：「他們（指當時學生團體）的運動『勢力』實基於本身的自動而發，但除此之外，仍有林長民、熊希齡、汪大燮等政治家的唆使，乃至英美二國人的煽動，而他們的舉動似仍偏向於排日的消極方面，對於中國復興的大宗旨，即一般政治改革的建設性範圍均未涉及，因而可以斷言其並無救國救民的偉大抱負。」（指摘五四運動為第三者煽動一事，可能是根據日本駐華公使小幡西吉，以及（屬軍方系統）坂西利八郎、宗方小太郎等人的報告。一日本報界也大抵持類似論調，《大坂每日新聞》則更盡誣蔑之能事，其社論要旨稱「中國當局或一部分國民，以為此舉即可使日本受苦，

盲目無知受人利用，這是極大的偏見。但這種偏見是和自身不僅不反對政治而且還積極參政的胡適對於群眾運動的極端厭惡以及他總想保持和平沖淡的保守寧靜心態是一致的。科學地研究胡適思想以糾正五〇年代初那場從某種政治目的出發而毫無任何學術價值的胡適批判運動，將是一項重要的課題。不對胡適功過作出正確的評價就無法認識我國的現代思想文化史。不過我不能在這裡來探討這些問題。

我想要說的是，最近國內（編按：指中國大陸）也出現一種類似說法，認為五四啟蒙運動的中斷是由於救亡運動。於是有人據此提出了為學術而學術的觀點（即所謂「在書齋

且終能取得日本以外強國的援助，以貫徹其排日的目的，此不啻為狂人妄想。……過去已屢次駁斥中國排日之謬，今又故態復萌，一如患有歇斯底里症婦人瘋狂的發作，甘以中國的國家陷於『自縊』的狂態，實已無可救藥，主要原因應歸於中國人之熱中私利，競逐黨同伐異之邪見，不顧國家盛衰興亡，唯有詬辯狡點，虛飾以達其所欲的國民性弱點使然。」但也有與上述見解不同，企圖對五四運動加以了解的日本輿論界人士。作為「大正民主」運動中堅的黎明會代表人物吉野作造，認為五四運動並無何人煽動，且具有一種確信精神，而所定方向未嘗有誤，「……此次風潮表象雖極狂暴，而其精神仍不外政治上的開明運動。我等正未可因同情於二三親日者，遂漠視此等新運動之價值。」但這種清醒的評論，不僅是鳳毛麟角，且遭到軍部人士的痛斥，至於當時日本的自由主義教育運動者、《日華公論》社成員、無政府主義者都發表了一些似是而非的言論。

中透徹分析研究」)，以為這才能使學術健康發展。誠然，過去在極左思潮下，政治干擾學術，強迫學術為政治（甚至為某一時期的政策）服務，把學術當作階級鬥爭的工具，確實扼殺了學術的生機。這種情況不應重複。至今它的根株未盡，仍舊在不斷冒出頭來。但是，不能由此得出結論，必須反對學者與藝術家的參與意識，以為有了參與意識就會喪失獨立人格和獨立思考。有人以為西方的啟蒙運動不像五四那樣受到救亡的衝擊，所以才可以貫徹到底。這是不符合歷史事實的。五四啟蒙文化本身正是從救亡圖存的要求中誕生的。五四前夕，袁世凱簽訂二十一條賣國條約，接著巴黎和會、張勳復辟。一系列的喪權辱國的嚴重政治事件激發了大批知識分子。他們在當時國家危急之秋，為了救亡圖存，感到必須喚醒民眾，「掃除蒙昧，啟發民智」。後面這八個字就是我們今天用的啟蒙一詞的由來。把啟蒙和救亡看成全然相剋是不對的。西方固然沒有發生過五四那種救亡運動，但是在西方啟蒙運動中，思想革命和宗教革命、政治革命是緊密相關的。為什麼這一情況沒有造成西方啟蒙運動的中斷？早在文藝復興時代，那些在學術上作出卓越貢獻多才多藝的思想家，都關懷當時的實際生活，用筆和劍去進行鬥爭。這並沒有損害他們的學術，相反，成為激發他們創造力的一種活力，使他們突破了因襲成見和階級局限。後來的啟蒙思想家和中世紀那些繁瑣經院哲學家在四壁蕭條的斗室中進行苦思冥想的治學方式截然異趣，他們也像文藝復興思想家那樣關懷生活、參與生活，從生活中獲取力量，在這一點上，和我們五四

啟蒙運動並沒有什麼兩樣。在抗戰爆發前夕，也正是面臨國家存亡關頭，一些進步理論工作者又提出新啟蒙口號。當時報刊上發表了不少文章，有些人還寫過專著，何幹之就出過一本《中國啟蒙運動史》。我自己在一九三八年還發表過《抗戰文學的新啟蒙意義》一文（見上海書店重印的《抗戰文學論文集》）。可是後來得到通知不要再新啟蒙的提法，這次出現不久的新啟蒙運動也就夭折了。至今我還不明白是什麼原因，我想查閱黨史資料也許可以找到答案。不管怎樣，在抗日戰爭前後，理論界曾再一次揭舉了啟蒙的旗幟，這是事實。

問：既然你不贊成救亡壓啟蒙的說法，那麼五四啟蒙運動的中斷是由於什麼原因呢？

答：我不贊同救亡壓啟蒙的說法，照我看在於當時有些馬克思主義者的幼稚和理論上的不成熟。他們錯誤地把啟蒙運動所提出的個性解放、人的覺醒、自我意識、人性、人道主義等都斥為和馬克思主義勢如水火、絕不相容的資產階級反動思想。類似的看法恐怕至今並未絕迹。長期以來，我們對馬、恩著作中關於個人的自由發展、自我意識、人性、人道主義等等的論述，一概採取了迴避態度^②。直到這幾年解放思想，衝破禁區，才開始援引

②這裡我不想闡述瞿秋白等人的觀點，我想舉魯迅為例，有時最不能成為典型的例證，反而更能說明問題。要是在魯迅身上都反映了這種特徵，就不用著再舉其他例證了。從《二心集》開始，魯

有關這方面的馬、恩原文。例如，〈共產黨宣言〉對每個人的自由發展是人類自由發展的前提的論述，《資本論》第一卷對「人的一般本性」和「在不同歷史時期變化了的人性」以及第三卷和《神聖家族》對人性的論述。這些馬克思主義觀點，和長期以來我們流傳的以階級的人性來否定人的一般本性的觀點是截然相反的。至於馬、恩把自我意識作為一種叛逆精神，提出它的反封建意義，我們從他們著作中可以多次讀到。他們認為人和動物的區別就在於人的自由自覺的活動。可是，諸如此類的論述，竟然成了禁區，沒有誰敢於在自己文章中加以援引，而這一切是發生在超穩定性的封建主義力量仍然強大，我們的反封建任務並未完成的情況下。十年前，個性解放、獨立意識、人格尊嚴、人格力量、人性、人道主義等，都成為政治運動的批判對象。

迅速誠地接受了被他認作是黨的理論家如瞿秋白等的影響。這一時期，他的不少文字帶有特定意義上的遵命文字色彩。例如，他對第三種人的批判，對文藝自由的論爭，對階級性的分析以及對大眾語和漢字拉丁化的意見等等，都留下了這樣的痕迹。

現試舉另一例。早期，魯迅在一九〇七年寫的〈文化偏至論〉中說「布魯多既殺該撒，昭告市人，其詞秩然有序，名分大義，炳若觀火，而眾之受惑，乃不如安東尼指血衣之數言，於是方群推為國之偉人，忽見逐於城外，夫譽之者眾數也，逐之者又眾數也，一瞬息中，變易反覆，其無持操不俟言；即觀現象，已足知不祥之消息矣。」這分明是排眾數的主張。但是，他在一九三四年寫的〈又

為什麼會發生這種現象？就思想上來說，除了有些馬克思主義者的幼稚和在理論上不成熟外，也由於我們受到一種傳統偏見的束縛。我願再引述一段去年拙文《簡論尚同思

是莎士比亞》和《以眼還眼》，對杜衡援引莎劇《裘力斯·凱撒》所描寫的這同一歷史事件，卻作了完全不同的評價：「我疑心羅馬恐怕也曾有過有理性有明確的利害觀念，感情並不被幾個煽動家所控制所操縱的群眾，但是被驅散，被壓制，被殺戮了。莎士比亞似乎沒有調查，或者沒有想到，但也許是故意抹殺的……」布魯斯特（布魯多）不僅在文藝復興時代，而且也在啟蒙運動時代，都被當做推翻專制暴君的英雄加以歌頌，魯迅在早期也是持這種觀點，可是後來他不再提了。上面那些為群眾辯護的話，顯然是牽強的。它使人感覺到魯迅擔心如果不作一些肯定的評價，會使人喪失對群眾的信心，其實這是多餘的。在羅馬以後十幾個世紀，俄國思想家車爾尼雪夫斯基曾這樣說到專制時代的俄羅斯：「可憐的民族，奴隸的民族，上上下下都是奴隸。」列寧評論這段話說：「公開的和暗藏的俄羅斯奴隸是不喜歡回憶這些話的。然而我們卻認為這是本著對祖國真正熱愛所說的話，是因感慨大俄羅斯民眾中間缺少革命性而吐露的愛國熱情的話。」就是按照馬克思主義的觀點也並不一定主張諱言群眾的落後性，或者甚而把群眾加以理想化。

在這幾年中，縱使從魯迅身上也可以看出當時的某些思想傾向的影響，早年，他經常提到的個性、人道、人的覺醒……在他的文字中消失了，直到他逝世前，才開始超脫左的思潮，顯示了不同於《二心集》以來的那種局限性，表現了精神上新的昇華，他最後發表的那些文章：《我的第一個師父》、《女吊》、《死》、《凱綏·阿勒惠支版畫選集序目》等，寫得既沉鬱又雋永。

想的一個側面／中說過的話：我國傳統觀念側重於共性對個性的規範和制約，而忽視個性，以社會道德來排斥自我，形成了一套固定的思想模式和倫理道德規範，從而使個性失去了它的主體性。但是，真正活的創造力是存在於組成群體的個體之中。沒有個體的主體性就沒有創造力，正如沒有個人的自由發展就沒有人類的自由發展一樣。用群體來抹殺構成群體的個體，那只是抽象的群體，這種抽象的群體和抽象的理念沒有什麼兩樣。否定人的價值，人的尊嚴，人的需求，人的自由和解放，不僅是和否定人性聯在一起，也和否定個人，否定自我聯在一起的。實際上，壓抑個性，扼殺個性的結果，就會使健康的、合理的個人意識被邪惡的個人貪婪所取代。因為個人的自我是不能被消滅的。在「文革」中鬥私批修，狠抓私字一閃念鬧得最凶的時候，也正是社會公德被踐踏和社會道德最敗壞的時候。不能想像群體中的絕大多數個體都是無價值的，而由他們構成的群體竟會是有價值的。在某種特定的情況下，沒有個性對共性的突破，就沒有發展和進化。

當時一些馬克思主義者受到蘇聯庸俗社會學的機械論和日本福本主義極左思潮的很大影響。傳統文化的固有偏見，再加上傳人的似是而非的錯誤理論的影響，雙管齊下。這種情況形成了當時一些馬克思主義者在理論上的幼稚，思想上的不成熟，是不會使人感到奇怪的。我認為這就是五四啟蒙運動中斷的重要原因。為什麼不直截了當地提出這一點呢？沒有必要把責任推諉到救亡上去。所謂救亡壓啟蒙，這雖是事實，卻不能成為規律，因為

沒有非如此不可的必然性。一方面將五四啟蒙運動的中斷歸咎於救亡，一方面對於為學術而學術的觀點採取了一種吞吞吐吐、曖昧不明的態度，一方面又不願置身於時代使命感和社會責任感之外，這就形成了理論上的混亂。我們不是完人，不能沒有錯誤。理論工作者對於發生在自己身上和發生在別人身上的錯誤，要有一視同仁的不容情的態度，而不能文過飾非，採取彌縫補漏的辦法。

問：你對海外學者關於五四的評價有什麼看法？

答：長期以來，我們對於五四採取了一種漠然態度，理論界也很少加以研究。海外的情況卻不同，對五四的研究始終沒有中斷，其中不乏真知灼見，使人讀後深受啟發。不過，我對於有些海外學者否定五四的偏激態度是不能苟同的。我認為，對於近七十年前發生的、曾對我國歷史起過並還起著巨大影響的這場運動，今天已經到了可以公正地加以再認識和再評價的時候了。在真正意義上的批判精神是需要的。可是，海外學者中有人把五四運動跟義和團運動相提並論，說成是偏頗的兩極（杜維明）。還有人進一步說，五四是「文化大革命」的先河。日本東洋史學家宮崎市定認為「文化大革命」時期的紅衛兵運動和五四反日運動是一脈相承的。另一位美國學者在美國政治學會出版的《美國政治科學學報》上為班傑明·史華慈教授的《五四運動的回應》寫的書評中也說五四時代的知識分子，甚至包括最溫和的胡適在內都是「感情用事」的，而這種「感情用事」的行為和作風在「文革」

時勃然再起，這對那些「以天下為己任的傳統讀書人的老遺傳，而又受有時代教育的新知識分子，真是一拍即合」（唐德剛）。這些說法與其說是出於理性的考慮，不如說更多地出於偏見與好惡。其實把五四精神和義和團精神以致造反精神一鍋煮，是一種不分皂白的牽強說法。為什麼把五四作為「文革」的先河，而不把義和團視為紅衛兵的前驅呢？後兩者倒是有共同的根源，都基於同一的農業文明，或像張光直教授所說，一種連續性的、發源於薩滿文化的、在世界範圍內具有普遍性的文化傳統。在天安門受檢閱的紅衛兵，那種完全喪失理智的狂迷、號叫、哭泣，有如巫神附體，準備為了愚昧的崇拜赴湯蹈火，獻出自己。這和義和團以同樣的狂熱和愚昧，憑著刀槍不入的符咒，冒著敵人的炮火，毫無畏懼，前仆後繼，有什麼兩樣？試問呼喚人的覺醒、個性解放、人道主義精神和民主與科學的五四啟蒙思潮是不是也是這樣呢？這種不倫不類的類比，這種由於嫌惡而產生的偏見，一直沒有得到應有的辯證。流風所披，這些年來，隨著新儒學和儒學第三期復興的傳播，國內也出現了和海外某些學者評價五四的類似論調。我覺得對五四的這種嫌惡是由五四的反儒精神所激起的，從新儒學和儒學第三期復興的崇儒立場出發，自然會引申出五四是全盤否定傳統文化和主張全盤西化的論斷。

問：是的。經過認同，認為五四主張全盤西化和全盤性反傳統已不是某幾個海外學者的觀點了。在國內似乎也逐漸風行起來。聽說你在最近幾次理論討論會上都對這種觀點表

示了不同看法，你是不是可以進一步談談你的意見？

答：是的，我正在搜集材料，準備寫一篇文章談談自己的看法，也許和很多研究者的看法不同，但我不想掩飾自己的觀點。目前我正在準備中。你是喜歡用「超前」這兩個字的，現在要我還未準備好也超前，我有些為難。但既然開了頭，那就談下去吧。

從表面看，五四打倒孔家店，「文革」批孔，兩者似乎一脈相通。我最近讀到海外學者的一篇文章，以對儒家的態度來衡量國內學者。認為在今天誰推崇儒家或至少對於儒家的尊重多於批評，誰就是糾正「文革」批孔的錯誤，誰就是開明改革派。這種看法大概是出於對國內情況有些隔膜，所以作了這樣的判斷。他們不理解在過去一系列的政治運動中，思想批判只是達到政治目的的實用手段，只要略為了解諸如海瑞、《水滸》等等這些歷史人物和歷史故事在劇烈政治鬥爭中的浮沉榮辱就可以明白了。「文革」前海瑞是號召作家去寫的清官楷模，但由於政治需要一下子就成了為「文革」序幕祭旗的犧牲了。△評新編歷史劇《海瑞罷官》△是真的批海瑞這個歷史人物嗎？不是。《水滸》這部小說曾被宣布包含了不少辯證法，新編京劇《三打祝家庄》也一再受到熱烈的獎勵，但是在「文革」中一下子變成了宣揚投降主義的反動著作。當時是真的批宋江嗎？不是。它們都作為影射的符號，所謂項莊舞劍意在沛公，這些選來祭旗的歷史人物和歷史故事，只是為了達到某種政治目的的替罪羔羊。批孔也是一樣，就在當時恐怕連不大識字的人都明白批大儒、批

魁儒究竟批的是誰。這也就是當時除了御用寫作班子的少數筆桿子外，理論工作者（那怕是一貫對儒家採取批判的人）都對這場鬧劇採取了堅決抵制態度的緣故。如果不懂歷次政治運動總要通過文藝批判來揭開序幕，如果不懂自有文字獄以來就已存在的所謂「影射」這兩個字的妙用，那麼只能說還不大了解國情。需知，「文革」期間，固然是把封資修一古腦兒作為批判的對象，可是，經歷這場浩劫的過來人都可一眼看穿它的皮裡陽秋。儘管表面聲言封資修是一路貨色，而實際上今天誰都知道「文革」是封建主義復辟。試問：當時被尊崇並凌駕在馬克思主義之上的法家不是封建主義是什麼？作為封建主義思想支柱的三綱五常，對儒家兩家來說是相通的，甚至是互補的。倘使知道文革期間連義大利電影導演安東尼奧尼都當作外國的孔夫子去批，難道還能認真地——或者直白地說，迂腐地去把這場批判當作是真在反儒嗎？身居海外，昧於實情，被徹底批判和徹底決裂的叫喊所迷，以致作出錯誤判斷，這是不能苛求的。記得一二八淞滬戰爭停戰後，上海居民為了驅走天狗吃月亮點放鞭炮，日軍以為是槍聲連忙出動，鬧了一場誤會，也是由於同樣的隔膜而認真起來的緣故。

一位海外學者在文章中說，毛澤東繼承了五四的徹底反傳統主義（林毓生）。關於毛澤東的文化思想，現在已開始了較為實事求是的研究，使許多問題都逐漸明朗起來。分析他在文化上的一些觀點，是項複雜的工作。如果僅僅根據他說的一些話，從表面上去判斷，

就難以弄清真相。他是政治領袖，一位具有豐富鬥爭經驗的政治策略家。據傳他一位多年助手說過，他的話是很難理解的。這句話在「文革」時被揭發出來，使這位助手受到批判。陳毅有一次在上海作報告時說，毛澤東熟讀春秋戰國史。他對清史也很熟悉。他曾稱讚康熙，號召作家去寫康熙。這是大家比較熟悉的。早在五〇年代，我聽夏衍告訴我，他去中南海見他，他曾問夏對乾隆怎樣看法。後來「文革」評法批儒時，乾隆被列入法家，備受讚揚，這似乎並不是偶然的。美國漢學家費正清在他近著《觀察中國》中說：美國人對這一點完全茫然無知。我認為，這並不是苛評。早在四〇年代，毛澤東就以「形式主義」的說法指出五四評價問題全好全壞方式的片面性。這恰恰與上面那位海外學者說的把傳統文化當作統一整體加以全盤否定的五四人物的思想模式是大相逕庭的。我認為說他繼承了五四徹底反傳統和全盤西化的思想才發動「文化大革命」，這恐怕是太不了解他了。

問：我剛才提出的問題比較複雜，涉及的方面太多。現在你是不是可以回答，五四究竟是不是全盤否定傳統與主張全盤西化？

答：這確實不是三言兩語可說盡的，我還不能直截了當回答你提的這一問題，因為這個問題還涉及到怎樣理解批判繼承傳統的問題。這個問題解決了，才能把你提的問題說清楚。長期以來，批判繼承的最簡練的說法就是取其精華去其糟粕。這個說法經過不斷簡化和濫用，已變成一種機械理論。照這種理論看來，知識結構只是各種不同成分的混合與拼

湊，而不是有著內在聯繫的整體，各部分之間沒有相互滲透和相互作用，沒有完整的系統或體系，因而可以進行任意分割和任意取捨。但是，就知識結構的整體、系統或思想體系來說，卻不容這樣割裂^③。正是由於上述機械觀點長期成為批判繼承文化傳統的準則，於是對古代某一思想家進行評價時，往往出現瞭不同觀點的評論者從中各取所需，作片面的摘引，以證己說。這種摘句法可以導致截然不同的結論和截然不同的評價，形成此亦一是非彼亦一是非的奇異混淆。我們很少去把握古代思想家的思想體系，從各部分到整體，再從整體到各部分，進行見樹又見林和見林又見樹的科學剖析。六〇年代初，理論界曾探討了莊子哲學的思想體系。我覺得，不論這種探討是否作出成績，總比摘句法的引證要好。

③這從各國編纂大百科全書都要探索知識結構以構成自己的體系就可說明問題。例如《大不列顛百科全書》十五版所附《知識綱要》，對知識進行分類，並以圖表示意。它把全部知識劃分為十門，組織在一圓形內，來說明其間的有機聯繫而不容任意割裂，《蘇聯百科全書》也附有知識分類與知識系統表。上文中所說是一個常識問題，但摘句法恰恰是違反這個簡單的常識。其實古人倒往往明白這個道理，試舉一例，《樂記》說：「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。」這是說明禮樂刑政是一整體。如果談到儒家的禮樂概念，而不去考慮它和刑政的關係，就會陷入割裂的錯誤。自然這並不是說，談禮樂必得談刑政，而是說不能用摘句法把它從思想整體割裂下來，掩飾它與刑政的關係，作片面的闡發。

自然在探討莊子哲學思想體系的時候，也出現了另一種傾向，即用有待——無己——無待的三段式硬去印證《莊子》各篇以至篇中的每句話，而忽視原則和原則運用之間，思想體系和具體觀點之間的可能差距。從部分到整體，再從整體到部分，都不能不作細緻的剖析而採用簡單印證的辦法硬套。

就思想體系來說，我認為後一代對前一代的關係是一種否定的關係。但否定就是揚棄，而並不意味著後一代將前一代的思想成果徹底消滅，從而把全部思想史作為一系列錯誤的陳列所。前一代思想體系中積極的合理因素，被消融在後一代思想體系中，成為新的質料生成在後一代思想體系中。這是辯證法的常識，也是思想史的事實。但是，要真正吸取傳統文化中的積極的合理因素，要真正把它們消融成為新體系中的質料，就得經過否定。正如淘金，就像劉禹錫詩中說的：「千淘萬漉雖辛苦，吹盡狂沙始到金。」批判得愈深，才愈能區別精華與糟粕，才愈能使傳統中的合理的積極的因素獲得新的生命。我以為對於五四的反傳統精神也應從這種角度去理解。一聽到否定傳統文化就馬上緊張起來，以為又在鬧義和團，或重演紅衛兵故伎。這種緊張實際上是一種保守的心態。

需知，對舊傳統不能突破就不能誕生新文化。每一種新文化的誕生，都是對舊文化的否定。（自然這不是通常所說的那種所謂「不破不立」，而是上面所指出的那種包含著否定之否定意蘊的揚棄。）至今我仍覺得恩格斯的下面一段話是對的：「每一個新的前進步

驟，都必然是加於某一種神聖事物的凌辱，都是對於一種陳舊衰頹但為習慣所崇奉的秩序舉行的反叛。」五四所面臨的是在思想領域占統治地位達數千年之久的封建主義。它並沒有陳舊衰頹，相反，倒是盤根錯節，豺踞鴟視，始終頑強地挺立著。因此，五四對它的反叛就得使出加倍的力氣，而不像西方啟蒙運動那樣，是在對付一個遠比長期盤踞的超穩定性力量要脆弱得多的封建主義。責備五四反傳統用力過猛的人，不加區別的以彼例此，對兩者繩之一律，恰恰忽視了這一事實。遺憾的是他們反倒往往指責五四硬套西方而不顧及本身的特定情況。這真是忘了自己眼中的梁木而去嘲笑別人眼中所不存在的刺。

最近我讀到一位得到海外文化學者賞識的青年朋友寫的文章。她認為文化傳統（即儒家思想）積澱在我們思想深處是難以擺脫的。為了證明這沒有什麼不好，她舉出甚至海外唐人街所存在的那些陳規陋俗也一直在起著文化上的認同作用，形成了民族的凝聚力，使中國人雖身居異邦而歷久不被同化。這種議論令我驚訝。為了這種狹隘的民族意識竟乞靈於陳規陋俗，豈不過於貶損這個民族？中華民族的凝聚力不能依靠落後意識，而應當是進步的，和人類意識一致而不是背道而馳的，不是排拒其他民族而是虛心學習他們長處的。依靠陳規陋俗來維持民族的凝聚力，這將是怎樣一種民族意識？五四時期，魯迅直斥那些為封建主義撐腰的國粹派歌頌舊習慣舊制度並不是什麼愛國，而只是「獸愛」。這話雖然激憤，卻是真理。

我不能同意認為積澱在思想深處的文化傳統是無法突破的這種悲觀論調。自然，傳統是像習慣勢力一樣甚或更加頑強，沒有人否認這一點。但是它畢竟不是永恆不變的、絕對的。現在很盛行一種說法，例如我在一篇為海外學者著作寫的序言中曾讀到這樣說法：「任何人都是處於他長期生活的傳統中，因而他反傳統實際上也不可離開自己的傳統。」這說法似乎有些離奇，但卻流行於某些海外學者中。比如林毓生《中國意識的危機》斷言五四的全盤性的反傳統主義本身就是根源於中國的「傳統思想模式（或稱為分析範疇），換言之，也就是由一元論或唯智論所構成的有機整體觀藉思想文化為解決問題的途徑」④。如

④林毓生《中國意識的危機》是據愛德華·希爾斯對馬克斯·韋伯理論的修正把作為權威象徵的「奇理斯瑪」(Charisma)視為中國的王權。他認為辛亥革命推翻王權後，也就表示作為權威的奇理斯瑪崩潰了，於是產生了對舊社會秩序的徹底否定，由於中國的思想模式乃在於一種有機整體觀，即把社會、政治、經濟、文化看作是不容分割的有機整體，一枯俱枯，一榮俱榮，所以要徹底否定舊社會制度，就需徹底否定舊文化，而並不像具有另一形態的思想模式的西方一樣在徹底否定舊社會制度的同時，可以將文化與之分開來，保存其中優良的成分。同時更由於中國的思想模式是以思想作為解決一切的途徑，所以徹底否定舊社會制度時首先要從文化方面入手。林教授認為由此產生了全盤性的反傳統主義，五四啟蒙運動如此，十年浩劫的「文化大革命」也是如此。根據我的粗淺理解，我認為林毓生所說的全盤性反傳統主義的理論脈絡大致就是這樣。我認為林教授寫作本書的

果用簡明的表述，這就是說五四的全盤性反傳統主義是被更深層的傳統意識所支配所滲透的。這一論斷就難免會使人產生這樣的疑問，既然如此，那麼要反對五四全盤性的反傳統主義的偏頗，就必須鏟除產生這種偏頗的深層根源——中國傳統思想模式（分析範疇）？試問：這豈不是比五四的全盤性反傳統主義更進了一步？我覺得林教授當作前提東西的本身是有待論證的。不經過論證而作為必然的結論，這只是一種先驗論。過去，我們把「階級」當作涵蓋一切，代替一切，超批判超邏輯的主體，認為它無處不在，每個人從生到死都無法逃脫它打下的烙印。現在，我覺得一些文章談到「傳統」時似乎也有這種趨向。我不贊成超批判超邏輯的「階級論」，也不能贊成超批判超邏輯的「傳統論」。為什麼中國的思想模式是文化的整體觀——形成「藉思想文化為解決一切的途徑」——從而造成了五四的「全盤反傳統主義」？這需要論證和證據。倘使有人提出疑難，不能接受上述既定的前提，就被認為是沒有默契不能進行對話。請恕我援引海涅的〈宗教辯論〉作為回答。這詩的大意說，當拉比在辯論過程中援引猶太教的聖書《泰斯維斯——鐘托夫》時，天主教

理論模式或用他的說法分析範疇，是作為先決條件提出來的。而這些先決條件本身是有待論證的。其實他把中國文化傳統的思想模式實際上簡單地看作是「儒家的思想模式」——即「強調心的內在道德功能」或「心的內在思想經驗的功能」。這是偏頗的，但這裡不能詳論了。

教士卡普勤說：「讓《泰斯維斯——鐘托夫》見鬼去吧！」這時，拉比憤怒地叫道：「連《泰斯維斯——鐘托夫》都不適用了，還有什麼可說呢？天哪！」

不過，我認為用思想模式去探討文化傳統，本身不能說是錯誤的。據我有限的見聞，我知道海外學者班傑明·史華慈和卡爾·菲烈德等都提出了思想模式問題。過去，湯恩比曾以哲學思想來確定文化傳統，把人類文化傳統劃分為二十一種類型。近來國內外學者在談中國文化傳統時也多取這種方式，如談中國文化傳統是以儒家思想為中心或儒道互補，甚至有人還援引三教同源的理論，等等。構成文化傳統的要素需具有穩定性、持久性、連續性，而不能隨著時代的進展與社會的變遷而消亡。哲學是思想的思想，在文化傳統中起著相當大的作用。但我認為構成文化傳統的應該是比哲學思想具有更大的穩定性、連續性、持久性的東西。依我看這就是：不同文化類型在創造力上所顯示出的不同特點；形成某一文化類型的心理素質；它的思維方式、抒情方式和行為方式；以及最根本的價值觀念。據此，我的初步看法是中國文化傳統具有這樣幾個特點：靠意會而不藉助言傳的體知的思維方式；強調同一性忽視特殊性的尚同思想；以道德為本位的價值觀念。以上這些特點較之儒家或儒道互補或三教同源等等哲學思想具有更大的穩定性、連續性、持久性。這方面，我曾在別的文章中作過一些論述。這些問題都值得進一步加以探討。這裡我只是想說明我並非沒有認識到文化傳統的頑強性。文化傳統如果按照我們主觀願望一下子就可以擺脫或

突破，那也不成其為文化傳統了。我只是反對把文化傳統看作是命定無法擺脫或突破的這種消極觀點。「三年無改於父之道可謂孝矣」，走祖先的路，這本身就是儒家的保守觀點。我認為在一定情況下，如果不能突破傳統的某些規範，就不可能有發展和進步。人類最初倘使不突破類人猿用四肢行走的傳統，而變為用兩腳行走，就不能完成從猿到人的具有決定意義的歷史性轉變。（類似的意思魯迅在五卅時期早就說過了。）

問：你是不是認為「五四」對傳統的批判是對的？

答：可以這麼說。這只是指基本方面是對的。至於當時提出的某些個別觀點，自然也有這樣或那樣的偏差或錯誤。譬如，關於廢除漢字論之類。我們應該就這一思潮的基本方向和基本精神作出公允的評價。為什麼我們對那些新生的力量就那樣痛心疾首，而對於那些陳腐的力量就那樣委曲求全？我覺得有些新儒學和儒學第三期復興的學者在對五四和儒學的評價上就多多少少有這種畸輕畸重的偏向。

我認為首先要解決五四精神是不是可以用全盤性反傳統和全盤西化來說明，這種論調先出自海外，後傳入國內，似乎已成定讞不容置疑了。但是就我所看到的論著來說，全都是宏觀性的概述，幾乎很少有具體的剖析和科學的論證。有的論者縱使援引一些原著文字以證己說，但又往往陷入摘句法，也有削足適履地用夾敘（事實）夾議（理論）方式寫成的專著。如上面提到的林教授的論文。但我感到是先立一框架，然後再去填補材料，多少

帶有先驗模式論傾向。以上論者在對五四啟蒙運動進行批判的時候，由於缺乏對照比勘，放棄了對於論戰對方的考察，以致陷入片面。三〇年代魯迅編集時把論戰對手的文章附於集內，這不僅是為了維護理論的公正，也是為了使讀者從歷史背景上作出全面的判斷。就以責備五四啟蒙者「感情用事」來說，如果把論戰雙方對照起來就可以作出比較符合實際的論斷。就我讀到的資料來說，我認為五四啟蒙者雖然也用了一些激烈語言，如「選舉妖孽，桐城謬種」等，但比林紓斥反舊倫常為「人頭畜鳴」之類，以至比起孟子拒楊墨，斥為無父無君是禽獸的話來，要溫良恭儉讓得多了。

自然，更重要的問題還是在所謂全盤反傳統和全盤西化的問題上。五四反傳統精神是不著討論的，但問題在於傳統的內涵是什麼以及從什麼角度反傳統？我的意見和林毓生的不同。我認為五四沒有全盤性的反傳統問題，而主要的是反儒家的「吃人禮教」。我不否認儒學在傳統文化中的重要地位，但是我不同意文化傳統只能定儒家為一尊。據我理解，五四精神在反儒家問題上是要求出現諸子爭鳴的學術自由空氣。如果不把儒家以外的諸子以及我國的古代神話、小說、民間故事、歌謠等等都摺斥於文化傳統之外，那麼就斷斷不能把五四精神說成是全盤的反傳統主義。即令對儒學，五四啟蒙者也並沒有採取全盤否定的態度。這裡我想引用一些為上述論者不去涉及或深究的證據。例如，陳獨秀曾這樣說：「孔教為吾國歷史上有力之學說，為吾人精神上無形統一人心的工具。鄙人曾絕對承認之，

而不存絲毫疑義，蓋秦火以還，百家學絕，漢武獨尊儒家，嗣後支配中國人心而統一者惟孔子而已。以此原因，二千年來迄於今日，政治上、社會上、學術思想上，遂造成如斯之累。」（《新青年》一九一七年三月）「記者之非孔，非謂其溫良恭儉讓信義廉恥諸德及忠恕之道不足取，不過謂此等道德名詞乃世界普遍道德，不認為孔教自矜獨有者耳。」（《新青年》一九一七年七月）「中國學術隆於晚周，差比歐羅巴之古希臘。」（《新青年》一九一八年四月）「我們中國除儒家之君道臣節名教綱常以外，是否絕滅他種文明？除強以儒教統一外，吾國固有之文明是否免於混亂矛盾？以希思想界統一故，獨尊儒學而黜百家，是否發揮固有文明之道？」（《新青年》一九一八年九月）「竊以無論何種學派，均不能定於一尊，以阻礙思想文化之自由發展。況儒術孔道，非無優點，而缺點正多。尤與近世文明社會絕不相容者，其一貫倫理政治之綱常階級說也。此不攻破，吾國之政治、法律、社會、道德，俱無由出黑暗而入光明。」（《答吳虞書》）

五四啟蒙者對儒家以外的諸子如墨子、老莊、商鞅以至魏晉時代的人物和後來的李贄等都採取了肯定的態度。當林紓斥責北京大學覆孔孟、鑄倫常是「謠詠紛集」聲名狼藉的時候，蔡元培即舉胡適《中國哲學史大綱》作為反證。這本書於一九一九年出版，用新觀點和新方法對先秦諸子學說作了持平的論述，確實足以駁倒五四全盤反傳統之說。由胡適發端而魯迅集大成的對中國小說史的研究，應該說是五四時代研究傳統文化的一個貢獻。

魯迅於五四時期寫的第一篇歷史小說〈不周山〉對於女媧的讚美，我認為甚至比今天被許多人所歌頌的龍文化更有意義。他的另一篇歷史小說稱頌大禹的〈理水〉，雖然寫於五四之後，但可說是五四時期的思想延續，當時在傳統文化領域內成為顯學的墨學（尤其是《墨經》）和佛學，都曾經是魯迅鑽研的學問。至今他的遺文尚存有一九一三年所寫的〈墨經正文重閱後記〉，其中透露了他對墨學的重視。陳獨秀反對定儒家於一尊，要求重視晚周諸子爭鳴學術自由，可以說是當時所有主要人物的共同主張。魯迅肯定墨學，重視莊學，並承章太炎《五朝學》破千餘年來偏見的餘緒，對魏晉六朝學作了重新估價。當時他所校勘的玄學家《嵇康集》就是明證。他捐資重行刊印佛家《百喻經》，說明他認為從中可吸取某些文學因素以豐富新文化。吳虞這位在當時被稱為「隻手打倒孔家店的老英雄」，照理說應是一位全盤反傳統的闖將，但是讀了他的《文錄》，我感到他雖然接受了一些西方文化思潮，但他的反孔非儒並沒有多少新思想，其格局甚至不脫我國早期思想史上的傳統與反傳統，魏晉以來的儒道之爭，以及宋明以來的天理人欲之爭。他在行文中也確實屢屢援引老莊、列子、墨子、文子、商鞅、王充、阮籍、嵇康、孔融、李贄等人的話，作為抨擊儒家綱常名教的武器，其中尤以《莊子》的〈盜跖〉、〈天運〉、〈胠篋〉、〈讓王〉諸篇每被徵引。吳虞儘管曾留日習政法，但他書中很少涉及西學。他曾提到孟德斯鳩，並徵引過他的話，但僅僅一筆帶過，其他如盧梭、伏爾泰、約翰·穆勒諸人只是提到名字而

已。吳虞長期被人當作「極端派」。這其實是誤解，他的理論較之前人和較之對手要溫和得多。他曾引陶詩「但恨多謬誤，君當恕醉人」以自喻。在《非孝》這篇文章中，我覺得吳虞比「非湯武薄孔周」的魏晉時代人要溫和得多了。孔融說：「父之於子，當有何親？論其本意，實為情欲發耳。子之於母，亦復奚為？譬如寄物瓶中，出則離矣。」吳虞在《非孝》中卻說，他「不敢像孔融」說這樣的話，但他也不承認儒家所主張的種種孝道，因為他「以為父子母子，不必有尊卑的觀念，卻當有互相扶助的責任。同為人類，同做人事，沒有什麼恩，也沒有什麼德。要承認子女自有人格，大家都向『人』的路上走」。吳虞這方面論調，往往被掩蓋，很少被人援引。我們了解了五四啟蒙者被忽視的這一面，經過了與魏晉時代反儒思想的比較，就不得不對林毓生的論點感到懷疑。根據林教授的論證，五四的全盤性反傳統主義是源於作為王權的「奇理斯瑪」(Charisma)崩潰的後果。事實上，就以非孝來說，在王權並未崩潰的魏晉時代，孔融遠比吳虞更為激烈。我覺得，在治學上無論是我們喜歡搬弄僵化的教條，或是過去德國思想家喜歡構造強制性的大體系，或是現在某些海外學者喜歡用材料去填補既成的理論圖式，都是不足取的。把五四精神說成是全盤性反傳統，我覺得就是後一種傾向所構造的不符事實的論斷。造成這種牽強附會的原因，我以為是出於過於尊崇儒家，以儒家作為傳統思想的唯一代表，而將諸子百家一概摒斥在外。較之這種偏向，我認為也許用語不十分恰當的余英時的意見是較為可取的。余教授認

為傳統中包括了非正統和反傳統的思潮在內（見《五四運動與中國傳統》）。如果我的理解不錯，這裡雖把儒家作為正統，但也把非正統或反儒的諸子百家包括在傳統的範圍內。

五四精神自然體現在反傳統上。它反對具有強烈封建主義色彩的綱常倫理與吃人禮教，這是它的光輝所在，然而其病亦在是。五四啟蒙者對於傳統文化缺乏全面的再認識再估價，經過批判使應該保存下來的保存下來，吸收融化在新的思想體系中。五四啟蒙者對於儒家以外的諸子百家殊少批判，就是對儒家本身也未進行更全面的批判。比如孔子學說中的仁和禮的關係以及像陳獨秀所肯定的忠恕之道以及溫良恭儉讓信義廉恥諸德，都未經過考察，予以正確的評價，以致直到今天反而為責難者留下口實。至於五四啟蒙者所肯定的老莊墨子等等就更少經過批判，作出再認識和再估價了。以魯迅對文化傳統和社會心理的深刻洞察，尚且沒有在當時甚至後來對墨子學說所反映的小生產的狹隘性及某種專制傾向與尚同思想作出應有的批判。凡此種種，都不能不說是五四啟蒙者的缺陷。魯迅當時在反封建主義傳統上是最徹底的（這方面，他甚至說過一些偏激的話）。他在五四時期所寫下的對文化傳統及我國社會心理的深刻剖析，至今尚無人可以企及。林毓生說：「魯迅出於理性上的考慮和道德上的關切，在完全拒絕中國傳統的同時，又發現中國傳統文化和道德中的某些成分是有意義的。」又說：「在他所主張的全盤性反傳統思想面前，這種態度使他十分苦惱——甚至有一種內疚的罪惡感。」（《中國意識的危機》）我不能同意這種說

法。我認為林毓生舉出魯迅在〈文化偏至論〉中說的「弗失固有之血脈」可以說是孤證，並不足以作為充分理由。這篇文章可作為〈摩羅詩力說〉的姐妹篇，均作於一九一七年，其主旨乃在尊個性張精神，以尼采哲學反對「平等自由之念，社會民主之思」，而絕非以傳統文化反西方文化，這篇文章中，曾有這樣說法：「個人一語，入中國來三四年，號稱識時之士，多引為大詬，苟被其謚，與民賊同。」足證其基本概念是外來的而非祖傳的（即魯迅在五四時期一再反對的「古已有之」說）。魯迅在當時反對民主代議制，和「自由平等之念，社會民主之思」確實是個值得探討的問題。我認為他是受到尼采思想的影響，因而是以一種西方文化思想去反對另一種西方文化思想。我覺得把它想像成是對傳統文化的「一種內疚的罪惡感」，簡直是不可思議的。「固有血脈」並不等於是傳統文化的代詞。不要以為當時向西方尋求真理的人都是一批數典忘祖之輩。他們是真正的愛國者。

筆者在本文中涉及幾位海外學者，其中有些還是筆者的朋友，為了追求真理，「我喜揭人短，請君恕狂直。」我在本文開頭就說過，海外學者也有不少人的論著給我以很大啟發。比如周策縱的《五四運動史》我認為至今仍是一部佳作。一九七九年五四六十周年時他為汪榮祖所編《五四研究論文集》寫過〈五四書懷〉。其中有云：「德賽今猶待後生」，這句話說得很好，可以代表不少人的心聲。

一九八八年九月二日

五四運動的反傳統與學術自由

湯一介

五四運動已經過去快七十年了，對這次偉大的文化運動究竟應該如何評價，到今天仍是一個問題。這一運動所追求的目標「科學與民主」到底實現了多少，也是一個問題。在五四運動後的今天我們的文化應如何發展，就更是一個問題。然而這些問題歸結起來都和「傳統」與「現代」的關係問題有關。因此，本文打算就五四運動對中國傳統文化的批判方面有什麼問題提出一點看法，並不是要對五四運動作全面的評價。

目前國內外有一些學者認為，五四運動存在著對中國傳統文化全盤否定的傾向，因此對五四運動極端反傳統的傾向也應該批判。五四運動和五四運動以後，在我國確實存在著對「傳統文化」簡單否定的問題，但這不是五四運動存在的主要問題？照我看，大概不能這樣說，很可能五四運動的不足之處是在對「傳統文化」的批判不夠深刻，因而也就不

能給我國現代化的新文化找出明確的發展道路。不過，是不是對「傳統文化」一概否定就可以解決問題呢？這顯然也是不行的，因為不僅想要一概否定「傳統文化」的人，他們本身往往被「傳統文化」所纏繞而不自覺；而且這樣做也只能否定那些較為明顯的「封建糟粕」，而不能對中國傳統文化中真正影響我們社會進步的、影響我們民族走向現代化的方面作出科學的分析和批判。

我們常常說，對「傳統文化」要採取「批判繼承」、「取其精華、去其糟粕」的態度。「批判」也許比較好辦些，有些「糟粕」也不難認識（當然有些「糟粕」是難以認識的）；但繼承什麼，什麼是「精華」？卻是難題了。人們常常希望比較簡單明確地提出來，中國傳統文化中那些是好的、是「精華」，對我們今天和將來都是有意義的；那些是不好的、是「糟粕」，對我們今天和將來無意義的。但對「傳統文化」能否這樣簡單地二分呢？很可能不能這樣。這裡是否有一個對待問題的方法問題？在傳統文化中有些東西看起來好像對今天是有意義的或者說是「精華」，但分析起來卻並非如此。因此，大概沒有可能把傳統文化中的某些部分直接拿來作為現代中國文化的有機的組成部分，而是要對它作一番創造的轉化功夫，才能成為我們現代化文化的內容。這就是說，有一個問題應該進一步討論了：有些傳統文化中一般被認為是「精華」的東西，它從某個方面看正是對我們創造現代化的新文化起著消極影響的東西。這個方面倒是我們應該多加注意，它或許正是五四運動

以來還沒有充分注意到而應去做的。中國傳統文化中有哪些思想常為人們所肯定，說它是中國思想的「精華」呢？對這個問題不可能一一列舉，我們只能選一些重要而有代表性的思想作些分析。

一、關於「內聖外王之道」

胡適是五四時期反傳統的代表人物之一。他提倡「全盤西化」，希望把中國社會改造成如同西方一樣的民主、自由、進步和繁榮的社會。那麼靠什麼來使中國社會得到這樣的變化呢？胡適認為可以由一個「好人政府」來實現。一九二一年，胡適在這次公開演講中提出他的「好人政府主義」來，他說：「要一班『好人』都結合起來，為這個目標（按：指『好政府』）作積極的奮鬥，好人不出頭，壞人背了世界走。」一九二二年在他起草的並有另一新文化運動指導者李大釗簽名的〈我們的政治主張〉中更認為中國政治改革唯一的途徑「在於好人需有奮鬥的精神」。這種希望依靠所謂「好人」來改造中國並使她富強的思想是一種什麼思想，它和中國傳統思想有什麼聯繫？照我看，它就是中國傳統「人治」思想的繼續，而中國傳統的「人治」思想正是基於「內聖外王之道」而有的。

「內聖外王之道」最初見於《莊子·天下篇》，後多以此為中國傳統思想精神所在，

儒家是如此，道家也是一樣，一直到近代仍無改變，五四運動前後對它作深入批判的也很少，而宣揚者則大有人在。梁啟超曾說：「『內聖外王之道』一語，包舉中國學術之全體，其旨歸在於內足以資修養而外足以經世。」（《論語考釋》中之《莊子天下篇釋義》）熊十力在《讀經示要》中據《大學》首章而對「內聖外王之道」也有一種解釋。他認為，《大學》以「修身」為本，以「格物」、「致知」、「正心」、「誠意」為「內聖」功夫；「齊家」、「治國」、「平天下」為「外王」功夫；所以《大學》的八條目是內外交修的「內聖外王之道」。特別是馮友蘭先生的《新原道》更明確地說「內聖外王之道」是「中國哲學之精神」。在這本書的《緒言》中說：「在中國哲學中，無論哪一派哪一家，都自以為講『內聖外王之道』。」又說：「只有聖人，最宜於做王。所謂王，指社會的最高的領袖。……如果聖人最宜於做王，而哲學所講底又是使人成為聖人之道，所以哲學所講的，就是所謂『內聖外王之道』。」「內聖外王之道」雖為中國哲學中的各家各派所提倡，但認真講「聖人最宜於做王」的卻是儒家。儒家講此已有兩千多年了。在《墨子·公孟篇》有一段記載說：「公孟子謂墨子曰：昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次列為大夫。今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉！」這正是要說明「聖人」最宜於做王了。到戰國末，荀子的弟子也稱頌他們的老師，他們說荀子「德若堯舜，世少知之」，「其知至明，循道正行，是以為綱紀。嗚呼，賢哉！宜為帝王。」

這一「內聖外王之道」的思想一直影響了我們兩千多年，直到今天仍然支配著我們的社會政治許多方面。胡適的「好人政府」不正是這一思想在現代社會中的翻版嗎？「好人」最宜於成為「社會的最高領袖」，由他們組織「政府」。但是這個「內聖外王之道」能否使中國的社會成為一個現代化的民主社會呢？我認為，這是不可能的。

現代的民主政治首先應是由廣大人民做主，其次得建立一套保障人民權利的政治法律制度。但是儒家的「內聖外王之道」是基於「聖人最宜於做王」的觀念而有的，所以中國自古總希望有一個「聖明天子」出來造福於人。但是「天子」怎麼能「聖明」呢？又怎麼能靠他個人的道德修養就能造福於人呢？這種「聖人最宜於做王」的思想，正是一種在小農經濟基礎上最易產生的幻想，是乞求上天普降甘露的表現。「民主」和「法制」是不能靠「聖王」或「好人」恩賜的，這是中外歷史已經多次證明了的。

那麼中國傳統思想中為什麼會有這樣一種「聖人最宜於做王」的觀念呢？我看，這是和儒家企圖把「道德政治化」，又把「政治道德化」相關聯的。雖然「道德」和「政治」不能沒有聯繫，但是「道德」和「政治」仍然是兩回事，是屬於兩個不同的價值系統。把「道德政治化」和把「政治道德化」可能出現兩種情況：一是美化了「政治」，說「現實的政治」是符合「道德」的，而所說的「道德」又往往是抽象化了的道德觀念；一是使「道德」從屬於「現實政治」，即認為凡是適合政治要的都是「道德」的。照我看，這都是不

可取的。

就現代民主政治說，「聖王」不是必要條件，而把「聖王」作為現代民主政治的必要條件，它得到的結果只能造就出「王聖」來。從中國歷史上看，除了儒家編造和美化的堯舜之道外，可以說從來沒有出現過「聖王」，而出現的大都是有了「帝王之位」或者是企圖據「帝王之位」的「王聖」。這些「王聖」，一方面是他們自居為「聖王」，而另一方面更是有某些「思想家們」吹捧為「聖王」的。從小人儒說，這是諂媚；從君子儒說，則為「愚闊」。但是，帝王是不宜於做「聖人」的。這是因為，如果帝王要求去做「聖人」，或者是企圖把儒家那一套不可能實現的「治國平天下」的空想實現於現實社會，這當然是不可能的；或者是把現實的一切都說成是合理的，這只能是自欺欺人之談。那麼「聖人」是不是最宜於做「帝王」呢？我看，「聖人」也許最不宜做「帝王」。「聖人」如果要求去做「帝王」，或者他就要失去其作為「聖人」的資格，因為具有理想人格的人總是難以了解和面對現實的，他們往往是那些「知其不可而為之」的幻想家。要當「帝王」就要面對現實，要面對現實就不能用空想的理想主義來行事，否則必定失去其為「聖人」的品德。或者「聖人」企圖利用其道德修養來改變現實社會，當然很難有什麼效果，相反往往要被利用作為美化現實的工具。由此可見，儒家的「內聖外王之道」從來就是我國社會重「人治」而輕「法治」的理論根據。

但是，我也並不認為儒家的「內聖之學」沒有其自身的特殊價值。「聖人」就應該只做到「聖人」，最多當個「素王」，他的作用就在於以他的道德和學問影響社會。他本身應是「不治而議」的，以便他能保持獨立的極高的個人品德。中國傳統哲學（特別是宋明理學）的「內聖之學」，照我看它的價值僅僅在於使人們對宇宙人生有極高的了解。這種對宇宙人生的極高了解是一種內在超越性的哲學，但是在任何情況下都難以由內在超越性的哲學推出有關現實性的事功的作為來。與這種對宇宙人生極高的了解相對應的應是另一套，它是現實性的；這種現實性的事功究竟在多大程度上能符合「聖人」對宇宙人生的了解，這不是「聖人」可以「為」的，而「帝王」又是不會「為」的。所以中國過去社會中的一些大思想家，即那些要「為天地立心，為生民立命」的哲人，都成了悲劇性的歷史人物，不過，人總應對宇宙人生有一超越性的了悟，這對於提高人們的精神境界也許是有意義的。他們的理想也許是「民胞」、「物與」，而他們能做到的也僅僅是「存吾順世，沒吾寧」了。所以我認為思想家的任務就是去了解宇宙人生、提高人們的精神境界，而並不需要也不可能去創造一個符合其極高理想的社會。比較合理和健康的社會應該靠比較合理和健康的制度來維繫，而不是靠某個「聖人」（或者並非「聖人」的「王聖」）的個人「品德」。

二、關於「民本」思想

我們還可以從胡適說起，在他的《中國哲學史大綱》〈孟子〉一節中說：「民為貴」的「政治學說很帶有民權的意味」，「不僅尊重個人、尊重百姓過於君王，還要使百姓享受樂利」。另一位新文化運動的領袖陳獨秀在《實行民治的基礎》一文中也說：中國「自古以來，就有許行的『並耕』，孔子的『均無貧』；種種高遠理想……可以證明我們的國民性裡面，確實有許多社會經濟的民治主義成分。」（《新青年》七卷一號，一九一九年十二月一日）我們知道，五四運動時反對舊禮教、舊道德和封建文化傳統確實對中國社會的進步起了十分重要的作用。但是當時很少人對中國傳統的「民本」思想做出認真的分析批判。相反地，當時反傳統的領袖們或是把它視為有價值的「民權」思想，或是把它視為應發揚的「民治」思想。但是能否作如是看呢？

《尚書·五子之歌》：「民可近，不可下，民為邦本，本固邦寧。」這是「民本」思想之所出。分析其義有三：(1)統治者雖可以親近老百姓；(2)但不可失去其作為統治者在上身分；(3)其所以然，蓋因老百姓是國家得以存在的基礎，能把老百姓治理好，國家就會安寧。這就是說，老百姓能否安居樂業對於統治者鞏固其統治地位非常重要，因為「民可覆舟，亦可載舟」，但「民」只能是載舟的工具或覆舟的力量。

在中國傳統思想文化中可以說沒有什麼真正的「民權」的，只有絕對的「君權」，這點甚至中國的大思想家朱熹也看出來了。他說：「天下事須是人主曉得通透自要去做方得。」

如一事，八分是人主要做，只有一二分是為宰相做了，亦做不得。」（《語類》十二）宰相如此，老百姓就更不必說了。為了論證君主的權威，人們就創造了「君權神授」的理論。不過為了社會安定，免得江山被傾覆，就有「屈君申天」之說，但終無「民權」。而所謂「民為貴」也無非是說「老百姓很重要」，如果沒有老百姓的「勞力」，那麼「治人」的人就無法「食於人」了。因此，我們雖然可以說孟子的「民為貴」的思想在當時社會條件下是有意義的，甚至是難能可貴的，但它確實不是我們今天所要求的「民權」。

中國的封建專制社會是一種以宗法關係為紐帶的等級制社會，天子高高在上，一級一級的官僚統治著人民。天子和各級官吏與老百姓的關係不僅是政治的統治與服從的關係，而且有著一種宗法的父母與子女的親情關係，所以在過去的社會裡把各級官吏都稱為「父母官」，而「君主」更是天下人的父母了。這樣就造成了希望「君主」是「聖明天子」，各級官吏都是「青天大老爺」的幻想。老百姓只能希望得到「聖明天子」和「青天大老爺」的恩賜，最好也不過得到「當官要為民做主」的結果。說到頭中國封建社會中的所謂「民本」思想是「治民」而不是「民治」。「民治」或「民主」思想應該是人民做「主」，怎麼能由「官」做「主」呢？從當代民主社會的觀點看，這當然是把關係顛倒了。因此，現代民主思想不僅不是中國古已有之的「民本」思想的自然發展，而且它應是對「民本」思想的否定。

三、關於「社會責任」和「歷史使命」

中國人特別是中國知識分子大都對社會有著強烈的社會責任感和歷史使命感：「天下興亡匹夫有責」，他們為了盡社會的責任和完成歷史使命可以「殺身成仁」、「捨生取義」。中國知識分子這種對國家和民族命運的關懷，無疑是十分可貴的。但是也正是這種過分強烈的社會責任和歷史使命感，使他們陷於「急功好利」，而要直接地參與政治，去從政做官了。我不知道這對中國社會是「幸」還是「不幸」，不過我私心以為「不幸」的成分為多。照我看知識分子應該是以創造知識和傳播知識為謀生手段。他們對政治的意義在於批評、議論，他們應有不與非真理和半真理妥協的良心。這或者是我國古代「不治而議」的「士」所應有的節操。本來「士」應是社會的一個獨立的集團，它有它的特殊的社會功能。但是中國知識分子由於超強的社會責任感和歷史使命感往往由「不治而議」走向「治而不議」，把「做官」看成為他們最重要的使命，從而失去他們對社會政治的批判功能，並且成了政治權力的附庸，「學而優則仕」成為中國知識分子由「士」而「仕」的「正途」。也許有人會說，中國知識分子並非都如此。當然，任何事情都是相對的，不能一概而論。不過中國知識分子和西方知識分子相比，他們的社會責任感和歷史使命感更為強烈總是事實。

他們「出仕」的要求更強也是事實，就像老莊和受老莊影響的（如嵇康、阮籍）思想家實在也是有著強烈的「救世」要求，他們大多因為「恨鐵不成鋼」而消極遁世了。

我無意否定中國歷史上的「士」。對那些真誠地肩負著社會責任和歷史使命的先聖先賢們，我是敬仰的；對他們那種以「知其不可而為之」的精神追求「真、善、美」合一的人生境界和理想社會的抱負，我更是欽佩的。但是由於他們過於強烈的社會責任感和歷史使命感，走向企圖依靠政治權力來實現他們的理想，這就不可避免地畫虎不成反為犬了。中國知識分子由「士」而「仕」的目的雖不盡相同，但或成「鄉愿」，或成「烈士」，總是悲劇。

一個社會當然需要管理社會的集團力量，這就是政治權力集團，但是「權力使人墮落」，因此就又需要對政治權力的批判與監督的集團力量，這就是知識分子集團。當然合理的社會還應有一個獨立於政治權力和知識分子集團之外的企業集團，這個集團的社會功能應是使社會財富不斷增長。如果這三個社會集團能夠互相促進，又互相制衡，這個社會將比較健康、比較合理。中國知識分子集團作為社會的一個特殊階層說，應該了解自己對社會歷史起作用的範圍，它不應是「治而不議」的，應是「不治而議」的。「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，為保證自己對政治權力集團的批判功能，知識分子必須與政治保持一定距離，這樣才能對社會政治有比較客觀的深入的認識，並能使自己相對地擺脫

現實政治的影響而促進社會的進步。

七十年前的「五四運動」對中國社會無疑起了非常大的積極作用。它作為一偉大的文化運動儘管有這樣那樣的不足之處，但它的反傳統的批判精神將是我們應該繼承和發揚的。而這一反傳統的批判精神是在學術自由的空氣下，是各種各樣思潮在平等的基礎上討論和競爭中才得以真正形成的。我們知道，五四運動前後西方流行的各種思潮都傳入了中國。無政府主義、實用主義、新實在論、柏格森主義、尼采哲學、叔本華哲學、白璧德人文主義以及馬克思主義等等，這些思想都有人在宣傳和介紹。還有一些學者在一定程度上接受西方科學與民主的同時希望更多地發揚中國傳統思想或要求融合中西文化，當然也有反對西方文化要全面維護中國傳統文化的保守派。所有這些思想派別是在一種平等的基礎上爭論中國文化如何發展的問題。我認為，今天在發揚五四運動反傳統的批判精神的同時，也應發揚這一學術自由的精神，克服那種一元化的文化心態，而讓中國文化能在多元化發展的道路上蓬勃發展這將是很有意思的。這裡我想借用《詩經·大雅·文王》的一句話：「周雖舊邦，其命維新。」我們的國家雖是一個有著幾千年歷史的古老的國家，但是我們正在為實現現代化這一新的歷史使命而奮鬥，古老而又常新，應是所有中國人所嚮往的。

新文化運動與非理性主義思潮

李 林

五四前後，西方非理性主義思想傳入中國。從康德的意志自律到叔本華的直覺主義，從柏格森的創造進化論到尼采的個性解放精神，都曾在新文化運動中起到了巨大的作用。無論是新文化的倡言者還是舊文化的護衛者，無論是改良主義者還是無政府主義者，都曾或多或少地受其影響。非理性主義作為與「民主」「科學」口號桴鼓相應的思潮，伴隨於新文化運動的始終。

為什麼在提倡「民主」「科學」的時代，非理性主義思潮在中國知識分子中竟成濫觴？它在中國產生的社會和思想基礎是什麼？如何評價它在新文化運動中的作用？本文試就以上問題作一孔之見，並願就教於關心這個問題的同仁們。

一、非理性主義在中國傳播的思想基礎

近代中國知識分子對於西方傳入中國的思想文化有幾種選擇。或者是站在傳統文化的立場上對外來文化進行認同與批判；或者是以外來文化批判傳統文化。西方非理性主義思潮由於其特有的內涵，恰恰滿足了中國知識分子的上述選擇。

一 傳統文化對非理性主義思潮的認同

(1) 中國傳統文化是以儒家思想為主體的文化。其主要特點是道德本體論和實用理性精神。它所帶來的一個重大缺陷在於以道德為認識，以信仰為理智。而作為康德哲學一個主要的內容是道德本體論和意志自律。在康德那裡，宗教與科學，信仰與知識是混淆在一起的。特別是他提出人是有意志自由的。他把意志視為實踐理性，人的意志不僅遵循理性的原則，而且受著本能、欲望、衝動等心理特性的支配，即不受理性原則的限制。康德認為人的意志有其「獨立的性質、獨自的形式、獨自的立法權」。康德的道德本體論，非功利的絕對命令和意志自律同中國的宋明理學有著一定的相似之處。宋儒理學中「認為人心本『仁』，因此宇宙本體也是『仁』，『天理』是『至善之表德』等等，這種把人內在的道

德加到宇宙上的想法當然是不可取的。它不僅離開了『理性主義』，而且會是新『理性主義』的反面，成為一種『非理性主義』了」^①。而康德哲學中的非理性主義成分恰好迎合了這一點。康德哲學以及新康德主義中的非理性思潮在二十世紀初的中國得到了普遍的青睞。中國知識分子出於不同的立場，對康德哲學中的非理性思想予以宣傳。

像王國維在《康德象贊》一書中，對康德的理性有限論予以蹈襲。他認為在中國哲學中，孟軻提倡「性善」，而荀況主張「性惡」，這兩種觀點自相矛盾，是不可能解決的「無益之議論」。人性是什麼，是理性永遠不能解決的問題，這正是王國維重歸舊學的一種心態。而像蔡元培在《世界觀與人生觀》一書中，大談康德的「實體世界」、「意志」，為其所謂的「世界觀教育」服務，這也同樣反映了蔡元培的心態。

(2) 中國傳統文化在認識論方面一個最為顯著的特點是「頓悟」，這與非理性的認識直覺主義有其異曲同工之處。「頓悟」作為一種認知方法，它所觸及的是瞬息中見永恆，剎那間可終古，超越一切時空因果的，超邏輯的。而叔本華哲學中的認識直覺主義則提出，為了達到認識事物的本質，不能受抽象思維和理性概念的支配，全靠「直覺」和「靜觀」。於是，只有超越感性和理性，靠「直覺」才能把握真理的本質。不容忽視的是，叔本華的

① 《論中國傳統文化》（三聯版），頁十五、十六。

神秘直覺主義與他受東方佛教教義有關，而中國的「頓悟」恰也是來自於佛禪，因此這種西方的直覺主義與東方的「頓悟」在近代又重新整合在一起。梁漱溟認為：「不管得失成敗利鈍而無時或倦，所謂知其不可而為之。在以理智計算者知其不可則不為矣，知其不可而為之，直覺使然也。」^②

③中國傳統文化的重人學輕科學，重情感輕理智為非理性主義的生命哲學和自由意志論提供了市場。非理性主義思想一個極為典型的特點是以人為出發點，從「人生苦難」到「超人」無不是在「人」的問題上大作文章。像柏格森提倡「生命哲學」，否認物質是獨立於人之外的客觀實在，論證整個世界乃是實現人的「生命的衝動」的過程。而這一點與中國傳統文化的以人為核心的思想相吻合。「中國哲學以研究人類為出發點，最主要的是人之所以為人之道，怎樣才算一個人，人與人相互有什麼關係。」^③中國的《周易》在「觀乎人文，以化成天下」。《論語》則是講「治世做人之道」。《史記》在「究天人之際」。宋儒張橫渠則講「為天地立心，為生民立命」。所以梁啟超強調「理性只能叫人知道某件事該做，某件事該怎樣做法，卻不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感。我們既承

②《東方文化及其哲學》（商務版），頁一三九。

③《飲冰室合集·專集之一〇三》（中華版）。

認世界事要人去做，就不能不對於這樣東西十分尊重」^④。就是在五四後期的「科學與人生觀」大論戰中，他仍認為「人類所以貴於萬物者，在有自由意志」、「人類社會所以日進，全靠他們的自由意志」^⑤。也正是因此，柏格森的「生命哲學」在保守勢力中得到了共鳴。像《東方雜誌》專門介紹柏的觀點，宣傳「可見的世界以物質實體與物質勢力構成之，以吾人用五官之力可細為研究者」。但在此世界之外另一個世界，它「非憑藉五官所能研究，縱借助於科學之發明而依然無補」^⑥。

(4)傳統士大夫的憂患意識與非理性主義中的悲觀意識有著內在的可擬性。中國知識分子一向有著「以天下為己任」的責任感。每當國家遇到危難的時刻，則產出「以身許國」的豪壯和「寧為玉碎，勿為瓦全」的悲壯意識。孔子的「克己」、屈原的憂患、嵇康的放浪、李白的酒歌、岳飛的悲憤，這種「先天下之憂而憂」的意識在多災多難的近代中國就顯得尤為強烈。而這種憂患帶來的更多的是心靈上的痛苦，「亡國、亡民、亡教、亡種」的痛苦煎熬著他們，使之產生濃重的悲沉情緒。而叔本華的悲觀主義意識在某種程度上解

④ 《飲冰室合集·文集之三十六》。

⑤ 《人生觀與科學》，《飲冰室合集·文集之十四》。

⑥ 《現今兩大哲學家學說概略》，《東方雜誌》第十卷第一號（一九一三年）。

釋了這個問題。叔本華認為，人有其「難填的欲壑」，人類追求生存，繁衍後代的生命欲望和衝動是永遠不能滿足的，因而帶來沒有止境的痛苦，對於有思維的人來說，這種痛苦是異常深重的。「欲求和掙扎是人的全部本質，完全可以和不能解除的口渴相比擬。但是，一切欲求的基地卻是需要、缺陷，也就是痛苦，所以，人從來就是痛苦的，他的本質就是落在痛苦的手心裡。」^⑦而叔本華關於通過審美靜觀，以解脫為目的的思想更是受到中國文人們的青睞，像王國維等人對叔本華推崇備至，稱「叔氏之書，思精而筆銳」^⑧。

從上述分析可以看出，傳統文化對於西方非理性主義思潮有其巨大的認同作用，許多對中國傳統文化抱有感情的人，正是通過非理性主義的某些觀點來強化對傳統文化的至愛，這也是五四新文化運動中一個顯著的特點。

二 非理性主義作為對傳統文化的批判武器

非理性主義思潮猶如一劍之兩刃，當它一方面成為傳統文化認同的對象時，它的另一面卻成了對傳統文化進行批判的武器。新文化運動的主將李大釗、陳獨秀、魯迅都曾運用

⑦ 《作為意志和表象的世界》（商務版），頁四二七。

⑧ 《三十自序》，《海寧王靜安先生遺書》。

這一武器對封建專制制度和封建思想文化、封建倫理道德進行尖銳的批判。

(1)對舊文化的徹底批判精神。辛亥革命的勝利並沒有預示著封建制度的徹底垮台，保守、復舊的勢力依然強大。從戊戌維新的「托古改制」改良主義到推翻滿清皇帝的暴力革命，無論形式內容如何不同，其與封建舊世界的決裂卻始終未能徹底完成。因此，那種蔑視一切陳規舊習，與舊世界徹底決裂的批判精神，就成為先進的中國知識分子尋找的目標了。當科學的馬克思主義還未系統地為中國知識分子所掌握時，尼采的「上帝死了」的吶喊無啻是一聲驚雷震撼世人的心靈。五四前後，從王國維、魯迅、陳獨秀到郭沫若、李石岑都對尼采予以了高度的評價。早在資產階級改良主義的戊戌維新失敗後不久，王國維在《叔本華與尼采》一書中，稱讚尼采為「肆其叛逆而憚者」，推崇他「以強烈之意見而輔以極偉大之智力，其高瞻遠矚於精神界」。魯迅在《文化偏至論》一文中，以激昂的筆調介紹了尼采對陳舊文化的挑戰。稱其是「向舊有之文明，而加之掊擊掃蕩焉」，「見近世文明之偽與偏」，「然其為將來新思想之朕兆，亦新生活之先驅」。可以想見，尼采的批判精神為新文化運動的主將提供了巨大的思想動力。

(2)弘揚人的個性解放，反對封建思想禁錮。千百年來的封建制度形成了對人的扼殺、對個性的泯滅。正像魯迅所說「滿本都寫著兩個字『吃人』」，而尼采哲學中那種強調充分表現和釋放個人的能量，以人的主體意志衝破傳統觀念束縛，這種奮發、進取、自強不

息的精神感染著不滿封建束縛的中國知識分子。在中華民族積弱不振的處境下，尼采「張大個人之人格」「尊個性而張精神」的自強哲學引起了中國知識分子的共鳴。他們認識到「……是故將生存兩間，角逐列國是務，其首在立人，人立而後凡事舉；若其道術，乃必尊個性而張精神。假不如是，槁喪且不遑夫一世，夫中國在昔，本尚物質而疾天下矣，先王之澤，日以殄絕，逮蒙外力，乃退然不可自存。而輟才小慧之待，則又號召張皇，重殺之以物質而困之以多數，個人之性，剝奪無餘……。」^⑨

(3)以新的主人道德反對舊的奴隸道德。尼采一個重要的思想是超善惡的道德觀。他將道德分為自主的道德——積極的、奮進的、為人類自我肯定的表現；奴隸道德——消極的、卑怯的為自我頹廢的後果。一九一五年，陳獨秀在《新青年》創刊號發表《敬告青年》一文，指示尼采將道德分成兩類，主人道德是「有獨立心而勇敢者」，奴隸道德是「謙遜而服從者」。據此而抨擊儒家的「忠孝節義，奴隸之道德也。」他指出，孔子的三綱說的核心思想是封建專制主義，「儒者三綱之說，為一切道德政治之太原。君為臣綱，則臣於君為附屬品，而無獨立自主之人格矣；父為子綱，則子於父為附屬品，而無獨立自主之人格矣；夫為妻綱，則妻於夫為附屬品而無獨立自主之人格矣。率天下之男女，為臣、為子、

⑨《文化偏至論》，《魯迅全集》（人民文學出版社），第一卷。

為妻，而不見有一獨立自主之人者，三綱之說為之也，緣此而生金科玉律之道德名詞，一口忠、口孝、口節——皆非推己及人之主人道德，而為以己屬人之奴隸道德也。」^⑩

(4)以創造進化論反對封建固有秩序。一九一九年，柏格森的《創化論》被譯成中文，《民鋒雜誌》介紹了柏格森的生命哲學，並稱他是「第二蘇格拉底」。柏格森認為，世界萬事萬物都是由生命的衝動所產生的，有了這種衝動，萬物方可繁衍，方能進化，科學固然能造就生物的幾種性質，但難以造就出這種衝進之力，科學造就的東西是不能進化的，不能傳種的，而傳種和進化就是生命，這兩樣都是內部衝動的表示。柏格森的進化論帶有強烈的主體色彩，優勝劣敗的達爾文進化論在這裡得到了發展。據此，新文化運動的倡導者似指出，「不進則退，中國之恆言也。自宇宙之根本大法而言之，森羅萬象，無日不在演進之途，萬無保守現狀之理；特以俗見拘牽，謂有一境，此法蘭西當代大哲柏格森之『創造進化論』所以風靡一世也。以人事之進化言之，篤古不變之族，日就衰亡；日新求進之民，方興未已；存亡之數，可以逆睹。矧在吾國，大夢未覺，故步自封，精之政教文章，粗之布帛水火，無一不相形見絀，而可與當世爭衡？」^⑪「創造進化論」對五四時期提出

⑩《敬告青年》，《青年雜誌》一卷一號（一九一五年九月十五日）。

⑪同上。

的「進步的而非保守的」口號起著深刻的影響。

從如上分析可以看到，西方非理性主義思潮已成為當時反對封建的舊秩序、舊道德、舊文化的銳利武器。

二、非理性主義得以在中國傳播的社會基礎

西方非理性主義思潮在中國得以廣泛傳播，特別是為激進的和保守的中國知識分子都有所接受，除其特有的思想內涵之外，與當時中國社會深刻的矛盾和危機不無關係，與二十世紀初，世界資本主義的發展狀況相關聯。

一 深刻的社會矛盾是非理性主義思潮得以興起的原因

(1)二十世紀初的中國知識分子面臨著啟蒙與救亡的雙重任務。封建勢力的頑固，民族命運的沉淪交織在一起。作為先進的知識分子，一方面要尋求鬥爭的武器，以有力地抨擊封建專制制度。這樣的武器不能在中國的本土上自行產生，有賴於借助外來先進的思想。早在十九世紀末，西方資產階級啟蒙運動的一些名著就已經傳入中國，社會進化論和天賦人權論都曾經作為資產階級改良派和革命派反對封建制度的武器。然而，戊戌維新的流產

和辛亥革命的失敗證明這些思想不足以徹底摧毀封建制度。因此，尋找更為激進、猛烈的批判武器就成為這一代知識分子的一個主要任務。這一時期，西方的各種思潮紛至沓來，像平民主義、無政府主義、新村主義、泛勞動主義、互助主義、合作主義、基爾特社會主義、實用主義等等。在科學的馬克思主義沒有系統地傳入中國時，非理性主義就成其為較有批判精神的武器了。另一方面，中華民族面臨著帝國主義的侵略與瓜分。因此，從感情因素上對西方的文化有著一定的牴觸情緒。杜維明先生曾說過，馬列主義在中國知識界影響極大，這其中有一個非常重要的原因，「它既來自西方但又對當時西方主流思想（資產階級的意識形態）進行批判。來自西方，滿足了當時中國一流知識分子以為先進思想在中國本土上不能出現，一定要從外來的心理，而它對西方又是批判的，特別是列寧對帝國主義的批判，這又滿足了對中國的愛國主義、民族主義的要求。」^⑫如果這一說法成立的話，那麼作為對西方社會予以無情揭露和批判的西方非理性主義思潮，在中國能夠得以廣泛傳播也就不足為怪了。

(2) 辛亥革命的失敗導致國力的衰竭，世風日下，思想混亂，軍閥並起，群梟紛爭。面對這種形勢，中國的知識分子產生了消極悲觀的情緒。一部分急於要擺脫現狀的小資產階

⑫ 《論中國傳統文化》，頁一二六。

級知識分子感到苦悶、徬徨。他們的資產階級共和國方案行不通。找不出解決中國問題的通路。因此，非理性的新虛無主義便得以產生，他們主張所謂「虛無革命」或「宇宙革命」。在他們看來革命的目的就是「天翻地覆，人類滅種」⁽¹³⁾。為了這個目的，他們大力提倡人類自主。新虛無主義的理論實際上是由叔本華的意志主義、悲觀主義，柏格森的直覺主義和老子的無為主義等等拼湊而成的，反映出極端沒落的情緒。

(3) 部分知識分子在社會動蕩的現實面前，既充滿著強烈的拯世救民、挽傳統文化於危難之中的責任感和使命感，又感到力不從心，無以來改造現實社會。這種理想與現實、心與身、靈與肉的分裂使其將注意力從探索外界世界轉而探索內心世界。而這種身居斗室，心馳遐想的追求和非理性主義的「自由意志」、「靜觀萬象，體會一切」是合拍的。王國維在戊戌變法失敗後曾作詩一首：「幾看昆池累劫灰，俄驚滄海又樓台。早知世界由心造，無奈悲歡觸緒來。」⁽¹⁴⁾ 正是在這種心境下，他從日本老師那裡看到了康德和叔本華的著作，「心甚喜之」，便頂禮膜拜起來。

二 資本主義社會矛盾是非理性主義思潮在中國得以傳播的原因

⑬ 朱謙之，《革命哲學》，頁九三。

⑭ 〈題友人三十小像〉，《海寧王靜安先生遺書》。

二十世紀初的資本主義社會出現了深刻的社會矛盾，特別是第一次世界大戰的爆發，使人們對資本主義世界產生了懷疑。梁啟超在視察歐洲時發現，西方人「因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急劇，內部生活隨而動搖」，「不惟沒有得到幸福，倒反帶來許多災難」^⑮。精神生活的壓抑，自由意志的否定，使人在物質生活中反而找不到自身的位置。強權戰勝了公理，科學、理性並不能解決資本主義社會的矛盾。恰恰也就是在這時，梁啟超注意到了柏格森的「直覺創化論」。在法國，他專門拜訪了柏格森，大有相見恨晚之感。從此，非理性主義的思想便見諸於梁的著述中。有類似思想的人很多，如早年提倡過科學技術的杜亞泉認為第一次世界大戰以來，「西洋諸國，日以英科學發明之利器，戕殺其同類，悲慘劇烈之狀態，不但為吾國歷史之所無，亦且為世界從來所未有。」^⑯對於資本主義異化世界的恐怖，許多提倡資產階級民主思想的人，也發生了觀念上的轉彎。像章太炎「對古典的資產階級人本主義從肯定轉為不定，對自己的人生學說，也從理性主義轉為反理性主義，從科學主義轉向反科學主義，從樂觀主義轉向悲觀主義，從面向塵淪世界、面向未來轉向鄙棄塵俗世俗、鄙棄未來的虛無主義。已基本上從資產階級古典的人文

⑮ 〈歐遊心影錄〉，《飲冰室合集·專集之五》。

⑯ 〈靜的文明與動的文明〉，《東方雜誌》十三卷十號。

主義轉向現代型的批判人文主義。」^{①⑦}正如李澤厚所說：「近、現代中國在接受西方十六至十九世紀的社會政治學理的同時，便也同時感受到由拜倫到尼采對歷史走向一個可怕的資本主義異化世界的堅決的反叛。於是，啟蒙主義的理性、樂觀、進化思潮與本世紀的非理性、悲觀、反歷史思潮相衝突而並來，同在最敏感的中國知識分子心魂中投下了身影。」^{①⑧}正是這樣，非理性主義思潮才得以在中國找到市場。二十年代初爆發的科學與人生觀的論戰正是非理性主義思潮在中國產生影響的結果。這場論戰實際上是代表柏格森、倭鐸、杜里舒以及康德的先驗主義的張君勱、張東蓀等人同代表馬赫、孔德、以及英美經驗主義、實證主義的胡適、丁文江等人之間的爭論，是對資本主義世界矛盾的不同解釋。

三、非理性主義思潮在中國的歷史作用

隨著人們對非理性主義思潮的研究不斷深入，對於它在人類社會發展中的歷史作用有了較為客觀公正的認識。非理性主義思潮是二十世紀初，資本主義世界劇烈矛盾的產物。

①⑦ 姜義華，《復旦大學學報》一九八五年第三期，頁二一四，二〇六。

①⑧ 李澤厚，《中國現代思想史》（東方出版社），頁二一五。

它既是資本主義社會消極、沒落的一種象徵，也是對資本主義社會舊有秩序的一種否定和批判。一方面，它抵瀉著、貶低著科學、理性的積極意義，另一方面也補充著，彌補著科學、理性之不足。基於這樣的一種辯證認識，當我們回顧五四時期非理性主義思潮在中國的影響和作用時就會發現，它所產生的作用是矛盾的、多元的，對於那些出於不同立場、觀點，而運用非理性主義觀點的人來說，在不同的社會環境和歷史條件下，它所產生的作用是不同的。因此，如果僅僅是從概念出發來評價非理性主義，所得出的結論往往是違背歷史的。近幾十年來我們對於非理性主義思潮在中國的、實際的歷史意義所下的結論是簡單、片面的。這裡，我願就非理性主義思潮在中國的歷史作用談幾點不成熟的看法。

一 非理性主義思潮作為反封建的思想武器其作用是巨大的

五四時期「民主」、「科學」的兩大口號作為新文化運動的主旋律起著振奮民眾鬥志，反對封建專制的號角作用。但是，新文化運動的領導者對於民主、科學的理解是尚不深刻的。這是基於二十世紀初，中國人民思想解放的大門還剛剛開啟，科學、民主思想的發展還遠遠沒有達到今天人們能夠理解的高度。而作為封建的、保守的勢力和思想文化在中國有著兩千多年的歷史，它根深柢固於每個中國人的頭腦中。因此，僅僅靠剛剛萌發的，尚不成熟的民主、科學的意識去反對封建文化是力所不及的。因此，調動、運用一切反封建

的因素，就成為新文化運動的首要任務。無論是出於策略還是有無意識地去這樣做，都是客觀現實的一種需要。非理性主義思潮以其特有的、強烈的批判精神，高揚的個性解放思想，對舊道德和價值觀念的徹底否定，不可遏制地對舊有秩序的猛烈衝動，成為新文化運動的又一強音。儘管從內容到形式它與民主、科學的口號有著不可調和的矛盾，但是，在反對封建文化的主題下，二者形成了和諧的、互補的統一。

二 非理性主義思潮提醒了人們對東方文化特徵的注意

非理性主義思潮是以個人存在為本位的本體論，是以直覺主義和情緒主義為認識論，同時包含著濃厚的信仰主義和悲觀主義。這一切與東方文化的人本主義思想和直觀頓悟的認知心態以及悲天憫人的憂患意識有著一定的相似之處。五四時期，當西學東漸的潮流已經形成時，當全盤西化的思想已經萌發時，當歐洲中心論的觀點已成時尚時，西方非理性主義思潮與東方文化的認同就具有其特殊意義了。它提醒中國知識分子不得不對自身文化的意義進行一番重新估價，對於西方正統的「科學萬能」觀點產生懷疑。因此對於新文化運動中出現的徹底否定中國傳統文化的矯枉過正的趨勢有所抑制；為人們以辯證的態度對待傳統文化提供了客觀的可能。

三 非理性主義強化了中國知識分子的人格精神

中國知識分子有著「修身、齊家、治國、平天下」的「以天下為己任」的優良傳統。對於人生、人性、社會的不健全和痛苦有著一種特殊的敏感。但是對於個人在現實社會中的作用總是認識不清，時而有著自強不息的「與天地參」的進取精神，時而又自怨自艾、患得患失。俯視的自傲與仰視的自卑常常是體現在同一個人身上。而西方的非理性主義中那種個性主義的自主精神，強化著新文化運動領導者的靈魂。這種濟世救民的超越時代的孤獨，增強了新文化運動啟蒙者的勇氣。魯迅曾經引用尼采的話來形容自己：「吾行太遠，孑然失其侶，……吾見放於父母之邦矣。」^①他的這種超越時代，發展自我與犧牲自我的精神，正是現代人的「參天地、贊化育」的精神體現。這種尼采與中國傳統精神的融合，正是人的主體性的超人式的昂揚和體現。

四 非理性主義思潮臧否了科學和理性的積極意義，刺激了中國民眾的狂熱的情緒

嚴重的民族危機和個人危機造成的怨憤情緒是近代以來典型的民族情緒。正像魯迅所

① 〈文化偏至論〉，《魯迅全集》第一卷，頁四九。

說，這種怨憤情緒具有二重性。在科學理性的正確引導下，它有可能變成強大的變革力量。如果在非理性的，反科學的思想刺激下，則有可能形成狂熱的破壞運動，這是中國近代以來的民族病態。

儘管非理性主義思潮在反對封建文化方面同科學理性一道起過巨大的歷史作用，但是它畢竟同科學理性有著不可調和的矛盾。特別是在本世紀初，科學、理性、民主、思想尚未被人民群眾所認識和了解的時候，非理性主義思潮對科學、民主的意識就有可能起著極大的破壞作用，就有可能極大地延緩人們對科學、民主的掌握和運用。五四以來，七十年的歷史告訴我們，「民主」和「科學」的口號儘管經歷了時代的考驗，至今而旺盛不衰，可是民主與科學的過程並不那麼盡如人意。這固然與連綿不斷的內外戰爭和此起彼伏的群眾運動不無關係，但是，潛伏於、積澱於民眾心裡的非理性主義情緒則起著舉足輕重的作用。回顧建國以來，經濟上的冒進和「共產風」、政治上的反右擴大化和文化大革命，都與民族的非理性情緒有直接關係。僅靠頓悟、直覺和衝動是難以自立於世界之林的。值得注意的是，在五四七十年後的今天，尼采的唯意志論，叔本華的神秘直覺主義和柏格森的生命哲學等非理性主義思潮，又在中國大陸再起狼烟，這固然是對長期以來人的主體意識受到壓抑的一種反動；這固然是某些哲學家為澄清人們對尼采、叔本華、柏格森的某種誤解所作的一種解釋，但是，它與潛伏於民眾心裡的非理性主義情緒形成了一種呼應，它有

可能引發這種民族病態的再度復發。

四、結語

關於非理性主義思潮在新文化運動中的作用，本文只是宏觀地加以勾縷。事實上，作為接受並運用非理性主義的某些觀點的個人來說，非理性主義對其思想的影響是毀譽參半的。特別是在某些人的著述和言論中，理性與非理性、科學與非科學常常是兼而有之的，因此，很難定義誰是完整意義下的非理性主義者。即使是同一種非理性主義觀點，在一個人身上可能呈現其進步意義，但在另一個人身上則有可能體現其消極的意義，所以，一切以所處的客觀環境為依據。對於非理性主義思潮在中國近代政治生活中所起的消極作用以及它與中國近代法西斯主義之間的關係，前人之述備矣，這裡就不再贅述了。

一九八八年十二月於雙榆樹

五四夢幻與文化選擇

——評五四以來的幾個文化口號

李中華

中國知識分子從古至今有一個關心文化的大傳統。這個傳統在中國近代史上，特別是在「五四」運動前後更有一個新的發展。因為從鴉片戰爭以來，中國文化一直面臨著近代化問題，「五四」以後，又面臨現代化問題，當代「文化熱」所迫切關注的也還是這個現代化。由於近代化或現代化首先是從西方開始的，因此在中國文化近代化或現代化的過程中，中國知識分子始終無法擺脫「中國化」與「西方化」或「傳統」與「西化」之關係的困擾。為了解決這一關係問題，在中國近、現代史上發生了一系列文化論戰和湧現出各種各樣的文化口號，諸如「中體西用」、「全盤西化」、「本位文化」、「西體中用」、「中西互為體用」等等。這些口號，從不同側面反映了中國知識分子對文化問題的關切；同時也反

映了處在不同時期、站在不同立場的知識分子之不同的文化心態。總之，近百年來，為了更好地解決中西文化的關係和回應西方世界對中國的挑戰，「中」、「西」、「體」、「用」四個字幾乎經過多次排列組合（國粹派可稱「中體中用」；全盤西化派可稱「西體西用」），但直到現在，它仍然困惑著每一個關心中國前途和命運的知識分子。因此在紀念「五四」七十周年之際，有必要重新檢討近代以來所提出的各種文化口號及其在當代文化討論中的地位、作用和影響。

「體」、「用」本來是中國文化中的一對古老的哲學範疇，它的使用至少可以追溯到老子時代，到魏晉南北朝以後，這對範疇才具有了普遍的哲學意義。一般說來，「體」的含意多指本體、本源、本根或根據；「用」的含意多指表現、功能、作用。在二者的關係上，往往認為「體」決定「用」、「用」表現「體」。因此它們又具有哲學上的本質與現象的意義。在中國哲學中，一般都在強調體用統一的同时，重視「體」的作用，因此體用範疇又常常與本末、道器、形上形下、母子等概念緊密相關，有「崇本舉末」、「守母存子」等說法。

把體用範疇應用在中外文化的關係上，始於中國近代，它是由中國古代的文化「夷夏論」脫胎和演變而來。

一、「中體西用」論的歷史回顧

「以舊學為體，新學為用」（後來概括為「中體西用」）的口號是張之洞於甲午戰後提出的，但作為一種思想或觀念，它早在洋務運動時期就已產生。如馮桂芬說：「如以中國之倫常名教為本源，輔以諸國富強之術，不更善之善者哉？」^①王韜說：「形而上者中國也，以道勝；形而下者西人也，以器勝。如徒頌西人，而貶己所守，未窺為治之本源也。」^②鄭觀應也有「中學其本，西學其末」的說法。由此可以看出，洋務運動時期，比較先進的知識分子，在主張器物西化的同時，都自覺或不自覺地要保留中國的傳統制度和傳統文化，而把先進的器物作為西方文化的代表。這些思想都是「中體西用」說的先導。

甲午戰後，康有為、譚嗣同等人主張變法，尤其主張效法西洋君主立憲的政治制度，引起保守士大夫的強烈反對，出現中學西學或舊學新學之爭。他們互相訾謗，互相攻訐，於是張之洞著《勸學篇》出來調和，認為應該以「中學為內學，西學為外學；中學治身心，

① 《校邠廬抗議》卷下〈東西學議〉。

② 《弢園尺牘》卷四〈與周弢甫徵君〉。

西學應世事」^③，中國欲圖富強，需「內外相養」「中西兼學」。這裡，張之洞雖然提出「中西兼學」的問題，但又把二者強分為內外。在他看來，內以治身，外以應世，其要點乃在於強調中國傳統的政治體制、倫理道德是不可變的。這種看法，與封建頑固派的「中體中用」（排斥西方的一切，甚至器物）相比較，儘管有開明之處，如強調器械、工藝等具體事物的可變性，但完全排斥「倫紀」、「聖道」、「道本」的可變性，而他所謂的「道本」則又完全是儒家的「三綱」之說。「夫所謂道本者，三綱四維是也」^④。「親親也，尊尊也，長長也，男女有別此其不可得與民變革者也」^⑤。

不可變者為體，可變者為用，這即是張之洞等人的「中體西用」說的精義所在，他說：「今欲強中國，存中學，則不得不講西學。然不以中學固其根柢，端其識趣，則強者為亂首，弱者為人奴，其學更烈於不通西學者矣。」^⑥這即是說，若不以中學為體，中國則將失去治國的根本，它所帶來的禍患將比不通西學，閉關鎖國帶來的禍患嚴重得多，因此要

③ 《勸學篇·外篇》，《會通第十三》。

④ 《勸學篇·外篇》，《變法第七》。

⑤ 《勸學篇·外篇》，《明綱第三》。

⑥ 《勸學篇·內篇》，《循序第七》。

免除禍患，溝通西學，必須以中國的倫紀、聖道、三綱、傳統體制為其根本，若將體用顛倒，棄其「根柢」，還不如不要西學。這實際上是以調和折衷的形式，包裹反對制度西化的內容，即在不能動封建制度之「體」的前提下，容納對封建之「體」有利的西學之「用」。很明顯，作為本體或根柢的「中學」，指的是以封建制度、綱常名教為核心的中國舊文化；作為對本體有用的「西學」，指的是西方的生產技術、工業產品及與其相應的商務、教育等功利性課目。

「中體西用」論是十九世紀末期中西文化激烈衝突的產物，它所以被當時多數人所接受並傳誦一時，就在於它既主張保持中國原有的價值與體制，又主張採取某些西法，這在相當程度上比改良派的維新變法更能維持一般人的文化心理平衡。應該承認，在中國極度封閉僵化的歷史文化背景下，「中體西用」論畢竟超越了當時國粹派們更加保守頑固的文化立場，在嚴密的傳統文化所設定的範圍內，做一點技藝西化的努力，這應該算是認識上的一點深化和行動上的一個進步。因此，可以說，「中體西用」是中國近代向西方學習的一種形式和方法。它相對於保守派來說，具有一定的歷史進步作用；相對於主張民權、民主，實行議會立憲的改良派來說，則又起到阻礙社會發展的消極作用，最後成為中國近代化的阻力和障礙。

由於「中體西用」論缺乏對中國文化的反省精神，所以在以後的歷史發展中，它成為

文化保守勢力的一大理論支柱，受到執掌政權者的歡迎。甚至直到現在，它的幽靈還瀰漫在中國的各個角落，形成一種歷史與文化的惰性力。不消除「中體西用」論的影響，就很難打開文化視野，心悅誠服地吸收中國以外的新思想、新觀念；同時也很難以同情的立場和同情的態度與西方文化對話。

二、「中國本位文化」和「全盤西化」的提出與評價

如果說，始終堅持「夷夏之防」的封建頑固派全面排斥西方文化是一種「中體中用」的話，那麼「全盤西化」論者則與此相反，主張徹頭徹尾的全面吸收西方文化。因此，若以文化體用論的角度看，這種「全盤西化」的主張又可稱作「西體西用」論。無論頑固派還是全盤西化派，儘管都沒有用體用範疇說明他們的文化立場，但他們對中西文化的不同態度和主張，作為對中西文化矛盾衝突的回應方式，又不能與當時盛行的文化體用論，特別是「中體西用」論完全分開，而是在互相刺激下產生的。

「中國本位文化」的提法出現較晚，但作為一種思想卻出現較早，它與洋務運動後期所提出的「中體西用」有某些類似之處。張之洞時代，為了反對制度的西化，把中國傳統的封建政治體制和綱常名教作為「體」，認為器物技藝儘可以西化，但封建政治之「體」

卻不能變。到了本世紀三十年代，主張「中國本位文化」的人，又把孫中山的「三民主義」及中國傳統中的一部分道德倫理如禮義廉恥之類，作為中國的文化本位，以為對西方文化必須採取「吸收其所當吸收」的靈活可變的態度，但作為本位文化的三民主義、禮義廉恥等卻不能拋棄。這樣，「中體」的說法演變為「中國文化本位」的說法，以綱常名教治國演變為以「三民主義」治國。成為為「王道」政治的現實合理性作辯護的工具。因此，「中國本位文化」是以「中體西用」脫胎出來的保守思潮。

「全盤西化」一詞，據說是由胡適在一九二九年為《中國基督教年鑑》所寫的一篇英文短文中正式提出來的（英文是：Wholecale Westernization）。此後，著名「全盤西化」論者陳序經於一九三二年出版了《中國文化的出路》一書，系統全面的提出「全盤西化」的主張。這本書雖然比胡適所寫的英文短文晚三年，但以其思想發展說，「全盤西化」一詞，很可能比胡適提出的更早。

一個概念、名詞的出現往往晚於這個概念、名詞所反映的思想。實際上，作為「全盤西化」的思想，早在「五四」之前就已產生，陳獨秀、易白沙、魯迅、胡適、錢玄同等人，都不同程度的表現了「全盤西化」的思想，並用它痛斥中國的封建舊文化，如陳獨秀在其《今日中國之政治》一文中認為：「若是決計守舊，一切都應用中國的老法子，不必自費金錢派什麼留學生，辦什麼學校，來研究西洋學問。若是決計革新，一切都應採用西洋的

新法子。如像水火冰炭，斷然不能相容；要想兩樣並行，必至弄得非牛非馬，一樣不成。」在陳獨秀等人看來，中學與西學或中法與西法「絕對兩樣」，因此「斷斷不可調和遷就。這種「水火冰炭」的矛盾，只有一方取代另一方，而不能「並行」或「相容」。這種與舊文化勢不兩立的態度及其反調和的立場，實際上即是一種「全盤西化」的主張。此外如錢玄同主張廢除漢學、廢除陰曆紀年，魯迅主張「要少看或者竟不看中國書」等都是「全盤西化」思想的反映。

五四前後，「全盤西化」思想的出現並不是偶然的。它是在變法維新失敗、辛亥革命一陣風，帶來的只是「共和」招牌，而骨子裡一切都是舊的，封建舊勢力捲土重來，社會上不僅「充滿道德的鬼話」，甚至「單滿了妖氣」（魯迅語）等等社會背景下產生的。因此對它絕不能簡單地加以否定。它在當時有「矯枉必須過正」的方法論意義，正如魯迅所說：「中國人的性情是總喜歡調和折衷的。譬如你說這屋子太暗須在這裡開一個窗，大家一定不允許的。如果你主張拆掉屋頂，他們就會來調和，願意開窗了。沒有激烈的主張，他們總連平和的改革也不肯，那時白話文之得以通行，就因為有廢除中國字而用羅馬字母的議論的緣故。」^⑦

⑦「三閑集·天聲的中國」，載《魯迅全集》第四卷頁十三—十四。

當然，「全盤西化」作為一種理論，是經不起推敲的，不僅在邏輯上有許多矛盾，而且在實踐上也沒有充分的根據，它只是一種權宜的口號，是在當時國粹派步步緊逼，折衷調和論調高漲的情況下所得出的過激主張。正因如此，陳獨秀、李大釗等人很快由「全盤西化」的立場變轉到馬克思主義立場上來。因此，我們應該承認，當時這一思想是起過重要的歷史進步作用，特別是在反對封建保守勢力加速包括馬克思主義、社會主義在內的西方思想文化在中國的傳播等方面起過重要作用。當時及後來的許多馬克思主義者，其中包括李大釗、陳獨秀、鄧中夏、毛澤東等人即是從西化派中產生出來的。

三十年代中期，由王新命、何炳松、陶希聖、薩孟武等上海十教授發表〈中國本位的文化建設宣言〉。〈宣言〉在《文化建設月刊》上一發表，便引起一場關於「中國本位文化」與「全盤西化」的大辯論。這場辯論可以說是五四時期東西文化論戰在新的歷史條件下的繼續。由於五四以後，新文化運動分裂為二，原來代表西化派的胡適成為「歐美文化」的追隨者；李大釗、陳獨秀等人成為蘇俄馬克思主義的追隨者。歷史進入三十年代，上述分野更加明顯，馬克思主義、唯物史觀、社會主義不僅成為當時社會的一大思潮，而且付諸於實踐。這樣，在保守的「中國本位文化」派的眼中，「全盤西化」的涵義，即包含資本主義文化及包含社會主義文化。如十教授〈宣言〉中說：「我們決不能贊成完全模仿英美。除去主張模仿英美的以外，還有兩派：一派主張模仿蘇俄，一派主張模仿意德。但其

錯誤和主張模仿英美的人完全相同，都是輕視了中國空間時間的特殊性。」^⑧

「本位文化」派從總體上強調中國的特殊性，因此既不贊成中國走歐美的道路，也不贊成走蘇俄的道路，以便使中國「從兩種國際思潮的逆流湍急中，航向民族復興的彼岸。」^⑨儘管在十教授宣言中一再聲明「不守舊」、「不復古」，但由於「中國本位文化」的提倡，實際上卻出現了「守舊」、「復古」的傾向；有人提出要恢復「以『禮義廉恥』為基礎的中華民族固有的德行」；有人認為「闡明『中庸』、『誠』、『明』、『變』、『化』之理是中國本位文化建設的需要」；甚至有人主張「還是要以半部《論語》治天下」等等。當時胡適認為：「抗拒西化在今日已成過去，沒有人主張了。但所謂『選擇折衷』的議論，看去非常有理，其實骨子裡只是一種變相的保守論。所以我主張全盤的西化，一心一意的走上世界化的路。」^⑩為了反對保守思潮與折衷調和，胡適完全有意地走上極端。他認為：「現在的人說『折衷』，都是空談。此時沒有別的路可走，只有努力全盤接受這個新世界的文明。……古人說：『取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。』這是

⑧ 《文化建設月刊》第一卷第四期（一九三五年一月十日）。

⑨ 「中國到哪裡去？」，載上海《時事新報》一九三五年一月十四日。

⑩ 胡適，「充分世界化與全盤西化」，載《大公報·星期論文》一九三五年六月廿三日。

最可玩味的真理。我們不妨拚命走極端，文化的情性自然會把我們拖回折衷調和上去的。」
⑩ 胡適等人的「全盤西化」論在當時就受到許多人的批評和指責，不久他就修改了自己的說法，他說：「嚴格說來，『全盤』含有百分之百的意思，而百分之九十九還算不得『全盤』。」又說：「我們不能不承認，數量上的嚴格『全盤西化』是不容易立的。文化只是人民生活的方式，處處都不能不受人民的經濟狀況和歷史習慣的限制，這就是我們從前說過的文化情性。……況且西洋文化確有不少的歷史因襲的成分，我們不但理智上不願採取，事實上也決不會全盤吸收。」^⑫於是他把「全盤西化」的提倡改為「充分世界化」。

在三十年代複雜的社會背景下，儘管提倡「中國本位文化建設」的人，成分不一，觀點也不盡相同，但從總體上看，仍屬一種保守思潮。是站在狹隘的民族主義立場，反對在中國建立社會主義制度或資本主義制度。提倡「全盤西化」的人雖然在成分與觀點上也不完全相同，但對於衝擊保守思潮，仍不失其一定的積極意義。尤其值得注意的是，當時的馬克思主義者並沒有參加這場辯論，但從當時一大批進步作家所發表的〈我們對於文化運

⑩ 胡適，〈我是完全贊成陳序經先生的全盤西化論〉，載《獨立評論》第一四二號（一九三五年三月十七日）。

⑫ 胡適，〈充分世界化與全盤西化〉。

動的意見」中可以看到，當時馬克思主義者對這場「中國本位文化」與「全盤西化」的論戰所持的態度。在這篇有艾思奇、老舍、向達、李公樸、吳祖湘、周建人、姚雪垠、柳亞子、胡繩、張天翼、葉聖陶、鄭振鐸等一百四十八名進步作家和「太白社」、「譯文社」、「讀書生活社」等進步學術團體簽名的〈文化宣言〉中，也是把批判的矛頭封準了封建復古派。儘管在今天看來，這篇宣言有許多遺漏甚至避諱，但反封建的旗幟卻是極為鮮明的。例如，〈宣言〉說：「我們相信復古運動是不會有前途的。假如讀經可以救國，那末，『戊戌維新』、『辛亥革命』全是多事了；假如『中學為體，西學為用』的主張可以救國，那末，李鴻章和張之洞早已成了大功了。時勢已推衍到這個地步，而突然有這種反動現象發生，我們雖然明白其原因並不簡單，但不能不對這種庸妄的呼號，指出問題的癥結所在而促其反省。」^⑬

這篇〈宣言〉是在上海十教授〈中國本位的文化建設宣言〉發表後五個月間世的。經過五個月時間的沈默準備，進步作家們對「中國本位文化」所挑起的「復古運動」，稱之為「庸妄的呼號」和「反動現象」。雖然沒有明確點出「中國本位文化」的名，但其傾向性是一看便知的。他們揭露了復古派的愚妄，以為民族自信心的建立、民族解放運動的成

⑬ 〈我們對於文化運動的意見〉，載《新生週刊》第二卷第二十一期（一九三五年五月十五日）。

功以及掙脫帝國主義、殖民主義的奴役等等，「這一切，並不是憧憬於過去的光榮就可以成功的。一切破落戶捧著廢址上的殘磚廢瓦，以為這就可以重建樓台，誰都知道只是一個愚妄的夢想！」^⑭

這批很有「來頭」的左翼進步作家，其中包括艾思奇、胡繩、柳湜、夏徵農、張仲實、葉青（後來變為托派）等，都已是當時公認的馬克思主義者或革命理論家，他們所發表的宣言雖以個人身分簽名，但卻可以反映當時馬克思主義及共產黨人對三十年代「本位文化」與「全盤西化」論戰的基本看法。他們對當時中國社會中，藉民族自救、建立民族自信心而掀起的封建復古思潮和「變相的保守論」是有警戒的，頭腦也是清醒的。

「我們以為民族的自救，除了向『維新』的路上走去，再沒有別的辦法了。」^⑮那種「不願受外來影響」，一聽到「西化」便神經過敏的人，企圖用「提倡讀經的辦法」，和用「兩千多年前的道德教訓，範圍現代人」，「全都是不明白文化運動是什麼的，全都是不明白危急的中國需要什麼的」，「他們雖然未必是王道政治論者的同群，而其結果卻是

⑭ 我們對於文化運動的意見》，《新生週刊》第二卷第二十一期。

⑮ 同上。

一致的。」^{①⑥}因此「宣言」奉告那些守舊的人士不要害怕外來的影響：

凡偉大的民族，差不多都吸收外來的文化。羅馬帝國是全盤的承受了希臘文明的。中國的文化到底有幾分之幾是純粹的「國粹」；也大是疑問^{①⑦}。

到此，「宣言」方接觸到論戰的另一方：「全盤西化」派。進步作家們的「宣言」雖然沒有明確提出同意胡適等人的「全盤西化」主張，正像他們謹慎地沒有點「中國本位文化」之名一樣，但起碼在宣言中沒有反對「全盤西化」論。而且從上面一段話中，他們提出歷史做證明，全盤吸收外來文化的例子是有的——「羅馬帝國是全盤的承受了希臘文明的。」在這裡，他們沒有像有些人那樣，喜歡咬文嚼字，沒有顧忌「全盤」二字，因為在他們看來，「全盤西化」與「本位文化」比較起來，提倡「本位文化」會給當時的中國帶來更大的危害，他們是站在高處看中國，不像有些人那麼喜歡「王道」政治，從而一味地取悅當權者。如果真的咬文嚼字，「羅馬帝國是全盤的承受了希臘文明的」，這一判斷本身既不符合歷史事實，又帶有「全盤西化」的痕迹，這是當時特定歷史環境下的必然產物。事實也是如此。「我們對於文化運動的意見」發表後，引起「本位文化」派及一些保守人

①⑥「我們對於文化運動的意見」，《新生週刊》第二卷第二十一期。

①⑦同上。

士的不滿，他們本能的意識到，「從這一節宣言看來，可知他們是主張全盤西化的。」^⑮保守人士認為，這個宣言的根本錯誤在於「根本否定中國固有道德的價值」，「從考據上證明中國有許多東西是故物」，「並不能拿來作為全盤西化的理論上的根據。」^⑯

可見「五四」時期與三十年代的東西文化辯論，馬克思主義者並不是全盤否定「全盤西化」論的，儘管「全盤西化」論在理論上、邏輯上乃至實踐上有其不可克服的致命弱點，但在反對封建舊文化和頑固保守勢力的鬥爭中，它一直是馬克思主義及社會主義思潮在中國傳播和發展的媒介之一，正如許多早期馬克思主義者相信無政府主義一樣，它們都是西化思想這一席捲整個中國大潮中的一個支流。在流動過程中，有的乾枯了，有的流錯了方向，還有的被漲潮的封建主義汪洋大海吞噬和同化了。只有馬克思主義、社會主義思潮借助於人民急於掙脫時代苦難的企望和中國固有的傳統政治的歷史大循環，而衝破一道道橫在它前面的阻力和障礙，沿著共產黨所開鑿的河道向前流淌。

如果作一個簡單化的比喻，西方文化就像一個蓄滿水的水庫，如何引進這水庫之水，在中國成為一個長期爭論不休的問題。保守勢力一直想通過封閉總閘門的辦法，防止「西

⑮ 徐北辰，〈主張西化的又一群〉，一九三五年六月廿四日《晨報》。

⑯ 同上。

水」流入中國；而「全盤西化」論則企圖把總閘全部啟開，讓各種潮流都進來，包括無政府主義、拜金主義、馬克思主義、資本主義、社會主義、德先生、賽先生等等。如「全盤西化」的得力鼓吹者陳序經在其《中國文化的出路》一書中所認為的那樣，西方文化也是精華糟粕、優點缺點參雜在一起的，不要因為怕引進糟粕和缺點，就把精華和優點也排斥了；同時認為，吸收西方文化不能貪便宜，必定付出一定的代價，這是不以人們主觀好惡決定的，「無論我們喜歡不喜歡，他是世界潮流的趨勢」，軍國主義、金力主義雖然給我們帶來不少罪惡，但為了適應「世界潮流」和「現代文化的趨勢」，我們不得不暫時忍受這些「罪惡」，「要享受賽先生的利益」，同時也要「接受賽先生發脾氣所給我們的虧」。陳序經的這些說法，雖然其中有排斥人們在接受某種文化時所應具有的能動的選擇性而表現出形而上學的機械論，從而暴露了「全盤西化」論在理論上的膚淺和貧乏。但在當時舊社會歷史條件下，實在是出於無奈，封建主義和軍閥主義結成聯盟，時刻想撲滅和扼殺任何一點那怕是十分微小的改革。「本位文化」的鼓吹者，就是企圖通過關閉閘門的辦法，遏制馬克思主義和社會主義在中國的發展。而「全盤西化」論者如胡適、陳序經等人雖然主觀上也反對馬克思主義，嚮往歐美的資本主義，但由於主張「全盤西化」，把水庫的總閘全部啟開，讓歐美資本主義文化順利流進中國，同時也就造成馬克思主義、社會主義在中國發展的客觀可能性，這雖然不是胡適等人甘心情願的事，但客觀上「全盤西化」不得

不同時容納馬克思主義和社會主義，這也是當時艾思奇、胡繩、張仲實、夏徵農等馬克思主義者及一大批左翼進步作家發表〈宣言〉，譴責和揭露復古讀經逆流的深刻文化背景和政治背景。

「中國本位文化」無論主觀上還是客觀上都排斥馬克思主義；「全盤西化」論雖然主觀上嚮往歐美資本主義，但在客觀上卻可以容納馬克思主義。從這一意義上說，「全盤西化」論在近、現代中國吸收西方文化的歷史上，占有一席之地，它的產生、發展及影響，有其客觀歷史條件，並不能依主觀好惡來加以評述。因此，那種簡單地把「全盤西化」論斥為荒謬或用行政命令的手段禁止人們談論的作法，都是缺乏歷史觀點的。

綜觀中國近、現代史，我們甚至可以發現，「全盤西化」論並非是單純的文化口號，在它的背後，往往隱藏著深刻的民族危機。它挾帶著異常複雜的文化心態，充滿著對現實政治的懷疑批判精神：即通過批判歷史來批判現實。因此這一口號往往出現在社會最暗淡、前途最渺茫的時刻，它似乎可以成為我們民族與時代的警鐘！正因為如此，它又往往成為政治、經濟，及社會變革的前奏，表示著舊規範和舊體制轉換前的社會陣痛。一當社會的發展有了新的變化，特別是政治、經濟及人民生活走上正軌，巨大的民族創傷才能得到醫治，民族自信心才能恢復，「全盤西化」論這個可怕的幽靈也就會銷聲匿跡了。

三、「西體中用」論的詮釋及其意義

「西體中用」論是八十年代文化熱中的新話題，它是繼「中體西用」論、「全盤西化」論及「本位文化」論之後產生的第四個具有充分代表性的文化口號。

「五四」以來，現代化的口號提出了半個多世紀，但至今在整個中國大陸上仍未受其賜。現代化為何姍姍來遲？這個問題引起當代知識分子的熱切關注，現代中國的落後，使人們自然聯想起早已被打斷了的東西文化之爭，聯想起「五四」時期「德先生」、「賽先生」、「中體西用」、「全盤西化」等膾炙人口的一系列的名詞、口號、思想和方案。力圖在新的歷史條件下，對「五四」時期的文化論戰及整個傳統文化作深刻的反省，以便找出實現包括文化在內的現代化的必由之路。

「西體中用」論即是在這樣的背景下產生的，可以說它是當代「文化熱」的直接產物。據李澤厚先生自己說，他提出「西體中用」的目的，是為了同歷史上的傳統說法，特別是同「中體西用」鮮明的對立起來，造成一種語言上的刺激，以促進人們的思考。因為在他看來，在八十年代的現實生活及文化討論中，從上到下瀰漫著濃厚的「中體西用」或變相的「中體西用」思想，這當然是一種歷史的或傳統的惰性反映，是在中國實現現代化的思

想障礙。「於是我把『中體西用』倒過來說，變成『西體中用』。」^{②①}

「西體中用」一經李澤厚提出，確實達到了他所預想的目的，更有力地促進了人們對中西文化矛盾衝突的思考。實際上，它的作用遠非止此，這種把「中體西用」倒過來的說話，並不是作者的一時衝動，隨便在頭腦中構想出來的，而是基於對現實的觀察、歷史的反省和深刻的理論思考，然後提出來並逐漸使之深化的。李澤厚認為：「正因為是以早熟型的系統論為具體架構，中國實用理性不僅善於接收、吸取外來事物，同時也樂於和易於改換、變易、同化它們。……就近、現代中西文化說，這倒是最值得注意的『中體西用』的演化，即『西學』被吸收進來，加以同化，成為『中學』的從屬部分，結果『中學』的核心和系統倒並無根本變化。」^{②②}

李澤厚敏銳地覺察出中國實用理性的傳統對「西學」有一種「閹割」、「變型」、「同化」的功能。他以太平天國的理論和實踐為例，證明由於中國有一個長久的小生產的社會經濟基礎和與之相應的意識形態的傳統，又由於實用理性系統的上述功能，使得「中學」不斷吃掉「西學」，使「中體」巍然不動，「『中體西用』便確乎具有極為強大的現實保

②① 一九八八年一月在新加坡東亞哲學研究所與李澤厚先生的一次談話。

②② 李澤厚，〈漫說「西體中用」〉，載《中國現代思想史論》頁三二三。

守力量，它甚至可以把『西學為體，中學為用』也同樣化掉。」²²在這種理論背景下，為衝破「現實保守力量」，李澤厚才反其道而行之，提出與「中體西用」截然相反的「西體中用」論。

那麼，李澤厚的「西體中用」的具體內容是什麼？它與「中體西用」及「全盤西化」有何重要區別？它在今天有何理論意義和現實意義？

首先，我們看他對所謂「體」的規定：「我用的『體』一詞與別人不同。它包括了物質生產和精神生產。」²³所謂「物質生產」，是指社會生產方式和日常生活，即整個社會存在。「我一再強調社會存在是社會本體」，「社會存在是社會生產方式和日常生活。」而生產方式和日常生活中最重要的角色又是科學技術，「它是社會本體存在的基石。」所謂「精神生產」，指的是「心理本體」或「本體意識」的理論型態，其中包括上層建築、意識型態，馬克思主義的思想體系及西方的科技工藝理論，政經管理理論、文化理論、心理理論等等，即不包括「中學」在內的近、現代的「西學」。²⁴

²² 李澤厚，《中國現代思想史論》頁三三一。

²³ 同上，頁三三一。

²⁴ 李澤厚，《中國現代思想史論》頁三三一。

由以上可知，「體」所包含的內容實在是太多了，但若簡化一下看，「西體」的內容不過是西方近、現代化的物質文明與精神文明兩大部類。這實際上與「五四」時期陳獨秀、李大釗、胡適等人所謂的「西學」並沒有根本的不同。

我們要注意到，李澤厚對「西體」的內容做了具體規定後，還有進一步的說明。西學中的「物質文明」是不容易被篡改、被閹割的，因為它是有形的物質存在，具有最現實性的品格，計算機就是計算機，再保守頑固的人也很難把計算機說成是中國的算盤；但西學中的「精神文明」，其中包括政治體制、馬克思主義理論體系等等就不同了，它是一種無形體可尋的意識型態，它可以通過「中學」的系統架構和強大的同化功能，把西學中那些與本系統不相容的部分、成分和因素消融掉，使之喪失原意而保留其外殼。這一教訓，在中國近、現代歷史上是屢見不鮮的。「洪秀全搬來的西方基督教，在它的『中國化』中合規律的變成了『封建化』」^{②5}；辛亥革命一陣風，帶來的也只是西方「共和」的表面招牌，而骨子裡則一切都是舊的；文化大革命也打著「大民主」的旗號，施行的卻是專制、獨裁和殘酷的法西斯專政。這些事實都同樣表現了在「中國化」過程中，「中學」吃掉「西學」，從而使「中體」巍然不動的特徵，嚴重地阻礙了中國現代化的歷史進程。

②5 李澤厚，《中國現代思想史論》頁三三一。

鑒於這種歷史和思想史的教訓，李澤厚認為：「有人說以馬列為體，這也不對，馬列主義是學而不是體。」²⁶至此，在「西體中用」的理論體系中，似乎包含著一種內在的邏輯矛盾。即一面說包括馬克思主義在內的「精神生產」、「本體意識」是「體」的一部分，主張「要用現代化『西體』——從科技、生產力、經營管理制度到本體意識包括馬克思主義和各種其他重要思想、理論、學說、觀念來努力改造『中學』，轉換中國傳統的文化心理結構，有意識地改變這個積澱」²⁷；一面又說「馬列主義是『學』而不是『體』」，「不管是孔夫子的『中學』，還是馬克思的『西學』，如果追根究柢，便都不是『體』」。²⁸這一內在矛盾，反映了「中體西用」的不徹底性。也反映了它與以馬列主義為「體」（可簡稱「馬體中用」）的主流意識的調和性。

儘管「西體中用」還存在著理論邏輯上的矛盾，但並不影響它在當代的文化討論中所扮演的重要角色。它的重要性在於：

首先它與傳統的「中體西用」論徹底畫清了界限，在對外開放的國際環境中，有利於

²⁶ 李澤厚，〈論西體中用〉，載《團結報》一九八六年九月十七日。

²⁷ 李澤厚，〈中國現代思想史論〉頁三三七。

²⁸ 同上，頁三三二—三三三。

抵制保守思想的束縛，有利於啟發人們的思想解放，它與那些似乎沒有邏輯矛盾的固有傳統理論相比，有更大的涵蓋性和包容性。其次，「西體中用」論並不絕對排斥「中學」，這可以從它對「中用」的解釋中看出，「這個『中用』既包括『西體』運用於中國，又包括中國傳統文化和『中學』應作為實現『西體』（現代化）的途徑和方式。」²⁹「西體」與「中用」的關係成為目的與手段的關係，是以實現「西體」（現代化）為目的，而不是以保存中國傳統為目的，在實現這一目的的過程中，「中用」，如「中國文化所積累起來的處理人際關係中的豐富經驗和習俗」，中國語言與文字的功能等都能發揮巨大作用。這些說法不僅與「中體西用」有本質不同，也與「全盤西化」有重要區別。第三，它亦不排斥馬克思主義，但也不歸結為馬克思主義，而是把馬克思主義作為「西學」的一部分內容。因為在「西學」中還有許多馬克思主義所不能代替的東西，如西方現代的政經管理理論、文化理論、心理理論等等。這樣的提法，能夠防止把馬克思主義教條化，防止用馬克思主義代替具體學術思想及其他文化理論。第四，雖然「西體中用」論把社會存在、生產方式、日常生活及「心理本體」或「本體意識」全都容納在「體」中，但二者不是平列的。「本體意識」或「心理本體」等理論型態，它作為一種思想體系，從本質上說，是由社會存在

²⁹ 李澤厚，《中國現代思想史論》頁三三八。

和生產方式決定的，因此它不是根本的「體」。因此，「西體中用」論最後強調的是「科學技術是社會本體存在的基石。」也正是從這個意義上說，「不管是孔夫子的『中學』還是馬克思的『西學』，如果追根究柢，便都不是『體』，都不能作為最後的『體』。」^③

總之，李澤厚的「西體中用」論，雖然借用了古老的體用範疇，但在思想理論上並沒有受這對範疇的局限。而更重要的意義乃在於：「若從同情的角度來看，這個貌似怪論的主張，其背後是隱藏著企圖脫離一種形上學的動機。當他宣稱以社會存在為體時，他是要反對以一形上實體來安立世界的作法。用他自己的話來詮釋，他是主張要回到日常生活中去。……因此，李先生所理解的馬克思主義與現象學的馬克思主義頗多雷同之處；這對僵化的正統馬克思主義有批判和修正作用。」儘管這個看法不一定正確，但它卻可以開拓我們對「西體中用」論的理論視野。因為「西體中用」論確實有看同「全盤西化」論相同的憂患意識，所不同的是：「全盤西化」論始終沒有擺脫情緒性，甚至包含著非理性因素，它是在無可奈何的歷史環境中所提出的無可奈何的救世方案；而「西體中用」論卻打破了無可奈何的僵局，企圖在理論上開闢一條通往現代化道路的方案。因此它也就排除了情緒性的干擾，比「全盤西化」論更積極更理智，顯示出理論所特有的冷靜與沈思。

③ 李澤厚，《中國現代思想史論》頁三三二—三三三。

從「五四」到現在，整整七十年過去了。幾代知識分子的苦悶、徬徨、掙扎、苦鬥竟沒有掙脫出一個明亮、光輝的世界，沒有建立起真正公正與平等、富裕與優雅的理想社會。正因如此，七十年後，人們仍在「傳統」與「西化」的旋渦中論爭，不斷消耗著自己的神思與智巧，呼喊著民主與科學的到來。這一事實本身就值得我們知識分子進行深刻反思。中國基本上還是一個農業社會，它不僅塑造了數億計的小農身分和小農思想，同時也嚴重影響了知識分子的觀念和性格：缺乏寬容和理解的現代意識；往往自命清高而無群體觀念；脆弱退守而無介入與犧牲精神；缺少實際行動而崇尚清談等等。這些都構成中國知識分子醜陋的一面。中國知識分子的這些弱點，使「五四」以來強烈呼喊的民主與科學、自由與人權等等，最終成為知識分子的空想與夢幻，而「五四」以來的一系列中西文化論戰及不同的文化選擇的立場，更造成「布利丹毛驢」似的飢渴。知識分子的出路何在？中華民族的出路何在？該是中國知識分子建立共信共識的時候了。

一九八八年十二月於北京大學蔚秀園公寓

繼承五四，超越五四

龐 樸

一、五四超越了自己的時代

近代中國在自己內部經世思想的躁動和外來西洋文明的衝擊下，由封閉走向開放。從一八六一年正式宣布辦理洋務起，中經一八九五年之公開要求變法和一九一一年之革命行動，到一九一五年起的五四新文化運動，前後不過五十五年。短短的半個世紀中，古老的中國完成了自己的艱難的蛻變，發生了數千年未有之大變局，由古代社會變化成現代社會；雖然它的真正現代化工作，迄今仍在進行中，但大體說來，到五四新文化運動時，中國確已到達了「最後覺悟之最後覺悟」階段（陳獨秀），從物質到制度到思想，不再停留在古代了。

封閉的中國的最大惡果是老子天下第一，華夏中心主義；它又返回來鞏固著封閉體系。洋務運動從技藝方面開了一個缺口，承認夷人有長技可供師法，放鬆了歷來的一元價值基準，相信自己並非事事天下第一，在中學之側別有西學存焉。當然，西學的地位同中學仍然不足相提並論，前者不過末技而已，後者方是立國的本根，這就是有名的「中學為體，西學為用」論。這裡有中學，有西學，似乎不再堅持華夏中心主義了；但卻或為體，或為用，依舊是老子高人一等。

變法運動旨在變革技藝後邊的國家體制，斯時適逢進化論思想在中國流傳，於是中學西學一變而為舊學和新學。用新舊來稱呼西中，這不僅僅是用時間性的概念來取代空間性的概念而已，它還標誌著華夏中心主義瀕臨崩潰邊緣，因為「新」「舊」已非簡單的時間概念，更包含有價值判斷在裡邊。但是，源遠流長的天下第一夢魘，在新舊對比時仍能做出文章來，「周雖舊邦，其命維新」，「新」制度雖屬舶來之物，而「維新」卻是我們的古舊家底。變法而冠以維新，彷彿便不失華夏中心的體面了。

辛亥革命不管怎麼說總算一場社會制度與政治制度的大變革，是革故鼎新；但許多適逢其會的人，包括它的思想家如章太炎，卻更願稱之為「光復」，是光復舊物的意思。

唯有五四新文化運動，敢於根本拋棄華夏中心主義，徹底砸爛自我封閉的思想體系。與前此之標榜中學西學、新學舊學不同，五四放眼於東洋文化與西洋文化，認為全部東洋

文化（不僅中國的技藝、政體），較之西洋文化，都遠遠落後了一個時代：前者是農業的、宗法的社會的產物，後者則屬於工業的、民主的時代；前者無可挽回地要進化為後者，否則整個民族都將不適於生存而淘汰。陳獨秀說：「吾寧忍過去國粹之消逝，而不忍現在及將來之民族，不適世界之生存而歸消滅也」（〈敬告青年〉），便是新文化運動的莊嚴而悲壯的宣言。

從師法西藝的洋務運動，到引入西政的變法和革命，花了三、五十年時間；而從政治革命到敞開胸懷吸收西方精神的文化革命，僅僅隔了三、五年的時間。無論從時間上說還是從實質上看，這都是一個飛躍，是五四人物充分發揮主體作用超越自己時代的一個飛躍。

從邏輯的和歷史的發展說，中國走出中世紀的程序，繼物質的、制度的變化之後，接著而來的必然是思想觀念的變化；只有思想觀念變化了，方能確保並加深物質和制度的變化。這是社會的必然和歷史的必然。但是在必然性面前，每個人如何處置自己，卻是自由的，有充分的選擇餘地；歷史必然性並不直接支配個人或一切人的意志，意志是自由的。陳獨秀在一九一七年五月曾說過，若就「吾國之恢復帝政、垂簾纏足、罷學校、復科舉、一切布舊除新的事」徵諸國民，難保「不為多數贊成」（《新青年》三卷三號〈答李亨嘉〉）；他的這個估計應該是可靠的。不僅一般國民離開歷史必然性如此遙遠，甚至社會精英分子如錢玄同者，二十九歲以前，都「曾經做過八股策論」，「曾經罵過康梁變法，曾

經罵過辛亥革命」，「曾經提倡保存國粹，寫過黃帝紀元、孔子紀元，主張穿斜領古衣；做過古體字的怪文章；並且點過半部《文選》，在中學裡講過什麼桐城義法」；直到三十歲，一九一六年，「洪憲紀元始如一個響霹靂震醒迷夢，始知國粹之萬不可保存，冀之萬不可不排泄」（《新青年》五卷六號〈答陳大齊〉），始知去皈依歷史的必然性。當然還有更多站在新文化運動對面或側面的人物，其中不乏在自己領域中做出傑出成績的精英，但終其一生，他們不是逆歷史潮流而動，便是隨社會波濤浮沉，始終未能一叩歷史必然性的大門。可見，人們不待認識了必然性以後方是自由的，他在選擇自己的行為時也是自由的；前者是認識論上的自由，後者是倫理學上的自由。儘管五四人物多受科學主義影響而否認意志自由即倫理學上自由的存在，但實際上他們卻是自由地選擇了歷史的必然性。他們的所作所為，既是客觀歷史發展的因果環節，也是主觀意志活動的充分表現；用海德格爾學派的話來說，這叫做「自由的必然性」。就其有「必然性」言，五四人物做了歷史該做的事情，順應了自己的時代，為歷史內趨力的實現提供了具體形式；而就其是「自由的」而言，五四人物卻又選擇了時人所反對做的事情，超越了自己的時代，為各自的人格實現盡到了最大可能。

中國近代歷史是必然要發生一次新文化運動的。但它的到來之如此迅速、如此勇猛、如此頑強，固然可以從袁、張復辟蠢動上找到一些反面解釋，但其直接的解釋，恐怕還是

應該歸到五四人物的素質上。五四人物這種善於把握歷史脈搏、敢於直指神聖傳統，逆流俗而奮進，以天下為己任的日新又新風範，值得千古景仰。

二、五四不能超越時代的自己

五四新文化運動的歷史使命是進行一場心理革命，以完成洋務、變法以來的走出中世紀的全程；並為此後的物質方面、制度方面、思想方面的徹底現代化開闢更寬廣的道路。五四完成了自己的使命；在自己力所能及的限度內。

在五四人物看來，現代化就是歐化或西化。到一九二九年胡適為《中國基督教年鑑》（英文）撰寫〈中國今日的文化衝突〉一文時，仍將Wholehearted modernization與Wholesale westernization通用，聲言自己即屬於此「全心全意現代化」派或「全盤西化」派。這在當時是很自然的事。因為現代化興起於西歐，當時只有西歐數國（美國作為獨立的西歐殖民國）進入了現代化。正像西文裡將「瓷器」和「中國」用一個字來表示一樣，中文的「現代化」，在當時就等同於「西化」。

對於民族主義者來說，特別是對於華夏中心主義思想未淨的中國人來說，這一點在感情上是通不過的。但是五四人物當時絕無媚外或臣服的意思；因為他們相信：「今日歐美

的物質文明，並非西學，乃是人類進化階級上應有的新學」（吳稚暉），指出「現在有一種大驚小怪的人，最怕說歐洲式，最怕說『歐化』。其實將他國的文學藝術運到本國，決不是被別國征服的意思；不過是經過了野蠻階級蛻化出來的文明事物在歐洲先發現，所以便跳了一步，將他拿來，省卻自己的許多氣力。既然拿到本國，是我的東西，沒有什麼歐化不歐化了」（周作人）。五四人物既已認定當時歐式現代化為人類進化階段所應有而先有，所以他們便相信自己之輸入歐化乃輸入真理與正義，輸入普羅米修斯之火，而理直氣壯義無反顧了。所以他們說：「無論政治學術道德文章，……一切都應該採用西洋的新法子，不必拿什麼國粹、什麼國情的鬼話來搗亂」（陳獨秀），「中華民國的一切政治、教育、文藝、科學，都該完全學人家的好樣子」（錢玄同）。「中國文化源泉裡，缺少美的、宗教的純情感，……我主張把耶穌崇高的、偉大的人格，和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裡」（陳獨秀），「即使所崇拜的仍然是新偶像，也總比中國陳舊的好。……與其犧牲於瘟將軍五道神，還不如犧牲於Apollo」（魯迅）。如此等等，就是所謂的全盤西化論；在他們自己心目中，也叫做全心全意現代化論。

五四人物主張歐化，除上述理由和說法外，還有一個根本的理由，即相信歐化可以燭照孔教之非，從而驚醒一再興起的復辟迷夢。當時共和肇建不久，復辟危機隨時存在；復辟雖不必依恃孔教，但尊孔必導致復辟，因為綱常名教與共和民主不兩立而在也。此所謂

「其（孔教）根本的倫理道路，適與歐化背道而馳，勢難並行不悖」（《新青年》三卷一號〈獨秀答佩劍青年〉）。孔教宰治中國兩千餘年，諸子學說未能搖其根本，道教佛教不免遭其統攝，若「無西洋獨立平等之人權說以相較，必無人能議孔教之非」（陳獨秀，〈憲法與孔教〉），此所以五四人物醉心歐化、置一切譏誚於不顧的根本原因。

當然，如果僅以歐化與孔教「背道而馳」，便據以「議孔教之非」，是難以成立的；因為人們也可反其道而行之，以孔教議歐化之非。此之謂「彼亦一是非，此亦一是非」。這裡還需有更高的仲裁者出現。五四人物既然將歐化等於現代化，心中實已先設了一個標準，有了一個仲裁者，即時代座標。以時代性來衡量歐化與孔教，其今古新舊，當然是一目了然的；而時代性如果被視為價值判斷，今古新舊也就相等於是非優劣了。

進化論尤其是社會達爾文主義，正是以時代作為價值尺度的。而五四新文化運動的哲學基礎之一，正是進化論及其社會化了的社會達爾文主義。

用進廢退，優勝劣敗，物競天擇，適者生存，形成了生物界由簡單到複雜、由低級到高級的進化史。但生物界並無價值問題，所謂「簡單、複雜」、「低級、高級」，只是就機體構造而言，所謂「進、退」、「優、劣」，只是就機體的演化和機體對環境的關係而言；這裡只有時間上的序列，沒有價值上的褒貶。

價值因社會的人和人的社會而生；當然社會也有時間的序列，因為每一高級物質運動

形態都包含有較低形態的法則在內。時間和價值，在社會中形成極複雜的關係，並非如退化論者或進化論者所宣稱的那樣直截了當：越古越好或越今越好；而是千姿百態撲朔迷離。《文明與野蠻》的著者羅伯特·路威早就舉過許多實例，來證明「文明人」比「野蠻人」更野蠻，而「野蠻人」比「文明人」倒來得文明；那當不僅出自對西方沒落的哀嘆，或城裡人追求蠻荒的情趣，而有不少實實在在的老實話。因為，時間在社會這一物質形態中，跟其在生物形態中不同，已經不是主要尺度了，當然更不是唯一尺度。

五四人物以西洋文化批評東洋文化，以歐化議孔教之非，其主要尺度，竟正是時間觀念或時代觀念。周作人在《新青年》五卷六號（一九一八年十二月）上說：「對於中外這個問題，我們也只須抱定時代這一個觀念，不必再畫出什麼別的界限。」（《人的文學》）他的潛台詞是：中國的文明尚處在宗教時代和玄想時代，外國（主要指西歐）的文明已進入科學實證時代；時代不及，優劣自明（見《新青年》四卷五號〈陳獨秀復湯爾和〉等文）。將人類智慧進化分別為神學時代、形而上學（玄想）時代和實證時代，謂其始重冥想，其次重玄思，最後重科學，本是實證主義創始人孔德的發明。此後摩爾根、斯賓塞、泰勒等人推助其說，提出種種一元三分說，認為人類在心理方面既然一致，而生存環境又小異大同，故其社會必循相似的乃至全同的路徑前進；各族文化既循同一路線，則其不同階段（一般分為三段）在次序上應是固定的，其進化應是逐步的；而人類文化的最高階段，使

是維多利亞黃金時代。這種一元的文化進化（歷史路線）說，在十九世紀後期和二十世紀初，隨著西方商品和文明一起，風靡於世界各地。其更甚者，則相信各族文化既循同一路線，則其起源必然只有一處，而此「源」便在美索不達米亞或其左近，等等；這又叫文化一源說，或中華文化西來說。

西風壓倒東風。一源說或西來說在中國曾經有人輕信，如劉師培在《攘書》中、章太炎在《虜書》中，都曾引徵德拉克伯里（Terrien de Lacouperie），謂黃帝來自中亞，東踰葱嶺，與九黎三苗戰，等等。後來他們相繼放棄此種怪論。文化（歷史）一元說的命運則大不相同。「除了由於西方文明在物質方面的世界性勝利而產生的假象外，所謂『歷史一元』的錯誤概念還有三個來源：自我中心的錯覺；東方不變論的錯覺；以及認為進步是沿著一根直線發展的錯覺。」（湯恩比：《歷史研究》上冊，頁四十六）於是它所向披靡，在中國，成了五四人物的重要理論依據。加之後來得到唯物史觀的社會經濟形態學說的支持，所以一元的文化進化說及其唯物形式——一元論歷史觀，在中國思想理論界根深柢固，經久不衰，前後相沿了差不多百年，至今未熄；在相當程度上妨礙著我們對五四人物的正確認識。

當然，進化論和文化一元說，在五四時代的中國還未失其先進的地位，今天我們仍應肯定它們在一定範圍內的作用。五四人物信奉進化論，以一元說看待人類文化，視現代化

同於歐化，這在當時是可能達到的最高認識。它們既是當時的時代風尚，也為反對中國現實中今不如昔的退化史觀、藉口特殊國情拒絕進入現代社會以及殘存的華夏中心主義等舊習的鬥爭所需要。陳獨秀說得好：「學說底輸入都是跟著需要來的」，「詳論一種學說有沒有輸入我們社會底價值，應該看我們的社會有沒有用它來救濟弊害的需要」（《學說與裝飾》）。五四人物很好地回應了時代需要，超越了自己時代的所有人等；但是他們卻不可能超越自己，超越受時代所制約所規範的自己。五四精神是批判精神，或「評判的態度」（胡適）。五四人物真的做到了「重新估定一切價值」，特別是傳統的價值，但是他們卻不可能重估自己。他們完成了歷史所賦予所限定的使命，也留下了他們所不能完成的使命；這些未完的使命已加入進新的使命一起，等待著我們去完成。

三、我們今天的使命

一個新興階級初登歷史舞台之際，總是要通過其思想家大聲疾呼，宣稱過去一片黑暗，而今它為人類送來了光明；以表明自己存在的正義性。它對過去、特別是它所直接鬥爭者的批判，頗與宗教對異教的批判相似。只有待到歷史出現了這個階級能以進行自我批判的特定時機，方能多少準確地全面看待過去；而這種時機是不多見的，並且不易為人們抓住

（參見馬克思，〈導言〉，《馬克思恩格斯全集》第十二卷及四十六卷上）。五四人物，無論其代表中國資產階級者或無產階級者，當時都是新興階級的代言人，都表現過這種爭生存的欲望。陳獨秀說：「中國、印度古來諸大冥想家，謠言造了幾千年，夢話說了幾千年，他們告訴我們的宇宙人生底知識，比起百餘年的科學家來真是九牛之一毛，我們快醒了。」（《新青年》九卷四號〈答皆平〉）便是這種大而疾的呼聲之一。五四迄今的七十年中，出現過幾次自我批判的時機，可惜都放過了。近年來出現的全民性的大反思，可以看作是一次深刻的自我批判運動，希望我們的政治家和思想家們，善於因勢利導，不要停在五四的水平線上，當然更不容許回到五四以前，而要充分估計七十年來國際上的事態發展，認真總結七十年來國內的政治經濟文化生活，全面看待七十年前古人的成敗得失，為我們的人民，規劃出一條更自覺的前進道路來。

就文化理論而言，一元說的時代顯然已經結束，多元說正起而代之。文化多元說的主將本尼迪克特在自己的《文化類型》中，宣稱西方文明只是得力於某些偶然的歷史條件而擴大了自己的影響；人們之將西方那種地域性的行為方式說成是人的普遍行為、將西方那些社會化了的習性說成是人的普遍本性的做法，其根源可以追溯到原始部落之否認異邦人為人的事實，其突出表現則在宗教之迫害異教中（見《文化類型》第一章）。這些話如果套用文化一元說的術語，那便是：文化一元說者表明自己尚處在冥想時代和玄想時代；儘

管它總以此來笑罵別人。這當然是很難堪的。

文化多元說相信每一文化類型都有自己獨一無二的價值，在實現人的潛力上同等有效；因而不承認現代文化與古代文化有高低之分。這種文化相對主義，其胚胎正在一元說的絕對主義之中，因為一元說否認現代文化的相對性，便恰能指出其相對性的學說留下了空子？孕育出了文化相對主義。多元說的文化相對主義起來對抗一元說的文化絕對主義，固有其可愛之處和自己的道理，但未免又擺向另一極端，暴露出自己的另一種偏激。

任何文化都是相對的，也都有其絕對性；絕對就寓於相對之中。因為任何文化都不是自然物，而是人的創造物，是特定人群在特定生存條件下進行生存的表現，是這些人群的人類本質的對象化。唯其特定，所以相對；唯其表現生存和本質，所以具有絕對性。

從另外一個視角來看，文化既是特定人群在特定條件下的生存表現，也就是說任何文化都有自己發生和存在的歷史時間和社會空間。超時間、超空間、超人群的文化，是不存在的，也是不可思議的。文化一元說者捉住了文化必進行於一定時間中的事實，認定時代是文化的唯一指標；文化多元說者則捉住文化必存在於一定空間中的事實，認定類型是文化的不二參數；兩者都只具有片面的真理。根據文化的特質，擷取二說的長處，應該說，由於不存在超空間的文化，所有規定了文化有時代性（並使其某些因素在某些條件下具有階級性）；由於不存在超空間的文化，所以規定了文化有民族性。不言而喻，由時代性展

現的文化的時代內容，是變動不居的，在社會歷史的轉折關頭，甚至可以發生前後對立的變化，使同一文化類型分為截然不同的階段；不同文化類型之間，也可比較出時代上的同異。由民族性展現的文化的民族內容，則相對穩定且多姿多采，它使文化得以形成自己特有的思維方式、抒情方式、行為方式和價值取向，以及文化諸因素的結構方式，即形成自己特有的類型。

變動不居的時代性內容中，寓有不變的永恆性成分；因此文化才可以積累，使後一時代勝過前一時代。特色各異的民族性內容中，寓有普遍的人類性成分；因此文化才可以傳播，從這一民族到那一民族。

文化的時代性內容中，那些代表歷史進步方向的内容，形成時代精神。文化的民族性內容中，那些表現民族生命力的内容，形成民族精神。時代性精神對於更高的時代來說，可以成為時代局限性，民族精神對於其他民族文化來說，可以成為民族局限性；如果它們自我滿足、自命不凡的話。更不用說那些非時代精神非民族精神之成為局限的可能了。

文化一元說長於發現文化的時代性，卻無視文化的民族性，這對十九世紀下半葉和二十世紀初的西方學者來說，是很自然的事；因為他們難以擺脫上引湯恩比所說的那一個假象三個錯覺，或存在著莊子所說的「拘於虛」、「篤於時」和「束於教」（《秋水》）的困惑。但在他們，總歸還可算是一件樂事。而於東方學者來說，服膺文化一元說，卻有如

吞下一只苦果。列文森(J. R. Levenson)說，中國知識分子在理智上向著未來，感情上仍留戀過去。實際上這是近代以來的中國知識分子被迫放棄華夏中心說去相信西方中心說，理解到文化有時代性卻又處處感覺到文化有民族性的表現。在華夏中心說支配著中國知識分子頭腦的時候，文化的時代性（雖然以退化論的形式出現）和民族性是統一的；相信了西方中心說即文化一元說以後，時代性（理智所追求的價值）與民族性（感情所繫念的傳統）發生了明顯的分裂。這種理智與感情的矛盾，不能靠理智戰勝感情這一通常的方式去解決，只能靠克服文化理論的片面性來消除。

五四人物之所以熾烈地反對傳統，除去種種現實的需要而外，大概便有這種「靠理智戰勝感情」的因素存在其中；心理學家一定能幫我們找出種種有趣的例證。

本文只想指出，近代以來，傳統由於被斥為和現代化絕對對立而被扔進了垃圾箱，並未得到認真的研究。

我們通常所謂的傳統概念，嚴格說來，可以分解出兩層意思，即「傳統文化」和「文化傳統」。傳統文化指過去發生而今流傳下來的種種具體文化現象，或是物質的，如一件器物；或是精神——物質的，如一項制度；或是精神的，如一種思想。它們或許只有欣賞價值和認識價值，或許仍在規範著今人的思想和行動；但無論怎樣，傳統文化已是明日黃花，是外在於今人的東西或力量了。文化傳統則不然，它是內在於今人生活和心理中的習俗和

定勢，是支配整個民族的集體無意識；它體現為千百萬人的知情意的表現方式和價值取向，人們卻往往不覺其存在；它發生於過去，傳承至現在，影響著未來，具有穩固的連續性；它是文化的民族母斑。

五四時代既不能分辨傳統文化和文化傳統這種顯隱的不同，更常把傳統與現代化簡單對立起來：保守者誤以為現代化便是要拋棄一切傳統，而如喪考妣；激進者則堅信傳統與現代化背道而馳，而放言絕裂。只有具調和傾向的李大釗，提倡傳統和現代、舊和新如車之兩軌，鳥之兩翼，缺一不可，互有短長（見〈調和的法則〉、〈新舊思潮之激戰〉等）；而受到兩面夾擊。其實三者都不理解：所謂現代化非他，正是傳統本身的現代化，現代化或由傳統中生出（如西歐）、或賴於傳統的轉化（如東方），絕非天外之物；而傳統亦非一堆靜物，它能孕育並分娩出現代社會（如西歐），或植入現代胚胎而誕生寧馨兒（如東方）。傳統之與現代，不是機械的保存或絕裂的關係，也不是化學的調和關係；而有更高級的社會法則存焉。激進者恨鐵非鋼，希望能一朝捨卻一切舊物，又不知可以人為捨棄的只是外在於人的傳統文化，難以割斷而又影響深刻的還有內在於人的文化傳統。至於可以捨棄者需要捨棄那些、保留那些，難以割斷者應當如何去割、割到多深，也不是僅僅依據西方文化座標便可草率畫定的。五四人物反對綱常名教，是立下了歷史功勛的；但由此波及漢字當廢（錢玄同，〈欲廢孔學，不可不先廢漢文〉），便未免捨棄過多。五四人物大

力提倡科學，今人皆身受其福；但由此論定中醫當除，便缺少求是精神。五四人物改良文學藝術，是有口皆碑的；但由此詛咒京劇當死，便未免強加於人。五四人物推行公元公曆，是利於中外交流的；但由此力主端午、中秋當禁，便有點情趣索然。凡此種種，都還屬傳統文化一層，至於涉及文化傳統，也就是他們當時泛稱之為國民性的，其籠統和激烈則更甚：「苟偷庸懦之國民」，「卑劣無恥、退縮苟安、詭異圓滑之國民性」，「愛和平尚安息雍容文雅之劣等民族」，「半開化」、「淺化」、「野蠻不識字無經濟能力之豚尾民族」，「腐敗墮落到人類普通資格之水平線以下」而可稱之為「準狗」「準豬」的「我們中國人」（均見《新青年》），等等。如果真像他們說的這樣，具有如此國民性或文化傳統的民族，看來只有開除人籍之一途了。

五四人物在傳統與現代化問題上的根本理論弱點，即在於他們誤以西方人的行為方式為人的普遍行為，誤以西方人的習性為人的普遍本性，用過去對待經書的態度去對待西方的學說，重新崇奉一套放之四海而皆準的真理。其實，這樣的真理是不存在的。歷史是漫長的，世界是複雜的，東西人民長期以來形成了各自介入世界的視角，可以互補之處絕不少於需要移入之處，並非總是「自己百事不如人」（胡適）也。

五四精神是批判精神，它將萬古長青，值得我們今天以及更後的來者永遠繼承。只是繼承五四精神需要以五四的精神來繼承。五四打倒了傳統偶像，我們絕不可再把五四崇奉

為偶像傳統，聽不得半點不同意見。五四超越了前人，超越了時代，當然也會要求後人超越它所不曾超越的局限。五四已經提出而未能完成的事業（如批判傳統，實現民主，尊重科學）有待我們來繼續，五四未能提出而有待我們繼續的課題（如分析傳統，研究現代化的模式）只有我們來促成。繼承五四必須超越五四，超越五四正所以繼承五四；這就是五四的批判精神。五四精神萬歲！

一九八八年十二月十一日—十六日

五四新文化運動對儒家人本主義的批判

李明友

五四新文化運動一開始便以討伐儒家文化為職志，尤其對儒家所倡導的封建倫理道德的鞭撻，更是不遺餘力。那時，要不要推翻儒家的倫理道德學說，被視為能否使國民最後覺悟的大問題。陳獨秀曾大聲疾呼：「吾敢斷言曰：倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之最後覺悟。」（〈吾人最後之覺悟〉，《青年》第一卷六號）在對封建倫理道德的討伐中，儒家人本主義當然也遭到應有的批判。反思七十年前新文化運動對儒家人本主義的批判，對於我們今天探討現代化與傳統文化的關係，不無裨益。

儒家歷來認為，人是世間一切存在物中最有價值者，「天地之性人為貴」（《孝經·聖治章》）相傳是儒家創始人孔子的名言。而人又是什麼呢？人之所以為人，人之區別於

動物的本質特徵是什麼？儒家認為，人之所以為人，就在於人具有道德意識的自覺能動性，即孟子所說的人生而具有的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心。儒家自孔子始，就將人們的倫理關係當作最基本的社會關係，進而從人們的倫理關係來規定人的本質，所謂「仁者愛人」（《論語·顏淵》），「仁者，人也」（《中庸》），正是將人的道德屬性作為人的本質屬性。儒家認為，人與動物的根本界限也在於此。孟子說：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（《孟子·公孫丑上》）人如果失去「四心」，那就不成其為人了。歷史上的儒家，從孟子到朱熹，都反覆強調這一「人禽之別」。荀子說：「人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。」（《荀子·王制》）董仲舒說：「物疾疾其能為仁義，唯人獨能為仁義。」（《春秋繁露·人副天數》）朱熹也說：「人為最靈，而備有五常之性，禽獸則昏而不能備。」（《文集·答余方叔》）儒家人本主義看到了人的道德意識性，強調為人之道應在道德上磨練，這自然有其合理、積極的一面，但人的社會生活是多方面的，社會上人與人之間的關係不僅僅是倫理關係，人的本質屬性也不僅僅具有道德意識性。儒家人本主義將倫理關係視為一切社會關係的最高層次，以道德意識性作為人的本質，這就誇大了道德的作用，勢必限制人的全面發展。儒家人本主義關於人的本質理論的偏斜正在於此，而這種偏斜的

人性論，恰恰成為封建道德、封建禮教的基礎。

五四時期，掙脫封建舊道德、舊禮教的束縛是最為要緊的事。而要掙脫舊道德、舊禮教的束縛，就必須在理論上對人的本質問題作出新的解釋。當時最為流行的是一種求樂避苦的人性論。高一涵說：「人類自含生受性而有感覺，因感覺而辨苦樂，因苦樂而爭趨避。……故人生第一天職即在求避苦趨樂之方。」（《樂利主義與人生》，《新青年》第二卷一號）在「科學與玄學」的論戰中，吳稚暉和胡適則主張「人欲即人性」的自然人性論。吳稚暉認為宇宙原是混沌狀態的「漆黑一團」，而人與萬物同是這「漆黑一團」變動的產物，兩者也並無什麼本質的差別，他說：「什麼叫做人？……概括起來說，人便是外面只剩兩隻腳，卻得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物。」（《一個新信仰的宇宙觀及人生觀》，《太平洋》第四卷一、三、五號）吳稚暉反對儒家將道德意識性作為人性的學說，提出食色即為人性的觀點，他說：「吃飯、生小孩，書本上便叫做飲食男女，再包括緊一點，也可以叫做食色。」又說：「食的性，色的性，惻隱、羞惡、辭讓、是非的性，並沒有什麼善惡，無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。」（同上）胡適也認為人和動物只有程度上的差別，並沒有種類上的區別（見《科學與人生觀·序》）。胡適十分讚賞戴震的「欲根於血氣，故曰性也」的觀點，並發揮說：「道德不在情欲之外」，「因為有情有欲，故有生養之道，故有事業，

有道德。」（「幾個反理學的思想家」）他認為，追求物質上的享受，這便是人的本性之所在。無論是「求樂免苦」的功利主義的人性論還是「人欲即人性」的自然人性論，都是與儒家人本主義的道德人性論針鋒相對的，這對於衝破傳統思想和舊禮教的束縛，提倡個性自由，都有一定的積極作用。但是，「求樂免苦」也好，「人欲即人性」也好，都沒有揭示人的真正本質，而且，都在不同程度上否認了人類應具有的高尚的精神生活這種人性論，只能教人由追求物質享樂而墮落，實非科學的人性論。

儒家人本主義將人的道德屬性作為區別人和動物的根本標誌，也以此作為確定人的價值的基本標準，這就形成了儒家人本主義的價值觀，這種價值觀，重群體價值，輕個體價值；重道德價值，輕生命價值；它貫穿著整個儒家文化，成為他們探索人生目的、意義和理想的根本立足點。

五四新文化運動的倡導者陳獨秀一針見血地指出，儒家人本主義價值觀是一種以家族為本位而無個人權利的價值觀，它的根本弊病就在於讓人們「以己屬人」，成為宗法、尊長的奴隸，而無個人獨立之價值。陳獨秀說：「率天下之男女，為臣，為子，為妻，而不見有一獨立自主之人者，三綱之說為之也。緣此而生金科玉律之道德名詞——曰忠，曰孝，曰節，——皆非推己及人之主人道德，而為以己屬人之奴隸道德也。人間百行，皆以自我為中心，一切操心，悉非義由己起，附屬他人以功過者也。」（「一九一六年」，《獨秀

文存》卷一）陳獨秀強調「以自我為中心」就是強調獨立自主自由平等的價值觀，他認為，這種價值觀是符合人性要求的，相反以「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」為核心的封建舊道教才是扼殺人性的奴隸道德。陳獨秀的揭露是擊中要害的。儒家主張的封建倫理道德，其最大的錯誤就在於以強調人倫關係來限制人的個性自由，以強調群體利益來壓抑人的個體價值。陳獨秀還列舉了這種以家族為本位的價值觀所造成的惡果有四：「一曰損壞個人獨立自尊之人格，一曰窒礙個人意見之自由，一曰剝奪個人法律上平等之權利，一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。」（《東西民族根本思想之差異》，《獨秀文存》卷一）陳獨秀認為要批判封建舊道德，建立新道德，關鍵是要變「以己屬人」的奴隸人格為「自主自由」的獨立人格，這就要確立如西方民族那樣的「個人本位主義」。他說：「西洋民族，自古迄今，個人主義之民族也。……舉一切倫理、道德、政治、法律，社會之所嚮往，國家之所祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。……此純粹個人主義之大精神也。」（同上）陳獨秀強調個人獨立自主的人格，強調人權，反對依附性、奴隸性，正是教人從儒家傳統價值觀的束縛下解放出來，以提高國民破舊立新、改造中國的自覺性和創造性，如當時高一涵就曾說：「人之所以為人，即恃此自主自由之資格，惟具有此資格也，故能發表獨立意見，此人品之第一義也。」（《共和國家與青年之自覺》，《青年》第一卷一號）當時在教育領域中反封

建最力的蔡元培也積極倡導個性之解放，衝破儒家傳統思想和各種陳陋舊習的束縛。蔡元培說：「既破壞階級制度，則即當解放個人之束縛，而一任其自由發展。蓋世界為有機的組織，有特長者不可強屈之以普通。世界有進化的原則，有天下者尤當利用之以為先導。」（〈歐戰後之教育問題〉，《蔡元培全集》第三卷頁二八四）

陳獨秀等人主張個人本位主義的價值觀，並非主張一種極端的、狹隘的個人主義，而是主張個體與群體的兼顧統一。陳獨秀說：「夫人者群居之動物也，文明愈進則群之相需也愈深。」（常乃德，〈記陳獨秀君演講辭〉，《新青年》第三卷三號）他意識到個體不能脫離群體而孤立地存在，個體只有「仰給於社會之互助」才能生存，倘有人主張極端利己主義，只知有己不知有人，勢必破壞社會之組織，損害群體之利益，其結果使個人利益無從滿足，個體價值也無以實現。因此，陳獨秀主張每個人都必須兼顧社會、國家、人民的利益，明白「群己相維之理」（同上），即群體與個體、社會與個人之間相互依賴、相互聯繫的道理。根據「群己相維之理」，陳獨秀主張利己、利群、利他三者並存的「自利利他主義」。易白沙在強調個體之獨立之性質的時候，也強調個人須以群體為重的精神，易白沙說：「以輕重言，世界為重，國家次之，我為輕。……輕重之義，天下溺者若我溺之，天下飢者若我飢之之義也。」（〈我〉，《青年》第一卷五號）他還討論了「小我」與「大我」之間的關係，以為一方面要自尊自重，保持自我之特性，另一方面則要對社會、

國家、民族負責任，一旦「大我」需要「小我」作犧牲，「小我」應義不容辭。惲代英也認為「自利」與「利他」應該是統一的，如果只有「自利」而無「利他」，就不會有志士仁人為國家民族而赴湯蹈火，他說：「凡為祖國犧牲生命者，亦絕非僅自利之說所得而解說矣」，「彼非以利他為德，則彼安知此等之犧牲為是以成大德？」（《我之人生觀》，《光華學報》第二年二期）蔡元培以群性與個性的共同發展作為培養人才的標準，他說：「蓋群性與個性之發展，相反而適以相成，是今日完全之人格，亦即新教育之標準。」（《教育之對待發展》，《蔡元培全集》第三卷頁二六一）在蔡元培看來，個性之發展是與群性結合的，只顧個性而不顧群性或只顧群性而不顧個性，都是「偏畸之說」（同上）。

在群體與個體的關係問題上，胡適主張易卜生主義。所謂易卜生主義，即一種「純粹的為我主義」。但胡適並不認為「為我」與「利他」是對立的。他說：「真實的為我，便是最有益的為人。」（《介紹我自己的思想》，《胡適文選》，上海亞東圖書館）就是說，為我與利他是統一的，他說：「社會是個人組成的，多救出一個人便是多備下一個再造新社會的分子。所以孟軻說『竊則獨善其身』，這便是易卜生所說的『救出自己』的意思。這種『為我主義』，其實是最有價值的利人主義。」（《易卜生主義》，《胡適文存》卷四）胡適在為我與利他的關係問題上，實際是處一種為我便能利他的原則，這與陳獨秀、惲代英所說的為我兼顧利他的觀點是有區別的。在陳獨秀、惲代英那裡，我們尚可看到重

國家民族大義的思想，而在胡適的「易卜生主義」那裡，看不到為國家民族而敢於犧牲的精神，怪不得胡適自認為一種「純粹的為我主義」。

儒家人本主義判斷人生價值的另一個重要命題是所謂「理欲之辨」。理即封建的倫理道德原則，欲即人的生命需要即物質欲求。存理與去欲，前者是從道德層次對人提出的要求，後者是從生命層次對人提出的要求。儒家以道德意識性來規定人的本質，勢必抬高人的道德價值而貶抑人的生命價值。在儒家看來，去欲才能存理，多欲則會失理；去欲存理的人是有價值的，高尚的；多欲失理的人是沒有價值的，如同禽獸一般。存理去欲，成為儒家判斷人生價值的基本標準。到了宋明，理學家鼓吹「存天理，滅人欲」，將這種價值觀進一步推至極端，成為一種宗教式的禁欲主義。這種禁欲式的人生價值觀與封建舊道德、舊禮教結合在一起，成了束縛人性發展的桎梏，人的生命價值遭到壓抑和摧殘，其嚴重後果，正如清中期戴震所斥責的那樣，是「以理殺人」。

五四新文化運動的倡導者極力宣揚人的生命欲求是順乎人性之自然的，是合理的。他們激烈地抨擊理學家懲忿窒欲、克己抑欲的理欲觀是扼殺人性的工具。胡適曾斥責理學家的「樂天、安命、知足、安貧」的處世哲學是一種自我欺騙、自我安慰的「催眠藥」，其作用與宗教類似，他指出理學與宗教的共同點就在於「逆天拂性」，「輕蔑人類的基本的欲望」（〈我們對於西洋近代文明的態度〉）。胡適強調，人的欲望是人性所固有的，扼殺

人的欲望，無疑是扼殺人性。不僅如此，他還認為，人類的基本欲望是推動人類精神文明與物質文明發展的根本動力，人的欲望是否得到滿足，關係到社會文明是否進步的大問題。

追求個人利益和幸福是「善」還是「惡」？在儒家看來，追求個人利益和幸福，便是人欲橫流，那當然是「惡」的，不屬「善」。然而，五四新文化運動的倡導者對善惡問題作了新的解釋。如渾代英認為，追求個人利益和幸福便是「善」，他說：「凡道德之行為，其結果常足以致身之利益，故凡為自身謀幸福者，自然趨而為善。……人類非為國家社會家庭而生存，故凡人類之所以為國家社會家庭者，皆所以自為也。」（《我之人生觀》，《光華學報》第二年二期）傅斯年更直截了當地提出，是否尊重個性的發展是區別善與惡的根本界限，他說：「善是定要跟著個性來的，所以破壞個性的最大勢力就是萬惡之原。」（《萬惡之原》），《新潮》第一卷一號）這種強調滿足個人利益和幸福，尊重個性便是善的觀點，與抹殺個性，抑制人欲的儒家思想確實是大相逕庭的。他們從個人主義出發，認為所謂苦樂，就是對個人意志的順逆，「苦樂云者，以吾人之自由意志為其根本，凡順吾人之意志，從心所欲者，快樂；逆吾人之意志，不能如願者，痛苦也。」（李一民，〈人生唯一之目的〉，《青年》第一卷二號）渾代英也說：「就純理言之，苦樂皆屬於主觀。……試觀同一事，而甲以為可樂，乙以為可苦。甚至同一人，而今日以為可樂，明日以為可苦。從可知祝苦樂為客觀之謬矣。」（《我之人生觀》，《光華學報》第二年二期）他們還以

主觀感受的苦樂來解釋善惡，「凡惡，皆苦也，即不然，亦為召苦之因。凡善，皆樂也，即不然，亦為致樂之兆。」（高一涵，〈樂利主義與人生觀〉，《新青年》第二卷一號）惡即苦，善即樂，在這裡已根本看不到儒家區分善惡的道德標準了。

綜上所述，五四新文化運動以「求樂免苦」的人性論批判儒家的道德人性論，以提倡個性解放，人欲合理來反對扼殺個性的傳統價值觀，其批判精神是正確的，它使幾千年來佔據統治地位的封建舊道德、舊禮教以及儒家學說受到了空前沉重的打擊，使中國社會的道德觀念發生了深刻的變化。今天，我們在現代化建設過程中，要擺脫傳統的影響，也必須沿著五四新文化運動的方向繼續做好批判的工作。但是，五四新文化運動在對儒家人本主義的批判中尚缺乏仔細的分析，應引起今人的注意。

第一，五四新文化運動著重批判了儒家人本主義以人的道德意識性為人性的學說，卻沒有注意到儒家把人有理性、能思維作為人的特性的思想。儒家人本主義認為人區別於動物的特徵，除了道德意識性之外，還有就是人的認知能力。荀子說：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」（《荀子·解蔽》）王充說：「天地之性人為貴，貴其識知也。」（《論衡·別通篇》）劉禹錫認為人是「倮蟲之長，為智最大，能執人理，與天交相勝，用天之利，立人之紀。」（《天論下》）應該說，儒家把人有理性，能思維，有認知能力和利用、改造萬物的能力，作為人與動物的根本區別之一，是對人的本質的重要發現，是

對人在宇宙間的地位和作用的充分肯定，雖然這一思想沒有成為儒家人本主義的中心內容，但我們不可棄之不顧，這一思想對今人關於人的本質問題的研究有極重要的價值，我們應予以繼承。

第二，儒家人本主義將人的本質主要規定為人具有道德意識性，並沒有真正揭示人的本質，因而，儒家將人的價值主要規定為人的道德價值，同樣也沒有揭示人的價值的全部內容。一方面，儒家這種價值觀，由於過分強調人倫關係，過於強調道德的作用，因而不可避免地抬高群體價值而貶抑個體價值，抬高道德價值而貶抑生命價值，這種價值觀在歷史上曾產生過巨大的消極作用。對於這一方面的批判，五四新文化運動是卓有成效的，也是今天我們批判封建主義文化的重要內容之一。另一方面，儒家人本主義價值觀，主張以群體利益為重，以道德來衡量人的物質欲求，推崇那種以天下為己任，以民族大義為重，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的高尚人格，這在歷史上也產生了巨大的影響，我國歷史上湧現的無數志士仁人和民族英雄，不能不說是儒家人本主義薰陶的結果。對於這一方面，五四新文化運動則注意不夠。如何繼承這一積極的文化成果，我們今天也應予以注意。在今天商品經濟日益發展的條件下，我們每個人如何做到以社會、民族、國家的大義為重，如何做到不做金錢的奴隸而保持崇高的人格，儒家人本主義是可以為我們提供借鑒的。

五四與中國知識分子

五四的是是非非

——李澤厚先生答問錄

在紀念「五四」七十周年前夕，著名學者李澤厚先生接受了北京大學哲學系博士班學生孫尚揚對他的採訪，並就一些重要問題發表了他自己的見解。

問：一九八九年是「五四」七十周年，海內外各種大型紀念活動也許會使對「五四」這場偉大的愛國和文化思想解放運動的反思達到新的高度，同時也會使近幾年來經久不衰的文化熱更顯熱鬧。這裡，我們想了解您對「五四」的整體評價。在《中國現代思想史論》一書中，您似乎傾向於以全面的反傳統和全盤西化來概括「五四」運動的整體精神面貌，對嗎？

答：這裡有個語言上的問題，我們使用的一些語詞和一些概念往往是模糊的、多義的，

有些概念的使用經常帶著很強烈的情緒色彩，語詞的使用不應離開它的具體語境。今天，人們一般喜歡用全盤西化和徹底反傳統來概括「五四」精神，這種概括是否準確還值得深入探討。對「五四」的評價現在似乎有兩種意見，一種持肯定的態度，海外則有些學者持懷疑甚至批判的態度。我持肯定的態度，不太贊同用今天的眼光指責「五四」在某些方面太過分，因為如果沒有「五四」，就沒有今天這樣的一部現代史，至於這部現代史寫得好與「五四」有沒有關係，還需要作具體研究，我一直認為那是「五四」以後的事。到現在為止，我還是肯定「五四」的。

問：據我所知，對「五四」的評價至少有三種態度，第一種認為「五四」的徹底反傳統造成了中國文化的斷裂，用牟宗三先生的話來說叫做「斷了中國傳統文化的血脈」，這無疑是對「五四」的否定；第二種認為「五四」反傳統還不夠徹底，應該繼續下去；第三種是賀麟先生在四十多年之前提出的，他認為「五四」新文化運動確實是反傳統的，但它反掉的正是儒家傳統文化中最僵化、消沉的部分，而使其中最具有生命力的那一部分從反面得到了一次新開展的機會和動力。您怎樣看這三種評價？

答：我當然傾向於第三種看法。第二種說法認為「五四」反傳統不夠徹底與歷史不符。「五四」是很複雜的，當時有人提出廢除漢字、魯迅也倡導少讀甚或不讀中國書，錢玄同認為中國書每頁都是昏話，吳稚暉主張該扔到廁坑裡去，如果有人認為「五四」反傳統尚

不夠徹底，我就不知道他們如何「徹底法」，我也不清楚是哪些人和為甚麼有這種主張。對第一種和第三種看法倒是可以理解的。

問：您的意思是今天反傳統的徹底性不可能超過「五四」了？

答：你的「徹底性」三個字是什麼意思呢？如果就具體口號來說，今天不可能有比「五四」更徹底更激烈了。如果你的「徹底性」有別的含義，諸如對傳統作更深入的批判，那當然可以，而且必須。因為「五四」對傳統的分析批判在理論上還是比較膚淺的，例如廢除漢字便既不可能，也無必要。這種口號顯然並不科學，儘管當時倡導科學，它反映的也是一種情緒。又例如魯迅反對讀中國書，而事實上他還是讀的，他對中國文化的了解也是很淵博而深刻的。對「五四」的許多口號要作科學的分析。應加深「五四」的科學精神，彌補「五四」的不足。「五四」的民主也只是一種口號，民主究竟是什麼？民主與自由的關係到底如何？民主具有哪幾種不同的理論形式？美國、英國、法國的民主便各不一樣。這方面應作細緻的、具體的介紹和分析，輸入進來，並研究如何與中國的具體情況相結合，如何來克服中國的各種阻力和障礙而使之實現。這一任務「五四」並沒有完成。所以我們今天繼承「五四」精神是要進一步貫徹「科學與民主」的精神，使科學與民主不只停留在口號上。例如科學，首先當然指自然科學，但如何使科學精神體現在人文學科領域裡就很值得探討。

問：您所說的這種情緒在某些時期例如啟蒙階段……

答：是不可避免的，有時甚至是必要的、有益的。

問：那樣將犧牲思想的深刻性？

答：是的。啟蒙本身是理性的。但它作為一場運動，當然會有情緒性的成分。搞科學也包含情感，自然科學家以極大的熱忱去追求真理，其中還可包括某種信念，有的自然科學家就以他們的工作成就來顯耀上帝的偉大。但重要的是，他不能讓上帝來干預某個自然科學命題的具體論證。

我的意思是如果今天我們還停留在「五四」水平上，甚至不如「五四」，卻自以為是在徹底地反傳統，如果不是一種倒退，也是一種可悲的重複。

問：現在在一些中青年學者中確實有這種重複。北京大學曾以「傳統文化與現代化」為主題舉辦過一次群英會，講台上就有人旗幟鮮明地肯定傳統文化中的一些觀念和人文價值，有人則激烈反對，倡導全盤西化。在您看來，這是一種喜劇性的重複，但這些學者是否有些新的理論視野和角度？

答：我不這樣認為，最近幾年我一直倡導多作些具體的、實證性的研究。中國現在缺乏的正是這些研究，一講就是古今中外一大套，自以為一篇文章，一次演講、一本書就解決了問題，找出了中國的道路，我覺得沒那麼容易。我們現在需要的是大量的微觀專家，

日本有些學者在微觀研究方面就很有成就。我從美國回來以後，走進書店一看，發現有很多新的著作，但大都是古今中外縱橫談，很少發現豐富材料和細緻論證的微觀研究方面的作品，而微觀的研究才是真正的科學，也只有在這種基礎上才可能有更科學的宏觀把握。我願意一再地反覆地強調這一點，雖然我自己已沒能力來做這種研究了。

問：《中國現代思想史論》在討論科、玄論戰時，您承認確實有些重大的問題，如人的存在意義等問題是科學解決不了的。

答：那當然。最近我在答兩位香港記者時說：我是提倡理性、提倡科學的。但是理性和科學並不代表人的終極價值、終極關懷。理性只是一種工具，它本身並不一定是人的最高目的。但是這種工具非常重要，沒有這種工具就別想走進現代。當年科學派正確地強調了這工具，卻錯誤地把這工具當成目的自身，視人生如科學，要大家去樹立所謂「科學的」人生觀。這方面玄學鬼倒是較為正確的。「活著為什麼」並不是科學所能解決的，不能說社會有其發展規律就能解決「活著為什麼」這個問題。這個問題不那麼簡單。越到現代或後現代，這個問題就越突出。

問：當今中國所缺少的究竟是科學的實證精神，還是缺少那種玄學鬼的精神？

答：我以為現在的中國更需要前者。在西方近代，理性精神過分了，所以出現了非理性主義，我把它叫做西方理性的解毒劑。現在德利達（Derrida）的解構主義就旨在解散這

種東西，因為西方的科技力量太大，制度太嚴密。馬克斯·韋伯所說的那種工具理性從官僚機構到各種制度太束縛人了，使人異化掉。所以西方需要這種非理性主義。但中國太缺乏從而非常需要這種工具理性和實證精神。

問：您曾認為「五四」所提出的一些啟蒙口號和任務諸如個性解放、爭取個體自由、民主和平等不僅還沒有得到具體實現，反而在更緊迫的政治救亡中被壓倒，甚至成為被當時的革命鬥爭所需要的集體主義和統一意志所擊碎的夢幻，而且這種集體主義和統一意志後來更倒退為封建主義的大復辟（文革），您是否認為這種歷史的進展一定要以思想的停滯甚至倒退以及個性的壓抑為必然的代價？有沒有更好的選擇？

答：我的「救亡壓倒啟蒙」這一說法已受到一些批評。前不久金沖及就發表文章說救亡不是壓倒啟蒙，而是「救亡喚起啟蒙」（載《人民日報》一九八八年十二月五日第五版），我不太理解這提法，因為啟蒙本身就是喚起，什麼叫「喚起」啟蒙呢？我還是堅持自己的看法：救亡壓倒啟蒙。原因很簡單，因為中國近代的「救亡」採取的主要是軍事鬥爭形式，即使辛亥不算。從北伐到抗日到解放戰爭，主要是發動組織農民進行武裝鬥爭。在軍隊裡是沒有什麼個性可言的，也無所謂民主，將軍、首長指向哪裡就得打到哪裡，軍令如山倒，錯了也得執行。軍隊裡只有一言堂和鐵的紀律，在軍隊和武裝鬥爭中去追求個性解放和民主自由是不可能的。所謂民主集中也主要是集中。國民黨在抗戰時也強調意志集中，力量

集中，民族至上，國家至上。當時要打倒日本帝國主義，這並不錯。對共產黨來說，它還有現實的群眾基礎，這就是廣大農民和從他們中選拔的幹部。中國的自由主義派的悲劇就在於他們沒有群眾基礎，始終沒能真正登上政治舞台，因此西方自由民主那一套從來沒有在中國演出過，目前台灣似乎開始有了些苗頭。這就是「五四」以來的現實歷史，我們不可能空想出另一條道路，那沒有多大意義。關鍵在於總結這種歷史事實和經驗教訓。問題出在一九四九年後，我們沒有很好地反省這一歷史事實，我們認為在武裝鬥爭中形成的那一套是「延安精神」，是「革命的傳家寶」，不能丟。其中當然有些好的東西，如為了國家、民族，不惜犧牲個人利益、前仆後繼。但這一套在革命戰爭時期行之有效的東西，在和平時期就不一定適用而應加以改變。

問：毛澤東曾倡導這樣的局面：既有統一意志，也有個人心情舒暢……

答：是的，但他主要強調的仍然是集中領導下的民主。事實上，不可能有這種民主。他也在理論上確認民主只是手段，地位擺得不高。對他來說，恐怕是在「統一意志」之下的「個人心情舒暢」。我們有過包公式的為民作主的「民主」；也有過民主集中制之下的「民主」；還有過大鳴大放大字報的「民主」；它們在各個不同時期的意義是什麼？有些甚麼作用（包括好壞兩方面）？如果有人就此作細緻研究倒是很有價值的。也只有在這種種具體研究的基礎上，方可能進一步了解甚麼是我們今天所需要的民主。

問：是不是還有另一個問題，即在革命勝利後。國家被視作弗洛姆所說的那種用來實現某種最高精神價值的實體，因而導致對個性的忽視，以及政治上的專制？

答：在專制政治下實現近代化也是行得通的。例如拿破崙第三曾被馬克思痛罵過，但正是在他執政的那二十年中，法國資本主義有了空前的發展，在德國俾斯麥也是很專制的，但在他執政時期德國資本主義也得到了發展。斯大林雖然專制，卻也使蘇聯實現了工業化。更不必說彼得大帝、明治天皇了。但中國錯過了三次好時機，一次是袁世凱時期。在他擊敗了國民黨第二次革命後，是個真正的大獨裁者，如果他稍有點新思想的話，中國是可以實現現代化的，當年嚴復便是這麼指望的。另一次是蔣介石在一九四五年抗戰勝利後。如果國民黨不一心想立即消滅共產黨，內戰也不是一定不可避免的，當時一些人也曾這麼希望過，那也將是一次好機會，但失去了。還有一次是一九四九年以後，如果毛澤東以他當時的那種威望和權力致力於現代化，也會是一次較好的機會。但這三次機會偏偏都失去了。這點說明了什麼呢？以上三人都是中國歷史上的強人，今後恐怕不可能出現這種強人了，也沒有這種必要。我們不能將中國的現代化寄希望於少數政治強人。歷史是充滿著偶然性的，沒有毛澤東就不會有文化大革命，所以我不同意宿命論式的歷史決定論，不能說一切都是必然的，個人特別是具有極大權力的政治人物可以起很大作用，具有很大責任。我也不同意新的權威主義，以前這三位強人都辜負了人民的期望，今天如果繼續寄希望於

政治強人，保險係數又有多大呢？我看還是寄希望於廣大知識分子、企業家和人民為好。

問：中國將來現代化的模式不會是專制下的現代化了？

答：這很難說。我認為這種模式在歷史上是行得通的，但在中國歷史上卻再三失敗了。

問：新加坡現代化是否可以列入上面那種模式？

答：可以。這種模式有個好處，就是權力集中，意志統一，可以強有力地排除干擾，進行改革和建設。但失敗的例子也很多。

問：稍微關注一下人這個問題的哲學家大概不會以現代化為歷史發展的唯一目標吧？

答：當然。現代化只是一個歷史過程，但不能超越現代化而進入後現代化。

問：現代化是否會必然以人的一些價值的失落為代價？

答：我在《中國古代思想史論》後記中曾指出過歷史主義與倫理主義的矛盾，現在看來很明顯。「一切向錢看」正像恩格斯所說的那樣，作為惡而成了推動歷史前進的槓桿。但我們應該也可能尋求到最佳的方法和道路，儘量減少苦難和犧牲，但二者的矛盾和衝突一定會有的。歷史經常是在悲劇中進步的，以詩人的感傷來看待歷史是膚淺的，馬克思的深刻之處就在他的態度是冷靜的歷史主義。黑格爾認為對立，鬥爭的雙方都有其合理性，所以才構成悲劇。

問：有這樣一個現實問題：目前這種並不十分健全的商品經濟或許不會自發地給人們

帶來民主或自由等觀念，這種情況下那種在您看來水平不太高的情緒性啟蒙工作也許仍是必要的吧？

答：我覺得現在的關鍵不是所謂的啟蒙以及文化問題，而是經濟政治體制的改革。那些反傳統最激烈的人恰恰掩蓋了這一點，過多地談論文化，實際意味著錯誤人人有份。這就為那些應該負責的人開脫了，我自己決不認為比他們應負更大的責任。現在的關鍵是改革那些非常不合理、充滿封建主義特徵的、弊端很多的各方面的體制。

問：應該從文化批判轉向社會批判？

答：不只是批判，而是踏踏實實地幫助如何能搞好體制改革。文化研究者也能在這方面做很多工作，例如關於民主的問題，如前面已講過，便可以作很多實證分析。前面說過，世界上有美國式、有英國式的，也有新加坡式的民主。儘管只是形式，但畢竟允許一個反對黨議員在議會批評政府，日本的民主實際上也是自民黨一黨專政，但它經過選舉卻可以持續幾十年，為什麼？自民黨的一黨專政也是黨內有派。民主的形式有很多，學術上多作研究，找出最適合於中國的具體方案，步驟比空喊口號和批判文化對改革能起更實在的推動作用。

問：我問這個問題還是想回到上面那個問題：目前的這種經濟及政治改革會自發地帶來一些較先進的觀念嗎？比如民主、個性自由。能自發地帶來文化思想的進步嗎？

答：個性自由等觀念的含意究竟是什麼呢？我之所以再三表示不贊同「空洞口號」就是因為所謂民主、自由、個性解放等等都是很具體的東西，它需要通過政治體制改革而確立其法律保證的形式。如新聞自由、遷徙自由、出國旅行的自由、性愛自由、婚姻自由、選擇職業的自由等等都需要具體的一系列法律形式的制訂和嚴格執行。這樣才能真正保障個性得到合理的發展，不受各種封建傳統和落後意識、制度、輿論的束縛、干擾，這樣才能得到個性解放，因為個性自由絕不是無秩序、無規則的，每個人都隨心所欲。

問：現實生活中，中國人似乎缺少privacy這樣的觀念吧？

答：是的，很缺乏。在西方，它是受到法律保護的，所以也不只是而且主要不是缺乏觀念的問題。中國連財產、人身都常常得不到自由保障，何況其他？

問：經濟改革能自發帶來這種觀念嗎？

答：不是帶來，還是需要人們自覺地去爭取，並且主要不是去爭取觀念，而是爭取去全面制定法律和嚴格執行法律。我願意再三強調法制。中國傳統中的法律是管束老百姓的，法與刑連在一起，或者是上面恩賜下來的「政策」。我們常見到一些「便民通知」，實際上也是戰爭時期從軍隊帶來的，這簡直是開法律的玩笑。現代法律是維護老百姓的權益的，是民主的機制，通過它可以控制和監督政府及其各級官吏的權力，所以必須分權，必須司法獨立等等。只有通過法律形式才能真正保障個性的自由發展，保證個人權益不受侵犯。

總之，個性解放需要具體形式，表現出來，而文化研究應該也可以在這方面起些推進作用。

問：您似乎傾向於把「五四」看作一場偉大的文化思想解放運動，如果從這個角度來審視「五四」，那麼這場運動最重要的主體無疑是當時的知識分子。但您又認為知識分子在當時激烈的反傳統運動中始終沒有擺脫「以天下為己任」，以及「憂患意識」等傳統，這種傳統難道真是宿命論意義上的不可擺脫的束縛？這種積澱在民族文化心理結構中的東西真是不可改變的嗎？

答：那倒不是。「五四」時期的環境要求那時知識分子以天下為己任。在內憂外患那麼緊迫的時期，中國士大夫也是可以擺脫這種傳統，例如二十年代初期就有人提出過「為藝術而藝術」等口號。

問：魯迅早期提出的「任個人而排眾駁」至少可以說是一種對傳統的超脫吧？

答：但那種超脫仍是為了救亡。

問：中國士大夫面前似乎總有一個影子在晃動，那就是國家的強盛。

答：中國士大夫（主要是儒家）沒有上天堂的宗教超世要求，所以他們總是以天下太平百姓安樂為己任，希望救眾生於苦海。近代多內憂外患，這種傳統也就更有力量。你說這種傳統是宿命論意義上的束縛？

問：我想了解您所說的民族文化心理結構的積澱是實體意義上的不可變動的，還是那

種流動的、有生命力的東西？

答：我提出積澱，是想描述一種歷史事實，它主要指那種不被人意識到的文化心理狀態。它不是靜態的、不變的，新的東西的積澱可以衝破舊的心理結構。

問：中國士大夫，尤其是近代以後的知識分子往往有一種超前意識，但在與現實的衝突中，這種超前意識以及在此基礎上所建構的理想社會的藍圖往往淪為被擊碎的夢幻。這難道僅僅是因為他們對現實的分析不夠冷靜深刻？毛澤東對中國現實的認識和分析可謂冷靜和深刻，這種冷靜和深刻一方面成為中國革命勝利的基礎，但晚年他對現實的那種冷靜分析卻導致了他的王權政術。這是否意味著對現實的冷靜分析在某些時候只能導致對現實的妥協，甚至向傳統的復歸？

答：我倒是覺得不一定是超前，如果那種意識是那個時代所需要的就不能叫超前意識，問題是這種意識有多大的現實基礎。封建時代的士大夫有很強大的地主階級作為他們的經濟後盾，因此他們的示範作用很大。近、現代知識分子則沒有一個強大的中產階級的經濟力量的支持，他們與現實的關係不是妥協，而是客觀環境造成的產物。我在《中國現代思想史論》中引用夏衍的一段話，夏無疑是典型的知識分子，他長期在自區工作，一九四九年以後，他進城很不習慣，他的老朋友造訪他時叫他部長，並在門前喊：「報告」。制度規定他必須有小車、警衛，他並沒去冷靜分析、考慮，而是慢慢習慣了。這一現象很深刻。當然，

如果為了個人利益去冷靜分析現實，很可能得出應妥協的結論，如果真是為了國家民族或人民的利益，冷靜分析現實恰恰應該得出不妥協的原則結論。毛的權術政治是有其落後的農業社會的各種力量的支持的。

問：毛澤東無疑也是一位知識分子，您如何看他的心態和個性？

答：國外有一些研究毛澤東個性的專著，當然片面，不過有的也很有趣。毛對梁漱溟的態度就很有意思。他們二人年紀相仿，早年在北京時，毛住在楊懷中家裡，經常當梁去看楊時，替梁開門。在延安會見梁時，毛還重提過這段往事，梁當然不記得了，他卻始終不能忘卻。後來他對梁那番謾罵與這恐怕確有某種心理關係。

問：您認為現代中國知識分子應該具有什麼樣的心態才算是比較健全的？

答：我不想人為地下定義作規範。我只是覺得如果將「五四」的科學民主的口號具體落實在人格、心態方面，也算是一大進步，成為現代人所應具備的精神和素質。

問：大陸上搞文學或哲學的似乎都對魯迅的那種心態和人格很鍾情，您是不是覺得魯迅作為知識分子具有一種較理想、健全的人格？

答：從初中到現在魯迅都是我唯一敬愛的人，他的性格對我影響很大，包括好的或壞的影響。

問：您認為他還有壞的影響嗎？

答：看在什麼意義上說。例如我外表雖活潑，實際上卻很孤僻、悲觀，不愛與人交往，很不合群，不是那麼朝氣蓬勃、等等。

問：這便是魯迅特有的那種孤獨和悲愴對您的影響。

答：可以這麼說。

問：一般來講，西方社會都把知識分子看作社會的良心。杜維明先生曾倡導中國知識分子應擔負起自覺的群體批判意識的主體這一角色。您認為中國知識分子在思考現實，設想未來，甚至參與現實時怎樣才能擔負起這一角色，並且保持其獨立的人格？

答：我倒覺得中國知識分子並沒有辜負這一角色，他們始終是憂國憂民，關心國事民瘼，高層的知識分子如大學生、研究生、教師等就更是如此。但他們為什麼難以保持其獨立性呢？因為他們沒有經濟上的獨立，也沒有法律形式保持獨立的社會地位。魯迅當年可以控告教育部長章士釗而且勝訴，今天大概就絕對辦不到，這可以說是一種倒退。

問：魯迅當年曾看到知識分子中有一種悲劇：「有的高升，有的退隱」。今天的知識分子似乎也有類似的情況：有的徬徨，有的被官僚同化，有的也可能隱退，這是不是一種可悲的重複？

答：有這種情況。但我們應該看到這幾年知識分子有很大的進步。例如「清汙」、「反自由化」難以深入下去就與這種進步有關，大家不約而同地加以抵制，形成一種群體的力量。

量。但這遠遠不夠，知識分子還沒有真正的獨立，還需要在經濟上、政治上、法律上予獨立人格以保障。儘管孟子早就說富貴不能淫貧賤不能移威武不能屈，人格獨立不需要外在的條件，不依靠外在的環境，但這是倫理理想，少數人能做到。作為現代人來說，還是要爭取這種種外在的條件和環境。

問：您認為中國知識分子能形成一個獨立的階層嗎？

答：中國沒有中產階級。我倒希望能看到出現幾百萬個「資本家」（企業家），台灣的民主改革難以逆轉就在於有幾十萬個資本家這樣強大的經濟力量作基礎。

問：您以為個體戶將來能充當這種角色嗎？

答：這需要引導，需要為他們創造投入工業再生產的客觀條件，這樣會自然改變（當然也需要一定的引導）他們的生活方式（包括消費）和觀念意識。這主要也不是文化素質的問題。有了客觀條件他們就能幹一番事業。

問：您在《中國現代思想史論》中指出：要完成「五四」提出的任務包括對傳統文化的反省，關鍵在於創造性轉換。您的《中國古代思想史論》可以說是這種工作的一項成果，而且很受歡迎。但也有青年學者有不同看法，他們認為在您的這種創造性轉換中更多的是對傳統文化的肯定，從而失去了批判精神。例如他們就不同意您對「民本思想」、「孔顏人格」、「天人合一」等觀念和人文價值的肯定，並且提出個體感性生命本體論向您挑戰。

即使這些青年學者帶著理智青春期的粗暴，您是否能持一種寬容甚至同情理解的態度？

答：當然我不知道你具體指誰，劉曉波的「對話」我已在香港作了答覆。我為什麼遲遲不答覆劉曉波呢？主要正是因為他的文章裡反映出一種年輕人的情緒，這種情緒是對社會、現實各個方面的不滿，我認為這是正當的，所以儘管「粗暴」，我完全可以理解和容忍。當然，從理論上來講，我有不同看法。個體、感性和偶然本是我最早提出的。例如十年前我講康德，就是為了對抗黑格爾的理性、整體和必然，強調了個體、感性和偶然。《中國古代思想史論》是不是倒退或「對自己的背叛」呢？我不這麼認為。我無論是講「孔顏樂處」還是「天人合一」，是說它們可以加以一種新的解釋和理解。中國沒有宗教，但人們需要追求最高目標，確實需要一種比理性更高的東西。劉小楓提出要提倡基督教，要求人們去崇拜痛苦，去信仰神，認為在苦難中人的精神可以昇華，達到最高的境界，即得到神的拯救。我認為這不適合於中國民族，中國缺少對人格神的歸依和屈從。但是，中國也可以達到同樣的準宗教境界，新儒家工作的意義就在於此，他們如牟宗三較深刻地挖掘了中國自孔孟到程朱陸王的這種心性論的準宗教境界，但它仍然不是宗教，因為它們仍然重視感性，不主張靈肉分裂，不像希伯來和基督教，也不主張理性和感性的分離，不像希臘。

問：您是說中國傳統文化中有一種重感性的傳統？

答：對！中國文化重視感性，它不強調靈肉分離，它肯定人可以去尋找感性的快樂。

好些宗教是要求犧牲感性肉體的快樂，甚至通過摧殘肉體、感性以追求靈魂的超升、心靈的拯救這一套。說實話我也很欣賞，但中國傳統並不講這些，中國講的是全身保生，長命百歲。

問：大部分中國人總覺得活得很壓抑，就是說他們沒有享受過那種感性突發的生活……

答：那是因為中國沒有進入現代，沒有現代意識。因此，即使貴為天子，也不過爾爾，儘管皇帝有嬪妃千百，你說他真正懂得性愛嗎？

問：您剛才說中國有感性的傳統，但從荀子以後就有以理化情的傳統……

答：中國傳統一方面肯定感性和情欲，但另一方面又要求節制和控制它們，不使感性失控，情欲氾濫。這就是我最近一本書《華夏美學》裡講的所謂「禮樂傳統」。一方面是滿足快樂，另一方面是節制快樂，因為樂過分了就會走向反面，損害自己的身心，也破壞了社會的秩序。

問：一般來說，感性應該是跟個性相聯繫的。

答：對。

問：但是我的理解是，在中國的感性傳統上產生的不是重視發展自己的個性，而是相反，以個體內心的理性來壓抑……

答：這是以群體的超我來壓抑利必多。在西方，徹底放縱與徹底禁欲攜手同行，中國走的卻是中間道路，當然這並不意味著中間道路就好得很，我只是指出這一歷史事實，並

非作價值判斷。

問：您說的中國文化的感性傳統恐怕……

答：這是將中國的「禮教」較之於西方基督教而言的。至於它的歷史作用和影響，便需要作具體分析，不能單純鼓吹（現代新儒家有此缺點）。剛才沒有多講宋明理學，宋明理學在具體的歷史條件（如成為官方哲學）下，給人民以很大壓迫、損害和摧殘，所謂「存天理滅人欲」變成了完全摧毀否定人的感性，這影響到今天還存在，所以還需要花氣力去批判禁欲主義和以理性為名義的各種封建主義。

問：現在有種說法，認為我們應該放棄對傳統文化的批判，從而轉向對現實的批判，您是否認為他們割裂了傳統與現實的關係？

答：無論如何，目前的關鍵即是體制改革。因此，光文化批判的確不能解決問題，要解決問題，就需要多參與現實，如知識分子去經商或從政，便很好。

問：您在界定知識分子概念時，是否把後面這種人也包括在這個概念外延之內？

答：我希望回答是肯定的，因為如何定義「知識分子」現在也很難說清楚。薩特等賦予知識分子「以天下為己任」的特質，這倒符合中國的情況。但是我覺得，現在無須在意識形態方面搞很多東西，這並非當務之急。再重複一遍，現在讓一部分知識分子去經商、從政，發揮自己的才能，是很好的事情。

問：中國知識分子跟西方的相比，有一點很大的不同。如果他想從政，就很可能被同化，遭到真正有社會良心的知識分子的排斥，他們缺少西方知識分子賴以保持自己人格的基礎，因此，中國知識分子就陷入一個兩難的境地：或者與政府合作，喪失自我，被官僚同化；或者不合作，孤守自我，受到冷落。您對此如何看？

答：我覺得這更多是一個選擇的問題。

問：那您認為這樣的選擇自由嗎？

答：那怎麼辦呢？與政府合作，也不一定就同化掉。現在有些人帶著良心走進政府各部門，各種機關事業單位，如當編輯主任之類，幹得相當不錯嘛！在允許的限度內，可以盡可能多作一點。比如我在單位裡當編輯，我就盡可能地發一些人民需要的文章，只要對人民負責，對歷史負責，還是可以做一些好事的。儘管可能是一點一滴的改良，但如果持之以恆，又有許多人這麼作，就會有效果。各種改革包括科學民主都不會是從天而降的恩賜，而是人民首先是知識分子奮鬥的結果，這裡就需要有魯迅先生的那種韌性精神。

問：可是現在有些知識分子提出對自己負責，您如何看？

答：「對自己負責」這個口號含義也很模糊，需要界定。甚麼叫「自己」呢？對自己的什麼東西負責呢？對自己的自私自利負責？至少我不贊成殺人強姦幹壞事也算「對自己負責」。按照康德的倫理學，這個口號似乎不能成為普遍性的原則。也許口號的本意是要

提倡個性解放，掙脫外界的束縛，進行自我設計，它真正反映的是人們對長久以來以群體、以社會的名義進行壓迫的反抗情緒。但是，僅僅停留在這個水平上是遠遠不夠的，這上面已經講過了。

問：您的那一套思想史論，最初出的是近代，接下去是古代，然後才是現代，這用意何在？

答：有人說那正好是否定之否定。近代是否定儒家的，古代則對儒家持肯定態度，現代又是否定。其實，問題並不那麼簡單。

問：您在現代思想史論中曾談到人道主義，對它的積極意義頗多肯定，您能談談它與馬克思主義的關係嗎？我覺得馬克思的歷史唯物主義不僅僅是為了揭示歷史，它更多的是為了人類的自由解放和幸福。在這個意義上，可以把馬克思主義叫做人道主義嗎？

答：馬克思主義並不等於人道主義，我想馬克思本人也不會同意把兩者等同起來。但是在您上述的意義上的等同，在特定歷史環境下又是可以的。我只是認為，馬克思主義是一種歷史觀，用人道主義沒法解釋人類的全部歷史現象，比如說戰爭。在這些方面，馬克思主義比一般人道主義深刻。

問：現在理論界的同志在嘗試建立馬克思主義的人學理論體系，您覺得如何？

答：我不反對，我主張多元化，主張各種體系並行，包括我不贊成的理論或體系。但我不贊成設立一個統一的意識形態來管治大家，包括這種人學體系在內。這是學術自由的問題。

問：您能否談談馬克思主義中國化的問題？弗洛姆認為馬克思主義似乎更多地繼承了希伯來優秀傳統，但也接受了自由的傳統。而在中國，它與中國文化似乎另有一個結合點——倫理道德。

答：馬克思主義到了中國，實際上已變成關於中國革命鬥爭的戰略策略的理論。但事實上，所謂「農村包圍城市」、「武裝奪取政權」等等，都是毛澤東的戰略思想，跟馬克思主義基本理論並無直接的關係。

問：還有一個問題請教一下，就是您所談的「西體中用」的具體含義，您所說的「用」好像是動詞吧？

答：這問題已講過好幾次了，這次在香港又回答了一次。「體」、「用」本已是陳舊的詞彙了，但我為什麼還要它呢？就是為了語言上的刺激性，以與「中體西用」相對抗。語言的意義就在運用之中，離開了這個具體語境，語詞如「西體中用」也就沒有意義了。

問：就是說有時候為了刺激，也可以犧牲語言的清晰性？

答：我仍保持了它應有的清晰性。首先我說明，我是如何規定「體」的，我賦予了「體」以新含義，它首先指的是社會本體。什麼是根本的本體？照我看來就是日常生活，亦即生產方式、生活方式，也包括科技（因為它是生產力）。精神方面則是本體意識（學）。現代西方的本體意識包括馬克思主義，但不止馬克思主義。所有的這些都要運用到中國來，

這就是中用。例如我們今天並沒廢除漢字、漢語，但其中已包含許多外來的成分，所傳達的內容很大一部分則完全是現代生活。

問：但如何解決西體中用實施的過程中與中國文化本身的體用產生的衝突？

答：從根本上拋棄中體西用。

問：那又如何與全盤西化區分開？

答：我們在全面改革政治、經濟與文化時，可以保持中國的一些傳統。比如中國人喜歡調解、協商、「和為貴」，如果我們在足夠嚴密的法律（西體）前提之下，也可以保留調解協商的精神和傳統，不必事事都上法庭。但重要的是必須有法律這個前提，否則調解無效便沒辦法，那是絕對不行的。主要還是要靠上法庭，在這前提下才可以做到不必事上法庭。

問：文化衝突的結果最終都導致文化的融合，但是融合的方式可以是多樣的。日本近、現代史上，既有明治維新那樣強大的內驅力，又有二戰後被美國強加的民主政治改革，其文化融合的結果並不盡如人意。相比之下，中國似乎沒有那麼強大的內驅力，也沒有那種強大的外力，如果我們還自覺地倡導調和或融合，會有什麼樣的結果呢？

答：日本並未全盤西化，它在許多方面保存傳統特色。中國文化與日本文化根本不同，而且沒有相類的內、外動力，的確更為困難。所以現在根本不必去談文化融合之類的問題，

首先應該考慮的還是如何搞好政經改革，只要政經體制改革好了，文化是比較好辦的。新加坡某些風俗比中國還落後，但它與經濟發展並不矛盾，主要原因就在於它繼承了英國一整套富有實效的政治、經濟體制，具有高度行政效率。

問：就是說您覺得最重要的還是現實方面的改革？

答：那當然。文化熱其實是沒辦法的事。現實問題不好談，只好借文化來談。《河殤》就是如此。

問：所以有一種提法：《河殤》是不敢對現實批判，然後逃向對傳統文化的批判，這是一種逃避心理。

答：不是逃避，而是無可奈何。

問：即使如此，《河殤》還是受到了一些挫折。

答：昨夜我剛看了一集《河殤》，使我驚奇的是，我並沒有怎麼感到它是如何徹底反傳統。例如它對秦長城就相當肯定，秦長城當然比明長城要偉大得多，後者（叫長城）的確是一種退縮。當然，《河殤》按嚴格學術的標準，有許多毛病，好些觀點，我也不同意，這可以討論。作為藝術作品，儘管也有雜亂、散漫、深度太差等毛病，但無論如何，我是完全支持的。原因是《河殤》強烈地表現了廣大知識分子和人民大眾對現實社會的不滿。大量觀眾對骨董並不一定會那麼感興趣，他們感興趣的是罵得痛快。

問：但是我覺得，《河殤》對傳統文化的反省是真正起到了啟蒙作用的。社會上文化層次比較低的人以前只知道我們傳統文化如何悠久，現在才發現，原來傳統文化並不那麼非常優秀。

答：對，這正說明了他們對現實不滿。他們並不是對過去文化有了正確認識，只是因為對現實不滿，所以對老宣傳我們歷史如何悠久，我們祖先如何優越（潛台詞是我們今天也將不錯）等等大起反感。

一九八八年十二月十六日

五四運動七十周年斷想

丁守和

五四運動整整七十年了，如果從新文化運動算起，已經七十多年了。七十年的歷史並不長，卻經歷了巨大的風雲變幻和社會震盪，豐富多彩而又曲折複雜。

七十年前先進分子的歷史使命，是啟蒙救亡，振興中華。今天我們的歷史任務仍然是振興中華實現中國的現代化，並須有新的啟蒙。

五四時代有尊孔反孔、崇儒批儒，引進西方文化與反對西方文化的激烈爭論；今天則出現了儒學「現代化」抑或儒學「化現代」之爭，以及五四割裂中國傳統的「斷裂論」觀點等等，熙熙攘攘，也相當熱鬧。實際上都是圍繞中國的進步和現代化問題展開的。

這裡僅就想到的幾個問題談點意見，很不系統，姑且作為「斷想」吧。

一、五四精神是民主與科學

究竟什麼是五四精神，尚有不同意見。民主和科學的內涵是什麼，理解亦有歧異，甚至認為將Democracy譯為民主也不確切。

其實當時人們的認識是很清楚的，只要看看新文化運動的主要宣傳陣地《新青年》，就會明白。《新青年》的精神、五四精神，就是民主與科學。民主與科學的思想貫串於五四運動的各個方面，影響著整個時代，至今仍然是我們的現代化所亟需。

《新青年》創刊號所載發刊詞性質的〈敬告青年〉一文，明確提出：「國人而欲脫蒙昧時代，羞為淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重。」揭示了新文化運動的基本方向。

人權就是民主，但強調人權，並把人權作為衡量民主的標尺，自有其時代的意義，表明歷史的進步。

前此的思想家們早就宣傳過民主，宣傳過自由平等博愛，乃至民有民治民享。他們提倡民主或民權不像西方國家那樣基於資本主義自由發展的需要，而是要救亡，把它看作是救亡的手段，並和傳統的「治國策」相聯繫。他們從愛國救國治國的需要出發，不是強調

個人的自由權利，而是強調國家的自由和權利，甚至認為人民的權利是國家給予的，為了國家的自由權利，限制個人的自由權利是必要的。這樣的認識在當時自有其歷史的合理性，但也有局限性，即妨礙了對封建主義的認識和清算。所以，維新派是「托古改制」，表現出與封建思想的妥協；革命派也未能與封建主義觀念徹底決裂，有時還以堯舜禹湯文武周孔的道統自居。

五四時代的思想家們提倡民主，也是從愛國救國出發的。他們親眼看到，儘管經過維新運動、辛亥革命，推翻帝國，建立了民國，而專制統治依然存在，「腐舊思想布滿國中」。於是他們認為，救國的首要責任在於打破封建專制，掃除人們頭腦中的封建愚昧。否則不但民主政治不能進行，就是「共和」這塊招牌也是掛不住的。他們充滿著憂患意識和危機意識，所以他們主張的民主不但在政治方面有所發展，而且深入到思想意識、倫理道德、價值觀念，強調了個性解放和人的自由權利。

新文化運動的倡導者們，將中西社會和文化作了鮮明的對比。指出近代歐洲歷史為解放歷史：「破壞君權，求政治之解放也；否認教權，求宗教之解放也，均產說興，求經濟之解放也；女子參政運動，求男權之解放也。」所謂解放，即「脫離奴隸之羈絆，以完其獨立自由之人格之謂也」。提出政治民主、信仰民主、經濟民主、社會民主和倫理民主的主張。

與世界文明社會相比，中國封建宗法社會的政治法律、倫理道德則是：「一曰損壞個

人獨立自尊之人格；一口窄礙個人意思之自由；一口剝奪個人法律上平等之權利；一口養成依賴性，戕賊個人之生產力。」這是造成中國愚昧落後及種種慘酷衰微現象的重要原因。所以，要使中國進步，使中國現代化，就必須摧毀中國封建宗法社會制度，實即人的解放和人民的自由民主權利，發展現代文明。

當時先進分子滿懷激情地向青年提出：打碎奴隸枷鎖，打倒封建專制，要「獨立自主之人格，平等自由之人權」。隨後他們又把民主概括為：「法律上之平等人權，倫理上之獨立人格，學術上之破除迷信，思想自由」以及「經濟上之個人財產獨立」。認為這是世界文明進化的必由之路，中國也只有這樣才能「出黑暗而入光明」。

所謂人權平等，就是反對封建專制，反對制尊卑明貴賤的封建特權等級制度，反對人治主張法治，「在法律面前人人平等」，個人的自由權利載諸憲法，不得侵犯。

所謂人格獨立，就是反對封建倫理綱常，反對奴隸道德和人身依附，主張人格獨立自主、個性解放、主體意識和創造精神，或曰「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群」。

所謂思想自由，就是反對文化專制主義，「我有口舌，自除好惡，我有心思，自崇自信，絕不容他人之越俎」。只有破除迷信，獨立思考，思想言論自由，才能促進「思想文化之自由發展」。

在政治方面，陳獨秀、李大釗提出了較辛亥革命遠為徹底的「惟民主義」主張。認為

民主政治決不僅是制定憲法，建立國會；民主政治果能實現與否，「純然以多數國民對於政治，自覺其居於主人的主動地位為唯一根本之條件」。這唯一根本之條件，就是當時先進分子對民主政治的界說。

要獨立自主人格，要平等自由人權，個性解放，思想自由，多數國民要自覺其居於主人的主動地位，這聲音真是振聾發聵，扣人心弦，呼人猛醒催人猛進，起而奮鬥！

這就生動地表明，五四時代對民主的理解和宣傳，較之過去把民主只看成是國體政體問題，是大為豐富、深入和前進了，至今仍然具有重大的歷史和現實意義。

五四時代宣傳科學，其意義主要還不在提倡自然科學的具體研究，而在於提倡科學精神、求實態度和理性，反對愚昧落後和迷信盲從，從而與民主結合一起展開了反封建主義的激烈鬥爭。

當時思想家們從多方面闡明了科學的意義，強調「用科學解釋宇宙之謎」，「以科學說明真理」，堅持社會進步，反對保守倒退。舉凡一事之興，一物之細，無不訴之科學法則。士農工商都必須知道科學，「無常識之思維，無理由之信仰，欲根治之，厥為科學」。陳獨秀說：「科學者何？吾人對於事物之概念，綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。」只有堅持科學，才能「明其道理，道其法則」。今欲學術興，真理明，「歸納論理之術，科學實證之法」，是不可少的。

李大釗說：「人生最高之理想，在於求達真理。」而求達真理之途，「一在查事之精，二在推論之正。二者兼備則邏輯之用以昭，而二者之中，尤以據乎事實為要」。

魯迅說：「現在有一般好講鬼神的人，最恨科學，因為科學能教道理明白，能教人思路清楚，不許鬼混。」

胡適著重論述了實驗主義方法，強調對任何事物都必須求實驗實證，反對空談和虛玄。他們以科學和理性作為衡量是非的尺度，提出無論什麼事物，如果經科學和理性判定為不合理的，不適合現實生活的，即令它是「祖宗之所遺留，聖賢之所垂教，政府之所提倡，社會之所崇尚，皆一文不值也」。

民主是專制主義的對立物，科學是蒙昧主義的對立物。五四新文化運動高舉民主科學的大旗，向封建主義意識形態發動了全面進攻，使中國幾千年來的古老文化發生新的轉機。

二、民主科學與精神文明

精神文明與物質文明是緊密相聯的。物質是基礎。精神文明基於物質文明而產生、發展，並具有相對獨立性。

中國思想界有人作中西文明比較，把精神文明與物質文明分開，認為西方的物質文明

發達先進，中國的精神文明更高尚美妙。

洋務派某些人以傳統的體用、道器看待中西學，提出「中體西用」、「器則采諸西國，道則備自當躬」。所謂體道，或曰「綱常名教」，或曰「堯舜禹湯文武周公之道」等，推而及於中國舊有的文化皆屬之。其核心則是「名教綱常」，這是不可動搖的。

辛亥革命前後，有些人提出西洋為「動的文明」，中國為「靜的文明」，以靜制動，吾國固有文明「正足以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮」。或曰將西洋文明「融合於吾國固有文明之中」。還有什麼「中國地大物博，開化最早，道德天下第一」；「外國的物質文明雖高，中國的精神文明更好」等。

中國傳統文化或固有文明，是建築在小生產自然經濟和血緣宗法社會之上的，既有頑強生命力，又有巨大保守性。隨著專制主義統治的不斷強化和嚴密，舊文化中的思想觀念日益僵化，儒家的倫理綱常成為萬世不易的教條，嚴重束縛著人們的思想，阻礙社會進步和文化發展。

近代以來，舊的思想文化儘管不斷受到衝擊，但始終未能動搖其根基。袁世凱公然宣布「整飾綱紀」和恢復學校「祀孔讀經」，康有為等成立孔教會宣揚儒學孔道，甚至要求「定孔教為國教」，「載入憲法」，在思想文化領域掀起一股尊孔復古逆流。

新文化運動倡導者，從現實出發對比中西文化，用民主和科學解析中國舊有文化。指

出中國固有之政治法律、倫理道德、思想學術及禮俗等，「無一非封建制度之遺」，「無一不與社會現實生活背道而馳」。倘不「改弦更張」，則國力莫由昭蘇，社會永難進步。於是他們便向幾千年被視為神聖不可侵犯的綱常名教勇敢挑戰，對舊的制度思想道德文化進行堅決批判，發出「打倒孔家店」的呼聲。

《新青年》批孔，並不是要否定孔子的歷史價值。陳獨秀、李大釗、吳虞都有說明，甚至稱他「自是當時之偉人」。他們的反孔主要是因為：

(一) 孔子之道不適合現代生活。「本報詆孔，以為宗法社會之道德，不適於現代生活，未嘗過此以立論也。」「吾人討論學術尚論古人，首當問其學說教義尚足以實行於今世而有益與否，非謂其於當時之社會毫無價值也。」陳獨秀說，孔子生長封建時代，所提倡之道德、禮教、生活態度、政治主張，都是封建時代之產物，所心營目注，其範圍不越君主貴族的權威與名利，而與多數國民之幸福、權利無關。「吾人生於二十世紀之世界，取二十世紀之學說思想文化，對於數千年前之孔教，施以比較的批評，以求真理之發現，學術之擴張，不可謂非今世當務之急。」

(二) 著重批判了以儒家三綱為中心的倫理道德，認為它是封建主義的核心，指出「儒術孔教非無優點，而缺點則正多。尤與近代文明社會不相容者，其一貫倫理政治之綱常階級說也。此不攻破，吾國之政治、法律、社會道德，俱無由出黑暗而入光明」。陳獨秀稱

封建道德為「奴隸道德」，魯迅稱封建禮教為「吃人禮教」，吳虞說儒家教忠教孝就是要把中國弄成一個「製造順民的大工廠」。封建綱常禮教戕害人格，扼制人權，束縛個性，限制自由，阻礙社會進步。故欲建立現代民主國家，樹立平等自由之新信仰，則對於「與此不相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，勇猛之決心，否則不塞不流，不止不行」。

(三)反對「定於一尊」的文化專制主義。他們提出，儒學孔道在其本分以內的價值，「我們並不反對」。但儒學只是中國文化的一部分，中國文化是世界文化的一部分，將一部分的一部分「定於一尊」，「尊為道統」，把國內外其他一切思想學說統統踩在腳下，視為「異端學說」，不但違背思想自由原則，使「神州學說不放光輝」，「即孔教亦以獨學之故，而日形衰落。」

當時先進分子主要是批判孔道儒學，同時兼及佛老。指出老尚自然，以無為為本，以雌退安靜為教，不敢為天下先。佛教傳人以來，「生事日毀，民性益偷」，由厭世而灰心而消極而墮落腐敗，一切向上有為都被視為妄想。這些都是束縛獨立人格，窒息強梁敢進之思的。

在文學方面，他們反對「文以載道」和「代聖賢立言」，而肯定《水滸》、《紅樓》。認為舊文學多陳陳相因，有肉無骨，有形無神，其目光不越帝王權貴神仙鬼怪及個人窮通利達。提出推倒阿諛陳腐的舊文學，建設新鮮抒情反映現實生活的新文學；反對僵死的文

言文，提倡生動活潑的白話文。

在戲劇方面，他們反對舊戲，提倡新的話劇和文明戲。認為中國舊戲多是宣揚封建愚昧迷信色情，諸如帝王將相、才子佳人、神佛仙鬼；或陰森可怕，或色情猥褻，或因果報應，於人生、社會無益焉。

他們大張旗鼓地反對神權、靈學和鬼神迷信。指出所謂「天命天罰天幸」、鬼神、靈魂、煉丹、符咒、算命、卜卦、扶乩、鬼攝影、風水、陰陽五行等，都是一派胡言，萬萬不可足信。

他們還主張破壞偶像。阿彌陀佛、金剛菩薩、耶和華上帝、玉皇大帝、帝王聖人、節孝牌坊，及自古相傳的虛榮、欺人的不合理信仰等，都是騙人的偶像，都應該破壞，而樹立真實合理的新信仰。

新文化的潮流所向，舊社會習俗中的男尊女卑、蓄婢納妾、包辦買賣婚姻、婚喪禮節、禮儀稱謂、家族制度等，無不受到抨擊。而婦女解放，婚姻自主，社交自由等新風尚則出現。

新文化運動的猛烈發展，使以綱常名教為核心的舊有文明受到破壞，而以民主科學為支柱的新的精神文明勃然興起。於是封建守舊勢力對它的迫害相繼而來。他們攻擊《新青年》破壞孔教、破壞禮法、破壞國粹、破壞貞節、破壞舊倫理（忠孝節義）、破壞舊藝術（舊戲）、破壞舊宗教（鬼神）、破壞舊文學、破壞舊政治（特權人治），誣蔑民主科學

是「異端邪說」、「洪水猛獸」，並企圖借助軍閥鎮壓。

新文化戰士們並沒有屈服，沒有退讓或「中庸」。他們公開宣布，要堅持擁護「德賽二先生」，進一步宣傳民主和科學。他們堅信：只有民主和科學「可以救治中國政治上道德上學術上思想上一切的黑暗」。若是因為擁護民主和科學，「一切政府的壓迫，社會的攻擊笑罵，就是斷頭流血，都不推辭」。表示了反封建主義的無畏決心。

五四時期的先進分子，自然也有不足或偏頗。但是他們對孔教的批判，對封建主義的攻擊，有力地促進了人們的思想解放，在廣大青年中掀起追求真理的熱情，使中國舊有文化發生新的轉機，為馬克思主義傳播開闢了道路。這是中國精神文明的偉大轉折。

近幾年有些學者認為，五四時期對傳統文化否定「過火」，是「左的思潮」，甚至把五四時的「打倒孔家店」與「文革」中的「打倒孔老二」混為一談，認為都是「割裂傳統」，而傳統是割裂不得的。實際上，五四運動所割裂的是封建主義傳統；「文革」割裂的則是「五四」民主和科學的傳統。

很明顯，我們要實現現代化，就必須繼承和發揚「五四」民主和科學的傳統，堅決反對和清算封建主義的傳統。

三、民主和科學不是「西化論」

早在五四時期，有些學者就以反對「歐化」或「西化」為名，而反對民主和科學。認為輸入西方文化是輸入「猩紅熱」和「梅毒」，提倡民主和科學「是望魔鬼之接引以入天堂」。

《東方雜誌》主編杜亞泉說過：「吾人在西洋學說尚未輸入之時，讀聖賢之書，審事物之理，出而論世，則君道如何，臣節如何，仁暴賢奸，瞭如指掌，退而修己，則所以處倫常者如何，所以論品學者如何，亦若有規矩之可循。」他認為，救濟現狀之道，「決不能希望於自外輸入之西洋文明，而應希望於己國固有之文明。若望救濟於西洋之種種主義主張，是猶望魔鬼之接引入天堂也。」「魔鬼乎，魔鬼乎，汝其速滅。」

杜亞泉曾宣傳過科學知識，但停留在淺層次上，而對更深層次的文化觀念，他卻努力捍衛中國的固有文化，反對民主和科學精神。陳獨秀曾兩次質問《東方》，批評杜亞泉及辜鴻銘、台里烏斯等東方文化觀點，批判所謂「君道臣節、名教綱常」，強調介紹西方文化，宣傳民主科學的重要性。

近幾年來，有些學者批判「全盤西化」，認為五四運動是其開端。如說「五四時期的人們有一個通病，就是或者站在歐洲中心主義立場，或者站在華夏中心主義立場，其結果就是『全盤西化』和『中國本位文化』論」。

我不同意這種論點。這種非此即彼的分析方法恰是形而上學，不是歷史唯物論。《新青年》派介紹西方近代文化，提倡民主科學，決不是什麼「站在歐洲中心主義立場」，而

是站在愛國救國使中國現代化的立場。他們宣傳民主和科學，反對專制和愚昧，不僅遭到守舊派的反對，也受到折中派調和派的非議。

《新青年》一開始就指出：「近代文明之特徵，最足以變古之道，而使人心社會劃然一新者，厥有三事：一曰人權說，一曰生物進化論，一曰社會主義，是也。」它著重宣傳了民主和科學，力主中國發展進步。

不錯，民主和科學是從西方介紹來的。民主科學是歐洲文藝復興和啟蒙運動時代，先進思想家、科學家在同封建專制和宗教神權的鬥爭中產生的。他們提供的精神武器，為摧毀野蠻愚昧的封建制度奠定了思想基礎，成為資產階級革命的旗幟。在資產階級那裡，民主和科學受到局限，但是它們的精神則具有普遍意義。馬克思恩格斯高度評價了那些偉大科學家和啟蒙思想家的貢獻，並把民主和科學向前發展。

同時，民主和科學又是社會化商品大生產和產業革命的產物，是人類文化發展的偉大成果。近代文明的發展同民主科學密切不可分，並且構成近代文明的中心。科學沒有國界，民主精神也沒有國界。當前世界上出現的民主化潮流，已反映它的普遍意義。發達國家固然利用民主原則調節其內部機制，後進國家也在實行民主改革。落後的國家除非自甘落後，不要進步不要現代化，若要現代化，就必須有並且不斷發展民主和科學。沒有民主和科學，社會就難於前進。

在五四時期，的確有不少人講過「歐化」或「西化」。但是這也要分析，有些人是有見於中國落後的過激之詞，有些是認識上的偏頗，在當時很難說是「立場」問題。

譬如《新潮》就曾公開標榜「西化」，它的英文譯名即是 *The Renaissance*（文藝復興）。該刊主編傅斯年說：「覺得歐美的東西都是好的，固然是荒謬極了，但是極端的崇外，卻未嘗不可。人類文明的進化，有一步一步的階級，不過他們比我們更進一步，我們須得趕他。」主張「極端的崇外」，當然錯誤；但全面看，其用意還是要使中國進步，並且要努力趕他們。該刊與《國故》對立，而與《新青年》相呼應，反對舊道德舊文學，特別是在文學創作方面是有不少成就的，起過積極作用。

《新青年》上也有不少「西化」論點。陳獨秀就多次說過「歐化」或「西化」，並自認是「以輸入西洋文化自勵者」。他說：「吾人倘以新輸入之歐化為是，則不得以舊有之孔教為非；倘以舊有之孔教為是，則不得以新輸入之歐化為非。新舊之間無調和之餘地。」這裡所說的「歐化」或「西化」，及梁啟超在《新民叢報》上說的「新」化，實際上都是對現代化理解，而其內涵則是民主化和科學化，陳獨秀作過明確解釋。胡適也說過：歐洲文化今日的特色，是科學與德莫克拉西。歐洲民族在三百年中受了環境的逼迫，早走了幾步，在征服環境方面的成績確是大得多。「現在全世界大通了，當初鞭策歐洲人的環境和問題現在又來鞭策我們了。將來中國和印度的科學化和民治化，是無可疑的。」

陳獨秀研究人類文化作縱向比較時，指出西方文化已從古代發展到近代，而中國文化則未脫古代文化之窠臼，仍是農業文化，家庭手工業文化，宗法的封建文化，拜物教多神教的文化。把這些不進化的老古董當作特別優異的文化保守起來，是「自閉於幽谷」。故欲「轉適今世之生存」，就必須輸入西方文化，批判舊有文化，使中國現代化。他作橫向比較時，指出西方已實行資本主義的共和政治，中國仍然是封建專制政治，而共和政治代替專制政治乃勢之必然。所以，引進西方文化是符合社會進化公則的。

但是，陳獨秀並不認為西方文明盡善盡美，可以原封不動地搬來中國施行。他在鼓吹西洋文明的同時，也明確指出西洋社會中的利己欺詐、爭奪、戰爭、罷工種種「悲慘不安的事」，「都是私有制度之下的舊道德造成的」。因此，他認為：「最近的將來，不但封建要讓共和，就是共和也要讓社會主義。」

《新青年》宣傳的西方文化，其核心是民主和科學，「德賽二先生」。這正是具有普遍意義的近代精神文明的精髓。他們所理想所追求的則是中國的進步和現代化。一九一七年，陳獨秀即在《新青年》著文說：「吾人理想中之中華民國，乃欲躋諸歐美文明國家，且欲駕而上之，以去其惡點而取其未及施行之新理想。」

這就是他們所理想和追求的現代化中國。這確是偉大的理想，這種理想是以民主和科學為精神支柱的。沒有民主和科學，就不可能有這樣的理想和現代化。

顯然，這決不是「站在歐洲中心主義立場」，也不是什麼「全盤西化論」，而是使中國現代化，使落後的中國趕上並超越歐美國家，並「去其惡點而取其未及施行之新理想」。從那時提出現代化的理想已七十多年了，我們已取得偉大成就和進步；但由於種種原因，我們還是很落後。我們現在的現代化，就是要實現先驅者的理想，趕上並超過歐美發達國家。

四、啟蒙與救亡

五四運動是反帝愛國的救亡運動，又是啟蒙開新的文化運動。啟蒙與救亡互相促進，相與結合，在中國近代史上具有劃時代的偉大意義。

對五四運動這兩方面，始終有不同理解。如胡適認為「五四運動對新文化運動來說，實在是一個挫折」。蔣介石在《中國之命運》中則讚揚愛國運動，而反對新文化運動。

在近幾年的文化討論中，有人認為五四運動未能把握「文化深層問題」，「沒有流進歷史的主航道」。有的對新文化運動評價很高，並認為由於「救亡壓倒啟蒙」，「自由、獨立、人權、民主」等，在「救亡——革命的浪潮下，一古腦作為資產階級破爛簡單地否定了」。有的認為啟蒙與救亡不可分，啟蒙是為救亡，不能說救亡壓倒啟蒙；或曰救亡喚

起啟蒙。

的確，啟蒙是為救亡，新文化運動宣傳民主科學、自由平等、個性解放，發動反封建的啟蒙，本來就是要喚起國民的覺醒，根本改造中國社會；在民族危機日益嚴重的形勢下，由主要是思想啟蒙運動，發展到反帝反封建的實際政治鬥爭，這是自然的合乎規律的發展，難於說是壓倒啟蒙。

然而這也表明，中國反封建的鬥爭是長期的。歐洲反封建的文藝復興和啟蒙運動，進行了幾百年。中國封建主義的歷史長得多，而且根深蒂固，要在短時間完成這艱巨的任務，顯然不可能。五四運動只是偉大的開端。

所謂啟蒙運動，主要是啟封建之蒙，掃除國民頭腦中的封建愚昧觀念，因而又稱為「國民性改造」。當時的先進分子沉痛地揭露了國民中存在的「劣根性」，諸如「安貧樂道」、「知足長樂」、「退縮苟安」、「雌退禮讓」、「逆來順受」、「唯命是從」、「聽天由命」、「犯而不較」、「惡鬥死寧忍辱」等。梁啟超在《新民叢報》早有過抨擊。五四時代則把這種「劣根性」與專制制度、宗法傳統、名教垂示結合起來加以猛攻，以喚起國民的覺醒，激發國民的民主意識、自由意識和主體意識，因而更加深刻有力。

五四時期不僅抨擊那些「劣根性」，而且提出「現代人」所須具有的品格。梁啟超在提倡「新民」說時所講現代人的品格特徵還比較朦朧，陳獨秀在《新青年》上則對「現代

人」的特徵作了全面論證。即(一)自主的而非奴隸的；(二)進步的而非保守的；(三)進取的而非退隱的；(四)世界的而非鎖國的；(五)實利的而非虛文的；(六)科學的而非想像的。現在看來，這也是對現代人意識的相當精確的概括。要現代化，就需要有這樣的特點和精神品格的現代人。

《新青年》的呼喚是那樣激動人心，鼓舞人心，因而起了巨大啟蒙作用。然而當時的宣傳和影響主要是城鎮知識分子和部分市民，特別是青年，還沒有普及到占人口大多數的農村。

五四時期最先關注農村生活和農民的是魯迅。他的許多作品反映了農村生活和農民精神狀態。他描寫的閨土、華老栓、阿Q、孔乙己、祥林嫂、單四嫂、九斤老太等等，都是勞動農民和鄉村迂腐知識分子。他們是那樣純樸、勤勞、善良，而又愚昧無知，麻木不仁。他們生活的主要目標，是「生兒育女」，「傳宗接代」。就是大字不識的阿Q，也知道聖賢教誨的「不孝有三無後為大」，生怕「斷子絕孫」。精神勝利法使他無論受到怎樣的欺壓都能在自己欺騙中得到安慰，遭到那麼多侮辱還是永遠得意。如果不改變這種愚昧和自我麻醉、自我安慰的心態，那可怕的黑暗世界怎麼能結束！魯迅的《吶喊》正是要喚醒在「鐵屋裡」沉睡的人們，以便把這「鐵屋」砸碎。

共產黨成立以後，很重視農民運動，發動農民打倒地主豪紳，建立農民政權。而對農民的守舊觀念卻改變不多。

近幾年來，隨著改革開放，工農業生產、商品經濟、科學技術都有很大發展，人們的思想觀念也有明顯變化。但是封建意識，特別是以政治權、行政權和特權相結合的以權謀私、以權代法、以權經商官倒等，弄得人人痛恨。販賣人口、製造假藥假商品、包辦買賣婚姻、造墳修廟、燒香拜佛等也有發展。阿Q進城了，王胡、小D、七斤嫂等也進城了，這是好事，而他們有多少新的意識卻也難說。阿Q早年要「革命」以為是「要什麼有什麼」，由於受到假洋鬼子的壓制而未能實現。他現在進城已不是給別人「放風」，而是弄起「大買賣」來了。他不僅娶老婆，還有小老婆，賭博吃喝更是大手……。

我們現在仍需要啟蒙。過去啟蒙是為救亡，現在啟蒙是為現代化。要現代化就必須反對舊的封建意識及小生產農民意識，而增強民主意識、平等意識、科學觀念和進取精神，把我們的現代化事業推向前進。

五、民主與民本，自主與恩賜

在當前的文化熱中，比較文化很時興。如果我們比較一下近代中日文化，就會發現一個有趣的問題。日本是舊瓶裝新醋，中國則是新瓶裝舊醋。日本仍是天皇制，卻是資本主義，中國已是民國，卻仍是封建專制。

中國歷史悠久，典籍眾多，什麼名詞術語都有，而且可以隨意解釋。當民主自由思想傳來時，有人便說「民貴君輕」便是民主，中國古已有之；「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉」，何等自由。社會主義傳來時，有人說三代以前的「大同世」就是社會主義；聖人說的「不患寡而患不均」是社會主義，「乃吾國所固有，傳自先民」。

五四時期先進分子宣傳「德先生」的民主，並對民主的含意作了明確闡述，《東方雜誌》明明反對民主思想，卻聲稱他們也主張「民主主義」，認為「民為邦本」、「民貴君輕」都是「民主」，而且是「中國伊尹以來之政治原理」。至今還有人認為「民主」是由「民本」發展而來，從孟子到黃宗羲已有民有民治的吶喊，只是尚無民享的實踐。

其實「民本主義」與民主主義是性質不同的兩回事，它們的立足點是根本不同的，不能混淆。

在中國的傳統思想中，民本思想是很發達。早在《尚書》上就提出「民惟邦本，本固邦寧」、「天視自我民視，天聽自我民聽」。荀子說：「君者，舟也；民者，水也；水能載舟，亦能覆舟。」孟子說：「民為貴，社稷次之，君為輕，是故得乎立民而為天子。」以後嵇康、鮑敬言、魏徵、柳宗元及顧炎武、王夫之、黃宗羲等，都有過愛民重民憂民為民及「立君為民」等思想。黃宗羲還提出：「為天下非為君也，為萬民非為一姓也」；「天

下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」。王夫之說：君權「可禪、可繼、可奪」，「一姓之興亡，私也；而生民之生死，公也」。

在封建時代，主張仁民愛民重民利民，抨擊君權，為民呼喊，是很可貴的。但即使最激烈的，也沒有從根本上否定君權，把民當作主人，未超越民本思想的範圍。民本思想把民提得很重要，視民為立國之本；但民並不是主體，而是被動體，是報恩賜惠施的對象。君乃是施民以仁政恩澤的對象。「民以君為心，君以民為本」，仍然是君主統治。民本思想是統治階級利益的體現，又是對其欲望的一定限制。即是說，要使民能夠生活下去，「不要割股以啖腹，腹飽而身斃」，以使其社稷「長治久安」，成為「太平盛世」。

另一方面，生活在分散細小脆弱的小生產土壤上的人民，由於身單力薄，無以自主，而產生依賴服從心理。因而寄希望於「聖君賢相」、「真君天子」，把自己的命運讓別人主宰，渴望「青天清官」為民作主，期望「大救星」拯救於水火，能過「太平生活」。

這兩方面就構成民本主義思想的基礎。小生產經濟不改變，民本思想就會存在。在封建時代，民本思想是有進步意義的，諸如「省刑罰，薄稅斂」，「輕徭薄賦」，「與民休養生息」，「讓步政策」等，是有助於社會穩定和發展的。

近代民主與古代民本思想並無相通之義，自主與恩賜其義至相反。民本的前提是君主主權，君主實行仁政，「為民作主」，施恩澤於民；民主則人民是主人，「國家主權屬於

全體人民」，「由民作主」，民是主體。

《新青年》就曾批評《東方雜誌》混淆民主與民本的本質區別，把「民視民聽」、「民貴君輕」當作民主的謬誤。指出：近世「民主主義（Democracy）乃以人民為主體，林肯所謂『由民（by people）而非為民（for people）』者，是也。所謂民視民聽，民貴君輕，所謂民為邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遺之家產——為本位。此等仁民愛民為民之民本主義，皆自根本取消國民之人格，而與以人民為主體，由民主義之民主政治，絕非一物。倘由《東方》記者之說，政體雖改而政治原理不變，則仍以古時之民本主義為現代之民主主義，是所謂蒙馬以虎皮耳，換湯不換藥耳。」

當袁世凱稱帝失敗時，有些人把希望寄託於「善良政府，賢人政治」，由「偉人大老」建設共和憲政，《新青年》堅決反對，指出所謂「賢人政治」等仍是專制政治，是「依賴服從」心理的反映，同封建時代「小民之希冀聖君賢相施行仁政，無以異也」。所以，要建設民主政治，就必須去掉這種卑屈依賴心理，而依靠「多數國民之自覺，多數國民之白動」，要啟迪和發揮多數國民之民主意識和主體精神。

鄧小平說過，舊中國留給我們的，封建專制的傳統多，民主傳統少。實際上我們過去對民主的認識很不夠，因而在黨內經常出現「一言堂」、「家長制」，壓制民主，排斥不同意見等。蔡和森就曾嚴重指出黨內只有集中而沒有民主，瞿秋白也批評過黨內的宗法思

想。我們對民主的內容含意理解得過於狹窄，把它只看成是方法、作風、批評和自我批評的問題，未全面理解其真實精神，一九四三年中共中央決定，中央主席可以否決政治局決議。這顯然不對，開了個人專斷合法的先例，以致後來出現個人迷信、個人專制，破壞民主制度和集體領導，造成「文化大革命」那樣的大災難。

我們對民主與民本思想也分辨不清。過去我們經常唱「東方紅」歌曲，表示對領袖的愛戴，歌頌領袖的功績，那是應該的。但是把領袖完全看成是人民的「救星」，只有領袖才能拯救人民於水火，那恐怕很難說是民主意識，也不符合歷史唯物主義原則。打倒「四人幫」後電台又加上「國際歌」，兩支歌曲一起唱，一個是來了「大救星」，一個是「沒有救世主」。回想起來是令人深思的。

我們現在的民主制度還很不健全，人民的民主權利缺乏法律的保證。恩賜惠施的民本思想，不是促進國家的民主化，而是阻礙民主的發展。現在「為民作主」的「清官戲」（包括現代體裁的）還很流行，正說明「由民作主」的民主思想還未普及，人民還沒有自覺其居於主人的主動地位。我們有些幹部包括一些領導幹部作官當老爺，遠遠脫離人民，不關心人民疾苦，甚至騎在人民頭上作威作福。什麼以權謀私、以權代法、以權壓人、仗勢欺人，乃至以權盜用災區人民的救濟口糧等，都是封建特權的反映，是封建主義意識孽生出來的毒菌。那些欺壓人民的人和權的崇拜者根本不懂民主為何物，就是連封建時代的民本

思想也沒有。在封建時代尚有「愛民如子」、「剛直不阿」、「為民請命」的「清官」；而在我們的人民國家，這樣的清官也不是很多見。難怪清官戲還受到人民的喜愛，人民對「青天清官」還寄託著希望，人民的國家還需要「為民作主」的清官。這是可悲的。

我們要實現現代化，就必須加強民主建設，必須努力普及民主思想，增強人民的主體意識，人民要真正能夠自覺地站在主人的主動地位。

六、民主科學和現代化

我們的任務是改革開放，實現四個現代化，把我國建成高度民主、高度文明的偉大社會主義國家。這個任務本身就要求我們必須堅持和高度發展民主與科學精神。沒有民主和科學，就不可能現代化。

在一個現代化社會裡，民主和科學是不可分的。但在社會主義的初級階段，民主更為重要。在我們社會裡，封建主義遺毒和小生產觀念習慣還相當嚴重，各種特權和腐敗風氣嚴重侵蝕著我們的機體。我們是以行政權控制社會，但黨權和行政權都缺乏嚴格的監督和制約，就是不上品級的「芝麻官」的權也難監督或難於處理。我們還習慣於人治，而不是法治，我們的法律制度還很不健全，往往為權所左右。由於官的重要和權的「妙用」，很

多人在追求「官」、「權」上很下工夫。我們也強調為官「清廉」，但官無監督權無制約總會走向腐敗。我們需要「廉潔」政府，從實際情況看，似亦需要「廉價」政府。如果為官掌權只是為國家多盡義務多作貢獻，沒有其他任何特權和「好處」，大家都不去爭官弄權，「廉潔」也就易於出現。我們是政治領導或指導經濟，經濟上出現的種種問題，以及令行不止難於解決，有許多是由於政治體制或長官意志造成的。我們強調經濟體制改革，治理經濟環境，很有必要，而政治體制改革卻遲遲進度不大。我們常常在「集權」或「分權」問題上爭論徘徊，實際上那不過是形式，主要還在於建立真正的民主政治。我們也講學術自由，但沒有高度民主，學術自由也就落空。所以關鍵還在於民主化，建立和健全嚴格的民主制度、法律制度和監督制度，使黨和國家生活民主化，整個社會生活民主化，人民真正成為國家和社會的主人。

在社會主義建設中，科學極為重要。我們要發展工農業生產、商品經濟和文化教育，都離不開科學。科學是現代化的基礎。科學的重要性還不僅是發展科學技術，普及科學知識；而且必須有科學態度、科學精神和科學方法，以及科學宇宙觀、社會觀、人生觀和科學思維。這對於我們的國家建設、社會生活和提高全民素質，都是迫切需要的、重要的。民主與科學緊密相聯，缺一不可。我們的一切工作和整個社會生活，都需要民主化和科學化，特別是社會主義現代化這樣偉大的事業，必須實行民主化和科學化。

在中國的傳統思想中，有所謂「經世致用」，強調研究學問要為治理國家社會而用，這較之那些只知「我注六經」、「六經注我」，專事考據訓詁或空談性理，是很大進步。但由於只是強調「經世」，強調「用」而不是追求真知，就容易眼光短淺，急功近利，而陷入實用主義。我們也是強調「用」，「古為今用」、「洋為中用」、「在用字上狠下功夫」；而對「古今」、「洋中」都缺乏認真研究，並未真正理解，沒有真正弄清楚，就急於「用」，而且要「立竿見影」。實際上不過是根據形勢需要為當前政治和政策服務而已，結果形勢和政策一變，也就成為無用。這也是違背民主和科學精神的。

從五十年代後期以來，我們在國家建設中一再出現「經濟熱」，如五八年全民煉鋼，八八年全民經商。五八年「大躍進」的教訓為什麼不能記取，而又出現「經濟熱」呢？基建投資那麼多，樓堂館所修建那麼多，進口高級豪華汽車那麼多；還有「大進大出，兩頭在外」，沿海地區要不失時機地搞上去，內陸地區也來個不失時機的趕上去等。這種「經濟熱」的原因當然很多，其中一個重要原因就是急功近利，不是從客觀可能與實際需要出發，而是受政治需要和政績需要的支配或影響。歸根到底，是缺乏民主和科學的態度。也許有過論證，但如果沒有民主環境和真正自由討論，這種論證也就只能是唯上唯我，以領導的態度是從。這再次證明決策的民主化科學化的重要性和迫切性。

還有所謂「摸著石頭過河」，實際上是一種實用經驗論，而且是小生產者的實用經驗

論；很難說是科學的求實精神。試想在汪洋大海中怎麼能摸石頭呢？我們是搞社會主義現代化，是經國大業，這經國大業只能靠民主和科學，決不能靠小生產的經驗論。這也是一種錯誤難免論，「摸石頭」總難免失誤的，只有走一步看一步，缺乏科學遠見，因此重複錯誤屢見不鮮。當然需要不斷積累和總結經驗，但總結經驗也必須有民主和科學態度，才能得到正確認識，失誤得到及時糾正，並不再重犯。

馬克思說過，現代工業文明的歷史正當性，就是它為更高級的未來社會創造了條件，未來社會是「以每個人的全面而自由的發展為基本原則的社會形態」。這個「人的全面而自由的發展」，也可說是社會主義現代化的基本原則。很明顯，現代化離不開人，離不開人的創造，因而肯定人的權利，尊重人的價值，充分發揮人的創造精神，成為實現現代化的重要條件。五四時期提出的人格獨立、人權平等、思想自由，自然是不可缺少的。人的全面自由的發展當然不是「唯我獨尊」或「獨善其身」，個人價值的實現和作用發揮，是同社會進步聯繫在一起的，個人和社會休戚相關。這也就是《新青年》早先提出的「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群」。我們強調尊重人，尊重知識和科學，造成民主平等的政治環境，獨立自由的學術氣氛，和科學態度，正是要發揮每個人的聰明才智，發揮每個人的自主性、競爭性和超越精神。這裡同樣顯示了民主和科學的重要意義。

現代化的一個關鍵性問題，是提高全民族的文化教育素質。普及和提高廣大人民的教

育和科學文化水平，對於我們的事業具有極大的意義。要實現現代化，實行民主化和科學化，不大力發展教育，提高全民的素質，就很難做到。實行改革開放，要吸收外來文化和繼承傳統文化，如果文化教育素質低，很可能會將其中的糟粕誤認為是精華而接受。那是危險的。大陸的生產上不去，效率低質量差，與人們的教育素質有很大關係。民主建設也是這樣。文化教育素質低，就難於掌握自己的命運，而希冀於「青天清官」，民主對話成為聽訓話，審議報告成為學習文件，選舉只能畫圈圈。然而長久以來，大陸對教育很不重視，甚至認為讀書愈多愈愚蠢，知識愈多愈反動。教育經費很少，且多被挪用，教師的待遇和社會地位很低，流失生愈來愈多，文盲半文盲愈來愈多，應該引起全社會的重視。全社會都應該關心提高全民的教育科學文化素質，這是現代化事業興旺發達的標誌。

五四怨曲試析

袁偉時

五四新文化運動是中國歷史的重大轉折點。這是公認的事實。但對這個事實的評價，卻一直眾說紛紜。近年來在海內外學術界中出現了一種引人注目的現象：在肯定五四新文化運動的歷史功績的同時，對這個時期思想文化領域影響深遠的變革提出了種種責難。這些指責的大要是：新文化運動以全盤性反傳統主義為指導思想，導致「全盤西化」和「科學主義」氾濫，妨礙了中國文化的創造性轉化，造成了日後中國思想史與政治史上許多難以解決的問題，包括出現文化大革命這樣的大災難。

這些責難的出發點是對中國的命運特別是中國文化發展的深切關懷。拳拳憂思，令人感動。不過，其前提和結論，卻不無可以商榷之處。

歷史的進步與價值觀念的轉變

對新文化運動的指責以一個似是而非的理論前提為依據：社會有「奇理斯瑪」，它是象徵的秩序中心，是信仰和價值的中心，它統治著社會。而中國經過新文化運動的衝擊，傳統中的各項權威，不是已經完全崩潰，便是已經非常薄弱。由於中國「奇理斯瑪」崩潰，導致文化失範和道德混亂與失意。這是中國意識的危機及其他許多重大問題產生的根源。筆者無意討論某種西方社會學理論的是非。不過，任何社會科學理論只能以是否符合社會發展的實際和能否促進社會進步為判別正誤的標準。

五四新文化運動確實是以對傳統的價值觀念特別是倫理道德的猛烈批判為標誌的，它也確實震撼著中國固有被視作天經地義的「權威」。問題在於如何看待這個歷史的真實。審閱世界各國歷史，人們不難發現，社會制度的更替，特別是古代社會向現代社會蛻變，必然伴隨著價值觀念和權威的轉換。金錢的權威代替神權，自由、平等的觀念，取代臣服尊長的意識，這是從自然經濟為基礎的古代社會向商品經濟高度發達的現代社會轉變過程中必然產生的歷史現象。儘管各有特點，所有完成了這一轉變過程的國家都出現了摒棄傳統觀念的啟蒙思潮或文化運動。應該指出，所謂傳統觀念指的是中世紀占統治地位的

觀念，它是與自然經濟及封建等級統治相適應的。它同以平等和自由競爭為基礎的現代商品經濟格格不入。因此，不管形式上有什麼特點，包括一些國家以復古為解放，以現代觀念取代或反對傳統觀點的文化衝撞都是無法避免的。

從十九世紀下半葉開始，中國也出現了這個文化衝突的過程。一八九五年開始的維新思潮是這個過程的第一次浪潮，而五四新文化運動則是百川匯聚激起巨浪疊出的洪峰。

新文化運動以摧枯拉朽之勢衝擊著原有的道德規範和文化形式。新文化運動的領袖們力圖以新的價值觀念取代傳統的價值觀念。從這個意義上說，中國文化和道德好些曾被視作「權威」的觀念無疑陷入了崩潰的頹勢。如果把這稱為「權威的失落」，那卻是歷史進步的必須。不難設想，如果托馬斯·阿奎那及其《神學大全》仍舊是西方世界無可懷疑的權威，現代文明的曙光就只能被吞沒。同樣，如果中國人只能在朱熹及其《四書章句集注》面前頂禮膜拜，仍然把三綱五常看作至高無上的權威，歷史肯定還在中世紀徘徊。權威不過是文化的象徵。歷史的進步要求權威的轉換，古今中外概莫能外。原有的權威被冷遇，往往往蘊涵著歷史進步的契機，人們沒有理由為這樣的歷史現象驚慌失措。

同時，絕不能把舊權威的失落看作所有權威的喪失。在舊權威沒落之際，新權威常常同時冉冉升起。在西方，當神權喪失威信之時，培根、盧騷、拿破崙、華盛頓等等受到人們廣泛的崇敬，人權、自由、平等、個性解放和競爭等一系列新觀念成了普遍接受的行為

規範。新文化運動中，魯迅、陳獨秀、胡適等人同樣成了不少青年知識分子心中的新星，男女平等、婚姻自主和民主權利等等也取代三綱成為神聖信念。在社會制度更替過程中，固然不乏沒落者無所適從的迷惘，歷史的主流卻是新的，歷史巨人以及他們倡導的新觀念成為光彩照人的「權威」，使一批不再適應時代要求的人物和規範黯然失色。歷史上還沒有發生過舊權威失效而使歷史和文化止步的狀況。

在學術領域，任何權威的失效都不過是發展和進步的同義語。擔心舊權威的喪失而使人文學科崩潰更屬無法令人信服的杞憂。

我們不惜詞費討論上述問題，無非是想說明一個簡單的事實：歷史的進步需要價值觀念的轉變；把權威的沒落看作歷史災難的看法是沒有足夠根據的憂慮。不幸，有些學者對新文化運動的指責是以這樣的理論為前提的。

反傳統與傳統的創造性轉化

對新文化運動的指責集中到一點，就是說它妨礙了中國文化的創造性轉化。新文化運動無疑曾經激烈地反對過中國傳統文化中那些已經過時的東西。但這種反對是妨礙還是促進了中國文化的創造性轉化，卻是一個值得認真討論的問題。

在回答這個問題以前，必須首先澄清兩個歷史事實：(一)是新文化運動的領袖們是否奉行「全盤性反傳統主義」。(二)是他們是否實行「全盤西化」。

歷史進步總是意味著對舊事物的否定。新文化運動更是以反對中國舊文化著稱於世。不過，反傳統與所謂全盤性反傳統主義顯然是性質有別的兩個概念。有些學者反覆說：新文化運動的領袖們「全盤拒斥中國過去」，「全盤拒斥中國傳統」，認為「中國的傳統社會和文化應該作為一個有機式整體予以全部拒斥」。

不難理解，當歷史把掃除傳統文化中的積垢任務緊迫地擺到知識分子面前的時候，他們的注意力自然集中在傳統文化的消極方面，他們甚至可能因而說出一些偏頗之詞，但他們是否「全盤性反傳統」卻是應該仔細弄清的歷史事實。

文化是一個非常廣泛的概念，迄今為止學者們對其內涵莫衷一是。粗略說來，廣義的文化包括人類創造的一切物質財富和精神財富。按照這個定義，如果認為新文化運動曾經「全盤」反對中國人民歷史上創造的一切，顯然是荒誕不經的揣測，不值得認真討論。狹義的文化主要指的是人類在精神文明領域的創造。在這一方面新文化運動的領袖們是不是「全盤拒斥中國過去」呢？

新文化運動的基本口號是民主與科學。它確實激烈地反對中國傳統文化中與此背道而馳的成分。陳獨秀說過，《新青年》提倡的「無非是破壞孔教，破壞禮法，破壞國粹，破

壞貞節，破壞舊倫理（忠孝節），破壞舊藝術（中國戲），破壞舊宗教（鬼神），破壞舊文學，破壞舊政治（特權人治）。^①其核心是破壞不平等的封建等級關係和維護這些關係的觀念，特別是作為中國封建關係根本的三綱。在老態龍鍾的中國和突飛猛進的歐美日的強烈反差刺激下，新文化運動的領袖們認識到，人的獨立自主地位的確立是古代社會向現代社會轉變的關鍵，而體現著人的地位完全不同的中國傳統文化與現代西方文化是不同時代的產物。因此，在他們的言論中確實可以找到把現代西方文化與中國傳統文化等同於新舊文化，要求用前者「全盤」替代後者的論斷。不過，認真研究他們的全部言行卻難於斷定他們「全盤拒斥中國過去」的一切。

首先，他們對傳統文化及孔子等歷史人物均有所肯定。

新文化運動曾公開宣稱「打倒孔家店」，其實，反對的主要是中國封建社會後期的以程朱理學為代表的官方哲學。對於孔子及其他歷史人物，新文化運動的領袖們卻力求保持全面分析的態度。為什麼要反對孔學？陳獨秀寫道：

孔學優點，僕未嘗不服膺，惟自漢武以來，學尚一尊，百家廢黜，吾族聰明，因之錮蔽，流毒至今，未之能解；又孔子祖述儒說階級綱說之倫理，封鎖神州。斯二者，

①陳獨秀，〈新青年罪案之答辯書〉，《獨秀文存》卷一，頁三六一—三六二。

於近世自由平等之新思潮，顯相背馳，不於根本上詞而辟之，則人智不張，國力浸削，吾恐其敝將只有孔子而無中國也。即以國粹論，舊說九流並美，尚若一尊，不獨神州學術不放光輝，即孔學亦以獨尊之故，而日形衰落也。^②

問題說得非常清楚，新文化運動反對的僅是孔學與自由、平等等現代觀念不相符合的部分；是要用現代眼光反對獨尊孔學，把它放在與其他學派平等位置上予以評判。顯然，上述理由至今難於否定。在這些思想指導下，他們對與儒家同時的好些學派，給予很高的評價。以陳獨秀來說，他認為：「墨氏兼愛，莊子在宥，許行並耕，此三者誠人類最高之理想，而吾國之國粹也。」^③對儒家他們也不一概否定。在胡適筆下，孔子乃是古代進化論和科學方法的代表者之一。^④一九一九年，新文化運動進入高潮之際，他又公開讚揚程朱等人提倡的「格物」說，「的確含有科學的基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察。」^⑤當時，科學和進化論在中國大部分知識分子心目中是正確的同義詞。這些論斷決不是「全

② 陳獨秀，〈答常乃德〉一九一七年二月一日，《新青年》第二卷六號。

③ 陳獨秀，〈答李杰〉一九一七年五月一日，同上第三卷三號。

④ 胡適，〈先秦諸子進化論〉，《科學》第三卷一期，一九一七年一月。

⑤ 胡適，〈清代學者的治學方法〉，《胡適文存》卷二。

盤拒斥中國過去」的人所能作出的。其實，只要人們隨手翻檢一下胡適的《中國哲學史大綱》，與其指責他全盤否定傳統文化，毋寧提醒人們注意他的連篇累牘的讚揚有的可能過於輕率。

「我們今日的學術思想，有這兩個大源頭：一方面是漢學家傳給我們的古書；一方面是西洋的新舊學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了。」^⑥中西結合是半個世紀以來被中國學術界的主流視為圭臬的信條。但這一段話卻不是引自時賢們的宏篇巨著，而不過是被目為「全盤」拒斥中國文化和「全盤」西化的代表者胡適在新文化運動中的論斷。

一九一九年十二月，《新青年》曾發出一個作為「全體社員的公共意見」的宣言。其中寫道：

我們相信世界各國政治上、道德上、經濟上因襲的舊觀念中，有許多阻礙進化而且不合情理的部分。我們想求社會進步，不得不打破「天經地義」、「自古如斯」的成見，決計一面拋棄此等舊觀念，一面綜合前代賢哲、當代賢哲和我們自己所想的，

⑥ 胡適，《中國哲學史大綱》卷上導言。

創造政治上、道德上、經濟上的新觀念，樹立新時代的精神，適應新社會的環境。^⑦這要求掃除發展障礙的宣言，也是主張繼承「前代賢哲」優秀遺產的宣言。輕易指斥他們全盤否定傳統，看來並不符合實際。

其次，他們也開始注意到中西文化具有地域性與民族性的差別。

從十九世紀中葉以降，中西文化差別及這些差別的性質和根源一直是思想界的熱門話題。上面已經說過，新文化運動的領袖們把中西文化的差別主要看作時代性的差異。但是，也應看到他們也已開始注意到中西文化具有地域性與民族性的差異。他們通常把東西文明分別歸結為靜的文明與動的文明，而把其差別的產生歸因於地理環境和隨之而來的產業差別。「五方風土不同，而思想遂因以各異。」^⑧他們之間的意見不盡相同，各人的見解均瑕瑜互見。在學術自由空前發揚的五四時代，這本屬完全正常的現象。如果考慮到對這個主題至今仍眾說紛紜，對他們的論斷有所偏頗更不難理解。可貴的是兩種文化的時代差別並沒有吞沒對民族性和地域性的承認。這就在集中精力衝擊主要障礙的同時，為日後全面解決民族文化問題留下了餘地。

⑦ 《新青年》第七卷一號。

⑧ 陳獨秀，〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》第一卷四號。

指責新文化運動「全盤拒斥中國過去」的學者力圖證明這個運動的領袖們是「全盤西化」論者，而後者卻是與民族文化之繼承和發展似乎是格格不入的。

筆者早就公開著文說明：全盤西化是個片面的不準確的概念，但它從未成為中國現實的危險。^⑨自從資本主義體系的發展把世界緊密聯結起來以後，本是多元的世界文化互相滲透的現象更為突出。嚴格說來，在這樣的時代沒有任何一個國家的文化可以不受外國文化的影響。從這個意義上去理解，任何國家的文化實際上都是多元的。在一國範圍內，不同文化成份必然經歷著衝撞和融合的過程。優勝劣汰，自然選擇，是這個過程的鐵的法則。執掌權力的人們奉行的政策可以影響（加速、延緩乃至使之局部變形）這個過程，卻無法扼殺其大趨勢。面對這個不可阻擋的世界文化進步的潮流，明智的指導思想是建設一個開放性的國家和社會，讓各種文化成分在相互競爭中顯示自己的力量和影響；同時運用國家和社會的權力，依法禁止那些明顯危害人們身心健康的本國或外來的文化垃圾氾濫（如迷信和黃色下流的文化等），並保護文化遺產免遭破壞。在這樣的狀況下，社會發展才有可能比較順利，人民可免受許多不必要的痛苦。因此，國籍不是判斷文化優劣的標記。任何國家的文化均不可能「全盤」國產或舶來。提出諸如此類的口號不過是人們有時難以避免

⑨胡適，〈新思潮的意義〉，載《新青年》七卷二號，一九一九年十二月。

的幼稚或蒙昧的表現。

在多種文化的競爭中，懼怕本土文化滅亡的夢魘往往威脅著一些神經衰弱的人們。其實，除了天災和掌握在愚昧者手中的暴力（如戰爭及所謂「破四舊」）對文化遺產的破壞外，真正優秀而又適用於當代的民族文化是不可能消滅的。因為這些文化能夠給人民帶來物質或精神上的滿足，人們必然自發地維護、繼承和發揚它們。而民族文化中的那些已經腐朽的成分則即使動用暴力也是無法保衛的。同樣，外來文化的優秀成分也是任何人為的藩籬都不可能把它們永遠阻隔於域外。這些外來文化成分可以取代本國文化中相形見绌的部分，卻不可能連同其精華而一併消滅之。因此，文化上的「全盤」本土化或「全盤」西化即外來化都不過是無聊的文字遊戲或脫離實際的叫喊，在實際生活中均不可能真正實現。特別是像中國這樣有豐富、悠久文化傳統的國家，懼怕「全盤」西化更屬杞憂。中國人越早徹底擺脫這種弱者的心態，越有利於民族文化的順利發展。

證諸一百多年來的中國歷史，問題就更加清楚了。由於多種歷史條件的匯合，這個時期的中國一直沒有擺脫落後狀態。清代和民國的衰敗是不是由於學習西方現代文化過多呢？實際情況恰恰相反。以不同形式出現的中體西用說是當時的統治者們處理中西文化關係的基本方針。他們的腐敗和沒落很大程度上在於沒有充分汲取現代西方文明進步的成果。人民共和國成立以後，也是封閉政策嚴重阻滯著其前進步伐，直至實行開放才出現新的轉機。

對這個時期的中國文化史實行認真的考察，人們也不難發現歷史積垢難於清除的現象俯拾皆是，因奉行全盤西化而危害國家和民族生存和發展的狀況卻未見踪影。

有的學者以為，五四的惡果之一是外來的新秩序與傳統歷史文化遺產的關係懸而未決。這就是所謂中國意識危機的表現之一。其實，這不過是書齋中冥思苦想的產物。只要我們真正回到中國現實的社會生活中去就會發現，凡有利於生產力發展與人民生活水平提高的外來文化總是受到大部分人的衷心歡迎，人們根本不以是否合於傳統歷史文化遺產作為迎拒的標準。西裝革履洋房汽車等西方物質文明固然被人們欣然接受，自由、平等、民主、法治及對個人權利的維護等現代西方文化深層結構中的內容亦是人們熱烈追求的目標。

在討論中國傳統文化與西方現代文化關係的時候，應該敢於正視這樣的現實：對保存和發展中國文化作出最卓越貢獻的是那些勇於向西方學習，以反傳統著稱的新文化運動的領袖或積極支持者。不管人們是否喜歡，實際生活的辯證法，是反傳統的新文化運動成了促進中國文化發展的巨大動力。

晚清以降，中國傳統文化在各個領域幾乎都已進入窮途末路。不運用新的觀點和方法重新篩選原有文化遺產並輸入域外的新成果，中國文化的發展只能成為一句空話。這也就是所謂「研究問題 輸入學理 整理國故 再造文明」的過程。甲午戰後它才逐步成為群眾性的思潮，而真正的轉機則是新文化運動。

經學是中國傳統文化的基本框架，沒有西方文化的衝擊和引進新的方法重新研究、整理這份遺產，中國的知識分子便依然在宗經、注經的死胡同中徘徊。經過新文化運動的洗禮，除經學史以新的面貌出現以外，還產生了文化史、思想史、哲學史等許多新學科，在這個領域，中國文化是走向繁榮而不是沒落。

中國傳統的文學藝術是人類文化的瑰寶，但總的說來在封建末世，這裡也是一片破敗景象。只有「文學革命」的波瀾方才帶來新的小說、詩歌、散文、戲劇、繪畫、雕塑……等新文藝的繁榮。即使是傳統的中國畫也是在汲取了西洋技法和藝術理論後，提高到了一個前所未有的新水平。而外來的藝術形式經過一代又一代大師的苦心經營也融入了中國傳統文化的血液，而成為新的民族文化不可缺少的組成部分。只要不帶偏見，我們就不能不承認這些都是中國文化發展的新篇章。徐悲鴻的繪畫、魯迅、老舍等人的小說……難道不是已經實現了傳統的創造性轉化嗎？

同時，還有一大批民族文化遺產也是經過新文化運動才去掉塵封而重現光采的。胡適不是一再被指摘為全盤否定傳統或「全盤西化」的代表者嗎？可是，由於他接受了西方民主主義的價值觀念，過去被士大夫目為難登大雅之堂的中國古代的戲曲和小說被推許為文學的正宗，許多作品得到很高的評價。他說：《西遊記》一書，「其妙處在於荒唐而有情思，諷諧而有莊義。其開卷八回記孫行者之歷史，在世界神話小說中實為不可多得之作。」

「《三國演義》在世界歷史小說上為有數的名著。」至於魯迅，他不但被胡適尊崇為中國小說史研究的開山祖，且中國傳統木刻等文化遺產的藝術價值也是經過他的努力才為世人注目的。經他校勘或輯錄的古籍就達十九種，並寫了三十二篇序跋，其功力之深，不少專家亦為之讚歎。廣而言之，從陳獨秀到錢玄同等人都對研究中國文化遺產作出了自己的貢獻，許多抱殘守闕之士根本無法望其項背。根據片言隻語斷定他們對民族文化持虛無主義的態度，與實際情況實在相差太遠。

總之，無論是社會科學還是人文科學和文學藝術，新文化運動以後都進入了向上發展的嶄新階段。至於自然科學和技術本來就不存在什麼民族性，高舉科學大旗的新文化運動也為它的發展增添了助力。從嚴格意義上說來，中國現代文化在新文化運動以前仍處在萌發和醞釀時期，新文化運動才是標誌它出世的洪鐘。如果硬把現代文化畫在中國文化的界外，如此所謂中國文化不過是腰斬了的怪物。

也許有的學者會說，所討論的是嚴格意義的中國傳統思想而不是文化。這樣的遁詞也無法自圓其說。中國傳統思想是精華與糟粕並陳的複雜的機體，它本身又是發展中的過程。新文化運動嚴厲批判了傳統文化中與民主、自由、平等不相容的部分，乃是促使鳳凰再生的聖火。如果把歷史轉折點必然發生的對思想渣滓的揚棄說成是傳統思想和文化的斷裂，這乃是對發展過程的了解過於粗疏的情緒性的斷語。

熟悉中國現代思想文化發展文獻的學者應該了解，新文化運動以後的中國各文化思想流派都與中國傳統思想有千絲萬縷的聯繫。國民黨取得全國政權以後在思想文化上不是以孔孟道統繼承者自居嗎？這裡不存在什麼中國文化的斷裂，但也沒有把中國引入正常發展的軌道。在學術界，現代新儒家也自覺地師承宋明理學，同樣不存在什麼文化斷裂，它究竟對民族文化的發展有何裨益，學術界仍在爭論不休。即使被某些學者目為與傳統文化毫無關聯的中國馬克思主義學派，它不但明確地宣布了對傳統文化批判地繼承的方針，其理論本身也處處留下從傳統文化轉化而來的胎記。

其思想路線——實事求是和辯證法不是可以從《易經》、《孫子》及儒家學派的經世致用傳統中找到其淵源嗎？

其強調群體和內省式修養的建黨論與儒家的群體觀和宋明理學的心性之學一脈相承。已給中國人民帶來不少磨難的毛澤東及其他幹部的專制主義難道與儒家學說為支柱的封建帝王思想沒有直接聯繫嗎？

給經濟帶來大破壞和大饑荒的大躍進和人民公社直接包含著中國古代空想社會和均無貧思想的成份。

中國馬克思主義學派不是中國傳統文化的簡單重複。但從上述遠不完備的例證已足以說明它的成就與挫折均體現著中國傳統文化的成份或影響。把這個來自西方的學派說成與

中國文化毫無關聯的異端並不符合實際。

以上事實表明，以反傳統著稱的新文化運動，實際促進了傳統的創造性轉化。從實質上看，它既不全盤拒斥中國的過去，也不是全盤西化主張的實行者。

現代中國災難重重的思想文化根源

對新文化運動的種種責難歸結到一點，是說它造成了日後中國思想史與政治史上許多難以解決的問題，乃至說它是文化大革命這樣的災禍的根源。

嚴復晚年曾指責康、梁傳播新思想導致清室的滅亡和日後的災難，一九二七年以後也有好些當時的著名人物以類似的罪責歸諸新文化運動。今日的責難則多帶了一點學理性。現代中國確實是災難重重，問題是這些災難的根源是什麼。

這些災難有的由於帝國主義侵略，有的出自統治者的封建本質，但也有一些確實是指導思想錯誤造成的，後者的突出典型是文化大革命。這個長達十年的災難真的淵源於五四新文化運動嗎？答案是否定的。比較一下新文化運動與文化大革命，兩者實際上是背道而馳的。

首先，目的不同。文化大革命旨在「全面專政」，企圖用一個人的聲音統一全國人民的思想，似乎不如此便不足以保持社會主義的純潔。簡單說來，它要在思想文化領域實行

專制主義。而新文化運動的目的則在反對專制主義，堅決反對以聖賢的言論為是非標準，力求實現政治、學術和整個社會生活的民主和自由。

其次，內容相左。新文化運動要用現代的價值觀取代已經僵死的封建意識和倫理道德，要輸入以民主和科學為核心的現代學術和文化，使個性自由和人的尊嚴得到充分的尊重。而所謂文化大革命卻反對輸入國外的學術和文化，要泯滅現代價值觀念，使思想意識和倫理道德納入僵死的模式中，竭力扼殺個性，摧殘人的尊嚴。

再次，手段也大相逕庭。文化大革命以愚昧瘋狂的群眾暴力為手段，喪失理性地「橫掃一切」，破壞民族文化遺產。而新文化運動卻始終以文化和學術平等自由的討論為基本手段，從未讓暴力介入思想文化問題的解決，開始出現學術自由、百家爭鳴的局面。中間發生了五四愛國反帝的群眾示威運動，這也是現代國家公民應有的權利，且它雖與新文化運動有直接聯繫，本身卻並非思想文化領域的活動。

思想文化不可能不存在種種矛盾和問題，正確與錯誤，先進與落後，諸如此類的問題總是要通過適當的方式加以解決。不能一討論思想文化問題就貶之為藉思想文化解決問題。不注意政治、經濟及其他現實問題，而沉醉於思想文化問題的空泛爭論，自然不足為訓。如果不是這種狀態，則大可不必橫加指責。新文化運動的領袖們關注的是為政治民主化和科學文化的發展掃除思想障礙，讓人從早已過時的思想束縛中放出來，但他們並未以此作

為解決經濟、政治及其他社會問題的替代手段。而且他們有個十分可貴的基本態度就是堅持不懈地用自由討論的方法去解決思想文化問題，儘管有時爭論十分尖銳。

從思想文化領域看，現代中國的災難恰恰在於背棄而不是繼承了新文化運動的基本精神和方法。不難設想，如果國民黨的統治者們能夠繼承新文化運動的精神，政治上尊重人民的民主權利，中國人民也許可以減免不少苦難。同樣，一九四九年以來，中國大陸的種種挫折和災難，也是由於沒有真正繼承新文化運動。如果真正確立了民主和法制，如果公民的思想和言論自由有切實保障，所謂反右和文化大革命都不可能發生。如果真正實行學術自由，讓各個不同的學派和學術觀點自由發表和爭論，不人為地禁止外國思想文化的傳播，因愚昧而帶來的失誤也有可能大大減少。

不少學者希望能繼承五四，超越五四。五四新文化運動不可能完美無缺。它的偏頗之處是完全應該和可以超越的。可是，中國人民至今還沒有完全實現向現代社會過渡的歷史任務。新文化運動提出和為之奮鬥的許多重要目標至今仍未實現。因此，目前的迫切任務在於繼承新文化運動，完成它的未竟事業。民主和科學仍然是中國人民須臾不可忘記的奮鬥目標。在這樣的歷史條件下，任何對新文化運動不符合實際的指責都不利於中國社會的進步。

五四時期知識分子的文化觀

彭明

一

中國自鴉片戰爭後面臨著救亡和變革兩大任務，伴之而起的在知識界中也有兩大思潮。一部近代史證明，中國知識分子是最先覺悟的成分，尤其在五四時期，他們充分地顯示了自己的智慧和能量。「五四」兼有的愛國、文化兩大運動的特徵，就是救亡和變革兩大思潮匯聚的結果。

救亡和變革，相反相成，而以變革為其關鍵，因為不變革無以救亡。如何變革？一切志士仁人曾經做過各種各樣的探索。先是看到西方的「船堅砲利」；

後是學習它們的制度改革：立憲或共和，然後才進到更高的層次：思想啟蒙運動。隨著層次的不斷提高，學習的方向也有不斷地轉移：先是向英國學，後是向日本、美國學，到「五四」文化運動興起時，又把目光轉向了法國。一九一五年《青年》雜誌的創辦人陳獨秀，就是以法國的啟蒙運動為模式的。《青年》雜誌的封面上印著「La Jeunesse」，就是法語「青年」的意思。國內一些著述，對於這個法語的標題，往往忽略。而國外一些研究五四運動的著作，卻給予相當的重視。如有一本著作寫道：「這個時期最有影響的唯一的期刊，是文化革命剛開始時由陳獨秀主編的著名的《新青年》（開始叫《青年》），人們經常用它的副題「La Jeunesse」來稱呼它。這個副題的選擇不是偶然的。它本身是法國文化和法國革命民主思想深遠影響的反映，不僅影響了陳獨秀本人，而且也影響了許多他的同代人。」^①我們揭開《青年》雜誌的封面之後，第一篇是發刊詞性質的〈敬告青年〉，第二篇即〈法蘭西人與近世文明〉，均為陳獨秀所寫。

凡是一場重大的社會變革，必須有一次強大的思想啟蒙運動為之前導。這是陳獨秀比他的前人眼光深遠的地方。在他看來，要使中國資產階級革命取得勝利，就必須像法國大革命那樣，有一次思想上的啟蒙運動作為準備。辛亥革命為什麼失敗了，就是因為沒有這

① Witold Rodzinski, *A History of China*, Volume I, 1979, A.437.

個準備。沒有，就要補上。陳獨秀想在一個不太長的時間內走完從義大利文藝復興到法國啟蒙運動的路程，這就是他創辦《青年》雜誌、發起新文化運動的目的。

陳獨秀在一九一六年二月所寫的〈吾人最後之覺悟〉一文，把中國文化和西方文化的接觸和爭論分為七個時期，而把自己所在的最後一個時期稱為「新舊思潮之激戰」，是「吾人最後之覺悟」的時期。他要求人們一是政治的覺悟，一是倫理的覺悟。在政治覺悟方面，他指出：「共和立憲而不出於多數國民之自覺與自動，皆偽共和也，偽立憲也，政治之裝飾品也，與歐美各國之共和立憲絕非一物。」在倫理覺悟方面，他指出：「自西洋文明輸入我國，最初促吾人之覺悟者為學術，相形見絀，舉國所知矣；其次為政治，年來政象所證明，已有不克守缺抱殘之勢。繼今以往，國人所懷疑莫決者，當為倫理問題。此而不能覺悟，則前之所謂覺悟者，非徹底之覺悟，蓋猶在倘恍迷離之境。吾敢斷言曰：倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之最後覺悟。」^②

基於上述的認識，陳獨秀反覆強調：「法律上之平等人權，倫理上之獨立人格，學術上之破除迷信，思想自由，此三者為歐美國文明進化之根本原因。」^③

② 《新青年》，第一卷第六號。

③ 〈袁世凱復活〉，《新青年》第二卷第四號。

陳獨秀把學習西方提高到較高、較深入的層次，特別是強調了「多數國民之自覺與自動」為其關鍵，是很有見地的。即以民國以來的政治而言，正如他所說：「今之所謂共和，所謂立憲者，乃少數政黨之主張，多數國民不見有若何切身利害之感而有所取捨也。蓋多數人之覺悟，少數人可為先導，而不可為代庖。共和立憲之大業，少數人可主張，而末可實現。」^④

《青年》創刊之時，有一位讀者要求批判袁世凱的帝制運動，陳獨秀答覆說：「國人思想倘未有根本之覺悟，直無非難執政之理由。年來政象所趨，無一非遵守中國之法、先王之教，以保存國粹，而受非難，難乎其為政府矣。」^⑤

過去，我們曾以這封信來指責陳獨秀不反袁，脫離政治而孤立地談文化。其實，這種指責是很表面的。陳不僅反袁，而且是在較高、較深的層次上反袁，即不僅反袁個人，而且要反掉產生帝制的社會基礎和思想基礎。就在袁世凱死後不久，陳獨秀即針對皖系軍閥的反動統治——「袁世凱二世」，寫了〈袁世凱復活〉一文，比較深刻地指出：「袁世凱之廢共和復帝制，乃惡果非惡因；乃枝葉之罪惡，非根本之罪惡。若夫別尊卑，重階級，

④ 〈吾人最後之覺悟〉，《新青年》，第一卷第六號。

⑤ 〈通信〉，《新青年》，第一卷第一號。

主張人治，反對民權之學說，實為製造專制帝王之根本惡因。吾國思想界不將此根本惡因鏟除淨盡，則有因必有果，無數廢共和復帝制之袁世凱，當然接踵應運而生，毫不足怪。今袁世凱二世，竟明目張膽，為吾國思想界加造此根本惡因，其結果可立而待也。」^⑥

因此，陳獨秀在創辦《青年》時說「改造青年之思想，輔導青年之修養，為本誌之天職，批評時政，非其旨也。」^⑦又說「蓋倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題。」^⑧在當時情況下是無可厚非的。當文化運動發展到一定階段時，他不僅「批評時政」，並且把矛頭直指「袁世凱第二」。而當文化運動和愛國運動互為因果地交織在一起時，他不僅把矛頭直指曹（汝霖）、章（宗祥）、陸（宗輿），而且要求北京政府「根本之改造」。一九一九年六月十一日，由他起草並散發的《北京市民宣言》中，便明確地說：「倘政府不顧和平，不完全聽從市民之希望，我等學生商人勞工軍人等，惟有直接行動，以圖根本之改造。」^⑨

⑥《袁世凱復活》，《新青年》，第二卷第四號。

⑦《通信》，《新青年》，第一卷第一號。

⑧《憲法與孔教》，《新青年》，第二卷第三號。

⑨傳單影印件，見拙著《五四運動史》一書的卷首插圖。

由此看來，從文化運動到愛國運動，陳獨秀在「五四」中所起的作用是十分顯著的，指責他的文化觀和政治脫離是很不恰當的。

二

以《青年》雜誌創辦為標誌而在中國知識界興起的這場文化運動，高舉民主和科學兩面大旗，向封建主義的意識形態，展開了猛烈地批判，在中國歷史上樹立了不可磨滅的功績：首先，它以「多數國民之自覺與自動」為目標，在較高、較深的層次上，宣傳了民主、共和的思想。陳獨秀說：「這腐朽思想布滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可。否則不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是掛不住的。」^⑩

因此，陳獨秀、李大釗、魯迅、易白沙、吳虞等學者，猛烈地批判了封建禮教等舊思想以及封建統治者掀起的尊孔逆流，特別是針對要把孔教訂為國教的主張，展開了有力的駁斥。學者們主要是從現代經濟生活和現代倫理關係上，論證了孔教之道不適用於現代經濟

⑩《舊思想與國體問題》，《新青年》，第三卷第三號。

生活，而不是反對孔子個人，也不是否定他的歷史地位。正如李大釗所說，孔子是「一代哲人」，而不是「萬世師表」。^⑪陳獨秀也承認「孔教為吾國歷史上有力之學說」^⑫，「非謂一無可取」^⑬，只是不適於現代生活。

其次，啟蒙學者們以「多數國民之自覺與自動」為目標，大力提倡科學。陳獨秀在《敬告青年》這篇發刊詞中便明確地指出：「國人而欲脫蒙昧時代，羞為淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重。士不知科學，故襲陰陽家符瑞五行之說，惑世誣民；地氣風水之談，乞靈枯骨。農不知科學，故無擇種去蟲之術。工不知科學，故貨棄於地，戰鬥生事之所需，一一仰給於異國。商不知科學，故惟識罔取近利，未來之勝算，無容心焉。」^⑭當時的中國，鬼神之說盛行。十里洋場的上海，竟有靈學會的組織，「專研究人鬼之理，仙佛之道，以及立身修養種種要義。」這個學會還辦有《靈學叢志》，並狂言：「鬼神之說不張，國家之命運遂促！」^⑮

⑪ 由經濟上解釋中國近代思想變動的原因，《新青年》，第七卷第二號。

⑫ 《答俞頌華》，《新青年》，第三卷第一號。

⑬ 《答佩劍青年》，《新青年》，第三卷第一號。

⑭ 《新青年》，第一卷第一號。

⑮ 魯迅，《隨感錄·三十三》，《新青年》，第五卷第四號。

陳獨秀、陳大齊、錢玄同、劉半農等都對《靈學》進行了批判。魯迅對此問題發表的隨感錄，則在實際上為這次討論作了科學的總結。當時的啟蒙學者們，在自然科學方面大都是贊成唯物論的。他們在提倡科學，破除迷信愚昧方面，有著不可抹殺的建樹。

有的學者指責五四運動偏激，並把它和義和團相提並論，我覺得這是一種誤解。科學和愚昧是不兩立的。「五四」啟蒙思想家們站在提倡科學的立場上，是反對義和團迷信神權的。例如，陳獨秀在《克林德碑》一文中便向廣大中國民眾提出了這樣的問題：「現在世上是有兩條道路：一條是向共和的科學的光明道路，一條是專制的迷信的神權的黑暗道路，我國民若是希望義和拳不再發生，討厭像克林德碑這樣可恥紀念物不再豎立，到底是向那條道路而行才好呢？」^{①⑥}

因此，我們說五四時期知識分子所展開的這場運動（包括文化運動和愛國運動）是一場理性的運動，而不是如有的學者所說的那樣：「感情用事」。

再次，啟蒙思想家們還提倡新文學，反對舊文學。陳獨秀倡「文學革命」，胡適強調白話文，魯迅用小說、雜文的形式把兩者結合起來。一九一八年一月《新青年》編輯部改組，刊物完全使用白話文，有力地推動了白話文運動，使文學革命更為廣闊和深入的發展。

①⑥ 《新青年》，第五卷第五號。

當時，無論在文學理論、文學翻譯和文學創作上，又無論在小說、戲劇、詩歌諸方面，都取得了重大成就。特別是白話文運動的開展，對於促進「多數國民之自覺與自動」，有著不可磨滅的功績。

最後，應該指出的是，啟蒙思想家們開創了一種自由思想、百家爭鳴的局面。蔡元培主持北京大學，實行「兼容並包」的方針，「囊括大典，網羅眾家」，只要是「言之成理、持之有故」，就可以參加百家爭鳴。這一方針對於全民族文化的发展，對於促進「多數國民之自覺與自動」，都是大有益的。有的學者認為五四文化運動是全盤地否定傳統文化，這是不完全符合實際的。當時的啟蒙思想家們所否定的只是自漢武帝以來的歷代封建統治者所獨尊的儒家文化，而對於儒家以外的諸子，大都予以肯定。就是對於儒家，如前所述，包括陳獨秀、李大釗在內，也都是採取了歷史主義的態度^⑩。啟蒙思想家們所要求的只是

⑩陳獨秀就宗教與孔子問題在〈答俞頌華〉的通信中說：「孔教為吾國歷史上有力之學說，為吾人精神上無形統一人心之具，鄙人皆絕對承認之，而不懷絲毫疑義。蓋秦火以遠，百家學絕，漢武獨尊儒家，厥後支配中國人心而統一之者，惟孔子而已。以此原因，二千年來迄於今日，政治上、社會上、學術思想上遂造成如斯之果，設若中國自秦漢以來，或墨教不廢，或百家並立而竟進，則晚周即當歐洲之希臘，吾國歷史必與已成者不同。好學深思之士諒不河漢斯言，及今不圖根本之革新，何欲以封建時代宗法社會之孔教統一全國之人心，據已往之成績，推方來之效果，將何以適應生存於二十世紀之世界乎？」見《新青年》，第三卷第一號。

諸子百家爭鳴的學術自由。長期以來，把儒家文化和傳統文化混為一談，等量齊觀，這恐怕是某些學者誤解「五四」是全盤否定傳統文化的重要原因之一。

綜上所述，可以看出：「五四」啟蒙思想家們是把文化上的思想啟蒙作為各項改革的關鍵的。他們在上述幾個方面的作為，也正是體現了陳獨秀所說的歐美文藝進化的幾個根本途徑。陳獨秀認為「倫理的覺悟為吾人最後覺悟之最後覺悟」。因此，啟蒙思想家們對封建主義的倫理道德，對孔夫子的封建教條，進行了猛烈的抨擊，從而形成了一場徹底地反對封建主義的運動。所謂徹底，並非說徹底完成，而是指它的那種誓不兩立的決裂態度。陳獨秀說：「西洋人因為擁護德、賽兩先生，鬧了多少事、流了多少血，德、賽兩先生才漸漸從黑暗中把他們救出，引到光明世界。我們現在認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上、道德上、學術上、思想上一切的黑暗。若因為擁護這兩位先生，一切政府的壓迫，社會的攻擊笑罵，就是斷頭流血，都不推辭。」^⑮

斷頭流血，都不推辭，這種徹底地反封建主義的精神，確實是值得讚許的。

⑮ 《新青年·罪案之答辯書》，《新青年》，第六卷第一號。

然而，新文化運動中的形式主義傾向確實是存在的，特別是在當時還未來得及對中國傳統文化加以系統總結的情況下，雖然個別學者能把儒家文化和傳統文化加以區別並給予公正的評價，但在眾多的青年學子中卻也造成了全面肯定和全面否定的影響。帶「西」字的一概讚揚、提倡，帶「中」字的一概歧視、打倒，從倫理觀念、政治制度到生活方式，都作如是觀。當時北大學生、擔任《新潮》雜誌主任編輯的傅斯年，便說得很透徹：「極端的崇外，卻未嘗不可。……因為中國文化後一步，所以一百件事，就有九十九件的不如人，於是乎中西的問題，常常變成是非的問題了。」^{①⑨}

這種對民族文化遺產的虛無主義的態度和形式主義的方法，要說服和戰勝擁護「東方文化」的人，是根本不可能的。因此，從《青年》創刊後，先後有過許多次的東西方文化論戰，卻很難說有什麼結果。

一個有趣的現象是：東西方文化論戰的雙方，都對社會主義加以推崇。這是因為：陳獨秀本來就是把社會主義放在西方文明之內的。例如，他在《法蘭西人與近世文明

^{①⑨}《通信》，《新潮》，第一卷第三期。這種觀點有點全盤西化的意思，不過這時還沒有「全盤西化」口號的提出。作為一個正式口號提出來論述「全盤西化」是在一九三五年，提出人是南開大學的陳序經教授。

▽一文中說：「近代文明之特徵，最足以變古之道，而使人心社會劃然一新者，厥有三事：一曰人權說，一曰生物進化論，一曰社會主義，是也。」^{②0}

東方文化派在論戰的時候，也用中國古代的「大同」思想來論證社會主義是「古已有之」，而把它拉入東方文化的範圍之內。例如，第一次和《青年》雜誌展開東西方文化論爭的《東方雜誌》的主編杜亞泉（倫父），便認為大戰後西洋的經濟變動「必趨向於社會主義」；而西洋之社會主義，雖有種種差別，「其和平中正者，實與吾人之經濟目的無大異。孔子謂不患寡而患不均。社會主義所謂『各取所需』，亦即均之意義。」^{②1}

由於上述情況，加以俄國十月革命影響的不斷擴大等諸因素，便使五四文化運動的後期出現了社會主義的新思潮。

社會主義在中國的傳播，有一個從空想到科學的曲折複雜的漫長過程。這已是需要另文專門探討的問題，在這裡就一概從略了。

三

^{②0} 《新青年》，第一卷第一號。

^{②1} 《戰後東西文明之調和》，《東方雜誌》，第十四卷第四號。

回顧五四時期知識分子的文化觀，對於我們今天有著很大的啟迪作用。

第一，「五四」精神仍然值得繼承和發揚。

五四時期的知識分子雖然沒有完成反封建的任務，但他們那種徹底地反封建主義的精神仍然是值得繼承和發揚的。特別是他們把對國民的思想啟蒙工作放在一切改革的首位，這種認識是很深刻的。「多數國民之自覺與自動」，用我們今天的話說，也就是提高全民族的文化素質的問題。這是一切問題的關鍵所在，根本的根本。例如，海峽兩岸都曾出現過的造神運動（十年浩劫是其登峰造極），不就是由此問題沒有很好的解決而出現的嗎？再如當今社會上出現的一些腐敗、落後現象，不也是因此而起嗎？一九八八年十二月二十二日的《北京晚報》在第二版上登了一則消息和一幅顯著的照片，現將消息和標題照錄如下：

誰來管這迷信之角

在北京永定門火車站，經常有七八個十四五歲的外地少女，向過往行人兜售自己印刷或手抄的算命、卜相小冊子。賣主大大方方，買主興趣甚濃。對這種宣揚迷信、腐蝕人們心靈的行為是否該有人出來加以制止？！

這種現象在全國各地都有。據筆者在某地街頭所見，有以電子計算機用來算命者，而且生意興隆。青年學子包括國家幹部從事燒香拜佛，求神問卜等封建迷信活動者，則到處可見。這些現象應有誰來管呢？單靠行政命令是不行的，只有靠思想啟蒙，靠文化教育，

即提高全民族的文化素質，才能徹底解決。因此，經濟、政治的改革必須伴隨文化、教育的改革來進行，而且必須把後者放在極其重要的地位。不然的話，前者就不易完成，完成了也不易鞏固。歷史經驗，屢試不爽。所以，我們一定要千方百計把教育問題解決好。

第二，精神要繼承，偏向要防止。

勿庸諱言，五四時期的知識分子，特別是青年學生中，也存在著形式主義的偏向，即：好就是絕對的好，一切皆好；壞就是絕對的壞，一切皆壞。當年北大新潮社的一位社員，曾回憶說：「我們那時就是一把抓。一把抓住了易卜生，就崇拜個人主義；一把抓住了王爾德，就大談唯美主義；一把抓住了蕭伯納，就傾向費邊主義。抓住了電影，就不看中國戲；抓住了ABC，就不讀中國書。」^②

造成這種現象的原因，我覺得是和沒有弄清傳統文化和封建文化的關係而把它們等同起來是有關的。近年以來，經過深入的討論，問題逐步清楚了。有的學者說，文化傳統不等於儒家傳統，「五四」反對把儒家定為一尊不等於全面地反對中國文化傳統。「構成文化傳統的要素需具有穩定性、持久性、連續性，在較長的歷史時期內，不能隨著時代的進

②楊振聲，〈深一層的認識，進一步的負責〉，《北大周刊》，第三十六期，「五四」三十一周年紀念特刊。

展與社會的變遷而消亡。哲學是思想的思想，在文化傳統中起著相當大的作用。但我認為構成文化傳統的應該是比哲學思想具有更大的穩定性、連續性、持久性的東西。」²³ 有的學者說：「傳統並不等於保守。傳統乃是代代相傳文明的結晶，知識的積累，行為的規範。傳統是人類公共的財產，為每個文化分子事實上所共有的。」²⁴ 這些意見，都是值得我們思考的。

總之，「五四」的反封建主義精神，我們應該繼承；而形式主義的偏向，則應防止。第三、探索、創造中華民族的新文化。

五四時期知識分子徹底地反封建主義精神，主要地表現為抨擊儒家的綱常倫理與「吃人禮教」方面。這種抨擊當然是很有力的，真正是起到了震古鑠今、振聾發聵的作用。但他們對儒家以外的諸子，卻沒有系統的批判，就是對於儒家的批判也不全面。因此，他們沒有做出（也不應該苛求他們做出）對中國文化的總結，也就沒有探索和創造出中華民族的新文化。五四運動二十周年之際，曾有過民族的、科學的、大眾的提法，然而距今已又是五十年了。

²³ 王元化，〈論傳統與反傳統〉，《人民日報》，一九八八年十一月二十八日。

²⁴ 引見陳鼓應，〈悲劇哲學家尼采〉增訂新版序言，三聯書店一九八七年版，頁七。

探索、創造中華民族新文化的任務落在中國當代知識分子的肩上，因此，近幾年來出現的「文化熱」不是偶然的。

一位西方學者說：「歷史證明，人類所有的進步都是兩種以上的文化互相接觸的結果。」又說：「中國與西方歷史不同，文化差異，不能模仿西方。抄襲不好，抄襲外國壞的東西更糟。對中國自己的文化不能摒棄，應取其精華，對外國的東西也是如此。」²⁵ 這些忠告，都是值得我們思考的。

²⁵ 《北京日報》，一九八八年十二月十八日第二版。

五四的老調子

——知識分子自己的看法

薇娜·舒衡哲*著

程巍譯

「五四」的老調子不能再彈了。沒有「五四」咱們不會有現在；永遠膠執著過去的五四精神，咱們也不會有將來。「五四」既然到三十歲了，咱們大家得要拿出成人的氣魄來。

——羅常培《紀念「五四」的第三十年》

一九四九年中共勝利前夕，語言學家羅常培不無理由地驚異於「五四的老調子」①。

*薇娜·舒衡哲，威士敏大學東亞研究教授，歷史副教授，著有《漫漫歸程：中國旅記》（耶魯大學出版社）、《中國之啟蒙運動：知識分子與一九一九年五四運動的遺產》（加州大學出版社，一九八六）等。

①引自羅常培《紀念「五四」的第三十年》一文，該文見於《五四卅周年紀念專輯》（上海，一九四九），頁一八四。

一九一九年的五四運動將從知識分子的手中滑落，僅僅成為「革命史」的一頁。一九四九年夏，國共兩黨決戰正酣。不管在軍事戰場上是勝是負，都不得不在重述歷史的戰場上爭戰不休。五四運動是而且仍是過去的一部分，而且，也是國共兩黨共同擁有的歷史遺產中的一部分。兩黨都將回顧孫逸仙，一九一一年民主革命以及一九一九年的學生運動。此後四十年裡，兩黨都試圖賦予這段歷史以某種意義，以緊隨當下的政治需要。因而，在台灣五四逐漸被作為純粹的民族主義運動受到紀念；而在大陸，五四則被視為更大範圍的文化革命。這二種意義都是知識圈子之外的人強加的。

現在，我們正臨近五四運動七十周年。孔子的比喻在我們思考這場眾人記憶猶新的反傳統運動時不無啟發^②。孔子說，他行年六十達到耳順之境，行及七十便進入更自由的狀態：「從心所欲不逾矩。」^③一九七九年五四運動已屆六十周年，為大陸和台灣在世的五四運動的參加者提供了共同擁有「真理」的良機。這些年事已高的當事人，例如許德珩、

② 羅常培文中孔子言論的回聲十分清晰。實際上，他把一九一九年事件人格化，以在讀者心目中喚起對《論語》中最富於自傳色彩的章節的聯想。本文中這段引文是由本人翻譯的，不過它很接近阿瑟·韋利的《論語》譯文。

③ 同上。

張申府、茅盾、葉聖陶、俞平伯等，開始重述他們的往事，與此前相比，他們現在較少受到意識形態的限制。到一九八九年，幾乎再沒有可以講述「本來如此」的五四運動的當事人了。孔子談及的那種真正的自由狀態，這些年邁之士不可能親身經歷。然而，他們的後繼人，五四運動的研究者，將最終擺脫那曾經把五四運動塗上說教色彩的眾多「應該如此」的解釋，對一九一九年這場運動進行研究。

我以為，目的論屢屢歪曲五四的歷史。五四運動再三地被從一九一九年年階上挪開，導向另外一些事件：一九四九年的解放，一九六六—七六年的文化大革命，一九七六年的四五運動，或是一九七八—七九年的民主牆運動。這種「從一到」的歷史觀有其學術方面以及純粹政治方面的實踐者。前者中最有洞察力的有一九六三年的研究論文《從五四啟蒙運動到馬克思主義的傳播》的作者們。^④後者大多是五四運動的官方評論家，例如一九七九年《光明日報》的社論（〈歷史的必由之路〉）以及《中央日報》的社論（〈內除國賊

④一九六三年的研究論文的作者是丁守和、殷敘彝。他們的研究現在仍值得認真思考。其著作《從五四啟蒙運動到馬克思主義的傳播》對我本人的五四研究頗多指導。兩位學者還與我進行了長談，並向我提供了有關五四啟蒙運動這一問題的最近的闡述。在此向他們表示感謝。

就是要消滅赤禍」的作者們^⑤。在一九七九年，大陸和台灣的出版物都試圖將歷史同化於現實。一方面是四個現代化的目標，另一方面是反共宣傳。兩篇社論都忽視了一九一九年運動最初參加者自身的問題、疑惑、希望以及失望，而這些運動的參加者在自己的圈子裡仍繼續討論五四遺產的意義。

現在是透過這層目的論的厚障，看看其後的真實情況的時候了。依我看來，這層目的論厚障的背後隱藏著一種深刻的緊張狀態，那種救國與啟蒙，也即拯救民族危機與知識啟蒙兩者之間互相牽掣的緊張狀態。這種狀態必定鑄就了一九一九年那代人的意識和命運。五四運動的那批年輕的知識分子是國立北京大學及其周圍院校的學生，他們都試圖同時投身於對國人進行文化啟蒙和政治動員兩項目標之中。這兩項目標之間的衝突在一九一九年天安門事件之後幾周，就日趨明顯。當青年學生走上街頭歷數父權制的種種罪惡，疾呼帝國主義侵略危在旦夕之時，他們發現，他們的宣傳不僅令人迷疑不解，而且宣傳本身也含

⑤「走歷史的必由之路」見於《光明日報》（一九七九年五月四日）第四版；「內除國賊就是要消滅赤禍」見於《中央日報》（一九七九年五月四日）第二版。

混不明^⑥。兩個目標難以平衡。因而，許多五四宿將在他們整個事業中一直處於精神革新者與愛國宣傳者的分裂狀態。

從一九一九年起，救國和啟蒙之間的衝突成了一個時間問題。啟蒙需要很長的時間去批評本族的心智習慣；另一方面，救國卻是一項迫在眉睫、激情洋溢的急務，使中國能在強國悍族之林圖求生存。關心啟蒙的知識分子也許會花時間閱讀、寫作有關文章，討論「男人—婦女問題」，思想自由與行動自由之關係，作為真正民主世界觀前提的個性發展之必須以及分析邏輯、行為心理學的最新研究。所有這些討論對從中國傳統繼承而來的直覺世界觀是一種有力的矯正。從二十世紀第一個十年到第二個十年，五四知識分子與文言進行著私下的或公開的較量，他們把文言視為腐朽、特權之堡壘。文言將學者與平民彼此分隔，而學者們日益關注平民的命運^⑦。不必說，這些見解在此後歷次民族危機之時，是難以證明是適當益時的。

從一九一九年開始，五四知識分子便調整他們對啟蒙運動的長遠關切，以適應發動群

⑥有關北京大學平民教育講演團對五四運動之影響的詳細討論，請參閱薇娜·舒衡哲的《中國之啟蒙運動：知識分子與一九一九年五四運動的遺產》（伯克萊，一九八六）第三章。

⑦同上。

眾的需要。當北大學生組織講演團，走向街頭或工廠、農村之時，他們發現，要把他們的啟蒙思想灌輸給目不識丁、囿於傳統的聽眾不是一件易事。為了使大眾能理解，他們常常簡化宣傳內容以及傳達這種內容的語言。他們拋棄了使平民苦惱的那些概念，以便於鼓勵平民參加愛國罷工和罷市。因而，遠在政治領袖告誡他們哪些主張可以向大眾宣傳之前，五四知識分子出於民族熱忱，已經約束了他們的嗓音。

那些堅持批評本族心智習慣的知識分子，可能冒著被指控「削弱民族精神」的危險，因為那時正處在中日戰爭的危機關頭^⑧。實際上，這只是由來已久的一項指控。自五四運動知識分子憑藉西方思想洞徹中國傳統之弊端起，他們就一直被指控為「文化叛徒」。在接踵而來的新文化運動中，他們已經察覺到了這些文化指控背後隱藏的政治守勢。青年的大膽及其對動員平民參加拯救民族危亡運動的能力的自信，使他們對這些指控者漠然視之。這在三十年代已不可能。政治動亂、白色恐怖、民族危亡的威脅協力促成了這些五四老將

⑧有關在民族存亡之秋，新的文化價值的實用性這一問題的爭論文章的英文節譯本，請見Sa Meng-Wu等人合著的〈立足中國進行文化建設的宣言〉（據英文篇名譯出——譯者）以及胡適的回駁〈駁立足中國進行文化建設的宣言〉（據英文篇名譯出——譯者）兩篇文章在W. I. 德巴里主編的《中國傳統之源泉》（紐約，一九六〇）中有節譯，見第二卷頁一九二——一九五。

對其啟蒙主義信仰的懷疑。因而比起早期啟蒙運動的理想主義來，救國理想一時占了上風。然而這只是暫時性的勝利。五四故事及五四歷史仍是未竟之事。只要五四運動的參加者在世一日，對五四的目的論看法，就有可能經受修改。當然，五四宿將現在已經歲高齡邁，由於不得不適合多變的政治的要求，他們的嗓音已變得嘶啞。這些在世的見證人的回憶三番五次地經受著「修改」，以支撐這種或那種關於五四運動的爭論不休的歷史^⑨。從一九七九年開始，這些年屆耄耋的見證人被允許，甚至被鼓勵去自由闡述其運動歷史。作為對這一鼓勵的反應而出現的眾多回憶錄，仍為官方歷史的囑望所限。寫作這些回憶錄的年邁之士渴望把自己的著作列在革命史這本更大的史書裡。因而，他們在回憶自己的活動時，心中也存有一種目的論^⑩。

⑨我所使用的這個詞語「修改了的記憶」(corrected memory)是受了伯納德·劉易斯在其《記憶的歷史、復原的歷史及發明的歷史》(普林斯頓，一九七五)一著中所展開的那一框架的啟發。儘管劉易斯的議題是中東歷史，他的理論在探索中國當今「紀念」文學中個人記憶與官方歷史之間的重疊與分歧時，證明是富有成效的。

⑩許德珩是那些撰寫了數量最多、最富於目的論色彩的回憶錄的五四老將之一。他撰寫了十五本回憶錄，從高等學府北大談到取名為「國民」的學生組織，再談到一九一九年五月四日的大逮捕。許一直強調學生愛國熱忱的純潔性。然而，近年來，通過回顧《國民》雜誌與《新潮》雜誌的合

然而，這些年邁之士的回憶錄仍可以擴充我們對五四運動的理解。回憶錄的細節不致動搖，同化一九一九年事件的那個更大的框架，不過，它們濫用了官方歷史的參項。基於這些細節，中外學者開始重新描繪五四歷史。關於文化啟蒙運動的未竟之業，新問題正在提出，而此前這一領地只給關於政治革命的答案發放通行證。因此，簡而言之，五四第一次成了一個歷史性事件，它正被置於歷史之中並安居於其中，而不必導向前方更偉大、更光榮、範圍更大的事件。也許，五四會還其本來面目：一小群企圖喚醒自身的知識分子的一次步履蹣跚，疑難重重的運動。

歷史化五四

歷史化五四的努力實際上是把五四重新拉回人的刻度。正如中國近、當代歷史中的一些人物——最明顯的是毛澤東和魯迅——一樣，五四也不斷地被神秘化。結果，它變得與環繞它的那段歷史極不相稱。神秘化過程的最後一步是毛澤東給五四下的定義，他稱五四

作，許已經不把文化激進分子與愛國學生絕然並置。他最近的文章〈五四運動六十周年〉，見於《五四運動回憶錄》（北京，一九七九）第三卷。

是「舊」民主向「新」民主的過渡，是資產階級領導的社會運動和無產階級，共產黨領導的社會革命之間的轉折點。五四運動被賦予了這種劃時代的意義，因而，這場知識分子的運動便與其群眾基礎及其空虛無力的理想脫離了。

為了向後代意味著什麼，五四運動於是從它的語境中被抽出。現在，通過收集被以前的史書清洗掉的二流英雄、次要場所以及次要主題的證據，這個語境正在煞費苦心地重造出來。關於「五四在天津」、「五四在山東」、「五四在上海」等等的大量出版物^①，僅僅是這種地方化、從而歷史化一九一九年運動的努力的一部分。相似地，青年知識分子不勝枚舉的傳記作品終於使歷史學家們把眼光從那些頗多爭議的傑出人物如魯迅、胡適、李大釗及陳獨秀等五四宿將身上挪開。一九一九年那一代青年學生通過向警予、惲代英、鄧中夏、趙石炎等人正被賦予他們應得的權益。

然而，這類故事仍帶有目的論的印迹。它們截取了主人翁的早年生活，並賦予它以主人翁後來的革命活動的目的及意義。儘管這樣，也已經有批評家出來根據自己的見解復原本來面目的五四運動。丁守和是這些試圖讓過去以儘量多的噪音說話的歷史學家中的一位。

① 若想對近來五四研究的出版物有一個簡要的了解，可以參閱李寧、馮崇義合著的《建國以來五四運動研究綜述》，該文見於《學術研究》（廣州，一九八四）第三期。

在其文〈關於近代史人物研究和評價問題〉^⑫中，他一直試圖把複雜性賦予成為一名革命者這一過程。他的策略提醒了其他學者：如果我們要使任何一個與革命相關的政治行動產生意義，那麼，知識分子的眾多獨特經歷必須納入考慮之中。

一當成為革命者這一過程中個性和差異得以認可，那麼「革命」的準確含意也需要重新界定。五四知識分子不必再走過由思想到行動，由忠於傳統到現代渴望、由知識圈子到群眾運動的必經之途。現在可以用精緻一點的畫筆去描繪他們，與六十年代末標語畫的粗筆粗繪不同。原北大學生朱務善是這種研究五四運動的新方法的先驅之一。在一九六二年他曾試圖提出這樣一個問題：「五四運動是不是一場新民主革命？」^⑬朱暫時得出了「否」的結論，這一結論與毛澤東關於一九一九年運動的解釋大相牴牾，因而沒有獲得應有的關注。二十多年之後，朱務善提出的這一問題可以用不同的方式提出和回答，而不受毛澤東主義史學的教條範疇的限制^⑭。

⑫ 丁守和，〈關於近代人物研究和評價問題〉，見於《近代史研究》第四期（一九八三）。

⑬ 朱務善，〈五四革命運動是否就是新民主主義革命？〉，該文見於《歷史研究》（一九六二）第四期。

⑭ 關於這一問題的討論可參閱李寧、馮崇義合著的〈建國以來五四運動研究綜述〉，該文見於《學術研究》（廣州，一九八四）第三期，頁五九—六一。黎澍一篇才華橫溢的短文〈關於五四運動

把五四運動拉回人的刻度，承認它是一場少數年輕知識分子的思想啟蒙運動，這是冒著風險把它降為一場真正有限性的運動。用美國學者約瑟夫·列文森的話來說，一個沒有被神話的五四運動僅僅具有歷史意義，而不牽涉到現時的價值、忠誠及理想^⑮。這種可能性作為把五四置於歷史之中的必然後果之一，就五四運動而言，是不大可能的。

也許被歷史化了的五四運動變得不那麼引人興趣，激動人心。然而，五四運動不會僅僅成為歷史的不動產。有關政治變革之精神前提的問題深嵌在一九一九年學生的問題中。這一問題尚未解答。這一問題的複雜性和韌性，使五四運動傑出歷史家周策縱在結束其一九六〇年的研究論文時，寫下如下的話：「對這場運動的忠實敘述，對任何權威主義來說，不啻是一種威脅。」^⑯

大量忠於史實的敘述是時代的號令。這些敘述向獨裁主義挑戰的程度依賴於個別作家

的幾個問題（見於《近代史研究》一九七九第一期），在毛澤東之後的時期裡，把朱務善提出的問題進一步深化。黎澍以「自發性」（Spontaneity）一詞提出這個問題，相對於五四運動的「有組織性」（Organized）。

^⑮ 列文森關於「歷史意義」這一主題的闡述可參見其三部曲論著的第三部《孔子中國及其現代命運》（伯克萊，一九六八），尤其是頁七八—八九。

^⑯ 周策縱，《五四運動：現代中國知識分子的革命》（麻省劍橋，一九六〇）頁三六五。

對來自官方歷史的壓力的承受能力。然而，明顯的是，這些研究成果裡所呈現的五四運動是一個遠離早些時候言過其實的那個運動的運動。現在我們不大可能回到列文森在評價周策縱的著作時的那種極端言論。列文森在其題為〈孔子逝日〉一文中賦予一九一九年這場運動以決定性的、劃時代的意義，這和毛澤東賦予五四運動區別「新」、「舊」民主的意義不無相通之處。對於列文森來說，五四運動標誌著傳統向現代，以及曾經放之四海而皆準的孔教向解決中國之困境的西方途徑不可逆轉的進步^①。

在近來關於五四運動的研究論文中，我們未曾發現絕對聲稱一九一九年運動之意義的例子。尋覓文化和政治轉折點的癖好已經讓位於對五四青年知識分子經歷與思想的複雜性進行研究的興趣。這些青年在七十年前的一個星期天聚集在天安門廣場上，他們的同學在這一件事件之後的數周、數月裡在全國傳播著新思想和愛國主義。他們現在成了歷史中引人注目的中心。深入這些青年生活的生動的複雜性之中，就意味著可能會被其迷離紛亂、前後矛盾所淹沒。到底什麼是五四，歷史學家以及在世的五四運動當事人正在提出這一問題。一九七九年《傳記文學》的編輯們提出了這一疑惑重重、複雜難辨的問題：

六十年來關於五四運動眾說紛紜。有人說它是新思想運動、新文化運動、新文藝運

①約瑟夫·列文森，〈孔子逝日〉，見於《亞洲研究雜誌》第二十卷（一九六一年三月）。

動、白話文運動、現代化運動、西化運動、革新運動、啟蒙運動、提倡民主與科學的運動、女權運動、青年運動、群眾運動……愛之者唯恐不親，避之者唯恐不遠，「五四運動」何幸？「五四運動」何幸？¹⁸

這篇文章裡蘊含的褒貶之詞，顯示了編輯們決心要讓五四運動對現在意味著什麼。他們也是目的論者。然而，這不能抹殺他們的貢獻。他們使一九一九年五四運動的圖景複雜化，同時具有「幸」和「辜」二方面的內容。一旦關於五四運動的眾多問題複雜化，單個的答案不會再被認為是絕對正確或絕對錯誤的。所有的可能性都在這片公共領地上占有一席之地。這眾多可能性中的一種認為，五四知識分子既非幸也非辜——關於愛國運動和無產階級革命先鋒隊的理論可能持有這種非功即過的觀點——而僅僅「隱含」著中國的過去及其在一九一九年運動之後的可能變化。

一當我們跨越以前五四史學研究中那種非此即彼、言過其實的語言，我們就能夠去重

¹⁸ 引自〈編者言〉，該文見於《傳記文學》第三十四卷第五期（一九七九年五月），頁十。這篇文章以及其他幾篇發表於五四史學研究之轉折時期的文章，在Wan Gongwu的論文〈五四與GPCR：文化革命之良方〉中有精彩、深刻的分析。該文見於《太平洋事務》第五十二卷第四期（一九七〇—八〇）。

新勾勒那些被稱作五四英雄的形象。也許，到最後，他們根本就不是英雄。他們那種青年的憤激，強迫性的自我懷疑，以及永遠徘徊於救國和啟蒙兩者之間的心態，都應該在這一新範圍內加以考察。根據諸如《新潮》成員俞平伯一九七九年及一九八一年的回憶錄中的表白，以前關於五四運動是一不妥協的反傳統運動的看法，必須加以摒除。這些材料向我們顯示了這位北大運動學生中最年輕的成員生性怯弱，屈服於家長式的權威之下，沒有參加五四的遊行活動。此後不久，俞平伯又屈從於傳統包辦婚姻以及《文人》雜誌的誘惑，終於惹怒了他的北大同志傅斯年^⑮。

然而，俞平伯的瑕疵不減其作為一位疑慮重重的反傳統者的意義。這個新形象只不過強調了與一種世界觀徹底決裂的實際困難，這種世界觀比人們所想像的要更富於美感和韌性。五四革命史中根本就不存在一種自信、大膽、憤怒的，簡單化了的戰士。正如魯迅的狂人一樣，一九一九年五四運動那一代青年人也「未必無意之中，不吃了我妹子的幾片肉」^⑯。

⑮ 俞平伯發表於一九七九年的詩作以及傅斯年一九二一年就俞平伯一事寫給胡適的一封信，可見薇娜·舒衡哲的《中國之啟蒙運動：知識分子與一九一九年五四運動的遺產》（伯克萊，一九八六）第三章和第六章。第六章還收錄了本書作者在一九八一年夏拜訪俞平伯時和他進行的討論。

⑯ 魯迅，《狂人日記》，見楊憲益和戴乃迭合譯的《選集》。

他們既仔細地閱讀儒家傳統的典籍，又以焦慮的啟蒙運動支持者的面目出現。

然而，這些青年的確反抗過他們從傳統繼承而來的價值觀，這一事實是毋庸置疑的。儘管心裡交織著各種衝突，他們在日劣一日的不利環境中仍一如既往地詳細闡述五四啟蒙運動的理想。因而，現在是重新發現、重新評價他們這種潛在勇氣的時候了。當他們的同代人振臂高呼反傳統的口號時，他們的反響卻很微弱。傅斯年一九一九年五月寫給魯迅的信表達了如下這種沉默心態：

我們正當求學的時代，知識才力都不充足，不去念書，而大叫特叫，實在對不住自己。但是現在的中國是再要寂寞沒有的，別人都不肯叫，只好我們叫叫，大家叫得醒了……有人說我們是夜貓，其實當夜貓也是很好的；晚上別的叫聲都沉靜了，樂得有他叫叫，解解寂寞，況且夜貓可以叫醒了公雞，公雞可以叫明了天，天明就好了。²¹

傅斯年在這封信中所表達的有限的希望，更貼近於五四運動的真實情況，而與後人回顧五四時賦予反傳統知識分子的那種確定性相去甚遠。新文化運動的支持者青年學生屬於反抗的一代，他們清楚地知道自身的弱點。如果不是接二連三的政治事件迫使他們起而行

②傅斯年，〈答魯迅〉，見《新潮》第一卷第五期（一九一九年五月）頁九四六。

動，他們也許花更多的時間去從事學業，深化他們對中國傳統文化遺產之弊端的批評。事實上，他們在那沉寂的黑暗中也曾振臂高呼，夜貓畢竟覺醒，雄雞確已高鳴，這種鳴聲的高亢震耳，超出烏鴉的想像。因而，天空已依稀顯露出淡淡曙色。但是，在那些親自參加五四運動的知識分子心中，對自身錯誤的記憶及其自責，在此後的幾十年裡仍滯留不去。^②

舊文新讀

要理解五四運動在此後幾代人心刻下的難忘的記憶，重要的是回顧一下作為啟蒙運動發言人的青年學生的自我懷疑。這種懷疑在五四事件發生之後七個月發表的一篇文章中敏感地表達出來，儘管用語躲躲閃閃。這篇文章是羅曼·羅蘭〈精神獨立宣言〉的中文注譯本。在一九一九年十二月的《新青年》及《新潮》期刊中，我們同時發現了這篇長文。

②五四知識分子之一，《新潮》成員朱自清極其尖銳地表達了對這一錯誤的覺悟。從二〇年代晚期到四〇年代晚期他所著的文章，充滿了徘徊於理想主義和行動無力之間的五四知識分子的微妙模糊性。在我看來，這些文章中最引人注目的是〈哪裡走〉，見於《藝畔》第三卷第四期（一九二八年三月）。

我們要問，為什麼出版界在流行於中國的眾多西方作品中獨對羅曼·羅蘭的〈宣言〉施以慷慨之意呢？為什麼旨在塑造全國師生的思想的這二種主要期刊透露出對努力的懷疑呢？

從表面上看，人們也許認為，北大的文化激進分子由於深陷於政治事件中，既無閒時也無文稿去填空他們的出版物。然而，五四運動以後激進知識分子對新思想所進行的多方面探索這一事實，使這種猜測難以站穩腳跟。這些探索還表現為一些研究特刊的出版，特刊的論文對一九一九—一九二〇年傳入中國的馬克思主義、伯特蘭·羅素思想、行為心理學等新思想進行了探討。我認為，把這種筆路藍縷的宣傳努力僅僅視為五四知識分子追求的時髦的風氣——年輕知識分子對來自歐洲、日本、美國的最新思潮不加鑒別地吸收的熱情——的另一種標誌，也是不公正的。深入這種環繞著法文原本和中文注譯本的真正歷史語境之中，我們發現，這些試圖在民族主義和啟蒙主義二種衝突力量之間平衡自身的知識分子的驚人的自我分裂。

在法國，羅蘭簡短的〈宣言〉在六月二十六日的《人文雜誌》（*L'Humanité*）上發表時，這一出版物尚未成為共產主義的喉舌。羅曼·羅蘭在該文付梓前的三個月開始寫作，把它作為恢復戰後各地同道的藝術家以及科學家聯繫的途徑。他的願望僅僅在於疏通被戰爭分離析於各地、飽受戰火摧殘，而現在聚集一堂在〈宣言〉上簽名的知識分子之間相互理解的渠道。六月二十六日〈宣言〉發表之後，有一百四十五人簽了名。簽名者中包括

諸如巴比塞、杜阿美、馬蒂斯、西尼亞克等法國傑出人物，以及愛因斯坦、克羅齊、羅素、泰戈爾和厄普頓、辛克萊等外國人²³。

〈宣言〉充溢著知識分子服務於「真理」(Truth)、「思想」(Thought)、「人道」(Humanity)的能力與職責的理想主義。表示這些理想的單詞用大寫字母作為開頭印刷，以引起我們對羅蘭文章中崇高思想的注意。然而，〈宣言〉還有另一方面。在〈宣言〉那種過分渲染的言語之下，讀者可以察覺到那些不久前曾背叛自己理想的知識分子的深刻、感人的懺悔。這個潛在文本必須從實際文本中發掘出來。實際文本開篇呼喚著「志同道合的精神勞動者」，篇尾表達了這種願望：人民，儘管盲目奮鬥於各自分散的目標，也許會意識到他們——和那些高尚的知識分子一樣——也在尋求「自由、永恆」的精神²⁴。

一旦我們跨過抽象，我們發現那些為民族戰爭的緣故而踐踏「真理」、「人道」理想

²³ 〈精神獨立宣言〉法文注釋本（包括此後羅蘭與巴比塞就知識分子的信仰問題的通信），見於讓·阿爾貝蒂尼編寫的《羅曼·羅蘭》（巴黎，一九七〇）頁六九—八〇及頁一七九—一九〇。巴黎中國研究中心的同事們以及威士棧的奧利維·霍姆斯曾幫助我重建羅蘭一九一九年文本的法國語境。在此向他們表示感謝。

²⁴ 同上，頁一八〇。

的藝術家、科學家和其他思想家的自我譴責：

這一次戰爭把我們的僑羣既投入迷離騷亂之地。大多數的知識界的人都把他們的學，他們的術，他們的聰明才智，供他們的政府之用。我們現在並不要歸罪哪一個，也非要弄些什麼譴責的話。我們曉得個人精力之薄弱，偉大的集合潮流之天然力量，這一次因為未預籌有抗拒之方，頃刻間遂被他們這種潮流掃蕩一空。但是，無論怎樣，這一次的經驗，對於我們將來，至少總要使它有用^②。

中國在地理位置上遠離同盟國戰場（她曾捲入此次戰事，且是戰勝國之一）使羅蘭的告誡並不顯得緊迫。然而，令人感興趣的是，它被置於五四知識分子自身的困境之中，那種難以在啟蒙運動和迫在眉睫的救亡運動二者之間平衡自身的困境。羅曼·羅蘭的文章在歐洲發表之後不到二個月，就被譯成中文。這一事實揭示了中國知識分子全神貫注地尋覓外國借鑒，然而這些借鑒可能擴大他們在國內的困境。現在他們遠離了對外國思潮的亦步亦趨——儘管以前他們曾經這樣做過——文化激進分子期望著能對自己曾經採取的立場進行一番思考。通過這個文本，他們承認了自己已經深深陷入戰後歐洲知識分子的困境。

當羅蘭把「精神的勞動者」解釋為在黑暗時代高舉真理火柱的勇士時，中國讀者已經

^②同上。

明白了自己的使命，即「先知先覺悟者」的使命。當羅蘭號召知識分子服務於人道而非不同的民族時，五四運動的宿將正在重溫魯迅的號令「救人救世救國」²⁶。最終，當這些「儒士」傳統的繼承人，各派知識團體的先驅者禁不住顫抖於這一使命時，羅蘭正在剖析知識分子對批評理性的背離，他說「許多的思想家，許多藝術家，對於蝕耗歐洲靈肉的凶厄災難……從他們知識、記憶、想像之武庫，為懷恨、為結怨找出許多舊的、新的理由，許多歷史的、科學的、邏輯的、詩的理由……他們原本是思想的代表，他們這樣子作去，遂把思想大大的損壞、玷汙、貶落、糟蹋了。」²⁷

一九一九年秋、冬二季，五四知識分子還不至於把思想貶低到他們在以後的年代裡被迫貶低的程度，然而，他們已經吐露了這一預感，即與「集合潮流之天然力量」相比，批評理性僅是一種微弱的歷史力量。〈宣言〉的中譯者，《新青年》《新潮》兩刊上〈宣言〉譯文之長篇附錄的撰寫者張申府（張松年），毫不懷疑精神自由只是一個虛幻的理想。

²⁶ 有關羅蘭〈宣言〉問世之時中國的知識語境的討論，可參閱薇娜·舒衡哲的《中國之啟蒙運動：知識分子與一九一九年五四運動的遺產》，尤其是引言和結論部分。

²⁷ 阿爾貝蒂尼，《羅曼·羅蘭》，頁一八一。——作者注。這段譯文摘自張申府的〈宣言〉譯文，張譯見於《新青年》第七卷第一期（一九一九年十二月）。——譯者注。

他在新文化運動中所寫的一些文章，隱約顯露出為哲學真理辯護的姿態，同時，他又聲稱中國傳統的倫理性、社會性及政治性。他的〈宣言〉譯文問世不到一年，他便參加了李大釗、陳獨秀的中共建黨籌備工作。因而，正是在一九一九年學生運動與一九二〇—二一年中共籌建之間短暫的間隙，張申府呼籲同道知識分子，考慮一下他們作為精神的勞動者所負的使命。

張申府給〈精神獨立宣言〉譯文所撰的長篇附錄，在本質上是五四啟蒙運動之混亂狀態與折衷主義的一面鏡子。這篇附錄收錄了張申府自認為中國讀者尤感興趣的那些簽名者的簡歷及其加注的書目，他們是小說家羅曼·羅蘭、巴比塞、黑塞以及門恩，詩人杜阿美，劇作家伊茲雷爾·贊格威爾，傳記作家喬治·尼科萊，歷史學家克羅齊，哲學家貝特朗·羅素。羅素的小傳占了附錄的大部分，這反映了張申府本人對數理邏輯的強烈興趣及其對羅素近期社會理論的不倦的興趣，不管這些社會理論當時是什麼樣的。對歐洲知識分子的總體考察，使張申府能論述等待著任何想要成為精神自由公開辯護者的種種危險。

張申府選擇爭議頗大的貝特朗·羅素而非精神洋溢的羅曼·羅蘭作為他個人的楷模，這樣使得中國讀者以一種近乎挑戰的姿態閱讀〈宣言〉。在概括羅蘭文章的要旨時，張申府寫道，當他人渴望取媚於權威人物之時，（羅蘭的〈宣言〉）卻號召我們勇於發肺腑之言，採取一定立場，表達不媚於世的思想。當然，這招致公眾對羅素戰時不抵抗主義的批

評。在張申府看來，羅素在世風溺於諂媚的時代勇於「表達不媚於世的思想」，是出於這樣一種確信：知識的探求純為個人自身的緣故，而不是「一個政治的或社會的、黨派的，或一個國，一個邦，一個階級的營私利的用具。」²⁸這便是純哲學和如此吸引五四運動宿將的社會行動之間的聯繫。

如何彌合這兩者之間的裂痕而又不貶低對真理的信仰，張提出了這一問題，但沒有給予回答。然而，在其〈譯者言〉一文結尾，他拋棄了這種抽象的嗓音，直接告誡同道知識分子：讀者諸君，你們還要曉得假使世界只有武人，假使世界只有財奴，世界也還不會有惡；世界的惡哪一回不是有思想有知識能說能道的為虎作倀的引導著、幫助著作出來的？那麼有思想有知識的人對於世界的罪過怎能不負責？……我們如果願意世界好，如果虔誠切至願意世界好，世界當下便會好。世界所以不好，全因人沒有那種誠心。²⁹

像羅曼·羅蘭本人一樣，張申府在這段話裡把世界的混亂不堪的責任置於知識分子頭上。正是這些敏於思想、擁有知識，但缺乏「誠心」的人們，雖曾展望過一個更好的世界，

²⁸ 張申府譯注的〈精神獨立宣言〉，見於《新青年》第七卷第一期（一九一九年十二月），頁三二。

²⁹ 同上，頁三三。

卻屢屢不能恆長地堅持他們的觀點，以使這個世界變得更好。

我認為，正如規模更大的五四運動的潛在文本一樣，〈精神獨立宣言〉的潛在文本是，知識分子一會兒是理性的衛士，一會兒是理性的叛徒。正是知識精英的這種雙焦點視角，可以解釋中國稱謂知識界中人的用語「知識分子」一詞的含意，字面意義是「擁有知識的分子」。這一名稱在二十年代晚期的五四繼承者們中間開始使用，反映了他們敏銳地意識到了自身破碎的、偶然的社會特性。這一名稱直截了當地承認了〈宣言〉裡躲躲閃閃地暗示出來的思想：知識分子的知識常常把他們引入超乎尋常的理想，然而他們又深陷於拯救民族危亡的戰鬥中，這使他們在民族存亡之秋常常拋棄自己的理想。五四知識分子彷彿是一張反映這種社會整體傾向的薄膜，被民族主義和啟蒙主義拉扯得千瘡萬孔。他們還沒有超然獨立於現實之外，而是在自身的迷離疑惑之中繼續揭露現實的種種缺陷。

因而，環繞著一九一九年政治事件的這場思想運動——如果從其自身的實際狀況來考察——可以被認為是一次失敗的運動，它沒有把中國從封建、專制的過去中解放出來，也沒有使科學與民主制度化。科學與民主這兩個明確的目標，紮根於那些編輯們的心中，他們曾為〈精神獨立宣言〉貢獻了相當數量的版面。

不過，如果我們的眼光掠過五四時期眾多作品所使用的那種輕率武斷、過分自信的語言，情形將是怎樣的呢？如果透過羅蘭本人給真理、人道和精神下的充滿激情的斷言，情

形又將如何呢？那麼，我們將有機會考察現代知識分子的離型意識。他們從戰爭中出來，又投入了革命，痛切地意識到自己的理想主義的弱點。遠在教條主義權威們指責他們的革命信仰不堅定時，他們早已承認自己對啟蒙運動價值的效忠的軟弱無力。

然而，軟弱無力的理想主義卻表現出值得注意的彈性。每當強求一致的壓力鬆懈，五四知識分子就又重新回到〈宣言〉尚未竟的日程上。他們繼續就貶低、羞辱思想的形形色色的方式質問自己以及周圍的人們。他們回到了真理在集體的愚蠢昏昧之中是這樣兌變成謊言的這一古老問題。五四一代人提出的那些尚未解答的問題，在文化大革命之後的中國變得尤其有意義。這裡隱含著一九一九年運動真正的歷史意義。

在我看來，這種意義用尼采的話來概括也許是最恰如其分的。我在引用這位德國詩人的語句結束本文時，充分意識到了尼采的內心深處充滿了對知識分子無所不能的崇高幻想。而且，在他對「喧嘩」的歷史的譴責中，我領會到我們能夠——並且的確必須——繼續思考一九一九年五四運動這場交織著各種衝突的事件：

親愛的地獄之善鬧者啊！相信我罷，偉大的事變——那不是我們最喧嘩、而是我們最沉默的時刻發生的。世界不繞著新鬧聲之發明者而旋轉，它繞著新價值之發明者而旋轉；它無聲地旋轉著³⁰。

³⁰ 弗里德里克·尼采，《查拉圖斯特如是說》（紐約，一九二四）頁一五八。

毛將焉附？

——論中國知識分子的出路

冀建中

在中國現代，談五四，必談知識分子。因為五四是本世紀中國知識分子的光輝與驕傲。但五四並沒有回答中國知識分子的生存方式問題，並沒有給出知識分子一條走出傳統的真正出路。在五四以後的七十年中，「毛將焉附」仍一直在困惑著一代又一代知識分子。於是，我選取這樣一個論題作為對五四的紀念。

「毛將焉附」是一個生存方式問題。歷史翻轉到本世紀以來，就生存方式而言，中國知識分子遇到過兩次最嚴重的挑戰。第一次是科舉制度的取消，走了一千三百年的學而優則仕的路突然走不通了，這不能不對知識分子的生活道路、思想面貌和感情形態產生莫大的影響。科舉制度的取消，為中國知識分子選取新的生活方式提供了可能，但這一點在以

後並沒有變成現實。於是，有了第二次挑戰，這就是近幾年剛剛興起的商品經濟浪潮對一向「吃官糧，掙官餉」的知識分子生存方式的衝擊。這次挑戰是以一種平和的方式展開的，但其對知識分子的影響決不亞於世紀初的風雲之變。知識分子的涅槃新生也許正孕育在這場挑戰之中。

一、傳統的重負

中國的歷史太長了，似乎不追溯歷史就什麼問題也說不清。在中國傳統社會，知識分子的生存方式和社會地位是什麼樣子的呢？中國傳統社會有四個階層，即士、農、工、商。「士」就詞意而言，大致相當於今天所謂的知識分子。士居四民之首，似乎知識分子地位很高。但仔細分析一下，問題並不如此簡單。在中國歷史上，士是一個十分複雜的社會階層，它的演變也是一種十分複雜的社會現象。我們這裡僅就這個居四民之首的「士」而言，它是一種多種身份的複合體，知識分子是它的一種身分。但士之高貴，絕非因為它是知識分子，而首先因為它是皇室貴族，是地主階級。在孔子以前，有機會能受教育者都是貴族成員。到了孔子那個時代，由於戰亂和政權易手，使一些破落的知識分子流落在普通庶人之中，以私人身分教授學生，以他們的專門才能或技藝為生。孔子就曾是這樣一位私人教

師。但他們的理想仍是回到政權中去。並且，「學在野」比「學在官」固然進步了，但能受教育者仍主要是地主。中國雖歷來有「書香門第」之稱，但「書香」決不是構成「門第」的充分必要條件，而只是罩在「門第」上的一圈光環。中國知識分子從存在那天起，就是作為統治者的一種附屬物存在的，但「士」這一風雅的稱謂卻多少掩飾了這一依附性。

以後，隨著社會的發展，士的多重身分發生了分裂，有了不是貴族、地主的讀書人。但他們又必須通過科舉制度才能得到社會的承認。知識只是進身的台階，而不是真正的立身之本。沒有中選的知識分子或一生浪迹天涯，或窮愁潦倒，雖然仍滿腹經綸，但根本沒有什麼社會地位可言。那些考中了的知識分子的地位又如何呢？首先，他們並不能以知識分子的身分走進政權的核心。中國封建社會的一個重要特徵是皇權世襲，而絕不是擇優錄用。因此，通過考試走進官場的知識分子並不真正掌握國家的權力；其次，朝廷選拔知識分子的出發點也不是讓知識分子用知識來輔助治理國家。在一個權力決定一切的社會，其邏輯是誰有權，誰就握有真理。因此，知識分子的文諫、死諫都可以被置之不理。因為在一個知識不具有不可缺性的社會裡，知識分子並沒有討價的實力。吸收知識分子的意義不在於用其知識管理國家，而在於用一種倫理道德規範來整合國家，這就是知識分子在封建社會的功能。他們被作為封建文化的載體與楷模，其作用就在於鞏固和發揚這樣一種道德文化。

總之，在知識只是權力裝飾物的社會，在「學得文武藝，賣與帝王家」才能換得「千鍾粟」、「顏如玉」和「黃金屋」的生存方式中，不論在朝、在野的知識分子，其地位都是很卑微的。他們只能以依附社會的統治力量為自己的鵠的。

這種依附性的生存方式使中國傳統的知識分子形成了如下一些特點：第一，由於實際的不能治理，養成了他們紙上談兵式地議論政事的風氣，於是中國有了太多的治國平天下的大道理，而很少對一個國家如何進行科學管理的行之有效的辦法。第二，由於統治階級的要求，由於封建文化的薰陶，由於自身才能的不得施展，他們只好向內發展自己，把修身養性放在首位，以「聖人」為理想的至極，對道德文化表現出最大的關注。他們看重自己的不是自己的知識，而是自己的精神與情操，認為這才是知識分子之所以為知識分子的根本。第三，不論在朝或在野，他們都並沒有完全與封建政權同流合汙，而保持了一定的獨立性和超越性。於是有了許多「為民請命」的士大夫，有了許多「天子呼來不上船」的豁達詞句。但他們追求的不是一種以知識求生存的獨立和超越，而是一種精神、情操與人格的獨立和超越。所以，他們或者只能以悲壯的死來表現這種獨立和超越，於是，英雄主義、屈原精神成為他們的人格追求，或者只能以放浪形骸，及時行樂的個性和生活態度來表現其不假外求的精神，第四，「伴虎」生涯中過多的挫折與失望，或考場中的屢次不得意，激發了他們改革現實的意圖和熱望，他們心中騷動著許多的不安與不滿，甚至對既成

的社會產生了反叛的心理。但他們或希望通過政權與政策的改變來實現棄舊圖新，或希望通過喚起民眾的民族精神來實現社會進步。而很少矚目於塵世中新生長力量的增長和自己力量的壯大。

一九〇五年，科舉制度取消了，這是維新變法以後最富有積極意義的一項成果。它結束了知識分子「賣與帝王家」的生存方式。多樣化的道路，多樣化的選擇，社會對知識分子呈現出了近代的意義。每個知識分子都必須重新建立自己的生存方式。於是，有人用知識喚起民眾，成了革命家；有人用知識教書育人，成了教師和教授；還有人去辦工廠企業；也有人仍去從政做官。有人遠渡重洋去尋求知識；也有人學富五車回來報效國家。知識分子開始成為一批批專業者，這是一個不注目的變化，但也是一個了不起的進步。知識分子開始獨立地、主動地以知識求生存了，這是知識分子生存方式的一大進步。但在以後，中國知識分子並沒有成長為一個獨立的社會階層。原因是複雜的。一方面，在一個商品經濟還不發達，資本主義因素還很不充分的社會，知識分子靠知識來謀生，來發展的機會還太少；另一方面，知識分子還在傳統之中。在以後的五四運動中，無論啟蒙也好，救亡也好，知識分子實際上依然是用傳統的救世方式在拯救國家。他們只想創造一種新文化，而沒有努力去改變中國社會的階級結構，沒有去努力為本階級奠定一種堅實的、真正有利於社會發展的生存方式，這是一種深刻的歷史與社會的局限。從五四到今日，中國知識分子多次

選取了批判舊傳統，改造國民性為改革社會的突破口，把對文化的考慮置於對社會的考慮之上。作為一個不自主的階層來講，這種選擇多少包含了一種對強大統治力量的無奈。儘管在中國，啟蒙一次次都是不結果實的花朵，但除了啟蒙，真有點「百無一用是書生。」以後，急風驟雨般的階級鬥爭與抗戰的浪潮先後席捲了整個國家。就國內的階級鬥爭而言，這是一場被統治者推翻統治者的鬥爭，其中，沒有新階級成長的空隙，知識分子只有兩種選擇，或依附於統治者，或依附於被統治者。並且，在戰爭而不是和平發展的歲月，「實業救國」、「教育救國」都是遠水解不了近渴，被實踐證明了不可能。在槍桿子決定一切的年頭，知識分子所擁有的知識的力量就又一次顯得微不足道了。在此時此刻，先進的知識分子除了投身以農民為主體的革命戰爭，他們別無選擇。

在革命時期，與工農相結合，嚴格地說是與農民相結合，是知識分子唯一正確的路，但並不是知識分子的真正出路。四九年以後，中國開始進入和平發展的時期，但知識分子在生存方式上並沒有本質的改變。除了繼續接受工農的改造以外，知識分子實際又附在了作為無產階級代表的執政黨這件皮上，用知識為這個政權服務，當然也為社會服務。以後，就出現了「專家治廠治校」、「外行不能領導內行」的輿論，這實際反映了社會發展對知識的客觀需求，反映了知識分子力量的增長。但在「階級鬥爭為綱」的年代，這些都成了知識分子向黨進攻的口實。到文革，這一點發展到了登峰造極的程度。在「知識越多越反

動」的年代，知識分子也就只能是「臭老九」了。美國社會學家古爾德納在《知識分子的未來和新階級的興起》一書中認為，中國的文化大革命是一場避免技術知識分子作為新階級興起的努力。實際上，這種「努力」絕非從文革開始，它存在於中國從傳統向現代轉型的全過程。實現這種「努力」的是強大的封建力量，包括知識分子本身具有的傳統力量。如果說，中國知識分子被中國封建社會閹割了的話，其表現就在於他們始終沒有有意識地、勇敢地同這種「努力」抗爭。他們或者附在統治者身上，或者附在被統治者身上，而從來沒有想把自己變成一個有皮、有毛、有血、有肉、有熱情、有力量的獨立者。並且這從來沒有成為中國現代史上的一個主題，沒有成為改革社會的一個重要任務。五四以來，中國知識分子的形象仍然可以用張載的話來概括：「為天地立心，為生民立命。」

中國一代又一代知識分子背著傳統的重負終於悲慘又悲壯地走到了二十世紀八十年代。未來的中國知識分子將走向哪裡呢？為了回答這個問題，我們不妨把視野再放寬一些。

二、現代社會的啟示

在西方現代社會，知識分子有廣義與狹義之分。所謂廣義知識分子，它包括了一切受過良好教育和專門技能訓練的人們。他們在知識信息、技術占極重要地位的發達社會中起

著頂樑柱的作用。他們的經濟地位和生活方式是中產階級的。他們用自己的知識、教養、職業、金錢贏得了社會的尊重。在意識形態領域，他們善於獨立思考，引導著公眾輿論。這種廣義的知識分子已經滲透到了社會的各個職業中，從政府官員到一般辦公人員，從企業經理到推銷員，從大學教授到中小學教師，從醫生到律師，從科研人員到技術專家以及工程師，知識分子從事的職業已很難枚舉。這支隊伍已壯大到可以視而不見。以致不需要專門用知識分子這個名稱來界定他們。所以在西方，知識分子這個詞並不用在這些人身上，而特指一類我們稱之為狹義知識分子的人。這類人除了首先必須具備上述特點外，在思想意識上還有下述特徵：他們具有很強的超前意識與憂患意識，他們用哲學的眼光看待人、社會、自然和宇宙。他們不僅關心個人或個人所屬的階層的私利，而且能超越這種私利去關心民族、國家以至世界上的一切事務。他們對於社會進步高度敏感又充滿危機感，經常指出社會發展的潛在病症，因此被人們稱為「社會的良心」。同時，由於他們的超前性，他們又很難被常人理解，經常遭到嘲笑與譏諷。在西方，人們往往是褒貶參半地用著知識分子這個詞。

我認為，要討論清楚今日中國知識分子的困惑與出路，應該首先把目光矚視於西方世界中那些廣義的知識分子。

這大批廣義的知識分子是在近代科學與資本主義產生以後才真正出現的。歷史上最初

的知識分子是在奴隸階級提供勞動力的基礎上產生的有閒階層。中國與古希臘都如此。因此，他們可以超越塵世，用理性的眼光看待世界，從總體上把握自然與人生，創造哲學與文學、天文學與數學、音樂與詩歌這類貴族文化。但同時，這種貴族特徵也使他們鄙視生產技術。這一點我們在古希臘文化中可以看得很明顯。由泰勒斯開始的自然哲學經過數百年後又終結於自然哲學，沒有能向近代實驗科學方向發展。希臘的城市、神廟、雕塑都很優美，邏輯、數學、哲學也很精緻，但大多數人民的生活方式卻仍是青銅器文化崩潰時的樣子。這種作為貴族文化載體的知識分子還不能說是社會發展的動力。

真正的社會進步總是表現在塵世當中。到了十六世紀，在西方世界，由於資本主義的興起，商品生產的發達，再加上文藝復興和宗教改革，使人們對生活的觀念發生了重大的變化。其中很重要的一條是人們對賺錢的態度改變了，人們不再恥於談錢。而無論對於賺錢或花錢來講，發明創造、技術應用以及世俗藝術都是非常重要的。這種塵世的進步反映到科學方法與哲學觀念上，就是個人主義、世俗化和功利主義的發展。法蘭西斯·培根的「知識就是力量」的格言就是以功利主義為基調的。他強調知識的首要標準是要對人類有用，知識的基本目的是增進人類財富。霍布斯和洛克的哲學體系中同樣充滿了功利主義和世俗化的傾向。笛卡兒等人所從事的方法論研究的宗旨也在於給更多的人指明一條獲得真才實學的正確道路，使不具有非凡才智的人也能同天才們在知識面前平起平坐。由此可見，

這種功利主義同時也充滿了人文主義的色彩。康德指出：啟蒙運動的精神就在於有勇氣在一切公共事務上運用理性。這種功利主義是對那種為知識而知識的貴族文化的一種反動。正是這樣一種對知識態度的深刻轉變，使知識分子低下了高貴的頭，但相反也找到了真正的立身之本。

知識由於與技術、社會管理、經濟、貿易、戰爭等結合起來，從而成了至關重要的東西；以知識謀生的知識分子也就有了極大的自主性。知識作為賺錢的手段進入商品社會，作為知識載體的知識分子也就成了資本主義社會發展的現實動力。也只有知識成為商品。教育的發展與普及才有了內在的原動力。而教育的發展自然又造就了大批有專業技能的知識分子。從此，知識分子在社會中所占的比例越來越大，知識分子也不再是一個有閒階層；而成為間接或直接的生產階層。這是資本主義發展初期的一個重要變化。近代資本主義的歷史是一個世俗化的歷史，也是知識分子走出象牙塔、打破「為知識而知識」的貴族傳統、開始獲得自主性的歷史。

到了二十世紀五十年代，資本主義社會發生了一些更為深刻的變化。工業開始向知識密集的方向發展；信息的流通與處理成為現代社會管理的基礎；高技術成為高資金、高智力結合的產物。如果說資本決定一切是資本主義初級階段的特徵的話，這一點到資本主義高度發展時期已經有了非常大的改變，資本必須與知識共同來決定現代社會了。這種社會

變化是非常深刻的，它使知識分子的地位又發生了一次質的飛躍。一九五一年，美國社會學家米爾斯寫了著名的《白領：美國的中產階級》一書。該書宣稱，一個不同於傳統中產的新中產階級已迅速崛起。他們以知識而不是以資產謀生，專事非直接生產性的行政管理與技術工作。他們充斥各種大公司、政府部門、軍隊、學校、文化傳播、商業交通和各類服務行業。特別是在各種企業中，經理人數增長最快，經理階層的崛起使資本與管理之間發生了分離。在一個企業中，真正起作用的是經理階層。知識、技術、思想和科學以強有力的攻勢與經濟資本抗衡，形成了所謂文化資本。由此，現代知識分子有了真正的經濟基礎，知識分子通過控制和支配可以轉化為資本的人類大部分知識與技術而要求相應的利益報酬。這無疑是知識分子歷史上的一大進步。

如果說資本主義初期的知識分子由於剛剛同傳統斷裂，由於沒有賴以自豪的私人資本，由於剛剛從象牙塔中走下來，因而忍受了地位曖昧、性格分裂的精神痛苦的話，現代的廣大知識分子已廣泛而密集地占領了現代官吏體制，具有了韋伯所論證的「不可缺少性」。如果說當初他們由於人世太晚並且沒有固定的社會基礎和經濟基礎，使他們沒有統一方向和政治熱情話，今日的廣大知識分子卻把信仰自由作為信仰，為世界的多元發展奮力疾呼，開始對社會發展作出更高度的抨擊。由此產生了不是貴族文化意義上的狹義知識分子。他們注重精神、理想與社會責任，以其強大的文化釋謎能力和超前的憂患意識為人類歷史

指明了道路。正是由於廣義知識分子對這個世界具有了極大的討價能力，狹義知識分子才具有了更多的批判這個世界的自由；正是由於廣義知識分子對這個社會的廣泛滲透，狹義知識分子才具有了同世界對話的可能，許多怪誕的意見才具有了被寬容、被理解、被接受的可能。正是由於廣袤的知識對這個社會產生了功利性的效果，為知識而知識的研究才會被認為同樣也是經濟的。正是由於知識分子成了有堅實經濟基礎的中產階級，狹義的知識分子才可以不用為自身的生存而呼救，成為真正的「社會的良心」。我想這種深刻的關係多少會對中國的知識分子有所啟迪吧。

三、危機與出路

回過頭來再看中國。中國的傳統知識分子倒很像當代意義下的狹義知識分子，並且他們也一直在用這種狹義知識分子的內涵要求自己。從孔子時代的「士志於道」，「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」到北宋時范仲淹的「士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」都深刻地表達了中國知識分子一直企圖成為一種理想與精神的化身。直到今天，這些理想和情操仍是有知識分子意識的人們對自己的要求。但在上兩節的比較中，我們會在這種表面相同的背後發現許多深刻的不一致。

如果說當代意義下的狹義知識分子對批判精神的追求是一種對社會的超越，一種主動的進取的話，中國傳統知識分子在這種追求中卻多少包含著一種對社會的妥協和一種無奈的悲涼。正是封建社會的天下無道，才更激發了他們的「士志於道」，正是權力社會的知識無用，他們才不得不更堅定的以精神為本；一次次救國救民運動的失敗、悲壯、孤寂與淒涼，卻更喚起了他們不為奴才，就為烈士的英雄壯志。因此，與其說「仁以為己任」是中國知識分子的光榮傳統，不如說是他們的歷史不幸。並且，二者的結果也是迥然不同的。西方狹義知識分子的先知先覺引起的是社會的警惕，重視以至防患於未然。例如，西方的環境汙染問題，核戰爭問題，經濟不應決定一切的問題等，都是知識分子最早提出來的。但在中國，傳統知識分子面對的或是只認權力的官僚，或是只認拳頭的市井無賴，進而還有什麼「文字獄」、「牛棚」，甚至被割斷喉管。因此，每喊一聲都難，被聽進去更難。中國知識分子的悲劇正在於它始終是在狹義知識分子的意義上存在著的，它始終不是用知識在社會中表現自己，也始終沒有形成一個新的以知識為謀生手段，以知識為資本的知識分子階級。發展到今天，中國知識分子終於又一次陷進了多重的危機之中。

首先是生存的危機。在商品經濟浪潮的衝擊下，靠官餉吃不飽了。一向清高的知識分子必須為稻粱謀，於是，許多知識分子開始靠賣文補貼家用。但除去出版界不景氣的因素，稿費畢竟是知識成為商品的簡單和初級的形式，沒有知識的大規模的深入的商品化，知識

分子不用說成長為一個新階級，連單個的生存也會成為問題。第二是知識與教育的危機。在當今西方社會，知識表現出極高的價值。要想謀得好的職業，賺取高的薪水，必須受過良好的教育。但今日的中國社會似乎還不買這個帳。從治理國家、管理社會的角度講，權力的作用還是決定性的，知識還常常得屬於權力的淫威，從社會的經濟發展來看，私有經濟的發展還處於原始積累的階段。在這個階段，知識也並不具有不可缺少性。於是，隨著商品經濟的發展，中國卻泛起了又一次讀書無用的思潮。第三是自身價值的危機。中國知識分子一直以精神為本，以境界為本。在他們看來，知識分子的存在就在於他們有一種以天下為己任的社會批判精神，喪失了這種精神，知識分子也就不再成其為知識分子了。他們力圖超越對本階層狹隘利益的功利性關切，而去為全民族、全社會吶喊。但實際上他們卻很難超脫。如果說在反右與文革中，知識分子的這種批判精神被政治閹割了的話，今天中國的知識分子卻首先得為自己的生存吶喊。現實迫使他們孜孜於蠅頭小利，於是心中自生出許多悲哀。

如何擺脫這多重悖論的困擾？如何走出這多重危機的糾纏？一夜之間，中國變不出一個中產階級來。中產階級不是革命的產物，而是社會發展積累的成果。「皮之不存，毛將焉附？」這對中國知識分子確實是一個問題。但不是在毛澤東意義下的那個問題。

「皮」還沒有。但路是有的。關鍵是要有一個正確的方向。總結西方知識分子形成、

發展、壯大的歷史，回顧中國傳統知識分子的一幕幕悲劇，我想在今天，對於中國知識分子來講，至少自身需要兩個觀念上的解放。

第一、中國知識分子的立身之本首先應該是知識，其次才是精神。前面已經講過，中國知識分子一直是講精神，講境界的。從遊方於內的救國濟民，到遊方於外的田園隱逸，或融合於人際世俗，或融合於自然山水，一直到天人合一的最高境界，中國知識分子一直在尋求一種精神的寄托。在權力決定一切的社會裡，他們只能靠精神來證實自己的存在。他們不求成為某種職業的人，而只求成為精神的人。這一點到近、現代也沒有改變。民族的危機和戰亂，更強化了他們國家興亡、匹夫有責的獻身精神。他們一直沒有機會表現知識對社會進步的強大功用。文革中，不僅知識無用，精神上一直高昂著的頭也必須低下，這成為知識分子的恥辱。於是，文革以後的十多年中，出現了許許多多知識分子的精神懺悔，這些被認為是對文革的最深刻的反思。深刻的懺悔確實來源於偉大的心靈。但沒有對造成文革這場悲劇的集權政治的深刻批判，沒有對知識分子始終無力以知識與權力抗爭這一事實的認知，這種懺悔只能還是一種傳統士大夫的人格要求，積極地看，也只是企圖喚起別人的良知。直到今天，生存已成了問題，許多知識分子還在要求珍惜自身的價值，保持自由的精魂，不願做商品拜物教的奴隸。還有人在喊，「打開窗戶吧，呼吸一下英雄的氣息。」

從知識分子內部來看，這種只以精神為重，不以知識為貴的傾向正是現當代知識分子難以自強、自立的一大憂患。知識分子靠什麼在這個社會爭得一席之地呢？唯有知識。只有知識的地位提高了，知識分子的地位才能提高。只有知識有了不可缺少性，知識分子才能成為一個自主的階層，才有向社會討價的實力，才能有批判世界的自由。過去，「用知識向黨討價還價」是討伐知識分子的一大棍棒，是套在知識分子心靈上的一副枷鎖，恐怕今天也應該被拋棄了。如果說，耕者有其田是對農民的解放，那麼，對知識分子的解放就是允許知識分子用知識養活自己，發展自己，壯大自己。在今日中國，知識可以成為生產力，知識也是一種商品已不被人們懷疑了，而這在十多年以前還是不可想像的。社會畢竟在進步。知識分子一旦用知識站住了腳，其精神也一定會大放異彩。

第二、走出象牙塔，為知識的功利化與世俗化而努力。

有人說，在拜金狂潮的衝擊下，知識正日趨貶值，由此帶來了知識分子的生存危機，應該說這是一種沒有歷史感的說法。首先，在權力決定一切而非經濟決定一切的社會裡，中國知識分子就總體而言沒有採取用知識向社會交換的生存方式，因此生存危機一直是存在著的。過去生存危機之所以沒有表現出來，不是因為知識有價值，而是因為統治階級把知識分子作為一個「掙官餉」的階層來對待。這樣的結果，不僅使知識分子一直沒有獨立出來，而且使知識與社會需求之間的距離拉大。因此，與其說現在面臨的是知識貶值的危

機，不如說我們的知識正面臨著嚴重的挑戰，它很有必要經過一個功利化的改造，從而更有效地投入到商品世界去。

自從李澤厚把中國傳統思維方式概括為實用理性以後，許多學人開始從這個角度反思中國文化的弊病。但其中也有人把實用理性同知識上的功利主義混為一談，希望中國學術界能揚起「為知識而知識」的旗幟。因此，這裡有幾個問題要搞清楚。

首先，中國的實用理性絕不是西方近代意義上的知識的功利主義。知識的功利主義的真諦是要把知識用於發展生產、改善生活、造福於民、造福於社會。而實用理性則只是使大一統的集權政治用一種理性的方式來實現。因此，它們一個面向塵世，一個面向皇室，這是二者本質的不同。

第二，實用理性本質上作為一種貴族文化並不會自然地走到功利主義的方向上來。實際上，它倒更容易變形為「為知識而知識」的另一形式的貴族文化。中國歷史上也曾出現過使知識功利化的運動。中國最早的啟蒙學者王夫之、顧炎武、黃宗羲當之無愧為中國的培根、洛克、霍布斯。他們曾高舉「經世致用」的旗幟，企圖開創一代重實際、重實證、重實踐的新學風。中國歷史上也出現過張謇這樣把興實業作為士大夫責任的知識分子。他堅決地離開腐敗不堪的官場，走上了經商的道路。但和西方不同的是：西方的知識的功利化和世俗化是與資本主義的發展同步的，是與合理追求利潤的資本主義精神一致的。但在

中國，由於封建統治勢力的強大，資本主義因素的發展不足，新興市民以至資產階級的晚生，這使得它具有很大的軟弱性，所以這些啟蒙思想家和勇敢的實踐者的思想與行為並沒有引起整個社會的根本進步。這不僅是幾個啟蒙者的悲哀，而且是整個民族的悲哀。由此也說明從實用理性到功利主義轉變的艱難。

第三、中國的實用理性確實不同於古希臘「為知識而知識」的貴族傳統。但古希臘文化中也不能自然地就生長出近代科學與資本主義。西方近代知識分子和古希臘的貴族知識分子之間並沒有一脈相承的關係。近代知識分子是知識世俗化和功利化的產物，其產生同樣經歷了一場深刻的轉變。因此，中國知識界的方向不是重新開創「為知識而知識」的另一道路，而是努力去探尋如何完成從實用理性到功利主義的轉變。

整個世界在功利化與世俗化中迅速強大起來，中國不走這條路的結果只能是挨打。中國知識分子不走這條路只能是一次又一次充當悲劇中的英雄。當然，從今天的觀點看，功利主義的極端形式同樣會限制知識與知識分子的發展，但在知識與知識分子尚未獲得社會自主性的時候，最有積極意義的則是功利主義。離開中國的現實，抽象地討論某一種主義的功過是沒有意義的。

今日在中國主張知識的功利主義，就是把知識放置到商品經濟的洪流中去，讓一切有利於發展生產、改善生活、解決各種社會問題的知識充分發展，讓掌握這種知識的知識分

子先富起來，他們也許會成為未來的中產階級。當然，這可能危害到一些搞純理論的知識分子的利益。但是想想中國有那麼深厚的玄學傳統，哲學、文學在如今還那麼受人歡迎，知識分子還基本仍在國家的政府機構、科研單位及學校工作，所以在中國今日多喊幾聲知識的商品化與功利化還不至於造成什麼大壞處。相反，如果沒有這樣一個轉變，中國知識分子將永遠走不出「毛將焉附」的困惑。

我上面討論到的問題是五四時代沒有討論到的。現在人們都在講要超越五四，我想新一代的中國知識分子應該能夠完成這一超越。我們寄希望於中國知識分子的新生。

一九八八年十二月於北大

試論中國近代知識分子群體的形成和特性

王曉秋

當我們討論五四與知識分子這個課題時，有必要回顧一下五四以前中國近代新型知識分子形成的歷史軌跡，進而考察這個群體產生的背景、過程與構成，剖析它的性格和心態。

一、中國近代化進程的產物和動力

蘇東坡〈念奴嬌〉詞云：「大江東去，浪淘盡，千古風流人物。」歷史的潮流，就像滾滾江河，後浪推前浪，奔騰不息。一代又一代的知識分子和其他世間人事一樣，在其中沈浮興衰，體現新陳代謝的歷史規律。

關於知識分子的定義，儘管有各種各樣的見解和表述，但最基本的含意還是有知識的人。然而，究竟怎樣才算有知識？有什麼樣的知識？怎麼樣運用知識？在這些問題上，各個時代卻有不同的標準。就中國而言，在古代大概只要能讀書吟詩，或者考上了秀才、舉人，就可以算作知識分子了。可是到了近代，一般需要在新式學堂裡上過學或留過洋，至少也要中學畢業，才能算個知識分子。至於現代，恐怕沒有大專文化程度是算不上知識分子的。古代知識分子只要能熟讀四書五經、唐詩宋詞，學問也就算可以了。而近代知識分子則必須懂得語文、史地和數理化，略知天下大事才行。現代知識分子更應該具有較豐富的自然科學、社會科學以及外語知識。古代舊式知識分子重在聞道、傳道、衛道，而近、現代新型知識分子卻更強調求知、批判和對社會的責任感。本文所要探討的就是這種近代新型知識分子群體在中國的形成和特性。

在中國古代幾千年漫長的歷史上，知識分子為創造燦爛的中華文明作出了巨大的貢獻。中國古代政治、經濟、文化的發展，或是學術、文藝、科技各個領域的卓越成就，都離不開知識分子的努力。可是，隨著時代的變化，尤其是鴉片戰爭以後，中國社會發生了「數千年未有之大變局」。面臨著嶄新的實現資本主義近代化的任務，舊式封建士大夫，已經落伍，必然要被新型的近代知識分子所取代。但是，這種新陳代謝，卻是經歷了一個十分崎嶇曲折的過程。

考察鴉片戰爭以來的中國近代史，我們可以看到：由於西方資本主義勢力的入侵，一方面使中國喪失獨立主權，逐步淪為半殖民地；另一方面又把中國捲入資本主義世界市場，迫使中國接受歐風美雨，即資本主義經濟文化的洗禮。而中華民族則一面奮起反抗外來侵略和封建壓迫，為爭取獨立和民主而鬥爭；同時又努力向西方學習，尋找富國強兵的資本主義近代化的道路。中國的近代化就是在這樣複雜的歷史背景下緩慢前進的。而中國近代新型知識分子群體也是伴隨著中國近代化的進程而逐漸形成與完型的。這個過程我們可以大致分成四個階段來勾畫它的輪廓。

(一)、十九世紀四、五十年代，為醞釀階段。

兩次鴉片戰爭的失敗，一系列不平等條約的簽訂，中國與世界隔絕的閉關狀態終於被打破了。中國舊式士大夫知識分子的以中國為世界中心的「華夷體系」、「天朝模型」世界觀隨之遭到猛烈衝擊，以儒家思想為核心的封建傳統觀念也受到無情的挑戰。林則徐、魏源等一批開明的愛國知識分子開始睜眼看世界，提出了「師夷之長技以制夷」的主張，要求學習外國技術，改革封建弊政。開放與改革的大潮已經使他們向新型知識分子轉化的方向跨出了第一步。然而，他們在當時中國知識分子中間僅是鳳毛麟角，而且仍屬於舊式知識分子的範疇。這些先驅者還遭到了當權者的打擊和迫害。林則徐被撤職流放。魏源介紹世界史地的名著《海國圖誌》傳到日本，幾年中出版選本譯本二十多種，成為一代維新

志士的啟蒙讀物，可是在自己的國家卻沒有受到應有的重視。^①

(二)、十九世紀六十至八十年代，是產生階段。

在鴉片戰爭和太平天國「內憂外患」的雙重刺激下，六十年代起，洋務派官僚在「自強求富」的口號下，發起了洋務運動，開始引進西方資本主義生產方式。洋務派在創辦軍事工業、民用企業與新式海陸軍之時，迫切需要具有新知識的軍事、科技與外語人才。為此他們設立了京師同文館、上海廣方言館等一批外語學校，又創辦了福州船政學堂、天津電報學堂等一批專門學堂。並在同文館和上海機器製造局建立翻譯外國書刊的機構。為了直接吸收外國知識，從七十年代起又陸續派遣留學生赴美國和歐洲學習，還向外國派遣了駐外使節和考察遊歷的官員。在這個階段，外國教會也紛紛在中國辦學，教會學校深入到全國各地，發展很快，到一八七五年左右已有八百多所，學生約二萬人。外國傳教士還在中國設立文化出版機構，最大的是廣學會，它編印的《萬國公報》最多發行到三萬多份，廣泛宣傳資產階級文明。就這樣，隨著中國近代化運動的進程，資本主義新生產方式的出

①魏源《海國圖誌》在日本的傳佈和影響，可參見王曉秋：《近代中日啟示錄》第一章。當時日本學者鹽谷宕明在《翻刊海國圖誌序》中不禁感歎：「嗚呼，忠智之士，憂國著書，未為其君所用，反落他邦。吾不獨為默深（魏源）悲矣，亦為清帝悲矣。」

現，西方文化思想的輸入，近代教育、出版機構的設立、新式學校、報刊的創辦，這一切為近代新型知識分子的產生提供了條件。在各類洋務學堂、教會學校和留學生中培養出國第一批具有新知識結構和新思想觀念的近代新型知識分子。其中的出類拔萃者如容閔、詹天佑、嚴復等人。與此同時，少數士大夫知識分子由於接觸西方新文化新思想或有機會到國外開闊眼界接受新知識，也逐漸向新型知識分子轉化。這個類型的代表如曾在日本、美國、英國當過外交官的黃遵憲和曾幫助外國傳教士譯書並遊歷過歐洲、日本的王韜。但是應該指出在這個時期近代知識分子還只是剛剛誕生，人數少，影響小，尚未形成一個群體，缺乏共同的價值觀念和行為規範。他們還備受舊勢力舊傳統的歧視摧殘。例如洋務派辦同文館，就被封建頑固派攻擊為「變而從夷」，「上失國體，下失人心」，^②嚇得士子們不敢報考。第一批留美學生也被頑固派視為「離經叛道」、「流弊多端」，學習期限未滿，就被全部撤回。^③至於轉化中的士大夫，如首屆駐英公使郭嵩燾只因講了西方文明的實況，即遭守舊派群起而攻之，連其著作《使西紀程》也被毀板，^④可見當時開風氣之艱難。

②倭仁摺，〈籌辦夷務始末〉同治朝四十七卷，見《洋務運動》（二）頁三一。

③陳蘭彬摺，見《洋務運動》（二）頁一六五。

④王闡運《湘綺樓日記》記述當時守舊派罵郭嵩燾的一副對聯口：「出乎其英，拔乎其萃，不見容堯舜之世；未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦？」

(三)、十九世紀九十年代，是群體初步形成階段。

十九世紀九十年代以後，中國民族危機日益嚴重，特別是一八九四——一八九五年的中日甲午戰爭，堂堂「天朝大國」竟然慘敗於「蕞爾島國」日本之手，洋務運動的富國強兵美夢也破了產。中國的知識分子一方面痛感奇恥大辱，同時也強烈推動他們尋找新的近代化道路，那就是學習西方與日本的政治制度，實行變法維新。帝國主義瓜分中國的狂潮促使具有資產階級傾向的正在轉化中的士大夫和富有愛國熱情的知識青年積極投入到維新變法的政治運動中去。在激烈的政治鬥爭中，近代知識分子開始形成有共同價值觀念的群體意識。一八九五年一千多位舉人聯名的「公車上書」，是中國有史以來最大規模的知識分子集體請願。儘管簽名者不全是新型知識分子，卻表現了知識分子的社會責任感和自主意識。維新派認為「思開風氣，開知識，非合大群不可」，因此紛紛組織學會和團體，聚集和培養新型知識分子，形成維新運動的骨幹隊伍。一八九五年八月康有為首先發起組織強學會，此後出現「學會如林」的局面。梁啟超在《戊戌政變記》中列舉了三十三個學會。台灣學者張玉法在《清季的立憲團體》一書中，則列舉了戊戌時期各種學會七十八個。^⑤各會會員人數不等，多者如保國會、南學會達數百人，少則也有數十人。總數約有數千人。這些學會

⑤張玉法：《清季的立憲團體》，頁一九九——二〇六。

雖然有的政治性較強，有的學術性較強，但卻反映了近代知識分子要求改造社會的群體意識，標誌著近代新型知識分子群體初步形成。他們通過集會講演、學堂講課、報刊文章、著書立說以及翻譯書刊等各種方式，宣傳維新變法，並對傳統價值觀念表示懷疑，提出挑戰。康有為的《新學偽經考》與《孔子改制考》就是這方面代表作。梁啟超筆鋒犀利的政論文、譚嗣同的名著《仁學》也是破舊立新的重磅炸彈。而嚴復翻譯介紹的西方進化論和政治經濟學說，如赫胥黎《天演論》，亞當斯密《原富》、斯賓塞《群學肄言》等書，則給予近代知識分子批判舊觀念的有力武器。他們還辦學堂如萬木草堂、時務學堂，辦報刊如《時務報》、《湘報》等，以培養新知識分子和促進舊知識分子的轉化。當然這個時期也充滿了激烈的新舊鬥爭。湖南劣紳群起攻擊時務學堂「離經叛道，惑世誣民」^⑥，迫使梁啟超離湘。還將南學會邵陽分會會長樊鍾驅逐出境。最後慈禧太后發動政變，守舊勢力瘋狂反撲，譚嗣同等「六君子」被殺，康梁等被迫流亡國外，這一場近代知識分子發動和領導的中國近代化的政治運動又失敗了。

四、二十世紀初到一九一九年，為群體完型階段。

戊戌維新雖然失敗，但它在中華民族覺醒和思想啟蒙上的意義卻是不可低估的。此後

⑥《翼教叢編》卷四。

新文化新思想已如洶湧潮流衝破決口不可阻擋。梁啟超在日本流亡期間創辦的《新民叢報》，繼續進行大量啟蒙宣傳，尤其《新民說》影響甚大。戊戌以後近代知識分子群體的愛國政治活動始終不斷，如一九〇〇年唐才常等組織正氣會、自立軍，一九〇二年蔡元培等成立中國教育會和愛國學社，一九〇三年的拒俄運動等。

二十世紀初與中國近代知識分子形成有特別重大關係的還有兩個因素。一是留日熱潮的興起。二十世紀初，廣大中國知識青年把赴日留學作為挽救民族危亡和學習西方、尋求近代化道路的捷徑。而且留學日本又有路途近、用費省、文字習俗相似等有利條件。此外清政府廢除科舉、鼓勵留學的政策，日本政府籠絡中國主動吸引中國留學生的態度，也助長了這股熱潮。一時大批中國青年負笈東渡，如潮水一般湧向日本。留日學生人數逐年激增，據日本學者實藤惠秀的統計：一九〇一年二八〇名，一九〇二年五〇〇名，一九〇三年一、〇〇〇人，一九〇四年一、三〇〇人，一九〇五年達八、〇〇〇多人。^⑦又據日本外務省檔案記錄：一九〇六年七、二八三人，一九〇七年六、七九七人，一九〇八年五、二一六人，一九〇九年五、二六六人。^⑧一九一〇年到一九一九年還一直保持每年二、三千

⑦實藤惠秀：《中國人留學日本史》附表三。

⑧二見剛史：《中國人日本留學史關係統計》，日本《國立教育研究所紀要》九十四號。

人左右。二十世紀初留日學生累計約有二、三萬人。其中大部分是自費生，他們進入日本各地的公私立大學、專門學校、軍事學校以及特為中國留學生辦的預備學校及速成科。以學習政法、教育、軍事者為多。雖然不少人未待畢業就回國，但畢竟學到一些近代新知識，並直接感受到資產階級新思想影響，比在國內更為自由開放，成為中國近代知識分子群體中一股突起的活躍力量。他們中的不少人從愛國走向革命，在日本組織革命團體（如勵志會、拒俄義勇隊等）、出版各種刊物（如《湖北學生界》、《浙江潮》等）、翻譯書籍、舉行集會。一九〇五年成立的中國第一個資產階級政黨同盟會也是以留日學生為骨幹，一九〇七年會員三七九人中有三五四人是留學生。領導人除孫中山外，黃興、宋教仁、胡漢民、廖仲愷等也都是留日學生。可以說作為近代新型知識分子的留日學生是辛亥革命的領導和骨幹力量，在中國民主革命中發揮了重大作用。

另一個值得注意的因素是二十世紀初清政府實行的新政措施。尤其是廢科舉、興學校和預備立憲。清政府一九〇二年宣布廢止八股改試策論，一九〇五年全部停止科舉。一九〇三年頒布各級各類學堂章程，統一全國學制，在京師和各省、府、州、縣設立大、中、小學，舊式書院也一律改為新式學校，規定都要學習文史和數理化等課程。據清政府學部的統計，一九〇七年，全國各級各類學校已有三七、八八八所，學生達一、〇二四、九八八人。^⑨同時期教會學校也有很大發展，還興辦了若干所教會大學（如上海聖約翰大學、

南京金陵大學等）。從這些新式學堂和教會學校中培養出一大批具有新的知識結構和思想觀念的近代新型知識分子。一九〇六年清政府正式宣布「預備立憲」，為了敦促立憲，中國資產階級立憲派發動了立憲運動，成立了各種立憲團體，還組織了各省教育會，成員大多為資產階級和知識分子。他們帶頭辦學，如清末狀元、南通資本家張謇一人就創辦了通州師範、女子師範、紡織、農學、醫學等專門學堂和幾所中小學，後來曾擔任中央教育會會長。據統計一九〇九年全國各省、州、縣共有教育會七百多個，會員四萬多人，他們也是各地立憲運動特別是國會請願活動的熱心推動者。一些舊式士大夫也在逐漸向新型知識分子轉化。革命運動和立憲運動都反映了當時中國近代知識分子已有強烈群體意識，近代知識分子群體已基本成型。

一九一一年辛亥革命推翻了清王朝，建立了中華民國，近代文化教育事業得到進一步發展，學校和學生數都有很大增加，據民國教育部統計，一九一六年，全國各級各類學校已達一二一、一一九所，學生已有三、九七四、四五四人。^⑩除繼續有人赴日本留學以外，也有不少學生赴美國、歐洲留學，蔡元培、李石曾、吳玉章等人還發起了留法勤工儉學運

⑨ 陳景磐《中國近代教育史》，頁三〇五。

⑩ 同上。

動，其中培養了一些具有社會主義思想的先進知識分子。這個時期封建舊勢力仍伺機反撲，北洋軍閥頭子袁世凱勾結帝國主義篡奪了辛亥革命果實，為了復辟帝制，提倡尊孔復古。北洋軍閥政府對外賣國對內鎮壓，終於爆發了轟轟烈烈的五四運動。這是一場反帝反封建的愛國運動，又是一場批判舊文化、舊思想、舊道德的新文化運動。其領導、骨幹成分也是近代新型知識分子。留學過日本的陳獨秀、李大釗、魯迅和留美回國的胡適等人充當了衝鋒陷陣的主將，北京大學的師生也發揮了重要作用，充分顯示了近代知識分子群體的力量。

中國近代新型知識分子主要是由以下三部分人構成的。

第一部分是由舊式士大夫轉化而來的。在鴉片戰爭以後開放、改革的大潮流中，他們通過報刊書籍等渠道吸收西方資產階級新文化新思想的影響，或經過出國考察訪問開闊視野。並在爭取獨立、民主、自由的政治鬥爭如維新運動、立憲運動、辛亥革命、五四運動中形成為具有共同價值觀念、行動規範的群體。他們在近代知識分子形成過程中往往起到承上啟下作用，有一定社會地位和影響。但傳統的包袱也往往比較沉重。

第二部分是由各類新式學堂的學生、畢業生組成。其中有洋務派創辦的外語、軍事、技術專門學堂，傳教士辦的各種教會學校、維新人士設立的各地新式學堂，以及新學制頒布後的全國各類大中小學。他們在學校學習到比較系統的近代文化知識。人數最多，舊影響較少，是中國近代新型知識分子群體的基本力量。

第三部分則是留學生。如十九世紀七八十年代的早期留美、留歐學生，二十世紀初的大批留日學生，以及辛亥革命後的留美學生、留法勤工儉學生。他們由於直接接觸西方文化，思想最開放敏銳，常常走在各種政治文化運動的前列，成為其中先鋒領袖人物。但是他們也必須與國內的知識分子和人民大眾相結合，才能發揮更大的作用。

通過上述對近代中國新型知識分子形成和構成的歷史考察，我們可以看到：中國近代新型知識分子是隨著中國近代即資本主義文化進程的發展而逐步形成的。資本主義生產方式的引進是其產生的物質基礎，資產階級教育制度和教學內容是其形成的必要條件。而資產階級新文化新觀念的傳播則是由舊式知識分子向新型知識分子轉化的關鍵因素。他們是在封建舊勢力的重重壓迫阻礙下艱難成長的。尤其是在民族危機的刺激下，通過反帝反封建、爭取獨立、民主和近代化的各種形式政治鬥爭，逐漸發展壯大鍛鍊成熟，形成為近代新型知識分子群體。而這個群體一旦形成，又成為中國近代化運動的骨幹和領導成分，推動中國近代化的發展。他們在中國近代反帝反封建民主革命和各方面近代化建設中，都發揮了巨大的作用。

二、複雜矛盾的性恪和心態

中國近代新型知識分子群體既然是在上述艱難複雜的歷史背景和文化氛圍中形成的，無論從價值觀念、知識結構、心理特徵、生活方式等方面，都必然會具有自己的特徵。我們可以拿中國舊式知識分子與西方近代知識分子作為參照系，在比較中剖析中國近代新型知識分子的性格。

首先把他們與中國古代舊式士大夫知識分子相比，究竟新在哪裡呢？

第一，從價值觀念來看，是從依附性趨向自主型。

中國舊知識分子是以聞道、傳道、衛道為自己的天職和信條的。他們從小進私塾、書院讀四書五經，接受儒家傳統教育。然後自己再著書立說、言傳身教、傳授孔孟之道。他們的一切言行都以儒家聖賢之言為標準。他們中的相當部分人讀書是為了做官，「學而優則仕」，追求功名利祿，他們的最高目標是中狀元、當宰相。為「帝師王佐」。他們崇拜皇權，敬畏天命缺乏自主意識和獨立的人格，基本性格屬於依附型。

而近代新型知識分子則強調求知、批判與建設。他們已經開始睜開眼睛看世界，一方面熱烈追求新的知識、探索救國救民的真理。對吸收西方資產階級的文化科學和價值觀念，從被動到主動，由不自覺到比較自覺。另一方面，他們對於舊的傳統觀念、文化體系也開始從產生懷疑到大膽批判。特別是在嚴重的民族危機、社會危機的刺激、推動下，他們憂國憂民、增強了自主意識，具有強烈社會責任感，逐漸趨向自主型性格。為了爭取獨立、

民主、自由，改造舊社會，建設新社會，甘願赴湯蹈火。中國近代知識分子中的多少仁人志士為此獻出了鮮血和生命。但是由於種種歷史局限和傳統包袱，他們的批判精神和自主意識還不夠徹底，有時也會表現出種種軟弱性和動搖性。少數人則投靠皇帝、權貴或軍閥政客，充當幕僚、御用文人，甚至墮落為替帝國主義效勞的民族敗類。

第二，在知識結構方面，從封閉型轉向開放型。

舊式知識分子的知識結構不外乎詩、書、禮、樂與經、史、子、集。很多儒生為了應付科舉考試，終生只讀四書、五經，僅習八股楷帖。尤其到清代，學術界提倡考據、訓詁之風，埋頭故紙堆，死鑽牛角尖。眼界狹隘又妄自尊大，很難接受外來文化和新思想、新觀念，形成一個封閉型的知識體系。

近代新型知識分子的知識結構發生了重大變化，他們不再只讀儒學經典，拘泥於傳統的義理、考據、詞章等學問。而努力學習西方近代的自然科學、社會科學知識，吸收各種人類文化的優秀成果，關心國家與世界形勢。為了富國強兵實現近代化，必須學習有實用價值的知識，提倡求實精神。特別是留學生，在國外直接吸收西方文化科學，眼界更開闊，知識面更廣。中國近代知識分子的知識結構已轉向開放型。但由於缺乏基礎和積累，引進太急迫知識往往較膚淺，應用也過於急功近利，多屬短期行為。

第三，從心理特徵與生活方式上看，從安定型變為焦慮型。

中國古代知識分子懷著中華文化的優越感，自認為中國是天朝大國、世界中心，又長期處於「大一統」安定局面。知識分子信奉「萬般皆下品，唯有讀書高」，應該「兩耳不聞窗外事，一心只讀聖賢書。」在書齋中埋頭讀經、作詩、作八股文，或潛心考據、金石、詞章。很多人畢生讀書就為應試、做官，還有些人終日坐而論道，述而不作。

而近代中國知識分子身處嚴重民族危機、社會危機之中，生活在戰爭與革命的動盪年代，沒有安寧的環境也不允許安心讀書，坐而論道。他們心中充滿了緊迫感、危機感和憂患心理。而惡劣的環境和美好理想之落差更加重其焦慮感。因此近代知識分子紛紛投入政治運動，革命洪流，或者投筆從戎，或者留洋出國。這種心理上的焦慮感與生活上的不穩定，也常常造成他們對知識追求的淺薄、對傳統清理的不徹底，在自然科學與社會科學理論研究上難以取得較高成就。

我們再把他們與西方近代知識分子加以比較，看看有些什麼重要的差異。

首先是理性型與感性型的差異。

西方近代知識分子群體是在擺脫中世紀封建超經濟強制和教會控制的過程中產生的。經歷了原始積累、工業革命、資產階級革命各階段較長時期資本主義發展的過程。他們有比較充分的時間對蒙昧主義、信仰主義的舊價值觀念和文化體系進行較全面徹底的清理和批判，形成人文主義、理性主義的新價值觀念，成為自己的思想理論基礎。

而中國近代知識分子群體是在外國資本主義入侵的刺激壓迫條件下，中國資本主義本身又是先天不足，後天失調，缺少堅實的經濟基礎。他們在短時期內靠倉卒引進、生吞活剝地吸收西方文化思想，常常發生消化不良的現象。對舊傳統觀念、文化模式也缺乏總體上全方位的清理、批判和揚棄。因此與西方的理性主義相比，更多的是實用主義和經驗主義，帶有濃厚的感性認識色彩，較少嚴密的理論思維。

其次是經濟型與非經濟型的不同。

西方近代知識分子處在資本主義商品經濟發達、工業、對外貿易、科學技術高速發展，生產力突飛猛進的環境和氣氛下。他們把發展生產力、繁榮經濟、增長財富作為自己的天職，把發展科技、教育、增加知識、培養人才也作為提高生產力的重要因素。很多知識分子直接或間接參與各種經濟活動。即使在從事政治、文化、科學活動時，也不忘發展經濟的目標。他們為西方的經濟發展和近代化建設作出了巨大貢獻。

而中國近代知識分子處在資本主義商品經濟不發達，自然經濟占優勢，小農經濟汪洋大海的環境之中。而且受到「重義輕利」、「重農輕商」、「君子羞於言利」等傳統觀念的束縛，很少投入經濟活動，研究經濟問題。而多數知識分子則熱中活躍於政治舞台或從事學術與文學研究。少數成為資本家、技術人員的，也受到輕視。中國近代民族危機的嚴重，政治鬥爭風雲變幻、尖銳複雜，也造成了政治意識的超強發展。這種非經濟型傾向影

響了近代知識分子在中國近代化經濟建設事業中發揮應有的作用。

從以上分析我們可以歸納中國近代新型知識分子大體上的性格特徵：一、從依附型向自主型過渡，但尚不徹底。二、由封閉型向開放型發展，可是還不完全。三、從安定型變為焦慮型，憂國憂民，但往往急功近利。四、缺少理性型，偏於感性型，對傳統清理揚棄不足。五、較少經濟型，較多非經濟型，表現政治意識超強發展而輕視經濟意識。

由於中國近代新型知識分子群體形成的歷史特點，也造成了他們心理狀態上的一些特性。

(一)、由於中國近代史是一部遭受帝國主義侵略壓迫的歷史，中國近代知識分子中的大多數具有憂國憂民的憂患心理，充滿危機感和民族意識。這種民族危亡、國難當頭的強大壓力促使他們奮起抵抗外敵，追求獨立、民主，苦苦探索救亡自強，振興中華的方案和道路。為此不惜拋頭顱、灑熱血，出現各種可歌可泣的英雄事蹟。

(二)、在對待外來文化的態度上，他們一方面有積極學習吸收西方文化的進取心理和開放心理。而另一方面由於西方文化與西方政治軍事侵略同時進入，不禁又產生戒備心理以至逆反心理，成為接受西方文化的阻力。而且即使在引進西方文化時，也常常停留於表面層次。

(三)、在對待傳統文化的態度上，一面看到傳統觀念阻礙近代化的弊害，具有批判意識。可是另一方面又殘留中華文化優越感與自大心理，特別是由於沒有對傳統文化作全面深刻的清理，往往自覺不自覺地產生對舊傳統文化的維護意識，如大多擁護「中學為體，西學為

用」的原則，或是牽強附會地論證「西學中源說」。甚至一些曾經大力提倡學習西方文化，激烈批判傳統觀念的傑出思想家，也往往從否定傳統出發，轉了一個圈，最後又走到了回歸傳統。例如康有為、嚴復、章太炎等人。

四、由於中國近代資本主義因素薄弱，商品經濟不發達，仍存在著小生產者的汪洋大海。因此中國近代知識分子往往帶有濃厚的小生產者心理。在思想上表現為烏托邦（空想）心理，鼓吹平均主義、民粹主義。同時政治意識超強發展，經濟意識薄弱受壓抑。迷信政治鬥爭和行政權力，輕視經濟建設和科學技術，而且常常在政治意識上表現出狂熱性和極端化，這恰恰又是小生產者的特性。

五、中國近代知識分子的這種矛盾心態，也往往表現為人格上的雙重人格。人格表面與深層的分裂，靈魂與肉體、正義與生存、原則與靈活、鬥爭與妥協，在心理上常常處於高度精神緊張的矛盾、對抗和分裂、痛苦狀態。出現了一些像梁啟超那樣「流質易變」的奇特人物。（有的學者論述梁啟超一生有十變，在此不累敘^①。）

總之，應該認為中國近代新型知識分子群體的出現，是中國歷史發展的進步。它既是

^①參見李華興，〈如何評價梁啟超一生的「屢變屢遷」〉，《文匯報》一九八三年十月三日，及其他論文。

中國近代化運動的產物，也是中國近代化運動的動力。同時，我們又要看到他們身上所帶有的明顯的歷史局限性烙印和沉重的傳統包袱。歷史地、辯證地、實事求是地分析他們矛盾複雜的性格和心理、長處與弱點，對於正確認識中國知識分子的特點，充分發揮其作用，是有益處的。

李白《行路難》詩云：「長風破浪會有時，直掛雲帆濟滄海。」有志氣的新一代的知識分子，應為實現前輩未竟的國家現代化事業而努力奮鬥！

五四人物評論

新文化運動的創始人、教育家、哲學家蔡元培

馮友蘭

孫中山所創建的民國，因袁世凱的叛變而失敗，中國形成了軍閥割據，四分五裂的局面。各地區的軍閥和他們所依靠的帝國主義勢力互相勾結，使中國的半封建半殖民地的地位越陷越深；但中國人民的革命正如黃河、長江的水是不會倒流的，歷史的車輪是不會逆轉的。緊跟著二次革命的失敗，又一次更深刻的革命到來了，那就是新文化運動。為這次革命開闢道路、創造條件的領導人是教育家、哲學家蔡元培。

蔡元培（一八六八—一九四〇）浙江省紹興縣人，字鶴卿，號子民。一八九二年中進士，為翰林院庶吉士；一八九四年，任翰林院編修；一八九八年，出京任紹興中西學堂監督；一九〇一年，任南洋公學（今名南洋大學）特班教習；一九〇二年，任愛國學社社長

及愛國女學校校長；一九〇六年，任北京譯學館教習；一九〇七年，到德國柏林；一九〇八年到來比錫，進大學聽講；一九一一年，革命軍起，歸國；一九一二年，南京政府成立，任教育總長。政府移北京，仍任教育總長。七月辭職，九月復到德國來比錫。一九一三年四月回國，九月赴法國；一九一六年，回國；一九一七年，任北京大學校長。著有《中學修身教科書》、《中國倫理學史》、《哲學大綱》、《簡易哲學綱要》、《石頭記索隱》等書。又，北京大學學生所設新潮社印有《蔡子民先生言行錄》（根據《自書簡歷》）。南京國民政府成立，任考試院院長、中央研究院院長。近人高平叔編輯有《蔡元培全集》，由中華書局出版。

一、新文化運動的歷史意義

新文化運動是中國現代革命發展的一個重要環節。孫中山說：「自北京大學學生發生五四運動以來，一般愛國青年，無不以革新思想為將來革新事業之預備。於是蓬蓬勃勃，發抒言論。國內各界輿論，一致同倡。各種新出版物，為熱心青年所舉辦者，紛紛應時而出。揚葩吐豔，各極其致，社會遂蒙絕大之影響。雖似頑劣之偽政府，猶且不敢攪其鋒。此種新文化運動，在我國今日，誠思想界空前之大變動。推原其始，不過由於出版界之一

二覺悟者從事提倡，遂至輿論大放異彩，學潮瀰漫全國，人皆激發天良，誓死為愛國之運動；倘能繼長增高，其將來收效之偉大且久遠者，可無疑也。吾黨欲收革命之成功，必有賴於思想之變化，兵法『攻心』，語曰『革心』，皆此之故。故此種新文化運動，實為最有價值之事。」（《孫中山選集》上卷頁四二九）

毛澤東說：「二十年前的五四運動，表現中國反帝反封建的資產階級民主革命已經發展到了一個新階段。五四運動的成功為文化革新運動，不過是中國反帝反封建的資產階級民主革命的一種表現形式。由於那個時期新的社會力量的生長和發展，使中國反帝反封建的資產階級民主革命出現一個壯大了的陣營，這就是中國的工人階級、學生群眾和新興的民族資產階級所組成的陣營。而在『五四』時期，英勇地出現於運動先頭的則有數十萬的學生。這是五四運動比較辛亥革命進了一步的地方。」（《五四運動》，《毛澤東選集》第二卷，一九三九年五月）

這是現代革命時期兩大革命的領袖對於新文化運動的評價。孫中山著重於新文化運動的內容，用「攻心」、「革心」兩個辭彙說明新文化運動的作用。毛澤東從階級鬥爭的觀點，用反帝反封建兩個概念說明新文化運動的作用。這兩個方面聯合起來，就是新文化運動的全面的歷史意義。

第一次鴉片戰爭以後，當時的進步人物都承認必須「以夷為師」，「師夷之長技以制

夷」，就是說，要向西方學習，學習西方的長處，以抵制西方。但是，什麼是西方的長處，各個時期的人有深淺程度不同的認識。首先有人認為：要學習西方的兵器；其次有人認為：要學習西方的宗教（太平天國）；再有人認為：要學習西方的工業（洋務派）；也有人認為：要學習西方的政治（戊戌維新）。辛亥革命提出更全面的革命，更全面地向西方學習，但都沒有成功。新文化運動提出西方的長處是文化，要廢除中國傳統的舊文化，代之以西方的新文化，這就比以前的認識更深刻，革命更徹底了。

所謂文化是很廣泛的，有物質、精神兩方面，包括一個社會的經濟基礎和上層建築。一般地用起來，這個名詞，偏重於精神方面，偏重於一個社會的上層建築。如：意識形態、風俗習慣、思想學術、生活方式、宗教信仰等方面，所以孫中山稱這方面的革命為「攻心」、「革心」。

新文化運動把新文化的要點歸結為兩件事：民主與科學。民主，並不是專指一種社會制度，而是一種人生態度和人與人的關係；科學，並不是指一種學問，而是一種思想方法。新文化運動講到這裡，可以說是把西方的長處認識透了；把向西方學習說到家了。它所要求的實際上是一種比較徹底的思想改造，要求人們把封建主義世界觀和人生觀改變為資產階級的世界觀和人生觀，這就是所謂「攻心」與「革心」的真實意義。

蔡元培所以能成為新文化運動的創始人，是因為他已經對於這種轉變有了相當充分的認識。

二、蔡元培論世界觀與人生觀

蔡元培早在一九一二年在德國留學的時候，就寫了一篇文章，題為〈世界觀與人生觀〉。這篇文章的內容，不是泛論世界觀與人生觀，而是專講一種世界觀與人生觀，這就是他自己的世界觀與人生觀，至少也是他所認為正確的世界觀與人生觀。

文章開頭說：「世界無涯涘也，而吾人乃於其中占有數尺之地位；世界無終始也，而吾人乃於其中占有數十年之壽命；世界之遷流，如是其繁變也，而吾人乃於其中占有少許之歷史。以吾人之一生較之世界，其大小久暫之相去，既不可以數量計；而吾人一生，又決不能有幾微遁出於世界以外。」（〈世界觀與人生觀〉，《蔡元培全集》第二卷頁二八八。以下簡稱《全集》），蔡元培所說的世界就是宇宙。宇宙是一切事物的總領，它是無限的，無始無終的，包羅萬象的。和宇宙比起來，人是渺小不足道的。但人是宇宙的一部分，人和宇宙的關係，是部分和全體的關係。

蔡元培在德國受了叔本華的影響，認為宇宙的本體是意志，意志是宇宙和人生的根本動力，並以這種觀點作為新的人生態度的理論根據，照這個理論，作為宇宙本體的意志，沒有目標，所以稱為「盲瞽的意志」。在這個大意志的推動下，宇宙及其間的事物都不斷

地向前發展，這就是進化。蔡元培一下就轉入了進化史，這是那篇文章的主題。

文章在下文講到由植物、動物進化到人類的過程。講到人類的時候，文章說：「及進而為人類，則由家庭而宗教，而社會、而國家、而國際。其互相關係之形式，既日趨於博大，而成績所留，隨舉一端，皆有自闕而通、自別而同之趨勢。例如昔之工藝，自造之而自用之耳；今則一人之所享受，不知經若干人之手而後成；一人之所操作，不知供若干人之利用。昔之知識，取材於鄉土志耳；今則自然界之記錄，無遠弗屆。遠之星體之運行，小之原子之變化，皆為科學所管領」（同上，頁二八九）

蔡元培所舉的工藝之例，正是西方近代經濟由自然經濟轉入商品經濟的過程。在商品經濟中，人與人的關係似乎是比较自然經濟中人與人的關係疏遠了，其實是更密切了。從封建主義的宗法的觀點看，資本主義中的人「六親不認」；從經濟方面看，人與人的關係更密切了，人與人之間更不能互相依賴。在半工業化的城市中，如果發電廠停電了，人們會感到不方便；在完全工業化的城市中，如果停了電，人簡直就無法生活。

文章引《老子》八十一章所說的理想社會之後，批評說：「此皆以目前之幸福言之也。自進化史考之，則人類精神之趨勢，乃適與相反。人滿之患，雖自昔借為口實，而自昔探險新地者，率生於好奇人，而非為飢寒所迫。南北極苦寒之所，未必於吾儕生活有直接利用之資料，而冒險探極者踵相接。由椎輪而六輅，由浮槎而方舟，足以濟不通矣；乃必進

而為汽車、汽船及自動車之屬。近則飛艇、飛機，更為競爭之的。其構造之初，必有若干之試驗者供其犧牲，而初不以及身之不及利用而生悔。文學家、美術家最高尚之著作，被崇拜者或在死後，而初不以及身之不得信用而輟業。用以知：為將來犧牲現在者，又人類之通性也。」接著又例舉近代科學、技術的進步，並預測「循是以往，必有菽粟如水火之一日，使人類不復為口腹所累，而得專致力於精神之修養。」並得出結論：「進化史所以詔吾人者：人類之義務，為群倫不為小己，為將來不為現在，為精神之愉快而非為體魄之享受，固已彰明而較著矣。」（同上，頁二九〇）這個結論所說的正是一種新的人生態度和人與人之間的關係。

蔡元培在文章之末批評了「世之誤讀進化史者」。自從嚴復把赫胥黎的《天演論》引入中國以後，「天演競爭，優勝劣敗」，弱肉強食、適者生存，成為人們的常識，稱為天演公例。很有些人把這些「公例」應用於社會。赫胥黎本來也有這種傾向。照這樣的說法，在國際社會中，強國侵略弱國，帝國主義掠奪殖民地，就是合乎天演公例的。照這樣講，達爾文主義就成為社會達爾文主義了。蔡元培在這篇文章中所說的「種姓」問題，就是這個問題。所謂「種姓」就是民族。帝國主義就是為了擴張自己的民族而侵略，甚至滅亡弱小民族的。蔡元培含蓄地批判了社會達爾文主義的「弱肉強食」的理論。他指出，照進化史的趨勢看起來，人類的前途是合作，不是競爭；「是猶同舟共濟，非合力不足以達彼岸，

乃強有力者以進行為多事，而劫他人所持之棹楫以為己有，豈非顛例之尤者乎」（同上，頁二九一）。

蔡元培在這篇文章裡以進化為主題，但他只講進化史，不講進化論，更不講達爾文主義，這可能是因為達爾文主義可以引申為社會達爾文主義；但還有更深一點的道理。進化史是客觀的事實，達爾文主義是一家的科學，科學的研究只能以客觀的事實為根據，不可以某一學派的一家之言為根據，這是科學的基本精神，也是科學的思想方法。

三、蔡元培與新文化運動

蔡元培於一九一七年到北京大學擔任校長。一到任，他就本著上面所說的那篇文章的精神，施行了一系列的措施。這些措施實際上是為新文化運動創造條件，開闢道路。那一篇文章的精神，可以說是新文化運動的思想基礎。當時的北京大學是全國唯一的大學，全國最高學府，對於全國的思想界、知識界、教育界，有無形的領導權威，這是新文化運動的政治基礎。蔡元培當北大校長，可以說「有其德」又「有其位」。他在北大就職後，首先聘任陳獨秀為文科學長，把當時有希望的思想家聚集在北大，以北大的講堂為他們宣傳的講壇。蔡元培在選擇的思想基礎和政治基礎上，著手改造北京大學，同時也創始了新文

化運動。

北京大學的前身是戊戌變法時期的京師大學堂。戊戌變法失敗，「新政」多被撤銷，京師大學堂倖免。辛亥革命後，民國的臨時政府成立，蔡元培任教育總長。南北統一，臨時政府遷到北京，他繼續任教育總長。在總長任內，他改組京師大學堂為北京大學，並任命嚴復為校長。改組之事，當是他和嚴復共同商定的。

京師大學堂的組織還是半封建性質的，其中設有經科，每一儒家的經典，都獨立為一門（一系），如：易經門、詩經門等等。改組後的北京大學廢除經科，把儒家的經典分配人文、史、哲等門。

蔡元培於一九一七年一月到北大就任校長時，發表了一篇就職演說，向學生提出了三點要求——「三事」。

他說：「一曰抱定宗旨……大學者，研究高深學問者也。外人每指摘本校之腐敗，以求學於此者，皆有做官發財思想，故畢業預科者，多入法科，人文科者甚少，入理科者尤少，蓋以法科為干祿之終南捷徑也。因做官心熱，對於教員，則不問其學問之淺深，唯問其官階之大小。官階大者，特別歡迎，蓋為將來畢業有人提攜也。」（「就任北京大學校長之演說」，《全集》第三卷，頁五）當時科舉雖廢，但社會上的人們仍以看待「科舉」的眼光看待新設的學校。科舉本來是封建統治者選拔官僚的考試制度，考試取得的資格，

稱為功名；全國最高考試及格所取得的功名，稱為「進士」。當時的人們認為京師大學堂既然是全國最高學校，它的畢業生應該相當於「進士」了；在京師大學堂上學的學生都是待中的「進士」，候補的官僚；京師大學堂就是一個官僚養成所。京師大學堂雖然改組為北京大學，但學生們這種思想並沒有改變。蔡元培的演說，所說第一件事就是要改變這種思想。

學生們既自命為候補的官僚，也就預先要過當時官僚的腐敗生活；他們雖尚未成為官僚，但已學會了腐敗官僚的生活方式。蔡元培演說中所說的第二事，就是要改變這一點。

蔡元培的演說強調：「大學者，研究高深學問者也。」就是說，大學並不是官僚養成所，也不像各種專門學校那樣教人以某種謀生技能；大學不講升官發財之道，而講知識，是研究或傳授高深學問的地方。在這個地方，學問是主體。有沒有學問，是衡量一切價值的最高標準。大學的教授，應該是某一門高深學問的權威，他們應該領導大學。本著這個意思，蔡元培在北大推行了一系列的措施，當時人稱之為「學術第一」、「教授治校」、「講學自由」、「兼容並包」，其中尤以「兼容並包」為當時人們所注意。所謂「兼容並包」，就是聘請教授只問其學術上的成就，不管其政見如何。「兼容並包」為的是「講學自由」；離開「講學自由」，「兼容並包」就沒有意義了。在一個歷史過渡時期，「兼容並包」可能是為舊的東西保留地盤，也可能是為新的東西開闢道路。蔡元培的「兼容並包」是後者，不是前者。這一點，學生們在看見他發布陳獨秀為文科學長的布告時，就完全明

白了，社會上的人也全明白了。

後來胡適發表《中國古代哲學史大綱》，蔡元培為它寫了一篇長序，向社會推薦。新文化運動提倡的白話文，桐城派文學家林紓表示反對，蔡元培發表〈致林紓的公開信〉，為白話文辯護，這就更表明了他本人的立場。

在蔡元培的領導和鼓舞下，北大的學風大變，各方面都動起來了，尤以出版刊物為活躍。教師們出版了《新青年》，學生們出版了《新潮》，師生之間，並駕齊驅，互相支援。蔡元培的號召好比一聲春雷，起了驚蟄的作用；隨之而來的就是百花齊放、百家爭鳴的局面。蔡元培在幾個月之內，就把一個死氣沉沉的官僚養成所，改造成為一個生龍活虎般的近代大學。學生還是那些學生，可是他們都好像變成了新人。清朝詩人龔自珍有一首詩說：「九州生氣恃風雷，萬馬齊喑究可哀。我願天公重抖擻，不拘一格降人才。」其實，無論何時何地，人才都是不少的，要看教育他們的人怎樣培養他們，指導他們。從這個意義上說，蔡元培是一個大教育家。他沒有專門著作講他的教育思想，但是他在北大的一切措施，就是他的教育思想的實踐。他的思想，不僅改造了北大，而且開創了新文化運動。

當時正是軍閥混戰，全國黑暗的時候，蔡元培所領導的新北大的出現，好像一座燈塔，使全國的人們看見了光明，認識了前途，看清了道路，獲得了希望。全國風起雲湧，互相呼應，這就是震撼全社會、移風易俗的新文化運動。它不僅範圍廣大，而且發展迅猛，一

兩年之間就達到了高潮，那就是在一九一九年的五四運動。新文化運動是一個總名，五四運動是它的高潮。現在，這兩個名稱常被互用，而實際上是有所區別的。

胡適曾經轉述美國哲學家杜威的話說：「拿世界各國的大學校長來比較一下，牛津、劍橋、巴黎、柏林、哈佛、哥倫比亞等等，這些校長中，在某些學科上有卓越貢獻的，固不乏其人；但是，以一個校長身分，而能領導那所大學對一個民族、一個時代起轉折作用的，除蔡元培而外，恐怕找不出第二個。」（據高平叔《蔡元培改革北京大學》，載一九八七年第二期《群言》雜誌）。杜威的論斷是中肯的。我還要附加一句：豈但在並世大學校長中沒有第二個，在全中國歷代的教育家中也沒有第二個。

由這個意義說，蔡元培不是一個普通的教育家，而是一個大教育家。

四、蔡元培的哲學觀

蔡元培的《簡易哲學綱要》是德國哲學家文得而班的《哲學入門》的意譯本。但據本書的《凡例》說，其自序和結論是蔡元培自己的見解。自序說：「哲學是人類思想的產物，思想起於懷疑，因懷疑而求解答，所以有種種假定的學說。普通人都有懷疑的時候，但往往聽到一種說明，就深信不疑，算是已經解決了。一經哲學家考察，覺得普通人所認為業

經解決的，其中還大有疑點；於是提出種種問題來，再求解答。要是這些哲學家有了各種解答了，他們的信徒認為不成問題了，然而又有些哲學家看出其中又大有疑點，又提出種種問題來，又求解答。有從前認為不成問題而後來成為問題的；有從前以為是簡單問題，而後來成為複雜問題的。初以為解答愈多，問題愈少，哪知道問題反隨解答而增加。幾千年來，這樣的遞推下來，所以有今日哲學界的狀況，從今以後，又照樣的遞推下去。又不知道要發展到怎樣？這一半是要歸功於文化漸進的成效；一半要歸功於大哲學家的天才。」（《簡易哲學綱要》，《全集》第四卷，頁三八九）蔡元培用這一段話說明了哲學的性質。哲學只能對於宇宙人生各方面發生疑問，提出問題。哲學天才並不能解釋疑問，解決問題；而只能引出新疑問，提出新問題。一部哲學史就是一大堆疑問和問題。疑問和問題不是越來越少，而是越來越多。這樣的哲學有什麼用處呢？對於這個問題，王國維有一個回答，蔡元培同意這個回答。

蔡元培有〈五十年來中國之哲學〉一文，這篇論文實際上是一篇中國現代哲學史。他指出中國現代哲學的主要部分是西方哲學的引入。引入英國經驗學派的主要哲學家是嚴復，引入歐洲大陸理性學派的主要哲學家是王國維。蔡元培也是引入歐洲大陸學派的一個主要哲學家。在引入中，蔡元培和王國維一樣也是著重於康德和叔本華，也是著重於他們的美學思想，並且以之為基礎，建立自己的美學學說。他對於王國維的美學思想的評價是很高

的。他說：「王氏介紹叔本華與尼采的學說，固然很能扼要；他對於哲學的觀察，也不是同時人所能及的。彼作〈論哲學家與美術家之天職〉一篇，說：『天下有最神聖最尊貴而無與於當世之用者，哲學與美術是已。天下之人，囂然謂之曰「無用」，無損於哲學美術之價值也。至為此學者，自忘其神聖之位置，而求以合當世之用，於是二者之價值失。……且夫世之所謂有用者，孰有過於政治家實業家者乎？世人喜言功用，吾姑以功用言之。夫人之所以異於禽獸者，豈不以其有純粹之知識，與微妙之感情哉？至於生活之欲，人與禽獸無以或異。後者，政治家及實業家之所供給。前者之慰藉滿足，非求諸哲學及美術不可。就其所貢獻於人之事業言之，其性質之貴賤，固以殊矣。至於其功效之所及言之，則哲學家與美術家之事業，雖千載以下，四海以外，苟其所發明之真理（哲學）與其所表之記號（美術）之尚存，則人類之知識感情，由此而得其滿足慰藉者，曾無以異於昔。而政治家及實業家之事業，其及於五世、十世者希矣。此久暫之別也。然則人而無所貢獻於哲學、美術、斯亦已耳。苟為真正之哲學家、美術家，又何慊乎政治家哉。』」（同上，頁三五九）。王國維指出人類所以異於禽獸者，在其能有「純粹之知識」和「微妙之感情」。前者表現為哲學，後者表現為美術。蔡元培摘錄了王國維這一段話，表示他們二人的見解是相同的。

王國維又作〈教育偶感〉四則，其中有〈大學及優級師範學校之削除哲學科〉一則，

說明哲學的性質及意義。蔡元培在〈五十年來中國之哲學〉一文中，也作了摘錄。據他的摘錄，王國維說：「抑吾聞叔本華之言曰：『大學之哲學，真理之敵也。真正之哲學，不存於大學。哲學惟恃獨立之研究，始得發達耳。』……且宇宙人生之事實，隨處可觀，而其思索，以自己為貴」。哲學並不需要什麼特別資料，它不過是對於「隨處可觀」的宇宙人生之事實的體會和了解，也就是說，對於生活的體會和了解。這種體會和了解是哲學家所親自得到的，並不是從道聽塗說中得來的。大學中的哲學課，都是講別人的體會和了解，所以是「真理之敵也」。蔡元培在文中摘錄了王國維這些話表示他的見解和王國維是一致的。

在《簡易哲學綱要》的結論中，蔡元培對比了哲學和宗教，他說：「哲學自疑入，而宗教自信入。哲學主進化，而宗教主保守。哲學主自動，而宗教主受動。哲學上的信仰，是研究的結果，而又永留有批評的機會；宗教上的信仰，是不許有研究與批評的態度。所以哲學與宗教是不相容的。世人或以哲學為偏於求真方面，因而疑情意方面，不能不借宗教的補充；實則哲學本統有知情意三方面，自成系統，不假外求的。」（同上，頁四六二）在哲學與宗教的對比中，蔡元培簡明扼要地肯定了哲學，批判了宗教。

五、蔡元培的美學思想

在哲學的各部門中，蔡元培貢獻最大的是「美學」。他指出：在美學中有兩個主要的主義，一個是自然主義，一個是理想主義。「自然主義，是要求藝術超過實體的」。怎樣超過呢？蔡元培說：「與自然派最相反對的，是理想派。在理想派哲學上，本來有一種假定，就是在萬物的後面，還有一種超官能的實在；就是這個世界不是全從現象構成，還有一種理性的實體。美學家用這個假定作為美學的立足點，就從美與舒適的差別上進行。在美感的經歷上，一定有一種對象與一個感受這對象的『我』，在官覺上相接觸而後起一種快感。但是這種經歷，是一切快感所同具的。我們叫做美的，一定於這種官能上傳遞而發生愉快的關係以外，還有一點特別的；而這個一定也是對象所映照的狀況。所以美術的意義，並不是摹擬一個實物；而實在把很深的實在，貢獻在官能上；而美的意義，是把『絕對』現成可以觀照的形式，把『無窮』現在『有窮』上，把理想現在有界的影像上。普通經驗上的物象，對於他所根據的理想，只能為不完全的表示；而美術是把實在完全呈露出來。這一派學說上所說的理想，實在不外乎一種客觀的普通的概念。但是把這個概念返在觀照上而後見得是美。他的概念，不是思想的抽象，而是理想所本有的。」（《美學的趨向》，《全集》第四卷，頁一〇九）

譬如一幅畫馬的畫，人們可以評價說：「這幅畫的馬，真像一匹自然的馬。」其實真正大藝術家所畫的馬，不是真像一匹自然的馬，而比自然的馬更像馬。其所以如此，是因

為「美術的意義，並不是摹擬一個實物；而實在把很深的實在，貢獻於官能上」。大畫家在畫馬的時候，當然要根據於自然的馬；但是畫出來的馬比自然的馬更像馬。這就是所謂出於自然、高於自然。

一件藝術作品所表現的總是一個形象，不是一個公式；是具體的，不是抽象的；它的來源是直觀，不是推理。一個大畫家所畫的馬，總要表現馬的特點，這些特點是畫家的直觀所得，並不是用歸納法推論出來的。歸納法的推論可能得出一個科學的公式，不可能得出一個藝術的形象。公式化或抽象化是藝術的大忌。任何藝術作品一有了這些，便不成其為藝術了。蔡元培用「觀照」二字表示直觀的意義。一面鏡子反映一個事物，只是如實地反映出它的形象，不雜一點概念或公式。這個問題就是王國維的《人間詞話》所討論的「隔」與「不隔」的問題。一個詩人憑其直觀所得當下即是脫口而出，便成名句，這就是「不隔」；如果加工概念或公式，那就是「隔」了。

蔡元培對於自然主義有所肯定，也有所批評，對於理想主義則作了大段扼要中肯的發揮，可見他的美學思想也是理想主義的，他自己也是一個理想派。他在敘述他自己的世界觀與人生觀的時候，他說：「科學者，所以祛現象世界之現象，而提醒其覺性。」（《世界觀與人生觀》，《全集》第二卷，頁二九〇）可以證明此點。

蔡元培也作了一個藝術與宗教的對比，他本來說宗教的根據是信仰，每一種宗教都認

為它這一教的信仰是絕對真理，其他宗教信仰都是不可容許的異端邪說。每一種宗教都企圖把人類社會統一於它的教義之下，其結果是在人類社會中製造分裂，以引起戰爭，自相殘殺。藝術就不是這樣。蔡元培說：「鑒激刺感情之弊，而專尚陶養感情之術，則某如捨宗教而易以純粹之美育。純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見、利己損人之思念，以漸消沮者也。蓋以美為普遍性，決無人我差別之見能參入其中。食物之人我口者，不能兼果他人之腹；衣服之在我身者，不能兼供他人之溫，以其非普遍性也。美則不然。既如北京左近之西山，我遊之，人亦遊之；我無損於人，人亦無損於我也。隔千里兮共明月，我與人均不得而私之。中央公園之花石，農事實驗場之木，人人得而賞之。……美以普遍性之故，不復有人我之關係，遂亦不能有害害之關係。馬牛，人之所利用者，而戴嵩所畫之牛，韓幹所畫之馬，決無對之而服乘之想者。獅虎，人之所畏也，而蘆溝橋之石獅，神虎橋之石虎，決無對之而生搏噬之恐者。植物之花，所以成實也，而吾人賞花，決非作果實可食之想。善歌之鳥，恆非食品。燦爛之蛇，多含毒液。而以審美之觀念對之，其價值自若。……蓋美之超絕實際也如是。……要之，美學之中，其大別為都麗之美、崇閎之美（日本人譯言優美、壯美）。而附麗於崇閎之悲劇，附麗於都麗之滑稽，皆足以破人我之見，去利害得失之計較，則其所以陶養性靈，使之日進於高尚者，固已足矣。又何取乎侈言陰鷲，攻擊異派之宗教，以刺激人心，而使之漸喪其純粹之

美感為耶。」（《以美育代宗教說》，《全集》第三卷，頁三三—三四）一個真正能審美的人，於欣賞一個大藝術家的作品時，會深入其境，一切人我之分，利害之見，都消滅了，覺得天地萬物都是渾然一體，人們稱這種經驗為神秘經驗。這是一種最高的精境界。一般的人，固然不能得到這種經驗，達到這種境界，但也可以於審美之中陶冶感情，「使有高尚純潔之習慣」，這是藝術的社會作用。所以，蔡元培主張「以美育代宗教」，這是他的美學思想的一個重要原則。

這個主張，是蔡元培在當時一個學術團體演說中提出來的。這篇演說詞的文本，刊登在《新青年》第三卷第六號，也被採入「新潮社」出版的《蔡子民先生言行錄》，可見這篇文章的重要性。

蔡元培認為，每一種文化的精神文明，都有四個主要成分：宗教、科學、哲學、藝術。隨著人類知識的進步，宗教的影響越來越小，藝術的影響越來越大。一些不明社會進步真相的人，見西方在中世紀時，宗教統治一切，誤以中國也要建立宗教。他們不知西方的近代化是在反對宗教的鬥爭中生出來的。中國要近代化，不是要建立宗教，而是要提倡藝術，就是要以美育代宗教。這是蔡元培為新文化運動指出的一條正確的道路，也是蔡元培為中國建設新文化提出的重要建議。

從意識形態的鼓吹者到社會的批判者

——試析作爲一名知識分子的陳獨秀在中國現代化進程中所扮演的角色

顧 昕

近代以來，中國知識分子總是在悲劇中扮演主角。

當中國打開了通向現代化的大門時，負笈沉重的中國知識分子便走上了歷史舞台，從此整個民族的興衰就壓在他們的頭上。百多年來，他們竭盡心智，一直在奔走呼號；然而，隨著帷幕的起落，他們就像走馬燈一樣，一批人退入後台，被社會和歷史所遺忘，另一批人則登上舞台，成爲新的主人翁。

這實在是一場悲劇。直到今天，中華民族依然在現代化的門檻外蹣跚舉步，而中國知識分子依然是處境艱難、命運不濟。

陳獨秀曾是這場悲劇中的一位明星。多數中國知識分子還記得他，記得他叱咤風雲、

光彩照人的一幕；然而，當他退出歷史舞台，在病榻之上沉思冥想時，只有少數知識分子為之動容。作為一名知識分子，陳獨秀的經歷值得後人深思。在這一歷史舞台上，他究竟扮演了什麼角色？什麼樣的因素導致他扮演了這種角色？作為一名知識分子，他所扮演的角色對中國的現代化進程有什麼影響？

這些問題恐怕也是所有試圖使自身（或許也使我們這個民族）擺脫悲劇命運的中國知識分子應該捫心自問的。

一、陳獨秀的民族主義

理解陳獨秀，首先要理解他的民族主義思想，這是我們揭示他日後扮演的社會角色的一塊基石。

武斷地說，對於所有的中國近代知識分子來說，救亡圖存和重建中華是他們最深切的關懷。救亡為他們劃定了無可選擇的活動疆界，他們的一切活動都是以救亡為導向的^①。

① 李澤厚先生在《啟蒙與救亡的雙重變奏》（載《中國現代思想史論》，東方出版社，一九八七年版）一文中，分析了救亡對中國知識分子啟蒙工作導向作用。他寫道：「啟蒙的目標，文化的改造，

救亡，大致說來，乃是一個民族尋求擺脫殖民統治（或抵禦外族侵略）建立民族國家的過程；用政治發展理論的術語來說，救亡是建立一個「新國家」（new nation）的過程。^②民族主義往往成為推動這一過程的主要意識形態。

關於民族主義，我們援引三個定義：

一、《簡明不列顛百科全書》給出了一個簡明的定義：「民族主義可以表明個人對民族國家懷有高度忠誠的心理狀態。」^③

二、民族主義理論家科恩在六十年代提出了一個定義：「民族主義是一種思想狀態，它認為國家是政治組織的理想形式，是文化創造力與經濟繁榮的根源。因此，人的至高無上的忠誠就應該獻給國家……」^④

傳統的扔棄，仍是為了國家、民族，仍是為了改變中國的政局和社會的面貌。它……沒有脫離中國近代的反抗外侮，追求富強的救亡主線。」（頁一二）

②美國著名社會學家利普塞（S. M. Lipset）在他的《第一個新國家》（*The First New Nation*, New York: Anchor Books, 1967）一書中把美國視為一個「新國家」並分析了美國知識分子在美國建立新國家過程中的角色。他的研究使筆者深受啟發。

③《簡明不列顛百科全書》，第六卷，頁六。

④H. Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (New York: Van Nostrand Co., 1965), P.9。

三、最近人們常引用史密斯的一個定義：「我們可將民族主義定義為一種意識形態的運動，目的在於為一個共同體取得並維持自主和獨立，而在這一共同體中，有些成員相信這種自主和獨立的實體是一個實際存在的『民族國家』……」^⑤

從前兩個定義中，我們可以看出，民族主義是一種對民族國家的群體認同，是一種民族意識或民族感情，基本上等同於我們通常所說的愛國主義。後一個定義表明，民族主義不僅是一種主觀的認同，而且還是一種意識形態，它指導著以建立民族國家為目標的政治運動。中國近代的知識分子所持的民族主義大都兼含以上兩種意義，只不過後一種在有些人那裡不那麼顯著或自覺而已。

陳獨秀一生都是一位愛國者，我們從他的言論和行動之中時常能體察到他的殷殷愛國之情。陳獨秀出身於一個官宦之家，書香門第。他自幼厭惡科舉。一八九七年，十八歲的陳獨秀硬著頭皮參加江南鄉試，以登舉人之階。然而，他目睹考場黑暗、考生怪狀，「聯想到這班動物得了志，國家和人民要如何遭殃；……因此又聯想到國家的一切制度，恐怕都有如此這般的毛病；因此最後感覺到梁啟超那班人們在《時務報》上的話是有些道理呀！」

^⑤Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, 2nd edition (New York: Holmes & Meier Publishers, 1983), P.171。

⑥ 陳獨秀正是懷著憂國之情，開始關心國事。一八九七年，陳獨秀寫成了他出道之後的第一文《揚子江形勢論略》，以呼籲清廷重視江防，旨在使「歐西之鐵甲雖強，亦不容其越雷池一步矣」^⑦。其憂國之心、愛國之情殷然紙上。

如果說一九〇〇年以前，陳獨秀的民族主義還處於萌芽階段，那麼自陳獨秀一九〇一年第一次東渡日本之後，他的民族主義就日益同禦侮、排滿、救亡、圖強聯繫起來。

一九〇一年陳獨秀在日本參加勵志會。

一九〇二年陳獨秀在日本參加留日學界最早的革命團體——青年會。該會「以民族主義為宗旨，以破壞主義為目的」^⑧。

一九〇三年陳獨秀在日參加拒俄義勇隊。後來他在安慶發表著名的拒俄演講，他說：「我等在全國中雖居少數之少數，亦必盡力將國事擔任起來，庶使後世讀中國亡國史者，勿謂此時中國無一人也。」^⑨這是一次成功的演講，其「詞情慷慨，滿座欷歔」^⑩。

⑥ 《實庵自傳》，參見《陳獨秀文章選編》（下）（三聯書店，一九八四年版），頁五六三。

⑦ 參見《陳獨秀文章選編》（上）（三聯書店，一九八四年版），頁一〇。

⑧ 《壬寅東京青年會》，《革命逸史》第一集，頁一五一—一五二。

⑨ 同注⑦，頁一四。

⑩ 《蘇報》，一九一三年五月二十五日。

一九〇四年陳獨秀甘冒殺身之禍，創辦《安徽俗話報》，在此報上，陳獨秀撰寫了「瓜分中國」、「亡國篇」、「說國家」等一系列政論文章，以最淺近的文辭，宣傳愛國和革命的思想。

一九〇五年，陳獨秀組織了以推翻滿清政府為目的的岳王會。

所有這一切都表明陳獨秀具有強烈的民族主義思想。然而，過去論及陳獨秀的文字，則為此持相反的立場。例如，史華慈(B. I. Schwartz)認為陳獨秀本人並不具有強烈的民族主義情緒，他表現出來的民族主義（例如在抗戰時期），只是為大勢所趨，迫於潮流，非其本願^①。凱岡(Richard C. Kagan)認為，「共產黨的領導人（其中部分是五四運動中活躍一時的知識分子）一向倡議打倒儒家和打破舊傳統文化，因此他們無法接受民族主義，尤其是建基於情緒訴求的愛國沙文主義與向中國歷史認同的民族主義。對他們而言，

^①參見B. I. Schwartz, *Chinese Communist and the Rise of Mao* (New York: Harper Torch Books, 1967) • P. 42. 以及他的“Ch'en Tu-hsiu and the Acceptance of the Modern West” *Journal of the History of Ideas*, XII : 1 (New York: Jan. 1951) P. 67。

如果不支持基本的社會與文化改革，即使是中國人的國家，他們也不接受。」^⑫

以上學人之所以產生這種思想，大致有三個原因：一是一九〇六年岳王會總部決議全體加入同盟會，只有會長陳獨秀沒有參加；二是一九一五年之後，陳獨秀大抵以思想革命為旗幟，民族主義最為內斂；三是陳獨秀一九一四年發表了〈愛國心與自覺心〉，一九一六年又發表了〈我之愛國主義〉，招致誤解。

首先，陳獨秀為何不參加同盟會，原因頗多，討論這一問題超出了本文的範圍^⑬。但是我們可以得出的結論是，參加同盟會者一般贊成民族主義，不參加同盟會者不見得不贊成民族主義。

其次，陳獨秀在新文化運動中不以倡言民族主義而矚目，並不證明他反對民族主義。

⑫ Richard C. Kagan, 〈陳獨秀：從反傳統到民族革命〉，詹宏志節譯，載《近代中國思想人物論——社會主義》（台北：時報文化出版事業有限公司，一九八五年），頁三四二。

⑬ 一般認為，陳獨秀未參加同盟會，主要原因是他不滿意同盟會中過分的民族主義情緒，即與漢滅清的狹隘民族主義。同時，他與同盟會人士在個人關係亦有不融洽之處。參見濮清泉（西流），《我所知道的陳獨秀》。

這正如林毓生所指出的：「五四時期幾乎他的全部思想，包括全盤性反傳統思想在內，都必須根據他獻身於民族主義目標這一背景來理解。」^⑭事實上，正是出於民族主義的考慮，陳獨秀才扮演了使思想文化意識形態化的角色。這一點將在後面詳細論及。

第三，「愛國心與自覺心」和「我之愛國主義」這兩篇文章，是理解陳獨秀的兩篇重要文獻，因此有必要對此多加論述。

在「愛國心與自覺心」中，陳獨秀有「謂吾華人無愛國心也可，謂吾華人未嘗有愛國者亦可，即謂吾華人未嘗建設國家，亦無不可」之語，這是招致誤解的要害所在。然而，陳獨秀所指的國家實際上是當時的政府以及當局所代表的國家（State）。他所譴責的是對外不能抵禦列強入侵，對內不能保障人民權利、增進人民幸福的政府及其所代表的國家，在當時則是袁世凱統治的國家。這種思想在陳獨秀那裡是一貫的。例如，一九三三年，陳獨秀被捕，江寧地方法院以「危害民國罪」對他提起公訴。陳獨秀答辯說：「我承認反對國民黨和國民政府，卻不承認危害民國。」因為人民有權反抗不民主的國民政府。因此，陳獨秀並不反對民族主義；恰恰相反，他以「自覺心」使得盲目的民族主義上升為理智的民族主義。當我們看到「國人無愛國心者，其國恆亡。國人無自覺心者，其國亦殆。二者

^⑭ 林毓生，《中國意識的危機》（貴州人民出版社，一九八六年版），頁一〇〇。

俱無，國必不國」時，我們不可能斷定陳獨秀否定了民族主義^⑮。

在「我之愛國主義」中，陳獨秀更是把他的愛國主義與民族主義同思想革命聯繫了起來。他寫道：「欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行為之改善，視所需乎為國獻身之烈士，其量尤廣，其勢尤迫。故我之愛國主義，不在為國搗軀，而在篤行自好之士，為國家惜名譽，為國家弭亂源，為國家增實力。」^⑯ 陳獨秀不以為然的是「一時的」、「治標的」愛國主義，他所著重的是「持續的治本的愛國主義者」，並認為他們應該具備「勤、儉、廉、潔、誠、信」諸德。在這裡我們絲毫看不到陳獨秀有放棄民族主義的迹象。

正是基於陳獨秀的民族主義，我們才能展開關於他何以扮演意識形態鼓吹者之角色的分析。

二、陳獨秀的社會達爾文主義

陳獨秀的民族主義更多地體現一種民族意識或愛國主義情懷，因此他同強烈地把民族

^⑮ 引文出自《陳獨秀文章選編》（上），頁六七—七二。關於對這篇文章的評論，亦可參見林毓生，《中國意識的危機》，頁九七—一〇〇。

^⑯ 《陳獨秀文章選編》（上），頁一三二一。

主義作為一種指導政治活動的意識形態的孫中山有著明顯的不同。民族主義在陳獨秀那裡變成了一種無意識式的關懷。為了實現禦侮圖強的民族主義目標，陳獨秀不斷地尋求更有效的意識形態。意識形態的創造者、傳播者與維護者，或稱意識形態的鼓吹者，正是陳獨秀在中國近代化（尤其是在新文化運動）這一歷史舞台上扮演的主要角色^①。

社會達爾文主義是陳獨秀選來鼓吹的第一種意識形態。

社會達爾文主義在新文化運動的初期風靡一時。人們言必稱「生存競爭」、「適者生存」和「自然選擇」，這似乎成為當時的一種時尚。當時，中國知識界的領袖，如蔡元培、胡適、魯迅等，都對社會達爾文主義深信不疑。

陳獨秀自然不可能免俗。在他主辦的《新青年》雜誌，社會達爾文主義思想隨處可見。陳獨秀在〈法蘭西人與近世文明〉中說：「近代文明之特徵，最足以變古之道，而使人心

^①參見顧昕、薛湧，〈意識形態的創造者、傳播者與維護者〉，載《知識分子》一九八九年春季文叢。在這篇文章中，我們指出，做為啟蒙者，中國知識分子實際上在中國現代化的過程中扮演了意識形態鼓吹者的社會角色，他們沒有完成為中國社會的轉型尋找價值支援的任務。關於意識形態的定義，亦見此文。

社會劃然一新者，厥有三事：一曰人權說，一曰生物進化論，一曰社會主義，是也。」^⑮對於達爾文主義的神奇功效，他寫道：「自英之達爾文，持生物進化之說，謂人類非由神造，其後遞相推演，生存競爭優勝劣敗之格言，昭垂於人類，人類爭鬪智靈，以人勝天，以學理構成原則，自造其禍福，自導其知行，神聖不易之宗風，任命聽天之愷性，吐棄無遺，而歐羅巴之物力人功，於焉大進。」^⑯在陳獨秀等人看來，西方人彷彿有了達爾文主義，其進取心和競爭力才煥發出來，進而達到了國富民強。返觀中國，陳獨秀則把變革的希望寄託於青年，他在〈敬告青年〉中以社會達爾文主義的術語寫道：「青年之於社會，猶新鮮活潑細胞之在人身。新陳代謝，陳腐朽敗者無時不在天然淘汰之途，與新鮮活潑者以空間之位置及時間之生命。人身遵新陳代謝之道則健康，陳腐朽敗之細胞充塞人身則人身死，社會遵新陳代謝之道則隆盛，陳腐朽敗之分子充塞社會則社會亡。」^⑰他陳述了「六義」，希望青年「利刃斷鐵，快刀理麻」，以成為社會中新鮮活潑的細胞。

陳獨秀把進化論與人權說、社會主義相提並論，視之為改變西方社會的重要思潮之一，

⑮參見《陳獨秀文章選編》（上），頁七九。

⑯同上，頁八〇。

⑰同上，頁七三。

這在今天看來有點令人啼笑皆非。

在西方，生物進化論和社會達爾文主義一開始只是對自然界與社會演化過程的一種描述。後來，它們在美國激發起一種保守主義意識形態，達爾文和斯賓塞在美國比在他們的祖國英國更受人歡迎。為什麼產生這種現象呢？美國歷史學家霍夫斯塔特解釋道：美國本身彷彿就是達爾文主義的寫照，勇敢、堅毅、進取、富於冒險精神和適應能力的人在激烈的競爭中生存下來；無論是個人還是組織的財富的增長，彷彿就是依適者生存的定律來決定的^{②①}。由於自然和社會會保證強者獲勝，並因此不斷地進步，所以「所有要改革社會的企圖，都是知其不可而為之的努力，是想干涉自然的智慧，而且這種企圖，只會導致進步」^{②②}。因此，進化論支持了美國的保守主義思想，反對一切試圖變革社會的努力，維護自由競爭的現狀。

可以看出，社會達爾文主義在西方完全是個人主義的。斯賓塞的理論本身是個人主義的，當它被引入個人主義傳統深厚的美國之後，它必然在這塊肥沃的土壤中成長起來，以

^{②①} 參見 R. Holstadter, 《美國思想中的社會達爾文主義》（台北：聯經出版事業公司，一九八一年版），頁四〇—四一。

^{②②} 同上，頁五。

至成為這種傳統的代言人。

中國的情況完全不同。個人主義的進化論在中國轉變成民族主義的進化論，這要追溯到嚴復。美國學者史華慈對這一問題進行過深入的研究，他在《尋求富強：嚴復與西方》一書中分析道：嚴復無意識地對西方思想進行了篩選，他把斯賓塞、密爾（即穆勒）的個人主義為導向的理論變成了以民族主義為導向的理論。這深深影響了中國一代知識分子。

按照進化論，國家如同個人一樣，只有適於競爭的才能生存。然而在陳獨秀看來，中國無論從哪方面來看，都不適於競爭。他多次提到中國人的體質孱弱、道德衰敗、思想消沉以及國家的社會解體、經濟拮据和政治腐敗，悲觀情緒一再表露⁽²³⁾。因此，唯一的辦法是尋求變革，首先是思想文化上的變革。這樣，對中華民族命運前途的憂慮促使陳獨秀把

②③例如，〈愛國心與自覺心〉中說：「今之中國，人心散亂，感情、智識，兩無可言。」（頁六七）〈抵抗外侮〉中說中國的國民性乃「卑劣無恥退縮苟安詭易圓滑」（頁七三）。同時，他還尖銳地批判中國的「精英」：「吾人所第一痛心者，乃在抵抗外侮之賢人君子。其始也未嘗無推倒一時之概，澄清天下之心，然一遇艱難，輒自沮喪；上者憤世自殺；次者厭惡逃禪；又其次者，嫉俗隱遁；又其次者，酒博自沈。」（頁九二—九三）引文頁碼出自《陳獨秀文章選編》（上）。

達爾文主義當成了一種主張變革的意識形態^②。

民族主義的關懷就是這樣使得陳獨秀扮演了把達爾文主義意識形態化的角色。

三、「民主與科學」的意識形態化

陳獨秀作為中國近代史的明星，他最奪目的角色是發起了新文化運動。在這場運動中，陳獨秀喊出了「民主與科學」的口號。這一震聾發聵的吶喊直到今天依然震撼著中國知識分子的心靈。

然而，我們馬上會看到，科學和民主同樣被意識形態化，張灝先生曾把這種現象比喻為「賽先生」、「德先生」變成了「賽菩薩」、「德菩薩」；它們的功能只是在暫時替代了社會達爾文主義，成為新的尋求救亡的工具。

科學和民主是《新青年》提出的中國新文化運動的綱領。在《敬告青年》之中，陳獨秀以激昂的筆調，呼籲青年遵循進化之道，與舊傳統、舊文化決裂，他把希望的目光投向

②關於陳獨秀的社會達爾文主義和民族主義，林毓生作了非常精彩的分析，參見《中國意識的危機》，頁九二—一〇一。

西方，他寫道：「近代歐洲之所以優越他族者，科學之興，其功不在人權說下，若舟車之有兩輪焉。」²⁵在一九一九年的《〈新青年〉罪案之答辯書》中，陳獨秀則直接提出「德先生」和「賽先生」，「認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上、道德上、學術上、思想上一切的黑暗」²⁶。

科學與民主的提出，乃至整個新文化運動的興起，有著深刻的歷史背景。首先，在當時中國現代化運動受到挫折，辛亥革命和二次革命相繼失敗，中國政治一片黑暗，民族危機日益深重。中國的知識分子痛苦地在思索著拯救民族危亡的更深刻的、更新的途徑。

其次，中國的現代化運動雖然受到挫折，但是它都帶來了社會和文化的解體。一切舊的制度、規範、觀念、風習、信仰……，都隨著皇權的崩潰而搖搖欲墜，人們無所適從。

正是在這一時刻，社會產生了急迫的意識形態的需求。這正如美國人類學家吉爾茲所分析的，當一個社會的傳統文化不能夠指導那個社會的人民如何組織其社會、政治生活，不能成為他們的行為依據時，亦即當這個社會面臨文化危機時，這個社會的成員就要去尋

²⁵ 《陳獨秀文章選編》（上），頁七七—七八。

²⁶ 同上，頁三一八。

找新的意識形態，以指導他們的行動²⁷。同時，由於當時中國依然處在建立一個新國家的進程之中，於是，知識分子承擔了「向人們灌輸一些整個民族可以在其中尋找其認同的思想」²⁸。這些因素加起來，決定著中國知識分子必定扮演意識形態鼓吹者的角色。

科學和民主正是陳獨秀為了使「吾人最後之覺悟」而鼓吹的新的意識形態。

科學，一開始在陳獨秀那裡只是文明的象徵，是反迷信、反愚昧的手段。他寫道：「今日日新月異，舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則，以定其得失從違；其效將使人間之思想云為，一遵理性，而迷信斬焉，而無知妄作之風息焉。」因此，「國人而欲脫蒙昧時代，羞為淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重。」²⁹

從這裡我們可以看出，陳獨秀是從傳統的實用理性的角度來看科學的。科學不單單是人類探索未知世界、理解造物主之偉大的純智力活動，它在中國一開始就同社會的功用目的聯繫起來，因而具有同西方科學完全不同的旨趣。這一點為科學的意識形態化埋下了伏筆。科學的意識形態化在一九二三年的「科學與人生觀」大論戰中達到了高峰。這場論戰

²⁷ 參見Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York, 1973), pp.215-220。

²⁸ 參見Lipset, *The First New Nation*, p.76。

²⁹ 《陳獨秀文章選編》（上），頁七八。

起因於北京大學張君勱教授一次偶感而發的講演。在一九二三年二月，他在清華以「人生觀」為題作了演講，強調科學不能解決人生觀問題，這篇演講發表在《清華周刊》第二十七二期上。張君勱的演講引起了他的好朋友、地質學家丁文江的憤怒，他在北京《努力》周報《第四八—四九期發表了〈玄學與科學〉一文，激烈批評張君勱是玄學鬼，強調「……今日最大的責任與需要，是把科學方法應用到人生問題上去」^③。張君勱對此批評作了長文答辯。一時間，中國的思想學術界名流紛紛在各種雜誌上發表文章，參加這個討論，整個論戰持續了半年。

關於這場論戰的前前後後，已有許多文章述及。我們在這裡關心的是這場論戰的結局及其意義，這也許比科學派與玄學派孰是孰非更有意義。

這場論戰是以科學派凱旋得勝，「玄學鬼」落荒而去告終。對這一戲劇性的結局，美國學者傅樂詩說過：「最終，人們還是一致同意，科學贏得了宣傳上的勝利，如果不是理解上的勝利的話。」^④這是非常深刻的。對於當時的人們來說，科學派勝利比科學派說了些什麼似乎更有意義。實際上，科學派的隊伍並不是鐵板一塊。科學派的三大主將丁文江、

③④ 《科學與人生觀》（上海：亞東圖書館，一九二三年），頁二〇—二二。

③ Charlotte Furth, 《丁文江——科學與中國新文化》，（湖南科技出版社，一九八七年），頁二二。

胡適和陳獨秀，雖然在強調「科學萬能」方面有一致之處，但是「萬能的」東西卻大為不同。

丁文江強調科學的方法。他寫道：「科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。」^{③②}然而，雖然丁文江同胡適、陳獨秀一樣凱旋而歸，「然而，丁文江的最重要的見地，即必須把科學主要當作一種合乎理性的方法論，卻被大多數人忽視了」^{③③}。

胡適（以及吳稚暉）則相信並提出了一套「自然主義的人生觀」，洋洋灑灑共有十點，試圖用「科學原理」把握宇宙和人的性質，建立一套「科學的」宇宙觀和人生觀體系。以現代的眼光來看，丁文江的經驗主義科學觀即使在科學上也有著嚴重的局限性，然而胡適等人比丁文江距離科學更遠。然而在當時，卻正是胡適而不是丁文江，成為公眾廣泛接受的「賽先生」的代言人。

但是陳獨秀卻走得更遠。由於某些原因，陳獨秀是在論戰的後期登場的。他首先認為丁文江、胡適等人對張君勱的批評是五十步笑百步。他批評胡適「只重在我們自己主觀的說明，而疏忽了社會一般客觀的說明，只說明了科學的人生觀自身之美滿，未說明科學對

^{③②} 同注^{③①}，頁二〇。

^{③③} 同上，頁一二二。

於一切人生觀之威權，不能證明科學萬能，使玄學游魂尚有四出的餘地……」³⁴。作為一位馬克思主義者，他認為科學不只是自然科學，也不是一般的科學精神、態度和方法；他心目中的「科學」，實際上是「社會科學」，更主要地是他理解的「唯物史觀」。他寫道：「人生觀和（社會）科學的關係是很顯明的……」³⁵，這個括號中的內容是意味深長的。他同時明確指出：「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是『唯物的歷史觀』」³⁶。陳獨秀在這裡把「科學」與「唯物史觀」劃了等號，使得一開始就具有意識形態色彩的「科學」不斷地擴張著自己的領地，最後終於變成左右社會發展、支配中國命運的信仰。

李澤厚在述及「科玄論戰」的背景時說：「『五四』新文化運動……的啟蒙方面，……表現為某種對自己民族文化、心理的追尋和鞭撻，表現為某種科學主義的追求，即要求或企圖把西方的近代科學作為一種基本精神、基本態度、基本方法，來改造中國人，來注入

³⁴ 《陳獨秀文章選編》（中），頁三七七。

³⁵ 同上，頁三五〇。

³⁶ 同上，頁三五四。

到中國民族的文化心理中。」³⁷正是這種歷史的規定性，使得中國知識分子——在本文中則是陳獨秀——無可選擇地把「賽先生」供為「賽菩薩」。

同時，陳獨秀等中國知識分子也把「德先生」變成了「德菩薩」，只是涉入這一過程的因素更為複雜，既有整個社會對意識形態提出的強烈要求，也有潛在的傳統因素在發揮著作用。

民主在西方本是一種政治制度和生活方式，其根本要義在於保障個人自由和公民權利。只是在某些歷史時期，民主主義成為一種指導爭取自由與平等的政治鬥爭的意識形態。然而在中國，民主自始至終就是一種意識形態。它是一種平民主義（或民粹主義）式的民主，它的指向是動員民眾參與變革社會的運動，以實現救亡圖強的民族主義目標。

平民主義式的民主觀在陳獨秀那裡表現得十分明顯。他早在一九一六年發表的〈吾人最後之覺悟〉一文中，就表達了這樣的觀點。他寫道：「所謂立憲政體，所謂國民政治，果能實現與否，純然以多數國民能否對於政治，自覺其居於主人的主動的地位為唯一根本之條件。」³⁸在他看來，「由個人政治，趨於國民政治」是政體發展的趨向，他稱國民的

³⁷ 李澤厚，《中國現代思想史論》，東方出版社，一九八七年版，頁五一。

³⁸ 《陳獨秀文章選編》（上），頁一〇七。

「政治覺悟」為最後的覺悟。

陳獨秀把民眾是否得以參政看得至高無上，自由與權利問題倒無足輕重。他的這種平民主義傾向是一貫的，在一九二〇年他在上海船務棧房工界聯合會發表題為「勞動者底覺悟」的演說，再次集中地表達了這種思想。他首先聲明「只有做工的人最有用最尊貴」，然後熱切地呼籲勞動者實現第二步覺悟，即「做工的勞力者管理政治、軍事、產業，屬於治人的地位」³⁹。這就是他對民主的理解。

五四時期，民主成為知識分子最常用的口號。但是中國當時並未出現深刻的作為政治哲學家的民主理論家。關於民主的概念，除了陳獨秀之外，當時來華訪問的杜威給了新知識分子以深刻的印象，他在一九一九年發表的一系列演講中，把民主細分為四個因素：（一）政治的民主：以憲政和立法代表權為主；（二）民權的民主：如言論、出版、信仰、居住等自由；（三）社會的民主：消除社會不平等的現象；（四）經濟的民主：平均分配財富⁴⁰。陳獨秀在《新青年》第七卷第一號對此發表評論，他不僅提出了「人人都有直接議決權」，而且還

³⁹ 同上，頁五二一。

⁴⁰ 參見周策縱等著，《五四與中國》，（台北：時報文化公司，一九八四年版），頁二〇二。亦可參見陳獨秀，〈實行民治的基礎〉，同注³⁹，頁四二九。

認為在政治和社會經濟兩方面的民治主義這兩種工具當中，「應該置重社會經濟方面的」^④。陳獨秀這種平民主義的民主觀在當時並不是他個人所持的，而是具有相當的普遍性。例如，與陳獨秀同為共產黨人的李大釗，也曾是西方民主制的信奉者，然而他卻在十月革命中看到了民主的「真正」勝利。他稱十月革命是「庶民的勝利」、「世界勞工階級的勝利」、「民主主義的勝利」。李大釗把平民主義的民主觀同馬克思主義認同起來。

不止是在共產黨之中，孫中山也把民主理解為平民主義式的。他在觀察到西方民主制度存在種種不完善之處之後，把目光投向了蘇聯，他寫道：「近來俄國新發生一種政體，這種政體不是代議政體，是『人民獨裁』的政體。這種人民獨裁的政體究竟是怎麼樣呢？我們得到的材料很少，不能判斷其究竟，惟想這種人民獨裁的政體，當然比較代議政體改良得多。」^⑤這實際上代表了相當一批中國知識分子和革命者的心聲。

平民主義（或民粹主義）成為瀰漫在中國近代知識分子之中一種重要的情緒，這種現象已引起學界的關注，然而，對這種現象的分析解釋尚不充分。筆者認為，具有說服力的解釋因素至少有以下兩種：

④參見同注③，頁四三四，四三〇。

⑤孫中山，《三民主義》，《孫中山選集》，頁七五七。

第一、現代化（尤其是政治現代化）進程的規定性。比較現代化的理論揭示出，在後發型現代化社會，現代化過程的原初推動力來自社會的精英；換言之，這種現代化過程是精英動員其他現代化力量的結果。因此，正如著名的現代化理論專家艾森斯塔所說，「精英所面臨的問題是去開發、鼓勵和調節任何存在於廣大階層中較現代化的力量」^④。在這時，精英往往沿著兩個不同的方向選擇意識形態，「一為純粹傳統主義的保守方向或原教旨主義的方向……另一種極端類型的文化取向始終是民主主義……」^⑤。整個現代化的方向取決於這兩種精英在社會結構中的地位。

利普塞在研究美國民主化的《第一個新國家》中，論述民主主義的作風。他寫道：「新國家的民族主義知識分子傾向於擁護平民主義；因為他們或者同現有的權力等級制沒有聯繫，或者就是對這種等級制不滿，所以，他們唯一的權力來源就是人民。」他還說：「『人民』擁有某種神聖的奧秘，接近他們會使政治家獲得尊重——並且獲得合法性。」^⑥在這一點上，中國知識分子同美國知識分子有著同樣的歷史選擇。

③ S. N. Eisenstadt, 《現代化：抗拒與變遷》（中國人民大學出版社，一九八八年版），頁一八一。

④ 同上，頁二九。

⑤ Lipset, 1967, p. 77。

第二，傳統價值的情感契合性。中國近代知識分子的平民主義民主觀以及民主思想中過於早熟的男女平等、民族平等觀念（即使在西方民主社會中，這些觀念也是在本世紀六十年代以後才發展起來的），同中國傳統的價值有關。

中國傳統的價值重民、重均等。中國的民本思想十分發達，儘管陳獨秀等相當雄辯地論證過民本與民主的不同，指出「以古時之民本主義為現代之民主主義，是所謂蒙馬以虎皮耳」⁴⁶。但是民本思想中的「人民」與平民主義的「人民」畢竟有著文化上的臍帶關係。深受民本思想薰陶的中國知識分子至少在感情上與平民主義更接近，距自由主義則遠得多。平均主義思想在中國更是根深柢固。它要求結果均等，與西方自由主義中的機會均等毫不相干。這種重均等的價值在中國近代反傳統的急風暴雨中並沒有被沖刷掉，它往往深藏在連綿不絕的「大同」理想之中，左右著中國知識分子的歷史選擇。

關於傳統對陳獨秀民主思想的形成所產生的影響，陳獨秀本人並不諱言。他在《實行民治的基礎》一文中，強調杜威所說的社會、經濟的民主更重要之後，以相當長的篇幅論述了中國的傳統可以構成民治的基礎。這由激烈反傳統的陳獨秀的言論表達出來，是相當令人吃驚的。他寫道：「自古以來，就有許行的『並耕』，孔子的『均無貧』種種高遠理

④⑥ 《陳獨秀文章選編》（上），頁三五三。

想；『限田』的討論，是我們歷史上很熱鬧的問題；……因此可以證明我們的國民性裡面，確實含著許多社會經濟的民主主義的成分。我因為有這些理由，我相信政治的民主主義和社會經濟的民主主義，將來都可以在中國大大的發展，所以我不灰心短氣，所以我不抱悲觀。」^{④7}

陳獨秀以及其他知識分子把民主變成一種意識形態，並且變成了一種平民主義式的烏托邦，這是歷史、社會和文化的複雜因素互動的結果。

四、從意識形態鼓吹者到社會批判者

當中國面臨救亡圖存的歷史時刻，中國的知識分子無可選擇地成為民族主義者。陳獨秀也不例外。他一生都在為實現民族的興盛而奮鬥。為了達到這一目的，陳獨秀成為中國現代化過程中首屈一指的意識形態鼓吹者，他試圖借助思想文化之手段，以求國人之最後的覺悟，以圖動員社會與民眾的力量，以達其民族主義的目標。

陳獨秀先選擇了進化論，把它變成了民族主義式的社會達爾文主義。進而他又選擇了

④7同上，頁四三一。這裡的「民主主義」就是「民主」。

科學與民主，把科學轉換成具有指導行動意義的科學主義，把民主轉換成平民主義烏托邦。接著，陳獨秀之接受社會主義、馬克思主義和共產主義，完全可以在這裡找到思想根源。巴黎和會激發了陳獨秀的民族主義情感，招致他對西方文明之幻想的破滅；社會主義思想中的民主觀與陳獨秀的平民主義烏托邦，乃是天作之合；十月革命的成功使陳獨秀深深體會到馬克思主義具有更有效的行動意義。於是，他扔棄了他的科學與民主，同李大釗一起擎起了社會主義的大旗，投身並領導了中國的共產主義革命。

然而，在中國的現代化過程，陳獨秀乃至中國的大多數知識分子，在扮演意識形態鼓吹者的社會角色時，他們使中國的現代化付出了重大的代價，即沒有人能對中國現代化過程中深層的價值危機作出反應。

中國的現代化是一個特殊的過程。它既不同於西歐的內發型現代化過程，也不同於美國式的現代化。中國不僅要像美國一樣建立一個新國家，而且還要實現社會的轉型，這是同美國的最大差異。利普塞說過：「美國比起現代的新國家來更幸運，在美國，知識分子和歐洲文化價值保持一致，這些價值和大多數人口擁有的那些價值沒有什麼不同。」⁴⁸然而中國知識分子則要扮演更艱巨、更複雜的社會角色，因為社會的轉型必然伴隨著文化價

⁴⁸ Lipset, 1967, p.80。

值的危機，而對此危機能夠做出反應的唯有知識分子。

然而，中國近代知識分子沒有完成只有他們才能完成的使命。相反，在紛紛揚揚、五光十色的意識形態背後，深層的價值依然如故。中國傳統的社會倫理和政治倫理在新的包裝之中保持著旺盛的活力。民主制度在缺乏價值支持的中國大地上步履維艱。

五四新文化運動沒有使中國現代化所賴以的價值更新重建得以完成，傳統並沒有斷裂。因此，筆者認為，一些台灣學者所謂的五四造成傳統斷裂，致使社會主義乘虛而入的說法，不具有強大的說服力。事實上，社會主義思潮的盛行，完全可以從中國知識分子扮演意識形態鼓吹者的角色和他們所鼓吹的意識形態之中找到根據。這一點在陳獨秀那裡極其明顯。

中國知識分子就是如此在中國現代化的悲劇中扮演著主角，儘管這一角色曾經一度光彩照人，但是結局已經命中注定，無法挽回了。理解中國知識分子的歷史命運及其歷史條件，有助於改變中國知識分子（以及整個中國）的歷史命運。

最後，讓我們簡述一下晚年陳獨秀的經歷，這也許會使我們今天的知識分子深受啟發。陳獨秀一九三七年八月二十三日在淞滬戰役的隆隆炮聲中獲釋出獄。他表示了回到共產黨的意願。然而當他被告知回黨工作的第一個條件就是要檢討其錯誤時，他拒絕了。

他不僅沒有回到共產黨，而且沒有涉入任何政治組織。蔣介石派人勸他就任南京國民政府勞動部長，周佛海和張伯苓邀他到國防參議會任職；他斷然拒絕了。朱家驊、張國燾、

陶希聖、譚平山分別請他另行組黨，他表示「無意於此」。托派分子前來請他重整托派組織，他回答說：「各奔前程。」

陳獨秀此時真正成為一名獨立的知識分子。

他在一九三七年十一月二十一日寫給陳其昌的信中說：

我只注重我自己獨立的思想，不遷就任何人的意見，我在此所發表的言論，已向人廣泛聲明過，只是我一個人的意見，不代表任何人，我已不隸屬任何黨派，不受任何人的命令指使，自作主張自負責任，……我絕對不怕孤立⁴⁹。

於是他成為一位具有獨立品格的社會批判者。最值得我們關注的，是他經對史達林肅反擴大化的思考而形成了「最後的見解」。

一九四〇年七月三十一日，陳獨秀在致連根的信中說：

你們錯誤的根由，第一是不懂得資產階級民主政治上之真實價值，把民主政治當著是資產階級的統治方式，是偽善，是欺騙，而不懂得民主政治之真實內容是，法院以外機關無捕人權，無參政權不納稅，非議會通過政府無徵稅權，政府之反對黨有組織言論出版自由，工人有罷工權，農民有耕種土地權，思想宗教自由等等。這都

④9 參見《陳獨秀書信集》，（新華出版社，一九八七年版），頁四七三—四七四。

是大眾所需要的，也是十三世紀以來大眾以鮮血鬥爭七百餘年，才得到今天的所謂「資產階級民主政治」，……所謂「資產階級民主政治」和無產階級的民主只是實施的範圍狹廣不同，並不是在內容上另有一套無產階級的民主⁵⁰。

一九四六年九月，陳獨秀在致西流（濮清泉）的信中說：

如果說史達林的罪惡與無產階級獨裁制無關，即是說史達林的罪惡非由於十月以來蘇聯制度之違反了民主制之基本內容，而是由於史達林的個人心術特別壞，這完全是唯心派的見解。史達林的一切罪惡，乃是無級（即無產階級）獨裁制之邏輯的發達，試問史達林一切罪惡，那一樣不是憑藉著蘇聯自十月以來祕密的政治警察大權，黨外無黨，黨內無派，不容許思想、出版、罷工、選舉之自由，這一大串反民主的獨裁制而發生的呢？若不恢復這些民主制，繼史達林而起的，誰也不免是一個「專制魔王」，所以把蘇聯的一切壞事，都歸罪於史達林，而不推源於蘇聯獨裁制之不良，彷彿只要去掉史達林，蘇聯樣樣都是好的，這種迷信個人輕視制度的偏見，公平的政治家是不應該有的。蘇聯二十年的經驗，尤其是後十年的苦經驗，應該使我們反省。我們若不從制度上尋出缺點，得到教訓，只是閉起眼睛反對史達林，將永

⁵⁰同上，頁四九七—四九八。

遠沒有覺悟，一個史達林倒了，會有無數史達林在俄國及別國產生出來^⑤。

這的確像胡適所說的，是「中國現代政治思想史上稀有的重要文獻」，「很值得我們大家仔細想想」^⑥。我想，更值得我們思考的，是陳獨秀作為一位知識分子的精神和行動。

^⑤同上，頁五〇四。

^⑥參見《胡適之先生年譜長編初稿》（台北：聯經出版事業公司，一九八四年），第六冊，頁二〇八三—

胡適的文化觀及其現代意義

耿雲志

人們知道，胡適生前死後一直都是被當作全盤西化的代表人物而受到批判的。大陸上從政治需要出發進行的批判，姑且不談，新儒家學者基本上可以認為是從學術立場上進行批判的。從前，胡適在世的時候，一些守舊的國粹派激烈地攻擊他，但人們感到他們的攻擊甚少學術上的真價值，因為他們本身完全不了解西方文化為何物，他們不配批判胡適。但新儒家卻大多數受過西方教育，有的甚至可說曾長期寢饋西方文化之中。所以他們的批判就很引人注意，往往使一些人拜服其下。以致新儒家加給胡適的一些罪狀大有成為定讞之勢。

我今天不想同新儒家學者展開正面辯論。我打算正面揭示一下胡適的文化觀到底是怎樣的，他在關於中國文化的批判，論爭與力圖重建的過程中究竟做了些什麼？把這些講清

楚了，才可以估量新儒家對他的批判，有何實際意義。或者說，才可以清楚看出胡適與新儒家的主要分歧何在。實際上，無論是大陸上的胡適批判運動，還是新儒家多年對胡適的討伐，都不曾冷靜地剖析胡適的文化觀的實際內容。我在四年前，寫過一篇〈評胡適的中西文化觀〉（收入《胡適研究論稿》），那主要是討論胡適對中西文化關係的立場和態度。這裡，我將就胡適的文化觀的整體作一略為系統的分析，供各家各派批評。

一

盡人皆知，胡適的成名，是從提倡白話文，發動文學革命運動開始的。還在留學時代，他就明確提出一條宗旨：「吾以為，文學在今日不當為少數人之私產，而當以能普及最大多數之國人為一大能事。」^①他之所以冒眾所不韙，堅持提倡白話文學，白話新詩，就是為了造就大眾的文學。文學革命興起之後，他作為這個運動的發起人和領袖，曾一再重申這一根本宗旨。陳獨秀在揭示文學革命的目標時，所提出的三大主義，其靈魂也就是社會的平民大眾的文學。從前的文人之所以瞧不起白話俚語的文學，是因為他們以精神貴族自

①《胡適留學日記》，頁九五六。

待，認為只有他們才配創作文學，欣賞文學，和運用文學，老百姓是與此無緣的。他們偶爾寫一點俚語的文學，只是一種獵奇的消遣，並不是為老百姓著想，頂多也正如老爺太太吃過了肉，把骨頭用給僕人啃嚼而已。所以魯迅也曾說，從前文人寫作白話，和他們使用僻典一樣，只是自己玩花樣，並不是為平民百姓。

因為文學有反映生活，影響人心和訓練語言的功用，所以，用白話文學代替文言文文學的正宗地位，這對於社會變革之影響十分巨大。胡適提倡白話文，實可謂功德無量。白話文運動成為中國社會向現代轉變的一種有力的催化劑。沒有白話文運動，就談不上現代國民教育，更談不上推行義務教育。而這正是國家現代化的起手工作。沒有白話文，就不能有大眾傳播事業的發展，就不可能吸引千百萬人民群眾積極參與社會生活，就談不上社會民主化的進程，同樣地，沒有白話文的通行，任何科學技術的普及應用，群眾性的破除迷信，包括對鬼神的迷信，對千古教條的迷信，以及對活人的權威的迷信也都無從談起。

白話文的盛行打破了社會上層與下層之間的壁壘，使社會各階層互相溝通，造成打成一片的整體社會，並喚起了生機。千年以來首次出現一種真正的機會，有希望祛除使社會停滯的障礙機制，這種障礙機制就在於創造文化的主體——千百萬人民大眾，累世累代被摒棄在文化享有的範圍之外，長久地被壓抑，偉大的創造力不能發揮。白話文運動撤除了文化禁苑的高牆，精神貴族的壟斷特權被削弱了或被取消了，人民大眾有可能開始嘗試進

入各個文化領域，顯示他們的創造才能。

以白話文運動為先導的新文化運動，實即文化下移運動，亦即文化俗世化運動。這是西方國家現代化過程中都曾經歷過的，所謂文化下移，文化俗世化，實質即是文化創造的主體力量——平民大眾的覺醒。毫無疑問，胡適是中國近代俗世化運動的最自覺的代表人物，單此一點，他在中國近、現代文化史上的積極作用，就是其他人無法比擬的。

當時反對新文化運動的人也看出了文化俗世化的趨勢。例如胡適的老對手，《學衡》派的主將梅光迪就說：「所謂『新文化』領袖人物，一切主張皆以平民主義為準則」^②。章士釗認為「文化為物，其精英乃為最少數人之所獨擅，而非士民眾庶之所共喻。」所以他把白話新文學斥之為「以鄙俚妄為之筆，竊高文美藝之名，以就下走壙之狂，隳載道行遠之業。」^③期期以為不可。在新文化運動的激烈論爭中，這種平民精神與貴族精神的對抗，過去沒有被充分地加以注意。現在看來，這一點具有十分重大的意義。

胡適不避老師宿儒的歧視，少數留學生的攻擊，而毅然倡導新文化運動，是有他深刻的信仰為基礎的。他堅信文化的真正創造者是民眾，文化的真實內容，就是千百萬民眾的

② 見梅光迪，〈評今人提倡學術之方法〉。

③ 見章士釗，〈評新文化運動〉，《新聞報》一九二三年八月二十一日—二十二日。

生活。在以後歷次文化論爭中，他都把這一點講得十分清楚。

二十年代初，在批評梁漱溟的東西文化觀時，他指出，把西方、印度與中國三種文化說成是根本不同，不能相互容通，是完全錯誤的。人類文化根本上是大同小異的。因為文化是應付環境的產物，是千百萬人為了生存而創造起來的。所以，人類的文化本質上是有同一性的。人類文化的同一性的根據在於人類自身的同一性。那種把眼光始終停留在文化表層，停留在突現出來的少數精英分子의 思想和成就上面的人，不免過分誇大了文化的特殊性，忽略了各民族文化主體，無例外地都是那裡的人民大眾。而人民大眾，不論哪個國家，哪個民族，他們創造文化的動機，基本質料，基本手段總是相同或是大同小異的^④。

在東西文化爭論當中，中國一部分守舊分子曾杜撰了一種理論，謂西方只是物質文明發達，其精神文明則遠不如東方，尤不如中國。中國人的精神文明垂五千年於茲，一直處於世界領先地位。這種說法頗能滿足百多年來受盡屈辱的中國人撐面子的心理要求，因此頗具迷惑力，曾被用來作為抵拒西方文化的一種很有力的武器。中國讀書人受儒家傳統影響，往往忽視和貶低物質生活。孔子被當世人認作「四體不勤、五穀不分」的人，他自己也承認，於農稼、園藝之類的無知。後世儒者，凡以道統自命的，都繼承了這個傳統，眼

④參見胡適，〈評梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉及〈我們對於西洋近代文明的態度〉兩文。

光不屑顧物質生產一類事。他們認定，那是下等人的事，不是讀書人的事。他們沉迷於古聖先賢的經訓之中，像教徒對待宗教經典那樣，弦誦不已，或冥目靜坐，以求激悟。心性修養成為他們最主要的功夫，終日假仁義道德講論不休。被守舊分子們誇耀不已的所謂中國的精神文明，主要就是指的這些東西，即寫在書本上和懸在達官貴人口上的仁義道德以及據說可以實現這種仁義道德目標的心性修養之類的說教。顯然，中國若是只依賴這種精神文明，那早就亡國滅種了。中國人民要生存要發展，首先必須解決飲食男女之類的大問題，還要解決衣、住、行走、安全問題等等。中國文化同任何民族的文化一樣，其最基本的成就都是在解決這些問題的過程中被創造起來的。而創造者就是人民大眾。其實，即以道德等精神文明而論，其主要的擔當者也是人民大眾。正如最革命的魯迅所說的，中國人的脊梁是老百姓。而被認為最不革命的胡適，說過幾乎完全同樣的話。一九二二年四月，他在天津教育所講演「道德教育」，其中就說「我們中國的背脊骨，還須靠一班真有道德的老百姓」。

如果人們認識到任何文化創造的主體都是千千萬萬的老百姓。那麼，把精神文明與物質文明對立起來，把精神文明誇耀得神乎其神。把物質文明貶得低而又低，這樣的論調就完全不能成立了。持這種論調的人，都是坐享人民大眾創造的文化成果，而又反過來賤視甚至欺壓老百姓的人。他們自己是衣食無虞，甚至是錦衣美食的高貴階層。他們吃飽了沒

事幹，遊山玩水，修身養性，吟詩作畫，或逛妓院、捧戲子，自覺精神生活豐富得很，他們不屑想及成千成萬的百姓還在為吃飯穿衣發愁呢！

二

因為堅信文化的主體是人民大眾，而不是少數精神貴族，所以談到文化問題，首先必須顧及到文化與人民生活的實際關係，而不去追求那些虛無縹緲的半人半神或半人半鬼的神祕主義的東西。正因為堅信文化主體在人民大眾，所以胡適認為由少數人給整個民族規定文化模式的想法是荒謬的。他主張由人民大眾自己去選擇棄取。也正因為堅信文化的主體在人民大眾，所以他對中國文化有充分的信心。他認為，無論怎樣與西方文化接觸、融和，到頭來中國的老百姓仍不會變成西方人，他們的文化仍是中國的文化^⑤。

總之，發現和堅信文化的主體在人民大眾，因而提倡平民化和世俗化，是胡適文化觀的第一個顯著特點。

五四時期有兩個最響亮的口號，即科學與民主。現在批評五四新文化運動的人，動輒

⑤見胡適，〈評中國本位的文化建設〉及〈中國傳統與將來〉兩文。

指稱胡適與陳獨秀一樣，都不懂科學，所以都不配談科學。這種說法似是而非。他們不知道五四新文化運動領袖們提倡科學的主要涵義，主要動機是什麼，把科學狹義地理解為自然科學各學科的具體內容和科學家在實驗室裡的具體工作。這樣來理解科學，世界上就很少有人有資格談論科學了。甚至科學家除了本學科的具體內容而外也沒有資格談論其他的科學。

很顯然，五四新文化運動所提倡的不是這個意義上的科學，而是提倡基本的科學精神。這種科學精神，對於從事各種事業和任何學科（包括社會科學、人文科學）的研究工作的人都是應具備的。這就是嚴格地尊重事實，研究事實，驗證事實。簡言之，即嚴格的實事求是的態度。他們提倡這種態度是為了清除千年的惡劣積習，諸如虛妄、迷信、尚空談、喜杜撰，閉目塞聽，不顧事實，懶惰成性，不肯調查研究，相互欺飾，相互標榜，無病呻吟，阿Q心理等等，等等。不用說，針對這些弊病，提倡實事求是的科學態度是完全必要的。而提倡這種科學態度，是不一定必須懂得宇宙學，量子力學，高能物理，或是什麼控制論，信息論系統論之類的。難道不是這樣嗎？

胡適提倡科學還有一個重要的動機，那就是，他想力矯中國讀書人只重視聖賢遺訓，只在心性修養上下功夫的傳統弊病，提高科學在人們心目中的地位，提倡青年努力於能夠造福人類的科學，能夠增加生產，增加財富，能夠提高人們生活的科學。在胡適那裡，科學樂利應是人類文化追求的一個主要目標。他鮮明地強調：「人的文明的特點，就是特別

圖謀人生的幸福」^⑥。「人生的目的是求幸福。」^⑦中國古代聖人講過不少大道理，其中有一些不無可取之處，但有一些則相當荒謬。例如理欲之辨，他們空懸一個「天理」，要人們絕對服從它，克制自己的各種欲望。宋儒甚至提出「存天理，滅人欲」的口號，簡直是反人道的。人欲都有其天然合理的根據，諸如飲食男女，衣、住、安全等等，人皆追求。為了群體生活的需要，有時要對個人欲望有所調整，有所節制。但這根本上是承認人欲的合理性。調整與節制，無非是為了更多人的欲望得到基本的滿足，並非是「存天理，滅人欲」。其實，除了極少數聖徒式的人物以外，鼓吹滅人欲的那些人，都不準備滅自己的欲；只是挾天理之名，滅百姓之欲，從而保障自己欲望的最大滿足。所以，它根本上是個虛偽的騙人的口號。直到清代出來個大學者大思想家戴震，才第一個比較系統地論證了人欲的合理性。胡適是戴震的同鄉，他很敬佩他這位「鄉先正」。曾寫了一本《戴東原的哲學》，表彰戴氏對理學先生「以理殺人」的憤怒抗議。不過他說戴氏的人生觀就是「要人用科學家求知求理的態度與方法來應付人生問題」，未免把戴震現代化了。

胡適從東西文明比較的立場上尖銳地指出：「精神的文明必須建築在物質的基礎之上。」

⑥見胡適，〈公共衛生與東西文明〉。

⑦見胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉。

提高人類物質上的享受，增加人類物質上的便利與安逸，這都是朝著解放人類的能力的方向走，使人們不至於把精力心思全拋在僅僅生存之上，使他們可以有餘力去滿足他們精神上的要求。」^⑧這裡把精神文明與物質文明的關係說得非常清楚。可是，一部分自愚愚人的中國人，硬說西方只是物質文明發達，而中國人的精神文明遠遠高過西方。胡適說，東方的「聖人」「眼看無數人們凍餓，不能設法增進他們的幸福，卻把『樂天』、『安命』、『知足』、『安貧』種種催眠藥給他們吃，叫他們自己欺騙自己，安慰自己。」^⑨這正如西方寓言所說，一隻狐狸吃不到高懸架上的葡萄，就說「我不愛吃這酸葡萄」一樣。他接著指出，中國人受「聖人」欺騙，不敢明白承認人生目的在求幸福，反而自苦為報，甚至自戕自殺，使「人生觀」變成了「人死觀」。

在胡適看來，這種完全脫離物質文明的所謂安貧樂道的精神文明，根本夠不上精神文明的美名，他扼制人的追求，養成懶惰、依賴、迷信的習性，只能把人導入愚昧。他認為，物質文明的提高有助於精神文明的進步，而且在他看來，精神文明最重要的成分就是追求知識，追求真理，科學就是追求知識，追求真理的手段，也是它的成績。當中國的聖賢們

⑧見胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉。

⑨見胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉。

以「無知無欲」的說教迷惑人們的靈智的時候，西方人卻持續地以不折不扣的努力發展科學，結果是開創了近代文明。中國人，不論在物質文明還是精神文明方面，都落後了一大截，本應急起直追，卻偏偏有人杜撰西方只有物質文明，而中國人精神文明超過西方的謊言。胡適堅決主張，丟棄心性修養的那套所謂的精神文明，回到現實世界中來，認識周圍的世界，發展科學，發展生產，創造近代的物質文明和精神文明。

他引徵古人的話說「衣食足，知榮辱；倉廩實，知禮節」，這是人類生活普遍的經驗總結。他質問那些誇耀精神文明的人說：「一個美國的工人，坐他自己的汽車去上工，星期日帶一家人出去遊山玩水，可以不花錢用無線電機聽極好的音樂，可以送他的兒女到學校去讀書，……我們是否相信一個拖洋車的苦力的生活比美國的工人要精神些和道德些呢？」

⑩ 他還嘲諷地說，一個坐著小舢板在水上飄蕩的東方人，有什麼理由對著頭頂上飛過的飛機，嘲笑那是物質文明，而誇耀自己是精神文明呢？那些誇耀東方的精神文明，鄙視西方的物質文明的人，心目中完全沒有千千萬萬普通的人民群眾，一個中國的苦力，一天工作十幾個小時，晚上拖著疲乏得要命的身子躺在床上呻吟，他決無興會去歌頌中國的精神文明。文明發展的高低，首先就看這種文明能給最普通的人民大眾提供怎樣的生活保障，能

⑩ 胡適，〈東西文明之比較〉。

在多大程度上把他們的身體、精神從物質生活重壓下解放出來，使他們的創造智慧更多地發揮出來，謀自己以及全社會的生活的改善。」一九二七年，胡適周遊西方世界回來，寫了一篇文章，題目就叫做「拜金主義」，他不恤眾譏，明白宣稱，在中國，拜金主義不是壞東西，應當提倡人們努力用自己的智慧和力量去發財，擺脫貧困和愚昧。他尖銳地提出，一些人在高談「義利之辨」的時候，可曾看到，一些破衣爛裳的老婆婆，背一個破籃子，到垃圾堆裡去撿那些沒有燒透的煤球，不曾霉爛的破布嗎？又可曾看到隨處可見的行乞者，為一分兩分小錢兒，哀告行人嗎？試問，面對廣大人群忍飢受餓的社會，面對那些拾破爛兒的老太婆和沿街乞討的行乞者，倡義非利，批判拜金主義，豈不是近乎忍心害理嗎？

胡適認為，貧窮是中國第一大害。由於貧窮，人民疾病纏身；由於貧窮，國家軟弱無力，所以外受侵凌，內多擾亂，官吏貪汙，惡棍橫行。所以他一生宣揚要救國，先要救貧；要求富強，必須發展科學，提高生產力。科學是謀求國家富強、人生幸福的重要工具。

不僅如此，胡適認為，科學是新人生觀的重要基礎。因為只有尊重科學、追求真理的人，才能在現代環境下確立健全的人生態度，創造健全的生活方式。他對那些醉醺醺的鼓吹東方式的精神文明的人說，只有追求科學真理的人，才有真正高尚的精神生活，被炫耀的中國精神文明，鼓勵人只向內心做工夫。「越向內做工夫，越看不見外面的現實世界，

越在那不可捉摸的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。」^①結果是造成一些四體不勤、五穀不分，靠別人養活的一批廢物。

胡適一生做過許多次人生觀的講演，每一次都特別強調科學對於人生觀的重要意義。一九二三年，他支持丁文江等科學家批駁張君勱的反科學的人生觀，產生了良好的影響。由於把科學引入人生觀，開始廓清了從來關於天道、仁義等抽象的空談，使人生觀問題，變成了一個可以確立某些客觀標準，可以進行考察和驗證的問題。胡適強調，科學的人生觀，主要就是教人運用科學的思想，指導自己的行動，達到追求真理，追求幸福的目的。這是一種與中國互古相傳的人生觀大大不同的嶄新的人生觀，具有非常鮮明的現代意義。

三

泥古的中國舊學家一方面把文化看成是高貴的神秘的東西，一方面又把它看成是千古如一，永恆不變的東西。動輒喜歡標榜堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子垂統五千年。實則中國文化幾千年來已經歷了許多次非常重大的變化，不僅是因世勢而演變，而且還多

①見胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉。

次與外來文化結合，發生重大變異與轉折。春秋戰國之際對於商周文化已是一大變化；秦漢之際又一大變化；魏晉隋唐，佛教大盛行，又一大變化，至兩宋，理學興，又一大變化；明清之際，因社會變遷加之輸入西方文化，乃又生一大轉折；清末，西方文化大規模流入，中國社會內部亦發生深刻變動，於是中國傳統文化經歷千古未有之變局。實際上每一次大變化之際總有些人出來，悲天悼地、詛咒變化。但最終還是無可奈何。近代以來，因變化之來太驟太劇，尊古者流，尤感痛不可忍。

其實文化之變，雖其機理極為複雜，但其大趨勢亦如自然界的變化一樣都是可以考察，可以解釋的。歸根到柢，文化不過是人類生活的樣態。人的生活方式起了變化，文化的內容、色彩，亦必或遲或早，或大或小地跟著變化。這一點道理，人們或許不難接受，難的是外來文化的刺激所引起的變化，有時會更深地觸及人們的感情和心理。有些人承受不了這種刺激，發生嚴重的抵抗。一般地說來，文化素質越高的人，具有越大的承受能力，因而也愈能夠吸收外來文化的優秀成果。有人可能抬槓，說，近代史上某些抵制西方文化的學者，都是在國學上造詣甚高的人，能說他們文化素質不高嗎？這要看對文化素質如何理解。文化素質是綜合的。包括知識的廣度，文化的鑑賞力，文化的創造力等等，有些人國學造詣甚高，但國學範圍以外，所知甚少；有些人即便對國學也是食古不化，沒有學術創造力，對古文化只是玩賞讚嘆，不能理解精義，因而不能與異質文化作比較地觀察和研究，

固陋寡識，對外來文化宜其扞格不入。

胡適是中國近、現代史上最自覺的文化革新論者，也是主張學習西方文化最力的一個人。他生長在清末民初的歷史環境裡，在青少年求知欲最旺，接受力最強的時期，他一面用力打下國學根柢，一面注意觀察研究中西文化的衝突。十五歲時，便寫文章力主遵「物競天擇，適者生存」之理，投袂奮起，學西方所長，補中國所短，以求富強。留學美國七年，他中西學兼治，力求借鑒西方的新思想、新方法，重新研究中國文化遺產。他在自己的博士論文——《先秦名學史》的導論中寫道，中國人面臨一個重大的問題，這問題就是：「我們應怎樣才能以最有效的方式吸收現代文化，使它能同我們的固有文化相一致，協調和繼續發展。」又說：「這個大問題的解決，……唯有依靠新中國知識界領導人物的遠見和歷史連續性的意識，依靠他們的機智和技巧，能夠成功地把握現代文化的精華與中國自己的文化精華聯結起來。」^⑫足見，早在留學時期，胡適就確切地認識到中西文化結合的重大歷史課題，並自覺地肩起這個責任。五四後，他在一篇綱領性的文章《新思潮的意義》一文中，標出新思潮的歷史任務是「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」。把中西文化結合，創造中國的新文化的主張，更加簡明地宣示出來。二十年代裡，國內思想鬥爭，

⑫ 胡適，《先秦名學史》，頁八。

連翩繼起。第一次大革命高潮過後，取得統治權的國民黨人急劇趨於保守，對西方文化表現了極大的戒心。為了批駁守舊派，從二十年代末到三十年代，胡適在中西文化問題上講過一些比較激烈的話，在他的英文論文《今日的文化衝突》中首次使用了「全盤西化」的字樣，後來陳序經接過這個提法，當作一種根本主張，胡適也曾表示贊成^⑬。從此，胡適便被當成「全盤西化論」的代表人物，屢受批判。事實上胡適並非「全盤西化論」者。我在《胡適研究論稿》裡，曾指出了「全盤西化」是個非常不確切的概念，胡適使用它是個失誤。但胡適的思想決不歸結於此。即使陳序經這類明確主張「全盤西化」的人，也並不像人們所批判的那樣，要廢棄中國一切傳統，盡取西方文化以代之。這個問題需要專門寫一篇文章來加以澄清，這裡不贅述。我現在要著重說明的是，胡適有關中西文化結合，與再造中國文明的基本見解。

中國舊的傳統文化已不能適應新時代的挑戰，這一點，胡適是堅信不疑的。他認為一種文化在歷史發展過程中，發生大的變異，獲得新生，不是一件稀奇事。西方文化曾幾經變異，才走上近代發展的道路。中國文化曾有幾次再生的機會，但都沒有達到返老還童的目的。一九三五年一月，他在廣西梧州有一個長篇講演，就是講文化再生的問題。直到晚

⑬見《獨立評論》第一四二號。

年講「中國傳統與將來」，仍強調，中國文化傳統決不是某種一成不變，千古如一的东西。面對西方文化的挑戰，面對自己國家、民族緊迫的存滅與興亡的大問題，中國文化必須改造、再生。在這個革命性的大變動中，西方文化是我們必須借鑒的，這是逃避不了的逼人而來的事實。

在對待西方文化的問題上，他既不贊成國粹主義的排外論者，也不贊成所謂「有選擇的吸收」的折衷論者。排外論者之不足論，已是人所共喻的了，折衷論卻頗有市場。胡適認為折衷論是一種似是而非的論調。前面我已詳細揭示，在胡適看來，文化的主體是人民大眾，人民大眾是一種文化傳統的天然的保護者。因為一種文化氛圍所造成的千百萬人的習慣與心理是極難改變的。如果對西方近代文化事先存戒懼之心，小心翼翼地來選擇，那結果必然是寸步難行。他認為中國半個多世紀裡改革不能成功，主要原因就是領導集團在西方文化面前猶疑、動搖，沒有真知灼見。他認為，應當摒棄一切顧慮，全心全意地歡迎和接受西方的近代文化，讓中國的古老文明在同這個新文明的密切接觸與交流中，吸收新血液，擺脫沉疴，創造出適應新時代的新文化。他認為，在這個過程中，中國傳統文化中一切真正有價值的，仍能給人民提供精神力量的東西是不會喪失的。擔心喪失傳統，而在西方文化的挑戰面前，瑟縮猶疑，踟躕不前，就會喪失文化更新的機會，就會喪失現代化的機會。這就是胡適在他那篇著名的英文論文「今日的文化衝突」中所表達的基本思想。

到一九三五年，圍繞全盤西化與本位文化問題展開論爭的時候，胡適進一步闡明了他對中西文化的衝突、交融與中國文化再生問題的系統見解，他指出：

第一，文化本身是保守的。凡一種文化既成為一個民族的文化，自然有他的絕大保守性，對內能抵抗新奇風氣的起來，對外能抵抗新奇方式的侵入。這是一切文化所公有的情性，是不用人力去培養保護的。

第二，凡兩種不同文化接觸時，比較觀摩的力量可以摧陷某種文化的某方面的保守性與抵抗力的一部分。……最不適用的，抵抗力最弱，被淘汰也最快，被摧陷的成也最多。……

第三，在這個優勝劣敗的文化變動的歷程之中，沒有一種完全可靠的標準可以用來指導整個文化的各方面的選擇去取。……政府無論如何聖明，終是不配做文化的裁判官的，因為文化的淘汰選擇是沒有「科學方法」能做標準的。

第四，文化各方面的激烈變動，終有一個大限度，就是終不能根本掃滅那固有文化的根本保守性。這就是古今來無數老成持重的人們所恐怕要隕滅的「本國本位」。這個「本國本位」就是在某種固有環境與歷史之下所造成的生活習慣。簡單說來，

就是那無數無數的人民。那才是文化的「本位」。那個本位是沒有毀滅的危險的^⑭。

因為胡適堅認文化的主體在人民，而千千萬萬的人民是傳統的最可靠的保衛者。他完全不擔心在中西文化交流的過程中，中國人會失掉自己優秀的傳統。因此，他一貫明確地主張中西文化自由接觸，自由琢磨，從而使中國文化得到新生。和那些文化傳統的衛道士們相比，胡適對於中國文化傳統的信心要更堅定得多。只有那些對自己沒有信心的人，才會害怕同自己的對手相遇。這個道理至為淺顯。

由此我們看到，胡適同新儒家以及一切傳統主義者的分歧，不在於是否拋棄中國的傳統，而是對傳統採取什麼態度。後者是迷信傳統、崇拜傳統、株守傳統，對未來充滿恐懼。近年比較理性的台灣學者，也都看到了新儒家的這一特點。新儒家要求人們對固有傳統要有充分的「同情心與敬意」。要像儒家宣揚重孝的觀念那樣，慎終追遠，懷恩懷德，無改祖先之道。胡適同他們不同，傳統只是歷史，只是過去的東西，對於過去的東西，應當整理，應當總結。至於哪些過去的東西能夠繼續生存，或經過轉化獲得新生命，這取決於這些東西本身的內在價值，和千百萬人民的實際需要。假如它們本身的價值已經無法繼續存在，你無論如何焚香膜拜，它還是無法復活。反之，如果過去的某些東西，仍能滿足千百

^⑭見胡適，〈試評中國本位的文化建設〉，《胡適論學近著》，頁五五四—五五五。

萬人民的實際需要，你無論如何下令禁止，它還是會像生機旺盛的小松樹一樣，從石縫中鑽出來。

由於中國傳統文化的惰力實在太大，又有大群大群的醉醺醺的人整日假謳歌禮讚，促使胡適這類自由主義者，起而針鋒相對地提出理性自責主義的原則。即主張對本民族文化之弱點勇於反省。一九三四年夏天，胡適在他所辦的《獨立評論》上接連發表三篇論信心與反省的文章，他強調「可靠的民族信心必須建築在一個堅固的基礎之上，祖宗的光榮自是祖宗的光榮，不能救我們的痛苦羞辱。何況祖宗所建的基業不全是光榮呢？」他引孟子的話說「不恥不若人，何若人有？」只有敢於同比自己強的人比較，發現自己的不足，產生深自愧恥之心，然後才肯奮然興起，急圖趕上^⑮。盲目地謳歌與禮讚傳統，只會使虛榮心膨脹，看不清世界大勢，認不清自己的迫切任務，失去任何改革圖新的機會。一九三五年六月十二日，胡適在給陶希聖的一封信裡，再次重申他的理性自責主義，信中說：「我深信救國之法在於深自譴責，深自懺悔，深自愧恥。自責的結果，也許有一個深自振拔而消除舊汗，創造新國的日子。」又說：「你試看看這三十五年的歷史（指義和團運動以來的三十五年——引者），還是梁任公，胡適之的自責主義發生了社會改革的影響大呢？還

⑮ 見《獨立評論》第一〇三號。

是那些高談國粹的人們發生的影響大呢？」

數十年來，人們批判胡適的所謂「反傳統主義」或是什麼「全盤西化論」，其實都不過是針對他的這種理性自責主義。在那個敵國外患特別嚴重的年月裡，這種理性自責主義也許真的曾經發生過一些消極影響。但一種思想，一種學說，一種主張，其本身的精義何在，實質如何，這是一回事；它在社會實踐中又發生了什麼曲折，產生了什麼實際效果，這又是一回事。正如今天蘇聯人和中國人不該把曾經發生過的一切挫折、痛苦、統統要馬克思負責一樣。如果當年中國人中確有一些民族虛無主義，甚至民族投降主義，也不應要提倡自責主義的胡適負責。想當年，周作人並不曾宣揚什麼自責主義，到頭來他屈節事敵。而恰恰是提倡民族自責主義的胡適勸他「識得重與輕」，懸崖勒馬，逃出魔窟。

胡適的自責主義實可稱中國患難重重，人們思想迷離混沌的年代裡，一點點比較健全的民族理性，它算不得頂高明，但在遠離戰鬥著的人民的廣大知識分子群中，它確是表現了理性的力量。無怪乎錢玄同稱譽他這位老友是「思想界的醫生」。

四

胡適遵循自己理性的指引，在他一生的學術文化實踐中，始終努力於中西文化結合的

嘗試。他重建中國哲學史、中國文學史的努力；他對新教育的開拓，例如改革新學制，提倡女子教育，強調普及教育，提出高等教育的新觀念等等；他對新道德的提倡；對民俗禮儀的改革；如此等等，大而至於治國大計，小而至於繪畫技巧^①，他都主張本中西結合的原則，從事改革與創新。這其中任何一個方面，都值得今天的學人認真加以考察和檢討，以便認清前人在中西文化結合的大事業中究竟做過些什麼，有什麼經驗和教訓，給我們今天的工作提供借鑒。

胡適在二三十年代，曾親自主持和領導了兩項有重要學術文化意義的工作，一個是整理國故，一個是編譯西書。前者屢遭詬病，後者幾乎無人提起。實際上，這兩項工作最能表現胡適力圖使中西文化互相聯結，互相交融，以創建中國新文化的深長用心。

關於整理國故，在他親手擬定的計畫中，提出了整理的標準，就是「(一)校勘；(二)必不可少的註釋；(三)標點；(四)分段；(五)考證或評判的引論。」顯然經過這樣的整理，一則可以保存最有價值的古典文獻，二則可使人們容易認識古文化的真價值。這是對待傳統文化典

①有一次他為陶冷月所作畫題詞，謂「陶君作畫參用東西畫家的方法，格局、意境多用中國法，光影、渲染則多用西法。有成見的人也許看不慣這種不中不西的作法。但我們平心觀察，都不能不承認這是很正當的嘗試。」並提出，最好不露調和的痕迹，而能成中西結合的大功。

籍的最健全的方法。這項工作，胡適盡可能地吸收了當時第一流的學者來參加，如馬幼漁、劉文典、俞平伯、朱希祖、單不庵、沈兼士、顧頡剛、沈尹默等等。他們的工作是取得了相當的成績的。

另一項編譯西書的計畫，是由中華教育文化基金董事會資助下成立的編譯委員會領導進行的。胡適親任該委員會的主任委員，他邀集一批最有名的科學家和學者參加該委員會的工作。從胡適手擬的編譯計畫可以看出，這是一項非常有價值的文化建設工程。計畫中說：「無論是一個時代或一個國家，各選擇最好的歷史（著作——引者）一種或數種，並選譯可以代表那個時代或那（個）國家的思想、文藝作品若干種，使我們對於那（個）時代或那（個）國家的文化可以有明瞭的了解。例如，古希臘，我們擬譯一部公認的希臘通史名著，和幾部希臘專史（如哲學史、藝術史），此外再選譯五十種希臘人的名著（劇本、歷史、哲學等等）。羅馬時代也是如此。中古時代、文藝復興時代均如此。到了近世，除選譯近世的通史和專史之外，又當加上各國的通史和專史，又當以一國為單位，每國選譯若干種名著。」在工作程序上，計畫強調「斟酌國內的需要，擬先用全力翻譯重要的歷史名著，而以餘力翻譯曾在世界文化史上發生重大影響的學術文藝作品若干種。」在選書和選擇譯者及譯稿審查等方面，都提出了嚴格的要求。我們不能不承認，這項編譯計畫如能逐一實現，那對於中西文化的溝通與結合，必定發生極有益的影響。可惜，胡適整理國故

與編譯西書的兩項計畫，都被日本侵略中國的戰爭所打斷。

我認為，今天我們要提倡中西結合，創造中國的新文化，上述兩項工作仍是必不可少的。近年來，已經有人在做這樣的工作，但據我所知，這兩項工作，特別是編譯西書的工作，還未建立起統一的、健全的、高水平和高效率的學術領導核心。而沒有這樣的核心，就不會有計畫周詳，省費省時而又高質量的工作成果。我們應當充分總結前人的經驗，做好這項極有意義的工作。

不久前見到海外學者成中英先生的一篇文章。他談到中西哲學思想相結合的問題時說道：首先需要以西方哲學來理解中國傳統哲學，然後還要以中國傳統哲學去理解西方的哲學。（大意如此，不及查其原文——引者），人們都覺得他說出了一個很有意義的新見解。其實，早在七十多年以前，就在我們前面曾略加引述的《先秦名學史》的〈導言〉裡，胡適就說過幾乎同樣的話。胡適說：「新中國的責任是借鑑和借助於現代西方哲學去研究這些久已被忽略了的本國的學派。如果用現代哲學去重新解釋中國古代哲學，又用中國固有的哲學去解釋現代哲學，這樣，也只有這樣，才能使中國的哲學家 and 哲學研究在運用思考與研究的新方法與工具時感到心安理得。」重讀胡適這段文字，再縱觀其一生思想行實，我相信若不是不肯放棄偏見與成見的人，他對胡適的文化觀的現代意義就會有一個新的認識。

梁漱溟論

包遵信

梁漱溟先生是中國現代文化史上一位著名學者。他逝世以後，報刊除了發布一條消息，好像不曾有什麼文章，這未免過於冷清了。和這種冷清相對照的是，這幾年的文化討論中，卻不時可以聽到人們提到梁先生，他的一些言論和事跡往往還會激起議論的波瀾。去年十月「梁漱溟思想國際學術討論會」，圍繞梁的思想評價就曾有不小的爭論。似乎梁先生思想的真正價值，國人還沒有認識到；梁的道德人格則是現代中國知識分子效法的榜樣。這種用對梁先生道德人格的景仰替代對梁先生的學術評價，能否算是近年文化討論中所謂「重估五四」的一項內容，如果是的話，那麼這種「重估」當作一種文化現象作些探討，在當前可能為時過早但卻不會是全面沒有意義。

蓋棺也不能論定

梁先生以九十五歲的高齡辭世，照中國一句老話，可以蓋棺論定了。但歷史的詭譎在於，有的人雖已蓋棺卻不能論定，梁先生就是一例。

梁先生逝世以後，曾有很多輓聯，大都讚譽他的學說思想，是「融會中西」、「學究天人」，「不愧當代宗師」，頌揚他的道德人格是「學林典型」，「堪稱舉世楷模」。還有一條輓幛，說他是「中國人的脊梁」。我應中國文化書院之命，也曾寫了一副：

究元決疑歸道本儒焉釋焉，

新民啟蒙指路向東乎西乎？

梁先生二十三歲時，曾寫過一篇〈究元決疑論〉，弘揚佛家出世思想，因此被蔡元培賞識，聘他為北京大學哲學系講師，主講「印度哲學」。梁先生後來雖然聲明，自己已棄佛歸儒，但終其一生的思想，儒與佛總是相伴而隨。「儒焉釋焉」就是指梁的哲學思想是儒是釋，學者還有很多爭論。

「東乎西乎」是指梁先生在《東西文化及其哲學》中，將中國文化、印度文化和西方文化，當作三種不同的「人生路向」，斷言西方文化已經走到了它的盡頭，出路就是走「孔

家的路」，人類最近的將來，必是「中國文化的復興」。當年這個「路向說」一出，就成了中國知識界文化爭論的熱點，梁先生也成了中國現代文化史上的著名人物。

我是用了一個大問號來悼念梁先生的，這在眾多的輓聯中很不協調，似乎調侃多於恭敬。其實並不是這麼一回事。梁先生是公認當代新儒家大師，可是梁雖然沒有否認，卻又一直聲言自己信佛。直到一九八五年，他對外界說他崇揚中國儒家文化，還表示不能首肯，說自己「一直是持佛家的思想，至今仍然如此」（見《中國文化與中國哲學》頁五六〇）。難怪有人不贊成把梁說成是新儒家。不是新儒家究竟是哪一家？誰也沒有說。其實，新儒家並沒有錯，梁先生是當之無愧的新儒家「開山人物」。他既是新儒家的祖師卻又信佛，這正是需要我們研究的問題：為什麼儒家思想在當代的生命不能靠它自身來開發，卻要借助別的思想來重新構架自己呢？如果我們一味陷在梁是儒是釋的爭論中，可能永遠也扯不清楚，倒有可能把這個有趣也有探索意義的事實給忽略了。

其實，梁先生作為一位思想家，他最重要的貢獻，並不是在學理上對儒或對釋有什麼發揮，甚而可以說他不是一般意義上的學問家，而是他打破了當時普遍流行的文化一元論，肯定中國文化和西方文化各有自己的價值，將近一個世紀以軍事和經濟為後盾的西方文化對中國文化的挑戰，說成只是「人生路向」的不同，這樣就從更為廣闊的視野，把傾斜了的歷史放到了平行發展的軌道上，不但為當時已是旗靡帥倒的守舊國粹派理論上灌注了新

的生命力，使東西文化論戰躍入一個新的高度，而且給整個後發展國家的現代化提出了一個難於迴避的問題：如何處理現代化和民族傳統的關係？時至今日，隨著東亞經濟的騰飛，東方傳統與現代化已是現代化理論、發展社會學、比較研究中的重大課題。它的濫觴最早則可以追溯到梁先生《東西文化及其哲學》，追溯到他的「路向說」。如果說「儒焉釋焉」還僅是梁的哲學思想評價問題，那「東乎西乎」卻是關係到民族前途、歷史命運的問題。肯定梁先生這個貢獻，比單純讚美他的道德文章要有意義得多。

歷史的張力：東方傳統與現代化

我把梁先生的「路向說」，當作東方傳統與現代化問題的濫觴，並非肯定梁提出的「路向」本身就是正確的。因為它把儒家傳統說成是超現代化的文化。按照這樣的說法，在邏輯上和實踐上都都取消了中國現代化。有的學者因為梁曾嚴厲批評過現代化社會的病痛，就說他是「後現代化思想家」（艾愷），恐怕是過分的褒獎。梁先生連工業化都不贊成，慶幸帝國主義的侵略，杜絕了中國工商業的興起，他所要維護的是中國傳統農業社會不被工業化（參見《鄉村建設理論》）。這種半是過去的回音，半是未來的惘惘，怎麼與後現代化搭得上界呢？因此，我對《梁漱溟》解說詞提出，梁是否是「一個新時代的預言者」，

答案是否定的。

我們不贊成梁先生的「路向說」，但並不否認它提出的意義。後發展國家的現代化，雖有成功的樣板卻又不能照搬別人現成的模式（無論是西化還是東化），它必須要正視自己民族的傳統，在現代化的實踐過程中化解它，重建符合本民族發展要求的現代新文化。所以，現代化和傳統之間的衝突是一種歷史的張力，梁先生的「路向說」的理論價值，就在於它提醒我們要追尋這個歷史張力。

有的學者認為「路向說」的意義是肯定了中國的傳統文化，說什麼「五四」時期啟蒙思想家只看到了文化的「時代性」，卻忽視了文化的「民族性」；那些守舊的國粹派只承認文化的「民族性」，卻否認文化的「時代性」。唯有梁漱溟先生既肯定了文化的時代性，又突出強調了文化的民族性。這就不啻是說，歷史的正確航道，七十多年前早就已被梁先生找到，我們對這一點到今天才有了真切的認識。這就是近年文化熱中，所謂重估「五四」的一種觀點。

文化有沒有民族性？似乎沒人否定它，但文化的民族性並不是一成不變的固定模式，它是歷史地形成，也會隨著社會的變遷，不斷變遷、發展的。這就是文化的變異性。任何文化的民族特色，都必須接受時代的挑戰，滿足時代的要求，才有它繼續存在的價值，否則，它就要被超越，被揚棄，創造出新的民族特色。「五四」以來新文化不正是我們民族

的創造，同樣具有我們的民族性？可見文化的民族性本身也有兩面：滯後性和變異性。因此，把民族性和時代性當作文化運動對立兩極，在理論上容易導致把民族性凝固化為不可變更的，否認文化變革的必要性和可能性。難怪有人指責「五四」啟蒙思想家「片面」，那麼慷慨地把「全面」的桂冠送給了梁先生。梁先生本人也從冷寂的書齋中被請了出來，變成一些人心目中代表中國文化的一面旗幟。真是三十年河東，三十年河西，究竟是怎麼回事？其實這並沒有什麼可以奇怪，從二十年代到八十年代中西文化之爭中此消彼長的歷史變化說明，我們現代化經歷了無可否認的挫折，科學與民主曾經喚醒了中國民族，為他們展示了一幅現代文明的社會藍圖。可是，「五四」過去已經半個多世紀，我們離這個理想的社會竟然如此遙遠，於是當我們再起步向現代化邁進時，反省以往走過的路，當然會提出各式的疑問。梁先生的「路向說」在八十年代被重新翻騰出來，拾得這麼高，正是在這樣背景下出現的。它說明我們現代化的挫折，但是，如果把這個挫折歸結到「五四」反傳統的「片面」，把科學和民主說成是「全盤西化」，那豈不離事實太遠了嗎？難道中國現代化的挫折，證明了梁先生「路向說」的正確？梁的復出真的意味著「歷史倒退了三十年」？我想即使倒退七十年，代表時代精神的也不可能是梁先生的「路向說」。中國現代化的挫折，如果一定要推源到「五四」，那我們說科學和民主並沒有在中國土地上生根，思想啟蒙的路我們沒有能堅持把它走完，不是更符合實際嗎？

梁的「路向說」肯定儒家傳統的價值系統，試圖把科學和民主放在儒家倫理原則的統馭和支配之下，並從人類普遍道德本體的高度，肯定了中國文化的價值，「認為儒家真理存在於一個可以脫離科學甚至比科學優越的慧悟層面」（傅樂詩），因而它不是社會科學，而是一種價值哲學。作為一種社會思潮，它在實踐中阻礙了中國的現代化。因為它不僅把儒家倫理當作個人的價值選擇，而且還要幻想按照儒家模式建立一個道德的理想國。這是在封建舊制度已經崩解時，還相信它有繼續存在的權力和合理性，把對舊制度的輓歌當作新時代的頌曲，因而人們把梁先生「路向說」當作封建主義思想的代表，並非沒有道理。不然也就沒辦法理解，他在鄉村建設運動中那種一往無前的、近乎唐吉訶德式的實幹精神。

「鄉村文明」：「路向說」反現代化的真實所在

我們說梁先生的「路向說」是條走不通的道，這只要看一看他把「路向說」落到實踐層面的「鄉建運動」，就可以明瞭他的「路向」，是想把中國指向何方。

說起「鄉建運動」，不能不使人想到，在近年有關梁先生思想的討論中，誰也不曾提到它，似乎壓根兒沒這件事。這是無意疏忽？還是有意為賢者諱？無論什麼原因，我以為都對了解梁先生，特別是了解梁先生的「路向說」，缺失了重要的一環。

和其他不少新儒家學者把儒家僅僅當作一種哲學理論、文化價值研究不一樣，梁先生是「坐而言，起而行」，一生以「實幹」自勵的。儒家講「內聖外王」，梁先生並不滿足成就於「內聖」，還要在「外王」上開拓一番天地，「鄉建運動」就是他謀求實現的天地。

何謂「鄉建」？照梁先生的說法，就是建設發達的「鄉村文明」，避免中國走西方資本主義發達工商業，「都市文明」的路。「走資本主義競爭的路，則農業是要受到桎梏，鄉村是要歸於衰落的」，「現在資本主義下的工商業，只是發財的路而不是養人的路」，所以，他們走的實際是「人類文化的歧途」。「鄉建運動」的目的，就是「使社會的重心從城市移植於鄉村」，恢復近代以來遭到破壞的鄉村，達到「鄉下人自己來講求進步，莫再不由自主；中國人自己講求進步，不要隨著外國人跑。」（《梁漱溟教育文集》頁四二、四三、五二、一二〇）。

梁先生給我們描繪了一幅恬靜、融和、豐足、淨潔、令人神往的田園畫，可惜這只是出於哲學家的構想。如果僅止於此，它還會喚起人們對古老文明的審美聯想。無奈梁先生一定要把它付諸實施，審美聯想碰到了現實就被擊得粉碎了。

現代化據說有幾十種定義，無論哪一種定義，都承認經濟內容的工業化，社會組織的都市化，是現代化不可缺少的兩項標誌。梁先生「鄉建運動」卻要防止中國由工業化而都市化，它的反現代化性質還用得著更多說明嗎？誠然，梁先生在很多場合也講中國要現代

化，可是沒有工業化，沒有商品經濟的「鄉村文明」，能算什麼現代化？它與現代化是南其轅而北其轍啣！

梁先生還說過，「鄉建」是要「創造新文化，救活舊農村」（《鄉村建設大意》頁二六）。什麼是梁先生講的「新文化」？看看「鄉建」的具體內容和為實現這些內容的途徑，就可以明白它到底是新文化還是舊文化？梁先生「鄉建運動」的主要內容，可以概括為：（一）組織上的「村治」，即將傳統的以血緣宗法關係為紐帶的家庭單位放大，變成一個村、一個鄉的人際合作；（二）經濟上的「合作」，包括產業合作、信用合作和消費合作，即鄉黨鄰里之間的互通有無，互幫互惠，以期達到「農業之發達」；（三）文化上的「村學」「鄉學」，即以村為單位，所有父老兄弟結成團體，是為「村學」；全鄉的人結成團體，是為「鄉學」。「結成這個團體幹什麼呢？為的是齊心學好，向上求進步」（《梁漱溟教育文集》頁一九）。整個「鄉建」雖然可分為「政治一面，經濟一面，文化教育一面，三者合而為一」（《鄉村建設理論》頁二九三），都體現了儒家倫理原則，因此，只要「發揮倫理情誼」，就可以建設好新農村。這樣的新農村，民風淳樸，禮習煥然，是理想的道德國度。它沒有法律，也無須法律。「法律只可行於西洋，行於都市，若在中國社會，尤其是在鄉黨之間是不行的」（《梁漱溟教育文集》頁五〇）。梁先生按照儒家倫理原則進行的「鄉建運動」，創造的只能是古色斑斕的舊文化，從形式到內容都找不到什麼「新」的影子啊！

我說梁先生「鄉建運動」是反現代化，並非要翻舊帳，而是想通過它來探尋梁先生的「路向說」，在實踐上究竟有多少可行性，以及應該在什麼層次上方能彰顯它的價值。

我們曾說梁的「路向說」，實際是一種價值哲學。現代化是從傳統農業社會，轉向現代工業社會，它包括社會結構、政治制度、經濟發展、思想文化的全面變革。這些都不單是價值哲學，更不是儒家學說所能解決得了的。儒家傳統的倫理價值取向，甚或與現代化要求相背，怎麼能把它當作現代化的必由之路呢？梁先生的「路向說」落實為「鄉建運動」，無非是把傳統小農自然經濟給詩意化，用它來傲視西方資本主義的「都市文明」，防止走西方資本主義發展工商業的路。所以它要高揚儒家倫理的精神力量，也是勢所必然，否則它又憑什麼與現代化相抗衡呢？

梁先生口口聲聲講「西洋」如何如何，不要學「西方」，他的「路向說」就是堅守東方文明固有的基本特色，也就是某些學者講的文化的民族性，但是這種游離於現代文明之外的「鄉村文明」，脫離了歷史發展的民族性，究竟是我們民族的幸還是不幸？不能適應時代的挑戰，不能推進民族的發展，這樣的民族性，無論它有多少理由，我們也應當批判它，超越它。沒有這種批判和超越，我們又談何現代化？固然現代化在東方各國，都有一個如何根據自己的歷史條件和文化背景，來探尋具體實現道路的問題。特別是像中國這樣具有悠久歷史和古老文明的大國，它的現代化不可能簡單照抄照搬某個現成模式。從這個

意義上，我贊成杜維明教授說的，梁先生「路向說」為中國現代化提出了如何塑造社會的意義結構的問題。這是儒家形而上學的重建，只能局限在學術研究的範圍。「鄉建運動」則說明，梁先生是要把他的「路向說」當作一種社會模式，用所謂東方農業經濟的鄉村文明，和現代化唱一場對台戲。如果「路向說」不是當作社會模式，儒家倫理只是作為個人的一種價值取向，那無論誰要是以它來安身立命，別人是無權過問，也無須過問的。梁先生「路向說」之所以不可信，不在把儒家說得如何好，而是他一定要把儒家倫理當作現代社會生活的普遍原則強加給我們，那就是另一回事了。

傳統道德和知識分子的主體獨立人格

那麼，梁先生的道德人格不值得景仰嗎？我沒有這個意思。只是我不贊成把對梁先生道德人格的景仰，變成對傳統道德的謳歌，甚而當作一種學術評價的標準。如有人就以「繼道統，揚正學」來讚許梁先生。有人雖然力持梁先生不是新儒家，可是他們讚揚梁先生道德人格的那些語言，卻都是地道的儒家思想。海外有的紀念文章還把梁先生作為評判大陸知識分子的標杆，好像除梁之外的其他人，都是溜鬚拍馬、歌功頌德的無恥文人。這就不能不讓人深思：究竟怎樣看待梁先生的道德人格？儒家傳統道德能否成為中國知識分子主

體獨立人格的精神支柱？

梁先生對儒家道德是身體力行地實踐了的。他特別稱道的「孔顏樂處」確為儒家人生哲學的精髓。比起那些口口聲聲說儒家思想不是一般知識而是一種生命學問，是永恆的常道，可是行為人格卻與儒家不沾邊的某些人，梁先生一生的確體現了一種古典式的人格光輝。但我不贊成海外某些文章把梁先生的悲劇命運完全道德化，沒能看到梁先生以外其他中國知識分子，他們的遭際同樣也具有悲劇性質。這就把這種悲劇當作只是像梁先生這樣少數個人的不幸，而不能從中看到整個中國知識分子的命運，抹殺了這種悲劇深刻的社會歷史內容。

中國知識分子從近代以來，為民族的解放，國家的富強，前仆後繼，追隨時代的潮流，艱難地探索著，奮鬥著。這是近代中國文化史、思想史的主流精神。一九四九年的巨大歷史變化，使廣大知識分子心靈受到強烈的震動，他們有的謳歌，有的虔誠地自我反省，都充滿了希望，認為這是新時代新生活的來臨。梁先生也沒能例外。他在一九五一年發表的〈兩年來我有了哪些轉變？〉，次年寫的〈我的努力與反省〉，主要內容就是肯定新中國「面貌一新，氣象不同」，反省自己以往的錯誤。我們沒有理由不相信梁先生的真誠，從而把梁先生和其他人對立起來。我們也沒有理由因為梁先生檢討了自己，肯定了新中國的成就，就懷疑他的道德人格，好像這是什麼人生汙點，諱莫如深不願提到它。

中國知識分子的悲劇在於，他們在歡呼國家的獨立時，卻忽視了自身人格的獨立，在謳歌民族解放的同時，卻沒能把這種解放當作人的解放的起步，忽視了人的權利、人的價值的追求。《白毛女》的一句台詞：「舊社會把人變成鬼，新社會把鬼變成人。」從鬼到人界限如果僅僅局限在政治上和經濟上的翻身，那由人到非人也只有一步之差。正因為缺少了這樣的基點和價值追求，所以當知識分子把那些歡呼和讚頌奉獻給政治權威時，也就奉獻了他們自己，成為附著在政治權威這張皮上無足輕重的毛。他們對新時代的歡呼，就變成了對政治權威的諛詞；把社會責任感和歷史使命感，兌換成對政治權威個人的忠誠和馴順，以致從五十年代被利用，六十年代被改造，到七十年代被專政，中國知識分子的社會地位越來越低下，始終沒有確立自己主體獨立人格，沒能形成群體批判的自我意識。這才是中國知識分子真正悲劇，梁先生不過是其中一例而已。

我這麼說無意要把這個歷史責任完全歸咎於知識分子，而是想探明中國知識分子這種悲劇命運產生的原因。新儒家有的學者主張，用復興儒學認同傳統的辦法，來確立中國知識分子的主體獨立人格。我則認為，中國知識分子沒能確立起主體獨立人格，與其說是儒學真正有價值的內容沒有得到充分的發揮，還不如說恰恰是我們沒能根本超越儒家傳統，在人生情趣、處世原則、深層心理等方面，依然與儒家傳統難於割捨。我們在理智上，何嘗不懂得「人格尊嚴」、「獨立思考」、「追求真理」這些都是當然合理的現代觀念，可

是碰到矛盾時，它們就都在「國家需要」、「人民利益」、「社會全局」面前就被撞得粉碎，於是心甘情願當起「馴服工具」了。這是我們五十年代、六十年代成長起來的人親身的感受。老一代的知識分子當然有他們的特殊性，但解決這個矛盾的過程和結果，不會與上述思想歷程相去太遠。所以，不能超越儒家傳統，恰恰是中國知識分子悲劇命運的重要原因。

當然，老一代的知識分子，他們當中不少受過西方教育洗禮，有相當多的科學知識和現代意識。可是，毛澤東還在一九四九年前就已給他們定了性，這就是「民主個人主義」，它不但同集體主義對立，而且還與美帝國主義聯在一起。此後三十多年歷次運動，又不斷圍剿「個人主義」，「個人主義」成了知識分子的緊箍咒。又有誰敢冒不韙，願意在政治上被劃入另冊，在思想上甘居異端？這種自我抉擇的深層原因，能說與儒家傳統以政治倫理為本位的價值原則沒有關係嗎？所以中國知識分子在「五四」啟蒙運動中樹起的、雖然脆弱卻已具雛型的獨立人格，隨著中共政權的成長，反倒逐漸萎縮了，他們用現代科學精神喚起的理性批判精神也變成維護政治權威和經典純潔的熱誠，這就是中國知識分子悲劇命運社會歷史原因，儒家傳統有著難以磨滅的印記。梁先生在和毛澤東頂撞之後，一再聲言自己「狂妄自大，目中無人」、「意氣用事，言語失控」，可見他也沒能逃脫這個歷史厄運！

所以，我覺得把梁先生和其他一些人對立起來，訴諸道德的評判，褒貶筆伐一通，固然可佩可敬，卻很有可能讓道德的迷霧蒙住了我們眼睛，使我們這些後來人仍然看不清走

出中國知識分子悲劇命運之環的方向！

梁與毛的衝突說明了什麼？

對梁先生道德人格的讚頌，在他與毛澤東頂撞的內幕公開以後，達到了頂點。那篇報告文學〈梁漱溟和毛澤東〉，相繼由幾家報刊轉載，被人們長期遺忘了的梁先生，終於又以一代儒師的形象，重新在很多人心目中活了起來。對梁先生這種尊崇和欽敬反映了人們對毛澤東封建家長制專橫的不滿，對極「左」路線之下知識分子地位的同情，因而完全可以理解，但我又覺得總像缺少點什麼，或者說我們跨過感情的臨界線，是否可以從中探尋一些更有價值的教訓？

毛澤東與梁漱溟之間那場爭論，究竟出於什麼原因，直到現在還不能說已很清楚。有的學者把它歸因於毛澤東對梁個人恩怨的「情意結」（見《當代》第廿八期），雖然不無根據，但終究是把一場悲劇當作無謂的滑稽劇，與婦姑勃谿差不多了。實際那場爭論，正如事後梁培寬先生（梁漱溟先生長子）所說，並非意料不及、突然發生的，偶然因素、個人因素，都不居主要地位。在此之前梁先生許多言論，已經引起毛澤東及許多人的誤解和疑忌（參見《梁漱溟問答錄》頁一四一——一四二）。不過，培寬先生把問題歸結為「對黨

和政府的態度」，恐怕不一定對，那時還沒有形成以「對黨和政府的態度」來阻塞言路的條件，梁先生本人也與後來所謂右派分子不完全一樣。梁先生從二十年代提出「路向說」，三十年代從事「鄉建運動」，到四十年代為中間路線奔走，始終是一面旗幟，代表了一種方向，這就是以高揚儒家傳統為號召，以民族自救為目標，抵禦中國的工業化和民主化。他的主張不但與中國共產黨的方向相左，也與許多要求自由、民主的知識分子不一樣。按照當時大家都了解的說法，國內各種力量政治思想上的分野，一個是社會主義，一個是資本主義，還有一個封建主義。梁先生的思想和主張，實際是代表了封建主義。正由於這個緣故，梁先生和毛澤東那場衝突以及後來對梁的批判。就不能看作是個人恩怨，也不能與以後的許多批判等而為一。在它粗暴的非理性的形式下，還有著實在的理性內容。

人們在議論梁先生頂撞毛澤東時，視線往往集中在「頂撞」上。卻很少分析那場衝突的內容，這樣就把整個事件變成了道德問題。其實並非如此。引起梁先生和毛澤東頂撞的那次發言，據梁先生自己的回憶，主要有三個內容，一是指出在發展重工業的同時，也要注意發展輕工業、交通運輸業；二是說農村幹部強迫命令、包辦代替的作風嚴重，應加強對他們的教育；三是提醒共產黨注意工農之間的差別與矛盾，不要忽略或遺漏了農民。這個發言如果脫離一定歷史背景看也很平常，但若聯繫梁先生過去一貫主張來分析，也會容易引起人們某些聯想。所以毛澤東說梁強調照顧農民，主張注重農業，是反對總路線，並

非空穴來風。以後在更大範圍對梁先生的公開批判，重點集中在對封建主義的批判上，也說明那場衝突有著長久的歷史積累，它的實際意義也遠非道德評判所能包容得了的。

這當然不是說那場批判完全正確，我只想辯明儘管它和日後我們常見的批判一樣，形式上有著非理性的性質，但在實際內容上和批判胡風、反右派鬥爭，甚至和胡適批判還是不一樣的，不能把它們「一鍋煮」。我有一位朋友說得好，一九四九年以後我們還沒有對封建主義進行過系統批判，只有對梁的批判中涉及到這個問題。由此使我想到，從本世紀初開始的中西文化論戰，它的消長起伏往往被政治鬥爭所左右了。中共政權的建立，更給人一種錯覺，以為反封建的任務已經完成，如果說有殘餘，也只是農村迷信陋習之類，而忽視了它作為歷史文化傳統，依然有著巨大的潛在影響。對梁先生的批判中，雖然觸及到了這個問題，可惜因為批判形式的粗暴，結果把這個有意義的內容給壓倒、中斷了。

有人可能會不贊成這種說法，怎麼能把梁先生和封建主義等同起來了？梁先生當然不能等同於封建主義，但他的「路向說」落到實處，和封建主義很難說有劃然的界限。何況「路向說」也不單純是文化理論，同時也是一種社會理想，甚而也是一種政治主張，因此，說它就是封建主義固然簡單化，但說它與封建主義不沾邊也不是實事求是的態度。有的學者基於道德義憤，把毛澤東對梁先生的批判，形容為封建帝王，好像梁先生是位民主鬥士抗爭封建暴君，這就未免不太公平，也扭曲了事情的真相。誠然，毛澤東說梁先生是用筆

桿子殺人的「殺人犯」，是「野心家」、「偽君子」，還當面羞辱梁先生：「人不害羞，事情就難辦了。說梁先生對於農民問題的見解比共產黨還高明，有誰相信呢？班門弄斧。」言詞之激烈，用語之尖刻，即使與後來的大批判比也不相上下。說句難聽的話，活像主子訓斥奴才。毛澤東與梁先生，一為中共主席，一為政協委員、社會賢達，他們之間竟有這樣的平等。這種以勢壓理，屈理尊勢的不平等，當時並沒有人對毛澤東這種盛氣凌人的作法表示疑義（有人或許心中不以為然），就連梁先生本人也只是一再聲明，這是出言不慎造成的「誤會」，反覆向毛要求寬容的「雅量」。說實在話，讀了梁先生三十多年後的回憶，心裡說不出是什麼滋味。難道經過「五四」啟蒙文化洗禮的中國知識分子，面對政治權威竟是這樣的可憐！他們發表自己意見的權利都沒有，除非按照確定的基調作一番發揮，否則免開尊口。長期在這樣的言論格局中，知識分子主體人格萎縮了，獨立思考沒有了，批判精神沒有了，他們成了政治的「馴服工具」，完成政治任務的喉舌，地位還不如「五四」一代的知識分子。

梁先生思想本來就有爭議，梁先生提出的問題，一九四九年後如果能從文化意義上繼續討論，那一定有助於推進中國的民主化和現代化。發生在五十年代的那場討論，一開始就帶著濃烈的政治色彩，所謂批判也完全意識形態化。在一個強烈意識形態的文化環境中，理論總是扭曲的，思想不可能有馳騁的自由。所以僅僅從道德上突出梁先生的人格，對當

下中國知識分子未必有針對性意義。如果沒有獨立的主體人格，道德就有可能是奴隸的道德。中國知識分子能否改變以往依附政治，盲從政治權威，樹立自己獨立主體的人格。這要比道德內容廣泛得多，任務艱巨得多。但只要看準了方向，不懈的努力，總會達到目標的。

我從梁先生一生遭際中就得到這樣的信念。

評梁漱溟對科學與形而上學的態度

王宗昱

三十年來，梁漱溟作為歷史的過客被中國的知識界遺忘了。這種遺忘並非因為五十年代對他的那次批判，而主要是由於中共政權的建立及馬列主義毛澤東思想在中國大陸定於一尊的歷史現實造成的。政治生活內容的改變使梁漱溟和其他曾在本世紀上半葉的中國大陸上叱咤一時的風流人物們的業績都成了昨日黃花，甚至成為歷史的一堆垃圾。然而，在最近幾年的思想解放運動中，在文化討論的熱潮中，人們發現：這些大多已作古或行將就木的人們在幾十年前討論過的問題、他們所表達的思想從來就沒有中斷過自己的生命活力。這些甚至在五年前還恍如隔世的話題對今天的青年們竟然顯得那般親切。在一九四九年以前出版的幾部重要的哲學史思想史著作中，賀麟、郭湛波、蔡尚思等人都肯定了梁漱溟在

現代中國思想史上不可忽視的地位。當今著名哲學家李澤厚在他的新著《中國現代思想史論》一書中，把梁漱溟作為現代新儒家的代表人之一，重新肯定了梁漱溟在本世紀中國思想史上的地位。人們越來越感到，梁漱溟在其著作中表達的思想以及他所從事的社會改造活動在中國從封建帝國走向一個現代化國家的歷史演變中有著十分重要的意義，甚至他思想的脈搏也是從辛亥年間開始搏動的。雖然梁漱溟在哲學上沒有創立出精密完整的體系，在社會實踐方面的努力也終於失敗，但是他對中國文化精神的準確把握，對西方思想新潮流的迅速敏銳的反應不能不令人歎服。他在二十年代對中國人學習西洋的歷史總結至今仍然對我們的反省有積極的借鑑意義。而他關於中國農民問題的重視及其在鄉建運動中的一些組織形式竟然能在中國共產黨所領導的農民運動中閃現著自己的影子，雖然他在階級鬥爭和社會革命方式問題上與毛澤東有著尖銳的對立和爭執。在我們今天重新探討東西文化衝突、探討繼承傳統與推動中國社會的現代化進程之關係、探討中國傳統文化的改造與重建時，梁漱溟的著作及其社會實踐無疑對我們有著重要的參考價值。這也是為什麼梁漱溟六十年前的《東西文化及其哲學》以及新近發表的《人心與人生》、《東方學術概觀》仍然受到思想界的重視的根本原因。

可以說，二十世紀中國的歷史一直是向著五四運動所指出的目標發展著的，即在中國實現科學與民主的理想。無論是馬克思主義的學說還是其他學說對中國的影響都是西方文

明對中國的傳播、是對中國文化的衝擊。這種傳播和衝擊一直受到中國傳統文化的抵抗。近代以來的中國歷史就是東西文明衝突融合的歷史。我認為，在中國現代思想史上的各種論爭，有兩個問題是非常重要的。這就是：科學與玄學的論爭、全盤西化與文化體用說問題的論爭。這兩個問題雖然時隱時顯，但對這兩個問題的回答一直在思想上和理論上反映著中國近現代的歷史。在辛亥革命以前，雖然人們還未在意識層認識到這個問題，但張之洞的「中體西用」說和嚴復的思想實際就是這兩個問題的表現。本世紀二十年代以後，思想界就這兩個問題分別展開了大論戰，使人們意識到這兩個問題的討論對中國現代化進程的重要意義。一九四九年以後對這兩個問題一直沒有開展過正面的討論，但文革以前對所謂資產階級偽科學的批判實質上反映了科學與玄學的關係問題在中國一直沒有徹底解決。在近幾年的文化討論中，討論的重點仍然是全盤西化文化體用問題，對科學與玄學的關係也沒有展開正面的討論。倒是科學哲學界以另一種形式進行著這種討論，具有代表性的就是近來查汝強與許良英等人展開的討論。其實，關於科學與玄學的問題既是中國現代思想史中的一個重要問題，也是近代世界哲學史中的一個重要問題。準確地說，中國現代思想史上的科玄之戰僅僅是世界思想史的一個反映，不過由於中國現實歷史發展的制約，這種衝突一直和中國如何吸收西方文明、改造傳統文化這一歷史任務緊密相關。於是，西方近現代哲學中科學主義與浪漫主義以及後來的人本主義之間的衝突在中國思想界的表現有著

自己特殊的形式和內容。在二十年代科玄論戰之後，尤其在一九四九年之後，對這一問題的討論雖然往往表現為科學與哲學的問題，如同西方現代哲學史上那樣；但是我認為，應該看到對科學與玄學問題的討論一直直接影響著中國對西方文明的吸收和對自身傳統的改造。因此，很有必要對中國現代哲學思想史上這一問題的討論作一總結並能在目前的文化討論中對此問題進行專門的討論。遺憾的是這一問題至今仍未為大多數學者予以重視。本文試圖從這個角度就梁漱溟對科學主義的態度作一評述。作者對於西方科學主義的理解尚屬膚淺，但若能起拋磚引玉的作用，於願足矣。

李澤厚說得好，五四新文化運動表現了某種追求科學主義的傾向。然而幾乎是和這種科學救國的呼聲同時，在中國思想界也發出了科學破產的哀嘆。這種對科學的截然不同的兩種意見終於發展成了一九二三年的科玄大論戰。在這場論戰中，玄學派力證科學功能的有限性，宣傳西方現代反理性主義思潮，從而論證中國傳統的道德形而上學是中國人立國之本。玄學派對科學派的批評在中國現代思想史上發生了深遠的影響，它的主導思想在幾十年以後的大陸和台灣的思想界都有反映。梁漱溟本人並未親自參加一九二三年的論戰，但在此之前，他於一九二一年秋發表的《東西文化及其哲學》一書中，已經就西方哲學的新動向作了全面的介紹。在這部著作中，他得出了這樣一個結論：世界文化將轉入第二期發展，第二期的文化就是儒家文化的復興。雖然此時梁漱溟整個文化的基礎是他本著

佛教思想提出的意欲說，但他對世界文化未來走向的估計卻是建立在對西方近代科學的批判基礎上的。可以說，在科玄之戰以前，只有梁啟超和梁漱溟對科學主義作出了較為集中的研究和批評，同時也較為全面地概要介紹了西方反理性主義思潮的發展。

梁漱溟把他自己思想發展分為三個時期。第一期為辛亥年間，那時的思想類似於邊沁、穆勒的功利主義；此後不久便接受了佛教思想；一九一六年以後又接受了儒家思想。在《東西文化及其哲學》一書中，他宣布要率領世人走儒家文化的路。邊沁、穆勒的思想是西方近代理性主義高度發展的產物。但梁漱溟這時的思想沒有任何文字留下來，我們無從得窺。倒是在《東西文化及其哲學》一書中對西方近代理性主義的發展作了較為集中的論述。但這時他對這種理性主義已不持贊成態度了。

梁漱溟在指出東西文化的本質區別時指出：「西方的文明是成就於科學之上；而東方則為藝術式的成就也。」（《東西文化及其哲學》，頁二七。以下引此書只注頁碼。）什麼是科學？什麼是藝術？梁漱溟說：中國人的製作器物、建造工程靠的是工匠「心心傳授」的「手藝」；西方人卻採用一種方法把許多零碎的經驗不全的知識營成學問，由這種學問指導人們的工藝過程，而這種學問本身和「手藝」是分離的，中國人的師徒相傳必定造成門戶分立，並且有失傳的可能。結果總是今不如古。西方人的科學要求「公例原則」，原則成立後為世人得益並且能循序漸進，不斷發明，從而能日新月異。「這種一定要求一個

客觀共認的確實知識的便是科學的精神；這種全然蔑視客觀準程規則，而專要崇尚天才的便是藝術的精神。」（頁二六）在西方，學和術是互相分離的，而中國的學問「大半是術非學，或說學術不分」，是什麼決定了這種區別呢？是方法。梁漱溟以醫學為例談了中國人和西方人方法的不同。西醫看病要檢查病灶的所在，要解剖人體。中醫則講究外表望象。這種外表望象的方法「加以惡謚就是『猜想』，美其名亦可叫『直觀』」。「這種要去檢查實驗的，便是科學的方法，這種只是猜想直觀的，且就叫他作玄學的方法。」（頁二八）這是梁漱溟在此對科學與玄學的涵義下的定義，並用這兩個概念來指稱中國和西方的文化精神。他認為，只有用科學方法得到的才是知識，而玄學方法所得到的只是一些主觀的意見而已。中西文化這種科學與玄學的區別是什麼原因造成的呢？梁漱溟認為，西方的科學乃成就於論理精神之上，而中國的玄學是非論理的精神。這是說西方科學建立在嚴密的邏輯推理基礎上，而中國則缺乏這種邏輯推理。因此，西方的邏輯成就的是科學知識；中國人成就的只是玄談，不能稱為知識。這種科學和玄學的區別也是由研究對象決定的。「科學所講的是多而且固定的現象，玄學所講的是一而變化變化而一的本體。」（頁三一）

從梁漱溟對科學精神下的定義看，他說的科學精神指的是西方近代經驗論哲學，他說的論理精神和科學方法指的是經驗論哲學的歸納邏輯。在《東西文化及其哲學》一書中，梁漱溟把經驗派哲學作為西方近代文化的代表。他認為大陸理性派談的是形而上學，是獨

斷論。他在這裡指的是笛卡兒、萊布尼茲，還包括英國的柏克萊。他們上承古希臘泰勒斯形而上學之緒，總想探討宇宙的本源。他們之所以陷於獨斷論是因為他們「實在太忽略了經驗，他們不留意知識的方法和界限，貿然對這些問題下了許多主張」。（頁七六）

雖然梁漱溟自稱早在辛亥年間他的思想就已達到了邊沁、穆勒那種經驗主義哲學水平，但直到十年後他才對西方近代文化成就與科學精神的關係作出全面概括的說明（他在一九二〇年出版的《唯識述義》的序言中也作了這方面的簡短的說明）。我們不能不承認他對西方哲學近代發展的了解還是大抵準確的。遺憾的是，就在這時，他已經認為這種文化精神將要過時了，代之而起的將是中國的玄學的文化精神。他的這個結論也是從對西洋近代社會生活和哲學發展的潮流的考察中得來的。

梁漱溟在《東西文化及其哲學》一書中為人類文化的發展建構了一個模式。他認為人生有三種問題要解決：人對物的問題，人們之間的關係問題，人對自身生命的問題。這三個問題是次第出現次第解決的。在解決第一個問題時，人類使用的工具是比量即理智，由此形成了科學。第一個問題解決之後，第二個問題就提到日程上來。人們此時用的工具是非量即直覺。那麼第二個問題是如何來臨的呢？梁漱溟從西方社會最近出現的變遷作了說明。

梁漱溟認為，近代西方人的理智活動太強，成就的文化為其他民族所不及。這時人們認識了「我」和「自然」的對立。他們對自然是採取利用征服的態度。但在直覺之中，「我

和自然是渾然一體的，而西方人的科學方法則把它們分開了。」西方人在處理人際關係時也用這種理智主義的科學方法，就破壞了人們之間的正常關係。因為處理人際關係不應利用理智而應用直覺。西方人用理智去處理人際關係，必然要給人類造成苦痛。這種苦痛使得西方人開始認識到以前理智的科學方法的褊狹，從而在思想界產生了新的趨向。梁漱溟說的西方社會的苦痛指的主要是資本主義經濟危機出現以後經濟生活領域的狀況。他認為，西方近代以前的經濟是消費本位的經濟，近代以後變成了生產本位的經濟。這是由機器發明、社會分工和自由競爭三種因素造成的。這種生產本位的經濟造成了階級劃分和貧富懸殊，造成了生產過剩和工人失業。消費本位的經濟是很合理的，使人的生活很太平安全，從容享樂；而生產本位的經濟是「再不合理沒有了」。西方人想到要使它歸於合理，於是就出現了社會主義。經濟的變遷引起了「見解的變遷」和「態度的變遷」。這種見解和態度的變遷就是西方最近出現的新思潮。在這些思潮中，梁漱溟對柏格森和倭鐸的思想最為讚賞，認為它最能代表西方思想界的變化。他說：「此刻他們一致的急要努力擺脫理智所加於他們的逼狹嚴酷世界，而有識者所為一致的警告就是喪其精神，什麼宗教的復燃藝術的提倡，『愛』的普遍觀，靈肉一致的理想，東奔西突，尋不得一個出路。這時唯一的救星便是生命派的哲學。雖則種種的想法子都是要改變從來的態度，而唯有生命派的哲學具有改變態度的真實魄力和方法。因為唯有生命派的哲學把破碎的宇宙融成一整體的氣魄，

而從他的方法也真可以解脫了逼狹嚴酷，恢復了情趣活氣，把適才化為物質的宇宙復化為精神的宇宙。……而這派的方法便是直覺，現在的世界直覺將代理智而興，其轉折即在這派的哲學。」（頁一七八）梁漱溟認為，康德對形而上學是持批評態度的。康德在科學和形而上學之間劃了一條界限，而柏格森又在科學和形而上學之間搭了一個橋，為形而上學開了一條路。

梁漱溟在此時還沒有能力從哲學理論上對經驗論哲學提出有力的批判，而柏格森和倭鐸的哲學只是他借用的工具而已。但梁漱溟對柏格森哲學意義的評價卻多少符合西方哲學當時的情況。

羅素把柏格森稱為「對理性對抗的一個極好的實例」（羅素《西方哲學史》下冊，頁三四六）。對理性的這種反抗始於盧梭，他是西方近代浪漫主義的始祖。浪漫主義和理性主義是對於以往中世紀留下來的傳統的兩種反抗形式。但是浪漫主義自它產生開始就和理性主義有著分歧。這種浪漫主義的總的特徵是「用審美的標準代替功利的標準」，「從人的情感來推斷人類範圍以外的事實」（同前書，頁二一六）。浪漫主義之父盧梭認為科學是道德最凶惡的敵人，因為一切科學的起源都是卑鄙的。他主張：「我們的自然感情指引著我們去滿足公共利益，而理性則激勵自私心。所以我們要想有道德，只須不遵循理性而順從感情。」（同前書，頁二三四）盧梭這種浪漫主義情緒的出現固然反映了休謨哲學之

後西歐哲學史上對經驗派哲學的反感心理。但是，作為理性主義基礎的科學在十九世紀繼續取得了許多新的成就，從而使理性主義哲學長興不衰。功利主義、實證主義哲學都表現了明顯的理性主義色彩。同時，融兩派哲學於一身的康德哲學在消極方面則為浪漫主義的發展起到了推波助瀾的作用，使此後的德國哲學成為現代西方反理性的淵藪。浪漫主義出於對資本主義社會中罪惡現象的厭惡，從而反對經驗主義，主張從非理性的層面去尋找人類存在及行動的基礎。這種浪漫主義思潮於十九世紀末在盧梭的故鄉找到了偉大的代表人物，這就是柏格森。

正如羅素指出的那樣：「那些覺得無目的的活動是充分的善的人，在柏格森的書裡會找到關於宇宙的賞心悅目的描繪。」（同前書，頁三八六）梁漱溟和其他諸如張君勱一類玄學派人物正是從這個角度上來理解柏格森以及西方現代各種非理性主義思想派別的。浪漫主義思潮發展到十九世紀以後的非理性主義階段時，不能不承認它對批判和認識西方資本主義的弊病有一定的借鑑意義；但是應該看到，浪漫主義在產生之初，它對理性主義的批評在歷史現實中的意義並不是積極的。羅素對盧梭的批評即是從這個角度提出的。因為這種浪漫主義妨礙了理性主義對中世紀神學的批判。在二十世紀的中國，宣傳這種浪漫主義，尤其是在社會政治領域，起的作用主要也是消極的。

梁漱溟並非一個頑固的國粹派。他認為國粹派搞的所謂「國故」只是「堆積一些陳舊

的骨董而已」。而這些骨董是不能和西方近代文明相抗衡的。梁漱溟對儒家文化的讚揚主要是從對西方思潮變遷的考察中得出的。作為當年曾投身康梁變法革新潮流、繼而又為辛亥共和革命冒死奮鬥的他並沒有那種對於西方文明的頑固的偏見。但是就從未出過洋的梁漱溟本人來說，他所受的那些西化教育遠不足以使他能對西方經驗派哲學的偏頗作出有力的批判。梁漱溟力圖使自己跟上世界文化發展的潮流，但能為他的批評提供武器的只有中國傳統的道德形而上學。這種文化背景的薰陶使他在潛意識層上強烈地抵制著西方文明。這何嘗不也是所有中國人所經歷的事實呢？梁漱溟在《中國民族自救運動之最後覺悟》一書中對中國人學西洋的總結同樣也可以看作是對他自己的總結，也正是這種文化背景使梁漱溟的思想落歸於民族主義和保守主義，其實這也是浪漫主義在它的發展中經常出現的現象，在西方在東方均有實例可證。

《東西文化及其哲學》的主旨是要為中國傳統的形而上學找到它在現實世界生存下去的可能性。梁漱溟稱，雖然西洋歷史上的形而上學遭到批判後幾乎再無生機，但中國的形而上學是另有其路徑，與西洋的形而上學全然不同。這種不同有兩點：一、問題不同。西洋形而上學講的是「呆板的靜體問題」，中國的形而上學是「完全講變化的」。二、方法不同。西洋人用的是靜的呆板的概念，中國人用的概念是「抽象的、虛的意味」。「我們要認識這種抽象的意味或傾向，完全要用直覺去體會玩味，才能得到，……理智所製成之

概念皆明確固定的，而此則活動渾融的也」（頁一一六）。

遺憾的是，梁漱溟在該書中對中國形而上學的論述並不多，更多的是從以上理解中引出對孔子人生哲學的解釋。他對於孔子一派的人生哲學作了許多討論，這些討論的中心意思是說孔子的生活態度就是直覺的態度。這種直覺的態度就是不「打量計算」。人們聽任直覺自然合乎中道，自然會善。有私欲的人就不是聽任直覺，而任用理智。孔子的親親、仁民、愛物就是本著人的直覺感情說的。人聽任感情自然流露，自然就會有這三種感情區別。若把它作為一種客觀道理而秉持之，「反倒成了形式，沒有真情」。因此，率性就是「隨感而應」，嚴格地說，梁漱溟此時對孔子人生觀的討論並沒有什麼形而上學根據。他直到晚年出版的《人心與人生》一書中才從形而上學角度談科學與道德的區別，而在此時他主要是對理智主義的科學進行批評。梁漱溟對科學的批評主要是要說明，在人類生活中，科學的作用是有限的，科學不能確保人類生活得合理。中國傳統的道德學說正是要說明人怎樣才能生活得合理，而這種學說正是近來西方思想界的趨向。他認為，科學的態度是功利主義的態度，而處理人際關係是不能秉持這種功利主義態度的。

然而，梁漱溟在《東西文化及其哲學》一書的結論中還是作出了對西方文化要「全盤承受而根本改過」的結論。這並不意味著他處在矛盾中。從人生三種問題看，中國在解決人與物的關係問題上做得很不夠，所以他說：科學和民主「這兩種精神完全是對的；只能

為無批評無條件的承認；……怎樣引進這兩種精神實在是當今所急的」（頁二〇六）。但是若以此態度來處理人際關係則必遭苦痛，因此「對其態度要改一改」。但是如何改，梁漱溟在當時未能做出答覆。在這時，科學和玄學（或人生觀）對於梁漱溟來說還只是兩個可以互不相干的兩種學問，它們有著各自的適用範圍，二者之間並無主次高低之分。直到後期梁漱溟提出「理性」範疇之後，他才對理性與理智亦即科學與玄學的關係作了說明。這些說明最初集中在《中國文化要義》一書〈理性——人類的特徵〉一章中，後來他又在《人心與人生》一書中作了集中論述。

在後期，梁漱溟進一步接受了柏格森的思想，把生命本體作為一切存在物的根據。這個本體的特質就是不斷地爭取自由。它是借生物的演化來表現自己的本質。每個生物機體都不同程度地表現了宇宙大生命的本性，同時也有不同的局限性。生物進化的過程就是由局向通的發展。在進化的歷程中，人處在最高階段，只有它最充分地體現了生命的自由本性。最能體現這種自由本性的是人的心靈。人的心靈有兩種屬性：理智、理性。理智產生了科學，理性使人有道德。什麼是理智？理智就是靠後天的經驗積累，通過思維形成知識，用這個知識指導生活。這些知識就是科學。理智的生活使人區別於動物的本能生活。作為人類出現的第一個文化標誌就是由理智產生的科學，但是理智和本能一樣是為著解決生存繁衍這種生活問題而出現的，它本身仍然只是一種生活方法。然而，宇宙生命的進化之所

以創新不已，正說明它的本性與目的不以解決生活問題為限，它要表現自己的自由本性。因此只要拘於生活問題，就不能表現宇宙生命的自由本性。在理智產生的過程中，人類已潛在了一種超脫生活功利目的能力。動物的本性性生活對外界的反應是當下直接的；理智則不然，它不是立即作出反應，而是把外界刺激作為經驗積累下來，歸納為一般性知識。本能的活動和感情衝動直接相聯，而理智則要先入於「靜以觀物」的狀態，先要「離知於行，為知而知」。它要摒除感情的影響。「於是一分之理智發展，即摒去一分之感情衝動而入於一分之寧靜；同時對於兩大問題亦即解脫一分之自由。繼續發展下去，由量變達於質變，人類生命卒乃根本發生變化，從而突破了兩大問題之局限。」（《人心與人生》，頁五〇。下同。）這樣，和本能一樣是為著解決生活問題的理智卻不期然為人類衝突生活問題的束縛開闢了道路。在這裡，梁漱溟給了生命本體以非功利的內涵。這種非功利的道德性是宇宙本體的內容，也是宇宙化的終極目的。他還引用柏格森的比喻來說明。柏格森在《心力》一書中說，在生物進化的道路上，自由似乎一直緊緊繫於鏈索之上，到了人類才掙脫了這個鏈索。梁漱溟認為，這個鏈索就是指的生物圖存與繁衍兩件事。換句話說，只要拘於功利性目的，就不能充分體現生命的自由本性。理智為人類擺脫功利性的束縛開闢了道路；但單憑理智，人還不能把自己的生活和動物從本質上區別開。只有靠理性才行。什麼是理性？梁漱溟說：「理性一詞代表那從動物式本能解放出來的人心之情意方面。」

（頁三三）人也有感情，但它區別於動物的感情。動物的感情是自私的，人的感情是無私的。人類在理智活動中是不能夾雜主觀感情的，在理性活動中則要以無私的感情為基礎。理智和理性是人心作用的兩個方面，它們都是來自生命本體。「人類行為上之見有理性，正由生命本體所顯發。」為什麼要在理智之外再提出一個理性？因為：「理智偏乎靜，其支配著知識，運用著計慮的動力乃在人的感情、意志要求方面。」（頁一六五）梁漱溟後期不再把理智與科學作為人類社會中不合理現象的根源。但是他仍然把理智與科學同人類的功利性生活相聯繫，從而認為它不是人類自由本質的根據。理智只是人類生活的工具，不能保證人能生活得合理。要生活得合理，必須依靠理性。「理智者人心之妙用；理性者人心之美德。後者為體，前者為用。」（頁八五）梁漱溟在《中國文化要義》一書中說：「今日科學發達，智慮日周，而人類顧有自己毀滅之虞；是行為問題，不是知識問題；是理性問題，不是理智問題。」（頁一四三）這種說法還是認為科學不能使人類生活得合理。這是梁漱溟一生的一貫思想。梁漱溟早在二十年代即想望著建立一種形而上學以取代科學解決人類生存的合理性問題，但這個任務直到《人心與人生》一書才完成。他所建立的形而上學是一種道德形而上學。雖然他此時較以前進一步肯定了理智與科學的意義，把它視為人類自由本質的產物；但他對科學的態度仍然是有保留的。他堅持認為只有道德才能成為人類區別於動物的本質特徵。但是，梁漱溟不能在人类的現實生活中為道德找到本體論

的根據，只能訴諸外在於現存世界的絕對。這個絕對規定著人類的本質，使人類的生活成為合理。雖然梁漱溟對理性作了許多論述，但他仍然不能從人類後天的現實生活中找到理性和道德的根據。他說：「理性表現於感情、意志、要求之上，但人們的感情、意志、要求殊非恆衷於理性。相反地，其非理性所許者乃所恆見不鮮焉。」（頁一六五）雖然理性作為人類區別於動物的本質特徵，但人類生活的理性化卻不是必然的。梁漱溟不能從人類現實生活中找到理性存在的必然性根據，自然就要把這種根據建立在人類現實生活之外。為了使這種理性作為人類生活的萬古不移的原則，梁漱溟甚至把歷史不同時期存在的道德原則也看成是有限的。這些有限的道德只是庸俗道德。只有自覺體現宇宙生命奮發向上精神的道德才是真道德。但是真道德仍屬世間法。「世間法者，生滅法也；生滅不已，不由自主。爭取自由豈遂止於此耶？」（頁二五七）因此，真道德也不是宇宙生命的最高境界，只有宗教才是它最真切的體現。這樣，梁漱溟就把他在《人心與人生》一書中屢次表白的人的主觀能動性和自由本質又從人身上奪走，還給了宇宙本體，按照這個邏輯，人永遠不能獲得徹底自由。康德說過：「為了給信仰留下地盤，有必要拒絕知識。」梁漱溟的貶損知識，也最終落歸於一種信仰。從《人心與人生》一書中結論看，這種信仰已經不是對人類自身能力的信仰，而是對一種外在於現實之上的神祕本體的信仰。

科學與玄學的鬥爭在西方近代直至目前一直沒有停止過。在中國，科玄之戰有著自己

特殊的內容。科學派只是在宣揚一種從西方理性主義那裡借鑑來的一套方法論。玄學派充其量只是在重複著中國傳統哲學中的那套道德形而上學，並且他們也明白地表示要以宋明理學作為他們人生觀的基礎。

因此科玄之戰一直融匯在東西文化衝突的漩渦之中。在幾十年來的歷史中，可以說玄學派是占了上風的。那種想建立一套形而上學並將科學作為哲學的附庸的想法一直在支配著中國哲學界的主流。這種思想在整個思想界的表現有兩方面：一、這種主張一直企圖建立一個涵蓋人類全部生活內容的哲學體系，自稱找到了宇宙的萬古不移的總規律。關於這個總規律的哲學原則一直支配著各種具體科學的研究。一切研究都遷就這個總原則。二、持這種看法的人貶低科學在人類道德生活中的作用。這實際也是在限制西方文化在中國的影響。而目前用來規範人們現實生活的那些原則中的舊時代的成分則占著相當大的比例。賴欣巴哈說：「思辨哲學家的倫理體系往往建築在過去時代的心理狀態和社會結構之上；像他們的理論體系一樣，這些倫理體系所提出的哲學結論只是一個暫時的知識階段的產物而已。」（《科學哲學的興起》頁二四四）我當然承認中國社會的絕大部分人的心理狀態和社會組織結構（尤其在農村）仍然沒有發生與一百年前的現實有本質區別的變化。但在城市中，這種變化在近十年當中卻是十分劇烈的。中國傳統的倫理學說必須有一個本質的改進才能繼續生存下去，而這種新的學說必須是在對現實生活的科學認識基礎上形成的，

但是，只有打破那種認為人生觀的知識不能通過科學方法獲得的見解才行。然而，對於目前中國大多數人來說，「中國國情」這四個字指的並不是中國目前已發生變化了的現實，而是中國以往社會生活基礎上形成的那些傳統意識。

李澤厚在他八七年出版的《中國現代思想史論》一書中對科玄之戰歷史的總結是：科學派在中國取得了勝利。他還說：「人們後來不接受馬克思主義的世界觀、歷史觀來作為人生的嚮導，不也符合『科學派』的主張麼？」李澤厚這句話只說對了一半。由共產黨人領導的中國人民民主革命的勝利的確是建立在對中國現實社會的科學研究基礎上的，但馬克思主義在中國的玄學化也是幾十年來尤其是在一九四九年以後的歷史事實。馬克思主義在一百年前構造的理論體系被看作是絕對真理，作為人們認識世界的終極，這樣，科學的馬克思主義變成了一種形而上學。而目前中國的改革進程要衝破的正是這種形而上學觀。在中國，馬克思主義的科學理論正是一直在被當作一種關於普遍性的、關於支配宇宙的最普遍原則的知識，而人類以往以及以後的全部生活和新建立的知識都不過是這種理論的注釋。然而，這正是同馬克思主義的本來精神相違背的。對馬克思主義的這種認識實在還不如那位所謂的資產階級哲學家羅素對馬克思的評價更準確。對於馬克思主義的這種玄學化的認識正在受到中國改革潮流的攻擊。我們期望著中國知識界能在對中國本世紀以來科學玄學論爭的歷史總結中為自己開出一條科學的道路。

近代中國知識分子的一面鏡子

——論丁文江的科學文化觀和社會政治觀及對五四的一點反思

王 駿

丁文江（一八八七—一九三六，字在君，江蘇泰興人）先生是中國近代科學事業的先驅，是中國新文化運動的領袖；同時他也是北京大學地質學系第一批教授之一，為中國早期地質事業做出了開拓性貢獻。丁文江既是一位科學家、學者，又是政府官員、企業家、政論家和教育家……既是一位在傳統孔儒氛圍中薰陶成長的士大夫，又是一位「歐化最深的中國人」；作為這樣一位中國二十世紀早期的知識分子，丁文江的思想是複雜的，其科學觀、文化觀、人生觀、社會政治觀在中國近代知識分子中還是頗具代表性的。今天，重新回顧歷史去客觀認識、評價這位丁在君先生的思想，對於我們也許不無啟迪、借鑒和思索。

一、東西方之間的理性主義者

——論丁文江的科學文化觀

丁文江的科學觀是一種歐洲實證主義，與同時代的持「西化論」者相似，丁所接受的是「唯科學論」的實用主義思想。丁的科學觀突出體現於五四時期那場著名的科學與玄學的論戰中（實際上也是傳統文化與西方文化之論戰），而其文化觀亦蘊涵於此科學觀中。

一九一九年五四運動後，中國思想文化界一方面是各種學術文化觀湧入，各家學說紛起，學派林立；另一方面則是出現了思想信仰的真空。這樣，一方面人們渴求接受新思想的啟蒙開智，另一方面又懷疑西方舶來的政治文化思想體系。於是，思想界努力於傳統和西學兩種文化之間進行一種新的「中庸」調和——真正的融合。此時，中國的思想界和知識分子亟需的是一種能「競爭而生存」的嶄新思想的科學啟蒙。在思想的淺蘊和渴求、知識的空白和懷疑之下掩蓋著的是對前途莫測的疑慮和擔憂。於是，較為清醒的中國知識分子開始閱讀西方啟蒙思想家們的經典著作和十九世紀科學理性主義繼承者的書，同時向國人播撒科學思想的火種。「科玄大論戰」正是在這樣的思想背景下展開。

一九二三年，清華教授張君勱在《清華周刊》發表〈人生觀〉一文，提出抽象的唯心

主義「人生觀」說：「人生觀之特點所在，曰主觀的、曰直覺的、曰綜合的、曰自由意志、曰單一性的。惟其有五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。」又說：「科學之為用專注於向外，其結果則試驗室與工廠遍國中，朝作夕輟、人生如機械然。精神上之慰安所在則不可得而知也……歐戰終後，有結算二、三百年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一矣！」張把梁啟超早幾年認為「歐戰是科學的罪惡、報應」的錯誤論點，發展到了「科學破產論」，主張「菲薄科學」，說「我國立國之方策，在靜不在動；在精神上之自足，不在物質之逸樂；……」，認為「自孔孟以至宋元明之理學家」是「側重內心生活之修養」，「其結果為精神文明」的，等等。面對玄學派對科學的挑戰，同年四月，丁文江在《努力周報》發表題為《玄學與科學》的論戰文章，他引用馬赫、皮爾森等人的觀點，為科學方法在精神生活中的作用進行辯護，並否定所謂科學是西方道德衰退的原因，聲稱科學的觀點對人生哲學是必須的，並不是無所作為的。隨後，丁在同年五、六月，又接連發表文章。於是，五四時期這場著名的科玄大論戰全面展開，報刊上相繼刊登了近百篇論文，提出了範圍廣泛的哲學、科學、社會的課題，還論及了關於西方科學的基本含意及其對中國現代文化的影響諸尖銳問題。丁在論文中歸根到底主要回答了兩個大問題，一是歐洲的破產是不是科學的責任？二是科學方法是否有益於人生觀？關於第一個問題，他認為，在西方，科學與

神學的鬥爭源起於古代，「對於戰爭最應該負責的人是政治家同教育家，這兩種人多數仍然是不科學的。……歐美的工業雖然利用科學的發明，他們的政治社會卻絕對的缺乏科學精神。……戰爭不能廢止，也是如此。……到如今，歐洲的國家果然都因為戰爭破了產了，然而一班應負責任的玄學家、教育家、政治家絲毫不肯悔過，反要把物質文明的罪色加到純潔高尚的科學身上，說他『務外逐物』，豈不可憐！」關於第二個問題，丁深信「真正科學的精神」是最好的「處世立身」的教育，是最高尚的人生觀。「科學不但無所謂『向外』，而且是教育同修養最好的工具。因為天天求真理，時時想破除成見，不但使學科學的人有求真理的能力，而且有愛真理的誠心。……了然於宇宙、生物、心理種種的關係，才能夠真知道生活的樂趣。這種『活潑潑地』心境，只有拿望遠鏡仰察過天空的虛漠，用顯微鏡俯視過生物的幽微的人方能參領得透徹，——又豈是枯坐談禪、妄言玄理的人所能夢見？」這便是丁文江的科學人生觀。在這場論戰中，站在科學派一邊的有丁文江、胡適、陳獨秀、李大釗等人，代表玄學派的有梁啟超、張君勱等。儘管科學派人物在論戰中，思想是受到了各種唯心主義哲學思潮的影響，如丁文江就較多地受馬赫實證主義哲學的影響，他把科學觀建立在馬赫的「直覺複合論」基礎之上，他後來的「存疑唯心論」之見解又似乎把辯論主題扯遠了；但我們仍不能因此斥之為偽科學，丁等人的科學宣傳，畢竟是在當時中國「人生觀還不曾和科學行見面禮」的古舊土壤上播撒了一點科學精神的種子。

「科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法」，丁最重要的見地，是把科學主要當作一種合乎理性的方法論，作為一個「第一流的參加者，丁表現出對科學的深刻理解」。科玄論戰產生的熱情，本身成為中國知識分子生活中的一股創造性力量，科學的理性行動具有了政治、社會的意義，「德先生」、「賽先生」把人的智慧解放了出來，去科學地思考人類所面臨的種種緊迫問題；而丁文江則成為宣傳「科學的英雄人物」。「科學」一詞，成了當時最時髦的字眼，無人不曉，無時不講，無處不用。

——值得一提的是，科玄論戰的結果僅僅是「科學贏得了宣傳上的勝利」，論戰本身也最終以混亂告結束。事實上，包括丁文江在內，不少參戰的科學派人物雖思想激進和西化，但他們並未跳出傳統儒學文化的怪圈。在論戰過程中，傳統思想尤其是中庸之思想方法一直在潛移默化地影響著他們，使他們的思維模式、觀點和方法，都明顯地打上了傳統的烙印。丁文江自己也認為：科學能發揮智能嚮導作用而在道德上保持中立卻是不可能的。為了調和科學與道德價值，丁援引了一種具有理性的、說真話的道德——可以想像成一種以科學方式進行思維的美德；丁認為，是方法上而非終極目的上的問題導致人類分裂，因而應該通過教育傳播科學方法，教育人類如何有效達到和平與社會和諧的普遍目標。然而，由於要求忠於科學方法所揭示出來的事實，丁不得不把自己最珍視的道德價值——為人類萬世而犧牲個體於一時，視作人類的天性，同時力圖把道德觀說成是科學思維發展的必然

結果。可見，這些知識分子對科學民主的認識仍是很模糊的，他們的科學精神、民主意識都還是很膚淺、很朦朧的。

尤需指出的是，丁文江既是一位「歐化最深的中國人」，受過系統良好的西方教育，是學習西方科學文化的先驅；同時又是一位傳統士大夫階層的繼承者，他出身書香門第，自幼深受孔儒思想薰陶，力圖根據那個傳統模式成就一位維新派科學家的事業。丁文江處於東西方兩個世界、兩種文化的中間，一方面他奮力搞清現代科學對中國舊文化秩序的影響，一方面他念念不忘孔儒治國之道；值得深思的是，丁一生事業受這兩種努力的支配，且從未顧此失彼。他既反對宋明理學，認為科學的方法可以指導人生；又主張好人政府及修身齊家治國平天下思想。他的這種科學觀中蘊含著一種什麼樣的文化觀呢？是否可以認為丁文江是東西方之間的理性主義者呢？

從丁文江從事科學與新文化事業的坎坷複雜一生，我們可以看出文化對科學發展的內在客觀制約性。科學的發展脫離不了它所處的文化氛圍，都深深地打上了特定歷史時期文化傳統的烙印。科學的文化傳統和社會化的環境或有利或阻礙著科學的發展進步。一個國家、一個民族的發展，不僅僅包括科學的現代化、經濟的現代化，而且還應首先是包括社會政治文化的現代化，首先是人的現代化，思想觀念的現代化。只有這幾者之間的相互協調一致，才能使一個國家的發展健康、穩定和持續。

在今天，講文化的現代化要以科學為基礎，講科學要提到文化的高度。亦即除了講科學知識，還要講科學方法、科學精神、科學態度，講科學的宇宙觀、社會觀、人生觀，講科學的思想方式、工作方式、生活方式。這樣的文化，作為觀念形態的文化，才是科學的文化。五四運動以民主和科學作為新文化的兩面旗幟，但今天看來，都未能作科學和文化的深刻的、內在的結合，使得我們在近七十年後的今天，重提「賽」先生和「德」先生，重又論起舊題，重又喊出老號。從五四時期丁文江等先生的科學文化觀中，從對五四運動的反思中，我們是否有所啟發和借鑒呢？

二十世紀上半葉，這是一個「文化斷層」的時代。它賦予先知們前所未有的萬幸：開闊的視界和深邃的目力；也賦予他們難以超脫的不幸：理智的矛盾和情感的困惑。選擇已令他們幾乎寸步難行，而歷史又把重建中國文化的使命加上他們的雙肩。無怪乎這一輩知識分子的言行和舉動今天看來是那麼反覆無常。一個文化衝突的時代，不能不出現十分離奇、違乎尋常的文化現象，出現內在衝突的文化心態。

二、時局與選擇

——論丁文江的社會政治觀

丁文江自覺地試圖建立一種全面的科學世界觀，以便為「包羅中西的一種新的、兼容並存的世界文明觀」提供理論基礎，並以此來嚮導中國社會改革。丁特別讚賞赫胥黎的理性主義觀，這使得他一方面能用全面的歷史的眼光來認識自然、社會和人；另一方面又使得他身上那種傳統的孔儒式的神聖的「道義」使命感更沉重，使得他「天真」地想用理性的實證主義精神來認識、考察、指導中國社會。環繞著一位知識分子事業中獨有的道德嚴肅性以及對人類事業的普遍關心，丁希望「通過科學來滿足他的職業需要」。因而從五四運動起，丁「結識了一批政界朋友」，包括胡適等人；「親身經歷了一系列與國家生死攸關的事件」；發表了一些政論文章。丁把科學看成是一種「生存競爭」的優生學，他認為：社會進步最終必須取決於數量少而十分正直、強健和聰穎的人。而中國縉紳通過對教育和進入仕途的壟斷，始終掌握著對社會的領導權。在取得成功的社會裡，實現社會生存繁榮的目標是以犧牲個人私欲為條件的。「大眾的幸福就是一切有理性的人的最終的道德理想」，丁的信條一直指導著努力去實現自己的社會使命。丁所接受的「唯科學論」的西方教育，使得他希望把經過特殊選拔的傑出人物放在政治進程的中心，丁認為孔儒社會道德觀的作用大多得到證實，「既然受過教育的人在經濟上和知識上占了優勢，就應該為公共福利事業盡心盡力」。「丁文江精神」表現在：一個人的生活標準只要能夠使他舒適愉快地工作足矣，再高就是奢侈。一個人擁有的政治權力應以他的優秀品質和模範行為為基礎。

值得一提的是，丁文江接受了「中國文藝復興」的思想，包括認為，孔儒眼中前一段時期知識上的因而也是道德上的錯誤，最恰當不過地解釋了政治覆滅的原因。在談及「中國文藝復興」時，丁充滿感情談到的不是方法論，而是孔儒傳統的中國出現的一種可貴的探索精神。丁在對這一時期的兩位著名人物——徐霞客和宋應星以如實客觀介紹和較高評價的同時，認為，應把他們的知識成就——與現代科學的普遍標準一致，同他們個人道德實踐——與自我犧牲、淡泊寧靜這些普遍的孔儒標準一致，聯繫起來；在這兒，丁試圖向文人學士們提出一個兼有中西普遍社會準則的理想中庸實例。他希望通過自認為具有普遍性的科學的價值，並借助於中國文藝復興的思想，來探索中國的歷史。

丁文江一生中的政治言行的確淵源於傳統孔儒思想，即修身齊家治國平天下思想。然而，孔子「雖周遊列邦，其道終於不行」，丁的短期政治生涯亦以失敗告終，成為發人深省的悲劇。

二十年代早期，丁在京辦起《努力》周刊，以學者身分發表政見。他從自己的實用主義觀、獨立性和孔儒社會道義觀出發，提倡「好人政府」等改良主義的政治思想；雖然當時的政治社會是「好人不願當官，好人不會當官，好人當了官就變壞」，丁也覺悟到了「政治一天不清明，一天沒有好人可做的官」，但丁仍主張通過「興辦實業」和「提倡教育」來拯救這個因「沒有信仰而消極麻木」以至於不能生存的民族。因為，一個國民的「知識

與責任，義務與權利，都成一種正比例」。只要真正的「好人」當了官，當官的都是真正的「好人」，政治就會清明。於是，丁文江覺得像自己這樣的留學生是「中國知識最完全的人，也就享社會最大努力的人」。他曾說：最可怕的是一種有知識、有道德的人不肯向政治上去努力。「只要有幾個人，有百折不回的決心，拔山倒海的勇氣，不但有知識而且有能力，不僅有道德，而且還要做事業，風氣一開，精神就會一變」，「良好的政治是一切和平的社會改善的必要條件」。但是由這種紙上談兵而作的政治選擇終究是有限的。若干世紀以來，中國一直是受孔儒官僚的治理，他們被訓練成「具有道德權威、知識成就以及作為傑出精神氣質」的一部分政治領導力量，成為「社會和道德上理想的旗幟」，丁文江也希望能出現孔儒官僚式的政治這樣一種理想的以知識分子為主的權力中心，希望理想的「好人政府」能「為社會全體謀福利，容納個人自由，愛護個性發展」；事實證明這些都是烏托邦式的空想。

丁文江出任淞滬總辦（一九二六）的歷史使其遭到非議，也使其名聲蒙上了一層陰影。其實，這只是丁文江那實證主義思想方法和那傳統社會責任道義感的又一次「天真熱情」的幻想及其慘痛失敗。他寄希望於「好人政府」，希望通過擺在「將軍」左右的知識分子來使其「馴化」和「開智」，顯然，這些改良思想的實現是虛無縹緲的。丁文江的這一行為仍源於他「天真」的有良心的「少數人的責任」的信條，丁似乎認為：實用的政府機構

就是獨裁主義的。這可以「避開政治衝突有利於增加效率，贏得時間和精力。同時，花費在政治分歧中的開支，可以更有利地投入行政任務的完成中去」，而在當時，根據丁文江的實用方案，這正是「有機會不可失機會」的改良中國政治的「好」機會。這條「實用主義基本原理」給丁文江帶來的是遠不「實用」的好人政府觀，它幾乎顛覆了這位「實用主義官員」一生事業的終極結果」。在中國，「做官」不是一種事業，「而是一種生活出路，環境著做官，人們建設起自己的整個社會地位和道德地位」，這似乎也是一種「實用主義」觀。丁文江作為一個「苟全性命於亂世的士大夫階級的後裔」，失去了「為濟世之才開通建立功勳的渠道」的一種穩定社會文化環境，因而他所經歷的是一個階級的悲劇，他力求尋得到一種「代替物」，去完成歷史賦予的他的實際上已無法遂行的功能。

相比較而言，《努力》周刊十年後的《獨立評論》時的丁文江已顯示出一種新的謹慎心情和有限感，「只希望得著一些公正的，以事實為基礎的批評和辯論」。這暗示著學術界知識分子面向社會的態度發生了一個根本轉變。丁文江仍談「受過教育的人」，但似乎責任已不再「去激發國家的道德復興了」。知識分子也許只能坐而言，不能起而行。丁文江仍重複他那基本的實證主義哲學，警告讀者不要對科學事業抱有狹隘的看法：「在知識界裡科學無所不包，所謂『科學』與『非科學』是方法問題，不是材料問題……只要用的方法不錯，都可以認為科學」。學術界領袖似乎在社會上「妥協」了，像丁文江這樣具有

科學思想的知識分子似乎又重新考慮起了「科學救國」的道路。事實上，「科學救國」包括「教育救國」和「實業救國」，都是在「以心磨血」。流血救國固然險，然而易；磨血救國似乎穩，然而難。因此，丁文江似乎認為「馬克思主義理論」是一種「政治的口號」。從實用主義觀出發，丁懷疑共產黨的主張，懷疑這些「蠱惑民心的政客」正在為「以科學的理論進行投機而產生的暴亂編造什麼基本原理」。丁文江對美國的訪問卻使得他發現美國是一種奇異的反常現象，並未發現「有什麼中國可以仿效之處」。然而丁文江對蘇聯卻傾注了關心，「在一種世界主義的誠摯氣氛中」，對蘇聯的訪問使丁感到「科學是超越國界的」。丁所看到的共產主義給蘇聯帶來了國家實力和技術進步，他設想蘇聯的實驗滿足了中國的兩大根本需要：建立了與國民願望一致的中央政府，並且提供了一種技術進步的方法。儘管蘇聯的共產主義對丁產生了吸引力，但在中國，丁文江覺得「科學不過是用作支持革命戰爭理論的宣傳材料而已」。顯然，他的這些見解與他對現實的認識是相聯繫著的。

丁文江強烈地感受到，解決中國政治危機的唯一辦法是要借助於一位開明的獨裁者，這位「新式」獨裁似乎又別於「好人」政府。丁文江一直認為，統治者和受過教育的官僚是任何一種政治制度的樞紐，此時，這些形式被賦予了新的意義：「優秀分子變成了技術官僚，而統治者成了智囊的頭目」。

丁文江對共產主義及對蘇聯、對獨裁的看法，都表明他是一位「不十分關心政治自由」

的「唯科學」的實用主義者；只有在涉及如何統治才能奏效時，他才關心參與政治的問題。丁認為：中國之所以一直不能現代化，是因為自從她承擔技術的和社會的革命義務短短幾年來，她的人民和她的領袖從未具有最基本的信仰。但是，丁文江所說的「信仰」究竟是指什麼呢？

有必要指出，丁文江很關注在他和年輕一代之間日益增大的差距，丁對自己常常不能站在青年一邊以至於他所作出的種種建議似乎有不合口味的危險這一點也很煩惱。丁文江思想觀和方法論上的偏頗也表明丁忽視和脫離了中國社會的絕大多數即大眾階層，尤其是青年階層，而他們正是中國事業的主導力量和決定因素，他們的性質和特點決定和制約著中國各項實踐的特性。丁文江似乎沒有能始終得到青年大眾的理解和擁護，因而丁的政治生命力顯得較弱，這也導致了丁文江的政治悲劇。——這不亦是很發人深省的嗎？

三、矛盾——悲劇——鏡子

——對「丁文江現象」的反思

作為西方培養的中國第一代科學家，丁文江的成功與失敗給人一些什麼啟示呢？在四分之一多世紀中，丁文江何以在科學領域中有這麼多的開拓和建樹，而在社會政治中又屢

遭挫折呢？

作為一位維新派持改良思想的科學家，丁奮力搞清楚現代科學及其對中國舊文化秩序的影響；作為一個念念不忘孔儒治國之道的菁英，丁銳意尋求有意義的行動方式，力圖根據傳統模式成就其事業。丁文江一生的追求探索都受著這兩種努力的支配。「他承擔的知識分子義務以及他個人的社會偏愛，把他與一小部分縉紳階級出身的知識分子捆在一起，而這部分知識分子則始終遠離了正在成為政治變革真正動力的群眾運動」，他所受到的良好的西方科學教育摧毀了他身上孔儒自然觀的全部殘餘，使其不可抗拒地背離了孔儒背景，科學實證主義的方法為丁判斷事物的真實性提供了與傳統相反的標準。在實際政治生活中，實用主義者承擔對涉及人類社會福利的問題進行科學分析的義務，實際上，在中國，這項義務所導致的社會行動，並不因其宣稱「實用」而充分有效。丁文江的科學哲學顯示出他的唯理論的局限性。在「基本屬於保守主義的英語國家中貌似忠厚的實用主義」之所以到了中國卻行不通，是因為「中國正處在一場真正的，帶根本性的大變動中」。丁文江源自博物史科學的世界觀和方法論已不能適應中國社會的巨大變革，一旦接觸中國社會，就失靈了，這也許是丁在政治領域的失敗和挫折的根本原因。他熱愛國家、崇尚真理，然而脫離了民眾階層，缺乏堅定而正確的世界觀和方法論。

丁文江本身的思想矛盾，在一定意義上是代表了近代中國知識分子的矛盾。

作為現代西方文化的主要傳播者，中國知識分子在中國近、現代深刻的文化衝突和社會變動中，一直是陷入了深沉的和痛苦的在學術與政治間徘徊的進退維谷的內心困惑。近代中國知識分子群體在歷史中扮演的學術和政治的雙重社會角色，一旦落實於每個知識分子的個體身上，卻發生了激烈的內在衝突。近代中國社會是一個高度一元化權力格局，理想中的完成自己雙重角色的民主政體尚在歷史過渡中，這樣近代中國知識分子「無論治學或從政，在人生的天平上都表現出難以平衡的巨大傾斜」，一生都抑進抑退於儒與道、人世與出世之互補之不得已中。同時，由於兼受多元文化的薰陶，中國知識分子個體本身具有矛盾重重的性格。尊重中國傳統學術的成就，是他這一代人從事中西文化一體化的一個重要特色。傳統孔儒禮教觀念的灌輸與近代西方科學主義、人文精神的傳播，當這兩類不同背景不同特性的文明碰撞之際，身居其中的中國知識分子陷入了深深的現實困惑和左右為難的身心憔悴之中，表現出迷茫困惑苦悶。

如果說丁文江的曲折一生是一個引人深思的悲劇，那麼它代表了中國近代知識分子的時代悲劇，這其中有歷史必然性的。而一個多元化生存環境的缺乏也許正是導致這幕歷史悲劇的真實歷史底蘊吧，它道出了近代中國社會中，知識分子自身的矛盾及其與社會的深深矛盾。而這幕悲劇不為國人所見所思所理解，這本身也許又是一幕大悲劇。

作為一名在東西方之間徘徊的理性主義者，作為一名努力試圖以實證主義精神來指導

中國社會政治的大科學家，作為一名始終把社會義務據為己任的傑出知識分子……可以說，丁文江是中國近代知識分子的一面鏡子，它照出了先知們複雜的心靈，坎坷的人生，孜孜的探索，深深的迷茫……我們從中是可以而且應該得到有益的借鑒的，這也正是我們今天紀念丁文江先生的深刻意義之所在。

現在知道丁文江這個名字的人恐怕是很少數的了，即使知道，恐怕不少人印象中的丁文江離其真人相去甚遠。人本來不是木偶，其思想、行為、性格是極其複雜的。實事求是的時代精神和歷史主義方法論有助於我們更全面更客觀地認識和評價丁文江這樣的歷史人物。傅樂詩女士（C. Firth）稱丁文江是「中國的赫胥黎」，說：「作為一位傑出的科學家，他是第一位這樣的中國人，既從技術觀點又從哲學觀點來研究西方的科學，感到根據科學的思想原則教育同胞是自己的責任……」，「丁文江所渴望發揮的這種作用——科學家作為文化和政治的領袖，在中國的歷史經驗中是前無古人的」，這種見地自有其道理。丁文江是一位歐化很深的思想家，又是一位深沉而熱烈的愛國者，一位在科學事業上堅韌不拔的開拓者，對於這樣一位中國二十世紀早期的知識分子及其思想、貢獻，歷史是自當會有公論的。

四、不該忘卻的紀念

——對五四科學與新文化運動的一點思考

五四時期有一特殊而典型的文化現象：在新文化運動高潮階段高舉「打倒孔家店」「全盤西化」旗幟的風流英雄，爾後幾乎都不同時間不同程度地呈現了向傳統復歸的勢態。這種現象本身也許就對五四運動作出了一種客觀評判。最激進的闖將轉變成了最守舊的保守人物，以充分西化著稱的新派人物，卻將大部分精力耗費在整理國故之上。哺育他們成長的搖籃轉成了埋葬他們的墓地。

當時，不少激進的知識分子似乎恨不能一下子完全徹底地西化，然而他們的氣質、興趣和情感，這一切使他們心理深層結構仍無法擺脫對中國文化的戚戚之感、依依之情，仍陶醉於傳統文化那中庸和諧的意境裡，更不用說行為模式上的循規蹈矩。「舊禮教中新思想的榜樣，新道德中舊倫理的楷模」，意識層面的理性選擇與無意識層面的感情規約的不可調和的矛盾給近代中國文化人以深深的困擾與傷痛，也造成了這些一心欲以新思想啟蒙國人的先知們的悲劇命運。

以一種激進、極端、不科學的態度方法去批判一種被認為是激進、極端、不科學的舊

文化，歷史表明，這樣是達不到目的的。中國近代的知識分子與傳統之間有種「剪不斷、理還亂」的「藕斷絲連」式的深層聯繫，這種聯繫在一定程度上阻礙了近代中國的現代化；另一方面，傳統價值體系在近代的衰微和瓦解，以及反傳統的激進主義思潮崛起，使傳統文化不能充分發揮它羈約人心和穩定社會的功能，這在一定程度上也使中國的現代化顯得困難曲折。傳統不僅僅是阻力，在一定程度上是現代化的必不可少的特殊工具。不少文化精英的復古，並非單純的循環，而正是對激進主義者反傳統的簡單化極端化不科學化的一種反抗，是一種運用傳統文化和價值體系來實現民族自強和現代化的新嘗試，這是先驅經過了一個痛苦艱難的思考比較選擇，站到了一個更高層次上的遠見灼識。激進派強烈抨擊以中庸為特徵的傳統文化，而自身卻不自覺地在走極端，從激進衝動、歇斯底里到筋疲力盡，心灰意冷，不斷在兩極間搖擺。

然而，為防止文化失落感就要求助於傳統文化，為現代化的新文化又須拋棄傳統，這種二律背反的現象和心理特徵，其結果是：中國人在自覺的主觀意識層面上對傳統抨擊日益激烈，但在深層的不自覺的潛意識層面上，傳統對國人的吸引鎮制力從未減弱過。舊文化的復活，進而激起意識層的反傳統的激進主義，文化失落感又加深，如此循環往復。也許，不論西化抑或復歸都只是表象，這種徘徊和進退兩難的實質是矛盾心態的最高體現，先知們就是這樣不斷在矛盾、困惑和理智情感的痛苦中掙扎。也許，一種溫和主義的寬容

態度是應為我們所提倡的。

或許，在「文化斷層」時代，中國知識分子面臨的是一種永恆的悲劇性命運。

傳統向新文化的變革中，知識啟蒙者的選擇是決定性的；在愚昧落後的中國實現「新文化」化，大眾的覺悟是根本性的。因此，作為先知先覺，知識分子在思想意識上必須變超前的可能為現實；作為啟蒙者和解放者，他們應該壓抑行為方式同步超前的感性慾望，而保持中國傳統的人格傳承，並賦予新的時代內容。這種客觀歷史要求在某種意義上使知識分子的生命分裂狀態成為悲劇性的，而面對這種悲劇性，勇敢地承受它，就更是悲劇性的了。歷史決定了中國近代知識分子是悲劇人物，但願痛苦是有報償的，但願人類理性之光——民主、科學和自由能早日普照古老的中國。

七十周年過去了，我們回憶紀念和反思五四運動，內心也充滿了遺憾和痛苦；我們期望著中國文化的現代化，中國人的現代化，中國傳統的思想模式和觀念的現代化，我們等待著中國的科學和新文化走向世界。然而，七十年過去了，五四時期千呼萬喚的「德先生」和「賽先生」始終沒有駕臨，始終在中國的土地上尋不見「德」、「賽」的身影和腳步。……但願歷史不要再作弄中國的知識分子了。

歷史是不會停下它前進的腳步的，我們相信：人類文明的太陽，在不遠的將來，將會升起在東方的地平線上。

一九八八年十一月下旬定稿

附記：

本文在寫作中，多處參閱和借用了筆者導師龔育之、孫榮圭先生以及許紀霖、倪文興、李漢林等老師的思想觀點；還轉引了潘云唐、王仰之等老師提供的一些原始資料。所有這些，文中不一一指出；在此，筆者僅表示深深的感激和謝意！本文成文後，文中所有思想觀點等均代表筆者本人個人的意見和看法，不牽涉任何他人。對於本文，筆者願負全部責任；敬請各位師長學友指正賜教和商榷幫助。主要原始資料來源：

- (1) 美，C. Furch，〈丁文江——科學與中國新文化〉（中譯本）（湖南科技版，一九八七）；
- (2) 《泰興文史資料》（紀念丁文江先生誕辰一百周年專號）（一九八七）。

重估《學衡》

——兼論現代保守主義

樂黛雲

《學衡》雜誌剛創刊，魯迅就寫了一篇題為〈估《學衡》〉的著名文章，斷言：「夫所謂《學衡》者，據我看來，實不過聚在『聚寶之門』左近的幾個假骨董所放的假毫光；雖然自稱為『衡』，而本身的稱星尚且未曾釘好，更何論於他所衡的輕重的是非！」^①從此，很多文學史、批評史也都沿用這樣的調子，近七十年來，《學衡》一直成了不值一哂的負面現象。然而，《學衡》出了七十九期，前後延續了十一年；上承林紓、劉師培「國故」派之餘緒，下啟三十年代「本位文化論」之先河，從歷史發展來看，畢竟不是「一晒」

^①魯迅，〈熱風〉，見《魯迅全集》（人民文學出版社，一九五七年版），頁四四七。

即可「了之」的。

其實，保守主義、自由主義、激進主義往往存在於同一框架，它們之間的張力和搏擊正是推動歷史前進的重要契機。五四時期，以李大釗、陳獨秀為代表的激進派，以胡適為代表的自由派，先以嚴復、林紓，後以《學衡》為代表的保守派，無非都是針對面臨的同樣問題，顯示出不同的反應和不同的思考層面，這些問題不外乎如何對待傳統文化，如何接受西方文化，如何建構中國自己的新文化。對於目前我們仍在不斷討論的這些問題，作為現代保守主義代表的《學衡》雜誌諸公究竟有過哪些高論，是否真的只是幾個「假骨董」所放的「假毫光」，是否真是準星未釘而談不上輕重是非？作為一種歷史現象，在我們討論重構中國文化時，對前人走過的路，似應撥開意氣情感之迷霧，作一番全面的回顧。

《學衡》雜誌創刊於一九二二年一月，一直正規按月出版至一九二六年底，出到六十期。一九二七年停刊一年，一九二八年一月復刊，改為雙月刊，至一九二九年底出至七十二期，一九三〇年再度停刊一年，一九三一年一月復刊，此後時斷時續，直至一九三三年出版第七十九期終刊。十一年來一以貫之，皆由吳宓擔任總編輯，並在中華書局出版，這種一貫性在五四以來的眾多期刊中實屬罕見。

曾為《學衡》撰稿者不下百人，其中曾發表過五篇以上重要文章的共十五人。從年齡結構來看，這十五人中，出生於一八九〇年代的占七人，一八八〇年代的二人，一八七〇

年代的二人，一九〇〇年代的一人（三人生年不詳），這一年齡結構與新文化運動領導人的年齡結構極為類似；從教育背景來看，留美學生七人，留日學生二人、卒業於東南大學者三人，接受舊式教育者二人（一人不詳），他們絕大部分留學國外，知識結構與新文化運動領導人的知識結構大致相仿；從社會地位來看，《學衡》的核心人物吳宓、柳詒徵、王國維、胡先驕、湯用彤、梅光迪等都是當時的大學教授，社會構成也與新文化運動領導人相去不遠。那麼，分歧究竟在何處產生，又引向了怎樣的發展呢？

面對著中華民族危亡的現實，無論激進派還是保守派都以強烈而深厚的民族主義熱情作為自己前進的動力。為了尋求民族生存，從晚清的富國強兵，到後來的立憲改制，到嚴復的「鼓民力，開民智、新民德」以至「尊民叛君、尊今叛古」^②，討論的層面越來越深入到文化的層次而終於爆發為五四新文化運動。新文化運動激進派認為要拯救中國就必須徹底批判傳統，拋棄舊文化，在新的現實基礎上建設新文化。與此相反，以《學衡》為代表的現代保守派則堅持不能割斷歷史，必須承認「現在」與「過去」的連續，他們的理由有三：

第一，「新」、「舊」乃相對而言，並無絕對界限，沒有舊就沒有新，吳宓以為：「昨以為新、今日則舊、舊有之物、增之損之、修之琢之、改之補之、乃成新器。舉凡典章文

②嚴復，〈原強〉，後兩句見王森然著，《近代二十家評傳》引蔡元培語。

物，理論學術，均就已有者，層層改變遞嬗而為新，未有無因而至者。故若不知舊物，則決不能言新。凡論學、論事，當究其始終，明其沿革，就已知以求未知，就過去以測未來。人能記憶既往而利用之，禽獸則不能。」^③特別是文學，其「創造與進步」，就更是「常為繼承的，因襲的，必基於歷史的淵源。」^④吳宓在他的詩文集扉頁上譯載了法國詩人解尼埃（Andre Chénier）的詩〈創造〉中的一節更能作為他這種主張的注腳。詩曰：

採擷遠古之花兮，以釀造吾人之蜜，

為描畫吾儕之感想兮，借古人之色澤；

就古人之詩火兮，吾儕之烈焰可以引燃；

用新來之俊思兮，成古體之佳篇。

其二，他們認為人文科學與自然科學不同，不能完全以進化論為依據。不一定「新」的就比「舊」的「好」，也不一定現在就必定勝於過去。《學衡》重要成員，留法學生李思純曾援引德國現代哲學家史賓格勒（Spengler）在《西土沉淪論》（現譯《西方的沒落》）中闡明的理論，提出亦適用於中國文化的「生」、「住」（穩定，發展）、「異」（吸

③吳宓，〈論新文化運動〉，見《學衡》雜誌，一九二二年第四期。

④吳宓，〈論今日文學創造之正法〉。

收他種文化而變異）、「滅」（淪亡，或為他種文化吸收而再生）四個階段的文化模式，以證明今天的文化不一定就優於過去的文化^⑤。吳宓更明確地指出，「物質科學，以積累而成，故其發達也，循直線以進，愈久愈詳，愈晚出愈精妙。然人事之學，如歷史、政治、文章、美術等，則或繫於社會之實境，或由於個人之天才，其發達也，無一定之軌轍，故後來者不必居上，晚出者不必勝前，因之，若論人事之學，則尤當分別研究，不能以『新』奪理也。」^⑥因此，他們強調並覽古今，而不能局限於「新」。

其三，他們認為歷史有「變」有「常」，「常」就是經過多次考驗，在經驗中積累起來的真理，這種真理不但萬古常新而且具有普遍性世界意義。早在一九一七年，當梅光迪還就讀於美國哈佛大學時，他就在《中國學生月刊》上用英文發表過一篇〈我們這一代的任務〉，強調應把歷史看作人類求不變價值的努力的紀錄，他認為：「我們今天所要的是世界性觀念，能夠不僅與任一時代的精神相合，而且與一切時代的精神相合。我們必須了解、擁有通過時間考驗的一切真善美的東西，然後才能應付當前與未來的生活。這樣一來，歷史便成為活的力量。也只有這樣，我們才有希望達到某種肯定的標準，用以衡量人類的

⑤ 李思純，〈論文化〉，見《學衡》，一九二三年第二十二期。

⑥ 吳宓，〈論新文化運動〉，見《學衡》一九二三年第四期。

價值標準，判斷真偽，與辨別基本的與暫時性的東西。」^⑦吳宓在〈中國的新與舊〉一文中也指出這種新與舊的鬥爭不只是在中國，而是世界性的；一方面是「人文主義、國家傳統，與古人的經驗智慧」，另一方面是「民主政制、仿效西洋，創新、放縱與反叛」。吳宓認為這一切鬥爭的結果直接關係到中華民族的存亡^⑧。只有這一鬥爭的勝利，找出中華民族文化傳統中普遍有效和亙古長存的東西，才能重建我們民族的自尊。

可見保守派和激進派都從民族主義出發，對於傳統和過去卻得出了完全相反的結論。

另一個有意思的現象是無論激進派還是保守派對現狀表示了強烈的不滿而急於向西方尋求真理。《學衡》派「引介西學」的熱情完全不亞於激進派，他們十分強調吸收西方文化的重要性，如梅光迪所說：「吾人生處今世，與西洋文化接，凡先民所未嘗聞見，皆爭奇鬥妍於吾前。彼土聖哲所慘澹經營，求之數千年而始得者，吾人乃坐享其成。故今日之機緣，實吾人有史以來所罕睹。」^⑨吳宓在〈論今日文學創造之正法〉一文中也有類似

⑦梅光迪，〈我們這一代的任務〉，見《中國學生月刊》十二卷三期（一九一七年二月），譯文見侯健，〈從文學革命到革命文學〉，頁六一。

⑧吳宓，〈中國的新與舊〉。

⑨梅光迪，〈現今西洋人文主義〉，見《學衡》一九二二年第八期。

的論述。但《學衡》派的引介西學與激進派有兩點明顯的不同，這就是梅光迪所標舉的兩項標準：其一是被引進之本體有正當之價值，而此價值當取決於少數賢哲，不當以眾人之好尚為依歸；其二是被引進的學說必須適用於中國，即與中國固有文化之精神不相背馳；「或為中國向所缺乏，而可載長以補短者，或能救中國之弊，而有助於革新改進者」^⑩。

從第一點出發，《學衡》派特別強調對西方學說進行比較全面系統的研究，然後慎重擇取。《學衡》創刊伊始，梅光迪就曾回顧說：「國人倡言改革，已數十年，始則以歐西之越我，僅在工商製造也，繼則慕其政治法制，今且兼其教育、哲理、文學、美術矣」，而教育、哲理等「源於其歷史民性者尤深且遠」，若無廣博精粹之研究，就會「知之甚淺，所取尤謬」，這樣的「歐化」只能是「厚誣歐化」，「行其偽學」^⑪。因此，他尖銳抨擊當時「叢書雜誌之多而且易，如地菌野草」的現象，認為有些人「西文字義未解，亦貿然操翻譯之業，訛誤潦亂，盡失作者原意，又獨取流行作品，遺真正名著於不顧，至於摭拾剿襲，之為模擬，尤其取巧慣習，西洋學術之厄運，未有甚於在今日中國者。」^⑫《學衡

⑩同上。

⑪梅光迪，〈評提倡新文化者〉，見《學衡》第一期。

⑫梅光迪，〈論今日吾國學術界之需要〉，見《學衡》第四期。

『同人都認為要引介西學就必須窮其本原，查其流變。吳宓一再強調希臘羅馬的古典文化與基督教乃西洋文化的兩大源泉，為研究西洋文化所萬不可忽略。兩者之間，吳宓又特別強調前者，他認為「物質功利，決非彼土（西方）文明之真諦，西洋文明之精華，惟在希臘之文章哲理藝術。」^⑬由於這種體認，《學衡》同人不僅竭力鼓吹希臘文拉丁文的學習，而且大力介紹翻譯希臘羅馬原著：柏拉圖五大語錄，亞里斯多德倫理學都曾在《學衡》雜誌上翻譯連載。

從第二點出發，《學衡》引進西學，特別強調與中國傳統相契合。他們始終相信真正屬於真善美的東西必然「超越東西界限，而含有普遍永久的性質」。因此，對於西方文化正如對於東方文化一樣，必須摒除那些「根據於西洋特殊之歷史民性風俗習尚，或為解決一時一地之問題而發」^⑭的部分，而尋求具有普遍性、永久性的「真正的」西方文化。他們認為這樣的西方文化必然與東方的傳統文化相通。吳宓說：「吾以窮則獨善其身，達則兼善天下之義，求之於泰西，得柏拉圖，柏拉圖之時勢與懷抱，與孔孟最相近。」^⑮又說：

⑬ 吳宓，〈沃姆中國教育說〉，見《學衡》第二十二期。

⑭ 梅光迪，〈現今西洋人文主義〉。

⑮ 吳宓，〈我之人生觀〉，見《學衡》第十六期。

「古羅馬人與中國人之性行最相似……蓋羅馬人輕天道，重人事，絕玄想，計實功，凡百以應用為歸，適合為尚，不取空談，不崇虛理，又貞固樸誠，篤古祀祖，其於人生，以道德為本，才智為末。」¹⁶

由於以上兩點，《學衡》派就和當前政治保持了一段「知識分子」的距離。他們鄙視「順應世界潮流」、「順應時勢需要」的說法，認為那無非是「窺時俯仰」、「與世浮沉」，真正「豪傑之士」倒是「每喜逆流而行」¹⁷。這一理論的合乎邏輯的發展就是強調少數知識分子在文化演進中的傑出作用而排斥大眾。梅光迪認為：「真正學者，為一國學術思想之領袖，文化之前驅，屬於少數優秀分子，非多數凡民所能為也。」而平民主義之真諦並非「降低少數學者之程度，以求合於多數」，而是「提高多數之程度，使其同享高尚文化」¹⁸。若「以多數人所不能企及之學問藝術為不足取」，而「人類之天性殊不相齊」¹⁹，那麼，文化就不能更新。

① 吳宓，〈錢瑛新譯西賽羅說志編者識語〉，見《學衡》第十五期。

② 梅光迪，〈評今人提倡學術之方法〉，見《學衡》第二期。

③ 梅光迪，〈論今日吾國學術界之需要〉，見《學衡》第四期。

④ 胡先驌，〈論批評家之責任〉，見《學衡》第三期。

從以上的分析，已經可以清楚看到《學衡》派與美國白璧德新人文主義的密切關係。人文主義（Humanism）與人道主義（Humanitarianism）不同，後者指「表同情於全人類」，「以泛愛人類，代替一切道德」；前者則強調「其一身德業之完善」，強調人之所以為人的規範和德性。如希臘蓋留斯早就界定：「Humanitas（人文）一字被人謬用以指泛愛，即希臘人所謂博愛（Philanthropy），實則此字含有規訓與紀律之義，非可以泛指群眾，僅少數人選者可以當之。」²⁰ 白璧德新人文主義是二十世紀初世界現代保守主義的重要组成部分。是對於當時蓬勃發展的科學與民主的一種反撥。白璧德認為十六世紀以來培根創始的科學主義發展為「視人為物」，泯沒人性，急功近利的功利主義；十八世紀盧梭倡導的泛情主義演變為拋棄一切傳統規範，隨心所欲、放縱不羈的浪漫主義和不加選擇的人道主義，這兩種傾向蔓延擴展使人類愈來愈失去自制能力和精神中心，只知追求物欲而無暇顧及內心的道德修養，長此以往，「人類將自真正文明，下墮於機械的野蠻」，因此，「文化問題之重要，未有甚於今日者」，而「人文主義與功利及感情主義……即將決最後之勝負」²¹，這場決戰將影響人類發展的全局。要取得這場決戰的勝利又必須依靠「以

²⁰ 白璧德釋人文主義，見《學衡》第三十四期。

²¹ 白璧德，〈中西人文教育說〉，胡先驕譯，見《學衡》第三期。

完美的人文標準自律」的智識貴族和秀異分子，只有他們才能理解柏拉圖的「一與多」的理論，才能從遷轉流變的「萬相」之中找到永恆不變的「一以貫之」的常道。《學衡》派的理論與白璧德新人文主義全然脛合，也不是偶然的。一九一五年梅光迪原就學於芝加哥的西北大學，讀過白璧德《現代法國批評大家》一書，深受吸引，遂轉入哈佛大學研究院，師事白璧德，從學數年。一九一八年吳宓也因梅光迪之勸，自維幾尼亞大學轉入哈佛，胡先驌雖學生物、湯用彤專攻印度哲學，但也先後遊學哈佛，都曾和白璧德有所接觸。

同是對中國現狀不滿，同是向西方尋求真理，激進派皈依馬克思，自由派找到杜威、羅素，保守派卻以白璧德為宗師。究竟是西方的大師們造就了自己的後繼者，還是向西方尋求真理的中國學人本就有自己的歸依，因而自然選擇了自己的領路人，這倒是一個一時不易講清楚的問題。但有一點卻非常清楚，那就是五四以來，中國的改革已匯入了世界運動的洪流，世界爭論的大潮，包括白璧德和杜威的爭論，科學主義與泛情主義引起的廣泛懷疑以及史賓格勒有關西方衰落的預言都不能不在中國激起強烈的反響，促使一大批中國人參加到這一世界性對話的行列。

從《學衡》同人來看，這一現象尤其明顯。首先，他們已經擺脫了五四前國粹派把「國粹」作為一種「已成之物」來加以保存的封閉性狀態，他們強調的是「欲以歐西文化之眼光，將吾國舊學重行估值」，因此必須對中外歷史、社會、風俗、政治、宗教諸端以及中

國傳統典籍，歐美重要著作都要充分加以研究²²，吳宓更清楚地表明：「宓所資感發及奮鬥的力量，實來自西方。質言之，宓愛讀柏拉圖語錄及《新約聖經》。宓看明(一)希臘哲學、(二)基督教為西洋文化之二大源泉及西洋一切理想事業之原動力，而宓親受教於白璧德師及穆爾先生，亦可云宓曾間接承繼西洋之道統而吸收其中心精神。宓持此所得之區區以歸，故更能了解中國文化之優點與孔子之崇高中正。」²³這種以融合了西方知識的現代意識來重新解釋中國傳統文化，就使傳統文化不同於過去而具有了新的因素。

其次，由於第一次世界大戰後西方社會的動盪，加以《西方的沒落》、《歐遊心影錄》等著作的影響，人們開始感到中國傳統文化對世界具有了新的意義。例如柳詒徵在他的那篇《中國文化西被之商榷》中就提到由於「交通進步，漸合世界若一國」，由於西方人感到自己文化的弱點和中國人認識到除金錢武力外，還有文化一途，中國文化的西傳已經提到日程上來²⁴。當然這並不是說「間聞三數西人稱美亞洲文化，或且集團體研究，不問其持論是否深得東方精神，研究者之旨意何在，遂欣然相告，謂歐美文化迅即敗壞，亞洲

²² 胡先驕，〈論批評家的責任〉，見《學衡》第三期。

²³ 吳宓，《吳宓詩集·空軒詩話》，頁四五四。

²⁴ 柳詒徵，〈中國文化西被之商榷〉，見《學衡》第二十七期。

文化將起而代之」²⁵。但中國文化已在西方引起重視則是事實。

在這種交流的基礎上，《學衡》派提出「世界將來之文化，必集東西文化之精髓而雜糅之」²⁶，吳宓更是從一開始就提出：「中國之文化以孔教為中樞，以佛教為輔翼；西洋之文化以希臘羅馬之文章哲理與耶教融合孕育而成。今欲造成新文化……則當以上所言之四者……首當著重研究，方為正道。」²⁷這顯然是參照了白璧德一九二一年九月發表的以「中國與西方的人文教育」為題的一次講演。在這次講演中，白璧德指出中國文化傳統與西方文化傳統，「在人文方面，尤能互為表裡，形成我們可謂之『集成的智慧』的東西」。他建議在中國學府，「把《論語》與亞里斯多德的《倫理學》合併教授，而在我們的重要學府裡，也應該有學者，最好是中國學者來教授中國歷史與道德哲學。」他認為這是「促進東西方知識界領袖間的了解的重要手段」。他甚至提出為了取得人文主義對功利主義和泛情主義在東西方的勝利，應該促成一個「人文國際」²⁸。在這樣的國際基礎上產生出來

²⁵ 湯用彤，〈評近人之文化研究〉，見《學衡》第十二期。

²⁶ 胡稷咸，〈批評態度的精神改造運動〉。

²⁷ 吳宓，〈論新文化運動〉。

²⁸ 白璧德，〈中國與西方的人文教育〉，見侯健著，《從革命文學到文學革命》，頁二六八。

的新文化必然是不同於原來的東方文化，也不同於原來的西方文化，正如吳芳吉所說：「復古固為無用，歐化亦屬徒勞。不有創新，終難繼起，然而創新之道，乃在復古歐化之外。」^②

總之，以《學衡》為代表的中國現代保守主義已不能再閉守一隅，它屬於世界。《學衡》派諸公從民族主義、不滿現實出發，選擇了溫和的改良途徑，建立起自己的保守主義體系。這個體系的特點，說它是「存舊立新」也好，「推陳出新」也行，總之是沒有造成斷裂，也沒有形成封閉。當然，它也有很多謬誤，特別是在那個時期，似乎總有些不合時宜，與主流並不合拍，但出現於一九二二年一月的「《學衡》現象」是否也可以算是對五四新文化運動的一種反思，試圖正視其弱點而找到一種另外的途徑呢？不可否認的是《學衡》也是五四的產物，沒有五四，就不會有《學衡》，而且它總算以自己獨特的聲音參加了世界文化運動的合奏，這種情形恐怕不是「假古董所放的假毫光」能夠概括，也不是「一晒」就能「了之」的罷。

② 吳芳吉，〈再論吾人眼中之新舊文學觀〉，見《學衡》第二十一期。