

青年

每週評論

覺悟

中国文化书院文库·论著类

——纪念五四七十周年论集

李中华 编 山东人民出版社

覺悟

B2.64/27

K261.17

3

2

中国文化书院文库·论著类

论传统与反传统

——纪念五四七十周年论集

李中华 编

山东人民出版社

一九八九年·济南



B 567046

中国文化书院文库·论著类

论传统与反传统

——纪念五四七十周年论集

李中华 编

*

山东人民出版社出版

(济南经九路胜利大街)

山东省新华书店发行 山东新华印刷厂潍坊厂印刷

华光 III 型计算机——激光汉字编辑排版系统排版

*

850×1168 毫米 32 开本 10.35 印张 245 千字

1989 年 5 月第 1 版 1989 年 5 月第 1 次印刷

印数 1—4,000

ISBN7-209-00392-4

K·40 定价:4.00 元



序

1989年5月是五四运动70周年，届时中国文化书院将在北京与香港大学、香港中文大学、二十一世纪研究院联合举办《五四运动和中国知识分子问题》国际学术讨论会。为了纪念这一伟大的新文化运动，为了使我们的讨论会开得更成果，中国文化书院编辑了这本论文集。

中国知识分子为创建中国的新文化，从五四到今天已经经历好几代了，他们的努力究竟取得了多大成果，将是人们应该认真思考的一个重要问题。照一般说法，五四运动以后中国工人阶级作为一个独立的社会力量登上历史舞台，那么中国知识分子是否也作为一个独立的社会力量发挥了他们应有的作用？很可能大成问题。看来，到目前为止，中国知识分子仍然没有成为一个自觉的独立的社会力量起着他们应起的作用。从本世纪二十年代到现在，中国知识分子一代又一代地为着祖国的富强、民族的复兴而努力奋斗。他们的这种社会责任心，无疑是可贵的，我们相信中国知识分子仍然会发扬这种关心祖国命运和前途的优良传统。但是中国知识分子往往把自己的社会责任归结为为一定的政治权力服务，这却很可能是一大问题。目前似乎人们尚少考虑，知识分子容易受政治力量左右，而不能实现其为独立的社会力量，究竟是“幸”还是“不幸”。因此，我们希望明年5月的会议，能深入讨论一下“中国知识分子究竟应如何实现其社会责任和历史使命”。

学术会议最主要的精神应是自由地讨论，而学术自由也正

是五四运动的重要精神之一。五四前后，中国学术界呈现出非常活跃和繁荣的局面，当时西方的各种主要思潮多被引进到中国来，如无政府主义、实用主义、新实在论、尼采哲学、叔本华哲学、生命哲学、新康德主义、白璧德人文主义以及马克思主义等等。这许多思潮都有学者传播和提倡；同时还出现了一批希望调和东西文化的学者以及强烈要求发扬固有民族文化的国粹派。所有这些学术派别是在平等的基础上自由地探讨中国文化发展的问题，进而也是讨论中华民族的前途和命运的问题。中国文化书院作为一座民间学术文化团体，我们主张学术自由，这是符合“百家争鸣”方针的。就中国文化书院本身说，它是主张文化多元化发展的学术团体，这也正是当前世界文化发展的总趋势所要求的。中国文化书院的导师除了包括四十几位中国大陆学者外，还包括美国、加拿大、日本、法国、澳大利亚等国以及香港、台湾地区的学者，他们的学术观点是很不相同的，在学术观点上我们从来不要统一，从而它本身就成为一个多元开放的学术团体，这正是中国文化书院作为学术团体的特色之一。因此，我们本着“百家争鸣”和“多元开放”的精神编辑了这本论文集，贡献给读者，希望能有助于中国文化的建设。

汤一介

1988年12月28日

目 录

论传统与反传统

- 从海外学者对五四的评论说起…………… 王元化(1)
- 五四运动的反传统和学术自由…………… 汤一介(13)
- 评五四时期对于传统文化的评论…………… 张岱年(22)
- 新文化运动与非理性主义思潮…………… 李 林(29)
- 五四梦幻与文化选择
- 评五四以来的几个文化口号…………… 李中华(43)
- 继承五四,超越五四…………… 鹿 朴(61)
- 五四的是是非非
- 李泽厚先生答问录…………… (74)
- 五四运动七十周年断想…………… 丁守和(94)
- 五四怨曲试析…………… 袁伟时(119)
- 五四时期知识分子的文化观…………… 彭 明(133)
- 五·四的“老调子”:知识分子自己的
看法…………… (美)薇娜·舒衡哲 程巍译(145)
- 毛将焉附?
- 论中国知识分子的出路…………… 冀建中(163)
- 试论中国近代知识分子群体的
形成和特性…………… 王晓秋(178)

毛泽东与中国传统文化

——现代中国启蒙运动与农民

运动文化互化研究……………姜义华(192)

新文化运动的创始人,教育家、

哲学家蔡元培……………冯友兰(219)

五四运动和蔡元培的品格素质……………李 侃(235)

胡适的文化观及其现代意义……………耿云志(247)

梁漱溟论……………包遵信(266)

评梁漱溟对科学与形而上学的态度……………王宗昱(281)

近代中国知识分子的一面镜子

——论丁文江的科学文化观和社会政治观

及对五四的一点反思……………王 骏(297)

重估《学衡》

——兼论现代保守主义……………乐黛云(313)

论传统与反传统

——从海外学者对五四的评论说起

王元化

海外学者对“五四”的研究不乏真知灼见，有些否定“五四”的偏激态度不能苟同——以对儒家的态度来界定开明改革派，是对国内情况的隔膜——毛泽东并不否定孔子。

长期以来，海外对五四的研究始终没有中断，其中不乏真知灼见，使人读后深受启发。不过，我对于有些海外学者否定五四的偏激态度是不能苟同的。例如，有人把五四运动跟义和团运动相提并论，说成是偏颇的两极（杜维明）。还有人进一步说，五四“文化大革命”的先河（宫崎市定）。另一位美国华裔学者也说五四时代的知识分子，甚至包括最温和的胡适在内都是“感情用事”的（唐德刚）。流风所披，这些年来，随着新儒学和儒学第三次复兴的传播，国内也出现了和海外某些学者评价五四的类似论点。我觉得这是由五四的反儒精神所激起的，从新儒学和儒学第三次复兴的崇儒立场出发，自然会引伸出五四是全盘否定传统文化和主张全盘西化的论断。

从表面看，五四打倒孔家店，“文革”批孔，两者似乎一脉相通。我最近读到海外学者的一篇文章，以对儒家的态度来衡量国内学者，认为在今天谁推崇儒家或至少对于儒家的尊重多于批评，谁就是纠正“文革”批孔的错误，谁就是开明改革派。这种

看法大概是由于对国内情况有些隔膜，所以作了这样的判断。他们不理解在过去一系列的政治运动中，思想批判只是达到政治目的的实用手段，只要略为了解诸如海瑞、《水浒》等等这些历史人物和历史故事在剧烈政治斗争中的浮沉荣辱就可以明白了。“文革”前，海瑞是号召作家去写的清官楷模，但由于政治需要一下子就成了为“文革”序幕祭旗的牺牲品了。《评新编历史剧海瑞罢官》是真的批海瑞这个历史人物吗？不是。《水浒》这部小说曾被宣布包含了不少辩证法，新编京剧《三打祝家庄》也一再受到热烈的奖励，但是在“文革”中一下子变成了宣扬投降主义的反动著作。当时是真的批宋江吗？不是。它们都作为影射的符号，所谓项庄舞剑意在沛公。这些选来祭旗的历史人物和历史故事，只是为了达到某种政治目的的替罪羊。批孔也是一样，就在当时恐怕连不大识字的人也都明白批大儒、批魁儒究竟批的是谁。这也就是当时除了御用写作班子的少数笔杆子外，理论工作者（哪怕是一贯对儒家采取批判态度的人）都对这场闹剧采取了坚决抵制态度的缘故。如果不懂历次政治运动总要通过文艺批判来揭开序幕，如果不懂自有文字狱以来就已存在的所谓“影射”这两个字的妙用，那么只能说还不大了解国情。须知，“文革”期间，固然是把封资修一古脑儿作为批判的对象，可是，经历这场浩劫的过来人都可一眼看穿它的皮里阳秋。尽管表面声言封资修是一路货色，而实际上今天谁都知道“文革”是封建主义复辟。试问：当时被尊崇并凌驾在马克思主义之上的法家不是封建主义是什么？作为封建主义思想支柱的三纲五常，对儒法二家来说是相通的，甚至是互补的。倘使知道“文革”期间连意大利电影导演安东尼奥尼都当作外国的孔夫子去批，难道还能认真地——或者直白地说，迂腐地去把这场批判当作是真在反儒吗？

一位海外学者在文章中说，毛泽东继承了五四的彻底反传

统主义(林毓生)。关于毛泽东的文化思想,现在已开始了较为实事求是的研究,使许多问题都逐渐明朗起来。分析他在文化上的一些观点,是项复杂的工作。如果仅仅根据他说的一些话,从表面上去判断,就难以弄清真象。他是政治领袖,在政治策略上具有丰富斗争经验。早在40年代,毛泽东就以“形式主义”的说法指出五四评价问题全好全坏方式的片面性。这恰恰与上面那位海外学者说的把传统文化当作统一整体加以全盘否定的五四人物的思想模式是大相径庭的。虽然毛泽东对于传统也说过一些片面、过激的话,但是对他多作一些了解,就可以看出他并不否定孔子。他称他为孔夫子。从他赞美鲁迅为新中国的圣人这一称号,似乎也从中透露一些消息。一再被人援引的经典性的说法,所谓从孔夫子到孙中山都要总结,这是他的名言。从他的思想,从他文章中的征引,可以看出他和包括孔学在内的旧学的渊源关系。据传他晚年读的是大量线装书。其实更早时候,40年代初,他在那篇作为历次思想改造运动的纲领性文件《改造我们的学习》一文中,就表示了对于传统文化的重视。他批评当时学者“言必称希腊,对于自己的祖宗,则对不住,忘记了”。但事实上,就是在近五十年后的今天,我们这里究竟有多少人懂得希腊呢?这种激愤同样表示对于传统文化的一种偏爱。我认为说他继承了五四彻底反传统和全盘西化的思想才发动了“文化大革命”,这恐怕是太不了解他了。

“取其精华,去其糟粕”的滥用,已变成一种机械理论——就思想体系来说,后一代对前一代的关系是一种否定关系——对旧传统不能突破就不能诞生新文化。

五四究竟是不是全盘否定传统与主张全盘西化?这不是三言两语可说尽的,回答这个问题涉及到怎样理解批判继承传统

的问题。长期以来，批判继承的最简炼的说法就是取其精华去其糟粕。这个说法经过不断简化和滥用，已变成一种机械理论。照这种理论看来，知识结构只是各种不同成分的混合与拼凑，而不是有着内在联系的整体，各部分之间没有相互渗透和相互作用，没有完整的系统或体系，因而可以进行任意分割和任意取舍。但是，就知识结构的整体、系统或思想体系来说，却不容这样割裂。正是由于上述机械观点长期成为批判继承文化传统的准则，于是对古代某一思想家进行评价时，往往出现了不同观点的评论者从中各取所需，作片面的摘引，以证己说。这种摘句法可以导致截然不同的结论和截然不同的评价，形成此亦一是非彼亦一是非的奇异混淆。我们很少去把握古代思想家的思想体系，从各部分到整体，再从整体到各部分，进行见树又见林与见林又见树的科学剖析。

就思想体系来说，我认为后一代对前一代的关系是一种否定的关系。但否定就是扬弃，而并不意味着后一代将前一代的思想成果彻底消灭，从而把全部思想史作为一系列错误的陈列所。前一代思想体系中积极的合理因素，被消融在后一代思想体系中，成为新的质料生成在后一代思想体系中。这是辩证法的常识，也是思想史的事实。但是，要真正吸取传统文化中的积极的合理因素，要真正把它们消融成为新体系中的质料，就得经过否定。正如淘金，就像刘禹锡诗中说的：“千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金”。批判得愈深，才愈能区别精华与糟粕，才愈能使传统中的合理的积极的因素获得新的生命。我以为对于五四的反传统精神也应从这种角度去理解。一听到否定传统文化就马上紧张起来，以为又在闹义和团，或重演红卫兵故伎。这种紧张实际上是基于一种保守的心态。

须知，对旧传统不能突破就不能诞生新文化。每一种新文化的诞生，都是对旧文化的否定。至今我仍觉得恩格斯的下面

一段话是对的：每一个新的前进步骤，都必然是加于某一种神圣事物的凌辱，都是对于一种陈旧衰颓但为习惯所崇奉的秩序举行的反叛。五四所面临的是在思想领域占统治地位达数千年之久的封建主义。它并没有陈旧衰颓，相反，倒是盘根错节，豺踞泉视，始终顽强地挺立着。因此，五四对它的反叛就得使出加倍的力气，面不像西方启蒙运动那样，是在对付一个远比长期盘踞的超稳定性力量要脆弱得多的封建主义。责备五四反传统用力过猛的人，不加区别的以彼例此，对两者绳之一律，恰恰忽视了这一事实。遗憾的是他们反倒往往指责五四硬套西方而不顾及本身的特定情况。这真是忘了自己眼中的梁木而去嘲笑别人眼中所不存在的刺。

传统像习惯势力一样甚至更加顽强——构成文化传统的应该是比哲学思想具有更大的稳定性、连续性、持久性的东西——但也不能把文化传统看作是命定无法摆脱和突破的。

最近我读到一位得到海外文化学者赏识的青年朋友写的文章。她认为文化传统（即儒家思想）积淀在我们思想深处是难以摆脱的。为了证明这没有什么不好，她举出甚至海外唐人街所存在的那些陈规陋俗也一直在起着文化上的认同作用，形成了民族的凝聚力，使中国人虽身居异邦而历久不被同化。这种议论令我惊讶。为了这种狭隘的民族意识竟乞灵于陈规陋俗，岂不过于贬损这个民族？中华民族的凝聚力不能依靠落后意识，而应当是进步的，和人类意识一致而不是背道而驰的，不是排斥其他民族而是虚心学习他们的长处。依靠陈规陋俗来维持民族的凝聚力，这将是怎样一种民族意识？五四时期，鲁迅直斥那些为封建主义撑腰的国粹派歌颂旧习惯旧制度并不是什么爱国，而只是“兽爱”。这话虽然激愤，却是真理。

我不能同意认为积淀在思想深处的文化传统是无法突破的这种悲观论点。自然，传统是像习惯势力一样甚或更加顽强，没有人否认这一点。但它毕竟不是永恒不变的、绝对的。现在很盛行一种理论，例如，在为海外学者著作写的一篇序言中曾有这样的说法：“任何人都是处于他长期生活的传统中，因而他反传统实际上也不可离开自己的传统。”这说法似乎有些离奇，但却流行于某些海外学者中。比如林毓生的《中国意识的危机》断言：五四的全盘性的反传统主义本身就是根源于中国的“传统思想模式（或称为分析范畴），换言之，也就是由一元论或唯智论所构成的有机整体观借思想文化为解决问题的途径。”如果用简明的表述，这就是说五四的全盘性反传统主义是被更深层的传统意识所支配所渗透的。我觉得这里所说的前提是有待论证的。过去，我们把“阶级”当作涵盖一切，代替一切，超批判超逻辑的主体，认为它无处不在，每个人从生到死都无法逃脱它打下的烙印。现在，我觉得一些文章谈到“传统”时似乎也有这种趋向。我不赞成超批判超逻辑的“阶级论”，也不能赞成超批判超逻辑的“传统论”。为什么中国的思想模式是文化的整体观——形成“借思想文化为解决一切的途径”——从而造成了五四的“全盘反传统主义”？这需要论证和证据。

不过，我认为用思想模式去探讨文化传统，本身不能说是错误的。据我有限的见闻，我知道海外学者本杰明·史华兹和卡尔·菲烈德等都提出了思想模式问题。过去，汤因比曾以哲学思想来确定文化传统，把人类文化传统划分为二十一种类型。近来国内外学者在谈中国文化传统也多取这种方式，如谈中国文化传统是以儒家思想为中心或儒道互补，甚至有人还援引三教同源的理論，等等。构成文化传统的要素需具有稳定性、持久性、连续性，在较长的历史时期内，不能随着时代的进展与社会的变迁而消亡。哲学是思想的思想，在文化传统中起着相当大

的作用。但我认为构成文化传统的应该是比哲学思想具有更大的稳定性、连续性、持久性的东西。依我看这就是：这一民族在创造力上所显示出的特点；共同的心理素质；思维方式、抒情方式和行为方式；以及最根本的价值观念。据此，我的初步看法是中国文化传统具有这样几个特点：靠意会而不借助言传的体知的思维方式，强调同一性忽视特殊性的尚同思想，以道德为本位的价值观念。以上这些特点较之儒家或儒道互补或三教同源等等哲学思想具有更大的稳定性、连续性、持久性。这方面，我曾在别的文章中作过一些论述。这些问题都值得进一步加以探讨。这里我只是想说明我并非没有认识到文化传统的顽强性。文化传统如果按照我们主观愿望一下子就可以摆脱或突破，那也不成其为文化传统了。我只是反对把文化传统看作是命定无法摆脱或突破的这种消极观点。“三年无改于父之道可谓孝矣”，走祖先的路，这本身就是儒家的保守观点。我认为在一定情况下，如果不能突破传统的某些规范，就不可能有发展和进步。人类最初倘使不突破类人猿用四肢行走的传统，而变为用两脚行走，就不能完成从猿到人的具有决定意义的历史性转变（类似的意思鲁迅在五四时期早就说过了）。

“五四”对传统的批判基本方面是对的——“五四”精神不是可以用全盘性反传统和全盘西化来说明的——“五四”反对具有强烈封建主义色彩的纲常伦理与吃人礼教，是它的光辉所在，然而其病亦是。

我认为五四对传统的批判基本方面是对的。至于当时提出的某些个别观点，自然也有这样或那样的偏差或错误。譬如，关于废除汉字论之类。我们应该就这一思潮的基本方向和基本精神作出公允的评价。为什么我们对那些新生的力量就那样痛心疾首，而对于那些陈腐的力量就那样委曲求全？我觉得有些新

儒学和儒学第三次复兴的学者在对五四和儒学的评价上就多多少少有这种畸轻畸重的偏向。

我认为首先要解决五四精神是不是可以用全盘性反传统和全盘西化来说明。这种观点先出自海外，后传入国内，似乎已定讞不容置疑了。但是就我所看到的论著来说，全都是宏观性的概述，几乎很少有具体的剖析和科学的论证。有的论者纵使援引一些原著文字以证己说，但又往往陷入摘句法，也有削足适履地用夹叙(事实)夹议(理论)方式写成的专著。如上面提到的林毓生教授的论文。但我感到是先立一框架，然后再去填补材料，多少带有先验模式论倾向。以上论者在五四启蒙运动进行批判的时候，由于缺乏对照比勘，放弃了对于论战对方的考察，以致陷入片面。30年代鲁迅編集时把论战对手的文章附于集内，这不仅是为了维护理论的公正，也是为了使读者从历史背景上作出全面的判断。就以责备五四启蒙者“感情用事”来说，如果把论战双方对照起来就可以作出比较符合实际的论断。就我读到的资料来说，我认为五四启蒙者虽然也用了一些激烈语言，如“选学妖孽，桐城谬种”等，但比林纾斥反旧伦常为“入头畜鸣”之类，以至比起孟子拒杨墨，斥为无父无君是禽兽的话来，要温良恭俭让得多了。

自然，更重要的问题还是在所谓全盘反传统和全盘西化的问题上。五四反传统精神是用不着讨论的，但问题在于传统的内涵是什么以及从什么角度反传统？我的意见和林毓生的不同。我认为五四没有全盘性的反传统问题，而主要的是反儒家的“吃人礼教”。我不否认儒学在传统文化中的重要地位，但是我不同意文化传统只能定儒家为一尊。据我理解，五四精神在反儒家问题上是要出现诸子争鸣的学术自由空气。如果不把儒家以外的诸子以及我国的古代神话、小说、民间故事、歌谣等等都摒斥于文化传统之外，那么就断断不能把五四精神说成是

全盘的反传统主义。即令对儒学，五四启蒙者也并没有采取全盘否定的态度。这里我想引用一些为上述论者不去涉及或深究的证据。例如，陈独秀曾这样说：“孔教为吾国历史上有力之学说，为吾人精神上无形统一人心之具，鄙人曾绝对承认之，而不怀丝毫疑义。盖秦火以还，百家学绝，汉武独尊儒家，厥后支配中国人心而统一之者惟孔子而已。以此原因，二千年来迄于今日，政治上，社会上，学术思想上，遂造成如斯之果。”（1917年《新青年》3卷1号）“论者之非孔，非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取；不过谓此等道德名词，乃世界普通实践道德，不认为孔教自矜独有者耳。”（1917年《新青年》3卷5号）“中国学术，隆子晚周，差比欧罗巴古之希腊。”（1918年《新青年》4卷4号）“我中国除儒家之君道臣节名教纲常以外，是否绝无他种文明？除强以儒教统一外，吾国固有之文明是否免于混乱矛盾？以希望思想界统一故，独尊儒学而黜百学，是否发挥固有文明之道？”（1918年《新青年》5卷3号）“窃以无论何种学派，均不能定为一尊，以阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道，非无优点，而缺点则正多。尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明。”（1917年《新青年》2卷5号）

五四启蒙者对儒家以外的诸子如墨子、老庄、商鞅以至魏晋时代人物和后来的李贽等都采取了肯定的态度。当林纾斥责北京大学覆孔孟、铲伦常是“谣诼纷集”声名狼藉的时候，蔡元培即举胡适《中国哲学史大纲》作为反证。这本书于1919年出版，用新观点和新方法对先秦诸子学说作了持平的论述，确实足以驳倒五四全盘反传统之说。由胡适发端而鲁迅集大成的对中国小说史的研究，应该说是五四时代研究传统文化的一个贡献。鲁迅于五四时期写的第一篇历史小说《不周山》对于女娲的赞美，我认为甚至比今天被许多人所歌颂的龙文化更有意义。他的另

一篇历史小说称颂大禹的《理水》，虽然写于五四之后，但可说是五四时期的思想延续。当时在传统文化领域内成为显学的墨学（尤其是《墨经》）和佛学，都曾经是鲁迅钻研的学问。至今他的遗文尚存有1917年所写的《〈墨经正文〉重阅后记》，其中透露了他对墨学的重视，陈独秀反对定儒家于一尊，要求重现晚周诸子争鸣学术自由，可以说是当时所有主要人物的共同主张。鲁迅肯定墨学，重视庄学，并承章太炎破千余年来偏见的《五朝学》余绪，对魏晋六朝学作了重新估价。当时他所校勘的玄学家《嵇康集》就是明证。他捐资重行刊印佛家《百喻经》，说明他认为从中可吸取某些文学因素以丰富新文化。吴虞这位在当时被称为“只手打倒孔家店的老英雄”，照理说应是一位全盘反传统的闯将，但是读了他的《文录》，我感到他虽然接受了一些西方文化思潮，但他的反孔非儒并没有多少新思想，其格局甚至不脱我国早期思想史上的传统与反传统与魏晋以来的儒道之争，以及宋明以来的天理人欲之争。他在行文中也确实屡屡援引老庄、列子、墨子、文子、商鞅、王充、阮籍、嵇康、孔融、李贽等人的话，作为抨击儒家纲常名教的武器，其中尤以庄子的《盗跖》、《天运》、《胠箧》、《让王》诸篇每被征引。吴虞尽管曾留日习政法，但他书中很少涉及西学。他曾提到孟德斯鸠，并征引过他的话，但仅仅一笔带过，其它如卢梭、伏尔泰、约翰·穆勒诸人只是提到名字而已。吴虞长期被人当作“极端派”，这其实是误解，他的理论较之前人和较之对手要温和得多。他曾引陶潜诗“但恨多谬误，君当恕醉人”以自喻。在《非孝》这篇文章中，我觉得吴虞比“非汤武薄孔周”的魏晋时代人要温和得多了。孔融说：“父之子子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。”吴虞在《非孝》中却说，他“不敢像孔融”说这样的话，但他也不承认儒家所主张的种种孝道，因为他“以为父子母子，不必有尊卑的观念，却当有互相扶助的责任。同为人

类，同做人事，没有什么恩，也没有什么德。要承认子女自有人格，大家都向‘人’的路上走。”吴虞这方面论调，往往被掩盖，很少被人援引。我们了解了五四启蒙者被忽视的这一面，经过了与魏晋时代反儒思想的比较，就不得不对林毓生的论点感到怀疑。根据林教授的论证，五四的全盘性反传统主义是源于作为王权的“奇里斯玛”（Charisma）崩溃的后果。事实上，就以非孝来说，在王权并未崩溃的魏晋时代，孔融远比吴虞更为激烈。我觉得，在治学上无论是我们喜欢搬弄僵化的教条，或是过去德国思想家喜欢构造强制性的大体系，或是现在某些学者喜欢用材料去填补既成的理论图式，都是不足取的。把五四精神说成是全盘性反传统，我觉得就是后一种倾向所构造的不符事实的论断。造成这种牵强附会的原因，我以为是出于过子尊崇儒家，以儒家作为传统思想的唯一代表，而将诸子百家一概摈斥在外。较之这种偏向，我认为也许用语不十分恰当的余英时的意见是较为可取的。余教授认为传统中包括了非正统和反传统的思潮在内（见《五四运动与中国传统》）。如果我的理解不错，这里虽把儒家作为正统，但也把非正统或反儒的诸子百家包括在传统的范围内。

五四精神自然体现在反传统上。它反对具有强烈封建主义色彩的纲常伦理与吃人礼教，这是它的光辉所在，然而其病亦是。五四启蒙者对于传统文化缺乏作全面的再认识再估价，经过批判使应该保存下来的保存下来，吸收融化在新的思想体系中。五四启蒙者对于儒家以外的诸子百家殊少批判，就是对儒家本身也未进行更全面的批判。比如孔子学说中的仁和礼的关系以及像陈独秀所肯定的忠恕之道以及温良恭俭让信义廉耻诸德，都未经过考察，予以正确的评价，以致直到今天反而为责难者留下口实。至于五四启蒙者所肯定的老庄墨子等等就更少经过批判，作出再认识和再估价了。以鲁迅对文化传统和社会心

理的深刻洞察，尚且没有在当时甚至后来对墨子学说所反映的小生产的狭隘性及某种专制倾向与尚同思想作出应有的批判。凡此种种，都不能不说是五四启蒙者的缺陷。

笔者在本文中涉及几位海外学者，其中有些还是笔者的朋友，为了追求真理，“我喜揭人短，请君恕狂直”。我在本文开头就说过，海外学者也有不少论著给我以很大启发。比如周策纵的《五四运动史》我认为至今仍是一部佳作。1979年五四运动60周年时，他为汪荣祖所编《五四研究论文集》写过《五·四书怀》，其中有云：“德赛今犹待后生”。这句话说得很好，可以代表不少人的心声。

五四运动的反传统和学术自由

汤 一 介

五四运动已经过去快 70 年了，对这次伟大的文化运动究竟应该如何评价，到今天仍是一个问题。这一运动所追求的目标“科学与民主”到底实现了多少，也是一个问题。在五四运动后的今天，我们的文化应如何发展，就更是一个问题。然而这些问题归结起来都和“传统”与“现代”的关系问题有关。因此，本文打算就五四运动对中国传统文化的批判方面有什么问题提出一点看法，并不是要对五四运动作全面的评价。

目前国内外有一些学者认为，五四运动存在着对中国传统文化全盘否定的倾向，因此对五四运动极端反传统的倾向也应该批判。五四运动和五四运动以后，在我国确实存在着对“传统文化”简单否定的问题，但这是不是五四运动存在的主要问题？照我看，大概不能这样说，很可能五四运动的不足之处是在对“传统文化”的批判不够深刻，因而也就不能给我国现代化的新文化找出明确的发展道路。不过，是不是对“传统文化”一概否定就可以解决问题呢？这显然也是不行的，因为不仅想要一概否定“传统文化”的人，他们本身往往被“传统文化”所缠绕而不自觉；而且这样做也只能否定那些较为明显的“封建糟粕”，而不能对中国传统文化中真正影响我们社会进步的、影响我们民族走向现代化的方面作出科学的分析和批判。

我们常常说，对“传统文化”要采取“批判继承”、“取其精华、去其糟粕”的态度。“批判”也许比较好办些，有些“糟粕”也不难

认识(当然有些“糟粕”是难以认识的);但继承什么,什么是“精华”却是难题了。人们常常希望比较简单明确地提出来,中国传统文化中那些是好的、是“精华”,对我们今天和将来都是有意义的;那些是不好的、是“糟粕”,对我们今天和将来无意义的。但对“传统文化”能否这样简单地二分呢?很可能不能这样。这里是否有一个对待问题的方法问题?在传统文化中有些东西看起来好像对今天是有意义的或者说是“精华”,但分析起来却并非如此。因此,大概没有可能把传统文化中的某些部分直接拿来作为现代中国文化的有机的组成部分,而是要对它作一番创造的转化功夫,才能成为我们现代化文化的内容。这就是说,有一个问题应该进一步讨论了:有些传统文化中一般被认为是“精华”的东西,它从某个方面看正是对我们创造现代化的新文化起着消极影响的东西。这个方面倒是我们应该多加注意,它或许正是五四运动以来还没有充分注意到而应去做的。中国传统文化中有哪些思想常为人们所肯定,说它是中国思想的“精华”呢?对这个问题不可能一一列举,我们只能选一些重要而有代表性的思想作些分析。

(一) 关于“内圣外王之道”

胡适是五四时期反传统的代表人物之一。他提倡“全盘西化”,希望把中国社会改造成如同西方一样的民主、自由、进步和繁荣的社会。那么靠什么来使中国社会得到这样的变化呢?胡适认为可以由一个“好人政府”来实现。1921年,胡适在一次公开演讲中提出他的“好人政府主义”来,他说:“要一班‘好人’都结合起来,为这个目标(按:指‘好政府’)作积极的奋斗,好人不出头,坏人背了世界走。”1922年在他起草的并有另一新文化运动倡导者李大钊签名的《我们的政治主张》中更认为中国政治改革唯一的途径“在于好人须要有奋斗的精神。”这种希望依靠所谓“好人”来改造中国并使她富强的思想是一种什么思想,它和

中国传统思想有什么联系？照我看，它就是中国传统“人治”思想的继续，而中国传统的“人治”思想正是基于“内圣外王之道”而有的。

“内圣外王之道”最初见于《庄子·天下篇》，后多以此为中国传统思想精神所在，儒家是如此，道家也是一样，一直到近代仍无改变，五四运动前后对它作深入批判的也很少，而宣扬者则大有人在。梁启超曾说：“‘内圣外王之道’一语，包举中国学术之全体，其旨归在于内足以资修养而外足以经世。”（《论语考释》中之《庄子天下篇释义》）熊十力在《读经示要》中据《大学》首章而对“内圣外王之道”也有一种解释。他认为，《大学》以“修身”为本，以“格物”、“致知”、“正心”、“诚意”为“内圣”功夫，“齐家”、“治国”、“平天下”为“外王”功夫，所以《大学》的八条目是内外交修的“内圣外王之道”。特别是冯友兰先生的《新原道》更明确地说“内圣外王之道”是“中国哲学之精神”。在这本书的《绪言》中说：“在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为讲‘内圣外王之道’”。又说：“只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高的领袖。……如果圣人最宜于做王，而哲学所讲底又是使人成为圣人之道，所以哲学所讲的，就是所谓‘内圣外王之道’。”“内圣外王之道”虽为中国哲学中的各家各派所提倡，但认真讲“圣人最宜于做王”的却是儒家。儒家讲此已有两千多年了。在《墨子·公孟篇》有一段记载说：“公孟子谓墨子曰：昔者圣王之列也，上圣立为天于，其次列为大夫。今孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，若使孔子当圣王，则岂不以孔子为天于哉！”这正是要说明“圣人”最宜于做王了。到战国末，荀子的弟子也称颂他们的老师，他们说荀子“德若尧舜，世少知之”，“其知至明，循道正行，是以为纲纪。呜呼，贤哉！宜为帝王。”这一“内圣外王之道”的思想一直影响了我们两千多年，直到今天仍然支配着我们的社会政治许多方面。胡适的“好人政府”不正是这一思想在现代

社会中的翻版吗？“好人”最宜于成为“社会的最高领袖”，由他们组织“政府”。但是这个“内圣外王之道”能否使中国的社会成为一个现代化的民主社会呢？我认为，这是不可能的。

现代的民主政治首先应是由广大人民作主，其次得建立一套保障人民权利的政治法律制度，但是儒家的“内圣外王之道”是基于“圣人最宜于做王”的观念而有的，所以中国自古总希望有一个“圣明天子”出来造福于人，但是“天子”怎么能“圣明”呢？又怎么能靠他个人的道德修养就能造福于人呢？这种“圣人最宜于做王”的思想，正是一种在小农经济基础上最易产生的幻想，是乞求上天普降甘露的表现。“民主”和“法制”是不能靠“圣王”或“好人”恩赐的，这是中外历史已经多次证明了的。

那么中国传统思想中为什么会有这样一种“圣人最宜于作王”的观念呢？我看，这是和儒家企图把“道德政治化”，又把“政治道德化”相关联的。虽然“道德”和“政治”不能没有联系，但是“道德”和“政治”仍然是两回事，是属于两个不同的价值系统。把“道德政治化”和把“政治道德化”可能出现两种情况：一是美化了“政治”，说“现实的政治”是符合“道德”的，而所说的“道德”又往往是抽象化了的道德观念；一是使“道德”从属于“现实政治”，即认为凡是适合政治要的都是“道德”的。照我看，这都是不可取的。

就现代民主政治说，“圣王”不是必要条件；而把“圣王”作为现代民主政治的必要条件，它得到的结果只能造就出“王圣”来。从中国历史上看，除了儒家编造和美化的尧舜之道外，可以说从来没有出现过“圣王”，而出现的大都是有了“帝王之位”或者是企图据“帝王之位”的“王圣”。这些“王圣”，一方而是他们自居为“圣王”，而另一方面更是有某些“思想家们”吹捧为“圣王”的。从小人儒说，这是谄媚；从君子儒说，则为“愚阔”。但是，帝王是不宜于作“圣人”的。这是因为，如果帝王要求去作“圣人”，或者

是企图把儒家那一套不可能实现的“治国平天下”的空想实现于现实社会，这当然是不可能的；或者是把现实的一切都说成是合理的，这只能是自欺欺人之谈。那么“圣人”是不是最宜于做“帝王”呢？我看，“圣人”也许最不宜作“帝王”。“圣人”如果要求去作“帝王”，或者他就要失去其作为“圣人”的资格，因为具有理想人格的人总是难以了解和面对现实的，他们往往是那些“知其不可而为之”的幻想家。要当“帝王”就要面对现实，要面对现实就不能用空想的理想主义来行事，否则必定失去其为“圣人”的品德。或者“圣人”企图利用其道德修养来改变现实社会，当然很难有什么效果，相反往往要被利用作为美化现实的工具。由此可见，儒家的“内圣外王之道”从来就是我国社会重“人治”而轻“法治”的理论根据。

但是，我也并不认为儒家的“内圣之学”没有其自身的特殊价值。“圣人”就应该只作“圣人”，最多当个“素王”，他的作用就在于以他的道德和学问影响社会，他本身应是“不治而议”的，以便他能保持独立的极高的个人品德。中国传统哲学（特别是宋明理学）的“内圣之学”，照我看它的价值仅仅在于使人们对宇宙人生有极高的了解。这种对宇宙人生的极高了解是一种内在超越性的哲学，但是在任何情况下都难以由内在超越性的哲学推出有关现实性的事功的作为来。与这种对宇宙人生极高的了解相对应的应是另一套，它是现实性的；这种现实性的事功究竟在多大程度上能符合“圣人”对宇宙人生的了解，这不是“圣人”可以“为”的，而“帝王”又是不会“为”的。所以中国过去社会中的一些大思想家，即那些要“为天地立心，为生民立命”的哲人，都成了悲剧性的历史人物。不过，人总应对宇宙人生有一超越性的了悟，这对于提高人们的精神境界也许是有意義的。他们的理想也许是“民胞”、“物与”，而他们能作到的也仅仅是“存吾顺世，没吾宁也”了。所以我认为思想家的任务就是去了解宇宙人

生、提高人们的精神境界，而并不需要也不可能去创造一个符合其极高理想的社会。比较合理和健康的社会应该靠比较合理和健康的制度来维系，而不是靠某个“圣人”（或者并非“圣人”的“王圣”）的个人“品德”。

（二）关于“民本”思想。

我们还可以从胡适说起，在他的《中国哲学史大纲》“孟子”一节中说：“民为贵”的“政治学说很带有民权的意味”，“不仅尊重个人、尊重百姓过于君王、还要使百姓享受乐利”。另一位新文化运动的领袖陈独秀在《实行民治的基础》一文中也说：中国“自古以来，就有许行的‘并耕’，孔子的‘均无贫’，种种高远理想……可以证明我们的国民性里面，确实有许多社会经济的民治主义成分”。^① 我们知道，五四运动时反对旧礼教、旧道德和封建文化传统确实对中国社会的进步起了十分重要的作用，但是当时很少人对中国传统的“民本”思想作出认真的分析批判，相反当时反传统的领袖们或是把它视为有价值的“民权”思想，或是把它视为应发扬的“民治”思想。但是能否作如是看呢？

《尚书·五子之歌》：“民可近，不可下，民为邦本，本固邦宁。”这是“民本”思想之所出。分析其义有三：（1）统治者虽可以亲近老百姓；（2）但不可失去其作为统治者在上的身分；（3）其所以然，盖因老百姓是国家得以存在的基础，能把老百姓治理好，国家就会安宁。这就是说，老百姓能否安居乐业对于统治者巩固其统治地位非常重要，因为“民可覆舟，亦可载舟”，但“民”只能是载舟的工具或覆舟的力量。

在中国传统思想文化中可以说没有什么真正的“民权”的，只有绝对的“君权”，这点甚至中国的大思想家朱熹也看出来了，他说：“天下事须是人主晓得通透自要去作方得。如一事，八分

^① 《新青年》7卷1号，1919年12月1日。

是人主要作，只有一二分是为宰相做了，亦做不得”。^① 宰相如此，老百姓就更不必说了。为了论证君主的权威，人们就创造了“君权神授”的理论。不过为了社会安定，免得江山被倾覆，就有“屈君申天”之说，但终无“民权”。而所谓“民为贵”也无非是说“老百姓很重要”，如果没有老百姓的“劳力”，那么“治人”的人就无法“食人”了。因此，我们虽然可以说孟子的“民为贵”的思想在当时社会条件下是有意义的，甚至是难能可贵的，但它确实不是我们今天所要求的“民权”。

中国的封建专制社会是一种以宗法关系为纽带的等级制社会，天子高高在上，一级一级的官僚统治着人民。天子和各级官吏与老百姓的关系不仅是政治的统治与服从的关系，而且有着一种宗法的父母与子女的亲情关系，所以在过去的社会里把各级官吏都称为“父母官”，而“君主”更是天下人的父母了。这样就造成了希望“君主”是“圣明天子”，各级官吏都是“青天大老爷”的幻想。老百姓只能希望得到“圣明天子”和“青天大老爷”的恩赐，最好也不过得到“当官要为民作主”的结果。说到头中国封建社会中的所谓“民本”思想是“治民”而不是“民治”。“民治”或“民主”思想应该是人民作“主”，怎么能由“官”作“主”呢？从当代民主社会的观点看，这当然是把关系颠倒了。因此，现代民主思想不仅不是中国古已有之的“民本”思想的自然发展，而且它应是对“民本”思想的否定。

（三）关于“社会责任”和“历史使命”。

中国人特别是中国知识分子大都对社会有着强烈的社会责任感和历史使命感：“天下兴亡匹夫有责”，他们为了尽社会的责任和完成历史使命可以“杀身成仁”、“舍生取义”。中国知识分子这种对国家和民族命运的关怀，无疑是十分可贵的。但是也

^① 《语类》十二。

正是这种过分强烈的社会责任和历史使命感，使他们陷于“急功好利”，而要直接地参与政治，去从政做官了。我不知道这对中国社会是“幸”还是“不幸”，不过我私心以为“不幸”的成分为多。照我看，知识分子的应该是以创造知识和传播知识为谋生手段。他们对政治的意义在于批评、议论，他们应有不与非真理和半真理妥协的良心。这或者是我国古代“不治而议”的“士”所应有的节操。本来“士”应是社会的一个独立的集团，它有它的特殊的社会功能。但是中国知识分子由于超强的社会责任感和历史使命感往往由“不治而议”走向“治而不议”，把“做官看成为他们最重要的使命，从而失其他对社会政治的批判功能，并且成了政治权力的附庸，“学而优则仕”成为中国知识分子由“士”而“仕”的“正途”。也许会有人说，中国知识分子并非都如此。当然，任何事情都是相对的，不能一概而论，不过中国知识分子和西方知识分子相比，他们的社会责任感和历史使命感更为强烈总是事实，他们“出仕”的要求更强也是事实，就象老庄和受老庄影响的（如嵇康阮籍）思想家实在也是有着强烈的“救世”要求，他们大多因为“恨铁不成钢”而消极遁世了。

我无意否定中国历史上的“士”，对那些真诚地肩负着社会责任和历史使命的先圣先贤们，我是敬仰的；对他们那种以“知其不可而为之”的精神追求“真、善、美”合一的人生境界和理想社会的抱负，我更是钦佩的。但是由于他们过于强烈的社会责任感和历史使命感，走向企图依靠政治权力来实现他们的理想，这就不可避免地画虎不成反为犬了。中国知识分子由“士”而“仕”的目的虽不尽相同，但或成“乡愿”，或成“烈士”，总是悲剧。

一个社会当然需要有管理社会的集团力量，这就是政治权力集团，但是“权力使人堕落”，因此就又需要有对政治权力的批判与监督的集团力量，这就是知识分子集团。当然合理的社会还应有一个独立于政治权力和知识分子集团之外的企业集团，

这个集团的社会功能应是使社会财富不断增长。如果这三个社会集团能够互相促进，又互相制衡，这个社会将比较健康、比较合理。中国知识分子集团作为社会的一个特殊阶层说，应该了解自己对社会历史起作用的范围，它不应是“治而不议”的，应是“不治而议”的。“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，为保证自己对政治权力集团的批判功能，知识分子必须与政治保持一定距离，这样才能对社会政治有比较客观的深入的认识，并能使自己相对地摆脱现实政治的影响而促进社会的进步。

70年前的“五四运动”对中国社会无疑起了非常大的积极作用，它作为一伟大的文化运动尽管有这样那样的不足之处，但它的反传统的批判精神将是我们应该继承和发扬的。而这一反传统的批判精神是在学术自由的空气下，是各种各样思潮在平等的基础上讨论和竞争中才得以真正形成的。我们知道，五四运动前后西方流行的各种思潮都传入了中国，无政府主义、实用主义、新实在论、柏格森主义、尼采哲学、叔本华哲学、白璧德人文主义以及马克思主义等等等等，这些思想都有人在宣传和介绍；还有一些学者在一定程度上接受西方科学与民主的同时希望更多地发扬中国传统思想或要求融合中西文化，当然也有反对西方文化要全而维护中国传统文化的保守派，所有这些思想派别是在一种平等的基础上争论中国文化如何发展的问题。我认为，今天在发扬五四运动反传统的批判精神的同时，也应发扬这一学术自由的精神，克服那种一元化的文化心态，而让中国文化能在多元化发展的道路上蓬勃发展，这将是很有意义的。这里我想借用《诗经·大雅·文王》的一句话：“周虽旧邦，其命维新”，我们的国家虽是一个有着几千年历史的古老的国家，但是我们正在为实现现代化这一新的历史使命而奋斗，古老而又常新，应是所有中国人所向往的。

评五四时期对于传统文化的评论

张 岱 年

“五四”新文化运动，倡导思想革命，在当时起了震聋启聩的巨大作用，并且一直影响到现在。“五四”新文化运动，反对旧道德提倡新道德、反对旧文学提倡新文学，是彻底地反对封建文化的运动，在中国近代史上确实具有非常重要的进步意义。对于五四新文化运动的进步作用，必须予以充分的肯定。

“五四”运动之后，中国人民进一步展开了对外反对帝国主义侵略、对内反对封建势力的激烈斗争。经过了30年，到1949年，中华人民共和国成立了，“中国人民站起来了”！中国成为一个社会主义大国。然而，直至今日，中国在经济上文化上依然落后于先进国家。我们现在正在努力进行“现代化”建设，对于“五四”以来关于文化问题的讨论，应该进行一些清醒的反思。

五四新文化运动是以运动的形式出现的，发起了对于中国传统文化的总批判，这无疑是必要的。但在当时对于传统文化的实质还没有来得及进行全面的深入的考察。关于中西文化之异同的问题，是当时热烈讨论的一个中心问题，议论纷纭，各抒己见。我认为，关于中西文化之异同的问题，当时一些流行的观点值得进一步的思考。

“五四”时期，有很多论者认为中西文化的不同在于中国文化是主静的，西方文化是主动的；又有人认为中国文化是精神文明，西方文化是物质文明；还有人认为中国文化是内向的，西方文化是外向的。例如陈独秀所写《东西民族根本思想之差异》

云：“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位。”^① 杜亚泉在所写《静的文明与动的文明》云：“西洋社会为动的社会，我国社会为静的社会。由动的社会，发生动的文明；由静的社会，发生静的文明。”又说：“西洋人之生活为向外的，……我国人之生活为向内的。”^② 李大钊《东西文明根本之异点》云：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静、西洋文明主动是也。……东西文明之分派……一为安息的，一为战争的；……一为保守的，一为进步的；……一为精神的，一为物质的；……一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。……东人之日常生活以静为本位，以动为例外；西人之日常生活以动为本位，以静为例外。”^③ 这些论文都是“五四”运动以前有重大影响的著名论文。

这些观点是否正确呢？我认为，这些观点都把问题过于简单化了，都不符合历史的实际。

试先就所谓“主静”、“主动”之说加以分析。中国古代确有“主静”的哲学家，如老子、庄子、魏时的王弼、北宋的周敦颐。但是也有主动的哲学家，如墨子、清初的王夫之、颜元。而大多数哲学家是主张“动静合一”的。《周易大传》云：“动静不失其时，其道光明。”（《艮卦·彖传》）又云：“动静有常，刚柔断矣。”（《系辞上传》）这兼重动静，是中国古代人生哲学的主导思想。王弼解释《周易·复卦》“复其见天地之心”云：“复者反本之谓也，天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对话者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这是典型的主静学说。后来程颐加以纠正说：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？”（《周易程

① 《青年杂志》第1卷，第4号，1915年12月。

② 《东方杂志》第13卷，第10号，1916年10月。

③ 《言治》季刊第3册，1918年7月。

氏传》卷二)能说“主静”是中国文化中的主导思想吗?

这是就传统文化中的哲学思想来讲的。如就一般人的日常生活来说,更不能说中国人的日常生活是“以静为本位”的。《老子》云:“众人熙熙,如享太牢,如春登台,我独泊兮其未兆。”(二十章)王弼注云:“众人欲进心竞,故熙熙”。老子自己是主静的,众人那里主静呢?孟子说:“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也。”(《孟子·尽心上》)不论为善或为利,都是努力为之,那里是“以安息为本位”呢?活动是生命的本质,中国人的生活岂能属于例外呢?道家提倡“虚静”,宋儒常习“静坐”,现在看来,那是古代的“气功”,意图藉以调剂生活,不能归结为“以安息为本位”。(王船山、颜习斋论动的言论很多,兹不具引。)

至于认为东西文明“一为精神的,一为物质的”,尤为不切实际。还有人认为中国文明是精神文明,西洋文明是物质文明,精神文明高于物质文明,更是违实之谈。按中国古代哲学、史学、文学都有较高的成就。中国古代思想家更强调精神生活的价值,应该承认中国确实有自己的精神文明;但是中国在科学技术方面也有很多发明创造,人所共知的四大发明即属于物质文明,那能说中国缺乏物质文明呢?西方自然科学比较发达,但哲学、史学、文学方面的精神生产亦甚丰富,古希腊的哲学著作之多至少不亚于先秦诸子。近代以来,西方哲学的鸿篇巨制尤为繁多,能说西方缺乏精神文明吗?应该承认,中国文化和西方文化都具有“精神的”和“物质的”两个方面。

关于所谓内向与外向的区别,尤为许多论者所乐道,很多人认为中国文化是内向的、西方文化是外向的。吾则以为不然。所谓外向指而对自然,所谓内向指不务改造环境、专重自我调节、只改变自己的态度。中国传统文化是否专门内向的呢?儒家固然强调“反躬”、“修己”,那是就道德修养说的,并不排斥对

于外在世界的观察。《易传》论八卦的原始说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”这是《易传》作者的文明起源论，却是以仰观俯察为八卦的由来。《中庸》论人生的理想说：“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育则可以与天地参矣”。这虽然是一种不切实际的空想，但也表示了对于天地万物的关注。宋明理学以“道德性命”为中心议题，但邵雍倡言“观物”（以《观物》名篇），张载畅论“神化”（自然变化的根源），朱熹注意对于天地起源的探索，亦都在研求自然的奥秘。中国没有创造出自己的近代实证科学，这是一项重大缺欠，但也并非完全不重视对于自然界的探索。

我不同意有的学者认为东西文化代表了“不同的路向”的观点。我认为世界各地的文化的方向是基本一致的，不过各有所偏重而已。不能说中国文化是向内型的，西方文化是向外型的。每一文化都具有向内的方面，也有向外的方面。

在“五四”前后，关于文化，还有一种观点，即认为中西文化只是时代的不同，即发展阶段的不同。例如常乃德在所写《东方文明与西方文明》中说：“一般所谓东洋文明和西洋文明之异点，实在就是古代文明和现代文明的特点”。^①又说：“现在一般所谓东洋文明，实在就是第二期的文明。而西洋文明却是第三期的文明。”（同上）这种观点亦可称为“有古今无中外”观点。这有一定的道理，因为否认东西文明的不同是方向的不同。但是这种观点也是不全面的，仅承认文化的时代性，而没有见到文化还有民族性。例如，西方中世纪的文化与中国中古时代的文化都处于同一发展阶段，而各自显示了不同的内容，这就表现了民族

^① 《国民》第2卷，第3号，1920年10月1日。

性的差异。应该承认，文化既具有时代性，又具有民族性。中西文化之间，既有古今之异，又有中外之殊。东西文化虽非“不同的路向”，但各有不同的特点，这就是民族性的差异。

在五四时期，还兴起了关于国民性的讨论，也是针对传统文化而发的。讨论国民性，意在探讨改造国民、提高人民素质的道路。当时所揭示的中国人的国民性，主要是愚昧、懦弱、懒惰，奴性以及虚伪爱面子等等。这对于国民性的揭示，却忽略了两个问题：（1）这些所谓国民性是否生而具有的遗传性呢？还是一些后得性？（2）中国人除了具有这些卑鄙的劣根性之外，是否还有另一些优良的本性呢？

我认为，那些被称为国民性的劣根性，实际上并不是民族的遗传性，而是在自然经济的土壤上、在君主专制主义的压迫下，长期养成的习惯性，如果政治、经济的条件改变了，这种习惯性是可以改变的。

其次，如果中国人只具有这些劣根性，只表现为怯懦、懒惰、奴性，那么，将如何解释历代经常涌现的反抗外来侵略的民族英雄和奋起进行社会改革的革命志士呢？中华民族的长期历史中，出现了很多爱国英雄、革命志士，还有不少探索自然奥秘的科学家，一些为崇高理想而献身的思想家，一些敢于反抗社会上的不良势力、对之进行坚决斗争的刚直之士，能否认他们的存在吗？我认为，中国人除了一些令人痛心的劣根性之外，还具有一些值得肯定的优秀品质，可以称之为“良根性”，如勤劳、勇敢、坚韧、刚毅不屈等等。中国人民，近百年来，在帝国主义的侵略之下，在专制主义的压迫之下，经过反复曲折、不屈不挠的斗争，终能保卫了民族的独立，这与民族文化中含蕴的优良传统是有密切联系的。

我们既要反对民族自大狂，亦要保持民族自信心。“五四”时期一篇论文中说：“西洋民族性恶侮辱、宁斗死；东洋民族性恶

斗死、宁忍辱。民族而具如斯卑劣无耻之根性，尚有何等颜面高谈礼教文明而不羞愧！”^① 确实有卑劣无耻的“忍辱”苟活的中国人，但能说这是中华民族的根性吗？果真如此，那千百年来反抗强权、反抗压迫、反抗奴役的斗争如何解释呢？

我们应承认“五四”新文化运动的历史功绩，承认当时一些先进的思想家如李大钊、陈独秀等的巨大贡献。但也应该认识当时一些言论的难以避免的局限。

其所以出现“所谓坏就是绝对的坏”，“所谓好就是绝对的好”的思维方式，原因在于当时的学者还没有摆脱传统的思想习惯，主观上要彻底反传统，实际在思想方法上还受传统思想的束缚。其主要表现是习惯于笼统思维，缺乏分析意识。

中国传统哲学长于整体思维，把人与自然看作一个整体。中国医学充分显示了整体思维的优越性。中国医学把人身看作一个整体，把人与外在环境亦看作一个整体，这是中国古代整体思维的典型。但由此也引出了一种偏向，即大多数中国人都习惯于笼统思维，对于所研究的问题，往往作出全称肯定或全称否定的判断，而不进行分析剖判。我认为，文化进步的一个重要关键是在肯定整体思维的同时致力于分析思维，对于任何问题都应进行分析的研究。

我认为，研究文化问题，应特别强调辩证法的重要。辩证法的一个根本原则是“分析与综合的统一”。“五四”以来，“反传统”成为一种流行的思潮，很多人以“反传统”自诩进步。反对传统文化中的消极腐朽的内容并且努力加以消除，是完全必要的，但是，是否应该全盘反传统呢？关于这个问题，我以为应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设新文化，没有这样的认识，我

^① 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，1915年12月。

们就不能完成这项任务。新文化并不是从天上掉下来的，也不是那些自命为新文化专家的人杜撰出来的。新文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。“了解”并“改造”是建设新文化的出发点。五四时期激烈反传统的学者们主要是力求引进西方近代的资本主义文化，要求完全屏弃中国传统文化，对于中国“地主社会和官僚社会”所创造出来的文化持全盘否定的态度，我认为这是缺乏分析的表现。

我们一定要超越传统，但是首先要理解传统。传统文化之中包含非常庞杂繁复的内容，其中有束缚我们手脚的绳索、阻碍我们前进的羁绊，也有指引我们前进的光炬、提供精神营养的清泉。能说传统之中没有激励我们前进的思想源泉吗？能说我们舍旧图新的动力都是来自域外吗？传统文化是我们从之出发的基地，如果完全否定自己立足的基地，那就只能颠覆倒下而已。即令一步一趋地向人家学习，也将终于成为人家的附庸罢了。我们努力建设的中国新文化，应具有自己的独立的民族精神。对于自己的民族传统，应有一个清醒的自觉，这是文化进步的前提。

对于“五四”新文化运动的进步作用必须肯定，但是，时至今日，我们应更前进几步了。

新文化运动与非理性主义思潮

李 林

五四前后，西方非理性主义思想传入中国。从康德的意志自律到叔本华的直觉主义，从柏格森的创造进化论到尼采的个性解放精神，都曾在新文化运动中起到了巨大的作用。无论是新文化的倡言者还是旧文化的护卫者，无论是改良主义者还是无政府主义者，都曾或多或少地受其影响。非理性主义作为与“民主”“科学”口号桴鼓相应的思潮，伴随于新文化运动的始终。

为什么在提倡“民主”“科学”的时代，非理性主义思潮在中国知识分子中竟能传播？它在中国产生的社会和思想基础是什么？如何评价它在新文化运动中的作用？本文试就以上问题作一孔之见，并愿就教于关心这个问题的同仁们。

一、非理性主义在中国传播的思想基础

近代中国知识分子对于西方传入中国的思想文化有几种选择。或者是站在传统文化的立场上对外来文化进行认同与批判；或者是以外来文化批判传统文化。西方非理性主义思潮由于其特有的内涵，恰恰满足了中国知识分子的上述选择。

1. 传统文化对非理性主义思想的认同。

① 中国传统文化是以儒家思想为主体的文化，其主要特点是道德本体论和实用理性精神。它所带来的一个重大缺陷在于以道德为认识，以信仰为理智。而作为康德哲学一个主要的内

容是道德本体论和意志自律。在康德那里,宗教与科学,信仰与知识是混淆在一起的。特别是他提出人是有意志自由的,他把意志视为实践理性,人的意志不仅遵循理性的原则,而且受着本能、欲望、冲动等心理特性的支配,即不受理性原则的限制。康德认为人的意志有其“独自的性质、独自的形式、独自的立法权”。康德的道德本体论,非功利的绝对命令和意志自律同中国的宋明理学有着一定的相似之处。所以毛泽东在读新康德主义者泡尔生的《伦理学原理》一书时说过:“吾国宋儒之说与康德同”。宋儒理学中“认为人心本‘仁’,因此宇宙本体也是‘仁’,‘天理’是‘至善之表德’等等,这种把人内在的道德加到宇宙上的想法当然是不可取的。它不仅离开了‘理性主义’,而且会是新‘理性主义’的反面,成为一种‘非理性主义’了。”^①而康德哲学中的非理性主义成份恰好迎合了这一点。康德哲学以及新康德主义中的非理性思潮在20世纪初的中国得到了普遍的青睐。中国知识分子出于不同的立场,对康德哲学中的非理性思想予以宣传。

象王国维在《康德象赞》一书中,对康德的理性有限论予以蹈袭。他认为在中国哲学中,孟轲提倡“性善”,而荀况主张“性恶”,这两种观点自相矛盾,是不可能解决的“无益之议论”。人性是什么,是理性永远不能解决的问题。这正是王国维从资产阶级改良主义失败之后,重归旧学的一种心态。而象蔡元培在《世界观与人生观》一书中,大谈康德的“实体世界”、“意志”,为其所谓的“世界观教育”服务,这也同样反映了蔡元培作为资产阶级思想家的心态。

② 中国传统文化在认识论方面一个最为显著的特点是“顿悟”,这与非理性的认识直觉主义有其异曲同工之处。“顿悟”作

① 《论中国传统文化》第15、16页 三联版。

为一种认知方法，它所触及的是瞬间中见永恒，刹那间可终古，超越一切时空因果的，超逻辑的。而叔本华哲学中的认识直觉主义则提出，为了达到认识事物的本质，不能受抽象思维和理性概念的支配，全靠“直觉”和“静观”。于是，只有超越感性和理性，靠“直觉”才能把握真理的本质。不容忽视的是，叔本华的神秘直觉主义与他受东方佛教教义有关，而中国的“顿悟”恰也是来自于佛禅，因此这种西方的直觉主义与东方的“顿悟”在近代又重新整合在一起。梁漱溟认为：“不管得失成败利钝而无时或倦，所谓知其不可而为之。在以理知计算者知其不可则不为矣，知其不可而为之，直觉使然也。”^①

③ 中国传统文化的重人学轻科学，重情感轻理智为非理性主义的生命哲学和自由意志论提供了市场。非理性主义思想一个极为典型的特点是以人为出发点，从“人生苦难”到“超人”，无不是在“人”的问题上大作文章。象柏格森提倡“生命哲学”，否认物质是独立于人之外的客观实在，论证整个世界乃是实现人的“生命的冲动”的过程。而这一点与中国传统文化的以人为核心的思想相吻合。“中国哲学以研究人类为出发点，最主要是人之所以为人之道，怎样才算一个人，人与人相互有什么关系”。^②中国的《周易》在“观乎人文，以化成天下”。《论语》则是讲“治世做人之道”。《史记》在“究天人之际”。宋儒张横渠则讲“为天地立心，为生民立命。”所以梁启超强调“理性只能叫人知道某件事该做，某件事该怎样做，却不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感。我们既承认世界事要人去做，就不能不对于这样东西十分尊重”。^③就是在五四后期的“科学与人生观”大论战中，他仍认为“人类所以贵于万物者，在有自由意志”，“人

① 《东西文化及其哲学》第139页，商务版。

② 《饮冰室合集·专集之一〇三》，中华版。

③ 《饮冰室合集·文集之三十六》。

类社会所以日进，全靠他们的自由意志。”^① 也正是因此，柏格森的“生命哲学”在保守势力中得到了共鸣。象《东方杂志》专门介绍柏的观点，宣传“可见的世界以物质实体与物质势力构成之，以吾人用五官之力可细为研究者。”但在此世界之外另一个世界，它“非凭借五官所能研究，纵借助于科学之发明而依然无补。”^②

④ 传统士大夫的忧患意识与非理性主义中的悲观意识有着内在的可拟性。中国知识分子一向有着“以天下为己任”的责任感。每当国家遇到危难的时刻，则产出“以身许国”的豪壮和“宁为玉碎、勿为瓦全”的悲壮意识。孔子的“克己”、屈原的忧患，嵇康的放浪、李白的酒歌、岳飞的悲怆，这种“先天下之忧而忧”的意识在多灾多难的近代中国就显得尤为强烈。而这种忧患带来的更多的是心灵上的痛苦，“亡国、亡民、亡教、亡种”的痛苦煎熬着他们，使之产生浓重的悲沉情绪。而叔本华的悲观主义意识在某种程度上解释了这个问题。叔本华认为，人有其“难填的欲壑”，人类追求生存，繁衍后代的生命欲望和冲动是永远不能满足的，因而带来没有止境的痛苦，对于有思维的人来说，这种痛苦是异常深重的。“欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是，一切欲求的基地却是需要。缺陷，也就是痛苦，所以，人从来就是痛苦的，他的本质就是落在痛苦的手心里。”^③ 而叔本华关于通过审美静观，以解脱为目的的思想更是受到中国文人们的青睐，象王国维等人对叔本华推崇备至，称“叔氏之书，思精而笔锐。”^④

从上述分析可以看出，传统文化对于西方非理性主义思潮

① 《人生观与科学》，《饮冰室合集·文集之十四》。

② 《现今两大哲学家学说概略》，《东方杂志》第10卷，第1号，1913年。

③ 《作为意志和表象的世界》第427页，商务版。

④ 《三十自序》《海宁王静安先生遗书》。

有其巨大的认同作用,许多对中国传统文化抱有感情的人,正是通过非理性主义的某些观点来强化对传统文化的至爱,这也是五四新文化运动中一个显著的特点。

2. 非理性主义作为对传统文化的批判武器。

非理性主义思想犹如一剑之双刃,当它一方面成为传统文化认同的对象时,它的另一面却成了对传统文化进行批判的武器。新文化运动的主将李大钊、陈独秀、鲁迅都曾运用这一武器对封建专制制度和封建思想文化、封建伦理道德进行尖锐的批判。

① 对旧文化的彻底批判精神。辛亥革命的胜利并没有预示着封建制度的彻底垮台,保守、复旧的势力依然强大。从戊戌维新的“托古改制”改良主义到推翻满清皇帝的暴力革命,无论形式内容如何不同,其与封建旧世界的决裂却始终未能彻底完成。因此,那种蔑视一切陈规旧习,与旧世界彻底决裂的批判精神,就成为先进的中国知识分子寻找的目标了。当科学的马克思主义还未系统地为中国知识分子所掌握时,尼采的“上帝死了”的呐喊不啻是一声惊雷震撼世人的心灵。五四前后,从王国维、鲁迅、陈独秀到郭沫若、李石岑都对尼采予以了高度的评价。早在资产阶级改良主义的戊戌维新失败后不久,王国维在《叔本华与尼采》一书中,称赞尼采为“肆其叛逆而悍者。”推崇他“以强烈之意见而辅以极伟大之智力,其高瞻远瞩于精神界。”鲁迅在《文化偏至论》一文中,以激昂的笔调介绍了尼采对陈旧文化的挑战。称其是“向旧有之文明,而加之掎击扫荡焉”,“见近世文明之伪与偏”,“然其为将来新思想之朕兆,亦新生活之先驱。”可以想见,尼采的批判精神为新文化运动的主将提供了巨大的思想动力。

② 弘扬人的个性解放,反对封建思想禁锢。千百年来的封建制度形成了对人的扼杀、对个性的泯灭。正象鲁迅所说“满本

都写着两个字：“吃人”。“而尼采哲学中那种强调充分表现和释放个人的能量，以人的主体意志冲破传统观念束缚，这种奋发、进取、自强不息的精神感染着不满封建束缚的中国知识分子。在中华民族积弱不振的处境下，尼采“张大个人之人格”“尊个性而张精神”的自强哲学引起了中国知识分子的共鸣。他们认识到“……是故将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神。假不如是，槁丧且不谫夫一世，夫中国在昔，本尚物质而疾天下矣，先王之泽，日以殄绝，逮蒙外力，乃退然不可自存。而輶才小慧之待，则又号召张皇，重杀之以物质而囿之以多数，个人之性，剥夺无余……。”^①

③ 以新的主人道德反对旧的奴隶道德。尼采一个重要的思想是超善恶的道德观，他将道德分为自主的道德——积极的、奋进的、为人类自我肯定的表现；奴隶道德——消极的、卑怯的，为自我颓废的后果。1915年，陈独秀在《新青年》创刊号发表《敬告青年》一文，指出尼采将道德分成两类，主人道德是“有独立心而勇敢者”，奴隶道德是“谦逊而服从者。”据此而抨击儒家的“忠孝节义，奴隶之道德也。”他指出，孔子的三纲说的核心思想是封建专制主义，“儒者三纲之说，为一切道德政治之太厚。君为臣纲，则臣于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣，夫为妻纲，则妻子夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也，缘此而生金科玉律之道德名词，一曰忠，曰孝，曰节一皆非推己及人之人主道德，而为以己属人之奴隶道德也。”^②

① 《坟·文化偏至论》《鲁迅全集》第1卷。

② 《敬告青年》、《青年杂志》1卷1号，1915年9月15日。

④ 以创造进化论反对封建固有秩序。1919年，柏格森的《创化论》被译成中文，《民铎》杂志介绍了柏格森的生命哲学，并称他是“第二苏格拉底”。柏格森认为，世界万事万物都是由生命的冲动所产生的，有了这种冲动，万物方可繁衍，方能进化，科学固然能造就生物的几种性质，但难以造就出这种冲进之力，科学造就的东西是不能进化的，不能传种的，而传种和进化就是生命，这两样都是内部冲动的表示。柏格森的进化论带有强烈的主体色彩，优胜劣败的达尔文进化论在这里得到了发展。据此，新文化运动的倡导者们指出，“不进则退，中国之恒言也。自宇宙之根本大法而言之，森罗万象，无日不在演进之途，万无保守现状之理；特以俗见拘牵，谓有二境，此法兰西当代大哲柏格森之‘创造进化论’所以风靡一世也。以人事之进化言之，笃古不变之族，日就衰亡；日新求进之民，方兴未已；存亡之数，可以逆睹。矧在吾国，大梦未觉，故步自封，精之政教文章，粗之布帛水火，无一不相形丑拙，而可与当世争衡？”^①毛泽东在泡尔生的《伦理学原理》一书所作的批语中，也大谈特谈“冲动”，“动力”的问题。“创造进化论”对五四时期提出的“进步的而非保守的”口号起着深刻的影响。

从如上分析可以看到，西方非理性主义思潮已成为当时反对封建的旧秩序、旧道德、旧文化的锐利武器。

二、非理性主义得以在中国传播的社会基础

西方非理性主义思想在中国得以广泛传播，特别是为激进的和保守的中国知识分子都有所接受，除其特有的思想内涵之外，与当时中国社会深刻的矛盾和危机不无关系，与20世纪初，

^① 《敬告青年》《青年杂志》1卷1号，1915年9月15日。

世界资本主义的发展状况相关联。

1. 深刻的社会矛盾是非理性主义思潮得以兴起的原因。

① 20世纪初的中国知识分子面临着启蒙与救亡的双重任务。封建势力的顽固，民族命运的沉沦交织在一起。作为先进的知识分子，一方面要寻求斗争的武器，以有力地抨击封建专制制度。这样的武器不能在中国的本土上自行产生，有赖于借助外来先进的思想。早在19世纪末，西方资产阶级启蒙运动的一些名著就已经传入中国，社会进化论和天赋人权论都曾经作为资产阶级改良派和革命派反对封建制度的武器。然而，戊戌维新的流产和辛亥革命的失败证明这些思想不足以彻底摧毁封建制度。因此，寻找更为激进、猛烈的批判武器就成为这一代知识分子的一个主要任务。这一时期，西方的各种思潮纷至沓来，象平民主义、无政府主义、新村主义、泛劳动主义、互助主义、合作主义、基尔特社会主义、实用主义等等。在科学的马克思主义没有系统地传入中国时，非理性主义就成其为较有批判精神的武器了。另一方面，中华民族面临着帝国主义的侵略与瓜分。因此，从感情因素上对西方的文化有着一定的抵触情绪。杜维明先生曾说过，马列主义在中国知识界影响极大，这其中有一个非常重要的原因，“它既来自西方但又对当时西方主流思想（资产阶级的意识形态）进行批判。来自西方，满足了当时中国一流知识分子认为先进思想在中国本土上不能出现，一定要从外来的心理，而它对西方又是批判的，特别是列宁对帝国主义的批判，这又满足了对中国的爱国主义、民族主义的要求。”^① 如果这一说法成立的话，那么作为对西方社会予以无情揭露和批判的西方非理性主义思想，在中国能够得以广泛传播也就不足为怪了。

② 辛亥革命的失败导致国力的衰竭，世风日下，思想混乱，

① 《论中国传统文化》第126页，三联版。

军阀并起，群象纷争。面对这种形势，中国的知识分子产生了消极悲观的情绪。一部分急于要摆脱现状的小资产阶级知识分子感到苦闷、徬徨。他们的资产阶级共和国方案行不通，找不出解决中国问题的道路。因此，非理性的新虚无主义便得以产生，他们主张所谓“虚无革命”或“宇宙革命”。在他们看来革命的目的就是：天翻地覆，人类灭种”。^① 为了这个目的，他们大力提倡人类自杀。新虚无主义的理论实际上是由叔本华的意志主义、悲观主义，柏格森的直觉主义和老子的无为主义等等拼凑而成的，反映出极端没落的情绪。

③ 部分知识分子在社会动荡的现实面前，既充满着强烈的拯世救民、挽传统文化于危难之中的责任感和使命感，又感到力不从心，无以来改造现实社会。这种理想与现实、心与身、灵与肉的分裂使其将注意力从探索外界世界转而探索内心世界。而这种身居斗室，心驰遐想的追求和非理性主义的“自由意志”、“静观万象，体会一切”是合拍的。王国维在戊戌变法失败后曾作诗一首：“几看昆池界劫灰，俄惊沧海又楼台。早知世界由心造，无奈悲欢触绪来”。^②正是在这种心境下，他从日本教师那里看到了康德和叔本华的著作，“心甚喜之”，便顶礼膜拜起来。

2. 资本主义社会矛盾是非理性主义思想在中国得以传播的原因。

20世纪初的资本主义社会出现了深刻的社会矛盾，特别是第一次世界大战的爆发，使人们对资本主义世界产生了怀疑。梁启超在视察欧洲时发现，西方人“因科学发达，生出工业革命，外部生活变迁急剧，内部生活随而动摇”，“不惟没有得到幸福，倒反带来许多灾难。”^③ 精神生活的压抑，自由意志的否定，使

① 朱谦之：《革命哲学》第93页。

② 《题友人三十小像》（海宁王静安先生遗书）。

③ 《欧游心影录》，《饮冰室合集·专集三五》，中华版。

人在物质生活中反而找不到自身的位置。强权战胜了公理，科学、理性并不能解决资本主义社会的矛盾。恰恰也就是在这时，梁启超注意到了柏格森的“直觉创化论”。在法国，他专门拜访了柏格森，大有相见恨晚之感。从此，非理性主义的思想便见于梁的著述中。有类似思想的人很多，如早年提倡过科学技术的社亚泉认为，第一次世界大战以来，“西洋诸国，日以其科学发明之利器，戕杀其同类，悲惨剧烈之状态，不但为吾国历史之所无，亦且为世界从来所未有”。^① 对于资本主义异化世界的恐怖，许多提倡资产阶级民主思想的人，也发生了观念上的转变。象章太炎“对古典的资产阶级人本主义从肯定转为不定，对自己的人性学说，也从理性主义转为反理性主义，从科学主义转向反科学主义，从乐观主义转向悲观主义，从面向尘沦世界、面向未来转向鄙弃尘俗世俗、鄙弃未来的虚无主义。已基本上从资产阶级古典的人文主义转向现代型的批判人文主义。”^② 正如李泽厚所说：“近现代中国在接受西方十六至十九世纪的社会政治学理的同时，便也同时感受到由拜伦到尼采对历史走向一个可怕的资本主义异化世界的坚决的反叛。于是，启蒙主义的理性、乐观、进化思潮与本世纪的非理性、悲观、反历史思潮相冲突而并来，同在最敏感的中国知识分子心魂中投下了身影”。^③ 正是这样，非理性主义思潮才得以在中国找到市场。20年代初，爆发的科学与人生观的论战正是非理性主义思潮在中国产生影响的结果。这场论战实际上是代表柏格森、倭铿、杜里舒以及康德的先验主义的张君勱、张东荪等人同代表马赫、孔德、以及英美经验主义、实证主义的胡适、丁文汇等人之间的争论，是对资本主义世界矛盾的不同解释。

① 《静的文明与动的文明》，《东方杂志》13卷10号。

② 姜义华：《复旦大学学报》1985年第3期，第214、206页。

③ 李泽厚：《中国现代思想史》第215页东方出版社版。

三、非理性主义思潮在中国的历史作用

随着人们对非理性主义思潮的研究不断深入，对于它在人类社会发展中的历史作用有了较为客观公正的认识。非理性主义思潮是二十世纪初，资本主义世界剧烈矛盾的产物，它既是资本主义社会消极、没落的一种象征，也是对资本主义社会旧有秩序的一种否定和批判。一方面，它抵消着、贬低着科学、理性的积极意义；另一方面也补充着、弥补着科学、理性之不足。基于这样的一种辩证认识，当我们回顾五四时期非理性主义思潮在中国的影响和作用时就会发现，它所产生的作用是矛盾的、多元的，对于那些出于不同立场、观点，而运用非理性主义观点的人来说，在不同的社会环境和历史条件下，它所产生的作用是不同的。因此，如果仅仅是从概念出发来评价非理性主义，所得出的结论往往是违背历史的。近几十年来，我们对于非理性主义思潮在中国的实际的历史意义所下的结论是简单、片面的。这里，我愿就非理性主义思潮在中国的历史作用谈几点不成熟的看法。

1. 非理性主义思潮作为反封建的思想武器，其作用是巨大的。

五四时期“民主”、“科学”的两大口号作为新文化运动的主旋律起着振奋民众斗志、反对封建专制的号角作用。但是，新文化运动的领导者对于民主、科学的理解是尚不深刻的。这是基于二十世纪初，中国人民思想解放的大门还刚刚开启，科学、民主思想的发展还远远没有达到今天人们能够理解的高度。面作为封建的、保守的势力和思想文化在中国有着两千多年的历史，它根深蒂固于每个中国人的头脑中。因此，仅仅靠刚刚萌发的、尚不成熟的民主、科学的意识去反对封建文化是力所不及的。

因此，调动、运用一切反封建的因素，就成为新文化运动的首要任务。无论是出于策略还是有无意识地去这样做，都是客观现实的一种需要。非理性主义思潮以其特有的、强烈的批判精神，高扬的个性解放思想，对旧道德和价值观念的彻底否定，不可遏制地对旧有秩序的猛烈冲击，成为新文化运动的又一强音。尽管从内容到形式，它与民主、科学的口号有着不可调和的矛盾，但是，在反对封建文化的主题下，二者形成了和谐的、互补的统一。

2. 非理性主义思潮提醒了人们对东方文化特征的注意。

非理性主义思潮是以个人存在为本位的本体论，是以直觉主义和情绪主义为认识论，同时包含着浓厚的信仰主义和悲观主义。这一切与东方文化的人本主义思想和直观顿悟的认知心态以及悲天悯人的忧患意识有着一定的相似之处。五四时期，当西学东渐的潮流已经形成时，当全盘西化的思想已经萌发时，当欧洲中心论的观点已成时尚时，西方非理性主义思潮与东方文化的认同就具有其特殊意义了。它提醒中国知识分子不得不对自身文化的意义进行一番重新估价，对于西方正统的“科学万能”观点产生怀疑。因此对于新文化运动中出现的彻底否定中国传统文化的矫枉过正的趋势有所抑制；为人们以辩证的态度对待传统文化提供了客观的可能。

3. 非理性主义强化了中国知识分子的人格精神。

中国知识分子有着“修身、齐家、治国、平天下”的“以天下为己任”的优良传统。对于人生、人性、社会的不健全和痛苦有着一种特殊的敏感。但是对于个人在现实社会中的作用总是认识不清，时而有着自强不息的“与天地参”的进取精神，时而又自怨自艾、患得患失。俯视的自傲与仰视的自卑常常是体现在同一个人身上。而西方的非理性主义中那种个性主义的自主精神，强化着新文化运动领导者的灵魂。这种济世救民的超越时代的

孤独，增强了新文化运动启蒙者的勇气。鲁迅曾经引用尼采的话来形容自己：“吾行太远，孑然失其侣，……吾见放于父母之邦矣”。^①他的这种超越时代，发展自我与牺牲自我的精神，正是现代人的“参天地、赞化育”的精神体现。这种尼采与中国传统精神的融合，正是人的主体性的超人式的昂扬和体现。

4. 非理性主义思潮淡化了科学和理性的积极意义，刺激了中国民众的狂热的情绪。

严重的民族危机和个人危机造成的怨愤情绪是近代以来典型的民族情绪。正象鲁迅所说，这种怨愤情绪具有二重性。在科学理性的正确引导下，它有可能变成强大的变革力量。如果在非理性的、反科学的思想刺激下，则有可能形成狂热的破坏运动，这是中国近代以来的民族病态。

尽管非理性主义思潮在反对封建文化方面同科学理性一道起过巨大的历史作用，但是它毕竟同科学理性有着不可调和的矛盾。特别是在本世纪初，科学、理性、民主思想尚未被人民群众所认识和了解的时候，非理性主义思潮对科学、民主的意识就有可能起着极大的破坏作用，就有可能极大地延缓人们对科学、民主的掌握和运用。五四以来 70 年的历史告诉我们，“民主”和“科学”的口号尽管经历了时代的考验，至今而旺盛不衰，可是民主与科学的进程并不那么尽如人意。这固然与连绵不断的内外战争和此起彼伏的群众运动不无关系，但是，潜伏于、积淀于民众心理的非理性主义情绪则起着举足轻重的作用。回顾建国以来，经济上的冒进和“共产风”、政治上的反右扩大化和文化大革命，都与民族的非理性情绪有直接关系。仅靠顿悟、直觉和冲动是难以自立于世界之林的。值得注意的是，在五四 70 年后的今天，尼采的唯意志论、叔本华的神秘直觉主义和柏格森的生命哲

^① 《坟·文化偏至论》，《鲁迅全集》第 1 卷，第 49 页。

学等非理性主义思潮，又在中國大陸再起狼烟，这固然是对长期以来人的主体意识受到压抑的一种反动；这固然是某些哲学家为澄清人们对尼采、叔本华、柏格森的某种误解所作的一种解释，但是，它与潜伏于民众心里的非理性主义情绪形成了一种呼应，它有可能引发这种民族病态的再度复发。

四、结 语

关于非理性主义思潮在新文化运动中的作用，本文只是宏观地加以勾勒。事实上，作为接受并运用非理性主义的某些观点的个人来说，非理性主义对其思想的影响是功过参半的。特别是在某些人的著述和言论中，理性与非理性，科学与非科学常常是兼而有之的，因此，很难定义谁是完整意义下的非理性主义者。即使是同一种非理性主义观点，在一个人身上可能呈现其进步意义，但在另一个人身上则有可能体现其消极的意义，所以，一切以所处的客观环境为依据。对于非理性主义思潮在中国近代政治生活中所起的消极作用以及它与中国近代法西斯主义之间的关系，前人之述备矣，这里就不再赘述了。

五四梦幻与文化选择

——评五四以来的几个文化口号

李中华

中国知识分子从古至今有一个关心文化的大传统。这个传统在中国近代史上，特别是在“五四”运动前后更有一个新的发展。因为从鸦片战争以来，中国文化一直面临着近代化问题，“五四”以后，又面临现代化问题，当代“文化热”所迫切关注的也还是这个现代化。

由于近代化或现代化首先是从西方开始的，因此在中国文化近代化或现代化的过程中，中国知识分子始终无法摆脱“中国化”与“西方化”或“传统”与“西化”之关系的困扰。为了解决这一关系问题，在中国近现代史上发生了一系列文化论战并涌现出各种各样的文化口号，诸如“中体西用”、“全盘西化”、“本位文化”、“西体中用”、“中西互为体用”等等。这些口号，从不同侧面反映了中国知识分子对文化问题的关切；同时也反映了处在不同时期、站在不同立场的知识分子之不同的文化心态。总之，近百年来，为了更好地解决中西文化的关系和回应西方世界对中国的挑战，“中”、“西”、“体”、“用”四个字几乎经过多次排列组合（国粹派可称“中体中用”；全盘西化派可称“西体西用”），但直到现在，它仍然困惑着每一个关心中国前途和命运的知识分子。因此在纪念“五四”七十周年之际，有必要重新检讨近代以来所提出的各种文化口号及其在当代文化讨论中的地位、作用和影

响。

“体”“用”本来是中国文化中的一对古老的哲学范畴，它的使用至少可以追溯到老子时代，到魏晋南北朝以后，这对范畴才具有了普遍的哲学意义。一般说来，“体”的含义多指本体、本源、本根或根据；“用”的含义多指表现、功能、作用。在二者的关系上，往往认为“体”决定“用”，“用”表现“体”。因此它们又具有哲学上的本质与现象的意义。在中国哲学中，一般都在强调体用统一的同时，重视“体”的作用，因此体用范畴又常常与本末、道器、形上形下、母子等概念紧密相关，有“崇本举末”、“守母存子”等说法。

把体用范畴应用在中外文化的关系上，始于中国近代，它是由中国古代的文化“夷夏论”脱胎和演变而来。

一、“中体西用”论的历史回顾

“以旧学为体，新学为用”（后来概括为“中体西用”）的口号是张之洞于甲午战后提出的，但作为一种思想或观念，它早在洋务运动时期就已产生。如冯桂芬说：“如以中国之伦常名教为本源，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉？”^①王韬说：“形而上者中国也，以道胜；形而下者西人也，以器胜。如徒颂西人，而贬己所守，未窥为治之本源也。”^②郑观应也有“中学其本，西学其末”的说法。由此可以看出，洋务运动时期，比较先进的知识分子，在主张器物西化的同时，都自觉或不自觉地要保留中国的传统制度和传统文化，而把先进的器物作为西方文化的代表。这些思想都是“中体西用”说的先导。

① 《校邠庐抗议》卷下，《采西学议》。

② 《我闻尺牍》卷四，《与周馥甫征君》。

甲午战后，康有为、谭嗣同等人主张变法，尤其主张效法西洋君主立宪的政治制度，引起保守士大夫的强烈反对，出现中学西学或旧学新学之争。他们互相警警，互相攻讦，于是张之洞著《劝学篇》出来调和，认为应该以“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事”^①，中国欲图富强，需“内外相养”“中西兼学”。这里，张之洞虽然提出“中西兼学”的问题，但又把二者强分为内外。在他看来，内以治身，外以应世，其要点乃在于强调中国传统的政治体制、伦理道德是不可变的。这种看法，与封建顽固派的“中体中用”（排斥西方的一切，甚至器物）相比较，尽管有开明之处，如强调器械、工艺等具体事物的可变性，但完全排斥“伦纪”、“圣道”、“道本”的可变性，而他所谓的“道本”则又完全是儒家的“三纲”之说。“夫所谓道本者，三纲四维是也。”^②“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”^③

不可变者为体，可变者为用，这即是张之洞等人的“中体西用”说的精义所在，他说：“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然不以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其学更烈于不通西学者矣。”^④这即是说，若不以中学为体，中国则将失去治国的根本，它所带来的祸患将比不通西学，闭关锁国带来的祸患严重的多，因此要免除祸患，沟通西学，必须以中国的伦纪、圣道、三纲、传统体制为其根本，若将体用颠倒、弃其“根柢”，还不如不要西学。这实际上是以调和折衷的形式，包裹反对制度西化的内容，即在不能动封建制度之“体”的前提下，容纳对封建之“体”有利的西学之“用”。很明显，作为本体或根

① 《劝学篇·外篇》，《会通第十三》。

② 《劝学篇·外篇》，《变法第七》。

③ 《劝学篇·外篇》，《明纲第三》。

④ 《劝学篇·内篇》，《循序第七》。

抵的“中学”，指的是以封建制度、纲常名教为核心的中国旧文化；作为对本体有用的“西学”，指的是西方的生产技术、工业产品及与其相应的商务、教育等功利性课目。

“中体西用”论是十九世纪末期中西文化激烈冲突的产物，它所以被当时多数人所接受并传诵一时，就在于它既主张保持中国原有的价值与体制，又主张采取某些西法，这在相当程度上比改良派的维新变法更能维持一般人的文化心理平衡。应该承认，在中国极度封闭僵化的历史文化背景下，“中体西用”论毕竟超越了当时国粹派们更加保守顽固的文化立场，在严密的传统文化所设定的范围内，做一点技艺西化的努力，这应该算是认识上的一点深化和行动上的一个进步。因此，可以说，“中体西用”是中国近代向西方学习的一种形式和方法。它相对于保守派来说，具有一定的历史进步作用；相对于主张民权、民主，实行议会立宪的改良派来说，则又起到阻碍社会发展的消极作用，最后成为中国近代化的阻力和障碍。

由于“中体西用”论缺乏对中国文化的反省精神，所以在以后的历史发展中，它成为文化保守势力的一大理论支柱，受到执掌政权者的欢迎。甚至直到现在，它的幽灵还弥漫在中国的各个角落，形成一种历史与文化的惰性力。不消除“中体西用”论的影响，就很难打开文化视野，心悦诚服地吸收中国以外的新思想、新观念；同时也很难以同情的立场和同情的态度与西方文化对话。

二、“中国本位文化”和“全盘西化” 的提出与评价

如果说，始终坚持“夷夏之防”的封建顽固派全面排斥西方文化是一种“中体中用”的话，那么“全盘西化”论者则与此相反，

主张彻头彻尾的全面吸收西方文化。因此，若以文化体用论的角度看，这种“全盘西化”的主张又可称作“西体西用”论。无论顽固派还是全盘西化派，尽管都没有用体用范畴说明他们的文化立场，但他们对中西文化的不同态度和主张，作为对中西文化矛盾冲突的回应方式，又不能与当时盛行的文化体用论，特别是“中体西用”论完全分开，而是在互相刺激下产生的。

“中国本位文化”的提法出现较晚，但作为一种思想却出现较早，它与洋务运动后期所提出的“中体西用”有某些类似之处。张之洞时代，为了反对制度的西化，把中国传统的封建政治体制和纲常名教作为“体”，认为器物技艺尽可以西化，但封建政治之“体”却不能变。到了本世纪30年代，主张“中国本位文化”的人，又把孙中山的“三民主义”及中国传统中的一部分道德伦理如礼义廉耻之类，作为中国的文化本位，认为对西方文化必须采取“吸收其所当吸收”的灵活可变的态度，但作为本位文化的三民主义、礼义廉耻等却不能抛弃。这样，“中体”的说法演变为“中国文化本位”的说法；以纲常名教治国演变为以“三民主义”治国。成为为“王道”政治的现实合理性作辩护的工具。因此，“中国本位文化”是从“中体西用”脱胎出来的保守思潮。

“全盘西化”一词，据说是由胡适在一九二九年为《中国基督教年鉴》所写的一篇英文短文中正式提出来的（英文是：Wholesale Westernization）。此后，著名“全盘西化”论者陈序经于1932年出版了《中国文化的出路》一书，系统全而的提出“全盘西化”的主张。这本书虽然比胡适所写的英文短文晚三年，但从其思想发展说，“全盘西化”一词，很可能比胡适提出的更早。

一个概念、名词的出现，往往晚于这个概念、名词所反映的思想。实际上，作为“全盘西化”的思想，早在“五四”之前就已产生，陈独秀、易白沙、鲁迅、胡适、钱玄同等人，都不同程度的表现了“全盘西化”的思想，并用它痛斥中国的封建旧文化，如陈独秀

在其《今日中国之政治》一文中认为：“若是决计守旧，一切都应用中国的老法子，不必白费金钱派什么留学生，办什么学校，来研究西洋学问。若是决计革新，一切都应采用西洋的新法子。如象水火冰炭，断然不能相容；要想两样并行，必至弄得非牛非马，一样不成。”在陈独秀看来，中学与西学或中法与西法“绝对两样”，因此“断断不可调和牵就。这种‘水火冰炭’的矛盾，只有一方取代另一方，而不能‘并行’或‘相容’。这种与旧文化势不两立的态度及其反调和的立场，实际上即是一种‘全盘西化’的主张。此外如钱玄同主张废除汉字、废除阴历纪年，鲁迅主张‘要少看或者竟不看中国书’等都是‘全盘西化’思想的反映。

五四前后，“全盘西化”思想的出现并不是偶然的。它是在变法维新失败、辛亥革命一阵风，带来的只是“共和”招牌，而骨子里一切都是旧的，封建旧势力卷土重来，社会上不仅“充满道德的鬼话”，甚至“罩满了妖气”（鲁迅语），等等社会背景下产生的。因此对它决不能简单地加以否定。它在当时有“矫枉必须过正”的方法论意义，正如鲁迅所说：“中国人的性情是总喜欢调和折衷的，譬如你说这屋子太暗须在这里开一个窗，大家一定不允許的。如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯，那时白话文之得以通行，就因为有废除中国字而用罗马字母的议论的缘故。”①

当然，“全盘西化”作为一种理论，是经不起推敲的，不仅在逻辑上有许多矛盾，而且在实践上也没有充分的根据，它只是一种权宜的口号，是在当时国粹派步步紧逼、折衷调和论调高涨的情况下所得出的过激主张。正因如此，陈独秀、李大钊等人很快由“全盘西化”的立场转变到马克思主义立场上来。因此，我们应该承认，当时这一思想是起过重要的历史进步作用，特别是在

① 《三闲集·无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷第13—14页。

反对封建保守势力加速包括马克思主义、社会主义在内的西方思想文化在中国的传播等方面起过重要作用。当时及后来的许多马克思主义者,其中包括李大钊、陈独秀、邓中夏、毛泽东等人即是从西化派中产生出来的。

30年代中期,由王新命、何炳松、陶希圣、萨孟武等上海十教授发表《中国本位的文化建设宣言》。《宣言》在《文化建设月刊》上一发表,便引起一场关于“中国本位文化”与“全盘西化”的大辩论。这场辩论可以说是五四时期东西文化论战在新的历史条件下的继续。由于五四以后,新文化运动分裂为二,原来代表西化派的胡适成为“欧美文化”的追随者;李大钊、陈独秀等人成为苏俄马克思主义的追随者。历史进入30年代,上述分野更加明显,马克思主义、唯物史观、社会主义不仅成为当时社会的一大思潮,而且付诸于实践。这样,在保守的“中国本位文化”派的眼中,“全盘西化”的含义,既包含资本主义文化又包含社会主义文化。如十教授《宣言》中说:“我们决不能赞成完全模仿英美。除去主张模仿英美的以外,还有两派:一派主张模仿苏俄,一派主张模仿意德。但其错误和主张模仿英美的人完全相同,都是轻视了中国空间时间的特殊性。”^①

“本位文化”派从总体上强调中国的特殊性,因此既不赞成中国走欧美的道路,也不赞成走苏俄的道路,以便使中国“从两种国际思潮的逆流湍急中,航向民族复兴的彼岸。”^② 尽管在十教授宣言中一再声明“不守旧”、“不复古”,但由于“中国本位文化”的提倡,实际上却出现了“守旧”、“复古”的倾向;有人提出要恢复“以‘礼义廉耻’为基础的中华民族固有的德行”;有人认为“阐明‘中庸’、‘诚’、‘明’、‘变’、‘化’之理是中国本位文化建设

^① 《文化建设月刊》第1卷,第4期,1935年1月10日。

^② 《中国到哪里去?》,上海《时事新报》,1935年1月14日。

的需要”。甚至有人主张，“还是要以半部《论语》治天下”等等。

当时胡适认为：“抗拒西化在今日已成过去，没有人主张了。但所谓‘选择折衷’的议论，看去非常有理，其实骨子里只是一种变相的保守论。所以我主张全盘的西化，一心一意的走上世界化的路。”^①为了反对保守思潮与折衷调和，胡适完全有意地走上极端。他认为：“现在的人说‘折衷’，都是空谈。此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明。……古人说：‘取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。’这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的情性自然去把我们拖回折衷调和上去的。”^②胡适等人的“全盘西化”论在当时就受到许多人的批评和指责，为了得到“同情”和“赞助”，不久他就修改了自己的说法，他说：“严格说来，‘全盘’含有百分之百的意思，而百分之九十九还算不得‘全盘’。”又说：“我们不能不承认，数量上的严格‘全盘西化’是不容易立的。文化只是人民生活的方式，处处都不能不受人民的经济状况和历史习惯的限制，这就是我们从前说过的文化情性。……况且西洋文化确有不少的历史因袭的成分，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘吸收。”^③于是他把“全盘西化”的提法改为“充分世界化”。

在30年代复杂的社会背景下，尽管提倡“中国本位文化建设”的人，成分不一，观点也不尽相同，但从总体上看，仍属一种保守思潮。是站在狭隘的民族主义立场，反对在中国建立社会主义制度或资本主义制度。提倡“全盘西化”的人虽然在成分与观点上也不完全相同，但对于冲击保守思潮，仍不失其一定的积极意义。尤其值得注意的是，当时的马克思主义者并没有参加

① 胡适：《充分世界化与全盘西化》，《大公报·星期论文》1935年6月23日。

② 胡适：《我是完全赞成陈序经先生的全盘西化论》，《独立评论》第142号，1935年3月11日。

③ 胡适：《充分世界化与全盘西化》。

这场辩论,但从当时一大批进步作家所发表的《我们对于文化运动的意见》中可以看到,当时马克思主义者对这场“中国本位文化”与“全盘西化”的论战所持的态度。在这篇有艾思奇、老舍、向达、李公朴、吴祖湘、周建人、姚雪垠、柳亚子、胡绳、张天翼、叶圣陶、郑振铎等148名进步作家和《太白社》、《译文社》、《读书生活社》等进步学术团体签名的“文化宣言”中,也是把批判的矛头对准了封建复古派。尽管在今天看来,这篇宣言有许多遗漏甚至避讳,但反封建的旗帜却是极为鲜明的。例如,《宣言》说:“我们相信复古运动是不会有前途的。假如读经可以救国,那末,‘戊戌维新’、‘辛亥革命’全是多事了;假如‘中学为体,西学为用’的主张可以救国,那末,李鸿章和张之洞早已成了大功了。时势已推衍到这个地步,而突然有这种反动现象发生,我们虽然明白其原因并不简单,但不能不对这种庸妄的呼号,指出问题的症结所在而促其反省。”^①

这篇《宣言》是在上海十教授《中国本位的文化建设宣言》发表后5个月问世的。经过5个月时间的准备,进步作家们对“中国本位文化”所挑起的“复古运动”,称之为“庸妄的呼号”和“反动现象”。虽然没有明确点出“中国本位文化”的名,但其倾向性是一看便知的。他们揭露了复古派的愚妄,认为民族自信心的建立、民族解放运动的成功以及挣脱帝国主义、殖民主义的奴役等等,“这一切,并不是憧憬于过去的光荣就可以成功的。一切破落户捧着废址上的残砖废瓦,以为这就可以重建楼台,谁都知道只是一个愚妄的梦想!”^②

这批很有“来头”的左翼进步作家,其中包括艾思奇、胡绳、

① 《我们对于文化运动的意见》,《新生周刊》第2卷第21期,1935年5月15日。

② 《我们对于文化运动的意见》,《新生周刊》第2卷第21期,1935年6月15日。

柳诒征、夏征农、张仲实、叶青(后来变为托派)等,都已是当时公认的马克思主义者或革命理论家,他们所发表的宣言虽以个人身分签名,但却可以反映当时马克思主义及共产党人对30年代“本位文化”与“全盘西化”论战的基本看法。他们对当时中国社会中,借民族自救、建立民族自信心而掀起的封建复古思潮和“变相的保守论”是有警戒的,头脑也是清醒的,如他们在《宣言》中说:“我们以为民族的自救,除了向‘维新’的路上走去,再没有别的办法了。”^①那种“不愿受外来影响”,一听到“西化”便神经过敏的人,企图用“提倡读经的办法”,和用“两千多年前的道德教训,范围现代人”,“全都是不明白文化运动是什么的,全都是不明白危急的中国需要什么”,“他们虽然未必是王道政治论者的同群,而其结果却是一致的”。^②因此《宣言》奉告那些守旧的人士不要害怕外来的影响:

凡伟大的民族,差不多都吸收外来的文化。罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的。中国的文化到底有几分之几是纯粹的“国粹”;也大是疑问。^③

到此,《宣言》才接触到论战的另一方:“全盘西化”派。进步作家们的《宣言》虽然没有明确提出同意胡适等人的“全盘西化”主张,正象他们谨慎地没有点“中国本位文化”之名一样,但起码在宣言中没有反对“全盘西化”论。而且从上面一段话中,他们提出历史做证明,全盘吸收外来文化的例子是有的——“罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的”。在这里,他们没有象有些人那样,喜欢咬文嚼字,没有顾忌“全盘”二字,因为在他们看来,“全盘西化”与“本位文化”比较起来,提倡“本位文化”会给当时的中国带来更大的危害,他们是站在高处看中国,不象有些人那么喜

^{①②③} 《我们对于文化运动的意见》,《新生周刊》第2卷第21期,1935年6月15日。

欢“王道”政治，从而一味地取悦当权者。如果真的咬文嚼字，“罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的”，这一判断本身既不符合历史事实，又带有“全盘西化”的痕迹，这是当时特定历史环境下的必然产物。事实也是如此。《我们对于文化运动的意见》发表后，引起“本位文化”派及一些保守人士的不满，他们本能的意识到，“从这一宣言看来，可知他们是主张全盘西化的。”^①保守人士认为，这个宣言的根本错误在于“根本否定中国固有道德的价值”，“从考据上证明中国有许多东西是故物”，“并不能拿来作为全盘西化的理论上的根据”！

可见“五四”时期与三十年代的东西文化辩论，马克思主义者并不是全盘否定“全盘西化”论的，尽管“全盘西化”论在理论上、逻辑上乃至实践上有其不可克服的致命弱点，但在反对封建旧文化和顽固保守势力的斗争中，它一直是马克思主义及社会主义思潮在中国传播和发展的媒介之一，正如许多早期马克思主义者相信无政府主义一样，它们都是西化思想这一席卷整个中国大潮中的一个支流。在流动过程中，有的干枯了，有的流错了方向，还有的被涨潮的封建主义汪洋大海吞噬和同化了。只有马克思主义、社会主义思潮借助于人民急于争脱时代苦难的企望和中国固有的传统政治的历史大循环，而冲破一道道拦在它前而的阻力和障碍，沿着共产党所开凿的河道向前流淌。

如果作一个简单化的比喻，西方文化就象一个蓄满水的水库，如何引进这水库之水，在中国成为一个长期争论不休的问题。保守势力一直想通过封闭总闸门的办法，防止“西水”流入中国；而“全盘西化”论则企图把总闸全部启开，让各种潮流都进来，包括无政府主义、拜金主义、马克思主义、资本主义、社会主义、德先生、赛先生等等。如“全盘西化”的得力鼓吹者陈序经在

① 徐北辰：《主张西化的又一群》，《晨报》1935年6月24日。

其《中国文化的出路》一书中所认为的那样，西方文化也是精华糟粕、优点缺点掺杂在一起的，不要因为怕引进糟粕和缺点，就把精华和优点也排斥了；同时认为，吸收西方文化不能贪便宜，必定付出一定的代价，这是不以人们主观好恶决定的，“无论我们喜欢不喜欢，他是世界潮流的趋势”，军国主义、金力主义虽然给人们带来不少罪恶，但为了适应“世界潮流”和“现代文化的趋势”，我们不得不暂时忍受这些“罪恶”，“要享受赛先生的利益”，同时也要“接受赛先生发脾气所给我们的亏”。陈序经的这些说法，虽然其中有排斥人们在接受某种文化时所应具有的可动的选择性而表现出形而上学的机械论，从而暴露了“全盘西化”论在理论上的肤浅和贫乏，但在当时的社会历史条件下，实在是出于无奈。封建主义和军阀主义结成联盟，时刻想扑灭和扼杀任何一点哪怕是十分微小的改革。“本位文化”的鼓吹者，就是企图通过关闭闸门的办法，遏制马克思主义和社会主义在中国的发展。而“全盘西化”论者如胡适、陈序经等人虽然主观上也反对马克思主义，向往欧美的资本主义，但由于主张“全盘西化”，把水库的总闸全部启开，让欧美资本主义文化顺利流进中国，同时也造成马克思主义、社会主义在中国发展的客观可能性，这虽然不是胡适等人甘心情愿的事，但客观上“全盘西化”不得不同时容纳马克思主义和社会主义，这也是当时艾思奇、胡绳、张仲实、夏征农等马克思主义者及一大批左翼进步作家发表《宣言》，谴责和揭露复古读经逆流的深刻文化背景和政治背景。

“中国本位文化”无论主观上还是客观上都排斥马克思主义；“全盘西化”论虽然主观上向往欧美资本主义，但在客观上却可以容纳马克思主义。从这一意义上说，“全盘西化”论在近现代中国吸收西方文化的历史上，占有一席之地，它的产生、发展及影响，有其客观历史条件，并不能依主观好恶来加以评述。因此，那种简单地把“全盘西化”论斥为荒谬或用行政命令的手段

禁止人们谈论的作法，都是缺乏历史观点的。

综观中国近、现代史，我们甚至可以发现，“全盘西化”论并非单纯的文化口号，在它的背后，往往隐藏着深刻的民族危机。它挟带着异常复杂的文化心态，充满着对现实政治的怀疑批判精神：即通过批判历史来批判现实。因此这一口号往往出现在社会最暗淡、前途最渺茫的时刻，它似乎可以成为我们民族与时代的警钟！正因为如此，它又往往成为政治、经济及社会变革的前奏，表示着旧规范和旧体制转换前的社会阵痛。一当社会的发展有了新的变化，特别是政治、经济及人民生活走上正轨，巨大的民族创伤才能得到医治，民族自信心才能恢复，“全盘西化论”这个可怕的幽灵也就会消声匿迹了。

三、“西体中用”论的诠释及其意义

“西体中用”论是 80 年代文化热中的新话题，它是继“中体西用”论、“全盘西化”论及“本位文化”论之后产生的第四个具有充分代表性的文化口号。

“五四”以来，现代化的口号提出了半个多世纪，但至今在整个中国大陆上仍未受其赐。现代化为何姗姗来迟？这个问题引起当代知识分子的热切关注。现代中国的落后，使人们自然联想起早已被打断了的東西文化之争，联想起“五四”时期“德先生”、“赛先生”、“中体西用”、“全盘西化”等脍炙人口的一系列的名词、口号、思想和方案。力图在新的历史条件下，对“五四”时期的文化论战及整个传统文化作深刻的反省，以便找出实现包括文化在内的现代化的必由之路。

“西体中用”论即是在这样的背景下产生的，可以说它是当代“文化热”的直接产物。据李泽厚先生自己说，他提出“西体中用”的目的，是为了同历史上的传统说法，特别是同“中体西用”

鲜明的对立起来,造成一种语言上的刺激,以促进人们的思考。因为在他看来,在八十年代的现实生活及文化讨论中,从上到下弥漫着浓厚的“中体西用”或变相的“中体西用”思想,这当然是一种历史的或传统的惰性反映,是在中国实现现代化的思想障碍。“于是我把‘中体西用’倒过来说,变成‘西体中用’。”^①

“西体中用”一经李泽厚提出,确实达到了他所预想的目的,更有力地促进了人们对中西文化矛盾冲突的思考。实际上,它的作用远非止此,这种把“中体西用”倒过来说话,并不是作者的一时冲动,随便在头脑中构想出来的,而是基于对现实的观察、历史的反省和深刻的理论思考,然后提出来并逐渐使之深化的。李泽厚认为:“正因为是以早熟型的系统论为具体架构,中国实用理性不仅善于接收、吸取外来事物,同时也乐于和易于改换、变易、同化它们。……就近现代中西文化说,这倒是最值得注意的‘中体西用’的演化,即‘西学’被吸收进来,加以同化,成为‘中学’的从属部分,结果‘中学’的核心和系统倒并无根本变化。”^②李泽厚敏锐地觉察出中国实用理性的传统对“西学”有一种“阉割”、“变型”、“同化”的功能。他以太平天国的理论和实践为例,证明由于中国有一个长久的小生产的社会经济基础和与之相应的意识形态的传统,又由于实用理性系统的上述功能,使得“中学”不断吃掉“西学”,使“中体”巍然不动,“‘中体西用’便确乎具有极为强大的现实保守力量,它甚至可以把‘西学为体,中学为用’也同样化掉。”^③在这种理论背景下,为冲破“现实保守力量”,李泽厚才反其道而行之,提出与“中体西用”截然相反的“西体中用”论。

那么,李泽厚的“西体中用”的具体内容是什么?它与“中体

① 1988年1月在新加坡东亚哲学研究所与李泽厚先生的一次谈话。

② 李泽厚:《漫说“西体中用”》,《中国现代思想史论》第323页。

③ 李泽厚:《中国现代思想史论》第331页。

西用”及“全盘西化”有何重要区别？它在今天有何理论意义和现实意义？

首先，我们看他对所谓“体”的规定：“我用的‘体’一词与别人不同。它包括了物质生产和精神生产。”^①所谓“物质生产”，是指社会生产方式和日常生活，即整个社会存在。“我一再强调社会存在是社会本体”，“社会存在是社会生产方式和日常生活”。而生产方式和日常生活中最重要的角色又是科学技术，“它是社会本体存在的基石”。所谓“精神生产”，指的是“心理本体”或“本体意识”的理论形态，其中包括上层建筑、意识形态，马克思主义的思想体系及西方的科技工艺理论，政经管理理论、文化理论、心理理论等等，即不包括“中学”在内的近现代的“西学”。^②

由以上可知，“体”所包含的内容实在是太多了，但若简化一下看，“西体”的内容不过是西方近代的物质文明与精神文明两大部类。这实际上与“五四”时期陈独秀、李大钊、胡适等人所谓的“西学”并没有根本的不同。

我们要注意到，李泽厚对“西体”的内容做了具体规定后，还有进一步的说明。西学中的“物质文明”是不容易被篡改、被阉割的，因为它是有形的物质存在，具有最现实性的品格，计算机就是计算机，再保守顽固的人也很难把计算机说成是中国的算盘；但西学中的“精神文明”，其中包括政治体制、马克思主义理论体系等等就不同了，它是一种无形体可寻的意识形态，它可以通过“中学”的系统架构和强大的同化功能，把西学中那些与本系统不相容的部分、成分和因素消蚀掉，使之丧失原意而保留其外壳。这一教训，在中国近现代历史上是屡见不鲜的。“洪秀全搬来的西方基督教，在它的‘中国化’中合规律的变成了‘封建

①②③ 李泽厚：《中国现代思想史论》第331页。

化’”^③；辛亥革命一阵风，带来的也只是西方“共和”的表面招牌，而骨子里则一切都是旧的；文化大革命也打着“大民主”的旗号，施行的却是专制、独裁和残酷的法西斯专政。这些事实都同样表现了在“中国化”过程中，“中学”吃掉“西学”，从而使“中体”巍然不动的特征，严重地阻碍了中国现代化的历史进程。

鉴于这种历史和思想史的教训，李泽厚认为：“有人说以马列为体，这也不对，马列主义是学而不是体。”^①至此，在“西体中用”的理论体系中，似乎包含着一种内在的逻辑矛盾，即一面说包括马克思主义在内的“精神生产”、“本体意识”是“体”的一部分，主张“要用现代化‘西体’——从科技、生产力、经营管理制度到本体意识包括马克思主义和各种其它重要思想、理论、学说、观念来努力改造‘中学’，转换中国传统的文化心理结构，有意识地改变这个积淀”^②；一面又说：“马列主义是‘学’而不是‘体’”，“不管是孔夫子的‘中学’，还是马克思的‘西学’，如果追根究底，便都不是‘体’”。^③这一内在矛盾，反映了“中体西用”的不彻底性，也反映了它与以马列主义为“体”（可简称“马体中用”）的主流意识的调和性。

尽管“西体中用”还存在着理论逻辑上的矛盾，但并不影响它在当代的文化讨论中所扮演的重要角色。它的重要性在于：

首先它与传统的“中体西用”论彻底划清了界限，在对外开放的国际环境中，有利于抵制保守思想的束缚，有利于启发人们的思想解放，它与那些似乎没有逻辑矛盾的固有传统理论相比，有更大的涵盖性和包容性。其次，“西体中用”论并不绝对排斥“中学”，这可以从它对“中用”的解释中看出，“这个‘中用’既包括‘西体’运用于中国，又包括中国传统文化和‘中学’应作为实

① 李泽厚：《论西体中用》，《团结报》1986年9月17日。

② 李泽厚：《中国现代思想论》，第337页。

③ 同上，第332—333页。

现‘西体’（现代化）的途径和方式”，①“西体”与“中用”的关系成为目的与手段的关系，是以实现“西体”（现代化）为目的，而不是以保存中国传统为目的，在实现这一目的的过程中，“中用”，如“中国文化所积累起来的处理人际关系中的丰富经验和习俗”、中国语言与文字的功能等都能发挥巨大作用。这些说法不仅与“中体西用”有本质不同，也与“全盘西化”有重要区别。第三，它亦不排斥马克思主义，但也不归结为马克思主义，而是把马克思主义作为“西学”的一部分内容，因为在“西学”中还有许多马克思主义所不能代替的东西，如西方现代的政经管理理论、文化理论、心理理论等等。这样的提法，能够防止把马克思主义教条化，防止用马克思主义代替具体学术思想及其它文化理论。第四，虽然“西体中用”论把社会存在、生产方式、日常生活及“心理本体”或“本体意识”全都容纳在“体”中，但二者不是平列的。“本体意识”或“心理本体”等理论形态，它作为一种思想体系，从本质上说，是由社会存在和生产方式决定的，因此它不是根本的“体”。因此，“西体中用”论最后强调的是“科学技术是社会本体存在的基石”。也正是从这个意义上说，“不管是孔夫子的‘中学’还是马克思的‘西学’，如果追根究底，便都不是‘体’，都不能作为最后的‘体’。”②

总之，李泽厚的“西体中用”论，虽然借用了古老的体用范畴，但在思想理论上并没有受这对范畴的局限。而其更重要的意义乃在于：“若从同情的角度来看，这个貌似怪论的主张，其背后是隐藏着企图脱离一种形而上学的动机。当他宣称以社会存在为体时，他是要反对以一形上实体来安立世界的作法。用他自己的话来诠释，他是主张要回到日常生活中去。……因此，

① 李泽厚：《中国现代思想论》，第338页。

② 李泽厚：《中国现代思想史论》第332—333页。

李先生所理解的马克思主义与现象学的马克思主义颇多雷同之处；这对僵化的正统马克思主义有批判和修正作用。”^① 尽管这个看法不一定正确，但它却可以开拓我们对“西体中用”论的理论视野。因为“西体中用”论确实有着同“全盘西化”论相同的忧患意识，所不同的是：“全盘西化”论始终没有摆脱情绪性，甚至包含着非理性因素，它是在无可奈何的历史环境中所提出的无可奈何的救世方案；而“西体中用”论却打破了无可奈何的僵局，企图在理论上开辟一条通往现代化道路的方案，因此它也就排除了情绪性的干扰，比“全盘西化”论更积极更理智，显示出理论所特有的冷静与沉思。

从“五四”到现在，整整70年过去了。几代知识分子的苦闷、徬徨、挣扎、苦斗竟没有挣脱出一个明亮、光辉的世界，没有建立起真正公正与平等、富裕与优雅的理想社会。正因如此，70年后，人们仍在“传统”与“西化”的旋涡中论争，不断消耗着自己的神思与智巧，呼喊着重民主与科学的到来。这一事实本身就值得我们知识分子进行深刻反思。中国基本上还是一个农业社会，它不仅塑造了数以亿计的小农身份和小农思想，同时也严重影响了知识分子的观念和性格：缺乏宽容和理解的现代意识；往往自命清高而无群体观念；脆弱退守而无介人与牺牲精神；缺少实际行动而崇尚清谈等等。这些都构成中国知识分子丑陋的一面。中国知识分子的这些弱点，使“五四”以来，强烈呼喊的民主与科学、自由与人权等等，最终成为知识分子的空想与梦幻，而“五四”以来的一系列中西文化论战及不同的文化选择的立场，更造成“布利丹毛驴”似的饥渴。知识分子的出路何在？中华民族的出路何在？该是中国知识分子建立共信共识的时候了。

^① 陈荣灼：《双龙出海——与李泽厚、汤一介对谈之后》，载香港《明报月刊》1987年10月

继承五四，超越五四

庞 朴

一、五四超越了自己的时代

近代中国在自己内部经世思想的躁动和外来西洋文明的冲击下，由封闭走向开放。从 1861 年正式宣布办理洋务起，中经 1895 年之公开要求变法和 1911 年之革命行动，到 1915 年起的五四新文化运动，前后不过 55 年。短短的半个世纪中，古老的中国完成了自己的艰难的蜕变，发生了数千年未有之大变局，由古代社会变化向现代社会；虽然它的真正现代化工作，迄今仍在进行中，但大体说来，到五四新文化运动时，中国确已到达了“最后觉悟之最后觉悟”阶段（陈独秀），从物质到制度到思想，不再停留在古代了。

封闭的中国的最大恶果是老子天下第一，华夏中心主义；它又返回来巩固着封闭体系。洋务运动从技艺方面开了一个缺口，承认夷人有长技可供师法，放松了历来的一元价值基准，相信自己并非事事天下第一，在中学之侧别有西学存焉。当然，西学的地位同中学仍然不足相提并论，前者不过末技而已，后者方是立国的本根，这就是有名的“中学为体，西学为用”论。这里有中学，有西学，似乎不再坚持华夏中心主义了；但却或为体，或为用，依旧是老子高人一等。

变法运动旨在变革技艺后边的国家体制，斯时适逢进化论思想在中国流传，于是中学西学一变而为旧学和新学。用新旧

来称呼西中，这不仅仅是用时间性的概念来取代空间性的概念而已，它还标志着华夏中心主义濒临崩溃边缘，因为“新”“旧”已非简单的时间概念，更包含有价值判断在里边。但是，源远流长的天下第一梦魇，在新旧对比时仍能做出文章来，“周虽旧邦，其命维新”，“新”制度虽属舶来之物，而“维新”却是我们的古旧家底。变法而冠以维新，仿佛便不失华夏中心的体面了。

辛亥革命不管怎么说总算一场社会制度与政治制度的大变革，是革故鼎新；但许多适逢其会的人，包括它的思想家如章太炎，却更愿称之为“光复”，是光复旧物的意思。

唯有五四新文化运动，敢于根本抛弃华夏中心主义，彻底砸烂自我封闭的思想体系。与前此之标榜中学西学、新学旧学不同，五四放眼于东洋文化与西洋文化，认为全部东洋文化（不仅中国的技艺、政体），较之西洋文化，都远远落后了一个时代：前者是农业的、宗法的社会的产物，后者则属于工业的、民主的时代；前者无可挽回地要进化为后者，否则整个民族都将不适于生存而淘汰。陈独秀说：“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归削灭也”（《敬告青年》），便是新文化运动的庄严而悲壮的宣言。

从师法西艺的洋务运动，到引入西政的变法和革命，花了三五十年的时间；而从政治革命到敞开胸怀吸收西方精神的文化革命，仅仅隔了三五年的时间。无论从时间上说还是从实质上看，这都是一个飞跃，是五四人物充分发挥主体作用超越自己时代的一个飞跃。

从逻辑的和历史的发展说，中国走出中世纪的程序，继物质的、制度的变化之后，接着而来的必然是思想观念的变化；只有思想观念变化了，方能确保并加深物质和制度的变化。这是社会的必然和历史的必然。但是在必然性面前，每个人如何处置自己，却是自由的，有充分的选择余地；历史必然性并不直接支

配个人或一切人的意志，意志是自由的。陈独秀在1917年5月曾说过，若就“吾国之恢复帝政、垂辮缠足、罢学校、复科举、一切布旧除新的事”征诸国民，难保“不为多数赞成”；^①他的这个估计应该是可靠的。不仅一般国民离开历史必然性如此遥远，甚至社会精英分子如钱玄同者，二十九岁以前，都“曾经做过八股策论”，“曾经骂过康梁变法，曾经骂过辛亥革命”，“曾经提倡保存国粹，写过黄帝纪元、孔子纪元，主张穿斜领古衣；做过古体字的怪文章；并且点过半部《文选》，在中学里讲过什么桐城义法”；直到三十岁，1916年，“洪宪纪元始如一个响霹雳震醒迷梦，始知国粹之万不可保存，粪之万不可不排泄”，^②始知去皈依历史的必然性。当然还有更多站在新文化运动对面或侧面的人物，其中不乏在自己领域中做出杰出成绩的精英，但终其一生，他们不是逆历史潮流而动，便是随社会波涛浮沉，始终未能一叩历史必然性的大门。可见，人们不待认识了必然性以后方是自由的，他在选择自己的行为时也是自由的；前者是认识论上的自由，后者是伦理学上的自由。尽管五四人物多受科学主义影响而否认意志自由即伦理学上自由的存在，但实际上他们却是自由地选择了历史的必然性。他们的所作所为，既是客观历史发展的因果环节，也是主观意志活动的充分表现；用海德格尔学派的话来说，这叫做“自由的必然性”。就其有“必然性”言，五四人物做了历史该做的事情，顺应了自己的时代，为历史内趋力的实现提供了具体形式；而就其是“自由的”而言，五四人物却又选择了时人所反对做的事情，超越了自己的时代，为各自的人格实现尽到了最大可能。

中国近代历史是必然要发生一次新文化运动的。但它的到

① 《新青年》三卷三号《答李亨嘉》。

② 《新青年》五卷六号《答陈大齐》。

来之如此迅速、如此勇猛、如此顽强，固然可以从袁、张复辟蠢动上找到一些反面解释，但其直接的解释，恐怕还是应该归到五四人物的素质上。五四人物这种善于把握历史脉搏、敢于直指神圣传统，逆流俗而奋进、以天下为己任的日新又新风范，值得千古景仰。

二、五四不能超越时代的自己

五四新文化运动的历史使命是进行一场心理革命，以完成洋务、变法以来的走出中世纪的全程；并为此后的物质方面、制度方面、思想方面的彻底现代化开辟更宽广的道路。五四完成了自己的使命；在自己力所能及的限度内。

在五四人物看来，现代化就是欧化或西化。到1929年胡适为《中国基督教年鉴》（英文）撰写《中国今日的文化冲突》一文时，仍将 Wholehearted modernization 与 Wholesale westernization 通用，声言自己即属于此“全心全意现代化”派或“全盘西化”派。这在当时是很自然的事。因为现代化兴起于西欧，当时只有西欧数国（美国作为独立了的西欧殖民国）进入了现代化。正象西文里将“瓷器”和“中国”用一个字来表示一样，中文的“现代化”，在当时就等同于“西化”。

对于民族主义者来说，特别是对于华夏中心主义思想未净的中国人来说，这一点在感情上是通不过的。但是五四人物当时绝无媚外或臣服的意思；因为他们相信：“今日欧美的物质文明，并非西学，乃是人类进化阶级上应有的新学”（吴稚晖），指出“现在有一种大惊小怪的人，最怕说欧洲式，最怕说‘欧化’。其实将他国的文学艺术运到本国，决不是被别国征服的意思；不过是经过了野蛮阶级蜕化出来的文明事物在欧洲先发现，所以便跳了一步，将他拿来，省却自己的许多气力。既然拿到本国，便

是我的东西，没有什么欧化不欧化了”（周作人）。五四人物既已认定当时欧式现代化为人类进化阶段所应有而先有，所以他们便相信自己之输入欧化乃输入真理与正义，输入普罗米修斯之火，而理直气壮义无反顾了。所以他们说：“无论政治学术道德文章，……一切都应该采用西洋的新法子，不必拿什么国粹、什么国情的鬼话来捣乱”（陈独秀），“中华民国的一切政治、教育、文艺、科学，都该完全学人家的好样子”（钱玄同），“中国文化源泉里，缺少美的、宗教的纯情感，……我主张把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里”（陈独秀），“即使所崇拜的仍然是新偶像，也总比中国陈旧的好。……与其牺牲于瘟将军五道神，还不如牺牲于 Apollo”（鲁迅）。如此等等，就是所谓的全盘西化论；在他们自己心目中，也叫做全心全意现代化论。

五四人物主张欧化，除上述理由和说法外，还有一个根本的理由，即相信欧化可以烛照孔教之非，从而惊醒一再兴起的复辟迷梦。当时共和肇建不久，复辟危机随时存在；复辟虽不必依恃孔教，但尊孔必导致复辟，因为纲常名教与共和民主不两立而在也。此所谓“其（孔教）根本的伦理道路，适与欧化背道而驰，势难并行不悖”^①。孔教宰治中国两千余年，诸子学说未能搔其根本，道教佛教不免遭其统摄，若“无西洋独立平等之人权说以相较，必无人能议孔教之非”^②，此所以五四人物醉心欧化、置一切讥诮于不顾的根本原因。

当然，如果仅以欧化与孔教“背道而驰”，便据以“议孔教之非”，是难以成立的；因为人们也可反其道而行之，以孔教议欧化之非。此之谓“彼亦一是非，此亦一是非”。这里还需有更高的

① 《新青年》三卷一号《独秀答佩剑青年》。

② 陈独秀：《宪法与孔教》。

仲裁者出现。五四人物既然将欧化等于现代化，心中实已先设了一个标准，有了一个仲裁者，即时代座标。以时代性来衡量欧化与孔教，其今古新旧，当然是一目了然的；而时代性如果被视为价值判断，今古新旧也就相等于是非优劣了。

进化论尤其是社会达尔文主义，正是以时代作为价值尺度的。而五四新文化运动的哲学基础之一，正是进化论及其社会化了的社会达尔文主义。

用进废退，优胜劣败，物竞天择，适者生存，形成了生物界由简单到复杂、由低级到高级的进化史。但生物界并无价值问题，所谓“简单、复杂”、“低级、高级”，只是就机体构造而言，所谓“进、退”、“优、劣”，只是就机体的演化和机体对环境的关系而言；这里只有时间上的序列，没有价值上的褒贬。

价值因社会的人和人的社会而生；当然社会也有时间的序列，因为每一高级物质运动形态都包含有较低形态的法则在内。时间和价值，在社会中形成极复杂的关系，并非如退化论者或进化论者所宣称的那样直接了当：越古越好或越今越好；而是千姿百态扑朔迷离。《文明与野蛮》的著者罗伯特·路威早就举过许多实例，来证明“文明人”比“野蛮人”更野蛮，而“野蛮人”比“文明人”倒来得文明；那当不仅出自对西方没落的哀叹，或城里人追求蛮荒的情趣，而有不少实实在在的老实话。因为，时间在社会这一物质形态中，跟其在生物形态中不同，已经不是主要尺度了，当然更不是唯一尺度。

五四人物以西洋文化批评东洋文化，以欧化议孔教之非，其主要尺度，竟正是时间观念或时代观念。周作人在《新青年》五卷六号（1918.12.）上说：“对于中外这个问题，我们也只须抱定时代这一个观念，不必再划出什么别的界限。”（《人的文学》）他的潜台词是：中国的文明尚处在宗教时代和玄想时代，外国（主要指西欧）的文明已进入科学实证时代；时代不及，优劣自明（见

《新青年》四卷五号《陈独秀复汤尔和》等文)。

将人类智慧进化分别为神学时代、形而上学(玄想)时代和实证时代,谓其始重冥想,其次重玄思,最后重科学,本是实证主义创始人孔德的发明。此后摩尔根、斯宾塞、泰勒等人推助其说,提出种种一元三分说,认为人类在心理方面既然一致,而生存环境又小异大同,故其社会必循相似的乃至全同的路径前进;各族文化既循同一路线,则其不同阶段(一般分为三段)在次序上应是固定的,其进化应是逐步的;而人类文化的最高阶段,便是维多利亚黄金时代。这种一元的文化进化(历史路线)说,在十九世纪后期和二十世纪初,随着西方商品和文明一起,风靡于世界各地。其更甚者,则相信各族文化既循同一路线,则其起源必然只有一处,而此“源”便在美索不达米亚或其左近,等等;这又叫文化一源说,或中华文化西来说。

西风压倒东风。一源说或西来说在中国曾经有人轻信,如刘师培在《攘书》中、章太炎在《庵书》中,都曾引征德拉克伯里(Terrien de Lacouperie),谓黄帝来自中亚,东逾葱岭,与九黎三苗战,等等。后来他们相继放弃此种怪论。文化(历史)一元说的命运则大不相同。“除了由于西方文明在物质方面的世界性胜利面产生的假象外,所谓‘历史一元’的错误概念还有三个来源:自我中心的错觉;东方不变论的错觉;以及认为进步是沿着一根直线发展的错觉。”^①于是它所向披靡,在中国,成了五四人物的重要理论依据。加之后来得到唯物史观的社会经济形态学说的支持,所以一元的文化进化说及其唯物形式——一元论历史观,在中国思想理论界根深蒂固,经久不衰,前后相沿了差不多百年,至今未熄;在相当程度上妨碍着我们对五四人物的正确认识。

^① 汤因比,《历史研究》上册,第46页。

当然,进化论和文化一元说,在五四时代的中国还未失其先进的地位,今天我们仍应肯定它们在一定范围内的作用。五四人物信奉进化论,以一元说看待人类文化,视现代化同于欧化,这在当时是可能达到的最高认识。它们既是当时的时代风尚,也为反对中国现实中今不如昔的退化史观、借口特殊国情拒绝进入现代社会以及残存的华夏中心主义等旧习的斗争所需要。陈独秀说得好:“学说底输入都是跟着需要来的”,“详论一种学说有没有输入我们社会底价值,应该看我们的社会有没有用他来救济弊害的需要”(《学说与装饰》)。五四人物很好地回应了时代需要,超越了自己时代的所有人等;但是他们却不可能超越自己,超越受时代所制约所规范的自己。五四精神是批判精神,或“评判的态度”(胡适)。五四人物真的做到了“重新估定一切价值”,特别是传统的价值,但是他们却不可能重估自己。他们完成了历史所赋予所限定的使命,也留下了他们所不能完成的使命;这些未完的使命已加入进新的使命一起,等待着我们去完成。

三、我们今天的使命

一个新兴阶级初登历史舞台之际,总是要通过其思想家大声疾呼,宣称过去一片黑暗,而今它为人类送来了光明;以表明自己存在的正义性。它对过去、特别是它所直接斗争者的批判,颇与宗教对异教的批判相似。只有待到历史出现了这个阶级能以进行自我批判的特定时机,方能多少准确地全面看待过去;而这种时机是不多见的,并且不易为人们抓住^①。五四人物,无论其代表中国资产阶级者或无产阶级者,当时都是新兴阶级的代

^① 参见马克思:《导言》,《马克思恩格斯全集》第12卷及46卷上。

言人，都表现过这种争生存的欲望。陈独秀说：“中国、印度古来诸大冥想家，谣言造了几千年，梦话说了几千年，他们告诉我们的宇宙人生底知识，比起百余年的科学家来真是九牛之一毛，我们快醒了。”^①便是这种大而疾的呼声之一。五四迄今的七十年中，出现过几次自我批判的时机，可惜都放过了。近年来出现的全民性的大反思，可以看作是一次深刻的自我批判运动，希望我们的政治家和思想家们，善于因势利导，不要停在五四的水平线上，当然更不容许回到五四以前，而要充分估计七十年来国际上的事态发展，认真总结七十年来国内的政治经济文化生活，全面看待七十年前古人的成败得失，为我们的人民，规划出一条更自觉的前进道路来。

就文化理论而言，一元说的时代显然已经结束，多元说正起而代之。文化多元说的主将本尼迪克特在自己的《文化类型》中，宣称西方文明只是得力于某些偶然的条件而扩大了自己的影响；人们之将西方那种地域性的行为方式说成是人的普遍行为、将西方那些社会化了了的习性说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认异邦人为人的事实，其突出表现则在宗教之迫害异教中（见《文化类型》第一章）。这些话如果套用文化一元说的术语，那便是：文化一元说者表明自己尚处在冥想时代和玄想时代；尽管它总以此来笑骂别人。这当然是很难堪的。

文化多元说相信每一文化类型都有自己独一无二的价值，在实现人的潜力上同等有效；因而不承认现代文化与古代文化有高低之分。这种文化相对主义，其胚胎正在一元说的绝对主义之中，因为一元说否认现代文化的相对性，便给能指出其相对性的学说留下了空子，孕育出了文化相对主义。多元说的文化

^① 《新青年》九卷四号，《答曾平》

相对主义起来对抗一元说的文化绝对主义，固有其可爱之处和自己的道理，但未免又摆向另一极端，暴露出自己的另一种偏激。

任何文化都是相对的，也都有其绝对性；绝对就寓于相对之中。因为任何文化都不是自然物，而是人的创造物，是特定人群在特定生存条件下进行生存的表现，是这些人群的人类本质的对象化。唯其特定，所以相对；唯其表现生存和本质，所以具有绝对性。

从另外一个视角来看，文化既是特定人群在特定条件下的生存表现，也就是说任何文化都有自己发生和存在的历史时间和社会空间。超时间、超空间、超人群的文化，是不存在的，也是不可思议的。文化一元说者捉住了文化必进行于一定时间中的事实，认定时代是文化的唯一指标；文化多元说者则捉住文化必存在于一定空间中的事实，认定类型是文化的不二参数；两者都只具有片面的真理。根据文化的特质，撷取二说的长处，应该说，由于不存在超时间的文化，所以规定了文化有时代性（并使其某些因素在某些条件下具有阶级性）；由于不存在超空间的文化，所以规定了文化有民族性。不言而喻，由时代性展现的文化的时代内容，是变动不居的，在社会历史的转折关头，甚至可以发生前后对立的变化，使同一文化类型分为截然不同的阶段；不同文化类型之间，也可比较出时代上的同异。由民族性展现的文化的民族内容，则相对稳定且多姿多采，它使文化得以形成自己特有的思维方式、抒情方式、行为方式和价值取向，以及文化诸因素的结构方式，即形成自己特有的类型。

变动不居的时代性内容中，寓有不变的永恒性成分；因此文化才可以积累，使后一时代胜过前一时代。特色各异的民族性内容中，寓有普遍的人类性成分；因此文化才可以传播，从这一民族到那一民族。

文化的时代性内容中,那些代表历史进步方向的内容,形成时代精神。文化的民族性内容中,那些表现民族生命力的内容,形成民族精神。时代性精神对于更高的时代来说,可以成为时代局限性,民族精神对于其他民族文化来说,可以成为民族局限性;如果它们自我满足、自命不凡的话。更不用说那些非时代精神非民族精神之成为局限的可能了。

文化一元说长于发现文化的时代性,却无视文化的民族性,这对十九世纪下半叶和二十世纪初的西方学者来说,是很自然的事;因为他们难以摆脱上引汤因比所说的那一个假象三个错觉,或存在着庄子所说的“拘于虚”、“笃于时”和“束于教”(《秋水》)的困惑。但在他们,总归还可算是一件乐事。而于东方学者来说,服膺文化一元说,却有如吞下一只苦果。列文森(J. R. Levenson)说,中国知识分子在理智上向着未来,感情上仍留恋过去。实际上这是近代以来的中国知识分子被迫放弃华夏中心说去相信西方中心说,理解到文化有时代性却又处处感觉到文化有民族性的表现。在华夏中心说支配着中国知识分子头脑的时候,文化的时代性(虽然以退化论的形式出现)和民族性是统一的;相信了西方中心说即文化一元说以后,时代性(理智所追求的价值)与民族性(感情所系念的传统)发生了明显的分裂。这种理智与感情的矛盾,不能靠理智战胜感情这一通常的方式去解决,只能靠克服文化理论的片面性来消除。

五四人物之所以炽烈地反对传统,除去种种现实的需要面外,大概便有这种“靠理智战胜感情”的因素存在其中;心理学家一定能帮我们找出种种有趣的例证。

本文只想指出,近代以来,传统由于被斥为和现代化绝对对立而被扔进了垃圾箱,并未得到认真的研究。

我们通常所谓的传统概念,严格说来,可以分解出两层意思,即“传统文化”和“文化传统”。传统文化指过去发生而今流

传下来的种种具体文化现象，或是物质的，如一件器物；或是精神—物质的，如一项制度；或是精神的，如一种思想。它们或许只有欣赏价值和认识价值，或许仍在规范着今人的思想和行动；但无论怎样，传统文化已是明日黄花，是外在于今人的东西或力量了。文化传统则不然，它是内在于今人生活和心理中的习俗和定势，是支配整个民族的集体无意识；它体现为千百万人的知情意的表现方式和价值取向、人们却往往不觉其存在；它发生于过去，传承至现在，影响着未来，具有稳固的连续性；它是文化的民族母斑。

五四时代既不能分辨传统文化和文化传统这种显隐的不同，更常把传统与现代化简单对立起来：保守者误以为现代化便是要抛弃一切传统，而如丧考妣；激进者则坚信传统与现代化背道而驰，而放言绝裂。只有具调和倾向的李大钊，提倡传统和现代、旧和新如车之两轮，鸟之两翼，缺一不可，互有短长（见《调和的法则》、《新旧思潮之激战》等）；而受到两面夹击。其实三者都不理解：所谓现代化非他，正是传统本身的现代化，现代化或由传统中生（如西欧）、或赖于传统的转化（如东方），绝非天外之物；而传统亦非一堆静物，它能孕育并分娩出现代社会（如西欧），或植入现代胚胎而诞生宁馨儿（如东方）。传统之与现代，不是机械的保存或绝裂的关系，也不是化学的调和关系；而有更高级的社会法则存焉。激进者恨铁非钢，希望能一朝舍却一切旧物，又不知可以人为舍弃的只是外在于人的传统文化，难以割断而又影响深刻的还有内在于人的文化传统。至于可以舍弃者需要舍弃那些、保留那些，难以割断者应当如何去割、割到多深，也不是仅仅依据西方文化坐标便可草率划定的。五四人物反对纲常名教，是立下了历史功勋的；但由此波及汉字当废（钱玄同：“欲废孔学，不可不先废汉文”），便未免舍弃过多。五四人物大力提倡科学，今人皆身受其福；但由此论定中医当除，便缺少求

是精神。五四人物改良文学艺术，是有口皆碑的；但由此诅咒京剧当死，便未免强加于人。五四人物推行公元公历，是利于中外交流的；但由此力主端午、中秋当禁，便有点情趣索然。凡此种，都还属传统文化一层，至于涉及文化传统，也就是他们当时泛称之为国民性的，其笼统和激烈则更甚：“苟偷庸懦之国民”，“卑劣无耻、退蕙苟安、诡易圆滑之国民性”，“爱和平尚安息雍容文雅之劣等民族”，“半开化”、“浅化”、“野蛮不识字无经济能力之豚尾民族”，“腐败堕落到人类普通资格之水平线以下”而可称之为“准狗”“准猪”的“我们中国人”（均见《新青年》），等等，等等。如果真象他们说的这样，具有如此国民性或文化传统的民族，看来只有开除人籍之一途了。

五四人物在传统与现代化问题上的根本理论弱点，即在于他们误以西方人的行为方式为人的普遍行为，误以西方人的习性为人的普遍本性，用过去对待经书的态度去对待西方的学说，重新崇奉一套放之四海而皆准的真理。其实，这样的真理是不存在的。历史是漫长的，世界是复杂的，东西人民长期以来形成了各自介入世界的视角，可以互补之处绝不少于需要移入之处，并非总是“自己百事不如人”（胡适）也。

五四精神是批判精神，它将万古长青，值得我们今天以及更后的来者永远继承。只是继承五四精神需要以五四的精神来继承。五四打倒了传统偶像，我们绝不可再把五四崇奉为偶像传统，听不得半点不同意见。五四超越了前人，超越了时代，当然也会要求后人超越它所不曾超越的局限。五四已经提出而未能完成的事业（如批判传统，实现民主，尊重科学）有待我们来继续，五四未能提出而有待我们继续的课题（如分析传统，研究现代化的模式）只有我们来促成。继承五四必须超越五四，超越五四正所以继承五四；这就是五四的批判精神。五四精神万岁！

五四的是是非非

——李泽厚先生答问录

在纪念“五四”七十周年前夕，著名学者李泽厚先生接受了北京大学哲学系博士生孙尚扬对他的采访，并就一些重要问题发表了他自己的见解。

问：1989年是“五四”七十周年，海内外各种大型纪念活动也许会使对“五四”这场伟大的爱国和文化思想解放运动的反思达到新的高度，同时也会使近几年来经久不衰的文化热更显热闹。这里，我们想了解您对“五四”的整体评价。在《中国现代思想史论》一书中，您似乎倾向于以全面的反传统和全盘西化来概括“五四”运动的整体精神面貌，对吗？

答：这里有个语言上的问题，我们使用的一些语词和一些概念往往是模糊的、多义的，有些概念的使用经常带着很强烈的情绪色彩，语词的使用不应离开它的具体语境。今天，人们一般喜欢用全盘西化和彻底反传统来概括“五四”精神，这种概括是否准确还值得深入探讨。对“五四”的评价现在似乎有两种意见，一种持肯定的态度，海外则有些学者持怀疑甚至批判的态度。我持肯定的态度，不太赞同用今天的眼光指责“五四”在某些方面太过份，因为如果没有“五四”，就没有今天这样的一部现代史，至于这部现代史写得不好与“五四”有没有关系，还需要作具体研究，我一直认为那是“五四”以后的事。到现在为止，我还是肯定“五四”的。

问：据我所知，对“五四”的评价至少有三种态度，第一种认

为“五四”的彻底反传统造成了中国文化的断裂，用牟宗三先生的话来说叫做“断了中国传统文化的血脉”，这无疑是对“五四”的否定；第二种认为“五四”反传统还不够彻底，应该继续下去；第三种是贺麟先生在四十多年之前提出的，他认为“五四”新文化运动确实是反传统的，但它反掉的正是儒家传统文化中最僵化、消沉的部分，而使其中最有生命力的那一部分从反面得到了一次新开展的机会和动力。您怎样看这三种评价？

答：我当然倾向于第三种看法。第二种说法认为“五四”反传统不够彻底与历史不符。“五四”是很复杂的，当时有人提出废除汉字，鲁迅也倡导少读甚或不读中国书，钱玄同认为中国书每页都是昏话，吴稚晖主张该扔到厕坑里去，如果有人认为“五四”反传统尚不够彻底，我就不知道他们如何“彻底法”，我也不清楚是哪些人和为甚么有这种主张。对第一种和第三种看法倒是可以理解的。

问：您的意思是今天反传统的彻底性不可能超过“五四”了？

答：你的“彻底性”三个字是什么意思呢？如果就具体口号来说，今天不可能有比“五四”更彻底更激烈了，如果你的“彻底性”有别的含义，诸如对传统作更深入的分析批判，那当然可以，而且必需。因为“五四”对传统的分析批判在理论上还是比较肤浅的，例如废除汉字便既不可能，也无必要。这种口号显然并不科学，尽管当时倡导科学，它反映的也是一种情绪。又例如鲁迅反对读中国书，而事实上他还是读的，他对中国文化的了解也是很渊博而深刻的。对“五四”的许多口号要作科学的分析。应加深“五四”的科学精神，弥补“五四”的不足。“五四”的民主也只是一种口号，民主究竟是什么？民主与自由的关系到底如何？民主具有哪几种不同的理论形式？美国、英国、法国的民主便各不一样。这方面应作细致的、具体的介绍和分析，输入进来，并研究如何与中国的具体情况相结合，如何来克服中国的各种阻

力和障碍而使之实现。这一任务“五四”并没有完成。所以我们今天继承“五四”精神是要进一步贯彻“科学与民主”的精神，使科学与民主不只停留在口号上。例如科学，首先当然指自然科学，但如何使科学精神体现在人文学科领域里就很值得探讨。

问：您所说的这种情绪在某些时期例如启蒙阶段……

答：是不可避免的，有时甚至是必要的、有益的。

问：那样将牺牲思想的深刻性？

答：是的。启蒙本身是理性的。但它作为一场运动，当然会有情绪性的成分。搞科学也包含情感，自然科学家以极大的热忱去追求真理，其中还可包括某种信念，有的自然科学家就以他们的工作成就来显耀上帝的伟大。但重要的是，他不能让上帝来干予某个自然科学命题的具体论证。

我的意思是如果今天我们还停留在“五四”水平上，甚至不如“五四”，却自以为是在彻底地反传统，如果不是一种倒退，也是一种可悲的重复。

问：现在在一些中青年学者中确实有这种重复。北京大学曾以“传统文化与现代化”为主题举办过一次群英会。讲台上就有人旗帜鲜明地肯定传统文化中的一些观念和人文价值，有人则激烈反对，倡导全盘西化。在您看来，这是一种喜剧性的重复，但这些学者是否有些新的理论视野和角度？

答：我不这样认为。最近几年我一直倡导多作些具体的、实证性的研究。中国现在缺乏的正是这些研究，一讲就是古今中外一大套，自以为是一篇文章，一次演讲、一本书就解决了问题，找出了中国的道路，我觉得没那么容易。我们现在需要的是大量的微观专家，日本有些学者在微观研究方面就很有成就。我从美国回来以后，走进书店一看，发现有很多新的著作，但大都是古今中外纵横谈，很少发现丰富材料和细致论证的微观研究方面的作品，而微观的研究才是真正的科学，也只有在这种基础上

才可能有更科学的宏观把握。我愿意一再地反复地强调这一点，虽然我自己已没能力来做这种研究了。

问：《中国现代思想史论》在讨论科玄论战时，您承认确实有些重大的问题如人的存在意义等问题是科学解决不了的。

答：那当然。最近我在答两位香港记者时说：我是提倡理性、提倡科学的。但是理性和科学并不代表人的终极价值、终极关怀。理性只是一种工具，它本身并不一定是人的最高目的。但是这种工具非常重要，没有这种工具就别想走进现代。当年科学派正确地强调了这工具，却错误地把这工具当成目的自身，视人生如科学，要大家去树立所谓“科学的”人生观。这方面玄学鬼倒是较为正确的。“活着为什么”并不是科学所能解决的，不能说社会有其发展规律就能解决“活着为什么”这个问题。这个问题不那么简单。越到现代或后现代，这个问题就越突出。

问：当今中国所缺少的究竟是科学的实证精神，还是缺少那种玄学鬼的精神？

答：我认为现在的中国更需要前者。在西方近代，理性精神过分了，所以出现了非理性主义，我把它叫做西方理性的解毒剂。现在德利达（Derrida）的解结构主义就旨在解散这种东西，因为西方的科技力量太大，制度太严密。马克斯·韦伯所说的那种工具理性从官僚机构到各种制度太束缚人了，使人异化掉。所以西方需要这种非理性主义。但中国太缺乏从而非常需要这种工具理性和实证精神。

问：您曾认为“五四”所提出的一些启蒙口号和任务诸如个性解放、争取个体自由、民主和平等不仅远没有得到具体实现，反而在更紧迫的政治救亡中被压倒，甚至成为被当时的革命斗争所需要的集体主义和统一意志所击碎的梦幻，而且这种集体主义和统一意志后来更倒退为封建主义的大复辟（文革），您是否认为这种历史的进步（革命胜利，新中国建立）一定要以思想

的停滞甚至倒退以及个性的压抑为必然的代价？有没有更好的选择？

答：我的“救亡压倒启蒙”这一说法已受到一些批评。前不久金冲及就发表文章说救亡不是压倒启蒙，而是“救亡唤起启蒙”，^①我不太理解这提法，因为启蒙本身就是唤起，什么叫“唤起”启蒙呢？我还是坚持自己的看法：救亡压倒启蒙。原因很简单，因为中国近代的“救亡”采取的主要是军事斗争形式，即使辛亥不算，从北伐到抗日到解放战争，主要是发动组织农民进行武装斗争。在军队里是没有什么个性可言的，也无所谓民主，将军、首长指向哪里就得打到哪里，军令如山倒，错了也得执行。军队里只有一言堂和铁的纪律。在军队和武装斗争中去追求个性解放和民主自由是不可能的。所谓民主集中也主要是集中。国民党在抗战时也强调意志集中，力量集中，民族至上，国家至上。当时要打倒日本帝国主义，这并不错。对共产党来说，它还有现实的群众基础，这就是广大农民和从他们中选拔的干部。中国的自由主义派的悲剧就在于他们没有群众基础，始终没能真正登上政治舞台，因此西方自由民主那一套从来没有在中国演出过，目前台湾似乎开始有了些苗头。这就是“五四”以来的现实历史，我们不可能空想出另一条道路，那没有多大意义。关键在于总结这种历史事实和经验教训。问题出在1949年后，我们没有很好地反省这一历史事实，我们认为在武装斗争中形成的那一套是“延安精神”，是“革命的传家宝”，不能丢。其中当然有些好的东西，如为了国家、民族，不惜牺牲个人利益、前仆后继。但这一套在革命战争时期行之有效的东西在和平时期就不一定适用而应加以改变。

问：毛泽东曾倡导这样的局面：既有统一意志也有个人心情

^① 载《人民日报》1988年12月5日，第5版。

舒畅……

答：是的，但他主要强调的仍然是集中领导下的民主，事实上，不可能有这种民主。他也在理论上确认民主只是手段，地位摆得不高。对他来说，恐怕是在“统一意志”之下的“个人心情舒畅”。老实讲，战争时期共产党领导的军队确实是最民主的军队，但那种民主与西方近代意义上的民主根本不同。我们有过包公式的为民作主的“民主”，也有过民主集中制之下的“民主”，还有过大鸣大放大字报的“民主”，它们在各个不同时期的意义是什么？有些甚么作用（包括好坏两方面）？如果有人就此作细致研究倒是很有价值的。也只有在这种具体研究的基础上方可能进一步了解甚么是我们今天所需要的民主。

问：是不是还有另一个问题，即在革命胜利后，国家被视作弗洛姆所说的那种用来实现某种最高精神价值的实体，因而导致对个性的忽视，以及政治上的专制？

答：在专制政治下实现近代化也是行得通的。例如拿破仑第三曾被马克思痛骂过，但正是在他执政的那20年中，法国资本主义有了空前的发展，在德国俾斯麦也是很专制的，但在他执政时期德国资本主义也得到了发展。斯大林虽然专制，却也使苏联实现了工业化。更不必说彼得大帝明治天皇了。但中国错过了三次好时机，一次是袁世凯时期，在他击败了国民党第二次革命后，是个真正的大独裁者，如果他稍有点新思想的话，中国是可以实现现代化的，当年严复便是这么指望的；另一次是蒋介石在1945年抗战胜利后，如果国民党不那么腐败，不一心想立即消灭共产党，内战也不是一定不可避免的，当时一些人也曾这么希望过，那也将是一次好机会，但失去了。还有一次是新中国建立后，如果毛泽东以他当时的那种威望和权力致力于现代化，也会是一次较好的机会。但这三次机会偏偏都失去了。

这些说明了什么呢？以上三人都是中国历史上的强人，今

后恐怕不可能出现这种强人了，也没有这种必要。我们不能将中国的现代化寄希望于少数政治强人。历史是充满着偶然性的，没有毛泽东就不会有文化大革命，所以我不同意宿命论式的历史决定论，不能说一切都是必然的，个人特别是具有极大权力的政治人物可以起很大作用，具有很大责任。我也不同意新的权威主义，以前这三位强人都辜负了人民的期望，今天如果继续寄希望于政治强人，保险系数又有多大呢？我看还是寄希望于广大知识分子、企业家和人民为好。

问：中国将来现代化的模式不会是专制下的现代化了？

答：这很难说。我认为这种模式在历史上是行得通的，但在中国历史上却再三失败了。

问：新加坡现代化是否可以列入上面那种模式？

答：可以。这种模式有个好处，就是权力集中，意志统一，可以强有力地排除干扰进行改革和建设。但失败的例子也很多。

问：稍微关注一下人这个问题的哲学家大概不会以现代化为历史发展的唯一目标吧？

答：当然。现代化只是一个历史过程，但不能超越现代化而进入后现代化。

问：现代化是否会必然以人的一些价值的失落为代价？

答：我在《中国古代思想史论》后记中曾指出过历史主义与伦理主义的矛盾，现在看来很明显。“一切向钱看”正象恩格斯所说的那样作为恶而成了推动历史前进的杠杆。但我们应该也可能寻找到最佳的方法和道路，尽量减少苦难和牺牲，但二者的矛盾和冲突一定会有的。历史经常是在悲剧中进步的，以诗人的感伤来看待历史是肤浅的，马克思的深刻之处就在他的态度是冷静的历史主义。黑格尔认为对立、斗争的双方都有其合理性，所以才构成悲剧。

问：有这样一个现实问题：目前这种并不十分健全的商品经

济或许不会自发地给人们带来民主或自由等观念，这种情况下那种在您看来水平不太高的情绪性启蒙工作也许仍是必要的吧？

答：我觉得现在的关键不是所谓的启蒙以及文化问题，而是经济政治体制的改革。那些反传统最激烈的人恰恰掩盖了这一点，过多地谈论文化，实际意味着错误人人有份。这就为那些应该负责的人开脱了，我自己决不认为比他们应负更大的责任。现在的关键是改革那些非常不合理、充满封建主义特征的，弊端很多的各方面的体制。

问：应该从文化批判转向社会批判？

答：不只是批判，而是踏踏实实地帮助如何能搞好体制改革，文化研究者也能在这方面做很多工作，例如关于民主的问题，如前面已讲过，便可以作很多实证分析，前面说过，世界上有美国式、有英国式的，也有新加坡式的民主，尽管只是形式，但毕竟允许一个反对党议员在议会批评政府，日本的民主实际上也是自民党一党专政，但它经过选举却可以持续几十年，为什么？自民党的一党专政也是党内有派。民主的形式有很多，学术上多作研究，找出最适合于中国的具体方案、步骤比空喊口号和批判文化对改革能起更实在的推动作用。

问：我问这个问题还是想回到上面那个问题：目前的这种经济及政治改革会自发地带来一些较先进的观念吗？比如民主、个性自由。能自发地带来文化思想的进步吗？

答：个性自由等观念的含义究竟是什么呢？我之所以再三表示不赞同“空洞口号”，就是因为所谓民主、自由、个性解放等等都是很具体的东西，它需要通过政治体制改革而确立其法律保证的形式，如新闻自由、迁徙自由、出国旅行的自由、性爱自由、婚姻自由、选择职业的自由等等都需要具体的一系列法律形式的制订和严格执行，这样才能真正保障个性得到合理的发展，

不受各种封建传统和落后意识、制度、舆论的束缚、干扰,这样才能得到个性解放,因为个性自由决不是无秩序无规则的每个人都随心所欲。

问:现实生活中中国人似乎缺少 privacy 这样的观念吧?

答:是的,很缺乏,在西方,它是受到法律保护的,所以也不只是而且主要不是缺乏观念的问题。中国连财产、人身都常常得不到自由保障,何况其他?

问:经济改革能自发带来这种观念吗?

答:不是带来,还是需要人们自觉地去争取,并且主要不是去争取观念,而是争取去全面制定法律和严格执行法律。我愿意再三强调法制。中国传统中的法律是管束老百姓的,法与刑连在一起,或者是上面恩赐下来的“政策”。我们常见到一些“便民通知”,实际上也是战争时期从军队带来的,这简直是开法律的玩笑。现代法律是维护老百姓的权益的,是民主的机制,通过它可以控制和监督政府及其各级官吏的权力,所以必需分权,必需司法独立,等等。只有通过法律形式才能真正保障个性的自由发展,保证个人权益不受侵犯。总之,个性解放需要具体形式表现出来,而文化研究应该也可以在这方面起些推进作用。

问:您似乎倾向于把“五四”看作一场伟大的文化思想解放运动,如果从这个角度来审视“五四”,那么这场运动最重要的主体无疑是当时的知识分子,但您又认为知识分子在当时激烈的反传统运动中始终没有摆脱“以天下为己任”、以及“忧患意识”等传统,这种传统难道真是宿命论意义上的不可摆脱的束缚?这种积淀在民族文化心理结构中的东西真是不可改变的吗?

答:那倒不是。“五四”时期的环境要求那时知识分子以天下为己任、在内忧外患不那么紧迫的时期,中国士大夫也是可以摆脱这种传统,例如,20年代初期就有人提出过“为艺术而艺术”等口号。

问：鲁迅早期提出的“任个人而排众议”至少可以说是一种对传统的超脱吧？

答：但那种超脱仍是为了救亡。

问：中国士大夫面前似乎总有一个影子在晃动，那就是国家的强盛。

答：中国士大夫（主要是儒家）没有上天堂的宗教超世要求，所以他们总是以天下太平百姓安乐为己任，希望教众生子苦海。近代多内忧外患，这种传统也就更有力量。你说这种传统是宿命论意义上的束缚？

问：我想了解您所说的民族文化心理结构的积淀是实体意义上的不可变动的，还是那种流动的、有生命力的东西？

答：我提出积淀，是想描述一种历史事实，它主要指那种不被人意识到的文化心理状态。它不是静态的、不变的，新的东西的积淀可以冲破旧的心理结构。

问：中国士大夫，尤其是近代以后的知识分子往往有一种超前意识，但在与现实的冲突中，这种超前意识以及在此基础上所建构的理想社会的蓝图往往沦为被击碎的梦幻。这难道仅仅是因为他们对现实的分析不够冷静深刻？毛泽东对中国现实的认识和分析可谓冷静和深刻，这种冷静和深刻一方面成为中国革命胜利的基础，但晚年他对现实的那种冷静分析却导致了他的王权政术。这是否意味着对现实的冷静分析在某些时候只能导致对现实的妥协甚至向传统的复归？

答：我倒是觉得不一定是超前，如果那种意识是那个时代所需要的就不能叫超前意识，问题是这种意识有多大的现实基础。封建时代的士大夫有很强大的地主阶级作为他们的经济后盾，因此他们的示范作用很大。近现代知识分子则没有一个强大的中产阶级的经济力量的支持，他们与现实的关系不是妥协，而是客观环境造成的产物。我在《中国现代思想史论》中引用夏衍的

一段话，夏无疑是典型的知识分子，他长期在白区工作，解放后，他进城很不习惯，他的老朋友造访他时叫他部长，并在门前喊：“报告”。制度规定他必须有小车、警卫，他并没去冷静分析、考虑，而是慢慢习惯了。这一现象很深刻。当然，如果为了个人利益去冷静分析现实，很可能得出应妥协的结论，如果真是为了国家民族或人民的利益，冷静分析现实恰恰应该得出不妥协的原则结论。毛的权术政治是有其落后的农业社会的各种力量的支持的。

问：毛泽东无疑也是一位知识分子，您如何看他的心态和个性？

答：国外有一些研究毛泽东个性的专著，当然片面，不过有的也很有趣。毛对梁漱溟的态度就很有意思，他们二人年纪相仿，早年在北京时，毛住在杨怀中家里，经常当梁去看杨时，替梁开门，在延安会见梁时，毛还重提过这段往事，梁当然不记得了，他却始终不能忘却。后来他对梁那番谩骂与这恐怕确有某种心理关系。

问：您认为现代中国知识分子应该具有什么样的心态才算是比较健全的？

答：我不想人为地定义作规范。我只是觉得如果将“五四”的科学民主的口号具体落实在人格、心态方面，也算是一大进步，成为现代人所应具备的精神和素质。

问：大陆上搞文学或哲学的似乎都对鲁迅的那种心态和人格很钟情，您是不是觉得鲁迅作为知识分子具有一种较理想、健全的人格？

答：从初中到现在鲁迅都是我唯一敬爱的人，他的性格对我影响很大，包括好的或坏的影响。

问：您认为他还有坏的影响吗？

答：看在什么意义上说，例如我外表虽活泼，实际上却很孤

僻、悲观，不爱与人交往、很不合群，不是那么朝气蓬勃，等等。

问：这便是鲁迅特有的那种孤独和悲怆对您的影响。

答：可以这么说。

问：一般来讲，西方社会都把知识分子看作社会的良心。杜维明先生曾倡导中国知识分子应担负起自觉的群体批判意识的主体这一角色、您认为中国知识分子在思考现实、设想未来、甚至参与现实时怎样才能担负起这一角色，并且保持其独立的人格？

答：我倒觉得中国知识分子并没有辜负这一角色，他们始终是忧国忧民，关心国事民瘼，高层的知识分子如大学生、研究生、教师等就更是如此。但他们为什么难以保持其独立性呢？因为他们没有经济上的独立，也没有法律形式保持独立的社会地位。鲁迅当年可以控告教育部长章士钊而且胜诉，今天大概就绝对办不到，这可以说是一种倒退。

问：鲁迅当年曾看到知识分子中有一种悲剧：“有的高升，有的退隐”，今天的知识分子似乎也有类似的情况：有的徬徨，有的被官僚同化，有的也可能隐退，这是不是一种可悲的重复？

答：有这种情况。但我们应该看到这几年知识分子有很大的进步，例如“清污”、“反自由化”难以深入下去就与这种进步有关，大家不约而同地加以抵制，形成一种群体的力量，但这还远远不够，知识分子还没有真正的独立，还需要在经济上、政治上、法律上予独立人格以保障。尽管孟子早就说富贵不能淫贫贱不能移威武不能屈，人格独立不需要外在的条件，不依靠外在的环境，但这是伦理理想，少数人能做到，作为现代人来说，还是要争取这种种外在的条件和环境。

问：您认为中国知识分子能形成一个独立的阶层吗？

答：中国没有中产阶级。我倒希望能看到出现几百万个“资本家”（企业家），台湾的民主改革难以逆转就在于有几十万个资

本家这样强大的经济力量作基础。

问：您认为个体户将来能充当这种角色吗？

答：这需要引导，需要为他们创造投入工业再生产的客观条件，这样会自然改变（当然也需要一定的引导）他们的生活方式（包括消费）和观念意识。这主要也不是文化素质的问题。有了客观条件他们就能干一番事业。

问：您在《中国现代思想史论》中指出：要完成“五四”提出的任务包括对传统文化的反省，关键在于创造性转换。您的《中国古代思想史论》可以说是这种工作的一项成果，而且很受欢迎。但也有青年学者有不同看法，他们认为在您的这种创造性转换中更多的是对传统文化的肯定，从而失去了批判精神，例如他们就不同意您对“民本思想”“孔颜人格”“天人合一”等观念和人文价值的肯定，并且提出个体感性生命本体论向您挑战，即使这些青年学者带着理智青春期的粗暴，您是否能持一种宽容甚至同情理解的态度？

答：当然我不知道你具体指谁，刘晓波的“对话”我已在香港作了答复。我为什么迟迟不答复刘晓波呢？主要正是因为他的文章里反映出一种年轻人的情绪，这种情绪是对社会、现实各个方面的不满，我认为这是正当的，所以尽管“粗暴”，我完全可以理解和容忍。当然，从理论上讲，我有不同看法，个体、感性和偶然本是我最早提出的，例如十年前我讲康德，就是为了对抗黑格尔的理性、整体和必然，强调了个体、感性和偶然。《中国古代思想史论》是不是倒退或“对自己的背叛”呢？我不这么认为。我无论是讲“孔颜乐处”还是“天人合一”，是说它们可以加以一种新的解释和理解。中国没有宗教，但人们需要追求最高目标，确实需要一种比理性更高的东西。刘小枫提出要提倡基督教，要求人们去崇拜痛苦，去信仰神，认为在苦难中人的精神可以升华，达到最高的境界，即得到神的拯救。我认为这不适合于中国

民族，中国缺少对人格神的归依和屈从。但是，中国也可以达到同样的准宗教境界，新儒家工作的意义就在于此，他们如牟宗三较深刻地挖掘了中国自孔孟到程朱陆王的这种心性论的准宗教境界，但它仍然不是宗教，因为它们仍然重视感性，不主张灵肉分裂，不象希伯来和基督教，也不主张理性和感性的分离，不象希腊。

问：您是说中国传统文化中有一种重感性的传统？

答：对！中国文化重视感性，它不强调灵肉分离，它肯定人可以去寻找感性的快乐，好些宗教是要求牺牲感性肉体的快乐甚至通过摧残肉体、感性以追求灵魂的超升、心灵的拯救这一套，说实话我也很欣赏，但中国传统并不讲这些，中国讲的是全身保生，长命百岁。

问：大部分中国人总觉得活得很压抑，就是说他们没有享受过那种感性突发的生活……

答：那是因为中国没有进入现代，没有现代意识，因此，既使贵为天子，也不过尔尔，尽管皇帝有嫔妃千百，你说他真正懂得性爱吗？

问：您刚才说中国有感性的传统，但从荀子以后就有以理化情的传统……

答：中国传统一方面肯定感性和情欲，但另一方面又要求节制和控制它们，不使感性失控，情欲泛滥，这就是我最近一本书《华夏美学》里讲的所谓“礼乐传统”，一方面是满足快乐，另一方面是节制快乐，因为乐过分了就会走向反面，损害自己的身心，也破坏了社会的秩序。

问：一般来说，感性应该是跟个性相联系的。

答：对。

问：但是我的理解是，在中国的感性传统上产生的不是重视发展自己的个性，而是相反，以个体内心的理性来压抑……

答：这是以群体的超我来压抑利必多。在西方，彻底放纵与彻底禁欲携手同行，中国走的却是中间道路，当然这并不意味着中间道路就好得很，我只是指出这一历史事实，并非作价值判断。

问：您说的中国文化的感性传统恐怕……

答：这是将中国的“礼教”较之于西方基督教而言的。至于它的历史作用和影响，便需要作具体分析，不能单纯鼓吹（现代新儒家有此缺点）。刚才没有多讲宋明理学，宋明理学在具体的历史条件（如成为官方哲学）下，给人民以很大压迫、损害和摧残，所谓“存天理灭人欲”变成了完全摧毁否定人的感性，这种影响到今天还存在，所以还需要花气力去批判禁欲主义和以理性为名义的各种封建主义。

问：现在有种说法，认为我们应该放弃对传统文化的批判，从而转向对现实的批判，您是否认为他们割裂了传统与现实的关系？

答：无论如何，目前的关键即是体制改革，因此，光文化批判的确不能解决问题，要解决问题，就需要多参与现实，如知识分子去经商或从政，便很好。

问：您在界定知识分子概念时，是否把后面这种人也包括在这个概念外延之内？

答：我希望回答是肯定的，因为如何定义“知识分子”现在也很难说清楚。萨特等赋予知识分子“以天下为己任”的特质，这倒符合中国的情况，但是我觉得，现在无需在意识形态方面搞很多东西，这并非当务之急。再重复一遍，现在让一部分知识分子去经商、从政，发挥自己的才能，是很好的事情。

问：中国知识分子跟西方的相比，有一点很大的不同。如果他想从政，就很可能被同化，遭到真正有社会良心的知识分子的排斥。他们缺少西方知识分子赖以保持自己人格的基础，因此，

中国知识分子就陷入一个两难的境地：或者与政府合作，丧失自我，被官僚同化，或者不合作，孤守自我，受到冷落。您对此如何看？

答：我觉得这更多是一个选择的问题。

问：那您认为这样的选择自由吗？

答：那怎么办呢？与政府合作，也不一定就同化掉，现在有些人带着良心走进政府各部门，各种机关事业单位，如当编辑主任之类，干得相当不错嘛！在允许的限度内，可以尽可能多作一点，比如我在单位里当编辑，我就尽可能地发一些人民需要的文章，只要对人民负责，对历史负责，还是可以做一些好事的，尽管可能是一点一滴的改良，但如果持之以恒，又有许多人这么作，就会有效果，各种改革包括科学民主都不会是从天而降的恩赐，而是人民首先是知识分子奋斗的结果，这里就需要有鲁迅先生的那种韧性精神。

问：可是现在有些知识分子提出对自己负责，您如何看？

答：“对自己负责”这个口号含义也很模糊，需要界定。甚么叫“自己”呢？对自己的什么东西负责呢？对自己的自私自利负责？至少我不赞成杀人强奸干坏事也算“对自己负责”。按照康德的伦理学，这个口号似乎不能成为普遍性的原则。也许口号的本意是要提倡个性解放，挣脱外界的束缚，进行自我设计，它真正反映的人们对长久以来以群体、以社会的名义进行压迫的反抗情绪。但是，仅仅停留在这个水平上是远远不够的，这上面已经讲过了。

问：您的那一套思想史论，最初出的是近代，接下去是古代，然后才是现代，这用意何在？

答：有人说那正好是否定之否定。近代是否定儒家的，古代则对儒家持肯定态度，现代又是否定。其实，问题并不那么简单。

问：您在现代思想史论中曾谈到人道主义，对它的积极意义颇多肯定，您能谈谈它与马克思主义的关系吗？我觉得马克思的历史唯物主义不仅仅是为了揭示历史，它更多的是为了人类的自由解放和幸福。在这个意义上，可以把马克思主义叫做人道主义吗？

答：马克思主义并不等于人道主义，我想马克思本人也不会同意把两者等同起来。但是在你上述的意义上的等同，在特定历史环境下又是可以的。我只是认为，马克思主义是一种历史观，用人道主义没法解释人类的全部历史现象，比如说战争。在这些方面，马克思主义比一般人道主义深刻。

问：现在理论界的同志在尝试建立马克思主义的人学理论体系，您觉得如何？

答：我不反对，我主张多元化，主张各种体系并行。包括我不赞成的理论或体系。但我不赞成设立一个统一的意识形态来管治大家，包括这种人学体系在内。这是学术自由的问题。

问：您能否谈谈马克思主义中国化的问题？弗洛姆认为马克思主义似乎更多地继承了希伯来优秀传统，但也接受了自由的传统，而在中国，它与中国文化似乎另有一个结合点——伦理道德。

答：马克思主义到了中国实际上已变成关于中国革命斗争的战略策略的理论。但事实上，所谓“农村包围城市”、“武装夺取政权”等等，都是毛泽东的战略思想，跟马克思主义基本理论并无直接的关系。

问：还有一个问题请教一下，就是您所谈的“西体中用”的具体含义，您所说的“用”好象是动词吧？

答：这问题已讲过好几次了，这次在香港又回答了一次。“体”“用”本已是陈旧的词汇了，但我为什么还要它呢？就是为了语言上的刺激性，以与“中体西用”相对抗。语言的意义就在

运用之中，离开了这个具体语境，语词如“西体中用”也就没有意义了。

问：就是说有时候为了刺激，也可以牺牲语言的清晰性？

答：我仍保持了它应有的清晰性。首先我说明，我是如何规定“体”的，我赋予了“体”以新含义，它首先指的是社会本体。什么是根本的本体？照我看来就是日常生活，亦即生产方式、生活方式，也包括科技（因为它是生产力），精神方面则是本体意识（学）。现代西方的本体意识包括马克思主义，但不止马克思主义。所有的这些都要运用到中国来，这就是中用。例如我们今天并没废除汉字、汉语，但其中已包含许多外来的成分，所传达的内容很大一部分则完全是现代生活。

问：但如何解决西体中用实施的过程中与中国文化本身的体用产生的冲突？

答：从根本上抛弃中体西用。

问：那又如何与全盘西化区分开？

答：我们在全面改革政治、经济与文化时，可以保持中国的一些传统。比如中国人喜欢调解、协商、“和为贵”，如果我们在足够严密的法律（西体）前提之下，也可以保留调解协商的精神和传统，不必事事都上法庭，但重要的是必需有法律这个前提，否则调解无效便没办法，那是绝对不行的。主要还是要靠上法庭，在这前提下才可以做到不必事事上法庭。

问：文化冲突的结果最终都导致文化的融合，但是融合的方式可以是多样的。日本近现代史上，既有明治维新那样强大的内驱力，又有二战后被美国强加的民主政治改革，其文化融合的结果并不尽如人意，相比之下，中国似乎没有那么强大的内驱力，也没有那种强大的外力，如果我们还自觉地倡导调和或融合，会有什么样的结果呢？

答：日本并未全盘西化，它在许多方面保存传统特色。中国

文化与日本文化根本不同，而且没有相类的内、外动力，的确更为困难，所以现在根本不必去谈文化融合之类的问题，首先应该考虑的还是如何搞好政经改革，只要政经体制改革好了，文化是比较好办的。新加坡某些风俗比中国还落后，但它与经济发展并不矛盾，主要原因就在于它继承了英国一整套富有实效的政治、经济体制，具有高度行政效率。

问：就是说您觉得最重要的还是现实方面的改革？

答：那当然。文化热其实是没办法的事。现实问题不好谈，只好借文化来谈。《河殇》就是如此。

问：所以有一种提法：《河殇》是不敢对现实批判，然后逃向对传统文化的批判，这是一种逃避心理。

答：不是逃避，而是无可奈何。

问：即使如此，《河殇》还是受到了一些挫折。

答：昨夜我刚看了一集《河殇》，使我惊奇的是，我并没有怎么感到它是如何彻底反传统，例如它对秦长城就相当肯定，秦长城当然比明长城要伟大得多，后者（叫长城）的确是一种退缩，当然，《河殇》按严格学术的标准，有许多毛病，好些观点，我也不同意，这可以讨论。作为艺术作品，尽管也有杂乱、散漫、深度太差等毛病，但无论如何，我是完全支持的。原因是《河殇》强烈地表现了广大知识分子和人民群众对现实社会的不满。大量观众对古董并不一定会那么感兴趣，他们感兴趣的是骂得痛快。

问：但是我觉得，《河殇》对传统文化的反省是真正起到了启蒙作用的。社会上文化层次比较低的人以前只知道我们传统文化如何悠久，现在才发现，原来传统文化并不那么非常优秀。

答：对，这正说明了他们对现实不满。他们并不是对过去文化有了正确认识，只是因为对现实不满，所以对老宣传我们历史

如何悠久，我们祖先如何优越（潜台词是我们今天也将不错）等等大起反感。

问者：今天您谈了很多，内容很丰富。谢谢。

五四运动七十周年断想

丁守和

五四运动整整七十年了。如果从新文化运动算起，已经七十多年了。七十年的历史并不长，却经历了巨大的风云变幻和社会震荡，丰富多彩而又曲折复杂。

七十年前先进分子的历史使命，是启蒙救亡，振兴中华。今天我们的历史任务仍然是振兴中华，实现中国的现代化，并须有新的启蒙。

五四时代有尊孔反孔、崇儒批儒，引进西方文化与反对西方文化的激烈争论；今天则出现了儒学“现代化”抑或儒学“化现代”之争，以及五四割裂中国传统的“断裂论”观点等等，熙熙攘攘，也相当热闹。实际上都是围绕中国的进步和现代化问题展开的。

任何讨论，尤其是在思想学术方面，总会有不同意见，不同倾向，这是好事。马克思说过，真理是在史实的辩论中不断认识的。

由于忙于他事，这里仅就想到的几个问题谈些意见，很不系统，姑且作为“断想”吧。

一、五四精神是民主与科学

究竟什么是五四精神，尚有不同意见。民主和科学的内涵是什么，理解亦为歧异，甚至认为将 Democracy 译为民主也不确

切。

其实当时人们的认识是很清楚的，只要看看新文化运动的主要宣传阵地《新青年》，就会明白。《新青年》的精神，五四精神，就是民主与科学。民主与科学的思想贯串于五四运动的各个方面，影响着整个时代，至今仍然是我们的现代化所亟需。

《新青年》创刊号所载发刊词性质的《敬告青年》一文，明确提出：“国人面欲脱蒙时时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。”揭示了新文化运动的基本方向。

人权就是民主。但强调人权，并把人权作为衡量民主的标尺，自有其时代的意义，表明历史的进步。

前此的思想家们早就宣传过民主，宣传过自由平等博爱，乃至民有民治民享。他们提倡民主或民权，不象西方国家那样基于资本主义自由发展的需要，而是要救亡，把它看作是救亡的手段，并和传统的“治国策”相联系。他们从爱国救国治国的需要出发，不是强调个人的自由权利，而是强调国家的自由和权利，甚至认为人民的权利是国家给予的，为了国家的自由权利，限制个人的自由权利是必要的。这样的认识在当时自有其历史的合理性，但也有局限性，即妨碍了对封建主义的认识和清算。所以，维新派是“托古改制”，表现出与封建思想的妥协；革命派也未能与封建主义观念彻底决裂，有时还以尧舜禹汤文武周孔的道统自居。

五四时代的思想家们提倡民主，也是从爱国救国出发的。他们亲眼看到，尽管经过维新运动、辛亥革命，推翻帝制，建立了民国，而专制统治依然存在，“腐旧思想布满国中”。于是他们认为，救国的首要责任在于打破封建专制，扫除人们头脑中的封建愚昧。否则不但民主政治不能进行，就是“共和”这块招牌也是挂不住的。他们充满着忧患意识和危机意识。所以他们主张的民主不但在政治方面有所发展，而且深入到思想意识、伦理道

德、价值观念，强调了个性解放和人的自由权利。

新文化运动的倡导者们，将中西社会和文化作了鲜明的对比。指出近代欧洲历史为解放历史：“破坏君权，求政治之解放也；否认教权，求宗教之解放也；均产说兴，救经济之解放也；女子参政运动，求男权之解放也。”所谓解放，即“脱离奴隶之羁绊，以完其独立自由之人格之谓也。”提出政治民主、信仰民主、经济民主、社会民主和伦理民主的主张。

与世界文明社会相比，中国封建宗法社会的政治法律、伦理道德则是：“一曰损坏个人独立自主之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。”这是造成中国愚昧落后及种利惨酷衰微现象的重要原因。所以，要使中国进步，使中国现代化，就必须摧毁中国封建宗法社会制度，实现人的解放和人民的自由民主权利，发展现代文明。

当时先进分子满怀激情地向青年提出：打碎奴隶枷锁，打倒封建专制，要“独立自由之人格，平等自由之人权。”随后他们又把民主概括为：“法律上之平等人权，伦理上之独立人格，学术上之破除迷信，思想自由”，以及“经济上之个人财产独立。”认为这是世界文明进化之必由之路，中国也只有这样才能“出黑暗而人光明”。

所谓人权平等，就是反对封建专制，反对制尊皇明贵贱的封建特权等级制度，反对人治主张法治，“在法律面前人人平等”，个人的自由权利载诸宪法，不得侵犯。

所谓人格独立，就是反对封建伦理纲常，反对奴隶道德和人身依附，主张人格独立自由、个性解放、主体意识和创造精神，或曰“内图个性之发展，外图贡献于其群”。

所谓思想自由，就是反对文化专制主义，“我有口舌，自陈好恶，我有心思，自崇自信，绝不容他人之越俎”。只有破除迷信，

独立思考，思想言论自由，才能促进“思想文化之自由发展”。

在政治方面，陈独秀、李大钊提出了较辛亥革命远为彻底的“惟民主义”主张。认为民主政治决不仅是制定宪法，建立国会；民主政治果能实现与否，“纯然以多数国民对于政治，自觉其居于主人的主动地位为唯一根本之条件”。这唯一根本之条件，就是当时先进分子对民主政治的界说。

要独立自主人格，要平等自由人权，个性解放，思想自由，多数国民要自觉其居于主人的主动地位，这声音真是振聋发聩，扣人心弦，呼人猛醒催人猛进，起而奋斗！

这就生动地表明，五四时代对民主的理解和宣传，较之过去把民主只看成是国体政体问题，是大为丰富、深入和前进了，至今仍然具有重大的历史和现实意义。

五四时代宣传科学，其意义主要还不在提倡自然科学的具体研究，而在于提倡科学精神、求实态度和理性，反对愚昧落后和迷信盲从，从而与民主结合在一起展开了反对封建主义的激烈斗争。

当时思想家们从多方面阐明了科学的意义，强调“用科学解释宇宙之谜”，“以科学说明真理”，坚持社会进步，反对保守倒退。举凡一事之兴，一物之细，无不诉之科学法则。士农工商都必须知道科学，“无常识之思惟，无理由之信仰，欲根治之，厥为科学。”

陈独秀说：“科学者何？吾人对于事物之概念，综合客观之现象，诉之主观之理性而不矛盾之谓也。”只有坚持科学，才能“明其道理，道其法则。”今欲学术兴，真理明，“归纳论理之术，科学实证之法”，是不可少的。

李大钊说：“人生最高之理想，在于求达真理。”而求达真理之途，“一在查事之精，二在推论之正。二者交备，则逻辑之用以昭，而二者之中，尤以据乎事实为要。”

鲁迅说：“现在有一般好讲鬼话的人，最恨科学，因为科学能教道理明白，能教人思路清楚，不许鬼混。”

胡适着重论述了实验主义方法，强调对任何事物都必须求实验实证，反对空谈和虚玄。

他们以科学和理性作为衡量是非的尺度，提出无论什么事物，如果经科学和理性判定为不合理的，不适合现实生活的，即令它是“祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也。”

民主是专制主义的对立物，科学是蒙昧主义的对立物。五四新文化运动高举民主科学的大旗，向封建主义意识形态发动了全面进攻，使中国几千年来的古老文化发生新的转机。

二、民主科学与精神文明

精神文明与物质文明是紧密相联的。物质是基础。精神文明基于物质文明而产生、发展，并具有相对独立性。

中国思想界早就有人作中西文明比较，把精神文明与物质文明分开，认为西方的物质文明发达先进，中国的精神文明高尚美妙。

洋务派某些人以传统的体用、道器看待中西学，提出“中体西用”，“器则采诸西国，道则备自当躬。”所谓体道，或曰“纲常名教”，或曰“尧舜禹汤文武周公之道”等，推而及于中国旧有的文化皆属之。其核心则是“名教纲常”，这是不可动摇的。

辛亥革命前后，有些人提出西洋为“动的文明”，中国为“静的文明”，以静制动，吾国固有文明“正足以救西洋文明之弊，济西洋文明之穷。”或曰将西洋文明“融合于吾国固有文明之中。”还有什么“中国地大物博，开化最早，道德天下第一”，“外国的物质文明虽高，中国的精神文明更好”等。

中国传统文化或固有文明，是建筑在小生产自然经济和血缘宗法社会之上的，既有顽强生命力，又有巨大保守性。随着专制主义传统的不断强化和严密，旧文化中的思想观念日益僵化，儒家的伦理纲常成为万世不易的教条，严重束缚着人们的思想，阻碍社会进步和文化发展。

近代以来，旧的思想文化尽管不断受到冲击，但始终未能动摇其根基。袁世凯公然宣布“整饰纲纪”和恢复学校“祀孔读经”，康有为等成立孔教会宣扬儒学孔道，甚至要求“定孔教为国教”，“载入宪法”，在思想文化领域掀起一股尊孔复古逆流。

新文化运动倡导者从现实出发对比中西文化，用民主和科学解析中国旧有文化。指出中国固有之政治法律、伦理道德、思想学术及礼俗等，“无一非封建制度之遗”，“无一不与社会现实生活背道而驰”。倘不“改弦更张”，则国力莫由昭苏，社会永难进步。于是他们便向几千年被视为神圣不可侵犯的纲常名教勇敢挑战，对旧的制度思想道德文化进行坚决批判，发出“打倒孔家店”的呼声。

《新青年》批孔，并不是要否定孔子的历史价值。陈独秀、李大钊、吴虞都有说明，甚至称他“自是当时之伟人。”他们的反孔，主要是因为：

一、孔子之道不适合现代生活。“本报诋孔，以为宗法社会之道德，不适于现代生活，未尝过此以立论也。”“吾人讨论学术尚论古人，首当问其学说教义尚足以实行于今世而有益与否，非谓其于当时之社会毫无价值也。”陈独秀说，孔子生长封建时代，所提倡之道德、礼教、生活态度、政治主张，都是封建时代之产物，所心营目注，其范围不越君主贵族的权威与名利，而与多数国民之幸福、权利无关。“吾人生于二十世纪之世界，取二十世纪之学说思想文化，对于数千年前之孔教，施以比较的批评，以求真理之发见，学术之扩张，不可谓非今世当务之急。”

二、着重批判了以儒家三纲为中心的伦理道德，认为它是封建专制主义的核心，指出“儒术孔教非无优点，而缺点则正多。尤与近代文明社会不相容者，其一·贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明。”陈独秀称封建道德为“奴隶道德”，鲁迅称封建礼教为“吃人礼教”，吴虞说儒家教忠教孝就是要把中国弄成一个“制造顺民的大工厂。”封建纲常礼教戕害人格，扼制人权，束缚个性，限制自由，阻碍社会进步。故欲建立现代化民主国家，树立平等自由之信仰，则对于“与此不相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，勇猛之决心，否则不塞不流，不止不行。”

三、反对“定于一尊”的文化专制主义。他们提出，儒学孔道在其本分以内的价值，“我们并不反对”。但儒学只是中国文化的一部分，中国文化是世界文化的一部分，将一部分的一部分“定于一尊”，“尊为道统”，把国内外其他一切思想学说统统踩在脚下，视为“异端学说”，不但违背思想自由原则，使“神州学说不放光辉”，“即孔教亦以独学之故，而日形衰落。”

当时先进分子主要是批判孔道儒学，同时兼及佛老。指出老尚自然，以无为为本，以雌退安静为教，不敢为天下先。佛教传入以来，“生事日毁，民性益偷，由厌世而灰心而消极而堕落腐败，一切向上有为都被视为妄想。这些都是束缚独立人格，窒息强望敢进之思的。

在文学方面，他们反对“文以载道”和“代圣贤立言”，而肯定《水浒》、《红楼》。认为旧文学多陈陈相固，有肉无骨，有形无神，其目光不越帝王权贵、神仙鬼怪及个人亨通利达。提出推倒阿谀陈腐的旧文学，建设新鲜抒情反映现实生活的新文学；反对僵死的文言文，提倡生动活泼的白话文。

在戏剧方面，他们反对旧戏，提倡新的话剧和文明戏。认为中国旧戏多是宣扬封建愚昧迷信色情，诸如帝王将相、才子佳

人、神佛仙鬼；或阴森可怕，或色情猥亵，或因果报应，于人生、社会无益焉。

他们大张旗鼓地反对神权、灵学和鬼神迷信。指出所谓“天命天罚天幸”、鬼神、灵魂、炼丹、符咒、算命、卜卦、扶乩、鬼摄影、风水、阴阳五行等，都是一派胡言，万万不可足信。

他们还主张破坏偶像。阿弥陀佛、金刚菩萨、耶和华上帝、玉皇大帝、帝王圣人、节孝牌坊，及自古相传的虚荣、欺人的不合理信仰等，都是骗人的偶像，都应该破坏，而树立真实合理的新信仰。

新文化的潮流所向，旧社会习俗中的男尊女卑、蓄婢纳妾、包办买卖婚姻、婚丧礼节、礼仪称谓、家族制度等，无不受到冲击。而妇女解放，婚姻自主，社交自由等新风尚则出现。

新文化运动的猛烈发展，使以纲常名教为核心的旧有文明受到破坏，而以民主科学为支柱的新的精神文明勃然兴起。于是封建守旧势力对它的迫害相继而来。他们攻击《新青年》破坏孔教、破坏礼法、破坏国粹、破坏旧伦理（忠孝节）、破坏旧艺术（旧戏）、破坏旧宗教（鬼神）、破坏旧文学、破坏旧政治（特权人治），诬蔑民主科学是“异端邪说”、“洪水猛兽”，并企图借助军阀镇压。

新文化战士们并没有屈服，没有退让或“中庸”。他们公开宣布，要坚持拥护“德赛二先生”，进一步宣传民主和科学。他们坚信：只有民主和科学“可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”若是因为拥护民主和科学，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。”表示了反对封建主义的无畏决心。

五四时期的先进分子，自然也有不足或偏颇。但是他们对孔教的批判，对封建主义的攻击，有力地促进了人们的思想解放，在广大青年中掀起追求真理的热情，使中国旧有文化发生新

的转机，为马克思主义传播开辟了道路。这是中国精神文明的伟大转折。

近几年有些学者认为，五四时期对传统文化否定“过火”，是“左的思潮”，甚至把五四时的“打倒孔家店”与“文革”中的“打倒孔老二”混为一谈，认为都是“割裂传统”，而传统是割裂不得的。实际上，五四运动所割裂的是封建主义传统；“文革”割裂的则是“五四”民主和科学的传统。

很明显，我们要实现现代化，建设社会主义精神文明，就必须继承和发扬“五四”民主和科学的传统，坚决反对和清算封建主义的传统。

三、民主和科学不是“西化论”

早在五四时期，有些学者就以反对“欧化”或“西化”为名，而反对民主和科学。认为输入西方文化是输入“猩红热”和“梅毒”，提倡民主和科学“是望魔鬼之接引以入天堂。”

《东方》杂志主编杜亚泉说过：“吾人在西洋学说尚未输入之时，读圣贤之书，审事物之理，出而论世，则君道如何，臣节如何，仁暴贤奸，了如指掌；退而修己，则所以处伦常者如何，所以论品学者如何，亦若有规矩之可循。”他认为，救济现状之道，“决不能希望于自外输入之西洋文明，而应希望于己国固有之文明。若望救济于西洋之种种主义主张，是犹望魔鬼之接引入天堂也。”“魔鬼乎，魔鬼乎，汝其速灭。”

杜亚泉曾宣传过科学知识，但停留在浅层次上，而对更深层次的文化观念，他却努力捍卫中国的固有文化，反对民主和科学精神。陈独秀曾两次质问《东方》，批评杜亚泉及辜鸿铭、台里乌斯等东方文化观点，批判所谓“君道臣节、名教纲常”，强调介绍西方文化，宣传民主科学的重要性。

近几年来，有些学者批判“全盘西化”，认为五四运动是其开端。如说“五四时期的人们有一个通病，就是或者站在欧洲中心主义立场，或者站在华夏中心主义立场，其结果就是‘全盘西化’和‘中国本位文化’论”。

我不同意这种论点。这种非此即彼的分析方法恰是形而上学，不是历史唯物论。《新青年》派介绍西方近代文化，提倡民主科学，决不是什么“站在欧洲中心主义立场，”而是站在爱国救国使中国现代化的立场。他们宣传民主和科学，反对专制和愚昧，不仅遭到守旧派的反对，也受到折中派调和派的非议。

《新青年》一开始就指出：“近代文明之特征，最足以变古之道，而使人心社会划然一新者，厥有三事：一曰人权说，一曰生物进化论，一曰社会主义，是也”。它着重宣传了民主和科学，五四后又宣传马克思主义，力主中国发展进步。

不错，民主和科学是从西方介绍来的。民主科学是欧洲文艺复兴和启蒙运动时代，先进思想家、科学家在同封建专制和宗教神权的斗争中产生的。他们提供的精神武器，为摧毁野蛮愚昧的封建制度奠定了思想基础，成为资产阶级革命的旗帜。在资产阶级那里，民主和科学受到局限，但是它们的精神则具有普遍意义。马克思恩格斯高度评价了那些伟大科学家和启蒙思想家们的贡献，并把民主和科学向前发展。

同时，民主和科学又是社会化商品大生产和产业革命的产物，是人类文化发展的伟大成果。近代文明的发展同民主科学密切不可分，并且构成近代文明的中心。科学没有国界，民主精神也没有国界。当前世界上出现的民主化潮流，正反映它的普遍意义。发达国家固然利用民主原则调节其内部机制，后进国家也在实行民主改革。落后的国家除非自甘落后，不要进步不要现代化，若要现代化，就必须有并且不断发展民主和科学。没有民主和科学，社会就难于前进。

在五四时期，的确有不少人讲过“欧化”或“西化。”但是这也要分析，有些人是有见于中国落后的过激之词，有些是认识上的偏颇，在当时很难说是立场问题。

譬如《新潮》就曾公开标榜“西化”，它的英文译名即是 The Renaissance（“文艺复兴”）。该刊主编傅斯年说：“觉得欧美的东西都是好的，固然是荒谬极了，但是极端的崇外，却未尝不可。人类文明的进化，有一步一步的阶梯，不过他们比我们更进一步，我们须得赶他。”主张“极端的崇外”，当然错误；但全面看，其用意还是要使中国进步，并且要努力赶他们。该刊与《国故》对立，而与《新青年》相互应，反对旧道德旧文学，特别是在文学创作方面是有不少成就的，起过积极作用。

《新青年》上也有不少“西化”论点。陈独秀就多次谈过“欧化”或“西化”，并自认是“以输入西洋文化自励者”。他说：“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非；倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间无调和之余地”。这里所说的“欧化”或“西化”，及梁启超在《新民丛报》上说的“新”化，实际上都是对现代化的理解，而其内涵则是民主化和科学化。陈独秀作过明确解释。胡适也说过：欧洲文化今日的特色，是科学与德莫克拉西。欧洲民族在三百年中受了环境的逼迫，早走了几步，在征服环境方面的成绩确是大的多。“现在全世也大通了，当初鞭策欧洲人的环境和问题现在又来鞭策我们了。将来中国和印度的科学化和民主化是无可疑的。”

陈独秀研究人类文化作纵向比较时，指出西方文化已从古代发展到近代，而中国文化则未脱古代文化之窠臼，仍是农业文化，家庭手工业文化，宗法的封建文化，拜物教多神教的文化。把这些不进化的老古董当作特别优异的文化保守起来，是“自闭于幽谷。”故欲“求适今世之生存”，就必须输入西方文化，批判旧有文化，使中国现代化。他作横向比较时，指出西方已实行资本

主义的共和政治，中国仍然是封建专制政治，而共和政治代替专制政治乃势之必然。所以，引进西方文化是符合社会进化公则的。

但是，陈独秀并不认为西方文化尽善尽美，可以原封不动地搬来中国施行。他在鼓吹西洋文明的同时，也明确指出西洋社会中的利己欺诈、争夺、战争、罢工种种“悲惨不安的事”，“都是私有制度之下的旧道德造成的”。因此，他认为：“最近的将来，不但封建要让共和，就是共和也要让社会主义。”

《新青年》宣传的西方文化，其核心是民主和科学，“德赛二先生”。这正是具有普遍意义的近代精神文明的精髓。他们所理想、所追求的则是中国的进步和现代化。1917年，陈独秀即在《新青年》著文说：“吾人理想中之中华民国，乃欲跻诸欧美文明国家，且欲驾而上之，以去其恶点而取其未及施行之新理想。”

这就是他们所理想和期求的现代化中国。这确是伟大的理想，这种理想是以民主和科学为精神支柱的。没有民主和科学，就不可能有这样的理想和现代化。

显然，这决不是“站在欧洲中心主义立场，”也不是什么“全盘西化论”，而是使中国现代化，使落后的中国赶上并超越欧美文明国家，并“去其恶点而取其未及施行之新理想。”这里的“新理想”，开始是十八世纪欧洲启蒙思想家所提出的各项原则，而后是社会主义。两者有明显的联系，恩格斯即作过论述。

从那时提出现代化的理，已七十多年了，新中国建立也四十年了。我们已取得伟大成就和进步；但由于种种原因，我们还是很落后。我们现在的现代化，就是要实现先驱者的理想，赶上并超过欧美发达国家，实现我们的社会主义现代化。

四、启蒙与救亡

五四运动是反帝爱国的救亡运动，又是启蒙开新的文化运动。启蒙与救亡互相促进，相互结合，在中国近代史上具有划时代的伟大意义。

对五四运动这两方面，始终有不同理解。如胡适认为“五四运动对新文化运动来说，实在是一个挫折。”蒋介石在《中国之命运》中则赞扬爱国运动，而反对新文化运动。

在近几年的文化讨论中，有人认为五四运动未能把握“文化深层问题”，“没有流进历史的主航道。”有的对新文化运动评价很高，并认为由于“救亡压倒启蒙”，“自由、独立、人权、民主”等在“救亡——革命的浪潮下，一股脑作为资产阶级破烂简单地否定了。”有的认为启蒙与救亡不可分，启蒙是为救亡，不能说救亡压倒启蒙；或曰救亡唤起启蒙。

的确，启蒙是为救亡，新文化运动宣传民主科学、自由平等、个性解放，发动反封建的启蒙，本来就是要唤起国民的觉醒，根本改造中国社会；在民族危机日益严重的形势下，又受到马克思主义的影响和指导，由主要是思想启蒙运动发展到反帝反封建的实际政治斗争，这是自然的，合乎规律的发展，难于说是压倒启蒙。

然而这也表明，中国反封建的斗争是长期的。欧洲反封建的文艺复兴和启蒙运动，进行了几百年。中国封建主义的历史长得多，而且根深蒂固，要在短时间完成这样艰巨的任务，显然不可能。五四运动只是伟大的开端。瞿秋白说，自从五四运动中国宗法社会的思想崩溃以来，至今还是遗留着。尤其是妇女问题、青年问题、农民问题，甚至在已经开始斗争的无产阶级之中，还保存着许多宗法社会封建制度的旧观念。对于这种现象，

我们要高呼：“持续新文化运动时期(五四)之可宝贵的遗产！”毛泽东也说过，要使全国人民完全摆脱封建主义的统治，“还须费很大的气力，还是今后革命改造路上的一个大工程。”

所谓启蒙运动，主要是启封建之蒙，扫除国民头脑中的封建愚昧观念，因而又称为“国民性改造”。当时的先进分子沉痛地揭露了国民中存在的“劣根性”，诸如“安贫乐道”、“知足长乐”、“退缩苟安”、“雌退礼让”、“逆来顺守”、“唯命是从”、“听天由命”、“犯而不较”、“恶斗死宁忍辱”等。梁启超在《新民丛报》早有过抨击。五四时代则把这种“劣根性”与专制制度、宗法传统、名教垂示结合起来加以猛攻，以唤起国民的觉醒，激发国民的民主意识、自由意识和主体意识，因而更加深刻有力。

五四时期不仅抨击那些“劣根性”，而且提出“现代人”所须具有的品格。梁启超在提倡“新民”说时所讲现代人的品格特征还比较朦胧，陈独秀在《新青年》上则对“现代人”的特征作了全面论证。即①自主的而非奴隶的；②进步的而非保守的；③进取的而非退隐的；④世界的而非锁国的；⑤实利的而非虚文的；⑥科学的而非想象的。现在看来，这也是对现代人意识的相当精确的概括。要现代化，就需要有这样的特点和精神品格的现代人。

《新青年》的呼唤是那样激动人心，鼓舞人心，因而起了巨大启蒙作用。然而当时的宣传和影响主要是城镇知识分子和部分市民，特别是青年，还没有普及到占人口大多数的农村。

五四时期最先关注农村和农民的是鲁迅。他的许多作品反映了农村生活和农民精神状态。他描写的闰土、华老栓、阿Q、孔乙己、祥林嫂、单四嫂、九斤老太等等，都是劳动农民和乡村迂腐知识分子。他们是那样纯朴、勤劳、善良，而又愚昧无知，麻木不仁。他们生活的主要目标，是“生儿育女”，“传宗接代”。就是大字不识的阿Q也知道圣贤教诲的“不孝有三无后为大”，生怕

“断子绝孙”。精神胜利法使他无论受到怎样的欺压都能在自我欺骗中得到安慰，遭到那么多侮辱还是永远得意。如果不改变这种愚昧和自我麻醉自我安慰的心态，那可怕的黑暗世界怎么能结束！鲁迅的“呐喊”正是要唤醒在“铁屋里”沉睡的人们，以便把这“铁屋”砸碎。

共产党成立以后，很重视农民运动，发动农民打倒地主豪绅，建立农民政权。而对农民的守旧观念却改变不多。毛泽东《湖南农民运动考察报告》记述农民协会所做之“文化运动”，其内容就是农民废除新学堂，恢复旧私塾。他考察的结果，认为农民是对的，那些小学教员是可恶的。农民反对新学堂还不仅因为新学堂占用庙宇，破坏了他们敬奉的菩萨，而且他们看不惯新学董的教材和制度。他们熟悉的教本是《三字经》、《百家姓》、《幼学琼林》等。所以，“农民宁欢迎私塾（他们叫“汉学”），不欢迎学校（他们叫“洋学”），宁欢迎私塾老师，不欢迎小学教员。”那记述实际是反映了农民的保守落后和排外思想，足以说明农民掌握乡村政权后，思想上没有多大变化，仍然以保守为心理特征。

在革命战争年代，武器的批判代替了批判的武器。共产党人主要活动于农村，搞农村根据地，农村包围城市，农民战争，农民对中国革命胜利作出了伟大贡献。在那汪洋大海般小生产的包围中，受到封建意识及农民意识的影响，是难免的。那时也很重视思想教育，但已不是原来意义的启蒙，而是反对个人主义，强调集体主义、铁的纪律，“一不怕苦，二不怕死”，这对保证革命胜利具有重大意义。在战马控缰的岁月里，不可能对封建主义进行彻底批判和清算；就是对革命队伍中残存的封建思想，特别是小农经济反映的宗法思想、狭隘守旧意识、绝对平均主义、盲动主义等，也未来得及清理和自我改造。到革命胜利的时候则出现了“贫雇农打江山坐江山”的思想，并有农民进城破坏工商

业的行为。

1951年4月，中共中央全国组织工作会议决议中有“中国革命过去是城市工人阶级和乡村半工人阶级领导的”提法。7月20日中央在有关解释中改为“中国革命过去是城市和乡村的工人阶级和半工人阶级领导的。”并解释说，乡村工人和雇农是乡村工人阶级，贫农是半工人阶级。城市半工人阶级“即那些部分地依靠出卖劳动力以维持生活的城市贫民和苦力。”10月有两位党校教员写信给中央，提出异议。12月中央发出指示，承认过去的提法不当，改为“中国革命是工人阶级领导的。”

工人阶级是革命领导阶级，因为它与先进生产方式相联系，代表新的生产力。而贫雇农和城市贫民苦力则与落后生产方式相联系，是小生产小私有，因循守旧，缺乏政治远见。上述观点的出现，表明农民和农民意识的深刻影响。农民意识当然不等于封建思想，但封建思想却是建筑在小农生产的基础上。随着社会主义革命的开展和对资产阶级思想的再三批判，自由平等博爱、人道主义被否定，民主科学也被否定；而封建主义思想及农民意识、小生产观念等，则随着敲锣打鼓的群众运动进入社会主义，并在“文化大革命”中泛滥成灾，大革文化的命，出现新造神运动。大家都处于蒙昧状态。这是很值得深思的。

近几年来，随着国家的改革开放，工农业生产、商品经济、科学技术都有很大发展，人们的思想观念也有明显变化。但是封建意识，特别是政治权、行政权和特权相结合的以权谋私、以权代法、以权经商官倒等，弄得人人痛恨。贩卖人口、制造假药假商品、包办买卖婚姻、造坟修庙、烧香拜佛等也有发展。阿Q进城了，王胡、小D、七斤嫂等也进城了，这是好事，而他们有多少新的意识却也难说。阿Q早年要“革命”以为是“要什么有什么”，由于受到假洋鬼子的压制而未能实现。他现在进城已不是给别人“放风”，而是弄起“大买卖”来了。他不仅娶老婆，还有小

老婆，赌博吃喝更是大手……。

我们现在仍需要启蒙。过去启蒙是为救亡，现在启蒙是为现代化。要现代化就必须反对旧的封建意识及小生产农民意识，而增强民主意识、平等意识、科学观念和进取精神，把我们的现代化事业推向前进。

五、民主与民本，自主与恩赐

在当前的文化热中，比较文化很时兴。如果我们比较一下近代中日文化，就会发现一个有趣的问题：日本是旧瓶装新醋，中国则是新瓶装旧醋。日本仍是天皇制，却是资本主义；中国已是民国，却仍是封建专制。

中国历史悠久，典籍众多，什么名辞术语都有，而且可以随意解释。当民主自由思想传来时，有人便说“民贵君轻”便是民主，中国古已有之；“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉，”何等自由。社会主义传来时，有人说三代以前“大同世”就是社会主义；圣人说的“不患寡而患不均”是社会主义，“乃吾我国所固有，传自先民”。

五四时期先进分子宣传“德先生”的民主，并对民主的含义作了明确阐述。《东方》杂志明明反对民主思想，却声称他们也主张“民主主义”，认为“民为邦本”、“民贵君轻”都是“民主”，而且是“中国伊古以来之政治原理”。至今还有人认为“民主”是由“民本”发展而来，从孟子到黄宗羲已有民有民治的呐喊，只是尚无民享的实践。

其实“民本主义”与民主主义是性质不同的两回事，它们的立足点是根本不同的，不能混淆。

在中国的传统思想中，民本思想先很发达。早在《尚民》上就提出“民维邦本，本固邦宁”、“天视自我民视，天听自我民听。”

荀子说：“君者，舟也，民者，水也；水能载舟，也能覆舟。”孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民而为天子。”以后稽康、鲍放言、魏征、柳宗元及顾炎武、王夫之、黄宗羲等，都有过爱民重民忧民为民及“立君为公”等思想。黄宗羲还提出“为天下非为君也，为万民非为一姓也”；“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”王夫之说：君权“可禅、可继、可亲”，“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也。”

在封建时代，主张仁民爱民重民利民，抨击君权，为民呼喊，是很可贵的。但即使最激烈的，也没有从根本上否定君权，把民当作主人，未超越民本思想的范围。民本思想把民提得很高很重要，视民为立国之本；但民并不是主体，而是被动体，是被恩赐惠施的对象，君乃是施民于仁政恩泽的对象。“民以君为心，君以民为本，”仍然是君主统治。民本思想是统治阶级利益的体现，又是对其欲望的一定限制。即是说，要使民能够生活下去，“不要割股以填腹，腹饱而身毙，”以使其社稷“长治久安”，成为“太平盛世”。

另方面，生活在分散细小脆弱的小生产土壤上的人民，由于身单力薄，无以自主，而产生依赖服从心理。因而寄希望于“圣君贤相”、“真龙天子”，把自己的命运让别人主宰，渴望“青天清官”为民作主，期望“大救星”拯拔于水火，能过“太平生活”。

这两方面就构成民本主义思想的基础。小生产经济不改变，民本思想就会存在。在封建时代，民本思想是有进步意义的，诸如“省刑罚，薄税敛”，“轻徭薄赋”，“与民休养生息”，“让步政策”等，是有利于社会稳定和发展的。

近代民主与古代民本思想并无相通之义，自主与恩赐其义至相反。民本的前提是君主主权，君主实行仁政，“为民作主”，施恩泽于民；民主则人民是主人，“国家主权属于全体人民”，“由民作主”，民是主体。

《新青年》就曾批评《东方》杂志混淆民主与民本的本质区别，把“民视民听”、“民贵君轻”当作民主的谬误。指出：近世“民主主义（Democracy）及以人民为主体，林肯所谓‘由民（by people）而非为民（for people）’者，是也。所谓民视民听，民贵君轻，所谓民义邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产——为本位。此等仁民爱民为民之民本主义，皆自根本取消国民之人格，而与以人民为主体，由民主义之民主政治，绝非一物。倘由《东方》记者之说，政体虽改而政治原理不变，则仍以古时之民本主义为现代之民主主义，是所谓蒙马以虎皮耳，换汤不换药耳”

当袁世凯称帝失败时，有些人把希望寄托于“善良政府，贤人政治”，由“伟人大老”建设共和宪政，《新青年》坚决反对，指出所谓“贤人政治”等仍是专制政治，是“依赖服从”心理的反映，同封建时代“小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。”所以，要建设民主政治，就必须去掉这种卑屈依赖心理，而依靠“多数国民之自觉，多数国民之自动”，要启迪和发挥多数国民之民主意识和主体精神。

邓小平说过，旧中国留给我们的，封建专制的传统多，民主传统少。实际上我们过去对民主的认识很不够，因而在党内经常出现“一言堂”、“家长制”，压制民主，排斥不同意见等。蔡和森就曾严重指出党内只有集中而没有民主，瞿秋白也批评过党内的宗法思想。我们对民主的内容含义理解得过于狭窄，把它只看成是方法、作风、批评和自我批评的问题，未全面理解其真实精神。1943年中共中央决定，中央主席可以否决政治局决议。这显然不对，开了个人专断合法的先例，以致后来出现个人迷信、个人专制，破坏民主制度和集体领导，造成“文化大革命”那样的大灾难。

我们对民主与民本思想也分辨不清。过去我们经常唱《东

方红》歌曲，表示对领袖的爱戴，歌颂领袖的功绩，那是应该的。但是把领袖完全看成是人民的“救星”，只有领袖才能拯救人民于水火，那恐怕很难说是民主意识，也不符合历史唯物主义原则。打倒“四人帮”后电台又加上《国际歌》，两支歌曲一起唱，一个是来了“大救星”，一个是“没有救世主”。回想起来，是令人深思的。

我们现在的民主制度还很不健全，人民的民主权利缺乏法律的保证。恩赐惠施的民本思想，不是促进国家的民主化，而且阻碍民主的发展。现在“为民作主”的“清官戏”（包括现代体裁的）还很流行，正说明“由民作主”的民本思想远未普及，人民还没有自觉其居于主人的主动地位。我们有些干部包括一些领导干部作官当老爷，远远脱离人民，不关心人民疾苦，甚至骑在人民头上作威作福。什么以权谋私、以权代法、以权压人、仗势欺人，及至以权盗用灾区人民的救济口粮等，都是封建特权的反映，是封建主义意识孽生出来的毒菌。那些欺压人民的人和权的崇拜者根本不懂民主为何物，就连封建时代的民本思想也没有。在封建时代尚有“爱民如子”、“刚直不阿”、“为民请命”的“清官”；而在我们的人民国家，这样的清官也不是很多见。难怪清官戏还受到人民的喜爱，人民对“青天清官”还寄托着希望，人民的国家还需要“为民作主”的清官。这是可悲的。

我们要实现现代化，就必须加强民主建设，必须努力普及民主思想，增强人民的主体意识，人民要真正能够自觉地站在主人的主动地位。

六、民主科学和现代化

我们的任务是改革开放，实现四个现代化，把我国建设成高度民主、高度文明的伟大社会主义国家。这个任务本身就要求

我们必须坚持和高度发展民主与科学精神。没有民主和科学，就不可能现代化。

中共中央关于精神文明建设的决议指出：“我国社会主义发展中的主要历史教训，一是没有集中力量发展经济，一是没有切实建设民主政治。十一届三中全会以来，我们党强调没有民主就没有社会主义现代化，强调民主要制度化法律化，强调党必须在宪法和法律的范围内活动，切实推进党和国家政治生活的民主化、经济管理的民主化、整个社会生活的民主化。”

在一个现代化社会里，民主和科学是不可分的。但在社会主义的初级阶段，民主更为重要。在我们社会里，封建主义遗毒和小生产观念习惯还相当严重，各种特权和腐败风气严重侵蚀着我们的机体。我们是以行政权控制社会，但党权和行政权却缺乏严格的监督和制约，就是不上品级的“芝麻官”的权也难监督或难于处理。我们还习惯于人治，而不是法治，我们的法律制度还很不健全，往往为权所左右。由于官的重要和权的“妙用”，很多人在追求“官”、“权”上狠下功夫。我们也强调为官“清廉”，但官无监督权无制约，总会走向腐败。我们需要“廉洁”政府，从实际情况看，似亦需要“廉价”政府。如果为官掌权只是为国家多尽义务多作贡献，没有其他任何特权和“好处”，大家都不去争官弄权，“廉洁”也就易于出现。我们是政治领导或指导经济，经济上出现的种种问题，以及令行不止难于解决，有许多是由于政治体制或长官意志造成的。我们强调经济体制改革，治理经济环境，很有必要，而政治体制改革却迟迟进展不大。我们常常在“集权”或“分权”问题上争论徘徊，实际上那不过是形式，主要还在于建立真正的民主政治。我们也讲学术自由，但没有高度民主，学术自由也就落空。所以关键还在于民主化，建立和健全严格的民主制度、法律制度和监督制度，使党和国家生活民主化，整个社会生活民主化，人民真正成为国家和社会的主人。

在社会主义建设中，科学极为重要。我们要发展工农业生产、商品经济和文化教育，都离不开科学。科学是现代化的基础。科学的重要性还不仅是发展科学技术，普及科学知识；而且必须有科学态度、科学精神和科学方法，以及科学宇宙观、社会观、人生观和科学思维。这对于我们的国家建设、社会生活和提高全民素质，都是迫切需要的、重要的。

民主与科学紧密相联，缺一不可。我们的一切工作和整个社会生活，都需要民主化和科学化。特别是社会主义现代化这样伟大事业的决策，更必须实行民主化和科学化。这对我们的事业是太重要了。我们不应忘记过去的教训。

在农村革命战争年代，我们形成一套行之有效却比较单一的思维方式和工作方法，即一切为了战争，一切服从战争。在掌握全国政权以后，事情要复杂千万倍，可是我们仍然习惯于过去那样的思维模式和工作方法，并用来指导国家建设和社会生活，强调政治运动、群众运动、阶级斗争、大兵团作战、人海战术、集中兵力打歼灭战等。我们总习惯于在“一”字上作文章，“一元化”、“一把手”、“一言堂”、“一刀切”、“一长制”、“一边倒”、“一化三改”、“狠斗私字一闪念”；思想一律，舆论一律，行动一致，乃至衣着一致，还有什么“以粮为纲”、“以钢为纲”、“以阶级斗争为纲”等等。所有这些，都反映了我们在思维方式上的公式化、简单化、形式化，而违背民主和科学，造成决策上的重大失误。

在中国的传统思想中，有所谓“经世致用”，强调研究学问要注重实际，要为治理国家社会而用，这较之那些只知“我注六经”、“六经注我”，专事考据训诂或空谈性理，是很大进步。但由于只是强调“经世”和致力于“用”，而不是追求真知，就容易陷入实用主义，造成眼光短浅，急功近利。我们也是强调“用”；“古今用”、“洋为中用”，“在用字上很下功夫”，而对“古今”、“洋中”却缺乏认真研究，并未真正理解，没有真正弄清楚，就急于“用”，

而且要“立竿见影”。实际上不过是根据形势需要为当前政治政策服务而已，结果形势和政策一变，也就成为无用。这也是违背科学和民主精神的。

从五十年代后期以来，我们在国家建设中一再出现“经济热”，如1958年全面炼钢，1988年全民经商。1958年“大跃进”的教训为什么不能记取，而又出现经济热呢？基建投资那么多，楼堂馆所修建那么多，“条子”工程那么多，进口高级超级豪华汽车那么多，官商官倒那么多，物价涨的那么多，还有“大进大出，两头在外”，沿海地区要不失时机的搞上去，内陆地区也来个不失时机的赶上去等。这种“经济热”的原因当然很多，其中一个重要原因，就是急功近利，不是从客观可能与实际需要出发，而是受政治需要和政绩需要的支配或影响。归根到底，是缺乏民主和科学的态度。也许有过论证，但如果没有民主环境和真正自由讨论，这种论证也就只能是唯上唯尊，以领导的态度是从。这再次证明决策的民主化科学化重要性和迫切性。

还有所谓“摸着石头过河”，实际上是一种实用经验论，而且是小生产者的实用经验论，很难说是科学的求实精神。试想在汪洋大海中怎么能摸石头呢？我们是搞社会主义现代化，是经国大业，这经国大业只能靠民主和科学，决不能靠小生产的经验论。这也是一种错误难免论，“摸石头”总难免失误的，只有走一步看一步，缺乏科学远见，因此重复错误屡见不鲜。当然需要不断积累和总结经验，但总结经验也必须有民主和科学态度，才能得到正确认识，失误得到及时纠正，并不再重犯。我们是以马克思主义为指导，我们要坚持和发展马克思主义，但坚持和发展马克思主义，也需要有民主和科学，需要解放思想。没有民主讨论和科学研究，马克思主义是难于发展的。

马克思说过，现代工业文明的历史正当性，就是它为更高级的未来社会创造了条件。未来社会是“以每个人的全面而自由

的发展为基本原则的社会形态。”这里“人的全面而自由的发展，”也可说是社会主义现代化的基本原则。很明显，现代化离不开人，离不开人的创造，因而肯定人的权利，尊重人的价值，充分发挥人的创造精神，成为实现四化的重要条件。五四时期提出的人格独立、人权平等、思想自由，仍然是不可缺少的。人的全面自由的发展当然不是“唯我独尊”或“独善其身”，个人价值的实现和作用发挥，是同社会进步联系在一起的，个人和社会休戚相关。这也就是《新青年》早先提出的“内图个性之发展，外图贡献于其群。”我们强调尊重人，尊重知识和科学，造成民主平等的政治环境，独立自由的学术气氛和科学态度，正是要发挥每个人的才智，发挥每个人的自主性，竞争性和超越精神。这里同样显示了民主和科学的重要意义。

现代化的一个关键性问题，是提高全民族的文化教育素质。普及和提高广大人民的教育和科学文化水平，对于我们的事业具有极大的意义。我们要实现现代化，实现民主化和科学化，不大力发展教育，提高全民的素质，就很难做到。我们实行改革开放，要吸收外来文化和继承传统文化，如果我们的文化教育素质低，很可能会将其中的糟粕误认为是精华而接受，那是危险的。我们的生产上不去，效率低质量差，与人民的教育素质有很大关系。民主建设也是这样，文化教育素质低，就难于掌握自己的命运，而希冀于“青天清官”，民主对话成为听训话，审议报告成为学习文件，选举只能划圈圈。然而很长时间我们对教育很不重视，甚至认为读书愈多愈愚蠢，知识愈多愈反动。我们的教育经费很少，且多被挪用，教师的待遇和社会地位很低，流失生愈来愈多，文盲半文盲愈来愈多，应该引起全社会的重视。全社会都应该关心提高全民的教育科学文化素质，这是我们的事业兴旺发达的标志。

五四运动七十年了。感想颇多，感慨颇多，因而写了这么多，就作为对它的纪念吧。这里指出的一些问题和看法，不妥之处，尚请读者指正。

五四怨曲试析

袁伟时

五四新文化运动是中国历史的重大转折点。这是公认的事实。但对这个事实的评价，却一直众说纷纭。近年来在海内外学术界中出现了一种引人注目的现象：在肯定五四新文化运动的历史功绩的同时，对这个时期思想文化领域影响深远的变革提出了种种责难。这些指责的大要是：新文化运动以全盘性反传统主义为指导思想，导致“全盘西化”和“科学主义”泛滥，妨碍了中国文化的创造性转化，造成了日后中国思想史与政治史上许多难以解决的问题，包括出现文化大革命这样的大灾难。

这些责难的出发点是对祖国的命运特别是中国文化发展的深切关怀。拳拳忧思，令人感动。不过，其前提和结论，却不无可以商榷之处。

历史的进步与价值观念的转变

对新文化运动的指责以一个似是而非的理论前提为依据：社会有“卡里斯玛”，它是象征的秩序中心，是信仰和价值的中心，它统治着社会。而中国经过新文化运动的冲击，传统中的各项权威，不是已经完全崩溃，便是已经非常薄弱。由于中国“卡里斯玛”崩溃，导致文化失范和道德混乱与失意。这是中国意识的危机及其他许多重大问题产生的根源。

笔者无意讨论某种西方社会学理论的是非。不过，任何社

会科学理论只能以是否符合社会发展的实际和能否促进社会进步为判别正误的标准。

五四新文化运动确实是以对传统的价值观念特别是伦理道德的猛烈批判为标志的，它也确实震撼着中国固有被视作天经地义的“权威”。问题在于如何看待这个历史的真实。

审阅世界各国历史，人们不难发现，社会制度的更替，特别是古代社会向现代社会蜕变，必然伴随着价值观念和权威的转换。金钱的权威代替神权，自由、平等的观念取代臣服尊长的意识，这是从自然经济为基础的古代社会向商品经济高度发达的现代社会转变过程中必然产生的历史现象。尽管各有特点，所有完成了这一转变过程的国家都出现了摒弃传统观念的启蒙思潮或文化运动。应该指出，所谓传统观念指的是中世纪占统治地位的观念，它是与自然经济及封建等级统治相适应的。它同以平等和自由竞争为基础的现代商品经济格格不入。因此，不管形式上有什么特点，包括一些国家以复古为解放，以现代观念取代或反对传统观点的文化冲撞都是无法避免的。

从十九世纪下半叶开始，中国也出现了这个文化冲突的过程。1895年开始的维新思潮是这个过程的第一次浪潮，而五四新文化运动则是百川汇聚激起巨浪叠出的洪峰。

新文化运动以摧枯拉朽之势冲击着原有的道德规范和文化形式。新文化运动的领袖们力图以新的价值观念取代传统的价值观念。从这个意义上说，中国文化和道德好些曾被视作“权威”的观念无疑陷入了崩溃的颓势。如果把这称为“权威的失落”，那却是历史进步的必需。不难设想，如果托马斯·阿奎那及其《神学大全》仍旧是西方世界无可怀疑的权威，现代文明的曙光就只能被吞没。同样，如果中国人只能在朱熹及其《四书章句集注》面前顶礼膜拜，仍然把三纲五常看作至高无上的权威，历史肯定还在中世纪徘徊。权威不过是文化的象征。历史的进

步要求权威的转换，古今中外概莫能外。原有的权威被冷遇，往往蕴含着历史进步的契机，人们没有理由为这样的历史现象惊慌失措。

同时，决不能把旧权威的失落看作所有权威的丧失。在旧权威没落之际，新权威常常同时冉冉升起。在西方，当神权丧失威信之时，培根、卢骚、拿破仑、华盛顿等等受到人们广泛的崇敬，人权、自由、平等、个性解放和竞争等一系列新观念成了普遍接受的行为规范。新文化运动中，鲁迅、陈独秀、胡适等人同样成了不少青年知识分子心中的新星，男女平等、婚姻自主和民主权利等等也取代三纲成为神圣信念。在社会制度更替过程中，固然不乏没落者无所适从的迷惘，历史的主流却是新的历史巨人以及他们倡导的新观念成为光采照人的“权威”，使一批不再适应时代要求的人物和规范黯然失色。历史上还没有发生过旧权威失效而使历史和文化止步的状况。在学术领域，任何权威的失效都不过是发展和进步的同义语。担心旧权威的丧失而使人文学科崩溃更属无法令人信服的杞忧。

我们不惜词费讨论上述问题，无非是想说明一个简单的事实：历史的进步需要价值观念的转变；把权威的没落看作历史灾难的看法是没有足够根据的忧虑。不幸，有些学者对新文化运动的指责是以这样的理论为前提的。

反传统与传统的创造性转化

对新文化运动的指责集中到一点，就是说它妨碍了中国文化的创造性转化。新文化运动无疑曾经激烈地反对过中国传统文化中那些已经过时的东西。但这种反对是妨碍还是促进了中国文化的创造性转化，却是一个值得认真讨论的问题。

在回答这个问题以前，必须首先澄清两个历史事实：一是新

文化运动的领袖们是否奉行“全盘性反传统主义”。二是他们是否实行“全盘西化”。

历史进步总是意味着对旧事物的否定。新文化运动更是以反对中国旧文化著称于世。不过，反传统与所谓全盘性反传统主义显然是性质有别的两个概念。有些学者反复说：新文化运动的领袖们“全盘拒斥中国过去”、“全盘拒斥中国传统”，认为“中国的传统社会和文化应该作为一个有机式整体予以全部拒斥”。

不难理解，当历史把扫除传统文化中的积垢任务紧迫地摆到知识分子面前的时候，他们的注意力自然集中在传统文化的消极方面，他们甚至可能因而说出一些偏颇之词。但他们是否“全盘性反传统”却是应该仔细弄清的历史事实。

文化是一个非常广泛的概念，迄今为止学者们对其内涵莫衷一是。粗略说来，广义的文化包括人类创造的一切物质财富和精神财富。按照这个定义，如果认为新文化运动曾经“全盘”反对中国人民历史上创造的一切，显然是荒诞不经的揣测，不值得认真讨论。狭义的文化主要指的是人类在精神文明领域的创造。在这一方面新文化运动的领袖们是不是“全盘拒斥中国过去”呢？

新文化运动的基本口号是民主与科学。它确实激烈地反对中国传统文化中与此背道而驰的成份。陈独秀说过，《新青年》提倡的“无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠孝节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（特权人治）”。^①其核心是破坏不平等的封建等级关系和维护这些关系的观念，特别是作为中国封建关系根本的三纲。在老态龙钟的中国和突飞猛进的欧美日的强烈

① 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，《独秀文存》卷一，第361—362页。

反差刺激下，新文化运动的领袖们认识到人的独立自主地位的确立是古代社会向现代社会转变的关键，而体现着人的地位完全不同的中国传统文化与现代西方文化是不同时代的产物。因此，在他们的言论中确实可以找到把现代西方文化与中国传统文化等同于新旧文化，要求用前者“全盘”替代后者的论断。不过，认真研究他们的全部言行却难于断定他们“全盘拒斥中国过去”的一切。

首先，他们对传统文化及孔子等历史人物均有所肯定。

新文化运动曾公开宣称“打倒孔家店”，其实，反对的主要是中国封建社会后期的以程朱理学为代表的官方哲学。对于孔子及其他历史人物，新文化运动的领袖们却力求保持全面分析的态度。为什么要反对孔学？陈独秀写道：

孔学优点，仆未尝不服膺，惟自汉武以来，学尚一尊，百家废黜，吾族聪明，因之锢蔽，流毒至今，未之能解；又孔子祖述儒说阶级纲说之伦理，封锁神州。斯二者，于近世自由平等之新思潮，显相背驰，不于根本上词而辟之，则人智不张，国力浸削，吾恐其蔽将只有孔子而无中国也。即以国粹论，旧说九流并美，倘尚一尊，不独神州学术，不放光辉，即孔学亦以独尊之故，而日形衰落也。”^①

问题说得非常清楚，新文化运动反对的仅是孔学与自由、平等现代观念不相符合的部分；是要用现代眼光反对独尊孔学，把它放在与其他学派平等位置上予以评判。显然，上述理由至今难于否定。在这些思想指导下，他们对与儒家同时的好些学派，给予很高的评价。以陈独秀来说，他认为：“墨氏兼爱，庄子在宥，许行并耕，此三者诚人类最高之理想，而吾国之国粹

① 陈独秀：《答常乃德力》（1917年2月1日），《新青年》第2卷，6号。

也。”^①对儒家他们也不一概否定。在胡适笔下，孔子乃是古代进化论和科学方法的代表者之一。^②1919年，新文化运动进入高潮之际，他又公开赞扬程朱等人提倡的“格物”说，“的确含有科学的基础。朱子一生有时颇能做一点实地的观察。”^③当时，科学和进化论在中国大部分知识分子心目中是正确的同义词。这些论断决不是“全盘拒斥中国过去”的人所能作出的。其实，只要人们随手翻检一下胡适的《中国哲学史大纲》，与其指责他全盘否定传统文化，毋宁提醒人们注意他的连篇累牍的赞扬有的可能过于轻率。

“我们今日的学术思想，有这两个大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后，中国若不能产生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了。”^④中西结合是半个世纪以来被中国学术界的主流视为圭臬的信条。但这一段话却不是引自时贤们的宏篇巨著，而不过是被目为“全盘”拒斥中国文化和“全盘”西化的代表者胡适在新文化运动中的论断。

1919年12月，《新青年》曾发出一个作为“全体社员的公共意见”的宣言。其中写道：

“我们相信世界各国政治上、道德上、经济上因袭的旧观念中，有许多阻碍进化而且不合情理的部分。我们想求社会进步，不得不打破‘天经地义’、‘自古如斯’的成见，决计一面抛弃此等旧观念，一面综合前代贤哲、当代贤哲和我们自己所想的，创造政治上、道德上、经济上的新观念，树立新时代的精神，适应新社会

① 陈独秀：《答李杰》（1917年5月1日），《新青年》第3卷3号。

② 胡适：《先秦诸子进化论》，《科学》第3卷1期，1917年1月。

③ 胡适：《清代学者的治学方法》，《胡适文存》卷二。

④ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上导言。

的环境。”^①

这是要求扫除发展障碍的宣言，也是主张继承“前代贤哲”优秀遗产的宣言。轻易指斥他们全盘否定传统，看来并不符合实际。

其次，他们也开始注意到中西文化具有地域性与民族性的差别。

从十九世纪中叶以降，中西文化差别及这些差别的性质和根源一直是思想界的热门话题。

上面已经说过，新文化运动的领袖们把中西文化的差别主要看作时代性的差异。但是，也应看到他们也已开始注意到中西文化具有地域性与民族性的差异。他们通常把东西文明分别归结为静的文明与动的文明，而把其差别的产生归因于地理环境和随之而来的产业差别。“五方风土不同，而思想遂因以各异。”^②他们之间的意见不尽相同，各人的见解均瑕瑜互见。在学术自由空前发扬的五四时代，这本属完全正常的现象。如果考虑到对这个主题至今仍众说纷纭，对他们的论断有所偏颇更不难理解。可贵的是两种文化的时代差别并没有吞没对民族性和地域性的承认。这就在集中精力冲击主要障碍的同时，为日后全而解决民族文化问题留下了余地。

指责新文化运动“全盘拒斥中国过去”的学者力图证明这个运动的领袖们是“全盘西化”论者，而后者却是与民族文化的继承和发展似乎是格格不入的。

笔者早就公开著文说明：全盘西化是个片而的不准确的概念，但它从未成为中国现实的危险。自从资本主义体系的发展把世界紧密联结起来以后，本是多元的世界文化互相渗透的现

① 《新青年》第7卷1号。

② 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《新青年》第1卷4号。

象更为突出。严格说来，在这样的时代没有任何一个国家的文化可以不受外国文化的影响。从这个意义上理解，任何国家的文化实际上都是多元的。在一国范围内，不同文化成份必然经历着冲撞和融合的过程。优胜劣汰，自然选择，是这个过程的铁的法则。执掌权力的人们奉行的政策可以影响（加速、延缓乃至使之局部变形）这个过程，却无法扼杀其大趋势。面对这个不可阻挡的世界文化进步的潮流，明智的指导思想是建设一个开放性的国家和社会，让各种文化成份在相互竞争中显示自己的力量和影响；同时运用国家和社会的权力依法禁止那些明显危害人们身心健康的本国或外来的文化垃圾泛滥（如迷信和黄色下流的文化等），并保护文化遗产免遭破坏。在这样的状况下，社会发展才有可能比较顺利，人民可少免受许多不必要的痛苦。因此，国籍不是判断文化优劣的标记。任何国家的文化均不可能“全盘”国产或舶来。提出诸如此类的口号不过是人们有时难以避免的幼稚或蒙昧的表现。

在多种文化的竞争中，惧怕本土文化灭亡的梦魇往往威胁着一些神经衰弱的人们。其实，除了天灾和掌握在愚昧者手中的暴力（如战争及所谓“破四旧”）对文化遗产的破坏外，真正优秀而又适用于当代的民族文化是不可能消灭的。因为这些文化能够给人民带来物质或精神上的满足，人们必然自发地维护、继承和发扬它们。而民族文化中的那些已经腐朽的成份则即使动用暴力也是无法保卫的。同样，外来文化的优秀成份也是任何人为的藩篱都不可能把它们永远阻隔于域外。这些外来文化成份可以取代本国文化中相形见绌的部分，却不可能连同其精华而一并消灭之。因此，文化上的“全盘”本土化或“全盘”西化即外来化都不过是无聊的文字游戏或脱离实际的叫喊，在实际生活中均不可能真正实现。特别是象中国这样有丰富、悠久文化传统的国家，惧怕“全盘”西化更属杞忧。中国人越早彻底摆脱

这种弱者的心态，越有利于民族文化的顺利发展。

证诸一百多年来的中国历史，问题就更加清楚了。由于多种历史条件的汇合，这个时期的中国一直没有摆脱落后状态。清代和民国的衰败是不是由于学习西方现代文化过多呢？实际情况恰恰相反。以不同形式出现的中体西用说是当时的统治者们处理中西文化关系的基本方针。他们的腐败和没落很大程度上在于没有充分汲取现代西方文明进步的成果。人民共和国成立以后也是封闭政策严重阻滞着其前进步伐，直至实行开放才出现新的转机。对这个时期的中国文化史实行认真的考察，人们也不难发现历史积垢难于清除的现象俯拾皆是，因奉行全盘西化而危害国家和民族生存和发展的状况却未见踪影。

有的学者认为，五四的恶果之一是外来的新秩序与传统历史文化遗产的关系悬而未决。这就是所谓中国意识危机的表现之一。其实，这不过是书斋中冥思苦想的产物。只要我们真正回到中国现实的社会生活中去就会发现，凡有利于生产力发展与人民生活水平提高的外来文化总是受到大部分人的衷心欢迎，人们根本不以是否合于传统历史文化遗产作为迎拒的标准。西装革履洋房汽车等西方物质文明固然被人们欣然接受，自由、平等、民主、法治及对个人权利的维护等现代西方文化深层结构中的内容亦是人们热烈追求的目标。

在讨论中国传统文化与西方现代文化关系的时候，应该敢于正视这样的现实：对保存和发展中国文化作出最卓越贡献的是那些勇于向西方学习，以反传统著称的新文化运动的领袖或积极支持者。不管人们是否喜欢，实际生活的辩证法是反传统的新文化运动成了促进中国文化发展的巨大动力。

晚清以降，中国传统文化在各个领域几乎都已进入穷途末路。不运用新的观点和方法重新筛选原有文化遗产并输入域外的新成果，中国文化的发展只能成为一句空话。这也就是所谓

“研究问题 输入学理 整理国故 再造文明”的过程。甲午战后它才逐步成为群众性的思潮，而真正的转机则是新文化运动。

经学是中国传统文化的基本框架，没有西方文化的冲击和引进新的方法重新研究、整理这份遗产，中国的知识分子便依然在宗经、注经的死胡同中徘徊。经过新文化运动的洗礼，除经学史以新的面貌出现以外，还产生了文化史、思想史、哲学史等许多新学科，在这个领域，中国文化是走向繁荣而不是没落。

中国传统的文学艺术是人类文化的瑰宝，但总的说来在封建末世，这里也是一片破败景象。只有“文学革命”的波澜方才带来新的小说、诗歌、散文、戏剧、绘画、雕塑……等新文艺的繁荣。即使是传统的中国画也是在汲取了西洋技法 and 艺术理论后提高到了一个前所未有的新水平。而外来的艺术形式经过一代又一代大师的苦心经营也融入了中国传统文化的血液，而成为新的民族文化不可缺少的组成部分。只要不带偏见，我们就不能不承认这些都是中国文化发展的新篇章。徐悲鸿的绘画、鲁迅、老舍等人的小说……难道不是已经实现了传统的创造性转化吗？

同时，还有一大批民族文化遗产也是经过新文化运动才去掉尘封而重现光采的。胡适不是一再被指摘为全盘否定传统或“全盘西化”的代表者吗？可是，由于他接受了西方民主主义的价值观念，过去被士大夫目为难登大雅之堂的中国古代的戏曲和小说被推许为文学的正宗，许多作品得到很高的评价。他说：《西游记》一书，“其妙处在于荒唐而有情思，诙谐而有庄义。其开卷八回记孙行者之历史，在世界神话小说中实为不可多得之作。”“《三国演义》在世界‘历史小说’上有为数的名著。”至于鲁迅，他不但被胡适尊崇为中国小说史研究的开山祖，且中国传统木刻等文化遗产的艺术价值也是经过他的努力才为世人瞩目的。经他校勘或辑录的古籍就达十九种，并写了三十二篇序跋，

其功力之深，不少专家亦为之赞叹。广而言之，从陈独秀到钱玄同等人都对研究中国文化遗产作出了自己的贡献，许多抱残守阙之士根本无法望其项背。根据片言只语断定他们对民族文化持虚无主义的态度，与实际情况实在相差太远。

总之，无论是社会科学还是人文科学和文学艺术，新文化运动以后都进入了向上发展的崭新阶段。至于自然科学和技术本来就不存在什么民族性，高举科学大旗的新文化运动也为它的发展增添了助力。从严格意义上说来，中国现代文化在新文化运动以前仍处在萌发和酝酿时期，新文化运动才是标志它出世的洪钟。如果硬把现代文化划在中国文化的界外，如此所谓中国文化不过是腰斩了的怪物。

也许有的学者会说，所讨论的是严格意义的中国传统思想而不是文化。这样的遁词也无法自圆其说。中国传统思想是精华与糟粕并存的复杂的机体。它本身又是发展中的过程。新文化运动严厉批判了传统文化中与民主、自由、平等不相容的部分，乃是促使凤凰再生的圣火。如果把历史转折点必然发生的对思想渣滓的扬弃说成是传统思想和文化的断裂，这乃是对发展过程的了解过于粗疏的情绪性的断语。

熟悉中国现代思想文化发展文献的学者应该了解，新文化运动以后的中国各文化思想流派都与中国传统思想有千丝万缕的联系。国民党取得全国政权以后在思想文化上不是以孔孟道统继承者自居吗？这里不存在什么中国文化的断裂，但也没有把中国引入正常发展的轨道。在学术界现代新儒家也自觉地师承宋明理学，同样不存在什么文化断裂，它究竟对民族文化的发展有何裨益，学术界仍在争论不休。即使被某些学者目为与传统文化毫无关联的中国马克思主义学派，它不但明确地宣布了对传统文化批判地继承的方针，其理论本身也处处留下从传统文化转化而来的胎记。

其思想路线——实事求是和辩证法不是可以从《易经》、《孙子》及儒家学派的经世致用传统中找到其渊源吗？

其强调群体和内省式修养的建党论与儒家的群体观和宋明理学的心性之学一脉相承。

以给中国人民带来不少磨难的毛泽东及其他干部的专制主义难道与儒家学说为支柱的封建帝王思想没有直接联系吗？

给经济带来大破坏和大饥荒的大跃进和人民公社直接包含着中国古代空想社会和均无贫思想的成份。

中国马克思主义学派不是中国传统文化的简单重覆。但从上述远不完备的例证已足以说明它的成就与挫折均体现着中国传统文化的成份或影响。把这个来自西方的学派说成与中国文化毫无关联的异端并不符合实际。

以上事实表明，以反传统著称的新文化运动，实际促进了传统的创造性转化。从实质上看，它既不全盘拒斥中国的过去，也不是全盘西化主张的实行者。

现代中国灾难重重的思想文化根源

对新文化运动的种种责难归结到一点，是说它造成了日后中国思想史与政治史上许多难以解决的问题，乃至说它是文化大革命这样的灾祸的根源。

严复晚年曾指责康梁传播新思想导致清室的灭亡和日后的灾难，1927年以后也有好些当时的著名人物以类似的罪责归诸新文化运动。今日的责难则多带了一点学理性。

现代中国确实是灾难重重，问题是这些灾难的根源是什么。

这些灾难有的由于帝国主义侵略，有的出自统治者的封建本质，但也有一些确实是指导思想错误造成的。后者的突出典型是文化大革命。这个长达十年的灾难真的渊源于五四新文化

运动吗？答案是否定的。比较一下新文化运动与文化大革命，两者实际上是背道而驰的。

首先，目的不同。文化革命旨在“全面专政”，企图用一个人的声音统一全国人民的思想，似乎不如此便不足以保持社会主义的纯洁。简单说来，它要在思想文化领域实行专制主义。而新文化运动的目的则在反对专制主义，坚决反对以圣贤的言论为是非标准，力求实现政治、学术和整个社会生活的民主和自由。

其次，内容相左。新文化运动要用现代的价值观取代已经僵死的封建意识和伦理道德，要输入以民主和科学为核心的现代学术和文化，使个性自由和人的尊严得到充分的尊重，而所谓文化大革命却反对输入国外的学术和文化，要泯灭现代价值观念，使思想意识和伦理道德纳入僵死的模式中，竭力扼杀个性，摧残人的尊严。

再次，手段也大相迥庭。文化大革命以愚昧疯狂的群众暴力为手段，丧失理性地“横扫一切”，破坏民族文化遗产。而新文化运动却始终以文化和学术平等自由的讨论为基本手段，从未让暴力介入思想文化问题的解决，开始出现学术自由，百家争鸣的局面。中间发生了五四爱国反帝的群众示威运动，这也是现代国家公民应有的权利，且它虽与新文化运动有直接联系，本身却并非思想文化领域的活动。

思想文化不可能不存在种种矛盾和问题，正确与错误，先进与落后，诸如此类的问题总是要通过适当的方式加以解决。不能一讨论思想文化问题就贬之为借思想文化解决问题。不注意政治、经济及其他现实问题，而沉醉于思想文化问题的空泛争论，自然不足为训。如果不是这种状态，则大可不必横加指责。新文化运动的领袖们关注的是为政治民主化和科学文化的发展扫除思想障碍，让人从早已过时的思想束缚中解放出来，但他们

并未以此作为解决经济、政治及其他社会问题的替代手段。而且他们有个十分可贵的基本态度就是坚持不懈地用自由讨论的方法去解决思想文化问题，尽管有时争论十分尖锐。

从思想文化领域看，现代中国的灾难恰恰在于背弃而不是继承了新文化运动的基本精神和方法。不难设想，如果国民党的统治者们能够继承新文化运动的精神，政治上尊重人民的民主权利，不用特务和手枪去压制学术和思想、言论的自由，就不一定会那么悲惨地逃出大陆，中国人民也可以减免不少苦难。同样，人民共和国成立以来的种种挫折和灾难，也是由于没有真正继承新文化运动。如果真正确立了民主和法制，如果公民的思想和言论自由有切实保障，所谓反右和文化大革命都不可能发生。如果真正实行学术自由，让各个不同的学派和学术观点自由发表和争论，不人为地禁止外国思想文化的传播，因愚昧而带来的失误也有可能大大减少。

不少学者希望能继承五四，超越五四。五四新文化运动不可能完美无缺。它的偏颇之处是完全应该和可以超越的。可是，中国人民至今还没有完全实现向现代社会过渡的历史任务。新文化运动提出和为之奋斗的许多重要目标至今仍未实现。因此，目前的迫切任务在于继承新文化运动，完成它的未竟事业。民主和科学仍然是中国人民须臾不可忘记的奋斗目标。在这样的历史条件下，任何对新文化运动不符合实际的指责都不利于中国社会的进步。

五四时期知识分子的文化观

彭 明

一

中国自鸦片战争后面临着救亡和变革两大任务，伴之而起的在知识界中也有两大思潮。一部近代史证明，中国知识分子是最先觉悟的成分，尤其在五四时期，他们充分地显示了自己的智慧和能量。“五四”兼有的爱国、文化两大运动的特征，就是救亡和变革两大思潮汇聚的结果。

救亡和变革，相反相成，而以变革为其关键，因为不变革无以救亡。

如何变革？一切志士仁人曾经做过各种各样的探索。先是看到西方的“船坚炮利”；后是学习它们的制度改革：立宪成共和；然后才进到更高的层次：思想启蒙运动。随着层次的不断提高，学习的方向也有不断地转移：先是向英国学，后是向日本、美国学，到“五四”文化运动兴起时，又把目光转向了法国。1915年《青年》杂志的创办人陈独秀，就是以法国的启蒙运动为模式的。《青年》杂志的封面上印着“La Jeunesse”，就是法语“青年”的意思。国内一些著述，对于这个法语的标题，往往忽略。而国外一些研究五四运动的著作，却给予相当的重视。如有一本著作写道：“这个时期最有影响的唯一的期刊，是文化革命刚开始时由陈独秀主编的著名的《新青年》（开始叫《青年》），人们经常用它的副题‘La Jeunesse’来称呼它。这个副题的选择不是偶然

的。它本身是法国文化和法国革命民主思想深远影响的反映，不仅影响了陈独秀本人，而且也影响了许多他的同代人。”^①我们揭开《青年》杂志的封面之后，第一篇是发刊词性质的《敬告青年》，第二篇即《法兰西人与近世文明》，均为陈独秀所写。

凡是一场重大的社会变革，必须有一次强大的思想启蒙运动为之前导。这是陈独秀比他的前人眼光深远的地方。在他看来，要使中国资产阶级革命取得胜利，就必须像法国大革命那样，有一次思想上的启蒙运动作为准备。辛亥革命为什么失败了，就是因为没有这个准备。没有，就要补上。陈独秀想在一个不太长的时间内走完从意大利文艺复兴到法国启蒙运动的路程，这就是他创办《青年》杂志、发起新文化运动的目的。

陈独秀在1916年2月所写的《吾人最后之觉悟》一文，把中国文化和西方文化的接触和争论分为七个时期，而把自己所在的最后一个时期称为“新旧思潮之激战”，是“吾人最后之觉悟”的时期。他要求人们一是政治的觉悟，一是伦理的觉悟。在政治觉悟方面，他指出：“共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也，与欧美各国之共和立宪绝非一物。”（着重点是引者加的）在伦理觉悟方面，他指出：“自西洋文明输入我国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在倘恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^②

基于上述的认识，陈独秀反复强调：“法律上之平等人权，伦理上之独立人格，学术上之破除迷信，思想自由，此三者为欧美

① Witold Rodzinski,《A History of China》Volumel. 1979. P437.

② 《新青年》，第1卷第6号。

文明进化之根本原因。”^①

陈独秀把学习西方提高到较高、较深入的层次，特别是强调了“多数国民之自觉与自动”为其关键，是很有见地的。即以民国以来的政治而言，正如他所说：“今之所谓共和，所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利害之感而有所取舍也。盖多数人之觉悟，少数人可为先导，而不可为代庖。共和立宪之大业，少数人可主张，而未可实现。”^②

《青年》创刊之时，有一位读者要求批判袁世凯的帝制运动，陈独秀答复说：“国人思想倘未有根本之觉悟，直无非难执政之理由。年来政象所趋，无一非遵守中国之法、先王之教，以保存国粹，而受非难，难乎其为政府矣。”^③

过去，我们曾以这封信来指责陈独秀不反袁，脱离政治而孤立地谈文化。其实，这种指责是很表面的。陈不仅反袁，而且是在较高、较深的层次上反袁，即不仅反袁个人，而且要反掉产生帝制的社会基础和思想基础。就在袁世凯死后不久，陈独秀即针对皖系军阀的反动统治——“袁世凯二世”，写了《袁世凯复活》一文，比较深刻地指出：“袁世凯之废共和复帝制，乃恶果非恶因；乃枝叶之罪恶，非根本之罪恶。若夫别尊卑，重阶级，主张人治，反对民权之思想之学说，实为制造专制帝王之根本恶因。吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽，则有因必有果，无数废共和复帝制之袁世凯，当然接踵应运而生，毫不足怪。今袁世凯二世，竟明目张胆，为吾国思想界加造此根本恶因，其结果可立而待也。”^④

因此，陈独秀在创办《青年》时说：“改造青年之思想，辅导青

① 《袁世凯复活》。《新青年》，第2卷第4号。

② 《吾人最后之觉悟》。《新青年》，第1卷第6号。

③ 《通信》。《青年》，第1卷第1号。

④ 《袁世凯复活》。《新青年》，第2卷第4号。

年之修养，为本志之天职，批评时政，非其旨也”，^①又说“盖伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题”，^②在当时情况下是无可厚非的。当文化运动发展到一定阶段时，他不仅“批评时政”，并且把矛头直指“袁世凯第二”。而当文化运动和爱国运动互为因果地交织在一起时，他不仅把矛头直指曹（汝霖）、章（宗祥）、陆（宗舆），而且要求北京政府“根本之改造”。1919年6月11日，由他起草并散发的《北京市民宣言》中，便明确地说：“倘政府不顾和平，不完全听从市民之希望，我等学生商人劳工军人等，惟有直接行动，以图根本之改造。”^③

由此看来，从文化运动到爱国运动，陈独秀在“五四”中所起的作用是十分显著的，指责他的文化观和政治脱离是很不恰当的。

二

以《青年》杂志创办为标志而在中国知识界兴起的这场文化运动，高举民主和科学两面大旗，向封建主义的意识形态，展开了猛烈地批判，在中国历史上树立了不可磨灭的功绩：

首先，它以“多数国民之自觉与自动”为目标，在较高、较深的层次上，宣传了民主、共和的思想。陈独秀说：“这腐朽思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的。”^④

因此，陈独秀、李大钊、鲁迅、易白沙、吴虞等学者，猛烈地批

① 《通信》。《新青年》，第1卷第1号。

② 《宪法与孔教》。《新青年》，第2卷第3号。

③ 传单影印件，见拙著《五四运动史》一书的卷首插图。

④ 《旧思想与国体问题》。《新青年》，第3卷第3号。

判了封建礼教等旧思想以及封建统治者掀起的尊孔逆流，特别是针对要把孔教订为国教的主张，展开了有力地驳斥。学者们主要是从现代经济生活和现代伦理关系上，论证了孔教之道不适于现代经济生活，而不是反对孔子个人，也不是否定他的历史地位。正如李大钊所说，孔子是“一代哲人”，而不是“万世师表”。^①陈独秀也承认“孔教为吾国历史上有力之学说”，^②“非谓一无可取”，^③只是不适于现代生活。

其次，启蒙学者们以“多数国民之自觉与自动”为目标，大力提倡科学。陈独秀在《敬告青年》这篇发刊词中便明确地指出：“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。士不知科学，故袭阴阳家符瑞五行之说，惑世诬民；地气风水之谈，乞灵枯骨。农不知科学，故无择种去虫之术。工不知科学，故货弃于地，战斗生事之所需，一一仰给于异国。商不知科学，故惟识罔取近利，未来之胜算，无容心焉。”^④

当时的中国，鬼神之说盛行。十里洋场的上海，竟有灵学会的组织，“专研究人鬼之理，仙佛之道，以及立身修养种种要义”。这个学会还办有《灵学丛志》，并狂言：“鬼神之说不张，国家之命运遂促。”^⑤

陈独秀、陈大齐、钱玄同、刘半农等都对《灵学》进行了批判。鲁迅对此问题发表的随感录，则在实际上为这次讨论作了科学的总结。当时的启蒙学者们，在自然科学方面大都是赞成唯物论的。他们在提倡科学，破除迷信愚昧方面，有着不可抹杀的建树。

① 《由经济上解释中国近代思想变动的原因》。《新青年》，第7卷第2号。

② 《答俞颂华》。《新青年》，第3卷第1号。

③ 《答佩剑青年》。《新青年》，第3卷第1号。

④ 《新青年》，第1卷第1号。

⑤ 鲁迅：《随感录·三十三》。《新青年》，第5卷第4期。

有的学者指责五四运动偏激，并把它和义和团相提并论，我觉得这是一种误解。科学和愚昧是不两立的。“五四”启蒙思想家们站在提倡科学的立场上，是反对义和团的迷信神权的。例如，陈独秀在《克林德碑》一文中便向广大中国民众提出了这样的问题：“现在世上是有两条道路：一条是向共和的科学的无神的光明道路，一条是专制的迷信的神权的黑暗道路，我国民若是希望义和拳不再发生，讨论象克林德碑这样可耻纪念物不再竖立，到底是向那条道路而行才好呢？”^①。

因此，我们说五四时期知识分子所展开的这场运动（包括文化运动和爱国运动）是一场理性的运动，而不是如有的学者所说的那样：“感情用事”。

再次，启蒙思想家们还提倡新文学，反对旧文学。陈独秀倡“文学革命”，胡适强调白话文，鲁迅用小说、杂文的形式把两者结合起来。1918年1月《新青年》编辑部改组，刊物完全使用白话文，有力地推动了白话文运动，使文学革命更为广阔和深入的发展。当时，无论在文学理论、文学翻译和文学创作上，又无论在小说、戏剧、诗歌诸方面，都取得了重大成就。特别是白话文运动的开展，对于促进“多数国民之自觉与自动”，有着不可磨灭的功绩。

最后，应该指出的是，启蒙思想家们开创了一种自由思想、百家争鸣的局面。蔡元培主持北京大学，实行“兼容并包”的方针，“囊括大典，网罗众家”，只要是“言之成理、持之有故”，就可以参加百家争鸣。这一方针对于全民族文化的发展，对于促进“多数国民之自觉与自动”，都是大有益的。有的学者认为五四文化运动是全盘地否定传统文化，这是不完全符合实际的。当时的启蒙思想家们所否定的只是自汉武帝以来的历代封建统治

^① 《新青年》，第5卷第5号。

者所独尊的儒家文化，而对于儒家以外的诸子，大都予以肯定。就是对于儒家，如前所述，包括陈独秀、李大钊在内，也都是采取了历史主义的态度。^①启蒙思想家们所要求的只是诸子百家争鸣的学术自由。长期以来，把儒家文化和传统文化混为一谈，等量齐观，这恐怕是某些学者误解“五四”是全盘否定传统文化的重要原因之一。

综上所述，可以看出：“五四”启蒙思想家们是把文化上的思想启蒙作为各项改革的关键的。他们在上述几个方面的作为，也正是体现了陈独秀所说的欧美文明进化的几个根本途径。陈独秀认为“伦理的觉悟为吾人最后觉悟之最后觉悟”。因此，启蒙思想家们对封建主义的伦理道德，对孔夫子的封建教条，进行了猛烈的抨击，从而形成了一场彻底地反对封建主义的运动。所谓彻底，并非说彻底完成，而是指它的那种誓不两立的决裂态度。陈独秀说：“西洋人因为拥护德、赛两先生，闹了多少事，流了多少血，德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出，引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。”^②

断头流血，都不推辞，这种彻底地反封建主义的精神，确实是值得赞许的。

^① 陈独秀就宗教与孔子问题在《答俞颂华》的通信中说：“孔教为吾国历史上有为之学说，为吾人精神上无形统一人心之具，鄙人皆绝对承认之，而不怀丝毫疑义。盖秦火以远，百家学绝，汉武独尊儒家，厥后支配中国人心而统一之者，惟孔子而已。以此原因，二千年来迄于今日，政治上、社会上、学术思想上遂造成如斯之果。设若中国自秦汉以来，或墨教不废，或百家并立而竞进，则晚周即当欧洲之希腊，吾国历史必与已成者不同。好学深思之士，谅不河汉斯言，及今不图根本之革新，仍欲以封建时代宗法社会之孔教统一全国之人心，据已往之成绩，推方来之效果，将何以适应生存于二十世纪之世界乎？”见《新青年》，第3卷第1号。

^② 《〈新青年〉罪案之答辩书》。《新青年》，第6卷第1号。

然而，新文化运动中的形式主义倾向确实是存在的，特别是在当时还未来得及对中国传统文化加以系统总结的情况下，虽然个别学者能把儒家文化和传统文化加以区别并给以公正的评价，但在众多的青年学子中却也造成了全面肯定和全面否定的影响。带“西”字的一概赞扬、提倡，带“中”字的一概歧视、打倒，从伦理观念、政治制度到生活方式，都作如是观。当时北大学生、担任《新潮》杂志主任编辑的傅斯年，便说得很透彻：“极端的崇外，却未尝不可。……因为中国文化后一步，所以一百件事，就有九十九件的不如人，于是乎中西的问题，常常变成是非的问题了。”^①

这种对民族文化遗产的虚无主义的态度和形式主义的方法，要说服和战胜拥护“东方文化”的人，是根本不可能的。因此，从《青年》创刊后，先后有过许多次的东西方文化论战，却很难说有什么结果。

一个有趣的现象是：东西方文化论战的双方，都对社会主义加以推崇。这是因为：

陈独秀本来就是把社会主义放在西方文明之内的。例如，他在《法兰西人与近世文明》一文中说：“近代文明之特征，最足以变古之道，而使人心社会划然一新者，厥有三事：一曰人权说，一曰生物进化论，一曰社会主义，是也。”^②

东方文化派在论战的时候，也用中国古代的“大同”思想来论证社会主义是“古已有之”，而把它拉入东方文化的范围之内。例如，第一次和《青年》杂志展开东西方文化论争的《东方杂志》的主编杜亚泉（伧父），便认为大战后西洋的经济变动“必趋向于

^①《通信》。《新潮》，第1卷第3期。这种观点有点全盘西化的意思，不过这时还没有“全盘西化”口号的提出。作为一个正式口号提出来论述“全盘西化”是在1935年，提出人是陈序经教授。

^②《新青年》，第1卷第1号。

社会主义”；而“西洋之社会主义，虽有种种差别，其和平中正者，实与吾人之经济目的无大异。孔子谓不患寡而患不均。社会主义所谓‘各取所须(需)’，亦即均之意义。”^①

由于上述情况，加以俄国十月革命影响的不断扩大等诸因素，便使五四文化运动的后期出现了社会主义的新思潮。

社会主义在中国的传播，有一个从空想到科学的曲折复杂的漫长过程。这已是需要另文专门探讨的问题，在这里就一概从略了。

三

回顾五四时期知识分子的文化观，对于我们今天有着很大的启迪作用。

第一，“五四”精神仍然值得继承和发扬。

五四时期的知识分子虽然没有完成反封建的任务，但他们那种彻底地反封建主义的精神仍然是值得继承和发扬的。特别是他们把对国民的思想启蒙工作放在一切改革的首位，这种认识是很深刻的。“多数国民之自觉与自动”，用我们今天的话说，也就是提高全民族的文化素质的问题。这是一切问题的关键所在，根本的根本。例如，海峡两岸都曾出现过的造神运动（十年浩劫是其登峰造极），不就是由于这个问题没有很好解决而出现吗？再如当今社会上出现的一些腐败、落后现象，不也是因此而起吗？1988年12月22日的《北京晚报》在第二版上登了一则消息和一幅显著的照片，现将消息和标题照录如下：

^① 《战后东西文明之调和》。《东方杂志》，第14卷第4号。

谁来管这迷信之角

在北京永定门火车站，经常有七八个十四五岁的外地少女，向过往行人兜售自己印刷或手抄的算命、卜相小册子。卖主大大方方，买主兴趣甚浓。对这种宣扬迷信、腐蚀人们心灵的行为是否该有人出来加以制止？！

这种现象在全国各地都有。据笔者在某地街头所见，有以电子计算机用来算命者，而且生意兴隆。青年学子包括国家干部从事烧香拜佛，求神问卜等封建迷信活动者，则到处可见。这些现象应有谁来管呢？单靠行政命令是不行的，只有靠思想启蒙，靠文化教育，即提高全民族的文化素质，才能彻底解决。因此，经济、政治的改革必须伴随文化、教育的改革来进行，而且必须把后者放在极其重要的地位。不然的话，前者就不易完成，完成了也不易巩固。历史经验，屡试不爽。所以，我们一定要千方百计把教育问题解决好。

第二，精神要继承，偏向要防止。

勿庸讳言，五四时期的知识分子，特别是青年学生中，也存在着形式主义的偏向，即：好就是绝对的好，一切皆好；坏就是绝对的坏，一切皆坏。当年北大新潮社的一位社员，曾回忆说：“我们那时就是一把抓。一把抓住了易卜生，就崇拜个人主义；一把抓住了王尔德，就大谈唯美主义；一把抓住了肖伯纳，就倾向费边主义。抓住了电影，就不看中国戏；抓住了 ABC，就不读中国书。”^①

造成这种现象的原因，我觉得是和没有弄清传统文化和封

^① 杨振声：《深一层的认识，进一步的负责》。《北大周刊》第36期，“五四”31周年纪念特刊。

建文化的关系而把它们等同起来是有关的。近年以来,经过深入的讨论,问题逐步清楚了。有的学者说,文化传统不等于儒家传统,“五四”反对把儒家定为一尊不等于全面地反对中国文化传统。“构成文化传统的要素需具有稳定性、持久性、连续性,在较长的历史时期内,不能随着时代的进展与社会的变迁而消亡。哲学是思想的思想,在文化传统中起着相当大的作用。但我认为构成文化传统的应该是比哲学思想具有更大的稳定性、连续性、持久性的东西。”^①有的学者说:“传统并不等于保守。传统乃是代代相传文明的结晶,知识的积累,行为的规范。传统是人类公共的财产,为每个文化分子事实上所共有的。”^②这些意见,都是值得我们思考的。

总之,“五四”的反封建主义精神,我们应该继承;而形式主义的偏向,则应防止。

第三,探索、创造中华民族的新文化。

五四时期知识分子彻底地反封建主义精神,主要地表现为抨击儒家的纲常伦理与“吃人礼教”方面。这种抨击当然是很有力的,真正起到了震古铄今、振聋发聩的作用。但他们对儒家以外的诸子,却没有系统的批判,就是对于儒家的批判也不全面。因此,他们没有做出(也不应该苛求他们做出)对中国文化的总结,也就没有探索和创造出中华民族的新文化。五四运动20周年之际,曾有过民族的、科学的、大众的提法,然而距今已又是50年了。

探索、创造中华民族新文化的任务落在中国当代知识分子的肩子,因此,近几年来出现的“文化热”不是偶然的。

① 王元化:《论传统与反传统》。《人民日报》1988年11月28日。

② 引见陈鼓应:《悲剧哲学家尼采》增订新版序言,三联书店1987年版,第7页。

一位西方学者说：“历史证明，人类所有的进步都是两种以上的文化互相接触的结果。”又说：“中国与西方历史不同，文化差异，不能模仿西方。抄袭不好，抄袭外国坏的东西更糟。对中国自己的文化不能摒弃，应取其精华，对外国的东西也是如此。”^① 这些忠告，都是值得我们思考的。

^① 《北京日报》，1988年12月18日第二版。

五·四的“老调子”： 知识分子自己的看法

(美)薇娜·舒衡哲作

程 巍 译

“五·四”的老调子不能再弹了。没有“五四”咱们不会有现在；永远胶执着过去的五四精神，咱们也不会有将来。“五四”既然到三十岁了，咱们大家得要拿出成人的气魄来。

——罗常培《纪念

“五·四”的第三十年》

1949年中共胜利前夕，语言学家罗常培不无理由地惊异于“五·四的老调子”。①1919年的五·四运动将从知识分子的手中滑落，仅仅成为“革命史”的一页。1949年夏，国共两党决战正酣。不管在军事战场上是胜是负，都不得不在重述历史的战场上争战不休。五·四运动是而且仍是过去的一部分，而且，也是国共两党共同拥有的历史遗产中的一部分。两党都将回顾孙逸仙、1911年的民主革命以及1919年的学生运动。此后40年里，两党都试图赋予这段历史以某种意义，以紧随当下的政治需要。因而，在台湾，五·四逐渐被作为纯粹的民族主义运动受

① 引自罗常培《纪念“五四”的第三十年》一文，该文见于《五四卅周年纪念专辑》（上海，1949），第184页。

到纪念；而在大陆，五·四则被视为更大范围的文化革命。这两种意义都是知识圈子之外的人强加的。

现在，我们正临近五四运动七十周年。孔子的比喻在我们思考这场众人记忆犹新的反传统运动时不无启发。^① 孔子说，他行年六十达到耳顺之境，行及七十便进入更自由的状态：“从心所欲不逾矩”。^② 1979年五四运动已届六十周年，为大陆和台湾在世的五四运动的参加者提供了共同拥有“真理”的良机。这些年事已高的当事人，例如许德珩、张申府、茅盾、叶圣陶、俞平伯等，开始重述他们的往事，与此前相比，他们现在较少受到意识形态的限制。到1989年，几乎再没有可以讲述“本来如此”的五四运动的当事人了。孔子谈及的那种真正的自由状态，这些年迈之士不可能亲身经历。然而，他们的后继人，五四运动的研究者，将最终摆脱那曾经把五四运动涂上说教色彩的众多“应该如此”的解释，对1919年这场运动进行研究。

我认为，目的论屡屡歪曲着五四的历史。五四运动再三地被从1919年年阶上挪开，导向另外一些事件：1949年的解放，1966—1976年的文化大革命，1976年的四五运动，或是1978—1979年的民主墙运动。这种“从一到”的历史观有其学术方面以及纯粹政治方面的实践者。前者中最有洞察力的有1963年的研究论文《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》的作者们。^③ 后者大多是五四运动的官方评论家，例如1979年《光明

① 罗常培文中孔子言论的回声十分清晰。实际上，他把1919年事件人格化，以在读者心目中唤起对《论语》中最富于自传色彩的章节的联想。本文中这段引文是由本人翻译的，不过它很接近阿瑟·韦利的《论语》译文。

② 同上。

③ 1963年的研究论文的作者丁守和、殷叙彝。他们的研究现在仍值得认真思考。其著作《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》对我本人的五四研究颇多指导。两位学者还与我进行了长谈，并向我提供了有关五四启蒙运动这一问题的最近的阐述。在此向他们表示感谢。

日报》的社论(《历史的必由之路》)以及《中央日报》的社论(《内除国贼就是要消灭赤祸》)的作者们。^①在1979年,大陆和台湾的出版物都试图将历史同化于现实。一方面是四个现代化的目标,另一方面是反共宣传。两篇社论都忽视了1919年运动最初参加者自身的问题、疑惑、希望以及失望,而这些运动的参加者在自己的圈子里仍继续讨论五四遗产的意义。

现在是透过这层目的论的厚障、看看其后的真实情况的时候了。依我看来,这层目的论厚障的背后隐藏着一种深刻的紧张状态,那种救国与启蒙,也即拯救民族危机与知识启蒙两者之间互相牵掣的紧张状态。这种状态必定铸就了1919年那代人的意识和命运。五四运动的那批年轻的知识分子是国立北京大学及其周围院校的学生,他们都试图同时投身于对国人进行文化启蒙和政治动员两项目标之中。这两项目标之间的冲突在1919年天安门事件之后几周,就日趋明显。当青年学生走上街头、历数父权制的种种罪恶、疾呼帝国主义侵略危在旦夕之时,他们发现,他们的宣传不仅令人迷疑不解,而且宣传本身也含混不明。^②两个目标难以平衡。因而,许多五四宿将在他们整个事业中一直处于精神革新者与爱国宣传者的分裂状态。

从1919年起,救国和启蒙之间的冲突成了一个时间问题。启蒙需要很长的时间去批评本族的心智习惯;另一方面,救国却是一项迫在眉睫、激情洋溢的急务,使中国能在强国悍族之林图求生存。关心启蒙的知识分子也许会花时间阅读、写作有关文章,讨论“男人—妇女问题”、思想自由与行动自由之关系、作为

^① 《走历史的必由之路》见于《光明日报》(1979年5月4日)第4版;《内除国贼就是要消灭赤祸》见于《中央日报》(1979年5月4日)第2版。

^② 有关北京大学平民教育讲演团对五四运动之影响的详细讨论,请参阅薇娜·舒衡哲的《中国之启蒙运动:知识分子与1919年五四运动的遗产》(伯克利,1986)第三章。

真正民主世界观前提的个性发展之必需以及分析逻辑、行为心理学的最新研究。所有这些讨论对从中国传统继承而来的直觉世界观是一种有力的矫正。从二十世纪第一个十年到第二个十年，五四知识分子与文言进行着私下的或公开的较量，他们把文言视为腐朽、特权之堡垒。文言将学者与平民彼此分隔，而学者们日益关注平民的命运。^①不必说，这些见解在此后历次民族危机之时，是难以证明是适当益时的。

从1919年开始，五四知识分子便调整他们对启蒙运动的长远关切，以适应发动群众的需要。当北大学生组织讲演团、走向街头或工厂、农村之时，他们发现，要把他们的启蒙思想灌输给目不识丁、囿于传统的听众不是一件易事。为了使大众能理解，他们常常简化宣传内容以及传达这种内容的语言。他们抛弃了使平民苦恼的那些概念，以便于鼓励平民参加爱国罢工和罢市。因而，远在政治领袖告诫他们哪些主张可以向大众宣传之前，五四知识分子出于民族热忱，已经约束了他们的嗓音。

那些坚持批评本族心智习惯的知识分子，可能冒着被指控“削弱民族精神”的危险，因为那时正处在中日战争的危机关头。^②实际上，这只是由来已久的一项指控。自五四运动知识分子凭借西方思想洞彻中国传统之弊端起，他们就一直被指控为“文化叛徒”。在接踵而来的新文化运动中，他们已经察觉到

① 有关北京大学平民教育讲演团对五四运动之影响的详细讨论，请参阅薇娜·舒衡哲的《中国之启蒙运动：知识分子与1919年五四运动的遗产》（伯克利，1986）第三章。

② 有关在民族存亡之秋，新的文化价值的实用性这一问题的争论文章的英文节译本，请见 Sa Meng-wu 等人合著的《立足中国进行文化建设的宣言》（据英文篇名译出——译者）以及胡适的回驳《驳〈立足中国进行文化建设的宣言〉》（据英文篇名译出——译者）两篇文章在 W·T·德巴里主编的《中国传统之源泉》（纽约，1960）中有节译，见第2卷第192—195页。

了这些文化指控背后隐藏的政治守势。青年的大胆及其对动员平民参加拯救民族危亡运动的能力的自信，使他们对这些指控者漠然视之。这在三十年代已不可能。政治动乱、白色恐怖、民族危亡的威胁协力促成了这些五四老将对其启蒙主义信仰的怀疑。因而比起早期启蒙运动的理想主义来，救国理想一时占了上风。

然而这只是暂时性的胜利。五四故事及五四历史仍是未竟之事。只要五四运动的参加者在世一日，对五四的目的论看法就有可能经受修改。当然，五四宿将现在已经岁高龄迈，由于不得不适合多变的政治的要求，他们的嗓音已变得嘶哑。这些在世的见证人的回忆三番五次地经受着“修改”，以支撑这种或那种关于五四运动的争论不休的历史。^①从1979年开始，这些年届耄耋的见证人被允许、甚至被鼓励去自由阐述其运动历史。作为对这一鼓励的反应而出现的众多的回忆录，仍为官方历史的瞩望所限。写作这些回忆录的年迈之士渴望把自己的著作列在革命史这本更大的史书里。因而，他们在回忆自己的活动时，心中也存有一种目的论。^②

然而，这些年迈之士的回忆录仍可以扩充我们对五四运动的理解。回忆录的细节不至动摇、同化1919年事件的那个更大

① 我所使用的这个词语“修改了的记忆”(corrected memory)是受了伯纳德·刘易斯在其《记忆的历史、复原的历史及发明的历史》(普林斯顿,1975)一著中所展开的那一框架的启发。尽管刘易斯的议题是中东历史,他的理论在探索中国当今“纪念”文学中个人记忆与官方历史之间的重叠与分歧时,证明是富有成效的。

② 许德珩是哪些撰写了数量最多、最富于目的论色彩的回忆录的五四老将之一。他撰写了十五本回忆录,从高等学府北大谈到取名为“国民”的学生组织,再谈到1919年5月4日的大逮捕。许一直强调学生爱国热忱的纯洁性。然而,近年来,通过回顾《国民》杂志与《新潮》杂志的合作,许已经不把文化激进分子与爱国学生绝然并置。他最近的文章《五四运动六十周年》,见于《五四运动回忆录》(北京,1979)第3卷

的框架，不过，它们滥用了官方历史的参项。基于这些细节，中外学者开始重新描绘五四历史。关于文化启蒙运动的未竟之业，新问题正在提出，而此前这一领地只给关于政治革命的答案发放通行证。因此，简而言之，五四第一次成了一个历史性事件，它正被置于历史之中并安居于其中，而不必导向前方更伟大、更光荣、范围更大的事件。也许，五四会还其本来面目：一小群企图唤醒自身的知识分子的一次步履蹒跚、疑难重重的运动。

历史化五四

历史化五四的努力实际上是把五四重新拉回人的刻度。正如中国近、当代历史中的一些人物——最明显的是毛泽东和鲁迅——一样，五四也不断地被神秘化。结果，它变得与环绕它的那段历史极不相称。神秘化过程的最后一步是毛泽东给五四下的定义，他称五四是“旧”民主向“新”民主的过渡，是资产阶级领导的社会运动和无产阶级、共产党领导的社会革命之间的转折点。五四运动被赋予了这种划时代的意义，因而，这场知识分子的运动便与其群众基础及其空虚无力的理想脱离了。

为了向后代意味着什么，五四运动于是被从它的语境中抽出。现在，通过收集被以前的史书清洗掉的二流英雄、次要场所以及次要主题的证据，这个语境正在煞费苦心地重造出来。关于“五四在天津”、“五四在山东”、“五四在上海”等等的大量出版物，^① 仅仅是这种地方化、从而历史化 1919 年运动的努力的一

^① 若想对近来五四研究的出版物有一个简要的了解，可以参阅李宁、冯崇义合著的《建国以来五四运动研究综述》，该文见于《学术研究》（广州，1984）第3期。

部分。相似地，青年知识分子不胜枚举的传记作品终于使历史学家们把眼光从那些颇多争议的杰出人物如鲁迅、胡适、李大钊及陈独秀等五四宿将身上挪开。1919年那一代青年学生通过向警予、恽代英、邓中夏、赵石炎等人正被赋予他们应得的权益。

然而，这类故事仍带有目的论的印迹。它们截取了主人翁的早年生活，并赋予它以主人翁后来的革命活动的目的及意义。尽管这样，也已经有批评家出来根据自己的见解复原本来面目的五四运动。丁守和是这些试图让过去以尽量多的噪音说话的历史学家中的一位。在其文《关于近代史人物研究和评价问题》^①中，他一直试图把复杂性赋予成为一名革命者这一过程。他的策略提醒了其他学者：如果我们要使任何一个与革命相关的政治行动产生意义，那么，知识分子的众多独特经历必须纳入考虑之中。

一当成为革命者这一过程中个性和差异得以认可，那么“革命”的准确含义也需要重新界定。五四知识分子不必再走过由思想到行动、由忠于传统到现代渴望、由知识圈子到群众运动的必经之途。现在可以用精致一点的画笔去描绘他们，与六十年代未标语画的粗笔粗绘不同。原北大学生朱务善是这种研究五四运动的新方法的先驱之一。在1962年他曾试图提出这样一个问题：“五四运动是不是一场新民主革命？”^②朱暂时得出了“否”的结论，这一结论与毛泽东关于1919年运动的解释大相抵牾，因而没有获得应有的关注。二十多年之后，朱务善提出的这一问题可以用不同的方式提出和回答，而不受毛泽东主义史学

① 丁守和《关于近代人物研究和评价问题》，见于《近代史研究》第4期（1983）。

② 朱务善《五四革命运动是否就是新民主主义革命？》，该文见于《历史研究》（1962）第4期。

的教条范畴的限制。^①

把五四运动拉回人的刻度，承认它是一场少数年轻知识分子的思想启蒙运动，这是冒着风险把它降为一场真正有限性的运动。用美国学者约瑟夫·利文森的话来说，一个没有被神话的五四运动仅仅具有历史意义，而不牵涉到现时的价值，忠诚及理想。^② 这种可能性作为把五四置于历史之中的必然后果之一，就五四运动而言，是不大可能的。

也许被历史化了的五四运动变得不那么引人兴趣、激动人心。然而，五四运动不会仅仅成为历史的不动产。有关政治变革之精神前提的问题深嵌在1919年学生的问题中。这一问答尚未解答。这一问题的复杂性和韧性，使五四运动杰出历史家周策纵在结束其1960年的研究论文时，写下如下的话：“对这场运动的忠实叙述，对任何权威主义来说，不啻是一种威胁。”^③

大量忠子史实的叙述是时代的号令。这些叙述向独裁主义挑战的程度依赖于个别作家对来自官方历史的压力的承受能力。然而，明显的是，这些研究成果里所呈现的五四运动是一个远离早些时候言过其实的那个运动的运动。现在我不大可能回到利文森在评价周策纵的著作时的那种极端言论。利文森在其题为《孔子逝日》一文中赋予1919年这场运动以决定性的、划时代的意义，这和毛泽东赋予五四运动区别“新”、“旧”民主的意义不无相通之处。对于利文森来说，五四运动标志着传统向现

① 关于这一问题的讨论可参阅李宁、冯崇义合著的《建国以来五四运动研究综述》，该文见于《学术研究》（广州，1984）第三期，第59—61页。黎澍一篇才华横溢的短文《关于五四运动的几个问题》（见于《近代史研究》1979年第1期），在毛泽东之后的时期里，把朱务善提出的问题进一步深化。黎澍以“自发性”（spontaneity）一词提出这个问题，相对于五四运动的“有组织性”（organized）。

② 利文森关于“历史意义”这一主题的阐述可参见其三部曲论著的第三部《孔子中国及其现代命运》（伯克利，1968），尤其是第78—89页。

③ 周策纵《五四运动：现代中国知识分子的革命》（麻省剑桥，1960）第365页。

代，以及曾经放之四海而皆准的孔教向解决中国之困境的西方途径不可逆转的进步。^①

在近来关于五四运动的研究论文中，我们未曾发现绝对声称 1919 年运动之意义的例子。寻觅文化和政治转折点的癖好已经让位给对五四青年知识分子经历与思想的复杂性进行研究的兴趣。这些青年在七十年前的一个星期天聚集在天安门广场上，他们的同学在这一事件之后的数周、数月里在全国传播着新思想和爱国主义。他们现在成了历史中引人注目的中心。深入这些青年生活的生动的复杂性之中，就意味着可能会被其迷离纷乱、前后矛盾所淹没。到底什么是五四，历史学家以及在这的五四运动当事人正在提出这一问题。1919 年《传记文学》的编辑们提出了这一疑惑重重、复杂难辩的问题：

六十年来关于五四运动众说纷纭。有人说它是新思想运动、新文化运动、新文艺运动、白话文运动、现代化运动、西化运动、革新运动、启蒙运动、提倡民主与科学的运动、女权运动、青年运动、群众运动……爱之者唯恐不亲，避之者唯恐不远，“五四运动”何幸？“五四运动”何事？^②

这篇文章里蕴含的褒贬之词，显示了编辑们决心要让五四运动对现在意味着什么。他们也是目的论者。然而，这不能抹煞他们的贡献。他们使 1919 年五四运动的图景复杂化，同时具有“幸”和“辜”二方面的内容。一旦关于五四运动的众多问题复杂化，单个的答案不会再被认为是绝对正确或绝对错误的。所

① 约瑟夫·利文森《孔子逝日》，见于《亚洲研究杂志》第 20 卷（1961 年 3 月）。

② 引自《编者言》，该文见于《传记文学》第 34 卷第 5 期（1979 年 5 月），第 10 页。这篇文章以及其它几篇发表于五四史学研究之转折时期的文章，在 Wan Gongwu 的论文《五四与 GPCR：文化革命之良方》中有精彩、深刻的分析。该文见于《太平洋事务》第 52 卷第 4 期（1970—80）。

有的可能性都在这片公共领地上占有一席之地。这众多可能性中的一种认为，五四知识分子既非幸也非辜——关于爱国运动和无产阶级革命先锋队的理论可能持有这种非功即过的观点——而仅仅“隐含”着中国的过去及其在1919年运动之后的可能变化。

一当我们跨越以前五四史学研究中那种非此即彼、言过其实的语言，我们就能够去重新勾勒那些被称作五四英雄的形象。也许，到最后，他们根本就不是英雄。他们那种青年的愤激，强迫性的自我怀疑，以及永远徘徊于救国和启蒙两者之间的心态，都应该在这一新范围内加以考察。根据诸如《新潮》成员俞平伯1979年及1981年的回忆录中的表白，以前关于五四运动是不妥协的反传统运动的看法，必须加以摒除。这些材料向我们显示了这位北大运动学生中最年轻的成员生性怯弱，屈服于家长式的权威之下，没有参加五四的游行活动。此后不久，俞平伯又屈从于传统包办婚姻以及《文人》杂志的诱惑，终于惹怒了他的北大同志傅斯年。^①

然而，俞平伯的瑕疵不减其作为一位疑虑重重的反传统者的意义。这个新形象只不过强调了与一种世界观彻底决裂的实际困难，这种世界观比人们所想象的要更富于美感和韧性。五四革命史中根本就不存在一种自信、大胆、愤怒的、简单化了的战士。正如鲁迅的狂人一样，1919年五四运动那一代青年人也“未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉。”^②他们既细仔地阅读儒家传统的典籍，又以焦虑的启蒙运动支持者的面目出现。

① 俞平伯发表于1979年的诗作以及傅斯年1921年就俞平伯一事写给胡适的一封信，可见薇娜·舒衡哲的《中国之启蒙运动：知识分子与1919年五四运动的遗产》（伯克利，1986）第三章和第六章。第六章还收录了本书作者在1981年夏拜访俞平伯时和他进行的讨论。

② 鲁迅《狂人日记》，见杨宪益和戴乃迭合译的《选集》。

然而，这些青年的确反抗过他们从传统继承而来的价值观，这一事实是毋庸置疑的。尽管心里交织着各种冲突，他们在日劣一日的不利环境中仍一如既往地详细阐述五四启蒙运动的理想。因而，现在是重新发现、重新评价他们这种潜在勇气的时候了。当他们的同代人振臂高呼反传统的口号时，他们的反响却很微弱。傅斯年 1919 年 5 月写给鲁迅的信表达了如下这种沉默心态：

我们正当求学的时代，知识才力都不充足，不去念书，而大叫特叫，实在对不住自己。但是现在的中国是再要寂寞没有的，别人都不肯叫，只好我们叫叫，大家叫得醒了……有人说我们是夜猫，其实当夜猫也是很好的；晚上别的叫声都沉静了，乐得有他叫叫，解解寂寞，况且夜猫可以叫醒了公鸡，公鸡可以叫明了天，天明就好了。^①

傅斯年在这封信中所表达的有限的希望，更贴近于五四运动的真实情况，而与后人回顾五四时赋予反传统知识分子的那种确定性相去甚远。新文化运动的支持者青年学生属于反抗的一代，他们清楚地知道自身的弱点。如果不是接二连三的政治事件迫使他们起而行动，他们也许花更多的时间去从事学业，深化他们对中国传统文化遗产之弊端的批评。事实上，他们在那沉寂的黑暗中也曾振臂高呼，夜猫毕竟觉醒，雄鸡确已高鸣，这种鸣声的高亢震耳，超出乌鸦的想象。因而，天空已依稀显露出淡淡曙色。但是，在那些亲自参加五四运动的知识分子心中，对自身错误的记忆及其自责，在此后的几十年里仍滞留不去。^②

① 傅斯年《答鲁迅》，见《新潮》第 1 卷，第 5 期（1919 年 5 月），第 946 页。

② 五四知识分子之一、《新潮》成员朱自清极其尖锐地表达了对这一错误的觉悟。从 20 年代晚期到 40 年代晚期他所著的文章，充满了徘徊于理想主义和行动无力之间的五四知识分子的微妙模糊性。在我看来，这些文章中最引人注目的是《哪里走》，见于《艺畔》第 3 卷第 4 期（1928 年 3 月）

旧 文 新 读

要理解五四运动在此后几代人心中刻下的难忘的记忆，重要的是回顾一下作为启蒙运动发言人的青年学生的自我怀疑。这种怀疑在五四事件发生之后七个月发表的一篇文章中敏感地表达出来，尽管用语躲躲闪闪。这篇文章是罗曼·罗兰《精神独立宣言》的中文注译本。在1919年12月的《新青年》及《新潮》期刊中，我们同时发现了这篇长文。我们要问，为什么出版界在流行于中国的众多西方作品中独对罗曼·罗兰的《宣言》施以慷慨之意呢？为什么旨在塑造全国师生的思想的这二种主要期刊透露出对努力的怀疑呢？

从表面上看，人们也许认为，北大的文化激进分子由于深陷于政治事件中，既无闲时也无文稿去填充他们的出版物。然而，五四运动以后激进知识分子对新思想所进行的多方面探索这一事实，使这种猜测难以站稳脚跟。这些探索还表现为一些研究特刊的出版，特刊的论文对1919—1920年传入中国的马克思主义、伯特兰·罗素思想、行为心理学等新思想进行了探讨。我认为，把这种筚路蓝缕的宣传努力仅仅视为五四知识分子追求时髦的风气——年轻知识分子对来自欧洲、日本、美国的最新思潮不加鉴别地吸收的热情——的另一种标志，也是不公正的。深入这种环绕着法文原本和中文注译本的真正历史语境之中，我们发现，这些试图在民族主义和启蒙主义二种冲突力量之间平衡自身的知识分子的惊人的自我分裂。

在法国，罗兰简短的《宣言》在6月26日的《人文杂志》(L'Humanite)上发表时，这一出版物尚未成为共产主义的喉舌。罗曼·罗兰在该文付梓前的三个月开始写作，把它作为恢复战后各地同道的艺术家以及科学家联系的途径。他的愿望仅仅在

于疏通被战争分异离析于各地、饱受战火摧残、而现在聚集一堂在《宣言》上签名的知识分子之间相互理解的渠道。6月26日《宣言》发表之后，有145人签了名。签名者中包括诸如巴比塞、杜阿美、马蒂斯、西尼亚克等法国杰出人物，以及爱因斯坦、克罗齐、罗素、泰戈尔和厄普顿·辛克莱等外国人。^①

《宣言》充溢着知识分子服务于“真理”(Truth)、“思想”(Thought)、“人道”(Humanity)的能力与职责的理想主义。表示这些理想的单词用大写字母作为开头印刷，以引起我们对罗兰文章中崇高思想的注意。然而，《宣言》还有另一方面。在《宣言》那种过分渲染的言语之下，读者可以察觉到那些不久前曾背叛自己理想的知识分子的深刻、感人的忏悔。这个潜在文本必须从实际文本中发掘出来。实际文本开篇呼唤着“志同道合的精神劳动者”，篇尾表达了这种愿望：人民，尽管盲目奋斗于各自分散的目标，也许会意识到他们——和那些高尚的知识分子一样——也在寻求“自由、永恒”的精神。^②

一旦我们跨过抽象，我们发现那些为民族战争的缘故而践踏“真理”、“人道”理想的艺术家的、科学家和其他思想家的自我谴责：

这一次战争把我们的侪辈既投入迷离骚乱之地。
大多数的知识界的人都把他们的学、他们的术、他们的
聪明才智，供他们的政府之用。我们现在并不要归罪
哪一个，也非要弄些什么谴责的话。我们晓得个人精
力之薄弱，伟大的集合潮流之天然力量，这一次因为未

① 《精神独立宣言》法文注释本（包括此后罗兰与巴比塞就知识分子的信仰问题的通信），见于让·阿尔贝蒂尼编写的《罗曼·罗兰》（巴黎，1970）第69—80页及第179—190页。巴黎中国研究中心的同事们以及威士梭的奥利维·霍姆斯曾帮助我重建罗兰1919年文本的法语语境。在此向他们表示感谢。

② 同上，第180页。

预筹有抗拒之方，顷刻间遂被他们这种潮流扫荡一空。

但是，无论怎样，这一次的经验，对于我们将来，至少总要使它有用。^①

中国在地理位置上远离同盟国战场（她曾卷入此次战事，且是战胜国之一）使罗兰的告诫并不显得紧迫。然而，令人感兴趣的是，它被置于五四知识分子自身的困境之中，那种难以在启蒙运动和迫在眉睫的救亡运动二者之间平衡自身的困境。罗曼·罗兰的文章在欧洲发表之后不到二个月，就被译成中文。这一事实揭示了中国知识分子全神贯注地寻觅外国借鉴，然而这些借鉴可能扩大他们在国内的困境。现在他们远离了对外国思潮的亦步亦趋——尽管以前他们曾经这样做过——文化激进分子期望能对自己曾经采取的立场进行一番思考。通过这个文本，他们承认了自己已经深深陷入战后欧洲知识分子的困境。

当罗兰把“精神的劳动者”解释为在黑暗时代高举真理火柱的勇士时，中国读者已经明白了自己的使命，即“先知先觉悟者”的使命。当罗兰号召知识分子服务于人道而非不同的民族时，五四运动的宿将正在重温鲁迅的号令“救人救世救国”。^②最终，当这些“儒一仕”传统的继承人，各派知识团体的先驱者禁不住颤抖于这一使命时，罗兰正在剖析知识分子对批评理性的背离，他说“许多的思想家，许多艺术家，对于蚀耗欧洲灵肉的凶厄灾难……从他们知识、记忆、想象之武库，为怀恨、为结怨找出许多旧的、新的理由，许多历史的、科学的、逻辑的、诗的理由

① 《精神独立宣言》法文注释本（包括此后罗兰与巴比塞就知识分子的信仰问题的通信），见于让·阿尔贝蒂尼编写的《罗曼·罗兰》（巴黎，1970）第69—80页及第179—190页。巴黎中国研究中心的同事们以及威士梭的奥利维·霍姆斯曾帮助我重建罗兰1919年文本的法国语境。在此向他们表示感谢。

② 有关罗兰《宣言》问世之时中国的知识语境的讨论，可参阅薇娜·舒衡哲的《中国之启蒙运动：知识分子与1919年五四运动的遗产》，尤其是引言和结论部分。

……他们原本是思想的代表，他们这样子作去，遂把思想大大的损坏、玷污、贬落、糟踏了。”^①

1919年秋、冬二季，五四知识分子还不至于把思想贬低到他们在以后的年代里被迫贬低的程度，然而，他们已经吐露了这一预感，即，与“集合潮流之天然力量”相比，批评理性仅是一种微弱的历史力量。《宣言》的中译者、《新青年》《新潮》两刊上《宣言》译文之长篇附录的撰写者张申府（张松年），毫不怀疑精神自由只是一个虚幻的理想。他在新文化运动中所写的一些文章，隐约显露出为哲学真理辩护的姿态，同时，他又声称中国传统的伦理性、社会性及政治性。他的《宣言》译文问世不到一年，他便参加了李大钊、陈独秀的中共建党筹备工作。因而，正是在1919年学生运动与1920—21年中共筹建之间短暂的间隙，张申府呼吁同道知识分子，考虑一下他们作为精神的劳动者所负的使命。

张申府给《精神独立宣言》译文所撰的长篇附录，在本质上是五四启蒙运动之混乱状态与折衷主义的一面镜子。这篇附录收录了张申府自认为中国读者尤感兴趣的那些签名者的简历及其加注的书目，他们是小说家罗曼·罗兰、巴比塞、黑塞以及门恩，诗人杜阿美，剧作家伊兹雷尔·赞格威尔，传记作家乔治·尼科莱，历史学家克罗齐，哲学家贝特朗·罗素。罗素的小传占了附录的大部分，这反映了张申府本人对数理逻辑的强烈兴趣及其对罗素近期社会理论的不倦的兴趣，不管这些社会理论当时是什么样的。对欧洲知识分子的总体考察，使张申府能论述等待着任何想要成为精神自由公开辩护者的种种危险。

张申府选择争议颇大的贝特朗·罗素而非精神洋溢的罗曼

^① 阿尔贝蒂尼《罗曼·罗兰》，第181页。——作者注。这段译文摘自张申府的《宣言》译文，张译见于《新青年》第7卷第1期（1919年12月）。一译者注。

·罗兰作为他个人的楷模，这样使得中国读者以一种近乎挑战的姿态阅读《宣言》。在概括罗兰文章的要旨时，张申府写道，当他人渴望取媚于权威人物之时，（罗兰的《宣言》）却号召我们勇于发肺腑之言，采取一定立场，表达不媚于世的思想。当然，这招致公众对罗素战时不抵抗主义的批评。在张申府看来，罗素在世风溺于谄媚的时代勇于“表达不媚于世的思想”，是出于这样一种确信：知识的探求纯为个人自身的缘故，而不是“一个政治的或社会的、党派的，或一个国，一个邦，一个阶级的营私利的用具。”^①这便是纯哲学和如此吸引五四运动宿将的社会行动之间的联系。

如何弥合这两者之间的裂痕而又不贬低对真理的信仰，张提出了这一问题，但没有给予回答。然而，在其《译者言》一文结尾，他抛弃了这种抽象的噪音，直接告诫同道知识分子：

读者诸君，你们还要晓得假使世界只有武人，假使世界只有财奴，世界也还不会有恶；世界的恶哪一回不是有思想有知识能说能道的为虎作伥的引导着、帮助着作出来的？那么有思想有知识的人对于世界的罪过怎能不负责？……我们如果愿意世界好，如果虔诚切至愿意世界好，世界当下便会好。世界所以不好，全因人没有那种诚心。^②

象罗曼·罗兰本人一样，张申府在这段话里把世界的混乱不堪的责任置于知识分子头上。正是这些敏于思想，拥有知识，但缺乏“诚心”的人们，虽曾展望过一个更好的世界，却屡屡不能恒长地坚持他们的观点，以使这个世界变得更好。

我认为，正如规模更大的五四运动的潜在文本一样，《精神

^① 张申府译注的《精神独立宣言》，见于《新青年》第7卷第1期（1919年12月），第32页。

^② 同上，第33页。

独立宣言》的潜在文本是，知识分子一会儿是理性的卫士，一会儿是理性的叛徒。正是知识精英的这种双焦点视角，可以解释中国称谓知识界中人的用语“知识分子”一词的含义，字面意义是“拥有知识的分子”。这一名称在二十年代晚期的五四继承者们中间开始使用，反映了他们敏锐地意识到了自身破碎的、偶然的社會特性。这一名称直接了当地承认了《宣言》里躲躲闪闪地暗示出来的思想：知识分子的知识常常把他们引入超乎寻常的理想，然而他们又深陷于拯救民族危亡的战斗中，这使他们在民族存亡之秋常常抛弃自己的理想。五四知识分子仿佛是一张反映这种社会整体倾向的薄膜，被民族主义和启蒙主义拉扯得千疮万孔。他们远没有超然独立于现实之外，而是在自身的迷离疑惑之中继续揭露现实的种种缺陷。

因而，环绕着 1919 年政治事件的这场思想运动——如果从其自身的实际状况来考察——可以被认为是一次失败的运动，它没有把中国从封建、专制的过去中解放出来，也没有使科学与民主制度化。科学与民主这两个明确的目标，扎根于那些编辑们的心中，他们曾为《精神独立宣言》贡献了相当数量的版面。

不过，如果我们的眼光掠过五四时期众多作品所使用的那种轻率武断、过分自信的语言，情形将是怎样的呢？如果透过罗兰本人给真理、人道和精神下的充满激情的断言，情形又将如何呢？那么，我们将有机会考察现代知识分子的雏形意识。他们从战争中出来，又投入了革命，痛切地意识到自己的理想主义的弱点。远在教条主义权威们指责他们的革命信仰不坚定时，他们早已承认自己对启蒙运动价值的效忠的软弱无力。

然而，软弱无力的理想主义却表现出值得注意的弹性。每当强求一致的压力松懈，五四知识分子就又重新回到《宣言》尚未竟的日程上。他们继续就贬低、羞辱思想的形形色色的方式质问自己以及周围的人们。他们回到了真理在集体的愚蠢昏昧

之中是这样兑变成谎言的这一古老问题。五四一代人提出的那些尚未解答的问题，在文化大革命之后的中国变得尤其有意义。这里隐含着 1919 年运动真正的历史意义。

在我看来，这种意义用尼采的话来概括也许是最恰如其分的。我在引用这位德国诗人的语句结束本文时，充分意识到了尼采的内心深处充满了对知识分子无所不能的崇高幻想。而且，在他对“喧哗”的历史的谴责中，我领会到我们能够——并且的确必须——继续思考 1919 年五四运动这场交织着各种冲突的事件：

亲爱的地狱之善闹者啊！相信我罢，伟大的事变——那不是在我们最喧哗、而是我们最沉默的时刻发生的。世界不绕着新闻声之发明者而旋转，它绕着新价值之发明者而旋转；它无声地旋转着。^①

作者简介：

薇娜·舒衡哲，威士梭大学东亚研究教授，历史副教授，著有《漫漫归程：中国旅记》（耶鲁大学出版社）、《中国之启蒙运动：知识分子与 1919 年五四运动的遗产》（加州大学出版社，1986）等。

^① 弗里德里克·尼采《查拉图斯特拉如是说》（纽约，1924）第 158 页。

毛 将 焉 附？

——论中国知识分子的出路

冀 建 中

在中国现代，谈五四，必谈知识分子。因为五四是本世纪中国知识分子的光辉与骄傲。但五四并没有回答中国知识分子的生存方式问题，并没有给出知识分子一条走出传统的真正出路。在五四以后的七十年中，“毛将焉附”仍一直在困惑着一代又一代知识分子。于是，我选取这样一个论题作为对五四的纪念。

“毛将焉附”是一个生存方式问题。历史翻转到本世纪以来，就生存方式而言，中国知识分子遇到过两次最严重的挑战。第一次是科举制度的取消，走了一千三百年的学而优则仕的路突然走不通了，这不能不对知识分子的生活道路、思想面貌和感情形态产生莫大的影响。科举制度的取消，为中国知识分子选取新的生活方式提供了可能，但这一点在以后并没有变成现实。于是，有了第二次挑战，这就是近几年刚刚兴起的商品经济浪潮对一向“吃官粮，挣官饷”的知识分子生存方式的冲击。这次挑战是以一种平和的方式展开的，但其对知识分子的影响决不亚于世纪初的风云之变。知识分子的涅槃新生也许正孕育在这场挑战之中。

一、传统的重负

中国的历史太长了，似乎不追溯历史就什么问题也说不清。在中国传统社会，知识分子的生存方式和社会地位是什么样子的呢？中国传统社会有四个阶层，即士、农、工、商。“士”就词意而言，大致相当于今天所谓的知识分子。士居四民之首，似乎知识分子地位很高。但仔细分析一下，问题并不如此简单。在中国历史上，士是一个十分复杂的社会阶层，它的演变也是一种十分复杂的社会现象。我们这里仅就这个居四民之首的“士”而言，它是一种多种身份的复合体，知识分子是它的一种身份。但士之高贵，绝非因为它是知识分子，而首先因为它是皇室贵族，是地主阶级。在孔子以前，有机会能受教育者都是贵族成员。到了孔子那个时代，由于战乱和政权易手，使一些破落的知识分子流落在普通庶人之中，以私人身份教授学生，以他们的专门才能或技艺为生。孔子就曾是这样一位私人教师。但他们的理想仍是回到政权中去。并且，“学在野”比“学在官”固然进步了，但能受教育者仍主要是地主。中国虽历来有“书香门第”之称，但“书香”决不是构成“门第”的充分必要条件，而只是罩在“门第”上的一圈光环。中国知识分子从存在那天起，就是作为统治者的一种附属物存在的，但“士”这一风雅的称谓却多少掩饰了这一依附性。

以后，随着社会的发展，士的多重身份发生了分裂，有了不是贵族、地主的读书人。但他们又必须通过科举制度才能得到社会的承认。知识只是进身的台阶，而不是真正的立身之本。没有中选的知识分子或一生浪迹天涯，或穷愁潦倒，虽然满腹经纶，但根本没有什么社会地位而言。那些考中了的知识分子的地位又如何呢？首先，他们并不能以知识分子的身份走进政

权的核心。中国封建社会的一个重要特征是皇权世袭，而绝不是择优录用。因此，通过考试走进官场的知识分子并不真正掌握国家的权力；其次，朝廷选拔知识分子的出发点也不是让知识分子用知识来辅助治理国家。在一个权力决定一切的社会，其逻辑是谁有权，谁就握有真理。因此，知识分子的文谏、死谏都可以被置之不理。因为在一个知识不具有不可缺少性的社会里，知识分子并没有讨价的实力。吸收知识分子的意义不在于用其知识管理国家，而在于用一种伦理道德规范来整合国家，这就是知识分子在封建社会的功能。他们被作为封建文化的载体与楷模，其作用就在于巩固和发扬这样一种道德文化。

总之，在知识只是权力装饰物的社会，在“学得文武艺，卖与帝王家”才能换得“千钟粟”、“颜如玉”和“黄金屋”的生存方式中，不论在朝、在野的知识分子，其地位都是很卑微的。他们只能以依附社会的统治力量为自己的鹄的。

这种依附性的生存方式使中国传统的知识分子形成了如下一些特点：第一，由于实际的不能治理，养成了他们纸上谈兵式地议论政事的风气，于是中国有了太多的治国平天下的大道理，而缺少对一个国家如何进行科学管理的行之有效的办法。第二，由于统治阶级的要求，由于封建文化的熏陶，由于自身才能的不得施展，他们只好向内发展自己，把修身养性放在首位，以“圣人”为理想的至极，对道德文化表现出最大的关注。他们看重自己的不是自己的知识，而是自己的精神与情操，认为这才是知识分子之所以为知识分子的根本。第三，不论在朝或在野，他们都并没有完全与封建政权同流合污，而保持了一定的独立性和超越性。于是有了许多“为民请命”的士大夫，有了许多“天子呼来不上船”的豁达词句。但他们追求的不是一种以知识求生存、求独立的独立和超越，而是一种精神、情操与人格的独立和超越。所以，他们或者只能以悲壮的死来表现这种独立和超越，于是，英

雄主义、屈原精神成为他们的人格追求；或者只能以放浪形骸、及时行乐的个性和生活态度来表现其不假外求的精神。第四，“伴虎”生涯中过多的挫败与失望，或考场中的屡次不得意，激发了他们改革现实的意图和热望，他们心中骚动着许多的不安与不满，甚至对既成的社会产生了反叛的心理。但他们或希望通过政权与政策的改变来实现弃旧图新，或希望通过唤起民众的民族精神来实现社会进步。而很少瞩目于尘世中新生力量的增长和自己力量的壮大。

一九〇五年，科举制度取消了，这是维新变法以后最富有积极意义的一项成果。它结束了知识分子“卖与帝王家”的生存方式。多样化的道路，多样化的选择，社会对知识分子呈现出了近代的意义。每个知识分子都必须重新建立自己的生存方式。于是，有人用知识唤起民众，成了革命家；有人用知识教书育人，成了教师和教授；还有人去办工厂企业；也有人仍去从政做官。有人远渡重洋去寻求知识；也有人学富五车回来报效祖国。知识分子开始成为一批批专业者。这是一个不注目的变化，但也是一个了不起的进步。知识分子开始独立地、主动地以知识求生存了，这是知识分子生存方式的一大进步。但在以后，中国知识分子并没有成长为一个独立的社会阶层。原因是复杂的。一方面，在一个商品经济还不发达、资本主义因素还很不充分的社会，知识分子靠知识来谋生，发展的机会还太少；另一方面，知识分子还在传统之中。在以后的五四运动中，无论启蒙也好，救亡也好，知识分子实际上依然是用传统的救世方式在拯救国家。他们只想创造一种新文化，而没有努力去改变中国社会的阶级结构，没有去努力为本阶级奠定一种坚实的、真正有利于社会发展的生存方式，这是一种深刻的历史与社会的局限。从五四到今日，中国知识分子多次选取了批判旧传统，改造国民性为改革社会的突破口，把对文化的考虑置于对社会的考虑之上。作为

一个不自主的阶层来讲，这种选择多少包含了一种对强大统治力量的无奈。尽管在中国，启蒙一次次都是不结果实的花朵，但除了启蒙，真有点“百无一用是书生。”以后，急风骤雨般的阶级斗争与抗战的浪潮先后席卷了整个国家。就国内的阶级斗争而言，这是一场被统治者推翻统治者的斗争，其中，没有新阶级成长的空隙，知识分子只有两种选择，或依附于统治者，或依附于被统治者。并且，在战争而不是和平发展的岁月，“实业救国”，“教育救国”都是远水解不了近渴，被实践证明了不可能。在枪杆子决定一切的年头，知识分子所拥有的知识的力量就又一次显得微不足道了。在此时此刻，先进的知识分子除了投身以农民为主体的革命战争，他们别无选择。

在革命时期，与工农相结合，严格地说是与农民相结合，是知识分子唯一正确的路，但并不是知识分子的真正出路。四九年以后，中国开始进入和平发展的时期，但知识分子在生存方式上并没有本质的改变。除了继续接受工农的改造以外，知识分子实际又附在了作为无产阶级代表的执政党这种皮上，用知识为这个政权服务，当然也为社会服务。以后，就出现了“专家治厂治校”，“外行不能领导内行”的舆论，这实际反映了社会发展对知识的客观需求，反映了知识分子力量的增长。但在“阶级斗争为纲”的年代，这些都成了知识分子向党进攻的口实。到文革，这一点发展到了登峰造极的程度。在“知识越多越反动”的年代，知识分子也就只能是“臭老九”了。美国社会学家古尔德纳在《知识分子的未来和新阶级的兴起》一书中认为，中国的文化大革命是一场避免技术知识分子作为新阶级兴起的努力。实际上，这种“努力”绝非从文革开始，它存在于中国从传统向现代转型的全过程。实现这种“努力”的是强大的封建力量，包括知识分子本身具有的传统力量。如果说，中国知识分子被中国封建社会阉割了的话，其表现就在于他们始终没有有意识地、勇敢

地同这种“努力”抗争。他们或者附在统治者身上，或者附在被统治者身上，而从来没有想把自己变成一个有皮、有毛、有血、有肉、有热情、有力量的独立者。并且这从来没有成为中国现代史上的一个主题，没有成为改革社会的一个重要任务。五四以来，中国知识分子的形象仍然可以用张载的话来概括：“为天地立心，为生民立命。”

中国一代又一代知识分子背着传统的重负终于悲惨又悲壮地走到了二十世纪八十年代。未来的中国知识分子将走向哪里呢？为了回答这个问题，我们不妨把视眼再放宽一些。

二、现代社会的启示

在西方现代社会，知识分子有广义与狭义之分。所谓广义知识分子，它包括了一切受过良好教育和专门技能训练的人们。他们在知识、信息、技术占极重要地位的发达社会中起着顶梁柱的作用。他们的经济地位和生活方式是中产阶级的。他们用自己的知识、教养、职业、金钱赢得了社会的尊重。在意识形态领域，他们善于独立思考，引导着公众舆论。这种广义的知识分子已经渗透到了社会的各个职业中，从政府官员到一般办公人员，从企业经理到推销员，从大学教授到中小学教师，从医生到律师，从科研人员到技术专家以及工程师，知识分子从事的职业已很难枚举。这支队伍已壮大到可以视而不见，以至不需要专门用知识分子这个名称来界定他们。所以在西方，知识分子这个词并不用在这些人身，而特指一类我们称之为狭义知识分子的人。这类人除了首先必须具备上述特点外，在思想意识上还有下述特征：他们具有很强的超前意识与忧患意识，他们用哲学的眼光看待人、社会、自然和宇宙。他们不仅关心个人或个人所属的阶层的私利，而且能超越这种私利去关心民族、国家以至世

界上的一切事务。他们对于社会进步高度敏感又充满危机感，经常指出社会发展的潜在病症，因此被人们称为“社会的良心”。同时，由于他们的超前性，他们又很难被常人理解，经常遭到嘲笑与讥讽。在西方，人们往往是褒贬参半地用着知识分子这个词。

我认为，要讨论清楚今日中国知识分子的困惑与出路，应该首先把目光瞩目于西方世界中那些广义的知识分子。

这大批广义的知识分子是在近代科学与资本主义产生以后才真正出现的。历史上最初的知识分子是在奴隶阶级提供劳动力的基础上产生的有闲阶层。中国与古希腊都如此。因此，他们可以超越尘世，用理性的眼光看待世界，从总体上把握自然与人生，创造哲学与文学、天文学与数学、音乐与诗歌这类贵族文化。但同时，这种贵族特征也使他们鄙视生产技术。这一点我们在古希腊文化中可以看得很明显。由泰勒斯开始的自然哲学经过数百年后又终结于自然哲学，没有能向近代实验科学方向发展。希腊的城市、神庙、雕塑都很优美，逻辑、数学、哲学也很精致，但大多数人民的的生活方式却仍是青铜器文化崩溃时的样子。这种作为贵族文化载体的知识分子还不能说是社会发展的动力。

真正的社会进步总是表现在尘世当中。到了十六世纪，在西方世界，由于资本主义的兴起，商品生产的发达，再加上文艺复兴和宗教改革，使人们对生活的观念发生了重大的变化。其中很重要的一条是人们对赚钱的态度改变了，人们不再耻于谈钱。而无论对于赚钱或花钱来讲，发明创造、技术应用以及世俗艺术都是非常重要的。这种尘世的进步反映到科学方法与哲学观念上，就是个人主义、世俗化和功利主义的发展。弗兰西斯·培根的“知识就是力量”的格言就是以功利主义为基调的。他强调知识的首要标准是要对人类有用，知识的基本目的是增进人

类财富。霍布斯和洛克的哲学体系中同样充满了功利主义和世俗化的倾向。笛卡儿等人所从事的方法论研究的宗旨也在于给更多的人指明一条获得真才实学的正确道路，使不具有非凡才智的人也能同天才们在知识面前平起平坐。由此可见，这种功利主义同时也充满了人文主义的色彩。康德指出：启蒙运动的精神就在于有勇气在一切公共事务上运用理性。这种功利主义是对那种为知识而知识的贵族文化的一种反动。正是这样一种对知识态度的深刻转变，使知识分子低下了高贵的头，但相反也找到了真正的立身之本。

知识由于与技术、社会管理、经济、贸易、战争等结合起来，从而成了至关重要的东西；以知识谋生的知识分子也就有了极大的自主性。知识作为赚钱的手段进入商品社会，作为知识载体的知识分子也就成了资本主义社会发展的现实动力。也只有知识成为商品，教育的发展与普及才有了内在的原动力。而教育的发展自然又造就了大批有专业技能的知识分子。从此，知识分子在社会中所占的比例越来越大，知识分子也不再是一个有闲阶层，而成为间接或直接的生产阶层。这是资本主义发展初期的一个重要变化。近代资本主义的历史是一个世俗化的历史，也是知识分子走出象牙塔、打破“为知识而知识”的贵族传统、开始获得自主性的历史。

到了二十世纪五十年代，资本主义社会发生了一些更为深刻的变化。工业开始向知识密集的方向发展；信息的流通与处理成为现代社会管理的基础；高技术成为高资金、高智力结合的产物。如果说资本决定一切是资本主义初级阶段的特征的话，这一点到资本主义高度发展时期已经有了非常大的改变，资本必须与知识共同来决定现代社会了。这种社会变化是非常深刻的，它使知识分子的地位又发生了一次质的飞跃。1951年，美国社会学家米尔斯写了著名的《白领：美国的中产阶级》一书。

该书宣称，一个不同于传统中产的新中产阶级已迅速崛起。他们以知识而不是以资产谋生，专事非直接生产性的行政管理与技术工作。他们充斥各种大公司、政府部门、军队、学校、文化传播、商业交通和各类服务行业。特别是在各种企业中，经理人数增长最快，经理阶层的崛起使资本与管理之间发生了分离。在一个企业中，真正起作用的是经理阶层。知识、技术、思想和科学以强有力的攻势与经济资本抗衡，形成了所谓文化资本。由此，现代知识分子有了真正的经济基础。知识分子通过控制和支配可以转化为资本的人类大部分知识与技术而要求相应的利益报酬。这无疑是知识分子历史上的一大进步。

如果说资本主义初期的知识分子由于刚刚同传统断裂，由于没有赖以自豪的私人资本，由于刚刚从象牙塔中走下来，因而忍受了地位暧昧、性格分裂的精神痛苦的话，现代的广大知识分子已广泛而密集地占领了现代官吏体制，具有了韦伯所论证的“不可缺少性”。如果说当初他们由于入世太晚并且没有固定的社会基础和经济基础，使他们没有统一方向和政治热情的话，今日的广大知识分子却把信仰自由作为信仰，为世界的多元发展奋力疾呼，开始对社会发展作出更高度的抨击。由此产生了不是贵族文化意义上的狭义知识分子。他们注重精神、理想与社会责任，以其强大的文化释谜能力和超前的忧患意识为人类历史指明了道路。正是由于广义知识分子对这个世界具有了极大的讨价能力，狭义知识分子才具有了更多的批判这个世界的自由；正是由于广义知识分子对这个社会的广泛渗透，狭义知识分子才具有了同世界对话的可能，许多怪诞的意见才具有了被宽容、被理解、被接受的可能。正是由于广袤的知识对这个社会产生了功利性的效果，为知识而知识的研究才会被认为同样也是经济的。正是由于知识分子成了有坚实经济基础的中产阶级，狭义的知识分子才可以不用为自身的生存而呼救，成为真正的

“社会的良心”。我想这种深刻的关系多少会对中国的知识分子有所启迪吧。

三、危机与出路

回过头来再看中国。中国的传统知识分子倒很象当代意义下的狭义知识分子，并且他们也一直在用这种狭义知识分子的内涵要求自己。从孔子时代的“士志于道”，“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”到北宋时范仲淹的“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，都深刻地表达了中国知识分子一直企图成为一种理想与精神的化身。直到今天，这些理想和情操仍是有知识分子意识的人们对自己的要求。但在上两节的比较中，我们会在这种表面相同的背后发现许多深刻的不一致。如果说当代意义下的狭义知识分子对批判精神的追求是一种对社会的超越，一种主动的进取的话，中国传统知识分子在这种追求中却多少包含着一种对社会的妥协和一种无奈的悲凉。正是封建社会的天下无道，才更激发了他们的“士志于道”，正是权力社会的知识无用，他们才不得不更坚定的以精神为本；一次次救国救民运动的失败、悲壮、孤寂与凄凉，却更唤起了他们不为奴才，就为烈士的英雄壮志。因此，与其说“仁以为己任”是中国知识分子的光荣传统，不如说是他们的历史不幸。并且，二者的结果也是迥然不同的。西方狭义知识分子的先知先觉引起的是社会的警惕、重视以至防患于未然。例如，西方的环境污染问题、核战争问题、经济不应决定一切的问题等都是知识分子最早提出来的。但在中国，传统知识分子面对的或是只认权力的官僚，或是只认拳头的市井无赖，进而还有什么“文字狱”，“牛棚”，甚至被割断喉管。因此，每喊一声都难，被听进去更难。中国知识分子的悲剧正在于它始终

是在狭义知识分子的意义存在着的，它始终不是用知识在社会中表现自己，也始终没有形成一个新的以知识为谋生手段，以知识为资本的知识分子阶级。发展到今天，中国知识分子终于又一次陷进了多重的危机之中。

首先是生存的危机。在商品经济浪潮的冲击下，靠官饷吃不饱了。一向清高的知识分子必须为稻粱谋。于是，许多知识分子开始靠卖文补贴家用。但除去出版界不景气的因素，稿费毕竟是知识成为商品的简单和初级的形式，没有知识的大规模的深入的商品化，知识分子不用说成长为一个新阶级，连单个的生存也会成为问题。第二是知识与教育的危机。在当今西方社会，知识表现出极高的价值。要想谋得好的职业，赚取高的薪水，必须受过良好的教育。但今日的中国社会似乎还不买这个帐。从治理国家、管理社会的角度讲，权力的作用还是决定性的，知识还常常得屈从于权力的淫威；从社会的经济发展来看，私有经济的发展还处于原始积累的阶段。在这个阶段，知识也并不具有不可缺少性。于是，随着商品经济的发展，中国却泛起了又一次读书无用的思潮。第三是自身价值的危机。中国知识分子一直以精神为本，以境界为本。在他们看来，知识分子的存在就在于他们有一种以天下为己任的社会批判精神，丧失了这种精神，知识分子也就不再成其为知识分子了。他们力图超越对本阶层狭隘利益的功利性关切，而去为全民族、全社会呐喊。但实际上他们却很难超脱。如果说在反右与文革中，知识分子的这种批判精神被政治阉割了的话；今天中国的知识分子却首先得为自己的生存呐喊。现实迫使他们孜孜于蝇头小利，于是心中自生出许多悲哀。

如何摆脱这多重悖论的困扰？如何走出这多重危机的纠缠，一夜之间，中国变不出一个中产阶级来。中产阶级不是革命的产物，而是社会发展积累的成果。“皮之不存，毛将焉附”？这

对中国知识分子确实是一个问题。但不是在毛泽东意义下的那个问题。

“皮”还没有。但路是有的。关键是要有一个正确的方向。总结西方知识分子形成、发展、壮大的历史，回顾中国传统知识分子的一幕幕悲剧，我想在今天，对于中国知识分子来讲，至少自身需要两个观念上的解放。

第一、中国知识分子的立身之本首先应该是知识，其次才是精神。前面已经讲过，中国知识分子一直是讲精神，讲境界的。从游方子内的救国济民，到游方于外的田园隐逸，或融合于人际世俗，或融合于自然山水，一直到天人合一的最高境界，中国知识分子一直在寻求一种精神的寄托。在权力决定一切的社会里，他们只能靠精神来证实自己的存在。他们不求成为某种职业的人，而只求成为精神的人。这一点到近、现代也没有改变。民族的危机和战乱，更强化了他们国家兴亡、匹夫有责的献身精神。他们一直没有机会表现知识对社会进步的强大功用。文革中，不仅知识无用，精神上一直高昂着的头也必须低下，这成为知识分子的耻辱。于是，文革以后的十多年中，出现了许许多多知识分子的精神忏悔，这些被认为是对文革的最深刻的反思。深刻的忏悔确实来源于伟大的心灵。但没有对造成文革这场悲剧的集权政治的深刻批判，没有对知识分子始终无力以知识与权力抗争这一事实的认知，这种忏悔只能还是一种传统士大夫的人格要求，积极地看，也只是企图唤起别人的良知。直到今天，生存已成了问题，许多知识分子还在要求珍惜自身的价值，保持自由的精魂，不愿做商品拜物教的奴隶。还有人在喊，“打开窗户吧，呼息一下英雄的气息。”

从知识分子内部来看，这种只以精神为重，不以知识为贵的倾向正是现当代知识分子难以自强、自立的一大忧患。知识分子靠什么在这个社会争得一席之地呢！唯有知识。只有知识的

地位提高了，知识分子的地位才能提高。只有知识有了不可缺少性，知识分子才能成为一个自主的阶层，才有向社会讨价的实力，才能有批判世界的自由。过去，“用知识向党讨价还价”是讨伐知识分子的一大棍棒，是套在知识分子心灵上的一付枷锁，恐怕今天也应该被抛弃了。如果说，耕者有其田是对农民的解放，那么，对知识分子的解放就是允许知识分子用知识养活自己，发展自己，壮大自己。在今日中国，知识可以成为生产力，知识也是一种商品已不被人们怀疑了，而远在十多年以前还是不可想象的。社会毕竟在进步。知识分子一旦用知识站住了脚，其精神也一定会大放异彩。

第二，走出象牙塔，为知识的功利化与世俗化而努力。

有人说，在拜金狂潮的冲击下，知识正日趋贬值，由此带来了知识分子的生存危机。应该说，这是一种没有历史感的说法。首先，在权力决定一切而非经济决定一切的社会里，中国知识分子就总体而言没有采取用知识向社会交换的生存方式。因此生存危机一直是存在着的。过去生存危机之所以没有表现出来，不是因为知识有价值，而是因为统治阶级把知识分子作为一个“挣官饷”的阶层来对待。这样的结果，不仅使知识分子一直没有独立出来，而且使知识与社会需求之间的距离拉大。因此，与其说现在面临的是知识贬值的危机，不如说我们的知识正面临着严重的挑战，它很有必要经过一个功利化的改造，从而更有效地投入到商品世界去。

自从李泽厚把中国传统思维方式概括为实用理性以后，许多学人开始从这个角度反思中国文化的弊病。但其中也有人把实用理性同知识上的功利主义混为一谈，希望中国学术界能扬起“为知识而知识”的旗帜。因此，这里有几个问题要搞清楚。

首先，中国的实用理性决不是西方近代意义上的知识的功利主义，知识的功利主义的真谛是要把知识用于发展生产、改善

生活、造福于民、造福于社会。而实用理性则只是使大一统的集权政治用一种理性的方式来实现。因此，它们一个面向尘世，一个面向皇室，这是二者本质的不同。

第二，实用理性本质上作为一种贵族文化并不会自然地走到功利主义的方向上来。实际上，它倒更容易变形为“为知识而知识”的另一形式的贵族文化。中国历史上也曾出现过使知识功利化的运动。中国最早的启蒙学者王夫之、顾炎武、黄宗羲当之无愧为中国的培根、洛克、霍布斯。他们曾高举“经世致用”的旗帜，企图开创一代重实际、重实证、重实践的新学风。中国历史上也出现过张謇这样把兴实业作为士大夫责任的知识分子。他坚决地离开腐败不堪的官场，走上了经商的道路。但和西方不同的是：西方的知识的功利化和世俗化是与资本主义的发展同步的，是与合理追求利润的资本主义精神一致的。但在中国，由于封建统治势力的强大，资本主义因素的发展不足，新兴市民以至资产阶级的晚生，这使得它具有很大的软弱性，所以这些启蒙思想家和勇敢的实践者的思想与行为并没有引起整个社会的根本进步。这不仅是几个启蒙者的悲哀，而且是整个民族的悲哀。由此也说明从实用理性到功利主义转变的艰难。

第三、中国的实用理性确实不同于古希腊“为知识而知识”的贵族传统。但古希腊文化中也并不能自然地就生长出近代科学与资本主义。西方近代知识分子和古希腊的贵族知识分子之间并没有一脉相承的关系。近代知识分子是知识世俗化和功利化的产物，其产生同样经历了一场深刻的转变。因此，中国知识界的方向不是重新开创“为知识而知识”的另一道路，而是努力去探寻如何完成从实用理性到功利主义的转变。

整个世界在功利化与世俗化中迅速强大起来，中国不走这条路的结果只能是挨打。中国知识分子不走这条路只能是一次又一次充当悲剧中的英雄。当然，从今天的观点看，功利主义的

极端形式同样会限制知识与知识分子的发展，但在知识与知识分子尚未获得社会自主性的时候，最有积极意义的则是功利主义。离开中国的现实，抽象地讨论某一种主义的功过是没有意义的。

今日在中国主张知识的功利主义，就是把知识放置到商品经济的洪流中去，让一切有利于发展生产、改善生活、解决各种社会问题的知识充分发展，让掌握这种知识的知识分子先富起来，他们也许会成为未来的中产阶级。当然，这可能危害到一些搞纯理论的知识分子的利益。但是想想中国有那么深厚的玄学传统，哲学、文学在如今还那么受人欢迎，知识分子还基本仍在国家的政府机构、科研单位及学校工作，所以在中国今日多喊几声知识的商品化与功利化还不至于造成什么大坏处。相反，如果没有这样一个转变，中国知识分子将永远走不出“毛将焉附”的困惑。

我上面讨论到的问题是五四时代没有讨论到的。现在人们都在讲要超越五四，我想新一代的中国知识分子应该能够完成这一超越。我们寄希望于中国知识分子的新生。

试论中国近代知识分子 群体的形成和特性

王 晓 秋

当我们讨论五四与知识分子这个课题时，有必要回顾一下五四以前中国近代新型知识分子形成的历史轨迹，进而考察这个群体产生的背景、过程与构成，剖析它的性格和心态。

一、中国近代化进程的产物和动力

苏东坡《念奴娇》词云：“大江东去，浪淘尽，千古风流人物。”历史的潮流，就像滚滚江河，后浪推前浪，奔腾不息。一代又一代的知识分子也和其他世间人事一样，在其中沉浮兴衰，体现新陈代谢的历史规律。

关于知识分子的定义，尽管有各种各样的见解和表述，但最基本的含义还是有知识的人。然而，究竟怎样才算有知识？有什么样的知识？怎么样运用知识？在这些问题上，各个时代却有不同的标准。就中国而言，在古代大概只要能读书吟诗，或者考上了秀才、举人，就可以算作知识分子了。可是到了近代，一般需要在新式学堂里上过学或留过洋，至少也要中学毕业，才能算个知识分子。至于现代，恐怕没有大专文化程度是算不上知识分子的。古代知识分子只要能熟读四书五经、唐诗宋词，学问也就算可以了。而近代知识分子则必须懂得语文、史地和数理化，略知天下大事才行。现代知识分子更应该具有较丰富的自然科学、社会科学以及外语知识。古代旧式知识分子重叠闻道、传道、卫道，而近现代新型知识分子却更强调求知、批判和对社

会的责任感。本文所要探讨的就是这种近代新型知识分子群体在中国的形成和特性。

在中国古代几千年漫长的历史上，知识分子为创造灿烂的中华文明作出了巨大的贡献。中国古代政治、经济、文化的发展，或是学术、文艺、科技各个领域的卓越成就，都离不开知识分子的努力。可是，随着时代的变化，尤其是鸦片战争以后，中国社会发生了“数千年未有之大变局”。面临着崭新的实现资本主义近代化的任务，旧式封建士大夫，已经落伍，必然要被新型的近代知识分子所取代。但是，这种新陈代谢，却是经历了一个十分崎岖曲折的过程。

考察鸦片战争以来的中国近代史，我们可以看到：由于西方资本主义势力的入侵，一方面使中国丧失独立主权，逐步沦为半殖民地；另一方面又把中国卷入资本主义世界市场，迫使中国接受欧风美雨即资本主义经济文化的洗礼。而中华民族则一面奋起反抗外来侵略和封建压迫，为争取独立和民主而斗争；同时又努力向西方学习，寻找富国强兵的资本主义近代化的道路。中国的近代化就是在这样复杂的历史背景下缓慢前进的。而中国近代新型知识分子群体也是伴随着中国近代化的进程而逐渐形成与定型的。这个过程我们可以大致分成四个阶段来勾画它的轮廓。

（一）十九世纪四、五十年代，为酝酿阶段。

两次鸦片战争的失败，一系列不平等条约的签订，中国与世界隔绝的闭关状态终于被打破了。中国旧式士大夫知识分子的以中国为世界中心的“华夷体系”、“天朝模型”世界观随之遭到猛烈冲击，以儒家思想为核心的封建传统观念也受到无情的挑战。林则徐、魏源等一批开明的爱国知识分子开始睁眼看世界，提出了“师夷之长技以制夷”的主张，要求学习外国技术，改革封建弊政。开放与改革的大潮已经使他们向新型知识分子转化的

方向跨出了第一步。然而，他们在当时中国知识分子中间仅是凤毛麟角，而且仍属于旧式知识分子的范畴。这些先驱者还遭到了当权者的打击和迫害。林则徐被撤职流放。魏源介绍世界史地的名著《海国图志》传到日本，几年中出版选本译本 20 多种，成为一代维新志士的启蒙读物，可是在自己的祖国却没有受到应有的重视。

（二）十九世纪六十至八十年代，是产生阶段。

在鸦片战争和太平天国“内忧外患”的双重刺激下，六十年代起，洋务派官僚在“自强求富”的口号下，发起了洋务运动，开始引进西方资本主义生产方式。洋务派在创办军事工业、民用企业与新式海陆军之时，迫切需要具有新知识的军事、科技与外语人才。为此他们设立了京师同文馆、上海方言馆等一批外语学校，又创办了福州船政学堂、天津电报学堂等一批专门学堂。并在同文馆和上海机器制造局建立翻译外国书刊的机构。为了直接吸收外国知识，从七十年代起又陆续派遣留学生赴美国和欧洲学习，还向外国派遣了驻外使节和考察游历的官员。在这个阶段，外国教会也纷纷在中国办学，教会学校深入到全国各地，发展很快，到 1875 年左右已有八百多所，学生约二万人。外国传教士还在中国设立文化出版机构，最大的是广学会，它编印的《万国公报》最多发行到三万多份，广泛宣传资产阶级文明。就这样，随着中国近代化运动的进程，资本主义新生产方式的出现，西方文化思想的输入、近代教育、出版机构的设立、新式学校、报刊的创办，这一切为近代新型知识分子的产生提供了条件。在各类洋务学堂、教会学校和留学生中培养出中国第一批具有新知识结构和新思想观念的近代新型知识分子。其中的出类拔萃者如容闳、詹天佑、严复等人。与此同时，少数士大夫知识分子由于接触西方新文化新思想或有机会到国外开阔眼界接受新知识，也逐渐向新型知识分子转化。这个类型的代表如曾

在日本、美国、英国当过外交官的黄遵宪和曾帮助外国传教士译书并游历过欧洲、日本的王韬。但是应该指出在这个时期近代知识分子还只是刚刚诞生,人数少,影响小,尚未形成一个群体,缺乏共同的价值观念和行为规范。他们还备受旧势力旧传统的歧视摧残。例如洋务派办同文馆,就被封建顽固派攻击为“变而从夷”,“上失国体,下失人心”,^①吓得士子们不敢报考。第一批留美学生也被顽固派视为“离经叛道”、“流弊多端”,学习期限未滿,就被全部撤回。^②至于转化中的士大夫,如首届驻英公使郭嵩焘只因讲了西方文明的实况,即遭守旧派群起而攻之,连其著作《使西纪程》也被毁板,^③可见当时开风气之艰难。

(三) 十九世纪九十年代,是群体初步形成阶段。

十九世纪九十年代以后,中国民族危机日益严重,特别是1894—1895年的中日甲午战争,堂堂“天朝大国”竟然惨败于“蕞尔岛国”日本之手,洋务运动的富国强兵美梦也破了产。中国的知识分子一方面痛感奇耻大辱,同时也强烈推动他们寻找新的近代化道路,那就是学习西方与日本的政治制度,实行变法维新。帝国主义瓜分中国的狂潮促使具有资产阶级倾向的正在转化中的士大夫和富有爱国热情的知识青年积极投入到维新变法的政治运动中去。在激烈的政治斗争中,近代知识分子开始形成有共同价值观念的群体意识。1895年一千多位举人联名的“公车上书”,是中国有史以来最大规模的知识分子集体请愿。尽管签名者不全是新型知识分子,却表现了知识分子的社会责任感和自主意识。维新派认为“思开风气,开知识,非合大群不可”,因此纷纷组织学会和团体,聚集和培养新型知识分子,形成

① 倭仁附,《筹办夷务始末》同治朝47卷,见《洋务运动》(二),第31页。

② 陈兰彬,见《洋务运动》(二),第165页。

③ 王闿运《湘绮楼日记》记述当时守旧派骂郭嵩焘的一副对联曰:“出乎其类,拔乎其萃,不见容尧舜之世;未能事人,焉能事鬼,何必去父母之邦?”

维新运动的骨干队伍。1895年8月康有为首先发起组织强学会，此后出现“学会如林”的局面。梁启超在《戊戌政变记》中列举了33个学会。台湾学者张玉法在《清季的立宪团体》一书中，则列举了戊戌时期各种学会78个。各会会员人数不等，多者如保国会、南学会达数百人，少则也有数十人。总数约有数千人。这些学会虽然有的政治性较强，有的学术性较强，但都反映了近代知识分子要求改造社会的群体意识，标志着近代新型知识分子群体初步形成。他们通过集会讲演、学堂讲课、报刊文章、著书立说以及翻译书刊等各种方式，宣传维新变法，并对传统价值观念表示怀疑，提出挑战。康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》就是这方面代表作。梁启超笔锋犀利的政论文、谭嗣同的名著《仁学》也是破旧立新的重磅炸弹。而严复翻译介绍的西方进化论和政治经济学说，如赫胥黎《天演论》、亚当斯密《原富》、斯宾塞《群学肄书》等书，则给予近代知识分子批判旧观念的有力武器。他们还办学堂如万木草堂、时务学堂，办报刊如《时务报》、《湘报》等，以培养新知识分子和促进旧知识分子的转化。当然这个时期也充满了激烈的新旧斗争。湖南劣绅群起攻击时务学堂“离经叛道，惑世诬民”，迫使梁启超离湘。还将南学会邵阳分会会长樊锥驱逐出境。最后慈禧太后发动政变，守旧势力疯狂反扑，谭嗣同等“六君子”被杀，康梁等被迫流亡国外，这一场近代知识分子发动和领导的中国近代化的政治运动又失败了。

（四）二十世纪初到1919年，为群体完型阶段。

戊戌维新虽然失败，但它在中华民族觉醒和思想启蒙上的意义却是不可低估的。此后新文化新思想已如汹涌潮流冲破决口不可阻挡。梁启超在日本流亡期间创办的《新民丛报》，继续进行大量启蒙宣传，尤其《新民说》影响甚大。戊戌以后近代知识分子群体的爱国政治活动始终不断，如1900年唐才常等组织

正气会、自立军,1902年蔡元培等成立中国教育会和爱国学社,1903年的拒俄运动等。

二十世纪初与中国近代知识分子形成有特别重大关系的还有两个因素。一是留日热潮的兴起。二十世纪初,广大中国知识青年把赴日留学作为挽救民族危亡和学习西方寻求近代化道路的捷径。而且留学日本又有路途近、用费省、文字习俗相似等有利条件。此外清政府废除科举、鼓励留学的政策,日本政府笼络中国主动吸引中国留学生的态度,也助长了这股热潮。一时大批中国青年负笈东渡,如潮水一般涌向日本。留日学生人数逐年激增,据日本学者实藤惠秀的统计1901年280名,1902年500名,1903年1000人,1904年1300人,1905年达8000多人。^①又据日本外务省档案记录1906年7283人,1907年6797人,1908年5216人,1909年5266人。^②1910年到1919年还一直保持每年二、三千人左右。二十世纪初留日学生累计约有二、三万人。其中大部分是自费生,他们进入日本各地的公私立大学、专门学校、军事学校以及转为中国留学生办的预备学校及速成科。以学习政法、教育、军事者为多。虽然不少人未待毕业就回国,但毕竟学到一些近代新知识,并直接感受到资产阶级新思想影响,比在国内更为自由开放,成为中国近代知识分子群体中一股突起的活跃力量。他们中的不少人从爱国走向革命,在日本组织革命团体(如励志会、拒俄义勇队等)、出版各种刊物(如《湖北学生界》、《浙江潮》等)、翻译书籍、举行集会。1905年成立的中国第一个资产阶级政党同盟会也是以留日学生为骨干,1907年会员379人中有354人是留学生。领导人除孙中山外,黄兴、宋教仁、胡汉民、廖仲凯等也都是留日学生。可以说作为

① 实藤惠秀:《中国人留学日本史》,附表三。

② 二见刚史,《中国人日本留学史关系统计》,日本《国立教育研究所纪要》94号。

近代新型知识分子的留日学生是辛亥革命的领导和骨干力量，在中国民主革命中发挥了重大作用。

另一个值得注意的因素是二十世纪初清政府实行的新政措施。尤其是废科举、兴学校和预备立宪。清政府 1902 年宣布废止八股改试策论，1905 年全部停止科举。1903 年颁布各级各类学堂章程，统一全国学制，在京师和各省、府、州、县设立大、中、小学，旧式书院也一律改为新式学校，规定都要学习文史和数理化等课程。据清政府学部的统计，1907 年，全国各级各类学校已有 37888 所，学生达 1024988 人。同时期教会学校也有很大发展，还兴办了若干所教会大学（如上海圣约翰大学、南京金陵大学等）。从这些新式学堂和教会学校中培养出一大批具有新的知识结构和思想观念的近代新型知识分子。1906 年清政府正式宣布“预备立宪”。为了敦促立宪，中国资产阶级立宪派发动了立宪运动，成立了各种立宪团体，还组织了各省教育会，成员大多为资产阶级和知识分子。他们带头办学，如清末状元、南通资本家张謇一人就创办了通州师范、女子师范、纺织、农学、医学等专门学堂和几所中小学，后来曾担任中央教育会会长。据统计 1909 年全国各省、州、县共有教育会七百多个，会员四万多人，他们也是各地立宪运动特别是国会请愿活动的热心推动者。一些旧式士大夫也在逐渐向新型知识分子转化。革命运动和立宪运动都反映了当时中国近代知识分子已有强烈群体意识，近代知识分子群体已基本成型。

1911 年辛亥革命推翻了清王朝，建立了中华民国，近代文化教育事业得到进一步发展，学校和学生数都有很大增加，据民国教育部统计，1916 年全国各级各类学校已达 121119 所，学生已有 3974454 人。除继续有人赴日本留学以外，也有不少学生赴美国、欧洲留学，蔡元培、李石曾、吴玉章等人还发起了留法勤工俭学运动，其中培养了一些具有社会主义思想的先进知识分

子。这个时期封建旧势力仍伺机反扑，北洋军阀头子袁世凯勾结帝国主义篡夺了辛亥革命果实，为了复辟帝制，提倡尊孔复古，北洋军阀政府对外卖国、对内镇压，终于爆发了轰轰烈烈的五四运动。这是一场反帝反封建的爱国运动，又是一场批判旧文化、旧思想、旧道德的新文化运动。其领导、骨干成分也是近代新型知识分子。留学过日本的陈独秀、李大钊、鲁迅和留美回国的胡适等人充当了冲锋陷阵的主将，北京大学的师生也发挥了重要作用，充分显示了近代知识分子群体的力量。

中国近代新型知识分子主要是由以下三部分人构成的。

第一部分是由旧式士大夫转化而来的。在鸦片战争以后开放、改革的大潮流中，他们通过报刊书籍等渠道吸收西方资产阶级新文化新思想的影响，或经过出国考察访问开阔视野。并在争取独立、民主、自由的政治斗争如维新运动、立宪运动、辛亥革命、五四运动中形成为具有共同价值观念、行动规范的群体。他们在近代知识分子形成过程中往往起到承上启下作用，有一定社会地位和影响。但传统的包袱也往往比较沉重。

第二部分是由各类新式学堂的学生、毕业生组成。其中有洋务派创办的外语、军事、技术专门学堂，传教士办的各种教会学校，维新人士设立的各地新式学堂，以及新学制颁布后的全国各类大中小学。他们在学校学习到比较系统的近代文化知识，人数最多旧影响较少，是中国近代新型知识分子群体的基本力量。

第三部分则是留学生。如十九世纪七八十年代的早期留美、留欧学生，二十世纪初的大批留日学生，以及辛亥革命后的留美学生、留法勤工俭学生。他们由于直接接触西方文化，思想最开放敏锐，常常走在各种政治文化运动的前列，成为其中先锋领袖人物。但是他们也必须与国内的知识分子和人民群众相结合，才能发挥更大的作用。

通过上述对近代中国新型知识分子形成和构成的历史考察，我们可以看到：中国近代新型知识分子是随着中国近代化即资本主义化进程的发展而逐步形成的。资本主义生产方式的引进是其产生的物质基础，资产阶级教育制度和教学内容是其形成的必要条件。而资产阶级新文化新观念的传播则是由旧式知识分子向新型知识分子转化的关键因素。他们是在封建旧势力的重重压迫阻碍下艰难成长的。尤其是在民族危机的刺激下，通过反帝反封建、争取独立、民主和近代化的各种形式政治斗争，逐渐发展壮大，锻炼成熟，形成近代新型知识分子群体。而这个群体一旦形成，又成为中国近代化运动的骨干和领导成分，推动中国近代化的发展。他们在中国近代反帝反封建民主革命和各方面近代化建设中，都发挥了巨大的作用。

二、复杂矛盾的性格和心态

中国近代新型知识分子群体既然是在上述艰难复杂的历史背景和文化氛围中形成的，无论从价值观念、知识结构、心理特征、生活方式等等方面，都必然会具有自己的特征。我们可以拿中国旧式知识分子与西方近代知识分子作为参照系，在比较中剖析中国近代新型知识分子的性格。

首先把他们与中国古代旧式士大夫知识分子相比，究竟新在哪里呢？

第一，从价值观念来看，是从依附性趋向自主型。

中国旧知识分子是以闻道、传道、卫道为自己的天职和信条的。他们从小进私塾、书院，读四书五经，接受儒家传统教育。然后自己再著书立说、言传身教，传授孔孟之道。他们的一切言行都以儒家圣贤之言为标准。他们中的相当部分人读书是为了做官，“学而优则仕”，追求功名利禄，他们的最高目标是中状元、

当宰相，为“帝师王位”。他们崇拜皇权，敬畏天命，缺乏自主意识和独立的人格，基本性格属于依附型。

而近代新型知识分子则强调求知、批判与建设。他们已经开始睁开眼睛看世界，一方面热烈追求新的知识，探索救国救民的真理。对吸收西方资产阶级的文化科学和价值观念，从被动到主动，由不自觉到比较自觉。另一方面，他们对于旧的传统观念，文化体系也开始从产生怀疑到大胆批判。特别是在严重的民族危机、社会危机的刺激，推动下，他们忧国忧民、增强了自主意识，具有强烈社会责任感，逐渐趋向自主型性格。为了争取独立、民主、自由，改造旧社会，建设新社会，甘愿赴汤蹈火。中国近代知识分子中的多少仁人志士为此献出了鲜血和生命。但是由于种种历史局限和传统包袱，他们的批判精神和自主意识还不够彻底，有时也会表现出种种软弱性和动摇性。少数人则投靠皇帝、权贵或军阀、政客，充当幕僚、御用文人，甚至堕落为替帝国主义效劳的民族败类。

第二，在知识结构方面，从封闭型转向开放型。

旧式知识分子的知识结构不外乎诗、书、礼、乐与经、史、子、集。很多儒生为了应付科举考试，终生只读四书、五经、仅习八股楷帖。尤其到清代学术界提倡考据、训诂之风，埋头故纸堆，死钻牛角尖。眼界狭隘又妄自尊大，很难接受外来文化和新思想，新观念，形成一个封闭型的知识体系。

近代新型知识分子的知识结构发生了重大变化，他们不再只读儒家经典、拘泥于传统的义理、考据、词章等学问。而努力学习西方近代的自然科学、社会科学知识，吸收各种人类文化的优秀成果，关心国家与世界形势。为了富国强兵实现近代化，必须学习有实用价值的知识，提倡求实精神。特别是留学生，在国外直接吸收西方文化科学，眼界更开阔，知识面更广。中国近代知识分子的知识结构已转向开放型。但由于缺乏基础和积累，

引进太急迫，知识往往较肤浅，应用也过于急功近利，多属短期行为。

第三，从心理特征与生活方式上看，从安定型变为焦虑型。

中国古代知识分子怀着中华文化的优越感，自认为中国是天朝大国、世界中心，又长期处于“大一统”安定局面。知识分子信奉“万般皆下品，唯有读书高”，应该“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”。在书斋中埋头读经、做诗、作八股文，或潜心考据、金石、词章。很多人毕生读书就为应试、做官。还有些人终日坐而论道、述而不作。

而近代中国知识分子身处严重民族危机、社会危机之中，生活在战争与革命的动荡年代，没有安宁的环境也不允许安心读书、坐而论道。他们心中充满了紧迫感、危机感和忧患心理。而恶劣的环境和美好理想之落差更加重其焦虑感。因此近代知识分子纷纷投入政治运动，革命洪流，或者投笔从戎，或者留洋出国。这种心理上的焦虑感与生活上的不稳定，也常常造成他们对知识追求的浅薄、对传统清理的不彻底，在自然科学与社会科学理论研究上难于取得较高成就。

我们再把他们与西方近代知识分子加以比较，看看有些什么重要的差异。

首先是理性型与感性型的差异。

西方近代知识分子群体是在摆脱中世纪封建超经济强制和教会控制的过程中产生的。经历了原始积累、工业革命、资产阶级革命各阶段较长期资本主义发展的过程。他们有比较充分的时间对蒙昧主义、信仰主义的旧价值观念和文化体系进行较全面彻底的清理和批判，形成人文主义、理性主义的新价值观念，成为自己的思想理论基础。

而中国近代知识分子群体是在外国资本主义入侵的刺激压迫条件下，中国资本主义本身又是先天不足，后天失调，缺少坚

实的经济基础。他们在短时期内靠仓促引进、生吞活剥地吸收西方文化思想,常常发生消化不良的现象。对旧传统观念、文化模式也缺乏总体上全方位的清理、批判和扬弃。因此与西方的理性主义相比,更多的是实用主义和经验主义,带有浓厚的感性认识色彩,较少严密的理论思维。

其次是经济型与非经济型的不同。

西方近代知识分子处在资本主义商品经济发达、工业、对外贸易、科学技术高速发展、生产力突飞猛进的环境和气氛下。他们把发展生产力、繁荣经济、增长财富作为自己的天职,把发展科技、教育,增加知识、培养人才也作为提高生产力的重要因素。很多知识分子直接或间接参与各种经济活动。即使在从事政治、文化、科学活动时,也不忘发展经济的目标。他们为西方的经济发展和近代化建设作出了巨大贡献。

而中国近代知识分子处在资本主义商品经济不发达,自然经济占优势,小农经济汪洋大海的环境之中。而且受到“重义轻利”、“重农轻商”、“君子羞于言利”等传统观念的束缚,很少投入经济活动,研究经济问题。而多数知识分子则热中活跃于政治舞台或从事学术与文学研究。少数成为资本家、技术人员的,也受到轻视。中国近代民族危机的严重、政治斗争风云变幻、尖锐复杂,也造成了政治意识的超强发展。这种非经济型倾向影响了近代知识分子在中国近代化经济建设事业中发挥应有的作用。

从以上分析我们可以归纳中国近代新型知识分子大体上的性格特征:1. 从依附型向自主型过渡,但尚不彻底。2. 由封闭型向开放型发展,可是还不完全。3. 从安定性变为焦虑型,忧国忧民,但往往急功近利。4. 缺少理性型,偏于感性型,对传统清理扬弃不足。5. 较少经济型,较多非经济型,表现政治意识超强发展而轻视经济意识。

由于中国近代新型知识分子群体形成的历史特点，也造成了他们心理状态上的一些特性。

（一）由于中国近代史是一部遭受帝国主义侵略压迫的历史，中国近代知识分子中的大多数具有忧国忧民的忧患心理，充满危机感和民族意识。这种民族危亡、国难当头的强大压力促使他们奋起抵抗外敌，追求独立、民主，苦苦探索救亡自强、振兴中华的方案和道路。为此不惜抛头颅、洒热血，出现各种可歌可泣的英雄事迹。

（二）在对待外来文化的态度上，他们一方面具有积极学习吸收西方文化的进取心理和开放心理。而另一方面由于西方文化与西方政治军事侵略同时进入，不禁又产生戒备心理以至逆反心理，成为接受西方文化的阻力。而且即使在引进西方文化时，也常常停留于表面层次。

（三）在对待传统文化的态度上，一面看到传统观念阻碍近代化的弊害，具有批判意识。可是另一方面又残留中华文化优越感与自大心理，特别是由于没有对传统文化作全面深刻的清理，往往自觉不自觉地产生对旧传统文化的维护意识，如大多拥护“中学为体，西学为用”的原则，或是牵强附会地论证“西学中源说”。甚至一些曾经大力提倡学习西方文化、激烈批判传统观念的杰出思想家，也往往从否定传统出发，转了一个圈，最后又走到了回归传统。例如康有为、严复、章太炎等人。

（四）由于中国近代资本主义因素薄弱，商品经济不发达，仍存在着小生产者的汪洋大海。因此中国近代知识分子往往带有浓厚的小生产者心理。在思想上表现为乌托邦（空想）心理，鼓吹平均主义、民粹主义。同时政治意识超强发展、经济意识薄弱受压抑。迷信政治斗争和行政权力，轻视经济建设和科学技术，而且常常在政治意识上表现出狂热性和极端化，这恰恰又是小生产者的特性。

（五）中国近代知识分子的这种矛盾心态，也往往表现为人格上的双重人格。人格表面与深层的分裂，灵魂与肉体、正义与生存、原则与灵活、斗争与妥协，在心理上常常处于高度精神紧张的矛盾、对抗和分裂、痛苦状态。出现了一些像梁启超那样“流质易变”的奇特人物。（有的学者论述梁启超一生有十变，在此不累叙。）

总之，应该认为中国近代新型知识分子群体的出现，是中国历史发展的进步。它既是中国近代化运动的产物，也是中国近代化运动的动力。同时，我们又要看到他们身上所带有的明显的历史局限性烙印和沉重的传统包袱。历史地、辩证地、实事求是地分析他们矛盾复杂的性格和心理、长处与弱点，对于正确认识中国知识分子的特点，充分发挥其作用，是很有益处的。

李白《行路难》诗云：“长风破浪会有时，直挂云帆济沧海。”有志气的新一代的知识分子，应为实现前辈未竟的祖国现代化事业而努力奋斗！

毛泽东与中国传统文化

——现代中国启蒙运动与农民 运动文化互化研究

姜义华

现代中国，在启蒙运动与农民运动既相拮抗又相对流的总进程中，地位之重要，影响之广大，恐怕没有一个人可以与毛泽东相媲。毛泽东既是启蒙运动造就的新型知识分子的一个代表，又是二十年代以来席卷整个中国的现代农民运动、农民战争的领导者、组织者、指挥者。他曾经努力将启蒙精神注入农民运动，又曾经试图用农民运动来改造启蒙。他一生的思想与实践，以及他所发动的波澜壮阔的社会变革的理论与现实，都常常胶结在这二者的冲突与互融之中。而这一切，正深深地根植于毛泽东同中国传统思想文化密不可分而又异常复杂的关系之中。对毛泽东与中国传统文化这一课题作专门研究，无疑不仅有助于了解毛泽东本人的思想与活动，而且，有助于了解中国传统文化及中国启蒙运动的现代命运。

—

从出生到20岁，这是毛泽东的幼年及青少年时期，是他接受传统文化熏陶，同时接触初期启蒙思想的时期。毛泽东毕生文化上的双重性格及其内在冲突，这时已初见端倪。

这一阶段，毛泽东和同时代其他有读书识字机会的许多人一样，接受的正规教育是以儒家思想为主干的经史文化教育。他由《三字经》发蒙，继而点读《四书》即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，接着读《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等经书。与此同时，他又开始点读《左传》、《史记》、《纲鉴类纂》、《御批纲鉴辑览》及《日知录》等史书。1964年夏他在北戴河就哲学问题讲话时，曾坦率地承认：“我过去读过孔夫子的四书五经，读了六年，背得，可是不懂。那时候很相信孔夫子，还写过文章。”^① 1936年他在同埃德加·斯诺谈到青少年所读到的上述史书时，也承认：“中国古代帝王尧、舜、秦皇、汉武的事迹使我向往，我读了许多关于他们的书。”^②

中国传统文化，当然决不限于占支配地位的经史文化。它更广泛地存在于各种制度、风尚、活动以及物化了的种种文化积淀之中。以儒家经典为经，以历代官修史志为纬，在长期流迁演化之中广泛吸收了道、法、阴阳、纵横、玄、佛诸家学说而形成的经史文化，是中国小农社会的具有最高权威的规范性文化。与此相对应的，则是普遍存在于一般民众的生产方式、生活方式、人与人的种种关系、风俗、习惯、信仰、追求、日常心理、潜意识及形形色色成文或不成文制度之中的非规范性文化。前者精，后者粗；前者有序，后者无序；后者却正是前者赖以存在和得以确立的基础，前者无非是后者的精密加工和升华。除去这种规范性文化与非规范性文化外，传统文化中还有相当一部分介于二者之间，成为半规范性半非规范性的文化，这就是雅俗程度不一的大量文学、艺术作品，对经史文化呈半游离状态的各种文化教育、宗教及娱乐活动，等等。考察毛泽东青少年时代同传统文

① 《关于哲学问题的讲话》，1964年8月18日。

② 斯诺：《西行漫记》，三联书店1979年版，第114页。

化的关系，除去经史文化的影响外，显然不能不更多地注意这种非规范性及半规范性文化在他身上所起的作用。

在半规范性文化方面，值得注意的是毛泽东对《精忠岳传》、《水浒传》、《三国演义》、《隋唐演义》、《西游记》等俗文化代表作浓厚的兴趣。他背着父亲和学堂里的老师偷偷地阅读，许多故事他都几乎背得出，并同其他同学反复讨论过多次。他承认：“这些书大概对我影响很大。”^①这种兴趣历久而不衰。他去世以后开放供人们参观的丰泽园故居中卧床上便放着石印本《封神演义》等小说，便是明证。年岁稍长，他开始读《昭明文选》、《韩昌黎集》等作品，从语言到文风，都受到它们的影响。

最值得注意的，可能还是弥漫于整个农家生活的非规范性文化的潜移默化之力。韶山冲东北距长沙 180 里，东南距湘潭县城 90 里，相当偏僻，大体上依然保持着古代农村简朴闭塞的遗风。省城长沙及县城湘潭商品经济、内外贸易都已有一定程度的发展，但是，城市之中旧式会党的活动由于湘军士兵在镇压太平天国起义后被大批遣散而畸形兴盛。这一环境，使毛泽东从农家日常生活与世俗冲突中所接受的传统文化的密码，要远远胜过他那时所读到的经书与史书。

毛泽东 2 岁至 8 岁一直生活在专门务农的外婆家中，很小便去放牛、拾粪、打猪草。8 岁以后，回到家中，先后在六所私塾读了六年书，早晚都得从事田间劳动。中途曾一度辍学在家，白天作为一个全劳力在田里同长工一道干活，晚上帮着父亲记账。中国小农社会特别是小生产、家长制等所固有的秉性，通过这些实践，通过严厉的父亲和厚道的母亲主宰下的家庭生活，在毛泽东身上留下了自己的烙印。

中国小农社会从休养生息到小康、再到危机与大动乱的周

^① 斯诺：《西行漫记》，三联书店 1979 年版，第 108 页。

期性运动，到清末已届一个新的周期的终结时期。这个终结时期太平天国农民起义时已经到来，曾国藩、李鸿章率领湘军、淮军通过血与火的屠杀政策镇压了这场起义，使大动乱一度趋于平息，但到清末，新的动乱已经再一次趋向不可遏止的方向发展。毛泽东在接受小农社会传统的民间文化哺育时，极为突出的一个方面，就是他自幼就受到了农民造反这一文化主题的强烈影响。韶山哥老会成员起义，避往山里建立山寨；1910年春在长沙万余饥民暴动，纵火焚毁巡抚衙门；同年端午节，韶山穷民发动“吃大户”，这一切，毛泽东自认“影响了我的一生”^①。

二十世纪初，改革与革命的新思潮已经声势很大，毛泽东直到1907年至1908年间读到王韬的《校邠庐抗议》及郑观应的《盛世危言》，方才与新思潮有所接触。1910年他进了离家五十里的新式学堂湘乡东山高等小学堂，学到不同于私塾的自然科学及外国史地等新学科，并读到梁启超前几年主编的《新民丛报》及革命党人所办的《民立报》，吮吸到立宪运动与革命运动由以推动的新文化的乳汁。1911年春，他到长沙进入湘乡驻省中学，不久便被卷入了情绪激昂的保路风潮，参加学生集会与罢课，并剪掉了头上的辫子。

作为中国近代化运动前导及主要构成部分之一的启蒙运动本身，当时发展水准还相当有限，而毛泽东所接触的部分更加有限。如郑观应的《盛世危言》一面宣传“育才于学校，议政于议院，君民一体，上下同心”为体，“轮船、火炮、洋枪、水雷、铁路、电线”为用^②，一面又宣传“中学其本也，西学其末，主以中学，辅以西学”^③，明显地表现了观念变化的过渡性格。在这样一些包含着很多混乱的思想影响下，毛泽东1911年3月29日广州起义

① 斯诺：《西行漫记》，三联书店，1979年版，第110页。

② 郑观应：《盛世危言·自序》。

③ 郑观应：《盛世危言·西学》。

失败后建议未来政府应以孙中山为大总统，以康有为作内阁总理，以梁启超为外交部长，也就不奇怪了。近代中国启蒙运动这时重点放在救亡与政治变革上，放在社会大变动上，毛泽东的这一建议和他同新思潮发生的共鸣，也正是建立在这一基础上。这与他从传统文化中所接受的规范性文化形成裂痕，而与他从传统文化中所接受的非规范性及半规范性文化则在许多地方吻合，也正因为如此，从农村民间文化接受的文化基因与新思潮互相激荡，推动着毛泽东在武昌起义爆发后不久，便报名参加了长沙的革命军队，在军队中仍如饥似渴地阅读大量新报刊；1912年春又退出军队，报考进入了湖南全省高级中学。

二

从20岁左右到30岁左右，是毛泽东启蒙思想急速发展并对传统文化包括规范性文化、半规范性文化及非规范性文化进行批判，而又形成新的结合的时期。

康德1784年12月发表的《什么是启蒙？》指出，所谓启蒙，是指人从不成熟的依附状态中挣脱出来，达到“自觉”与不需要外来的权威指导的“自立”状态。“所以，启蒙的口号就是：要敢于求知！拿出勇气来运用你自己的理智。”^①他认为，革命或许能够推翻专制政权，却不足以改变人们的观念意识，后者的改变必有待于启蒙。因此，启蒙不仅仅是革命的准备，而且是和革命并行的与之同等重要的历史运动。中国启蒙运动兴起于十九世纪八、九十年代，但是，康德所说的使人本身获得解放而成为独立的自觉的人这一主题，却长时间中被掩盖于大量表层变革的思考与论争之下。当人们发现“兵战不如商战，商战不如学战”

^① 《康德著作集》第4卷第169页。

以及兵战、商战、学战都离不开“心战”之时，启蒙思想家们，特别是康有为、章太炎等都大声疾呼个性解放、个性自由、个性独立，但是仍被淹没在救亡、立宪、共和等更有吸引力的现实斗争中。辛亥革命的历程证实了仅有政治形式的近代化而没有人自身的近代化只能得到可悲的结果。新文化运动正是在这一惨痛教训的强烈刺激下勃起。它以民主与科学为两面大旗，试图藉助理性的批判精神完成改造国民性的艰巨使命，将全体民众从专制和愚昧的枷锁下解放出来，成为具有近代人文精神与科学精神的新人。这就突出了启蒙运动的应有之义和中心主题，将近代以来中国启蒙运动推向了高潮。

毛泽东通过自己执著的追求与勤奋的探索，在西方思想学说与本国新文化运动的滋养催化之下，在他的世界观与人生观确立的这段关键时期，体会到了启蒙运动的这一应有之义，并使他的这一认识很快就变成他所致力实际的社会行动。

1912年春毛泽东进入湖南全省高级中学不久，便发现学校课程繁杂，无法满足他的求知欲望。半年后，他毅然退学，一头钻进长沙湖南省立图书馆，根据自己拟定的自修计划，天天在图书馆中从开门读到关门。在这里，他读了严复翻译的《天演论》、《原富》、《法意》、《群己权界论》、《群学肄言》、《名学浅说》、《穆勒名学》，读了达尔文的《物种起源》及俄、美、英、法等国的历史地理。1913年春，他又考入湖南公立第四师范，第二年并入公立第四师范，直到1918年夏毕业，又苦读了五年半书。在这期间，他在老师杨昌济的影响下，精心研究哲学、伦理学，特别在新康德主义哲学及宋明理学方面下了不少工夫。陈独秀主编的《青年杂志》创刊后，他很快就成了这一刊物的热心读者。陈独秀和胡适的文章使他非常钦佩，取代康有为、梁启超而成为他的楷模。他和一批志同道合的同学与朋友，聚集在一起热烈地讨论着人性、人类社会、中国、世界、宇宙这样一些最大的问题。他

说,在这个时候,他的思想是自由主义、民主改良主义、空想社会主义等思想的大杂烩。他反对军阀、反对帝国主义,憧憬十九世纪的民主、乌托邦主义和旧式的自由主义。^①正是在这种思想的解放与自由驰骋中,毛泽东越出了传统的规范性文化与非规范性文化及半规范性文化的樊篱,按照康德所宣示的启蒙的根本精神,建立了自己的思想架构。这一架构集中体现在毛泽东1917年在德国新康德主义者泡尔生所著《伦理学原理》上所写的一万一千余字的批语,以及同年他给黎锦照所写的几封长信中。

毛泽东在《伦理学原理》批语中写道:“吾于伦理学上有二主张,一曰个人主义,一切之生活动作所以成全个人,一切之道德所以成全个人,……一曰现实主义,……吾只对于吾主观客观之现实者负责,非吾主观客观之现实者,吾概不负责焉。既往吾不知,未来吾不知,以与吾个人之现实无关也。……吾惟发展吾之一身,使吾内而思维外而行事皆达正鹄。”^② 这里的核心,就是确认个人的存在及其价值。“个人有无上之价值,有百般之价值。精神之个人主义,使无个人(或个体)则无宇宙。故谓个人之价值大于宇宙之价值可也。凡有压抑个人、违背个性者,罪莫大矣。故吾国之三纲在所必去,而教会、资本家、君主国四者,同为天下之恶魔也。”^③ 以此,毛泽东宣称:“若除去我,即无宇宙;各我集合,而成宇宙。……是故,宇宙可尊者,惟我也;可畏者,惟我也;可服从者,惟我也。我以外无可尊,有之亦由我推之;我以外无可畏,有之亦由我推之;我之外无可服从,有之亦由我而推之也。”^④ 将这一原则运用于人类生活,毛泽东认定,“人类生

① 斯诺:《西行漫记》,第125页。

② 毛泽东:《〈伦理学原理〉批语》,批于该书第117—118页。

③ 同上书批于该书第48—49页。

④ 同上书批于该书第138—139页。

活之本意仍在发达其个体也”^①，“人类之目的在实现自我而已，实现自我者，即充分发达吾身体及精神之能力至于最高之谓。”^②同一原则运用于个人与社会关系，毛泽东认定，“社会为个人而设，非个人为社会而设也”^③。

毛泽东在这里充分强调了人的主体性，强调了人的本质就是现实的个人自己的活动，自己的生活，自己的奋斗，而人也只有真正成为自然界的主人、社会的主人及自己本身的主人时，才能算是自尽其心，自完其性，成为真正自由的人。这和维护封建专制主义与家族宗法关系对个人绝对统治、扼杀个人思想与行为独立自由的传统文化，当然是截然对立的。为此，毛泽东在给黎锦熙的信中谴责“吾国人积弊甚深，思想太旧，道德太坏”，认为“吾国思想与道德，可以伪而不真、高而不实两言括之。五千年流传至今，种根甚深，结叶甚固，非有大力，不易推陷廓清”。据此，他断言，中国改革的根本大源就是改变人们的观念，使得人人觉悟到“天下之生民，各为宇宙之一体；即宇宙之真理，各具于人人之心中”。总结清末以来政治变革与社会变革一次次失败的教训，他以为最根本的一条，就是这些变革只抓了枝节，而未抓住本源：“今日变法，便从枝节入手，如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节也。枝节亦不可少，惟此等枝节，必要本源。本源未得，则此枝节为赘疣，为不贯气，为支杂灭裂。”^④

毛泽东这时所抨击的对象，不仅是传统的规范性文化，而且更多的是积淀于一般民众身上的大量非规范性文化。他将人分成圣人、贤人、愚人三类，以为“圣人，既得大本者也；贤人，略得

① 毛泽东：《〈伦理学原理〉批语》，批于该书第150—151页。

② 同上书，批于第155—156页。

③ 同上书，批于第46页。

④ 毛泽东：《给黎锦熙的信》，1917年8月23日。

大本者也；愚人，不得大本者也”。这里圣贤指孔子、孟子等人，愚人则指社会上的芸芸众生。他说：“吾见今之人为强有力者所利用，滔滔皆是，全失却其主观性灵，颠倒之，播弄之，如商货，如土木，不亦大可哀哉！”人失去了人所应有的人性，成了商品与土本一样的物品，这是多么可悲的事实！人们为“千百年恶社会所陶铸”，“终日在彼等心中作战斗者”只有生死、争利、毁誉数事，这又多么可悲！要改变这一状况，就必须改变人本身，改变人的文化素质。“天下亦大矣，社会之组织极复杂，而又有数千年之历史，民智淤塞，开通为难。欲动天下者，当动天下之心。”为此，他呼吁启蒙，期望通过启蒙“根本上变换全国之思想”，以为“此如大蠹一张，万夫走集，雷电一震，阴翳皆闻，则沛乎不可御矣。”^①

稍后，1919年7月，他在《湘江评论》创刊号上更直接了当地指出：“现在的中国，可谓危险极了。不是兵力不强、财用不足的危险，也不是内乱相寻四分五裂的危险。危险在全国人民思想界空虚腐败到十二分。中国的四万万，差不多有三万万九千万是迷信家。迷信神鬼、迷信物象，迷信运命，迷信强权。全然不认有个人，不认有自己，不认有真理。这是科学思想不发达的结果。中国名为共和，实则专制，愈弄愈糟，甲仆乙代，这是群众心里没有民主的影子，不晓得民主究是什么的结果。”^②他大声疾呼，中华民族几万万几千年来都干着奴隶的生活，举凡政治、学术、社会等等都不准有思想、有组织、有练习，于今种种方面都要解放，“思想的解放，政治的解放，经济的解放，男女的解放，教育的解放，都要从九重冤狱求见青天”！^③

1918年4月，毛泽东发起成立了新民学会，旋即积极组织

① 毛泽东：《给黎锦熙的信》，1917年8月23日。

② 《陈独秀之被捕及营救》，《湘江评论》创刊号。

③ 《民众的大联合》，《湘江评论》第4期。

学会会员赴法勤工俭学。“五四”运动爆发后，他在湖南策动各界建立了四百多个“救国十人团”，主编《湘江评论》。他提出了通过“呼声革命”、“无血革命”，用平民主义（民本主义、民主主义、庶民主义）的高呼打倒“宗教的强权，文学的强权，政治的强权，社会的强权，教育的强权，经济的强权，思想的强权，国际的强权”的口号。^①接着，他又积极策动了湖南驱逐军阀张敬尧和谋求湖南自治的运动。在这两个运动中，他一再痛心他指出，我们这四千年文明古国，只是一个空架子，人民是散的，一个有组织的社会看不见，一块有组织的地方看不见，中国的二十四朝，只是二十四座建在沙堵上的楼。因此，他要求打破现在的假中国，以便建立一个真中国。^②所有这些行动，都表明了新的启蒙精神在毛泽东身上是多么活跃。

在新文化运动中，毛泽东在西方近代文化与本国新思潮的强烈影响下，超越了传统的小农文化，批判了传统的小农文化。但是，传统小农文化的影响并未消失，它在不少方面固然是淡化了，稀薄化了，但是，不可忽略的一点是传统文化中一些更深层次或更高层次的因子在这期间对他的影响，事实上是格外加强了。他的“大本大源”的启蒙观，就明显地留有脱胎于“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”及“修身、齐家、治国、平天下”的痕迹。他寄期望于“大哲学革命家、大伦理革命家如俄之托尔斯泰其人”来“洗涤国民之旧思想，开发其新思想”^③，寄期望于圣人、贤人、大气量人、豪杰之士来改变国民思想，则可溯源于孟子关于浩然之气及大丈夫的立论。他的《伦理学原理》批语及同时期其他许多文字，大量地从孔子、孟子、朱熹、王阳明、王船山、颜元等儒家不同派别代表人物那里吸取了思想养料。尤

① 《湘江评论创刊宣言》，《湘江评论》创刊号。

② 《反对统一》，《学灯》1920年10月10日。

③ 《张昆弟日记》，1917年9月22日。

其突出的，是他从中国社会特别是中国农村对于社会大变动的急切需要和实际酝酿中，深深感受到了革命性急速变革的意义。他写道：“世上各种现象只有变化，并无生灭成毁也，……毁于彼者必成于此。……吾尝虑吾中国之将亡，今乃知不然。改建政体，变化民质，改良社会，是亦日耳曼而变为德意志也，无忧也。惟改变之事如何进行，乃是问题。吾意必须再造之，使其为物质之由毁而成，如孩儿之从母腹胎生也。”^① 他并深信大势力必须对以大抵抗，“压迫愈深，反动愈大，蓄之既久，其发必速”^②。启蒙的思想与传统文化的这些部分互相结合，成为毛泽东二十年代初接受俄国革命模式的重要基础。

三

从30岁左右到40岁左右，是毛泽东投身于以武装斗争为主要形式的革命实践的时期。这期间，对于毛泽东来说，最为重要的活动就是积极领导与支持各地方农民运动的崛起，随后又领导农民发动武装起义，建立农村革命根据地。农民运动，农民暴动，平分土地的斗争，农村割据，这一切，使毛泽东对启蒙运动及中国传统文化的态度发生了很大的变化。起初，启蒙运动的精神仍占居优势地位，不久，便转向对农民传统的非规范性乃至反规范性文化的较多肯定及热情赞扬，随后，在实践中一再受挫后，又开始正视农民传统的非规范性文化及反规范性文化的弱点，试图吸取启蒙运动的精神对它们加以限制与引导。

毛泽东建立起马克思主义的信仰，转向赞成俄国式的革命道路，是在1920年。当时，他读了考茨基的《阶级斗争》，陈望道

① 《〈伦理学原理〉批语》，批于该书第115—118页。

② 《民众的联合》，《湘江评论》第四期。

翻译的《共产党宣言》、柯卡普的《社会主义史》，是这三部著作使他“成为一个马克思主义者”^①。这时，他对马克思主义的了解，正如他自己所说：“我只取了它四个字：‘阶级斗争’。”^②实际上，他只是树立了人类历史是阶级斗争史、阶级斗争是历史发展的动力这样一些信念，并很快把俄国式的劳农主义、阶级专政的方法看成阶级斗争最可师法的实际模式。这样的马克思主义观为他稍后回到重新肯定农民传统的非规范性文化提倡了可能。

中国共产党建立后，虽然也提到农民问题，但当时将工作的重点放在工人与学生运动上，在农民中间实际工作做的很少。毛泽东本人也不例外。党内最初实际从事农民运动及从理论上研究农民运动的，包括沈玄庐、彭湃、邓中夏、恽代英、陈独秀、萧楚女等人。1925年1月，毛泽东从国民党上海执行部返回湖南湘潭家里养病，在家乡发动了把农民组织起来的运动，到这年10月，陆续组织起乡农民协会20多处，方才把自己注意的重心转移到农村。

1925年1月中国共产党在上海召开第四次全国代表大会，宣布农民“天然是一工人阶级之同盟军”，通过了《对于农民运动之议决案》。经过湖南湘潭一役农民运动的实践，毛泽东成了这一理论最坚决的支持者。1925年12月1日，毛泽东在国民革命军第二军政治部出版的《革命》半月刊上发表《中国社会各阶级的分析》，不久，经过修改，又发表于1926年2月出版的《中国农民》及1926年3月出版的《中国青年》，分析了中国一万万至一万万二千万自耕、一万万七千万半自耕农半益农贫农、二千万农业无产阶级的状况，论证了自耕农可参加革命或附和革命、半自耕农境遇较苦故革命性优于自耕农、半益农生活苦于半自耕农

① 《西行漫记》，第131页。

② 毛泽东：《关于农村调查》，

故革命性又优于半自耕农、贫农乃农民中极艰苦者故极易接受革命宣传、长工月工零工等雇农在农民运动中与贫农处于同一要紧的地位。1926年1月,毛泽东在《中国农民》第一期上发表《中国农民中各阶级的分析及其对于革命的态度》,阐述了同样的观点。1926年2月,国民党中央设农民运动委员会,毛泽东任委员。此后,他便以更多的力量用于农民运动。除去湖南农民运动外,他还主持了第六届广东农民运动讲习所,发表了许多重要文章。1926年9月,他为《农民问题丛刊》写了序言《国民革命与农民运动》,强调“农民问题乃国民革命的中心问题”,“所谓国民革命运动,其大部分即是农民运动。”^①12月,《湖南省第一次农民代表大会宣言》肯定了农民打击土豪劣绅的各种手段,断言“这是革命争斗中所必取的手段,这时候,不是东风压倒西风,就是西风压倒东风,怎能不严厉一点?”^②1927年2月,他在《视察湖南农运给中央的报告》中强调“农民问题只是一个贫农问题”,并赞扬千万贫农大群众很迫切地要进到另一个革命”。^③稍后,他在《湖南农民运动考察报告》中更集中地阐明了这些观点,强调“革命是暴动,是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动”,“矫枉必须过正,不过正不能矫枉”;贫农大群众最革命,是打倒封建势力的先锋,成就革命大业的元勋,“没有贫农便没有革命,若否认他们便是否认革命,若打击他们便是打击革命。”^④

越是穷困的农民,越富有革命性。贫农,具有天然革命性。农民的利益,农民的解放运动,农民斗争所采用的各种手段,都

① 见《农民运动》第8期,1926年9月21日。

② 《湖南省农民第一次全省代表大会宣言及决议案》,湖南省农民协会编,1926年12月。

③ 《毛润之同志视察湖南农运给中央报告》(1927年2月16日),中央革命博物馆陈列。

④ 原载《战士周报》第35、36、38、39期,1927年3月5日至4月3日。

必须维护,否则就是反对革命。特别是对贫农及富农的斗争,必须充分肯定。——所有这些论点,与新文化运动中改造民众根性的思想恰好针锋相对。它实际上是对小生产小私有制基础上农民非规范性乃至反规范性文化的重新肯定。毛泽东称赞洪秀全“领导农村无产阶级向满清贵族及地主阶级作农民革命”,^①将“遍布南方各省的三合会、三点会、大刀会、哥老会,以及北方的捻子、白狼、红枪会等团体”的斗争,都视作“潜伏在农村中的革命运动”,^②也从一个侧面证明了他对农民自发倾向特别是贫苦农民传统思想、行为方式寄予多么高的期望。

与此同时,他对同启蒙运动联系在一起的知识分子及同现代资本主义联系在一起的新兴资产阶级,则一反往昔,采取了异常严厉的批判态度。《中国社会各阶级的分析》中除将包括一部分东西洋留学生、一部分大学校专门学校的教授和学生在内的“反动派知识阶级”列为“极端的反革命派”外,将包括大部分东西洋留学生、大部分大学校专门学校教授和学生在内的“许多高级知识分子”列入“中产阶级”,即所谓民族资产阶级,属“半反革命”,并且“一定变为完全的反革命”。“以小地主子弟的资格赴东洋资本主义国家读书的留学生”以及受他们熏陶也带上了半身土气半身洋气的本国大专学生,是“半民族资产阶级”、“只要国民革命的争斗加紧,这种人一定很快的跑入帝国主义军阀的队伍里,和着买办阶级做着很好的伙伴”。一般民族资本家属性相同。对于农民的自发性崇尚如彼,对于同新的生产方式联系在一起的这些社会力量却疑忌如此,是军事的政治的功利需要压倒成效迂缓而且无形的启蒙的必然结果。

大革命向纵深发展,使崇尚与放纵农民自发性的消极影响

① 《国民党右派分离的原因及其对于革命前途的影响》,《政治周报》第4期。

② 《湖南省农民第一次全省代表大会宣言及决议案》,湖南省农民协会编,1926年12月。

日渐显露。毛泽东思想深处启蒙精神同传统非规范性文化的争衡冲突，这时也就重新激烈起来。1927年6月6日中共中央发出《中央通告农字第七号——纠正农民无组织行动》，指出必须“绝对迅速纠正”许多革命初期所难免或且必需的无组织行动，如自由逮捕、罚戴高帽子、游街示众、吃排家饭，使商业停滞、城乡交通受碍的禁米出境、勒写捐款、铲除烟草、禁止酿酒，用鼓动及强迫的方法反对旧礼教、宗教迷信等，不纠正则将使革命已取得的胜利难以巩固而进展于新的时期”。但是，已经来不及了。大革命的失败及随之而来的白色恐怖，不容许启蒙运动与农民运动从容结合，互为补充。毛泽东发动秋收起义，率领起义军上井冈山，开始了以农村为根据地、用农村包围城市的新的斗争时期。要把农民发动起来，只能根据中国农业经济主要的形式是小农经济，由广大农民在分割成极小的经济单位中用犁耙耕种这样一个基本的事实，承认土地革命的内容不能不是把土地平均分配给农民，使小农经济的生产仍占主要形式。当然，在根据地建设和工农红军建设乃至党的建设过程中，为了把农民组织成一支有强大战斗力的队伍，必须不断纠正农民中涌现出来的许多错误倾向，但是，从总体上看，启蒙运动在农村革命根据地中依然处于农民运动的支配之下。

四

从41岁左右到55岁左右，也就是毛泽东被党内“左”倾机会主义路线所排挤、长征、遵义会议前后到中华人民共和国成立前夕，是毛泽东新民主主义的理论和实践趋向逐步成熟时期。这也是毛泽东比较自觉地促使中国传统的非规范性文化、规范性文化和近代以来启蒙思想这两种文化互相涵化的时期。

这10多年中，毛泽东对中国传统文化作了较先前各个时期

冷静而独立的研究。他曾宣布：“中国共产党人是我们民族一切文化、思想、道德的最优秀传统的继承者，把这一切优秀的传统看成和自己血肉相连的东西，而且将继续加以发扬光大。中国共产党近年来所进行的反主观主义、反宗派主义、反党八股的整风运动就是要使得马克思列宁主义这一革命科学更进一步地和中国革命实践、中国历史、中国文化深相结合起来。”^①与优秀传统血肉相连，继承优秀传统是实现马克思主义中国化的一项基本任务，这确实是把同传统文化的关系提到了一个前几个时期所未及的新的 height。

所谓“优秀传统”，《新民主主义论》解释为古代文化中“封建性的糟粕”相区别的“民主性的精华”，又叫做“古代优秀的民间文化即多少带有民主性与革命性的东西”，“民间文化”四字在这篇文章编入《毛泽东选集》时改作“人民文化”^②。这里其实主要是指广大农民传统的非规范性文化与反规范性的文化。对于正在进行的现实斗争，他非常明确地指出：“中国的革命实质上是农民革命，现在的抗日，实质上是农民的抗日，……新三民主义，真三民主义，实质上就是农民革命主义。”^③基于此，他对于历史上的农民战争、农民暴动以极高评价。除去《中国革命与中国共产党》中“只有这种农民暴动与农民战争，才是中国历史进化的真正动力”^④那段名言外，在致李鼎铭书中，他又特别重申：“实则吾国自秦以来二千余年推动社会向前进步者主要的是农民战争，大顺帝李自成将军所领导的伟大的农民战争，就是二

① 《中国共产党中央委员会关于共产国际执委主席团提议解散共产国际的决定》，《解放日报》1943年5月27日。

② 《毛泽东选集》第668页，参见《中国文化》创刊号，1940年2月15日。

③ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第652页。

④ 1944年版《毛泽东选集》卷一。收入现《毛泽东选集》时改作：“在中国封建社会里，只有这种农民的阶级斗争、农民的起义和农民的战争，才是中国历史发展的真正动力。”

千年来几十次这类战争中的极著名的一次。”看了新编历史剧《逼上梁山》后写给延安平剧院的信，表明他所追求的将“历史的颠倒”再颠倒过来，主要就是要让农民英雄们占居历史的中心位置，由他们来统治舞台。^①他经常用“使人人有衣穿，有饭吃，有书读，有饭吃”这类脱胎于先前农民战争口号的短语来概括中国共产党人奋斗的目标，^②甚至还用“有饭大家吃”这一句话来解释整个新民主主义，^③表明农民运动所追求的目标、理想，农民传统的非规范性乃至反规范性文化，在他的心目中具有多么重要的地位，这些文化传统确实可以说已成了他“和自己血肉相连的东西”。

毛泽东的新民主主义既是对传统的农民文化的充分甚至可以说有些过分的肯定，同时，又对这种传统的农民文化作了一个相当严格的限定。和前一时期显著不同的地方就在这里。这个相当严格的限定，主要就是要求防止将新民主主义引向民粹主义。1944年8月31日他给秦邦宪的信中强调：“新民主主义社会的基础是工厂（社会生产，公营的与私营的）与合作社（变工队在内），不是分散的个体经济。分散的个体经济——家庭农业与家庭手工业是封建社会的基础，不是民主社会（旧民主、新民主、社会主义，一概在内）的基础，这是马克思主义区别于民粹主义的地方。”他说，新民主主义社会的基础是机器，不是手工，“现在

① 该信见《人民日报》1982年5月23日。

② 见《论新阶段·论民主共和国问题》、《新民主主义论·驳资产阶级专政》重申“应该有饭大家吃，有事大家做，有书大家读。”《论联合政府·比较》宣布：“中国解放区的全体人民都有饭吃，有衣穿，有事做，有书读，有些地方做到了丰衣足食。”“有书读”以下在现《毛泽东选集》中删去。

③ 《新民主主义的宪政》：“黎元洪曾经讲过一句话，他道：‘有饭大家吃。’我想这可以解释新民主主义”。见《新中华报》1940年3月1日。本文收入《毛泽东选集》时，“黎元洪曾经讲过一句话”改成“从前有人说过一句话”，“解释”二字改成“比喻”。

的农村是暂时的根据地，不是也不能是整个中国民主社会的主要基础。由农业基础，正是我们革命的任务”。在信后，他又特别指出，必须解放个性，“被束缚的个性如不得解放，就没有民主主义，也没有社会主义”。^①很明显，这正是用启蒙思想、启蒙精神来对农民传统文化加以限制，加以引导。这里，很重要的一项内容，就是“承认资本主义生产方式是中国现时比较进步的生产方式，而资产阶级，特别是小资产阶级与民族资产阶级，是中国现时比较进步的社会成份与政治力量”。^②在中共第七次代表大会上，毛泽东指出，党内有民粹主义思想存在，即是直接从封建经济到社会主义经济，不经过资本主义。许多党员不懂得什么是共产主义，农民把地主的土地分给了他，就叫共产。他在大会的总结报告中还专门谈到中国也是发展资本主义，我们是新民主主义的资本主义，这种资本主义是有它的生命，还有革命性，它的性质是帮助社会主义的，它是革命的，有用的，有利于社会主义发展的。对于民粹主义和农民“共产”意识的批评，对于新民主主义的资本主义的肯定，很清楚地说明启蒙精神这时在他的思想中相对于农民传统文化占居着上风。

对于传统的规范性文化，这期间毛泽东也采取了相当宽容的态度。当然，对于封建主义的经学及许多说教，他仍主张要批判，要抛弃。但是，他同时肯定“孔夫于是封建社会的圣人”，^③强调“从孔夫子到孙中山，我们应该给以总结，我们要承继这一份珍贵的遗产”。^④收录于《毛泽东书信选集》中的毛泽东 1939

① 《毛泽东书信选集》第 238—239 页。

② 《中共中央关于抗日根据地土地政策的决定》，《解放日报》1942 年 2 月 6 日。

③ 《鲁迅论——在“陕公”纪念大会上的演辞》，1937 年 10 月 19 日。

④ 《中国共产党在民族战争中的地位》，参见《毛泽东选集》第 499 页，文字有修改。

年2月致陈伯达、张闻天讨论墨子与孔子思想的几封信,是他这一态度的生动写照。其中特别值得注意的是对中庸思想的评价。他将儒家的“执两用中”、“择乎中庸服膺勿失”解释为“肯定质的安定性,为此质的安定性而作两条战线斗争,反对过与不及”,^① 并强调“‘过犹不及’是两条战线斗争的方法,是重要思想方法之一。一切哲学,一切思想,一切日常生活,都要作两条战线斗争,去肯定事物与概念的相对安定的质”。^② 这也可看作他的新民主主义立论的一个重要思想基础、哲学基础。

与此同时,对于以五四新文化运动为代表的近代启蒙运动及广大知识分子,毛泽东多次作了肯定的正面评价。1939年在延安五四运动二十周年纪念大会的演讲中,他肯定了中国知识青年、学生青年是中国反帝反封建的人民队伍中一个重要的方面军,他们在中国革命运动中起了先锋作用,“中国的革命运动,都是从觉悟了的学生青年知识青年们开始发起的”。^③ 《新民主主义论》中,他赞扬了“五四”以前新学同旧学的斗争,确认“以严复输入的达尔文的进化论,亚丹斯密斯的古典经济学,穆勒的形式逻辑与法国启蒙学者孟德斯鸠辈的社会论为代表,加上那时的自然科学,是‘五四’以前所谓新学的统治思想”,同时,他也赞扬了“五四”以后,文化的生力军“在社会科学领域,在这个殖民地半殖民地革命时代最重要的思想武器的领域”,引起了“极大的革命”。^④ 在中共七大上,毛泽东还特别表彰了陈独秀,称他为五四运动时期的总司令,做了启蒙运动的工作。在《论联合

① 《致陈伯达》(1939年2月1日),《毛泽东书信选集》第141页。

② 《致张闻天》(1939年2月20日),《毛泽东书信选集》第145—146页。

③ 《在延安五四运动二十周年纪念大会的演讲》(1939年5月4日),《中国青年》第6期,1939年6月。本文以《青年运动的方向》为题收入《毛泽东选集》时,“起了先锋队的作用”改作“起了某种先锋队的作用”,引号中一段话全删。

④ 上述两段引文见《中国文化》原刊,收入《毛泽东选集》时俱删去。

政府》报告中，他号召广大的革命知识分子热情地跑到农村中去，“在那里了解农民的要求，帮助农民觉悟起来，组织起来，为着完成中国民主革命中一项极为重要的工作即农村民主革命而奋斗”，^①说明了通过知识分子对广大农民继续作启蒙工作的必要与重要。而一再强调知识分子必须和广大工农相结合，愿意不愿意并且实行不实行同广大的工农相结合是革命、不革命及反革命的最后分界，则又表明，在肯定启蒙运动与知识分子的同时，毛泽东又始终注意将农民的文化传统及其要求注入到启蒙运动与知识分子身上去。

中国革命在这一时期复杂的民族斗争与阶级斗争环境中获得重大发展，毛泽东本人成为团结全党及人民群众中众望所归的领袖，同毛泽东在传统文化与启蒙运动这两种文化的互化上所作的努力，应当说是分不开的。但是，也正为毛泽东本人所承认的，他的思想（马列）“自觉没有成熟”，还是学习的时候。^②在不少关节点上，应当说这种互相涵化的工作做得还不是很成功，甚至可以说问题还不少。将马克思主义的道理归结为“造反有理”，^③简单地宣言“知识分子不但精神有很多不干净处，就是身体也不干净，最干净的还是工人农民”，^④曾经把掌握书本知识说成“世界上最容易办的事情，这比大司父煮饭容易得多，比他杀猪更容易”，^⑤为此等等，可以说，都正是思想还不成熟的表征。这种不成熟，潜藏着后来传统文化与启蒙思想在他身

① 《毛泽东选集》第980页。

② 《致何凯丰》（1943年4月22日），《毛泽东书信选集》第212页。

③ 《在延安各界庆祝斯大林六十寿辰大会上的讲话》，《人民日报》1949年12月20日。

④ 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《解放日报》1943年10月19日。收入《毛泽东选集》时改成：“就觉得知识分子不干净了，最干净的还是工人农民”。

⑤ 《整顿学风党风文风》，《解放日报》1942年4月27日。本文以《整顿党的作风》为题收入《毛泽东选集》时，这一段话删去。

上再次冲突起来的种子。

五

从 56 岁到 83 岁，即从中华人民共和国成立到“文革”结束前夕，这二十七、八年中，毛泽东同中国传统文化及启蒙运动的关系和先前相比，有了很大变化；在这一阶段中，波澜起伏，情形也异常复杂。由于大量的文献至今尚未公布，具体论列尚无可能。但是，一些最为显著的特征还是可以把握的。

首先值得注意的是毛泽东对中国传统史学文化的重视。1952 年他得到一部清乾隆武英殿版二十四史，共 850 册，3249 卷，约 4000 万字。此后 20 多年中，他通读了全书，许多部分反复读过多次。《史记》、《汉书》、《三国志》、《晋书》、《旧唐书》、《新唐书》、《明史》等他最经常读。他还系统阅读了《资治通鉴》、《续资治通鉴》、《纲鉴易知录》、《通鉴纪事本末》、《续资治通鉴本末》等史著。他在这些著作中圈点勾画，写下许多批注，并经常选出一些部分送中央其他领导同志阅读。在他的提议与关心下，组织了全国史学专家对《资治通鉴》及二十四史作了标点校勘出版工作。他也读了许多古代诗、词、曲、赋、笔记、小说，《红楼梦》至少读了五遍，但也是把它当历史读的。比较之下，儒家经书在这里应当说是遭到了异常的冷落，子部书籍通常也只是在研究中外哲学史时方才被注意到。现今留下的毛泽东 1959 年 10 月 23 日外出前指名带走的书籍目录，便清楚地反映了这一客观的事实。^①

毛泽东建国以后直到他去世前夕，为什么一直对中国传统

^① 龚育之等：《毛泽东的读书生活》（三联书店，1986 年）第 18—20 页附有这一书目，从这一书目可以大体了解毛泽东的知识结构及他的兴趣爱好所在。

的史学文化特别偏爱？传统的史学文化对他建国以后思想与实践的变化究竟产生了什么样的影响？这些问题应当在仔细研究了毛泽东在古代史书上的全部圈点批注以后再去回答。毛泽东早已提出马克思主义中国化、马克思主义与中国历史中国文化相结合问题，他亲自对中国古代史著进行耕耘、采掘，这恐怕是一个很重要的动因。但是，对中国历史、中国文化的深入了解有待庞大的科学研究艰苦的长期工作，有待多层次、多方位的自由探讨与自由争论，依靠对号称帝王将相家谱的历代正史独自一人灯下苦读能否达到这一目的，那是很值得怀疑的。其实，即使是专业历史研究工作者，全国也没有几个人通读过整个二十四史及其他编年正史。这里，不能不考虑到史学文化在传统的中国文化总体系中的特殊地位、特殊性质。以历代“正史”即官修史书为中心的传统史学文化，通过一个个王朝的兴亡盛衰，使以帝王为至尊的政治权力结构支配大一统社会达到长治久安的统治理论与统治实践得到了最为充分而又最为具体的展现。比之传统的经学文化、子学文化，传统的史学文化在中国传统的规范性文化中，做到了融铸儒、法、道诸家治国平天下的理论与实践于一身，而且具有特别切实的借鉴、训戒与实践性质，成为历代统治经验总汇集的百科全书。历代有作为的帝王从来都把阅读史著作为他们接受终生教育的基本教科书。毛泽东作为中华人民共和国的缔造者、人民的大救星、伟大领袖、“马上得天下，马上治天下”的伟大统帅，这种荣誉在多大的程度上影响了他本人的心态，也影响了他对传统史学文化的特别偏爱与嗜好，很有必要进一步探索。1960年12月毛泽东对两个外国代表团谈话说到“应该充分地利用遗产，要批判地利用遗产”时，强调“当封建主义还在发生和发展的时候，它有很多东西还是不错的”，“我们应当善于进行分析，应当把封建主义发生、发展和灭亡时期的文

化区别开来，应当批判地利用封建主义的文化”。^①这段话当然是不错的，但考虑到他同过去相比，强调重点发生了很大变化，不能不承认这时封建统治者上升时期的统治思想、统治方策、统治经验对他产生了相当大的吸引力。在他生命最后的几年岁月中，他对最为直捷地阐述统治技术的法家学说兴趣尤浓，加以表彰和提倡，当是他这一趋向发展的必然结果。

对于以传统史学文化为代表的传统规范性文化的器重并没有压低对农民非规范性文化传统的尊崇。由于中国共产党所领导的现代农民战争的迅速胜利，小米加步枪消灭了国民党用现代化武器装备起来的八百万军队，平分土地战胜了世界上最强大的资本主义国家支持下的中国官僚资本，建国以后，对农民运动、农民理想社会的颂扬赞誉非但没有降温，反而愈加白热化。前一阶段批判民粹主义倾向，可是，在国内政局稳定、国民经济恢复与好转、抗美援朝战争中取得重大军事成就之后，就明白放弃了新民主主义，要求在农民小生产还普遍占居优势的条件下，通过小生产者的联合生产与共同分配尽快进入社会主义。党内其他成员坚持他过去批判民粹主义时所阐明的观点，认为在小生产与个体经济基础上通过行政办法强行联合不可能建成社会主义，这时反倒被他指责为资产阶级思想。1958年12月他在《三国志·张鲁传》上写了两大段批语，强调历代大小规模不同的众多的农民革命斗争与现在马克思主义革命运动“有相同的一点，就是极端贫苦农民广大阶级梦想平等、自由，摆脱贫困，丰衣足食”，说中国从汉末至今情况“从某几点看起来，例如，贫农、下中农的一穷二白，还有某些相似”，二千年中，大规模的“农民革命运动”几乎没有停止过，结论：“同全世界一样，中国的历史，就是一部阶级斗争史”。^②这一历史意识的直接后果与活生生

① 龚育之等，《毛泽东的读书生活》（三联书店，1986年）第200—201页。

② 同上书，第202—203页。

的现实,就是以人民公社化形式再现《天朝田亩制度》的“有田同耕,有饭同吃,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”,以公共食堂运动等形式再现一百年前的圣库制度,在批判“资产阶级法权”旗帜下否定商品生产,否定价值规律,否定非政治性、非军事性的经济自身的社会化。中国没有多少工业,农业也不发达,文化水平、科学水平都不高,这种“一穷二白”状况本来决定了中国没有条件立即实行社会主义式的生产与分配,可是,毛泽东却反而以“穷”为更可靠,以“一穷二白”为进行社会主义革命更好的条件。在《论十大关系》中他就说过:“穷就要革命,富的革命就困难。科学技术水平高的国家,就骄傲得很。我们是一张白纸,正好写字。”^①大跃进中,外国评论称“穷是中国跃进的动力”,毛泽东对这句话非常欣赏,说:“穷是动力”这句话,讲得很对。因为穷就要革命,就要不断革命。“富了,事情就不妙了。中国现在不富,将来富了,也一定会发生问题。”^②其实,穷也好,白也好,都不可能是一张白纸,经济的落后,科学水准与文化水准不高,使得全体社会成员的文明素质的发展受到很大限制,在这样的基础上,利用思想上政治上的力量,不断进行财富占有的重新配置,这种不断革命实际上只能成为历代农民理想国在现代的不断再版。

对于近代以来的启蒙运动及广大知识分子,随着新民主主义的放弃以及转向在小生产基础上借助行政权力尽快过渡到共同生产与平均分配,毛泽东的态度与前一阶段相比,也发生了很大变化。1951年5月他发动对电影《武训传》的批判,已经斥责文化与思想混乱达到不能容忍的程度。^③接着,1953年批梁漱溟,1954年批胡适派,1955年批胡风,1956年批党内为数一百

① 《毛泽东选集》第5卷,第288页。

② 引自龚育之等《毛泽东的读书生活》第173页。

③ 《应当重视电影〈武训传〉的讨论》,《毛泽东选集》第5卷,第46页。

万的知识分子，1957年反“右派”，斥责知识分子过去是附在帝国主义所有制、封建主义所有制、官僚资本主义所有制、民族资本主义所有制、小生产所有制这五张“皮”上，现在五张皮都没有了，但他们总是留恋那种旧生活，旧习惯^①“我们现在的大多数的知识分子，……世界观基本上是资产阶级的，他们还是属于资产阶级的知识分子。”他们“和工人农民的观点不同，立场不同，感情不同。”^②1958年11月武昌会议上毛泽东是提出了思想上与政治上的地主、资产阶级仍然存在的论断。毛泽东认为，知识分子五百万人，资本家七十万人，比较最有文化，最有技术，这是他们翘尾巴的本钱。为了剥夺他们这一本钱，毛泽东从1957年开始，便不断重申，“知识分子是最无知识的。”^③以后更极而言之，说“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”，^④号召“学问少的人打倒学问多的人，”^⑤并很自豪地宣称，中国革命的胜利就是“工人、农民的军队打败了知识分子的军队。”^⑥他还以过去的皇帝为例。说明书读多了反而做不成事：“明朝的皇帝，只有明太祖朱元璋、明成祖朱棣两人搞得较好，一个是文盲，一个识字不多。汉高祖刘邦是个草包，也没有什么文化。书读多了就反而做不好皇帝。”为此，他还强调：“就是马克思主义的书，也不能读得太多，只能读那末几十本。读多了就要走向反面——成为教条主义或修正主义。”^⑦

1958年起，毛泽东树起了总路线、大跃进、人民公社“三面

① 《打退资产阶级右派的进攻》，《毛泽东选集》第5卷，第452—453页。

② 《在中国共产党全国宣传工作会议上的讲话》，《毛泽东选集》第5卷，第409页。

③ 《打退资产阶级右派的进攻》，《毛泽东选集》第5卷，第452页。

④ 《卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢》（1958年5月18日）。

⑤ 《在“八大”二次会议上的第一次讲话》（1958年5月8日）。

⑥ 《接见阿尔及利亚代表团的谈话》（1964年4月15日）。

⑦ 《春节座谈会上谈话要点》（1964年2月13日）。

红旗”，发动了大跃进与人民公社化运动，结果造成了巨大的经济破坏，饿死了数以千万计的人。1961年开始实行“调整、巩固、充实、提高”八字方针，农村人民公社、国营工业企业、商业、教育、科学、文艺等方面都进行了制定工作条例的工作，实际上否定了1958年至1962年大跃进、人民公社的一些基本构想与主要做法。毛泽东将这些努力看成“单干风”、“黑暗风”、“翻案风”越刮越大。对知识分子，他又一次发动了政治批判运动。1963年他指斥文化部是帝王将相部、才子佳人部、外国死人部。1964年他断言：文联及所属各协会和他们所掌握的刊物最近几年大多数“竟跌到了修正主义的边缘”。1966年3月在政治局扩大会议上说：“现在大、中小学大部分都是被资产阶级、小资产阶级、地主富农阶级出身的知识分子垄断了。”这批人“实际上是一批国民党，……阶级斗争很尖锐，很广泛”。同年5月7日他给林彪的信中强调：“资产阶级知识分子统治我们学校的现象，再也不能继续下去了。”

对于马克思主义，毛泽东越来越强调它中间所包括的阶级斗争内容。1964年8月18日在北戴河关于哲学工作的谈话中，他说：“马克思主义三个组成部分，基础是社会科学，是阶级斗争。”“第一是阶级斗争。”同年和毛远新谈话，说：“学习马克思列宁主义就是学习阶级斗争。”在解释革命的内涵时，他说：“马克思列宁主义的基本思想就是要革命。什么是革命？革命就是无产阶级打倒资本家，农民推翻地主，然后建立工农联合政权，并且把它巩固下去。现在革命任务还没有完成，到底谁打倒谁还不一定。”这些谈话表明，对马克思主义的理解，对于革命理解，又回到了先前的起点：仅仅是阶级斗争，是夺取政权与巩固政权。马克思主义阶级斗争学说的具体内容、社会革命更深更广的内容，都被撇在一边了。

延续了十年之久的“文化大革命”的爆发，有着深刻的社会

根源、历史根源与思想文化根源。就毛泽东发动并力图驾驭这场“革命”而言，同样也有多种因素同时在起作用。但是，从这位一生经历了无数风云变幻的老人晚年的心理历程来看，“一万年太久，只争朝夕”，他确实想在他的有限的有生之年，除去妨碍他的理想世界出现的种种障碍，使他的理想变成活生生的事实。这时，积聚在他思想中的马克思列宁主义、传统的规范性文化与非规范性文化已经压倒了他对启蒙运动的共鸣。在这十年中，他思想与文化上的历史主义与浪漫主义这两种倾向也依然同时存在着，并且仍然不断交战着。但是，直到生命弥留之际，他的浪漫主义的理想还是压倒了尊重历史本身发展的历史主义与现实主义。

近代以来中国传统文化同启蒙运动的文化互化，以及这种文化互化的基本趋势，在毛泽东身上得到了集中的体现。虽然是文化互化，双方的力量实际上是相当悬殊的。毛泽东本人的历史，固然是他本人所写，但是，没有这样一个总形势与大趋势，他的个人的文化史就不可能是这个模样。文化上的这种二分化运动以及它们之间的互相涵化，还主宰或制约着中国几乎全部近代现代型知识分子的命运。文化上的这种二分化运动及其互化，在可见的时间内恐怕还不会终结。中国文化发展新的一页，也许将是超越这种二元性，在完成启蒙运动的基础上，以中华民族走向世界、走向未来为主体精神，充分利用人类一切文化遗产，积极进行新的创造，创造出一种多元的生机勃勃的新的文化。中国知识分子未来的命运，可能将决定于此。

新文化运动的创始人， 教育家、哲学家蔡元培

冯友兰

孙中山所创建的旧民主主义共和国，因袁世凯的叛变而失败，中国形成了军阀割据、四分五裂的局面。各地区的军阀和他们所依靠的帝国主义势力互相勾结，使中国的半封建半殖民地的地位越陷越深；但中国人民的革命正如黄河、长江的水是不会倒流的，历史的车轮是不会逆转的。紧跟着旧民主主义革命的失败，又一次更深刻的革命到来了，那就是新文化运动。为这次革命开辟道路、创造条件的领导人是教育家、哲学家蔡元培。

蔡元培(1868——1940)浙江省绍兴县人，字鹤卿，号子民。1892年中进士，为翰林院庶吉士；1894年，任翰林院编修；1898年，出京任绍兴中西学堂监督；1901年，任南洋公学（今名南洋大学）特班教习；1902年，任爱国学社社长及爱国文学学校校长；1906年，任北京译学馆教习；1907年，到德国柏林；1908年到莱比锡，进大学听讲；1911年，革命军起，归国；1912年，南京政府成立，任教育总长。政府移北京，仍任教育总长。7月辞职，9月复到德国莱比锡。1913年4月回国，9月赴法国；1916年，回国；1917年，任北京大学校长。著有《中学修身教科书》、《中国伦理学史》、《哲学大纲》、《简易哲学纲要》、《石头记索隐》等书。又，北京大学学生所办新潮社印有《蔡子民先生言行录》（根据《自书简历》）。

南京国民政府成立，任考试院院长、中央研究院院长。近人

高平叔编辑有《蔡元培全集》，由中华书局出版。

一、新文化运动的历史意义

新文化运动是中国现代革命发展的一个重要环节。孙中山说：“自北京大学学生发生五四运动以来，一般爱国青年，无不以革新思想为将来革新事业之预备。于是蓬蓬勃勃，发扬言论。国内各界舆论，一致同倡。各种新出版物，为热心青年所举办者，纷纷应时而出。扬葩吐艳，各极其致，社会遂蒙绝大之影响。虽以顽劣之伪政府，犹且不敢樱其锋。此种新文化运动，在我国今日，诚思想界空前之大变动。推原其始，不过由于出版界之一二觉悟者从事提倡，遂至舆论放大异彩，学潮弥漫全国，人皆激发天良，誓死为爱国之运动；倘能继长增高，其将来收效之伟大且久远者，可无疑也。吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化，兵法‘攻心’，语曰‘革心’，皆此之故。故此种新文化运动，实为最有价值之事。”^①

毛泽东说：“二十年前的五四运动，表现中国反帝反封建的资产阶级民主革命已经发展到了一个新阶段。五四运动的成功为文化革新运动，不过是中国反帝反封建的资产阶级民主革命的一种表现形式。由于那个时期新的社会力量的生长和发展，使中国反帝反封建的资产阶级民主革命出现一个壮大了的阵营，这就是中国的工人阶级、学生群众和新兴的民族资产阶级所组成的阵营。而在‘五四’时期，英勇地出现于运动先头的则有数十万的学生。这是五四运动比较辛亥革命进了一步的地方。”^②

① 《孙中山选集》上卷，第429页。

② 《五四运动》，《毛泽东选集》第2卷。

这是现代革命时期两大革命的领袖对于新文化运动的评价。孙中山着重于新文化运动的内容，用“攻心”、“革心”两个辞汇说明新文化运动的作用。毛泽东从阶级斗争的观点，用反帝反封建两个概念说明新文化运动的作用。这两个方面联合起来，就是新文化运动的全面的历史意义。

第一次鸦片战争以后，当时的进步人物都承认必须“以夷为师”，“师夷之长技以制夷”，就是说，要向西方学习，学习西方的长处，以抵制西方。但是，什么是西方的长处，各个时期的人有深浅程度不同的认识。首先有人认为：要学习西方的兵器；其次有人认为：要学习西方的宗教（太平天国）；再有人认为：要学习西方的工业（洋务派）；也有人认为：要学习西方的政治（戊戌维新）。旧民主主义革命提出更全面的革命，更全面地向西方学习，但都没有成功。新文化运动提出西方的长处是文化，要废除中国传统的旧文化，代之以西方的新文化，这就比以前的认识更深刻，革命更彻底了。

所谓文化是很广泛的，有物质、精神两方面，包括一个社会的经济基础和上层建筑。一般地用起来，这个名词，偏重于精神方面，偏重于一个社会的上层建筑。如：意识形态、风俗习惯、思想学术、生活方式、宗教信仰等方面、所以孙中山称这方面的革命为“攻心”、“革心”。

新文化运动把新文化的要点归结为两件事：民主与科学。民主，并不是专指一种社会制度，面是一种人生态度和人与人的关系；科学，并不是指一种学问，面是一种思想方法。新文化运动讲到这里，可以说是把西方的长处认识透了；把向西方学习说到家了。它所要求的实际上是一种比较彻底的思想改造，要求人们把封建主义世界观和人生观改变为资产阶级的世界观和人生观，这就是所谓“攻心”与“革心”的真实意义。

蔡元培所以能成为新文化运动的创始人，是因为他已经对

于这种转变有了相当充分的认识。

二、蔡元培论世界观与人生观

蔡元培早在 1912 年在德国留学的时候，就写了一篇文章，题为《世界观与人生观》。这篇文章的内容，不是泛论世界观与人生观，而是专讲一种世界观与人生观，这就是他自己的世界观与人生观，至少也是他所认为正确的世界观与人生观。

文章开头说：“世界无涯涘也，而吾人乃于其中占有数尺之地位；世界无终始也，而吾人乃于其占有数十年之寿命；世界之迁流，如是其繁变也，而吾人乃于其中占有少许之历史。以吾人之一生较之世界，其大小久暂之相去，既不可以数量计；而吾人一生，又决不能有几微遁出于世界以外。”^①蔡元培所说的世界就是宇宙。宇宙是一切事物的总领，它是无限的，无始无终的，包罗万象的。和宇宙比起来，人是渺小不足道的。但人是宇宙的一部分，人和宇宙的关系，是部分和全体的关系。

蔡元培在德国受了叔本华的影响，认为宇宙的本体是意志，意志是宇宙和人生的根本动力，并以这种观点作为新的人生态度的理论根据，照这个理论，作为宇宙本体的意志，没有目标，所以称为“育瞽的意志”。在这个大意志的推动下，宇宙及其间的事物都不断地向前发展，这就是进化。蔡元培一下就转入了进化史，这是那篇文章的主题。

文章在下文讲到由植物、动物进化到人类的过程。讲到人类的时候，文章说：“及进而为人类，则由家庭而宗族、而社会、而国家、而国际。其互相关系之形式，既日趋于博大、而成绩所留，随举一端，皆有自闕而通、自别而同之趋势。例如昔之工艺，自

^① 《蔡元培全集》第 2 卷，第 288 页。

造之而自用之耳；今则一人之所享受，不知经若干人之手而后成；一人之所操作，不知供若干人之利用。昔之知识，取材于乡土志耳；今则自然界之记录，永远弗届。远之星体之运行，小之原子之变化，皆为科学所管领。”^①

蔡元培所举的工艺之例，正是西方近代经济由自然经济转入商品经济的过程。在商品经济中，人与人的关系似乎是比较自然经济中人与人的关系疏远了，其实是更密切了。从封建主义的宗法的观点看，资本主义中的人“六亲不认”；从经济方面看，人与人的关系更密切了，人与人之间更不能不互相依赖。在半工业化的城市中，如果发电厂停电了，人们会感到不方便；在完全工业化的城市中，如果停了电，人简直就无法生活。

文章引《老子》八十一章所说的理想社会之后，批评说：“此皆以目前之幸福言之也。自进化史考之，则人类精神之趋势，乃适与相反。入满之患，虽自昔借为口实，而自昔探险新地者，率生子好奇人，而非为饥寒所迫。南北极苦寒之所，未必于吾侪生活有直接利用之资料，而冒险探极者踵相接。由椎轮而大辂，由浮槎而方舟，足以济不通矣；乃必进而为汽车、汽船及自动车之属。近则飞艇、飞机，更为竞争之的。其构造之初，必有若干之试验者供其牺牲，而初不以及身之不及利用而生悔。文学家、艺术家最高尚之著作，被崇拜者或在死后，而初不及身之不得信用而辍业。用以知：为将来牺牲现在者，又人类之通性也。”接着又历举近代科学、技术的进步、并预测“循是以往，必有菽粟如水火之一日，使人类不复为口腹所累，而得专致力于精神之修养。”并得出结论：“进化史所以诏吾人者：人类之义务，为群伦不为小己，为将来不为现在，为精神之愉快而非为体魄之享受，固已彰明而较著矣。”^②这个结论所说的正是一种新的人生态度和人与

① 《蔡元培全集》第2卷，第289页。

② 同上书，第290页。

人之间的关系。

蔡元培在文章之末批评了“世之误读进化史者。”自从严复把赫胥黎的《天演论》引入中国以后，“天演竞争，优胜劣败”，弱肉强食，适者生存，成为人们的常识，称为天演公例。很有些人把这些“公例”应用于社会。赫胥黎本来也有这种倾向。照这样的说法，在国际社会中，强国侵略弱国，帝国主义掠夺殖民地，就是合乎天演公例的。照这样讲，达尔文主义就成为社会达尔文主义了。蔡元培在这篇文章中所说的“种姓”问题，就是这个问题。所谓“种姓”就是民族。帝国主义就是为了扩张自己的民族而侵略，甚至灭亡弱小民族的。蔡元培含蓄地批判了社会达尔文主义的“弱肉强食”的理论。他指出，照进化史的趋势看起来，人类的前途是合作，不是竞争；“是犹同舟共济，非合力不足以达彼岸，乃强有力者以进行为多事，而劫他人所持之棹楫以为己有，岂非颠倒之尤者乎。”^①

蔡元培在这篇文章里以进化为主题，但他只讲进化史，不讲进化论，更不讲达尔文主义，这可能是因为达尔文主义可以引申为社会达尔文主义；但还有更深一点的道理。进化史是客观的事实，达尔文主义是一家的科学，科学的研究只能以客观的事实为根据，不可以某一学派的一家之言为根据，这是科学的基本精神，也是科学的思想方法。

三、蔡元培与新文化运动

蔡元培于1917年到北京大学担任校长。一到任，他就本着上面所说的那篇文章的精神，施行了一系列的措施。这些措施实际上是为新文化运动创造条件，开辟道路。那篇文章的精

^① 《蔡元培全集》第2卷，第291页。

神，可以说是新文化运动的思想基础。当时的北京大学是全国唯一的大学，全国最高学府，对于全国的思想界、知识界、教育界、有无形的领导权威，这是新文化运动的政治基础。蔡元培当北大校长，可以说“有其德”又“有其位”。他在北大就职后，首先聘任陈独秀为文科学长，把当时有名望的思想家聚集在北大，以北大的讲堂为他们宣传的讲坛。蔡元培在这样的思想基础和政治基础上，着手改造北京大学，同时也创始了新文化运动。

北京大学的前身是戊戌变法时期的京师大学堂。戊戌变法失败，“新政”多被撤消，京师大学堂幸免。辛亥革命后，民国的临时政府成立，蔡元培任教育总长。南北统一，临时政府迁到北京，他继续任教育总长。在总长任内，他改组京师大学堂为北京大学，并任命严复为校长。改组之事，当是他和严复共同商定的。

京师大学堂的组织还是半封建性质的，其中设有经科，每一儒家的经典，都独立为一门（一系），如：易经门、诗经门等等。改组后的北京大学废除经科，把儒家的经典分配入文、史、哲等门。

蔡元培于1917年1月到北大就任校长时，发表了一篇就职演说，向学生提出了三点要求，“三事”。其中比较重要。

他说：“一曰抱定宗旨……大学者，研究高深学问者也。外人每指摘本校之腐败，以求学于此者，皆有做官发财思想，故毕业预科者，多入法科，入文科者甚少，入理科者尤少，盖以法科为干禄之终南捷径也。因做官心热，对于教员，则不问其学问之浅深，唯问其官阶之大小。官阶大者，特别欢迎，盖为将来毕业有人提携也。”^①当时科举虽废，但社会上的人们仍以看待“科举”的眼光看待新设的学校。科举本来是封建统治者选拔官僚的考试制度，考试取得的资格，称为功名；全国最高考试及格所取得

^① 《蔡元培全集》第3卷，第5页。

的功名，称为“进士”。当时的人们认为京师大学堂既然是全国最高学校，它的毕业生应该相当于“进士”了；在京师大学堂上学的学生都是待中的“进士”，候补的官僚；京师大学堂就是一个官僚养成所。京师大学堂虽然改组为北京大学，但学生们这种思想并没有改变。蔡元培的演说，所说第一事就是要改变这种思想。

学生们既自命为候补的官僚，也就预先要过当时官僚的腐败生活；他们虽尚未成为官僚，但已学会了腐败官僚的生活方式。蔡元培演说中所说的第二事，就是要改变这一点。

蔡元培的演说强调：“大学者，研究高深学问者也”，就是说，大学并不是官僚养成所，也不象各种专门学校那样教人以某种谋生技能；大学不讲升官发财之道，而讲知识，是研究或传授高深学问的地方。在这个地方，学问是主体。有没有学问，是衡量一切价值的最高标准。大学的教授，应该是某一门高深学问的权威，他们应该领导大学。本着这个意思，蔡元培在北大推行了一系列的措施；当时人称之为“学术第一”、“教授治校”、“讲学自由”、“兼容并包”，其中尤以“兼容并包”为当时人们所注意。所谓“兼容并包”，就是聘请教授只问其学术上的成就，不管其政见如何。“兼容并包”为的是“讲学自由”；离开“讲学自由”、“兼容并包”就没有意义了。在一个历史过渡时期，“兼容并包”可能是为旧的东西保留地盘，也可能是为新的东西开辟道路。蔡元培的“兼容并包”是后者，不是前者。这一点，学生们在看见他发布陈独秀为文科学长的布告时，就完全明白了，社会上的人也全明白了。

后来胡适发表《中国古代哲学史大纲》，蔡元培为它写了一篇长序，向社会推荐。新文化运动提倡的白话文，桐城派文学家林纾表示反对，蔡元培发表《致林纾的公开信》，为白话文辩护，这就更表明了他本人的立场。

在蔡元培的领导和鼓舞下，北大的学风大变，各方面都动起

来了，尤以出版刊物为活跃。教师们出版了《新青年》，学生们出版了《新潮》，师生之间，并驾齐驱，互相支援。蔡元培的号召好比一声春雷，起到惊蛰的作用；随之而来的就是百花齐放、百家争鸣的局面。

蔡元培在几个月之内，就把一个死气沉沉的官僚养成所，改造成为一个生龙活虎般的近代大学。学生还是那些学生，可是他们都好象变成了新人。清朝诗人龚自珍有一首诗说：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我愿天公重抖擞，不拘一格降人才。”其实，无论何时何地，人才都是不少的，要看教育他们的人怎样培养他，指导他们。从这个意义上说，蔡元培是一个大教育家。他没有专门著作讲他的教育思想，但是他在北大的一切措施，就是他的教育思想的实践。他的思想，不仅改造了北大，而且开创了新文化运动。

当时正是军阀混战、全国黑暗的时候，蔡元培所领导的新北大的出现，好象一座灯塔，使全国的人们看见了光明，认识了前途，看清了道路，获得了希望。全国风起云涌，互相呼应，这就是震撼全社会、移风易俗的新文化运动。它不仅范围广大，而且发展迅猛，一两年之间就达到了高潮，那就是1919年的五四运动。新文化运动是一个总名，五四运动是它的高潮。现在，这两个名称常被互用，而实际上是有区别的。

胡适曾经转述美国哲学家杜威的话说：“拿世界各国的大学校长来比较一下，牛津、剑桥、巴黎、柏林、哈佛、哥伦比亚等等，这些校长中，在某些学科上有卓越贡献的、固不乏其人；但是，以一个校长身份，而能领导那所大学对一个民族、一个时代起到转折作用的、除蔡元培而外，恐怕找不出第二个。”^①杜威的论断是中肯的。我还要附加一句：岂但在并世大学校长中没有第二

① 高平叔：《蔡元培改革北京大学》，1987年第2期《群言》。

个，在全中国历代的教育家中也没有第二个。

由这个意义说，蔡元培不是一个普通的教育家，而是一个大教育家。

四、蔡元培的哲学观

蔡元培的《简易哲学纲要》是德国哲学家文得而班的《哲学入门》的意译本。但据本书的《凡例》说、其自序和结论是蔡元培自己的见解。自序说：“哲学是人类思想的产物，思想起于怀疑，因怀疑而求解答，所以有种种假定的学说。普通人都有怀疑的时候，但往往听到一种说明、就深信不疑，算是已经解决了。一经哲学家考察，觉得普通人所认为已经解决的，其中还大有疑点；于是提出种种问题来，再求解答。要是这些哲学家有了各种解答了，他们的信徒认为不成问题了，然而又有些哲学家看出其中又大有疑点，又提出种种问题来，又求解答。有从前以为不成问题而后来成为问题的；有从前以为是简单问题，而后来成为复杂问题的。初以为解答愈多，问题愈少，哪知道问题反随解答而增加。几千年来，这样的递推下来，所以有今日哲学界的状况。从今以后，又照样的递推下去。又不知道要发展到怎样？这一半是要归功于文化渐进的成效；一半要归功于大哲学家的天才。”^①蔡元培用这一段话说明了哲学的性质。哲学只能对于宇宙人生各方面发生疑问，提出问题。哲学天才并不能解释疑问，解决问题；而只能引出新疑问，提出新问题。一部哲学史就是一大堆疑问和问题。疑问和问题不是越来越少，而是越来越多。这样的哲学有什么用处呢？对于这个问题，王国维有一个回答，蔡元培同意这个回答。

^① 《蔡元培全集》第4卷，第389页。

蔡元培有《五十年来中国之哲学》一文，这篇论文实际上是一篇中国现代哲学史。他指出中国现代哲学的主要部分是西方哲学的引入。引入英国经验学派的主要哲学家是严复，引入欧洲大陆理性学派的主要哲学家是王国维。本书第六册也正是这样说的。因为本册中有蔡元培的专章，所以第六册中没有提蔡元培。蔡元培也是引入欧洲大陆学派的一个主要哲学家。在引入中，蔡元培和王国维一样也是着重于康德和叔本华，也是着重于他们的美学思想，并且以之为基础，建立自己的美学学说。他对于王国维的美学思想的评价是很高的。他说：“王氏介绍叔本华与尼采的学说，固然很能扼要；他对于哲学的观察，也不是同时人所能及的。彼作《论哲学家与美术家之天职》一篇，说：‘天下有最神圣最尊贵而无与于当世之用者，哲学与美术是已。天下之人，嚮然谓之曰‘无用’，无损于哲学美术之价值也。至为此学者，自忘其神圣之位置，而求以合当世之用，于是二者之价值失。……且夫世之所谓有用者，孰有过于政治家实业家者乎？世人喜言功用，吾姑以功用言之。夫人之所以异于禽兽者，岂不以其有纯粹之知识，与微妙之感情哉？至于生活之欲，人与禽兽无以或异。后者，政治家及实业家之所供给。前者之慰藉满足，非求诸哲学及美术不可。就其所贡献于入之事业言之，其性质之贵贱，固以殊矣。至于其功效之所及言之，则哲学家与美术家之事业，虽千载以下，四海以外，苟其所发明之真理（哲学）与其所表之记号（美术）之尚存，则人类之知识感情，由此而得其满足慰藉者，曾无以异于昔。而政治家及实业家之事业，其及于五世、十世者希矣。此久暂之别也。然则人而无所贡献于哲学、美术、斯亦已耳。苟为真正之哲学家、美术家，又何嫌乎政治家哉？’”①王国维指出人类所以异于禽兽者，在其能有“纯粹之知

① 《蔡元培全集》第4卷，第359页。

识”和“微妙之感情”。前者表现为哲学，后者表现为美术。蔡元培摘录了王国维这一段话，表示他们二人的见解是相同的。

王国维又作《教育偶感》四则，其中有《大学及优级师范学校之削除哲学科》一则，说明哲学的性质及意义。蔡元培在《五十年来中国之哲学》一文中，也作了摘录。据他的摘录，王国维说：“抑吾闻叔本华之言曰：‘大学之哲学，真理之故也。真正之哲学，不存于大学。哲学惟恃独立之研究，始得发达耳。’……且宇宙人生之事实，随处可观，而其思索，以自己为贵。哲学并不需要什么特别资料，它不过是对于“随处可观”的宇宙人生之事实的体会和了解，也就是说，对于生活的体会和了解。这种体会和了解是哲学家所亲自得到的，并不是从道听途说中得来的。大学中的哲学课，都是讲别人的体会和了解，所以是“真理之敌也”。蔡元培在文中摘录了王国维这些话表示他的见解和王国维是一致的。

在《简易哲学纲要》的结论中，蔡元培对比了哲学和宗教，他说：“哲学自疑人，而宗教自信人。哲学主进化、而宗教主保守。哲学主自动，而宗教主受动。哲学上的信仰，是研究的结果，而又永留有批评的机会；宗教上的信仰，是不许有研究与批评的态度。所以哲学与宗教是不相容的。世人或以哲学为偏于求真方而，因而疑情意方面，不能不借宗教的补充；实则哲学本统有知情意三方而，自成系统，不假外求的。”^①在哲学与宗教的对比中，蔡元培简明扼要地肯定了哲学，批判了宗教。

五、蔡元培的美学思想

在哲学的各部门中，蔡元培贡献最大的是“美学”。他指出：

^① 《蔡元培全集》第4卷，第462页。

在美学中有两个主要的主义，一个是自然主义，一个是理想主义。“自然主义、是要求艺术超过实体的。”怎样超过呢？蔡元培说：“与自然派最相反对的，是理想派。在理想派哲学上，本来有一种假定，就是在万物的后面，还有一种超官能的实在；就是这个世界不是全从现象构成，还有一种理性的实体。美学家用这个假定作为美学的立足点，就从美与舒适的差别上进行。在美感的经历上，一定有一种对象与一个感受这对象的‘我’，在官觉上相接触面后起一种快感。但是这种经历，是一切快感所同具的。我们叫做美的，一定于这种官能上传递而发生愉快的关系以外，还有一点特别的；而这个一定也是对象所映照的状况。所以美术的意义，并不是摹拟一个实物；而实在把很深的实在，贡献在官能上；而美的意义，是把‘绝对’现成可以观照的形式，把‘无穷’现在‘有穷’上，把理想现在有界的影相上。普通经验上的物象，对于他所根据的理想，只能为不完全的表示；而美术是把实在完全呈露出来。这一派学说上所说的理想，实在不外乎一种客观的普通的概念。但是把这个概念返在观照上而后见得是美。他的概念，不是思想的抽象，而是理想所本有的。”^①

譬如一幅画马的画，人们可以评价说：“这幅画的马，真象一匹自然的马。”其实真正大艺术家所画的马，不是真象一匹自然的马，而比自然的马更象马。其所以如此，是因为“美术的意义，并不是摹拟一个实物；而实在把很深的实在，贡献于官能上。”大画家在画马的时候，当然要根据于自然的马；但是画出来的马比自然的马更象马。这就是所谓出于自然、高于自然。

一件艺术作品所表现的总是一个形象，不是一个公式；是具体的，不是抽象的；它的来源是直观，不是推理。一个大画家所画的马，总要表现马的特点，这些特点是画家的直观所得，并不

^① 《蔡元培全集》第4卷，第109页。

是用归纳法推论出来的。归纳法的推论可能得出一个科学的公式，不可能得出一个艺术的形象。公式化或抽象化是艺术的大忌。任何艺术作品一有了这些，便不成其为艺术了。蔡元培用“观照”二字表示直观的意义。一面镜子反映一个事物，只是如实地反映出它的形象，不杂一点概念或公式。这个问题就是王国维的《人间词话》所讨论的“隔”与“不隔”的问题。一个诗人凭其直观所得当下即是脱口面出，便成名句，这就是“不隔”；如果加工概念或公式，那就是“隔”了。

蔡元培对于自然主义有所肯定，也有所批评，对于理想主义则作了大段扼要中肯的发挥，可见他的美学思想也是理想主义的，他自己也是一个理想派。他在叙述他自己的世界观与人生观的时候，他说：“科学者，所以祛现象世界之现象，而提醒其觉性。”^①可以证明此点。

蔡元培也作了一个艺术与宗教的对比，他本来说宗教的根据是信仰，每一种宗教都认为它这一教的信仰是绝对真理，其他宗教信仰都是不可容许的异端邪说。每一种宗教都企图把人类社会统一于它的教义之下，其结果是在人类社会中制造分裂，以引起战争，自相残杀。艺术就不是这样。蔡元培说：“鉴激刺感情之弊，而专尚陶养感情之术，则莫如舍宗教而易以纯粹之美育。纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见、利己损人之思念，以渐消沮者也。盖以美为普遍性，决无人我差别之见能参人其中。食物之入我口者，不能兼果他人之腹；衣服之在我身者，不能兼供他人之温，以其非普遍性也。美则不然。既如北京近之西山，我游之，人亦游之；我无损于人，人亦无损于我也。隔千里兮共明月，我与人均不得而私之。中央公园之花石，农事实验场之木，人人得而赏之。……美

^① 《蔡元培全集》第2卷，第290页。

以普遍性之故，不复有人我之关系，遂亦不能有利害之关系。马牛、人之所利用者，而戴嵩所画之牛，韩幹所画之马，决无对之而服乘之想者。狮虎、人之所畏也，而芦沟桥之石狮，神虎桥之石虎，决无对之而生博噬之恐者。植物之花，所以成实也，而吾人赏花，决非作果实可食之想。善歌之鸟，恒非食品。灿烂之蛇，多含毒液。而以审美之观念对之，其价值自若。……盖美之超绝实际也如是。……要之，美学之中，其大别为都丽之美，崇闲之美（日本人译言优美、壮美）。而附丽于崇闲之悲剧，附丽于都丽之滑稽，皆足以破人我之见，去利害得失之计较，则其所以陶冶性灵，使之日进于高尚者、固已足矣。又何取乎侈言阴鹭，攻击异派之宗教，以刺激人心，而使之渐丧其纯粹之美感为耶。”^①一个真正能审美的人，于欣赏一个大艺术家的作品时，会深入其境，一切人我之分，利害之见，都消灭了，觉得天地万物都是浑然一体，人们称这种经验为神秘经验。这是一种最高的精神境界。一般的人，固然不能得到这种经验，达到这种境界，但也可以于审美之中陶冶感情，“使有高尚纯洁之习惯”，这是艺术的社会作用。所以，蔡元培主张“以美育代宗教”，这是他的美学思想的一个重要原则。

这个主张，是蔡元培在当时一个学术团体演说中提出来的。这篇演说词的文本，刊登在《新青年》第3卷第6号，也被采入“新潮社”出版的《蔡子民先生言行录》，可见这篇文章的重要性。

蔡元培认为，每一种文化的精神文明，都有四个主要成分：宗教、科学、哲学、艺术。随着人类知识的进步，宗教的影响越来越小，艺术的影响越来越大。一些不明社会进步真相的人，见西方在中世纪时，宗教统治一切，误以中国也要建立宗教。他们不知西方的近代化是在反对宗教的斗争中生出来的。中国要近代

① 《蔡元培全集》第3卷，第33—34页。

化，不是要建立宗教，而是要提倡艺术，就是要以美育代宗教。这是蔡元培为新文化运动指出的一条正确的道路，也是蔡元培为中国建设新文化提出的重要建议。

五四运动和蔡元培的品格素质

李 侃

在近代中国社会的急剧动荡和变革中，涌现出过许多称得起文化巨匠、学术大师的人物。然而在这些杰出人物中间，由清朝的翰林院编修而成为著名的革命党人，由民国的教育总长而留学西欧，由北京大学校长而支持五四运动，除了蔡元培之外，再无第二人。讲五四运动，当然离不开北大，讲北大之所以成为五四运动的摇篮，又离不开蔡元培对北大的改革与整顿。一般地说，蔡元培并不是五四运动直接领导者，但是他对五四运动所起的实际作用和影响，又非一般五四运动的领袖人物所能及。

五四运动，可以说标志着自鸦片战争以来近 80 年中华民族觉醒的新阶段，也是长期以来新旧文化、中西文化冲突的一次集中爆发。反帝爱国的怒吼和民主科学旗帜交织呼应，汇成了波澜壮阔的时代洪流，救亡与启蒙在新的高度上体现了内在的统一，从而形成了新的历史转折。

五四运动基本上是由中青年两代知识分子精英构成的社会群体发动的，其核心力量是以《新青年》为阵地和纽带，由对辛亥革命的失败进行反思而继续追求探索的革命民主主义者，以及由他们启发、带动的青年学生。从年龄结构上看，五四青年的著名领袖和健将，基本上是中年知识分子。其中，陈独秀 40 岁，李大钊 30 岁，鲁迅 37 岁，胡适 28 岁，吴虞最大，也不过 47 岁。可谓年华鼎盛，雄姿英发。而蔡元培却已经 51 岁了。在当时的新文化阵营中已算是“长者”了。

为什么在戊戌和辛亥时期的同辈先驱者和著名学人中间，唯有蔡元培能够超迈群伦，挺身而出，成为五四运动的支持者和青年战士的培育者和保护者，这固然与他炽烈的爱国、革命思想、改革求新和献身教育事业的精神密不可分，但同时也同他的高尚品德，紧密相关。他不但具有革命家、改革家的热情和勇气，追求光明、追求真理的精神和毅力，而且也具有博古通今，学贯中西的学识和胸怀广阔、严于律己，清廉自守，为国为民而献身的个人素质。进步的思想，革新的精神，精湛的学识，高尚的品德，凝聚于一身，显示出一种巨大的人格力量 and 道义力量。因此才能滔滔大潮之中，坚定而又稳健，以除旧布新之概和“忠厚长者”之风，博得人们普遍的敬重和爱戴。综观他的生平业绩，思想言行，确实不愧为一代伟人。毛泽东称他为“学界泰斗，人世楷模”，实非过誉。

热爱中国，改造中国，这是近代中国改革者和革命者的共同信念。蔡元培从清朝末年就毅然弃官舍禄，投身于革命救国事业。在同辈的维新志士和革命志士中间，他比任何人都特别重视教育事业，时刻着意于从培养新式人才，提高国民素质方面去改变中国的而貌。他参加和主持的第一个革命团体，就是1902年成立的中国教育会，以此为开端，毕生与教育事业相终始，毕生为创设和发展新文化而呕心沥血。他之所以成为五四运动的支持者和实践者，不但具有深刻的社会原因，而且有其自身深厚的思想基础。

蔡元培一个重大历史功绩是整顿北大，所谓整顿，实际上是一次重大改革。不但是教育方针和教学内容的改革，而且也是学校用人行政等各项制度的改革。这次整顿和改革，是中国近代教育史上的一个空前创举。改革就要遇到种种阻力，这包括官僚军阀的阻力；“不学无术，一心只想当官”、“死守本分，不容许有新思想”的一些教师的阻力；“带听差、打麻将、吃花酒、捧名

角”嫖妓院贵族“老爷式”学生的阻力。^①在重重阻力面前，蔡元培却能按照自己的既定宗旨，步步进行，而且成效显著，把一个腐败不堪，声名狼藉的旧北大，改造成为朝气蓬勃的新北大。他为什么能够冲破阻力，这当然有时代的趋势，有社会的要求，也更有多数教师的支持和广大学生的拥护。教师为什么支持，学生为什么拥护，这不但是因为他学问好、声望高、思想新，而且更因为他具有高尚的品德情操和以身作则的榜样力量。（一）“思想自由，兼容并包”，是蔡元培主持北大之初所揭橥的教育方针。在这个方针的指导和推动下，曾经是死气沉沉、乌烟瘴气的旧北大，思想学术很快活跃起来。新文化的斗士们以《新青年》、《每周评论》、《新潮》等刊物为阵地，向旧文化、旧礼教发动猛烈的进攻。在新旧文化、新旧思想的交战中，蔡元培虽然对传统旧学并不排斥，依然作为必要的教学科目，予以保留，但是他并不是新旧并重，主次不分，而是站在新文化方面去“包容”传统文化。他的思想言论，比起陈独秀、李大钊等人要温和得多。他从民元以来，就一直反对尊孔读经，更反对把孔学当宗教。但是他并不斥骂孔子，更不主张打倒孔子。在对待传统儒学的态度上，他颇有点象孙中山，总是把儒家的一些道德伦理观念和关于处理人际关系的准则规范，赋予新的内涵。他说：“吾国人之言道德也，曰恕，曰仁，曰正其谊不谋其利，与偷通民族之功利论、强权论不能相容。惟法人尊自由，尚平等，常为人道主义而奋斗，与我国同也”。^②他也很赞赏儒家的“中庸之道”，认为“惟儒家之言，本周公遗意，而兼采唐虞夏商之古义以调燮之，理论实践，无在而不用折衷主义”。动机论与功利论，物质享受与精神追求，公德与私德，政府与人民种种矛盾冲突，都要用折衷主义（中庸）来协调制

^① 参见顾颉刚：《蔡元培先生与五四运动》载中华书局1984年版《蔡元培先生纪念集》第178、179页。

^② 《华法教育会丛书序》中华书局版《蔡元培全集》第3卷第145页。

约。并认为这种折衷主义精神“自汉以后，卒为吾族伦理界不祧之宗，以至今日也”。^①正象“兼容并包”不是不分新旧、不管真、善、美与假、恶、丑一样，折衷、中庸，也不是不问是非，不分正义与邪恶。他在大是大非面前，在求新与守旧、前进与倒退，进步与反动的斗争中，有着鲜明的原则立场和是非分明的爱憎。“兼容并包”决不是纳污藏垢；“忠厚长者”决不是“好好先生”。蔡元培主张折衷主义，赞美中庸之道，表面看来，似乎有些缺乏“斗争精神”和“批判精神”，然而揆诸事实，却并非如此。他的中庸、折衷、调和，表现了一种人文主义、人道主义和理性精神，而不是对事物都抱着偏激、绝对和片面的态度。对外国的侵略和封建的压迫，他不但不折衷、不调和，而且以革命的手段解除之、推翻之，甚至采取过暗杀手段。对反动的旧势力恶势力，从不妥协，从不让步。但是在处理一般的社会人际关系上、在道德伦理观念上，在思想学术问题上，他却能大度包容，不为己甚。最典型也最意味的是在对儒家和中庸的态度上，与林纾形成了鲜明的对照。林纾是以继承儒学道统的“正人君子”自命的，按理说应该深得“中庸”的真谛，然而对于新文化，对于支持新文化的蔡元培，他就不讲什么“仁”、“恕”和“中庸”了。他先是在上海《新申报》连续发表小说《荆生》和《妖梦》，对蔡元培及北京大学进行攻击谩骂，恨不得“食肉寝皮”，接着又在《公言报》上发表致蔡元培的公开信。攻击提倡新文化为“覆覆孔孟，铲伦常为快”，反对旧道德，是“人头畜鸣”，而且不惜企图乞助于北洋军阀徐树铮之流，以武力镇压北大。与林纾的“小说”和“公开信”的辱骂恐吓相对照，蔡元培在给林纾的公开信中，却一一据理力驳，用事实澄清诬蔑，平心静气而又义正词严。还有一个林纾从前的学生张厚戴，为北大法科学生，身兼《神州日报》记者，他不但将林纾

^① 《中国伦理学史》，《蔡元培全集》第2卷第50页。

的《荆生》、《妖梦》寄给《新申报》发表，而且对蔡元培及新文化的倡导者们造谣中伤，并写信给蔡元培，自承“《新申报》所登林琴南先生小说稿，悉由鄙处转寄。近更有一篇攻击陈、胡两先生，并有牵涉先生之处。……倘有渎犯先生之语，务乞归罪于生，先生大度包容，对于林先生之游我笔墨，当亦不甚介意也”。蔡元培在复信中严正指出“兄为本校学生，宜爱护母校，林君作此等小说，意在毁坏本校名誉，兄徇林君之意而发布之，于兄爱护母校之心，安乎？否乎？仆生平不喜作漫骂语，轻薄语，以为受者无伤，而施者实为失德，林君冒仆，仆将哀矜之不暇，而又何憾焉！”^①最后，这个张厚载不知改悔，还是因为屡次在京沪各报，传播谣言，损害北大名誉，而被开除学籍。可见蔡元培也决不是对什么事和什么人都能“大度包容”的。正如任鸿隽回忆所说：“在公义一方面，蔡先生却是恃立不屈、勇往直前，丝毫不退，决不假借的斗士。在前清时代，蔡先生与孙中山先生辈同倡革命，与当时的满清政府肉搏争斗，是如何的不畏强御，不为威武所屈？民国成立以后，先生为第一任内阁教育总长时与袁世凯奋斗。民八以后，先生任北京大学校长时与北洋军阀奋斗。先生以一身代表新兴前进的势力，与当时政府中、社会上的恶势相搏斗，从不曾听见先生有一点退让犹预的表示，恰恰与平时处世接物的谦逊态度成一个相反的对照。”^②

在如火如荼的五四运动中，蔡元培虽然没有发表什么激烈的言论，也没有直接组织和参与学生们的游行示威，但是他不但同情、支持，而且实际上是从思想的蕴酿上和组织的准备上为这次运动创造了条件。没有他的果断聘请，陈独秀、李大钊、鲁迅等不会进入北大；没有他的支持和扶植，一些传播新思想、新文

① 《蔡元培全集》第三卷第278页。

② 任鸿隽：《蔡先生人格的回忆》，《蔡元培先生纪念集》第64页。

化的团体和刊物也不会如雨后春笋般的生长起来。当着爱国学生满怀义愤反对巴黎和会无视中国的主权时，他的心是和学生连在一起的。当着爱国学生因示威游行，火烧赵家楼而被捕时，他挺身而出，奋力营救。当北洋军阀政府对北大日加仇视，甚至不惜进行武力镇压，对蔡元培必将除之而后快的时候，他就毅然辞去校长职务。并发表不肯再任北大校长的宣言，“宣言”指出：“我绝对不能再作那政府任命的校长”，因为“我是个痛恶官僚的人，能甘心仰这些官僚的鼻息么！”“我绝对不能再作不自由的大学校长”因为“北京大学，向来受旧思想的拘束，是很不自由的。我进去了，想稍稍开点风气，请了几个比较的有点新思想的人，提倡点新的学理，发布点新的印刷品……，就算‘洪水猛兽’一样了。又不能用正当的辩论法来辩论，鬼鬼祟祟，想借着强权来干涉。于是教育部来干涉了，国务院来干涉了，甚而什么参议院也来干涉了，世界有这种不自由的大学么？”“我绝对不能再到北京的学校任校长”，因为“北京是个臭虫窠。无论何等高尚的人物，无论何等高尚的事业，一到北京，便都染了臭虫的气味。……难道还要我再作逐臭之夫，再去尝尝这气味么”？^①原则立场何等坚定，是非爱憎何等分明！

（二）尽管蔡元培在出任北大校长之前，曾任民国教育总长，华法教育会长，已经是举国闻名的名流学者。而身为首屈一指的最高学府北大一校之长，又是“简任”文官。论官阶、论学问、论地位和声望，无疑都属“上流社会”中人。但是在蔡元培身上不但没有一点官僚架子、绅士派头，权威作风，而且充满着平民气质，公仆意识。他不但能平等待人，毫无精神贵族气味，而且十分关心平民教育。

在北洋军阀统治时期，谁有军队、谁就有权；谁的军队多，谁

^① 《蔡元培全集》第3卷第297、298页。

的权就大，是军阀、政客、官僚沆瀣一气，专断横行的时代。蔡元培身为北大校长，虽然无兵无权，但是在北洋政府和社会上，也算得上是位“头面人物”，何况他还当过教育总长。据顾颉刚回忆，蔡元培任北大校长不久，“一校之内，无论教职员、学生、仆役都觉得很亲密的，很平等的。记得蔡先生每天出入校门，校警向他行礼，他也脱帽鞠躬，使得这班服从惯了的仆人看了吐出舌头来”。^①又据任鸿隽回忆：“凡与蔡先生相识有素，有相当机会观察先生举动行为的人，都可以承认平生不曾看见蔡先生有过疾言厉色的时候。他这样谦虚和蔼，温良恭俭，纯是发乎自然而不是要拿这些道德来引起入家的好印象、好感想”。“蔡先生的对人接物，似乎有两个原则，一个是尊重他人的人格，决不愿意以自己的语言和行动使他人感到一点不愉快或不便。一个是承认他人的理性，以为天下事无不可以和平自由的方法互相了解或处理”。^②有关蔡元培在待人处世、生活作风方面的类似回忆和事例，还可以举出很多。

蔡元培作为北大校长，他的主要精力当然是要用在办好北大上，然而作为一位杰出的教育家，他的教育视野又决不仅仅限于北大和高等教育。就在任职北大期间，也十分关心并提倡职业教育、普通教育和平民教育。他深刻了解中国教育落后拖住社会进步的后腿，也深刻了解当时中国教育制度的弊端。在《中华职业教育社宣言书》中，他痛切指陈这种落后和弊端的原因是“无新学识以应用于实际，无新人才以从事于改良，教育不与职业沟通，何怪百业之不进步”。^③因此与梁启超、伍廷芳、张謇等40多位社会名流学者，发起“中华职业教育社”。为了提高北大“校役”的文化水平和工作能力，特地开办了“校役夜班”，蔡元培

① 《蔡元培先生纪念集》第45页。

② 同上书，第65页。

③ 《蔡元培全集》第3卷第13、14页。

在开学式上，首先对“夜班”开办太晚表示抱歉，他说“在常人之意，以学校为学生而设，与校役何涉？不知一种社会，无论小之若家庭、若商店，大之若国家，必须此一社会之各人皆与社会有休戚相关之情状，且深知此社会之性质，而各尽其一责任。故无人不当学，而亦无时不当学也……”。诸位看我年纪，已亦不小，事情亦颇忙，然当我有暇时，尚不废学”。对“校役”为什么要学习，学习对自己对社会有什么益处，讲得亲切而实在，语重而心长。正是由于对社会普通劳动者的尊重和关怀，他才能提出“劳工神圣”的著名口号。

除了重视普及科学文化知识之外，蔡元培还十分注重从思想道德方面提高青年学生的素质。就在反传统的思想浪潮高涨声中，他于1917年7月在留法俭学会发表讲演，提倡节俭，反对奢侈，“学者何以当俭？一方面易于游学计，一方面实尚有进德之关系”。指出“二十年来，我国学者，耳食一种倒果为因之经济学，反对古代崇俭黜奢之说，至以西洋物质文明之发达，归功奢靡……不知物质之作用，必普及于各阶级之人，而后谓之文明。”^①1918年1月又倡立“北大进德会”，因为他看到“北京自袁政府时代，收买议员，运动帝制，攫全国之公款，用之如泥沙，无所顾惜，则狂赌狂嫖，一方而驱于侥幸之心，一方而且用为钻营之术，谬种流传，至今未已”。因此他倡议在从前在南洋公学同学会及译学馆校友会提出的“以嫖、赌、娶、妾”为“三戒”的基础上，成立进德会，会员分三种：甲种会员不嫖，不赌，不娶妾，乙种会员，于前三戒外，加不作官吏，不作议员二戒。丙种会员，于前五戒外，加不吸烟、不饮酒、不食肉三戒。^②显然，在腐败的社会制度、落后的经济文化以及污浊的社会环境下，只靠某些社会成

① 《蔡元培全集》第3卷第62、63页。

② 同上书，第125、127页。

员的个人节俭和“进德”，是不可能改变这种环境的。蔡元培之所以这样热心提倡，并不是因为他主张僧侣主义。而是要促进德会与北大师生的各种学术、文艺、体育团体互相配合，创造一种积极进取、纯洁向上的风气。因为北京大学是全国最高学府，观瞻所系，影响巨大。而蔡元培自己，也确实做到了清廉自守，以身作则。蔡尚思在讲到他的个人道德修养时说：“先生生平很正经朴素，既没有一般下等的嗜好；而对于住方面，也没有在大都市里自建过一宅”，虽历任要职，“但他常为正义，已就的或愤而辞去，未就的或愤而不受”。“先生很温和诚恳，力所能及，有求必应，一点架子也没有”。^①几乎可以说凡是与蔡元培接触较多的人，不论是左翼的中间的还是保守的，也不论是同辈的还是晚辈的，在谈到他的人格和道德品质的时候，没有不佩服、不赞美的。

（三）整顿和改革北大也好，倡导新思想新文化也好，都离不开具体的实践，大事情是由小事情积集而成的。蔡元培从来不说大话，不说空话，也没有“套话”，而总是扎扎实实地用具体行动去实行他的既定宗旨，通过许多“小事”体现出他的服务敬业精神。他在著名的《劳工神圣》演说中说：“凡用自己的劳力作成有益他人的事业，不管他用的是体力、是脑力，都是劳工。所以农是种植的工，商是转运的工，学校职员、著述家、发明家，是教育的工，我们都是劳工”。可见他并不把脑力劳动看成是高于工、农劳动一等的特殊职业。因此他也就能以一个普通“劳工”的态度去对待事业和日常工作。仅从五四前后他在北大做的一些“小事”中，我们也可以不无惊异地看到，他是怎样去做一些看来似乎并不必要由“校长”亲自动手去做的事。且不说关于学制改革和教学科目的设置以及所有文件演说等等，都由自己执笔，

^① 蔡尚思：《蔡元培先生的各种特点》，载《蔡元培先生纪念集》第52页。

就是许多细小的事务，也亲手办理。例如，为北大刊印《中国近世歌谣汇编》和《中国近世歌谣选粹》；为介绍北大毕业生指头书法家张鉴及其指书笔润；为召开学术讲演会；为已故北大职员潘调侯家属募捐；为《北京大学月刊》征稿；以及为一些学术团体募捐，为一些学校聘请教员，他都亲自写启事，发材料。甚至连代售北海游览卷和代索中法友谊会跳舞会入场卷这样的事情，他也要亲自写通知。他为什么不拒绝“小事”，是因为这些“小事”都有利于学校、有利于他人。有利文化教育事业。从这些简单而又普通的“启事”中，显露着蔡元培对事业的执着，对工作的认真，对青年的关怀，对朋友的情谊。正如许钦文所说：“先生自认并无专门的成就，因为用力分散了。不论个人的好恶，不计自己的利害，只要有益于国家民族，需要他的时候，无不凭力做去。‘但求煞那心太平’，这就是先生的伟大处”。^①杰出人物之所以杰出，不但表现在他具有非凡的智慧才能和建立丰功伟业上，而且也表现在他的平凡的日常生活上。伟大往往正寓于平凡之中。

蔡元培以切身的实践和体察，深知改造中国、建设中国的艰难，他痛感中国经济文化落后，但又决不能指望北洋政府去改变这种落后。他只能凭着自己的良知和理性，在可能的范围内，竭尽全力对国家、对社会尽到一份应尽的责任，并且把希望寄托于青年一代，特别寄希望于北大学生。力求在北大造成一种新的氛围，开创一种新的风气。在就任北大校长的演说中，他向学生提出三点希望：一要“抱定宗旨”，“孜孜向学”；二要“砥砺德行”；三要“敬爱师友”。这三点希望的核心，是要把学生培养成德才兼备的人才。他对学生说“方今风俗日偷，道德沦丧，北京社会，尤为恶劣，败德毁行之事，触目皆是，非根基深固，鲜不为流俗所染

^① 许钦文：《蔡先生占着我的心》载《蔡元培先生纪念集》第123页。

……。故必有卓绝之士，以身作则，力矫颓俗。诸君为大学学生，地位甚高，有此重任，责无旁贷，故诸君不惟思所以感己，更必有以励人。苟德之不修，学之不讲，同乎流俗，合乎谄世，己且为人轻薄，更何足以感人！”^①可以说蔡元培的希望并没有落空，在他的倡导和影响之下，北大成为当时思想最活跃、学术最兴盛，风气最清新的最高学府，培养造就了一批新文化战士。北大孕育了五四，五四昂扬了北大。蔡元培一生充满了光辉，而最光辉的一页则是出长北大和五四运动。

至于蔡元培提出的“思想自由，兼容并包”在文化学术的意义和作用，那就既不限于五四，也不限于北大，而是一种历久常新的指针。五四是在救亡和启蒙同时迸发的爱国运动和文化运动。从爱国救亡来说，游行示威，反对帝国主义，“打倒卖国贼”不但是出于群众的爱国义愤，而且是正义的行动。就思想启蒙来说，科学和民主的实现，新旧文化的冲突，却不是可以由一次“运动”和激烈的口号可以解决的。当然，由于中国的传统太久太深，旧势力旧观念太大太重，在五四当时那样的历史条件下，提出一些似乎有点片面偏激的口号、主张，也是势所必至，理有固然，因为不如此，就不足以显示新文化的锋芒和力量，“温良恭俭”是触动不了旧势力旧文化的毫毛的。五四是在特定的时代，特定的社会环境中发生的，不可避免地会带有它的历史缺陷，而不可能是完美无缺的理想化的运动。对于民族的传统文化和外来文化的关系，当年站在五四新文化运动最前列的陈独秀在事过20年之后，说了一段颇为中肯也颇发人深省的话：“凡是一个像样的民族，都有他的文化，或者说他的国粹；在全世界文化的洪炉中，各民族有价值的文化，即是可称为国粹而不是国‘渣’的，都不容易被熔毁，甚至那一民族灭亡了；他的文化生命比民

^① 《蔡元培全集》第3卷第6页。

族生命还要长。问题是在一民族的文化，是否保存在自己民族手中，若一民族灭亡了，甚至还未灭亡，他的文化即国粹乃由别的民族来保存，那便糟透了。‘保存国粹’之说，在这点是有意义的。如果有人把民族文化离开全世界文化孤独的来看待，把国粹离开全世界学术孤独的来看待，在抱残守缺的旗帜之下，闭着眼睛自大排外，拒绝域外学术之输入，甚至拒绝用外国科学方法来做整理本国学问的工具，一切学术失了比较研究的机会，便不会择精语详，只有抱着国‘渣’当做国‘粹’，甚至于高喊读经的人，自己于经书的训诂义理毫无所知，这样的国粹家实在太糟了！”“以蔡先生而论，他是主张以美育代替宗教的’。他是反对祀孔的，他从来不拿道德向人说教，可是他的品行要好过许多高唱道德的人”。^①

革命和变革，无疑需要冲锋陷阵的战士，没有与旧势力搏斗的决心和勇气，没有思想理论的武器，当然不足以言革命和变革，不足以言开拓和创新。然而革命和变革，特别是对思想文化的变革和更新，又决不能以“打、打、打”，“杀、杀、杀”，“批、批、批”，“斗、斗、斗”去实现。在斗争中需要包容，在批判中需要理性。包容并不等于妥协退让，理性也并非冷漠含糊。蔡元培以他优秀而高尚的科学文化素质和思想道德素质，在五四运动中起到了别人所起不到的巨大作用。他一生中留下了许多业绩和思想遗产，而他的崇高品德素质尤其可贵。

^① 《蔡元培先生纪念集》第70、71页。

胡适的文化观及其现代意义

耿云志

人们知道，胡适生前死后一直都是被当作全盘西化的代表人物而受到批判的。大陆上从政治需要出发进行的批判，姑且不谈，新儒家学者基本上可以认为是从学术立场上进行批判的。从前，胡适在世的时候，一些守旧的国粹派激烈地攻击他，但人们感到他们的攻击甚少学术上的真价值，因为他们本身完全不了解西方文化为何物，他们不配批判胡适。但新儒家却大多数受过西方教育，有的甚至可说曾长期寝馈西方文化之中。所以他们的批判就很引人注目，往往使一些人拜服其下。以至新儒家加给胡适的一些罪状大有成为定谳之势。

我今天不想同新儒家学者展开正面辩论。我打算正面揭示一下胡适的文化观到底是怎样的，他在关于中国文化的批判、论争与力图重建的过程中究竟做了些什么？把这些讲清楚了，才可以估量新儒家对他的批判有何实际意义。或者说，才可以清楚看出胡适与新儒家的主要分歧何在。实际上，无论是大陆上的胡适批判运动，还是新儒家多年对胡适的讨伐，都不曾冷静地剖析胡适的文化观的实际内容。我在四年前，写过一篇《评胡适的中西文化观》（收入《胡适研究论稿》），那主要是讨论胡适对中西文化关系的立场和态度。这里，我将就胡适的文化观的整体作一略为系统的分析，供各家各派批评。

—

尽人皆知，胡适的成名，是从提倡白话文，发动文学革命运动开始的。还在留学时代，他就明确提出一条宗旨：“吾以为，文学在今日不当为少数人之私产，而当以能普及最大多数之国人，为一大能事。”^①他之所以冒众所不韪，坚持提倡白话文学，白话新诗，就是为了造就大众的文学。文学革命兴起之后，他作为这个运动的发起人和领袖，曾一再重申这一根本宗旨。陈独秀在揭示文学革命的目标时，所提出的三大主义，其灵魂也就是社会的平民大众的文学。从前的文人之所以瞧不起白话俚语的文学，是因为他们以精神贵族自待，认为只有他们才配创作文学，欣赏文学和运用文学，老百姓是与此无缘的。他们偶而写一点俚语的文学，只是一种猎奇的消遣，并不是为老百姓着想，顶多也只如老爷太太吃过了肉，把骨头甩给仆人尝尝而已。所以鲁迅也曾说，从前文人写作白话，和他们使用辞典一样，只是自己玩花样，并不是为平民百姓。

因为文学有反映生活，影响人心和训练语言的功用，所以，用白话文学代替文言文学的正宗地位，这对于社会变革之影响十分巨大。胡适提倡白话文，实可谓功德无量。白话文运动成为中国社会向现代转变的一种有力的催化剂。没有白话文运动，就谈不上现代国民教育，更谈不上推行义务教育。而这正是国家现代化的起手工作。没有白话文，就不能有大众传播事业的发展，就不可能吸引千百万人民群众积极参与社会生活，就谈不上社会民主化的进程。同样地，没有白话文的通行，任何科学技术的普及应用，群众性的破除迷信，包括对鬼神的迷信，对千古教条的迷信，以及对活人的权威的迷信也都无从谈起。

白话文的盛行打破了社会上层与下层之间的壁垒，使社会各阶层互相沟通，造成打成一片的整体社会，并唤起了生机。千

^① 《胡适留学日记》，第956页。

年以来首次出现一种真正的机会，有希望祛除使社会停滞的障碍机制，这种障碍机制就在于创造文化的主体——千百万人民大众，累世累代被摒弃在文化享有的范围之外、长久地被压抑，伟大的创造力不能发挥。白话文运动撤除了文化禁苑的高墙，精神贵族的垄断特权被削弱了或被取消了，人民大众有可能开始尝试进入各个文化领域，显示他们的创造才能。

以白话文运动为先导的新文化运动，实即文化下移运动，亦即文化俗世化运动。这是西方国家现代化过程中都曾经经历过的，所谓文化下移，文化俗世化，实质即是文化创造的主体力量——平民大众的觉醒，毫无疑问，胡适是中国近代俗世化运动的最自觉的代表人物，单此一点，他在中国近现代文化史上的积极作用，就是其他人无法比拟的。

当时反对新文化运动的人也看出了文化俗世化的趋势。例如胡适的老对手，《学衡》派的主将梅光迪就说：“所谓‘新文化’领袖人物，一切主张皆以平民主义为准则”。^①章士钊认为“文化为物、其精英乃为最少数人之所独擅，而非士民众庶之所共喻。”所以他把白话新文学斥之为“以鄙俚妄为之笔，窃高文文艺之名，以就下走圯之狂，隳载道行远之业。”期期以为不可。^②在新文化运动的激烈论争中，这种平民精神与贵族精神的对抗，过去没有被充分地加以注意。现在看来，这一点具有十分重大的意义。

胡适不避老师宿儒的歧视，少数留学生的攻击，而毅然倡导新文化运动，是有他深刻的信仰为基础的。他坚信文化的真正创造者是民众，文化的真实内容，就是千百万民众的生活。在以后历次文化论争中，他都把这一点讲得十分清楚。

① 见梅光迪，《评今人提倡学术之方法》

② 见章士钊，《评新文化运动》，《新闻报》1923年8月21—22日。

二十年代初，在批评梁漱溟的东西文化观时，他指出，把西方、印度与中国三种文化说成是根本不同，不能相互容通，是完全错误的。人类文化根本上是大同小异的。因为文化是应付环境的产物，是千百万人为了生存而创造起来的。所以，人类的文化本质上是有同一性的。人类文化的同一性的根据在于人类自身的同一性。那种把眼光始终停留在文化表层，停留在突现出来的少数精英分子의思想和成就上面的人，不免过分夸大了文化的特异性，忽略了各民族文化主体，无例外地都是那里的人民大众。而人民大众，不论哪个国家，哪个民族，他们创造文化的动机，基本质料，基本手段总是相同或是大同小异的。^①

在东西文化争论当中，中国一部分守旧分子曾杜撰了一种理论，谓西方只是物质文明发达，其精神文明则远不如东方，尤不如中国。中国人的精神文明垂五千年于兹，一直处于世界领先地位。这种说法颇能满足百多年来受尽屈辱的中国人撑面子的心理要求，因此颇具迷惑力，曾被用来作为抗拒西方文化的一种很有力的武器。中国读书人受儒家传统影响，往往忽视和贬低物质生活。孔子被当世人认作“四体不勤、五谷不分”的人，他自己也承认，于农稼、圃艺之类的无知。后世儒者，凡以道统自命的，都继承了这个传统，眼光不屑顾物质生产一类事。他们认定，那是下等人的事，不是读书人的事。他们沉迷于古圣先贤的经训之中，像教徒对待宗教经典那样，弦诵不已，或冥目静坐，以求彻悟。心性修养成为他们最主要的功夫，终日假仁义道德讲论不休。被守旧分子们夸耀不已的所谓中国的精神文明，主要就是指的这些东西，即写在书本上和悬在达官贵人口上的仁义道德以及据说可以实现这种仁义道德目标的心性修养之类的说

^① 参见胡适《评梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》及《我们对于西洋近代文明的态度》两文。

教。显然，中国若是只依赖这种精神文明，那早就亡国灭种了。中国人民要生存要发展，首先必须解决饮食男女之类的大问题，还要解决衣、住、行走，安全问题等等。中国文化同任何民族的文化一样，其最基本最重要的成就都是在解决这些问题的过程中被创造起来的。而创造者就是人民大众。其实，即以道德等等精神文明而论，其主要的担当者也是人民大众。正如最革命的鲁迅所说的，中国人的脊梁是老百姓。而被认为最不革命的胡适，说过几乎完全同样的话。1922年4月，他在天津教育所讲演“道德教育”，其中就说：“我们中国的背脊骨，还须靠一班真道德的老百姓。”

如果人们认识到任何文化创造的主体都是千千万万的老百姓。那么，把精神文明与物质文明对立起来，把精神文明夸耀得神乎其神。把物质文明贬得低而又低，这样的论调就完全不能成立了。持这种论调的人，都是坐享人民大众创造的文化成果，而又反过来贱视甚至欺压老百姓的人。他们自己是衣食无虞，甚至是锦衣美食的高贵阶层。他们吃饱了没事干，游山玩水，修身养性，吟诗作画，或逛妓院、捧戏子，自觉精神生活丰富得很，他们不屑想及成千成万的百姓还在为吃饭穿衣发愁呢！

因为坚信文化的主体是人民大众，而不是少数精神贵族，所以谈到文化问题，首先必须顾及到文化与人民生活的实际关系，而不去追求那些虚无缥缈的半人半神或半人半鬼的神秘主义的东西。正因为坚信文化主体在人民大众，所以胡适认为由少数人给整个民族规定文化模式的想法是荒谬的。他主张由人民大众自己去选择弃取。也正因为坚信文化的主体在人民大众，所以他对中国文化有充分的信心。他认为，无论怎样与西方文化接触、融和，到头来中国的老百姓仍不会变成西方人，他们的文化仍是中国的文化。^①

^① 见胡适《评中国本位的文化建设》，及《中国传统与将来》两文。

总之，发现和坚信文化的主体在人民大众，因而提倡平民化和世俗化，是胡适文化观的第一个显著特点。

二

五四时期有两个最响亮的口号，即科学与民主。现在批评五四新文化运动的人，动辄指称胡适与陈独秀一样，都不懂科学，所以都不配谈科学。这种说法似是而非。他们不知道五四新文化运动领袖们提倡科学的主要涵义，主要动机是什么，把科学狭义地理解为自然科学各学科的具体内容和科学家在实验室里的具体工作。这样来理解科学，世界上就很少有人有资格谈论科学了。甚至科学家除了本学科的具体内容而外也没有资格谈论其他的科学。

很显然，五四新文化运动所提倡的不是这个意义上的科学，而是提倡基本的科学精神。这种科学精神，对于从事各种事业和任何学科（包括社会科学、人文科学）的研究工作的人是都应具备的。这就是严格地尊重事实，研究事实，验证事实。简言之，即严格的实事求是的态度。他们提倡这种态度是为了清除千年的恶劣积习，诸如虚妄，迷信，尚空谈，喜杜撰，闭目塞听，不顾事实，懒惰成性，不肯调查研究，相互欺诳，相互标榜，无病呻吟，阿 Q 心理等等，等等。不用说，针对这些弊病，提倡实事求是的科学态度是完全必要的。而提倡这种科学态度，是不一定必须懂得宇宙学，量子力学、高能物理、或是什么控制论，信息论，系统论之类的。难道不是这样吗？

胡适提倡科学还有一个重要的动机，那就是，他想力矫中国读书人，只重视圣贤遗训，只在心性修养上下功夫的传统弊病，提高科学在人们心目中的地位，提倡青年努力于能够造福人类的科学，能够增加生产，增加财富，能够提高人们生活的科学。

在胡适那里，科学乐利应是人类文化追求的一个主要目标。他鲜明地强调：“人的文明的特点，就是特别图谋人生的幸福。”^①“人生的目的是求幸福。”^②中国古代圣人讲过不少大道理，其中有一些不无可取之处，但有一些则相当荒谬。例如理欲之辨，他们空悬一个“天理”，要人们绝对服从它，克制自己的各种欲望。宋儒甚至提出“存天理，灭人欲”的口号，简直是反人道的。人欲都有其天然合理的根据，诸如饮食男女，衣、住、安全等等，人皆追求。为了群体生活的需要，有时要对个人欲望有所调整，有所节制。但这根本上是承认人欲的合理性。调整与节制，无非是为了更多的人的欲望得到基本的满足，并非是“存天理，灭人欲。”其实，除了极少数圣徒式的人物以外，鼓吹灭人欲的那些人，都不准备灭自己的欲；只是挟天理之名，灭百姓之欲，从而保障自己欲望的最大满足。所以，它根本上是个虚伪的骗人的口号。直到清代出来个大学者大思想家戴震，才第一个比较系统地论证了人欲的合理性。胡适是戴震的同乡，他很敬佩他这位“乡先正。”曾写了一本《戴东原的哲学》，表彰戴氏对理学先生“以理杀人”的愤怒抗议。不过他说戴氏的人生观就是“要人用科学家求知求理的态度与方法来应付人生问题”，未免把戴震现代化了。

胡适从东西文明比较的立场上尖锐地指出：“精神的文明必须建筑在物质的基础之上。”提高人类物质上的享受，增加人类物质上的便利与安逸，这都是朝着解放人类的能力的方向走，使人们不至于把精力心思全抛在仅仅生存之上，使他们可以有余力去满足他们精神上的要求。”^③这里把精神文明与物质文明的关系说得非常清楚。可是，一部分自愚愚人的中国人，硬说西

① 见胡适：《公共卫生与东西文明》

② 见胡适：《我们对于西洋近代文明的态度》。

③ 同②

方只是物质文明发达，而中国人的精神文明远远高过西方。胡适说，东方的“圣人”“眼看无数人们冻饿，不能设法增进他们的幸福，却把‘乐天’、‘安命’、‘知足’、‘安贫’种种催眠药给他们吃，叫他们自己欺骗自己，安慰自己。”^① 这正如西方寓言所说，一只狐狸吃不到高悬架上的葡萄，就说“我本不爱吃这酸葡萄”一样。他接着指出，中国人受“圣人”欺骗，不敢明白承认人生目的在求幸福，反而自苦为极，甚至自戕自杀，使“人生观”变成了“人死观。”

在胡适看来，这种完全脱离物质文明的所谓安贫乐道的精神文明，根本够不上精神文明的美名。他扼制人的追求，养成懒惰，依赖、迷信的习性，只能把人导入愚昧。他认为，物质文明的提高有助于精神文明的进步，而且在他看来，精神文明最重要的成分就是追求知识，追求真理，科学就是追求知识，追求真理的手段，也是它的成绩。当中国的圣贤们以“无知无欲”的说教迷惑人们的灵智的时候，西方人却持续地以不屈不挠的努力发展科学，结果是开创了近代文明。中国人，不论在物质文明还是精神文明方面，都落后了一大截，本应急起直追，却偏偏有人杜撰西方只有物质文明，而中国人精神文明超过西方的谎言。胡适坚决主张，丢弃心性修养的那套所谓的精神文明，回到现实世界中来，认识周围的世界，发展科学，发展生产，创造近代的物质文明和精神文明。

他引证古人的话说：“衣食足，知荣辱；仓廩实，知礼节”，这是人类生活普遍的经验总结，他质问那些夸耀精神文明的人说：“一个美国的工人，坐他自己的汽车去上工，星期日带一家人出去游山玩水，可以不花钱用无线电机听极好的音乐，可以送他的儿女到学校去读书，……我们是否相信一个拖洋车的苦力的生

^① 见胡适：《我们对于西洋近代文明的态度》

活比美国的工人要精神些和道德些呢？”^① 他还嘲讽地说：……一个坐着小舢板在水上飘荡的东方人，有什么理由对着头顶上飞过的飞机，嘲笑那是物质文明，而夸耀自己是精神文明呢？那些夸耀东方的精神文明，鄙视西方的物质文明的人，心目中完全没有千千万万普通的人民群众，一个中国的苦力，一天工作十几个小时，晚上拖着疲乏得要命的身子躺在床上呻吟，他决无兴会去歌颂中国的精神文明。文明发展的高低，首先就看这种文明能给最普通的人民大众提供怎样的生活保障，能在多大程度上把他们的身体、精神从物质生活重压下解放出来，使他们的创造智慧更多地发挥出来，谋自己以及全社会的生活的改善。1927年，胡适周游西方世界回来，写了一篇文章，题目就叫做《拜金主义》，他不恤众怒，明白宣称，在中国，拜金主义不是坏东西，应当提倡人们努力用自己的智慧和力量去发财，摆脱贫困和愚昧。他尖锐地提出，一些人在高谈“义利之辨”的时候，可曾看到，一些破衣滥裳的老婆婆，背一个破篮子，到垃圾堆里去拣那些没有烧透的煤球，不曾霉烂的破布吗？又可曾看到随处可见的行乞者，为二分小钱儿，哀告行人吗？试问，面对广大人群忍饥受饿的社会，面对那些拾破烂儿的老太婆和沿街乞讨的行乞者，倡义非利，批判拜金主义，岂不是近乎忍心害理吗？

胡适认为，贫穷是中国第一大害。由于贫穷，人民疾病缠身；由于贫穷，国家软弱无力；所以外受侵袭，内多扰乱，官吏贪污，恶棍横行。所以他一生宣扬要救国，先要救贫；要求富强，必须发展科学，提高生产力。科学是谋求国家富强、人生幸福的重要工具。

不仅如此，胡适认为，科学是新人生观的重要基础。因为只有尊重科学、追求真理的人才能在现代环境下确立健全的人生

^① 胡适：《东西文明之比较》。

态度，创造健全的生活方式。他对那些醉薰薰的鼓吹东方式的精神文明的人说，只有追求科学真理的人，才有真正高尚的精神生活，被炫耀的中国精神文明，鼓励人只向内心做工夫。“越向内做工夫，越看不见外面的现实世界，越在那不可捉摸的心性上玩把戏，越没有能力应付外面的实际问题。”^① 结果是造成一些四体不勤，五谷不分”，靠别人养活的一批废物。

胡适一生做过许多次人生观的讲演，每一次都特别强调科学对于人生观的重要意义。1923年，他支持丁文江等科学家批驳张君勱的反科学的人生观，产生了良好的影响。由于把科学引入人生观，开始廓清了从来关于天道、仁义等抽象的空谈，使人生观问题，变成了一个可以确立某些客观标准，可以进行考察和验证的问题。胡适强调，科学的人生观，主要就是教人运用科学的思想，指导自己的行动，达到追求真理，追求幸福的目的。这是一种与中国亘古相传的人生观大大不同的崭新的人生观，具有非常鲜明的现代意义。

三

泥古的中国旧学家一方面把文化看成是高贵的神秘的东西，一方面又把它看成是千古如一，永恒不变的东西。动辄喜欢标榜尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子垂统五千年。实则中国文化几千年来已经历了许多次非常重大的变化，不仅是因世势而演变，而且还多次与外来文化结合，发生重大变异与转折。春秋战国之际对于商周文化已是一重大变化；秦汉之际又一重大变化；魏晋隋唐，佛教大盛行，又一重大变化；至两宋，理学兴，又一重大变化；明清之际，因社会变迁加之输入西方文化，乃又生一大转折；清

^① 见胡适《我们对于西洋近代文明的态度》

末，西方文化大规模流入，中国社会内部亦发生深刻变动，于是中国传统文化经历千古未有之变局。实际上每一次大变化之机总有些人出来，悲天悼地，诅咒变化。但最终还是无可奈何。近代以来，因变化之来太骤太剧，尊古者流，尤感痛不可忍。

其实文化之变，虽其机理极为复杂，但其大趋势亦如自然界的¹变化一样都是可以考察，可以解释的。归根到底，文化不过是人类生活的样态。人的生活方式起了变化，文化的内容，色彩，亦必或迟或早，或大或小地跟着变化。这一点道理，人们或许不难接受。难的是外来文化的刺激所引起的变化，有时会更深地触及人们的感情和心理。有些人承受不了这种刺激发生严重的抵抗。一般地说来，文化素质越高的人，具有越大的承受能力，因而也愈能够吸收外来文化的优秀成果。有人可能抬杠，说，近代史上某些抵制西方文化的学者，都是在国学上造诣甚高的人，能说他们文化素质不高吗？这要看对文化素质如何理解。文化素质是综合的。包括知识的广度，文化的鉴赏力，文化的创造力等等，有些入国学造诣甚高，但国学范围以外，所知甚少；有些即便对国学也是食古不化，没有学术创造力，对古文化只是玩赏赞叹，不能理解精义，因而不能与异质文化作比较地观察和研究，固陋寡识，对外来文化宜其枵腹不入。

胡适是中国近现代史上最自觉的文化革新论者，也是主张学习西方文化最力的一个人。他生长在清末民初的历史环境里，在青少年求知欲最旺，接受力最强的时期，他一面用力打下国学根底，一面注意观察研究中西文化的冲突。十五岁时，便写文章力主遵“物竞天择，适者生存”之理，投袂奋起，学西方所长，补中国所短，以求富强。留学美国七年，他中西学兼治，力求借鉴西方的新思想、新方法重新研究中国文化遗产。²他在自己的博士论文——《先秦名学史》的导论中写道。中国人面临一个重大的问题，这问题就是：“我们应怎样才能以最有效的方式吸收

现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展。”又说：“这大个问题的解决，……唯有依靠新中国知识界领导人物的远见和历史连续性的意识，依靠他们的机智和技巧，能够成功地把现代文化的精华与中国自己的文化精华联结起来。”^①足见，早在留学时期，胡适就确切地认识到中西文化结合的重大历史课题，并自觉地肩起这个责任。五四后，他在一篇纲领性的文章《新思潮的意义》一文中，标出新思潮的历史任务是：“研究问题，输入学理、整理国故，再造文明。”把中西文化结合、创造中国的新文化的主张，更加简明地宣示出来。二十年代里，国内思想斗争，连翩继起。第一次大革命高潮过后，取得统治权的国民党人急剧趋于保守，对西方文化表现了极大的戒心。为了批驳守旧派，从二十年代末到三十年代，胡适在中西文化问题上讲过一些比较激烈的话，在他的英文论文《今日的文化冲突》中首次使用了“全盘西化”的字样，后来陈序经接过这个提法，当作一种根本主张，胡适也曾表示赞成。^②从此胡适便被当成“全盘西化论”的代表人物，屡受批判。事实上胡适并非“全盘西化论”者。我在《胡适研究论稿》里，曾指出了“全盘西化”是个非常不确切的概念，胡适使用它是个失误。但胡适的思想决不归结于此。即使陈序经这类明确主张“全盘西化”的人，也并不像人们所批判的那样，要废弃中国一切传统，尽取西方文化以代之。这个问题需要专门写一篇文章来加以澄清，这里不赘述。我现在要着重说明的是，胡适有关中西文化结合，与再造中国文明的基本见解。

中国旧的传统文化已不能适应新时代的挑战，这一点，胡适是坚信不疑的。他认为一种文化在历史发展过程中，发生大的

① 胡适《先秦名学史》第8页。

② 见《独立评论》第142号。

变异、获得新生，不是一件稀奇事。西方文化曾几经变异、才走上近代发展的道路。中国文化曾有几回再生的机会，但都没有达到返老还童的目的。1935年1月，他在广西梧州有一个长篇讲演，就是讲文化再生的问题。直到晚年讲《中国传统与将来》，仍强调，中国文化传统决不是某种一成不变，千古如一的东西。面对西方文化的挑战，面对自己国家、民族紧迫的存灭与兴亡的大问题，中国文化必须改造、再生。在这个革命性的大变动中，西方文化是我们必须借鉴的，这是逃避不了的逼人而来的事实。

在对待西方文化的问题上，他既不赞成国粹主义的排外论者，也不赞成所谓“有选择的吸收”的折衷论者。排外论者之不足论，已是人所共喻的了，折衷论却颇有市场。胡适认为折衷论是一种似是而非的论调。前面我已详细揭示，在胡适看来，文化的主体是人民大众，人民大众是一种文化传统的天然的保护者。因为一种文化氛围所造成的千百万人的习惯与心理是极难改变的。如果对西方近代文化事先存戒惧之心，小心翼翼地来选择，那结果必然是寸步难行。他认为中国半个多世纪里改革不能成功，主要原因就是领导集团在西方文化面前犹疑、动摇，没有真知灼见。他认为，应当屏弃一切顾虑，全心全意地欢迎和接受西方的近代文化，让中国的古老文明在同这个新文明的密切接触与交流中，吸收新血液，摆脱沉痾，创造出适应新时代的新文化。他认为，在这个过程中，中国传统文化中一切真正有价值的，仍能给人民提供精神力量的东西是不会丧失的。担心丧失传统，而在西方文化的挑战面前，瑟缩犹疑，踟蹰不前，就会丧失文化更新的机会，就会丧失现代化的机会。这就是胡适在他那篇著名的英文论文《今日的文化冲突》中所表达的基本思想。到1935年，围绕全盘西化与本位文化问题展开论争的时候，胡适进一步阐明了他对中西文化的冲突、交融与中国文化再生问题的系统见解。他指出：

“第一，文化本身是保守的。凡一种文化既成为一个民族的文化，自然有他的绝大保守性，对内能抵抗新奇风气的起来，对外能抵抗新奇方式的侵入。这是一切文化所公有的惰性，是不用人力去培养保护的。

“第二，凡两种不同文化接触时，比较观摩的力量可以摧陷某种文化的某方面的保守性与抵抗力的一部分。……最不适用的，抵抗力最弱，被淘汰也最快，被摧陷的成分也最多。……

“第三，在这个优胜劣败的文化变动的历程之中，没有一种完全可靠的标准可以用来指导整个文化的各方面的选择去取。……政府无论如何圣明，终是不配做文化的裁判官的，因为文化的淘汰选择是没有“科学方法”能做标准的。

“第四，文化各方面的激烈变动，终有一个大限度，就是终不能根本扫灭那固有文化的根本保守性。这就是古今来无数老成持重的人们所恐怕要陨灭的‘本国本位’。这个‘本国本位’就是在某种固有环境与历史之下所造成的生活习惯。简单说来，就是那无数无数的人民。那才是文化的‘本位’。那个本位是没有毁灭的危险的。”^①

因为胡适坚认文化的主体在人民，面千千万万的人民是传统的最可靠的保卫者。他完全不担心在中西文化交流的过程中，中国入会失掉自己优秀的传统。因此，他一贯明确地主张中西文化自由接触，自由琢磨，从而使中国文化得到新生。和那些文化传统的卫道士们相比，胡适对于中国文化传统的信心要更坚定得多。只有那些对自己没有信心的人，才会害怕同自己的对手相遇。这个道理至为浅显。

由此我们看到，胡适同新儒家以及一切传统主义者的分歧，不在于是否抛弃中国的传统，而是对传统采取什么态度。后者

^① 见胡适：《试评中国本位的文化建设》，《胡适论学近著》第554—555页。

是迷信传统，崇拜传统，株守传统，对未来充满恐惧。近年比较理性的台湾学者，也都看到了新儒家的这一特点。新儒家要求人们对固有传统要有充分的“同情心与敬意。”要像儒家宣扬重孝的观念那样，慎终追远，怀思怀德，无改祖先之道。胡适同他们不同，传统只是历史，只是过去的东西，对于过去的东西，应当整理，应当总结。至于哪些过去的东西能够继续生存，或经过转化获得新生命，这取决于这些东西本身的内在价值，和千百万人民的实际需要。假如它们本身的价值已经无法继续存在，你无论如何焚香膜拜，它还是无法复活。反之，如果过去的某些东西，仍能满足千百万人民的实际需要，你无论如何下令禁止，它还是会像生机旺盛的小松树一样，从石缝中钻出来。

由于中国传统文化的惰力实在太太，又有大群大群的醉薰薰的人整日假讴歌礼赞，促使胡适这类自由主义者，起而针锋相对地提出理性自责主义的原则。即主张对本民族文化的弱点勇于反省。1934年夏天，胡适在他所办的《独立评论》上接连发表三篇论信心与反省的文章，他强调“可靠的民族信心必须建筑在一个坚固的基础之上，祖宗的光荣自是祖宗的光荣，不能救我们的痛苦羞辱。何况祖宗所建的基业不全是光荣呢？”他引孟子的话说：“不耻不若人，何若人有？”只有敢于同比自己强的人比较，发现自己的不足，产生深自愧耻之心，然后才肯奋然兴起，急图赶上。^①盲目地讴歌与礼赞传统，只会使虚荣心膨胀，看不清世界大势，认不清自己的迫切任务，失去任何改革图新的机会。1935年6月12日，胡适在给陶希圣的一封信里，再次重申他的理性自责主义，信中说：“我深信救国之法在干深自谴责，深自忏悔，深自愧耻。自责的结果，也许有一个深自振拔而淘汰旧污，创造新国的日子。”又说：“你试看看这三十五年的历史（指义

^① 见《独立评论》103号。

和团运动以来的三十五年——引者），还是梁任公，胡适之的自责主义发生了社会改革的影响大呢？还是那些高谈国粹的人们发生的影响大呢？”

数十年来，人们批判胡适的所谓“反传统主义”或是什么“全盘西化论”，其实都不过是针对他的这种理性自责主义。在那个敌国外患特别严重的年月里，这种理性自责主义也许真的曾经发生过一些消极影响。但一种思想，一种学说，一种主张，其本身的精义何在，实质如何，这是一回事；它在社会实践中又发生了什么曲折，产生了什么实际效果，这又是一回事。正如今天苏联人和中国人不该把曾经发生过的一切挫折、痛苦，通通要马克思负责一样。如果当年中国人中确有一些民族虚无主义，甚至民族投降主义，也不应要提倡自责主义的胡适负责。想当年，周作人并不曾宣扬什么自责主义，到头来他屈节事敌。而恰恰是提倡民族自责主义的胡适劝他“识得重与轻”，悬崖勒马，逃出魔窟。

胡适的自责主义实可称中国患难重重，人们思想迷离混沌的年代里，一点点比较健全的民族理性，它算不得顶高明，但在远离战斗着的人民的广大知识分子群中，它确是表现了理性的力量，无怪乎钱玄同称誉他这位老友是“思想界的医生。”

四

胡适遵循自己理性的指引，在他一生的学术文化实践中，始终致力于中西文化结合的尝试。他重建中国哲学史、中国文学史的努力；他对新教育的开拓，例如改革新学制，提倡女子教育，强调普及教育，提出高等教育的新观念等等；他对新道德的提倡；对民俗礼仪的改革；如此等等，大而至于治国大计，小而至于

绘画技巧，^①他都主张本中西结合的原则从事改革与创新。这其中任何一个方面，都值得今天的学人认真加以考察和检讨，以便认清前人在中西文化结合的大事业中究竟做过些什么，有什么经验和教训，给我们今天的工作提供借鉴。

胡适在二三十年代，曾亲自主持和领导了两项有重要学术文化意义的工作，一个是整理国故，一个是编译西书。前者屡遭垢病，后者几乎无人提起。实际上，这两项工作最能表现胡适力图使中西文化互相联结，互相交融，以创建中国新文化的深长用心。

关于整理国故，在他亲手拟定的计划中，提出了整理的标准，就是“(一)校勘；(二)必不可少的注释；(三)标点；(四)分段；(五)考证或评判的引论。”显然经过这样的整理，一则可以保存最有价值的古典文献，二则可使人们容易认识古文化的真价值。这是对待传统文化典籍的最健全的方法。这项工作，胡适尽可能地吸收了当时第一流的学者来参加，如马幼渔、刘文典、俞平伯、朱希祖、单不庵、沈兼士、顾颉刚、沈尹默等等。他们的工作是取得了相当的成绩的。

另一项编译西书的计划，是由中华教育文化基金董事会资助下成立的编译委员会领导进行的。胡适亲任该委员会的主任委员，他邀集一批最有名的科学家和学者参加该委员会的工作。从胡适手拟的编译计划可以看出，这是一项非常有价值的文化建设工程。计划中说：“无论是一个时代或一个国家，各选择最好的历史（著作——引者）一种或数种，并选译可以代表那个时代或那（个）国家的思想、文艺作品若干种，使我们对于那（个）时

^① 有一次他为陶冷月所作画题词，谓“陶君作画参用东西画家的方法，格局、意境多用中国法，光影、渲染则多用西法。有成见的人也许看不惯这种不中不西的作法。但我们平心观察，都不能不承认这是很正当的尝试。”并提出，最好不露调和的痕迹，而能成中西结合的大功。

代或那(个)国家的文化可以有明了的了解。例如,古希腊,我们拟译一部公认的希腊通史名著,和几部希腊专史(如哲学史、艺术史),此外再选译五十种希腊人的名著(剧本、历史、哲学等等),罗马时代也是如此。中古时代、文艺复兴时代均如此。到了近世,除选译近世的通史和专史之外,又当加上各国的通史和专史,又当以一国为单位,每国选译若干种名著。”在工作程序上,计划强调“斟酌国内的需要,拟先用全力翻译重要的历史名著,而以余力翻译曾在世界文化史上发生重大影响的学术文艺作品若干种。”在选书和选择译者及译稿审查等方面,都提出了严格的要求。我们不能不承认,这项编译计划如能逐一实现,那对于中西文化的沟通与结合,必定发生极有益的影响。可惜,胡适整理国故与编译西书的两项计划,都被日本侵略中国的战争所打断。

我认为,今天我们要提倡中西结合,创造中国的新文化,上述两项工作仍是必不可少的。近年来,已经有人在做这样的工作,但据我所知,这两项工作,特别是编译西书的工作,远未建立起统一的、健全的、高水平和高效率的学术领导核心。而没有这样的核心,就不会有计划周详,省费省时而又高质量的工作成果。我们应当充分总结前人的经验,做好这项极有意义的工作。

不久前见到海外学者成中英先生的一篇文章。他谈到中西哲学思想相结合的问题时说道,首先需要以西方哲学来理解中国传统哲学,然后还要以中国传统哲学去理解西方的哲学。(大意如此,不及查其原文——引者),人们都觉得他说出了一个很有意义的新见解。其实,早在七十多年以前,就在我们前面曾略加引述的《先秦名学史》的《导言》里,胡适就说过几乎同样的话。胡适说:“新中国的责任是借鉴和借助于现代西方哲学去研究这些久已被忽略了的本国的学派。如果用现代哲学去重新解释中国古代哲学,又用中国固有的哲学去解释现代哲学,这样,也只

有这样，才能使中国的哲学家和哲学研究在运用思考与研究的新方法与工具时感到心安理得。”重读胡适这段文字，再纵观其一生思想行实，我相信若不是不肯放弃偏见与成见的人，他对胡适的文化观的现代意义就会有一个新的认识。

梁 漱 溟 论

包 遵 信

梁漱溟先生是中国现代文化史上一位著名学者。他逝世以后，国内报刊除了发布新华社的一条消息，好象不曾有什么文章，这未免过于冷清了。和这种冷清相对照的是，这几年的文化讨论中，却不时可以听到人们提到梁先生，他的一些言论和事迹往往还会激起议论的波澜。去年10月“梁漱溟思想国际学术讨论会”，围绕梁的思想评价就曾有过不小的争论。似乎梁先生思想的真正价值，国人还没有认识到；梁的道德人格则是现代中国知识分子效法的榜样。这种用对梁先生道德人格的景仰替代对梁先生的学术评价，能否算是近年文化讨论中所谓“重估五四”的一项内容。如果是的话，那么这种“重估”当作一种文化现象作些探讨，在当前可能为时过早但却不会是多余而没有意义。

盖棺也不能论定

梁先生以95岁的高龄辞世，照中国一句老话，可以盖棺论定了。但历史的诡谲在于，有的人虽已盖棺却不能论定，梁先生就是一例。

梁先生逝世以后，曾有很多挽联，大都赞誉他的学说思想，是“融会中西”、“学究天人”，“不愧当代宗师”；颂扬他的道德人格是“学林典型”，“堪称举世楷模”。还有一条挽幛，说他是“中国人的脊梁”。我应中国文化书院之命，也曾写了一副：

究元决疑归道本儒焉释焉，

新民启蒙指路向东乎西乎？

梁先生 23 岁时，曾写过一篇《究元决疑论》，弘扬佛家出世思想，因此被蔡元培赏识，聘他为北京大学哲学系讲师，主讲“印度哲学。”梁先生后来虽然声明，自己已弃佛归儒，但终其一生的思想，儒与佛总是相伴而随。“儒焉释焉”就是指梁的哲学思想是儒是释，学者还有很多争论。

“东乎西乎”是指梁先生在《东西文化及其哲学》中，将中国文化、印度文化和西方文化当作三种不同的“人生路向”，断言西方文化已经走到了它的尽头，出路就是走“孔家的路”，人类最近的将来，必是“中国文化的复兴”。当年这个“路向说”一出，就成了中国知识界文化争论的热点，梁先生也成了中国现代文化史上的著名人物。

我是用了一个大问号来悼念梁先生的，这在众多的挽联中很不协调，似乎调侃多于恭敬。其实并不是这么一回事。梁先生是公认的当代新儒家大师，可是梁虽然没有否认，却又一直说自己信佛。直到 1985 年，他对外界说他崇扬中国儒家文化，还表示不能首肯，说自己“一直是持佛家的思想，至今仍然如此”，^① 难怪有人不赞成把梁说成是新儒家。不是新儒家究竟是哪一家？谁也没有说。其实，新儒家并没有错，梁先生是当之无愧的新儒家“开山人物。”他既是新儒家的祖师却又信佛，这正是需要我们研究的问题：为什么儒家思想在当代的生命不能靠它自身来阐发，却要借助别的思想来重新构架自己呢？如果我们一味陷在梁是儒是释的争论中，可能永远也扯不清楚，倒有可能把这个有趣也有探索意义的事实给忽略了。

其实，梁先生作为一位思想家，他最重要的贡献，并不是在

^① 《中国文化与中国哲学》第 560 页。

学理上对儒或对释有什么发挥，甚而可以说他不是一般意义上的学问家，而是他打破了当时普遍流行的文化一元论，肯定中国文化和西方文化各有自己的价值，将近一个世纪以军事和经济为后盾的西方文化对中国文化的挑战，说成只是“人生路向”的不同，这样就从更为广阔的视野，把倾斜了的历史放到了平行发展的轨道上，不但为当时已是旗靡帅倒的守旧国粹派理论上灌注了新的生命力，使东西文化论战跃入一个新的高度，而且给整个后发展国家的现代化提出了一个难于回避的问题：如何处理现代化和民族传统的关系？时至今日，随着东亚经济的腾飞，东方传统与现代化，已是现代化理论、发展社会学、比较研究中的重大课题。它的滥觞最早则可以追溯到梁先生《东西文化及其哲学》，追溯到他的“路向说。”如果说“儒焉释焉”还仅是梁的哲学思想评价问题，那“东乎西乎”却是关系到民族前途、历史命运的问题。肯定梁先生这个贡献，比单纯赞美他的道德文章要有意义得多。

历史的张力：东方传统与现代化

我把梁先生的“路向说”，当作东方传统与现代化问题的滥觞，并非肯定梁提出的“路向说”本身就是正确的。因为它把儒家传统说成是超现代化的文化。按照这样的说法，在逻辑上和实践上就都取消了中国现代化。有的学者因为梁曾严厉批评过现代化社会的病痛，就说他是“后现代化思想家”（艾恺），恐怕是过分的褒奖。梁先生连工业化都不赞成，庆幸帝国主义的侵略，杜绝了中国工商业的兴起，他所要维护的是中国传统农业社会不被工业化（参见《乡村建设理论》）。这种半是过去的回音，半是未来的恫吓，怎么与后现代化搭得上界呢？因此，我对《梁漱溟》解说词提出，梁是否是“一个新时代的预言者”，答案是否定

的。

我们不赞成梁先生的“路向说”，但并不否认它提出的意义。后发展国家的现代化，虽有成功的样板却又不能照搬别人现成的模式（无论是西化还是东化），它必须要正视自己民族的传统，在现代化的实践过程中化解它，重建符合本民族发展要求的现代新文化。所以，现代化和传统之间的冲突是一种历史的张力，梁先生的“路向说”的理论价值，就在于它提醒我们要追寻这个历史张力。

有的学者认为“路向说”的意义是肯定了中国传统文化，说什么“五四”时期启蒙思想家只看到了文化的“时代性”，却忽视了文化的“民族性”；那些守旧的国粹派只承认文化的“民族性”，却否认文化的“时代性。”唯有梁漱溟先生既肯定了文化的时代性，又突出强调了文化的民族性。这就不啻是说，历史的正确航道，七十多年前早就已被梁先生找到，我们对这一点到今天才有了真切的认识。这就是近年文化热中，所谓重估“五四”的一种观点。

文化有没有民族性？似乎没人否定它，但文化的民族性并不是一成不变的固定模式，它是历史地形成，也会随着社会的变迁，不断变嬗、发展的。这就是文化的变异性。任何文化的民族特色，都必须接受时代的挑战，满足时代的要求，才有它继续存在的价值，否则，它就要被超越，被扬弃，创造出新的民族特色。“五四”以来新文化不正是我们民族的创造，同样具有我们的民族性？可见文化的民族性本身也有两面：滞后性和变异性。因此，把民族性和时代性当作文化运动对立两极，在理论上容易导致把民族性凝固化为不可变更的，否认文化变革的必要性和可能性。难怪有人指责“五四”启蒙思想家“片面”，那么慷慨地把“全面”的桂冠送给了梁先生。梁先生本人也从冷寂的书斋中被请了出来，变成一些人心目中代表中国文化的一面旗帜。真是

三十年河东，三十年河西，究竟是怎么回事？其实这并没有什么可以奇怪，从二十年代到八十年代中西文化之争中此消彼长的历史变化说明，我们现代化经历了无可否认的挫折，科学与民主曾经唤醒了中国民众，为他们展示了一幅现代文明的社会蓝图。可是，“五四”过去已经半个多世纪，我们离这个理想的社会竟然如此遥远，于是当我们再起步向现代化迈进时，反省以往走过的路，当然会提出各式的疑问。梁先生的“路向说”在八十年代被重新翻腾出来，抬得这么高，正是在这样背景下出现的。它说明我们现代化的挫折，但是，如果把这个挫折归结到“五四”反传统的“片面”，把科学和民主说成是“全盘西化”，那岂不离事实太远了么？难道中国现代化的挫折，证明了梁先生“路向说”的正确？梁的复出真的意味着“历史倒退了几十年”？我想即使倒退七十年，代表时代精神的也不可能是梁先生的“路向说”。中国现代化的挫折，如果一定要推源到“五四”，那我们说科学和民主并没有在中国土地上生根，思想启蒙的路我们没有能坚持把它走完，不是更符合实际吗？

梁的“路向说”肯定儒家传统的价值系统，试图把科学和民主放在儒家伦理原则的统驭和支配之下，并从人类普遍道德本体的高度，肯定了中国文化的价值。“认为儒家真理存在于一个可以脱离科学甚至比科学优越的慧悟层面”（傅乐诗），因而它不是社会科学，而是一种价值哲学。作为一种社会思潮，它在实践中阻碍了中国的现代化。因为它不仅把儒家伦理当作个人的价值选择，而且还要幻想按照儒家模式建立一个道德的理想国。这是在封建旧制度已经崩解时，还相信它有继续存在的权力和合理性，把对旧制度的挽歌当作新时代的颂曲，因而人们把梁先生“路向说”当作封建主义思想的代表，并非没有道理。不然也就没办法理解，他在乡村建设运动中那种一往无前的，近乎唐诸诃德式的实干精神。

“乡村文明”：“路向说”反现代化的真实所在

我们说梁先生的“路向说”是条走不通的道，这只要看一看他把“路向说”落到实践层面的“乡建运动”，就可以明了他的“路向”，是想把中国指向何方。

说起“乡建运动”，不能不使人想到，在去年有关梁先生思想的讨论中，谁也不曾提到它，似乎压根儿没这件事。这是无意疏忽？还是有意为贤者讳？无论什么原因，我以为都对了解梁先生，特别是了解梁先生的“路向说”，缺失了重要的一环。

和其他不少新儒家学者把儒家仅仅当作一种哲学理论、文化价值研究不一样，梁先生是“坐而言，起而行”，一生以“实干”自励的。儒家讲“内圣外王”，梁先生并不满足成就于“内圣”，还要在“外王”上开拓一番天地，“乡建运动”就是他谋求实现的天地。

何谓“乡建”？照梁先生的说法，就是建设发达的“乡村文明”，避免中国走西方资本主义发达工商业，“都市文明”的路。“走资本主义竞争的路，则农业是要受到桎梏，乡村是要归于衰落的”，“现在资本主义下的工商业，只是发财的路而不是养人的路”，所以，他们走的实际是“人类文化的歧途”。“乡建运动”的目的，就是“使社会的重心从城市移植于乡村”，恢复近代以来遭到破坏的乡村，达到“乡下人自己来讲求进步，莫再不由自主；中国人自己讲求进步，不要随着外国人跑。”^①

梁先生给我们描绘了一幅恬静、融和、丰足、净洁、令人神往的田园画，可惜这只是出于哲学家的构想。如果仅止于此，它还会唤起人们对古老文明的审美联想。无奈梁先生一定要把它付

^① 《梁漱溟教育文集》第42、43、52、120页。

诸实施，审美联想碰到了现实就被击得粉碎了。

现代化据说有几十种定义。无论哪一种定义，都承认经济内容的工业化。社会组织的都市化，是现代化不可缺少的两项标志。梁先生“乡建运动”却要防止中国由工业化而都市化。它的反现代化性质还用得着更多说明吗？诚然，梁先生在很多场合也讲中国要现代化，可是没有工业化，没有商品经济的“乡村文明”，能算什么现代化？它与现代化是南其辕而北其辙哟！

梁先生还说过：“乡建”是要“创造新文化。救活旧农村”。^①什么是梁先生讲的“新文化”！看看“乡建”的具体内容和为实现这些内容的途径，就可以明白它到底是新文化还是旧文化？梁先生“乡建运动”的主要内容，可以概括为：（一）组织上的“村治”，即将传统的以血缘宗法关系为纽带的家庭单位放大，变成一个村、一个乡的人际合作；（二）经济上的“合作”，包括产业合作、信用合作和消费合作，即乡党邻里之间的互通有无，互帮互惠，以期达到“农业之发达”；（三）文化上的“村学”“乡学”，即以村为单位，所有父老兄弟结成团体，是为“村学”；全乡的人结成团体，是为“乡学”。“结成这个团体干什么呢？为的是齐心学好，向上求进步”。^②整个“乡建”虽然可分为“政治一面，经济一面，文化教育一面，三者合而为一”，^③都体现了儒家伦理原则，因此，只要“发挥伦理情谊”，就可以建设好新农村。这样的新农村，民风淳朴，礼习焕然，是理想的道德国度。它没有法律，也无须法律。“法律只可行于西洋，行于都市；若在中国社会，尤其是在乡党之间是不行的”。^④梁先生按照儒家伦理原则进行的“乡建运动”，创造的只能是古色斑烂的旧文化。从形式到内容都找不到什么“新”的影子啊！

① 梁漱溟：《乡村建设大意》第26页。

②④ 《梁漱溟教育文集》第119、50页。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》第293页。

我说梁先生“乡建运动”是反现代化，并非要翻旧帐，而是想通过它来探寻梁先生的“路向说”，在实践上究竟有多少可行性，以及应该在什么层次上方能彰显它的价值。

我们曾说梁的“路向说”，实际是一种价值哲学。现代化是从传统农业社会，转向现代工业社会，它包括社会结构、政治制度、经济发展、思想文化的全面变革。这些都不单是价值哲学，更不是儒家学说所能解决得了的。儒家传统的伦理价值取向，甚或与现代化要求相背，怎么能把它当作现代化的必由之路呢？梁先生的“路向说”落实为“乡建运动”，无非是把传统小农自然经济给诗意化，用它来傲视西方资本主义的“都市文明”，防止走西方资本主义发展工商业的路。所以它要高扬儒家伦理的精神力量，也是势所必然，否则它又凭什么与现代化相抗衡呢？

梁先生口口声声讲“西洋”如何如何，不要学“西方”，他的“路向说”就是坚守东方文明固有的基本特色，也就是某些学者讲的文化的民族性，但是这种游离于现代文明之外的“乡村文明”，脱离了历史发展的民族性，究竟是我们民族的幸还是不幸？不能适应时代的挑战，不能推进民族的发展，这样的民族性，无论它有多少理由，我们也应当批判它，超越它。没有这种批判和超越，我们又谈何现代化？固然现代化在东方各国，都有一个如何根据自己的历史条件和文化背景，来探寻具体实现道路的问题。特别是象中国这样具有悠久历史和古老文明的大国，它的现代化不可能简单照抄照搬某个现成模式。从这个意义上，我赞成杜维明教授说的，梁先生“路向说”为中国现代化提出了如何塑造社会的意义结构的问题。这是儒家形而上学的重建，只能局限在学术研究的范围。“乡建运动”则说明，梁先生是要把他的“路向说”当作一种社会模式，用所谓东方农业经济的乡村文明，和现代化唱一场对台戏。如果“路向说”不是当作社会模式，儒家伦理只是作为个人的一种价值取向，那无论谁要是以它来

安身立命，别人是无权过问，也无须过问的。梁先生“路向说”之所以不可信，不在把儒家说得如何好，而是他一定要把儒家伦理当作现代社会生活的普遍原则强加给我们，那就是另一回事了。

传统道德和知识分子的主体独立人格

那么，梁先生的道德人格不值得景仰吗？我没有这个意思。只是我不赞成把对梁先生道德人格的景仰，变成对传统道德的讴歌，甚而当作一种学术评价的标准。如有人就以“继道统，扬正学”来赞许梁先生，有人虽然力持梁先生不是新儒家，可是他们赞扬梁先生道德人格的那些语言，却都是地道的儒家思想。海外有的纪念文章还把梁先生作为评判大陆知识分子的标杆，好象除梁之外的其他人，都是溜须拍马、歌功颂德的无耻文人。这就不能不让人深思：究竟怎样看待梁先生的道德人格？儒家传统道德能否成为中国知识分子主体独立人格的精神支柱？

梁先生对儒家道德是身体力行地实践了的。他特别称道的“孔颜乐处”确为儒家人生哲学的精髓。比起那些口口声声说儒家思想不是一般知识而是一种生命学问，是永恒的常道，可是行为人格却与儒家不占边的某些人，梁先生一生的确体现了一种古典式的人格光辉。但我不赞成海外某些文章把梁先生的悲剧命运完全道德化，没能看到梁先生以外其他中国知识分子，他们的遭际同样也具有悲剧性质。这就把这种悲剧当作只是象梁先生这样少数个人的不幸，而不能从中看到整个中国知识分子的命运，抹煞了这种悲剧深刻的社会历史内容。

中国知识分子从近代以来，为民族的解放，国家的富强，前赴后继，追随时代的潮流，艰难地探索着，奋斗着。这是近代中

国文化史、思想史的主流精神。1949年共和国的成立，这一巨大历史变化使广大知识分子心灵受到强烈的震动，他们有的讴歌，有的虔诚地自我反省，都对新中国充满了希望，认为这是新时代新生活的来临。梁先生也没能例外。他在1951年发表的《两年来我有了哪些转变？》，次年写的《我的努力与反省》，主要内容就是肯定新中国“面貌一新，气象不同”，反省自己以往的错误。我们没有理由不相信梁先生的真诚，从而把梁先生和其他人对立起来。我们也没有理由因为梁先生检讨了自己，肯定了新中国的成就，就怀疑他的道德人格，好象这是什么人生污点，讳莫如深不愿提到它。

中国知识分子的悲剧在于，他们在欢呼国家的独立时，却忽视了自身人格的独立；在讴歌民族解放的同时，却没能把这种解放当作人的解放的起步，忽视了人的权利、人的价值的追求。《白毛女》的一句台词：“旧社会把人变成鬼，新社会把鬼变成人。”从鬼到人界限如果仅仅局限在政治上和经济上的翻身，那由人到非人也只有一步之差。正因为缺少了这样的基点和价值追求，所以当知识分子把那些欢呼和赞颂奉献给政治权威时，也就奉献了他们自己，成为附着在政治权威这张皮上无足轻重的毛。他们对新时代的欢呼，就变成了对政治权威的谀词；把社会责任感和历史使命感，兑换成对政治权威个人的忠诚和驯顺，以致从五十年代被利用，六十年代被改造，到七十年代被专政，中国知识分子的社会地位越来越低下，始终没有确立自己主体独立人格，没能形成群体批判的自我意识。这才是中国知识分子真正悲剧，梁先生不过是其中一例面已。

我这么说无意要把这个历史责任完全归咎于知识分子，面是想探明中国知识分子这种悲剧命运产生的原因。新儒家有的学者主张，用复兴儒学认同传统的办法，来确立中国知识分子的主体独立人格。我则认为，中国知识分子没能确立起主体独

立人格，与其说是儒学真正有价值的内容没有得到充分的发挥，还不如说恰恰是我们没能根本超越儒家传统，在人生情趣、处世原则、深层心里等方面，依然与儒家传统难于割舍。我们在理智上，何尝不懂得“人格尊严”、“独立思考”、“追求真理”这些都是当然合理的现代观念，可是碰到矛盾时，它们就都在“国家需要”、“人民利益”、“社会全局”面前就被撞得粉碎，于是心甘情愿当起“驯服工具”了。这是我们五十年代、六十年代成长起来的人亲身的感受，老一代的知识分子当然有他们的特殊性，但解决这个矛盾的过程和结果，不会与上述思想历程相去太远。所以，不能超越儒家传统，恰恰是中国知识分子悲剧命运的重要原因。

当然，老一代的知识分子，他们当中不少受过西方教育洗礼，有相当多的科学知识和现代意识。可是，毛泽东还在共和国建立前夕就已给他们定了性，这就是“民主个人主义”，它不但同集体主义对立，而且还与美帝国主义联在一起。此后三十多年历次运动，又不断围剿“个人主义”、“个人主义”成了知识分子的紧箍咒。又有谁敢冒不韪，愿意在政治上被划入另册，在思想上甘居异端？这种自我抉择的深层原因，能说与儒家传统以政治伦理为本位的价值原则没有关系吗？所以中国知识分子在“五四”启蒙运动中树起的、虽然脆弱却已具雏型的独立人格，随着共和国的成长，反倒逐渐萎缩了，他们用现代科学精神唤起的理性批判精神也变成维护政治权威和经典纯洁的热诚。这就是中国知识分子悲剧命运的社会历史原因，儒家传统有着难以磨灭的印记。梁先生在和毛泽东顶撞之后，一再声言自己“狂妄自大，目中无人”，“意气用事，言语失控”，可见他也没能逃脱这个历史厄运！

所以，我觉得把梁先生和其他一些人对立起来，诉诸道德的评判，褒贬笔伐一通，固然可佩可敬，却很有可能让道德的迷雾

蒙住了我们眼睛，使我们这些后来人仍然看不清走出中国知识分子悲剧命运之环的方向！

梁与毛的冲突说明了什么？

对梁先生道德人格的赞颂，在他与毛泽东顶撞的内幕公开以后，达到了顶点。那篇报告文学《梁漱溟和毛泽东》，相继由几家报刊转载，被人们长期遗忘了的梁先生，终于又以一代儒师的形象，重新在很多人心目中活了起来。对梁先生这种尊崇和钦敬反映了人们对毛泽东封建家长制专横的不满，对极“左”路线之下知识分子地位的同情，因而完全可以理解，但我又觉得总象缺少点什么，或者说我们跨过感情的临界线，是否可以从中探寻一些更有价值的教训？

毛泽东与梁漱溟之间那场争论，究竟出于什么原因，直到现在还不能说已很清楚。海外有的学者把它归因于毛泽东对梁个人恩怨的“情意结”，^①虽然不无根据，但终究是把一场悲剧当作无谓的滑稽剧，与妇姑勃溪差不多了。实际那场争论，正如事后梁培宽先生（梁漱溟先生长子）所说，并非意料不及，突然发生的、偶然因素、个人因素，都不居主要地位。在此之前梁先生许多言论，已经引起毛泽东及许多人的误解和疑忌。^②不过，培宽先生把问题归结为“对党和政府的态度”，恐怕不一定对，那时还没有形成以“对党和政府的态度”来阻塞言路的条件，梁先生本人也与后来所谓右派分子不完全一样。梁先生从二十年代提出“路向说”，三十年代从事“乡建运动”，到四十年代为中间路线奔走，始终是一面旗帜。代表了一种方向，这就是以高扬儒家传

① 见《当代》第28期。

② 见《梁漱溟问答录》第141—142页。

统为号召，以民族自救为目标，抵御中国的工业化和民主化。他的主张不但与中国共产党的方向相左，也与许多要求自由、民主的知识分子不一样。按照当时大家都了解的说法，国内各种力量政治思想上的分野，一个是社会主义，一个是资本主义，还有一个封建主义。梁先生的思想和主张，实际是代表了封建主义。正由于这个缘故，梁先生和毛泽东那场冲突以及后来对梁的批判，就不能看作是个人恩怨，也不能与以后的许多批判等而为一。在它粗暴的非理性的形式下，还有着实在的理性内容。

人们在议论梁先生顶撞毛泽东时，视线往往集中在“顶撞”上，却很少分析那场冲突的内容，这样就把整个事件变成了道德问题。其实并非如此。引起梁先生和毛泽东顶撞的那次发言，据梁先生自己的回忆，主要有三个内容：一是指出在发展重工业的同时，也要注意发展轻工业、交通运输业；二是说农村干部强迫命令、包办代替的作风严重，应加强对他们的教育；三是提醒共产党注意工农之间的差别与矛盾，不要忽略或遗漏了农民。这个发言如果脱离一定历史背景看也很平常，但若联系梁先生过去一贯主张来分析，也会容易引起人们某些联想。所以毛泽东说梁强调照顾农民，主张注重农业，是反对总路线，并非空穴来风。以后在更大范围对梁先生的公开批判，重点集中在对封建主义的批判上，也说明那场冲突有着长久的历史积累，它的实际意义也远非道德评判所能包容得了的。

这当然不是说那场批判完全正确，我只想辩明尽管它和日后我们常见的批判一样，形式上有着非理性的性质，但在实际内容和批判胡风、反右派斗争，甚至和胡适批判还是不一样的，不能把它们“一锅煮”。我有一位朋友说得好，建国以后我们还没有对封建主义进行过系统批判，只有对梁的批判中涉及到这个问题。由此使我想到，从本世纪初开始的中西文化论战，它的消长起伏往往被政治斗争所左右了。共和国的建立，更给人一

种错觉，以为反封建的任务已经完成，如果说有残余，也只是农村迷信陋习之类，而忽视了它作为历史文化传统，依然有着巨大的潜在影响。对梁先生的批判中，虽然触及到了这个问题，可惜因为批判形式的粗暴，结果把这个有意义的内容给压倒、中断了。

有人可能会不赞成这种说法，怎么能把梁先生和封建主义等同起来了？梁先生当然不能等同于封建主义，但他的“路向说”落到实处，和封建主义很难说有划然的界限。何况“路向说”也不单纯是文化理论，同时也是一种社会理想，甚而也是一种政治主张，因此，说它就是封建主义固然简单化，但说它与封建主义不沾边也不是实事求是的态度。有的学者激于道德义愤，把毛泽东对梁先生的批判，形容为封建帝王，好象梁先生是位民主斗士抗争封建暴君，这就未免不太公平，也扭曲了事情的真相。诚然，毛泽东说梁先生是用笔杆子杀人的“杀人犯”，是“野心家”、“伪君子”，还当面羞辱梁先生：“人不害羞，事情就难办了。说梁先生对于农民问题的见解比共产党还高明，有谁相信呢？班门弄斧。”言词之激烈，用语之尖刻，即使与后来的大批判比也不相上下。说句难听的话，活象主子训斥奴才。毛泽东与梁先生，一为共和国主席，一为政协委员，社会贤达，他们之间竟有这样的不平等。这种以势压理，屈理尊势的不平等，当时并没有人对毛泽东这种盛气凌人的作法表示疑义（有人或许心中不以为然），就连梁先生本人也只是一再声明，这是出言不慎造成的“误会”，反复向毛要求宽容的“雅量”。说实在话，读了梁先生三十多年后的回忆，心里说不出是什么滋味。难道经过“五四”启蒙文化洗礼的中国知识分子，面对政治权威竟是这样的可怜！他们发表自己意见的权利都没有，除非按照确定的基调作一番发挥，否则免开尊口。长期在这样的言论格局中，知识分子主体人格萎缩了，独立思考没有了，批判精神没有了，他们成了政治的

“驯服工具”，完成政治任务的喉舌，地位还不如“五四”一代的知识分子。

梁先生思想本来就有争议，梁先生提出的问题，建国以后如果能从文化意义上继续讨论，那一定有助于推进中国的民主化和现代化。发生在五十年代的那场讨论，一开始就带着浓烈的政治色彩，所谓批判也完全意识形态化。在一个强烈意识形态的文化环境中，理论总是扭曲的，思想不可能有驰骋的自由。所以仅仅从道德上突出梁先生的人格，对当下中国知识分子未必有针对性意义。如果没有独立的主体人格，道德就有可能是奴隶的道德。中国知识分子能否改变以往依附政治，盲从政治权威，树立自己独立主体的人格。这要比道德内容广泛得多，任务艰巨得多。但只要看准了方向，不懈的努力，总会达到目标的。

我从梁先生一生遭际中就得到这样的信念。

评梁漱溟对科学与形而上学的态度

王宗昱

三十年来，梁漱溟作为历史的过客被中国的知识界遗忘了。这种遗忘并非因为五十年代对他的那次批判，而主要是由于人民共和国的建立及马列主义毛泽东思想在中国社会定于一尊的历史现实造成的。政治生活内容的改变使梁漱溟和其他曾在二十世纪上半叶的中国大地上叱咤一时的风流人物们的业绩都成了明日黄花，甚至成为历史的一堆垃圾。然而，在最近几年的思想解放运动中，在文化讨论的热潮中，人们发现：这些大多已作古或行将就木的人们在几十年前讨论过的问题、他们所表达的思想从来就没有中断过自己的生命活力。这些甚至在五年前还恍如隔世的话题对今天的青年们竟然显得那般亲切。在1949年以前出版的几部重要的哲学史思想史著作中，贺麟、郭湛波、蔡尚思等人都肯定了梁漱溟在现代中国思想史上不可忽视的地位。当今著名哲学家李泽厚在他的新著《中国现代思想史论》一书中把梁漱溟作为现代新儒家的代表人之一，重新肯定了梁漱溟在本世纪中国思想史上的地位。人们越来越感到：梁漱溟在其著作中表达的思想以及他所从事的社会改造活动在中国从封建帝国走向一个现代化国家的历史演变中有着十分重要的意义，甚至他思想的脉搏也是从辛亥年间开始搏动的。虽然梁漱溟在哲学上没有创立出精密完整的体系，在社会实践方面的努

力也终于失败，但是他对中国文化精神的准确把握，对西方思想新潮流的迅速敏锐的反应不能不令人叹服。他在二十年代对中国人学习西洋的历史总结至今仍然对我们的反省有积极的借鉴意义。而他关于中国农民问题的重视及其在乡建运动中的一些组织形式竟然能在中国共产党所领导的农民运动中闪现着自己的影子，虽然他在阶级斗争和社会革命方式问题上与毛泽东有着尖锐的对立和争执。在我们今天重新探讨东西文化冲突、探讨继承传统与推动中国社会的现代化进程之关系、探讨中国传统文化的改造与重建时，梁漱溟的著作及其社会实践无疑对我们有着重要的参考价值。这也是为什么梁漱溟六十年前的《东西文化及其哲学》以及新近发表的《人心与人生》、《东方学术概观》仍然受到思想界的重视的根本原因。

可以说，二十世纪中国的历史一直是向着五四运动所指出的目标发展着的，即在中国实现科学与民主的理想，虽然五四运动在本质上仍属于资产阶级范畴，而最后在中国取得成功的是马克思主义关于无产阶级革命的学说。马克思主义的学说同样是资本主义文明高度发展的产物，它在本质上和五四运动中提倡的科学和民主在文化范畴上并无根本区别。无论是马克思主义的学说还是其他资产阶级的学说对中国的影响都是西方文明对中国的传播、是对中国文化的冲击。这种传播和冲击一直受到中国传统文化的抵抗。近代以来的中国历史就是东西文明冲突融合的历史。无论是共产党领导下的人民革命运动的实践还是国统区思想界的各种论争都是围绕着如何学习西方文明、改造和重建中国文化这个主题进行的。我认为，在中国现代思想史上的各种论争，有两个问题是非常重要的。这就是：科学与玄学的论争、全盘西化与文化体用说问题的论争。这两个问题虽然时隐时显，但对这两个问题的回答一直在思想上和理论上反映着中国近现代的历史。在辛亥革命以前，虽然人们还未在意

识层认识到这个问题，但张之洞的“中体西用”说和严复的思想实际就是这两个问题的表现。本世纪二十年代以后，思想界就这两个问题分别展开了大论战，使人们意识到这两个问题的讨论对中国现代化进程的重要意义。解放后的三十年对这两个问题一直没有开展过正面的讨论，但文革以前对所谓资产阶级伪科学的批判实质上反映了科学与玄学的关系问题在中国一直没有彻底解决。在近几年的文化讨论中，讨论的重点仍然是全盘西化文化体用问题，对科学与玄学的关系也没有展开正面的讨论。倒是科学哲学界以另一种形式进行着这种讨论，具有代表性的就是近来查汝强与许良英等人展开的讨论。其实，关于科学与玄学的问题既是中国现代思想史中的一个重要问题，也是近代世界哲学史中的一个重要问题。准确地说，中国现代思想史上的科玄之战仅仅是世界思想史的一个反映，不过由于中国现实历史发展的制约，这种冲突一直和中国如何吸收西方文明、改造传统文化这一历史任务紧密相关。于是，西方近现代哲学中科学主义与浪漫主义以及后来的人本主义之间的冲突在中国思想界的表现有着自己特殊的形式和内容。在二十年代科玄论战之后，尤其在人民共和国成立之后，对这一问题的讨论虽然往往表现为科学与哲学的问题，如同西方现代哲学史上那样；但是我认为，应该看到对科学与玄学问题的讨论一直直接影响着中国对西方文明的吸收和对自身传统的改造。因此，很有必要对中国现代哲学思想史上这一问题的讨论作一总结并能在目前的文化讨论中对此问题进行专门的讨论。遗憾的是这一问题至今仍未为大多数学者予以重视。本文试图从这个角度就梁漱溟对科学主义的态度作一评述。作者对于西方科学主义的理解尚属肤浅，但若能起到抛砖引玉的作用，于愿足矣。

李泽厚说得好，五四新文化运动表现了某种追求科学主义的倾向。然而几乎是和这种科学救国的呼声同时，在中国思想

界也发出了科学破产的哀叹。这种对科学的截然不同的两种意见终于发展成了 1923 年的科玄大论战。在这场论战中,玄学派力证科学功能的有限性,宣传西方现代反理性主义思潮,从而论证中国传统的道德形而上学是中国人立人立国之本。玄派对科学派的批评在中国现代思想史上发生了深远的影响,它的主导思想在几十年以后的大陆和台湾的思想界都有反映。梁漱溟本人并未亲自参加 1923 年的论战,但在此之前,他于 1921 年秋发表的《东西文化及其哲学》一书中,已经就西方哲学的新动向作了全面的介绍。在这部著作中,他得出了这样一个结论:世界文化将转入第二期发展,第二期的文化就是儒家文化的复兴。虽然此时梁漱溟整个文化的基础是他本着佛教思想提出的意欲说,但他对世界文化未来走向的估计却是建立在对西方近代科学的批判基础上的。可以说,在科玄之战以前,只有梁启超和梁漱溟对科学主义作出了较为集中的研究和批评,同时也较为全面地概要介绍了西方反理性主义思潮的发展。

梁漱溟把他自己思想发展分为三个时期。第一期为辛亥年间,那时的思想类似于边沁穆勒的功利主义;此后不久便接受了佛教思想;1916 年以后又接受了儒家思想。在《东西文化及其哲学》一书中,他宣布要率领世人走儒家文化的路。边沁穆勒的思想是西方近代理性主义高度发展的产物。但梁漱溟这时的思想没有任何文字留下来,我们无从得窥。倒是在《东西文化及其哲学》一书中对西方近代理性主义的发展作了较为集中的论述。但这时他对这种理性主义已不持赞成态度了。

梁漱溟在指出东西文化的本质区别时指出:“西方的文明是成就于科学之上;而东方则为艺术式的成就也。”^①什么是科学?什么是艺术?梁漱溟说:中国人的制作器物、建造工程靠的

^① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》第 27 页。

是工匠“心心传授”的“手艺”；西方人却采用一种方法把许多零碎的经验不全的知识营成学问，由这种学问指导人们的工艺过程，而这种学问本身和“手艺”是分离的，中国人的师徒相传必定造成门户分立，并且有失传的可能。结果总是今不如古。西方人的科学要求“公例原则”，原则成立后为世人得益并且能循序渐进，不断发明，从而能日新月异。“这种一定要求一个客观公认的确切知识的便是科学的精神；这种全然蔑视客观准程规则，而专要崇尚天才的便是艺术的精神。”^① 在西方，学和术是互相分离的，而中国的学问“大半是术非学，或说学术不分”。是什么决定了这种区别呢？是方法。梁漱溟以医学为例谈了中国人和西方人方法的不同。西医看病要检查病灶的所在，要解剖人体。中医则讲究外表望象。这种外表望象的方法“加以恶谥就是‘猜想’，美其名亦可叫‘直观’。”“这种要去检察实验的，便是科学的方法。这种只是猜想直观的，且就叫他作玄学的方法。”^② 这是梁漱溟在此对科学与玄学的涵义下的定义，并用这两个概念来指称中国和西方的文化精神。他认为，只有用科学方法得到的才是知识，而玄学方法所得到的只是一些主观的意见而已。中西文化这种科学与玄学的区别是什么原因造成的呢？梁漱溟认为，西方的科学乃成就于论理精神之上，而中国的玄学是非论理的精神。这是说西方科学建立在严密的逻辑推理基础上，而中国则缺乏这种逻辑推理。因此，西方的逻辑成就的是科学知识；中国人成就的只是玄谈，不能称为知识。这种科学和玄学的区别也是由研究对象决定的。“科学所讲的是多而且固定的现象，玄学所讲的是——而变化变化而一的本体。”^③

从梁漱溟对科学精神下的定义看，他说的科学精神指的是

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第27页。

②③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第28、31页。

西方近代经验论哲学，他说的论理精神和科学方法指的是经验论哲学的归纳逻辑。在《东西文化及其哲学》一书中，梁漱溟把经验派哲学作为西方近代文化的代表。他认为大陆理性派谈的是形而上学，是独断论。他在这里指的是笛卡尔、莱布尼兹，还包括英国的巴克莱。他们上承古希腊泰勒斯形而上学之绪，总想探讨宇宙的本源。他们之所以陷于独断论是因为他们“实在太忽略了经验，他们不留意知识的方法和界限，贸然对这些问题下了许多主张。”^①

虽然梁漱溟自称早在辛亥年间他的思想就已达到了边沁穆勒那种经验主义哲学水平，但直到十年后他才对西方近代文化成就与科学精神的关系作出全面概括的说明（他在1920年出版的《唯识述义》的序言中也作了这方面的简短的说明）。我们不能不承认他对西方哲学近代发展的了解还是大抵准确的。遗憾的是，就在这时，他已经认为这种文化精神将要过时了，代之而起的将是中国的玄学的文化精神。他的这个结论也是从对西洋近代社会生活和哲学发展的潮流的考察中得来的。

梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书中为人类文化的发展建构了一个模式。他认为人生有三种问题要解决：人对物的问题，人们之间的关系问题，人对自身生命的问题。这三个问题是次第出现次第解决的。在解决第一个问题时，人类使用的工具是比量即理智，由此形成了科学。第一个问题解决之后，第二个问题就提到日程上来。人们此时用的工具是非量即直觉。那么第二个问题是如何来临的呢？梁漱溟从西方社会最近出现的变迁作了说明。

梁漱溟认为，近代西方人的理智活动太强，成就的文化为其他民族所不及。这时人们认识了“我”和“自然”的对立。他们对

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第76页。

自然是采取利用征服的态度。但在直觉之中，“我和自然是混然一体的，而西方人的科学方法则把它们分开了。”西方人在处理人际关系时也用这种理智主义的科学方法，就破坏了人们之间的正常关系。因为处理人际关系不应用理智而应用直觉。西方人用理智去处理人际关系，必然要给人类造成苦痛。这种苦痛使得西方人开始认识到以前理智的科学方法的偏狭，从而在思想界产生了新的趋向。梁漱溟说的西方社会的苦痛指的主要是资本主义经济危机出现以后经济生活领域的状况。他认为，西方近代以前的经济是消费本位的经济，近代以后变成了生产本位的经济。这是由机器发明、社会分工和自由竞争三种因素造成的。这种生产本位的经济造成了阶级划分和贫富悬殊，造成了生产过剩和工人失业。消费本位的经济是很合理的，使人的生活很太平安全、从容享乐；而生产本位的经济是“再不合理没有了”。西方人想到要使它归于合理，于是就出现了社会主义。经济的变迁引起了“见解的变迁”和“态度的变迁”。这种见解和态度的变迁就是西方最近出现的新思潮。在这些思潮中，梁漱溟对柏格森和倭铿的思想最为赞赏，认为它最能代表西方思想界的变化。他说：“此刻他们一致的急要努力摆脱理智所加于他们的逼狭严酷世界，而有识者所为一致的警告就是丧其精神，什么宗教的复燃艺术的提倡，‘爱’的普遍观，灵肉一致的理想，东奔西突，寻不得一个出路。这时唯一的救星便是生命派的哲学。虽则种种的想法子都是要改变从来的态度，而唯有生命派的哲学具有改变态度的真实魄力和方法。因为唯有生命派的哲学把破碎的宇宙融成一整体的气魄，而从他的方法也真可以解脱了逼狭严酷，恢复了情趣活气，把适才化为物质的宇宙复化为精神的宇宙。……而这派的方法便是直觉，现在的世界直觉将代理理智而兴，其转折即在这派的哲学。”^①梁漱溟认为，康德对形而上

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第173页。

学是持批评态度的。康德在科学和形而上学之间划了一条界限,而柏格森又在科学和形而上学之间搭了一个桥,为形而上学开了一条路。

梁漱溟在此时还没有能力从哲学理论上对经验论哲学提出有力的批判,而柏格森和倭铿的哲学只是他借用的工具而已。但梁漱溟对柏格森哲学意义的评价却多少符合西方哲学当时的情况。

罗素把柏格森称为“对理性对抗的一个极好的实例。”^①对理性的这种反抗始于卢梭,他是西方近代浪漫主义的始祖。浪漫主义和理性主义是对于以往中世纪留下来的传统的两种反抗形式。但是浪漫主义自它产生开始就和理性主义有着分歧。这种浪漫主义的总的特征是“用审美的标准代替功利的标准”,“从人的情感来推断人类范围以外的事实”。^②浪漫主义之父卢梭认为科学是道德最凶恶的敌人,因为一切科学的起源都是卑鄙的。他主张:“我们的自然感情指引着我们去满足公共利益,而理性则激励自私心。所以我们要想有道德,只须不遵循理性而顺从感情。”^③卢梭这种浪漫主义情绪的出现固然反映了休谟哲学之后西欧哲学史上对经验派哲学的反感心理。但是,作为理性主义基础的科学在十九世纪继续取得了许多新的成就,从而使理性主义哲学长兴不衰。功利主义、实证主义以及马克思主义哲学都表现了明显的理性主义色彩。同时,容两派哲学于一身的康德哲学在消极方面则为浪漫主义的发展起到了推波助澜的作用,使此后的德国哲学成为现代西方反理性的渊藪。浪漫主义出于对资本主义社会中罪恶现象的厌恶,从而反对经验主义,主张从非理性的层面去寻找人类存在及行动的基础。这种浪漫主义思潮于十九世纪末在卢梭的故乡找到了伟大的代表

①②③ 罗素:《西方哲学史》下册,第346、216、234页。

人物,这就是柏格森。

正如罗素指出的那样:“那些觉得无目的的活动是充分的善的人,在柏格森的书里会找到关于宇宙的赏心悦目的描绘”。^①梁漱溟和其他诸如张君勱一类玄学派人物正是从这个角度上来理解柏格森以及西方现代各种非理性主义思想派别的。浪漫主义思潮发展到十九世纪以后的非理性主义阶段时,不能不承认它对批判和认识西方资本主义的弊病有一定的借鉴意义;但是应该看到,浪漫主义在产生之初,它对理性主义的批评在历史现实中的意义并不是积极的。罗素对卢梭的批评即是从这个角度提出的。因为这种浪漫主义妨碍了理性主义对中世纪神学的批判。在二十世纪的中国,宣传这种浪漫主义,尤其是在社会政治领域,起到的作用主要也是消极的。

梁漱溟并非一个顽固的国粹派。他认为国粹派搞的所谓“国故”只是“堆积一些陈旧的骨董而已”,而这些骨董是不能和西方近代文明相抗衡的。梁漱溟对儒家文化的赞扬主要是从对西方思潮变迁的考察中得出的。作为当年曾投身康梁变法革新潮流、继而又为辛亥共和革命冒死奋斗的他并没有那种对于西方文明的顽固的偏见。但是就从未出过洋的梁漱溟本人来说,他所受的那些西化教育远不足以使他能对西方经验派哲学的偏颇作出有力的批判。梁漱溟力图使自己跟上世界文化发展的潮流,但能为他的批评提供武器的只有中国传统的道德形而上学。这种文化背景的薰陶使他在潜意识层上强烈地抵制着西方文明。这何尝不也是所有中国人所经历的事实呢?梁漱溟在《中国民族自救运动之最后觉悟》一书中对中国人学西洋的总结同样也可以看作是对他自己的总结。也正是这种文化背景使梁漱溟的思想落归于民族主义和保守主义。其实这也是浪漫主义在

^① 罗素:《西方哲学史》下册,第386页。

它的发展中经常出现的现象，在西方在东方均有实例可证。

《东西文化及其哲学》的主旨是要为中国传统的形而上学找到它在现实世界生存下去的可能性。梁漱溟认为，虽然西洋历史上的形而上学遭到批判后几乎再无生机，但中国的形而上学是另有其路径，与西洋的形而上学全然不同。这种不同有两点：一、问题不同。西洋形而上学讲的是“呆板的静体问题”，中国的形而上学是“完全讲变化的”。二、方法不同。西洋人用的是静的呆板的概念，中国人用的概念是“抽象的、虚的意味”。“我们要认识这种抽象的意味或倾向、完全要用直觉去体会玩味，才能得到，……理智所制成之概念皆明确固定的，而此则活动浑融的也。”^①

遗憾的是，梁漱溟在该书中对中国形而上学的论述并不多，更多的是从以上理解中引出对孔子人生哲学的解释。他对于孔子一派的人生哲学作了许多讨论，这些讨论的中心意思是说孔子的生活态度就是直觉的态度。这种直觉的态度就是不“打量计算”。人们听任直觉自然合乎中道，自然会善。有私欲的人就不是听任直觉，而任用理智。孔子的亲亲、仁民、爱物就是本着人的直觉感情说的。人听任感情自然流露，自然就会有这三种感情区别。若把它作为一种客观道理而秉持之，“反倒成了形式，没有真情”。因此，率性就是“随感而应”。严格地说，梁漱溟此时对孔子人生观的讨论并没有什么形而上学根据。他直到晚年出版的《人心与人生》一书中才从形而上学角度谈科学与道德的区别，而在此时他主要是对理智主义的科学进行批评。梁漱溟对科学的批评主要是要说明，在人类生活中，科学的作用是有限的，科学不能确保人类生活得合理。中国传统的道德学说正是要说明人怎样才能生活得合理，而这种学说正是近来西方思

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第116页。

想界的趋向。他认为,科学的态度是功利主义的态度,而处理人际关系是不能秉持这种功利主义态度的。

然而,梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书的结论中还是作出了对西方文化要“全盘承受而根本改过”的结论。这并不意味着他处在矛盾中。从人生三种问题看,中国在解决人与物的关系问题上做得很不够。所以他说:科学和民主“这两种精神完全是对的;只能为无批评无条件的承认;……怎样引进这两种精神实在是当今所急的”。^①但是若以此态度来处理人际关系则必遭苦痛;因此“对其态度要改一改”。但是如何改,梁漱溟在当时未能做出答复。在这时,科学和玄学(或人生观)对于梁漱溟来说还只是两个可以互不相干的两种学问,它们有着各自的适用范围,二者之间并不主次高低之分。直到后期梁漱溟提出“理性”范畴之后,他才对理性与理智亦即科学与玄学的关系作了说明。这些说明最初集中在《中国文化要义》一书“理性——人类的特征”一章中,后来他又在《人心与人生》一书中作了集中论述。

在后期,梁漱溟进一步接受了柏格森的思想,把生命本体作为一切存在物的根据。这个本体的特质就是不断地争取自由。它是借生物的演化来表现自己的本质。每个生物机体都不同程度地表现了宇宙大生命的本性,同时也有不同的局限性。生物进化的过程就是由局向通的发展。在进化的历程中,人处在最高阶段,只有它最充分地体现了生命的自由本性。最能体现这种自由本性的是人的心灵。人的心灵有两种属性:理智、理性。理智产生了科学,理性使人有道德。什么是理智?理智就是靠后天的经验积累,通过思维形成知识,用这个知识指导生活。这些知识就是科学。理智的生活使人区别于动物的本能生活。作

^① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》第206页。

为人类出现的第一个文化标志就是由理智产生的科学。但是理智和本能一样是为着解决生存繁衍这种生活问题而出现的，它本身仍然只是一种生活方法。然而，宇宙生命的进化之所以创新不已，正说明它的本性与目的不以解决生活问题为限，它要表现自己的自由本性。因此只要拘于生活问题，就不能表现宇宙生命的自由本性。在理智产生的过程中，人类已潜在了一种超脱生活功利目的能力。动物的本能性生活对外界的反应是当下直接的；理智则不然，它不是立即作出反应，而是把外界刺激作为经验积累下来，归纳为一般性知识。本能的活动和感情冲动直接相联，而理智则要先入于“静以观物”的状态，先要“离知于行，为知而知”。它要屏除感情的影响。“于是一分之理智发展，即屏去一分之感情冲动而入于一分之宁静；同时对于两大问题亦即解脱一分之自由。继续发展下去，由量变达于质变，人类生命卒乃根本发生变化，从而突破了两大问题之局限。”^①这样，和本能一样是为着解决生活问题的理智却不期然为人类冲突生活问题的束缚开辟了道路。在这里，梁漱溟给了生命本体以非功利的内涵。这种非功利的道德性是宇宙本体的内容，也是宇宙化的终极目的。他还引用柏格森的比喻来说明。柏格森在《心力》一书中说，在生物进化的道路上，自由似乎一直紧系于链索之上，到了人类才挣脱了这个链索。梁漱溟认为，这个链索就是指生物图存与繁衍两件事。换句话说，只要拘于功利性目的，就不能充分体现生命的自由本性。理智为人类摆脱功利性的束缚开辟了道路；但单凭理智，人还不能把自己的生活和动物从本质上区别开。只有靠理性才行。什么是理性？梁漱溟说：“理性一词代表那从动物式本能解放出来的人心之情意方面”。^②人也有感情，但它区别于动物的感情。动物的感情是自私的，人的

①② 梁漱溟：《人心与人生》第 50、83 页。

感情是无私的。人类在理智活动中是不能夹杂主观感情的，在理性活动中则要以无私的感情为基础。理智和理性是人心作用的两个方面，它们都是来自生命本体。”人类行为上之见有理性，正由生命本体所显发。”为什么要在理智之外再提出一个理性？因为：“理智偏乎静，其支配着知识，运用着计虑的动力乃在人的感情、意志要求方面”。^①梁漱溟后期不再把理智与科学作为人类社会中不合理现象的根源。但是他仍然把理智与科学同人类的功利性生活相联系，从而认为它不是人类自由本质的根据。理智只是人类生活的工具，不能保证人能生活得合理。要生活得合理，必须依靠理性。”理智者人心之妙用；理性者人心之美德。后者为体，前者为用。”（页85）梁漱溟在《中国文化要义》一书中说：“今日科学发达，智虑日周，而人类顾有自己毁灭之虞；是行为问题，不是知识问题；是理性问题，不是理智问题。”^②这种说法还是认为科学不能使人类生活得合理。这是梁漱溟一生的--贯思想。梁漱溟早在二十年代即想往着建立一种形而上学以取代科学解决人类生存的合理性问题，但这个任务直到《人心与人生》一书才完成。他所建立的形而上学是一种道德形而上学。虽然他此时较以前进一步肯定了理智与科学的意义，把它视为人类自由本质的产物；但他对科学的态度仍然是有保留的。他坚持认为只有道德才能成为人类区别于动物的本质特征。但是，梁漱溟不能在人类的现实生活中为道德找到本体论的根据，只能诉诸外在于现存世界的绝对。这个绝对规定着人类的本质，使人类的生活成为合理。虽然梁漱溟对理性作了许多论述，但他仍然不能从人类后天的现实生活中找到理性和道德的根据。他说：“理性表见于感情、意志、要求之上，但人们的感情、意志、要求殊非恒衷于理性。相反地，其非理性所许者

①② 梁漱溟：《人心与人生》第165、143页。

乃所恒见不鲜焉。”^{①②}虽然理性作为人类区别于动物的本质特征，但人类生活的理性化却不是必然的。梁漱溟不能从人类现实生活中找到理性存在的必然性根据，自然就要把这种根据建立在人类现实生活之外。为了使这种理性作为人类生活的万古不移的原则，梁漱溟甚至把历史不同时期存在的道德原则也看成是有限的。这些有限的道德只是庸俗道德。只有自觉体现宇宙生活奋发向上精神的道德才是真道德。但是真道德仍属世间法。”世间法者，生灭法也；生灭不已，不由自主。争取自由岂遂止于此耶？”^②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彻的体现。这样，梁漱溟就把他在《人心与人生》一书中屡次表白的人的主观能动性和自由本质又从人身上夺走，还给了宇宙本体。按照这个逻辑，人永远不能获得彻底自由。康德说过：“为了给信仰留下地盘，有必要拒绝知识”。梁漱溟的贬损知识，也最终落归于一种信仰。从《人心与人生》一书中结论看，这种信仰已经不是对人类自身能力的信仰，而是对一种外在于现实之上的神秘本体的信仰。

科学与玄学的斗争在西方近代直至目前一直没有停止过。在中国，科玄之战有着自己特殊的内容。科学派只是在宣扬一种从西方理性主义那里借鉴来的一套方法论。玄学派充其量只是在重复着中国传统哲学中的那套道德形而上学，并且他们也明白地表示要以宋明理学作为他们人生观的基础。因此科玄之战一直融汇在东西文化冲突的旋涡之中。在几十年来的历史中，可以说玄学派是占了上风的。那种想建立一套形而上学并将科学作为哲学的附庸的想法一直在支配着中国哲学界的主流。这种思想在整个思想界的表现有两方面：一、这种主张一直

^{①②} 梁漱溟：《人心与人生》第165、257页。

企图建立一个涵盖人类全部生活内容的哲学体系，自称找到了宇宙的万古不移的总规律。关于这个总规律的哲学原则一直支配着各种具体科学的研究。一切研究都迁就这个总原则。二、持这种看法的人贬低科学在人类道德生活中的作用。这实际也是在限制西方文化在中国的影响。而目前用来规范人们现实生活的那些原则中的旧时代的成分则占着相当大的比例。赖欣巴哈说：“思辨哲学家的伦理体系往往建筑在过去时代的心理状态和社会结构之上；象他们的理论体系一样，这些伦理体系所提出的哲学结论只是一个暂时的知识阶段的产物而已。”^①我当然承认中国社会的绝大部分人的心理状态和社会组织结构（尤其在农村）仍然没有发生与一百年前的现实有本质区别的变化。但在城市中，这种变化在近十年当中却是十分剧烈的。中国传统的伦理学说必须有一个本质的改造才能继续生存下去，而这种新的学说必须是在对现实生活的科学认识基础上形成的，但是，只有打破那种认为人生观的知识不能通过科学方法获得的见解才行。然而，对于目前中国大多数人来说，“中国国情”这四个字指的并不是中国目前已发生了变化了的现实，而是中国已往社会生活基础上形成的那些传统意识。

李泽厚在他今年出版的《中国现代思想史论》一书中对科玄之战历史的总结是：科学派在中国取得了胜利。他还说：“人们后来”接受马克思主义的世界观、历史观来作为人生的向导，不也符合‘科学派’的主张么？”李泽厚这句话只说对了一半。由共产党人领导的中国人民民主革命的胜利的确是建立在对现实社会的科学研究基础上的，但马克思主义在中国的玄学化也是几十年来尤其是在1949年以后的历史事实。马克思主义在一百年前构造的理论体系被看作是绝对真理，作为人们认识

^① 《科学哲学的兴起》，第244页。

世界的终极，这样，科学的马克思主义变成了一种形而上学。而目前中国的改革进程要冲破的正是这种形而上学观。在中国，马克思主义的科学理论正是一直在被当作一种关于普遍性的、关于支配宇宙的最普遍原则的知识，而人类以往以及以后的全部生活和新建立的知识都不过是这种理论的注释。然而，这正是同马克思主义的本来精神相违背的。对马克思主义的这种认识实在还不如那位所谓的资产阶级哲学家罗素对马克思的评价更准确。对于马克思主义的这种玄学化的认识正在受到中国改革潮流的攻击。我们期望着中国知识界能在对中国本世纪以来科学玄学论争的历史总结中为自己开出一条科学的道路。

近代中国知识分子的一面镜子

——论丁文江的科学文化观和社会 政治观及对五四的一点反思

王 骏

丁文江(1887—1936年,字在君,江苏泰兴人)先生是中国近代科学事业的先驱,是中国新文化运动的领袖;同时他也是北京大学地质学系第一批教授之一,为中国早期地质事业做出了开拓性贡献。丁文江既是一位科学家、学者,又是政府官员、企业家、政论家和教育家……既是一位在传统孔儒氛围中熏陶成长的士大夫,又是一位“欧化最深的中国人”;作为这样一位中国20世纪早期的知识分子,丁文江的思想是复杂的,其科学观、文化观、人生观、社会政治观在中国近代知识分子中还是颇具代表性的。今天,重新回顾历史去客观认识、评价这位丁在君先生的思想,对于我们也许不无启迪、借鉴和思索。

一、东西方之间的理性主义者

——论丁文江的科学文化观

丁文江的科学观是一种欧洲实证主义,与同时代的持“西化论”者相似,丁所接受的是“唯科学论”的实用主义思想,丁的科学观突出体现于五·四时期那场著名的科学与玄学的论战中(实际上也是传统文化与西方文化之论战),而其文化观亦蕴含于此科学观中。

1919年五·四运动后，中国思想文化界一方面是各种学术文化观涌入，各家学说纷起，学派林立；另一方面则是出现了思想信仰的真空。这样，一方面人们渴求接受新思想的启蒙开智，另一方面又怀疑西方舶来的政治文化思想体系。于是，思想者在努力于传统和西学两种文化之间进行一种新的“中庸”调和——真正的融合。此时，中国的思想界和知识分子亟需的是一种能“竞争面生存”的崭新思想的科学启蒙。在思想的浅赅和渴求、知识的空白和怀疑之下掩盖着的是对前途莫测的疑虑和担忧。于是，较为清醒的中国知识分子开始阅读西方启蒙思想家们的经典著作和19世纪科学理性主义继承者们的书，同时向国人播撒科学思想的火种。“科玄大论战”正是在这样的思想背景下展开。

1923年，清华教授张君勱在《清华周刊》发表《人生观》一文，提出抽象的唯心主义之“人生观”，说：“人生观之特点所在，曰主观的、曰直觉的、曰综合的、曰自由意志，曰单一性的。惟其有五点，故科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已”，又说：“科学之为用专注于向外，其结果则试验室与工厂遍国中，朝作夕辍、人生如机械然。精神上之慰安所在则不可得而知也……欧战终后，有结算二、三百年之总帐者，对于物质文明，不胜务外逐物之感。厌恶之论，已屡见不一矣！”张把梁启超早几年认为“欧战是科学的罪恶、报应”的错误论点，发展到了“科学破产论”，主张“菲薄科学”，说：“我国立国之方策，在静不在动；在精神上之自足，不在物质之逸乐；……”，认为“自孔孟以至宋元明之理学家”是“侧重内心生活之修养”，“其结果为精神文明”的，等等。面对玄学派对科学的挑战，同年4月，丁文江在《努力周报》发表题为《玄学与科学》的论战文章，他引用马赫、皮尔森等人的观点，为科学方法在精神生活中的作用进行辩护，并否定所谓科学是西方道

德衰退的原因，声称科学的观点对人生哲学是必需的，并不是无所作为的。随后，丁在同年五、六月，又接连发表文章。于是，五·四时期这场著名的科玄大论战全面展开，报刊上相继刊登了近百篇论文，提出了范围广泛的哲学、科学、社会的课题，还论及了关于西方科学的基本含意及其对中国现代文化的影响诸尖锐问题。丁在论文中归根到底主要回答了两个大问题，一是欧洲的破产是不是科学的责任？二是科学方法是否有益于人生观？关于第一个问题，他认为，在西方，科学与神学的斗争源起于古代，“对于战争最应该负责的人是政治家同教育家，这两种人多数仍然是不科学的。……欧美的工业虽然利用科学的发明，他们的政治社会却绝对的缺乏科学精神。……战争不能废止，也是如此。……到如今，欧洲的国家果然都因为战争破了产了，然而一班应负责任的玄学家、教育家、政治家丝毫不肯悔过，反要把物质文明的罪色加到纯洁高尚的科学身上，说他‘务外逐物’，岂不可怜！”关于第二个问题，丁深信“真正科学的精神”是最好的“处世立身”的教育，是最高尚的人生观。“科学不但无所谓‘向外’，而且是教育同修养最好的工具。因为天天求真理，时时想破除成见，不但使学科学的人有求真理的能力，而且有爱真理的诚心。……了然于宇宙、生物、心理种种的关系，才能够真知道生活的乐趣。这种‘活泼泼地’心境，只有拿望远镜仰察过天空的虚漠，用显微镜俯视过生物的幽微的人方能参领得透彻，——又岂是枯坐谈禅，妄言玄理的人所能梦见？”这便是丁文江的科学人生观。在这场论战中，站在科学派一边的有丁文江、胡适、陈独秀、李大钊等人，代表玄学派的有梁启超、张君勱等。尽管科学派人物在论战中，思想是受到了各种唯心主义哲学思潮的影响，如丁文江就较多地受马赫实证主义哲学的影响，他把科学观建立在马赫的“直觉复合论”基础之上，他后来的“存疑唯心论”之见解又似乎把辩论主题扯远了；但我们仍不能因此斥之为

伪科学，丁等人的科学宣传，毕竟是在当时中国“人生观还不曾和科学行见面礼”的古旧土壤上播撒了一点科学精神的种子。

“科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法”，丁最重要的见地，是把科学主要当作一种合乎理性的方法论，作为一个“第一流的参加者，丁表现出对科学的深刻理解”。科玄论战产生的热情，本身成为中国知识分子生活中的一股创造性力量，科学的理性行动具有了政治、社会的意义，“德先生”、“赛先生”把人的智慧解放了出来，去科学地思考人类所面临的种种紧迫问题；而丁文江则成为宣传“科学的英雄人物”。“科学”一词，成了当时最时髦的字眼，无人不晓，无时不讲，无处不用。

——值得一提的是，科玄论战的结果仅仅是“科学赢得了宣传上的胜利”，论战本身也最终以混乱告结束。事实上，包括丁文江在内，不少参战的科学派人物虽思想激进和西化，但他们并未跳出传统儒学文化的怪圈，在论战过程中，传统思想尤其是中庸之思想方法一直在潜移默化地影响着他们，使他们的思维模式、观点和方法，都明显地打上了传统的烙印。丁文江自己也认为：科学能发挥智能向导作用而在道德上保持中立却是不可能的。为了调和科学与道德价值，丁援引了一种具有理性的、说真话的道德——可以想像成一种以科学方式进行思维的美德；丁认为，是方法上而非终极目的上的问题导致使人类分裂，因而应该通过教育传播科学方法，教育人类如何有效达到和平与社会和谐的普遍目标。然而，由于要求忠于科学方法所揭示出来的事实，丁不得不把自己最珍视的道德价值——为人类万世而牺牲个体于一时，视作人类的天性，同时力图把道德观说成是科学思维发展的必然结果。可见，这些知识分子对科学、民主的认识仍是很模糊的，他们的科学精神、民主意识都还是很肤浅、很朦胧的。

尤需指出的是，丁文江既是一位“欧化最深的中国人”，受过系统良好的西方教育，是学习西方科学文化的先驱；同时又是一位传统士大夫阶层的继承者，他出身书香门第，自幼深受孔儒思想熏陶，力图根据那个传统模式成就一位维新派科学家的事业。丁文江处于东西方两个世界、两种文化的中间，一方面他奋力搞清现代科学对中国旧文化秩序的影响，一方面他念念不忘孔儒治国之道；值得深思的是，丁一生事业受这两种努力的支配，且从未顾此失彼。他既反对宋明理学，认为科学的方法可以指导人生；又主张好人政府及修身齐家治国平天下思想。他的这种科学观中蕴含着一种什么样的文化观呢？是否可以认为丁文江是东西方之间的理性主义者呢？

从丁文江从事科学与新文化事业的坎坷复杂一生，我们可以看出文化对科学发展的内在客观制约性。科学的发展脱离不了它所处的文化氛围，都深深地打上了特定历史时期文化传统的烙印。科学的文化传统和社会化的环境或有利或阻碍着科学的发展进步。一个国家、一个民族的发展，不仅仅包括科学的现代化，经济的现代化，而且还应首先是包括社会政治文化的现代化，首先是人的现代化，思想观念的现代化。只有这几者之间的相互协调一致，才能使一个国家的发展健康、稳定和持续。

在今天，讲文化的现代化要以科学为基础，讲科学要提到文化的高度。即，除了讲科学知识，还要讲科学方法、科学精神、科学态度，讲科学的宇宙观、社会观、人生观，讲科学的思想方式、工作方式、生活方式。这样的文化，作为观念形态的文化，才是科学的文化。五·四运动以民主和科学作为新文化的两面旗帜，但今天看来，都未能作科学和文化的深刻的、内在的结合，使得我们在近70年后的今天，重提“赛”先生和“德”先生，重又论起旧题，重又喊出老号。从五·四时期丁文江等先生的科学文化观中，从对五·四运动的反思中，我们是否能有所启发和借鉴

呢？

二十世纪上半叶，这是一个“文化断层”的时代。它赋予先知们前所未有的万幸：开阔的视界和深邃的目力；也赋予他们难以超脱的不幸：理智的矛盾和情感的困惑。选择已令他们几乎寸步难行，而历史又把重建中国文化的使命加上他们的双肩。无怪乎这一辈知识分子的言行和举动今天看来是那么反复无常。一个文化冲突的时代，不能不出现十分离奇、违乎寻常的文化现象，出现内在冲突的文化心态。

二、时局与选择

——论丁文江的社会政治观

丁文江自觉地试图建立一种全面的科学世界观，以便为“包罗中、西的一种新的、兼容并存的世界文明观”提供理论基础，并以此来向导中国社会改革。丁特别赞赏赫胥黎的理性主义观，这使得他一方面能用全面的历史的眼光来认识自然、社会和人；另一方面又使得他身上那种传统的孔儒式的神圣的“道义”使命感更沉重，使得他“天真”地想用理性的实证主义精神来认识、考察、指导中国社会。环绕着一位知识分子事业中独有的道德严肃性以及对人类事业的普遍关心，丁希望“通过科学来满足他的职业需要”。因而从五·四运动起，丁“结识了一批政界朋友”，包括胡适等人；“亲身经历了一系列与国家生死攸关的事件”；发表了一些政论文章。丁把科学看成是一种“生存竞争”的优生学，他认为：社会进步最终必须取决于数量少而十分正直、强健和聪颖的人。而中国缙绅通过对教育和进入仕途的垄断，始终掌握着对社会的领导权。在取得成功的社会里，实现社会生存繁荣的目标是以牺牲个人私欲为条件的。“大众的幸福就是一切有理性的人的最终的道德理想”，丁的信条一直指导着努力去

实现自己的社会使命。丁所接受的“唯科学论”的西方教育，使得他希望把经过特殊选拔的杰出人物放在政治进程的中心，丁认为孔儒社会道德观的作用大多得到证实，“既然受过教育的人在经济上和知识上占了优势，就应该为公共福利事业尽心尽力”。“丁文江精神”表现在：一个人的生活标准只要能够使他舒适愉快地工作足矣，再高就是奢侈。一个人拥有的政治权力应以他的优秀品质和模范行为为基础。

值得一提的是，丁文江接受了“中国文艺复兴”的思想，包括认为，孔儒眼中前一段时期知识上的因而也是道德上的错误，最恰当不过地解释了政治复灭的原因。在谈及“中国文艺复兴”时，丁充满感情谈到的不是方法论，而是孔儒传统的中国出现的一种可贵的探索精神。丁在对这一时期的两位著名人物——徐霞客和宋应星以如实客观介绍和较高评赏的同时，认为，应把他们的知识成就——与现代科学的普遍标准一致，同他们个人道德实践——与自我牺牲、淡泊宁静这些普遍的孔儒标准一致，联系起来；在这儿，丁试图向文人学士们提出一个兼有中西普遍社会准则的理想中庸实例。他希望通过自认为具有普遍性的科学的价值，并借助于中国文艺复兴的思想，来探索中国的历史。

丁文江一生中的政治言行的确渊源于传统孔儒思想，即修身齐家治国平天下思想。然而，孔子“虽周游列邦，其道终于不行”，丁的短期政治生涯亦以失败告终，成为发人深省的悲剧。

20年代早期，丁在京办起《努力》周刊，以学者身份发表政见。他从自己的实用主义观、独立性和孔儒社会道义观出发，提倡“好人政府”等改良主义的政治思想；虽然当时的政治社会是“好人不愿当官，好人不会当官，好人当了官就变坏”，丁也觉悟到了“政治一天不清明，一天没有好人可做的

官”，但丁仍主张通过“兴办实业”和“提倡教育”来拯救这个因“没有信仰而消极麻木”以致于不能生存的民族。因为，一个国民的“知识与责任，义务与权利，都成一种正比例”。只要真正的“好人”当了官，当官的都是真正的“好人”，政治就会清明。于是，丁文江觉得像自己这样的留学生是“中国知识最完全的人，也就享社会最大努力的人”。他曾说：最可怕的是一种有知识、有道德的人不肯向政治上去努力。“只要有几个人，有百折不回的决心、拔山蹈海的勇气，不但有知识而且有能力，不但有道德，而且还要做事业，风气一开，精神就会一变”，“良好的政治是一切和平的社会改善的必要条件”。但是由这种纸上谈兵而作的政治选择终究是有限的。若干世纪以来，中国一直是受孔儒官僚的治理，他们被训练成“具有道德权威、知识成就以及作为杰出精神气质”的一部分政治领导力量，成为“社会和道德上理想的旗气”，丁文江也希望能出现孔儒官僚式的政治这样一种理想的以知识分子为主的权力中心，希望理想的“好人政府”能“为社会全体谋福利，容纳个人自由，爱护个性发展”；事实证明这些都是乌托邦式的空想。

丁文江出任淞沪总办（1926）的历史使其遭到非议，也使其名声蒙上了一层阴影。其实，这只是丁文江那实证主义思想方法和那传统社会责任道义感的又一次“天真热情”的幻想及其惨痛失败。他寄希望于“好人政府”，希望通过摆在“将军”左右的知识分子来使其“驯化”和“开智”，显然，这些改良思想的实现是虚无缥缈的。丁文江的这一行为仍源于他“天真”的有良心的“少数人的责任”的信条，丁似乎认为：实用的政府机构就是独裁主义的。这可以“避开政治冲突有利于增加效率，赢得时间和精力。同时，花费在政治分歧中的开支，可以更有利地投入行政任务的完成中去”，而在当时，根据丁文江的实用方案，这正是“有机会不可失机会”的改良中国政治的“好”机会。这条“实用主义

基本原理”给丁文江带来的是远不“实用”的好人政府观，它几乎颠覆了这位“实用主义官员一生事业的终极结果”。在中国，“做官”不是一种事业，“而是一种生活出路，环绕着做官，人们建设起自己的整个社会地位和道德地位”，这似乎也是一种“实用主义”观。丁文江作为一个“苟全性命于乱世的士大夫阶级的后裔”，失去了“为济世之才开通建立功勋的渠道”的一种稳定社会文化环境，因而他所经历的是一个阶级的悲剧，他力求寻得到一种“代替物”，去完成历史赋予的他的实际上已无法遂行的功能。

相比较而言，《努力》周刊 10 年后的《独立评论》时的丁文江已显示出一种新的谨慎心情和有限感，“只希望得着一些公正的，以事实为基础的批评和辩论”。这暗示着学术界知识分子面向社会的态度发生了一个根本转变。丁文江仍谈“受过教育的人”，但似乎责任已不再“去激发国家的道德复兴了”。知识分子也许只能坐而言，不能起而行。丁文江仍重复他那基本的实证主义哲学，警告读者不要对科学事业抱有狭隘的看法：“在知识界里科学无所不包，所谓‘科学’与‘非科学’是方法问题，不是材料问题……只要用的方法不错，都可以认为是科学”。学术界领袖似乎在社会上“妥协”了，像丁文江这样具有科学思想的知识分子似乎又重新考虑起了“科学救国”的道路。事实上，“科学救国”，包括“教育救国”和“实业救国”，都是在“以心磨血”。流血救国固然险，然而易；磨血救国似乎稳，然而难。因此，丁文江似乎认为“马克思主义理论”是一种“政治的口号”。从实用主义观出发，丁怀疑共产党的主张，怀疑这些“蛊惑民心的政客”正在“以科学的理论进行投机而产生的暴乱编造什么基本原理”。丁文江对美国的访问却使得他发现美国是一种奇异的反常现象，并未发现“有什么中国可以仿效之处”。然而丁文江对苏联却倾注了关心，“在一种世界主义的诚挚气氛中”对苏联的访问使丁感到“科学是超越国界的”。丁所看到的共产主义给苏联带来了

国家实力和技术进步，他设想苏俄的实验满足了中国的两大根本需要：建立了与国民愿望一致的中央政府，并且提供了一种技术进步的方法。尽管苏联的共产主义对丁产生了吸引力，但在中国，丁文江觉得“科学不过是用作支持革命战争理论的宣传材料而已”。显然，他的这些见解与他对现实的认识是相联系着的。

丁文江强烈地感受到，解决中国政治危机的唯一办法是要借助于一位开明的独裁者，这位“新式”独裁似乎又别于“好人”政府。丁文江一直认为，统治者和受过教育的官僚是任何一种政治制度的枢纽，此时，这些形式被赋予了新的意义：“优秀分子变成了技术官僚，而统治者成了智囊的头目”。

丁文江对共产主义及对苏联、对独裁的看法，都表明他是一位“不十分关心政治自由”的“唯科学”的实用主义者；只有在涉及如何统治才能奏效时，他才关心参与政治的问题。丁认为：中国之所以一直不能现代化，是因为自从她承担技术的和革命的义务短短几年来，她的人民和她的领袖从未具有最基本的信仰。但是，丁文江所说的“信仰”究竟是指什么呢？

有必要指出，丁文江很关注在他和年青一代之间日益增大的差距，丁对自己常常不能站在青年一边以至于他所作出的种种建议似乎有不合口味的危险这一点也很烦恼。丁文江思想观和方法论上的偏颇也表明丁忽视和脱离了中国社会的绝大多数即大众阶层，尤其是青年阶层，而他们正是中国事业的主导力量和决定因素，他们的性质和特点决定和制约着中国各项实践的特性。丁文江似乎没有能始终得到青年大众的理解和拥护，因而丁的政治生命力显得较弱，这也导致了丁文江的政治悲剧。——这不亦是很发人深省的吗？

三、矛盾——悲剧——镜子

——对“丁文江现象”的反思

作为西方培养的中国第一代科学家，丁文江的成功与失败给人一些什么启思呢？在四分之一多世纪中，丁文江何以在科学领域中有这么多的开拓和建树，而在社会政治中又屡遭挫折呢？

作为一位维新派持改良思想的科学家，丁奋力搞清楚现代科学及其对中国旧文化秩序的影响；作为一个念念不忘孔儒治国之道的菁英，丁锐意寻求有意义的行动方式，力图根据传统、模式成就其事业。丁文江一生的追求探索都受着这两种努力的支配。“他承担的知识分子义务以及他个人的社会偏爱，把他与一小部分缙绅阶级出身的知识分子捆在一起，而这部分知识分子则始终远离了正在成为政治变革真正动力的群众运动”，他所受到的良好的西方科学教育摧毁了他身上孔儒自然观的全部残余，使其不可抗拒地背离了孔儒背景，科学实证主义的方法为丁判断事物的真实性提供了与传统相反的标准。在实际政治生活中，实用主义者承担对涉及人类社会福利的问题进行科学分析的义务，实际上，在中国，这项义务所导致的社会行动，并不因其宣称“实用”而充分有效。丁文江的科学哲学显示出他的唯理论的局限性。在“基本属于保守主义的英语国家中貌似忠厚的实用主义”之所以到了中国却行不通，是因为“中国正处在一场真正的、带根本性的大变动中”。丁文江的来源于博物史科学的世界观和方法论已不能适应中国社会的巨大变革，一旦接触中国社会，就失灵了，这也许是丁在政治领域的失败和挫折的根本原因。他们热爱国家、崇尚真理，然而脱离了民众阶层，缺乏坚定而正确的世界观和方法论。

丁文江本身的思想矛盾，在一定意义上是代表了近代中国知识分子的矛盾。

作为现代西方文化的主要传播者，中国知识分子在中国近、现代深刻的文化冲突和社会变动中，一直是陷入了深沉的和痛苦的在学术与政治间徘徊的进退维谷的内心困惑。近代中国知识分子群体在历史中扮演的学术和政治的双重社会角色，一旦落实于每个知识分子的个体身上，却发生了激烈的内在冲突。近代中国社会是一个高度一元化权力格局，理想中的完成自己双重角色的民主政体尚于历史过渡中，这样近代中国知识分子“无论治学或从政，在人生的天平上都表现出难以平衡的巨大倾斜”，一生都抑进抑退于儒与道、入世与出世之互补之不得已中。同时，由于兼受多元文化的熏陶，中国知识分子个体本身具有矛盾重重的性格。“尊重中国传统学术的成就，是他这一代人从事中西文化一体化的一个重要特色。传统孔儒礼教观念的灌输与近代西方科学主义、人文精神的传播，当这两类不同背景不同特性的文明碰撞之际，身居其中的中国知识分子陷入了深深的现实困惑和左右为难的身心憔悴之中，表现出迷茫困惑苦闷。

如果说丁文江用毕生心血书写的曲折一生是一个引人深思的悲剧，那么它代表了中国近代知识分子的时代悲剧，这其中是有历史必然性的。而一个多元化生存环境的缺乏也许正是导致这幕历史悲剧的真实历史底蕴吧，它道出了近代中国社会中，知识分子自身的矛盾及其与社会的深深矛盾。而这幕悲剧不为国人所见所思所理解，这本身也许又是一幕大悲剧。

作为一名在东西方之间徘徊的理性主义者，作为一名努力试图以实证主义精神来指导中国社会政治的大科学家，作为一名始终把社会义务据为己任的杰出知识分子……可以说，丁文江是中国近代知识分子的一面镜子，它照出了先知们复杂的心灵，坎坷的人生，孜孜的探索，深深的迷茫……我们从中是可以

而且应该得到有益的借鉴的，这也正是我们今天纪念丁文江先生的深刻意义之所在。

现在知道丁文江这个名字的人恐怕是很少数的了，即使知道，恐怕不少人印象中的丁文江离其真人相去甚远。人本来不是木偶，其思想、行为、性格是极其复杂的。实事求是的时代精神和历史主义方法论有助于我们更全面更客观地认识和评价丁文江这样的历史人物。弗思女士(C. Furth)称丁文江是“中国的赫胥黎”，说：“作为一位杰出的科学家，他是第一位这样的中国人，既从技术观点又从哲学观点来研究西方的科学，感到根据科学的思想原则教育同胞是自己的责任……”“丁文江所渴望发挥的这种作用——科学家作为文化和政治的领袖，在中国的历史经验中是前无古人的”，这种见地自有其道理。丁文江是一位欧化很深的思想家，又是一位深沉而热烈的爱国者，一位在科学事业上坚韧不拔的开拓者，对于这样一位中国二十世纪早期的知识分子及其思想、贡献，历史是自当会有公论的。

四、不该忘却的纪念

——对五·四科学与新文化运动
的一点思考

五·四时期有一特殊而典型的文化现象：在新文化运动高潮阶段高举“打倒孔家店”“全盘西化”旗帜的风流英雄，尔后几乎都不同时间不同程度地呈现了向传统复归的势态。这种现象本身也许就对五·四运动作出了一种客观评判。最激进的闯将转变成了最守旧的保守人物，以充分西化著称的新派人物，却将大部分精力耗费在整理国故之上。哺育他们成长的摇篮转成了埋葬他们的墓地。

当时，不少激进的知识分子似乎恨不能一下子完全彻底地

西化，然而他们的气质、兴趣和情感，这一切使他们心理深层结构仍无法摆脱对中国文化的戚戚之感，依依之情，仍陶醉于传统文化那中庸和谐的意境里，更不用说行为模式上的循规蹈矩。“旧礼教中新思想的榜样，新道德中旧伦理的楷模”，意识层面的理性选择与无意识层面的感情规约的不可调和的矛盾给近代中国文化人以深深的困扰与伤痛，也造成了这些一心欲以新思想启蒙国人的先知们的悲剧命运。

以一种激进、极端、不科学的态度方法去批判一种被认为是激进、极端、不科学的旧文化，历史表明，这样是达不到目的的。中国近代的知识分子与传统之间有种“剪不断、理还乱”的“藕断丝连”式的深层联系，这种联系在一定程度上阻碍了近代中国的现代化；另一方面，传统价值体系在近代的衰微和瓦解，以及反传统的激进主义思潮崛起，使传统文化不能充分发挥它羁约人心和稳定社会的功能，这在一定程度上也使中国的现代化显得困难曲折。传统不仅仅是阻力，在一定程度上是现代化的必不可少的特殊工具。不少文化精英的复古，并非单纯的循环，而正是对激进主义者反传统的简单化极端化不科学化的一种反抗，是一种运用传统文化和价值体系来实现民族自强和现代化的新尝试，这是先驱经过了一个痛苦艰难的思考比较选择，站到了一个更高层次上的远见灼识。激进派强烈抨击以中庸为特征的传统文化，而自身却不自觉地在走极端，从激进冲动、竭斯底里到精疲力尽，心灰意冷，不断在两极间摇摆。

然而，为防止文化失落感就要求助于传统文化，为现代化的新文化又须抛弃传统，这种二律背反的现象和心理特征其结果是：中国人在自觉的主观意识层面上对传统抨击日益激烈，但在深层的不自觉的潜意识层面上，传统对国人的吸引镇制力从未减弱过。旧文化的复活，进而激起意识层的反传统的激进主义，文化失落感又加深，如此循环往复。也许，不论西化抑或复归都

只是表象,这种徘徊和进退两难的实质是矛盾心态的最高体现,先知们就是这样不断在矛盾、困惑和理智情感的痛苦中挣扎。也许,一种温和主义的宽容态度是应为我们所提倡的。

或许,在“文化断层”时代,中国知识分子面临的是一种永恒的悲剧性命运。

传统向新文化的变革中,知识启蒙者的选择是决定性的;在愚昧落后的中国实现“新文化”化,大众的觉悟是根本性的。因此,作为先知先觉,知识分子在思想意识上必须变超前的可能为现实;作为启蒙者和解放者,他们应该压抑行为方式同步超前的感性欲望,而保持中国传统的人格传承,并赋予新的时代内容。这种客观历史要求在某种意义上使知识分子的生命分裂状态成为悲剧性的,而直面这种悲剧性,勇敢地承受它,就更是悲剧性的了。历史决定了中国近代知识分子是悲剧人物,但愿痛苦是有报偿的,但愿人类理性之光——民主、科学和自由能早日普照古老的中国。

70 周年过去了,我们回忆纪念和反思五·四运动,内心也充满了遗憾和痛苦;我们期望着中国文化的现代化,中国人的现代化,中国传统的思想模式和观念的现代化,我们等待着中国的科学和新文化走向世界。然而,70 年过去了,五·四时期千呼万唤的“德先生”和“赛先生”始终没有驾临,始终在中国的土地上寻不见“德”、“赛”的身影和脚步。……但愿历史不要再作弄中国的知识分子了。

历史是不会停下它前进的脚步的,我们相信:人类文明的太阳,在不远的将来,将会升起在东方的地平线上。

附注:

本文在写作中,多处参阅和借用了笔者导师龚育之、孙荣圭先生以及许纪霖、倪文兴、李汉林等老师的思想观点;还转引了潘云唐、王仰之等老师提供的一些原始资料。所有这些,文中不一一指出;在此,笔者作为学生谨表示深深的感激和谢意!本文成文后,文中所有思想观点等均代表笔者

本人个人的意见和看法，不牵涉任何他人；敬请各位师长学友指正赐教和商榷帮助。主要原始资料来源：

(1) 美, C. Furth, 《丁文江——科学与中国新文化》(中译本), 湖南科技版, 1987 年。

(2) 《泰兴文史资料》(纪念丁文江先生诞辰 100 周年专号), (内部资料), 1987 年。

重 估《学 衡》

——兼论现代保守主义

乐 黛 云

《学衡》杂志刚创刊，鲁迅就写了一篇题为《估〈学衡〉》的著名文章，断言：“夫所谓《学衡》者，据我看来，实不过聚在‘聚宝之门’左近的几个假古董所放的毫光；虽然自称为‘衡’，而本身的称星尚且未曾钉好，更何论于他所衡的轻重的是非！”^①从此，很多文学史、批评史也都沿用这样的调子，近七十年来，《学衡》一直成了不值一晒的负面现象。然而，《学衡》出了79期，前后沿续了11年；上承林纾、刘师培“国粹”论之余绪，下启三十年代“本位文化论”之先河，从历史发展来看，毕竟不是“一晒”即可“了之”的。

其实，保守主义、自由主义、激进主义往往存在于同一框架，它们之间的张力和搏击正是推动历史前进的重要契机。五四时期，以李大钊、陈独秀为代表的激进派，以胡适为代表的自由派，先以严复、林纾，后以《学衡》为代表的保守派，无非都是针对面临的同样问题，显示出不同的反应和不同的思考层面。这些问题不外乎如何对待传统文化，如何接受西方文化，如何建构中国自己的新文化。对于目前我们仍在不断讨论的这些问题，作为现代保守主义代表的《学衡》杂志诸公究竟有过哪些高论，是否真的只是几个“假古董”所放的“毫光”，是否真是准星未钉而谈

^① 鲁迅：《热风》，见《鲁迅全集》，人民文学出版社1957年版，第447页。

不上轻重是非？作为一种历史现象，在我们讨论重构中国文化时，对前人走过的路，似应拨开意气情感之迷雾，作一番全面的回顾。

《学衡》杂志创刊于1922年1月，一直正规按月出版，至1926年底，出到60期。1927年停刊一年，1928年1月复刊，改为双月刊，至1929年底出至72期，1930年再度停刊一年，1931年1月复刊，此后时断时续，直到1933年出版第79期终刊。11年来一以贯之，皆由吴宓担任总编辑，并在中华书局出版，这种一贯性在五四以来的众多期刊中实属罕见。

曾为《学衡》撰稿者不下百人，其中曾发表过五篇以上重要文章的共15人。从年龄结构来看，这15人中，出生于1890年代的占7人，1880年代的2人，1870年代的2人，1900年代的1人（3人生年不详），这一年龄结构与新文化运动领导人的年龄结构较为类似；从教育背景来看，留美学生7人，留日学生2人，毕业于东南大学者3人，接受旧式教育者2人（1人不详），他们绝大部分留学国外，知识结构与新文化运动领导人的知识结构大致相仿；从社会地位来看，《学衡》的核心人物吴宓、柳诒征、王国维、胡先骕、汤用彤、梅光迪等都是当时的大学教授，社会构成也与新文化运动领导人相去不远。那么，分歧究竟在何处产生，又引向了怎样的不同发展呢？

面对着中华民族危亡的现实，无论激进派还是保守派都以强烈而深厚的民族主义热情作为自己前进的动力。为了寻求民族生存，从晚清的富国强兵，到后来的立宪改制，到严复的“鼓民力，开民智，新民德”以至“尊民叛君，尊今叛古，”^①讨论的层面越来越深入到文化的层次而终于爆发为五四新文化运动。新文化运动激进派认为要拯救中国就必须彻底批判传统，抛弃旧文

① 严复：《原强》，后两句见王森然著《近代二十家评传》引蔡元培语。

化,在新的现实基础上建设新文化。与此相反,以《学衡》为代表的现代保守派则坚持不能割断历史,必须承认“现在”与“过去”的连续,他们的理由有三:

第一,“新”、“旧”乃相对而言,并无绝对界限,没有旧就没有新。吴宓认为:“昨以为新,今日则旧,旧有之物,增之损之,修之琢之,改之补之,乃成新器。举凡典章文物,理论学术,均就已有者,层层改变递嬗而为新,未有无因而在者。故若不知旧物,则决不能言新。凡论学、论事,当究其始终,明其沿革,就已知以求未知,就过去以测未来。人能记忆既往而利用之,禽兽则不能。”^①特别是文学,其“创造与进步”,就更是“常为继承的,因袭的,必基于历史的渊源。”^②吴宓在他的诗文集扉页上转载了法国诗人解尼埃(Andre chenier)的诗《创造》中的一节更能作为他这种主张的注脚。

诗曰:

“采撷远古之花兮,以酿造吾人之蜜,
为描画吾侪之感想兮,借古人之色泽;
就古人之诗火兮,吾侪之烈焰可以引燃;
用新来之俊思兮,成古体之佳篇。”

其二,他们认为人文科学与自然科学不同,不能完全以进化论为依据。不一定“新”的要比“旧”的“好”,也不一定现在就必定胜于过去。《学衡》重要成员,留法学生李思纯曾援引德国现代哲学家斯宾格勒(Spengler)在《西土沉沦论》(现译《西方的衰落》)中阐明的理论,提出亦适用于中国文化的“生”、“住”(稳定,发展)、“异”(吸收他种文化而变异)、“灭”(沦亡,或为他种文化吸收而再生)四个阶段的文化模式,以证明今天的文化不一定就

① 吴宓:《论新文化运动》,见《学衡》杂志,1922年第4期。

② 吴宓:《论今日文学创造之正法》。

优于过去的文化。^① 吴宓更明确地指出：“物质科学，以积累而成，故其发达也，循直线以进，愈久愈详，愈晚愈精妙。然人事之学，如历史、政治、文章、美术等，则或系于社会之实境，或由于个人之天才，其发达也，无一定之轨辙，故后来者不必居上，晚出者不必胜前，因之，若论人事之学，则尤当分别研究，不能以‘新’夺理也。”^② 因此，他们强调并览古今，而不能局限于“新”。

其三，他们认为历史有“变”有“常”，“常”就是经过多次考验在经验中积累起来的真理，这种真理不但万古常新而且具有普遍性世界意义。早在1917年，当梅光迪还就读于美国哈佛大学时，他就在《中国学生》月刊上用英文发表过一篇《我们这一代的任务》，强调应把历史看作人类求不变价值的努力的记录，他认为：“我们今天所要的是世界性观念，能够不仅与任一时代的精神相合，而且与一切时代的精神相合。我们必须了解，拥有通过时间考验的一切真善美的东西，然后才能应付当前与未来的生活。这样一来，历史便成为活的力量。也只有这样，我们才有希望达到某种肯定的标准，用以衡量人类的价值标准，判断真伪，与辨别基本的与暂时性的东西。”^③ 吴宓在他那篇《中国的新与旧》一文中也指出这种新与旧的斗争不只是在中国，而是世界性的：一方面是“人文主义、国家传统与古人的经验智慧，”另一方面是“民主政制、仿效西洋、创新、放纵与反叛。”吴宓认为这一切斗争的结果直接关系到中华民族的存亡。^④ 只有这一斗争的胜利，找出中华民族文化传播中普遍有效和万古长存的东西，才能重建我们民族的自尊。

① 李思纯：《论文化》，见《学衡》杂志，1923年第22期。

② 吴宓：《论新文化运动》，见《学衡》杂志，1922年第4期。

③ 梅光迪：《我们这一代的任务》，见《中国学生月刊》12卷3期，1917年1月，译文见侯建著《从文学革命到革命文学》第61页。

④ 吴宓：《中国的新与旧》。

可见保守派和激进派都从民族主义出发，对于传统和过去却得出了完全相反的结论。

另一个有意思的现象是无论激进派还是保守派都对现状表示了强烈的不满而急于向西方寻求真理。《学衡》派“引介西学”的热情完全不亚于激进派，他们十分强调吸收西方文化的重要性。如梅光迪所说：“吾人生处今世，与西洋文化接，凡先民所未尝闻见，皆争奇斗妍于吾前。彼土圣哲所渗淡经营，求之数千年而始得者，吾人乃坐享其成。故今日之机缘，实吾人有史以来所罕睹。”^① 吴宓在《论今日文学创造之正法》一文中也有类似的论述。但《学衡》派的引介西学与激进派有两点明显的不同，这就是梅光迪所标举的两项标准：其一是被引进之本体有正当之价值，而此价值当取决于少数贤哲，不当以众人之好尚为依归；其二是被引进的学说必须适用于中国，即与中国固有文化之精神不相背驰；或为中国向所缺乏，而可截长以补短者，或能救中国之弊，而有助于革新改进者。”^②

从第一点出发，《学衡》派特别强调对西方学说进行比较全面系统的研究，然后慎重择取。《学衡》创刊伊始，梅光迪就曾回顾说：“国人倡言改革，已数十年，始则以欧西之越我，仅在工商制造也，继则慕其政治法制，今且兼其教育、哲理、文学、美术矣，”而“教育、哲理”等“源于其历史民性者尤深且远，”若无广博精粹之研究，就会“知之甚浅，所取尤谬，”这样的“欧化”只能是“厚诬欧化”，“行其伪学。”^③ 因此，他尖锐抨击当时“丛书杂志之多而且易，如地菌野草”的现象，认为有些人“西文字义未解，亦贸然操翻译之业，讹误潦乱，尽失作者原意，又独取流行作品，遗真正名著于不顾，至于摭拾剿袭，互为模拟，尤其取巧惯习，西

①② 梅光迪：《现今西洋人文主义》，见《学衡》1922年，第8期。

③ 梅光迪：《评提倡新文化者》，见《学衡》杂志第1期。

洋学术之配运，未有甚于在今日中国者。”^①《学衡》同人都认为要引介西学就必须穷其本原，查其流变。吴宓一再强调希腊罗马的古典文化与基督教乃西洋文化的两大源泉，为研究西洋文化所万不可忽略。两者之间，吴宓又特别强调前者，他认为“物质功利，决非彼土（西方）文明之真谛，西洋文明之精华，惟在希腊之文章哲理艺术。”^②由于这种体认，《学衡》同人不仅竭力鼓吹希腊文拉丁文的学习，而且大力介绍翻译希腊罗马原著：柏拉图五大语录，阿里斯多德伦理学都曾在《学衡》杂志上翻译连载。

从第二点出发，《学衡》引进西学，特别强调与中国传统相契合。他们始终相信真正属于真善美的东西必然“超越东西界限，而含有普遍永久的性质。”因此，对于西方文化正如对于东方文化一样，必须摒除那些“根据于西洋特殊之历史民性风俗习尚，或为解决一时一地之问题而发”^③的部分，而寻求具有普遍性、永久性的“真正的”西方文化。他们认为这样的西方文化必然与东方的传统文化相通。吴宓说：“吾以穷则独善其身，达则兼善天下之义，求之于泰西，得柏拉图，柏拉图之时势与怀抱，与孔孟最相近。”^④又说：“古罗马人与中国人之性行最相似……盖罗马人轻天道，重人事，绝玄想，计实功，凡百以应用为归，适合为简，不取空谈，不崇虚理，又贞固朴诚，尊古祀祖，其于人生，以道德为本，才智为末。”^⑤

由于以上两点，《学衡》派就和当前政治保持了一段“知识分子”的距离，他们鄙视“顺应世界潮流”、“顺应时势需要”的说法，认为那无非是“窥时俯仰”，“与世浮沉”，真正“豪杰之士”倒是

① 梅光迪：《论今日吾国学术界之需要》，见《学衡》杂志第4期。

② 吴宓：《沃姆中国教育谈》，见《学衡》杂志第22期。

③ 梅光迪：《现今西洋人文主义》。

④ 吴宓：《我之人生观》，见《学衡》第16期。

⑤ 吴宓：《钱锺新译西赛罗说老编者识语》，见《学衡》第15期。

“每喜逆流而行。”^① 这一理论的合乎逻辑的发展就是强调少数知识分子在文化演进中的杰出作用而排斥大众。梅光迪认为：“真正学者，为一国学术思想之领袖，文化之前驱，属于少数优秀分子，非多数凡民所能为也”，而平民主义之真谛并非“降低少数学者之程度，以求合乎多数”，而是“提高多数之程度，使其同享高尚文化。”^② 若“以多数人所不能企及之学问艺术为不足取”，而“人类之天性殊不相齐，”^③ 那么，文化就不能更新。

从以上的分析，已经可以清楚看到《学衡》派与美国白璧德新人文主义的密切关系。人文主义（Humanism）与人道主义（Humanitarianism）不同，后者指“表同情于全人类”，“以泛爱人类，代替一切道德”；前者则强调“其一身德业之完善，”强调人之所以为人的规范和德性。如希腊盖留斯早就界定：“Humanitas（人文）一字被人谬用以指泛爱，即希腊人所谓博爱（Philanthropy），实则此字含有规训与纪律之意，非可以泛指群众，仅少数入选者可以当之。”^④ 白璧德新人文主义是二十世纪初世界现代保守主义的重要组成部分，是对于当时蓬勃发展的科学与民主的一种反拨。白璧德认为十六世纪以来培根创始的科学主义发展为“视人为物，泯没人性，急功近利的功利主义；十八世纪卢骚倡导的泛情主义演变为抛弃一切传统规范，随心所欲、放纵不羁的浪漫主义和不加选择的人道主义，这两种倾向蔓延扩张使人类愈来愈失去自制能力和精神中心，只知追求物欲而无暇顾及内心的道德修养，长此以往，“人类将自真正文明，下堕于机械的野蛮”，因此，“文化问题之重要，未有甚于今日者”，而“人文主义与功利及感情主义……即将决最后之胜负”，^⑤ 这

① 梅光迪：《评今人提倡学术之方法》，见《学衡》第2期。

② 梅光迪：《论今日吾国学术界之需要》，见《学衡》第4期。

③ 胡先骕：《论批评家之责任》，见《学衡》第3期。

④ 《白璧德释人文主义》，见《学衡》第34期。

⑤ 白璧德：《中西人文教育说》，胡先骕译，见《学衡》第3期。

场决战将影响人类发展的全局。要取得这场决战的胜利又必须依靠“以完美的人文标准自律”的智识贵族和秀异分子，只有他们才能理解柏拉图的“一与多”的理论，才能从迁转流变的“万相”之中找到永恒不变的“一以贯之”的常道。《学衡》派的理论与白璧德新人文主义全然吻合，也不是偶然的。1915年梅光迪原就学于芝加哥的西北大学，读过白璧德《现代法国批评大家》一书，深受吸引，遂转入哈佛大学研究院，师事白璧德，从学数年。1918年吴宓也因梅光迪之劝，自维金尼亚大学转入哈佛，胡先骕虽学生物、汤用彤专攻印度哲学，但也先后游学哈佛，都曾和白璧德有所接触。

同是对中国现状不满，同是向西方寻求真理，激进派皈依马克思，自由派找到杜威、罗素，保守派却以白璧德为宗师。究竟是西方的大师们造就了自己的后继者，还是向西方寻求真理的中国学人本就有自己的归依，因而自然选择了自己的领路人，这倒是一个一时不易讲清楚的问题。但有一点却非常清楚，那就是五四以来，中国的改革已汇入了世界运动的洪流。世界争论的大潮，包括白璧德和杜威的争论，科学主义与泛情主义引起的广泛怀疑以及斯宾格勒有关“西方衰落”的预言都不能不在中国激起强烈的反响，促使一大批中国人参加进这一世界性对话的行列。

从《学衡》同人来看，这一现象尤其明显。首先，他们已经摆脱了五四前国粹派把“国粹”作为一种“已成之物”来加以保存的封闭性状态，他们强调的是“欲以欧西文化之眼光，将吾国旧学重行估值，”因此必须对中外历史、社会、风俗、政治、宗教诸端以及中国传统典籍，欧美重要著作充分加以研究。^① 吴宓更清楚地表明：“宓所资感发及奋斗的力量，实来自西方。质言之，宓爱

① 胡先骕：《论批评家的责任》，见《学衡》第3期。

读柏拉图语录及新约圣经。必看明(一)希腊哲学,(二)基督教为西洋文化之二大源泉及西洋一切理想事业之原动力,而必亲受教于白璧德师及穆尔先生,亦可云必曾间接承继西洋之道统而吸收其中心精神。必持此所得之区区以归,故更能了解中国文化之优点与孔子之崇高中正。”^①这种以融合了西方知识的现代意识来重新解释中国传统文化,就使传统文化不同于过去而具有了新的因素。

其次,由于第一次世界大战后西方社会的动荡,加以《西方的衰落》、《欧游心影录》等著作的影响,人们开始感到中国传统文化对世界具有了新的意义。例如柳诒征在他的那篇《中国文化西被之商榷》中就提到由于“交通进步,渐合世界若一国,”由于西方人感到自己文化的弱点和中国人认识到除金钱武力外,还有文化一途,中国文化的西传已经提到日程上来。^②当然这并不是说“间闻三数西人称美亚洲文化,或且集团体研究,不问其持论是否深得东方精神,研究者之旨意何在,遂欣然相告,谓欧美文化迅即败坏,亚洲文化将起而代之。”^③但中国文化已在西方引起重视则是事实。

在这种交流的基础上,《学衡》派提出“世界将来之文化,必集东西文化之精髓而杂糅之。”^④。吴宓更是从一开始就提出:“中国之文化以孔教为中枢,以佛教为辅翼;西洋之文化以希腊罗马之文章哲理与耶教融合孕育而成。今欲造成新文化……则当以上所言之四者……首当着重研究,方为正道。”^⑤这显然是参照了白璧德1921年9月发表的以“中国与西方的人文教

① 吴宓:《吴宓诗集·空轩诗话》第154页。

② 柳诒征:《中国文化西被之商榷》,见《学衡》第27期。

③ 汤用彤:《评近人之文化研究》,见《学衡》第12期。

④ 胡履威:《批评态度的精神改造运动》。

⑤ 吴宓:《论新文化运动》。

育”为题的一次讲演。在这次讲演中，白璧德指出中国文化传统与西方文化传统，“在人文方面，尤能互为表里，形成我们可谓之‘集成的智慧’的东西。”他建议在中国学府，“把论语与亚里斯多德的伦理学合并教授，而在我们的主要学府里，也应该有学者，最好是中国学者来教授中国历史与道德哲学。”他认为这是“促进东西方知识界领袖间的了解的重要手段。”他甚至提出为了取得人文主义对功利主义和泛情主义在东西方的胜利，应该促成一个人文国际。”^①在这样的国际基础上产生出来的新文化必然是不同于原来的东方文化也不同于原来西方文化，正如吴芳吉所说：“复古固为无用，欧化亦属徒劳。不有创新，终难继起，然而创新之道，乃在复古欧化之外。”^②

总之，以《学衡》为代表的中国现代保守主义已不再闭守一隅，它属于世界。《学衡》派诸公从民族主义、不满现实出发选择了温和的改良途径，建立起自己的保守主义体系。这个体系的特点，说它是“存旧立新”也好，“推陈出新”也行，总之是没有造成断裂，也没有形成封闭。当然，它也有很多谬误，特别是在那个时期，似乎总有些不合时宜，与主流并不合拍，但出现于1922年1月的“《学衡》现象”是否也可以算是对五四新文化运动的一种反思，试图正视其弱点而找到一种另外的途径呢？不可否认的是《学衡》也是五四的产物，没有五四，就不会有《学衡》，而且它总算以自己独特的声音参加了世界文化运动的合奏，这种情形恐怕不是“假古董所放的毫光”能够概括，也不是“一晒”就能“了之”的罢。

① 白璧德：《中国与西方的人文教育》，见侯健著《从革命文学到文学革命》第268页。

② 吴芳吉：《再论吾人眼中之新旧文学观》，见《学衡》第21期。