

# 中国意识 的危机

“五四”时期激烈的反传统主义



# 中国意识的危机

——“五四”时期激烈的反传统主义

(增订再版本)

〔美〕林毓生著 穆善培译  
苏国勋 崔之元校

责任编辑 许医农  
封面设计 邵立辰  
技术设计 欣 宇

《传统与变革》丛书  
中国意识的危机 (增订再版本)  
——五四时期激烈的反传统主义  
〔美〕林毓生著 穆善培译  
苏 国 勋 崔之元校

---

贵州人民出版社出版发行  
(贵阳市延安中路9号)  
江西印刷公司印刷  
贵州省新华书店经销  
787×960毫米 32开本  
14.575印张 209千字 411页  
1988年1月第1版 江西第1次印刷  
印数 1—20,000册

---

ISBN 7-221-00139-1

B·12 定价: 2.75元

# 总序

《传统与变革》丛书的第一批书稿总算  
以现在这副模样同读者见面了。

有心的读者大概不会忘记，自一九八五年  
夏秋间伊始，传统与变革问题成了思想理论界  
的热门话题，大大小小的观念变革讨论会不计  
其数，许多报刊也开辟了专栏，展开了讨论，  
同时，更深层的文化反省和文化比较研究也成  
了人们关注的热点。

这当然不是偶然的事。社会的现代化需要  
人的现代化，现代化的人需要有现代化的文化  
和观念。然而，这话说说容易，真要深究起来  
却不是简单的事。什么是现代化的文化呢？人



们当然不会简单到从时间序列的先后次序上去判断，谁也不敢断言说凡是新近出现的或者在现代生活中仍然通行的文化就是现代文化；同样，谁也不能断言说凡是在千百年前就扎了根的文化都在荡涤之列。问题恰恰在于：由于文化的相对独立性和连续性，在现代人的文化性格中往往有可能仍然保留着古老的内容；而前所未有的新东西也可能是鱼目和珍珠相混，金粒夹裹着泥沙。

也许正是因为这个问题的复杂性，因此近百年来，什么时候现代化的呼声高了，什么时候也就有这么些困惑伴随着人们：我们究竟需要什么样的观念？我们究竟应该怎样对待传统？由此还酿成了至今尚未接近尾声的笔墨官司——一方面有人对我们说儒家文化预示着世界文化的未来发展方向，另一方面又有人对我们说在传统文化的地基上是盖不起现代化的大厦的。

在这片茂密的迷宫似的森林里，武断地感情用事是找不到出路的，全盘肯定式或全盘否定式无异于是用取消问题的方式来解决问題。即使把“取其精华、去其糟粕”的训诫背得滚瓜烂熟，如果不做具体缜密的深入研究，同样于事无补。

有感于此，我们萌发了编这套丛书的冲动，主旨是想请一些有志于此的研究者，从不同的角度对传统作一番描绘，对构成传统文化万里长城的砌块进行一次清点，看看哪些是坚固的青石，哪些是腐朽的白骨，对传统在现代人的心理、观念、风俗习惯上的积淀作一番透视，并站在时代与未来的角度进行预测和评价。

作为组织者，我们指望每本书都能在所论及的领域里回答五个层次的问题：(1)传统是什么；(2)传统的成因；(3)传统对现代的影响及影响的方式；(4)传统的功与过和是与非；(5)传统在当代的转换趋势。当然这些指望是有弹性

的，不同的作者，根据自己的偏好和研究深度  
畸轻畸重在所难免。

至于各书观点，并不代表编委会意见，编  
委会在这里仅仅扮演了组织者的角色，孰是孰  
非，由读者自己判断去。

如果说编委会对丛书的色彩起了某种作用  
的话，那也主要是在写作风格上，我们强调了  
可读性，强调了要舍弃那种晦涩、艰深、堆砌  
概念的书斋气，强调了这些书稿不仅仅是（而  
且主要不是）写给作者的同行看的，而是写给  
那些关心国家的前途和命运、关心文化思想建  
设的非专业读者看的。

倘若这套丛书能够帮助“上下求索”的读  
者挑明问题，或者为读者开拓视野、进一步思  
索问题提供了某些启示，我们就算达到自己的  
目的了。

**传统与变革丛书编委会**

一九八六年四月于北京

## 著者弁言

由于种种机缘，这部《中国意识的危机》  
[*The Crisis of Chinese Consciousness; Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: university of Wisconsin Pres, 1979)]当初是用英文撰成，在美国印行；但，基本上，我却是以一个关怀现代中国文化与思想的前途，认同中国文化的知识分子的心情来讨论各项有关问题的。今天拙著能够呈现在中文读者之前，笔者内心甚感快慰，尚盼读者不吝指教。

本书的翻译与出版，多年来承穆善培先生和李泽厚先生尽心尽力，隆情高谊，至深铭感。译稿我曾比较仔细地校订了前二章，其他五章，由于时限的缘故，做的不够翔实，将来

如有再版的机会，希望能够补足这份未竟的工作。

林毓生

一九八六年三月三十一日

于威斯康辛大学(麦迪逊)历史学系

## 增订再版前言

---

本书自去年十二月由贵州人民出版社发行以来，受到广大读者的重视，数月之内初版五万册即已售完。我远在海外，但从责任编辑许医农女士、《传统与变革丛书》主编王润生先生、译者穆善培先生与友人李泽厚先生等的来信中也略知梗概，内心觉得甚为欣慰。这样欣慰的心情与英文原著印行后，我在接到第一本样书时复杂而落寞的心情构成了强烈的对比。

撰写本书英文原著时，从开始阅读五四时期的一切有关材料，心中漫无头绪、不知如何做起，到渐渐形成了一个比较思想史的观点用以提出分析思想史的问题，到心中在反复推敲以后渐能提出一套自己信得过的系统性分析与

论旨，到英文书稿得以撰成，前后整整花了十年的岁月。那是1964到1974年的事情。当时在美国从事中国研究的学者，极少有直接与中国接触的机会，祖国同胞正处在水深火热、“四人帮”封建法西斯的煎熬之下。可是，在海外许多华裔知识分子与学者当中，却从“保钓运动”发展出来了一个虚脱的、自我陶醉的、不负知识与道德责任的，对“文化大革命”及其领导人物的崇拜运动。

因此，我希望能够在贯通热烈与冷静之间的心情下，对以五四激烈反传统为主轴的中国现代思想进行理性分析的工作，与当时的外在环境和时代潮流都显得很不调和。正如我在“著者弁言”中所说，本书当初虽是用英文撰成，实际上却是为中国而写。但在我看到英文样书的时候，心中的感受却是：如我的分析与论旨确有新的、系统化的可取之处的话，真不知何年何月祖国的同胞能够接触到它们，并借以减少再走冤枉路的可能。

我们必须认清传统与现代化的关系绝不应是黑白二分——要现代化就非全盘地推翻传统不可——的关系。我们可以并应该对一切传统中恶毒的、陈腐的成分加以严厉的排斥，但这一

反传统思想却无需是全盘性的。怀海德 (A. N. Whitehead) 曾说：“生命有要求原创的冲动，但社会与文化必须稳定到能够使追求原创的冒险得到滋养；如此，这种冒险才能开花结果而不至于变成没有导向的混乱。”有生机的传统对于维护自由与促导进步的重要性是怀海德、波兰尼 (Mihail Polanyi) 与海耶克 (F. A. Hayek) ——这三位二十世纪杰出而深刻的思想家——共同的识见。然而，二十世纪中国思潮的主流却偏偏是：一方面企盼与要求自由、理性、法治与民主的实现与发展，另一方面则是全盘性反传统的兴起与泛滥。这是中国近代与现代思想发展的最大矛盾、最大困扰之一。根据本书的分析，五四式的全盘性反传统主义——以及由此衍生的全盘西化论——实际上正是未能从儒家传统一元论、有机观的“思想模式”的桎梏中解放出来的结果。那是受传统“思想模式”的影响所产生的形式主义的谬误。我们知道：自由、理性、法治与民主不能经由打倒传统而获得，只能在旧传统经由创造的转化而逐渐建立起一个新的、有生机的传统的时候才能逐渐获得。如要建立这样一个有生机的传统，我们必须根据迈过五四以光大五四的情



怀，先从传统一元论的“思想模式”中解放出来，然后尽量使自己获取灵活、精微、多元而辩证的思想方式与分析方法。这是中国思想现代化的最重大课题之一。

这次再版，我得特别感谢苏国勋与崔之元两先生所做的重校工作（苏先生出力尤多）。许医农女士与王润生先生对本书的编审与赞助也是我衷心感谢的。由于出版社要赶着发排，所以我未能对苏、崔两位的重校再进行审订。不过，我想这次重校一定会使本书更接近英文原著。原著中的几处删节，也因中美两地连络不易，未能完全复原。将来如有三版的机会，当尽力争取时间亲自校订，并尽量将删节之处复原。本书的内容与表达方式，因个人能力有限，当然会有许多不足之处，虽然我已竭尽所能无法把其中的论式与分析写得更为简要。我诚恳地希望读者惠予批评与指正。

本书英文原著出版以后，历年来我曾写过一些中文文章，并曾结集出版，在中国大陆以外的中文世界中流通。这些文章包括我对本书进一步的意见及其所提出的问题的初步答案。北京三联书店计划选集其中一部分，以《中国传统的创造性转化》为题重新印行。我现在选

---

了兩篇(一、《五四式反傳統思想與中國意識的  
危機——兼論五四精神、五四目標與五四思  
想》；二、《中國人文的重建》)放在後面，作  
為本書的附錄。

林 毓 生

一九八七年十月二十七日

于飛越太平洋，前往祖國的航機上

---

# 序

---

〔美〕本杰明·史华慈

(Benjamin Schwartz)

19世纪时，西方通常视中国为僵滞的传统主义的典型。到了20世纪中期，对许多人而言，中国已变成革命之域——一个已经获致与过去所有文化秩序全盘而彻底决裂的社会。当我们反省何以中国独为恒常不变的传统象征，我们会意识到，这种态度乃系于如此的认知：中国过去能够完整无缺地维持一个使社

---

会、文化与政治完全得到整合的秩序，而这个整合秩序又是由涵括政治权威与精神权威于一己的阶级所领导的。传统的赓续绵延显然是这个社会、文化与政治完全得到整合的秩序无所不涵的整体性底功能所促成的。及至共产党夺取政权，我们清楚地知道，它的领袖们的意识形态是来自外国，而此种意识形态显明地要求要与过去“封建”社会和文化产生彻底革命性的决裂。

必须提到的是，治中国近代与现代思想史的学者们早在共产党胜利之前已对近代中国知识分子中的一些领袖人物以不同程度转变为主张产生了深刻的印象。如林毓生教授所谓“全盘性反传统主义”（Totalistic iconoclasm）。根本上，全盘性反传统主义包涵两项预设（Assumptions）：其一，过去的社会—文化—政治秩序必须当做一项“整体”看待；其二，此一秩序也必须作为一个“整体”来拒斥。如同林教授一样，大多数治20世纪思想史的学者的注意力都被“全盘性反传统主义”在五四运动中占有的强大势力所触动。他们也清楚地看到，自五四运动以来，数十年中国思想界一些最具影响力的人物仍然以不同程度抱持此种反

传统的态度。因此，他们通常把中国共产党的领导阶层看做五四运动的产物。

然而，十分清楚地，无论20世纪中国反传统的冲动是多么真实而有力，也无论过去的政治秩序与文化秩序的实际整合是多么真实，把那个与整体性传统整个决裂的整齐而辩证的图象，当做中国现代史的全面描述，是很不正确的。近几十年来，修正这种全盘与过去决裂的刻板的形象的著作不在少数，传统文化的复杂性及其内部的变奏异调，目前正有成果丰硕的探究。现代中国的各个生活层面与过去文化之间不自觉的或未经明白承认的连续性，也正在被彻底地加以考察。

在这种修正观点——多半是合理的——之前，必须指出，林教授绝不是想在这本推论缜密而谨严的著作中再度肯定当初的那个形象。他绝未宣称，传统中国在事实上是由不可分割之部分所构成的无所置疑的整体。他也绝对没有说，中共在实际上与传统中国文化所有好的或坏的方面已经全盘决裂。实际上，他的分析核心乃是，深植于一些中国文化倾向的某些态度，深切地塑造了反传统主义者本身的观点。

他所要肯定的是——无论传统中国文化中

有多少重大的实际分歧，纵使在那个文化中有不少内部的冲突倾向——“文化为整体的”观念、可经由政治秩序以某种方式来控制社会与文化的每个方面的观念以及自觉的思想能扮演一项决定性角色来改变人类生活的观念，事实上，确为构成中国文化传统内一项有力而广披的观念丛聚。他进而论称，这些文化特性以诸多隐微难察的方式影响了那些断然拒斥过去的人。

我不想重述林教授辨析毫芒的论证。我只要简单地指出，且不论本书其他的优点；值此之时，过度的“修正论”可能会使人忽略了20世纪中国的特有现象，即他所谓的“全盘性反传统主义”；本书将有助于吾人再度用心于此。当对“全盘性反传统主义”的各种斟酌与保留的意见都表达过了之后——没有人比林教授更知道这些斟酌与保留的意见——事实的真相是：他所描述的全盘性反传统主义在现代中国思想史与政治史上的确扮演了一项影响深远的角色。因此，吾人发现无论中共面对过去文化遗产时的态度是如何暧昧复杂，到现在（1978年），全盘性反传统主义依然和官方之根本拒斥中国文化传统的理论相绾结。当然，根据对于马克思历史哲学中划分阶段发展的历史进程的诠释，

中共可将中国底恶劣的过去归诸于一切高等文明所共有的普遍的恶劣过去。他们也可以毫无保留地赞扬中国过去的物质成就。他们也能够或多或少地对中国传统文化中诸多高度或大众化的层面采取友善的态度——但这种态度总是要依据外国的思想架构，而这个架构是否定中国传统文化诸多层面的现代价值的。不管有人对马列主义的参考架构所施加的限制感到多么烦燥，不管中国人多么神往过去，官方意识形态中“全盘性反传统主义”的成分并未消失。

当我们拿中国现代的思想与政治经验来和印度与伊斯兰教世界等非西方文化地区的思想与政治经验相比照时，林教授所着力之论题的意义便变得特别明显。当然，正如现代中国出现了与“全盘性反传统主义”不同的“新传统主义”思想家，在那些世界中也有激进的反传统主义者，甚至将来会更多。还得再强调的是，许多印度和伊斯兰教世界的知识分子对印度教与伊斯兰教的献身是肤浅而不纯正的。然而，事实仍然是：在那些社会里，知识分子经常想要发现伊斯兰教与社会主义、印度教与民主政治之间的相容性，而不是两者之间的根本对立。在那里，迄今还没有国家起来对大众的传

统信仰发动全面的攻击。林教授的分析提示出，无论其他因素发生何等影响，在那里，旧有政治秩序的崩溃并不象在中国那样给文化带来全盘性的影响。他的分析也提示出，那些社会里的知识菁英，并不象中国人对知识菁英（即他所谓坚决采用“借思想文化以解决问题的方法”（The“cultural intellectualistic approach”）的人们的自身使文化整体转变的力量，抱有那么大的信心。

值得赞许的是，林教授并没有将其论题只处理成抽象论证的命题。他反而选择了更为艰难的途径：借着考察三位最卓越的五四人物——陈独秀、胡适、鲁迅——的思想，来验证其论题。这三位人物彼此差异悬殊，他们心灵世界复杂而充满矛盾。林教授相信，虽然他们之间存有诸多差异，他们却共有某些他所关注的基本倾向。且不说其论证的中綫，他对这三位人物的分析提供了吾人对此三人的新视野。除此之外，他的论题导使他对中国文化遗产提出了深广而丰实的问题。不惟在吾人致力于了解现代中国上，而且在吾人致力于解决一些现代世界的难题上，本书都极具思想性与启发性的贡献。



## 《传统与变革》丛书编委

主 编 王润生

副主编 许医农 杨利川

编 委 (按姓氏笔划为序)

王 辉 王润生 王通讯

邓伟志 石小敏 许医农

齐海演 吴稼祥 杨利川

杨百揆 郑继兵 张维迎

梁 策 梁治平 崔之元

# 目

# 录

著者弁言

增订再版前言

序

[美]本杰明·史华慈

第一章 绪 论	1
第二章 五四时期全盘性反传统主义的根源(上)	14
一、传统的社会—政治和文化—道德秩序的解体	17
二、袁世凯·张勋·传统的滥用	26
第三章 五四时期全盘性反传统主义的根源(下)	44
一、借思想文化以解决问题的途径	45
二、现代中国的第一代知识分子	52
三、借思想文化以解决问题途径的根源	63
第四章 陈独秀的全盘性反传统主义	94
一、社会达尔文主义和民族主义	95
二、全盘性反传统主义的来龙去脉	106
三、论 据	115

第五章 胡适的假改革主义	138
一、胡适的思想模式	139
二、从改革主义到“改革主义”	145
三、全盘性的反传统主义	158
第六章 鲁迅意识的复杂性	177
一、一个分析范畴与早期关心的问题	181
二、全盘性反传统思想与《狂人日记》	193
三、《阿Q正传》	207
四、学术的·文体的·个人的·美学的	229
五、暗示的意识层次	235
六、鲁迅思想的特征〔增补〕	251
——兼论其与中国宇宙论的关系	
第七章 结    论	283
后    记	297
附录1 民初“科学主义”的兴起与含义〔增补〕	300
——时民国十二年“科学与玄学”论争的省察	
一、前    言	301
二、科学与玄学论争的缘起，两派的基本立场 及对“科学方法”的共同误解	302
三、胡明复对于科学方法的想法	313
四、胡适的“科学主义”	316
五、传统中国文化结构的崩溃与中国有机式 世界在现代发生的影响	322

六、“科学主义”对现代中国人文学科与社会	
科学的发展产生的阻力	328
附录2 五四式反传统思想与中国意识的	
危机[增补]	334
——兼论五四精神、五四目标与五四思想	
附录3 中国人文的重建[增补]	357
一、什么是人文?	357
二、中国人文内在的危机:权威的失落	363
三、了解外国文化之不易:以检讨对西方“理性”	
与“民主”的浮泛之论为例	367
四、评胡适所谓“大胆的假设,小心的求证”	
——形式主义的谬误的进一步说明	376
五、人文重建所应采取的基本态度:“比慢”	386
六、人文重建所应持有的观念:“特殊”与“具体”	391
七、对“新批评”的批评——谈人文研究的	
另一个基本观念:注重思想	393
八、如何注重思想?	399
附录4 追求传统的创造性转化	425
——写在《中国意识的危机》中译本问世之际	崔之元

# 第 一 章

## 绪 论

20世纪中国思想史的最显著特征之一，

是对中国文化遗产坚决地全盘否定的态度的出现与持续。虽然共产主义革命在改造国家和社会方面取得了成就，但新秩序与传统历史文化遗产的关系，仍然悬而未决，暧昧不明。

中国共产党的领导阶层并不对旧中国的传统采取民族主义式的颂扬，相反地，他们更倾心于根除这些传统，因为他们视传统为对当前的威胁和对实现社会主义未来的障碍。

这种当代的文化暧昧性（或当代的文化危机）的直接历史根源，可以追溯到本世纪初中国现代知识分子起源的特定性质，尤其可以追溯到1915—1927年五四运动时代所具有的特殊知识倾向。在中华人民共和国的历史中，又重新听到了五四时代盛极一时的“文化革命”的口号，其中最富有戏剧性的场面就是1966—1976年间的“伟大的无产阶级文化大革命”。这决非偶然。这两次“文化革命”的特点，都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的

立场。而且这两次革命的产生，都是基于一种相同的预设，即：如果要进行意义深远的政治和社会变革，基本前提是要先使人们的价值和精神整体地改变。如果实现这样的革命，就必须激进地拒斥中国过去的传统主流。

文化革命的思想，在毛泽东的革命心态中长期居于主导地位，而且已形成为后期毛泽东革命理论的精髓。我们不能只从政治权力斗争的角度来理解毛泽东的“文化革命”的意图，或者只把它看成是政治和社会革命过程中的一种功能。当然，权力斗争在中国共产党的历史上曾经层出不穷，但政权斗争并非就是“文化革命”必然出现的内在逻辑。而政治和社会革命也并非必须依靠“文化革命”才能进行，它们也不必然地会引起“文化革命”。

进一步地说，毛泽东强调的“文化革命”，并非来自马克思列宁主义的传统。无论原本的马克思主义怎样以唯意志论的解释来强调人的意识在历史上的作用，以及在革命过程中改造人性的重要性，但根据马克思主义的理论，这些“主观的”因素终究是被“客观的”社会经济的现实所制约的。比照之下，毛泽东则把进行革命和塑造历史现实（historical reality）的

决定性作用归诸于人的意识。从这一信念出发，遂产生了他对“文化革命”问题的极端重视。当然，列宁也颇有唯意志论的一面，特别是在强调知识分子精英应将其优越的“意识”结合群众的“自发性”这方面是如此。但，列宁所重视的意识在历史上的作用与毛泽东“文化革命”中所强调的，只有表面上的相似性。列宁和毛泽东都曾论述文化与教育促使落后民族进入社会主义的重要功能；他们都相信无产阶级意识本身不会因生产力的发展而自发产生；他们两人在这方面的观点是相似的。然而列宁对于此一意识的视野和焦点反映了专家治国论的倾向（technocratic proclivity），此种倾向与毛泽东思想中所强调的重点并不相同。他们两人都认为教育是很重要的。但列宁所强调的是组织的教育、专家教育和政治教育；而毛泽东所强调的教育（虽然他并不排斥上述的那些类型）则是向群众灌输恰如其分而必需的社会与道德的思想和价值，用以转变群众的心智和精神。

毛泽东坚持并强调要进行“文化革命”，与他极力主张激进地拒斥旧文化以之作为“文化革命”的先决条件密切相关。事实上，这种主



张是毛泽东与马列主义不同的最显著特征之一，反映了对马列主义前提质的背离。虽然探究毛泽东的“文化革命”概念的复杂根源及其特点并非本书的主题，但值得提出的是，根据五四时期知识界的激进思想所产生的影响来研究毛泽东思想，是会有相当的成果的，因为这种激进思想对毛泽东在求学时期的知性生活曾产生决定的影响。<sup>①</sup>

在20世纪中国历史中，鉴于文化上反崇拜传统 (cultural iconoclasm) <sup>②</sup> 是一股贯穿着直至70年代的强大的潮流——这股潮流在毛泽东思想中表现在他对“文化革命”的必要性所作的种种的坚持——所以，充分理解五四时期激进反传统主义的意义，无论怎样强调都很难说是过分。反对中国传统文化遗产的激进的五四运动，在后传统中国历史上是个转折点。就这个反传统主义的深度和广度而言，它在现代世界史上也许是独一无二的。<sup>③</sup> 这个反叛运动反映着20世纪中国知识界的在意识认同方面的深刻危机；它也是后来文化和知识发展的预兆；以后数十年中，文化反传统主义的各种表现，都是以五四时期的反传统主义为出发点的；的确，甚至后来出现的许多保守思想和意

识形态，在不同程度上，也呈现着五四时期反传统主义对它们的影响。

本书，基本上，是对五四时期反传统主义的根源和性质的研究。这种反传统主义是非常激烈的，所以我们完全有理由把它说成是全盘的<sup>④</sup>反传统主义。就我们所了解的社会和文化变迁而言，这种反崇拜偶像要求彻底摧毁过去一切的思想，在很多方面都是一种空前的历史现象。诚然，在社会与历史发生根本变革的时期，反崇拜的冲动在各个社会中是经常出现的，因为人们掌握了新的规范和价值，这就使得很多在传统上由约定俗成所认可的箴言和惯例变得格格不入和难以忍受，所以便常会要求将它们摧毁。但是，“摧毁”传统和反对崇拜传统却有不同类型的。人们可以抨击所觉察出的传统中的有害部分，而不必一定要全盘地谴责过去。根除某一传统中不合时宜的或有害的毒素，通常不一定含有全部否定文化遗产的意思。如果某一传统内的改造潜力是巨大的，那么在有利的历史条件下，对该传统的某些符号和价值经由改造还可提供有利于变迁的“种子”，同时还可以在变迁过程中保留文化认同的意义。在这种情况下，在建设具有活力的现

代社会的工作中，文化的成分，不但没有阻碍这项工作，而且还可以促进从过去中汲取营养。全盘性的反传统主义，决不是现代化或争取现代性的运动中所必然含有的过程。<sup>⑤</sup>

虽然有些时候，某些个人或某些群体曾相信，过去的一切毫无裨益，一文不值，但在其他社会的历史中，却从未出现过象中国五四时代那样的在时间上持续如此之久、历史影响如此深远的全盘性反传统主义。因此，研究五四时期在中国产生的激烈反传统主义的根源和性质，对历史学家来说，是一项颇具挑战性的任务。如果要了解当前的中国历史，充分考虑这一特殊的历史经验是极为重要的。

为了阐明五四时期反传统运动中知识分子思想的多样性，同时希望避免一般考察这些反传统人物思想时易犯的肤浅与重复的弊端，本书拟对五四时期知识界三位最著名的领导人物——陈独秀、胡适和鲁迅<sup>⑥</sup>——的反传统意识的根源和性质，采取比较的方式进行研究。这三位人物在五四早期都具有相同的反传统倾向，同时他们都参加了《新青年》杂志所发起的反传统运动。然而正如他们的性格和政治观点互有差异那样，他们反传统思想的特质也有许

---

多极不相同之处。我希望通过对这三人思想的比较来阐明五四反传统主义中的统一性和多样性。

在分析陈独秀、胡适和鲁迅这三人的思想的发展与他们的观念的工作中，我将不受通常把1915—1927年作为五四时期这种颇为武断的、机械的时间划分所限制。以这三人为先驱的反传统运动，在五四时代早期（1915—1919）和中期（1919—1923）达到了高峰，但在此以后相当长的时间中，鲁迅所发表的著作仍然是在继续推动全盘性的反传统主义。胡适在五四运动时期虽曾参与全面抨击中国的传统，但直到1934年才清楚阐明他的论点。然而，他后期的反传统著作根本没有脱离早期反传统思想的基本主题。尽管他的这些著作在时间上已超过了五四时期，但我仍将它们列入我的分析之中。

因为本书的目的不是要撰写一部知识分子的综合传记，所以我仅提供为数有限的传记性资料。我的注意力主要集中在陈独秀、胡适和鲁迅所普遍关心的问题和反传统思想。我之所以选择他们作为研究对象，部分原因是他们三人系大家所公认的五四运动的领袖人物；部分

原因是他们三人在性格、政治和思想方面有显著的差异。陈独秀终于成为马克思主义者，并且当了中国共产党第一个领导人。他是一个具有强烈道义情操的人，富有战斗气质和大无畏的个人主义精神。他坚强有余但精细不足，对社会和文化问题所涉及的精微而曲折的含义或复杂情况并不十分关心。胡适则不然，他是杜威式的自由主义分子，并且终究变成对国民党具有矛盾心理的支持者。他圆通自足，温文儒雅，有时不免有些自负。胡适头脑机警，文字表达具有一种浅显清晰的格调，但他从未在难度较大的层面上介入有关社会和文化问题的深层探索。比照之下，鲁迅则是一位非凡而繁复的人物，具有一个机智、敏锐、精微而富有创造力的心灵。他以冷嘲的幽默和辛辣的讽刺著称。外观上他疏远，冷漠，内心则悲愤，沉郁；但他却有一种诚挚的关怀和道德的热情，这使他能以巨大的雄辩力表达他对中国文化危机的极度痛苦。鲁迅晚年在政治上非常同情共产党人，但却避免形式党籍的束缚和坚定的意识形态义务。

我们将看到，这三人在性格、政治和思想倾向方面的差异影响了他们反传统主义的特

质。但他们却共同得出了一个相同的基本结论：以全盘拒斥中国过去为基础的思想革命和文化革命，是现代社会和政治变革的根本前提。因此，理解“五四”反传统主义的全盘性问题，是无法从心理学的、政治学的或社会学的一般化的概念来加以解释的。这是一个史学问题，必须根据20世纪中国社会和思想的变化及其连续性——这一辩证的、更为广阔的来龙去脉——来进行考察，正是这种更为广阔的历史背景，才是我们应该首先考虑的问题。

### 注 释

①毛泽东在长沙第一师范学堂读书时就喜欢阅读《新青年》杂志。根据李锐记述，他曾与友人“醉心阅读”陈独秀和吴虞的反孔文章以及李大钊的文章《青春》和《今》。他们经常摘录这些文章的重要段落，然后在札记或日记中予以评论。（见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》北京，1957年版，第28页。）毛泽东后来对E·斯诺谈起他的学生时代时说：“我很赞赏胡适和陈独秀的文章。有个时期他们成了我的榜样。”特别是对于陈独秀，他说：“我第一次和他见面是在北京，当时我在北京大学，他给我的印象也许超过任何人。”（见斯诺：《红星照耀着中国》，纽约，1968年版，第148，154页。）关于鲁迅对中国文化运动的贡献，毛泽东的推崇则几乎尽人皆知。他说：“鲁迅是中国文化运动的主将，他不但是伟大的文学家，而且是伟大的思想家和伟大的革命家。鲁迅的骨头是最硬的，他没有丝毫的奴颜和

媚骨，这是殖民地半殖民地人民最可宝贵的性格。鲁迅是文化战线上，代表全民族的大多数，向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。鲁迅的方向，就是中华民族新文化的方向。”（见《新民主主义论》、《毛泽东选集》第二卷，第658页。）

②我在本书中交替使用“反偶像崇拜”（iconoclasm）和“反传统主义”（antitraditionalism）。

“反偶像崇拜”是在广义上使用的，即指对传统的意识形态拒斥，而不是在狭义上特指对传统的外观形式即偶像的拒斥。（本书中，将这两个词都译为反传统主义——译者）

③在西方启蒙运动时期，法国一些哲学家曾谴责现存“旧秩序”是一切罪恶的化身。然而他们对于教会和国家的激烈谴责，却不包括对整个西方传统文化遗产的谴责。因为他们承认自己是深受文艺复兴和古代的经典文化，特别是古罗马的文化泽惠的。

④“全盘的”（totalistic）这个词此处用来严格描述一种对中国社会和文化传统总体拒斥原因的意识形态信奉，它与“总体论的”（totalitarian）一词涵义毫无关系。虽然五四时期的反传统主义者基于意识形态原因试图总体拒斥中国传统，但他们的全盘反传统主义，正如本书将表明的，部分原因是他们无力在总体上拒斥中国传统的影响。

⑤参看马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》（塔尔考特·帕森斯译）纽约，1958年，S·N·艾森斯塔德：《分析比较构架中的新教伦理命题》（载于艾森斯塔德编：《新教伦理和现代化》，纽约，1968年，第3—45页以及他的：《现代化：异议和改革》（恩格尔沃德·克利福斯，N·J·1966年），《现代化中的社会、政治和文化秩序》（载于《美国社会学评论》，30.5:650—673，1965年10月），以及

罗伯特·贝拉的《后记》（载于罗伯特·贝拉编：《现代亚洲的宗教和进步》，纽约，1965年，第168—225页）。

⑥陈独秀（1879—1942年）是《青年杂志》的创始人和主编。该杂志后来改名为《新青年》，是五四时期中国激进思想的领导刊物。陈独秀曾于1917—1919年担任国立北京大学文学院院长。他和李大钊于1921年创立了中国共产党，从1921—1927年担任党的领导人。

胡适（1891—1962年）是公认的“五四”时期中国自由主义的代言人。他于1917—1927年最初担任国立北京大学哲学教授，后任英文系主任；1930—1937年任该校文学院院长；1945—1948年任北大校长。胡适于1938—1942年曾任中国驻美国大使。从1958年以后，他任在台湾的中央研究院院长，直到1962年逝世。

鲁迅（1881—1936年）原名周树人，是“五四”时期中国最伟大的作家。从1912—1926年，他曾在教育部任职（1925年稍中断）。鲁迅于1920—1926年任国立北京大学中国文学讲师，1926年任厦门大学中国文学教授，1927年任广州中山大学中国文学教授。从1927—1936年逝世前一直居住在上海从事文学创作和翻译。

关于这三位著名人物的简况可参阅哈沃德·布尔曼（Howard L. Boorman）编：《中华民国时期人名辞典》有关陈独秀、胡适和鲁迅的各章（纽约，1967—1971年，1:24—48，416—24，2:167—74）。关于胡适的详细传记，可参阅基洛姆·格雷德（Jerome B. Grieder）：《胡适和中国的文艺复兴》（坎布里奇，麻省诸塞，1970年）；关于鲁迅在1926年离开北京以前的综合传记，可参阅小威廉·赖尔（William A. Lyell Jr.）：《鲁迅的现实观》（柏克莱，1976年）。由于缺乏陈独秀在1915年以前的原



始材料,所以很难编写他的传记,但还可参阅托马斯·C·郭(Thomas C. Kuo):《陈独秀(1879—1942年)和中国共产主义运动》(南奥伦治,1975年);邹玉儒(yu—ju Chih):《陈独秀:他的事业和政治理想》,载于薛君度编:《现代中国的革命领袖》(伦敦,纽约,1971年)第335—66页;雷卡德·卡甘(Richard C. Kagan):《陈独秀的未完成的传记》,载于《中国季刊》50:245, 4—6月,1972年),以及他的《中国的托洛茨基运动和陈独秀:文化·革命·政策》(宾夕法尼亚大学哲学博士论文,1969年)。

## 第 二 章

### 五四时期全盘性反 传统主义的根源(上)

五四运动中的激烈的反传统主义，正如过去一百四十年中国历史中知识界所出现的很多其他现象一样，其所以产生，是因为有一个重要的事实背景，即西方文明的入侵。西方文明以各种不同的形式逐渐破坏了传统文化的稳定性和连贯性，而且在总的方面影响了中国思想和文化的发展方向。

中国接受西方的思想和价值观念，主要是以中国的民族主义为基础的；而中国民族主义的兴起反过来又是对西方入侵的挑战做出的直接回应。中国的民族主义引出了一种新的价值：等级秩序“在那里，对于维护和促进作为国家来认识的社会统一体所承担的义务，要优先于对其他价值和信仰所承担的义务。其他价值和信仰都纳入对这一目标的关系中加以判断，而不是相反”。①

因此，从最根本的层次上讲，正是这种基本的民族主义的目标和愿望需要文化和社会政治的变革。在五四时期的最初几年，这种变革

的要求则是竭力主张采纳当时在中国所理解的西方的民主和科学思想以及价值观念，因为这些东西（尽管不是唯一的）被认为对维护和重建中国的民族—国家是有助益的。

民族主义的冲动，同样也将当时流行的社会达尔文主义的术语和概念转化成一种要求变革的意识形态，这样的意识形态，促使很多知识分子蔑视过去的制度、思想和价值观念<sup>②</sup>。但是，无论中国的民族主义，中国式社会达尔文主义的求变的观点，或者当时所采纳的西方自由主义的与西方科学的思想 and 价值，都不能用来解释五四反传统运动的全盘性，虽然上述的因素都是这一现象的概括的背景因素。对于这一现象的特殊性质的根源，我们必须从深入人心的历史力量和当时政治事件之间的相互作用来寻求，因为这种相互作用对反传统主义者本身曾起过决定性的影响。

## 一、传统的社会—政治 和文化—道德秩序的解体

中国的知识分子在庆贺清帝国覆灭后不久便立刻意识到，民国的建立并没有使中国成为一个现代化的民族—国家，而只是使得传统的社会—政治和文化—道德秩序的解体过程达到了高峰。在清朝末期，由于西方列强及其意识形态的入侵，现代知识分子所持有的新近兴起的民族主义情绪的高涨，以及国内官僚政治的腐败和道德沦丧，中国传统的社会—政治和文化—道德秩序已经被削弱了很多，但苟延残喘的君权，却又使之免于彻底的崩溃。

如果要了解社会—政治和文化—道德这两个秩序是由于作为文化系统与政治系统的普遍王权 (universal kingship) 的瓦解而终于导致崩溃，以及为了解作为普遍王权瓦解后果之一的五四时期的全盘性反传统主义的崛起，我们就必须首先考察传统中国的普遍王权的持

久的稳定性与统治所蕴涵的历史意义；其次，我们必须研究普遍王权在促使社会—政治和文化—道德这两个秩序的整合方面所发挥的功能。

商朝甲骨文所提供的证据已经显示，普遍王权的观念自中国最初有文字记载时起就已开始形成了它的特殊形式。商王自称“余一人”，他是独一无二的人物。周王沿袭这个称谓。商朝的至高无上的神是帝。帝是赞同或支持君王的活动的，但也可以降临灾难，甚至命令敌人进攻，以显示它具有公正的意旨。作为宇宙主宰的帝被认为能给君王本人赐以唯一的、特殊的关注，从而使其统治至少潜在地，具有普遍意义的合法性。<sup>③</sup>到了周代，君王奉天命而治世的观念，已深深灌注于人民的心中。君为四海之王，万民之主。君王既拥有世俗的权力与权威，主宰一切，又被认为是天与人之间的联系者，所以他也行施着宗教和精神的权威。<sup>④</sup>

周代末期，政治分裂曾削弱了普遍王权的象征与制度。然而中国古代大多数思想学派对普遍王权产生的根源和作用，尽管各持己见，但却都把普遍王权的符号与制度视为当然，无所怀疑。在大家所公认的这些学派中，有古典

的儒家、墨家和法家<sup>⑤</sup>。但是，古典的道家显然也应包括在内。在中国的古典思想体系中，道家，特别是庄子，在很多方面对当时流行的典章制度，多采取批判立场，似乎应该具有冲破中国传统桎梏的潜力。然而在《老子》中，向君王进谏“无为”的一些章节却假定了普遍王权的合法性<sup>⑥</sup>。庄子激烈的相对主义使得企图压倒某种启示的任何努力变得极为困难，也许终将毫无结果。人们或许认为，按照庄子的激烈的相对主义形而上学的观点，探讨人类社会形式的努力，本身就是荒谬的，普遍王权的象征与制度，就庄子所关心的“自得”与“自善”而言，根本毫不相干。但在《庄子》的《内篇》、《外篇》和《杂篇》中，有些章节则是以普遍王权的合法性与必需性做为基本假定来研究人类社会问题的，在承认社会和道德秩序有存在必要的范围内（对于一个与世隔绝的遁世者来说，则另当别论），而这种秩序是通过普遍王权的形式才能获得，则普遍王权的理想君王必然遵循“无为”的原则。<sup>⑦</sup>

显然，普遍王权的思想在中国古典文化中已根深蒂固，虽经晚周时期的政治分裂和诸子百家的挑战，而仍能存留。公元前221年秦帝

国的建立更增强了普遍王权的信念；因此以后的蛮夷入侵，政治分裂以及佛教文化的统治，皆未使它受损。本杰明·史华慈在解释中国的普遍王权为什么能长久存在的理由时指出，那不完全只是因为现代以前的中国近邻从未有一个具有自我认定的文化优越性的“普遍国家”对中国产生过真正的挑战，但这一事实增强了中国人对其王权普遍性的绝对的信服<sup>⑧</sup>。史华慈教授甚有识见地观察到，中国人的观点与其他一些文化的观点相比，可能是建立在更加坚实的宗教与宇宙观的基础之上的。在中东，神是以拟人化的、具有鲜明人格的形式出现的。在美索不达米亚（Mesopotamia），普遍君王则是各种神祇（如巴比伦的主神或亚述万神殿的最高神祇）的代理者或媒介。这些众多的神祇是不同的君王取得其合法性与权威的源泉，但正因为不同君王的合法性与权威的来源是多样的，所以他们对于他们的权威绝对性与普遍性的肯定或声称也因此受到了阻挠。“在中国的周代已经出现不受人支配的秩序的观念——所谓‘道’的观念。这是一个宇宙与人间社会共有的秩序，在这个秩序之中，普遍王权占有一个早经建立的、永恒的枢纽位置”<sup>⑨</sup>。



中国的“阴阳”和“五行”学说与儒教揉合在一起，对普遍王权的永久性起了支撑和加固作用。帝国的建立更加促进了这一揉合过程；而在公元2世纪时期，在董仲舒的著作中普遍王权的观念被推向了顶点。按照董仲舒的有机式宇宙论的观点，普遍君王是“阳”，臣与君的关系是“阴”与“阳”的关系<sup>⑩</sup>。“阳”永存于宇宙，普遍君王当然亦永存于世界。通过对宇宙和社会秩序起联结作用的普遍王权<sup>⑪</sup>，神圣的权威核定了社会中的道德秩序——“三纲”<sup>⑫</sup>。董仲舒说：“王道之三纲，可求于天。”<sup>⑬</sup>

王权制度与文化既支配一切，所以很少有人持不同的观点，即使偶尔有人产生异议，这些观点也是无足轻重的。例如，在公元3世纪末和4世纪初，有鲍敬言氏曾指出天命是一个虚构的神话；王权是在狡黠的强者战胜纯朴的弱者而取得统治的斗争中产生的。<sup>⑭</sup>然而，提出王权为虚构神话是一回事，创造出政治合法性的可供选择的理论则是另一回事。鲍敬言并未提出实际可行的取代普遍王权的理论。他所能作的只不过是退引到同样虚构的神话想象之中，退引到一个没有社会与政治的森严等级，人人享有原始和谐之福的远古的黄金世界的神

话里去。<sup>⑮</sup>至于如何对付当时的社会与政治局势，他却只能保持缄默。在第3、第4世纪，中国的社会、政治、经济及文化条件无法提供空间使鲍敬言的批判能够成为刺激产生新的政治合法性的思想的源泉。他对普遍王权所作的具有潜在的颠覆性的批判，只落得孤掌难鸣，实际上对后来中国文化和社会的发展并未产生任何影响。<sup>⑯</sup>

我们在上述讨论中曾提到了两点：第一，秦代以来帝国的建立以及精心提出的、成为钦定儒教的有机式宇宙论，增强了普遍王权思想和制度。作为使社会-政治秩序与文化-道德秩序整合的链环，普遍王权自此以后更加强大和巩固。第二，普遍王权是一个根基至深的、为不分畛域的众多相异思想学派所共同采纳的预设，从中国文字记载时起，就占有支配性的地位。中国的传统文明几乎没有摆脱这一预设的可能性。概括言之，普遍王权在中国传统中继续不断的持续性所蕴涵的是：中国文化和社会的整合性的结构，虽历经漫长岁月，但它并未发生本质上的改变。

关于普遍王权的思想和制度的衰落与崩溃的历史，其他学者已经做过广泛讨论<sup>⑰</sup>，我在

此不拟赘述。有讽刺意味的是，这个久经考验的、根深蒂固的普遍王权，在临近结束时却极端脆弱，所以便相当容易地被摧毁了。尽管如此，我们却不能忽视其被摧毁的历史意义。持续数千年的普遍王权，就其持续性及其对中国社会所起的整合功能来看，它的崩溃带来了特殊的破坏性的后果。

正因为普遍王权是一个必要的链环，它使社会—政治和文化—道德秩序高度地整合着，所以，随着普遍王权崩溃而产生的社会—政治秩序的解体，也就无可避免地导致了文化—道德秩序的破坏。但这并不是说，辛亥革命以后的中国社会—政治和文化—道德的解体，仅仅是由于王位垮台而突然造成的，它是一个长期的（从1840年到辛亥革命）和复杂的过程。在此长时期内，围堤的闸门已渐被侵蚀，所以在它最后坍塌时，任何东西也抵挡不住这股涤荡一切的、汹涌澎湃的激流的冲击。王权的瓦解正象最后一道闸门被侵蚀后的坍塌，中国传统秩序也就随之覆灭。

我并不是说，因为文化与道德系统的解体，中国人的一切传统思想和价值观念也都随之丧失；更确切一点说，在过去高度整合的中

国社会中所形成的思想和价值丛聚，在文化与道德系统解体以后不是败坏，便是脱臼；或者说，传统的文化和道德的框架已不复存在了。那些欲坚持或捍卫传统思想和价值的人们将被迫去寻求新的辩护理由。中国传统思想的内容既已没有什么仍可安稳地被预设的了，那么传统文化的任何一个部分都可能遭受质问或攻击了。这个样子的传统文化与道德框架的解体为五四反传统主义者提供了“结构上的可能性”，使他们把传统思想的模式当成全盘性攻击中国的武器而加以利用（我将在下一章对此加以论述）。换言之，如果中国传统文化的结构方式使得它的框架不致因传统政治秩序的崩溃而遭到全盘破坏，那么，某些传统思想和价值将仍会依附于现存的文化秩序而不致完全离析。<sup>⑭</sup>假若是那样的话，五四反传统主义者就不会用一种有机体的观点看待中国传统文化，要么整体接受，要么全盘拒斥。假若是那样的话，他们对中国传统的理解便可能是多样的，因此，他们可以拒绝传统中那些邪恶的和无用的成分而不必倡导全盘性反传统主义。然而，他们对传统的攻击的论式所显示的，的确是把中国传统当作一个整合的有机体，只能整体接受或全

盘否定，虽然他们的论点并未直接涉及普遍王权的整合功能及其持久性的统治所产生的影响。<sup>⑩</sup>

## 二、袁世凯·

### 张勋·传统的滥用

清帝国崩溃后所建立的徒具虚名的共和国既不能提出一个新的、综合性的世界观，又未建立起一套可行的政治制度。所以在政治和文化规范不复存在的迷惘混乱之际，只有“强者”才是“统治者”；混乱的中国便十分简易地屈从于袁世凯的武力之下。袁失败后，再无人有足够的力量能单独统治国家。中国从此便沦入互相残杀的军阀之手。由于为政权提供正当理由的“天命”已不复存在，军阀们又接受不到新的政治意识形态，所以便胡作非为，既无明确的政治目标又无经邦治国的愿望。

袁世凯的统治，就一般而言，是五四知识分子兴起的直接政治背景；就特殊而言，也是他们对中国传统进行全盘性攻击的直接政治背景。然而，在研究袁世凯统治的意义之前，我们必须考虑在外交领域所发生的一桩至关重要

的事件，它强烈地激发了知识分子乃至大多数国民的民族主义情绪，这就是日本政府于1915年1月18日向袁世凯提出的“二十一条”。日本政府抓住时机，乘中国混乱之危，知道中国无力抵御其侵略，并预料袁世凯不致愚蠢到采取抵抗政策而危及其统治地位，于是在这个秘密的条约中便提出一系列实际要求，企图把中国大部分重点经济地区划归为日本的殖民地；而且竟明目张胆地要剥夺中国对自己内部事务的自主权。谈判持续了三个月有余。5月7日，日本政府来华使臣提出了该政府的最后通牒，要求中国接受除有待商议的第五部分以外的全部条款。<sup>②</sup>两天以后袁世凯屈服了，从而签订了中国外交史上最令人屈辱的卖国条约。

在谈判期间，袁世凯的政府将条约的性质公诸报界，欲求得舆论的支持。中国人民的反应异常锐利、愤慨。群众纷纷捐款支持军事抵抗；很多城市举行群众集会要求政府拒绝“二十一条”；上海首先发起的抵制日货的运动迅速遍及全国各大城市；在湖南甚至有青年以自杀来进行抗议。<sup>③</sup>

大约有四千名留日学生，得悉“二十一条”的消息后，立即全部返国以抗议日本政府。

稍后，于1913年夏，本书所探讨的三位著名人物之一的陈独秀也从日本返国，在上海着手创办《新青年》杂志<sup>②</sup>。他刚回国便发现袁世凯从1914年12月就伙同其走狗们酝酿筹划的帝制运动，即将正式开场了。

在评析袁世凯的统治及其帝制运动对五四反传统主义兴起的影响时，我们必须首先提出一个有关问题：既然中国传统的政治和文化秩序已经随着普遍王权的崩溃而解体，那么，辛亥革命以后的反传统主义者为什么仍然认为必须猛烈抨击那个早已解体了的传统？中国传统的社会—政治和文化—道德秩序虽然已经解体，但这并未使过去的邪恶从中国社会销声匿迹。相反地，当容纳这些邪恶的框架本身已经坍塌以后，这些邪恶在日后的混乱和士气低落的情况下却显得更加突出和难以对之容忍了。而且，从无心作纯学术研究但深切关注当前燃眉之急的问题的反传统主义者的观点看去，袁世凯肆无忌惮地篡权窃国的种种罪行，显示了旧的邪恶势力正从传统的束缚下被释放出来，因而变得更恶毒、更猖獗。所以，摧毁这样的邪恶势力，尤其是挖掘出它的根源，自然是极端重要和迫切的了。



这一时期举国士气衰落，人所共知。这种现象与“卡里斯玛”在社会中破灭以后文化和政治秩序解体、先前建立的社会行为规范遭到破坏时的情景不无共同之处。中国社会的终极“卡里斯玛”中心所在是王权，一旦王权覆亡，中国社会的“卡里斯玛”便破灭了。在这种情况下，许多人失去了与超越秩序保持接触的媒介。因为世俗纲常已不再被认为是合法的了，所以他们已不再觉得受其约束。在最具权威的产生秩序的媒介——普遍王权崩溃以后，人们的道德感变得迷惘、模糊，以致难以致力于公民品德（civility）<sup>②</sup>的培养。社会和道德的反常现象风靡一时；人生不再有明确的目标。有些人耽于淫乐，不顾道德准则；另一些人则不务实际，捕风捉影地与邪恶作斗争；大多数人则在极度混乱中苟活。<sup>③</sup>

尤有进者，中国政治和文化的解体，更带来了某些特殊的后果：第一，“国家领袖”袁世凯不但未能致力恢复中国的稳定与和谐，相反地，由于他肆无忌惮的篡权窃国活动，无论在他决定称帝前或称帝后都加剧了中国的道德衰败，使之每况愈下。<sup>④</sup>第二，袁世凯的一切活动都是以求助于儒教和企图恢复已被废弃的过

去的政治模式为根本出发点的。在1914年，袁世凯便开始运用各种传统的手段来“证明”：他要求作为帝制的继承人是合法的。1914年12月23日袁世凯乘装甲车去天坛举行祭天古礼，这是只有传统皇帝才独享的一种特权。<sup>⑤</sup>两个月以后，袁世凯在一次祭孔的仪式上以儒教的卫道之士自居，而祭孔仪式则是汉朝以后大多数皇帝所覆行的一种礼仪<sup>⑥</sup>。

然而，袁世凯非常清楚地意识到，只凭恢复传统的仪式和典礼并不能实现他的野心。他向来是快速地采取一些非常残忍的手段来达到他的目的，暗杀宋教仁便是一例。<sup>⑦</sup>除了在他周围制造帝王的气氛外，他还运用野蛮手段剪除异己，防范敌对势力之兴起。周作人曾回忆道：

当时北京处于袁世凯政府警察总监陆建章的暴力统治下，帝制运动正在酝酿。

现在还很难说有多少人被逮捕，多少人失踪。文职官员，无论他们的地位多高，一律受到严密监视，以防他们反对。<sup>⑧</sup>

1915年12月12日，袁世凯在接受他的走狗

们提出的“劝进表”时宣称：他愿意接受王位。从1915年9月分起就已秘密准备就绪并决定于翌年1月1日登基的一切事宜遂公诸于众。然而，在1月1日前数日，指挥靖国军的蔡锷将军在云南发动讨袁。在这支军队（尔后又和其它很多省的军队加入）和外交使团的双重压力下，袁世凯于1916年3月22日宣布他愿意放弃王位。有讽刺意味的是，他的统治年号“洪宪”（意即伟大的宪政纪元）便如此这般地正式废弃了。这一出闹剧于1916年6月袁世凯死去的两个半月前宣告收场。<sup>⑩</sup>

近来有些学者倾向于根据当时的社会政治局势而不是从袁世凯本人的性格来解释他的所作所为。<sup>⑪</sup>无疑地，这对于早期的历史学家如李剑农所持的观点，作了及时的纠正。李剑农在这一事件后不久所写的著作中，过分强调袁世凯的没有道德原则的行为是1912—1916年间中国的不幸情况的主因。在我们适当地重视社会政治环境对袁世凯政策的影响之余，却不可忽视在那关键性的年代，袁世凯操纵中国社会和知识界局势的巨大效果。

凡有关袁世凯的著述，几乎都难以避免引起争论。但我在这里论述他的目的却不是要引

发争论。面对着高涨的民族主义情绪（除了其他因素，民族主义的情绪也是“二十一条”激发出来的）和辛亥革命失败所带来的极大的烦躁与极深的痛苦，袁世凯的统治有两方面与本书的论旨有关：第一，袁世凯在追逐政治权力时所采取的肆无忌惮的策略是否反映了“传统的”性质，——这个问题从学术的观点来考察，究竟是什么样子的解答，我们姑且存而不论——从激烈的反传统主义者的眼光看去，那确是传统邪恶的赤裸裸的表现。在袁世凯这种策略的影响下，中国社会的道德败坏日益加剧。对反传统者来说，这说明了传统的邪恶势力在中国是多么根深蒂固，蔓延宽广。第二，袁世凯盗用儒教的幌子，其结果只能促使激烈的知识分子愈来愈与中国传统的中心价值体系疏离。<sup>②</sup>知识分子极端憎恨袁世凯的帝制运动，因而也就激烈地驳斥袁世凯为了达到他的政治目的所使用的儒教幌子。儒教与传统的帝制早已盘根错节地纠合在一起，因而使反传统主义者认为儒教与专制从来就是预先安排在一起的。然而，证诸孔子的原著，或儒家传统整个的复杂演变过程，五四反传统主义者的谴责未必是完全正确的。但是在历史上，人们对逻辑连贯性

和对从经验中检验真理的信守，却常被直接的现实和情绪的牵连所破坏。

在结束本章之前，我们还必须注意另外一个与产生五四激烈的反传统主义有关的政治背景的插曲，那就是张勋所扮演的为期十二天的复辟闹剧。张勋为袁世凯部下的一个军阀，他在各个政治和军事集团之间进行了一番错综复杂的周旋及策划之后，于1917年6月率领他的辫子兵占领了北京。为了不让袁世凯愚昧的帝制运动专美于前，张勋于7月1日把清朝逊位皇帝溥仪重新扶上了御座。此时，昔日戊戌变法运动的领袖康有为秘密回到北京，住在张勋家中，急忙草拟有关皇帝复位的诏书，但张勋连一条也未采纳<sup>⑨</sup>。虽然康有为顽固地为复辟清朝效劳，成了人们的笑柄，但比起张勋来，他毕竟还是个改良派。不到两周，张勋的部队便被其他军阀的联合武力所摧毁，复辟也就到此结束。

这一插曲仅仅是在袁世凯称帝失败一年后就发生了。这件事使激进的知识分子比以往更加痛切地认定，中国社会的旧成分多么根深蒂固，要想取得一点变革的成果是多么不易。这就更增强了他们长期坚持的思想和文化变革是

政治、社会和经济变革的必要前提这一观点  
(在下一章我将对此继续论述)，同时也激发  
了一些人的迫切感，使他们直接投入以彻底摒  
弃中国过去为目标的思想革命。<sup>④</sup>

### 注 释

①见本杰明·史华慈：《寻求富强：严复与西方》  
(坎布里奇，麻萨诸塞，1964年)，第19页。本书这  
一章和其他章节引用了我在《五四时期激烈的反传  
统主义与中国自由主义的前途》一文中的一些材料  
(该文载于本杰明·史华慈编：《五四运动的回顾》，  
坎布里奇，麻萨诸塞，哈佛大学东亚研究中心，1972  
年)。承蒙艾支拉·沃哥尔(Ezra F. Vogel)教授  
同意，引用这些材料，我在此向他表示谢意。

②民族主义是一个难以定界的概念，社会达尔文  
主义也是如此，应对它们进行充分讨论。我在本书  
第四章有关陈独秀的全盘性反传统主义思想的论述  
中，将探讨民族主义和社会达尔文主义之间的关系问  
题。

③商朝的许多甲骨文中都有君王自称“余一人”  
的铭文，例见屈万里编：《小屯(第二本)·殷虚文  
字甲编考释》(台北，1961年)第264页，第2123片。  
我的关于普遍王权出现于商朝的论述，曾参考大卫·  
克特莱教授(Prof. David N. Keightley)的尚未  
发表的文章：《有关中国商朝政权合法性的研究》  
(1975年6月15—24日在阿希洛玛举行的“中国帝制  
合法性”的学术会议上的论文)。作者在该文第45—  
47页上写道“这些罕见的帝令敌进攻的铭文表示，或  
者敌之进攻与帝无关，或者帝并不仇视商。这两种  
可能性都存在。但是‘帝令害’的铭文却有重要意义，  
因为它暗示帝是能伤害和毁灭商朝的天神……”

之，我认为帝是一种普遍的、共同的力量，不是某一氏族特有的力量。我们不能肯定其他氏族和部落的祖先不以类似的方式求助于帝。这种可能性既符合帝对商灭夏所持的公正态度，也符合西周天命说的起源。宣称帝（或天）令周灭商并非周朝政治理论的新发明，而是商代对神信仰的合乎逻辑的发展，所以商朝周围的部落也可能象商朝那样求助于神的支持……他们象祖先那样认为，帝重视君王的人身，保护君王，赞同或伤害君王，等等。但不同的是，帝并非以同等方式将其权力授予其他活着的个人。这种特殊的关注可能是强调‘余一人’的君王的特殊地位。”我感谢克特莱教授赠给我论文副本。要研究商代甲骨文、西周青铜器铭文、《尚书》、《左传》、《国语》等文献中有关周、商君王自称“余一人”的说法，可参考胡厚宣：《释余一人》（《历史研究》1957年1:75—78, 1957年）。

④《尚书》和《诗经》中的很多段落都可用来说明这种观点，如《尚书·召诰》：“呜呼，皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命，惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤，呜呼，曷其奈何弗敬……王来绍上帝，自服于土中，旦曰，其作大邑，其自配皇天，毖祀于上下，其自时中，王厥有成命治民，今休。”《尚书·多士》：“尔克敬天，惟畀矜尔，尔不克敬，尔不啻不有尔土。予亦致天之罚于尔躬。”《尚书·多方》：“尔乃惟逸，颇大违王命，则惟尔多方探天之威，我则致天之罚，离逖尔土。”《毛诗》卷十七：“假乐君子，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保右命之，自天申之。”

⑤例见《论语》第八章第十九节，第十五章第四节；《孟子》第五章第一节之四、之五；《荀子》第九章，第十二章；《墨子》第八、第十一、第二十六章；《韩非子》第二章第八节。

⑥在《老子》这本书中，“圣人”这个词出现过

二十多次，经常用来指“天下”的理想统治者，即普遍君王。君王明“无为”之道并躬亲实践。例如该书第二十二章写道：“是以圣人抱一而为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”第四十九章写道：“圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。圣人在天下歛歛，为天下浑其心，圣人皆孩之。”第五十七章：“以正治国，以奇用兵，以无为取天下。”其他如在第七章和第八十一章中都有圣人的无为原则是建立在“天道”或关于“天道”基础之上的论述。因为《老子》这本书是在中国古代封建社会较晚时期形成的，现在这种版本，很多章节谈的是封建君主，而不是天下的理想统治者。但这与我理解的普遍王权是人类世界的理想这一预设并不矛盾。在将上述段落译成英文时我曾参考过很多注释及Wing-tsit chan翻译的《老子道德经》（印第安纳波里，1963年）和D.C.Lao翻译的《老子道德经》（哈芒斯沃斯，1963年）。

⑦在《庄子》第七章《内篇》中有这样的话可以作为例证之一：“阳子居楚然曰：‘敢问明王之治？’老聃曰：‘明王之治，功盖天下，而似不自己，化贷万物而民弗恃，有莫举名，使物自喜，立乎不测而游于无有者也’。”见郭庆藩编：《校正庄子集解》（台北，1962年），1:296；波尔顿·华生（Burton Watson）译：《庄子全集》（纽约，1968年）第94页。《庄子》的某些相对性概念蕴涵着对完善社会的设想是毫无意义的看法。我在这里所关心的并不是庄子所论述的社会是否具有最终价值，而是他所论述的社会和道德秩序是什么，假若社会是要保留的话。

⑧见本杰明·史华慈：《中国人对世界秩序的看法：过去和现在》，原载于约翰·费正清（John K.



Fairbank) 编:《中国人的世界秩序》(坎布里奇, 麻萨诸塞, 1968年), 第281页。

⑨同上书, 第283页。

⑩见董仲舒:《春秋繁露》。四部丛刊本 卷十二。

⑪见董仲舒:《春秋繁露》, 卷十一:“古之造文者三划而连其中谓之王。三划者天地与人也, 而连其中者, 通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之, 非王者孰能? 当是故王者唯天之施, 施其时而成之法, 其命而循之, 诸人法其数而以起事, 治其道而以出法, 治其志而归之于仁, 仁之美者在于天, 天仁也。”

⑫“纲”的字面意义是指鱼网的主绳, 其他的绳都附于主绳。“三纲”是臣附于君, 子附于父, 妻附于夫。

⑬见董仲舒:《春秋繁露》, 卷十二。

⑭见葛洪:《抱朴子·外篇》第四十八:“儒者曰:‘天生烝民而树之君。’岂其皇天谆谆言, 亦将欲之者为辞哉? 夫僵者凌弱, 则弱者服之矣, 智者诈愚, 则愚者事之矣, 服之, 故君臣之道起焉, 事之, 故力寡之民制焉。然则隶属役御由乎争僵弱而校愚智, 彼苍天果无事也。”

⑮见葛洪:《抱朴子·外篇》。

⑯这一点也符合柳宗元的关于中国古代封建制度演化的思想, 可参看本书第三章。

⑰见史华慈:《中国人对世界的看法: 过去和现在》, 第276—288页, 以及他的《寻求富强: 严复与西方》; 奈温生(Joseph R. Levenson):《梁启超和现代中国(1890—1907年)思想》(坎布里奇, 麻萨诸塞, 1971年)。张灏:《梁启超与中国思想的转移》(坎布里奇, 麻萨诸塞, 1971年)。

⑱保卫中国传统的人士也深受这种解体的影响。因为深受传统文化和道德秩序崩溃的冲击, 现代中

国第一代知识分子中很多人，如康有为、严复、梁启超等，在此以前虽已思想成熟，但现在则竭力为这个连他们自己已不再说得透彻的传统进行新的辩护，而有些辩护几乎是很荒谬的。要了解在文化——道德秩序解体后一位并未占据领导地位，但却为保卫中国道德传统而以身殉的伟大心灵，在思想上所呈现的扭曲与劳伤，请参阅林毓生：《论梁巨川先生的自杀——一个道德保守主义含混性的实例》，该文载于卡洛特·福尔斯（Charlotte Furth）编：《变迁的极限：中华民国保守主义者的抉择论文集》（坎布里奇，麻省诸塞，1976年），第151—168页，林文中译见林毓生著《思想与人权》（台北：联经出版事业公司，1985年第三次印刷），197—277页。

⑩我提出普遍王权的崩溃对中国文化产生的破坏性的影响是想说明，这是一种把历史实在的有关因素形成逻辑连贯概念的“理想类型”分析。我的分析与马克斯·韦伯的“个体化理想类型”分析相一致，而不同于他的“一般化的理想类型”分析。见马克斯·韦伯：《社会科学方法论》（爱德华·A·希尔斯和亨利·A·芬奇译，纽约，1949年，第89—112页）。亚历山大·冯·希尔丁（Alexander Von Schelting）和塔尔考特·帕森斯都对韦伯的“理想类型”概念的两种范畴作了清楚的说明。见塔尔考特·帕森斯：《社会行动的结构》（格林考，1949年），第601—610页。正因为这种分析的逻辑条理清楚，所以它只是接近但不是镜子般地反映实在情况。我并不是说在1912年2月12日（辛亥年十二月二十五日）清帝逊位后，中国传统文化和道德的各方面在中国所有激进的知识分子中间便立刻失去了信赖性。由于王权崩溃而产生的社会—政治和文化—道德秩序的解体，在不同程度上对中国知识分子产生了影响，但这种影响因社会和地理环境不同而有许多差异。例如，胡适当时居住在远离中国社会的美国，在

1914年还仍然谈论儒教改革的问题，因为他认为儒教仍有可取之处和某些价值（可参阅本书第五章：

《胡适的假改革主义》第一节）。胡适是在1917年归国后才投入全盘性的反传统主义运动的。

②③第五部分共七条要求，其中包括要中国同意雇佣日本有权势的人物担任政治、财务和军事部门的顾问，与日本共同管理重要地区的警察部门；给日本两条中国铁路的筑路权，使日本成为中国外债的债权国，等。袁世凯欲拒绝第五部分，日本帝国政府终于同意容后协商，但条件是：中国必须接受从第一到第四部分的全部条款。见Jeroml·陈：《袁世凯》，第二版（斯坦福，1972年），第152—158页。

②④见《李大钊选集》（北京，1959年），第32页。

②陈独秀在1913年第二次革命时，参加了安徽省长柏文蔚的反袁运动，失败后他逃亡日本。见周策纵：《五四运动》（坎布里奇，麻萨诸塞，1960年），第33、42—43页。

②⑤所谓“公民品德”是指公民的美德。爱德华·希尔斯（Edward A·Shils）将此词的旧义复活，指出：“公民品德的意义远甚于礼貌，如果把这个词的证义缩小到指面对面的关系的优美举止，那么不仅显得我们对有关政治思想的表述贫乏，而且词汇也太不够用了”。见爱德华·希尔斯：《意识形态和品德》（载于他的《知识分子·权力及其他》，芝加哥，1972年），第60页。

②⑥我对于“卡里斯玛”在中国社会中崩溃的后果所作的分析，是受了爱德华·希尔斯的影响。他关于“卡里斯玛”和秩序之间关系的分析，是对社会学理论的重大贡献。“卡里斯玛”（意即天赋恩宠，the gift of grace）是早期基督教的语汇。马克斯·韦伯在论述各种权威类型时将它的含义引申并赋予

新义，用它来指有创新精神人物的某些非凡品质。这些人及其追随者都认为他们具有天赋的神圣权力，能同宇宙或社会中最主要、最强大、最有权威之人或物保持联系。“卡里斯玛”的品质的表现通常是很强烈的。但是韦伯也通过王位、继承和官职对“卡里斯玛”的常规化和制度化作了分析，它是一种由“卡里斯玛”特征转变为连续性的社会组织和制度框架的过程。然而韦伯相信，个人和制度的真正“卡里斯玛”的性质是与世俗的制度化不相容的，因而在现代社会和政治秩序中，由于理性和官僚化的增长，它们表现已减弱了。

希尔斯同韦伯的最后一个论点有争议。虽然他也以韦伯的“卡里斯玛”权威作为分析问题的出发点，但他却提出一个关于社会的“卡里斯玛”现象的更为完整的看法。他指出，社会上的“卡里斯玛”不一定来自有“卡里斯玛”的个人的创造，“它是赋予人们、行为、作用、制度、符号以及物质客体的一种品质，因为它们被认为与‘终极的’、‘根本的’、‘主宰一切的’产生秩序的权力有联系。”希尔斯关于“卡里斯玛”的论述见于他的：《中心和边缘：宏观社会学论文集》（芝加哥，1975年），第127页。因此，“卡里斯玛”可以把人类同维度的经验予以秩序化。换言之，即希尔斯所说：“‘卡里斯玛’倾向是一种需要秩序的功能。”见希尔斯：《卡里斯玛·秩序·地位》（同上书，第261页）。“卡里斯玛”赋予社会以中心或中心价值系统。“社会有一个中心，社会结构中有一个中心带……而这个中心或中心带是价值和信仰领域的一种现象。‘卡里斯玛’是象征的秩序中心，是信仰和价值的中心，它统治着社会。它之所以是中心，因为它是终极的，和不能还原的；很多人虽不能明确说出这点，但却感觉到有这样一个不能还原的中心。中心带是具有神圣性质的……中心价值体系的存在，从根本上说，是出于人类在某种

能够超越具体的个体存在并使之改变面貌的东西中得到体现的需要。人类需要与比自己的实体更多的维度上和比自己的日常生活更趋近终极的实在结构的秩序象征相沟通。(见爱德华·希尔斯:《中心与边缘》第3、7页)。人们需要与社会的中心产生联系以便接触一个超越的秩序,从而分享赋予他们生存秩序的“卡里斯玛”。中国社会的“卡里斯玛”的核心所在的崩溃必然导致文化失范(anomie)和道德混乱与失意。从社会学思想发展的角度来评价希尔斯教授关于“卡里斯玛”和秩序之间的关系的研究,可参阅艾森斯塔德为《韦伯论“卡里斯玛”和制度的建立》一书写的序言,“马克斯·韦伯与现代社会学”(载艾森斯塔德编:《马克斯·韦伯论“卡里斯玛”和制度的建立》,芝加哥,1968年),以及他的《社会学思想的发展》(载于《国际社会科学百科全书》,纽约,1968年,第15、35页)。

②梁启超在1916年袁世凯去世前写道:“袁氏自身原不知人之所以异于禽兽者何在,以为一切人类通性,惟见白刃则战栗,见黄金则膜拜,吾挟此二物以临天下,夫何求而不得者。四年以来,北京政府曷尝有所谓政治,惟有此二物之魂影……袁氏据一国之最高权,日日以黄金诱人于前,而以白刃胁人于后,务欲硬制软化一国之人以为之奴隶,自非真强力之士。其不易自拔也,固有然矣……盖四年以来,我国士大夫之道德,实已一落千丈,其良心之麻木者什人而七八,此无庸讳者也……袁氏窥破人类公共之弱点,乃专务发达此弱失以资其利用。其有能自制其弱点而不甘受彼利用者,则必设法屠杀之驱逐之窘蹙之,使其不能自存。当前清之末,袁氏执政已专用此策,以自植势力,我国政界恶浊之空气,实自兹传播。及其为总统,乃益煽而扬之。”见梁启超:《饮冰室合集》专集,第九册(上海,1936年)第108—109页。梁启超在这里是以一个满怀激怒的战

士立场写文章反对袁氏帝制运动的，他主要强调袁氏篡权活动的严重影响。现在看来，袁氏的活动只是加剧了中国的道德衰败而不是根本原因。

②⑥Jorome陈在《袁世凯》第163页叙述了在天坛举行的仪式。他写道：“象御驾经过那样，整个路程都铺以黄沙……在天坛南门，总统进入一辆朱砂色的四轮马车，驶至天坛，然后乘轿进入大殿，由两个将军将他扶上汉石玉台阶。一进殿内，袁世凯便脱下帅服，换上祭祀的长袍，戴上头饰。长袍是皇帝穿的紫袍，绣以十二条盘龙图象，头戴紧口冠，上有长方形小板，这是中国古代帝王的头饰。”

②⑦同上书，第163页。

②⑧宋教仁是国民党1912—1913年的重要领导人之一，曾任中华民国第一任农林部长。鉴于宋教仁在国会选举时声望很高，威胁到袁的政权，袁世凯便派人于1913年3月20日在上海将宋教仁刺杀。见李剑农：《中国近百年政治史》（上海，1947年），第383—391页。

②⑨见周遐寿：《鲁迅的故家》（香港，1962年），第216页。

③⑩见李剑农：《中国近百年政治史》。

③⑪见Ernest P. 杨：《作为现代化的保守分子：洪宪皇帝》，载于福尔斯编：《变迁的极限》，第171—190页以及他的《袁世凯的总统职位：民国初期的自由主义和专制独裁》（恩·阿波尔，1977年），第138—240页。

③⑫中国传统的中心价值在这里是指儒教。自从汉武帝以来，儒教便和普遍王权的思想、制度错综复杂地结合在一起。根据爱德华·希尔斯的关于中心和边缘概念的表述，儒教在辛亥革命前是至高无上和不容改变的，因为它具有神圣性质。

③⑬例如，康有为曾欲废除磕头之礼，并就此草拟了一道诏书，但张勋喜欢人们向皇帝磕头，因而不予

采纳，关于张勋复辟的情况，可参倪李剑农：《中国近百年政治史》，第497—499页。

③④见胡适：《归国杂感》（《新青年》，1918年，1月15日），鲁迅：《自选集·自述》（《鲁迅全集》4：347）。

### 第 三 章

## 五四时期全盘性反 传统主义的根源(下)



## 一、借思想文化 以解决问题的途径

在19世纪90年代的中国第一代知识分子同20世纪初的第二代知识分子之间，尽管存在着许多差异，但这两代知识分子中大多数人专心致志的却是一个有共同特点的课题，那就是要振兴腐败没落的中国，只能从彻底转变中国人的世界观和完全重建中国人的思想意识着手。如果没有能适应现代化的新的世界观和新的思想意识，以前所实行的全部改革终将徒劳无益，无济于事。

这种观点与那些强调政治权力、社会条件或经济生产方式的社会改革理论相比，则是强调思想和文化的改革应优先于政治、社会和经济的改革。因为难以找到适当的术语表达，我姑且把它称为“借思想文化以解决问题的途径”。它所包含的基本信念是，文化改革为其它

一切必要变革的基础。进一步设想，实现文化变革——符号、价值和信仰体系的改革——的最好途径是改变人的思想，改变人对宇宙和人生现实所持的整个观点，以及改变对宇宙和人生现实之间的关系所持的全部概念，即改变人的世界观。

因为“唯智论” (intellectualistic) 这个词与西方哲学论述中理性主义者所探讨的认识论、本体论或伦理学相联系，所以我使用这个词时就颇为踌躇，但又难以找到一个恰当的术语来表达中国前两代知识分子深信思想力量这一特点。如果只用“文化”这个词，又稍嫌不足，因为知识界有些成员无论明言或暗示都认为：作为一种思想体系的基本思想的改变，是最根本的改变，是其它改革的根源。换言之，他们研究问题的特点是两个层次的改变：第一个层次是改变世界观，而世界观的改变将产生第二个层次，即符号、价值和信仰体系的改变——这种文化上的改变将会促使政治、社会和经济的变革。

他们深信思想力量还含有另一种预设：知和行之间的密切关系几乎是同一性的关系。这些知识分子默契地，也许是无意识地认为，他

们最需要的是通过极有效的手段向人民表述他们的信仰，并提出使这些信仰付诸实现的最佳纲领。至于人民，因为他们有明辨是非的能力，自能领悟真理和纲领的益国益民之道，因而也会相应而行。

我们把上述的梗概最好称之为一个基本设定的思想模式（或分析范畴），以便与基本设定的思想或概念有所区别，例如与洛克（John Locke）认为人生来就自由平等的自由主义或儒家的人性本善等这类公理性质的思想相区别。借思想文化作为解决问题的途径，是一种强调必先进行思想和文化变革然后才能实现社会和政治变革的研究问题的基本设定。<sup>①</sup>

借思想文化以解决问题的途径，是一种纯朴的方法。但正是它的纯朴性才给中国知识分子提供了意识形态的基础，使他们能在当时中国空前的社会政治和文化的危机中开创一条通向未来的道路。<sup>②</sup>它是铸造前两代不同知识分子世界观的共同基本设定，是一个赋予他们思想特征同一性的少数有明显特点的基本设定之一。但是在中国知识分子之间存在着意见分歧的团体，这种情况当然不是这样解决问题途径的单一因素所造成的。

在这一章中，我将阐述对本书主题有重要意义的两个论点：第一，借思想文化以解决问题的途径，是受根深蒂固的、其形态为一元论和唯智论思想模式<sup>③</sup>的中国传统文化倾向的影响。它并未受任何西方思想源流的直接影响；社会政治条件对它的形成也不是决定性的，而只是辅助因素。在西方的冲击下，知识分子的思想 and 价值观念曾发生根本性的变化，然而，在思想内容改变、价值观念改变的同时，传统的思想模式依然顽强有力，风韵犹存，是现代中国前两代知识分子主张借思想文化以解决问题的根源，但他们并不一定意识到这种解决问题的观点即溯源于此。在前两代知识分子思想形成的年代，文化界充满着强调心之功能的一元论（monistic）和唯智论观点。第二代知识分子所接受的经典教育在他们心中依然生机勃勃，以致传统的思想模式在他们的思想形成方面还起着决定性的作用，尽管他们很多人后来曾对中国传统进行过猛烈抨击。<sup>④</sup>第一代知识分子所受的经典教育更加深厚扎实，而且在很多方面对中国传统文化颇有造诣。我们可以画出一条贯穿中国前两代知识分子通向传统文化的连续线，确定他们研究问题的连续性。

第二，借思想文化以解决问题的途径，有演变成唯智论—整体论思维模式 (intellectualistic-holistic mode of thinking) 的潜在趋势，即可能把中国传统的社会和文化理解成其形式和性质都是受基本思想影响的一个有机式整体（把这种思想模式说成是整体观的，因为它认为基本思想的决定作用类似于生物有机体中基因的决定作用，它是影响有机体各部分性质和形态的一种潜在的整体）。

在辛亥革命时期中国传统构架崩溃之前，第一代知识分子的借思想文化以解决问题的途径，虽然强调思想和文化改革的优先地位，但还不至于认为，中国传统的一切方面都是受其基本思想影响的一个有机式整体的各个部分。这一代的成员仍然在传统的社会—政治和文化—道德的范围内活动。在他们看来，中国传统中的某些因素还是无可非议的，他们并且把中国传统视为彼此互有差异、并非完全和谐的众多因素的一种混合物。因而，他们的反传统主义并不是全盘性的反传统主义。

辛亥革命以后，借思想文化以解决问题的途径的确演变成了一个整体观的思想模式，从而使它变成一个全盘性反传统主义的工具，它

将中国传统看作是一个其性质是受中国传统思想痼疾感染的有机式整体而加以抨击。这种借思想文化以解决问题的潜在的整体观，是在各种不同因素相互作用的影响下才形成的。这些因素是：五四反传统主义者对中国社会、中国文化和道德所采取的怀疑和否定的态度；对辛亥革命失败的激愤；他们的强烈的民族主义的情操，对社会政治和文化进行根本改革的迫切要求，即对建立一个基于新的自由、民主和科学价值的新中国的渴望；由于袁世凯的无耻篡权和夭折的帝制运动和张勋的复辟（这两者增强了他们要求变革的迫切感）而使他们产生的对整个社会旧邪恶势力的深刻认识；以及他们对中国传统的中心价值体系的极度疏远。总之，普遍王权崩溃后所遗留的社会和文化力量，将五四反传统主义者认为溯源于传统的整体观思想模式发展成一种整体观的分析范畴，反传统主义者正是通过这种分析范畴才形成他们的全盘性反传统主义的。

从理论上讲，全盘性反传统主义有不同的表现方式。我们可以把一种传统看成是由它的政治结构或经济制度形成的有机式整体。如果政治结构或经济制度已经腐朽，那么，这种传

统的各个方面就会受其影响。如果要全盘摒弃这种传统，那就要对它的政治结构或经济制度的根源进行抨击。

五四时期的全盘性反传统主义并不具有这些倾向中的任何一种。更确切地说，它趋向于文化的反传统主义，因为它所根据的预设是，中国传统社会和文化的有机式整体，主要是受它的根本思想所影响的。回顾一下便知道，普遍王权的崩溃对全盘性反传统主义的兴起是关键性的，因为这种崩溃导致了文化—道德秩序的解体，随之而来的则是对中国传统文化和传统道德的各个方面都失去信任，它使人不知不觉地产生了这种感性认识：中国的传统社会和文化应该作为一个有机式整体而予以全部拒斥。因而，坚持借思想文化作为解决问题的途径——当它演变成一种整体观的思想模式时——是五四时期全盘性反传统主义之所以产生的一个非常重要的因素。

在以下部分我将首先研究现代中国第一代知识分子中四位领导人物的思想，所涉及的则是他们的借思想文化以解决问题的途径。其次是通过分析儒家思想史中的一些主要倾向来追溯借思想文化以解决问题途径的传统根源。

## 二、现代中国的 第一代知识分子

中日甲午战争（1894—1895年）失败以后，严复（1853—1921年）发表了一系列文章，明确阐述了他对当时危机根源的看法，并提出了解决危机的建议。这些文章的根本论点是强调人的思想力量在人类历史中的作用。本杰明·史华慈在研究严复时指出：严复对中国国家和社会的苦难极为关切。他探索西方富强之道的奥秘，认为应将赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）的社会达尔文主义视为西方文明的浮士德—普罗米修斯似的能动性根源。严复的论点是以斯宾塞的术语来表达的，但他的唯智论的先入之见，却将斯宾塞的充满决定论性质的思想模式歪曲成唯意志论的世界观。严复并非没有完全意识到，在斯宾塞和达尔文所述的进化具有非人的力量同他的唯意志论所主张的意识功能之间，存在着可疑的关系。然而正是因为



他把思想力量作为研究问题的出发点，所以他才认为，西方获得进步的演变是因为西方的知识分子领导人懂得进化过程和进化机理，这就使得“进化力量自由发挥作用能够成为现代社会发展的决定性因素”。<sup>⑤</sup>相反，中国的圣贤却不明进化之机理，因而直接导致中国社会的停滞不前。

严复于1898年在其著名的《万言书》中所提出的具体建议，与他对思想变革的关注是一致的。他提出的变革包括两种类型：“外部改革”和“根本改革”。所谓“外部改革”是指军事、财政和外交的改革；“根本改革”则指人才之培养和习俗之改变，尤为重要的则是人的“精神之改造”。<sup>⑥</sup>严复认为，中国人的传统世界观是赞赏和谐、消极、恬静和社会均衡，而他的改革建议则包含整个改变人的精神境界，即改造中国人的心灵，振奋人的内在和外观之力（思想、道德和体力），特别强调斗争的价值。严复虽不忽视外部改革的重要性，然而他认为，如果不彻底转变传统的精神境界，外部改革终将是徒劳无益。

严复主张，此项任务之完成有赖于教育。但史华慈教授指出：“把教育本身视为‘福音’非

斯宾塞之原意。斯宾塞并未将推动进化过程的动力学原则的特殊作用归诸教育或思想。确切地说，进化是推动人类文化各个方面向前发展的整个过程。”<sup>②</sup>然而严复深信思想力量，根据这一点，他希望，进化论思想能促成建立一种适于向人民心中灌输动力学原则精神和斗争价值的新教育制度，这样才能引导中国跻身于进化的行列。

康有为（1858—1927年）对严复的相信思想力量和优先变革思想的预设持有同样观点。康氏在1886—1887<sup>③</sup>年所著的《康子内外篇》（这是作为哲学家的康有为论述内和外的著作）中曾经指出，中国的社会习俗和制度来源于孔子的思想。同样，印度的则来自佛陀，欧洲的来自耶稣，穆斯林地区的来自穆罕默德。<sup>④</sup>康有为既承认思想力量，所以他认为没有必要对此进行解释或论证。根据深信不疑的唯智论的预设，他相信新的思想将导致新的行动。在他开始撰写《康子内外篇》的同年，又从事《孔子改制考》的著述，该书于1896年完成，次年出版。<sup>⑤</sup>康有为在该书中详尽阐述了他对儒教的新解释，其目的在于为体制变革提供思想基础。康有为的信徒欧桀甲于1897年非常明确地论述了

康有为的借思想文化作为解决问题的途径。他说：“中国之衰微，究其由来则为人之心之衰微。夫人之愚昧，盖因学入歧途；而学入歧途乃因六经之真意受蒙蔽。若六经之光不复照耀，则改良断无奏效之方也。”<sup>⑩</sup>

康有为于1898年激烈主张彻底改制，到共和时期却又极端保守，要求恢复帝制，这种变化的基本因素是受他坚持把儒教建成国教的思想所支配的。儒教统治中国已达数百年之久，是人们广泛接受的信仰和价值体系。但儒教却未能创造性地回答来自西方的冲击，而是对国家生存所必须的变革起了抑制作用。因此康有为认为最重要的任务，就是为儒教提出新的方向和对它进行新的解释，这样，它将不仅能证明变革的正当理由，而且还能激励和促成变革。为了建立这种理论的基础，他摒弃了传统的循环论史观，提出了自己的、以“三世”概念来表述的社会进步的理论。所谓“三世”就是“据乱世”，“升平世”和“太平世”——“三世”来自《春秋公羊解诂》。康有为主张，根据圣贤的观点，进步才是历史的极终目的和实际情况。凡认为自己是真正的孔门信徒，就应竭力实现圣贤的这一观点，以期名实相符。

辛亥革命以后传统政治共同体的解体，使康有为非常迷惘，困惑。当时的迫切任务已经不是改变而是恢复社会秩序。他认为恢复政治团结之道，仍然要依靠思想发挥作用。他希望倡导尊孔和把儒教定为国教，这种世界观在当时来说，其目的与其说为了国家现代化，还不如说是旨在巩固政治共同体。

康有为重新审定和解释孔子教义，使早已为人们接受的传统儒教体系失去了平衡。更有甚者则是他的弟子谭嗣同，这位被梁启超所称颂的“闪光的慧星”，对“礼教”进行了激烈的批判，对人们长期奉为圭臬的“三纲五常”提出了挑战。

谭嗣同于1896年写了《仁学》，其重要意义就在于，他企图寻求一种新的普遍概念以取代传统儒教的支离破碎的形象。在重新解释儒教的“仁”的概念时，他锐敏地觉察出在儒教传统的“仁”与“礼”之间存在着紧张关系。他旁征博引各家之说以建立一种能重新解释“仁”并能综合各种信仰的思想体系。例如，他曾援引过大乘佛教和墨子（约公元前479—438年），张载（1020—1077年）、王阳明（1472—1529年）、黄宗羲（1610—1695年）、王夫之（1619—1692

年)和康有为等人的哲学著作,以及基督教和西方科学的某些知识。谭嗣同主张,“仁”是一种普遍的爱,它连接宇宙和人类世界的一切,并赋予人类存在以活力和意义。就其含义而言,“仁”重视平等和道德的独立性。欲达到“仁”,必须冲破令人窒息的“三纲”的牢笼,并对“五常”进行改造。过去两千年以来,正是“三纲”剥夺了中国人民的“仁”的基础,给他们带来了难言的痛苦。至于“五常”,除朋友之间的关系,小而言之兄弟之间的关系(兄弟类于朋友)可保留外,其余都在改革之列。友谊是建立在平等、自由和推心置腹的基础之上的。友谊不涉及丧失独立的人格,不妨害个人作为有道德的人的自主发展。的确,以“仁”为基础而解释道德自律的孔孟哲学,在谭嗣同看来早已被荀子及其追随者所背叛,因为他们的思想对孔子的真正教义是明目张胆的歪曲和误解。<sup>⑫</sup>

谭嗣同的反传统主义所抨击的不仅是“礼教”本身;它的基本信念是制度变革必须建立在传统信仰体系的变革基础之上。如果不与“礼”彻底决裂,不重新确定“仁”的方向便考虑制度变革,则是枉费心思。谭嗣同说:“目前

人皆好论机构之改革……然而吾人如不改变对‘五常’之信仰，‘三纲’更不待言，（制度改革）则无良策为出发点也。”<sup>⑬</sup>显然，他所建议的改革良策也是从思想文化着手。同严复和康有为一样，谭嗣同主张：信仰体系的改变应为社会政治和经济机构变革的基础，而要改变信仰体系则需先改变对孔子思想的因袭理解。

谭嗣同于1894年写道：“奈何诋儒术 无用乎？今日所用，特非儒术耳。”<sup>⑭</sup>这说明在他开始写《仁学》以前，对儒教进行创造性的改造已基本上有了明确方向。在《仁学》中他消极地批判“礼”，其目的就在于积极地重建传统的儒教道德观。他在该书第一章的结尾中写道，他祈求在中国能产生一个马丁·路德（Martin Luther）以便使儒教之真意义复活。可惜在1898年，这位中国近代史上光辉照人、观察敏锐的思想家之一、年方三十二岁的谭嗣同便未尽其才而壮烈牺牲。

借思想文化作为解决问题的途径，同样也扎根于梁启超的思想，并且在1898年以前就已成为他研究社会思想的出发点。他在1894年的一封信中写道：“吾人活动之第一要务乃是寻求同志和改变舆论。”<sup>⑮</sup>梁启超的总的改革思想，

最初见于1896年在《时务报》上连续刊载的著名的《变法通议》。在这些文章中他曾表示，他并非没有意识到中国进行思想文化改革之困难，因为中国的教育机构是为适应官僚政治所控制的科举考试而设立的。虽然他主张中国的政治革新终将取决于人们的教育，但同时也注意到教育制度的改革有赖于社会政治制度的改革。尽管意识到这一问题的复杂性，但他并未因此而放弃他的前提。相反，他坚决主张中国人民的思想启蒙运动不仅重要，而且是“自强之第一要务”。<sup>⑩</sup>

戊戌政变的失败使他增强了必须为政治改革建立文化基础的信念。梁启超于1902年在日本出版的《新民丛报》第一期上宣称，他的杂志的职能是教育人民，其目的是“新民”。1902年在该杂志出版时他给老师康有为的一封信中写道：“欲救今日之中国，莫急于以新学说变其思想。”紧接着他用括号插入一句话：“欧洲之兴全在于此（即新的思想）”，接着又说：“弟子意欲以抉破罗网，造出新思想自任。”<sup>⑪</sup>

在梁启超看来，这种新思想的极终目标就是要建立一种具有崭新特征的政治共同体的新观念。他把这种新观念称之为“群”，即“群集”或

“集合”之意；它主要指的是一种以民族—国家为形式的现代政治共同体并含有这种共同体的群集过程之意。梁启超在1897年写的一篇名为《说群序》的文章中第一次提出了这种思想的纲要，尔后又在1902—1904年出版的著名的《新民说》丛刊中作了详尽的阐述。他根据社会达尔文主义的观点解释了民族—国家的意义。既然在国际舞台上只有斗争才能求得国家的生存，那么中国要生存就必须从帝国演进为民族国。中国若不能跻身于“历史演进”之行列，则因不适合斗争之形势而终将灭亡。

梁启超的关于建立“群”的理论，是一种综合性的、复杂的理论。张浩对此已作了详尽的研究，我在这里只略述其梗概。<sup>⑧</sup>梁启超认为有两个层次的改变，即社会政治的改变和人格的改变。就社会政治的层次而言，必须建立民主制度使社会的每个成员享受参与公共生活的机会，同时也要承担义务。如果每个人能将自己的精力贡献出来投入社会，则国家的力量便因此而增强。梁启超珍视民主，主要是因为它有助于建立一个现代化的民族—国家，而这个民族—国家在他看来便是一种“最终的社会”。<sup>⑨</sup>把民主制度作为保障个人自由的正当理



由要从历史背景来分析。象严复那样，梁启超所关心的主要问题是如何将旧中国转变成一个现代化的民族—国家，即如何才能使民主制度在使个人精力贡献于社会事业方面更好地发挥作用；他反对束缚个人精力，从而使之不能为社会公益作出贡献的传统的君主制度；同时他也批判传统的地方观念，认为它是实现民族整体化的障碍。

就人格的层次而言，必须向人民心灵灌输公共精神和公共义务的思想、人权和自由的概念以及自尊和互助的思想，这样他们才能成为社会的建设性的成员，才能积极参与民主政治；同样也必须提倡勇敢冒险和雄威刚健的精神，使人民摆脱传统的消极、恬静，以便引导他们去获得为今日斗争世界所必须的活力。

总之，梁启超认为，只要人民理解并接受“群”之观念，他们就能为其实现而进行奋斗。应该指出的是，梁启超在强调思想力量的同时，也并不否认制度改革的重要性。然而，只有当被改造的世界观已扎根于中国人民的心灵之后，这种世界观所设想的制度改革才能持之以恒。

从以上这些现代中国第一代知识分子最重

要人物的思想概述中，我们可以清楚地看到，他们专心致志的是一个共同的问题：他们都强调为了进行社会政治改革，必须建立一种以改变了的世界观为根底的文化基础。他们已经认识到这种新的世界观的生命力，无论严复的社会达尔文主义的活力论和斗争的观点，康有为的从进步角度对历史的见解，谭嗣同的去“礼”定“仁”的思想，抑或梁启超的“群”的观念，都表达了这一基本认识。他们研究问题的方法本质上是以新思想为改革的根源这一预设出发点的。<sup>②</sup>

### 三、借思想文化以 解决问题途径的根源

第二代知识分子的大多数成员同样也认为以思想—文化为基础的思想模式仍然是可取的。本书第四、五、六章中所论述的五四时期三位著名人物的思想，将说明这种思想模式的继承性。形成这种研究问题方法的原因就在于：第一代和第二代知识分子所处的实际社会政治形势的要求与他们所继承的中国传统文化在心灵深处的爱好这两者是相互作用的。但是以下的分析将表明，社会政治形势只是辅助因素，对中国文化的偏爱则是主要的决定因素。

我们知道，作为一个社会群体的第一代知识分子，是在甲午战争（1894--1895）中国败于日本的惨痛经历引起的变法运动中产生的。这次失败非常清楚地表明，“自强”纲领是徒劳无益的。新兴知识分子很多人逐渐认识到，中国未能建成强大的海、陆军并非由于缺乏西方

的武器，实际上中国海军就吨位而言大于日本。这次令人震惊的失败，根源是政府机构的无能和缺乏朝气蓬勃的精神。而且他们也认识到，创造性地、有效地使用西方的科学技术，是与西方的社会政治机构的效能，与西方人民的充满活力的精神密切联系的，如果机械地移植西方的科学技术而不进行机构和思想改革，则难以取得预期的效果。中国败于日本的一切因素之综合都向人们提示：必须进行制度、思想和精神的改革，而不是“自强论者”所建议的仅仅采用西方的技术。

然而，我们对“自强论者”同第一代知识分子之间分歧的认识，并不妨害我们注意到他们重视思想为主和观念力量这种观点的基本相似之处。虽然他们所强调的思想和思想内容的直接目的不同，——“自强论者”一再肯定中国传统的正统世界观，其目的在于采纳西方技术的同时保留中国的传统制度；而第一代知识分子则主张建立新的世界观作为政治改革和技术改革所必需的第一步——但他们都公认一种相同的预设：思想是政体和社会的基础。

诚然，现实的历史环境对第一代知识分子的领导人物在主张制度和文化改革方面曾起过

作用。但这种环境并不存在迫使他们主要思想和文化变革必优先于社会政治变革的任何内在因素。意识到西方科学以及西方的精神活力同西方社会政治制度本身的效率之间的密切关系，也不致使他们产生思想文化必须优先改革的观念。相反，经济决定论或政治决定论的思想倾向，则强调经济生产方式的改变或政治权力的改革，而不强调思想是对社会政治和文化进行根本改革的主要力量（据此，西方精神的活力主要是由非思想因素促成的）。或者，如果以多元论的观点来解释历史，则会导致我们把思想和制度看成是相互影响的，从而认为确切地肯定思想的历史职能和制度的历史职能并不容易，或许甚至是不可能的，更不用说它们之间也许存在的等级关系了。<sup>②</sup>

我的观点是，思想和文化的变革应当先行的主张主要来源于中国传统的思想模式，而某种社会政治论者可能持反对意见，他们或许认为第一代和第二代知识分子的借思想文化作为解决问题的途径，主要是由于1898年戊戌政变及1911年辛亥革命失败的结果而产生的。这一论点如果指第二代知识分子则颇为合适，因为我们知道，当时黑暗的社会政治现实几乎不可

能容许他们进行政治改革。因为缺乏政治改革的实际机会，大多数第二代知识分子可能迫不得已而求助于他们仅有的唯一对策，即他们的思想。人们也许认为，他们主张必须首先进行思想改革，因为他们只能如此而已；或者因为社会政治解体的深刻危机对他们的影响太大，所以才要求通过建立为社会和政治改革所必需的新的思想文化基础，来全面解决当代的问题。

诚然如前所述，辛亥革命后的社会和政治现实，曾推动以思想文化解决问题这一途径的整个潜力并使它表现出来。但是这种外部现实的影响，并不能够解释为什么第二代知识分子中很多人在辛亥革命前就竭力主张要首先进行思想改革，因为那时就存在政治革命的实际希望；<sup>②</sup>也不能说明为什么第一代知识分子在戊戌政变以前就有必先进行思想改革的思想，因为那时他们对变法运动成功是满怀信心的<sup>③</sup>。因此，外部因素只能说明借思想文化以解决问题的变化强烈程度（指整个潜力变成现实这方面），但不能解释其根源。而要解释借思想文化作为解决问题的根源，我们就必须了解，他们的一元论和唯智论的思想模式是一种对中国

文化的强烈而持久的偏爱。为此目的，我将对儒家思想史中的主要倾向，作一简明扼要的回顾，因为这种思想模式在儒家的思想史中是不断出现的。

儒家的思想模式（或称分析范畴）中的一个最主要的特点，就是强调心的内在道德的功能，或者强调心的内在思想经验的功能。这种强调可以一直追溯到孟子和荀子。尽管他们对人的天性和心的理解各持己见，但两人在上述方面都具有相同的观点。孟子所说的“心”主要是指它的道德功能而不是思想功能。的确，孟子的基本观点是证明心具有内在的善良——性善。从他以下这段著名的论述中，我们可以明显地看出这一点。

所以谓人皆有不忍人之心者，今乍见孺子，将入于井，皆有惕息惻隐之心……由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。（《孟子·公孙丑章句上》）

但是孟子所使用的“心”这个词，亦有含糊之处。作为道德官能，“心”在这里并未明显地与智能相区别，因为“智”既来自是非之心，也可以指智力或智慧。《孟子》这部著作的其它部分曾说：

尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。（《孟子·尽心章句上》）

在这里，心被认为是如尽其用则能使人认识天性的一种官能。从以上论述中人们可以认为，孟子在这里使用“心”这个词也许是指“智”。（心为主体；性为领悟力之客体。）在这种情况下，孟子对他的哲学作了轻微而精细的更改，以便使上述的关于心的含糊概念得以明确。我们如果接受这种观点，那么，便可以把上面的论述看成是说明孟子已从单纯强调心的道德功能转向心的智能先于道德功能的立场了。如果有人认为，上面援引的那段话同《孟子》书中的这几句话之间看不出什么差别，认为两者的不同部分是一种有机式哲学体系的不同成分的表现，那么他对于孟子的关于心的概念不是没有弄明白，便是只根据强调心之道德功能而予以



理解。这样，他就不得不主张，充分发挥心的道德功能自然就会产生人的智能所承认的某种性善的状态。（这里“心”必须是既指〔认识的〕主体，又指〔被认识的〕客体，心即是“性”。）

然而，确切理解《孟子》书中的上述之言，对我们现在的目的并非至关重要。须知，宋代以后的数百年间，朱熹及一大批深受朱熹权威性的《孟子集注》影响的硕儒都是将上述中的“心”解释为“心智”的。<sup>②</sup>

根据荀子的观点，使人去“恶”从善的内部根源是心的智能。<sup>③</sup>任何哲学家都不能根据推论认为人不会犯错误，但荀子的哲学有其独特之处，它的出发点是对人性根本悲观的态度。荀子把人性理解为“恶”，但同时又欲遵循孔子所倡导的道德生活的训示，这两者之间所产生的矛盾，他希望通过相信人心之智能来加以解决。古圣先贤们已经认识到人与人之间社会生活的需要，因而制定了“礼”和“义”以保障互助、合作（《荀子·十九》）。常人虽无超凡的创造才能，但心中却明白“道”，并从实利的考虑来遵守它。就以革除生而具有的“恶”之倾向而言，也只有通过心的智能—道德功能才可以做到。（将“智能”和道德用连字符连接，在这

里表示相信上述特定的心智功能将产生所预期的道德效果。)

必须注意，强调心的智能—道德功能，曾以不同的形式在理学的各种流派中出现。看来这并非是由于荀子思想所产生的直接后果。荀子的思想在汉朝具有重要的影响，但后来却变得黯然失色，退居幕后，一直到19世纪为止。我们知道，理学学派在很大程度上受到孟子的启发。理学学者也许会根据孟子所持的心智功能为先的思想来理解孟子的关于心的概念，或者他们也许已根据某些在《孟子·尽心章句上》中未曾阐明的新的理解“弄清了”孟子的关于心的概念的含糊之处。

但是，这种改变，即理学学者们强调心的智能—道德功能是如何发生的，确切的历史原因尚待研究。理学学者的关于心的智能—道德功能这一基本设定的形成，可能是受社会政治因素、同样也是受思想因素的影响。佛教可能是一种思想影响的来源。佛教传入中国对理学学者玄想的兴起是关键性的。在不同的佛教流派中，因果报应的概念是一种共同的预设。根据这种概念，“有知觉的个人所见到的一切宇宙现象，都是心的表现形式”。<sup>②</sup>“因果报应”

的报应观是思维的直接结果，在佛教的这种分析范畴的影响下，理学学者也许满可以“弄清楚”孟子的关于心的含糊概念。

在朱熹（1130—1200）的哲学中，心被描述成“性之内涵”<sup>②</sup>，性是“气”之“理”。因为心“气”纯王，心便具有意识和智能，使人在认识理方面发挥能动作用。朱熹说：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。故以心观物，则物之理得。<sup>③</sup>

因而朱熹把心看成是人的性与情的主宰。他说：

心，主宰之谓也，动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰，则混然体统，自在其中。心统摄性情，非笼统与性情为一物而不分别也。<sup>④</sup>

张载说：“心统人之性与情。”

朱熹说：

性为实体，情为官能，二者皆来自心，  
为心所统，如统军也，是其主宰也。<sup>②</sup>

的确，朱熹的二元论哲学的内在逻辑，最终使他认为，心不是它自己的主宰；相反心本身需要主宰——这一观点与理学的陆、王学派有显著的差别。必须有统心之理。朱熹说：“心是主宰……然所谓主宰者，即是理也。”<sup>③</sup> 理与“太极”相一致，并包括在“太极”之内。<sup>④</sup> 这种把“主宰”地位看成既是心又是理的混淆，实际上是由于朱熹的语言而不是他的思想所造成的。

理学中的程、朱学派所建立的以礼为先的预设，必将肯定礼的最后“主宰作用”；而心的“主宰地位”，则可以根据心的智能和道德的双重功能加以理解，即，首先通过持续的努力观察事物，心的智能便可以使现实之理显示，其次，对现实之理的理解，亦即意识中某种概念的形成（心的思想系统化），将成为道德自我修养的基础。

与朱熹的性同于理的学说相比，王阳明（1472—1529）认为“心即是理”。<sup>⑤</sup> 根据王阳明的看法，众多事物之所以实际存在只是因为人

心知其存在，众多事物之理是与心有机地联系在一起的，事物之理实际上是心之理的扩展。

心之原性是仁，它的能动表现是爱——是一种包容世界万物的品质。<sup>③①</sup>心的天赋能力是知。<sup>③②</sup>心有良知（对善的天生的认识）。王阳明论述良知时所指出的，至少是事物的三种不同范畴：知事物，知事物的对象和知事物的究竟。<sup>③③</sup>知事物是指人心对是非的天生的认识和对心的道德品质的觉察<sup>③④</sup>；良知有时也指道德品质本身，我把它称为知事物的对象；<sup>③⑤</sup>它也指道或天理，意即心天生就知道人应如何根据道或天理用道德来律己。<sup>③⑥</sup>

因而，须用以下方式来致良知（扩大对善的天生的认识）：首先，因为人有天赋的道德秉性，所以他就能根据心所认识的“天性之理”使道德品质具体化，并将它发展到更大的领域和进入更高的水平。象其他儒家一样，对王阳明来说，“是”意即“应该”。王阳明哲学的认识和规范这两方面，在道德论述中结合在一起了。第二，因为“良知”有时是指“天性之理”，所以“良知”的扩大可以被认为是说明知“天性之理”的心给众多事物以理的一种过程。<sup>④①</sup>

王阳明的哲学最终归结为“知行合一”的学

说。所谓“知行合一”，主要是指：如果人能将天生的对是非的认识扩大，使心完全而强烈地被这种认识所支配，那么就必然产生一种意志，并由此而产生行“是”而不行“非”的行动。<sup>④</sup>天生的良知中存在有行善的最初冲动，行善来源于这种认识的扩大或被这种认识所完全支配。

在王阳明的以心为先的学说中，心之功能的重要性与活力同朱熹哲学一样，也是显而易见的。事实上，他的这三种关键性的概念，是由心的思想功能沟通的。心含有向外部世界扩张的一种道德品质。但这种“扩张”是不可靠的，因为它经常受到私欲的阻碍。在心尚未意识到它自己的善之前，是不能持续致力于道德实践的。心能意识到它本来就具有的“善”，是“良知”的最主要方面。致良知有赖于良知。这样，正因为人心中本来就存在着“善”这种意识，才不断要求把这种善付诸实施。而且如前所述，“知行合一”有赖于最大限度地扩大“善”的自觉性。简而言之，根据王阳明的一元论唯心主义观点，在引导世人实现儒家的道德思想方面，是性善这种思想而不是性善本身占有极其重要的位置并发挥一种能动的作用。

从以上分析我们可以看出，强调心的智能一道德功能是两种主要理学学派的共同出发点，但是在发挥心功能的渠道方面他们的观点是有分歧的。（朱熹的关于现实的理的概念，是由心通过对外部世界事物的审察——“格物”而形成的，而王阳明的关于人的性善的概念，则是人自己通过心的思考而获得的。）我们不能认为，一个民族的文化风格可以完全归纳为该民族不同哲学家所使用的共同的分析范畴，或者相反。但是我们可以说，中国经典儒家以后的历代不同哲学流派的这种共同分析范畴，都表现出对经典儒家以后的文化有一种显著的偏爱，那就是一元论和唯智论的思想模式，它强调以基本思想的力量和优先地位来研究道德和政治问题，不管这种基本思想的定义如何以及这种思想是怎样获得的。在哲学层次上，作为一种掌握基本思想手段的心的智能和在促使解决道德和政治问题方面对基本思想理解的功能，越过了经典儒家以后不同流派的界限，成了他们共同强调的论点；在普遍的文化层次上，当中国人面临着某种道德和政治问题时，他们便倾向于强调基本思想的力量和思想领先的地位。

新“考证学派”<sup>②</sup>或称“汉学”，是明朝灭亡以后兴起的。这种学派似乎反对唯智论观点，但是如果仔细研究该学派的内容，我们也不难发现它对因袭的唯智论的思想模式，实际上还是采取基本设定的态度。汉学的奠基者顾炎武（1613—1682）有一句谴责王阳明的名言说，王阳明的良知思想播下了明朝覆灭的种子。<sup>③</sup>他的这一谴责不仅代表了对当时形而上学玄学思想的普遍反感，而且也反映出经典儒家以后的强调思想力量和思想领先的思想模式。<sup>④</sup>汉学因戴震（1723—1777）的伟大贡献在18世纪达到了顶峰。除了有很多文字学方面的重要著述外，戴震也很关心如何阐明儒家哲学中的某些重大观点。虽然他的关于理的概念与朱熹的有明显差别——他认为理存于气，而朱熹则认为理先于气——但他的关于心的概念则与朱熹的相似。他相信，知能可以使人掌握人类行为的道德原则。他以其《孟子字义疏证》这部著作而自豪，因为他认为这部著作包含有“正心的基本概念。”<sup>⑤</sup>他强调心的智能—道德功能，强调思想力量和思想领先，这与他对经典儒家以后的文化特别倾心的态度，显然是符合的。



由此可见，中国前两代知识分子所主张的借思想文化以解决问题的途径，主要是被根深蒂固的中国文化的特有倾向所塑造的，这种文化倾向的体现则是经典儒家以后的一元论和唯智论的思想模式。但对这一论点，至少可能有两种异议。

第一，最明显的问题就是西方思想的影响问题。当然，众多的外国思想曾影响过中国的知识分子，因为他们曾如饥似渴地吸收过西方的思想，所以他们的观点发生了急剧的变化。西方虽然也有一些强调意识作用的思想流派，但没有任何一种唯智论或唯心论能成为西方文化的共同主宰。不同的中国知识分子曾受到不同的、互不相容的西方思想的影响。因此，西方文化影响论不能解释：既然在中国前两代知识分子的大多数成员中，不少人曾受了西方思想流派的影响，而这些流派本身都否定唯智论或唯心论，那么，为什么他们几乎还共同遵循借思想文化以解决问题的途径？而且，西方影响论也不能说明：虽然这些知识分子的思想随着传入中国的不同外国思潮而摇摆不定，但他们很多人却始终不渝地坚持借思想文化以解决问题的途径。

看来，儒教文化的唯智论观点的影响，源远流长，深入人心，因而对中国知识分子的分析范畴的塑造起了决定性的作用，而他们自己却并未意识到这个事实。尽管现代中国知识分子的思想发生了巨大变化，但中国传统的一元论和唯心论的思想模式却深深地嵌入前两代很多知识分子的心中，并导致他们深信思想的力量和思想的领先地位。

第二种异议是偏重于理论性的。它可能论证说，经典儒家以后的思想学派强调心之功能，在理论上并不导致它可能施行“进一步的功能”。人的意识之所以形成概念，不能认为是自己产生的，而是受了政权、经济条件和社会组织等非思想因素的决定性的影响，而这些非思想因素便是我们所指的“进一步的功能”。这种争论当然可以永远继续下去。然而必须指出，人类的思维可能产生逻辑的矛盾和思想的冲突。经典儒家以后的硕儒们，可以强调心的功能，强调思想力量和思想领先的作用，但他们也可以强调决定人类行为的非思想因素。这两种强调并非等级结构，而是处于平等地位，它们孰轻孰重的相对原因还不很明确。如果经典儒家以后的思想家未曾将心的功能置于首

位，那么中国知识分子的优先进行思想改革的主张，便不是经典儒家以后的思想流派所体现的一元论和唯智论思想模式的中国文化倾向的结果。

第二种异议在理论上是合法的，但却缺乏历史根据。历史事实是经典儒家以后的一元论和唯智论的思想模式，把心的智能所获得的基本思想的力量和领先地位看成是最后的或极终的分析点。这种思想模式与中国知识分子以思想文化作为解决问题的途径是一脉相通的，它也是把思想力量和思想领先看成是分析的终点。由此可知，中国知识分子的借思想文化作为解决问题的途径，主要是受了这种传统思想模式的影响。

但为什么这种唯智论的预设会成为经典儒家以后的思想模式的最终分析点呢？我虽不能给以确切的回答，但我意以为，这是与从孟子、荀子到康有为的丰富的儒家文献中所呈现的“人为构成说”（anthropogenic constructivism）有密切联系的，所谓“人为构成说”，在这里是指相信世界的社会、政治和道德秩序是英明君主和古圣先贤有意创造的。英明君主、古圣先贤有目的地创造社会 和道德 秩序的论

点，在儒家的文献中屡见不鲜，这里无须详尽列举。兹援引数例如下：

《孟子·滕文公章句上》：

人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽，圣人忧之；使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。

《荀子》第二十三章：

圣人积思虑，习伪故，以生礼仪而起法度。<sup>④6</sup>

康有为在其著作中，有意把人为构成说与现代的形势联系起来，把它引伸到近于荒谬的程度。康氏把孟子的“民为贵”说成是孟子为现代民主制度所作出的精心的设计。<sup>④7</sup>

当然也还有一些资料暗示，创造社会、政治和道德秩序的力量，并不是明君和圣贤本身具有的，而是他们通过与神灵接触才获得的。然而，儒家的特点却是把文化、道德和制度的起源神秘化，认为它是明君和圣贤自身所产生的力量——这有时不免要丧失逻辑的一致性。

诚然，《论语》中有些章节把决定论的作用

归结“天命”，而在《中庸》的某些叙述中，把“诚”或“天道”视为能获得自身产生的力量。

道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？（《论语·宪问》第十四）

诚者，天之道也……诚者，自诚也；而道，自道也。诚者，物之始终，不诚无物。（《中庸》第二十二、二十五章）

据上所引，社会和道德秩序的极终起源完全归因于“诚”或“天道”的神秘作用。人们也许认为，在经典儒教中，社会和道德秩序的产生并非如我所述的人为构成说观点那样有一个很清楚的概念。这里我不打算详细论述儒家的关于“诚”或“天道”的性质与功能这样一个复杂而难以解决的问题；也不想通过掩饰经典儒家的混合哲学中所存在的思想冲突（或逻辑矛盾）来使这种哲学“系统化”。然而在我看来，上述的“诚”或“天道”的观念，并未改变儒家的人为构成说与经典儒家以后的关于强调心的智能——道德功能之间的关系。就形而上学而言，社会和道德秩序的极终起源可以追溯到“诚”或“天

道”。但是，明君和圣贤早已体现出“诚”了（《中庸》第二十）。当他们欲为人类创造出社会和道德秩序时，从经验论而言，他们并未依靠任何外部根源。然而，他们必须具有汲取建设力量的内部作用力的根源。把“心”看成是儒家结构主义经验的（非形而上学的）根源，是这种立场的自然推论。在经典儒家以后的时代，明君和圣贤的“工作”，受到毫不含糊的尊敬和赞赏，因而深信心的力量这种观点，便深深地渗透在经典儒家以后的文化之中。于是，唯智论的预设便成为一种分析的终点。

即使儒家学者们欲超越他们自己的思想构架和预设来观察问题，但是在中国文化的范畴内，他们也几乎没有其它任何思想可供选择。道家主张，宇宙万物生于无。这种激进的否定论哲学并没有回答社会和道德秩序的起源问题。法家和墨家也未曾提出任何新的理论。事实上，他们也是以一种类似的人为构成说来解释人类制度和道德的起源的，不过他们的思想内容与儒家的不同而已。在思想界似乎从未出现过关于社会的各种自发秩序的明确概念，也没有人试图按亚丹·弗格森（Adam Ferguson）在1767年所述的“社会道德秩序，乃人类行为

之结果，而非人类设计之执行”<sup>⑧</sup>这一观点来理解社会道德秩序的演进过程。

在儒家思想中，道德的自我修养（修身）与治理世界（治国平天下）<sup>⑨</sup>之间的两极范围内，倾向于后者这一极总是可能的，因为从“治国平天下”中，人们才可能对制度的重要性有更现实的理解。历代那些关心国家和社会的客观形势胜于关心自我修养的人，所强调的则是制度的重要性。北宋时期（960—1127）王安石（1021—1080）的思想与清朝注重实际应用的经世学派就是恰当的例证。在中国思想史中，某些有创见的人物甚至已经具有社会政治秩序天然演进的思想，例如柳宗元（773—819）曾解释过中国古代封建制度的起源。<sup>⑩</sup>也有过关于制度的分离和独立作用的概念，例如叶适（1150—1223）认为，权力的过度集中是君主独裁本身衰弱的原因。<sup>⑪</sup>这些新鲜思想本可以为冲破儒家分析框架的禁锢提供可能性。但是柳宗元和叶适的思想并没有产生什么影响。柳宗元因此而被斥为“异端”。<sup>⑫</sup>他享有声誉是因为他的散文，而他的对古代“封建”起源的真知灼见，则鲜为世人所知；叶适其所以著名是因为他对国家和社会具有“功利主义”的关切，而

不是因为他对君主制度的性质作了精辟的分析。这些思想的新的出发点并未在中国思想界名流的心中扎根，证明了人为构成说占有强大的支配地位。的确，结成主义的思想模式，是中国传统文化的最主要特征之一。

根据儒家的观点，无论明君或圣贤都不是天生的异于常人，因为他们都被赋予同样的人性；但不同的是赋予明君的“天命”才使其成为具有卓越才能和肩负重任的非凡人物。所以孟子说：“人皆可以为尧舜。”卡里斯玛使明君或圣贤迥异于其下属，但常人则须以明君或圣贤的思想和建树作为自己行为规范的楷模。常人如欲修养和发展天性，就必须象明君或圣贤那样有效地使用同样的方法。常人虽不如明君或圣贤那样有创造社会和道德秩序的权力，但却必须靠自己的心来理解这些秩序并躬亲实践。

根据上述的对一元论和唯智论思想模式的分析，人心的根本思想的改变是最基本的改变。只有思想上的信服才能产生思想上的变化。强加于心的外在于思想的力量，很难导致思想的变化，因为思想的根本改变必须基于对这种改变的极终效力有所理解。诚然，人的思想可能受外在于思想的力量——如社会和经济变化的



冲击所影响；心经常对外部刺激的反应所引起的变化，也可能导致思想的根本改变。但这种论点对中国传统的思想模式来说，的确并非如此。因为心有多种可能的反应方式，但没有一种外部刺激的变化能保证人们所要求的那种思想改革。另一方面，中国传统深信人心具有掌握真理的天赋能力——不管对这种真理如何下定义——只要能给真理以充分论证，思想说服将证明是一种正当的方法。

综合以上分析可以看出：中国第一代和第二代知识分子的借思想文化作为解决问题的途径，是被根基深厚的中国传统的倾向，即一元论和唯智论的思想模式所塑造的，而且是决定性的。当这种具有一元论性质的借思想文化以解决问题的途径，在辛亥革命后中国社会政治现实的压力下被推向极端的时候，它便演变成一种以思想为根本的整体观思想模式。五四时期的反传统主义者，根据这种思想模式把中国传统视为一个有机整体而予以全部否定。既然传统的整体性被认为是由它的根本思想有机地形成的，因此五四时期反传统主义的形式，便是全盘性的思想上的反传统主义。

借思想文化以解决问题的途径，就其应用

范畴和向整体观的思想模式演变而言，也不能说与这里论述的传统思想模式完全相同。然而如我们的分析所示，它还保留一种作为来自传统一元论和唯智论性质的、有鲜明特色的思想模式在属性上的同一性。中国五四时期的反传统主义者，尽管尚有自相矛盾之处，但都深受其传统的影响（就上述意义而言），因此，他们是全盘性的反传统主义者。

### 注 释

①在某种意义上讲，这种思想模式（或谓分析范畴），是一种以正确方式探讨社会和政治变革问题的观念。但这种观念的应用是动态的，而不是静止的，例如，它不同于洛克（John Locke）所主张的人是上帝的儿女因而生来就是平等的这种观念，所以我们还是把它看成是一种思想模式。

②可参考克里福特·基尔兹（Clifford Geertz）的意见。他认为在丧失文化方向的情况下解决政治社会危机，意识形态是非常需要的。见《作为文化体系的意识形态》（载于他的《文化释义》，纽约，1973年）第193—233页，特别是第215—220页。借思想文化作为解决问题途径的极端的意识形态性质，一旦演变成整体观的思想模式，就变成一种全盘性反传统的武器，这一点下面将论述。

③我们说，一元论和唯智论的思想模式是一种根基很深的中国文化传统的倾向，并不是说在中国传统思想中不存在其他主要的但是矛盾的倾向。余英时曾对道家、法家的反智论传统以及儒家的某些合法方面作过精辟的论述。见《反智论与中国传统》（载于余英

时：《历史与思想》，台北，1976，PP.1—46）。我并不是说，中国人深信思想力量就必然使我们的思想更强大、更有说服力。深信思想的有效作用同思想的实际内容是有显著区别的两个问题。

④陈独秀于1896年在县试时中了秀才，1897年参加了省试。见陈独秀：《实庵自传》（重刊于《传记文学》，53：58，1964年）。英文译文见理查德·卡甘（Richard C. Kagan）：《陈独秀未完成的自传》（载《中国季刊》50：295—314，1972年4—6月）。鲁迅于1898年参加过县试，但因幼弟突然死亡，使他过度悲伤，因而中途退考。见周遐寿（周作人）：《鲁迅小说里的人物》（上海，1954年，第247—250页）。即使这三人中最年轻的胡适，虽未参加过科举考试，但据他自己讲，他在私塾读书时曾背诵过《孝经》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《诗经》、《尚书》、《易经》、《礼记》等书。见《四十自述》（台北，1954年，第20—21页）以及《我的信条及其演进》（载于《当代哲学》，纽约，1931年，第241—242页）。

⑤见本杰明·史华慈：《寻求富强：严复与西方》（坎布里奇，麻省诸塞，1964年）第45页。我在这里对严复思想的论述，主要是根据该书第42—90页以及237—247诸页中的要旨。

⑥同上书，第85页。

⑦同上书，第89—90页。

⑧见《南海康先生自编年谱》

⑨见康有为：《康子内外篇》（哈佛图书馆，东亚收藏部；康氏手稿微型胶卷，副本）；又见理查德·郝沃德（Richard C. Howard）：《康有为的思想背景和早期思想》（载于莱特（A. F. Wright）和维奇特（D. Twitchett）编：《孔子的人格》，斯坦福，1962年，第307—360页），以供讨论。

⑩康有为在《南海康先生自编年谱》中曾谈及他撰写《孔子改制考》（1886年），在此以前曾与陈树镛先

生讨论修改《五礼通考》，以及脱稿及出版日期等情况。康氏写完《孔子改制考》以前，曾发表了《新学伪经考》(1891年)。写这本书的目的是怀疑孔子著作“古文”文本的真实性，并为他的对孔子著作“今文”的解释提出根据。

⑪见欧榭甲：《论中国变法必自发明经学始》，载于《知知报》第38期(1897年1月)，本文引自肖公权：《近代中国和新世界：康有为—改革者和乌托邦主义者》(西雅图，1975)，第103页。

⑫见《谭嗣同传记》(北京，1954)，第53—55页，56页。

⑬同上书，第68页，也可参考钱穆：《中国近三百年学术史》(上海，1973)，第671页。

⑭见谭嗣同：《思纬壹盥台短书—报贝元徵》，载于石峻编：《中国近代思想史参考资料简编》(北京，1957)第21页。

⑮见丁文江：《梁任公先生年谱长编初稿》(台北，1958)，第21页。

⑯见梁启超：《变法通议》，载《饮冰室合集》(上海，1936)，《文集》1:14。

⑰见丁文江：《梁任公先生年谱长编初稿》，第152—53页。

⑱以下简要引自张浩：《梁启超和中国知识分子的转变》(1890—1907)(堪布里奇，麻省诸塞，1971)，第95—111, 149—219页。

⑲见卢波特·爱默生(Rupert Emerson):《从帝国到民族国家》(波士顿，1962)。该书第96页写道：“……民族国家可以称之为一种‘最终的社区’，在目前，对于社会性动物的人来说，它是道路的有效目标，即人与人之间保持团结的终点。”

⑳在论述现代中国第一代知识分子的借思想文化作为解决问题的途径时，我充分意识到他们的“神秘”倾向。严复醉心于“不可思议的”和“虚无”的哲

学思想。他认为必须从道家的“永恒”角度来看待达尔文主义的进化过程。康有为对孔子著作的“今文”则是根据《公羊解诂》中的万世升平的思想来进行解释的。他受了该书“神秘怪诞的思想”的启示，认为他发现了孔子经典著作中的“微言大义”。谭嗣同和梁启超两人都很赞赏佛教，尤其是大乘佛教的普渡众生的说法。

他们的世界观并非一成不变，而且比我所述的要复杂，但是他们的“神秘”倾向与我所论述的他们研究问题的方法是以思想文化为主的观点并不矛盾。本文中“唯智论”这个词，不应与唯理论者相信理性是宇宙和人类世界的秩序和意义最终裁决的这一观点相混淆。它用来严格表示最根本的变化是思想变化这一信念。这种新的世界观在其根源和内容上可能含有“神秘”成分，但与它是其他变化之根源这一信念并不矛盾。

①这一证据并不表明，西方唯心论和唯智论的某些学派对当时借思想文化作为解决问题途径的形成产生过任何可能的影响。（参看本书第73—74页）。

②在辛亥革命前，胡适和鲁迅都主张必须首先进行思想变革（可参阅本书第五、六章）。关于陈独秀在辛亥革命以前的著作，我曾广泛查寻美国、日本、台湾和香港的各大图书馆，除了一篇《安徽爱国会演说》（《俗报》，1903年5月26日），未见其他东西，这篇演说是在安徽爱国会1903年5月17日的会议上讲的，还有一篇是为召集这次会议的未署名的声明，见于《安徽爱国会之成就》（《俗报》，1903年5月23日，第1—2页），这篇声明很可能是他写的。1903年的《国民经济报》刊登的有些文章，也可能出自他的手笔，因为《俗报》停刊后，陈独秀就参加了该报的工作。但所有这些文章除了非编辑人员撰写外，都是未署名的，因而不能确定作者是谁。辛亥革命前陈独秀曾写过两篇文章：《开办安徽俗话报的缘故》和《瓜分中国》，这两

篇文章都发表在1904年的《俗话报》上。见胡适赠给美国国会图书馆的《独秀丛书》校样本,第一卷(载于何之瑜编:《独秀著作年表》第2页)。这些著作在中国以外的其他地方也许难以找到。陈独秀在辛亥革命前写的旧体诗,为悼念他家兄的挽诗还可以见到,但这些诗与他的思想和他对社会问题的观点无关。在上述那篇讲演中,陈独秀曾激烈呼吁全国抵抗俄国帝国主义,特别呼吁成立安徽爱国会,因为他得知中国和俄国已秘密签定了条约,允许俄国在满洲控制政治机构、“保护”铁路和开发矿产等。陈独秀主张,面临这种严重局势所应采取的措施之一就是思想力量为武器,发表演说,唤醒民众,使群众中蕴藏的爱国潜力发扬光大。在召集这次会议的声明中,强调思想力量的观点已初见端倪。声明的最后部分说:“思想和研讨乃现实之母”。上述证据因来源欠充分不足以全然说明陈独秀在当时就主张必先进行思想变革。人们可以论证说,强调思想力量是以一种特别方式提的,因而不一定导致必先进行思想变革这一观念。然而这却更使我们认为,陈独秀和他同时代的知识分子一样,是主张以思想文化来解决中国问题的,或者最低限度,他并不否认采取这种思想模式的可能性。但由于有关陈独秀在这一时期的文献不足,我对他的观点的解释还是暂时的。

②诚然,象康有为、梁启超、谭嗣同等现代中国第一代知识分子,以及陈独秀、鲁迅等第二代知识分子,在其社会和政治活动中都未始终坚持必先进行思想改革的信念。他们的唯智论观点同社会政治活动脱节的现象,并不能否定我对他们的以思想文化作为解决问题途径的分析,而是表明他们在语言和行动之间存在着矛盾。它进一步暴露了借思想文化以解决问题途径的思想模式有不足之处和进退维谷的情况。例如,他们相信必先建立社会政治变革的思想文化基础,但却未提出建立这种基础的相应措施,因为思想

文化的变革,取决于教育机构和教育计划的变革,而这些变革却又取决于政治上的某些变革。

②④见朱熹:《孟子集注》(《四库备要》,第七卷,第一页)。

②⑤“恶”,这里是在学术讨论的术语意义上使用的,不是一般意义上的邪恶或恶意。在荀子看来,如果人的欲望不加以克制,就必然导致社会冲突和混乱,因为社会本身存在着掠夺性质,缺乏德善,所以荀子视人性为原恶。关于荀子和孟子的人性的理论,可参考D.C.Lau:《孟子和荀子的有关人性的理论》(《东方和非洲研究学报》15:451—65,1953年)。

②⑥见冯友兰:《中国哲学简史》(纽约,1960年),第243页。

②⑦见古香斋编:《朱子全集》,朱熹这句话引自邵雍。

②⑧见《朱子文集·文六十七·观心篇》(《四库备要》)。

②⑨见《朱子全书》,第四十五卷,第四页。

③⑩见江永编:《近思录集注》。

③⑪见朱熹:《朱子全书》,第四十九卷,第二十三页。

③⑫同上书,第四十四卷,第一页:“心之理是太极”。

③⑬见王阳明:《传习录》(《四部丛刊·王文成公全书》第一卷,第三页):“心即理也。天下又有心外之事心外之理乎?”

③⑭见王阳明:《大学问》(《王文成公全书》,第二十六卷,第二至三页)。

③⑮见王阳明:《传习录》(《王文成公全书》,第一卷,第十页):“心自然会知”。

③⑯关于“知事物”和“知事物之究竟”之间的区别,见基尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle):《心之概念》(纽约,1949),第25—61页。

③⑦见王阳明:《大学问》(《全书》,第二十六卷,第八页):“良知者,孟子所谓是非之心人皆有之者也。是非之心,不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知,是乃天命之性,吾心之本体,自然灵昭明觉者也。”又见王阳明《传习录》(《全书》,第三卷,第四十五页):“良知而善恶自辨”。

③⑧见王阳明:《大学问》(《全书》,第二十六卷,第四页):“至善者,明德亲民之极则也,天命之性粹然至善,其灵昭不昧者,此至善之发见,是乃明德之本体,而即所谓良知者也”。

③⑨见王阳明:《传习录》(《全书》,第二卷,第四十八页):“良知即是道,良知之在人心,不但圣贤虽常人亦无不如此。若无有物欲牵蔽,但循着良知发用流行将去即无不是道”。

④⑩见王阳明:《传习录》(《全书》,第二卷,第九页):“吾心之良知即所谓天理也,致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。”

④⑪根据钱德洪编:《年谱》(《全书》第三十二卷,第十五—十七页,第三十三卷,第三十五—三十七页),王阳明在三十八岁时(1509年)始论“知行合一”,五十岁时(1521年)“始揭致良知之教”。王阳明论述他的哲学的三个主要概念的历史顺序,同这里论述这些概念的逻辑顺序似乎不一致。他是在1508年,即提出“知行合一”的前一年才通过“灵明”而领悟孔子学说的“格物”、“致知”的真谛(见《全书》第三十二卷,第十三—十四页)。虽然《年谱》未详述王阳明“灵明”的过程,我们不知道他在1508年“致知”的确切内容,但那时他心中也许已经形成了“致良知”的思想。因而,按《年谱》的说法,王阳明在1509年提出“知行合一”的思想时,已说明知是本体,行是本体的功能,知即包含行。王阳明在晚年主要关心的是实际能动的道德过程,而不是良知形式定义的枝节,所以他终于明确强调“致良知”。这里所提出的



他的三个主要概念的逻辑顺序,与他晚年的实际能力的道德过程的观点更加吻合。

④② “考证学派”是胡适在《中国哲学的科学精神和方法》中提出的译名。该文载于查理士·莫尔编:《东西方哲学和文化》(檀香山,1962,第221—218页)。我认为它比一般通用的术语“经验研究学派”要确切,因为“经验研究学派”包括的范畴较广,而“考证学派”主要从事文本的校核等。

④③ 见顾炎武:《日知录》(台北,1962)。

④④ 程朱学派是清朝的正统学说。一方面它受到清廷的扶持,另一方面当时的学界对王阳明的哲学思想甚感厌恶,所以有些儒者便强烈提出恢复程朱学派。他们欲净化那些“异端”并维护孔教的“正统”思想,但缺乏有创见的精深的论述。然而他们的著作中却流露出对孔教文化的偏爱,强调心之功。

④⑤ 见戴震:《致段玉裁信》,1777年5月30日(载于胡适:《戴东原的哲学》,台北,第8页。)

④⑥ 见王先谦编:《荀子集解》(台北,1962),第291页。

④⑦ 见肖公权:《中国政治思想史》(台北,1954),5:688—89。

④⑧ 见亚丹·弗格森:《公民社会历史论文》(伦敦,1767),第187页。

④⑨ 见本杰明·史华慈:《儒家思想中的两极性》,载于尼威森(D.S.Nivison)和莱特(F.Wright)编:《行动中的孔教》(斯坦福,1959),第50—62页。

④⑩ 见侯外庐:《柳宗元哲学选集》(北京,1964),第7—10页。

④⑪ 见肖公权:《中国政治思想史》,4:465—69。

④⑫ 同上书,3:408。

## 第 四 章

# 陈 独 秀 的 全盘性反传统主义

## 一、社会达尔文主义和民族主义

**五**四运动初期，大多数中国知识分子都把达尔文主义的变迁观点视为自然界和社会的普遍定律。这种风靡一时的观点，在《新青年》、《新潮》以及其他一些流行的杂志中特别引人注目。无论讨论什么问题，几乎每篇文章都毫无例外地要援引达尔文的“生存竞争”、“适者生存”和“自然选择”等等当时流行的口号。那时，中国知识分子的领袖人物如蔡元培、陈独秀、胡适和鲁迅等人，都曾在不同时期明确地表示，他们对达尔文主义深信不疑。他们这样热衷于引用达尔文的术语，反映出一个总的信念：达尔文主义不仅是生物界而且是宇宙和人类的普遍定律。这些作者并未阐明为什么通过自然选择适者才能生存，他们认为这是不言而喻的、毋庸详述的公理。

当然，达尔文主义关于变迁的观点很明显地在五四以前就有巨大的吸引力。随着严复翻译的赫胥黎的《天演论》的出版（1898年），达尔文思想和形象在中国第一代知识分子中日益普及；在第二代知识分子中，有许多人也十分赞赏。这种观点能历经两代不同的知识分子而一脉相承，是一种值得注意和耐人寻味的现象。实际上，以生存竞争为内容的变迁概念与中国传统中最有势力的世界观，是水火不相容的，因为中国传统世界观认为宇宙的本质是仁慈。中国现代知识分子迅速接受达尔文主义的观点，似乎违背了某些人类学家所持的外族文化成分与本族文化成分的血缘关系愈近而愈易被融合的文化移入观点。那么，我们如何解释达尔文主义在当时中国学术界的流行呢？这里必须考虑两种因素：认识性的了解世界和意识形态的信奉变化观点。从纯粹的认识论观点来讲，达尔文主义的变化观点倒可以用作一种工具来帮助我们理解和说明由西方入侵带来的屈辱和震惊这一空前的经历。它提供的思想构架有助于中国知识分子克服因不理解中国危机而产生的极度忧虑<sup>①</sup>。如果考虑到知识分子在意识形态上主张变化，那么，我们通过观察陈独

秀的思想便可以解释达尔文主义所具有的吸引力。在这方面的探索中，我将适当注意社会达尔文主义思想在陈独秀思想中所占的位置，并研究它在陈独秀的反中国传统的思想中所起的作用。

在陈独秀看来，宇宙中起支配作用的规律，是自然选择的法则。根据这一法则，“生存竞争，势所不免”<sup>②</sup>。这种自然法则不仅适用于生物有机体，而且也适用于人类社会。有机体的新老细胞始终在进行着生存斗争；社会的新旧成员也是如此。既然人的健康取决于身体内部自然选择力的正常功能，通过自然选择“陈腐朽败者无时不在天然淘汰之途”<sup>③</sup>。那么同样可以认为，社会的幸福有赖于朝气蓬勃的新人能否对陈腐朽败者取得优势。而且达尔文的自然法则，也以同样的效力适用于各国间的国际斗争舞台。弱国被强国消灭，而强国之所以有力量，是因为在进化过程中它能使自己进步。

陈独秀所阐明的社会达尔文主义的世界观，当然不只限于用来认识 and 解说宇宙的运行原则，同样它也辛辣地解释了中国国家和社会的苦难。既然自然选择是一种不变化就遭淘汰的过程，那么每个人乃至每个民族，为了生存

就必须变化和进步。变化的论据是以达尔文主义为基础的，因为它被认为是科学的（因而也是普遍的）自然法则。达尔文主义在这里是用来促进变化，又用来解释变化的正当理由。在陈独秀看来，生物体、社会以及个人存在的必要条件是变化。因此，中国人民为了自身的繁衍和进步必须改变自己。

就自然法则而言，主张变化是完全可以理解的。然而，像陈独秀所认为的社会达尔文主义的那种自然法则，却不必然包含变化的愿望或决定。自然法则所描述的是自然界一种严格的、不可改变的规律性。它是既定的、不容更改的事实。决定与事实有关，但不能从事实推出。<sup>④</sup>对待同一事实或自然法则，人们总是可能采取不同的态度，作出不同的决定。例如，在19世纪末和20世纪初，美国舆论界把达尔文主义的变化观念树立为一种保守的意识形态，以便维持现状，反对有意识的、有目的之变革。<sup>⑤</sup>大约在同一时期，中国的民族主义者却把这一相同的观念视为支持变革的一种激进的意识形态。事实或自然法则无论人们怎样解释，基本上是不偏袒的。

虽然陈独秀本人把他的社会达尔文主义思

想看成仿佛是自然法则必然的衍生物，但他还是在达尔文主义变化观点的两种解释之间徘徊犹豫。根据达尔文的进化论规律，变化是生存竞争中适者才能存在的一种过程。“血红爪牙”的自然毫不留情地消灭一切不适应的生物。鉴于中国人民的体质孱弱、道德衰败、思想消沉以及国家的社会解体、经济拮据和政治腐败，陈独秀看不出任何维护和发展中华民族的希望。无论从哪个观点来看，中国这个国家都不适应于竞争了。面临着这种艰难苍白的现实，陈独秀不免陷于悲观，他在给毕云程的信中写道：

仆误陷悲观罪戾者，非妄求速效，实以欧美之文明进化，一日千里。吾人已处于望尘莫及之地位。然多数国人犹在梦中，而自以为是。不知吾之道德、政治、工艺甚至于日用品，无一不在劣败淘汰之数。虽有极少数开明之士，其何救于灭亡命运？⑥

社会达尔文主义在这里并未被用来激励变革，而是作了完全失望和宿命论的悲观主义

的论据。陈独秀利用同一学说来支持两种对立的立场，可能反映了他的不加鉴别的研究问题的方法；这也表明，他所接受的达尔文主义的变化观点本身并未自动地引导他献身于变革。

那么，什么是陈独秀渴求变革的基本根源呢？如前所述，部分答案是民族主义在他思想中所起的作用。

在五四运动初期，陈独秀几乎完全是从个人主义角度来考虑民族主义的。在他的民族主义和个人主义之间存在一种貌似而实非的紧张关系。我们必须弄清楚这两者之间的关系。为此目的，我们可以研究一下他在《爱国心与自觉心》这篇著名的文章中以强烈措词所表达的对爱国主义的担心。这篇文章发表于1914年11月，是足以说明1915年9月《新青年》出版前后时期陈独秀的民族主义和个人主义思想的重要资料。在这篇文章中，陈独秀认为有两种不同的因素——情感和理智——竞相控制人们的思想。爱国主义产生于个人对国家的情感上的献身。爱国主义固然重要，但我们却不应盲目赞美它，因为尽管它非常重要，也必须在人们意识到国家之目的以后才能引导人们爱国，这一点只有通过理智的作用才能理解。



国家之目的是什么？是“保障权利，共谋幸福。”<sup>⑦</sup> 国家为个人而存在，非个人为国家而存在。如果国家不能保障个人权利和增进个人幸福，那么个人就不应当爱国。如果人民爱他们自己的国家，但并不了解国家之目的，那么，机会主义者和窃国之徒便很可能滥用权力欺骗人民。爱国主义和觉悟，这两者都是建立国家的必备前提。但爱国主义的运用必须受到理智的调节。

陈独秀说，在当时的中国，有两件事是清楚的：第一，在国外，西方列强和日本正虎视眈眈地俟机侵袭中国；在国内，经济因赔款而崩溃，政治腐败，人民愚昧、懒惰，不但对国家的目的缺乏理性认识，而且对国家也没有真正情感上的献身，中国完全不能称为一个真正的国家了；第二，这个国家并没有保障人民的权利和增进人民的幸福，相反，它实际上是在压迫人民。陈独秀问道：“盖保民之国家，爱之宜也；残民之国家，爱之也何居乎？”<sup>⑧</sup>

显然，陈独秀所指的国家系state，而不是nation，虽然在谈到爱国时他自己并未将它的不同的含义予以区分。他所反对的是对当时政府和当局代表的国家即state所表现的盲目的

爱和无条件的献身。他并未说他反对一个人献身于自己的政治社团，只要该社团表明，它是由一群因共同传统和命运而需要结合在一起的人们所组成的，这种社团就是民族——国家（nation）。⑨ 陈独秀谴责的国家，是对外不能抵御列强入侵，对内不能保障人民权利、增进人民幸福的国家。他所指的是state而不是nation所代表的国家的概念。

而且，陈独秀还作了一个令人震惊的断言。他认为中国被列强瓜分只是时间问题。他曾说，如果殖民统治能以法律统治中国，那么中国即使处于殖民统治之下，也未必就是不幸。根据陈独秀的人格和写这篇文章时极度悲观的情绪看来，这种论述是完全可以理解的，国家的不幸和人民的苦难使陈独秀非常痛苦。他在这种情感冲动下，似乎很少考虑他的论述或断言的含义及其后果。他未因变换立场或同时持有两种相互矛盾的观念，在心理上深感不安。⑩ 陈独秀的这篇文章是他在日本流放时写的，当时他眼见袁世凯践踏共和，而自己又无能为力。考虑到人民的可悲的性格，而且又坚持社会达尔文主义的适者生存的信念，陈独秀于绝望中放弃了对国家、对自己的希望。既然没

有改变的希望，等待人民的只是更深一层的痛苦，因此，一个民主的外国对中国的殖民统治（假设它会以法律进行统治）未见得就比袁世凯的政权更坏。

总之，这篇文章表示，陈独秀所厌恶的是以袁世凯政权为代表的国家。但它还有更多的含义：他对这种国家持个人主义的怀疑态度；反对盲目地对它在情感上的献身；认为这种献身不仅在总体上有害于人民的福利，而且也有害于献身者自己。国家虽不能废除，但它并非尽善尽美，亦非终极目标。国家只有就“保障权利，共谋幸福”的功能而言，它的存在才是正当的。

因此，我们在陈独秀思想中这方面所观察到的矛盾，实际上是他的个人主义和国家观念之间的矛盾。<sup>①</sup>如果把民族主义理解为“对社会整体即国家（nation）的维护和发展而献身”，那么，在他的个人主义和民族主义之间便不存在矛盾了。相反的情况是，五四时期几乎他的全部思想，包括全盘性反传统思想在内，都必须根据他献身于民族主义目标这一背景来加以理解。<sup>②</sup>

然而，“民族主义”是一个含糊的、极难界

定的概念。陈独秀及其反传统同伴们的民族主义必须根据他的中华民族同一性的概念加以解释。这种同一性可以说是由于西方列强的入侵而被给予或者说强加给中国知识分子的。由于中国和西方列强之间的冲突，自然就产生了民族主义。但倘若中国不曾有过原先那种同族的政治社会历史，民族主义的概念是不容易形成的。

人们经常注意到，欧洲民族意识的增长，是由于世俗国家的扩张和民族文化（历史、文学、社会习俗等）的兴起这两者之间的相互作用而促成的。民族生活中特定品质的意识逐渐兴起，于是就产生了民族同一性的概念。相比之下，中国的民族意识并非产生于内部的历史演进，而是来自外部的创伤性的打击。

中国在世界中的地位突然改变以后，中国的传统文化和政体已不再被认为是世界的普遍典型，而这一特定的中华民族的生命根源则被认为是不能适应西方的挑战了。因为中国的传统文化和政体密切结合（其中占持续统治地位许多世纪的普遍王权是主要因素），所以缺少能够在民族同一性名义下复活任何潜在生存的、可供选择的强有力的制度和符号。诚然，出现过

某些不同形式的新的传统主义，但最低限度部分原因是中国传统中缺乏这种可供选择的制度或符号，这种新的传统主义便很难在 20 世纪的中国生根。正是在这样的背景下，才产生了五四时期很多知识分子的反传统的民族主义。这些知识分子虽然把他们的传统文化和政体看成是中华民族的生命根源，但他们与传统文化和政体是疏远的，并且认为必须抨击它们，中华民族才能生存。

这种反传统的民族主义迫切要求变革，因而把当时流行的社会达尔文主义的变化理论变成了一种主张变革的意识形态<sup>⑩</sup>。

## 二、全盘性反传统主义的来龙去脉

如果衡量伟人的标准是看一个人是否有能力驾御强有力的、迄今尚未明确的社会力量，并将它引向一种爆炸性的社会思想运动，从而产生巨大的历史变革，那么，陈独秀便可以被认为是中国历史上伟大的人物之一。他不仅是中国共产党的创始人之一，而且正是他首先点燃了五四时期全盘性反传统主义的火花。陈独秀缺乏非常精细的、复杂的头脑，但这却反而有助于他的思想的直截了当。<sup>④</sup>在大多数人感到迷惘、困惑的文化反常的状态下，陈独秀却将思想明朗、道德激情和顽强毅力融为一体，显示出他具有非凡的魔力。陈独秀自然而然地成为五四时期中国知识界的领袖人物，不是因为他的思想富有独创性，而是因为他有能力将五四早期中国社会强大的反传统力量组织起来并给予明确的引导。在以下的篇幅中，我将论

述陈独秀的以思想文化作为解决问题的方法，考察他抨击中国传统的直接的来龙去脉，并通过研究他的论点来证实上述的和在第二、三章所分析的他的全盘性反传统主义的因素。

陈独秀在1915年9月15日出版的《新青年》创刊号中宣称，他办杂志的目的在于协助中国青年重建思想和陶冶人格。“国人思想倘未有根本之觉悟，直无非难执政之理由”<sup>⑤</sup>。他主张该杂志的目的应看作非政治性的，它不卷入对当前政治问题的批判。它的基本宗旨在于以转变人的基本思想来促进文化改革，特别是道德改革。陈独秀坚信，如果没有牢固的文化基础，社会和政治的改革便不能成功，也不能持久。

人们也许会认为，陈独秀宣称他办杂志的宗旨非政治性，是因为他意识到在袁世凯暴力统治下既有危险，而且也不可能评论政治问题。袁世凯的暴政虽有可能增强陈独秀的优先进行思想和文化改革的信念，但这种信念却是来自一种根底深厚的基本设定，而不是意识到当时的危险。因为在袁世凯政权垮台以后，陈独秀仍然坚决主张以思想文化作为解决问题的方法。他在1916年11月1日发表的一篇文章中又重申了他的思想文化改革必须优先的信念。他

认为最迫切、最根本的变化乃是“根本思想”的转变，而根本思想是指一种新的道德观念，“非彻底觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。”政治学术之一切变化则徒劳无功，“纵一时舍旧谋新，而根本思想未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也。”<sup>⑩</sup>

陈独秀号召青年进行他所设想的思想革命，在《新青年》创刊号第一页上，他作了如下声明：

国势陵夷，道衰学弊，后来责任，端在青年。本志之作，盖欲与青年诸君商榷将来所以修身治国之道。

陈独秀虽然用了“修身”、“治国”等陈旧的儒家术语，而他担忧的则是国家之衰弱和国人品质之败坏，他把变革的希望寄托于青年，这一点在他用文言写的这个声明中是十分清楚的。

接着，陈独秀在他写的第一篇《告青年》的文章中，向青年同胞提出了自主、活泼进取的要求，号召青年激烈反对中国传统的各个方面。西方人的活力，独立精神，西方国家从科



学技术汲取的力量以及人民因重视实利而获得的好处，与中国人民的消极、奴性、迷信和虚文形成了鲜明的对比。为了民族生存，陈独秀急切地要求改变中国人的生活方式，以求与西方的模式相符合。

这篇文章虽未基本背离十多年前严复、梁启超所倡导的对西方浮士德—普罗米修斯式的动力论的赞扬，但它所包含的两个特点特别值得我们注意：

第一，陈独秀规劝青年要进取、不要退却时，援引了孔子和墨子作为青年的楷模，这个事实表明，他的全盘性反传统主义尚未完全成熟。人们可能认为，他提出孔子和墨子只是为了要阐明他们在形式上所体现的动力论，并不意味着他赞同该“动力论”的实质。但是，如果一个人竟会选出他完全反对的历史人物的观点来说明他自己的观点，这似乎不近情理。虽然陈独秀在这篇文章中采取了二分立场：赞美西方和谴责中国，但也许他尚未及仔细考虑他采用的总体基调，还没有明确意识要把中国传统视为一个有机的整体予以彻底拒斥。

第二，陈独秀的民族主义的反传统主义要旨，是以社会达尔文主义的术语表达的。他断

然宣称，

固有之伦理、法律、学朮、礼俗，无一非封建制度之遗，持较皙种之所为，以并世之人，而思想差迟，几及千载；尊重二十四朝之历史性，而不作改进之图，则驱吾民于二十世纪之世界以外，纳之奴隶牛马黑暗沟中而已，复何说哉？于此而言保守，诚不知为何项制度文物，可以适生存于今世。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消灭也。呜呼！巴比伦人往矣，其文明尚有何等之效用耶？“皮之不存，毛将焉附？”世界进化，駸駸未有已焉。其不能善变而与之俱进者，将见其不适环境之争存，而退归天然淘汰而已耳，保守云乎哉！⑯

在以后几期的《新青年》中，陈独秀批判了中国传统文化和制度的各个方面（如儒家、道家、法家、佛教、政治制度以及家庭结构等），并且发表了易白沙的《孔子评议》⑰。但是直到1916年11月1日他在《新青年》上发表《宪法与

孔教》时，才开始对儒家进行全面的抨击。为了论述陈独秀全面反孔的论据和理由，我将先研究一下他在1916年11月以前所表述的反传统的理由，因为这些理由是导致他彻底批判儒家的总方向。

首先，陈独秀批判中国传统的部分原因是他的个人主义和民族主义相互作用的结果。他虽然从未把国家视为尽善尽美或终极目标，但却十分关心中华民族的生存。他的个人主义，因为主要涉及的是个人必须从中国传统文化和社会的桎梏中获得解放，所以在功能上是与民族主义相联系的。他认为，解放了的个人不仅对个人幸福而且对民族—国家（nation）利益都有好处。陈独秀说：“集人成国，个人之人格高，斯国家之人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固。”<sup>⑩</sup>因此，个人的解放具有双重正当理由：它不但对个人道德的完善而且对民族—国家的生存都是必须的。

必须附带指出，陈独秀和当时一般反传统的知识分子所强调的重视个人作用，从历史角度来看，不能同西方的在伦理学上深信个人价值的个人自由概念相提并论。因为西方的个人自由概念主要是从宗教信仰的世俗化演进而

来；而陈独秀等人所强调的个人作用，则是代表了这些知识分子对压迫个人的中国传统社会的反抗。他们企图通过批判中国传统来摧毁道德戒律和社会规范（三纲五常）的羁绊，以便使个人的社会地位显得突出起来。

的确，反传统主义者通过赞赏西方民主社会中人民所享有的某些个人权利以及个人主义思想和价值来反对中国的传统文化和社会，在当时的意义上讲，有部分理由是正当的。但是这种赞赏并未在他们的意识中生根；当反传统主义的高潮衰退时，五四时期的个人主义也就随之而衰落。

其次，陈独秀把社会达尔文主义进一步发展成为一种反传统主义的宇宙论基础。他在一篇题为《抵抗力》的文章中，以宇宙论的观点赞美活力和生机。“天道”严峻无情，万物必须抵御自然以求生存，每种生物的演进和存在都取决于它是否有抵御自然之力量。没有这种力量，就没有生命，也没有运动。中国受屈于西方列强，就深刻的宇宙论理由来讲，是因为中国人民缺乏抵抗力。“吾人所第一痛心者，乃在抵抗力薄弱之贤人君子……一遇艰难，辄自沮丧；上者愤世自杀；次者厌世逃禅；又其次者

嫉俗隐遁；又其次者酒博自沉。此四者，皆吾民之硕德名流，而如此消极，如此脆弱，如此退隐，如此颓唐。”<sup>②①</sup>而中国人民如此可悲地缺乏抵抗力，一个主要理由便是因受中国文化的有害影响。“老尚雌退，儒崇礼让，佛论空无……充塞吾民精神界者，无一强梁敢进之思。惟抵抗之力，从根断矣。”<sup>②②</sup>可见即使在陈独秀的严峻的宇宙论中，决定人民存亡的最后动因不是宇宙本身，而是人民的思想，指出这一点是很有意义的。

最后，陈独秀认为，中国的传统文化和社会已导致中国人民崇尚虚文和不务实际。他说：

而今日之社会制度，人心思想，悉自周汉两代而来，——周礼崇尚虚文，汉则罢黜百家而专儒重道。——名教之所召垂，人心之所祈向，无一不与现实生活背道而驰。倘不改弦而更张之，则国力将莫由昭苏，社会永无宁日。祀天神而拯水旱，诵《孝经》以退黄巾，人非童昏，知其妄也。物之不切于实用者，虽金玉圭璋，不如布粟粪土。若事之无利于个人或社会

现实生活者，虚文也，诳人之事也。诳人之事，虽祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也<sup>②</sup>。

陈独秀建议，必须把科学用作治疗缺乏实际的良药。他对科学的性质虽缺乏深刻了解，但却注意到科学已给现代西方列强带来了实惠。他对科学的理解是科学主义的；科学才是反对中国传统崇尚虚文的武器。

### 三、论 据

我们知道，从《新青年》开始发行时起，反传统主义就成了陈独秀思想中的主题。尽管他对中国传统和社会的很多方面进行了战斗性的批判，但直到1916年11月他才把批判矛头完全指向孔教。他选择这样一个进攻时刻，存在着几种因素。第一，如前所述，《新青年》是在袁世凯的帝制运动正式开始一个月以后出版的。激进的知识分子仇视这一运动，因而也就更加憎恨袁世凯为个人目的所操纵的孔教符号。孔教再次被用来促成帝制，使陈独秀深信“孔教与帝制有不可离散的因缘。”<sup>②</sup>袁世凯开展帝制运动，无疑使陈独秀的反孔情绪愈益激烈。他先前在批判孔子道德教训的同时，曾暂短地、犹豫不决地把孔子看成是动力论的楷模，而这种态度这时很快便被愈益激烈的反孔情绪否定了。也许由于害怕《新青年》的出版发行会遭到

袁世凯的禁止，因而没有公开地开展对孔子的抨击，即使他本来早已感到需要这样做。

第二，陈独秀从1916年11月开始在所出版的《新青年》上发表的一系列全面批孔的文章，是对康有为顽固企图重将孔教定为国教的直接回击——康氏的这一企图可以追溯至1898年的戊戌政变时期。康有为一方面注意到基督教在整合西方民主社会方面所发挥的功能，使他受到启发；但另一方面他并不了解西方有关政教分离的争论。而在文化中心与政治中心合为一体的中国传统的影响下，他却相信把孔教定为国教，才是拯救中国的必由之路。康有为在1898年给皇帝上书，建议把孔教宣布为国教，在全国各地兴建孔子“教堂”。1912年康氏的门徒陈焕章等人成立了“孔教会”。康有为本人于1913年2月开始出版《不忍》杂志以促进建立孔教作为国教。当宪法委员会于1913年7月开始起草中华民国宪法草案时，陈焕章建议将孔教定为国教正式载入即将公布的宪法。这一建议得到袁世凯及其追随者和进步党的一些党员的支持，但遭到国民党党员的反对。经过多次辩论，在袁世凯的影响下，在中华民国宪法草案（通称《天坛草案》）第十九章中列入了这样一



系：“孔子教义应为国民教育养性之基础。”1916年秋国会在北京开会时，这一条成了辩论的中心。袁世凯已经去世，于是很多议员觉得能自由地来反对关于“孔子教义”这一条款了。康有为对此提出抗议，给总统黎元洪、总理段祺瑞写了一封公开信，再次提议把孔教定为国教。<sup>②</sup>

袁世凯的帝制运动既已崩溃，康氏集团尚有如此违背时尚的活动，使陈独秀认识到，孔教的理论与实践（就他所理解的）在中国人民的思想和行为中是多么根深蒂固。正是由于这样一种直接背景，陈独秀才满腔怒火地将孔教作为一个整体给予一系列猛烈的抨击。因为这种抨击是以整体性思想为出发点的，所以立刻就涉及到中国传统的整体。从1916年11月到1919年11月止（《新青年》的最后一期），这个问题是《新青年》关注的中心。<sup>③</sup>即使文学革命的号召以及后来马克思主义的介绍，都没有在五四时期这个最有影响的评论杂志中占有如此显著的位置。

在陈独秀的反孔斗争中有一个突出的特征，就是在他坚持从整体上抨击孔教和在反孔的某些具体论据之间存在着矛盾。他声称他对

孔教的批判是全盘性的，但他的论据却不足以支持他的观点。他没有彻底考察许多世纪以来孔教理论和实践的各个方面，没有研究他所使用的儒家各种经典著作的作者和时代等问题；也没正视儒家历史中所发生的一些重大变化；对传统中国的儒家思想同非思想因素之间的相互影响也缺乏研究。他所憎恨的是礼教，但他认为他所反对的不只是礼教本身，而更重要的是要摧毁礼教的根基，这根基陈独秀认为就是孔子的思想。

由于社会政治和文化解体的后果，人们对传统的各个方面产生了怀疑，从而使陈独秀有可能在外部把它作为一个整体来观察。他的从思想文化角度来研究问题的方法，如本书第三章中所已说明，已成为一种整体观的思想模式，陈独秀把孔学传统视为一种统一整体，所有后来孔学理论和实践的全部发展，都是由孔子思想所构成的原有整体的有机的衍生物。他没有考虑历史变化以及思想同非思想因素之间的相互影响，以致认为，历史上发生的不管什么变化都可以认为是传统本性的变异和分蘖。由于认为这种文化整体观的思想模式是有效的，于是也就必然忽视非思想因素可能在历史

上所起的作用。如果认为，儒家传统的社会、政治、经济各个方面，以及由之而来的全部文化，其中包括儒家各种经典著作中的思想、格言和该传统后来的发展，都是孔子思想的有机衍生物，那么对传统的全面攻击就不必以详尽研究儒家传统的各个方面和本文问题为基础了，这类研究就被视为陈腐的了；如果儒家传统被认为是一种决定中国传统基本性质的统一整体，那么，对中国传统中非儒家的东西进行研究和批判的必要性也就显得很少了。陈独秀虽然有时也批判道教、佛教和法家，但他认为，相对而言这些都是无关紧要的。因为中国传统的基本性质，只要一旦被认为是由整体性的孔学所形成，上述这些思想便不可能将它改变。因此，我们必须把陈独秀对孔教的整体攻击，看作代表他的整体性的反传统主义。

总之，陈独秀把孔教传统作为整体来批判时所采用的是一种形式主义的论证，他并没有充分意识到这种论证到底是什么。他的论据的形式主义的结果是，在他所宣称的和实际提出的之间存在着不一致。他对形式主义的谬误缺乏认识或关心，暴露了以思想文化作为解决问题的方法在他的全盘性反传统思想中占据的统

治地位。

陈独秀早期在《新青年》发表的文章中确定了反传统的方向以后，便以孔教背离现代生活方式为中心而建立了他的反孔论据。他认为，现代生活方式的决定性特征是个人在伦理、政治、经济、法律和社会关系诸领域中所保持的独立。但是孔子的有关社会伦理和社会规范的教义，在各方面都与现代生活方式背道而驰。现代精神的本质是平等和独立，而孔教伦理的要旨则是“三纲五常”，它只能被看作是一种不平等的道德教条。<sup>②</sup>具体地讲，在陈独秀的《孔子之道与现代生活》这篇著名文章的以下段落中，可以清楚地看出他的论证：

现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇；而社会风纪，物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教。为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产。父兄畜其子弟，子弟养其父兄。《坊记》曰：“父

母在，不敢有其身，不敢私其财。”此甚非个人独立之道也。<sup>②</sup>

陈独秀进而广泛引用《礼记》——传统礼教的基本经典来说明妻与子不能独立作出政治决断，因为他们必须服从夫与父。但是每个人自己作出这种决断对于一个施行宪法的现代国家来说却是非常必需的。男女之间的社交遭到禁止，然而在现代社会中，这却是一种司空见惯的、必需的活动。这篇文章还提到妇女和青年应得到较多的照顾，因为他们更多被剥夺了自己的个性，被迫屈从于男人和长者，而成为社会上没有独立人格的生产成员。这篇文章总的论述了陈独秀的关于孔子之道与现代生活方式相悖谬的观点。

陈独秀虽然注意到经济在现代生活中所发挥的作用，但未曾注意用这种观点来说明他的反传统主义的唯智论和整体观的论据。他的这篇文章所表现的鲜明的反孔特点，正如标题所示，就是坚持要把社会礼仪和道德训示中的一切不实际、不道德的行为归诸孔子之道，因为它们来源于孔子本来的思想。如果把孔学界定为一种统一整体，那么陈独秀除了将它全部摒

弃外，再无别的办法了。

在陈独秀的反孔论据中，我们看不出他对儒家传统本来的哲学体系本身所进行的批判。他从未涉及经典儒家哲学的中心思想——“仁”，也未批判经典儒家的关于“仁”和“礼”之间关系等观念。既然陈独秀早年曾受过儒家经典著作的教育，他必然谙熟《四书》、《五经》，我们完全可以相信他能背诵这些书的很多章节，因为背书是他早年受教育的方法。他的反孔论证很少涉及孔子的道德哲学，的确并非由于他对这些文献不熟悉。

陈独秀把孔学传统看成是一个统一整体，这种观点使他认为孔子原来的思想，不管哪一类，都不适应现代生活，因为这些思想所派生的东西，即正统儒家的社会行为规范，与现代生活是格格不入的。因而便没有必要将孔学作为哲学而进行批判。当常乃惠（“惠”为“德”的异体字，从陈独秀原文）要求陈独秀对孔子原来的思想同后来的孔教作一番比较时，他的傲慢回答清楚地表明了他对孔学传统，因而也是对中国传统所持的观点是全盘性的观点，他说：

鄙意以为佛耶二教，后师所说，虽与原始教主不必尽同，且较为完美繁琐。而根本教义，则与原始教主之说不殊，如佛之无生，耶之一神创造是也。其功罪皆应归之原始教主圣人……孔子之道亦复此是，足下分汉宋儒者以及今之孔教孔道诸会之孔教，与真正孔子之教为二，且谓孔教为后人所坏。愚今所欲问者：汉唐以来诸儒，何以不依傍道、法、杨、墨，人亦不以道、法、杨、墨称之？何以独与孔子为缘而复败坏之也？足下可深思其故矣……足下谓孔教坏于李斯、叔孙通、刘歆、韩愈者，不知所指何事？含混言之，不足以服古人。足下能指示一二事为刘、李、叔孙通、韩愈之创说，而不发源于孔孟者乎？②

由于孔学传统的整体性观念，从而不可能使孔学得到改造，无论是通过引进外国的文化成分，或是自己的努力，都不能做到这一点。如果有人象陈独秀那样认为，一种文化传统的每一事物都是有机地与该文化相联系，并且在性质上又是独特的，那么便没有任何余地来吸

收在性质上相异的外国文化成分了，因为没有使这种外国成分能融入本族文化体系的地方。另一方面，新的传统主义者，如康有为提出的通过宣称原来的孔学中就包含有民主原则来促进民主的办法，至多不过是使原来的孔学复兴，而不能实现民主制度。因此康有为在复辟清廷的事件中充当了张勋的顾问，这与他的新的传统主义精神是十分一致的。陈独秀曾颇费心思地向读者提起这件事<sup>②</sup>。要将中国的传统文化与西方的现代文化综合在一起，简直是不可能的。如果需要进行根本改革，唯一的抉择就是彻底摧毁中国的传统文化，而代之以西方的现代文化。从陈独秀的观点来看，西方的现代文化同样也可以被认为是一个完整的统一体，是一个能够移入中国的统一体。他在1916年11月1日写道：

欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞



不流，不止不行。③

在反传统高潮时期，陈独秀反复讲过类似的话。他在1917年3月1日的《新青年》上写道：

倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间绝无调合两全之余地。吾人只得任取其一。④

陈独秀认为不可能从内部改革孔教，这一观点在他和俞颂华的通信中也可以证实。俞颂华主张应该把孔教看成为一种特殊的宗教，他说：

至孔子之教义，固有不合现代生活者存，然在他教，亦不免此。特他教有嬗蜕，而孔教仍旧贯，此乃宗教发达与否之问题，非关教义之本质也。孔子教义，自有其不可诬者。“择其善者而从之，其不善者而改之”与时递变，滋长增荣，是则倡明孔教者应有事也。譬之周、秦、汉、唐之文，非不甚美，以时代已遥，不足赅今世思想事情之变，吾友胡适之君，为作文学改良论，慨乎言之。夫改良之可也，

若以不便于用，举而废之，而以他国之文为代，岂不甚谬？夫一国文化，自有特质。知文学可改良而不可废弃，则知孔教亦可改良而不可废弃矣。

对此，陈独秀回答说：

惟谓孔教等诸古代文学，只可改良不可废弃，此殊不然。教义为无形的，而文学乃无形的（思想部分）而兼有形的（文字部分）。足下对于文学改良之意见，非谓废其无形的部分而存其有形的部分乎？由斯以谈，则孔教与旧文学同一可改良而不可废弃之说，未必有当矣。<sup>②</sup>

在陈独秀看来，孔教传统没有改革（或转变）的内在能力。他认为，它的内部结构的逐渐变化仍将保留它的本性。他没有想到，改造也可能是改变孔教的基本性质而无须全部破除的一种辩证的改革。对他来说，作为整体性的中国传统的继续性问题，唯一的抉择就是革命——全部摒弃这个传统。既然陈独秀认为孔学与中国文学并无类似处，所以他反对孔学能被

改造的类推法的论点。我们能改造中国文学，因为文字——形式部分——并不是有机地与中国旧文学联系在一起的。陈独秀相信，他能用文言表达新思想，从而认为中国语言是可以改造的。但是在全盘性的反传统的激流中，他的这种观点也没有坚持多久。当北大语言学教授、《新青年》杂志同仁钱玄同，于1918年3月提出通过首先废除中国文字来彻底废除孔教及中国其他一切传统的主张时，他同意这种看法。他在1918年4月15日写道：“然中国文字，既难转载新事新理，且为腐毒思想之巢窟，废之诚不足惜。……当此过渡时期，惟有先废汉文，且存汉语，而改用罗马字母书之”。<sup>③</sup>

陈独秀的以思想文化作为解决问题的方法，在形成他的全盘性反对孔学方面起了主导作用，这一点通过观察他运用这种方法时所表现的含糊可进一步看出。他给俞颂华的回信中写道：

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工具，鄙人皆绝对承认之，而不存丝毫疑义。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<sup>②</sup>。

陈独秀提到秦始皇焚书和汉武帝独尊儒术，这就表明他已认识到，有些因素（其中包括非思想因素）的相互作用的复杂性，它们对中国传统社会中孔学之所以占有统治地位是有作用的。要是陈独秀对这种认识的错综复杂情况作进一步的深入研究，他也许就不会以空谈理论的方式坚持他的以思想文化作为解决问题的途径。尽管他认识到孔教在传统中国流行的众多原因，但为什么还仍旧坚持以思想文化作为解决问题的途径呢？我认为这并不是由于他的想象力贫乏，而是由于他的思想模式的结果。在他给常乃惠的信中说得明白，因为他的心思太专注于以思想文化作为解决问题的途径，所以便想使一切矛盾思想通过融入这一途径的办法予以消除。他深受他所认为正确的这种范畴分析所支配，所以难以打破它，难以根据实际情况来考虑他所感到的或别人提醒他注意的每一种可能存在的矛盾。

在这一时期，陈独秀还有其他两种论述，

可能对我所说的他坚持以思想文化作为解决问题的方法是否成立而引起争论。第一，在1916年9月分的《新青年》上，陈独秀发表了关于人口增长和经济制度会影响德育的含糊的观点，认为要使德育进步必须实行社会和经济改革<sup>⑤</sup>。第二，在1917年7月出版的《新青年》上，他指出一定的政治发展水平是通过发展教育和工业而促使社会进步的先决条件<sup>⑥</sup>。

的确，这些论述与他的以思想文化作为解决问题的方法是相矛盾的。但是如果他只是把这种方法作为一种基本范畴，则并不排除他可以作出一些矛盾论述的可能性。有人已经指出，陈独秀并不是一个始终如一的思想家。<sup>⑦</sup>然而这里的争论点是，对这些论述陈独秀到底做了些什么。他是否意识到他发表了与他的以思想文化作为解决问题方法相矛盾的论述？是否深入研究了这两种对立观点所产生的矛盾的复杂情况？如果我们读了他在这时期的全部著作，就会发现他几乎没有意识到他自己的矛盾，或者一点也不因这些矛盾而感到苦恼。他深信他所主张的以思想文化作为解决问题的途径是行之有效的，所以几乎不去留意他所说的社会和经济制度会影响德育的含糊概念。以思想文

化作为解决问题的途径这一主张，几乎渗透于他所写的每篇文章中。它是一种用来为自己的情况辩解和对自己问题处理的操作工具，而他偶尔提到的社会和经济因素，虽然可能使他的立场受到挑战，但却是边缘性的和孤立的。这些孤立的、例外的情况固然为他后来转变为马克思主义的经济决定论者提供了一些潜在的理由，但并没有削弱本书关于陈独秀主张以思想文化作为解决问题途径的论点，而是实际上加强了这个论点：陈独秀不喜欢或不可能认识他所意识到的非思想因素作用的复杂情况，表明了这种研究问题的方法在他心中是多么牢固。显然，他的思想是由这种研究问题方法的整体观和唯智论的范畴所铸造，因而对于非思想因素的作用这种普遍常识性的认识也未能作任何研究。要使这种认识影响他的总的观点，就需要对历史的、社会的思想因素和非思想因素之间的相互作用进行一番分析。陈独秀是不能做到这一点的，因为他缺乏一种分析的头脑。

在结束本章以前，我们还须研究一下陈独秀反孔中的一个重要问题。他虽然全盘性地反对孔教，但并不排除在普遍意义的层次上承认孔教传统中的某些积极价值。这种承认也许会

引起很多有关的问题，如什么是这些积极价值的根源？既然这些价值见于孔教传统，那么，它们又怎样与他所理解的传统的整体性相联系？但是，陈独秀并没有探索他所意识到的积极价值的内在含义，没有充分研究上述这些问题，而只主张说，这些价值乃是所有传统共同的、普遍的道德价值。因此，陈独秀的意思是这些价值并不能说明或解释孔学的特性，因而与这一特性是无关的。他说：

记者之非孔，非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取；不过谓此等道德名词乃世界普遍实践道德，不认为孔教自矜独有者耳。②

陈独秀的反传统主义在他后来的著作中变得更为激烈，他同意钱玄同的必须废除中国一切传统包括废除中国文字和语言的观点，就是证明。陈独秀偶尔也表现出一些“缓和”，但这显然并没有改变他全盘性反对孔学的总的研究问题的方法。

然而，陈独秀肯定孔学的积极价值是一切道德体系的最小公分母，所以也就是未明言地

承认,孔学中有些成分并不带有它的整体性质。这种矛盾虽然在逻辑上破坏了他全盘性反对孔学的全部整体观的论据,但陈独秀似乎从未觉察出来。即使他觉察到,由于以思想文化作为解决问题的途径在他思想中占有支配地位,使他不可能正视这一点。归根到底,他的普通常识敌不过铸造他的根深蒂固的中国文化传统的力量,这种力量坚持必须全部摒弃中国传统:尽管陈独秀热烈号召从中国传统束缚中解放出来,但在某种意义上讲,他的全盘性反传统主义本身正是这一传统的牺牲品。

### 注 释

①苏赛·朗格(Susann K.Langer)深有体会地写道:“人能在某种程度上适应其想象所及的事物;但不能应付混乱,因为人的特征性功能和最有价值之物是观念,所以最怕遇到不测的,即通常所谓神秘的事物。”见《哲学新探》第四版(坎布里奇·麻萨诸塞1960)第287页。

②见陈独秀:《敬告青年》(《陈独秀文存》1:5)

③同上(1:1)

④对于事实与决定之间的关系——事实与决定的批判二元论——的理解,卡尔·波普爵士(sir Karl Popper)有一段精辟的阐述:“例如,决定反对奴隶制度,并不取决于人生来就自由、平等和谁也不生来就带有镣铐这一事实。即使人生来都是



自由的，有些人还企图给别人戴上镣铐，甚至相信他们应该给别人戴上镣铐。相反，即使人生来就戴上镣铐，那么，我们很多人也会要求搬掉它们。”见波普：《开放社会及其敌人》第四版，修订本（纽约，1963）1：62

⑤见理查德·郝夫斯坦特（Richard Hofstadter）：《美国思想中的社会达尔文主义》第二版，修订本（波士顿，1955）

⑥见《新青年》（1916.11.1）通信部分，第3页。

⑦见陈独秀：《爱国心与自觉心》（《甲寅杂志》1·4：2，1914.11）关于李大钊不同意这篇文章所引起的讨论，见《李大钊与中国马克思主义的起源》，剑桥，1967年版。

⑧见陈独秀《爱国心与自觉心》第6页：“盖保民之国家，爱之宜也，残民之国家，爱之也何居乎？”

⑨见罗波特·爱默生（Rupert Emerson），《从帝国到国家》（波士顿，1962）第95页。

⑩参考本杰明·史华慈：《陈独秀和向西方学习》（《思想史杂志》12，1：61—74，1951.1）

⑪根据阿列克西·戴·杜奎维尔（Alexis de Togueille）所作的著名区分，陈独秀反对“本能的爱国主义”，但不反对“思考的爱国主义”，见《美国的民主》，布雷德里（P. Bradley）编（纽约，1954）1：250—53。

⑫陈独秀及其他五四时期的知识分子并不把他们的个人主义价值视为对民族主义献身的危害，相反，他们认为这些价值为实现民族主义的目标发挥了有效的功能，见林毓生：《五四时期激进的反传统主义和中国自由主义的前途》（本杰明·史华慈编《五四运动回忆》，坎布里奇·麻省诸塞1972，第23—26页。）

⑬这一点产生了新旧之间毫无调和余地的观念，

例子见许叔潜：《新旧问题》（《新青年》1：1），作为一种意识形态，这种变化观点已成为一种价值，主宰了这些反传统知识分子的思想，致使他们不仅反对中国传统的而且反对任何传统的过去的思想和价值。在这种观点的影响下，反传统知识分子热情向西方学习最新的思想和事物，因为他们认为这些思想和事物才是最适应的。

拉维焦依（A.O.Lovejoy）在他的《存在的伟大链条》（哈浦乐·托奇布克Harper Torchbook编，纽约，1960）中写道：“例如，有两种不同思想气质的人：一种人常认为可以找出一些简单的办法来解决他们所面临的问题，另一种人却常感到事物通常是复杂的，或在极端的情况下，以哈姆雷特（Hamlet）似的性格对待事物，对所遇到的情况有多种考虑，并且又考虑到各种相互关系的复杂性，因而便感到压抑和恐怖。对此加以区分实际上是很重要的。”

⑮见陈独秀回王庸功的信（《新青年》1：1，1916.9.15，通信部分第2页）《新青年》当时名为《青年杂志》，从第二卷第一期开始（1916.9）改名为《新青年》。

⑯见陈独秀：《宪法与孔教》（《独秀文存》1：103）

⑰见陈独秀：《敬告青年》（《独秀文存》1：4—5）

⑱这篇文章分两次在1916年2月和9月的《新青年》上发表。有些学者认为它是那时期主要的反孔文章。实际上，作者尚在关于孔子和孔学的两种对立意见之间犹豫不决。一方面，他根据某些不足为信的材料认为，中国皇帝操纵孔子思想来压迫人民的理由在于孔子思想中固有的性质。孔子主张普遍王权的必需性、王权至上以及人治代替法制。这种思想可能被而且已经被中国皇帝利用来强化其专制制度。孔

子是“圣之时者也”，不坚持某种思想。他的这种态度为后来的儒家树立了见机行事的榜样（作者在这里与他先前的关于孔子思想绝对性的论述是互相矛盾的），另一方面，易白沙在文章的后部分却认为孔子及其很多门徒在行动和言论上都是革命者，欲使“道行天下，诛残贼，救百姓于苛政”。因受孔教“新文”解释的影响，易白沙说，他的文章的目的是阐明孔教的“微言大义”“使国人知独夫民贼利用孔子，实大悖孔子之精神。”（见易白沙《孔子评议》《新青年》1916.2.1和1916.9.1）。总之，整个这篇文章暴露了作者思想的犹豫和混乱，他并没有对孔子及其哲学进行明确的批判，作者于1921年自杀，再没有写文章进一步说明这篇文章的观点。

①⑨见陈独秀：《1916年》（《独秀文存》1：44—45）

②⑩见陈独秀：《抵抗力》（同上1：31—32）

⑪同上P.33

⑫见陈独秀：《敬告青年》（《独秀文存》1：8）

⑬见陈独秀：《驳康有为致总理总统书》（1916.10.1）（《独秀文存》1：100）陈独秀根据他的以思想文化作为解决问题的途径，于1917年（袁世凯的帝制运动垮台将近一年）预言，若中国人民思想中不排除孔子的思想价值，则帝制随时皆有可能复辟。

（见《旧思想与国体问题》）1917年7月张勋扶植清逊帝溥仪复辟，时间虽然短暂，但这件事却加强了陈独秀的以思想文化作为解决问题途径和孔教与帝制难解难分的信念。《复辟与尊孔》（1917.8.1）这篇文章再次宣称孔教与帝制有不可离散的因緣，孔教与共和誓不两立。（《独秀文存》1：161—168）

⑭上述有关康有为把孔教定为国教的主张主要见于周策纵：《五四运动史》（坎布里奇·麻省诸塞，1950，第291—293页）和《民国早期的反孔运动》（莱

特编：《孔教信念》，斯福坦，1980，第990—993页）

②⑤见《驳康有为致总统总理书》（1916.10.1.）这是一系列文章的第一篇，陈独秀在这篇文章中驳斥了康有为欲将孔教定为国教的荒谬论据，但他对孔教并未作详尽批判。他的第二篇向孔教全面进攻的文章是1916年11月1日发表的《宪法与孔教》。

②⑥见陈独秀：《宪法与孔教》（《独秀文存》1：108—109）

②⑦见陈独秀：《孔子之道与现代生活》（《独秀文存》1：117—21）

②⑧见陈独秀：《答常乃惠》（《独秀文存》3：25）李斯是荀子的学生，但通常被认为是法家，不是儒家。常乃惠给陈独秀的信中提到李斯是歪曲孔子原来教义的人之一。陈独秀在回信中也提到李斯。

②⑨见陈独秀：《复辟与尊孔》（《独秀文存》1：161—162）

③⑩见陈独秀：《宪法与孔教》（同上，1：111—112）

③⑪见陈独秀：《答佩剑青年》（同上，3：48）

③⑫见俞颂华给陈独秀的信（《新青年》1917.3.1通信部分，P.21）陈独秀写了回信（同上P.23）

③⑬见钱玄同1918年3月14日致陈独秀信（《新青年》1919.5.15或《独秀文存》3：150—159），陈的回信见《独秀文存》同上或3：159—160）

③⑭见陈独秀回俞颂华的信（《新青年》1917.3.1，通信部分第24页或《独秀文存》3：68）

③⑮陈独秀在给程师葛的信中，提出今日之道德是否比昨日的更坏的问题。他说：“近世德育进步是否果逊于智育，愚诚不敢妄断，今人所见德育无胜于前代者，有二原因：其一由于人口增长加经济制度未及改良，富力失其均平，金钱造成罪恶，此非高谈道德所可补救者也。其一由于社会已成之道德，不克规范今日之人心。近世思想法度，月异日新，鬻鬻未

已，而封建时代之道德、宗教、风俗习惯，仍复遗孺印影，逞其余势，善恶是非之辩遂纷不可理。综上所述二因，以判民德，世人之所谓罪恶，未必为罪恶，所谓道德，未必非不道德。欲救斯弊，第一，当改良道德经济制度，不使不道德之金钱造成社会种种罪恶；第二，当排斥社会已成之道德，而尊行真理，不使不道德之道德演成社会种种悲剧。（见《新青年》1916.9.1，通信部分第9页，本文未收入《独秀文存》）

②⑦顾克刚要求陈独秀不要涉及对当前政治问题的批判，而遵守原来的宗旨以讨论思想问题，促进思想改革。陈独秀回答道：“政治不得不为人类生活重要部分之一。倘漠视之，必为其群进化之最大障碍。盖一群之进化，其根本固在教育、实业，而不在政治，然必须政治进化在水平线以上，然后教育实业始有发展之余地。”（《新青年》1917.7.1，通信部分第6页或《独秀文存》3:126）

②⑧参考史华慈《陈独秀和向西方学习》第63页。

②⑨见陈独秀：《答某读者》（《新青年》1917.7.1，通信部分第3页，或《独秀文存》3:119）这一段话几乎是逐字叙述了《宪法与孔教》中第一次所阐述的观点。与这些道德“乃世界普遍实践道德”的说法相反，我们可以提出一个强有力的论据，说它们虽包含普遍道德的因素，但还是孔教特有的道德。

## 第 五 章

# 胡 适 的 假 改 革 主 义

## 一、胡适的思想模式

——般说来，胡适的思想中存在着明显的矛盾因素<sup>①</sup>。有时，他全面谴责中国传统，但却经常主张要逐渐地、“有机式地同化”<sup>②</sup>西方文化。1929年他以提倡全盘西化而著称<sup>③</sup>。胡适在晚年则是一个文化上的民族主义者，宣称他的文化学说的目的是使“古老的（中国）文化充满活力”<sup>④</sup>，但他并未对此提出任何理智论证。胡适一生对很多问题的观点变化无常；但他关于中国传统和“西化”思想的混乱，却并非由于这个缘故。他后半生仍然顽固坚持他在五四时期有关中国传统和西化的每个主要观点，这倒确是他的思想特征。

胡适既主张进化地改革中国传统，又主张全盘摒弃这一传统，但他自己并未清楚意识到这两者之间的矛盾；如果我们对这个终身矛盾进行一番分析，那么，他的反传统主义的捉

摸不定的性质就可以迎刃而解。为了弄清这种矛盾的含义以及他为何没有意识到这种矛盾，我们首先应该了解胡适在形式上的主张跟这些主张的实质的区别。分析将表明，上述的矛盾仅只是形式上的或逻辑上的矛盾。事实上，胡适的改革主义不能从表面价值来理解，而应把它理解为一种假改革主义，也就是说，他的改革主义是在中国推行全盘西化的一种手段，而不是目的。胡适在中国传统中发现的科学方法（或维形式的科学方法），对他推行西化的渐进纲领主义固然有用，但与他对中国传统持反传统主义的评价却不相关。他承认中国传统中存在着这样一种积极因素，但这并未阻止他对中国传统的攻击，也未妨碍他对全盘西化的辩护。实质上，在胡适的意识中占统治地位的是他的以全盘西化主张为基础的全盘性的反传统主义。

以下我将首先追溯胡适以思想文化作为解决问题的方法及其根源。这种方法促使他将对中国传统的反抗形成一种全盘性的文化反传统主义。然后，再将他在形式上所主张的科学改革主义同他在思想上的真正反传统主义的实质加以区别。



以思想文化作为解决问题的方法，在胡适最早时期的著作中即有明证。1906年秋天，他在上海中国公学读书时，开始给一个新创刊的杂志《竞业旬报》撰稿。根据胡适的自述，这个杂志的主要宗旨是“向大众灌输新思想”<sup>⑤</sup>。1908年胡适担任了该杂志的编辑，当时他十七岁。<sup>⑥</sup>他终生强调的思想力量和思想第一的观点，在这时期的著作中就已明显地表现出来。他在一篇文章中悲叹中国处于迷信状态。他说：“惑世诬民之学说得以大行，遂举我神州民族投诸极黑暗之世界”<sup>⑦</sup>。他认为对人类事务起决定性作用的是思想。这种唯智论的思想模式对他来说已如此根深蒂固，以至无需进一步阐述或辩明。胡适在他的短篇小说《真如岛》中提出“破除迷信，开通民智”<sup>⑧</sup>。他痛恨中国人的思想懒惰，认为他们的愚蠢“都是不肯思想之故”<sup>⑨</sup>。他青年时代强调思想力量在形成中国人的生活和历史的作用方面具有两重含义：第一，它给予观念的素质以决定性的作用；第二，它极力强调理智思维的作用。

胡适在写《四十自述》时重温了他早期的这些著作。他愉快而惊奇地发现他早年强调思想重要性的倾向实际预示了他后来接受约翰·杜

威的实验主义哲学。的确，他后来发现的杜威实验主义，是肯定和加强了他赴美留学以前所持的唯智论立场，使它更为周密细致，而不是使它削弱和改变。然而必须指出，杜威是按照他自己界定的“科学方法”的效应来强调思想效应的。“科学方法”将产生“创造智能”，而这种智能会使人有效地处理各种社会生活问题。胡适在青年时期所强调的理智思维作用成了他后来吸收杜威“科学方法”概念的出发点。但是在杜威看来，体现在人们生活和历史中的理性是非常复杂的，他从未将理性的决定作用归诸观念的素质，虽然在强调合理性时杜威的确谈到了观念的素质。这一点在胡适那里则表现为，在传统的中国文化—道德秩序解体后把以思想文化解决问题的方法引伸为一种唯智论—整体性的思维模式。胡适在著作中大谈杜威的“科学方法”和“创造智能”，但他所强调的中国传统心态对形成中国传统的本质的整体性作用，显然是来自上述他青年时代的一元论观念，这种观念反映了一种对中国文化根深蒂固的先入为主的偏见。

胡适以思想文化作为解决问题的方法在他一生中曾多次提出过。1914年他在康奈尔大学

读书时给《中国学生》月刊所写的一篇文章中，把辛亥革命这种政治革命视为“思想革命”的自然结果。<sup>⑩</sup>胡适在1917年归国后竭力主张开拓思想革命。他和陈独秀一样，对中国人的冷漠、衰败和愚昧深感沮丧。虽然经过政治变革，但情况依然如故。他在归国后发表的第一篇文章中写道：“七年没见面的中国还是七年前的老相识！”<sup>⑪</sup>他认为张勋的复辟闹剧（这消息是他归国途中在横滨得悉的）竟在袁世凯帝制运动幻梦垮台后一年内发生，是不足为奇的。辛亥革命后出现的暗淡的政治社会现实使他更加深信：如果不首先建立能够转变中国社会的牢固的文化基础，要进行政治革命是毫无意义的。他决心“二十年不谈政治”，更不用说从事政治活动了。然而他要做的“正是要想从思想文艺的方面替中国政治建筑一个非政治的基础”<sup>⑫</sup>。

胡适于1922年在《努力周报》上发表了对当时敏感的政治问题的评论，一部分读者对此表示赞赏，但另一部分读者却批评他没有信守“二十年不谈政治”的诺言。他立即承认他没有遵守前言，但却说那是因为时事很紧迫，并竭力重申他的关于思想力量和思想第一的论点。

他说：

我们至今还认定思想文艺的重要。现在国中最大的病根，并不是军阀与恶官僚，乃是懒惰的心理，浅薄的思想，靠天吃饭的迷信，隔岸观火的态度。这些东西是我们的真仇敌！他们是政治的祖宗父母。我们现在因为他们的小孙子——恶政治——太坏了，忍不住先打击他。但我们决不可忘记这二千年思想文艺造成的恶果。打倒今日之恶政治，固然要大家努力；然而打倒恶政治的祖宗父母——二千年思想文艺里的“群鬼”更要大家努力！⑬

## 二、从改革主义 到“改革主义”

胡适从留学美国之日起，对待中国传统就一直采取改革主义者的态度，但他的改革主义的性质却随着时代的变迁而发生激烈变化。在信奉杜威的实验主义（或工具主义）之前，胡适对儒家的观点并不是否定的，这主要是因为他寄居在远离故国的异邦，他的意识没有受到因辛亥革命推翻普遍君权而产生的传统文化道德秩序崩溃的直接影响。但是一当他回到中国，这种影响对他也如同对其他五四时期的知识分子一样，毫无例外。胡适在留学初期曾探索儒学的改革之道。例如，他在1914年出版的《中国的孔教运动》这本书中，对中国第一代某些知识分子所倡导的把孔教作为国教的活动作了很多批判性的评论，因为他认为这些活动只是企图恢复孔教而已，而他的批判则是从改革儒学的愿望出发的，这一点表现得十分清楚。

他对儒学存在的必要性是无庸置疑的，但要致力于研究的问题则是如何才能使儒学在现代的中国继续存在。胡适写道：“一个真正的孔教改革运动尚未到来。相信孔教的人士必须正视比要求政府立孔教为国教更重要与性命攸关的许多问题。”<sup>①</sup>为了着手改革孔教，胡适提出了以下四个问题：

1. 孔教这个名词究竟蕴涵着什么意义？它只包括儒家经典中所保存的思想与信条吗？抑或它也包含了在孔子时代之前即已存在的，以及被粗浅地认为与孔教中的宗教素质相同的古代中国的宗教？或是它也包含宋明时期在中国兴起的形而上学与伦理哲学？

2. 我们所认定为纯正的、基本的孔教经典有哪些？我们是否接受所有现在被认为是孔教的经典是真正的孔教经典呢？抑或应以现代历史研究所应用的科学考证的方法去鉴定它们的纯正性呢？

3. 这个新孔教指的是中国所谓“教化”的“教”呢？或是指西方宗教意义下的“教”呢？换句话说，我们只就儒家的伦理与政

治理论加以重新解释就够了呢？抑或应该重建儒家关于“上帝”或“天”以及生死的观念，以便使孔教变为超越世俗的精神力量，同时使它能够带给日常生活与人际关系光明的指引？

4.我们要经由什么样的手段与渠道来宣传孔教的教义？我们要如何灌输孔教的信条与教义到人民的心里去？我们要如何使孔教的教义适应现代的需要与变迁？<sup>⑮</sup>

如果我们阅读一下《胡适留学日记》，他的这种改革主义态度也可以得到印证。上面援引的那篇文章的摘要亦见于1914年1月23日的日记中<sup>⑯</sup>，胡适关于中国传统的社会规范和精神气质的观点是折中主义的。他一方面抨击中国的家庭价值，因为它养成了家庭成员相互依赖，把家庭利益置于社会利益之上。但另一方面，胡适归国后又想充当协助妇女从中国传统家庭获得解放的热情的战士。他在一篇日记中写道：“吾国女子所处地位高于西方女子。女子无须以婚姻之故自献其身于社会交际之中，仆仆焉自求其偶”<sup>⑰</sup>。这就清楚地表明：胡适虽不喜欢中国传统社会和文化的某些方面，但对待其他

方面的态度则是肯定的，因而他的基本立场是改革主义的立场。

胡适发现了杜威的思想，这使他早期那种模糊的、试探性的，但却是真诚的改革主义的态度发生了决定性的转变。胡适公开地、直截了当地主张用改革主义的手段，根据杜威早期的实验主义所提供的现代社会和现代化的模式使中国全盘西化。胡适是在1915年夏天开始系统研究杜威的哲学的，1917年4月在杜威的指导下完成了他的博士论文。<sup>⑧</sup>在这些关键性的年代里，他的思想和价值观念经历了深刻的变化。然而，在这些变化中他所坚持的和在某种程度上所采用的，却是他在接受杜威思想以前就已具有的渐进主义者的、唯智论的研究问题的方法。胡适的根本思想变化的部分原因，是他毫无保留地接受了杜威的关于科学方法对人类事业各个领域都普遍适用的这一科学观点；而且这种变化引导他从探索改革孔教的计划，发展到寻求一种能将杜威科学方法的思想移植到中国土壤的方法。

实际上，倘若有人用杜威所规定的科学程序来研究当时中国的具体问题，那么，就会得出许多社会改革和政治改革必须发生在思想变



革之前的结论；或者换一个说法，创造性地应用杜威的科学方法，就有充分论据反对把介绍杜威的科学思想作为头等重要的事情。但由于胡适先前就有的以思想文化作为解决问题的方法，加上接受了杜威的强调科学的作用和意义的思想意识，这就使他认为，要解决中国问题必须首先有赖于把杜威关于科学方法的思想介绍给中国，使中国人民掌握“创造智能”的钥匙，这才是成功地解决中国现代化中任何问题的前提。

有讽刺意味的是，产生在完全不同背景下、所关注的问题完全不同的杜威的科学思想，经过胡适这么一解释，竟成为解决中国社会问题和文化问题的必要条件了。姑且不问对杜威的哲学是赞同或是批判，它毕竟是地地道道的美国哲学。<sup>⑩</sup>它产生在美国社会和宗教背景下，是以这些背景为基本设定的。它是密切地触及美国当时的社会问题和文化问题，并指出美国未来的前进道路。我的意思并不是说，杜威的哲学是不容变通的死板体系，不能为其他社会解决问题提供某些建议。但胡适教条主义式地采用杜威早期的思想，却证明并非如他所期望那样能在中国行得通。当然，对胡适也不

可过于苛求，因为个性、历史以及杜威早期的思想特点等因素，是胡适的意识力量驾驭不了的；尽管如此，但这些因素对他接受杜威的经验论的态度却产生了重大的影响。胡适虽然温文尔雅，但思想深度不够。在某种意义上，他内在的才智和精神都不足以使他胜任文化领袖的地位去对付当时中国社会因面临各个方面危机而产生的空前困难和复杂的社会文化问题。只因当时中国出现了文化解体，急需填补这种文化“真空”，所以那些简单的、能回答一切问题的答案，便显得引人注目了。而且，杜威的思想在形式方面所表述的，是关于人和社会本身的一般问题，并宣称它有普遍的适用性。杜威思想所强调的“方法论”，给予人们以超越文化界限的印象。杜威早期的思想具有高度的简单性和概括性，正是由于他思维方式的这种简明和概括，所以他的早期思想几乎是以自明真理的形态出现的。对于杜威的一个忠实信徒来说，当然很难认识到杜威的形式概念是深受他实质上关心的问题所影响的，因而对另外一个社会和文化的特定问题，即杜威并不关心的问题，也就可能不适用。胡适深信进化论观点，把杜威的哲学视为整个人类文明进化的最新的

和最先进的成果<sup>20</sup>，认为杜威的哲学不仅适用于美国社会，而且也曾适用或将适用于其他一切社会，如果这些社会演进到和美国社会的相同阶段的话。所以，按照胡适的以思想文化作为解决问题的方法的观点来看，中国社会如果接受杜威的思想，将能更快地与美国的先进社会并驾齐驱。

杜威所主张的是渐进主义的，而不是革命性的社会变革和文化变革。胡适早期的改革主义倾向由于接受杜威的思想而得到加强和发展，尽管来自杜威思想和科学评价的价值观念发生了巨大的变化。因此必须指出，胡适的改革主义的性质，在范畴上已经改变。

胡适在他的博士论文的前言中，曾提出他的思想工作的风格，和作为终身工作，主张以渐进的、改革主义的手段来实现一个非常急进的目标——按照杜威所提供的形象、观念和理想模式来实现中国的现代化。因之现代化和现代社会的所指和内涵，对胡适来说并不模糊，它们所指的是杜威早期实验主义所积极肯定和主张的所有那些东西（胡适似乎并未跟上杜威后期哲学较为成熟而精细的发展，例如，他并不了解杜威在美学和宗教经验方面的“素质”

〔quality〕概念的发展)。胡适的思想工作的目的既简单又明确:就是使中国文化成为一种科学的文化,其中包括伦理学在内的任何东西都以科学和杜威的科学方法来裁定。<sup>②0</sup>

根据胡适的观点,只有使中国民族文明“有机式地吸收”“现代文明之精华”<sup>②1</sup>,这个目的才能达到。于是胡适便在中国文化中苦心寻求中国人民能将中国文化同杜威实验主义所论述和界定的美国的科学文化实行有机式结合的“气质相融的骨干”。<sup>②2</sup>他想“借鉴与得助于近代西方哲学”<sup>②3</sup>,使孔子的“正名”说在他的论题中成为一种逻辑。但孔子的“逻辑”不能满足他的要求,于是便又求助于《墨子》和《公孙龙子》。他在这些著作中发现了某种可以视作杜威方法原形的、非常重要的“逻辑”方法。所以,他对古代中国逻辑理论与方法的“示范性”发现<sup>②4</sup>,使得他能有效地教导中国人看到西方的方法并不是完全与中国的头脑陌生的”。<sup>②5</sup>总之,他认为杜威的科学方法同中国传统的科学方法并没有什么属性上的不同,只不过是更为精致而已。因而,“有机式地吸收”现代西方文化,不仅是需要的,而且是可行的。胡适提出的就是要按照杜威的科学方法的模式来改革中国传统的科

学方法。他相信，这样做就可以不必舍弃中国传统文化的成分而把它转变成现代性的一部分。

胡适归国后继续从事这项工作。他证明在中国产生的科学方法的原形，与杜威的科学方法之间存在着属性的相似性。他论证说，朱熹赞扬的格物致知的理想，其精神和方法都是科学的<sup>②</sup>。虽然新儒学(理学)中的其他思想(胡适认为这些思想主要受了佛教的影响)，妨碍了科学的进步，但未能阻止近三百年来考据学派的兴起，这是民族的科学传统——“大胆假设，小心求证”传统的“文艺复兴”。<sup>③</sup>

如果对胡适思想的这方面作一番分析，我们便可以了解，他不仅主张在西方现代文化和中国传统文化之间存在着属性的相似性，而且肯定科学精神和科学探索是中国传统的鲜明特色，而且更接近于现代西方而不同于印度。姑且不论胡适对朱熹哲学的解释是否是对朱熹基本思想的歪曲，但据上述前提来看，他的全盘西化的学说不可能含有完全拒绝中国传统的意思。因为根据胡适的定义，中国的全盘西化，通过具有中国特色的科学传统“有机式地吸收”现代西方文化而实现，这就意味着西化是

以本民族科学传统为基础的。尽管这传统的某些成分因与现代西方文化不协调而将在这过程中遭到淘汰。

如前所述，胡适的关于中国文明以渐进地“有机式地吸收”现代西方文化的学说，是以这两种文化的属性相似性的观念为基础的。胡适用生物决定论和环境决定论来解释这种相似性。他认为，一种文明是人民按其生物学需要而使自己适应特定生活环境的一种生活方式。不同文明的特殊变异，仅仅是环境和时间所产生的结果。西方科学和民主的现代成就，归因于近三百年来西方历史的环境的要求。由于相信人类历史一般趋向是进步，胡适感到中国人面临着类似的环境和问题的挑战，而预言民主和科学无疑会在中国未来繁荣起来。总之，胡适在研究他的论题时，否认中西文明之间存在着可能具有性质上的差异。②

作为一个以信仰进步观念为依据的世界主义者的知识分子，胡适毫不害羞地献身于杜威的思想和价值观念，把它们不仅看作是一组西方特殊的价值和观念，而且看作是世界文明的最先进的价值和观念，并认为每种文明或迟或早地都应遵循它。这就表明，胡适的科学改革

主义首先是使中国杜威化的一种手段，而不是象他的唯智论信仰和推理所关心的，真正要寻求中国现代化过程与中国文化的认同。如果胡适的“改革主义”不是起源于寻求对中国文化的认同，那么它的主要理由是什么呢？其一是我们刚才指出的，他把中国杜威化的途径视为一个理由。另一个理由是他意识的内在层面上还保留有文化的民族主义，尽管他对各种不同形式的民族主义抱有疑虑。他在中国传统中寻找着某种东西以便从中能够汲取一点作为中国人的自尊感，以抵消他在面对所接受的西方价值时产生的对中国传统的真正自卑感。胡适将自己同中国科学传统联系起来，部分原因是，如果中国存在着一种使他能提出“有机吸收”现代西方文明的传统，那么作为一个文化的民族主义者，他便会因此而感到自豪。<sup>⑩</sup>

必须指出，胡适有时说中国全盘西化的结果，将是一种在本民族基础上充满生机的中国文明，因而给人的印象是，好象他的全盘西化学说只是为了使中国文明充满活力而采取的一种手段而已。<sup>⑪</sup>但胡适在这里是混乱的：把应该是什么同实际是或将来是什么的概念，以及他的思想推理和信念同他的文化民族主义这两

者之间的冲突如何“解决”弄混了。就以他的思想推理和信念而言，中国文化的全盘西化，不仅是目标而且也是一种过程。这种过程就是要渐进地“有机式地吸收”现代西方文明。既然胡适关于现代西方文明观念并不含混，而是一元论的，那么这个目标我们便看得非常清楚：就是要使中国文明杜威化。

然而，胡适也认识到，中国应力求达到的目标，实际上可望而不可及。因为存在着文明的保守性，全盘西化实际上不可能。有时，他又表示仿佛很赞赏这种不可能性，乐意看到中国文明保持在本民族的基础上。但这种情感只是他的文化民族主义的一种表现，在他的著作中，我们找不出任何一点有关全盘西化学说的实质性的改变。

胡适不去区分应该和实际，倒成了他以后“解决”思想信念同文化民族主义冲突的办法。在内外压力下，胡适感到他的全盘西化的学说困难重重。但是，他却不能正视这个问题，提不出一种创造性地转变中国传统的理论，一种在现代化过程中既摒弃中国传统的无用成分又保留真正的中国文化同一性的理论。相反，他宣称他的全盘西化学说，实际上是以复活本



民族文化为宗旨的一种手段。这样，他便可以使自己和别人相信，虽然要求人人都应尽可能成为杜威主义者，但没有理由为本民族会丧失它自己的文明而担心。他有时说，假如中国传统中有真正的宝藏，那么，在西化过程中这些宝藏还可能充满活力；但他却回避了一个问题：这如何可能做到？

胡适有时也主张中国文化和西方文化应该加以综合。但这同样是他的文化民族主义的花言巧语的说法。如果本民族文化中充其量只存在不如西方先进的科学方法而外，其余俱在摒弃之列，那么，这种综合能说得通、能实行得了吗？胡适提不出论据能说明杜威需要学习中国汉学家的科学方法，以提高他自己的科学方法的理论和实践。既然胡适认为中国传统文化对西方毫无裨益，那么，他的关于综合中国传统文化和西方现代文化的建议，本身就是一个矛盾。

### 三、全盘性的反传统主义

胡适对待中国传统的整个态度，只从他的科学的改革主义来解释是不充分的。他的改革主义是以中国传统文明和西方现代文明的属性相似性的概念为基础的，又用生物决定论和环境决定论的理论来加以支持。由于这种理论远离悲观主义和无所作为，胡适便利用它来证明，他所希望的全盘西化是能够实现的。作为一个乐观的改革主义者，胡适认为中国社会的新环境将会导致西化。他觉得历史是在他一边，他的作用就是使中国人民认识到这个历史潮流和指出中国实现西化的明确途径。<sup>②</sup>然而，他的“改革主义”并没有削弱他对中国传统所采取的全盘性反传统主义的攻击。他似乎没有意识到，他对中国传统所进行的那种攻击，同他的作为“改革主义”基础的生物决定论和环境决定论的理论是背道而驰的。如果一切都决定于生

物和环境。那么，传统中的罪恶便可化归为两个外部的和历史的既定因素了。任何事物都不能理所当然地受到谴责，从而也就无所谓反传统主义了。但是，胡适受影响最深的是以思想文化作为解决问题的方式，这已经变成了他的整体观思想模式，因而他认为中国传统中的罪恶，归根结底则是中国人传统的心灵痼疾所造成的。一种根深蒂固的文化预定论堵塞了胡适的视听，使他不能认识他的生物和环境决定论的理论的应用存在着矛盾。

他感到中国传统的基本的和显著的特征是残忍、懒惰和压抑个人。他以中国传统人心深染痼疾来解释中国传统的性质。

胡适在1918年10月15日的《新青年》上，在与陈独秀共同答复读者的信中写道：“旧文学，旧政治，旧伦理，本是一家眷属，固不得去此而取彼”。<sup>③</sup>在为《吴虞文录》所写的序言中，他称赞吴虞是“‘四川省只手打孔家店’的老英雄”<sup>④</sup>，是对孔教进行全面抨击的人，因此，他扫清了街上的污泥浊水，为青年开辟了前进的道路。胡适全面攻击孔教的正当理由与陈独秀的反孔理由相似。他曾援引陈独秀答常乃惠的那段重要文章来支持吴虞对孔教的攻击（见《陈独

秀的全盘性反传统主义》一文中的注释③④)；但要指出的是，胡适的措词有些含糊。他说：“正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎，烧去！”<sup>③④</sup>这几句话，如果离开上下文则可能理解为，一切礼教、法制都是以孔子的名义来实施的，但孔子原来的教义与其内容和形式是否一致还是一个尚待讨论的问题。然而，胡适在这篇文章中赞同陈独秀对常乃惠的答复，这就清楚表明，他与陈独秀的全面反孔的观点完全一致。中国二千年来的礼教和法制，在胡适看来都是衍生于孔子原来的教义，因而孔教必须推翻。

上面所援引的两篇文章，是胡适全面攻击孔教的主要论据。他后来攻击中国传统文化时，并未选出任何特定方面作为目标。无疑，他承认中国文化传统包括儒教、道教、法家、文学和艺术等很多方面，但他攻击中国传统时无意对它们加以区分。因此，我们有充分理由把他的反传统主义称之为全盘性的反传统主义。

胡适在他的学术著作中并未贬低孔子。他认为孔子掌握了人类的某些普遍价值，如忠、

孝、仁、爱。但他和陈独秀一样，认为从这些价值的角度出发来捍卫中国传统是无意义的。因为这些价值是世界所有文化都具有的、人类普遍的理想，因而不能解释中国传统的特定性质；而且这些价值在中国也不能实现。胡适说它们“只是一些空词而已”<sup>③</sup>。能表明中国传统特色的是中国“独有的宝贝”：“八股，小脚，太监，姨太太，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱活现的监狱，廷杖板子夹棍的法庭”<sup>④</sup>。胡适指出：“讲了七、八百年的理学，没有一个理学圣贤起来指出裹小脚是不人道的野蛮行为。”<sup>⑤</sup>相反，“只是大家崇信‘饿死事极小，失节事极大’的吃人礼教”<sup>⑥</sup>。胡适并没有把这些罪恶或中国“独有的宝贝”归因于生物因素或环境因素，而是看成中国传统思想的邪恶本性——是“祖宗造的罪恶”<sup>⑦</sup>。既然中国传统思想是邪恶的，那么根据胡适的整体观思想模式，文化传统的每一成分都具有这种性质。对中国传统进行攻击，如果要有有什么目的的话，这种攻击就必须是全盘性的。

胡适也确实承认“西洋也有臭虫”<sup>⑧</sup>，这就是“贞操锁”和“初夜权”等。但这些西方的罪恶是孤立的事例，不能同中国“独有的宝贝”相

比，因为中国的“宝贝”既不是孤立的，也不是偶然的，而是中国传统思想的典型产品。<sup>⑫</sup>

必须指出，胡适逐渐明白：“我想了二十年，这三项究竟还是我们在这个世界上最特异的三点：最简易合理的文法，平民化的社会结构，薄弱的宗教心。”<sup>⑬</sup>这三点中，前两点对他的全盘性反传统主义没有什么影响。第一点只是语言的形式方面，同传统道德品质几乎无关。第二点胡适是根据历史环境来解释的，因而把它的优点从中国传统思想中除去了。但是，第三点也许会改变或减轻他的反传统主义。胡适承认中国传统思想中存在着一种自然主义的和世俗的成分（在他看来，“自然主义”、“理性”、“科学”或“原形科学”都是同义词）。在他主张的渐进的西化学说中，承认这一点就暗示了他把有特色的中国成分看成是一种科学的合理性，同时还暗示，在中国传统中至少有一种成分不应受到攻击。如果这样，他也许会使他的全盘性反传统主义有所缓和。但是纵观他的反传统思想的整体，显然他没有这样做。胡适和杜威都认为科学的理性是自身的道德的，然而胡适知道，中国传统思想中的这种理性成分，固然有助于他建立一种渐进的西化学说，但就

道德意义而言，却是不起任何作用的。因而，中国传统思想中这种理性成分，与中国传统的道德或不道德性质是无关的。

传统理性成分的不适用的观念，已暗含在胡适对中国传统的评价中，如果分析一下他的关于佛教对中国文化产生有害影响的观点，<sup>③</sup>这种观念便显出来了。胡适对于文化民族主义是非常敏感的，他想从佛教影响的角度来理解中国人的残忍性。<sup>④</sup>但在他的反传统思想的著作中，并没有把中国人的残忍视为受佛教影响的结果。中国思想中本民族的理性成分，在宋、明时期曾摆脱佛教的影响而重新肯定下来，但这并未相应地产生一种更为文明的文明，因而他认为把中国人的残忍归诸外国的影响是没有根据的。总之，很难避免地得出胡适认为中国传统思想基本上是绝对邪恶的这一结论。中国传统中的理性成分完全受另一种非常邪恶的更为根本的成分所控制和主宰。

胡适认为，既然中国传统思想深患宿疾，所以靠它自身的力量是难以治愈的。只有在西方文明进入中国社会以后，中国传统思想才能得到拯救。他说，八股和缠足之废除，并非由于程颐、朱熹、顾炎武、戴震等人之功，而是

因为中国人同现代西方文明接触的结果。缠足陋习和枯燥八股文虽已废除，“但裹小脚的残酷心理，上夹棍打屁股的野蛮心理，都还存在无数老少人们的心灵里。今日还是一个残忍野蛮的中国，所以始终还不曾走上法治的路，更谈不到仁爱和平了”。<sup>⑤</sup>照这么说来，中国人要想完全得到拯救，似乎只有依靠全盘西化了。

可以看出，胡适一方面要使中国传统成分成为他推行渐进的改革主义的基础，同时却又全面攻击这个传统，这本身就是一个逻辑上的矛盾。然而就胡适的反传统主义观点而言，中国传统的科学成分，虽然可以作为他推行中国西化的有用工具而不必予以攻击，但它们在中国传统中却是无关紧要的，因而，胡适没有敏锐地觉察出这种逻辑上的矛盾，这也是可以理解的。尽管胡适认为，作为真诚的杜威主义者，清楚地进行思维是他的首要责任。<sup>⑥</sup>

胡适晚年对他的全盘性反传统主义和全盘西化的学说作过很多解释。如果孤立地阅读这些解释而不根据他思想的来龙去脉来衡量它们的含义，那么这些解释就与我的分析发生矛盾了。但如仔细研究一下，他的那些解释只不过是东拼西凑的狡辩而已，是为了缓和他早期学



说所受的压力，而不是为他的学说进行一种经得住考验的辩护或作出真正的修正。例如，在1958年的一次接受访问中，胡适说：“很多人认为我是一个反孔主义者，而我的确曾对儒家漫长历史中的很多方面采取了批判、斥责的态度。但就整个而言，在我的所有著作中，我对孔子及其以后早期的追随者如孟子，都是相当尊重的。我对中国12世纪时期理学的创始人之一朱熹甚为敬佩。我根本没有把自己视为反孔主义者”。<sup>④</sup> 胡适说他对孔孟和朱熹都非常崇敬，这是什么意思呢？我们能从表面价值来理解他的这些话吗？前面已经指出，胡适在其学术著作中并无轻视孔子之意。朱熹通过科学方法论的学术研究，显示了中国传统的理性心态。有时——通常是在外国的听众面前——胡适甚至说，孔子有教无类的教育思想以及孟子的“有权推翻暴政”<sup>⑤</sup>的主张，已经为民主制度播下了种子。他这种说法的含义是什么呢？即使认为这些观点不是他深思熟虑的结果，而是他在反传统主义高潮时期所具有的暗含思想，那么，这种思想也未能阻止他无情地全面攻击中国传统。如我所已经说明，胡适把这种思想当成在中国推行全盘西化的一种有用的工具。从他的

以思想为根本的整体观思想模式的角度来看，这种思想却并未对减轻中国传统社会和文化的罪恶发挥积极作用，换言之，它只不过是他的假改革主义的组成部分而已。<sup>④</sup>

另一次，胡适在《吴虞文录》的序言中，用以下的话说明了他的反孔思想：“中国过去许多反动的东西都是喜欢挂上孔子的招牌；为了打倒这些反动的东西，自然应该打倒这些招牌。这与打倒孔子该是两回事”。<sup>⑤</sup>这番话表明，胡适所攻击的只是孔子的偶像，或者是人们借孔子名义所进行的一切活动，而不是攻击孔子本人，也不是攻击孔子的思想。他在这里所说的恰好不是他给吴虞所写的那段著名序言的实际含义。如我在前面指出的那样，胡适文章中的这段话清楚地表明，他和陈独秀一样都是用以思想为根本的整体观论据来攻击孔教的，但是对孔子的思想内容却没有进行实质性的分析。他攻击孔子是从孔教传统完全由孔子思想所形成的这种假设出发的。

归纳起来说，胡适并没有对他早期的全盘性反传统主义和全盘西化的学说提出有说服力的修正。相反，他不断重复他早期的思想，有时还坚持说，他已经不是他从前那样的一个人

了。这种借口正好暴露了他晚年没有能力去正视他早年学说的明显情况。他的思想中占主导地位的是以思想为根本的整体观思想模式，这是他无力冲破早期全盘性反传统主义和全盘西化学说的禁锢的主要因素。

## 注 释

①我要感谢王浩教授，他帮助我避免了前一稿论胡适反传统思想部分中的一个逻辑错误。对于胡适反传统思想和西化观点的不同解释，参见杰罗姆·B·格里德：《胡适和中国的文艺复兴》（坎布里奇，1970年），第284—289页，第317—321页。

②胡适《先秦名学史》（上海，1922年）第7页。

③最初，在一篇题为《文化的冲突》（《中国基督教年鉴》1929年，第112—121页）的文章中，胡适交替使用“整个接受”和“全心接受”这两个术语。1931年在杭州和上海举行的“太平洋关系研究所”（胡为该研究所所长）第四次会议上，胡适在讲演中提出，中国应该“采纳”西方文明，“全心地”“无保留地接受西方的这一现代文明，”但却没有使用“全盘接受”这一术语（布鲁诺·拉斯克编《太平洋问题》1931年〔芝加哥，1932年〕第477页）。术语的修正可能是由于潘光旦对胡适发表在《中国基督教年鉴》上的那篇文章的评论。潘光旦指出，“全盘接受”和“全心接受”在意义上有所不同。（见《中国批评家》1930年2月27日第3卷第9期第210—211页。）

1935年，在胡适正确地把著名十教授的《中国本位的文化建设宣言》评论为披上新外衣的新传统主义后不到三个月，他又写了《充分世界化与全盘西化》一文。文中，胡适感谢潘光旦的评论，并提出以笨拙的“充分世界化”代替原先“全盘西化”这一提法，因为后者惹出“许多吹毛求疵的争论”。他承认，“全盘西化”从“量的角度看”不易实现，并且，“文明就其本性言是保守的。”（胡适：《胡适论学近著》〔上海，1935年〕）。然而，尽管有后来这些主要是论战性的修改，胡适对西化的态度并没有发生根本的改变。他所谓“充分世界化”并非是指一种有意识的创造性地综合或整合世界所有文明的努力。相反，这一

术语的用法恰恰暴露出其现代西方文明普遍有效普遍可行的观点。胡适长期认为西方现代文明“正在迅速地成为世界文明”（胡适《东西方文明》，载于C·A·比尔德编：《人类向何处去》〔纽约，1928年〕，第25页）。对于胡适这位进步观点的斗士来说，西方现代文明的内容是丝毫没有歧义的。以约翰·杜威的工具主义为象征的讲求实用的美国文明就是西方现代文明。诚然，“充分世界化”的实际结果很难与西方现代文明相同，对此胡适欣然承认。但是，中国人民应该采用的纲领，无论是称之为“全盘西化”也好，“全心西化”也好，还是“充分世界化”也好，总之，在胡适看来，就是要在最大程度上接受西方现代文明。就胡适的肯定态度而言，他取的是一种全面的或说全盘的西化。

④胡适《中国的传统和未来》，载《中美智力合作会议文件汇编》（西雅图，1962年），第21页。

⑤胡适《我的信条及其演变》载《当代哲学》（纽约，1931年），第249页。

⑥胡适《四十自述》（台北，1954年），第63页。

⑦同上，第65页。

⑧同上，第62页。

⑨同上，第66页。

⑩胡适《中国的孔教运动》，载《中国学生》月刊1914年5月，第九卷第七期，第534页。

⑪胡适《归国杂感》，载《新青年》1918年1月15日，第四卷第一期第20页；或《胡适文存》第一集第四卷第1页。

⑫胡适《我的歧路》，见《胡适文存》第二集第三卷第96、108页。胡适一生都坚持并且反复重申这一见解。参见胡适《陈独秀与文学革命》，载陈东肖（译音）编《陈独秀评论》（北平，1933年），第51页。文森特·Y·C·石《与胡适的一次谈话》，载《中国季刊》1962年4—6月，第10期，第163页。有

趣的是，在叙述胡适对文化变迁的强调以及引述约翰·杜威的两篇文章（实际上是关于中国学生运动和“新文化运动”的报道）时，周子宗（译音）断言：“在对中国的西化运动史作了一番分析之后，杜威得出了相同的结论：‘没有基于观念转变的社会转变，中国不可能改变。这次政治革命是个失败，因为它是外部的和形式的，触及了社会行动的机制但却没有影响生活观，而后者则是真正控制社会的’。”（周子宗《五四运动》，〔坎布里奇，1960年〕，第223—224页）。这实际上是误解了材料。周氏引述的话不是杜威自己的观点，而是后者对中国知识分子的某些观点的概括。参见约翰·杜威《学生运动的后果》，载《新共和国》1920年2月25日，第二十一卷第二百七十三期第380—382页；《中国的新文化》，重印在J·拉特纳编《性格与事件》（纽约，1929年），第一卷第270—284页，尤其是第272页。

⑬胡适《我的歧路》，载《胡适文存》第二集，第三卷第108页。

⑭胡适《中国的孔教运动》，第535—536页。

⑮同上，第536页。

⑯胡适《胡适留学日记》（台北，1959年），第157—160页。

⑰同上，第154、168—169、250—252页。

⑱胡适“自述”，同上，第5—6页。胡适《先秦名学史》序论前的一个注释。根据胡适本人的说法，杜威著作中对他影响最大的是《我们怎样思想》（波士顿，1910年）和《实验逻辑论集》（芝加哥，1916年）。另见童德孔（音译）采访、编辑并有胡适改正手迹的打字稿《胡适博士个人回忆录》，1958年，（哥伦比亚大学巴特勒图书馆特殊文献收藏部）第95—106页。

⑲若要了解以同情观点对杜威哲学的分析，参见保尔·K·康金《清教徒与实用主义者》（纽约，

1968年)，第345—402页。

②胡适关于进步的观点时时促使他不自觉地持一些令其崇拜者尴尬的见解。但胡适对进步必不可免地发生于几乎所有人类活动领域的信念使他把这些意见讲得仿佛是真理。一次，他向一位朋友争论说，莎士比亚不可能与后来的欧洲戏剧家相比，因为后者比伊丽莎白时代的人要进步得多。在胡适看来，《奥赛罗》是闹剧，他也看不出《哈姆雷特》有什么好。或许，胡适的文学批评并非只受到进步观的影响，但整个这次谈话的基调乃是他所认定的进步观的有效性。参见胡适未发表的日记（哥伦比亚大学口述历史项目档案的微型胶卷），1921年6月3日条。我感谢C·马丁·韦尔伯教授允许我阅读这些资料。

③胡适《科学与人生观序》，载《胡适文存》，第二集，第二卷第1—29页。关于对伦理学可成为一门经验科学这一杜威命题的反驳，参见M·怀特（Morton White）《美国的社会思想》（波士顿，1957年），第203—209页。

④⑤胡适《先秦名学史》，第7页。

⑥⑦⑧同上，第9页。

⑨胡适《清代学者的治学方法》，载《胡适文存》，第一集第二卷第208—211页。

⑩“boldness in doubt and hypotheses coupled with a meticulous care in Seeking verification”是胡适自己对其著名的“大胆假设，小心求证”的译文。这句话道出了胡适科学方法的要旨，他在许多场合都讲过这句话。见胡适《中国哲学的科学精神和方法》，载查尔斯·A·莫尔编《东西方哲学与文化》（檀香山，1962年），第221页。

⑪胡适《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，见《胡适文存》，第二集第二卷第57—85页。

⑫胡适随时随地频频承认中国传统的失败，给人一种承认现实的印象，这使他与许多同代人不同，后

者往往出于心理需要宣称中国具有许多西方成就的对等物，以此来减轻自卑感。并且，胡适以能承认中国失败这一现实而表现出的自豪感更为人增添了他已摆脱了上述心理紧张的印象。然而，尽管他从感情上很少依恋中国的过去，但他发现中国有科学传统，乃是他坚持中国具有与美国的重大“不相匹敌”的东西（或原始对等物）的个人方式，同时也是借以维系心理稳定的源泉，至少部分地支持了他的现实态度。胡适发现中国具有科学传统，是他希望中国有能力面对美国高级文化的心理需要与他建构一种改革主义手段以满足中国杜威化的激进目的理智需要这两者互相作用的结果。

③①胡适《试评所谓“中国本位的文化建设”》，见《胡适论学近著》，第552—557页。

③②胡适《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，见《胡适文存》，第二集第二卷第82—85页。

③③《新青年》1918年10月15日，第五卷第四期第433页。

③④吴虞：《吴虞文录》（上海，1921年）序第7页，或《胡适文存》，第一集第四卷第259页。吴虞很欣赏道家、法家以及佛教的某些观点，但又认为这些派别作用不大，因为它们都未能改变传统中国文化和社会的儒家本性。《吴虞文录》第一卷第23—46页，第二卷第1—10页、10—20页。

③⑤《吴虞文录》序第6—7页。或《胡适文存》，第一集第四卷第259页。

③⑥胡适《再论信心与反省》，见《胡适论学近著》第488页，第490页。

③⑦胡适《信心与反省》，同上，第483页。

③⑧同上。胡适太沉浸于其意识形态的热情之中，甚至没有提及或者根本就忘记了李汝珍在其小说《镜花缘》中诅咒过给妇女裹脚的习俗。李汝珍或许不可被视作新儒家的圣贤或大人物，但其对裹脚这种习俗



的猛烈抨击却实实在在没有受到任何来自外国的影响。根据胡适的研究,李氏小说《镜花缘》大约发表于1825年。另一说是在1820年。胡适《镜花缘的引论》,见《胡适文存》,第二集第四卷第119—168页。(写于1923年2月至5月期间)。也见鲍家麟《李汝珍的男女平等思想》,载《食货月刊》,1972年3月,第一卷第十二期第12—21页。这样看起来,似乎是胡适在向中国传统发起总体性进攻时,头脑里已容不下任何相反的证据了,因此(或许是无意识地)就把这一证据弃之不顾了。

③⑨胡适《信心与反省》,第483页。

④⑩胡适《三论信心与反省》,见《胡适论学近著》,第495页。

④⑪这是周作人致胡适信中的一句讽刺话,讥讽那些以听说西方也有应受谴责的欲望、习俗,等等为乐事的人。周作人《西洋也有臭虫》,载《独立评论》1934年7月1日,第107期第12页。胡适在《胡适论学近著》第494页引用了这句话。

④⑫胡适《三论信心与反省》第494—495页。

④⑬同上,第496—497页。胡适一方面断言,传统中国心态极少趋向宗教迷信(大概是因为给了理性以很强的地位),另一方面又频频指斥中国人根深蒂固的其它种种迷信,如迷信名字(或绰号)。胡适能用什么样的方法调和这两者之间的矛盾(如果他意识到这一点)?我们不得而知。参见胡适《名教》,载《胡适文存》第三集第一卷第91—107页。既然中国人很少趋向“宗教迷信”,为何又如何容易接受其它种类的迷信呢?即使胡适意识到了这个问题,他也从未面对这个问题<sup>?</sup>或以任何实质性的或有证据支持的方式解决这个问题。如我在下文将要指出的,无论怎样,胡适关于中国理性心态的观点并没有改变其反传统的立场。

④⑭例如,胡适《中国的印度化》,载《制度、思

想和艺术中的独立、聚合与借用》（坎布里奇，1937年），第244—246页。

④⑨胡适《再论信心与反省》，第491页。（着重号是我加的）。

④⑩胡适常说：“我从杜威教授那里学到，人生最神圣的责任乃是努力认真思考。漫不经心地思考、不严格考虑思想之前提与后果的思忖、接受现成的未加分析的概念为思考的前提、不自觉地允许个人因素影响自己的思考，或未考虑其结果以检验自己的观点，种种这些便是不负责任地思考。”胡适《我的信条及其演变》，第255页。

④⑪胡适《胡适博士个人回忆录》，第263页。

④⑫胡适《一个民主的中国的历史基础》，载《E·J·詹姆士论政府讲演》，（阿尔班纳，1941年），第二辑，第54—55页。此处胡适的语言很松散。他引用了《孟子》中的一句话来支持他的解释：“当一个统治者对待其臣民如草和土，则臣民应对待他如寇和敌。”（这是胡适的译文。更符合原文的译文是：“当一个统治者把他的臣属视为土和草，臣属就会视其为寇和敌。”〔君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇——译注〕）。这里，孟子是在讨论统治者与其僚属在政府中相互作用的原则。诚然，在《孟子》中，臣民确有权反叛一个专制的统治者，但这一“权利”并不必然引出民众主权的概念。天下之君的合法性乃是建立在他从“天”那里接受的指令的基础上。但是，“天不言”；“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子》卷之五）“天命”通过人民接受君主的统治而昭示自身。造反可被视作君主丧失“天命”的征象；但只是在造反成功之后，只是当另一个统治者家族的地位巩固地建立起来之后，才能确定前君主确实丧失了天命。如果反乱被镇压下去，那么，它只能被视作“中国”之和谐经受的一次骚动。政治合法性为人民造反之成功与否而定的概念仍在天下之君的概念范

围之内;它并不能改变如下事实:即“天命”只能传递给一个新的君主,而不是人民。人民并没有治理自己的权力,并且在中国的普遍君权的框架之内也没有将“天命”制度化的途径。

④在关于文学革命的理论中,胡适认为,传统中国文学的历史便是俗语(白话)形成文学形式的演化之活力的纪录,因此文学革命不在拒斥这一占统治地位的传统潮流,而在进一步发展之,参见胡适《文学改良刍议》、《历史的文学观念论》、《建设的文学革命论》,载《胡适文存》,第一集第一卷第7—24、45—49、71—96页。这一理论尽管在当时起了文学革命之基础的作用,今天已过于简单化而无人问津。但是这个理论却向胡适的全盘反传统主义——当这种反传统主义仍然按照字面意义而受到坚持时——提出了两个问题。首先,当胡适一面接受并发展中国文学由过去而来的占统治地位的潮流时,他又怎么可能另一面坚持一种全盘拒斥中国之过去的立场呢?其次,如果中国人的心灵是全盘有病的,这样一种心灵又怎么可能接受俗语(白话)的活力呢?然而,如果胡适确实意识到了这些问题,它们也不会对其全盘反传统主义构成挑战,尽管这些问题显示出胡适全盘反传统主义的一个形式的或逻辑的困难。胡适关于中国文学之发展的理论,与其说是为了行之有理地解释中国文学的复杂历史,毋宁说是为了适应其杜威式的历史进化观。作为一个虔信的工具论者,胡适以杜威之变迁是渐进的观点为其出发点。与一些文学批评家不同,胡适在为建构其文学理论(这个理论先前以他的这一认识为依据:即西方文艺复兴时期,俗语曾被用来写作新文学,如但丁的《神曲》)而发掘某些传统源泉时发现,俗语曾为(他这样认为)过去的中国文人所用,并且传统中国文学的内容缺乏有机的内在联系。因此,他鼓吹沿循从过去而来的一种潮流(即活的口语)来表达由西方激发的现代性与现代

化的观念和价值观。对于胡适来说，奉行全盘的文化反传统主义即是全面地拒斥传统中国的观念与价值观的实质；作为文学媒介的俗语则被视为与这种实质没有有机的联系。因而，他可以毫不困难地接受他在中国文学进化过程中发现的占统治地位的潮流，以此**为手段**表达新观念和新价值观，并且丝毫感觉不到这对他的全盘反传统主义会有什么挑战。不仅如此，在他看来，尽管俗语（白话文）文学文体曾是中国文学发展中的生命力，但它对中国过去那些邪恶的或无用的实质价值和观念从未发生过积极的影响。诚然，中国文学中有胡适欣赏的审美和道德特征，且是以独特的中国文学形式表现的，但他可以轻易地设定——就象他把传统中国的那些好的道德价值和观念归结为所有文明的共同特征一样——这些特征乃是世界文学的共同成分，因此并不是中国独有的。就全盘有病的中国精神尚能够表达某些世界文学的共同成分而言，它当然也能够接受俗语（白话）来表现它们。这当然产生一些问题：为什么中国传统会有一些世界文学的共同成分？为什么传统中国精神（如果是全盘有病的）能够接受俗语（白话）来表达这些成分？这些问题是无法解答的——这一事实就揭露出胡适全盘地反传统主义的逻辑或形式困难。但是，很好理解，胡适之没有感到必需回答这些问题，恰恰是因为这些问题仅仅是在形式上显露出来的，并不与中国文学之独特的中国内容有什么联系；而后者才是胡适的全盘反传统主义所关注的。鉴于上述理由，胡适能够提倡其进化理论以取代文学革命，而丝毫不感到他的全盘反传统主义正在受到实质性挑战。

⑩引自胡颂平《胡适先生年谱简编》，载《大陆杂志》，1971年7月15日，第四十三卷第一期。

## 第 六 章

# 鲁迅意识的复杂性

**鲁**迅意识的特点呈现出一种深刻而未获解决的冲突。一方面既有全盘性的反传统思想，但另一方面却从知识和道德的立场献身于一些中国的传统价值。本文拟简要论述价值之一的“念旧”，以及鲁迅对它的承担。我相信对于这个问题的讨论，将说明鲁迅意识中“紧张”（tension）的强度，以及它对鲁迅的不可磨灭的影响。

这种“紧张”，如果根据他的彻底摒弃中国传统和赞赏这种传统的某些因素之间的形式上的矛盾来进行分析，是不会有什麼结果的。如果应用著名的约瑟夫·赖文森（Joseph Levenson）的“历史”和“价值”之间的二分法——即在知识上相信西方的价值，而在感情上眷恋中国的过去——来解释这种“紧张”，也未见得合适。的确，我愿就此问题与那些似乎不能或不愿用另外的观点来细察当代中国知识分子意识的人，持不同的看法。<sup>①</sup>鲁迅意识中的冲突，并不在于情感和思想这两个范畴之间，

而在于思想和道德的同一范畴之内。换言之，因为鲁迅出于理性上的考虑和道德上的关切，在完全拒绝中国传统的同时，又发现中国传统文化和道德中的某些成分是有意文的，所以这种冲突的发生便不可避免了。然而，他对某些传统成分的积极态度，并没有导致他去寻求创造性地转化中国传统的 possibility。确切地说，在他所主张的全盘性反传统思想面前，这种态度使他十分苦恼——甚至有一种内疚的罪恶感。

在论述鲁迅意识的复杂性时，为了便于分析，我们要区别三个层次：显示的、有意识的层次；虽有意识但却未明言的层次；以及下意识层次。如果探究最后这一范畴的意义，将会使我们偏离正题。因此，除了偶尔参考鲁迅的散文诗《野草》中的一些文章外，我将不对此作详细讨论；但鲁迅的这本著作是研究他在1924—1925年时期下意识性质的重要根据。

我在这里要着重谈的是两个意识层次，即显示的和隐示的层次（后者将在下文予以界定）。鲁迅意识中显示层次的本身，可以从四个方面来观察：即争论的、学术的、文体的以及个人和美学的。如果我们揭示他在一些杂文中公开表示的关切，以及那些创作中所蕴含的思

想，而这些思想在总体上和结构上，都具有他的显示的、争论性的关切模式，那么，我们对他的意识中争论的方面，就可以有所了解。我将从探索鲁迅在日本求学时期这种关切的根源和发展谈起。



## 一、一个分析范畴 与早期关心的问题

鲁迅在南京矿路学堂毕业后，于1902年赴日本留学。先在东京弘文学院速成科学习日语2年，再于1904年秋进仙台医学专门学校。当时在日本的中国学生中，医学算是一个冷门。鲁迅决定去仙台学医，是异乎寻常的，因为仙台是本州东北部的一个偏僻城镇，就鲁迅所知，在那里以前从无中国学生的踪迹。根据鲁迅的自述，他决意做医生的原因，是他父亲受传统中医误诊，病势垂危而自己却无能为力这一创伤性的经历，再加上后来知道，日本的维新在很大程度上肇端于引进西方医学。鲁迅回忆道：“我的梦很美满，预备卒業回来，救治象我父亲似的被误的病人的疾苦，战争时候便去当军医，一面又促进了国人对于维新的信仰。”<sup>②</sup>虽然他学习的成绩还不错，并受到藤野教授的喜爱，鲁迅后来还带着温暖的感情写过

关于藤野的回忆<sup>③</sup>，但在1906年他便弃医从文了。这件事在有关研究鲁迅的著作和文章中，经常都是根据他的自述提到下面这件事：一个微生物教师，讲完课还剩一点时间，便放映了一些有关日俄战争（1904—1905）的画片；其中一幅特别引起了鲁迅的日本同学的笑声：

有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日本军砍下头颅来示众，而围着的便是来赏鉴这示众的盛举的人们。

这一学年没有完毕，我已经到了东京了，因为从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事。凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。<sup>④</sup>

鲁迅生活中的这段经历，虽然戏剧性地说明了他意欲在中国进行知识和文化的改革，但这决不是他毅然从事文学事业的主要原因，而只是他放弃医学的催化性的、并非决定性的因素。他的决定有其较深的根源。鲁迅的个人爱好一直是文学艺术事业。他从弱冠时起，便勤读苦研。除了《四书》、《五经》、名诗选集以及正统史书等在家乡绍兴上学时的必修课程外，他还大量阅读了“非正统”的著作——传统小说，俗文学，道家的经典及注释，稗官野史，地方志，以及绘画论文等。这些，他胞弟周作人称之为“杂览”<sup>⑤</sup>的东西，使他在了解中国社会的现实和文化上大为得益，并引导他在有关社会政治和文化事务方面超越了狭隘的正统观念。这一背景后来对于作为社会批判家的鲁迅的才能是大有裨益的，因为他可以旁征博引学生时代所积累的有关中国社会、文化以及文学、历史的知识。鲁迅终生也爱好书画刻印艺术，这是从他青少年时代描摹传统的刻印画册或碑帖的嗜好发展而来的。<sup>⑥</sup>而且，鲁迅在十七岁时所写的《戛剑生札记》和十九、二十岁时所写的旧体诗《别诸弟》和《惜花四律》，显示出他已成为一个颇有素养的散文家和诗人了。<sup>⑦</sup>

他早期的诗作就具有思想内容而且风格优美。⑧

鲁迅既已具备了作家应有的知识和写作的素养，中国的苦难又激励了他的爱国热忱，加之1898—1902年在南京又受了严复、梁启超等人译著的影响，所以当他赴日留学时，就已经非常关切中国的命运了。据他的老友许寿裳的回忆，1902年他们在弘文学院彼此相识时，他就对鲁迅的追求和关怀留下了深刻的印象。许寿裳在回忆中特别强调地指出，鲁迅最关心的问题是：什么是理想的人性？中国国民性中缺乏的是什么？它的病根何在？⑨在讨论中他们发现，中国国民性最缺乏的是诚和爱——换句话说，便是深中了诈伪、无耻和猜疑相贼的毛病。⑩

由此可见，鲁迅在学医以前就已经明确指出，国民性的缺点，乃是中国危机的核心问题。他的这种看法意味着，改变中国人的国民性才是解决中国各种问题的根本。但认识这个问题并不等于已经决定由他个人来解决这个问题。对于一个二十三岁的年轻人来说，视改变国民性为己任，未免有些过于狂妄。鲁迅具有一种怀疑精神，鄙视同学们的矜持浮夸之言。

鲁迅选择了有限的，但比较实际的医生的角色，不仅是因为前面提到的为了个人的缘故<sup>⑩</sup>，而且也是为了要真诚地提示现代科学知识的价值，以使用它来为重建中国做出贡献。虽然这种活动本身难以导致中国国民性的改变，但至少与终极目的并不违背，问心可以无愧。

鲁迅选择远离东京的一个偏僻的城市去学医，是因为他对许多中国留学生的肤浅，有时甚至是极端的虚伪，感到厌恶。大多数学生以爱国的名义来到东京，尽管口头上是这么讲，但他们却非常趋尚时髦，投机地选习一些有利可图的学科，如政治、法律和警政等。鲁迅如果想在东京附近学医，本可以找到学校，但他宁愿到仙台去，就是要离开那一群人。<sup>⑪</sup>对当时的这种感受，他有一段生动的描述：

东京也无非是这样。上野的樱花烂漫的时节，望去确也象绯红的轻云，但花下也少不了成群结队的“清国留学生”的速成班，头顶上盘着大辫子，顶得学生制帽的顶上高高耸起，形成一座富士山。也有解散辫子，盘得平的，除下帽来，油光可鉴，宛如小姑娘的发髻一般，还要脖子扭

几扭。实在标致极了。

中国留学生会馆的门房里有几本书卖，有时还值得去一转：倘在上午，里面的几间洋房里倒也还可以坐坐的。但到傍晚，有一间的地板便常不免要咚咚咚地响得震天，兼以满房烟尘斗乱；问问精通时事的人，答道，“那是在学跳舞。”

到别的地方去看看，如何呢？

我就往仙台的医学专门学校去。⑬

鲁迅到了仙台以后，再也遇不到他引以为耻的“清国留学生”。这时想疏远他们的心情也淡退了。但另一方面，看画片放映的那段经历，又使那一直蕴藏的思想再次成为他考虑的核心：复兴中华这一根本任务必须首先完成的是，改变中国的国民性。从理论上讲，要实现这一目标，可能有多种选择方案。鲁迅决定以从事文学来达到这一目标，这是因为他的爱好与才能同他一贯所主张的以思想文化为解决问题的途径相结合的结果。而且那次看画片后所激发的紧迫感，使他放弃了由他自己承担这种任务的任何保留态度。中国人的精神痼疾太严重了，这迫使他马上要作出力所能及的一切工

作。

回到东京后，鲁迅同周作人及其他几个朋友一起，计划创办一个文学刊物，其目的就是要改变中国人的精神，但他青年时代的这个计划由于缺乏资助而未能实现。1907年他用文言为另外几种学生刊物写了很多杂文，但在当时大都未能引起重视。这些文章对于了解鲁迅的进化论观点和改良主义思想，是很重要的。如果把这些文章加以剖析，就可以看出，他所主张的以思想文化为解决问题的途径占支配地位；同时也揭示出，在传统构架尚未崩溃之前，他继续认定某些中国文化因素仍然尚有其生机。

在《文化偏至论》这篇也许是他当时最重要的文章中，鲁迅开始痛斥唯西方是从的各种风尚。因为中国败于列强之手，有些只能触及皮毛的人便主张强兵之说。很多归国留学生，既不知中国之国情，又不察西方文明之实质，便以拾来的一些“西方尘芥”随声附和。他们以为军事力量本身就是西方文明的标志，鲁迅对这种思想非常厌恶。他提醒读者，加强军备只是在自卫的意义上才算是正当的。他说：“且使如其言矣，而举国犹孱，授之巨兵，奚能胜

任？”<sup>⑩</sup> 国家不应以军事力量为终极目标。鲁迅认识到，获得现代化武器对于加强国防力量是必需的，但他以为如果缺乏精神和文化基础，现代化武器是不能发挥实际效果的。

鲁迅对于那些主张中国发展工商业，实现立宪国会和众庶统治的人甚感厌恶。他发现这些人与那些主张加强军事力量的人一样，大多伪装其面，胸怀自私动机。然而也有另外一些主张立宪国会和众庶统治的人，“中较善者，或诚痛乎外侮迭来，不可终日，自既荒陋，则不得已，姑拾他人之绪余，思鳩大群以抗御。”<sup>⑪</sup> 鲁迅无意显露了他的进化论思想——在他看来，众庶统治在西方早已过时——他以为信赖大群之力，不仅同信赖巫祝符咒和万灵药一样是迷信，而且众庶统治易于沦为借众以凌寡的苛政。

鲁迅反对唯武力论，坚持以文化和精神改造国人，这并非异乎寻常，当时很多敏感的中国知识分子都持有这种观点。但他的关于众庶统治已经过时的思想，却特别值得注意。在中国知识界强调众庶民主的喧嚣声中，他的思想却独树一帜，这是他受了以进化论观点解释西方历史和学习尼采著作的影响。但这种观点给



鲁迅留下了他自己未曾觉察到的、难以解决的逻辑困难。

鲁迅指出：“文明无不根旧迹而演来，亦以矫往事而生偏至。”<sup>⑥</sup>欧洲的众庶统治出现于革命时期，乃是对以前专制政体的过激之反应，而且由于对中世纪基督教正统派统治的过激反应的结果，才使得基于科学研究的物质进步达到了高峰。但文明决不会保持平衡状态，它有走向过激的自然倾向；在演化过程中总会产生尖锐的反应。众庶统治和物质进步在19世纪末已有些过头，因而产生了鲁迅所谓的“神思宗之至新者也”（即新观念论的思想）的反应。<sup>⑦</sup>极端的物质进步演化成唯物主义；对社会众庶统治的崇拜的结果使作为分母的众庶的意义扩展得太大，而把作为分子的社会成员的意义压缩得太小，以致不能容忍个性与天才。在阐述这一论点时，鲁迅引用了叔本华、契开迦尔、尼采，尤其引用了易卜生来说明个性自由发展的作用和意义。<sup>⑧</sup>

鲁迅认为“新观念论思想”的兴起乃是物质进步和众庶统治已经过时的明证。而且，他怀疑中国循西方潮流是否有益，因为它是西方内部社会和文化演进的结果。对于一个因其自

身演进过程而发生自己的问题的国家来说，这种潮流则是无关紧要的，因而武断地借用外国的处方是无济于事的。他主张改革者要对西方的因素加以改造利用，使中国在各国彼此来往密切的时代，不致因世界文明之演进而蹉乎其后。他同时要求保存本国文明的某些因素，使中国“弗失固有之血脉”。<sup>①</sup>总之，他认为中国同胞应在彻底了解自己国民性的基础上，创造性地将本国某些因素与西方的相结合，以便寻求一个解决中国问题的可行的办法。

虽然鲁迅没有提出任何全面计划，使中国达到他所理想的目标，但他抨击唯物主义和众庶统治，认为它们是发展个性的障碍，并且强调培养朝气蓬勃的个人精神，乃是使中国新生的重要手段。他认为最根本、最主要的变化，乃是中国人的精神和性格的变化。凑巧的是，他所排斥的和积极强调的，正与欧洲的最新潮流——他在文中叙述的“新观念论思想”相吻合。在这篇长文的最后部分，他甚至把欧洲文明的光辉和力量的复杂根源，归结为一元论式的因素，说欧洲文明的基础在于欧洲人的人性。<sup>②</sup>

这些结论带来了很多问题：首先，鲁迅自

已似乎陷入了别人所持的而为他所鄙弃的那种论点，即使欧洲流行的思潮在中国实现的论点。其次，他认为欧洲文明是一种演化过程，其根源是复杂的，其过程是由一系列偏激和对偏激的反应而构成的；那么他怎会最后得出他所作的这种一元论的结论呢？

从鲁迅的结论中，我们显然可以看出“以思想文化为解决问题途径”的影响，尽管这种影响是不自觉的。他的结论是，欧洲文明的起源在于欧洲人的性格，而这种性格他假定是欧洲人的精神和思想所形成的。同样，他主张要通过新思想来培育朝气蓬勃的个人精神，但却没有注意到他的论点存在着逻辑上的问题。他把“新观念论思想”从历史角度上描述为欧洲的最新思潮，实际上是被他的基本思想模式转变为一种合乎规范的要求。一个人当然可以主张中国不能在20世纪还孤立于世界潮流之外，但鲁迅采纳“新观念论思想”，不仅只因为它在欧洲的最新思潮，而且因为它切中中国的弊端。然而，正是由于他思想深处主张“以思想文化为解决问题的途径”，才使他把“新观念论思想”强调精神和思想力量这一点，视为中肯的。

我们还应当注意到，在他这篇早期的文章中，与“五四”时期全面抨击中国的过去形成鲜明的对比：鲁迅严厉批判了那些追随西方潮流而背叛中国传统的人。他深知中国如欲生存，必须进行改革。但他认为这种改革不应全然摒弃中国传统和全盘西化，而是两种文化要素的融合。鲁迅不需要为这种改革立场作明确的辩解，中国传统文化尚未完全崩溃，中国过去的某些因素仍然可视为当然的。在这一点上，鲁迅尚未把中国的危机视为涉及到整个中国文化的危机。

## 二、全盘性反传统 思想与《狂人日记》

鲁迅除了撰写杂文外，曾于1908年与胞弟周作人合作介绍西方文学，特别是俄国和东欧作家列昂尼德·安德列耶夫和亨利克·显克微支等人的小说，其目的就是描绘出西方的反压迫精神。他们努力的结果是，1909年出版了两本名为《域外小说集》的译文集。这两本书象他当时的其他作品一样，实际上没有得到什么反响。<sup>④</sup>鲁迅青年时期的欲以文学唤醒国人的雄心壮志遂以失败而告终。这一经历给他带来了极大的孤独感，他后来写道：“凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞。”<sup>⑤</sup>

鲁迅正是怀着这种痛苦而孤独的心情于

1909年8月返回中国。他先执教于杭州师范学堂，一年后返绍兴中学任教。辛亥革命突然爆发了，在地方上这种革命的形式是与光复会有联系的。秘密会党的首领戏剧性地接管了政权，并宣布他自己是军事首脑。尽管这样，鲁迅还是怀着喜悦的心情对待这一变革，并同意担任绍兴师范学堂的校长。但不久由于他不赞同这位新首脑的专横政策而发生了纠葛。在这个时候，他接受了蔡元培的邀请，答应去教育部工作。鲁迅虽然早已看到，辛亥革命在地方上并未带来任何实质的变化，但在南京的最初几个月，看到国家颇有起色时，他却是受到鼓舞的。<sup>②</sup>

然而，在1912年5月他与教育部同仁一起迁往北京后不久，他便认识到他的喜悦是并无根据的。后来他写道：我“见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看起来，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了”。<sup>③</sup>极度失望的情绪侵袭着他，这是因为在国家方面，辛亥革命已经失败；而在他个人方面，欲借文学改造中国人的精神的努力也未获成果。

从1912年起，他虽然任职教育部督学，但

却深居简出，专心致志于抄写碑帖，收集金石，校订讹误文集，寻求散失的传统小说和俗文学，以及研究他家乡的地方志等活动。回头来看，正是这些研究活动才使他成了中国传统小说和民间文艺的先驱文学史家。而且这些活动对他也是一种心理上的“延期偿付”，使他能够回避周围环境，与它保持一段精神上的距离，这对他后来在创作上的突破是必需的。不管他当时从事这些活动的最终价值如何，用他自己的话来说是“没有什么意思”，而且“是用了种种法，来麻醉自己的灵魂”。<sup>⑤</sup>

1912年以后鲁迅的超然绝世，并不表明他对中国的严重问题漠不关心，而是由于他感到改变时局的努力未获成果。当他的老朋友、《新青年》成员钱玄同1917年8月来劝他为该杂志撰稿时说，其目的并不单是为了促进文学革命，更重要的是协助《新青年》实现思想革命和道德革命这一根本目标。钱的话正符合鲁迅一直坚持的信念。<sup>⑥</sup>他答应写文章，并非钱玄同一席之言就全然驱散了鲁迅的失望情绪，而是因为他发现，还有一些与他思想契合的人也坚持必先进行知识和文化改革，这使他受到感动。尽管他对《新青年》那些人能否达到其目标采取一

种保留态度，但他毕竟把这个杂志视为有助于他实现改变国人意识的巨大任务的实际园地。

鲁迅答应写的第一篇文章是《狂人日记》。他是用白话文写的，发表于1918年5月15日的《新青年》上。由于它抨击的是整个中国文化和中国社会，这就说明，鲁迅已经和他辛亥革命前的改良主义立场彻底决裂。鲁迅意识的这种截然转变的原因，可能是他对辛亥革命后中国社会一政治和文化—道德秩序同时崩溃以及对黯淡现实的反响。在这种情况下，他所继承传统的注重思想的一元论思想模式，就演变成一个整体观的分析范畴，这种分析范畴推动他走向全盘性的反传统文化论。当时他已觉察出中国的传统社会和文化已为腐朽的民族根性所败坏。他在1918年写道，这种腐朽的根性是“昏乱的思想”所造成的。<sup>②7</sup>

鲁迅在这篇文章中谈到“思想上的病”<sup>②8</sup>时，使用了人体最可怕的、可以遗传至下一代的疾病——梅毒作类比，这是很有意义的。这个比喻对于一个不属于五四反传统思想的人来说，也许是粗鲁，不公正，甚至是十分荒谬的。但对于鲁迅来说，通过梅毒对人体有机体影响的比喻，不仅表达了他的关于思想疾病对



国人产生有机性影响的观念，而且也反映出他所忌恨和厌恶的正是国人的这种民族根性。这种思想疾病象梅毒一样，感染着每个活动领域，使得中国的传统——它本身是这些活动的产物——变得令人厌恶。鲁迅指出，令人痛苦的是：即使这一代中国人渴望有一个新的开端，然而还是不能断定他们能否摆脱根深蒂固的“血管里的昏乱分子”。<sup>②</sup> 因为一个民族的性格一旦形成，它是难以更改的。可是医学界已经发明了“606”来治疗梅毒，那么科学也应该能寻出一种治疗中国人民疾病的药方。<sup>③</sup> 如果采取一种步骤，人们不会断然否定它在将来能够成功的可能性。重要的问题是：要有实现变革的意志；而这种变革在鲁迅看来应该从“扫除了昏乱的心思，和助成昏乱的物事（儒道两派的文书）”开始。<sup>④</sup>

必须指出，鲁迅这篇文章虽然是专为全盘性否定过去而写的，但却表现出他并不能肯定反传统思想运动能否根除过去的祸害。这种悲观的低调，在《狂人日记》中有所反映，而且渗透于五四时期以后他所写的几乎全部作品之中。

鲁迅有一种敏感和怀疑的气质，他认为中

国民族根性的痼疾太深，民族的传统太腐败，因此，这种沉痾是否能够治愈，过去传统的影响是否能够摒除，还是成问题的。他当时的沉郁和沮丧情绪，加剧了这种怀疑，此点在钱玄同劝他写文章时，他与钱的谈话中也显露了出来，

假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？<sup>②</sup>

他终于答应写文章了，然而他“虽然自有我的确信”。“说到希望，却是不能抹杀的，因为希望在于将来。”<sup>③</sup>他说在《呐喊》里的短篇小说尽量不表现消极，因为作为一名卒子，他愿意听从《新青年》的主将们的意见。而他们是不主张消极的。同时也因为他“却也并不愿将自以为苦的寂寞，再来传染给也如我那年青时候似的正做着好梦的青年。”<sup>④</sup>鲁迅从未说他已

放弃悲观。尽管他有怀疑和悲观的倾向，但对中华民族的眷恋之情，使他在面临不可知的情况下，尽了他自己的努力。他认为思想文化是解决问题的途径，因而深信，如果要从中国传统的桎梏中获得解放，必须借思想运动以彻底批判中国的过去。既然中国传统主要是由它的基本思想形成的，那么，反传统主义就该首先摧毁它的根源——过去的思想和文化体系——而不是局限于传统的任何特定方面。<sup>⑤</sup>

《狂人日记》表现了鲁迅创作旺盛时期（1918—1926）最主要的明显的关切。小说的题目来自尼古拉·果戈里的《狂人日记》，但原著日文和德文的译名是《狂人札记》。鲁迅在日本时喜欢读果戈里的作品，并受到他描写人生黑暗面的讽刺文体和技巧的熏陶，而果戈里在他的同时代人中是以讽刺性的幽默而著称的。<sup>⑥</sup>然而鲁迅这篇小说的主题是独创性的。他采用了果戈里那篇作品中所没有的寓意技巧，给狂人的话赋予一种双重的含义。<sup>⑦</sup>他使用了精神分裂症的现代心理学概念，描绘出狂人的有系统的高度发展的幻觉，使这个故事从表面上看完全是写实。实际上这篇小说是作者以寓意手法对中国传统所进行的控诉，而且这种控诉并

不局限于中国传统的某一特定方面，而是遍及中国的历史整体。例如在下面大家熟悉的一段话中，鲁迅把中国的历史看作人吃人的记录，

凡事总须研究，才会明白。古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着“仁义道德”几个字，我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！<sup>③</sup>

“吃人”这两个字是唐突而直言不讳的。鲁迅这样说是为了抒发他后来公开承认的“深广的忧愤”。<sup>④</sup>

这里必须指出的有两点：首先，鲁迅并不探索中国“人吃人”的社会与政治原因，相反地，他强烈暗示：思想在中国历史中起了决定性的作用。野蛮人向人的演化是从思想开始的：“大约当初野蛮的人，都吃过一点人。后来因为心思不同，<sup>⑤</sup>有的不吃人了，一味要好，便变了人，变了真的人。有的却还吃。”<sup>⑥</sup>其次，如果想法有点改变，“但只要转一步”<sup>⑦</sup>，希望还是

有的。然而《狂人日记》的正文却没有提出真正的希望。它的最后一句话是：“救救孩子……”<sup>⑫</sup>这是一种绝望的呼号。因为我们不能从这篇小说的内在逻辑推论出有拯救孩子的实际希望，相反，狂人觉得他所遇见的孩子，都有吃人的意图。这是不足为奇的，因为他们都是在人吃人的社会中长大并受其熏陶的——用狂人的话来说就是：“一定是他娘老子先教的。”<sup>⑬</sup>

中国社会是一个染缸，只要降生在其中，谁也逃不出它的文化的感染。中国社会的每个成员，不管自觉还是不自觉都是人吃人者，不存在能产生向着更人道社会的知识和文化转变的内部根源。有讽刺意味的是，一个人只有变“疯”，才能掌握中国文化及其所处的中国社会的真正性质。但正因为他觉醒了，他才被社会的“正常”成员斥之为“狂人”。虽然这个狂人被描写成蔑视整个社会的非凡勇敢的人物——一个可能产生自鲁迅的尼采式的悲怆之情的形象<sup>⑭</sup>——但同时他毕竟是一个悲剧人物。他的这种觉醒使他成了无用之材，因为他不可能与社会的其他成员交往，所以他的批判完全不发生作用。如果意识到中国社会和文化的性质，不摆脱它们的影响，人们便不能同中国因袭的

人吃人现象决裂。然而，悖论在于，真正意识到这一点从而摆脱它们，却又使人改革中国社会和文化的才能无从发挥。

《狂人日记》中所表现的全盘性反传统思想的各方面在鲁迅的争论性杂文中得到了阐明。有一次他指出中国人的显著特征是“瞒和骗”<sup>⑤</sup>。另一次，他以两种时代交替来描述中国历史：“一，想做奴隶而不得的时代；二，暂时做稳了奴隶的时代。”<sup>⑥</sup>

更有甚者，中国人比愚昧、孱弱、虚伪和自欺还糟。他们建立了无以容处善良的社会和文化，而他们反过来又受到这种社会和文化的影响与铸造。例如，在小说《祝福》中，那个坚韧善良的农村妇女祥林嫂，由于人的邪恶、无情以及腐朽文化和非正义社会结构的相互影响，她被置于死地。这个善良妇女的难以赎回的痛苦和凄凉寂寞的情景，在小说的情节中刻画得最为生动，甚至她想在冥府与孩子和丈夫会面的希望，也被民间的宗教所毁灭了。<sup>⑦</sup>

善良的祥林嫂的存在，揭示出一个明显的矛盾。如果中国传统全然是邪恶的，那么，为什么会出现，又怎能出现那些善良的人们——不仅有祥林嫂，而且还有《明天》中的单四嫂

子<sup>②</sup>和《故乡》中的闰土<sup>③</sup>？他们都是传统的中国人，他们的人格体现了中国式的特定的素质。

鲁迅的作品对这个问题并没有从认知角度给予充分的回答。但他确实准备彻底推翻这个传统，因为那些善良的人们虽然是这个传统的产物，但却是它的牺牲品。他愿意毫无悔恨地期待着未来，那时善良的人们，纵使不再如他所描写的祥林嫂等人那样，却也不会再成为牺牲品了。

鲁迅曾对中国历史中的某些正面的可予肯定的成分作具体观察，如1925年写的《看镜有感》，这些看法似乎减轻并限制了他的全盘性反传统思想。他注意到汉朝的铜镜上饰有外国的植物和野兽的花纹；唐太宗的昭陵墓碑上刻有驼鸟和带箭的骏马。从而指出汉人开放，唐人勇敢。因为他们与以后朝代的人不同，敢用外国的东西而毫不拘忌。<sup>④</sup>然而汉人和唐人的这些品质，是面对“蛮夷”挑战的自身力量和自信心的表现。当然鲁迅认识到，中国的漫长历史有盛有衰，在某些朝代的鼎盛时期，从文治武功中自然产生了自信心。但他却从未暗示，即使在这些皇朝盛世，中国人的道德(或不道德)

性质有过任何改变。

鲁迅的确曾经指出：中国人民在唐朝以后辽、金、元几个朝代中，丧失了魄力和自信心。但如果只注意到这种论点，人们就会主张：鲁迅以为中国的民族根性在很大程度上是受“蛮夷”入侵的影响——甚至深受其改变，那么，我们理解的鲁迅认为思想是起决定作用的这个概念就会受到限制。鲁迅的思想中确有国家力量和“蛮夷”入侵会发生影响的这些概念。但这里产生了两个问题：在何种意义上讲，鲁迅认为这些因素改变了中国人的民族根性？或者在他看来，外部的交替现象是否改变了中国人对付某种外部环境的方式而未必改变其民族根性？

如果只依据这篇作品，我们就不会了解他会提供哪一种回答。为了使“蛮夷”会发生影响的这个观念符合他一贯强调的“以思想文化为解决问题的方法”，以便使这个方法仍然有效与可行，看来他会采取第二种观点来证实他的关于中国民族根性的基本整体观。然而即使在这一点上他承认某种外在因素，例如“蛮夷”入侵，构成了决定中国民族根性的独立动因，他也不愿意改变他所强调的要进行根本改革的观点，因为他的思想仍受必先进行思想改革的观



点所支配。

鲁迅在同一年所写的另一篇文章中，探讨《左传》上一段话的意义时，认为中国人的“人吃人”现象早在纪元前6世纪就已经开始了：

我们且看古人的良法美意罢——“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以供神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。”（《左传》昭公七年）

但是，“台”没有臣，不是太苦了么？无须担心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为“台”，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。如此连环，各得其所，有敢非议者，其罪名曰不安分！

虽然那是古事，昭公七年离现在也太辽远了，但“复古家”尽可不必悲观的……中国固有的精神文明，其实并未为共和二字所埋没，只有满人已经退席……所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房。<sup>⑪</sup>

这段话指出，中国民族根性的基本特征——“人吃人现象”——早就是从内在而非外在的力量影响所产生的。如果很肤浅地阅读这一段话，可能认为古代等级森严的压迫人的社会政治制度，造成了“人吃人现象”。然而大多数人从这种制度得到的利和弊，事实上都互相勾销了。因而他们没有理由来享受使他们也成为牺牲品的这种制度所安排的“筵宴”。更重要的是，这篇文章的突出之点是鲁迅号召摧毁社会的不平，但阶级结构本身并不能解释中国的民族特性。（因为在这种社会制度中，胜利者也要做牺牲品）。真正的原因归根结蒂是“昏乱的思想”，导致他们在自己的毁灭中盲目地乐意压迫他人。

### 三、《阿 Q 正传》

既然我们已经勾画出鲁迅的全盘性反传统思想的总轮廓，那么必须进一步询问：他对中国人民的本性实质持什么观点？什么是传统中国具体表现的国民基本特征？能说明其特征的，即能说明他们其所以成为中国人的那些要素，又是什么呢？

回答上述问题的一个途径是，研究鲁迅的主要著作——《阿Q正传》的题材和含义。这篇小说虽然是用讽刺体裁写的，但它却具有超一般讽刺概念的独具一格的特征。正如鲁迅本人所说，这篇小说的目的是要描画出“中国国民的灵魂”和“中国的人生”。<sup>②</sup>但是中国人的性格已极度腐败和令人憎恶，以致变得荒谬可笑，因而讽刺才是一种适合的表现形式。鲁迅在这篇小说的技巧方面是煞费苦心的（例如不用小说特有的姓名，避免地方方言等），这样，读者

就不至于误会该小说所指的是某些特定人物或特定地区。“上面所说那样的苦心，并非我怕得罪人，目的是在消灭各种无聊的副作用，使作品的力量较能集中，发挥得更强烈。……我的方法是在使读者摸不着在写自己以外的谁，一下子就推诿掉，变成旁观者，而疑心到象是写自己，又象是写一切人，由此开出反省的道路。”<sup>⑤</sup>鲁迅通过这篇小说来描写中国人的共同特征，获得了极大的成功。刚出版不久，批评家们就承认它是中国人的一幅混合画像。<sup>⑥</sup>

虽然《阿Q正传》并非完美无瑕，但它毕竟是一篇形象生动突出、语言洗练隽永、行文流畅自然的，富有创造性的光辉作品。<sup>⑦</sup>而且，在阿Q及其周围人物的特殊行状和鲜明个性中，体现了中国人的共同特征，以致这些特征变成了20世纪中国人的想象力的组成部分：“阿Q”已成为中国现代思想中能界定意义的一个范畴，一个五四时期以及后来很多中国人经常以此表达中国人传统本性的形象。“阿Q主义”、“阿Q逻辑”和“一幅阿Q像”等语汇已成了生活的语言。总之，这篇小说的力量在于它将一般和特殊性融为一体。正是通过阿Q的人格和行状这一特殊特征的渠道，揭示出中国

人的共同特征。而且也正是由于中国人的共同特征是由阿Q的特殊行状和个性来体现的，因而这篇作品是具有说服力的文学价值和历史意义。

阿Q是一个生活在正值清朝崩溃前夕，靠打短工谋生的无知农民。他没有家庭，谁也不知道他的籍贯。人们称他“阿Quei”，因为作者声称，他不知道“Quei”是指哪个中国字的音，所以只好简称阿Q。他是穷苦的，而且村里人经常取笑他。但在传统的中国文化和社会中，他大抵是十分快乐的。这并不仅仅因为他对现存的社会和文化构架视为当然，而愿意接受命运的安排。问题的实质是，他的快乐是由于他的意识的特殊品质与他的总的思想模式相互补充的结果。

他的意识中的特殊品质是：卑贱、胆怯、狡猾、狂妄。它们的相互作用使他在受欺负时，有能力应付过去，而在条件许可时，又促使他去欺负别人。<sup>⑤</sup>他的总的思想模式——即鲁迅所说的“精神胜利法”<sup>⑥</sup>——是由一种将受屈辱的结果化为合理的过程所构成的，因而这种屈辱对他也就成为优胜了。一个卑贱、胆怯、狡猾和狂妄的人，也许经常并不快乐，特别

是在他的行为结果对他不利的时候。但阿Q通常是快乐的，不管他遭遇的结果如何。倘若结果碰巧给他带来了愉快，那么他天生的本能就会承认和享受它。但经常的情况是别人占了他的上风。这些人不是那些社会、文化和经济大权在握的绅士，便是比他强壮的其他村民。在这种情况下，他便认为那是理所当然的事情。他能用这种办法解决各种问题，从而成了他的精神愉快的根源。尽管遭到挨打受饿等肉体上的折磨，但他则以心里“明白”而感到心安理得，这样就不容有真正的紧张和冲突存在了。

阿Q觉得自己了不起，蔑视村里其他所有的人已成了习惯。和别人发生口角时，他总是说：“我们先前——比你阔多啦！你算是什么东西”？阿Q进了几回城就变得更加自负了，然而他却又鄙薄城里人，觉得他们的很多做法荒谬可笑。但是村里人，在阿Q看来却真是愚昧的乡巴佬，没有见过城里人怎样煎鱼！

当人们取笑他头上的癞疮疤时——他并不以这些疮疤而自豪——阿Q不是骂，便是打，这要看对方是否口呐或气力如何。如果最后他输了，就改变策略，他便对那些嘲弄他的人怒目而视，有时甚至反驳道：“你还不配……”仿佛

头上的癞疮疤也高贵和光荣起来，变成值得羡慕的东西了。

闲人还不完，只撩他，于是终而至于打。阿Q在形式上打败了，被人揪住黄辫子，在壁上碰了四五个响头，闲人这才心满意足的得胜的走了，阿Q站了一刻，心里想，“我总算被儿子打了，现在的世界真不象样……”于是也心满意足的得胜的走了。

然而阿Q的胆怯和“精神胜利法”的结合，有时并不生效。两者还得用他的性格的另一特征——卑贱——加以补充，才能使他快活起来。

有一年春天，阿Q在街上走着，看见王胡坐在墙根的日光下，在上衣的衬里中捉虱子。阿Q也觉得身上痒起来了，便并排坐下，脱下破夹袄开始捉他自己的虱子。倘若是别人，阿Q倒是会躊躇的，但他非常藐视王胡，不害怕他。阿Q捉了很长一会，只捉到三四个虱子。但王胡却接二连三地不停地捉。阿Q最初只是失望，后来却感到气愤了。阿Q骂了王胡，王

胡接着就揍了他几下。在阿Q的记忆中，这是他生平第一次受辱，因为王胡有一部络腮胡子，实在难看，向来只被他奚落，从没有奚落过他，更不必说动手打他了。在这种情绪不安的状况下，阿Q又碰上了假洋鬼子。对这个乡绅的儿子，阿Q是厌恶的，因为他出过洋，剪了辫子，回村后又戴了一条假辫子。先前，阿Q只是不出声的骂他；但今天因为正在气忿，因为要报仇，便不由得骂出声来，这就使得假洋鬼子揍了他一下，并不理会他当场的辩解，说他骂的是别人。在阿Q的记忆中，这是他生平第二次受辱。幸而，挨过打以后，对他说来倒似乎了结了一件事，反而觉得轻松些了。而且“忘却”这一件祖传的宝贝也发生了效力。他慢慢地走开了，等回到村里的酒店时，他便又感到很高兴了。

正在这时候，从村里的静修庵里走来了一个小尼姑。阿Q只是在比他气力大或社会地位高的人面前才觉得胆小。但在他情绪好的时候，却以漫骂小尼姑来取乐。这时他便将近来因失败而感到的气愤，向这个无助的小尼姑发泄：

“我不知道我今天为什么这样晦气，



原来就因为见了你！”他想。

他迎上去，大声的吐一口唾沫：

“咳，呸！”

小尼姑全不睬，低了头只是走。阿Q走近伊身旁，突然伸出手去摩着伊新剃的头皮，呆笑着，说：

“秃儿，快回去，和尚等着你……”

“你怎么动手动脚……”尼姑满脸通红的说，一面赶快走。

酒店里的人大笑了。阿Q看见自己的勋业得了赏识，便愈加兴高采烈起来：

“和尚动得，我动不得？”他扭住伊的面颊。

酒店里的人大笑了。阿Q更得意，而且为满足那些赏鉴家起见，再用力的一拧，才放手。

他这一战，早忘却了王胡，也忘却了假洋鬼子，似乎对于今天的一切“晦气”都报了仇；而且奇怪，又仿佛全身比拍拍的响了之后更轻松，飘飘然的似乎要飞去了。

“这断子绝孙的阿Q！”远远地听得小尼姑的带哭的声音。

“哈哈！”阿Q十分得意的笑。

“哈哈！”酒店里的人也九分得意的笑。

这次遭遇因为他摸了一下小尼姑的脸，便有一种异性的因素使阿Q有点激动。但在这里所表现的卑贱不能归结为阿Q对性的反应，因为性要求本身并不是卑贱的。鲁迅有一次同一个朋友谈论中国人的本性时，那个朋友说，中国人的惰性很深，其表现形式主要“第一就是听从天命，第二就是中庸”。<sup>⑤</sup>鲁迅回答道：

我以为这两种态度的根柢，怕不可仅以惰性了之，其实乃是卑怯。遇见强者，不敢反抗，便以“中庸”这些话来粉饰，聊以自慰。所以中国人倘有权力，看见别人奈何他不得，或者有“多数”作他护符的时候，多是凶残横恣，宛然一个暴君，做事并不中庸；待到满口“中庸”时，乃是势力已失，早非“中庸”不可的时候了。一到全败，则又有“命运”来做话柄，纵为奴隶，也处之泰然，但又无往而不合于圣道。这些现象，实在可以使中国人败亡，无论有

没有外敌。要救正这些，也只好先行发露  
各样的劣点，撕下那好看的假面具来。

如果进一步研究这篇小说的题材和阿Q本性的含义，那么我们难以避免的要得出一个更为消极的结论，即阿Q的卑怯、狡猾、自负和可鄙的精神胜利法，仅只是他的表面特征，而更基本的特征则是他缺乏内在的自我，这就使他几乎完全不能从经验中作出推论。如果我们把阿Q通过社会所获得的传统的社会文化体系的因素（即他的第二本性），也包括进去作为他的本性的部分，那么，阿Q便可以称为几乎全凭本能生活和行动的动物了。一个具有本能的动物能适应环境，作出条件反射。但阿Q却缺乏自我觉醒，也无改变他自己的能力。这就是鲁迅对中国人民的失望所在，而阿Q则是中国人民的缩影。如果根据帕斯卡（Pascal）的说法，人是一种能思维而意志薄弱的“芦苇”，那么阿Q就几乎不成其为人了。虽然通过精神胜利法而心里感到“明白”，但从帕斯卡的观点看来，阿Q的确是不能思想的。

鲁迅在阿Q向寡妇吴妈跪下祈求和她睡觉的情节中，刻画出他缺乏内在的自我。吴妈在

看到阿Q跪下向她祈求的那一刹那，一下子给楞住了。她颤抖着，冲出厨房，边叫边哭泣。阿Q主人的大少爷立刻进来了，责骂阿Q，并用大竹杠向他劈来。阿Q逃到舂米场去了。“而且打骂之后，似乎一件事也已经收束，倒反觉得一无挂碍似的”，他便去开始舂米，不一会听到外边喧嚷起来。阿Q一向喜欢热闹，便寻声出去了。他看见吴妈因羞辱和绝望而哭泣，别人正劝她不要寻短见。但是阿Q并不知道为什么，只是当看到大少爷拿了一根大竹杠向他冲来，使他想起刚才身上的疼痛时，他才恍然大悟，知道这场热闹与他的所作所为有关。

小说最后描写了阿Q荒诞地参加了辛亥革命，这也是他缺乏自我觉醒、没有推断和应变能力的表现。<sup>⑩</sup> 主要是因为阿Q缺乏一种内在的自我，所以他随着时代潮流的飘移而成了一个“革命者”。这种“革命者”其所以不能不失败，阿Q其所以落得一个被统治阶级处决的结局，而这个阶级在辛亥革命期间以及后来仍然能继续维持政权，就是因为没有发生真正的革命。

文学史家郑振铎曾批评《阿Q正传》的结尾，说太仓促和料想不到：“他不欲再往下写，

便如此随意的给以一个‘大团圆’。象阿Q那样的一个人，终于要做起革命党来……似乎连作者他自己在最初写作时也是料不到的。至少在人格上似乎是两个。”<sup>⑩</sup>鲁迅对此评论的回答是：“据我的意思，中国倘不革命，阿Q便不做，既然革命，就会做的。我的阿Q的命运，也只能如此，人格也恐怕并不是两个……其实‘大团圆’倒不是‘随意’给他的。”<sup>⑪</sup>鲁迅这些话的含义是非常明白的。既然中国经历了辛亥革命，阿Q这个中国人民的缩影，也必然经历它。

作者企图通过对阿Q与小说中其他人物及其社会所发生的(和未发生的)事件来隐喻辛亥革命失败的原因，并暗示要有一种可能的方法冲破使辛亥革命失败的障碍。

随着故事的进展，在“恋爱悲剧”以后，阿Q发现村里再无人雇他做短工了，于是他流落到城里，和一帮小偷混在一起。他在城里高兴地看到一个革命党人被斩首示众。阿Q和大多数人一样憎恨革命党人，因为他本能地觉得“革命党便是造反，造反便是与他为难。”

阿Q回村以后，带了些偷窃的什物，假装说他是在“举人”家做活挣钱买下的(城里只有

一位举人，所以不必称他是谁）。因为阿Q作了有辱赵家门楣的事，曾被赵家赶出大门；但为了要直接占点便宜，便取消了不准阿Q进门的规定，而这样做却不觉得脸红。他们也象村里其他人那样，很想对阿Q表示友好，以便从他那儿买些便宜东西。后来因为怀疑他偷窃，村里便对他“敬而远之”，害怕被他偷盗。阿Q告诉他们，他在行窃中担任的真正角色只不过是站在墙外等别人把东西传递给他，并说从此他不敢再进城去了。阿Q的声誉更糟了：他已卑贱到不足以令人畏惧的程度。

过后不久，谣传说举人发来了几口破衣箱，要在赵家寄存。革命党要占领县城的消息，也传到村里，这就引起了很大的不安和恐惧。阿Q不但对绅士，而且对村里其他人都怀有一种本能的厌恶。他一方面对革命党人深恶痛绝，但革命使这百里闻名的举人恐惧，使全村害怕，他却又感到高兴。阿Q既不懂得革命，也不明白怎样才算参加革命，便错觉地相信：革命能实现他的不受别人欺负、但却能任意欺负别人的本能的愿望。于是喝了几碗酒以后便成为（或者宣布是）革命者了。

阿Q这种错觉的代价是，他被统治阶级的

那些人逮捕了，这是一些旧官吏冠以新头衔的“真正”革命者。阿Q被捕的原因是抢劫村里绅士家的嫌疑犯。在村里也发生了一些其他的“变化”。头上盘辫子的人，数目日有所增；阿Q由于害怕也盘起了辫子，但不情愿。两家绅士的少爷，一个是假洋鬼子，另一个是秀才，他们先前本不和睦，但在听到革命党人进城的那天，便携起手来砸烂了尼姑庵里那块刻有“皇帝万岁万万岁”的龙碑。

阿Q即使在监狱，甚至在绑赴刑场的路上，仍然还不明白和没有意识到他自己死亡的恐惧。他只是暂时地惊惶了一下，但由于缺乏内在的自我，加上他的思想方法使他认为这大抵也是“理所当然”的事，“似乎觉得人生天地间，大约本来有时也未免要杀头的。”这样一想，阿Q又恢复了他的“泰然自若”，倒想唱几句观众期待的临刑前犯人通常要唱的戏。

使他真正感到为难的事，是在大堂上被命令画押“认罪”时：

于是一个长衫人物拿了一张纸，并一支笔送到阿Q的面前，要将笔塞在他手里。阿Q这时很吃惊，几乎“魂飞魄散”

了：因为他的手和笔相关，这回是初次。他正不知怎样拿；那人却又指着一处地方教他画花押。

“我……我……不认得字。”阿Q一把抓住了笔，惶恐而且惭愧的说。

“那么，便宜你，画一个圆圈！”

阿Q要画圆圈了，那手捏着笔却只是抖。于是那人替他铺纸在地上，阿Q伏下去，使尽了平生的力画圆圈。他生怕被人笑话，立志要画得圆，但这可恶的笔不但很沉重，并且不听话，刚刚一抖一抖的几乎要合缝，却又向外一耸，画成瓜子模样了。

在中国传统文化的影响下，生命反而没有传播文化的手段那么重要。由于传统文化的顺利传播，使得中国人民对什么是生命以及应该如何生活，茫然无知。鲁迅的反传统思想在这里达到了高度讽刺的顶点。

然而，在阿Q将近死亡的时刻，他才开始对现实有了真正的了解：

阿Q于是再看那些喝采的人们。



这刹那中，他的思想又仿佛旋风似的在脑里一回旋了。四年之前，他曾在山脚下遇见一只饿狼，永是不近不远的跟定他，要吃他的肉。他那时吓得几乎要死，幸而手里有一柄砍柴刀，才得仗这壮了胆，支持到未庄；可是永远记得那狼的眼睛，又凶又怯，闪闪的象两颗鬼火，似乎远远的来穿透了他的皮肉。而这回他又看见从来没有见过的更可怕的眼睛了，又钝又锋利，不但已经咀嚼了他的话，并且还要咀嚼他的皮肉以外的东西，永是不远不近的跟他走。

这些眼睛们似乎连成一气，已经在那里咬他的灵魂。

在这一片刻，他再也不能把事情看成理所当然的了，再也不能快活了。他想呼“救……”但还没来得及喊出这个字，“他早就两眼发黑，耳朵里嗡的一声，觉得全身仿佛微尘似的迸散了。”

从鲁迅最初的反传统作品起，对中国人吃人现象的憎恶便是他反传统思想的经常性题材。阿Q以观看杀革命者的头为乐趣，便是一

种实例。但由于阿Q的人格中有一种质朴的成分，他在这个事件上的卑劣被罩上了一层麻木不仁的外衣，从而减轻了给读者的直接震动。阿Q高兴地观看处决革命者，而一般人却又高兴地观看他被处决来作为反响，鲁迅正是以真正的憎恶来表现这种人吃人现象的主题的。即使在那些无自觉意识的动物中间，有一些是本能的爱护生命，至少是它们同类的生命，有一些则不能。在鲁迅看来，中国人应归类为后者。

在其他社会中，当众处决犯人有时也是一种引人的场面。鲁迅不是一个对大众文化和大众心理学作比较研究的学者，因此他也许主张，象这样残忍地观赏生命的灾难和毁灭，是独特的中国式的行为。中国人乐意观赏这种场面的特殊方式，表明了这种独特之处；但不能把这看成与人的普遍性有关，而是与中国人的传统本性有关，在这种传统下，自然人则变成中国人。

有关人吃人的题材在鲁迅的作品中曾反复出现。他在1925年写道：“于是大小无数的人肉的筵宴，即从有文明以来一直排到现在，人们就在这会场中吃人，被吃，以凶人的愚妄的欢

呼，将悲惨的弱者的呼号遮掩，更不消说女人和小儿。”<sup>⑧</sup>

观察中国人的阴暗和悲观的一面，是《阿Q正传》的主题。尽管如此，阿Q尚有无辜和天真的某些方面，不能看作是截然可悲的。同小说中其他显赫人物，如赵氏家族、假洋鬼子和举人等相比起来，因为阿Q有一点天真所以显得似乎可爱些。例如，在赌博中输钱以后，他只好出来站在人群背后观看，“替别人着急”。当一般闲人寻根究底的探问他时，他傲然说出了他在城里行窃的经历，毫不掩饰。他在大堂上画押，尽量要把圈画圆些。如果在第二个例子中不仅反映出他的质朴，而且也显示出好表现的愿望，那么在第一个和第三个例子中便的确揭示出了他的天真本性。

阿Q的这方面对鲁迅的彻底反传统思想的含义是什么呢？鲁迅的思想意识是辩证的，他一方面彻底抨击中国的传统，另一方面又信奉中国传统中的某些价值。然而这种辩证观点的一面却不能从阿Q的性格中来推断。虽然阿Q的天真意识在本质上和本身是值得赞赏的，但却不能理解为从内部产生知识和道德变化的可能性根源，或者可以从外部接收这种变化的刺

激。阿Q缺乏内在的自我，阻碍了这一点，因为没有自我觉醒，他不能有意识地培养和发展这种好的因素。由于他几乎是靠本能在生活，即使有外部刺激，他也不可能受到它的激励。他的天真实际上是缺乏内在自我的特殊表现，而不是人格中的道德力量。这种天真的结果，则是在小说的最后把他套进了传统社会和文化的罪恶制度的罗网，使他自己遭到统治阶级杀害而不明究竟。一直到生命的最后一刻，他才有了点自我觉醒。但这种觉醒是死亡给他带来的，只要他还活着，他就不会有自我觉醒。缺少内在的自我而生活，正是阿Q生存的本性。

因而，阿Q事迹所表现的正是对中国人民全部阴暗面的观察。在农村——中国的缩影——没有什么可以看作积极的希望之源。辛亥革命并没有带来什么变革，相反，暴露了中国人的可恶的本性。除了在形式上更改了官衔，摧毁了旧社会的一些标志等而外，旧的文化和制度（迷信、风尚、中国社会的森严等级）实质上是原封未动。

这种观点是很阴暗的，但还没有反映出鲁迅的极度悲观。我们不能说辛亥革命毫无成

就：它处死了阿Q。在某种意义上讲，阿Q是被那些体现中国传统社会和文化制度的统治阶级杀害的；但统治阶级在辛亥革命前也同样凶恶，而那时他并没有被杀害，这是为什么呢？鲁迅指出，阿Q不能不成为“革命者”，这是他趋附潮流，本能地憎恨统治阶级，他的质朴和狡猾以及乘机占便宜等因素相互作用产生的结果。在革命前，阿Q有时也曾憎恨统治阶级，也卑贱、狡猾和质朴，但因为胆怯而没有成为盗贼，只作了一个短时期的小偷。如果他被捉住，也许不会杀头。但他很想当一个“革命者”，这就使他处于一种随时可以被指控为强盗的地位——那就更容易受到统治阶级的宰割了。从这里可以得出两点重要的含义：第一，辛亥革命虽未带来什么好处，但据鲁迅对它的事后观察，却把中国社会的恶势力从它传统构架的束缚中释放了出来，使它更加活跃和产生了更大的影响。第二，阿Q很想成为“革命者”，但不懂得什么是革命，其后果则是当了“革命者”而被杀头。鲁迅向未来的欲为革命性变革而工作的中国人提供了一个教训。阿Q不了解革命的目的和方法，更不可能获得这方面的知识，因为他没有内在的自我。归根结底，只有当中

国人的本性彻底改变，能够了解革命变革的目的和方法时，中国才能实现根本性的和彻底的变化。这才是使中国新生的首要任务。

从理论上讲，达到这种变革当然有多种途径，也可能在寻求实现这种变革的方法时，我们会拿不定主意。但是鲁迅认为要“以思想文化作为解决问题的途径”。辛亥革命失败的惨痛经历加深了他的这种认识，象五四时期其他知识分子一样，鲁迅深信思想革命才是必要的前提。1925年鲁迅同一个朋友论述变革的方法时曾说，他对《新青年》的主张深信不疑，即：必先要进行思想革命，“除此没有别的法”<sup>④</sup>来达到这个目的。

但是鲁迅面临着一种痛苦的进退两难：他并不认为，思想上视为正确的途径，在实际上是可行的。如果阿Q是中国人民的缩影，那么中国人民却显然缺乏必不可少的、哪怕是最低限度的自我觉醒；中国人民内部没有这种变革的根源。所以在这种意识层次上来说，鲁迅始终对前途感到失望。

虽然对前途悲观，鲁迅还是偏要作“绝望的抗战。”<sup>⑤</sup>他的至高无上的民族责任感还是使他要为一个美好的中国而进行工作，尽管他感

到绝望。按照他的基本预设，这个美好的中国必须建立在新的思想和文化的基础上。在他的意识层次上起作用的力量与引起他绝望的力量极不相同，这便唤起了希望。虽然希望不能由改变中国人的本性而产生，但却可能把它寄托于未来的不可预测的形式观念之上。既然未来尚未到达，从逻辑上讲，谁也不知它会是什么样的。所以只要有未来，就存在“有希望”的可能性。

从这一狭隘的意义上讲，鲁迅的希望是经常见于他的作品。我们已注意他在《呐喊·自序》中所表达的希望。在另一作品中，他感叹当时的中国与先前几个世纪相同，他说：“幸而谁也不敢十分决定说，国民性是不会改变的。在这‘不可知’中，虽可有破例——即其情形为从来所未有——的灭亡的恐怖，也可以有破例的复生的希望”。<sup>⑧</sup>然而，他的希望是他绝望的必然结果；正是在他绝望的背景之上，才产生了希望的感觉。这种希望的感觉有一种内部构成的矛盾心理：他有时感到这种希望是空虚的，因为它不现实。鲁迅在一篇著名的散文诗中写道：“这以前，我的心也曾充满过血腥的歌声：血和铁，火焰和毒，恢复和报仇。而忽而

这些都空虚了，但有时故意地填以没奈何的自欺的希望。希望，希望，用这希望的盾，抗拒那空虚中的暗夜的袭来，虽然盾后面也依然是空虚中的暗夜。”<sup>⑧</sup>

然而就在这篇散文诗中，鲁迅援引了匈牙利诗人裴多菲的诗句作为结尾：“绝望之为虚妄，正与希望相同。”<sup>⑨</sup>这是对过去，或者更确切地说，是对基于过去经验的理性预测的退让。绝望与希望之间的痛苦冲突，使他强调意志——努力回答生活召唤的意志。<sup>⑩</sup>从这里可以看出在他的思想中，有存在主义强调人性和历史中意志的意义的特征，而没有存在主义者的关于生活荒谬性的概念。



#### 四、学术的· 文体的·个人的·美学的

虽然鲁迅是号召完全摒弃中国传统的最主要人物之一，但他却以大量的时间对中国传统的各个方面进行了学术研究，这对他的一生来说，是一个嘲弄；而且在他的显示的意识层次上，还有一些与这种研究有积极联系的其他方面。他在创作中利用了一些传统的文体技巧。在个人和美学方面，他欣赏很多传统因素。因而我们必须研究，这种态度对他的全盘性反传统思想有什么含义：是非常有害呢？抑或仅只在形式（或逻辑）意义上与他的全盘性反传统思想相矛盾呢？

鲁迅是研究中国文学史的卓越学者之一。<sup>⑨</sup>他的关于中国小说史的开创性的著作，是根据他在国立北京大学的讲稿编写的，最初发表于1923—1924年。这是一本中国学者第一次论述从古代至清朝的中国散文小说通史的著

作，<sup>①</sup>他根据流传的校勘善本编辑了几本传统故事集，一本家乡绍兴的史料选集和诗人稽康（224—263）的作品，他还搜集了一本中国早期碑刻拓片选集，并将汉代石像和六朝时期（420—581）的佛雕和墓碑编列成表，但尚未出版。<sup>②</sup>他写的《中国小说史略》虽然包含一些对崇儒风尚及其影响的反传统性的评语，但主要还是一部以卓识见解论述中国传统小说演变的作品。他特别提出《金瓶梅》和《儒林外史》值得赞许，因为这两部小说具有现实主义的人道主义精神。<sup>③</sup>

从形式或逻辑观点来看，鲁迅对中国传统小说进行学术研究同他的全盘性反传统思想是不相容的。既然中国过去的一切都令人厌恶，那么，他怎会欣赏传统小说作品呢？然而从实质上讲，这种形式上的矛盾并未在鲁迅的意识中构成严重的紧张，因为他认为，中国某些传统小说中的积极特色，反映出一种现实主义的人道主义标准，它对文学——包括外国文学——都具有共同的（普遍的）适用性。<sup>④</sup>根据这种文学观点，这些特色并不是特殊的中国式的，因而它们对其余的中国文化传统的中国品质，是无关重要的。

然而，这就留下了一个未能回答的问题：为什么这些积极因素，尽管是跨文化的因素，竟会在整体上被视为完全邪恶的中国过去产生？人们对这个问题找不出答案，暴露了鲁迅的全盘性反传统思想的谬误。（在这一点上，陈独秀和胡适也是如此，他们也承认中国传统中有某些共同的和跨文化的积极因素。）鲁迅从未正视这种谬误，他这样做的可能性很小，因为这种谬误仅只是形式上的性质；即使他意识到这一点，他也许不至于感到十分不安，因为用普遍的和跨文化范畴所发现的传统中的积极因素，例如现实主义的人道主义，不可能影响中国传统的特定的中国性质，或受到它的影响。诚然，这种积极性的特色对中国传统来说，可能被认为是偶然的。因而从实质上讲，他完全拒绝在属性上是中国过去的一切东西并没有使他的反传统主义受到挑战。

在显示的意识层次上，鲁迅吸收了中国传统的艺术技巧，但他的创作形式（或结构）和内容则是崭新的。<sup>⑧</sup>大家知道，他能随时引用庄子的语汇和屈原的作品。<sup>⑨</sup>有些当代批评家强调文学的内容和形式之间的有机性联系，在鲁迅的创作中，形式和内容是有机地结合在一

起的，但在性质上却与中国传统文学的形式和内容迥然不同。在鲁迅看来，中国传统的文学因素仅只是他的文艺创作在形式和内容上吸取的某些素材而已。只是在技巧的意义上，这些传统的文学因素才与他的艺术有关，而在意识形态与道德评价上，对他并没有本质上的影响，因而对他的全盘性的反传统思想并未构成严重的挑战。

鲁迅对中国的木刻艺术很感兴趣，这是他的显示的意识在个人的、美学和学术方面的一种表现。他从童年时起，便喜爱中国传统的书画刻印艺术。他在北京看到中式信笺上印有中国画家的木刻画，这些画的艺术质量给他留下了深刻的印象。后来因面临日本侵略的威胁，他便和郑振铎一起煞费苦心地收集并付印了这些笺谱，生怕这种名士与艺人相结合而创作的中国传统艺术，会因即将爆发的战争而遭到破坏。<sup>⑦</sup>

鲁迅从童年时代起，也非常爱好民间戏剧和传奇中的某些神秘色彩。已故学者夏志安曾指出他对民间戏剧的鬼魂人物特别喜爱：

对于某些“鬼魂”，他甚至怀有一种秘

的喜爱。他对目连戏中的鬼魂形象（无吊和女吊）的态度，就是一种表示喜爱的态度。极少作家能以这样大的热情来讨论这种令人毛骨悚然的主题。这两篇（关于鬼魂的）文章特别可贵，因为它们出自鲁迅之手，一个社会改革家却同情民间流行的迷信，这是出人意料的。周作人写了很多有才华的但却以冷淡态度研究中国民间传说的文章，而鲁迅的兴趣则不单纯是学术的。他着迷似的看待这些鬼魂的可怕的外形，然后就和它们开玩笑。他让自己的幻想自由驰骋于这个主题，很高兴找出我们喜爱这些鬼魂的理由。他仿佛以生动的想象唤回了它们的生命，热情地将它展现在读者面前。<sup>②</sup>

鲁迅对这些传统艺术、俗文学和民间戏剧的兴趣是这些艺术的特殊表现方式。换句话说，使他感到迷恋的正是它们的特殊的中国品质，不是因为它们反映了艺术的某些普遍的、跨文化的方面，也不是因为它们具有可供借鉴的技巧。传统文化这些方面对鲁迅的吸引，正说明了他的意识的复杂性；而且暗示，在他的

全盘性反传统思想中，尚有某些反主题的东西，而这些反主题虽然在实质上对他的反传统思想是一种挑战，但并未严重妨害他的作为一种道德评价的全盘性反传统立场，因为他所欣赏的中国传统因素，主要是在他意识中私人领域的基础上接受的。如果他认为有必要把他意识中各个方面都协调地结合起来，他也许会根据这种情况来削弱他的全盘性反传统思想。如果没有这种附加的反主题，我们便可以说鲁迅对中国的传统道德(或不道德)是完全拒绝的；但在美学方面，他却喜爱传统的民间文学和戏剧的某些部分，这是他意识中的私人领域。既然这主要是他私人对美学的关心，所以没有说明关心的理由。他对中国传统木刻画的兴趣，与其说是私人的，还不如说是象一个鉴赏家的；但这种兴趣的公众性质，则是学术的和感情的，而不是道义的。

## 五、隐示的意识层次

鲁迅未明言地在理智和道德方面献身于中国的某些传统的价值，对他的全盘性反对中国道德和文化构成了严重的挑战。由于他的意识的复杂性，我们必须谨慎地解释和区分他思想中的这两个方面。他的全盘性反传统思想明显地，即使不说是争论性的，表现在他的很多杂文和创作中。例如《阿Q正传》这篇小说中，全盘性反传统思想的主题和一些反传统的抨击情节，虽然表现得微弱，但却不可忽视。要求完全摒弃中国传统，事实上是鲁迅在五四时期突出而明显争论的关心的问题。因而我们把这种反传统思想视为隶属于他显示的和争论的意识层次。但另一方面，鲁迅却献身于中国知识和道德的某些传统价值。他完全知道他意识中的这些传统价值，而且在他的某些创作中已明白地表现出来。因为鲁迅是以显示的方式献身

于理性和道德的全盘性反传统主义，所以他不愿意说明他信奉某些传统价值的理由。这种信奉尽管是有意识的，但仍然是暗示的。为简明起见，在以下行文中将显示的争论的层次，略述为显示层次；将有意识的但却未明言的层次，略述为暗示层次。

鲁迅既要在理智和道德方面献身于全盘性的反传统主义，同时又信奉中国的某些传统价值，这就在他的意识中产生了一种强烈的紧张，它不是形式上或逻辑上的矛盾。对于这种紧张的压力，鲁迅本来可以用多种方式予以反应。他也许会创造性地达到超越这种紧张的另一个认识阶段；或者因为没有真正解决，说不定他会被分裂的想象力和由不同力量而产生的内疚感所撕碎，他的创作力也许会陷于瘫痪。因而研究他到底如何反应，对于了解他的复杂的意识具有关键性的作用。

这里我觉得合适的办法是，通过他的一篇小说来仔细观察他所献身的其中一种传统价值，并以此来说明他意识中的这种紧张。小说在这方而更能说明问题，因为在小说中，作者可以表达不同的、甚至是难以调和的概念；他可以通过不同的人物和背景描绘出不同的基



调，而不受一致性的束缚。

《在酒楼上》是以个人回忆的形式写的。叙述者说，他遇见了一个多年未见的旧同窗又是老同事吕纬甫。在这篇小说中，吕纬甫叙述了两件事：一是他自己为爱弟迁坟的事，另一件是访问他母亲的旧邻居的女儿。关于这两个情节，周作人在1952年写道：“都是著者自己的，虽则诗与真实的成分也不一样。”<sup>29</sup>

关于第一个例子，小说中的事实与鲁迅生活中的事实基本相同，只是在细节上和无关紧要的地方有出入。鲁迅的四弟周椿寿于1898年12月20日死于急性肺炎，当时大约五岁半，全家深为悲恸。<sup>30</sup>他母亲为幼儿的死尤为悲伤。她要周作人根据亡弟的模样画一张像，这张画像一直挂在她绍兴的屋里，后来又挂在北京，直到她逝世。

椿寿埋葬在一块公坟地旁。坟周围的土由于当地人多年的挖掘，椿寿的坟面临塌陷的危险。1919年鲁迅回绍兴时，他母亲非常惦念这件事，叫他将坟迁往他家后来购置的安葬他父亲的莹地里。全家因为太悲恸都不欲再寻问鲁迅关于迁葬椿寿的事。周作人相信，小说中吕纬甫的经历和作为也正是鲁迅的经历和作

为。

关于《在酒楼上》的第二个情节中，有些情况不尽相符。吕纬甫遵母命要门儿朵剪绒花送给她旧邻居的女儿。周作人对此有两种评论：一是如上所说的，即这个情节是“作者自己所经历的”；另一种就是，他认为这个情节是虚构的，但小说中的那个女儿是鲁迅按照他邻居家的女儿塑造的。她不是如小说所述死于肺病，而是死于伤寒。<sup>⑩</sup>

这种不同之处也许只是表面的，而不是实际的。周作人写鲁迅生活经历时，已六十七岁，令人十分惊讶的是他的叙述非常符合实际情况。他也许指鲁迅对他家邻居女儿的情感和小说中吕纬甫的情感相似，因而他认为这第二个情节可以看成是鲁迅自己的“经历”。

不管周作人这些话的确切意思如何，他的叙述给我们提供了一个十分可靠的证据来推断：鲁迅借助于吕纬甫的语言和事迹来明确表示他自己的意识。总之，我们可以把小说中吕纬甫和叙述者之间的对话，看成是鲁迅在他自己心中所进行的交谈。

小说是以叙述者从北方回到东南的一次旅行开始的。在旅途中他回了一次故乡，然后抵

达附近一座他曾教学一年的城镇。他带着懒散和怀旧的心绪暂寓在一家旅馆里。他寻访了几个以为可以见面的旧同事，但一个也不在。为了驱散失望和孤独的凄凉情绪，他来到一家过去曾常去的酒楼。正当他独酌慢饮之际，意外地遇见了老同学吕纬甫，也是他在该地教书时的旧同事，已经多年不见了。吕纬甫已不象当年那个朝气蓬勃和有反传统精神的青年了。自从分别以后，吕纬甫做了很多无意义的事情。当时他与母亲住在太原，以教书谋生，给该地的一家人的孩子们教《四书》、《五经》一类的东西。叙述者问他为什么要回家乡，吕纬甫说道：

“也还是为了无聊的事。”他一口喝干了一杯酒，吸几口烟，眼睛略为张大了。  
“无聊的。——但是我们就谈谈罢。……你也许本来知道，我曾经有一个小兄弟，是三岁上死掉的，就葬在这乡下。我连他的模样都记不清楚了，但听母亲说，是一个很可爱念的孩子，和我也很相投，至今她提起来还似乎要下泪。今年春天，一个堂兄就来了一封信，说他的坟边已经渐渐的

浸了水，不久怕要陷入河里去了，须得赶紧去设法。母亲一知道就很着急，几乎几夜睡不着，——她又自己能看信的。然而我能有什么法子呢？没有钱，没有工夫，当时什么法也没有。

“一直挨到现在，趁着年假的闲空，我才得回南给他来迁葬。……就在前天，我在城里买了一口小棺材，——因为我预料那地下的应该早已朽烂了，带着棉絮和被褥，雇了四个土工，下乡迁葬去。我当时忽而很高兴，愿意掘一回坟，愿意一见我那曾经和我很亲睦的小兄弟的骨殖：这些事我生平都没有经历过。到得坟地，果然，河水只是咬进来，离坟地已不到二尺远。可怜的坟，两年没有培土，也平下去了。我站在雪中，决然的指着他对土工说，“掘出来！”……待到掘着圪穴，我便过去看，果然，棺木已经快要烂尽了，只剩下一堆木丝和小木片。我的心颤动着，自去拨开这些，很小心的，要看一看我的小兄弟。然而出乎意外！被褥，衣服，骨骼，什么也没有。我翘，这些都消尽了，向来听说最难烂的是头发，也许还有罢。

我便伏下去，在像是枕头所在的泥土里仔仔细细的看，也没有。踪影全无！……

“其实，这本已可以不必再迁，只要平了土，卖掉棺材，就此完事了。……但我不这样，我仍然铺好被褥，用棉花裹了些他先前身体所在的地方的泥土，包起来，装在新棺材里，运到我父亲埋着的坟地上，在他坟旁埋掉了。因为外面用砖墁，昨天又忙了我大半天：监工。但这样总算完结了一件事，足够去骗骗我的母亲，使她安心些。——阿阿，你这样的看我，你怪我何以和先前大不相同了么？是的，我也还记得我们同到城隍庙里去拔掉神像的胡子的时候，连日议论些改革中国的方法以至于打起来的时候。但我现在就是这样了，敷敷衍衍，模模胡胡。我有时自己也想到，倘若先前的朋友看见我，怕会不认我做朋友了。——然而我现在就是这样。”<sup>②</sup>

吕纬甫还对叙述者说，就是在他到这家酒楼之前“也就做了一件无聊的事，然而也是我自己愿意做的。”当他这次动身回来的时候，他母

亲记起了邻居船夫的长女阿顺曾经想要一朵红色的剪绒花：她看见别的姑娘戴过，因为自己弄不到而哭了很长时间，并为此挨了父亲的一顿打。这种剪绒花是外省的东西，在家乡的城里买不到。他母亲要他趁这次回南方之便，买这样的两朵花送给阿顺。吕纬甫说，他对这差事倒并不以为厌烦，诚心希望为阿顺办这件事，因为阿顺十岁时就死了母亲，她很能干，又很勤劳地照料弟弟和服侍她父亲。邻居夸奖她，父亲对她也很感激。

纬甫先前并不知道剪绒花这件事，只是因为他母亲提起，他也就高兴地想起了阿顺的纯洁心灵使他感动的另一件事，所以他就非常热情地遵照母命去办。他先在太原城里寻求了一遍，都没有，最后特地为此目的在济南暂停，终于买到了这种花。“我也不知道使她挨骂的是不是这一种，总之是绒做的罢了。”吕纬甫继续说道：“我也不知道她喜欢深色还是浅色，就买了一朵大红的，一朵粉红的，都带到这里来。”他在这里又停留了一天，就是为的要把花送给阿顺。但去她家时，阿顺和她父亲都不在。纬甫又从邻居那儿得知，阿顺已在去年秋天得肺病死了。他说：“那倒也罢了，我的事情又

完了。”于是他请邻居把花转送给阿顺的妹妹。他想告诉母亲说，阿顺接到花高兴得不知说什么才好。但他立刻又说：“这些无聊的事算什么？”

“模模胡胡的过了新年，仍旧教我的‘子曰诗云’去。”

“你教的是‘子曰诗云’么？”我觉得奇异，便问。

“自然。你还以为我教的是 ABCD 么？我先是两个学生，一个读《诗经》，一个读《孟子》。新近又添了一个，女的，读《女儿经》。连算学也不教，不是我不教，他们不要教。”

“我实在料不到你倒去教这类的书，……”

“他们的老子要他们读这些；我是别人，无争不可的。这些无聊的事算什么？只要随随便便……”

鲁迅的这篇小说，包括有复杂的模棱两可的含义。在他的显示的全盘性反传统思想和暗示的意识层次上献身于中国知识和道德的传统

价值之间，产生了真正的思想上的紧张。表面上看来，吕纬甫从他青年时期的反传统思想的退却，似乎是因为在知识上信奉西方的价值与情感上眷恋中国的过去这两者之间存在着紧张。实际情况并非如此。吕纬甫在小说中叙述这两件事以前，就先以抱歉的口吻说它们是“无聊的事”，他说：“现在自然麻木得多了。”这些话暗示，他所做过的这两件事与他仍旧相信的东西是冲突的。他感到抱歉，因为他的所作所为对他的全盘性反传统思想来说，并不是正当的，而这种反传统思想他表面上仍然在坚持。

事实上小说中提到的只有一件事是吕纬甫的反传统行为，即：他到城隍庙里去拔掉神像的胡子。这是一次反传统偶像的象征性行为，从实质意义上讲，并不一定包含完全摒弃中国传统的任何东西。我们有理由设想，打击传统偶像及其代表是反传统思想的一种，但并没有打击这个传统中的每个实质性方面。也可以想象，传统的偶像是该传统的积极特性的歪曲象征，或者说并不代表该传统的整体。但吕纬甫主要是以鲁迅自己的形象塑造的，而五四时期的反传统思想并不是要对中国过去的诸因素



予以区分。因而可以肯定的说，吕纬甫的反传统思想，是一种全盘性的反传统思想，它与中国传统的任何一部分积极地联结在一起，或者对这一部分加以赞赏，这看起来似乎是一个人对显示地献身于知识和道德的一种妥协。于是他就感到抱歉。

然而，正如小说中的两件事情所表明的那样，吕纬甫是与中国传统有积极联系的。这种联系并不构成一种心理上的抗衡，使得由信奉西方价值而产生的思想自卑感有所缓和。它是隐示的，但却是自觉的接受中国传统文化规范的反映，是在理性和道德上献身于中国传统价值的反映，因而在思想上就存在一种真正的紧张。用二分法解释感情上眷恋中国的过去和知识上信奉西方的价值所产生的这种紧张，就是不顾具体的历史根源的复杂性而提出一种僵硬的解释范畴。

吕纬甫坚持他不认真对待他的一些行为，因为它们是无聊的。但它们真的是无聊吗？他欲使他母亲高兴，明确地分担她对人的真诚的关怀，这是通过典型的中国传统模式的人与人关系的表现这一渠道来进行的——她为幼儿的坟墓而忧虑；为久已悼念的船夫的女儿想要一

朵剪绒花并为此而受折磨的这类小事操心。吕纬甫尽快返回故乡，他为了完成任务，急如星火，费尽心思。就此而言，他与母亲相同之处是精神上的，而不是感情上的；这是一种对中国传统道德价值“念旧”的反映。从而在隐示的意识层次上，吕纬甫觉得为幼弟迁坟和为船夫的女儿买花，是生活中理性和道德方面的有意义的行动。诚然，正是由于“念旧”的道德价值联结着人们的崇高精神，才使得他把埋葬幼弟所在的泥土搬走而完成了迁坟。因为虽然他没有找到幼弟的任何遗骨，但作为对幼弟的一种怀念行为，迁坟对他来说还是有象征意义的。同样由于“念旧”的道德责任感的影响，他煞费苦心的为船夫的女儿寻求剪绒花——为此目的甚至在途中的另外一个城市停留。

这两件事既然揭示了吕纬甫献身于理智和道德上真诚的“念旧”思想，那么可以说，鲁迅自己一生中也从未在理智和道德上违反这种传统价值。因为他就是小说中的吕纬甫。纬甫对两件事所作的遁词足以表明，他已从青年时期的反传统思想退却了。他的那些遁词实际上表现出一种内疚感，这是因为他同时坚守两种不可调和的理智和道德的信念而产生的紧张。

鲁迅一生信奉“念旧”价值，这一点有充分的事例说明。他终身和母亲保持热忱的关系，这种关系实际上是建立在使传统孝道适应现代生活的基础之上的，但在理性上我们把它归为“念旧”思想。<sup>③</sup>在这篇小说中，自觉的克尽孝道表现在吕纬甫不愿将此行的真实情况告诉母亲，以便使她高兴和心情舒畅。鲁迅引以自豪的是他有很多终身之交，如许寿裳和邵铭之，虽然对他们的某些观点并不总是同意或完全同意。<sup>④</sup>在他的早期创作中，有六首名为《别诸弟》的旧体诗，三首一组，是他在大约二十岁时写的，抒发了他欲和兄弟们相聚的眷恋之情。他的诗作还包括一幅悼念亡友<sup>⑤</sup>的挽联（是在二十岁时写的）。在他患肺病临近垂危的最后二十天中，还勉强支撑着写了两篇悼念他的老师章炳麟的文章（他比鲁迅早死数月）。除了其他理由而外，这两篇文章无疑是受了他在道德上所献身的“念旧”思想的激励而写的。<sup>⑥</sup>

根据《在酒楼上》的那些情节，虽然，吕纬甫的“念旧”是受了文化上的影响，是逻辑上的推断，而不是受心理上的责罪，因而它是一种未明言而坚守的传统价值。所谓逻辑上推断的

“念旧”是指，虽然这种传统价值在社会政治和文化道德秩序崩溃以后已与它的传统构架脱离，但对吕纬甫这样的中国人仍然保持着明显的同一性和力量，以它自己的标准来影响象他这样的人，以便向他提供思想和道德上具有深刻意义的表现渠道。由此可以推论，吕纬甫仍然认为这种道德原则是一种价值。

正如小说的含义那样一目了然，鲁迅在他的个人生活和暗示的意识层次上继续坚持“念旧”价值，但不愿将它表现在显示的意识层次上，即使为了他自己的缘故，因为这样做需要根据一种新的、他达不到的系统文化构架来条理清楚地说明其正当性。然而他是与中国传统的某些成分有联系的，他的“念旧”的方式是真实的，中国传统的完整秩序业已崩溃，但它的某些成分未必就丧失其同一性和影响力。

另一方面，《在酒楼上》的吕纬甫，显然是令人感到恼怒的，因为他教的是“子曰诗云”和《女儿经》。虽然在暗示的层次上他信奉传统的价值，就私人而言，他觉得这种价值是有意义的，但他不同意在现代教育中使古老的正统课程重新复活的方针。即使某些传统价值通过教育而复兴，也不能肯定说他乐意这样做，因为

他缺乏全面系统的世界观作为未来的更加明确的观点的基础。尽管他未明言地献身于一种传统价值，但他早期的反传统立场并没有丧失作用；虽然在个人生活中他献身于传统价值，但在公共场合，看来他还是不赞成恢复它的。他更不愿受主人之命扮演复古角色，使那种把学习变成空洞仪式的古老的正统课程在现代社会还永存下去，因为他教这类东西只不过是糊口手段而已。这种活动不但不能拯救传统，而且本身还违背了传统的真实性——使传统蜕变为传统说教性的了。⑤

上述对鲁迅的多层次意识性质的分析表明：在他的全盘性反传统思想同献身于理性和道德的传统价值之间，存在着一种真正的紧张的思想冲突。鲁迅反对一切空谈理论以及他意识中的复杂紧张性质（这体现了他那个时代的脉搏，并且是 20 世纪中国文化空前危机的象征）表明了“简单的一般化”这种陈腐思想泛滥的时代，他具有思想和道德上的气度和胸怀。然而他不能超越这种冲突——本来可以换个另外的说法来改变对中国传统的解释，或者最低限度他可以明言质问，完全摒弃中国传统是否妥当——不能超越这种冲突的原因是由于

他的全盘性反传统思想占支配地位。但为什么它会占支配地位呢？归根结蒂，在他所主张的以思想文化作为解决问题的影响下——辛亥革命后社会政治现实所产生的压力使这种影响形成了他的整体观思想模式——他不可能寻求一个可行的、多元论的解决他思想冲突的方法。尽管他热切希望自己和别人都能从传统的枷锁中解放出来，但传统的思想模式仍然束缚着他，因而在他的思想中不可能产生可供选择的分析范畴，所以他的意识的危机仍然没有解决。

## 六、鲁迅思想的特征〔增补〕

### ——兼论其与中国宇宙论的关系

根据博兰尼 (Michael Polanyi) 在他的知识论中对于创造活动性质的洞察 (这里所谓的“创造活动”，包括科学的创造活动，也包括艺术的创造活动)，我们知道当创造的想象力强烈活动的时候，它“不仅更热烈，而且更具体、更特殊”。当然，一个人只能在他所具有的对世界事务的性质的一般性知识之内产生具体感与特殊感。当一个人拥有的一般性知识愈丰富、愈深刻——换句话说，当一个人与世间事务接触时所能够使用的参考架构 (frame of reference) 愈丰富、愈深刻——的时候，他便愈可能针对某一问题或事务产生特定的具体感与特殊感。然而，一般性背景知识本身并不能取代创造活动；创造活动通常充满着特殊的具体感。

兴起于他自己全然参与的、呈现着强烈“意缔牢结”(ideological, 通常译作“意识形态”)的时代, 鲁迅思想的特质因一不寻常的结合而显得特别突出: 在面对中国前所未有的危机之时, 它同时具有犀利的逻辑与鲜明的具体感(即: 它对事务与思想的涵义拥有谨严的思辨能力, 同时它又能对所接触与关心的事务之特殊性产生具体的感受)。在他的敏锐心灵与他对于事实的丰富而具体的感受的相互运作之下产生的创作与议论, 为五四激烈反传统主义提供了实质的、有力的内容。同时, 也正由于这些思想与精神的资源的支持, 他能够在五四时期及其后的时日之中, 抵抗许多“意缔牢结”运动中先天性的陈腐与要求顺从的压力。易言之, 鲁迅所拥有的不寻常的犀利的逻辑感与鲜明的具体感, 是他对中国传统某些特殊的社会弊病与文化弊病所作透彻而有力的描述的主要资源; 而这些弊病, 对他的许多读者而言, 也许在没读他的著作之前并未清楚地、系统地意识到。同时, 这些资源也是他的原创性思想的动力——他的原创性思想有时与他的“意缔牢结”的立场颇有矛盾与抵触。在鲁迅的心灵中, 作为一项他的“意缔牢结”所信誓的全盘性反传



统主义与对中国传统中一些优美质素的真切而具体的了解，是同时并存的。因此，他的意识中存有沉痛的思想矛盾与精神上的冲突。就这一点而言，他的复杂意识已为 20 世纪中国深沉的文化危机作了见证，但，从另一意义而言，他的复杂意识却又对五四的知识阶层最不具有代表性。因为经由他对中国诸问题之实际的了解所带来的绝望，以及他对任何简单的解答方式的反对——他真正理解到中国的问题远比任何拟议中的解决方案所能涵盖与解决的要来得大、来得复杂——这些跟五四时代的意识形态中所表现的乐观地向前看的气质是不协调的。

然而，从另一方面来看，鲁迅深切感受到时代脉搏的跳动，并为谋求解决中国的诸多弊端而奉献了他的一生。他在日本留学期间已经认识到，为了使国家新生，必须推翻清政府。不管他究竟是否正式加入过光复会，鲁迅无疑是国民革命的热烈支持者。到了五四时代，无论是在激烈否定中国之过去的负面呼声中，或在通过自由与知识以寻求启蒙的正面呼声里，他都是“新文化运动”最重要的发言人之一。虽然他转变成为支持由中共领导的左翼运

动的过程，是相当痛苦的；但是，一旦他转变了，他便毅然地为了左翼运动的利益而投入笔战与论争的旋涡中。从许多方面来看，他是站在每一运动尖端的果决的斗士。就这一点来说，鲁迅又是五四知识分子中最具代表性的人物之一。

然而，鲁迅却又经常在心中重新考虑他所献身的政治与思想运动。在留学日本那段时期，他看够了呼喊革命的留学生的肤浅与虚伪，并且目击他们不同派别之间的相互中伤，以致对革命运动的结果深感忧虑。在辛亥革命爆发的时候，他觉得很高兴；然而辛亥革命的后果——社会与政治秩序和文化与道德秩序的解体，社会中几乎每一部门都被沮丧、颓废的气氛所笼罩，以及袁世凯与军阀政治在中国的肆无忌惮——这一切使得他当初对革命后果的最坏的忧虑得到了证实。他因此陷入了绝望的深渊。

虽然鲁迅多少受到道家（尤其是《庄子》）的影响，但他的绝望的心情并不是来自道家所谓世事终归于徒劳的观点，而是两项因素交互作用所引发的。这两项因素是：他对中国的诸多具体事实清楚的理解，与“借思想文化以

解决问题的方法”——那是源自中国儒家传统的“整体性思考模式”(holistic mode of thinking)。在辛亥革命后中国社会与政治秩序和文化与道德秩序均已解体的五四时代，这项思考模式的逻辑推演自然导致从审视一种属于中国心灵特有的病症的角度来诊断中国的弊端。<sup>⑧</sup>从这个角度出发，他的绝望格外深沉、格外难以祛除。对鲁迅而言，如要对中国之未来做一次不带情绪性的、切实的估计，这样估计的结果指向着：全然的无望。

早在留学日本的时代，鲁迅已经认定中国各种问题的最根本原因是，令人叹息的中国人的国民性。这样的态度意味着解决问题的唯一办法是：透过思想与精神革命来改变国民性。政治革命只能改变外在的政府形式，却不能带来要建立一个较好的未来所需要的真正本质性的革新。然而，正因为鲁迅已经认定中国的积弱的根本原因是在思想与道德方面，这项认识使他陷入了绝望的深渊。鲁迅在日时曾与许寿裳做过广泛的讨论，他们认为：“‘中华’民族最缺乏的东西是诚和爱——换句话说，便是深中了诈伪无耻和猜疑相贼的毛病。口号只管很好听，标语和宣言只管很好看，书本上只管说

得冠冕堂皇，天花乱坠，但按之实际，却完全不是这回事。”（见许寿裳著《我所认识的鲁迅》，〈回忆鲁迅〉章）因此，在鲁迅面前等着他去做的基本工作是：透过思想与精神革命去治疗中国人的精神的病症。然而，一个在思想与精神上深患重病的民族如何能认清它的病症的基本原因是它的思想与精神呢？（思想与精神既已深患重病，自然不能发挥正常功能，不能发挥正常功能的思想与精神，如何能认清病症的基本原因是思想与精神呢？）既然连要认清自己病症的原因都不易办到，又如何能奢言要铲除致病的原因呢？鲁迅当然可以尽力去启发他们，但结果充其量是在未知之天。根据以上的分析，我们知道即使在辛亥革命之前，鲁迅内心深处已隐然怀有焦虑之感了。辛亥革命的失败——在旧的政治与文化秩序崩溃以后未能建立起新的秩序——的结果，只使鲁迅的焦虑与悲观之感表面化罢了。

总之，虽然鲁迅与其同时代的其他知识分子一样都使用着，认为思想是人间事务的根本的“整体观思考模式”，并因应用这样的思考模式而共同得到思想与精神革命是一切其他变革的基础（故应优先进行）的结论，但他和其他

人有所不同。那些人，在重复强调这项预设——这项视为当然的信仰——与高喊“思想革命”的声浪中，看到了未来的曙光；鲁迅却根据那同样信仰的内在逻辑进行严谨的思辨，以致得到彻底绝望的结论。因此，他那有名的关于中国人所处境遇的比喻——关在一间“绝无窗户而万难破毁”的“铁屋子”里，行将窒息——可以说已经蕴涵在他对思想与精神革命之整体性要求的逻辑里了。

但是，如果说鲁迅的绝望是在他的思考的逻辑中经由严谨的推理而产生的，这却不是说他只运用他的严谨的推理便可创造出他的阴郁悲观的文学杰作。那些作品的实际创作是在他看到了许多不可饶恕的中国光景的时候，因深受刺激而兴起的具体之感所引发的。在所有五四时代的作家之中，鲁迅对中国国民性中令人深感遗憾的特质作了最显明、最具体的描述。我们都知道《狂人日记》是鲁迅用白话文创作的第一篇作品（他在辛亥革命后，曾用文言文写过一篇短篇小说《怀旧》）。但，无论《狂人日记》事实上是不是他用白话文创作的第一篇作品，它成为鲁迅悲观的、全盘性反传统主义的文学创作的第一个实例，有其艺术上与思想上的必

然性。因为《狂人日记》代表着鲁迅在坚持全盘性反传统主义的立场的时候，必须首先面对的一个主要矛盾。假如中国人在思想上与精神上是那样地病入膏肓，以致不能认清在他们“吃”别人的时候正是他们被别人“吃”的时候；假如他们的心灵是如此地“昏乱”（引自《热风·随感录三十八》），以致使他们在自我毁灭的过程中不但不谋自救，却反而津津有味地压迫着别人；那么，一个在同样环境中被教育出来的，与他的同胞同样拥有中国人的性格的人如何可能是一个例外？答案是：他不能，除非他“疯”了。

在《狂人日记》中，鲁迅使用现代心理学上对于精神分裂症的了解来描绘“狂人”的幻觉；所以在整个故事中，关于“狂人”的精神错乱的叙述，使人觉得很真实。鲁迅的深沉的悲观与别有会心的反语便透过对于这样的“真实”的讽谕式的采掘而显露出来。“狂人”对他的“疯狂”并无自觉，当然更无法自救，他也无法在“健康的世界”与“疯狂的世界”之间走来走去。假若他能够如此，他便不是一个真正疯狂的人；因此，根据故事中内在的逻辑，他也就不可能看到中国国民性真正的特征，嗜食同类、自相

残杀的虽行。在中国的社会之中，不管自觉与否，每个人都是“吃”人的人。但，对于这样残酷的行为，大家行之有年，并无自觉。因此，一直要等一个人变成了“疯子”，他才能突破遮眼的藩篱，洞察事实的真象。然而“狂人”清晰的了解却无法传播给他的同胞，因为“狂人”的语言与心智范畴与他的同胞们在属类上完全不同。即使“狂人”竭尽所能与他的同胞们沟通，他的话也将永远被当作“疯话”，所以完全是无济于事的。从“狂人”的观点来看，故事中的其他人才是真正地发疯了，他却不是心智不清的人；当然，反过来看，其他人认为“狂人”是有精神病的人，他们才是清醒的人。但是，在狂人的眼光与其他人的眼光之间却存在着一个关键性的差异。对“狂人”而言，世界是一个；但对其他人而言，却有两个世界：狂人生活的狂人世界，和他们生活的健康世界。

因为狂人相信他跟其他人都生活在同一世界之中，他并不知道别人把他当做疯子看待，因此不可能认真聆听他的话语。对于“狂人”而言，除了说出他所发现的真理并希望借真理的力量来说服别人去突破嗜食同类、自相残杀的恶性循环而外，别无他途。然而，其他人却认

为“狂人”是生活在“疯狂世界”之中，所以他们无法把“狂人”的话当真；他们根本无法从“狂人”的观点来了解“狂人”所要说的话，并从中获益。《狂人日记》中“狂人”最后记下来的一句话——“救救孩子”——是绝望的呐喊，我们不能从这篇作品的内在逻辑中推论出将来确有救出孩子的机会与环境。相反地，“狂人”觉得他所遇到的孩子们都心怀吃人的意向，因为他们都是在吃人的社会中被养大的，也都内化了这个社会的习俗与准则。用“狂人”自己的话来说：“这是他们娘老子教的！”

无论自觉抑或不自觉，中国社会中每一个成员都是“吃”人的人；中国人并无内在的资源借以产生一项导致仁道社会的思想与精神变革。令人觉得难堪的是，只有当一个人变得“疯狂”以后，他才能理解到中国社会与文化的真正本质。但正因为《狂人日记》中的主角已经苏醒了，他却被这个社会的“正常人”指为“狂人”。如果一个人未曾意识到中国社会与文化的本质并从其影响中解放出来，便无法从中国传统的吃人蛮行中挣脱出来。但当一个人清楚地了解中国社会与文化的本质并意识到从其桎梏中解放出来的必要时——鲁迅的《狂人日记》



的内在逻辑却显示——他反而失去了改变中国社会与中国文化的能力。

鲁迅除了提出这一可怕的无法解脱的“吊诡”(paradox)以外,更进一步追问:具体地表现在传统中国文化与社会中的中华民族的特征究竟是哪些?鲁迅对于中华民族具体的真实的了解赋予了他的激烈反传统主义的实质内容。换句话说,虽然反传统是五四时期的思想主流,许多激进知识分子都曾热烈地参与;鲁迅的创作则提供了攻击传统的真正实力。《阿Q正传》从最初发表时起到现在,一直被认定是他的最佳作品之一,其力量来自作者对阿Q之具体性格的生动描述。

阿Q的性格呈现着下列的特征:卑劣、懦弱、狡猾、自大狂和不能正视与承担外界对自己的屈辱,以致当别人侮辱他的时候,他总设法加以解释,使自己觉得那些侮辱不但不是侮辱,反而是对自己有利的——所谓“精神上的胜利法”,这个办法使他觉得好歹他永远是胜利者,因此,他永远无法面对现实。这些特征使他在被凌辱时得以残存,并促使他有时主动地去欺凌比他更弱的弱者。除了上述这些以外,阿Q的性格另外呈现了下述两个特色:一、他

缺乏一个内在的自我；二、对生命本身缺乏感受——他对生命本身的麻木有时甚至显示着一种对于生命之毁灭的享乐。阿Q是一个多半根据自然本能生活着的动物——这里所谓的“自然本能”包括他在中国社会中内化了这个社会约定俗成的习惯以致不加思索的反映方式。他有条件反射的本能，但缺乏自我意识与改变自己的能力。他多半根据本能生活着，不能因受到外界的刺激而获得启发。在这篇故事里，有时他显得无知与天真；事实上他的“无知”与“天真”是他缺乏内在自我的显著表征。没有自我意识，他不能修身，不能在思想上与道德上有所进步。他的无知与他的“精神上的胜利法”既不能把他从终将毁灭的结局中救出来，也不能激起他对施加在他身上的各项压迫作——用鲁迅值得纪念的名言来说——“绝望的抗战”（《两地书》）。它们只能使阿Q不去想为什么他要被置于死地。使人觉得难堪的是，只有死亡本身带给他一瞬间的自我意识。

然而，应特别注意的是，在鲁迅的复杂思想中，虽然对中国传统全盘性的排斥确实占据着重要的位置；但他对人间事务的具体感却又使得他认识、欣赏一些中国传统中的道德价值

与规范（如“念旧”）及文化质素，并适当地在使它们不失纯正性的情况下接受了它们。不过，他并没有因这样地接受了一些传统的道德价值与规范及文化质素激起超越它的全盘性反传统主义的思想活动，虽然纯就理论而言，有此可能。终极地说，他的全盘性反传统的立场与他选择性地接受了一些中国传统道德价值与文化质素的事实，两者之间存有无可疏解的基本矛盾。因此，他的灵魂被这一分裂的看法与这一看法所带来的罪恶感所扯裂。他对中国的未来的悲观不因他认识、欣赏与接受一些传统的道德价值与规范及文化质素而稍有缓冲；因为他在中国人做得到的范围内看不出有什么资源能使得他们去改善自己，并克服中国传统严酷的坏影响。

这种彻底的绝望之感很轻易地导使他走向“虚无主义”。一如在《野草》中一些散文诗所表现的，没有什么是可以信赖的、可相信的。但鲁迅的“虚无主义”必须与屠格涅夫及早期的陀斯妥耶夫斯基所描绘的虚无主义作一仔细的分辨。俄罗斯的虚无主义者是在没有任何信仰的境况中生活着，因为他们认为一切皆是虚无，所以他们从不感到人生之中有任何义务或限

制。与那样的虚无主义相比照，鲁迅的“虚无主义”并未导致那样合乎其本身逻辑的结论（这倒不是因为鲁迅的头脑不够逻辑、不够尖锐，而是因为，如下文所述，他的心灵深处仍受中国宇宙论的影响所致。）事实上，他在五四后期的一个写作主题是：在晦黯的虚无主义感受之中，挣扎着保持他献身于中国之新生的信誓，以及对生命意义的追寻。在世界文学中，很少有象鲁迅这样的作家，他一方面认为世界是虚无的，但另一方面却使自己介入意义的追寻并献身于启蒙。

在1925年3月18日一封给他的学生（后来是他的妻子）许广平的信中，鲁迅说：“我的作品，太黑暗了，因为我常觉得惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’，却偏要向这些作绝望的抗战。”（《两地书》）他空虚、沮丧的感受在他的散文诗中沉痛地表现出来——鲁迅说那是“废弛的地狱边沿的惨白色小花”（《野草》）。在这些散文诗中，他以各种方式呈现出许多作为他的第二个自我的意象；试着去表现各种隐喻式的思想。他对每一件事情的怀疑——包括当时在中国流行的各种意识形态所描绘的未来之美好的社会——在《影的告别》中最显明地表

现出来：

有所不乐意的在天堂里，我不愿去；有所不乐意的在地狱里，我不愿去；有所不乐意的在你们将来的黄金世界里，我不愿去。

然而你就是我所不乐意的。

朋友，我不想跟随你了，我不愿往。

我不愿意！

呜呼呜呼，我不愿意，我不如彷徨于无地。

在这一“虚无主义”当中，没有什么事情是被信赖的，没有什么事情是被相信的；然而，正如在其它地方他的思想所表现的特色那样，鲁迅另有别的想法。在描述希望是虚幻——只不过是一个抗拒“空虚中的暗夜”的装置——以后，鲁迅引他喜爱的匈牙利诗人裴多菲的诗句来作结：“绝望之为虚妄，正与希望相同。”因为绝望是耽溺于过去，或者，更精确地说，是耽溺于根据过去的经验所作的理智的估计。鲁迅在希望与绝望之间，痛苦的冲突与精神的煎熬使他特别强调意志的重要性——奋力回应生

命之呼唤的意志的重要性。在这里他象一个存在主义者，把重点放在人的意志的意义上；然而，这样的看法并不是受到欧洲的“上帝已死”的观念的启发而来，而是透过中国的、在现世的时空中人能够发现意义的观念而产生的。

这一经由强调意志的力量来寻求出路的做法可以用诗剧《过客》来做进一步的说明。此剧可以当作关于鲁迅一生的寓言来读。剧中的主角——过客——看起来很象鲁迅。“约三、四十岁，状态困顿倔强，眼光阴沉，黑须、乱发。”剧场的场景基本上是在“空间上表现的时间上的两难困境”<sup>⑧</sup>，他的行程从过去到未来沿着一条“似路非路的痕迹”，过客现在是停在荒原上。他遇到一位七十老翁和一位十岁女孩——过去和未来的化身——老翁问他要到哪里去，过客回答说：“我不知道。从我还能记得的时候起，我就在这么走，要走到一个地方去，这地方就在前面。我单记得走了许多路，现在来到这里了。我接着就走向那边去（西指），前面！”

过客接过来一杯水。他向老翁与女孩道谢，并问：“前面是怎么一个所在？”

老翁：前面？前面是坟。

过客：（诧异）坟？

女孩：不，不，不的，那里有许多许多野百合、野蔷薇。

老翁注意到过客是劳顿的，而且他的脚受伤了，老翁劝他“回转去，因为你前去也料不定可能走完”。过客回答说：“我只得走。回到那里去就没一处没有名目，没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼，没一处没有皮面的笑容，没一处没有眶外的眼泪。我憎恶他们，我不回转去！”所以过客决心走下去，并且说：“况且还有声音常在前面催促我，叫唤我，使我息不下。”

就这样，在他对每一件事几乎都有着虚无主义的疑惑的时候，鲁迅最后感到他必须继续迈向未知命运。事实上他对中国是不是能够生存下去的“硬心肠”（tough-minded）的怀疑与其它一些事情在他心中形成了一种罪恶感，这个罪恶感只能借着他一再强调为国家民族奉献与牺牲来缓和，为国家民族奉献、牺牲，是他自从留日以来一直萦绕于怀的（参见鲁迅《自题小像》）。

走笔至此，我们必须面对一个关于鲁迅的虚无主义与存在主义之性质的问题。虽然鲁迅对中国的前途存有极大的疑惑，鲁迅是属于本世纪初中国革命知识阶层的一分子，对他们而言，为祖国牺牲奉献是理所当然的事，无需辩解或说明。尤有甚者，尽管传统架构已经崩溃了，但许多根深蒂固的传统中国文化质素，尤其是某些历经许多世纪被视为当然之文化与思想的倾向，仍然存续了下来。传统中国世界观最重要的要素之一是：天人合一的观念，这个观念蕴涵着超越的实在（transcendental reality）是内在于宇宙之中的，而在这宇宙中，人乃是一个构成宇宙整体所必需的部分。这种看法和笛卡尔式的认识论的主体主义（Cartesian epistemological subjectivism）及现代西方的自然主义的化约论（naturalistic reductionism）都有显著的不同，在后二者，人是疏离于宇宙的，因而只能通过他自己的主观思考与意志来取得生命的意义<sup>④</sup>（当然，我这里指的只是现代西方思想中占优势的趋势，我们可以举出许多例外，如莱布尼茨、斯宾诺莎、歌德以及近代哲学家怀特海和博兰尼。）

中国的世界观也与从加尔文教义衍生出来



的基督新教伦理有显著的不同。加尔文教义认为，由于“上帝的绝对超越性”，因而罪孽深重的人完全无法接触到神性。这样一个孤离的个人，只能借着 he 对于外在的、物质世界中的事务的努力，来消灭他的寂寞感、道德的失败和精神的疏隔。<sup>⑩</sup> 儒家天人合一（或道心与人心合一）的观念蕴涵着超越的意义是内涵于人的生命之中。易言之，这超越的意义是人在现世生活中经由努力来发现的，而不是被人的意志与思考所创造。在儒家思想中，人性内涵永恒与超越的天道；所以，人跟宇宙永不分离。道同时具有宇宙中客体的一面与人心中主体的一面。因为人性参与道性（或天性），所以人具有内在的道德与理知的能力和判断力，这些能力能够使他认识到宇宙中“道”的意义。他去发现意义的努力将不是一种疏离的行动，也就是说不是面对着一盲目的、无意义的世界，全然在主观自我之内的努力。

如所周知，鲁迅早年曾受到严格而卓越的中国古典教育。他自己曾说他过去是如此深切地浸润于中国传统文化之中，以致不可避免地深受其影响。很明显地，做为一个中国思想家，鲁迅仍然在中国文化的经验范围内活动，在

这种文化的经验范围内，一个真正欧洲格调的存在的认同危机是不可能出现的。尽管他有强烈的存在主义式的倾向和虚无主义式的观察，鲁迅于面对疑惑与艰困，强调人的意志的时候，他仍然是强调那种去发现意义的意志，而不是强调去创造意义的意志。因为在人的生命能够发现正面的、美的东西的未曾明言、默会的信仰在鲁迅意识的深层之处从未动摇。

从他毫不犹豫地应用尖锐的逻辑推论来参与全盘性反传统运动的角度去观察他的思想演变，在他的思想中未曾继续推演到在逻辑上极具合理性的虚无主义的结论——这一事实应该予以特别注意。这一事实标示着：尽管中国文化的结构已经崩溃，他却继承着中国文化的一个基本质素——他继承着中国文化中的一个基本态度，一个从“天人合一”有机宇宙观衍生出来的，认为由人性的内涵可达到超越，在人生的活动中可臻神圣之境的态度。此外，他根据他的民族主义的信誓为中国的新生所做的努力，以及他对于思想的力量信仰（因此，他觉得一个作家可对中国之新生做出贡献）——此一信仰在冷酷的现实压力之下偶会动摇，但就整体而言，他终其一生对之坚信不移——这

些都强化了他从中国的世界观中所承继的思想质素，此一质素阻止了他的虚无主义所可能在逻辑推演上产生的结果。在一再承担着挫折感与深沉的绝望之中，鲁迅是把自己坚定地奉献给中国重建的工作，当做他在现世现时的人生中追寻意义的活动的一部分——这样的举措显示了一个纯正的现代中国知识分子良心。

### 注 释

①本章试图就赖文森 (Joseph Levenson) 未曾涉及的现代中国知识分子历史这一主题进行探讨。赖文森的论文对一些不同的问题提出了看法。我认为他的原意并非用分析范畴来解释象鲁迅这样一位富有创造性的人物的复杂意识。假定赖文森并未宣称他的认识方法已完全包括未来研究的一切可能前景，而他那无情的，但却是光辉的二分法论点的各个方面，的确限制了他对现代中国知识分子的历史的复杂现实的理解。参看约瑟夫·赖文森：《梁启超与现代中国思想》（坎布里奇，麻萨诸塞，1959）以及《儒教的中国及其现代命运》（伯克莱，1958—1965）。

②鲁迅：《呐喊·自序》。鲁迅在《父亲的病》（《朝花夕拾》）中曾谈到他父亲患病和逝世的情况。许寿裳在《我所认识的鲁迅》中说，鲁迅决定当医生的动机也是因为急欲帮助那些不愿再缠足的中国妇女。还有其他的个人原因促使鲁迅去学医，见下面的注释①。

③鲁迅：《藤野先生》、见《朝花夕拾》。

④鲁迅：《呐喊·自序》

⑤周作人：《关于鲁迅》（《瓜豆集》，上海，1937），P.225。

⑥同上书。PP.212—226。鲁迅早年时期所收集的部分书目见该书PP.217—218。鲁迅也很喜欢临摹一些孤本和善本书籍。他后来出版了他所编辑的有关绍兴的《会稽郡故书杂集》，以及精心编辑的《稽康集》。见周遐寿（周作人）：《鲁迅的故家》（香港，1962），PP.50—51，77—78，以及他的另一个弟弟乔峰（周建人）的回忆录：《略讲关于鲁迅的事情》（北京，1954），PP.3—5。

⑦这些作品收入鲁迅的《集外集拾遗》。

⑧见周作人：《鲁迅的故家》P173，对《惜花》的评价。

⑨鲁迅经常谈论这些问题，给许寿裳留下了深刻的印象，所以在他写的关于鲁迅的回忆录中，曾反复提及此事。见许寿裳：《我所认识的鲁迅》，P.8和P.18；《亡友鲁迅印象记》（北京，1953），P.20。

⑩许寿裳：《我所认识的鲁迅》，PP.18—19。

⑪除亲眼见到父亲患病外，鲁迅自己对中医的信念曾产生过动摇。他在十四五岁时患过严重的牙疾。服中药不仅未能奏效，而且中医的理论使鲁迅蒙受了屈辱。因为根据中医的说法，牙齿在生理上与肾有关，而肾则属于男性的生殖系统——牙痛暗示肾亏损，多为纵欲的结果。如果鲁迅说出自己牙痛，别人便会告诉他说这是件羞辱的事。因而他便默默地忍受自己的痛苦。他曾对孙伏园讲，这一经历也与他决心学西医有关。见孙伏园：《鲁迅先生二、三事》（上海，1945），PP.66—67。至于鲁迅自己的叙述，见《从胡须到牙齿》（《坟》）。

⑫见周遐寿（周作人）：《鲁迅小说里的人物》（上海，1954），P.6。

⑬见鲁迅：《藤野先生》（《朝花夕拾》）也见

于周遐寿：《鲁迅小说里的人物》，P.230。

⑭见鲁迅：《文化偏至论》（《鲁迅全集·坟》，第一卷，P.180）。

⑮同上书。

⑯同上书，P.184。

⑰同上书，P.185。

⑱同上书，PP185—191。

⑲同上书，P.192。

⑳同上书，P.193。

㉑《域外小说集》第一卷从1909年2月起在东京和上海出售。第二卷从同年6月初售。第一卷在东京只销售二十一册（其中一册为鲁迅的朋友许寿裳所购，其目的是核对一下出版商是否抬高了价格）。第二卷在东京销售二十册，与上海销售的数目大致相仿。

（见周作人：《瓜豆集》中《关于鲁迅》之二，PP.235—236。）

㉒见鲁迅：《呐喊·自序》

㉓见鲁迅：《两地书》

㉔见鲁迅：《自选集·自序》。（《南腔北调集》）。

㉕见鲁迅：《呐喊·自序》。

㉖周作人后来证实，鲁迅对《新青年》所倡导的文学革命并不特别热心，但对思想革命却十分重视。见周作人：《鲁迅的故家》，PP221—222。

㉗见鲁迅：《随感录三十八》（《新青年》5.5；5.17，1918年10月——应为11月15日），后收入《热风》。这篇文章是《狂人日记》在《新青年》刊登六个月以后发表的。它明确提出了最初在《狂人日记》中所揭示的全盘性反传统思想。周作人重读曹聚仁的《鲁迅评传》（香港，1956）时发现他援引了《随感录三十八》，便在给曹聚仁的信中说，这篇文章实际上是他写的。然而他并不认为文章中所表达的不是鲁迅的思想，只是说这篇文章的风格与鲁迅的文

风稍有差异,但其他人对这点几乎是难以觉察的。见周作人和曹聚仁的《周曹通信集》(香港,1973)第一卷,PP.51—52。这篇文章最初是以鲁迅的名义在《新青年》上发表的,后来又一直收入《热风》的各种版本。在写这篇文章的时候,周作人和鲁迅住在北京绍兴会馆。兄弟俩密切合作从事文学事业,有很多共同的信仰。他们各自都以自己的名字或笔名发表了许多杂文、翻译、创作和《随感录》。周作人于1918年用他自己的名字发表了几则《随感录》。(如1918年9月15日发表的《随感录二十四》。和10月15日的《随感录三十四》)但让《随感录三十八》以鲁迅的名义发表,因而周作人说这篇文章是他自己写的。鲁迅把这篇文章收入他的《热风》中(该书是鲁迅与周作人关系破裂后的1925年出版的),这就清楚地说明:即使由于某种原因,文章是由周作人起草或撰写的,但它的基本思想则是鲁迅的思想。而周作人当时很可能同意该文所阐述的观点。周作人与鲁迅的关系是1923年7月开始破裂的。见《鲁迅日记》(北京)第一卷,PP.453—455,490,即1923年7月14,19,8月2日及1924年6月11日诸条。

②⑧见鲁迅:《随感录三十八》。

②⑨同上书。

③⑩从较为广阔的角度来观察鲁迅的思想,我们可以看出他对中国传统的批判是尖锐的,但他却不能同样尖锐而明确地提出一个改造中国的方案。他再三表示自己不知道引向光明前途的适当的道路。见《鲁迅全集》第一卷,PP.362—363;第三卷PP.40—42;第九卷,PP.11—14,312—314。“科学”在这里是根据当时中国流行的唯科学论的思想提出来的,但它被用于辩论性的方面,因而不能视为鲁迅经过深思熟虑后的信念。

③⑪见鲁迅:《随感录三十八》。

③⑫见鲁迅:《呐喊·自序》(《鲁迅全集》,第

一卷，P.7）。

③同上书。

④同上书，P.8。

⑤1925年鲁迅仍然坚持要把“思想革命”放在首要地位。见《华盖集·通讯》。

⑥例子见周遐寿（周作人）：《鲁迅的故家》，PP.188—189，PP.205—206；曙天：《访鲁迅先生》，重刊于曹聚仁：《鲁迅年谱》（香港，1967），PP.262—64。

⑦见索纳里（J.D.Chinery）：《西方文学对鲁迅的〈狂人日记〉的影响》（《东方和非洲研究公报》，23:309—322，1960）。

⑧见鲁迅：《狂人日记》。

⑨见鲁迅：《且介亭杂文二集·〈新文学大系〉小说二集序》。

⑩见鲁迅：《狂人日记》（《鲁迅全集》，第一卷，PP.16—17）。

⑪同上书，P.16。

⑫同上书，P.19。

⑬同上书，P.10。

⑭鲁迅在日本时喜欢读尼采（Nietzsche）的著作。见周作人：《瓜豆集·关于鲁迅之二》，PP.239—240。鲁迅在1907年所写的著作中曾几次提到尼采的有关个性独立的思想。见《文化偏至论》和《摩罗诗力说》。早在1919年他发表在《新青年》上的一篇《随感录》中就强调个人须力求达到自我完善，见唐俟（即鲁迅）：《随感录四十一》。1920年鲁迅发表了尼采的《察拉图斯忒拉的序言》的译文，该文以唐俟的笔名刊载于《新潮》1920年6月10日。然而，鲁迅喜欢尼采并不表明他信奉尼采的世界观。正如本杰明·史华慈所指出：“他并不完全赞成尼采那种孤芳自赏和愤世疾俗的态度，但吸引鲁迅的似乎是某种充满激情的和敏感的超越世俗的英雄形象，而这

种英雄却面临着愚蠢和邪恶的世界，面临着‘群氓’。尼采著作中所表现的那种悲怆情感（这一点在与尼采观点不同的其他作者中同样也可以见到），似乎触动了这位敏感而严峻的青年的心弦，产生了共鸣。据说，鲁迅在那时还倾慕拜伦（George G. Byron）的诗作。因而鲁迅在尼采那里学到的并不是尼采学说的整体，而是某种他所喜爱的悲怆情感。”见本杰明·史华慈：《中国知识界历史之初探》。载于费正清（John Fairbank）编：《中国的思想和制度》（芝加哥，1957）P.17。

④⑤见鲁迅：《坟·论睁了眼看》。

④⑥见鲁迅：《坟·灯下漫笔》。

④⑦见鲁迅：《彷徨·祝福》。

④⑧见鲁迅：《呐喊·明天》。

④⑨见鲁迅：《呐喊·故乡》。

⑤⑩见鲁迅：《坟·看镜有感》。

⑤⑪见鲁迅：《坟·灯下漫笔》。

⑤⑫见鲁迅：《集外集·俄译本〈阿Q正传序及著者自序传略〉》。鲁迅也曾说：“《阿Q正传》的目的不是嘲弄和怜悯”。见许广平编：《鲁迅书简》（上海，1946），P.246。

⑤⑬见鲁迅：《且介亭杂文·答〈戏〉周刊编者信》。

⑤⑭见周作人：《论阿Q正传》（重刊于曹聚仁：《鲁迅年谱》，PP.193—196）；茅盾：《论鲁迅》（重刊于上书PP.197—229，特别是PP.221—222）；苏雪林：《阿Q正传及鲁迅的创作艺术》（同上书，PP.230—253，特别是PP.230—240）；张定璜：《鲁迅先生》（同上书，PP.278—290，特别是PP.285—286）。

⑤⑮这篇小说的结构尚欠完美，有些地方色彩不够协调。这些缺点可能归因于最初写这篇小说时的特殊情况。鲁迅回忆说：“阿Q的影像在我心目中似乎确已有了好几年，但我一向毫无写他出来的意思。”



直到1921年，鲁迅从前的学生，《北京晨报》副刊编辑孙伏园要求他为副刊《开心话》这一栏写点东西，这才成了他写该小说第一章的缘起。因为要使它切合一点“开心”的内容，所以不免与以后几章的写法稍异（以后几章改在《新文艺》上发表）。这篇小说从1921年11月4日起至1922年2月12日止，连载于文学副刊。关于鲁迅自己对该小说结构不够协调之处的批评，以及他是怎样写这篇小说的回忆，可参看《华盖集续编·阿Q正传的成因》。

⑤《戏》刊编辑曾于1934年将《阿Q正传》改编为剧本。鲁迅对该杂志编辑就阿Q的形状曾作过如下描述：“我的意见，以为阿Q该是三十岁左右，样子平平常常，有农民式的质朴，愚蠢，但也很沾了些游手之徒的狡猾。”见鲁迅：《且介亭杂文集·寄〈戏〉周刊编者的信》。

⑥见鲁迅：《呐喊·阿Q正传》。小说中的其他引文见本文引号内。

⑦见徐炳昶给鲁迅的信（1925年3月16日），载于《华盖集·通讯》。

⑧同上书。

⑨鲁迅有时曾觉得他在《阿Q正传》里也许对中国人谴责得过分了。但在1926年却说，他不这么想了。他说，如实描写中国的事情，在别国的人们，或许在将来变好了的中国人看来，都会觉得是怪诞。“我常常假想一件事，自以为这是想得太奇怪了，但倘遇到相类的事实，却往往更奇怪。在这事实发生以前，以我的浅见寡识，是万万想不到的。”见《华盖集续编·阿Q正传的成因》。

⑩见西谛（郑振铎）：《呐喊》，载于李何林：《鲁迅论》（上海，1930），P198；亦见鲁迅：《阿Q正传的成因》。

⑪见鲁迅：《华盖集续编·阿Q正传的成因》。

⑫见鲁迅：《坟·灯下漫笔》。

⑥④见鲁迅：《华盖集·通讯》。

⑥⑤鲁迅于1925年3月18日给许广平的信中说：“我的作品太黑暗了，因为我常常觉得唯‘黑暗与虚无’乃是‘实有’，却偏要向这些作绝望的抗战。”见《两地书》。

⑥⑥见鲁迅：《华盖集·忽然想到》。

⑥⑦见鲁迅：《野草·希望》。

⑥⑧同上书。

⑥⑨这一点在鲁迅：《野草·过客》中表现得很强烈。

⑦①鲁迅的卓越成就是大家公认的。例如，已故的夏志安教授曾写道：“他曾一度担任中国文学教授，在这一领域他的博学多识也许可以和他同时代的任何学者相比。”见夏志安：《黑暗闸门》（西雅图，1968），P102。

⑦②中国小说史权威郑振铎说，鲁迅的这部开创性的著作“指出了以后三十年研究的一般方向。”王瑶曾引用郑振铎的这句话。见他的《鲁迅与中国文学》（上海，1952），P.54。王瑶很想在鲁迅的著作和中国文学传统之间建立一种积极的关系，但他的论述有些混淆。他在论述中经常脱离上下文来援引鲁迅著作中的一些章节，没有将鲁迅所利用的中国传统文学的技巧与他所摒弃的中国传统文学的形式和内容加以区别。

⑦③见许广平编：《鲁迅译著书目》，载于《鲁迅先生纪念集》（上海，1937）PP.1-11。

⑦④见鲁迅《中国小说史略》：“作者之于世情，盖洞若观火，凡所形容，或条畅，或曲折，或刻露而尽相，或幽伏而含讥，或一时并写两面，使之相形，变幻之情，随在显见，同时说部，无以上之，故世以为非王世贞不能作。至谓此书之作，专以写市井间淫夫荡妇，则与本文殊不符，缘西门庆故称世家，为缙绅，不惟交通权贵，即上类亦与周旋，著此一家，即

焉尽诸色，盖非独描摹下流言行，加以笔伐而已……  
迨吴敬梓《儒林外史》出，乃秉持公心，指摘时弊，  
机锋所向，尤在士林；其文又戚而能谐，婉而多讽；  
于是说部中乃始有足称讽刺之书……敬梓所描写者  
即是此曹，既多据自闻见，而笔又足以达之，故能烛  
幽索隐物无遁形，凡官师，儒者，名士，山人，间亦  
有市井细民，皆现身纸上，声态并作，使彼世相，如  
在目前。”

⑭是否应以这种观点来研究文学，当然是另外一个问题。这种研究方式也见于鲁迅：《汉文学史纲要》。这本书原是鲁迅在厦门大学的讲稿，他逝世后才发表的。鲁迅选出《诗经》和《离骚》等作品中的一些篇章，根据他自己的美学标准和现实主义人道主义的一般范畴，加以正确的评价。

⑮关于鲁迅如何利用传统艺术技巧的自述，可参看《我怎么做起小说来》（《南腔北调集》。）普实克（Jaroslav Prusek）认为，现代中国的文学革命是一种质的变化，不能看成是中国文学早期演进的变化。在他看来，文学革命是中国作家思想革命的结果，是文学艺术的形成因素之间的关系发生革命性转变的结果。见普实克：《传统的东方文学与现代欧洲文学在中国文学革命中的对抗》，此文载于里昂·埃德尔（Leon Edel）编：《文学史与文学批评》（纽约，1965），PP.168—170。但普实克指出：鲁迅虽然摒弃了中国传统的文学形式，但却利用了中国传统的抒情手法来进行他的很多创作。那种主观主义、印象主义和平淡无奇的抒情性质，由于缺乏故事轮廓和结构情节，都从它呆板的传统描写形式中去除了，而鲁迅却自由地用这种抒情手法来表达社会现实的革命概念。见普实克：《中国历史和文学》中对白居易诗的旁注（布拉格，1970）。该书在第80—81页上写道：“多少世纪以来，中国的抒情诗在竭力保存各种自然成分的同时，还饱和着各种崇高的情感，因而

能创造出一幅善于交流至高感受和洞察力的图画，一幅完全服膺并沉浸于自然之神秘的图画。这种创作的基本条件是，艺术家要有精确的观察和见微知著的锐敏感受，这样才能进入作者与读者进行交流的核心……这种方法教会艺术家从每个平凡的现象中挖掘典型事物，通过去伪存真的方法，用非常精练的语言把典型事物的实质表现出来。不难想象，艺术家如果把这种方法应用于社会现实，它的含义是什么。艺术家只有具备高度提炼的理解力，才可能从纷纭杂乱的现象中筛选出最有意义的东西——即我们在上面所说的图画中的主宰，并用寓意深刻的寥寥数笔把它勾画出来。正是这样，诗人所创造出的画卷才不仅表达了个别事件的本质，而且概括了整个时代。我觉得艺术家运用这种方法比用任何叙述诗那样的方法能更深、更令人信服地表现对社会罪恶的憎恨。在单个的故事中，光明和阴暗必然相互交替，而且主观因素往往为社会的罪恶活动辩解，并将它掩饰。抒情诗则不然，事实是以完全赤裸的和不加改变的憎恶提出来的。因为除去了附加的细节，所以一切能使罪恶现象缓和的东西都消失了。这就是为什么象鲁迅这样的现代艺术家采用这种艺术方法的原因。因为这种方法以单独的、典型的、充满感情和剔除次要的及偶然成分的图画来描写某种社会情景的本质。当鲁迅打算以一种新的方法来表达他对现实的革命态度时，他所采用的就是这种方法。”

⑯见郭沫若：《庄子与鲁迅》载于他的《今昔蒲剑》（上海，1947），PP.275—96；许寿裳：《屈原与鲁迅》，载于他的《亡友鲁迅印象记》，PP.5—8。

⑰见鲁迅与西谛（郑振铎）合编：《北平书简》（北京，1934）。哈佛—燕京图书馆珍藏有这本精美的书。鲁迅对此书的序言载于《集外集拾遗》。鲁迅与郑振铎合作出版该书的详情，见鲁迅给郑振铎的

信,载于许广平编:《鲁迅书简》,PP.519—584。

⑤⑧见夏志安:《黑暗的闸门》,PP.155—156。

⑨见周遐寿:《鲁迅小说里的人物》,P.163。

⑩鲁迅在绍兴正参加乡试时,周椿寿去世了。他那时从南京水师学堂回来准备参加乡试。幼弟的死亡使他极为悲伤,已再无心考下去了。因为考试要持续数日,所以他便于12月24日仓促离家返回南京。

⑪见周遐寿:《鲁迅小说里的人物》,PP.163—175;《鲁迅的故家》,PP.108—109;也见于周作人:《知堂回忆录》(香港,1970),PP.46—53,592—599。

⑫见鲁迅:《在酒楼上》(《鲁迅全集》第二卷,PP.26—28)。小说原文的其他引文见本文引号内。

⑬从鲁迅逝世前五年(1932—36)给他母亲的现存五十多封信中可以证实这一点。见许广平编:《鲁迅书简》,PP.267—313。

⑭见鲁迅1936年2月21日给曹聚仁的信,载于同上书,PP.472—73。

⑮见鲁迅:《别诸弟》(《集外集拾遗》);《挽丁耀卿联》,载于同上书。

⑯见鲁迅:《关于太炎先生二、三事》(《且介亭杂文末编》);《因太炎先生而想起的二、三事》,载于同上书。第二篇文章写于鲁迅逝世前二日,即1936年10月17日,是鲁迅的最后一篇文章。

⑰传统说教(traditionalistic)这个术语通常指用传统思想解释非传统目的而不承认违反了传统的真实性。这里引申为用传统思想解释非传统目的,或用它作为一种谋生手段但承认它违反了传统的真实性。

⑱关于“借思想文化以解决问题的途径”与中国儒家传统思想方式的联系,以及它如何成为促成五四全盘性反传统主义的兴起的原因之一详细解释,见本书前数章。

②③ 参见李欧梵先生1974年4月2日于亚洲学会第二十九届年会中所提出的论文：《The Tragic Vision of Lu Hsun, Hope and Despair in the wild》。我对鲁迅《过客》的简要讨论大多根据李先生这篇论文。

②④ 参见 Benjamin I. Schwartz, "On the Absence of Reductionism in Chinese Thought" *Journal of Chinese Philosophy*, I. (1973) 27—44页。

②⑤ 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》一书。喀尔文之《上帝的绝对超越性》的教义是从其思想的逻辑必然性中得来的；因此“这教义的重要性便随着那样宗教思想的逻辑一致性的增加而增加”（第102页）。在这一主张“由于神具有绝对的超越性，神性之真正透入人类的灵魂是不可能的：有限不能包括无限”（第113页）的教义的冲击之下，“《新约圣经》中，喜悦罪人的悔改，如同妇人寻回了遗失的银币，有人情味而易于理解的天父业已消逝，代之而起的是一个超越的存在，它超过了人类所能理解的范围”（第103页）。简单地说，喀尔文教派把宗教和人类经验之神秘的、情感的一面完全成功地抑制下来。正如韦伯所指出的，“这一极端不合人道的教义”只能导致“个人内心空前孤寂”（第104页），以一种强制地、但却系统而制欲地追求世俗世界的收益来填补内心的空虚孤寂。

## 第 七 章

# 结 论

**如**果从历史角度对五四时期作一回顾，我们便清楚地意识到这个时代的显著特色就是在文化方面的全盘性反传统主义的特色。当然，现代中国反传统主义开始的时间还要早些。本书第三章已经指出：现代中国第一代知识分子中某些人在19世纪90年代就已经开始抨击中国社会和文化传统的某些成分了。但是这些知识分子对中国传统并未采取完全否定的态度，主要原因是中国社会和文化秩序尚未完全解体，他们对某些传统的价值和信念仍然认为是理所当然的。

五四反传统主义的历史意义主要在于：它揭示了中国意识危机的性质和影响——文化领域的不稳定和不明确情况，使那些因社会政治和文化转变而产生的新的文化和思想问题得不到有效或持久的解决。

现代中国文化的一个主导因素是不同成分的西方文化的存在。西方文化是否应当出现在中国的历史舞台上的质问是欠妥当的，因为历



史不可逆转。唯一恰当的问题是：什么是中国人对待西方文化的可行之道？五四时期大多数知识分子领袖对此问题的回答是全盘性的反传统主义。因为他们接受了西方的某些思想和价值，所以对中国社会和文化传统的评价采取了新的标准。这种新的标准与传统的以思想文化为主的研究问题的方法相结合，再加上其他因素，终于使他们认识到在全盘拒斥中国传统的前提下进行思想革命的必要性和优先性。陈独秀和胡适所主张的全盘性反传统主义，很容易导致把全盘西化作为目标，虽然他们对全盘西化的概念及其实现的方法有所不同。

因此，他们的全盘性反传统主义和全盘西化是形式主义或抽象主义的变体，在本文中可以把它视为一种对文化和社会的实体化的理解的形式化建构。形式主义是对某种现象的复杂现实不作长期仔细考察而形成的一种思想模式，因而不可避免地会使该现象的复杂现实简单化和被歪曲。陈独秀在完全否定中国的过去和主张全盘西化之前，不但没有对中国社会文化传统和西方文化的各个方面作实质性的研究，而且也未考虑它们对中国是否有益，用途何在，便从有机式的文化观念出发，认为这种

考虑和反映似乎不需要，是多余甚至是迂腐的了。如果中国传统的所有成分都与这个传统的整体有机式地联系在一起，那么整体的瓦解，从定义上讲就意味着它的所有部分都丧失意义和用途了，任何部分都不会在整体消失以后还仍然存在。而且，中国人不能既要保存传统中的腐朽成分又要将现代西方的新成分介绍给中国，因为西方文化的成分也同样是与整个西方文化有机地联系在一起的。所以在陈独秀看来，唯一可行的办法是既要完全否定中国传统，又要全盘接受西方文化。

胡适的全盘性反传统主义比陈独秀的更加难以捉摸。我已经指出，胡适的社会背景和他所信奉的杜威思想是怎样使他坚持渐进的、改革主义的文化变革的。但是他的全盘性反传统主义和笼统地接受杜威早期的思想和价值，使得他的渐进的改革主义成为仅只是形式上的改革主义了。胡适根据杜威的看法，在中国传统中发现有某种科学素质，于是他便利用这一点宣称，他所发现的素质是与他的渐进的改革主义相符合的。然而他的这一发现并未阻止他进行全盘性反传统和全盘西化的活动。胡适坚持以渐进方式改革中国传统，但他并未因此而明

白，在全面攻击中国传统以前，必先要对它的各种成分作一番实质性的研究。

在陈独秀和胡适看来，没有必要对中国传统进行任何实质性的研究。他们从唯智论的整体观思想模式出发，认为受到指责的中国传统是不值得珍视的。根据这种形式主义的论断，中国传统中那些有价值的东西只不过是一切文化中都具有的性质而已，它们对中国传统的中国性质既不能提供解释，又未有所贡献。

但是这种全盘性反传统主义和全盘西化的论点，并不能有效地解决由于中西文化在中国历史舞台对峙而产生的实际问题。正是由于这种论点的形式主义性质，所以它才忽视了中西文化对抗而带来的实际问题。那么，这些实际问题是什么呢？

第一，在辛亥革命中国传统构架崩溃以后，中国文化中很多知识和道德成分并没有随同整个传统构架的崩溃而丧失作用。我们已经指出，鲁迅在中国传统中曾发现最低限度还有一种原则在知识和道德方面对他是有意义的，而且还有其他一些有待讨论的东西。<sup>①</sup>鲁迅在他作品中所表达的思想很多人都具有同感，但不如他那样明确。他的作品其所以有价值，部

分原因是他的确描写了很多中国人都共同观察到的现象。但是全盘性反传统主义者不公开承认在中国传统解体后还存在着古老文化中的有益的知识 and 道德成分。这些成分既然得不到公开承认和认真对待，所以就置之不顾了。但是置之不顾并不能解决实际问题，并不能寻求一种新的构架将传统文化中有用的知识同西方的思想和价值相结合。

第二，在政治意识形态领域，全盘性反传统主义和民族主义几乎是水火不相容的。虽然五四时期的全盘性反传统主义主张维护和发展中华民族，但民族同一性问题却不能通过激烈否定本民族的过去而获得解决。相反，民族同一性需要与过去保持某种积极的联系。

第三，全盘性反传统主义制造出一些连它本身都无力解决的新问题。反传统主义是在西方文化同千百年来中国传统力量的冲突中产生的，已经成为 20 世纪中国的强大的思想运动，它虽不是历史预先安排的，但却受根深蒂固的历史力量的影响。在政治和文化解体的局势下，全盘性反传统主义因有包罗一切的二分法，激发了大多数知识分子的想象力：要实行现代化就得把过去的东西全部否定。必须进行长期

的斗争，因为中国传统无法彻底根除，有些传统所以能持续存在，是出于知识和道德的理由；另一些则是出于民族主义的原因。在这种反中国传统的长期斗争的形势下，如果要使中国传统创造性地转变为现代化社会所需要的东西，几乎是不可能的，但是只有通过这种转变，中国文化的危机才能得到相对的解决。

第四，文化反传统观点所主张的是全盘接受外国的意识形态。陈独秀从早期信仰民主与科学转而接受马克思主义就是完全投向西方的表现。但是全盘接受西方的东西已经证明既不切合科学与民主的发展，又不适应共产主义革命的需要。胡适接受了杜威早期的实验论观点，这给他的改革主义思想只涂上了一层华而不实的外表。他所建立的中国传统的科学成分与西方文化的联系是形式上的，而不是真正的。虽然他坚持这种联系，但既没有对中国传统的性质作实质性的调查研究，也没有用杜威的实用主义方法解决中国的具体问题。杜威的实验论观点，如果不是全盘照搬，而是创造性地应用，实际上倒是一种应变之法，用它来解决当时中国的迫切问题，也许会得出一个必须放弃全盘性反传统主义和思想革命优先性的结

论。胡适的文化观点是一个有机式整体，是一个主要受传统的整体观思想模式影响的观点，正是由于他有这种观点，所以才全盘接受杜威的思想和价值，这就使他不能批判地、有效地应用西方文化，不能对中国文化进行改革。

鲁迅的伟大之处就在于，在全盘性反传统的气氛中，他能辩证地指出中国文化传统中某些遗留成分具有知识和道德的价值。尽管他也献身于全盘性反传统主义，但他的精神力量经受住了他不同意识层次上的复杂而未获解决的冲突，他对中国文化和社会现实有深刻的理解，对形式主义采取了拒绝的态度，所有这一切都使他能在传统社会解体后正确对待并明确指出中国古老文化成分的知识 and 道德意义。虽然他具有理知的和精神的力量，但终究还是不能超越旧传统和现代化这两者之间的形式上的二分法，也不能充分利用他所“发现”的中国传统文化中尚存的知识 and 道德价值（这种“发现”事实上是对上述二分法的特殊的和实际的超越）。

由于中国文化一道德秩序解体的后果，鲁迅毕竟还是受了以思想为根本的整体观思想模式的影响。就全盘性反传统主义而言，他承认

尚存在一些中国文化的古老成分，而这种承认达到了他的艺术洞察力的外部界限。鲁迅没有进一步探索超越全盘性反传统的可能性，相反，他却被这种“发现”所撕裂，忍受着精神和思想冲突的痛苦。<sup>②</sup>

本书列举的材料表明，中国知识分子如果采纳西方的某些思想和价值，而将其另外一些加以改造和利用以改变他们思想内容的很多成分，要比改变他们的思想类型和思想模式容易些，特别是比改变那些持续一千多年并扎根于中国人思想意识中的思想类型和思想模式要容易些。

如果五四时期很多知识界的领导人物是受政治和文化秩序统一性的观念所支配，受传统思想的整体观思想模式所支配，那么就会产生这样一些问题：这些相同的传统力量在当代中国还继续发生作用吗？号召改造中国人的本性，主张“政治挂帅”是否是传统思想模式所主张的文化—道德和社会—政治秩序密切结合的反映？是否与五四时期的全盘性反传统主义有联系？

我觉得有启发性的是，在文化领域五四时期那些色彩鲜明的思想曾被反复强调：要进

行一场首先猛烈攻击中国传统的文化革命。看来，毛泽东晚年竭力坚持的文化革命的思想 and 激烈的反传统与五四运动的激进遗风有密切联系，而五四运动，正如我们所指出的那样，又是以其某种方式批判中国传统的。这并不是说毛的思想与五四时期反传统主义的思想在各方面都有相同的来源。毛泽东反复强调文化革命，激烈抨击中国过去的“上层文化”无疑是由于他一生中各个时期的政治、经济、文化和国际关系等错综复杂的相互作用的结果。

作为一个马克思—列宁主义者，毛泽东在他的公开的论述中没有经常强调以思想文化作为解决问题的方法，但在某种程度上，却是以整体观和全盘性反传统形式的借思想文化作为解决问题的途径——这是五四时期的综合表现，如果可以这样说的话。毛泽东本来还要对在中国过去占支配地位的“上层文化”继续抨击，但这种抨击已不再涉及到“上层文化”和俗文化的一切成分。他也许要继续强调思想改革和文化改革的必要性，而不坚持思想改革绝对优先于社会政治改革。然而毛泽东强调文化革命并将它与激进的反传统结合起来作为改造中国人本性的方法，从而保证社会和政治革命的



成功，这一点可能与五四时期的综合表现有共同相似之处，这种看法似乎没错。也许在毛泽东的更深一层的意识层面上（这个意识层面他并未觉察），五四的全盘性反传统并未丧失力量，所以他坚持进行文化革命和全盘否定过去的思想。

当五四综合表现在毛泽东一生各个不同时期的意识中以其根本形式出现时，他便全面批判中国过去的“上层文化”。这种激进的反传统主义发展到全面批判西方资产阶级文化，在某种程度上也包括苏维埃俄国的文化。在这种文化反传统观点根本基础上出现了本杰明·史华慈所谓的“无限可能性感”。<sup>③</sup>这种无限可能性感意味着中国要与过去的“上层文化”以及西方的资产阶级文化决裂，这是辛亥革命以后中国意识持续危机的原因和结果，是“五四”反传统运动初期形成的文化反传统主义观点的结果。在文化领域它形成了似乎还要产生大的持续动乱的不稳定局势。

这种无限可能性感在毛主席及其国内外的信仰者那里产生了一种自由和信念的浪漫主义情绪，即未来是完全向他们开放的。这事实上加剧了中国文化的危机。如本书所示，这种文

化危机很难通过某些设想的形式主义的解决办法，或对文化问题的复杂性作过低估计的办法来加以解决。就毛主席而言，这是他不能超越中国传统文化解体后遗留的千年来中国传统的力量，而不是由于中国传统解体后对文化混乱状态所作的积极反应。

毛泽东是领导中国在政治上，而且很大程度上在社会革命方面取得成就的伟大英雄。有些毛泽东的信仰者也许在将来还认为文化革命是成功的，<sup>④</sup>但是关于这一点毛主席也许是第一个持保留态度的人，他号召“还要进行文化革命”就是认为文化革命已经失败的证明。毛泽东的无限可能性的预见对指导解决中国文化危机是否有用，或者对这种文化问题的特殊性是否会出现多元论的实质性研究方法，现在还有待观察。多元论的实质性研究方法是本书要旨所在，从长远来看，它很可能提供一些较为现实的方法以创造性地解决中国意识的危机。<sup>⑤</sup>

### 注 释

①例如鲁迅对孔子道德价值泰然处之的矛盾态度见于他的小说《孔乙己》（《鲁迅全集·呐喊》）。

②鲁迅在1926年所写的一篇文章中，曾鲜明地表露了他对这些冲突的痛苦：“但自己却正苦于背上了

这些古老的鬼魂摆脱不开，时常感到一种使人闷气的沉重……因为我觉得古人写在书上的可恶的思想，我的心里也常有。”（鲁迅：《呐喊·写在《坟》的后面》）。

③关于李大钊对马克思主义的唯意志论解释的剖析，以及它对毛泽东的影响，见毛里斯·麦斯奈尔（maurice meisner）：《李大钊和中国马克思主义的起源》（坎布里奇·麻省诸塞，1967）。

④见本杰明·史华慈：《20世纪中国文化的危机》（1974年4月23日在威斯康辛·麦迪逊大学的讲演）。

⑤自从1976年“四人帮”垮台以后，北京的文化教育政策对待中国历史已表现出较为灵活的态度。1978年初，新闻报刊曾报导要给孔子“平反”。接着延陵于1978年第1期的《历史研究》上发表了《关于孔丘诛少正卯》的文章。香港的一些中国知识分子也认为是这种情况，例见徐复观：《悼唐君毅先生》（《明报月刊》，1978年3月）。1978年美联社转发《北京周报》刊载的穆适（译音）的文章：《哲学和社会科学的研究工作已解除枷锁》（《北京周报》1978年3月12日）。1978年6月11日《威斯康辛州学报》中的第五部分说：“孔子遭受十年批判之后，中国共产党人已给他昭雪，这是党清除极左分子以来的另一变化的表现。”但是，如果仔细阅读这些给孔子平反的材料，我们可以看出它们并没有根本脱离“五四”全盘性反传统意识的影响。上述的《北京周报》及延陵的文章都可以说明这一点。在全盘性反传统的范围内，过去的各种有积极作用的价值当然应给予承认（如果它们与总的形式范畴相一致），因为五四反传统主义者也经常是这样的。但就目前接触的材料来看，有些积极作用的价值尚未明确提出。实际上延陵的文章主要是对“四人帮”反孔的讽刺，并没有给孔子作任何实质性的昭雪。文章指出儒家和法家一样都具有残酷性和压

迫性,只是儒家更为狡猾一些。当然将来如何发展,尚难预料。但是仅就现有的材料而言,五四全盘性反传统主义的遗风尚未表现完毕。见金景芳:《论儒法》(《历史研究》,1977年5月);任继愈:《秦汉的统一与哲学思想的变革》(《历史研究》,1977年6月)。

后

记

**在**本书结束时，似乎还需要对某些人的本质做些说明。虽然五四反传统主义知识分子有他们的局限性，而且由于他们所处的历史时代和他们自身的背景关系，有些局限性是难以避免的。五四时期是一个充满希望和启蒙的时代，那些反传统的知识分子对中国过去的错误、不公正和苦难真正充满激愤，他们真诚地相信通过认知的解放可以对社会和文化遗产能有某些作为。在某些方面，他们的“知识”变成了误解，他们的全盘反传统主义则成了教条式的空谈。但是，他们对铲除中国传统中的罪恶和陈腐的献身所表现出的真诚和严肃态度，是值得尊敬的。在一定意义上说，他们热忱地献

身于激进的目标，完全无视各种客观和主观因素的限制，使他们招致了理性的批判。然而从另一方面看，他们激进地拒斥中国遗产也扫清了许多妨害解决现代中国问题的邪恶势力或毫无用处的思想和实践。此外，从麦可·博兰尼对献身与创造力相互关系的认识论洞察观点上看〔麦可·博兰尼：《人的认识：关于后批判哲学》，芝加哥1958年，第299—324页；麦可·博兰尼和亨利·普罗什（Harry Prosch）：《意义》，芝加哥1975年〕个人对激进的反传统主义是反传统文学取得伟大成就的基本因素之一，譬如鲁迅就是一例。正是对五四运动的某些伟大人物抱着这样一种期待，我才效法做出理性分析并找出它的含义。我希望我的研究不仅能对现代史的这一关键时期提供一些基本的理解，而且也能为中国知识和中国文化的未来发展指出方向，这是一种在彻底理解和有说服力分析的基础上包括中西思想和价值相互作用的发展。

与20世纪中国历史的其他时期相比较，五四时期的知识分子虽然当时身受政治压制，但相对而言，他们在追求自己的思想上还是自由的，主要因为当时还没有对思想实行系

统的政治和意识形态控制和操纵。他们利用了这一珍贵的思想自由时期；他们的某些作品就是这一时期的价值证明。就这个意义来说，五四时期是现代中国知识分子历史上最美好的时期。中国知识分子在不忘记过去的局限性和成就的同时，现在必须做的工作不是要全盘拒斥中国传统，而是要创造性地转变中国传统。如欲对经典儒学的哲学连贯性及其不明确性作结构上的理解，参看林毓生：《先儒仁的意义演变与儒家道德自律观念》（*Monumenta Serica*, 31:172—204, 1974—1975）。

附录1

民初“科学主义”的  
兴起与含义

——对民国十二年“科学与玄学”  
论争的省察



## 一 前 言

### 现 代中国的“科学主义”(Scientism)

是指一项意识形态的立场，它强词夺理地认为，科学能够知道任何可以认知的事物（包括生命的意义），科学的本质不在于它研究的主题，而在于它的方法。所以，科学主义者认为：促进科学方法在每一个可能领域的应用，对中国和世界来说是非常必要的。通过对中国现代思想史中一个事件的考察——即对1923年发生的在中国现代思想史上许多领袖人物都曾卷入的激烈而广泛的“科学与玄学”论争的考察——我们可以看清这一思潮是如何兴起的，以及它的历史含义。傅乐诗(Charlotte Furth)甚有见地地分析过这一论争；D.W.Y. 邝早年对此一论争的叙述，在许多方面仍然有用。我在这里不拟重复他们的发现，而要在现代中

国文化危机的背景下，抽出它的几个主要特征，并估量其对后来中国文化发展的影响。

## 二、科学与玄学论争的 缘起，两派的基本立场，及 对“科学方法”的共同误解

这次论争肇始于丁文江对张君勱在1923年2月14日对清华大学学生演讲的轻蔑批评。在那次演讲中，张氏特别强调科学与人生观之间有道不可逾越的鸿沟。他认为：人生观之特点所在，曰主观的，曰直觉的，曰综合的，曰自由意志的，曰单一性的。<sup>①</sup>反之，科学则是客观的，为逻辑方法所支配，其方法是分析的，并为因果律与自然现象的恒常性所统辖。<sup>②</sup>这样，他明确而不留余地的说：“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”。<sup>③</sup>张君勱是希望维持人的道德自主性的观念论观点，但他僵硬的立场不但不能使他的理论往前推进一步，而且也无法避免被许多读者误解。他最易遭到

批评者抨击的一点是：他的立场可能被看作：有否定科学的社会含义，无视科学对人类生活方式的巨大影响以及对人生观的巨大影响。对他的立场更为严重的反驳则是：他通过具有相对主义色彩的直觉主义及个人人格至上主义来为精神和良心自主性的辩护是谬误的。张氏说：

“故自然界现象之特征，则在其互同；而人类界之特征，则在其各异。惟其各异，吾国旧名词曰先觉，曰豪杰；西方之名曰创造，曰天才，无非表示此人格之特性而已。”④顺着这个说法推演下去，一个人的人生观是有机地与他的性格连锁着，而他的性格则是他的直觉之源；因此人生观必须看作是主观的。奇怪的是，张氏并未提出一个更高的宗教哲学的“实在之源”作为精神与道德意识能被客观地合法化的基础。如果这样做，他便可暗示：精神与道德意识在不同时空中不同的具体表现，是内在地与这更高的“实在之源”联系着的，这样便无主观武断与相对主义之嫌。这样，他可避免别人指责他是主观相对主义者——起码可以奋力反击此类指责。然而，为什么如此热切地维护精神和道德良心的价值的张君励，竟宁愿用它们的主观性作为自己辩护的武器，并坚持人

生观完全是属于个人的呢？

有机式的宇宙观毕竟是中国文明的最基本原则之一。儒家与道家都持这种天人合一，或道心与人心合一的观点。事实上，张氏极热心地希望能够维护儒家的立场。但，在儒家思想中，‘道’既有在宇宙中客观的一面，又有在人心主观的一面。‘道’被认为是内涵于人性之中；人的精神性与道德良心当然不是纯主观的（因为人的精神性与道德良心反映了‘道’的实体，而“道”是宇宙客观的实在）。在一个特定的意义下，它们（人的精神性与道德良心）自有其客观性。张君励之所以一再以强调精神与道德良心的主观性来维护它们（而结果适得其反），其中原因很多；一个关键性的因素则是：他深受当时流行的，科学主义的对客观性（或客体）的“理解”的影响。张氏未经深思熟虑便接受了那样的观点。（D.W.Y. 邝对“科学主义”所下的定义相当简要：“一般地说，‘科学主义’是从一个传统或遗产中产生的一项信仰，在这项信仰中有限的科学原则被广泛地应用，并成为这个文化的基本预设及不证自明的公理。更严格地说，‘科学主义’是这样的一种思想，‘它把所有的实在都排放在一个自然秩

序之内，而且认为只有科学方法才能理解这一秩序的所有方面，无论是生物的、社会的、物理的或心理的’。”<sup>⑤</sup>对于这一定义，我们尚可添加下列一点：“科学主义”，作为一项意识形态而言，是由于对自然科学的性质与方法的误解而产生的。（极具讽刺意味的是，这个误解主要是由于对各门自然科学的目的与效果过分崇拜所致）。对张氏来说，客观性（或客体）与主观性（或主体）是截然分开的——因此彼此独立，无法汇通。科学属于客体的范围。他认为科学丝毫不能解决以精神和道德自主为基础的人生观问题，所以人生观不可能与科学属于同一领域。就这样，张氏在不知不觉中因深受五四时期在中国甚为流行的“科学主义”的影响，而采用了对于客体颇具实证主义色彩的观点，尽管他外表上是批评“科学主义”的。这也清楚地显示“科学主义”在当时中国知识分子圈中占了主导的流行地位。张氏认为，科学的特征在于它使用的方法。他知道科学方法包括归纳法与演绎法，然而他却认为物理学、化学和生物学使用的主要是归纳法：“先聚若干种事例而求其公例。”<sup>⑥</sup>只有几何学“则以自明之公理为基础，而后一切原则推演而出，所谓演绎的也”。

① 在这样粗陋的、实证主义式的、对于自然科学的“理解”之上，难怪他认为他所最珍视的东西（精神与道德良心），不可从属于科学（归纳法）研究。他认为它们必须与科学的题材截然分离，因为它们属于主体的范畴。

但丁文江认为张氏完全误解了科学的本质与功能。丁氏称张氏为“玄学鬼”，认为他仅是把欧洲唯心主义的蒙昧传统与中国陈旧的宋明理学结合起来，以阻挠中国急需的进步。与张氏所声称的科学不能解决人生观问题正好相反，丁氏认为任何真正的知识都需通过科学方法，才能获得；所以，在将来某一时期，科学将发达到能够使各个不同的人生观统一起来。因为人生观必须基于对真、假、对、错的理解（对丁氏而言，只有科学才能提供这样的理解），所以只有运用科学方法，才能解决人生观问题。丁氏说：“在知识界内，科学方法是万能的”。<sup>②</sup>然而，丁氏对科学方法本质的理解是什么呢？与他几乎欣喜若狂地为“科学方法”所做的主张形成鲜明对照的是，他对“科学方法”的性质却缺乏精致的理解，即使从他使用的简陋语言已可看出端倪：“我们所谓科学方法，不外将世界上的事实分起类来，求他们的

秩序。等到分类秩序弄明白了，我们再想出一句最简单明白的话来，概括这许多事实，这叫做科学的公例”。<sup>⑨</sup>于是，在他所受的地质学训练基础之上并根据他对欧洲作家如卡尔·皮尔逊（Kare Pearson）和托马斯·赫胥黎的了解，丁氏基本上把科学事业当作是一项：对由感官所觉察到的经验素材进行归纳的研究。科学的调查研究的操作是高度有序的，几乎是机械的过程，在这一过程中人们用归纳法从各种事实中发现共同特性以对它们进行有序分类，并建立起自然界的规律。他承认但并不重视假设·演绎(hypothetico-deduction)：“科学未尝不注重个性直觉，但是科学所承认的个性直觉，是‘根据于经验的暗示，从活经验里涌出来的’。（参阅胡适之《五十年世界之哲学》）<sup>⑩</sup>。对丁氏而言，科学的特性最明显的一点就是：运用归纳法，演绎法在丁氏的科学观中则没有什么地位。对他而言，假设·演绎法只是一个一切知性活动共同采用的不易界定的行为；而非与经由严格训练后所得到的形成问题之创造的想象力有关。（事实上，假设·演绎法并不必然与归纳而得的证据有关，而是与经由严格训练后所得到的形成问题之创造的想象

力有密切的关系。这种想象力与科学题材的演绎传统有特殊的关系，这种传统默会地指向可以成立的科学问题的正确答案的方向）。对于丁文江而言，因为他不明白假设·演绎法在科学中精微的功能，所以他只认为一个人在其选定的主题内，愈能作严密的经验研究，便愈易获得启示，也便愈易受可靠的直觉的启发。所以，可靠的假设·演绎并不是从麦可·博兰尼（Michael Polanyi）所谓“自然中的理性直觉（the intuition of rationality in nature）”<sup>①</sup>中产生，而是从丰富、广阔的生活经验中产生。因为他的科学方法的概念特别强调归纳法，所以任何被认知的宇宙中的部分都可成为归纳研究的对象。因此，丁氏认为归纳研究是对“真、假、对、错”获取真正知识的唯一途径。从这项他所谓的“科学方法”底既宽泛又单一的态度出发，他从极为不同的工作中——如胡适的“红楼梦考证”，凯恩斯的《和平的经济后果》，牛顿发现的万有引力定律，爱因斯坦的相对论——找到了科学的思维方式，似乎这些非常不同的发现仅仅是题材的不同，而发现的过程却是非常相似的。在他认为这些都是运用归纳法研究出来的成果的时候，便丝毫



没有觉察到自己这项见解的荒谬。因此，他认为清代学者训诂校勘的考证技术与科学方法是非常类似的。

张君励把每个人的人生观说成仅仅是他的性格和直觉的反映，并要用这样的理由来坚持他所主张的精神与道德自主性的立场。但这种论式是难以成立的，遭到丁文江的猛烈抨击。同时，丁文江又揪住张氏难以防守的相对论观点加以攻击，并鼓吹自己的科学归纳法普遍有效的观点。丁氏说：

玄学家单讲他的本体论，我们决不肯荒废我们宝贵的光阴来攻击他。但是一般的青年上了他的当，对于宗教、社会、政治、道德一切问题，真以为不受论理方法支配，真正没有是非真伪；只须拿他所谓主观的，综合的，自由意志的人生观来解决。

果真如此，我们的社会是要成一种什么社会？果然如此，书也不必读，学也不必求，知识经验都是无用，只要以“自身良心之所命，起而主张之”，因为人生观“皆起于良心之自动，而决非有使之然者

也”。读书，求学，知识，经历，岂不都是枉费功夫？况且所有一切问题，都没有讨论之余地——讨论都要用理论的公例，都要有定义方法，都是张君励人生观所不承认的。……况且人各有各的良心，又何必有人来“秉烛”，来做“表率”；人人可以拿他的不讲理的人生观来“起而主张之”，安见得孔子，释迦，墨子，耶稣的人生观比他的要高明？何况是非真伪是无标准的呢？一个人的人生观当然不妨矛盾，一面可以主张男女平等，一面可以实行一夫多妻。只要他说是“良心之自动”，何必管什么论理不论理？他是否是良心之自动，旁人也当然不能去过问他。这种社会可以一日居吗？⑫

丁氏认为张氏的错误部分是由于对玄学的盲从，部分是由于对科学的本质与功效的误解。不但自然现象，就是人的心理内容也可被科学研究。科学的目的是去掉每个人的主观偏见——偏见是合理、健康的人生观的巨大障碍——并寻求普遍承认的真理。科学方法极力把真理同错误分开，抽出事实来分类以建立秩

序，然后用最清晰的语言表达出来。于是，丁文江说道：“所以科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，而在他的方法。”<sup>⑬</sup>

从上述对张君勱与丁文江论战的分析中，有一点特别值得注意，即无论他们之间有多尖锐的分歧，有一基本论点却是共同的：他们都相信主观性（主体）与客观性（客体）是根本不可逾越的，彼此完全绝缘地各自属于一个独立的范围；他们同时都认为归纳法是科学方法的主要部分，能对付客体范围内的问题（对丁而言，这些问题是经由知觉所察觉到的）。但是，丁张二氏共同的见解却使人觉得很诧异；因为他们都把W·斯坦利·杰方思（W. Stanley Jevons）的《科学的原则》一书当作自己理解科学方法的权威来征引。然而，正如俄内斯特·尼格尔（Ernest Nager）在介绍这部19世纪逻辑和科学方法的经典著作时所说，“杰方思清楚地洞悉：不认为科学是受益于自然的预期”（anticipation of nature），而只把科学的工作当作是积累事实、根据事实所呈现的特性加以分类、最后筛选出它们的属性与属性所可蕴涵的通论的看法，是完全不足以说明科学的本质的。与这项强调归纳法是科学的本质

的论调完全相反，杰方思认为科学方法主要是：在科学研究中建立假设，而假设的功能则是：对于事实加以选择与解释，这种选择与解释受科学家在研究过程中含有预期性的理念影响很大……杰方思把归纳法形容为“从特殊真理到普遍真理的推论”，他又说“归纳是演绎的反面运作”。这些话不是一些匆忙的读者把他的意思当作是“主张普遍的真理可从特殊的真理那边经由归纳过程推论而来”所能了解的。因为杰方思曾明白指出：“归纳是自然现象隐藏的意义的破解”，要达成这项任务，我们必须制造出许多假说，一直到碰到一个假说，其演绎的结果与经验相符。因此，当他说“归纳是演绎的反面运作”的时候，他的意思是：从某一假说演绎出逻辑的结果，然后把这个结果与所看到的事实相比照，在这一过程中自然律才能建立或否定。杰方思的大著《科学原则》的重大贡献是：他赋予了“假设·演绎的方法”丰富而至今有效的解说。杰方思认为：“假设·演绎的方法才是科学程序的本质”。⑥

根据尼格尔对杰方思底著作的简明分析，可以明显看出，丁、张二人都完全误解了杰方思对逻辑和科学方法的基本论点。杰方思认为，

科学研究过程的重点是“假设·演绎”，而不是归纳。但丁文江和张君勱则认为科学方法的主要部分是归纳法。杰方思认为，科学的研究本身是演绎法与归纳法互相为用的互动过程——主观“猜测”与客观经验错综复杂地揉和在一起，以致无法相互分离。所以，在科学事业中谈论主观与客观之完全分离是不正确的。尤有进者，“假设·演绎法”决不象丁文江说的那样，靠“经验的暗示”便变得更可靠。某些最有创造性的成果的“假设·演绎”的见解与“经验的暗示”毫无关系，而纯然诉诸科学家想象或猜测的才能。爱因斯坦之发现相对论即是一例。<sup>⑮</sup>

### 三、胡明复对于 科学方法的想法

事实上，在“科学与玄学”论战爆发之前，若干较敏锐的论述科学方法的文章已在一些中国知识分子的圈子中出现。胡明复是一位著名的数学家，从1916年到1917年在《科学》杂志上

发表了一系列论述科学方法的文章。尽管他在两个不同的立场间摇摆不定（他在第一篇文章中强调归纳法，称之为演绎过程的基础<sup>⑥</sup>，但后来在第二篇文章中又转而强调演绎法，认为演绎法最初的思路并非必然要从归纳经验中得出），因此使读者无法得到一个明确的印象；但他在论述科学定律与科学理论时，认为它们的形成有时与新的或直接的感官刺激并没有关系，有时甚至完全是在内心中建立起来的，而这些在内心中建立起来的定律与理论却又能与已知的原则和事实一致地联系在一起。<sup>⑦</sup>

海王星的发现就是一个感官经验与科学不相涉的例子。最初知道海王星的存在并不是来自于观测而是从已知事实与科学定律中推演出来的。另外，胡明复指出，原子论与电子存在的理论正是具体的实例，可以用来说明一些“科学的定律与理论完全是在内心中建立起来的，而这些在内心中建立起来的定律与理论却又能与已知的原则和事实系统地联系在一起”。然而胡明复较为正确的观点，如上文所述，并未在中国的知识界产生很大的影响。相反地，张君勱，丁文江，与胡适彼此之间的意见尽管不同，但他们对科学性质的误解却很一致。之

所以如此，并非由于张、丁、胡三位缺乏聪明与才能之故。胡明复<sup>⑮</sup>较为正确的意见，之所以未能得到应得之注意以及张、丁、胡三位对科学性质的误解之所以反而在当时甚受欢迎，实为本文所要探讨的历史问题）。

上述对科学的解释当然没有给夸大归纳经验作用的论者以明确的支持。胡明复的解释，使那种认为在科学方法中归纳法优于演绎法的简单化的主张面临棘手的困境。

不过，尽管在中文世界中对于科学方法的性质，已有人提出了较敏锐（虽然有些模棱两可）的解释，尽管丁张两位对科学的解释与他们所信赖的西方权威的解释正好相反，他们仍然毫不犹疑地坚持主观性与客观性完全分离，根本无法沟通的观点；同时并坚持归纳法在科学活动中具有优先性的观点。在这样的情况之下，我们必须提出一个关键性的问题：他们两人的意见既然有许多不同与争执，为什么却又都对科学的性质坚持着同样的、考虑欠周的误解呢？傅乐诗与D.W.Y.邝都正确地看到，西方的材源在中国知识分子热烈吸收西方思想的背景下所形成的影响，傅乐诗同时还暗示着传统中国文化对他们可能发生的影响。我在

这里拟提出一项说明，以具体地与分殊地解释西方文化中的一些质素通过中国固有的母膜（matrix）被中国知识分子吸收后所发生的影响。

#### 四、胡适的“科学主义”

在这样分析之前，有必要简单地考察一下另一种在中国比丁文江更激烈的“科学主义”。根据当时一些人的品评，这项更激烈的“科学主义”变成了“科学”之所以战胜“玄学”的鲜明旗帜，并使它的鼓吹者——胡适与吴稚晖，成为大众所欢迎的“英雄”，大众于是趋之若鹜。

对胡适而言，丁文江并未达到大家希望他达到的目的。丁说科学能够解决人生观的问题，但他仅提出了自己的主张，却并未努力真去解决有关人生观的问题。胡适说：“君励的要点是‘人生观问题之解决，决非科学所能为力’。我们要答复他，似乎应该先说明科学应



用到人生观问题上去，曾产生什么样子的人生观；这就是说，我们应先叙述‘科学的人生观’是什么，然后讨论这种人生观是否可以成立，是否可以解决人生观的问题，是否象梁（启超）先生说的那样贻祸欧洲，流毒人类。我总观二十五万字的讨论，终觉得这一次为科学作战的人——除了吴稚晖先生——都有一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题”。<sup>⑩</sup>按照这样的自我要求，胡适遂主动地“总括了吴稚晖先生所提出的‘漆黑一团的宇宙观’，‘人欲横流的人生观’”，再加上他自己的“一点扩充与补充”，提出了他所谓的“科学的人生观”或“自然主义的人生观”：

①根据于天文学和物理学的知识，叫人知道空间的无穷之大。

②根据于地质学及古生物学的知识，叫人知道时间的无穷之长。

③根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中的万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的，——用不着什么超自然的主宰或造物者。

④根据于生物的科学知识，叫人知道生物界的生存竞争的浪费与惨酷，——因此，叫人更可以明白那“有好生之德”的主宰的假设是不能成立的。

⑤根据于生物学，生理学，心理学的知识，叫人知道人不过是动物的一种，他和别种动物只有程度的差异，并无种类的区别。

⑥根据于生物的科学及人类学，人种学，社会学的知识，叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因。

⑦根据于生物的及心理的科学，叫人知道一切心理的现象都是有因的。

⑧根据于生物学及社会学的知识，叫人知道道德礼教是变迁的，而变迁的原因都是可以用科学方法寻求出来的。

⑨根据于新的物理化学的知识，叫人知道物质不是死的，是活的；不是静的，是动的。

⑩根据于生物学及社会学的知识，叫人知道个人——“小我”是要死灭的，而人类——“大我”是不死的，不朽的，叫人知道“为全种万世而生活”就是宗教，就是最

高的宗教；而那些替个人谋死后的“天堂”  
“净土”的宗教，乃是自私自利的宗教。<sup>②</sup>

在这样的“自然主义的人生观”基础上，胡适最后得出结论道：“甚至于生存竞争的观念，也并  
不见得就使他成为一个冷酷无情的畜生，也许  
还可以格外增加他对于同类的同情心，格外使  
他深信互助的重要，格外使他注重人为的努力  
以减免天然竞争的惨酷与浪费”；“空间之大只  
增加他对于宇宙的美感”；“因果律的笼罩一切，  
也不见得束缚他的自由，因为因果律的作用，  
一方面使他可以由因求果，由果推因，解释过  
去，预测未来；一方面又使他可以运用他的智  
慧，创造新因以求新果。”<sup>③</sup>

然而，任何明眼人读了胡适的文章后，都  
能够很容易地指出，他如此自信的论调，事实  
上只是一组不根据前提的“推论”而已。这是决  
定论的、纯机械的自然观、社会观与一串意志  
主动主义——我怎么想，就怎么做，“做”的结  
果相信将会符合我的想法——的观念与信仰的  
揉杂罢了。胡适一生一再强调思想清晰是多么  
重要，并时常批评别人思想不清；可是他却并  
未感到此文甚为明显的矛盾。达尔文主义的“适

者生存”、“物竞天择、优胜劣败”等观念的本身，并不必然引起人们对同类的同情心或使人盼望减免天然竞争的惨酷与浪费。宇宙无限大的观念，可能会也可能不会引起“对于宇宙的美感”。如果宇宙中的任何事物都按照自然律自然地运作与变化——所谓“自然地”就是指“本身自然如此”——那么，人既然也是“自然”的一部分，不能超出“自然”之上，又如何能够“创造新因以求新果呢”？

胡氏不把“自然”与“生命”之间的关系看作是一不可避免的张力或冲突（tension），他声称他的意志主动主义的观点是以他的自然主义的理解为基础的。因此，在这个意义上说，他认为他的观点是科学的。且不说从专业的观点来看，科学知识的形成与运用既有其限度而且也需视情况而定，所以胡适自认得自科学的见解，实则使科学的正当范围伸张过度或变得破裂；即使他自认得自科学的见解完全而精确地合乎科学知识，从逻辑的观点来看，它们也无力支持他的意见。因此，胡适底“科学主义”的意见实由非科学的材源所促成。更严重的是，胡适过分渲染的“科学主义”的意见带有类似宗教的格调；他似乎企图建立一个自然主义

的宗教——把科学当做新的宗教——以便解除内心深处的焦虑。这便使我们想起我们前面对张君勱和丁文江的疑问了：纵使一项较敏锐（虽然有些模棱两可）的对于科学性质的理解已在中文世界里出现，尽管张丁两位对科学的看法与他们所信赖的西方权威的见解完全相反，为什么他们竟然一致认为在科学事业中归纳法具有优先性，并把主观性（主体）与客观性（客体）截然分隔，认为毫无沟通的余地？同时，我们应问：为什么这一考虑欠周的对科学的误解，反被受过高等教育的精英们广泛接受，而那较敏锐、较正确的观点却被冷落一旁？在论战中张君勱本可把儒家“天人合一”有机的世界观拿来当做批评——至少反抗——实证主义的观点的思想资源，为什么他却那么轻易地接受了主观性与客观性根本不可逾越的观点？

## 五、传统中国文化结构的崩溃与中国有机式世界观在现代发生的影响

如要解答这些问题，我们首先要探究一下传统中国文化与思想的结构崩溃所造成的后果<sup>②</sup>。这一结构性的崩溃与下述两点都有密切的关系：（一）传统政治秩序的瓦解；（二）传统中国缺乏有生命力的思想与社会资源来反抗或整合（integrate）西方文明的冲击。由于传统的文化秩序与传统的政治秩序高度地整合着，所以，在一般人的脑筋里，传统的文化质素很难脱离高度介入传统政治系统的形象。因此，对于许多已倾向于反传统的人士而言，他们很难相信，一些传统的文化质素，在现代的脉络中尚有独立的资源可以发展下去。事实上，中国传统文化的结构崩溃以后，仍有许多质素生存了下来。但这些生存下来的文化与思想质素，并未激发起一个有协同性的使其获得创造性转化的努力。相反地，它们却一直在迷

惘中徘徊。在另一方面，中国知识分子过去一向习于生活在一个秩序甚为井然的文化世界中，思想与价值连系在那样一个有秩序的结构之中，在世界史上似乎未有与之匹敌者。当然，我并不否认在传统文化的结构之内，存在着由许多彼此相当冲突的因素所形成的一些张力，但这些张力却是在一个大秩序的笼罩之下组织在一起的。我们可用许多方式来对这一高度整合的文化秩序（或结构）加以说明。例如，无论宋明理学中各家各派对“格物”是“致知”的手段有多少不同的解释（从纯理论的观点来说，对“理”的了解只能是一开放的陈述，并不预设既定的答案；换句话说，什么是最终的真理，无人能够提供一完全确切的答案）；但绝大多数儒家学派却都理所当然地认定：记录在儒家经典中的古代圣哲所具体说明的道德原则与政治原则，实际上已经蕴涵了对“理”的最终了解——这一事实足以说明在中国悠久的历史中，结构完整、统合完整的文化秩序所占势力之大。〔当然，基督教中的“圣经”也被其信徒奉为最后的真理，而佛经也都诉诸释迦的智慧。但，圣经的权威来自启示与先知的传统与教条，而佛教各派对释迦的智慧的解释，其范

围要比儒家宽得太多。另外，基督教与人间俗世的关系是在“政教分离”的原则与结构中牵连的，而佛教基本上是出世的。世界其它高等文明中尚无中国式的，以人间性、人文主义的哲学方式（从定义上说，它一开始就是自认有内在限制的、开放的、非教条式的）在社会、文化与政治生活中反而呈现着宗教的（从定义上说，自然有其教条性）的特质。）因此，我们可以了解，当传统文化与道德的结构已经崩溃，传统道德与文化的特定具体展现方式失去了维系的时候，那些曾经浸淫其中的人们产生了剧烈的焦虑与不安，所以急需一项确定的信仰来消除他们的焦虑与不安，这样的情况实是丁文江及其同道认为归纳法在科学中具有不容置疑的优先性，以及主体与客体是不可逾越的主要思想背景。对于更为激进的胡适而言，他便把科学当做宗教来崇拜了。从丁胡两位的眼光中看去，一个客观化的世界是不容许主观性掺入，使之妥协的——假若客观的世界一直是确定、可靠的话。对那些要求生存在一个十分确定的世界里的人们来说，假设·演绎是难以对付的，它总使人感到可能想入非非，并带来不稳定感。而归纳法需要的是刻苦与勤奋，



一个人只要刻苦与勤奋地工作，在科学的领域中便可获致真理。胡适终生所宣扬的科学方法，虽然形式上包括归纳法与演绎法，但实际上，他十分强调的只是归纳法，再加上一点心理上或精神上的大胆（他认为那样的心态便能在科学方法中扮演假设·演绎的功能——实际上“大胆”与演绎推理并无关系）。胡氏的这种看法与态度在焦虑不安中给他带来了一把通往“确实”的“钥匙”。<sup>②</sup>当胡适公开地把科学当作宗教来顶礼膜拜时，他当然找到了绝对的“确实”了。另外，对于自认是深受欧陆唯心论传统影响的张君勱而言，他如此轻易地就接受了实证主义的分析范畴，认为主观与客观彼此绝缘，归纳法是具有优先性的最重要的科学方法，这一“奇怪”的事实本身就清楚地显示了‘科学主义’在中国的主导地位。没有什么比张君勱那样无力或不愿以纯正儒家的“天人合一”的论式来为儒家辩护这一事实更能说明五四运动的反传统主义及流行的“科学主义”的影响了。而导致“天人合一”观念的传统式的论据，在现代的脉络中，如不经创造性转化，也确是相当无力的。（论据的无力却不必然蕴涵观念的错误。）

除了考虑中国传统文化结构的崩溃是中国

“科学主义”兴起的主要因素以外，我们还必须考察传统的有机式世界观与把“思想”当做最大动力的传统一元论思想模式的重大影响。从中国有机式世界观的背景出发，“超越”（transcendence）与“内涵”（immanence）之间并无严格的界限。事实上，“天人合一”的观念是儒家有机式世界观中一个最突出的特点，这个观念蕴涵了超越的“实在”内涵于宇宙之内，而人则是整合于这个宇宙中的一部分。在中国文明中，这项颇可灵活变化的观点提供了一个重要的思想资源。根据这个思想资源，人们能够源头活水式地处理生命问题。“天人合一”的观念意味着超越的意义内涵于人生之中，意义可由人的努力来发现，而不是由人的意志和思想创造的；人去发现意义的努力绝不会是异化的行为，绝不只是在与盲目、无意义的世界对抗的主观的自我之内进行。然而，在这种后来被阴阳五行理论进一步加强了的世界观影响之下，人们难免在不知不觉中或在潜意识里形成一个弥漫至各处的思维习惯，这个习惯倾向于无视不同个体之间的明显区别，并且倾向于假定不同个体都有一个较高的、而又是所有个体都共同具有的特质，因此不同的个体能互相渗透、整

合。这个弥漫至各处的整合的思维习惯又由从来未曾有过独立的教会、更无“政治分离”传统的、高度整合的中国社会所增强。

我在别处曾对传统中国把思想当做最大动力的一元论思想模式的持续性及其对五四时期的激烈反传统主义的形成所产生的影响试做说明。<sup>②</sup>在流行的反传统气氛之中，这一将基本的观念当做社会、政治与道德、文化变迁的根本之源的思想模式，当然容易促使许多人接受把科学方法当做到处可以应用的科学主义式的观念。对于更为激进的胡适而言，他是如此狂热地相信科学的普遍有效性及科学方法的万能，以致认为科学的力量无处不在，可以渗透一切，所以，事实上，他是把科学当做宗教来崇拜。从以上的分析，我们知道在中国文化与政治结构崩溃的时候，一种被中国有机式世界观在不知不觉中形成的有机式思维习惯，使得人们很容易无视其所相信的观念在多元世界中是有严格限度的，而易主张他们所相信的观念有贯穿的功能，能把次级的个体整合成一个一元的世界。现代中国的科学主义，便是在西方文化冲击下，在这样的思维习惯与将思想当做最大动力的一元化思想模式揉合后而形成的

母膜中形成的。我并不否认西方的影响所发生的作用，也不否认文化与学术流派所发生的作用，诸如清代所流行的强调事实重要性的考证学派与西方实证主义有某种程度的类似点，以致使它在进入中国时易被接受。但对西方的影响及中国固有传统的延续概述性的了解，并不能充分地回答这样的问题：为什么（及如何）某些西方流派特别容易被中国汲取？为什么（及如何）某些固有的传统流派（如乾嘉考据）反而被捡起，在对中国文化与思想传统进行激烈的攻击的时代潮流之中反而得到进一步的发展？因此，吾人需要对形成上述母膜的背景因素进行分析，正是在这母膜之中，一些被吸收的西方流派与一些传统的延续面产生交互的作用。

## 六、“科学主义”对现代 中国人文学科与社会科学的 发展产生的阻力

中国式“科学主义”的流行——对科学方法

（特别是归纳法的形式方面）万能的崇拜以及认为主观与客观全然不可逾越与沟通的观念，对后一阶段的中国历史有着严重的影响。除了上述傅乐诗与D.W.Y. 邝所概括地指出的以外，我在这里要略谈一下“科学主义”的流行对于中国人文学科及社会科学的影响。流行的科学主义对科学抱持的形象，不但未能提供对科学的本质及其方法更切实的领悟与理解所需的资源；相反地，它剥夺了中国公众获得这项领悟与理解的机会。由于主张科学的基础不是依靠其题材而是依靠其方法，并强调形式与机械方面的归纳法是科学方法的优先部分，中国的“科学主义”实际上颠倒了对于科学本质及其方法具有先后秩序的正解。随之而来的结果则是，信奉“科学主义”的人们，极少愿意去发展一项经由成功地形成在科学研究上有重要意义的问题的实例来获得科学素养的意识；这些在科学研究上具有重要意义的问题，则是通过一项对个人所关心的具体而专门的题材所产生的个人的知识而形成的。因此，在“科学与玄学”这一重要论争的灾难性后果中，理知训练的创造性传统，找不到扎根的沃土。因为，人们普遍地认为任何研究的关键在于如何把归纳法的

形式方面应用到自己的学科上去——并认为这是神圣不可侵犯的科学探索活动；因此，他们不能了解如何形成理论性的有意义的**问题**才真是学术研究的关键。所以，以一个价值次序为基础的（在这个次序中，什么是最有价值的东西，什么是较有价值的东西，都有明确的认定）训练有素的判断力，便没有合适的机会得以发展；相反地，没有次序的、相对主义的气氛便流行了起来。在这样的气氛中不存在什么是中心，什么是边缘的问题，结果是考据校勘、导论式的叙述性著作、借学术之名传播自己所相信的教条的活动——而非对有意义的问题进行根据学术训练的理论上的理解——便渐次变成中国人文学科与社会科学的最主要活动。

克里福特·基尔兹 (clifford Geertz) 正确地指出，当社会与政治危机加上文化上因迷失方向而产生了文化危机的时候，那是最需要“**意缔牢结**” (ideology) 的时候。<sup>②</sup> “科学主义”在中国的兴起绝不是一个偶然的历史事件。然而，当中国知识分子，懂得了他们的过去的时候，他们将不会受处罚去重复过去的错误。现在他们必须好好安排今后的工作日程。

## 注 释

①张君勱：〈人生观〉，见《科学与人生观》，上海亚东书局，1923年版，第九页。

②同上，第四—九页。

③同上，第九页。

④同上，第九页。

⑤D.W.Y. 邝：《科学主义在中国，1900—1950》，纽哈文：耶鲁大学出版社，1965年版，第二十一页。

⑥张君勱：《科学与人生观》，第五页。

⑦同上，第五—六页。

⑧丁文江，《玄学与科学》，同上，第十六页。

⑨同上，第三页。

⑩同上，第十四页。

⑪博兰尼：《个人的知识：走向一个后批判哲学》（*Personal Knowledge; Towards a Post-Critical philosophy*），芝加哥大学出版社，1958年版，第十六页。

⑫丁文江：《玄学与科学》，第十八—十九页。

⑬同上，第二十页。

⑭尼格尔（Ernest Nagel）、（Introduction to the Dover Edition *The Principles of Science; A Treatise on Logic and Scientific Method* by W. Stanley Jevons (New York: Dover Publications Inc. 1958)

⑮对科学探索中沟通主观性和客观性的卓有见识的认识论分析，见麦可·博兰尼《个人的知识：走向一个后批判哲学》。

⑯胡明复〈科学方法论一〉，见《科学》1916年第二卷第七期，第721页。

⑰胡明复〈科学方法论二〉见《科学》1916年第二卷第九期，第958页。

⑮胡明复是与胡适、赵元任等同年一起公费留美，并一起就读康耐尔大学的。他与任鸿隽、赵元任、杨杏佛等都是“科学社”的发起人。胡适在《胡适留学日记》（台北，商务印书馆版，民国四十八年）中，民国三年五月十二日特别记有赵元任与胡适（胡明复）同时获选两种学会荣誉（Phi Beta kappa and Sigma Xi），并说：“此二种荣誉，虽在美国学生亦不易同时得之。二君成绩之优，诚足为吾国学生界光宠也。见《日记》231页。同年6月29日，胡适记有“科学社”发起的经过，见263—265页。胡明复在民国元年与胡适曾共同发起组成一个“政治研究会”见《胡适留学日记》134页。民国六年十二月二十一日条，又参阅：胡适，〈追想胡明复〉，见《胡适文存三集》（上海：亚东图书馆，民国十九年），1214—1222页。此文是胡明复逝世后，胡适在1928年3月17日写的悼念他的文字。

⑯胡适：《科学与人生观》序9—10页。

⑰同上，25—27页。

⑱同上，27—29页。

⑲对辛亥革命后文化与政治秩序的双重崩溃，我们可从许多途径加以说明。企图从作为社会政治秩序与文化道德秩序整合的链条的普遍王权的瓦解，以及袁世凯滥用传统文化象征以致加剧了传统文化秩序崩溃的后果来作说明的。见林毓生：《中国意识的危机》第二章。

⑳胡适把“科学方法”界定为“大胆的假设，小心的求证”。见〈清代学者的治学方法〉，《胡适文存》（上海：亚东图书馆，1921年版）卷二，205—246页，特别是242页。下述句子可以证明胡适是把归纳法当做演绎法的基础的：“当我们寻得几条少数同类的例时，我们心里已起了一种假设的通则。有了这个假设的通则，若再遇着同类的例，便把已有的假设去解释它们，看它能否把所有同类的例都解释的满



意。”同上，230页。

②林毓生：《中国意识的危机》第三章。

③克里福特·基尔兹：《作为文化系统的“意缔牢结”》，*The Interspersion of Cultures*（纽约，1973）193—233页，特别是215—220页。“ideology”一字过去在中文世界中多抄袭日文最初的译法，译作“意识形态”。但“意识形态”一词在中文中大家有时不易明了它究竟是指什么？此处合意译与声译为一，译作“意缔牢结”，其特定的意义，可参阅基尔兹原文及席尔斯（Edward Shils）论“意缔牢结”见席尔斯著：*The Constitution of Society*（Chicago, 1982）202—223页。

附

录2

五四式反传统思想  
与中国意识的危机

——兼论五四精神、五四目标  
与五四思想

—

五四新文化运动至今已六十八年，六十八年不能算是一段很短的时间；然而，今天我们回顾这六十八年来文化与思想的发展，我们知道，成绩实在是很有有限的。今天我们纪念五四，在思想上首要之务是应把五四精神、五四目标与五四思想加以分析，使之分离。如此，我们才能创造地继承五四传统而不被其所囿。

什么是五四精神？那是一种中国知识分子特有的入世使命感。这种使命感是直接上承儒家思想所呈现“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”与“家事、国事、天下事、事事关心”的精神的；它与旧俄沙皇时代的读书人与国家权威与制度发生深切“疏离感”（a sense of alienation），因而产生的知识阶级（intelligentsia）激进精神，以及与西方社会以“政教

分离”为背景而发展出来的近代西方知识分子的风格，是有很大出入的。这种使命感使中国知识分子以为真理本身应该指导政治、社会、文化与道德的发展。我们这些追求真理的人看到了政治上、社会上的不合理现象，便极感不安，深觉自己应该加倍努力，一方面觉得应该参与爱国运动，另一方面觉得自己的工作与国家前途甚有关连，只要把它做好便是救国之一途。这种使命感发展到最高境界便是孔子的“知其不可为而为”的悲剧精神。因为我们具有使命感，所以我们有所归属。即使我们对政治与社会许多不平、不合理的现象深感愤慨；但，我们不消极，不气馁，不自怨自艾，不上山静思，也不玩世不恭（做这类事的当然也有；不过，那不是中国知识分子的主流）。这种入世的使命感是令人骄傲的五四精神，我们今天纪念五四，要承继这种五四精神，发扬这种五四精神。

什么是五四目标？大家都知道五四运动最初是一个内除国贼外御强权的民族主义爱国运动。所以它的基本目标是：使国家强盛。五四运动是在合理、合乎人道、合乎发展丰富文明的原则之下进行的爱国运动。所以它是与自

由、民主、法治、科学，这些目标分不开的。虽然自五四以来这些目标受到了不少左右政治势力的分化与压迫，以及中国知识分子内在思想混乱的干扰；但在今天，我们可以说五四对自由、民主、法治、科学的要求是中国人民一致的愿望，不是任何统治集团可以抹煞的。大陆上经过“四人帮”封建的法西斯式的统治，人民的愿望不但未被任何统治工具所扰乱，到头来，仍然是要要求民主与法治。这种要求的渊源实种因于五四运动，可见五四运动影响之深远。经过六十八年的历史考验，五四运动所追求的目标，在今天看来，产生了更为崭新的意义。凡是真心关怀国家前途的中国人都应为实现这些五四的目标尽最大的努力。

什么是五四思想？这个问题可分从思想内容与思想模式两方面来看。而思想内容又可再分为形式的与实质的两个层次。在形式层次上，五四人士喊了不少口号，高谈自由、民主、科学、思想革命、文学革命等。但他们到底认为什么是自由、民主、科学、思想革命、文学革命呢？我们虽不必对五四人士过于深责，因为他们的思想深受当时种种环境的影响，之所以不能深入是有客观的历史因素的；

但，不能不指出，他们的这些观念在实质的层次上是相当肤浅、浮泛，甚至错误的。例如，胡适主张的“八不主义”文学革命论，现在看来是很不通的。他们把科学看成宗教，对之产生了迷信，这种“科学迷”式的科学主义是很不科学的。最糟糕的是，许多五四人物为了提倡自由、科学与民主，认为非全盘而彻底地把中国传统打倒不可。这是与自由主义基本原则完全违背的。而这种“全盘否定传统主义”却直接引发了“全盘西化”那种大概只能产生在中国的怪论。

我们今天纪念五四，要发扬五四精神，完成五四目标；但，我们要超脱五四思想之藩篱，重新切实检讨自由、民主与科学的真义，以及它们彼此之间的和它们与中国传统之间的关系。这件事当然不是一朝一夕可以达成；然而，与其在圈子内平原跑马，人马皆惫而毫无进境，不如做一点切实功夫，更上一层楼。五四人物，不是悲歌慷慨，便是迫不及待，很少能立大志，静下心来做一点精深严谨的思想工作，当我们今天痛切体验到文化界、思想界浮泛之风所产生的结果之后，我们应该在这个时候领略一点历史的教训了。

五四思想之实质内容，实在地说，是与他们未能从传统一元论的思想模式 (monistic mode of thinking) 中解放出来有很大关系。而这种思想模式是导引形式主义式的全盘否定传统论的重要因素。我们今天要破除这种形式主义式的思想，进行多元的、分析的、根据具体事实的实质思维。根据博兰尼 (Michael Polanyi) 的知识论与孔恩 (Thomas kuhn) 的科学史的观点，只有这种实质思维才是真正创造的过程。换句话说，我们要产生新的实质思想来解决我们的问题。

下面我将根据一篇原用英文发表的短文，说明本书所讨论的五四全盘否定传统主义的谬误的原因与含意。希望借此指出，我们今天如要创造地继承五四传统，必须开始进行对传统的创造性转化 (creative transformation) 这份艰巨的实质工作。

## 二

在20世纪中国史中，一个显著而奇特的事是：彻底否定传统文化的思想与态度之出现与持续。近代中国的反传统思想，肇始于1890年代中国社会中第一代知识分子的兴起。但是，在传统中国政治与文化架构崩溃之前，亦即辛亥革命爆发之前，中国人一直认为中国传统是一个混合体而不是一个化合物——其中包涵多种不同的成分与不同发展的倾向；而这些不同成分与不同倾向是彼此不能相融的。当时传统尚未解体，所以尚未产生以传统为一完整有机体的概念。当时对传统的反抗者，虽然甚为激烈，但他们的攻击是指向传统中特定的点、面。可是，崛起于五四早期的，第二代知识分子中对传统做全盘彻底的反抗者，却把传统中国文化、社会与政治看成了一个整合的有机体——他们认为真正属于中国传统的各部分



(那些世界各国文化【包括中国文化】所共有的公分母不在此列)都具有整个传统的基本特性,而这个传统的基本特性是陈腐而邪恶的。因此,中国传统被视为每个成分都具有传统特性的、应该全部摒弃的整合体或有机体。这种彻底的全盘否定论自然可称作整体性的 (totalistic) 反传统思想。(在本文中“全盘否定传统论”、“全盘否定传统主义”,与“整体性反传统主义”皆指谓同一现象。)

但是,五四整体性的反传统思想者对于中国传统全盘否定的“意缔牢结”式的 (ideological) 献身,事实上,并不蕴涵他们已经与中国社会与文化的遗产隔绝;也不是说他们因此便能够不承认中国过去在许多方面的成绩,或不声称中国过去有许多成就。这些“承认”与“声称”,从逻辑的观点来看,是与他们“意缔牢结”的立场(即:对中国传统的全盘否定)相互矛盾的。不过,这种“承认”与“声称”本身却深受全盘否定传统主义的影响。这些对于中国过去成就的“承认”或“声称”不是根据外国观念架构被形式地或专断地提出来,便是指谓人类各种不同文化的共相(因此,不是中国文化的特色)。一些极少数的人,如鲁迅以及与他

的思想具有契合感的知识分子，因为内心资源比较丰富，可以抗拒自己的“意缔牢结”的立场；但是，为了避免显然的矛盾，他们对于在传统架构崩溃以后尚能生存、游离的、中国传统的一些价值之意义的承认与欣赏，是在未明言的意识层次 (implicit level of consciousness) 中进行的。根据以上的陈述，我们可以肯定地说，整体性或全盘式的反传统思想在五四时代占有极大的优势是一项明显的事实。

此种有力的全盘否定传统主义对于激进的与保守的思想与“意缔牢结”均有深远的影响。例如，毛泽东自己曾说过，在他的思想形成期的青年时代，他是《新青年》的热心读者，并是那个杂志主要发言人的崇敬者。中式马克思主义有许多特色，这些特色反映着中式马克思主义的前提与马克思主义与列宁主义的前提有实质的不同。这些特色包括：李大钊与毛泽东对马克思主义的新解释（特别注重意志功能，强调思想具有改变社会现实的能力），以及持续不断的毛式“文化革命”的要求（这种要求一向以对旧文化的激烈排斥为其前提）。这些特色实导自五四运动的激进传统。这并不是说毛式思想之渊源与五四反传统主义之渊源完全相同。毛派一

再强调的“文化革命”与对旧文化的排斥，无疑地是与毛泽东一生不同时期中政治、经济、文化、国际关系等许多因素之相互作用有密切关系。然而，无可否认地，这种要求“文化革命”与排斥传统的思想是毛泽东思想中不变的主题，无论党的路线是如何的转变与跳动，这个主题却始终未变。

如果我们把眼光转到20世纪中国学院的与政治的保守主义思想与意识形态<sup>①</sup>，这些思想与意识形态大都在社会层面不甚有效，而在文化层面也并无冲刺之力。保守主义思想与意识形态之软弱无力，正说明了20世纪中国缺乏可资它们成长的社会、政治与文化的环境。同时也说明了在不同程度上五四时代的全盘否定传统主义对于它们的影响力——许多保守思想与意识形态，在自身无法独立发展的情况下，成为对五四反传统思想的直接反应。

尤有进者，虽然反传统态度与反传统运动在别的时代与别的地方也曾发生过；但，就五四反传统思想笼罩范围之广，遗责之深，与在

---

<sup>①</sup> Ideology 在本文中，因为行文脉络之不同，有时译为“意缔牢结”，有时译为“意识形态”。

时间上持续之久而言，在整个世界史中可能是一个独一无二的现象。由于它对中国的过去之攻击是采取全盘式的，这个整体性反传统主义影响所及，使得中国民族主义的一个重要方面形成了独特的性格。这种性格在其他各国的民族主义中也是少见的。一般而言，民族主义的自觉是经由对自己民族之过去的珍惜之情而培养出来的。民族主义者通常倾向夸耀与歌颂自己的历史与自己的文化；倘若自己民族的文化遗产，由于来源庞杂或尚未高度发展（如非洲、中东或东南亚许多国家）——因而不易明确的界定，在这种民族当中的民族主义者，通常是要热情地找寻自己历史的根源，以便重建此一文化遗产。相反地，五四时代的反传统主义者，虽然也认为他们的传统文化与政体是他们特有民族生活的泉源，但是他们却与这个传统文化与政体产生了极大的疏离感，为了民族的生存与发展，他们对中国传统文化与政体进行了强烈的反抗与抨击。他们也是民族主义者，但他们底民族主义是反传统的民族主义。在“意缔牢结”的层次上，整体性的反传统主义不允许任何传统成分得到正面的估价与理解。但是，整体性反传统主义与民族主义在思想上的

混合，产生了极大的紧张，造成了日后中国思想史与政治史上许多难以解决的问题。

笔者在用英文写成的《中国意识的危机：五四时期激烈的反传统主义》(*The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, University of Wisconsin press 1979)一书中曾试图研究上述反传统思想的新异特性与它在近代中国思想史与政治史上的含意。为了能够深入探讨此一问题的矛盾性、繁复性、分歧性与统一性，经过多方探索，我发现最好的办法是对五四知识分子中三位领袖人物——陈独秀、胡适与鲁迅——的反传统意识的源流及性质做一比较研究。这三位人物极不相同。但，在他们的思想中却都达到了一共同的结论：现代中国社会、政治与经济改革的先决条件是思想革命，而这种思想革命首先需要全盘摒弃中国的过去。此种五四激进知识分子建基于整体性反传统主义的，对于根本思想变迁应具有优先性的主张，并不是由于他们之间彼此性格甚为类似的缘故，也不是由于他们持有相同的政见，或具有相同的文化、思想的发展趋向所导致的。（事实上，在任何同一时代里，我们很

难找到在性格上、做人风格上、政治意见及行为上与思想的发展上，有象陈独秀、胡适与鲁迅那样迥然不同但却又坚持同一“意绪牢结”的三位知识界的领袖。因此，这种“五四综合特征”（The May Fourth Syndrome）不是心理学、政治学、经济学，或社会学的律则所能解释。这是一个真正的历史问题，必须从20世纪中国繁复而辩证（dialectical）<sup>①</sup>之思想的、社会的“变迁”与“持续”的脉络中加以探讨。

此一激烈反传统运动的统一性，可从考察它呈现的不同方式与它内在的冲突的涵义而得知。这个运动在中国近代史中的涵义也可由此掌握。拙著中对于这三位五四领袖的思想、基设（presuppositions），与关怀的分析主要是为了了解这一运动之统一性与繁复性及其成因与涵义。从这一观点来看，拙著并不是这几

---

① 我在这里所谓“辩证”的“变迁”与“持续”，是指整体性反传统主义。整体性反传统主义之兴起，原是中国思想上影响深远的重大“变迁”，但它的由来却主要是因为五四知识分子在西方思想与价值的冲击之下没有能从传统一元论的思想模式中解放出来（即传统思想模式“持续”）的缘故。

个思想家的合传。

前已提及，五四反传统主义者认为中国传统为一有机体。因此，根据五四式反传统主义的理路思辩下去，他们的反传统运动，若有任何意义，就必须是整体性（全盘式）的。易言之，根据他们的观点，传统中的许多可恶成分都不是单独事件，它们实在都与中国文化的特质有关。而他们认为中国文化的特质是导源于中国最基本的思想；所以，只攻击所厌恶的某些规范、教条，对五四反传统主义者而言，实在不够深刻。由于他们认为中国最基本的思想影响及于传统中每一成分，所以，不打倒传统则已，要打倒传统，就非把它全部打倒不可。当然，他们的全盘否定论并不是在对中国过去的一切，经过详切的研究以后，发现无一不是处，才提出来的。根据他们的观点，这种仔细研究中国过去一切的工作，并不值得考虑；并不是因为这种庞大的工作任何人都不可能做到，而是因为那是一件迂腐而并无必要的工作。因为，根据他们的一元论所肯定的中国传统为一有机体的观点，他们无需做此工作就已经知道中国特有的一切都是要不得的。所以，整体性反传统思想，实际上，犯了“形式主义”或

“抽象主义”的谬误 (the fallacy of formalism or abstractionism)。(这里“形式”二字相当于“形式逻辑”中所“谓形式”的意义。所谓“形式主义”谬误，是指一种根据未对实质问题仔细考察而武断采用的前提，机械地演绎出来的结论。)这种谬误是一种对于文化与社会之形式建构的了解，犯了这种谬误的人却(不自觉地)以为这种了解是实质的了解。形式主义只是头脑中的建构，但形式主义者却以为这种头脑建构实有所指。事实上，它无可避免地把具体事实扭曲化了、简单化了。因此，探寻整体性反传统主义之起源，主要是要解释为什么五四时代的反传统主义者会对视中国传统为一有机体的那种观点，那样地深信不疑；易言之，为什么他们不能洞悉他们论点的谬误。

五四整体性反传统主义之崛起，主要是由于三种因素——输入的西方文化，传统政治秩序崩溃以后所产生的后果，与深植于中国持续不断的文化倾向中的一些态度——相互激荡而成。经由“普遍王权”(universal kingship)的符号与制度的整合作用，中国道德、文化中心与政治中心是定于天子的位置之上。(虽然



中国传统中有“从道不从君”的观念，虽然这项观念与天子承受“天命”为天下政治与道德中心的观念之间产生了中国传统中的一种“紧张”(tension)，但因种种此处不能详论的原因，“从道不从君”这个观念并未使位于中国政治与社会秩序中心的天子也是道德与文化中心的观念发生动摇。)因此，我们可以说，中国的政治秩序与道德、文化秩序是高度地整合着的。“普遍王权”建基于对“天命”的信仰上，从汉代以降，更因儒家思想中产生了极为精巧的有机式宇宙论而得到增强(这种有机式宇宙论之兴起主要是因为阴阳五行学说已揉杂在儒家之中的缘故)。因此，“普遍王权”的崩溃不仅导使政治秩序瓦解，同时也使文化秩序损坏了。这不是说，在这种文化解体的情况下，中国人就不再持有任何传统的观念或价值，而是说经由传统的整合秩序所形成的价值丛聚(cluster of values)与观念丛聚(cluster of ideas)(一组价值或观念彼此相互连结曰丛聚)遭受腐蚀，或从原来接榫处脱臼了。易言之，传统文化与道德之架构解体了。那些仍要维护传统观念与价值的人被迫只得寻求新的理由。因为在中国传统思想内容之内，已经没有任何东西可安稳

地被视为当然，所以其中每一方面均可能遭受怀疑与攻击。从分析的观点来说，传统政治与文化架构的解体，为五四反传统主义者提供了一个全盘否定传统论之结构的可能（structural possibility）。于是，在结构上便可采用从传统中演变而成的一个思想模式（mode of thinking）做武器，来对中国过去进行全面而彻底的攻击。从这个意义上看，全盘否定传统主义是辩证地与中国传统中的特点关连着的。但是，我在这里却不欲引发一个纯粹有机体的影象用来形容传统的中国，使它看来好象是以不能分隔的成分造成的一个整体。在《中国意识的危机》一书中，我曾指出，传统中国中一些分歧的思想并未融会在通行的正统学说之内；诸如柳宗元的素朴的社会演化观与《抱朴子》中所收录的鲍敬言对于“天命”观律的批评（他认为那只是虚构的神话）。但，正因这些异端思想不能汇入儒家思想的主流，无论它们如何具有原创性，却都很难在传统的中国得到发展。当我们将“传统中国社会具有高度的整合性”这个命辞做了必要的保留与加减以后，我认为，无论从理论的建构或材料的证明上说，这个命辞都是站得住的。既然我们已经

明了传统中国社会的确具有高度的整合性，我们便可探讨它对中国传统与近代历史之深远的影响。<sup>①</sup>

正在中国传统的思想内容解体之时，五四反传统主义者却运用了一项来自传统的，认为思想为根本的整体观思想模式(holistic-intellectualistic mode of thinking)来解决迫切的社会、政治与文化问题。这种思想模式并非受西方影响所致，它是在辛亥革命以后政治与社会的压力下，从中国传统中认为思想为根本的一元论思想模式(monistic-intellectualistic mode of thinking)演变而来。这里所谓的一元论思想模式，是中国文化的一个

---

① 我对中国传统政治与文化高度整合性的陈述有别于已故赖文森(Joseph R. Levenson)教授把中国传统完全当作一个有机体的看法。(因此，他认为在另一有机体【近代中国】崛起以后，传统的一切便失去理智上的价值。)同时，我的陈述与五四反传统主义者把“传统”与“现代”截然二分看法也是不同的。我认为，虽然五四对传统全盘否定式的攻击是与传统政治、社会、文化具有高度整合性有关，但传统架构解体以后并不蕴涵每一传统思想与价值便同时都失去了理智上的价值。一些传统的思想与价值虽然因原有文化架构之解体而成了游离分子，这些游离分子有的失去了内在的活力，但有的却有与西方传入的思想与价值产生新的整合的可能。

特殊倾向，是视为当然的，是横越中国许多派思想藩篱的共同特点。这种视思想为根本的整体观思想模式，认为中国传统每一方面均是有机地经由根本思想所决定并联系在一起。在反传统主义者接受了许多西方思想与价值以后，当中国传统文化因其架构之崩溃而失去可信性时，其中陈腐而邪恶的成分，从这种思想模式的观点看去，并不是彼此隔离的个案，而是整个（产生根本思想的）中国心灵患有病毒的表征。这种病毒侵蚀了每件中国事物。因此，如要打倒传统，就非把它全盘而彻底地打倒不可。这个极为“意缔牢结”式的全盘否定传统运动，之所以如此僵化而热烈，主要是因为它自身有其形式的一致性与“合理”性，而这种形式的一致性与“合理”性是因为它的论式与其他想法“绝缘”的关系。

换句话说，五四人物根据他们所强调的根本思想决定一切的整体观思想模式去看许多传统成分的罪恶，他们发现这些罪恶与腐朽实与传统中的基本思想有一必然之有机关系。他们认为这些罪恶不是单独的、互不相干的个案，而是由于基本思想有了病毒之故。当然，中国传统并非无一是处；不过，如前所述，传统中仁爱

之说等等，在五四反传统者的眼里，只是世界文化的公分母，不是中国特有的东西。中国特有的东西均因产生它们的母体患有病毒而患有病毒。所以，如要革新，就非彻底而全盘的反旧不可。

五四知识分子思想之内并没有资源可以用来对这种“意缔牢结”做批评性的检讨；这种简单论式的立场完全受了视为当然、预设的思想模式（assumed mode of thinking）所左右。人不能否定他视为当然的预设（assumptions）——只要这种预设一直被视为当然。

在这篇短文中我不能充分地说明我对陈独秀、胡适、鲁迅反传统思想的分析；不过，可以说陈氏代表整体性反传统主义（全盘否定传统论）的直接反映，而胡氏改革主义在思想上之所以失败，是因它受到他的整体性反传统主义自上而下控制的缘故<sup>①</sup>。在另一方面，

---

①一些人并不把胡适看作是一个中国传统全盘否定论者，胡适晚年也常为早期“打倒孔家店”的口号自辩。胡到底是不是传统全盘否定论者，是一极为繁复的问题。我的看法是：他的改良主义是不纯正的，主要是因为他从全盘否定传统出发的缘故。读者欲知其详，请参阅拙文“五四时代的激烈反传统主义与中国自由主义的前途”，或拙著*The Crisis of Chinese Consciousness* 第五章。

鲁迅在近代中国思想上的地位可从他运用自己的精神力量去超越他的全盘否定传统主义来观察——在明显的、辩难的意识层次上，他对传统的攻击超过了口号的呐喊，达到了对传统文化黑暗面与中国人性格症结的犀利而深入的了解；而在隐示的、未明言的意识层次上，他能认知一些尚存的传统道德价值的实质意义。因为在他创造的笔触之下他能使形式主义的反传统运动，变成了对传统罪恶的具体描述，凡读过他底作品的中国读者，很少能不对自己的文化与自己的性格反省的。就达成反传统的目的（暴露与清除传统的邪恶与/或【and/or】无用的思想与行为）而言，他的成就远超过其他反传统主义者。虽然鲁迅在显示的意识层次上以中国传统为一有机体而对之做无情的全盘攻击；但，他对具体事实的确切感（concrete sense of reality）与他内在的精神力量（一种抗拒把心灵不同层次中复杂不协调的思想化约【reduce】为简单的统一思想的力量），导使他用艺术的形式（小说的体裁）来说明一些传统的道德原则与价值。这些道德原则与价值虽然已离开了他们在过去架构中的碇泊之处，它们却仍是他内在的、纯正的理智与道德

的肯定的一部分。我曾尝试阐明其中的一端：“念旧”——这一道德原则为鲁迅及许多现代的中国人所普遍接受。儒家世界观(world view)的要点之一是：“真实”(reality)的“超越性”(transcendence)与“内涵性”(immanence)具有有机式(organismic)的关连：在现世的人生“内涵”着“超越”的意义，身后之事反而是不被重视的。建基于道德自主之上，非功利的人际关系之真正情感一旦产生（无论是经由已有的社群关系或因偶然的机遇），便构成了人生过程中一个基本的创造的泉源，由此，人可以接触到宇宙之中“内涵”的与“超越”的“真实”。从这个观点来考察，中国人所注重，象征人际关系之真正情感的“念旧”，不仅是一个道德原则，亦具宗教的涵义。

在五四时代，虽然鲁迅持有非凡的理知与精神力量，他最终却未能在他显示的、辩难层次上超脱“传统”与“现代”形式主义的二分法，同时也没能更进一步探讨在他底暗示的、未明言的意识层次中，他所“发现”至今尚存的传统文化中一些成分的理知与道德价值的意义；虽然，这种“发现”就是对上述“二分法”的具体而实际的超脱。在强烈的全盘否定传统主

又弥漫的气氛之下，他对一些中国旧有思想与价值尚具生命力的认识，似已到了他的艺术视野的极限。鲁迅不仅未能更深一层地探寻如何超越整体性反传统思想，并进而为中国传统之创造的转化(creative transformation)奋斗；相反的，他的灵魂反而被他的“发现”所扯裂，这个“发现”在他的灵魂深处引起了复杂而强烈的冲突，因它与他所献身的全盘否定传统主义是无法相容的。这种鲁迅思想中的冲突，由他自己独特的方式，反映着20世纪中国意识的危机。



附

录3

中国人文的重建

中国人文的重建这个题目可以从很多观点来谈；可以从很笼统的观点来谈，可以从知识论的观点来谈，也可以从历史的观点来谈。我今天不想从艰深的知识论的观点来谈，我想先从结论谈起。本来我想用论式的（argumentative）方式，一点一点的讨论与证明我的看法；但现在我想先把我的结论讲出来，然后再谈为什么我会有这样的结论。

## 一、什么是人文

首先，什么是“人文”？我们关于人文研究的种种，呈现着非常混乱的现象。什么是“人文”许多人都没弄清楚，甚至有人把“人文学科”（humanities）叫做“人文科学”，好象不加“科学”两个字就觉得这种学问不值得研究的。我认为“人文学科”绝对不能把它叫做“人文”

科学”。当然，名词上的缠绕也不一定就是那么重要；但，如果我们可以使用一个比较恰当的名词来指谓我们所要指谓的东西，那么我们就应该放弃那个比较不恰当的名词。事实上，“人文学科”与“科学”是有很大的差别的。那么，究竟什么是“人文”呢？为什么有的人——当然不是每个人——愿意研究“人文”里面的一些学问，而不愿把“人文学科”称做“人文科学”呢？简单地说，答案如下：因为我们是“人”而不是“机器”。因为是“人”，所以有特别对自己的要求；因为我们是人，所以要肯定人的价值，找寻人的意义。可是用什么办法来找寻人的意义，用什么办法来说明“人”有意义呢？

假如有人问这个问题的话，我的第一个答复就是：“因为我们想找寻人的意义，所以要找寻人的意义。”为什么这么说呢？要解释这一点，我可以用一个例子来说明。大家都知道柏拉图写了许多“对话录”。其中有一篇叫做“米诺”

(Meno)，是记述米诺与苏格拉底的对话。在这篇“对话录”里有一段交谈的大意如下：苏格拉底说他不知道道德的意义是什么，因此，他要找寻道德的意义。他常常到市场里去找些年轻人问：“你们活着为了什么？”有的年轻人

就开始回答他的问题，苏格拉底然后继续问下去，等到年轻人没有话讲的时候，他就再找另一个人问，这就是西方最有名的，苏格拉底的教学方法。但是，米诺却反问苏格拉底：“你是不是在找寻人生的意义呢？”苏格拉底说：“对，我是在找寻人生的意义。”米诺问：“你现在是否已经找到了人生的意义？”苏格拉底说：“我还没有找到人生的意义，我正在找寻人生意义的过程当中，我希望能找到人生的意义。”米诺说：“你既然还没有找到人生的意义，只是在过程当中，那么你如何能找到人生的意义？假若有一天有人告诉你人生的意义究竟是什么，而他的答案是正确的，可是你如何晓得他的答案是正确的呢？你用什么标准来衡量，来鉴别那是正确的答案呢？”这个问题是柏拉图“对话录”里最重要的问题。这个问题的含义（implications）的探讨在西方思想界起承转合几千年，有时候高，有时候低，最近几十年由于博兰尼（Michael Polanyi）的哲学的工作，又重新发扬起来。这个问题的细节牵涉到非常复杂的知识论的问题，今天在这个场合不适合一点一滴地用论式的方法予以细致的解释；不过，这个问题所涉及之确切含义是很重要的，可以简

单地提示出来。

当我们想找寻人生意义的时候，这找寻的本身已经蕴涵了人生有意义；要不然，假定人生没有意义，为什么还去找寻呢？换句话说，这个找寻的活动已经蕴涵了对人生意义的肯定，这是第一点。其次，这种找寻的活动已经蕴涵我们已经得知了一个方向，我们虽然不一定对于人生的意义已经有了精确的了解，但我们已经有了方向，所以当你觉得人生应该有意义，或者在你找寻人生意义的时候，事实上已经蕴涵你已经对人生的意义加以肯定了，而且已经相当地知道人生意义的方向。易言之，当你找寻人生意义的时候，已经“知道”人生有意义了。要不然，没有办法找寻，也无从找寻起。假若这个观点是正确的，则“人文学科”所关心的问题，基本上是无法用“科学方法”，或是一般人所了解的“社会科学”来解答的；虽然，社会科学的成果可以作为“人文学科”工作人员的参考。什么是“社会科学”呢？社会科学也与人有关系，但是观点不一样；社会科学所关心的是人的社会，是关心人际关系的一种学问，是要了解一群人集合在一起的时候，在什么规律，什么秩序之下大家容易生活在一起；在什么情

况之下，不容易产生秩序，大家不容易生活在一起。这种学问与追寻人生意义的学问或创造活动是非常不同的。换句话说，社会科学所关心的是人类活动的“功能”（functions）与“功效”（effects）（有人说，社会科学也关心“价值”[value]；但，实际上，这种“价值”也只是“功能”而已），所以社会科学并不触及人类活动本身的意义，因此用社会科学的方法来找寻人生的意义，是办不到的。那么，什么学科和创造活动与找寻人生的意义有直接的关系呢？哲学、文学、注重人文学科方面的史学、宗教、艺术（包括音乐、舞蹈、雕刻、绘画等等）的研究与创造活动，才是与找寻人生意义有密切关系的活动。

当我们对于上述各种人文学科进行研究或在人文的领域内进行创造活动的时候，我们应该采取什么样的态度和用什么样的方法来进行呢？换句话说，我们用什么态度与方法才能使这种活动比较丰富，比较有成果？

## 二、中国人文内在的 危机：权威的失落

在讨论这个问题以前，我想先谈谈我们现  
在所处的环境。

对我们的环境我们应该有一个历史的了  
解，这样，对我们所愿意进行的各种活动容易  
产生比较有效的办法。我想很少人会不同意我  
下面这个看法：我们的“人文”实在是处于极严  
重的危机之中；而这个危机是双重的，它有内  
在的一面，也有外在的一面。内在的危机方面  
甚多，现在我想特别讨论一点，也是比较主要  
的一点，那就是“权威的失落”。

“人文学科”的工作必须根据权威才能进  
行，不能任凭自己进行，如果一切皆由自己从  
头做起，那只得退回“周口店的时代”。（这里所  
谓的权威是指真正具有权威性的或实质的权威  
[authoritative or substantive authori-  
ty]而言，不是指强制的或形式的“权威”[au-  
thoritarian or formal authority]而言。）

我可举一个例子来说明：譬如你现在对文学特别有兴趣，你想做一个文学家，做一个小说家或诗人，或做一个研究文学的学者。那么，你如何开始呢？如何进行呢？首要之务就是：必须服从你所心悦诚服的权威，如果你不根据权威来进行，就根本没有办法起步。首先，你必须先服从语言的权威。这在美国就有很大的困难。（我所接触到的美国的各种现象和我所接触到的国内的各种现象有许多相似的地方，也有许多彼此非常不一样的地方。美国现在有一个很大的危机，就是很多年轻人不会英文，现在一般美国大学几乎有百分之二三十的学主连情书都不会写，因为他们不知道怎样写，每一句话里都有文法错误，而且他们脑筋里没有什么语汇，只会几句口头上说的话，稍微要表示一点自己意思的时候，就会犯文法的错误。为什么会这样呢？原因很复杂，诸如美国人反对学校里教文法，对“进步的观念”很是误解，以及电视的影响等等。）一个人如要写文章，一定要能驾驭语言，那么语言才能做很好的工具。如何使语言成为很好的工具呢？第一，要相信你底语言是对的；第二要服从对这种语言有重要贡献的人的权威性。以写中国旧诗为



例，你必须承认李白、杜甫写得好，晚唐的李贺虽然有些问题，但也不失他的权威性。服从了某些权威，根据这些权威才易开始你的写作。假如象美国一些年轻人那样，连文法都不相信的话，那么起步都不能，当然做不了诗人了。假如你要写小说，就必须学习如何写小说。我们中国人特别聪明，有些在高中的少年，经过两三年的努力和老师的启发，就可以驾驭我们非常困难的语言，就可以写出很漂亮的中文来。但是，他们却遇到一个问题，就是作品没有什么内容，写来写去还是那几句很漂亮的话。很可惜的是，一些成名的作家却一直停留在这种青春期。为什么呢？因为他们从来没有服从过深厚的权威，没有根据深厚的权威来演变。大家要是看过托尔斯泰的小说，如果看过杜思妥也夫斯基写的《卡拉玛佐夫兄弟们》的话——我相信在座的朋友当中一定有人看过这些小说——就会晓得我说的是什么意思：当你真正要写小说的时候，当你真正欣赏别人写的经典之作的时候，当你发现那种经典之作真是了不起，那些著作就很自然地变成了你的权威，那么，你就能根据你所信服的权威一步一步地演变，为自己的工作开出一条路来——当然你不一定要

一直完全信服那些权威，更不必也不可重复别人写的东西。然而，我们只能在“学习”中寻找“转化”与“创造”的契机；而在学习的过程中，我们必须根据权威才能进行。

可是，我们中国的人文世界中就是缺乏真正的权威；我们中国就是发生了权威的危机。为什么呢？最主要的原因是：我们中国好歹发生了五四运动，五四运动主要的一面是反传统的思潮，经过这个思潮的洗礼之后，我们传统中的各项权威，在我们内心当中，不是已经完全崩溃，便是已经非常薄弱。当然，有些人觉得传统了不起，听说有些研究所的老师收学生的时候，要学生烧香，向他磕头。这只是一个显著的例子，其他同类与不同类的例子也很多。然而，那种非常没有生机的活动，那种使人觉得“疏离”（alienating）的活动，那种与现在生活习惯距离很远，非常勉强的活动，实在不能产生真正的权威性，不能使人心悦诚服，不能使人对“权威”产生敬佩之心，不能从敬佩之心中根据权威来发展自己。另外，当内在的权威发生深切危机的时候，有些人发生一种情绪的冲动：自己传统的崩溃使他内心很烦躁，常用并不能言之成理的办法来维护自己的传统。

这种勉强的、以情绪为基础硬搞的办法，常常不是发荣滋长的途径，不是很有生机的办法。首先“硬搞”在理论上常常站不住脚；其次，在实际环境中常常会使得别人发生很大的反感。所以常使维护传统与反对传统的两派产生强词夺理、相互争论（polemical）的关系。这样并不能对维护传统这件事产生实质的贡献。这种办法很难使传统在现代的环境中发扬，用我的话来讲，很难使传统达到“创造的转化”的结果。

### 三、了解外国文化之不易：以检讨对西方“理性”与“民主”的浮泛之论为例

当然，有人会说，内在权威的确失落了，不太管用了；不过，我们有外来的权威：有萨特、弗洛伊德，有外国的学者与思想家可以作为我们的权威。

可是，大家要晓得，了解外国文化，谈何容易？把外国的东西当做权威，常常会变成口号。我来举个实例，大家就会了解：西洋从第

二次大战以后，花了许多钱去训练研究中国的学者。拿美国来讲，已经花了几千万美金，或几亿美金（详细数字我从前看过，现在已记不清）来训练许多研究生去从事中国历史、文化、政治及其他方面的研究。现在已经有许多人可以看中文，跟你说中文，到饭馆吃饭用中国话点菜。但是，我们平心静气地看一看美国人的著作，除了极少数的例外，有多少美国学者的著作真正对我们中国文化的精微之处，对我们中国文化的苦难，对我们中国文化起承转合、非常复杂的过程，与因之而产生的特质，有深切的、设身处地的了解？我可以说，非常、非常之少。谈到这里，有人也许会说，美国人当然不容易了解我们了；我们是一个几千年的文化古国，他们怎么能够很容易地了解了呢？何况，花钱办教育与思想的境界并没有直接的关系；深刻的思想不是金圆可以买得到的。他们的学术界，深受实用观点的影响，为了实用而了解，当然不易深刻。然而，反观我们自己，自清朝到现在，要了解西洋已经有一百多年的历史，在这个历史的过程中，对西洋的态度也产生了许多重大的变化，而且在来自西洋的专业学问上，也有人已经获致杰出的成就；然而，我们

平心静气地自问一下，我们对西洋文化的精微之处，对它的苦难，对它起承转合、非常复杂的过程，与因之而产生的特质，又有多少深切的、设身处地的了解呢？我也可以说：非常、非常之少。

例如，多年来，许多中国知识分子，包括终生崇拜美国文明的胡适，主张新传统主义的唐君毅，以及许多主张行为科学的、甚至一些提倡人文研究的年轻的一代，都一致认为西洋文明是注重理性的。这种看法，从粗浅的观点来说，也不是一点都不对，但“理性”究竟是什么呢？我们却不能从他们底著作中看到确切的解释。可是，韦伯（Max Weber）经由精微的分析以后却说，西洋近代工业文明的发展主要是来自“工具理性”，这种“工具理性”是自喀尔文教派反理性、不人道的“宿命论”衍变而来。易言之，“工具理性”背后的动力是一极不理性的东西，而“工具理性”本身有许多面与“价值理性”不但根本不同，而且基本上是冲突的。“工具理性”的发展造成了西方今日社会与政治的“官僚化”（bureaucratization）、“形式化”，因之，导向个人的“异化”。所以，我们可以说“工具理性”发展的结果，从谋求合理的人生的

观点来看，是很不理性的。韦伯底理论，此处无法细述。我在这里稍稍提出，只是要说明粗浅地指谓西洋文明是注重理性的这一看法，因为过分简单，无法使我们进一步了解西洋文化的实质。

从以上的陈述，我们知道了解另外一个文化是非常困难的事。把另外一个文化的一些东西当做口号是相当简单的，但口号式的了解并不是真正的了解。这种口号是一种很做作的、不自然的、反映我们内心问题的假权威，而不是真权威。台湾文学界从前流行过“现代主义”，听说现在在台湾教英美文学的先生们，有人还在提倡所谓“新批评”(New Criticism)，这些随便把在外国环境当中因特殊的背景与问题而发展出来的东西当做我们的权威，实在是没有根的。这种办法的结果是：可怕的口号变成了权威。这样自然产生了我在别处提到的，“形式主义的谬误”(formalistic fallacy)。当你觉得有几个口号对你很有用的时候(例如“现代主义”中的那几个口号，“心理分析”的那几个口号)，而不知那些口号所代表的观念的复杂性，和它们在特殊历史情况下演变出来的性格；亦即把外国的一些观念从它们的历史的来源中

切断，断章取义地变成了自己的口号的时候，自然就会犯“形式主义的谬误”。

“形式主义的谬误”是什么呢？这可以从两点来谈：第一，“形式主义的谬误”是指只看事情的表面的谬误。看事情不能深入是很糟糕的，不过，这不是我所最关心的问题。因为世界上总有人非常浅薄，我们也没有工夫管那么多。我所特别关心的是下面一点：就是当我们在脑筋里思索问题的时候，我们必须根据一些东西想——世界上从来没有空想这件事——假若我们根据的东西只是一些口号而我们又不知这些口号里面的含意与后面的历史背景，亦即不晓得这几个名词真正意义的时候，我们常常把我们自己想象出来的意义投射到这几个口号上。我们常常会根据我们的观点、我们的问题、或我们所关心的事情来解释这些名词；这种解释常常与这些名词所代表的思想没有多大关系。假若是这样的话，几乎无可避免地会产生“形式主义的谬误”。

我来举一个实例说明一下。大家都晓得，我们应该实行民主。我们觉得民主非常好，事实上，我也觉得民主好。但是“民主是好的”这个观念在我看来，借用帕普尔(K.R.Popper)

的话，是指民主是最不坏的一种政治制度而言——所以比较好（其他政治制度比这个制度还坏，所以民主比较好）。实行民主会产生许多问题，这些问题与实行别的政治制度所产生的问题比较起来，虽然最不坏，但却是相当不理想的。

那么，实行民主会有什么问题呢？在台湾一般人的脑筋里有一个想法，认为民主的社会一定会产生独立的精神。因为我们过去没有民主的传统，我们常常被中国封建社会中遗留下来的许多毒素所压制，同时也被一些政治的势力所压制，所以我们觉得以人权为基础的民主社会里面的人比较能够独立。这些观念当然不是不对。以人权与法治为基础的民主社会，可以给予个人的独立与自由许多保障，从比较能够免于外在政治势力的干扰的角度来看，民主社会里面的人是比较能够独立的。但，如果有人说“民主的社会容易产生独立的精神”，这句话就有问题了。事实上，免于外在政治势力干扰的民主社会里的人并不见得容易产生独立的精神。因此，假若我们认为：“民主的社会是比较容易产生具有独立精神的人的社会”，这样讲，实际上很容易演变成一种形式主义的谬



误。

为什么呢？我们首先要了解民主社会是什么？民主社会里的人有权利对许多事情做决定，而民主的社会也鼓励个人对许多事情做决定，政治方面的投票，自己应该并且可以做决定，其他事情也要自己做决定，我是一个人，我有权利为我的生活、我的思想、我的爱好做决定，所以有人说民主容易产生独立的人格。我觉得“自由”容易培育独立的人格（“自由”与“民主”相互有关，但却是很不同的两件事），“民主”却不易培育独立的人格。为什么呢？假若一个社会很民主，生活是以民主为基调，在那个社会里会产生一种风气，一种每个人对什么事都要自己做决定的风气。对于与自己有关的任何事的看法，总要以自己为中心，不重视师长、父母、朋友的意见，他的第一个冲动是我自己要对我有关的事做决定。这种风气表面上好象很能表现独立的精神，事实上，却影响人们不易独立思考，不容易有真正个人主义的精神。为什么会这样呢？因为以个人为中心的民主生活方式变成根深蒂固、视为当然的生活习惯以后，换句话说，当什么事我自己都要做决定的时候，常常会发生不喜或漠视传统的与实质

的权威的现象。那么，下面一个问题就发生了：“什么事你都要做决定，但你根据什么做决定呢？”结果是：形式上每个人都是根据自己的意思、想法、爱好做决定，但实质上，他的根据常常是当时流行的风气。因为每个人都受外界的影响。当父母的权威、教会的权威、学校的权威、师长的权威、典籍的权威都不被相信的时候，亦即传统的权威与实质的权威，在以自己为中心的民主社会里失去了权威性的时候，个人只相信“自己”，但“自己”是什么呢？“自己”的心灵，因为已经没有传统的与实质的权威可凭借并受其保护，所以很易被外界当时流行的风气所侵占。因此，“自己”的心灵常常是外界流行的风气的反映而已。

美国现在就发生这种现象，美国家庭制度产生了很大的危机，年轻人不愿听父母的话，有的年轻人在成长的过程中必须与父母的意愿相反才觉得自己不再是小孩子，而是一个独立的成人。从前教会在美国非常重要，现在教会也失去了权威性。（最近有一些复兴的现象，但这是很情绪化的东西，不是有根的。）为什么在一个表面上到处要求与赞扬独立的社会里，一般人反而变得主观上自认什么事都是由

自己做决定，而实质上这种决定却多是受了当时流行风气的影响的呢？因为在这种社会里，人们内心非常贫瘠，没有不同权威的支持来抗拒社会流行的风气。假若一个人是对教会权威心悦诚服的天主教徒，外面流行的东西不见得会对他发生多大的影响。因为根据他的宗教背景，他会觉得对社会上流行的事并不喜欢，或并不都喜欢。如果你对你的家族的特殊传统感到骄傲的话，当许多流行的风气与你的家族传统不合的时候，你觉得别人喜欢这种东西，你却不必喜欢，因为你们家里的人就是这样。但现在这些根据都没有了，你没有办法根据你的家族传统，没有办法根据你的地域观念，也没有办法根据你的教会来做决定，你对传统的与实质的权威都不相信了，你只相信自己，但是，你是谁呢？你的“爱好与看法”只是社会流行的风气的一种反映而已。

假若我上面的分析是对的话，那么，实际上民主的结果和我们想象的民主的结果是有很大的不同。换句话说，我们对于民主能够培育独立精神的看法，实际上是经由我们的想象把我们的希望投射到“民主”这个口号上的结果。这种形式的思维跟实际上的情况是有很大距离

的，有的时候甚至相反。因此，当我们提倡民主的时候，不可忘记我们之所以要实行民主，是为了自由；民主是手段，是维护自由的手段，自由才是我们真正的目的。这样，至少在观念上对这个手段所能带来不令人喜欢的结果能够产生自觉的警惕；如此，我们容易得民主之利，而不受其害了。

#### 四、评胡适所谓“大胆的假设，小心的求证”——形式主义的谬误的进一步说明

以上主要谈的是我们的“内在的危机”——内在权威失落以后所发生的一些问题，并兼及了解西方观念之不易——容易发生形式主义的谬误——的问题。下面我想再进一步谈一谈外来的危机。

这里我想只先谈一点，也是特别重要的一点。我们大家都知道，自从鸦片战争以后我们被外国人欺辱的很惨，本来我们不想学外国，

最初是要采取传统的“以夷制夷”的办法来拒斥外国，后来则提倡所谓“中学为体，西学为用”的洋务运动，想用西洋式的工业技术与军事技术来维护传统的政治制度与文化精神，结果耽误四十几年的时间。后来发现除了“船坚炮利”以外，连西洋的政治制度和西洋的文化与思想也要学，学到五四的时候，觉得西洋好得很，后来变得崇洋，甚至有人提出，大概只能发生在中国的，“全盘西化”的谬论。

这段历史有一个基调，就是在我们学习西洋的时候，我们并不是平心静气地学，我们是想把外国东西学好以后，使我们的力量增加，使我们强起来；我们最基本的冲动是一个功利的冲动，而不是一个人文的冲动（当然也有例外，如王国维先生早年对叔本华的了解）。当功利的冲动导使我们学习西洋的时候，常常发生一种迫不及待的心情。那么复杂的外国现象与学问，人家演变了几千年，我们哪里有工夫都学呢？我们所要学的是我们所最需要的东西。第一、我们要学最新的东西，旧东西不管用。第二、我们要学方法，有了方法以后，才能学到真正好的外国东西，所谓“工欲善其事，必先利其器”。胡适就是犯了这种“趋新”与“方法至

上”的谬误的著名代表。

学方法的结果如何？学方法的结果是什么西洋的精华都没学到。事实上，学方法最不能学到真正的东西。我来举一个例子。胡适说我们如要学习科学，首要之务是要学习科学方法。照他说，科学方法的精义可由十个大字来说明：“大胆的假设，小心的求证。”（任何问题经胡适的肤浅的心灵接触以后，都会变得很肤浅；从严格的学术观点来说，大可略而不谈。胡适一生的言论，也不是无一是处；虽然，他的贡献与地位，从历史的观点来看，愈来愈与他生前所享的大名成反比。我之所以特别把他对科学的庸俗的见解提出来讨论，主要是因为他的这种看法到今天仍然影响着许多人——甚至一些极为反对他的思想的新儒家们，当他们对科学要加以解说的时候，也照抄他的口号，把他的看法视为当然。在今天的文化脉络中，胡适的看法不能不视为中国文化前进的阻力，所以应该提出来批评。）然而，科学方法是不是“大胆的假设，小心的求证”呢？科学的发展是不是要依靠“大胆的假设，小心的求证”呢？在科学研究的时候，工作人员是不是要在假设上看谁胆子大，谁就容易有成绩？你的胆子大，

然而我的胆子比你还大，所以我的假设就容易导致重大的科学发现？然后再小心的求证，象做考据那样，一点一滴的，看看版本，最后发现《红楼梦》的作者是姓曹，不姓李。是不是这样就是从事科学研究了呢？

首先我们要认清，胡适倡导科学方法的方式与商人做广告，政客搞宣传，在思想层次上没有多大区别。那是一个极现实的层次，主要是使用在一个特定时空里能特别产生效果的语言使别人相信他说的那一套，根本不注重他所说的那些话本身是否含混，是否有问题。例如胡适谈“大胆假设”的时候，只注重提倡怀疑精神，以为怀疑精神是科学的神髓（这是对科学很大的误解）；故提“大胆”两字以示醒目，他却沒有仔细研究科学假设的性质到底如何？因为科学假设可能是对的，也可能是错的；但都必须是不够资格的假设（competent hypothesis）。但经他提出“大胆”两字，情况就变得混淆了，因为这种说法，如不加以限定（qualify），使人以为越大胆越好，岂知许多大胆的假设，虽然发挥了怀疑的精神，却并不够资格成为科学的假设，此种假设是与科学无关的。

从实质的观点来看，胡适对科学方法所做的解说，与科学研究及进展的情况是甚少关联的；也不能说一点关联没有，因为他所说的“小心求证”涉及到一点点粗浅的归纳法的解释与应用，但归纳法的应用并不象他说得那么简单；其次，归纳法在科学发展上远非如胡适所想象的那么重要。象地质学、植物分类学这一类的科学研究是与归纳法有相当关系的。但，象数学、物理学、化学等理论性的自然科学，它们里面重大的发展与突破是与归纳法关系很少的，甚至毫无关系。例如哥白尼的天文学说、爱因斯坦的相对论，根本不是应用归纳法得到的。这些伟大的发现可说是哥白尼与爱因斯坦底思想的“内在理性”(internal rationality)的发展所致。

如果你读过博兰尼 (Michael Polanyi) 底《个人的知识》(*Personal Knowledge*) 与孔恩 (Thomas Kuhn) 底《科学革命的结构》(*Structure of Scientific Revolutions*)，便会知道科学的发展主要是靠研究的时候是否能够产生正确的问题。科学的发展必须依据正确、有效、比较有启发性的方向，易言之，即是必须有正确的、具有尖锐想象力的问题。想



要为胡适所谓“大胆的假设”辩护的人也许会说，他所谓的“大胆”就是你说“尖锐的想象力”。但“尖锐的想象力”本身并不能促进科学的进展，必须有“正确的、尖锐的想象力”才成。在这种地方说话，必须精确，做广告，或搞宣传的办法是不行的。那么，这种正确的，而不是不正确的问题，是怎样产生的呢？那必须根据许多传承，用孔恩的观念，即必须根据“典范”（paradigm）。

孔恩底“典范”的观念，正如他自己所说，是从博兰尼的知识论中“支援意识”（subsidiary awareness）的观念衍发而来。“典范”主要是指由定律、学说、实验工具和方法所形成的实际操作的具体范例（examples）。与这种范例常接触，于潜移默化中产生了科学传统中“未可明言的知识”（tacit knowledge），这种“未可明言的知识”是产生正确问题的泉源。换句话说，当你提出问题的時候，已经意会到了找寻答案的方向与答案的眉目，但却无法明说出来。这种问题才是科学家的問題。你在追求一个答案的时候，你觉得要在这条路走，而不在那条路走，是可能得到答案的。当然，找到答案的路可能是迂回的；但却是有迹可寻，

而不是机械地用归纳法试出来的。科学家为了证明自己所提出的“假说”，最初所走的路可能走不通，得另外再试。但他所能走的路是有限的。他的信心、时间与资助单位所供给的金钱都是有限的。如果一试、再试，总是得不到结果，那么，他的内在的信心与外在的声誉以及资助单位的信任势将瓦解，他便无法继续科学的研究了。因此，他所提议应走的路，必须一开始就有相当的准确性。

科学家研究的导向是来自哪些资源呢？第一、由于他在研究中的感受。第二、与他的老师的指导有关，他与他的老师有一种默契。从科学史上我们知道，某一个学派的学生，看问题的方法往往是根据这个学派的传统与格调来看。因为这个学派的大师用这个方法看问题产生了很好的答案。（甚至后来这个学派的学生反对他们老师的说法，他们之所以能够反对这个学派前期的说法，也是因为深受其传承的影响所致。别的学派的人，看这个学派的问题便往往看不到那么深刻，那么到家，所以要反对也反对的不够得体。）这样的研究，才可能产生比较有效的科学理论；根本与当初开始时，是否有“大胆的假设”没有多大关系。

我们知道，大部分科学家都是很保守的，他们通常是应用早年学到的“典范”去解决尚未被别人接触到的一些中型的与小型的问题。在实验中如发现反证，他们通常并不立刻放弃“典范”，而是希望着反证是假的或无关的。但，当“典范”越来越不能解释被人视为有关的现象时，科学发展便出现了严重的危机，此时若有不世出的大科学家——如爱因斯坦，能够以最尖锐的想象力（也是有所师承的）提出有效的新问题（爱因斯坦说他之所以能够发现“相对论”，是“深受”马赫（Ernst Mach）的影响），这样依据这个新问题产生了观察现象的新方向，从这个新方向中产生了突破过去“典范”的新理论，这个新理论经由实验证明其有效性并能解释许多过去不能解释或不知道的现象时，便渐渐被别人信服，如此新的“典范”得以建立；“危机”经由新的“秩序”而得以解决，科学史便又从“非常科学”（extraordinary science）的阶段进入“正规科学”（normal science）发展的阶段。

另外还有一点需要特别说明：科学史上有不少重大的发现与“顽固”的关系很大，而不是与大胆的怀疑有关。有的科学家硬是特别信服

他的老师的学说或一般人已经接受的理论。他觉得这种理论的蕴涵比别人所发现的还要丰富，还要更有意义。从这种观点出发，有时会获得极为重大的发现。例如，在1912年数学家Max von Laue 对结晶体使X光折射(diffraction of x-rays by crystals)的发现，便是对已经接受的，有关结晶体与X光的理论更具体的信服的结果。

上面所讲的使我们知道在我们学习西洋的时候，往往只学到了一些形式上的东西。多年来，许多著名的中国知识分子，在提倡科学的时候，主张我们首先要学习“科学方法”，而胡适对“科学方法”的解释实是“形式主义谬误”的显例。形式主义的谬误是如何构成的呢？好比对于一件事，应有十点意见，但其中七点意见我们并不知道，我们只知道其中的三点意见，可是我们后来又把与之无关，但却可扯在一起的两点意见投射到那件事上去，这样变成了五点意见。由于这五点意见并未经过精确的界定，本身就相当的含混，所以总可似是而非地推演在一起，这样形成的理论，便犯了形式主义的谬误。用怀海德的名词来描述，即是“错置具体感的谬误”(fallacy of misplaced con-

creteness)——把具体感放错了地方的谬误。一个东西本身有其特殊性：它不是这个，也不是那个；它就是它。它有自身的特性；但，如果把它放错了地方，那么他的特性被误解，给予我们的具体感也就不是与它的特性有关了。换句话说，它本来没有这个特性，但因为它被放错了地方，我们却觉得他有这个特性，这就是“错置具体感的谬误”。例如，胡适说科学方法的一项主要原则是“大胆的假设”，便是把科学研究错放在“大胆假设”这个口号上了。又如民主会产生社会同一性 (social conformity)，使得人不易独立。但我们却认为“民主”会使人独立，实际上，这是把我们对民主的“了解”的具体感放错了地方的缘故。（民主制度保障独立精神，但并不促进独立精神。真正相当地实现了民主的社会，反而阻碍个人独立精神的发展，所以美国是一个最趋尚时髦的社会，连享有种种法律保障的学术界也是如此。）

## 五、人文重建所应采取 的基本态度：“比慢”

我们目前的情况，如果是象以上分析的那样，内在失去了传统的权威，而外在又加上了许多“形式主义的谬误”——了解西洋常常是断章取义，常常是一相情愿的“乱”解释。那么，应该用什么办法来应付我们的问题呢？这就是现在我所要讲的最后一部分。

第一是态度的问题，即我们应该用什么心情来承担我们的苦难，来想办法解决我们的危机，来往前走，更上一层楼——不再在原地转圈子。首先我们必须有一种历史感。我们的文化绵延四五千年，是世界上唯一继续不断绵延的古老的文化。但在今天这个古老文化的基本结构已经崩溃的情况之下（基本结构的崩溃并不蕴涵其中每个因素都已死灭），短期之内我们不可能彻底地解决我们的问题。如果我们为了中国文化危机的解决真的能够携手并进，

共同奋斗，那么，在经过长时间的努力以后也许有获得比较令人满意的答案的希望。因为维系我们这么大的一个数千年的文化传统的基本结构崩溃以后，从历史的观点来看，不可能在几代的时间之内就能够解决了这个空前的危机。我们的问题，决不是某人写了几首诗，某人写了几篇文章，或某人写了几本书就能解决的。在这种情况下，我们应该抱持什么态度才能面对我们的问题呢？

如以形式主义的观点来看我们的问题，很容易产生下面这个看法：现在问题实在太大了，我们得赶快的努力，我们要加油，要快一点。我觉得这个态度虽然其心可嘉，可是并不管用。从康梁时代到现在，我们已经着急了近一百年，然而，这种迫不及待的心情却没有给我们带来许多重大问题的深远有效的答案。中国近代知识分子在每个时代所说的，所写的，所悲歌慷慨地申诉与控诉的，大多只是反映了他们的苦难而已。至于这些苦难究竟应该如何得到实质的解决，他们却没能提出有系统的、深切的答案。（当然，更有不少玩物丧志，自我陶醉的声音，这不是我现在所关心的问题。我现在所关心的是真正诚心努力的成绩为什么这么有

限。)我觉得与其在平原上绕圈子绕上几十年,最后发现自己疲惫不堪,却并无进境,不如采另外一个态度:对我们的问题先采取一个历史的观点来观察,从这个观点来看我们的问题,我们知道我们的问题非常之严重,我们的责任非常之庞大,我们不能喊口号,我们不能自我陶醉于“量”的贡献,我们必须做“质”的突破。

当我们深切地知道我们的问题的严重性与庞大性以后,我们知道我们无法一下子就能真正解决中国文化的危机。个人能力有限,我们不能解决所有的问题,不如立志深下功夫,做一点实质的工作。在这种情况下,我们要发挥我以前曾经提到过的“比慢精神”。(比慢并非比懒,这一点要先弄清楚。)你写书用了五年,我要与你“比慢”,我要用八年的时间去写一本书,这样才有达到“质”的突破的可能。否则仍然是在原地绕圈子,并无进步可言。我们要做最深切、最根本的努力,要下决心,要有志气,不要不争气,不要没出息,要以最大的决心来跟别人比“慢”。我所说的这种“比慢精神”,做为一个口号来讲是很容易讲的,但实际上并不容易做到。为什么呢?因为我们的确着急,的确急得不得了,你要我“比慢”,但我比不了,



因为实在没有这个本领。

那么究竟怎么做才能“比慢”呢？我的答案是：当你很努力、很努力工作以后，真正得到了一点实质成果的时候，你才真正能够“比慢”。当你经过多少煎熬，多少困难——想问题老是想不通，今天觉得想通了，写得很得意，觉得简直是神来之笔。第二天再看时，却发现仍是根本不通；当你有这样苦思的经验，当你在这样的煎熬、这样的自我批评、这样坚强的精神支持之下得到一点实质成绩的时候，得到一个突破性的学术理论的时候，你会发现，的确是一分耕耘，一分收获；你的努力並沒有白费。这种切实的成就感，会使你的心情变得不象别人那样着急了，你真实地感受到只有在不恹恹惶惶的心情下才能为中国文化做一点事，今后当然要本着原来的态度继续努力，以求获得更多一点成绩。同时，这种成就感自然会使你产生一种真正虚心的态度；你知道你的能力的确有限，你花了那么多岁月与那么大的力气，才获得这么一点点成绩，中国文化的问题这么多，你实在没有本领样样都管，你只能脚踏实地，用适合你的速度，走你能走的路。换句话说，“比慢精神”是成就感与真正的虚心辩证地交融

以后所得到的一种精神。心灵中没有这种辩证经验的人，“比慢精神”很难不变成一个口号；相反地，有这种精神，自然会超越中国知识分子所常犯的一些情绪不稳定的毛病：过分自谦、甚至自卑，要不然则是心浮气燥、狂妄自大。

近年来，我之所以一有机会就提倡“比慢精神”，原因之一是我深感我们文化的危机是无法用“才子”式的办法来解决的。我们的问题是：老老少少的“才子”太多，现在更有文化明星的加入，这些人的言论与著作，实际上，除了反映了我们的文化危机以外，只是自欺欺人而已。对于这些“才子”而言，假若我们对他们还抱有一点希望，不认为他们将来的一切活动均无意义；那么我们除了要求他们要把持知识与文化的良心以外，还要给他们再教育。要使他们的意识中能够产生极为需要的历史感。当他们深切感到他们过去自鸣得意、沾沾自喜的作品，实际上不过是中国文化危机的反映的时候，他们就不会那么容易得意与自喜了，写作时便可能斟酌起来。一旦他们比较能够采用斟酌的态度，他们便会发现他们所要写的题材，实际上是非常艰难的，这样慢下来，经过长时间的

努力，获得了一些真正的成就以后，他们的成就感会导使他们进入“比慢”的途径以谋求更大的成就。

## 六、人文重建所应持有的观念：“特殊”与“具体”

上面谈的是我们应该采取的基本态度，下面我要谈的一点是我们所应持有的基本观念。

我们根据什么观念才能有效地从事人文工作呢？首先，我们要认清人文学科与社会科学在研究或创造的时候，其基本意图是不同的。人文学科所最关注的是具体的特殊性而不是普遍的通性。我来举个例子。人文学科中很重要的是文学。例如，有一个中国人写了一本小说，一个俄国人写了一本小说，一个美国人写了一本小说，这三本小说都是谈浪漫的爱情的，它们都是探讨浪漫的爱意义的。那么，每一本小说是不是都主要的在谈浪漫的爱通性呢？如果只是谈浪漫的爱通性，假若他们

都有很高成就的话，这三本小说应该不致相同才对。换句话说，它们最关心的不是通性，虽然通性将来可以从这三本小说中演变出来。这三本小说，每一本最关心的是它所接触到的浪漫的爱情的特殊性，是这个男子与那个女子之间所发生的爱的特殊意义。这个特殊的意义导使这个作者非写不可。这两个人之间的爱情当然是来自人性，但他们之间的爱是来自人性的特殊表现，特殊的感受，特殊的心灵的交流。这种特殊的东西是要从这本小说中表示出来的，是我们要从这本小说中知道的。当另外一对男女发生了真正爱情的时候（请注意“真正”两字），那是另外一个爱情故事，与这个故事没有多大关系。黄春明先生写的〈看海的日子〉，我个人觉得是台湾文学几十年来非常了不起的一篇短篇小说。那篇小说讲的是什么呢？那篇小说谈的不是彰化的人，也不是屏东的人，是讲东台湾南方澳的一个女子的感受、挣扎与努力。这种特殊的感受、挣扎与努力并不能重复。假若黄春明先生写的那个主角可以放在其他地方也是一样，代表一项共同性的话，那篇小说不可能写得很好。

所以在我们从事人文工作的时候，我们必

须追求具体的特殊性。我们用什么办法追求具体的特殊性呢？我们为什么可以追求人文中各个特殊性呢？因为人的心灵中有一种特别的能力，这种能力是人性中最光辉的几项能力之一。那就是我虽然与那个人不一样——黄春明先生与〈看海的日子〉中的主角並不一样（而且有许多地方不同，你们晓得黄春明先生是阳刚式的人物），但他为什么能够写出来那篇小说中的特殊性来呢？因为他有一项本领，这项本领能使他产生设身处地的同一之感（empathy），这种本领能使他感受到别人的感受，当你从事人文活动，有这种感受的时候，你的活动就比较有生机，而不是口号式的与形式主义的了。

## 七、对“新批评”的 批评——谈人文研究的另一个 基本观念：注重思想

第二个基本的观念是：我们从事人文工作的时候，必须注重思想，以思想作为基础。从

前有人说，文学是感性式的，哲学是思想式的；一谈到历史便使人觉得那是搞考据的。这是最不通的话。以文学为例，我从来不得文学最基本的任务是表现感性；而没有学通的“哲学家”（这种“哲学家”多得很，中外都有），是最不能做思想工作的。最了不起的文学必须有深刻的思想做基础。你拿杜甫、屈原、曹雪芹为例，或拿杜思妥也夫斯基、托尔斯泰、汤玛斯·曼为例都可以。现在台湾是否还有人提倡“新批评”呢？我知道从前在这里曾流行过好些年。“新批评”是在50年代在美国流行的一派文学批评的理论，有它的历史背景。今天不必细谈。“新批评”已经在美国很过气了。（我不是说过时的东西一定不好；不过，“新批评”是既过时，又不好。）“新批评”认为文学的研究与创造不必讲究思想，它认为文学是文学，思想是思想。若谈思想，你研究或写哲学著作好了，为什么还要研究文学呢？文学是要注重文学层面的东西，这包括象徵（symbols）、技巧（techniques）、意象（images）等，并不包括思想；因为文学作品所呈现的思想并不是作品的文学层面。这种论式，从表面看去，很合逻辑，有其尖锐性。（这也是“新批评”过

去能够在学术界占有势力的原因之一。)但,实际上,却犯了形式主义的谬误——它一开始就假定文学作品里文学的东西不包括思想,然后照此推演下去,自然得到了这种不注重思想研究的结论。其实,文学作品所蕴涵的思想只能得自文学,是文学的重要部分。有许多思想与感受不是能够从哲学的著作中,用论式的(argumentative)方式,以直接的语言说出来的。许多特殊而复杂的感受往往是需要用间接的文学语言,在经由创造而得的文学的具体脉络中展现的。文学的作品(特别是小说与戏剧),因为能够呈现不同人文现象的特殊性与具体性,使它能够蕴涵哲学、史学与宗教著作中所不能或不易展现的思想。

谈到这里,我们必须面对“新批评”所提出来的一个很尖锐的技术性问题:即它所驳斥的“意图的谬误”(intentional fallacy)。“新批评”兴起之前,许多研究文学的学者往往把文学研究看得很机械、很粗浅。他们认为研究文学主要的是要研究作者的意图,即作者当初想写什么东西,想要在他的作品中表达什么。换句话说,这些旧式的学者认为文学研究主要的是要知道作者的原意是什么。这样便发生了

两个不能解答的难题：其一、作者原意与写出来的结果不一定一样；其二、读者对这篇作品的了解不可能与作者的原意完全相同，也不必完全相同；而且，即使他要根据许多历史资料努力还原作者的原意，无论他研究的多好，在逻辑上也无法证明他研究的成果就是作者写作时的原意。因此，“新批评”派的学者说，把研究作者的意图当作文学研究的工作是不通的，这种研究犯了“意图的谬误”。他们认为作者写完作品以后，作品便是宇宙的一部分，文学研究者应该研究作品本身，其意义与作者的原意无关。新批评的这种说法，如不考虑其它有关的复杂因素，有相当的说服力，自从被提出来以后，颇能吸收一批二流人材，追随其后，推波助澜。当初提出这个学说的几位批评家，在这个封闭的逻辑系统里，颇为自鸣得意，曾尽量推动此一运动，再加上有“群众”追随，遂形成了很大的风气，以为研究文学並不要研究作品的思想，主要是要研究作品的象征、技巧、意象等。结果是：这种不注重思想的“文学批评”使得研究工作变得非常干涸；研究象征、技巧与意象的工作成为“玩物丧志”的游戏。

“新批评”的问题出在哪里呢？主要是它把



事情看得太简单。它对旧式“文学批评”的驳斥是相当有道理的；然而，作者原意与写出来的作品虽然不一样，我们却不能说作者的思想、意识与作品没有关系，尤其是伟大的作品——没有一部伟大的作品背后是没有深厚的思想基础的。其次，虽然我们对作品的看法不能也不必与作者原意完全相同，但，我们却不能说“文学批评”就是一种游戏，没有更高的意义。事实上，对于作品中的象征、技术与意象的研究并不是目的，而是手段；对它们的了解是帮助我们了解作品本身思想意义的手段，而了解作品本身的思想意义才是文学批评的目的。读者所了解的作品的本身意义，当然与作者原意不能也不必尽同。然而，如果我们对于作家，尤其是伟大的作家底思想背景和创作时的感受与关怀，没有深切的了解的话，我们对于作品的了解往往要流于武断与纤巧；因此，对于作品与作者的历史的了解是文学批评工作的重要环节。一部伟大的文学作品往往是对于一个时代所发生的具体而特殊的震撼的反应，並由此而激发出来的对于人文现象（爱、恨、生、死、美、丑、神、宇宙、自然等等）具有内在紧张的、多层面的、特殊而复杂的看法。这种由作

者的思想与在创作过程中产生的灵感所构成的看法，通常不易由论式或陈述语言来表达。因为论式或陈述语言只能直接地明示，而可由直接地明示的东西是很有限的。关于这一点，任何对人文现象有感受的人均不会持有异议。因此，一个具有文学资质而又有丰富想象力与深刻感受的人，往往要诉诸文学的语言与形式来表达他的感受与思想。因为在小说与戏剧中，经由具体的情节、人物与人物之间的关系交错地在许多层面呈现的人文现象更能蕴涵丰富的意义。我这里所分析的关键，着重“具体”二字。论式与陈述的语言不易展现具体的人文现象，而文学的语言能够展现具体的人文现象。经由文学的形式与语言所展现的具体的人文现象更能蕴涵丰富与复杂的意义。在文学作品中，人文现象的具体展现特别能刺激与引发读者的想象力与设身处地的“同一之感”(empathy)。这种想象力与“同一之感”与读者本身的关怀交互影响以后，便产生对于作品意义的探讨与解释。这项探讨与解释当然不能也不必与作者原意尽同，而且每个读者，见仁见智，对同一部文学作品的看法亦不能也不必尽同。然而，对于文学作品的意义的探讨与解释必须

是合理的。如要合理，就必须对作者的思想背景与关怀，及作品所处的时代有深切的了解才成。不同读者的不同解释也必须是合理的，这样便有彼此切磋、相互发明的乐趣，也有使每一解释达到更合理的境界的可能。我在这里並不主张也不希望，对于作品的解释要使某一家之言达到定于一尊的境况。然而，我们要求对文学作品的解释要有合理性，而且愈有涵盖广、见解深的合理性愈好。因此，作者的思想与灵感、作品本身所呈现的思想与意义、一个读者单独的解释、与不同读者的不同解释之间便产生了密切的关系与汇通的需要。终极地说，既然要求文学的创作与解释必须具有高度的合理性，那么文学创作与解释就必须注重非闭门造车式的、合理的思想了。

## 八、如何注重思想？

### (一)不可过分重视逻辑与方法论

前面谈的是，文学的创作与研究为什么应当注重思想。文学的研究既然要注重思想，哲学、史学、宗教与艺术的研究也应当注重思

想，此处不拟一一详述。可是，我们究竟如何才能注重思想呢？

首先，从消极的方面来说，我们要放弃对逻辑与方法论的迷信，逻辑与方法论在学术界自有其一定的地位与功能，但过分加以提倡，会产生许多弊端；从积极的方面来说，我们要培育视野开阔、见解邃密、内容丰富、敏锐而灵活的思想能力。其次，从应当采取的途径上着眼，我们要精读原典，同时要随时随地进行自我批评。精读原典可以增进我们的思想能力，随时反省自己所提出的问题与看法，可以使我们更灵敏的意识到我们的问题与看法是否重要——是否仍是常识性的死板的老问题、老看法，抑或是尖锐的、具有原创性的新问题与新看法。这样，我们可能突破过去的困囿，庶几不再在原地绕圈子。

我曾在别处提到过这些意见，而且也曾撰文详论精读原典的种种；今天我不拟再谈精读原典的意义与功效，只想以实例进一步对“不可过分重视逻辑与方法论”与“必须以自我批评的方式使思想灵敏与邃密”这两点，做一些具体的说明。

五四以来中国的文化与思想界之所以浪费

了许多宝贵的时间，以致至今仍有许多人对传统的中国文化与冲击我们的西方文化的了解仍停留在记诵与喊口号的阶段，原因当然很多；不过其中一个主要的原因是：许多知识分子对逻辑、科学方法与方法论产生了迷信。事实上，过分提倡逻辑与科学方法并强调“方法论”的重要性最易使自己的思想变得很肤浅。我的这种看法可说是与五四以来许多中国知识分子所抱持的观点针锋相对。许多人认为方法是有利的工具，所以研究学问或从事创造必须先把方法弄通，这样不但能够顺利进行，而且还可以事半功倍。其实，这种看法犯了形式主义的谬误。为什么呢？首先，如果对于经验事实做一番历史的考察，我们会发现在人文研究与创作的领域（其实在自然科学的领域也是一样），有成就的人都不是先把方法弄通，或先精研逻辑与方法论，然后才获致重大成就的。莎士比亚并不是先学了“戏剧写作法”、司马迁也不是精研了“历史研究法”，才能动笔的。孔子与柏拉图更不是研究了“哲学方法”以后才能思索问题的。也许有人会说，这几个例子并不恰当，这些人都是不世出的天才，天才总是例外的。其实，天才与凡人的不同只是程度的不

同，并不是种类的不同。博兰尼说：“天才是能够承受无限痛苦的能力。”（Michael polanyi: *Personal Knowledge*, P. 127.）天才与凡人的不同在于他特别能够执着，特别能够沉潜，特别能够关心别人关心不到的问题，并特别能够在谋求解答的过程中忍受一般人不易忍受的煎熬；他在这种奋斗的过程中，努力不懈，才能够提出重大而原创的问题并找到有力的解答。天才思索问题与从事创作的时候，与一般人做同类工作时的不同既然只是程度的不同而不是种类的不同，那么，一般人如要有所成就，当然也要做类似的奋斗。说得更精确一点，任何方法论的著作，因为只能对一门学问的研究过程予以形式的界定，所以根本无法说明这门学问实质层面中无法形式化的创造活动。用博兰尼的哲学术语来说，影响一个人研究与创造的最重要因素，是他的不能明说的、从他的文化与教育背景中经由潜移默化而得的“支援意识”（subsidiary awareness）。因为这种“支援意识”是隐涵的，无法加以明确描述的，所以方法论的著作无法处理它。换句话说，逻辑与方法论不能对研究与创作活动中最重要的关键加以界定，更谈不上指导了。一个

真正创造（或发现）的程序不是一个严谨的逻辑行为；我们可以说，在解答一个问题时所要应付的困难是一个“逻辑的缺口”（logical gap）。

博兰尼曾引述法国数学家朋加莱（H. Poincaré）所列举的学术发现的四个阶段：（1）准备（preparation）阶段，（2）潜伏（Incubation）阶段，（3）豁然开朗（Illumination）阶段，（4）证明（Verification）阶段。任何有创作经验或在某一学科获致重大发现的人都能证实朋加莱所说的四个阶段的正确性：我们在极为专心准备解答一个问题，却百思不得其解的时候，往往需要一段时间把它抛开不谈，然后常在无意中发现答案会突然出现在脑际中，在这个时候我们得赶紧把它记下来，然后再一步一步地证明它的正确性。王国维先生在《人间词话》里曾说：“古今之成大事业、大学问者，必经过三种境界：‘昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路，’此第一境也；‘衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴’此第二境也；‘众里寻他千百度，回顾蓦见（当作蓦然回首）那人正（当作却）在灯火阑珊处，’此第三境也。”这是对人类的创造活动心领神会的成熟识见，与朋加莱所说的“四个阶段”颇有汇通

之处。从这里我们也可以知道，在学术的创造或发现的层面——即从“无”生“有”的层面，科学与艺术是相通的。在这个层面，我们可以说创造是得自博兰尼所指谓的“促进发现的期待（heuristic anticipation），即集中精神于一项将要知道的“未知”之上而获致的。

过去逻辑实证论者以为逻辑家与科学的哲学家将来终究能把“科学方法”完全显明地陈述出来；他们以为“归纳逻辑”有一确定的准则，将来总可以象算术那样的完全形式化。然而，这项“信仰”是由外铄而来的。19世纪末费列格（G. Frege）发现了一个机械的程序可以完全证明基本“演绎逻辑”的一切有效规律。这项成就激发了逻辑实证论者乐观的情绪，他们以为将来“归纳逻辑”的研究与发展也会同样地达到这个目标。他们相信包括“演绎逻辑”与“归纳逻辑”的“科学方法”将来总会有一天达到完全形式化的地步；那么，科学的研究便是根据“科学方法”的准则成为类似套公式的工作。根据这个“信仰”，他们强调只有应用“科学方法”所获得的知识才是合乎理性的知识，才是真理；未能应用“科学方法”而采取的主张则是情绪的反应或个人的偏见。



可是，与这种逻辑实证论者的“信仰”正好相反，近二十年来逻辑与科学的哲学的研究成果已经清楚地说明“归纳逻辑”全部形式化是不可能的，一些“归纳逻辑”的重要部分可以形式化（不过，形式化的 adequacy 却是争辩不休的问题），但“归纳逻辑”中总是需要不能明说的判断。（当演绎逻辑的“算术公式”延展到高一层的逻辑时，也被发现是不完整的。）所以今日已没有任何科学的哲学家还坚持“科学方法”可以完全形式化的主张了。当年逻辑实证论（或逻辑经验论）者的“信仰”只是摆出一副侵略者的嘴脸，可笑的迷信罢了。根据现代对于科学的哲学的研究，我们知道在科学的内容与科学方法之间不能划清一道清楚的鸿沟；事实上，研究科学的方法因科学内容之改变而改变。根据贝氏原理（Bayes' theorem）的推演，理性可分为形式部分与非形式部分；形式部分可以用数学使之公式化，但非形式部分则要依靠科学家的信念（beliefs）。因此，科学方法与科学家在科学领域之内的信念是无法截然划分的。换句话说，在科学家的实际研究中，如果一个真正的因子并没有被蕴涵在他底信念之中，归纳法中的准则并不能使他发现它。（关

于逻辑与科学方法的性质及其涵义，请参看去年由剑桥大学出版社出版的普特南【Hilary Putnam】著 *Reason, Truth and History*，特别是第五章“Two Conceptions of Rationality”与第八章“The Impact of Science on Modern Conceptions of Rationality”。普氏所著 *Meaning and the Moral Sciences* 【London, Routledge and Kegan Paul, 1978】也可参看。普氏是当代甚为尖锐的数理逻辑家，近年来开始研究有关人文学科与社会科学方面的知识论的问题。他对逻辑实证论与对帕普尔【K. R. Popper】底科学的哲学的批评，相当犀利。他攻击把“主观”与“客观”、“价值”与“事实”截然二分的观念的论式也是清晰有力的。但，这些都是消极方面的工作；他在积极方面要提出一家之言的能力与资源却显得很单薄。这是出身数理逻辑的哲学家难以逃避的命运，也反映了现代英美专业哲学的贫困。他在 *Meaning and the Moral Sciences* 中以赞成的语气提到博兰尼底“未可明言的知识”【tacit knowledge】时，认为他所指谓的未经形式化的实用知识，即是博氏所说的“未可明言的知识”，因为“未可明言的知识”

的主要来源之一是技能【skills】，所以这种说法，并不是不对；但，却显露了他对博氏的哲学的了解是简单而浮泛的。）

根据以上的了解，我们知道，在真正的人文世界与科学世界中，研究与创造活动的关键是博兰尼所提出的“未可明言的知识”。（博氏更喜欢用“未可明言的知”【tacit knowing】这个具有动态的术语来表达他的意思。）这种“未可明言的知”并不是遵循形式的准则可以得到的。“未可明言的知”是否丰富、有效，与“支援意识”是否丰富和深邃有关。（读者也许会问，为什么我总是不用“灵感”或“直觉”这些字眼来意译“未可明言的知”这个术语。其实，灵感与直觉是与“未可明言的知”相通的。但在我们的文化中，这些陈词常使人联想到“才气”，以为灵感或直觉是从才气中得来，这与博兰尼的看法很不同。“未可明言的知”的内容虽然最终无法予以界定，但它是从严格的训练陶冶出来的——包括象学徒式地服膺自己心悦诚服的师长的看法与言论以求青出于蓝，努力研读原典、苦思、关心与自己有关的具体而特殊的问题。为了避免误解与思想的滑脱，我觉得还是用比较生疏的直译为佳。）易言之，学习方法

与讨论方法论并不能推测或指示实际研究与创造过程中最具关键性的活动。人文研究与科学研究是否有生机与研究者的判断力是否准确有关，而判断力的成熟与否不是学习方法或讨论方法论可以得到的。

既然真正的创造活动不是从学习逻辑与方法论可以得到，而实际创造与研究过程的具体性与复杂性又非逻辑与方法论所能形式化，所以提倡逻辑与方法论只是提倡逻辑与方法论，并不能增加解答问题所需的思想内容。逻辑与方法论的研究仅能帮助人在思想形式上不自相矛盾，或对论式表面上矛盾的可能提高警觉而已。为什么要用“形式上”或“表面上”这类片语来限定前面这句话呢？理由是：如果因增进思想内容而发现从前论式中几点意见之间有矛盾的话，那么这种矛盾是不能在增加思想内容之前由逻辑与方法论的帮助察觉的。

如果对逻辑与方法论本身的模糊性与局限性仍无所知，依然根据逻辑实证论的迷信来提倡逻辑并强调方法论的重要；那么，很易产生两种没有生机的结果：（1）既然误认学习逻辑与研究方法论是追寻或发现真理的道路，那么愈把逻辑与方法论准备的充分愈好，结果便容

易使人永远在准备之中，这样不断地学习逻辑、研究方法论，自然容易忽略了增加思想内容的努力。如此，思想很难不肤浅了。（2）逻辑与科学方法的应用并不能增进思想的内容，只能“整理”已有的思想内容，使其表面上或形式上“合理”，可是对于相信逻辑与方法论的人而言，因无新的内容做为自我批评的根据，通常不知道这种“合理”只是表面上或形式上的“合理”。既然相信自己的看法与论式是合理的，首要之务当然是设法把它们宣扬出去，还干什么要努力增进新的思想内容呢？即使他要增加自己的思想内容，也只是要增加较多的证据更能证明自己的看法与论式的合理性。在这样自我陶醉的封闭系统中，很易产生恶性循环——愈觉得逻辑与方法论重要，愈不易增加思想的内容，愈不增加思想的内容，愈容易继续认为逻辑与方法论重要——所以，特别注重逻辑与方法论的人，很难避免形式主义的谬误。

另外，提倡方法论的重要，很易产生韦伯（Max Weber）所说的“青蛙之疫”。〔旧约〕“出埃及记”第八章记载了下面一段故事：“耶和华吩咐摩西去见法老，要求准许他带领以色列人离去，法老不肯，耶和华就使摩西的哥哥亚

伦的手杖产生神力，教他把手杖伸在江、河、池塘之上，里面的青蛙就大批跑到陆地上来了，糟踏埃及的四境，进了宫殿，进了卧室，上了床榻。在这个时候，埃及的术士，为了维护自己的地位与声誉，也用他们的邪术照样而行，叫许多青蛙离开水中，跑到陆地上侵袭各处。”方法论的著作，对于一般不知情的人而言，好象带有点金术的神奇，一个撰写过逻辑的人，常被人认为一定会做思想的工作，至少脑筋清楚是应该没有问题的；一个撰写过史学方法论的学者常被人认定是很会研究历史的。就这样，一个人写了一本方法论的书，另外一个同行为了维持自己的地位与声誉，就也写一本方法论的书，学者们写来写去，学生们看来看去，方法论遂变得猖獗不堪，这便是韦伯所恐惧的“青蛙之疫”。那么，也许有人要问：为什么韦伯自己也写了好几篇有关社会科学方法的论文呢？而我在本文所谈的，人文重建所应采取的方法与态度不也是可以归类到方法论去吗？韦伯的答复，我是赞同的：（1）他有关方法论的著作，不是为了强调方法论的重要而写；（2）他觉得一些人的研究已经误入歧途，他底有关方法论的文章是为了矫正别人的

错误，使他们更能清楚地知道他们工作的性质而写的。至于个别的重大与原创问题的提出，以及如何实质地解答这些问题，不是方法论所能指导的。

总之，为了矫正中国近代人文研究与人文活动的一些形式主义的肤浅与谬误，我在这里不厌其烦、反复说明的是：我们所应从事的重要工作，乃是根据内在的理知资源，以批评的态度、精密的眼光、开阔的胸怀，提出特殊而具体的重大与原创的问题，并谋求解答。我并不反对为了解普遍原理与普遍参考架构(*general frame of reference*)所做的努力；这种文化素养的吸取与培育，当然也是重要的。不过，以前许多人常把现成的“意缔牢结”当做普遍原理来接受，所以我们今后在接触普遍原理的时候，不可不特别小心。同时，我们要知道，如果对于我们所关心的重大而特殊的人文现象没有实质了解的话，我们便很难避免“意缔牢结”的影响。另外，在普遍原理与普遍参考架构方面，无论一个人多么博雅，如果他不能提出重大与原创的问题，他的贡献是注定很有限的，甚至还有反效果。

## (二)自我批评的重要——以检讨

### “中国原有理知传统论”为例

下面我想举两个例子来说明如何以自我批评的方式来促进思想的灵敏与邃密。我曾一再强调，重大与原创的思想是来自重大与原创问题的提出。重大与原创的问题必须是具体的、特殊的；如果我们只能提出一个形式的或概括的问题，重大与原创的思想便无从产生，所得的答案，如果不是错误的或与文化和思想之进展不相干的，便也只能是泛泛的而已。

在近代中国知识分子当中，每一代均有一些人要努力证明在中国传统思想的发展中出现了理知的传统与民主的观念。这些人用的名词有时并不一样，彼此之间也还有一些争执；但，他们关心的问题则大致类同。主张宋明理学，尤其是清代学术思想中有注重客观知识的传统的这一派理论，可以追溯到梁启超与胡适；主张儒家思想中有民主观念的这一派理论可以追溯到康有为。（不过，从政治利益的观点，主张儒家思想中具有民主观念的各种说法，本文无意加以讨论。）然而，由于提出问题的人在事先未能做深切的自我批评与反省，这种问题



的提出，不但不能促使思想的进展，反而可能导使思想界产生混淆，以致阻碍了思想的进展。

关于中国传统中并无民主的观念，我在答复《暖流》杂志的访问时，已做了一些说明，此处不拟重述。至于中国传统中是否有注重客观知识的思想呢？从常识的观点来说，答案当然是肯定的。其实，人类任何一个伟大的文化传统都有注重客观知识的思想，中国文化当然也不例外。但，提出一个普遍的问题，接着得到一个普遍的答案，从注重原创思想的观点来看，并无多大意义；讨论的关键在于追问宋明理学中与清代学术中所谓“客观”，所谓“理知”，所谓“科学”，所谓“知识主义”是何所指？是什么意思？如果说，我们知道了我们有知识主义的传统，这样可以使我们比较能够容易学习西方的科学，可以与西方的理性传统相衔接；那么，这种说法即使能够免于赖文森（Joseph Levenson）所讥讽的，许多中国近代知识分子见了西洋人有什么好东西，就硬说自己也有的心态以外，也仍然是把事情看得太粗浅、太机械了。

我们从比较精密的科学的哲学与科学史的著作中知道，科学发展的关键在于重大与原创

问题的提出，而这种问题的提出则与科学家所接触的科学发展之内在脉络及其所处的文化中特殊的基本信念具有密切的关系。他们之所以能够提出这类问题并不是因为采取了常识中所谓“客观”的态度，或由于常识中所谓能够注重“事实”的缘故。易言之，从常识的观点出发，认为科学的发展是由于科学家能够注重“客观”与“事实”的这种说法是很粗糙的；事实上，这种说法与科学家实际工作的距离远到了无关的程度。一般科学家的工作是根据科学传统中的权威——孔恩所谓的“典范”（Paradigm）——而进行的，可以说是很保守的。科学家所尊重的“事实”是他信服的权威所认可、所允许的“事实”，在这个范围之外的反证通常并不能动摇他已经接受的理论。在实验中如发现了反证的“事实”，他通常要假定反证是不相干的，希望这个反证将来可以被证明是错误的或反常的。换句话说，在科学家的心目中，借以了解自然现象的“思想架构”远比孤立的、反证的“事实”更为重要。科学家们通常不是一看到反证，就去尊重这项新的事实，放弃他所依赖与信服的权威。科学传统中权威的架构通常不是因为新的反证事实的出现而失效，而是由于原有的、

权威的思想架构无法给予适当解释的重大与原创的问题的出现而失效。当一个伟大的科学家对这个具有深度与广度的新问题提出了深刻而涵盖广的解答的时候，他的解答起初可能遭受很大的阻力，不过，由于实验的证明与他的解答带来了対自然现象广博的解释力，它便渐渐地变成了科学界新的权威架构。因此，科学中的“事实”并不是与科学研究中所认定的信念与价值截然对立或截然无关的，实际上彼此有一密切的重叠关系。

“客观”在科学研究中也不是与“主观”俨然对立或截然二分的。科学为一发现自然宇宙的“实在”（reality）的过程。“实在”有无限多的方面，无限多的层次，每一代科学家只能看到一面，后来的一代看得比较周全。（从后一代的观点来看前一代的观点，会发现前一代的观点有所偏差，但这并不代表前一代的识见是完全错误的，只是后一代的观点能够更深切地观看宇宙的秩序，更有系统的解释它而已。）宇宙的“实在”是知识的客体，对这个客体的了解，可谓客观的了解。但，这里所谓的“客观”并不与“主观”对立，也不能与“主观”截然二分。科学对外在客体的了解不能拿在经验世界中感官

被动地受到外界的刺激而生的感觉来做比喻。科学对宇宙底“实在”的了解是基于科学家的主体内在资源（包括才智、求知的热情，与在科学的有形与无形传统中经由潜移默化而得的“支援意识”），在谋求普遍性了解的意图支持之下，与外界互相激荡而得的。科学对自然的了解，最大的特色是理论的了解，而理论的了解的资源是内在主体的资源与外在客体的资源相互激荡而形成的。更进一步地说，最具突破性的科学的发现，如爱因斯坦的相对论，往往是从一个原创性问题的提出而开始的（这个原创性问题已经蕴涵了解答），这种原创性问题通常来自科学家内在的资源，起初是与外在客观世界没有关系的——可说是内在理性的发挥。此种问题提出以后，导使了解答问题的理论的产生，这种理论虽然是源自科学家内在的资源，但因为是诉诸形式结构加以理解并经由实验加以证实，所以具有说服力。因此，科学理论虽然源自内在，却不能说完全是源自主观。伟大的科学理论同时具有预言的力量——即：未来的科学理解与实验的证明多已包含在此一理论之中——据此，我们有理由说科学理论是与宇宙底“实在”相接触而得的。

从以上的陈述中，我们很清楚地知道科学中的“主观”与“客观”、“事实”与“价值”并不象实证论与实验主义者所讲的那样。他们对科学的解释实际上是一种化约主义的谬误。这种谬误导自实证论者与实验主义者对科学的误解与对“科学方法”的迷信。实证论对社会与文化的影响很大、很坏，但对科学研究的影响并不大。因为，即使讲起科学的哲学的时候采取实证论观点的科学家，他在研究科学的时候通常并不遵循他自己所讲的那一套教条——那一套化约与形式的程序。根据前面所陈述的对于科学理论产生的性质与过程的了解，我们知道清代的学术研究及儒家“道问学”的传统是与之基本不同的。（李约瑟【Joseph Needham】著《中国科学技术史》中详载了大量的中国科学与工艺发展的纪录，但他主要的目的之一却是要解答：为什么这么一个丰富的科学与工艺的传统没有能够产生类似17世纪欧洲文明的科学的突破？他计划在最后一册详论这个问题的种种；不过，他在第二册的最后一章讨论中国与西洋对于“自然律”的不同看法中，已提示了甚具启发性的解答。）我在这里所说的基本的不同是指清代的考据与“道问学”的传统并未产生类似上述的

科学理论。而被胡适等人所所谓的清代学者的“科学方法”也只是甚为粗浅的归纳法而已，这种方法的应用与科学理论的产生，两者之间的距离是达到不相干的程度的。清代学者的考据工作与“道问学”的传统所要解答的问题，基本上是材料的问题与原有学术传承的问题，这种问题，严格地说，不是这里所说的科学的理论问题。

胡适等人彼此之间虽然也有一些争执，但他们强调中国学术中原有“科学方法”、原有注重“客观”与“事实”（他们所谓的“客观”与“事实”）的理性或理知的传统则是相类的。那么，他们这种意见究竟有何意义呢？究竟为什么总是要提出来呢？

第一，他们可能是希望这种意见的提出能够帮助我们与西方科学传统相衔接；易言之，使我们更容易学习现代的科学。但，与西方科学的传统相衔接或学习现代科学并不需要这种意见的支持。（从经验的事实中，我们知道，许多杰出的中国科学家之所以在科学界有很大的成就——之所以能够与西方的科学相衔接，之所以能够学习现代科学并做出很大的贡献，并不是由于熟读胡适等人提倡“科学方法”与强

据中国原有理知传统的著作所获致的。)即使我们中国人研究科学的时候的确需要这种意见来支持,那么,我们因受其影响也只能与西方实证主义相衔接,把科学看成实证主义所说的那一套。然而,实证主义对于科学理解——把主观与客观、事实与信念截然二分式的理解,如前所述,已经崩溃了;从理知的立场,我们早已不可对之再继续肯定或提倡了。另外,胡适等人在五四时代提倡科学与科学方法也可能是为了排斥民间的迷信:他们认为迷信是现代化的大敌,没有现代化就没有富强,而只有接受科学与科学方法才能打倒民间的迷信。他们强调中国有讲究科学方法的传统,这样可以用传统中原有的优良的一面去排斥拖累进步的另一面,并促进接受与学习西洋的科学。这种想法当时有其时代的意义。但,五四已远离我们六十多年了,现在还强调中国传统中有注重客观与事实的理知传统,除了使我们知道一些学术史上传承的事实以外,究竟是为了什么呢?

第二,中国学术研究过去常与道德的考虑、功利的考虑或政治的考虑纠缠在一起,胡适等人提倡中国原有“科学方法”与理知传统,可能是希望把学术研究从这种传统的纠缠中解

放出来，使得纯学术的研究得以独立，促成“为学术而学术”的风气，他们希望这样做可以使学术得到顺利的发展。但，事实上，“为学问而学问”只是每个学者皆应具有对于学术的忠实态度，并不是有了这种态度就足够促进学术的进展。更糟糕的是，由于受了胡适等人提倡科学方法以及其它因素的影响，中国人文学科与社会科学的许多学者的价值观念产生了严重的混淆，以致缺乏价值等差的观念。许多人认为研究学术，不能采用功利的眼光；所以，只要应用科学方法做纯学术的研究，任何题材都值得研究，而且他们还会强调科学史中一些当初研究时看不出有何重大效用的题目，在以纯学术立场加以研究以后产生了重大效用的例子来说明为学术而学术的好处。在这种风气笼罩之下，任何无聊的考据皆可披上“纯学术”的护身符得以存在；许多人言谈之中并不看得起考据，但，却拿不出强有力的理论驳斥它。这样拖延下来，中国的学术界便难免产生了支离破碎、玩物丧志的可悲又可叹的现象。事实上，我们从前面的分析中知道，学术的进展在于重大与原创问题的提出；重大与原创问题提出的时候，不必做功利的考虑，但，不是每个纯学



术的问题都是重大与原创的问题。从这个观点来看，解答材料问题的考据工作是在严格的学术价值等差观念中层次较低的工作。无论考据做得如何精细，考据本身是无法提出重大与原创的思想性的问题的。不同的学术问题不是因为应用“科学方法”加以纯学术的研究就都同样地重要了。而重大与原创的问题不是应用胡适所谓的“科学方法”可以得到的。

第三，他们很可能在无意中表现了赖文森所讥讽的那种心理的需要：他们觉得西洋人有理性的传统，所以也要证明中国也有理性与理知的传统，这样才使他们感到心理的平衡。其实，我们又何必去跟西洋硬比呢？我们又何必拿西洋的标准来衡量我们自己的传统呢？拿我们原有优美的道德实践、艺术、文学的标准与成就去衡量西洋，他们也是比不上我们的。中西文化发展的重点不同，各有所长，不必强比，这样比来比去实在甚为无聊。西洋的道德、艺术、文学的传统，如拿我们的传统标准去衡量，当然比不上我们；我们的，如以他们的标准来衡量，也比不上他们。但事实上，彼此从好的一面看，都有宏富处，从坏的一面看，都有低劣的地方。一个现代的人文主义者是能用

设身处地的了解 (empathetic understanding) 去认识、欣赏，甚至认同几个传统中好的方面的特色与共性，并谴责它们坏的方面的特色与共性。前已述及，我们的文化当然有注重客观、注重事实的传统，但这是从常识的观点来讲。如进一步去看，西洋发展出来的科学传统中的“客观”与“事实”并不是中国传统学术思想中所谓的“客观”与“事实”；因为自17世纪以来他们的科学传统中重大与原创问题的性质与提出的方式与我们的是迥然不同的。但，没有那个西洋传统却并不表示我们不能产生杰出的现代科学家。（在中国社会与文化的风气转变以后，研究科学与工程已经得到了精神与物质的鼓励，一个天资不差的年轻人，如果在适当的机会中能够专心致志地学习科学与工程，不是有不少人在十年之内就能够变成一流的科学家与工程专家了吗？）尤有进者，根据韦伯 (Max Weber) 的解释，西方“工具理性”的起源与喀尔文教派极不理性的宿命论有密切的关系。事实上，西方近代理性的性质与起源的问题是一繁复而辩证 (dialectical) 的现象，不是胡适等人把客观与主观、事实与信念截然二分的实证论式的或实验主义式的观点所易理解

的。

总之，中国近代许多知识分子强调传统中原有“科学方法”与理知传统的这项看法可能是因为传统文化架构崩溃以后，在需要学习西方浩瀚无垠的科学的急迫心情驱使之下，因茫然不知所措而产生的，一种需要有路可循的心理依傍。预设的、约定俗成的文化与思想架构崩溃以后，最易产生“意缔牢结的”(ideological)反应，此乃其中一端而已。这种现象是可以从历史的观点加以理解的。站在这个历史观点，一则我们无需过分批评前人——因为他们的错误是与历史条件的限制有关；二则我们因为已经知道了过去的错误，所以需要超脱过去的错误——我们不可重蹈覆辙！但，站在理知的观点去考察，他们之所以产生了这项误解以致导致思想界的混淆，这与他们未能对自己的观点与观念加以深切的自我批评与反省是有关系的——他们是不能完全辞其咎的。胡适一生提倡他所谓的“科学方法”，数十年如一日，从未对自己的看法有所反省与怀疑，这是他缺乏自我批评与反省的明证，可见他一生所提倡的“怀疑精神”，只是一句口号而已。

苏格拉底说：“生命如不诉诸批评的省察，

这种生命是不值得活下去的。” (Life is not worth living if it is not subject to critical examination.) 人性最大的光辉是：我们有天生的道德资质，以及在思想上经由反省而能自我改进的理知能力。今后中国有识之士，必须以这两种内在的资源为基础，从认清我们自己特殊而具体的重大问题出发，重建中国的人文。

附

录4

# 追求传统的 创造性转化

——写在林毓生《中国意识的  
危机》出版之际

崔之元

本书编者按：一九八六年第七期《读书》杂志发表了崔之元同志的这篇文章，对林毓生教授的《中国意识的危机》作了扼要的评介。特作为“附录4”，收入本书。

**林**毓生教授所著《中国意识的危机——五四时期激烈的反传统主义》一书的中译本问世了，这对中国文化思想界是有意义的。林教授运用现代社会学和科学哲学的成果来探讨中国现代思想史，其所提问题之精锐、见解之深邃，与海外寻常所谓“汉学家”不可同日而语。

林毓生现为美国威斯康辛大学历史学系教授。他60年代求学于芝加哥大学社会思想委员会，在自由主义思想大师、诺贝尔经济学奖金获得者哈耶克教授指导下获得博士学位，对中西方文化思想的精髓有着深切的理解。为了讨论的方便，我们不妨先把林毓生教授的基本结论说出来：

“全盘西化”、“全面反传统”的思想本身，正是中国传统思想方式的表现；而真正掌握了西方自由、民主和法治的精髓的人，不应要求全面反传统，而应追求传统的创造性转化(creative transformation)。

不难看出，林教授的结论富有挑战性。他指出五四以来的“全盘西化”派（至今仍大有人在，特别在青年中间）的主张，不是别的，正是中国传统思想方式在现代条件下的产物；他也反对不少新儒家以传统文化为本位去同化西方思想，搞什么“儒家文化第三期发展”的主张，认为这是和传统文化的创造性转化背道而驰的。那么，他是怎样得出自己的上述结论的呢？林教授的分析十分细致，其推理的起承转合之妙，本文无力再现，而只能依笔者的理解，将他的分析的内在逻辑大致展现出来。

首先，林教授从一个新的视角——社会学和科学哲学——来审视中国现代思想史，特别是五四反传统文化运动及其影响。社会学中对“卡理斯玛权威”的研究和博兰尼的科学哲学中的“支援意识”概念，是林教授的整个分析的重要理论基石。

“卡理斯玛”(charisma)一词本意是“神

圣的天赋”，来自早期基督教的语汇，最初指的是得有神助的人物。马克斯·韦伯在界定权威的不同形态时，用“卡理斯玛”来指一种在社会不同行业中具有原创能力的特殊素质。因此，韦伯的“卡理斯玛权威”是个人魅力权威之意。这种权威不同于强制性的权威，后者不能象前者那样使人心悦诚服。芝加哥大学的社会学家席尔斯（E. Shils）进一步引申“卡理斯玛”这个概念，使它不仅指具有创造性的人物的特殊素质，而且指能与最神圣——产生“秩序”的——泉源相接触的行为、角色、制度、符号以及实际物体。现代社会学对“卡理斯玛权威”的研究已形成专门的分支。这一研究揭示，真正的个人自由与“卡理斯玛权威”密不可分。一个人的思想和行为总要有所根据，如果社会的文化中没有强有力的“卡理斯玛权威”起着示范作用，那么许多人的内心势必非常贫乏。当然，“卡理斯玛”应该制度化，以免产生破坏性冲动。而“卡理斯玛权威”在社会中的出现与发挥作用，有赖于一个有生机的传统，僵化的传统和激烈的全面反传统都妨碍着“卡理斯玛权威”的产生。正如怀特海所说：“生命要求有创造的冲动，但社会与文化必须稳定到能够使追



求创造的冒险得到滋养；只有这样，这种冒险才能开花结果而不至于变成没有导向的混乱。”

除了怀特海以外，当代重要的自由主义社会思想家，如哈耶克、博兰尼、波普尔等也都一致强调，真正的自由离不开有生机的传统。不幸的是，中国近百年社会与文化的历史却是从僵化的传统走向激烈的全面反传统的记录。由此，我们可以理解为什么自由、民主和法治的建设至今仍然是一个艰巨的任务。

博兰尼 (Michael Polanyi) 哲学中的“支援意识”概念在文化含义上与“卡理斯玛权威”异曲同工。博兰尼是爱因斯坦的好友，是本世纪著名的化学家和哲学家。哈耶克、波普尔、席尔斯均对博兰尼推崇备至。库恩认为自己的“范式”(paradigm) 概念即从博兰尼的“支援意识”(subsidiary awareness) 演变而来。“范式”主要指的是由定律、原理、实验工具和方法所形成的科学研究的具体范例(examples)。学习科学与这种范例时常接触，于是在潜移默化中形成了科学传统中“未可明言的知识”(tacit knowledge)，这就是“支援意识”。当一个人在“集中意识”(focal awareness) 里想要解决问题时，后面的

根据则是他过去在成长过程中，经过潜移默化所得到的“支援意识”。如果没有这种“支援意识”，没有作为科学传统的“范式”，那么科学界将被各种随时可能出现的“大胆假设”所冲毁<sup>①</sup>。而“支援意识”无论在科学领域还是在整个文化领域，都是靠稳定而不僵化的传统来滋养的。在这个意义上，“卡理斯玛权威”和“支援意识”颇有相似相通之处，二者都强调有生机的传统对于滋养和保障真正的自由的巨大意义。事实上，韦伯之后“卡理斯玛权威”研究的领航人物席尔斯教授，也正是博兰尼哲学的推崇者和宣传者，他1981年还出版了在社会学界反响极大的专著《自由与传统》。

因此，从理论的或理想的角度来看，追求自由、民主不应和全面反传统联系起来，而只应排除传统中的僵死成分，对传统进行创造性的转化。实际上，现代化的先行者（西欧和英国）也并没有实行过全面反传统：韦伯强调新教伦理对于资本主义兴起的推动作用，而新教伦理正是对中世纪传统宗教文化的创造性转化。但是，为什么中国现代思想史上却出现了“全盘西化”的口号和全面反传统的思潮甚至于“文化大革命”呢？为什么五四时代的优秀知识

分子不约而同地向传统发起整体性的进攻呢？林毓生教授深受现代社会学和科学哲学“范式”的训练，所以提出了这些治思想史的中国学者一般不会提出或不以为是问题的问题。

林教授认为，中国传统思想是一元论的和主知主义的，有一种根深柢固的、为儒家各派所公认的“借思想文化以解决问题”（the cultural—intellectualistic approach）的思想模式。虽然五四知识分子的思想内容是激烈反传统的，但他们的思想模式却仍深受强调政治—文化是一元整体的儒家文化影响，以致认为思想道德是社会政治秩序的直接基础，因而对思想变革的优先性深信不移。一元论的和主知主义的思想模式本身，具有发展成整体观（holistic）的潜在可能。当五四知识分子受西方学说的影响，改变了他们思想内容中的价值观念；又因政治与社会的腐败（普遍王权的瓦解和袁世凯称帝等），使他们对中国传统产生了强烈的疏离感；在这种情势下，他们不自觉地受了整体观的“借思想文化以解决问题”的思想模式的影响，认为他们所厌恶的中国传统文化中的价值、符号以及传统社会中的一切制度设施，都与传统中的基本思想有一种必然的

有机式因果联系。因此，不打倒传统则已，要打倒传统，就非把它全盘打倒不可。在五四知识分子眼中，传统中国的政治、经济和文化秩序是一个不可拆的一元整体，其中每个部分都由基本思想道德影响所致<sup>②</sup>，因此建立一个新社会的首要条件是在思想文化上全面抨击传统。然而，这种思想模式，不是别的，正是中国传统的整体观的“借思想与文化解决问题”的思想模式的现代表现（西方中世纪政治制度的瓦解并不必然蕴含文化上的全面反传统）。林毓生教授生动地说，五四知识分子是“如此地受传统的影响，以至于他们变成了全面反传统主义者”。

在分析了“借思想文化以解决问题”的思想模式对五四知识分子的决定性塑造之后，林毓生教授具体研究了陈独秀、胡适和鲁迅的反传统思想。他认为，陈独秀是全面反传统主义的直截了当的代表；而胡适的改良主义由于受到他自己的“全盘西化”论的自上而下的控制，实际上成了“假改良主义”。不过，林教授对鲁迅的分析下的功夫最大，也最为精彩和深刻。他把鲁迅意识分成“显示的、争辩的层次”和“隐示的、未明言的层次”。在“显示的、争辩的层次”上，鲁迅对传统的攻击超过了口号式的叫

赋，达到了对传统中国文化黑暗面与中国人性  
格症结的犀利而深入的了解：在他创造性的笔  
下，他能使形式主义的全面反传统运动，变成  
了对传统罪恶的具体描述，使凡读过他的作品  
的中国读者，很少能不对自己的文化与自己的  
性格进行反省的。然而，尽管鲁迅在显示的意  
识层次上以中国传统为一有机体而对之做无情  
的抨击，但他对具体事实的确切感（concrete  
sense of reality）和他内在的精神力量  
（一种抗拒把心灵不同层次中的复杂思想还原  
为简单的“统一”思想的力量），导致他在隐示  
的、未明言的意识层次上，能认知一些尚存的  
传统道德价值的实质意义。这些道德原则与价  
值虽然已离开了它们在过去传统架构中的碇泊  
之处，它们却仍然是鲁迅内在的理智与道德关  
怀所肯定的一部分。例如，假如中国传统道德  
文化是完全邪恶的，那就不可理解祥林嫂的善  
良，因为在鲁迅笔下，这种善良显然不是世界  
各国文化道德的“最低公分母”，而是深受中  
国传统道德的影响的。又如，“念旧”是鲁迅所  
肯定的道德原则与感情（见《在酒楼上》、《朝花夕  
拾》等等）。不过，虽然鲁迅持有非凡的理智  
与精神力量，他最终却未能在“显示的、争辩

的层次”上超脱“传统”与“现代”形式主义的二分法，同时也没能进一步探讨在“隐示的、未明言的意识层次”中，他所“发现”至今尚存的传统文化中某些理智与道德价值的意义。在强烈的全面反传统主义弥漫的气氛之下，鲁迅对一些传统思想与价值尚有生命力的认识，似已达到了他的艺术视野的极限。鲁迅不仅未能更深一层地探寻如何超越整体性反传统思想，并进而为中国传统之创造性的转化奋斗；相反，他的灵魂反而被他的“发现”所撕裂，这个“发现”在他的灵魂深处引起了复杂而强烈的冲突，因它与他在显示的意识层次上所献身的全面反传统主义无法相容。鲁迅思想中的这种痛苦与冲突，以他自己独特的方式，深刻地反映着20世纪中国意识的危机。

根据上述分析，林毓生教授指出，中国现代的全面反传统思想，从其影响之巨、持续之久来说，乃是世界近现代史上独一无二的现象。而这一现象本身，又恰是中国传统的“借思想文化以解决问题”的整体观、一元论的思维模式，在五四时代政治和社会条件下的产物。从僵化的传统到激烈的全盘反传统的过程，造成了社会中“卡理斯玛权威”的失落和

“支援意识”的贫乏，使得哈耶克、博兰尼和波普尔等当代自由主义大师所确认的自由、民主与法治无从真正实现。因为没有“卡理斯玛权威”和“支援意识”所代表的有生机的传统，只会形成思想的浮泛和行动的混乱，而不会产生真正的个人自由。正如波普尔所说：“一个自由主义的乌托邦——在一块无传统的白板上合理地设计的一个国家——是不可能的”。③

那么，我们今天怎样在中国文化中创造“卡理斯玛权威”和“支援意识”呢？林毓生教授认为我们有两大任务：一是民主与法治的制度建设，另一是对文化传统的创造性转化。所谓“创造性的转化”，是把一些中国文化传统中的符号与价值系统加以改造，使经过创造地转化的符号与价值系统，变成有利于变迁的种子，同时在变迁过程中，继续保持文化的认同（这与康有为实用主义地“托古改制”绝不相同）。例如，经过对儒家人文主义的“仁”的概念的重新取向（re-orientation），可以将“仁”和“礼”分离开来，强调“仁”作为个人的道德自主性的意义。在加紧建设民主与法治的外在制度的前提下，将经由重新取向的“仁”学与西方自由人文主义进行新的整合是有可能的。

也是不牵强的（这种新的整合不能叫做“儒家文化的第三期发展”）。只有通过这样的整合，个人自由与价值始能在中国知识分子的意识里生根<sup>①</sup>，成为文化中强大的“支援意识”。

综上所述，我们知道，现代化的自由、民主与法治不能经由全盘打倒传统而获得，只能经由对传统的创造性转化而逐步得到。从某种意义上说，我们今天进行渐进的经济体制改革，大力加强社会主义民主与法治建设，正是对中国传统的一元论的“借思想文化以解决问题”的思想模式的突破与超越。我们相信，外在制度的建设加上文化传统的创造性转化，中国社会必将能形成新的强大的“卡理斯玛权威”和“支援意识”。至于在当今这场“文化热”中，我们不应纠缠于口号式的、形式主义的和情绪化的争论，而应从更深的理论层次、更多的视角（如林教授之运用社会学和科学哲学），来对“传统”与“现代化”的关系问题作深入而具体的研究。

最后，值得一提的是，林毓生部这1979年用英文出版的《中国意识的危机》一书，却是由鲁迅生前的好友台静农先生用中文题写的书名。这似乎意味或暗示着五四以来中国知识



分子对真理的前仆后继的追求，正在迈向一个新的高度。

（笔者附言：感谢李泽厚老师惠借林毓生教授赠送给他的林氏自写的和博兰尼的著作，使我得以撰成此文。）

### 注 释

①把科学的本质口号式地解释为“大胆假设”，乃是胡适对科学的极大误解。实际上，科学的发展在于提出新的有价值的问题。而若要所提问题是有资格的和有价值的，则必须受过“范式”的潜移默化的训练。参见库恩《科学革命的结构》和博兰尼的《个人知识》（Personal Knowledge）。

②这与西方思想截然不同。马基雅弗利之告诫人们政治就是不择手段的东西，是为了宣扬政治的“道德中立性”。这也表明，五四知识分子的全面反传统思想模式并非因受西方思想冲击而形成。

③五四时代对个人价值的关切与整体性反传统思想密切相关。但是，个人价值的观念必须是一个道德信念，而此一道德信念又只有在成为社会道德秩序的一部分时才有社会的意义，这种道德秩序却只能通过“卡理斯玛权威”和“支援意识”从传统中演化而来。参见波普尔《猜想与反驳》。

④马克思主义是西方文化背景下的产物，因此《共产党宣言》中指出共产主义的基本条件是“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。《资本论》结尾中强调“每个人的自由而全面的发展”成为“目的本身”。所以说，对“仁”学的重新取向有助于进一步使马克思主义中国化。