激变时代的精神探寻

陈壁生　著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目（CIP）数据

激变时代的精神探寻/陈壁生著. —北京：北京大学出版社，2005.9

（国是文丛）

ISBN 7-301-09442-6

Ⅰ.激… Ⅱ.陈… Ⅲ.①散文-作品集-中国-当代 ②随笔-作品集-中国-当代 Ⅳ.I267

中国版本图书馆 CIP **数据核字（**2005**）第** 086201 **号**

书　　名：激变时代的精神探寻

著作责任者：陈壁生　著

责 任 编 辑：徐少燕

标 准 书 号：ISBN 7-301-09442-6/C·0363

出 版 发 行：北京大学出版社

地　　址：北京市海淀区成府路 205 **号**　100871

网　　址：http://cbs.pku.edu.cn

电　　话：邮购部 62752015　**发行部** 62750672　**编辑部** 62753121

电 子 信 箱：ss@pup.pku.edu.cn

排　版　者：北京高新特打字服务社　82350640

印　刷　者：

经　销　者：新华书店

850 **毫米**×1168 **毫米**　32 **开本**　8 **印张**　165 **千字**

2005 **年** 9 **月第** 1 **版**　2005 **年** 9 **月第** 1 **次印刷**

定　　价：15.00 **元**

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，翻版必究

写在前面

主持《国是文丛》，对于我来说是一件“轻省的重负”。经过各方的努力，第一辑十册“呕心”之作呈现在读者面前，我们心存惶恐。

对于中国这样一个大国来说，所谓“国是”历来是掌权者把持的“千准万确”之最高国策，容不得“异论”相侵扰。《说文解字》中关于“是”的“直也从日正”之解释，并没有给出“日正”的正当性与合法性之来源。但毕竟时代不同了，在当今社会，“国是”再也不能是统治者们关起门来的一己之私事，而是公共之事，是全民参与的民主议事。记得我在《大国》第三期的“编者手记”中这样写道：近些年来，随着中国公共意识的发育成熟，人们的思想已经日渐摆脱陈旧的意识形态的束缚，关于国家制度和国家建设等问题，我们开始能够从一个政治体的本性出发考察它的利益得失、兴衰机制和战略构架。

基于上述考量，《国是文丛》旨在展示目前人文社会科学领域的优秀青年学者对于国家事务和公共事务的认识、意见、观点和看法，通过他们的文粹，使广大读者对于社会与国家以及个人权利、责任等方面的知识有所提高，眼界有所洞开，思想有所深化，观点有所匡正。就内容来看，《国是文丛》力求涉及政治、法律、经济、社会、外交等中国社会的诸多方面，基本上以《大国》丛刊的视野为轴心，即内政外交的宏大叙事的思路框架。但与《大国》不同的是，《国是文丛》不属于学

院式的研究论文或者课题项目，而是个人性的随笔、散论、评说或札记，聚焦热点问题，阐发一己独见，尖锐坦直，意气风发，富有洞察力和内蕴的激情。

政治系一门专门的技艺，民主政治和公共舆论并不诉求绝对的观点正确，它呼唤的是宽容和良知。英国思想家阿克顿曾经指出："良知越是更积极地走上社会生活的前沿，那么，我们考虑得更多的就不是国家已做了什么，而是国家允许人们能做什么；那么，我们考虑得更多的就不是国家的行为——它的行为的力量以及对这种力量的运用，而是对国家权力的限制及其对权力的分权设立。社会要优先于国家，个体心灵要优先于国家权力。"

一个时代有一个时代的块垒，一个国家有一个国家的问题。生活在当今这样一个巨变的时代，与其说是一种悲哀，不如说是一件幸事，至少我们经历、见证乃至参与了这个时代变迁的火焰与灰烬。但愿我们的《国是文丛》伴随着祖国一道成长，为培育公共的现代国民意识尽自己的绵薄之力。

高全喜

2005 年 5 月 20 日

于北京西山古月园

自序　站在边缘看文化

近几十年来，研究中国传统思想的著作，引用最频繁的概念之一，要数雅斯贝尔斯在《历史的起源和目标》中提出的“轴心时代”。雅斯贝尔斯观察到，公元前 800 年到公元前 200 年的世界文明建立了一个精神轴心。中国的孔子、老子，印度的优波尼沙和佛陀，伊朗、巴基斯坦的大哲，希腊的荷马、巴门尼德、赫拉克利特等，都在这一时期出现。“轴心时代”的文明，影响了以后两千多年的历史。

有人说，世界文明的发展，已经进入第二个“轴心时代”。仅以百余年来的历史而言，破坏与重建共存，希望与绝望同在，各种各样的学派、主义层出不穷。我们从未如此自由，各种思想都可以跑马一般进入我们的头脑；我们也从未如此不自由，虚无与荒诞一再成为哲学的底蕴或主题。利奥·施特劳斯在《现代性的三次浪潮》中这样描述现代性的危机：“现代性的危机表现或者说存在于这样一宗事实中：现代西方人再也不知道他想要什么——他再也不相信自己能够知道什么是好的，什么是坏的；什么是对的，什么是错的。寥寥几代之前，人们还是普遍确信人能够知道什么是对的，什么是错的；能够知道什么是正义的（just）或者好的（good）或者最好的（best）社会秩序——一言以蔽之，人们普遍相信政治哲学是可能的，也是必要的。在我们的时代，这个信念已经回天乏力了。”[①] 对中国而言，文化危机与重建已经持续百余年，文化危机，是源于传

统习惯与终极价值失落之后，时代进入“礼崩乐坏”的阶段，进入“道术为天下裂”的阶段。

在传统中国，以儒学为主干的传统文化，安排着政治、社会制度与人们的日用伦常。大凡一种文明，在开端处从思想家的思想到意识形态化，渗入制度设计与日用伦常之中，总会经历一个曲折与变形的过程，而且这种文化经过长期的历史变动，在文明烂熟之际，不可避免地出现大量的弊端。鸦片战争以后，传统文化的弊端在西方文明的参照中不断凸现，由此引发了从器用变革到制度变革，直至新文化运动中全盘反传统的激烈反弹。儒学在历史中长期成为社会制度与生活伦理的基本原则，而它在面对鸦片战争中西方的坚船利炮与随之而来的社会变化时，却没有做出及时的调整与回应。鸦片战争炸开了天朝的大门，而以倭仁为代表的儒生们还在津津乐道着华夷之辨、礼仪权谋之争；政治民主已经被广泛接受，民族主义思想已经兴起，而张之洞还在倡导旨在保清朝皇权的“中体西用”；彼时宗教在西方因启蒙理性的勃兴而趋于式微，而康有为还在做出把儒学改装为儒教，并谋求政府支持的努力。总之，儒学在近现代历史中，总是力图保住固有的圣人之言，保住皇纲大统，最终在一个激变时代成为“保守”、“落后”的代名词。我们暂且抛开“保守”、“先进”这些词语上的道德色彩，考察现代历史，陈独秀曾经愤然指责：“盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者”[②]，这在当时政治上是不争的事实。惟因如此，才有新文化运动的干将，着眼于社会制度的变革，进而做出全盘反传统的姿态，以摧枯拉朽之势开辟了一个新的思想空间，提出了科学、民主、

自由、人权一系列新的思想命题。今天，新文化也已经成为一种新的传统。从文言文到白话文，从经史子集的分部到文史哲政治学社会学的分科，从专皇权到重民主，都是翻天覆地的大变化。如果我们承认自己生活在现代社会，便不得不承认新文化运动开辟的新传统 如果我们承认近现代史上儒学的传统视域缺乏对社会大转型的应变，就不得不承认新文化传统回应了当时社会转型中的各种问题。这些问题，直到今天仍然是中国文化转型必须直接面对的。

如果说儒学与传统社会的关系——儒学对传统社会的支配力量，是通过国家制度建制、大家庭的家规伦常来实现，那么近现代以来的历史，便呈现为一个儒学建制全面崩溃的过程。陈寅恪先生在为冯友兰的《中国哲学史》写的审查报告中说：

> 夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。③

余英时先生在《现代儒学的困境》中解释道：

> 近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系也便完全断绝了。④

在这一过程中，儒学因失去制度这一具体的托身之所，变成了“游魂”。我们可以通过《大学》中的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”八条

目来说明这一问题。

“天下”观念在孔孟那里并不十分明显，到战国时代的《大学》，“天下”观念才通过“齐家”、“治国”的推衍而显现出来。朱熹解释“平天下”曰：“是以君子必当因其所同，推以及度物，使彼我之间各得分愿，则上下四旁均齐方正，而天下平矣。”[5]在成书于汉代的《春秋公羊传》中，天下观念与大一统观念结合起来。《公羊传》解《春秋》的“元年春王正月”云：“何言乎王正月？大一统也。”何休注解道：“夫王者始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一系于正月，故云政教之始也。”[6]与天下观念、大一统联系在一起的是华夷之辨。天下观念最后沉淀为“天朝大国”的思想，制度化为一整套朝廷与藩国的礼仪。清朝乾隆时期，马葛尔尼来京的时候，这套礼仪在面对新的“夷人”时已经显露出危机。而随着不平等条约的签订，外国使馆的普遍设立，清政府成为诸国政府中的一员，“天下”观念就慢慢消失了，特别是随着民族主义思想兴起，“平天下”的理想也就消失了。

儒学在“国”的建制，表现为朝廷礼仪、典章、国家组织与法律等方面。而其核心，则是“三纲”中的君臣一纲。辛亥革命前，科举制度的废除，割断了普通儒生与政治生活的联系。辛亥革命后，帝制被推翻，皇纲失坠，“国”领域的建制也完全崩溃了。

而儒学建制的根本处，是在“家”的一环。一方面，“家”是伦理的生发处。孔子就说“孝悌也者，其为仁之本与！”“孝”是儒家伦理的基础，是培育仁义的根苗。《左传·文公二年》说：“孝，礼之始也。”《国语·

周语》也说："孝，文之本也。"另一方面，"国"只是"家"的放大，治国只是齐家的推衍。在"家"的范围中，儒学建制化为各种族规、家法、个人行为规范，并且以国的法来保障这些规范的实现。近代以后，大家族解体，儒学在"家"的建制也随之崩溃。但是导致大家族崩溃的，绝不是五四思想家非孝的鼓吹，更不是后来巴金等文学家反大家族文学作品的推动，而是社会发展使然。社会发展自身有其外在于思想发展的历史逻辑，思想家、文学家仅仅是对既定的社会事实做出评判与回应。徐复观先生在《中国孝道思想的形成演变及其历史中的诸问题》中对大家族的崩溃描述得非常好：

> 到了鸦片战争以后，以生活感情的两极化为其基底所形成的西方工商业社会的力量，一下子冲垮了安定而沉滞的古老的农业社会；工业社会的生产品，冲垮了农村自给自足的经济体制，也破坏了在家族自治体中的纯朴生活方式，使生活在这种社会中的人，必须急起自救。要急起自救，则需采他人之长；要采他人之长，便不知不觉的感到我们家庭生活的单纯方式，尤其是蕴藏在这种方式里的生活情调，并不能与大家所要求的新事物相适应；于是便由富有时代感触力的聪明之士，反而为反孝的运动，也可以说是事有必至，理有固然的。⑦

五四思想家以"吾人之最后觉悟"，成为大家族制度死亡的宣判者。

与"天下"、"国"、"家"的建制崩溃同步，作为"修

身”的格物、致知、诚意、正心也一并被抛弃，这是因为社会转型，儒家建制已经崩溃，在缺乏造成传统人格的氛围、环境中，传统的“工夫进路”便也式微了。而其直接表现，则是通过现代学术分科，分出“哲学”这门学科，在科学主义的主导下，以西方“哲学”作为标准剪裁“八条目”，遂把格物、致知、诚意、正心过滤成为类似西方哲学的“认识论”那样的东西。这种做法的典型是胡适先生。胡适在美国用英文写的《逻辑与哲学》一文中说：

> 欧洲大陆和英格兰的近代哲学就是以《方法论》和《新工具》开始的。而中国的近代哲学史则提供了更多有教益的事例。……他们（二程）把它（《大学》）从《礼记》中抽出来，后来便成为儒家经典《四书》中的一部。这桩趣情说明这些哲学家是很着意于找寻自己的“方法论”。⑧

既然《大学》是“方法论”，胡适便用西方哲学的标准来截取它了。“程氏兄弟及朱熹给‘格物’一语的解释十分接近归纳法。”“王阳明企图穷究竹子之理的故事，就极好地证明，缺乏必要的归纳程序的归纳法终归无效。”⑨

这种解释方法让今人哑然失笑。知识的学问与生命的学问不同，西方近代哲学中的“认识论”，主要是抽象出一个“我”作为主体去认识客观事物。而儒学则没有抽象的“我”，格物、致知、诚意、正心，说到底都要归于生命体验。在朱熹、王阳明看来，修养在于养成一个人的人格，而不是认识客观事物。在《朱子语类》卷十五中，朱熹在提到“格物”时说道：“物，事物也。

须穷极事物之理到尽处，便有一个是，一个非，到底便是行，非底便不行。凡自家身心上，皆须体验得一个是非。”[10]“格物”是格伦理之是非，是判断行动，根本上是伦理体验。而在胡适先生那里则与抽象了一个主体去认识客观事物混为一谈了。朱熹还说：“而今且大著心胸，大开着门，端身正坐以观事物之来，便格它。”[11]不知道这种气象胡适先生在认识论领域内能够做何解释。经过学院化、知识化的解读，儒学从一种人格、一种生命变成一种知识。

我们从制度化的角度观察儒学的历史命运，可以看到儒学作为社会、政治建制，乃至作为一种培养人格的学问，在百余年的历史中，经过了社会转型、政治解体与学术重建，全面崩溃了。

如果我们把儒学对传统的影响力泛化一些，不单单在建制上考虑儒学的角色，而是承认以儒学为主干的传统文化塑造了每一个中国人的心理意识和心灵结构，从这一角度出发，可能能够更好地看待文化传统与五四新文化传统。

在历史上，文化最终会沉淀为人的心理意识与心灵结构。如果在这个层面上探讨传统对今天生活的影响，问题就复杂得多。语言是思想的表层承载者，当我们斥骂一个人“不仁不义”、“没道德”的时候，或者赞扬一个人“有君子风度”、“有良心”的时候，便早已不知不觉地渗入了中国传统特有的价值判断。从心理、人格的层面看，五四反传统的思想家可能比今天的人们要传统得多。胡适在他 1929 年 4 月 27 日的日记中写到：“傅孟真说：孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统

的坏习气,完全是一个新人物。我们的思想新,信仰新,我们在思想方面安全是西洋化了,但在安身立命之处,我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。"[12]胡适、鲁迅都是反传统最得力的人,而他们对待寡母、包办的妻子的那种态度、情感,无疑比我们今天的大多数人要传统得多。鲁迅在《父亲的病》中回忆他的父亲逝世的情景时写到,他的父亲将要断气的时候,邻居衍太太催促他:"叫呀,你父亲要断气了,快叫呀!"他便大叫起来,父亲平静下去的脸又紧张起来,痛苦地睁开眼睛。鲁迅一次次大叫延续了父亲死亡的过程,但也加重了父亲死亡的痛苦。最后鲁迅写道:"我现在还听到那时的自己这声音,每听到时,就觉得这却是我对父亲的最大的错处。"[13]不论是鲁迅的大叫还是"现在"的后悔,其中都蕴涵着无比深厚的感情,这种感情在中国只能称为"孝"。"孝"字在英文的翻译中,有人译为"the treatment of parents"[14]("对父母的态度"之意),有人译为"filial conduct"[15]("子女的品质"之意)。但是这些英文承载的意义明显都不足以表达"孝"所承载的感情、思想。到了今天,社会结构已经在完全转型之中,人们的生活原则、生活方式也已经完全变化,人们之间的伦理关系、心灵结构,也真正发生了变化,因此五四人物才会看起来比我们还要传统。

同时,五四启蒙思想家把传统视为一个整体加以反对,事实上是出于现实的需要,而不是思想的需要。这种极端的言论,是"理性下的极端",就是注重社会实效的极端。无论陈独秀,还是鲁迅、胡适,都表达过一种"思想与社会惰性的调和"的希望。陈独秀在《旧

道德与调和论》中说："譬如货物买卖，讨价十元，还价三元，最后结果是五元，讨价若是五元，最后的结果只不过二元五角。社会进化上的惰性作用，也是如此，改新主张十分，社会惰性当初只承认三分，最后自然的结果是五分。"[16]陈独秀以买卖货物为喻，鲁迅则以开窗为喻："中国人的性情总是喜欢调和折中的，譬如你说这间屋子太暗须在这里开一个窗，大家一定不允许的。如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。"[17]这真是深知国民性的痛彻之言。胡适则是用"文化调和论"："古人说：'取法乎上，仅得其中，取法乎中，风斯其下矣'。这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性，自然会把我们拖向折衷调和上去的。"[18]这种"拼命走极端"的态度，是充分而正确地估计传统社会政治、思想的惰性，保守力量的强大之后做出的理性选择。

可以说，五四新文化传统之所以以全盘反传统的面貌出现，主要的触点是儒学支配下的政治保守势力的顽固，与社会恶习的积重难返。而其文化观念的最终落实也是政治社会变革。历史的发展呈现出某种吊诡，五四传统所真正着力的政治理想仍然没有实现，社会结构与生活方式的完全转化，在一定程度上走上了真正的"全盘西化"的路子，只是该"化"的未"化"，不一定该"化"的已经完全"化"了。工业的发展正在摧毁传统农业文明，政治的罗网代替了伦理、覆盖了乡土社会，人从传统伦理中解放出来成为独立、游离的个人，却不再受民德、风习的影响，自我利益成了惟一的价值指导。这大概是先贤们所预料不到的罢。不过陈独秀早在 1921 年 6 月 1 日的《新青年》中就发表过

《青年的误会》这样一篇奇怪的文章，他说：

> 教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。现在青年的误解，也和醉人一样。……你说要打破偶像，他就连学行值得崇拜的良师益友也藐视了。你说学生要有自动的精神，自治的能力，他就不受规律不受训练了。你说现在的政治法律不良，他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制，他就抛弃年老无依的母亲……长久这样下去，大家想想，是青年进步还是退步呢？[19]

从传统积淀的心理意识与心灵结构来看传统文化在当下的角色，还有一点不可忽略的，就是五四所批判的许多积习直到现在仍然存在。比如从某个地方发现一块隐隐约约写着什么字的石头，便赋予石头神性，这是汉代谶纬流行之后的做法，是陈胜、吴广搞鬼火鱼肚的做法。近年流行的清官戏，也足以反映出普通民众的政治观念尚未完全跳出圣王的框架。皇帝戏、清官戏中的那些皇帝、清官的形象，都不是历史上相应的人物形象，他们都是经过著作者、导演的精心加工搬上荧幕的。而他们进行加工之后的皇帝形象，无一例外都是内心具有极其博大的仁爱意识的明君。人们在看电视的时候不难感受一种有趣的欢欣，一种压抑之后的发泄，一种渴望的满足。在儒家思想中，即使是儒家始祖孔、孟、荀的学说，也是从未反对把无限的政治权力给予君主。他们只是要求君主“修身”，要“仁”，“以不忍人之心行不忍人之政，天下可运于掌”。这种思想落实到民间，变成民间的思想，在老百姓的头脑中便同样只会渴望一个仁爱的圣上，渴望包公、海瑞一样的青

天大老爷。并且现实政治越腐败，人们的渴望就越强烈。而这种思想恰恰是和民主思想背道而驰的，浸淫在其中的人们不会想到通过自己做主去解决自己的需要和问题。儒学在对待权力的问题上，那种对德性的重视是有益的，但是一旦渴望权威，并把一切寄希望于权力者的道德，在传统社会松散的社会结构中，尚且造成了很多弊端，在高度组织化的现代社会中，则会更加不适合现代民主政治的要求。

也正是由于传统社会积淀的心理意识和心灵结构中对权威政治的渴望仍然存在，现实中的五四理想尚未达到，儒学的发展便更加艰难。儒学主张等级体制、寄望圣王等诸种政治观念，已经迎合了二千多年的专制政治，西汉董仲舒、叔孙通为汉廷立朝仪，推动儒术独尊，留下了深刻的教训。当社会由战国的相对松散进入秦汉的一人专制，儒家在新的历史环境中的选择便成为重大问题。董仲舒在为皇权提供合法性的同时，尚能以天意制皇权，留下一点儒家本色，而叔孙通、公孙弘之流，则只会曲先秦儒学，以阿汉室王权。《史记·刘敬叔孙通列传第三十九》记载，叔孙通要为汉高祖制朝仪时，鲁有二儒生便批评他：

> 公所事者且十主，皆面谀以得亲贵。今天下初定，死者未葬，伤者未起，又欲起礼乐。礼乐所由起，积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古，吾不行。[20]

儒学一旦进入一人专制的政治体制之后，儒家精神就被扭曲了。正因为有这种教训，新儒家徐复观在《孔子德治思想发微》中才会说："德治思想实通于民主政治，也要在彻底的民主政治中才能实现。"[21]徐复

观在《中国自由社会的创发》中继续说：

> 由孔子思想在政治方面的正常发展，必然要走上民主政治的道路，而这种民主政治是超过（不是反对）欧洲使民主政治所藉以成立的功利主义，以奠基于人的最高理念的“仁”的基础之上，使近代的民主政治因而更能得到纯化，以解决仅从制度上所不能彻底解决的问题。站在中国人的立场，真正尊重孔子的人，即应当为民主政治而努力，使孔子的精神能在政治方面能有一切实的着落。[22]

而在今天，要讨论儒学与政治，讨论儒学建制问题，绕不开五四新文化传统。如果悬空了承续百年的新文化传统，空谈政治化儒学，大唱仁政高调，不但脱离现实，就其角色而言，即使比叔孙通、公孙弘之流之曲学阿世，犹有不如也。

儒学要在新的时代有新的贡献，可能的就是在社会的方向上，为民间社会的生成拓展生存空间。事实上，在对待政治的关系上，儒家也并非一味地强调通过政治实现社会理想。《论语·为政》云：“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘《书》云，孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？’”刘宝楠注解道：“为政之道，不外明伦。故但能明孝弟之义，即有政道，与居位为政无异。”在孔子这里，政治并没有任何独特的神圣的含义，政治的目的只不过是申明伦理，人生价值绝非必待政治而实现，修身、齐家就已经有自足的价值。这一走“社会”路线而非“政治”路线的思路，在历史上不断得到传承。即如孟子的“人皆可以为尧舜”的思想，就是对普遍的内在德性的肯定。而王阳

明的“满街都是圣人”,未曾不是他在黑暗的政治状况中,由宋朝理学家说服皇帝“内圣”,转而把眼光投向普通百姓,启发愚夫愚妇的良知。明代书院的发达,抬高师道,也有消极地平衡与积极地批判专制政治的作用。而在今天,儒家可能立足社会,以伦理温情、书院建设等方式,创建一个疏离于政治、推动民间社会的生发的空间。例如在一些地区的乡村推动基层的长老理事会,促进基层民主 ;在一些地区创办书院,张大“学”的传统,保护民俗文化,保护历史文化名城不受破坏等等。

在《世界范围内的反现代化思潮》中,艾凯写道:“一个社会经济上一经现代化,有机的乡村社会的制度与风习不可避免地要受到摧毁。一个国家的现代化——也就是说官僚化,不可避免地会淘汰传统的种种非政治结社与机构,也就是说中央的官僚体制取代了过去地方社会维护自己所赖的地方行政体制。”[23]而对于那些所谓“反现代化”者——在艾凯的书中,包括了德国的费希特,美国的杰斐逊,中国的梁启超、梁漱溟等人,实质上这些人与其说是反现代化者,不如说是对现代化弊端的反思者,他们“尝试在国家主义与文化主义之间加以平衡,通过某种妥协,希望现代化的必要成果——国家富强——能在不摧毁那些价值(指人类普遍价值)的情况下达到。”[24]在一个激变时代,文化守成可能为现代化的弊端提供某些反思的资源。

我在自己家乡的乡村中生活了二十年,走出土地之后,在这高楼林里的城市里,我感到我的灵魂跟身体一样,悬在半空中。而每次回到故乡,却已成为故乡的局外人。我的家乡的村落结构、组织方式,维系人们关

系的日用伦常、人们的生活方式、人们的信仰等各方面，依然带有浓厚的传统色彩。人们大多数的生活来源都来自土地的馈赠，人们的品质、精神、价值观念，也有土地的痕迹。——虽然这一切正在急遽地消亡。每一次我踏上故乡的土地，鲁迅在《故乡》中说的那句话总是在耳边萦绕："阿！这不是我二十年来时时记得的故乡？"当时鲁迅回乡，是去处理家乡的房子，接出家乡的母亲，也就是去与故乡做最后的诀别，去割断自己与故乡的精神脐带。——虽然在鲁迅的所有文字中，最温情的就是他写到故乡，写到童年的文字。而正因为面临着生活上与故乡的诀别，鲁迅才得以那么冷静地观察故乡的变化，以哀悼的笔调去描述他梦中的闰土。今天，对我而言，每一次回乡都成为对童谣的追忆和对淳朴的悼念。当我把故乡视为我精神的根系的时候，在小小的村庄里徜徉的我却发现慢慢地一切不再与我相干。惟有老屋寄托着我的童年，而老屋已经崩塌了一半，并且长出了杂草，成为小小的废园。在我儿时带给我最多的温情的前辈们正在死去，从小一起长大的一代，仿佛是从某个地方生长出来的，他们的关系已经完全没有过去的温情。我的故乡正在慢慢消失，当那些用他们沾满泥土的双手告诉我什么是真正的劳动、用笑声告诉我什么是真正的温情的人们慢慢老去，死去，我的故乡也便彻底地消失了。

对鲁迅而言，回乡给他最深刻感受的是闰土、杨二嫂的变化，他看到了古老的苦难在二十年之间新的轮回，由此他抛弃了故乡。而我看到的则是一种新新人类的诞生，他们用染发、做混混等各种方式，追求着城市人的脚步，让自己更像城市人，实际上成为城市人的

半成品，在为了追求经济利益而污染环境、惟利是图各方面，则比城市走得更远。我的故乡正在沦陷，沦陷在现代化的大潮之中，沦陷在工业化的污浊之中，沦陷在没有伦理、没有温情的泥淖之中。

我常常觉得，今天观察中国文化如我者，已经既享受着传统文化中温情的部分，又享受着五四新文化传统带来的人格独立的好处。即以家庭、家族中的感情而言，一方面，经过五四，我已经摆脱了大家族对个人的人性的压制，摆脱了包办婚姻对人的幸福的摧残，我有了充分的独立性与自主权；另一方面，传统描述的家庭、家族温情，在农村中尚未消失，在农村中由于从近到远的血缘亲情，使人不至于像在城市中的人们一样成为孤立的原子式的个体。五四所反抗的皇权、大家族、贞节牌坊、小脚、包办婚姻，已经不复存在了，五四所追求的科学、民主、自由、人权，则尚未实现。在这“不复存在”与“尚未实现”之间，便有一个文化守成的生长点，守住经过五四传统洗涤过的伦理温情，重视传统中安置人的生命的村落结构、使生命得以相互流通的建筑格局、寄托终极价值的游神祭社仪式，而不是以经济为惟一导向去扫荡这些东西。在这个大变局的时代，有太多东西，一旦消失，便永成绝响。

我生活在城市里，感到自己只是个与这个城市毫不相干的局外人，回到梦里的故园却又发现故乡已经不是儿时的模样，我不但是这个城市的寓公同时也被故乡放逐，成为家乡的异客。我从自己身上与自己的生活里发现了一些活着的传统价值，却又同时认同反传统的新文化运动的理想。我成了一个生活在学院里却远望着民间的人，经常写些比学院标准的学术论文

浅显一些、又比民间标准的思想随笔艰涩一些的文字。我走的路、经历过的思想，把我带进城市与故乡、传统与反传统、学院与民间的挣扎之中，而我最终生活在这一切的边缘。或许面对这个时代的一无所有，便已注定了活在其中又没有确信、又不甘苟且的人，必受煎熬吧。在精神上，对我影响最大的鲁迅先生教给我的，就是在一种彻底的绝望与虚无中用坚定的勇气去感受并且承担这些绝望与虚无——不管是形而上的还是形而下的，社会导致的还是思想导致的。在先生的《野草》里，“影子”与“死火”的“存在”状态早已渗进我的灵魂里。影子的告白是“然而黑暗又会吞并我，然而光明又会使我消失”。“死火”的状态，是在冰谷里冻灭与在冰谷外燃成灰烬。鲁迅思想的最深刻之处，在于为中国思想史贡献了一个无所有的思想地带，这个无所有的地带在战士的眼里是“无物之阵”，在“影子”和“死火”那里是一种徘徊于光明与黑暗之间，冻灭与燃尽之间的“虚无”的存在状态。如果不从形而上的高度来理解这个中间的“无”的地带，便永远无法把握鲁迅，更加无法理解鲁迅的反抗背后那种深邃的本体论依据与鲁迅通过反抗而铸就的人格高峰。这个无所有的地带事实上就是卡夫卡笔下的村子与城堡之间，是加缪笔下的西西弗斯从山顶到山下之间。鲁迅所教给我的不是去直面什么与反抗什么，而是直面与反抗本身。我认为鲁迅最大的意义不是思想的，而是精神的，在鲁迅那里生命的反抗已经有了一种本体论的意义，鲁迅也正是以此支撑了他数十年的反抗绝望。我从鲁迅那里获得了一种安于边缘的状态，也就是直面生命的虚无、绝望与荒诞的勇气，并且由于这直面而敢于反

抗与追寻。

在这个激变的时代，无论是形而上的问题，还是形而下的问题，都没有安排好的道路。我们都在文化的路上。

（2005 年 3 月 29 日于康乐园）

注释：

① 利奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，《西方现代性的曲折与展开》，吉林人民出版社 2002 年版，第 86 页。

② 陈独秀：《复辟与尊孔》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 115 页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社 2000 年版，第 440 页。

④ 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社 1998 年版，第 232 页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版，第 10 页。

⑥《春秋公羊传注疏》，见《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 2196 页。

⑦ 徐复观：《中国思想史论集》，上海书店出版社 2004 年版，第 170 页。

⑧ 胡适：《中国的文艺复兴》，外语教学与研究出版社 2001 年版，第 13 页。

⑨ 同上书，第 15 页。

⑩《朱子语类》，中华书局 1994 年版，第 284 页。

⑪ 同上书，第 286 页。

⑫ 转引自余英时：《现代儒学论》，第 158 页。

⑬ 鲁迅：《朝花夕拾》，漓江出版社 1999 年版，第 75 页。

⑭ Arthur Waley，The Analects，外语教学与研究出版社 1998 年版，第 15 页。

⑮ 安乐哲、罗思文：《〈论语〉的哲学诠释》，中国社会科学

出版社 2003 年版，第 201 页。

⑯ 陈独秀：《调和论与旧道德》，《独秀文存》，第 654 页。

⑰ 转引自陈序经：《走出东方》，中国广播电视出版社 1995 年版，第 154 页。

⑱ 同上书，第 302 页。

⑲ 转引自余英时：《现代儒学论》，第 159 页。

⑳ 《史记·刘敬叔孙通列传第三十九》，见《二十四史》，中华书局 1997 年版，第 2722 页。

㉑ 徐复观：《中国思想史论集》，第 195 页。

㉒ 徐复观：《中国思想史论集续编》，上海书店出版社 2004 年版，第 263 页。

㉓ 艾凯：《世界范围内的反现代思潮》，贵州人民出版社 1991 年版，第 34 页。

㉔ 同上书，第 39 页。

目　　录

自序　站在边缘看文化 …… (1)

第一编　文化的精神 …… (1)

万里孤忠,千秋一饭 …… (3)

竹与酒

——魏晋竹林名士的精神世界 …… (14)

方外与方内的挣扎 …… (24)

第二编　知识分子 …… (33)

知识分子的文化使命 …… (35)

知识分子的职责与责任 …… (41)

知识分子自我意识的觉醒 …… (48)

第三编　传统与现代之间 …… (59)

民族主义与民族国家建构 …… (61)

传统文化与“反传统文化”传统

——对当代两种思想资源的考察 …… (81)

儒学“游魂”及其命运 …… (97)

知识、制度和儒家在现代社会中的生命力

——干春松、陈壁生对话录 …… (111)

一则《论语》语录的二千年命运 …… (131)

“普遍主义”与中国思想史的写作

——评史华兹的《古代中国的

思想世界》 …… (145)

回到历史情境才可能理解经典
——谈“亲亲互隐” …… (163)

第四编　社会与人文精神 …… (173)
2004:中国人文 …… (175)
给传统节日留出空间 …… (197)
从道德角度看禁乞 …… (202)
矿难在逼问人们的良知 …… (205)

第五编　寻找失落的家园 …… (211)
千里江山,千里黄土 …… (213)
困惑的言说 …… (217)
故乡的游神与潮剧 …… (222)

后记 …… (229)

第一编　文化的精神

中国的文人，向来多扮演着帮忙、帮闲和帮凶的角色，正是有了正大雄浑与柔美不羁的精神传统，中国人的精神史才不会完全是死气沉沉的一片苍白，而是点缀了几朵虽然弱小但格外绚丽多姿的花。正是有了这股精神，才使先天缺钙的中国文人，终有一小部分如文天祥者，以傲然独立的品质，撑起一片精神的天空，向皇帝太监、乡绅百姓们，更向时代与历史昭示一种傲骨的雄姿！

——《万里孤忠，千秋一饭》

万里孤忠，千秋一饭

一

我走过海丰县彭湃中学的正门，绕过那尊威严的彭湃铜像，穿过明亮的教学大楼，来到一片泥泞的烂草地上。灼热的白光照得我心里发慌。沿着烂草地依稀的路痕走了几十米，一块长方形的石碑横在眼前，上书“一饭千秋”，抬头一望，一个残破寥落的亭子，坐在浓密的大树丛中，亭前牌匾上，正赫然写着三个大字：方饭亭！

我的心在战栗，这不是文天祥应得的待遇！一代大儒贤相为了民族的振兴，在这里走完他万里孤忠的最后一步，落入元兵的手中。八百年后的今天，这里应该有一个供后人怀念瞻仰、扼腕叹息、长歌当哭的地方。这样一个寒伧、荒凉的亭子，如何载得动那股仍然徘徊流行于斗牛之间的浩然正气！

我拾阶而上，两旁的石栏杆，早已布满了黑色的干苔垢，四根石柱的红漆几已落尽，耳畔满是鸟雀的叫声。进入亭内，一人多高的石碑上，刻着文天祥的画像。但画像的彩漆，早已被风雨吹洗得只剩几根残破的线条。而且，画像下面的碑文，已经一个字也辨认不出来。画像上方刻着的，正是文天祥临刑前不久写下的衣带赞：“孔曰成仁，孟曰取义。惟其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧。”

我的指尖拂过那粗糙的碑石，“人生自古谁无死，

留取丹心照汗青”的吟唱，犹如一股汹涌的怒潮，在心中澎湃激荡，刀光剑影铁马冰河随即映入眼帘。想像一下吧，就是在这个地方，文天祥自元营脱身，迤逦万里来到这里，暂驻于此埋锅造饭 ;就是在这个地方，追兵静悄悄地逼近、包抄，树林中蕴积着无穷的杀气，刀剑在阳光下凌厉地闪光 ;就是在这个地方，一群虎狼之兵突然从树林间钻出来，明晃晃的大刀封住了前行的退路，文天祥像一头雄狮一般发出最后一声凄厉的吼叫，被投入了冰冷的铁笼！他立即把“脑子”，也就是今天的所谓冰片，吞入咽中，以求一死，但竟只是晕眩过去。这里的每一寸土地，都染过抗元勇士们的鲜血，这里的每一根草，每一株树，都沾上英雄的荣耀。

历史的长河浩荡前行，“天地有正气，杂然赋流形”的凛凛歌声，在中华民族的精神史上激荡。文天祥以他的一片丹心，最彻底地践履了孔子的杀身成仁，孟子的舍生取义。刀光剑影黯淡下去，烽火连营沉寂下去，在这片文天祥踏过的土地上，留给这个苍白的年代的，是这个寒酸破旧的亭子，与亭子四周阴森森的大树，以及树叶里不断的鸟鸣声。此刻，杜甫的一首《蜀相》涌上心头：

丞相祠堂何处寻，锦官城外柏森森。
映阶碧草自春色，隔叶黄鹂空好音。
三顾频繁天下计，两朝开济老臣心。
出师未捷身先死，长使英雄泪满襟。

二

对英雄而言，生于铁马兵戈的时代是有幸的。“乱世出英雄”，乱世为英雄提供了一个广阔丰富的时

代舞台，使他们的个性、意志、人格得以畅快淋漓地张扬。“葡萄美酒夜光杯，欲饮琵琶马上催。醉卧沙场君莫笑，古来征战几人回？”这是何等的快意！对英雄来说，最大的不幸不是流血、捐躯，而是当意志勃发的时候，汹涌的情感无法找到宣泄的突破口，高扬奋发的精神一步步被压制、扼杀，萎缩下去。宋代正是这样一个英雄的不幸的时代。岳飞的“直抵黄龙府，与诸君痛饮耳”的誓言，是何等壮怀激烈，但宋高宗竟把他催回临安，“赐死于大理寺”。“守内虚外”可以说是宋代政治的一大特色。在中国历史上，宋代可以说是民族主义最虚弱的时期。合理的民族主义，是基于对土地的挚爱，基于同人民的血肉之情建立起来的对入侵势力的一种防御性心理。民族主义只有在民族遭遇外来侵略的时候才是合理的。而拓展性甚至侵略性的民族主义，无一例外都包含了宣传者不可告人的阴谋。蒙古族崛起于大草原之中，横扫北方。当蒙古的精兵悍将排山倒海地扫荡黄河跨越长江，南京成为虎爪下的病牛的时候，正是激发一种气吞万里的愤怒与苍凉，磨砺一种慷慨激昂的锐气和勇气的时候。然而早在南宋初期，岳飞的怒发冲冠八千里路云和月，换来的就已经是莫须有的罪状与回荡千古的冤魂。任你岳鹏举壮志饥餐胡虏肉笑谈渴饮匈奴血，任你陆放翁心在天山身老沧州，任你辛弃疾醉里挑灯看剑栏杆拍遍，历代宋帝，还不是照样向金、夏、辽进贡？南宋诸帝，还不是偏安临安一隅，龟缩着头，在西湖的暖风中醺醺欲醉，“直把杭州当汴州”？甚至以谢太后为主的那帮权臣政要最后还不是向蒙古兵敞开大门？专制的政府必然是腐败的政府，同时是毫无责任感与

廉耻意识的政府。他们所要的，只是自己的荣华富贵，加入哪一个集团可以最大限度地攫取自己的个人利益，他们便加入哪一个集团。就如三国后期的蜀主刘禅，亡国被俘到了魏都，只要封他一个“安乐县公”，给他锦衣玉食，他照样可以说，“此间乐，不思蜀”。南宋的权要，只要能保住自己的人头——甚至还有官职，什么民族大义，什么仁义道德，全都可以抛诸脑后。与其仓皇逃跑图谋大业，不如开门揖盗以保朝夕，这就是他们的心理基础。而与专制政治相对的是冷漠麻木的国民。孙中山先生曾感叹中国人“太自由”，鲁迅先生曾批评中国人像一盘“散沙”，就是因为在中国古代专制政治下国家的渗透力极为薄弱。“不在其位，不谋其政”、“思不出其位”的儒家思想国家化、意识形态化之后，早就把人们控制得服服帖帖。老百姓所希冀的是男耕女织，日出而作，日落而入，“帝力于我何加焉”的生活，至于到底是谁派出的税吏，到底是谁下令抓壮丁，是本族的统治者还是外来的侵略者，则是没有太大差别的。所以无论是外族入侵，还是国内的农民起义，胜了就都任由他做主子，况且外族一胜，往往便考证到原来是“圣教同源”，都是轩辕皇帝的子孙，于是即使被强行分为蒙古人、色目人、汉人、南人四个等级，即使被强迫在脑后拖一根猪尾巴似的辫子，也照样跪称万岁万岁万万岁。一场本该浩浩荡荡的民族战争，就这样变成汉蒙统治者争夺政权的战争。

我们已经可以体味文天祥的悲壮了。一方面连皇帝、百官都已经不想再抵抗，开城投降；另一方面所谓“人民”，只有一色的冷漠，即使有一小部分从军杀

敌但也独木难支。这是一场从一开始便注定无望的战斗。《宋史·文天祥传》记载,早在文天祥招募救国新军的时候,有友人问他:“君以乌合万余赴之,何异驱群羊而搏猛虎?”文天祥壮怀激烈地回答,国家有急,“征天下兵,无一人一骑入关者,吾深恨于此,故不自量力,而以身殉之,庶几天下忠臣义士,将有闻风而起者。”饱读诗书的文天祥不会不知道,北伐的祖逖是如何因为后援不继而失败,欲直捣黄龙的岳飞是如何含冤而死,他更不会不知道,蒙古的虎狼之师如此长驱直入,根本的原因就是在于宋朝的制度和昏君佞臣。他自己的万余兵马,如何抵挡得了蒙古二十万精兵悍将的铁蹄?退一步来说,即使奇迹发生,文天祥把蒙古兵逐出中原,他又如何挽救这个他为之忠心耿耿而又已经病入膏肓的大宋王朝!在国家生死存亡的关头,他无法让自己做一个亡国奴接受异族侵略者的统治,于是反抗——即使是在绝望中的反抗成为他惟一的选择。当国家败亡,民族遭辱,他却以他的凛然正气来换取一个大写的人的尊严,以他的生命去祭奠他的理想。这与当时和文天祥、张世杰并称“三杰”的陆秀夫一样。《宋史纪事本末》记载,当陆秀夫在崖山海战中见大势已去,他先把妻儿赶入海中,然后对小皇帝赵昺说:“国事至此,陛下当为国死。德佑皇帝辱已甚,陛下不可再辱。”说完背起这个小皇帝,跳入苍茫浩瀚的波涛之中。在文天祥、陆秀夫身上,体现着一种中国人的国民性中最脆弱的尊严意识。人们不得不惊叹,在这个尊严意识如此淡薄而苟且偷安的思想却像蔓草一样疯长、蔓延的时代,为何会反弹一样激发一种如此博大的勇气。一面是宝贵的生命和

高官厚禄荣华富贵，一面仅仅是尊严与理想——以生命去换取的尊严，以生命去祭奠的理想。他们却如此坚定地选择了尊严与理想，并且用生命去捍卫这种尊严与理想。这样的力量到底来自哪里？

三

一个苍白的时代无法理解英雄的内涵。对一个非常态的社会，一切正常的事物到了人们的眼里都成为变态的事物。文天祥的精神境界超越了这个时代的人们所能够理解、想像的程度，因此，连他的赤子之心也被认为是对大宋王朝皇帝的“愚忠”。

人是历史中的人。对历史人物的评价只能把他们放回他们所处的历史环境之中，去感受、观察、琢磨、评价。文天祥正是最大限度地挣脱历史条件的束缚，最大限度地舒展着独立的精神，以其对民族、人民的拳拳之心，对“忠”做出了彻底的民本主义的解释。

儒家的“忠”，在古代臣子们看来，不外乎“事君如父”。在中国古代的伦理政治中，国与君同家与父一样密不可分。秦始皇没有尊儒而是尊法，秦的政治设计完全体现了一人对一国实行绝对统治的政治理念。在这样的政治体制中，皇帝在制度上成为整个国家的核心，在观念上成为整个国家的象征载体。于是，“忠君”与“爱国”、“爱民”纠缠在一起，结成一个打不开的死结。追捕文天祥的南宋大汉奸张弘范对“忠”也有他的理解。邓光荐的《文丞相传》记载，张弘范在劝降文天祥时曾说：“国亡矣，忠孝之事尽矣，正使杀身为忠孝，谁复书之？”所谓“国”亡，其实是宋王朝亡。是的，当时宋王朝已经亡了，但汉民族还在，人民还在，

儒家之“道”还在。文天祥的“忠”,从根本上恰恰不是忠于宋朝皇帝,而是忠于民族、忠于理想,他把“忠”建立在彻底的民本主义的基础之上。文天祥被押解燕京后,元朝取出一张王牌——九岁的降元皇帝招降。文天祥的反应却是“乞回圣驾”。后来,元丞相博罗以皇帝降元为由,劝文天祥君降臣降,以示忠心。文天祥的一番反驳,重新诠释了“忠”的含义:“德佑吾君也,不幸而失国,当此之时,社稷为重,君为轻。吾别立君,为宗庙社稷计,所以为忠也。”这种思想直接继承了孟子“民为贵,社稷次之,君为轻”的民本主义思想。在文天祥死后的数百年后,明朝遗民,启蒙思想家黄宗羲在他的旷世名作《明夷待访录》的“原臣”章留下这样的话:“盖天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐。”“故我之出仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”这样开明的理念早为文天祥所践履了。

当时对文天祥来说,只有做宋臣与做元臣的选择。蒙古军队的凶残程度,在历史上是少见的。据记载,蒙古军队攻下花剌子模国旧都玉龙赤杰,一次就屠杀一百二十万人;拔都率军第二次西征,攻入莫斯科城,每人割一耳,共割了二十七万只人耳;大食国都报达开城投降,蒙军屠城七天,将全城八十万居民杀个精光。当时蒙古军队占领临安,就有一些大臣向忽必烈进谏,要求杀尽南人,其理由居然是“汉人无补于国,可悉空其人以为牧地”!蒙古兵的残暴,恰恰与中国传统文人所赖以安身立命的以“仁”为中心的儒家思想背道而驰。这时,反抗异族的入侵、杀戮,与捍卫儒家之“道”叠合在一起。面对如此凶残暴戾的蒙古

兵，一个汉人只要爱国、爱民族、爱家、爱自己，惟一的道路就是奋起反抗。以宋皇帝为中心号召天下对抗元兵成为文天祥救万民于水火的惟一选择。皇帝这颗小小的砝码，有时，特别是在臣子心目中，足可撑起整个民族！蒙古人和历史上所有南下少数民族一样，以武力征服中原，却在文化上被中原征服。忽必烈采用了“用南人”而不是“杀南人”的政策。然而面对山河破碎风飘絮，文天祥在做元朝的丞相与做宋朝的魂魄中选择了后者。文天祥所为之身殉的，与其说是已经消失在历史的烟尘之中的宋王朝，不如说是一种儒家绵亘千年、若隐若现的“道”。在这样的“道”与生命的权衡中，《论语》中孔子说：“志士仁人，无救生以害仁，有杀身以成仁。”朱熹在《四书集注》中注解曰：“理当死而求生，则于其心有不安矣，是害其心之德也。当死而死，则心安而德全矣。”面对“义”与“生”的选择，孟子在《孟子·告之章句上》说：“生，亦我所欲也。义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”文天祥的衣带赞中的“孔曰成仁，孟曰取义”就是源于此。“读圣贤书，所学何事？”所学的，便是他们以生命和热血去相殉的“道”。曾写下“国破山河在，城春草木深。感时花溅泪，恨别鸟惊心”的杜甫，此刻成为文天祥跨越时空的知己。

四

中国历史上，在文本以外潜行着一种体现于实践之中的精神。历史学家总是把眼光深情地投向践踏过万千枯骨而建立起“丰功伟绩”的帝王将相，而思想史家总是钟情于为思想史上一个又一个宏大精湛的

思想体系做梳理工作。然而,极少有人把视野扩大到精神层面,把体现于实践中的精神纳入思想史或者梳理精神的发展理路。精神是人类最美的花朵,精神不仅体现在各种宏大的理论架构中,更体现在那些出类拔萃的人物的行动中。其表现形式既有儒家的正大雄浑、刚劲朴直,也有道家的柔美俊逸、傲然不群。例如宋朝的精神光芒不仅表现在集理学之大成的朱熹身上,更在于表现出正大至刚的气概的岳飞、文天祥等人身上。“文革”时期的精神光芒表现在像林昭、顾准、张中晓这些并没有体现什么思想高峰,但是表现出整个时代罕有的尊严与良知的人们身上。这些精神巨子往往是生活的弱者和失败者,但正是他们身上蕴含的内在精神,使他们成为时代的尊严与良知的守卫者。像林昭、张志新这些在魑魅人间坚持独立思考,最终成为那个疯狂的时代的祭品的人们,他们对中国的思想、学术并没有什么贡献,但正是他们的存在,使阅读那个时代的后来者不至于在绝对的黑暗体验中窒息,而得以看到一种尊严意识的光明。这点尊严与光明正是激励我们坚持自我、确认自我的精神力量。他们对于后代、历史的意义,决不下于任何一个博大的思想体系。

一个人成为自我的基本表现在于他的独立思想与独立行动。而一个人要成为一个强大的自我则不但需要独立思想更需要光辉的道德精神与非凡的勇气,需要思想资源和精神资源。文天祥在中国历史上的不可替代性在于他对民族的真挚感情,以及他彻底履行孔子的成仁和孟子的取义的学说,以他光辉的道德勇气为中国精神史写下绚丽的一笔。中国的文人,

向来多扮演着帮忙、帮闲和帮凶的角色，正是有了正大雄浑与柔美不羁的精神传统，中国人的精神史才不会完全是死气沉沉的一片苍白，而是点缀了几朵虽然弱小但格外绚丽多姿的花。正是有了这股精神，才使先天缺钙的中国文人，终有一小部分如文天祥者，以傲然独立的品质，撑起一片精神的天空，向皇帝太监、乡绅百姓们，更向时代与历史昭示一种傲骨的雄姿！

五

一个小小的方饭亭维系着南宋的千秋大业，维系着它的存与亡的两极。当文天祥最后的吼叫在元军的刀光剑影中消失，南宋失去了最后一道屏障，崖山海战的失败与陆秀夫的负帝蹈海成为必然的结局。

我们难以想像，一个人如何可以把他的生命张力绷到那样的弦度。如何可以经历那样多的苦难而一如既往矢志不移。为了一句“臣心一片磁针石，不指南方不肯休”，他自元营脱身，经京口，取扬州，水陆兼行，蜿蜒南下，辗转万里；从真州到海丰被执的近三年时间里，他在战争中先后失去四个女儿和惟一的儿子；在近四年的囚徒生涯中，先后有降元宋帝、降相留梦炎、弟弟文璧、元丞相博罗、平章阿合马前来说降，高官厚禄许过了，君臣之义讲过了，甚至把他的夫人和二女作为要挟，但文天祥竟一概不为所动，一股浩然正气，贯于斗牛之间。

刘岳申的《文丞相传》记载，忽必烈最后一次召见文天祥是在 1283 年 1 月 8 日。那时一连串的事变，星相的变化，劫狱的传言，使这个对文天祥又怕又爱的异族皇帝极为担忧。这一次召见决定着文天祥的生

死。元世祖诱以高官："汝以事宋者事我，即以汝为中书宰相。"文天祥的回答是斩钉截铁的："天祥为宋状元宰相，宋亡，惟可死，不可生。"元世祖进一步说："汝不为宰相，则为枢密。"文天祥大义凛然地说："一死之外，无可为者。"至此，元世祖已知绝无劝降文天祥的可能了。第二天，文天祥结束了他的囚徒生涯，以他英勇不屈的头颅，献祭于已经湮没在历史的烟雾之中的宋王朝。行刑之前，文天祥颜色不变，在刑场上问人哪个方向为南，哪个方向为北，然后向着南面跪拜，从容就义。

死亡，对有的人来说意味着结束，对有的人来说却意味着开始。死亡，对生命来说意味着结束，但是对精神来说却意味着开始。"人生自古谁无死，留取丹心照汗青"的绝唱，在中国的文学史上和精神史上，犹如黄钟大吕的宏音，震得历史的耳朵发聩。正是这样刚劲宏大之音，为柔弱不堪的宋王朝注入一股刚劲雄浑之气；正是这千古绝唱，为中华民族的精神史添加了无比灿烂的一笔；正是这不屈不挠的吟诵，激励着文天祥之后的无数英雄豪杰去"驱除鞑虏，恢复中华"。文天祥的意义，不在于他挽救一个病入膏肓的朝代的努力，而在于他引发了一股激动人心的力量，展示着一种坚守尊严与良知，并且用生命去祭奠理想的光辉的道德精神，体现了一种"虽千万人，吾往矣"的大丈夫的胸怀和品质。正是这种精神，为中华民族的历史，树立起一根刚健不屈、凛如日月的脊梁！

（2001 年 12 月 30 日于桑浦山麓）

竹与酒
——魏晋竹林名士的精神世界

中国历史，多有乱世。魏晋之后，凡乱世必盛谈魏晋竹林风骨。

竹，这是一种何等神奇的精灵！我曾长久地驻足于丛竹之间，那错落有致、雅洁不染的气质，那逸竹横空一撇的情态，总让人浮想联翩，但倘要表达，又堕入一种“见意已忘言”的快意之中。我至今无法明白，看风中的竹林，与读王羲之行云流水般的书帖、听高山清泉般的古筝、见云雾中千迴百转的瀑布，其感觉为何会那样相似。历史的和风，依旧吹拂着今天的竹林。这竹，“四君子”之中有它的一席，王阳明格物的时候凝神格过，郑板桥画过。而早在东晋时期的某一天，“陈留阮籍，谯国嵇康，河内山涛，沛国刘伶，陈留阮咸，河内向秀，琅琊王戎”七人，聚到茂林修竹之下，“肆意酣畅”，“竹林七贤”的名字，传过千年。从此，竹，在中国思想史上，承载了一种全新的精神意蕴。

或许竹林名士留给人们的印象，是一群放诞不羁的疯子，在历史的舞台上不屑于与别人为伍，赤身裸形、狂饮烂醉地表演。但当我们的眼光进入他们的精神世界，却可以发现，他们处于一种分裂之中——心理模式与行为模式的紧张和分裂。行为模式既可以是心理模式的表现，同时也可以是心理模式的反动。正因如此，儒与道的两种完全不同、甚至在某些方面相互对立的精神感受，才会常常交替着，又协调着，不

经意间融入中国文人的骨髓。自汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以来，魏晋是儒道精神的第一次全面融合时期。阳与阴，猛烈与温顺，坚持与随便，激烈地冲突、整合、交融，貌似变态的异端行动，却从精神上开拓了中国人的精神视野——从此，“竹”，作为一种大自然特为人设的艺术品，具有了深刻的美学意义。

“忧”，儒家思想的一个基本特征。既然儒生的命运，从孔子开始，便注定了要遑遑然于“立德”、“立功”、“立言”之间，极力去做“君之师”，把自己的社会角色定位于君王与百姓的夹缝之间，自然免不了一个“忧”字。范仲淹的一句“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”，实是儒家一以贯之的精神。竹林谈玄的文人们的放荡不羁的外表下隐伏着的是强烈的忧国忧民的儒家入世情怀。面对如墨般黑暗的统治，面对人民痛苦的挣扎，他们的良知时时鞭笞着他们的心灵：苍生的苦难，真真切切地现在自己的眼前，压在自己的肩上，熨在自己的胸口，他们多么希望能有一点透出光明的希望，让他们担负起国计民生！然而，在那样无边的黑暗中，正义还能存在么？良知还能宣泄么？杨德祖、孔文举、弥处士，不是一个个倒在莽夫的屠刀之下了吗？整个文人阶层，其实都处于覆巢之下，倘不做谋士、食客、奴才等贾府焦大式的人物，便必须时时战战兢兢，以求自救自保了，还能够谈什么救国救民？嵇康不是二十年“未曾见喜怒之色”么？嵇康死后向秀的《思故赋》，不是刚刚开了个头就匆匆煞尾了么？他们内心的愤怒、痛苦、压抑、悲悯，哪里敢轻易显形于色！然而，对人的尊严洁癖一般的坚守，使他们鄙视、敌对权力者及其帮忙帮闲，由此也

决定了他们痛苦而绝望的命运。对黑暗的愤怒与对权势的反叛，没有以一种公然敌对的形式宣泄出来——因为活着已经是铁定的现实——而代之以一种傲然否定一切、嘲笑一切、玩弄一切的心理，并由此表现出来各种各样被常人视为变态的异端行为。虚无、随便、放纵竟成为这批最热烈最具正义感的竹林狂人的主要特征。酒几乎成为他们的精神寄托。刘伶，这做过《酒德颂》的狂夫，这“土木形骸”的始祖，竟乘坐马车，酣饮不休，且备锄头于车上，对马车夫说：“死则葬我。”在这里，连死生都是多么随便，无足轻重。以儒家入世思想为出发点的心理模式，经过清醒与绝望的双重洗涤，最终走向道家放达肆意的行为模式。

清代曾经历过魏晋相似的黑暗统治。文字狱的罗网拖过神州大地的每一个角落，连写一句“清风不识字，何故乱翻书”的诗句也会成为文字狱的受难者。然而，现实的黑暗与苦难并没有刺激这群忧国忧民的儒门子孙在愤怒中重新审视历史与现实的勇气，没有产生过思想的异端。一群大师级人物拖着脑后那根象征着民族耻辱的小辫子，一头钻进古书中，对每一个字进行极为繁琐的考据。“精神”业已彻底死亡，只剩“学术”在人格的废墟上自足地欢歌。这一时期几乎没有一个学术大师配得上“思想家”的称号。魏晋是竹的时代，竹的俊逸、中直、傲立、潇洒，使这一时代的政治黑暗与血腥并不能占满历史的全部篇幅，相反，一股清新而隽永的精神空气千古飘荡。而清朝则是病梅的时代，当龚自珍痛心疾首地发出医治病梅的呼吁，这个古老而苦难的国度早已病入膏肓。与魏晋

的竹林精神相比,清代考据大师们的精神世界显得何等委琐!

他们因坚守良知而绝望。

每一个原子式的个体人的网一样错综复杂的关系构成了人类社会。每一个时代的人们都会很容易地以该时代的价值标准去规范自己的行动与判定他人的行动。有一则寓言这样讲:某个村庄的人们都汲取着同一口井的井水维生,有一天,井水突然起了变化,凡是饮水者便会发疯。这个村庄中只有一个人没有饮井水,于是他立刻被视为疯子、公敌,受到同村的人的摧残,直到他舀起毒水一饮而尽。在人类历史上往往有这样的事情发生:当社会陷入整体性癫狂状态,熬过了历史精神的洗礼的清醒者、理智者、批判者便不得不被视为患虚妄症、自大狂的疯子,立即被"正常"的人们从同类中排除出去,遭受各种各样非人的摧残、打击、迫害。一个从满本子"仁义道德"的书缝中只看出"吃人"两个字的人,必定逃不了被满口仁义道德的民众吃掉的命运。而只有当历史的良知,不经意地从湮没了血与火的烟尘中回头一望,才蓦然发现,十字架上的朽骨、耻辱柱上的精魂,朝圣路上的魔鬼,早已化作一颗颗璀璨的大星,以它们耀目的光亮,抚慰着这片无望的大地,那些曾经的疯子、狂人、异端、公敌,早已成为人类前进的先驱,成为因坚守良知而绝望着的人们继续坚守良知反抗绝望的精神力量——这些人注定将来也要加入群星的行列。对同类、生命的博大而绚丽的爱,使他们把他们的热血与绝望、悲悯和痛苦,直至他们的生命,献祭给他们如星空般灿烂的理想,献祭于历史的祭坛,献祭给令他们

绝望的同类——他们以一连串的失败、死亡的事实，昭示他们确实在这无望的世界中存在过、坚持着，昭示着这像寒夜的岩石一样冷硬的人间，还残留着一点点良知；他们更以他们的失败，向历史证明他们的时代的荒谬不经、不可救药。

那狂醉在竹林之中的一群！他们的爱与绝望都是那样的丰富、强烈。他们的爱与良知是那样的充盈，以至于溢出他们心灵的容器，然而在没有尊严、正义与良知的黑暗而麻木的社会，他们的爱与良知却不得不时时自我压制、抑止。只有大爱大恨的情感基调，才能导致大痛苦、大绝望、大欢乐的心理。他们以各种变态的行动，坚持着他们痛苦而绝望的清醒，体现着他们对尊严、正义与良知的坚守；他们以各种变态的行动，宣泄出他们的绝望与愤怒，剖露出他们高贵而苍凉的灵魂。

他们因思想而饱受煎熬。

当社会堕入血腥、恐怖、麻木之中，人们往往面临着这样的选择：做一只快乐的猪，还是一个痛苦的哲学家。前者的选择无疑必须适应社会，参与种种尔虞我诈、争权夺利的斗争，快乐是心灵麻木之后的感官的适意，而必须付出的代价是放弃尊严、良知。而后者则意味着思考、清醒并且永远的痛苦。要捍卫良知、坚守尊严，便必须与世界为敌，甚至饱受摧残。他们失去的是感官的快意，得到的是绚丽的精神、丰富的思想。“快乐”是何等诱人，以至于大多数人心甘情愿地极力按照统治者治下的社会价值标准来规范自己的行动，并竭力卷入各种争夺之中，以求多分一杯羹。人们愈是如此，就愈加重了“痛苦的哲学家”们的

痛苦与绝望。痛苦来源于以历史与理想观照现实之后发现的无法忍受的巨大落差。残暴的专制统治下不容许有个人的思想,然而,只有思想才能使人对理想与正义不断确认,使之在自己的内在理念中不断坚固,使自己避免陷入整体的癫狂之中,从而捍卫人的尊严。他们饱读诗书,通晓经史,因此他们可以明确地辨析正义与非正义,对与错,而且,他们不惮于所处时代的世人看待他们、评价他们的眼光,而一任以狂人的姿态隐蔽地宣泄着他们的理想与愤怒。在儒家思想占统治地位的时代,他们竟发出"非汤武而薄孔周"的声音!统治者宣扬的什么圣王学说,什么仁义道德,都不过是把戏!宝座上的"天子",八方诸侯官吏,正是扰乱天下的凶恶残暴的屠夫!曹魏之篡汉,司马之篡曹,明显就是争权夺利,还搞什么"禅让"的把戏!不知书的所谓秀才,父别居的所谓孝廉,怯如鸡的所谓良将,在这污泥浊水的社会中,他们如鱼得水。一切都充满了虚伪无耻,天地间充塞着卑劣、下贱、龌龊的空气!他们一切痛苦的根源就是还与周围这群他们所鄙视的一群一起被称为人并且还活在这本不愿来的非人间,他们无法忍受与周围的肮脏的一群在同样的天空下存在着,无法忍受每天呼吸着那样下流下贱的空气,维护着自己沾染了同样下流下贱的灵魂。他们必须运用他们的每一条充满耻辱感与痛苦的神经,从每一步行动、每一寸举止之中明明白白地昭示世人:无论如何,我与你们一切人根本上是完全不同的,而且我绝不屑与你们一切人为伍!人们在"名教"的压迫下装模作样地表现着忠孝仁义,他们则干脆"越名教而任自然",发出"名教岂为我辈设"的狂

妄雄音。他们以竹林，以酒，以琴，以啸，以裸形，把自己从世界孤立出来，封锁起来，洁癖一般地守卫着他们清净透明的灵魂，他们的任何变态的行为，都是他们对黑暗的愤怒与对良知的守卫的耻辱者宣言。竹林之中，醉倒了一群疯狂的圣者，一群叛逆的天使，一群永远失败的千古豪杰！

他们以思想去对抗权力。

在专制的黑暗王国里，思想是奔流沸腾的地火。墨一样黑得粘成一团的夜，吞没了每一个粉红的梦与细切的叫声。地火，这危险的多余物，在悄悄地聚集、燃烧。思想总被权力视为最危险的敌人。这是因为思想永远是个人主义的，它使一个人产生理想、信念、勇气、力量，而专制权力则永远敌视个人，无时无刻要把一切历史、思想纳入自己的解释系统之内。因此，思想与专制权力的斗争是永远存在的，然而，权力之所以成为权力，就是因为它掌握着生杀予夺的武器，而思想却是无形的。思想对权力的战争，是苍蝇对大象的战争。16 世纪的日内瓦共和国被置身于加尔文的宗教独裁统治之下，加尔文几乎成为上帝的代言人，拥有天国与世俗的绝对权力，并以此推行他的独裁统治。这时，卡斯特利奥站了出来。当卡斯特利奥以孑然之身，挑战背后站着整个日内瓦王国——包括教会、公民、军队、学校——的加尔文，他的心中，该是何等的苍凉、悲壮，而且骄傲！他知道他掌握着真理，然而，当思想面对面地成为权力的对手，权力出于无法抑止的恐惧，便会毫不留情地打击、迫害思想者，甚至把他们送上广场的火堆，把他们的头颅按到屠刀之下，以此阻止思考的继续。权

力对思想的毁灭性是最大的，没有了大脑，思想自然成为一片空白；同时，权力对思想的摧毁力又是最小的，甚至会增强思想的力量——因为，当思想家头颅落地的那一刻，人类的精神星空又升起一颗明亮的星星。生命可以被残杀，精神则永存；生命的奋斗可以失败，精神的力量却是永恒的。因此，不能以成败论英雄，失败者有时更是胜利者。卡斯特利奥最终因为病死而逃过了被活活烧死的命运，但正是他的失败，反映了他精神的胜利。茨威格在《异端的权利》中这样评价卡斯特利奥对抗加尔文的这场苍蝇对大象的战争：

> 我们这族类真正的英雄，绝非那般通过如山的尸体建立了昙花一现统治的人，倒是那些毫无抵抗能力、屈服于优胜者强力的人——诚如卡斯特利奥在他为了精神自由，为了在地球上最终建立人道王国的斗争中，被加尔文压倒一样。

竹林的风声依旧沙沙地响，嵇康指下的《广陵散》为历史留下一个完美的梦，魏晋的墨一般的暗夜星空闪烁。

一曲《广陵散》从刑场响起，竹林之中的高谈阔论、歌、酒、啸、奏，一切一切，都被降下了沉重的铁幕。

在中国历史上，很难找到一个人像嵇康这样精通乐理——他的乐理，蕴涵着一种潇洒而雄浑的精神，一种清新而激越的气质，一种高奇而猛烈的神韵。竹的俊逸，早已深深地融入这位被时人评议“嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立；其醉也，傀俄若玉山之将

崩”的名士的神髓之中，融入了他的音乐之中。《广陵散》的宫商角徵羽中，该是如何飘洒与峻急，苍凉与清新，沉浑与隽永呵！

一双弹奏出亘古以来最美的曲调的手，被一种最野蛮、最残暴的方式，扼杀了他拨动琴弦的力量。刘义庆在《世说新语》中，把这一幕放到了《雅量》一节：

> 嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终，曰：“袁孝尼尝请学此散，吾勒固不与，《广陵散》于今绝矣！”太学生三千人上书，请以为师，不许。文王亦寻悔焉。

想像一下吧，面对着死神的一步步逼近，刽子手手中的屠刀，在阳光下闪闪发光，那凌厉无比的刀刃，顷刻间就可以切断自己的头颅，当热血泉一样喷出来，当身躯石一样倒下去，那竹林的酣醉、酒、琴、诗、文，一切都将成为故事，化为乌有！这时，嵇康在想什么呢？他竟能神气不变，只要求为这即将无情地夺取他的生命的人间献上最后一曲。死，算得上什么呢？竹林好友刘伶早就是“死的虚无党”了，死只是人类的自然归宿，摆脱了躯体的羁绊，重新回归自然。刑场上，他为历史留下了一个永远的遗憾。《广陵散》的曲调在明晃晃的屠刀下悠悠飘出、传送、弥漫，天地之间充满了这即将永远消失的曲调，以此悼念着这同样即将永远消失的生命，同时唤醒了这生命中即将永远不死的精神。绝望的力量拨动着每一条琴弦，每一个细切的音符，都将成为永远的绝响！

在冰一般的屠刀下，谭嗣同高吟：“有心杀贼，无力回天，死得其所，快哉快哉！”引颈就戮。

在铁一般的枪口下，瞿秋白从容走到草坪中间，说："此地甚好。"含笑饮弹。

真正的英雄，面对死亡的从容，是何等的相似！

屠刀，在颈上凌空劈下，那牵动着千秋万代人们的心，令人心驰神往的音调，霎时戛然而止。广陵绝响！一个"绝"字，顿时令人心如刀绞。

遥远的绝响，永远的绝响。千古绵延，斜阳凝血。

竹林，依旧在风中呼啸，诉说；酒，依旧在醉倒一代代清醒的人们。

（原载于《社会科学论坛》2002 年第 2 期）

方外与方内的挣扎

一

《世说新语 · 栖逸第十八》中记载了这么一个故事：

> 阮步兵啸闻数百步。苏门山中，忽有真人，樵伐者咸共传说。阮籍往观，见其人拥膝岩侧。籍登岭就之，箕踞相对。籍商略终古，上陈黄、农玄寂之道，下考三代盛德之美以问之。仡然不应。复叙有为之教、栖神导气之术以观之，彼犹如前，凝瞩不转。藉因对之长啸。良久，乃笑曰："可更作。"藉复啸。意尽，退。还半岭许，闻上啮然有声，如数部鼓吹，林谷传响。顾看，乃向人啸也。

《晋书 · 阮籍传》则明确说明，"真人"便是隐士孙登：

> 籍曾于苏门山遇孙登，与商略终古及栖神道气之术，登皆不应，籍因长啸而退。至半岭，闻有声若鸾凤之音，响乎岩谷，乃登之啸也。遂归著《大人先生传》。

在中国历史上，或许还有千千万万个隐逸山林默默终老的"真人"，只不过孙登更幸运。我们已经再难以想像，"啸"究竟是怎么样的一种奇妙的情态、声音，正如我们无法想像嵇康在刑场的绝曲《广陵散》是如

何惊心动魄。正是“啸”,把孙登和竹林七贤中的阮籍、嵇康联系在一起,然后才让历史没有真正彻底忘却曾经有过这样一条灵魂,曾经在这尘埃遍地中苦苦地逃避着尘俗的蒙垢,而且终于纤尘不染地在这个世界存在过。

苏门山岩石边的箕踞相对,得以把那不可思议的啸声留给历史。这个时代的两个文人,一个挣扎于方内方外之间,既可以为了三百斛美酒佳酿而“求为步兵校尉”,又常常要驾一辆马车,不问路径,任其长驱,直至无路之处,痛哭而返;而另一个则早已超出方外,“夏则编草为裳,冬则披发自覆”,完全返回原始的自然生活,就这样在岩石边对坐。此刻阮籍的心态,是好奇,还是企羡?作为来访者,他首先开口了。他讲述的话题,上至黄帝神农玄妙出世之道,下迄夏商周三代的盛事。但对面这个老头,听着那样诱人的历史,居然无动于衷,默默无语。他这时会在想什么呢?历史的意义,本来就是作为一种现实的参照系而为现实所借鉴,正如太史公评价《春秋》那样,“夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。”然而,黄农玄寂之道,三代盛德之美,给现在带来的是什么?倘若活在漠然无知之中,自可随波逐流,但一旦有了现实的参照物——历史,而且竟发现“现实”在历史之镜面前,照出的是看不见尽头的黑暗,于是,一场浩大的绝望顷刻覆盖了其他一切感情。在一个癫狂的时代,一个人认清了历史,这种清醒的代价是不得不像一头战败的狼一样,躲进山林,去麻木他的伤口,残喘他的生命。既隐之人,已

不再需要历史。

阮籍的谈吐、长啸，换来的是岩石上这个隐士如清风般的沉默。他下山的脚步，必有些惆怅、踌躇吧。这一定是一个温暖的黄昏，金黄的阳光，让阮籍的脸泛出一阵金黄的色彩。山涧的清泉，淙淙地流着，初起的山风，或许还夹杂着一丝淡淡的竹叶的清香。阮籍走到半山腰，一声清丽的长啸，仿佛来自遥远的天际，伴随着五彩的龙飞凤舞，穿过竹林，穿过山涧，随着清风在耳畔鼓响。突然之间，斜阳的余晖，充满了浓浓的暖意，人的一切情感，完全被消融在这片金黄的温暖之中。以善啸闻名的阮籍一定听得呆了，痴了，傻了。他想像不到，嵇康、阮咸的指下可以飘出那样美妙的仙乐，而刚才一直默然不语的隐士口中，居然也发出如此不可思议的鸾凤之音。他的惆怅、不解，一下子抛到九霄云外，这天乐般的长啸，震动着他的心——是的，心灵的感知并不一定需要语言，对他而言，没有比长啸更能生动地展示一个人丰富的内心世界，恰如俞伯牙之遇钟子期，在洋洋乎高山与汤汤乎流水的琴声中成为真正的知音。阮籍从这声音中，完整而真切地感应到了孙登的内心世界。下山的时候，他一定依然沉浸在浓浓的酣醉之中。于是，一篇传颂千古代《大人先生传》便出现在中国的文学史与精神史上。

……是故不与尧舜齐德，不与汤武并功，王许不足以为匹，阳丘岂能与比纵？天地且不能越其寿，广成子曾何足与并容？激八风以扬声，蹑元吉之高踪；披几天以开除兮，来云气以驭飞龙；专上下以制统兮，殊古

今而靡同,夫世之名利,胡足以累之哉?

正是那一声长啸,为阮籍展示出一个超然尘埃洁白无瑕的精神世界。

二

竹林文人,是清醒而痛苦的一群,孙登也一样。《世说新语》记载,作为曹魏的亲戚,嵇康在司马氏政权治下,其谨慎正如王戎所说:"与嵇康居二十年,未曾见其喜愠之色。"企图以此自保,而依然不免东市之刑。《晋书·嵇康传》记载,嵇康曾"至汲群山中见孙登,康遂从之游。登默然自守,无所言说。康临去,登曰:'君性烈而才俦,其能免乎!'"果然,嵇康四十之年,便在一曲《广陵散》奏毕之后,引颈受戮。

孙登对嵇康命运的预见,表明了他对社会黑暗的体验是如何深刻!他看得出,那样的社会,连一个二十年喜怒不形于色的才高性烈之士也容不下。事实上,我们完全可以把这理解为隐士孙登的心理折射,并由此推断他归隐的痛苦与无奈的心态。或许孙登当初正是看到自己身上与现在的嵇康相似的一面,并预见了自己的结局,他才选择了另一条保持清白的道路。孙登,扩而至魏晋名士们,以他们的才学和良知,何曾没有过澄清天下之大志呢?《晋书·阮籍传》记载阮籍这一醉酒狂夫的青年时期,是"本有济世志,属魏晋之世,天下多故,名士少有全者,籍由是不与世事,遂酣饮为常。"汉武一统,独尊儒术之后,儒家救世济民、刚健有为之志早已深入文人学士的骨髓。而且,在英雄辈出的三国时代,乱世的局面更为英雄们提供了翻云覆雨、吞吐呼张的历史大舞台。英雄时代

的血雨腥风中有利剑与美酒，生命的弦度得以被全力地绷紧、积聚，生命的力量痛快地在这大舞台上欢畅迸发。而英雄时代的生命的酣畅为英雄时代以后的悲剧埋下了伏笔。对晋代文人来说，先辈的如山豪情、似海壮志还没有在他们心中褪去，而英雄时代早已被血腥的阴霾所覆盖——英雄犹在，时代已逝，他们彻底失去了舒展大志的历史舞台。建功立业的强烈愿望还没有来得及抒发出来，同伴的鲜血已经从脖颈上喷出。专制时代的血雨腥风是对生命张扬的警戒，在亮闪闪血淋淋的钢刀之下，生命由亢奋突转虚脱，张扬生命、抒发豪情仍然是不灭的理想，但现实上突然转入委琐、卑微的生命感受之中，惟其刚刚经历奔涌澎湃、疾呼猛进、畅快淋漓的英雄时代，当下的委琐感、卑微感才会显得格外强烈，其心理落差所造成的痛苦才会更加深刻。那股激情在“名士少有全者”的时代现实中转化为对现实、对政权的极端憎恶与绝望，其表现就是把政权的理论合法性砸个粉碎，提出了“非汤武而薄孔周”。而且，这股激情以一种变态的行为宣泄出来，英雄时代的刀剑已没有用武之地，只有酒，成为消遣生命的物品，他们纷纷寻找异于常人的方式张扬自己主体的存在，而且他们同时也深知这种以变态的形式出现的张扬只不过是自欺欺人，他们真正想要的，以履行理想去舒展生命已经不可能了。然而，正是这种绝望之后激情在体内无处宣泄，最后以各种变态行为疯狂喷发，他们的理论直接刺入正统思想的心髓，把“人”从各种礼教的桎梏中解放出来，从而成就了“人”的主体性。有了激情与良知，绝望被赋予一种奇崛丰富的审美价值。

魏晋文人在中国精神史上的意义就在于，他们承担了一种剧烈的痛苦与深重的绝望，同时，却在这剧烈的痛苦与深重的绝望的基础上，创造了一种独特的精神之美。从对竹林的喜爱，对琴乐的钟情，对酒的眷恋，到哭路、长啸，刘义庆的《世说新语》中记载的几乎一切竹林名士的奇异特行，都被染上一层强烈的审美色彩。

三

“人生最苦痛的是梦醒了无路可走。”（鲁迅语）对现实绝望之后该往哪里去？这是一个根本性的选择。

绝望往往成为曾经清醒的人随波逐流的借口，当清醒意味着痛苦、绝望，那么忍受痛苦与绝望便是获得尊严的惟一方式。在个人与社会的紧张对立中，个人必须承担物质生活上的贫乏与价值意义上的孤立无援。而社会的同化力是如此强大，只要你放弃内在理念，放弃你自己所坚守的尊严，你便可以融入社会之中，拥抱社会并为社会所接纳，而且在精神层面皈依大众价值，从而获得回归群体的安全感。于是，绝望成为放弃理想的最佳理由。“穷则独善其身”，当社会陷入一种万劫不复的恶性运行的时候，何曾留给融入其中的人一点独善其身的空间？社会的整体运作由一个个具体的人，一个个具体的“我”去推动，一个人如果放弃以理想与良知挽救这种恶性运行的努力，那么，不管冠以如何堂皇的理由，都难以真正做到独善其身，而往往成为社会继续恶性运行下去的基本动力。

当在方内“独善其身”而不能的时候，便只有方内

的战斗与方外的躲避两种极端的选择。

坚守绝望、守望良知是一个变态度社会中基本的思想姿态。有“魏晋精神,托尼学说”之称的鲁迅正是选择了绝望之后的鏖战。梦醒之后无路可走,痛苦,徘徊,但依旧呐喊,战斗!希望固然总是不可抹杀,有存在便有希望的前景,正如脚下的路,走的人多了,便可以从无路之中开出一条路来。然而他的抗战,分明总是“荷戟独彷徨”。希望的惟一结局是绝望,并且希望越大,绝望愈烈。绝望之后,仍决不向黑暗妥协,决不与现实合作,而是长久的韧战。于是这种绝望的抗争成为“与黑暗捣乱”,只有与黑暗捣乱,才能在黑暗之中坚决地捍卫个人尊严。绝望的抗争使鲁迅树立了一个知识分子人格的高峰!

绝望之后的另一种结局,是躲。既然在方内,倘不向黑暗下战书,就必定会沦为社会恶性运行的一种动力,那么,何不远离这污垢不堪的无望尘世,躲往方外,甚至另一个世界,去坚守自己清净的灵魂?就如与孙登同一时期的另一个隐士董京留给俗世的诗句:“胡不遁世以存真?”屈原不肯随波逐流,终于用最极端的方式以汨罗江之水洗涤他永远如美人芳草般的灵魂。历史上许多清醒而且痛苦着的文人们,无不拥抱老庄之学,走向山水田园。清醒意味着什么?清醒不仅意味着漫长无绝期的痛苦、绝望的煎熬,从而把生命存在变成一种无望的忍耐,而且意味着远离权贵、庸众,远离与“人”相关的一切,放弃锦衣玉食、封妻萌子。从价值意义上,隐士同样不但与统治者为敌,而且与大众也断然为敌!阮籍任马长驱,至路尽之处痛哭而返,他心中的抑郁与绝望,该是何等的深切,何等的强烈。他正是把这样的情

感,化作一声声惊动山林的长啸,也正是基于这样的情感,他才能那样透彻地从隐士孙登的一声长啸中感受到他的内心世界。

四

嵇康的刑场喋血,印证了孙登的预言。风流一时的竹林文人,乃至于作为整体的魏晋名士,以彻底的失败告终。阮籍数次以醉酒避祸,终不免落得一个郁郁而死的结局。与嵇康一同打铁的向秀,在嵇康死后,为避祸不得不东行入洛。《晋书·向秀传》记载,诛杀他的挚友的晋文帝对他说:"闻有箕山之志,何以在此?"向秀不得不回答:"以为巢许狷介之士,未达尧心,岂足多慕",贬低古代隐士巢父、许由的高节情怀,以此取悦这个屠夫。他们可以猛烈地批判礼教,并且以不守礼教为荣,但他们始终无法撼动作为罪恶的根源的政权与制度。

一声长啸,笑尽尘埃,这是绝望与痛苦之后的一种超脱与潇洒。然而对历史而言,绝望与痛苦所产生的精神分裂与思想激荡却更有意义,它为后世留下无穷的精神资源和思想财富。绝望的挣扎与反抗,从魏晋文人始,成为中国历史上一条若隐若现的精神传统。嵇康被杀、向秀入洛、阮籍狂醉、刘伶滥饮,竹林的诗乐,便成为遥远的绝响,而竹林名士与竹林故事,却在一遍遍地重演下来……

(2001 年秋)

第二编　知 识 分 子

这是一个反思、创造的时代。知识分子的整体素质与文化品格如何，将长久地影响这个民族的文化与历史。文化的转型包括了相应的知识分子精神、性格的变化。这个时代的知识分子研究，就是整理、创造新型知识分子品格的过程，同时，这个时代的知识分子，也应该以自己的思想与行动，使自己无愧于这个时代。

——《知识分子自我意识的觉醒》

知识分子的文化使命

中国传统中知识分子向来不乏“天下兴亡，匹夫有责”的责任感和使命感。冯友兰先生在《中国哲学史》的“自序二”中说，张载的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，“乃吾一切先哲著书立说之宗旨”。在今天，这种说法仍有极大的价值，其道德教化的意义可以淡化，即道德姿态必须放低，不能一切从道德立场出发，而其忧国忧民的情怀和对社会责任的自觉则必须强化。

中国的知识分子在 20 世纪五六十年代经历了一场空前的浩劫。由“反右”而“文革”，对知识分子来说都是灾难性的运动。批胡适可视为前“反右”运动。在近现代中国，没有一个人身上遭受比胡适更多的臭口涎。读着厚厚的一摞《胡适思想批判》，我感到一股无法承受的愤怒与压抑。那个时代的知识分子，怎么堕落得如此彻底！即使是胡适的老朋友、入室弟子，也那样苛刻地批判自己曾经那么敬重的朋友、恩师！不可否认这是政治压力使然，但整个知识阶层，不要说顶住政治压力，就是屈从之后，批判的力度轻些，“划清界限”的言辞平和节制些，也可能不会营造成那样严厉的气氛。后来的“反右”运动、“文革”中批判知识分子所用的词汇正是此前知识分子们批判胡适、胡风所用的词汇，可以说，在批胡适胡风中，知识分子为自己安排好了埋葬自己的语境。当我们把眼光转向俄罗斯，两国知识阶层的对比使我们无地自容！在沙

皇专制统治时期，高尔基因同情革命而不容于当局，沙皇不批准他进入科学院，当时作为科学院院士的作家契诃夫愤怒地宣布退出科学院，以示抗议。契诃夫的行为在中国人看来似乎不可思议，但作为一个知识分子，他正是以此捍卫了他的尊严与良知。

知识分子的天然职责，不但在于传承学术薪火，而且在于传承民族精神，传承历史与民族的良知。特别是身处混乱不堪的年代，奴隶主可以无限地施加淫威而奴隶快乐地伸出舌头舔舐脖子上的绞绳的时代，知识分子更应该是坚定的清醒者与不屈不挠的批判者。在这种意义上，五四一代知识分子出色地完成了他们的历史使命，其精神亦足以为后世所垂范。所谓知识分子的道德义务，正是五四一代知识分子的历史使命感与承担的勇气。在权利没有制度保障、经常被野蛮剥夺的时代，不可否认为自己争权夺利乃是维护正义的一种方式。而在信仰危机与转型期心理不成熟、不健全的社会，面对知识分子在历次政治运动后“士”气几乎荡然无存，体现出“麻木症，恐惧症和工具欲”（摩罗语），社会责任感与历史使命感的确立显得尤为重要。历史使命感与承担勇气，是知识分子发自良知的一种自然心理，是清醒、理智地为历史、现实所履行的道德义务。鲁迅先生在《我们怎样做父亲》一文中，曾经说，要“肩住了黑暗的闸门”，把孩子放到“宽敞光明的地方去”。这带有强烈的殉道色彩。在那样黑暗的年代，这种自我牺牲精神来自大爱、大悲悯的情怀。道德与悲悯是密不可分的，悲悯的意义在于使理论与实践在爱的光辉中不背离人道主义，即尊重生命，敬畏生命。鲁迅先生之所以伟大，在于他穷

其一生都没有放弃过批判庸众、看客，但却为这群无比苦难又无比麻木的庸众与看客耗尽了他的最后一滴血。先生一生没有停息以战斗的文字向当权者争取生存、自由的权利，但我从他的几乎每一篇文章中感受到的是文字的背后涌动着一股大爱、大悲悯的情怀。在《面对黑暗的几种方式》中，论及鲁迅的意义的时候，摩罗说："鲁迅作为一个文化巨人，并没有创立任何一个学说，更没有以他所创立的学说构建出一个思想体系，用以影响和指导他的民族的未来历史"，但是，"鲁迅不是一个文化创造意义上的巨人，而是一个自由意志的巨人"。"鲁迅留给这个世界的启示，主要是人格意义上的启示"。张中晓对鲁迅的评价也有相近的见解："无论从思想、文学的眼光来观察鲁迅，都不足以证明他的伟大，"鲁迅的伟大，是因为他是一个战斗者，是道德的存在，是激动人心的力量。

朱学勤在《我们需要一场灵魂拷问》中曾经呼唤："是真正的知识分子，就应对一切未能挽回的事实负责。"我在读摩罗的文章的时候，常常为摩罗那种担当苦难的精神与真诚忏悔的道德勇气所感动而不能自已，摩罗的精神，秉承的是鲁迅精神与俄罗斯知识分子精神。对俄罗斯精神有精深研究的别尔嘉耶夫在其《俄罗斯思想》中，将拉吉舍夫视为俄罗斯知识分子的始祖。别尔嘉耶夫写道："当他（拉吉舍夫）在《从彼得堡到莫斯科的旅行》中说，'看看我的周围，——我的灵魂由于人类的苦难而受伤'时，俄罗斯的知识分子便诞生了。"知识分子天生是悲剧命运的承担者，作为民族的良心，知识分子应该对民族的历史以及未来负责，即使是不可挽回的历史和令人绝望的未来。

“分裂、背弃信念、飘泊、与现实不调和、志在未来、向往更好的，更公道的生活——这是知识分子的特点。”“俄国知识分子的敏感和多情是罕见的。”然而在中国，具有真正知识分子精神的人寥若晨星。我们的民族是一个健忘的民族，二十多年前遍布九百六十万平方公里的血债，经过一场风雨的冲洗与雷霆的震慑，便连人们头脑中令人发怵的记忆也荡然无存。曾为红卫兵、红小兵的中年们心安理得享受着日渐丰富的物质生活，工人在匆匆忙忙地上班、下班、上岗、下岗，农民在勤勤恳恳地种地、耕田，仿佛这里真的什么也没有发生过。悲剧的记录者同时也是悲剧的精神承担者，而知识分子正是这样的记录者与承担者。历史的灾难、罪恶与耻辱必须有人来承担，只有如此历史才得以凸现真正的意义，悲剧才能避免重演。因此，承担的内在勇气与启蒙的外化品质，理应成为这一代以及接下来数代知识分子具有历史意义的文化品格。只有勇于承担，才可能将历史的苦难转化为未来发展的精神资源。现实中的当代知识分子对历史却大多采取了逃避与背叛。前几年“知青文学”的出现即是一个明证。在那个癫狂的年代，政治领袖一声令下，一大群本应接受现代教育的知识青年把他们生命中的最宝贵的时光荒废在农村。当这群知识青年回到城市，有机会回顾他们丝毫无法把握自己命运的历史时，他们唱出的主旋律竟是“青春无悔”！用美丽的脂粉涂抹到苦难的历史的脸上，历史的悲剧顷刻间化成历史的喜剧，历史的沉重、苦难，历史留下的宝贵的教训，消释于一声声“无悔”的颂歌与欢歌之中。这正应了鲁迅先生的老话：“如果从奴隶生活中寻出‘美’来，

赞叹，抚摩，陶醉，那简直是万劫不复的奴才了，他使自己与别人永远安住于这种生活。”而对“文革”的忏悔，特别是“文革”中害人者的忏悔则成为衡量知识分子良知的尺度之一。真正有历史良知的知识分子，总是勇于控诉，更是勇于承担罪恶，直面历史，在对历史的理性审视中把罪恶消化成为民族发展前进的精神资源。

怀疑与批判永远是知识分子的思想姿态。在古代中国，“士”对权力的经济与心理依附使他们总体上缺乏独立精神与自由思想，中国哲学也便不断僵化而无法推陈出新，才酿成“孔家店”的种种义务训条。五四先驱们像盗火的普罗米修斯，从西方传来民主、科学、独立、自由的圣火，五四虽然夭折了，但这火种却深埋在中国人的心中。普罗米修斯的意义，不仅在于向天神盗来光明的火种，而且在于盗火这一行为本身所体现出来的勇于挑战权威、自我牺牲的精神。这样的精神是人类的共同思想财富。我们今天要学习五四，继承和发扬五四精神，不但指继承五四先驱的理论成果，而且继承其批判精神与道德勇气，继承充沛的“士”气，并以此向旧道德进攻，建造一种崭新的、有现代精神的新道德，这种道德应该融合了人道、理性、自由、宽容的精神。

打开窗户，呼吸一口有真知识分子精神的空气吧！看看法兰西的雨果、左拉是如何控诉罪恶的；看看俄罗斯十二月党的贵族是如何为平民向专制政权开战，那个群星灿烂的年代，多情的俄罗斯知识分子在黑暗中是怎样坚守尊严与捍卫良知的；看看“士”气充沛的中国近现代自由知识分子是怎样在国家危亡

的时刻发出正义的声音，进行思想启蒙，呼唤自由的。对照我们今天的怯懦，对照我们今天眼看着社会不公却噤若寒蝉，我们应该无地自容，我们也惟有无地自容！

（原载于《社会科学论坛》2002 年第 1 期）

知识分子的职责与责任

几乎每一个人的心目中都有不同的知识分子的标准形象,因此对知识分子的定义也多种多样。然而在这些定义中有一种公认的知识分子特征,即知识分子首先具有某一领域的专业知识,甚至是某一领域的专家。这样的专业知识是知识分子赖以发言的底蕴和基础。知识分子的责任乃至使命源自他的专业基础,正如哈维尔所说:"知识分子是这样一个人:……他们的主要职责是研究、阅读、教授、写作、出版、向公民发表演说。通常——尽管并非永远——这使他们更能够接受较为普遍的问题;通常——尽管并非永远——这导致他们对世界事态和世界前途抱有更广阔的责任感。"知识分子首先必须践行的是职责,责任感、使命感源于职责。

在古代中国,被称为古代知识分子的"士"的职业和使命联系在一起。"士大夫"这一名称透露出古代的"士"事实上拥有知识分子与技术官僚双重身份。对大部分士大夫而言,"家事国事天下事事事关心"既有出自道德使命感的心理基础,也有出于职业责任感的制度基础。中国传统文化的兴趣在道德而不在知识,因此,道德的完善成为士大夫追求的首要目标。他们所做的最有出息的三事是"立德"、"立功"、"立言"。《论语》中说,士应该"志于道","士不可以不弘毅,任重而道远"。孟子更认为,"天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。"这样的"道"的要求与士大

夫的职业结合起来，便要求他们上谏皇帝以道抗势，下抚黎民以道济世，“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”。作为技术官僚的士大夫，他们的身份为他们的弘道提供了可能和便利——虽然历史上大多数士大夫并没有这样做。对士大夫而言，“事事关心”不仅是他们的道德责任和历史使命，而且是他们的职责、分内事。

中国进入现代转型之后，对知识分子而言，最大的角色转变在于边缘化。知识分子从权力中心退出，由庙堂、衙门而转栖于学院、报社等文化组织，其操作权力也相应的由政治权力转化为话语权力。知识分子角色转换刚刚开始，在新型知识分子身上就迸发出一股刚毅的精神和不屈的勇气。以新文化运动的兴起为标志，新兴的现代知识分子在时代舞台上以他们的道德使命感与历史良知表现出他们作为社会的良心的存在。五四是一个“没有学者的时代”（林贤治语），几乎所有的学者都成了思想者，都把自己的知识视为改造国民性、颠覆或者发扬传统文化、挽救民族危亡的真理。他们的职业没有“根”，今天是大学教授，明天是报刊编辑，今天在北京鼓呼，明天在上海呐喊，他们是广场上的演说家、鼓动者，而他们发言的内容，往往逸出自己的专业之外，成为反抗专制统治与社会恶习、维护社会良知的发言，并且他们为了自由发言，不惜付出受打击、遭迫害、甚至坐监狱的巨大代价，但是他们始终大义凛然，一往无前！他们所践履的不只是知识分子的职责，更是知识分子的使命——历史交付给他们那一代的使命：反思，启蒙，抗议。这样的精神足以垂范万世。

什么是知识分子的使命？知识分子的使命在于自觉成为社会的良心，以理性与良知为原则向公众直陈自己的观点和见解，这种陈述超乎本阶级、集团利益，具有普世价值，并且当自己的意见与社会主流、权势相左时，不惮于与主流、权势相对抗。知识分子使命的践履，表现在左拉们愤怒的“我控诉”，表现为十二月党贵族的抗争，表现为列夫·托尔斯泰为受屈的农民向沙皇的申辩，表现为高尔基的“不合时宜的思想”，表现为鲁迅的“绝望的反抗”，表现为顾准的“拆下肋骨当火把”。上海的租界，西伯利亚的冰天雪地，监狱里的铁枷脚镣，往往是知识分子承担历史使命所面临的代价——特别是在非常态的时代。在这样的时代往往只有极少的一部分知识分子选择言说，选择承担。发出“天下兴亡，匹夫有责”的思想家如凤毛麟角，批量生产的是拖着脑后的辫子皓首穷经于故纸堆之中的“学术大师”。而且，一旦一切被体制化之后，文化人的精神也会被体制化，以萨义德所要求的知识分子形象——做流亡者、边缘人，以五四启蒙思想家的勇气来观照当下状况，总让人有一种委琐感。精神是极易溃亡的，特别是在缺乏信仰又遭遇压力的时候。正因如此才不得不一次次的谈使命，谈精神以自我拯救。但在一个精神委琐的时代谈精神、谈使命，更显得对比强烈，陈义愈高，讽刺愈烈。正是鉴于此肖雪慧老师写了一篇《不谈使命谈职责》讲职责问题。在我看来，既要谈职责，也要论使命，使命感出于道德责任感，因为一个社会里知识分子没有以自己的学识与良知去充当社会良心的角色，便无法指望有其他阶层的人们能够承担这种角色，而且

知识分子的职业特征也决定只有他们有能力承担这一角色。职责缘于职业基础，是使命的下限，是职业道德。从事社会科学研究的知识分子的职责与责任是言说，并且说真话。

肖雪慧老师在《不谈使命谈职责》中说："知识分子，特别是其中的学者们所从事的工作及其职责所在，可以用康德所说的'公开运用自己的理性'来概括。""说知识分子承担着那些分内职责，诚然因为知识分子一般来说受过系统的思维训练，但更因为知识分子专门从事精神文化领域内的工作，这个事实要求知识分子对时代的精神状况负有较大的责任，而这个责任要通过在运用理性的前提下说真话来实现。"在一个前启蒙或正在启蒙的社会，"公开运用自己的理性"实际上是创造一个民间公共空间并且不断拓展这一空间的惟一途径。康德在《回答这个问题：什么是启蒙运动》一文中把启蒙与公开运用自己的理性联系在一起："启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可称之为自由的东西中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。"这里的"公开运用自己理性的自由"就是指言论自由。他接着说："我所理解的对自己理性的公开运用，则是任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。"也就是说，理性的公开运用主要表现为在公共空间向社会发言。康德以牧师的责任为例，说："一个牧师也有义务按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生们和他的公众们作报告，因为他是根据这一条件才被批准的。但是作为一个学者，他却有充分的自由，甚至于有责任，把他经

过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。”这一例子完整地点明了学者的职责与责任。作为牧师，按照教义宣传是他的职责，而他之所以负有提“意见”、“建议”的责任，是由于他的牧师身份使他比其他人更熟悉教义的缺点与宗教教会团体的组织。提“意见”、“建议”是在公共空间发言，这时牧师是以公共知识分子的身份出现的。如果没有牧师在这一领域发言，便没有更适合的人来提出了。由此我们可以这样描述知识分子的责任：知识分子的责任便在于立足自己所从事的专业，对本专业及相关领域提出自己独立的意见和建议，公开运用自己的理性，以自己的独立、自由的声音去争取与占领言论的公共空间。在一个非常态的社会，这同样需要精神与勇气。公共空间是学者的言论阵地，也是社会的民主空间。公共空间越宽阔，学术讨论就越自由，创造一个自由平等的世界的可能性就越大。任何一个领域如果没有得到知识分子特别是公共知识分子的阐释、整合、梳理，要么就出于混沌状态无法被理性地认识，要么就被利用，政治霸权垄断话语空间。牧师比别人更熟悉教义与宗教团体组织，所以作为一个学者的时候他有责任去取得对由于职业而熟悉的这一领域的阐释权与批评权。其他的职业者也一样。对一个历史研究者而言，他的职责在于本着自己的道德原则与学术水准研究历史，并提出他的独立见解。同时，他有责任在现实中对现实问题发言。他既然被允许从事这一领域的研究，占有相关的资料、研究空间，他便有责任把他的成果公之于众。如

果他屈从于某种压力，或者为了权势、利禄把自己不相信的东西告诉世人，那他就是失职的，他违反的不只是作为学者的职业道德，而且是作为一个人的基本道德。

在当代史上，文人在一代代地渎职。上个世纪50到70年代，在中国几乎找不到知识分子，找不到常识。一个个政治运动的围剿彻底摧毁了文人们的责任意识，屈从于政治压力而沉默是无奈的，也无可谴责，但一旦有意配合政治压力——不管是出于恐惧还是可耻的自愿——而对同伴、同事投井下石，以学术、知识向统治者抛媚眼献殷勤乞求进阶保位，那便意味着个人道德的沦丧，如果文人集体如此表演，就是一个时代道德底线的集体全线崩溃。在那个举世癫狂的年代过后，巴金老人以一个知识分子的良知，写了一本“说真话的书”——《随想录》，其中陈述了简单不过的常识，但在常识匮乏的社会里，常识本身就是一种可贵的思想。一本说真话的书，便可在那一时期的中国以一根刚劲的脊梁，撑起一片阴霾扫尽的天空。毕竟是五四过来的人，巴金比大多数文人多出了一股精神，一种备受摧残但依旧挺立的知识分子的责任感，一种向历史、后代负责的道德良知。

现代社会科学研究的一个突出特征，是分科的精致化。新的学科至今还在不断地兴起。各门学科的研究对象，已经基本覆盖了整个现象世界。一些新兴现象、潮流也不断被各门学科以其独特的角度切入研究，得到专业化的梳理、评价与认识。每一学科的知识分子，都有责任立足专业，以专业角度切入对社会事务公开发言。诚能如此，则言论状况庶几可矣，但

是目前显然做得远远不够。在这个矮化的时代，我们更应该向往英雄，向往左拉、列夫·托尔斯泰、鲁迅、顾准等人，并且跟着他们的脚步向前走去。

（2002 年 10 月）

知识分子自我意识的觉醒

一

“知识分子”是一个很复杂的概念，在中外有着各种各样的解释。俄国是“知识阶层”这一名词的起源地，其知识分子的始祖是被别尔嘉耶夫称为“18 世纪俄罗斯最卓越的人物”的拉吉舍夫，别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》中说，在俄罗斯，知识分子是这样一群人，“知识分子是一个不切实际的阶级，这个阶级的人们整个地迷恋于理想，并准备为了自己的理想去坐牢、服苦役以至被处死。”在法国，具有现代意义的知识分子概念主要在著名的德雷福斯事件中表现出来。左拉与他的朋友们的“我控诉”传达了一种新的知识分子的抗议精神，由此，“在思想舞台上，出现了一种新型人物——如同教士、抄写员、诡辩家、博学家标志出其他时代一样，也是新鲜而有特定性的。”（法国作家雷威语）这群新型人物就是现代知识分子。而在中国，直到 20 世纪末，“知识分子”仍然还是按照学历来划分的，凡是大中专毕业都可以称为知识分子，这种划分法现在还被广为承认。这样的“知识分子”仅仅意味着学历，与知识无关，更与精神、思想毫无关系。中国现代知识分子自我意识的觉醒是在五四时期，打倒权威、高扬主体人格使当时的知识分子挣脱了“士”的古代模式，获得可贵的现代自由、独立的精神品质。然而，知识分子的自我定位过程随着启蒙运动的夭折而中断，严重的民族危机使知识分子纷纷放弃独立性

而服从民族需要。及至50年代以后,反胡风、批胡适、反右、“文革”各种运动、思想改造,彻底地摧残了知识分子的独立意识。知识分子成为依附在各种“单位”的“皮”上的“毛”,连“知识阶层”这一名称也丧失了存在的合法性,更不要说什么独立意识。独立性的丧失同时也意味着知识分子使命的丧失与文化尊严、文人人格的溃亡。在长达数十年的历史中,倘若以班达、萨义德的知识分子标准来衡量,以左拉、托尔斯泰、鲁迅为知识分子的典范来审察,那么,这一时期不管还有多少博学鸿儒、国学大师在世,千万赤土,六亿神州,几乎没有真正的知识分子存在。

知识分子研究在20世纪80年代的兴起绝不是一个偶然现象,这意味着重新审视自身角色,确定自己的社会、历史角色位置的开始。对自身角色的审视源于对历史的怀疑。80年代是“新启蒙”的时代,当社会在改革中开始逐渐释放出一定的公共空间,五四的后裔们开始对这片狭小而险恶的公共空间的尝试占领。然而困惑、尴尬随之而来:知识分子以什么名义发言?知识分子在这个时代应该做什么?为什么如此?也就是说,知识分子自身的身份合法性如何建立?合法性是一个人、一个阶层做出个人行为与集体行为的内在依据。只有以合法性作为支持,其行动才能心安理得,坚定不移,一往无前!相反,如果缺乏对自身身份及其使命、责任的确认,其行动便会畏葸不前,见风使舵,随波逐流。中国20世纪80年代以来的知识分子研究,基本上都是在重新审察知识分子的角色,探索知识分子的责任、使命及其合法性。这是一个“寻根”——寻找古代、国外、现代知识分子典范作为我们

现在的行动依据——的过程，也是一个“生根”——在探索中寻求新的社会条件与历史形势中的知识分子行为依据——的过程，就如春秋战国时期孔孟对“士”的期望成为“道统”的源头一样。五四以来的知识分子研究，是知识分子在传统文化向现代转型这一文化环境中，在现代西方文化与中国传统道统的价值参照下，创造、建立一种新的知识分子传统的尝试。

二

“知识分子”在现代中国意味着什么？是一小撮知识精英，还是以教育为标志的一个文化人群？是一种抽象的价值，还是一个具体的阶层？是社会必不可少的清醒者与批判者，还是随着后现代的到来而行将就木的名词？“知识分子”到底应该做什么？应该成为政府部门中的顾问、技术官僚，以权力去推行他们的理想或劝说权力者推行他们的理想，还是作为边缘人、无权者、流亡者、失败的诸神向权势叫板？应该专注于本专业的研究，为学术而学术，还是应该努力涉足公共事务，对社会做出批评？而他们所做的一切，到底有什么内在依据，有何种合法性？这个时代是一个文化转型的时代，是“重估一切价值”的时代，文化的变迁必然蕴涵了知识分子角色的转变。这些问题正是知识分子自我意识觉醒之后所不得不面临的生死攸关的重大问题。只有回答了这些问题并对自身角色进行不断的自我确认，知识分子才能建立起自身行为的合法性，创造新的知识分子传统。而重建知识分子的整体品质，最为需要的就是历史的精神资源与价值参照系。

中国古代的道统是当前知识分子精神资源之一。传统知识分子产生身份的自觉，是在战国时代。公元前一千年以内，中国、希腊、印度等一些古老的民族的文化出现一种超越，中国出现了孔子、老子、墨子，希腊出现了苏格拉底、柏拉图，印度出现了释迦牟尼，他们的思想分别构成了延续至今的中西方文化的源头。这一具有世界意义的时代被雅斯贝尔斯称为“轴心时代”，也有人把这段历史称为“哲学的突破”。中国古代的知识分子正是在这“道术将为天下裂”的历史时期萌发一种对人类的责任意识与使命感，创建一个“道统”。正如余英时先生在《士与中国文化》中写道：“‘哲学的突破’以前，士固定在封建关系之中而各有职事，他们并没有一个更高的精神凭藉可持以批评政治社会，抗礼王侯。但‘突破’以后，士已发展了这一精神凭藉，即所谓‘道’。‘道’确立以后，士的特征已显然不在其客观身份，而在其以‘道’自任的精神。”“道”就是古代“士”履行他们的社会责任的内在价值基础。由此，中国古代传统知识分子的道德使命感一直极其强烈，在理论层面，从孟子的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”到张载的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，中国士人在历史上一直在对其道德使命做出自我确认。然而，在历史事实层面，传统的知识分子过于依赖权力者而失去经济、人格的独立性，他们一心想通过权力去推行他们的理想，但是自己反而成了权力的附庸。儒学大师礼抗王侯的理论基础是“道”尊于“势”，要求儒生应该为君之师、君之友。在理论层面上，“道”尊于“势”，“礼”可以对“势”造成一定的限制，使它遵从“德”的

要求。但是在实际上,“道”却往往是依附于“势”存在的,“道”的宣传者——士大夫只是“臣”,“礼”往往只能限制臣而无法限制君。而且,“势”有时也可以被粉饰为“道”的代表。皇帝是“天子”,正如马克斯·韦伯在《儒教与道教》中所说,皇帝“具有神性祭司的地位”,皇帝被赋予宗教性的力量,具有了“道”的意义。在民众的眼中,皇帝代表着天底下最高的权威,具有神秘的色彩。专制制度的不断强化更使“以道抗势”成为越来越危险的事情,也越来越少有践履者。从制度的影响看,战国时期孟尝君门下食客冯𫗧的“食无鱼”,“出无舆”,“无以为家”的弹剑弹铗,已经开始了文人被“养”的历史,科举制的实行与完善更使这种“养士”制度化,由此文人被分为“成功被养起来”的阶层——官僚与“求被养而不得”、“偶失龙头望”的落魄阶层。他们在朝依附于皇权,在野则依附于宗法势力,臣服于政治权威与文化权威的足下,丧失了知识分子的独立精神。而孔孟提出来的舍生取义、弘道立功的理想人格,在历史上极少真正出现。从整体上看,中国“士”的传统缺少一种践履的精神、反抗的人格与行动的勇气。纵观中国古代历史,从理论上弘道的文人不计其数,而真正在实践中弘道的却是凤毛麟角,甚至大多数士在道与势,义与利面前,总是表现出先天缺钙,甘心为奴。在遭遇历史危机的时代,真正捍卫道统的人,例如岳飞、文天祥等,往往被受着同样的儒家教育的“士”们迫害、杀戮。可以说,中国传统知识分子的道统为我们提供的精神资源相当有限。

现代知识分子的源头在五四。作为一场影响深远的反传统运动,五四既是以现代文化反抗传统文

化，也是以现代知识分子精神、人格反抗传统士大夫精神、人格。那时动荡的社会局面为新型知识分子的诞生提供了一个相对宽松的言说空间，无论如何，对知识分子来说，言说空间是最基本的存在条件，没有这样的空间就发不出声音来。科举制度的废除大大减少了文人向传统技术官僚转化的机会，造就了一大批关心社会并且有相当的言说能力的新型知识分子。文人不再以做官为惟一之途，而可以从事教学、研究、编辑、出版等职业。这使他们得以以独立个体的身份发言。而报刊、杂志的大量出现，则为他们的发言提供了物质条件，并凝聚他们的力量，扩大他们的声音，使他们的批评能够影响社会，推动社会进步。任何一种思想繁荣的局面都离不开言说空间、言说能力与言说载体这三个方面的条件，在专制社会里，专制权力对言论、思想自由的钳制主要就是对思想空间的强加限制与对言说载体——宣传媒介的控制与禁锢。五四时期恰恰具备了这三个有利的条件。五四知识分子的突出特征是，他们不再以体制中的“士”的身份，而是以独立自由的个体的身份，推翻盘踞在“士”头上的权威、圣人而去发言。与传统的士大夫最大的不同在于，五四知识分子的人格是独立的，他们的声音代表的是他们个人，他们的发言面对的是社会、公众。而士大夫的声音是在“为往圣继绝学”的名义下、在“圣人”的言说范围内发出，他们代表的是“道统”，他们的预想听者与其说是民众，不如说是皇帝。历史过去了八十多年，今天当我们把眼光投向历史，五四的启蒙思想仍然有极大的魅力，五四启蒙思想家的人格、精神，更是令人心驰神往。我们所做的工作，只能

是五四时期的继续：反思、批判、启蒙。而我们所拥有的现代意义知识分子精神的本土资源，基本集中在五四时期，当前知识分子正是站在五四形成的文化土壤上发言的，而中国现代知识分子传统的形成，也必然以五四为源头。

三

这是一个“方生方死”的大时代。一百多年来的中国历史，正在形成一种即将长久地影响我们的后代的体系，它包括了文化、制度、生活方式等，而根本在于文化。不管是“中体西用”论，还是“西体中用”论，是陈序经的“全盘西化”、胡适的“充分世界化”，还是新儒家的文化本位论，都预示着文化的根本变革或转型，也预示着一种更新的文化的建构。在新的文化传统的形成过程中，知识分子无疑起着关键的作用。徐复观先生在《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》中说：“知识分子的性格，首先是关系于它所承载的文化的性格。”同时，文化呈现出来的性格，也和知识分子的表现密切相关。因此知识分子自我意识觉醒之后，对自身的角色定位便显得特别重要。

从理论上，知识分子对自身角色定位与自身合法性的追问，是寻根的追问。有关知识分子的讨论，就是一个创造、建立一种新的知识分子传统的过程。知识分子只有确立自己的内在信念与内在价值，并且寻求这种内在信念与内在价值的合法性，才能将之外化为行动，并且建立一套相对稳定的行为模式。有人把中国知识分子的“无特操”归结到中国没有宗教，中国人没有坚定的信仰，这种解释有一点是合理的，就是

把信仰视为人们坚定的内在价值支撑,信仰鼓舞人们去不屈地抗争。因为信仰所提供的,正是对自己行动的坚强确认,由此建立坚定的内在价值的合法性。中国古代事实上是以“道”作为士的内在价值,孟子就说过,“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”。只是在实践中士大夫往往不能做到孟子的这种要求。

今天知识分子寻根同样遭遇很大的困境。在比较有广泛影响的知识分子品格的研究中,知识分子常常被描写为社会的良心,批判性被公认为知识分子的独特品质之一。班达甚至认为,知识分子应该甘愿冒被烧死、放逐、钉死在十字架上的危险。萨义德则认为知识分子应该总是向权势说真话,做“总是失败的诸神”。在中国现代知识分子身上同样展现着一种大悲悯大无畏的精神,鲁迅以他的文章和行动展现了一个顶天立地的“精神界之战士”的形象,陈独秀为了反抗专制统治,一生历经坎坷数度入狱而保持着高昂的斗志,直到晚年仍做一个坚定的反对派,迸发出惊人的思想力量。胡适、罗隆基、储安平为了民主人权而坚持对专制的反抗。在专制独裁的社会,思想、文字轻易便可披祸,现代知识分子以他们的道德勇气与批判精神为中国历史提供了一个个光辉的典范。在今天,知识分子为了什么而言说?为了“人民”吗?“人民”一旦被剥落政治加上去的道德光环,便不再神圣。并且,正如鲁迅所言,民众的罚恶之心,并不下于军阀学者。为了“真理”吗?当代人经过了数十年不停的历次政治运动,已经失去了现代知识分子所具有的那种浩大的底气。现代知识分子发言的底气充沛,因为他们知道自己在历史中的位置。为了“信仰”吗?这

个民族向来没有确定的信仰，缺少真正赖以确立一个群体伟大人格的精神支柱。这是一种缺乏内在信念与内在价值的迷惘。在我看来，寻求内在价值的历史源头只能是五四。五四知识分子的精神实际上就是一种强烈的入世使命感。对五四思想的所谓一元论模式多有批评的林毓生先生也在《中国传统的创造性转化》中说："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。"这种源于儒家理论精神的使命感在五四时期得到极大的发扬。同时，五四知识分子也体现了现代的独立品质与抗议精神，这是现代意义上的知识分子精神。林贤治先生在《五四之魂》中说："在整个新文化运动期间，启蒙的先驱者都不曾找到合适的名词为自己命名。五四则为其开出了一张'明确的出生证'，就像这新式名词一样，这批人物，获得了中国传统士人所不具备的新型品格。"这种"新型品格"的具体内容，就是我们重要的思想、精神资源。我认为可以以鲁迅为典型，从鲁迅那里寻找一种知识分子的精神传统。鲁迅被称为 20 世纪中国最痛苦的人，今天中国知识分子的许许多多迷惘、虚无、痛苦，都曾经在鲁迅那里出现过。那一个矮小的身躯里承载了何等丰富的历史能量，以至于今天任何一个思考着、清醒着的中国知识分子都能够强烈地感受到这种能量。鲁迅是虚无、绝望的，即使每次似乎有希望，他也从来不曾抱着乐观主义的态度去拥抱希望，最多止于"尝试着希望"，但其实历史也从来没有给他提供希望的光线。然而就在那样荒芜、黑暗、冷硬的思想世界里，却

矗立起一种光辉的内在精神，正是这种精神使他不断地反抗绝望，反抗虚无，即使是“搞乱”，即使是遭遇无物之阵，也坚持荷戟徘徊，战斗不已！精神的鲁迅比思想的鲁迅、文学的鲁迅更值得注意。

知识分子群体意识的觉醒及其传统的建立，不只需要一个理论传统，更需要一个实践传统。在中国这片特殊的土壤上，大凡要真正捍卫自己的理想，总需付出相当惨重的代价。因此往往多有理论、口号，而少有行动者、践履者。在西方历史上，即使在险恶的年代，依然有一大批人英勇地捍卫他们的信念，为了他们的真理而把生命送上历史的祭坛。从苏格拉底无畏地饮下毒酒到中世纪宗教裁判所迫害下走向火刑架的科学家、神学家，从发出“我控诉”的左拉到为人民而起义的俄罗斯十二月党贵族，各个国家不同的知识分子都主要表现为行动的传统，从中体现出来那种大义凛然、大气磅礴的精神，使这一传统被赋予丰富的色彩。而中国的道统中实际上的践履者实在太少。余英时先生在《士与中国文化》一书中整理了“士”的传统，在肯定道统的同时又承认“孔、孟以至刘向关于‘士’的界说都只能当作‘理想典型’(ideal type)来看待。事实上真能合乎这种标准的士终属少数”。“即使在高级知识分子群中也有许多人守不住‘道’的基本防线。”孔子、孟子乃至刘宗周、顾炎武身上体现出来的那种为了“道”栖栖遑遑乃至于以身相殉的“士”在中国历史上极为少见，而且，卫道之士的行为事实上没有形成一个传统，每个人都在孤立而悲壮地捍卫他们的内在价值。而俄罗斯知识分子的情形完全不同，我们从赫尔岑、托尔斯泰乃至高尔基的

身上都可以看出十二月党人那种以真理的名义向国家宣战的影子。五四是思想家的时代，也是行动的时代。从陈独秀出狱后李大钊、胡适的贺诗到后来《新月》斗士们的人权论集，都充分表现出知识分子的铮铮铁骨。今天，知识分子的文化品质，例如独立性、批判性基本已经被普遍接受，然而最重要的是如何在行动中表现这种独立性和批判性。中国还没有诞生自己的左拉、雨果，没有托尔斯泰、索尔仁尼琴。

这是一个反思、创造的时代。知识分子的整体素质与文化品格如何，将长久地影响这个民族的文化与历史。文化的转型包括了相应的知识分子精神、性格的变化。这个时代的知识分子研究，就是整理、创造新型知识分子品格的过程，同时，这个时代的知识分子，也应该以自己的思想与行动，使自己无愧于这个时代。

（2002 年 8 月）

第三编　传统与现代之间

一个生活在现代社会、并且承认自己生活在现代社会中的人，便不能不面对五四新文化运动以来提出的问题。儒学的发展更不能回避这些问题。儒学的原教旨主义宣传，是无济于事的，甚至是伤害儒学的，如果没有正视以反传统姿态出现的五四传统，我们便无法认识儒学传统建制化在现代的弊端，无法对儒学进行现代转型。

——《知识、制度和儒家在现代社会中的生命力》

民族主义与民族国家建构

一

英国著名历史学家埃里克霍布斯鲍姆写过一本小册子,叫《民族与民族主义》,该书以这样一个想像的故事作为开头:在核战浩劫后的一天,一位来自银河系外的星际史学家接到地球毁灭于核战之后,横渡银河来到满目疮痍的地球,探索地球毁灭的原因。他经过一番详细的调查之后将会发现,"若想一窥近两个世纪以降的地球历史,则非从'民族'以及衍生自民族的种种概念入手不可。"这一故事本身似乎有点危言耸听,但是,它把"民族"放在两个世纪以来世界历史的核心位置,凸现了民族的崛起给世界格局带来的根本性变化。数十年来,学者们针对民族与民族主义的问题进行了大量理论工作,但是直至今天,对"民族"的界定,尚无统一的标准。而民族主义作为一种思想,一种情绪,早已登上历史的舞台,极大地影响了历史的进程。

对中国而言,现代民族观念迟至晚清才正式出现。古代中国既不是民族国家,也没有现代意义的民族主义。当我们今天开口说出"中国"这一词汇,并且头脑中呈现对中国版图的想像的时候,我们已经为历史预设了一个主观的"民族"定义作为前提。以"中国"这一名词指称现在的版图,只不过是民族国家兴起,政治建制确立之后的事情。古代儒家说"修身,齐家,治国,平天下","家"与"天下"的观念和今天所说

的大致相同，而“国”的观念则与今天完全不同。古代的“国”，不是指国家，而是指朝廷。古代人并没有“民族”、“国家”的观念，他们在称呼前面，从来就是加上籍贯、朝代，而籍贯、朝代都和民族无关。只是到了晚清，西方的坚船利炮打开了中国的大门，当时的人们才第一次面对异族的民族国家，从而在面对西方国家的过程中产生自己的国家意识与民族意识。正如李斯特所说的，似乎只有在优势民族挟其强权进行兼并的威胁下，才会让被侵略的人群生出休戚与共的民族情操，一致对外。晚清之后，面对自己世代生活、耕作的土地面临被破坏、瓜分的危险时，人们在强烈的生存危机中激发出一种政治认同感，这种政治认同感最突出的表现，就是义和团的口号从“反清灭洋”到“扶清灭洋”，而最后则归结为对“中国”作为一个独立国家、“中华民族”作为一个独立民族的认同。

孙中山在缔造一个民族国家的时候，从个人与国家的对立，认为中国人“太自由”，他说：“今天，自由这个名词究竟怎样运用呢？如果用到个人，就成一片散沙。万不可再用到个人上去。要用到国家上去。个人不可太自由，国家要得完全自由。”孙中山的意见，反映出中国民族主义思想已经崛起，而民族国家还没有真正建立、民族认同亦未产生的状况。而孙中山的批评，则暴露出民族主义思想萌发之后，如何通过政治整合去构建一个有凝聚力的国家的问题。在民族与民族主义的关系上，今天的民族主义者，总是先定地认为今天我们思想中的所谓“中华民族”，“中国”自古存在，并且传承文明五千年。但是，从历史的角度看，不是由于有了民族才有民族主义，而是有了民族

主义才有民族。民族乃是民族主义思想崛起之后的产物。正如霍布斯鲍姆所说："民族主义早于民族建立，并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族。"有了民族主义思想，这种思想的提倡者带着寻求身份认同的眼光去反观历史，把历史想像为一个民族主体的变迁，于是把历史的变迁化成一个民族的变迁。通过这种预设的、想像的"民族"去书写历史，把历史描述成为一个民族从诞生到发展的线性过程。这种把"民族"确立为历史主体的书写，用语言文字构建起了一个民族的沿革，于是一个民族便在书写历史的过程中诞生了！以今天的"中国"的眼光去书写现代意义的"民族"的国史，竟成为构建一个民族国家的过程。

二

要为中国的民族主义溯源，必须首先考察传统中国社会、思想状况，考察传统社会中有没有现代民族主义产生的因子，这些因子如何发展成为现代民族主义思想，再返过去构建一个民族国家的历史。

梁漱溟在《中国文化要义》中，特辟一章为"中国是否一国家"，用现代的国家观念看中国古代传统社会，最后不得不承认，"中国不像国家"。实际上，传统也有"国"，但是它指的不是我们今天说的"中国"，而是指朝代，而我们今天说的"中国"这一国家，在传统社会是不存在的。罗素当年在上海演讲的时候就说："中国实为一文化实体而非国家。"历史学家雷海宗也说："二千年来的中国，只能说是一个庞大的社会，一个具有松散政治形态的大文化区，与战国七雄或近代

西洋列国，决然不同。”连国家都没有，当然更没有现代意义的民族主义，更没有一个“中华民族”。

那么，是什么东西维系着历史的传承发展，维系着古代中国文明不至于像古希腊、古埃及文明一样中断消失的呢？我认为主要原因在于，传统社会虽然没有民族认同与国家认同，但是有坚定的文化认同与王朝认同。王朝认同与文化认同一表一里，维系着传统社会的人们的基本心理结构。顾炎武把这两种认同化为“国”与“天下”的差别，他在《日知录》“正始”条中说：

> 有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。

亡国就是一家一姓的王朝的灭亡，而亡天下是亡文化。以我们今天的眼光看，顾炎武走出朝代观念，旋即陷入天下观念，在王朝与天下之间，始终没有一个“民族”或者“国家”的观念。在还不存在民族的时代，顾炎武面临着他所绝对不认同的清王朝入主中原，于是只有超越王朝认同而归于文化，把文化视为价值皈依的命脉——吊诡的是，当清王朝经历了一个“野蛮的征服者反过来被先进文明所征服”的过程，做出认同中原文化的姿态，前明遗老们便在拥抱传统文化的同时，顺理成章地认同了这一异族的统治，甚至即使并不认同这种统治，也难以找到反对的正当理由。

三

中国古代的原始民族感情，也就是汉族民族感情，主要通过王朝认同表现出来。儒家经典《大学》说“修身，齐家，治国，平天下”，其中的“国”，在战国时期指齐、楚、燕、韩、赵、魏、秦这样的诸侯列国，在秦之后则指朝代。我们对古人的误解，往往缘于语言的差异，缘于同一个词语在历史演变中意义的变化。古人说“中国”，今人也说“中国”，只不过在古为橘，在今为枳。就汉代而论，汉人眼里，中国跟匈奴，是一种国际关系。司马迁自述作《匈奴列传》的原因道：“自三代以来，匈奴常为中国患害，欲知强弱之时，设备征讨，作《匈奴列传》第五十。”匈奴活动的河套一带，已经在现在的中国版图之内。司马迁把匈奴国史写成“列传”，恰如今天修史，在国史中写“美国列传”、“英国列传”一样。归根到底，当时的人们只认王朝，根本没有一个统一的“民族”。

西汉时，甘延寿与陈汤击杀匈奴，而后在上疏中留下一句至今仍然激奋着民族情绪的豪言壮语：“明犯强汉者，虽远必诛！”当我们今天通过历史想像把汉朝想像为“中国”的正统，并且把现在的中国看作汉代的后裔，这句话便由对汉朝廷的忠诚，转化为对我们今天的民族的忠诚了。

因为没有一个“国家”可以效忠，即使最优秀、最有骨气的儒家文人，在最危急的时候，也把他们的一切希望寄托在王朝上，把他们的生命价值维系在王朝的兴亡上。文天祥被捕之后，元朝统治者进行了长达近四年的劝降，文天祥不为所动，他的理由是：“德佑

吾君也，不幸而失国，当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计，所以为忠也。”所忠者，只是忠于宗庙社稷，因为除了宗庙社稷，已经找不到一个更加合适的献身的理由。

我们今天怀着对“中国”的感情，带着语言的眼镜去看历史，于是司马迁的“中国”变成了我们的祖先的中国，甘延寿、陈汤的击杀匈奴变成了为我们今天的“民族”驱除外敌。更加吊诡的是，无论是甘延寿、陈汤的王朝认同，还是顾炎武的天下观念，在现代民族主义崛起之后，都被转化为民族主义思想的表达。“明犯强汉者，虽远必诛”被改造为“明犯中华民族者，虽远必诛”，亡国亡天下的说法，本意是“仁义兴亡，匹夫有责”，却被改造为“国家兴亡，匹夫有责”。实际上，无论是汉代的甘延寿、陈汤，还是明末清初的顾炎武，都没有“国家”的概念，更没有“中华民族”的概念，但是经过现代民族主义的改造，王朝认同立刻滑入民族认同，文化认同也立刻滑入民族认同。最冤枉的是顾炎武，他的“天下兴亡，匹夫有责”明显就是以天下为己任——简直有点世界主义的味道，但是民族主义者平添一个“国家”，虽然起到了宣扬民族主义的作用，但是已经跟顾炎武的原意大相径庭。

四

当王朝认同失效之后，文化认同的功能就凸现出来了。传统社会的文化认同，含有原始的民族主义因素，那就是“夷夏之辨”。非我族类者，其心必异，这是先定好的。于是中国文化圈的人们，总是把文化圈以外视为蛮夷之地，甚至不把非中国文化圈内的人当人

看。最突出的例子，是晚清时候，对入侵的西方列强表现得方寸大乱，对“夷情”毫不了解。林则徐在到广州接触洋人之前，甚至看到西方军队的正步走便认为洋人的腿是不会打弯的。

而文化认同对中国的民族融合起过决定性的作用。元、清占领中原的时候，只要认同中国传统文化，并且考证出“圣教同源”，都是轩辕皇帝的子孙，汉族人便会对异族统治完全接受。清兵入关之后，面对着大批儒家知识分子的反抗，清政府在政治上建立专制体制，在文化上便向传统文化靠拢。为了收买立志做遗老、甚至进行反清复明活动的文人，康熙皇帝实行了一个重要的文化政策，那就是由朝廷推荐“学问兼优、文词卓越”的士子，康熙皇帝亲自主考录用，称作“博学鸿词科”。这项文化政策，让那些以传统文化为价值皈依的儒生们看到了文化不失的希望，在一定程度上认同了清政府的统治。通过这种考试，清政府录用了一批儒生，同时收买了一大帮儒生的心。但是，这种利禄的诱惑只能对那些梦想着通过十年寒窗得到功名的儒生有效，却仍然无法改变第一流的学者的志向。真正让第一流的学者们坐不住的是修《明史》。“华夷之辨”主要是文化之辨，第一流的学者们如顾炎武、黄宗羲，他们的钟情所在，并不在一朝一姓，不在灭亡的明王朝，而在文化，这从顾炎武的“亡国”与“亡天下”的区分中已经看得清清楚楚。而修《明史》本身，便意味着文化正统的传承。当清政府决定修《明史》的时候，那些用生命去拥抱传统文化的学者们纷纷走出山林田园，投入到承续文化命脉的工作中去。连反清最坚定的黄宗羲也逐渐认同了清王朝的统治。

在康熙开科祭孔后，他的政治不合作主义也软化了。黄宗羲在《重建先忠端公祠堂记》中对修《明史》一事评价道："今天子纂修《明史》，追数明室之亡，在于天启"，在这里黄宗羲用了"今天子"之词，说明文化认同已经开始转化为政治认同。而后黄宗羲写《周节妇传》又说："今圣天子无幽不烛，使农里之事，得以上达，纲常名教不因之而盖重乎？"从"今天子"转化为"今圣天子"。基于"纲常名教"的文化认同最后终于完全转向王朝认同，并且开始尊"圣天子"了。清王朝主持修《明史》，意味着异族朝廷对汉民族"正统"的继承。这种继承通过文化认同而达到政治认同的目的。把《明史》列入二十二史之中，作为二十二史的延续，这是清政府的一张文化牌，打出这张牌，一方面是笼络儒生的心，另一方面，是展示一种承续历史传统的姿态，由此汉族人便在文化认同之中不知不觉地滑向政治认同。因此便出现了鲁迅在《再论雷峰塔的倒掉》中所说的，"外寇来了，暂一震动，终于请他做主子，在他的刀斧下修补老例。"

有人将古代这种文化认同表述为"文化民族主义"，实在是一大误解。因为古代的人们根本没有一个民族共同体，他们也不是"汉族"的民族主义者，因为汉族的纯正，早在魏晋南北朝时期就已经遭遇巨大的挑战，魏晋南北朝的民族融合，带来的后果是已经不存在纯正的汉族血统，不存在一个纯正的汉族。而人们认同文化，几乎就意味着认同所有做出承续文化的异族统治者，不管是元朝还是清朝。"国"等同于王朝，到了现代民族主义兴起之后，"国"已经转化为西方意义上的"国家"了，王朝统治被政党政治取代，而

从传统沿袭下来的把国等同于王朝的观念，一转而成为政党、甚至是一党领袖等同于“国家”，于是出现了蒋介石宣扬的在一个现代国家内“一个党、一个领袖、一个主义”的合一。

五

在西方的强势威胁中，中国近代民族主义思想兴起，民族主义者面临的最大问题便在于寻找自己民族存在的历史合法性，对孙中山、蒋介石那样的政治家而言，只要建立现代意义的国家政权，便可以建立一个民族国家。而历史学家的任务则是寻找到民族的根，从历史的发展论证民族的合法性，带着现代民族主义的观念去寻找“民族”的历史。正因为“民族”的观念是先定的，因此，才会有雷南的那句名言：“误读历史，是民族建立的必经过程。”

我们现在已经很难想像，第一代的民族主义文史学家面对历史寻找民族的时候，遭遇了多大的困惑与尴尬！前面说到，梁漱溟的第一个发现，竟然是中国不是一个“国家”。而最早的尴尬却是梁启超。当梁启超带着寻找民族根系的企图，把视野投放到浩瀚史料中的传统中国的时候，他立刻陷入无穷的尴尬之中：西方的民族国家中，有政府，有国家，而自己生活的这片土地历来只有朝廷，没有国家——甚至，我们除了“明朝”、“清朝”之外，连一个西方国家那样的“国名”都没有！梁启超第一次指出这种尴尬与焦虑：

> 吾人所最惭愧者，莫如我国无国名一事。寻常通称，或曰诸夏，或曰汉人，或曰唐人，皆朝代名也；外人所称，或曰震旦，或曰

支那，皆非我所自命名也。以夏、汉、唐等名吾史，则戾尊重国民之宗旨；以震旦、支那等名吾史，则失名从主人之公理。曰中国，曰中华，又未免自尊自大，贻讥旁观。虽然，以一姓之朝代而诬我国民，不可也；以外人之假定而诬我国民，犹之不可也。于三者俱失，万无得以，仍用吾人口头所习惯者，称之曰"中国史"。虽嫌骄泰，然民族之各尊其国，今世界之通义耳。我同胞苟深察名实，亦未始非唤起精神之一法门也。

向来的史学著作，仅仅以朝代、地域为名，即使是通史，也主要记载王朝的更迭，根本上没有一个持续的一贯的"民族"或者"国家"，更加没有一个名称可以指称梁启超心目中这个民族共同体。梁启超这一在今天看来不无可笑之处的困惑揭示出，在中国传统上并不存在一个持续的民族主体——甚至我们现在用"中国传统"这一术语来指称古代生活在现在的中国版图内的人们及其文化生活，也带有先入为主的偏颇——不存在一个"国家"或者"中华民族"。同时，当中国人意识到自己"无国名"时，历史已经发展到了必须有一个国名的时候，也就是必须建立一个持续的、统一的民族共同体的时候。因为当西方独立的民族国家以强势的姿态进入这片土地之后，如果没有建设一个独立的民族国家，就无法应对西方的挑战。

从梁启超开始，中国的史学开始了一个转型的过程。民国初年，出现了大量历史、文化、政治通史著作，这些著作是在民族意识已经觉醒的社会环境中，为了寻求民族的身份认同，把历史想像成一个民族主

体的变迁的线性过程，由此寻找“中华民族”的历史根系，“中华民族”便在这种书写历史的过程中诞生了。

杜赞奇在《从民族国家拯救历史》一书中揭示了这种民族主义形态下国家史观的本质：“民族历史把民族说成是一个同一的、在时间中不断演化的民族主体，为本是有争议的、偶然的民族建构一种虚假的统一性。”现代中国通史的写法，在空间上把古代同一时期各个松散的政治实体统一到“中国”的范围之内，在时间上把各个更迭的朝代统一到民族史的主线之中，从而缔造出一个持续的、统一的民族历史。于是历史便不再是客观现象的历史，而是为了论证民族形成的必然性的历史。杜赞奇在他的书中梳理了这种想像民族历史的过程，并且揭示出其背后进化论的、启蒙式的历史观。我在这里仅仅从传统断代史、通史的写法与梁启超之后现代史学通史的写法的差异，来看一个统一民族如何在历史书写中形成。

无论是二十四史这种断代史，还是《资治通鉴》这样的编年体通史，叙述的都是一个个政治实体的活动。二十四史以王朝来划分历史，每一个朝代为前朝立史的最终目的，都是为了把本朝视为前朝失天命之后的正统承续，从而为本朝的统治提供历史合法性。在这种写作框架之中，每一个朝代都是断裂的，我们从二十四史看到的是一个个大小不一、套在一起的环，这些环之所以能够套在一起，缘于它们背后有一根文化的线，文化的承续性把中国断裂的朝代紧紧纠结在一起。因而传统的人们在寻求他们的身份认同的时候，只会认同于他们的朝代。现代民族主义兴起以后，民族主义史学家发现，他们在断裂的朝代中找

不到民族，找不到国家，找不到一个延续的统一体。因此，为了构建民族国家的历史，他们把这套从空间上各自松散的政治实体纳入整合成为一个系统，从时间上串起来成为一条承续性的线，也就是把断裂的环揉成一套以时间发展为主线的线性系统。梁启超的史学建构，是中国历史书写由王朝认同、文化认同转化为民族认同的关键转折点。梁启超说："史也者，非纪一人一姓之事也，将以述一民族之运动、变迁、进化、堕落，而明其原因结果也。"在这种写法中，历史已经不再是一人一姓的政治实体的历史，而是转向"民族"了——而这个民族，在古代从来没有真实存在过，现在从古代历史中想像出"民族"来，目的在于完成当下的民族共同体的历史构建。梁启超说，"二十四史非史也，二十四姓之家谱而已"，并且主张写"国民的历史"，就是把历史书写的立足点，从朝代的传承转移到想像中的"民族"的发展上来。由此他提出以西方史学划分方式为标准，把朝代历史打乱，重新整合成三个时期：古代、中世纪与现代。这一划分方式的革命，意味着以朝代历史为主线的历史观的终结，同时意味着经过民族共同体的想像之后新的历史观的形成。因为新的划分标准，早已预设了一个民族统一体的存在，把传统的朝代更迭纳入这一想像的民族统一体之中，视之为这一民族统一体内部的政治演化。通过历史的重新书写，史学家们终于构建了一个"中国"的历史，并在漫长的历史活动中寻找到了中国的根。简单地说，民族主义史学家构建了一个历史外壳，这个历史外壳就是今天的"民族"，再填充进历史内容，由此写成了民族的历史。

六

现代民族主义思想兴起以后，立刻成为一股不可忽视的政治力量，在近现代的改革、革命斗争中扮演重要的角色，任何一种政治势力的兴起，都与民族主义宣传密切相关，民族主义的威力，就如余英时先生所说的，“现代三次政权转移的原动力无不来自民族主义。”但是，中国民族主义存在一个极大的缺陷，那就是传统忠君爱国思想延续下来的政治认同与民族认同之间的紧张。

在西方，民族国家的兴起与政治民主化紧密相连。霍布斯鲍姆就说过：“政治民主化的两大成效：一是选举权（男性）的日益扩大，另一则是公民动员对近代国家的影响日益明显，都有助于将‘民族’问题，也就是一般人民对‘民族’的归属感和效忠问题，变成首要的政治议题。”只有当国王的全体子民转化为独立的“公民”，他们拥有选举权，才能真实地觉得自己是国家的主人，应该对国家负起责任。政治民主化的后果，是权力制衡，国家和政府是分开的，由此，民族认同与政治认同得以分开。一个认同民族身份的人可以不认同某一届政府，反对政府也不意味着反对国家。

而对中国而言，近代崛起的民族国家却是一个畸形的产物。一方面是古代赖以凝聚人心的传统文化几乎被彻底摧毁，五四之后，文化认同产生了极大的危机，只有极少数研究传统的保守主义知识分子认同文化。另一方面是政治认同与民族认同的纠缠与紧张。

古代的“国”（王朝）经过现代民族主义的过滤变

成了现代的“国家”,古代的皇帝集团统治经过民族国家的建立变成了政党统治。因此,古代人那种对王朝的认同与对皇帝的认同的合一,也就是“忠君”与“爱国”的合一,顺理成章地转化为对“国家”的认同与对政党的认同的合一。正因如此,蒋介石才敢于公开宣扬在一个国家内“一个党、一个领袖、一个主义”,把忠君爱国变成忠党爱国,实质上是把忠于国家与忠于政党,最后是忠于领袖结合起来。孙中山在论述三民主义中的民族主义的时候,就说到:“在国家之内,君主可以不要,忠字是不能不要的。如果说忠字可以不要,试问我们有没有国呢?我们的忠字可不可呢?忠于事又是可不可呢?我们做一件事,总要始终不渝,做到成功,如果做不成功,就是把性命去牺牲亦所不惜,这便是忠……我们在民国之内,照道理上说,还是要尽忠,不忠于君,要忠于国,要忠于民,要为四万万人去效忠。为四万万人效忠,比较为一人效忠,自然是高尚得多。故忠字的好道德还是要保存。”孙中山在这里强调了从忠于君主到忠于国家、人民,就是从王朝认同到民族认同。但是,蒋介石却完整地确立了一党专政的政治模式。对于蒋介石的一党专政的实质,林贤治先生在《鲁迅的最后十年》中评论道:“夺取政权之后,一党专政的首要目标,就是在消灭异己之后,用党员占据和充实所有的行政职位,达致国家和政党的完全合并。”在蒋介石的“一个党、一个领袖、一个主义”中,认同主义是文化认同,认同党和领袖是政治认同,再加上对统一“国家”的认同,也就是总体上的民族认同——三者被合为一体了,这是旧专制中的旧心理发展出来的新名词包装中的新独裁。

事实上，民族主义只有建立在民主政治的基础之上、建立在价值多元的社会中，才是真正健康的。作为一个想像的共同体，人们可以一时一地地为这种想像的共同体去呐喊，去牺牲，但是，如果这个民族抛弃了它的人民，人民还是处于国王的“子民”的地位，那么人民绝不可能有坚定的效忠。真正的民族情感，只能是建立在民族中的每一分子确确实实的主人翁意识的基础上，因此，只有一整套政治运作让每一分子参与到政治实践之中，享受他们的权利并且履行他们的义务，才能够激发坚定并且健康的民族情感。

同时，民族主义必须建立在多元价值的社会基础之上，也就是说容许每个人有各自不同的爱国方式——即使这种爱国是以不爱国的方式表现出来。因为民族主义不可能压倒一切认同，每一个人可以有自己的民族观。杜赞奇就举到这样一个例子：《华盛顿邮报》1990 年 7 月 4 日登载了一个美洲印第安人在独立日谈他的感受的文章，他说：“我常常在独立日的狂欢节上玩得格外痛快，但这跟做个美利坚合众国的公民毫不相干……我自己不记得曾有过仅仅由于自己是美国人就盲目骄傲和慷慨激昂的经历。我的少数民族身份和部落成员身份对于我和我的家庭来说一直就是压倒一切的。”一个建立在民主政治基础之上的民族国家，应该尊重公民的多元选择。只有专制政体中的国家才会要求国民把自己看作小我，把家视为大我，把“国”无穷放大并且去覆盖“家”。

七

民族主义最危险的地方在于攻击性。中国传统

的“非我族类，其心必异”那种原始的族群情感，仅仅体现了文化的排他性而已，而民族主义的主要特征是民族认同，民族认同天生就有排他倾向，一旦有了敌人甚至是假想敌人，民族主义就会表现出暴戾的攻击性。对极权主义有深刻洞察的英国作家乔治·奥威尔在《民族主义的基本特征》中写道，民族主义的第一个特征，就是“走火入魔”(obsession)，这种走火入魔表现为：“除了自己这边的优越性之外，民族主义者没有考虑、谈论或论述任何别的东西的兴致。要让一个民族主义掩饰自己的这种忠贞不渝，简直就不可能的事。对他所在群体的哪怕是最小的不敬，或者是对对立组织的哪怕是再含蓄的赞扬，都会令他极不舒服，只有作出最强烈的反击，才能平息他的愤怒。”在这里，民族主义由一种思想虚化为一种情绪，一种宣泄道德激情，表达对想像的民族、国家乃至统治者的效忠的情绪，一种占据道德高点的道德立场。

从20世纪90年代开始，中国长期不懈播种的爱国主义教育的种子，收获了极端民族主义的果实。现在，一股充满攻击性的民族情绪正在青年之中流行，主要表现为盲目排外，表现为“敌人反对的我们就要赞同，敌人赞同的我们就要反对”的立场至上。在和平与发展成为时代主题的今天，极端民族主义者仍然不断在寻找假想敌人，而网络这一虚拟空间的兴起，则让键盘与网线成为他们刺杀这些假想敌人的道德长矛。1999年美国轰炸中国驻南斯拉夫大使馆点燃了中国青年大学生的激情之火；2001年9月11日，美国遭到恐怖主义袭击之后，互联网几乎被各种为大灾难喝彩叫好、幸灾乐祸的声音淹没；2003年，在西北大

学排日事件中，一个城市中的一所大学的一个学院，由于日本留学生几分钟的戏谑的表演，便被无限上纲上线，最终演化成一场大规模的反日游行，引起了全国性的震动，直至国家最高政治机构直接出面处理。

一个健康的民族，根本的支柱在于每一个成员都以公民的角色理性地参与到政治事务之中，而不是虚幻的道德宣泄。极端民族主义情绪最可怕的地方，便在于这是一股毫无理性的道德激情。民族主义情绪的表层涂上一层爱国主义的光环，便变成一种道德激情，充满了暴戾的攻击性。民族国家是一个想像的共同体，但是如果把这一共同体神化，就可能极大地膨胀国家政权的力量。霍布斯鲍姆观察到："国家会运用日益强势的政府机器来灌输给国民应有的国家意识，特别是会通过小学教育来传播民族的意象与传统，要求人民认同国家、国旗，并将一切奉献给国家、国旗，更经常靠着'发明传统'乃至'发明民族'以便达成国家整合的目的。"爱国本来是一种高尚的情感，但是爱国的基础在于理性的判断，而不是盲目的鼓噪。一个民族被神化了的国家，如果其国民不断被暗示该国曾受的历史侮辱与正在承受的外来威胁，便会不断激发国民的民粹意识与沙文主义的爱国热情。但是，在那些为恐怖主义叫好的人那里，在那些为几个日本留学生的戏谑表演而狂暴地走上街头的人那里，爱国热情已经变成虚妄的反理性的情绪躁动，爱国已经从纯粹的民族感情异化为一种高尚道德，一个道德制高点。他们在宣泄爱国热情的时候，实质上已经不是张扬他们对民族的赤诚，而是在释放心中积郁的道德感。并且，这种道德发泄带有极其暴戾的攻击性。这

种极端民族主义情绪——民族自卑生出盲目排外，热爱国家变成仇视假想敌国，不但会影响中国的国际形象，而且会阻碍中国的发展，甚至可能给民族带来灾难性的后果。

八

从历史的角度来看，中国目前尚处在建构一个民族国家的过程。这一过程尚未完成，主要体现在没有一致的民族认同、文化认同与政治认同上。举个例子来说，这几年来，我们常常有一些说不清楚的争论，比如“岳飞是不是民族英雄”。尽管这些争论都是小范围、低层次的，但是却能够准确地反映一般人的民族心理。

如果说戚继光、郑成功是民族英雄，这是每个人都会认同的，因为无论是戚继光打击的倭寇，还是郑成功赶走的荷兰，都在今天的中国范围之外。但是岳飞、文天祥的情况就不同了。在今天的语境中，岳飞所属的宋王朝，被想像为中国国家的主体与正统，而岳飞所抗击的金国，由于是少数民族而且外于中华文明，所以并非正统所在。但是，无论是宋国还是金国，活动的范围都在今天的“中国”的版图之内。在现代民族主义视野中，为了寻找我们的民族历史，当时的王朝与王朝之间的“国际问题”，必须合理的转化为今天同一个国家内部两个政治实体的斗争问题。岳飞无疑是当时汉族的民族英雄，而在金国人的后裔和汉族人的后裔都成为“中华民族”的一员、成为“中国人”的今天，到底要遵从历史把岳飞描述为民族英雄，还是要曲就现实把岳飞从民族英雄的神龛上请下来？

这种争论,是一个民族共同体在形成过程中,由于民族界定标准的模糊性与不统一导致的思想分歧。它昭示出这样一种困境:到底是要还原历史,以历史的眼光来评价历史,还是应该以今天的"民族"这一想像中的共同体为标准去评价历史。

同时,传统文化的完全失落是民族共同体的构建最深刻的不利因素。在孙中山的三民主义中,孙中山强调的"民族",更重要的是注重本土文化的现代化。但是五四之后,传统价值崩溃了,一次次的革命更是一次次时间的断裂,正如政治学家汉娜·阿伦特所说的,革命意味着历史的进程突然出现一个全新的开始。而中国传统文化历经数千年,绵延不息,并且为这片古老的土地开创出伟大的物质与精神文明,主要缘于这片土地上生活的人们,从心灵结构上契合这样的文化形态,由此产生坚定的文化认同,并且一代代的人们都把自己视为这种文明的传承者,在这种文化中安身立命,安憩自己的心灵。五四之后,传统的价值崩溃了,固有的文化认同已经失去,固有的价值被打倒在地,新的文化却没有被创造出来。在这种文化认同的真空里,民族主义完全是一种无根的状态。在现代史上之所以谁利用好了民族主义谁就能够取得战争的胜利,在当代民族主义之所以变成一种情绪化的狂热,最主要的原因还是在于,我们有了民族国家,却没有了民族文化。认同了民族国家,失落了民族文化,于是失去了判断是非的基本标准——这种标准来自理性,或者来自历史,于是道德口号便主宰了一切。革命的道德激情,可以激励人们为了民族去战斗,去赴死;爱国的道德激情,可以让人们把恐怖主义美化

成圣战。

对中国这一有着古老文明的国度而言，建设一个民族国家，必须对这个民族的文化认同有起码的共识。如果没有文化认同，即使到了民主社会，民族主义也只是一个巨大而空洞的道德符号而已。

（2004 年 9 月 19 日于康乐园）

传统文化与“反传统文化”传统
——对当代两种思想资源的考察

一

任何时代的思想构建的深度与广度,取决于这一时代的人们的反思能力,以及在反思过程中挖掘思想、精神资源的深度。对于思想史意义上的当代中国——我这里指的是20世纪70年代末以来的中国,因为在70年代以前,思想史上留下来的是一个空荡荡的断层,只有70年代末以后,政治局面的变化才使“思想”获得萌生与发展的机会——思想界面临着价值的危机与新生的契机。价值危机主要表现为社会的急遽变化而产生的思想、精神资源的危机;而新生的契机则主要表现为,面对危机浮出水面并广受注意,如果能够营造一个宽松的言论环境与一种保障自由权利的民主机制,这个时代有可能焕发出更强的思想活力。

一般而言,一个时代的思想、精神资源主要来自于传统。我们都是站在先人的文化土壤上发言。对中国而言,中国具有其他国家所没有的数千年连续不断的文明传统。在世界文化的“轴心时代”,中国产生了老子、孔子、孟子、庄子等一批确定以后文化路向的思想家。他们的思想成为中国文化大系的主要源头。而且,其中的儒家思想后来成为国家正统意识形态,通过建制得以实现思想的政治化、世俗化。政治化主要表现为儒家思想与一人专制的政治体制相结合,以

儒家礼仪安排政治秩序与法律秩序，以儒家的仁、忠、义等观念安排君臣等角色关系。而世俗化则是儒家思想深入到民间社会，全面渗进宗法社会结构的宗法秩序之中。世俗化依赖政治化得以确立，只有政治权力的承认与推崇，甚至从制度上加以鼓励——例如晋代推荐贤良为官，主要就是以儒家的基本价值为标准。明清鼓励失节妇女自杀，理论上的根据就是“饿死事小，失节事大”的理学教条——儒家思想几乎无孔不入的渗入民间社会。

文化学的奠基者泰勒对“文化”下了这样一个定义：“文化或文明是一个复杂的整体，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所具有的其他一切能力与习惯。”[①]古代中国以儒家为主体的传统文化，便包含了传统的政治制度、观念模式与价值模式。1840 年以来，整个中国的政治制度、社会形态与文化心理都发生了巨大的变化。这一变化的过程，就是现代化的过程。在这一过程中，真正从观念上把西学引入中国的，就是五四时期的启蒙思想家们。他们喊出“打倒孔家店”与“全盘西化”的口号，一方面颠覆传统文化，一方面把“民主”与“科学”的大旗插到人们的心里。从此，中国文化开始了另一个传统。五四至今八十多年，我们事实上已经开始在形成一种五四的传统，就是“反传统文化”的传统。新文化运动的标志性刊物是《新青年》，“民主”与“科学”的大旗便首先在《新青年》上由主编陈独秀写出。今天有很多人批评当时的“民主”与“科学”只是口号，缺乏深刻的学理认识，诚然如此，陈独秀、胡适等对“民主”并没有一种确切的理解，对“科学”更往往把它和“技

术”混为一谈。然而，在一个既没有民主传统，又缺乏自由精神的国度，光是作为口号引入这两种观念，就足以产生无穷的震撼力。五四之后的历史，就是民主、自由、人权、科学在中国不断被认识、不断遭挫折，不断被言说的过程。

二

对今天的中国思想而言，我们的思想、精神资源既包括了中国古代文化传统，也必须包括五四以来的“反传统的传统”。

五四以来的“反传统的传统”是中国人面临二千年未有之变局而进行深刻的文化反思形成的结晶。鸦片战争开始，这个曾经征服过无数民族的文化帝国，注定要在一场无比艰难的文化裂变中开始它的换血的过程。如果把 1840 年以来一百六十多年的历史视为中国现代化从起步到进行的历史，那么，在这一进程中对现代化产生的影响最大的时期就是五四时期。

首先，五四时期的语言革命对思想现代化具有无与伦比的推动力。在胡适等人提倡白话文之前，中国人习惯上都是利用文言文表达思想与传承学术。文字本身不具意义，而语言却是思维模式的形式化。古代的文言文具有模糊性、概括性等特点，这与古代思想学术的特点是紧密联系在一起的。而白话文则引进西方的文法结构与语法结构，是一种分析性的语言，有助于把模糊问题清晰化、条理化。例如古代文字中说到“天”字，便是笼统的一个“天”，冯友兰从思想史的角度分析这一个字背后的内涵时说：“在中国

文字中,所谓天有五义:曰物质之天,即与地相对之天。曰主宰之天,即所谓皇天上帝,有人格意义的天、帝。曰运命之天,乃至人生中吾人所无奈何者,如孟子所谓‘若夫成功则天也’之天是也。曰自然之天,乃指自然之运行,如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天,乃宇宙之最高原理如《中庸》所说‘天命之为性’之天是也。”[②]从中可以看出,由文言文到白话文,文言文中的模糊、抽象、笼统的字词,都可以而且必须经过现代人的诠释,用白话文明晰、科学、具体地表达出来,使思维清晰化、具体化、条理化。现代人对古代文化的诠释,首先便在于弥合由语言断层造成的思想断层。白话文的另一重要意义是有利于思想的传播,以引车卖浆者流的语言作为表达深刻思想的手段,有助于思想的迅速传播。今天我们所使用的文字,其文法结构乃至思维方式都是五四时期语言变革的产物,也就是说,五四以来的白话文已经成为一种“传统”的正宗,不管你赞同还是反对传统文化,赞成还是反对五四思潮,你所使用的书面语言都是以五四为主要源头的语言。

其次,五四开始了一种深刻的思想文化转型。余英时先生认为,儒学的批判是从内部开始的,不仅晚清如此,五四也是如此。晚清时期,无论是以康有为、谭嗣同为首的今文经学家还是以章太炎、刘师培为首的古文经学家,均无意识地站在西方立场对儒家礼俗有所批评。因此余先生认为现代反儒学的运动“最初源于儒学的‘内在批判’。”[③]而这种批判在后起的陈独秀、胡适、鲁迅身上就变成对“礼教吃人”的激烈抨击,甚至做出“打倒孔家店”的姿态。由儒学“内在批判”

始而至于“打倒孔家店”,期间突出的一点,就是西方文化的大规模进入。陈独秀、胡适们观察中国历史、现实的参照坐标,他们赖以理论的思想资源,都是西学。总体言之,他们把中国文化与西方文化视为两个不同的文化系统,而他们自己浸淫于中国文化传统之中,深谙中国文化、制度的痈疽,而且为之深感痛苦,特别是深重的民族危机更使他们有一种以学术去唤醒国人的使命感。因此,他们不得不摆出一副传统颠覆者的姿态,以西学的价值观念去颠覆中国传统的价值观念。这种颠覆的姿态,造成中国文化与西方文化的空前大撞击,西方的“民主”、“科学”、“自由”、“人权”等观念深入人心。虽然这些观念停留在口号的阶段,但是却使中国人第一次认识到除了儒家的“礼教”之外,还有更合理的社会秩序值得追求;除了儒家的“圣人”之外,还有更合理的人生境界可以向往;除了皇帝一人专制制度之外,还有更合理的“无君无父”的制度值得探索。而且,近百年来,中国人就这样追求着,向往着,探索着,虽有过无数的艰难曲折,经历过一次次的悲剧循环,但是民主、科学、自由、人权的薪火,屡扑不灭!

可以说,五四的反传统,就是在僵化了的传统中以一种极端的方式输入新鲜的血液,吹入新鲜的空气,而这新鲜的血液、空气,恰恰就是推动中国现代转型、促进中国现代化必不可少的因素。因此,五四开辟了一个与中国固有传统完全不同的新传统,也就是以“反传统文化”姿态出现的传统。

当前的中国人面对这样两种貌似冲突的传统,要合理深入地继承这两种传统给我们的精神、思想资

源，就必须对这两种传统做出梳理。在我看来，作为我们今天的精神和思想的资源，这两种传统是可以并行不悖而且必须并行不悖的，它们主要是互补的关系而不是冲突的关系。

三

五四时期，以《新青年》陈独秀、胡适为代表的启蒙思想家对中国传统文化的基本态度，是全盘反传统。而所谓“传统”，事实上是一个相当复杂的概念。我认为如果仅仅把五四思想家抨击的对象视为一个整体，而后断定他们反礼教而且反孔子，必定无法理解五四思想家们激烈姿态背后的理性，更难以发掘他们的意义。

传统文化的主体是儒家。在传统社会，儒家思想通过国家化、政治化、世俗化，造成一种复杂的“思想—社会体系”。而儒家由思想家的思想转变成为全面安排人间秩序，体现于政治、经济、社会制度之中的思想，中间经历了各种各样的环节。思想家的思想本身是一条脉络，而在思想的意识形态化，也就是政治权力通过权力行使把思想政治化、世俗化加以推广的过程中，由于利益关系，体现于政治、社会现实的价值观念，就往往不再与原来的思想家的思想相一致，甚至走到思想家原思想的对立面。儒家思想正是思想家在“礼崩乐坏”的时代背景中从善良的愿望出发重新安排人间秩序，而后被政治利用，政治化、世俗化，并且造成各种罪恶的教条。明清时期，也就是儒教社会的成熟时期，“三纲五常”、“三从四德”等杀人的价值信条，无一不是来源于儒家思想家的教诲。

陈独秀、胡适、鲁迅、吴虞等人对孔家店的批判，主要是因为他们认为孔教的基本教义不适合中国现代社会。对于到底什么是“中国文化”，陈寅恪曾说：“吾国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说。其意义为抽象理想最高之境。……其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。”[④] 在1911年，帝制就已经在建制上崩溃了。也就是说，“三纲”的“君为臣纲”一条已经在实际上消失了。这意味着传统文化建制化的最基本一环的消失。对当时大多数受过西方民主自由思想影响的中国知识分子来说，帝制的崩溃展示了中国走出专制，走向民主、共和的希望。而当时的社会现实却又使他们不得不正视政治改造与社会改造的艰难。革命不过是揭去屋檐的几块瓦片以示“革命必须破坏”，在广袤的农村，处处都是阿Q、闰土、鲁四老爷之类的人物。而在政治上，袁世凯、张勋先后复辟，充分表现了这个国度对帝制的迷恋。袁世凯特别借重儒学以期建立其帝位的合法性，更加深了知识分子对儒学的恶感。我们回到当时的现实，与儒家“礼教”在现实中紧紧结合在一起的，不是孔孟对国家道德的温情脉脉的描述，没有《礼记》对圣王与大同世界的深情款款的向往，更非二程、朱熹对圣人、道德的孜孜不倦的追求，而是一整幅与现代文明处于对立状态的文化场景与心理场景：在政治上，是固有的民本主义思想，甚至渴望君臣大义的重建；在社会生活中，是小脚、姨太太、贞节牌坊，残暴的监狱与法庭；在价值领域，仍然是贵贱、上下、尊卑、男女、父子的人格不平等。这些现实都与现代文明格格不入，如果要展望一个文明社会，就应该批判这些

现实并且寻找这些现实的价值根源。而这些现实的价值根源无疑与儒家礼教有着密切的关系。

如果我们把儒家思想与政治化、世俗化之后的儒家世俗观念区别开来，我们对五四启蒙思想家们对礼教咬牙切齿的态度就可能更具同情之理解。无论是陈独秀、胡适，还是鲁迅、吴虞，他们都是紧贴着地面发言，他们的工作都是基于现实批判而进于文化价值批判。陈独秀在《新青年》的答辩状中列出了《新青年》的几条“罪案”：

> 他们所非难本志的，无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠、孝、节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（特权人治），这几条罪案。[5]

这些“罪案”，实际上就是《新青年》集团当时所从事的事业。陈独秀的逻辑是这样的：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”[6]也就是说，他们反对的是和德先生——民主与赛先生——科学之精神相冲突的中国现状。即以反“孔教”言之，在当时任何一个人，只要反对帝制追求民主，便不得不反对孔教尤其是其中“君为臣纲”的教条。陈独秀在袁世凯复辟过程中写了不少反孔文章，因为袁世凯复辟所借助的价值力量与思想力量便是传统礼教。陈独秀直接斥道：“盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者。”[7]陈独秀的反孔，实质上就是反“立君”，反“复辟”。鲁迅之

反对“吃人的礼教”也是如此。《狂人日记》中,“我翻开历史一查,这历史没有年代,歪歪斜斜的每页上都写着‘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‘吃人’!”[8]吴虞解释说,那些最热衷于讲仁义道德的人,事实上就是吃人者。鲁迅这种貌似偏激的批判,是建立在对中国民间社会与中国野史的深切理解的基础上的。儒家的教条中,光是一个对“贞节”的鼓励与提倡,便不知道夺去了多少妇女的生命!儒家教条的泛道德主义思维模式,则更是用僵死的道德观念紧紧地禁锢着人们的头脑。在《我的节烈观》中,鲁迅写道:“中国的社会,虽说‘道德好’,实际却太缺乏相爱互助的心思。便是‘孝’‘烈’这类道德,也都是旁人毫不负责,一味收拾幼者弱者的方法。”[9]这些道德明显来源于传统的儒家思想,但是它们作为儒家思想世俗化之后的观念,切入实际生活中却成为杀人的教条。鲁迅所说出的是赤裸裸、血淋淋的现实,鲁迅的批判也指向这些丑恶的现实。与陈独秀一样,鲁迅所憎恶的,是“礼教”借国家机器实现对思想言论的扼杀,他说:“汉朝以后,言论的机关,都被‘业儒’所垄断了。宋元以来,尤其厉害。我们几乎看不见非业儒的书,听不到一句非士人的话。”[10]五四思想家们对儒学的反感,最主要的方面,就在于当时的现实及中国的历史中,儒学的一尊地位,压制了其他思想、科学的形成和发展,正如陈独秀所说的:“窃以无论何种学派,均不能定为一尊,以阻碍思想文化之自由发展。”[11]因此他们对儒学的批判,与其说是对儒家原思想的批判,不如说首先是对这种政治上、社会上思想一尊局面的批

判,是对思想专制的批判。在一个一种思想独尊并压制其他思想发展的时代,对这种专制思想进行批判的意义,并非在于否定这种思想本身的价值,而在于通过思想批判达到社会批判的目的,也就是为社会提供一个新的思想空间,一种新的思想可能性,如果没有一种新的可能性出现,就没有思想自由的可能。没有对中国盘踞独尊之位的儒家思想的批判,就不可能有民主、自由、人权观念的传入。我们今天尽可批评五四思想家们对民主、自由等现代观念的认识的局限,但是在当时,在这些现代观念开始传入中国的那个阶段,如果没有在传统思想中扯开一点自由空间,这些观念无法在中国生根。而对原始儒家思想的态度,五四思想家的主要目的,是把它还原为百家争鸣中脱离政治、可以批评的一家。正如胡适在早期的论文《先秦名学史》的导论中说的:"我确信,中国哲学将来有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放。这种解放,不能只用大批西方哲学的输入来实现,而只能让儒学回到它本来的地位 就是恢复它在其历史背景中的地位。儒学只是曾经盛行于古代中国的许多争鸣学派中的一派,因此,只要不把它看作精神的、道德的、哲学的权威的惟一源泉,而只是把它看作灿烂的哲学星系中的一颗星,那末,儒学独尊的局面就将不复存在了。"[12]

从"儒教中国"的现实出发,五四思想家猛烈抨击这些丑恶现实背后的价值观念,也就是儒教教条。"旧伦理"、"旧艺术"、"旧政治"等都是这些教条支配下的产物。早在 1919 年 3 月,林纾便写信给蔡元培,控诉北大"覆孔孟,铲伦常"和"尽废古书,行用土语"。

蔡元培回信辩解,认为北大的教员所反对的只是那些依托孔子之名而反对革新的言论,而非与孔子本人为敌。他说:"'新青年'杂志中,偶有对于孔子学说之批评,然亦对于孔教会等托孔子学说以攻击新学说者而发,初非直接与孔子为敌也。……使在今日,有拘泥孔子之说,必复地方制度为封建;必以兵车易潜艇飞机;闻俄人之死其皇,德人之逐其皇,而曰必讨之,岂非昧于'时'之义,为孔子之罪人,而吾辈所当排斥之耶?"[13]蔡元培向来以兼容并包之气度著称,他对林纾这样的回应,来自他的客观观察。在儒学被定为一尊的思想社会局面中,要打破这种独尊局面,便需要这种思想之外不同的声音。周策纵先生在《五四运动史》中认为:"'五四运动'早期的新知识分子们攻击儒学,主要是攻击现行的对儒家学说的正统解释。这种解释也好,这种攻击也好,虽说都并非完全没有根据,但是也不一定完整地把握了孔子的理论或精神。"[14]"儒家学说的正统解释"就是陈独秀们攻击的旧伦理、旧政治的理论基础。

余英时先生曾论及西方近代反基督教思想家们的态度:"基督教在西方近代文化中有两重性格:制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已经彻底崩溃了,但是作为价值来源的基督精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它,否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击的只是教会的专断和腐败,而非基督教所代表的基本价值。反教会最强烈的伏尔泰,据近人的研究,其实是相信上帝的。尼采和基尔凯郭尔(Kierkegaard)都曾公开著书反对基督教,但是他们对原始

教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。”[15]余先生以此为参照系对比中国情况：“五四以来反传统的人又误以为现代必须以全面地抛弃中国文化传统为前提，他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。”[16]西方中古教会权威的崩溃，经历了数百年的科学发展的积累，哥白尼的地心说，达尔文的进化论，无一不对教会权威带来极大的打击。但是这样的科学在中国并不存在，而且这样的科学也无法摧毁中国传统中独尊的儒学的地位。要从价值上摧毁儒学独尊的地位，只能以观念战胜观念。西方民主、自由、人权思想的传入对当时很多人的思想起到了颠覆性作用，加上朝代末世各种社会危机的并发，直接导致清王朝的灭亡，也是中国皇帝制度的灭亡。儒学三纲中的君臣一纲在表面上已经消亡了，但是儒学的建制远远没有崩溃，作为一种价值观念，它仍然在人们头脑中根深蒂固，由此才有“改造国民性”运动的进行。这时启蒙思想家的反孔，与西方近代文化思想家们一个大致相同的地方，就是主要力量集中于反对建制化、政治化的儒学，而非孔孟的原始精神——虽然他们同时也认为即使是孔孟的原始精神也有太多和现代的文明格格不入的内容。而且他们自己本身在安身立命之处常常就是传统主义者。鲁迅的一个思想核心是“中间人”角色的自命，也就是说他清醒地认识到自己是“因袭了传统的重负”的。而胡适 1929 年的日记就记载了傅斯年的话：“我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍然是传统的中国人。”胡适评论这句话道：“孟真此论

甚中肯。”[17]五四思想家们做出全面抛弃传统文化的姿态，实际上是充分考虑了文化的惰性，企图使态度与现实折中。

林毓生在《五四时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途》中对五四思想家批评道：“既然五四反传统的知识分子有意完全拒斥儒家的传统，他们当然就不会去寻求创造性地转化传统的可能性了。即使他们要将儒学与西方自由主义相整合，他们也会觉得并不可能，因为他们对儒学的了解深受传统思想模式的约制之故。”[18]这种观点的问题在于，林毓生批判五四思想家把传统视为整体的，而他自己却把“知识分子”视为整体的。事实上，对“五四反传统的知识分子”——陈独秀、胡适、鲁迅们而言，儒家思想只是中国思想中的一支，他们也希望把儒家还原为争鸣的一家，因此，他们丝毫不会去干涉别人——不管是“完全接受儒家传统”的辜鸿铭，还是“最后一个新儒家”梁漱溟——去拥抱儒学甚至拥抱儒家礼教的自由。今天即使有反传统的知识分子，也不会干涉林毓生“创造性地转化传统”的自由，而林先生指责五四先驱没有他的“创造性地转化传统”，背后有两个基础，一是以今人立场指责前人思想，一是预设了儒学的普世性，在儒学的立场上把它看作一种普世的“价值来源”，从而批评五四思想家对这种普世性的怀疑。

四

对待中国传统文化，也就是中国古代传统以儒家为主体的思想—社会体系，有两种不同的角度。如果我们仅仅看原始的孔、孟、荀、朱、陆、王，那是哲学的

角度,在这一层面上,儒家思想可能成为构建我们新的精神家园的一个最主要的根基之一。在某种程度上,它甚至可能补救西方文化的一些弊病。中国哲学这一学科模式来自西方哲学,从胡适写出第一部现代意义的哲学史开始,中国哲学的内容,基本上是西方哲学主题的异域变奏,很多西方学者不承认孔孟等中国古代思想家的思想符合他们的"哲学"定义,因此并不承认中国有哲学,比如黑格尔。但是今天,一部分西方哲学家开始重新认识中国古代哲学,并且把它放到与西方哲学对等的地位上加以审视。他们把中国哲学视为西方哲学的一面镜子,在《孔子哲学思微》一书上,作者郝大维、安乐哲这样说到:"在我们当前这个历史的决定性时机,不去吸收中国的智慧,就会使西方失去一个惟一的发现自己的机会。"[19]另一种角度则是从儒家原始思想政治化、世俗化之后形成的教条入手,批判这些教条的反现代特征,对人性的桎梏,对捍卫人道底线的无力,这是历史的角度。在这两个角度上,哲学角度承接了中国固有的文化传统,历史角度则开辟了一个"反传统文化"的传统。而这两种传统在今天可以并行不悖。

20 世纪 80 年代的"文化热"与 90 年代的国学"复兴",意味着"反传统文化"传统与传统文化经历了"文革"破坏之后的承续。这两种传统都是我们今天赖以思想、发言的基本土壤。而且,这两种传统的并行不悖,可以为未来思想状况提供更加丰富的可能性。五四思想家们宣传"民主"、"自由"、"人权"的事业,得到传承,并且人们进一步梳理这些观念,以补五四时期认识粗疏之弊。而儒学经过五四的洗礼,已经不得

不把民主、人权等观念融入自身，梁漱溟的《东西文化及其哲学》就是把民主科学观念植入儒学体系的一种富有价值的尝试，而儒学究竟能否通过现代解释而成为具有普世性的文化价值来源，这一问题的回答尚待人们的努力。

注释：

① 爱德华·泰勒：《原始文化》（蔡江浓编译），浙江人民出版社 1988 年版，第 1 页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上卷，华东师范大学出版社 1998 年版，第 3 页。

③ 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社 1998 年版，第 2—4 页。

④ 陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，《陈寅恪诗集》，清华大学出版社 1993 年版，第 10、11 页。

⑤⑥ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 243 页。

⑦ 陈独秀：《复辟与尊孔》，《独秀文存》，第 115 页。

⑧ 鲁迅：《呐喊·狂人日记》，《鲁迅全集》第 1 卷，新疆人民出版社 1995 年版，第 144 页。

⑨ 鲁迅：《坟·我们现在怎样做父亲》，《鲁迅全集》第 1 卷，第 67 页。

⑩ 鲁迅：《坟·我之节烈观》，《鲁迅全集》第 1 卷，第 58 页。

⑪ 陈独秀：《答吴又陵（孔教）》，《独秀文存》第 646 页。

⑫ 胡适：《中国的文艺复兴》（欧阳哲生、刘红中编），外语教学与研究出版社 2001 年版，第 17 页。

⑬ 蔡元培：《致公言报并答林琴南函》，《蔡元培全集》第 3 卷，中华书局 1984 年版，第 271—272 页。

⑭ 周策纵：《五四运动史》，岳麓书社 1999 年版，第

435 页。

⑮⑯ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社 2003 年版，第 10 页。

⑰ 转引自余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社 1998 年版，第 27 页。

⑱ 林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店 1988 年版，第 193 页。

⑲ 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》（蒋戈为、李志林译），江苏人民出版社 1996 年版，第 255 页。

儒学“游魂”及其命运

一、儒家学说及其建制化

五四以来,自由主义者对传统文化,尤其是儒学,更多的是采取一种全盘否定的态度,自由主义与文化保守主义分道扬镳,针锋相对,五四领袖之一陈独秀直接地说:“主张尊孔,势必立君;主张立君,势必复辟,理之自然,无足怪者。”[①]殷海光先生把“抨孔”列为判断现代自由主义的主要标准之一。现代自由主义对传统的这种态度的形成,背后有丰富的历史、政治因素。而近年来,一些学者,尤其是自由主义学者面对传统文化,表现出一定程度的紧张,其理论体现,就是极力把传统的思想学说同传统的政治建制区分开来。李慎之先生就提出“文化传统”与“传统文化”的区别,袁伟时先生则明确区分传统的“制度文化”与“非制度文化”,而且认为制度文化已经不可疗救,非制度文化是个人的选择自由。[②]通过这种区分,在陈独秀那里“尊孔”与“立君”、“复辟”之间的关系的纠缠,被判然分别开来。

从历史的角度看,儒学全面影响中国传统社会,造成一个儒家思想主导下的“思想—社会体系”。对这一体系进行观察、分析、评价的时候,我倾向于把儒学影响下的传统分为两个层面:第一个层面是儒家原始的思想,即从孔、孟、荀到朱、陆、王的儒家理论;第二个层面则是以儒家思想为本源而衍生出来的儒家名教信条,这一层面在历史上有不同的名称,在魏晋

时期被称为“名教”,在五四时期被称为“礼教”、“孔教”、“孔家店”。第二个层面又分出两个方面,一个是政治化的儒学,政治化包括了政治建制,以及建制之后形成的教条;另一个是社会化的儒学,社会化儒学的建制指民间的习俗、习惯、行为规范。这两个层面,前者为思想的,后者为历史的;前者为大传统的,后者为小传统的。在历史上构建传统社会,对人们产生真正的影响的,不是原始的儒家思想,而是意识形态化的、被解释、教条化的第二层面的名教信条。

儒学是通过建制化得以推广的。陈寅恪先生说:“夫政治社会一切公私行为莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之现实。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度法律生活之方面。”[③]对这种思想与制度相结合的状况,余英时说:“儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系,因此必须具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中,二者又是互相维系的。”[④]

儒学主要产生于两千多年前的春秋战国。其理论主体早在战国时期的孟、荀学说中已经灿然大备。早在两千多年前的汉武帝时期,“罢黜百家,独尊儒术”的国家政策使儒学得到极大的传播与弘扬。余英时先生在《士与中国文化》中就认为,儒学在汉初就已取得“大传统的主宰地位”,“汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说儒教有利于专制统治,毋宁说是政治权威不得不向文化力量妥协。”[⑤]儒学作为一种文化力量在汉初便已根深蒂固,被定为一尊之后,更被政治力量加以改造、宣传而更加传播开来。班固就说儒学之所以取得优势,“盖禄利之路然也”。[⑥]汉代的选

举征辟取士制与后来晋代的九品中正制，都以儒家伦理实践为取士标准。任何一种学说一旦被政治力量所掌握，变成一种意识形态，经过权力者的解释，便会改变原来的面貌，而且往往成为权力者的武器与工具。杜维明先生曾写道："从知识史角度来看，儒学在逐渐变成主导地位的宫廷学说之后，不再是孔孟学说了，它更是荀子的崇礼主义和法家观念、阴阳宇宙学说、道家思想以及当时一大堆其他信仰的大杂烩了。"[7]通过政治权力的参与、推广的建制化的儒学与原来的儒家教义呈现出不同的面目。隋唐以后，科举制成为士人的进阶之道，及至后来把几部儒家经典作为科举考试惟一的参考资料，儒家思想被提高到空前的位置上。但是事实上，社会并没有随着儒学地位的不断提高而越来越走向儒家思想中的平等、公正、和谐的世界。相反，随着明清专制政治的加强，社会越来越封闭、腐朽、非人化。在政治关系、社会关系上，人们所接受的不是原始的儒家思想，而是三纲五常、三从四德的杀人信条。这些信条的内在精神明显来自儒家学说，但是其内容一旦教条化、权威化，立即变成禁锢人的自由思想、扼杀人的独立精神、使人不成为人的教条。并且正是这些教条对历史发生真正的作用。我们要观察儒家思想影响下的历史，便主要不在于看历史上儒学大师如何发展、阐释儒学，而在于观察儒家思想到底以何种面目进入世俗社会，进入历史，去构建人们的生活习惯与思维方式。在文本研究上，我们要了解儒家思想在民间的影响力及国民真实的心理状况，就不仅应该关注每个士子必读的《四书》、皇帝颁布的圣旨，而且更应该关注像《水浒传》、

《三国演义》、《儒林外史》这样的小说,《窦娥冤》、《西厢记》这样的戏剧,以及诗、词、曲。特别是民间说书加工而成的小说戏剧,这些内容在历史上经过一个口舌相传的过程,不断承载着人们的思想、愿望,真正地反映了人们的一般心理与观念。我们可以从这些文献中看出儒家思想如何全面地渗进人们的头脑、血液,构建人们的思维体系、思想世界与感情天地。从《三国演义》关公生前死后的故事,我们可以看出儒家原始的"忠"、"义"观念经过千年历史的发展,以何种面貌体现于历史上一般民众的思想之中;从《水浒传》的梁山聚义的故事,我们可以看到儒家民本思想与自发的抗议精神在民间的历史呈现。这些小说、故事包含了很少历史的价值,但是正是它们的"失真",使它们具备了极高的思想史的价值。历史真实与这些小说的差异体现出来的恰恰就是当时民间的一般思想——因为这些差异正是人们在口舌相传中添加上去的。民间的一系列观念、思想明显来自于儒家,但呈现出来的却是另一种样子。

可以说,在历史上,儒学与建制虽然相互维系,但其理想与现实的冲突、对立往往更加厉害。我们在第一层面的儒家思想中看到的是熟悉而温情的"仁"、"礼"、"德"、"信"等美好品质的教诲,从第二层面的儒家教条看到的却是无数次刀山血海,"三从四德"、"三纲五常"的教条,是"饿死事小,失节事大"的训条。恰如基督教教义在于推崇与宣扬爱,一旦建立神权国家却堕入中世纪的黑暗一样,儒家的美满理想一旦切入现实层面,同样产生了意想不到的罪恶,从理想的理论到现实,这是一个历史发展过程,应该加以进一

步的甄别。而这种思想与现实的分裂和紧张，决定了儒家建制在遭遇西方现代文明的时候，难以以一种开放的胸襟与开阔的眼界，应对现代文明的挑战。

二、建制崩溃的“游魂”与五四

儒学建制的崩溃始于辛亥革命，而其思想价值的崩溃则始于新文化运动。

余英时先生这样描述儒家建制的崩溃：

> 以通常事理推之，帝制消失以后，君为臣纲之说自然无所依托；父权与夫权制度崩溃之后，父子、夫妇两伦也失去了依据。大家族制度瓦解之后，六纪中诸父、兄弟、族人、诸舅四纪也不免名存实亡；学校制度变革以后，“师长有尊”的观念已失去普遍意义。整个社会结构变迁之后，朋友之纪也不可能维持“货则通而不计，共忧患而相救，生不属，死不托”那样高的理想了。[8]

儒学与建制中断了，因此儒学变成了“游魂”。从历史上看来，纲纪在历史上确实起着稳定社会结构的作用，但到了现代社会，君权、父权、夫权这些东西，却是完全违反平等精神与人道主义的。而且，将纲常伦纪绝对化、教条化，只能养成有权的一方的独裁性格与无权一方的奴隶性格。这些由“第二层面的儒学”造成的国民性格，却不会随着建制的崩溃而消失，这就是五四思想家批判的“封建意识”。

儒学的线性历史发展，到了五四，遭遇到一个歧出的横截面，活生生地切断了儒学的进路。今天，同情儒学的学者，常常以轻蔑的态度蔑视五四思想。但

是，我们对儒学的研究，强调“同情之理解”，而对五四，也应该有“同情之理解”。“同情之理解”意味着不是站在我们今天的角度和价值立场去褒贬人物、事件，而是把人物、事件还原到历史情景中，去理解思想史发展的内在理路。五四启蒙思想家的立足点不再是理气理论，而是残酷的现实。礼教（建制化的儒学）杀人，绝不是这群盗火者自制的口号，而是千万条生灵命运的沉痛总结。“第一个层面的儒学”处于停滞状态，“第二个层面的儒学”造成的历史问题却沉积成为这个民族发展前进的重负。僵化的礼教教条与僵死的政治建制结合在一起，阻碍了中国社会的发展。当时所面临的历史任务是中国的现代转型，打倒专制主义建立共和政体，摧毁“三从四德”争取妇女解放等，其阻力都来自儒学建制化所体现出来的种种禁锢人们思想的教条。如果承认儒学建制包括了“君臣大义”，“君要臣死，臣不得不死，父要子亡，子不得不亡”的信条，包括了“在家从父，出嫁从夫，夫死从子”的古训和“饿死事小，失节事大”的教义，那么，真正的儒学与这些毫无人道的建制分离，实乃是与“僵尸”相分离，而且只有与“僵尸”相分离，“游魂”才有继续存活的可能与希望，否则，这“游魂”也要酱在“僵尸”中彻底烂掉、彻底消失。

观察五四前后思想家、政治家对儒学的态度，可以发现一个相当吊诡的现象，那就是声称信奉儒家的政客，实质上是在败坏儒家，而反对儒家的思想家，在一定程度上反而通过尖锐地提出新的社会问题，把儒家在新的历史时期不得不面对的问题突出地放到儒家的面前。最典型的是袁世凯的复辟。筹安会“六君

子”就是要求袁世凯复辟的儒家团体，袁世凯在 1914 年公开祭天时自称他是“中华民国国民代表袁世凯”，“国民代表”的自封，不过是为他夺取独裁权力所做的准备。他到天坛祭天、要求读儒学经书、加封孔子的子孙为“郡王”，一系列的行动都明白无误地透露出这样的信息：他在学习以往的一切专制王朝，向儒家思想寻求帝制的合法性，汉学家列文森指出，儒学作为一种情感，“准确无误地和当时的所有复辟帝制运动建立了联系”。[⑨]

五四实质上是“打倒孔家店，救出孔夫子”，打倒儒家违反人性人道主义的建制，使人们探索儒家的真精神成为可能。五四从观念上对儒家建制的全面摧毁，刺激了现代新儒家的产生。而启蒙思想家引进的“民主”、“科学”、“人权”、“自由”等观念，也成为新儒家发展儒学所面临的主要课题。在现代社会，要拯救儒学，只有摧毁儒学传统的建制，把这“游魂”还尸于民主科学。五四时期对儒学的批判为今天继承儒家真正的思想扫平了道路。

换另一种眼光，如果把五四新文化运动纳入思想史发展的内在思路来看，我们必须对五四做出全新的评价。五四对儒学的批判，存在一个问题——或许这对当时的启蒙思想家们来说不是问题，而对我们今天来说已经成为问题，因为我们的社会结构已经几乎完全转型了——那就是他们看到了他们的时代中儒家思想在生活世界里表现出来的负面价值：小脚、帝制复辟、贞节牌坊等等，他们对这些具体的痈疽展开批判。但是面对儒家思想，面对孔、孟、荀的原始儒学，面对程、朱、陆、王的理学，他们并没有解释这些思想

为什么会出现，在怎样的社会条件和历史情景中出现，为什么出现的是那个样子而不是另外一个样子，为什么出现并且制度化、世俗化之后会产生那么恶劣社会效果。我们现在说对历史要有“同情之理解”，这种“同情之理解”并非赞同或者反对的表态，也不是赞同或者反对的表态之后在历史中截取赞同或者反对的理由，而是对思想的来龙去脉、思想产生的背景与产生影响的原因，有充分的认识，做出充分的解释。而五四对传统文化的批判，是抽空了传统文化特别是儒学理论产生的历史背景，而直接面对他们当时的现实进行批判，他们的批判，更主要的是现实批判，以及由现实批判向上刺到文化批判。如果我们今天站在儒学立场看五四，必须看到，正是五四第一次把儒学的内部问题尖锐地暴露出来，并且尖锐地把新的时代问题推到儒学的面前，在儒学面对现代性的挑战中，如果儒学能够回答五四的问题，儒学才可能继续发展下去。

三、儒学“游魂”如何面对现代性

如果我们承认儒学在传统社会中，对传统社会有不可替代的解释力，那么，儒学在中国现代化中便注定无法扮演一种旁观者的角色。在“革命”的主宰下，中国百年来发生了“传统”与“现代”的历史性断裂，历史正在朝着一个未知的方向滑进。社会结构的转变，社会问题的更新，乃至思维结构的转化，都使儒学经典在这个时代失去固有的解释力与指导力。然而，我们来自历史，历史的意义在于为当下提供一个前进的参照系，一个坐标。失去了这样的坐标，不但个体会

失去安身立命的归所，而且群体也会陷入无传统、无历史、无文化的集体癫狂状态。在今天，要为我们自己寻找安身立命的根基，要为我们的民族寻找前进的基石，便不得不重新认识传统，在传统中寻找活的生命的归属，在传统中寻找构建民族合法性的文化。

现代新儒家与现代自由主义者之间，并非是不可调和的关系。事实上，在尖锐对立的言辞背后，他们有着共同的问题意识，共同的历史关怀。只不过他们从不同角度切入中国现实去讨论问题。大体上说，主要落脚点在政治的自由主义，他们是从中国现实解读切入，也就是从儒学的“第二层面”切入去讨论问题的。而主要落脚点在文化的新儒家，则是从哲学思想角度切入去讨论问题。我们观察五四时期的反孔与尊孔的论争，便会发现他们的分歧并没有我们想像中那么大。陈独秀向来被视为极端反传统的，他在《旧党的罪恶》中有这么一句话：“言论思想自由，是文明进步的重要条件。无论新旧何种思想，他本身本没有什么罪恶。”[10]而梁漱溟向来被视为“最后一个儒家”，“新儒家”的第一代开山祖师。但是梁漱溟在赞美孔子的同时，对“礼教”桎梏下的中国人的批判，丝毫不比陈独秀们温情。他曾经批评中国人：“中国人始终记念着要复辟，要帝制，复辟帝制并非少数党人的意思，是大家心里所同。他实在于他向来所走的路之外，想不出别的路来。”[11]“几千年来维持中国社会安宁的就是尊卑大小四字。”[12]废除帝制，废除尊卑大小的不平等关系，实际上都是儒家礼教视为不可忍受之事。同样，熊十力对家族制度的批判也毫不客气。事实上，在现实层面，任何有良知的知识分子都会批判

当时的儒家教条，只不过反传统的思想家不再理会，甚至直接批判原始儒家价值，而尊孔的思想家在批判现实的同时在灵魂层面回到原始儒家价值。陈独秀是以历史（现实）的角度切入批判儒家在现实的名教信条，也就是政治化、社会化的儒学，他赖以批判的依据在于历史事实与现实事件，对于儒学思想本身，陈独秀是留有余地的。而梁漱溟则是以哲学的角度切入去弘扬儒学的真精神，他赖以进行理论发展的基础主要是儒家理想与儒学精神，而对中国文化抹杀人的批判，梁漱溟的火力丝毫不比陈独秀弱。今天我们看儒学的态度，主要就是对这两条脉络的继承，即既要批判儒家建制化后在今天仍阻碍现代化的名教信条，又要研究、发扬儒学的真精神，儒家在未来的命运，不仅要看现代人对“儒家超越理想”的继承情况，更要看儒学如何能够在社会生活层面发挥积极意义。

对中国而言，儒学所面临的问题，在我看来，最大的挑战，是儒学理论面对民主政治的问题。观察一百多年来儒学与民主两种理论风风雨雨的交锋与交叉过程，儒学与自由主义两者的问题正在越来越清晰地浮现出来，一方面，民主始终仅仅是一种西方理论的中国化，也就是说，中国人说民主，往往是说“西方的民主在中国”，而不是说“中国的民主”，这句话的意思并非说中国的民主可能有什么“特殊性”，而是说中国的民主，作为一种政治理论，没有本土的哲学依据；另一方面，儒学始终没有真正找到从心性之说向民主建构的突破，也就是说，“游魂”始终找不到制度皈依，甚至找不到渴求它的心灵。

我们承认民主、自由、人权的普世价值，同时，也

必须正视今天的中国，是传统中国的历史承续，所以我们在追求民主、自由、人权的时候，便不得不注意中国人思维方式、思想的独特性。考察中国百余年的历史，可以发现，尽管中国人百余年来对民主、自由孜孜不倦地追求，并付出了巨大的代价，但是人们始终把向西方学习的民主、自由视为一种现实需要，而不是出自灵魂深处的文化需求。因为中国人是在西方的压力下开始认识自己的贫弱，从而从器物到制度到文化学习西方，企图通过西方道路达到富国强兵的目的。中国是“后发外生型”现代化国家，关于现代化的定义，美国学者布莱克有一个得到公认的说法，现代化是指“近几个世纪以来，由于知识的爆炸性增长导致源远流长的改革过程所呈现的动态形式”，现代化“反映着人控制环境的知识亘古未有的增长，伴随着科学革命的发生，从历史上发展而来的各种体制适应迅速变化的各种功能的过程”。[13]在布莱克看来，现代化的进程大致可以分为四个阶段：“(1) 现代性的挑战——在其传统知识的框架中，一个社会开始面对现代观念和体制，而现代性的倡导者出现了；(2) 现代化领导的强固——在持续几代人的往往贯穿着剧烈革命斗争的过程中，权力从传统领袖手中转入现代化领袖手中；(3) 经济和社会的转变——经济增长和社会变革发展到这种地步，一个社会由乡村农耕生活方式占主导地位转变为都市工业生活方式占主导地位；(4) 社会的整合——在这一阶段，经济和社会的转变引起整个社会从根本上改组社会结构。”[14]这四个阶段大体勾勒出中国现代化的进程，而我们今天则处在“经济和社会的转变”与“社会的整合”阶段。这个时

候自由主义、民主政治之所以成为必须，在于它们能够为现代文明的健康发展提供较为合理的基本制度保障。也就是说自由主义、民主政治始终是一种“用”，而在这种“用”之中，自由主义者无法找到相应的“体”。而没有“体”的“用”的理论，不但缺乏合法性，而且缺乏真正的信奉者。

另一方面，儒学从五四以来，面对着民主、科学的挑战，但是儒学始终没有找到从理论上向民主、自由主义突破的裂口。大儒牟宗三先生的政治哲学提出了内圣通过“良知坎陷”开出新外王，造成民主政治，但是这一理论并没有引起真正的影响。徐复观先生则干脆提出，“儒家只指出人君可以‘易位’，提出了征诛与禅让的两种易位形式，同时指出了操易位大权的应该是人民。但是人民如何去行使此一大权，则没有提出解答，而要等待今日民主政治的实现。”[15]在新儒家中，徐复观被认为是最具有自由主义精神的学者，很多人把殷海光与徐复观的病床言和视为自由主义与儒学两种思想握手言和的标志。在台湾，徐复观是文化保守主义与自由主义结合的代表。徐复观先生去世之后，人们对他的一个经典定论，便是“以儒学安身立命，以自由主义论政”。徐复观一生的安身立命之处，是在传统文化特别是儒学，而他的论政，大体是一种自由主义的论政，在徐复观的生命中，体现了儒学与自由主义在不同层面的结合。但是在理论上，徐复观也无法把自由主义的政治态度建立在儒学的文化态度之上。也就是说，儒学并没有给徐复观的论证直接提供思想资源，而且在徐复观的哲学体系中，也没有儒学与自由主义两种理论系统的、逻辑的契合。

在徐复观身上让人看到儒学与自由主义的契合的希望的，是他的两种理论资源都是真实的，都是理性的，都是发自生命深处的。两种不同的理论集中于同一个人身上，虽然体现为生命的两个层面的分疏，但是能够统一，便有结合的希望。

要解决儒学与自由主义的问题，必须寻找到两种理论的结合点。徐复观说："由孔子思想在政治方面的正常发展，必然要走上民主政治的道路，而这种民主政治是超过（不是反对）欧洲使民主政治所凭藉以成立的功利主义，奠基于人的最高理念的'仁'的基础之上，使近代的民主政治因而更能得到纯化，以解决仅从制度上所不能彻底解决的问题。站在中国人的立场，真正尊重孔子的人，即应当为民主政治而努力，使孔子的精神在政治方面能有一切实的着落。真正向往民主政治的人，即应当发掘孔子的基本精神，使民主政治能生根于自己伟大的传统之中。"[16]徐复观敏锐而且准确地提出了问题，而我们作为研究儒学的后来者的责任，则是去解决这个问题。

（2004 年 12 月 2 日于康乐园）

注释：

① 陈独秀：《复辟与尊孔》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 115 页。

② 袁伟时：《帝国落日——晚清大变局》，江西人民出版社 2003 年版，第一章。

③ 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社 2000 年版，第 440 页。

④ 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社 1998 年版，第 442 页。

⑤ 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 161 页。

⑥ 班固：《汉书》，岳麓书社出版。

⑦ 杜维明：《道·学·政——论儒家知识分子》（钱文忠、盛勤译），上海人民出版社 2002 年版，第 22 页。

⑧ 余英时：《现代儒学论》，第 152 页。

⑨ 列文森：《儒教中国及其现代命运》（郑大华、任菁译），中国社会科学出版社 2000 年版，第 156 页。

⑩ 陈独秀：《旧党的罪恶》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 472 页。

⑪ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 2000 年版，第 42 页。

⑫ 同上书，第 43 页。

⑬ C. E. 布莱克：《现代化的动力》（段小光译，刘东校），四川人民出版社 1988 年版，第 11 页。

⑭《现代化的动力》，第 94—95 页。

⑮ 徐复观：《中国思想史论集续编》，上海书店出版社 2004 年版，第 263 页。

⑯ 同上书，第 263 页。

知识、制度和儒家在现代社会中的生命力
——干春松、陈壁生对话录

一、现代学科视野中的儒家研究

陈壁生：随着我对儒学了解的深入，我越来越感觉到，五四之后的新学术传统中，学术分科固然对科学地整理中国传统思想起到很大的作用，但是同时，现代学术分科又对儒学产生了巨大的伤害。目下中国的学术架构，是遵循西方现代学术分科的分类方法，以“文学”、“历史”、“哲学”、“政治学”等名目，以西方学术中的相应的学科研究对象、研究方法为准绳来重新整理中国古代典籍，也就是把固有的中国传统文化内容，纳入移植的西方学科体系之中。由此，不免产生许多削足适履的后果。最突出的表现是在哲学研究上。近几年，学界又大量争论中国有没有“哲学”的问题，儒学是不是“宗教”的问题。如果“哲学”这一名词是指西方培根、笛卡儿以来心物二分的现代哲学，那中国就没有哲学。如果“宗教”这一名词的标准表现是基督教，那儒学就不是宗教。但是，假设“哲学”是像牟宗三在《中国哲学的特质》第一讲中所说的，“什么是哲学？凡是对人性的活动所及，以理智及观念加以反省说明的，便是哲学。”那么中国毫无疑问就是有“哲学”的。

干春松：我觉得这其中涉及了两个问题：第一是西方的学术分科方式整理中国古代思想的“合法性”

问题;第二是这种整理是否是对中国思想产生“伤害”的主要原因。

从目前争议的情况看,相对于历史、政治等学科,似乎哲学这边的质疑声比较大,这从“中国哲学的合法性”成为近年来的重要的话题可以作为证据。正如你提到中国是否有哲学的问题,完全依赖于人们对“哲学”的看法。如果扩大哲学的外延,那么中国有没有哲学这个问题便不存在了。今年春天,我在探望陈来先生的时候,他强调,我们不应拘泥于西方的哲学概念,而是应该从不同的哲学形态的比较中丰富哲学的概念,他拿宗教做例子,他说“religious”是一个西方的概念,而佛教、伊斯兰教等非西方的宗教和基督教之间存在着巨大的差别,但这不妨碍人们将它们都看作是“宗教”。这是一种有启发性的思路。

我自己也是“中国哲学合法性”问题争论的积极参与者,但我的关注点一直不在于中国是否有哲学,而是现在的中国人是否能超越单纯的方法论证,更关注我们现在的问题。这个问题就是中国人的精神世界的重建的问题。这就必须思考把儒家看作是“哲学”是否恰当的问题。

这个想法可能会针对你所提出的现代学科分类对儒学所带来的巨大伤害问题。因为我觉得现代学科分类只是导致了人们对儒家认识的不完整,而使儒家失去生命力的并非是因为儒学成为“哲学”或者“政治学”,而是是什么使儒学仅仅成为“哲学”和“政治学”。换一种说法,即中国传统的、非西方的解说方式能使儒学在现代中国保持其活力吗?

显然将儒家“学科化”会导致人们将儒家学说看

成是一种对象化的知识，现在的研究者会很精致地研究某一句话的确切解释或某一儒学史事件的演变，但往往会忘记这些语句和事件背后的精神。按杜维明先生的说法就是没有“体知”，但如果回溯儒学史，这种现象在汉代经学的“章句”中就出现了，而儒家的精神并没有被窒息，因此对于儒家的“伤害”的事件是一直存在的，儒家之“离开”中国人的生活应从更复杂的方面去思考。

陈壁生：您的话给我很大的启发。在当代用中国传统的诠释方法，确实已经没办法揭示儒学的精神，同时，单纯套用学科也很难把问题说清楚。我总是以为，完全以“哲学”、“政治学”这些学科来整理儒学，总是有许多不能穷尽的内容。因为中国学术传统与西方学术框架是完全不同的。钱穆在《现代中国学术论衡》的序言中说：“文化异，斯学术亦异。中国重和合，西方重分别。民国以来，中国学术界分门别类，务为专家，与中国传统通人通儒之学大相违异，循至返读古籍，格不相入。”中国传统的“通人通儒之学”与西方的“专家”之学最大的不同，在于中国之“学”，无论是先秦，还是宋明，都与当时的社会结构、政治制度、日常生活密切联系在一起，中国的“学”从来就不是西方那种对客观事物、客观真理的探究，而是对生命现象的认识和对行为方式的规范。同时，中国的“通人通儒”，也不是西方那种追求真理、寻找智慧的人，而是直接要“为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平”的人。因此，我们今天在认识、整理传统思想，尤其是儒学的时候，如果仅仅把儒学视为哲学，并用西方哲学观念为标准进行整理，似乎远离了儒家

思想的本来面目，特别是一些新儒家用康德研究朱子，结果变成不通康德便不能治朱子学，不通康德便不能通过他们的著作了解朱子学。单纯用哲学学科来研究中国传统思想，常常不免把中国传统思想变为西方哲学观念的一个异域变种。因此，我倾向于把传统思想还原到传统社会之中，对传统思想，尤其是儒家思想进行历史的解释。如果我们从儒学与社会的互动的角度入手，可以看到，一方面，以社会解释儒学，儒学的发展呈现为一个不断回应社会、思想问题，回应政治、社会改革的动态过程；另一方面，以儒学解释社会，可以看到社会从政治建制、民间生活原则与民间习俗，都受到了儒学的深刻影响。

干春松：的确，简单地用“哲学”或“政治学”来理解儒学，对儒学而言就是将儒学标本化，这也是法国人杜瑞乐所批评的“大学儒学”的困境。

毫无疑问，中国的儒生有其一整套的理论和实践原则，儒家之追求有“费而隐”的一面，即所谓超越于地域和时代的基本精神，但也有“百姓日用而不知”的切入我们一般人生活的内容。儒家所追求的这种境界应该说是很难体会的，尤其是西方人，所以黑格尔会轻蔑地说孔子的那些话只是老生常谈。

你这里提到的新儒家的路数，我虽然很敬佩他们在儒学“花果飘零”的时期，为儒学延续生命所做的努力，但我同时认为他们对于儒学的发展也会有一定的负面作用。比如会产生你所说的“不通康德便不能通过他们的著作了解朱子学”的怪异状况。在西方文化强势和“科学”、“民主”成为信仰的现代中国，新儒家所采取的更多是防御性的策略。这种策略为了给儒

学的现代价值留下空间，便有意识地要强调儒学和现代西方观念之间的一致性，因此便会有类似于牟先生“良知坎陷”这种理论。这种立场所导致的是将儒学的价值推展到形而上的“超越性”的一面，而“日用而不知”的生活层面则被掩盖。

但是，我们也要考虑“儒学与社会的互动”的角度本身的问题。我特别赞同你所说的“以社会解释儒学”和“以儒学解释社会”相结合的思路。因为儒学发展的生命力来自于社会的发展。孔子本身就强调“损益”的重要性。儒家的发展本身就是一个不断回应现实问题的过程，如果儒学不能有效地回应时代提出的问题，而是把自己局限于一种超越性的精神层面，那么儒学本身的生命力是需要怀疑的。但是我们必须防止一种解释的倾向，就是儒学能解决一切问题，或者拼凑出几句经典中的话，认为儒学能为化解现代社会的问题提供包治百病的良方。最为我们熟悉的就是“天人合一方能拯救人类”这类比较空洞的口号。这种类似于鲁迅笔下九斤老太的心态可能会导致人们对于儒学的偏见。

这就是说，用儒学解释社会，要防止以只言片语来说明儒学能应对一切社会问题的简单化倾向。

二、儒学和制度化

陈壁生：您比较注重对于儒家制度化方面的研究，你的《制度化儒家及其解体》所阐述的，就是在儒学发展史上的汉初与晚清这两个关键时期儒家思想与政治制度的互动关系。汉初是儒学“制度化”的时期，体现为汉朝廷把儒学定为一尊，并且通过博士制

度等方式开始把儒家实现植入政治体制之中。唐代则是儒学“法制化”时期,《唐律》的颁布,典型地把儒家思想作为国家法律的指导原则。而明清则是儒学全面“社会化”的时期,我们从明清小说、戏剧可以看到儒学深入到一般民众的思想观念之中,成为他们的生活原则。清末之后,儒学的政治、社会建制开始崩溃,废科举、废皇纲,儒学退出政治制度;颁布新式法律,儒学退出法律制度;传统大家庭崩溃,从陈独秀的“吾人之最后觉悟”到“文革”的“破四旧”,儒学在远离社会生活的道路上渐行渐远。

干春松:从“制度化”或者说“建制化”的角度研究儒家一直为许多学者所关注,比如说余英时先生,还有香港的金耀基先生。他们都有专门的文章和著作讨论这个问题。而艾尔曼等人在研究宗族和经学传统的时候,所持的立场也有相近之处。这种角度最突出的是试图从儒家在中国传统社会的运转方式出发,比较整体性地理解儒学。

我的思路在某种程度上也是受福柯等人的影响,我借助于知识、真理和权力的关系来讨论儒家的知识体系在上升为经典之后所获得的真理性的地位,而这种真理性的地位又使得儒家的知识体系和获得社会权力的科举制度结合起来,而科举制度又有效地保证了儒家的传播。我把这种体系简单地概括为“儒家的制度化”和“制度的儒家化”。就我现在的考虑来说,这个解释系统还是比较有效的,能够使许多问题得到合理的解释。

当然我这个解释还是一个比较初步的系统,许多人提出过意见,有些是从研究方法上来说的。中国社

会科学院的章建刚在看完我的一篇关于制度化儒家的文章之后，说我的文章由于过于集中讨论儒家和权力之间的关系，使得人们并不能看到儒家思想本身的吸引力。他认为，儒家之深入中国的社会主要是因为其价值观和中国人的思维倾向的一致性。

另一些意见则集中在一些技术问题上，比如余敦康先生也说过我对于“礼”的研究的粗浅。我记得你也问过我为什么对制度化儒家的形成分析得比较简单，而对制度化儒家的解体则分析得比较详细。还有陈明说从我对制度化儒家的解体的分析中，看出我有一种幸灾乐祸的态度。这些讨论都会让我反思自己的立场和态度。

说到底，我的确在制度化儒家解体的过程花工夫比较多，至于它的形成则只是勾勒了一些线索而已，以后也不见得会有精力去细做。因为我现在关注的是儒家制度化解体之后的生存状况，比如说近代军阀和儒家、国民党政权和儒家的关系等等。

陈壁生 制度化解体之后的儒家的生存状况，是一个比较有挑战性的问题。近现代以来，在思想界的风云激荡中，传统儒学与各种西来新学的关系，成为“保守”、“落后”乃至“封建”，与“先进”、“革命”的关系，并且在社会进化论的支配下，“保守”和“革命”被赋予了浓厚的道德色彩。仔细观察这一段历史，却不难发现在这种视传统为“落后”，西潮为“先进”，并非单纯的思想、文化领域的问题，而是受到政治因素的支配。因为儒学与传统政治结合得太紧密了，以至于那些反抗专制政治，追求民主、自由、人权的思想家，在追求国富民强的强烈情绪的控制下，一下子便把儒学视为专制政治的根基，打出“打倒孔家店”的旗号。

那么，是什么原因让人们把儒学与专制政治等同起来呢？

我们首先必须从思想与社会的互动的角度，对儒家思想与儒家思想支配下的社会之间的关系，做一个分疏。陈寅恪先生在为冯友兰的《中国哲学史》写的《审查报告三》中有一句近年被一再引用的话："两千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面；而关于学说思想之方面，或转有不如佛道两教者。"陈先生在《王观堂先生挽词并序》中又说："吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境……其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。"自汉代以后，儒学开始全面渗入政治、社会生活，在政治上，天命观、忠孝理论等成为一人专制政治合法性的根基，在社会生活中，儒家思想原则成为共同的价值取向，维系着家庭、家族的日用伦常，并逐步渗入各种民间习俗、民间信仰之中。但是，从思想家的思想，到政治、社会中的实践原则，绝非思想直接渗入实践的过程，而是思想经过衍化、异化的过程成为一般的信条，甚至是可操作的训示，来指导政治社会生活。最突出的例子是政治思想中的尊君，《论语·先进》中说："所谓大臣者，以道事君，不可则止。"《论语·卫灵公》说："事君，敬其事而后其食。"而到了汉代以后的政治实践中，事君之"忠"却变成了"君要臣死，臣不得不死"。孟子的"舍生取义"，经过社会化，也可以成为土匪流氓的结合原则。正因如此，朱熹才会说孔孟之道未曾一日得行天下。儒家思想教条化之后第一次受到强烈的冲击是在魏晋时期，魏晋

名士称这种教条为“名教”并以儒家真精神与道家思想去反抗这些虚伪而且造成很多罪恶的教条;而五四思想家则称之为“礼教”、“孔家店”,并以西学为参照系与思想资源对它做出猛烈的抨击。要研究儒学的历史遭遇,研究儒学的未来命运,便不得不考察儒学在历史上的社会生活中扮演的角色,了解儒学建制崩溃以来,拥护儒学的政治势力和反对儒学的启蒙思想家,他们怀着何种目的、所拥护或者反对的是哪个层面的儒学。

在现代历史上,儒学的命运充满吊诡,在我看来,拥护儒学的政治势力,恰恰是败坏儒学的力量,而反对儒学的思想启蒙,却可以说是打倒了孔家店,救出了孔夫子,有利于儒学的发展。或者可以说,经过了五四新文化运动,中国文化开始出现了一个新的转机,这一转机的根本原因和最后体现都是制度上的现代化,而这是合乎历史发展的要求的。

在近现代,儒学所依托了二千年的“三纲”,已经不适合时代的要求,但是,复辟帝制的政治势力,总在企图从儒学之中寻找帝制复辟的合法性。最明显的例子是袁世凯。我想每一个同情儒家、关心儒家命运的人,都必须从袁世凯的帝制复辟与儒学的关系中汲取历史教训。绕过百年历史空谈政治儒学,大唱仁政高调,甚至绕过二千年儒学建制史凭空想像儒学的建制原则,都是毫无历史根基的奇谈怪论。袁世凯的复辟,实质上是当时的政治保守主义向文化保守主义寻找新的合法性。美国汉学家列文森在《儒教中国及其历史命运》中指出,在现代政治史上,儒学“准确无误地和当时的所有复辟帝制运动建立了联系”。

早在晚清政府废除科举之后，清政府就企图通过尊孔强化尊皇。1906 年清政府规定，将祭孔提高到“上祀”一级，由大臣主持改为皇帝亲自主持。对此同盟会的机关报《民报》第 11 期发表了《孔子非洲之护符》一文，直接指出：“虏廷以革命风潮，起于新学，遂尊孔子为上祀，翼以君臣之义钳制之。”这篇文章指出一个事实，就是专制政府利用儒家，抵制革命。清政府的做法，无疑是进一步败坏了孔子的形象，败坏了儒家的形象。

袁世凯的复辟更加使人们把儒学与专制帝制紧紧联系在一起。1915 年在袁世凯策划下成立的“筹安会”就是一个旨在推进帝制复辟的儒家团体。1915 年 12 月 11 日，参政院上书拥戴袁世凯为“中华民国皇帝”，袁世凯故作推辞，参政院又以前清皇帝的名义，再次“劝进”，这一过程，完全抄袭了汉魏之间曹丕代汉的历史。而其根据，就是儒家政治理想中的“禅让”。参政院代表了国民大会，参政院的上书体现了“民意”，奉前清皇帝之名劝进，则体现了大统相继，王朝更替。在“天视自我民视，天听自我民听”的民本思想传统中，袁世凯构建了他的帝制迷梦的历史合法性。同年 12 月 21 日，他又加封孔子第七十六代孙“圣衍公”孔令贻为“郡王”。通过这一系列的程序，袁世凯完成了政治化儒学的理论支配下合理地改朝换代的过程。只不过在当时的历史环境中，“天命”已经崩溃，民主思潮已经兴起，完全借助儒学传统政治建制来建造一个王朝的合法性的历史已经一去不复返了。洪宪迷梦的破灭，使思想家们更加深刻地认识了儒学传统政治建制的本质，于是有了陈独秀在《复辟与尊

孔》中那句貌似极端，实则破开事实的话："盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者。"后来兴起的新儒家，继承宋明理学，把他们的学说退入内圣一维，主要谈论心性，恐怕也与此有关。

干春松：儒学和传统中国制度之间的复杂关系使儒家的现代转化呈现出非常复杂的图景。在现代西方思想的冲击下，儒家传统对于历史和社会的理解被整体性的颠覆了。在"进步"和"落后"、"现代"和"前现代"的分析模式中，儒家被归结为一种落后和前现代的思想，而近代以来的儒家和军阀之间的瓜葛，似乎又强化了这种倾向。在这样的历史背景之下，儒家形象负面化便越来越严重。我看过罗志田写过一篇文章，大意是说，儒家本来是有一种理性主义的色彩，因为"子不语怪力乱神"，但康有为和孔教会的运动，恰好将儒家和宗教结合在一起。在近代科学主义的思维模式下，宗教被视为理性的对立面，因此儒家便被符号化成一种蒙昧的思想，这种情况可以看成是儒家在近代命运的缩影。

陈壁生：儒学建制崩溃以后，两次复辟帝制给我们留下的一个教训，就是文化保守主义与政治保守主义必须分开来谈。诚然，文化总是受到政治的影响。但是，儒学（文化）与建制（政治）分离之后，文化和政治就分为不同层面，按照它们本身的逻辑发展了。到了当代，一个立足于当前社会问题、认同传统价值的文化保守主义者，不应该像过去一样，成为一个政治保守主义者。

干春松：保守主义可能是一个很复杂的概念，但是我并不是完全同意你的这种看法，将文化保守主义

和政治保守主义完全分开。说到底,你这种思路可能只是新儒家思路的一种新的说法。

政治上的保守主义,也要作适当的区分。我认为儒家的政治理念中有超越的一面,也有时代性的一面。比方说儒家强调道德对于政治的优先性,我觉得是超越性的。所以不能一概否定儒家政治观点中的所有内容。当然我是比较反对那种原教旨主义的做法的。因为将儒家的所有政治设计都搬到现在中国,不但是不可能的,而且会导致儒家与现代社会之间的距离的加大,从而彻底把儒家定位于属于"过去"。

三、对五四的反思

陈壁生 :观察百年来的思想史,可以发现一个奇异的现象,那就是接受西方思想启蒙的知识分子竟是以彻底反传统的姿态出现在思想史上的。胡适把中国的新文化运动比作西方的文艺复兴,但是文艺复兴中,西哲是向他们远古的古希腊传统借思想智慧,而中国的文艺复兴则是全盘反传统。

五四之后,新儒家的代表人物对新文化运动持一种激烈的反对态度。牟宗三在《生命的学问》中就大批特批道:"新文化运动之内容是消极的、负面的、破坏的、不正常之反动的、怨天尤人的。"他在《道德的理想主义》中又说:"其实西洋人并未打败我们的文化,……打败我们的文化是我们自己代人行事,起来自己否定的,这就叫做自失信心,自丧灵魂,此之谓'自败'。"张君劢在《明日之中国文化》中则说:"今人读古书,当求古人之真面目,不可合其相连以起者而排之。要而言之,从善意方面加以解释,自能于四千年之历

史中求得其精义，以范围国民心志。若徒加以谩骂，甚至以宦官、外戚、缠足、科举、娶妾等事，概以归罪于孔子之教者，直丧心病狂而已。”新儒家对新文化运动的谩骂，比新文化运动中启蒙思想家对儒家的攻击和批判，还要激烈得多，意气用事得多。

大体上，扬儒尊孔的思想家总是立足于儒家思想本身，强调其对人的情感的适意，发掘其符合人性的永恒价值，我称之为“哲学（道德）的研究法”。而反孔的思想家基本立足于儒教社会，从社会批判进而至于其背后的价值支柱——儒教教条，强调这些教条所体现出来的观念与现代观念的冲突。我称之为“历史的研究法”。五四启蒙思想家的立场，就是这种常识的、历史的立场，正是因为他们的思想批判直刺社会的沉疴与积疽，那种被今天的林毓生先生目为“只能产生在中国的怪论”的“全盘西化”口号，才会爆发出那样强大的摧枯拉朽的力量。五四思想家对儒学没有“同情之理解”，主要在于他们抽空了传统文化特别是儒学理论产生的历史背景，而直接面对他们当时的现实进行批判，以及由现实批判向上刺到文化批判。我们如果对儒学有“同情之理解”，便同时必须对五四也有“同情之理解”。因为在新文化运动时代，儒家并没有承担起以思想回应中国社会转型的责任。

我写过一篇《文化传统与“反传统文化”传统》，主要是把五四之后的新文化，视为一个回应现代中国社会转型的新的思想传统。我们可以这样看待现代思想与社会的关系：儒学与其建制结合了两千年，当西方的坚船利炮打开中国的大门，中国社会问题大规模爆发，儒学建制急遽崩溃，而后社会转型一日千里，但

是儒学来不及回应新的时代、新的社会、新的问题而被抛到了时代的后面，西来新学恰恰与社会转型同步不断地回应社会问题，甚至左右社会前进的方向，因而相对于社会转型的速度，儒学便是“落后”的，西学便是“先进”的。从这一角度来看五四新文化运动与儒学的关系，可以发现，新文化对儒学发展最大的推动力，就是它以最尖锐的语气、最激烈的姿态，为儒学在现代的新发展提出了全新的问题，也可以说是为中国文化的转型输入全新的血液。如果不解决这些问题，儒学便永远只能耽留在传统政治社会建制的迷梦之中。这些问题就是科学、民主、自由、人权。

正因如此，一个生活在现代社会，并且承认自己生活在现代社会中的人，便不能不面对五四新文化运动以来提出的问题。儒学的发展更不能回避这些问题。儒学的原教旨主义宣传，是无济于事的，甚至是伤害儒学的，如果没有正视以反传统姿态出现的五四传统，我们便无法认识儒学传统建制化在现代的弊端，无法对儒学进行现代转型（说“创造性转化”也好，“西体中用”也好，“即用见体”也好）。

干春松：如何看待五四运动对儒家发展的影响，是个需要很长时间才能说明的问题。你说五四为儒学发展提出了全新的问题，如民主、科学、人权、自由等等，因而是儒学发展的“推动力”。好像杜维明先生也提出过类似的说法。我承认如果站在儒学的立场上，可以这么说。但对普遍缺乏儒学价值体认的现代中国人来说，五四新文化运动这种非此即彼的思想方法有一个很严重的问题就在于它传递了这样一种理念，即否认历史文化的合理性在政治和日常生活中的

意义。因此，人们很容易提出这样的问题：为什么是儒家？儒家对于中国社会发展是必须的吗？

所以我是不太喜欢将五四比做中国的文艺复兴这种说法的。

陈壁生：新儒家虽然大力鞭笞新文化运动，但是他们事实上回避不了新文化运动提出来的问题。甚至可以说，有了新文化运动的问题，才有牟宗三、徐复观、张君劢的政治思想。新儒家普遍认为，儒学在今天的发展，必须在民主社会中才能实现最高的理想。牟宗三在《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》中就说，“要求民主政治乃是‘新外王’的第一义。”他论述这一命题道：“儒家的理性主义在今天这个时代，要求新的外王，才能充分地表现。今天这个时代所要求的新外王，即是科学与民主政治。事实上，中国以前所要求的事功，亦只有在民主政治的形态下，才能够充分实现，才能够充分地被正视。在古老的政治形态、社会形态下，瞧不起事功，故而无法充分实现。这种事功的精神要充分地实现，而且在精神上、学问上能充分地证成之，使它有根据，则必得靠民主政治。民主政治出现，事功才能出现。若永远停在打天下取得政权的方式中，中国的事功亦只能永远停在老的形态中，而无法向前开展。”徐复观更直接地把儒家思想嫁接到民主政治之中。他在《孔子德治思想发微》中说：“孔子德治的思想，在中国尔后两千多年的历史中，尽到了思想所能尽的影响，因而在专制政治的历史中，也尽到了补偏救弊的责任。德治思想实通于民主政治，也要在彻底的民主政治中才能实现。”总之，经过了新文化运动洗礼的新儒家，都把民主、科

学、自由、人权这些现代价值纳入他们的学说。但是他们对民主政治与新儒家思想两者的结合并没有系统的理论论述。

干春松：前面说过新儒家的防御性立场决定了他们过多地从儒家和现代西方民主制度的一致性去证明。但我们可能要换一种思路，比如说儒家对于中国传统社会是否是正面作用更大。这一点徐复观的有些做法是值得肯定的，也就是说不能说儒家助长了专制，而是应该看到儒家对于专制的制约。

这就给我们一个启示，我们不能将儒家的价值设定于它能解决古往今来的一切问题，我们只能从儒家的基本价值取向上来强调。比方说人本的立场、现实和理性的态度，等等。

四、儒家与现代制度

陈壁生：余英时先生有一篇短小的名文《现代儒学的困境》尖锐地提出了现代儒学的发展面临的问题，其中说："自 19 世纪中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。"在百余年历史中，"中国传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃则意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会的联系便也安全断绝了。"儒学成了"游魂"。同时，余先生又说："儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。"寄托于专制政治与大家族的儒学应

该往哪里去？哪里才是儒学安身立命的地方？在西方，基督教从中世纪政教合一的建制中解脱出来之后，基督教还有一个教堂可以作为纯粹的传播空间，基督宣扬的精神在教会里发出，而植根在人们的心中。中国现代儒学大师康有为也曾经想以基督教为参照，建立“儒教”，在宗教中为儒学寻找一个长远的安顿之地，但是康有为的努力最后失败了。儒学虽然具有宗教的某些特征，但是始终没有类似于教堂这样的载体。那么儒学将安身立命于何处？学院？企业？民间小家庭？国家？

干春松：我最近花了很长一段时间去研读康有为和孔教会方面的资料，因为这个问题对于弄清儒家在近代的转型有着重要的意义。我觉得我们需要体会康有为的复杂心态。他坚定地认为儒家对于中国社会安定和发展是不可替代的，但他又必须要顺应时代的变化。他比一般的儒家要更深刻地体会到社会变动和制度变革之后儒家如何安顿的问题。因此他既在今文经学的框架内寻找儒家内涵的革命思想，同时又想借鉴西方的教会化的方式使儒家在失去了政治力量的支持之后有一种新的制度化的支持。他既坚信一味模仿西方政治法律体系与中国国情之间的不协调，但又在《实理公法全书》和《大同书》中全面地肯定西方的政治法律制度。他的这种矛盾和内心的痛苦并没有被同时代的中国人所理解，在儒家内部他遭受到激烈的批评，有人（如叶德辉）甚至说宁愿让魏忠贤配享孔子，也不愿意让康有为的“夷心”得逞。而在陈独秀他们看来，尊孔和复辟之间已经合二为一了，因此导致儒家是必须彻底摈弃的。所以正如你所说，

新儒家就只能逃入心性一路了。

那么如何替儒家找到一种“挂搭”处呢？很多人主张延续康有为的做法，建立一种类似教会化的体系。2004 年，新加坡的林纬毅还专门跟我介绍了新加坡的一些做法。比如，那里在佛教或道教的寺观里同时供有孔子。现在我的朋友彭永捷和唐文明似乎也都坚持这样一种看法。但我有些怀疑，首先是前面所说儒家本身所具有的理性主义倾向和宗教化之间的障碍。其次，宗教需要解决的是生死问题，儒家虽然在这些方面有一套复杂的理论，如“追终慎远”和精致的丧礼设计，但在漫长的历史发展过程中，这些功能已经被道教和佛教所取代，因此儒家似乎很难再从宗教化的路径中找到立身的基点。

我觉得儒家的立身之本可换一个角度来看，因为儒家在传统中国社会有一种笼罩性的地位，所以很多人想到儒家的“还魂”也会有一种整全性的看法。我注意到北京大学朱苏力等人的一些做法，他们努力发现现代西方的法律体系和中国民间社会秩序之间的不和谐之处，因此他们主张从中国传统的习俗中吸取养料，作为现代法律体系的重要补充。

其他如家庭伦理，儒家注重亲情的做法一直被视为是“传统主义”和血缘主义，但是谁又能否认亲情作为一种基本情感的自然性呢？在剥离了“三纲”观念的父子和夫妇之爱，是否可以为日益原子主义的家庭增加凝聚力而为社会安定作出贡献呢？如此等等。因此我认为对于制度化儒家的解体的分析，可以为我们寻找儒家的新的安身之处提供思路，问题是我们必须抛弃那种整全的想法。特别是那种急功近利的极

端化的完全恢复儒家对中国社会的控制力的做法。

我记得黄玉顺有“单数的儒家”和“复数的儒家”的说法,因为儒家是一个不断发展和丰富的思想体系,如果只是以某种(或某一时期)儒家的立场来作为基点,不仅是忽视了儒家的发展性,同样也是否定了儒家的多重性,这些都不可能取得好的效果。

陈壁生:我非常同意您说的,“对于制度化儒家的解体的分析,可以为我们寻找儒家的新的安身之处提供思路,问题是我们必须抛弃那种整全的想法。特别是那种急功近利的极端化的完全恢复儒家对中国社会的控制力的做法。”我对儒家在当代社会有一个基本判断,就是每一个中国人,无论他在思想上是反儒家的还是赞同儒家的,他天然就有儒家的精神倾向。我对儒家的态度,主要来自自己的生活经历和情感经历。我觉得有一些感情,比如说子女对父母的感情,是无论中西文明都强调的,是一种“普遍的人性”。不过中国人有了一个“孝”字,便有了自己的一套表现形式和心理模式。一个叫 Arthur Waley 的外国人翻译“子游问孝”一句,便译为“Tzu-Yu asked about the treatment of parents”,用“the treatment of parents”来指“孝”。这表达不出中国人特有的那种感情表达方式。鲁迅在回忆他父亲的时候那种深情,胡适一生对待自己母亲的那种态度,都是典型的传统意义上的“孝”。他们是反传统的斗士,但是另一方面,他们对待父母却完全是传统的孝子。从这个层面理解儒学,理解传统文化,我想在谈建制化之前,最重要的是重新认识传统文化是什么,传统文化能够唤起我们什么,传统文化还能不能成为我们安身立命的根据。这才是最

重要的。如果在自己还没有充分认同儒家，在儒家连对作为专门研究者的自己都没办法提供安身立命的家园时，就恢复儒家对中国社会的控制力无疑是不负责任的，做出建制化——无论是政治的建制，还是生活的建制——的努力也是非常可疑的。而且，儒家在历史上中国的松散的社会结构中，在二千年里始终主张尊君尊上，这在社会松散的时候可能不会造成特别的专制，而在社会组织如此严密、社会运转如此高速的当今社会，儒家如果直接跟政治结合，就很容易变成一种威权主义的新独裁。所以我个人对那种在这个儒家建制的思想基础已经丧失殆尽的社会，急功近利地讨论儒家跟现实政治结合的做法，持有高度的警惕。

干春松：儒家如何在现实的中国社会中寻找落脚点的问题，有时候会给人一种骑驴找驴的疑问，因为儒家着重强调的“百姓日用而不知”的教化理念，但实际上我们依然是能够很明显地看到儒家所发生的实际影响，这种影响已经成为一种文化基因。因此我们现在要做的或许还是在人们的生活中唤醒存在于我们每一个人心中的那种情感，而不是急于从制度和政治的层面去找儒家的生存点，这或许是一个切实可行的路线。

（2005 年 3 月）

一则《论语》语录的二千年命运

一

《论语》是一本记录孔子及其学生的言语、行为的小册子。然而，它经过历代读书人的集解、集注、正义、别裁、疏证，逐渐成为一套庞大的知识体系。在这些解释中，或以“六经注我”的态度，以孔子言辞作为自己理论的依据，或以“我注六经”的态度，专注于言辞考辨，力求达于孔子原意。在注解《论语》的两千年历史上，留下很多有代表性的著作。对同一句话、同一个问题，不同朝代的文人往往做出不同的解释。这些解释的差异和解释者的语言背景联系起来，往往可以折射出那个时代的思想特征。因此，研究某个时代对《论语》的解释，其实就是研究这个时代的思想状况，研究历代对同样的话的解释的差异，可以管窥中国古代思想在历代的发展。一部《论语》的历代解释，构成了中国思想史的一个组成部分。

《论语·学而》第二则是一段著名的语录：

> 有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”

对这句话的解释，从魏晋的何晏，到宋朝的朱熹，到清朝的刘宝楠，直至近人杨伯峻、“北大哲学系”的注解都大不相同，从中我们可以看到同样一句话在不

同的时代背景、不同的语言环境中出现，承载了多少不同的意义内涵。这些意义内涵，构成那个时代的思想史的一个部分。

二

词语本身只是一种表达符号，不具有任何实在意义。词语的实质意义是它所承载的内容。读者所要接受的，也是透过词语的表面领会词语所承载的内容。文明是通过文字来传承的，文明的延续性就来自文字意义的固定性。然而，文明是发展的，文明的发展表现为文字意义的丰富化。因此，我们要通过一个时代的语言去了解那个时代的真实的思想状况，便必须把语言还原到该时代的具体语境之中，才能真正把握那些语言企图表达的思想内涵。

当我们面对古代典籍的时候，我们要了解古代典籍到底在表达什么内容，而最大的障碍来自时代的差异。“时代的差异”在今天表现为两个方面。第一，语境的差异。每一个词语在特定的语义环境中都有特定的指称对象，同样一个词语，时代环境、语言环境不同，它所承载的内涵、意义是差异极大的。比如说我们今天口里、笔下的“西方”这个词语，和唐朝时代人们口里、笔下的“西方”这个词语所指称的东西就完全不同，如果用我们今天的“西方”指称的对象去解释唐朝典籍中的“西方”，这种解释会导致极其可笑的误读。每一个时代的时代特征不同，经济水平、政治制度、社会习惯不同，语言环境不同，词语的指称也往往不同。比如说“孝”这个字。在孔子的时代，“孝”的这个字及其背后的这种观念产生的时代背景是礼崩乐

坏。孔子在重建周礼的尝试中，把“孝”用于指称子女对父母长辈的那种合于“礼”的情感。“孝”是“生，事之以礼 死，葬之以礼，祭之以礼”，是“父母在，不远游，游必有方”，是“三年无改于父之道”，孔子的“孝”具有强烈的人文道德关怀。而到了清代，同样从一个学者口中、笔下出现的“孝”字，它的语言环境是两千多年“孝”文化的积淀，在现实中“孝”已经包括了“二十四孝图”中那种可能连孔子也要斥以“人而不仁，如孝何”的畸形的、扭曲的情感，“孝”的指称，更包含了“父要子亡，子不得不亡”等和孔子温情脉脉的叙述截然不同的教条，而且这些教条都是现实存在的。可以说，同样一个字，在不同的语境中，往往承载着完全不同、甚至截然相反的思想内容与情感内容。因此，如果要真正把握典籍背后的涵义，就不得不把语言还原到作者的时代的语境中。第二，时代的差异还表现在语言文字的变迁上。新文化运动是一个语言的分水岭。新文化运动中胡适、陈独秀提倡文学改良、文学革命，白话文作为一种符合现代精神的文字载体在短短几年之间便为全国所接受。中国传统的古文具有模糊性、笼统性，而现代文则追求语言的清晰化。中国现代文的语法句法结构，是参照了西方的语法系统建立的，并且由此形成一种分析性的语言。中国现代思想与传统思想的断裂更深刻地来自语言的断裂。由于语言模式的转换，我们今天要根据我们运用的语言对古代文字做出理解和诠释，便多了一种语言上的隔阂。

正是由于语境的差异造成同一词句在不同的时代里承载不同的内容涵义，我们阅读中国哲学家们的

对经典的阐释必须把他们的解释还原到他们的具体的语境之中，才能真正理解他们所要表达的思想。同时透过他们对同一个经典文本在不同时代的描述，我们也可以看到一种思想在不同时代怎样通过被解释而得到发展的。

三

冯友兰先生对中国古代哲学的发展有一个形象的比喻：旧瓶装新酒。中国哲学自董仲舒至康有为，无论有无新见，“皆须依傍古代即子学时代之名，大部分依傍经学之名，以发布其所见”。“此时诸哲学家所酿之酒，无论新旧，皆装于古代哲学，大部分为经学，之新瓶内。”[①]而从董仲舒到朱熹、王阳明都讲孔子，实际上都是借孔子儒学之旧瓶，装自己学说之新酒。朱熹是宋明理学最重要的大师之一，朱熹的学说，是以“四书”为根基，通过注解“四书”发挥出来的。在历代《论语》注释中影响最大的就是朱熹的注释，朱熹的《四书集注》自元朝以后成为朝廷科举考试的惟一参考书。在朱熹对“有子曰”这段话的注解是：

> 善事父母为孝，善事兄长为弟。犯上，为干犯在上之人。鲜，上声，下同，少也。作乱，则为悖逆争斗之事矣。此言人能孝弟，则其心和顺，少好犯上，必不好作乱也。

朱熹同时引程子之言曰：“孝弟，顺德也。故不好犯上，岂复有逆理乱常之事？德有本，本立则其道充大。孝弟行于家，而后仁爱及于物，所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本。论性，则以仁为孝弟之本。”[②]

朱熹集注“四书”,并且把他的哲学体系建构于“四书”之上,通过朱熹的注解,“四书”成为一个严密的儒学知识体系。我们看待朱熹对“有子曰”的注释,便不能忽略朱熹的总体思路以及《论语》以外的理论资源,尤其是被称为“初学者入德之门”的《大学》。程朱为什么把《大学》一章从《礼记》中抽出来,给予这么大的重视呢?胡适在《逻辑与哲学》中认为,就如欧洲大陆和英格兰的近代哲学是从《方法论》和《新工具》开始的,中国哲学在宋明理学转向之时,也需要寻找自己的方法论。程朱把《大学》从《礼记》中抽出来,“说明这些哲学家很着意于找寻自己的‘方法论’”。[③]而《大学》中的“方法论”就是八条目:“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”西方哲学的方法论通向真理,探求事物之“真”,所以他们探索主体与客体的关系、感觉与实在的关系等。而中国哲学的方法论通向道德,探求事物之“善”,所以中国哲人千方百计说服人们要如何孝、仁、义。朱熹对“有子曰”的注释,就是把这句话纳入《大学》八条目的体系。朱熹认为“人能孝弟,则其心和顺”,程子认为孝弟就是“顺德”,这无疑暗合了《大学》中的“正心”、“修身”。“孝弟”作为正心修身的一种是完全可以理解的,但是作为“仁之本”,孝弟导向的是什么结果、境界呢?对比魏何晏的《论语注疏》中的解释比较能够看出问题。何晏的解释是“先能事父兄,而后仁道可大成”。[④]这里何晏只是顺着《论语》原文说明孝弟是仁道之本。而程子说“孝弟行于家,而后仁爱及于物,所谓亲亲而仁民也”,这已经从“修身”拓进一步,从“孝弟”

到“仁爱”进而至于“亲亲”“仁民”了，也就是从“修身”到了“齐家”、“治国”了。可以说，程朱基本上是在《大学》“八条目”的大框架中对“有子曰”这句话乃至《论语》全书进行解释。通过这样的解释，这则语录的原意虽然不至于被歪曲，但是已经不知不觉地被纳入一个三纲八目建立起来的理学体系之中。

朱熹的这种解释经典的方法，是中国哲学以“旧瓶装新酒”的方式发展的一个重要途径。

四

清朝对《论语》的整理成绩最大的是刘宝楠。刘宝楠的《论语正义》集中体现了清代学术整理《论语》的总成绩。在对“有子曰”一则语录的注解中，刘宝楠特别说明：

> 《曾子立孝》云：“是故未有君而忠臣可知者，孝子之谓也；未有长而顺下可知者，孝弟之谓也；未有治而能仕可知者，先修之谓也。故曰孝子善事君，弟弟善事长。君子一孝一弟，可谓知终矣。”是言孝弟之人必为忠臣顺下，而不好犯上，不好作乱可无疑矣。⑤

这个注解的意思是，对孝子而言，用不着有“君”就可以判定他是忠臣，对敬爱兄长的人而言，用不着面对长辈就知道他是恭顺之人。孝子一定能够伺候好君主，敬爱兄长的人一定能够伺候好长辈。这样说来，既孝顺父母又敬爱兄长的人，一定就是忠臣，是顺下，所以他们一定不会犯上作乱。这一解释与以前从何晏到朱熹的解释的最大不同，便在于强调了政治领域的“忠臣”。我们在《论语》原话，甚至在何晏、朱熹

的注解里,都看不出这句话是说孝弟的人一定是“忠臣顺下”,但在刘宝楠的解释中却出现了。而且,更重要的是,“忠臣顺下”在刘宝楠所处的清代,具有极其强烈的政治呛味,也具有极其明显的特征。

我们必须首先认识刘宝楠所处时代的语境。当孔子说出“君使臣以礼,臣事君以忠”的时候,孔子的“忠”与刘宝楠的“忠臣”之“忠”所承载的情感以及这种情感所要求的道德义务是完全不同的。儒学不单单是一种学术思想 汉武以后,儒学被立为一尊,走上了意识形态化的不归之路。一种思想和政治相结合,政治的动机必定大大扭曲思想的原貌,使之适应自己的需要。儒家思想成为国家理论以后,渗透到国家制度和民间社会生活的方方面面,在政治上,儒家的礼治逐渐被确立,一个专制的政治体制由“礼”而获得理论合法性,政治生活中“礼”的关系衍生出一大套可操作性的信条,例如君的绝对权力与臣的绝对服从,“礼”凌驾于“法”之上,甚至连历史上最著名的清官海瑞也宣称,在判决中难以决断的时候,宁可屈子也不屈父,宁可屈弟也不屈兄。在社会习惯中,儒家思想进入民间俗世生活,同样变成种种信条。《水浒传》中梁山泊“只反贪官,不反皇帝”的行事,活现了儒家“忠”的思想经过政治权威的过滤之后民间化的结果,“替天行道”的口号背后是孟子那种朴素的民主主义感情。而像关羽、李逵这些人民群众喜闻乐见的人物形象,无不表现了儒家“忠”、“义”等信念的民间化。政治化、民间化的儒家思想与原来的儒家思想本质是完全不同的。以“礼”为例言之,孔子的思想中,“礼”是和“仁”紧密结合在一起的,孔子曾说“人而不仁,如

礼何”,人如果内心不仁,外在的礼便不必要了。而专制政治中的纲常名教,无一不是借“礼”之名而做丧尽人性之事,因此谭嗣同在《仁学》中便发出这样的控诉:“仁之乱也,则于其名……君以名桎臣,官以名轭民,父以名压子,夫以名困妻,兄弟朋友各挟一名相抗拒,而仁尚有少有焉者,得乎?”[⑥] 君王以礼要求臣忠,而且忠至“君要臣死,臣不得不死”,父以礼要求子孝,而且孝至“父要子亡,子不得不亡”,“礼”一旦抽空了“仁”的内核,便变成有权者压迫无权者的理论武器。而在中国历史上,政治化、民间化的儒家的“礼”,往往就是抽空了“仁”的内核的“礼”,因此“礼教”才常常成为思想斗士们抨击的对象。

“忠”在春秋时期的语境与清朝的语境完全不同。《左传》中多次说到“忠”,例如“所谓道,忠于民而信于神也。上思利民,忠也;祝史正辞,信也。”[⑦]《论语·学而》也有言:“曾子曰:‘吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?’”忠”是“上思利民”,这种意思是孔子的时代所有,而刘宝楠的时代所无的。杨倞在《荀子·礼论·注》中说:“诚心以为人谋谓之忠,故臣之于君,有诚心事之,亦谓之忠。”[⑧] 可见,“诚心为人谋”是“忠”的基本含义,《左传》、《论语》中的“忠”字是这种含义,直至后来一人专制的政治体制建立之后,“忠”才在政治领域变成臣对君的绝对服从。刘宝楠的时代背景是清朝,这是中国历史上最黑暗的时期之一。清政府为了巩固其统治,采取了历史上罕见的高压手段,包括强迫人民留“猪尾巴”、大兴文字狱等等。在清朝的时代环境与历史语境中,所谓“忠”,不再是孔子时代的那种涵义,而是服服帖

帖、顺从到底做奴才。刘宝楠把“忠臣顺下”引入注释之中，这里的“忠臣顺下”已经包含了原始儒学政治化、民间化之后那些与原始儒学完全不同的观念，包括了“君要臣死，臣不得不死”等教条。通过刘宝楠的解释，《论语》这句话客观上具有教人做奴才的功效。

儒学在近代衰败的一个重要原因就是自身的僵化。在明清时期特别是清末，面对政治越来越黑暗，儒学不但不能挽救政治的黑暗，唤起权力者的良知，反而成为扼杀革命精神的理论工具。到了清末，博学鸿儒常常意味着文化上的食古不化，他们既把科学当成奇技淫巧加以排斥，又把民主视为洪水猛兽加以抗拒，终于导致全面反儒学思潮的兴起。

五

我们是根据我们自己的时代背景与历史语境去阅读古人书籍的。由于时代的隔膜与语言的隔阂，我们常常不自觉地按照自己所处时代的时代背景与历史语境去解读古人的文字，把握古人的思想，由此也经常造成一些理解上的偏差。

我们今天所说的“犯上作乱”这一成语就是来源于“有子曰”这则语录。而在今天的语境中，“犯上作乱”往往指政治领域的暴乱、造反。杨伯峻在《论语译注》中这样翻译这句话：

> 有子说：“他的为人，孝顺爹娘，敬爱兄长，却喜欢触犯上级，这种人是很少的；不喜欢触犯上级，却喜欢造反，这种人从来没有过。”⑨

在我们现代汉语的语境中，“触犯上级”与“造反”

都完全是政治领域的词。也就是说，杨伯峻的翻译，是先立定了“犯上作乱”作为现代汉语的意义，再去翻译《论语》，而不是忠实于《论语》的语境、语意。我们把“有子曰”这则语录还原到《论语》语境中，诚如朱熹所言，“善事父母为孝，善事兄长为弟”。这里的“上”首先指父母、兄长，并由父母、兄长推及一切在“上”之人。儒家是“亲亲”的，儒家的仁爱是从对自己的血缘亲人的爱开始，推而及于天下人，乃至花草鸟木瓦砾。这里的“上”应该囊括了地位在自己之上的人，在伦理上包括父母、兄长乃至一切尊长，在政治上包括“上级”，乃至皇帝。朱熹解“犯上”为“干犯在上之人”，是完全可以理解的。而“作乱”在现代汉语中确实是“造反”，但是在这则语录中，分明是包括了政治上的造反在内的“悖逆争斗之事”。何晏在注解中便说：“言孝弟之人必恭顺，好欲犯其上者少也。”[10] 举一个例子来说，一个人打了父亲，这便是“不孝”，这种行为就是“犯上”，也是“作乱”，而这种行为却不能说是“触犯上级”或者“造反”。杨伯峻的翻译把原文的丰富意思狭隘化了。这种翻译是以现代汉语的语境去硬译古代汉语，从而造成翻译的“硬伤”。这种硬伤的文化背景是古代学术与现代学术的不同特征。

中国传统学术中，只有“子学”、“经学”、“理学”等学术区分方式，而没有西方那种“哲学”、“政治学”、“伦理学”等区别。我们今天的这些现代学科的建立，是在西风东渐中借鉴西方观点、角度与方法建立起来的。每一个学科诞生的过程，就是把中国传统经史子集的分科以西方的眼光进行对象化划分，建立新的学科的过程。我们今天以西方特定学科的眼光、角度切

入解释中国古代经典，就必须注意到古代经典的本来面目具有“合和”的特点。只有注意到“合和”，我们才能真正透过字词去理解、解释字词背后的思想内容。《论语》中的“有子曰”这则语录，如果我们用现代学术分科去解释，“孝弟”的内容是伦理学的，而“犯上”、“作乱”则既是伦理学的（包括冒犯父母兄长，破坏伦理秩序），又是政治学的（包括触犯上级，甚至暴乱造反）。在现代汉语中，我们说的“犯上”与“作乱”这两个词的伦理学意义已经消失了，只剩政治学的意义。因此，我们如果单纯从政治学角度解释“犯上作乱”，无形中便抹杀了原文具有的伦理学上的意义，以致不能准确完整地用现代汉语表达原文的意思。

六

今天研究《论语》的解释的历史，无法回避“文革”时期的《论语》解释。

《论语》作为儒家第一书，在“文革”中遭到空前的诬蔑。它被“活学活用”到令人瞠目结舌的地步。任何政治权要，一旦在权力争夺中失败，便被文人们绑到传统文化那里，和传统文化一起接受革命小将、文化老将的口水。不管是刘少奇，还是林彪，谁落马谁就和孔子变成同志。刘少奇被定为叛徒之后，便有《简明中国哲学史》写道：“像刘少奇和刘少奇一类骗子，他们妄图复辟资本主义，进行资产阶级和法西斯专政。因此大造反革命舆论，大肆贩卖唯心论的先验论，贩卖地主资产阶级的人性论，贩卖形而上学和唯心史观。……其实他们所贩卖的许多黑货，除来源于欧洲的唯心论哲学外，许多都来源于孔、孟，来源于

程、朱、陆、王的唯心主义理学。”[11]

1974 年北京书局出版了署名“北京大学哲学系一九七〇级工农兵学员”的《论语批注》，该书声称“《论语批注》是批林批孔群众运动的产物，也是无产阶级教育革命的产物，是我们广大工农兵共同战斗的成果”[12]。这本书充分表现出以学术作为实现政治目的的手段给学术带来的毁灭性灾难。在注解“有子曰”一段时，书中写道：“孝敬父母，顺从兄长，而喜好触犯上层〔统治者〕的人是很少的；不喜好触犯上层〔统治者〕，而喜好造反的人是没有的。”以“上”为上层统治者，这是沿袭杨伯峻译文的思路。最荒唐的是书中对这则语录的批判：“历代反动统治者继承了孔丘的衣钵，鼓吹‘以孝治天下’，把‘孝’作为束缚劳动人民的枷锁。……人民群众的革命斗争早已砸烂了这个禁锢工农兵头脑的枷锁，戳穿了地主资产阶级这种虚伪的说教，而资产阶级野心家林彪又把腐朽不堪的‘忠、孝、节、义’从历史垃圾堆中捡了出来，叫嚷要‘用其内容’，全盘继承，作为拼凑反革命集团和训练其党徒的信条，为其篡党夺权、妄图实现地主买办法西斯统治服务。”[13]这种解释方法曾经在中国流行了数十年，其最明显的特征，就是立场至上，先站定了“无产阶级”的立场，具有了无上的道德优越感，再根据形势需要，把一切学术都套到现实政治的框框里进行肢解。因此，《论语》可以可笑地成为打倒刘少奇、打倒林彪的工具。

学术是独立的，任何服务于政治目的的学术研究，都是把学术当作一种低劣的政治宣称。这是对学术尊严的亵渎。

七

从对“有子曰”这则语录的解释的历史，我们可以看出，对孝弟之人与“犯上作乱”之间的联系的解释有一个历史过程。何晏解为“孝弟之人必恭顺，好欲犯其上者少也”，朱熹认为“人能孝弟，则其心和顺，少好犯上，必不好作乱也”，到了刘宝楠则更加确定地解释为“孝弟之人必为忠臣顺下，而不好犯上，不好作乱可无疑矣”，杨伯峻在翻译中则变成“孝顺爹娘，敬爱兄长”的人不会“触犯上级”不会“喜欢造反”。从《论语》原文到这几种解释，是一个不断把对象确定化的过程。从“恭顺”到“其心和顺”到“忠臣顺下”到不喜欢“触犯上级”，不喜欢“造反”，越来越从抽象的观念变成具体的、可以检验操作的行为。而结合解释者的时代环境与历史语境，这些解释在一定程度上呈现了儒家思想的发展路向以及儒家思想民间化的历史。在古文翻译成为现代文中，如果忽略了语境，强古人思想以就现代汉语，就会影响我们对古人思想的认识。我们今天要解释经典，就必须回到历史语境中去，回到经典文本的创作语境中去。

注释：

① 冯友兰：《中国哲学史》下本，华东师范大学出版社 2000 年版，第 3、4 页。

② 朱熹：《四书集注》，岳麓书社 1995 年版，第 66 页。

③ 胡适：《逻辑与哲学》，《中国的文艺复兴》，外语教学与研究出版社 2001 年版，第 13 页。

④ 何晏：《论语注疏》，北京大学出版社 1999 年版，第 3 页。

⑤ 刘宝楠：《论语正义》，见《诸子集成》，上海书店出版社1986年版，第4页。

⑥ 谭嗣同：《仁学·八》，《谭嗣同全集》下册，中华书局1981年版，第299页。

⑦《左传·恒公六年》，岳麓书社1995年版，第18页。

⑧ 转引自刘宝楠：《论语正义》，第9页。

⑨ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版，第2页。

⑩ 何晏：《论语注疏》，北京大学出版社1999年版，第3页。

⑪《简明中国哲学史》，人民出版社1973年版，第7页。

⑫ 北京大学哲学系一九七〇级工农兵学员：《〈论语〉批注·前言》，中华书局1974年版。

⑬《〈论语〉批注》，第3页。

“普遍主义”与中国思想史的写作
——评史华兹的《古代中国的思想世界》

一、现代语境中的传统思想

在中西文化交流之前，中国文化一直是一个自足的文化体系。中西文明碰撞之后，中国开始有了“传统”与“现代”的区别，也可以说是产生了“传统”与“现代”的历史性断裂。无论从社会意义上，还是从思想意义上，从“传统”到“现代”，都是革命性的。传统思想到现代思想的转化，是以五四为核心的思想革命与 20 世纪近百年的社会革命双重革命的结果。这里的“革命”，是汉娜·阿伦特在《论革命》一书中的定义，阿伦特认为，基督哲学打破了古代的时间观念，基督的出生意味着世俗世界的一个全新的开始。而革命也是如此，革命是历史的进程出现一个全新的开始（a new story）。[①]这种革命性的断裂，导致我们今天面对我们传统文化的文本的时候，我们与传统有两方面的紧张。

第一，在思想上，五四之后开始了一个全新的传统，现代思想的兴起，是以“打倒孔家店”为主要口号的，随着社会结构的转换，中国思想面临着新的问题。传统的仁、礼、理、性等内容，已经不是五四传统探讨的主要问题。从思想史的写作角度来看，五四以来的思想史、哲学史写作，主要是运用西方的学科体系对中国传统思想进行梳理，正因为今天我们面临的问题无法在传统思想中找到直接的答案，因此用西方的哲

学史学科体系梳理传统的仁、礼、性等问题，便显得跟今天的思想建构、生活方式毫不相干。这种思想的断裂，使今人看自己传统的哲学史仿佛跟自己毫不相干。针对这一点，史华兹的重大贡献，在于提出“问题意识”(problematique) 一词，通过揭示古代思想家，甚至是中西思想家面临的共同的无法确解的问题，使传统思想跨过时代断裂的沟壑，直接与今天我们关注的思想论域取得联系。

第二，在语言上，新文化运动是一个语言的分水岭。新文化运动中胡适、陈独秀提倡文学改良、文学革命，白话文作为一种符合现代精神的文字载体在短短几年之间便为全国所接受。中国传统的古文具有模糊性、笼统性，而现代文则追求语言的清晰化。中国现代文的语法句法结构，是参照了西方的语法系统建立的，并且由此形成一种分析性的语言。中国现代思想与传统思想的断裂更深刻地来自语言的断裂。由于语言模式的转换，我们今天要根据我们运用的语言对古代文字做出理解和诠释，便多了一种语言上的隔阂。比如对传统的“性”的探讨，一个思想术语在不同的思想体系中可以承载不同的哲学观念，传统的“性”有丰富的多义性，如果思想解释不用现代语言对其做出本质性的解读，而只是用“性”来探讨孟子、荀子那里模糊化的观念，那么这种解释也无法为现代语境中的人们提供一个对“性”的清晰认识。

现代与传统在思想、语言上的双层断裂，意味着思想史、哲学史的写作，必须在深层面上解决这双重障碍。在这样的前提下，西方思想史、哲学史的学科体系，为中国思想史的写作提供了一种学科参照。在百年来的中

国思想史写作中，西方哲学史学科体系作为一种“参照”的功能在一开始就被放大为一种“标准”。且不说胡适的半部《中国哲学史大纲》，就以冯友兰先生那部被高度评价的二卷本《哲学史》为例，冯先生说，中国哲学没有形式上的系统而有实质上的系统，因此，“讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统。”[②]而其途径，则是“就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”[③]这种以西方哲学史观念裁剪中国思想的方法，削弱了中国思想的独异性，把中国思想变成西方哲学的异域变种。这种写法在今天已经遭到广泛的质疑。我们必须承认，西方哲学史学科的系统化与其表达的逻辑性，必须成为我们今天梳理中国传统思想的借鉴资源，但是以西方哲学为标准裁剪中国思想，却使中国哲学史的写作变成一种对一段死去的历史的整理，最终的结果是中国哲学史、思想史无法为当代中国哲学、思想的建构提供智慧与思想资源。

相比于中国哲学史的写作，西方汉学家对中国思想的梳理，似乎更能着意于彰显中国传统思想的现代意义。无论是着意于“通过孔子而思”的郝大维、安乐哲，还是着力于在中西对比中梳理中国思想的史华兹，都为中国传统思想提供了一个别开生面的场景。前者通过中西思想的相似点，去揭示中国思想与西方思想的差别，是一种比较哲学中的“特殊主义”做法；后者认为人类经验共有一个世界，在共享的预设的前提下，通过中西比较去解释中国思想，这是一种比较哲学的“普遍主义”做法。无论是特殊主义还是普遍主义，他们都把中国思想传统视为一种活的传统，力

图超越传统与现代的断裂，直接在中国古代思想中汲取智慧，彰显中国古代思想对当下的意义。

史华兹的《古代中国的思想世界》就是“普遍主义”的代表著作。在这本书中，史华兹从“轴心时代”世界思想家共享的普遍论题出发，以中国先秦思想家的“问题意识”为基点，在比较哲学的视野中描述了先秦思想家的思想世界。正是有了“他者”的眼光，史华兹敏锐地观察到先秦思想家与同一时期的西方思想家共同关注的问题领域，而在中西的交叉对照中揭示中国思想的特质。

二、问题意识中的中国思想

西方思想家研究中国思想，经过了一个曲折的过程。莱布尼兹、伏尔泰等思想家曾经对中国思想予以高度评价。到了黑格尔时代，黑格尔对中国哲学几乎是一种不屑一顾的态度。虽然直到今天中国古代到底有没有“哲学”还是一个争论不休的问题，但是，一个基本的共识是，中西传统应该放在对等的位置上加以考察，而不是以一方为标准排斥另一方。从雅斯贝斯在《历史的起源和终结》中提出“轴心时代”以来，“轴心时代”的观念，为西方汉学家把中国传统置于与西方传统对等的位置上，提供了一个理论基点。从历史上看，中西方的发展表现出两种不同的文化取向。但是当我们的着眼点从不同的文化取向追溯到轴心时代的思想，在问题意识的层面对比中，却能够真正凸现中国思想在面对与西方思想相似或者相同的预设中表现出来的特别之处。正如史华兹所说的：

从轴心时代这些文明的共同文化取向

之中所兴起的并非是单声道的反响。而是得到相当程度认同的问题意识。当人们从整个文化取向的层面下降到问题意识的层面上时,跨文化的比较就会变得激动人心和富于启发性。④

在这里“问题意识”是“problematique”一词的汉译,史华兹赋予了这个词语哲学含义。它的含义为“相互关联的问题群”,林毓生先生曾经将它意译为“无法获得确解的问题”。史华兹认为,不论东方西方,不论古代现代,人类共有一个经验世界。在这个共同的经验世界之中,人类有一些“历久不衰,反复出现的共同关切(perennial common human concerns)”,这种共同关切构成了思想的议题。例如我们今天看轴心时代,从印度的《奥义书》、佛教、《圣经》、希腊哲学,乃至中国的儒家、道家、墨家,都“发现了一种高瞻远瞩的倾向,一种追问和反思,一种新型的积极的视野和通见(visions)”。⑤这些共同的议题,是人类思想的原生点。这种广泛共享的文化假设,相通的关切与议题,构成了“问题意识”。对这类问题的解答,东西方思想传统都在不断地尝试,并且永无止境。正如史华兹所说:“西方思想和中国思想都曾在古代世界已经创造出的解决问题的步骤和问题意识的框架中运作过,对于它们两者来说,人们都能够谈论一种有意义的、富于创造性而又令人烦恼的(agonizing)思想史。”⑥

史华兹的《古代中国的思想世界》,从“广泛共享的文化假设”的角度梳理、评价中国先秦思想。他的思想基点,正如书中所说的:“促使我写作本书的是这

样一种信念：超越了语言、历史和文化以及福柯所说‘话语’障碍的比较思想研究是可能的。这种信念相信：人类经验共有同一个世界。”⑦在这样的比较思想史观中，史华兹运用了中西思想交叉对比的写作方式，在共同的“问题群”的预设中揭示中西思想家的不同解答，以及中国思想不同流派的不同回答。

我们以史华兹对孔子的解释为例。在《古代中国的思想世界》中，史华兹揭示了孔子的思想预设，亦即《论语·季氏》中的“天下无道”，《论语·公治长》中的“道不行”。这种思想局面，庄子有过更好的描述。《庄子·天下篇》中说：“道术将为天下裂”。由这一预设出发，针对“无道”的现实，史华兹提出孔子的“问题意识”：“整个规范性的社会秩序”与“个人‘内在的’道德生活”之间的关系。对一个习惯于中国哲学史教科书的读者来说，或许会觉得这只不过是“礼”与“仁”的关系的另一种表述。但是，探求问题意识，是寻找一种学说在形成以前，引发这种学说形成的困扰思想家生命的问题——同时，这一问题是不同的思想之间共同的预设。在孔子提出他的学说以前，他所困惑的，是“整个规范性的社会秩序”与“个人‘内在的’道德生活”的冲突，由这种困惑出发，最终他提出了“礼”与“仁”。问题意识探寻的并非思想是如何形成的，而是思想形成之前思想家面临的是什么问题，而这样的问题往往并非一个思想家单独面临，而是众多的思想家共享的。

在孔子之后的墨子、庄子、孟子那里，我们也可以看到这种类似的问题意识的影子。作为对孔子思想的回应与挑战，墨子创立了墨家学说，但是其问题预

设,仍然跟孔子有所关联。《淮南子》中说:“墨子学儒者之业,受孔子之术。”墨子分享了孔子的问题群,正如史华兹揭示的,墨子认为要创建一个所有人都享受和平、安全、和谐的社会,“肯定要依靠一项整体性的社会政治事业,而只有依靠一支精英性质的先锋队的努力,藉助于政治秩序的帮助,才能做到这一点”。[⑧]孟子所做的,则是捍卫孔子的思想。因此孟子是在孔、墨的通见中形成他的思想。史华兹解释孟子反对杨、墨的原因:“墨子和杨朱都破坏了对于个人和社会均很必要的家庭秩序和政治秩序的基础。在一个家庭秩序和政治秩序的道德权威都为虚假学说所破坏的社会中,企求成仙的思想趋向就会自由泛滥。”[⑨]总之,在史华兹看来,先秦思想家们共享着一个问题群,这个问题群成为他们的学说发生矛盾与交锋,产生共鸣与承续的共享的预设。

对经典的解释的意义,就在于使经典与当下的生存取得某种程度的关联。也就是说,解释的意义,就在于在新的时代背景下,以新的语言表述,新的思想结构,重新复活经典——不管这种复活是知识意义上的、思想意义上的,还是信仰意义上的。没有揭示问题意识的思想史,便只是告诉我们仁如何,礼如何,仁与礼关系如何等等,而揭示问题意识,则在于展现思想史背后广阔的历史视野,也就是说,通过揭示思想家在他的时代面临的社会、思想问题,展示思想何以建构的逻辑过程。例如史华兹把孔子的问题意识表述为“整个规范性的社会政治秩序”与“个人内在的道德生活”的关系,这一问题立刻使孔子思想关联到我们现在的生存境遇。“仁”与“礼”是孔子以及其后的

儒家的思想内容,这些内容在我们今天或许已经不是主要的思想话题。但是史华兹所揭示的“仁”与“礼”背后的问题意识,则穿透历史,甚至穿透东西,成为一种人类共同的思想预设。在这样的比较思想史中,孔子正是在这种共享的思想预设中提出他的思想主张,并且持续影响了中国两千多年的历史。对我们今天而言,孔子的问题意识,仍然是我们面临的问题。而孔子针对他的问题提出的思想体系,至少可以为我们今天的时代提供一种思维的经验。由此经典便得以进入我们的时代的思想,参与今天的思想建构。

三、翻译中产生的问题

在中西思想的深层交流中,翻译成为一个越来越重要的问题。早在黑格尔时代,中国哲学文献的西译使黑格尔对中国“哲学”几乎持一种嗤之以鼻的态度。在《哲学史讲演录》中,黑格尔明确地把中国传统思想排斥在他的“哲学”范畴之外。他说:“我们看到孔子和他的弟子们的谈话(按即《论语》——译者),里面所讲的是一种常识道德,这种常识道德我们在哪里都能找得到,在哪个民族里都能找得到,可能还要好些,这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西。西塞罗留给我们的‘政治义务论’便是一本道德教训的书,比孔子所有的书内容更丰富,而且更好。我们根据他的原著可以断言:为了保持孔子的名声,假使他的书从来不曾有过翻译,那倒是更好的事。”[10]黑格尔对中国思想的态度,代表了

严格的西方主义哲学的态度。到了今天,一些优秀的汉学家通过深入研究中国传统思想,发现了更多黑格尔没有发现的问题。最重要的是翻译。直到今天,如果把中国的古典文本现代汉语化了再翻译成外语,像《论语》中的语录的内容,仍然不是"哲学",正像汉学家陈汉生(Chad Hansen)所说的:"我对英文译文所提供的东西的反应是,像大多数我的同行们所说的那样,'那不是哲学'!"[11]

在西方汉学界中,史华兹、安乐哲等人都认为,翻译中国古典文献,需要哲学家才能够胜任。主要是因为,中国古代汉语承载这一种独特而自足的思想文化,这个文化系统与西方文化系统,在深层次上是不同的。而一般的翻译,往往用西方既有的术语来翻译中国的思想,这种翻译不但简化了中国思想的丰富性,而且把中国思想改造成为一种西方人似曾相识的思想。例如对荀子的"人性本恶"的翻译,如果译成"Man's nature is evil",便不可避免的与西方的"原罪"思想联系起来,而事实上这两种思想确是截然不同的两回事。正如郝大维、安乐哲所说的:"我们翻译中国哲学的核心词汇所用的常规术语,充满了不属于中国世界观的东西,因而多少强化了上述有害的文化简化主义。"[12]因此,正如古代汉语翻译成现代汉语需要做一番解释功夫一样,古代汉语,特别是古代思想术语,翻译成外文,更需要一番"义理的诠释",也就是翻译者进入异域思想的核心,通过理解思想的内核进行翻译,而不是语言表层的对译。

中国古代的哲学术语,常常具有明显的模糊性,对同一个观念,从不同的切入点进行解释便有不同的

结论。相比之下,西方哲学的系统性、逻辑性、语言明晰性,都相当突出。这一优势为我们今天通过古代汉语理解古代思想提供了工具。语言翻译,表面上是文字问题,实质上是思想结构与思维方式的问题。如果我们把古代汉语、现代汉语与西方语言的特征区分开来,可以看到现代汉语在语法结构上借鉴了西方语言,在表达的逻辑性、明晰性上更是以西方语言为标准。而我们今天梳理思想史的基本任务,就是通过现代汉语去理解、解释古代思想。因此,西方汉学家的异域思想的视角,往往使他们在对古代汉语的分析中,发现古代思想中的问题。例如对先秦思想中重要的术语"性"的理解。在中国古代,有孟子的"性善"与荀子的"性恶"的争辩,这一话题持续二千年,直到王国维、傅斯年都没有停止。对翻译中国思想的西方汉学家而言,他们把"性"翻译成外文的时候,最困难之处就在于在同样一个词语中梳理出不同的哲学观念,用不同的西方术语来翻译同一个中国思想词语。史华兹在解读孟子的"性善"与荀子的"性恶"的时候,通过一种分析性语言指出二者的区别:在孟子那里,"'性'只是人心(heart)朝向充分实现其道德能力的天赋趋向。"[13]"孟子的'性'可以解读成'心'的自然趋势(即不具有反思能力的心的自然趋势)。在《荀子》中,如果把'性'这个词翻译成'心灵'(mind)则更为合适,因为它不可能依靠对与生俱来的道德秉性的引导来生成。它所包含的是一种宝贵的思想能力,是一种既可能又不能调动起来去获得知识、深思熟虑的气质、反思的能力、自觉完成其预定目标的思想能力。"[14]由于有一种异域文化背景的"他者"眼光,史华兹能够

透过字面的表层探入同一个词语下面不同的深层含义。因为如果仅仅按照字面把这两个口号翻译为外文,孟、荀便变得不可理解了。对西方汉学家而言,他们更能够绕过语言的迷障,看到语言的表层下面的思想问题。而在中国的哲学史教科书中,向来的解释,都只是在语言的表层解释孟子"性善"的内容,荀子"性恶"的内容,而对孟、荀两人的"性"的内涵则缺乏必要的梳理。从史华兹的梳理我们可以看出,孟、荀关于"性"的争辩,更明显地似乎是对一个哲学术语的不同理解所做的争辩,而不是对一种哲学观念的根本分歧所做的论辩。

中国人看西方汉学家著作的汉译,经过了双重翻译。但是这种双重翻译并不碍于思想梳理的逻辑性与系统性。这是因为,我们今天所用的现代汉语,与我们今天所关注的问题,已经跟传统有很多不同之处,而哲学史教科书所做的,往往是对传统哲学术语的理解,而不是解释。例如对《论语》中出现两次的"性"字的理解,《论语·公治长》:"夫子之言性与天道,不可得而闻也。"何晏注解为"性者,人之所受而生也"。[15]李泽厚翻译为"老师见人性和天道,却是听不到的呀"。[16]《论语·阳货》:"性相近也,习相远也。"李泽厚翻译为:"人性本相接近,习俗使之遥远。"[17]李泽厚的翻译在现代汉语语境中看来似乎是没有问题的。但是看了这种翻译我们仍然很难把握"性"到底是什么,反倒是何、朱的注解更能帮助读者理解经典原意。而在《〈论语〉的哲学诠释》一书中,安乐哲、罗思文把前一句的"性"翻译为"natural disposition",[18]也就是"自然天性";后一句"性"翻译为"natural tendency",[19]

也就是“自然倾向”,这种对同一个术语的不同翻译,明显比李泽厚翻译为“人性”更能够让现代语境中的人们理解经典的思想。

四、西方学科架构解释中国传统思想的局限

西方汉学界在研究中国思想史上,存在着以史华兹为代表的“普遍主义”与以葛瑞汉、安乐哲、郝大维为代表的“特殊主义”之争。葛瑞汉在评论史华兹的《古代中国的思想世界》中说到他们的差别:

> 一些研究中国思想的西方学者倾向于把中国人想像成和我们一样,而另一些人则不然。一种倾向是运用那些超越文化和语言差异的概念,透过所有表面的不同,去发现中国思想中对普遍问题(universal problems)的探索。另一种倾向是透过所有的相同点,去揭示那些与受文化制约的概念系统相关的,以及汉语和印欧语言结构差异相关的关键词汇间的差别。史华兹的《中国古代思想世界》就是前一种观点的非常突出的代表。[20]

郝大维、安乐哲更进一步发挥道:“一些人认为不视人类共同性为最重要的特性,就是否认中国人的人性;另一些人则认为强调这种本质化的共同性就是否认中国人的独特性。”[21]

史华兹的“普遍主义”做法以“人类共同性”为基础梳理中国思想,与安乐哲、郝大维的“通过孔子而思”,各有千秋。对比史华兹的《古代中国的思想世界》与安乐哲、郝大维的《孔子哲学思微》,总体上可以

说,史华兹是在西方哲学的学科框架视野中看待中国思想,安乐哲、郝大维是以西方哲学方法梳理中国思想。史氏由于强调“普遍主义”,常常难免把中国思想纳入西方学科的框架。而西方的哲学学科视野,与中国古代思想、语言的模糊性、非系统性常常会造成一些摩擦。而且这种摩擦暴露出西方学科架构解释中国传统思想的局限。

钱穆先生在《现代中国学术论衡》的序言中说:“文化异,斯学术亦异。中国重和合,西方重分别。民国以来,中国学术界分门别类,务为专家,与中国传统通人通儒之学大相违异。”[22] 中国传统的通人通儒之学,无论先秦,还是宋明,都与当时的社会结构、政治制度、日常生活紧密联系在一起,其主要内容,是对生命现象的认识与对行为方式的规范,同时,他们的目的,不在于寻求客观真理,而在于直接介入政治、社会生活,直接影响人们的生命情感与生活方式。更重要的是,由于偏重“述而不作”,中国传统的思想文本,不会有西方那种严密的逻辑论述,而是靠编辑、书信辩论、注疏继承古典思想形成新的思想。从语言的角度看,日常语言交流与书面著述,所用的是不同的两套语言系统。日常对话、书信是在双方拥有共同的话语环境、共同的交流预设的前提下,用一般语言进行交流。而书面著述,特别是西方传统的哲学著述,则更重于提出概念并用逻辑方法形成思想体系。正因如此,《论语》中可以有一百多处与“仁”有关的语录,却没有一个关于“仁”的定义。对于孔子与他的弟子而言,他们的交流不用定义就可以达到目的。

西方学术“重分别”,其特点在于学术分科特别细

致,每一个学科都有相应的研究对象与研究方法。用“重分别”的某一个学科来研究“重和合”的中国思想,如果深入中国思想内部,那么每一门学科的研究都不免捉襟见肘,出现悬而未决、言而不清的问题。同时,这些悬而未决、言而不清的问题,使中国思想史研究中,参考多种学科方法拓宽思想史的视野成为必要。

我们以史华兹论孔子的“学习”来说明这一问题。史华兹基本上是用西方哲学中的“认识论”来梳理孔子思想中的“学”的。西方哲学的认识论中有“共相”与“殊相”的区分,有“理念”与“形式”的对立。在苏格拉底那里,辩论所用的方法,正像亚里士多德所说的,是“归纳性的论辩以及一般性定义”。史华兹从西方认识论框架出发讨论孔子的“学习”,他认为:“对孔子而言,知识肯定始于由大量的殊相(然而,殊相中也包括诸如一首诗的意义之类的东西)所组成的积累性的经验性知识,然后,还必须包括把这种殊相相关联起来的能力。”[23]这种描述大体上符合我们对孔子的理解。以“仁”为例,“仁”包括“己欲立而立人,己欲达而达人”,“爱人”,“克己复礼为仁”,“刚、毅、木、讷,近仁”等等。从西方哲学的角度来看,这些内容是“殊相”。一旦把孔子对“仁”的这些内容的表述纳入西方哲学认识论中的“殊相”范围,更进一步的追问必然是“共相”,也就是既然有“how to”的问题,背后必然有“what to”的问题。但是孔子恰恰在此经不起西方“哲学”的追问。史华兹接着说:“孔子从各种不确定的视角出发加以考察,从而澄清了‘仁’的基本性质,而且孔子始终认为,在其核心部位总是存在某种无法把握的东西。”[24]史华兹进一步论述道,孔子对他的道德概念,没有“试图达到

‘穷竭性定义’的任何努力”,孔子对他的道德概念的解释,“依靠的却是引自人物和事件中的具体示例,孔子似乎对此十分自信,相信这些具体示例正好体现他所讨论的德性的本质。”[25]

在这里,“无法把握的东西”不是孔子的问题,而是史华兹的问题,是西方人带着共相与殊相、理念与形式的二元对立看待孔子思想的结果,无论是史华兹对孔子的核心部分存在不可把握的东西的困惑,还是他潜在地对孔子提供“穷竭性定义”的渴望,都是西方哲学学科框架分析孔子思想的局限。但是,这一局限却为我们今天探讨中国思想史的写法提供了丰富的启示。根本的启示在于,用西方哲学学科的思维方式与逻辑结构,总是会发现孔子思想中存在无法解答的问题,而可以确定的是,史华兹的“问题”,在孔子那里并不是问题。孔子的经典与史华兹的解释之间,拉开了一个时间、文化的维度,这个维度导致的隔阂,使孔子那里不是问题的内容,到了史华兹这里成为问题。而今天,我们是在“重分别”的学科背景中,带着西方的学科视野、研究方法讨论传统思想的,因此,当下思想史的任务,就不只是带着西方哲学观念的眼睛,去从古典文本中寻找相似的内容,要解释传统思想,更必须回答为什么我们认为成为问题的东西,在孔子那里不是问题,这意味着我们以现代人的思维方式,从孔子出发去探寻孔子思想的内在理路。只有这样,传统才能成为我们今天思想建构的资源。

要以现代的眼光探索传统思想的内在理路,经常必须回到传统思想家所处的历史环境与语言环境之中。就儒家的思想底色而言,儒家理论主要是从思想

到行动,而不是从思想到形而上的追求。因此,我们解释这种思想的时候,在西方某一个单一的学科无法穷尽的地方,应该打破现代才有的学科界限,回到经典之中,运用哲学以外的社会学、人类学等学科方法,拓展思想史的解释思路。因为中国思想经常是以道德教条的形式出现,而道德教条的最终旨归是日用伦常,所以结合历史生活,可能使传统思想得到更好的解释。例如史华兹的困惑,从社会人类学的角度来看就不是问题。费孝通先生的《乡土中国》做过这方面的努力。他认为中国社会是"乡土性"的,在乡土社会,人与人之间的关系,不是基于契约、理性,而是基于"熟悉",费先生说:"从熟悉得来的认识是个别的,并不是抽象的普遍原则。在熟悉的环境中生长的人,不需要这种原则,他只要在接触所及的范围中知道从手段到目的间的个别关联。在乡土社会中生长的人似乎不太追求这笼罩万有的真理。"接着,费先生以"孝"为例说明:"我读《论语》时,看到孔子在不同人面前说着不同的话来解释'孝'的意义时,我感到这是乡土社会的特性了。孝是什么?孔子并没有抽象地加以说明,而是列举具体的行为,因人而异地答复了他的学生。最后归结到心安二字。"[26] 西方哲学对一群"殊相"的最后归结,是一个定义,一个"what to",而孔子思想中对"孝"这种道德的最后归结,没有任何形而上的意味,没有任何定义,只是一种感受,是"心安"。费孝通的这种人类学角度的解释,可以有力地回答史华兹的思想史角度看到的"问题",也就是为什么我们今天的思想史看到的问题在孔子那里并不成为问题。

相比于史华兹,主张"通过孔子而思"的郝大维、

对孔子的“学”的处理要谨慎得多。在《论语》中,涉及“学”的对象,出现得最多的就是学“礼”。因此,郝大维、安乐哲认为,“对孔子来说,思维不是抽象的理性活动,而在本质上是一种操作、一种活动,它直接产生了某种实际效果。”[27]因此,在孔子的思想中,“学习就是获得和占有前人赋予文化传统中的意义。这样,‘学’就能为社会的个人提供一个共同的世界,在此基础上,人们就能够相互交流和接触。”[28]很明显,在“学”这一问题上,特殊主义的做法更符合孔子的思想。

在西方传统中,亚里士多德开始了分门别类的系统的学科讨论,确立了“形而上学”、“伦理学”、“政治学”等学科,但是对中国传统而言,自孔子到清末,并没有这样的学术分科。今天,当我们带着学术分科以后的学科视角去看待我们的传统,既是肢解也必须有整合。而且,必须有一定程度的学科整合,传统思想才是可以理解的。而只有传统思想的内在理路可以完整地被理解,这些思想才有可能参与我们当下的思想建构,经典与传统才可能成为我们的思想资源,获得新的生命。

(2004 年 10 月 31 日)

注释:

① Hannah Arendt, On Revolution (New York: The Macmillan Company of Canada Limited, 1965), p. 20.

② 冯友兰:《中国哲学史》上本,华东师范大学出版社 2000 年版,第 10 页。

③ 《中国哲学史》上本,第 1 页。

④ 本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》(程钢译,刘东校),江苏人民出版社 2004 年版,第 13 页。

⑤ 同上书，第 2 页。

⑥ 同上书，第 432 页。

⑦ 同上书，第 12 页。

⑧ 同上书，第 143 页。

⑨ 同上书，第 274 页。

⑩ 黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆 1997 年版，第 119、120 页。

⑪ 陈汉生：《中国古代的语言和逻辑·中文版前言》，社会科学文献出版社 1998 年版，第 1 页。

⑫ 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》（蒋戈为、李志林译），江苏人民出版社 1996 年版，第 6 页。

⑬ 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，第 280 页。

⑭ 同上书，第 304 页。

⑮《论语注疏》，北京大学出版社 1999 年版，第 61 页。

⑯ 李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 132 页。

⑰ 同上书，第 400 页。

⑱ 安乐哲、罗思文：《〈论语〉的哲学诠释》（余瑾译），中国社会科学出版社 2003 年版，第 215 页。

⑲ 同上书，第 288 页。

⑳ 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，第 5 页。

㉑ 同上书，第 6 页。

㉒ 钱穆：《现代中国学术论衡》三联书店 2001 年版，第 1 页。

㉓ 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，第 89 页。

㉔ 同上书，第 91 页。

㉕ 同上。

㉖ 费孝通：《乡土中国　生育制度》，北京大学出版社 1998 年版，第 11 页。

㉗ 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，第 28 页。

㉘ 同上书，第 30 页。

回到历史情境才可能理解经典
——谈“亲亲互隐”

当下中国大陆的传统文化研究状况，无论如何让人乐观不起来。且不说民国时期国学大师们的研究著作，已经划过近百年的历史时空成为经典，仍然引领着当下的研究方向，就是像刘东先生主编的“海外中国研究丛书”中西方汉学家的研究成果，亦为大陆学界所望尘莫及。在中国文化研究范围内，总有这么一些把“中国文化”作为饭碗的人，对中国文化、传统哲学既没有“同情之理解”，也没有“批判之理性”，或者搬一个用各种术语堆砌起来的西方理论，生搬硬套在中国哲学之上，或者用空悬一个现代价值，罔顾历史事实而对传统文化、哲学进行粗暴的批评。由此冒出了各种各样惊世骇俗的奇谈怪论。而这样的“学术成果”，既无补于当下的现实批判，也与古人的思想智慧风马牛不相及。近年就有一个奇异的争论在中国哲学研究领域颇受注意，就是所谓的“孔孟腐败论”。

“孔孟腐败论”最主要的证据，就是《论语》与《孟子》中的几段话。

《论语》中说：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”于是就有人认为，这是孔子教导人们以社会公德凌驾于家庭私德。

《孟子·尽心上》中有云：“桃应问曰：‘舜为天子，

皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？'孟子曰：'执之而已矣。''然则舜不禁与？'曰：'夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。''然则舜如之何？'曰：'舜视弃天下，犹弃敝蹝也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。'"这是孟子赞成舜徇情枉法。

《孟子·万章上》中说："万章问曰：'象日以杀舜为事，立为天子，则放之，何也？'孟子曰：'封之也，或曰放焉。'万章曰：'舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服，诛不仁也。象至不仁，封之有庳。有庳之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之。'曰：'仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庳，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？'"这是孟子教人任人唯亲。

这种逻辑的典型特征，就是首先高悬一个现代的概念、价值，再把这个现代概念、价值去套用在历史思想的头上。这种逻辑能够证明什么呢？只能证明现代社会的价值标准与传统社会是不同的。进一步说，假如有人要把今天众所周知的腐败，归结到孔子的"子为父隐"，归结到孟子赞同舜"徇情枉法"与"任人唯亲"，那便更加荒谬绝伦了。按照这样的逻辑，女权主义者可以把她们的不满全部发泄到孔子的"唯小人与女子难养也"，宗教渴求者可以把他们的不满发泄到孔子的"子不语怪、力、乱、神"。科学主义者可以把中国古代没有科学归结到朱熹《答陈齐仲》中的话："格物之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然格之也，亦须有先后缓急之序，岂遽以为存心于一草木器用之

间,而突然悬悟也哉？今为学而不穷天理,明人伦,讲圣言,求世故,乃兀然存心于草木器用之间,此是何等学问！如此望有所得,是炊沙而欲其成饭也。”仿佛说明了朱熹重格人伦不重格草木,便导致了传统中国没有科学。

现代德国哲学家雅斯贝尔斯提出了一个“轴心时代”的概念,其意指在公元前 800 年到公元前 200 年,建立了一个精神轴心。中国的孔子、老子,印度的优波尼沙和佛陀,伊朗、巴基斯坦的大哲,希腊的荷马、巴门尼德、赫拉克利特等,都在这一时期出现。而且这一时期的哲学思想成为轴心时代之后哲学思想的源头。在中国,轴心时代的根本特征是“礼崩乐坏”。庄子以他的敏感描述了“礼崩乐坏”的特征：“天下之人,各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不返,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”而西方的柏拉图在他的《第七封信》也有类似的表达：“若没有朋友和值得信赖的支持者,想在政治上有所作为是不可能的；而要找到这样的人确非易事,因为雅典的公共事务已不再按照我们祖辈的方式进行；也没有什么办法让我交上新的朋友。而法律,不论成文的还是非成文的,也正变得越来越坏,而且罪恶正以惊人的速度不断增长。”在礼崩乐坏的时代,“祖辈的方式”已经不再奏效,百家“往而不返”,“道术将为天下裂”。因而会造成各种各样的价值冲突与伦理困境。而这些价值冲突与伦理困境,正是思想家们提出他们思想的问题意识所在。在孔子、孟子的言论中,我们可以看到许多大大小小的伦理困境,大至“义”与“利”的冲突,小至在嫂子溺水的

时候,礼节规定不能和嫂子有肌肤之亲的小叔子应不应该援之以手等等。而对这些伦理困境的解决方法,则成为各家各派建构他们思想体系的共同根基。因此,要通过这些伦理困境来理解各家各派的思想,就只有首先回到他们的历史情境中,回到他们构建思想体系的时代环境中。

让我们回到亲亲相隐的问题中来。在一个高度组织化的社会,例如先秦法家所期望的理想社会,或者民族国家兴起之后的现代国家之中,"社会公德"无疑是置于"血亲私德"之上的。因为惟有泯灭血亲私德,才可能让一个国家、团体高度组织化。但是,假设要在儒家范围内探讨"家"的范围内的"孝悌",与"国"的范围内的法律的关系,那么我们就不是要问"孝悌"与法律哪个更高,而是要问,法律的合理性何在?建立一种社会公德的合理性何在?孔孟的回答,是必须在最真实、最原始的伦理情感中,以这种人人皆有的情感来建立一种社会公德,而这种情感,就是孝悌。每一个人的生命都是父母赋予的,父母对子女的爱是所有人伦关系之爱中最基本、最真实的爱。也就是说,至少在孔孟时代的儒家看来,一个人不应该一味泯灭自己天然、真实的情感,去适应外部的、"国"的力量强加于己的法律。从这一角度来看,儒家在春秋战国时代是具有革命性的。《论语·学而》说:"孝弟也者,其为仁之本与!"朱熹集注中解释道,此句"言君子凡事专用力于根本,根本既立,则其道自生。若上文所谓孝弟,乃是为仁之本,学者务此,则仁道自此而生也。""仁主于爱,爱莫大于爱亲,故曰:'孝弟也者,其为仁之本与!'"徐复观先生在《中国孝思想的形

成演变及其历史中的诸问题》中也说："孝是出于人子对父母的爱，即是仁的根苗。孝的实践，即是对仁德初步的自觉，初步的实践；也即是对仁德根苗的培养。"正因如此，孔孟在"家庭伦理"与"社会伦理"、"国家伦理"之间的选择中，才坚定地选择了"家庭伦理"，因为以孝悌为核心的家庭伦理，是培养一个人仁爱情感的根源所在。这也意味着一个人以他最真诚的道德观念对国家给予的律令教诲予以反抗，不是一味让自己适应国家、制度的要求，而是按照真实的感情去改造国家的制度。

作为一种伦理观念的"孝"，必须以自然的血缘情感为基础。《论语》中"亲亲互隐"的例子中，偷羊这一行为本身是完全不符合儒家的伦理道德的。在一个陌生社会或者契约社会之中，对偷羊的揭发，是维护社会秩序的表现，必定得到支持。但是在儒家看来，如果是父子互相揭发，那就违反了父子本来的天然情感。因此是违反人性的，孔子并不提倡。"直"是真性情，无论仁、义、礼、孝，都是建立在这种真性情的基础之上。孟子所说的仁之四端，同样建立在人的内在情感的直接呈现的基础之上。《孟子·公孙丑上》说："今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，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。"这种"怵惕恻隐之心"，就是内在良知的呈现，也是"仁"的心理源泉。因此，我们可以说，儒家的情感，都是从具体的生活世界真切的感知而产生，而且它们构成了一个熟人社会、一种礼治秩序的基础。如

果没有所谓的“孝悌私德”的终极性地位，所谓“仁义公德”毫无合理性，更加毫无根基。把所谓的“仁义公德”凌驾于“孝悌”之上，那是法家的理论核心。

传统社会结构、生活方式，几乎都跟现代完全不同，我们研究传统，无论是像新儒一样的“同情之理解”，还是像反儒那样的“批判之理性”，最基本的常识，是不论是不同情的理解，还是不批判的理性，都首先要有一个相对客观的理解，而不是先空悬一个现代价值，用这个现代价值强加于古人头上，对古人进行批判。对传统著作如《论语》、《孟子》等经典中那些在今天一眼看去好像很不合理的话，我向来的主张，是把它放到它所发生的历史情景中去，只有这样，才有基本的理解。譬如《论语》说“父母在，不远游”，如果不从历史的角度，不了解当时的社会结构与社会流动状况，按照现代人的逻辑，就会说这是父母严重压抑了子女的前途与发展。再如儒家被批判得一塌糊涂的“贞节”观念，在历史上，唐朝是鼓励丧偶妇女再嫁的，清朝是强调“从一而终”，再嫁是会让人看不起的。为什么有这样的变化？绝不是因为儒家这种观念凭空发生了根本性变化，而是跟社会人口有关。唐朝土地与人口的比例，是人口少土地足，于是鼓励妇女再嫁，生育，清朝人口暴涨，人均耕地面积越来越少，恰有宋明理学大力倡导的贞节观，于是政府与地方也便提倡贞节。古人为什么要说“不孝有三，无后为大”，不是古人不懂计划生育，而是人老了没有社会保障，都得靠儿女养。中国现代转型以来，经历的是一种社会结构的转换，许多传统观念，许多圣人之法，在今天看来或许不能理解了，但是把我们今天的“问题”，放

回到圣人之法的历史情景中，就都不是问题了。所以“圣人之所以为法”在今天才会特别重要。只有回到历史情景，才能理解圣人之所以为法。

同样，对孔孟极力强调孝悌，并把孝悌作为他们伦理的核心，也与传统社会的社会结构与人们的生活方式相关。在传统社会，孝悌的优先性地位，有力地维护了家庭道德，使生命个体与对生命个体造成无边威胁的专制政治之间，有了一个“家”作为缓冲地带，缓冲了“国”对“身”的威慑力量。费孝通先生在《乡土中国》一书中提出了传统社会的“差序格局”这一概念。他说，西洋社会是一种“团体格局”，而中国传统社会的格局，“好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。”《大学》把这种波纹表述为“身”、“家”、“国”、“天下”。在专制政治中，专制统治者自然力求普及“社会公德”，极力抬高“国”的地位，以“国”去泯灭“家”和“身”。儒家以孝悌为伦理核心，恰恰是通过家庭、家族的力量平衡了专制政治对个体生命的戳害力。徐复观的《中国孝思想的形成演变及其历史中的诸问题》中说：“家庭及由家庭扩大的家族，它尽到了一部分自治体的责任。”“中国人生活的大部分，是在家庭及家庭扩大的宗族的自治堡垒之内。在这种自治堡垒里面，不仅是经济厉害的结合，同时也是孝弟的道义结合。”当然，在大家族伦理完全烂熟的时代，大家族中充满了家长权威对思想的压制，但是从政治角度看，大家族始终能够缓和专制政治的残暴性对个人的威慑力。因此，专制统治者非常警惕家族对专制政治的威胁，秦始皇、汉高祖等皇帝

才会强令把距离朝廷较远的大家族迁徙到京师以及京师附近。

中国的传统与现代，已经经历了一场革命性的转化，无论从社会结构上还是从生活方式上，我们当下与传统，都有极大的距离，因此，传统文化正在经历一场前途未卜的变化，学者们纷纷提出各种文化理论探求传统文化的出路，例如张之洞的“中体西用”论、陈序经的“全盘西化”论、李泽厚的“西体中用”、林毓生的“传统的创造性转化”论等等。正因为传统与现代的革命性断裂，我们背靠我们今天的生活，从今天的生活原则出发，在很多方面已经无法按照今天的生活情景来理解古代经典的思想了。例如对“父母在，不远游”的理解，如果抽离传统生活方式，这种教训就是不可能实现的死教训，但是回到传统回到“圣人之所以为法”的层面，我们就能够理解这意味着在一个社会流动性不强的社会中，这一原则表达了子女必须在膝下让父母颐养天年的期望。再如三年之丧，抽离了古代语境，以现代人的眼光来看，这种礼制更加是非常荒唐且毫无必要的，但是回到传统社会状况，回到“圣人之所以为法”层面，便可理解这是维系传统父子伦理情感的一个重要表现，礼制的精神就是要安顿人们最真实最亲切的感情。总之，我们今天要理解经典，理解传统，就必须首先回到经典产生的思想语境中去。同时，像《论语》、《孟子》等经典，主要内容都是一些生活原则，这些生活原则曾经安顿了中国人的生命，因此对这些生活原则的理解，必须回到它们产生的生活状态中去。唯有如此，才可能真正把握经典的精神，向古人学习智慧，而不是以我们今天的生活为

标准去否定古代的生活，以我们今天的社会价值去否定传统的伦理价值。那种空悬一个现代价值，而去古代经典寻找靶子的做法，不但不能解决当下的问题，更加远离了传统的智慧。

（2005 年 3 月 6 日）

第四编　社会与人文精神

这是一个大时代，借用狄更斯在《双城记》中所说的："那是最美好的时代，那是最糟糕的时代；那是智慧的年头，那是愚昧的年头；那是信仰的时期，那是怀疑的时期；那是光明的季节，那是黑暗的季节；那是希望的春天，那是失望的冬天；我们全都在直奔天堂，我们全都在直奔相反的方向。"在这样的时候，需要把问题的焦点归结到"人"上来，回到以人为本上来。现代化的核心，是人的现代化。在纷杂的社会问题中，在无数的选择中，知识分子有责任在公共领域发出自己理性的声音。

——《2004：中国人文》

2004：中国人文

2004年刚刚过去，我们应该如何为这一年定位？1998年自由主义学理公开言说，使1998年成为“自由主义言说年”；2003年一连串的民间维权活动及其初步可见的后果，使这一年当之无愧地被称为“民间维权年”。而在2004年却很难找到标志性的事件、标志性的思想和标志性的人物。这一年勉为其难地可冠以“文化保守主义抬头年”这样的称呼，因为读经事件、甲申文化宣言等事件引起的争论，让人第一次看到有一批自由主义知识分子的文化态度在转向。可惜言说的背后更多的是空泛的语言泡沫，给读者留下的是过多表态的文字，而缺乏构成一个思想事件所必需的深度理论文章。

既然要从人文的角度来整理这一年的历史，就首先必须对“人文”有一个明确的界定。我们今天说“人文”的时候，一层意思，是中国文化传统固有的人文，也即《易》中的“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。徐复观先生在《原人文》中便考证“人文”一词的传统含义，说：“中国之所谓人文，乃指礼乐之教，礼乐之治而言。”另一层意思，是西方传统的“humanism”。“humanism”在西方文化中，范围狭隘而明确，“人文”在中国文化中，范围广大而宽泛。而现在我所界定的“人文”，则在宽泛意义上兼顾两种定义，以现代语言表述，就是：凡是关注人类的生存状态，关注个体的存在状态，关怀个体的人格尊严的，都是人文的

内容。落实到当下中国的现实中，就是那些从思想文化上、政治上、经济上、教育上关注人类生存状态、个体尊严的思想文字，都应该归入人文关怀之中。

一、2004 年的人文概况

如果要以事件作为主线来看 2004 年的人文状况，那么，这一年有几个思想文化事件值得一提：一是文化保守主义的言说，其文字表征，是以读经事件的争论、《甲申文化宣言》的发表及其争论、《原道》十年纪念为标志的；二是公民权利的进一步言说，包括了禁乞、高校禁租令、安徽毒奶粉事件、北大朱苏力教授的招生事件等大大小小的事件中公共知识分子的发言；三是朗咸平发起的“朗旋风”引发的争论，以及对社会公正的进一步关注；四是《往事并不如烟》与《中国农民调查》两本书的畅销，这两本书，一为以优美典雅的笔调描写反右运动中的历史人物，让公众对这段历史有更加深刻的认识，一为真实地描写当前农民的生存状态，把农民、农村、农业中的问题尖锐地推到世人面前。

这一年在传播人文思想方面，比较受欢迎的报刊杂志，包括了《新闻周刊》、《凤凰周刊》、《南风窗》、《南方周末》、《南方都市报》、《新京报》、《书屋》、《社会科学论坛》、《中国改革》、《随笔》、《书城》等等。这些报刊杂志，风格不一，内容侧重各有不同，但是在传播人文理念、普及人文精神方面，则是共同的。除了传统的纸媒，网络的人文网站、人文论坛也在不断增加。“思想的境界”一枝独秀、“问题与主义”独占鳌头的时代都已经迅速过去了，网络思想呈现出分散、平

庸、各占山头的局面。其中,“世纪中国”、“燕南社区”、“天涯社区”“凯迪社区”等综合性的网站继续保持着开放的姿态,深受欢迎,新崛起的综合性论坛还有“真名网”的“真名论坛”。而大多数网站、论坛则在作者、文章上各占山头,形成一个个有相对稳定的作者、读者群的虚拟共同体。办得比较好的有“先锋论坛”,专注于对大学生的思想启蒙;“儒学联合论坛”,在思想上以同情传统为共同的价值底线;“中间思想论坛”,作者、读者大多数为青年写作者;“宪政论衡”,主要内容是普及宪政理念。可以说,新兴的网络媒体在传播人文思想方面的作用,绝不会小于传统纸媒。

二、2004:文化保守主义的抬头

如果说 2004 年有什么值得一提的思想事件,大概便只有“文化保守主义的抬头”,这一思想现象以读经事件的争论、《甲申文化宣言》的签署与《原道》十年纪念三个事件作为历史标轴展开。

关于“读经”问题的争论,实质上是近年来在许多城市兴起的民间读经活动的思想回应。这场争论的焦点,聚集于蒋庆先生编写的少年读经读本及其编撰理念。焦点聚集于此,只不过是一种偶然,因为早在几年以前,台湾的王财贵先生就已经身体力行,大力倡导读经。而且在北京、上海、广州等大中城市,也纷纷创办了读经帮。蒋庆先生的读经观,把读经提高到“中国文化的复兴”这种骇人听闻的高度,把经书抬高到绝对真理的高度,其姿态之高,陈词之切,一下子便使他所编写的读经选本成为学者们关注的焦点。蒋庆先生的学术观点与读经姿态,在思想史上并无新

意,其读经观放到当下的现实,更大有需商榷之处。而最意味深长的是,在读经争论中,一大批向来以自由主义为言说资源的知识分子,一反从胡适到殷海光的反传统姿态,转而纷纷支持读经。鉴于"文化保守主义"与"政治自由主义"两个敏感词汇在新儒家如徐复观身上有合流的倾向,鉴于从20世纪90年代初"国学复兴"以来传统越来越受到重视,这种新的姿态,是否意味着大陆思想界文化保守主义与政治自由主义整合的开始?现在下任何断语,都言之过早。

蒋庆先生在《读经与中国文化的复兴——蒋庆先生谈儿童读经面临的问题》一文中比较系统地阐述了他的读经观,其内容,说到底,就是"圣人讲的话、编的书(经典)就具有先在的权威性,凡人必须无条件接受,不存在凡人用理性审查同意不同意的问题,因为凡人的理性没有资格审查圣人的理性,相反只能用圣人的理性来审查凡人的理性,来要求凡人接受。"因此,必须有一套统一的、系统的、正统的、精选的少儿读经教材。这套教材,必须排斥道家、兵家、杂家,因为它们或尚权谋,或尚诈力,或思想不纯正,多学无益。甚至应该排斥蒙学、文学,外文教材更要排斥。这种读经观,在我看来,正如薛涌先生所批评的,是"走向蒙昧的文化保守主义"。

首先,读经背后是一个教育理念的问题,教育理念背后是文化理念问题。

蒋庆先生是从文化理念到教育理念进而提倡读经的。他的文化理念,是把儒家思想抽离于春秋战国的诸子百家,抽离于二千多年的专制社会,而作为一种绝对正确的价值来信仰。"经"在蒋庆先生这里不

是“经典”,而是“经书”,类似于西方基督教的“圣经”。这种把经书抽离历史,悬为绝对价值,视为万古不变之常经的做法,在中国古已有之。但是其结果却没有造就一个越来越完善的礼乐中华,反而使儒学教条僵化,并且在专制政治面前越来越无力。同时,把经书作为绝对价值,知识、价值的源泉,不利于使人成为人。明代儒家李贽在《焚书·答耿中丞》中便说:“夫天生一人,自有一人之用,不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子,则千古以前无孔子,终不得为人乎?”

“经”既为“圣经”,儒学既为信仰,读经便不再是知识的学习,而是灵魂的皈依。因此在教育理念上蒋庆先生反对蔡元培的自由教育思想。他认为,应该“为实现预定目的强制受教育者就范”,而“少儿读经教育肯定有预定的目的,那就是在儿童心中储存经典蕴含的‘常理’‘常道’,希望儿童长大后做一个有文化、有道德、有理想、有才干的君子,即实现中国传统教育的最高理想——塑造内圣外王合一的经世之才。”总之,经书既然是绝对真理绝对价值,在经书面前,任何自由精神、独立人格,都不复存在,为了“常理”、“常道”,儿童必须按照成年人的要求,被强制教育,强制读经。

这种儒学原教旨主义的读经,在我看来是非常有害的。儒学作为一种贯通于日用伦常之学,需要体认才能确立其价值,从这个角度看成年人的生活经验更加丰富,更需要读经;儒学作为传统文化的核心,在二千多年的历史中植根于社会、政治制度,而现在社会已经完全转型,制度已经彻底变迁,在这样的情况下,

礼乐必有所损益，从这个角度看，损益必须研究与认同齐头并进，一个在当代生存环境中存在的人，已经再也不可能自发地从心里生长出完整的儒家情怀，有研究才会有认同，即使变儒学为儒教，也需要建立在大批研究者对它做出合理的现代诠释的基础之上，如果悬为绝对价值而直接灌输给儿童，只会导致蒙昧主义；同时，儒学在二千多年的历史上也是一个不断发展、不断损益的过程，不是一个永固不动的实体，强行作为信仰灌输给儿童，不但不利于儿童的身心健康，也不利于儒学的现代转化。

其次，读经背后是一个历史问题。近代以降，读经与反读经之间已经有过许多次思想交锋，每一次思想交锋，两派的背后都有深刻的理论支持与广阔的历史背景。我们今天面临的问题，绝不是光靠传统文化就能够解决的，除了传统文化，五四以来我们形成了另一种传统，即“反传统”的传统。作为现代人，没办法绕过这个反传统的传统。胡适、鲁迅、傅斯年等人都对读经问题发表过自己的看法。鲁迅写过《十四年的读经》，胡适写过《我们今日还不配读经》。胡适认为，古代的经典在今天正处在受科学整理的时期，六经在今天的专家们手中，也是半懂不懂的东西。他以当时最杰出的国学大师王国维为例，王国维曾经说，他对《书》的内容，不懂的几乎有十分之五，对《诗》，不懂的也有十分之一二。所以学者们不能够把这些连自己都半懂不懂的东西教给小孩子。胡适文章最后公开说：“在今日妄谈读经，或提倡中小学读经，都是无知之谈，不值得通人一笑。”至于鲁迅，鲁迅对提倡读经，持一种比较轻蔑的态度。现代康有为等人提倡

读经背后的文化历史因素是什么？自由知识分子对读经的批评，背后的思想史因素、社会因素是什么？在回答这些问题之前，倡导读经，特别是儿童读经，全社会读经，都是非理性，甚至是不负责任的。今天读经的理由，如果不是建立在历史之上，不是承接现代读经提倡者的思想理路，便没有合法性，没有说服力。同时，今天提倡读经，如果没有首先回应近现代思想家对读经的批判，便不可能有历史说服力。传统被悬为绝对价值的“经书”，到今天已经变成当下作为文化知识的“经典”，两者之间横亘着百余年的中国思想史，绕过这段思想史谈读经，要忽视这段思想史直接承接传统的做法，是不明智的，也是缺乏合法性的。

再次，文化保守主义情怀，经过百余年的摧残，特别是经过 20 世纪 50 年代以后 30 年的毁灭性打击，要进行重新培植，需要长期的过程。思想对人格、社会的影响，更不是一步到位。蒋庆先生在《〈中华文化经典基础教育诵本〉自序》中居然说：“吾中华儿童手持一编读之读之再读之，而他日君子之国、大同之世，必在此朗朗读书声中也！”这真是天方夜谭！如果承认儒学经书在二千年的中国历史上曾深入渗透到政治社会的方方面面，就应该看到儒学价值在社会历史上的衍化与异化。孔孟的尊君敬父，在现实政治中却衍化为“君要臣死臣不得不死，父要子亡子不得不亡”，其中有必然的历史逻辑。儒学精义很难把握，而儒家经过专制政治的过滤，衍化出来的教条却不但容易理解，还具有直接的可操作性，直到今天，这些教条的影响仍然存在。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐乎，乐乎，钟鼓云乎哉！”，玉帛与钟鼓这些物质形式太

容易做到,“礼”的精神太难。孔子说:“赐也,尔爱其羊,我爱其礼!”“羊”是明显的而且可操作的,“礼”是心灵的而且只能体会的。在中国历史上儒家从思想理论降到政治制度以及日用伦常,本身就经过无数层弯曲。而在儒家赖以生成与发展的政治社会结构已经解体的今天,奢望读经兴国,不啻于天方夜谭。

今天,具有文化保守主义情怀的人,应该把儒学视为一种与自己的历史文化生命来源相关的价值,与自己的生存境遇相关的知识,而不是一种至高无上、万古不变的常经大法。光靠向少儿强制灌输儒家的教条,对儿童的文化生命的形成,几乎毫无好处,只会压制儿童的灵性。真正能够唤起少儿的文化生命的,我认为倒是蒋庆先生所认为“不宜作为少儿读经的基本教材”的传统文学。只有美学才能真正明心见性,一下子打开一个被遮蔽的文化世界。而受了这种美学空间的陶冶,人们在日用伦常之中便更容易去寻找自己的文化生命的源头。

在读经争论中,最有思想史价值的是平素以自由主义为言说资源的知识分子,纷纷支持读经,虽然其态度,迥异于蒋庆先生的儒家原教旨主义,但是,他们的言说,体现了一种文化保守的倾向。

五四之后,自由主义与文化保守主义分道扬镳,针锋相对,殷海观先生在《中国文化的展望》中,就曾经把“排孔”列为衡量中国现代自由主义的主要标准之一。历史经过了一个曲折的过程,到了今天,文化保守主义态度居然在自由主义者的言说中成形。

当前以自由主义作为言说资源的知识分子秉持文化保守的态度,来源于西方保守的自由主义的理论

资源。柏克的保守主义，是保守自由的传统，哈耶克的自由，只在制度层面建设。用西方的保守主义来保守中国的文化传统，是一种南辕北辙的嫁接。在中国，所谓文化保守主义，最基本在于在传统文化中找到真正的安身立命的根基，也就是说，对文化保守主义者而言，他把整个生命投放在自己的文化传统之中，他的灵魂在传统文化中得到皈依。正因如此他在生活与写作中，在灵魂深处保持对传统文化温情的敬意。而在这个时代，要做一个真正的“文化保守主义者”，似乎需要一个艰难的、孤独的过程。因为现在即使是大学里一辈子研究传统的教授，也极少能够说出传统思想，特别是儒学在我们这个时代的生命力到底如何，我们要“保守”的东西到底在哪个层面上还有生命。

百余年来中国所谓“现代化”的过程，经历的是一场社会结构的根本转型，传统文化则与传统的社会结构紧密联系在一起。中国传统在这个转变的时代到底还有没有生命力，或者说它多大程度能够作为今天的文化重建的核心，这样的问题就是在当前一流的学者之中也鲜少达成共识。“传统”到底是什么？“礼乐”到底在哪个层面何种程度能够切入当下的生活？这些最大最泛的问题，在今天都未曾达到基本的共识。甚至中国人研究中国文化，还在亦步亦趋地跟在外国汉学家后面。在这样的情况下，到底有多少人理解“文化保守主义”的内涵？如果连“文化”都尚未研究清楚，那么保守“传统”到底是在保守什么？文化保守主义只能是生命的文化保守，而不是态度的文化保守，光有文化保守的态度而无文化保守的生命，这种

文化保守实质上意义不大。这种保守主义的言说，最终常常是落入语言的泡沫，泛起层层的喧哗，而对自由主义的传播和对传统文化的研究，都不见得有益。

文化保守主义与自由主义确有可契合之处，很多学者都把殷海观与徐复观的病床言和视为两种思想结合的标志。在台湾，徐复观是文化保守主义与自由主义结合的代表，他被评价为“以文化保守主义安身立命，以自由主义论政”。徐复观一生的安身立命之处在传统文化，特别是儒学，而他的论政，大体是一种自由主义的论政，在徐复观的生命中，体现了文化保守主义与自由主义在不同层面的结合。但是在理论上，徐复观也没有把自由主义的政治态度建立在保守主义的文化态度之上。也就是说，文化保守主义并没有给徐复观的论政提供思想资源，而且在徐复观的哲学体系中，也没有文化保守主义与自由主义两种理论系统的、逻辑的契合。在徐复观身上让人看到文化保守主义与自由主义的契合的希望的，是他的两种理论资源都是真实的，都是理性的，都是发自生命深处的。一个文化保守主义者认同外国的一些自由主义的价值可能同时成为一个自由主义者，而一个自由主义者光是有文化保守的态度绝不可能同时成为文化保守主义者。

用李泽厚先生的“吃饭哲学”似乎更能看清楚文化保守主义抬头的原因。李泽厚先生认为是中国的经济发展、国力强大，使知识分子对本土资源有了信心。如果真是如此，那么儒学与自由主义，或者大而泛之，文化保守主义与西方自由民主的政治理论之间的结合，便成为接下来知识界的理论挑战，而且这种

理论应建立在同情共同的本土传统的基础之上。

文化保守主义抬头的另一标志性事件是《甲申文化宣言》的签署。2004 年 9 月 5 日，在北京举行的“2004 文化高峰论坛”闭幕会上，由许嘉璐、季羡林、杨振宁、任继愈、王蒙五位发起，通过和公开发表了《甲申文化宣言》，向海内外同胞、国际社会表达他们的文化主张。

宣言的核心观点是“我们主张每个国家、民族都有权利和义务保存和发展自己的传统文化；都有权利自主选择接受、不完全接受或在某些具体领域完全不接受外来文化因素；同时也有权对人类共同面临的文化问题发表自己的意见。”同时，宣言“呼吁包括中国政府在内的各国政府推行积极有效的文化政策：捍卫世界文明的多样性，理解和尊重异质文明；保护各国、各民族的文化传统；实现公平的多种文化形态的表达与传播。推行公民教育，特别是未成年人的文化、道德教育，以及激励国家、民族和地区间的文化交流。”

这一宣言成为 20 世纪以来，继民国二十四年（1935 年）王新命等十教授的《中国本位的文化建设宣言》，与牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅《为中国文化敬告世界人士宣言》之后的第三份文化宣言。不过，与前两者相比，《甲申文化宣言》明显没有什么思想特色。这一宣言的主要观点，与《中国本位的文化建设宣言》大致相似，都是强调中国本位，突出中国“文化”的特殊性。只不过《中国本位的文化建设宣言》是在更大的文化压力中做出的回应，它坚持文化本位，但是也认为“可诅咒的不良制度卑劣思想，则当淘汰务尽，无所吝惜”。而《甲申文化宣言》更多地是在世界

性的文化多元的前提下，着力于说明中国有权利“自主选择接受、不完全接受或在某些具体领域完全不接受外来文化因素”。可以说，《甲申文化宣言》言说的，都是“正确的废话”，没有什么新的思想内涵。但是，主张文化“特殊性”的宣言背后，都含有明确的政治社会主张。《宣言》宣称的“国家、民族”有权保护自己的传统文化，袁伟时教授在《评〈甲申文化宣言〉》中追问：“谁是国家、民族的代表”，把《宣言》的模糊语言背后的思想实质点了出来，并一针见血地指出：“政府在文化领域可以做的事情很多，给教育、图书馆、博物馆、美术馆……拨出足够的经费，保护文化遗产，支持文化产业发展……如此等等。但有些事是不能做的，其中非常重要的一条是对文化的内容不能横加干涉。”作为公民的个体有权利选择学习甚至信仰哪一种文化，这是《宪法》赋予的公民权利。文化的“选择”，依靠的是个体，而不是政府（《宣言》中说的“国家、民族”）。文化领域的思想主张投放到政治现实，尤其是可操作的政治领域之中，往往暴露出文化宣传者预想得到或者所料不及的后果。

总体言之，2004 年文化保守主义抬头，更多地体现为一种大众语言的喧嚣，缺乏有力的著作与深厚的学理支撑——这一特点与 1998 年的所谓“自由主义浮出水面”一样。这或许与学院中大批传统文化研究者的谨慎与矜持、不愿加入这两场争论有关。值得一提的是，在这种文化保守主义抬头的大环境中，《原道》十周年纪念，提供了学院派理论力量的支持。《原道》于 1994 年由陈明先生创办，至今已经坚持了十一年，它在保守主义中有自己独特的身份与路径，即：不

是以儒教信徒的身份,而是以现代中国人的身份去理解传统和儒学;不是固守儒学历史文本,而是从文本与语境的互动中把握其"创"与"生"的精神。《原道》的宗旨在于:在中西文化的碰撞对话中强调民族主体性;在当代文化建设中强调传统资源的重要性;在儒家传统继承和发展的纠结中强调面向现实的开放性。由此,《原道》企图为自由主义与新左派提供一个以重视本土资源为底线的交流平台。这一定位,使《原道》在文化保守主义的抬头过程中独树一帜。

三、大多数的失语

2004 年,政治上人权入宪的讨论,对官员问责制度的讨论,经济上的"朗旋风",教育上对马加爵事件、"禁租令"的关注,文化上的读经争论,都在不同时段不同媒介上成为人们的话题焦点。然而,这种热闹下面,遮盖了大多数的失语。抹去泛在表面喧嚣的语言泡沫,许多真正的问题仍然沉在深处。

在这一年里能够代表"失语的大多数"说话的,只有两本比较轰动的书:陈桂棣、春桃的《中国农民调查》和高耀洁的《一万封信》。《中国农民调查》以安徽农村为着眼点,用文学方式记述了农村税费改革的起因与推行的全过程。内容多是"禁区"和第一次披露的幕后新闻,该书出版后,产生极大反响,引发社会上关于"三农"问题的种种反思与讨论。《一万封信——我所见闻的艾滋病、性病患者生存现状》则是高耀洁教授从过去四年里收到了的全国各地 10001 封来信中选录的两百多封编辑而成,这本书重点展示了近期艾滋病、性病的现状,并附加了几十张人物现场照片,真

实再现了中国艾滋病患者的生存现状。

但是，这样的好书实在太少。相对于这一年发生的灾难性事件，这些书所揭示的，不过是那些苦难的毫末。最突出的是，在接二连三惨重的矿难问题上，知识分子与媒体在集体失职。让我们来看看从2004年部分报刊收集的这组数字：

2月11日11时35分，贵州六盘水市钟山区汪家寨镇尹家地煤矿井下发生瓦斯爆炸，死亡25人。

2月23日，黑龙江省鸡西市梨树区鸡西煤业公司百兴煤矿发生特大瓦斯爆炸，死亡37人。

6月15日16时50分许，陕西省黄陵矿业公司一号煤矿发生瓦斯爆炸，死亡21人，失踪1人。

7月26日17时10分，湖南省娄底市涟源市安平镇银广石煤矿，发生煤与瓦斯突出，死亡16人。

10月4日下午3时40分许，广西壮族自治区钦州市浦北县石水镇长岭爆竹厂发生特大爆炸，死亡32人，失踪1人，受伤53人。

10月20日，河南省郑州煤业集团公司大平煤矿发生一起特大型煤与瓦斯突出而引发的特别重大瓦斯爆炸事故，造成148人死亡，32人受伤。

10月20日上午6时许，河北武安市德盛煤矿发生特大透水事故，失踪29人。

11月11日12时20分左右，河南平顶山新生煤矿南店矿区发生瓦斯爆炸事故，造成33死6伤的重大损失。

11月13日12时10分，四川省成都市彭州市白鹿镇宏盛煤矿发生瓦斯爆炸事故，死亡19人，受伤有7人。

11 月 28 日早上 7 时 10 分，位于陕西省铜川市耀州区庙湾镇的铜川矿务局陈家山煤矿发生重特大瓦斯爆炸事故，166 名矿工被困井下全部遇难。

这只是矿难死亡人数的沧海一粟。如此频繁的矿难，如此触目惊心的死亡，逼问着我们每一个人的良知。然而，翻阅 2004 年中国的报刊杂志，对矿难做出分析和评论的调查、论文，甚至时评，都少得令人震惊。矿难如此频繁爆发的原因，除了技术因素，更多的是制度问题，矿业管理制度极不规范，官商勾结共同压榨矿工，矿工缺乏工会作为维权保障等等。这些人祸导致了一批又一批的贫苦矿工被埋葬在暗无天日的矿井之中。而 2004 年对矿难进行评论的文章极少，有代表性的是《中国改革》第 9 期的《黑幕买卖和权力的纵容》、《南方周末》5 月 20 日的《遏止矿难须有矿工的参与》、《新京报》的时评《"安全为了生产"不是以人为本》、《矿难频发的经济学视角》等几篇文章。没有深入的现场调查，没有深刻分析的论文。一个直接维系着中国千万矿工死活的严重问题，就这样几近无声无息地滑过 2004 年，滑向 2005 年！

在马加爵杀人事件中，同样表现出大多数的失语。作为一个万幸考上名牌大学的贫苦农家子弟，马加爵因为打牌发生口角，连杀四个同学，匿尸遁逃。这一事件背后隐含着这个时代一系列重要的问题：社会上贫富悬殊给年轻人带来的心理影响问题，教育上人文教育阙失的问题、大学生角色失调的问题等等，然而，这一系列的问题都被遮盖了，代之以媒体与大众的集体狂欢。马加爵杀人之所以被如此重视，与其说是人们意识到大学生连环杀人案背后的问题，不如

说是铺天盖地的通缉令让沉闷的人们找到了新的娱乐兴奋点。通缉令发出之后,网络上充满了对马加爵杀人原因的种种猜测,甚至有人写了“马加爵之歌”,还有人声称很快要把马加爵事件拍成电影搬上荧幕。马加爵的出现,刺激了这个平庸的时代人们麻木的神经,为媒体与大众的娱乐提供了一个充满刺激性的兴奋点。于是一场巨大的社会悲剧,被掩盖在人们的集体狂欢之中。“问题”消失了,“危机”消失了,代之以热热闹闹、新奇刺激的娱乐。在关于马加爵事件的评论中,充满了千篇一律的陈词滥调。倒是马加爵自己在临刑前接受《中国青年报》记者的采访时透露出一些真正体现问题的信息:“没有理想,是我人生最大的失败”。“大学生不是‘天之骄子’。以前我认为是。现在很多大学生不配‘天之骄子’的称呼。确实,他们可能比平民百姓知识水平高。但他们还有更多更大的空间没有抓住,没有去珍惜。希望每个人都过得充实一点,有所追求。”

针对媒体与公众在马加爵事件中的反映,朱大可先生在接受《北京青年周刊》记者采访的时候说:“我非常注意观察媒体对马加爵事件的报道。最令人震惊的是:四个受害者,根本没有人去关心。几乎所有的媒体对此都表现出令人吃惊的冷漠!马加爵事件本身已经变成公众的一场狂欢,它就是一个公众娱乐节目,这就像美国打伊拉克一样。它已经超出了法律或道德事件的范畴。”这真是一语中的!

四、报刊:时评版的发展与专栏的不足

报刊杂志,尤其是在公共领域有全国性影响的报

刊杂志,是传播人文精神的主要载体。报刊在2004年做得最好的地方,在于发表了一大批高质量的时评,而其不足,在于对社会热点人文事件的专栏做得不够理想。

“时评”这一文体,在2004年体现出了更强的生命力。这里所说的时评,不但指报纸时评版的内容,也指《南风窗》、《生活周刊》等刊物的专栏文章。时评的特点,在于及时地评议社会热点问题,它使公共知识分子得以及时地对社会关注焦点问题表达自己理性的看法。在2004年,一大批本来可以写长篇政论的学者转而写千字时评,使这一文体的地位、影响力都空前提高。通过时评,学院知识分子得以直接参与公共空间。在这些知识分子中,发文较多、影响较大的有王怡、徐友渔、许纪霖、袁伟时等。

王怡无疑是2004年最令人瞩目的公共知识分子。他的文章,不断见诸《南方周末》、《南风窗》、《生活周刊》、《书屋》等报刊杂志,2004年的几乎任何一个公众性话题,都有他的声音。他的观点理性、平和,但直切问题要害,对社会问题的分析有一种敏锐的穿透力。而他的行文活泼、简洁、有力,丝毫没有学院派的呆滞与晦涩,体现出文学化、民间化、生活化,甚至是小资化的特征。因此,他的文章无论在报刊杂志上,还是在网络上,都广受欢迎。王怡真正当之无愧于“剑胆琴心”的称号。

徐友渔、许纪霖、袁伟时等先生,都是典型的学院教授,也是典型的公共知识分子。他们关心的共同话题,是宪政、公民权利与社会公正。徐友渔先生发表在《法制早报》11月25日上的《不应该制定违背宪法

的法律》一文，针对新制定的治安管理处罚草案提出对“在国家机关门前静坐、聚集、拒不离开”的人进行惩罚，提出这个草案“剥夺了公民在某种情况下以某种方式行使宪法所保障的权利，赋予警察实施这种剥夺的权力，它直接违反了《立法法》”，进而说明一个重要的宪政原则：立法活动如果不遵守和符合宪法，它对权利的取消就是无效的，它所赋予的权力也是非法的。这样的文章以一个事例，寥寥千字便把问题分析得非常透彻。许纪霖先生在《南方都市报》就“考研变高考”问题发表了几篇短文，挑破了问题的症结，引起了广泛的重视。袁伟时先生这一年时评的代表作，是对《甲申文化宣言》的批评。学院教授评论公共事件，有一个优势，就是他们有足够丰富的相关知识，因此他们的评论往往言简意赅，很快切中问题要害，一针见血。

2004 年报刊杂志的一个严重不足，就在于不重视做好人文事件的专题。专题可以从不同的角度集中关注同一个问题，以增强公众对该问题的理解，扩大公众的关注，扩大问题的社会影响。在 2004 年的报刊杂志中，做得较好的人文专题，有《南风窗》1 月下半期的“独家策划”，这一专题所谈的都是大而化之的文化问题，文章包括余世存先生的《文化传人，以“人”为贵》、王怡先生的《你的青春：“前现代”还是“后现代”》等，这些文章无不从文化直接切入当下的生存状态；另一个出色的专题是《中国改革》9 月份的“本刊关注”，由涂名先生策划，包括《黑幕买卖和权力的纵容》等文章，焦点在于关注弱势群体的命运。《黑幕买卖和权力的纵容》是矿难问题本年度最好的文章之

一,该文由矿难直溯其背后的制度根源,与《南方周末》5 月 20 日报纸邬凤英先生的《遏止矿难须有矿工的参与》形成某种程度的呼应关系。但是,从总体上来看,报刊的人文性专题做得还远远不足。

五、电影:虚妄的"本土特色"

电影往往能够在一定程度上反映一个时期大部分人的思想状况与审美趣味。近几年,中国电影——特别是名导演制作、名演员演出的大片,弥漫着一股"伪民族主义"的矫揉造作之风。

最近几年的流行电影,从《英雄》到《十面埋伏》,从《功夫》到《天下无贼》,都在用分明非常虚假、明显矫揉造作的手法,表现庸俗不堪的主题(其中《功夫》相对好一些)。这些片子有一个共同的特点,就是它们的审美趣味,是力求取悦西方观众的,它们的兴趣,不在中国人的眼睛,而在好莱坞的票房。因此导演们极力凸现一种他们理解的"中国本土特色",例如打拳画个太极,上台弹曲琵琶,在绿水上飞来飞去,在竹林里遁来遁去。他们企图用西方技术、以西方人的审美趣味为标准来拍摄中国功夫,结果是这些电影完全变成西方趣味不伦不类的变种。这些影片,动作十分漂亮而内容非常匮乏,场景甚为辉煌而人物极其单调,技术明显进步而精神特别委琐。导演们用太极、琵琶、水、竹、灯笼这些意象去营造中国特有的意境,但是由于明显地取悦西方审美趣味,他们对意境的营造变得极其矫揉造作。

张艺谋先生的作品是伪民族主义的典型。像《秋菊打官司》这样真正体现传统文化与现代文明的冲突

的片子，真正昭显中国乡土文化的特色，已经不见了，代之而起的是歌颂暴力、强权的《英雄》。把《英雄》与西片《撕裂的末日》放在一起比较，其思想主题高下立见。在《英雄》中，武功高强的“无名”为了刺杀暴君秦始皇，费尽周折接近他，在行刺即将得手之际，暴君向他宣讲了“统一”的大义：只要他通过血与火统一了天下，战争就消失了，人民就幸福了。于是“无名”终于悟到了暴君的良苦用心，一切惨绝人寰的战争、血流成河的死亡，原来都是为了和平的理想！“无名”放弃了刺秦，自动领死。《撕裂的末日》中的故事则发生在人们出于对战争的恐惧，放弃一切自由、理想、欲望，臣服于“Father”的统治之下——当然就是秦始皇向“无名”展示的没有战争、没有杀戮的“天下”，只不过一切人都是暴君治下的奴才。一个职责在于维护极权的修士，发现了这样“统一”下的生命，“和钟摆没有什么两样”，他更加愿意做一个有血有肉、有感情有痛苦的人，最后终于与反对者一起，推翻了“Father”的统治。《英雄》与《撕裂的末日》，塑造了两个主角形象，他们做出了不同的选择，这种追求背后大概也在一定程度上折射出中西方的人文区别罢。

中国的影片，最突出的特征，是缺乏对人性的深切关怀，对自然与生命的悲悯，对个体尊严的尊重，简单来说，就是没有人文关怀。对比西方的片子，中国的导演应该感到羞愧。且不说从名著改编拍摄的《1984》、《动物庄园》中那种对自由、平等的向往，就是像《撕裂的末日》这样并不出名，也拍得并不成功的片子，也牢牢嵌合于西方的人文精神的根基，昭显出对生命的关怀。且不说像《简爱》、《阿甘正传》这些获得

多项大奖并成为经典的片子，就是那些主题已经被拍滥了的灾难片，例如《机械公敌》、《后天》、《地心末日》，甚至是那些最讨孩子喜欢的《侏罗纪公园》系列，也同样充满了对人类生存状况的忧患，充满了对人与自然关系的反思，让观众在享受电影的艺术效果之后，不得不回味、咀嚼、反思。甚至像《熊兄弟》、《冰河世纪》这一类的动画片，也充满了人性的脉脉温情，能够唤起人们对生命的关爱，对环境的重视。充斥着中国大多数大片的，不是像《英雄》这样对暴力的赤裸裸的歌颂，就是像《天下无贼》这样极端虚假的、没根基没理由的仁义。

2004 年，能够挽回中国电影界的尊严的，只有纪录片《寻找林昭的灵魂》和故事片《可可西里》。《寻找林昭的灵魂》是胡杰先生花了四年的时间，走了数万公里的路程，访遍了与林昭有关的主要人物拍摄而成的纪录片。胡杰先生用图像记录了一次次访谈，把林昭的灵魂再次推到了这个时代的面前。林昭逝世已经三十周年了，这部纪录片，第一次让我们得以走近这个被称为“圣女”的英雄的魂灵。《可可西里》则描述了一群没有工资的编外人员，为了保护即将灭绝的藏羚羊而付出了艰辛，甚至付出了生命的故事。当一大群导演正在为奥斯卡的奖项、好莱坞的票房忧心忡忡的时候，我们幸好还有《寻找林昭的灵魂》，还有《可可西里》。

六、总结

2004 年将作为一个标记进入历史，在历史长河中，2004 年发生的一切人文事件，或许都是微不足道

的,但是对晚近的历史与不远的未来而言,2004 年发生的这一切,或许将会为以后的某个重大事件、某种重要思想埋下伏笔。而对这一年的人文状况进行总结的目的,就是要为这一年寻找、确立一个历史标轴。

随着中国经济的发展和国力的提升,各种各样的社会问题也纷纷浮出水面,经济的、政治的、文化的、信仰的,无不以社会事件的方式暴露出来。我们面临着无数的选择,我们或许同时也无所选择。这是一个大时代,借用狄更斯在《双城记》中所说的:"那是最美好的时代,那是最糟糕的时代;那是智慧的年头,那是愚昧的年头;那是信仰的时期,那是怀疑的时期;那是光明的季节,那是黑暗的季节;那是希望的春天,那是失望的冬天;我们全都在直奔天堂,我们全都在直奔相反的方向。"在这样的时候,需要把问题的焦点归结到"人"上来,回到以人为本上来。现代化的核心,是人的现代化。在纷杂的社会问题中,在无数的选择中,知识分子有责任在公共领域发出自己理性的声音。

(2005 年 1 月 6 日于康乐园)

给传统节日留出空间

2004 年的国庆长假，根据《全国年节及纪念日放假办法》及国务院办公厅通知，仍在公历 10 月 1 日到 10 月 7 日，恰恰与 9 月 28 日的农历中秋节擦肩而过。这一通知出来，便受到广泛的批评，很多纸媒与网站，都登载了反对文章，要求把长假提前几天，以期让出门在外的人们得以与家人团聚，共度一个愉快、轻松、温馨的中秋节，但是机械刻薄的政策并没有尊重这一传统的节日，没有顾及人们的情感。

中秋节是我国的传统佳节。考察中秋节的历史，“中秋”一词，最早出现在《周礼》一书中。到魏晋时，有“谕尚书镇牛渚，中秋夕与左右微服泛江”的记载。到了唐朝初年，中秋节已经被定为固定的节日。《唐书·太宗记》就记载着这样一句话：“八月十五中秋节”。到了宋代，中秋节已经开始盛行。明清时候，中秋已经成为我国仅次于春节的第二大传统节日。中国人向来偏重形象思维，在中国传统思想中，就常常根据形象思维，从自然现象中获取吉祥的寓意。八月十五是月亮最圆的时候，于是被赋予“团圆”的寓意，从古到今，中秋节都是一家团圆的象征，正所谓“月到中秋分外明”。中秋佳节已经成为民俗传统的一个组成部分，在千年传统中已经积累、承载了太多的文化意蕴，与传统文化、与每一个中国人的情感紧紧联系在一起。在我们的想像中，中秋是一幅家人团聚，老少怡怡的和乐图。在文人的笔下，中秋承载着“但愿

人长久，千里共婵娟”的美好祝愿。“每逢佳节倍思亲”是每一个游子自然而然的情怀，这是任何一个人都改变不了的，中秋是中国人特有的团圆节日，因而无论社会环境如何变化，它始终牵动着大多数中国人的心弦。但是今年，多少游子、学生将在思念故乡、思念家人中熬过中秋，而要在中秋之后的第三天，才能踏上回家的归程，错过了和家人共度团圆的美好时光。可以说，正是这种完全不顾人情的“放假”政策，无情地破坏了很多人对温馨的渴求，并且这种政策是难以理解的——为什么国庆黄金周就不能提前三天呢？面对众多国人的呼吁，为什么不能及时调整政策呢？这种政策的制定，是对人们感情的伤害，反映出制定者对传统的不尊重。制定政策，据说有一个公认的原则，就是要“以人为本”，在中秋放假这一具体问题上，由于绝大多数中国人都会对自己的传统有特殊的感情，因此以人为本必须落实到以文化为本，尊重人们的文化心理之上。

节日放假，似乎是一个简单的政策问题，但是背后却包含着丰富的社会心理内涵。从节日放假可以看出政策制定者，乃至整个社会对传统的态度。

我们对“传统”的界定，理应包含对民俗节日的感情，最主要的是文化感情。事实上，现行政策并没有给我们的传统节日留下一点空间，并没有尊重我们的传统。最突出的是教师节的规定。我们现在的教师节的由来，颇有“传奇”色彩。倡导教师节的北师大校长王梓坤院士后来追忆说：“那天早上一起床，我就突然想到教师应该有自己的节日。”这一天是 1984 年 12 月 9 日，经过王梓坤的带头倡

导,到了 1985 年 1 月 21 日,第六届全国人大常委会第九次会议就通过了决议,将每年的 9 月 10 日定为教师节。这是一个毫无来由,连半点文化依据都没有的节日。一般来说,节日的规定,总是追溯到历史与文化,从历史与文化中寻找纪念的意义。中国非无传道授业解惑的历史,更非无传道授业解惑的名人。孔子是中国历史上创办私学的第一人,不说孔子在中华文明上的开创性贡献,就是在教育上,孔子亦堪称中国历史上最伟大的教育家,而且是第一位教育家,为什么不把孔子的诞辰作为纪念国家弘扬教育精神的节日呢?

对中国人而言,每一个流传了数百年甚至上千年的传统节日,都富有深刻的情感内涵,比如中秋赏月,在于合家团圆 元宵节赏灯,在于庆祝大地回春 端午食粽,在于缅怀先贤。每一个节日,对个体而言是一次情感体验,对文化而言是一次文化洗礼,从最世俗的观点看来,每一个节日都为人们的团聚、放松提供了一个机会,让繁忙的一家人可以轻松愉快地聚集在一起,让绷紧的精神可以稍稍放松下来。然而,国家制定政策的时候,丝毫不曾考虑这些因素。我们在国际劳动节放假,甚至在国际妇女节放假,但是从来没有在我们自己的节日放假。在春节、中秋、元宵、端午几个节日中,惟一放假让人们休息的,只有春节,并且春节的放假也仅仅一周,导致多少出外工作的人们在春节前最后一天挤上最后一班火车,还没有在家里站定脚跟又不得不匆匆忙忙地回到工作岗位。随着人口流动的增强,大城市的火车站春运期间客流量年年创新高,每年这种时候都是工作人员加班加点,警察

严阵以待，但仍然无法避免大量社会问题的引发。为了尊重老百姓团圆的愿望，为了避免春节假期的大量交通问题和社会治安问题，延长春节假期，应该提上日程了！而中秋、元宵、端午都没有放假，每天忙忙碌碌的人们，只有克制、淡忘这种传统的文化情感，投入工作之中。

所谓中国，在传统中是一个文化概念，而不是政治概念。中国人之所以成为中国人，是因为有自己的文化。到了今天，中国人已经越来越不“像”中国人了，君不见城市里一到圣诞节的时候，每一家商店都种上圣诞树，那种热闹程度，直逼春节。但是上帝不是中国人的，圣诞的那个“圣”是大多数中国人不相信的啊！那么多中国人在一个不属于自己的日子里狂欢。

五四思想家从政治角度切入批判传统礼教，导致传统的文化认同几乎彻底失效。但是，礼教，“孔家店”绝不等同于传统文化，它们仅仅是传统中突出表现的一个主要痈疽。传统文化散布在民俗之中，散布在每一个中国人的精神世界里。中国人可以淡化对自己的身份的文化认同，甚至可以不认同中国文化，但是我相信，从传统延续下来的情感，特别是对自己的节日的情感，仍然根深蒂固地存在。并且一个中国人即使再憎恶传统的“礼教吃人”，也不会认为自己在中秋节思念家人的这种感情，与传统所谓礼教吃人有任何关系。

随着中国社会结构的变迁，传统的很多东西，已经不能再适应新的时代而式微了。对这种文化的总体上的式微，每个人都可以有自己的价值判断。但是

一些传统的节日，维系着传统的最后一点情感，是绝大多数中国人传统情感的当代延续。只要中国人还承认自己是从传统走出来的，这种情感就只会强化，不会消失。尊重传统温情，尊重我们作为一个中国人的人格，请从尊重我们的传统节日开始。

（2004 年 10 月）

从道德角度看禁乞

从2003年开始，一部分城市开始在乞讨现象严重的公共场所设立禁乞区，由此引发了一场热烈的讨论。徐友渔、王怡等先生已经从政治学、法学的角度提出禁乞的非法性。最近，北京报纸再次对禁乞是否可行展开讨论。事实上，禁乞令从立法、颁布到实行，是法律问题，而其背后，从立法者的立法提案，到整个社会的反映，则体现着当前中国的道德问题，即公共领域良知的丧失的问题。

据《中国乞丐调查》的作者于秀介绍，现有的城市乞讨人员可以划分为三类：一类是暂时生活无着落的人，比如来城里打工而找不到工作的农民、社会竞争的暂时的失败者；一类是那些未成年的儿童和身体残疾人员，他们很多都是被迫的；再有一类就是以乞讨为职业的城市“流浪人”，乞讨往往是他们“理性选择”的行为。在这三类乞讨中，未成年儿童乞讨的背后往往是有犯罪团伙唆使、控制，对这种犯罪现象，应该侦查并且打击那些唆使、强迫未成年儿童的犯罪团伙，以维护未成年儿童的合法权益。而把乞讨视为一种职业的流浪者其实少之又少。绝大多数的乞丐，都是由于生活艰难而走上乞讨之路。也就是说，乞讨是这群社会最弱势的群体的最后选择。站在道德的角度，任何一个讲道德的社会，最基本的道德体现就是尽可能保障弱势群体的合法权益。一个社会的正义原则的实现，绝非仅仅看这个社会最上层的精英的利益的

实现，更要看这个社会对弱势群体到底持什么样的态度。每一个个体对弱势群体的态度构成了一个社会对弱势群体的态度。

孟子说过人都有“不忍人之心”，他说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。”当我们看到一个小孩子将要掉到井里去的时候，那种怵惕恻隐之心是自然而然产生出来的，这种恻隐之心是原始的、天然的良知，在理性进行判断之前就已经自然而然生出来的。这种恻隐之心没有包括任何理性的杂质，没有任何名誉、利欲的渴望。每一个个体面对弱小的求乞者的时候，最直接原始的感觉应该是同情与怜悯，我们之所以憎恶并非缘于我们喜欢憎恶，而是缘于我们见到的太多苦难之后的麻木与麻木之后的憎恶，或者我们受骗过多，以至于干脆对一切求乞者都怀疑。但是，无论我们憎恶也好，麻木也好，怀疑也好，作为一种社会现象，我们至少应该对此表示最大的宽容，求乞者不一定需要你的布施，但是至少需要每一个人的宽容。当一个人面对一双由于生计毫无着落而伸出的手的时候显出憎恶的表情甚至发出斥责的声音，他的道德便是应受怀疑的——任何人有权利在乞丐面前冷漠地走开，但是他没有权利亵渎乞丐的尊严。当一个社会以妨害市容等理由对这些社会地位最低、生活最没有着落的求乞者划定最后一条生存的界线，并且通过立法强行把他们从闹市中赶走，这个社会的道德状况就岌岌可危了。

我想起了周星驰主演的那部著名的《武状元苏乞

儿》中苏乞儿与皇帝的对话，当皇帝说丐帮人数过多，危及他的统治的时候，苏乞儿说，丐帮的多少决定于皇帝，如果社会升平、四海晏然，哪有谁愿意当乞丐？当乞丐的繁多已经到了另一些人感到不舒服的时候，我们的对策，应该是想想怎样通过切实的社会救助，帮助一些人免于走上乞讨之路，而非怎样让求乞者从我们的眼前消失。

（2004 年 5 月）

矿难在逼问人们的良知

2005 年 3 月 22 日,山西朔州细水煤矿的“3·19”特大瓦斯爆炸事故有了结果,69 名矿工被埋在井下,全部遇难了。2 月 14 日辽宁阜新矿难的 214 条亡灵尚未安宁,仅仅一个多月,矿难又使 69 条生灵顿成新鬼。再看看这个阳春三月,在我们生存着的这片土地上,最穷苦的百姓,他们以生命作为生存的赌注,输去了自己的全部的已经有多少:3 月 9 日山西交城矿难夺去 28 人的生命,3 月 10 日山西灵石矿难遇难 6 人,3 月 14 日黑龙江七台河矿难又添 18 个冤魂,3 月 17 日重庆奉节煤矿爆炸 19 人遇难。再加上这次朔州矿难,从 3 月 9 日到 3 月 19 日,仅仅十天的时间,仅仅笔者收集到的,中国便有 5 次矿难,夺去 130 条生命。

一切惊心动魄的生命挣扎,一切惨绝人寰的绝望哀嚎,当最后都归于深暗的矿井中的死亡,呈到世人面前的,便只剩单薄得惨白的数字,难以唤醒一丝震撼,一丝悲痛,一丝愤怒。唯有偶尔几个死里逃生的,恰有报纸愿意披露出来,能让我们感受到那种生死之间的煎熬。

2004 年 11 月 30 日的《南方都市报》上,一个死里逃生的矿工向记者讲述了生死之间的一幕:

> “如果不是当时连爬带滚咬牙坚持逃到人车上,现在可能连命都没了”,谈起这起矿难,维修一队 38 岁的矿工姜勇禁不住打了个冷战。爆炸发生时,他离人车的距离只有

200 多米，然而，在这段短短的距离内，姜勇在鬼门关走了一遭。他说，强大的气流在瞬间冲了过来，人一下子被冲倒在地，但当时他并没有失去知觉，而是越发清楚地知道生死悬于一线，就算爬也得爬着出去。于是，他在宽 4 米、高 3 米多的矿道内匍匐前行，最终成功攀上了人车，保住了性命。事故让姜勇非常后怕，他说，“养好伤后如果能够找到合适的工作，我就不再当矿工了，这份工作危险性实在太高了”。

《新京报》2004 年 12 月 2 日报道，陕西陈家山煤矿爆炸后矿工王克修的遭遇：

爆炸发生时，他正好在转场，不在主干道内。事发时他没有听到任何声响，只是突然间感觉一股气流扑来，令他的视觉暂时模糊，一条红色的火龙在面前一闪而过。空气中的 CO 令王克修浑身无力，但是思维却异常清楚。因为是救护队员，他随身携戴的呼吸器救了他一命。他自己带上呼吸器顺着巷道慢慢往上前行，被救护队员发现后救出井口时已说不出话。

2005 年 3 月 21 日的《山西晚报》上，矿工张清也向记者陈述他在矿井底死里逃生经过：

当干到中午 12 点多的时候，突然看见团团浓黑的烟雾不断从大巷涌进，烟气呛得人喘不过气来，头也跟着昏起来。烟雾很快弥漫了整个采区。我们知道出事了，想上井，

但什么也看不见，根本没法走路。我们急忙用湿毛巾捂住嘴，趴在地上等。过了一会儿，烟雾淡了一些，渐渐地能看见路了，我们就开始连滚带爬地逃生。

从这些惯于以生命换取生存的人们口里讲出来的故事，也许并不精彩，甚至还不如好莱坞的灾难片那样让人频频猛吸冷气。几乎所有矿工说出来的鬼门关的情形，都差不多。但是，这不是电影，而是他们的真实经历。而且这不只是他们的经历，在矿难如此频繁的时候，这是每一个下井的矿工每时每刻必须面对的生活。在黯黑如墨的矿井中曾经有过什么？那些生命的末梢定格在看着火团张牙舞爪迎面扑来的人，那些在浓烟中呼出最后一口气的人，他们想着什么？我们在电影中享受着各种各样惊险的刺激，那样的凶险却正在真实地落在每一个矿工兄弟的头上。想像一下矿井中的火焰和死亡吧！矿井里的每一条魂灵在逼问我们的良知，矿井里每一条明知危险仍不得不冒险下井的生命在逼问着我们的良知。

当生命以数字的形式呈现在我们面前，不管是两位数的，还是三位数的，数字的呆板苍白让我们的麻木有了充分的理由。我曾在整个 2004 年几十本报刊杂志上寻找关于矿难的文章，却发现这类文章少得令人震惊！这些人祸导致了一批又一批贫苦矿工被埋葬在暗无天日的矿井之中，而 2004 年对此进行评论的文章非常少，只有《中国改革》第 9 期的《黑幕买卖和权力的纵容》、《南方周末》5 月 20 日的《遏止矿难须有矿工的参与》，《新京报》的千字时评《“安全为了生产”不是以人为本》、《矿难频发的经济学视角》等几篇

文章,与一些地方报纸的零散评论。只有《中国改革》第 9 期做过一个小专栏。这能够说明的,是我们的集体麻木。灾难是如此频繁,频繁到已经让我们麻木并且漠视,以至于不再把它看成最严重的苦难最明显的一个部分。

我们或许一点也不了解矿工的生活,或许一点也不了解矿井的工作,但是,每一个尚未麻木的人,都会有对苦难天然的恻隐之心,对生命天然的怜悯之情。关注矿难与关注经济问题、关注企业制度改革不同,对后者发言需要相关的专业知识,对后者提出解决问题的办法需要专门的知识研究,那主要是专业学者的事情。而矿难是在直接夺取生命,矿井工作最基本的安全保障——并非保障权利,而是保障生命安全,却是不难做到的。没有一个生产行业会叫每一个工人必须冒着随时都可能发生的生命危险去工作,没有一个行业可以逼迫或诱使那些最卑微的人们以生命去换取生存。因此,面对如此频繁的死亡,任何一个人只需要日常生活的常识,就可以对矿难问题发言。而对矿难的麻木正在威胁着整个社会的道德底线。正是我们广泛而普遍的麻木让灾难一而再再而三地发生,69 条逝去的生灵正在再次拷问我们的良知,正在再次拷问这个社会的道德底线。

就目前曝光的矿难来看,问题的发生,既与官商勾结的现象结合在一起,也与矿工的生存状况密切相关。3 月 17 日,重庆奉节发生矿难,导致了 19 人死亡。《中国青年报》3 月 19 日报纸以《重庆奉节特大矿难透视 :19 条生命是这样消逝的》为题进行报道,记者对“矿工对自身安全,表现出难以置信的漠视”表示

“令人费解”，报道中写到，一个从死亡线上挣扎出来的挖煤二十多年的老矿工陈吉根，“因为需要挖煤供孩子念大学，对事故后果的恐惧，未冲淡他对这份‘美差’的向往：‘以后我还会挖煤的。’”因为在这里挖煤每月能有数千元的收入。一个刚刚与死亡擦身而过的人，为了生存，不得不继续在艰险的环境中工作。这让人不禁想起柳宗元的《捕蛇者说》，当柳宗元为捕蛇者的危险工作而担忧的时候，捕蛇者却说：“强暴的官吏一来到我们村，在东西边呼呵，南北边就被惊扰，被喧哗惊吓的，就是鸡犬都不得安宁啊。我小心翼翼恭恭敬敬地查看瓦罐，看到我的蛇还在那，就可以放心地睡觉。小心地喂养它，到时候献上它，回来美美地吃土地长出的粮食，安度我的余生。一年冒死的风险两次，哪像我的乡邻那样天天有死的可能呢？现在就算死了，比我的乡邻的死来说已经很晚了，又怎么敢因为这差事难过呢？”一个是明知挖煤的危险仍然宁愿继续挖煤，一个是明知捕蛇的凶险仍然宁愿继续捕蛇。古今所同的，是人们不得不以他们的生命，去赌他们的生存！

矿工的生存状态，是迫使他们走上挖煤之路，选择被记者视为“美差”的工作的原因。更让人愤怒的是，在一些矿难中，灾难的危险已经显露，但是矿工们因为没有任何组织的保护，而仍然被无良矿主胁迫到危险的矿井中工作，最后命丧矿井。2004 年 11 月 29 日《新京报》以《陕西煤矿瓦斯爆炸 166 人被困》为题报道了陕西省铜川市陈家山煤矿矿难，这场死亡人数高达 166 人的灾难发生以前，人们已经意识到了危险。“一位井下矿工的母亲对记者说，她的儿子在矿区灭

火队工作，27 日儿子对她说，矿井下的工作层面 22 日就起火了。”但是，“在矿物业公司工作的王师傅对记者说，他的弟弟在掘进队工作，现在仍在井下生死不明，井下有安全隐患后，有经验的矿工都拒绝下井工作，但是煤矿生产队却不让停工，并且强调不下井工作的矿工，全部都要处罚，拒绝工作的甚至要停职停工。”对这些矿工而言，当面临饭碗的威胁，就只有把生命作为赌注了。

实质上，频繁发生的大规模死亡的矿难，只是我们这个社会，由于体制等各种综合因素而导致的苦难的一部分，而且是最尖锐的一部分。除了矿工，还有沿海大量的民工，都生活在底层，是弱势群体。每一个逝去的矿工的生存遭遇，与每一个正在没有安全保障中作业的矿工、民工的生存遭遇，构成了我们全部劳动着的人们生存遭遇的一部分。对矿难的关注就是对我们每一个人生存状况的关注。

漠视生命是不道德的，对那些直接或间接导致灾难的人是如此，对我们每一个在这片土地上活着的人，都是如此！

（2005 年 3 月 23 日）

第五编　寻找失落的家园

梦中的故乡是我的精神家园，恰如梦中的童年。然而童年已经只剩下嘶哑的歌谣，我身在故乡却成异客，我被故乡放逐了。故乡在不断地变化，故乡熟悉的人，正在长大，老去，死去。童年玩耍的乐园，正在崩塌。我所认识的故乡，进入我灵魂里的一切，都在老去，都在溃亡。梦里的故园已经不是现实的故园，我已经无家可归。惟有的是残留的故梦，是没人愿意居住的老房，这老房即将彻底崩塌。

——《故乡的游神与潮剧》

千里江山，千里黄土

一、2004 年 12 月 13 日 19：00

我点燃一根烟，站在车厢交接处的洗手盆旁边。洗手盆的上方，就是一个开着的窗子。正是寒冬时节，夜来得特别早，也来得格外快。望向窗外，可以看到夜色正在火车的窗外疾驰，把手伸出去，便能感到急遽的风。

天还没有彻底黑下来。上面是蓝黑的颜色，仿佛是蓝到极处，便黯淡下去。火车就在这从朦胧到黑暗的天底下穿行。远方不断地有灯火闪过，这灯火一次比一次明亮，一次比一次显眼。有时可见高高矮矮的楼房——那大概是小镇吧。

灯火成片的闪过之后，便是山的轮廓。偶尔见几点灯光，稀星一样，缀在天与山之间。这些灯光零零星星的，闪在这辽阔的天地间，似乎在孤独地眨眼。有的在半山腰，有的在树林间，有的在平地上。它们沉默而遥远，渺小而显眼。

我默默地吐出烟圈。这些零星而孤独地灯光，像手指间的烟一样，让我感到温暖。每一点闪烁的微光，在疾行火车中的过客的眼里，只是山群林海中的沧海一粟。灯光是那样的微弱，在大黑暗之中孤独地闪动，仿佛只要有一阵风，一口气，就可以把它们熄灭，甚至用不着风，它们已经在树影背后若隐若现了。但是我分明感觉得到，在这样寒冷的冬夜里，眼前倏忽而过的每一点微弱的光，都庇护着一个温暖的家。

这些微光的主人们，在这样的时候，是否正围着暖和的炉火，谈论着他们自己的家事与心事？父母们是否正在招呼着儿女们一起吃或丰盛或简朴的一顿晚饭？孩子们是否已经坐到桌前打开作业本？我在家时，这种时刻，就是我和父母围着炉火与功夫茶具，边看电视边喝功夫茶的时候。眼前的这些灯光背后的家，或许正幸福着，或许正不幸着，但是这微弱的烛火，毕竟已经把他们聚在一起，用血缘把生命紧紧地连接在一起，面对共同的生活。

生命的卑微正如我眼前这无限广阔的天地间的一点星火，时间就像疾驰的火车一样穿越历史的夜色，并不给任何一点灯光特殊的眷恋，每一个生命在历史的面前都一样微不足道。但正是父子、母子、兄弟、姐妹这种基于血缘关系的血气贯通给了家一个存在的理由，一点灯光，一个家，一点温暖，就是生命存在的理由。

二、2004 年 12 月 19 日 16：00

火车疾驰在河南、河北之间这片标准的中原大地上。

从窗口望去，一片广袤壮阔的平原景色。极目左右，一色只有乌蒙磅礴的雾气，没有任何山川江海。火车就这样像一头游动的大蛇，穿越这万年旷野，刺入灰蒙蒙的雾气之中。

时候还未及四点，彤红如血的落日便已经隐入浓雾磅礴之中，不留一抹红霞。大大小小的树，一律一片叶子都不剩，光秃秃的，每一根树枝都嗖嗖向上，直直刺向天空，仿佛掰开地皮向苍天控诉或乞命的手

爪。大地发狂一样从里向外撕开它的伤口，向着灰烟滚滚的天空袒露它万年淤积的累累伤痕。我的目光撞击到的，一色是褐黄色的泥土，一望无垠的黄土，撕开大地的心脏翻滚出来的黄土。大地静悄悄地在这里撕虐自己的伤口，袒露它的历史与苦难，袒露它的血泪与生命。

在这乌蒙磅礴的烟尘下面，湮没了多少千年的历史，在我脚下的这片土地，曾经有过五千春秋的杀戮，二千寒暑的礼乐文明。

这样的黄土，滋养了中华二千年的文化生命。

我的生命环境，向来是南方温润的土地。给我生命的那片温润的土地，是暖气十足、丰腴膏润的，那里的文化缺少一种遒劲苍凉的气魄与生命力。我在这片苍茫无际的大地上，听到了黄钟大吕的声音。这片土地的广博里有一种摄人心魄的威严，这片土地的苍凉里有一种岩浆喷涌的生命力，这片土地的伤痕中袒露出来的是苦难的历史。

它无声地躺在这里，一躺就是百万年。生命在它的荒芜里生长，精神在它的贫瘠里开花，心灵在它的苍茫里丰润。它是生命的根系，也是文化的根系，它是生命的母亲，也是文化的母亲。我们曾在它的上面生长，我们也将继续在它的上面生长。

三、2004 年 12 月 20 日 8∶00

一觉醒来，火车已经行走在湘粤的山水之间，窗外是典型的南国风景了。一片片翠绿逼眼的菜畦分布在铁轨两边的山腰上，田野上，一簇簇红砖砌成的房子安静地立在轻雾之中，山上的草已经黄了，但并

非死灭的枯黄，而是那种黄昏般的黄绿交间的颜色。最让我感到温暖的，是不时从山谷中流出的小溪，绿色的水就这样穿行于千山之间，恬静如碧玉，幽闲如处子。与沿途的北国风光相比，这里明显的是多山水。我喜欢的，不止于山的威严肃穆，还有水的宁静清秀，尤其是山间渗出的清流一股，碧潭半汪，更常有少女明眸那样的楚楚动人。

土地正在安静地苏醒，它仿佛刚刚懒慵慵地打开眼睛，昏昏沉沉的，又有点羞涩，于是拉了一层轻雾，半遮住它的青山绿水。它是恬静的，内敛的，它从不袒露自己的血肉，只任山水修饰自己的容颜，然后在这一声不响中孕育万物。

时候正是清晨，沿途又多山谷，火车行在半山腰上，窗口就对着一个个的山谷，一层薄薄的雾气沉在山谷里，萦在山腰间，笼住红砖房子。田野被分成一块块的，有的种着我极为熟悉的青菜，有的只留水稻收割后的痕迹。山上大大小小的树，也在这薄雾里悄悄张开它们的每一片绿色的叶子。

我的眼前又闪过一条碧绿的清溪，清溪的旁边是一块翠色逼人的菜畦，上面种着我在自己家的菜地上曾经种过的大白菜。在这拥挤的车厢中，经过二十多个小时的旅途劳顿，这片绿色顿时唤起我的心中一丝温暖，我的疲惫消释在这温暖里，仿佛游子的疲惫消释在家乡特有的气味中。绿色意味着生命的自然生长，或许这四季长在的翠绿，竟是我眷恋这片土地，乃至于眷恋故乡的理由吧。

困惑的言说

一、“我”是谁

“我”是一个什么样的东西？

笛卡儿被这个问题苦苦纠缠。他说：“很久以来我就感觉到我自从幼年时期起就把一大堆错误的见解当作是真的接受了过来”，因此，要重新认识世界与自我，“就非在我有生之日认真地把我历来信以为真的一切见解统统排除出去，再从根本上重新开始不可。”他一直等到他认为“一个十分成熟的年纪”——四十多岁的时候，才开始写作《第一哲学沉思录》，根据科学原则，他建立了回答“‘我’是一个什么样的东西”的依据：“我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想像，在感觉的东西。”笛卡儿确立了“我思故我在”的第一哲学原则，他满足了“我”的意义需求，找到了“我”的存在依据。

帕斯卡尔有着一颗敏感的心。思想，对帕斯卡尔而言，是一个生存问题，存在意义的问题。帕斯卡尔说：“这些无限空间的永恒沉默使我恐惧。”在无尽的时间与无穷的空间中，人是极端脆弱而渺小的。而且，人本身无法承受这种脆弱与渺小，人必须去战胜它。“我”存在吗？这是一个生死攸关的问题，因为“我”必须找到“存在”的合法理由。帕斯卡尔认为人的全部尊严在于思想。“人只不过是一根苇草，是自

然界最脆弱的东西;但是他是一根能思想的苇草。”“用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他;一口气,一滴水,就足以致他死命了。然而,纵然宇宙灭了他,人却仍然要比致他死命的东西更高贵得多;因为他知道自己要死亡,以及宇宙对他所具有的优势;而宇宙对此却是一无所知。”在这里,最渺小脆弱的“我”获得了战胜强大的“宇宙”的力量,“我”存在着,因为“我”思想的尊严。

然而在“有”的时代,“我”仍是不确定体。“意义”的感知与时代紧密地联系在一起,没有根的时代,历史感、现实感一并缺失,人变得不知所在,为何在。我如何感觉到“我”正在存在?头顶的星空灿烂夺目,而脚下的大地却化成荒原。“我”的存在已不是一种确然的存在,而是与这个物质世界一样,完全处于无根无源的“不确定”状态。“我”竟没有存在!我找不到生存的意义,因此“我”的存在只能是本质上的“不存在”。

一切都已失去,一切正被允许,“我”将走向何方?

二、哲学何为

对我而言,哲学的第一要义,便在于解决人的存在的合法性问题,也就是说“为什么要活着”、“活着有何意义”的问题。

任何宗教都不会有这样的困惑。基督教徒、佛教徒甚至一个真正的儒学信仰者都会有坚定的答复。基督教中人的存在来源于上帝的观照。海德格尔认为“信仰安然作为一种独特的处于真理之中的方式,”所以,当基督信仰的人被问及“究竟为什么在者在而

无反倒不在”的时候，其答案就是“在者，只要它不是上帝自身，就是为上帝所造。”对佛教徒而言，生存的意义在于清心寡欲，修炼来世。而一个坚定的儒学信仰者的存在理由便在于亲缘论理，他活着是为了践履“道”，在“君”、“臣”、“父”、“子”的角色之网中履行角色义务。宗教抚慰心灵，使心灵得以自适。

信仰一旦缺失，意义即陷入巨大的危机。“什么都被允许”之后，灵魂的自由给人类带来的绝非安逸的福祉，而是无穷无尽、甚至毫无希望的求索。西方的上帝已经被尼采英勇地谋杀，东方的孔圣人的光环已经被五四思想先驱剥落，失去传统的权威的第一感觉却是无边的焦渴。我们把自己从古老的精神家园中放逐出来，才发现眼前不是一片自由的芳草地，而是一片浩瀚的沙漠，前方没有路，没有水，没有绿色，只有一色的吸血的沙尘。而回首望去，原来的精神家园也早已为荒漠吞噬。于是，向前走，成为我们惟一的选择，信仰世界的权威业已死亡，剩下的哲学，便首先不能不是一种人学。正如罗素所说的：

> 在鲜明的希望与恐惧之间不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在没有令人慰藉的神话故事的支持下，我们仍希望活下去的话，那末我们就必须忍受这种不确定。不论是想把哲学提出的这些问题忘却，还是自称我们已经找到了这些问题的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人们在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也许这就是哲学在我们的时代仍然能为学哲学的人所能做出的主要事情了。

三、直面价值的“虚无”

一个人面临思想问题的时候，他的对策，既可以是直面，也可能是回避，还可能是转嫁到其他问题。在面临人的“存在”的危机的时候，无论是回避，还是转移，都可能将人们从这哲学的巍峨高峰前引开。

当前的中国人，特别是思考着的人，所面临的往往不只是政治、社会问题，还有更深层的人生的根本问题。

曾几何时，中国人以为单凭政治伦理就可以解决人生的一切问题，甚至把一代人的生命与幸福作为走向乌托邦的代价也在所不惜。然而，在人生意义问题上，政治的力量根本无法触及，更遑论回答与解决。随着乌托邦之梦的破灭，固有的政治伦理在解决人们的心灵问题上越来越苍白乏力，以至于已成为历史的笑料。政治的危机过后必然是精神的危机，并且政治危机发生的范围有多大，程度有多深，精神危机的深渊就有多深。而一个社会的创造力，就表现在这个社会的知识分子消化苦难、解决精神危机的能力上。被刘小枫先生称为“用电影语言思考的大思想家”的基斯洛夫斯基曾说过这样一段话：“我们生活在一个艰难的时代，在波兰任何事都是一片混乱，没有人确切地知道什么是对，什么是错，甚至没有人知道我们为什么要活下去，或许我们应该回头去探求那些教导人们如何生活，最简单、最基本、最原始的生存原则。”今天的中国也一样。

当前人们对于政治问题的普遍关注，有一部分，实际上是“存在危机”的转移。政治社会问题是最直

接、最明显的，而伦理问题、生存问题则深刻、本质得多。因此当人们遭遇存在危机的时候，往往无力（没有形而上的思考力）去面对这些问题并解决这些问题，而不得不从政治、社会问题中寻求表达，以宣泄遭遇形而上的困惑。这种做法最大的弊端，就在于对政治问题的分析缺乏应有的深度，而且无法为中国的思想局面开出一块形而上的空间。

知识分子应该具有公共关怀，这是毫无疑义的；同时，一部分知识分子应该有关注自身、关注生存状况和存在状态的能力。由存在危机开始，以提出解决政治、社会危机的方案结束，只能缓解而无法解决存在危机的难题。社会的变革同时需要形而上的思想变革。

（2000 年于桑浦山麓）

故乡的游神与潮剧

一

故乡是我灵魂中的一块圣地。我总不敢轻易去打开它，去看它在我的灵魂里的痕迹与印记。我今天的思想、精神状况，为人处事的方式，乃至审美趣味、是非观念，都源自土地的馈赠与土地上的亲人们的教导。尽管书本教给我很多，城市教给我很多，但是无论遇到什么事情，土地给我的那种细腻而丰富的情感，故乡给我的那种原始的是非观，总会作为一种精神与思想的源头，影响着我的生活。

每一次在孤独的城市里梦回故园，总让我心驰神往。但是每一次真正回到故乡，却总是遗失了家园。我的胸中激荡着故乡与城市的冲突，农业文明与工业社会的挣扎，但是当我身处故乡，却发现我在城市是寓公，在家乡成了异客，在工业社会里是孤独者，在农业文明中也是异乡人。

在这个寒假里，我在故乡再一次见证了故乡文化的溃亡。文化的表征是人们的生活方式和支配人们行动的伦理观念。当我用文化的眼光去寻找故乡的魂灵的时候，却发现故乡的传统生活方式，也是我童年时的生活方式，正在消亡与崩溃。且不说居住方式各方面的变化，就是在跟乡亲、邻居的聊天中，每一个人的每一种行为、每一句话都体现着各种各样新与旧的挣扎。村里的人们曾经拥有一个封闭而完整的精神世界，但是外面的世界改变了这一切，这个村子正

在悄无声息而又急遽地改变与转型，而且在这种转型中没有人知道方向，只是生活在其中的人对此漠然无知。

二

一个潮汕地区以外的人进入潮汕农村，最令他惊奇的，可能就是神庙之多了。这里的每一个村——无论是上万人的大村，还是几百人的小村，都至少有一座神庙。神庙里供奉着三山国王、慈悲娘娘、妈祖、保生大帝等各种名目的神像。可以说，每一个座神庙，都维系着一个村村民的灵魂世界。

在这里，几乎每一个村，在每年年初都有固定的时间举行盛大的游神庆典。大多数庆典的模式，是把庙里的神像抬出来，仿照古代官员出巡的仪式，在村的边界走一圈，以示神灵所到之处，新年风调雨顺、五谷丰登、人畜平安。通过这种仪式，人们能够感觉到自己的居住环境，自己的生命，接受了神圣的保护。传统的潮汕农村总是力图通过各种各样的——有时是以“迷信”的面貌出现的祭拜活动，营造一种神圣的生活场景，让自己生活在神圣之中。在标准的潮汕农村，一个村落有两个标志性建筑——神庙和祠堂。神庙维系着人与神圣的交流，满足了人们心灵中对神圣的维度的需求。而宗族的祠堂则维系了人与人之间的血亲伦理关系。通过神庙，人们觉得自己的生命与自然、与生命投放的客观环境、与脚下的土地，是血肉相连的。通过祠堂，人们能够感觉到自己生命的周围，都是自己的血亲，与自己的生命有密切的关系。活在有神庙、有祠堂的环境中的人们永远不会感到

孤独。

每年的正月初六、初七是我们村游神的日子，今年游神的队伍中，最显眼的是一支由学校学生组成的西洋仪仗队。这个仪仗队走在神像的后面，锣鼓喧天。而仪仗队的位置，以前是我们村一些潮乐爱好者组成的弦丝乐团，用二胡、古筝等传统乐器演奏本地的潮汕音乐。游神队伍中，最后面是村里的老人，穿着笔直的长袍，悠闲地跟在队伍的后面。仪仗队的出现，与神灵、老人形成一种极不和谐的对比。

游神对人们生命的真正意义，在于通过一整套仿古的仪式，人们可以与神圣领域交流。在游神过程中，神灵不再是天上、神圣界遥不可及的，而是降临人间，是一种显圣的存在。神灵存在于世俗人间的日常生活中，参与人们的日常生活。著名的罗马尼亚宗教学家米尔恰·伊利亚特在《神圣与世俗》中说："神圣和世俗是这个世界上的两种存在模式，是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况。"对前现代中的人来说，"神圣就是力量，而且归根到底，神圣就是现实。这种神圣被赋予现实的存在中。神圣的力量意味着现实，同时也意味着不朽，意味着灵验。"神圣的体现，包括了宗教信仰、住房、自然界、工具等各个方面。相比之下，现代人则生存在一个"去圣化宇宙中"。生活在神圣宇宙中的人们，他们的生命是有意义的。他们通过参与神灵的世界而确认自己的存在。就游神来说，神灵都是历史的英雄，而且是现实生活的庇护者，是神圣世界的存在者。游神仿照了古代官员（也就是现在的神灵）出巡的仪式，实质上是对神圣产生的原初历史的再现。伊利亚特说："诸神创造了人类和世

界,文化英雄使创世纪更为完美,所有的这些神圣和半神圣业绩的历史都保存在神话之中。人类通过对神圣历史的再现,通过对诸神行为的模仿,而把自己置于与诸神的亲密接触之中,也即是置自己于真实的和有意义的生存之中。”

而今天的改古制,无一例外都是改得更加方便一点,改得对人有利一点。这实质上是宗教世俗化(背后是生命世俗化,也就是生活的去圣化)的表现。在这一过程中,神圣的意味逐渐被削弱,人们赖以与神圣交流的因素在逐渐削弱。

中国的民俗宗教有一个特点,那就是往往把神明拉入自己的俗世生活中。因此,中国的民俗宗教几乎是天然地有世俗化功利化的趋向。在我的家乡,“六合彩”赌博活动就是与迷信活动联结在一起的。人们热衷于到神庙之中向神明祈求“特码”以让自己一夜暴富。神明是日常生活的一部分,当人们同样把赌博视为生活的一部分的时候,神明便不可避免地被拉下水。这种状况并非潮汕地区仅有。20 世纪 80 年代台湾的“大家乐”赌博,也曾经波及神灵。学者李亦园就把这看成民间宗教功利化的一个表现。民间宗教功利化的趋势日益明显,实质上意味着民间宗教在安顿人们的心灵方面的功能,正在日益缺损。

三

神圣的情感在人们的心灵中逐渐褪去神妙的色彩,潮剧则作为一种生活方式逐渐退出人们的生活。

正月初五的晚上,我站在村寨门口的戏台前看村里请来的潮剧团的演出。那时大风乍起,尘土飞扬,

风鼓幕布，张翕有声。恰表演至黑脸奸臣纵火，焚烧王妃及王妃之父所藏身之茅房，幕后着一红灯，又有一喷枪，喷出浓烟滚滚，舞台上乐声低沉急促，演员们非常入戏，奸臣的嚣张、王妃的无助、老人的痛苦，毕现无遗。而台下，仅有稀稀疏疏百十个老妇与幼孺。

我记得在我童年的时候并不是这个样子。每一出戏，几乎可以让老巷的妈妈和那些一起绣花的婶婶姑姑们盼上一年，再聊上一年。那个时候，戏台还没搭好，台下就已经铺满了各家人各种颜色的草席了。演出的时候，周围乡村的人们，也都会跑过来，挤到戏台前看。而今天，潮剧艺术，作为过去生活方式的组成部分，正在远离我们。在我的回忆中，古旧的青石小巷，温暖的正午阳光，猫儿蜷在脚下，绣花架框放在膝上，于是打开收音机，在咿咿呀呀淅淅沙沙的声音中调到了一个放潮剧的频道，坐在那里绣上半天的花，晒上半天的太阳，听上半天的潮剧。潮剧极其注重唱腔、动作，而不突出故事情节的曲折动人。潮剧与传统的潮汕人的生命存在方式一样，“存在”的意义并非那个最终的目的，最终的目的是早已确定的了，潮剧的结局必然是大团圆，生命存在的最终目的，是在儿孙的簇绕之中死去。而潮剧“存在”的意义在于以艺术的方式展示一个故事，在展示的过程中给人以艺术的享受，正如传统潮汕人生命的存在方式在于每天切切实实的生活，在这生活过程中接受自然与神灵的馈赠。潮剧既没有离奇曲折的故事情节，也没有惊心动魄的教育意义，只是把一些朴素得不能再朴素的民间观念，例如“善有善报，恶有恶报”之类的，以艺术的方式不断呈现出来。为了达到唱腔效果，有时候一

个字要唱上半分钟，舞台上表演过一根独木桥，有时候演员要小心翼翼地比划上三两分钟。一个情节简单到十分钟就可以讲完的故事，一出潮剧要花上一百分钟才能演完。在传统的生活方式中，生活的目的，是生活本身，因此人们可以安静地享受潮剧缓慢的艺术节奏。而在今天，人们生活的目的，是生活以外的东西，整个生活模式已经变化了，青石巷中的绣花人，在一年一年地变少，潮剧，在一年一年地消亡。

这是一种生活方式的消亡。潮剧只是这种生活方式的尖锐表征。潮剧的消亡意味着故乡的消亡，意味着童年回忆的消亡。演员们在台上认真而吃力地演出，从台下百十老孺的喧闹中，我只觉出这认真充满了荒诞。

我喜欢陪妈妈坐在电视机前，一边喝我们的功夫茶，一边看妈妈喜欢的潮剧。我其实并看不太懂，但是我能够感到电视中演员的一颦一笑、一举一动，都充满了温情而独特的地方文化气息。这气息唤起了我无限温暖的回忆。我曾在这温情里活着，我曾在这温情里存在着。这种温暖曾像丰盛的甘泉，流进我的灵魂深处，滋润了我幼小的生命。然而这样的温暖正在消失。我和妈妈一起边看潮剧边喝茶这样温暖的场景，在我和我的孩子之间将永不出现。这种母子之间的融洽将永远不可能在下一代重演。虽然我与我的孩子可能在另外的场景中同样温情融洽地相处，但是这种在家乡特色文化建构起来的文化场域内的温暖与惬意，将在我这一代告终。

有一种幸福，正在悄悄消失。

四

梦中的故乡是我的精神家园，恰如梦中的童年。然而童年已经只剩下嘶哑的歌谣，我身在故乡却成异客，我被故乡放逐了。故乡在不断地变化，故乡熟悉的人，正在长大，老去，死去。童年玩耍的乐园，正在崩塌。我所认识的故乡，进入我灵魂里的一切，都在老去，都在溃亡。梦里的故园已经不是现实的故园，我已经无家可归。惟有的是残留的故梦，是没人愿意居住的老房，这老房即将彻底崩塌。

生命从温暖的家园被抛进狂风暴雨、飞沙走砾之中，被脱去外衣乃至剥去表皮，与狂风暴雨、飞沙走砾搏斗。

（2005 年 2 月）

后　记

收集在这里的，多是与文化有关的文字，其中除了谈魏晋人物、谈知识分子部分写于大学本科时期，余者多是近一年来的作品。书肆之书，可谓多矣，增加一二，只不过杂草丛中，多了一株，于作者而言，也并没有什么奢望，如果能够引发一二读者的一点思考，便足以令人欣然了。我喜欢读那些有生命感的书，也愿自己纸上的文字能够让人看到魂灵搏击的痕迹。

生活在这个激变的时代里，我们的生活已经无法按照祖辈的方式进行，一切正在急遽地崩溃之中。西洋大哲尼采的那种“上帝已经死亡”的宣言，陀斯妥耶夫斯基的“一切都被允许”的呼告，卡夫卡的“城堡”，乃至所谓后现代主义者所言的“破碎的道德”，都直接或间接地投射在我们的时代里。这个时代集中了那样丰富的困境、选择与挣扎，乃至于已无法找到明晰的语言来表达它的精神状况。直面这个时代，便免不了灵魂的煎熬与挣扎。而惟有那些有生命感的文字，能让人看到灵魂的燃烧，激发人运用理性的勇气，惟有那些有生命感的文字，才能教人真实地活着，即使身处通往“城堡”的路上，也要真实地活着。

承蒙陈明老师和高全喜先生的帮助，这本小书才有付梓的机会。感谢我的博士生导师陈少明教授，在我的生命中两次在学术之路仆倒的关头，无私地帮助

我继续我的学业。陈老师严于为学，宽以待人，如果我在学术上有什么寸尺之进，都离不开陈老师的指导与教育。也要感谢袁伟时教授对我的激励。还要感谢林贤治先生，与林先生交往的两年中，他的诗一般的生命激情，持续地唤醒我直面人生，运用理性的勇气，他在人格上给我的教益是无穷的。

北大出版社的徐少燕编辑为本书的出版付出了大量的劳动，特此致谢。

陈壁生

2005 年 3 月 29 日