

123456789

目 录

自序	(1)
韦伯与中国的现代性问题	(1)
1. 谁的现代性? ——现代性的词源及其历史演变	(2)
2. 现代性、新教传统与西方理性主义 ——中国研究的方法	(12)
3. 理性化问题与《中国宗教》的论述结构	(16)
4. 对现代化理论的质疑 ——语言的历史约定、文化间的交往行为与社会史方法	(23)
个人观念的起源与中国的现代认同	(36)
1. 引论：个人、集体与现代认同	(36)
2. 章太炎：个体、自性及其对“公”的世界观的批判(1906年～ 1910年间的思想) ——一个体概念为什么是临时性的和没有内在深度的?	(43)
3. 鲁迅(上)：个人、自我及其对启蒙主义历史观的否定与确认 (1903年～1924年间的思想)	(117)
4. 鲁迅(下)：自我的困境与思想的悖论 ——“在”而“不属于”两个社会(1920年～1936年间的思想)	(159)

科学的观念与中国的现代认同·····	(208)
1. 中国近现代思想中的“科学”概念及其使用·····	(208)
2. 吴稚晖与中国反传统主义的科学观·····	(270)
中国现代历史中的“五四”启蒙运动·····	(306)
1. 引言·····	(306)
2. “五四”启蒙运动的“态度的同一性”·····	(307)
3. “五四”启蒙运动的意义危机·····	(319)
地方形式、方言土语与抗日战争时期“民族形式”的论争·····	(341)
1. 作为“民族形式”的“中国作风”与“中国气派”	
——共产主义运动中的民族主义政治与文学问题·····	(343)
2. “地方形式”概念的提出及其背景	
——战争对乡村与都市关系的重构·····	(346)
3. “地方性”与“全国性”问题·····	(350)
4. 方言问题与现代语言运动·····	(353)
5. “五四”白话文运动的否定之否定·····	(371)
主要著述一览表·····	(376)

CONTENTS

Preface	(1)
一、 Weber and the Question of Chinese Modernity	(1)
二、 Sources of the Individual and the Question of Modern Chinese Identity	(36)
1. Introduction; Individual, Group and the Question of Modern Identity	(36)
2. Zhang Taiyan; Geti (individual), Zixing (essence of self) and the Critique of the World View of "Gong" (1906~1910)	(43)
3. Lu Xun (part one); Individual, Self and the Paradoxical Attitude to the Conception of History of Enlighten- ment (1903~1924)	(117)
4. Lu Xun (part two); the Predicament of Self and the Paradox of Thought; Being in but not Belonging to Two Societies (1920~1936)	(160)
三、 The Idea of Science and the Question of Modern Chinese Identity	(208)
1. The Conception of Science and Its Applications in Modern Chinese Thought	(208)
2. The Use of a Scientific World View in a Critique of	

Tradition in the Work of Wu Zhihui	(270)
四、 The “May Fourth” Enlightenment in Modern Chinese History	(306)
1. The “Identity of Attitude” of “May Fourth” Enligh- tenment	(307)
2. The Crisis of Consciousness of “May Fourth” Enligh- tenment	(319)
五、 Local Form, Dialects and the Discussion on “National Form” in the War of Resistance Against Japan	(341)
Catalogue of Main Works	(376)

韦伯与中国的现代性问题

马克斯·韦伯把社会的理性化过程视为“目的—工具合理性”（purposive-instrumental rationality）的日益增长的霸权：理性的胜利没有带来预期的自由，却导致了非理性的经济力量和官僚化的社会组织对人的控制。这一理论的洞见一方面直接影响了霍克海默尔（Max Horkheimer）和阿多诺（Theodor Adorno）对启蒙与现代性的理论批判，另一方面启发了哈贝马斯（Jürgen Habermas）的交往行为理论（The Theory of Communicative Action）及其对现代性的思考。正由于此，韦伯至今仍然是当代社会思想的灵感的源泉，一位学者用两句话概括当代西方社会学的主要特征，即“韦伯的马克思主义化或马克思主义的韦伯化”。韦伯理论的当代性来自他提供了对现代性及其问题进行反思的理论出发点和历史性的预见，即通过对社会的理性和理性化的反思来诊断当代社会的主要危机。但是，在阅读了韦伯有关中国宗教的著作《儒教与道教》（Konfuzianismus und Taoismus）——这本书刚刚被译成中文出版——之后，我完全不能从中发现他对理性化过程所作的悲观主义预见。恰恰相反，理性和理性化成为描述和诊断中国社会问题的基本规范。如果说现代思想从两个方向——即批判理论的方向和现代化理论的方向——上发展了韦伯理论的话，那末很显然，在中国研究的领域里，对韦伯的利用主要在后一方面。本文的主旨不是对韦伯的主要范畴作社会学理论的分析 and 解说，甚至也不是对他有关

中国历史的许多历史细节的不准确描述进行辨正；我的目的毋宁是说明隐藏在韦伯社会学的基本范畴背后的历史性，以及这种历史性如何限制了这些范畴对中国问题进行分析和诊断的能力。在这里，对现代性的反思首先是对现代性的知识体系的反思（这种知识体系经常表现为对现代性的批判）。通过这种反思，我想暗示的是，对于中国的“现代性”及其问题的分析首先需要置于文化研究和历史研究的视野之中，并致力于寻找相应的历史范畴作为分析的出发点，从而反思地对待我们的社会科学立场，这样才有可能把中国的问题作为中国的问题来研究。

1. 谁的现代性？

——现代性的词源及其历史演变

现代性的词源学证明：现代性是一个涉及政治、经济和文化的具有内在张力的整体性概念；通过词义由贬到褒的历史转变，现代性话语重构了人们与过去、现在和未来的关系；启蒙运动制造的现代性话语是建立在不可逆转的时间意识之上的历史目的论的承诺，其核心是“理性”与“主体的自由”；现代性话语利用理性、主体的自由等普适性概念及其反宗教姿态遮盖了它与欧洲基督教文化的历史联系。

现代性(modernity)一词是一个内含繁复、聚讼不已的西方概念。只有一点非常明确，即现代性概念首先是一种时间意识，或者说是一种直线向前、不可重复的历史时间意识，一种与循环的、轮回的或者神话式的时间认识框架完全相反的历史观。按照雷蒙德·威廉姆斯(Raymond Williams)的研究，英语中的modern一词的直接来源是法语中的moderne和意大利语中的modernus，词根起源于拉丁语modo，意义只是现在的意思，大致相当于英语中的现在或当下(now, contem-

porary, in the sense of something existing now, just now)。^①与一般的常识稍有不同的是，现代性概念虽然与欧洲社会的世俗化过程联系在一起，但从语源上看，现代性观念却是来自中世纪的基督教，因为犹太教和基督教的末世教义历史观所蕴含的时间意识具有不可重复的特点。由于拉丁古典思想不关心历时性关系，在古典拉丁文中没有“现代/古代”的对立词。古代/现代的习惯对比形成于文艺复兴时期；中世纪这一概念自15世纪开始被界定。马太·卡林内斯库(Matei Calinescu)指出，中世纪的最重要的主题之一就是世界剧场(theatrum mundi)的观念，这一观念引出了人世与舞台的类比：人在这个舞台上懵懂地扮演着上帝指派的角色。在这个经济与文化均呈静态的社会里，社会的理想崇尚稳定、不思变革，俗世价值完全以神是人生的中心这一观点来衡量。根据他的研究，这种古代、中世纪、现代的时期划分包含着各自的价值判断，并用光明与黑暗、白天与夜晚、清醒与睡眠的隐喻来表示。^②虽然“现代”预示着黑暗将去、新生到来的时期，但只有古典的古代才是光明本身。现代(modern)一词的这种比较性的和历史性的含义到16世纪开始流行，现代主义(modernism)、现代主义者(modernist)和现代性(modernity)随后在17和18世纪被广泛运用。值得注意的是，尽管16、17世纪的“古代人与现代人的争论”导致了理性的解放，蒙田、培根、笛卡尔的著作都是现代性的自我肯定，但在词语的比较性的语境中，这些概念的使用仍然是贬义的。在与“古代人”作对比的时候，“现代人”至多只是站在古代巨人身上的侏儒，而在斯威夫特的眼中，现代主义不过是被现代主义者所糟贱了的英语而已。^③从18世纪起，现代化(modernize)一词指涉建筑的风格、语言的拼写和服饰举止的时尚等。^④“古代/现代”的对立发展出一系列类型学的对立命题，

① Raymond Williams, *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 208.

② Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987, pp. 19~20.

③ *Five Faces of Modernity*, pp. 23~69.

④ Walpole, 1748; “the rest of the house is all modernized”; Fielding, 1752; “I have taken the liberty to modernize the language”; Richardson, 1753; “He scruples not to modernize a little”. see Raymond Williams, *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*, p. 208.

如“古典的/哥特式的”、“素朴的/感伤的”、“古典的/浪漫的”，等等，现代批判意识正是由这些特殊的对立命题构成的。

现代及其相关概念的贬义用法在 19 世纪，特别是 20 世纪发生了非常显著的变化，其含义实际上等同于完善的(improved)、令人满意的(satisfactory)和有效率的(efficient)。哈贝马斯曾以黑格尔的《历史哲学讲演录》(Lectures on the Philosophy of History)为例分析说，现代性概念是一个时代概念：“新时代”(new age)是“现代”(modern age)，“新世界”的发现、文艺复兴、宗教改革等发生于 1500 年前后的历史事件成为现代与中世纪的界标。现代、中世纪和古代的历史区分形成于现代或新时代失去其编年史意义之后，古代和中世纪现在是作为“新”时代的对立面而出现的。如果说基督教世界的“新世界”意味着将要到来的未来世界，那么世俗的现代性概念则表达了未来已经开始的信念：这是一个为未来而生存的时代，一个向未来的“新”敞开的时代。在这个意义上，标志新开端的界线不再是当下，而移向了过去，移向了现代的开端。这个在 1500 年前后的开端是在 18 世纪的历史过程中被制定的，并构成了一种以现代为立足点的、把历史作为总体的历史意识。“新时代的诊断与旧时代的分析相互依赖”，现在被当作是迈向未来的一个过渡，新时代以其与未来的关系而同过去区别开来。作为一个总体历史进程的历史形象由此形成，在这个历史形象中，现在就是一个持续的更新过程。革命、进步、解放、发展、危机和时代等至今仍然流行的关键词一方面以这种历史意识为合法性的基础，另一方面又使得现代性不再能从别的时代获取标准，而只能自己为自己制定规范。^①

但是，如果认为现代性是一个统一自足的观念就未免过于简单了。哈贝马斯在《现代性——一个未完成的方案》中扼要地解释说：“韦伯认为现代文化的特征是把宗教与形而上学的基本问题分为三个自由的领域，即科学、道德和艺术。它们之所以有所分别是因为宗教和形而上学的一贯世界观完全崩溃。自 18 世纪以降，旧有世界观所遗留下来的问题被整理为有效性(validity)的特定形式：分别是真理、正义、真实和

^① Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass, The MIT Press, 1987, p. 5.

美。这些有效性可以被视为知识问题、正义问题、道德问题和审美问题来理解。因此科学的论述、道德理论、法理学,以及艺术的批评和创造都随之而正规化起来。……这种对文化传统的专业处理,带出了文化层面上的内在结构。于是产生了认知——工具的、道德——实践的和审美——表现的合理性等三个结构。”^①韦伯所谓理性化的危机是指:这些合理性的结构都由专家操纵,在广大群众与文化专家之间形成了鸿沟,而通过特殊处理和反省所产生的文化,并不能直接成为日常实践的特质。

实际上,从19世纪前期直至20世纪,现代性概念一直是一个分裂的概念,其主要表现是作为资本主义政治、经济过程的现代性概念与现代主义前卫艺术的美学的现代性概念的尖锐对立。如果说前者体现为对于进步的时间观念的信仰、对于科学技术的信心、对于理性力量的崇拜、对于主体的自由的承诺、对于市场和行政体制的信任等世俗的资产阶级价值观,那么,现代主义的美学现代性却具有激烈的反资本主义世俗化的倾向,虽然这种反叛本身也隐含着与资产阶级现代性的依赖关系。就我所见,丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)的《资本主义文化矛盾》(The Cultural Contradictions of Capitalism)一书仍是这方面最有分量的著作,他使我们深刻地感到,资本主义文化霸权正是由资产阶级自身不共戴天的敌人——现代主义——来承担的。从词源上看,在20世纪,现代主义(modernism)和现代主义者(modernist)特指1890~1940年间的实验性的艺术和写作潮流,从而现代的(modern)与现代主义的(modernist)成为两个相互区别的概念。马太·卡林内斯库在谈到司汤达(Stendhal)时说,他的“浪漫主义”概念(它隐寓“浪漫的”与“现代的”是同义语)体现了改变的概念、相对的概念、特别是当前的概念,同时又把作家说成是战士而非取悦者,应当给予他的同时代人一种尚不能、甚或不配享受的愉悦。^②实际上,对资产阶级市侩心态的美学批判一直是德

① Jürgen Habermas, *Modernity: an incomplete project*, see Foster, H. (ed): *The anti-aesthetic: essays on postmodern culture*, Washington, Port Townsend, 1983. 哈贝马斯对合理性概念及其三个领域的划分在他的代表性巨著《交往行为理论》中有更为详尽的阐述, see *The Theory of Communicative Action, Volume One*, trans. by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 168~185.

② *Five Faces of Modernity*, p. 41.

国浪漫主义的主要特征之一,在19世纪中期,马克思和恩格斯把这种美学批判转变为意识形态批判和政治批判的工具,从而划分出“革命的”和“市侩的”两个鲜明的对立典型。艺术的自主性观念和为艺术而艺术的口号,“是美学现代性反抗市侩的现代性的第一个产品”^①。卡林内斯库特别谈到“波德莱尔与美学现代性的悖论”,不仅因为他的现代性概念体现了时间性的悖论(以永恒性与非永恒性两个概念为枢纽的时间辩证法),而且还因为他致力于揭示隐藏在社会现代性的可怕对比背后的美;波德莱尔(Baudelaire)的现代性不是艺术家对现实的复制,而是艺术家想象力的产物,这种想象力使他能穿越可见的表象的陈腐,进入瞬间与永恒合而为一的“共通”世界。^②波德莱尔既是美学现代性的辩护士,又是现代艺术家异化于社会和正统文化的完美例子,他对中产阶级的社会政治现代性的批判建立在厌恶自然本能(卢梭式的自然状态)这一轴心观念之上。然而也正是这一点显示了他对城市现代性和文明的热爱。

雷蒙德·威廉姆斯的《关键词——文化与社会中的词汇》(Keywords—A Vocabulary of Culture and Society)一书“MODERN”条目末尾附录了三个相关词,即IMPROVE(改进或完善),PROGRESS(进步),TRADITION(传统),提示了把握现代一词的正确途径:现代不仅意味着比过去更好,而且它就是通过与过去(传统)的对立或分离来确定自身的,这种“传统—现代”二元论建立在以“进步”的目的论为内含的线性的时间观念之上。这里要特别指出的是,improve一词的早期使用意指以获利为目的的土地或农业经营或投资。即使在该词的“完善”或“改进”(making something better)含义已获确立的18世纪,improve一词也是与以获利为目的的经济活动相重合的。正由于此,该词的相关词是DEVELOPMENT(发展)、EXPLOITATION(开发)、INTEREST(利益)等经济学概念。这在词源学意义上提供了“现代化”概念的形成基础。在指涉体制和工业时,现代化(modernize, modernization)概念意味着某种确凿无疑的和令人羡慕的东西;由于现代化概念

① Five Faces of Modernity, p. 45.

② Five Faces of Modernity, p. 54.

暗示着旧制度或体制的局部改变(local alteration)和改进(improve),因而与现代(modern)一词有所区别。相对而言,进步(progress)和传统(tradition)也各有漫长的变异过程和复杂的含义,在现代思想中,这些概念不仅构筑了整体性的过去的形象,也支配了对现代性自身的看法。^①以进步为内容的时间意识把变迁的、无定的现在同永恒的未来结合起来,要求人们无条件地投入未来的冒险;“一方面,未来是走出‘历史恶梦’的唯一道路”,“另一方面,未来——变化与差异的来源——在完美到来的那一刻即被压抑;完美就定义来说即无休止的自我重复,从而构成了对不可逆转的时间观念的否定,而整个西方文化恰恰建立在这种时间观念之上”;现代性是对“它性”(otherness)与变化的承诺,它的整个策略由以差异观念为基础的“反传统的传统”所塑造,这使它无法忍受无限的重复和“乌托邦的烦厌”。现代性与对重复的批判是同义词,这就是为什么只能用一种悖论式的方式来谈论现代传统,就像奥克塔维欧·帕慈(Octavio Paz)形容的,现代性是一个“自己反对自己的传统”^②。

现代性一词的词源学说明:第一,这一概念涉及经济、政治和文化等不同层面,是一个整体性的、却又具有内在冲突和矛盾的概念,其核心是时间框架中的历史观;第二,这一概念有其历史的形成过程,是在特定时期的具体的政治、经济和文化活动中产生的;通过词义由贬义向褒义的转变,现代性话语重构了人们与历史、未来及自身的关系,最终所导致的却是一种自己反对自己的传统;第三,这一概念通过对具体历史内含的遗忘而被启蒙时代用于总体历史的描述,从而它本身不过是该时代价值观或意识形态对于历史的目的论的命名。

戴维·哈维(David Harvey)在他的《后现代的状况》(The Condition of Postmodernity)一书中说:“虽然‘现代’一词有一个相当古老的历史,但哈贝马斯(1983,9)所谓现代性的方案(the project of modernity)只是在十八世纪才进入中心。就启蒙思想家而言,那项方案相当于一项非凡的智性努力,即‘发展客观的科学,普遍的道德和法律,追随其

① Raymond Williams, *Keywords*, pp. 208~209, pp. 160~161, pp. 243~245, pp. 318~320.

② *Five Faces of Modernity*, p. 66.

内在逻辑的自主性的艺术’。这一观念把知识的积累用于追求人类解放和日常生活的丰富的目的,这种知识的积累来源于许多个人的自由的和创造性的工作。科学对自然的支配许诺了从匮乏、需求和自然灾害的横暴中获得自由,社会组织的合理形式和思想的理性模式的发展许诺了从神话、宗教、迷信等非理性中获得解放,从权力的武断运用及我们自己的人性的黑暗面中获得解脱。只有通过这样一个方案,整个人性的普遍的、永久的和不变的品质才能得以展现。”^①哈贝马斯自己则把“主体的自由”视为这个“现代方案”的标志。在社会领域,这种“主体的自由”的实现就是由民法保障的对自身利益进行合理性追求的空间;在国家领域,它在原理上表现为参与政治意志形成过程的平等权利;在私人领域,它是伦理的自主和自我实现;最后,在与这个私人领域相关的公共领域,则是使社会的和政治的权力实现合理化的过程,这一过程是经由自我反思的文化的转化而产生的。^②

哈贝马斯所说的“主体的自由”在18世纪更通常的表述就是“理性”。对于那时的启蒙思想家来说,“所有各不相同的精神力量汇聚到一个共同的力量中心。形式的差别性和多样性只是一种同质的形成力量的充分展现。当18世纪希望用一个词来形容这种力量时,它称之为‘理性’。‘理性’成了18世纪的同一致和中心点,表达了该世纪渴求并为之奋斗的一切,以及它所取得的成就。”^③从历史角度看,“理性”一词早已失去了它的单义性,不过就启蒙的传统来说,18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰,即在一切思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中理性都是同样的。宗教、道德、理论和各种现实是可变的,但这种可变性中却隐含着坚实的同一致性,这就是理性的真正本质。虽然已经很少有人完全赞成启蒙的天真想法,但这种用理性来指称各不相同的领域的语言方式仍然是一个重要的传统,哪怕运用者对启蒙的基本目的持怀疑态度。就批判理论来说,理性与主体的自由互为先决条件,即理性以主体的自由为前提,自由也以理性为条件,主体依靠理

① David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA, Basil Blackwell, Inc., 1990, p. 12.

② *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 83.

③ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston, Beacon Press, 1951, p. 5.

性能力获得自由(对知识的认识),而自由又依赖主体的解放。我在下文将要论及的马克斯·韦伯和尤根·哈贝马斯都以理性及其语言变体为各自理论的中心概念。透过他们的理性、合理性和理性化等概念的具体规定性,我们仍然可以看到语言运用中的历史无意识。如果我们把哈贝马斯所说的“主体的自由”加以某种历史化的处理的话,那么,这种主体的自由将会被置放到韦伯所称的“理性化的过程”之中。而韦伯本人似乎越来越不相信这个过程能够给人带来主体的自由。哈贝马斯对“社会的理性和理性化”的思考部分的就来自韦伯的疑虑。哈贝马斯在上引的段落中没有提及“主体的自由”的另一面,即在国际关系的领域,它体现为欧洲民族国家体系的形成和关于民族国家主权的原理,民族主义是这一“主体的自由”的不可忽视的内容。“现代性的方案”的国际性的方面对于非西方国家具有特别重要的含义,因为这些国家的现代性问题的起源本身即是国际性的。

从欧洲文明之外的视野来提问,哈贝马斯没有提及的问题恰好构成了一个既新又旧的问题,这就是:在检讨“现代性”本身的得失之前,先要问:这是“谁”的“现代性的方案”?马克思曾从欧洲文明内部的阶级关系分析这个“方案”与资产阶级的历史联系,但马克思本人的历史观的基本方面也在启蒙的传统和犹太暨基督教的时间观念之内,它本身就是一种批判“现代性”的现代性的理论体系。在19世纪至20世纪的整个过程中,“现代性”概念主要指称与宗教世界观相分离的俗世世界观,以及从中世纪的基督教统治中解放出来的世俗化进程。“现代人”不就是不信教的“自由思想者”吗?但是,如果从语源学的角度来分析“现代性”概念,人们就会发现,与“现代性”概念同基督教的渊源相比,“现代性”与世俗化过程的关系不过是一个短暂的历史现象。奥克塔维欧·帕慈在讨论浪漫主义的“上帝死了”这一现代主题时指出:“现代性是西方独具的观念”,并且无法与基督教相分离,因为“它只能出现在不可逆转的时间观念之中,也只能作为对基督教永恒性的批判出现”^①,换言之,上帝死了的神话只不过是基督教教义否定周期循环的时间、赞成直

① Octavio Paz: *Children of the Mire*, trans. Rachel Phillips, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1974, p. 23.

线不可逆转的时间——历史的轴线——的表达,因为这种不可逆的时间导向永生。

卡林内斯库不仅赞同帕慈的观点,而且在更广阔的历史视野中来检讨“现代性”概念的历史性。在《现代性的五个方面》(Five Faces of Modernity)一书中,他区分出运用“现代性”概念的四个历史阶段。第一阶段是把现代人(modernus)与古人(antiquus)相对立的中世纪的运用方式,现代人是新人,而古代人则是出自令人崇敬的过去的人;就现代性与古代性(antiquity)的区别而言,古代意味着传统的本质整体性,它的连续性并不因基督的降生而改变。第二阶段与整个文艺复兴和启蒙运动相始终,其特点是现代性与基督教的逐渐分离。作为文艺复兴的结果,古代或古代性在保持其强烈的肯定性含义的同时也发生了重要的语义转变:它们不再指称无法分离的过去,而仅指称它的一部分——非基督教的时代和古希腊和罗马的作者们。现代性观念最初只出现在自然哲学、科学、诗歌等非宗教领域,传统一直是神学的奠基石。在这一时期,现代性观念经历了现代人应摹仿古代人、赶上古代人直至宣称现代人比古代人优越的过程;在基督教内部有关传统的真伪的争论,以及显然不合正统的解释,都是现代批判精神的体现。直到启蒙运动的理性主义和经验主义时期的末期,现代性与基督教的冲突公诸于世,这一观念终于失去了先前的中立性,成为现代人几乎就相当于成为“自由思想者”(无信仰者)。第三阶段的特点之一是德国及欧洲的浪漫主义争论将现代性概念扩展至整个浪漫主义时期,即西方的基督教时期。18世纪末期文学中的宗教复兴、对情感和直觉的重新强调、对原创性和想象力的崇拜,再加上追求哥特式和整个中世纪文明的普遍狂热,成为抗拒启蒙时代的乏味的理智主义及其美学对应物新古典主义的复杂潮流的一部分。浪漫主义把“现代天才”与“基督教天才”相等同,认为并存着由不可逾越的鸿沟隔开的两种美的自主性类型,即非基督教的和基督教的。这种观点导致了美学现代性历史中的真正的革命运动。浪漫主义用宿命论的唯历史主义取代了启蒙运动在美的哲学方面的相对论观点,突出了文化周期间的完全的非连续性观念:历史时期如同人的生命一样,其存在是由死亡来结束的。这暗示了基督教周期的行将结束。垂死的基督教概念滋生了现代性的新感觉,这也解释了为什么偏偏是浪漫主

义首先提出“上帝死了”这一后来在尼采著作中大放异彩的主题。^①

卡林内斯库的独创性突出地体现在他对第四阶段即 19 世纪中叶开始的阶段的解释之中。在他看来，“上帝死了”的流行说法与其说宣告了现代性与基督教的彻底分离，不如说打开了一个宗教探索的新纪元。现代性未能压抑人的宗教需要与想象，却由于改变了传统的方式而在宗教、道德、社会政治思想以及美学等领域强化了它。宗教的危机产生了危机的宗教。现代西方思想的唯一最重要的事件就是乌托邦思想的崛起，这与传统基督教教义的衰落直接相关。乌托邦的狂热与革命的神话在各个领域笼罩了整个现代性的知性领域。卡林内斯库指出，乌托邦概念源自一种空间的联系，但是今天它的时间性的含义远在其词源所保留的含义之上。“自 18 世纪以来，乌托邦想象力的又一明证是现代对过去的贬低和未来的日增的重要性。然而，如果离开西方的特定的时间意识，乌托邦主义简直就无法想象，因为它是由基督教和后来被理性所占有的不可逆转的时间概念所塑造的。乌托邦主义的宗教性是其反对者与拥护者双方都承认的。”^②恩斯特·布洛赫 (Ernst Bloch) 在他的早期著作《乌托邦精神》(Geist der Utopie, 1918) 中认为，乌托邦不仅在本质上是真正宗教性的，而且它就是上帝死了之后宗教的唯一合法后嗣。哈贝马斯综述布洛赫哲学的主旨说：“上帝死了，但其灵位尚在。这个灵位曾由人类想象的上帝和众神占据，而今，在这些假定衰朽之后，仍然留下了一个空洞。无神论终于理解了这个真空的深度，从而勾画出一幅未来自由王国的蓝图。”^③如果说马克思主义的创始人曾经力图使社会主义从空想的乌托邦转变为科学和现实，那么，西方马克思主义的主要趋势却是摒弃那些“科学”的部分、重建乌托邦的尊严。但是，正如上文已经提及的，现代性自身是一个自己反对自己的传统，社会主义乌托邦建立在现代性的不可逆转的时间意识之上，但它本身在理论上却表现为与这种时间意识的矛盾，用卡林内斯库的话说就是：“先前用来反对基督教的永恒的论点，

① Five Faces of Modernity, pp. 58~61.

② Five Faces of Modernity, pp. 63.

③ Jürgen Habermas: "Ernst Bloch: A Marxist Romantic", Salmagundi 10-11 (Fall 1969 ~ Winter 1970); 313. see Five Faces of Modernity, p. 65.

现在转而用于由乌托邦主义所构想的俗世的永恒。”^① 在全球范围内的社会主义实践遇到严重困难的年代,对乌托邦主义的大规模批判显现出当年资产阶级现代性与基督教冲突的特征,而在晚期资本主义社会的文化批判的声调里仍然浸淫着浪漫主义时代的永恒未来的音符。对现世的批判与对永恒的批判互以对方为出发点。

现代性概念是从基督教文明内部产生的概念,为什么却被用于对非西方社会和文化的描述呢?我已经提及18世纪思想家的信念或策略,即他们把理性、主体的自由等从特定宗教传统和文明中产生的概念理解为一切时代、一切社会、一切文明和一切理论的真正本质,而理性、主体的自由等概念与现代性的关系是自明的。由此,我们开始接触到作为一种普遍主义的知识体系的现代性。现代性的知识体系最终显现出理论的深刻矛盾、范式危机和自我解构的因素,这与其说是理论逻辑的问题和理论家个人的限制,不如说是构成理论分析范畴的基本概念的内在矛盾:这种矛盾既表现为例如时间观念的悖论(如关于进步观念的争论)这一来自基督教教义的冲突,也表现为这些分析范畴的文化基础与它们所指称的对象的文化基础的断裂。现在,我们终于回到了哈贝马斯没有提及的问题那里,而答案却在韦伯的理论方式之中:韦伯通过对“理性化”的理论阐释把现代性重新置放到基督教传统内部。

2. 现代性、新教传统与西方理性主义

——中国研究的方法

在韦伯的理论中,现代性与西方理性主义的关系是自明的;通过对理性化过程的分析,韦伯用严格的理论方式把现代

^① Ernst Bloch—A Marxist Romantic, p. 67. 基督教的时间观念与乌托邦的关系可能是一个有争议的问题。1994年我在香港中文大学访问时,曾就此问题就教于研究基督教神学的刘小枫先生,他认为西方的乌托邦思想起源于希腊思想,而不是基督教。就时间观念来说,乌托邦存在于未来,因而是人向未来走去;而基督教的教义则是基督降临的观念,是上帝向我们走来。

性问题置于基督教传统中来理解；但对他而言，现代性问题不仅是欧洲史的问题，而且是总体历史的问题；欧洲历史中的现代性一方面是一种普遍性的质素，另一方面又必须通过对非西方社会的排它性分析才能呈现出来。现代性的表述不仅需要置于现代与传统的时间关系之中，还要置于西方与非西方的空间关系之中，但这种空间关系是一种时间性的空间关系。

哈贝马斯没有提及“主体的自由”或“理性化”过程的国际性的方面并非偶然。在哈贝马斯的理论来源之一的马克斯·韦伯(Max Weber)那里，对现代性的表述在方法上是一种排除法，即把非西方国家排除在这一过程之外。换言之，现代性的表述不仅需要置于现代与传统的时间关系中，而且需要置于西方与非西方的空间关系中，但这种空间关系是一种时间性的空间关系，因为对韦伯而言，只能在西方产生的理性化过程是在具有普遍意义的发展中的过程。在《现代性的时间意识及其自我确证的需要》(Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance)一文的开头，哈贝马斯引述韦伯的“理性化”(rationalization)概念，并把它与现代性概念紧密地联系起来。韦伯《宗教社会学》一书的导论中的核心问题涉及他终生致力的“总体历史”问题，即为什么在西方之外，“科学的、艺术的、政治的或经济的发展……没有进入那个理性化的道路，这是西方独具的吗？”^①哈贝马斯敏锐地指出：对于韦伯而言，现代性与他所称的“西方的理性主义”(Occidental rationalism)的内在的(非偶然的)关系仍然是自明的。马克斯·韦伯用“理性的”(rational)来描述导致欧洲宗教世界观解体并走向世俗文化的“祛魅”过程(the process of Disenchantment)，并不只是表述西方文化的世俗化过程，而且也是、并且主要是从“理性化”的观点描述现代社会的发展，从而这是18世纪以来在欧洲社会发生的包括科学、技术、政治、经济、法律、艺术、宗教等各个领域的“理性化”过程。作为这一理性化过程的基本特征的“资本主义”不仅是一个经济学和政治经济学的范畴，而且是一个社会学和文化学的范畴，一种现代性的文明的整体性形

^① The Philosophical Discourse of Modernity, p. 2.

态。这一新的社会结构以资本主义企业和官僚国家机构这两个功能上相互缠绕的体系的分化为标志,马克斯·韦伯把它理解为具有理性目标的经济和行政行为的体制化过程。就是在日常生活被这一文化与社会理性化所影响的意义上,传统的生活形式解体了。哈贝马斯在谈到这一点时用杜克海姆(Emile Durkheim)和米德(George Herbert Mead)的理论补充说,生活世界的现代化不仅由目的合理性的结构所决定,而且这一理性化的生活世界又是以下述方面为特征的:(1)对已失去准自然状态的传统反思态度;(2)把交往行为从狭隘领域中解放出来的行为规范和价值的普遍化;(3)取向于抽象的自我认同和成长孩童的个性化的社会化模式。哈贝马斯说这就是经典社会理论家所绘制的现代性图画。^①

马克斯·韦伯的复杂理论体系是很难在如此简要的段落里加以解释的,我在这里特别要提及的是哈贝马斯提到却没有从非西方文明的立场加以追究的问题,即作为一个世界性现象的现代性与西方的理性主义的关系为什么是自明的(self-evident)? 对此问题的回答直接关涉对包括中国在内的非西方文明的现代性的理解,也可以使我们理解哈贝马斯为什么努力取消二者之间的自明关系。让我们重温马克斯·韦伯《宗教社会学论集》导论的第一段话:“一个在近代的欧洲文明中成长起来的人,在研究任何有关世界历史问题时,都不免反躬自问:在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象——这些现象(正如我们常爱认为的那样)存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中,——究竟应归结为哪些事件的合成作用呢?”^② 就韦伯来说,他的全部理论归根到底就是这样一个问题,即“是哪些社会因素导致了西方文化的理性化?”但是,这一问题并不仅仅是欧洲史的问题,而且是世界历史问题,这一方面是由于在近代欧洲产生的理性化问题“存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中”,另一方面则由于这一问题不能在欧洲的单一语境中得到解答,而必须通过“总体历史”的排它性分析才能获得。因此,欧洲文明的理性化问题是一个有关现代性的总体

^① The Philosophical Discourse of Modernity, p. 2.

^② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,三联书店1987年版,第4页。

历史解释,韦伯研究非西方社会的目的是为了揭示西方社会发展的这一具有普遍意义的特点。

不过,我的问题并不是什么是理性化,或者,什么导致了欧洲的理性化,以及哪些因素阻碍了中国的理性化;我的问题毋宁是理性化概念是如何被运用于一切社会文明和历史阶段的,作为一种观念和理论关系的规则,理性化是如何组织和规划社会和文明的历史图景,并把它们置于一套完整的理论话语之中?回答这一问题的基本途径,仍然是回到韦伯理论的主要动机,并循此进入他的理论逻辑,而不是把他当作一位欧洲史和中国史专家,纠缠于历史细节的辨证。

从这一点出发,我们可以了解韦伯的宗教社会学的两个基本问题:第一,能否在西方文明之外找到类似新教伦理的苦行主义和可与新教伦理在西方的作用相比拟的宗教世界观?第二,怎样才能通过对几种不同类型的宗教观念的解释,发展出论述宗教观念与经济活动关系的普通社会学?^①对这两个问题的回答都涉及韦伯的“理想类型”(ideal type)的分析方法,也都与理解中国的现代性问题有关。

就第一个问题而言,要论证新教与资本主义的因果关系,不仅需要论证新教为西方独有,而且必须论证除此之外西方与非西方文明的全部情况完全相同。但这一结论不可能通过通常的历史分析获得,因为我们无法在历史中找到与西方完全一致的环境。韦伯的“理想类型”方法“通过片面强调一个或几个观点,通过综合许多散乱的、不连贯的、时有时无的具体的个别现象(这些现象由片面强调的观点归纳为统一的分析结构)”^②,得出的结果却极为明确:例如在中国文明中,他发现发展资本主义经济制度的必要条件都已具备,唯独没有发展这一制度的必要的变量,即宗教这一变量。正如雷蒙·阿隆(Raymond Aron)指出的,韦伯的这种分析方法是要论证这样一个论点,即:“宗教对于存在的解释以及由这一宗教观念决定的经济行为曾经是西方资本主义经济制

① 参见雷蒙·阿隆《社会学主要思潮》,葛智强、胡秉诚、王沪宁译,上海译文出版社1988年版,第573页。

② 引自Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought, Idea in Historical and Social Context*, Second Edition, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1977; 此据中译本《社会思想名家》,石人译,中国社会科学出版社1990年版,第246页。

度得以发展的原因之一。这一先决条件与其他先决条件一样，它在西方世界以外地方的不存在说明了与资本主义经济制度相同的经济制度未能发展的原因。”^①

这一论点指示了理解第二个问题的途径，即要了解一个社会或人类生活，必须立足于超验的或宗教的观念，从中得出暗含的逻辑。每一社会的存在和生活方式是同该社会对已知的宇宙秩序的看法相关的，后者提供了生活的目的，并进而确定或支配了通常的生活方式。按照韦伯的看法，在其他文明如印度和中国关于世界的看法中包含着理性化（即讲究效率的劳动居于一定的位置）因素，这些文明的历史中也有理性化的过程，但在宇宙秩序和一般范围内的劳动与生活的理性化，既不包含放弃享受，也不包含投资和无限地增加生产等构成资本主义本质的东西，后者仅存在于新教的物质苦行主义伦理中。例如印度的理性化是在一种讲究仪式的宗教内部（礼仪主义）和灵魂转世为主旨的幻想范围内进行的，后一方面为印度的种姓制度提供了信仰的依据。这两方面共同限制了印度的理性化向资本主义的方向发展。^② 上述分析证明：现代性与西方理性主义的自明关系不能一般地在历史中寻找，而必须在韦伯的方法论中寻找。换言之，这种自明关系是通过“总体历史”的知识体系而呈现出来的。

3. 理性化问题与《中国宗教》的论述结构

韦伯关于中国宗教的讨论与他对新教伦理的研究论证的是同一问题，只不过论证的方向正好相反，即从理性化的视野解释中国不能产生现代资本主义的原因。韦伯的中国研究的前提产生于他对欧洲历史的类型分析，在资料上又受制于传

^① Raymond Aron: *Les Etapes De La Pensee Sociologique*, Editions Gollimard, 1967; 中译本《社会学主要思潮》，葛智强、胡秉诚、王沪宁译，上海译文出版社 1988 年版，第 574 页。

^② 《社会学主要思潮》，第 575 页。

教士的描述,其限制是多方面的。《中国宗教:儒教与道教》是以历史方式写作的理论著作,他在方法论层面揭示了道德、伦理因素与政治、经济制度和社会行为的互动关系,这对我们研究中国的现代性问题至今仍有重要启示。

韦伯关于中国宗教的观点基于同一原理。《中国宗教:儒教与道教》一书是韦伯构筑的世界文化史的一部分,其中心问题既不是中国宗教的起源、发展和一般原理,也不是资本主义活动发展本身(这种发展在不同的文化中只在形式上有所不同),从而也不是中国文明内部的物质合理性(韦伯认为这种合理性在某种意义上甚至较之新教的合理性更为合理,却有悖于典型的资本主义的发展)及其与现代性的关系;如同韦伯所说,“中心的问题毋宁是:以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题”,从文化史来说就是西方资产阶级的起源及其特点的问题。^①换句话说,韦伯关于中国宗教的讨论与他对新教伦理的研究论证的是同一主题,只不过论证的方向正好相反:前者通过对中国宗教的理想类型的分析,提供了资本主义生产方式未能在中国起源的解释;后者则论证了西方近代经济生活的精神与惩戒禁欲主义的新教伦理观念之间的联系。在此,韦伯关心的不是宗教本身,而是宗教的“经济伦理”(economic ethic):一种在宗教的心理和实践的语境中的趋向行动的实践冲力。^②因此,韦伯关于中国宗教的经济伦理观的研究所要揭示的是儒教和道教与经济生活的关系,以及它们在自己的社会环境中与社会各阶层的关系,目的是找出与西方的发展进行比较的要点,并反过来对西方诸宗教的经济伦理观念中那些将西方宗教与其他宗教区别开来的因素进行因果关系评价。正如韦伯本人坦承的,他的研究“被限定于只关心那些从这一观点来看对理解西方文化似乎颇具重要性的问题”^③。由于目的的限制,又受制于资料和知识的不足,《中国宗教:儒教与道教》对中国史的考察——如同许

① 《新教伦理与资本主义精神》,第13页。

② From Max Weber, Edited by Gerth and Mills, New York, Oxford University Press, 1958, p. 267.

③ From Max Weber, p. 16.

多专家已指出的——包含大量的省略以至错误，其基本的材料受制于天主教传教士关于中国的描述（既包括资料方面，也包括看待中国的眼光和方式方面）。但这一点并不妨碍我们理解问题的关键所在，即韦伯对中国宗教的研究旨在从“理性化”的角度回答为什么中国没有出现纯粹以经济为取向的现代资本主义。既然宗教社会学的对象是作为一种社会伦理的宗教教义及其对人们的现世行动的影响，因此，韦伯在方法上以“心态”为中心把社会经济政治制度与宗教教义相关联。在该书的末尾，韦伯说：“心态（*Gesinnung*）——在这里是指对世界的实际态度——的基本特征，是深受政治与经济的命运的共同制约的，但是，只要看看这种心态本身固有的规律性，也就不难发现这是强烈阻碍资本主义发展的一个重要因素了。”^①

《中国宗教：儒教与道教》一书的结构清楚地体现了韦伯的论证方式。全书共分三编，第一编是社会学的基础，第二、三编分别是正统（儒教）与道教；实际上，即使是后两编也不是单纯分析儒教和道教的教义，而是研究作为社会伦理的教义在俗世的体现，以及社会、经济、政治与文化的互动关系。整个分析是在与新教理性主义的对比中进行的。由于经济伦理体现在其与社会的许多侧面的联系之中，因而韦伯首先从货币制度与城市商业行会、世袭制国家与官僚政治、宗族组织与法律等方面讨论中国的社会学基础。所有这些方面都标志着经济活动理性化的水平或理性资本主义的发展程度。

韦伯关于“中国的社会学基础”的讨论涉及的方面极其广泛，如下概述可以清楚地显示，“理性化”作为一种历史叙事的内在视野是如何规划了对中国社会的描述。就货币制度而言，贵金属拥有量的剧烈增长无疑导致了货币经济（特别是国家财政）的大幅度发展，但这种发展并没有冲破传统主义的束缚。人口的极大增长没有受到发展的刺激，也没有刺激资本主义经济的形成，反而与一种停滞的经济形态联系在一起。^② 就城市和社会团体而言，虽然中国有外形上与英国的城市行会相

^① Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1978; 此据中译本《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社 1993 年版，第 278 页。

^② 《儒教与道教》，第 18 页。

似的具有调节经济生活实权的都市团体,但中国的都市与宗族的血缘纽带从未断绝,完全缺乏由武装的市民组成的政治性誓约团体,无法创建出一套可与西方中世纪相比拟的行会制度,及其稳固的、公认的、形式化的法律基础。^①从国家与官僚制度的发展来看,中国古代的封建主义与西方的封建主义虽然在内部有所不同,但在外表上却有极大的相似性;即使《周礼》描绘的具有各种官职的、由官吏领导的非常合理的国家制度的景象很难确证,战国诸侯为争夺政治权力的竞争,则导致了诸侯的经济政策的理性化。^②

但是,秦始皇建立中央集权的统一国家之后,存在于战国诸侯相争时期的合理性驱动力不复存在。世袭制的帝国在漫长的历史里建立和发展了统一的文字、度量衡制度以及统一的法律和行政细则,形成了根据功绩、皇恩晋升,特别是科举考试的官僚制度,显然含有重要的理性化因素。但是,这种理性化的程度是极不充分的。不仅家产制国家的中央集权的程度非常有限,而且权力也只是在形式上掌握在大的地方官吏之手。中央对地方的行政命令关系经常被理解为伦理性的和权威性的建议或期望;官吏从其辖区内所得的收入被看作为他的俸禄,事实上与其私人收入并无区别;国家也没有建立起高度理性化的税制。就农业制度而言,土地改革环绕着一个方向,即着眼于拥有土地的氏族与拥有货币力量的土地购买者之间的斗争,家产制国家则基于国库的利益的考虑对其加以干涉。其结果是土地不断被分割为零碎的小块,阻碍了技术的进步,无法形成合理性的农业经营。最后,就村落的自治与法律方面来说,在西方中世纪即已完全失去意义的氏族在中国却被保存于地方管理的最小单位以及经济联合体之中。用韦伯的话说,“城市”就是官员所在的非自治地区,而“村落”则是无官员的自治地区。由于有了村庙,村落在法律上与事实上都具有地方自治体的行动能力,成为有能力保卫其村民利益的防御团体。但是,按韦伯的观点,严格奉行宗法制原则的氏族的这种巨大权力,与“现代的”民主制毫无共同之处。作为一种传统主义的势力,宗族共同体所体现的毋宁是:第一,封建等级制的进

① 《儒教与道教》,第 26 页。

② 《儒教与道教》,第 43~54 页。

一步废除；第二，家长官僚体制行政的涣散性；第三，宗法制民族的坚不可摧和无所不能。从家产制法律结构的方面看，“家产制的国家形式，尤其是管理与立法的家产制性质，在政治上造成的典型结果是：一个具有神圣不可动摇的王国和一个具有绝对自由的专横与仁慈的王国并存。这种情况，无论是在中国还是在其他各地，都会阻碍对这些政治因素特别敏感的工商业资本主义的发展，因为工业发展所必须的那种理性的、可预计的管理与法律机能并不存在。”^①以伦理为取向的家产制所寻求的总是实际的公道，而不是形式的法律。总之，中国虽然存在着一种由国家的承办人与包税者所构成的“资本主义”，亦即政治资本主义，但由于缺乏一种形式上受到保证的法律和一种理性的管理与司法，加之存在着俸禄体系和植根于中国人的“伦理”里的、为官僚阶层与候补官员所特别抱持的那种态度，所以不可能产生西方所特有的理性的企业资本主义。^②

我对韦伯的中国的“社会学的基础”的简要解释，旨在说明韦伯用生活方式及对世界的看法来构思总体，他的目的是把各种经济形式、法律形式、统治形式和宗教形式及其相关关系置于“理性化”的视野加以考察，而不是把社会制度看作是宗教伦理的直接结果。问题在于“理性化”缘何具有如此的概括力和透明性，以至可以检验社会的各个领域？启蒙运动对“理性”概念的普遍化运用显然起了重要作用。在韦伯对中国宗教的研究中，“理性化”不过是近代欧洲资本主义的政治经济模式的抽象表述；其结果，欧洲近代历史经由“理性化”这一概念而成为普适性的规范。就韦伯来说，他想表明的是：一种经济伦理并不是经济组织形式的一种简单的“功能”，同样，也不是经济伦理反过来从自己方面明确地塑造后者的特征。^③人对经济所采取的态度可能为自己的信仰体系或宗教规定性所左右，而信仰体系或宗教规定性又在特定时期里的地理、政治、社会和民族范围内受到经济与政治制度的深刻影响。无论是经济决定论还是文化决定论的方式都不能理解韦伯的方法论的特点，

① 《儒教与道教》，第120～121页。

② 《儒教与道教》，第124页。

③ Hans Norbert Fugen, Max Weber, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1985；见中译本《马克斯·韦伯》，王容芬译，三联书店1988年版，第132页。

因为韦伯并不把经济基础与上层建筑分隔为两个决定与被决定的领域,而是把它们看作是社会和文化再生产的完整过程,虽然他并未使用再生产这样的马克思式的概念。韦伯的中国宗教研究回答的不只是中国为什么没有发展出现代资本主义的问题,而且是为什么现代资本主义只是在西方产生的问题,因而他必须找到我们已提到过的那个唯一的变量,即宗教的变量,从而把论述的重心放在不同的经济伦理及其影响下的社会阶层的生活方式与社会政治经济结构的理性化的关系上。韦伯的论述方式显然加强了“理性化”概念与基督教伦理的直接联系。只有深刻地理解了韦伯的基本动机与方法,我们才能把握贯穿他对正统(儒教)与异端(道教)的显得有些杂乱的论述的两个基本特征。

第一个特征是,韦伯所讨论的并不是作为哲学家的孔子、老子或作为哲学体系的儒学和道家学说,而是儒教与道教在社会学中的地位 and 影响;虽然他扼要地说明了儒学的礼、孝、君子和道家、道教的道、虚无、无为和长寿术等概念,但他的着重点是这些伦理是如何在中国社会的体制内发生作用的。韦伯笔下的儒教“只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典”^①。这个定义涉及到儒学在整个社会再生产过程中的三个方面,即:儒学的承担者是谁?儒学是经由何种社会制度传播的?儒学与中国社会的政治制度和日常的社会伦理的关系怎样?这三个方面构成了韦伯理解儒学的基本途径:第一,作为体现文化统一性的决定性人物和中国政治组织的承担者的士人阶层的起源、地位和性质;第二,生产士和官僚体制并进而保证社会政治经济和文化再生产的教育体制(特别是其考试制度)的培养取向;第三,在这一社会体制内、由儒学伦理所引导的儒教的生活取向,包括对于政治、经济和自然的态度及其社会后果。

第二个特征是,韦伯并不是孤立地讨论儒教在中国社会中的地位,而是始终把澄清儒教的理性主义与基督教新教的理性主义之间的关系作为讨论的目标,即用两个在很多方面相互联系的尺度来判断它们的理性化的程度。这两个尺度是:第一,该宗教摆脱巫术的程度;第二,这个宗教将上帝与世界之间的关系,以及由此而来的这个宗教本身与世

^① 《儒教与道教》,第178页。

界的伦理关系,有系统地统一起来的程度。^①实际上,这两个尺度本身就是韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中所论证的新教的基本特征。换句话说,韦伯澄清二者关系的意思是:清教理性化的程度及其与现代资本主义的内在关系恰恰反证了儒教理性主义与现代资本主义的格格不入。作为一种社会体制、文化习俗和生活态度的儒教与清教的所有重要差别同时被视为中国不能产生现代资本主义的原因。

简言之,儒教伦理在对待尘世的态度方面,与清教伦理形成强烈的对比,即儒教对世界万物采取一种随和的态度,从未出现过与现世的紧张对峙,因为从来没有一个超世的、提出伦理要求的上帝作过伦理的预言。而清教伦理则与世界处于一种强烈而严峻的紧张状态;由于任何一种以其理性的(伦理的)要求而与世界相对立的宗教,都会在某一点上与世界的非理性处于一种紧张状态,因此,宗教伦理与世界的紧张性的程度也是标志该宗教伦理摆脱巫术的程度。儒教缺乏清教的这种紧张性不仅证明了儒教伦理与巫术的联系,而且产生了一系列社会性的后果:在政治方面,儒教的理性是一种秩序的理性主义,皇权神授的观念,以及将宇宙秩序与社会秩序等同起来的观念,是与具有最高祭司与政教合一的性质的中国皇权相适应的,也和中国社会的传统主义相吻合;在教育方面,儒教的“修养教育”一方面具有仪式、典礼的性质,另一方面又具有传统主义的、伦理的特点,无法产生相应于理性的以及现代官僚式的统治结构的专门化的技术知识教育;在法律方面,儒教的理想是物质的公平而非形式的法律,儒教的社会伦理不是西方那种自然法个人主义社会伦理,后者恰恰是近代由于形式法与物质公平之间的紧张对峙而产生的;在科学方面,儒教的实践理性主义缺乏促使西方科学发展的纯粹理性主义的功名心和经济刺激,并使官僚阶层摆脱了所有的竞争,从而不能把普通的技艺发展到实验科学的水平;在经济方面,儒教的人格主义把人束缚于血缘的与氏族的关系,而不是系于客观的任务(企业),也不能产生新教禁欲主义的职业伦理,后者意味着商务上的信赖是以个人在实际职业工作中经受考验的伦理品质为基础的……就结论而言,韦伯对儒教与道教的分析与他对“社会学基础”的研究完全

^① 《儒教与道教》,第256页。

一致,只是后者虽然“直接地说明这种政治资本主义已不复存在。但却没能说明为何在中国没有出现纯粹以经济为取向的现代资本主义”^①,这一问题只能诉诸宗教伦理这一变量。

4. 对现代化理论的质疑

——语言的历史约定、文化间的交往行为与社会史方法

韦伯对理性化过程的悲观主义态度预示了批判理论的基本主题,但这种悲观主义完全不存在于他的中国研究之中;现代化理论用社会学的功能主义重构了韦伯理论的基本主题,其特点是切断现代性与西方理性主义以及启蒙所提供的最终目标的内在联系,使西方社会中的所谓理性化过程成为一种普遍适用的社会指标,用以分析包括中国在内的所有社会。现代化理论决定了中国研究的基本前提和历史想象方式,而这一理论产生于对西方理性化过程的观察,又是这一过程在知识领域的结果。重建文化研究的方法论视野,是理解中国现代社会的必要条件。

我不像通常那样以《新教伦理与资本主义精神》和《经济与社会》为中心来展开韦伯理论与现代性的关系,并不仅仅因为我所关注的是中国的现代性问题,而且是因为只有了解韦伯有关非西方社会与理性化的关系,我们才能全面理解他对理性和理性化的态度及其判断标准。欧洲的学者曾形容马克斯·韦伯是“资产阶级的马克思”和尼采派成分多于自由派成分的人,雷蒙·阿隆则用一个通俗的词即“悲观的”来描述这位他称之为“我们的同时代人”的著作,因为他在韦伯身上看到了马克思和尼采的影响以及这样一种观点:世界历史的结果必然导致一个醒悟的世界和备受奴役、丧失最高情操的人类,而他显然不是把成就与

^① 《儒教与道教》,第278页。

力量而是把某种高尚的情操放在高于一切的地位。这种深刻的悲观主义体现在他解释西方现代社会时的中心思想之中,即表现在科学、工业和官僚制度中的理性化:一方面,资本主义制度——生产资料的个人所有制和生产者的市场竞争……在历史上与理性化的进程有关,然而社会越是合理,人类就越不可避免马克思所说的异化,从而理性化进程就是人类命运所在:任何制度都逃脱不了这个命运,因为威胁人类尊严的是个人受到不知名的组织的役使,有效的生产制度同时也是一种人对人的统治制度。^① 作为一位自由主义的理论家,雷蒙·阿隆批评韦伯在解释现代社会时太马克思主义化了,他认为韦伯没有看到资本主义社会生产力发展和财富增长对社会矛盾的解决带来的可能性,以致断言“没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望”^②。这从另一方向上说明,韦伯的悲观主义已经触及了后来成为批判理论的中心主题的问题:现代社会改变着合理性与不合理性的关系,用马尔库塞的话说就是,“不合理性的领域成为真正合理性的归宿”^③;因此,启蒙运动所承诺的理性的解放力量和由此而产生的主体性的自由变得可疑了,技术的进步和社会组织的理性化不过是对人和自然的新的统治形式。“自己反对自己”的现代性传统在韦伯的知识体系中的体现就是“理性化”概念的自我矛盾。

韦伯的悲观主义产生于合理性概念的内在矛盾,并支配着他对现代社会的复杂态度。但是,我们在他对中国宗教的研究中却很难发现他的悲观主义。理性化不仅是他的理论出发点,而且也是他衡量中国宗教伦理和社会组织的基本准绳。清教伦理与儒教伦理相对照的论述结构显示:在不同的社会文化之间,西方现代性的基本内容,如科学技术的运用、官僚制度的理性化、形式化的法律以至与之相应的道德伦理,不仅体现了现代社会的存在与发展的合法性,而且体现了现代社会的合法性与西方理性主义的内在联系,而这种理性主义只能产生于基督教

① 雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,第 598~600 页。

② 《社会学主要思潮》,第 600~601 页。

③ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1968; 中译本《单向度的人》,刘继译,上海译文出版社 1989 年版,第 222 页。

文化的氛围之中。韦伯曾把太平天国的兴起视为“基督教得以在中国产生的最后机会”，因为它的伦理是一种千禧年说、狂喜的和禁欲主义的因素组成的奇特混合物。^① 韦伯的这部写于1915年的著作所涉及的中国历史的下限也到此为止。如果说辛亥革命距离写作的年代太近而未能进入作者的视野，那么旨在推进现代化进程的1898年的戊戌运动是否因其与儒教的深刻联系而不能成为观察对象呢？我们不得而知。但是，我们当然可以追问：如果现代性与西方理性主义具有哈贝马斯所指出的那种自明关系，而后者直接来源于清教伦理，那么，中国的社会变革是否只能以基督教化中国为前提？此外，在中国失去了产生基督教的最后机会之后，我们如何解释现代国家机构的形成、社会组织的重建、工业体系和市场的发展等等被编织在“现代性”或“现代化”的话语之中的历史过程及其动力？按照韦伯的方法论原则，对西方现代资本主义的解释必须诉诸宗教伦理的变量，因为在社会结构的其他方面，不同的文明和社会都具有程度不等的理性化因素。因此，现代性问题不仅是一个技术化的过程，而且是一个复杂的文化过程。我们必须面对的问题是：相应于西方理性主义这一文化同一性因素及其与现代性的关系，中国的现代性是否也有自己的文化同一性作为动力？这一问题将逻辑地导向对中国的现代世界观的形成的讨论：它的基本概念、内在取向、历史演变及其与其他社会领域的相关关系。其中至为重要的问题是：理性、理性化或西方理性主义与诸如“公”、“群”、“社会”、“个人”、“科学”和“国家”等构成中国现代世界观的核心观念的关系怎样？后者可以被视为前者在中国语境和语言中的自明的翻译、解释或体现吗？如果不是，我们不仅必须对这些观念及其运用作语言学和历史学的分析，而且还必须在“理性化”这一范畴之外寻找中国社会和文化的现代同一性。换言之，以西方社会的理性化过程作为对象的社会学方法已经无力对中国的现代性问题作出恰当分析，因为这种社会学方法本身就是理性化过程的产物和体现。

韦伯把社会的现代化与理性化视为同一历史过程，这一方面揭示了研究社会行为与理性的关系的必要性，而且还指明了作为一种联系

^① 《儒教与道教》，第251页。

力量或协调性因素的宗教伦理和宗教(语言、意识、行为)是如何把各个分离的个人主体整合到合理性的社会行为之中的。在韦伯有关中国的研究中,这一深刻的社会学发现可以引申出两个相互矛盾的结论,即一方面,理性化过程与新教的理性主义伦理的关系是自明的,从而作为这一历史过程的社会文化表征的现代性只能产生于新教的欧洲;另一方面,正如我在前文已经提及的,韦伯在论证中国宗教及其社会学基础与理性化的社会过程的根本冲突的同时,他还试图论证在西方文明而且仅仅在西方文明中才显现出来的文化现象存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中,从而表现出他从理性这一中心点出发解决一般性的人类历史中的社会问题的宏大构思。韦伯通过他的“理想类型”的分析方法所要解决的正是这种植根于具体历史与总体历史之间的矛盾。尽管韦伯对理性化的过程持有悲观主义的看法,但是,他的理论体系的基本出发点却证明了他与启蒙运动所创造的现代性观念的深刻联系,这表现在:与启蒙运动一样,A.他把理性视为具有普遍意义和价值的动力,B.从这种普遍的理性观点出发,他把不同文化的差别解释为理性化程度的差别,C.以这种理性化程度的差别为基本内含,他在不同的文化之间重构了一种传统主义社会与现代社会的对立,从而将在空间上并置的文化关系放置于一种普遍性的时间关系之中。

韦伯理论的这些固有方面为后来的现代化理论提供了发展其主题的可能性,但这种发展是在与他的深刻的悲观主义相反的方向上进行的。“现代化”作为一个工具性的概念始于50年代,其理论方法上的特点就是用社会科学的功能主义工具(the tools of social-scientific functionalism)重构韦伯的主题。^①正如哈贝马斯已经指出的,现代化理论对韦伯的现代性概念作了两个分离:首先,这一理论把“现代性”同它的现代欧洲的起源分离开来,使之成为一般社会发展过程在时空上中立的模式;进而,这一理论切断了现代性与西方理性主义的历史语境的内在联系,从而现代化过程不能再被视为理性化或理性结构的历史客观化。^②这一现代化概念把产生于西方历史过程中的社会特征作为抽象

① The Philosophical Discourse of Modernity, p. 2.

② The Philosophical Discourse of Modernity, p. 2.

的、普遍实用的社会发展指标和相互联系的过程,其具体的内容涉及:资本的构成和资源的动员,生产力的发展和劳动率的提高,中央政治权力的建立和民族同一性的形成,政治参与权、生活的城市化方式和正规教育的普及,价值与规范的世俗化,等等。这一从进化论中总结出的现代化概念不再负担作为一种目标状态的现代性的完成的理念,用阿诺德·格仑(Arnold Gehlen)的公式来说:启蒙的承诺死了,只是它的后果在持续。^①换言之,社会的现代化过程已从文化现代性的冲力中分离出来,它仅仅实践经济和国家、技术和科学的功能律。

通过现代性与其欧洲的、新教伦理的起源关系的分离,现代化理论被用于非西方社会的地区研究,这一理论与西方历史的内在联系通过价值中立化的策略而被遮掩起来。例如在吉尔伯特·罗兹曼(Gilbert Rozman)主编的《中国的现代化》(The Modernization of China)中,现代化指的是从一个以农业为基础的人均收入很低的社会,走向着重利用科学和技术的都市化和工业化社会的这样一种巨大的转变。研究中国现代化的主要目标是要弄清中国社会中哪些因素有助于走向现代化,哪些因素阻碍着现代化,并对现代化发生的速率和模式加以评估。由于现代化理论把现代性与西方的理性主义分隔开来,因此《中国的现代化》一书的作者试图在价值中立的意义上使用“成功的”和“后来的”这两个用来与其他社会相比较的概念。虽然现代化理论不可避免地要处理韦伯所说的只能在西方产生却具有普遍意义的历史过程,但这一理论把这个历史性的问题转变为一种没有地缘意义的抽象的理论设定:现代化一经在世界上任何一地展开,其影响便不可避免地渗及全球各处,不管这种影响靠的是什么力量。事实上,正是有了这一设定,现代化理论把现代性的起源视为“后来者”与“成功者”的关系的结果,从而现代化过程的国际性的方面成为关注的中心。现代化学者认为现代知识的增长是历史的原动力,他们对于前现代社会提出的主要问题是:国家领导人在接受现代知识并确立经济增长和社会福利所需的体制和政策方面的能力如何?现代化理论在这一意义上承认现代化过程是一种国内转变。但是,更有意义的是,中国或其他“后来者”的经验独特性

① The Philosophical Discourse of Modernity, p. 3.

将有助于回答实现现代化所需条件的规范性问题。正如他们在划分现代化理论与马克思主义方法论的区别时指出的：一个国家的发展水平只能用最易获取的指标，即政治的、经济的、人口的以及其他指标来衡量，而不能用生产资料所有制的规范来衡量。^①

在现代化理论的前提中，有许多理论性的推论需要加以历史化的追问。例如，在历史中，“成功的”与“后来的”这两个中立的概念具体指涉的是谁？它们的关系怎样？作为历史原动力的知识增长是由谁来利用和掌握的？所谓“国内转变”是在怎样的国际历史条件下促成的？最后，现代化理论把现代化本身作为历史的目标，这种历史目的论的叙事方式不仅陷入了循环推论的方法论泥沼，而且无法对现代化过程本身所造成的问题作出判断，无法超出现代化的概念来提供衡量的准则和价值目标。现代化理论一方面把现代性与欧洲及其理性主义相分离，另一方面不过是将欧洲的现代性抽象化为规范；现代化理论经常处理非西方社会的现代化问题，并强调现代化是一种国内转变，一种社会内部的制度和价值结构的功能，但这不仅不是价值中立化的结果，而且还是把与欧洲现代性相关的文化价值作为一种规范性的普遍力量。正是在这个意义上，有人把功能主义的现代化理论同时视为“文化主义的”，因为它用“现代性”与“传统”这些术语来提出发展问题。^②

从社会文化史的角度，我们还可以进一步检讨西方历史学界对现代化理论的批判，我这里指的是像费尔兰德·布罗代尔和伊曼努尔·沃伦斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的“世界体系”的分析范畴。按照阿里夫·德里克的说法，世界体系分析理论对现代化理论的基本假设提出质疑，在解释发达与不发达问题上提供了取代现代化理论的最佳选择。^③ 在 1979 年出版、新近被译为中文的巨著《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》中，法国年鉴学派的代表人物费尔兰德·布罗代尔把世界体系分析运用于历史写作，并对沃伦斯坦产生了重要的影

① Edited by Gilbert Rozman: *The Modernization of China*. 参见中译本《中国的现代化》，江苏人民出版社 1988 年版，第一章导论。

② Arif Dirlik, *An Analysis of World Systems and the Globe Capitalism: A Review of the Theory of Modernization*. 参见中译文《世界体系分析和全球资本主义——对现代化理论的一种检讨》，《战略与管理》创刊号（统一刊号：CN—3193），第 51 页。

③ 参见《战略与管理》创刊号，第 51～52 页。

响。布罗代尔在分析经济过程时采用了一种“三层分裂的模式”，特别强调“经济不是以一种形式，而是以多种形式存在着。……经济科学的基本论述无不以这些‘透明的’现实及其容易把握的活动过程为出发点。因此，经济科学从一开始就只看一面，排斥其他方面”^①。布罗代尔所指的“透明的”现实及其活动过程是指市场经济，而被经济科学所排斥的“不透明”层次首先是指在市场的下面存在的物质文明，它代表尚未成形的那种半经济活动，即自给自足经济以及近距离的物物交换和劳务交换；其次是指建立在市场经济之上，可以遥控欧洲经济乃至世界经济的若干领域，这就是那些跨国家的资本主义，它与过去存在的各家印度公司和其他在法律上和事实上存在的大小垄断资本主义有亲缘关系，与现有的垄断资本主义也一脉相承。按照布罗代尔的看法，没有这种“资本主义的典型活动场所”，资本主义是不可想象的。^②有些经济史家批评布罗代尔不重视生产和生产关系，只重视交换与流通。这恰恰构成了世界体系分析的主要特点：它不是根据个别国家的内部发展或在单一语境中生产关系的内部矛盾来解释资本主义的产生，而坚持根据超国家的空间关系（贸易、投资流动和劳工交换等）来理解并给它们归类。“世界体系”这一概念“不是指整个世界，而是指那些或多或少在商品交换方面自给自足的空间领域”；“不同社会之间的相互关系不仅是时间上的关系（即先进与落后、发达与不发达），也是空间上的关系”，而把空间作为核心论据引入发展分析的结果之一，就是怀疑现代化的目的论。由于世界体系分析注重于经济、社会和政治单位之间的空间关系，它把原来在现代化理论中所理解的先进与落后、现代与传统的时间关系，阐释为“核心”与“外围”的空间关系，这二者之间是一种相互依赖的关系：“不存在‘现代’社会和‘传统’社会。资本主义世界体系中的所有社会都已经是‘现代’，区别仅在于其中某些属于资本主义的核心地区，而另一些则属于其外围地区。”^③与现代化理论相比，世界体系

① Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, Economie Et Capitalisme, XV—XVIII siècle*, Librairie Armand Colin, Paris, 1979. 参见中译本《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷，顾良、施康强译，三联书店1992年版，第19~20页。

② 《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷，第20~21页。

③ *An Analysis of World Systems and the Globe Capitalism*, 参见《战略与管理》创刊号，第52~53页。

理论不把国家视为不证自明的分析单位,因为这些分析单位是由它们相互之间的经济关系而决定和变化的。就理论范式而言,世界体系分析与现代化理论的上述差别没有掩盖它们之间的一些重要的共同点,也就是说它们都以资本主义的经济关系作为分析的基本出发点,而忽视历史、文化和社会政治因素的作用;在打破了民族国家的自明范畴之后,世界体系分析更注重世界资本主义的结构关系,从而具有较之现代化理论更为明显的经济主义和反历史、反文化倾向。

弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)在题为《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》(Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism)的著名演讲中,把跨国资本主义范畴引入对文化和文学的研究。詹姆逊十分谨慎地考虑到第三世界中的各民族文化和各地区文化的具体历史轨迹的多样性,特别地声明他所提的第三世界文学只是临时性的,“旨在建议研究的具体观点和向受第一世界文化的价值观和偏见影响的人们转达那些明显被忽略了的文学的利害关系和价值”^①。但是,詹姆逊与世界体系分析理论一样注重结构关系而不是历史关系,他所讨论的第三世界文化是指处于与第一世界资本主义文化的生死搏斗中的文化,是跨国资本主义的经济活动在文化上的表现。第三世界的文化理论实际上反映了一种从“外部”(第三世界)对“我们自己”(世界资本主义中心)进行重新反思和估价的愿望,因此,作为“外部”的第三世界是针对作为“我们自己”的第一世界的特殊的修辞方式,第三世界文本的“民族寓言”的意义结构也只能在这种修辞方式的结构关系中才能呈现,并且也只能作为第三世界文化的总体才能呈现。在这个意义上,詹姆逊声称:“所有第三世界的文化都不能被看作是人类学所称的独立或自主的文化的文化。”^②第三世界概念不仅遮盖了在这一概念覆盖下的各民族文化的差异(詹姆逊对此是自觉的),而且把各民族文化的自主性看作是一种人类学的文化虚构;因此,第三世界理论的真正目标是对“我们自己的”文化(第一世界的、西方的、资本主

① Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, No. 15, Fall 1986. 参见张京媛编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社1993年版,第233~234页。

② *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, p. 232.

义中心的……)的自我批判,而不是对中国、印度或非洲文化的阐释。第三世界理论拒绝使用中国或其他民族的语言范畴来描述中国或其他文化,它所谓的“描述性的”第三世界概念不可避免地仍是一种阐释性的定义。詹姆逊几乎没有提及文化传播过程中的语言问题,也没有提及没有自主性的第三世界文化的语言是否具有自主性。如果民族语言具有某种自主性,那么,就必须从语言的翻译或转译、历史的表述或再表述的过程来研究文化问题。

现代化理论和世界体系分析不再如韦伯那样用诸如理性化这样的概念来叙述问题,但它所说的各种政治的、经济的和人口的指标不过是韦伯的理性化概念的具体表达而已。实际上,从启蒙运动以来,理性就成为西方理论家讨论社会和文化问题的基本出发点和价值中心。对现代性话语和现代化理论的检讨的重要任务之一,就是对理性和理性化的反省,这就是为什么哈贝马斯的《交往行为理论》(The Theory of Communicative Action)一书的副题是“社会的理性和理性化”(Reason and the Rationalization of Society)。在社会科学的规范中,人们已经习惯于把政治、经济、文化等社会领域中的种种指标视为“理性”或“理性化”的自明内容,对理性化的讨论也就变成了对我们已经在前面叙述过的那些社会关系和宗教伦理的具体内容的观察。但是,即使在欧洲语境中,rational一词的历史变化也极为复杂,由rational变化而来的各种词如rationalize, rationality, rationalist, rationalism, rationalization等的意义构成也并非一成不变。^①“理性的”与现代性的自明关系是在社会科学的理论话语中被构造出来的。更为重要的是,如果我们从非西方社会的视野来讨论所谓“理性化”问题,那么,非常明显的是,虽然韦伯承认中国社会的政治、经济、教育和其他领域里都存在他所谓的“理性化”成分或“理性化”的倾向,但是,中国的语言中却没有“理性”和“理性化”这样的概念。在这样的语境中,我们发现的是“理性”和“理性化”这类概念所包含的西方思想的语言基础,是社会生活的具体内容与它的表述之间的非自明关系。只有在这样的一种文化关系中,作为一种实证性概念的“理性”、“理性化”才变得如此可疑:这只是现实中没有具体指

^① Raymond Williams, *Keywords*, pp. 252~256.

涉物的语言形式。这意味着以“理性”与“理性化”为基本概念的现代性话语只不过是西方语言中形成的基本概念的运用而已。在这里，“理性”和“理性化”概念是它们所代表的语言规则的抽象物，却把自己当作研究的对象和假设存在于该对象之中的关系。在欧洲的语境中，这些概念与它所指涉的对象至少具有历史的约定关系，而在中国的语境中，甚至这种约定关系也不存在，存在的是一种强势文化对弱势文化的语言支配。如果我们稍稍读一读莱布尼茨于17世纪写下的关于中国的看法，我们会发现，同样是在基督教文化与中国文化之间进行对比性的描述，莱布尼茨与韦伯对中国的评价不同，但出发点却都是所谓“理性”。莱布尼茨怀着羡慕的心态对中国的天文学、实践哲学和其他领域加以介绍，其核心仍是“理性的生活”这一原以为仅存于西方、却又发现于中国的品质，于是，他如此自然地把中国称之为“东方的欧洲”：欧洲在这里是“理性”的别称。莱布尼茨于1697年为用拉丁文编辑出版的《中国近事》一书写了序言，其副题是“以中国最近情况阐释我们时代的历史”，这与韦伯用西方的理性化过程阐释中国的历史刚好形成对比：结论不同，但基本的尺度并无变化，那就是理性和理性化的程度。^①理性和理性化在此是一种不变的描述规则或规范，它通过把自身变成对象而制约着人们对对象的观察方式，中国的世态只有通过这些语词才能被理解，亦即被编码并获得其秩序。在两种文化之间，概念与其内容的命名关系暴露无遗，这种命名关系同时也是一种文化关系。中国社会与欧洲社会是两个不同的话语世界，拥有各自不同的概念体系及其与所指涉的事物的不同关系。在近代之前，这些概念甚至连转译的词都没有。

我在这里所说的还不是福柯(Michel Foucault)的“词与物”的关系，对他而言，语言如同其他任何事物一样，也是一种事物，因而在本质上就不是透明的。海顿·怀特(Hayden White)解释说，赋予语言“再现”物质世界的使命，并以为它能完成这个任务，是深刻的错误。^②这仅

① 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨：《中国近事·序言：以中国最近情况解释我们时代的历史》，《德国思想家论中国》，江苏人民出版社1989年版，第3页。

② Hayden White, *Tropics of Discourse—Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 239.

仅是我在这里所要指出的问题的一方面,对我更重要的是,语言与所指的相对稳定的关系是经由语言共同体的生活历史和交往实践而形成的,而“理性化”或其他概念与中国的政治、经济及文化内容之间根本不存在这样的历史约定。立于理性化的视野来观察中国历史,从语言角度看,是在能指与所指没有历史的约定关系的语言条件下,把理性化自身变成规范和描述工具。结果,经由这副眼镜所看到的中国历史除了一些基本的相似物以外,只能用排他式的方式来加以描述。

因此,要建立文化研究的新的方法论视野,首先需要做的工作是寻找描述中国社会和文化的基本语言和范畴,这种基本语言和范畴是在特定语言共同体的交往实践中约定的。第二步则是把这种语言植入它的形成过程并观察其功能,而不是把这种语言当作透明的、不变的本质。考虑到语言共同体并非封闭的存在,因此语言的翻译和变异过程也将涉及到一个跨文化的研究领域。例如,我将研究的是“公”、“群”、“社会”、“国家”、“民族”、“个人”、“科学”、“进步”和“社会主义”及其“革命”信念等构成中国现代世界观的核心观念是如何形成、建构和传播的,在特定的历史语境中,这些观念指涉的对象和社会文化功能及其价值取向如何,等等。这是一种把历史语言学和社会文化史取向综合为一种分析方法的尝试。在这样的方法论视野中,“公”、“个人”、“科学”和“社会主义”等不是自明的概念,也不是简单的外来语的翻译;在这些观念与其所指涉的生活世界之间,存在着复杂的互动关系:一方面,通过这些观念对相关领域的命名,无序的生活世界在语言中获得了意义和秩序,并显示出价值的取向;另一方面,观念与生活世界的关系又不仅仅是命名关系,当“公”、“个人”、“科学”和“社会主义”及其相关概念被建构出来并植入历史语境中,这些观念本身也成为生活世界的一部分和社会文化再生产过程的最富活力的因素。正是后一方面使我确信,语言与其所指的历史约定仍然是重要的,而且这种约定及其变化过程本身正是需要研究的对象。对这个过程的分析才是真正描述性的,而不是对作为“外部”的第三世界的一部分的说明:这种说明的真正含义存在于第三世界话语之外,即它是对“我们自己的”西方文明的自我批评,是对西方的现代性及其理性主义的自我诊断。就中国研究而言,这些理论范式的主要缺陷之一,就是无法诊断中国现代社会自身的问题何在,而经常把

西方的社会和文化危机当作中国的危机,虽然这二者并非孤立的、不相干的存在。在中国与作为“外部”的西方或其他地区的相关性方面,世界体系分析和第三世界理论对跨国资本主义的经济和文化关系的讨论仍然具有重要的意义。

在中国社会和文化内部寻找分析和描述的基本范畴,绝不意味着这些范畴仅仅是“我们自己的”范畴。恰恰相反,在中国近代的历史语境里,中国的语词如我本人正在研究的“公”、“个人”、“社会”、“科学”、“社会主义”以及“革命”等等中国的现代性观念都涉及文化的翻译(translation)、转义和交流或交往过程。就此而言,中国的现代性问题不能仅仅在中国的单一语境中研究,也不能以西方文化为规范进行排他性的分析,因为这是一个涉及文化间的交往活动的过程。交往行为的概念——正如哈贝马斯指出的——“提供了进入三个相互缠绕的问题的途径:首先是交往的合理性概念,在这一概念的发展中它是十足怀疑论的,但仍然反对对理性的认识——工具的剥夺;其次是二重的社会概念,这个概念不只是以修辞学的方式将‘生活世界’与‘体系’范式相关联;最后是现代性理论,它解释在今天已日益明显的社会病理学的类型,这一解释建立于这个假设之上,即由交往结构而成的生活领域隶属于自主的、严格组织起来的行为体系。因此,交往行为理论旨在实现社会生活语境的概念化,使之与现代性的悖论相适应”^①。哈贝马斯的交往行为理论致力于解释“作为社会性的活动是怎样成为可能的?”以及“社会秩序是如何可能的?”这两个基本问题,而要解释这些问题,按照哈贝马斯的看法,就必须能够指明“他者”的行为能与“自我”的行为相衔接的那些条件,它涉及各主体的行为的相互协调的条件、主体本身意识活动及其社会活动的关系、主体在行为发生时的认识交往和认识变化条件、行为者的交往行为及其所含有的外在世界的关系、行为的发生与社会结构演变的关系、行为者的心灵及其肉体在行为发生过程中的复杂关系以及文化因素在社会行为中的功能,等等。^②通过引入语言及其在交往行为中的功能,哈贝马斯改造了韦伯脱离语言研究人类行

① Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume One*, Trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, p. XI.

② 高宣扬:《哈伯马斯论》,台北,远流出版社1991年版,第280页。

为的倾向,他认为这一倾向最终导致了把行为主体孤立于社会上的其他行为主体的研究方式。正是基于这一考虑,哈贝马斯提出了他的“主体间性”(intersubjectivity)概念。但是,哈贝马斯研究的仍然是特定的社会共同体或语言共同体内的交往行为,因此,基本上他的对象是构成社会行为和秩序的个体间的交往行为,而不涉及不同的语言共同体的成员之间、不同的社会文化共同体之间的交往行为。就中国的“现代性”问题而言,从问题的提出、形成的方式以及它的病理现象都不仅仅是中国社会的内部问题,也不仅仅是外来的文化移植,而是在不同的文化和语言共同体之间的互动关系中形成的。因此,对中国“现代性”的研究涉及的是一种“文化间性”、“文化间的交往行为”。^①这个概念并不意味着否认中国“现代性”发生的被动性,但却同时承认中国“现代性”发生过程中的文化自主性因素。正是在这个意义上,有必要扩展哈贝马斯的交往行为理论,把他的“主体间性”概念用于对不同文化和语言共同体之间的关系的研究。

(本文发表于《学人》第六辑)

^① “intercultural”、“transcultural”在英文中已用得很多,这里的“文化间性”一词似可译为“interculturality”。刘东在他的《寻求中国研究的范式更新》一文中也使用了同一语词,但我们各自的渊源和解释有所不同。刘文参见《学人》第七辑。

个人观念的起源与中国的现代认同

“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”

——鲁迅《伤逝》

1. 引论：个人、集体与现代认同

认同问题为什么被理解为一种道德的取向？

个人的自我归宿感是一个现代事件。我为什么属于自己（而不是他人，如家族、社会、国家），为什么这种对自己的归宿感能够成为拒绝他人干涉的道德资源？“自己”这个词在此已经不只是一种空间上的指称，而且是一个具有内在性深度（inwardness）的自我概念：个人是具有内在性深度的自我。

那么，这个自我又是如何为现代人提供个人权利的合理性和合法性的基础的呢？这个句子极短，但内涵却相当复杂。在鲁迅的小说里，这句出自恋爱中的少女之口的句子对于叙述者来说振聋发聩，小说写道：“这几句话很震动了我的灵魂，此后许多天还在耳中发响，而且说不出的狂喜，知道中国女性，并不如厌世家所说那样的无法可施，在不远

的将来,便要看见辉煌的曙色的。”上述问题涉及到一系列的关系及其建构的历史:我与我自己是什么关系?我与他人或他事物是什么关系?在我与他人、他事物(社会)之间所构成的道德取向是以什么为其价值资源的?这句听起来如此普通的句子在20年代的中国如此激动人心,是因为个体与自我成为这个时代的道德基础和价值的来源。更重要的是,这种关于自我的看法还涉及性别、中国和未来,其意义将在一种个体与未来的时间关系中展现出来。简言之,这是一个将自身置于过去、现在与未来的时间序列中的现代问题,一个现代认同的问题。个体、个人和自我及其相关话语构成中国现代认同的重要内容,它涉及个体与其他事物如自然、社会、国家、民族、性别及其他群体的复杂关系。而本文所要讨论的是:这种关系是如何被历史地建构的?

何谓认同?我在此稍加修正地借用查尔斯·泰勒(Charles Taylor)对相关问题的看法。在讨论西方的自我观念与现代认同的关系时,查尔斯·泰勒这样规定他所说的“认同”的含义:

……这一问题经常同时被人们用这样的句子来表述:我是谁?但在回答这个问题时一定不能只是给出名字和家系。如何回答这个问题,意味着一种对我们来说什么是最为重要的东西的理解。知道我是谁就是了解我立于何处。我的认同是由承诺(commitments)和自我确认(identifications)所规定的,这些承诺和自我确认提供了一种框架和视界,在这种框架和视界之中,我能够在各种情境中尝试决定什么是善的,或有价值的,或应当做的,或者我支持的或反对的。换言之,它是这样一种视界,在其中,我能够采取一种立场。^①

反过来说,一旦失去这种承诺和自我确认,人们就会感到不知所措,无法判断事物对他们的意义。

因此,所谓“认同危机”就是一种不辨方位的尖锐表述:

^① Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 27.

人们经常用不知他们是谁来表述,但这个问题也可以视为他们的立场的彻底的动摇。他们缺少一种框架或视界,在其中,事物能够获得一种稳定的意义,某些生活的可能性可以视为好的或者有意义的,另一些是坏的或者不重要的。所有这些可能性的意义是不确定的,易变的,或者未定的。这是一种痛苦的和恐惧的经验。^①

查尔斯·泰勒的《自我的源泉——现代认同的创制》一书集中讨论了这种现代认同的三个方面:现代内在性,即我们自己是具有内在深度的存在的意识和与之相关的我们是自我的观念;从现代初期发展而来的日常生活的形成;作为一种内在道德源泉的表现主义的自然概念。^②

本文的研究将表明,尽管中国的个人和自我的观念深受西方思想的启发,并且也是中国现代认同至关重要的理念,但在中国现代的特定历史语境中,这种个人和自我观念与欧洲的自我观念不仅在内容上的差异极为重要,而且他们本身也只是依据情境的变迁而改变的,“个人的解放”不应仅仅当作一个思想的和道德的本质命题,而且还应是一个内涵不断变化的政治的、经济的和文化的命题。我们既无法用先秦语言中的“己”的含义或者佛教思想中的“我”的范畴来解释中国现代思想中的个人及其相关话语,也无法规定在中国现代思想中相关话语的本质内含。我们所能指出的也许仅仅是这些概念在特定语境中的社会政治和伦理道德的不断变化的意义。在这个意义上,所谓现代认同也是在社会政治、经济和文化语境中不断发生变化和调整的概念。

个体与民族的寓言性关系是一种历史的建构,其中介的层次是什么?个体除了与集体相关,是否还涉及什么是“善”的问题?在认同问题的诸多方面中,个人观念的反道德方式应被理解为从反方向上寻求确定价值的行动。

① Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, p. 28.

② Lucian W. Pye, The Spirit of Chinese Politics, Cambridge, Harvard University Press. 参见中译未刊本《中国政治精神》,江苏人民出版社,第10~11页。

在中国的语境中,个人和自我的观念是否与所谓现代认同及其危机具有内在联系并非不证自明的问题。白鲁恂在《中国政治精神》一书的序言中断言中国现代的心理震撼并不是所谓认同的问题,他说:

在适应由于现代世界之冲击而引起的文化变迁的种种要求时,大多数处于过渡阶段的亚洲和非洲民族都受到强烈的心理震撼,它常常被描述为一种认同危机。但对中国人来说,问题并不出在认同方面。相反,他们的焦虑和迷茫却有着与众不同的缘由,这可追溯到中国传统文化的一种特殊敏感性,即敏于感受权威对人类感情的潜在破坏的性质所具有的重要意义。在权威、秩序、礼仪和对感情的抑制之间所存在的密切心理联系系统都指向深层的文化意识:一个人只有作为社会的人才能发现自身的意义。这种关于自我的关键性意识一定起源于对集体的归宿感,它对攻击本性起到了一种绝对重要的作用。^①

中国现代思想中的个人观念与对集体的归宿感的联系是非常显然的,弗里德里克·詹姆逊从“跨国资本主义时代的第三世界文学”视野出发,在另一不同的层次上论证说:“第三世界的本文,甚至那些看起来好像是关于个人和利比多趋力的本文,总是以民族寓言的形式来投射一种政治:关于个人命运的故事包含着第三世界的大众文化和社会受到冲击的寓言。”^② 基于对西方的自我批判,詹姆逊把自以为是世界主宰的西方看作是奴隶主,它把所观物缩减到分裂的主体活动的一堆幻象。他论证说:

这种观点是孤立和缺乏个人经验的,它掌握不住社会整体,像一个没有集体的过去和将来的、濒死的个人躯体。这种

① Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*. 参见中译未刊本《中国政治精神》,江苏人民出版社,第10~11页。

② Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, No. 15, Fall 1986. 参见《新历史主义与文学批评》,第235页。

没有个人位置的个人和结构主义为我们提供了萨特式的否认事实的奢侈,让我们逃脱了历史的梦魇,但是同时也注定我们的文化染上心理主义和个人主观的“投射”。基于自己的处境,第三世界的文化和物质条件不具备西方文化中的心理主义和主观投射。正是这点能够说明第三世界文化中的寓言性质,讲述关于一个人和个人经验的故事时最终包含了对整个集体本身的经验的艰难叙述。^①

詹姆逊不认为个人与集体之间的这种寓言式的联系仅仅是从中国文化传统中衍生出的独特现象,他把它理解为由第三世界在与第一世界的对抗性关系中的位置所决定的普遍性的特征。

按照詹姆逊的看法,中国的个人观念和经历寓含着整体性的经验,对个人和个人经验的叙述同时就是对集体和集体经验的叙述。但他完全没有涉及个人与民族的集体经验之间的关系是如何或以何为中介建立起来的。在这样的条件下,用与心理主义有特殊联系的概念即认同(identity)来表述中国现代思想中的个人与自我问题是否有意义?此外,中国的现代文化震撼是否仅仅与个人对集体的归宿感相关?

在进一步追问之前,也许有必要对认同一词作更为精确的解释。正如查尔斯·泰勒在讨论所谓“认同危机”(identity crisis)时所说,由于认同问题与意义和价值相关,因此,在认同(identity)与取向(orientation)之间存在基本的联系。换言之,知道你是谁也就是在道德的空间里作出自己的取向:正是在这个空间里,诸如好与坏,值得做与否,什么对你是有意义和重要的,什么是微不足道的或第二位的等问题出现了。^②

那么,认同与取向的联系又是如何构成的呢?或者为什么我们用道德的取向来取代我是谁这样的问题呢?对这一问题的回答首先是历史的,因为这样的问题在现代问题发生之前颇为不同。中国的传统“五伦”思想以确定无疑的方式规定了那个时代的道德取向和认同,以

^① Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". 参见《新历史主义与文学批评》,第251页。

^② Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, p. 28.

“天”、“天理”和“天道”为中心建立起来的宇宙图式用普遍性的概念来解决认同的问题。然而，个人和自我概念的出现意味着道德取向不能用诸如“天”、“道”等普遍性概念来简单地解决。这样说并不是说中国现代认同的问题与普遍性概念无关，正如我已经指出的，中国的现代认同首先是与普遍性概念如“公”、“群”、“社会”以及国家、民族等等相关的。

认同问题对现代中国人来说是极为复杂和多面的问题。这里将个人与自我概念作为中国现代认同问题特别加以提出的意思是：现代人不再把这些用普遍性概念来表述的问题当作理所当然的问题，也即诸如“天”、“道”或“家”、“国”等普遍性概念与道德必然性的关系不再是自明的了。例如，包括普实克在内的许多中国文学史家都把“五四”以后的中国现代文学的主要特征视为“主观主义和个人主义”的文学，其理由是现代文学作品特别突出地体现了创作者的个性并成为表达其情绪和心态的方式；^①与此相关的是，“五四”文学的基本主题就是作为个人的主人公（“五四”文学流行自传式的叙事方式，人们有理由把人物与作者的关系理解为一种自我表现式的关系）与整个外部世界的尖锐对立，这个外部世界是包罗万象的传统社会。现代文学史家通常把这种个人主义看作是在社会的结构性变化中个人从传统中获得解放的表征。从“五四”往前追溯，在1906~1911年间，章太炎、鲁迅等人把以普遍性的名义出现的政府、聚落、人类、众生、世界、公理、进化、唯物、自然、义务、责任等等视为没有“自性”的事物，并通过这种否定性的方式提出个人自主性的问题。换句话说，个人观念是作为“公”的替代物出现的，它以反对普遍性概念的方式来重建道德的基础。因此，个人观念一方面同样面对“公”、“群”观念所面对的那些社会问题，另一方面又与“善”的问题相关：在宇宙和社会中，什么是具有“自性”因而是本然的善的事物？只有当个人及其自主性成为本然的善的时候，个人与社会的对立才能构成道德性的善恶对立。在这个意义上，个人观念、自我意识与善的问题具有内在的联系。在中国现代反传统主义的语境中，个人观念和自我意识经常是以反道德的方式出现的，现代思想的批判者也

^① Jaroslav Prusek, *The Lyrical and The Epic; Studies of Modern Chinese Literature*, Edited by Leo Ou-ian Lee, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. 1.

经常指称个人观念（或个人主义观念）和自我意识应为现代社会的道德沦丧负责，然而仔细的研究将表明：反道德的个人观念和自我意识包含了对道德可能性的严肃探索。在具体的历史情境中，个人和自我的观念不仅与应该怎样的道德的和政治的判断紧密相关，而且与什么才是本然的善的问题（即确立价值源泉的问题）不可分离，而后者则是我们将个人观念与认同问题相关联的主要原因之一。

查尔斯·泰勒用这样的问题来表述西方思想中认同问题的非历史方面：为什么我们用我是谁这一问题来思考基本的取向？对我是谁的追问把人作为潜在的对话者置于对话者的社会，因为对我是谁的回答总是伴随我与他人的关系的界定。^①个人无法离开这些关系来回答他对自己提出的这个问题，他所能回答的是他立于何处，他想要回答的是什么。因此，我们总是自然地倾向于用谈论我们的基本取向来取代我是谁的问题，失去了这个取向，或者不能发现它，也就是不知道我是谁。一旦获得了这个取向，确定了你回答问题的立场，也就得到了你的认同。就这一点来说，尽管在中国现代思想中很少出现我是谁的追问，然而，个人和自我作为一种独特的价值判断的源泉提供了道德的空间，在这个道德的空间中，人找到了自己的方式、自己在这个空间中的位置、事物对我们具有的意义，等等。在这个意义上说，我无法同意说中国不存在认同的问题，或者把这个问题置于个人与集体的社会性关系之中，而否认这种个人与集体的关系是和认同问题密切相关的。詹姆逊的问题涉及了个人与集体的寓言性关系，他并不认为这种寓言性关系与认同问题相关，因此，他没有进一步分析个人与集体的关系是如何历史地构成的。这或许与他主要分析文学文本有关。

就对中国现代思想中的个人和自我的观念及其运用的研究而言，我的动机并不仅仅是抽象地讨论中国的现代认同与个人观念的关系，我所特别注重的是个人观念的历史建构，或者说是个人观念的谱系学。“语言科学，特别是对语源学的研究，给道德观念的历史发展带来了什么样的启示？”^② 尼采的上述问题提示我们从语源及其运用的角度，而

^① Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, p. 29.

^② 尼采：《论道德的谱系》，周红译，三联书店 1992 年版，第 37 页。

不是用现成的概念来解释人的行为准则,从而揭示道德(或反道德)观念产生的自然、社会、生理甚至病理条件,发掘人们在不同时期、不同条件下创造不同的价值判断的原始动力。

与“公”、“群”观念不同的是,个人和自我观念是以反道德的方式出现的,但这种“反道德的方式”应该被理解为一种从反方向上寻求确定价值的行动。中国现代思想中的个人观念是作为所有普遍性概念——如“公理”、“国家”、“团体”,等等——的对立物来界定自己的,然而,如果我们把个人观念置于近代中国的语境中来观察它的起源和运用,我们会发现,这种对人的自主性、独自性和唯一性的强调恰恰以那些普遍性观念所要解决的问题为其目标。换句话说,如果公、群观念在晚清社会具有实际的政治意义,那么个人观念也将同时是政治概念。我将从三个相关的个案来分析个人和自我观念的历史起源和运用,这三个个案分别是:章太炎的临时性的个体观念及其与“公”的社会伦理的关系,鲁迅的绝对的个人观念及其对现代性的批判,“五四”白话文运动及现代白话文本中的内在性个人(具有内在深度和情感的个人)与现代价值观的形成。我将特别注意对个人观念与它所要解决的历史问题的关系的分析,并从对个人观念的语言陈述的逻辑的分析中来揭示以之为基础的现代认同的内在冲突或危机。

2. 章太炎:个体、自性及其对“公”的 世界观的批判(1906年~1910年间的思想)

——个体概念为什么是临时性的和没有内在深度的?

1906年6月29日,章太炎刑满出狱,东渡日本,主持《民报》笔政。从第7号起(1906年9月5日出版)至第24号《民报》出版时被封(1908年10月10日出版)止,章太炎在发表大量的政论的同时,还发表了一系列哲学和宗教学的论文,为他的社会政治观点提供理论的依据。由于章氏的文章大量发表于具有广泛影响的同盟会机关报上,并有一批相应的文章与之呼应,我以章氏为个案所作的研究在一定程度

上也是对这一时期以报刊为媒介而形成的社会思想氛围的分析。正是在这样一种特定的思想氛围中，章氏不仅对康有为、梁启超、严复等人的社会政治主张进行严厉批判，而且试图重新构筑一个与以“公”、“群”和“进化”观念为基础的现代世界观截然相反的世界观，这个世界观的核心观念之一就是“个体”及“自性”。章太炎用个体、自性及其相关话语攻击国家、政府、家族、社会以至人类自身，同时又试图以此建立新的宗教、革命的道德，最终通过运用唯识学思想对庄子《齐物论》的解释，完成了他的新世界观。这是章太炎思想的最为复杂难解的时期，这不仅因为他为文古奥，又习用索解为难的佛教词汇表述他的社会思想，而且因为他的以自性、个体为肯定性概念的思想体系与他正在从事的社会目标之间的关系颇具悖论色彩。其中最为重要而明显的是这样两组悖论：个体观念是现代思想对传统思想进行批判的主要的道德资源，也是中国现代反传统主义的出发点之一，但对章太炎来说，这个观念的提出却是反现代的，而且是自我否定的；自性和个体的观念构成了对一切普遍性的观念和集体性的认同的否定，但对章太炎来说，最为重要的现实任务莫过于民族认同。我们当然也可以像许多学者那样，把章太炎的思想悖论理解为现实任务与未来理想的矛盾，或者，径直归因于章太炎本人的思想的急剧变化和混乱，但这对理解中国现代认同及其多面性而言，并不能提供有意义的解释。特别是，章太炎基于对现代性的批判（尤其是对现代时间观念即直线进步和进化的时间观念的批判）提出的个体观念，在他的学生鲁迅那里，成为现代道德观和文学观的核心理念；而“五四”文学和思想中的个体观念已然成为整个现代思想的有机部分，它的合理性建立在进步的时间观念之上。章太炎的自我否认的、反现代的个体观念如何可能成为现代认同的思想资源的呢？

章太炎的个体观念不是本质性的思想，它自身即包含了自我的否定。理解这一思想的有效途径之一是在其运用中、从否定的方面把握其内容，即个体观念如何构成了国家、政府、众生、社会、人类等等的否定，但只此是不够的，因为批判的展开必须展示其肯定性的内容：章太炎不仅用原子的观念、自性的观念来论证个体观念较之那些集体性观念的优越性，而且又从自性的观念引出真如的观念，并由此演为

齐物的宇宙原理和平等的道德论。正是在齐物论的宇宙模式中，章太炎重新理解社会的构成、种族共同体的特性、人类社会存在的原理，等等。那么，原子论的自然观念、佛教的自性观念如何成为个体观念的源泉，又如何构成个体观念的否定的呢？如果仅仅从社会政治的层面理解个体观念的含义，我们就有可能把这一观念化约为针对康有为、梁启超以及革命党人政治主张的现实对策，而忽略了这一观念在整个现代认同形成中的作用；如果仅仅独取观念的内在展开，我们就只能陷入有关佛教和庄子的复杂观念的抽象思辨之中。因此，我的分析从下述方向展开：首先分析个体观念是如何建构和展开的，其次分析这一观念在展开过程中的直接的社会政治含义，最后分析完整的新世界观是如何重新理解现实世界并确定其道德的指向。我的讨论主要集中在章太炎 1906 年~1910 年间的思想活动，分析的线索虽然照顾到时间的先后和章太炎本人的思想变化，但我更关心的是问题的构成和本文间的关系。这些问题是：临时性的个体观念及其对以“公理”为特征的现代性世界观的批判；现代民族国家与章太炎社会政治思想中的个体观念；个体观念与“齐物论”的世界观。

(1) 临时性的个体观念及其对“公理” 化的现代性世界观的批判

一 反现代性的个体概念为什么又以普遍性为归宿？

现代性的态度：把个体纳入群体进化的时间目的论之中

欧洲思想中的现代观念与个人、自我的观念密切相关。18 世纪以降，心理学、哲学和文学都发展了关于人的自我的研究。对个人幸福考虑越多，道德、社会、国家对个人来说就越加成为问题。个人如何同他人的生活联结在一起，集体生活又如何超越于个人生活？这就是启蒙运动的实践问题。^①

面对上述问题，现代思想普遍地倾向于把个人作为简单自明的事实，一切超越个人的关系都必须以个人作为解释的出发点。章太炎后

^① 文德尔班：《哲学史教程》下卷，商务印书馆 1993 年版，第 688 页。

来也发展了类似原子论的观念，但在初始阶段，国家、社会却是作为首先考虑的范畴进入对个人的论述的。章太炎的个体观念最初是在“群”与“独”的思想范畴中得到解释的。1894年8月，章太炎撰《独居记》，后改名《明独》。文中说“夫大独必群，不群非独也”，“大独必群，群必以独成”，“小群（指家族），大群（国家）之贼也；大独，大群之母也”，“故夫独者群，则群者独矣”。^① 通观全文，章太炎对“独”的重视来自“独”对“群”的意义，因此他一再强调的问题是什么才是真正的“独”：有利于“大群”即整体的社会和国家的“独”。换言之，“独”必须以“群”及其需要为指归，因而“独”意味着责任、义务和对私利及狭隘的团体利益（如家族利益）的摒弃。就政治意义而言，章太炎当时所谈论的“群”也并未超出康有为所谓“合大群而后力厚”的主张，他在《明群》一篇中说：

今之合群明分者，莫亟于学士，是何也？将以变法为辟公，必使天下之聪明耳目，相为视听，股肱毕强，相为动率，则始可以御内侮，是故合群尚已。

他还从社会发生的角度讨论“群”与“君”的关系，把“群”视为“君道”：“群者，争道也。……明其分际，使处群者不乱。故曰：君者，群也。”^② “群”是使人类社会得以形成的秩序和制度，而在变法时代，它则直指商会、学会、报刊和议会等，故而章太炎在同一文章中说“上书则新旧杂糅，而持新者制之；群议则新旧杂糅，而持旧者制之。故据乱则通封事，乱已则置议院”^③，“议院者，定法之后之所尚，而非所取于法之始变也”^④。

“群”的观念在晚清中国的语境中与社会的观念和进化论的观念具有紧密的联系。严复在1903年翻译的斯宾塞的《群学肄言》中说：

^① 章太炎：《明独》，《章太炎全集》卷三，上海人民出版社1984年版，第53～54页。

^② 章太炎：《明群》，《章太炎全集》卷三，第51～52页。

^③ 转引自汤志钧：《章太炎年谱长编》上册，中华书局1979年版，第101页。

^④ 《明群》，《章太炎全集》卷三，第52页。

群学者何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往测方来也。……斯宾塞尔……殚年力于天演之奥窍，而大阐其理于民群。^①

群也者，人道所不能外也。群有数等，社会者，有法之群也。社会，商工正学莫不有之，而最重之义，极于成国。^②

这种以进化论为基础的社会观念构成了整个中国现代思想的最为重要的基础之一。不仅康、梁的“三世进化”和立宪主张奠基其上，而且孙文和其他激进分子的主张也以进化论的社会观念为依据。就在《民报》的《发刊词》上，孙文用群和进化论的观念来论证他的三民主义：

夫缮群之道，与群俱进，而择别取舍，惟其最宜。此群之历史既与彼群殊，则所以掖而进之之阶级，不无后先进之别。余维欧美之进化，凡以三大主义：曰民族，曰民权，曰民生。……^③

晚清至“五四”时代中国思想界的重要特征就是在社会进化的意义上来讨论社会和个人的观念及其意义。进化的观念提供了社会走向新的未来的动力、目标，这就是所谓“现代性”的时间观念在中国发生的理论依据。进化指的是社会群体的进化，作为一种对历史的描述方式，

① 严复：《译〈群学肄言〉自序》，《严复集》第一册，中华书局1986年版，第123页。

② 《译〈群学肄言〉译余赘语》，《严复集》第一册，第125页。严复特别将中国、日本和西方的社会观念作一总合的观察：“尝考六书文义，而知古人之说与西学合。何以言之？西学社会之界说曰：民聚而有所部勒（东学称组织者）折向者，曰社会。而字书曰：邑，人聚会之称也。从口，有区域也，从巴，有法度也。西学国之界说曰：有上地之区域，而其民任战守者曰国。而字书曰：国，古文或，从一也，地也，从口，以戈守之。观此可知中西字义之冥合矣。”“东学以一民而对于社会者称个人，社会有社会之天职，个人有个人之天职。或谓个人名义不经见，可知中国言治之偏于国家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然仆观太史公言《小雅》讥小己之得失，其流及上。所谓小己，即个人也。大抵万物莫不有总有分，总曰‘拓都’，译言‘全体’；分曰‘么匿’，译言‘单位’。笔，拓都也；毫，么匿也。饭，拓都也；粒，么匿也。国，拓都也；民，么匿也。社会之变相无穷，而一一基于小己之品质。是故群学谨于其分，所谓名之必可言也。”

③ 孙文：《〈民报〉发刊词》，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，上册，三联书店1963年版，第81页。

它提示了宇宙和人类社会的最终的理想。现代思想对个人观念的阐释建立在这样一种群体的和进化论的现代性观念之上，其逻辑的结果就是：把对个人的权力、义务和责任的考虑置于社会的利益和历史的最终目标之下来衡量。晚清思想中流行的所谓“自由是团体的自由，不是个人的自由”^①，“吾侪求总体的自由者也，非求个体的自由者也，以个体之自由解共和，毫厘而千里也”^②，都是上述进化论的“群己”观的体现。

在这样的语境中，晚清个人观念的提出与群的观念直接相关。严复在翻译穆勒的《群己权界论》时，将 individual 一词译为小己，将 society 译为群、国群或国人，也都是在这种进化的社会观念的支配下对个人所作的理解和阐释。换句话说，个人观念是近代思想家构筑民族国家理论的一个组成部分。^③而在辛亥革命之后，特别是在“五四”反传统主义的文化运动中，个人的观念则是在传统与现代、新与旧的思想框架中加以理解的。在“五四”思想和文学中，个人观念自身成为道德和价值的源泉，但是，它所以能够成为这样一种源泉，却是因为个人的观念与社会的进步、对传统的反叛等现代观念具有内在的联系。在那个时期的相互矛盾和冲突的讨论中，个人、个体和个位等观念成为较之国家、社会、家庭等集体性概念更为重要的概念，但这并不意味着这个时代的人们已经普遍地相信绝对的个人是唯一值得注意的事情。毋宁说，个人的解放是通向群体、社会和国家真正解放的基本条件，它不过是现代性的目的论历史观和民族国家理念的独特的呈现形式。^④

现代启蒙思想试图规定时间的内在的目的论和人类历史向之而行的归宿地，正如福柯在分析启蒙与现代性时所指出的：“启蒙的分析——把历史规定为人类向成人状态的过渡——把当代现实与整个的运动和它的基本方向联系起来。但是，与此同时，它表明，在这个特定时间

① 梁启超：《新民说》第9章，《新民丛报》第7、8号，1902年5月。

② 陈天华：《论中国宜改创民主政体》，《民报》第1号，1905年11月。

③ Lydia H. Liu, *Translingual Practice: The Discourse of Individualism between China and the West*, *Positions: East Asia Cultures Critique*, Volume 1, Number 1, Spring 1993, Durham, Duke University Press, 1993, p. 174.

④ 有关“五四”时期的个人观念及其文学中的呈现，我将在本章第3节专门讨论。有关讨论请参见本页注③ Lydia H. Liu 的文章，该文的中译文刊于《学人》第七辑。

刻,每个个人是怎样以一种特定的方式对整个过程负责。”^①换句话说,在这种启蒙的分析中,个人的存在和工作的意义是同他所存在的特定的时刻——现代——相联系的,而这种联系与对整体历史及其通向特定目的的过程的反思具有内在关联。这种被福柯称之为“现代性的态度”标志着一种归宿的关系,也经常被表述为一种任务,一种把当代现实与什么相联系的模式,一种由特定的人们所做的志愿的选择,一种思想和感觉的方式,甚至是一种行为和举止的方法,简言之,一种精神气质。因此,了解现代性的个人观念的有效途径,就是了解这种个人的观念是如何建立它与当代现实、进而与整体的历史过程的关系的模式。把个人与群、与处于过去和未来之间的特定时刻(时代)、与进化的人类整体历史相联系的模式,构成了一种道德的空间;在这种空间中,个人得以确定他的道德的取向、责任、义务和生存的意义。

反现代性的态度:拒绝将个体与群体进化的历史目的论相联系

正是个体观念的内含依赖于它与对整体历史的反思模式的关系,因此,要清楚地解释章太炎的个体观念及其内含,就必须从分析他对整体历史以及个体与这个整体历史的关系的阐释开始。我已经提及章太炎的个体观念及其对现代性的批判,这一命题的含义首先是指他的个体观念与整体历史的联系模式是反现代的,即他拒绝把个体与进化论的历史目的论相关联,拒绝承认个体的道德取向依赖于社会整体的道德空间,拒绝把对个体的存在理由的确认视为通达任何其他目标的方式,并由此形成他的社会政治思想:个体不是国家和法律的公民,家庭和的成员,历史和道德的主体,与作为客体的自然的关系中的主体……总之,个体不能通过它与其他任何普遍性事物的联系来界定它的意义和位置。换句话说,它把自己建立在“无”或“空”之上,因为就如同原子构成了自然界一样,社会由个体构成,从而只有个体本身才是真实的。

与此同时,章太炎的个体观念与真、自性等观念直接有关,这意味

^① M. Foucault: *What is Enlightenment?*, see *The Foucault Reader*, Edited by P. Rabinow, Pantheon Books, 1984, p. 38.

着个体观念在与其他事物的否定性关系中有其自身的肯定性内容；但这些用以确认个体对于普遍事物优先性的概念最终也构成了个体概念的自我否定。在进一步探讨这一复杂的问题之前，我先引出章太炎在狱中研读《瑜珈师地论》期间对“真”的解释，这一解释同时有助于我们理解他的另一概念即“自性”：

《说文》真，仙人变形而登天也。从匕从目从L，目所乘载也。𠄎，古文真。案：古文下从𠄎，即从卵而合之，盖多细胞生物必有死，而单细胞生物万古不死。卵字作双耳相背，像多细胞也；𠄎字合而一之，则单细胞也。真人不死，必化单细胞物，故从𠄎也。^①

相对于细胞而言，个体并无自性，但就社会而言，个体却具有真实性，因此它是它自己的立法者。从这个意义来说，章氏所谓多细胞与单细胞的关系也就是无自性与有自性的关系。关于自性，章太炎曾多次作过解释，如谓：“自性者，不可变坏之谓。情界之物，无不可坏；器界之物，无不可变；此谓万物无自性。”^②又谓：“凡云自性，惟不可分析、绝无变异之物有之；众相组合，即各各有其自性，非于此组合上别有自性。……”^③这样，在最基本的意义上，所谓自性就如同当时物理学所认识的物质的最终的、不可分析的构成物——原子（这样说有堕入法我之危险，因为自性最终是不同于原子的。在下文中我们可以看到，对章氏来说，这样的比附也仍然是临时性的）。^④换言之，真、自性和原子都是宇宙和世界的终极本源和构成要素。在下文中，我们将会看到，对宇宙最终构成物的理解是章太炎的批判思想的出发点，也是他对个体的既肯定又否定的双重态度的理论来源。

章太炎对进化论的批判首先是对历史目的论和历史决定论的否定，这是由启蒙运动所创制的一种以普遍主义的理性概念和不可逆转

① 章太炎：《章太炎释真》，《国粹学报》“撰录栏”乙巳年第2号，1905年3月25日出版。

② 章太炎：《辨性》，《章氏丛书·国故论衡》，第148页。

③ 章太炎：《国家论》，《章太炎全集》卷四，第457页。

④ 《国家论》，《章太炎全集》卷四，第457页。

的时间观念为基础的历史观。在《俱分进化论》的开头，章太炎明确地指出他所批判的对象，是起源于黑格尔的历史哲学的总体历史观念，而不只是达尔文的生物进化论，从而显示了他的理论洞见：

近世言进化论者，盖昉于海格尔氏。虽无进化之明文，而所谓“世界之发展即理性之发展者”，进化之说萌孽其间矣。达尔文、斯宾塞尔辈应用其说，一举生物现象为证，一举社会现象为证。如彼所执，终局目的，必达于尽美醇善之区，而进化论始成。^①

章太炎认为赫胥黎从生物角度、叔本华从非理性角度对这种理性进化论的批评未能击中要害，因为这种历史观的真正核心问题并不是客观地陈述生物和社会的历史，而是通过这种历史叙事确定价值和道德的起源，进而提供社会认同的资源。因此对进化论的批判主要是对历史目的论的批判，而后者需要在道德的领域进行，也即章太炎并不否认作为“客观事实”的进化（即变化），而是否认这种进化具有向善的道德含义：

虽然吾不谓进化之说非也，即索氏（指叔本华——作者引）之所谓追求者，亦未尝不可称为进化。若云进化终极，必能达于尽美醇善之区，则随举一事，无不可以反唇相稽。彼不悟进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方，惟言知识进化可尔。若以道德言，则善亦进化恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如

① 章太炎：《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第386页。类似的观点在其他文章中也多次出现，并且把对进化论的和目的论的时间观念的批判与对整个启蒙主义的意识形态，特别是其人道主义的批判联系起来。例如在《五无论》中，他说：“或窃海格尔说，有无成义，以为宇宙之目的在成，故惟合目的者为是。夫使宇宙而无所知，则本无目的也；使宇宙而有所知，以是轻利安谧之身，而俟焉生成万物以自蠢。……然则宇宙目的，或正在自悔其成，何成之可乐？渊渊丈夫，当为宇宙之忏悔者，不当为宇宙所漂流者。且人之在斯世也，若局形气以为言，清静染淤，从吾志耳。安用效忠孝于宇宙目的为？若外形气以为言，宇宙尚无，何有目的？世之论者，执着有生，而其终果于行杀，曷若生杀两尽之为愈也？至其所谓人道者，不知以宇宙目的为准耶？抑以人类天性为准耶？若以宇宙目的为准者，已如前驳；若以人类天性为准者，人之天性不能无淫，犹其天性不能无杀。以淫为人道不可断者，何不以杀为人道而不可断乎？何以知其然也？……”《章太炎全集》卷四，第439～440页。

影之随形，如罔两之逐影。非有他也，智识愈高，虽欲举一废一，而不可得。曩时之善恶为小，而今之善恶为大；时之苦乐为小，而今之苦乐为大。然则以求善求乐为目的者，果以进化为最幸耶？进化之实不可非，而进化之用无所取，自标吾论曰：俱分进化论。^①

章太炎批判国家、社会、团体等人类文明“理性化”的产物也是基于这种善恶俱进的非历史目的论判断，所谓“……国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈剑戟矣，浸为火器矣，一战而伏尸百万，喋血千里，则杀伤已甚于太古。纵令地球统一，弥兵不用，其以智谋攻取者，必尤甚于畴昔。何者？杀人以刃，固不如杀人以术。……”^② 他的结论是：“由是以观，则知由下级之乳哺动物，以之人类，其善为进，其恶亦为进。”^③ 其所以如此，用章太炎的佛教语言来说就是：一者由熏习性，这是说生物本性无善无恶，但一切生物无不从于进化之法而行，故必不能限于无记（按即无善无恶），而必有善恶种子与之杂糅，于是，“熏习本识，成为种子”^④，生物进化的程度“愈进而为善，为恶之力亦因以愈进，此最易了解者”；二者由我慢心，由有末那，执此阿赖耶识以为自我，念念不舍，于是生四种心，在“好真、好善、好美”而外，复有一好胜心，善恶亦随之而生。^⑤ 章太炎用这些佛教语词所要表明的基本问题就是，人类文明的发展并不是一个随时间的不可逆转的进化而不断进步的过程，现代社会的观念、制度和物质的发展并不是一个合目的的过程，相反，它所蕴含和制造的恶较之古代有过之无不及。

个体观念的内涵与对“公理”世界观的批判：否定性的自由

章太炎所谓善恶俱进并不就个体而言，而是“就一社会一国家中

① 《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第386～387页。

② 《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第387页。

③ 《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第387页。

④ 《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第389页。按章太炎的看法，种子有“本有”、“始起”（新熏）两种，“本有”种子没有善恶，“始起”种子有善恶。

⑤ 《俱分进化论》，《章太炎全集》卷四，第389页。

多数人类言之”，他所着眼的不是知识、物质和制度的变化，而是这些变化对于道德的意义，这里所谓道德也不是一般所谓“公德”、“私德”，而是一种基于“真如平等无别异”的本体论原理的平等观念。这里特别应当指出的是，章太炎所反对的不是作为历史过程的（他所谓“客观的”）进化，他的论旨也主要不是证明现代社会较之古代社会更为残酷，而是通过历史过程的再叙述瓦解现代价值来源的“公理”、现代性的知识体系和基于这种“公理”化的现代知识体系而产生的现代性的态度。对进化论历史观的批判仅仅是他对“公理”化的现代知识体系的批判的一个有机部分，这在他写于两年之后、刊于《民报》第22号上的《四惑论》中已经非常清楚。章太炎说：

昔人以为神圣不可干者，曰名分。今人以为神圣不可干者，一曰公理，二曰进化，三曰唯物，四曰自然。有如其实而强施者，有非其实而谬托者。要之，皆眩惑失情，不由诚谛。^①

实际上，进化、唯物和自然也都是作为科学“公理”而成为中国现代性意识形态的构成要素的，或者说，进化、唯物和自然的思想只有被理解为“公理”才能成为中国现代认同的基本资源和中国现代政治思想的理论基础。章太炎对“公理”世界观的揭露和批判因而特别地涉及到现代社会的认同和政治思想的基本出发点的问题。

值得注意的是，章太炎的个人观念及其内含正是在对“公理”的批判过程中呈现出来的，从而这种个人观念是从否定的方面关涉到现代认同和社会政治思想的基础问题。章太炎说：

公理者，犹云众所同认之界域。……然此理者，非有自性，非宇宙间独存之物，待人之原型观念应于事物而成。^②

这是就原理而言；从社会功能的角度说：

^① 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第443页。

^② 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第444页。

若其以世界为本根，以陵藉个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。……其所谓公，非以众所同认为公，而以己之学说所趋为公。然则天理之束缚人，甚于法律；而公理之束缚人，又几甚于天理矣。^①

“个人之自主”在这里成为一种至高的原则，它拒绝任何以公理、社会和世界等名义出现的集体性观念，这些观念在整个现代革命的过程中表现为一种现代性的态度：

彼其言曰：不与社会相扶助者，是违公理；隐遁者，是违公理；自裁者，是违公理。

我在上文已经提及，现代性的态度的特征基于进化论的和目的论的历史观，而把个人及其生存的意义与合目的的历史过程的当代时刻相关联。置身于种族革命和社会革命的过程中，章太炎否认社会对于个体的决定意义和优先性，捍卫个体退守、隐遁和自杀的自主权，其政治性含义接近于依赛亚·柏林所说的“否定性自由”^②。也正是在这个意义上，章太炎把他对个体自主性的强调与对自由的理解联系起来，只是他对个人及其自由的论证方式是从他的自性、原子和真的宇宙构成原理中展示出来。

作为公和公理的对立物的个人及其自由包含这样几层含义：

首先，个人是绝对自主的存在，“非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。故人之对于世界、社会、国家，与其对于他人，本无责任”^③。换句话说，个人不是世界的分子、社会的成员、国家

① 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第444页。

② 依赛亚·柏林将自由区分为否定性的和肯定性的两种含义。他将自由的首要的政治含义称之为“否定性的自由”。他解释说，这一概念涉及对下述问题的回答：“在什么样的领域中，主体——个人或由个人所形成的群体——可以或应该不受他人干涉地是其所是，或做其能做的事？”而肯定性自由所要回答的则是：“什么，或谁，是控制或干涉的来源，这种干涉能够决定某人做这而不做那，是这而不是那？”Isaiah Berlin, *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 121~131.

③ 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第444页。

的公民、宗教的信徒、他人的亲朋,从而不存在独立的个人之上的任何命令或他律,无论这种命令或他律是法律、教义、自然法,还是社会责任和义务。“我既绝对,非他人所得与其毫毛”^①。个体是个体自身的绝对者。

其次,个人的自由以无害于人为界,这种自由的根本意义在于拒绝的自由;任何以社会、历史或必然性等“公”的形式为由而产生的对个人的要求都是对自由的否定。换言之,个人自由的真正含义不是个人能做什么,而是个人可以不做什么;退守、隐遁和自杀行为是个人自主性的最高表现,这是因为这些行为是一种否定性的行为,它们不是表明个人能够做什么,而在表明个人可以面对“神圣不可干者”——诸如责任、义务,等等——而做出拒绝的姿态。换言之,个人的自主性才是绝对的,“责人以‘无记’之上,而谓之曰公理,则束缚人亦甚矣”^②。像黑格尔、普鲁东那样“以互相牵掣为自由”,“使万物皆归于力,故持论至极,必将尊强权。名为使人自由,其实一切不得自由也”。^③相对于天理,公理“以社会常存之力抑制个人”,“束缚无时而断”,“无逃于宙合”,故“公理之惨刻少恩,犹有过于天理”。^④换言之,现代社会组织及其意识形态对个人的压抑远甚于专制社会及其以“天理”为中心概念的伦理体系。

第三,章太炎把这种绝对的个人观念同时理解为一种以不齐为齐的法则,从而这一观念被最终归结为齐物的宇宙原理和历史观念。作为一种宇宙原理,它也提供认知世界的方式和应对世界的伦理。这也就意味着它的个人观念与它的否定对象——公、群、公理等现代世界观——一样,试图解决的是社会认同的基础问题。只不过它不是以普遍性的概念,而是以绝对的个人自主性作为真正的社会法则。章太炎说:

庄周所谓“齐物者,非有正处、正味、正色之定程,而使万物各从所好”。其度越公理之说,诚非巧历所能计矣。若夫庄生之言曰:“无物不然,无物不可。”与海格尔所谓“事事皆合

^① 《四感论》,《章太炎全集》卷四,第446页。

^② 《四感论》,《章太炎全集》卷四,第446页。

^③ 《四感论》,《章太炎全集》卷四,第445页。

^④ 《四感论》,《章太炎全集》卷四,第448~449页。

理，物物皆善美”者，词义相同。然一以为人心不同，难为齐概；而一以为终局目的，藉此为经历之途。则根柢又绝远矣。^①

在齐物思想与黑格尔的历史理性的明确对比中，这种齐物思想与个人观念构成了一种反决定论和反目的论的宇宙观。关于这一点，我在论述他的《齐物论释》时再作详论。

章太炎对进化、唯物和自然的批判同样是对“公理”的迷妄和假象的揭露，这三个方面都与近代思想以科学及其公理性作为社会变革的理由相关。可以说，他对公理世界观的解构实践，是通过进化论的历史目的论、唯物论的历史决定论和科学主义的自然观念的具体分析展现出来的。章太炎的哲学批判方式并不复杂。在认识层面，章太炎试图证明：进化、唯物和自然等科学思想归根到底无非是人的理智活动而已。就进化而言，“然则所谓进者，本由根识迷妄所成，而非实有此进。……借观地球，无时而不绕日，乃其所旋转轨道，惟是循环周转，非有直进之途”^②。就唯物与科学而言，“应用科学者，非即科学自体；而科学之研究物质者，亦非真唯物者。是何也？言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端”。承认因果的存在，也就承认物之外仍有别的东西存在，也就不能以唯物相标榜。即使是原子，也仍是“轶出经验以外，以求本根于无方分者”^③。就自然而言，“知物无自性之说，则自然之说破。……近人又言自然规则，乃合自然、法尔为一谈。言法尔者，本谓离心不得一法，即此法者，亦心之迷惑所成。言自然规则者，则胶于自性，不知万物皆展转缘生之法，亦由心量展转缘生”^④。换句话说，章太炎认为知识的推论永远类似于一种还原，它从复杂到简单，从表面上的多样性达到构成这种多样性的基础

① 《四感论》，《章太炎全集》卷四，第449页。

② 《四感论》，《章太炎全集》卷四，第449页。

③ 《四感论》，《章太炎全集》卷四，第452页。

④ 《四感论》，《章太炎全集》卷四，第454～455页。中国思想中的自然概念即“本然的样子”的意思，这一概念与中国思想中的“公”观念具有内在的联系。如《庄子·大宗师》：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无容私焉，而天下治。”郭象注云：“任性自生，公也。心欲益之，私也，容私果不足以生生，而顺公乃全也。”章太炎用自性的观念来驳斥自然的观念，自然也就是对公的观念的批判。如《无神论》：“虽然亦不得如老庄自然之说，夫所谓自然者，谓其由自性而然也，而万有未生之初本无自性，自性既无其自何有其然。”

的同一性，即心之所造。^①这种思维方式的主要特征就是抹杀人的意识的各层次的差别和多样性，而只是把这种差别和多样性视为一种假象和迷妄。通过清除这些假象和迷妄，人们认识中的各事物的形态和重要性上的差别消逝了；他举例说，在感觉中，只有光相与火相，而不存在日与火。“日与火者，待意识取境分齐而为之名。”^②章太炎的意图之一，乃是扫除一切由科学的信仰、传统的习俗和知识的命名所建立并竭力加以维护的种种人为的差别即所谓名相。他力图表明，现代性的历史观和宇宙观所说的那些特殊的规律，以及由这些规律所产生的新的道德意识和社会认同，仅仅是一种与实际状态相距甚远的假设和子虚乌有。进化与退化、苦与乐等等并没有高低之分，也不存在理论形态的根本性的差别，相反，所有这些区分和差别都可以归结为一堆无差别的感觉。这从认识论的层面为他的基于“真如平等无别异”的本体论原理的平等观念提供了基础。

就把判断与知觉相同一的方法论而言，这些想法类似于（仅仅是某种程度的类似）爱尔维修在他的《精神论》中的观点，后者认为一切精神活动都能还原为判断，而判断只不过是把握个别观念之间的异同。但对异同的辨识是以意识的一种原始活动为前提的。这种活动类似于、甚或等同于对某种可感性质的知觉。当爱尔维修将判断与知觉相等同的时候，“伦理准则的大厦和知识的逻辑层次结构就被摧毁了。这两座建筑之所以被夷为平地，是因为据说知识的唯一不可动摇的基础是感觉”。卡西勒指出，尽管爱尔维修的方法论构成了18世纪的特征，但他的这种观点是和法国启蒙哲学和百科全书派完全对立的。^③章太炎的特点在于：他虽然强调知识（名相）与感觉的联系，但他对这种感觉本身同样

① 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第453页。章太炎特别将科学与唯物论作出区别，主要是为了不至使科学成为外在于人自身的存在，进而成为压迫个人的东西。他引用体谟说：“科学之说，既得现象，亦必求其本质。而吼模之说，惟许现象，不许本质，则原子之义自耀。由是观之，唯物论成，则科学不得不破。世人之矜言物质文明者，皆以科学揭橥，而妄托其名于唯物，何其远哉！”章太炎似乎倾向于用感觉论的方式来消灭心物二元对立，实际上是要消灭由名相而来的虚妄和等级：“即实而言，唯物之与惟心，其名义虽绝相反，而真唯物论，乃即真惟心论之一部。所以者何？不许因果，不许本质，惟以现所感触为征，此则所谓‘现见别转，远离一切种类、名言、假立，无异诸门分别’者，是正惟心论之见量。”

② 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第452页。

③ Ernst Cassirer: *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Boston, Beacon Press, p. 27.

持怀疑态度。

“公理”世界观的理论核心是其伦理道德方面：自然法则与人道原则

进化、唯物和自然等现代观念涉及的似乎是自然历史、自然规则和世界的物质起源等等问题，但这只是其外表，而不是它的理论核心。章太炎把它们作为“公理”世界观的构成部分进行分析，这种批判策略清楚地显示我们不应到自然哲学，而应到伦理学中去寻找这一理论核心，虽然这种“公理”伦理学是以“公理化”的自然观念或宇宙论作为他的理论资源的。换句话说，进化、唯物和自然以及现代思想对这些观念的辩护，并不是纯粹的科学教条或形而上学教条，而是一种律令。这种律令不仅旨在确立一种关于物性的论点，而且旨在命令和禁止。从表面看，这些观念及其辩护像是一种严格和一贯的决定论体系，按照其逻辑，人们不应当用人或以人的主观性来解释的任何特性强加于自然。因此，自然中没有正义或非正义，也没有善或恶。在自然中，一切生物、一切事件，就价值和有效性而言都是平等的。一切现象都是必然的；生物的既定属性和它的生存环境，决定了它只能像它实际活动的那样活动。把这种有关物性的论点推及人及其活动，也就成为关于人的原子论的理解：原子的结构形成了人，不取决于人的主观性的原子的运动决定了人的性格和命运。

但是，章太炎发现，这种唯物主义的陈述中却隐含了一种深刻的对抗。因为正如 18 世纪欧洲启蒙哲学——如霍尔巴赫的《自然的体系》——那样，这些有关自然的观念只是一个更广泛的整体的前奏，仅仅是有关社会体系和普遍道德的基础；这些观念的真正倾向只是在社会和道德领域才清楚地显现出来。

余谓进化之说，就客观而言之也。若以进化为主义者，事非强制，即无以使人必行。彼既标举自由，而又预期进化，于是构造一说以诬人曰：“劳动者人之天性。”若是者，正可名进化教耳。^①

^① 《章太炎全集》卷四，第 451 页。

从社会后果上说，这种“强为训令”的方式很可能导致社会专制，因为：

若是而主持强权者，亦可为训令以笼人曰：“服从强权者，尔之天然性。”此与神教之说，相去几何？^①

以自然规则本无与于人道，顺之非功，逆之非罪云尔。今夫进化者，亦自然规则也。……个人欲自遏其进化，势非不能。纵以个人之不进化，而风靡多数，使一切皆不进化，亦不得为个人咎。以进化者，本严饰地球之事，于人道初无与尔。然主持进化者，恶人异己，则以违背自然规则弹人。……今之尊信自然规则者，一则废之，一则举之，自为矛盾而不悟。……昔之愚者，责人以不安命；今之妄者，责人以不求进化。二者行藏虽异，乃其根据则同。……^②

章太炎坚持区别自然规则与人为规则，他清楚地看到了这种关于自然事件具有绝对必然性的观念已经陷入了它自己织就的推理之网。因为按照这种观念，我们有什么权利谈论规范？又有什么权利提要求和作出评价？这些观念不是把“必须”都看作“必然”了吗？难道我们能指引“必然”、规定它的道路和归宿吗？^③现代世界观由公理、进化、唯物、自然等等“根识迷妄”所成，而如果允许迷妄来造就道德秩序，那么这些迷妄的“公理”就会构成危险的专制统治。因为在这里它不仅取消了人的知识，而且从根本上剥夺了人——不是普遍的人，而是具体的个人——的幸福和自由。只有彻底消除诸如“公理”、“进化”、

① 《章太炎全集》卷四，第452页。

② 《四感论》，《章太炎全集》卷四，第456～457页。

③ 章太炎对进化论和有关自然的观念的批判方式有些接近于弗里德里希大帝对霍尔巴赫《自然的体系》一书的回答。弗里德里希大帝反驳说：“在作者罗列了全部证据，以表明人的全部活动是受一种宿命的必然性所支配的以后，他不得不得出这样的结论：我们只是一架机器，只是由一种盲目的力量所牵引的木偶。可是他接着来了个180度大转弯，突然爆发出一种反对牧师、政府和我们的整个教育体系的热情。他甚至认为，能够这样做的人是自由的。与此同时，他又竟然向他们证明他们只是奴隶！多么愚蠢，何等的胡言乱语！……如果万物是由必然原因所推动的，那一切劝告、指教和赏罚岂不是既多余又无法解释了吗？”see Ernst Cassirer: *The Philosophy of the Enlightenment*, p. 71.

“唯物”、“自然”等等概念或名相，才能使自然的秩序不致遭受由这些概念或名相构成的超自然世界的干涉、威胁和颠覆。

依自不依他与临时性的个体观念；无我的个体不能成为道德的起源

就理路而言，章氏对“公理”世界观的批判来自佛教的宇宙“真实”学说，特别是它的缘起论和无常论；但这不等于说章氏的思想就是佛教思想的推衍。当他把个人的自主性与上述种种“公理”相对立时，这些“公理”就不过是环绕个人、压迫个人的专制力量。在这个意义上，个体或个人虽然也并没有“自性”可言，但却是一种相对而言较为真实的存在，甚至是道德的基础。1907年，章太炎答复别人对他在《民报》上大谈佛学的指责时说：

要之，仆所奉持，以“依自不依他”为臬极。^①

这种“依自不依他”的观念也就是王阳明的“自尊无畏”，也就是上自孔、孟、荀，下迄程朱陆王颜李的“自贵其心，不援鬼神”的“汉族心理”，“盖以支那德教，虽各殊途，而根源所在，悉归于一，曰‘依自不依他’耳”。^②章太炎甚至说，像王学那样“或不免偏于我见”，“然所谓我见者，是自信，而非利己……犹有厚自尊贵之风，尼采所谓超人，庶几相近（但不可取尼采贵族之说）”。^③个体与自我蕴含了道德的意义，而道德则是“复兴诸华”的基础。^④这种对个体和自我观念的理解也影响了他对佛教的理解，例如他有意无意地忽略了法相、禅宗的诸多差异，认为“法相、禅宗，本非异趣”，其理由就是“至于自贵其心，不依他力，其术可用于艰难

① 章太炎：《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第374页。

② 《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第369～372页。

③ 《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第374～375页。

④ 章太炎在《答铁铮》一文中说：“然所以维持道德者，纯在依自，不在依他……而今之宿德，愤于功利之谈，欲易之以净土，以此化诱贪夫，宁无小补？然勇猛无畏之气，必自此衰，转复酸夷，或与基督教祈祷天神相似。……至于社会相处之间，稍有信仰，犹愈于无执持。今之所志，但欲姬、汉遗民，趣于自觉，非高树宗教旌旗，以相凌夺。”《章太炎全集》卷四，第374～375页。

危急之时，则一也”^①。因此，他又说：

佛学、王学虽有殊形，若以楞伽、五乘分教之说约之，自可铸熔为一。王学深者，往往涉及大乘，岂特天人诸教而已……^②

但是，个体与道德的上述联系不能被简单地加以理解，这是因为章太炎所谓“自性”、所谓“我”是与个体及其“我见”有重要区别的概念，它的意义只能在佛教“无我论”的理路中才能彰明显现。个体对于公理、进化、唯物、自然以及政府、国家、社会、家族等等具有优先性，但这种优先性只是由于它更接近于、而非等同于“自性”而已，最终它也应如其他没有自性的事物一样归于“无”。换句话说，个体观念在章太炎的论述过程中是一个临时性的概念。个体与道德的关系建立在个体与“无我论”中“我”这一从佛教缘起论中派生的概念的复杂关系之中。佛教所谓“我”是主宰与实体的意思，“寻其界说，略有三事：恒常之谓我；坚住之谓我；不可变坏之谓我。质而言之，则我者即自性之别名。此为分别我执，属于遍计所执自性者”^③。而所谓“无我”则是说一切存在都不是独立不变、自我存在、自我决定的实体，也没有自我主宰的我或灵魂。从缘起论的观点说就是，一切事物和现象都在相待的关系中和条件下产生，从而是因缘合成的、相对的和暂时的。章太炎在《人无我论》中认为现代物理学对原子的发现破除了“人我”的观念，但它又将所谓自性归诸“他种根力，又堕法我之谬论”，因此，章太炎对“我”的破除也是在“人无我”和“法无我”两个层面上进行的，但其重点是“人无我”。^④

① 《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第369～370页。正如已有学者指出的，章太炎完全是站在法相宗的立场上来看待禅宗的，他进而也在法理上忽略二者的差别；它们虽然都以《楞伽》为宗经，但所取并不相同。法相取于《楞伽》的是“五法、三自性、八识、二无我”；而禅宗则取宗说二通、“不说一字”以及关于禅的思想，等等；禅宗属于“真心一元”论，法相属于“阿赖耶缘起”论，一以“真心”为本原，一以“妄心”为本原；就“自贵其心，不依他力”而言，禅宗所贵在“真心”，法相所贵在“赖耶”，前者“依自力”“直指人心”，见性成佛，所谓“顿门”，后者，则须历经“三大阿僧劫”方能成佛，所谓“渐教”，大有不同。参见郭朋、廖自力、张新鹰《中国近代佛教思想史》，巴蜀书社1989年版，第361页。

② 《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第374页。

③ 章太炎：《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第419页。

④ 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第419页。

从唯识学的立场出发，章氏首先区别所谓“常人所指为我”与“邪见所指为我”，前者如孩童堕地已有顺违哀乐之情，在整个生命过程中“无一刹那而不执有我见”。“此为俱生我执，属于依他起自性”^①，也即由各种因缘而成的具有相对的自性的我。章太炎所说的“无我”之“我”则是在“遍计所执自性”的意义上陈述的“邪见所指为我”，也就是他在《无神论》一文中所说的“惟我论”。“僧佉（译曰数论）之说，建立神我，以神我为自性三德所缠缚，而生二十三谛，此所谓惟我论也”，而“似僧佉派而或进或退者，则前有吠息特（费希特——引注），后有索宾霍尔（叔本华——引注）是也”。这些惟我论的特点是“以为智识意欲，互相依住”。^②就章氏提及的费希特和叔本华而言，他们的各不相同的唯心主义都是“从康德在阐述物自体概念中交织着的种种敌对思想发展而来”^③，正如文德尔班在讨论费希特对知识学的基本问题即“经验的基础是什么？”时说的：“知识学力求证明：一切经验的意识即使他的目标集中在存在，客体，事物，并将这些当作自身的时候，归根结底，他的基础还是存在于意识对自身的原始关系上。”^④自我意识构成了费希特唯心主义的原则。从主观方面说，这一唯心主义原则认为知识学只从知性的直观出发发展自己的认识，意识只从它对自身行为的反省出发而进行自己的活动；从客观方面说，日常生活中的所谓事物和客体以至康德所谓物自体都是理智的功能，从而客体只为主体而存在，知识的对象就是理性体系。叔本华在费希特的影响下，从“德性主义”的立场跃进到对万物本质的认识。“作为观念的世

① 章太炎：《无神论》，《章太炎全集》卷四，第395页。《成唯识论》卷一（《大正新修大藏经》第三十一卷第2页）释“俱生我执”谓：“俱生我执，无始时来，虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。”《瑜伽师地论》卷七十三（《大正新修大藏经》第三十卷第703页）释“依他起自性”谓：“云何依他起自性？谓从众缘所生自性。”“依他起自性，由何故依他？答：由因缘故。”关于章太炎对这两个概念的讨论，已有学者作了研究，参见郭朋、廖自力、张新鹰《中国近代佛学思想史》，第373～375页；姜义华《章太炎思想研究》，上海人民出版社1985年版，第369页。

② 《无神论》，《章太炎全集》卷四，第395页。

③ Wilhelm Windelband, Lehrbuch Der Geschichte Der Philosophie, 14. Ausg., revidiert von Heinz Heimsoeth, Tübingen, 1950, p. 488. 参见文德尔班《哲学史教程》下卷，罗达仁译，商务印书馆1993年版，第778页。

④ 文德尔班：《哲学史教程》下卷，第799～800页。

界”只能是现象；客体只有在主体中才有可能，客体被主体的形式所决定。从知识学的意义上说，只有直观才能理解世界的本质，而这种直观是这样一种直观：“凭借它‘认识主体’通过自身直接呈现为意志。”由此也就解决了外部世界之谜：物自体就是意志。^①章太炎对惟我论的批判的核心就在于，他不承认“知识意欲”是单一、普遍的宇宙意志，是一与全，是道德的根源。“惟我之说，与佛家惟识相近”，其区别在于“佛家既言惟识，而又力言无我”。^②这样一来，章太炎“无我论”和“无神论”的论旨就与康德的物自体理论极为接近：通过对我、物、神的解析，达到对阿赖耶识或真如的确认。“依他起”之“我”只是证明了阿赖耶识和真如的存在，后者正如康德的物自体一样不是现象界的、可以用知觉感知的具体事物，也不是随个别事物的差异而变化区别的靈魂，而是含藏万有的普遍本质和一切见相的起源。

个体观念瓦解了“公”观念，但它却没有自主性；阿赖耶识、无我之我与重归普遍性

理解这一点对理解下述问题至关重要：个体观念瓦解了作为伦理基础和道德源泉的“公”观念——从“公理”化的现代世界观到家、国、社会之“公”伦理，但它本身也是“无我”的，这是否会导向道德的虚无主义呢？或者，如果个体人是无我的，那么存在不存在真正的自我呢？如果存在，这种自我与个体人是怎样的一种关系呢？章太炎说：

遍计所执之我，业已瓦解。虽然，人莫不有我见，此不待邪执而后得之。则所谓依他起之我者，虽是幻有，要必依于真相。譬如长虹，虽非实物，亦必依于日光水气而后见形。此日光水气是真，此虹是幻。所谓我者，亦复如是。昔人惟以五蕴为真，仍堕法执，又况五蕴各分，别自成聚，岂无一物以统辖之者？故自阿赖耶识建立以后，乃知我相所依，即此根本藏识。此识含藏万有，一切见相，皆属此识枝条，而未尝自指为我。于是与此

① 《哲学史教程》下卷，第 810～811 页。

② 《无神论》，《章太炎全集》卷四，第 395～396 页。

阿赖耶识展转为缘者，名为意根，亦名为末耶识。念念执此阿赖耶识以为自我，此不必多有证据，即以人之自杀观之，亦可知已。^①

“所谓依他起之我”虽然是依据了“真相”也即真如或阿赖耶识而起，但仍然是一种“幻我”、“我相”或现象之我。章太炎以自杀为例说，以“救我”为目的的自杀者不以“形体为我”，因而在形体之外必有所谓我者。自杀可以被解释为一种途径，一种摆脱为世界所缚的形体之我而达于真我的道路。这种自杀者之我因此就是幻形为我的阿赖耶识。与没有实体性、普遍性和永恒性的“我相”相比，阿赖耶识才是真正的自我：它是普遍的、永恒的和自主的“完全自由之我”。它一方面是人我和一切万物的起源，另一方面又存在于一切事物之中。这就是所谓“一切众生，同此真如，同此阿赖耶识”，“是故此识，非局自体，普遍众生，惟一不二”。^②章太炎在这里将超越形体的我、阿赖耶识和真如当作同一事物，是“一切众生”共同具有的连生体，而不是“一切众生”各自具有的不同个体。这样，他所谓我就与个体区别开来了。已有学者指出这种看法并不符合唯识思想。按唯识宗看法，阿赖耶识虽然以真如为实性，但毕竟是“一切众生”所各自具有的一种主体现象，而不像真如那样是遍在的。^③这也证明了章太炎所谓“识所幻变之我”不是通常与肉体或物质相对的精神或灵魂，因为灵魂“为东西所共许，原其本义，特蠢尔呼息之名”，“乃个人所独有”，而阿赖耶识“为情界、

① 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第424页。章太炎在《荀汉微言》（第2页）中也曾涉及相同的问题，他说：“佛法虽称无我，只就藏识生灭说耳。其如来藏自性不变，即是佛性，即是真我，是实，是遍，是常。而众人未能自证，徒以生灭者为我，我岂可得邪？……今应说言：依真我（如来藏，是实、遍、常），起幻我（阿赖耶，非实、遍、常）；依幻我，说无我；依无我，说真我。”晚清思想界也经常将佛教有关我、真我以及真如的讨论与西方思想作比附。如梁启超《近世第一大哲康德之学说》云：“佛说有所谓真如，真如者，即康德所谓真我，有自由性者也。有所谓无明。无明者，即康德所谓现象之我，为不可避之理所束缚，无自由性者也。”

② 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第414～415页。同样的看法还见于《人无我论》：“至阿赖耶识为情界、器界之本，非局限于一人，后由末那执著，乃成我相。……若阿赖耶识局在体中，则虽以千百妙语成立无我，不过言词之异同，而实已暗认有我矣。”《章太炎全集》卷四，第427页。

③ 郭朋等：《中国近代佛教思想史稿》，第378页。

器界之本，非局限于一人，后由末那执着，乃成我相”。^①他甚至把孔子所谓“克己复礼为仁”中的克己解为杀己，从而论证说：“仁者我之实性，形体虽亡，而我不亡，故仁得依之而起”。^②真我、阿赖耶识、真如、仁都是超越变化、生灭和具体事物的世界本体和实、遍、常的存在。“必依他起之我相，断灭无余，而圆成实自性赫然显现。当尔所时，始可说有无我之我。”^③既然章太炎认为阿赖耶识不能局限于个人，那么他所谓“恒常”、“坚住”、“不可变坏”之“我”就是一种“大我”，一种类似于康德“物自体”的超越现象界的宇宙本原。就“无我之我”与道德的关系而言，章氏谓：“然则能证无我，而世间始有平等之大慈矣。”^④对于章氏来说，平等的原则不是伦理的规定，而是本体的状态。这就是他将惟识思想与庄子的《齐物论》相关联的内在基础，也是他从否定公、群的个体走向至高的、超越个体的公的思想桥梁。

章氏从捍卫个人自主性出发对公理世界观的批判至此达到了对个人及其自主性的否定。“所谓我者，舍阿赖耶识而外，更无他物。此识是真，此我是幻。执此幻者以为本体，是第一倒见也。”^⑤个人是无我的，因而也是无实体的、变动不居的、非普遍的存在，因此就其作为五蕴和合而成的无自性事物而言，个人与他的对立物如公理、进化、唯物、自然、政府、国家、社会、聚落等等集体性观念是一样的。不仅如此，个体在意识中“执藏识以为自我，以执我之见见于意识，而善恶之念生”，从而个体之自我也绝无可能成为道德的源泉，毋宁是罪恶的渊藪，纷争的蛊惑，等级的起源。^⑥章太炎把对无我的证明视为宇宙间的普遍和绝对的平等的前提，这是因为无我论是通达真我和本体即阿赖耶识和真如的必由之路。换言之，章氏从个人的自主性开始，发展为否定公理世界观

① 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第427页。这一问题也涉及到轮回观念。章氏说：“无我之与轮回，非特不互相抵触，而适足以相成。所以者何？恒常之谓我，坚住之谓我，不可变坏之谓我。若其有我，则必不流转以就轮回。……正惟无我，乃轮回于六趣耳。”章氏没有回答在既无灵魂又无我的情况下，谁是轮回的承担者的问题；但实际上，轮回只是在无我状态下呈现，也是从无我之我的观点上才能发现的。

② 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第425页。

③ 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第428页。

④ 《人无我论》，《章太炎全集》卷四，第427页。

⑤ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第406页。

⑥ 章太炎：《五无论》，《章太炎全集》卷四，第436页。

和各种以“公”的名义出现的事物,最终达到的并不是绝对自主的个体,而是本体论意义上的普遍性。这种普遍性是宇宙的原理,因而也是社会应该遵循的伦理和道德。这意味着章氏并未以个人自主性作为终极的道德基础,而只是以个人自主性作为针对“公理”和“公”的世界模式的批判性的前提。“无我之我”才是本原性的存在,是摆脱一切束缚的主体,进而是“平等”这一宇宙原理的基础。当章太炎把阿赖耶识与仁作类比的时候,他实际上已经在本体论的意义上接受普遍原理亦即“公理”的思想了,只是他的普遍原理并没有如公理世界观那样以“公”的名义对个体人直接提出制约性的要求,特别是没有在社会的等级结构的关系中形成制约性的道德伦理。阿赖耶识是超越人我与法我的本原性存在,如果它可能构成一种召唤的话,那么这种召唤是超越宇宙间的一切等级而直接与平等的个体对话的。正如我已经指出的,近代思想中的公、群观念的使用方式与荀子以礼制为其内核的群的政治理想具有重要的联系,而章氏在这里用佛教语言所表述的公的思想却与庄子所谓“天无私覆,地无私载,天地岂私贪我哉?”的自然之公、特别是其宇宙论意义上的平等观存在内在的相似性。

通过对普遍性(公理或公)的否定,最终达到对普遍性的肯定,新的认同基础得到了确认。这个奇异的推理过程是在佛教唯识宗和老庄思想的语言中建构起来的,我将在对他的齐物论的宇宙模式和本体论的分析中着重进行解释。但是,在此之前,我们将首先回到章氏的社会政治思想及其历史语境中,因为这些看似难解而且自相矛盾的抽象的观念论是与章氏直接面对的社会政治问题紧密相关的。换言之,在进一步分析章氏的宇宙论或本体论之前,我们将提供理解他的宇宙论和本体论的知识社会学背景。

(2) 现代民族国家与章太炎政治思想中的个体观念

——在个体/国家的二元论式中为什么省略了社会?

在建构民族国家的历史语境中,个体概念为什么是反国家的和无政府的?

章太炎的个体观念不仅仅是一个哲学的或道德的概念,而且是

——首先是——一个政治概念。这是因为个体观念是在与以“公/群”为核心概念的现代世界观的对立中展示其意义的，而“公/群”观念在晚清的语境中绝不仅仅是一种抽象的道德观念，而是现代民族国家及其社会组织形式如商会、学会、国会、政党以及士绅一村社共同体的代称和道德基础。公理、进化、唯物、自然等现代观念的运用是围绕着建构民族国家这一中心而展开的，或者说，它们是中国现代民族国家话语的最重要的和最活跃的部分。我在这一部分设定的问题是：章太炎的个体观念与民族国家的话语建构是什么关系？更直接地说，作为“中华民国”这一现代民族国家概念的首创者和晚清种族革命的理论制造者，民族主义构成了章氏一生文字生涯和革命实践的特别重要的内容，但同时，章氏的临时性的个体概念不仅构成了对国家、政府和各种以建立现代民族国家和进行社会动员为目的的社会团体的批判和否定，而且还构成了对民族概念的最终抛弃。如果说个体概念是现代民族国家话语的重要部分的话，那么，这一概念又如何、在什么意义上构成了对民族国家话语的否定：这一悖论是如何构成的？个体概念的这种政治性的运用同时呈现了这一概念建构的社会语境。如果说个体和自我概念与种族、国家、社团、聚落等等概念涉及中国的现代世界观的不同侧面及其构成方式，对它的解释也将回答章氏以否定普遍性为特征的个体观念为什么又以普遍性为归宿。

章氏的个体概念的政治含义首先体现为这一概念对国家概念和政府概念的否定，因此，这是一种反国家的和无政府的个人概念。在《五无论》、《国家论》以及《代议然否论》等文中，章太炎将他在《四惑论》、《人无我论》、《无神论》等文中的论述逻辑直接转向政治领域，个体、自性等概念成为批判国家、政府以及代议制等现代国家机器的理论前提。章氏在《国家论》一文中提出了排斥国家的三条理由：

一、国家之自性，是假有者，非实有者；二、国家之作用，是势不得已而设之者，非理所当然而设之者；三、国家之事业，是最鄙贱者，非最神圣者。^①

^① 章太炎：《国家论》，《章太炎全集》卷四，第457页。

在这三条理由中,第一条理由是原理性的理由,后两条理由是从第一条理由发展出来的。也正是在国家是否具有自性的讨论中,章太炎把个体与国家放在截然对立的关系中。章氏首先重复了他在讨论佛教唯识宗的自性观念时的近于原子论的观点:自性是不可分析、绝无变异的存在,“众相组合,即各各有其自性,非于此组合上别有自性”。正如一切物体与原子的关系一样:

凡诸个体,亦皆众物集成,非是实有。然对于个体所集成者,则个体且得说为实有,其集成者说为假有。国家既为人民所组合,故各各人民,暂得说为实有,而国家则无实有之可言……要之,个体为真,团体为幻,一切皆然。^①

章太炎把原子论的物质观念与社会国家的构成作类比,意在否定国家为主体和人民为客体的国家学说:

国家之为主体,徒有名言,初无实际……或曰:国家自有制度法律,人民虽时时代谢,制度法律,则不得以代谢。即此是实,故名主体。此亦不然,制度法律,自有变更,非必遵循旧则。纵令无变,亦前人所贻之“无表色”耳。^②

值得注意的是,在论及国家与个体的关系时,章氏所讨论的是谁是主体的问题,但他并不认为个体的主体性是绝对的,它只是在与国家以及其他社会团体的关系中具有相对的优先性而已。换言之,章氏“国家论”中的个体概念也仍然是一个临时性的概念。既然个体仅仅“对于组合之团体,则为近真”^③,其本身也是“伪物”,那么国家是一种“假有”的结论就不只是推论的结果,也是它在物的秩序中的“分位得然也”。^④章

① 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第457~458页。

② 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第459页。所谓“表色”,章太炎解释说:“凡言色者,当分为三:青黄赤白,是名显色;曲直方圆,是名形色;取舍屈伸,是名表色。凡物皆属显色、形色,凡事皆属表色。表色以过,而其所留滞之功能,势限未绝,是名无表色。”

③ 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第459页。

④ 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第459页。

氏并未论述自性观念与“分位”观念的相关关系,因为从原理上看,自性观念是排斥任何等级性的秩序和对待性的关系的,但是,为什么又认为世界有某种分位即秩序呢?这种分位与秩序一方面是为强调个体的优先性而设定的,另一方面章氏所讨论的问题不是本体论问题而是政治问题。因此,“分位”指涉的不是宇宙的先验模式,而是现实的社会体制和政治结构。这种将个体、国家与自性置于一种等级关系中的论述模式又一次证明了个体概念的直接的政治性。

个体对于集体的优先性的论证针对的是国家主权的观念(也就是邹容、陈天华、孙文、梁启超、严复等共同论证的总体之自由对于个体之自由的优先性的观念),这一论证的依据是唯识思想的自性概念。但是,从是否具有自性的观点来讨论国家是否拥有主权,这表明章氏在此论述的主权概念不涉及国家与国家之间的关系,在后一方面,章氏是坚定的民族主义者(而不是国家主义者)。章太炎对国家的批判的第二个方面是否定国家的地理设定和等级结构具有实体意义。这是因为“天高地下,本由差别,妄念所生,一切分位,随眼转移,非有定量。……乾坤定位,准此可知,名分之执,亦由斯破坏矣”^①。从无差别的观念出发,没有自性的国家无论其外延(国界)还是其内部的等级构造都不过是“妄念”的产物。对国家的主权、界域和等级结构的虚幻性的分析最终导致了他的第三个结论:国家不是道德的源泉而是罪恶的渊藪,个体才是价值的创造者。这里所谓个体是指“各各人民”,即不是人民这一总名,而是每一个体。拥有主权的不是国家,也不是作为总体的人民,而是个体即“各各人民”。这不仅因为“凡诸事业,必由一人造成,乃得称为出类拔萃”,集体性的事业既非抽象的团体之功,也非团体的元首之誉,而是个体的创造。^② 隐藏在这一结论背后的,是对集体性事业有无权力处理个体的生命并诠释其意义的质疑。从现代革命的历史来看,这一问题既涉及革命的理由、革命的召唤是否道德的问题,也涉及那种将自己与总体历史过程相关联的现代性的态度是否合理的问题,还涉及现代民族国家及其事业是否具有天然合法性的问题。比之于

① 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第460页。

② 《国家论》,《章太炎全集》卷四,第461~462页。

舍生赴死而绝不牵连他人的宗教性事业，“国家事业则不然。其为种族革命欤？政治革命欤？社会革命欤？必非以一人赴汤蹈刃而能成就。我倡其始，而随我以赴汤蹈刃者，尚亿万人。……而独尸是语，以为名高，斯亦何异于盗窃乎？”^① 在章氏的眼中，以社会改造和国家事业为职志者，如尧舜，如华盛顿、拿破仑，如巴枯宁、克鲁泡特金，都不可与为普渡众生而只身赴难的释迦、伊壁鸠鲁、陈仲子、管宁诸公相比，因为前者的声名建立在别人的牺牲之上。

在个体/国家二元对立的论述模式中，如何理解个体/民族的关系？个体对集体性事物的否定逻辑是否适用于民族主义？文化上的国粹主义者为什么反对国家？

在国家与个体的二元对立的论述模式的另一面，是章太炎的激烈的民族主义。一个合乎逻辑的追问是：民族与个体的关系又如何呢？对这一问题的解释首先涉及的是如下问题：对于章太炎来说，国家与民族是什么关系？作为激烈的民族主义者，章氏对国家的否定发生在怎样的历史语境中？与所有这些问题相关的一个甚为重要、影响深远的问题是：为什么章氏的论述模式是个人/国家的二元论，而不是个人/社会/国家的更为复杂的论述模式？“社会”范畴在章氏的论述模式中居于什么地位？

在现代中国民族主义的各种讨论中，国家、国家主权和国家的制度结构是最为重要的论题，也是中国民族主义与传统的华夏中心主义有所区别的主要标志。作为一种群体认同意识，中国思想中的族类和文化观念都起源很早，如《左传》所谓“非我族类，其心必异”，如《礼记》所谓“有知之属，莫不知爱其类”，如荀子所谓“先祖者，类之本也”。根据王尔敏的研究，春秋时代的族类有不少是指宗族派系，但也有不少与种族的自我体认相关，这就是《左传》、《论语》中的夷狄与诸夏的分别。这种种族上的正统意识得到了文化上的自我认同的确认，孔子所谓“微管仲吾其被发左衽矣”就是明证。但是，正如许多学者都已提及的，在中国民族的斗争与同化过程中，族类的观念不如文化观念之深入人心，甚至可以

^① 《国家论》，《章太炎全集》卷四，第462页。

说“由文化而泯除种界的区别，是自先秦以来政治理想的传统”^①。从华夏中心与四夷的关系看，同化的形式主要不是设重兵置总督，而只是奉行中国的一册正朔即可。上古中国的中国中心说体现为王畿与五服的观念，它是以帝王为中心向外推移的差等关系之理想。^②就制度形式而言，对四夷的关系主要由礼部而不是外交部或殖民部主持，这明显地说明维持王道中心的是集政统与道统于一身的天子，而不是国家。在这种外推式的结构中，最难以产生的是国与国之间的对等关系。正是在这个意义上，传统中的“中国”概念虽然具有复杂和多面的含义，但主要是一种所谓“有文化的邦土之体认”，而不是民族国家。换言之，中国概念与诸夏概念是同一的，其中并无政治统一的事实，而主要是文化与种族的统一观念。^③

晚清中国民族主义的形成是从坚夷夏之防的观念开始的，但鸦片战争之后，中国民族主义逐渐吸纳了国家主权和利益的思想，到甲午战争失败、维新运动兴起的时期，主要来自西方的“国家”观念不仅已经成为中国现代民族主义的最为显著的特征，而且也是贯穿不同政治集团的政治话语的中心概念。换言之，“民族—国家”的观念经由朝廷的政治改革方案（以奏折、上谕的形式）、民间知识分子的宣传（以文章、刊物的形式）和革命党人的理论与实践（以演说、文章、刊物和海外活动的形式）而被建构起来。早在50年代，冯桂芬就说：“今国家仍以夷务为第一要政，而剿贼（太平天国）次之。贼可灭夷不可灭，一夷灭，百夷不俱灭。……今海外诸夷一春秋时列国也。”^④戊戌运动之初，康有为说：“当以列国之势治天下，不当以一统垂裳之势治天下。”^⑤梁启超直接把“国”的概念与“一统”及“天下”的概念相对立：“我支那人非无爱国之性质也，其不知爱国者，由不知其为国也。

① 王尔敏：《中国近代思想史论》，台北，华世出版社1977年版，第209～210页。

② 《史记·夏本记》“今天子之国以外五百里甸服”，“甸服外五百里侯服”，“侯服外五百里绥服”，“绥服外五百里要服”，“要服外五百里荒服”。司马迁：《史记》卷一，中华书局1982年版，第75页。

③ 参见王尔敏《“中国”名称溯源及其近代诠释》，《清季学会与近代民族主义的形成》一文，《中国近代思想史论》，第209～232、441～480页。

④ 冯桂芬：《显志堂稿》卷一，第11页。

⑤ 康有为：《上清帝第三书》（1895—05—29），汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第140页。

中国自古一统……谓之天下，而不谓之国也，……自数千年来，同处于一小天下之中，未曾与平等之国相遇，盖视吾国之外，无他国焉。”^①在一系列文章中，梁氏也将个人或自我与国家（群）相对立，但他的取向恰与章太炎相反，即把中国积弱的原因归结为“人人心目中但有一身之我，不有一群之我”^②。

国家思想者何？一曰对于一身而知有国家；二曰对于朝廷而知有国家；三曰对于外族而知有国家；四曰对于世界而知有国家。^③

国家概念是在与个人、家庭、外族和世界的相关关系中建立起来，但梁氏在此省略掉的是种族与国家的关系，这一省略的政治含义十分明显，即淡化满汉之间的民族主义冲突，而强调中国作为一个多民族国家的统一性。国家而非种族成为真正的主体和现代认同的源泉，并重构了中国人关于世界秩序的形象结构。孙中山认为中国自秦汉以后就是民族国家，因此在中国“民族主义就是国族主义”。与梁启超一样，孙中山也是将国家概念与家族和宗族作为对立的两极来加以论述的。不过应当提及的是，孙文的上述看法发表于1924年中华民国已经成立的年代，这与他于1906年在《民报》周年纪念大会上的演说对民族主义的阐述颇有不同，那时他虽然不赞成民族革命就是尽灭满洲民族的想法，但他强调中国人已是“亡国之民”，并把“种性”和建立汉人的政权作为民族主义的主要内容。^④这意味着他的国族主义是作为已经建立了汉族统治的政治家对“民族国家”的阐述，因此多民族统一国家的思想是与维护汉族主权的合法性直接相关的。尽管上述近代人物所谓国家的内涵各不相同，但是，民族国家作为西方现代性的最重要的成果已经重构了中国思想的世界图式。国家认同的要求意味着国家

① 梁启超：《爱国论》，《饮冰室合集·文集》之三，上海中华书局1947年版，第66页。

② 梁启超：《中国积弱溯源论》，《饮冰室合集·文集》之五，第15～16、22～23页。

③ 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集·专集》之四，第16页。

④ 关于民族主义即国族主义的看法，参见孙中山《三民主义》，《孙中山全集》卷九，第184～185页；《〈民报〉周年纪念大会上的演说》，《辛亥革命前十年间时论选集》卷二，上册，三联书店1978年版，第535～536页。

自身是真正的主权单位；这种国家主权并不仅仅是对其他国家而言，也是对国家内部的个人、家族、宗族和种族等社会群体而言。换言之，为了获得有效的社会动员，国家的自主性意味着个人、家庭等社会单位的自主性的丧失或部分丧失。

在建构民族国家话语的历史语境中，章太炎对国家的否定姿态的含义究竟如何？首先需要提及的是，章氏在文化立场上并未拒斥“国”的概念。作为近代中国“国学”运动的主要倡导者，他对“国粹”即语言文字、典章制度、人物传记的整理、阐释正是整个中国民族国家观念建构过程的一个重要部分。1905年2月，国学保存会的机关刊物《国粹学报》在上海创刊时，仍在狱中的章太炎在该刊发表了他入狱前的四封信和狱中的“漫笔”，自称“上天以国粹付余”^①；1906年章氏主持《民报》时期，国粹派的排满复汉思想大量见于该刊。王缙尘编著《国学讲话》论及国学时说：

国学之名，古无有也，必国与国对待，始有国家观念，于是始以己国之学术称为国学。^②

这大体说出了国学与国家思想的关系。黄节在《国粹学报叙》中将国体与国学并列而论，其言曰：

吾国之国体，则外族专制之国体也；吾国之学说，则外族专制之学说也。^③

但是，这里所谓“国学”的“国”指的是汉族之“国”，“学”亦汉族之学，其直接的对立面是“夷族”专制和“胡学”。^④因此，“国粹”或“国学”概念中的“国”主要是针对异族特别是满族统治而产生的种族

^① 章太炎：《章太炎癸卯□[狱]中漫笔》，《国粹学报》1905年第8期撰录第5页。

^② 王缙尘：《国学讲话》，世界书局1935年版，第1~3页。

^③ 黄节：《国粹学报叙》，《国粹学报》1905年第1期，第3页。

^④ 《国粹学报叙》，《国粹学报》1905年第1期，第3页。在同一篇文章中，他还说：“不自主其国，而奴隶于人之国，谓之国奴；不自主其学，而奴隶于人之学，谓之学奴。”

的和文化的概念，而主要不是现代国际关系中的政治性的国家概念。^①章太炎在《演说录》中将他的民族主义思想概括为两句话：“第一是用宗教发起信心，增进国民的道德；第二是用国粹激动种性，增进爱国的热肠”，而提倡国粹“只是要人爱惜我们汉种的历史”。^② 尽管“国粹”的倡导与抵制欧风日雨的动机有关，但其主要的内容却是从文化上论证反满的必要性。章氏坦承他的思想上承蒋氏《东华录》和郑所南、王船山的思想，他关注的是种族和文化的自主和纯洁，其逻辑的结论也就必然是“排满革命”。

章氏对“国家”的否定显然不在文化的层面，而在政治的层面。就直接的针对性而言，晚清国家话语是在清朝政府的奏议、文牍之中产生的，所谓国家的主体不言而喻地指称清朝政府。在《新民丛报》中，国家概念的运用强调的是中华民族共同体，即由于文化的同化作用而产生的多民族统一的国家。因此，国家概念在康、梁等人的话语中不仅是针对列强的侵略而提出的主权思想，而且是（主要是）针对排满革命的主张而提出的修辞策略，即用文化的同一性而非种族及其文化的纯洁性作为国家的基础，进而用国家的概念来批判政治革命和社会革命的思想。章氏民族主义注重的是国内的种族关系，康、梁的民族主义注重的是国际关系。

例如，1903年至1906年间，对美国作了实地考察之后的梁启超已经不再把国家与民族作为同一概念来运用。他援引伯伦知理关于国民与民族之差别的理论，认为“国家为完全统一永生之共同体”，这个政治有机体由国民及其活动之精神而成就；民族则是由同一语言风俗和同一精神性质所构成，在其没有成为一种国民人格和法团时，民族就不是国民，因而也不是国家。在分析了国家构成（多民族之国家、单一民族之国家及多国家之民族等等）的诸种类型之后，梁氏的问题是：

① 如许守微：“国粹者，一国精神之所寄也。其为学本之历史，国乎政俗，齐乎人心之所同，而实为立国之根本也源泉也。是故国粹存，则其国存，国粹亡，则其国亡。”许守微：《论国粹无碍于欧化》，《国粹学报》，1905年第7期社说第2页。又如邓实：“国学者何，一国所有之学也。有地而人生其上，因以成国焉……”“国学者，与有国以俱来，因乎地理根之民性，而不可须臾离也。”邓实：《国学讲习记》，《国粹学报》，1906年第19期社说第4页。

② 章太炎：《演说录》，《民报》第6期，《辛亥革命前十年间时论选集》卷二，上册，第448～452页。

爱国之士之所志，果以排满为究竟之目的耶，抑以立国为究竟之目的耶？

梁氏认为中国的问题不在满人或对于满人之媚，而在汉人对于独裁之媚，从而将问题从种族问题转变为政治问题。他直指章氏所说“不能变法当革，变法亦当革”的排满主义，认为后者将“建国主义一变而为复仇主义”。基于对章氏排满革命论的批评，梁启超提出了两种民族主义的模式，即“小民族主义”和“大民族主义”，前者指的是汉族对于国内其他种族的关系，后者指的是“合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”。在他的“大民族主义”的概念背后则隐含着中国文化对于满洲及其他民族的同化能力的预设。^①

个体/国家的论述模式针对的是晚清时期的国家主义；“预备立宪”是清朝政府与流亡的国家主义知识分子的共谋产物；与现代化和民族主义联系在一起的国家权力扩张

显然，章氏对国家的否定与他的排满的民族主义有深刻联系。但这仍不能解释为什么他对国家的批判采取了“国家/个人”相对立的论述模式。对此，我们需要从相反的方向分析他的论敌有关国家的论述。

梁启超访美归来后对美国的民主制度及他曾信奉的西方自由主义深表怀疑，他转而赞成德国国家主义的政治理论，特别是伯伦知理和波伦哈克的国家理论。梁氏介绍了伯伦知理对卢梭民约论的批判，认为民约论者混淆了国民与社会的差别。梁氏说：

国民者，一定不动之全体。社会者则变动不居之集合体而已。国民为法律上之一人格，社会则无有也。故号之曰国民，则始终与国相待而不可须臾离。号之曰社会，则不过多

^① 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集·文集》之十三，第72～76页。

数私人之结集。^①

除了前已论及的国民与民族的关系之外，梁氏引述伯伦知理和波伦哈克的国家理论包含了下述几层意思：

首先，与个体集合而成的社会不同，国家是有精神意志、肢体结构、自由行动和发育过程的统一的有机整体。以此为理由，他赞成伯伦知理对卢梭的民权和民约论的批判，主张“国家主权”不能为任何个人所分享。^②

其次，就政体而言，伯伦知理认为君主立宪较之其他政体、特别是共和政体为最良政体。这不仅因为共和政体的成立依赖于特定的历史条件，而且它将立法权（多数决定）与行政权相分离的做法可能削弱国权。共和政体标榜自由平等，但实际上既鄙视下等国民，又猜忌俊杰。按照波伦哈克的想法，共和政体将统治主体与统治客体相混同，在人民之外没有国家的位置。从直接的政治结论来说，梁氏想说的是：“我中国今日所最缺点而最急需者，在有机之统一与有力之秩序。而自由平等直其次耳。”^③

第三，主权既不属于君主，也不属于社会；既不在国家之上，也不在国家之外；国家及其宪法就是主权的来源。梁氏特别驳斥主权为私人之集合权或未能成为法人的民族之主权的看法，认为有主权则有国家，无主权则无国家。^④

第四，从国家目的来说，伯伦知理虽然试图在以国家自身为目的与以国家为“各私人”即国民之工具这两种观点之间保持某种平衡，但基本的倾向却是明确的国家目的论：“国家目的为第一位，而各私人实为达此目的之器具也。”^⑤关于国家的上述看法最终导致梁氏转而认为在

① 《饮冰室合集·文集》之十三，第68页。梁氏的观点背后是他的政治态度和政治信仰的重大转变，《梁任公先生年谱长编初稿》中有如下记载：“从前所深信的破坏主义和革命排满的主张，至是完全放弃，这是先生政治思想的一个大转变，以后几年内的言论和主张，完全站在这个基础上立论。”转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第1册，人民出版社1982年版，第162页。

② 《饮冰室合集·文集》之十三，第70~71页。

③ 《饮冰室合集·文集》之十三，第69页，相关思想见第77~86页。

④ 《饮冰室合集·文集》之十三，第86~88页。

⑤ 《饮冰室合集·文集》之十三，第88~89页。

中国的具体情境中，“开明专制”甚至较之君主立宪更为合适。^①

现在我们可以清楚地看到章太炎从个体角度对国家进行批判的真正理由，这就是对国家作为首要政治价值的观点的彻底否定。对于个体而言，国家没有自己的特性，也绝非具有内在生命的有机体；对于个体而言，国家没有主权，只有个体——“各各人民”——才是主权的拥有者；对于个体而言，国家是专制的工具和罪恶的渊藪，而绝不是道德的来源；对于个体而言，一切对待性的关系都是不平等的起源，宇宙和世界在本体论的意义上就是平等而无差异的。从政治层面看，章太炎的个体概念的最重要的政治含义是对“开明专制”和“君主立宪”的政治主张的全面否定，但问题的核心却仍然是要不要满人统治这一民族主义问题。正如朱执信在《心理的国家主义》一文中说的，梁启超的《新民丛报》、杨度的《中国新报》和《东方杂志》等刊物中所谓“国家”，“舍满政府而外，他更无所指”^②。反过来看，章氏的《中华民国解》反复论证中国的国家与种族的统一性。“建汉名以为族，而邦国之义斯在。建华名以为国，而种族之义亦在。此中华民国之所以谥。”他断然拒绝将中国解释为地域的概念、将中华解释为文化的概念，都是为强调中国概念的种族性质。^③他也强调国家主权的概念，但他的主权概念完全是种族的主权概念，而不是政治的主权概念。“吾向者云所为排满洲者，亦曰覆我国家，

① 参见梁启超《开明专制论》，《饮冰室合集·文集》之十七。张颢指出：梁启超最关心的不是“开明专制”，而是一个更广泛的问题，即“国家理性”。换句话说，梁氏与西方政治思想中自马基雅维里直至黑格尔以来的思想倾向完全一致，他们最关心的是有关政府确保国家生存和安全的理性行为，而不考虑它在道德和意识形态方面的后果。“国家理性”明确地证明政府这种最高政治目的的理性行为的合理性。梁对“开明专制”的兴趣是他关心“国家理性”的一个自然发展。但在这方面必须指出的是，他不是对开明专制本身感兴趣，而是把它当作在帝国主义时代解决中国国家安全和生存问题的一个理想的和有效的方法。这大致也可以解释梁对君主立宪和开明专制的矛盾心理。张颢：《梁启超与中国思想的过渡（1890～1907）》，崔志海、葛夫平译，江苏人民出版社1993年版，第181～183页。

② 朱执信：《心理的国家主义》，《民报》第21号，1908年6月，第22～34页。

③ 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集》卷四，第253页。他所批判的对象是“金铁主义说者”，实际所指当是杨度发表于《中国新报》上的论文《金铁主义说》等。杨度认为富国强兵、军事立国“特以之对于外，而非以对于内”，实行“经济的军国主义”。在论及君主立宪时他涉及了满汉问题：“君民之间，久无所谓满汉问题云云者，不能及于皇室，皇室直立于满汉问题之外耳。”他的看法是君主是國家的一个机关，只有专制政体君主与立宪政体君主的区别，不存在满汉问题。“君主为一国之代表，而非一族之代表。”在他的“君民一体、满汉平权”的口号背后是用国家问题来掩盖种族问题。参见杨度《国会与旗人》（《中国新报》第7号）、《金铁主义说》（《中国新报》第2号）等文。

攘我主权之故。”^①

值得注意的是，梁启超与章太炎关于民族主义的争论早在1903年即已发生，章氏在1907年再论国家问题已经具有更为直接的政治性。这不仅因为《民报》与《新民丛报》及《中国新报》等改良派报纸的论争，涉及革命还是改良这样的不同政治集团的尖锐对立；而且还因为1905年至1907年间，“预备立宪”之“新政”已经不只是知识分子或者社会团体争论的话题，而且是清朝政府的国家行为。1905年底，清朝政府派载泽、端方、戴鸿慈、李盛铎、尚其亨等五大臣赴日本和欧美各国考察宪政，流亡中的梁启超为他们草拟奏折等20余万言。1906年清廷宣布预备立宪，“大权统于朝廷，庶政公于舆论，以立国家万年有道之基”，“但目前规制未备，民智未开”，只能先从官制入手。从《清末筹备立宪档案史料》所收资料来看，整个“预备立宪”涉及官制、议院、咨议局和地方自治、法律和司法、满汉关系、教育、财政和官报等方面，其基本的构想是以清廷为中心，建立起一套类似于欧美现代国家的等级性的官僚体制，进行有效的社会动员，由上至下，“各明忠君爱国之义，合群进化之理，勿以私见害公益，勿以小忿败大谋，尊崇秩序，保守和平，以预诸立宪国民之资格，有厚望焉”^②。可以说“预备立宪”是清廷与流亡知识分子的共谋产物，以清廷的合法性为核心的国家主义及其价值是“新政”时期社会氛围的主要特征之一。^③杜赞奇“Presenjit Duara”将清末新政视为“与现代化和民族形成交织在一起的中国模式的国家权力的扩张”，这是因为“所有的中央和地区政权，都企图将国家权力伸入到社会基层，不论其目的如何，它们都相信这些新延伸的政权机构是控制乡村社会的最有效的手段”。^④

① 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集》卷四，第256页。

② 《宣示预备立宪先行厘定官制谕》，《清末筹备立宪档案史料》上册，中华书局1979年版，第44页。

③ 清廷宣布“预备立宪”之后，康、梁极为兴奋。康有为说：“此一诏也，即将数千年来国为君有之私产，一旦尽舍而捐出，公之于国之臣民共有也。此一诏也，即将数千年无限之君权，一旦尽舍之，而捐立法权于国会，捐行政权于内阁。”（《救亡论》，此据《辛亥革命时期期刊介绍》第1册，第178页）梁启超则说：“从此政治革命问题告一段落。”（《辛亥革命时期期刊介绍》第1册，第178页）

④ 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900~1942年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社1994年版，第2~3页。

个体/国家的二元论述模式中有一个含义深远的省略,即对社会范畴的省略;这一省略是在晚清国家扩张的社会语境中产生的;在这个语境中,社会行为被理解为国家行为

在清末特定的国家主义氛围中,章太炎用个体的真实性否定国家的虚幻性,用个体的否定性自由批判民族国家的总体之自由,临时性的个体概念便具有了广泛的政治含义。章氏有关个体/国家的二元论述结构中有一个应予特别注意的省略,这就是对社会概念的省略。章氏用语中并非没有社会概念,我所谓省略是指他并没有从国家/社会/个人的三重关系来讨论个人问题,而是把国家与社会视为与个体相对立的组织形态;这样,社会的非国家和非政治组织与国家及政府的互动的和制约性的关系也就不在讨论的范围之内。

中国现代性思想的主要特征之一就是社会观念的形成,所谓“公/群”概念的流行与西方思想中有关“社会”的学术和思想的传入有直接联系。康有为、梁启超等对“学群”(学会)、“商群”(商会)和“国群”(国会)的理论探讨和政治实践,都是以社会/国家(主要是皇权)的关系为轴心来展开的,目的是形成社会的力量以限制皇权并完成社会政治制度的社会改造。对于梁启超、严复等人来说,个人的自主性与社会契约团体以至现代国家体制的建立有绝大关系:一方面,具有自主性的社会团体是进行社会动员以建立现代民族国家的中介组织,另一方面,自主性的社会团体与国家的制约性关系为个体的自由提供了公共空间。这就是许多西方学者用“市民社会”和“公共领域”的范畴来解释近代中国“群”的理论与实践的原因。换句话说,梁、严等人的个体观念是在“群”和民族国家范畴中的个体观念。“吾中国所以不成为独立国者,以国民乏独立之德而已”^①,梁启超对个体独立的表述以建立国民的道德为手段、以建立独立的民族国家为目的,而社会团体的形成则是一个中介环节。

但是,章太炎的个体概念不仅是反国家的,而且也是非社会的。正如《四惑论》所云:“人类所公认者,不可以个人故,陵轹社会;不可以社

^① 梁启超:《十种德行相反相成义》,原载1901年6月16日、7月6日《清议报》第82、84册,后收入《饮冰室合集·文集》之五,又见《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社1984年版,第49页。

会故，陵轹个人。”这里所谓社会意指包括国家、政府和一切以人为原子而组织起来的社会团体。个人不以国家、社会、他人而生，因而也不承认法律、责任和义务，等等。^①从是否具有自性这一立场出发，章氏矛头所指远远超出了对国家的否定：

非直国家，凡彼一村一落，一集一会，亦惟各人为实有自性，而村落集会，则非实有自性。

在事物的整体性秩序中，所有组织而成的事物都没有自性。^②《五无论》全面表述了章氏社会思想的诸方面，即无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界。他把“五无”的实践过程分为三个阶段，即无政府、无聚落为一期，无人类、无众生为二期，无世界为三期。“五无”的推论过程首先把个体作为构成一切社会组织的原子来看待，而这些组织则是没有自性的对待性关系，因此在社会层面，对国家和其他社会组织的否定起源于将个体从一切对待性关系中解放出来的要求。这意味着章氏的社会思想不仅是无政府的，而且是无社会的。但是，作为社会原子的个体本身也是可分的，因为“若云原子，本无方分，互相抵触而后见形者。既无方分，便合浑沦为一，何有互相抵触之事？故知原子云者，徒为妄语”^③。这就是他对人类、众生和世界也一并否定的理由。

我在此侧重分析章氏对各种社会群体的否定的政治内含，这就是他的所谓“无聚落”的思想。但在具体分析他的论点之前，首先需要回答如下问题：为什么章太炎在批判国家的同时，连同梁启超等人特别注重的自主性的社会团体也一同否定？按照西方、特别是西欧的历史经验，市民社会以及在此基础上产生的公共领域，不是限制国家权力、形成民主社会的根本条件么？这里根本的问题是，章氏所谓“社会”是包括国家在内的各种非个人的集合体，而不是像哈贝马斯等人所论的在国家之外的、与私人领域具有特殊联系的市民社会。更重要的是，在晚清的语境中，无论是形成都市契约团体的动力和实践，还

① 《四惑论》，《章太炎全集》卷四，第446～448页。

② 《国家论》，《章太炎全集》卷四，第458页。

③ 章太炎：《五无论》，《章太炎全集》卷四，第435页。

是重新阐释并利用以宗族—士绅为核心的村社共同体的社会功能，都是以建立现代民族国家、实现社会动员为目的的。西欧市民社会的形成过程，也是现代民族国家形成和发展的过程；晚清各种社会团体则是在国家机器衰败的背景下倡导、产生和形成的；欧洲市民社会以及在此基础上形成的公共领域对专制国家具有重要的限制功能，进而成为民主制度的社会基础，而清朝政府和部分知识分子利用都市团体和士绅—村社共同体，却有着完全不同的意义：这些社会组织不仅以建立民族国家为主要目的，而且它们本身的倡导、建立和社会功能就是一种国家或准国家的行为。晚清学会、商会和其他一些团体的组织者和参与者经常是与政府关系密切的士绅、知识分子，有些就是官员，这些社会组织的出现是晚清自上而下的国家改革运动的一部分，甚至有关宗法社会的讨论也是在它的组织功能对于现代国家的意义的层面进行的。这一切证明：这些社会组织的行为与国家行为之间并无明显的界线，它们本身就是国家政权建设（state-making），特别是国家权力向基层渗透以加强政治和经济控制的重要手段。国家问题是整个社会活动的中心问题。这也可以从晚清“群”概念的模糊性中得到解释：一般社会组织如商会（商群）、学会（学群）与国家组织如国会（国群）都可以用“群”的概念来指称，而“群”的最高等级即“大群”则是指国家。如果上述看法成立，那么，章氏对“聚落”和各种社会“群体”的批判就是他的国家批判的一个组成部分，这也就解释了为什么他在否定国家的同时，连同一切团体都加以否定，并置之于个体的对立面。

对国家权力扩张的批判首先表现为对代议制的激烈否定：从个体角度批判代议制，着眼的是政治平等与经济平等，在这个意义上，个体概念与公的价值具有实质性关联

在以西方民族国家为蓝本进行国家建设的清末“新政”的背景下，章氏对政府通过议院的设立和地方自治向基层社会扩张国家权力持激烈的批判态度。他首先涉及的是其上层的结构，即被梁启超称为“国群”的议会，特别是在“预备立宪”中谈得甚多的代议制。章太炎对议会的攻击始于《驳康有为论革命书》（1903），到“预备立宪”时期

以《代议然否论》最为著名。许多学者对章氏批判议院的观点进行分析和梳理，在此不——重复。我要特别提出的是，章氏对代议制的否定与国家通过建立自己的组织体系对基层进行控制的过程具有深刻联系。^①换言之，章氏批判代议制的最为重要的理由是反对国家用议院的形式进行社会组织 and 动员。这包含这样几层意思：

第一，代议政体是封建之变相，其主要的弊害是以贵贱等级来组织社会。这也涉及章氏对中国历史形态的独特看法。他认为中国的专制制度较之西方和日本的立宪制度是更为平等的社会形态，他说：

不悟彼之去封建近，而我之去封建远。去封建远者，民皆平等；去封建近者，民有贵贱黎庶之分。与效立宪而使民有贵贱黎庶之分，不如王者一人秉权于上，规摹廓落则苟察不遍行，民犹得以纾其死。^②

必欲阉置议会，规设议院，未足佐民，而先丧其平夷之美……是故选举法行，则上品无寒门，而下品无膏粱。名曰国会，实为奸府。^③

议员表面代表人民，实际依附政党，“故议院者，国家所以诱惑愚民，而钳制其口者也”^④。

其次，章氏深刻地意识到，在中国各级地区设立议院不仅操作（特别是众多的人口与有限的议员、庞大的地域与选民的教育程度之间的矛盾）极为困难，而且更重要的是，设立议院的目的是在经济上对基层社会进行控制，特别是解决中央政府难以解决的纳税问题。章氏

① 有关章氏对批评代议制的主要观点，可参见王汎森《章太炎的思想及其对儒学传统的冲击》，台北，时报文化出版有限公司1985年版，第5章第3节。我在这里着重提及的是，无论是清朝政府还是立宪派官员，他们都十分自觉地看到了代议制的功能是国家权力的扩展、渗透和巩固。如《御史徐定超请速设议院保互华侨以维人心弼民变折》即指出，设立上、下议院及各级谘议局有六便：便于对不同地区进行因地制宜的控制；便于官绅联络，互相监督；便于将立法、行政和司法相分离；便于以地方自治为基础，解决当地问题；便于以国会认可的形式来确定和更改行政法令；便于通达下情，以静制动地对待地方性的社会问题；等等。《清末筹备立宪档案史料》下册，第603—604页。

② 章太炎：《代议然否论》，《章太炎全集》卷四，第300页。

③ 《代议然否论》，《章太炎全集》卷四，第301—302页。

④ 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第431页。

细致分析了以纳税多寡来确定选举权可能造成的问题，又指出：

且所为代议者，欲使增益租赋之令，不自上发，而自下裁定之。今为繁殖选权，则于代议未行之前，先武断以增租赋，于因果又适为颠倒矣。^①

换言之，中央政府利用选举和地方议院的设立，以政治形式重建村社体制，国家机构可以利用地方力量解决租赋问题并对社会进行控制。代议制原来是为了扩大民权，但实际上却由于财富的不平等，扩大了政治的不平等，造成了新的社会等级结构。从国家权力扩张的角度来看，代议制加强了国家对基层社会的政治和经济控制。

第三，章氏认为议会制使议员（豪民）特权合法化，这也与民生主义的经济平等原则相冲突。章氏在提出了一系列“抑官吏伸齐民”的理想主义政治方案的同时，特别提到他的经济方案，我们可以简要地概括为“均配土田”，“官设工场”，“限制相续”（财富继承），“公散议员”（使政党不敢纳贿），官/商严格分开（防止其借政治以自利），等等。^②表面上看，章氏的这些主张与孙中山的民生主义基本相似（他自己也使用民生主义的概念），但内容却十分不同，这主要是他对资本主义、特别是资本的活动采取严厉的批判态度。他所谓“均配土田”，不限于露田池沼，也包括山林场圃甚至牲畜，明显地具有打击资本活动的意图。他所说的“官立工场”与孙中山的大企业国有不同，并无“发达资本”的内容，而只是从反对私人工商业出发的。这与孙中山借“发达国家资本”来发展资本主义经济的主张正好相反。^③在《五朝法律索引》等文中，他特别推崇传统的“重农抑商”论，主张实行贱商的“晋令”，并把社会动乱归之于“尊奖商人”。^④联系章氏在《四惑论》中对新式工业和技术的反对态度，他的上述看法明显地具有反现代的特征。值得注意的是，章氏对国家的否

① 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第303页。

② 《代议然否论》，《章太炎全集》卷四，第307～308、430～431页。

③ 参见赵靖、易梦虹主编《中国近代经济思想史》下册，中华书局1985年版，第488～502页。

④ 章太炎：《五朝法律索引》，《章太炎全集》卷四，第84页。此文原载《民报》第23号，收入《太炎文录》时有些改动。

定是从个体的立场出发的,但这种个体立场完全没有发展成为私人占有权的经济思想;相反,无论在政治权利的层面,还是在经济权利的层面,个体的概念都是与平等的概念(而不是权利的概念)紧密相关的。在经济占有权的意义上,无论是他所谓土田之“均配”,还是工场之“官立”,都体现了一种“公”的原则。如果考虑到个体概念是在与公理世界观的对立中展示其特征的,那么,在具体的社会政治和经济思想的层面,个体观念与公的价值的关联就特别值得注意。这有助于我们理解章氏对普遍性的批判为什么又以普遍性为归宿。

对商的否定涉及的是由谁来分享国家权力:商通过对国家的渗透获得特殊利益,国家通过商业活动扩大国家权力、盘剥民间社会

章太炎对商人及其团体的批评曾经引起他究竟是地主阶级代言人,还是民族资产阶级中下层或自耕农以上阶层的代言人的争论,^①却很少提及他对“商”的批判是他的国家批判的一个组成部分,具体地说,就是对清朝政府的“新政”以及改良主义者有关观点的否定。在《五无论》中,章太炎明确地将对议院的批评与对商人的批评结合在一起,其中核心的问题是由谁来分享国家权力?官与商的问题一方面涉及商通过对国家的渗透获得特殊的利益,另一方面涉及国家通过商业活动扩大国家权力、盘剥民间社会,其中得利者仍是豪佑而已。章氏在分析了日本议会的腐败情况之后说:

设议院者,不过分官吏之赃以与豪民而已。返观专制之国,犹无斯紊乱也。……专制之国,商人无明与国家分权之事,及异于专制者则不然。……是故有共和政体,而不分散财权,防制议士,则犹不如专制政体之为善也。^②

章太炎着眼于商会与国家权力的关系来讨论“商”的问题,这在晚清的语境中不难理解。从郑观应早期所写的《商战》(上、下)、《商务》(一一

① 李润苍:《论章太炎》,四川人民出版社1985年版,第32~60页。赵靖、易梦虹主编:《中国近代经济思想史》下册,第488~502页。

② 《五无论》,《章太炎全集》卷四,第431~432页。

五)中,我们已可知中国的国家主权和利益意识与商战有极大的关系。在谈及商会的自治功能时,郑观应说:

各国每埠皆设有商会,京都设商务总会,延爵绅为之领袖。其权与议院相抗,如有屈抑,许诉诸巴力门衙门。故商人恃以无恐。^①

康有为《公车上书》里也论及商会的政治功能,并建议“令各省设立商会、商学、比较厂,而以商务大臣统之……”^② 1896年初,总理衙门在《奏复请讲求商务折》指出设立商务局旨在“官商一气,力顾利权,此周官保富之法,行之今日尤为切要”^③。戊戌运动之后,商务局一度受挫。1904年清政府颁布《奏定商会简明章程二十六条》,商部劝办商会。“新政”期间,政府与商会的活动发生了较为密切的联系,1907年~1908年两次举行全国商业代表大会,讨论商法,供政府参考。在商会的历史中,它与政府的关系是一种控制与反控制的关系。一方面,在“预备立宪”时期,商会是支持政府的最为重要的社会力量之一。例如上海商务总会主办的《华商联合报》盛赞预备立宪是“举二千年之魔障摧而廓之……”,呼吁人民采取行动协助朝廷立宪。^④ 商会积极参与和支持宪政活动,特别是地方自治活动、咨议局和地方议会的活动等。另一方面,商会与国家之间也有重要的利益冲突,因为国家劝办商会的目的是“广开利源”,必然伴随苛捐杂税、侵夺商利和出卖利权的行为,而商会的“振兴工商”则有商人自己的利益在内。对于章太炎来说,国家与商会(商人)双方既合作又冲突的关系,一方面证明国家无法通过利用商业活动使自己的体制合理化,另一方面又证明商会等非国家组织其实是一些准国家组织。这也就是章太炎对“商”大加讨伐的根本原因。

① 郑观应:《商务二》,《郑观应集》上册,上海人民出版社1982年版,第608页。

② 康有为:《公车上书》,中国史学会主编:《戊戌变法》第2册,神州国光社1953年版,第146页。

③ 《戊戌变法》,第399~400页。

④ 金贤采:《宣统元年颂辞》,《华商联合报》第1期,参见虞和平《商会与中国早期现代化》,上海人民出版社1993年版,第85~86页。

对学会与政党等都市政治团体的否定：这些团体既是有自身利益的社会集团，可能成为政治腐败的根源，同时，它们的活动又是国家权力扩张过程的一部分

在都市团体中，除商会外，学会与政党是最重要的团体。章太炎对政治团体的批判也是着眼于国家的权力运作及其道德后果。自强学会以后，帝制晚期的学会大多为政治性团体，也是中国现代政党的雏形。对学会倡导最力的是梁启超，他用“群”的概念来表述各种社会政治有机体，它们的主要功能就是将中国人结合为统一的国家。梁氏在《变法通议·论学会》中将社会团体分为三种，即：

国群曰议院，商群曰公司，学群曰学会，而议院公司，其识论业艺，罔不由学，故学会者，又二者之母也。……学会起于西乎，曰：非也；中国二千年之成法也。^①

正如张灏指出的，梁启超之所以赋予学会如此重要的地位，是因为他认为学会构成了国家建设（state-making）的一种组织纽带。学会不仅担负着对人民进行训练的任务，而且也是形成一定政治认同的途径；因此，学会成了将复杂多样和组织松散的中国社会联合为一个统一的、具有凝聚力的国家的必不可少的组织纽带。^② 在晚清立宪运动时期的政党与学会之间有很深的联系。章太炎对这些政治团体的批评主要是就它们与国家权力的关系进行的。章氏说“要之，国有政党，非直政事多垢黷，而士大夫之节行亦衰。直令政府转为女闾，国事夷为秘戏，……”，由政党中选出的议员“一朝登王路，坐而论道，惟以发抒党见为期，不以发抒民意为期，乃及工商诸政，则未有不循私自环者”。^③ 1911年10月，他在槟榔屿《光华日报》“论说”栏发表了《诛政党》一文，认为“近世朋党者，新党所从出，政党又新党之变相。中国大局，已非往代，朋党猥贱，甚于古人”，“朋党之兴，必在季世”，“天下之

① 梁启超：《变法通议·论学会》，《饮冰室合集·文集》之一，第31页。

② 《梁启超与中国思想的过渡》，第76～77页。

③ 《代议然否论》，《章太炎全集》卷四，第309页。

至猥贱，莫如政客”，中国政党，“非妄则夸”。他“校第品类”，分为七类，举凡康、梁之学堂、上层立宪分子、推动立宪运动的政闻社，以至各类资政员、谏议局员，及立宪派的士绅等等均在其列。^①他对政治团体的否定也是双向的，即一方面它们是有自身利益的社会集团，阻碍了国家建设的合理化，另一方面中国政治团体的活动又是国家行为的一部分。这也是他在辛亥革命后随即主张“革命军起，革命党消”的理论基础。

对由地缘与血缘而成的聚落的否定：清末新政和晚清思想的重要特征之一，是借助于士绅—村社共同体的“地方自治”来加强国家对社会基层的控制；摆脱地缘与血缘关系，实现社会动员，将个人直接组织于民族主义的国家目标之中，是晚清以降重要的思想潮流；反传统主义首先是对宗族—村社—士绅体制及其道德基础的否定，而后才是一个文化运动

在“五无论”的论述结构中，对“聚落”的破除主要指的是因地缘和血缘而成的宗族和部落。值得注意的是，对聚落的否定紧随对政府的破除，从而也需要在政治层面理解章氏的这一独特思想。“凡兹种族相争，皆以有政府使其隔阂，假令政权堕尽，则犬马异类，人犹驯狎而优容之，何有于人类？”^②然而，章氏的无政府思想并非无条件的“无政府主义”，在他看来，政府起源于战争，如果战争不绝，政府也就不能一日废弃。“是故政府者，非专为理民而设，实与他国之政府相待而设。他国有政府在，即一国之政府不得独无。”^③因此，无政府的含义是破除国界，统一语言，进而全面地息争。所谓“无聚落”也正是在全面地息争这一意义上提出的，因为即使国界破除、政府泯灭，而人类所居处的自然条件不一，以种族、语言或地域的差异而形成的自然聚落之间仍会合旅相争，并产生出新的国家和政府。

是故欲无政府，必无聚落。农为游农，工为游工，女为游

① 《章太炎年谱长编》上册，第352～360页。

② 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第432页。

③ 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第432页。

女。……易室而居，迭相迁移……斯则无政府者，必与无聚落说同时践行也。^①

章氏这里所谓聚落主要指以地域分布而成的部落组织，虽然具体所指语焉不详，但没有疑问的是，他对聚落的否定起源于对国家和政府的否定。

章太炎所谓“农为游农，工为游工，女为游女”，强调的是对地缘行业和血缘关系的摆脱，其中地缘和血缘问题涉及他对中国宗法制度的理解。在《〈社会通论〉商兑》一文中，他针对甄克思关于宗法社会“重民而不地著”的观点，指出中国的宗法社会与田土的关系极深，是祖先崇拜与土断之制的结合。值得注意的是，章氏对宗法制的批判是与他民族主义的理解深刻地联系在一起的。他针对严复按照甄克思的学说将中国社会视为“宗法而兼军国者也”的看法，指出严氏对宗法之“法”的理解只涉及“种”而未涉及“国”，从而误将民族主义作为一种“普遍之广名”。为什么章氏在批判国家的同时又提出“国”的问题呢？这是因为他把排满的民族主义运动理解为一种争夺主权的政治斗争，他说：

今吾党所言民族主义，……所为排满洲者，岂徒曰子为爱新觉罗氏，吾为姬氏、姜氏，而懼子之淆乱我血胤耶？吾党所志，乃在于复我民族之国家与主权者。^②

章氏所谓国家及其主权不是指国际政治关系中的（多）民族—国家及其主权，而是指中国疆域中的汉“民族之国家与主权”。在获得民族—国家的主权之后，绝不以宗族血缘的理由而排外，这样，他就把满汉斗争视为争夺国家领导权的政治斗争。所谓“摄取国家观念于民族主义之中”，也就是在这个意义上进行的。在章氏看来，如果承认甄氏所谓宗法社会即民族主义社会的观点，那么，中国的宗法社会却容忍异族的统治。他特别指出民族主义的政治性，用中国社会的民族领导权即他所谓主权

① 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第434页。

② 章太炎：《〈社会通论〉商兑》，《章太炎全集》卷四，第331～332页。

概念来批判宗法社会,并建立完备的组织体系,以军国社会的形式实现社会的动员。

显然,章氏对宗法社会的批判似乎突出了“国”的概念,但他所谓“国”是指汉民族之“国”。他要破除宗族及其伦理体制,而将民族中的个体从血缘、地缘和行业的关系中解放出来,直接组织到民族—国家之中。^①这也是他以个体/国家的论述模式而不是个体/社会/国家的论述模式讨论中国问题的主要原因之一。在这种论述模式背后,仍是他的政治性的反满思想。

另一方面,章氏虽然在排满的意义上提及了“国”的政治性概念,但在晚清的语境中,他对宗法制的否定同样是和反对国家及其权力扩张的考虑联系在一起的。在“新政”时期,国家官吏和立宪派的知识分子对“地方自治”的考虑就是要借助于士绅—村社共同体来加强国家力量。在《清末筹备立宪档案史料》中收有大量有关“地方自治”的奏折,其中心的议题就是国家如何利用士绅、宗族、自然村的体制对社会进行盘剥、组织、动员和控制。例如《南书房翰林吴士鉴请试行地方分治折》云:

然又恐权集中央,彼国臣民或但知有服从之义务,而不知有协赞之义务也,则又有地方分治之制以维之。其法凡郡县町村悉举明练公正之士民以充议长,综赋税、学校、讼狱、巡警诸大政,各视其所擅长者任之,分曹治事,而受监督于长官。……遇有重大事件,则报告于中央政府,以行其赏罚。……夫官吏士民,同属朝廷臣子,官即已仕之民,民即未仕之官,……必待官民之合力分治者。^②

清末新政要求村庄建立一套财政制度以资助兴办新学堂、新的行政组织和自卫组织,并且国家开始不断地向农村摊款(其数量远超出田赋的数倍),用于支付巨额赔款和后来的混战。根据杜赞奇对1900年~1942

① 较早提及这一观点的是王汎森《“群”与伦理结构的破除》一文,《章太炎的思想》,第243~249页。

② 《清末筹备立宪档案史料》下册,第711~712页。

年的华北农村的研究,摊款从根本上不同于田赋和过去的其他捐税,它不是按丁口或私人财产分配,而是以村庄为单位分摊。由村庄制定自己的摊款方式,从而使村庄具有征款权力进而发展起了村庄预算。随着新式学校的建立,公共事业的扩大,为监督这些新事物并分派、征收摊款,新型的村庄领导组织亦得到加强。^① 清政府一面需要培养一批地方领导来进行社会组织和动员,实现国家的目的,一面又必须避免社会和法统的危机,尊重传统的权威和体制。这就是士绅一村社共同体(村庄是其自然形式)在晚清社会成为如此重要的话题的原因。

实际上,利用宗法社会进行地方自治“佐国家养民”的思想早在冯桂芬的《复宗法议》等文中已露端倪,在戊戌运动之后、特别是新政时期,这一思想成为当时刊物所讨论的重要议题之一。例如蛤笑于1908年在《东方杂志》上发表《论地方自治之亟》一文,认为中国宗法社会“族制自治极发达”,历经二千年专制政体之摧残而仍能延续至今,正说明“吾族自治之能力”。他将乡约之制、郡县之公局与西方社会的地方议会相比拟,论证中国自治的存在。^② 比他更早,攻法子在《浙江潮》上发表《敬告我乡人》一文,明确指出:

中国地方各有绅士,孟子所谓巨室是也。凡地方之公事,大都由绅士处理,地方官有所兴举,必与绅士协议,绅士之可否,即为地方事业之兴废。故“绅士者,实地方自治之代表也。欲问中国地方自治体何在,则绅士是矣。绅士所得干预之地方公事,其范围与各国地方自治体略同,而时或过之。如各国地方自治体无兵权,而中国则有事之时,绅士得以办理团练是也。……故中国之地方自治,真有相沿于自然之势,有自治之

① 杜赞奇:《文化、权力和国家——1900—1942年的华北农村》,第3页。

② 蛤笑:《论地方自治之亟》,《东方杂志》第5卷第3期,1908年4月出版。文中说:“吾国素为宗法之社会,而非市制之社会,故族制自治极发达,而市邑自治甚微弱。论者遂谓宗法为初民集合之原体,而大有障碍于人群之进化。此其说,证以欧西历史,则固然矣。然亦盍思夫吾族自治之能力,绵绵延延,经二千余年专制政体之摧残剥蚀,而犹遗一线者,固重赖此宗法之制也乎?”又说:“乡约之制,一市府议会之规模也;郡县之公局,一都邑议会之形势也;善堂公所,一医院卫生局之筭路蓝缕也;市镇之团练,一民兵义勇之缩本影相也;墟庙之赛会,一袄祠教堂之仪制也。礼失而求诸野。里乘流传,固无一不具地方自治之性质者。不过其组织未进于精严,进化乃形其濡滞耳。”

实,而无自治之名。^①

但是,满清政府利用地方自治以扩张国家权力的尝试并不完全成功,国家财政收入的增加与地方上无政府状态是同时发生的,这是因为国家对乡村社会的控制能力低于其对乡村社会的榨取能力。正式的国家政权可以依靠非正式机构来推行自己的政策,但它无法控制这些机构,其结果国家机构的合理化受阻于地方官吏的腐败,而国家权力的延伸又意味着社会的进一步被压榨和破产。杜赞奇用吉尔茨(Clifford Geertz)的“内卷化”(involution)概念来形容晚清国家政权扩张的特点,他指出:“在内卷化的国家政权增长过程中,乡村社会中的非正式团体代替过去的乡级政权组织成为一支不可控制的力量。”在这样的条件下,国家政权内卷化指的是国家机构不是靠提高旧有或新增(此处指人际或其他行政资源)机构的效益,而是靠复制或扩大旧有的国家与社会关系——如中国旧有的赢利型经纪制来扩大其控制力,这不仅使旧的经纪层扩大,而且使经纪制深入到社会的最底层——村庄。^②章太炎对地方选举及豪佑的看法已经显示了他对这一过程具有很深洞察,但他在当时更注意的,可能是以地缘和血缘关系为基础而形成的自治性组织及其行为是国家行为的一部分。

“个体为真,团体为幻”的多重政治内涵

现在我们可以更深入地理解“个体为真,团体为幻”这一命题的历史含义了:

首先,章太炎没有采用个体/社会/国家的论述模式,而是用个体/国家的二元对立的论述模式来讨论个体与国家的否定性关系,这是因为在国家权力扩张的历史语境中,社会实际上正在被国家所挤压,各种

① 攻法子:《敬告我乡人》,《浙江潮》第2期,1903年3月出版。值得注意的是,作者在文中把自治看作是国家的间接管理。他说:“自治云者,对乎官制而言,近世之国家,其行政之机关,大别之为二:一曰官府,一曰自制体。官府为国家直接之行政机关,以直接维持国权为目的,如外交、军事、财政之类,皆官府所司之政务也。自治体为国家间接之行政机关,以地方之人治地方之事,而间接以达国家行政之目的,如教育、警察及凡关乎地方人民之安宁幸福之事皆是也。直接之行政名曰官制,间接之行政名曰自治。”

② 《文化、权利和国家——1900—1942年的华北农村》,第66~68页。

社会团体包括士绅—村社共同体、商会和城市行会、学会和政党，以至介于政府与民众之间的中介性的国家组织——议会，都是以国家建设为基本目的组织和运转的。作为排满的民族主义者，章氏拒绝任何旨在巩固和发展满清国家的社会行为，这些社会行为也同时被视为国家行为。个体与国家的对立模式由此发展成为个体与包括非国家的社会组织在内的“国家”的对立模式。因此，与其说章氏省略了社会的范畴，不如说是他对社会作了国家化的理解。这种个体/国家的二元对立的论述模式对于中国现代政治思想的影响极为深远，其表征之一就是：启蒙知识分子习惯于在个人与国家的二元关系中获得政治认同（无论是对抗的还是同一的），而较少研究个体与国家之间可能存在的社会中介和公共空间。

其次，在个体/国家的论述模式中，个体不再是一个抽象的哲学观念，而是一个具有复杂的意义构成的概念。作为绝对主权又绝对平等的存在，个体的意义是在具体的社会语境中展现出来的，其核心就是对一切“强为分界”的对待性关系——诸如民族主义，国家主义，村落思想，宗法思想——的激烈否定^①；对于国家来说，个体概念既是无政府思想的基石，又是人民（各各人民）主权的宣言；对于现代官僚体制来说，个体概念既是对一切理性化的社会等级的破除，又是对政治平等的内在要求；对于经济体制来说，个体概念既是平均地权的理由，又是国家公有的社会主义思想的源泉；对于都市团体来说，个体概念既是对契约关系的否定，又是对个人/社会/国家的论述模式的拒绝；对于宗法制村社来说，个体概念既是对作为国家权力扩张的工具的士绅—村社共同体（特别是宗族血缘与地缘关系）的批判，又是对中国传统的伦理结构的全盘性否定。就最后一点而言，我想简要指出的是，章氏虽然在文化和学术上倡导“国粹”以及中国的传统，但他从个体角度所做的对于宗族和其他社会团体的否定，却提供了中国现代反传统主义的思维逻辑。“五四”反传统思想的中心主题之一就是这种个人与家族制度及传统伦理的对立，这种对立已经是一种尖锐的善恶对立。值得特别提出的是，章氏激烈的个体概念既未成为资本主义

^① 《五无论》，《章太炎全集》卷四，第429～430页。

私人占有权的思想来源，也未成为以民主为特征的现代国家制度的理论前提。换句话说，他的个体观念及其相关话语并没有促成西方式的个人主义文化；相反，个体概念在政治、经济和社会领域却发展出了一种政治上无政府的、经济上社会主义的和社会上反等级（组织）的思想取向。个体概念与普遍平等的内在关系揭示了个体概念与“公”观念的隐秘的联系。^①

第三，在现实政治的层面，个体对国家和任何社会群体的激烈否定都与排满的民族主义有深刻联系，因为这里所谓国家和社会群体是以清朝政府为合法权威的。这样，个人概念与民族概念之间的理论上的否定性关系（民族当然也是一种团体）便具有了现实层面的紧密的相关性，或者可以说是某种隐喻性的关系。对于章氏来说，中国民族—国家的建立就是汉民族对国家主权的拥有，即汉民族对满清的政治统治权的剥夺，而个体概念在原理上论证了满清政府的国家建设的虚幻性；在这个意义上，个体概念是中国现代民族—国家话语建构的一个组成部分。

第四，个体概念同时是一个自我否定的概念，因而也是一个自我超越的概念。章氏从个体与国家、政府的对立之中论证这些集体性事物的“无自性”，最终指出这些无自性的事物仍然是人的创造，因而提出无人类的概念；又考虑到人类进化历史，为避免微生物通过进化而再造人类及其社会，提出无众生的概念；最后根据世界本无的佛教原理，提出无世界的概念。实际上，所有这些近乎奇谈的概念均来源于佛教“人无我”和“法无我”的原理。个体概念所以是自我否定的，是因为个体“常执藏识以为自我，以执我之见见于意识，而善恶之念生”，而这种自我或我见都是在对待性关系中产生的偏见与幻觉。^②换言之，章太炎所谓个体与真正的（永恒的、实在的和普遍的）“我”是分离的，这种个体是没有本体的个体。因此，个体本身不是具有自性

① 这种“公”的思想在民族主义问题上的体现就是将墨子式的“爱无差等，施由亲始”的“公”伦理扩展为民族间的关系：“吾曹所执，非封于汉族而已，其他之弱民族，有被征服于他之强民族，而盗窃其政柄，俘虏其人民者，苟有余力，必当一匡而恢复之。……欲圆满民族主义者，则当推我赤心救彼同病，令得处于完全独立之地。”《五无论》，《章太炎全集》卷四，第430页。

② 《章太炎全集》卷四，第436～437页。

的事物，不能成为道德认同的最终源泉。个体概念由此成为一个自我超越的概念：它必须在它之外寻找本体或自性。个体与自性（“我”）的分离是章氏临时性的个体概念的最深刻的特征。这种分离决定了个体没有自己的深度或内在性，不能成为价值认同的基础，也决定了章氏思想的内在逻辑：对个体的强调最后却导致对个体本身的否定，对宗教、信仰和普遍的宇宙模式的追究。这就是他的“建立宗教论”和“齐物论”的宇宙模式得以产生的思想动力。

在寻求现代认同的过程中，个体与自性或我的分离意味着另一个寻找认同的历程：个体对自性或我的渴念，如同人对影子的寻求。这将是我对“五四”的阐释中要讲述的故事：个体的内在深度的形成。

（3）个体观念、建立宗教论与“齐物论”的世界观

——在无神的现代语境中，什么是道德的起源？

建立宗教论与现代知识学语境：无神论与以重建道德为目的的宗教实用主义

章太炎的临时性的个体概念产生了一个重要的问题：个体概念只是在与公理、进化、唯物、自然、国家、社会及其他社会群体的否定性关系中具有优先性，它本身也是没有自性的存在。那么，它对上述事物进行批判的道德基础是什么呢？换言之，如果个体是无我的，它本身不能提供认同的最终基础；如果个体不能依据自身确定道德取向，它就必须在个体之外寻找认同的基础或价值的来源。这一问题的另一方面就是：在个体之外寻找道德基础的努力势必导致对普遍性或个体之外（也可能内含个体）的他者的肯定。我对章氏的个体概念与宗教、道德和“齐物论”世界观的关系进行研究，旨在讨论章氏的完整的新世界观中个体的位置：这个似乎极为抽象的新世界观与他从个体角度对普遍性事物的批判是怎样的关系？在个体之上或之外的那个价值源泉是什么？但是，在到达他的齐物论世界观之前，我首先分析的是他的“建立宗教论”。

章氏建立宗教的构想是在现代条件下发生的，这意味着章太炎不得不面对现代知识学语境对他的多重压力。“建立宗教论”的前提之一

是经过现代知识洗礼的无神论,这明显地解释了章氏宗教思想与现代性的知识谱系的深刻联系。对神学目的论的批判在多大程度上瓦解了建立宗教的知识学基础和在现代条件下建立宗教的可能性,忙于建立宗教的章氏并不清楚。换言之,章氏“建立宗教论”的内在逻辑可能是对宗教的形成前提的最严重的打击。这深刻地说明,在现代语境中对现代性的知识谱系的自觉的批判和反抗本身,在很大程度上受制于现代性的逻辑。在我看来,章氏从“建立宗教”的道德考虑,转变为超越道德和宗教信仰的范畴、建构“齐物论”的宇宙本体论,是在现代知识语境的压力下寻求价值和认同基础的不得不为的选择。

章氏宗教思想的发展有一个重心的转移过程,即从对世界起源的唯物论诠释转向对宗教的道德意义的关注。章氏早年的著作如《膏兰室札记》、《菌说》、《馗书初刻本》等从不同方面对中国和西方宗教的神创论和神学目的论进行批判,主要的理论依据是中国思想中的唯物论传统(特别是王充的思想)和近代西方的自然科学。他的看法是“天且无物,何论上帝”^①,世界万物“自生”、“自为”,而“天道无为”。^②既然“万物自生”,又何来天或上帝的创造,又何有“天道”、“天命”?^③值得注意的是,他对神创说和神学目的论的批评建立于近代物理学的原子论之上,即从对物质的最小的构成物的论证入手讨论世界的起源,这与他论证个体与团体的关系时所采用的方式是一样的。“凡物之初,只有阿屯”^④,他接受康德的星云假说。^⑤

章氏对万物起源的解释有两个重要的预设:首先他假定世界万物的产生是由于变化或演化;其次这种演化的动力是“各原质皆有欲恶去就,欲就为爱力、吸力,恶去为离心力、驱力,有此故诸原质不能不散为各体,而散后又不能不相和合”^⑥。这意味着章氏对世界起源的原子论

① 章太炎:《膏兰室札记》,《章太炎全集》卷一,第292页。

② 《膏兰室札记》,《章太炎全集》卷一,第243页。

③ 章太炎:《馗书初刻本》,《章太炎全集》卷三,第19页。又:章氏在《儒术真论》及《视天论》(1899)中将天视为自然,将命视为遭遇,显然是发挥荀子的思想。《章太炎政论选集》上册,中华书局1977年版,第118~125、125~127页。

④ 章太炎:《菌说》,《章太炎政论选集》,第131页。

⑤ 《五无论》,《章太炎全集》卷四,第435页。

⑥ 《菌说》,《章太炎政论选集》上册,第131页。

解释有很深的物活论的特点,他将精神动物与其他物质都视为具有“欲恶去就”的愿望与能力,并以“致力以自造”和“以思自造”的形式各自适应环境而变化。这是中国现代自然观的主要特征之一。^①章太炎否定在物质之外存在超验的精神,也拒绝接受目的论的历史观。针对谭嗣同将以太当作性海的观点,章氏指出“原质有形,即以太亦有至微之形,固不必以邈无倪际之性海言也。……以知识为全体,亦不能出乎官骸之外也”,坚持的是以物质为基础的形神统一观。^②

章太炎的无神论思想在他日本时期的重要论文《无神论》中得到全面的发挥,但他那时对神教的批判不再集中于世界物质起源的解释,而在于探讨宗教的建构基础以及这种宗教建构的方式可能造成的后果,如:“世之立宗教、谈哲学者,其始不出三端:曰惟神、惟物、惟我而已。”他分别评论说:

惟我之说,与佛家惟识相近,惟神、惟物则远之。佛家既言惟识,而又力言无我。是故惟物之说,有时亦为佛家所采。……何也?惟物之说,犹近平等;惟神之说,崇奉一尊,则与平等绝远也。欲使众生平等,不得不先破神教。故就基督、吠檀多辈论其得失,而泛神诸论附焉。^③

这样,章氏对宗教有神论的批判重心就从宇宙构成原理的分析转向了以“众生平等”为核心价值的社会伦理的讨论。尽管他批评康德在纯粹理性与实践理性之间的区分失之于自相矛盾,但当他从道德角度考虑宗教问题时,他自己在无神论与建立宗教论之间所面对的问题却与康德十分相似。

① 中国现代科学观和自然观的物活论特征在章太炎的论敌吴稚晖那里也显现得极为清楚。吴在20年代成为中国现代宇宙论和科学观的重要阐述者,在“科学与人生观”的讨论中发挥了重大作用。在1906年~1908年间,他的科学和自然思想成为中国无政府主义思想的基础。章氏对公理、进化、唯物、自然等现代性世界观的抨击,部分地就是针对吴稚晖在法国参与编辑的无政府主义刊物《新世纪》的。参见汪晖《吴稚晖与中国反传统主义的科学观》,《学人》第三辑,江苏文艺出版社1992年版,第71~112页。

② 《章太炎政论选集》上册,第134页。有关章太炎早期的无神论思想,参见肖万源《中国近代思想家的宗教和鬼神》第六章,安徽人民出版社1991年版。

③ 章太炎:《无神论》,《章太炎全集》卷四,第395~396页。

在无神论的前提之下建立宗教,章太炎关心的是宗教对于道德形成的意义,这就是他所谓“用宗教发起信心,增进国民的道德”。在《革命道德说》等文中,章氏从许多方面讨论道德的意义,强调“道德衰亡,灭亡国灭种之根极也”,“道德堕废者,革命不成之原”。^①而章氏所谓革命“非革命也。曰光复也”^②。从这个观点来看,章氏对宗教的倡导也可以说是他的种族革命的道德思想的一个有机部分。“世间道德率自宗教引生”^③，“若没有宗教,这道德必不能增进”^④，“欲兴民德,舍佛法其谁?”^⑤针对别人对他用《民报》“作佛报”的指责,章氏论证说:要实行《民报》的六条主义,唯有佛教可以创造实行这种主义的人,“以勇猛无畏治怯懦心,以头陀净行治浮华心,以惟我独尊治猥贱心,以力戒诳语治诈伪心”^⑥。

在不承认上帝、神、天、天道等超验实体的存在的前提下,章氏又把宗教作为道德的起源。这势必引申出一个问题,即:在无神的宗教中什么是道德的起源?如果没有上帝或天等超验存在,由谁发出绝对命令或提供存在的正当的原理?与此相关的问题是:如果存在无神的宗教,那么,宗教的基础又是什么呢?章氏在此问题上陷入了现代知识语境中的二难困境:现代性的知识体系瓦解了宗教的信仰基础,但同时科学和其他现代知识不仅没有解决生存的意义问题,也未能适当地解决正义、道德和美的问题。章太炎对宗教的考虑不可能绕过现代科学和现代性的知识体系对宗教及其信仰的毁灭性的打击,同时又无法依据现代知识本身重建价值的源泉。章氏对佛教唯识宗的选择正是在这一两难困境中作出的。

章氏一面说用宗教建立道德,另一面说唯有佛法于中国最为恰当。

① 章太炎:《革命道德说》,《章太炎全集》卷四,第277、284页。

② 《革命道德说》,《章太炎全集》卷四,第276页。

③ 《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第418页。

④ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,《章太炎政论选集》上册,第272页。

⑤ 章太炎:《答梦庵》,《章太炎政论选集》上册,第394页。

⑥ 《章太炎政论选集》上册,第395页。章氏认为在晚清中国的语境中,除佛教外,已经很难用其他的思想资源来培育革命的道德。他在《建立宗教论》中说:“今之世,非周、秦、汉、魏之世也,彼时纯朴未分,则虽以孔、老常言,亦足以化民成俗。今则不然,六道轮回、地狱变相之说,犹不足以取济。非说无生,则不能去畏死心;非破我所,则不能去拜金心;非谈平等,则不能去奴隶心;非示众生皆佛,则不能去退屈心;非举三轮清净,则不能去德色心。”《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第418页。

那么,宗教是什么,佛法是不是宗教?章氏给自己设定了一系列问题:如果说有所信仰就是宗教,那么各种知识学问(除怀疑论外)没有一项不是宗教;如果以崇拜鬼神为宗教,那么道教、基督教和伊斯兰教都是宗教,而佛教反而六亲不近、鬼神不礼、相信“心、佛、众生,三无差别”,不在心外求佛,那还算不算宗教呢?足见信仰不能作为宗教的标志。^①章氏将宗教作为救世的工具已经有相当的宗教实用主义的倾向,所以他才会说“道德普及之世,即宗教消熔之世”^②,在批判康有为定孔教为国教、尊孔子为教主的行爲时,他强调孔子是宗师而非教主,而将孔学变为宗教无非“杜智慧之门”,进而贬斥宗教为“至鄙”。^③他把知识的重要性提高到宗教之上(所谓“学术申,宗教绌”^④),似乎又是站在现代知识学的立场对宗教采取否定的态度。

把宗教作为道德的起源,这一命题本身是对现代性的知识体系的限度的质疑;但同时现代知识本身又构成了对宗教的质疑。^⑤这是一个现代语境中的悖论。章氏对佛教唯识宗的选择就是试图解决或在一定程度上弥合在宗教与知识之间的裂缝。他解释说:

佛法只与哲学家为同聚,不与宗教家为同聚。……佛陀菩提这种名号,译来原是“觉”字。般若译来原是“智”字。一切大乘的目的,无非是“断而知障”、“成就一切智者”,分明是求智的意思,断不是要立一个宗教,劝人信仰。……试想种种物理,无不是从实验上看出来,不是纯靠理论。哲学反纯靠理论,没有实验,这不是相差很远么?佛法的高处,一方在理论极成,一方在圣智内证。岂但不为宗教起见,也并不为解脱生死起见,不为提倡道德起见,只是发明真如的见解,必要实证真如。发

① 章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第六辑,三联书店1981年版,第299~300页。

② 《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第418页。

③ 章太炎:《驳建立孔教议》,《章太炎全集》卷四,第198、194页。

④ 章太炎:《馗书重订本》,《章太炎全集》卷三,第283页。

⑤ 章太炎在批判基督教时,除了指责基督教的上帝观和创世说“与平等绝远”,又为帝国主义所利用之外,特别提出的就是它为“物理学士之所轻”,为“请科学之所轻”,“刳取一觚,以杜塞人智虑,使不获知公言之至,则进化之机自此阻。”《馗书初刻本》,《馗书重订本》,《章太炎全集》卷三,第92、293、15页。

明如来藏见解，必要实证如来藏。与其称为宗教，不如称为“哲学之实证者”。^①

章氏将佛教的内证与物理学的实证相统一，进而在知识的问题与对真如的理解之间架起桥梁。章氏没有意识到，当他论证佛的本旨不是道德与宗教，而是对真如与如来藏的发明和实证时，他已接受了现代知识对什么是知识的意识形态规定，即知识是实证的，只有实证的知识才是有效的。^②知识的这种现代规定导致了宗教的衰亡。在下文中，我们会发现，他对佛教的这种理解正是他从建立宗教的道德意图走向齐物论宇宙观的内在动力之一。

但章氏又分明是要建立宗教，并以之形成国民的道德的。既然章氏重视的是宗教的道德功能而不是宗教绝对主义，他对宗教的多元主义态度就极为自然。他说：

宗教之高下胜劣，不容先论。要以上不失真，下有益于生民之道德为其准的……若于人道无所陵藉，则姑妄容而并存之。^③

“上不失真”是对现代知识的回应，“下有益于生民之道德”则是种族革命的宗教实用主义。因此，我们追问的重点将是他的宗教的内涵，而不是形式（即是什么教什么宗），更准确说，是他的内涵与他的形式之间的实质性关系。

正是在这样的条件下，我回到本文的论题，即在无神论的前提下，道德合理性的来源是什么？既然章氏已经从个体为真的立场将普遍性事物置之道德可能性之外，个体在他建立宗教的努力中居于何种地位？直截了当地说：个体思想是否构成章氏所要建立的道德的源泉，或者，他的宗教是否个体（与上帝或神相对应）的宗教？如果是或部分地是，

① 章太炎：《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，《中国哲学》第六辑，第300页。

② 章氏最推崇的是法相宗，主要的原因之一就是法相的严密的逻辑体系与近代学术相近。他说：“然仆所以独尊法相者，则自有说。盖近代学术，渐趋实事求是之途，自汉学诸公分条析理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学，于明代则不宜，于近代则甚适，由学术所趋然也。”《答铁铮》，《章太炎全集》卷四，第370页。

③ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第408页。

那么,他为什么不直接地用个体主义作为他的道德基础,而要将这种个体的思想纳入到佛教唯识宗的本体论之中?这一问题我已在第一节有所涉猎,这里将详细地展开。

依自不依他与佛教三性说:“自”是个体之自我,还是真如实性?在三性论之中,个体只是意识的建构,无内容的名言,依他起的幻有;个体的所思、所欲、所畏、所感,即个体的日常生活是虚幻的我见;个体没有内在性的深度。

章氏建立宗教以激励人的道德勇气和不顾利害、蹈死如饴的革命意志,个体在他的佛教思想中成为重要的资源。为了论述方便,我再详细地引证第一部分已经涉及过的内容。章氏说:

明之末世,与满洲相抗、百折不回者,非耽悦禅观之士,即姚江学派之徒……仆与佛学,岂无简择?盖以支那德教,虽各殊途,而根原所在,悉归于一,曰“依自不依他”耳。……佛教行于中国,宗派十数,独禅宗为盛者,即以自贵其心,不援鬼神,与中国心理相合。……

又曰:

法相、禅宗,本非异趣。……自贵其心,不依他力,其术可用于艰难危急之时,则一也……三论继兴,禅宗、法相接踵而至,宗派虽异,要其依自则同……要之,仆所奉持,以“依自不依他”为泉极。

“依自不依他”将“自”与“他”相对立,显然在另一层面再现了个体与团体(个体之外的一切他者)二元对立的论述方式。但是,章氏在论及“不依他力”的同时,与之并提的是“自贵其心”,而且认为“相宗、禅宗,其为惟心则一也”。^①由此推论,“依自”之“自”指的不是自己的肉身而是

^① 《答铁铮》,《章太炎全集》卷四,第369、369~370、371、374、370页。

“心”，“依自”亦即“依自性”，即“惟心”。除了与“不依他力”相呼应之外，“自贵其心”还与“不援鬼神”相并提。这表明“心”与鬼神无涉。

但是，否定鬼神并不能自明地证明如下问题：这个“心”究竟是个体的心，即主观的心呢，还是遍在的心，或客观的心呢？如果“心”指的是个体的主观的心，那么，个体就构成了道德和价值的源泉；如果“心”指的是真如，那么，个体就只不过是证实真如一如来藏（章氏一面要证实真如一如来藏，似乎真如一如来藏是外在于个体的；另一面又说“圣智内证”，似乎真如一如来藏又是内在于个体的）的工具而已，它本身并不构成价值和道德的源泉。章氏有意无意地混同法相宗的“惟心”与禅宗的“惟心”的差别，但无论是阿赖耶识之心，还是真如，都不是个体之心（虽然可能是遍在的，即阿赖耶识与个体非一非异），则十分明确。因此，个体在章氏佛法中的位置决定于“心”的性质以及个体与心的关系。对此问题的解释需要回到他的宗教本体论、法相唯识学的三性论及阿赖耶识论的内在逻辑之中。

我们先分析章氏对法相唯识学的三性说的解说。他说：“以何因缘而立宗教？曰：由三性。三性不为宗教说也。”^① 这意思是说宗教的起源是三性，但三性是一种自在的存在，并不因宗教之有无而生灭。三性说是唯识学的重要原理，它所要解释的问题是：宇宙人生是唯识所现，但为什么人们对此不能体会，却认为客观的存在与自己没有关涉，个人在宇宙之中极其渺小呢？三性说探讨的是人们日常生活的知识是如何构成的，事物的实际情况怎样，这种实际情况的现象与本质，等等。^② 何谓三性？“一曰：遍计所执自性；二曰：依他起自性；三曰：圆成实自性。”^③

遍计所执自性是指普遍计较所执著的诸法自性，也是一切语言所表达的现象。这是说人们日常的一切知识都是错觉。“本来是自识以阿赖耶识所变现的事物（依他起相）为所缘缘而于自识生起影象，却执为心外实有”。^④ 章氏把这一自性说成是“惟由意识周遍计度刻画而成”，

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403页。

② 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上册，中华书局1991年版，第323～325页。

③ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403页。

④ 《周叔迦佛学论著集》上册，第324页。

举凡色空、自他、内外、能所、体用、一异、有无、生灭、断常、来去、因果等对立范畴及其表述物，“离于意识，则不得有此差别”。^①就此来说，像自/他、个体/他者的对立范畴都不过是意识刻画而成的幻觉，是没有实性的。^②

关于依他起自性，章氏解释说：“第二自性，由第八阿赖耶识、第七末那识，与眼、耳、鼻、舌、身等五识虚妄分别而成。”^③按周叔迦的解释，依他起自性是一切事物由于种子遇缘生起现行的现象，就是心法（精神作用）、心所有法（心理作用）、色法（物质）、心不相应行法。这些法都是依托众缘而生起，如幻假有而无实体。^④五尘（色、声、香、味、触，章氏此处用“即此色空”来表述，并不准确）由五识虚妄分别而成。“即此色空，是五识了别所行之境”；“即此自他，是末那了别所行之境”；而所有上述范畴又都是“阿赖耶识了别所行之境。……此数识者，非如意识之周遍计度执着名言也。即依此识而起见分相分二者，其境虽无，其相幻有。是为依他起自性”。^⑤

对于本文来说，在第二自性中，值得注意的是种子、心及其与阿赖耶识的关系。章氏说：

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403页。

② 章太炎对遍计所执自性的解释与《成唯识论》卷八的解释有些出入。据郭朋等学者的研究，这些差别主要是如下三点：第一，“惟由意识周遍计度”中的意识应包括第七识即末那，但章氏所指却仅为第六意识。第二，色空等本身并不就是遍计执，妄执它们为实有，才是遍计执。第三，意识所缘的影像相分可以说是不离意识的，而宇宙万有的本质相分，则只是第八意识之所变现，而不是第六意识之所变现，特别是“若体若用”中的体并不是“离于意识”而不得有的。第四，说所有这些范畴都是“其名虽有，其意决无”是很成问题的，因为绝无的只能是遍计执，而决不能是依他起（更不能是圆成实）；而“若色”等等的本身，却多是依他起，而非遍计执。（参见《中国近代佛学思想史稿》，第374页）对于本文所论的个体问题而言，章氏对这一问题所作的解释造成了一些理解上的困难，这是因为如自他这样的范畴在依他起自性的意义上与在遍计所执自性意义上是不同的。这种不同可以被简单地概括为绝无与幻有的差别，幻有并非绝无。

③ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403页。按，此处将第六意识排除在依他起之外，也是有违于论义的，章氏对第二自性的解释也有若干概念不清楚之处。有关章氏对依他起自性所做的解释上的含混之处，可参见郭朋等著《中国近代佛学思想史稿》，第375页。《成唯识论》对依他起下的定义是：“众缘所生心心所体及相见分，有漏无漏，皆依他起；依他众缘而得起故。”所谓心心所，熊十力《佛家名相通释》有极清楚的解释，佛家针对将心理解为一整个的事物的观念，将心析为八识，这样心已非整个的物事，而后又更于每一心之中分为心与心所。心是一，心所便多，心所虽多，皆依一心而与之相应合作。心以一故，乃以诸心所而为之主。参见该书第17~18页。

④ 《周叔迦佛学论著集》上册，第324~325页。

⑤ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403~404页。

赖耶惟以自识见分，缘自识中一切种子以为相分。故其心不必现行，而其境可以常在。末那惟以自识见分，缘阿赖耶以为相分。即此相分，便执为我，或执为法，心不现行，境得常在，亦与阿赖耶识无异。^①

换言之，赖耶缘色空、自他、内外、能所、体用、一异、有无、生灭、断常、来去、因果以为其境，而此数者各有自相，并不互相归属，这是因为色空、自他等虽无自性，但却是以阿赖耶识含藏的一切种子为相分的依据的。这里所谓种子并非各各独立的、最小单位的一粒一粒的实体，“种子者，以有能生的势用，故名种子”，所以它又称功能、习气、气分。^②熊十力分析说：种子之说又分法相家义和唯识家义，前者所谓种子“非离诸行别有实物之谓，只依诸行有能生势用，而说名种子”，而唯识家说种子则“异诸行而有实物”，亦即事物各有自种子为生因。

但诸行是所生果法，而种子是能生因法，能所条然各别，故前七识（此即诸行）之种子，可离异前七诸法，而潜藏于第八赖耶自体之中，为赖耶所缘相分，……即赖耶自家种子，为赖耶自体所含，而亦是赖耶所缘相分。（既为相分，明明是独立的物事）据此，则种子与诸行，各有自性。易言之，即种子立于诸行之背后，而与诸行作因缘，亦得说为诸行之本根，故谓其种子离异诸行而有实物。^③

章氏显然不只是以此破执，而且欲有所立，因此倾向于后者之义是自然的：

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第403～404页。

② 熊十力：《佛家名相通释》，中国大百科全书出版社1985年版，第18～19页。

③ 《佛家名相通释》，第20页。由于唯识家认为“彼计诸行，（以非一，故云诸。）各各有自种子为生因”，并建立种子，以说明宇宙万象，所以熊十力认为唯识家之种子说“盖近于多元论者”。章氏后来用唯识义理解释庄子《齐物论》，特别强调宇宙内的多元现象，这可以说是理路上的原因之一。

种子识者，即阿赖耶。凡起心时，皆是意识，而非阿赖耶识。然此意识，要有种子；若无种子，当意识不起时，识已断灭，后时何能再起？……由此证知，意虽不起，非无种子识在。^①

至于心，章氏已经说“心不现行，境得常在，亦与阿赖耶识无异”，可见心也不是与具体事物同体的心，而是事物背后的原因和自在的存在。章氏论证说，境缘心生，心缘境起，若无境在，不是也就不能立心为有了么？但是，当疑心遮心之时，并无他物能疑心遮心，因此，“即此疑心遮心之心，亦即是心”，这个心是不能疑也不能遮的心，亦即区别于所谓“起心”（凡起心时，皆是意识）之心的。^②一方面以种子说破除人我、法我之执，另一方面论证诸法乃因缘所成，依他而起，故是假有而实无。但虽是假有，却是遍计所执自性与圆成实自性所依，也是人我见、法我见所依。^③换句话说，一方面章氏所谓“为真”的“个体”并无实性，但另一方面对个体的虚无化的理解却导致了对阿赖耶识、心等超验范畴的信仰。章氏在演说中谈到法相宗的“万法唯心”，指出一切有形的色相、无形的法尘，都是幻见、幻想，并非实在真有。^④因此，现世事物不能成为偶像。在这个意义上，依自不依他和自贵其心所依之“自”、所贵之“心”，也可以说是非一非异、非内非外、非自非他的，是通过个体人的断惑证真而体会到的阿赖耶识和真如。

如何理解圆成实自性呢？章氏说：

第三自性，由实相、真如法尔而成，亦由阿赖耶识还灭而成。在遍计所执之名言中，即无自性；离遍计所执之名言外，实

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第413页。关于阿赖耶识与种子的关系，章氏在《人无我论》中亦有论述：“故自阿赖耶识建立以后，乃知我相所依，即此根本藏识。此识含藏万有，一切见、相，皆属此识枝条。于是与此阿赖耶识展转为缘者，名为意根，亦名为末那识，念念执此阿赖耶识以为自我。”《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第424~425页。

② 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第413页。

③ 《周叔迦佛学论著集》上册，第325页。

④ 章太炎：《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》上册，第274页。章氏在同文中将康德的“十二范畴”比作相分，将叔本华的“意识说”比作“十二缘生”。从这一点入手，我们也可以了解章氏的法相唯识学与建立宗教论的关系。

有自性。是为圆成实自性。^①

圆成实自性也就是真如、法界、涅槃，章氏认为与柏拉图的理念相似。^②圆成实自性是由人空、法空所显而圆满成就的诸法实性，也是诸法平等的真如。它是周遍的、常住的、真实的，却无相可得。缘此实性才能认清遍计所执而不再执为实有，能断除染分依他起性以后，证得圆成实自性。^③

只有理解了章氏的圆成实自性与他的“依自不依他”及“自贵其心”的关系，我们才能了解他的“自”的真正含义，以及这种“依自”的原则与他的建立宗教论的内在的联系。章氏在批评各种宗教主张之后说：

今之立教，惟以自识为宗。识者云何？真如即是惟识实性，所谓圆成实也。

但由于圆成实自性太冲无象，要想进入，则不得不依赖于依他起，直到证得圆成，依他自除，所以“今所归敬者，在圆成实自性，非依他起自性。……一切众生，同此真如，同此阿赖耶识”。这个识是遍在的，而非局限于某一事物的。^④因此，依自不依他的“依自”要在“不依他”，即这个“自”不能在“依他起自性”的意义上理解，而只能在圆成实自性的意义上理解。这个“自”虽指人自己的本性，但此自己又非小己，而是我与万物同体之本来清净体性，是普遍众生，惟一不二，超越个体的。这样，“依自”的道德指向“特不执一己为我，而以众生为我”，“一切以利益众生为念，其教以证得涅槃为的”。^⑤

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第404页。

② 郭朋等指出章氏在此的表述亦有语病。首先是真如、实相本身就是圆成实自性，所以“由实相，真如法尔而成”的说法不准确。但是，从章文后面的表述来看，他的理解是将真如、实相与圆成实自性理解为同一事的。其次，“由阿赖耶识还灭而成”之“还灭”应为转依，“而成”应为“而证”。参见《中国近代佛学思想史稿》，第375～376页。

③ 参见周叔迦《周叔迦佛学论著集》上册，第325页。《成唯识论》释圆成实自性云：“二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实。显此通常，体非虚缪。……此即于彼依他起上常远离前遍计所执，二空所显真如为性。”

④ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第414～415页。

⑤ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第415～416页。

宗教本体论：在否定了神学目的论、唯物主义的原子论和主观唯我论之后，个体是否还具有意义？

在解释了章氏对三性说的理解之后，我们可以讨论他的宗教本体论了。章氏指出一切哲学、宗教都要建立一物以为本体，而历来宗教家所犯的最大错误莫过于误将神我、物质和神教当作本体。

首先，主张神我的学说将“我”视为一种永恒的实体，而不知道这种“我”不过是“我见”或意识的产物。从唯识学的立场看，所谓“我”者就是阿赖耶识，而绝非个体。所以，“此识是真，此我是幻，执此幻者以为本体，是第一倒见也”^①。

其次，把物质，特别是不可分的原子视为世界的本体也同样不真实。虽然有人认为物质的构成是“无厚”的，即没有形式的，进而认为在色、声、香、味、触等感觉之外仍有“力”的存在，但是，既然没有离开“力”的五尘，也没有离开五尘的“力”，那么，物质的构成就一定依赖于五尘和力的缘生，“既言缘生，其非本体可知。然则此力，此五尘者，依于何事而能显现？亦曰心之相分，依于见分而能显耳。此心是真，此质是幻，执此幻者以为本体，是第二倒见也”^②。

第三，有神论的宗教本体论可以区分为一神、多神及泛神诸种，但其起源或者是因崇拜一物以躲避烦恼、祈求幸福，或者是因困惑于宇宙的无穷、神秘和不可把握而崇拜一物以明信仰。所以“此心是真，此神是幻，执此幻者以为本体，是第三倒见也”^③。

特别值得注意的是，在讨论宗教本体的同时，章氏还讨论了柏拉图的理念（他称之为伊跌耶，即 idea）说，他拒绝接受柏拉图将个体的存在理解为兼有与非有（即个体不等于理念，但也不离于理念）的看法，

① 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第406页。

② 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第406页。章氏早期宗教思想主旨在批判有神论，而此时他的批判则特别指向唯物论，这一点与他对现代性的怀疑、特别是对科学主义的质疑有关。在《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》中，他对三性说的解释主要是针对唯物论的，所谓“追寻原始，惟一真心”，“唯物论说到穷尽，不能不归入唯心”。（《中国哲学》第六辑，第304页）在《规〈新世纪〉》一文中，他针对《新世纪》的科学宣传指出，科学“诊察物形，加以齐一，而施统系之谓”，然而，“万状之纷纭，固非科学所能尽”。他评论了西方科学的缺失，指出哲学研究的重要性，实际上是对以《新世纪》为代表的科学信仰加以批判。（参见《民报》二十四号，第44～47页）

③ 《建立宗教论》，《章太炎全集》卷四，第406～407页。

从唯识学立场出发,他坚持认为“成此个体者,见、相二分之依识而起也。非说依他起自性,则不足以极成个体也”^①。在作了上述批判之后,章氏的结论是建立宗教既不能在万有之中横计其一为神(如物质,如个体),也不能在万有之上虚拟其一为神(如上帝),因为他们不是依他起就是遍计执。所有哲学、宗教诸师都是在他们所建立的本体之中再来构画内容,较计差别。换言之,都是没有自性和本体的存在,是意识的产物。就个体而言,它也不过是由意识所构画的名相而已,从而是没有内在性的深度的个体。在判断事物的合法性时,个体与上帝、诸神及物质一样都不能成为依据,只有“敬于自心”才是正途,这个自心是对外界而言的,这个外界也包括个体在内。章氏建立的宗教是无神的宗教,是以“自识为宗”的宗教,也是敬于自心的宗教,但是,这个自识、自心不是个体的自我意识,不是个体的内心体验,而是真如,是惟识实性,所谓圆成实自性。个体是无我的,我是世界的本体,但这个我就是真如和阿赖耶。从建立宗教的意义上说,社会批判的道德源泉就是这个超越个体之我。

尽管如此,章氏没有简单地否定个体之自我,因为人只有通过依他而起之自我,而达到圆成之路。这个看法包含着对现世的某种肯定。在日本时期的一篇讲稿中,章太炎特别指出佛法中原有真谛、俗谛二种,不能离开俗谛去讲真谛,例如因为心是人人所能自证,所以大乘所谓“万法惟心”说来才没有破绽;如果俗谛中不可说心,也就不能成立这个真谛。在《建立宗教论》中,他仔细地区分了情界与器界的差别,但在这篇讲稿中他却批评《瑜珈师地论》将植物、矿物视为无生命的器界而将之排除在情界、众生之外,强调在“万法惟心”的前提下一切平等,都具有生命的色彩,这种物活论观点从另一方面看也是“齐物论”的观点。^②

① 《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第407页。章氏同时还分析了康德的《实践理性批判》与《纯粹理性批判》的内在矛盾,即他一方面在自然的意义上将时空理解为无,进而不能肯定上帝的存在,但另一面又将自然界与自由界相区别,认为来生存在的可能性不能排除;从唯识学立场说,“非说依他起自性,则不足以极成未来,亦不足以极成主宰也”。

② 章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第六辑,第301页。章氏的这种看法当然是与佛教的业报轮回之说相冲突的,但他此处所关心的并不是佛理的问题,而是齐物平等的问题。就在这讲稿中,他已经指出佛法不是宗教,可以放大眼光,自由研究,不必纠缠于一门一派。

章氏曾借用费希特的话说,从单一律来看,我就是我;从矛盾律来看,我所谓我就是他所谓他,我所谓他就是他所谓我;从充足律来看,无所谓他,即惟是我。^①对于充足律意义上的我,章氏是有所肯定的。充足律意义上的“我”一方面是证得真如的途径,另一方面也是他由佛教的寂灭观走向现世的通道,甚至可以说是他的建立宗教的唯识思想与齐物论宇宙观之间的重要的桥梁:如果宇宙间的一切都是“我”的话,那么无论他们之间有多大的差别,他们终究是自在平等的。

齐物论的自在平等:体非形器、理绝名言、涤除名相;“以不齐为齐”即多元主义?

章氏曾以“始则转俗成真,终乃回真向俗”^②自评学术思想之变迁,他对佛教俗谛的解释中已经突出了“以此众生同此阿赖耶识,故立大誓愿,欲尽度脱等众生界,不限劫数,尽于未来”^③的人间关怀,他的“齐物论”宇宙观的形成则可以说是回真向俗的标志。用他自己的话说即“佛法应务,即同老庄”。“所以老庄的话,大端注意在社会政治这边,不在专施小惠,振救贫穷”,“世间法中,不过平等二字。庄子就唤作‘齐物’”。^④但是,这个平等不是人类平等、众生平等或天赋人权意义上的平等,而是哲学本体论意义上的平等:平等是真如和道的存在状态。换言之,对于章氏来说,平等不是一种道德要求,而是一种自然状况,只不过这种自然状况被我们日常的知识、语言遮盖了。^⑤

章氏对齐物意义上的平等的最简要的解释是:“体非形器,故自在而无对;理绝名言,故平等而成适。”又谓:“《齐物》者,一往平等之谈,详

① 《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第415页。

② 章太炎,《蕲汉微言》,《章氏丛书》,第45页。

③ 《建立宗教论》,《章太炎全集》卷四,第415页。

④ 《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第六辑,第308—309页。章氏强调说,在世间法中,“若专用佛去应世务,规画总有不周。若借用无政府党的话,理论既是偏于唯物,方法实在没有完成。唯有把佛(法)与老庄和合,这才是‘善权大士’,救时应务的第一良法。”(《中国哲学》第六辑,第310页)

⑤ 佛家历来攻击道家之自然,但章氏在这一问题上却站在一超越宗派的立场肯定自然,他说:“且如老庄多说自然,佛家无不攻驳自然,说道本来没有自性,何况自然?那么,我请回敬佛家一句,佛法也有‘法尔’两个字,本来没有法性,何况法尔?人本无我,没有自然;法本无我,连法性也不能成立了。”(《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第六辑,第301页)

其实义，非独等视有情，无所优劣，盖离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃合《齐物》之义。”^① 因此平等原理建立于体非形器、理绝名言和破除名相之上，而这三个方面实际上是同一件事，即宇宙的本体是如何存在的？个体如何达到这个本体或与这个本体相同一？^②

所谓“体非形器”是说宇宙的本体如道、真如虽然是天地万物所以生之总原理，但却是“自本自根”、无始无终、无所不在的自然存在，而不是具体而有形质的事物，也即超越时空的存在。具体事物的存在总是以其他事物的存在为条件的，而这个本体却是“无待”的。换句话说，体既非一神、众神和泛神，也不是物质、原子或以太，更不是主观的自我，因为所有这些宗教哲学所设定的本体，都是由人的意识和语言在相待的关系中制造出来的。这些形器之“体”不仅是一种人为的（而非自在的）存在，而且以神、物和我的名义制造崇拜，形成不平等的关系。因此，“体非形器”的思想可以说是非宗教的思想。但是，体非形器并不仅仅是对宗教等级关系的否定，而是整个平等性的依据，也可以说是一种自然（不是自然界之自然，而是原来的样子之自然）的思想，老子所谓“道法自然”是对“体非形器”的极好注释。在章氏的语式中，体非形器与自在无对有一种因果关系。“无对”作为对自在之体的解释，涉及到什么才是“自在”，而“自在”即是齐物意义上的平等。章氏说：

若有情存彼此，智有是非，虽复泛爱兼利，人我毕足，封畛已分，乃奚齐之有哉。^③

本体既无形器，也无善恶，如果形迹上彼此分界，道德和情感上分出你我，则既非自在亦非无对。在这个意义上，章氏说，兼爱为“大迂之谈”，偃兵是“造兵之本”；如果祈祷上神，那也是顺之则宁，逆之“虽践尸喋血，犹曰秉之天讨也”。^④

^① 章太炎：《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第4页。

^② 有关章氏《齐物论释》的基本倾向，已有学者作了梳理，参见王汎森《章太炎的思想（一八六八—一九一九）及其对儒学的冲击》第五章第七节；姜义华《章太炎思想研究》第六章第四、五节。

^③ 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第4页。

^④ 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第4页。

就此而言,宗教和道德的信条无非是以天、神、爱的名义实施压迫的工具,故与平等绝异:

夫然,兼爱酷于仁义,仁义惨于法律,较然明矣。^①

所以,体非形器也意味着无上无下,无大无小,无内无外,无善无恶,无爱无憎,无你无我,这就是“自在而无对”的绝对平等。

所谓“理绝名言”是对以“公理”的名义出现的规则的拒绝,因为在齐物平等的条件下,不存在善者改造不善以使归于善的理由(理,或公理)。章氏释《齐物论》中子綦与子游的对话云:

《齐物》本以观察名相,会之一心。故以地籁法端,风喻意想分别,万窍怒号,各不相似,喻世界名言各异,乃至家鸡野鹊,各有殊音,自抒其意。天籁喻藏识中种子,晚世或名原型观念,非独笼罩名言,亦是相之本质,故吹万不同。使其自己者,谓依止藏识,乃有意根,自执藏识而我之也。^②

世界本由藏识而起,而藏识是自在平等的。依藏识而起的万物各自不同,但一往平等,故各有道理。这就是所谓家鸡野鹊,各有殊音,自抒其意。章氏用唯识学解庄子的本体论,但在对待世界万物的各有其理方面,章氏显然接受了庄子的看法。冯友兰在解释庄子的自由与平等思想时曾说,庄学从人与物应有绝对平等的观念出发,以为凡天下之物无不好,天下之意见无不对,而这是庄学与佛学的根本不同处,因为佛学以为凡天下之物皆不好,天下之意见皆不对。^③ 章氏的特点是在世间的意义上肯定物(包括人)各有己及己之理,但这些平等的物与平等的理最终又被归为本然的平等或谓遍在的、超越了名言的理。如说:“齐物者,吹万不同,使其自己”,这是对物各有己的肯定;但接着说“其要在废私

① 《齐物论释》,《章太炎全集》卷六,第4页。

② 《齐物论释》,《章太炎全集》卷六,第8页。

③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,中华书局1992年版,第288页。

智，绝悬姝，不身质疑事，而因众以参伍”^①，将对物各有己和理的肯定与废除私见和利益众生相联系。这两个方面是如何统一的呢？试看章氏对《齐物论》有关“正处”、“正味”和“正色”的解释。庄子的意思是，如果若必执一以为正处、正味、正色，那么，物各有所感，谁能够知道什么是天下之正处、正味、正色呢？如果不执一以为正处、正味、正色，那么，各物所感即天下之正处、正味、正色。章氏用佛教语言解释说：

所以者何？迷亦是觉，“物无不迷，故物无不觉”。今云无知，虽一切知者亦何能知之，然则第二第三两问皆不可知（第二问是“子知子所不知邪？”第三问是“然则物无知邪？”——作者注），唯第一问容有可说（第一问是“子知物之所同是乎？”——作者注）。触受想思，唯是织妄，故知即不知也。达一法界，心无分别，故不知即知也。……所谓不知即彼所知，此亦以为不知此之不知，又应彼所谓知矣。……必谓尘性自然，物感同尔，则为一观之论，非复《齐物》之谈。^②

物各缘识而起，此是所同；但物在何种条件下、以何种感觉缘识而起，即使释迦本人亦不能知。既然如此，视天下之意见皆如自然之“化声”，恰恰是从道、真如或阿赖耶识的观点观物。这就如庄子《秋水篇》所谓“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。……”^③换言之，章氏所谓“理绝名言”、“平等而咸适”的观点是以某种超越的视点为基础的。这种“此亦一是非，彼亦一是非”非无是非，而是对以己之是非为天下之是非的是非观的否定。从肯定方面说，这一否定就是“万物与我为一”的“心观”、“道观”（而非物观、俗观、差观、功观、非观）。在这样的视点内，才能达到以不齐为齐的“齐物”之境。

所谓破除名相则是抵达齐物之境的唯一途径。章氏说：“齐其不齐，下士之鄙执；不齐而齐，上哲之玄谈。自非涤除名相，其孰能与于此。”又

① 章太炎：《原道》上，《国故论衡》，大共和日报馆1912年版，第159页。

② 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第42~43页。

③ 庄子：《秋水篇》，转引自郭庆藩《庄子集释》第三册，中华书局1985年版，第577页。

谓：“人心所起，无过相名分别三事，名映一切，执取转深。是故以名遣名，斯为至妙。”^① 章氏之齐物乃“以不齐为齐”，但要达到这种“自在无对”、“理绝名言”的平等境界，唯有离言说相、离名字相、离心缘相。名相未除，即有形器、分别和等级；既然知识由概念或名相构成，那么能够体证真如的就只能是无知识的经验亦即佛家所谓现量。冯友兰曾借用詹姆士纯粹经验概念解释这种无知之知，即对于所经验，只觉其“如此”（that）而不知其是“什么”（what）；即只是纯粹所觉，而不杂以名言分别。^② 这也就是章氏所谓“以名遣名”。经验之物是具体的，而名之所指则是抽象的，是经验的一部分，也即主观的观念之一部分。故以名字相，实有所亏。绝待无对，涤除名相，则不知有我，若本无我，虽有彼相，谁为能取？如果彼我皆空，妄觉无从生起。“由是推寻，必有真心为众生所公有，故曰若有真宰……即佛法中如来藏藏识。”^③ 换言之，只有涤除名相，才能绝待无对，只有绝待无对，才能体证真如。所谓“涤除”，所谓“离……说……”、“离……字……”、“离……缘……”都意味着无知之知不同于原始的无知，即经过有知识的经验而得之纯粹经验。^④ 由此，涤除名相仍然是对我见、我相的摒除，是对“众生公有”之“真心”的呈现。

章氏的齐物思想从建立宗教的道德考虑再一次回向对宇宙之自然（“道法自然”意义上的自然）的解释。但是，这种解释自然的动力当然是为社会的合理状态寻找依据。那么，以不齐为齐的合理状态是否像有的人说的那样是“多元主义”呢？在回答此问题之前，我们先来考虑齐物思想的政治内容。章氏的以不齐为齐的宇宙论具有直接的政治性是极为明显的，其中常为人所引用的是他对文野之别的非议。章氏说：

或言《齐物》之用，廓然多涂，今独以蓬艾为言，何邪？答曰：文野之见，尤不易除，夫灭国者，假是为名，……如近观世有言无政府者，自谓至平等也，国邑州间，泯然无间，贞廉诈佞，一切都捐，而犹横著文野之见，必令械器日工，餐服愈美，

① 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第4页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上册，第298页。

③ 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第11～12页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》上册，第302页。

劳形苦身，以就是业，而谓民职宜然，何其妄欤！故应务之论，以齐文野为究极。^①

在批判帝国主义以文明与野蛮的名义进行侵略的同时，他也批评宗教。如谓：

墨子虽有禁攻之义，及言《天志》《明鬼》，违之者则分当夷天而不辞，斯固景教天方之所驰骤，……盖藉宗教以夷人国……返观庄生，则虽文明天国之名，犹能破其隐愿也。^②

文/野、圣/凡、正统/异端之别都是人为的虚构，目的是为侵夺他人张目。章氏对文野之别的批判明显地与他的民族主义相呼应，他的宗教批判也是其民族主义的一个有机部分。值得注意的是，章氏在批评文野之见时特别提到无政府主义（主要针对《新世纪》）对科学基础和物质享受的追求，将之也归为文野之见，足见章氏的齐物平等观念具有深刻的反现代、反进化、反文明的特征。

从政治思想的角度说，章氏是将绝对的自由、绝对的平等与一切秩序和制度作为对立的两极的。章氏的自由思想的核心是顺性自然、无分彼此、摆脱一切制度和秩序而绝对逍遥，故而只有绝对的平等，即以不齐为齐，才能达到绝对的自由。因此，齐物论宇宙观在政治上的表达就是“五无”的思想，在观念上的表达就是“四惑”思想。章氏借助于《齐物论》与唯识学的思想所提出的以不齐为齐的平等思想中的确包含着对事物的多样性、意见的歧异性、立场的多元性的尊重，但是，这种齐物平等的观念既不能简单地等同于哲学上的多元论，也不是政治上的多元主义。威廉·詹姆士在《多元论的宇宙》一书中认为，注意并重视事物的可变性，事物在存在中的和彼此相互联系中的多样性，以及处于发展过程中的世界的未经修饰的性质，这些都是具有经验主义倾向的思想家的特点。从这些方面看，章氏的齐物思想确有多元论的特点。但是，

① 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第40页

② 《齐物论释》，《章太炎全集》卷六，第40页

从宇宙论来看,章氏对多样性的看法是由一个超越的视点统摄的,这个超越性的视点是宇宙万物存在的原理。因此,在对宇宙多样性的描述的背后是对那个没有形器的体的肯定。这就是道、真如、阿赖耶识。世界确乎是多元的,但多元的世界无非缘识而成。在这个意义上,以不齐为齐的世界描述是否多元论则大有疑问。作为一种社会政治思想的多元主义主要指的是社会中不同集团,如教会、工会、职业团体或少数民族等享有的独立自主权,政治多元主义学说的特征也主要体现为对具有独立自主权的集团的社会功能的肯定。但是,章氏齐物思想中的基本单位并不是集团(如果有集团,必然有秩序、等级和分别),而是个体(物与人),对宇宙万物多元存在的论证依赖于“以道观物”的视点,而在这个视点内,社会的政治制度和一切秩序(无论这种秩序是政治性的还是道德性的)都是对个体的损害和侵夺。在前一部分我已经对章氏有关国家、议院、社团、村社等集体性存在的批判作了分析,在这样的政治思想的前提下,将章氏的齐物思想等同于作为一种社会政治思想的多元主义是有欠考虑的。

个体/本体的修辞方式与自然之公:不在个体/社会的修辞方式中讨论个体问题的结果是什么?个体向“公”的回归意味着什么?

上述分析提供了再次分析和总结章氏个体概念的机会:

首先,从建立宗教的道德考虑到齐物论的宇宙存在模式的解释,个体的意义发生了一些重要的变化。在建立宗教论的框架内,个体的最深刻的特征就是无我,也即个体与自性即我的分离。就遍计所执自性而言,个体以及自/他的区分仅仅是意识的产物,是一种没有内在深度和实体性的抽象观念,是一种无内容的名言,也就是一种妄执或妄念;就依他起自性而言,个体以及自/他的区分是依他而起的幻有,是达到或证得圆成实自性、真如和阿赖耶识的工具或通道。既然章氏建立宗教的目的是革命道德的形成,那么,在佛教三性说的框架内,他所要力证的是日常生活之中的个体所欲、所思、所畏皆为虚幻,并进而对人伦日常的、具有生命、意识、情感和心里活动的个体加以虚无化;而他所要论证的“我”(亦即真如、阿赖耶识)则是超越于个体和人伦日常的普遍、永恒和真实的存在。因此,道德的起源是超越个体的真如和阿赖耶识,个

体非但不是道德的起源和认同的基础，而且由于他是意识的、情感的、心理的和具有语言能力的存在，反而成为证得真如的障碍。换言之，三性说中的个体没有个人自主权可言。这种情况在齐物论的宇宙存在模式中有所不同，发生变化的主要原因在于这种宇宙模式并非以道德为指归。如果说“以不齐为齐”的“齐物”思想也是某种道德的话，那么，这种道德不是人伦日常意义上的道德（虽然它对人伦日常具有指导意义），而是庄子所谓“形非道不生，生非德不明”意义上的道德。江袤云：

无所不在之谓道，自其所得之谓德。道者，人之所共由；德者，人之所自得也。^①

不过，就齐物平等思想言，这里所谓人所共由和自得应该改为物所共由和自得，盖在齐物的意义上人与物并无差别。因此，齐物意义上的个体并不专指个人，而是泛指宇宙中的一切存在。“以不齐为齐”的平等是宇宙的一种存在状态，但也是一种不承认原则的原则或不承认公理的公理：它不承认任何高于个体的规则和公理，并强调任何个体都有自己的规则和道理。既然语言或名相是一种抽象的普遍性，因此语言或名相也是高于个体的知识、规则和公理，故在涤除之列。“以不齐为齐”的绝对平等观在一定程度上可以视为对个体的自主性的尊重，但是，这种自主性是在任何秩序（包括语言秩序）之外的自主性，它毋宁是道德即万物所以存在的原理的体现。齐物平等意义上的物（兼人）是有生命（即活的、动的、变的）、有位置、有独特性的存在物，但仍很难说是有内在性深度的个体。超越名相和秩序的个体是一种纯粹经验，因此，它也可以说是反知识的、反理性化的、反现代的（实际上也是超越时间和空间的，因为空间和时间也是名相而已）个体。

其次，章氏在三性说和齐物论的框架内讨论个体及其自主性问题，这意味着个体问题是在本体论和宇宙论的原理中提出的。换言之，至少

^① 焦竑：《老子翼》卷七引，浙西村社刊本，第38页。转引自冯友兰《中国哲学史》上册，第282页。

在形式上,个体概念与社会、集体等概念无关,当然也就与白鲁恂所说的“集体归宿感”无关,而恰恰与个体在宇宙中的位置和存在方式的体认这一认同问题有关。无论是对个体自主性的论证,还是对个体真实性的怀疑,都不在个体/社会、个体/集体、甚至个体/自我的关系之中。这种个体/本体的特殊修辞方式决定了章氏的自由和平等概念是超社会的,因此,物与物(包括人与物、人与人、物与物)之间的平等关系是一种宇宙的存在原理和本然(自然)状态,自由则是这种原理和状态的另一种表述方式。尽管章氏暗示这种原理也应当是支配国与国、人与人之间关系的政治的和道德的原理,但是,这种自由和平等概念既不涉及权利的概念,也不涉及义务的概念;它们既不属于法律的范畴,也不属于道德的范畴,当然更不涉及占有关系的范畴;我们已经知道在“以不齐为齐”的境界中,吹万不同,物各有己,而且各有其理,但我们不知道己与己之间、理与理之间是否需要某种协调和规范;换句话说,在章氏的论述模式中,个体与本体之间没有任何中介,特别是与社会的概念无涉。章氏的自由平等概念中既没有个人先于社会结构的原则,也没有社会形态先于个人现象的原则。因为“社会的”这个词意味着一种秩序,一种名相,一种对待性的关系,一种普遍性,一种专制和暴力的可能性。就此而言,章氏的个体概念及其相关话语涉及政治性的和社会性的运用,但却不是政治学的和社会学的运用。这不仅使章氏的个体概念及其论述模式与梁启超、严复等人在群/己、社会/个人的论述模式中的个人概念相区别,而且也同近代西方社会思想对个人及其与社会的关系模式的讨论大不相同。

第三,章氏的建立宗教论突出了“依自不依他”、“自贵其心”的思想,但是这里的“自”与“心”是圆成实自性和超越个体之真心;同样,章氏的齐物论宇宙观强调“以不齐为齐”的物各有己的思想,但是,“不齐”与“己”都是对一种更高的状态的印证。“以不齐为齐”是“以道观物”的产物。换句话说,对依自的强调和对公理的破除,所达到的结论并不是个人的绝对自主性,而是一种至高的宇宙原理,即“公”的思想。这种“公”不是一种礼制之公,也不是一种社会之公,而是一种绝对平等的自然之公。现在不妨重温《庄子·应帝王》:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”郭象注曰:“任性自生,公也;心欲

益之，私也；容私果不足以生生，而顺公乃全也。”^①“依自”也好，“不齐”也好，都是“无私”的状态，亦即“公”的状态。章氏的个体概念之所以是临时性的，归根结底，只有“公”才是永恒的自然状态。换言之，章氏虽然用个体对抗国家，似乎是极端的个体主义者，但个体对他而言并非价值源泉和认同的基础；相反，价值源泉和道德基础渊源于一种独特的自然状态，这种状态是无私之公。

3. 鲁迅(上):个人、自我及其对启蒙主义历史观的 否定与确认(1903年~1924年间的思想)

(1) 个人观念及其对现代历史的怀疑

鲁迅文化哲学的建构过程及其内在矛盾深刻地体现了他所面临的历史冲突：20世纪初中国社会变革的首要任务是摧毁传统专制政治和伦理体系，建立现代民族—国家和新的社会伦理秩序，进而赢得民族的独立与发展；与此相应，以自由、平等和民主为中心内容的理性精神和启蒙主义构成了中国近代革命的主要思想基础。但另一方面，西方资产阶级的一些敏感的思想家已经从自身社会的历史发展中感觉到深刻的危机，他们对资产阶级青年时代的一切理想持深刻的怀疑态度。从施蒂纳、叔本华、尼采、基尔凯廓尔以至柏格森等人，他们通过对自身所处的社会和他们的理论前辈的理性主义哲学体系的批判，以个人及其体验为中心建立了他们的非理性主义的思想体系。鲁迅的文化哲学的特点就在于，一方面，它承诺为近代中国的社会变革提供理性主义的思想体系，另一方面，鲁迅对引导20世纪西方文化思潮的现代思想体系的敏感与认同，必然使得这一文化哲学的建构呈现出不同于18世纪西方启蒙主义哲学的精神特点：鲁迅必须把启蒙运动的理性原

^① 郭庆藩：《庄子集释》第一册，中华书局1985年版，第294~295页。

则同起源于近代理性主义信念破灭的思想体系融为一体。

近代哲学之父笛卡尔的唯理论哲学是法国启蒙哲学的重要来源，卢梭则是启蒙哲学的最具影响的人物。启蒙学者把他们的“天赋”观念和“理性”原则直接运用于社会历史领域，认为人类社会受到天赋的理性原则——“公平”、“正义”、“平等”、“自由”等所主宰，社会发展的历史就是理性原则展现的历史，一切违反这些原则的现象，最终将被历史抛弃。这种“天赋人权”观念构成了中国现代思想的重要支柱。

欧洲专制大行之世，人人苦之，厌之，而为旧宗教旧思想旧学说所束缚，奄奄而不敢一逞。卢君（卢梭）以天仙化人之笔舌，冲亘古之罗网，惊人生之睡梦，于是天下之人，手舞足蹈，起而为十九周轰轰烈烈之大事业。^①

康有为的“大同”理想是这一理性原则的实现，邹容的《革命军》回荡着“各人不可夺之权利皆由天授”、“男女一律平等，无上下贵贱之分”的铿锵之声。法国大革命及其自由平等原则，美国革命及其民主制度，为中国资产阶级提供了政治上和文化上的依据。与这样一种动荡而又充满幻想的时代相应，“中国近代先进哲学思想的主要的或基本的总趋势和特点，却是辩证观念的丰富，是对科学和理性的尊重和信任，是对自然和社会的客观规律的努力地寻求和解说，是对以程朱理学为核心的封建主义正统的唯心主义的对抗和斗争，是对黑暗现实要求改变的进步精神和乐观态度……”^②

但是，鲁迅的态度却要复杂得多。他把个人的自由意志与资本主义政治制度及其自由平等原则对立起来，认为后者与君主专制一样对个人、个性形成了束缚。鲁迅承认资本主义民主制度及其自由平等原则取代“以一意孤临万民”、“驱民纳诸水火”的专制制度具有历史必然性和进步意义，承认法国大革命后，“教力堕地，思想自由”，科学技术勃然兴

① 汤尔和：《欧洲大哲学家卢氏斯宾氏之界说》，《新世界学报》1号。

② 李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社1979年版，第126页。

起，创造了“直傲睨前此二千余年”的物质文明。^①但鲁迅还是提出了“众庶果足以极是非之端也耶？”“物质果足尽人生之本也耶？”的疑问，并给予了否定的回答。在鲁迅看来，“文明无不根旧迹而演来，亦以矫往事而生偏至”，资本主义民主制度正是这样一种为施蒂纳、尼采等“新神思宗”所批判的偏至之物。如果将这种“迁流偏至之物”“横取而施之中国则非也”。^②因此，鲁迅激烈反对“众治”、“大群”，认为这种所谓民主制度将“灭人之自我”，而“人丧其我矣，谁则呼之兴起？”他与施蒂纳、尼采一样，把“众制”看得比君主制度还要残酷：

故民中之有独夫，日于今日，以独制众者古，而众或反离，以众虐独者今，而不许其抗拒，众昌言自由，而自由之蕉萃孤独实莫甚焉。^③

古之临民者，一独夫也；由今之道，且顿变而为千万无赖之尤，民不堪命矣，于兴国究何与焉。^④

在鲁迅看来，如果以这种“皈依于众志”而牺牲个人的方法去救国，无异于重病之人不去寻医求药，而是荒唐地乞灵于不可知之力，到巫医门下祷告。

对于法国大革命及其自由平等原则的评价，反映了鲁迅对个人主义权利派和个人主义力量派的不同态度，而其内在批判尺度或出发点仍然是“我”或独特的生命个体。个人主义乍看起来是一致的，实际上它分为各种流派，其中特别突出的有两派：权利派和力量派。前一派的前提是，一切人生来都是兄弟，他们完全一样和平等，所以他们有完全同样的根据来利用周围的一切福利，而且每一个都应当尊重任何别一个个人的这种要求。这正是法国启蒙学者的“天赋人权”观念和理性原则。后一派恰好相反，它否定人类一致的前提以及由此产生的结果。它否定作为一定的类的成员的个人是平等的假设，而认为这

① 《鲁迅全集》第1卷(16卷本)，人民文学出版社1982年版，第48页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第46页。

③ 《鲁迅全集》第8卷，第26页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，第46页。

些个人作为单个的人是不平等的。所以，它承认每一个个人都有根据自己力量的大小来扩展自己活动范围和满足自己需要的权利。这后一种观点正好说明施蒂纳、尼采等人思想方式的特点。与邹容、孙中山等人强调“各人不可夺之权利皆由天授”、“凡为国人，男女一律平等，无上下贵贱之分”的“权利派”观点形成对比，鲁迅恰恰重视施蒂纳“自由之得以力，而力即在乎个人，亦即资财，亦即权利”^①的观点，恰恰赞赏拜伦“一剑之力，即其权利，国家之法度，社会之道德，视之蔑如”^②的精神，恰恰称颂尼采“希望所寄，惟在大士天才；而以愚民为本位，则恶之不殊蛇蝎”^③的态度。

正由于此，鲁迅对法国大革命的自由平等原则予以否定性的评价，他说：

法国大革命“扫荡门第，平一尊卑，政治之权，主以百姓，平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心。流风至今，则凡社会政治经济上一切权利，义必悉公诸众人，而风俗习惯道德宗教趣味好尚言语暨其他为作，俱欲去上下贤不肖之闲，以大归乎无差别。同是者是，独是者非，以多数临天下而暴独特者，实十九世纪大潮之一派，且蔓延入今而未有既者也。”^④

鲁迅认为，法国大革命导致了对个人价值的截然相反的观念：它摧毁旧的习俗和信仰，唤起了人类的尊严，促使人们追求个体（“我”）的价值，“其自觉之精神，自一转而之极端之主我”^⑤；另一方面，自由平等观念孕育了“社会民主之倾向”，使天下人人一致，荡无高卑。两相比较，鲁迅肯定前者，否定后者；因为后者蔑视和灭绝人的个性，必将导致文化精神趋于固陋，颓波日逝，纤屑无存。而所谓平等原则不过是牺牲少数明哲之士以低就凡庸的多数，势必引起社会退步。

① 《鲁迅全集》第1卷，第51页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第75页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第52页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，第48页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，第50页。

鲁迅对民主政治和自由平等原则的否定是以“我”的名义作出的，个体、个性构成了内在原则，与此相应，鲁迅对现代物质文明的批判是以个体的主观精神自由为出发点的，个体的意志和主观性被上升到世界本体的位置并成为批判准则。在鲁迅看来，正如民主政治与自由平等原则起源于人在社会关系中对自身自由的追求一样，物质文明的创造起源于人在与自然的关系中对自身自由的追求；但恰恰是这种对自由的追求构成了更为深刻的本质的异化。

递夫十九世纪后叶，而其弊果益昭，诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡；十九世纪文明一面之通弊，盖如此矣。^①

鲁迅对“主观主义”的理解包含两层含义：第一层是在主体与客体的关系中以主体的意志作为衡量准则，从而把个体（独特的“我”）的主观世界作为面对现实世界及其现存的秩序、习惯及伦理体系的至高标准：

以是之故，则思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地，确信在是，满足亦在是，谓之渐自省其内曜之成果可也。^②

第二层是在精神与物质的关系中以精神作为本体，从而把精神作为人的真正的自由本性而与物质文明的发展相分离并对立起来。

鲁迅以“我”的名义对政治制度、精神原则和物质文明的批判，在思维方式上体现了一种深刻的怀疑主义精神。但这种“怀疑”精神却与欧洲认识史中的怀疑主义有重要区别。中世纪晚期，法国哲学家阿伯拉尔

① 《鲁迅全集》第1卷，第53页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第53～54页。

(1079~1142)开创了运用怀疑的武器指向宗教神学的先河。蒙台涅、笛卡尔、培尔等都以怀疑精神闻名于世。特别是笛卡尔,他建立了“我思故我在”的理性怀疑论的认识论,把人的理性作为衡量一切事物的标准;除了思维理性的实在性以外,其他的一切存在,包括宗教神学所说的上帝,都是可以怀疑的。18世纪法国思想家正是通过“怀疑一切”的思维方式建立自己的思想体系:除了个人的理性之外,不承认任何外界的权威;除了天赋的人权之外,不承认任何其他权利;除了个性的自由之外,不承认任何束缚的合理性。表现在历史哲学上,便是天赋理性的发展;表现在政治哲学上,便是个人权利的运用;表现在道德哲学上,便是个性自由的准则。这样一种深刻的怀疑主义必然会引起从事近代启蒙和反对专制的政治斗争的中国资产阶级的共鸣。^①

鲁迅在他的文化哲学建构之前(其标志为《文化偏至论》),曾把他的精力大量地倾注在“科学”问题上,而其政治哲学则明显地流露出民主共和制度的倾向。^②1898年,鲁迅进入洋务派创办的江南水师学堂,随后又转入陆师学堂附设的矿务铁路学堂,1903年,他在日本先后介绍了居里夫人新发现的镭,研究中国的地质和矿产,1907年,鲁迅写作的《人之历史》和《科学史教篇》更明确地体现了鲁迅以“科学”进行启蒙的意愿。

观于今之世,不懔然者几何人哉?自然之力,既听命于人间,发纵指挥,如使其马,束以器械而用之;交通贾迁,利于前时,虽高山大川,无足沮核;饥疠之害减;教育之功全;较以百祀前之社会,改革盖无烈于是也。孰先驱是,孰偕行是?……实则多缘科学之进步。^③

鲁迅那时相信,社会的改革,人类的幸福,端赖科学的发展,而“兴兵振业”等事对于科学而言,不过是“枝叶之求”。他特别推重培根和笛卡尔,

^① 参见黎红雷《中法启蒙哲学之比较》,《历史研究》,1987年第5期。

^② 《鲁迅全集》第8卷,第6页,“犹谭人类史者,昌言专制立宪共和,为政体进化之公例;然专制方严,一血刃而戮列于共和者,宁不能得之历史间哉。”

^③ 《鲁迅全集》第1卷,第25页。

认为“尝屹然扇尊疑之大潮，信真理之有在”的笛卡尔奠定了“近世哲学之基”^①。同时，由对《天演论》的沉醉（1898），到对“人之历史”的全面系统的译介，“物竞天择”、“适者生存”的民族启蒙意识逐步地发展为一种以科学理性为基础的历史发展观念。对科学的信仰和对人类历史纷然有序的进化观，使鲁迅建立了对人性与社会的乐观主义信念。科学与民主作为现代理性主义的核心内容，作为蒙昧主义的对立物，成为五四时代鲁迅的“文明批评”与“社会批评”的基本价值尺度。

但是，当鲁迅以“我”的名义对民主政治、自由平等原则与物质文明提出抗议的时候，在思维内容上，他的“怀疑主义”已经远离了18世纪启蒙主义，而和20世纪西方思想对现代性的人本主义质疑冥然相通。^② 鲁迅文化哲学的构建浸染着深刻的对“现代”本身的怀疑，在许多方面构成对理性主义历史观的严峻挑战。如果说在《科学史教篇》等文中，理性主义、科学主义和乐观主义使得鲁迅对完美人性的达致持信任态度，那么在《文化偏至论》中，他已对“知感两性，圆满无间”的“具足调协”之“全人”持悲观看法；如果说前者为人的理智能力导致人日益发展其对自然环境的支配而精神振奋，那么后者则为科学发展所构成的对人的支配而忧心忡忡；如果说前者把显示理性力量的科学技术发展的过程，视为理所当然的纷然有序的社会进步过程，那么后者则把这一过程视为“文化偏至”的结果和历史的否定过程中的一个阶段；如果说启蒙主义的“这种‘自由的人性’和对它的‘承认’不过是承认利己的市民个人，承认构成这种个人的生活内容，即构成现代市民生活内容的那些精神因素的不可抑制的运动”；^③ 那么后者对自由的个性的追求不仅包含着反对专制秩序和宗教神学的内容，而且意味着对资本主义政治制度和公认价值的失望和否定。在鲁迅的文化哲学体系中，潜在地存在着一种对人的存在的悲剧性的感觉，一种力图从各种物质的和精神的支配下摆脱出来的挣扎感，一种寻找人的真正归宿的激情，而所有这一

① 《鲁迅全集》第1卷，第31页。

② 实际上，即使在《科学史教篇》中，鲁迅也对科学理性的功能持冷静态度：“盖使举世唯知识之崇，人生必大归于枯寂，……故人群所当希冀要求者，不惟奈端（牛顿）已也，亦希诗人如狄斯丕尔（莎士比亚）……”《鲁迅全集》第1卷，第35页。

③ 马克思：《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第145页。

切,又都表现为对现代历史叙事的政治批判。

鲁迅把人的主观结构作为他的广泛的社会历史批判的唯一根据,从而以人的主观意识为基础设计他的民族解放和社会解放的蓝图。鲁迅不遗余力地关心人的生存境况和命运,寻找人的异化的原因与人类的出路。居于他的意识中心的,不是政治与经济的变革,而是人的主体性的建立及其与人类解放的关系,因此,可以说这是一种“主体论思想”。

鲁迅的主体论思想建构有着双重的历史基础:首先,它是面对中国政治传统与文化传统的沦落而作出的历史选择。不同于主张实业救国的洋务派,也不同于实行政治革命的革命派,鲁迅的选择是人的解放,但这个“人的解放”却不能简单地被理解为“启蒙主义”命题:

是故将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神。^①

外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉,取今复古,别立新宗,人生意义,致之深邃,则国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国。人国既建,乃始雄厉无前,屹然独见于天下,更何有于肤浅凡庸之事物哉?^②

鲁迅认为,个体人从世界摆脱出来并占有世界,不能仅仅依靠政治制度的变迁,因为民主制度从它的集体性来看是同个体人的本性相违背的。鲁迅把“人各有己”、“朕归于我”^③这样一种个人的精神反叛看作是“群之大觉”、“中国亦以立”的最佳途径,正是在这样的思想线索导引下,鲁迅提出了“人国”的概念。有人竭力论证“人国”就是资产阶级民主共和国,这显然是一种用心良好的附会。因为,第一,鲁迅把资产阶级民主政治视为压抑人的个性的一种“压制尤烈于暴君”的专制,而他设想的“人国”却依赖于“个性张”;第二,鲁迅把“个性张”视为通达“人国”的途径,说明“人国”的建立不是政治革命的结果,也不是一种国家形式或

① 《鲁迅全集》第1卷,第57页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第56页。

③ 《鲁迅全集》第8卷,第24页。

政治制度的建立,而是一种伴随所有人的自由解放而自然产生的联合体,即“人十人十人十等等”这样一种自由人的联盟。^①鲁迅的“人国”是对中国专制制度及其传统观念和资产阶级民主政治及其公认价值的双重否定。历史的辩证法就在于,鲁迅试图用“个性张”来最坚决最彻底地批判资本主义民主制度及其自由平等原则,并据此构建他的理想社会,而“个性张”这一手段恰好是启发民众的觉悟,反对专制传统,建立资产阶级民主制度的必要口号和措施。这样,“立人”、“人立而后凡事举”、“尊个性而张精神”等来自对19世纪西方政治经济文明的否定的思想,恰恰构成了对“本尚物质而疾天才”、“重杀之以物质而囿之以多数,个人之性,剥夺无余”^②的中国专制传统及其现代变种的否定,从而成为一种与其逻辑起点恰成相对的资产阶级启蒙主义思想。从现实的层面着眼,“立人”的启蒙意义与《科学史教篇》、《人之历史》所代表的近代理性精神虽然一则人文,一则科学,却具有共同的历史意义;但从理论层面着眼,“立人”思想已经远远超越了启蒙思想,与《科学史教篇》等文的近代理性精神有着完全相异的逻辑出发点。这就是我所谓对启蒙主义历史观的否定与确认。

上述思想倾向明显地与西方思想的“转向”有关。伴随西方资产阶级文明从政治制度、物质文明到精神文化的危机,西方哲学内部也发生了相应的“转向”:在基尔凯廓尔、尼采等人看来,以存在及其规律为研究对象的理性主义哲学体系,由于把人的生活需要置于无足轻重的地位,由于不研究个人生活的最重要尺度,而无法为个人在复杂的世界上确定目标。理性主义哲学,尤其是黑格尔哲学,建立了解释一切事物的体系却完全忘却了每个个人自有其主观性。哲学应当“是一种个人的哲学,从独立的个人开始,就其稟性着手,使个人对于他自己的一切不幸、需要和限制有一番深刻认识,并且追寻出抚慰它们的补救方法来”^③。这样,人的存在的根本问题被置于哲学思考的中心,并成为哲学的基本

① 普列汉诺夫在分析施蒂纳的“唯一者联盟”时的分析与此相近,我在《鲁迅前期思想与施蒂纳》(《鲁迅研究》第十二辑)一文中曾对此作过分析,参见普列汉诺夫《无政府主义和社会主义》,第35页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第57页。

③ 尼采:《作为教育家的叔本华》,转引自徐崇温主编《存在主义哲学》,中国社会科学出版社1986年版,第84页。

问题之一和哲学研究的出发点,从而理论不再是抽象地讨论世界的本原、认识的本质和人的本性等形而上问题,不再是通过科学的认识论、通过理性去认识世界、探索世界的本原,而与个人、个人的感情、情绪、体验产生紧密联系,并进而指导人生。哲学的任务并不在于确定客观世界的存在及其规律,而是要揭示和阐释存在的意义;它所应当着力研究的,不是客观的科学领域,而是纯主观性,应当从这种主观性中找到人的自由的、创造性的活动和人的真正存在的基础和原则,并通过它们探求一切其他种类的存在意义和作用,这种纯主观性是产生一切客观性的基础。这样,笛卡尔的“我思故我在”的理性精神便被转换为“我在故我思”,即把主观意志和情绪体验当作出发点,用它去对抗笛卡尔的出发点——具有理性思维意义的“我思”。

值得注意的是,鲁迅非常敏锐地觉察到尼采、基尔凯廓尔等人“以改革而胎,反抗为本”^①的哲学体系在传统哲学与现代哲学的转换过程中的地位,他从对20世纪现代文化的认同出发,批评以黑格尔为代表的理性主义哲学体系“移客观之大世界于主观之中”的认识论,批评以卢梭、沙弗斯伯利、席勒为代表的浪漫主义和古典主义把人的感性纳入到理性之中以求“知见情操,两皆调整”的和谐人格,并且意味深长地预言,基尔凯廓尔、尼采“其说出世,和者日多,于是思潮为之更张,鹜外者渐转而趣内,渊思冥想之风作,自省抒情之意苏,去现实物质与自然之樊,以就其本有心灵之域;知精神现象实人类生活之极颠,非发挥其辉光,于人生为无当;而张大个人之人格,又人生之第一义也”。^②鲁迅相信,这一起源于康德、费希特、黑格尔学说的新潮流,“受感化于其时现实之精神,已而更立新形,起以抗前时之现实”,“若夫影响,则眇眇来世,臆测殊难,特知此派之兴,决非突见而靡人心,亦不至突灭而归乌有,据地极固,函义甚深。以是为20世纪文化始基,虽云早计,然其为将来新思想之朕兆,亦新生活之先驱,则按诸史实所昭垂,可不俟繁言而解者已”^③。鲁迅的上述判断发表于1908年,即使在欧洲,基尔凯廓尔这位丹麦哲学家也刚刚受到一般人的重视,《基尔凯廓尔全集》德译本

① 《鲁迅全集》第1卷,第55页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第54页。

③ 《鲁迅全集》第1卷,第49~50页。

直至1909年才开始出版。^①应当指出,鲁迅对“新神思宗”的深刻认同与日本思想界对尼采和基尔凯廓尔的介绍有关。从1899年(明治三十二年)起,吉田静致、长谷川天溪和登张竹风等人已开始介绍尼采。^②其中高山樗牛认为,尼采是一个反抗19世纪文明,摒弃历史主义和科学主义,对抗民主主义和社会主义潮流,力图保护个人的人格价值和自由的纯粹个人主义的使徒。在尼采笔下,个体的模范人物是天才和超人。樗牛称赞尼采“以预言家之眼”抓住了新方法,强调“神怪奇矫的个人主义”是必要的。^③鲁迅的尼采观显然与樗牛极为相近。1906年(明治三十九年),金子马治在《早稻田文学》(9月号)发表《基尔凯廓尔的人生观》一文,把基尔凯廓尔与叔本华、尼采相比较,抓住了“怎样才能以真正的人生活”和“主观的倾向——超越寻常限度的极端主观的倾向”这两个重要方面;上田敏则通过研究易卜生了解基尔凯廓尔。^④这些思路显然为鲁迅所接受。值得注意的是,当时日本哲学界正处于唯心主义哲学向新康德主义认识论和黑格尔哲学的方向深化的阶段,基尔凯廓尔、尼采等人的哲学思想作为一种微不足道的异端,并未引起日本哲学界的重视。而鲁迅却以他对世界潮流的敏锐感受,发现了这两位改变人类思维方式并启发了当代西方哲学的现代思想家——这难道是偶然的吗?西方现代哲学先驱极大地影响了鲁迅思考问题的方法:把个人、个人的主观性、自由本质、反叛与选择置于思考的中心,从而鲁迅在他的主体论思想形成建构伊始,就表现出他对“现代性”的极为深刻的敏感和矛盾态度。

(2) 个性、天才、自我与“偏至”的历史观,哲学的浪漫主义

自由的个人,摆脱了一切人为的桎梏的个人,在鲁迅的文化哲学中

① 徐崇温主编《存在主义哲学》,第643页。

② 长谷川天溪:《尼采的哲学》,《早稻田学报》(明治32年8~11月号);登张竹风:《论德国之最近文学》,《帝国文学》(明治35年5~7月号);桑木严翼:《尼采氏伦理学一斑》(明治35年11月)。

③ 徐崇温主编《存在主义哲学》,第642页。

④ 《易卜生》,《早稻田文学》(1906年7月号)。

被大胆地提到了非凡的高度。对它来说,既没有尘世的权威,也没有天堂的权威;它以自己的自由意志剥夺他们两者仅仅由于对人类精神的奴役才占有的皇位。由这真正存在的孤独个体出发,一切道德、法律、宗教、国家、观念体系、现行秩序、习惯、义务、众意……都被作为“我”、“己”、“自性”、“主观”的对立物而遭到否定,这样一个“思想行为,必以己为中枢,亦以己为终极:即立我性为绝对之自由者”^① 包含四个层面的意义:

第一,他是真实的、具体的人而非普遍的人,是个别的个体人,是由于其独特性而有别于其他自我的我——“此我”。“此我”的自由本质表现为主体的“选择”,这种选择拒绝一切观念、义务或国家、社会意识的支配,从而充分“发挥自性”,“惟此自性,即造物主”,因此,人的自由首先在于选择和拒绝的自由,这种选择和拒绝乃是“自性”的展现。

这种关于“个体人”的思想部分地来源于尼采、基尔凯廓尔,主要来自青年黑格尔派的最后一个代表,个人无政府主义理论先驱施蒂纳。恩格斯说过:“施蒂纳,现代无政府主义的先知(巴枯宁从他那里抄袭了好多东西),他用他的至上的‘唯一者’压倒了至上的‘自我意识’。”^②施蒂纳的“唯一者”是超脱一切的、不受任何约束的、绝对自由的主体。施蒂纳反对黑格尔、鲍威尔兄弟、费尔巴哈等人将“理念”、“自我意识”和关于“人”的抽象概念凌驾于人之上。他认为“每一个单独的个人都是一种极完善的独特性”^③,在他看来,“唯一者”是世界的核心、万物的尺度、真理的标准:

我的事业不是神的事业,不是人的事业,也不是真、善、正义和自由等等,而仅仅只是我自己的事,我的事业并非是普通的,而是唯一的,就如同我是唯一的那样。^④

① 《鲁迅全集》第1卷,第51页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷,第217页。

③ 引自库尔钦斯基《施蒂纳及其无政府主义哲学》,第21页,马恩列斯著作研究会编辑部1982年版。

④ 麦克斯·施蒂纳: *The Ego and His Own*, London, 1912, p. 6; 中文版《唯一者及其所有物》,商务印书馆1989年版,第5页。

由此,施蒂纳得出了他的个人无政府主义结论:“我是我的权利的所有者和创造者……除了我以外,我不承认任何其他权利来源——不论是上帝、国家、自然、人、神权、人权等等。”^① 国家权利的存在来自我对自身的不尊重,随着我对自身力量的意识的确立,国家等外来权力便自然归于乌有。

施蒂纳强调主权的“我”、独特的“自性”和摆脱任何束缚的“己”的观点和思维方法给鲁迅以深刻启发。鲁迅激烈抨击“以众虐独”、“灭裂个性”、“灭人之自我”,认为人必须“自别异”,“独具我见”,“朕归于我”,“人各有己”,“不和众器”,“不随风波”……^② 这与施蒂纳坚决反对将人归入其他的“类”的成员,要求人“成为自己本身”^③ 在基本精神上是一致的。鲁迅指出:

聚今人之所张主,理而察之,假名之曰类,则其为类之大较二:一曰汝其为国民,一曰汝其为世界人。前者偃以不如是则亡中国,后者偃以不如是则畔文明。寻其立意,虽都无条贯主的,而皆灭人之自我,使之混然不敢自别异,混于大群,如掩诸色以晦黑……二类所言,虽或若反,特其灭裂个性也大同。^④

鲁迅从个体性原则出发,不仅对“破迷信”、“崇侵略”、“尽义务”和“同文字”、“有文明”、“尚齐一”的时髦言论予以抨击扫荡,而且把他曾尊为“本柢”的“科学”、“进化”这些科学理性也视为非“根本”性的“柯叶”。^⑤ 这里作为意识中心的,不是理性启蒙主义的一般的、普遍的、抽象的理性人,而是“此我”,是人的独自性,是充满感性的、活生生的独特个体。以这种个体的独自性为参照,鲁迅揭示了“现代性”对差异的抹杀和遮盖:民族主义和世界主义都是扼杀差异性和独自性的途径。

^① 转引自《马克思恩格斯全集》第3卷,第366页。

^② 《鲁迅全集》第8卷,第24、25、26页。

^③ 《施蒂纳及其无政府主义哲学》,第21页。

^④ 《鲁迅全集》第8卷,第26页。

^⑤ 《鲁迅全集》第8卷,第26页。

第二,这种对于独立自主的个人的捍卫,在很多场合不仅导致关于一般个人而且导致关于特别的天才、卓越的个人的思想。“主我扬己而尊天才”似乎构成了个体学说的合乎逻辑的延展。

故是非不可公于众,公之则果不诚;政事不可公于众,公之则治不致。惟超人出,世乃太平,苟不能然,则在英哲。^①故今之所贵所望,在有不和众露,独具我见之士……举世誉之而不加劝,举世毁之而不加沮……^②惟此亦不大众之祈,而属望止一二士,立之为极,俾众瞻观,则人亦庶乎免沦没;望虽小陋,顾亦留独弦于槁梧,仰孤星于秋昊也。^③

这种把庸众与天才加以对立的思路显然来自尼采、易卜生。尼采也像施蒂纳一样呼唤人“成为你自己”,“你应当成为你之为你者”^④。但是,尼采迅速地将这种关于“自我”的学说与优秀个人,尤其是超人相联系:“成为你自己:这一呼吁只被少数人听信,并且只是对于这少数人中的极少数人才是多余的。”^⑤从逻辑上说,尼采的“创造的、意愿的、评价的自我,是事物的尺度和价值”^⑥,因而这个自我就其本性而言是反对英雄崇拜的,关于这一点尼采曾反复申辩过。然而,超人理想与对末人的蔑视恰恰又构成了一种新的人的理想,这也就形成了与施蒂纳的个体性原则的区别。

鲁迅的“个人观”包含两个不同层次,这在思维方式上与施蒂纳和尼采的上述区别有关,但对此作系统的研究甚至对于哲学史专家来说也是极其困难的事。然而,这个问题涉及鲁迅文化思想的基本构成,显然已无法回避。^⑦从形式上和外表上看,施蒂纳和尼采有许多共同之

① 《鲁迅全集》第1卷,第52页。

② 《鲁迅全集》第8卷,第25页。

③ 《鲁迅全集》第8卷,第23页。

④ 《快乐的知识》,转引自周国平《尼采:在世纪的转折点上》,上海人民出版社1986年版,第117页。

⑤ 《快乐的知识》,转引自《尼采:在世纪的转折点上》,第117页。

⑥ 《尼采:在世纪的转折点上》,第121~122页。

⑦ 我在《鲁迅前期的思想、创作与阿尔志跋绥夫》一文中对此曾有过扼要的分析。参见《中国社会科学院研究生院学报》,1986年第5期。

处。仅从文风上看,就可以发现,有许多用语、词语和比喻都是相同的,甚至使人有理由设想为直接的抄袭。当然,外形上的相似是次要的,有时由于思想境遇的相同完全可以导致各各使用相同的词句。更为重要的是两个作家的共同精神。他们两个人都激烈反对现行事物,尖锐批评被习惯和历史神圣化了的公认价值。两个人都反对当代琐碎的、流行的道德,两个人都反对现存的社会制度和国家制度。他们都赋予主权的、独立的“我”以重大意义,把“爱自己”、“永远做你们所意欲的”作为“爱人”的前提;^①他们都强调意志作用,认为意志是“解放者”,“各种有机功能都可以归结到一种根本意志”。^②因此,从哈特曼的《伦理学》、库诺·费舍的《现代哲学史》直至路舍译的《施蒂纳的个人主义哲学》都深信“施蒂纳的‘唯一者’是札拉图斯特拉的‘超人’原型”。这也就无怪乎鲁迅把尼采视为施蒂纳所开创的“新神思宗”的“至雄杰者”了。

但事实上,这两位哲学家之间还存在很大差别;这种差别导致鲁迅在接触他们作品时采取不同的接受和理解方式。首先,诚如罗素说的:“尼采虽然是个教授,却是文艺性的哲学家,不算学院哲学家”^③,因而他“没在专门哲学家中间,却在有文学和文艺修养的人们中间起了很大影响”^④。他用辉煌的格言和形象的诗句表达他的哲学见解,显得神秘隐晦,多变的思想方法和逻辑上的矛盾必须靠总的情绪的一致性来消除。因此,人们很难用明确的方式来把握他的哲学内容。与尼采相比,施蒂纳大胆的文风并没有影响其学说的系统性和逻辑上的统一性,在《唯一者及其所有物》中,施蒂纳采用黑格尔的辩证的和三段式的形式,系统地论述了他的“我”、“唯一者”、“利己主义者”及其对宗教、道德、法律和国家、私有财产和社会经济制度、未来理想的看法。正由于此,鲁迅对施蒂纳的介绍远不像对尼采、易卜生诸人的评介那样限于总的情绪和个别观点的发挥,而形成了完整的体系。鲁迅对“己”、“我”、“自性”、“主观”的论述,对国家制度、平等原则、观念世界、道德义务的否定,对力量与权利的看法,在他对施蒂纳的介绍中都有明确的表述。鲁迅对

① 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,高寒译,文通书局1949年版,第203页。

② 《西方现代资产阶级哲学论著选集》,商务印书馆1982年版,第17页。

③ 罗素:《西方哲学史》下卷,商务印书馆1976年版,第311页。

④ 罗素:《西方哲学史》下卷,第319页。

“个性张”的具体方式——“人各有己”、“朕归于我”以及由此而达到的“人国”理想的设想，显然也受到施蒂纳的思想启发。可以说，施蒂纳确定的概念和逻辑方式，使鲁迅对“新神思宗”的总体精神的理解系统化、具体化了，这对于形成鲁迅文化哲学的内在完整性显然是有帮助的。然而，正是由于尼采的诗人哲学家的特点，正是由于尼采的哲学的象征性、情绪性和某种程度的不确定性，使得鲁迅能够不断根据自己的人生经验而赋予新的内容，因此，鲁迅终其一生都保留着对尼采的兴趣，那种深刻的孤独感、人生悲剧感和大破坏、大愤激、大憎恶、大轻蔑的情绪方式，久久地萦绕在鲁迅的灵魂深处，使人仿佛听到了尼采的遥远的回声。从这方面说，尼采的影响远远超过了施蒂纳和其他人。

其次，施蒂纳、尼采都是“平等”的敌人，都坚决捍卫“个人”及其权利，但他们理想的“个人”及其达到这种“个人”的方式却有重大差别。尼采为自己创造人上人的、“超人”的价值，力图创造一种现实中不存在的“超人”的理想。

我教你们以超人。人是要被超越的一种东西。猿猴对于人类是什么？一种可笑或一种羞耻之物。人对于超人也是如此：一种可笑，或一种羞耻之物。^①

这个“超人”既是对“人”的否定，又是“人”的生物进化的顶点。这个出发前提与尼采否定进化的“永远还原”或“永远轮回”理论显然存在矛盾，但这一矛盾恰好说明“超人”本身只是一种超越现实、无法实现的理想，一种具有非凡意志的精神贵族或英雄梦想。所以鲁迅在《破恶声论》中说：

至尼佉氏，则刺取达尔文进化之说，掎击景教，别说超人。虽云据科学为根，而宗教与幻想之臭味不脱，则其张主，特为易信仰，而非灭信仰昭然矣。^②

① 《查拉图斯特拉如是说》，第5页。

② 《鲁迅全集》第8卷，第28～29页。

施蒂纳也把自由的个人提到非凡的高度,但他的“唯一者”并不存在于未来,而就在你身边。实现“唯一者”并不需要漫长的进化,只要抛弃、摆脱一切观念、原则、义务、道德即“怪影”,从而获得“自性”即“我”就行。

作一个人并不是要实现“人”的理想,而是要成为自己本身,就是说要表现自己本身。……因此我的任务不是要实现全人类的理想,而是满足自己本身。……我自己是我的类。^①

我也不认为自己是某种特别的人,我认为自己是个唯一者。^②

尼采的理想在天上,他的目光注视着九霄云外的与“超人”相适应的新生活。施蒂纳则徘徊在地上,他只想在完全可以达到的范围内改变我们尘世生活的现存条件。可见“唯一者”与尼采、拜伦、易卜生的理想都不一样,它始终不是英雄、贵族、优秀人物,而只是摆脱任何观念的“我”。

鲁迅的“个人观”无论是早期还是五四时期,始终包含着两方面内容:其一,强调每一个个体的独特性,“人各有己”、“朕归于我”,“发展各各的个性”^③,从而由此引申出他的“人国”理想。这里所说的“己”、“我”、“个性”是现实的、普遍存在的可能性,即“众”中的每一个人都是可以而且应当获得并发挥“自性”。这一思想实际上构成了鲁迅改造“国民性”思想的内在理论依据。其二,强调优秀人物的“独异”、“自大”,呼唤“精神界之战士”、“明哲之士”、“英哲”、“一二士”、“知者”等与庸众处于对立状态的杰出人物。在这个思维线路上,先觉个体与“众”在精神上存在着不可逾越的鸿沟,这一理论的发展构成对“民主”、“平等”的政治哲学的否定。在以后的岁月中,这种与尼采哲学的内在关联尽管逐渐消泯了它在政治哲学与社会哲学方面的意义,但对鲁迅个性气质中的那种卓尔不群、敢于持异、不阿世媚俗,以及持久的内心孤独都有深刻的影响。

① 《施蒂纳及其无政府主义哲学》,第 21 页。

② 《施蒂纳及其无政府主义哲学》,第 22 页。

③ 《鲁迅全集》第 11 卷,第 21 页。

第三，“此我”、“自性”真正关注的是精神个体、主观思想者，而不是在物质环境中生活的感性的具体的人。“人各有己”、“朕归于我”，实质上是要求人成为一种具有深刻自我意识能力的独特个体，因此，这里的“己”和“我”主要是一种自己领会自己、自己意识到自身存在的主观心理体验，是主观思想者所直接体验和感受到的整个不同于他者的精神状态。这样，对个体性的尊重也就是对主观性的尊重，个体的独立性原则也就是主观的真理性原则。从政治伦理角度看，这种“以自有之主观世界为至高之标准”的主观性原则超越了客观的善恶判断，因为“惟发挥个性，为至高之道德，而顾瞻他事，胥无益焉”^①，道德法则作为群体多数的产物与人的个体性原则在本性上无法相容。

这种“视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊”的思想实际上已超越伦理层次，而具有本体论意义。

意者文化常进于幽深，人心不安于固定，二十世纪之文明，当必沉邃庄严，至与十九世纪之文明异趣。新生一作，虚伪遁消，内部之生活，其将愈深且强欤？精神生活之光耀，将愈兴起而发扬欤？成然以觉，出客观梦幻之世界，而主观与自觉之生活，将由是而益张欤？内部之生活强，则人生之意义亦愈邃，个人尊严之旨趣亦愈明，二十世纪之新精神，殆将立狂风怒浪之间，恃意力以辟生路者也。^②

鲁迅区分了个体存在的两种方式，其一是与“客观梦幻之世界”浑然一体，作为客体中的一个客体而存在；另一种则是从客观世界中分离出来进入“主观与自觉之生活”，成为一个具有独立意志的主体。鲁迅接受了叔本华“意为世界之本体”^③的观点，但显然没有像后者那样把意志看作是一种不能遏止而又必须否定放弃从而使世界归于“无”的盲目力量，相反，主观意志恰恰是使生命进于深邃的自由境界的内在动力，是使人“思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地”的根本依据。鲁

① 《鲁迅全集》第1卷，第51页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第55～56页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第55页。

迅把处于“主观与自觉”状态的个体(自由意志)视为唯一真实的、有意义的存在,实际上也就是把人的精神状态的重要性提到了首位,这就是所谓“去现实物质与自然之樊,以就其本有心灵之域;知精神现象实人类生活之极颠,非发挥其辉光,于人生为无当;而张大个人之人格,又人生之第一义也”^①。

既然个体的主观与自觉状态是一种摆脱了客观世界的存在,因此,个体的精神发展就不是在主客关系中展开,而是在个体与自身的关系中展开,或者说,独特的个体也就是一种自己对自己的关系。这样,“主观与自觉”状态的形成或“此我”“自性”的确立,不是依靠人的理性认识而是依据人的主观心理体验,因为认识一词表达的是主客体之间的同一关系,鲁迅和“新神思宗”批判的物质文明正来自人对自然的理性认识与利用,而个体性原则和主观性原则意味着对客观物质世界的摆脱,真理不是一种客观的存在,而是人的主观性本身。这就使得鲁迅关于独特个体的思想与现代非理性主义哲学发生了内在关联。“自省其内曜”、“反省于内面者深”、“内省诸己,豁然贯通”:^②所有这一切使人得以“人各有己”、“朕归于我”的精神条件,不是人对客观世界的科学把握,而是人的神秘的精神活动。

当鲁迅把这种神秘的“人之内曜”^③提高到至尊地位时,他必然把包括宗教信仰在内的非理性精神活动也纳入到他的思想体系中,因为宗教信仰也是一种超越客观“物质之生活”的“形上之需求”。^④《破恶声论》把宗教视为“向上之民,欲离是有限相对之现世,以趣无限绝对之至上者也”^⑤,赞美中国“以普崇万物为文化本根”,“顾瞻百昌,审谛万物,若无不有灵觉妙义焉”。^⑥在鲁迅看来,中国四千年前的宗教信仰与现代非理性主义者(“今世冥通神闾之士”^⑦)有着共同的归宿。从这样的理论逻辑出发,鲁迅对他所崇奉的科学理性的认识能力表示深刻怀疑,

① 《鲁迅全集》第1卷,第54页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第54~55页。

③ 《鲁迅全集》第8卷,第27页。

④ 《鲁迅全集》第8卷,第27页。

⑤ 《鲁迅全集》第8卷,第27页。

⑥ 《鲁迅全集》第8卷,第28页。

⑦ 《鲁迅全集》第8卷,第28页。

认为科学“不思事理神阒变化”^①，并进而援引海克尔的“一元论宗教”，把“科学”、“理性”^② 纳入宗教信仰的非理性范畴。

由此，第四，我们达到了对自由个体的超越性的理解。鲁迅把“此我”视为一种自由的存在，但是自由的个人感到有某种并非他自身的东西，那就是超越，就是“形上之需求”，就是信仰。人只有面对并确立了这样一种超越的领域（“确固之崇信”，“作始之性质”），人才真正面对着无数的选择、自由和可能性。这样一种对信仰的追求实际上构成了个体人不断超越自我的连续运动，如同尼采的超人哲学所体现的那种超越与信仰的关系一样。^③

对自我的超越包含了两层含义，即向未来的超越和向世界的超越，这两个方面将构成由个体人组成的历史运动的发展。超越自我的运动使得“咸离外物”的“此我”获得了自身的历史性和与世界的联系。

盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己；人各有己，而群之大觉近矣。^④ 发国人之内曜，人各有己，不随风波，而中国亦以立。^⑤

“人各有己”按照个体的主观性原则而言乃是“独往来自于自心天地”，从而摆脱与客体的关系，获得对于自身的关系，但其结果却是“群之大觉”，“中国亦以立”——个体通过对自我的超越而走向非己的客体和他者。

从上述四个方面，我们可以更清楚地看到独特的、主权的个体乃是鲁迅文化哲学的核心主题。这个自由个体是选择、自由、唯一者、生命意志、主观真理，最后它借助于从有限状态对无限绝对的追求而获得超越，并归于客体和他者。这样一个完整的思想体系建立在由施蒂纳的唯一者、叔本华的生命意志、尼采的超人、基尔凯廓尔的孤独个体所构成

① 《鲁迅全集》第8卷，第28页。

② 《鲁迅全集》第8卷，第28页。

③ 《鲁迅全集》第8卷，第28～29页。

④ 《鲁迅全集》第8卷，第24页。

⑤ 《鲁迅全集》第8卷，第25页。

的理论背景之上,而就最后两个层面而言,基尔凯廓尔的影响尤为重要:

如尼佉伊勃生诸人,皆据其所信,力抗时俗,示主观倾向之极致;而契开迦尔(即基尔凯廓尔)则谓真理准则,独在主观,惟主观性,即为真理,至凡有道德行为,亦可弗问客观之结果若何,而一任主观之善恶为判断焉。^①

基尔凯廓尔把“孤独个体”看作是世界上的唯一实在,把存在于个体内心中的东西——主观心理体验看作是人的真正存在和哲学的出发点。在《致死的疾病》一书中,他给“孤独个体”定义道:

人是精神。但是精神是什么呢?精神就是自我。自我又是什么呢?自我是一个与自我本身发生关系的关系,也就是说,在自我所处的关系中,自我与它自己发生了关系;因而自我不是关系,而是一个关系把它和它自身联系起来这一事实。^②

孤独的非理性的主观心理体验构成了“孤独个体”的真正本质。与这个只与自身发生关系的个体相比,“公众虽然是一个庞然大物,却只是一个抽象且被弃绝的空虚混沌。它是万事万物,也是空虚无物”^③。因此,个人的存在要由自己来选择,这种选择是绝对自由的,是由个人的主观意志决定的,因此人的内在本质就是自由。作为一位宗教哲学家,他认为,人的这种内在本质是不能从外部客观存在的现实得来的,它只存在于个人的主观意识中。而“个人的主观意识就是关于上帝的知识”,“怀有这样的一些观点就意味着学习真理”,^④所以基尔凯廓尔断言,“主观

① 《鲁迅全集》第1卷,第54页。

② A. Kierkegaard Anthology, Edited by Robert Bretall, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 340.

③ A. Kierkegaard Anthology, p. 267.

④ A. Kierkegaard Anthology, p. 156.

性就是真理”^①，“因为我所信仰的真理是在我内部，只有通过我自身显现出来”^②。这样，他的哲学就“是一种本体论定义，它表示了一个存在着的认识主体和永恒真理之间的关系”^③。

尽管鲁迅对宗教哲学、上帝与真理的关系不可能有什么兴趣，但基尔凯廓尔对主观真理、唯一者(the Unique)的主观心理体验、个体的自由选择，以及个体与众、与客观世界的关系等问题的沉思，对于鲁迅文化哲学建构有着深刻的启发，尤其是在由主观出发重估一切价值和人的形上需求即超越等方面，思维方式上的内在关联是隐然可见的。

鲁迅把人的个体性与主观性置于他的社会历史思考的中心，从而形成了他的“文化偏至”的历史辩证法。这种历史辩证法与他在别的场合表述的进化史观构成内在矛盾。理性原则和“启蒙精神”所要求的就是把自然界和人类变为对抗着的主体—客体的关系，所谓历史的“进步”就是指人类征服和掌握自然的过程；在社会历史领域，人类由宗教专制到君主专制，直至现代民主社会，显示了人类在与自身的关系中不断摆脱必然性而走向“自由”的“进步”历程。这两个方面形成了一种乐观的、肯定的历史辩证法。在黑格尔那里，历史是绝对精神沿着通往自由的道路的前进运动，即自由意识的进步和必然性实现的进步；在马克思那里，伴随生产力的发展不断使人类征服自然的能力增强，人类社会逐步从自然的必然性中摆脱出来，并在废除私有制和雇佣劳动的过程中，达到共产主义的“自由王国”。鲁迅在《科学史教篇》中所表述的关于历史发展与人类征服自然能力的关系，对于“世界不直进，常曲折如螺旋，大波小波，起伏万状，进退久之而达水裔……”^④的辩证观点，显示了鲁迅的理性主义原则和客观辩证法。

但是，当鲁迅把个体性原则引入他的历史观之后，他对历史进步的理解同时也就成了对历史“偏至”的理解，因为从个体人的角度看，征服自然、统治自然、摧毁旧秩序、建立新秩序的“进步”过程，恰恰又无条件地牺牲了每个具体的个人，导致对人的新的奴役和支配：

① A. Kierkegaard Anthology, p. 218.

② A. Kierkegaard Anthology, p. 175.

③ A. Kierkegaard Anthology, p. 153.

④ 《鲁迅全集》第1卷，第28页。

今所成就，无一不绳前时之遗迹，则文明必日有其迁流，又或抗往代之大潮，则文明亦不能无偏至。^①

这种“文化偏至”的历史辩证法由于引入了个体人的自由问题，从而与所谓“进化史观”形成了内在矛盾。从表面看，鲁迅关于“文化偏至”的否定辩证法在逻辑形式上与马克思沿用过的“否定之否定”的辩证史观相似。马克思说：

一切发展，不管其内容如何，都可以看做一系列不同的发展阶段，它们以一个否定另一个的方式彼此联系着。比方说，人民在自己的发展中从君主专制过渡到君主立宪，就是否定自己从前的政治存在。任何领域的发展不可能不否定自己从前的存在形式。而用道德的语言来讲，否定就是背弃。^②

但是，鲁迅的“文化偏至观”与马克思历史观点的区别仍是清晰的：第一，马克思考察了文明史的物质基础，从而把历史的进步同人对自然的掌握能力相联系，而鲁迅是从人的自由意志考察政治制度和物质文明的演进，从宗教专制到世俗专制，从民主专制到物质专制，历史过程的发展起源于人的自由要求，但“进步”换来的仍然是让普遍的东西——无论是宗教，是君主，是民主，还是观念，是物质——奴役和支配单一的、具体的东西——人的存在和意义被外在的力量所吞没。

因此，第二，尽管鲁迅与理性主义者一样把历史看作是人力图扬弃自身与自然、自身与自身关系的必然性的过程，但是，鲁迅的文化变迁理论却否定这个发展过程的后来阶段提供了比先前阶段更多的自由，他甚至认为，以“启蒙精神”为标志的理性原则带来了人的内在分裂或精神的萎靡衰退，科学技术和民主政治最终消灭了人的个体存在，因而新的秩序和文明甚至比以前的君主制度更严重地构成了对人的束缚和

^① 《鲁迅全集》第1卷，第46页。

^② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第169页。

奴役，人类要求从神话镣铐中解放出来的理性原则最后也成了一种神话。人类力图在其中肯定自己的文明是通过人类的自我压抑和自我否定实现的。这就像霍克海默尔说的：

启蒙精神在技术工具方面的发展，是一个失却人性的过程所伴随着的。这样，进步就威胁着要取消它被假定为要实现的目标——人的思想。^①

文化的“偏至”运动起源于人的自由要求，却没有达到对这种自由要求的肯定，而是必然地走向人类自由愿望的对立面。由此可见，“偏至”的文化所以是“偏至”的，是就其与人的自性的关系或人的主体性的关系而言的。按照“偏至”的逻辑，历史总是由否定走向否定，“人国”作为一种“文化偏至”的否定结果只能是一种价值理想，而难以构成一种未来的实体：它反对和否定一切压抑或“物化”个人的文化秩序、文化形态和文化意识。但是，鲁迅恰恰又把“人国”作为一种未来的社会文化形式来表述，也即把人的自由和人的主体性建立作为历史发展的终极目标，从而他对理性的批判最终被限定在理性主义的框架内，历史成为一种向既定目标前进的过程，文化的“偏至”运动似乎是人类摆脱必然性的历史代价。在鲁迅的反进化论的历史文化描述与他的设定理想之间存在着难以弥合的逻辑悖论，但恰恰是这种悖论说明了他的文化哲学的二重性：对“现代性”的双重否定与确认。

鲁迅以施蒂纳、叔本华、尼采、基尔凯廓尔为理论背景，提出了关于人的个体性、主观性和超越性的理论，并把这种理论沿用于历史领域并形成独特的“文化偏至”的否定辩证法。鲁迅思想的否定性的、毁灭性的批判力量与这种思维逻辑存在着深刻联系，对人的悲剧性历史处境的理解也在此找到了依据；但与此同时，把人的个体性、主观性和超越性当作人类解放的启明星，又必然使得这种关于人类悲剧性发展的理论染上了深深的浪漫主义色彩。朗格这样描述浪漫主义的特点：

^① 转引自徐崇温：《法兰克福学派述评》，三联书店1980年版，第51页。

它“力求把生活和思想恢复到其原先的、自然的统一之中,而这种统一是被启蒙运动给分离了的。启蒙运动所做过的是分化和限制,浪漫主义所要做的是联系和结合……浪漫主义是靠主观的东西而存在的,但它把主观的东西从个人的扩到社会的,从而产生出主观的普遍意义……浪漫主义的基本特征之一就是无限的一种渴望。它从来不无保留地接受现在,它永远在寻求另外的东西,而且永远在发现有某种更好的东西。我们可以说浪漫主义者只有当他体验到他渴望成为不同于现在的他的时候,当他充满渴望之情的时候,才变成真正的浪漫主义者。……他们所期待于宗教的是把人从有限的生命提高到无限的生命”,而所有这一切是“和启蒙运动时期的人们不一样”的。^①

由此我们又发现了鲁迅的文化哲学与他的艺术选择的内在关联:鲁迅追慕“接天然之闾宫,冥契万有,与之灵会,道其能道”的“古民神思”^②,抨击“要在不撓人心;以不撓人心故,则必先自致槁木之心,立无为之治”的“平和”而抑制人性的中国传统,^③推崇卡莱尔、尼采、拜伦、易卜生、雪莱等“无不函刚健抗拒破坏挑战之声”的“摩罗诗人”^④——追求人的超越性,强调人的个体独立性和由此出发对现实秩序的破坏性:人的独自性作为一种内在尺度构成了鲁迅浪漫主义文学思想的根本依据。否定老子,批评屈原,对“人生之闾机”的非理性启悟^⑤,反对“诗与道德合”的观念,上抗天帝、下压众生的独立人格,“人生不可知,社会不可恃,则对天物之不伪,遂寄之无限之温情”^⑥的心态,“如狂涛如厉风,举一切伪饰陋习,悉与荡涤,瞻顾前后,素所不知”^⑦的无畏追求……鲁迅的浪漫主义精神与其说是文学性的,不如说是哲学性的,那

① 保罗·亨利·朗格:《19世纪西方音乐文化史》,人民音乐出版社1982年版,第5~7页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第63页。

③ 《鲁迅全集》第1卷,第67页。

④ 《鲁迅全集》第1卷,第73页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷,第72页。

⑥ 《鲁迅全集》第1卷,第85页。

⑦ 《鲁迅全集》第1卷,第81页。

种对恶、对否定力量、对统一的自然的热情渊源于他的人的个体性原则及由此产生的文化历史观,洋溢其间的是对个体生命力量的崇拜和对否定和压抑个体生命的一切外在法则的反叛。

罗素从哲学史的角度说:“浪漫主义观点所以打动人心的理由,隐伏在人性和人类环境的极深处”,那便是对群居生活中人的孤独的反抗。^①“神秘主义者与神合为一体,在冥想造物主时感觉自己免除了对同类的义务”,而浪漫主义者“感觉自己并不是与神合一,而就是神。所谓真理和义务,代表我们对事情和对同类的服从,对于成了神的人来讲不复存在;对于旁人,真理就是他所断定的,义务就是他所命令的”。^②这种浪漫主义与“孤独个体”之间的内在联系正是鲁迅思想及其艺术选择的特征。

另一方面,鲁迅对复仇与反抗诗人的呼唤包含着深刻的民族主义精神,那种为弱小民族的自由解放而奋斗的文学必然在中国民族革命的氛围中引起共振,但这种现实功利目的并不构成对上述论断的否定,正如罗素指出的:

民族原则是同一种“哲学”的推广,拜伦是它的一个主要倡导者。一个民族被假定成一个氏族,是共同祖先的后嗣,共有某种“血缘意识”,马志尼经常责备英国人没给拜伦以正当的评价,他把民族设想成具有一个神秘的个性,而将其他浪漫主义者在英雄人物身上寻求的无政府式的伟大归给了民族。^③

正是如此。对于鲁迅来说,个人的自由与民族的自由是作为一种“同一”的要求出现的,尽管他对“国民”这样的普遍性概念深为厌恶。这也说明了鲁迅思想在特定历史氛围中的民族主义色彩。

值得注意的是,五四时期的鲁迅在创作方法上日益趋向现实主义,但那种对人的自由解放、人的生命力量的关注并未消逝,只是浪漫的色彩

① 罗素:《西方哲学史》下卷,第221页。

② 罗素:《西方哲学史》下卷,第221页。

③ 罗素:《西方哲学史》下卷,第223页。

彩变成了对遭受压抑困顿的生存状况的深沉观察。1924年,鲁迅在写作《彷徨》、《野草》的同时,翻译了厨川白村的《苦闷的象征》,该书根据柏格森的生命哲学,把进行不息的生命力作为人类生活的根本,认为“生命力受了压抑而生的苦恼乃是文艺的根柢”,“苦闷的象征”表达的正是早期主体论的内在精神,只不过这种精神是以“苦闷的”、否定性的形态表现出来,这自然与20年代鲁迅的思想状况有着内在的联系。“非有天马行空似的大精神即无大艺术的产生。但中国现在的精神又何其萎靡锢蔽呢?”^①这与《文化偏至论》、《摩罗诗力说》的内在精神不是遥相呼应么?柏格森作为尼采、叔本华的后裔深刻影响了厨川,而后者又引发了鲁迅的共鸣,对于这一现象背后的广阔的世界性文化背景,我们是不能视而不见的。这一事实引申出的逻辑结论便是:我们同样必须把鲁迅的文学创作置于这一不可忽视的文化背景下考察。

(3) 个人观念的社会政治意义

——反现代的个人如何被置入现代历史?

显然,在鲁迅的思想构架内,个体性和主观性原则的逻辑发展已形成了对鲁迅笃信的科学理性精神和进化论历史观的深刻背逆。但是,在不同的场合,鲁迅对背逆的双方均深信不疑。由此,我们明显地发现鲁迅思想体系中内蕴着源自完全相异的思想渊源的思维线索,并在各自的逻辑推动下发展出尖锐矛盾的结论。

然而,更有意义的是,对立的思维逻辑并没有导致鲁迅尖锐的心理紧张,恰恰相反,由于鲁迅始终以解决现实问题作为他的理论思考的历史前提,因此,对思辨内容的实用的或现实的理解,使得相异的思想观点在“同一的”现实需要中获得缓解。追究中国近代思想家的俨然“同一”的逻辑体系常常是劳而无功的,他们在不同的场合、甚至同一场合信奉着完全不同的思想,但是,他们纷然的理论见解背后又确实存在着某种思维方法和心理的“同一性”:中国知识分子顽强的“实用理性”和

^① 《鲁迅全集》第1卷,第232页。

感时忧国的内在激情。梁启超如此^①，鲁迅更不例外。因此，对于研究像鲁迅这样的思想家来说，分析其思想体系的实践内容至少和研究它的思维内容同样重要。

从这个角度说，以个体性或主体性为核心的鲁迅思想的实践意义与产生这一思想的现代理论背景之间，必然存在着深刻区别。

第一，鲁迅的文化哲学在思维内容上首先是对西方现代民主政治、精神原则和物质文明的批判否定，而其实践内容却是对“制造”、“商估”、“立宪”、“国会”等中国现实政治主张的批判否定。而这两个方面当然有着内在的联系。“异化”的危机感在这里恰恰又呈现了对洋务派、改良派和某些革命派人物的社会政治主张的机械性质的批判，即认为这些主张“重其外，放其内”，“惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省”，^②从而忽视了改造世界的主体——人的决定作用。当鲁迅把民族革命和社会解放的实践任务作为自己理论推理的前提时，对人的主体性的强调就必然包含着“环境的改变和人的活动的一致”的“革命的实践内容”^③。鲁迅把“己”、“我”、“自性”与“群之大觉”、“中国亦以立”相联系，正说明他强调的独特的个人并不是抽象的思辨概念，而是作为社会变革主体的人：鲁迅强调的“己”和“我”已经不是自私自利的“唯一者”或充满绝望恐惧的“孤独个体”，而是充满社会责任感和自觉精神的“己”和“我”。

第二，正是这样一种紧迫的现实需求，使得鲁迅不得不或多或少地离开原有的理论思维体系，把思辨的概念作现实的理解。在他那里，国家不再是抽象的观念，而是现实人的创造物，是清朝专制政府；“群”不再是抽象、普遍的群体，而是由于专制体系而丧失了对自我利益的要求的人民；“观念世界”不再是作为独立存在物的自我意识、绝对精神、自由、道德……，而是导致“靡然合趣”、“万喙同鸣”的“寂寞之境”的现实人的思想方法，是“同是者是，独是者非”的独断政治和文化传统；他要求的人的自由也不再是抽象的人的自由，而是和特定时代的中国人民摆脱专制和异族侵略的现实行动密切相关的人的自由；他用“己”、“我”

① 参见勒文森《梁启超与中国近代思想》，四川人民出版社1986年版。

② 《鲁迅全集》第1卷，第53页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16、17页。

的独立性对抗“道德”、“义务”，其现实内容恰恰是对以“克己复礼”为其特征，以“虚其心，实其腹，弱其志，常使民无知无欲”为其内容的伦理体系的无情否定……

第三，鲁迅的个体性原则源自现代思潮对于传统理性主义哲学的批判，但在现实性上恰恰又与后者一样起到了确立资本主义新关系的作用。18世纪法国唯物主义者爱尔维修断言社会发展的“奥妙的原因”就是利益和自私，提出一套利己必须利他的合理利己主义理论，从而揭去了披在剥削上的各种虚伪装饰。马克思指出，在封建社会，从理论上宣布“利己”的原则，“是一个大胆公开的进步，这是一种启蒙，它揭示了披在封建剥削上面的政治、宗法、宗教和闲逸的外衣的世俗意义，这些外衣符合当时的剥削形式，而君主专制理论家们特别把它系统化”^①。中国近代资产阶级直接继承了18世纪启蒙主义的理论传统，梁启超理直气壮地宣布：

为我也，利己也，私也，中国古义以为恶德者也。是果恶德乎？曰：恶是何言！天下道德法律，未有不自利己而立者也……盖西国政治之基础在于民权，而民权之巩固由于国民竞争权利寸步不肯稍让，即以人人不拨一毫之心，以自利者利天下……^②

鲁迅的出发点与梁启超完全不同，他在主观上始终不是把肯定“以己为中枢，亦以己为终极”视为确立资本主义新关系的宣传，他对资本主义的揭露却需要时间来逐渐呈现，在当时的语境中，他的思想明显地淹没在上述思想潮流之中。

第四，鲁迅像其他人一样，给“个体”或“己”、“我”注入了“人道”的内容，把人的主体性与人的解放相联系，从而把它改变为一种崭新的伦理观。这里以施蒂纳为例。施蒂纳力证利己主义是人类一切存在的起点和终点，主要动机和最终目的，因此在某种情况下他又引入一些利他

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第479页。

^② 梁启超：《十种德行相反相成义》，转引自《清议报》全编第1册。

主义因素,比如他甚至把牺牲生命、幸福、自由也看作是利己主义。正是这样一些内容引起了人们的误解。1844年恩格斯在“对该书直接印象的很大影响”^①下,就曾企图把施蒂纳的利己主义适用于社会生活而为共产主义服务^②,因而引起马克思的批评;俄国革命民主主义者别林斯基甚至认为施蒂纳揭示了利己主义的“新的品质和使它获得普遍尊敬的新的权利,从而把这个词变为能为人类指明道路的灯塔”,“包含着一切道德结论的可能性”。^③鲁迅一方面主张“凡有危邦,咸与扶起”的利他主义原则,一方面又倡导“以己为中枢,亦以己为终极”的利己主义原则,实际上也就是企图用利他的、人道的内容去改造利己主义,使之成为一种适合于“人国”的崭新的道德法则。鲁迅力求把“个人”、“绝义务”与“害人利己”相区别,^④这种逻辑上的不一致恰好体现了一种与恩格斯、别林斯基相似的心理愿望:把人民利益和个人利益,社会责任和个人自由,理性的要求和个人志趣,客观需要和人的主动精神融为一体,把民族、社会,甚至整个人类的事业视为自己的事业,从而把人的主体性、个体人的解放与人类前景联系起来。正由于此,这种“自他两利”^⑤的道德观也就成为批判旧道德的有力武器。于1918年写下的《我之节烈观》一文,就是依据这种崭新的道德观,否定了“既不利人,又不利己”的节烈观,鲁迅呼唤道“要自己和别人,都纯洁聪明勇猛向上。要除去虚伪的脸谱。要除去世上害己害人的昏迷和强暴”,“要人类都受正当的幸福”。^⑥

这是一个极耐玩味的现象:那些现代非理性主义的哲学先驱深刻地影响了鲁迅思考人生与现代历史的独特方式和内容。但是,中国现实的状况与中国知识分子特有的“实用理性”,使得这一思想体系没有像柏格森、海德格尔、雅斯贝尔斯、梅洛·庞蒂、萨特和加缪那样,充分发展出一整套关于“存在”和生命的深邃的非理性思考,恰恰相反,这一体系在实践过程中逐步地与18世纪以来的理性启蒙传统相趋近,引申出

① 《马克思恩格斯全集》第27卷,第16页。

② 《马克思恩格斯全集》第27卷,第12~13页。

③ 巴·瓦·安年柯夫,《文学回忆录》,转引自《施蒂纳及其无政府主义哲学》,第29页附注。

④ 《鲁迅全集》第1卷,第50页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷,第119页。

⑥ 《鲁迅全集》第1卷,第125页。

一整套关于改造民族灵魂的理性主义思想体系，思维逻辑上的内在矛盾在历史的演进中变得不那么重要。非理性的思想家被纳入了理性的历史，非理性主义的思维逻辑与《科学史教篇》的科学理性精神获得了某种“同一”的历史意义。正由于此，鲁迅积极地投入了“五四”文化运动，而这个运动标举的正是“民主”与“科学”这两面理性主义旗帜。1919年1月《新青年》6卷1号发表《本志罪案的答辩书》，回答了整个传统势力对新思想的群起围攻，对这个时期中《新青年》的宣传作了一个实际上的总结：

追本溯源，本志同仁本来无罪，只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生，才犯了这几条滔天的大罪。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；要拥护那赛先生便不得不反对那旧艺术、旧宗教；要拥护那德先生又要拥护那赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。

收集在《坟》、《热风》中的杂文，以鲁迅深刻的经验使得新文化运动的批判达到了空前的深度，但在内容和价值尺度上又与“民主”与“科学”的理性精神大体一致。

人道主义、进化论、个性解放构成了鲁迅以“竭力启发明白的理性”^①为目的的启蒙主义思想体系的主要内容。施蒂纳、尼采、易卜生与卢梭、托尔斯泰一道被纳入到批判传统的“轨道破坏者”^②的范畴，“观人、省己”，“内心有理想的光”、“个人的自大”——这些与早期个体性与主观性原则相似的语言表达的已完全是启蒙主义的理性内容。^③

所有这一切都表明：“现代性”和“启蒙”是一个具有强制性的总体问题。

① 《鲁迅全集》第1卷，第225页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第192页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第194页。

(4) 孤独个体、死亡、罪的自觉与对绝望的反抗

然而，理论传统始终是不可忽视的力量。当鲁迅从社会历史进程，从“类”的进化的角度，展开其社会文明批判时，对人类无穷的未来，对人类认识和掌握世界的的能力，以及人类历史的自然更替，他从未抹杀过乐观的信念与美好的希望。^①但鲁迅思想的一个根本性的起点又是对生命个体的思考。当鲁迅把个体作为一种独立的真实存在抽象出来思考个体生命的意义时，他就无法摆脱人生的悲凉，死亡赋予生命的有限性，生命旅程的孤独感和惶惑，深刻的无处躲藏的危机感和绝望，面对有限的因而也是悲观的人生的反抗，通过独特的选择而赋予生命以意义……——这一切只有作为生命个体才能体验到的冲突，深深地颤动了现代人的心灵。

就鲁迅来说，对于个体生命的形上体验始终没有被“纯化”为一种抽象的心理现象，而总是伴随着对中国社会令人绝望的生存状态的沉思，伴随着在现代文化与传统文化、西方文化与东方文化的冲突之中寻找归宿的“文化危机感”。正是由于对个体生命的形上体验与现实生活内在关联，鲁迅的独特的人生哲学才显示出如此深邃的境界。但是，我在此应强调的是，以《野草》为代表的人生哲学体系与现代思想文化对“现代”的疑虑有着内在的呼应，与鲁迅早年即已形成的主体论哲学的内在思维逻辑存在深刻的联系。

鲁迅人生哲学的一系列范畴，如希望与绝望、生与死、反抗与选择、内心分裂与孤独……，在思维逻辑方面都渊源于他的主体论哲学关于人的价值、人的自由、人的异化的思考。把鲁迅的思想体系规定为关于“人”或“立人”的思想体系的观点，已逐渐为人接受。但是，鲁迅关于“人”的思想又表现为两种相异的思路，其一是从理性主义传统出发，把人的发展与进化学说相联系，追求人类共同的价值目标，共同的人道主

^① 《鲁迅全集》第1卷《热风·生命的路》、《热风·无题》、《呐喊·自序》、《坟·我们在怎样做父亲》以及《致许寿裳》(1918.8.20)等文可作参考。

义理想,从而以此为标准观察现实秩序的非人道性质,引申出深厚的同情,平等的要求,渴望人的沟通等一系列主题。这是以“类”为出发点的“人”的思想。另一方面,鲁迅关于“人”的学说中更有特点的是他对个体性的重视。从个体性出发,鲁迅把人的独自性、差异性作为人的价值准则,不屑于为人类提供某种统一的生活意义和价值标准,从而把赋予何种意义和选择何种价值的任务交给每个人自己去解决,把启发个人承担这一任务的自觉性,唤起个人的主观性和自觉作为自己的根本任务。

这一思想明显受到施蒂纳的唯一者和尼采价值重估学说的影响,个体人对意义与价值的选择意味着对现行的普遍人生准则的否定。个体性、独自性作为人的最高价值准则,实际上也就意味着人在本质上是自由的存在,是不受束缚的主体。但是,人的实际生存状况恰恰是一种丧失了个体性和自由本质的“异化”的存在。所谓“人各有己”、“朕归于我”,其实也就是对这一“异化”状态的思考:首先,它假定存在着不变的本质——“己”或“我”,作为其肯定性的前提;其次,它假定人是自我分裂的,个体人会离开自己的本质而变成异己的存在者,“人各有己”、“朕归于我”就是从这一假设产生的;再次,由于人的存在离开自己的本质,因而必须扬弃这种“异化”重新占有自己的本质(即“人各有己”、“朕归于我”)。未来社会(“人国”)作为否定之否定项,被视为现实存在与真正本质的统一。这种统一不是统一于某种共同的价值理想,而是统一于人的个体性或独自性的建立,因此也即统一于“不统一”。

这是关于“个体人”的肯定性推衍。但是,还存在关于“个体人”的否定性推衍:现实的个体存在是一种与自身分裂、失去了自己的主观性与自由的“异化物”,是一种在观念体系、群体社会中的沦落个体,是一种面临个体生命有限性(死亡)威胁的悲剧性存在;同时,当人摆脱了一切精神偶像而成为独特个体时,他的自由并不能引导他走向浪漫的世界,相反,他将为自己的自由而付出痛苦的代价。这是加缪对于尼采“上帝死了”的理解:

自从人不再相信上帝的存在,也不再相信人可以长生不老的时刻起,“他就要为他生活着的一切负责,为生于痛苦并注定为生活而受苦的一切负责”。该由他,由他自己去建立秩

序和制定律条。于是,被上帝弃绝的人的时代开始了,人开始不遗余力要证明自己的无罪,开始了无端的忧伤,“最痛苦的,最令人心碎的问题,内心常思考的是:何处我才能感到得其所呢?”^①

正由于此,基尔凯廓尔、海德格尔等人对“孤独个体”或“在”的探讨中,充满了恐怖、厌烦、忧郁、绝望、畏惧和死亡等一系列关于不安宁的精神状态的体验概念。他们认为,在日常的世俗生活中,由于失去个性,人往往意识不到自己的存在。只有通过这些激烈苦闷的意识上的震动,人才意识到了“自我”,才体验到了自己的存在。^②因此,恐怖、厌烦、忧郁、孤独、绝望、畏惧与死亡等“孤独个体”的存在状态是“存在”的最真实的表现,是原生的实在,是人生最基本的内容,也是他们的哲学研究的内容。这样,基尔凯廓尔就把哲学从研究万物的存在转向了研究人的存在,从研究外部世界转向了研究内心世界,即研究人的纯粹意识及其活动。既然孤独个体在创造自己的过程中,在不可重复的存在状态中,始终濒于绝望,面临死亡,因此,悲观主义是从尼采、基尔凯廓尔到海德格尔、雅斯贝尔斯,直至萨特、加缪的哲学基调——虽然他们之中的某些人,如尼采,竭力地否认这一点。

值得注意的是,尽管本世纪初鲁迅在他的文化哲学里像尼采、基尔凯廓尔等人一样,把个人、个人的主观性、自由本质、反叛与选择置于思考的中心,把摆脱精神偶像和超越一切道德法律束缚作为孤独个体的特征,但如果将鲁迅的理解与加缪对尼采的阐述加以比较的话,明显的区别便是加缪对人的自由和存在意义的思考充满了令人心碎的痛苦和荒谬感,而鲁迅此时却更强调“刚毅不挠,虽遇外物而不移”、“排斥万难,黽勉上征”的坚强意志——鲁迅对人的关注服从着他对中国社会解放的思考,而《野草》时期经历了多次失望后的“绝望”心态此时还远未出现。这样,对个体的关注和对个体超越性的理解就给鲁迅的主体论哲

① 加缪:《尼采和虚无主义》,载《文艺理论译丛》(3),中国文联出版公司1985年版,第424~425页。

② 这在思维逻辑上与《呐喊·自序》、《娜拉走后怎样》关于“铁屋子”、“昏睡”和唤醒灵魂目睹“自己的腐烂的尸骸”等想法有相似处。《鲁迅全集》第1卷,第419、160页。

学带来昂奋的浪漫主义色调,而个体存在的悲剧性的、甚至荒诞性的主观精神结构本身,并没有构成他的主体论哲学的主要思维内容。

但是,只要把目光稍稍移向他的艺术选择及其体现出的个人精神体验,我们便会发现译于此时,并对其日后创作产生巨大影响的安德列耶夫(和迦尔洵)的小说,便能体会到这位俄国的悲观主义和非理性主义小说家与鲁迅推崇的现代哲学先驱的内在关系,他对“人生之谜”、“死亡之谜”和个体生存的恐怖、孤独、忧郁、厌闷、畏惧的追究深深地吸引了鲁迅,并在他的小说中留下了著名的“安特莱夫式的阴冷”^①。充溢在小说《谩》和《默》中的,是一种对人的生存状况的孤独而荒诞的神秘心理体验。孤独的个人坠落于无穷无尽的欺骗与谎言之中,“谩”构成了对孤独个体的无处不在的威胁,当《谩》的疯狂的主人公杀死女友之后,他终于发现,“谩”并未因此而消失,而是宇宙之中的无孔不入的存在:

嗟夫,惟是亦谩,其他独幽暗耳。劫波与无穷之空虚,欠申于斯,而诚不在此,诚无所在也。顾谩仍永存,谩实不死。大气阿屯,无不含谩。当吾一吸,则鸣而疾入,撕裂吾胸。嗟乎,特人耳,而欲求诚,抑何愚矣! 伤哉!

援我! 咄,援我来!^②

《默》所表达的,是更为完整的人与宇宙的荒诞性。生命、城市与宇宙固执地沉浸在不可思议的沉默之中。伊格纳季神父追求的并不是道德问题,而是形而上学问题:生命的意义与自杀。这是一个“重大的、对他至关紧要的,他每晚都在冥思苦想的问题:薇拉为什么要死呢?”回答只有一种:永恒的沉默。站在墓场的沉默的寂静里,伊格纳季不能想象:

就在这草的下面,离他两俄尺的地方,躺着薇拉。这么短的距离竟是不可企及的,它给心灵带来惶惑不安和奇怪的困扰。伊格纳季神甫经常思念的,似乎永远消逝在无限的幽暗深

^① 《鲁迅全集》第6卷,第239页。

^② 《域外小说集·谩》,《鲁迅译文集》第1卷,人民文学出版社1958年版。

渊的那个女子就在这里，在他身旁……她竟然不在人间，而且再也不会出现了，这是难以理解的……

生命与死亡的这种遥远而又接近的状态正是荒诞，它把人抛入到漫无边际的沉默之中。人一旦意识到这种荒诞的沉默，便会在恐惧与不安中，感觉到整个宇宙都被这引起隆隆回声的沉默震撼得战栗、抖动起来，在这令人胆寒的海洋上仿佛掀起了一场狂风暴雨。

然而，人也正是在沉默的压抑中“浑身颤抖着，用犀利、急切的目光向四面张望，缓慢地站起来。他长时间痛苦地挣扎着挺直腰板，使颤抖的身躯保持一种高傲的姿态”，在绝望的沉默驱赶下走那孤独的人生道路。^① 小说对死亡奥秘进行执着而痛苦的探索，然而始终不得其解。这在被鲁迅称为“安特莱夫的代表作”^②——《人的一生活》中明确地表达出来：

他（孤独个体）一降生便具有人的形体和名字，在各方面都跟已经生活在世间的其他人一样。而且他们的残酷命运将成为他的命运，他的残酷命运也将成为所有人的命运。他情不自禁地为时间所诱惑，要确定不移地走过人生的全部梯阶，从底层到顶端，又从顶端到底层。限于视力，他永远不会看见他那犹豫不决的脚所要踏上的下一级梯阶；限于知识，他永远不会知道，未来的一天，未来的一小时甚至一分钟会带给他什么。他在盲目无知的状态中为种种预感所苦，被希望和恐惧搅得激动不安，将要顺从地走完那铁定的循环。^③

在安德列耶夫的世界里，“我”，“即大家称之为他的人”，^④ 是人的一切心理体验，是注定要同死亡结缘的人生的永恒的伴随人。1925年，鲁迅在谈论安德列耶夫的剧本《往星中》时分析说：安德列耶夫“全然是一个

① 《安德列耶夫小说戏剧选》，外国文学出版社1984年版，第42～43页。

② 《致李霁野》（1925.2.17），《鲁迅全集》第11卷，第436页。

③ 《安德列耶夫小说戏剧选》，外国文学出版社1984年版，第443页。

④ 《安德列耶夫小说戏剧选》，第449页。

绝望厌世的作家。他那思想的根柢是：一，人生是可怕的（对于人生的悲观）；二，理性是虚妄的（对于思想的悲观）；三，黑暗是有大威力的（对于道德的悲观）”^①。鲁迅的准确概括，并不像有人理解的那样仅仅是对安德列耶夫的否定性判断，相反，这种理解中包含了对安德列耶夫的人生体验的某种认同，这一点在他给李霁野、许钦文的信中表达得很清楚。^②

对安德列耶夫人生哲学的阐释当然不能代替鲁迅人生哲学的阐释，说鲁迅对安德列耶夫的人生经验有“某种认同”并不意味着二者趋于同一。问题仅在于安德列耶夫从人的主观感受和心理体验出发，对人的处境作出一种抽象的思辨，他所表现的人的生存状态的孤独、恐惧、荒诞、绝望等范畴恰恰和尼采、基尔凯廓尔的哲学精神相一致；虽然这些范畴由于不符合早期鲁迅的现实需要而没有直接进入他的主体论哲学，但他对安德列耶夫的持久热情正说明它们在鲁迅精神结构中的重要意义。这从另一个方面证实了鲁迅关于个体生存的思索所达到的深度及其深远影响。安德列耶夫把个体生存的荒诞的形上体验与沙皇俄国社会中人的客观生存境遇相交织，那种本体化的孤独、烦闷、沉默、恐惧、绝望和不可思议的死亡环绕个体生存，又折射着黑暗时代的阴影。因此，鲁迅认为：“安特莱夫的创作里，又都包含着严肃的现实性以及深刻和纤细，使象征印象主义与写实主义相调和。俄国作家中，没有一个人能够如他的创作一般，消融了内面世界与外面表现之差，而现出灵肉一致的境地。他的著作是虽然很有象征印象气息，而仍然不失其现实性的。”^③

区别仍然是明显的：当安德列耶夫沿着“死亡—永恒—伟大的神秘”这一轴心展开他对个体生存的思考时，孤独、烦闷、绝望等现实心理体验由于本体化而成为毋容拒绝的生存状态，因而，个体的生存态度便不再有什么意义。鲁迅则始终是在现实的战斗中抚摸自己灵魂的孤独，从而把现实的不能接受的黑暗与个体生存的悲观交织起来，“觉得‘黑

① 《致许钦文》（1925.9.30），《鲁迅全集》第11卷，第457页。

② 《鲁迅全集》第11卷，第436、458页。

③ 《鲁迅译文集》第1卷，第331～332页。

暗与虚无’乃是‘实有’，却偏要向这些作绝望的抗战”^①。“绝望”是真实的，对“绝望”的反抗作为一种生存态度赋予了孤独的、荒诞的个体以意义。因此，构成鲁迅人生哲学特点的，不是“绝望”，而是对“绝望”的反抗，这种“反抗”不是对“希望”的肯定，而是个体的自由选择。——因此，我们重新发现了鲁迅的人生观与他的主体论哲学之间的逻辑一致性：个体是价值的创造者，它将赋予“黑暗与虚无”的人生与世界以意义。

野薊经了几乎致命的摧折，还要开一朵小花，……草木在旱干的沙漠中间，拼命伸长他的根，吸取深地中的水泉，来造成碧绿的林莽，自然是为了自己的‘生’的，然而使疲劳枯渴的旅人，一见就怡然觉得遇到了暂时息肩之所，这是如何的可以感激，而且可以悲哀的事？

我爱这些流血和隐痛的魂灵，因为他使我觉得是在人间，是在人间活着。^②

鲁迅对寂寞鸣动于风沙鸿洞中的沉钟怀着异样的敏感，对那流血、粗暴、隐痛的灵魂怀着特殊的爱恋——鲁迅正是在人生的挣扎、奋斗、困扰、死亡的威胁、悲剧性状态中体会到了生命的存在和意义，深沉地把握了“此在”：

我常觉到一种轻微的紧张，宛然目睹了“死”的袭来，但同时也深切地感着“生”的存在。^③

鲁迅在生命的悲剧性体验中感到的首先不是抽象的荒诞感，而是极其残酷的生存状态，是在恐惧、紧张、死亡之中表达“生”的意志。不是希望，不是幻想唤起了鲁迅的生存意识，而是绝望，是流血，是隐痛，是死亡，是恐惧……唤起了鲁迅对生命的自觉——这不是一种并未脱离中

① 《鲁迅全集》第11卷，第20～21页。

② 《鲁迅全集》第2卷，第224页。

③ 《鲁迅全集》第2卷，第223页。

国现实的“悲剧人生观”么？这不是“反抗绝望”的人生哲学的一种曲折表达么？这不同于尼采，不同于安德列耶夫，也不同于加缪……，但那种完全不同于传统的生命体验方式，不也说明一种隐然的联系么？^①

个体性原则意味着一切外在于“我”的法则的毁灭。施蒂纳说：“每一在我之上的更高本质，不论它是神，是人，都削弱我的唯一性的感情，而且只有在这种意识的太阳之前方才会黯然失色。”“我”替代上帝而成为那个“生死无常的创造者”，^②尼采更简洁地宣布：“上帝死了！……我们岂不是必须自己变成上帝，以配得上这件事？……”^③卡拉玛佐夫问道：“如果没有上帝，一个人岂非什么事都可以做？”——当施蒂纳大胆宣称“我把无当作自己事业的基础”^④时，他没有意识到失去了偶像的世界成了偶然的世界，个体的自由使人面对着荒诞的、绝望的世界；不再有期待，不再有寄托，每个人都必须独自承担起存在的责任：

由于上帝是不存在的，一切都是可能发生的，因而人是孤寂的，因为在他的身内和身外，都不可能找到任何可以依仗的东西。^⑤

独自面对着死亡的个体深刻地体验到了存在的荒诞。紧跟在尼采、基尔凯廓尔背后的西方现代哲学和文学，从雅斯贝尔斯、海德格尔到萨特、加缪，从陀斯妥耶夫斯基到卡夫卡……正是在“上帝死了”或者说把个体（“我”）建立在“无”上的前提下，构思他们面对痛苦人生的哲学，描绘人的“被抛入世界”的荒诞感。

非基督教的中国文化氛围中不可能出现这种抽象的关于个体生存的哲学思考，鲁迅的个体性原则始终与中国实际的文化背景和社会生活紧相联系。但是，当鲁迅扫除一切旧偶像、旧礼教、旧习惯、旧风俗的时候，当鲁迅把人作为一种摆脱一切传统规范的个体的时候，他同样感

① 参见拙作《论〈野草〉的人生哲学》，《福建论坛》，1987年第3期。

② 《唯一者及其所有物》，第408页。

③ 尼采：《快乐的知识》，转引自《尼采：在世纪的转折点上》，第166页。

④ 《唯一者及其所有物》，第408页。

⑤ 《存在与虚无》，引自夏基松《当代西方哲学》，黑龙江人民出版社1983年版，第258页。

到了一种自己面对自己的深刻痛苦。一方面,从旧的根深蒂固的法则中唤起人们的自觉宛若“叫起灵魂来目睹他自己的腐烂的尸骸”^①,使人倍感痛苦,“人生最苦痛的是梦醒了无路可以走。做梦的人是幸福的”。他以李贺为例,说明上帝的存在减轻了人的生存的重负和痛苦^②,这固然是对现实黑暗的无情抨击,同时也表达了觉醒个体面临的困惑——摆脱了旧的规范的个人成了自由的人,正因为如此,他必须由自己来承担自己的责任,这是幸福,还是悲哀呢?——尤其在连改造一个火炉也要流血的中国。另一方面,当个体成为自己的法则之后,他就必须自己面对自己,自己判断自己,而不能把自己交给外在的“绝对者”——无论是上帝,还是道德礼法。因此,鲁迅几乎像加缪一样震惊于陀斯妥耶夫斯基的“在人中间发现人”:

凡是人的灵魂的伟大的审问者,同时也一定是伟大的犯人。审问者在堂上举劾着他的恶,犯人在阶下陈述他自己的善,审问者在灵魂中揭发污秽,犯人在所揭发的污秽中阐明那埋藏的光耀。这样,就显示出灵魂的深。

在甚深的灵魂中,无所谓“残酷”,更无所谓慈悲;但将这灵魂显示于人的,是“在高的意义上的写实主义者”。^③

鲁迅与加缪不约而同地注意到陀氏的“审问者”与“犯人”的双重身分^④,但鲁迅并没有像后者那样由此去推断基里洛夫的逻辑自杀,他对现世的执着使他对那种抽象的推论不感兴趣。然而,双重身分的自觉只有在摆脱了绝对者(上帝或礼)的个体身上才能发现,因为他就是他的绝对者。在鲁迅对陀氏的阐述中,我们发现了一种把自己当作道德法则进行审判的“罪”的自觉。这种以“自审”为其特征的精神现象贯穿于鲁迅的一生,又是其人生哲学的重要内容。审判者不再是上帝或外在的道德法则,而是个体自身:

① 《鲁迅全集》第1卷,第160页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第159~160页。

③ 《鲁迅全集》第7卷,第104页。

④ 参见《西西弗的神话·基里洛夫》,三联书店1987年版。

……有一游魂，化为长蛇，口有毒牙。不以啮人，自啮其身，终以殒颠。……

……离开！……^①

我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他，想除去他，而不能。我虽然竭力遮蔽着，总还恐怕传染给别人……^②

但有时也想：报复，谁来裁判，怎能公平呢？便又立刻自答：自己裁判，自己执行；既没有上帝来主持，人便不妨以目偿头，也不妨以头偿目。^③

个体的自觉在这里转化为“罪”的自觉，从而开启了鲁迅精神中深刻的“自审”传统。当然，对于鲁迅来说，“罪”的自觉并不仅仅是抽象思维的结果，而且包容着深刻的社会文化内容：对于自己与自己批判的传统的历史联系的严峻自省，关于这一点，后面还将详细谈到。

由人的个体性、主观性、自由本质、选择与否定、超越性，发展到对孤独个体的孤独、忧郁、绝望、反抗，“向死而在”、有罪感的感受与体验，这一思维路线以个体生存为出发点，其文化理论背景则是施蒂纳、叔本华、尼采、基尔凯廓尔、安德列耶夫、迦尔洵、陀斯妥耶夫斯基、厨川白村。由科学理性、进化学说、民主共和到德、赛二先生、文明批评、社会批评，直至经济制度、无阶级社会，这一思维线索以社会群体、以“类”及其与自然的关系为出发点，其文化理论背景则是培根、笛卡尔、达尔文、启蒙哲学、马克思主义。尽管这两个方面在鲁迅的社会实践中曾经获得相似的实践意义，但在鲁迅自身的精神结构中却形成了一种悖论式的存在。当鲁迅以科学理性的启蒙观点写下《我之节烈观》、《我们怎样做父亲》、《论睁了眼看》和一系列“随感录”的时候，他那洋溢着进化的、乐观的理性精神的文学却被命名为“坟”——“逝去，逝去，一切一切，和光阴

① 《鲁迅全集》第2卷，第202页。

② 《鲁迅全集》第11卷，第431页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第223页。

一同早逝去，在逝去，要逝去了。——不过如此。”^①“我只很确切地知道一个终点，就是：坟。”^②在这里，鲁迅仅仅把这些杂文看作是走向死亡，终将从人间消失的个体生命的余痕，因此这些作品也即是孤独人生旅程的一种生命形式。然而，如果个体生存只有这样一个绝望的、无可挽回的归宿，这一切又有何意义呢？于是：

今夜周围是这么寂静。……电灯自然是辉煌着，但不知怎地忽有淡淡的哀愁来袭击我的心，我似乎有些后悔印行我的杂文了。我很奇怪我的后悔；……^③

在《华盖集·题记》中，他又写道：

现在是一年的尽头的深夜，深得这夜将尽了，我的生命，至少一部分的生命，已经耗费在写这些无聊的东西中，而我所获得的，乃是我自己灵魂的荒凉和粗糙。但是我并不惧惮这些，也不想遮盖这些，而且实在有些爱他们了，因为这是我辗转而生活于风沙中的瘢痕。^④

坟墓是人的生命、人的灵魂的永恒不灭的形式，它表明了鲁迅对生命的留恋。然而，坟墓是个体生命终结的标志，它表明人“向死而在”。鲁迅寻求着“从此到那”的路，却不再把希望留给未来。从类出发，鲁迅相信“生命不怕死，在死的面前笑着跳着，跨过了灭亡的人们向前进”，“人类总不会寂寞，因为生命是进步的，是乐天的”；^⑤从个体出发，生命的逝去是无可替代的，是绝对终结性的，生命的意义问题将被尖锐地提出来。正是在后一层意义上，鲁迅“在思想回归自身的某一点上，把自己的作品树立为一种有限的、终会死亡的而又是在反抗的思想的鲜明象征”^⑥。因此，鲁迅的创作是对中国社会的呼吁，又是赋予其生命一种

① 《鲁迅全集》第1卷，第283页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第284页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第282页。

④ 《鲁迅全集》第3卷，第4~5页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，第368页。

⑥ 《西西弗的神话》，第152页。

形式。深刻的理性批判与乐观理想同时表现着个体生命的深刻的无效性,并由此对那些有关历史与未来的现代性叙事表示出极深的不信任。

于是,鲁迅的创造过程是一种对于“绝望”的反抗:“他藐视神明,仇恨死亡,对生活充满激情,这必然使它受到难以用言语尽述的非人折磨:他以自己的整个身心致力于一种没有效果的事业。而这是为了对大地的无限热爱必须付出的代价。”^①鲁迅对个体生命荒诞的形上感受,对个体生存意义的探求就这样与他对社会解放、民族解放的探求合为一体,对个体存在的非理性体验就这样与他对人类命运的理性认识相互渗透,深沉的恐惧、孤独、绝望、惶惑引导他超越自身,到现实中找寻并否定造成人的悲剧处境的根源,而这种“找寻”本身便是对个体生命形式的自由选择,便是对个体生存的“绝望”的反抗。鲁迅的人生哲学与他的社会哲学一样,从不同的方面把鲁迅引向了他所生存的世界。对于个体来说,这是一种不思未来的创造和反抗,它赋予荒诞的个体生命和世界以意义。

理性与非理性,生命与死亡,希望与绝望,悲观与乐观——所有这一切在鲁迅的世界里构成了一种深刻的悖论关系,他相信前者,也相信后者,而双方各有其理论出发点并相互冲突。这里只有一个并不完全“同一”的统一点:反抗——对社会生活,对个体生存!于是,鲁迅成为中国现代历史上最勇猛、悲壮的反叛者,同时也成为中国现代文化史上第一个对传统与现代同时质疑的思想家和文学家。

4. 鲁迅(下):自我的困境与思想的悖论

——“在”而“不属于”两个社会(1920年~1936年间的思想)

鲁迅的文化—心理结构是一种悖论式的存在。这充满了内在紧张

^① 《西西弗的神话》,第157页。应当说明,鲁迅对于“没有效果的事业”的感觉曾多次出现,这不仅是就个体生存而言,而且也是指自己的文明批评和社会批评在社会效果上是无效的,例如:“我之前的攻击社会,其实也无聊的。社会没有知道我在攻击,倘一知道,我早已死无葬身之所了……”(《鲁迅全集》第3卷,第457页)

的文化心理结构建基于鲁迅作为一个现代知识分子在两种文明之间的特殊的“中间”地位。正如汤因比所说“这一个联络官阶级具有杂交品种的天生不幸,因为他们天生就是不属于他们父母的任何一方面”,“他们不但是‘在’而不‘属于’一个社会,而且还‘在’而‘不属于’两个社会”。^① 鲁迅不幸正隶属于这“联络官阶级”;而更其不幸的是,鲁迅虽然“不属于”其中任何一种文明或社会,无论是传统中国还是现代西方,但他恰恰又无法摆脱与这两者之间的内在关联。因此,他既反传统,又在传统之中;他既倡导西方的价值,又对西方的野心保持警惕。

知识分子受他们本民族的憎厌,因为这一阶级的存在就是他们的耻辱……而另一方面他们千辛万苦学了那些国家的风俗习惯,那些国家也给不了他们多大荣誉。^②

因为他们要完成的民族解放任务是和这些西方国家的利益直接对立的。

从这个意义上说,鲁迅作为现代知识者必然是天然的孤独者和反叛者;孤独与反叛构成了鲁迅基本的文化心理特征——这种特征来自双重的“在”而“不属于”的社会文化关系。然而,也正是这种“在”而“不属于”的生存状态构成了鲁迅文化心理上的创造性欲求;对所“在”的双重文化社会体系进行革命改造,从而在孤独与反叛的基础上构建自己独创性的思想文化体系。从这个意义上说,“不属于”这个被动性的概念可以替换为主动性的“超越”概念;鲁迅“在”而“超越”了双重的社会文化体系。但是,人的抱负(“超越”性)与人的局限(“在”)之间的差距仍然形成了鲁迅文化—心理结构的内在矛盾和困境。这种内在矛盾与困境集中体现在三组相互关联的问题上,每一组问题在鲁迅的文化—心理结构中都形成了悖论关系:对矛盾的双方同时肯定,又同时怀疑。这三组问题是:传统与反传统,历史与价值,感性经验与理性观念。

^① 汤因比:《历史研究》(中),上海人民出版社1986年版,第192~193页。

^② 《历史研究》(中),第192~193页。

(1) 反传统与寻求现代认同的困境
——批判主题与自知主题的形成

在近代中国快速变迁的情境中,传统文化模式不再配合,古老的法则不再适用,旧有的标准不合时宜,过去的欲望得不到满足,经由童年经验形成的那种文化认同感深刻地动摇了,而个人仍然需要在这样的困境中寻得人生道路。当鲁迅告别故乡,“走异路,逃异地”^①时,他实际上正在向他的童年经验,向传统的文化模式和生活模式告别。新的文化认知开始了,格致、物理、天演……面对急骤变迁的世界和生活方式,鲁迅不得不在认知上有一次复杂的重组,让自己重新构思新的世界观,构思应付世界的新的策略以及应当遵循的新的道路,而这一切是和民族面临困境时正在进行的文化调整相一致的。因此,20世纪中国文化冲突尽管不得不以中西文化撞击为其基本形态,但根本性的问题还不在于对西方文化的态度,而在对自身文化传统的态度,其焦点就在:究竟哪一种价值处于现代历史的中心。

正由于此,由民族生存危机引发的20世纪中国知识分子的文化认同危机,在表现形态上呈现为激烈的反传统主义和顽固的国粹主义的冲突,而“反传统”作为一种思考中国问题的独特方式,对几代中国知识分子的精神结构都产生了巨大的影响。从思维模式的角度看,“反传统”对于由“五四”到70或80年代的中国思想史来说,似乎形成了一种强烈的历史潮流和恒定的思维定势。西方有些学者因此认为:

20世纪中国思想史的最显著特征之一,是对中国传统文化遗产坚决地全盘否定的态度的出现与持续……这两次文化革命的特点,都是要对传统观念和传统价值采取嫉恶如仇、全盘否定的立场。而且这两次革命的产生,都是基于一种相同的预设,即:如果要进行意义深远的政治和社会改革,基本前提是要先使人的价值和人的精神整体地改变。如果实现这样的

^① 《鲁迅全集》第1卷,第415页。

革命,就必须进一步彻底摒弃中国过去的传统主流。^①

这种分析从变动不居、纷纭复杂的历史过程中找到了某种恒定不变的“同一性”,——不是具体的历史内容而是深层的思维模式,因而为人们提供了研究中国知识分子心态和中国文化特征的某种途径。

但是,这绝不意味着,20世纪中国知识分子的思想始终束缚在一个问题上,沉溺于同一的问题之中。不是的。正如列文森所说

每一个观点都在随时间变化……一种观点仅仅当它针对特定的时代特定的对象时,才能被确切把握。每一肯定的内部又包含了某些其他事物可能性的否定。一个人的信念是对众多选择对象的一个抉择,而选择对象是随时间变化的。^②

不同时代及其个别思想家的一个又一个“相同”观点或思维模式,恰好揭示出这些问题演变的秘密。对于历史学家来说,对历史“同一性”的过分偏好常常是导致判断失误的思维方式根源。在我看来,“反传统”作为近现代中国的持久命题正好隐藏着中国历史变迁的深刻内容。

“反传统”实际上是对过去文化的一种否定性的强势的理解方式,一种以“新”为特征的价值体系。从启蒙运动以来,传统常常同“成见”、“权威”一道作为理性的对立面而只具有否定的意义。“五四”反传统主义的特点在于对传统文化的整体理解方式,这涉及两种理论预设:“第一,必须把过去的社会—文化—政治秩序视为一个整体;第二,这种社会—文化—政治秩序必须作为一个整体而予以否定。”^③形成这一“整体观”的思维模式的原因曾是很多学者关心的论题,概括言之,主要有三个方面:

首先,中国文化的价值重估是以西方文明入侵,西方现代社会对于中国社会的历史性优势为背景的,因此现代西方社会的价值体系和制度方式成为衡量中国文化的参照系;鲁迅及其同伴不是对中国文化的

① 林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1986年版,第2~3页。

② 列文森:《梁启超与中国近代思想》,四川人民出版社1986年版,第12页。

③ 本杰明·史华慈:《中国意识的危机·序》,贵州人民出版社1986年版。

形成过程进行分析,而是从中国文化的整体功能来考察中国社会现实落后的原因,考察这一文化传统对现实进程和现实人的实际心理状态的影响,所以,他们是从社会发展的现实结果和经典文化的实际效果这两方面,寻找传统文化与现代生活的不适应性。^①

在中国文化史上,本土文化与外来文化的相互渗透、冲突、吸纳、排拒由来已久,但把中国文化或东方文化与西方文化作为对立着的两大文明体系来进行比较、分析、评判、论辩,却是近代的事。可以说,“东方/西方”的二分模式是中国现代性话语的主要特征。无论是传入的印度佛教文化、阿拉伯文化,还是明末清初的“西学东渐”,都没有构成两种性质的文化的整体性对立,没有因此而引起中国社会和文化的大震动、大变革,总之,当时并没有形成用一种文化取代另一种文化,以改变国家民族命运的严重局面。^②“东方文化”、“西方文化”的说法并不准确,任何一种文化传统都包含着复杂的、多层次的内涵,又经历着历史的变迁。因此,真正深入的文化理论应当坚持对文化的分析性态度,这在当时也有人作过论述。例如常乃惠说:

从有史以来,除过埃及加尔底亚不算,没有一个时代是二元对峙的文明……没有一个静的文明与动的文明对抗的时期……一般所谓东洋文明和西洋文明之异点,实在就是古代文明和现代文明的特点。不过西洋文明已从古代进入现代,而东洋文明还正在迟迟不进的时候,所以就觉得东洋的空气是如此,西洋的空气是如彼,其实在几百年以前欧洲的所谓思想界,何尝也不是顽固、迟钝、萎缩、矫诈,诸习并存。^③

常的理论引入了时间性与历史性的内容,尚未建立起对文化的空间向度的分析。

但是,在五四激烈的文化斗争中,无论是五四以前讨论两大文明的

① 王富仁《对古老文化传统的现代化调整》一文认为鲁迅的思考方法是“由果溯因”,注意的是“整体功能”。他的分析是符合当时鲁迅及其同伴的历史实际的。

② 参见《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社1985年版,第2~3页。

③ 《东方文明与西方文明》,《国民》第2卷第3号,1920年10月1日。

对立,还是五四以后讨论中西文化能否“调和”,斗争的双方都把“二元对峙”作为一种基本的预设。“东西洋民族不同,而根本思想亦各成一系,若南北之不相并,水火之不相容也”^①。在《新青年》与《东方杂志》的大论战中,双方都把两种文明的异质性作为论战前提,因此,论辩的方式也是整体对比式的。^②

五四以后对于“新旧调和论”的讨论实质上是“中体西用”观的又一次抬头而引发的。章士钊等人的“调和”理论既没有简单地赞美旧文化,也没有简单地否定新文化,“逐渐改善,新旧相衔”^③的“调和论”确实触及了一个具有相当理论深度,而又为当时思想界所未能认识清楚的大问题。对于这一“中体西用论”的兴起,新文化运动者从新与旧的异质性、不调和性和文化发展必然经历的“质变”等方面给予反击,陈独秀等人力图把文化的延续性看作是一种“自然现象”,而非“实质上的是非”^④,从而把中西对峙转化为新旧对峙。

新文化阵营以进化的时间观念为依托,批判“调和论”的保守、复古的取向,但在理论上没有建立起科学的文化分析模式,其关键就在于没有深入理解文化传统的延续性,不承认新旧文化存在继承关系,从而把传统文化作为应当完全摒弃的“封建文化”——“反传统”在当时起到了重大的启蒙作用,却也为后来的文化讨论留下复杂的问题。

对于鲁迅等人来说,“反传统”的意识趋向与他们对传统的体认之间的内在矛盾,不仅是一个理论问题,而且也将造成自身的心理分裂。一方面,鲁迅、胡适、周作人、刘半农、钱玄同对中国传统文化进行了深入的、卓有成效的研究与总结,例如鲁迅的《中国小说史略》,胡适的《中国章回小说考证》和《中国哲学史大纲》,钱玄同、刘半农的古代音韵和古代语言研究等,鲁迅在创作过程中也不由自主地想到中国的旧戏和传统的意境,从而在实践上体现了对传统的可分性理解,即认为中国传统文化并非全盘皆坏,其中包含着肯定性因素,存在着“延续”的可能性

① 陈独秀:《东西洋民族根本思想之差异》,《新青年》第1卷第4号。

② 参见《敬告青年》,《东西洋民族根本思想之差异》和《静的文明与动的文明》(《东方杂志》第13卷第10号)等。

③ 《新时代之青年》,《东方杂志》,第16卷第11号,1919年11月。

④ 《调和论与旧道德》,《新青年》第7卷第1号。

和必然性；但另一方面，在思维方式上，在总体的价值体系方面，他们对传统持否定性的整体观，其原因就在于他们认为中国传统的政治、文化、军事、制度……已经形成了一个不可分割的整体，而这个整体的现实功能相对于西方社会文化体系而言是否定性的，并导致了中国的落后。

所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房。^①

任凭你爱排场的学者们怎样铺张，修史时候设些什么“汉族发祥时代”“汉族发达时代”“汉族中兴时代”的好题目，好意诚然是可感的，但措辞太绕弯子了。有更其直截了当的说法在这里——一，想做奴隶而不得的时代；二，暂时做稳了奴隶的时代。^②

因此，鲁迅在这“不但使外国人陶醉，也早使中国一切人们无不陶醉而且至于含笑”的文明中看到的不是这个文明的个别方面的诱人之处，而是“吃人”的整体功能。^③

鲁迅把传统的历时意义转化在一种共时的空间状态中，他的许多分析也都是把“过程”或“历史”作为一种环绕现实人的状态来看待的。这样，他的否定锋芒便指向“一切传统思想和手法”^④。实际上，对于鲁迅来说，“反传统”的内在动力还不是对某种价值信仰的追求，而是一种更为深沉、也更为基本的危机感——生存危机：

保存我们，的确是第一义。只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹。^⑤ 现在许多人有大恐惧；我也有大恐惧。

① 《鲁迅全集》第1卷，第216页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第213页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第217页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，第241页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，第306页。

许多人所怕的,是“中国人”这名目要消灭;我所怕的,是中国人要从“世界人”中挤出。^①倘使不改现状,反能兴旺,能得真实自由的幸福生活,那就是做野蛮也很好。^②

把“现实生存”与传统文化相联系,并以生存的危机来表达对传统文化的否定,也即以人与民族的危机状态这个“果”回溯传统文化之“因”,其结果便是在思想方式上将“传统”作为一种有碍生存的整体结构而予以否定。^③

其次,五四反传统主义以“西学”(西方资本主义文化)反“中学”(中国传统文化),在思维内容上直接继承了谭嗣同对封建纲常的沉痛攻击,严复关于中西文化尖锐对比的精辟分析,以及梁启超所大力提倡的“新民”学说,^④但形成对中国传统文化的整体性理解的更为重要的原因,还是中国近代社会变革的历史过程对于中国先进知识分子的启示。^⑤

从上个世纪 40 年代起,魏源在他的《海国图志》中就提出了“以夷制夷”和“师夷长技以制夷”两大主张,尽管其内容和对西方长技的认识还完全停留在武器和“养兵练兵之法”的狭隘范围内,但“窃其所长,夺其所恃”的“师长”主张却一直是以后许多先进人士为挽救中国、抵抗侵略而寻求真理的思想方向。从洋务派的“船坚炮利”、“中体西用”,到冯桂芬等人要求“博采西学”,努力学习资本主义工艺科学的“格致至理”和史地语文知识,从龚自珍、魏源、冯桂芬对内政外交军事文化的改革要求,到康有为、梁启超等资产阶级改良派的“托古改制”、“君主立宪”,

① 《鲁迅全集》第 1 卷,第 307 页。

② 《鲁迅全集》第 1 卷,第 314 页。

③ 鲁迅在指出“不论中外,诚然都有偶像。但外国是破坏偶像的人多;那影响所及,便成功了宗教改革,法国革命”的背景下,甚至认为“与其崇拜孔丘关羽,还不如崇拜达尔文易卜生;与其牺牲于瘟将军五道神,还不如牺牲于 Apollo”(《鲁迅全集》第 1 卷,第 332、333 页)。在《老调子已经唱完》中,他也从现实结果上承认西方现代文化对于中国古代文化的整体优势。

④ 参见李泽厚《中国现代思想史论》,东方出版社 1987 年版,第 8 页。

⑤ 陈独秀说:“自西洋文明输入吾国,最初促吾人之觉悟者为学术,相形见绌,举国所知矣;其次为政治,年来政象所证明,已有不克守缺抱残之势,继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。此而不能觉悟,则前之所谓觉悟者非彻底之觉悟,盖犹在惛恍迷离之境。”(《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》第 1 卷第 6 号,1916 年)

总之,由认识和要求学习西方资本主义经济制度进到认识和要求学习西方资本主义政治制度,由要求发展民族工商业进到要求有一套政治法律制度来保证它的发展。^①“任务本身,只有当它所能借以得到解决的那些物质条件已经存在或至少是已在形成过程中的时候,才会发生的。”^②

如果说龚自珍、魏源、冯桂芬还多少停留于“修身齐家治国平天下”的传统圈子内打转,王韬、马建忠、薛福成、郑观应、陈炽实行资产阶级代议制的政治学术也没有发展到整体变革的程度,^③那么康、梁、谭、严等后期改良派开始产生了一整套的资产阶级性质的社会政治理论和哲学观点作为变法思想的巩固的理论基础,显示了对“传统”更为彻底的批判和对西方社会文化的更为彻底的肯定。与曾经留洋的早期改良派不一样,这些“传统”的更加坚决的反叛者只是读了一些“新学”著作而未出过洋的人(康、梁出洋是变法失败后的事),因此他们的改革激情首先起源于对现实与传统的否定态度。然而,正如他们在政治上的妥协态度一样,他们的“革命性”理论也并未抛却今文经学、公羊三世说、大同空想、仁……等传统语词。五四反传统主义所包含的各种内容在辛亥革命前后的理论宣传与实践中已基本具备,然而,“当时真正深入人心起了实际作用的,倒只有陈天华宣传的为富强、为救国而革命的道理,加上章太炎竭力宣扬的反满光复,这二者共同构成当时整个革命思潮主要的和突出的部分,人们一般都只是把打倒满清皇帝、推翻清朝政府和在形式上建立共和政体,作为革命的主要甚至唯一的目标”^④。

因此,从梁启超到孙中山都没有在思想方法上形成“反传统”的整体现,而采取了一种传统的“中庸”的思维方式。梁启超说:“偏取其一,

① 以上参见李泽厚《中国近代思想史论》,第57页。上述资产阶级改良派为了维护地主商人的权利而害怕和反对任何较彻底的资产阶级民主,如宋育仁《采风录》:“举国听于议院,势太偏重愈趋愈远,遂有废国法均贫富之党起于后。”郑观应《盛世危言》:“君主者,权偏于上,民主者,权偏于下,君民共主者,权得其平。”

② 马克思:《政治经济学批判序言》,《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1972年版,第83页。

③ 参见李泽厚《中国近代思想史论》,第74页。

④ 李泽厚:《中国近代思想史论》,第305页。应当指出的是,实际上邹容的《革命军》较陈天华的《猛回头》等影响大,但邹容的学说中的较为完整的资产阶级启蒙思想并没有因此而深入人心,民族主义的浪潮冲淡了启蒙主题。

未有能立者也。有冲突则必有调和，冲突者调和之先驱也。善调和者，斯为伟大国民。”^① 孙中山由于“于圣贤六经之旨……则无时不往复于胸中”^②，因而主张“取欧美之民主以模范，同时仍取数千年旧有文化而融贯之”^③；蔡元培后来明确指出三民主义与中庸之道的关系，他说：

三民主义虽多有新义，为往昔儒者所未见到，但也是以中庸之道为标准。例如，孙氏的民族主义，既谋本民族的独立，又谋各民族的平等，是为国家主义与世界主义的折中；民权主义，人民有权而政府有能，是为人民与政府权能的折中；民生主义，一方面以平均地权，节制资本，防资本家的专横，又一方面行种种社会政策，以解除劳动者的困难，这是劳资间的中庸之道。其他还有：国粹与欧化的折中，集权与分权的折中，等等。^④

这时期鲁迅也持“外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗”^⑤的主张。这种“综合的”或“中庸的”思维模式与五四反传统主义的整体观之间的差别是明显的，但这差别的形成却不是纯粹思维逻辑的演进，而是现实社会的发展促成了人们对传统的态度变化。

《新青年》开始出版正是在袁世凯极力巩固其卖国统治，准备扮演帝制丑剧的时候。辛亥革命在人们心里点燃的短暂的虚妄的希望已经幻灭了，建立了四年的“中华民国”不仅没有真正走上富强之道，连“民国”的招牌都有岌岌可危之势。于是，《新青年》的第一个结论是辛亥革命并没有在中国建立起民主政治，还需要大张旗鼓地宣传资产阶级民主思想，争取实现名副其实的民主共和国。这种政治性结论直接引导了“五四”知识者对思想文化的重视。袁世凯称帝前便已在提倡祭天祀孔，

① 梁启超：《新民说·释新民主主义》。

② 《孙中山全集》第1集，中华书局1981年版，第16页。

③ 《孙中山全集》第1集，第560页。

④ 《蔡元培哲学论著》，河北人民出版社1985年版，第397页。关于近代思想史的“中庸”思维方式可参见黎红雷的《中法启蒙哲学之比较》一文第四节。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，第56页。

以便从思想体系上为帝制作张本;《新青年》在袁世凯称帝时发表的文章中也便开始具体地反对儒家的“三纲”和“忠、孝、节”等传统道德。^① 1916年秋,保皇党康有为上书黎元洪、段祺瑞,主张定孔教为“国教”,列入“宪法”。《新青年》便陆续发表了许多文章,从反对康有为扩大到对整个传统伦理道德的批判。^② 这一方面是因为这个复古逆流确与帝制复辟的阴谋有关,而更重要的是当时进步的思想界有一种比较普遍的认识,即认为要想在中国实现民主政治,便必须有一个思想革命,或者如当时所说的“国民性”改造,从而断言“伦理之觉悟为最后之觉悟”^③——从“中体西用”到“托古改制”,从政治革命到文化批判,“传统”的各个层面至此被想象为一种具有必然联系的整体而遭到彻底的否定,其标志便是普遍皇权与社会文化传统的内在关联得到深刻的揭示,而“中庸”的思想模式,“折中”、“公允”的生活态度被激烈的、否定性的、整体观的思维模式所代替。^④

第三,五四反传统主义把改变民族精神作为中心问题,对“传统”的反叛首先表现为对儒学的否定。由于儒学是一个系统的社会伦理学,它强调社会义务,强调国家和家庭的礼法,并注重对传统礼仪和习俗的观察,因此,它无疑比道家更适宜于为皇帝治下的臣民提供思维的框架。在漫长的岁月里,儒学实际上成为一种普遍的权威力量,儒家著作被制度化为人们——尤其是追求功名者的必读经典。换言之,儒学不仅成为中国传统社会的合法性源泉,而且为帝王的统治提供了较为满意的道德世界观。儒学的官方哲学化过程,也是中国文化伦理体系与政治体系日趋一体化的过程。作为一种以文化危机为前提的文化的哲学,儒学确实重视思想文化的优先性,在孔子眼里,中国社会所需要的改革首先是道德改革。社会的稳定与和谐(无论是家庭还是群体),取决于组成这个动荡社会的每个个体的道德素质。这种思维方法直接地引导出对家庭

① 陈独秀:《一九一六年》,《青年杂志》第1卷第5号。

② 《新青年》第2卷第2号《驳康有为致总统总理书》,第3号《宪法与孔教》,第4号《孔子之道与现代生活》,《袁世凯复活》,第5号《再论孔教问题》,第4卷第3号《驳康有为共和平议》,第6号《尊孔与复辟》诸文。

③ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》第1卷第6号。

④ 鲁迅对“中庸”的批判可参见邱存平《关于鲁迅对中庸思想的批判》一文,《鲁迅研究动态》1987年第10期。

纽带及家庭义务优先性的强调,这不仅反映出家庭在农业化的中国生活中的地位,而且孔子的理想国家的构想不过是一个大写的家庭,从而个人与社会的关系被深刻地伦理化了。

这是否意味着,当五四反传统主义者把实际政治斗争看成不是根本之图^①,而把文化伦理批判即思想革命置于首位时,五四反传统主义在思想模式上又回到了传统?

这里至少有两个问题值得注意:其一,五四反传统主义作为近代思想发展的一个阶段,是在近代社会变革的一次次失败的基础上产生的,它体现了对洋务运动、戊戌变法、辛亥革命的经验总结,思想革命的前提是科学技术、政治体制变革的充分必要性,而这个革命的直接政治背景(袁世凯称帝)表明了它的政治性含义。

其二,在中国的现代历史叙事中,中国社会伦理秩序与政治秩序的高度一体化过程,实际上不仅使政治伦理化,社会结构伦理化,同时也使伦理道德体系政治化,制度化,实体化。如果说在孔子那里把个体的道德素质作为社会稳定和谐的前提还只是一种思维模式,那么五四反传统主义者认为他们面对的恰恰是一种政治与伦理文化相一致的现实社会结构。因此,对文化伦理体系的批判和否定同时包含了对社会政治结构的批判和否定。这就又回到了前文所说的,鲁迅及其同伴的文化批判是一种整体功能批判,也即从这种文化对于维护等级制度、形成奴隶道德的现实结果着眼的。^②所谓“整体性反传统”实际上就是从功能角度作出的判断。既然强调的不是传统文化本身,而是传统文化的否定性现实功能,那么这种“反传统主义”就不会排斥其他变革手段。^③

最后,我想特别指出,鲁迅把改造民族文化心理结构提高到根本性的位置,这与他的主体论哲学,尤其是与个体性原则有着紧密的关联。个体性原则就其预设的“己”或“我”的肯定性前提而言,是建立在“无”之上的,即人的自性是和一切外在的力量相对立的,从观念体系、习惯道德、义务法律到国家、社会、群体,都将作为笼罩于个人之上,并使之

① 《青年杂志》,第1卷第1号通信栏,答王庸工信:“批评时政非其旨也。”

② 参见《坟·灯下漫笔》、《坟·春末闲谈》、《集外集拾遗·老调子已经唱完》、《且介亭杂文二集·在现代中国的孔夫子》等文。

③ 《鲁迅全集》第1卷,第31页:“改革最快的还是火与剑。”

迷失于“大群”的幻影而遭到否定。而这种保持了精神的独立性与自由的个体恰恰是“群之大觉”、“中国亦以立”的前提。因此,个体赖以立足的“无”是一种创造性的“无”。这种思维逻辑如前文所言不是来自中国的固有传统,而是来自西方近代哲学,这里的个体及其独立性对于旧有群体秩序和文化传统而言,始终是一个否定性的或恶的力量,而在儒学体系中,个人的道德素质则是和整体的伦理秩序相一致的“善”的力量。

功能分析、由果溯因、启蒙需要、现实发展、文化批判……形成了鲁迅激烈的反传统倾向,旧有的社会—政治秩序、伦理—文化体系、心理—行为方式,以至语言文字都作为一种导致中国落后的“传统”或“旧轨道”而遭到批判否定。但是,这种明确的、绝决的反传统精神趋向恰恰使鲁迅陷入了逻辑上的悖论和实际上的两难困境,而对这种逻辑悖论和两难处境的自省,必然打破文化心理结构的统一与平衡。“反传统”所显示的主体与传统的对抗关系由此而转化为人与其自身心理上的关系,它将涉及人的显示的或隐示的行为与精神文化或心理事实的关系。

这是一种历史与逻辑悖论。“反传统”一词所表达的含义不仅是一种主观态度,而且是一种理解世界、理解历史、理解文化的特殊方式。对于鲁迅等新文化创造者来说,“反传统”似乎就是他们存在的基本模式,而不仅仅是主体理解或认识客体的一种一般的意识活动,因为在新旧交替中他们就是作为旧的或传统的对立面(新的、现代的)而出现于历史舞台的。然而,“反传统”作为一种对传统的否定性的理解方式,恰恰必须具备构成对传统进行理解的历史性前提。如果承认传统有其基于特定历史和社会处境的历史结构,传统文化及其创造者总是一定地处于一个世界,总有其不容忽视的历史性,那么从中得出的逻辑结论是:传统的批判者也是以自己的方式处于一定的世界上,他的历史特殊性和历史局限性也是无法消除的。

这正如伽达默尔指出的,历史性正是人类存在的基本事实,无论是理解者还是文本,都内在地嵌于历史性中,真正的理解不是克服历史的局限,而是去正确地评价和适应这一历史性。我们总是以一种特殊的方式在世,有特殊的家庭和社会的视界,有一个有着悠久历史、先于我们存在的语言,这一切构成了我们无法摆脱的传统,我们必然要在传统中理解,理解的也是我们传统的一部分。理解的历史性具体体现为传统对

理解的决定作用。^①

因此,现代释义学的下述结论恰好构成“反传统”的存在模式的悖论:“不是我们的判断,而是我们的成见构成了我们的在。”^② 在伽达默尔看来,启蒙运动在强调理性的绝对地位时,忘了理性必须在具体的历史条件下实现自己,因而也无法看到自己也有成见,自己也要接受权威——理性的权威。启蒙运动在强调理性的绝对权威时,没有看到理性只有在传统中才能起作用。传统的确是不管我们愿意不愿意就先于我们,而且是我们不得不接受的东西,是我们存在和理解的基本条件。因此,不仅我们始终处于传统中,而且传统始终是我们的一部分。是传统把理解者和理解对象不可分割地联系在一起。理解者不可能走出传统之外,以一个纯粹主体的身份理解对象。理解并不是主观意识的认识行为,它先于认识行为,它是此在的存在模式。^③

五四新文化运动赋予科学与民主的理性精神以至高无上的地位,并在这一绝对权威下对“传统”进行价值重估,其实际内容是指专制统治和礼教对人们的精神控制,从而为历史的变革与发展作出了不可磨灭的功绩。但是,当这一运动形成了人们心理上的“反传统”趋向时,恰恰又使人们陷入了逻辑上的悖论:“反传统”作为一种对世界或传统的理解方式就在传统之中,因而在逻辑上是不成立的。

鲁迅的深刻之处就在于:他在“反传统”的过程中同时洞悉了自身的历史性,即自己是站在传统之中“反传统”。但是,这种对理解的历史性的洞悉并没有像伽达默尔那样直接引申出对“传统”、“成见”的本质价值的辩护,相反,对“传统”的否定性的价值判断导致了对自身的否定性的价值判断,因此,自我否定恰恰构成了鲁迅“反传统”的基本前提。

鲁迅用“自我否定”来解决“反传统”与主体的传统性之间的悖论关系,从而“反传统”的最深刻的体现,或者说,与“传统”决裂的最终极的标志,不是他的犀利的社会文明批评,而是他对自己的自我审判,更确

① 参见张汝伦《意义的探究》,辽宁人民出版社1986年版,第175~176页。

② 伽达默尔:《哲学释义学》,转引自《意义的探究》,第176页。

③ 伽达默尔:《真理与方法》,参见《意义的探究》,第180页。伽达默尔指出:“不应把理解设想为好像是人的主观性行动,理解是将自身置于传统的一个过程中,在这过程中过去和现在不断融合。”

切地说,是对自身与无法摆脱、割舍不开的传统之间的联系的反省与否定。因此,愈是对传统进行尖锐的、彻底的剖析与反叛,也就愈是对自我进行痛楚的、毫无情面的解剖与否定:

别人我不论,若是自己,则曾经看过许多旧书,是的确的,为了教书,至今也还在看。因此耳濡目染,影响到所做的白话上,常不免流露出他的字句,体格来。但自己却正苦于背了这些古老的鬼魂,摆脱不开,时常感到一种使人气闷的沉重。就是思想上,也何尝不中些庄周韩非的毒,时而很随便,时而很峻急。……^①

但我对人说话时,却总拣那光明些的说出,然而偶不留意,就露出阎王并不反对,而“小鬼”反不乐闻的话来。……就因为我的思想太黑暗,……^②

我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气,我极憎恶他,想除去他,而不能。……^③

……

这样,在鲁迅的精神结构中便构成了悖论式的精神趋向,即以“新的、现代的”眼光观察传统文化与现实秩序,又把自己放入传统文化与现实秩序的范畴加以分析,从而鲁迅世界形成了两大悖论式的主题:批判主题与自知主题。

把自我纳入到否定对象之中而加以否定:这就是鲁迅“反传统”思想的终极体现。对于个体来说,这种深刻自知无疑将赋予自身巨大的精神痛楚,没有强大的精神力量是难以将自身作为自身活动的否定性前提的。自知主题标示着鲁迅“反传统”的激烈程度,同时又引申出了“罪”与“绝望”这两大精神特点。“罪恶感”来自鲁迅对自我与传统的关系的自省:既然中国的历史传统是“吃人”,中国的文明是食人者的厨房,那么自我作为一位无法摆脱传统的反叛者,同时也就成为“吃人者”

① 《鲁迅全集》第1卷,第285页。

② 《鲁迅全集》第11卷,第80页。

③ 《鲁迅全集》第11卷,第431页。

的同谋，于是，——

我发现了自己是一个……。是什么呢？我一时定不出名目来。我曾经说过：中国历来是排着吃人的筵宴，有吃的，有被吃的。被吃的也曾吃人，正吃的也会被吃。但我现在发现了，我自己也帮助着排筵宴。……中国的筵席上有一种“醉虾”，虾越鲜活，吃的人便越高兴，越畅快。我就是做这醉虾的帮手，……①

这里当然包含了愤激之意，但这种思维逻辑却是从《狂人日记》即已发端的。“罪”的自觉是一种残酷的真实感，它把自我从传统之外纳入传统之内，从而也就把“反传统”的社会活动纳入自身的精神历程，并使之具有了“赎罪”的意义：传统的罪恶也是“我”的罪恶，对传统的批判和否定也是对“我”的批判与否定。换言之，只有对自我进行无情的审判，才能表达对新的价值理想、新的世界与未来的忠诚。当鲁迅把自身与未来的关系作了这样的理解时，他对自身的个体存在就不抱希望，从而对于个体来说，他的全部奋斗与努力永远是一种“绝望的抗战”，因此他对自身的命运不能不持悲观的看法：

至于“还要反抗”，倒是真的，但我知道这“所以反抗之故”，与小鬼截然不同。你的反抗，是为了希望光明的到来罢？我想，一定是如此的。但我的反抗，却不过是与黑暗捣乱。……②

“与黑暗捣乱”和“绝望的抗战”是鲁迅人生哲学的核心内容，同时也是他的“反传统”主义的最深刻的体现。只有当我们理解了鲁迅对自身的“绝望”来源于自身与传统的联系，理解了鲁迅对传统的否定性判断来源于对民族新生的期望，我们才能理解鲁迅关于个体的悲剧人生

① 《鲁迅全集》第3卷，第454页。

② 《鲁迅全集》第11卷，第79页。

观为什么没有把他引向虚无哲学,而是以“反抗”为核心、以“绝望”为出发点,建构了他的人生哲学体系。对于鲁迅来说,“反传统”已经是一种内在的需要,一种“赎罪”的活动,因为他已经把自己与传统相联系,并判定“传统”是有“罪”的,只有赎清了“传统”的“罪恶”,才能赎清自己的“罪恶”——对于置身于“传统”中的个体来说,这是一个无望的、却又是不得不为的努力。

但是,自知主题与社会批判主题同属“反传统”的启蒙运动,因而个体悲观主义是作为理性启蒙主义的必要补充而出现的。鲁迅把“改造国民性”作为他的反传统主义的核心内容,实际上也就意味着人的解放的可能性;而鲁迅思维过程中人的改造与社会改造的密切关联,正说明了鲁迅对民族与社会改造的内在的乐观——虽然他也时时表露着失望与愤激。当鲁迅把自己作为传统的人格化身而加以否定的时候,不正是说存在着真正属于未来的人么?不正是期望伴随自我的毁灭而诞生一种全新的世界么?从这个意义上说,鲁迅的自我否定哲学和由此产生的悲剧人生观恰恰建立在理性主义和乐观主义之上,因为个体的悲剧命运不过是历史发展的一种必要的代价,自我毁灭的意识恰恰隐含了社会“进步”的内容。于是,在鲁迅谈论着“绝望”、“虚无”、“黑暗”、“坟墓”的时候,他又会说到“希望”,说到“人道主义终当胜利”,从而,个体的悲观与社会群体的乐观以一种悖论的方式存在于他的世界里,“绝望的”斗士从广阔的、无限的生活领域汲取着永不枯竭的“反抗”的力量。但是与众不同的是,他对社会与人类发展的理性主义的信念,并没有妨碍他对个体命运的悲剧性的深沉把握。

这样,由传统与反传统所构成的历史的和文化的悖论形成了鲁迅文化心理的个体与群体、悲观与乐观、绝望与希望的悖论式的并存结构。而在思维逻辑上,这两个方面又与他的文化哲学的理性主义与非理性主义的悖论结构遥相吻合。

(2) 重新诠释“历史/价值”的二分法

——创建民族国家的历史愿望为什么表现为民族自我批判的现代工程?

鲁迅的著作是将一种文化中所包含的技术结构、价值和精神状态

完全或部分地引入另一种文化的文献记载。这种文化引入包括四部分内容：变更需要、变更榜样、变更思想、变更理由。与梁启超等人不同^①，鲁迅的这种以民族文化改造为根本目的的文化引入主要是以否定性的方式进行的，即是以抨击与批判传统文化的方式进行，而不是以系统的介绍方式引入。正是经由鲁迅及其同伴的努力，西方现代文化的一些基本价值观念以各种不同的方式逐步改变了传统文化的内部结构，从而在根本上影响了中国现代文化思想的历史发展。

按照列文森的观点，“每个人对历史都有一种感情上的义务，对价值有一种理智上的义务，并且每个人都力求使这两种义务相一致。一个稳定的社会，是一个大家在普遍原则上选择他们所继承的独特文化的社会”^②。但是，对于中国近现代知识分子来说，历史与价值的这种内在统一性被无情地撕裂：由于看到其他国度的价值，在理智上疏远了本国的文化传统；由于受历史制约，在感情上仍然与本国传统相联系。这就形成了如本杰明·史华慈所指出的一个新的价值等差观念：“对于中华民族的维护和发展的献身远超过对于其他价值与信仰的倾心。其他价值与信仰是否被接受，端赖它们是否能够与民族的维护和发展有关，反之则非是（即：对于民族主义的献身却不依靠它能否维护与发展其他的价值与信仰）。”^③

但是，由列文森建立的“历史—价值”、“感情—理智”的二分模式实际上是把中国近代文化发展简单地理解为中西之争，并且上述二分法也明显地透露以西方为中心的现代性叙事。失败的现实命运迫使中国人以西方文化价值体系作为自身的参照系，重新评估自身与现代生活的关系和在世界文化体系中的地位。这样，中国近代文化意识的变迁就包含了双重意义：民族文化的现代抉择过程呈现为两种不同体系的文化意识相互关联、相互作用的活动，两种不同体系的文化意识的相互关联、相互作用的活动，实质上又是民族文化演进的内部运动。如果不理解中国近代文化运动过程的这种双重意义，就势必陷入“民族化”与“西

① 列文森：《梁启超与中国近代思想》，第46页。

② 《梁启超与中国近代思想》，第3~4页。

③ 史华慈：《寻求富强：严复与西方》（塔布里奇，马萨诸塞，1964），第19页，转引自《中国意识的危机》，第14页。

方化”的简单论争,就势必把“五四”开创的新文化传统纳入“非民族文化”的范畴。这种思维模式实际上是把民族文化看成是一种静态的、“纯粹的”文化,而看不到文化也如世界一般是一些动的关系,是一个过程,一个运动着的、变化着的、具有未完结的可能性的存在,是尚未终结的过去和可能出现的未来之间的不断分化的中介。这样一种被理解为过程的文化,包含着传统、现在与未来——许许多多可能实现的未来的特殊关系。

从这种观点来看,历史与价值的冲突,以及由此导致的感情与理智的矛盾,就不仅仅是中国传统与西方价值的分裂,而且更是民族文化变迁与发展的内在变动过程。价值理想作为民族文化与未来的一种独特联系方式,一种现实民族文化的超越性形态不断地构成对过去与现在的文化形态的批判和扬弃。非常明显的是,在全球资本主义的扩张之中,任何民族文化的变革都被强制性地纳入到所谓“全球化”和“现代性”的逻辑之中。

因此,用“历史—价值”的分析模式研究包括鲁迅在内的中国近现代知识分子的文化心理结构和观念变迁,必须具备双重的历史眼光:一方面,历史与价值的冲突是近代中西文化碰撞的内心形态;另一方面,历史与价值的冲突又是民族文化的现代抉择过程必然呈现的心理现象。“历史—价值”二分法所暗含的欧洲中心论的文化观表现的无非是全球资本主义化过程中的支配关系。

鲁迅说过,他“正因为绝望于孔夫子和他的之徒,所以到日本”^①去寻找别样的东西,这显然意味着鲁迅是绝望于中国的传统文化而去寻找西方的价值理想。但是,这种对西方价值理想的追求却又基于一种更为强烈、更为根本的民族主义的献身精神。“灵台无计逃神矢,风雨如磐暗故园;寄意寒星荃不察,我以我血荐轩辕。”(《自题小像》)民族主义追求的是与西方社会的平等和自身的独立性,而这种平等与独立性的获取需要通过向西方的学习,也就是说,它需要以现实的精神承认两种文明的不平等状态。民族的独立与平等意识和对西方文化的认同构成了一种内在的精神压力。当鲁迅意识到这一点时,他必然会以各种方式来

^① 《鲁迅全集》第6卷,第365页。

缓解这种心理上的紧张：在这一过程中，鲁迅不断地修正自己的思想以适应这一内在的需要。从日本时期到五四时期，鲁迅对待西方价值与中国传统的态度发生了深刻的、不容忽视的变化，但这种变化过程中却始终存在着一种“个人同一性”。

追求民族的独立与平等的意识深藏于鲁迅日本时期的文化理论中。这就形成了他在接受西方社会的价值观以改造和批判中国文化传统过程中耐人寻味的思维特点：

第一，鲁迅把民族、国家与文化区别开来，在承认西方现代文明优越性的前提下接受科学、理性、进化、个人等价值观，从而对中国的文化传统予以掎击扫荡；但在精神归趋上又忠于民族（而不是文化），坚守着民族的平等与独立的原则。这种思维方法上的双重性使得鲁迅抛弃了价值体系的逻辑一致性，而在对民族自身的关系和对民族与西方关系的不同方面，对同一价值原则作不同的解释。例如，关于“物竞天择”、“适者生存”的原则。在对民族自身的关系中，鲁迅强调了“进化”的必然性，为他的传统变革提供理论上的依据。“进化”观念实际上把西方现代文化作为一种先进的价值体系和现实状态，从而也为他引入西方文化的实践找到了充足的理由。“科学”的发展、“共和”的建立、理性的时代……是作为人类演化过程的较高阶段，作为中国文明必然的未来趋向而出现在鲁迅和其他中国近代思想家的文化理论中的。

“进化”观念在面对民族自身的传统时延伸出两种思想：其一，中国的文化传统和中国的政治传统以“不撻人心”和复古为特征，从而与“进化”的史实相违背：

吾中国爱智之士，独不与西方同，心神所注，辽远在于唐虞……其说照之人类进化史实，事正背驰。^① 老子书五千语，要在不撻人心；以不撻人心故，则必先自致槁木之心，立无为之治；以无为之为化社会，而世即于太平。^② 中国之治，理想在不撻。^③ 然奈何星气既凝，人类既出而后，无时无物，不稟杀

① 《鲁迅全集》第1卷，第67页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第67页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第68页。

机，进化或可停，而生物不能返本。使拂逆其前征，势即入于苓落，世界之内，实例至多，一览古国，悉其信证。若诚能渐致人间，使归于禽虫卉木原生物，复由渐即于无情，则宇宙自大，有情已去，一切虚无，宁非至净。而不幸进化如飞矢，非堕落不止，非著物不止，祈逆飞而归弦，为理势所无有。……人得是力，乃以发生，乃以繁衍，乃以上征，及至于人所能至之极点。^①

这样，“进化”观念同时暗含了传统落后与西方“进步”的观念，现实的变革要求与“进化”观念的内在逻辑获得了统一。

另一方面，“进化”观念内含的“物竞天择”、“适者生存”的“天演公例”是一种绝对的自然与历史的准则，因此，缺乏内在冲力的“平和”的民族传统必然导致文明的衰落。这一思想一方面构成了对中国政治传统、文化传统和民族心理特点的否定，^② 另一方面也就以历史发展的自然法则来激励中国人为“自强保种”而打破“平和”、“不争”、“实利”、“恶进取”的历史状态^③：

况吾中国，亦为孤儿，人得而挞楚鱼肉之；而此孤儿，复昏昧乏识，不知其家之田宅货匪，凡得几许。……而独于兄弟行，则争锱铢，较毫末，刀杖寻仇，以自相杀。呜呼，现象如是，虽弱水四环，锁户孤立，犹将汰于天行，以日退化，为猿鸟蜃藻，以至非生物。况当强种鳞鳞，蔓我四周，伸手如箕，垂涎成雨，造图列说，奔走相议，非左操刃右握算，吾不知将何以生活也。^④

问题在于：用“汰于天行”的危机激励人们接受现代西方的科学、文化，同时也就把民族竞争杀伐的现实变成了一种合乎自然法则的现实，文化传统的否定恰恰引申出民族的自我否定——这当然是鲁迅的民族

① 《鲁迅全集》第1卷，第57～68页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第67页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第58～69页。

④ 《鲁迅全集》第8卷，第3页。

主义立场无法接受的逻辑。于是,鲁迅在处理中国文化传统的变革、中国传统文化与现代西方文化的关系时,引入了“进化”观念,而在中国民族和国家与西方民族和国家的关系中,他把“物竞天择”、“适者生存”的“自然法则”替换为“道德法则”,以道德的观念对“爱国主义”或“民族主义”加以限定,从而把“进化”观念及其内含的“生存竞争”学说与他对民族平等、独立的追求统一起来,这种“统一”不是指“逻辑一致性”,而是心理上的平衡。

在《破恶声论》中,鲁迅无情地批判了“执进化留良之言,攻小弱以逞欲”^①的“兽性爱国之士”和“奴子性”。他确实试图从“进化”的逻辑中找到自己的批判依据,即认为“嗜杀戮侵略之事”乃是人类“自虫蛆虎豹猿狖以至今日,古性伏中,时复显露”^②,从而把现代人类社会的侵略杀伐视为人类进化的不完善或原始遗存的表现。但从“适者生存”的普遍法则着眼,这种辩护在逻辑上仍然不能成立。真正构成对这种现实状态的理论批判的,是另一种法则,那就是道德的法则,鲁迅用“恶喋血,恶杀人,不忍别离,安于劳作”的“人之性”来对抗“进化留良之言”,^③呼唤人们像贝姆之辅匈牙利,拜伦之助希腊:

为自繇张其元气,颠仆压制,去诸两间,凡有危邦,咸与扶掖,先起友国,次及其他,令人间世,自繇具足。^④

这是一个复杂的、悖论式的现象:鲁迅把“生存竞争”的“进化”学说引入了社会生活领域,但也正是他,同时又把它逐出社会生活领域。有人根据前者而判定鲁迅是社会达尔文主义者,也有人根据后者而认为鲁迅根本没有形成社会“进化观”。但人们似乎都没有从中国历史的两难困境,鲁迅的双重历史任务和由此形成的历史与价值的冲突的角度来把握鲁迅的内在矛盾,没有从这种理论逻辑上的悖论现象背后寻找形成这种逻辑悖论的文化心理,从而也就无法把握这一现象的内在的“个人

① 《鲁迅全集》第8卷,第32页。

② 《鲁迅全集》第8卷,第31页。

③ 《鲁迅全集》第8卷,第33页。

④ 《鲁迅全集》第8卷,第34页。

同一性”。

第二,在鲁迅的叙事中,中国的悲剧命运不是来自传统文化的断裂,不是来自对经典著作权威的抵制,而正是来自中国的文化传统,因此,变革首先是对自身历史文化的变革。然而,变革自身传统的外来的价值理想必须在自身的历史中找到某种契合点,同时,对西方价值的认可和推崇必须是对西方文明的一种有目的的选择,而不能导致西方文明对中国历史文化的整体性优势——总之,历史与价值的冲突必须被视为暂时性的现象,而不能构成两种文明的不平等关系。

由于这样一种内在的文化心理需要,鲁迅在接受西方价值和批判中国传统的过程中形成了两种分析方式:其一,他将欧洲的生机与欧洲的危机进行比较,从而不是简单地把欧洲的生机与中国的危机加以比较。他把欧洲历史视为一个接一个的“偏至”的社会形态,把他所推崇的“新神思宗”视为对欧洲的“偏至”的一种校正和改革。于是,当“改革”不再仅仅被解释为适合于中国时,中国就不再是一种唯一需要变革的落后文明,而是人类各种文明中的一个平等的文明,因而也就能坦然地承受吸纳变革的思想。同时,既然欧洲文明并不等于先进的文明,先进的价值是对现存欧洲文明的反叛,那么,中国也就能够在与欧洲平等的前提下接受这些来自西方的价值。这也就是以文化发展形式的类似(变革作为文化发展的普遍形式而既适合于中国也适合于西方)来缓解由历史与价值的冲突造成的心理紧张。

其二,文化发展形式的类似尚不足以对鲁迅所肯定的现代西方的价值形态给予充分的肯定,于是,他又在对自身文化传统的分析中寻找文化价值之类似。“吾广漠美丽最可爱之中国兮!而实世界之天府,文明之鼻祖也。”^①中国古代文明有着独立的价值,只是在特定的时期内迷失了自身,^②因此,由于接受西方价值而“破迷信”、“崇侵略”、“尽义务”、“同文字”、“弃祖国”、“尚齐一”,^③从而把价值与历史对立起来的

① 《鲁迅全集》第8卷,第3页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第99页:“夫中国之立于亚洲也,文明先进,……及今日虽雕零,而犹与西欧对立,此其幸也。顾使往昔以来,不事闭关,能与世界大势相接,思想为作,日趋于新,则今日方卓立宇内,无所愧逊于他邦,荣光俨然,可无苍黄变革之事,又从可知尔。”

③ 《鲁迅全集》第8卷,第26页。

观点是无法接受的。在一篇未完的论文里，鲁迅把中国原始宗教与海克尔以科学与宗教结盟的“一元论宗教”相提并论，把在“理性的宫殿”里供奉的真善美三位一体的女神和尼采的超人学说与中国的人文传统共同作为适合于现代文化发展的价值形态。

顾吾中国，则夙以普崇万物为文化本根，敬天礼地，实与法式，发育张大，整然不紊。覆载为之首，而次及于万汇，凡一切睿知义理与邦国家族之制，无不据是为始基焉。……顾瞻百昌，审谛万物，若无不有灵觉妙义焉，此即诗歌也，即美妙也，今世冥通神闵之士之所归也，而中国已于四千载前有之矣；斥此谓之迷，则正信为物将奈何矣。^①

然而，“科学”作为一种价值形态是欧洲文明的特定阶段的产物，它不代表最先进的文化并造成了“偏至”的后果，因此，对这一具体观念的贬低并不妨碍对西方价值的接受，于是，鲁迅把欧洲思想文艺的发达同神话的关系与中国的古代宗教迷信作文化价值的类比，把“国势”强弱与文化价值区别开来，既接受西方的价值，又尊重自身的历史，并力图在民族共同的价值基础上选择西方的价值。

既为历史而感到自豪又要抛弃历史，这在逻辑上不能并存，而在鲁迅的早期思想中却是历史必然的两个组成部分。在抽象的历史与价值的冲突之中，逻辑上必须在两者之中作一选择，而在现实上、历史上则都需要同时坚守两者。于是，鲁迅不可避免地陷入了两难困境。细致地观察可以发现，鲁迅在对待西方价值的态度上不断地出现相互矛盾的思想，例如鲁迅深刻地批评“言非同西方之理弗道，事非合西方之术弗行，掎击旧物，惟恐不力”的“维新”人物^②，并责问说：

第不知彼所谓文明者，将已立准则，慎施去取，指善美而可行诸中国之文明乎，抑成事旧章，咸弃捐不顾，独指西方文

^① 《鲁迅全集》第8卷，第27～28页。

^② 《鲁迅全集》第1卷，第44页。

化而为言乎?^①

但实际上当他批评别人唯新是务之时,他也以西方文化之至新者作为解决中国问题的最佳药方,并把从老子、《诗经》、屈原到中国政治和一般社会的精神传统视为否定的或无法引导中国前进的文化传统。鲁迅对当时各派主张的批判有其深刻的文化哲学和政治选择的背景,但他把中国改革道路问题纳入到“取今复古”的范畴内考虑,正说明了他深深地关心着历史与价值的冲突及其为获取两者的平衡所作的努力。当我们看到科学、进化这类价值观念在中国传统文化面前遭到的怀疑,我们便立刻理解了这种冲突的严重性,理解了民族的平等观念、生存需求和传统文化对于鲁迅的强大的制约力量——这是一种来自鲁迅内心的力量。

这种矛盾不是偶然的现象,而是鲁迅所处的历史环境造成的。诚如列文森所言,对于一个思想家来说,他对世界的认识方式是一个不稳定的描述,一个假定的“终极”认识,一旦客观内容变动,潜在的矛盾将促使思想家改变自己的认识。五四运动对于鲁迅而言具有不言而喻的重大意义,它不仅改变了鲁迅的生活方式,而且改变了他思考问题的方式。第一次世界大战极度地动摇了西方人对自己传统价值的信任感,许多中国人也因此“摆脱”了“历史—价值”的冲突;西方的物质进步引起了道德的衰败;中国文化的精神传统无需向西方低首致意了,“西方物质—中国精神”的二分法为人们找到了平衡内心的虚幻模式,而袁世凯与日本签订的“二十一条”也大大地激发了民族主义情绪。

然而,鲁迅似乎没有从这两大社会背景中寻找民族“平等”或文化“平等”的依据。按照《文化偏至论》的逻辑他本来是会这样寻找的。从辛亥革命、二次革命、张勋复辟、袁世凯称帝……等一系列中国社会政治变迁过程中,鲁迅对中国传统失望至极,改造“国民性”的艰苦前景,也使他对民族的未来持悲观的看法,这一切,使他在理智上摆脱“历史—价值”的冲突而全身心地献身于他的价值理想——甚至这种价值理想的实现意味着民族的灭亡:

^① 《鲁迅全集》第1卷,第46页。

历观国内无一佳象，而仆则思想颇变迁，毫不悲观。盖国之观念，其愚亦与省界相类。若以人类为着眼点，则中国若改良，固足为人类进步之验（以如此国而尚能改良故）；若其灭亡，亦是人类向上之验，缘如此国人竟不能生存，正是人类进步之故也。大约将来人道主义终当胜利，中国虽不改进，欲为奴隶，而他人更不欲用奴隶；则虽渴想请安，亦是不得主顾。止能侘傺而死。如是数代，则请安磕头之瘾渐淡，终必难免于进步矣。此仆之所为乐也。^①

以“人类”的眼光来代替“民族”的眼光，内心里深藏的仍然是“民族”的命运。但是，“人类”眼光的建立实际上也意味着鲁迅不再以对“民族”平等的内在要求来限定“价值”的普遍性。科学、民主、进化、个人……作为民族传统的对立面，作为无可怀疑的价值形态，出现在鲁迅的社会文明批评之中。

近来所谓新思潮者，在外国已是普遍之理，一入中国，便大吓人；提倡者思想不彻底，言行不一致，故每每发生流弊，而新思潮之本身，固不任其咎也。

要之，中国一切旧物，无论如何，定必崩溃；倘能采用新说，助其变迁，则改革较有秩序，其祸必不如天然崩溃之烈。而社会守旧，新党又行不顾言，一盘散沙，无法粘连，将来除无可收拾外，殆无他道也。

……中国人无感染性，他国思潮，甚难移植；将来之乱，亦仍是中国式之乱，非俄国式之乱也。而中国式之乱，能否较善于他式，则非浅见之所能测矣。

要而言之，旧状无以维持，殆无可疑；而其转变也，既非官吏所希望之现状，亦非新学家所鼓吹之新式；但有一塌糊涂而

^① 《鲁迅全集》第11卷，第354页。

已。^①

与五四时期的“国粹家”不同的是，鲁迅不是以“西方物质—中国精神”的二分法来解决“历史—价值”的冲突，而是以对“历史”的否定强固了价值的逻辑一致性。但是，如果由此认为鲁迅就此避开了“民族”或“历史”问题，那就是莫大的误解。问题的关键恰恰在于，鲁迅思考问题的方式是否定性的，即不是通过对历史的肯定而建立民族的信心，而是通过对历史的否定来重建自己的文明。对“价值”的追求对于中国来说已是一种“生存”的需要，在“生存”危机之下，中国无须为维护虚假的“自尊”去重新“发现”传统的价值，无须为寻求心理上的平衡去用“历史”限定“价值”的适用范围。在“生存”的名义下，传统不再具有神圣的意义，西方的价值理想作为一种可能拯救民族生存的东西而被推到了第一位。

正由于此，鲁迅在五四时期的反传统理论较之早期有更完整的逻辑一致性。例如当他再次以“进化”观念解释民族生存时，认为“民族根性造成之后，无论好坏，改变都不容易的”^②，中国民族的衰败早在几百代的祖先那里就种下了“昏乱”的种子，如果民族不“扫除了昏乱的心思，和助成昏乱的物事（儒道两派的文书）”^③，那么进化的自然法则“便请他们灭绝，毫不客气”^④。鲁迅不再用“道德的法则”来缓解历史与价值的冲突，因为进化的原则对于人类来说正是人道的原则和进步的原则。从人类进化的观点看，中国的文化“没一件不与蛮人的文化(?)恰合”：吃人，劫掠，残杀，人身买卖，生殖器崇拜，灵学，一夫多妻，拖大辫，吸鸦片，缠足……而“自大与好古，也是土人的一个特性”。^⑤于是，鲁迅彻底摆脱了“中学为体，西学为用”或“西方物质—中国精神”的思维框架，摆脱了由“历史—价值”冲突构成的逻辑矛盾，建立了反传统主义的价值体系。由此可见，否定性本身是鲁迅试图解决历史与价值冲突的一

① 《鲁迅全集》第11卷，第369～370页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第313页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第313页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，第314页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，第327页。

种不得不为的方式。

但是“历史—价值”的冲突并没有消逝。对“历史”的理性否定并不意味着人真正摆脱了“历史”。鲁迅对价值的逻辑一致性的追求几乎把民族、国家的未来完全付诸“自然法则”，在“必然性”面前一切都变得可以坦然承受，但这恬淡乐观的语调里透出的却是极度的悲观和无法解除的忧虑：说到底，鲁迅那样急切地抨击旧物，不遗余力地否定传统，却无非是追求民族的新生——追求民族在人类民族之林中的平等位置。但是，当鲁迅把民族的自我否定作为价值的逻辑一致性的前提，他在思考中国问题时也就必然形成否定性的思维方式。他不再费力地去寻找民族内部蕴含着的肯定性素质，不再在民族的远古传统与现代价值之间寻找契合点，更不会以今人的所谓“创造性转化”去重新阐释民族的传统，“取今复古，别立新宗”的平和之论不复出现——民族的过去与现在，旧的和新的，都由于与“新思潮”（价值理想）相背离而遭到否定。

把民族作为价值理想的对立面而加以否定，这就是“历史—价值”冲突的最激烈的体现。对于鲁迅来说，这种否定性的思维方式给他带来了巨大的精神痛楚，试想：如果民族真的无可救药，鲁迅又能在哪儿汲取反抗的勇气和力量呢？“否定性”的思维方式在这里同样引申出了“罪”与“绝望”两大精神主题，但这里的“罪”与“绝望”不再是个体的“罪”与“绝望”，而是“民族”的“罪”与“绝望”。“罪”的感觉来源于自身与“绝对者”的背逆，无论这个“绝对者”是上帝，还是永恒的价值理想。当鲁迅分析中国历史与现状的黑暗时，他把科学、人性、民主、进化……推至至上权威的位置，他已经不是在说明民族历史与现实的不合理，而是在分析一种难以摆脱又悠久漫长的“罪恶”。个体的罪恶感不是来自个体自身，而是来自民族的“罪恶”历史：

我们现在虽想好好做“人”，难保血管里的昏乱分子不来作怪，我们也不由自主，一变而为研究丹田脸谱的人物：这真是大可寒心的事。^①

^① 《鲁迅全集》第1卷，第313页。

这是一个“罪恶的”民族，一个在远古即已种下了坏根子的无望的民族。鲁迅用“吃人”、用“梅毒”这类充满罪恶感的语词来形容中国的历史，虽竭力想救治却又觉得希望渺茫。鲁迅不再关心“平等”问题，倒是希望外国人“能疾首蹙额而憎恶中国”^①，倘若如此，“我敢诚意地捧献我的感谢，因为他一定是不愿意吃中国人的肉的！”^②对中国的“憎恶”正出于拯救的愿望，虽然“但有一塌糊涂而已”，却仍要作“绝望的抗战”——对“价值”的追求仍然是对民族生存的一种深切的关怀。

但是，以民族的自我否定或对民族历史的深恶痛绝来表达对民族未来的深沉忧患，这怎能不使以民族拯救为己任的鲁迅感到深刻的悲凉凄怆？既然鲁迅早已决心献身于民族，那么当他又不得不承认这个民族的“罪恶”的时候，他又怎么来保持心理上的平衡？鲁迅自喻为放别人“到宽阔光明的地方去”而肩起“黑暗的闸门”的人，说自己终将是随光阴偕逝、逐渐消亡的“中间物”，那种不愿放弃对价值理想的信念，又无法摆脱过去阴影的感觉，几乎有几分“宿命”的味道——这一切倘若是一种“必然”，一种人类生活的“规律”，那么由此而引起的价值与情感的冲突或可以在心理上有所平衡吧？

但是，这种心理平衡不是消极地认命，而是以自我否定、自我牺牲的态度献身于未来和自己的价值理想。鲁迅说自己是抽了鸦片而劝人戒除的醒悟者，是“思想较新”的“破落户”，^③但又说：“中国之可作梯子者，其实除我之外，也无几了。”^④也时常想到别人和将来，因此也比较的不十分自私自利而已。”^⑤鲁迅竭力地从个人生活中跳出来“俯视”个人，“必然”的自我否定引导着个体对于“必然”的献身的激情——这是自贬呢，还是自重？！个体面临死亡与孤独的“绝望的抗战”，在这里却又获得了一种并非“个体”所能说明的意义。

鲁迅以否定性的方式表达他与历史的关系，从而深深地体验着一个“现代人”的孤独。因为每当他要向意识领域作更进一步的迈进时，他

① 《鲁迅全集》第1卷，第214页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第214页。

③ 《鲁迅全集》第13卷，第196页。

④ 《鲁迅全集》第12卷，第8页。

⑤ 《鲁迅全集》第13卷，第196页。

就距离那无处不在的、原始的、包含着整个社会心理的“历史”越来越远。对现代价值理想的认同使他获得了现代知觉性，发现了生活于其中的生存方式的无聊和荒谬。除了它的历史价值之外，过去的价值和奋斗故事已经再也不能引起他的兴趣，所以在精神上他已经是一位道地地最“不历史的人”，而且是一位和完全生活在传统中的群众疏远的人。他似乎已经走到了历史的边缘，他必须把前人遗留下来的一切腐朽之物全部抛弃，扫清旧轨道，从而伫立在一片会长出万物的空旷原野之中。然而，正如荣格所说：

倘若我们把否认传统与肯定现在的意识等同起来的话，那完全是自欺欺人的勾当。“今天”处于“昨天”和“明天”之间，是过去和未来的桥梁，除此之外，不能再做别种解释。“现代”代表着一个过渡的程序，而只有认识到这一点的人才能自称为现代人。^①

“中间物”、“黑暗的闸门”所体现的与历史和未来（价值理想）的双重的悖论关系表达的正是一种现代人的自觉。鲁迅的“非历史性”同时表明了他的历史性。因此，他的孤独既是一种“非历史性的”孤独，又是一种历史性的孤独。——一种自觉的现代孤独。

（3）轮回的心理经验如何瓦解了进化的现代时间观念？

鲁迅对世事确有一种阴郁却又无比深刻的把握方式，这种方式来自他那铭心刻骨的童年经验和对实际生活的感受。然而，“看透造化的把戏”付出的是更为剧烈的内心痛楚，从中鲁迅深味着“黑暗与虚无”。这种感性经验惊心动魄地摇撼着鲁迅通过理论的学习而形成的一整套关于世界与历史的理解。感性经验与理性观念的持久冲突终将形成理

^① 参见 C. 荣格《探索心灵奥秘的现代人》，社会科学文献出版社 1987 年版，第 188～190 页。

智自身的分裂,因为积久的经验总要构成人对世界的新的理性把握。

……于浩歌狂热之际中寒;于天上看见深渊。于一切眼中
看见无所有;于无所希望中得救。……

……有一游魂,化为长蛇,口有毒牙。不以啖人,自啖其
身,终以殒颠。……

……离开!……^①

那种透过一切迷人的梦幻、一切喧闹的表象把握住冰冷现实的方式,却往往把自己抛入深渊般的孤独之中。这就是鲁迅为他的“深刻”付出的精神代价。从童年时代对“冷漠”、“侮辱”、“蔑视”的体验,到日本时期看幻灯片的震撼,从辛亥革命以后的现实颓败,到“五四”之后的分化瓦解,从《二十四孝图》、野史、笔记中看到的一幅幅毛骨悚然的“吃人”图景,到万头攒动观看被杀女尸的报道……你根本不必指望在这样的阴暗而真实的经验基础上建立神采飞扬的大厦,却可以看到对“地狱”的深刻洞悉。鲁迅自言对自然美无甚感触,倒是阴间的无常和女吊存着隐秘的爱恋,童年的记忆如此长久地缠绕着他灵魂的丝缕,正可见他是怎样的创伤体味远比阴间更为可怖的世界。

鲁迅对历史、现实、人伦关系……有一种肉体上的压迫感,现实生活在他心头唤醒的常常是“气闷”、“被吃”、“自啖”,伴随着的常常是无处不在的吃人的、攫取的眼睛和狰狞的光,还有诸如“小鲫鱼似的一层一层积叠着,快要和坛沿齐平”的“一坛盐渍的眼睛”……^②《狂人日记》写道:

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,
满本都写着两个字是“吃人”!……书上写着这许多字,佃户
说了这许多话,却都笑吟吟的睁着怪眼睛看我。^③

① 《鲁迅全集》第2卷,第202页。

② 《鲁迅全集》第1卷,第181页。

③ 《鲁迅全集》第1卷,第425页。

这固然是小说主人公的狂想,却又真切体现了鲁迅把握世界的一种方式:不是依据理论逻辑的推论,而是依据人的活生生的感悟,不是按照时空的正常状态把握世界,而是进行跨越时空的飞行与叠合,形成一种切身的、不脱离感性经验的判断。

鲁迅的这种不脱离感性经验的判断体现了一种怀疑的思维方法和“多疑”的个人气质。^①他说:

我怀疑过我自己,怀疑过中国和外国人,怀疑过人类为之而奋斗的一切事物和价值。^②

“怀疑”的方法与“多疑”的气质来自事实的教训,所谓“我向来是不惮以最坏的恶意来推测中国人的,然而我还不料,也不信竟会下劣凶残到这地步”^③,所谓“见过辛亥革命,见过二次革命,见过袁世凯称帝,张勋复辟,看来看去,就看得怀疑起来”^④,所谓“在未有更确的证明之前,我的‘疑’是存在的”^⑤。追溯鲁迅对笛卡尔的称赞,对易卜生的“伟大疑问号”的欣赏,对现代科学的高度重视,那么,这种以经验与事实为基础的怀疑方法的确与西方启蒙传统有着内在的联系。

但是,鲁迅在运思过程中并不是严格按照归纳或演绎的逻辑程序,而是在经验的基础上作自由的、感性的联想;唯其是自由的、感性的联想,个人的心理定势和对过去的暗淡记忆才会在整个思维与判断的过程中呈现重要的意义。鲁迅这样描述自己思想的形成过程:

……动起笔来,总是离题有千里之远。即如现在,何尝不想写得切题一些呢,然而还是胡思乱想,像样点的好意思总象断线风筝似的收不回来。忽然想到昨天在黄埔……忽而想到

① 参见钱理群《鲁迅思维方式与中外文化关系的随想》,1986年“鲁迅与中外文化”国际学术讨论会(北京)大会论文。

② 斯诺:《鲁迅——白话大师》。

③ 《鲁迅全集》第3卷,第275页。

④ 《鲁迅全集》第4卷,第455页。

⑤ 《鲁迅全集》第3卷,第388页。

十六年前……。忽而又想到香港《循环日报》上所载……^①

在另一处又说：

我一面剪，一面却忽而记起长安，记起我的青年时代，发出连绵不断的感慨来……^②

正如论者所言，这样“连绵不断”的联想既是时间的开拓（“昨天”——“十六年前”；现在——“青年时代”），又是“空间”的延伸（“黄埔”——“香港”；北京——“长安”），这是对处于不同时间与空间下的极不相同的事物的内在联系的一种发现，是作家观照范围的空前拓展。^③但是，我所关注的还不是这种“联想”体现的“对互相联系的世界整体性的把握”，而是运思过程所呈现出的鲁迅的顽强的心理定势和由此展现的心理结构方面的特征：无论时间与空间如何重叠、渗透、交融与转化，对问题的判断总是与对历史和过去的经验的追忆相交织，这种历史与经验在鲁迅的心理感觉上常常是阴郁的，以至于引起深入骨髓的痛楚。

在精神分析理论中，人们曾十分肯定地认为，心理事件经历的过程是受唯乐原则自动调节的。也就是说，我们相信，这些心理事件经历的过程所以会发生必定是由某种不愉快的紧张状态引起的。这种过程的发展方向是要达到最先使这种紧张状态消除的结果，即达到避免不愉快或产生愉快的结果。^④对此，弗洛伊德争辩说：

我们至多只能说，在人心中存在着一种趋向于实现唯乐原则的强烈倾向，但是它受到其他一些力或因素的抵抗，以致最终产生的结果不可能总是与想求得愉快的倾向协调一致。^⑤

① 《鲁迅全集》第8卷，第161页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第174页。

③ 参见钱理群《鲁迅思维方式与中外文化关系的随想》，1986年“鲁迅与中外文化”国际学术讨论会（北京）大会论文。

④ 《弗洛伊德后期著作选》，林尘、张唤民、陈伟奇译，上海译文出版社1986年版，第3页。

⑤ 《弗洛伊德后期著作选》，第6页。

因此,他认为要求重复以前的状态,要求回复过去的重复原则是一种更符合人的本能的原则。

鲁迅抑制不住地将被压抑在记忆里的东西当作眼下的体验来重复,而不是像人们通常期望的那样,把这些被压抑的东西作为过去的经历来回忆——支配着隐在心理的不是“唯乐”原则,不是一般的重复原则,而是一种无法抹去的创伤感。鲁迅的这种联想常常使他感到现实中出现的东事实事上不过是一段早已忘怀、或永远不能忘怀的过去生活的反映,而这些往事即便在很久以前也从未给他带来过真正的快乐。鲁迅把自己的两本杂文集命名为《华盖集》、《华盖集续编》,除了现实的批判意义外,在心理上他确有一种仿佛被某种厄运追随着,或者被某种“魔力”控制着的感觉。

无论是在鲁迅的个人生活中,还是在他的思维过程中,那种一次又一次的重复与循环的感觉对于形成他的思维方式无疑起了重要作用。在幼年失怙所遭受的冷眼与国人的看客心理之间,在做大清国的“奴隶”与做中华民国的“奴隶”之间,在兄弟失和与高长虹们的叛卖之间,在历史书上的字与民众笑吟吟的眼光之间,在耶稣受难与自己的孤独之间……鲁迅有一种总是被欺骗的感觉,一种无法挣脱循环的感觉,一种对世界的失望与愤激的感觉,正是这种创伤感使他在思维过程中经常超越时空的变迁所形成的实际区别,而去把握世事之间的内在循环与重复。鲁迅由此获得了一种“看透造化把戏”的深刻与自信,而在这背后,又凝聚着多少撕人心肺的阴暗记忆和痛苦经验。

当然,并不仅仅是阴暗与痛苦,还有“发现”的快乐和智慧的愉悦。1918年8月,鲁迅致书许寿裳,谈到偶阅《通鉴》,乃悟中国人尚是食人民族,从而把现实的民族伦理状态与对历史的体悟联系起来,“此种发见,关系亦甚大,而知者尚寥寥也”^①。鲁迅不信任事物表面的、外在的形态,总要去追究隐藏在表象下的真实,他那著名的正面文章反面看的“推背法”、“证伪法”、归谬法……常常使他对现实事物的认识达到常人难以企及的深度,也使他在这种超人的深刻把握中产生理性上的优越

^① 《鲁迅全集》第11卷,第353页。

感和自信心,在他洞若观火的杂感中荡漾着的幽默、机智、讽刺的笑声撕开了现实的表象。

但是,对于一个思想家或精神战士来说,那种由精神的创伤和阴暗记忆所形成的深刻的不信任感,那种总是把现实作为逝去经验的悲剧性循环的心理图式,也常常会导致思想者自身的分裂:对感性经验的信任不仅动摇了现实的表层结构,而且也会动摇自身所信奉的价值理想。对于一个新文化倡导者来说,后一方面常常使自己陷入矛盾境地,也更加重了内心的悲观、失望和与“黑暗”对立的情绪。“挖祖坟”、“翻老帐”的历史比较的思考方式赋予鲁迅无比深沉的历史感,但历史与个人经验的刻骨铭心的创伤,又常常使他忽视历史演进的方面。鲁迅文化心理结构对阴暗经验的独特的、异常的敏感,导致他不像同时代人那样深、那样无保留地沉浸于某一价值理想之中,而总是以自己独立的思考不无忧郁、不无怀疑地献身于时代的运动。

这种由对现实的“经验循环”导致的理智分裂最突出地表现于他对历史进程的理解。鲁迅在调整自己的文化认知过程中,“进化”学说曾是导致他的理性自觉的一个重要因素。从1898年怀着别有洞天的感觉捧读《天演论》开始,鲁迅从未停止对这一理论的思索和实践性阐释。进化论使他获得了一种人类历史有规律、有方向、有目的的发展的乐观信念,而在五四思想革命的过程中,进化论由于与伦理批判、人的生存放在一起讨论,因而在深刻的伦理化过程中成为人的解放的重要理论依据。鲁迅对传统的全面的价值重估,对旧文明的深刻批判,都是基于他对历史进化“规律”的理论思考。新的与旧的,青年与老人之间那种乐观的交替关系表达的是一种关于历史“进化”的理性观念。鲁迅对“进化论”的价值认同及由此产生的文化批判代表了五四时代的价值理想,但在他的文化批判体系中,“进化”观念却又是较为肤浅、并不能体现其深度的思想。

真正惊心动魄、令人难以平静的,也许恰恰是那种对于历史与经验的悲剧性的循环与重复:历史的演进仿佛不过是一一次次重复、一次次循环构成的,而现实——包括自身所从事的运动似乎并没有标示历史的“进化”或进步,倒是陷入了荒谬的“轮回”。对时代的理性认识与对事实的感性经验无可挽回地分裂了。在《我之节烈观》里,他觉得时代变迁虽

然也使人们慨叹“世道浇离，人心日下”的实际内容发生了变化，但内在的准则却在无尽地重复。由此想到《新青年》对康有为“虚君共和”和灵学派的批判恰恰是“最可寒心的文章”，因为：

时候已是二十世纪了；人类眼前，早已闪出曙光。假如《新青年》里，有一篇和别人辩地球方圆的文字，读者见了，怕一定要发怔。然而现今所辩，正和说地体不方相差无几。将时代和事实，对照起来，怎能不教人寒心而且害怕？^①

著名的《灯下漫笔》提出了“想做奴隶而不得的时代”与“暂时做稳了奴隶的时代”的历史“循环”论，这种“循环”的感觉并不只是针对过去，倒是把“现实”当作一种历史上曾经有过的经验来体悟。于是，“现在入了那一时代，我也不了然”，“总而言之，复古的，避难的，无智愚贤不肖，似乎都已神往于三百年前的太平盛世，就是‘暂时做稳了奴隶的时代’了”。^② 鲁迅对黑暗经验的特殊敏感总是使他在变迁的历史中发现内在的延续与重复，更重要的是，这种延续与重复不只是对过去、对历史的认识，而且是对现实——被称为“现代”、“民国”、“新思潮”的一种心理上和认识上的“经验循环”，这对于他的进化观念不能不构成严峻挑战：

我想，我的神经也许有些紊乱了。否则，那就可怕。

我觉得仿佛久没有所谓中华民国。

我觉得革命以前，我是奴隶；革命以后不多久，就受了奴隶的骗，变成他们的奴隶了。

我觉得……

……^③

鲁迅对历史与现实的这种“似是而非，似非而是”的重复感，确实触及了中国历史文化的深层结构。比之于他对价值理想的追求，他的认识

① 《鲁迅全集》第1卷，第116页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第213页。

③ 《鲁迅全集》第3卷，第16、17页。

倾向更趋向于对“历史”和“经验”的信赖。“历史上都写着中国的灵魂，指示着将来的命运”^①，正史固然涂饰太厚，如密叶投射在莓苔上的月光，只看见点点碎影，不易察出底细，但野史杂记却了然得多。

试将记五代，南宋，明末的事情的，和现今的状况一比较，就当惊心动魄于何其相似之甚，仿佛时间的流驶，独与我们中国无关。现在的中华民国也还是五代，是宋末，是明季。^②“地大物博，人口众多”，用了这许多好材料，难道竟不过老是演一出轮回把戏而已么？^③

对现实生活的这种无法摆脱的“古已有之”^④的心理经验，确实强化了鲁迅对“黑暗”的洞察力和异样的敏感。即使在晚年，他也自称是“爱夜的人”，——“爱夜的人要有听夜的耳朵和看夜的眼睛，自在暗中，看一切暗”^⑤，这种心理经验使鲁迅总能在白天的光耀中找到黑暗的影子，甚至“现在的光天化日，熙来攘往，就是这黑暗的装饰，是人肉酱缸上的金盖，是鬼脸上的雪花膏”^⑥。他那王道与霸道相续的观点不仅承接了两种奴隶时代的说法^⑦，而且并无王道、霸道永存的论点就类似他内心里体验着的白天与黑夜的关系。

但是，如果“造化的把戏”就是这表层变迁下的永恒的重复，那么改革者又从哪儿汲取改造世界的力量呢？

我们所可以自慰的，想来想去，也还是所谓对于将来的希望。……世界上的事物可还没有因为黑暗而长存的先例。黑暗只能附丽于渐就灭亡的事物，……只要不做黑暗的附着物，为光明而灭亡，则我们一定有悠久的将来，而且一定是光明的

① 《鲁迅全集》第3卷，第17页。

② 《鲁迅全集》第3卷，第17页。

③ 《鲁迅全集》第3卷，第18页。

④ 《鲁迅全集》第3卷，第18页。

⑤ 《鲁迅全集》第5卷，第193、194页。

⑥ 《鲁迅全集》第5卷，第193、194页。

⑦ 《鲁迅全集》第6卷，第10页。

将来。^①

但就在同一篇文章里,他仍在重复中国的文明无非是“破坏了又修补”的循环论,而把希望当作“存在”的必然属性多少有些自勉之意吧。鲁迅在《呐喊·自序》里曾用个人经验的局限性来说明希望的存在;另一次则说,在“不可知”中既存在“破例”的“灭亡的恐怖”,也可以“有破例的复生的希望,这或者可作改革者的一点慰藉罢”。^②但这种未尝“经验”的“希望”的“慰藉”,“也会勾消在许多自诩古文明者流的笔上,淹死在许多诬告新文明者流的嘴上,扑灭在许多假冒新文明者流的言动上,因为相似的老例,也是‘古已有之’的”。^③

这种对世事循环的经验把握直接导致了两种结果:

其一,对于中国“永远免不掉反复着先前的运命”^④的感觉加强了鲁迅对于黑暗存在的破坏反抗的欲望,支撑他战斗的,恰恰主要是那种对历史的深刻的“绝望”,而不是那种乐观的理性观念。鲁迅多次把自己的反抗说成是“与黑暗捣乱”,“绝望的抗战”,内蕴的正是对于黑暗现实的决绝的精神力量。因此,鲁迅自己实际上是把“唯‘黑暗与虚无’乃是实有”的个人经验作为自身反抗的前提,而这个前提恰恰与他的进化观念相悖谬。

其二,把现实作为一种过去经验的重复来把握,实际上也就在思维过程中避开世界外部的物质性的变迁,寻找一种内在的、不可触摸的、非物质性的文化精神实质,因此,改变中国的“轮回”与“循环”的命运,就必须改变这种内在的民族劣根性——“改造国民性”、改变民族精神的要求紧密地跟随着鲁迅对于中国历史经验的独特把握方式。

最要紧的是改革国民性,否则,无论是专制,是共和,是什么什么,招牌虽换,货色照旧,全不行的。^⑤

① 《鲁迅全集》第3卷,第359页。
② 《鲁迅全集》第3卷,第18页。
③ 《鲁迅全集》第3卷,第18页。
④ 《鲁迅全集》第3卷,第18页。
⑤ 《鲁迅全集》第11卷,第31页。

专制、共和……的政治变迁在“国民性”不变的前提下仍然是一种重复与循环。因此,尽管鲁迅深知“改革最快的还是火与剑”^①,1925年五卅惨案发生后,鲁迅反对“空手鼓舞民气”的“民气论者”,而同意“民力论”,“倘有敌人,我们就早该抽刃而起,要求‘以血偿血’了”,^②并不反对物质变迁的力量;但是,对于中国历史与个人经验的“轮回”与“循环”的感觉,总会引导他把内在的、难以改变的精神实质看得更重。鲁迅多次把中国喻为“黑色的染缸”,每一新制度,新学术,新名词传入中国,立刻乌黑一团,化为济私助焰之具,^③结果总是“皮毛改新,心思仍旧”^④,所以“中国历史的整数里面,实在没有什么思想主义在内。这整数只是两种物质,——是刀与火,‘来了’便是他的总名”^⑤，“刀与火”的循环恰恰隐藏着深刻的不变——对于这种“不变”来说,外在的物质变迁确乎是一种枝叶之求。

对“国民性”的思考必然触及鲁迅对民众的认识。正是在这个问题上,鲁迅的感性经验与理性观念的分裂显得尤为突出。这种分裂并不像人们想象的那样,是一个逐渐消解于鲁迅思想发展过程中的问题,即不是由对群众怀疑否定到对民众的肯定的合乎“逻辑”的过程,而是自始至终贯注于鲁迅的意识和心理中的。对于鲁迅来说,人的普遍解放不仅是他的文化批判的核心内容,而且也是他的社会实践的根本目的,如果从根本上否定了民众觉醒的可能性,那么也就失去了自身全部理论与实践的历史依据。鲁迅诚然是重视个人与天才的,但在一次演讲中他分明地说到天才的生长需要民众的扶持,就如同花木与土地的关系一样。^⑥从早年的“人各有己”、“朕归于我”、“群之大觉”到五四以后的“发展各各的个性”,^⑦都隐含了对民众普遍觉醒的期待。以后则明确地说:

古人说,不读书便成愚人,那自然也不错的。然而世界却

① 《鲁迅全集》第11卷,第39页。
 ② 《鲁迅全集》第3卷,第89~90页。
 ③ 《鲁迅全集》第11卷,第20页。
 ④ 《鲁迅全集》第1卷,第330页。
 ⑤ 《鲁迅全集》第1卷,第355页。
 ⑥ 《鲁迅全集》第1卷,第166页。
 ⑦ 《鲁迅全集》第11卷,第20页。

正由愚人造成，聪明人决不能支持世界，尤其是中国的聪明人。^①

晚年更是将明末苏州人民击败魏忠贤派来拘捕周顺昌的缇骑的史实，与北平百姓慰劳示威学生的现实两相比较，他说：

老百姓虽然不读诗书，不明史法，不解在瑜中求瑕，屎里觅道，但能从大概上看，明黑白，辨是非，……谁说中国的老百姓是庸愚的呢，被愚弄诬骗压迫到现在，还明白如此。^②

但是，这种对于历史的理性认识，却又并不能阻止他以一种切身的心理感受来表达他对中国民众的“绝望”以至“复仇”的情绪。“暴君的臣民”、“愚民的专制”，以至“这样的风气的民众是灰尘，不是泥土”。^③——这些愤激之词表达的恰恰是全部历史所加于改革者心头的沉重经验：

群众——尤其是中国的，——永远是戏剧的看客。牺牲上场，如果显得慷慨，他们就看了悲壮剧；如果显得觳觫，他们就看了滑稽剧……对于这样的群众没有法，只好使他们无戏可看倒是疗效。^④

直至晚年，他在《略论中国人的脸》、《我谈堕民》、《观斗》和《谈金圣叹》等大量的文章里，仍然把现实中的病态人心当作一种久已存在的历史经验来体验品味：

中国百姓一向自称“蚁民”，……如果肯放他们自啮野草，苟延残喘，挤出乳来将这些“坐寇”喂得饱饱的，后来能够比较

① 《鲁迅全集》第1卷，第286页。

② 《鲁迅全集》第6卷，第435页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第168页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，第163~164页。

的不复狼吞虎咽，则他们就以为如天之福。^①

这也就是绍兴“堕民”的“出钱去买作奴才的权利”^②。

重要的是，鲁迅对民众的奴隶心理和麻木怯弱的敏感，不仅仅是对一种现实的现象的理解，而且是一种对漫长久远的历史状态和无法抹去的个人经验的当下现在的重复体验，这种深刻的文化批判包容着鲁迅本人独特而又沉痛的心理倾向。在潜意识里，鲁迅对民众精神病态的认识始终纠缠着他在日本时看幻灯片的强烈印象，从未离开过张献忠、义和团给他留下的阴影。反过来，这种历史经验又促使他更加敏感地发现现实民众的令人失望的状态。虽然鲁迅在理智上越来越重视奴化教育与政治高压对人民心理的戕害，但那种重复以至“永远”的感觉，却几乎使他陷入绥惠略夫式的复仇。1926年，鲁迅在谈论《阿Q正传》的成因时说：

民国元年已经过去，无可追踪了，但此后倘再有改革，我相信还会有阿Q似的革命党出现。我也很愿意如人们所说，我只写出了现在以前的或一时期，但我还恐怕我所看见的并非现代的前身，而是其后，或者竟是二三十年之后。其实这也不算辱没了革命党，阿Q究竟已经用竹筷盘上他的辫子了；此后十五年，长虹“走到出版界”，不也就成为一个中国的“绥惠略夫”了么？^③

鲁迅本以为自己所写有“太过”之处，但即刻又加以否定，原因就在于他常常在“Grotesk（德语，古怪的，荒诞的）”与“相类的事实”之间发现内在的叠合。^④他列举《世界日报》所载刀锯强盗的情形及受害人家属的“报了仇”的痛哭，慨叹道：

① 《鲁迅全集》第4卷，第528页。

② 《鲁迅全集》第5卷，第217页。

③ 《鲁迅全集》第3卷，第379页。

④ 《鲁迅全集》第3卷，第380页。

假如有一个天才，真感着时代的心搏，在十一月二十二日发表出记叙这样情景的小说来，我想，许多读者一定以为是说着包龙图爷爷时代的事，在西历十一世纪，和我们相差将有九百年。^①

鲁迅正是这样一个“天才”，他对现代生活的描绘与感受包容着一种对于“相类的”过去的重复感，这就更使他悲观绝望于民众的愚昧和历史变迁的外观中深藏着的“轮回”。鲁迅对民众的这种反复而深刻的观察无疑强化了他对中国历史的一种既深刻又痛苦的理解，他以一种心理的、感觉的经验重复了黑格尔在《历史哲学》中说的那个命题：中国是最古老的却又没有历史的国家，它至今仍像远古时代一样存在着。在这个意义上，中国没有历史。^② 在《狂人日记》里，鲁迅分明写道，中国的历史书上没有时间的标记（年代），个人的生命经验（三十多年）与全部历史的经验（四千多年）在心理感觉上完全可以趋于同一。这种感觉所包容的深刻的心理内容及由此规定的把握历史与现实的方式远未受到重视。鲁迅显然把中国作为世界历史的例外来看待，因为中国是一个没有时间的或轮回的空间国家。在这里，反进化论的历史描述恰好是对直线进化的现代时间观念的承诺。因为，如果没有这种观念，怎么可能把中国历史看作是没有时间的呢？

鲁迅对民众的认识的二重性很难被理解为整体与部分、本质与现象的辩证统一。认识的两个方面分别地联系着对待历史与现实的相互对立的把握方式。把民众当作一种真正属于未来的力量而加以肯定必须有一个基本的前提：历史是一个朝向人的解放的合目的的进步过程。这种预设对于历史与现实的不断重复以至“轮回”的历史感觉来说，在理论上是相悖的。

鲁迅既深信历史进步的必然性，又痛感中国的“无历史性”，他试图把中国与人类区分开来寻找内心的平衡。前引1918年给许寿裳的信，认为即便中国人不改奴隶性，中国不进步，人类仍是要前进的，中国的

① 《鲁迅全集》第3卷，第382页。

② 参见黑格尔《历史哲学》有关中国历史的部分，三联书店1956年版。

灭亡恰恰证明“人道主义终当胜利”。这种“达观”的态度实际上是同时对自己的理性观念和感性经验持信任态度,其方法是在认识上限定自己的经验范围。鲁迅接受马克思主义并努力从事无产阶级文学运动之后,对民众的理论肯定伴随着他对“无阶级社会”的信念和对奴隶翻身的苏联的认识与期望而愈益增强。但是,这种自觉的理性认识并没有排除掉对于中国历史、中国群众精神病态的经验。事实上,感性经验不断地要上升为一种理性的认识,理性的观念也并非凭空虚构。鲁迅对于民众的肯定性认识、对于历史进步的观念同样据有经验事实。例如,鲁迅在《黄花节的杂感》中就分析说:“中国经了许多战士的精神和血肉的培养,却的确长出了一点先前所没有的幸福的花果来,也还有逐渐生长的希望。”^①因此,问题的关键更在于鲁迅在把握同一对象时可能存在两种态度,一种联系着他对历史进程的发展观念和对未来的期望,另一种则联系着他自幼养成又在后来的岁月中不断强化的对于世事的悲观体验。从这个意义上说,所谓感性经验与理性观念的矛盾实际上既是理性本身的分裂,又涉及经验事实本身的不统一或非一致性。^②

但是,无论是对“轮回”的经验,还是对进化的信念,在现实变革的态度上却构成一种实践上的统一,这也充分表明了现代性意识形态的力量。鲁迅希望“急进的猛士”读些野史杂说:

知道我们现在的情形,和那时的何其相似,而现在的昏妄举动,胡涂思想,那时也早已有过,并且都闹糟了……但我并不是说古来如此,现在遂无可为,劝人们对于“过去”生敬畏心,以为它已经铸定了我们的运命。Le Bon 先生说,死人之力比生人大,诚然也有一理的,然而人类究竟进化着……总之:读史,就愈可以觉悟中国改革之不可缓了。虽是国民性,要改革也得改革,否则,杂史杂说上所写的就是前车。一改革,就无须怕孙女儿总要像点祖母那些事。

① 《鲁迅全集》第3卷,第410页。

② 关于鲁迅思想中经验与判断的关系,王晓明在《现代中国最苦痛的灵魂》一文中曾作过分析,该文见《未定稿》1985年第19~20期。

“似非而是，似是而非”的历史变迁毕竟“大差其远了”。^① 鲁迅显然意识到了自己的两种思维逻辑之间的矛盾，意识到了这种矛盾的逻辑推衍可能导致的悲观态度，从而特别地强调了“似非而是”的经验事实的“似是而非”——对“非”的重视是对“是”的补充，只有强调这一点才能给“改革”提供前景与动力。

承认相类的经验的外部形式的差异，也就承认了变革外部世界对于“国民性”变革的意义，从而把“人”的问题置于根本位置的鲁迅同时表达了对“革命”、对政治、对战争的重视。但是，非常明显，这是一种实践态度上的统一，却并未消除内在的逻辑矛盾，更不能消除由这种矛盾而构成的鲁迅深刻的心理紧张。对于民族历史过程的“似非而是”、“似是而非”的理解，一方面使鲁迅在现实中对一切旧物的外部变革给以认真关注，从而不断地与中国近现代革命的政治性发展发生关联，另一方面又使鲁迅不可能舍弃对于“国民性”、民族劣根性的思索，因为它涉及了外部物质性变迁所难以变更的东西，也就是“循环”、“轮回”所以形成的根本原因。这解释了为何鲁迅终其一生无法摆脱对“精神”问题的寻找，也说明了鲁迅心灵深处的挥之不去的梦魇：倘若这种“根性”不变，一切将陷入无限的、如鬼推磨似的重复。

惟有民魂是值得宝贵的，惟有他发扬起来，中国才有真进步。但是，当此连学界也倒走旧路的时候，怎能轻易地发挥得出来呢？^②

鲁迅所从事的启蒙与救亡的事业是一种集体性的事业，从辛亥前后与革命党人的关系到五四前后与新文化运动的关系，从北伐时期的政治态度和实际的社会联系到30年代成为“左联”的盟主，鲁迅与政治生活的联系从未使他在实际运动中处于绝然的孤立地位。但是，在鲁迅的心灵深处却始终摆脱不掉那种对于孤独个人的心理体验，从早年推崇争天拒俗的撒旦诗人，到晚年慨叹自己“‘独战’的悲哀”^③，这一面联

① 《鲁迅全集》第3卷，第139页。

② 《鲁迅全集》第3卷，第208页。

③ 《鲁迅全集》第12卷，第586页。

系着鲁迅所处的实际的处境,另一面又与他的主体论哲学及其与现代文化思潮的关联相呼应,但在文化心理的深处,这种“独战”又和他对世事的上述把握方式有着内在的联系。

首先是由对于“新人”的失望而感到历史的流逝未必引起真正的进步,倒有可能走入新的循环。鲁迅始终把自己的希望寄托于年轻的、革新的一代。但是,从民国初年对于革命党人的失望,到五四之后又开始“攻击青年”,以至30年代他对某些年轻共产党人的不满,鲁迅感到自己既不属于旧的阵营,也不属于新的阶级或青年一代,那种隐然存在的不断“做奴隶”的感觉不能不使他染上深深的“独战”的悲哀。

从这个意义上说,鲁迅对孤独个人的心理体验部分地来自他对“青年”的双重态度——由理性观念与感性经验的冲突而形成的主观分裂。按照他的理性观念,青年必胜于老年,“所以新的应该欢天喜地的向前走去,这便是壮,旧的也应该欢天喜地的向前走去,这便是死;各各如此走去,便是进化的路。”^①然而另一方面,“但看中国进化的情形,却有二种很特别的现象:一种是新的来了好久之后而旧的又回复过来,即是反复;一种是新的来了好久之后而旧的并不废去,即是孱杂”,“进化”之慢足以使人有“一日三秋之感”。^②“杀戮青年的,似乎倒大概是青年,而且对于别个的不能再造的生命和青春,更无顾惜”^③——这种惨痛的事实引起的震动其实不过是使鲁迅“又经验了一回”,对血的“恐怖”加重了历史的阴影。鲁迅自言“进化”的思路从此“轰毁”,但实际上无论是早年还是晚年,他对青年的态度都是双重的,只是感性的经验使他更难以一种乐观的态度面对现实,分析性的、辨识性的思维强化了对现实的复杂性的理解。

其次是对真正的革命者的看法。历史既然是一种“似非而是,似是而非”的变迁过程,因此任何一次政治的变革都并不能真正引导历史走向“第三样时代”。革命和革命家们通常都有具体的革命目标,一旦大功告成,革命即已成功,革命者也就不再是革命者。“曾经阔气的要复古,

① 《鲁迅全集》第1卷,第339页。

② 《鲁迅全集》第9卷,第301页。

③ 《鲁迅全集》第3卷,第453页。

正在阔气的要保持现状!”^①因此,这样的革命者终将陷入历史的重复与轮回。真的革命者应当是永远的革命者,他不满足于具体的政治目标和外部的物质变迁,而心里永远关注着历史深处的那种恒久不变的东西。对于革命者来说,这种东西无疑是根本性的、难以变更的东西,从而真正的革命者不仅是永远的革命者,而且必然是失败的革命者。

竹内好先生在分析鲁迅与政治的关系时,曾特别注意鲁迅关于“革命无止境”^②和孙中山“是一个全体,永远的革命者”^③的思想,他认为《战士和苍蝇》、《中山先生逝世后一周年》、《黄花节的杂感》等文贯注着的思想,即“真正的革命是‘永远革命’”,“只有自觉到‘永远革命’的人才是真正的革命者,反之,叫喊‘我的革命成功了’的人就不是真正的革命者,而是纠缠在战士尸体上的苍蝇之类的人”。^④

我要强调的倒是另一面,即只有“永远革命”才能摆脱历史的无穷无尽的重复,而始终保持“革命”态度的人必然会成为自己昔日同伴的批判者,因为当他们满足于“成功”之时,便陷入了那种历史的循环——而这种“循环”正是真正的革命者的终极革命对象。1927年4月10日,就在“四一二”政变前夕,鲁迅以大乘佛教的流传作比,说:

革命也如此的,坚苦的进击者向前进行,遗下广大的已经革命的地方,使我们可以放心歌呼,也显出革命者的色彩,其实是和革命毫不相干。这样的人一多,革命的精神反而会从浮滑,稀薄,以至于消亡,再下去是复旧。^⑤

——这使人想起他关于阿Q“革命”的议论,更使人体会到鲁迅这里的独特思考方式和心理趋向还是:

……于浩歌狂热之际中寒;于天上看见深渊。于一切眼中

① 《鲁迅全集》第3卷,第531页。

② 《鲁迅全集》第3卷,第410页。

③ 《鲁迅全集》第7卷,第293~294页。

④ 竹内好:《鲁迅》,浙江文艺出版社1986年版,第117页。

⑤ 《鲁迅全集》第8卷,第163页。

看见无所有；于无所希望中得救。……^①

鲁迅特别重视“不和众器，独具我见”的先觉者的意志力量，号召“个人的自大”、“独异”、“向庸众宣战”，^② 其英雄主义的外观背后正隐藏着上述感性经验带给他的深沉的悲观和由此而产生的独特思考方式。无论是慨叹“中国一向就少有失败的英雄，少有韧性的反抗，少有敢单身鏖战的武人，少有敢抚哭叛徒的吊客”^③，还是称颂“有确信，不自欺”，“一面总在被摧残，被抹杀，消灭于黑暗中”，一面“前仆后继的战斗”的“中国的脊梁”，^④ 鲁迅强调的始终是那种不畏失败、永远进击的永远的革命者，对于这些永远的革命者个人而言，他们无可逃脱地陷于孤独与绝望的反抗，但正是这种孤独与绝望的反抗使他们在无尽的痛苦中超越了“革新一保持—复古”的历史性重复与轮回。

在“独战”的过程和体验中，鲁迅的个体性原则以及由此生发的对于人的独立性、自由的理解，鲁迅对于“庸众”、“群体”、“团体”的不信任感起了很大作用。但在实践上，这种对个体的独立自主的重视，正埋伏着对代代相沿的“愚民的专制”的深刻认识。无论是1925年对许广平分析加入国民党于个人的思想自由的损害，还是1927年在暨南大学演讲“文艺与政治的歧途”，自由独立的战斗始终是内在的尺度，他所分析的文艺家的永恒的不满与“政治家”的“维持现状”的矛盾，其实也是永远的革命者和那些暂时的革命者或未来的保守者和复古者的冲突。^⑤ 1926年，鲁迅南下前夕，又重新校订《工人绥惠略夫》，深感不仅“民国以前，以后”，而且“便是现在，——便是将来，便是几十年以后，我想，还要有许多改革者的境遇和他相象的”^⑥ ——“改革者的被迫，代表的吃苦”在中国的“破坏了又修补，破坏了又修补”^⑦ 的文明中，是一种不断重复的现象。洞悉了改革者与中国社会的这种关系，鲁迅也就洞悉了日

① 《鲁迅全集》第2卷，第202页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第311页。

③ 《鲁迅全集》第3卷，第142页。

④ 《鲁迅全集》第6卷，第118页。

⑤ 《鲁迅全集》第7卷，第113~120页。

⑥ 《鲁迅全集》第3卷，第356~357页。

⑦ 《鲁迅全集》第3卷，第358页。

己的命运。

“独战”既是一种境遇,又是一种态度和心境,在理性认识上,在实际运动中,鲁迅不可能真正无视“群体”战斗对于社会变革的重大的、决定性的意义,但是那种对历史的“轮回”或非进化的心理经验,却使他在精神上成为一个单独面对历史的个人——鲁迅无法回避这种心理上的重压。鲁迅在内心深处激烈地、痛楚地思考着、纠缠着那个外部历史变迁中隐藏着的不变的内在的不变性,他感到必须改变那个恒久不变的东西才能使外部的变迁不致沦为“又经验一回”的“重复”——这种“重复”既与实际历史过程相联系,又是对于当下现在的事实的一种主观感受。“似非而是,似是而非”的“经验循环”既有现实依据,又是一种由深刻的创伤感、被欺骗感所形成的把握世事变迁的独特思维模式。

因此,鲁迅殚精竭虑地反抗着历史的“重复”与“循环”,同时也就是在反抗着内心深处积淀着的对于世事“轮回”的不祥预感。这种预感就是鲁迅所说的“鬼气”吧?

即使是枭蛇鬼怪,也是我的朋友,这才真是我的朋友。倘使并这个也没有,则就是我一个人也行。^①

——鲁迅深感自己的灵魂中有一种“酷爱温暖的人”无法忍受的阴郁的“冷气”,以至他对惯于夜行的“枭蛇鬼怪”(鲁迅曾以猫头鹰自比)有着特殊的爱恋——这“鬼气”不正来自对世事与个人命运的悲观看法么?

以这样的心境面对历史无疑是极其沉重和痛苦的,尤其是鲁迅以改革者自任。他试图从另外一个角度看待问题:把对世事的这种认识与自己的经验、年龄相联系,从而“跳”出自身来观察自身及其与历史的关系,通过对自身经验的有限性的认识,通过宣布自己不属于未来而属于旧世界,来表达历史进步的必然性。这种自我牺牲、自我否定的态度实际上是以否定的方式来证明自己心理经验的有限性和历史进步的必然性,从而在对“进步”的信念中汲取奋斗的信心,平衡因感性经验而显得过于悲观的心理。鲁迅把自己的作品作为标志着“死亡”的坟墓,渴念着

^① 《鲁迅全集》第1卷,第284页。

自己的文字早日“与时弊同时灭亡”^①，又说自己是“转变中”的“中间物”，虽然对从中而来的旧垒看得分明，却“仍应该和光阴偕逝，逐渐消亡”^②，其实不过是期望后来者“更有新气象”^③。这种心理上的需求与鲁迅对历史发展的理性的进化观念相互吻合，对于“必然”的信念，借助于把自己摒除于未来（倘若“未来”仍属于“我”的话，那么这“未来”也即同于“现在”，岂不又是“重复”、“循环”、“轮回”？），鲁迅终于找到了突破那种“重复”感的希望。他自己固然丧失了“未来”而只能执着于“现在”，但在他的文字中，他却终于能够并不违心地、真诚地昭示中国新生的希望——这种希望就存在于一切旧物的必然灭亡的深刻揭示之中。

（本文曾作为三篇论文分别刊于《中国社会科学季刊》1994年秋季号、《中国社会科学》1989年第2期、《学术月刊》1989年第5期。后两篇又收入《反抗绝望》一书，此次收入前，作了一些删改。）

① 《鲁迅全集》第1卷，第292页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第286页。

③ 《鲁迅全集》第1卷，第286页。

科学的观念与中国的现代认同

1. 中国近现代思想中的“科学”概念及其使用

(1) 引 论

科学概念在 20 世纪中国的广泛使用远不像表面看来的那样简单。可以肯定的一点是：中国思想家对于科学本身就是目的，科学就是为认识而认识的理想主义科学观不感兴趣；正如培根时代的科学观一样，“功用”和“进步”是中国思想家的科学观中的两个关键字眼，只是“功用”在中国思想家这里含有更多的民族主义色彩（寻求富强），而“进步”则与“反传统主义”的意识形态有更密切的关系。实际上，科学概念及其方法论被广泛地应用于自然和社会的一切领域，从物理、化学到天文、地理，从进化论到相对论，从人的心理到人的行为，从伦理道德到政治信仰……正是科学概念的这种广泛使用使研究者得出了下述结论：20 世纪前半叶中国思想界持续地存在着一种在与科学本身

几乎无关的某些方面利用科学威望的一种倾向，它被称为“唯科学主义 (scientism)”^①。

约瑟夫·本·戴维在描述 17 世纪法国的唯科学主义运动时使用了 Scientific Movement 这一概念，他认为这一概念较之 Scientific Movement 更准确地揭示了唯科学主义运动的本质及其与专门科学家及活动的区别。这一运动是“那些在一般意义上与科学有关系的人的行为”：

唯科学主义运动的参加者是这样一群人，他们相信科学是求得真理和有效地控制自然界以及解答个人及其所在社会中问题的一种正确途径，即使这些人可能并不懂得科学。在这种观点中，经验科学和数学科学是解决普遍问题的一种模式，也是世界无限完美的一个象征。“运动”这个词的含义是指该集团努力奋斗以传播自己的观点，并使其成员作为一个整体而被社会接受。当运动达到了它的目标，并且社会实际上采纳了它的价值观时，体制化就开始了。^②

就一般意义而言，这一描述也适合于中国思想界使用“科学”概念的基本倾向。陈独秀、胡适、吴稚晖、丁文江等人是当时知识分子的激进派，他们对社会、政治、经济及文化有实际的兴趣。从动机上说，他们是把科学作为在社会、政治、经济和文化事务中提供客观而“科学”的根据的一种方式，以证明进行他们所期望的变革的必要性；既然这种变革得不到传统的观点和支持，“科学”概念也就成为以“反传统”为特征的文化运动的意识形态结构的有力支柱之一。说这一概念是意识形态的，并不是说它的使用者不关心纯粹真理，而是说它是作为传统的挑战者、现代文明的代表以至新的信仰形式而获得其社会意义的，从功能上说，

① 参见郭颖颐《中国现代思想中的唯科学主义》，江苏人民出版社 1989 年版；夏·弗思，《丁文江——科学与中国新文化》，湖南科学技术出版社 1987 年版。弗思的著作已经涉及了中国思想的某些特征与丁文江的“科学观”之关系，但为论题所限，未能充分展开。

② 约瑟夫·本·戴维，《科学家在社会中的角色》，四川人民出版社 1988 年版，第 151~152 页。

“科学”概念取代或尝试取代传统的宇宙观、社会观、历史观、人生观和其他价值体系。这一时期“科学”概念在使用中出现的种种暧昧不清、自相矛盾(尤其是在事实的陈述与价值的判断之间)而又不容置疑的特点,正是这一概念的意识形态性质的典型表现。

尽管如此,我仍然怀疑 scientism 这一西方概念能否揭示“科学”概念的中国用法的全部含义。这不仅因为,这一概念很可能导致人们忽视“科学”概念在中国近、现代使用过程中所包含的某种纯知识的追求和对知识独立价值的承认,而这一方面无疑是一种真实而重要的存在。更重要的是,这一概念没有考虑它所描述的那些被称为“唯科学主义的”特征与中国传统的思想方式之间的关系:中国思想家选用了什么样的语词来接近 science 的含义,在怎样的意义上以及为什么选用这一语词,这一语词在中国传统语境中的含义及其对 science 的中国用法影响如何?如果中国思想家的科学概念及其使用方式产生了类似于西方唯科学主义的特征,那么这些特征在多大程度上与中国传统思想方式相关联?如果的确存在这种关联,那么“科学”概念的中国用法也就必然具有独特性。另一方面,科学概念的使用与使用者承担的社会角色相关,进而也与使用者所面临的历史处境、所从事的运动的性质和特征相关。“唯科学主义”这一概念虽然可以描述“科学”概念的中国使用者的某些特征,但却没有揭示“科学”概念的使用情境与西方唯科学主义运动的区别。实际上,只有从上述时间(历史)和空间(时代)两方面建立起现代思想家使用科学概念、表述其科学观的 context,我们才能理解这些思想家的陈述本身及其思想史含义。

必须说明的是,“科学”概念的现代使用几乎已是一个不可穷尽的领域。本文的描述将集中于本世纪 20 年代以前的一些最重要的人物和使用方式,其中有些必不可少的内容,如“科学”概念的使用与科学体制化的关系,也不得不在别的文章中加以分析。这一切表明:本文是一个远未完成的研究。

(2) “格致”与“科学”概念溯源之一

“科学”概念是一个整体概念,拉丁文 scientia 一词不过就是“知

识”的意思,然而这一概念的现代用法只包括某些类知识,并且被认为是“科学的”那类知识也极不相同。系统的观察、分类、推导定律以及定律的更替、进一步观察等“科学方法”在各种科学研究中也不完全一致。从17世纪开始,science一词复杂的形容词形式,即scientific(创造知识的)已经稳固地取代了更为简单、简短和更为自然的构成,如sciential, scientic以及其他异体。scientific的使用得到公认是紧随着那时已称之为“science”(早先叫natural philosophy)日趋增长的威信而来的。如果我们考虑到大家认为科学是创造知识而不是知识本身,那么概念和形容词的这种相关就是可以理解的了,于是科学经常与“研究”几乎等同起来,终于意味着一个过程,而不是静态的学说。^①

从这个意义上说,中国近代思想家选择“格致”、“格物”或“穷理之学”等理学概念来翻译science,显然体现了science一词的现代用法中所包含的过程的含义,因为“格物致知”是由动宾结构组成的短语,含有一种动态的主客关系。而“格致”是由“格物致知”缩略而成的名词可被视为一个gerund,即动名词。与此后通行的“科学”概念相比,这一概念特别注重主体的认知、观察、体验的过程。

然而,“格致”概念与science的现代用法的相似性实际上并不是来源于该词的现代用法本身,而是来自中国思想对知的性质与来源的独特理解。一般认为,中国思想家对此问题的回答大略可以分为三类:一认为知由感官来,也即承认外物独立,知识以感官印象为凭借,颜习斋所谓离物无知即是典型表述(荀子、王充);二认为知之源于内外两方面,如程、朱以为知是人所固有而必格物以致之(墨子、张子、王船山);三认为知出于内不缘于外,即由内心自发(陆王心学)。三说虽异,但其基本倾向却是认为知识之知与能知之知、知与行有密切关系。就理学范畴而言,“知”主要不是对自然界“物理”的认识,而是对自身“性理”的认识,“行”主要不是改造自然界的活动,而是以自我实现、自我实行为宗旨的道德实践。尽管“知行”范畴只是实现“天人合一”的中介,而不是认识和改造自然的方法,但中国思想对“知”的理解的确是主体精神实

^① Charles Singer (1876~1960); From Encyclopedia Britannica, 14th ed., s. v. "Science, History of".

践紧密关联的,而“知行”范畴显然强调了主体趋近于“知”和实践“知”的过程性。这表明:“格致”概念体现出的 science 的动态过程的含义与“致知”的传统概念具有相关性。

“格物”、“致知”、“穷理”作为理学的重要概念最终被用来译述 science,这一语词的“借用”既可以在理学的内在逻辑中找到因由,又可以说是中国思想变迁的历史结果。考察“格致”概念逐步摆脱理学范畴而相对独立化的过程,从另一个意义上也可以被视为考察后来作为独立范畴的“格致”概念与其原先所属的理学范畴的关系的一种方式。就本文而言,后一方面尤为重要,正是这种关系构成了现代思想家理解“格致”及其另一替换词“科学”的某种思维特征。

“格物致知”源于《礼记·大学》篇,所谓“致知在格物”、“物格而后知至”与“明明德”有直接关系,“物”即伦理道德行为,“知”即伦理道德知识,从而“格物致知”是和“正心、诚意”相并列的“修身”、“明德”的方法,其指归则是“齐家治国平天下”。这就是儒家的“内圣外王”之学。作为“修身之道”的“格物致知”所以能同近代科学发生联系,其重要的环节在于理学家把这一概念从《礼记》中独立出来,并同《易传》中的“穷理尽性”结合起来,使之成为理学方法论的重要范畴,并在一定程度和范围内赋予它以某种相类于认识论的含义。

由于《大学》传文中缺少格物致知的环节,而朱熹的补传并非一般的典籍整理,而是为扩大理学思潮的影响提供完善教本,格物致知思想直接关系理学体系的着眼点,^①从而不同理学派别的人对此都作过发挥和阐释。就理学范畴而言,“格物致知”论历经了程朱理学、陆王心学和以王夫之为代表的“实学”思潮的三种基本形态,其中理学形态和实学形态在不同程度上表现了一种试图在主体—客体的认识结构中达到“知”的努力和趋势,并在与心学的论争中产生了接近近代科学的可能性。但是,这种可能性并不意味着理学可以自发地产生近代科学,实际上无论是朱子的格致学说还是王夫之的实学思想都并未脱离理学的范围和归宿,从后一方面看,他们与阳明学的论争仍然是理学范畴内部的

^① 关于《大学》与理学之关系,尤其是朱子《大学章句》补格物致知传之情况,陈来《朱熹哲学研究》(中国社会科学出版社 1988 年版)一书有详尽考订,此不赘。

论争。

朱子言格物，其最后结论见于《大学章句》之格物补传：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里粗精无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。^①

综合诸说，理解朱子的格物致知论必须注重下述几个要点：

首先，“格物致知”是朱子理学体系的有机部分，它要解决的问题是当作为宇宙本原和最高伦理道德原则的本体“理”借助于“气”而派生了万物之后，怎样返回到本体“理”，从而“格物致知”是作为“无人身的理性”的“理”，达到自己与自己合一的不可缺少的环节。因此，尽管格物致知的直接表述是对每一事物的“理”的认识过程和认识的诸形式，具有明显的知识取向，但在理学结构中却只是本体“理”自我复归，即完成自己跟自己的安置、对置、结合的过程，这就为主体对客体的认识过程规定了先验的结果。

其次，所谓“格物”包含“即物”、“穷理”和“至极”三个方面，而核心是“穷理”。虽然从终极目的上说，“穷理”是为把握“天理”，但由于朱熹继承并发展了二程的“理一分殊”思想，认为天下万事万物均有一般与个别的理一分殊关系，突出了“天下之理万殊”，因此，“穷理”的直接对象广泛地涉及到具体事物的性质和规律，从而“穷理”必须以“即物”为前提，否则理无所著。

第三，“朱子所论格物工夫，仍属一种心工夫，乃从人心已知之理推广到未知境域中去”^②，人心已知之理如慈孝、不忍之心、礼乐制度、治平之道，以至宇宙造化，种种物理现象均包括在内，所谓“理一分殊”也

① 钱穆：《朱子新学案》（中），巴蜀书社 1987 年版，第 707 页。

② 《朱子新学案》（上），第 93 页。

包含万理皆属一理的道理，理不离事，亦不离心，理在物中，而皆为吾心所能明。朱熹在《大学章句》的最后强调他所作补格致传“乃明德之要”，最终把格致之功归结为使“吾心之全体大用无不明”的道德境界，从而表明格致既是学问之道，更是正心诚意、明明德、止至善的基本方法。认识论和人性论、真理论与价值论在格致过程中是完全统一的。

第四，人心自然之知不等于穷理之后的知，所谓“理有未穷，知有不尽”，非经即物穷理而至其极的切实功夫，不为透底彻骨之真知。因此，要达至“知至”之境必须遵循“今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处”的“次第工程”^①。朱子特别强调经验知识的积累而后通过体验进而达到对“理一”的认识，在伦理方面则是从特殊的具体规范上升到普遍的道德原理。专务于内，从心求理，则物不尽；专务于外，从物穷理，则心不尽；只有心物交融，达至心即理之境界，才能豁然贯通，并可在大量的经验基础上进行“推类”（触类旁通）。所谓贯通就是心之知与物之理（皆属一理）的合一，也即理自己与自己的结合。故格物是零细功夫，而致知则是得到总体。

钱穆扼要地概括说：

朱子言格物，其精神所在，可谓既属于伦理的；亦可谓属于科学的。……朱子理想中之所谓豁然贯通，不仅是此心之豁然贯通，……乃是此心所穷之理，能达于宇宙界与人生界之豁然贯通，……将宇宙造化与人文治平之两方兼融交尽归于一致。^②

不过，对钱氏所说“科学”必须给以严格限定：第一，这种贯通实际上意味着一个不证自明的预设或信仰即自然法则与道德原则之间具有直接联系（理一而已）；第二，尽管即物穷理的方式多样，但“读书而求其义，处事而求其当，接物存心察其是非邪正”^③却是主要方式，因此，就朱子格物致知论的主要目的而言仍在于通过读书和道德实践把握道德

① 《遗书》十八，《二程集》，中华书局1981年版，第180页。

② 《朱子新学案》（上），第93页。

③ 《朱子语类》卷十五，徐寓录，《朱子语类》（一），中华书局1988年版，第283页。

的一般准则,而不在于通过对自然规律的把握,促进技术和科学的发展,征服和改造自然;第三,朱子所谓积累和贯通以及推类的方法论类似于现代科学中的归纳和演绎,但是朱子并不认为贯通是一种与积累并列的认识方法,相反,他把经验积累(归纳)视为基本的方面,贯通只是“穷理”功夫的自然结果(这一点与严复论述演绎在归纳之中颇相近)。另一方面,这种类似于现代经验论、实证论和归纳主义的理学方法并不彻底,因为对“天理”、“性理”和“物理”相互关系的预设已规定这种积累和贯通的过程只能是在万理上面印证这种关系,因此以经验归纳为基础的积累贯通带有明显的道德体验色彩。^①

朱熹以后,“格物致知”向内反思的结果出现了王阳明的“致良知”说,向外认识的结果则出现了王夫之的“格物穷理”。从陆九渊、陈淳、许衡、吴澄、吴与弼直至陈献章都强调“致知”、“反思”,即主体意识的自我觉悟,“格物”与“致知”遂逐渐分离,至阳明的“致良知”说把良知规定为灵明之觉和万物之理,从而“所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也,致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣”^②。他把“致”解释为“至”,把“格”解释为“正”,而“正物”首先是“正念头”。这样,阳明的“格致”说虽不否认“在事上磨练”,但从根本上说是自我反思型的内心体验功夫,是以道德情感、道德意识为基础的自我认识、自我实现的方法,无需到万物中去“穷理”。从方法上说,阳明强调演绎、直觉和顿悟,而非朱子的经验归纳。阳明的大弟子王畿更明确地把致知格物规定为性分之事,“非有加于性分之外”,是德性之知的求得,而非“别求物理”,从而“格致”与知识论无关,其意义被严格限定在人性论、价值论范围内。从这方面看,心学与科学并无历史相关性可言,至多可以说它对认识的主体性的推崇,对现代思想家接受现代科学中的“假设”观念具有某种启发意义。^③

真正把“格物致知”与近代科学联结起来的,是“格物致知”向客观

① 关于朱子及理学范畴内的“格致”学说,本文除根据朱子等理学家的著述外,主要参考书有钱穆《朱子新学案》、陈来《朱熹哲学研究》、张岱年《中国哲学大纲》、张立文《朱熹思想研究》、冯友兰《中国哲学史》等。下文中关于“格致”概念在朱子之后的发展,详见蒙培元《理学范畴系统》(人民出版社1989年版)第十七章。

② 《传习录》中,《王文成公全书》(二),商务万有文库本,第42页。

③ 在以后的段落中,我们会发现胡适在科学方法上对阳明心学的肯定,其联结点即假设。

化的发展。朱熹之后,黄震以“理不离气”、“道不离器”说为格物前提,强调“物莫不有理,人莫不有知”,他把“格物”视为通过认识“物理”以明“性理”。元朝的刘因、许谦重视考订和经验知识的积累,许氏弟子朱震亨(1281~1358)以周敦颐和朱子学为指南把医学作格物致知之一事,写成《格致余论》,这是理学与科技直接发生关联的最初例证(详见《元史·儒学列传》)。^①明朝薛瑄、罗钦顺、王廷相等人都把向外物穷理作为格物致知的重要途径,心物的统一是以“物理”的逐一穷尽为前提的。

王夫之全面总结了“格物致知”说,其中三个方面尤值得注意。首先是他把格物和致知作为认识中的两种方法和阶段,认为这两种方式都是对客观对象的认识,既非内证,又非外推,这对以推致心中固有之知为致知的说法,作了根本性的改造。在夫之学说中,存在着一个以经验知识为基础的“会归”、判断(“志”)、综合(“量”)的认识过程和以“名”、“辞”、“推”为内容的逻辑学理论。他重视感觉的实在,指对象为“客形”,以感性经验为理性认识的基础,所谓:“多闻而择,多见而识,乃以启发其心思而会归于一,又非徒恃存神而置格物穷理之学也”^②，“知其物，乃知其名，知其名，乃知其义”^③，“由辞以想其象则得其实”^④，“即所闻以验所进，据所闻以义类推之”^⑤。其次，夫之把“经世致用”思想引入“格物致知”的解说，一方面反对读书穷理，注重现实事物的认识，另一方面为“格致”学说提供了一种在某种程度上超出道德实践的功利主义取向：

格物者，非记诵词章，区区于名物象数之迹，穷年不殚。亦身有所事之物，必格之也。日知其所未知，析理益精，知之至也。^⑥

① 朱震亨《格致余论》自序云：“古人以医为吾儒格物致知之一，故特以是名书。”此外，胡文煥辑《格致丛书》（明万历刊）、陈元龙《格致镜原》（1707~1708）均以“格致”指博物学：“其曰格物镜原者，……皆博物之学，故曰格致。”（《四库提要》一三六，子部类书类二）

② 《张子正蒙注》卷四，中华书局1975年版。

③ 《张子正蒙注》卷一。

④ 《张子正蒙注》卷一。

⑤ 《张子正蒙注》卷四。

⑥ 《中庸》，《礼记章句》卷三十一，《船山全书》第四册，岳麓书社1991年版。

“实学”既注重事物的客观实在性，又注重人的认识活动的现实实用性。第三，夫之明确地把自然科学的实验方法（质测）引入对“格致”的解释，从而为“格物致知”摆脱理学范畴创造了条件。他说：“盖格物者，即物以穷理，唯质测为得之。”^① 王夫之的格物思想已具有近代实证科学的某些特点，但在整体上仍未摆脱理学范畴，其主要标志即他仍为“格物”规定了达到性理之知的最终指向，所谓“天下之物皆用也，吾心之理其体也”^②，“盖吾之性，本天下之理也，而天下之物理，亦同此理也。天下之理无不穷，则吾心之理无不现矣”^③。穷物理是为了明性理，而性理即“天理”、“天则”，从而“格物致知”不过是达到“天人合一”的过程而已。

值得特别注意的是，明末传教士在传入耶稣教教义的同时带来了一些西方科技书籍，即徐光启所谓“事天爱人之说，格物穷理之论，治国平天下之术，下及历算、医药、农田、水利等”^④。一方面传教士为使基督教在中国立脚，自觉地采取了“合儒”、“补儒”、“益儒”和“超儒”的策略，另一方面中国思想家也只能以自己固有的方式和语文诠释西学。于是“格物致知”这一儒学术语便与西方科学技术产生了联系^⑤，特别是与“质测”之学即实验的近代科学方法产生了联系。

方以智的《通雅》和《物理小识》包括了各种知识：

农书、医学、算测、工器乃是实务，……总为物理，当作《格致全书》。……道德、经济、文章、小学方伎，约之为天道人事，精之止是性理物理，而穷至于命，即器是道，乃一大物理也。^⑥

方以智对格物致知的解释建立在“格致”的具体方法即“质测”与“通几”之上，他认为“盈天地间皆物”——事、器、心、性、命、天地乃至天下国家

① 《搔首问》，《船山全书》第十二册，1992。

② 《张子正蒙注·大心篇》，中华书局 1975 年版。

③ 《孟子·尽心上》，《读四书大全说》卷十，中华书局 1975 年版。

④ 《医学章疏》，《徐光启集》（下册），上海古籍出版社 1984 年版，第 134 页。

⑤ 高一志《空际格致》、汤若望《坤輿格致》，其他如《穷理学》、《性理真论》等，均表明“格物”、“致知”、“穷理”已开始与西学对译。

⑥ 《通雅》卷首之二藏书副书类略，《方以智全书》第一册，上海古籍出版社 1982 年版，第 40～41 页。

均是“物”，是“格物”的对象。

寂感之蕴，深究其所自来，是曰“通几”；物有其故，实考究之，大而会元，小而草木蠢蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰“质测”。“质测”即藏“通几”者也。^①

这里有两点值得注意：其一是方以智把“通几”、“质测”的方法适用于从自然到社会、从物到人等一切方面；其二是方以智把一般规律的认识（通几）同“质测”紧密地联系在一起，这种注重实证和实验的方法虽然尚未达到西方18世纪近代自然科学的水平，但显然已在一定程度上突破了理学范畴体系。

类似的情形在徐光启等人的著述中也可见到，徐光启的《刻几何原本序》、《泰西水法序》等文把“格物穷理”与“修身事天”加以区分，使“格物致知”的内容更接近于自然科学，但即使如此，“格物致知”的西学色彩并不能一般地类同于近代自然科学，因为即使不说这一语词与儒学的联系仍然存在，它与天主教神学的关系也使得它达不到近代科学的水平。天主教士们把人类知识区分为科学、形上学和神学三类，认为科学是所谓“性学”，而“性学”不能认识宇宙人生的本体，认识“本体”的任务需由“超性学”即形上学与神学来完成，因此，“因性以达夫超性”的神学目的论也规定了他们所传之科学的指归。故而李之藻的《名理探序》说：“日聆泰西诸贤昭事之学，其旨以尽性至命为归，其功则求于穷理格致。”

沿着“质测”与“致用”的思路，“格物致知”说不仅显示了与阳明心学的对立，而且最终发展为对程朱理学的反叛。颜元从“践履”之学出发，把程朱的世界视为“文的世界”，而他追求的却是“实的世界”，这个“实的世界”包含着文事、武备、经史和艺能，其对立面则是理学与时文二科。他认为两千年来因失“物”之故而不能做“仁人孝子”，而新世界的“仁人孝子”就是唯物是格的新人类。他批评理学家以读书、顿悟为格物

^① 方中通：《物理小识编录缘起·自序》。

的方法,指出“格物”是“手格其物而后知至”,“格即‘手格猛兽’之格”,^①也即亲身实验。尽管颜元仍以孔门六艺之教为其述词,但他的知识论的“实践”观点却为“格致”学说摆脱理学范畴提供了可能性。他的弟子李塨的经世之学特别重视社会分工和专门的知识,从“学”与“用”的关系上涉及了专门之学与专门之人才在社会体制中的位置。

实际上,“格致”概念所以能在近代被用来译述 science 或 natural philosophy,其直接原因有二:一是由于这一概念在历史的发展中其用法已渐渐脱离理学范畴^②。1861年,冯桂芬倡采西学,“如算学、重学、视学、光学、化学等,皆得格物至理”^③。1866年12月,洋务派奕訢在奏折中认为“中国自强之道”在于能对“推算格致之理,制器尚象之法,钩河摘洛之方”,“专精务实,尽得其妙”。^④这种对“格致”功用的赞赏最终导致在大学体制中设立新科,1866年上海即成立了“格致书院”,1888年京师同文馆设“格物馆”,1895年改为“格致馆”,此后许多学堂的课程中设立了众多的自然科学科目。

用“格致”译述 science 的另一原因则是为了表明西学“源出自中国,传及于极西”^⑤(康熙语)。得风气之先的广东南海学者邹伯奇引经据典地论证“西学出于墨子”,冯桂芬则认定西学“何尝不窃我绪余”^⑥。1867年,奕訢、文祥奏请改定同文馆章程时,针对顽固派“舍中法而从西人”的责难指出:

查西术之借根,实本于中术之天元。今日之学,学其理也,乃儒者格物致知之事,并非强学士大夫以亲执艺事也,又何疑乎?^⑦

① 《四书正误》卷一,《颜元集》,中华书局1987年版。

② 清末的“格致”概念与 natural science 对译最初见于传教士的著述:(1)丁韪良(W. A. P. Martin)《格物入门》(1868);(2)韦廉臣(A. Williamson)《格物探源》(1876);(3)傅兰雅(T. Fryer),徐寿在上海设立格致书院(1876),并创刊《格致汇编》。

③ 《校邠庐抗议·采西学议》。

④ 《筹办夷务始末》同治朝卷四十六,第3~4页。

⑤ 《康熙政要》卷十八,御制文三集。

⑥ 中国近代史资料丛书《戊戌变法》第一册,第29页。

⑦ 《筹办夷务始末》同治朝卷四十六,第44~48页。

实际上,把京师同文馆的“格物馆”改为“格致馆”,就是为了适合“致知必由格物”的儒学精义^①。郭嵩焘在为传教士丁韪良的《中西闻见录选编》撰序时把西学与儒家三代之教相联系,宋育仁《采风录》同邹伯奇一样相信西学出于墨子,郑观应认为西方科学“无一非暗袭中法而成”^②,康、梁、谭等维新派均有相类似言论,更不必说张之洞等洋务派了。张氏门人王仁俊撰写了号称集西学源出中学之大成的《格致古微》、《格致精华录》等书,将西方自然科学与中学逐一比附、对号入座。如果说这种“西学源自中学”的说法含有自卑与自大的民族主义心理和借传统之述词以传播新学的策略考虑,那么是否也应考虑到问题的另一种可能性:中学与西学之间的确存在相似性,中国人对西学的理解必然地受制于自身的传统。

“格致”一词的近代用法包括狭广二义,狭义指各类自然科学,有时则单指物理学,广义指自然科学、社会科学和人文科学的整体。这种区别来源于判定的标准。1902年,梁启超发表《格致学沿革考略》,从学科范围上把政治学、生计学、群学等称为“形而上学”,把质学、化学、天文学、地质学等自然科学称为“形而下学”,“举凡属于形而下学皆谓格致”。^③这种学科范围的划分依据是看其是否能“藉实验而后得其真”^④。严复则从更宽泛的方法论意义上把上述两方面包容于“西学格致”之中:

然而西学格致,则其道与是适相反。一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。其所验也贵多,故博大;其收效也必恒,故悠久;其究极也,必道通为一,左右逢原,故高明。方其治之也,成见必不可居,饰词必不可用,不敢丝毫主张,不得稍行武断,必勤必耐,必公必虚,而后有以造其至精之域,践其至实之途。迨夫施之民生日用之间,则据理行

① 《中国近代学制史料》第一辑上册,华东师范大学出版社1983年版,第139页。

② 《郑观应集》上册,上海人民出版社1982年版,第306页。

③ 《饮冰室合集·文集》之十一。

④ 《饮冰室合集·文集》之十一。

术，操必胜之券，责未然之效，先天不逮，如土委地而已矣。^①

严复发挥了传统“格致”论中的实验、致用思想，但其潜在方式中仍含有“即物”、“穷理”、“至极”的层次，而且“凡夫洞疑虚揭维荒渺浮夸，举无所施其伎焉者，得此道也，此又《大学》所谓‘知至而后意诚’者矣”^②。这更明确地揭示了“格致”和“科学”（这一时期此二词已并用）概念的传统源泉。

（3）“格致”与“科学”概念溯源之二

尽管在戊戌以后至民国初年的这段时期，“科学”与“格致”在使用上并无内容上的差别，但与“格致”注重人的行为及其明显的传统色彩不同，“科学”一词，则更注重知识的分类，尤其是学科的分类，并没有直接的传统语汇作背景。曾有学者根据康有为《戊戌奏稿》中所收《请废八股试贴楷法试士改用策论折》认定康有为是中国使用“科学”一词的第一人，此奏稿署名日期为戊戌4月。^③但根据考证，在宣统三年辛亥五月康印行的《戊戌奏稿》中有很多伪奏稿，上引奏折即为伪稿，系康为编定时所需而伪造。^④即使如此，康有为伪折也仍有意义，该伪折中“科学”概念与废除科举、开办新学相联系，这表明“科学”概念的使用在当时是与为传播西学而在教育体制中“设科”相关的。康有为1898年的一些真奏稿中虽未使用“科学”一词，但总是在涉及废除科举、设立新学之时提及“算数图史，天文地理，化光电重，内政外交之学”（例如《请正定四书文体以励实学折》、《请变通科举改八股为策论折》等），并提出“设科”的问题。

尽管“科学”一词并非中国人所创，但其广泛使用和普及是与新教育体制的建立直接相关的，因为如果仅为知识分类，那“格致”这一总体

① 《严复集》第一册，中华书局1986年版，第45页。

② 《严复集》第一册，第46页。

③ 樊洪业：《从“格致”到“科学”》，《自然辩证法通讯》1988年第3期。樊文依据的是朱有琳《中国近代学制史料》第一辑下册，奏稿时间亦误为6月。估计朱著的材料来源是《戊戌奏稿》。

④ 黄彰健编：《康有为戊戌真奏议》，台湾中央研究院历史语言研究所1974年。

概念下也已有了许多分支的知识类型。

当然，“科”这一概念是从知识分类即“专门之学”的意义上演化而来的。^①严复在其早期译著《国计学甲部》(残稿)按语中讨论过知识“分功之事”，并在事物皆有“因果”关系的意义上使用了“科学”一词。这篇残稿翻译和作按语的时间不详，一般认为在《天演论》之前，如果此论属实，它很可能是中国首用“科学”概念的文章。《天演论》译于1894~1896年间^②，内中均使用“格致”，并无“科学”字样，但1897年开译的《原富》一书中则已“格致”、“科学”并用。大致也在这前后，康有为编的《日本书目志》一书由大同译书局出版(1898)，其中“一册，卷二，理学门”中列有“《科学入门》，普及舍译；《科学之原理》，本村骏吉著”，据考证，此书应在1897年11月之前即告完成，因为梁启超在1897年11月15日《时务报》上曾以《读〈日本书目志〉后》为题作过介绍。^③

现代汉语中的“科学”一词直接来源于日本思想界，而最早使用者是西周(1829~1897)，他于1874年在《明六杂志》上首次将 science 译为“科学”。^④作为明治时期的官僚学者、启蒙思想家，西周的思想来源十分复杂。就其对“科学”的理解而言，我以为有三个方面值得注意：

其一，西周早年曾接受严格的儒学训练并研习朱子学，后又深好徂来学(荻生徂来系日本著名儒学家)，他对西学的译介留有很深的理学印记。在著名的《百一新论》中，西周第一个把“philosophy”译为哲学，这一语词也曾经历过“性理学”、“理学”、“穷理学”等译述方式，直到他把希腊语“φιλοσοφία”一词确认为如同周敦颐《太极图说》中所讲的“圣希天贤希圣士希贤”一语中的“士希贤”之意后，他才把“philosophy”译为“希贤学”，后又改为“希哲学”，最终定为“哲学”。在被称为日本的“百科全书”的《百学连环》中^⑤，他把“百科学术”分为“普通学”和“殊别

① 例如在严复所译齐查理《国计学甲部》(残稿)按语中说：“所不举历史为科者，盖历史不自成科。一是群学，乃(及)一是格物之学，皆有历史。历史者，……非专门之学也。”

② 该书正式出版于1898年，但最早的本子是陕西味经书处重刊的非定本，封面题为乙未年三月(即1895年)。

③ 参见樊洪业《从“格致”到“科学”》。

④ 岛尾永康：《汉语科技词汇的中日交流与比较》，参见樊洪业《从“格致”到“科学”》。

⑤ 《百学连环》书名是从英文 Encyclopaedia 翻译而来。英国有以 Encyclopaedia of Political Science 为题的12本书，是挑选要了解的各种学科而编辑成的。

学”，后者又分为“心理上学”和“物理上学”，“物理上学”中又有“格致学”和其他学。“心理”、“物理”之别以及“格致”等语均与理学概念有明显联系。

其二，西周重视“百科学术”与“建立统一观”之关系，从而表明了一种把“科学”适用于一种有序而乐观的意识体系和人生观的倾向。在《尚白札记》中他一开头就提出：

凡百科学术具有统一观一事至为紧要。如学术上建立统一观，则人类事业可就绪，社会秩序亦将自臻安定。人们各自事业真的就绪，社会秩序亦安定，苟无紊乱之事，其结果即康宁。若能致力于此一事，其结果家、国、天下自可富强。此康宁和富强二事实行，即生有所养死有所葬，人皆熙熙跻于寿考之域，是即幸福，幸福乃人道之极功。因此欲得幸福之极功，在各自达到其极度精微之前，必先建立百科学术之统一观……

在同一篇文章中他还认为“建立统一观，此乃学者分内之事业”，但又把这一任务交给那些非“各科学术之专家”的“哲学家”来完成，^①从而“哲学是科学的科学”，是“诸学之上之学”、“诸学之统辖”，“诸学不得受哲学之统辖，犹如国民之不得受国王之统辖”。^②哲学在西周那里既是“科学”又是“科学之科学”，而其功能的实现过程显然包含了一种类似于儒家传统中的个人 \longleftrightarrow 家庭 \longleftrightarrow 国家 \longleftrightarrow 天下的互相转换关系，“致知学”（逻辑学）、“性理学”（心理学）、“理体学”（实体论）、“名教学”（伦理学）、“政理家之哲学”、“佳趣论”（美学）以及“哲学历史”、“实理上哲学”等也就构成其哲学的主要内涵。

其三，西周在他涉及的一切学科领域都自觉地归宗和阐述孔德和穆勒的实证主义哲学，他的《百学连环》即根据孔德的科学分类思想进行排列组合，“科学”一词的使用也是在孔德的“分科之学”的影响下开始的：

^① 麻生义辉编：《西周哲学著作集》，岩波书店昭和八年版，第5页。

^② 近代日本思想史研究会著马采译：《近代日本思想史》，第1卷，商务印书馆1965年版，第44页。

奥古斯特·孔德分类诸学之见象，由单纯者至有组织者，立五学（天文学、格物学、化学、生体学、社会学）之模范。其立论极精，其识力极高。可谓尽矣……^①

西周的实证主义学说的一个重要特点是把经验归纳的实证方法贯穿于自然科学和形而上学以及伦理领域，从而在“实证”的基础上建立科学的统一观。从某种意义上说，他对孔德和穆勒的高度评价主要是由于他们为现代形而上学提供了实证的或科学的基础，而不是别的：

亚氏（亚里士多德）之后……至今日，格物学、星学、化学、器学、地质学、古体学以及解剖、生理、造化史诸学，皆极精微，而至无形理学则依然袭旧辙……比诸夫物理诸学，而似未能并驰駢驟者。……至近日奥古斯特·孔德出，而唱实理哲学。欲贯有形无形之两学，以一实理，所著五学之模范，极其切实，而若弥尔（即穆勒）致知轨范，示讲明实理之方法，而开立定实学之端绪者矣。^②

他排斥演绎，推崇归纳与实验，并以心理学、伦理学等为例，指出孔德的实证论和穆勒的“induction”即归纳法之逻辑学使得这些原先作为“metaphysic”的领域“逐渐脱离‘metaphysic’（无形理学）之境域，而至实理之境域”^③，从而完成了心理学和道德论的重大变革^④。

西周关于“科学”的上述三个不同的思想特点实际上具有紧密的内在联系：把实验、归纳的“科学方法”视为普遍适用的方法，这才可能为专门科学和其他文化领域，如宗教、道德、艺术、社会提供一个使其“合理化”的“统一观”。这种“统一观”不仅与专门科学问题相联系，而且还与现实的文化危机有关：如果说文化危机基本上是迄

① 《西周哲学著作集》，第 238 页。

② 《西周哲学著作集》，第 276 页。

③ 《西周哲学著作集》，第 311 页。

④ 《西周哲学著作集》，第 242 页。

原书缺页

格致之学不先，褊僻之情未去，束教拘虚，生心害政，固无往而不误人家国者也。是故欲治群学，且必先有事于诸学焉，非为数学、名学，则其心不足以察不遁之理，必然之数；非为力学、质学，则不知因果功效之相生也。……名数力质(质)四者已治矣，然其心之用，犹审于寡而荧于纷，察于近而迷于远也，故非为天地人三学，则无以尽事理之悠久博大与蕃变也，而三者之中，则人学尤为急切，何则？所谓群者，固积人而成者也。……故人学者，群学入德之门也。人学又析而为二焉：曰生学、曰心学。生学者，论人类长养孳乳之大法也。心学者，言斯民知行感应之秘机也。盖一人之身，其形神相资以为用；故一国之主，亦力德相备而后存；而一切政治之施，与其强弱盛衰之迹，特皆如释民所谓循业发现者耳，夫固有为之根而受其蕴者也。夫唯此数学者明，而后有以事群学，群学治，而后能修齐治平，用以持世保民以日进于郅治馨香之极盛也。呜呼！美矣！备矣。^①

显然，严复的“求真”过程是一个“穷理”的过程：先推求名数质力等自然之理，而后以此推求“天地人”之理，尤其是人之理，而后再以此为**基础推求“群”之理**，其基本目的则是“修齐治平”而达“郅治馨香之极盛”的世界。自然、心理与社会均有客观的“理”，但它们之间不是各自独立而是相互联系的；它们仅有层次之别而无性质之分，这种层次之别是以它们与“修齐治平”的终极目标的关系远近而确定的。这里同样含有“理一分殊”的预设，并相信自然与人文之理在本质上是一致的。“求真”也即“穷理”，而“穷理”的目的在于人事，但最根本普遍的“理”又依存于各种自然事物的“理”，从而获得“群”之“理”也即修齐治平之道的过程绝不能不以“穷”自然事物之“理”为前提。^② 西方科学的方法与治

^① 《严复集》第1册，第6~7页。

^② 在《原强》修定稿中，严复认为斯宾塞的“群学”“用近今格致之理术，以发挥修齐治平之事，精深微妙，繁富奥殫”。进而指出“学问之事，以群学为要归。唯群学明而后知治乱盛衰之故，而能有修齐治平之功。呜呼！此真大人之学也”。

国平天下具有内在一致性：“以格致诚正为治平根本矣。”^①

严复对“格致”的理解与理学的“格物穷理”之联系在《救亡决论》(1895)中有更明确的表述：

今先生论救亡而以西学格致为不可易，夫格致何必西学，固吾道《大学》之始基也，独其效若甚除，其事若甚琐。朱晦翁《补传》一篇，大为后贤所聚讼。^②

严复从“有用”的角度肯定朱子“格物致知”的知识取向，批判陆王心学“无用”、“无实”：

夫中土学术政教，自南渡以降，所以愈无可言者，孰非此陆王之学阶之厉乎！^③

夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。……盖陆氏于孟子，独取良知不学、万物皆备之言，而忘言性求故、既竭目力之事，惟其自视太高，所以强物就我。……其为祸也，始于学术，终于国家。^④

严复由对“科学”的倡导而入于理学不同学派的评判，这无疑表明理学提供了他接受科学的理论基础，从而也表明他对“科学”的理解同时受到了理学的限制。值得注意的是，理学自身既是其立论之始基，又是其批判之对象，因此，重要的是把握其基本的准则，也即构成其“科学观”的主要内容。

严复倡导“西学格致”的出发点是寻求富强，从而他对“科学”的理解具有明显的功利主义色彩。严复在讨论科学及其方法时称赞培根以来“学问之士，倡其新理，事功之士，窃以为术，而大有功焉。故曰：民智

① 《严复集》第1册，第126页。

② 《严复集》第1册，第43页。

③ 《严复集》第1册，第43页。

④ 《严复集》第1册，第44～45页。

者，富强之原”^①，而中国的学问不是记诵词章、训诂注疏以至经义八股，就是陆王心学的“良知不学”、崇尚空谈，“适足以破坏人材，复何民智之开之与有耶？”^②

与这种功利主义相关的是，严复的“科学观”坚持感觉经验是知识的源泉。他在《穆勒名学》中以洛克之白板说批判王阳明的“良知说”，甚至数学公理也来源于经验（就良知而言，严复在《天演论》中取斯宾塞之说而批判赫胥黎的“人心常德”或“天良”，其基点是穆勒和斯密的功利主义，而对陆王心学的批判则重在其“师心自用”的认识方法，但这两方面的联系是显而易见的）。值得注意的是，当严复持赫胥黎的“人之知识，止于意验相符”^③的唯感觉论时，他又接受斯宾塞“万物本体虽不可知，而可知者止于感觉”^④的看法。他一方面承认本体是人的感觉经验无法抵达的“不可思议”的存在，但又认为本体与现象具有因果关系，而后者恰恰是感觉经验可以认知的界域。因此，他反对空谈本体，因为“盖我虽意主，而物为意因，不即因而言果，则其意必不诚”^⑤。在《穆勒名学》按语中，严复用穆勒关于“自在之物”即“本体”的观点批评培根否定本体的看法，他又称引朱子说：“复案《易》言太极无极，为陆子静所不知，政亦为此。朱子谓非言无极无以明体，非言太极无以达用，其说似胜。”^⑥于是，朱子关于“太极无极”的思想也就解释了现象与本体的关系，并为其“‘在’实与‘有’同义，既有矣，斯能为感致觉”的推论提供了佐证。^⑦与对朱子的称引相对照，严复从“知者，人心之所同具也；理者，必物对待而后形焉者也。是故吾心之所觉，必证诸物之现象，而后得其符”的原则出发，批评王阳明“吾心即理，而天下无心外之物矣”^⑧的观点，这表明他对理学与心学的判断依据正是实证主义的经验原则。

① 《严复集》第1册，第29页。

② 《严复集》第1册，第29页。

③ 《严复集》第5册，第1378页。

④ 《严复集》第4册，第1036页。

⑤ 《严复集》第4册，第1037页。

⑥ 《严复集》第4册，第1039~1040页。

⑦ 《严复集》第4册，第1039页。

⑧ 《严复集》第2册，第238页。

既然强调直接的感觉经验,那么严复重视归纳逻辑也就是必然的。在《穆勒名学》中他区分了直接感觉经验的“元知”与以此为基础加以推理形成的知识即“推知”,认为元知无妄,推知易失。在《天演论》序言中,他把归纳(内籀)规定为“察其曲而知其全者也,执其微以会其通者也”,把演绎(外籀)规定为“据公理以断众事者也,设定数以逆未然者也”,并视二者为“即物穷理之最要涂术也”。^①但他显然认为归纳是演绎的基础,所谓“公理无往不由内籀,不必形数公例而独不然也”^②，“夫外籀不与内籀对也，而实为内籀之一术”。严复的归纳主义倾向来自穆勒以及培根、洛克，但实际上又是针对着“其例之立根于臆造，而非实测之所会通”^③的中国传统学术，尤其是陆王心学而发的。就归纳与演绎关系而言，却又近于朱子关于“格物”与“致知”、“积累”与“贯通”的关系。因此，严复在《天演论自序》中把演绎类同于“本隐而之显”的《易》，把归纳类同于“推见至隐”的《春秋》，并认为此“二者即物穷理之最要涂术也”。^④

可见，严复是把“科学认识”作为“即物穷理”来理解的，而“即物穷理”又包括三个层次：“一曰考订，聚列同类事物而各著其实。二曰贯通，类异观同，道通为一”，由于贯通过程包含演绎成分，“故所得之大法公例，往往多误，于是近世格致家乃救之以第三层，谓之试验。试验愈周，理愈靠实矣，此其大要也”。^⑤从重视经验到推崇归纳，从考定贯通到反复试验，这显然是用实证主义的科学观来重新解释传统的“即物穷理”，但这并不意味着后者仅是述词，恰恰相反，这种实证主义科学观仍然受制于“修齐治平”的儒学思维方式，其标志就是严复内心中的各种“专门之学”是以“炼心之事”为终极境界，以“修齐治平”为其目的。在1898年的《西学门径功用》中，严复把“学问之事”分为“专门之用”与“公家之用”，以为算、测、化、电、植物诸学“其用……虽大而未大也，公家之用最大。公家之用者，举以炼心制事是也。故为学之道，第一步则须为玄学

① 《严复集》第5册，第1319～1320页。

② 《严复集》第4册，第1050页。

③ 《严复集》第4册，第1047页。

④ 《严复集》第5册，第1320页。

⑤ 《严复集》第1册，第93页。

……人不事玄学，则无由审必然之理，而拟于无所可拟”。“夫惟人心最贵，故有志之士，所以治之者不可不详。而人道始于一身，次于一家，终于一国”。^①“修齐治平”以“即物穷理”为基础和前提，“即物穷理”以“修齐治平”为指归。

正是以此为基本的理解方式，严复对斯宾塞《社会学研究》感到强烈兴趣，因为斯宾塞在书中把社会学视为“包括其他一切学科的科学”，每一学科从不同的领域提供了“某种思维习惯”，而作为“科学的科学”的社会学则为各学科安排了统一秩序中的适当位置。^②对于严复来说，重要的是“群学”提供了一种包容各科学的秩序，并且因此使得各科学与治平急务直接相关，正如《原强》所言：

斯宾塞“宗天演之术，以大阐人伦治化之事。号其学曰‘群学’，犹荀卿言人之贵于禽兽者，以其能群也，故曰‘群学’”。……又用近今格致之理术，以发挥修齐治平之事。

这样，作为“科学之科学”的斯宾塞学说，便被严复转换为一种“致用”之学，而这个致用之学是高于一切其他学科的“统一观”。这种认为“学问之事，以群学为要归。唯群学明而后知治乱盛衰之故”的观点与西周关于“统一观”的看法非常接近。^③不仅如此，严复对斯宾塞的热情还在于后者关于天地万物的想象使严复重温了中国传统的宇宙论的思维模式。正如本杰明·史华慈已经看到的，在斯宾塞的含糊的、泛神论的、自然主义的、内在论的一元论中，各种现实现象都“脱胎”于唯心论的“绝对实在”，并通过空间、物质、时间、运动、力这些饶有趣味的范畴发生联系。^④这也就提供了严复用《易传》、“老子”和宋明理学的语言来加以解释的可能。斯宾塞的自“同质单一”演进而来的“有多种成分组合

① 《严复集》第1册，第95页。

② “群”的概念与“公”的概念在严复那里有密切关系。《西学门径功用》中不仅将“学问之事”区分为“专门之用”和“公家之用”，而且把“群学”作为“炼心制事”的“公家之用”的学问。“群学之目，如政治，如刑名，如理财，如史学，皆治事者所当有事也”。《严复集》第1册，第94~95页。

③ 《严复集》第1册，第16、18页。

④ 本杰明·史华慈：《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社1989年版，第47页。

的”世界很自然地会被理解为“理一分殊”的宇宙论。严复不仅认为西方科学中的名、数、质、力四者之学早已见于《易》，而且断言斯宾塞“以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之”，他把“天演”界说为：“翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅”，完全是以《易》理阐西学，^①难怪钱基博在《经学通志》中把严复放在易学家之列^②。如果说斯宾塞的形而上学的本体论的确与中国传统的宇宙论和本体论相似的话，那么中国的“万物”与“理一”似乎均不含有达尔文和斯宾塞意义上的进化概念，这是中国传统的述词无法传达的内容。

“即物实测”的科学方法论当然是与对“万殊”的事物之间的差异的关注相关的，但对严复来说这种对“万物”的重视又与对普遍的“一理”的强调相联系，这个“一理”即“天演”之公例（公例一词与规律在语义上似有微妙差别，前者含有某种规范的含义）。用“天”来作为 nature 的述词，这显然已赋予这一概念以目的论和伦理学的含义。应当特别提及的是，赫胥黎的演讲的中心论题是：

社会进步意味着对宇宙进程的每一步加以控制，并以另一种伦理进程来代替这种宇宙进程，社会的伦理进步所依赖的不是摹仿宇宙进程，更不是回避宇宙进程，而是与它作斗争。^③

《进化论与伦理学》一书意在维护人类伦理观念，反对斯宾塞的“进化伦理”。然而，严复的译名却省略了“伦理学”，这一省略对严复来说是完全自觉的，因为他在自序中明确指出赫胥黎的目的是反驳斯宾塞“任天为治”的观点。他站在斯宾塞一边，认为进化是普遍地适用于自然和社会伦理领域的法则和力量。

更为有意义的是，严复认为赫胥黎与斯宾塞关于宇宙进程和人类

① 《严复集》第5册，第1320页。严复说：“而《易》则曰：‘坤其静也翕，其动也辟’。至于全力不增减之说，则有自强不息为先，凡动必复之说，则有消息之义居其始。而‘易不可见，乾坤或几乎息’之旨，尤与‘热力平均，天地乃毁’之言相发明也。此岂可悉谓之偶合也耶？虽然，由斯之说，必谓彼之所明，皆吾中土所前有，甚者或谓其学皆得于东来，则又不关事实适用自蔽之说也。”

② 钱基博《经学通志》，中华书局1936年版，第38页。

③ 转引自《寻求富强：严复与西方》第94页。

进程的关系的论争同中国思想内部的论战是完全相类的。在《天演论·论十六·群治》的按语中，他说：

前篇皆以尚力为天行，尚德为人治。争且乱则天胜，安且治则人胜。此其说与唐刘、柳诸家天论之言合，而与宋以来儒者，以理属天，以欲属人者，致相反矣。大抵中外古今，言理者不出二家，一出于教，一出于学。教则以公理属天，私欲属人；学则以尚力为天行，尚德为人治。言学者期于征实，故其言天不能舍形气；言教者期于维世，故其言理不能外化神。……^①

实际上，斯宾塞把宇宙作为其伦理根基的看法与朱熹等新儒家的理学在思维模式上确有相近之处，严复对斯宾塞的热情在这一方面有其传统的支援意识作依据。

这样一来，“天演”概念就具有了宇宙本体论、普遍伦理法则、历史哲学和价值源泉的多重含义。既然“天演”即“翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅”，那么“天演”就是宇宙运行的普遍原理。因此，“天演”首先是万物殊异和变迁之中的终极不变性，也即《政治讲义》中所谓“道”。“故知不变一言，绝非天运。而悠久成物之理，转在变动不居之中”，“虽然，天运变矣，而有不变者行乎中。不变为何？是名天演”；其次，不变之道化为万物即有其自身的运动规则，那就是“物竞”和“天择”，而这一现象界之运动规则与不变之道的关系就是“体”与“用”的关系：

以天演为体，而其用有二：曰物竞，曰天择。‘此万物莫不然，而于有生之类为尤著。’^②

这也即意味着“天演”是与自然、社会一切事物相始终的：

小之极于践行倒生，大之放乎日星天地；隐之则神思智识

^① 《严复集》第5册，第1395页。

^② 《严复集》第5册，第1324页。

之所以圣狂，显之则政俗文章之所以沿革。言其要道，皆可一言蔽之，曰：天演是已。^①

严复称赞斯宾塞“本天演著《天人会通论》，举天、地、人、形气、心性、动植之事而一贯之，其说尤为精辟宏富”，其著作“集格致之大成”、“以天演言生学”、“以天演言性灵”、“以天理言群治”、“考道德之本源，明政教之条贯，而以保种进化之公例要术终焉”。^② 既然如此，“天演”就不仅是一切科学研究的出发点，而且也是其归宿点，这里所谓科学研究自然也涉及自然、社会以及伦理等所有方面。就严复而言，他在论述“农工商兵、语言文学”以至女权、民主、宗教、政治、国家、社会有机体和种族时，无不以“天演”一以贯之。

如果说“进化”一词表述的是一种客观的必然规律，那么“天演”概念还是一种价值观念和行动准则。实际上，在严复那里，“天演”之“体”与“物竞天择”之“用”都含有某种指导意义，“必然”与“必须”在这两组概念中异常含混地结合在一起，而无论是严复本人还是中国的读者，都忽略其作为一门科学的价值（必然），并强调在当时的形势下人们应该遵循的准则（必须）。正由于此，在“物竞”与“天择”这两个概念中，严复特别注意的是“物竞”的原则而非“天择”的概念，^③ 他把“天择”视为“物竞”的结果，也即是说“天”的意志将以“物”的斗争而实现。这样一来，人的主观能动性的问题就变得特别重要。显然，严复的“物竞天择”是面对民族危机、激励民族自我更新和奋斗的价值源泉和力量源泉。因此，毫不奇怪，在天人关系上，他反对赫胥黎“以物竞为乱源，而人治终究于过庶”^④ 的看法，也即反对将天行与人治作为对立的两极，相反，他赞成斯宾塞“大旨存于任天，而人事为之辅，犹黄老之明自然，而不忘在宥而已”^⑤ 的观点，也即把天运与人治视为同一进程，其结果不是对立而是一致。这

① 《严复集》第5册，第1326页。

② 《严复集》第5册，第1325页。

③ 参见王鉴平、胡伟希《传播与超越》学林出版社1989年版，第35~36页。

④ 《严复集》第5册，第1350页。

⑤ 《严复集》第5册，第1334页。

就为中国思想界把“天演”概念引入伦理道德和其他社会领域创造了条件。“进化”、“物竞天择”等概念由此不是一种描述性概念，而是一种道德律令、一种价值源泉。实际上，严复对社会达尔文主义及其包含的伦理的信仰是和他作为一位中国思想家理解世界的那种固有思维模式有关的。

现在我们可以对严复的“科学观”进行扼要的总结：

第一，严复心目中的科学不是一种无休无止、无一定目标的研究；它是信条的源泉，这些信条不是神学的先验命题，而是经过检验的、具有实证依据的信条。从这个意义上说，他寻求的是不会再有什么疑问的最终真理，而不是对于那些规律与信条的无休止的怀疑。科学不是一种追求最新解释的研究，不是以对事物自身的追根究源为目标，而是以发现世上存在的秩序为己任，也即“格物”是为了达到对“理”本体的认识。

第二，科学所提供的那些技术和工艺为利用自然界和富国强兵创造了基本条件，同时它所发现的“秩序”又正是我们智慧秩序的源泉和原则，这一点逻辑地导致他把伦理学和社会学置于“科学的科学”的位置，因为正是后者体现了这种“秩序”——一种从自然到社会的相互具有必然联系的等级结构。在这个等级结构中，低级的部分是高级部分的基础，高级部分则是低级部分的归宿。这样，物理、化学、生物的自然之“知”也就逻辑地导向伦理、社会之“知”。“群学”实际上是把各种社会现象放在一定位置上的“科学之王”。从这方面看，科学的实用主义是双重的：技术工艺与建立“秩序”，而后者也就是传统“治平”观念的实质含义。

第三，科学既是实证精神的表现和结果，同时又是“天演”这一普遍原理和第一推动力的显现。作为普遍原理，它不仅揭示了世界变迁的图像和前景，而且规定了人们行动的准则和价值的取向。“天演”是自然现象，又是道德命令，是对世界状况的说明，又是对人和种族的召唤；它体现为自然的淘汰，也表现为人类按照自身的主观意志而进行的奋斗与挣扎。在严复这里，“科学”概念和宇宙图景的显现具有特殊联系。

从整体上说，严复的“科学”概念含有一种对整体秩序的追求，“即物实测”的实证的科学方法因而也具有相应的逻辑指向。追求技术工艺

的进步而达到“富国强兵”仅是其实用主义的第一个方面,更重要的是要提供或发现一种世界秩序,从而为人们提供价值与意义的源泉及行为准则。正是后一方面,使我们看到了严复“科学”概念与理学“格致”概念的内在联系。实证的方法论似乎正在摧毁传统的神秘主义,但其科学观所蕴涵的那种完整的意义结构在某种方式上是与神学家的某些愿望同时发生的。实际上,严复内心里期待的是通过对于世界秩序的科学发现进而澄清我们混乱的知识,把握存在的原则。他对“群学”的理解同西周对“统一观”的看法一样,都是在设想会有一门科学一夜间就能勾画出一幅包含所有基本法则在内的、最终、最完整的图像。就此而言,他似乎相信信任的必要性超过怀疑的必要性,而正是这一点,使他对“科学”概念的现代用法中所包含的那种未完成性和对最终真理或终极意义的无视产生了隔膜。

如果说严复的“科学观”与“格致”学说存在历史的联系,那么这种联系还不仅在于他的“科学方法”与传统格致论的直接承继与发展之中。更重要的是,严复试图用科学的定理与方法来重建过去由理学来承担的宇宙本体论、人类社会秩序和伦理规范,也即整个传统的秩序与意义系统。这表明:严复对科学的理解是与对整个旧秩序——从政治秩序、伦理秩序及其宇宙符号系统(后者是前者的合理性和合法性的源泉)的怀疑重建相关的。理学就其本质而言是一种“普遍存在秩序”,其功能是使得中国人按照特定的观念和思想框架来理解世界,从而把自我、社会和宇宙视为一个具有意义的秩序世界。借助于理气、心性、知行、格致、天人等范畴,理学为人们创造了一种宇宙认知图式的世界观,用以理解世界的本质和身在其中的位置,获得生存的意义和来龙去脉,最终用这种意识形态的符号系统作为社会关系、社会价值和规范的意义基础。严复的“科学观”实际上含有一种倾向,即韦伯所说的“以各种方式寻找一种能扩展到无限的决疑术,以便赋予他的生活一种普遍意义,从而找出其与自我、人类和宇宙的统一性。正是知识分子把世界观念转变成意义问题”^①,把“科学”问题引向道德问题、政治问题、宇宙问

^① 马克斯·韦伯:《宗教社会学》,第125页,转引自张灏《危机中的中国知识分子》,山西人民出版社1988年版,第11页。

题,特别是信仰问题。

既然“秩序”与“意义”的危机是20世纪中国面临的普遍问题,那么严复的上述倾向也就不是个别的偶然现象。1907年6月,张静江、李石曾和后来在1923年“科学与人生观”论战中发挥了重要作用的吴稚晖在巴黎创办了无政府主义刊物《新世纪》。从创刊始,他们便以特有方式谈论科学:

人类进化,脑关改良,科学以兴,公理乃著,此新世纪革命之本原。与科学乃公理为反对者,即迷信与强权也。于宗教中,用祸福毁誉之迷信,行思想之强权。于政治中,用伪道德之迷信,行长上之强权。于家庭中,兼用以上两种迷信,行两种之强权,故家庭遗毒至深,人类蒙害甚切。而家庭中之最愚谬者,更莫甚于崇拜祖宗,故作祖宗革命。^①

迷信与宗教为一流,与彼相反者,则科学之真理。若取迷信与科学比较其异同,则是非易决矣。

(甲)宗教迷信。(一)君为臣纲,(二)父为子纲,(三)夫为妻纲。纲领者犹统辖之意也,是臣、子、妻皆被统辖者也。

(乙)科学真理。(一)人人平等,(二)父子平等,(三)男女平等。以真理言之,孰有统辖之权,孰有服从之义,故一切平等。^②

“科学”不仅与迷信相对,而且在人伦关系中也应建立科学真理。在《新世纪》作者的逻辑中,“科学”等于“公理”,“公理”等于他们所谓“革命”的目的,无政府革命也即在人类社会的各个方面求得科学公理的实现,“凡不合于公理者皆革之,且革之不已,愈进愈归正当。故此刻进化之革命,乃图众人幸福之革命”:

科学公理之发明,革命风潮之澎湃,实十九、二十世纪人

① 真,《祖宗革命》,《新世纪》,第2~3期。

② 真,《三纲革命》,《新世纪》,第11期。

类之特色也。此二者相乘相因，以行社会进化之公理。盖公理即革命所欲达之目的，而革命为求公理之作用。故舍公理无所谓革命，舍革命无法以伸公理。^①

“科学即公理”，“公理即革命目标”，“革命也即实现公理的手段”，既然“公理”是普遍的原理，那么革命也就是遍及人类生活各方面的活动。由此，“科学”既是革命的依据，又是革命的归宿和原则，革命是社会进化而至“科学的”秩序的必要途径。

倡导“科学”不是为消灭信仰，而是为了改变信仰，这样的逻辑必然重新把“科学”纳入到宗教范畴之中。深受严复影响的鲁迅在写了一系列有关科学的文章之后，重新考虑迷信、宗教与科学的关系。在1908年发表的一篇未完成的论文中，他认为宗教迷信起源于人对自然的不可思议的虔敬之心和超越现世生活的向往，它是人类生存的必不可少的凭依，“非信无以立，宗教之作，不可已矣”。正是依赖于信仰和宗教，人类才获得了秩序和意义，“顾吾中国，则夙以普崇万物为文化本根，敬天礼地，实与法式，发育张大，整然不紊。覆载为之首，而次及于万汇，凡一切睿知义理之帮与帮国家族之制，无不据是以为始基焉”。因此他疾呼“伪士当去，迷信可存”。那么这种宗教迷信又怎样与科学相并存呢？他的结论是：“以科学为宗教”，他先是借E. H. Haeckel《作为宗教和科学之间的纽带的一元论》一书中的观点，主张建立“一元论的宗教”，别立“理性之神祠，以奉十九世纪三位一体之真者。三位云何？诚善美也”，而后又引尼采超人学说，认为它“虽云据科学为据，而宗教与幻想之臭味不脱，则其张主，特为易信仰，而非灭信仰昭然矣”。^②这是笔者所见最早、最明确地把“科学”同宗教相提并论的文章。尽管鲁迅、《新世纪》的作者和严复等人对“科学”的理解不尽相同，各自与传统思维方式的关联也判然有别，但由于面临相似的“秩序与意义的危机”，从而他们对“科学”概念的使用也显示了某种相似的特征。

① 《新世纪之革命》，《新世纪》，第1期。

② 《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1982年版，第27～29页。

(5) 陈独秀：“新教”教主与
作为“新教六义”之一的“科学”

人的认识图景的不断改变是科学对社会和道德哲学立即产生影响的一个直接的结果。从17世纪起,就开始了道德的和哲学的思想科学化的一个持续不断的过程。在它的最极端的表现形式中,唯科学主义的潮流试图与宗教、传统知识和哲学完全决裂。它超越了认识的界限,并且它在号称科学的基础之上促使社会向乌托邦转变。^①类似的情形发生在近代以来的中国,尤其是“五四”时代,其代表人物是陈独秀和《新青年》。

讨论陈独秀和以《新青年》为中心的“新文化运动”的“科学”概念及其使用,必须特别地注意他们的社会角色与其使用方式之间的关系。在这一时期,中国出现了一个在传统社会中从未出现过的知识分子集团,他们通常聚集在当时的大学体制(大学可被视为准科学共同体)中。由于科举制的废除,这批知识分子失去了进入中国政治体制的途径,而 they 与西方文化的接触使之成为一个介于两种文化之间的特殊角色:他们在一个正在改变的社会中寻求一个与他们的兴趣一致的知识结构,并以此为依据进行其思想的和智力的活动。大学体制在现代社会发生了变化,一方面,在知识分子看来,大学是这个国家的自由智力活动的唯一体制化组织,也即是在一个古老的专制社会中享有自由和民主特权的先例,因此他们在这一体制中的活动本身对于社会而言具有明显的示范作用;另一方面,大学的这种地位和特权不过是军事贵族的统治阶级的恩赐,而不是一项自由事业的发展结果,因此这是一种建立在统治者的诺言基础之上的不稳定的地位,国家的统治者把大学和它的成员视为培养专门人才的场所,允许他们利用自己的地位追求纯学术和科学。知识分子既需要作为社会先知进行活动,又不能失去大学的自由特权,于是最适合的方式莫过于把他们的思想活动和社会宣传同时视

^① 参见约瑟·本·戴维《科学家在社会中的角色》(四川人民出版社1988年版)第九章和第六章。

为一种“科学的”活动，一种以科学原理为依据的自由探索。^①这一时期发生在新文化运动与林琴南之间的斗争以及蔡元培利用大学特权而作出的回答，正恰如其分地揭示了大学体制和身处其中的新文化运动者的双重位置。

陈独秀及其同伴不是科学家，而是试图把科学适用于社会政治和伦理道德领域并进而提出其变革方案的启蒙者。作为刊物的编者和撰稿人，他们实际上是以思想先知的身份推进一种广泛的群众性的运动，用科学及其他西方价值观去询唤那些迷失于旧世界观中的国人，进而改造社会。这样一种先知与布道者的角色规定了他们的“科学观”的基本方面，了解这一点甚至比了解其“科学”概念的文字规定更为重要。

作为《新青年》的主编，“反传统”思想运动的领袖，陈独秀关注更多的是“科学”能提供给他多大的反叛的或革命的思想力量，而不是“科学”自身的特点。尽管如此，我们仍然可以从他的众多文章里发现其有关“科学”概念的简单但却是明了的定义。从《新青年》创刊到他接受马克思主义并成为中国共产党的最早领导人，他的“科学”概念在基本的方面虽然没有变化，但无疑也存在重要的发展，即从孔德、穆勒的实证主义“科学观”转向唯物主义的“科学观”。

在著名的《敬告青年》一文中，“科学”一词与“实利”、“常识”、“理性”、“实证”相关联，其对立面则是“虚文”、“想象”、“武断”等字眼。特别值得注意的是，他把穆勒（J. S. Mill）的“功利主义”和孔德（Comte）的实验哲学同倭铿（R. Eucken）和柏格森（H. L. Bergson）等为1923年“科学与人生观”论争中“玄学”一派推崇的生命哲学家相提并论，这一方面表明陈独秀对西方思想了解颇浅，另一方面却更证明了他的“科学”概念在这时尚未排除人的主观因素。陈独秀认为倭铿和柏格森“虽不以现时物质文明为美备，咸揭糞生活（英文曰 life，德文曰 leben，法文曰 lavie）问题，为立言之的”，在这里，“生活神圣”的概念是与“厚生利用”的概念相通的，也即从功利

^① 刘半农、钱玄同所演的著名的双簧戏（即王敬轩信及答复）引起社会反响之后，陈独秀立即以“讨论学理之自由，乃神圣自由也”加以保护。《答崇拜王敬轩者》（1918.6.15.），《新青年》，第4卷第6号。1919年3月陈独秀又有《关于北京大学的谣言》一文，也表明身处大学体制内的新文化人物的特殊处境。

的意义上把穆勒和孔德与倭铿和柏格森统一起来。

同时，“生活”不仅意味着目的，而且还意味着一个经验过程，一个主观与客观相互关联的领域，从而以此为根据的“科学观”必然具有经验主义的色彩：

科学者何？吾人对于事物之概念，综合客观之现象，诉之主观之理性而不矛盾之谓也。想象者何？既超脱客观之现象，复抛弃主观之理性，凭空构造，有假定而无实证，不可以人间已有之灵智，明其理由，道其法则者也。……

凡此无常识之思维，无理由之信仰，欲根治之，厥维科学。夫以科学说明真理，事事求诸证实，较之想象武断之所为，其步度诚缓；然其步步皆踏实地，不若幻想突飞者之终无寸进也。宇宙间之事理无穷，科学领土内之膏腴待辟者，正自广阔。青年勉乎哉！^①

陈独秀把科学理解为主客观的统一，而主观之理性实际上是指已有的经验知识。因此，他的科学概念推崇经验归纳。在天津南开学校的题为《近代西洋教育》的演讲中，他引述孔德的观点，把人类进化分为“宗教迷信时代”、“玄学幻想时代”和“科学实证时代”，认为欧美自18世纪起已渐从第二时代进步到第三时代，“一切政治、道德、教育、文学，无一不含着科学实证的精神”，他进而主张学校教育应以日常生活知识、技能和实地练习为主，这显然是《敬告青年》一文中的“生活”概念两重含义（即实用与实践）的具体化。^②在发表于1918年8月的《圣言与学术》一文中，陈独秀批判历代论家“多重圣言而轻比量”，所谓比量系因明学术语，乃取众象以求通则之谓，在陈独秀看来，这与西方“归纳论理之术，科学实证之法”相近，而与之相对的“重圣言”即“取其言以为演绎论法之前提，保无断论之陷于巨谬乎”？因此，他的结论是：

① 《新青年》第1卷第1号。

② 《新青年》第3卷第5号。

今欲学术兴,真理明,归纳论理之术,科学实证之法,其必代圣教而兴欤。^①

即使到 1923 年,陈独秀仍然坚持孔德的三个时代的进化说是科学的定律,但作为唯物主义历史观的信徒,他已不是把“生活”而是把“物质”作为其实证基础,因为“生活”概念留有心物二元论的色彩。

总括地看,陈独秀的历史唯物主义的“科学”概念包含下述几个方面的内容:

第一,人类与自然界都是一种客观的物质,因而都为自然法则所支配,都可以找到客观因果关系。“宇宙间物质的生存与活动以外,世人多信有神灵为之主宰,此宗教之所以成立至今不坏也。然据天文学家之研究,诸星之相毁,相成,相维,相拒,皆有一定之因果法则。”因而诸如地质、生物、人类等皆可以找出其客观规律,“一无逃于科学的法则”。^②

第二,既然人类社会与自然界都受制于客观的因果法则,那么科学的、实证的方法就不仅适合于自然领域,而且普遍地适合于社会生活的一切领域,因此科学的方法是万能的。陈独秀承认现实的科学发展尚未能解决所有问题,但他确信科学所显示出的进化潜能对于一切“宇宙之谜”均可作出有效解答。^③早在 1915 年,他把科学精神称为“现实主义”:

此精神磅礴无所不至,见之伦理道德者,为乐利主义;见之政治者,为最大多数幸福主义;见之哲学者,曰经验论,曰唯物论;见之宗教者,曰无神论;见之美术者,曰写实主义,曰自然主义。^④

① 《新青年》第 5 卷第 2 号。

② 《科学与神圣》,见《独秀文存》,安徽人民出版社 1987 年版,第 551 页。类似的说法在《今日之教育方针》(1915-10-15)、《人生真义》(1918-02-15)中也可见到,在前文中他用“现实”的概念替换了“生活”的概念。

③ 《答叶挺》(1917-02-01),《新青年》第 2 卷第 6 号;《再论孔教问题》(1917-01-01),《新青年》第 2 卷第 5 号。

④ 《今日之教育方针》,《新青年》第 1 卷第 2 号。

到1923年,他把这种“现实主义”精神更明确地解释为“科学的观察、分类说明等方法”,并认为自然科学的方法完全适用于社会生活,其根本点在于自然界和人类社会的现象都是客观的、“死板板的实际”。因此,陈独秀认为科学的特征是寻找纯客观的实际之因果关系,而彻底地否定人的主观作用。^①

第三,唯物史观是对一切社会现象的科学解说,其核心是经济对于制度、宗教、思想、政治、道德、文化、教育等上层建筑的决定作用;他以此分析了张君劢所称九项人生观,一一指出其不同的客观因果关系,进而否认个人主观的直觉的自由意志的作用。^②

陈独秀的“科学”概念本身较之严复和同时期的胡适更为简单粗糙,几乎只是一组相关的信条。但这恰好揭示了陈独秀“科学”概念的特征:这是一种准宗教信仰,是在传统价值破毁之后重新思构宇宙、世界和社会的秩序及相互关系并赋予它们以意义的观念系统,陈独秀不仅在历史的意义上把科学与人权(后又称为民主)视为现代文明之舟车的“两轮”,而且明确“主张以科学代宗教”,声明“人类将来真实之信解行证,必以科学为正轨,一切宗教,皆在废弃之列”乃是他的“信仰”。^③ 在《克林德碑》一文中,他以先知和教主的姿态说道:

现在世上是有两条道路:一条是向共和的科学的无神的光明道路;一条是向专制的迷信的神权的黑暗道路。我国民若是希望义和拳不再发生,讨厌像克林德碑这样可耻纪念物不再竖立,到底是向那条道路而行才好呢?^④

实际上,《敬告青年》一文中所谈“科学”乃是其“新教六义”之一,其根本精神在于指导“新青年”建立新的信仰和人生观。正由于陈独秀关注的是人生总体的问题,他本人在方法上就不能不倾向于他自己肯定

① 《科学与人生观·序》,《新青年》(季刊)第2期。

② 参见《科学与人生观·序》和《答适之》(1923-12-09),《科学与人生观》一书,上海亚东图书馆版1923年版。

③ 《再论孔教问题》,《新青年》第2卷第5号。

④ 《新青年》第5卷第5号。

的“归纳”原则的另一方面即“演绎”，这在他写于1916年9月的文章《当代二大科学家之思想》中即有所流露，从而使他的“科学观”显现了与西周之迷恋“统一观”、严复之醉心“群学”相近的某种特征：

英史家嘉莱尔(Carlyle)所造英雄拜伦，罗列众流，不及科学家，其重要原因盖有二焉：其一，前世纪之上半期，尚未脱十八世纪破坏精神，科学的精密建设，犹未遑及，世人心目中所拟英雄之标准与今异也；其二，当时科学趋重局部与归纳，未若综合的演绎的学说足以击刺人心也。二十世纪科学家之自负，与夫时代之要求，与前异趣。诸种科学，蔚然深入。综合诸学之预言的大思想家，势将应时而出。社会组织，日益复杂。人生真相，日渐明了。一切建设，一切救济，所需于科学大家者，视破坏时代之仰望舍身济人之英雄为更迫切。^①

这篇文章介绍了俄国生物学家梅特尼廓甫和热力学定律的倡导者阿斯特瓦尔特，但陈独秀的兴趣却更在于科学家的科学发现在“道德意见”、“幸福公式”和人类文明中的意义。

“科学”概念在陈独秀这里似乎已与理学“格致”概念脱尽了干系，至少在语词上是如此。但是，他对“科学”概念的使用却总是令人想起二者之间确曾存在的关联。倘若我们使用“相关性”这个概念来表述陈独秀的“科学”概念与理学的关系，那么这种“相关性”可以从反面的和正面的不同层次来描述。

从表面看，陈独秀“科学”概念与儒学，特别是理学具有明显的“反相关性”，即他的“科学”概念的内涵是在与儒学的对立和否定关系中展现出来的。实际上，从《敬告青年》一文起，陈独秀为“新青年”所规定的人生六义就是和他所理解的儒学精神相对称的，他所描述的现代文明图景和理想之未来也是和儒学支配下的传统世界相对称的。“五四”时代的“反传统”集中体现于反孔运动，而“反孔”的更真切的内涵是反对宋代以来的礼教，因此这一运动实际上是对宋明理学及其物质形态的

^① 《新青年》第2卷第1号。

全面反叛和冲击。当时的尊孔者中有人把三纲五常作为名教之大防，以为礼教乃孔门精义；但亦有人把原始孔教与宋以后之孔教加以区别，以为前者是“民间化之真孔教”，后者是“君权化之伪孔教”，三纲五常之说出于纬书，原始孔教与此不同。陈独秀的看法是：中国的孔教是一以贯之的思想体系，“三纲说不徒非宋儒所伪造，且应为孔教之根本教义”，“朱子不过沿用旧义，岂可独罪宋儒？”^①这说明陈独秀之反孔包含反宋明理学，特别是以三纲五常为核心的礼教。

陈独秀和《新青年》的反孔运动实际上是整个时代的“反传统主义”和“偶像破坏运动”的同义语，因为“孔教”在概念上几乎和“传统”、“偶像”等词没有差别。1916年8月孔教会头领陈焕章上书复会后的国会，要求定孔教为国教，康有为则在《时报》发表《康南海致北京政府书》（1916-9-20），提出“以孔教为大教，编入宪法，复祀孔子之拜跪”，“今中国不拜教主，岂非自认为无教之人乎？则甘认与生番野人等乎？”同年12月11日，参众两院中赞成孔教为国教的一百多名议员在京成立国教维持会，通电吁请各省督军支持。一时间，“国教请愿运动”在全国掀起。在这样的背景下，陈独秀、吴虞、钱玄同、高一涵等人也在《新青年》上发表了大量反孔论文，李大钊等人也在《甲寅》等其他刊物相互呼应。反孔教运动可以说是《青年杂志》创刊初衷的自然发展。虽然反孔运动具有直接的政治含义，陈独秀等人也是以思想自由、信仰自由和民主政治的原则作为其主要依据，但是，这一运动的内容又不仅仅是政治性的，它涉及道德、伦理、个人的发展、家族制度、国家体制和人类未来等各个方面，其中伦理道德和信仰的合理性问题则是一个特别重要的方面。在《驳康有为致总统总理书》中，陈独秀声言“信教自由，已为近代政治之定则”，从而把孔教与帝制视为具有内在联系的两方面；同时他又以科学和科学家的名义，“指斥宗教之虚诞，况教主耶？”^②在《宪法与孔教》一文中，陈独秀引人注目地指出：“盖孔教问题不独关系宪法，且为吾人实际生活及伦理思想之根本问题也”，“孔教之精华曰礼教，为吾国伦理政治之根本”，从而明

^① 《宪法与孔教》（1916-11-01），《新青年》第2卷第3号。

^② 《新青年》第2卷第2号。

确地把孔教问题引向伦理和社会其他方面：

故今所讨论者，非孔教是否宗教问题，且非但孔教可否定入宪法问题，乃孔教是否适宜于民国教育精神之根本问题也。此根本问题，贯彻于吾国之伦理、政治、社会制度、日常生活者，至深且广，不得不急图解决者也。^①

陈独秀的“解决方式”除民主政治原则外，就是“科学”的原则：“增进自然界之知识，为今日益世觉民之正轨。一切宗教，无裨治化，等诸偶像，吾人可大胆宣言者也。”^②

在讨论孔教与现代生活的关系时，陈独秀灵活地运用了进化论、热力学定律和经济学等科学“定律”。他说：

宇宙间精神物质，无时不在变迁即进化之途。道德彝伦，又焉能外？“顺之者昌，逆之者亡”，史例俱在，不可谓诬。此亦可以阿斯特瓦尔特之说证之；一种学说，一种生活状态，用之既久，其精力低行至于水平，非举其机械改善而更新之，未有不失其效力也。此“道与世更”之原理，非稽之古今中外而莫能破者乎？

现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇；而社会风纪，物质文明，因此大进。中士儒者，以纲常立教，……适与个人独立之义相违。……^③

正是以此为“科学”根据，陈独秀展开了他对现代政党、妇女参政、男女交往、夫妇父子关系、礼法异同、丧葬仪式……等从人伦日常到家国社会各方面的观点，从而阐明了“法律上之平等人权，伦理上之独立人格，

① 《新青年》第2卷第3号。

② 《新青年》第2卷第3号。

③ 《孔子之道与现代生活》(1916-12-01)，《新青年》，第2卷第4号。

学术上之破除迷信,思想自由”^①的现代价值观。

实际上,正是在对孔教的批判过程中,陈独秀把“科学”不仅作为孔教的对立物,而且作为孔教的替代物加以肯定。发表于1917年元旦的《再论孔教问题》郑重地声明“科学”是现代的信仰,而孔教则是传统的因袭,两者所要解决的问题都是“信仰”问题,只是方式对立:

余之信仰。人类将来真实之信解行证,必以科学为正轨,一切宗教,皆在废弃之列;……盖宇宙间之法则有二:一曰自然法,一曰人为法。自然法者,普遍的,永久的,必然的也,科学属之;人为法者,部分的,一时的,当然的也,宗教道德法律皆属之。……人类将来之进化,应随今日方始萌芽之科学,日渐发达,改正一切人为法则,使与自然法则有同等之效力,然后宇宙人生,真正契合。此非吾人最大最终之目的乎?或谓宇宙人生之秘密,非科学所可解决,决疑解忧,厥惟宗教。余则以为科学之进步,前途尚远。……真能决疑,厥惟科学。故余主张以科学代宗教,开拓吾人真实之信仰,虽缓终达。

余辈对于科学之信仰,以为将来人类达于觉悟获享幸福必由之正轨,尤为吾国目前所急需,其应提倡尊重之也,当然在孔教、孔道及其他宗教哲学之上……^②

上述引文无非证实:陈独秀的“科学”概念虽然完全指称现代自然科学和社会科学,但其使用范围却主要在伦理道德和信仰的领域,“科学”在此是作为建立合理的人生原则、社会秩序和信仰的有效武器而被运用的,其功能是“修身之根本”,而“修身”或称“伦理的觉悟”则是赢得民族和国家的富强的基本前提。

“科学”在西方近代社会的发展得益于启蒙主义的认识论倾向,即把人与自然、人与社会的关系理解为“主体—客体”关系,从而在二者之间建立一种认识与被认识、征服与被征服、掌握与被掌握的关系,因此,

^① 《袁世凯复活》(1916-12-01),《新青年》第2卷第4号。

^② 《新青年》第2卷第5号。

在这个意义上，“科学”认识是人类主体对于客观世界的一种活动，正是在这种活动中，人类征服自然的技术和科学日益发达，人类自我控制的社会体制日益精密。但是陈独秀和《新青年》同人应用“科学”概念的主要目的却是改造人的主观精神活动，或者说是通过“科学”而达到对自己的精神状态的再认识，也即“科学”是人进行自我反思的工具，人类社会的进步则是这种自我反思的自然结果。

于是，在“科学”概念的运用过程中，其功能却在无意之中接近了儒学“格致”概念，尽管从最直接的动机看“科学”概念是用来反儒学的。因此“科学”概念的现代运用与儒学“格致”概念的“相关性”不仅是负面的，而且是正面的，其基本表现是：一、这两个概念均被置于道德伦理领域中运用；二、这两个概念都包含了一种关于“格致正诚修齐治平”的内在逻辑指向，尽管这几个动词后面的宾词在内容上已十分不同；三、这两个概念都在不同程度上涉及人与物的关系，但最终却被还原到人与自身的关系之中；四、这两个概念都具有准宗教倾向，都作了一种关于世界无限完美的预设。这是一个耐人寻味的现象：“格致”概念在历史演变过程中逐步地摆脱开理学的范畴体系，最终在与西学的接触中成为 natural philosophy 和 science 的述词，成为一个崭新的概念；并且，随着人们对 science 的认识日渐深入，“格致”这一留有儒学印记的概念被彻底地替换为“科学”概念。但是，这个新概念在运用中却不知不觉地呈现了“格致”概念在儒学范畴中的某些根本性特征，这表明了历史对于反叛者来说有着多大的制约力量。我们不应忘记：这种历史的延续恰恰发生在使用者决定与历史彻底决裂的时刻。

陈独秀的“科学”概念在其运用过程中呈现的上述特点实际上是“五四”启蒙思想的独特表现，从而也可以视为这一时代的启蒙思想运动的一般特征。在《新青年》创刊后不久发表的一系列文章里，陈独秀反复地阐述了两个相关的问题。第一是中国社会的问题同时也是中国人的问题，因此改造中国社会的问题也就是中国人的自我反省与更新的问题（改造国民性）：

盖吾人自有史以迄一九一五年，于政治、于社会、于道德、于学术，所造之罪孽，所蒙之羞辱，虽倾江汉不可浣也。当此除

旧布新之际，理应从头忏悔，改过自新。……吾人首当一新其心血，以新人格；以新国家；以新社会；以新家庭；以新民族；必迨民族更新，吾人之愿始偿，吾人始有与之哲族周旋之价值，吾人始有食息此大地一隅之资格……^①

这样，社会改造这一存在于人（主体）与社会（客体）之间的实践活动，就被表述为人（主体）与自身（主体）之间的道德实践活动，家庭、国家、民族、社会这一多层结构的问题的解决也自然地表述为人“从头忏悔、改过自新”进而“一新其心血，以新人格”的自然结果。那么，怎样才是“一新其心血”呢？这也即与上述问题紧密相关的第二个问题。合乎逻辑的回答不是明之中叶传入的“西教西器”，不是清之初期传入的“火器历法”，不是清之中世的“制械练兵之术”，不是清之末季的“富强之策”和“变法之术”，不是民国初元的“民主共和”及其与“君主立宪”之讨论，而在于“吾人最后之觉悟”。“觉悟”这一概念虽然有其对象，即对什么觉悟，但基本方面是在人的主观（心性）活动的范畴之内。“觉悟”对于陈独秀而言包含两个基本层次，首先是“政治的觉悟”，即对自身作为公民的自觉和对现代政治潮流（即由专制政治趋于自由政治，由个人政治趋于国民政治，由官僚政治趋于自治政治这一“进化公例”）的认识，其核心是“多数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位为唯一根本之条件”；其次是“伦理的觉悟”，而正是“伦理之觉悟”才是较之政治觉悟更为基本的“吾人最后觉悟之最后觉悟”，其原因从西方说则“西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为太原”，从中国说则“儒者三纲之说，为吾伦理政治之太原，共贯同条，莫可偏废”，从而社会政治、经济、法律的变革必然以个人、家庭的伦理变革为前提。^②当陈独秀把“科学”作为获得此种“性理之知”（伦理觉悟）并进而达于“治平”目标的手段时，其运用方式也就变成了“格物致知”的理学思维模式了。实际上，“觉悟”概念的含义本身就意味着对人生的意义与目的、世界国家

^① 《一九一六年》(1916-01-15),《新青年》第1卷第5号。

^② 《吾人最后之觉悟》,《新青年》第1卷第6号。

人民之间的相互关系和位置、人的行为准则等的洞悉。^①

陈独秀的“科学”概念及其运用方式对于那一时代的知识分子来说具有普遍意义,我在此只能举例加以说明。

例证之一是李大钊,他于1917年2月4日的《甲寅》日刊发表《自然的伦理观与孔子》一文,呼应《新青年》的反孔运动,其立论方式是把“自然之真理”规定为伦理观之源泉,即把道德规定为“宇宙现象之一”,从而伦理道德现象必然“循此自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化”。按此逻辑,社会政治以道德伦理为基础,而道德伦理(性理)又以自然之理(物理)为依归,那么人的道德自觉和政治自觉也就必得以认识自然现象、获得知识(格物)为途径了。

另一个明确地把人生观问题与科学问题联结在一起的例子是学生辈的傅斯年,他在分析了诸种人生观之后,把自然科学的原理用于人生社会,就人生的性质——生物学上的性质、心理学上的性质、社会学上的性质、未来福利及求得方法,与人生的效果(生活永存的道理)两方面断定人生真义。傅斯年的道德怀疑论无疑是以“科学”为其起点与归宿的。傅的文章把柏格森、倭铿与达尔文、孔德、斯宾塞一并归入“进化学派”,那种把“进化”作为宇宙公理的精神显然贯穿其间。^②

值得注意的是,“五四”一代已经注意到柏格森的“直觉”概念与实证科学的分析归纳的区别。例如刘叔雅在《新青年》第4卷第2号的《柏格森之哲学》一文中,即把生物学等实证科学的功能限制在研究“有形之符号”,而“求其得绝对之实在而非相对之知,置身其内而非由外察,直觉而非分析,超脱一切言辞翻译符号,则独有形而上学耳”,柏格森之“直觉哲学”亦即“无取于符号”之形而上学。但是,即使如此,那一代人仍然普遍地把 intuition 作为一种科学方法论,把 creative evolution 理解为“进化论”这一“科学原理”的最新运用。这一点与1923年“科学与人生观”论战中的情况既有联系又有区别。

最后,我想举陈大齐《辟灵学》一文为例,该文针对“上海有人设坛扶乩、取乩书所得、汇刊成册,名曰《灵学丛志》,并设灵学会,以从事灵

① 《吾人最后之觉悟》,《新青年》第1卷第6号。

② 傅斯年:《人生问题发端》,《新潮》第1卷第1号。

学之普及”等现象，用现代心理学的成果揭示人的变态心理等自然现象。但这一“科学”运用的范例最终又被引入社会政治及伦理范畴：陈大齐把“灵学”主张同康有为不设虚君国终不治的主张加以类比，从而以类比方式否定了康的社会政治观点。^①

“五四”一代的功利主义和准宗教的科学观与其“科学”概念的伦理化、政治化的使用方式是完全一致的，但我们不能由此得出结论说那一代人完全不考虑或不理解那种为认识而认识的、以科学自身为目的的理想主义科学观。实际上，正是陈独秀本人首先提出了“勿尊圣”、“勿尊古”、“勿尊国”的“学术三戒”，要求“学术独立”。^②他说：

中国学术不发达之最大原因，莫如学者自身不知学术独立之神圣。譬如文学自有其独立之价值也，而文学家自身不承认之，必欲攀附六经，妄称“文以载道”，“代圣贤立言”以自贬抑。史学亦自有其独立之价值也，而史学家自身不承认之，必欲攀附《春秋》，着眼大义名分，甘以史学为伦理学之附属品……医药拳技亦自有独立之价值也，……必欲攀附道术……方兴“天地鬼神合德”，方称“艺而近于道”。学者不自尊其所学，欲其发达，岂可得乎？^③

前面已提及的傅斯年在题为《中国学术思想界之谬误》一文中批评中国学术不“以学为单位”（即以学为科之科学）而“以人为单位”（即学人而非学术之学），且“好谈致其用，其结果乃至一无所用”。^④这无疑表明学术价值的独立乃是知识分子现代意识觉醒的内容之一，不过，这种对学术与知识的独立价值的重视本身也有明显的“致用”倾向：对传统学术价值观念和传统学术态度的批判与否定。独立的宣言恰恰表述了一种反叛的姿态。然而，作为一种价值观，这种“学术独立”的观念在一定程度上仍然影响了部分知识分子的纯知识追求。这一点是不应被遗忘的。

① 《新青年》第4卷第5号。

② 《学术与国粹》，《新青年》第4卷第4号。

③ 《学术独立》，《新青年》第5卷第1号。

④ 《新青年》第4卷第4号。

(6) 胡适:以科学家自居的
人文学者及其“科学方法”的性质

罗素关于科学家的看法对于我们分析陈独秀与胡适的区别颇有启示。他说:“显出科学家本色的,并不在他所信的事,而在乎他抱什么态度信它、为什么理由信它。科学家的信念不是武断信念,是尝试性的信念;它不依据权威、不依据直观,而建立在证据的基础上。”^① 胡适不仅把科学的理论视为假说,而且当他把科学观念应用于人生观领域时,他称这种所谓的“科学的人生观”为“建筑在二三百年的科学常识之上的一个大假设”。^② 这种“假设”观念表明,较之陈独秀的教主姿态,胡适应用“科学”概念的方式更具科学家本色。

作为一位自居为科学家的人文学者,胡适深信经验科学的研究方法同样适合于人文对象,因此,对“科学方法”的普遍适用性的信念正是他自居于“人文科学家”角色的理由。实际上,胡适的“科学”概念几乎等同于“方法论”的概念:一切体现出实证、归纳、实验等近代科学方法特征的研究都被视为“科学”——从达尔文的进化论到赫胥黎的实证主义,从杜威的实用主义到墨子、程朱和清代的中国学术,正是由于把“科学”与“科学方法”相等同,胡适才会把墨子、朱熹和清代朴学大师视为“科学家”。

有证据表明,早在接受系统的西学训练之前,胡适已从中国传统内部熟悉了那种纯机械论的因果关系观点(范缜、司马光是其主要来源),^③ 理学与中古道教的那种宇宙运动不息、无始无终、无为而无不为的自然主义天道观为他接受“进化”(天演)的观念提供了基础。^④ 程朱理学的“即物穷理”、“学原于思”使胡适注意方法的重要性,而“格物致知”说所包含的“大胆的疑古,小心的求证”的“严刻的理智态度”^⑤ 正是

① 罗素:《西方哲学史》下册,商务印书馆1976年版,第46页。

② 《科学与人生观·序》,《科学与人生观》上册,第27页。

③ 详见胡适1906年发表于《旬报》上的小说《真如岛》。

④ 《胡适的自传》(口述史),《胡适研究资料》,十月文艺出版社1989年版,第235页。

⑤ 《读梁漱溟的〈东西文化及其哲学〉》,《胡适文存》第2集第2卷,第81页。

日后他在实证主义和实用主义影响下提出“大胆假设，小心求证”的所谓“科学的方法”的传统基础。这同时意味着，胡适对“科学方法”的理解深刻地受制于中国的传统学术，特别是宋学的“格物致知”和朴学的训诂考据的方法论。因此，讨论胡适的“科学方法”的适当途径是把它置于赫胥黎、杜威等西学理论与传统学术的双重制约之中加以观察。

胡适对程朱“格物致知”说的理解揭示了他自己的方法论的两个主要特点：归纳与疑古。“他们把‘格’字作‘至’字解，朱子用‘即’字，也是‘到’的意思。‘即物而穷其理’是自己去到事物上寻出物的道理来。这便是归纳的精神。”^① 值得注意的是，胡适并不是孤立地看待“格物致知”的方法论，他实际上是把程朱理学的出现视为“现代的中国文艺复兴”的一环，“是属于‘现代’（这个范畴）之内的”——胡适所说的“现代中国”的概念是指对中古宗教的反抗、对佛教和一切洋教的怀疑。在胡适看来，宋儒在《大学》中找到的具有归纳精神的“格物致知”的方法论恰恰是反叛宗教的怀疑主义的新方法和新逻辑，其性质等同于培根的“新工具”（*novum organum*）和笛卡尔的方法论（*discourse on method*）。既然程颐把“物”的范围扩展至宇宙万物，那么，“‘致知在格物’是把你的知识延伸到极限，这便是科学了”。^② 在胡适看来，朱子本人便是一位科学家，其标志就是他对古籍的处理每每使用新方法，不拘旧说，多有创新，因此清代学术并不是反对朱熹和宋学，恰恰相反，近三百多年来的学者是承继了朱子治学精神的。^③

但是，胡适对程朱理学的态度是复杂的，这首先来源于他对理学的二重性的认识：“理学”既是中古宗教的反抗，又是“禅宗道家道教儒教的混合产品”，前者主要体现为“进学则在致知”的方法论，后者则体现为“涵养须用敬”的宗教态度。^④ 由于朱子期待的“一旦豁然贯通”的境界与程颐所谓“物各付物，不役其知”的观点都是没有假设的被动观察，从而这种观察也不可能得到主体的经验验证，正是在这一意义上，胡适

① 《胡适文存》第2卷，上海亚东图书馆1924年版，第208页。《胡适文存》凡未标明集数而仅标明卷数者，均为第1集。

② 《胡适的自传》（口述史），《胡适研究资料》，第325～326页。

③ 《胡适的自传》（口述史），《胡适研究资料》，第327页。

④ 《胡适文存》第3集第1卷，第112～113页。

才一面在实证的立场上批判陆王心学的“反科学”本质^①，一面对陆九渊、王阳明“致良知”说所包含的自动精神和独立意识加以肯定，并在一定程度上暗示这种主观性的学说与“大胆的假设”的现代科学方法具有相通之处：

程朱的格物论注重“即物而穷其理”，是很有归纳精神的。可惜他们存一种被动的态度，要想“不役其知”，以求那豁然贯通的最后一步。那一方面，陆王的学说主张真理即在心中，抬高个人的思想，用良知的标准来解脱“传注”的束缚。这种自动的精神，很可以补教程朱一派的被动的格物法。程朱的归纳手续，经过陆三派的解放，是中国学术史的一大转机。^②

胡适认为程朱一系由于没有认识的程序和科学的器械，因而不得不把“物”的范围从“自一身之中，至万物之理”缩小到“穷经，应事，尚论古人”三项，而陆王心学虽然认为“意所在之事谓之物”，“格物”即“格心”，但既然“心外无物”，那么这物的范围看似极小，却又大到无穷；加之“六经为我注脚”、“虽其言之出于孔子，不敢以为是也”的独立精神，陆王心学恰恰可以救正程朱的“支离破碎”。中国学术的“转机”正在程朱陆王的相互撞击之中，其标志就是清代学者用陆王的主动精神来改造朱子的“格物致知”的实证方法，从而形成“实证”与“假设”兼备的“朴学”方法。如果说宋儒的“格物致知”缺乏认识的程序和方法的话，那么清学的特点就在于为认识对象提供了“下手处”。

胡适把“朴学”分为四个大类，除训诂学未作英文对译外，其他三大类均用英文对译：文字学对译为 Philology，校勘学对译为 Textual Criticism，考订学对译为 Higher Criticism。综合地看，胡适所谓“清代学者的科学方法”包括下述四个方面：第一，研究古书时每立一种新见解必须有“物观的证据”（即实证法）；第二，所谓“证据”完全是“例证”，而“例证”就是举例为证；第三，举例作证是归纳的方法，举例不多即是类推

^① 《胡适文存》第2集第2卷，第81页。

^② 《胡适文存》第2卷，第215~216页。

(analogy)的证法,举例多了便是正当的归纳法(induction)(二者无性质之别,只有程度不同);第四,“朴学”的归纳不是“不役其知”的被动格物,而是以假设作前提的,因为举例作证之前已有了某种在观察了一些个例之后假设的通则,然后用这通则所包涵的例来证同类的例。在这一意义上,这种以个例证个例的方法本质上是把这些个例所代表的通则演绎出来,因此“朴学”方法是归纳与演绎并用的科学方法。^①上述各点可被归结为两句话:“(1)大胆的假设,(2)小心的求证。假设不大胆,不能有新发明。证据不充足,不能使人信仰。”^②

现在我们可以把胡适对杜威的“五步法”的解释与上述朴学方法加以对比。杜威哲学的基本观念是:经验即是生活,生活即是应付环境,知识思想是人生应付环境的工具。据此,他把思想的过程分为五步:“(一)疑难的境地;(二)指定疑难之点究竟在什么地方;(三)假定种种解决疑难的方法;(四)把每种假定所涵的结果,一一想出来,看哪一个假定能够解决这个困难;(五)证实这种解决使人信用;或证明这种解决的谬误,使人不信用。”^③杜威的“五步法”的特点是:第一,思想起源于实际生活的困境,也即起源于运用又终于运用,思想的过程也是经验知识的积累过程,是过往经验的运用过程;第二,思想的作用包括归纳与演绎两种基本方法,“五步法”中第一步到第三步偏向归纳法,第三步到第五步则偏向演绎法;第三,“五步法”中最重要的是第三步即提出假设,它是承接归纳与演绎的关键;第四,假设的观念是与实验的态度紧密联系的,因为假设必须用它的实践效果来证明。杜威一再强调“真正的哲学必须抛弃从前种种玩意儿的‘哲学家的问题’,必须变成解决‘人的问题’的方法”^④,因而“五步法”在本质上是一种生活实践的方法。胡适把这“五步法”归纳为三步:“(一)从具体的事实和境地下手;(二)一切学说理想,一切知识都是待证的假设,并非天经地义;(三)一切学说和理想都须用实行来试

① 《清代学者的治学方法》,《胡适文存》第2卷,第220~221页。

② 《胡适文存》第2卷,第242页。

③ 《胡适文存》第2卷,第120页。

④ 《胡适文存》第2卷,第116页。

验过，实验是真理的唯一试金石”^①，他进而把这三步同清代学术方法一样归结为“大胆的假设，小心的求证”。足见胡适认为朴学的训诂、考据与杜威的“五步法”在方法上是一致的。

在把朴学与实验科学相比时，胡适认为“尊重事实，尊重证据”的科学方法在应用中也可被表述为“大胆的假设，小心的求证”^②。这一转义实际上是为论证二者的本质一致性作理论依据。据此他得出结论说：西方近代科学与朴学都是这一方法的结果：

顾炎武阎若璩的方法，同葛利略(Galileo)牛敦(Newton)的方法是一样的：他们都能把他们的学说建筑在证据之上。戴震、钱大昕的方法，同达尔文(Darwin)柏司徒(Pasteur)的方法，也是一样的：他们都能大胆的假设，小心的求证。^③

正是基于这一判断，胡适对杜威的“五步法”的解释被“朴学化”了。他举的例子是毕沅、王念孙对《墨子·小取篇》“举也物”一句中“也”字的不同解释。

胡适对杜威“五步法”的“朴学化”解释并不能掩盖两者之间的差别，相反，当他力图用现代科学方法的术语解释朴学方法时，恰恰表明了他自己的“科学方法”的真正性质。就杜威的“五步法”与朴学方法的比较而言，起码有下述几方面应予注意：

第一，尽管胡适赋予朴学方法以“假设”的方法论特征，但实际上他在此曲解了“假设”的真正含义。胡适把“大胆的假设，小心的求证”说成是“尊重事实，尊重证据”的“应用化表述”，这本身就很勉强。如果说“实证”即“拿证据来”是胡适科学方法的中心概念，那么杜威的“五步法”的中心概念则是“假设”。胡适从赫胥黎的实证主义中看到了证据对于宗教信仰的冲击，他深信反宗教的科学在本质上应当是由“确凿事实”业经证明的知识，科学的诚实性要求放弃一切未经证明的东西。以证据为中心概念的怀疑主义深信任何一个表达了“确凿事实”的单个命题可以

① 《胡适文存》第2卷，第201页。

② 《胡适文存》第2卷，第188页。

③ 《胡适文存》第2卷，第188页。

证伪一个普遍的理论,严格的逻辑演绎只能使我们推导(传导真理),而不能证明(确立真理),因此,对证据的强调也包含了对“归纳逻辑”的无条件信任。但是,“假设”概念实际上回避了知识即表达了“确凿事实”的“事实命题”这一判断,而把它作为一种应付问题的手段,其检验标准不是证据,而是效用,这样真理也就是有用的假设,既然“有用”总是特定条件下的“有用”,因而“真理也随时改变”,^①真理是人造的、有效的、可证伪的、不确定的假设。假设这一概念含有对“事实命题”的确实性的怀疑。尽管胡适在介绍实用主义真理观时对此持理解与赞成态度,并一再加以宣传,但一旦进入方法论领域他立即站在传统经验论的立场,把证据而不是效用作为真理的唯一验证。对证据有限性的考虑没有导致下述结论:

在非常一般的条件下,不论证据是什么,一切理论的概率都是零;一切理论,不仅是同样无法证明的,而且是同样无概率可言的。^②

因此,胡适从未达到对证据和举证方式的怀疑这一认识。在《五十年来之世界哲学》中,胡适把赫胥黎、克里福(W. K. Clifford, 1845~1879)的实证的怀疑主义与詹姆士对实证的怀疑加以对比(后者是实用主义假设观念的应用),他显然不能容忍这种“假设”观念的意志主义色彩和宗教气息,进而指责詹姆士的宗教态度是一种“赌博的态度”。^③由于在抽象的理论上胡适完全信仰实用主义,因此他试图使用“假设”的概念来解释“朴学”的举证过程,但这种解释只是证明了胡适自己对“假设”的理解罢了:“汉学家的长处就在他们有假设通则的能力。因为假设的能力,又能处处求证据来证实假设的是非,所以汉学家的训诂有科学的价值。”^④这里的所谓假设通则其实只是“举例”法的一种补充。“假设的用

① 《胡适文存》第2卷,第98~102页。

② 伊·拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,上海译文出版社1987年版,第16页。

③ 《胡适文存》第2集第2卷,第250~257页。

④ 《胡适文存》第3集第2卷,第188页。

处就是能使归纳法实用时格外经济,格外省力。”^①

其次,胡适把“归纳法的真义”理解为“举例”已经大大简化了归纳的复杂过程,而他把演绎视为以个例证个例的过程中暗含的通则作用表明他不理解科学的抽象。胡适意识到“举例法”无法穷尽例证,因此指出了假设通则的必要性:

有了这个假设的通则,若再遇着同类的例,便把已有的假设去解释他们,看他能否把所有的同类的例都解释的满意。这就是演绎的方法了。^②

实际上,朴学中的考据方法是鉴别古代文字的读音、字义和古代书籍之著作、文句的真伪,其作用是订正事实,不是研究理论,是鉴定事实的真伪,不是发现事实的因果法则,其中搜求事实、求出共相、分类排列等虽然与近代实验科学有相通之处,但朴学显然没有发展出一套以概念来检验概念的理论体系。胡适在许多文章中曾多次谈到演绎的重要性,他说:

弥尔和培根把演绎法看得太轻了,以为只有归纳法是科学方法。近来的科学家和哲学家渐渐的懂得假设和证验都是科学方法所不可少的主要分子,渐渐明白科学方法不单是归纳法,是演绎和归纳互相为用的,忽而归纳,忽而演绎,忽而又归纳;时而由个体事物到全称的通则,时而由全称的假设到个体的事实,都是不可少的。^③

但是,这种来自西方科学理论的观点一旦还原到具体的操作程序,胡适就表现出了中国学术传统——从“格物致知”的朱子学到清代学者的治学方法——注重经验实证和归纳的倾向。正如已有学者论证的:这既体现在胡适常常以历史考证来说明假设的提出和验证,而且还体现

① 《胡适文存》第2卷,第230页。

② 《胡适文存》第2卷,第230页。

③ 《胡适文存》第2卷,第206页。

在他忽视“运用数学方法进行严密的论证推导”。^①因此,尽管胡适在理论上较严复更重视演绎的作用,但实际上并不真正理解演绎的意义。胡适对证据与归纳的偏重来源于“朴学”传统,又因赫胥黎的怀疑主义而加强。赫胥黎对证据与事实的注重是直接针对宗教神学的演绎体系的,面对一切迷信,一切传说,他的实证主义的根本原则就是“拿证据来”。胡适在“重估一切价值”的潮流中使用“实证”原则,也自然地把演绎视为传统神学信仰的方式:“一般人并不需要什么细密的逻辑。这些形式化的推理只有在一个信仰系统受到攻击、推翻至无可立足的情况下,才派得上用场”^②，“两千年来西洋的‘法式的论理学’(Forma logic)单教人牢记 AEIO 等等法式和求同求异细则,都不是训练思维力的正当方法”^③。他始终强调“真切的经验”与“假设”的关系^④,不了解现代科学中的初始的假设已变得越来越抽象,演绎性越来越强。许多科学定理是无法用经验加以验证的。

第三,对实证与归纳的过于倚重构成胡适所总结的“朴学”方法与杜威“五步法”和近代科学的区别,在一定程度上,这种区别来源于这两种方法体系所应用的不同对象——实际上,无论是“朴学”还是胡适本人的方法论都着眼于文史训诂领域,都具有历史学方法论的特点。胡适对清学的对象及其局限虽有明确的分析,但对自己所设计的方法论的适用范围却未加以谨慎的限定。因此,他对清学的批评的某些内容对他本人是同样适用的。1928年9月,胡适发表《治学的方法与材料》一文,检讨从梅鹭的《古文尚书考异》到顾颉刚的《古史辨》,从陈第的《毛诗古音考》到章炳麟的《文始》,指出这些研究“方法虽是科学的,材料却始终是文字的”,并以此说明中西科学在近300年中走过的完全不同的道路。这一总结不仅针对“朴学”,而且涉及“五四”以来的“整理国故”运动,就胡适而言显然有自我反省的意味。胡适终于发现,研究对象不仅

① 参见王鉴平、胡伟希《传播与超越》,第120页。该书对实证主义在中国的影响作了详细的分析。就笔者所见,现代思想家中对数学在科学方法中的作用作过深入论述的是李石岑,《李石岑论文集》第1辑,商务印书馆1924年版。

② 《胡适哲学思想资料选》(下)第108页。

③ 《胡适文存》第2卷,第126~127页。

④ 《胡适文存》第2卷,第126~127页。

“规定了学术的范围,而且可以大大地影响方法的本身”^①;文史考证只能搜求材料,却不能捏造材料,只能尊重证据,却不能创造证据,因而也就不可能达到近代科学的基本方法即实验方法或称创造证据的方法。胡适把实验的方法视为“自由产生材料的考证方法”,即创造出原先不存在的条件以证明假设的方法。西方学者从自然界的实物下手,造成了工业文明,而“我们的考证学的方法虽然精密,只因为始终不接近实物的材料,只因为始终不曾走上实验的大路上去,所以我们的三百年最高的成绩终不过几部古书的整理”^②。可以肯定的是,作为对自己尊重的“科学方法”的一种批评,对“实验方法”的推崇明显的含有对于学术的社会效用的关注。就杜威的“五步法”与“朴学”方法而言,“实验方法”正是前者独有,而后者全无的,很可能正是意识到了这一点,胡适才在《几个反理学的思想家》中特别举出颜元,因为颜元把“格物”之“格”理解为“手格猛兽之格”,即“犯手去做”。在胡适看来,颜元所谓“心中醒,口中说,纸上作,不从身上习过,皆无用也”的主张正是“颜李学派的实习主义(Pragmatism)”^③。这种补充论证可以视为一种对传统学术方法进行现代化释义的努力。

清代学术方法与杜威的“五步法”都被胡适归结为“大胆的假设,小心的求证”的“科学方法”,但上述比较说明两者有微妙而又重要的区别:第一,前者重实证和断定真伪,后者重假设和实际效果;第二,前者重归纳,后者亦重演绎;第三,前者重搜求,后者重创造亦即实验。这种各有侧重不是绝对的,但无疑又是明显的。胡适通过中国的学术方法来接近和理解西方科学方法,同时也就把西方学术方法“朴学化”了。我不是从胡适对实用主义理论的直接介绍来理解其“科学观”,而是从他对具体科学方法的解释来理解其“科学观”,这是基于下述判断:胡适对西方科学方法的中国化的解释和对中国学术方法的现代化释义才真正揭示了他的“科学方法”的独特性质。必须说明的是,上述分析主要着眼于操作程序,并不能完整地说明胡适的“科学

① 《胡适文存》第3集第2卷,第197页。

② 《胡适文存》第3集第2卷,第201页。

③ 《胡适文存》第3集第2卷,第133页,梁启超《中国近三百年学术史》亦直称颜李为“实践实用主义”,认为其精神纯为“现代的”。

方法”。除了实证与假设的具体操作之外，胡适的方法论特别注重“历史的方法——祖孙的方法”，即寻找一个制度或学说的前因后果，指出其历史背景，了解其历史地位，并根据其在历史过程中的结果来评判其价值。^①关于胡适的“历史方法”所包括的“明变”与“求因”两个环节及其与进化论的关系，关于这一方法所包含的“因果关系”的理解及其局限，已有学者详加讨论，兹不赘。不过可以肯定的是，这种“历史的态度（the genetic method）”一旦进入操作程序，仍然会被纳入到前述的几种方法之中。

科学方法对于实验主义信徒胡适来说具有根本性的意义，因为胡适不仅把实验主义看作是“科学方法在哲学上的运用”，而且认为它本身就是一种方法论或工具论，^②其功能就是用实际的效果来规定事物（objects）、观念（ideas）和信仰（定理圣教量之类）的意义。实际上，实用主义作为一个完整的体系包括本体论、伦理观、真理论、实在论等，胡适所以直称其为方法论是由于实用主义重新解释了“经验”概念。杜威认为世界的本原是“纯粹经验”或“原始经验”，这种“经验”是“人和环境相互作用的统一体”。这种“经验”与“自然”的统一实际上是把自然界“统一”于人的主观经验之中。这样一来，一方面实在（reality）成为人类制造之中的和改造过的实在，^③经验成为第一源泉，另一方面，知识的对象就不是思维的出发点，而是思维的终结，是思维的探索和试验过程本身所产生的东西。

据此，胡适认为“经验全是一种‘应付的行为’；思想知识就是应付未来的重要工具”，^④如同杜威所说：“认识就是行动”，而不是消极的直观的记录事实，“所有概念、学说、系统，……都必须被视为假设……都是工具……它们的价值不在于它们自身，而在于它们所造成的结果中显现出来的功效。”^⑤按此逻辑，经验等于应付的行为，而认识也是行为，于是知与行是完全统一的。作为认识方法的“五步法”既是认识的程

① 《胡适文存》第3集第2卷，第200~201页。

② 《胡适文存》第2集第2卷，第257~258页。

③ 威廉·詹姆士也持同样观点。See Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking, New York: Longmans, Green, 1907, p. 257.

④ 《胡适文存》第2集第2卷，第262页。

⑤ 杜威：《哲学的改造》，商务印书馆1962年版，第78、85页。

序,也是行为的程序,甚至可以说它揭示了经验的结构。因此,胡适把实验主义完全作为方法论或工具论正是基于“知行合一”的“经验”概念,而“知行合一”恰恰是中国传统思想中的一个重要命题:胡适深好的墨子不仅有过“取实予名”的看法,而且它所谓“三表”(“三法”)是指判断言论的是非真伪必须根据圣王的历史经验(“上本之于古者圣王之事”)、百姓的直接经验(“下原察百姓耳目之实”)和实际的政治效果(“发以为刑政,观其中国家百姓人民之利”);^①至于朱熹的“知行常相须”,王阳明的“以知为行”、“知行互含”、“知而必行”的“知行合一”说,都在一定程度上体现了“知行功夫,本不可离”的思想。^②我们据此可以假设:胡适把实验主义理解为方法论既有其实验主义理论内部的根据,亦有中国的传统思想方式作为其认识的“前结构”。

在讨论了胡适的“科学方法”的特点与性质之后,我们可以进一步研究和观察这种“科学方法”对于胡适的多重社会角色的意义。

首先,胡适并不是严格意义上的科学家,而是按科学家的模式来修正自己的行为的人文学者。由于他把科学的本质理解为“科学方法”的应用,并通过严密的论证把中国传统学术方法(主要是“格物致知”的归纳法与朴学的训诂学、考据学方法)视为与西方近代科学方法性质相同的“科学方法论”,从而也就为他的人文研究规定了“科学”的性质。他把历史学、文学、语言学等人文领域视为经验的实在学科,并把哲学探索看作是经验科学研究的一种方法。人文学科在本质上不仅是美学的和道德教育的工具,而且是与经验科学性质一致的科学,甚至在一定意义上被作为经验研究的模型。约瑟夫·本·戴维曾把这种现象称为“人文学科的自我指认”(按自我指认即以理想中的某人或某物自居的心理和行为)。

作为在与经验科学无关的领域利用“科学”的威望的倾向,这种“人文学科的自我指认”涉及两个基本预设:第一,科学的方法是普遍有效的方法;第二,人文领域与自然现象没有本质上的界限,因而它完全可以同后者一样被加以研究。胡适不止一次地宣称:

^① 《墨子·非命上》,转引自孙诒让:《墨子闲诂》上,中华书局1986年版,第240~241页。

^② 王阳明:《传习录·答顾东桥书》,《王阳明全集》上,上海古籍出版社1992年版,第42~43页。

我这几年做的讲学的文章，范围好像很杂乱，目的却很简单。我的唯一目的是注重学问思想的方法。故这些文章，无论是讲实验主义，是考证小说，是研究一个字的文法，都可说是方法论的文章。^①

实际上，胡适不仅把“整理国故”的工作视为“大胆假设，小心求证”的“科学方法论”的运用，并以传播科学精神和科学法则为基本目的，而且他甚至把他的新诗创作也看作是一种科学实验：不管最初的动机如何，胡适的《尝试集》的题名与实验主义确有相关性，他把这本诗集作为“文学的实验主义”的理论假设的一种论证。^②

其结果，胡适成为在文学、历史和哲学领域进行探索的科学家。对他来说，这种以科学家自居的人文学者身分具有双重效用：

其一，他把他的“反传统的”直接动机隐藏在“科学研究与实验”的旗帜下，从而以“科学”的名义宣判“一切成见”的死刑，公布“新思想”的价值。胡适这样谈论“整理国故”的含义：

用评判的态度，科学的精神，去做一番整理国故的功夫……从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说谬解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来……各家都还他一个本来真面目，各家都还他一个真价值。^③

又说：

用精密的方法考出古文化的真相，用明白晓畅的文字报告出来，叫有眼的都可以看见，有脑筋的都可以明白这是化黑暗为光明，化神奇为臭腐，化玄妙为平常，化神圣为凡庸，这才

① 《胡适文存·自序》，《胡适文存三集·自序》。

② 《胡适研究资料》，第244页。

③ 《胡适文存》第4卷，第162～163页。

是重新估定一切价值。他的功用可以解放人心，可以保护人们不受鬼怪迷惑。^①

于是，“捉妖”、“打鬼”的“反传统”动机在这里被表述为“科学研究”的自然结果，是“历史真相”的客观展现。

其二，他为科学研究建立了独立的价值准则，而这种“为真理而求真理”的价值立场又为以学术为职业的人文学者提供了职业依据。1919年8月，胡适在回答毛子水文章中坚决反对把“整理国故”视为“应时势之需”，因为那样“便是古人‘通经而致治平’的梦想了”，^②他主张“用科学的研究法去做国故的研究，不当先存一个‘有用无用’的成见”，因为“做学问不当先存这个狭义的功利观念。做学问的人当看自己性之所近，拣选所要做的学问，拣定之后，当存一个‘为真理而求真理’的态度。研究学术史的人更当用‘为真理而求真理’的标准去批评各家的学术。学问是平等的。发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩”^③。在胡适的这段话里，我们感受到一个在大学体制中承担与自然科学研究者相似职业的人文学者的内心压力：他必须赋予自己的没有直接效用的工作以与实验科学相似的价值。但更重要的是，他试图说明自己所做所为的“最终意义”——如同韦伯所说：只要涉及到真正的“最终问题”，对于我们来说，目的恰恰不是既定的。胡适以极其矛盾的态度，试图把“知识价值”作为最终意义，以平衡特定历史情境对“科学”提出的功利要求。科学的动机与目的被还原到自身，这就对从事科学的人的诚实性提出了要求：以崇敬的心情把他们的自由激情转化为对对象的不带偏见的解释。

其次，对于胡适这样一位对社会政治抱有同学术研究一样兴趣的自由主义者来说，经验科学象征着一个尚未达到又不断被改进的目标：创建一种新的社会秩序及其调节机制，使事物能够通过理智的和客观的程序逐步得到改善，而不必用暴力或革命来改造社会。“科学”及其“研究方法”因此而成为胡适的政治哲学的依据，这表明：自居于科学家

① 《胡适文存》第3集第2卷，第211~212页。

② 《胡适文存》第2卷，第286~287页。

③ 《胡适文存》第2卷，第286~287页。

的自由主义者的角色建基于下述信念,即用对待具体的自然科学问题的实验方法来解决具体的社会问题是完全自然的,是无需论证而不证自明的。值得特别注意的是,在“问题与主义”的论战中,自由主义者胡适并不是以“自由主义”的理论与“马克思主义”或其他特指的“主义”论争,而是以他的“科学方法”为论战的武器。不是“主义”与“主义”的冲突,而是“问题”与“主义”的对立,构成了一种关于社会道路的讨论。论战双方的这种不对等的着眼点恰恰揭示了胡适参与论战的方式:以科学家的角色而非自由主义者的身份来表达其自由主义思想。胡适的社会哲学在步骤与逻辑上完全等同于他所谓“大胆的假设,小心的求证”的“三步法”:A.“细心考察社会的实在情形”(即从具体的事实和境地下手);B.“一切学理,一切‘主义’都是这种考察的工具”(即“都是待证的假设,并非天经地义”);C.“有了学理作参考材料,便可使我们容易懂得考察的情形,容易明白某种情形有什么意义,应该用什么救济的方法”(即实验与验证)。^①从方法上看,“怀疑—实证—假设—实验—求证”构成了其内在逻辑程序。此后胡适把上述看法明确地规定为“三步功夫”:

先研究了问题的种种方面的种种事实,看看究竟病在何处,这是思想的第一步功夫。然后根据于一生经验学问,提出种种解决的方法,提出种种医病的丹方,这是思想的第二步功夫。然后用一生的经验学问,加上想象的能力,推想一种假定的解决法,该有甚么样的效果,推想这种效果是否真能解决眼前这个问题。推想的结果,拣定一种假定的解决,认为我的主张,这是思想的第三步功夫。凡是有价值的主张,都是先经过这三步功夫来的。^②

从理论上说,胡适并不否定“主义”的功用,他把“主义”理解为针对具体问题的假设。他与李大钊、蓝志先的分歧在于:他认为任何假设都

^① 《胡适文存》第2卷,第147~148页。

^② 《胡适文存》第2卷,第152~153页。

必须从具体的问题下手,因而必须把注意的中心从目的转向具体的操作方法。他多次把社会问题比作病理现象,以为综合症的治理依赖于分析出具体的、各别的病因而对症下药,从而否定了综合的“根本解决”。胡适把他的具体实证法与效果验证法归结为“历史的态度”:

凡对于每一种事物制度,总想寻出他的前因与后果,不把他当作一种来无踪去无影的孤立东西,这种态度就是历史的态度。我希望中国的学者,对于一切学理,一切主义,都能用这种历史的态度去研究他们。^①

胡适对于历史与社会的理解在此被表述为一个科学家对于研究对象的理解,从而他的“科学方法”不言而喻地、合乎逻辑地导出了他的历史观:

文明不是笼统造成的,是一点一滴的造成的。进化不是一晚上笼统进化的,是一点一滴的进化的。……解放是这个那个制度的解放,这种思想那种思想的解放,这个人那个人的解放,是一点一滴的解放。改造是这个那个制度的改造,这种那种思想的改造,这个人那个人的改造,是一点一滴的改造……再造文明的下手功夫,是这个那个问题的研究。再造文明的进行,是这个那个问题的解决。^②

胡适用“科学的”立论方式否定了“革命”在历史进程中的意义,建立了一种改良的社会改造观。“科学”及其“方法”而不是自由主义的理论原则,构成了胡适的自由主义社会观的重要基石。这种“科学”概念的独特运用令人想起程朱“今日格一件,明日格一件”而后始得总体的“次第工程”。“问题”与“主义”的论争是“支离”功夫与“根本解决”的论争,这种论争方式也多少令人想起理学与心学的对立方式。

^① 《胡适文存》第2卷,第196~197页。

^② 《胡适文存》第4卷,第164页。

最后,作为自居为科学家的人文学者,胡适还承担了同陈独秀一样的启蒙者角色,“科学”概念最终被适用于人生观领域,从而科学与大众意识形态取得了牢固联系。就科学本身而言,大众化的趋势即使不与科学的专业化、精确化完全对立,也无助于科学自身的发展。胡适在人生观领域对科学的绝对权威的捍卫表明:他试图用科学重建宇宙、世界、社会、个人及其相互关系的秩序系统,并为人生提供价值与意义的源泉。正是这一动机使一向主张具体与实证的胡适向往某种“最低限度的一致”^①。胡适深信人生观与知识经验之间的对应关系,深信知识的普及可以使民众获得相对一致的人生观。因此,他实际上相信客观知识的习得恰恰是获得“统一观”的基本前提。值得注意的是,胡适讨论“科学的人生观”的方式较之陈独秀更具科学家本色:他用“科学的方法”来表达他的人生观,从而潜在地表明了“科学方法”的普遍适用性。胡适把“科学的人生观”视为建立在已知事实之上的“大规模的假设”,是可以跟着新证据不断加以修正,因而也无往而不胜的信仰。^②在为1923年“科学与人生观”讨论集撰写序文时,他为他的“自然主义的人生观”规定了十条教义,实际上是由各门自然科学和社会科学知识编织起来的一种宇宙图式,这种宇宙图式提供了宇宙、社会、人生的运动的因果解释与人生的本质和意义。^③

那么,胡适把科学与自然主义人生观相联系,这与理学有何关系呢?这一点至为重要却几乎不被人注意。根据胡适的看法,所谓“科学与玄学”的争论其实“只是理学与反理学的争论的再起。丁先生是科学家,走的是那条纯理智的格物致知的路。张先生推崇‘内心生活’,走的仍是那半宗教半玄学的理学的路”^④,张君勱是“新宋学”,尤其是陆王学派的复活,丁文江遵循的则是从“格物致知”到朴学的知识论传统。如果我们把胡适的这种看法置于他对理学的总看法中,问题就变得更为复杂。胡适认为宋明理学的兴起是宋儒反抗佛教和道教的出世宗教观的结果,但这种反叛同时留有佛道二教的深刻印记,那就是理学的“居

① 《胡适文存》第2集第2卷,第23页。

② 《胡适文存》第2集第2卷,第15页。

③ 《胡适文存》第2集第2卷,第27~28页。

④ 《胡适文存》第3集第2卷,第155页。

敬”、“主静”、“无欲”的宗教气息。其结果,理学内部产生了两种不同的趋向,即“涵养须用敬”的宗教态度和“致知在格物”的知识取向,“中国近世思想的趋势在于逐渐脱离中古的宗教,而走上格物致知的大路”,^① 朴学在这一意义上可以被视为具有“反理学的使命”^② 的运动。

胡适的上述看法可以被加以引申的解释:理学本身具有一种分裂的格局与趋势,其标志就是它的宇宙本体论和道德伦理规范与它的知识论处于对立状态。中国近世思想的发展“用程朱来打陆王,用许慎郑玄来打程朱,甚至于用颜元戴震来打程朱陆王,结果终不免拖泥带水,做个‘调人’”^③。原因何在呢?原因就在“格物致知”的知识论只是独立地发展,却没有以此为根据重建宇宙本体论、道德伦理规范以形成涵括本体论、人生论和知识论的“统一观”——用一种完整的“新理学”来取代旧理学。正由于此,胡适特别地推崇吴稚晖的《一个新信仰的宇宙观及人生观》——吴稚晖指出了“科学”与新信仰的关系,阐明了人生观与宇宙观、道德论与真理的统一关系,以现代科学知识作基础建立了一种完整的宇宙秩序及其内在运动规则的假说。由此,“格物致知”的知识论倾向与宇宙本体论、人生论不再处于分裂状态而达到了一种新的和谐,从而规定道德伦理关系、指导人生行为、提供价值与意义成为“科学宇宙论与人生论”的重大使命。正如胡适在讨论皮耳生的实验主义时所说:“科学的目的是要给我们许多有道理的行为方法,使我们从信仰这种方法生出有道理的习惯。这是科学家的知行合一说。”^④ 科学对宇宙性质的理解最终被导向道德存在与社会存在。

换言之,胡适推崇科学及其万能的方法在当时是想从传统社会及其意识形态的控制下获得自由,可是这仅仅是为了能使人们更加充分地受到自然的“支配”:支配人对于自然本身的信念,要求人像科学一样把自己完全服从于自然的理想,总之,作为渴望自由的表达方式,“科学的人生观”寻求的恰恰是自然对人的支配。尽管胡适相信技术的进步提供了人的自由、想象力、美感和道德责任的说明,并把美、诗意、创造的

① 《胡适文存》第3集第2卷,第152页。

② 《胡适文存》第3集第2卷,第153页。

③ 《胡适文存》第3集第2卷,第158页。

④ 《胡适文存》第3集第2卷,第88页。

智慧注入他的自然主义人生观,但“在那个自然主义的宇宙里,在那无穷之大的空间里,在那无穷之长的时间里,……天行是有常变的。物变是有自然法则的,因果的大法支配着他——人——的一切生活,生存竞争的惨剧鞭策着他的一切行为,——这个两手动物的自由真是很有限的了”^①。就此而言,我们可以看到科学概念在人生观领域的运用与理学在功能上的相似性。正是这种功能上的相似性表明:“科学”是作为摧毁和替代传统文化形式的力量而进入“人生观”领域并获得其意识形态意义的。

胡适曾把“科学”定义为“一种思想和知识的法则”,同时又“牵涉到一种心理状态和一种行为的习惯,一种生活方式”,^②也许我们还可以补充说它还涉及到一种政治哲学。“科学”的上述多方面含义明显地对应着胡适的多重社会角色:以科学家自居的人文学者、自由主义者、启蒙思想家。胡适对“科学”概念与“科学方法”的理解和运用与他所扮演的社会角色有重大关系,同时又深刻地受制于中国的思想和学术传统,那些在一般意义上被视为“唯科学主义”的特征与上述两方面有着密切的关系,因而理应获得更为复杂的和中国化的理解。

(7) 并非结论:从格致到科学与从科学到格致

中国思想家几乎是在对西方科学本身缺少系统学习和训练的情境下讨论“科学”问题,他们的“科学”概念是由孔德、赫胥黎、斯宾塞、罗素、杜威等人对科学的哲学解释与中国传统的知识论、道德论、宇宙论共同构成的。中国的固有概念提供了他们了解西方近代科学的前提,而他们所接触到的西方科学思想实际上在某些方面加强而不是削弱了传统思想方式的固有逻辑。当胡适等人自觉地寻找中国学术传统与西方近代科学的本质一致性时,他们是想以此证明“科学”的法则无论对于西方还是东方都是普遍适用的。这种论证方式不仅限制了他对科学本

^① 《胡适文存》第2集第2卷,第28页。

^② 《胡适研究资料》,第269页。

身的认识,而且把他们的理解牢固地置于传统的认识方式之中——对于以“反传统”相标榜的他们来说,这是令人深思的。

从一般现象看,中国思想家对实证主义和实用主义的科学概念感到强烈兴趣,这种兴趣很大程度上来源于对经验归纳方法的信任和“致用”的偏好。正如我已分析的,经验归纳方法与“即物穷理”的“积累”功夫相关,“致用”则是历史情势和知识传统的共同需要。不过,“科学”概念与传统知识论的联系还不仅仅在于对操作程序的理解,更重要的是,中国思想家在把科学理解为一种合乎理性的方法论的同时,还深信科学本身提供了一种关于宇宙、世界、社会、人生具有有机联系的图式,这个宇宙图式具有目的论和道德论的性质,它规定了宇宙运动的最终指向(真、善、美),昭示了人们应当怎样思考和行动的基本准则(从政治准则到道德准则)。这种认为自然界与社会具有本质一致性的看法,这种认为自然法则与人的道德准则具有内在联系的观点,这种把知识论和方法论最终导向宇宙论和道德论的逻辑指向,都是和中国传统思维方式,特别是宋明理学相关的。于是,我们看到,从“格致”到“科学的过程”表现为“格致”概念沿着“即物实测”与“经世致用”的思路逐步地摆脱理学范畴的过程,在其终点,“格致”概念在语词上替换为与理学无关的“科学”概念;然而,当这一概念在语词上摆脱了理学的束缚之后,它在被使用的过程中恰恰获得了“格致”概念在理学范畴中的某些根本性的特点。正是这些特点揭示了20世纪中国的“思想革命”在多大程度上是一种语言的幻觉。中国思想家讨论“科学”时的那种自相矛盾、含混不清的状态虽然也导源于西方对这一概念的论争与矛盾,但中国思想家在这种含混与矛盾状态中表现出的自信(而不是困惑)或许最典型地表达了他们对“科学”概念的理解方式。

但把丰富的历史归结为几条抽象的结论是不明智的。事实是:历史正是在这种含混与矛盾中发展,如果我们对“进步”一词怀有基本的信任,我们就不会简单地认为上述现象仅仅是一种历史的“重复”与“循环”。就本文来说,研究尚未终结,已经提出的问题对于理解“科学”概念的更广泛的使用——例如“科学”概念与“世界观”的越来越牢固的联系——无疑有着重要意义。

2. 吴稚晖与中国反传统主义的科学观

(1) 引 论

吴稚晖(1865~1953),幼名纪灵,弱冠前因极好宣城诗,取名朮,字稚晖,30后改名敬恒,别字肫鑫,晚年自号肫鑫老人。考其生平,戊戌年前虽曾尝用拼音,但基本教育与一般传统士子无别,惟光绪二十八年壬辰(1892)始见“南菁书院”山长黄以周书斋中之“实事求是,莫作调人”座右铭,终身奉为圭臬。自戊戌年正月元旦上光绪力请变法摺后,吴稚晖开始了他的政治生涯,但仍以任教、办学、作文、倡群智为主。1903年卷入苏报案,1905年结识孙中山并入同盟会,终生为国民党元老,但作为著名的无政府主义者并未由此进入仕途。从早年在家乡设馆办学到创办中法大学(里昂,1921),一生担任的各种教职不下数十,而影响至大者则是他的那些庄谐杂陈、嬉笑怒骂的文章。除政论外,遍及科学、教育、语言文字、音韵、哲学和无政府主义等领域。

自1907年与张人杰(静江)、李煜瀛(石曾)等创办《新世纪》周刊始,吴稚晖就成了一位著名的科学宣传家,科学成为他的所有思想活动的基本前提和组织要素。从1910年译《天演学图解》、《物种原始》(亦名《荒古原人史》),1910年写《上下古今谈》,至1923年以《一个新信仰的宇宙观及人生观》为科学与玄学论战铁锤定音,1924年为《民国日报》作《科学周报编辑话》二十一则及发刊词,吴稚晖无愧为一位把科学革命与思想运动联系起来的最为重要的代表,他建立了现代中国第一个完整的、系统的和激烈反传统的科学宇宙观和人生观,并发明和运用了一整套普及技巧推动了科学思想的世俗化运动。

吴稚晖与政治、报刊和教育的特殊联系无疑扩大了他的思想的社会影响,综其一生,可谓生前显赫,死后哀荣,既得孙中山、蒋介石等政

界首要的推重^①，又为胡适等知识界领袖所激赏^②。不过，从思想学术史的角度看，吴稚晖虽曾引起高慕轲(Michael Gasster)、郭颖颐等学者的注意，但仍可谓门庭冷落，与他当时造成的广泛影响颇成对照，这大约是因为其行文之通俗而缺乏耐人寻味的深刻性所致。然而，对于本文来说，“通俗”恰恰表明了他的思想与一般社会的普遍而密切的联系，这对于研究“科学”概念的实际运用而言具有特殊意义。所以“通俗化的形式”恰恰是本文的下手处。

我把“反传统主义”与“科学观”这两个并无逻辑联系的概念拼合为一也许不甚准确，但仍有重要的历史理由。如果说科学革命的成果提供了新的思维习惯、新的探究方法，并改变了人们对整个宇宙的看法，那么，对于中国的激进的士子们而言，真正激动人心的并不是沿着科学革命的战略路线继续前进，而是把科学运动的成果作为“反传统”思想运动的理论依据和“反传统主义”的逻辑前提。他们对宇宙图景的看法乃是基于人类历史生活与自然过程的一种独特类比。从这方面看，吴稚晖当得起是一位如 Alfred Forke 所称的现代中国有代表性的思想家。^③

(2) 通俗化的形式与常识批判

在 1923 年“科学与人生观”的论争之中，以丁文江和张君勱为代表的两派人物主要由一批著名的科学家、哲学家、教授或人文学者构成。不管他们对问题的阐述包含了多少混乱和自相矛盾，从形式上看，他们还是遵循了“学术讨论”的基本方式：各自引经据典，援例论证，虽然时有不合学者风度的攻击，但一般而言是以“学术论文”的形式说明各自的观点。论争涉及到许多具体的专门的学科领域，学者们为压倒对手而引出了大量西方科学家、哲学家的名字及其对中国读者来说不知所云

① 参见蒋中正《吴敬恒先生百年诞辰颂词》，其中提及孙中山曾称其为“革命的圣人”。张文伯：《吴稚晖先生传记》(上册)，传记文学社 1969 年版，第 1~6 页。

② 胡适在《几个反理学的思想家》中把他与顾炎武、颜元、戴震相并立，称为“最具历史眼光的”“反理学的思想家”，《胡适文存》第 43 集第 2 卷，上海亚东图书馆。

③ A. 福克：《中国哲学史》，1938 年德文版，第 646 页，转见郭颖颐《中国现代思想中的唯科学主义》，江苏人民出版社 1989 年版，第 27 页。

的理论。这种严肃的、学究式的方式具有一种自足性,即问题需要在知识进展的常规形式中得到解决,而不必诉诸“理性”之外的仲裁者。

吴稚晖几乎是本能地讨厌这种“主旨所在,大家抛却,惟斗些学问的法宝”^①的“学理化混战”,他撇开众多的技术性讨论,而把问题直截了当地归结为对待“物质文明”的态度,从而改变了论战的学术性质。在扫除了“科玄论战”的异常浓郁的学术色彩之后,他便在每一个可能的观念领域内同时开展了一场气势磅礴的科学思想的世俗化运动,从而揭示了这一论战与“五四”新文化运动及东西文化论战的直接联系。吴稚晖有意识地把科学思想中的那些经院化的语词转变为世俗的用语,充分发展了一种幽默的风格,天真而又诙谐,调侃而显机智,故弄玄虚而又让人明白,题目庄严而笔调滑稽,如同流行小说一样易于阅读,似乎是要让科学宇宙观成为老幼咸宜、妇孺皆知的玩意儿。

吴稚晖如此行文,不仅仅因为他的幽默的天性和传统的文人化的教育,还因为他其时正处于一个普遍转折的关节点:科学世界观正在明显地成为一种更为普遍的心理习惯,而他显然力图加速这一进程。这场论战来得正是时候,它正好与整个正在衰败中的新文化运动结合为一整体——很明显,它本身并不完全是科学思想自身的逻辑产物。作为新文化运动的主要领导人之一,胡适清楚地看到了这一点,他惊呼:“这才是真正的挑战!”“从此以后,科学与人生观的战线上的压阵老将吴老先生要倒转来做先锋了!”^②

我做这篇文章,是拿着乡下老头儿靠在“柴积”上,晒“日黄”,说闲空的态度,来点化我,解释我自己的一霎的。我固然不配讲什么哲理,我老实也很谬妄的看不起那配式子,搬字眼,弄得自己也头昏脑胀的哲学……不如靠在柴积上的日黄中,无责任的闲空白嚼了出来,倒干脆一点了。

……^③

① 《觐洋八股化之理学》,《吴稚晖先生全集》卷六,第39页。(下称《全集》)

② 《科学与人生观·胡序》。

③ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第8页。

1924年,吴稚晖为《科学周报》写了发刊词和二十一则编辑话,他依然自喻为不懂科学的“科渣”,说他自己的文章也是“学了杭育的朋友,每次胡诌几句故事,尽我杭育家说笑的职分”而已。^①在《一个新信仰的宇宙观及人生观》这部重要著作中,他援例举譬,起而把自己(人)视同茅厕中的石头,终于又将庄严的人生观归结为“吃饭”、“生小孩”和“招呼朋友”三项。吴稚晖的轻佻、不正经的文字当然绝不意味着他的文章不具有严肃的思想,恰恰相反,正是他而不是丁文江,把科学与人生观的讨论从含混不清的争辩引人目标清晰的文化河床,从而确立了他作为中国最重要的科学思想的宣传家的地位。他的引人注目之处在于:作为一个谪练世故的人,他知道什么是时尚,他写出的恰恰是人们所需的;换言之,他的重要性恰恰是他对科学的非学者化的态度和所谓“实事求是,莫作调人”的斩钉截铁的反传统姿态。

吴稚晖讨论“科学观”时采用的通俗化形式当然表现了他一贯的个人风格,但其含义是颇为丰富的。在进入他的科学观及宇宙观、人生观的大厦之前,我们不妨从远处眺望一下这座大厦的造型及其与周边环境的关系,或许会看到一些意想不到的风景。

首先,当科学家和哲学家对科学的性质、后果及其与其他领域的关系争执不下时,文人们介入了,他们以一种非常迅速的文学方式行使了另一种职能——把科学成就转变为一种新的生活观和宇宙观;完成这一转变的不是科学家本人,而是吴稚晖这样的饱受传统文人教育的文学家及其后继者。从这方面看,以吴稚晖作“科学”讨论的“先锋”,这无异说推动科学成就的普及的伟大运动是一个文学运动,就是说,决定历史的下一个转折,决定中国现代社会发展进程的不是那个时期的科学发现,而是由吴稚晖、胡适、陈独秀等人推进的文学运动。吴稚晖谐谑的文风和荒唐的讨论方式正是这一运动的文学性质的适当表达。

其次,当吴稚晖以文学的方式介入这场席卷知识界的争论之时,他也改变了论战的基本方向:诉诸理性的普及读物,而不倚托于学术界,这一策略本身就有重要意义。这表明知识界的思想的和学术的论争不再诉诸科学理性这一仲裁者,而是诉诸于公众——主要是那些接受或

^① 《科学周报编辑话·一》,《全集》卷一,第11~12页。

同情现代文明的人们。吴稚晖的这种趣味盎然且又通俗易懂的写作方式改变了“理性”这个词的本义，它不再是那种分析还原和理智重建的认识方法，也不再是需要经过长期的、系统的和强化的训练才能获得的事情，而是我们今天应该称为“常识”的东西——任何一个具有“常识”（这些“常识”的对立面则是传统的观念和生活方式）的人都可以声称他有“理性”。在知识的纷争中诉诸公众的裁决，这一直是恪守传统的人的特权，因为公众的“常识”总是和传统知识相关的。吴稚晖敢于在这场论争中以如此方式诉诸公众，这显然也表明这一时期中国已经出现了新的社会力量，他们将保证知识界的领导权握于传播“新知”的人之手。

文学化的写作方式把科学、理性转变为“常识”，实际上也就是把探讨真理的过程和方法——其方向和结果是有待证实的未知数——转变为确凿无疑的事实；在人们的广泛的应用过程中，常识是不需要进行反思和检验的出发点和依据。关于科学与常识的区别，吴稚晖曾说：

知识是跟时代进步的，说不定在现在所谓科学，三四百年后都会变常识，现在的理想，将来也许变成事实。^①

这显示出科学的陈述只是一些有待证实的预设，而常识则是已经证实的知识，把科学作为常识来处理当然也就是唤起一种信任以至信仰的态度而非怀疑和实证的努力。实际上，吴稚晖的根本目的并不在于推进科学的发现，而是传播“常识”——一种与传统知识（迷信）完全不同的“常识”：

国民常识之有无及完全与否，质言之，即国之文明野蛮所由分。其常识之输入法，约略有二。

一、对于人生最不可缺之知识，又几乎为全世界人类普遍所应知之事物，可以编成系统者，则输入之以学校教育。

二、各适乎四周之现象，又四周现象所随时变动呈露之事物，不能悉循系者，则输入之以社会教育。

^① 《科学与人生》，《全集》卷一，第3页。

……欲其人与世界相见之常识，永永趋合于完全之状态，不至甚露窘缺者，非资于社会教育不可……^①

“国民”是其对象，“学校教育”、“社会教育”是其手段，“常识”是其内容。我们由此不难理解吴稚晖一生以“学校教育”和“社会教育”为基本职责的理由。“常识之有无及完全与否”，涉及的是人生观和宇宙观的真切、正确与完善，故吴稚晖云：

即如奥远的哲学，言感情的美学，甚至瞬息万变的心理，琐碎纠纷的社会，都一一立在科学的舞台上，手携手地向前走着。人们的思想，终容易疏忽，容易笼统，受着科学的训练，对于环境一切，都有秩序的去观察整理；对于宇宙，也更有明确的了解，因此就能建设出适当的人生观来。^②

以传播“常识”的姿态传播“科学”，这表明吴稚晖关心的对象不是自然本身，而是关于自然的观念，而整个传统的思想体系和心理习惯都是从这些错误的（不合科学的，已为科学证伪的）自然观念中滋生的。从这一意义而言，吴稚晖对传统所作的常识批判是一种宗教批判——那些占统治地位的、形而上学的、政治的、道德的、法律的、国家的观念都是不合常识的观念，并束缚和限制着人们的思想和现实行为。因而吴稚晖合乎逻辑地向人们提出一种道德要求，要他们用科学的意识来代替他们现在的意识，从而消除束缚他们的限制。

什么叫做科学？就是有理想，有系统，有界说，能分类，重证据的便是……^③

如此，科学者，让美学使人间有情，让哲学使情能合理，彼即由合理得到真正合理之一部分。美学随宇宙而做工不完，哲学随宇宙而做工不完，科学区域，亦即随宇宙向日而扩大，永

① 《中国之社会教育应兼两大责任》，《全集》卷五，第 28 页。

② 《科学周报发刊语》，《全集》卷一，第 10 页。

③ 《补救中国文字之方法若何》，《全集》卷三，第 50 页。

永不完。物质文明之真正合理者，固是他管辖，精神文明之真正合理者，亦是他管辖。^①

正是由于把科学作为常识来处理，是否科学的问题才能转换为“是否合理”的问题；吴稚晖及其同道的科学概念的广泛运用是以这一转换为前提的。吴稚晖的科学批判或常识批判非常类似于一种宗教批判，他的思想世界中充满一系列二元性的对立：物质文明/精神文明、器艺/道术、社会主义/宗教、无政府/国家、新文学/旧文学、杂交/婚姻……所有这些二元对立都被他表述为科学/非科学、科学/迷信的对立。而实际上这种科学/非科学的对立又可以解释为合理/不合理的对立，因为在吴稚晖的运用中，科学作为一种普遍性的原理存在于自然与社会的所有领域之中。他说：

东方学者之意中，视物质与名理，每有形上形下之分……殊不知物质与名理，决不能分上下。理学至隐，必藉质学显之。故科学之名词，不专属于物质，其表则名数质力，其里则道德仁义。凡悬想者，为哲理，而证实者，乃科学。道德、仁义，不合乎名数质力者为悬想，为名数质力理懂之者，是为科学……^②

如此，道德、仁义及其他范畴的问题均可用“科学”的实证来证明其合理与否，换言之，科学自身蕴含着一种道德理性，亦即“公理”。

我们不妨观察一下“科学公理”在吴稚晖及其同人的“革命思想”中的运用及其意义。早在1907年6月，吴稚晖同张静江、李石曾在巴黎创办《新世纪》周刊，宣传无政府主义革命，并把它视为“科学公理”。该刊创刊号上揭载的《新世纪之革命》一文称：

科学公理之发明，革命风潮之膨胀，实十九、二十世纪人类之特色也。此二者相乘相因，以行社会进化之公理。盖公理

^① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第138页。

^② 《书神州日报“东学西渐篇”后》，《全集》卷二，第99页。

即革命所欲达之目的，而革命为求公理之作用。故舍公理无所谓革命，舍革命无法以伸公理。”^①

从吴稚晖一生的著述和《新世纪》的整个倾向来看，这种以科学公理为出发点和最终归宿的“革命思想”并不限于政治领域，而是遍及政治、道德、宗教、种族、语言文学等一切领域，这当然也和他们的所谓“无政府主义革命”的广度和深度相关。

在吴稚晖及其同人的文章中，作为无政府革命的基础和目标的“科学公理”就是真正的自由平等，从而实现“公理”也就是实现“公正”或谓“良德之进化”：

革命凭公理，而最不合公理者强权……强权最盛者政府，故排强权者倾覆政府也。^②

在达致无政府的途径方面，吴稚晖特别重视教育，这是因为无政府主义对自由的追求“乃本乎人人自具之良德”^③：

无政府主义者，其主要即唤起人民之公德心，于个人与社会之相互……公德者，教育之极则……所以无政府革命，无所谓提倡革命，即教育而已。^④

故除以真理公道所包含之道德，——即如共同，博爱，平等，自由，等等，以真理公道所包之知识，——即如实验，科学等等，实行无政府之教育，此外即无所谓教育^⑤。

实际上，吴稚晖深信科学自身就含有道德必然性，或谓科学有一种向善的冲动，如同人类本身就是“进化向善之一物，非有我无人之一物

① 《新世纪之革命》，《新世纪》第1期，1907年6月22日。

② 民：《普及革命》，《新世纪》第15号，1907年9月28日。

③ 《皇帝》，《全集》卷七，第1页。

④ 《无政府主义以教育为革命说》，《全集》卷八，第72页。

⑤ 《无政府主义以教育为革命说》，《全集》第八，第74页。

也”^①。如此,尽管无政府的目标是自由平等博爱的道德理想,但教育的内容却不必是直接道德性的,“足以当教育二字之名义者,惟有理化机工等科学实业也”^②,这是由于科学隐含着道德性的理想,即使这种理想尚未展现出来,科学却有一种在整个进化过程中超越自身的内在冲力。换句话说,吴稚晖的科学概念中内含了一种有待表现或展现的道德本体。他的科学概念的这种内在性与超越性的特点是和他的自然的观念的性质相关的,关于后者下文将有详细讨论。

宗教与无政府的对立也即与科学的对立;这里所谓宗教又并非仅仅实指诸如儒教、佛教、基督教等具体的宗教,而是指一整套不合科学常识的思想和道德观念:

与科学乃公理为反对者,即迷信与强权也。于宗教中,用祸福毁誉之迷信,行思想之强权。于政治中,用伪道德之迷信,行长上之强权。于家庭中,兼用以上两种迷信,行两种之强权。^③

宗教信神道,无政府尚科学(无神);宗教辅政府,无政府敌政府;宗教主安贫守分,无政府以平等为原理,以冲突为作用;宗教轻女子,无政府主男女平等……宗教乃伪德之迷,无政府乃科学之真理也。^④

基于科学自身蕴含着道德必然性这一观念,吴稚晖实际上是从“实证”与“合理”的双重意义阐释宗教与科学的对立:

宗教之虚妄,早以科学之真实,为归纳法推定之,故以宗教之迷信,阻塞思想之自由,其发挥良德者少,以科学真理,发明道德为进化,其符合良德者多……^⑤

① 《书神州日报“东学西渐篇”后》,《全集》卷二,第101页。

② 《答人书》,《全集》卷八,第25页。

③ 真:《祖宗革命》,《新世纪》第2号,1907年6月29日。

④ 革新之一人:《续革命原理》(真译),《新世纪》第23号,1907年11月23日。

⑤ 《宗教问题》,《全集》卷六,第19~20页。

科学与无政府主义的理念结合在一起,构成了一种激进主义变革观,在这种“普及革命”的思想体系中,^①宗教迷信与科学公理的冲突骨子里是一切现存秩序与人类的道德理想的对立。吴稚晖的激进的反传统主义科学观不单超越了对所谓“三纲五常”的否定,而且发展为对一切现存的伦理形式的批判。在婚姻关系问题上,他已不是一般的提倡恋爱自由,而且对婚姻形式本身持否定态度,《评鞠普君男女杂交说》一文站在“科学上之定理”的立场,指出“异类相交,则所生良”的事实,并相信“自由配合”“亦为进化界中必然发生之事实”,^②在他终生从事的文字改革的事业中,吴稚晖的激进思想也是以“科学”为根据的。对于无政府主义者来说,改革以至废除汉字既是无政府思想的有机部分,也是科学公理的必然要求。吴稚晖和《新世纪》同人把废除汉字、普及“万国新语”(世界语)作为“求世界和平之先导,亦即大同主义实行之张本也”^③，“苟吾辈而欲使中国日进于文明,教育普及全国,则非废弃目下中国之文字,而采用万国新语不可”^④。对于吴稚晖来说:

科学世界,实与古来数千年非科学的世界,截然而为两世界。以非科学世界之文字,欲代表科学世界之思与事物,牵强附会,凑长截短,甚不敷于应用……不能与世界共同进化而已。^⑤

从世界主义的立场出发,他认为:

今日欧美的物质文明,并非西学,乃是人类进化阶级上应有的新学^⑥,世界既有其物,固必普及于人类者也^⑦。

① 民:《普及革命》,《新世纪》第15、17、18、20、23五期,1907年9月至11月。

② 《评鞠普君男女杂交说》,《全集》卷八,第19页。载于《新世纪》的文章《续革命原理》对废除婚姻和家庭亦有非常明确的观点,以为此“亦社会革命之一端也”。

③ 瞿:《万国新语》,《新世纪》第6号,1907年7月27日。

④ 《万国新语之进步》,《续万国新语之进步》,《新世纪》第35、36号。

⑤ 《书神州日报“东学西渐篇”后》,《全集》卷二,第99页。

⑥ 《补救中国之方法若何》,《全集》卷三,第50页。

⑦ 《书神州日报“东学西渐篇”后》,《全集》卷二,第99页。

吴稚晖在科学世界/非科学世界的二元对立的格局内,不相信语言文字“都是‘习惯’演成的”,而要“人为”地“制造”新文字,^①他考虑过径用世界语,亦考虑过先采英文或法文“为学校人人必习之文字”,或“用汉语拼了音,另造一种新文字”。^②

吴稚晖及其同人的“科学”概念的运用范围远不止此,几乎涉及了人类生活的所有领域。尽管他们对“科学”的信念及其对旧秩序的否定建立于“进化”这一普遍原理之上,但其结论却与自然科学意义上的进化理论无关。所谓:

进化者前进不止,更化而无穷之谓也……苟不进或进而
缓者,于人则谓之病,于事则谓之弊。夫病与弊皆人类之欲革
者也。革病与弊无他,即所谓革命也。^③

从达尔文的进化理论中引申出激进主义的革命原理,而不是如胡适等人那样从这一理论的渐进观点出发建立改良主义的社会思想,这表明“进化”理论只是作为一种不言而喻的“理由”成为他们的思想出发点,并借此促使社会向乌托邦的转化。如果现代科学的特质如马克斯·韦伯论证的那样是变化,它无视与事物终极意义有关的命题,总是朝着存在于无限之中的目标挺进,那么,吴稚晖等人把“科学”作为“常识”来把握的方式却等于是在假定确实有已完成的科学,并可以据此建立一种假言演绎体系,使人们可以根据各种原则、公理来解释自然、社会并塑造出科学的人生观。

就此而言,吴稚晖的宗教批判与他的“科学方式”之间存在着矛盾。吴稚晖利用实证实验的科学揭去世界神秘的面纱,把关于这个世界的一切神圣观念清除出这个世界,并使世界成为一个服从因果法则、可加利用但没有意义的地方,因为经验论的世界观在原则上排除了旨在于世界内部寻找“意义”的思想方式。然而,也正是吴稚晖本人把科学革命的成果作为业经证实的公理,并从中演绎出了人类生活的最终意义和

① 《补救中国之方法若何》,《全集》卷三,第36页。

② 《补救中国之方法若何》,《全集》卷三,第23页。

③ 真:《进化与革命》,《新世纪》第21号,1907年11月2日。

基本原则。宗教批判从一开始就具有宗教性的前提,吴稚晖对此有着自觉的认识,他把他的科学宇宙观和人生观称为“一个新信仰的宇宙观及人生观”^①。传播一种新的信仰这一事件本身就意味着诉诸公众而不是理性,其目的从一开始就不是追究真理,而是灌输常识,吴稚晖的通俗易懂、幽默风趣的文体正是“布道”的适当形式。

(3) 自然过程与历史过程

如果说吴稚晖的科学观从一开始关注的就不是自然本身而是关于自然的观念,那么他的著述活动的中心任务自然也就是重新解释宇宙现象。对于吴稚晖来说,自然的观念乃是一切其他观念的基础或前提,因此,新的宇宙观不仅在形态上必须同旧的宇宙观相区别,而且这个宇宙观的核心即自然的观念还必须逻辑地引申出人的历史活动的理由、目的与方式。当我们从“外观上”观察了吴稚晖的“一个新信仰的宇宙观及人生观”之后,这一点已很清楚:自然科学并不是他在回答自然是什么的时候应该考虑的唯一思想形式,对自然的陈述依赖于历史过程,这不仅是说“科学的事实”总是指“在某个时刻某种条件下已被观察到的”历史事实,而且是说吴稚晖用一系列“科学事实”建构其宇宙论的过程,不过是他利用“科学事实”解决他所面临的历史课题的过程。从这一点出发,我们便可以洞悉吴稚晖的哲学宇宙论中的两个部分即自然过程与历史过程的有机联系和相互制约。

从康有为对“诸天”的持久观察,到谭嗣同用“以太”对宇宙及其现象命名,直至吴稚晖的自觉的宇宙论构想,自然的观念始终是现代思想的反思课题,并不断地获得新的特征。以此为基础的越来越激进的思想活动随之也被赋予了新的面貌。说中国近代的思想发展以自然的观念为基础,并不是说自然的观念是在脱离当时的社会政治及伦理思想的情形下首先产生的,也不是说当一种宇宙论成形之后,人们便在此基础

^① 为了使自己的宗教批判同宗教区别开来,吴稚晖有意识地把宗教与信仰——特别是非宗教的信仰区别开来,他说:“故宗教一名词,最好严格的限制了以神为对象……若将许多无神的信仰,列入宗教学,虽是学问家所许,必非宗教家所乐……”《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第12页。

建立激进的、反传统的思想体系；我所指的是一种逻辑关系而非时间关系，而在思想史的过程中，时间关系和逻辑关系常常正好相反。从特定意义上看，社会思想家对宇宙论的反思和运用，就如同一个从事具体科学研究的科学家对其工作原理的反思与运用。对于宇宙论的内部结构的观察乃是理解以此为基础的思想活动的前提。吴稚晖的宇宙论当然需要置于“中国思想的现代延续”中才能揭示其思想史意义，但是，既然这一宇宙论的直接来源是西方现代科学革命的成果和以此为基础的宇宙论方面的发展，我们当然应当以此为背景首先揭示其一般特征。

1) 科学的宇宙观。

从表面看来，吴稚晖的宇宙观及人生观始终围绕着物质/精神的关系问题，并毫无疑问地倾向于物质一元论。在《与友人论物理世界及不可思议书》中，他说：

……居此人境，止有物质；并无物质以外之精神。精神不过从物质凑合而生也。用清水一百十一磅，胶质六十磅，蛋白质四磅三两，纤维质四磅五两，油质十二两，会逢其适，凑合而成一百四十七磅之我。即以我之名义盲从此物理世界之规则，随便混闹一阵……各自分离而后止。……因用清水油胶等质团合之一物，从团合后之精神，发生思虑，必不能出于物理之外……^①

吴稚晖的这些说法使学者们相信他是一个机械论者或哲学唯物主义者，似乎他的宇宙观和人生观如同拉美利特的《人是机器》、霍尔巴赫的《自然的体系》一样，完全是建立在牛顿物理学的基础之上。^② 这种观点几乎完全没有考虑吴稚晖的宇宙论与中国传统天道观的关系（下文将详论），而且也忽略了吴稚晖的宇宙论的另一直接源泉即进化论对他的影响。在深入吴稚晖的宇宙论内部之前，我们不妨先指明科学史的一个基本事实：把进化观念引入自然科学的一个否定的结果就是抛弃了机

^① 《全集》卷四，第1页。

^② 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义》，第33、39页。

械的自然概念。一部机器基本上是一个完成了的产品,或说一个封闭系统,当它被制造之时并无机器的功能可言。所以它不可能发展,因为“发展”指的是一个东西致力于成为它还不是的东西(如从婴儿成长为成人),而机器自身在未完成状态干不了任何事情。机器的运转是循环式的,对它自身而言则是不断的损耗而非发展。如同 R. G. 柯林武德所言:“把一件事情描述成机械的同时又是发展的或又是进化的,这是不可能的。有些发展着的东西可以把自己造成机械,但它不可能就是机械,因此,在进化论中,自然中可能有机械,但自然本身不可能是一个机器,并且不仅它作为整体不能,而且它的任何一个部分都不能用机械的术语完全描述。”^①

但是,在逻辑上不能成立的观点在历史上却完全可能。吴稚晖就试图把宇宙描述成既是机械的又是进化的,他几乎完全没有意识到这种描述方式有什么矛盾或悖谬之处,因为对于一个“科学”信仰者而言,这两方面都是以“科学”的定理为基础的。考虑到吴稚晖的科学宇宙论的直接任务是:第一,肯定西方物质文明,揶揄东方“精神文明”,第二,排除上帝这一造物主的地位和一切“创世”的宗教观念,他用明确的语言强调宇宙作为机械的“物理世界”便是可以理解的。然而,吴稚晖的宇宙论在整体上有着更为强烈的有机论性质,却是一个具有深刻含义的事实。他说:

在无始之始,有一个混沌得着实可笑,不能拿言语来形容的怪物,住在无何有之乡,自己对自己说道,闷死我也!……说时迟,那时快,自己不知不觉便破裂了,这个破裂,也可叫做适如其意志,所谓求仁得仁。顷刻变起了大千宇宙,换言之,便是说兆兆兆兆要我。他那变的方法,也很简单。无非拿具有质力的若干“不可思议”量,合成某某子。合若干某某子,成为电子。合若干电子,成为原子。合若干原子,成为星辰日月,山川草木,鸟兽昆虫鱼龟。你喜欢叫他是绵延创化也好,你滑稽些称他是心境所幻也得。终之他是至今没有变好,并且似乎还没有

^① R. G. 柯林武德:《自然的观念》,吴国盛译,华夏出版社1990年版,第15页。

一样东西,值得他惬意,留了永久不变。这是我的宇宙观。^①

吴稚晖的宇宙观不同于古希腊的宇宙观,也不同于文艺复兴的宇宙观,^② 尽管它的表述方式是文学化的,但我们仍可以从中离析出这一宇宙观的现代特征:

A. 这一宇宙论的表达是基于一种自然过程与人类的生命过程亦即历史过程之间的类比,它不同于希腊宇宙观的那种大宇宙的自然和小宇宙的人的类比,也不同于文艺复兴的宇宙论的那种作为上帝手工制品的自然与作为人的手工制品的机械的类比。居于这一宇宙观的中心图景的,是作为历史思想的基本范畴的过程、变化和发展等概念,而这些概念是和生物学领域的重大发现即进化理论相关的。正如生命过程一样,这个“怪物”的变化之中并无不变化的基底,也没有变化的发生所遵从的不变化的规律。如同柯林武德在讨论现代宇宙论时所说:“人的自我意识,在这种情形中的群体意识,以及他自己群体活动中的历史意识,再次为他关于自然的思想提供了一条线索。变化或过程这些科学上可知的历史概念,在进化的名义下被应用于自然界。”^③ 实际上,正是吴稚晖是基于生命、历史与自然的对比来建立其宇宙论,他才能基于同一原理来同时阐述他的“宇宙观”和“人生观”。

B. 这一宇宙论借用了传统物理学中的“物质”概念来表达世界的一元性质,但这一“物质”概念却是超越物质/精神、有/无的二元范畴的概念,即物质的每一部分不是简单地处于这里或那里,而是位于一切地方:“举现象世界,精神世界,万有世界(有),没有世界(无),适用时间空间的,不适用时间空间的,顺理成章的,往来矛盾的,能直觉的,不能直觉的,合成一个东西”,即他所谓“一个”。^④ 尽管吴稚晖仍用“物质”这一概念来表述这个放弥六合、退藏于密的“一个”,但这一概念已经具有生物学意义上的“生命”概念的特征,是一个介于物质与心灵之间的概念,故而吴稚晖说:“我所谓一个,是一个活物”,由它转化或发展而来的现

① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第 37 页。

② 关于这两种宇宙观的命名,参见柯林武德《自然的观念》一书。

③ 柯林武德:《自然的观念》,第 13 页。

④ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第 13 页。

象也因而“通是活物”，甚至包括“无”在内。^①从整体上看，吴稚晖的宇宙论具有生物学宇宙论的一般特征，即世界是一个无始无终的生命的历史，她要造出更加具有生命力的、强壮而有效的机体。

C. 这一宇宙论用“质”与“力”这两个传统物理学概念暗示了“生命力”这一概念。吴稚晖认为从茅厕中的石头到号称“万物之灵”的人都是“活物”，而“活物的界说”即既要有质地，又能感觉。在这里吴稚晖把导致人类感觉的神经系统的功能及运转与石头的化合作用相并提，倘说他的观点是“唯物主义”的话，那么它的意义仅仅是指吴稚晖试图用物理化学结构来解释生理学的功能，而在强调“活物”这一点上则表明他已用生物学的观点改造了上述物理化学的概念。在此，我们应特别注意吴稚晖对质与力这个概念的解释及其与生命（活物）的关系：

……万物有质有力，……无无质之力，亦无无力之质。质力者，一物而异名。假设我们的万有，方其为“一个”之时，就其体而言曰质，就其能而言曰力，加以容易明白的名称，则曰活物。及此一个活物，变而为万有，大之如星日，质力并存；小之如电子，质力俱完。故若欲将感觉的名词，专属于动植物，亦无不可……我以为动植物且本无感觉，皆止有其质力交推……譬之于人，其质构而如是之神经系，即其力也如是之反应。所谓情感，思想，意志等……质直言之曰感觉，其实统不过质力之相应……万有皆活，有质有力，并“无”亦活，有质有力。……^②

吴稚晖把世界万物及其运动归结为质与力的观点似乎是机械论的，但值得注意的是作为“活物”标志的“力”却是物质自身具有的能量或冲动，并非如机械运转时的力是由一个外在于机械的他者输入的。从这一点来看，我们发现，吴稚晖把自然中的一切归为一个词“物质”的作法，同柏格森把生物学作为自己的出发点，最终把整个自然界还原为“生

① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第17～19页。

② 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第26～27页。

命”的做法,并无多大差别:他们强调宇宙是一个创造性的进化过程,这个过程既无外来的动力因,亦无预定未来的终极因,如同一个服从于自身固有的力量的宏大的即兴创作,无目的,无针对性,无内在的指导原则。正由于此,吴稚晖在批评张君勱等人借尼采、柏格森而为“精神原素”张目的同时,又说尼采的权力意志、柏格森的“宇宙是一个大生命”是“千对万对”,唯一需要修正的是生命与意志等概念需被替换或归结为“质力”概念。^①透过这种差别,我们可以看到他们之间的共同前提,即宇宙是一种依据自身的创造性、导引性力量而运动的进化过程,就完全没有自觉的目标意识而言,它与物质相似而与心灵有别;就它是一个相连的过程,一个按自身的“感觉”不断适应新的环境而变化自身的过程而言,它又与心灵相似。“活物”这一概念暗含着的这种生命力具有内在论的特点:生命力与所有机体的联系既是内在的又是超越的,如同柯林武德在描述生物学宇宙论时所说的,所谓内在的,就是仅存在于这些机体之中;所谓超越的,便是它寻求自身的实现,这种寻求不仅在单个机体的生存之中,也不仅在某个物种的生存之中,而是总能够并且总要努力为自己在新的物种中找到更充分的实现。^②

D. 这一宇宙论由于建立在进化论的基础上,从而将被机械自然观排除了的观念即目的论的观念,重新引入宇宙过程。就此而言,吴稚晖的宇宙论内部的确存在着机械论观点(质力交推无目的可言)与生物学观点的矛盾,但从吴稚晖的基本倾向看,他又自然地倾向于后者,这是由于这一宇宙观是建立在自然的运行与人的生命过程和历史过程的类比之上,而后者则把自然进化的概念转换成了进步的概念。从宇宙万物由无处不在的“物质”构成而言,“充塞宇宙者,事物二者而已”^③,“杂有善恶”,其运动变化无穷,并无目的可言。但是,从人类史(作为宇宙进化的一部分)观点来看,进步概念虽然并未预示着一个凝固的终极目标,但却意味着一个向着某种既定而永远不能达到的目标的前进过程。这一过程是自然的自发过程,它本无道德性可言,但是,人作为自然的平等一员理应遵循自然的规则,如此,进步过程以及人对进步的态度就具

① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第31~33页。

② 柯林武德:《自然的观念》,第149页。

③ 《书神州日报“东学西渐篇”后》,《全集》卷二,第69页。

有了道德意义。吴稚晖生动地说：

自从我们不安本分，不甘愿做那听不到，看不见，闻不出，摸不着的一个闷死怪物，变了这大千宇宙，我们的目的何在呢？我是不敢替我自己吹牛皮的，却逼住我不得不说他是要向真美善！^①

把“真美善”引入宇宙过程，这就为科学提供了合理性和合法性的基础。“科学”与理学考据学以及美学文学宗教学的差别，被解释为在自然进化过程中的成熟与不成熟的差别；^②物质文明作为“人类进化阶级上应有的文明”^③是有其生物学依据的，“科学理想的细胞原虫，未尝不潜伏在吾人脑子之中，与人类的气化相应”^④。

因此，这种以物质本性为基础的科学同时决定了人类生活的政治状态、道德状态和生活方式，“能倾翻较不正当的世界，进于较正当”，“要完全一切理想的道德，止有科学万能”。^⑤吴稚晖一方面说自由、平等、博爱、公理、大同的实现是自然的过程或品物进步的过程，另一方面又指出“人类向于进化，本由良德”^⑥，“人者，能以人工补天行，使精神上一切理想的道德无不可由之而达到又达到者也”^⑦，这不啻是说自然的进化过程同时又是人的自由创造过程或道德理想的实现过程。吴稚晖针对梁漱溟、梁启超等人问道：“当初漆黑一团，变动而为万有，绵延而亘无穷，时时倾向于真善美，难道整备如此的苟延残喘，敷衍这持中的么？所以反对物质文明，几无异自己萎缩其精神，还有什么精神文明可言。”^⑧对于进化过程的道德评价是着眼于手段（物质的还是精神的，科学的还是宗教的）与目的（真善美）的关系作出的。吴稚晖的这种既无

① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第39页。

② 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第127、132页。

③ 《补救中国之文字之方法若何》，《全集》卷三，第47页。

④ 《补救中国之文字之方法若何》，《全集》卷三，第50页。

⑤ 《科学周报编辑话·十》，《全集》卷一，第70页。

⑥ 《科学周报编辑话·十》，《全集》卷一，第70页。

⑦ 《书排满平议后》，《全集》卷八，第70页。

⑧ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第61页。

止境又有目标趋向的进化观念是一种历史观念,它意味着一个不断上升的过程和时间系列,世界始终为壮丽的事物、广阔的未来敞开着,而绝不如康有为、梁启超那样把“三代之制”作为人类理性的顶峰,并把自己的一切作为归结为恢复这个最高点的理想。在质力相交的自然过程与趋向真美善的历史过程之间似乎存在着矛盾,但对吴稚晖而言这二者的类比是完全统一的。

总的看来,吴稚晖的宇宙论的形成是基于自然过程与历史过程、生命过程的类比,是机械论宇宙观与进化论宇宙观的独特结合,世界的运动是质力相交的物理运动,又是具有内在性基因和超越性自动力的生命(有机体)过程。它拒绝普遍的规则与秩序,又具有内在的趋势目标,并进而具有衡量事物的道德性的准则。如果说每一次宇宙论运动都发出一个兴趣焦点由自然向精神转变的活动,那么吴稚晖的宇宙论从一开始就是把历史过程和生命过程作为出发点的。

2) 科学的人生观。

对于吴稚晖来说,人生观与宇宙观的关系如同具体工作对于原理的关系,二者的联系如此紧密,以致所有关于人生的观点都建立在宇宙论的前提之上,后者通过前者的运用而显示出实际的意义,并为未来提供新的信念和一贯性。相对于宇宙论的抽象原理,人生观具有具体的历史针对性,而恰恰是这一人生观及其与它的论争对象的关系揭示了吴稚晖宇宙论的形成过程和历史(而非自然的)内涵。我已指出过:人生观对宇宙论的依赖是指逻辑关系而非时间关系,而后者恰好相反。因此,当我揭示吴稚晖的人生观的诸要素及相互关系时,也将扼要地说明这些正面叙述背后的潜台词。

A. 吴稚晖对人作了一种纯粹生物学的解释,他用特有的滑稽语调说:“人便是宇宙万有中叫做动物的动物。人又便是动物万类中叫做哺乳动物的哺乳动物”,他后脚直立,前脚为手,是“能作诸多运用的动物”。人脑较大,组织较复杂,但也不外是“内面有三斤二两脑髓,五千零四十八根脑筋,比较占有多额神经系质的动物”。^① 吴稚晖的这一表达基于他的宇宙论的一条基本原则,即宇宙万有尽管千差万别,但都可归

^① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第40~41页。

结为他所谓“一个”，这个“一个”本质上是物质性的，但却又是“活物”，因为他的“质”同时含有“力”，而“力”则是驱动世界变化的动因。人作为一个有机体也由质力构成，在性质上与其他宇宙现象并无任何差别。

吴稚晖的这种描述方式的潜在含义是对宇宙诸现象中的等级差别的取消，其核心是对人作为宇宙中心或“万物之灵”的观念的否定。“宇宙除‘一个’外无绝对性的东西，止有相对性的罢了”。从茅厕里的石头到其他动植物如苍蝇、树木等，都是由质力构成的“活物”，虽有差异却无高低。^① 在这个取消绝对性而只有相对性的世界中，一切事物如上帝或作为“万物之灵”的人等绝无神圣性可言。从吴稚晖对“人”及宇宙的界定中，我们可以读出两层含义：a. 用世界的绝对统一性和相对差异性来取消中心，代之以一个多元的世界整体。这当然构成了上帝等神圣观念的取消，因为宇宙万有中并无任何居于其他事物之上的圣物，也不存在绝对的中心。这是用物质的普遍性对抗宗教的神圣性。b. 如果说文艺复兴时代的人们曾通过对人的礼赞来反叛宗教，亦即通过人这一中心的建立来取代宗教的神圣地位，那么，吴稚晖的相对主义（他的确受到爱因斯坦的启发）在否定宗教中心的同时，也取消了人这一中心，其核心是否定人的精神优越性。这就是吴稚晖用脑髓、神经系等物质性概念来描述人的特性的原因：既然有质即有力，那么“精神”不过是生物器官的功能（力）而已。

从这两方面看，吴稚晖对“人”的定义虽然没有涉及“精神”，却是在物质/精神的二元对立的框架中形成的。他的矛头所向，是梁启超、梁漱溟、张君勱的儒学伦理观以及他们所标举的尼采、柏格森、欧力克、倭伊肯等人，特别是他们的自由意志、精神原素、权力意志、生命直觉等概念。在1923年~1924年的语境中，把人视为“万物之灵”已不具有“五四”前后的那种追求人的解放的意义，而是重新归向传统文化特别是以修身为核心的儒家文化的述词，这个概念是和西方的物质文明相对称的。梁启超、张君勱等人把尼采、柏格森与孔儒学说相沟通，以为他们的生命哲学也就是二千年前中国“生生为易”的人生观，在吴稚晖的眼里，超人哲学、生命意志学说再次把人奉为精神之王，无非是为宗教或玄学

^① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第22页。

留下一席反物质文明的基地而已。^① 他在此用纯粹的生物学眼光描述“人”的概念，就是为了把“人”复归于自然的物质世界，并暗示“人”同自然物质一样不仅是平等的，而且是可以科学方法加以观察和控制的。

B. 吴稚晖宇宙论的另一基本原则是宇宙及其万有不仅是物质性的机体而且还是过程，物质和活动不是两个而是一个东西，其关系是“体”与“能”的关系。这个过程是向真美善的创造性的推进，而不是无限的循环；在整个进化过程中，机体不断地获得并产生新形式。从这一宇宙论原则出发，吴稚晖推导他对“生”的定义：

什么叫做生？……便是兆兆兆刹那中，那位或造或幻或变的赵老爷，或钱太太，……从出了娘胎，到进着棺木……他或她，用着手，用着脑筋，把“叫好”的戏，或把“叫倒好”的戏，演着的一刹那，便叫做生……生者演之谓也……^②

作为所谓“整个儿‘一个’的分裂的变相”之一，人的生命过程在本性上是不断求变的，它既不会反顾，也不会停滞。吴稚晖特别声明他说“人生”便是“两手动唱戏”并非戏言，而是对人生的敬重，其含义是说他对人的进化过程持一种积极肯定态度，在当时则是直接针对梁漱溟关于世界文明的三种路向而说的。所谓“三种路向”即“意欲而前”的欧洲路向，“意欲向后”的印度路向，“意欲自为调和持中”的中国路向。梁氏宣称西方文化在危机之中，人类文化将出现“中国文化之复兴”，这不啻是对新文化运动的选择的宣判。吴稚晖把“生”作为宇宙进化的自然形式，无疑是重新肯定为新文化运动肯定过的所谓“意欲向前”的物质文明。这同强调“人”的物质性以对抗所谓“精神”（东方文明）的含义是完全一致的。^③

C. 整个宇宙过程有两个主要特征，即时间和空间，它们共同构成了人生的舞台：

^① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第32～33页。

^② 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第41页。

^③ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第44～47页。

从“无始之始”，到“无终之终”，这条时间线，就是宇宙万有唱戏的季候。“人生”也在中间占有演唱的钟点。从“无内之小”，到“无外之大”，这个空间场，就是宇宙万有唱戏的台盘。“人生”也在那里头占有舞蹈的角隅。^①

所谓人生，便是用手用脑的一种动物，轮到“宇宙大剧场”的第亿垓八京六兆五万七千幕，正在那里出台演唱。请作如是观，便叫做人生观……^②

吴稚晖最终归结说，他的人生观便是：吃饭，生小孩，招呼朋友三项。吃饭表明了生命的物质性需求，生小孩表明爱情之类精神现象不过是种的延续的内在要求，招呼朋友表明人类的道德（如自食其力，不阻碍他人，相互扶助）乃是宇宙过程的基本规则，而所有这一切都有赖于物质文明的进步，因而也都可以用科学加以研究和控制。吴稚晖指出人可以“人工”补“天行”，促进道德理想的实现，实质上是说道德理想的实现植根于人控制自然、利用自然的能力的进步。他对人的自由意志的称赞等同于对物质文明的肯定。

既然人类生活是由吃饭、生小孩、招呼朋友的物质性过程构成，那么一切非物质性的精神原素，如梁漱溟所谓“直觉—良知—非量—良心”，如理学家们爱用的孟子所谓“四端”即“辞让”、“是非”、“恻隐”、“羞恶”，都并非人的先验存在，对于吴稚晖来说既不存在超然于物质的“天理流行”，也不存在脱离物质的先天直觉。人的认识能力是随着人对自然改造亦即品物的进步而前进的，而这种进步是由人的理智对物质规律的把握程度决定的。从这一点出发，吴稚晖的唯物的、进化论的人生观包含了对理智的充分肯定：

……人……接触外物，则造感觉；迎接感觉，则造情感；恐怕情感有误，乃造思想而为理智；经理智再三审查，使特种情感恰象自然的常如适当，或更反叫理智之蔽，是造直觉；有些

^{①②} 《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《全集》卷四，第43页。

因其适于心体,而且无需审检,故留遗而为本能。如是每一作月,皆于神经系增造机械,遂成三斤二两脑髓,又接上五千零四十八根脑筋。^①

本能、直觉、情感不仅起源于物质性的感觉,而且必须接受理智的过滤。如同胡适所说,吴稚晖的上述观点不过是“要人平日运用理智,养成为善的能力,造成为善的设备”,其核心在于强调“为善”的道德要求与“能力”、“设备”的依存关系,^②这就是他的“人生观”的意义所在。

吴稚晖最终把他的新信仰归结为七条:a. 精神离不了物质;b. 宇宙都是暂局;c. 古人不及今人,今人不及后人;d. 善亦进化,恶亦进化(暗示进化过程或走向真善美的过程是无限的以及理智的重要性);e. 物质文明将促使人类的合一,并解决各种疑难;f. 道德及文化结晶,文化(物质文明)的高低决定道德的高低;g. “宇宙一切”均可以科学解说(“科学万能”)。^③

总的说来,吴稚晖的人生观是从他的宇宙论的基本原则上逻辑地推衍出来的,二者是高度一体化的。但从吴稚晖许多论点的直接针对性来看,科学的发现并不是他的科学宇宙论和人生论的直接起源,后者也不是前者的逻辑结果。吴稚晖的宇宙论和人生论所要解决的不是科学问题,而是历史问题,是走什么样的道路才能解决中国的危亡地位的问题,也是生存于宇宙中的人应确立何种人生准则的问题。从这一点看,吴稚晖基于一种历史过程和自然过程的类比来建立其宇宙论,便是毫不足怪的了。

3) 是机械论还是有机论?

吴稚晖把他的宇宙论称为一种信仰,这表明他清楚地知道他的观点并未得到科学的实证。吴稚晖著作的意义主要是在思想史方面,而不是科学史方面。

在对吴稚晖的宇宙论及人生论作了上述分析之后,我们可以先从西方宇宙论的发展角度观察其历史特性:它是机械论的吗?

① 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第95~96页。

② 胡适:《科学与人生观·序》,《科学与人生观》,上海亚东图书馆1923年版,第26~29页。

③ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第106~128页。

在欧洲的宇宙论思想的发展过程中,机械论宇宙观(它也被柯林武德称为文艺复兴的宇宙论)是对希腊宇宙论的一次革命,后者具有有机论、内在论和目的论的特征。根据柯林武德的精辟的解说,希腊自然科学是建立在自然界渗透或充满着心灵(mind)这个原理之上的。希腊思想家把自然中心灵的存在当作自然界规则或秩序的源泉,而正是后者的存在才使自然科学成为可能。他们把自然界看作是一个运动体的世界。运动体自身的运动,按照希腊人的观念,是由于活力或灵魂(soul)。但是他们相信,自身的运动是一回事,而秩序是另一回事。他们设想,心灵在他所有的表现形式(无论是人类事务还是别的)中,都是一个立法者,一个支配和调节的因素。由于自然界不仅是一个运动不息从而充满活力的世界,而且是有秩序和有规则的世界,他们理所当然地认为,自然界不仅是活的而且是有理智的(intelligent);不仅是一个自身有灵魂或生命的巨大动物,而且是一个自身有心灵的理性动物。世界上的一切造物都代表了这种充满活力和理性机体的一个特定部分。可以说,被苏格拉底、柏拉图和亚里士多德所研究的心灵,始终并且首先是自然中的心灵,是通过对身体的操纵显示自己的、身体中的和身体所拥有的心灵。因此,希腊思想家一般总是当然地把心灵从根本上归属于身体,认为它与身体一起生存在一个紧密的联合体之中。很显然,希腊宇宙论乃是基于一个类比之上的:即自然界同个体的人之间的类比。^①

文艺复兴的机械自然观是在哥白尼(1473~1543)、特勒西奥(1508~1588)和布鲁诺(1548~1600)的工作中,开始与希腊自然观形成对立面的。如果说希腊自然观基于自然与个体人之间的类比,那么,机械自然规则基于自然与机器之间的类比,但这一类比是以非常不同的观念秩序为先决条件的。首先它基于基督教的创世和全能上帝的观念,其次,它基于人类设计和构造机械的经验——上帝之于自然,就如同钟表匠或水车设计者之于钟表或水车。^②这一类比的核心在于精神与自然分离的,简单说就是:精神创造自然,或者说,自然是精神自主和自存(self-existing)活动的产品。柯林武德扼要地概括了机械宇宙论与希腊

① 参见柯林武德《自然的观念》的导论及第一部分第一、二、三章。

② 参见柯林武德《自然的观念》的导论及第二部分第一、二、三章,R. 霍伊卡《宗教与现代科学的兴起》第1章。

宇宙论的对立：

不承认自然界、不承认被物理学所研究的世界是一个有机体，并且断言它既没有理智也没有生命，因而它就没能力理性地操纵自身运动，更不可能自我运动。它所展现的以及物理学家所研究的运动是外界施与的，它们的秩序所遵循的“自然律”也是外界强加的。自然界不再是一个有机体，而是一架机器：一架按其字面本来意义上的机器，一个被它之外的理智设计好放在一起，并被驱动着朝一个明确目标去的物体各部分的排列。^①

文艺复兴的思想家们也像希腊思想家一样，把自然界的秩序看作是一个理智的表现，只不过对希腊思想家来说，这个理智就是自然本身的理智，而对文艺复兴思想家来讲，它是不同于自然的理智——非凡的创造者和自然的统治者的理智。这个差别是希腊和文艺复兴自然观所有主要差异的关键。

从上述比较来看，吴稚晖的宇宙论既不同于希腊宇宙论，也不同于机械宇宙论。作为一位宗教批判者，吴稚晖否认任何非物质性的原因存在，他强调整个世界及其运动是一种由质与力相交的物理运动，自然内部没有作为一种导引力量的心灵（有机论），自然外部也不存在精神创造者（机械论）。从他把自然归纳为“质力”的内在机质，并把精神活动视为物质运动而言，吴稚晖的宇宙论含有某种程度的机械论性质。但是，吴稚晖又认为自然的运动是一个“活物”的运动，在自然要素内部存在着一种自动力。从特定过程看，自然运动是无目的和偶然的，从整个过程看，自然运动又是一个趋向真善美的有目的的过程。这似乎又在暗示自然本身是一个有机的生命体，它存在着一种趋向真善美的内在基因，就如同植物种子中含有花果的生长基因一样。由此看来，吴稚晖的“质力”及“活力”的概念与希腊思想家的“心灵”与充满活力和目标的自然的观念又具有相似性。更为重要的是，如果自然是一架机器，那么人就

^① 柯林武德：《自然的观念》，第5页。

必须从它的创造者那里得到目标与规则的启示；如果自然本身蕴含着真善美的趋势，人们则需要依循宇宙自然的运动来建立自己的人生观。对于吴稚晖来说，他显然更倾向于后者。

吴稚晖的宇宙论的有机论特征直接导源于进化论。正是这一理论把自然解释成一个自然的变异或进化的过程，它启示人们：自然同人类史一样是由物竞天择、适者生存的规则所控制的。“物竞”与“适者”的概念暗示自然过程是一种有意志的生命过程，万物都为生存而奋斗，为存在的权利而改变自己、使自己更强健。但同时，这又是“天择”的过程，是充满偶然性的纯自然过程。我们已提到过，希腊宇宙论是基于自然与个体的人的类比，机械论宇宙论是基于自然与机器的类比，而吴稚晖的宇宙论则是基于自然与历史的类比。对他来说，历史是自然过程，又是有意志和目标的活动；历史充满了偶然性，又具有“进步”的特征；历史的动力是由历史内部的各种因素的关系而产生的，它没有外部的操纵者，但历史的过程又不同于个体生命那样是循环的（如同种子—植物—种子那样），而是不可重复地向前渐进的。进化理论通过坚持迄今被认为是不变的东西实际是变的，来消除自然界中变与不变因素之间非常古老的二元论。如同论者所言：“在进化的自然观基础之上逻辑构造出的自然科学将追随历史的范例，将它所关心的结构分化为功能，自然将被理解成由过程组成，自然中任何特殊类型的事情的存在，都被理解成一个特殊类型。”^①

尽管吴稚晖不是一个自然科学家，但从他早年的译著和 20 年代被称为“杭育”的文章，我们可以说现代科学的成果，特别是进化论和相对论都对他的宇宙观的形成具有重要意义。他的宇宙论的深刻的生物学特征是显而易见的。吴稚晖的“物质”概念中含有某种与希腊宇宙论相近的有机论性质，但其科学渊源却是现代的。吴稚晖在进化概念的启示下，把物质描述为过程和活动，或某种非常像生命的东西，但我们却不能说他的观点是泛灵论、物活论。如同柯林武德指明的，现代宇宙论只能产生于对历史研究的通晓，尤其是通晓那些置过程、变化和发展概念于图像中心的历史研究，而进化的概念则是产生这一新宇宙观的第一

^① 柯林武德：《自然的观念》，第 17 页。

个重要的转折点。把吴稚晖的宇宙论同亚力山大、怀德海等人的现代宇宙论加以对比也许并不恰当,但我们仍可以说,吴稚晖的非学术的、多少有些逻辑含混的宇宙论的确具有某种现代特征:怀德海不是坚持实在是个有机体,自然是个过程,实体和活动不是两个东西而是一个东西么?

如果说机械论自然观隐含了一个外部的第一推动者,那么这一观念的确是和基督教传统中的创世观念相关的。吴稚晖的传统中没有这种基督教观念,他强调自然及其物质的自身运动,强调人的历史活动与自然的谐合性,这不仅是他的宗教批判的直接目标决定的,而且是他赖以思考的那个非基督教的文化传统决定的。如果现代物理学在特定层次上复现了东方神秘主义的特征的话,我们也许可以从中国思想的内在延续中观察吴稚晖的反传统主义宇宙论与传统的关系。

(4) 是“反理学”还是“新理学”?

吴稚晖介入“科学与人生观”讨论的第一篇文章题为《箴洋八股化之理学》,开宗明义,他把张君劢一派当作理学的现代遗存。四年之后,胡适在上海东亚同文书院讲演《中国近三百年的四个思想家》,借顾炎武、颜元、戴震和吴稚晖四人描述1600年以来中国思想中的反理学思潮。事过境迁,徘徊反省,胡适重吊“科学与玄学论战”的古战场,才真正体会了吴稚晖用“理学”喻“玄学”的深意:“原来这场争论还只是拥护理学与排斥理学的历史的一小段。”^①他又进而发现,张君劢的《人生观》所谓“精神文明”即孔孟至宋元明之理学家“侧重内心生活修养”之结果,而丁在君之“科学文明”也直指理学家的“精神文明”。故而胡适说:

丁先生是科学家,走的是那条纯理智的格物致知的路。张先生推崇“内心生活”,走的仍是那半宗教半玄学的理学的路。^②

^① 胡适此文后改题为《几个反理学的思想家》,收入《胡适文存》三集卷二,引文见第154页。

^② 《胡适文存》三集卷二,第155页。

以胡适的地位与声望,他竟把顾、颜、戴三大思想家与吴并列,落笔之重,评价之高已不待言。胡适注重的是“反理学”的彻底性。他标举顾炎武,重视的是他的考文知音的实证的“科学研究法”对于理学“主敬”态度的掙击;他推崇颜习斋,关键在于颜元的躬行实践形成了对高谈性命之理的宋明儒者的批判;至于戴震则不仅“是个很能实行致知格物工夫的大学者”,而且“认清了理学的病根在于不肯抛弃那反人情性的中古宗教态度,在于尊理而咎行气,存理而去欲,故而他的新理学只是拼力推翻那‘杂糅傅合’的,半宗教半玄学的旧理学”,故而从推翻理气、理欲二元论入手建立他的新理学。^①从具体的研究方法,到唯物论的宇宙论,这在胡适的眼中乃是科学精神在方法论和哲学中的体现,而科学精神在本质上就是反理学的。胡适认为,吴稚晖在这两方面表现出的坚定态度都超迈前人。

吴稚晖的宇宙论与人生论的确含有“反理学”的直接针对性。这种“反理学”特征可从下述几个方面来理解:

第一,吴稚晖从比较文化史的角度把“理学”作为印度佛教的变种,在他的文化比较史论中,阿拉伯、印度等宗教性强的种族“一为神秘,一为玄虚,简直是半人半鬼的民族”^②,而中国古代的传统却是“一老实农民,没有多大空想,能建宗教”^③。这种对理学的宗教性的排斥其实含有对中国古代传统的体认。吴稚晖说:

现在读起十三经来,虽孔圣人孟贤人直接晤对,还是温温和和,教人自然。惟把朝奉先生等语录学案一看,便顿时入了黑洞洞的教学大屋,毛骨竦然,左又不是,右又不是。^④

通过恢复儒学的正宗来攻击理学的作法可以说是颜元、戴震以来的一种反理学传统。第二,吴稚晖用物质文明的尺度衡量道德水平,实际上是用物质一元论来取消以修身为特征的理学的所谓精神的或道德的优势。在他眼里,西方的工业革命和科学文明不仅具有物质优势,而且举

^① 《胡适文存》三集卷二,第138页。

^{②③} 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第120页。

^④ 《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《全集》卷四,第121页。

凡仁义道德、孝悌忠信、吃饭睡觉，无不“叫做高明”，这可以说是对“理学”的精神优先性观点的一次颠倒。

第三，从前两点出发，吴稚晖也如戴震一样试图用一种新的哲学来批判理学的理气、理欲二元论，进而形成他的“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观。与丁文江等人相比，吴稚晖具有更深的历史眼光，他意识到张君勱人生观的问题并不在于他是“玄学鬼”，而是在于他的“玄学”本身是宗教性的。所以他说张的“人生观是误在他的宇宙观”^①。因此，吴稚晖以建立科学的“新玄学”自命，“做一番大规模的假设”^②，换句话说，吴稚晖决心用一种一元论的玄学去对抗二元论的理学，并从这种新的玄学中滋生他的人生观。

吴稚晖用一种结构完整的“新玄学”对抗旧理学，却在不意之间在结构形态上产生了与理学的相似性，即都是以重建人生观为己任而诉诸宇宙论，而后归结到人伦日常，亦即都是要从宇宙(天)过渡到人(伦理)，使“天”“人”相结而合一。李泽厚说：

不是宇宙论、认识论而是人性论才是宋明理学的体系核心。所以，同样讲“天人之际”，宋明理学并不同于董仲舒和汉儒。董仲舒的“天人感应”是具有反馈功能的机系统论，宋明理学的“天人合一”则是心性之学。前者是真正的宇宙论，后者并不是。在前者，伦理学从属于宇宙论，后者刚好相反，宇宙论从属伦理学。^③

王夫之在《张子正蒙注·序论》中说：“宋自周子出而始发明圣道之所由，一出于太极阴阳人道生化之始终”，点明了被尊为“宋儒之首”的周敦颐由道教宇宙观引出伦理学的理论逻辑结构。正如我已指出的，吴稚晖的宇宙论乃是基于一种自然与历史的类比，从逻辑上看，他的宇宙论先于人生观，但从时间关系看，他是为论证已有的人生观才用宇宙论来武装自己。他的宇宙论不仅起源于人生观与历史观，而且以后者为目

① 《觚觚八股化之理学》，《科学与人生观》(下)。

② 《胡适文存》三集卷二，第168页，《全集》卷四，第15页。

③ 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第225页。

标。所以他的宇宙论也并不是真正的宇宙论,而是一种信仰,它从属于人生观。从结构上看,吴稚晖的“新玄学”与宋明理学都具有本体论(自然本体)→宇宙论(世界图式)→人性论→认识论→伦理学(回到本体论)的内在程序。对于周敦颐来说,这个程序可以表述为:“寂然不动”(无极、本体)→“感而遂通”(阴阳五行、太极)→“思”(认识)→“纯然至善”(伦理);对于吴稚晖而言,这程序亦可表述为:“一”(物质、本体)→“现象世界”(有、无、时空……)→科学认识及方法→人生观诸原则(吃饭、生小孩、招呼朋友的方式)。无论是理学还是吴稚晖的“新玄学”都可谓是“天人”同构又相接并趋于合一的。其实,抛开唯物/唯心的对立不言,陆子静所谓“宇宙内事,乃己分内事;己分内事,乃宇宙内事”,不是深得吴稚晖之心么?

不仅如此,吴稚晖的宇宙观与中国天道观之间也有某种形式上的相似性。老子说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,学之曰道,强为之名曰大。”(上篇)又云:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”(上篇)这不是吴稚晖的混沌得无以用言词形容的“怪物”么?道之生万物,又有其次序,老子云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”(下篇);在吴稚晖那里,“怪物”先合若干“不可思议”量而生某某子,由某某子而生电子,由电子而生原子,成为日月星辰、山川草木、鸟兽虫鱼和人……可谓次第分明。吴稚晖认为宇宙本体即是“一”,而“一”的称谓也来自中国宇宙论。在老子之宇宙论中,道或太为最根本者,一为次根本者,故庄子《天下篇》谓老子之学:“主之以太一”,至《吕氏春秋》乃合太一为一名词,以之为道之称谓,云:“道也者,至精也,不可为形,不可为名,疆为之谓太一”(大乐);《淮南王书》则以“一”为“道”之代名,云:“一也者,万物之本也,无敌之道也”(诠言)。该书《原道》篇中把道描述为“覆天载地,廓四方,折不极”,“植之而塞于天地,横之而弥于四海,施之无穷而无所谓朝夕”,“山以之高,渊以之生,兽以之走,鸟以之飞,日月以之明,星历以之行”……^①这种以“变化”、“运行”为特征的宇宙论不是与吴稚晖的宇宙论非常相似么?基于这一

^① 参见张岱年《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1985年版,第17~24页。

流动变化过程的宇宙论完全是非机械论的。

吴稚晖的宇宙论的唯物论特征也可以追溯到中国思想中的气论传统。从惠施的“至小无内，谓之小一”的原子论（《庄子·天下引》），管子的“有气则生，无气则死”（《枢言》）的精气说，庄子所谓“人之生也，气之聚也，聚则为生，散而为死。……故曰通天下一气耳”（《知北游》），直至后汉何休所谓“元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也”（《公羊传隐公元年解诂》），郑玄的“极中之道，淳和未分之气也”（《文选注引》），以及刘劭之“元一”、裴頠的“总混群本”、“化感错综”，都是以物的范畴解说一切之本根论，他们所谓“气”都是形质之原始材料，与吴稚晖的物质概念在性质上是一致的。

值得注意的是，中国气论的集大成者恰恰是理学家张载，他的宇宙论认为气即是道，非别有道。阴阳会冲未分之气为“太和”，气散而未聚无形可见之原始状态为“太虚”，气所固有之能动之本性为“性”；他所谓“道”、“天”、“易”、“理”也无非指气之运动（道）、“太虚”之别名（天）、道之别名（易）和气之变化的规律（理）。有形与无形显与隐都是气之聚散而已，故尔并没有所谓“无”（如吴稚晖言“并无亦有”）；虚气物三者，虽异实一。宇宙都是一气，此气又有其能动之本性，如同吴稚晖所言之“有质有力有感觉”之“活物”。张子云：

太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪縕相荡
胜负屈伸之始，其来也几微易简，其究也广大坚固^①。

又谓：

太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。至静无
感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔……^②

① 张载：《正蒙·太和篇第一》，《张载集》，中华书局1978年版，第7页。张岱年先生指出，张子所谓“本体”，不同于西方哲学中之“本体”，而只是本来状况的意义，他在此强调的正是“太虚即气”。《关于张载的思想和著作》，《张载集》，第3页。

② 张载：《正蒙·太和篇第一》，《张载集》，中华书局1978年版，第7页。张岱年先生指出，张子所谓“本体”，不同于西方哲学中之“本体”，而只是本来状况的意义，他在此强调的正是“太虚即气”。《关于张载的思想和著作》，《张载集》，第3页。

“至静无感”即指“太虚”，“有识有知”指人，“性之渊源”则既指人性亦指气之本性，故而人之感觉亦不过是“物交而客感”而已。他强调“理不在人，皆在物，人但物中之一物耳”^①，“人本无心，因物为心”，足见其认识论的唯物性质^②。

正基于此，横渠在《正蒙》中才能广泛地讨论天文、地理、物理和生物等宇宙现象。我在此并不准备详论张载的宇宙论，而是想指出张载的宇宙论在理学体系中的重要性，如同李泽厚所说：真正为宋明理学奠定基础的，是提出“心统性情”、“天理人欲”、“天地之性”与“气质之性”、“德性所知”与“见闻之知”和“西铭”这些宋明理学基本命题和基本原则的张载。张载《正蒙》一书尽管由弟子编定，但其以《太和篇》始以《乾称篇》终的外在序列（由“太和”“参两”“天道”“神化”经“动物”“诚明”“大心”而达到“乾称”〔西铭〕），在表现宋明理学从宇宙论到伦理学的体系结构上，具有非常鲜明的代表意义。^③

张载的宇宙论在过渡到人性论时隐含着内在矛盾，这一点冯友兰曾作过分析。张载论性云：

由太虚有天之名。由气化有道之名。合虚与气，有性之名。
合心与知觉，有心之名。^④

又云：

形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。^⑤

气质之说对宋明理学体系的形成影响甚大，如朱子之宇宙论中，有理与气，所谓“论天地之性，则专指理而言；论气质之性，则以理与气杂

① 《张载集》，第 313 页。

② 《张载集》，第 333 页。

③ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 223 页。

④ 《张载集》，第 9 页。

⑤ 《张载集》，第 23 页。

而言之”。冯友兰在分析张子所谓“天所性者，通极于道，气之昏明，不足以尽之”^①时指出：

既谓“由太虚有天之名”，则天者即太虚耳。太虚即气之本体，何能于气之外有天？盖横渠之宇宙论者，本为一元论。至讲性时，则有时不自觉的转入二元论。“气质之性”之说，虽为以后道学家所采用，而由上所说，则在横渠之系统中，颇难与其系统之别方面相融洽。^②

但在别的一部分，张载又把“气质之性”同天性相贯通，如：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”^③，如：“天性在人，正犹水性在冰。凝释虽异，为物一也”^④，又如：“湛一气之本，攻取气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。”^⑤冯友兰说：

气聚而为个体的人。个体的人，以其自己为我，其余为非我。因此将其自己与天或气之全体分开。其专为维持此个体之要求，如“口腹于饮食，鼻舌于臭味”，即“攻取之性”，亦即气质之性也。若横渠以此为“气质之性”，则似可与其系统之别方面，不相冲突。^⑥

这无异是说，如果按照其宇宙论的一元论的内在逻辑本来是不会引出“天地之性”与“气质之性”的二元论的，如果“神与性乃气所固有”，那么也就无需“变化气质”、破除“我”之蔽塞，恰恰相反，“气质之性”正是达到万物一体、天人合一的途径。如果说理学家们没有遵循这一逻辑，那么吴稚晖却恰恰走了后一条道路。从某种意义上，我们是否可以说，张载的理学宇宙论自身蕴含着破除理学的那些基本概念体系的逻辑力量

① 《张载集》，第 21 页。

② 冯友兰：《中国哲学史》（下册），中华书局 1961 年版，第 862 页。

③ 《张载集》，第 63 页。

④ 《张载集》，第 22 页。

⑤ 《张载集》，第 22 页。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史》（下册），第 863 页。

呢？

由此看来，不仅在结构形式上，而且在宇宙论的具体表述上，吴稚晖的宇宙论和人生论都不能简单地看作是反理学的，它们之间有着重要的相似性。吴稚晖的特点在于他严格坚持一元论宇宙观的逻辑，并把它推展到人生论中去，从而把人性理解为一种“物质性”，而没有如张载那样在宇宙论向人性论的过渡中出现了逻辑上的含混。吴稚晖对理学的批判正是基于对它的二元论性质的批判，但经过上述分析，我们已不能绝然地说吴稚晖的科学宇宙论与理学毫无相似性可言。就此而言，胡适用“反理学”来描述吴稚晖的思想有其特定角度。作为哲学史家，胡适当然知道理学“是禅宗道家道教儒教的混合产品”，其主要观念“是古来道家的自然哲学里的天道观念，又叫做‘天理’观念”。^①但是，胡适实际上完全不重视周敦颐、张载和朱熹的宇宙论，而把小程子所谓“涵养须用敬”、“进学则在致知”作为理学的核心和近世哲学的两条路向之由来，他基本上是站在“格物致知”的路线上批判“主静”、“持敬”的宗教态度。这就不难理解他在概括“反理学”思潮时，虽曾举出黄宗炎、毛奇龄对“太极图”等宇宙论的批判，却未作详论；他关心的是费密、颜元对心性之学的抨击，是颜元、戴震、袁枚对“不近人情的”理学人生观的揭露，是顾炎武、戴震、崔述对“求知识学问的方法”的寻求与建立。透过他对理学与反理学的描述，我们可以看到胡适所谓“反理学”的核心即：反对理气二元论的玄谈，反对理欲二元论并由此肯定世俗情欲，注重科学方法。他既没有分析理学内部的气一元论与理气二元论的关系，也没有从结构上考虑吴稚晖的宇宙论与人生论与理学的相似性。

实际上，吴稚晖的宇宙论及人生论与宋明理学都是起源于一种“常识批判”。吴稚晖针对的是梁漱溟等人把精神文明和物质文明分割为对立两极的二元论，他要证明的是人的精神生活植根于物质生活这一常识。宋儒针对的则是佛教出世之说，如程子云：“释氏有出家出世之说，……既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得，然却又渴饮而饥食，戴天而履地。”^②这等于说既以为一切皆空又何以穿衣吃饭，既已出世又何

^① 《胡适文存》三集卷二，第112页。

^② 《河南程氏遗书》卷十八。

以就在天地之间呢？张载说：“太虚不能无气；气不能不聚而为万物；万物不能不散而为太虚……聚亦吾体，散亦吾体；知死之不亡者，可与言性矣。”^①这也是针对“语寂灭者，往而不返”的佛教求无生之说和“徇生执有者，物而不化”的道教求长生之说。若知气之“聚亦吾体，散亦吾体”，则“生无所得”，何必求无生？“死无所丧”，何必求长生？人生于事，既不求无生，亦不求长生，生活一日，则作一日人应作之事；一日至死，复合太虚。此所谓“存吾顺事，殁吾宁也”之儒家人生态度，仍复是对“二氏”的一种常识批判。这种常识批判终于要上升到宇宙论的高度，乃是因为只有在理论上肯定了人与天作为感性物质存在的实在性和合理性，承认了这种存在处于不断的变化生灭运动的过程之中，才能充分肯定“渴饮而饥食，戴天而履地”的合法性和合“理”性。同时，人的日常生活及其方式总有一定目的，遵循一定的规范和秩序，因之在理论上也就得去寻找、探讨、论证这种普遍规则、秩序和目的（认识论）。^②李泽厚指出：这即是要求在有限的、感性的、现实的（也是世俗的、常识的）伦常物理中，去寻求和论证超越这有限、感性、现象的无限、理性和本体。这样也就逐渐地把规律、程序、目的从物质世界中抽象出来当作主宰、支配、统治后者的东西了。“张载及宋明理学这里的特点在于，由于他们理论的实质轴心是人性论，就把这问题更加凸了出来：即是说，他们有意识地把特定社会的既定秩序、规范、法则当成了统治宇宙的无上法则。”^③吴稚晖则坚持他的物质一元论，从宇宙论的高度论证不存在物质世界之上的主宰、规范与秩序，后者只是作为物质自身的特性而存在。从这一意义上，吴稚晖的确是反理学的，但从基本形态看，他是用一种新理学来反抗和替代旧理学；他把宇宙的物质特性作为规则抽象出来，要求人们服从它的指导与制约。

也许，我们现在可以得出结论说：吴稚晖的科学宇宙论及人生论既是“反理学”，又是“新理学”。他的一系列宇宙论原则及其向人生论的过渡方式由其历史任务所决定，也由他所自觉反对的中国宇宙论和人生论的传统所决定。吴稚晖的科学观及其宇宙论、人生论乃是中西思想的

① 《张载集》，第7页。

② 《中国古代思想史论》，第226页。

③ 《中国古代思想史论》，第226页。

独特结合,而在基本的结构形态上无疑可视为“中国思想在现代的延续”。张岱年曾把张载所谓“太虚”比之于现代宇宙论的代表人物之一亚历山大(Alexander)所谓“空时”(space-time),认为“张子以太虚为气之原始,亚历山大以空时为物质之本原,为说亦甚相似”^①。这似乎提示我们:吴稚晖宇宙论的现代性质其实自有其中国渊源,而“机械论”、“有机论”等概念虽然对我们分析对象有启发作用,却不能以之为吴稚晖和其他中国思想家的宇宙论、人生论定性。这一事实表明:中国现代反传统主义的科学观并不能作为反传统的科学观来理解,恰恰相反,传统正是“反传统主义”的重要资源。

(此文曾作为两个单篇论文分别发表于《学人》第一辑、第三辑。)

^① 《中国哲学史大纲》,第49页。

中国现代历史中的“五四”启蒙运动

1. 引 言

“五四”时代对中国知识分子来说不啻是一个辉煌的梦想，一段不能忘怀的追忆。它意味着思想的自由，人性的解放，理性的复归，永恒正义的为时已晚却又匆匆而去的来临。不过，对于一个真实地、历史地存在过的时代而言，这个定义不过是一种神话式的解释。如果说神话表达了一种以令人神往的独特形式所展示的未来，并通过一种具体行动预示着这个未来的实现，那么，“五四”就是这样一种神话。然而，神话还有另一种含义，即它是按照人们的期待而形成的对过去的理解，对真实的历史来说，它仅仅是人们按照某种意识形态的信念而作出的对于“过去”的塑造。“五四”似乎也并没有逃脱这样的命运。历史研究首先意味着历史地对待历史，任何对于历史及其人格代表的浅薄的嘲笑也正如一切按照主观的思想形式塑造历史的企图，只能换取历史的无情的嘲弄。当我选择“五四”启蒙运动作为论题的时候，这种自我提醒也许并不多余。

“五四”新文化运动也被称为启蒙运动。要描述这个运动，不能只考

察启蒙思想观点和表述这些思想观点的时序,因为正如 E. 卡西尔在论述西方启蒙思想时说的,“启蒙思想的真正性质,从它的最纯粹、最鲜明的形式上是看不清楚的”,“在这种形式中,启蒙思想被归纳为种种特殊的学说、公理和定理。因此,只有着眼于它的发展过程,着眼于它的怀疑和追求、破坏和建设,才能搞清它的真正性质。这整个不断起伏的过程是不能分解为个别学说的单纯总和的”。^①我在这里所要写的主要是思想的叙述而不是事件的记录,但这些思想不仅是那个时代的思想家表述的思想原则,而且是那些有意无意地支配、指导和限制了他们的行动(包括表述某种思想观点)的思想,那些较之明确的观点更为内在、与他们的历史处境和个人经验更为密切的思想。它至少包含了这样两个层次的内容:第一,“五四”启蒙运动是由千差万别、相互矛盾的思想学说构成的,然而作为一个统一的历史运动,它实际上必须找到一种基本的精神力量或情感趋向,从而使得各种纷纭复杂的思想学说获得某种“历史同一性”。一切对启蒙运动的历史叙述,都必须在这种“历史同一性”基础上进行,因为只有这样,才能找到打开个别学说和思想原则之迷宫的通道,才不致在观念的大杂烩中不知所措。第二,“五四”启蒙运动的历史使命与它用以完成这一历史使命的思想武器之间,存在不存在内在的分裂,也就是说,“五四”启蒙运动在提出它的一系列基本命题的时候,是否已经存在自我瓦解的因素?“五四”思想启蒙运动的悲剧性命运在多大程度上源于自身的危机,在多大程度上来自客观的历史情势?“五四”启蒙运动的性质、意义和它的命运就隐藏在对于这些问题的解释之中。我当然无力回答这一切,这篇文章也许仅仅是提出问题而已。

2. “五四”启蒙运动的“态度的同一性”

(1) 启蒙的同一性问题

——统一的方法论基础?

假如我们想寻找 18 世纪西方启蒙运动的一般特征,那么按照传统

^① E. 卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社 1988 年版,第 5 页。

回答,它的基本特征显然是它对宗教的批判和怀疑的态度。然而,启蒙思想家在几乎一切知识领域——自然科学、心理学、认识论、宗教、历史、法和国家以及美学等——进行重新思考,它显然不能用“态度”这个过于模糊浑沌的词来表述。按照卡西尔的观点,启蒙思想千差万别,却存在着一个作为所有这些思想活动的出发点和归宿的清晰可辨的中心:启蒙思想抛弃了17世纪形而上学的抽象演绎的方法,而代之以分析还原和理智重建的方法。启蒙思想家不仅把这一方法论工具运用于心理学和认识论领域,还把它运用于历史、宗教批判、法和国家以及美学领域。所谓认识某一对象,就是把它分析、还原为它的终极组织因素,然后在思想中把这些因素重建为一个整体。这种分析重建法正是启蒙哲学的最根本的方法论特征,也是被启蒙运动树为旗帜的“理性”这一官能的真正功能之所在。与此相联系,启蒙哲学在各个思想领域中的活动带有鲜明的经验论的、实证的倾向,它的感觉论的心理学和认识论便是典型的例证。启蒙哲学强烈反对17世纪形而上学,反对从原理、原则、公理演绎出现象和事实,而主张从现象和事实上升到原理和原则。正是通过这场斗争,启蒙运动极大地推动了西方思想的世俗化进程,促成了科学的蓬勃发展。而这也正是启蒙运动最伟大的历史功绩之一。^①

当人们把“五四”运动作为一个启蒙运动来分析时,首先涉及的是这个运动用各种“新”思想批判和否定了中国几千年的封建传统,提出了“人的解放”、“民主”和“科学”等现代思想,并没有人从启蒙思想的方法论特征这一基本线索来描述“五四”启蒙思想的复杂内涵。这不是偶然的。新思潮的一些代表人物也曾试图把分析和实验的方法运用于历史、宗教和文学领域,例如吴虞、陈独秀等人对家族制度与专制主义的关系的分析,^②李大钊关于物质变动与道德变动的论述,^③胡适的白话文理论和用实验的方法对《红楼梦》进行的考证……《新青年》第7卷第

① 《启蒙哲学》,第3~4页。

② 吴虞:《家族制度为专制主义之根据论》,《新青年》第2卷第6号;陈独秀:《孔子之道与现代生活》,《新青年》第2卷第4号;李大钊:《孔子与宪法》,《甲寅》日刊,1919年1月30日,等等。

③ 李大钊:《物质变动与道德变动》,《新潮》第2卷第2号;《由经济上解释中国近代思想变动的原因》,《新青年》第7卷第2号。

1 期的《新青年宣言》明确声明：“我们相信尊重自然科学实验哲学，破除迷信妄想，是我们现在社会进化的必要条件。”不能把这仅仅视为受杜威实用主义哲学影响才偶然出现的字句，事实上，启蒙思想家只有对中国社会的政治结构、经济结构、伦理结构……作出精密的分析、还原和重建，才能真正认识从而改造一种心理现象和社会现象。一个成功的改革运动，必须具备关于改造对象和改造结果的相对精密而完备的知识，而这种知识的获得又需要理性的分析和科学的实验。这就是西方启蒙思想对于法国以至欧洲的资产阶级革命的最为重要的贡献。

然而，试图在“五四”启蒙运动中寻找某种一以贯之的方法论特征几乎是不可能的。这不仅因为中国启蒙思想缺乏欧洲启蒙哲学的那种深刻的思维传统和知识背景，更重要的是，中国启蒙思想所依据的各种复杂的思想材料来自各个异质的文化传统，对这些新思想的合理性论证并不能简单地构成对中国社会的制度、习俗及各种文化传统的分析和重建，而只能在价值上作出否定性判断。这里涉及到两个方面的问题：

第一，“五四”启蒙运动所推崇和宣扬的各种新思想主要是从西方搬来，而不是来自对中国社会结构和历史过程的独特性的分析，因此许多深刻的思想命题是“悬浮”在人们所处的实际生活状态之上的，它们可能引起人们的震惊，却难以成为全社会持续关注的问题。只有当一种思想与它所分析的对象达到真正契合时，才有可能得出有效的结论。在我看来，真正地体现了“五四”启蒙思想的历史深度的，是吴虞、鲁迅等人对中国家族制度和礼教的分析和批判，这种分析和批判直接触及了中国社会的专制制度和组织结构之不同于西方社会的独特性，从而也就揭示了中国社会变革之不同于西方社会变革的独特性。他们的分析不仅暴露了中国社会组织结构和伦理体系对“人”的严重戕害，而且深刻地说明中国社会变革将不是以皇权或宗教权威的消灭为标志，因为中国的专制主义是渗透在社会的基本细胞家庭及其伦理形态之中，它并不会伴随专制君主的灭亡而灭亡。事实上，一系列肯定性的命题，如个性解放、妇女解放、思想自由，等等，只有在人们意识到自身所处的实际处境之后才具有它们的历史意义。

第二，尽管“五四”时期全面地引入了各种西方思潮和学说，但并不

像人们想象的那样,是在几年的时间里“走完了”西方几百年才走过的历程。对于西方历史来说,任何一种新兴的思想、学说,无论它以如何叛逆的、反抗的姿态出现,你都能从社会生活的变迁和思维逻辑的衍展中发现它与产生它的社会结构和文化传统的历史的和逻辑的联系。例如马克思主义作为一种崭新的思想体系,它的科学基础、社会生活基础和思维源泉都是十分明晰的。这个学说对于古典经济学、古典哲学和空想社会主义的批判否定是在一种历史逻辑的发展中进行的。然而,对于中国在相当短暂的时期内同时引入的各种学说和社会思想来说,那种内在的历史与逻辑联系并不存在,即使像鲁迅这样深刻的思想家,也可以把施蒂纳、尼采与托尔斯泰、卢梭相并提;许多青年思想家同时信奉着马克思、巴枯宁、克鲁泡特金、列宁、尼采、罗素、杜威……的学说。对于一个思想运动以至一个思想家来说,各种“异质的”学说相并存的局面,是以这些思想学说之间的历史的和逻辑的联系的丧失为前提的,因为只有在这个前提之下,各种“异质的”学说之间的那种对抗性、矛盾性和不可调和的分歧才能被忽略不计。^①但是,任何一种思想学说丧失了它的历史的和逻辑的生长环境,也就丧失了它的严格的规定性和由这种规定性所产生的历史价值。在这样的历史状况中,寻找作为一个启蒙运动的“五四”新思潮的统一的方法论基础自然变得格外困难。

(2) “态度的同一性”的形成

那么,在缺乏统一的方法论基础,缺乏内在的历史和逻辑的前提下,是什么力量使千差万别的学说、个性各异的人们组成了一个“思想运动”或“新文化运动”?事实上,在中国历史上,没有一个时代的文人像“五四”新文化运动者那样相互之间(团体之间、个人之间)区别得那样分明,也没有一个时代的文人像“五四”新文化运动者那样在如此分明的歧异中保持着较之“歧异”更为“分明”的“同志感”。这种“同志感”是

^① 毛泽东在回忆《新青年》对他的影响时说:“在这个时候,我的思想成了自由主义,民主改良主义,乌托邦社会主义等等观念的一种奇怪混合物。关于‘十九世纪的民主主义’,乌托邦主义,和旧式的自由主义等等,我有一些模糊的情感,但是我是确定地反军阀主义的……”《五四运动回忆录》(上),中国社会科学出版社1979年版,第7页。

如何形成的？

这种在各种理论矛盾之中仍然保持着的内在统一性乃是一种“基本态度”。如果说使用“态度”这个词描述西方启蒙运动太过模糊和浑沌的话，那么这个词的既明确又模糊的特点却完全适合于“五四”文化运动的特点：它的统一性和它的模糊性。“态度”不属于理论的范畴，不具备理论逻辑的意义，而是人们对于对象的一种带有倾向性的比较稳定的心理状态。胡适后来回顾说：

据我个人的观察，新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做“评判的态度”……“重新估定一切价值”八个字，便是评判的态度的最好解释。^①

根据胡适的看法，这种评判的态度表现为两种趋势。一方面是讨论社会、政治、宗教和文学的种种问题，如孔教问题、文学改革问题、国语统一问题、女子解放问题、贞操问题、礼教问题、教育改良问题、婚姻问题、父子问题、戏剧改良问题，等等；另一方面是介绍西洋的新思想、新学术、新文学、新信仰，如《新青年》的“易卜生号”、“马克思号”，《民铎》的“现代思潮号”，《新教育》的“杜威号”，《建设》的“全民政治”的学理，以及北京的《晨报》、《国民公报》、《每周评论》，上海的《星期评论》、《时事新报》、《解放与改造》，广州的《民风周刊》等报纸杂志介绍的种种西方学说。胡适把这两种趋向归结为“研究问题”和“输入学理”。但是，在当时的“反传统”的潮流中，“评判的态度”中认知的因素远弱于情感的因素，因此不足以在总体上建立起“评判的方法”。尽管新文化人物在“研究问题”时发表了不少精辟的分析性意见，但在基本上，“价值判断”的意义远胜于对问题的“结构分析”。所以胡适说，“评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好”^②，对于孔教、旧文学、贞操等的讨论就在于它们对于今人的“价值”。

各种西方思想纷至沓来，同一个群体以至同一个人可以同时信

^① 《胡适文存》卷四，第 1022~1023 页。

^② 《胡适文存》卷四，第 1023 页。

率相互矛盾的学说,其前提就在于“价值判断”:“对于旧有学术思想的一种不满意,和对于西方的精神文明的一种新觉悟。”^①因此,“评判的态度”首先是一种价值判断,而不是“分析重建”,虽然这种判断过程包含了某种“分析重建”的因素,但从总体上说没有贯彻为一种普遍的方法。胡适的《新思潮的意义》一文别有针对马克思主义传播的含义,但他把“评断的态度”视为“新思潮运动的共同精神”和“根本意义”,的确抓住了“五四”启蒙运动的基本特征。1915年9月发刊的《青年杂志》第1卷第1号发表陈独秀的《敬告青年》一文,那著名的六条准则概括了《新青年》的基本倾向:“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”——这六条准则与其说标明了一种思维的方法,不如说建立了一种对待自身和社会的态度、一种道德律令。“五四”人物也意识到“新思潮”自身常常流于空泛,因而强调审慎分析,例如《新潮》“特辟‘出版界评’,‘故书新评’两栏……就书籍本身之价值批评者至少,借以讨论读书之方法者甚多”^②,并指出应分析中国社会的独特性。然而,即使是这些明确地意识到“新思潮”在倡导“科学”的同时却缺乏科学方法的刊物,也并没能真正贯彻他们的宗旨。事实上,“五四”前后的新文化团体和刊物往往是建立在某种“基本态度”之上,他们虽然有时也标榜某种“主义”,但在理论上从未有过纯粹的“逻辑一致性”。茅盾、郭沫若、郑伯奇、鲁迅等人在阐述文学研究会、创造社和语丝派时,不约而同地强调了各个社团内部的分歧,并使用“基本的态度”^③、“创造的态度”^④、共同的态度^⑤来表述他们的内在“同一性”以及他们相互间的分歧。如果说分歧的个人由于某种“态度”的既明确又模糊的统一性形成了团体,那么对立或歧异的团体也由于某种更为基本的“态度”的既明确又模糊的统一性形成一个历史性的文化运动。

① 《胡适文存》卷四,第1028页。

② 《新潮发刊旨趣书》,《新潮》第1卷第1号。

③ 茅盾:《关于“文学研究会”》,《中国新文学大系·小说一集·导言》,上海良友图书印刷公司1935年版。

④ 郑伯奇:《中国新文学大系·小说三集·导言》。

⑤ 参见鲁迅《我和〈语丝〉的始终》,《鲁迅全集》第4卷,第166~167页,人民文学出版社1981年版。

这就是说，“五四”新文化运动在政治、伦理、哲学和文学等方面呈现了一种“无序”而矛盾的特征，它的内在一性从表面上是看不出来的：作为一个思想启蒙运动，它找不到一个共同的方法论基础，缺乏那种历史的和逻辑的必然联系。然而，这绝不意味着，“五四”启蒙运动没有它的内在一性，只是这种“同一性”不存在于各种观念的逻辑联系之中，而是存在于纷杂的观念背后，存在于表达这些相互歧异的“观念”的心理冲动之中，也即存在于思想者的“态度”之中。近年来引起巨大争议的“五四反传统主义”，就是作为一种对于对象的相对稳定的心理状态，作为一种“态度”，持续地存在于“五四”以及其后的中国历史之中。

(3) “态度的同一性”与新文化运动的历史特征

任何一个思想运动都体现了一种对待历史传统、现实与未来的“态度”，然而，当一个缺乏内在的方法论基础的思想运动仅仅依靠“态度”的统一性来维系自身的时候，它的命运也就不难想象。在进一步论述“五四”提出的启蒙主义命题的内在逻辑矛盾之前，我想先分析一下在“态度的同一性”基础上形成的“五四”新文化运动的一些基本特征：

第一，“态度”作为一种心理倾向，它总是指向一定的对象，离开了特定的对象，“态度”的统一性也就不存在了。因此，“五四”新文化运动的最重要的特征就是它的对象性：对于中国传统文化和社会的批判和怀疑。“态度”的对象性特征决定了这个思想运动的各个组成部分必然在与对象的否定性关系中一致起来：重估一切价值、偶像破坏论成为“五四”时期最为流行的思想口号正说明了这一点。1919年1月，陈独秀在《新青年》第6卷第1号发表《本志罪案之答辩书》，实际上也总结了《新青年》几年来的工作。他指出传统社会“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”。尽管陈独秀声明，这种“破坏”背后蕴涵了一种共同的价值理想，即“只因为拥护那德莫克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪”，但实际上，《新青年》同人对“民主”和“科学”的理解并不一致：陈独秀把近世文明归结为人权说、生物

进化论和社会主义,而在他看来这一切都来自法兰西革命,前者出自拉飞耶特(Lafayette)(他甚至认为美国独立宣言亦其所作),后者“本诸法兰西人拉马尔克(Lamrk)”,次者则有巴贝夫(Babeuf)、圣西孟(Saint Simon)和傅里耶(Fonrier);^①李大钊则认为,法兰西革命是“立于国家主义上之革命,是政治的革命而兼含社会的革命之意味者也。俄罗斯之革命是二十世纪初期之革命,是立于社会主义上之革命,是社会的革命而并著世界的革命之采色也”,因而他呼唤“吾人对于俄罗斯今日之事变,惟有翘首以迎其世界新文明之曙光,倾耳以迎其建于自由、人道上之新俄罗斯之消息……”^②;胡适则崇拜美国式的民主制度,“美国独立檄文,细细读之,觉一字一句皆扣之有棱,且处处为民请命,义正辞严,真千古至文……”^③他把杜威“实验主义”作为“生活和思想的响导”、“自己的哲学基础”;^④鲁迅在倡导“科学”的同时,对“议会制”却存在着怀疑态度……这种对于某种表面看来“共同的”价值理想的不同理解必然而且事实上导致他们的严重分歧,一旦偏离开他们一度共同拥有的批判和否定的对象,这种分歧将会以更加尖锐、甚至相互对立的方式呈现出来。这就是说,“五四”新文化精神的持续性主要是从它的否定方面,即所谓“破坏”的方面,衍生和发展起来,肯定方面只有在这个运动没有离开它的直接批判对象时才能呈现出它的模糊的一致性,否则对立和分离就必不可免。

第二,“民主”和“科学”是在新文化运动对中国传统和现实的批判和否定中获得它的意义的,也就是说,“民主”和“科学”首先是作为一种衡量对象的尺度、价值出现在新文化运动的批判“态度”之中的。因此,我们不应到政治哲学和自然哲学,而应到伦理学中去寻找它们的实际的历史意义,应当把它们作为“五四态度”的核心即价值来把握。从某种意义上说,“科学”、“民主”、“进化”等思想已近于宗教式的信念,“怀疑”的态度建立在这种信念之上却并不指向自身。新文化运动总结明中叶以来中国人在“西学”影响下对改造中国的种种

① 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《新青年》第1卷第1号。

② 李大钊:《法俄革命之比较观》,《言治》季刊第3册,1918年7月1日。

③ 胡适:《藏晖室札记》卷一,1911年3月9日记,上海亚东图书馆1939年版,第13页。

④ 胡适:《胡适口述自传》,台北传记文学出版社1981年版,第91~92页。

“觉悟”，认为政治制度的变革仅仅是较为肤浅的一步：

自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在徜徉迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。^①

因此，独立自由平等首先是作为道德政治的“大原”，作为人的基本伦理准则而出现的，“民主”作为一种“制度化的现实”的意义似乎不如其伦理意义来得重要。

在1915年~1918年间，《新青年》月刊在批判中国专制主义传统的同时，对“民主”思想和民主政治进行了广泛的宣传，然而，这种宣传仍然停留在“态度”的领域，提不出任何实现民主政治的具体方案。多数人倡言不谈政治，个别人物如陈独秀，虽然热心政治问题，并分析了“民治主义之基础”，但无论是在理论的深度和广度上，还是在寻找建立民主的有效的现实途径上，都显然无法与西方启蒙学者相比较，并表现出自己政治主张的软弱性。^②“科学”的口号在这里也是作为一种道德律令出现的。作为一种律令，它并不旨在确立一种关于物性的论点，也没有产生有组织的科学技术研究，也没有建立一整套科学原理，也就是说，对“科学”的倡导仍然主要停留在“人生观”和哲学理论与方法如达尔文学说、孔德实证主义、杜威实验主义、克鲁泡特金的互助论等方面，而没有形成“把科研作为一项持续进行的工作制度，建立一种由社会传播的、有意识加以发展和利用的理论和实践的体系”^③。正如传统的“格物”一样，“科学”一词在这里的含义并非指科学的观察和利用，而是指研究人事。如同费正清说的，中国人治学一直以社会和人與人之间的关

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《新青年》第1卷第6号。

② 参见《新青年》第3卷第1号《对德外交》，第3卷第4号《时局杂感》，第5卷第1号《今日中国之政治问题》等文。

③ 费正清：《美国与中国》，商务印书馆1987年版，第56页。

系为中心,而不是研究人如何征服自然。作为“科学”倡导的一个结果,胡适等人提出了“整理国故”的任务,试图以批判和实证方法治学,然而这种方法正像清代乾嘉学派那样体现在文史训诂等领域,不甚关心物质技术;同时,“科学”的提倡也没有导致新文化运动的主要领导者制订出一套比较完整的逻辑体系,使人们能够据此以概念来检验概念,并系统地将一种陈述与另一种陈述进行对比。^①因此,新文化运动者在“科学”的名义下对东西文化的比较和其他社会问题的分析,必然是笼统的、含糊的。

这里以“进化论”为例,这个“科学”学说是新文化运动的各方代表普遍接受并作为他们的自然科学基础的。然而,这个学说是以传统文化和现实秩序的挑战者和控诉者的面目出现的,它根本不再是一种关于自然的理论,而是试图为人的思想和信仰树立一种规范的律令。在“五四”一般学者那里,“进化论”的这种把“必然”与“必须”混为一谈的内在矛盾完全没有呈现出来,即使如鲁迅这样的认识到进化学说与中国历史生活的“循环”、“轮回”特征的矛盾的人,在表述“进化”学说时也没有试图以这种矛盾为基础发展新的认识体系,甚至并不为此而感到困窘,为什么呢?这就是因为“进化论”在“五四”新文化人物那里并不是作为科学真理,而是作为道德命令出现的,当他们发现历史进程与这种“道德律令”的冲突时,心中涌出的是更加汹涌和悲愤的批判的激情。事实上,正是这种“科学”的伦理化倾向才导致了后来(1923年)的“科玄论战”环绕着“科学与人生观”问题,论战双方讨论的并非科学本身,而是寻找一种对待世界和人生的“态度”或信念。对于“五四”人物来说,“民主”和“科学”是揭发昏乱、妥协、肤浅的思想模式与生活方式的最基本途径,是“五四态度”(其对象是传统文化与西方文明)的功利主义的运用,是带有宗教信仰意味的“科学主义”和以反传统主义而不是以制度化的实践和逻辑体系为基础的“民主主义”。

第三,启蒙主义的基本特征即对“理性”的崇拜,“理性主义”强调的

^① 这也正是费正清所分析的中国科学发展的重要障碍之一,它确实与传统儒家思想传统有很内在的联系。参见《美国与中国》,第57~58页。

是“主观—客观”的同一性，所谓分析重建的方法就是理性主义的体现。“五四”启蒙主义也标举“理性”的旗帜，然而“理性”一词如同“科学”、“民主”一样是以对于传统文化和人格的挑战者和控诉者的面目出现的，它没有或者主要地不是体现在“五四”启蒙思想的方法论之中，因此，当“五四”思潮在“态度的同一性”的支配下形成一个历史运动时，它的情感性的思考较之理性分析更深刻地表明了这个思想运动的特点。一般说来，“态度”包含认知、情感和意图三种相互联系和制约的成分，在认知成分与情感成分不一致的情况下，情感成分往往比认知成分更重要。情感成分在态度中具有调节作用，当认知成分固定下来演变成一种情感体验时，它就会长期地支配人。

“五四”思潮的这种“情感性”特征可以从下述几个方面来分析：

首先，“五四”文化批判经常不是从某种理论逻辑出发，而是和个人的独特经验相关，对于对象的分析是在独特而深切的个人经验中形成的。正由于此，理智的分析恰恰是以个人的强烈的激情为基础的。即使把像卢梭这样富于激情的思想家的著作，如《社会契约论》和《论人类不平等的起源》，与鲁迅、胡适等人对中国家族制度和婚姻制度的分析相比较，也不难发现中国启蒙思想与个人经验的如此罕见血肉联系。胡适与鲁迅不仅社会政治见解和各自信奉的思想理论各不相同，而且个人的风格也相差甚远，然而，在抨击“孝道”和“节烈”观的问题上却达到惊人默契：1918年7月胡适发表《贞操问题》，8月鲁迅发表《我之节烈观》，1919年8月胡适发表《再论“我的儿子”》，11月鲁迅发表《我们现在怎样做父亲》。这种共同的态度和相近的立论来自他们相近的个人经验，尤其是内心承受的传统婚姻的痛苦。对于鲁迅来说，偏执狂式的想象（《狂人日记》）和自我牺牲的表达（《我们怎样做父亲》），都是一种反叛和脱离社会的特殊方式，但不仅如此，它撕破了生活的陈腐而使人麻木的表层，使他接触到某种更深刻和更丰富的、但不幸也可能是“虚幻”的事物：鲁迅通过这两种方式充分地表达了传统的残酷和强烈的自我意识，但同时也试图以某种“崇高的道德感”（这种“自我牺牲”的道德与他在理性上确认的“自他两利”的道德是冲突的）来为自己无法解脱的生活状况作出道德化或合理化的解释。因此，基于他的个人经验，竟然同时出现了逻辑上相互矛盾的道德观。“五四”时期许多思想家和文学

家的矛盾不应到逻辑体系中去寻找,而应到他们的个人经验和情感体验中去寻找。他们和他们笔下的反叛人物远非彻底的无所顾忌的英雄,而是陷于传统的世界和偏执狂的世界之间,各以自己的方式陷入混乱。对于他们来说,恰好是对于孤独、迷惘、无用和自己是环境的牺牲者的感觉的自我诉说,表达了他们与传统的疏离:他们通过创造一种新的理解方式而把自己的孤立无援和自卑感转变成胜利和批判的激情。

其次,“五四”人物大多离乡背井,他们或者从异国归来,或者告别故乡并接受了西方文明,他们丧失了传统文人与“乡土”或“地方”的联系和亲近感,因而在自我感觉上成了传统秩序的流放者。尽管他们实际上与这个秩序存在着难以摆脱的联系,但他们却是以一种完全游离于这个秩序的叛逆者的心态展开批判的。在艺术领域,现实主义小说对“乡土”的描绘直接表明了他们的作者对于乡土秩序的残酷与愚昧的否定,而“唯美主义对于人生的发掘和象征主义对于形象的探索,都表明一种态度,即对于人们在世界上曾经一度共有的准则与体验,表示极端厌恶或怀疑”^①。“五四”人物把个人的独立性,如“孤立的人”、“独异”、“个人的自大”作为普遍性的思想命题,这与同时期文学作品越来越夸张地专注于人的内心和情感,以至形成各种远离现实世界的“理想”和某种程度的滥情倾向是同源的,都和“五四”人物与乡土秩序的这种疏离感相联系:无论是孤独,还是自卑,都已不是偶然的、个别的情绪,而是一种普遍性的态度,一种意识形态,一种整整一代知识者所共有的生活方式。伴随着这种疏离情绪越来越被强调,文化理论上的“反传统主义”也就愈加激烈,以至超越他们对传统文化的理性的认知和分析,表达出那种被称之为“整体性的(totalistic)反传统主义”的意识趋向。应当提醒注意的是,这种“整体性”不是体现为一种“理论”,而是体现为一种未加逻辑分析的意识形态,一种在理性旗帜覆盖下的感性的力量。

上述分析说明:由于缺乏统一的方法论基础,“五四”启蒙思想没有形成一个有力的思想体系,从而为制度化的社会实践和科学的发展提供理论基础;各种思想学说在“态度的同一性”支配下构成了一种怀疑主义的意识形态,它们的逻辑前提的丧失也表现了一种实用主义的倾

^① 《新编剑桥世界近代史》第11卷,第181~182页。

向,“五四”的广泛的包容性体现了“思想自由”的原则,却也和这种实用的态度相联系(即忽略各种学说的内在规定性);“五四”思想与个人经验的深切联系体现了一种激情的力量,而激情的“激烈性”又总是与它的短暂性与非理性相联系的。“五四”启蒙思想在批判中国传统的过程中,提出了“民主”与“科学”以及有关“自由”的现代命题,完成了它的伟大的历史使命,但由于缺乏那种分析和重建的方法论基础,从而未能建立一种由社会传播的、有意识加以发展和利用的理论和实践的体系。作为一个例外,“五四”白话文运动的成功,正是由于白话文的倡导建立了这样一种理论和实践的体系,从而使得社会及政府把白话文的实践作为一项持续进行的工作制度。

3. “五四”启蒙运动的思想危机

正如一位西方哲人说的,怀疑论往往只是一种坚定的人本主义的副本而已。借着否认和摧毁外部世界的客观确实性,怀疑论者希望把人的一切思想都投回到人本身的存在上来。^①“五四”人物对传统的政治秩序和道德秩序的否定和批判,无非是把人作为人本身这一人本主义命题当作启蒙思想的基本原则:“人的觉醒”是“五四”“反传统主义”的真正本质。从文学上的浪漫主义倾向,到伦理领域的非道德化的自然主义,直至政治哲学领域的无政府主义的流行,这一切表明:“人”力图从各种实体的或观念的桎梏中获得解放。

然而,“五四”时代的中国面临着较之16世纪或18世纪的欧洲更为复杂的局面,“人的觉醒”的运动并没有真正形成那种与“自由主义”文化,即和资本主义经济关系自然地联系在一起所谓“个人主义”文化。罗素说过,初期自由主义在有关知识的问题上是个人主义的(请想想笛卡尔的“我思故我在”),在经济上也是个人主义的(他把它称为“用

^① 卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第3页。

财产权调剂了的民主主义”），“但是在情感或伦理方面却不带自我主张的气味。这一种自由主义支配了十八世纪的英国，支配了美国宪法的创制者和法国百科全书派”^①。“五四”关于“人”的启蒙却并非如此，它更近似于由卢梭开端，又从浪漫主义运动和国家主义获得力量的那个运动（罗素称之为“自由主义的对立面”），在这个运动中，个人主义从知识的领域扩张到了热情的和伦理的领域，也很少关注“民主”与自由主义经济关系的内在联系，从而形成了一些西方学者称之为“民主—自由”相分离的思想格局。尼采的名字显然比培根更加引人注目，而尼采正是自由主义发展为其自身的对立面的哲学代表。

问题并不这样简单。事实上，像周作人的《人的文学》一文仍然相当完备地表述了古典的“个人主义的人道主义”思想，在更早时期，严复在《论世变之亟》里已相当深刻地阐述了自由主义的精髓，而胡适的《易卜生主义》不啻是一篇个人主义的宣言。陈独秀在《孔子之道与现代生活》一文中也把“经济上个人独立主义”作为“现代伦理学上之个人人格独立”的“根本”。^②可见问题不在于“五四”人物是否提出了有关“个人”的各种命题，因为原始材料使我们确信“五四”人物关于“人的觉醒”的思考是相当广泛的。在进一步分析历史进程的影响之前，我想先从意识的层面分析“五四”人物提出“人”的命题的过程和方式中所隐含的悖论和显著的矛盾。这就是说，“五四”人物在提出“人”的命题时，已经暗含了这个命题的内在危机，历史事件无非是加速了这个危机的爆发。

我从下述几个方面进行分析。

（1）个体意识与民族主义

“五四”人物把“人”的觉醒归结为人的独自性，也就是把人从各种群体的、类属的、观念的领域解放出来。这样一种寻找“人”的独特性的努力必然导致对于家庭、伦理以至民族和国家的否定，因为一切外在于“人”本身、“个体”本身的东西都构成了对“人”的压迫。易卜生的“国民

^① 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第128页。

^② 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷第2号。

之敌”和“孤立的人”成为“五四”人物普遍推崇的人生准则,不仅表明了他们道德上的优越感,更表现了一种对于“国家”和“种族”观念的反叛。鲁迅把“个人的自大”与“合群的爱国的自大”作为对立的范畴,认为“‘个人的自大’,就是独异,是对庸众宣战……但一切新思想,多从他们出来,政治上宗教上道德上的改革,也从他们发端”,而“合群的自大,‘爱国的自大’,是党同伐异,是对少数的天才宣战……他们举动,看似猛烈,其实却很卑怯。至于所生结果,则复古,尊王,扶清灭洋等,已领教得多了”^①。陈独秀把“国家”同“宗教”、“君主”、“节孝”一道视为应当“破坏”的“虚伪的偶像”,^②他在与钱玄同讨论中国文字的存废时指出“鄙意以为今日‘国家’、‘民族’、‘家庭’、‘婚姻’等观念,皆野蛮时代狭隘之偏见所遗留”^③,李大钊也把“家园、阶级、族界”视为“解放自由的我的对立物,“都是进化的阻碍,生活的烦累,应该逐渐废除”。^④“五四”人物在伦理方面虽然强调了灵肉一致的古典和谐,但实际上,在情感的趋向上,他们对于培根、笛卡尔、莱布尼茨以至黑格尔的“理性主义”并不热衷,而对卢梭、叔本华、施蒂纳、尼采、柏格森以至弗洛伊德的学说有着自然的亲近。这些“非理性主义哲学家要求这样一个宇宙,在那里,人生不仅仅是一出木偶戏或各种人物在其中只扮演分派给他们的角色的一出戏。他们都摒弃这种世界,其中缺乏自由、创造性、个人责任……他们的兴趣由一般转向个别,由类似机械的性质转向有机性,……”^⑤“五四”人物重视的正是人的独特的感性存在和自由创造的能力。

问题并不在于“独立的个体”是否具有现实可能性,因为“个体意识”对于“五四”人物来说并没有构成如施蒂纳和尼采那样的完整学说,而只是一种“精神”或“态度”。我所说的悖论或矛盾在于:“五四”人物在表述他们的个体独立性的同时,事实上已经把个体的独立态度建立在这种个体意识和独立态度的否定性的前提——民族主义的前提之上。

① 《鲁迅全集》第1卷,第311~312页。

② 《偶像破坏论》,《新青年》第5卷第2号。

③ 《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第738页。

④ 李大钊:《我与世界》,1919年7月,《每周评论》第29号。

⑤ 梯利:《西方哲学史》下卷,商务印书馆1979年版,第355页。

在理论上，“五四”人物力图破除民族的界限，建立一种人类的意识，以“个体—人类”、“我—人”的关系超越家庭与民族的关系，^① 鲁迅甚至把“国”的概念看得“愚”如“省界”，“国”的灭亡或许已证明“人道主义”的胜利；^② 陈独秀、李大钊都明确地分析了“爱人”较之“爱国”更为重要，^③ 其关键就在于“国家”、“种族”的思想以“集体”的名义取消了人的独立性和自我意识，从而陷入了一种人的无主的盲目状态。

但是，“五四”人物的上述思想并没有形成逻辑一致的体系，“个人”的思想只有在与它的特定批判对象——中国传统文化相联系时，它才是真正有效的，也即是说“种族”、“国家”只有作为“从前当作天经地义的”“一种偶像”时，^④ 它才会成为“个体意识”的否定对象，超出“反传统”的范围，它们恰恰构成了“个体意识”的形成前提和部分归宿，因此，对于这些标举“个体意识”，批判“合群的爱国主义”的“五四”人物来说，投身于政治性的、而非文化性的民族主义或爱国主义运动，原是件极其自然的事情。这种意识上的分裂状况是中国近现代思想的独特现象，不独“五四”时期如此，在此之前的谭嗣同，“反传统”的非国家思想就与极其狭隘的保国、保种、保教的族类思想并行不悖，^⑤ 他的大同主义的人类意识是以民族主义思想为现实的基础的^⑥。另一个例子是鲁迅，1907年～1908年，鲁迅在《文化偏至论》和《破恶声论》中，以施蒂纳、叔本华、基尔凯郭尔和尼采的“个人”学说为哲学背景，把“人各有己，朕归于我”作为通达“人国”的途径，否定了一切外在于人的物质的和精神的“专制”形式：国家、道德、伦理、观念以及“国民”和“世界人”等类属概念。但在《中国地质略论》和《摩罗诗力说》中，又鲜明地表现了他的强烈的民族主义情绪。“五四”时期他一边斥责“合群的爱国的自大”，一边担

① 参见周作人《人的文学》、《新文学的要求》等文。

② 《鲁迅全集》第11卷，第354页。

③ 参见陈独秀：《我们究竟应当不应当爱国》，《独秀文存》，第430～432页，李大钊：《“少年中国”的“少年运动”》，《少年中国》第1卷第3期。

④ 参见周作人《人的文学》、《新文学的要求》等文。

⑤ 参见谭嗣同《仁学》，《谭嗣同全集》（增订本）下册，中华书局1981年版，第290、373～374页。

⑥ 李国祁：《中国近代民族思想》，《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社1987年版，第100页。

忧着“中国人”会不会从“世界人”中挤出。^①明确提出“我们究竟应当不应当爱国？”问题的陈独秀，在《敬告青年》一文中，把拯救中国社会的希望瞩望于青年的自觉，在《我之爱国主义》一文中，他又说：“欲图根本之救亡，所需乎国民性质行为之改善”，“一国之民精神上物质上如此堕落，即人不伐我，亦有何颜面有何权利生存于世界”。^②中国社会的兴盛与灭亡实际上正是几代启蒙思想家的最基本的思想动力和归宿，无论他们提出什么样的思想命题，无论这个命题在逻辑上与这个原动力如何冲突，民族思想都是一个不言而喻的存在，一种绝对的意识形态力量。

那么，应当如何解释“五四”人物在“民族”和“国家”问题上的如此明显又如此轻易地被忽略了矛盾呢？这可以从两个方面进行分析。

首先是中国民族主义的性质。正如费正清指出的，近代初期的中国还保留了非民族主义的传统，即只要统治者把儒家思想作为无所不包的、普遍适用的治国之道，那么即使由异族如满清来统治，也是可以接受的，这也即意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西。在西方，例如法国和德国，即使在政治冲突中也拥有共同的基督教文化，而“中国正相反，政府在概念上始终是同整个文化相关联的。政治形态和文化几乎已经熔合在一起”^③。因此，当中国面临在文化上处于“异质”状态的西方入侵时，它的民族主义兴起是一种“文化民族主义”：无论是“以夷制夷”，还是“中体西用”，以至孙中山的“民族主义”，文化之体都处于核心位置。^④但是经过戊戌变法、辛亥革命，中国知识分子在文化价值上逐渐接受了西方文化而不仅仅是西方物质文明的先进性，中国近现代革命形成了一种反传统的方式。这就产生了中国民族主义与背叛传统的独特结合。因此，“五四”人物在“反传统”的过程中对这种“文化的民族主义”持批判态度是顺乎自然的事，而“外抗强权，内惩国贼”的民族主义已经不是一般的“文化民族主义”，而是“政治民族

① 《鲁迅全集》第1卷，第357页。

② 陈独秀：《我之爱国主义》，《新青年》第2卷第1号。

③ 《美国与中国》，第74页。

④ 孙中山倡导民族主义，尤强调恢复固有道德、固有智识及固有能力，甚至在“五四”之后，他也强调民族道德对于外国民族的道德的优越性。

主义”。民族独立和政治主权而不是文化(尤其是“五四”人物反叛的儒家文化)和传统社会制度的普遍适用性,成了这个时代知识分子的新民族主义的中心内容。所以,“五四”人物对“爱国”的批判是一种文化的批判,而不是政治的批判。

其次是中国启蒙思想的性质。中国近代启蒙思想不是在固有文化中衍生的,不是在“人”和“上帝”的关系中萌发的,也不是科学知识进化的自然结果,而是在民族的危机、民族文化的危机中发展起来的。所谓“伦理的觉悟”来自对民族生存问题的思考:从鸦片战争时代地理学的发现(中央大国的幻觉的打破)起,经历了洋务运动对西方技术的发现,^① 戊戌运动对西方行政制度的发现,辛亥革命对西方政治制度的尝试,然而这一切不仅仍然使“吾人于共和国体之下,备受专制政治之痛苦”^②,而且民族危机日益深重,于是,“人”的启蒙问题才应运而生。因此,从基本的方面说,中国启蒙思想始终是中国民族主义主旋律的“副部主题”,它无力构成所谓“双重变奏”中的一个平等和独立的主题。

这就是为什么“五四”启蒙思想家毫无困难地越过他们的理论矛盾而投身并领导了“五四”学生运动的双重原因。但是把“五四”爱国运动简单地视为“新文化运动”的直接成果显然是一种错觉。作为一个民族主义运动,它的成分相当复杂,这只要举出孙中山、唐绍仪、康有为、吴佩孚、张敬尧等各种政治和文化背景的支持者的名字就可以发现,这些人物在文化上与新文化运动是对立的。“人及其个体性”的命题终于淹没在“民族主义”的命题之中。应当指出的是,政治民族主义在“五四”时代是一个难以回避的历史课题,而在今天,一个政治主权稳固的时代,“民族主义”又日益恢复了它的“文化的民族主义”的特点,而这种“文化的民族主义”正是“五四”启蒙思想家抨击和否定的对象。

因此,以集体性和文化的普遍性为其特征的民族主义与以个体和思维的独立性为其特征的“个体意识”之间的冲突,从一开始就无法构成实质性的对抗,后者在那个特定时期仅仅是前者的历史衍生物,而无法成为一种独立的现实力量。

^① 参见陈独秀《吾人最后之觉悟》,《独秀文存》,第37~41页。

^② 参见陈独秀《吾人最后之觉悟》,《独秀文存》,第37~41页。

(2) 人的发现与人的分裂

西方人文主义关于独立自主地创造自身命运的自由人思想在 18 世纪的启蒙哲学中获得了它的“理性主义”，特别是“自然法”的理论基础。“人的本性”的概念是自然法学说的出发点。这一理论的基本方法，是从具有定理性质的某些原理演绎的唯理论方法。从自然法的观点看，现存的关系通常作为“非自然的”、“不合理的”关系而被摒弃，和它相对立的自然秩序则是一种逻辑地起源于自然的秩序，是由一切理性认为可信的、合乎逻辑的论据所证明的某种理性事物。例如，在一个历史地存在着的人身上，能够区分出一些自然赋予人的和人所固有的特点，尽管由于文化进步和社会设施的发展，人也增加了一些特点。由于这种区分的结果，得出某种概括的人，即构成以后一切理论的逻辑基础的抽象概念。从人的永恒不变的本性中产生的权利是自然的权利。这些权利是人所固有的，它们同那些可以符合自然规律，也可以不符合自然规律的成文法没有任何依从关系。自然法的理论家们不是把自然规律解释成实际的存在所固有的规律性，而是把自然规律解释成由我们的理性加于存在的抽象准则。

“五四”人物的启蒙思想从方法上说(虽然是不自觉的)也是用逻辑上先于社会而存在的个人利益和需要来论证社会的必要性，就此而言，他们建立的关于人及其自然权利的思想显然比孙中山的学说更接近于西方启蒙主义的理性原则。孙中山否定“天赋人权”学说而倡导“民权”的依据是前者不符合历史事实，即把“天赋人权”这一超越性的价值准则或由理性加于存在的抽象准则作了一种现实性的理解。周作人在《人的文学》中，从两个方面，即“从动物”进化的和从动物“进化的”来分析灵肉二重的“人”。正如自然法的“人的本性”概念一样，他“相信人的一切生活才能，也是美的善的，应得完全满足。凡是违背人性不自然的习惯制度，都应排斥改正”^①。“五四”时期的“人道主义”或“个人主义的人间本位主义”思想以这种逻辑上先于社会而存在的理性原则来批判和否定中国的传

^① 周作人：《人的文学》，《新青年》第 5 卷第 6 号。

统制度习俗和伦理体系,从而在理性的基础上建立了关于“灵肉一致的”“完善的人”^①的理想。李大钊在《自然的伦理观与孔子》中,也正是用“自然法”的理论抨击作为“历代君主所雕塑之偶像的权威”和“专制政治之灵魂”的“孔子之道”;宇宙自然的一切现象,包括道德现象均“循此自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化”^②。

但是,中国启蒙思想面临着深刻的历史冲突:20世纪初中国社会的首要任务是摧毁专制政治及其伦理体系,建立真正的民主共和国和新的社会伦理秩序,进而赢得民族的独立与发展;与此相应,以自由、平等和民主为中心内容的理性精神构成了中国近代革命的主要思想基础。但另一方面,西方资产阶级的一些敏感的思想家已经从自身社会的历史发展中感受到深刻的危机,他们对资产阶级青年时代的一切理想持深刻的怀疑态度,从施蒂纳、叔本华、尼采、基尔凯郭尔以至柏格森等人,他们通过对自身所处的社会和启蒙哲学以来的理性主义哲学体系的批判,以个人——主体的个别性和不可重复性——为中心建立了他们的非理性主义的思想体系。在这些思想体系中,启蒙主义所倡导的种种社会理想,从民主政治、自由平等原则、科学的发现以至“人”的理性主义理想陷入了深刻的危机,它们恰恰构成了对个体人的严重的抑制。“如同笛卡尔发现自我这件事是近世同中世纪区分开来的主观分界线那样,将现代从近世、近代中区分出来的主观分界线正是笛卡尔所坚持的自我的分裂。”^③人的悲剧性的分裂的主题成为“二十世纪”的一个具有特征性的命题,这个命题本身即已证明了启蒙主义在反对一切权威的过程中,把“理性”奉为绝对的权威,从而用“理性”的宗教代替了上帝的崇拜,“完全的人”不过是理性的抽象原则的体现者。“五四”启蒙思想的特点就在于:一方面,它必须为中国的社会变革提供理性主义的思想体系,另一方面,“五四”人物对引导20世纪西方文化思潮的现代思想体系的敏感与认同,必然使得这一启蒙思想呈现出不同于18世纪西方启蒙主义哲学的精神特点:他们必须把尼采等非理性主义者的名字同

① 《人的文学》,《新青年》第5卷第6号。

② 李大钊:《自然的伦理观与孔子》,《甲寅》日刊,1917年2月4日。

③ 今道友信:《美学的现代课题》,《美学文艺学方法论》(上),文化艺术出版社1985年版,第286页。

启蒙运动的理性原则融为一体。

这种“融合”在对待“传统”的否定性“态度”的前提下是可能的。例如，胡适和鲁迅曾一再引用易卜生在《人民公敌》中的那句名言即“世界上最有力量的的人是最孤立的人”，用以否定传统的偏见，宣传个性解放的思想。然而，易卜生的这一教义并不能用古典人文主义或启蒙运动的理性原则加以理解，它来自存在主义的理论先驱基尔凯郭尔关于“孤独个体”的思想，而后的真正的涵义是指一种孤独的非理性的主观心理体验，这种体验是与超验性相联系的个人在自己的存在中领会和意识到的。实际上，基尔凯郭尔所说的那种孤独的非理性的主观心理体验，也就是后来的存在主义者所表明的“存在”概念。“孤独个人”的思想表现的对群众的否定也即基尔凯郭尔的“公众的概念就是非真理”的命题，它强调的是人只有意识到自己的存在、与自身发生关系时，人才能成为一个“自我”。胡适、鲁迅显然忽视了“孤立的人”的命题中包含的非理性内容，而对之作了理性主义的理解。

然而，如果说理论命题的现实化理解是一种思想的宿命的话，那么这种命题隐含的思维逻辑影响人对现实的理解也是一种必然。当“五四”人物提出“人”的启蒙主义命题的时候，同时也出现了对于这个命题的深刻的怀疑。这种怀疑并不是以明确的理论方式呈现的，而是渗透在“五四”人物表述“人”的命题的过程之中。在艺术领域，郭沫若、郁达夫等人强烈地渲染了“性”的压抑和变态对人的支配作用；在《银灰色的死》等小说里，病态的、闪烁着异样的美的“死亡”成为难以摆脱的主题。他们正是用这种自怜自艾、悲观厌世的调子表现了他们的精神觉醒和反叛的激情，但这类作品对“人”的理解与《女神》对人的精神力量的崇拜之间的距离是一目了然的。

最深刻地体现了“五四”时代对“人”的悖论式的理解的无疑是鲁迅：他的深刻之处就在于他不仅体现了这个时代的一切理想，而且还体现了对于这些理想的怀疑。早在1907年～1908年，当他提出“立人”命题的时候，就同时表示了对于理性主义的“知见情操，两皆调整”的“理想之人格”或“知感两性，圆满无间”的“全人”的怀疑。^① 他的“个人”是

^① 《鲁迅全集》第1卷，第54页。

对启蒙主义理性原则的反叛,是以主观意志为本抵的非理性主义思维的结果。鲁迅把施蒂纳、叔本华、基尔凯郭尔、易卜生和尼采看作 20 世纪“新思想之朕兆,亦新生活之先驱”^①,并以他们的思想为依据,对法国革命的自由平等原则、对以多数原则为基础的民主政治、对科学技术发展造成的物质文明——总之,对启蒙主义的理想与后果进行了激烈的抨击,其原因就在于它们用普遍的、一般的东西,无论是物质的还是精神的,压抑了唯一性的个体的自由和独立。应当指出,尽管这种关于“个人”的思想表达了对中国传统的政治和文化秩序的否定,但它同时也包含了对这种否定的否定,因为前一个否定在当时的中国只能体现为对自由平等原则、民主政治和物质文明的追求。由于鲁迅把立论的基础建立在具体个别的感性存在——一个人之上,因此从思维方法上说,他也就否定了一切先于这个具体个人的抽象准则和“自然规律”,从而完全离开了启蒙哲学的思想形式。

“礼教吃人”是鲁迅的深刻的思想发现,也是“五四”启蒙思想的普遍命题。启蒙思想家从各个方面揭示“礼教”对于人的压抑和戕害,并由此阐释了中国专制秩序的内部结构和基础。把人或人的个性同“礼教”相对立,这种立论的方式说明这些思想家是把“礼教”作为一种外在于“人”的强制性力量来看待的,因此这里的“人”也就是一种逻辑上先于社会的理性主义理想。从这个角度看,“五四”启蒙思想家与人文主义和启蒙主义的那种“人”与宗教、“人”与专制制度的二元对立的思维方式是一致的。

然而,这种一致是暂时的,尤其是在鲁迅那里。《狂人日记》的叙述过程包含了深刻的悖论:“吃人”世界的反抗者自身也是有了“四千年吃人履历”的“吃人者”,由独自觉醒而产生的“希望”被证明是虚妄的,对自身历史的“有罪”的自觉使狂人在“绝望”之中产生“赎罪”的心理愿望。在第一层关系中,鲁迅用“真的人”与礼教相对立,从而揭露了“礼教吃人”的“非人”本质;在第二层关系中,鲁迅显然又证明了“真的人”及其世界是不存在的,它是通过同现实世界相对立而构成的;既然它纯属道德光学的幻觉,它事实上就是虚假的世界。“救救孩子!”的呼唤似乎

^① 《鲁迅全集》第 1 卷,第 49~50 页。

是对希望的呼唤,是对“真的人”的世界的憧憬,但狂人的心理独白恰恰又证明“孩子”也已怀有了“吃人”的心思,就像卡夫卡《判决》中的格奥克遭到的“判决”一样:“你本来是一个天真无邪的孩子,但你本来的本来则是一个恶魔一般的家伙”——对于狂人和“吃人”世界的每一个生存者以至后来者说来,“本来的本来”使他们无可挽回地成为“罪人”。因此,在“觉醒的人”与“吃人”的世界之间存在着既对抗又同一的关系,从而“觉醒的人”必然是意识到自身的内在分裂的人。事实上,对“觉醒的人”的这种分析已经动摇了“觉醒”这一启蒙主义命题的基础,因为这一命题是建立在“人”与“吃人”世界的二元对立的思想形式之上的,而“有罪”的自觉却建立在“人”与“吃人”世界的“同一”关系之上。如果说“人”的“本来的本来”使每一个觉醒者感到“绝望”的话,那么对于自身的“本来的本来”的洞察也将促使他“反抗绝望”——对于“吃人”世界的斗争同时成了“赎罪”。

从“真的人”的立场对“吃人”世界的揭示表达了一种“人”的乐观理想,然而对外部世界的认识和反抗却导致“觉醒者”对自身的悲剧性理解:“人”的分裂。在《野草》中,这种“人”的分裂的主题体现为一种根本性的情绪:深刻的焦虑与不安——一种找不到立足点的惶惑心态:“我”告别了一切天堂、地狱、黄金世界,却处于一种不明不暗的、无家可归的两难境地(《影的告别》);“我”要反抗和战斗,却陷于“无物之阵”(《这样的战士》);“我”要不停地寻求,却不过是走向死亡;“我”渴望理解,却置身于冷漠和各式各样的“纸糊的假冠”之中(《过客》);“我”憎恶这个罪恶的世界,却又不得不承认自己与这个世界的联系(《墓碣文》)……但恰恰是这种无可挽回的“绝望”处境和令人沮丧的“罪”的自觉唤起了“我”对生命意义的再认识:生命的意义犹存在于“绝望的反抗”之中。“反抗绝望”的人生哲学把个体生存的悲剧性理解与赋予生命和世界以意义的思考相联系,从而把价值与意义的创造交给“赎罪的”个体承担。《野草》把个人面临世界时的感情、情绪、体验置于思维的出发点,从主观的方面寻找人的自由、创造性的活动和人的真正存在的基础和原则,在孤独、惶惑、死亡、有罪感、焦虑、绝望等非理性情绪体验中,获得了关于“人”与世界及其相互关系的理解。这种理解方式与尼采、基尔凯郭尔以及他们的追随者雅斯贝尔斯、海德格尔、加缪、萨特更为相近,而他们

的思想体系恰恰是在对启蒙主义的理性原则的怀疑和批判过程中形成的。

由于意识到“人”的分裂,对世界的批判才会同时成为对自我的批判。这样一种思维方法不仅构成了鲁迅人生哲学的特点,而且也构成了那个时代的“启蒙思想”的特点:不是以“人”的名义对政治的、宗教的、道德的强制力量的批判和反抗,而是改造“国民性”、改造民族灵魂,构成了“五四”启蒙思想的更具特点、更加持久的命题。尽管问题由个人转到了民族,但“内省的”、“赎罪的”的思维方式却是一致的:民族的新生存在于它的每一个子民的自我批判之中。陈独秀在《一九一六年》中说:“盖吾人自有史以迄一九一五年,于政治,于社会,于道德,于学术,所造之罪孽,所蒙之羞辱,虽倾江、汉不可浣也。当此除旧布新之际,理应从头忏悔,改过自新。……吾人首当一新其心血,以新人格;以新国家;以新社会;以新家庭;以新民族;必迨民族更新,吾人之愿始偿……”^① 鲁迅对“民族”问题的思考似乎同样体现了一种“罪”的自觉和“反抗绝望”或“赎罪”冲动,他认为民族根性造成之后,无论好坏,改变都不容易的,中国民族的衰败早在几百代的祖先那里就种下了“昏乱”的种子,如果民族不“扫除了昏乱的心思,和助成战乱的物事”,那么进化的自然法则“便请他们灭绝,毫不客气”。^② 值得注意的是,改造国民性的命题实际上把民族的解放归结为每一个人的精神解放,这个精神解放不是一般的“人的觉醒”,不是“人”对外部世界的一切强暴的反抗,而是认清自己的“罪恶”,进行“赎罪”式的自我否定。“我们现在虽然好好做‘人’,难保血管里的昏乱分子不来作怪,我们也不由自主……这真是大可寒心的事”^③。把民族的解放问题首先归结为个人的道德状态的问题,这种独特的思路与《狂人日记》的叙事逻辑不是有着内在的联系么?

西方启蒙精神的特点是把人类与自然界、人与宗教等理解为主体—客体关系,因为只有把自然界和其他力量作为客体与自身对立时,人才可能摆脱并征服它们。从笛卡尔到黑格尔哲学,都把人的认识能力和道德实践能力放在至高无上的地位,人似乎已成了人格化的逻辑范畴

^① 《一九一六年》,《青年杂志》第1卷第5号。

^② 《鲁迅全集》第1卷,第313~314页。

^③ 《鲁迅全集》第1卷,第313页。

和道德规范。理性主义把人的注意力导向对“客体”的控制,从而以工具、技术和自然科学为标志的人控制自然的能力空前发展了,作为人类自我控制的社会组织、经济组织、政治组织和国家机构也日趋严密,而人作为一个独特个体的精神活动和内心要求却被忽视了。然而,“五四”人物在宣传理性主义的“人”的理想时,却把思维的中心从“主体—客体”的关系转移到人与自身的关系,不是通过主体对客体的认识和掌握来发展人类征服自然和自我控制的能力,而是通过自我(个别的和民族的)的“反思”来达到对自身的理解。“人”的分裂以及与之相伴随的自我否定(或“赎罪”)的命题,就是在这种“反思”的精神活动中产生的。对于“五四”人物来说,“内省”较之“认识”是一种更为深刻的思维形式,人的存在及其悲剧性分裂的主题作为一个“现代”命题,就是在这种思维形式中产生的。事实上,改造国民性的命题体现了对于“人”的解放的期待,同时也体现了对于“人”的解放的可能性的悲观主义的理解,因为“赎罪”的行为将是永恒的——难道有人能够彻底地摆脱自身的文化传统而成为自由的人吗?而这个“人”的命题同时又是一个民族的命题:难道一个民族能够彻底地摆脱自身的文化传统而成为自由的民族吗?

因此,与启蒙哲学的理性主义的乐观精神形成对比的是,中国知识分子在从事“改造国民性”的事业时充满了一种深沉的悲剧感。就鲁迅而言,他摒弃了乐观的希望,又拒绝承认绝望,所谓“绝望之为虚妄,正与希望相同”,从而以“绝望的反抗”作为他的人生信念。

(3) 个人的自由与阶级的解放

启蒙哲学关于人的自然权利和人的理性自由的思想面临着另一更为严峻的挑战,这种挑战来自社会主义思潮,特别是马克思主义。马克思揭示了启蒙哲学的“自由的人性”和“理性”不过是“资产者的中等市民的悟性”^①和对“利己的市民个人”及其社会生活内容的承认罢了。^②马克思不是用“自然法”的理论观察“人”及其本性,而是从人的经济利

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第297页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷,第145页。

益的角度、从“社会关系的总和”的角度分析“人”及其本质，从而用变更经济关系和阶级的解放的思想取代了启蒙主义的“人”的解放的命题。

马克思主义的传播和共产主义运动的发展构成了中国现代历史的一个最为重大、最为持久的现象。正如西方一样，中国的社会主义和共产主义学说是在启蒙思想内部作为这个思想的一个独特部分发展起来的。但是，一旦这个学说找到自己的现实力量和成熟的思维方法，它便作为一个独立的思想体系而存在，有着完全不同于启蒙思想的目标、使命、历史观，从而成为启蒙运动的一种“否定的”力量。它的那些原本就与启蒙命题相冲突的思想将以明确的方式呈现出来。事实上，当陈独秀、李大钊等人起初试图用马克思主义来完成启蒙的任务时，他们并不清楚这个强有力的思想武器本身已经包含了对启蒙主义命题的否定。但历史证明了这一点：“五四”启蒙运动分化的原因之一，即马克思主义的中国信徒已经获得了不同于启蒙主义的新的使命。胡适与李大钊关于“问题与主义”的激烈论战的实质也就在这里。应当指出的是，对于17世纪和18世纪的早期社会主义体系来说，唯理论的社会哲学，特别是自然法是它们与启蒙主义共同的理论基础，但是，中国的启蒙主义并没有它的统一的思想基础，马克思主义在起初之能成为启蒙运动的一部分是在这一运动的“态度的同一性”而不是在社会哲学的同一性基础上形成的，一旦中国的马克思主义者对马克思主义有了更为深刻的了解，这种“态度的同一性”将为世界观的分歧所取代。对于陈独秀、李大钊来说，马克思主义的传播和共产主义运动的实践，也同时宣告了启蒙主义思想运动作为一个运动的终结。

现在需要研究的是，马克思主义在“五四”启蒙运动中呈现的特点，它对“启蒙”命题的发展和否定，由于它的出现而导致的启蒙思想的内在矛盾。首先一个问题是：马克思主义作为启蒙主义的资产阶级世界观的反动，为什么能被纳入到中国的启蒙主义文化思潮中去？

其一，马克思主义是和十月革命的历史实践一道在中国传播的^①，启蒙思想家把它作为一种现代“革命”或“变革”的思想而加以利用。在

^① 尽管此前朱执信、江亢虎等人已对马克思学说有所介绍，但“传播”的事实却在十月革命之后。

李大钊的文章里，“民主主义”、“社会主义”、“布尔什维主义”、“劳工主义”是作为并立的革命思想而存在的。^① 在进化论的基础上，启蒙思想家把法国革命与俄国革命视为历史进程从“政治革命”到“社会革命”的自然发展；^② 因此，他们实际上模糊了这两种革命及其思想背景的区别，罗家伦说：“革命以后，民主主义同社会政策，必定相辅而行”，“民主主义同社会主义固无大区别，就是社会主义同个人主义，也是相关的而不是反对的”，^③ 正说明了这一点。

其二，中国启蒙思想与民族主义有着深刻的联系，巴黎和会关于山东问题的消息刺激了民族主义的发展。既然中国的民族主义已经和“反传统”的倾向紧密地结合在一起，中国的知识分子也就不可能在民族自身的价值观和文化中汲取对于西方资本主义——帝国主义的批判力量。马克思主义和列宁主义作为一种对于资本主义和帝国主义的批判学说，既来自“先进的”西方，又适应了这种民族主义对于西方资产阶级的怀疑。另一方面，马克思主义作为一种以人类解放为使命的学说，也使得那些对于狭隘的“爱国主义”和“国家主义”持批判态度的启蒙学者感到亲切。对于他们来说：

“社会革命”是作为现代世界的普遍的革命形式来理解的，“历史者，普遍心理表现之记录也。……法兰西之革命，非独法兰西人心变动之表征，实十九世纪全人类普遍心理变动之表征。俄罗斯之革命，非独俄罗斯人心变动之显兆，实二十世纪全人类普遍心理、变动之显兆”。^④

因此，这个革命及其思想基础既满足了启蒙思想家的民族主义情绪，又满足了他们的“人类意识”。从表面看，“五四”启蒙人物的“世界主义”倾向与他们强烈的民族主义精神相互冲突，但实际上，正如李大钊把法、俄革命看作世界革命的普遍形式一样，中国的马克思主义者也把中国

① 参见《庶民的胜利》、《布尔什维主义的胜利》。

② 陈独秀：《二十世纪俄罗斯的革命》，《每周评论》第18号。

③ 罗家伦：《今日之世界新潮》，《新潮》第1卷第1号。

④ 李大钊：《法俄革命之比较观》，《言治》季刊第3册。

的民族革命理解为具有世界意义的革命。这种理解方式在毛泽东身上体现得更为强烈，他实际上把中国革命看作世界革命的策源地。

其三，启蒙思想家重视“国民性”的改造和民众的普遍觉悟，而李大钊等人对马克思主义的民粹主义的理解使这两者在当时获得某种共同性，甚至可以说，后者扩展了启蒙主义的内容。1919年初李大钊在《每周评论》发表《唐山煤厂工人生活》，同年2月在《晨报》连续发表了《劳动与教育问题》和《青年与农村》二文，强调了对于民众进行教育的必要性。他特别指出中国作为农业国家，农民阶级的“不解放”、“苦难”、“愚暗”与“利病”就是整个民族的“不解放”、“苦难”、“愚暗”和“利病”。因此，他鼓励中国青年学习俄国青年的榜样，“到农村去”，使农民知道“要求解放、陈说痛苦、脱去愚暗”。^①这种强调农民的自觉和平民教育的思想适应了启蒙思想家试图通过普遍的“伦理觉悟”而改造中国的思路。

其四，李大钊等人在宣传马克思主义思想时，特别强调了“伦理”的方面，从而使启蒙主义与马克思主义在人道主义问题上获得了它们的一致性。在《我的马克思主义观》中，李大钊强调“以人道主义改造人的精神，同时以社会主义改造经济组织”，“可是当这过渡时代，伦理的感化，人道的运动，应该加倍努力，以图铲除在前史中所受的恶习染，所养的恶习质，不可单靠物质的变更。这是马氏学说应加救正的地方”。^②这种对马克思主义的道德化的修正显然表明李大钊在当时仍然试图把马克思主义与启蒙运动一致起来。^③事实上，中国马克思主义特别强调意识或主观意志在变革社会的过程中的巨大作用，在毛泽东那里，这种对主观因素的关注使他越来越倾向于用思想标准、道德标准来确定人们的阶级成分，“思想改造”的命题正是由此衍生而来的。

然而，即使如此，即使在新文化运动的范畴内，马克思主义也构成了对启蒙命题的否定力量。马克思主义自身的那种强大的逻辑力量不可能被包裹在启蒙主义的外衣之中。

① 《晨报》，1919年2月20～23日。

② 《新青年》第6卷，第5～6页。

③ 在《物质变动与道德变动》中，李大钊试图用唯物史观解释道德问题。但他的结论仍然具有启蒙主义色彩：“我们今日所需要的道德，不是神的道德、宗教的道德、古典的道德、私营的道德、占据的道德；乃是人的道德、美化的道德、实用的道德、大同的道德、互助的道德、创造的道德。”《新潮》第2卷第2号，1919年12月1日。

首先是中国马克思主义的传播动摇了启蒙运动的基本信念即“民主”。“民主”、“共和”作为一种国家组织、社会制度和伦理观念是“五四”启蒙思想反对“重在尊卑阶级”^①的专制主义的旗帜。法国大革命作为自由平等原则的实践而得到陈独秀等人的推崇。然而,1919年5月李大钊即指出法国大革命不是“平等精神”的体现,而是代表“资本家的中级势力”;^②1920年陈独秀在《新青年》第8卷第3号发表《国庆纪念的价值》,指出“共和政治为少数资本阶级所把持,无论哪国都一样,要用它来造成多数幸福,简直是妄想”。在第8卷第4号他又发表《民主党和共产党》一文批判“民主政治”：“民主主义是什么？乃是资本阶级在从前拿他来打倒封建制度的武器，在现在拿他来欺骗世人把持政权的诡计”，“若是妄想民主政治才合乎全民意，才真是平等自由，那便是大错特错”。18年后，经历了中国革命的多次波折和共产主义运动的分裂，陈独秀终于认识到他和早期马克思主义者对“民主”的否定是一种“超资本主义的小资产阶级社会主义的幻想”^③，他认为“民主是……每个时代被压迫的大众反抗少数特权阶层的旗帜，并非仅仅是某一特殊时代历史现象”。他总结苏联的教训说：“不幸十月以来，轻率的把民主制和资产阶级统治一同推翻，以独裁代替了民主，民主的基本内容被推翻，所谓‘无产阶级民主’、‘大众民主’只是一些无实际内容的空洞名词，一种抵制资产阶级民主的门面语而已。”^④陈独秀从“民主”的急先锋到“民主”的批判者，进而又在对共产主义运动的思考中重新举起“民主”的旗帜，这一曲折的历程本身具有深刻的象征性。

其次是中国马克思主义的经济决定论动摇了启蒙主义的文化决定论。“五四”人物重视伦理的觉悟和“国民性”的改造，然而正如李大钊指出的，唯物史观认为“一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的，简单说，凡是精神上的构造，都是随着经济的构造变化而变化”^⑤，因此“经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问

① 陈独秀：《旧思想与国体问题》，《新青年》第3卷第3号。

② 《我的马克思主义观》，《新青年》第6卷第5号。

③ 陈独秀：《“五四”运动时代过去了吗？》，《政治评论》第1卷第10期（1938年5月15日）。

④ 陈独秀：《给西流的信》（1940年9月）。按：西流即濮德治。

⑤ 《我的马克思主义观》，《新青年》第6卷第5号。

题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决”^①。“根本解决”的途径由伦理觉悟转向经济变革：不是生产力的发展，而是经济权、所有制的变革，构成了几代中国马克思主义者最为关心的问题。

第三是马克思主义的阶级和阶级斗争学说动摇了启蒙主义的“个人主义”思想。“五四”启蒙思想家蔑视“每喜从同”的“群众意识”，倡导“力抗群言，独标异见”的个人精神，^②陈独秀进而从经济 and 伦理两方面加以论证：“现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇。”^③1919年5月李大钊在《我的马克思主义观》中首先批判了亚当·斯密、马尔萨斯、李嘉图和穆勒的“个人主义经济学”，声言“现在社会主义、人道主义的经济学，将要取此正统的位系，而代个人主义以起了”。启蒙思想家把个人作为家族、群体、民族、国家、伦理观念的对立物，从而把个人的自由解放视为首要的任务。而马克思主义则把“阶级的自觉”、“阶级竞争”视为历史的根本特点，“既往的历史都是阶级竞争的历史”。^④在这样的思想基础上，唯物史观事实上也动摇了“五四”启蒙思想家共同认可的“进化论”的历史观，在此后几十年的历史中，“人”或“人的解放”被作为抽象人性论的命题而遭到严厉批判，“人的解放”的信奉者无不被“阶级斗争”的疾风暴雨冲得摇摇晃晃。

应当指出，即使是在《我的马克思主义观》、《阶级竞争与互助》等文中，李大钊也试图把马克思主义与启蒙思想相结合：把阶级斗争与互助的人道主义伦理法则相结合，把进化学说与唯物史观相结合，把“人”的思想同阶级的思想相结合。陈独秀甚至试图把马克思主义同实用主义相结合，多次劝说胡适信仰唯物史观。然而，中国知识分子并不是把马克思主义作为一种分析世界客观规律的科学方法和理论来接受的，正如他们倡导“民主”、“科学”和进化学说一样，马克思主义，“主要是作为

① 《再论问题与主义》，《每周评论》第35号（1919年8月17日）。

② 陈独秀：《抵抗力》，《青年杂志》第1卷第3号。

③ 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷第4号。

④ 《我的马克思主义观》，《新青年》第6卷第5号。

意识形态,作为未来社会的理想来接受,来信仰,来奉行的”。^① 作为纯粹的思想准则,马克思主义与启蒙原则之间的矛盾必然无法弥合。因此,那种“结合”的企图是不可能真正实现的。问题正在于:早期马克思主义者没有把唯物史观贯彻到对中国社会的历史和现实的结构分析之中,从而无法从理论上论证启蒙思想对于当时和其后的中国具有的重大的实践意义,也就不可能充分地论证启蒙主义的含混的思想命题的历史合理性。

(4) 启蒙的自我瓦解

马克思主义的广泛传播和共产主义运动的持续发展与“五四”启蒙运动的短暂形成了鲜明的对比。除了中国历史发展中民族危机的影响,中国传统文化对资产阶级文化的那种天然排斥显然也起了作用。但这里我想指出的是,中国启蒙思想由于缺乏统一的方法论基础,从而无力建立起一整套对于自然、历史现实和未来的逻辑严密的思想体系,没有提供人们制度化和系统化地进行社会改造的途径。“五四”人物多年在国外或在西方的文化中流浪,他们在精神上处于中国社会和文化的“边缘”。所谓“反传统”主义说明他们在心理上把中国社会视为一个统一的整体,然而他们的那些缺乏系统的反叛思想似乎无法改变,甚至也无法让他们自己认识这个整体的运行规律。马克思主义在俄国的具体实践的陪伴下恰恰在这时为一部分中国知识分子提供了完整的、逻辑严密的世界观和方法论,从而满足了他们对中国社会问题作“根本解决”的内心期待。借助于马克思主义,中国的知识者发现他们面对的那个社会和传统并不是一个固定的整体,它的运动方向是不同利益和目标的社会集团之间的斗争的结果,是各种社会力量相互作用的结果。当这些孤独的“反叛者”(就对秩序而言)意识到“阶级斗争”将影响这个社会以及每一个人的未来时,他发现必须使自己选择一个真正属于未来的社会集团的力量。于是他们不再是这个社会的“边缘人”或“流放者”,他们有了自己的阶级的敌人和朋友,从而回到了这个社会并获得了目标。他们

^① 李泽厚:《中国现代思想史论》,东方出版社1987年版,第150页。

从“叛逆者”就成了“革命者”，从“人的解放”的鼓吹者变成了“阶级解放”的信仰者和实践者。马克思主义不仅解释了历史和现实，而且为他们找到了自己的位置和回到自己的社会的道路。把“五四”人物与30年代左翼知识分子作总体对比，后者不再有前者的那种焦灼、惶惑和孤独；对于“找到了”自己位置和信念的人来说，一切都是“必然的”，也许斗争更加艰苦，然而内心却获得了安宁。当一种思想学说成为一个社会群体的信仰体系，那么它就作为普泛性的意识形态而存在，作为超越于一切个人之上的绝对的精神力量而存在，作为不可“重估”的“价值”、不可“证伪”的“科学”而存在。^①

思想武器的选择体现了“五四”人物对于启蒙命题的理解，也体现了传统的文化心理和思维模式对于他们的限制。各种思想与启蒙主义在目标和对象上的暂时统一却可能导致对启蒙命题的否定，这对那些思想武器使用者来说也许并不自觉。例如完整系统地提出启蒙主义的“人”的命题的周作人却把“新村主义”作为他的启蒙理想加以宣传。从表面看，“新村主义”的根本主张是要人人“尽了对于人类的义务，却又完全发展自己的个性”，然而这种发展如同胡适所说是“想要跳出现社会去发展自己的个性，故是一种独善的个人主义”。^②周作人把改造个人与改造社会分割开来，离开了启蒙主义的那种“主体—客体”的思维方式，而更接近于孟轲的“穷则独善其身”的思想和中国传统知识分子如自食其力的陶渊明那样的“山林隐逸的生活”。“新村主义”与启蒙主义的那种进取、改造、征服的精神是背道而驰的，却仍然标举着“人”的旗帜。又如无政府主义在反对专制和反对封建伦理的斗争中与启蒙主义有着共同的对象，然而中国的无政府主义者却常常把老子及其小国寡民的生活奉为无政府主义的鼻祖和社会理想，把克鲁泡特金的“互助”思想和中国墨家的“兼爱”思想相提并论，^③把“无政府共产主义”和孔子的“大同”思想混为一谈。无政府主义一面反对封建专制，一面对资本主义以至社会主义心存恐惧，他们的

① 马克思主义在中国的传播是一个异常复杂的现实过程，仅仅在观念的领域对之作出解释显然是不够的，我希望有机会就此作专门的研究。

② 《非个人主义的新生活》，《胡适文存》卷四，第1049页。

③ 李大钊也曾如此。

那种绝对自由的思想 and 虚无主义态度是和启蒙主义的“理性”原则相对立的。应当指出，无政府主义几乎影响过整整一代启蒙思想家，从陈独秀、李大钊到鲁迅，都曾在不同程度和不同方面把无政府主义思想纳入到启蒙的思想范畴之内，而在当时却同样没有意识到启蒙的使命与这种思想武器之间的内在冲突。

以上的分析说明了“五四”启蒙思想的内在复杂性和矛盾性。作为一个思想运动，它是在面对过去、反叛过去的激烈的态度中形成的。“五四”启蒙思想没有共同的社会哲学基础，从而没有建立起自己的逻辑体系，而启蒙主义的思想原则一旦离开了它的逻辑体系，也就丧失了它的明确规定性。在“态度的同一性”基础上形成的启蒙思想运动，同时包含了对启蒙的思想原则的否定，即使各种“主义”仍然标举启蒙的口号。但这些“主义”在更为基本的前提和精神上与启蒙原则的对立和冲突，必然导致中国启蒙思想的内在的混乱和启蒙运动的迅速的分化与解体。这就是我所谓“五四”启蒙思想的“危机”。“危机”不是外在的，不是由外部历史事变决定的，而是内在于启蒙思想运动的。民族矛盾的尖锐化和中国社会政治的分化只是促成了“危机”的爆发。

当然，这并不是说“五四”启蒙运动的“危机”仅仅停留在意识的或精神的领域，“意识的危机”表现的是社会生活的更为深刻的矛盾：首先，中国的启蒙运动发生在20世纪，这个时代对于西方人来说正是启蒙主义的一系列信念破产的时代，是人们试图超越启蒙建立各种新的思想体系，从事新的社会实践的时代，而中国人在从事自己的启蒙使命的过程中不可能不受同时代西方包括俄国的影响，因为中国的现代历史进程同时也是以资本主义为动力的全球化过程的一部分。其次，中国的资本主义经济关系的相对弱小，无论是资产阶级还是无产阶级都处于软弱的位置，使得启蒙思想找不到自我实现的有力的物质基础，农民阶级由知识分子的启蒙对象到改造知识分子的主要力量的角色转换正是由于中国革命（无论是资产阶级性质还是社会主义性质）不得不以农民作为阶级基础。在这个前提下，中国的传统文化，尤其是专制主义的传统才能借着各种形态的思想形式影响人们的思想以至生存方式。第三，“五四”时代是中国各派政治势力处于混乱和对抗的时代，北洋军阀政府面临革命力量的挑战和各派势力的挟制，因此，新文化运动才能在

政治夹缝中发展起来。一旦政治专制形成,标举“民主”和“科学”的启蒙主义的思想运动也就必然遭到压制。1929年9月胡适发表《新文化运动与国民党》一文,从文学革命、思想自由和对待旧文化的态度等三个方面,指出“国民政府”和“国民党”是对新文化运动的“反动”。这一方面是因为“根本上国民党的运动是一种极端的民族主义运动,自始便含有保守的性质,便含有拥护传统文化的成分”,而在国民党的一党专制之下,这个政党的保守性质和反动的理论就“可以阻碍一国文化的进步”,“天天摧残思想自由,压迫言论自由,妄想做到思想的统一”。^①中国长期的政治专制和中国近代民族革命在文化上的保守性质的确是中国现代启蒙运动走向深入发展的主要障碍。^②

1989年2月24日夜于北京

(本文原刊于《文学评论》,1989年第3~4期。)

① 《新月》第2卷第6期。

② 本文主要是分析“五四”启蒙运动的内在危机,因而只能扼要地阐述它的外部历史条件。我将在别的地方对此作进一步的分析。

地方形式、方言土语与抗日战争 时期“民族形式”的论争

现代民族国家的形成与以方言为基础创造书写语言的过程明显地具有历史联系,这一点已经为许多学者所关注。^①雅各布·布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》中曾经描述过但丁的方言写作如何在与拉丁文的对抗中使得托斯卡纳方言成为新的民族语言的基础。^②此后,欧洲许多国家都发生了类似的情况。在东亚地区,日本和韩国相继采用自己的方言抵抗汉语的影响,创造了自己的民族书写语言,正是基于这样的原因,像柄谷行人这样的日本学者在讨论德里达《书写语言学》(Of Grammatology)一书时反复强调的是,语音中心主义(phonocentrism)并不仅仅是“西方的”问题,而是在民族国家形成过程中“世界各地无一例外地出现了同样的问题”^③。但是,中国的情况似乎有所不同,因为白话文运动完全不能被看作是一个方言运动,作为一种书面语系统,白话文对文言文的替代也不能被描述为语音中心主义。在这里,并

① 参见柄谷行人:《民族主义与书写语言》,《学人》第9辑,江苏文艺出版社1996年版,第95页。

② 雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,商务印书馆1979年版,第371~372页。布克哈特还描述说:“更重要的是人们普遍无须争辩地把纯正的语言和发音当作宝贵而神圣的东西来尊重。这个国家一个地方接着一个地方地正式采用了这种典范语言。”《意大利文艺复兴时期的文化》,第373页。

③ 柄谷行人:《民族主义与书写语言》,《学人》第9辑,第94页。

不存在用一种民族语言去取代另一种帝国语言的问题,如用意大利语、法语、英语取代拉丁语的问题,也不存在用日本方言或韩国方言取代汉语的问题。这里存在的是用一种汉语书面语系统取代另一种汉语书面语系统的问题。然而,白话文运动与现代民族主义的关系则是显而易见的。^①在中国新文学运动的历史中,多次出现过有关方言的讨论、研究和运用的运动,其中最为重要的一次是抗日战争时期有关“民族形式”的讨论。在这次讨论中,地方形式、方言土语与民族主义运动取得了直接的联系,并构成了对现代白话文运动的挑战。但是这次挑战最终以失败告终,现代白话文作为一种普遍的民族语言的地位并未动摇。本文试图通过对“民族形式”讨论中相关问题的研究,对上述问题作出解答。

紧接着 30 年代的文艺大众化运动,在 1939 年至 1942 年间,“民族形式”的讨论在中国文艺界轰动一时。1943 年以后讨论虽然逐渐趋缓,但仍余音不绝,“民族形式”问题成为中国思想和文艺发展中的持久主题。讨论首先在延安展开,柯仲平、陈伯达、周扬、艾思奇等人参加了讨论,随后重庆、成都、昆明、桂林、晋察冀边区以及香港等地数十种报刊卷入讨论,先后发表了近二百篇论文与专著,其中最为引人注目的,是向林冰与葛一虹等人围绕“民间形式”是否民族形式的中心源泉的论争。这场讨论涉及了文艺的民族形式、民间形式、大众化等问题,而隐含在各种分歧的观点背后的,则是关于如何评价“五四”文学运动,如何在民族战争的背景下重新审视“五四”所确立的新/旧、现代/传统、都市/乡村的二元对立关系,如何处理 1928 年“革命文学”论争和 30 年代左翼文艺运动所建立起来的阶级论的文艺观,如何在语言和形式上具体地理解地方、民族和世界的关系,等等。我把这些问题大致归纳为:地方

① 现代中国与古代中华帝国的历史关系始终是一个并未澄清的关系。从语言的变迁看,秦始皇实行“书同文字”是对中国文化的一大贡献。在此之前,特别是春秋以降,七国纷争,诸侯鼎立。学术上百家争鸣,政治上地域分歧,语言上则是“言语异声,文字异形”。这样的形势倒有几分接近于近代欧洲民族国家形成过程中的特点。因为西周中晚期的汉字非常整齐划一,很可能有过全面的整理工作。周宣王太史籀所作《史籀篇》,作为文字学史上第一部字书,就产生于这个时代,也许即是这次文字整理活动的产物。各诸侯国之“言语异声,文字异形”显然是对这种统一语言的抵抗,就如同欧洲民族国家形成过程中用方言对抗拉丁文一样。又,许倬云《西周史》:“中国古代方言众多,而由卜辞到西周(甚至春秋以后的文言),文法构造大致遵循相同的原则,大约也当归功于商代文化的优越地位,遂使商代的书写文体成为当时的‘雅言’(lingua franca)”。三联书店 1994 年版,第 32 页。

形式与民族形式、旧形式与民族形式、民间形式与民族形式、大众文化与民间形式、民族形式与国际主义、民族形式与文化领导权问题。所有这些问题都绕着“抗战建国”和如何“抗战建国”的“民族”目标。文学及其形式在讨论中成为形成“民族”认同和进行“民族”动员的重要方式。

本文既不准备重复已有的讨论^①，也不准备涉及上述所有问题，而只是首先从一个很少被人涉及的方面开始我的讨论。这个方面就是“民族形式”讨论中的地方形式问题，特别是方言土语问题。

1. 作为“民族形式”的“中国作风”与“中国气派”

——共产主义运动中的民族主义政治与文学问题

如所周知，“民族形式”的讨论正式起源于毛泽东的讲话。1938年10月，毛泽东在中共中央六届六中全会上作题为《中国共产党在民族战争中的地位》的报告，并于同年11月25日以《论新阶段》为题发表于延安《解放》周刊57期。这篇文章的《学习》一节主要讨论“马克思主义在中国具体化”的问题，并不直接涉及文艺问题。毛泽东强调将革命理论、历史知识和实际运动结合起来，他说：“成为伟大中华民族的一部分而和这个民族血肉相联的共产党员，离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。因此，使马克思主义在中国具体化，使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟待了解并亟须解决的问题。洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息，而代之以新鲜活泼的、为中

① 如阪口直树：《关于“民族形式”的论争》，日本《野草》杂志1974年4月号；杉木达夫：《有关文艺的“民族形式”的论争》，〔日本〕《中国文学研究》杂志1977年12月号；黎活仁：《“民族形式文艺”论争》，1973年4月《文津》（香港）创刊号；刘泰隆：《关于“民族形式”论争》，《学术论坛》1980年第3期；《试谈民族形式论争的评价中的几个问题》，《中国现代文学研究丛刊》1981年第1期；戴少璠：《“民族形式”论争再认识》，《重庆师范学院学报》，1982年第2期。此外，中国大陆较为重要的现代文学史著述均对“民族形式”论争作了介绍和研究。特别值得提出的是，广西人民出版社于1986年出版了由徐迺翔编选的《文学的“民族形式”讨论资料》一书，收录了许多难以查找的资料文献和资料索引，为进一步研究提供了线索。可惜的是，近些年来有关这一问题的研究几乎没有进展。

国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派。”^① 30年代中后期至40年代初期是毛泽东思想形成的重要时期,在这一时期的众多文章中,毛泽东试图从历史的角度重新思考中国问题的特殊性和中国革命的特殊性。民族战争促使毛泽东重新界定中国社会的主要矛盾,并将中国革命的任务更密切地与民族革命问题联系起来。在同一篇文章的开头,毛泽东首先讨论国际主义和爱国主义的关系,他提出“只有民族得到解放,才有使无产阶级和劳动人民得到解放的可能。……因此,爱国主义就是国际主义在民族解放战争中的实施。”^② 值得注意的是,毛泽东所说的“中国作风和中国气派”是在国际/中国的关系中提出的,即在民族战争的背景下,国际共产主义运动应该与被压迫民族的民族斗争结合起来。民族问题,而不是阶级问题,成为抗日战争时期中国共产主义运动的主导性问题。在国际共产主义运动和马克思主义的理论框架内,“民族”问题是相对于“国际”问题——无产阶级的普遍解放——的“地方性”问题。^③ 我们当然不会忘记,在共产主义运动的范畴内提出“民族”问题有着具体的政治含义和历史背景:通过诉诸“民族”问题,获得共产主义运动内部的民族自主性。更通俗的说,摆脱共产国际的支配,使中国共产党成为一个具有独立自主权的政党。

在大众化讨论和民族战争的背景下,毛的讲话在文艺界引起的直接反响就是文艺的“民族形式”问题。什么是或如何才是“中国作风和中国气派”,怎样形成“中国作风和中国气派”,逐渐成为“民族形式”讨论的核心问题。“中国作风和中国气派”的概念不仅揭示出“民族”概念与“中国”概念的直接关系,而且也暗示了“民族形式”的讨论与中国特色

① 毛泽东:《论新阶段》,1938年11月25日延安《解放》周刊57期。又见《中国共产党在民族战争中的地位》,《毛泽东选集》,人民出版社1966年版,第522~523页。

② 《毛泽东选集》,第508~509页。

③ 共产主义运动成为民族主义运动的一个组成部分,或者,民族主义运动成为共产主义运动的一个组成部分,是现代中国历史中值得注意的现象。欧洲民族国家的形成与资产阶级社会发展的历史密切相关,因此,所谓民族国家在欧洲主要是指资产阶级民族国家。国际共产主义运动的兴起不仅针对资产阶级社会,也针对资产阶级民族国家,所谓“工人阶级无祖国”的口号即是与此相关的例子。但是,在包括中国在内的许多第三世界国家,共产主义运动历史地成为民族主义运动的一部分,并逐渐摆脱共产国际的控制或操纵,在共产主义运动内部形成“民族自主权”。在这个意义上,共产主义运动本身也成为创建民族国家的政治的和文化的动力之一。以“左翼”文化界为主产生的“民族形式”的讨论,显然也表现了中国马克思主义与民族主义的历史关系。

的马克思主义的关系。首先将毛泽东的讲话与“民族形式”问题关联起来的是柯仲平。1939年2月7日延安的《新中华报》发表柯仲平的《谈“中国气派”》一文,他按照毛泽东的提法加以发挥,提出“每一个民族,都有自己的气派。这是由那民族的特殊经济、地理、人种、文化传统造成的”,“最浓厚的中国气派,正被保留、发展在中国多数的老百姓中”。^①在这里,“每一个民族”是在现代民族国家的意义上使用的民族概念,即在现代民族国家的范围内,各少数民族和各地方(地区)与主体民族一道共同构成统一的现代民族。“中国作风和中国气派”指涉的是现代民族国家体系中中国的文化同一性问题。

第三世界民族国家的形成是现代性的历史成果之一。在对抗帝国主义的殖民活动过程中,新的、超越地方性的民族及其文化同一性逐渐形成,为独立的、主权的现代国家创造了条件。“民族—国家”模式基本上是以近代欧洲主权国家的形成为原形的,这一模式诉诸种族、语言、宗教等作为民族主权的基本理由。在殖民主义时代,第三世界国家的民族自决运动也明显地诉诸欧洲民族国家的主权模式。但是,在世界范围内,单一民族国家是极为罕见的,许多研究欧洲历史的学者也证明即使在传统上被视为单一民族的国家并不是单一民族。就中国而言,建立现代国家的过程,并不仅仅是一个民族自决的过程,而且也是创造文化同一性的过程,即创造超越并包容地方性和汉族之外的其他民族的文化同一性。文化同一性的创造不仅诉诸种族、语言和传统,而且也诉诸时代,因此,这种文化的同一性被理解为“新”的同一性。20世纪40年代发生的“民族形式”的讨论就是形成和创造现代民族文化同一性和主体性的努力之一。值得注意的是,讨论发生在延安、重庆、成都、昆明、香港、桂林、晋察冀等地区,显然超越了阶级和党派的范围,但无论从讨论的直接起源来看,还是从讨论的主导方面来看,“民族形式”的讨论主要是在“左翼”文化界进行。与此同时,尽管讨论不可避免地诉诸柯仲平所说的经济、地理、种族和文化传统来界定和说明“民族形式”,但几乎所有的讨论者都认为“民族形式”并不是现成的形式,而是需要创造的新形式。这显然意味着在“抗战建国”的总目标下,各派政治和文化力量都

^① 柯仲平:《谈“中国气派”》,延安《新中华报》1939年2月7日。

认为“民族形式”是一种现代形式。“民族形式”既不是“地方形式”，也不是“旧形式”，既不是某个多数或少数民族的形式，也不是某个阶级或阶层的形式。所有这些已有的或现存的形式仅仅是“民族形式”的素材或源泉，但却不是“民族形式”本身。其理由显然是：在帝国主义的殖民体系中，中国作为一个“民族”既不是某个地区，也不是某个种族，而是一个现代国家共同体。由此，“形式”不是某种地方性的形式，也不是某个种族的形式，而是一种现代的、超越地方性的形式，是一种新的创制。“创造性”是“民族形式”的主要特点之一，从而也表明了“民族形式”问题与现代性的关系。

2. “地方形式”概念的提出及其背景

——战争对乡村与都市关系的重构

那么，创造新的民族形式的资源是什么呢？“民族形式”讨论中的一个重要但又常常被忽略的问题即“地方形式”的问题就是在这个意义上提出的。对这一问题的探讨最终引发了“民间形式”是否“民族形式的中心源泉”的大争论。

在进行现代民族总动员的战争背景中，提出“地方性”问题初看起来有些奇特，但深入分析却理固有然。首先提出这一问题的是陈伯达。他在1939年4月16日《文艺战线》第3期发表《关于文艺的民族形式问题杂记》呼应毛泽东有关“中国作风和中国气派”的观点，在文章的第13节，他提到了“地方形式”的概念：

民族形式应注意地方形式：应该好好研究各地方的歌、剧、舞、及一切文学作品的地方形式之特性。特别是各地方的文艺工作者应注意在自己的地方形式上发挥起来。但这不是说，除了地方形式，就没有别的。可注意的：中国各地方的语言极不一致，而许多地方风俗习惯也有极大的差别，在国内不同的民族中更是这样。但是曾经有人说到，在中国占最大多数

的汉民族中,却有一种统一的汉文字,这点是对的。不但文言,就是白话,一样的东西在各地方的汉民族中,大体上都是可以看得懂的。《三国演义》,《红楼梦》,《水浒》,《儒林外史》,这些伟大的民族作品,在各地方的汉人中,只要是稍受过教育的,都是可以看懂的东西,这是事实。这就是全国性的民族形式。又如“京戏”,在全国也相当普遍。这些全国性的东西,不但不应抹煞,而且要更大的注意,更大地加以发挥。^①

“地方形式”的概念表明“民族形式”既是一个总体概念,也是一个可分的概念,因为存在着“全国性的民族形式”和地方性的“民族形式”,后者还包含了“国内不同的民族”的“地方形式”,如方言和地方习俗等。陈伯达所谓“在国内不同的民族中”一语揭示了他的“民族形式”概念中的“民族”一词完全是在现代民族国家的意义上使用的政治性概念,而不是一般的种族概念。“少数民族”概念与“地方”概念的互换使用也表明“民族形式”讨论中的“民族”概念是和现代国家的概念不可分割的,“地方形式”的概念既包含了大众化的问题,也包含了“民族形式”的特性问题。在讨论“地方形式”问题时,陈伯达提到了地方语言和书面语的问题,特别是汉文字的统一性。那么,在中国民族战争背景下,为什么会提出“地方性”的问题?“地方形式”与中国新文学的传统是怎样的关系?

为了分析这一问题,我先简要地讨论“民族形式”问题提出的历史条件。

促使“民族形式”讨论发生的动力之一是文学家的社会流动,即近代以来第一次出现的大规模的由都市向边缘地区的文化流动。中国新文学的形成过程是和大批知识分子从边缘区域、乡村以及海外向北京、上海、南京等都市流动和集聚的过程相伴随的。由于大学、报刊和国家机构在中国都市迅速发展,晚清以降,中国的文学家和知识分子以大学、报刊和部分国家机构为根据地,逐渐地形成文学和知识群体。早期的乡土文学就都是离乡背井的文人在都市中的写作实践。在大都市的背景中,故土的文化或者西洋的文化需要经过都市文化的过滤和洗礼

^① 陈伯达:《关于文艺的民族形式问题杂记》,1939年4月16日《文艺战线》第3期。

才能被不同的人群所接受。都市文人的多元的乡土背景,也决定了单一的地方文化难以被人们所普遍接受。在现代都市文化中,特别是现代都市的印刷文化和教育体制中,逐渐地形成了以传统书面语为基础而形成的超越地方语言的现代“普遍语言”,尽管在具体的创作实践中,这种“普遍语言”也可能具有某种程度的“地方特色”,例如采用一些方言词汇和语式,甚至利用某些方言音韵。

但是,自抗日战争爆发以后,北平、天津、上海、南京、武汉等大都市相继失陷,原先集聚在这些大都市里的文学家主体开始往西南、西北等地区转移。这一过程还伴随着一系列的大学的迁徙,文化产业的转移,新、老刊物在边缘地区的兴起等文化事件,重庆、成都、延安、昆明、桂林、香港等地成为新的文化中心。文化中心转移当然不只是文化机构和文化人的转移,而且还是读者群和整个社会环境的变化,特别是城市与乡村关系的变化。整个抗日战争时期的中国文学面临自觉的调整和被迫的转移,这都是和上述历史性变迁直接相关的。自觉的调整,如1938年3月27日中华全国文艺界抗敌协会(简称“文协”)成立于武汉,各种不同政治倾向的艺术家在抗日的旗帜下结成同盟,推动抗日文化活动“下乡”和“入伍”,鼓励作家深入抗战的现实,组织作家战地访问团,等等。1938年4月郭沫若主持的军委会政治部第三厅在武汉创建。同年8月,“第三厅”将各地来武汉的救亡戏剧团体和文艺工作者,以上海的救亡宣传队为骨干,组成九个抗敌演剧队、四个抗敌宣传队、一个孩子剧团和电影放映队等,出发去全国各地巡回演出,进行抗日的文艺宣传。^①“地方性”问题是和艺术家离开都市、进入不同方言区同时发生的。在面对边缘区域的文化环境时,文学家的创作本身不得不重新调整,以适应读者群和地方性的文化,这就是“被迫的转移”。实际上,不仅是“民族形式”的论争,而且更是上述文化迁徙活动本身,深刻地重构了都市与乡村的文化关系。这就是所谓“民间”问题出现的历史契机,正如向林冰在与郭沫若的争论中说的:“我们要将都市化,文士化的民间文艺和本格的,农村的民间文艺区别开来。在后者之中,是左邻右舍的话柄代替了古典,以口头韵代替了诗韵及‘十三道辙儿’,以土语方言代替

^① 参见唐弢,严家炎主编《中国现代文学史》(三),人民文学出版社1980年版,第5页。

了文言成分。”^①“民族形式”讨论中的“地方形式”问题的提出，也是对以都市为中心的“现代文化”的挑战，因为都市文化与殖民文化不可避免地存在着深刻联系。在这样的挑战中，核心的问题就是“民间语言”的问题。例如高长虹甚至断言“民间语言，是民族形式的真正的中心源泉”^②，而他所谓“民间语言”也主要是指乡村的民间语言。

文学的平民化和大众化是五四以来中国新文学讨论中的持久主题。但是，“五四”文学革命的所谓“明了的通俗的社会文学”^③和“平民文学”^④主要是针对贵族文学和古典文学而言的；而30年代有关文艺大众化的探讨则和阶级问题直接相关^⑤。从“五四”的“文学革命”到30年代的“革命文学”，内容发生了巨大的变化，但从形式和阅读对象来看，它们基本上是都市文学。^⑥以白话为特征的现代书面语通过中小学课本和报刊杂志广为流行，成为一种现代统一国家的“普遍语言”。但是，所谓“普遍语言”也主要是都市生活中的书面语，它的流行并没有取代方言的存在。后者主要地体现为口语的语式、词汇和方音。广大的农村地区由于识字率极低，书面语并不是广为流行的“普遍语言”。抗日战争时期的“文学大众化”讨论明确地将大众化问题与民族问题联系起来，其最初的契机是读者对象的变化。诸如“战壕文艺”、“乡村文艺”^⑦的口号和“文章下乡”、“文章入伍”^⑧的号召表明，文学大众化的讨论目的在于使艺术成为“唤醒大众、组织大众的武器”^⑨，利用“旧形式”的问题或者“旧瓶装新酒”的问题主要是“从一定的政治宣传的效果上

① 向林冰：《关于民族形式问题敬质郭沫若先生》，1940年8月6日~21日重庆《大公报》副刊《战线》。《资料》，第416页。

② 长虹：《民间语言，民族形式的真正的中心源泉》，1940年9月14日《新蜀报》副刊《蜀道》。《资料》，第421页。

③ 陈独秀：《文学革命论》，1917年2月《新青年》第2卷第6号。

④ 周作人：《平民文学》，1919年1月19日《每周评论》，署名仲密。

⑤ 鲁迅：《文艺的大众化》，1930年3月《大众文艺》第2卷第3期。

⑥ 例如胡风就说：“以市民为盟主的中国人民大众底‘五四’文学革命运动，正是市民社会突起了以后的，累积了几百年的，世界进步文艺传统底一个新拓的支流。”胡风：《论民族形式问题底提出和争点——对于若干反现实主义倾向的批判提要，并以纪念鲁迅先生逝世底四周年》，1940年10月25日《中苏文化》第7卷第5期。

⑦ 《抗战以来文艺的展望》，1938年5月10日《自由中国》第1卷第2期。

⑧ 中华全国文艺界抗敌协会（简称“文协”）1938年3月27日在武汉成立。“文章下乡、文章入伍”的口号就是在“文协”成立大会上提出的。

⑨ 田汉：《抗敌演剧队的组成及其工作》，1942年7月《戏剧春秋》第2卷第2期。

出发”^①。这一时期广泛出现的小型文艺作品，如战地通讯、报告文学、街头剧、街头诗、朗诵诗、通俗文学，等等，都是以一般大众为主要对象。应当特别提及的是，在进行广泛的抗战动员过程中，抗战时期的文学形式已经不仅仅是书面文学形式，而且还大量地包括了各种戏剧、戏曲、说唱、朗诵等表演形式。在广大的乡村，印刷文化不再是唯一的主导文化。方言土语和地方曲调问题所以成为一个突出的问题，显然与文学体裁及其表现方式的变化有关。

3. “地方性”与“全国性”问题

问题在于都市文学运动，特别是白话文运动是和现代国家的创制直接相关的文化活动。超越方言的普遍的现代语言的形成，是中国作为现代“民族国家”的文化前提之一。换言之，现代白话是典型的“民族形式”，但在抗日战争的特殊形势下，这种超越地方性的“民族形式”却受到质疑。

“民族形式”的讨论一方面为文学大众化讨论的延续，另一方面将“民族”作为新艺术的内在要素（形式与内容）提出。在全国性的民族动员过程中，新艺术首先面对的是“民族形式”的创造与“地方形式”的关系，而不是30年代都市文学论争中的文艺与阶级性问题。这首先是因为当时的战争不是阶级战争，而是民族战争，其次则是由于日本占据了北京、上海等大都市，中国的文艺家主体从都市进入了广大的乡村和边缘城市。在新的历史条件下，民族形式问题和大众化问题不是抽象的理论命题，而是具体的创作问题：用什么形式，特别是语言，以谁为对象。

较之陈伯达，领导民众剧团在陕北和晋察冀地区活动的柯仲平对此问题的讨论就更加具体。他在《介绍〈查路条〉并论创造新的民族歌

^① 吴奚如、胡风都持这种态度。见《宣传——文学——旧形式的利用》，1938年5月1日《七月》第3卷第1期。

剧》一文中形容他们的抗日戏剧是“以民主为基础，而同时是具有旧戏形式的优点，从吸收了旧的艺术技巧而发展的秦腔新剧”。《查路条》采用了秦腔和郿郾的一部分曲调，不仅在乡村演出中获得成功，而且在延安公演时也颇受知识分子的赞美，柯仲平因此相信“这剧有地方的特点，而同时是已经超出地方戏的境界了”。在这篇文章的第二部分《关于〈查路条〉》的最后部分，他总结说：

当我们在陕北民众中公演时，因演员都是本地人，说本地话，唱本地调，本地民众尤其感觉亲切有味的。在今天，我们的大城市，主要的交通路线被敌人占领，很多地方的联系都是非常困难的。我们的动员工作，最主要的，不能不是各地的乡村。在乡村活动，艺术上的地方性，是被提到首要的地位上来了，不过，一般地方性也是可以转化为全国性（尤其今天，人口流动性极大的时候）。因中国地方原是中国的一部分，除比较特殊某些部分外，都有可以使全国通过了解的现实生活，有相距不很远的共通语言。某种创作，在强调地方性时，而又能发挥地方性中所存在着全国共通性，那末，这创作就能是地方性的艺术，而又是全国性的艺术了。《查路条》一剧，已开始表现出这个优点。

若在其他地方演这个剧，可以把这地方一部分土语，改用那地方的同意义的语言，以便增加上演的效力。^①

与陈伯达一样，柯仲平认为“地方形式”有利于或能够转化为“全国性”的资源。换言之，“地方形式”并不是、也不应该是地方认同的资源，而是民族认同的资源。演剧过程可以不断地改变方言形式，因为方言的运用在此不是为了形成地方认同，而是“民族认同”。这一点是提出“地方形式”问题的前提。冼星海在《论中国音乐的民族形式》中强调说：“中国民族既是伟大的，因而文字、语言、风俗、习惯都有很复杂和特殊的不同。

^① 柯仲平：《介绍〈查路条〉并论创造新的民族形式》，1939年6月25日《文艺突击》新1卷第2期。

如果真正要应用民族形式而得收效的话,第一,我们要统一语言和文字。第二,我们要改良固有的古乐,使这些古乐经过现在科学的改造和方法,能够应用在乐曲里面,表示着更民族化的音色。”^① 杜埃也说:“我们要在这些各各不同的地方形式中,找出它们之间的共通性,全国性,这才是完整的民族形式。”^② 宗珏甚至断言:“最有地方性的东西,在民族生活的深广的意义上说,也就是最有民族性。因为一个大民族的形成,大抵是从许多地方性的特点上融合沟通起来的。”按照这一逻辑,“‘有地方性就有世界性’,也就是有民族性”。在他的视野中,地方形式问题还包含了西南和西北的少数民族文艺的问题,“这问题,在统一抗战中的今日,并且还有着特殊深刻的政治意义”,“我们必须要在一个大前提下,把他们的民族形式发展起来,使之成为抗战文学中底一支有力的民族部队”,“不论是全国性的民族文艺形式,或是地方性的,少数民族的文学,它都必然是以抗战为内容的。这和政治上的民族统一战线的要求,无疑的正相一致”。^③

问题在于“地方形式”、“少数民族形式”与“民族形式”之间,“地方性”、“少数民族”与中国“民族性”之间的关系,并不是完全一致的关系,在某种条件下,“地方性”可能成为“全国性”的障碍。在“民族形式”的讨论中,没有证据表明“地方性”问题与地方政治和地方文化认同的直接联系,从都市进入乡村和边缘区域的知识分子并不代表地方性的文化。但是,我们不能不考虑中国现代历史中的长期的政治和军事割据的现实,也不能不考虑少数民族的生活区域及其文化的特殊性。在清代的地方军事化的过程中^④,伴随中央主权的弱化,地方的政治军事力量在整个国家的结构中日益重要。辛亥革命以后,以各省的督军和军阀为主要的政治军事力量,形成了地方割据的政治格局,地方文化与地方政治的关系显然是当时政治文化版图的重要内容。即使在抗日战争时期,各派政治军事力量在抗日的旗帜下接受国民政府的领导,但这并没有改变

① 冼星海:《论中国音乐的民族形式》,1939年11月16日《文艺战线》第1卷第5期。

② 杜埃:《民族形式创造诸问题》,1939年12月11日~12日香港《大公报》《文艺》副刊。《资料》第117页。

③ 宗珏:《文艺之民族形式问题的展开》,1939年12月12日~13日《大公报》《文艺》副刊。

④ See Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1769-1864*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

地方的政治军事的分割局面。加以交通困难,普遍口语不可能在这些地区普及。方言的运用是不可避免的。

从新文学发展的历史来看,对于民族性与地方性的关系的关注,可能导向两个方面的结论。一个方面是站在五四新文学的立场,即“国语的文学、文学的国语”的立场,批判和改造方言和地方形式,进而形成普遍的民族形式;另一方面则站在地方形式的立场或乡村文艺的立场批评五四新文学的都市化或欧化倾向。其中最为敏感和重要的问题是方言与普通话的关系。但是,直到“民族形式”讨论兴起之前,对“五四”文化运动的批评主要是从阶级论的立场出发的,几乎从未将“地方性”或“方言土语”作为批判的出发点。离开都市、进入特定区域(地方)的文学家的活动不太可能完全回避该地区的政治军事和文化的现实。如果地方形式和方言土语问题与地方政治认同发生直接的联系,那么,对于统一的民族国家的形成而言则是重要的威胁。因此,在不得不使用方言的情境中,不断地强调地方性与全国性的辩证统一关系便是非常自然的了。

4. 方言问题与现代语言运动

黄药眠分析这一问题说:

第一个问题是普通话和方言之间的矛盾的问题。李大钊先生曾经提到,我们如果要真正做到大众化和中国化,我们必须更多的应用地方土语,这是完全对的。可是在这里有人说,如果作家们都用他们家乡的土语,那末结果他们的作品只有他们的同乡能懂得完全,而别的地方的人就很难懂,这样一来,岂不是反而不大众化吗?我想在这里的确存在有一个矛盾,而这个矛盾的解决的办法,就是以目前所流行的普通话为骨干,而不断的补充以各地的方言,使到它一天天的丰富起

来。虽在最初的时候,看起来未免有点生硬,或甚至还要加以注释,但习惯用久了,它也就自然的构成为语言的构成部分。此外,我们也不妨以纯粹的土语来写成文学,专供本地的人阅读,这些本地文学的提倡,一定可以发现许多土生的天才。这些作品,我想在将来的文艺运动上,是必然的要起决定的作用的。^①

黄药眠虽然意识到方言与普通话的矛盾,但他基本上认为方言能够丰富普通话,进而成为普通话的有机的构成成分。

然而,问题显然较之黄药眠在这里分析的要复杂。因为向林冰等人已经将包括方言在内的“民间形式”作为“民族形式”的中心源泉,并以此为出发点对“五四”以来的文化成果进行严厉的批评。在民族战争的背景下,以地方性为特征、以方言土语为媒质、以地方文艺为形式的“民间形式”构成了现代文化运动的批判的否定。在《论“民族形式”的中心源泉》一文中,向林冰指出:“在民族形式的前头,有两种文艺形式存在着:其一,五四以来的新兴文艺形式;其二,大众所习见常闻的民间文艺形式。那么,民族形式的创造,究竟以何者为中心源泉呢?”^② 他的结论是:

民间形式一方面是民族形式的对立物,另一方面又是民族形式的同一物;所以所谓民间形式,本质上乃是一个矛盾的统
一体,因而它也就是赋有自己否定的本性的发展中的范畴,亦即在它的本性上具备着可能转到民族形式的胚胎。^③

“民间形式的批判的运用,是创造民族形式的起点,而民族形式的完成,则是民族形式运用的归宿。换言之,现实主义者应该在民间形式中发现民族形式的中心源泉。”^④

向林冰已经明确地用“民间形式”作为批判“五四”文化运动的出发

^① 黄药眠:《中国化和大众化》,1939年12月10日香港《大公报》《文艺副刊》。

^② 向林冰:《论“民族形式”的中心源泉》,1940年5月24日《大公报》副刊《战线》。

^{③④} 向林冰:《论“民族形式”的中心源泉》。

点。他认为如果像“五四”那样用新兴的形式作为民族形式的中心源泉，而将民间形式溶解、拆散在新的文艺形式中（如将民间语汇组织在现代白话文中），“则由于口头告白性质的被去势，必致丧失大众直接欣赏的可能”。^① 向林冰在这里提到了民间文艺的“口头告白性质”，表明他的“民间文艺”概念与口语、方言以及其他表演形式具有内在的联系。这种民间文艺取向，明显地与在都市文化中发生的现代语言运动的基本取向相冲突，尽管二者都以民族主义为基本的动力。现代白话的形成和倡导是中国知识分子寻求现代性的历史产物，我们至少可以在两个最基本的方面理解现代语言运动与现代性的关系。首先是现代语言运动是一个反传统的、科学化的和世界化的语言运动，其次是现代语言运动是形成现代民族国家的普遍语言的运动。近代以来的文学变革总是伴随着语言的变革，学术界通常认为现代白话运动的基本的线索是言文一致，也就是日常口语与书面语的一致。从黄遵宪的“我手写吾口，古岂能拘牵”，到五四白话文运动，现代文学运动及其推动者明显地把这场运动理解为日益口语化的语言运动，这种口语化运动包括了口语的语法结构、词汇和语音。

就“言文一致”的取向以及这种取向与民族主义的关系而言，中国的现代语言变革与日本、韩国的情况相似。^② 但是，从民间范畴或方言土语的范畴对现代语言运动进行质疑，却提出了“言文一致”的实际历史含义究竟是什么的问题，即在什么意义上，现代语言运动是以口语化为取向的呢？从语言变迁的角度，“五四”以来的文化运动的含义如何？

我们先来看看日本、韩国的情况。公元5世纪前后，汉籍传入日本，成为流行的日本的书面语系统。然而，日本人是用自己的读音训读汉字。大约在6世纪左右出现的万叶假名利用了汉字^③，但在使用中无论读音还是含义都发生了变化。这样在日本就形成了两套阅读系统，一套

① 向林冰：《论“民族形式”的中心源泉》。

② 中国的言文一致问题也明显受到日本的影响。如黄遵宪于1897年撰写的《日本国志》，共40卷，主张了解世界，了解外事，了解当代。他主张重视声、光、化、电等自然科学的研究，并就日本如何解决民众识字问题，提倡中国文言与语言必须统一，要求创造一种“明白晓畅，务期达意”，“适用于今，通行于俗”的新文体（《日本国志》卷三十三）。与日本相比，这里的关键是：中国知识分子提倡的是一种文体的创造，而不是文字的创造。

③ 《万叶集》的成书年代大约在7~8世纪，记载民间歌谣和宫廷贵族的诗歌创作。

是万叶假名这一日本本土的语言符号,虽然符号本身是汉字。9世纪出现了平假名和片假名,在符号上部分地替代了汉字。^①但是,万叶假名的语法结构与汉语完全无关。另一套阅读系统是经由朝鲜传入日本的汉语文献,从汉字符号、词汇和句法都保留了汉语的原貌。明治维新之前方言的使用非常普遍,不同的诸侯的领地(藩)使用不同的方言,相互很难交流。伴随交通的发展,明治维新以后(明治十八年),三宅米吉在言文一致运动的背景下,提出在全国进行方言调查,意思是要用方言为共通语的资源,而标准化的基础则是东京方言。岛野静一郎于明治十八年提出采用东京语作为言文一致的基础。^②片山淳吉将言文一致问题与小学课本联系起来。以小学教科书为首的、以庶民为对象的普通民众的读物,都要实行言文一致:口语与书面语的统一。因此,言文不一致除了在句法、词汇方面表现出来之外,还在声音与文字的差别中表现出来。江户末年和明治初年出现的言文一致运动,一方面要求在文体、句法和词汇方面采用日常口语的方式,另一方面则用假名部分地取代汉字系统,而假名是一种拼音文字。明治三十三年(1900年),文部省颁布了《小学校令施行规则》,其中第三条国语条,提出了注重普通话的问题。次年又颁布了《高等师范学校寻常小学国语科实施要领》,正式提出教授国语的语言应以东京中产阶级以上通行的正确的发音和语法为基础。^③总之,现代日本语的形成是以方言为基础、用拼音的方式创造不同于汉语的书面语系统。

韩国的情况与日本的情况也很相似。早在15世纪韩国即已制定了“训民正音”,但处于支配地位的仍是汉文。民族文字的普及是在门户开放的近代化过程中,那时出现了继承谚文体的国文体和国汉文体。与中国的白话相似,谚文体在古典小说和日常生活中曾部分地使用过,是

① 假名的对立面是真名,《万叶集》即用真名即汉字,假名有临时性的意思。真名又称男假名,因男人才能接受汉字典籍的教育;女手是指平假名,《源氏物语》即用平假名。

② 东京语言包括雅文、公文和日用文,作为全国通用的文字汉字(其特征是言文不一致)有价值,因为平假名的发音非常不统一,在这个基础上用东京的语音。

③ 本文关于日本语言问题的讨论均来自下列两部著作的有关部分:《常用国语便览》,冢田义房、加藤道理等编著,邦岛书店,昭和六十年第5版,第6、10、48页;《近代文体发生史的研究》,山本正秀著,岩波书店,1993年6月7日第3次印刷,第262~298页。上述资料都是在孙歌女士的帮助下查阅的,特此说明。

最接近言文一致的文体。到开化时期，这一文体发展为言文一致的国文体。但是，这种国文体并没有成为通用的文体，而是新确立的在汉文体上加助词、与言文一致有距离的国汉文体成了通用文体。最终则是以国汉文体为基础，形成了言文一致的国汉文混用体，并被固定下来。伴随这一过程，国文运动中出现了另一个重要的课题，即谚文拼写方法的标准化。在训民正音制定之后的五个世纪中，由于没有国文化和通用文字化，它的拼写方法逐渐混乱，因而到了19世纪末期，人们迫切希望对不同的拼写方法加以研究，并进行统一。1907年开始研究、1909年完成的“国文研究议定案”是开港时期国文研究的总结。它阐明了国文的渊源、字体以及发音的沿革，主张删去原“训民正音”中制定的而到开港时期已经不用的8个字母。这样就大幅度地对当时混乱的国文标记法进行了整理。这个“议定案”与后来殖民地时期的国文研究相结合。1933年制定了“国语正字法统一案”。我们可以归纳出韩国的语言变革几个特点：摆脱汉字的束缚，谚文拼写方法的标准化，语音的统一。^①日本、韩国的语言运动与民族认同的形成直接相关，在语言上以民族书面语和标准语音为取向摆脱汉语的束缚，创造出新的或新旧互用的现代书面语系统。由于语言运动与民族主义有直接的联系，而民族主义的取向在这里直接地体现为以口语(方言)为中心重新创制语言，因此，普遍的民族语言的创造是和民族“语音”问题(方言)紧紧地关联在一起的。

中国言文一致运动与日本、韩国的言文一致运动在方向上是相似的，即创造出新的民族语言。但是，中国的语言运动，特别是白话文运动不存在摆脱汉字符号的问题，也不存在以语音为中心重新创制书面语系统的问题。(试图摆脱汉字的努力，如下文将要论及的国语罗马字运动和拉丁化运动均告失败)由于不存在用“民族语言”(“民间语言”)取代帝国语言的问题，白话文运动并不是在本土语言/帝国语言的对峙关系中提出问题，而是在贫民/贵族、俗/雅的对峙关系中建立自己的价值取向。白话文运动的所谓“口语化”针对的是古典诗词的格律和古代书面语的雕琢和陈腐，并不是真正的“口语化”。实际上现代语言运动首先

^① 姜万寿：《韩国近代史》，东方出版社1993年版，第302～305页。

是在古/今、雅/俗对比的关系中形成的,而不是在书面语与方言的关系中形成的,即白话被表述为“今语”,而文言则被表述为“古语”,今尚“俗”,古尚“雅”,因此,古今对立也显现出文化价值上的贵族与平民的不同取向。例如1908年《民报》停刊后,章太炎、钱玄同即合办白话杂志,称为《教育今语杂志》,这表明晚清至“五四”的白话文运动的发生在价值的取向上是和“今”、“新”和其后的“现代”观念相关的,虽然白话本身并不仅仅是现代的。现代白话的主要源泉是古代的白话书面语,再加上部分的口语词汇、句法和西方语言及其语法和标点。在中国的书面语系统中,已经存在着文言与白话的对峙,这种对峙不能简单地被理解为文言与口语的对峙。以白话书面语为主要来源的现代白话的基本取向不仅是反对文言,而且也是超越方言,创造出普遍语言。其后来的结果就是以北京语音为标准音、以北方话为基础制定“普通话”方案,即创造以方言为基础又超越方言的普遍口语。^①

“口语化”的内涵是反对古典化和要求通俗化,在形式上表现为文白对立,在内容上则是雅俗两分。这种对立并不自现代始,只是现

① 类似的过程不独现代为然,古代亦复如此,超越方言的过程显示出语言变革过程的政治性,即中心与边缘、正统与地方、上层与下层的等级关系。例如《论语·述而》载:“子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”按照近世看法,“雅”训为“夏”,西周都丰镐被指认为夏故都,所谓雅言、雅诗都是以西周京畿的方言为官话、语音为标准音。刘台拱《论语骈枝》曰:“夫子生于鲁,不能不鲁语,惟诵《诗》读《书》、执礼,必正言其音,所以重先王之训典,湮末学之流失。”其子刘宝楠《论语正义》卷八曰:“周室西都,当以西都音为正。……夫子凡读《易》及《诗》、《书》、执礼,皆用雅言,然后辞义明达,故郑以为义全也。后世人作诗用官韵,又居观临民,必说官话,即雅言也。”雅言之为正言,雅音之为正音,即为此也。《毛诗序》谓:“雅者,正也。”又谓:“言天下之事,形四方之风,谓之《雅》。”“以一国之事,系一人之本,谓之《风》。”“风”者地方性和方言之谓也。如《汉书·地理志下》:“凡民循五常之性,而其刚柔缓急,音声不同,系水土之风气,故谓之风;好恶取舍,动静亡常,随君上之情欲,故谓之俗。”应劭《风俗通义·自序》:“风者,天气有寒暖,地形有险易,水泉有美恶,草木有刚柔也。俗者,含血之类,像之而生。故言语歌讴异声,鼓舞动作殊形,或直或邪,或善或淫也。”又曰:“圣人作而均齐之,咸归于正;圣人废,则还其本俗。”《左传·襄公廿九年》“为之歌小雅”疏曰:“天子以政教齐正天下,故民述天子之政,还以齐正而为名,故谓之雅。”《诗经·毛诗序》郑注曰:“雅既以齐正为名,故云以为后世法。”今人于迎春说:“‘正’与‘政’通。《毛诗序》既训雅为正,又以政解之,以‘言王政之所由兴废’为雅,这虽然是根据儒家政教观点的进一步发挥,但在王道政治哲学源远流长的中国传统文化传统里,却也算不得于古无据的虚语妄言。‘言王政事,谓之雅’(《释名·释典艺》),这成了汉代乃至其后若干世纪中学人上无无可动摇的共识。”(以上均参见于迎春《“雅”“俗”观念自先秦至汉末衍变及其文学意义》,《文学评论》1996年第3期,第119~120页)关于古代语言与文字的分歧及其在文学上的体现,参见郭绍虞《中国语言与文字之分歧在文学史上的演变现象》一文,《照隅室古典文学论集(上编)》,上海古籍出版社1983年版。

代人赋予这种对立以“现代”的意义而已。^①反对古典的死文字必然会涉及活的用语，从而也会涉及方言问题。20世纪20年代，以“北京大学方言调查会”（1924年1月）的成立及其对民间歌谣的研究为开端，开始了中国语言研究的描写语言学时期，其特点是以活的语言为对象，描写语音，并以之与切韵音系比较，寻找从古到今的音变规律。^②但是，直到20世纪50年代以后，方言研究的重点才从具体方言及其古今流变转向方音与普通话的比较。寻求方言与普通话的对应规律，当然是为推广普通话服务的。^③可以说，在那以前，方言与普通白话的对比关系主要建立在书写语言方面，如方言词汇的运用，等等。白话的“口语化”主要是在语法结构和词汇方面，而主要不是在语音方面。在这个意义上，它与文言一样是一种书面语系统，并没有标准不变的发音系统。^④换言之，所谓“口语化”仅仅发生在现代标准书面语的形成过程中，因为就口语（声音）而言，只有方言，而没有普遍的口语。显然，北京话和北方话也是方言，它们所以成为一种“普遍的民族共同语言”是因为现代国家的制度性的实践和规定。正如索绪尔所说：“一旦被提升为正式的和共同的语言，那享有特权的方言就很少保持原来的面貌。在它里面会掺杂一些其他地区的方言成分，使它变得越来越混杂，但不致因此完全失去它原有的特性。”^⑤这种索绪尔称之为“文学语言”的语言不仅指文学作品的语言，而且在更一般的意义上指各

① 王充：《论衡·自纪》云：“经艺之文，贤圣之言，鸿重优雅，难卒晓睹，世读之者，训古乃下。盖圣贤之材鸿，故其文语与俗不通”，已经谈及俗言与文语的对立。应劭《风俗通义序》：“言通于流俗之过谬，而事该之于义理也”，“今俗语虽云浮浅，然贤愚所共咨论，有似犬马，其为难矣”。至于话本小说的白话与诗词散文的文言的对峙，则明显地表现出语言的阶层性和价值的取向。

② 参见周振鹤、游汝杰《方言与中国文化》，上海人民出版社1986年版，第12~13页。“北京大学方言调查会”发表方言调查书，提倡调查、记录和研究活的语言，设计了一套以国际音标为基础的记音符号，并且用它们标注了14种方音作为实例。赵元任的《现代吴语的研究》（1928）是第一本以现代语言学方法调查方言的经典著作。在他和李方桂等人倡导下，由中央研究院史语所进行过六次规模很大的方言调查。三四十年代出版过十来种方言著作。《方言与中国文化》，第13页。

③ 1956年起，有组织地在全国范围内进行以县为单位的方言普查，共完成了1849个点的调查，写出了1195种调查报告，正式出版有关于江苏、河北、安徽、四川等地的方言调查。此外，还有许多学术论文、专著和资料出版。参见《方言与中国文化》，第13页。

④ 在汉藏语系中，汉语是最重要的语言，它包括十大方言，即官话、吴语、赣语、客家话、湘语、闽语、粤语、晋语、徽语、平话，其中官话的使用人口占汉族总人口的70%以上。

⑤ 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆1985年版，第273页。

种为整个共同体服务的、经过培植的正式的或非正式的语言。^①就其与现代民族主义的关系而言，“普通话”是进行社会动员、形成民族认同的重要资源之一。在“五四”新文化运动时期，白话文的倡导主要是书面语问题，基本不涉及方音问题。^②这是因为在近代民族主义的潮流中，中国社会动员的基本取向，是将不同地区和阶层组织到民族主义的目标之中，完成建立现代统一国家的任务，而不是形成地方割据，语言运动则是这个民族主义运动的有机部分。在没有普遍语音的前提下，只能通过书面语的统一达到“国语”的目标。^③“国语”概念的提出和使用表明，“五四”白话文运动的基本方面不是召唤用真正的口语（即方言）来进行文学创作，而是以白话书面语为基础、利用部分口语的资源形成统一的现代书面语。这就是为什么“国语”概念一方面明显地针对传统书面语，另一方面则以方言为潜在的对立面。“五四”前后有关罗马字拼音的讨论关注的是统一语音的问题，而不是方言问题。“国语”运动在语言上为现代统一国家提供依据和认同的资源，而方言及其与地方认同的内在关系，则有可能是进行国家动员的障碍。总之，尽管方言被理解为普遍语言的构成要素，特别是词汇的资源，但是，现代语言运动却绝对不可能以方言为变革取向。

在上述背景下，我们也就可以理解为什么现代书面语的一些基本规范并不是口语或方言提供的。例如首先使用横排和新式标点的刊物是1915年创刊的《科学》月刊，该刊采用这种形式是为了刊登科学论文和科学公式，在形式上完全是用西方语言的方式为规范的。中国近

① 索绪尔说，“文学语言不是一朝一夕就能普及使用的，大部分居民会成为能说两种语言的人，既说全民的语言，又说地方上的土语。”他举法国和意大利为例，在中国这种情况也是相当普遍的。《普通语言学教程》第273~274页。

② 声音的问题与罗马字问题有更密切的关系，“五四”前后，钱玄同、傅斯年、蔡元培、黎锦熙、赵元任等人都发表文章讨论过这一问题。不过，胡适、陈独秀的文学改良和文学革命论主要的是讨论书面语问题，特别是文学书面语问题。关于拼音化问题，下文将另作讨论。

③ 书面语的特征之一就是摆脱方言的限制，这一点古今皆然。例如阮元《文言说》（《研经室三集》卷二）曰：“且无方言俗语杂于其间，始能达意，始能行远。”钱穆《谈〈诗经〉》（《中国学术思想史论丛（一）》，东大图书有限公司，1976）曰：“在中国古代，语言文字，早已分途，语言附着于土俗，文字方臻于大雅。文学作品，则必仗雅人之文字为媒介、为工具，断无即凭语言可以直接成为文学之事。”关于言文分殊及其与雅俗问题的关系，参见于迎春：《“雅”“俗”观念自先秦至汉末衍变及其文学意义》，《文学评论》1996年第3期。

代民族主义运动和文化上的西化运动相伴而行，在中国现代语言改革运动中，这种西方化的趋势表现为以西方拼音文字为取向的语言世界主义。吴稚晖等人在辛亥革命前曾经主张废除汉字，即使不能马上使用世界语，也可以先用英语或法语。^①五四一代中很多人认为汉字是蒙昧大众的工具，是罪恶传统的最难以对付的敌人。例如钱玄同说：“欲废孔学，不可不先废汉文。”^②“汉字不革命，则教育不能普及，国语的文学决不能充分的发展，全世界的人们公有的新道理、新学问、新智识决不能很便利、很自由的用国语写出。”^③在白话文运动之后，语言问题始终是文艺论争的中心问题之一，例如，1930年以降的大众化运动，1932年关于“中国普通话”（文学语言）的论争，1934年的大众语论战，以及拉丁化运动，等等。所有这些语言变革运动都与创造新的民族语言有关，而在取向上则深受西方拼音文字的影响。事实上，从《马氏文通》以来，中国的文法也是按照西方语言的基本规范建立的。

中国现代文学运动的持久影响之一，是为现代书面语的形成创造条件、规范和习惯，进而形成一种“普遍语言”。这种普遍语言在功能上为统一国家提供了语言上的依据，同时，在取向上，又与西方语言逐步接近，即所谓科学化、逻辑化、拼音化。换言之，这种新的普遍语言具有世界主义和民族主义的双重取向和双重功能，即用“科学化”的方式形成普遍的现代民族共通语言，这就是普通话。这当然不是说现代中国语言和文学运动中没有利用“方言”的尝试，但是，从总的方面看，这些尝试——如刘大白、刘半农用方言写作的诗歌——显然没有能够成为主流。大众语运动中也涉及过方言的问题，但是，大众语问题与阶级问题明显有关，而下层阶级的语言作为一种“语言”提出，主要不是在地域性“方言”的范畴之内。不过应该注意的是，阶级问题是超越民族性的问题，阶级论的框架明显地具有世界主义的倾向，而世界主义倾向经常能够容纳地方性，但却排斥民族性。当然，这几个方面的关系并没有逻辑上的必然性，而主要是由历史情境决定的。

① 醒：《万国新语》，《新世纪》第6号，1907年7月27日。吴稚晖：《补救中国之方法若何》，《吴稚晖先生全集》卷三，第23页。

② 钱玄同：《中国今后之文字问题》，《新青年》第4卷第2期。

③ 钱玄同：《汉字革命》，《国语月刊》第1卷第7期“汉字改革号”。

例如,与大众语运动关系密切的拉丁化运动就产生了十余种方言方案,而在抗日战争的历史条件下,方言方案本身又为进行广泛的群众动员创造了条件,成为民族主义运动的有机部分。

如果我们把注意力更多地集中于晚清以降的汉字改革运动与拼音化的关系方面,亦即书写语言与声音的关系方面,现代中国民族语言的形成与西方化的历史联系(亦即其世界主义取向)就更加明显。正如语言学家已经注意到的,清末的拼音文字运动与西方传教士的传教活动有着密切的关系,其渊源可以上溯到明万历三十三年(1605)利马窦在北京出版的《西字奇迹》一卷,这是第一份系统运用拉丁字母拼注汉字读音的方案。明天启五年(1625)法国耶稣会传教士金尼阁(Nicolas Trigault, 1577~1628)对利马窦的拼音方案加以修订,完成了用罗马字注音的汉字字汇《西儒耳目资》。^① 他们的简易的拼音方法立刻引起了中国好些音韵学家对于这种拼音文字的向往。^② 如同陈望道所说:“他们所作是为他们同伴的方便,常用罗马字母来注汉字的读音,就此引起了汉字可用字母注音或拼音的感想,逐渐演进,形成二百年后制造推行注音字母或拼音字母的潮流。”^③ 他把这个“为西人自己计划便于学习汉字的时期”称为“拼音、注音的潮流”的第一阶段。^④ 值得注意的是,在晚清时期,把拼音与方言联系在一起的,仍然是传教士的活动,即陈望道所谓“随地拼音、专备教会中人传道给不识字人之用的时期”,这就是“教会罗马字运动”。为了传教的需要,传教士陆续将《圣经》译成各地的口语体,有些用汉字,有些就用罗马字。据统计,19世纪末到20世纪初,至少有17种方言用罗马字拼音,不同方言译本的《圣经》广为流行。^⑤ “教会罗马字运动”与汉字体系明显地发生了冲突,

① 参见黄德宽、陈秉新《汉语文字学史》,安徽教育出版社1994年版,第340页。

② 如方以智就说:“字之纷也,即缘通与借耳。若事属一字,如远西因事乃合音,因音而成字,不重不共,不尤愈乎?”《通雅》卷一。

③ 陈望道:《中国拼音文字的演进——明末以来中国语文的新潮》,《陈望道文集》第三卷,上海人民出版社1981年版,第157页。

④ 《陈望道文集》第159页。

⑤ 倪海曙:《中国拼音文字运动史简编》,时代出版社1950年二版;黄德宽、陈秉新《汉语文字学史》,第341页。1850年厦门话罗马字《圣经》即已印行,到1926年销售达4万余部。1921年闽南教区发行的146 967部出版物中,有5万部是用方言罗马字印刷的。1891年至1904年,罗马字《圣经》的总销售数量达137 870部。

一些传教士进而主张用罗马字拼音代替汉字,推行拼音文字。这表明,早期语言运动中的口语化运动不仅是一种方言口语的运动,而且是西方宗教文化和语言对中国文化和语言的侵蚀,它并不是一种语言上的民族主义运动,毋宁是一种语言上的殖民主义运动。

但是,非常明显的是,这场运动对其后的中国现代语言改革运动产生了重要的作用,并逐渐地从方言注音转向统一语言和语音的创制,即在民族主义的动力之下,以拼音化为主要方式促进统一语音的形成。从1892年福建同安人卢慧章(1854~1928)出版《一目了然初阶》(中国切音新字厦腔)到1911年辛亥革命,开始了中国拼音文字创制的第一个时期,其间有28种切音字方案问世,以王照(1895~1933)和劳乃宣(1843~1941)的方案影响最大。王照在日本假名的影响下创制“官话字母”,于1900年出版《官话合声字母》,以北京音为标准音,采用双拼制,拼写白话。^①劳乃宣的“合声简字”是根据王照的“官话字母”,补充南方话特有的因素,拼读南方方言的拼音方案,他的目的是“以土音(南方方言)为简易之阶,以官音(北京音)为统一之的”,进而普及教育,统一国语。^②1910年,严复在审查“陈请推行官话简字”的六件说帖后拟出报告说:“大旨谓我国难治之原因有二:教育不普及也,国语不统一也,而皆以不用官话拼音文字之故。”^③这表明,创建现代民族国家的运动与以方言为基础创制共同语言的过程相伴而行。民国成立后,国语统一的进程明显地加快。

与教会罗马字运动相比,中国知识分子和现代国家推进的语言改革运动在语音问题是极不相同的:前者表现为方言罗马字注音,后者则表现为用统一注音来克服方言的差异。民国成立后的“注音字母”方案是晚清切音字运动的结果。1912年北京召开“中央临时教育会议”提出“采用注音字母案”,1913年教育界召开“读音统一会”,审定一切字音的法定国音,核定所有因素总数,采定表示每一音素的字

① 黎锦熙:《三十五年来之国语运动》,参见《最近三十五年之中国教育》卷下。

② 劳乃宣:《简字丛录:致中外日报书》,转引自黄德宽、陈秉新《汉语文字学史》第343页。

③ 《汉语文字学史》第344页。

母。^① 统一语音的“注音字母”方案提供了“五四”白话文运动兴起的背景；白话文运动虽然不是以声音为中心重新创制书面语的运动，却包含了重新审定统一发音的过程。就在胡适发表《文学改良刍议》，从内容与形式两方面讨论文学改良问题不久，钱玄同、傅斯年等人开始从废除汉字和拼音化等方面提出更加激进的语言改革方案。《新青年》、《新潮》、《国语月刊》等刊物先后发表文章，讨论汉字改革，例如傅斯年的《汉语改用拼音文字的初步谈》一文，明确提出应该用拼音文字代替汉字；^② 钱玄同的《汉字革命》认为汉字的根本改革就是“改用罗马字母式之拼音”^③。1923年钱玄同向“国语统一委员会”提出了《请组织国语罗马字委员会案》，目的是组织一个“国语罗马字委员会”具体研究、征集各方意见，“定一种正确使用的‘国语罗马字’来”。1926年9月，“国语罗马字拼音委员会”正式开会议决通过《国语罗马字拼音法式》，并呈请教育部公布。^④ 中国汉语史专家认为，“国语罗马字是清末汉字改革运动以来第一个接近成熟的拼音文字方案，它不仅考虑到文字体系的完整性和汉语本身的某些特点，在符号的选择上还具有国际化观点，理论上和技术上较以前的各种拼音文字方案都有新的创造和发展，在汉字改革运动史上，国语罗马字运动有着重要的地位。”^⑤

中国现代民族语言与“国际化观点”之间始终存在紧密的联系。1933年~1934年间，正当国内有关“文言、白话、大众语”讨论发生之际，发生在苏联远东的拉丁化新文字运动也开始介绍到国内，并迅速引

① 参见黄德宽、陈秉新《汉语文字学史》第344~345页。“读音统一会”会长为吴稚晖，副会长为王照，会议共审定国音6500多字，每字下注明“母”（声母）、“呼”（四呼）、“声”（四声）、“韵”（韵部），另外附带审定了600多个俗字和学术新字。会议还决定采用以章太炎“纽文”、“韵文”改造而成的审音用的“记音字母”，经过修订，形成一套正式的“注音字母”方案及七条推行办法。

② 傅斯年：《汉语改用拼音文字的初步谈》，《新潮》第1卷第3期。此文后又重新刊载于《国语月刊》一卷七期的“汉字改革号”。

③ 钱玄同：《汉字革命》，《国语月刊》第1卷第7期“汉字改革号”。

④ 1926年11月9日，由“国语统一筹备会”非正式公布了此方案；1928年9月，北伐之后，在蔡元培的努力下，大学院（教育部）始将此方案作为“国语字母第二式”正式公布。但一般社会对此方案反应冷淡，仅在文化人中间有些讨论。《汉语文字学史》第347页。

⑤ 《汉语文字学史》第347页；倪海曙：《中国拼音文字运动史简编》，第113页。

起反响。^①拉丁化运动与大众语问题具有密切的联系,其文化上的动力已经包含阶级论和国际主义的观点,而不只是民族语言问题。拉丁化运动宣告了国语罗马字运动的结束。在取向上,拉丁化运动没有特别强调“国语”问题,反而出现了大量的方言拉丁化方案,如上海、广州、潮州、厦门、宁波、四川、苏州、湖北、无锡、广西、福州、温州等方言都有了拉丁化方案。与本文讨论的“民族形式”问题直接有关的是,在抗日救亡运动高涨之际和抗日战争全面爆发之后,拉丁化运动适应了动员群众、普及教育、宣传抗日的需要,迅速席卷全国。不仅出版物之多前所未有,而且诸如成千上百的难民新文字班、“农民新文字夜校”、大批“拉丁化干部训练班”,以及各类相关协会组织的建立,都是清末以来拼音文字运动的高峰。^②事实上,拉丁化运动在取向上与国语罗马字运动的冲突在当时即已显露,一些主张国语罗马字的学者予以坚决抵制,发表过一些极为尖锐的批评文字。^③拉丁化运动最终失败的原因固然很复杂,但没有形成真正的“文学语言”(索绪尔意义上的文学语言)则是可能的原因之一。

可以肯定的是,中国、日本、韩国的现代语言运动都是以民族主义为动力形成“民族语言”的过程。除了早期“教会罗马字运动”和拉丁化运动之外,中国的语言改革运动的基本方向是向统一的书面语系统和统一的国语发音系统努力,为形成新的统一的民族语言创造条件。因此,以白话文运动为标志的现代语言改革并没有创造新的书面语符号,也没有用一种方言语音为中心再造书面语系统。统一语音的努力并不

① “拉丁化新文字”方案的出现与苏联的文化扫盲运动关系密切。1921年,瞿秋白在苏联首先研究汉语拉丁字母的拼写问题。1928年,他和吴玉章、林伯渠、萧三及苏联专家郭质生、龙果夫等经过一年的研究最后写成了《中国拉丁化字母》,规定了字母及几条简单的规则。此后,这项运动在远东工人中展开,并取得显著成绩。参见《汉语文字学史》,第348页。

② 《汉语文字学史》第349~350页。据统计,从1934年8月到1937年8月,全国各地成立的有年月可考的拉丁化团体有70多个,出版书籍61种,发行达12万册以上,创办刊物36种,40多种报纸杂志曾登载提倡拉丁化文章或出版专号,67种刊物采用拉丁字母作报头,制定和公布拉丁化方案13个。1937年抗战爆发后,仅上海一地1937年~1940年就出版拉丁化书籍54种,创办刊物23种,成立团体6个,在48所收容所办了100多个难民新文字班。仅延安一地,1935年冬设立“农民新文字夜校”达100所,红军战士能写新文字的至少有2万人;1940年11月成立“陕甘宁边区新文字协会”,毛泽东、朱德、孙科等七人为名誉理事,林伯渠、吴玉章等45人为理事。

③ 《汉语文字学史》第350页。

是为了再造汉字,而是为了克服方言的语音差异。方言问题始终不是中国现代语言运动的核心问题,毋宁说,克服方言的差异才是现代语言运动的主流。

正由于此,“地方形式”,特别是“方言”问题在“民族形式”讨论中凸现出来,与近代以来的语言运动的基本方向是相冲突的。战争造成了事实上的割据形势,也迫使文人远离大都市,置身于陌生的方言环境。新文学的创造者们首次直接地面临都市的“普遍语言”与乡村的“方言”的对立。从方言立场或地方形式的立场对新文学的历史提出挑战,是和实际的政治形势相关的。但是,这种特定的政治形势并没有改变或偏离建立自主的民族国家的民族主义轨道。因此,地方形式问题所引发的争论不能不按照现代民族主义的基本逻辑向前发展。例如潘梓年把“民族形式”问题理解为“中国化”的问题,在论及语言问题时,他指出语汇和语法是当时中国语言上的迫切问题。他举歌德对德语的贡献和普希金对俄语的贡献为例,指出中国现代语言上缺乏那样的创造性:

譬如说,到现在中国语言还没有一部文法,《马氏文通》要算一部比较完善的中国文法,但第一因为这本书是用外国文法来注释中国语言的法则,不是从中国语言自身抽绎出它自己的法则的文法书,所以一方面仍不免有些牵强附会的地方,而另一方面,中国语言在文法上的特点没有能够被研究到,因而不能作真正的中国文法书,第二因为它所研究的只是中国的文言——古代语,而不是中国的口头语,现代语,所以它至多也只能是一部中国的“文”法而不是我们所需要的“语”法。^①

潘梓年区分出“文”法和“语”法正是注意到了中国语言改革的致命弱点。因为按照他的看法,“五四”新文化运动之后,白话似乎战胜了文言,但实际上充其量也只是产生了“白话的文言”,而“没有产生出和一般老

^① 潘梓年:《论文艺的民族形式》,1944年2月15日《文学月报》第1卷第2期。《资料》,第174~175页。

百姓日常用语合致的真正‘白话’”或“从一般老百姓日常生活中产生起来的中国民族语言,有的只是文言文,有的只是外国语,结果,虽然一时把文言文推倒了,找不到新的东西来代替,只好或者使用不文不白的‘语体文’,久而久之且回归到文言文怀里去,或者使用不中不西的‘欧化句子’”。^① 潘梓年将现代民族语言的形成归结为两个要点即丰富的词汇和完整的语法,而后一个方面似乎更为重要。“完整语法”规范下的民族语言不可能是方言,而是一种新的标准语言或普遍语言。所以他说:“先要有充分的普通语或可以普通化起来的方言土语,提供出做好材料,才能从足够的材料中研究出一个中国式的语法来。”^② 问题是怎样才能断定何种语言为“普通语”,何种语言是可以“普通化起来的方言土语”? 在这里被省略掉的是地区间的政治关系,因为确定哪一种方言是共同语言并不是语言自身决定的,而是由政治、文化和经济的支配性关系决定的。马克思认为自然语言被提高为民族语言“部分是由于现成材料所构成的语言的历史发展,如拉丁语和日尔曼语;部分是由于民族的融合和混合,如英语;部分是由于方言经过经济集中和政治集中而集中为统一的民族语言”。^③ 索绪尔则说:“选择的动机是各种各样的:有时选中文化最先进的地区的方言,有时选中政治领导权和中央政权所在地的方言,有时是一个宫廷把它的语言强加于整个民族。”^④ 对于中国来说,北方方言之成为共同语言当然有“现成材料所构成的语言的历史发展”因素在内,因为70%以上的中国人口使用的是北方方言,但更重要的显然是政治领导权的作用。北方方言中也存在内部的差别,而普通话显然也是排斥这种差别的。潘梓年论及“语法完整的语言”的来源包括古典作品、民间语言和外国语言,但始终没有说明“语法完整”的含义:如果还没有“语法”,又如何断定某种语言是“语法完整”的呢? 我们可以清楚地看到,“语法完整的语言”不可能是方言土语,也不可能是纯粹的口语,而是一种“簇新的新形式”。^⑤

① 《论文艺的民族形式》。

② 《论文艺的民族形式》,《普通语言学教程》。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第490页,人民出版社。

④ 索绪尔:《普通语言学教程》,第273页,商务印书馆1985年版。

⑤ 《普通语言学教程》,第176页。

1939年12月15日,黄绳在香港《大公报》文艺副刊发表了《民族形式与语言问题》一文,他的论述逻辑几乎与潘梓年一致。他指出:

民族形式创造,标记着文艺发展的一个新的阶段,意味着文艺上的一个改革运动。这阶段的开始,这改革的实践,我们便要遇到语言这个难关。民族形式的运动,必伴随着文艺语言的改革运动。^①

黄绳从语言的角度,特别是口语的角度思考“民族形式”问题,并将“民族形式创造”作为“五四”以来文艺上的一个改革运动,明显地对“五四”的白话文运动的限度提出了疑问,即:

在民族形式创造的要求下,怎样处置五四以来的文艺语言呢?^②

黄绳文章的重要性还不仅在于他明确地从语言问题入手来考虑“民族形式”问题,更重要的是,一方面,他十分自觉地意识到“民族形式”、特别是方言土语与“五四”白话文运动的西方化倾向的冲突,并对“五四”语言改革运动的局限性展开批评,另一方面,他最终仍然重申了“五四”基于西方语言的特征而展开的对中国民族语言的批评。这显然是因为:首先,如果以方言土语为“民族形式”的语言特征,也就取消了统一的“民族形式”形成的可能性,实际上也就在语言的层面将“民族”问题“地方化”了;其次,方言土语在两个层面上与“五四”以来的语言运动相冲突,一个是与拼音化、科学化、逻辑化的世界主义倾向的冲突,另一个是与“大众语”的阶级论框架相冲突。黄绳一方面指责“五四”白话文运动的局限和中庸性,“真正活的口语,和文言一样居于辅助的地位”,另一方面又批评“外来语言的采用,欧洲文法日本文法的随意纳入,却又使文艺的语言脱离大众”,甚至重申瞿秋白在大众语运动中对

^① 黄绳:《民族形式与语言问题》,1939年12月15日香港《大公报》《文艺》副刊。

^② 黄绳:《民族形式与语言问题》。

白话文的严重指责,即白话文是“上层的资产阶级与一般知识分子的所有物,而且它那么一下子就停下来,甚至早早回向妥协与投降的路上,而造成了一种全不能为大众所能懂的,充满了欧化气与八股气的买办文字”^①。正是在这两层意义上,黄绳得出结论说:

民族形式是五四以来文艺形式的否定,在文艺语言上也不能不是五四以来文艺语言的扬弃。^②

在阶级论的框架内对“五四”进行批评在语言方面主要表现为进一步大众化的要求,却不构成形成“普遍语言”的基本取向的否定。但是,如果对“五四”白话文运动的批判与方言或地方性问题联系起来,则有可能与上述基本取向相冲突。这在民族主义的历史进程中是无法接受的。因此,黄绳在作了上述判断之后,立刻“辩证地”补充说:“要注意的是所谓扬弃,不是完全的荒置,而是一面废弃,一面保存和发展。对于五四以来文艺语言,我们不能不保存和发展它的积极的进步的部分,十分害怕‘大众不懂’,而要完全回避新文艺中的语汇和语式,是愚笨的。”

为了说明“欧化的白话”的历史合理性,他从两个方面展开论证。第一,他利用了时代和进步的概念,把语言问题与“时代意识”问题关联起来,从而用新/旧时代的总体替代关系化解“知识分子”与“大众”之间的截然对立关系。“语言随社会意识的变化而变化。封建时代的语言,代表着封建意识;民主革命时代的语言,代表着民主革命意识。所以五四以来文艺语言,无疑比以前进步。在民族形式中,必要承受其中的一部分。悉意回避它,不特贬损了语言艺术,而且必定妨碍着前进内容的表达。”第二,他利用了现代文化的科学化倾向,批评中国语言的特征,重申西方中心主义的语言观。“语言的贫乏和组织不紧密,是我们民族的先天缺憾,向外汲取语言是一个弥补的办法。外来的语汇和语式,确曾把我们的文艺语言丰富起来,有其积极的进步的意义。所以在民族形式中,对于欧洲的日本的词汇和语式,还是要加以有机的溶化。事实上思想的复杂性,无论如何需要语言的丰富多采和结构之紧密。作品的形式

①② 黄绳:《民族形式与语言问题》。

要接近大众,而思想的深入和繁驳,对于大众也不可少。文化工作者一面要接近大众,另一面也要吸取先进国家复杂的语言构造来教育大众。”^①

无论是诉诸时代概念,还是诉诸西方语言的逻辑化特征,黄绳对语言的民族形式的思考都是对现代性的重申,也是对语言变革的世界主义和民族主义倾向的重申。他对方言土语的重视只能被置于上述现代性的前提之下。这样,原先所要回答的是“在民族形式创造的要求下,怎样处置五四以来的文艺语言”的问题,现在却转换成为另一个方向似乎完全相反的问题:

在民族形式创造的要求下,怎样处理旧形式——民间文艺的语言呢?^②

对语言现代性的反思现在转换为语言现代性的命题,“民族形式”对现代白话构成的挑战转化成为对“旧形式”的批判。经过这一转换,黄绳的结论完全改变了:社会意识的变迁导致大众中流传的作品的语言成为“旧小说的死白话”;“旧形式”中的文人作品夹杂许多文言成分,是“旧文人的滥笔”;“民间文艺的语言有许多是简单的,‘现成的’,‘反创造性的’,因袭的。……很少变化”;御用文人作品中流布着“宿命论和封建的反动意识,连大众作品中也不可避免。那么,与这样的意识相依存的语言,便是有毒的语言”。这样,虽然理论上说“民族形式”是五四以来语言变革的一个新的阶段,但实际上却是重申五四的价值观,清算民间的、封建的和文人的语言遗产,增加的仅仅是重视“采用大众的语言”、并使之“重新创造”的一般口号:“所以我们主张向大众学习语言,主张批判地运用方言土语,使作品获得一种地方色彩,使民族特色从地方色彩里表现出来。自然,我们不主张滥用方言土话,不承认会有所谓‘土话文艺’。土话大部分是落后的,芜杂的,不讲求语法的。经过选择,洗炼,重新创造,它在艺术上才有意义。”^③

现在我们可以看到,现代语言运动的主流(白话文运动)不仅是以

①②③ 黄绳:《民族形式与语言问题》。

消灭口语的多样性为代价的,而且还伴随着一种文化的过滤。现代国家在文化上的支配地位的形成也在这个意义上与现代语言运动具有密切的联系。

5. “五四”白话文运动的否定之否定

事实上,沿着这样的逻辑看待“民族形式”问题,就只能肯定“五四”创造的新形式也是“民族形式”。例如巴人说:

五四以来的新文学形式,主要可说是都市生活形式的反映。而这也正是接受于西欧文艺形式的基调。但这也成为我们文学历史上的民族形式了。虽然这形式没有得到我们人民大众的广大的接受,但它显然是带有进步性的。它虽然是离开了大众实际语言的单纯构造的形式,但它显然是已能部分地传达出比较细密的思虑与情意了。这并不是必须抛弃的优点,恰恰相反,它还须我们承继与发扬的。^①

从语言变革和“民族形式”的倡导,最终回向了现代历史。就文艺而言,首先是回向了关于“五四”的反思。不同的主张需要在这个基本起点上展开。可以肯定的是,通过重新肯定五四的历史意义,重申现代性的价值取向,正是“民族形式”讨论的主流方向,也是论述“地方形式”和“民间形式”的基本准绳。例如周扬就说:

从旧民间形式中找出了白话小说,把它放在文学正宗的地位,这只是“五四”文学革命的工作的一部分;另一部分工作是相当大量地吸收了适合中国生活之需要的外国字汇和语法

^① 巴人:《民族形式与大众文学》,1940年1月16日《文艺阵地》第4卷第6期。

到白话中来,使它变为了更完全更丰富的现代中国语,把章回小说改造成了更自由更经济的现代小说体裁,从旧白话诗词蜕化出了自由诗。在“五四”初期的白话小说白话诗里面就保留有旧小说诗词的写法与调子的鲜明痕迹,但那已经不是旧形式,而是新形式了。不能否认,由于新文学历史的短暂,由于中国文字与语言的长期分离,文艺之民族新形式还没有最高完成,语言形式的缺点还严重存在。但是新形式比之旧形式,无论如何是进步的,这一点却毫无疑义。字汇更丰富了,语法更精密了,体裁更自由活泼了,那就是准确地去表现现实的那种力量,即对于现实的表现力更提高了。^①

潘梓年、黄绳和周扬的例子表明了“民族形式”内含的顽强的、不可动摇的普遍主义。方言和口语的运用必须服从这种普遍主义的逻辑。事实上,这种普遍主义的语言逻辑不仅是民族主义的,而且是“国际主义”或世界主义的。正由于此,以方言口语为特征的“地方形式”就被纳入到一种普遍语言的规范之中,尽管这种普遍语言及其规范本身尚未真正形成。不过,如果我们读了胡风的《论民族形式问题底提出和争点》,我们就能够理解:规范仍然是由都市语言和西方语言决定的。

在这篇文章中,胡风叙述了有关文艺大众化问题产生的历史过程。在谈到30年代“大众文艺”的讨论时,他回顾说,那场争论的出发点是对于“‘五四’新文艺底‘白话’”的否定,说那是“和平民群众没有关系”的“欧化的新文言”,革命的大众文艺应该改用“新兴阶级的普通话”,“在五方杂处的大都市里面,在现代化的工厂里面,他们的言语事实上已经在生产着一种中国的普通话”^②。胡风把“大众文艺”用语的讨论看作是“争取发展的大众化运动所尝试的自我批判”:

……因为,大众化运动一被移到创作实践(能表现大众底

① 周扬:《对旧形式利用在文学上的一个看法》,1940年2月15日《中国文化》第1卷第1期。

② 胡风:《论民族形式问题底提出和争点——对于若干反现实主义倾向的批判提要,并以纪念鲁迅先生逝世四周年》,1940年10月25日《中苏文化》第7卷第5期。

生活,能被大众懂得)上面,就不得不碰到文艺言语和大众口头言语的差异,这个构成文艺形势的基本材料的言语(文字)问题。……这一问题的提出……在理论上却没有得到什么收获,除了对于“五四”新文艺底“白话”的批判,以及对于这个批判的反批判(分析地证明“新兴阶级的普通话”并不存在和“欧化新文言”底应有评价)这两方面底论点都包含了部分的(仅仅是部分的)真理以外,就是方言文艺和方言土话拼音化的要求这两个问题底提出,做了接踵而来的,伟大的新的语文改革运动底预告。^①

胡风把“大众化运动”的主要贡献归结为“方言文艺和方言土话拼音化的要求”是意味深长的。这表明现代语言改革运动并非用口语(方言)改造书面语,而是通过拼音化运动创造新的发音,以配合现代书面语的形成,进而形成一种“普遍语言”即普通话。在这个意义上,以言文一致为特征的现代语言运动并非以现存的口语为中心改造书面语,而是在拼音化的方向上创造新的语言,包括口语和书面语。在评价1934年的语文改革运动时,胡风特别在“大众”概念前面加上了“国民”的定语,显然是为了适应抗日战争的民族主义内容,从而也与“五四”的“国语”概念遥相呼应。他说:

……当大众语运动发展到了拉丁化新文字运动,问题底性质就早已从文艺用语这界限突破出去,成了也要通过文化活动去争取解放的国民的群众运动底一环。这一运动,不但以鲁迅为首在理论上说明了:文字要能够是国民口头言语底记录,选炼和提高,能够反映国民生活底内容,底色泽,底韵律,因而能够被国民自己用作反映生活批判生活的武器。这就是从高度多元的发展(方言文化,方言文艺运动)去争得有如国民生活本身那么丰富的内容的一元的统一(未来的民族统一

^① 胡风:《论民族形式问题底提出和争点——对于若干反现实主义倾向的批判提要,并以纪念鲁迅先生逝世四周年》。

语文和国民文艺)……而且青年语言学家们还在实践上开始了坚实的活动:北方话字母方案底制成和一些书报底出版,上海话、宁波话、广州话、厦门话等字母方案底制成,地方语刊物、课本底编印,地方语研究会、学习班底成立……这就建立了一个虽然远不能和现实要求相应,然而却可以由这开发的基础。所以,大众语运动,不但通过文艺用语问题把大众化底内容扩展到了整个创作领域上面,而且,通过国民的语文改造问题,使大众化底内容在群众对于旧意识的斗争和对于新意识的争取里面作为国民的、群众的政治解放运动底一翼的,国民的、群众的文化斗争在具体的过程上联结了起来。在许多论者一再注意得内容上的“前进的意识”这一说法上面,这联结就表现得非常明显。^①

胡风提到了口头语言的记录,更提到了选炼和提高,以及从形式上的多元发展为内容上的一元的统一。拉丁化运动被胡风描述为“对于方块字拜物教的斗争”^②,但是,恰恰是方块字提供现代汉语的统一方面或“一元的统一”。胡风在肯定方言研究和方言文艺的必要性的同时,又反过来肯定“‘五四’新文艺以及它底‘白话文’”,反对将白话视为“欧化的新文言”。^③他引用论者的话说,在形式上,白话文的基本词汇和语法,也是劳苦大众口语底基础部分;在内容上,白话文创造了不少进步作品,是理论翻译的唯一工具。^④正是在这个意义上,胡风坚持“大众化不能脱离‘五四’传统,因为它始终要服从现实主义的反映生活批判生活底要求,‘五四’传统也不能抽去大众化,因为它本质上是取向着和大众的结合”。^⑤

“地方形式”和“方言土语”的问题最终只能构成“民族形式”讨论中的附属性问题不是偶然的。在寻求建立现代民族国家的过程中,普遍的民族语言和超越地方性的艺术形式始终是形成文化同一性的主要方

^{①②③⑤} 胡风:《论民族形式问题底提出和争点——对于若干反现实主义倾向的批判提要,并以纪念鲁迅先生逝世四周年》。

^④ 胡风:《论民族形式问题底提出和争点——对于若干反现实主义倾向的批判提要,并以纪念鲁迅先生逝世四周年》。胡风所引文字来自高荒的《由反对文言文到建设大众语》。

式。在新与旧、都市与乡村、现代与民间、民族与阶级等关系模式中，文化的地方性不可能获得建立自主性的理论根据。在以后的段落中，我将着眼于新/旧、现代/民间的关系，进一步探讨支配“民族形式”讨论的现代性逻辑。

主要著述一览表

著 作

《反抗绝望——鲁迅及其〈呐喊〉〈彷徨〉研究》，台北，久大文化股份有限公司 1990 年版。

《反抗绝望——鲁迅的精神结构与〈呐喊〉〈彷徨〉研究》，上海人民出版社 1991 年版。

《无地彷徨——“五四”及其回声》，浙江文艺出版社 1994 年版。

《真实的与乌托邦的》，江苏文艺出版社 1994 年版。

《科学观念现代性问题——中国科学世界观溯源》，三联书店 1997 年版。

《旧影与新知》，辽宁教育出版社 1996 年版。

论 文

1983 年

《论鲁迅小说〈孤独者〉》，《扬州师院学报》，1983 年第 3 期。

1984 年

《略论“黄金世界”的性质——鲁迅与阿尔志拔绥夫观点的比较》，《鲁迅研究》，1984 年第 2 期。

《论鲁迅的〈野草·影的告别〉》，《扬州师院学报》，1984年第4期。

1985年

《关于文学寻“根”问题的讨论：要作具体分析》，《文艺报》，1985年8月31日。

1986年

《变化的角色：二十世纪初中国小说的叙述者》（翻译，原作者：普实克），《文学研究参考》，1986年第2期。

《历史的“中间物”与鲁迅小说的精神特征》，《文学评论》，1986年第5期。

《自由意识的发展与鲁迅小说的精神特征》，《中国现代文学研究丛刊》，1986年第3期。

《鲁迅前期的思想、创作与阿尔志拔绥夫》，《中国社会科学院研究生院学报》，1986年第5期。

《鲁迅研究的新趋向》，《人民日报》，1986年11月3日。

1987年

《欣慰的纪念——我院纪念鲁迅逝世五十周年学术座谈会侧记》，《中国社会科学院研究生院学报》，1987年第1期。

《文化冲突、理性观念、文化心理与中国现代文学研究》，《福建论坛》，1987年第1期。

《论〈野草〉的人生哲学》，《福建论坛》，1987年第3期。

《在历史与价值之间徘徊》，《文学评论》，1987年第3期。

《时期风格与欧洲文学史的历史分期》（翻译，原作者：黄德伟），《文学研究参考》，1987年第6期。

《有序与多元的文学历史》，《读书》，1987年第7期。

1988年

《施蒂纳与鲁迅前期思想》，《鲁迅研究》，总12期，1988年1月。

《给〈咖啡加点糖〉漫谈》，《当代电影》，1988年第2期。

《知识分子心态与中国近代精神》，《读书》，1988年第3期。

《主观视角·客观背景·研究范围》，《鲁迅研究月刊》，1988年第7期。

《主体精神历史与艺术世界的客观性》，《文艺研究参考》，1988年第9~10期。

《“反抗绝望”的人生哲学与鲁迅小说的精神特征》，《鲁迅研究动态》，1988年第9~10期。

《戏剧化、心理分析及其他——鲁迅小说叙事形式枝谈》，《文艺研究》，1988年第6期。

《鲁迅研究的历史批判》，《文学评论》，1988年第6期。

《“史”的含义是什么》，《文艺报》，1988年9月24日。

《钱理群和他对鲁迅心灵的探寻》，《读书》，1988年12期。

1989年

《关于〈子夜〉的几个问题》，《中国现代文学研究丛刊》，1989年第1期。

《20世纪初期的文化冲突与鲁迅的文化哲学》，《中国社会科学》，1989年第2期。

《当代电影中的乡土与都市——寻找历史的解释与生命的归宿》，《电影艺术》，1989年第2期。

《预言与危机——中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，《文学评论》，1989年第3~4期。

《我的鲁迅观》，《博览群书》，1989年第3期。

《进化的理念与“轮回”的经验》，《广东社会科学》，1989年第4期。

《鲁迅的精神结构与〈呐喊〉〈彷徨〉》，《社会科学辑刊》，1989年第5期。

《〈本命年〉的意义》，《文艺报》，1989年10月14日。

《论鲁迅的文化心理结构》，《学术月刊》，1989年第5期。

《真实的与乌托邦的——读马尔克斯〈霍乱时期的爱情〉》，《读书》，1989年第11期。

《鲁迅研究的历史批判》(日文)，《中国研究季刊》(日本)1989年16

号。

1990年

《政治与道德及其置换的秘密——谢晋电影分析》，《电影艺术》，1990年第2期。

《道德的与不道德的》，《读书》，1990年第8期。

1991年

《循环的历史——读钱理群著〈周作人传〉》，《读书》，1991年第5期。

《回到人间的鲁迅形象——读〈铁屋中的呐喊〉》，《二十一世纪》，1991年8月。

1992年

《“赛先生”在中国的命运——中国现代思想中的科学概念及其运用》，《学人》第1辑。

《鲁迅及其历史“中间物”意识》（日文），《学人》第1辑。

《民族主义的·文化保守主义的“五四·新文化运动观”》（日文），《野草》（日本），1992年第50期。

《梁启超的科学观及其与道德、宗教之关系》，《学人》第2辑。

《关于“科学·道德·政治”的对话》（与沟口雄三合作），《学人》第2辑。

《“火湖”在前——唐棣先生杂忆》，《读书》，1992年第6期。

1993年

《吴稚晖与中国反传统主义的科学观》，《学人》第3辑。

《〈无地彷徨〉自序》，《鲁迅研究月刊》，1993年。

《至道之极，昏昏默默》，《沈从文名作欣赏》，中国和平出版社1993年版。

《寒冰在近，孤寂无边》，《沈从文名作欣赏》，中国和平出版社1993年版。

1994 年

《谁的思想史?》(与艾尔曼合作),《读书》,1994 年第 2 期。

《没有中国的中国学》(与沟口雄三合作),《读书》,1994 年第 4 期。

《什么是“文化研究”?》(与李欧梵合作),《读书》,1994 年第 7 期。

《文化研究与地区研究》(与李欧梵合作),《读书》,1994 年第 8 期。

《中国的“五四观”》,《知识分子》(美国),1994 年春季号。

《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第 6 辑。

《个人观念的起源与中国的现代认同》,《中国社会科学季刊》,1994 年秋季号。

《中国的社会主义与现代性问题》(韩文),《创作与批评》(韩国),1994 年第 86 期。

《文化批判理论与当代中国民族主义问题》,《战略与管理》,1994 年第 4 期。

Is the Public Sphere Unspeakable in Chinese? Can Public Spaces (gonggong Kongjian) Lead to Public Spheres? Public Culture (America), 1994.

1995 年

《九十年代中国大陆的文化研究与文化批评》,《电影艺术》,1995 年第 1 期。

《哥本哈根笔记》,《今天》,1995 年第 2 期。

《科学》,《东方》,1995 年第 1 期。

《关键词与文化变迁》,《读书》,1995 年第 2 期。

《公共领域》,《读书》,1995 年第 6 期。

《秩序还是失序? ——阿明和他对全球化的看法》,《读书》,1995 年第 7 期。

The Fate of “Mr. Science” in China: The Conception of “Science” and Its Application in Modern Chinese Thought, POSITIONS: East Asian Cultures Critique Spring (America), 1995.

1996年

《明暗之间》，《读书》，1996年第1期。

《超然之外》，《天涯》，1996年第2期。

《什么是启蒙？》（翻译原著福柯），《天涯》，1996年第4期。

《我们如何成为“现代的”？》，《中国现代文学研究丛刊》，1996年第1期。

《从文化论战到知识论战——科学谱系的现代分化与东西文化问题》，《学人》第9辑。

《地方形式、方言土语与抗日战争时期“民族形式”的讨论》，《学人》第10辑。

《中国现代知识体系的构造》，《中国文化研究所学报》第一卷。

《“死火”重温——以此纪念鲁迅逝世六十周年》，《天涯》，1996年第6期。