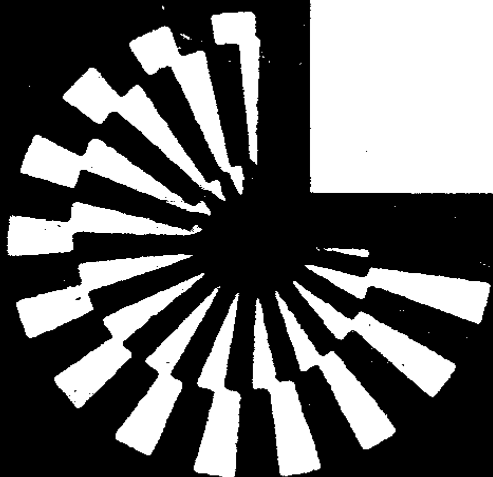


# 五四：文化的阐释 与评价

——西方学者论五四

编者 / 王 跃 高力克



---

山西人民出版社

---

首都师范大学图书馆



21175317

## 五四：文化的阐释与评价

——西方学者论五四

\*

山西人民出版社出版（太原并州北路十一号）

山西省新华书店发行 山西新华印刷厂印刷

\*

开本：787×1092 1/32 印张：7 字数：150千字

1989年4月第1版 1989年4月第1次印刷

印数：1—4,500册

\*

ISBN 7—203—01102—X

K·50 定价：2.75元

## 《五四与现代中国》丛书

# 总序

发生于七十年前的五四新文化运动，是一场震古烁今的思想启蒙运动，也是百年中国现代化运动的一个意义深远的历史转折点。它不仅凝聚着近代中国思想变革的风云，而且牵动着中国现代历史进程的神经。七十年岁月流逝，五四早已时过境迁，但五四所揭示的历史主题——传统与变革，迄今仍是迈向现代社会的中国人苦苦求索的时代主题。时下现代化变革所引发的文化反思，骤然缩短了五四与现代中国的时距，而使五四的历史和文化意蕴日渐凸显出来，在历史经历了巨大的曲折之后，我们终于发现，传统仍是历史向前迈进的沉重包袱，民主和科学仍是我们时代的启蒙主题。这一切不无悲剧意味地告诉我们，无论在感情上是否愿意接受，我们都不能不正视这样一个现实：从现代化意义上讲，我们仍与七十年前的五四同处一个时代。五四孕育了文化巨变的时代，但由于其历史文化环境的严峻和变革主体思想的局限，终使其难以完成这一文化嬗变。五四的变革精神，透露出中国再生的无限生机；而五四的变革极限，又预示着中国现代化

D076/17

的步履艰难。历史告诉我们，中国的文化变革还须从重新认识五四开始。这种重新认识，既是对五四启蒙事业的继承，又是对五四时代局限的超越。只有在继承和超越五四的基础上，中国文化才能实现重建和复兴。因而，在伟大的启蒙时代逝去大半个世纪而中国步入变革与复兴历史年头的今天，反省和重估五四的文化价值，就显然不单纯是书斋里的学术，而是一个极富时代感的理论课题。

有感于斯，值此“五四”七十周年纪念之际，我们编就了这套《五四与现代中国》丛书。丛书的宗旨不在于简单地凭吊历史，而如其名所示，在于以现代中国的宏阔历史视野重新观照五四新文化运动，通过省察五四的历史文化意蕴，而寻觅中国文化转形和中国现代化的历史途径。我们衷心希望，这套丛书不仅能对繁荣五四和近现代中国文化思想问题的学术研究有所贡献，而且能对广大关心民族命运和文化前途的读者有所裨益。

**《五四与现代中国》丛书编委会**

**1989年1月于北京**



## 目 录

- 《五四运动的反省》导言……………本杰明·史华慈(1)
- 五四运动的阐释和评价……………周策纵(15)
- 五四文化精神的反省……………余英时(33)
- 五四运动中的意识与组织：五四思想史新探  
……………阿理夫·德利克(48)
- 重评五四运动：在民族主义与启蒙运动之间  
……………薇拉·施瓦支(69)
- 五四与近代思想文化……………夏洛特·弗斯(90)
- 论五四及其以后新一代知识分子的崛起  
——《剑桥中国史》第十二卷第八章(节译)  
……………本杰明·史华慈(101)
- 论自由与权威的关系……………林毓生(128)
- 论五四前后的文化保守主义……………本杰明·史华慈(149)
- 五四知识分子的“政治”观……………杰罗姆·格里德(164)
- 五四文人的浪漫精神……………李欧梵(172)
- 白话运动：来自左翼作家的批评……………梅尔·戈德曼(192)
- 论中国文化的重建……………余英时(204)

# 《五四运动的反省》导言

〔美〕 本杰明·史华慈

【作者简介】 当今西方研究中国思想史权威，哈佛大学教授。著有《寻求富强：严复与西方》、《中国人对世界的看法：过去和现在》等。

1969年春，一群对现代中国历史感兴趣的学者会聚哈佛大学东亚研究中心，交流他们彼此对五四运动五十周年纪念的看法。当然，他们感兴趣的不仅仅是五四当天发生的事件，而是与之关联的整个历史运动。以下论文就是他们思考的成果。

自1919年至今，“五四”已逝去半个世纪，但是把握五四运动的真实意义并未因此而变得更为容易。这场运动的参与者，许多还健在，许多则离开我们不久，他们仍属于中国大陆和台湾最具影响的政治和思想人物。总体而言，我们发现这些当事人在其对这一运动的回顾评价中，仍倾向于强调它在他们自己生活以及现代中国生活中的重要性。确实值得注意的是，自1949年以来五四在中国受到极大关注。即便考虑

到中共的所有路线波动，有关这一主题的文獻数量之巨，仍是惊人的。

表面看来，马列主义者把一场主要影响了一个极少数知识分子和学生阶层的运动，视为全部现代中国历史的中枢，似乎显得有些令人奇怪。诚然，如同周策纵等人所主张的，由五四事件所唤起的民族主义激情，确实曾至少一时环绕着某些非知识阶层的市民阶层。然而少有迹象表明它在任何方面影响了广大农村穷乡僻壤的生活；而城市商界和工人的反帝激情，证明是偶发的而非持久的。

中共方面五四的解释者，自然试图按照生产方式变革的理论来说明这场运动，但是他们并未能提出任何令人信服的社会经济性质的证据。他们所写的大多数论著，象其它作品一样，倾向于关注那些吸引五四知识分子注意力的思想和论争。通过将知识分子中的不同团体和个人视为各种社会阶级的代表，他们坚持认为，他们在上层建筑中发现了在经济基础中运作的更大力量的根据。然而在马列主义的观点背后，我们可以某种方式发现一种未经言明但却坚执的信念，即五四知识分子和学生（他们的行列中当然包括毛泽东）的行动和思想，是以后整个中国历史过程的推动力量。莫里斯·梅斯纳（Maurice Meisner）正确地指出，五四运动和1966年以后中国的发展，都被谓之“文化革命”，并且都被按照“意识的转化”来描述，这一事实本身表明了某种强调意识因素对形成人的行为之影响力的共同潜在倾向，即使这只是少数先驱精英的意识。林毓生在其富有启示性的论文中，把这种倾向界说为“藉文化思想以解决问题的方法”，并且强调它作为一种无意识而深深植根于传统的儒家文化中。当

然，毛泽东会坚持认为文化革命在其转变成政治革命时才能影响现实。但这一事实仍是，如果“文化”在1969年是具决定性的，那么它可能在1919年也是如此。

然而，即使五四的参与者继续强调“意识的转化”的意义，问题仍然是，五四果真象这些人所说的那样，是二十世纪中国历史的一个重要分水岭吗？如同夏洛特·弗斯(Charlotte Furth)所睿智地告诫的，“任何事件的历史分析，必须在不同于当时意识的层面上运作。”近年来许多推进到五四前三十年的研究著作，正如弗斯夫人所指出的，现在已使人明瞭五四时代许多最大胆的思想，早在1919年以前就在中国出现了。我本人和其他人认为，在许多方面，康有为、严复、梁启超、谭嗣同、章炳麟、王国维等人事实上是突破性的一代；他们是真正的价值转型者和来自西方的新思想的肩负者。民族主义（甚至包括那种强调帝国主义应对中国灾难负责的民族主义）、“进步”观念、自由主义、社会达尔文主义，以及整个现代西方文化的浮士德—普罗米修斯精神的冲击，都可在这一非凡的群体中找到代言人。至二十世纪的最初十年间，革命的神秘魅力和我们谓之的整个激进主义倾向（先于列宁主义式的激进主义），也已赢得了其据点。如同李欧梵(Leo Ou-fan Lee)所指出，将在五四以后绽开花朵的浪漫情怀，也在林纾、苏曼殊，甚至在本世纪之交中国思想界的非文学领袖中，显现了其可信的预兆。这些新思想在政治的和思想的表述中如此有力，以致它们不仅改变了信服“新文化”的人的思想，甚至还转化了那些选择了去保卫传统的人的思想。

弗斯令人信服地指出，五四时代著名的“保守主义者”

中，没有一个真正是全然生活于古老的中国里、或准备用那些传统提供的武器来护卫过去传统的人。梁漱溟、梁启超、林纾、章炳麟、辜鸿铭和“学衡”派，都是被西方思想范畴如此显著地影响的人，（以致无论我们称其为“传统主义者”或“保守主义者”，都掩盖不了他们以全新的观点审视中国的过去这一事实。）至于这是否意谓他们对源于传统价值的护卫是全然“不真实”的，或者他们现在都成了道地的文化民族主义者，而感到认同感只能藉相信民族过去曾创造了许多价值的意志来培养，这并不是一个弗斯试图解决的问题，我本人也不准备在此导言中回答它。我只认为，在这方面，必须把握象梁漱溟、（甚至那个古怪偏执的辜鸿铭这样常常能以有力而雄辩的论点来维护某些传统珍贵价值的人，和那些出于政治目的的利益而倾向于全盘和笼统地护卫“国粹”的民族主义保守派之间的差异。以西方理论来维护旧的中国价值，并不一定会削弱这种护卫的有效性。）然而，我们在此所关注的要点，并不是各种形式的“新传统主义”的真实与否，而是“新文化”的主要敌人本身，就曾经历了一场思想革命，而对于其大多数人来说，这一革命在五四之前三十年就已发生了。

在所有这些概述中，我们必须不断提醒自己，我们描述现象的范围是有限的。诚然，我们在这里谈到少数“传统主义者”，他们准备竭力与“新文化”的思想追随者辩论。但如果我们从整个社会来看，毋庸置疑，五四以后很长时期，仍有成千上万的地方秘密结社首领、佛教方丈、道教僧侣以及弘扬儒教团体的领袖，这些人继续几乎完全按由传统文化提供的范畴来阐述自己的观点。

无论怎样，我们发现当我们从前此三十年的角度来审视五四时，它不再象一座从平川上突兀拔起的高峰，而只象是一脉连绵丛山中的一座更高的山峦。

那么，从这一观点看，五四运动实际上是否具有新的意蕴呢？我本人仍倾向于认为，在十九世纪与二十世纪之交前后十年中达于思想成熟的一代和“五四一代”之间发生了显著的代变。当然，在决定什么年龄的人属于五四一代方面存在着某种模糊性。这一术语仅仅适于同年龄的学生阶层，抑或也适于年纪较长的包括诸如胡适、陈独秀、李大钊和鲁迅在内的知识精英群体。如果我们缩小我们的时间角度，我们可以发现这两种年龄阶层之间存在诸多差异；但是如果我们扩大时间角度，则发现将这两个阶层与更早一代相当明晰地划分开来的共同特征。

无论严复和梁启超这一代在面对知识层面的新思想方面如何勇敢和开放，但从这一代的个人文化的观点来看，他们仍舒适而甚至根深蒂固地生活于传统文化之中。因而他们中的许多人准备在理论上唤起对旧的家庭制度的反抗，康有为甚至构思了一种取消家庭制的乌托邦，梁启超则对这种家庭制度提出了许多后来引起陈独秀共鸣的批判。然而我们在其后的两代人中所看到的对家庭制度的绝对不容忍性，在第一代中还难以看到，我们并不觉得康梁一代会对易卜生笔下的娜拉的不幸产生急不可待的反应，纵然这一代可能想到了为国家的需要而有必要利用妇女的力量。林毓生在他的论文中令人信服地指出，五四时代的“个人主义”，至少一时看起来不仅仅是一种功利主义或个人主义，而且是一种心灵的渴求——一种个人从一切社会关系的羁绊中解放出来的要求。

但这种“个人主义”最终并没有产生他所认为的把个人本身当作目的的个人价值信仰的坚实基础。在他看来，对个人压抑的反抗被用作摧毁旧的专制主义的武器，但由于它并没有伴之以对个人权利神圣性的积极信念，因而它并未提供防御新型专制主义的屏障。然而无可否认，这种个人主义曾在相当短的一段时间中，在中国社会的一个微小圈子里将某些个人引向一种存在主义式的个人主义。

更为重要的是，前一代大多经历了中国传统的教育，而且还遇到过科举制度的所有严厉训练。在“传统”的中国思潮中，他们觉得实实在在身处其间。因而，他们不是把中国传统看作一个统一的整体，而是视为相互竞争的趋势和学说的活动场所。他们并没有把“传统”或“传统社会”理解为一个可全盘接受或拒绝的整体。因而我们发现，甚至象康有为、梁启超、谭嗣同和其他对官方儒学正统的某些重要原则的批判者，他们似乎仍感到，自己可从佛家形而上学和中国传统的其它部分找到一种超然的依据，以此攻击各种既成制度和公认正统观念的绝对主张。与那种“中国传统”与“现代西方”的绝然两分法的看法相反，他们继续在中国思潮和西方思潮之间寻找各种类似性和相融性。毋庸置疑，这种类似性和相融性的发现常常是出于民族自尊心的理由而牵强所致，而且他们对这种类似性和相融性的理解也常常是一种误解。但是基本上，他们在某种超文化界限的关系中看待问题和论争的倾向，源于生活经验，这种生活经验并没有把他们引向在林毓生的论文中被描绘的那种“全盘性及传统主义”。

如果林毓生的分析是正确的话，整体性否定“传统”本

身的确是五四运动（这里，我们当然必须明确地包括1915年—1919年的“新青年”派）的一个新的特征。他对于这种整体主义的解释也是最富启示性的。他强调普遍王权以及作为其基础的整个宇宙论的崩溃。他认为，这种崩溃，在一种文化秩序和政治秩序一直不可分解地连结在一起的文化中，尤其具有毁灭性的后果。我只是或许比林更强调一点，这些因素由于1911年前后的具体历史环境而强化。1911年以前改良派仍然希望满清的维新会成功，而普遍王权本身能够成为中国现代化计划的枢纽。这样，在某种情况下，过去可以与未来和平地交融。另一方面，革命派当然非常希望革命会在每一方面都能成功，而他们很少有人会把革命等同于文化的整体危机。的确，众所周知，他们中的某些人如孙中山、章炳麟等人，仍倾向于在传统文化中寻觅积极的价值。但在另一方面，1911年革命以来日趋黯淡的政治和社会现实，导致了一种极大的愤怒情绪（鲁迅一度曾极度绝望），它自然对“新青年”派的全盘性及传统主义起了推波助澜的作用。林毓生把这种“全盘性反传统主义”看作五四运动最鲜明的特征之一，也许是正确的。

如果我们以始于1919年五四事件的较窄时间观点来界定五四运动，也可能会认为五四标志着知识分子在经历一个脱离政治的时期以后又回到了政治活动。从这一观点，我们必须区分胡适、陈独秀和鲁迅这一代和涌向北京街头的学生一代。前一代肯定1911年后中国的病症在于更深的文化层面，有意义的政治行动唯有在中国人民的精神失调被治愈之时才会成为可能。种种迹象表明，这种精神治疗的教育过程将是长期和艰巨的。另一方面，5月4日冲上北京街头的年青人



已无心在从事政治行动前等待中国文化的转变，而且象别处常有的情况一样，学生们成功地“转变”了他们的教授。

然而，如同夏洛特·弗斯所指出的，过于强调文化诊治和行动之间的差异也许是不明智的。“新青年”派多数成员的文化主义，毕竟是最终指向政治行动的文化主义；而五四以后则经历了一个“新文化”运动的极大扩展。甚至连胡适这一继续强调教育和文化变革重要性的人，在1919年以后也不断寻求能有助于他实现其教育理想的“好人政府”。这里再次使我们想起林毓生对文化和政治秩序在中国的密切关系的强调。<sup>①</sup>我们也想起了毛泽东“文化革命”的主要目标之一是“政治挂帅”。

然而，李欧梵指出，中国的“新文化”运动还具有某些并非主要导向政治的重要因素。五四时代有一个完全“陶醉于自我再发现”的浪漫文人群体。徐志摩、郁达夫、郭沫若等人，都以他们自己的方式而全神贯注于他们的情感体验。这种对情感生活的新探索，表现了某种现代中国生活中新的或许正在发生的东西。然而，李指出，即使在这里，这些个人苦恼的因素之一仍是那种与政治领域疏离的旧式儒家的苦恼。的确，中国的浪漫主义（当然，这并非中国独有的）并没有最终保持疏离政治。历史环境的严峻压力和传统的既定趋势，最终导致郭沫若、成仿吾、蒋光慈和萧军等人将其初萌的激情所激发的努力与群体的政治目标相结合。甚至毛泽东，也时而明确地信奉那种高扬激情和意志力量而深深怀疑既成形式和结构的“革命浪漫主义”。李欧梵指出，这种浪漫气质肯定具有五四之前的根源，但浪漫文人风尚的流行则是五四时代的事情。

五四时代最显著的和常常被提及的变革之一，当然是“语言革命”。我们也可以在梁启超的作品、大众小说和其它杂志中找到先例，然而这一运动在五四时代因其重要性和自觉的目的而构成了一个新的起点。然而，如同梅尔·戈德曼（Merle Goldman）所指出的，它的成就却是大成问题的。从现在的观点而不是从五四前发展的观点来审视“白话文”运动，我们必然说知识分子和政治精英的语言与大众语言之间的关系问题并没有解决。很快变得显而易见的是，白话文成了一种“披着欧洲外衣”，负荷了过多的西方新词汇，甚至深受西方语言的句法和韵律影响的语言。它甚至可能是比传统的文言更远离大众的语言，就象鲁迅常常尖锐嘲讽的那样。戈德曼指出，五四以后的“白话”语言，并未有助于与民族主义者或左翼知识分子的大众主义意识相契合。马克思主义作为一种将成为激进左派主导哲学影响的思想，其本身自然是十九世纪西方思想中最抽象和理性化的产物之一，并且诚如毛泽东后来在其延安讲演中所指出的，马列主义的“形式主义”与西方“八股文”风格的其它形式并无二致。更重要的是，语言革命即便作为直接染指古典语言的变革，其成功也只是相当有限的。其成果并不是整体性的。文言中简明的四字构成的成语，以其所蕴涵的丰富的暗示和隐喻，而继续贯穿在大多数学者、知识分子和包括毛泽东本人在内的政治家的作品中。文人的语言可能不是大众的，但却是中国的。

戈德曼指出，毛泽东本人延安时期在这一领域的努力，并不下于一种发起一场新的语言革命或完成“白话”革命原初目标的努力。它是一种对现在主导中国交流媒介的语言具

有巨大影响的努力。马列主义原先难以改变的外国和理性化的语言，已被涂上了一层浓厚的毛泽东思想的语言，但它并没有被抛弃。显而易见，这种语言仍大量与来自传统的文学和古语交织在一起，它似乎断言——即便在文化革命以后的现在——过去统治阶级的语言较之西方语言更贴近中国大众。不过，马列主义专门术语的某种必不可少的最核心部分被保留下来。最后成为工农语言有选择的吸收物。然而，这种选择性必然是有所强调的。只有那种适应毛泽东思想观念需要的语言被吸收，甚至成了固定片语和既定公式的一部分。因而我们所能看到的并不是一种自然和丰富的大众语言。当然，与以往比较，现在的每一项努力确实都在使这种新的文学语言成为大众语言。然而我们难以相信，这种对语言问题的回答会比先辈更为持久。

为了正确地审视中国语言的危机，我们当然必须提醒自己，官僚和知识分子特有的语言和大众语言之间的关系，在现代西方仍是一个悬而未决的问题。在中国，这一问题还被牵涉进了两种文化冲突的问题。在现代中国语言史上，五四语言革命无疑是一个重要的阶段，但它也只是其它重要阶段中的一个。

最后，五四运动的另一新特征，是马列主义在潜在的“激进”哲学中崛起并居于主导地位。关于马列主义崛起的原因，在许多学者的论著中已被详尽地讨论，我在此不拟对其作详细讨论。

一般而言，我们仍然可能保持这种印象，就其渊源而言来认定五四运动的新特征时，五四运动必须被视为一个已出现潮流的最高点，而不是一个质变的新起点。当我们回顾五

四运动时，它的意义是否会减弱呢？戈德曼已经指出，在语言领域，五四可能并非象那些教科书要我们相信的，是一个具有决定意义的转折点。在其它领域也如此吗？

有一种观察1919年以来中国历史的方法，它倾向于肯定五四对于以后历史的决定性意义。这种观点认为，五四运动为一幕终于在1949年共产主义的胜利中达于高潮的戏剧奠定了情节。由于五四运动的激烈争论而最后出现了三条解决现代中国问题的途径——自由主义、马列主义和新传统主义。民族主义自然是五四时代主导的激情，但它并不是一种独立的思潮，而是一种弥漫并制约所有三种途径的普遍倾向。在随之发生的剧烈冲突中，自由主义和新传统主义终于挫败，而马列主义则取得了胜利。

大体而论，这幅图景也许是真实的。在某些方面看来，五四运动的确确定了将在其后几十年中支配中国的思想界限。但问题出在诸如“自由主义”、“传统主义”和“共产主义”这些语义不甚精确的词上。这并不意味着象“自由主义”这样的词是毫无意义的。而是说这类词积聚了如此多的语义，以致我们不能不在使用时去限定它。毫无疑问，在这一词的各种用法之间存在着复杂的关系；但是，辨别这些用法仍是完全可能的。因而当杰罗姆·格里德（Jerome Grieder）提出他的最使人感兴趣的课题，即自由主义在中国的失败并非由于自由派没有形成一种有效的政治策略，而是由于“自由主义是一种被接纳它的有机体所排拒的移植”时，我发现自己处于朦胧的同意之中，尽管我对这种生物学的比喻抱有怀疑，但是整个问题的关键在于，需要一种所谈论的不同自由主义的定义。在夏洛特·弗斯所写的精彩的传记中作

为一个理性化的专家治国论者而出现的丁文江，是不是一个自由主义者呢？如果是的话，我必须说理性化专家治国论者的作用问题，在1949年以后的中国仍是一个富有生命力的问题。

另一方面，如果我们把五四时代胡适和他的敌人关于“问题”与“主义”的著名论争，看作划分自由主义者和信奉根本解决的社会主义者的中心问题，<sup>②</sup>我们必须指出，迄今尚无明确的最后答案出现。共产主义者的确已经显示了全体主义意识形态对于创造一个富有活力的政体的巨大力量，这种政体已经实现了诸多给人深刻印象的目标。他们强调只有在可能的政治条件被创造时社会经济问题才能被解决，也是正确的。然而1949年以来共产主义政策的巨大转变已生动地表明，“主义”的胜利并没有自然而然导向问题的解决，而且甚至会产生它本身的新的问题。而胡适关于无论各种社会现象间可能是如何的相互关联，我们必须经常个别地处理各个问题的主张，并没有被驳倒。如果这就是自由主义，它可能代表自由主义的一个永恒真理。

自由主义的另一支，自然是蔡元培所代表的自由主义，蔡以思想自由和精神自主的有力代言人自居。当我们回顾时，我们必须指出，蔡元培式的自由主义，深深影响了那些知识分子。在不稳定和无效率的蒋介石专制政权下，以及在通商口岸的外国租界中，这些知识分子实际上已养成了一种彼此意见可自由取舍的习惯，以及某种长期保持的思想自主意识。中国的历史表明，无论何时只要有可能，许多知识分子就倾向于再坚持他们的意见，并重申“真理面前人人平等”的信条。在执着地坚持这一观念方面，他们可能不仅继

承了西方自由主义，而且继承了中国传统中一脉相承的思想批判倾向。因而并不是“接纳的有机体”的每一部分对各种形态的自由主义都具有同等的抵抗力。

这并不意味着格里德教授关于议会民主或自由市场经济之信念的分析可能不是完全正确的。不过在我看来，他以后对于中国自由主义之命运的研究，应把更多的注意力放在概念本身的变化上。

这也同样适用于“传统主义”或“新传统主义”。蒋介石的“新生活运动”或《中国之命运》所代表的新传统主义，能与梁漱溟、冯友兰或熊十力这些人的思想努力置于同一范畴之中吗？马列主义是否在中国生活的一切方面完全取代了中国传统，抑或它也受到中国生活各方面存续的传统力量的诸多微妙的影响？我无需成为一个“存续性”派的狂热信叛才能提出这些问题的。

我的本意并非贬低中国名符其实的、其中有些可能是不可逆转的成就。这些成就可能大大有助于克服那种真正诱发了五四事件的深刻的民族耻辱感，并且在其它幸免于各种政策曲折和转变的领域有所进步。然而在这些成就之旁，我们注意到在政治、经济和文化生活诸多方面的持续的危机和缺乏根本的解决途径。没有理由相信，1949年或1971年标志着那场始于1919年的戏剧的最后一幕。我们必须为解答这些问题而放眼未来。“现代化”在中国这样一个仍居住着广大农民的国家将采取何种形式？到本世纪末中国农村的文化状况将如何？假设达成了某种文化稳定性，过去文化和未来文化之间的各种关系将怎样呢？知识分子将扮演什么样的角色，以及家庭的作用将是什么？关于所有这些由五四提出的问题

不仅没有最后的答案，而且我们开始怀疑，未来的中国可能会提出迥然不同的问题，并且如果五四的问题还延续下去，则它们会以一种更相对化的形式而延续下去。

以上的所有讨论表明，无论从五四之前的角度或现在的角度审视五四运动，它都可能不再被视为二十世纪中国历史的唯一决定性转折点。尽管如此，但它毕竟被证明是在一个巨大的文化、社会和政治变迁中的一个转折点，而这一巨变迄今尚未终结。

然而，无论五四运动作为中国历史中的一个阶段其终极意义为何，对于我们这些距离这段历史五十年的中西中国学学者来说，它仍继续保持着一切人类戏剧的永恒魅力，这种魅力是所有人们持互相冲突的信仰和主义而面临痛苦情境的戏剧所共有的。而且，如同林毓生所指出，在五四诸多特定的主义和问题背后，隐现着有关文化的本质、意识因素在人类事务中的作用、以及文化和政治的关系等持久的理论性问题。

---

注释：

①当然，必须指出的是，这种指向政治的文化倾向不同程度上是许多非西方社会现代发展的一个方面。然而可以认为，在中国这种倾向具有更显著而持久的影响力。

②由胡适拥护的那种“一点一滴的社会改造”是否是自由主义的本质核心，本身是一个对于我们的思考过于复杂的问题。

[选自《五四运动的反省：专题论丛》（《Reflections On The May Fourth Movement: A Symposium》），哈佛大学东亚研究中心，1972年。高力克译]

# 五四运动的阐释和评价

〔美〕周策纵

**【作者简介】**华裔美国学者。密西根大学博士，威斯康辛大学东亚语言系主任、教授。著作有《五四运动史》等。

长期以来，人们对五四运动的评价众说纷纭，莫衷一是。1919年以后，曾经参加运动的知识分子政治上已分道扬镳。“五四”的性质和成就是什么，谁是运动的真正领导者？这些问题成为争论的焦点。

## 一、自由主义者的观点

早期对五四运动至少在文化方面持超然立场的人，视其为“中国的文艺复兴”。这一名词最初是由一位名叫黄远庸的新闻记者于1915年提出的。其后三年，许多人开始谈论欧洲文艺复兴对现代西方文明产生的影响，以《新青年》、尤其陈独秀、胡适的著述为代表。创刊于1918年冬季的学生杂



志《新潮》，其英文名称即“文艺复兴”。1919年6月，蒋梦麟曾提出，欧洲文艺复兴是一次“解放运动”，而近日发生的五四运动则是通向这种解放运动的第一步，随之而来的将是思想、情感的解放和对人权的追求，即中国的文艺复兴。中国的基督徒也把五四运动称为中国“基督教文艺复兴”。

20年代以后，许多自由派人士对“五四”均持这种观点。他们强调，五四运动以新文学代替旧文学，白话文代替文言文，颂扬理性、自由和人的存在价值，并试图运用观点和方法对中国传统文化进行反思。<sup>①</sup>另外一些兼有马克思主义和自由主义倾向的人认为，欧洲文艺复兴是新兴资本主义的反封建运动，古希腊和罗马文明因适应近代资本主义而得以复兴。“五四”时期的中国正由封建经济向资本主义经济演进，具有同“文艺复兴”时期相同的文化需求。但是，他们认为，现代欧洲文化远优越于古代中国文化，与其使后者复兴，不如将前者移植于中国。不过他们同时仍视“五四”的基本属性是“文艺复兴”。<sup>②</sup>

尽管五四运动同欧洲文艺复兴有许多相似之处，它们之间的差异也是显而易见的。首先，中世纪后期的欧洲由于商业革命的需要，极力扩充商品市场，抢夺海外殖民地；而第一次世界大战后的中国处在农业向前工业经济的转变中，它所面对的是完全工业化的西方资本主义和日本。其结果是中国在经济上沦为半殖民地。“五四”是在与“文艺复兴”完全不同的经济背景下发生的。

另外在“五四”时期，鉴于当时中国的经济、政治状况，以及对19世纪西方自由资本主义的痛切感受，中国知识

界强烈呼吁国家经济独立和个人贸易自由，由此导致民族主义倾向，最后造成了社会主义与自由主义的冲突。

在某种意义上，欧洲文艺复兴是指古代文明的再生，即对古代希腊、罗马文化的重新认识。五四运动恰恰相反，其目的是将现代文明移植于一个古老国家，对中国古代文明则尖锐批判。五四运动对古代文化破坏甚重，当时的口号是“打倒孔家店”。后来极端保守分子即利用这一点鼓吹“整理国故”，借以抵制西方文明。古代中国缺少民主与科学，这是它与古希腊的本质区别，没有道理将五四运动看成是中国古代文明的再生。

把“五四”同“文艺复兴”相提并论者的最有力论点，莫过于认为二者的相似之处在于白话文的采用和新文学的建立。即使这种意义上的相似也是非常有限的。欧洲文艺复兴时期，大多数白话文学著述写于运动期间或其后，而早在五四运动之前几百年，中国已有不少杰出的白话文小说问世。五四运动的意义在于创造了一种新的文学观，主张白话文是各种文学的语言表达工具，其与“文艺复兴”的某种相似仅限于此。中国新文学的发展经历了短暂的人文主义，随之而来的是现实主义、自然主义及浪漫主义，最后演变为作为政治工具的“革命文学”。这同欧洲文艺复兴可谓相去甚远。

欧洲文艺复兴本身就是一个模糊概念，中国学者使用时更是如此。在他们看来，“文艺复兴”不单纯指五四运动，还包括上述文学形式和各种文化改革，使人无法判断五四运动与其他改革的区别。<sup>③</sup>

梁启超曾将欧洲文艺复兴与中国做过比较。1902年他指出，清代文人特别致力于考据工作，这与“文艺复兴”时期

情况类似。1919年初，梁及其随员蒋百里游历欧洲，并以浓厚兴趣研究了“文艺复兴史”。梁启超和蒋百里都坚持民初十年间中国思想领域发生的剧变同“文艺复兴”时的欧洲一样，即经历着一场“改革运动”。他们还认为：除了新文学及杰出的艺术作品，中国可能会出现“新佛学主义”。梁启超等在中国、印度文明的基础上，创造了所谓“东方精神文明”。然而此后20年间中国不断增强的自然主义、实利主义及反宗教运动，无疑否定了他们的观点。

除以上解释外，还有少数学者把五四运动比作18世纪法国启蒙运动，<sup>④</sup>理由是“五四”时期理性主义和自然主义极其盛行。当时的新知识分子几乎都具有笛卡尔的怀疑精神，同伏尔泰一样反对偶像崇拜，要求冲破传统束缚，解放思想。的确，同“文艺复兴”比较，五四运动更接近于“启蒙运动”，但两者也有重要差别。例如，欧洲启蒙运动时封建贵族的统治是被蓬勃兴起的中产阶级推翻的。“五四”时期中国，则是各种社会力量联合反抗腐朽势力，中产阶级尚未独立走上历史舞台。

任何把“五四”与西方历史简单类比的做法都难免失之偏颇，原因在于这些学者过分强调知识分子的领导作用，及其所具有的民族主义和社会主义倾向。但就“五四”前期来说，他们的见解不乏可取之处。

自由主义者对五四运动的认识比较客观，对于新思想和新文学尤其是知识、学术、社会和伦理方面的成就，他们的评价既慎重又乐观，他们把握住了运动的重要方面之一——个性解放。但由于自由主义者的注意力主要集中在“五四”期间的教育改革和学术发展上，以致忽视了这场运动的政治

影响。

## 二、保守主义者的看法

国民党和青年党通常是以民族主义和传统主义的眼光看待五四运动的。孙中山曾出于政治考虑对青年学生及新文化运动给予支持，但从民族主义出发，又不完全赞同五四新文学和新思潮。这种自相矛盾在国民党内时常引起争论，造成思想混乱。其中前进派、自由派以及一部分曾在五四运动中扮演角色的成员，观点或多或少接近于上面提到的自由主义者的认识，不过总的说来这一派在党内没有多大市场。至于保守派、特别是那些具有更多民族主义和传统主义的分子，则攻击五四运动“离经叛道”。

要想了解国民党官方对五四运动的正统看法，最好简单回顾一下蒋介石的认识。蒋虽与新思潮无缘，但五四运动的确对他发生过影响。1927年以前，他无疑响应了孙中山支持“五四”的号召，他在北伐战争中的成功亦受益于这一策略。蒋介石认为五四运动的意义在于它是国家民族感情反对军阀、强权的象征。1943年，蒋介石谈论中国人民对中日“二十一条”的极端愤懑时指出：“这些国耻，违背我国民的希望，侮辱我国民的自信，激起我国民强烈的革命要求。五四运动就是这种要求的最鲜明的表现。在国民强烈的革命要求之下，军阀官僚的政治，只有没落的一途。”<sup>⑤</sup>

蒋介石赞成五四运动的爱国热情，但对当时的新思潮和学生运动却持严厉批评态度。他反对自由主义者和共产党人的主张，认为他们漠视中国固有文化，盲目崇外，背离中国

国情。

蒋介石谴责那些改革者，认为他们煽动青年蔑视法律及道德规范，反对政府统治。孙中山曾高度评价新文化运动的功绩，要求其信徒支持这一运动。蒋介石则置孙中山的教导于不顾，全盘否定新文化运动。他说道：“我们试看当时所谓新文化运动，究竟是指什么？就当时一般实际情形来观察，我们实在看不出他具体的内容。是不是提倡白话文就是新文化运动？是不是零星介绍一些西洋文艺就是新文化运动？是不是推翻礼教否定本国历史就是新文化运动？是不是打破一切纪律、扩张个人自由就是新文化运动？是不是盲目崇拜外国，毫无抉择地介绍和接受外来文化，就是新文化运动？如果是这样，那我们所要的新文化，实在是太幼稚、太便宜，而且是太危险了！”<sup>⑥</sup>

蒋介石不同意五四运动时改革者关于民主与科学的定义。他在1951年说过，“民主”的精神在于“训练”，“科学”的意义在于“组织”。他还提出，作为民主与科学的补充，民族主义或伦理道德应成为第三种口号。自30年代以来，蒋及其领导下的保守势力始终全面坚持传统主义方针，对新文学和白话文态度冷淡，希望将“忠”、“孝”为核心的传统道德发扬光大，并要老百姓也尊孔读经。多数中国知识分子，尤其是那些深受“五四”反迷信精神熏陶的青年人，坚决抵制官方的这一方针，这是造成知识分子和青年学生反对国民政府的原因之一。

很明显，国民党保守派是在有意无意地突出五四运动的民族主义色彩。自然，“五四”时期中国人民的民族情感十分强烈，但谁也不能否认，只有国家强大，才谈得上独立自主。

大多数改革者对传统文化的价值特别是旧伦理表示怀疑，19世纪后期的中国历史也证明，旧传统对于国家强盛根本无济于事。

传统儒学和伦理规范虽有其优点，却与现代民主和科学背道而驰。从汉武帝到袁世凯，历代君王要求人民崇尚孔夫子及传统文化，目的在于巩固其专制统治，维系农业社会。国民党政府提倡“尊孔读经”时似乎并未意识到这一点。

如果针对“全盘西化”方案，蒋介石关于盲目崇外的指责或许有点道理。可“五四”时期提出这一方案的是一些自由主义者，并且很快招致反对。若将蒋的责难同日本政府和租界当局的想法加以比较——后者认为五四运动的特点是所谓“排外”，只能令人啼笑皆非。

除了少数极端保守分子，大多数国民党权威人士并不在公开场所非难“五四”。但出于对蔑视传统意识的反感，自1927年以来，他们都站到了五四运动的对立面。在30年代，国民政府禁止任何人公开评论五四运动；从30年代至40年代，政府甚至不惜动用警察和军队镇压学生运动。

青年党内持保守论点的领袖们同国民党看法相近。他们没有过多指责五四运动的反传统精神，而是按他们的需要将运动归结为由学生和民众参加的国家主义运动。他们称赞五四运动的爱国情感和反日激情，但反对运动中诞生的新文学及新思潮。同自由主义者一样，他们认为运动后期的国共合作给国家带来了灾难。①

### 三、共产主义者的见解

30年代以后，中国共产党试图将五四运动说成是中国现代历史的一个分界线，并视其为中共政治生涯的起点。这就引出二个主要问题：五四运动的性质是什么？谁领导了这场运动？

中共早期领导人对这两个问题的回答并不一致。曾在五四运动中起过重要作用的陈独秀和李大钊都否认五四运动是俄国十月革命影响的产物，否认共产党是运动的领导者。1919年10月12日李大钊著文指出，五四运动不仅仅是爱国主义运动，更是一次“人权运动”。陈独秀1938年在题为《五四运动完结了吗？》一文中则坚持，五四运动属于“民主革命”，是1911年辛亥革命的继续，其奋斗目标即争取民主和国家独立。他认为，“五四”的不足在于学生而不是劳动群众成为运动的领导者。

陈独秀的论点没有被毛泽东领导下的中共所接受。事实上毛泽东本人就是从“五四”开始起政治生涯的。毛泽东的重要学说“新民主主义”理论的形成，可能同他“五四”时期的经历及其对五四运动的评价有关。

在《五四运动》和《新民主主义论》等文章中，毛泽东承认，五四运动仍属于资产阶级民主主义革命的范畴，运动主要反映了城市小资产阶级及其知识分子的意识，所使用的方法还是资产阶级的那一套。但同时他又强调五四运动是当时世界无产阶级革命的一部分，是中国新旧民主主义革命的分水岭。这些自相矛盾的议论令人费解。其实五四运动并非

孤立事件，而是一个历史转变过程，其间当事人的思想和行为都发生了很大变化，只是在运动后期，共产主义者才开始显示其影响。因此作为一个整体，不能说五四运动是世界无产阶级革命的组成部分。1919年以后，《新潮》杂志曾提出许多中国学生领袖都受到俄国十月革命的影响，可需要提醒人们的是，新文化运动发端于1916年，到1917年夏季已经形成势力，所有这些都先于十月革命。毛泽东曾说过，五四运动时中国知识分子只掌握很少的共产主义常识，缺乏马克思主义的批判精神，并承认他自己在1919年时还是无政府主义的信徒和胡适、陈独秀、李大钊的崇拜者。陈独秀否认1920年以前他已是马克思主义者，李大钊是在1919年以后才成为马克思主义者，毛泽东按他自己的话说，直到1919年底还相信“美国门罗主义和门户开放政策”。<sup>⑧</sup>

1920年以后，“反帝国主义”和“反封建”意识广为传播，但在五四运动时，大多数参加者并不这么考虑，他们矛头所指乃是日本军国主义侵略者。虽然早在“五四”事件爆发之前，陈独秀、蔡元培和知识界领袖就在倡导反封建思想，理由是落后的封建制度同今日中国社会发展的需要格格不入。然而在“五四”时期，从未有人在马克思主义意义上使用“帝国主义”和“封建主义”这样的词汇。

#### 四、谁领导了五四运动？

还有一个人们关心的问题，即谁领导了五四运动。尽管毛泽东夸大“共产主义知识分子”在五四运动中的作用，却并未断言他们是否就是领导者，何况此类知识分子1920年以



前事实上并不存在。但后来一些共产主义文人声称五四运动是“共产主义知识分子”领导的，<sup>⑨</sup>理由是共产主义知识分子人数虽少，其思想主张在革命人民中却有更强的号召力。然而如果没有事实根据，这种说法又如何可信呢？

随着五四运动声誉的不断升高，各党各派均以运动领导者自居。自由主义者、西方传教士及文人们多强调自由主义者、特别是胡适的新文化运动主帅地位。国民党领袖们则认为他们的党员蔡元培、吴稚晖、罗家伦、段锡朋实际领导或影响了五四运动。<sup>⑩</sup>极端保守派追随日本政府，把五四运动的领导责任全推在共产党身上，因为在他们看来，这场运动不过是公开的暴乱。另一方面，中共也宣称他们领导了五四运动，代表人物为李大钊、鲁迅、毛泽东和瞿秋白。党派门户偏见给问题的探讨造成混乱。

关于这个问题，陈独秀曾试图按照历史唯物主义观点给予解释，反对过分突出个人的领导作用，认为“五四”是近现代中国社会发展的必然结果。胡适反对从经济因素或社会需求方面解释白话文的产生，认为如果没有他和陈独秀，白话文的普遍应用将被推迟至少二三十年。毛泽东则格外强调民众大联合的力量与意义。在我们看来，毛泽东关于五四运动的解释未免失之武断，且有许多自相矛盾之处。

## 五、试论五四运动的本质

五四运动实际上既是文化运动，又是社会政治运动，它以国家独立、个性解放和中国的现代化为宗旨。从广义上讲，五四运动主要是文化革命，这是国家现代化的先决条

件。运动同时带来了社会的、政治的和思想的重大变化，并为知识分子所领导。

为了实现上述目标，知识分子们将现代西方文化引入中国，其中包括文学、哲学、伦理、社会、政治、经济、行为规范等各个方面。他们以民主和科学为尺度，对传统文化进行了反思。因此，“五四”的基本精神就是摆脱传统束缚，创造现代文明，藉以“拯救中国”。

个性解放的口号在“五四”特别是其早期极为盛行，绝大多数青年鼓动家相信这一点至关重要。要想国家复兴和强大，必须冲破僵化的传统伦理和旧习惯势力的束缚，抛弃旧的思想观念，以及自给自足的农业经济和家长制统治。然而由于当时知识分子破坏甚剧，抵消了他们为建设现代文明所做的种种努力，其结果是传统固然打破，青年一代也固无所依持而更加茫然。

早期追求现代化之时，各种主义蜂拥而至，理想主义、自由主义、实用主义、理性主义、功利主义、现实主义、不可知论等纷至沓来，令青年知识分子眼花缭乱，无所适从。但总的说来，他们确信思想观念的变革重于物质和社会政治的改造。他们提倡以理性和逻辑的态度处理各种问题，迥同他们的前辈形成鲜明对照。他们勇于向权威、现存社会秩序及道德伦理规范挑战，“拿出证据”成为他们的口头禅。可惜只是说说而已，很少付诸实施。

“五四”时期的个性解放趋势既不同于西方的个人主义，也不同于确切意义上的西方自由主义。对于中国广大知识分子来说，救国与争人权同等重要。的确，在“五四”时期，人的价值比以往任何时候都受重视，但同时也更加强调

个人对国家和社会的责任与义务。所以如此，是因为在帝国主义列强的侵略下，当时的中国还没有自主权，因而需要一个组织完善的社会和强有力的政策。除受18、19世纪法、英自由主义和实用主义思潮影响外，当时还有无政府主义、虚无主义以及形形色色的社会主义流派，各家皆以自由卫士自居。

国内外政治干扰的影响，各派之间的纷争以及救亡呼声的日益高昂，导致“五四”以后民族主义和社会主义势力的迅速兴起及个人主义的衰落。现代西方爱国主义、民族主义以及“独立的社会主义民族国家”的概念在中国广泛传播。知识分子们很快意识到，国难当头，必须唤起民众，只有依靠群众运动、宣传和组织机构及革命纪律，才能外抗强权，内除军阀，救亡图存。结果在五四运动后期，出现了“反自由”、“反个人”的倾向，这种状况酿成了日后的民族主义家长制和集权主义。在当时的形势下，对于大多数中国知识分子来说，只有组织群众示威，依靠社会力量胁迫政府，才是获得真正民主的最佳方式。然而这种方式用于国内可以，用来对付国外则行不通，因为它容易导致流血革命，这与运动参加者的初衷不符。

从整体上看，五四运动就是“变革”的运动。人们不难发现，“五四”前后的中国，文化和社会政治都发生了根本性变迁，古老的中国承受了新生的阵痛。五四运动带来的这种巨变只有辛亥革命可与之相媲美，它无疑揭开了现代中国历史新的一页。

## 六、功绩与不足

人们常以成功或失败为标准从整体上评判五四运动，对于这一未经筹划的复杂事件，这种评判方式未免过于简单。也有人从党派立场出发看待“五四”，如毛泽东就曾指出，五四运动的意义在于反帝反封建，它为中国共产党的建立奠定了基础；“五四”开创的新民主主义文化是无产阶级领导的世界社会主义文化革命的组成部分。毛泽东认为“五四”的缺点是运动局限在文化领域，没有同工农相结合，运动领导者缺少马克思主义的批判精神，他们的方法是形式主义的，不能运用辩证唯物主义和历史唯物主义认识历史、现状及外国。而“反马克思主义”的批评者就据此反驳毛的评论，即当时的运动领导者尚未掌握马克思主义。如果五四运动的缺点真如毛泽东所述，那么他对“五四”的种种评价也就值得商榷了。

我们认为，五四运动的主要功绩在于社会意识形态的改变。随着旧的政治结构、农业经济的迅速解体，以及新的民族工商业的崛起，绅士、地主、官僚的显赫地位不复存在。知识分子中的新生力量向传统观念和习惯势力以及地主、官僚的统治发起冲击，特别是那些为数众多的出身于地主官僚家庭的知识分子也加入了工商界的反帝行列，这种现象被某些历史学家称为“知识分子反叛”。<sup>①</sup>

中国民众特别是青年知识分子意识形态的根本性变化十分引人注目。传统伦理、教义、偶像、权威等等在五四运动的冲击下土崩瓦解，几近荡然无存。年轻一代对新知识的渴

望比已往任何时候更为迫切，新的标准和规范开始形成，新的人生观和世界观亦由此确立。

随之而来的是白话文被普遍采用，人文主义、浪漫主义、现实主义和自然主义文学作品不断涌现，出版事业蓬勃发展，教育开始普及。尽管保守势力竭力维护文言文，白话文还是在中国文学领域占据了统治地位。此外，诗歌、散文、戏剧、小说以及绘画、雕刻、音乐等，也都有了不同程度的进步。报纸和杂志从技巧到内容面貌大为改观，出版发行量的增加在中国更是前所未有，这种变化事实为政府和公众所接受。

教育普及的同时，知识分子的生活和待遇也有较大改善。学校开始教授各种新知识和新观念，学生、教员的社会活动及学术活动非常活跃，新学科的出现如雨后春笋，自然科学在短期内也取得显著成果。而最重要的则是科学方法和态度的引进和运用。

五四运动还促成了社会的重大变迁。传统的家庭体系解体，广大青年开始追求婚姻自主、自由恋爱。妇女的社会地位有所提高，不仅同男子一样受教育，同时还参与社会政治活动。事实上五四运动引发了一场“家庭革命”。

“五四”时期中国社会经济结构的变化同样令人瞩目。地主地位进一步衰落，农民骚动不安，城市居民热衷于政治活动，劳工问题日益突出。在某种意义上，五四运动正是这种经济发展的产物，反过来又要注意和解决这种问题。自运动爆发以来，劳资纠纷突出，在知识分子的影响推动下，劳工运动开始走上组织的政治斗争阶段。尽管劳工尚未构成中国社会的主要政治力量，但通过与五四运动的结合，他们

已形成一股不容忽视的社会政治势力，成为知识分子的有力后盾。

五四运动对中国政治的影响表现在：各党各派均采纳新的组织原则和行动方式，加强同民众特别是青年知识分子的联系，其政纲、政策的制定更着眼于各种社会问题的解决。中国作为民族国家的意识得到加强，社会主义、民主以及国家独立自主的观念在广大知识界倍受重视，帝国主义、殖民政策及军阀统治遭到沉重打击。

总的说来，几十年间五四运动对中国文化、社会、政治发展的影响可谓经久不衰，运动中形成的民族和社会意识亦根深蒂固。五四运动以后，知识界追求现代“科学文化”、渴望国家独立平等的心情更加强烈。历史表明，任何政派或个人若想逆历史潮流而动，只能象传统主义和保守主义者那样自取灭亡。绝不可低估“五四”时期争取民主、自由和个性解放斗争的深远影响。反迷信、反崇拜的精神火种已深深扎根于“五四”青年心中。民主威望之高，使得反对者不敢公开表明自己的立场，有关运动的任何真实报道和宣传都足以构成对独裁主义的威胁。

承认“五四”的功绩并不意味回避其不足。对于中国传统，当时的改革者缺少公正客观的态度。他们认为，旧的传统阻碍改革与进步，造成几千年来中国社会停滞不前，要改变这种状况，扫清前进道路，就必须矫枉过正。结果儒学和祖国遗产（包括其合理内核、精深大义）遭到全盘否定。改革者们对传统的批判在某些方面存在着浅薄、缺乏鉴别和简单化的弊端，不过在当时的历史条件下，这也许是不可避免的。

另一方面，五四运动时期，知识分子在引进和介绍外来文化时盲目轻信，大谈各种“主义”，却未认真考察其内容是否适用，因而在吸入或排斥的选择上显得头绪混乱。但这也是文化巨变时期的通病。

“五四”时期中国改革者们的缺点还表现在，对各种新思想和新文化过于自信，以为短期内即可在中国实现。完成如此庞大的文化和社会变革，需要长期的持之以恒的建设性工作，而当时知识分子在处理大量复杂棘手的问题时，缺少应有的耐心和毅力，急于求成，试图几年内在中国成就西方经过几个世纪努力尚未完全成就的业绩，这实属不切实际的幻想。

## 七、有待探讨的问题

关于五四运动，有些问题还有待人们去进一步思索。如上所述，有人主张，中国新文明的建设主要依赖意识形态的转变，这同早期强调学习西方军事技术和政治制度重要性的观点针锋相对。“五四”时期的知识分子不同于他们的前辈，他们认为，伦理道德和心理建设重于工业化技术和物质建设。后来对此看法持批评态度的人如冯友兰，则认为五四运动忽视了工业化建设的紧迫性，确信只要具备一定的物质文明，精神文明即可一蹴而就，虽然他们也承认精神建设与物质建设同等重要。<sup>⑩</sup>然而这一批评并未能驳倒“五四”改革者们的论点，因为思想观念的落后严重阻碍着中国工业化进程。应当指出，单纯的物质建设并不能自然而然地促成思想观念的进步，明治维新后的日本即为最好的例证。事实

上，五四运动不过是中国工业化的准备步骤，工业化则是五四运动主题的进一步深化，二者并不矛盾。

保守派指责五四运动导致社会主义和共产主义在中国泛滥，这种看法值得推敲。中国共产主义无疑萌发于五四运动时期，如仅就此而言，保守派的指责或许有点道理。可实际上他们似乎认为五四运动毫无可取之处，从一开始就步入歧途，那些自由主义和民族主义人士根本不应发动并投身于这场运动。如果这样的话，将会引出这样一些问题：五四运动是历史环境的必然产物？社会主义潮流的出现应归咎于自由主义者和民族主义者，还是从他们对当时政治形势的不满中寻找答案？

对于上述问题看法各不相同。五四运动始于第一次世界大战之后，正值资本主义、民族主义和自由主义风行之时。人民要求国家独立，抵抗外来侵略与干涉的呼声一浪高过一浪，知识分子要求自由、渴望参政的心情极为迫切。“五四”前期自由主义者、民族主义者和资本主义者表现出的“反日”和“反传统”的激情乃是必然趋向，完全可以理解。社会主义和共产主义的兴起却是五四运动后期才有的现象。

对于五四运动采取什么态度，西方人士也有分歧。一方面，一些著名的文化界人士如杜威、罗素等人认为，五四运动是使中国走上独立富强之路的现代化运动。另一方面，多数在华既得利益者为了维护他们的自身利益，置中国人民争取民主与自由的呼声于不顾，站在腐败的中国统治者一边。最后，西方国家对华政策竟倾向于后者，使广大中国青年大失所望。恰在此时，苏俄宣布放弃一切在华特权。这一举动



在 当时发生了深刻影响，促使左翼进步分子及民族主义者目光东移，转向共产主义。但此时自由主义者却日渐消极，趋于保守，不愿参加任何政治活动，对各种社会问题反应冷淡，从而与广大青年和民众脱节，钻进故纸堆里。以后随着共产党的得势，国民党领袖们也加入了传统派和保守派反“五四”的行列。

综上所述，在五四运动后期，中国共产党登上了中国政治舞台。除此而外，国民党和西方列强改变了他们对五四运动的态度和策略，加上自由主义自身的种种弱点，所有这些决定了日后中国政治和社会的发展格局。

五四运动至今已逝去40年，其间中国发生了前所未有的根本变化，亦留下许多需要思考和解决的问题。

#### 注释：

- ①胡适：《中国文艺复兴》（1934年，芝加哥）
- ②叶青：《关于五四文化运动的讨论》（1935年5月10日，上海）
- ③胡适：《中国文艺复兴》
- ④见李长治（音译）：《欢迎中国文艺复兴》（1944年，重庆）
- ⑤蒋介石：《中国之命运》
- ⑥蒋介石：《哲学、教育与青年之关系》（1953年，台北）
- ⑦曾琦：《五四运动与中央集权制》（1954年，台北）
- ⑧埃德加·斯诺：《西行漫记》
- ⑨华岗：《五四运动史》
- ⑩蒋介石：《教育与革命和民族复兴之关系》（1952年，台北）
- ⑪克莱恩·布林顿：《革命之剖析》（1938年，纽约）
- ⑫冯友兰：《中国现代民族主义的主要趋势》（1936年，北平）

[选自周策纵《五四运动史·结论》

1960年哈佛大学出版社出版。关志钢译]

# 五四文化精神的反省

〔美〕余英时

**【作者简介】**华裔美国学者、哈佛大学博士，现任耶鲁大学教授。著有《历史与思想》、《士与中国文化》等。

从文化观点上着眼，“五四”乃是近代中西文化接触的重要转捩点之一。中西文化的接触从明末算起，足足有了四百年的历史。这四百年的中西文化接触大体上可以划分为三个主要阶段：从明末传教士东来至鸦片战争前为第一阶段；从鸦片战争到“五四”运动为第二阶段；五四运动以后遂开始了第三阶段。第一阶段可以说是真正意义上的文化交流；因为西方教士东来的主要目的是传布耶稣教义，同时随以俱来的还有天文历算各种科学。当时的中国人不能接受西方的宗教，却并不拒绝西方的科学；而另一方面传教士为了

在中国推行教义，表面上也有许多从权的地方，因而开始了中西文化的最初的融和（如允许中国教徒继续拜祖及敬孔之类），虽然后来罗马教廷改变这种权宜之计，中国政府亦因种种原因禁止了传教运动；然而中西文化接触史的第一页毕竟是写下了。这是十六世纪下叶至十七世纪初叶的事。十七、十八世纪，西方的商业逐渐向中国发展，但文化的接触并未曾有显著的进步。及至十九世纪西方文化本身发生了重大的变化，帝国主义精神兴起之后，文化接触竟成了经济侵略的副产品。这样中西文化的接触便踏上了第二阶段。在这个阶段里，西方人的目光集中在商业利益上；而中国人所直接感受到西方文化的突出点则是他们的“船坚炮利”。从这一特殊的瞭解下才产生了“中学为体、西学为用”的文化理论。“中体西用”的观念曾在一个很长的时期内支配着一般中国人，尤其是知识分子的头脑。（然而这种割裂文化整体性的想法，尽管曾经一度满足过我们的主观愿望，却不曾解决过近代中国的实际问题。）清末洋务运动的失败便是此一理论破产的明证。于是更进一步，我们开始觉悟到西方文化的优点，并不止于“船坚炮利”，在“船坚炮利”的背后还存在着一套独特的政治制度；我们无法舍本逐末，撇开西方的政治制度而单独吸收它的实用科学。清末的变法运动、政治革命便是这种新的觉醒的具体表现。可是等到辛亥革命成功了，不但整个中国社会依然没有丝毫实质的进步，就是富国强兵的旧理想也完全没有着落。这究竟是什么缘故呢？这种新的困惑逼使我们不得不去寻求新的答案。而“五四”运动也就在这样诚惶诚恐的心理状态之下，大踏步地来到了中国。“五四”运动在中西文化接触的问题上提供了一个新的

答案：全盘西化——因为那时的中国人已了解到政治制度依然是不根本的，要改造中国只有全面接受西方文化，这是第三个阶段。

中西文化的接触已经有了这么久远的历史，而中国人对于西方文化的认识与态度亦屡经变迁，照常理推测，这二者之间早就应该获得了协调之道。而事实上，中西文化的接触在中国所造成的纠纷反而愈来愈解不开。四百年来我们对西方文化的认识诚然是不断地进步中，可是奇怪得很，我们关于这一方面的知识愈多，我们对于实际问题的处理竟愈错误。这一残酷的事实逼使我们不能不对中西文化接触所产生的种种问题重新作深刻的反省。只有通过这样的反省我们才能认识“五四”运动的历史地位，及其对中国文化的真实影响。

我们可以推想，如果历史的发展是直线的，中西文化循着第一阶段所表现的方式而彼此交流，那么中国文化必然早已获得新生命而步入文化发展的正轨了。因为一方面，西方文化当时并未走上侵略的途径，传教与通商都不足以动摇中国的根基；而另一方面，中国人对于西方文化的接受在态度上是有选择的通过批判的，在心理上也是平静的，不求急功近利的。不幸此一正常的文化交流的路线中途被打断了，接着便是西方帝国主义的兴起。西方人再度东来时已失去了传教士的宗教精神，而是在武力的优势支援之下，怀着征服殖民地的迫切情怀，踏上了中国的土地。从此维系着中国和西方的不是彼此交流的文化关系，而是侵略者与被侵略者，强国与弱国，刀俎与鱼肉之间的片面压迫关系。在这样客观环境中图存的中国人民实在也不可能再保持着清明的理智、从

容的态度、宁静的胸襟去仔细观察、体会、以至欣赏西方的文化。一般发自内心的仇恨心妨害了我们在中西文化之间觅取有效的配合的努力。这当然是一种错误。这种错误，表现在“五四”运动以前的是“中学为体、西学为用”的偏执，表现在“五四”以后的便是“全盘西化”的极端。从心理上的分析，前一种错误是由于“夜郎自大”，后一种错误则导源于过度的自卑。自大与自卑都是不同文化接触中最容易发生的心理状态。可是我们也不应忘记，第二阶段与第三阶段虽具有根本相同的错误，却亦有其最不相同的所在。

“五四”运动以前我们并不曾自觉地意识到中国与西方问题已成为文化的问题，那就是我们只知道要学西方的科学技术，而不了解中国文化的传统形态需要全面彻底地加以改造。“五四”以后，在这一点上我们至少已大大地迈进了一步。“全盘西化”虽然是一种幼稚的错误，但这一概念的本身确已明白地指出了中国问题的症结不只在科学、政治制度……等等枝节的革新，而在于整个文化体系的全面改造。仅此一点，“五四”的功勋便足以永垂不朽了。

然而时至今日，一提起“五四”运动，常会引起台湾不少人的憎恶之情。他们之所以憎恨“五四”，最现实的理由是它促成了中国共产主义的兴起；因之，也就毁灭中国传统的文化。这种说法表面上诚然动听，但我们不难发现，这种说法的背后却显然缺乏精密的分析作支持。“五四”运动是个概括性的名词，这一名词包含着许许多多的事实；因此仅说“五四”运动如何如何，实在不能表现什么意义，“五四”以后的中国历史，直接间接地，处处都和“五四”有关；如果我们把近三十余年来中国的一切善果恶果都笼统地

归之于“五四”运动，那么“五四”运动便不成其为“运动”，更谈不上有什么功过得失等价值问题了。心平气和地观察，我们至少也应该承认“五四”运动具有两重最基本的精神：反对中国传统文化与接受西方近代文化，后一项又可以分成两方面，即民主与科学。肯定了“五四”的根本意义之后，我们不妨进而分析中共的兴起与“五四”运动之间的真实关系。不可否认，“五四”时代的激昂反传统情绪确有利于共产党理论的传布。而同时“五四”运动中许多领袖人物后来又成为共产党的发起人。这种种事实告诉我们“五四”运动与中国共产党的产生以至发展确是有关系的。但是一般的历史背景与部份的领导人物的相同是不是中共兴起的充足条件呢？至少我个人不敢作肯定的答案。领袖人物的相同只是历史的偶然连在一起的，太平天国时代中国已经开始反传统了。太平天国并不会带来共产主义，变法运动时代谭嗣同、梁启超已经很热烈地攻击中国传统文化了，而变法运动之后依然不曾立刻掀起共产主义的潮流。这些浅近的史实给我们指出，反传统与共产主义之间同样没有必然的关系。共产主义可以伴随反传统运动而出现；反传统运动却不必会带来共产主义。反传统运动也可以为共产主义尽开路之功，而共产主义之兴起却并不必然要反传统运动为之前导。因此即使我们承认“五四”运动所开反传统风气曾经促成了中共的兴起，我们依然不敢相信，如果没有“五四”中国便不会产生共产主义，这样看来，根据中共之兴起来否定“五四”的历史意义显然也是一种错误。

但是换一个角度看，问题还是存在的。憎恶“五四”运动的人会反驳我们：“你说‘五四’运动的反传统风气与共

产主义的兴起之间没有必然关系，但在历史过程上，这二者毕竟打成了一片。因此中共的胜利，中国文化之被消灭，至少这种反传统的风气是不能辞其咎的。”要解答这一质问，我们就得对反传统的意义之本身再加分析。不幸得很，“反传统”在近代中国又是一个含义不清的名词。“反传统”至少会有两种不同的形态：彻底而全面的反传统和保留的反传统。而“五四”时代的反传统，就我个人的了解，确是有保留有限度的并且还是以承认中国文化的存在价值为前提的。有限度、有保留的再造中国文化是不是有必要呢？这问题我们还得重新检讨一番。首先我们要问，什么是文化？文化，撇开它的抽象意义或价值不谈，乃是一群长期地共同生活在一起的人民，为了维持并改进他们的共同生存而发展出来的一切创造的总和。从这一方面看，文化也可以说是人们求生的一种手段。因之，如果某一文化不能满足它的人民求生的基本要求，那么这其中文化本身便不能不有所改变。近代中国文化，至少在这种意义上，已到了非改变不可的境地。而中国文化之所以要改变则又不是它自身发展的自然归趋，它的原因不是内在的而是外烁的。换句话说，这是西方文化入侵的结果。在这样情形之下，中国文化的改造便不仅是如何对内完成自身发展的问题，同时还必须是对外怎样与整个世界文化——主要是西方文化——求配合的问题。在这种关系上，中国文化的再造和西方文化的发展便无法分开了。但文化是具有保守性和排他性的，你要改造它，它会反抗；你要它接受外来东西，它会拒绝。而且，文化的传统愈深厚，这种保守性与排他性就愈严厉。“五四”时代的反传统运动，一方面固然是要清除中国长期历史发展中所产生的罪恶渣

粹，另一方面也正是要克服这种文化的保守性与排他性。在这样的特殊限制下的反传统运动，我实在看不出有什么不对的地方。

这不是说“五四”运动一点错误也没有，但“五四”运动的错误主要不在反传统这一方面。“五四”的错误在那里？简单地说，是在于它未能建立起接受西方文化的正确态度，未能了解文化的再造不在形式而在精神，不在躯壳而在生命；并且它所提出的“全盘西化”的偏激口号也因过于损伤民族自尊心而无法为一般人所接受。“五四”运动为什么有这样的错误呢？最根本、最重要的原因是我们太忽略了对自己的了解。我在前面曾指出：中西文化接触四百年来，我们对西方文化的认识愈来愈正确，而我们对于中西文化如何求配合一点却愈陷入错误的深渊之中。追源溯始，这实在是由于不了解自己所致。在未接触西方文化之前，中国有它自己数千年相传的一套生活律则与行为规范，人们只要熟悉于这些知识，在传统处境中便可以应付裕如。但是鸦片战争以后，我们闭关自守的局面被打破了，西方文化侵入了我们的生活圈子，中国文化早已起了性质的变化；而我们对于这变化却并不自觉，因之对于自己文化的认识也依然停留在旧日的阶段。社会的处境已改，而应付处境的知识未变，这就难怪每个人都感觉矛盾，什么人抬不起头来了！由于不了解自己，所以一会儿自傲自大，以学习西方文化为耻辱，一会儿竟又自卑自贱，恨不能立刻变成白种民族。由于不了解自己，所以有人说近代中国是封建社会，有人说是资本主义社会，有人说是次殖民地社会，又有人说是半殖民地社会……聚说纷纭，莫衷一是，而近代中国社会却变成了一个



不可了解的怪物！一个人丧失了独立的人格自然会东歪西倒，不能自主；一个国家丧失了国格也同样不会例外。这种错误虽不始于“五四”运动，但“五四运动”的极端疑古精神也确曾加深了这种错误。我们把“五四”运动配合到四百年中西文化接触的整个历史中去了解，我们显然对于它的功罪有了比较客观的认识：它一方面曾把中西文化的交流推到一个新的阶段，另一方面却也因加深了对中国文化本身的误解而使中西文化的融和错乱了步骤。我们重新检讨“五四”运动并不仅是对以往的凭吊，更重要的，我们要为中国文化的前途摸索出一条独立发展的大道。我们深信，经过“中体西用”和“全盘西化”两个极端的错误与试验之后，我们已有信心可以展开中西文化接触的最后的新阶段——完成中西文化的真正有生命的融和！

## 二

关于纪念“五四”运动的文字，几十年来不断有人撰写，如果我们可能把所有这些文字收集起来，恐怕已非“汗牛充栋”这类字眼所够形容。可是尽管纪念文字的数量是如此惊人，真正能发人深省，而有助于人们对此一运动的意义作更进一层的了解者，却寥寥无几；绝大多数的文字都流为应时性的官样文章。因此，我们一方面固然嫌这类纪念文字太多，而另一方面则又深感它太少。我这篇短文之撰写虽亦有其应时的动机，但总希望能多少有点加深人们对“五四”意义之认识的作用。

“五四”运动的意义甚多，人们从任何角度上去观察

它，都可得到一种“意义”。因为它本是一个全面性的文化运动，而文化则是无所不包的。作为文化运动，过去很多人都把它与西方十四至十六世纪的文艺复兴（Renaissance）相提并论，我个人一度也曾持此看法。当然，“五四”和文艺复兴都同样是文化运动，后者开启了近代西方文明的门径，而前者亦是中国人在长期摸索近代与全球化过程中的一个最重要的里程碑。但往深一层看，这两大运动却又是如此的不同，尤其是在根本精神上。文艺复兴是一个人文主义的运动，而且上承古希腊时代的文学与艺术的自由活泼精神而来，故彻头彻脑地是在西方文化发展的内在要求上产生的运动。“五四”运动则不然，它不是在人文主义精神的支配下展开的，而是一种极端个人主义的运动，更是一种彻底反传统文化的运动。最后同时也是最重要的，它并非出于中国文化自身发展的迫切需要，而是对于近代西方文化的冲击的强烈回应。文艺复兴的人文主义虽亦涵摄了个人主义的原则，但此原则在整个人文精神的安排下却未曾走上极端化的途径。“五四”的个人主义上面则没有任何更高的精神，其本身即是唯一的指导原则。我们之所以要指出中西这两大文化运动的异趋处，并不含有贬抑某一方面的意思。我们只是要说明：这两大运动由于客观环境与主观愿望的歧异，遂产生了极不相同的结果；文艺复兴成就了近四五百年来辉煌的西方近代文明；而“五四”并没有为中国近代化完成文化变革的任务。这种现实，消极方面激起我们无限沉重的反省心；积极方面，则益使我们感觉有重新估定“五四”的文化价值的必要。

“五四”运动的根本问题乃是如何除中国文化之“旧”

而取西方文化之“新”。这里便表现出“五四”的伟大意义之一：文化的自觉。中西文化的接触最早可追溯至明代，但早期的接触并未产生重要的文化后果，可以不论。西方文化直接对中国发生影响无疑应以一八四〇年的中英鸦片战争为开端。中国文化由于长期闭关自守的结果，已养成一种夜郎自大式的文化上唯我独尊的观念（Cultural Solipsism），以中国为世界文化之中心，环绕着中国以外的国家则都被看成“夷狄”，是野蛮的民族。自鸦片战争以后，中国一再为西方各国所战败，于是才开始逐渐追求对西方文化的了解，以及在西方文化对照之下作自我反省。这便是文化的自觉。这种自觉在“五四”以前虽已分散地与孤立地表现在某些知识分子的身上，但一般地说直到“五四”才正式形成整个民族文化的普遍觉醒。在“五四”以前，我们已有过太平天国、洋务、立宪、以至辛亥革命等一连串的社会政治运动；这些运动固然都有促进中国走向近代文化的重要作用，可是其中没有一个运动曾经接触到问题的核心，因而最多也只能有表面的成就。就某种意义言之，“五四”运动在今天看来当然也可能有着很大的弊病，不过它把近代中国的问题归结到文化的再造上，却不能不说是一极大的进步，同时的确搔到了痒处。在消极方面“五四”的文化运动者要“打倒孔家店”与“吃人礼教”，并要以“科学方法整理国故”，要“重新估定一切价值”；在积极方面他们则追求西方近代文明的主要成果——科学与民主。前一方面是他们对中国文化经过一番自觉的了解所获得的结论，后一方面是他们对方文化加以客观地体认后所作的选择。姑无论我们是否同意“五四”运动所提出来的解决中国问题的具体答案，我们不

得不承认他们能在根本文化问题上用心的巨大意义与崇高价值。

但是从客观结果看，“五四”的理想的确都幻灭了。我们应该怎样解释这一历史现象呢？我反对把中共的兴起完归因于新文化运动倡导者的身上。当时的客观环境与近百年来的中国历史实应负担主要的责任。中共虽然承“五四”的潮流而起，然而新文化运动的倡导者如胡适之先生等，早在陈独秀所领导的马克思主义研究会产生时即已站在纯正的自由主义者立场对马克思主义加以迎击。其后共产主义之形成一政治力量而逐渐发展为有武力的政党，其缘由更显然不在“五四”运动，而必须由近数十年在政治之得势的集团承担。这几十年的政治史犹历历在目，任何人都可以自思得之，用不着多说。这里应该讨论的乃是“五四”运动到底有什么缺憾。笼统地说，“五四”的缺憾在于：它虽已摸索到中国问题的文化根源并表现了中国民族文化的觉醒，可是它对文化问题本身的认识却并不深切，而且其中还夹杂着一片强烈的怨恨之情，阻碍了人们的正确视线！原因是自从鸦片战争以来中国便一直处在外有强敌内有国贼的交迫之下，“五四”运动的“内除国贼外抗强权”的口号已足以说明这种怨恨之情之所自生。文化运动需要长时期客观条件的培养与冷静的理智的指导；而这两点竟都是“五四”运动所缺乏的时代背景。因此，我们虽很难有确凿的证据，但却有充分的理由推测出这一个具体的结论：“五四”乃是一个早熟的文化运动，不但先天不足而且后天失调。

我们试再反观西方文艺复兴运动。文艺复兴乃是一个自然成长的文化运动，在它发生之前已有某种程度上的政治、

经济、社会的局部转变，预为它降临铺路。并且它的运动是经历了整整三个世纪之久，这才是文化运动的正常形态，不象“五四”运动最初是爆发在政治问题上的，而且也表现为政治运动的方式。我们可以说，文艺复兴是在从容不迫状态下稳步发展起来的，而“五四”则是在惶惶不可终日的处境中突然发生的。这种历史背景与客观环境的不同便在根本上决定了它二者在终极结果上的差异。有了这种基本了解之后，我们便可以进一步反省“五四”在文化运动上的缺点，并探索我们今后文化运动的方向。

抽象地说，作为一种文化运动，“五四”的根本毛病在于有“破”无“立”，或只能“除旧”未能“更新”。这也是一个早熟的文化运动所无法避免之病症。从社会史的观点看，近百年来的中国史，正与春秋战国时代一样，是一连串社会解体的过程。伴随着社会解体而来的则是社会重建运动。因此，太平天国以来的历次运动都涵有正面与反面两重涵义：一方面意味着旧社会的解体，另一方面意味着新社会的重建。可是由于我们在积极方面所具备的客观与主观条件都太不足，故每一次运动都是正面的成就极小而反面之表现甚大。换言之，建设少而破坏多。“五四”运动至少在这一点上也未能例外。文化运动所要做的正面建设工作便是如何建立一种完整的新精神，以代替已失去人们信仰的陈旧意理（Ideology）。“五四”运动所提出“打倒旧礼教”都只是破坏性的；而白话文的提倡则只是文体的改良，根本不能满足人们的全部精神要求。至于民主与科学，在当时仍只是口号，没有坚实的理论根据，更没有一种更高的精神可以综摄此二者如文艺复兴时的人文主义那样！胡适之先生所提倡的

实验主义也仅能算作思想工具，不足以代替中国旧意理所占据的重要地位。如果我们也可以在当时找到一种共同的精神的话，这精神只能是极端的个人主义。当时的进步知识分子都特别要求个性解放，独立精神，并反对一切权威。易卜生的娜拉遂成为时代的偶像人物。娜拉不愿作丈夫的妻子，而要独立地做一个社会女性，于是走出家庭。当时提倡个人主义者便援引娜拉为例以反对中国传统的家庭主义，要年青人不再作父母的儿女，一齐走进社会去！他们由于憎恶中国传统不合理的伦常关系，竟至连带及于仇视一切人与人的关系；在他们眼中只有孤立的个人而没有整体的社会。社会被分解为一个个的个人，这正说明了中国社会仍在解体阶段未达于重建之境！这与文艺复兴时在人文精神支配下的个人主义完全不同。

如果“五四”运动仅仅是有“破”无“立”则仍可以在积极方面无大过。不幸这一原来是“除旧”的运动却普遍地被人们当作“更新”的运动来接受的！而实际上它本身便缺乏一种全整的新精神；当时人所认为的“新”，据我们的分析则依然是破坏性的。民主与科学虽已比较能够得上新精神的资格，可惜当时人都把它们当作一种口号而非真正的信仰，同时对于它们的哲学意义亦不甚了了。“五四”运动，一方面既彻底产除了中国的旧传统，又给予人们无限西方文化的新希望，而另一方面它在真正新文化社会的建立上竟空无所有。关于这一点，“五四”以后的中国学术思想界情形便是最好的例证，学术界从“整理国故”，“重估一切价值”逐渐萎缩到四分五裂的“小考据”之路——即梁任公所谓“狭而深”的研究路线。学术思想界既不能尽其指导社会

的责任，而社会的精神需要又复与日俱增，此一“哲学的贫困”之空隙遂恰好为共产主义的兴起提供了契机。

（必须指出，我们这一对于“五四”的责难，与一般文化复古论者之憎恨“五四”实有其本质上的差异。因为我们已在基本上承认它所具有的文化运动的历史意义的价值；我们的责难纯是出乎“春秋责贤者”的求全责备之心。尤有进者，我们是站在继承“五四”文化运动所应有精神而在更高的意义上加以推进的立场上来省察它的；因之，它的缺憾便正是我们今天的文化运动所当努力以赴的所在。相反地，如果我们只知一味盲目地歌颂“五四”，表面上好象文化进步的维护者，实际上却恰恰是另一类型的复古主义者，并因而阻碍着中国文化的进步！）

在西方文艺复兴运动的对照下，对于“五四”的省察至少已启示了我们今后文化运动的发展方向；我们虽仍然要追求民主兴科学的实现，但是我们必须把这二者安放在新人文运动的一般基础之上；因为民主与科学都只在真正地“尊重并提高人的价值”上才发生文化的意义。文化运动的成败最后系于它能否在自己文化中生根；因之，它发生的原因里可以是外烁的，它最终的成就却必须是内在的。中国须接受西方的文化，这一点已无可疑。同时中国必须站在完成自己文化的内在发展上接受西方文化，而决不能也不愿走上“全盘西化”的方向，这一点也已能独得多数人的瞭解。从这两个前提出发，我们的文化运动便必须朝着求致中西文化有生命的真实融合的方向迈进。在这方面，中国传统的人文精神在一定的程度上正是贯通中西文化的主要关键所在。最后，西方文艺复兴之上承希腊罗马的古典精神已指示我们在文化再

造的过程中也决不能并且也不应该采取仇视一切文化传统的错误态度。罗马不是一天造成的，文化再造更不是在短时期内可以有成效的。撇开自己文化中的许多根本问题不管，一味向西方文化求乞灵药，而妄想在一夜之间重建一个崭新的文化（如全盘西化论者），正表示出我们解决文化问题在精神状态上的轻松、散漫与卑屈，在思想上的空虚、懒惰、与缺乏创造力。由此可见我们的文化运动还不仅是在横的方面求如何融解中西之冲突，在纵的方面更要求如何贯通古今之变。一言以蔽之，中国近百年来来的几次运动自太平天国至“五四”运动，所表现的都是中国社会解体的过程，在文化上的意义都是反面的、消极的，这种反面的工作已经做得太多了，因此我们今天的文化运动已决不能也不愿再停滞在消极的意义上，而只有在积极的意义上求正面的表现——社会文化各方面之重建！能如此，我们的文化运动才真可以继“五四”之“破”而有所“立”，才可以逐渐成就西方文艺所盛开的文化果实，（虽然在中国文化史上所占据的地位，“五四”至今的文化运动必不同于文艺复兴之于西方，而当在理念上涵蓄并超越文艺复兴）。这是我们的文化运动之所以要称为“新人文主义运动”的根本原因，也是我们今后纪念“五四”运动所当采取的唯一可能的方式！

〔选自陈端志《五四运动之史的评价》。香港，一九七三年版〕



# 五四运动中的意识与组织： 五四思想史新探

〔美〕 阿理夫·德利克

**【作者简介】**杜克 (Duke) 大学历史学副教授。著有《历史与革命：中国马克思主义史学的起源，1919——1937》等。

五四运动是近代中国史研究中最受重视的事件之一。然而，我们对运动的理解仍只停留在表面，局限于对运动的各个侧面的研究，并通常限于思想领域。除了依次提供的这些侧面得以获得意义和历史方向的来龙去脉，我们尚须清楚地获得由这些成为要素的侧面所构成之五四运动的整体认识，还必须清楚地了解使这一运动成为历史事件的各个侧面之间变动不居的相互关系。换句话说，我们所缺乏的，是使之构成“运动”的辩证的过程观念。

没有这一过程观念，“运动”这一术语本身似乎成了人为的、主观的产物，一个把历史现象（如果这些现象是政治

的、社会的、或文化的话)拼凑起来的便利方式。这些现象被拉到一起,只是因为它们在时间上的偶合。它们的统一,很可能是从外部强加的,因为还看不出有把它们的基本矛盾统一起来的有力论证,而这种矛盾或表现在它们的统一上,或表现在它们的分立上,但不会同时表现在二者身上。当我们在把“运动”放到近代中国历史过程方面有所进展时,其成就仍是有限的,因为解释它所表达思想的任务仍有待于完成。甚至五四运动作为一种运动的自我形象之推论的意义也无从知晓。在形成这种自我形象和产生“运动纲领”的自觉意识方面,五四运动成了近代中国史的分水岭。在它之前有农民起义、改革与革命;自它以后,似乎中国历史由一个又一个接连发生的运动所组成,这些运动不仅具有五四以后历史的革命意识,并且具有可以追溯到五四前的整个中国革命史的意识。我认为,这些也许在中国革命意识中有所意味的解释,可能为下面的工作提供了出发点,发掘运动本身的推论依据,和我们自己把它们作为近代中国史上重要历史现象的肯定评价,这种评价一再把五四运动本身的意思说成是新时代的开端,如孙隆基所说的“时代的顶峰”(较早明确作出这种表述的是无政府主义者)。

本文无意重新解释五四运动,或重新评价它在近代中国史上的地位。以下的讨论涉及到我认为五四运动的推论性特征时,我没有系统地解释哪种论点,因为我认为要使我们同一水平线上理解运动,还为时过早。本文也几乎没有对众多有关五四运动的论著的优缺点加以评论,而这在目前是不可能的。我所关心的是我们的推论,并且仅仅涉及那些有助于说明我们以往已经进行的和尚待进行的研究的推论。我在这

里首先关心的不是有关五四运动的已有定论的东西，而是那些尚未研究的问题。关于五四运动，已有许多有价值的论著，但其中只有少数直接论述运动的，<sup>①</sup>其它则大都从特定的观点出发，通常是通过那些在运动中扮演重要角色的，或构成运动基本关系的杰出个人的传记进行研究。但是不管怎样，以往的成果尚未触及到运动的某些问题。本文的目的是指出这些未受注意的问题，我认为，这些问题对于辩证地评价这一运动是十分重要的。因为这些未被触及的问题，大体属于历史过程问题，故而有必要深入考察五四运动的社会结构特征。米克尔·福考尔特(Michel Foucault)认为：推论不只包含脱离现实的思想 and 反省的思维方式，它还深深地根植于社会与政治实践。<sup>②</sup>对这些实践的说明比对其所表达思想的说明更为重要，正是在这一领域，我们对五四运动的研究显得过于薄弱。因为甚至如周策纵的《五四运动史》(哈佛大学，1960年版)这样十分注意运动结构特征的研究著作，对各种组织结构之间、组织结构与思想之间，以及整个五四运动与其社会 and 思想因素之间相互联系的辩证关系也缺乏探讨。本文以下的大部分内容集中于这些问题的思考。我将最终阐明这种思考如何使我们有可能比过去更好地理解五四运动的辩证法。

五四运动是近代中国史上的第一个运动这一论断的真正理由在于：它是一个“普遍性”的运动。正是地理范围的普遍性，它的影响及于中国大部分城市；正是社会范围的普遍性，它聚集了中国社会不同的集团、阶级，它的影响甚至扩展到农民中间；正是思想范围的普遍性，它的关怀涵盖了

一切思想问题和社会、政治问题，并且从个性化问题扩展到经济改造、社会重组和政治变革等一系列问题；并且正是世界观方面的普遍性，使运动充满了雄心壮志。这些情况都是我们从已有的论著，特别是周策纵的著作中了解到的。

然而，同样显而易见的是，尽管我们承认五四运动是一个整体，但这一运动所吸引学生而几乎排斥其它一切的，是它的思想，更确切地说是少数运动领导者的思路。只有陈约瑟 (Joseph Chen) 的《上海的五四运动——近代中国社会运动的产生》(莱顿：E·J·布里尔，1971年) 认为，五四学生把五四运动看作思想运动时所考虑的，是这些思想与其它思想的联系，而不是其与思想社会背景的联系。这种看法的一个突出例子是本杰明·史华慈主编的《五四运动的反省·专题论丛》(剑桥：哈佛大学出版社，1972年版)。文集的作者们都为五四思想与五四前后思想的联系所吸引，无一谈到这些思想蕴含在与五四运动直接相关的社会和政治关系之中。这的确是带有普遍倾向的问题，甚至很大程度上在周策纵的《五四运动史》中也如此，它把政治和制度的发展描述为一种与各种思想出现和消失于思想舞台相对照的背景，而这些思想在其背景中与社会和政治运动缺乏明确的关联。周的著作自发表以来，作为一部十分全面的学术论著，一直备受重视，在对历史过程的敏感性方面，尚无其它论著可与之相比。然而，它却未能使读者得到一个有关五四运动辩证关系的明晰认识。具有讽刺意味的是，也许由于周氏对运动的政治与制度背景作了详细介绍，五四运动的研究者们便满足于这些被认为是理所当然的结论，因而把注意力转向了它的思想方面。其结果是思想渐渐脱离它们的社会甚至社会内

容，以致五四思想成了脱离历史的抽象。林毓生的《中国意识的危机》（麦迪逊：威斯康星大学出版社，1979年）即是一例。在书中，意识本身不是作为一种历史的现象，而是作为一种范型的表现而出现的。

这里的问题不在于应否研究，而在于如何研究思想。从社会关系中抽象出来的思想与观念，忽视了思想的创造者及其接受者所具有的意义。此即作为一个中心问题而出现的，五四运动的构成问题之所在。一个在鼓舞人心和富有抱负两方面都具有普遍性特征的运动，正是基于它的由许多运动构成的真实性质。它从许多“局部的”运动（这里指的不是地理概念，它相当于伊凡·伊利（Ivan Illich）用来比喻语言的“方言”）获得动力。<sup>⑤</sup>这种局部的运动虽带有普遍性，但在其具体形态中及其后来的方向上也打下了自己的印记。只要“局部的”观点与“普遍”的认识带有不同的含义，便会导致在运动的相互关系之间出现疑问。在这种意义上，五四运动既是把抽象的普遍性引入中国舞台去指导其“局部”要素思想变革的具有变革意义的历史事件，又是其普遍性常常由“局部的”关系而转化的事件。进一步说，五四运动在其展开过程中越具有普遍性及蕴涵力，它的整体内容也就越矛盾。迄今为止，我们过于注意它的普遍性方面，而忽视了它的具体“局部”内容，并因此忽视了为它提供动力的矛盾的一面。

让我们举例来说明这一点。民主的概念对于五四思想有决定性意义，它无疑是为引导社会与政治改革而提供抽象目标（一种乌托邦）的、可转化的抽象概念之一。但无论是其本身的内容，还是从其中引伸出来的思想都已失去了它本质上的涵义。它的具体内容是在社会实践中获得的。因此，它

在不同的社会实践关系中带有不同涵义。这是我们在对五四运动中人们的民主观念的观察中所得到的。在那里，这个概念对于运动中不同的社会派别具有不同的含义，随着运动的展开出现了互相矛盾的解释，在其范畴内产生了不同的社会阶级，并且在变革社会关系的过程中，提出了关于民主涵义的问题。在运动早期的《新青年》杂志中，民主对于那些持不涉政治态度的倡导者来说意味着思想民主，一种要求废除思想统治，而表现自由探索方式的自由开放思想。它的目标是新一代知识青年，即后来五四运动的领导者追求的，对政治束缚的摆脱。到1919年5月，当运动开始政治化时，民主不再意味着单纯的思想民主，而是成了涉及人们参与决定国家政治命运的权利的政治民主。到了1919年夏天，由于工人阶级加入运动，民主的含义又有了新的改变。它的结果是新的民主思想——“经济民主”的产生，它对始于那年夏天的社会主义思想的迅速崛起起了推波助澜的作用，而仅仅在几个月以前，运动的思想领袖们还鲜少关心社会主义。<sup>④</sup>由于这同一概念的多层含义，在社会的罗盘上指向运动的普遍化，但在仅仅不久前还似乎观点一致的运动领导者中，同一过程也导向矛盾的增长。换句话说，一种可转化的抽象概念已转化为多种社会概念，其含义变成了思想斗争的目标。请注意，这里的意义问题限于那些置身于运动参加者中间的，对改革持不同态度的知识分子领袖。当我们进一步探究这一概念可能对参加者本身意味何在时，问题便远远复杂化了。学生们从这一概念中发现了罢课的合理性，和甚至对那些他们认为并未实行自己民主主张的进步先生加以批评的理由，以致于使首先教给他们民主意义的先生大为恼火。<sup>⑤</sup>工人们

在这一概念中找到为改善经济状况进行罢工的合理性，也使那些在引发工人激进主义中起过作用，但现在发现自己正面临始料未及的、威胁其所希望获得的激进运动领导地位的社会激进主义的人，再度感到懊恼。<sup>⑥</sup>而妇女们则从这一概念中寻觅到她们离开家庭的合理性……如此等等，不一而足。这里的关键是，抽象民主思想的倡议者发现，在这种思想的普遍化——也意味着它被按照“局部”的利益和观念特殊化——发生之时，他们对这种思想的控制力受到了挑战。除非我们深入研究在运动过程中出现的这一概念的多层含义，我们对这种民主思想在运动中所起作用的理解，是毫无意义的。因为那样就不能对这一术语的多重社会意义加以说明。

与作为五四运动的社会结果的其它概念一样，民主的意义成了意义问题斗争的竞技场。在这里，使民主的定义“局部”化的倡导者寻求建立他们自己的普遍化的定义，并因此排斥别的可能存在的意义。这种通过强调某种意义优于他者、而排斥其它可能性的意义的“封闭”性界定行为，本身是一种思想性的社会行为。抽象地看待这一概念，仿佛它具有先定的与历史无关的意义，这样就是把思想强加给历史，从而使某些派别优于其他派别的主张合理化。

这并不是为相对性辩解，而是为了认识概念的“玄想”与历史意义之间的区别，这对于一种真正批判性的历史研究是十分重要的。批判性的方法要求对各种不同的意义都予以承认，并不是因为每一意义中都包含有某种真理，而是因为普遍性的要求只有与其它意义的可能性比较，才可能被批判性地评价，这一点揭示了任何意义的定义中包含的“思想框框”的局限性。迈克尔·瑞安（Michael Ryan）指出，解析

教我们“注意排斥的态度”，努力因局部化而取代有限的乌托邦式的民主概念（或类似的别的概念），因展开而取代它的概念化。这是因为：任何抽象的民主概念所表达的不是带普遍性的真理，而是被赋予普遍真理地位的局部化的定义。<sup>⑦</sup>然而，和“解析论者”相反，一种普遍的、确切说是空想的民主概念，对于任何历史的民主主张的批判性评价都是必要的。因为如果没有这样的概念，“解析”本身大概就要退化为“认识论上的虚无主义”。评价必须在普遍和局部辩证关系之间，在无尽头的空想允诺和历史与社会地限定定义的乌托邦表现之间保持认识，这种定义因其排他性，背离了它们自己的要求普遍性的主张。在它们被混淆之处，历史便不是在其对立统一（或者，如解析论者所说的“互补差异”）中被理解，而是在思想面前退却了：把民主的一种定义强加给历史分析，相当于压制对历史特点可展开的诸种可能性的历史思考。如前所述，五四思想所产生的不只是一种民主思想，尽管来自同一语源，但它们彼此之间是矛盾的。而且，这些思想不只是在抽象中思想加工的产物（奥尔萨瑟引用马克思在《德意志意识形态》中对思想的想法——这种看法把思想的产物作为社会关系与再生产的一部分——写道：“思想无历史”<sup>⑧</sup>），而且是作为一个社会运动的普遍化的产物。换句话说，围绕意义的思想斗争，是环绕政治进程中所包含的内容而进行的社会斗争的一个方面，或一部分。这些社会斗争及其赖以表现的社会组织结构，必定会最大限度地为一进程提供以上列举的情况。这样，抽象的思想就获得了具体的历史意义，从而改变了普遍性概念本身。

下面打算从这些带有方法论性质的看法出发，简述一些



由这一涉及五四运动，特别是五四思想的基本论争所揭示的问题。首先，我们还没有搞清新文化运动与五四运动之间的关系。这个问题是由陈约瑟提出来的。他在《上海的五四运动》一书中敏锐地指出：这两个运动有不同的参加者，因此，它们的思想倾向也有所不同。新文化运动局限于知识分子，并且宣扬反本土主义的世界主义思想；五四运动则除了知识分子以外，还包括城市商人、工人等其他阶层、集团。后者参加运动是出于民族主义的动机，而没有新文化运动的世界主义和反本土主义。我认为，陈夸大了知识分子的反本土主义倾向（如果可以理解为反民族主义的话）。但他提出的是一个有意义的问题，甚至对我们考虑知识分子的民族主义是一个十分重要的问题。当时，某些地方可能有未把自己和中国独立的命运联系起来的知识分子，但这种人为数甚少。甚至采取反国家主义，反民族主义者立场的无政府主义者，也找到了民族斗争合理性的思想依据。那么我们如何使这十分强烈的民族主义与同样强烈的反本土主义协调起来呢？或者反过来看，我们如何解释知识分子在高度评价西方观念时所流露的思想上的西方主义与其政治上的反西方主义的矛盾呢？

作为1919年五四运动结果的另一个问题，是1919年文化激进主义向社会激进主义的转变。新文化运动是一场旨在知识分子中间传播新思想、新价值，和限于教育与出版方面的知识分子运动。其活动范围仅限于教育机构。那里有知识分子自己的“根据地”。然而，在1919年夏季，对思想变革的关注很快让位于对社会改革的热情，如同在知识分子中间社会思想的扩散所表明的。有可靠证据证明，除了少数无政府

主义者，大部分社会活动家在1920年以前，并没有和工人阶级建立紧密的联系。但社会行动主义的思想根源却可清楚地追溯到1919年6月，上海工人罢工支援五四运动之时。中国历史学家由于众所周知的原因，拔高了这一事件的历史地位。而我们却毫无疑问把它看得过于微不足道。然而，这一过渡究竟是如何发生的？文化的、社会的目标究竟怎样被统一起来（或未统一起来）？它对五四思想的影响是什么？都是有待于回答的问题。

显然，抽象地回答这些问题是不可能的。过于拘谨地把这些问题当作抽象的公式，对我们也于事无补。诸如“民族主义者”、“文化”、“社会”这类术语本身是没有具体内容的抽象概念，也就是说，当我们在历史分析中使用它们时，需要深入研究它们的含义。这就要求我们认识这些概念在各种思想联系中辩证的相互作用。就上面讨论的民主概念来说，它们并没有确实的意义，只是从属于赋予它们历史的具体涵义的解释，这些可能矛盾的具体涵义体现某种选择，表明社会关系的思想倾向。十分清楚，民族主义概念的涵义不只一个，文化的民族主义概念与其它社会的或政治的民族主义并不相同，它们之间甚至争执不休。任何民族主义的特殊定义，其“思想框框”都试图将带有某种倾向性选择的思想概念化并强加于别的定义。然而，由于同一理由，将任一民族主义的定义当作民族主义的真理，也只是观念上的。因为这样就是承认某种思想解释享有优于他者的特权。定义本身，只有在它试图压制的、各种不同的民族主义概念的关系之中，才可以被理解。原因在于，定义的过程是以民族主义的不同概念化之间的某种关系为条件的。相同的情况

在文化的、社会的，或政治的激进主义概念中也存在，这些概念相互之间不排斥，反倒可以仅仅依照它们的相互关系，而被历史地定义。坚持排斥本身表明思想态度。进而说，术语本身从其产生条件的社会关系中获得具体的意义。试图把新文化扩张到工人阶级中的文化激进主义，同以知识分子为参与者的文化激进主义有很大不同，它表明自己具有社会激进主义的直接潜能。二者都不是社会主义，一个明显的差别是，社会主义的社会内容是真正社会的，而非文化的。这就是1919年当社会主义者认识到他们迫切的任务是把新文化的文化目标扩展到工人阶级那里去时，伴随五四社会主义的事实。

试图依据我们自己事先认定的抽象概念，作出严格的历史分期，同样是无道理的。在历史研究中，必须划分时期，因为时期不同，推论的根据也将改变。但对时期的识别必须依赖于对分辨某种论说的或然性的认识，并且不满足于依据表面现象的划分。如果“推论”实践不仅仅是关于思想的问题，而是承担作为思想推论基础的“社会实践”的整个过程时，作为我们时间与空间划分基础的或然性必定能解释这些实践，并且不只是依赖思想。

为了说明这些看法，我们也许要回到陈约瑟对新文化运动与五四运动，知识分子文化的世界主义与民众的民族主义之间所作的笼统的划分上来。本文一直用“五四运动”来描述1915年——我们习惯上认为标志运动发起的年代——以后七八年思想、社会和政治发展的相互联系。这种用法把新文化运动纳入了五四运动范畴。很明显，这两个运动是不同的，确切说，五四运动是发生在1919年5、6月份大约两个

月时间内的孤立的历史事件；新文化运动在其自身的罗盘上，具有更多的模糊性，也许除了“文化”之外而没有其他因素的帮助，是无法清楚地划归某一种时期范畴的。这两个运动的参与者也不相同，这再次表明两者的差别不仅仅是思想的。如果把两个运动混淆起来，其错误不下于忽略它们之间的辩证关系，而将它们说成是两个互不相干的运动。新文化运动不只是文化的，正如周策纵在有关五四运动的研究开头就指出的那样：运动带有始于1915年的反日主张，那一年与新文化运动的最早喉舌《新青年》创刊的时期相吻合，尽管这一吻合尚留有疑问。1915——1919年的文化激进主义不仅是文化的，或缘于世界主义的反本土主义的。因为文化激进主义本身是由解救中国困境的愿望促成的，如果说不是由这个目标引发的话，它的世界主义只有在与这种强烈地关怀中国独立命运的联系中，才能被理解。

我们也不能因为文化问题在这些年里成为中国思想界的突出问题，就断言这样的运动只不过是思想运动。特别在1917——1919年是中国青年热衷于组织团体的几年，这样一些组织纯粹是由对民族的关怀所促成的。例如1918年组成的少年中国学会、学生救国会，就是由归国的留日学生为反对日本侵占中国主权发起，其他具有同样目的的青年参加而组成的。还有些组织则是“新文化运动”的产物，如1917年开始，在蔡元培的直接指导下，成立于北大的许多学生社团。和同时代许多人一样，蔡元培确信，中国青年不但需要新思想、而且需要新的社交习惯。平民教育讲演团就产生于这些团体之中，其正式成立在1919年3月。

这种组织社团的行动不限于北京、上海两个中心城市。

在其初起时，也并非都不具有远大抱负。1918年初正式成立于长沙的新民学会，如果不是出于爱国的理由，则缘起于其发起者获得新知识的愿望。武汉利群书社的情况也是如此。在全国各地，文化革新运动——其中文化革新与爱国热情融为一体——伴随着由新的社会理想激发的建立组织的活动。这种新社会理想寻求确定一种与新世界中的新中国相协调的新个性。

具有讽刺意味的是，整个1919年这些爱国社团常常在无政府主义或无政府思想中，寻找他们组织上的价值。无政府主义的反对国家似乎与爱国主义相矛盾，而无政府乌托邦主义更使无政府主义失去了与时代问题的任何具体联系。然而在这些组织的相互关系中，无政府主义以及与之直接关联的无政府主义理想则显示出相当大的“功能”。无政府主义宣传的“互助”思想，可以成为组织凝聚的工具，这就使无政府主义具有在新的组织运动关系中的具体价值。无政府主义者倡导的新一代青年创造的工读结合，不仅给整个社会改革提供了新的共同基础，并且指出了废除脑力劳动与体力劳动差别，结束社会冲突的希望。这些社团的激进主义不仅是思想性的也是社会性的，因为它把创造新的社会形式作为探索目标。它很快成为爱国主义的和世界主义的，因为新的社会形式将成为国家与世界变革的基础。讨论这些激进分子是属于爱国主义的还是世界主义的，不仅得不到结果，而且毫无意义。使这二者显得相互排斥的，正是我们的概念定义，而不是那些追求生活于历史之外的人的观念。

当1919年五四运动爆发之时，推动它的是那些已经存在的组织；使其合理化的则是新思想。过去我们倾向于把五

四运动看作由对凡尔赛会议决定的愤怒所引起的群众爱国的自发表现。实际上，所谓运动的自发性的总结很难成立。当发展中的运动将导致组织与思想行动的巨大扩张时，它的反抗行动的效应依赖于已经产生的学生组织。1919年5月3日聚集于北大而决定第二天采取行动的学生，并非突然间将义愤化为行动主义的一些个人，而是其行动主义至少可以追溯到一年前的组织的代表。正是他们，在随之而来的运动中充当了领导角色，并正是通过他们的行动，使建立广泛的新组织的首创精神被人们所理解。他们也不是在其后的五四事件中才与大众普遍地接触。在运动中起重要作用的北大平民教育讲演团成员，与北京“平民”的对话早在3月即已开始。他们的讲演不仅涉及爱国问题，而且也涉及诸如新发现的物理法则一类的“新文化”题目。

五四运动又反过来在思想和社会活动中，扩大与强化了这些既存倾向。如果象陈约瑟断言的那样，新文化运动的思想产物由于思想隔阂而与五四运动其它部分相脱离，那么，正是运动把它们凝聚到一起，并承担了在人民中传播新思想的任务。易言之，由于跨越至今仍把知识分子与其他人分离的社会鸿沟的桥梁已经建成，运动进一步要求建成跨越那个思想鸿沟的桥梁。随五四运动而来的新文学的巨大发展、通过采用一种不同的语言，使思想问题更易为人民群众充分理解。它本身是新文化“普遍化”的充分象征。这些以汉语出版物为阵地的新文学，的确是当时社会激进主义的原动力。它不是来自对作为五四运动新产物的社会改革必要性的认识，这种新产物是：社会改革必须超越个性解放的范畴，而扩展到社会和经济平等的问题，以及社会和政治进程中的大

参与问题。

阶级和“社会”一词一样，开始愈来愈经常地出现在这一时期的出版物上。但是，社会激进主义最初仍大量地限于文化内容。所不同的是，它暗示着新文化思想向被压迫阶级方面扩展，以便弥合阶级之间在教育上的差距，从而结束压迫与剥削。这就是关心教育、追求废除脑体劳动之间差别的无政府主义在新激进分子中具有吸引力的另一个原因。无政府主义者不仅把这作为理论上的目标，并且为实现这一目标采取了实际行动。当北大平民教育讲演团中萌生的马克思主义者，将其影响扩大到北京以外时，他们所掌握的是无政府主义者吴稚晖编辑的，便于促进知识分子与人民之间真正交流的识字课本。<sup>⑨</sup>进一步说，这一最初是由无政府主义者培育的社会激进主义，包含的不是对民族主义的拒绝，而是把民族视为由利益相互矛盾的社会各阶级构成之统一体。这种观念仍然试图唤起一种新的民族主义，一种以消除破坏统一的阶级隔阂为前提条件的民族主义。即使其中包含民族内部冲突的需要。

中国社会在这些年里跨越了漫长的路程，中国思想也是如此。但并非所有经历了这种跨越的中国人都循着同一路径或同一速度前进。五四一代中国青年有着他们特殊的关怀与倾向，而他们激进化的过程则带有许多与其它任何地方的激进主义过程相同的社会特征。那些作为寻求激进解决途径之产物的团体（思想的，社会的，或政治的）成了新的激进主义的信息交换所。为实现统一而建立的社团，在那些曾认为抱有同一目标与思想的青年人，从许多社会冲突中发现他们依据的那些思想不能得出同样的结论时，变成了新的分裂的

根源。

由差异求统一，又由统一产生新的差异，作为一种新的社会激进主义出发点的共同生活的实验，仅仅表明了知识分子与他们希望改造的社会之间新的差距。张国焘回忆说：

“在所有的宿舍里，学生们以小组的形式讨论这些问题（如何救国的问题），我的房间就是激烈争论的一个中心。多数学生最后得出的结论是：‘学生整体必须参加救国运动，救国是最要紧的事，从最保守的人到无政府主义者，每个人都应起来团结救国’。”<sup>⑩</sup>这种统一也是短暂的，因为每个人对救国的理解各异。不过，与毛泽东对埃德加·斯诺所描述的他在那一时期的混乱思想很相似，张的回忆提供了五四激进主义的又一典型事例。它使我们想到可能是五四运动最新和最基本的特征：那些置身于新的社会关系中的新组织中的激进分子，正在以新的语言的前所未有的方式相互交谈。他们所表达的思想，只有在这种关系中才可以理解。

张国焘的思想冒险经历给我们指出了这一时期许多中国青年以不同方向和不同速度所经历的这一道路：

在一开始，我是一个热烈的爱国者，象同时代的有志青年一样，我全心全意地期待中国的富强。接着，在支持新文化运动，反对旧传统，提倡通过革命改造社会、拯救国家的过程中，我变得更加激进，终于对共产主义产生了热心……<sup>⑪</sup>

这里，目的论不如实际经验来得重要。没人会事先知道，道路通向何方，谁会沿着它前进到底，谁会因为它可能



偏向哪里而半途退回，以及社会经验对于首先应对认识那些社会经验负责的思想做了些什么。正是由于不同经验创造了运动，而运动又产生了新的不同经验。

这并不意味着，由于运动是由很多经验创造的，因而它因为聚力而分裂成反运动。然而，这意味着，它与其被理解为缺乏社会意义和抽象的思想运动，毋宁被理解为那些活生生的人们在具体社会关系中实践其理想的、行动的产物。倘若这种内聚力成立，我们就必须在思想得以获得其具体社会意义的水平上开始我们的研究。使五四运动成为运动的，是共同具有的经验，无论它们可能怎样为不同的个体、集团和阶级所不同地体验。构成五四运动的活动过程表明，运动是生气勃勃的，它的被作为运动而定义的矛盾，和它的理解为统一同样重要。因此，任何进一步探讨运动的尝试，必须注意它的社会和经验两方面。

首先是五四运动广泛的社会关系。社会关系，一方面是通过新思想被认识到的；另一方面，它本身帮助形成了这些思想的意义。即便我们把五四运动看作知识分子的运动，知识分子与社会之间的关系也必须为深入研究他们宣传的思想意义提供出发点。思想符号，或它们的抽象内容，为这些思想的社会意义提供不了多少指导，甚至宣传这些思想的知识分子对于这些思想的涵义也不甚了了，更不要说他们的各类读者了。

其次，由于五四运动的确是民族范围的运动，我们必须注意必然进入思想分类以及附属于其的意义的空间关系。尽管一个激进的组织网有可能在五四运动之前就在跨城市的范围出现，但这张网怎样影响思想的传播和解释，还是不清楚

的。由于中国国内已经和正在出版的新资料，这个任务比过去容易完成了。目前已有五四运动在北京、上海、武汉、广州、河南、湖南及山东的资料集，<sup>②</sup>其它资料亦可在更专门的集子中找到。这些资料使五四运动这一民族运动的社会和组织的基础和结果，都清楚地显示出来。从某种直接的意义上说，这些资料表明了：把五四运动只当作其少数知识分子领袖的、或只是在北京、上海发生的运动，而把其它地区视为它的消极接受者的看法是错误的。如果五四运动的一般内涵需从社会关系的关联方面来理解的话，同样也应该从它最初的，不仅被吸引进运动、而且积极参与了其创造的参加者方面去理解。

第三，有必要阐明五四运动直接的结构关系。首先，它包括不只为新思想、也为新组织充当信息交换所的教育机构。这些教育机构在为知识分子提供新的同一性方面，显然起了特别重要的作用。我认为，只是由于五四运动，中国的知识分子才有可能成为独立的社会组成部分。因为只有在伴随新教育机构的成熟之时，知识分子才能为自己的目标从事活动与发展。但这也产生了知识分子按其社会关系而对于社会普遍的认同问题。对理解五四以后所有历史而不只是五四运动可能有重大意义的知识分子探索自治与社会力量的问题，与为知识分子的活动提供新的社会空间的组织（大学是其中之一）的出现有着密切关系。

同样，与五四运动的发展直接关联的并且由其产生的后果，是组织的建立，例如20世纪10年代末期开始在全国萌芽的学会（尽管这不是它们第一次出现在中国，并且不是第一次在中国政治中担任重要角色）。这些学会通常产生于以人

际关系为基础的非正式联系，但是在它们逐渐成为五四运动中的组织的核心时则出现更抽象的组织特征。作为运动中的社会单位，它们在思想进程中，在把模糊的思想愿望改造为与行动相联系的思想方面也担当了重要角色。除此之外，本文还想简要地提及这种学会在作为五四运动最重要结果的中国共产主义运动的起源中所起的作用。<sup>⑩</sup>

1921年成立的中国共产党，产生于1920年在中国一些城市建立的马克思主义研究团体，这些团体本身是在1918——1919年以来中国的研究学会基础上形成的。毫不奇怪，这些团体的成员经历了和张国焘为他自己的冒险经历的描述相类似的通向共产主义之路。这里只说一句，正如我在上面已经分析的其它思想一样，当马克思主义出现在1919年中国思想舞台上时，它也是一种抽象观念。正是在这些其成员最初带有无政府主义倾向的社团中，马克思主义的意义及其与中国的关系被阐明了。我认为，其它各种非马克思主义的思想也往往如此。五四时期的这些社团融爱国主义于文化运动之中，寓社会激进主义于“新生活”实验中。他们一时似乎为中国社会改造提供了一个新的希望，而这种希望的迅速幻灭是由于这些社团的成员认识到，那种社会不是给他们带来与社会的充分接近，而只是扩大他们自己与社会其他集团之间的距离。这一认识对他们转而选择另一种更为激进的组织是一重要因素。不过，那种激进主义思想已经在这些团体的关系内部形成了。

正是在这种关系中，在其多维的组织表现形式中，我们发现，“社会实践”这一被赋予具体意义的抽象观念，五四时期在令人目眩的扩展中被引进中国的思想舞台。而我们只

有把对这些思想的研究和对这些思想所产生的或反过来使之转变的社会实践的理解结合起来，我们才有希望不仅在认同五四运动、而且在给其后的中国历史留下印记的阐释方面，更进一步。

### 注释：

①这里没有包括薇拉·施瓦文《中国的启蒙运动——知识分子与五四遗产》一书。（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1986）该书在本文写作时，尚未出版。

②福克老特的观点可参阅保罗·拉比诺编辑的《福克老特选集》（伯克利：福尼亚大学出版社，1984）；关于同样的思想，持马克思主义观点的，见雷蒙德·威廉《文学与革命》（牛津：牛津大学出版社，1977）；与下述理论的方法论讨论有关论著有：卡尔·曼海姆《空想意识与乌托邦》（纽约：哈考特·布拉斯·乔万诺威克，1955）；路易斯·奥尔萨瑟“思想与表达思想的器官”《列宁与哲学及其它论文》（纽约：每月评论出版社，1971）；弗雷德里克·詹姆森《政治的无意识》（伊萨卡：克内尔大学出版社，1981）；迈克尔·瑞安《马克思主义与解析》（巴尔的莫：约翰·霍普金斯大学出版社，1982）；当然还有马克思本人的著作，特别是《德意志意识形态》。

③伊凡·伊利克《投影工程》（波士顿：马里恩·博亚尔斯出版社，1981）。至于近来运用马克思主义分期理论的，见特奥多·山尼恩《晚期的马克思与俄国道路——马克思主义与“资本主义的界限”》（纽约：每月评论出版社，1983）。

④所有这些民主概念都可以在陈独秀一个人那里见到，第一种含义在《新青年》中是常见的；第二种含义见陈的《实行民治的基础》《新青年》7：1（1919.12）；第三种见陈的《谈政治》《新青年》8：1（1920.9）；最后一种和陈在1919年晚些时候开始表述的一种观点相同。

⑤施存统：《“工读互助团”的实验和教训》，载《五四时期的社团》（二）（北京：新华书店，1979）。教授们轮番批评学生，连陈独秀也有时批

评学生说，他们的行动走得“太远”了。

⑥关于这个问题有许多文章载于《星期评论》，该刊是五四时期涉及劳动问题的最激进期刊之一。

⑦关于排斥的思想见上引瑞安和詹姆森的著作。我这里使用的“乌托邦”概念与韦伯的“理想”概念相同。我倾向于选择这一词汇，是因为它具有行动主义的涵义。毕竟，这些词汇表达的不是学术概念，而是人们为之奋斗的，按照他们自己解释的理想。

⑧奥尔萨瑟。

⑨《平民教育讲演团和劳动补习学校》，载《五四时期的社团》（二），第262页。

⑩张翼焘：《中国共产党的兴起：1921—1927》（一）（劳伦斯：堪萨斯大学出版社，1971）第49页。

⑪同上，第87页。

⑫见彭明《五四运动在北京》（北京：北京出版社，1979）；《五四运动在上海》（上海：上海人民出版社，1980）；《五四运动在武汉》（武汉：湖北人民出版社，1981）；《五四运动在河南》（郑州：河南人民出版社，1983）；《五四时期湖南人民革命斗争史料选编》（长沙：湖南人民出版社，1979）；《五四运动在山东》（济南：山东人民出版社，1980）。

⑬我即将进行的共产主义在中国的起源研究，将对团体在中国共产党的组织过程中起的重要作用问题作详细的讨论。

[选自《民国》1986年，第13卷，第1号。

朱志敏译，高力克校。]

# 重评五四运动：在民族主义与 启蒙运动之间

〔美〕 薇拉·施瓦支

**【作者简介】** 威斯理 (Wesleyen) 大学历史学副教授。著有《还乡路漫漫：中国日记》、《中国的启蒙运动——知识分子与五四遗产》等。

五四的老调不能再弹。没有五四咱们不会有现在，永远胶执着过去的五四精神，咱们也不会有将来。五四既然到三十岁了，咱们大家得要拿出成人的气魄来。

——罗常培：《纪念五四的第三十年》<sup>①</sup>

1949年，在共产党胜利前夕，文人罗常培有充分的理由对五四运动的老调公开置疑。1919年爆发的这场事件，即将

脱离其参与者——知识分子——的控制，而载入在意识形态上截然对立的“革命历史”中。1949年夏，国共两党正在进行内战的最后决战。战场上的得与失将不断引起历史回顾中的争议。五四运动是，并且将永远是那段历史的一部分。它毕竟是国共两党的共同遗产。两党都推崇孙中山，推崇1911年的辛亥革命和1919年的爱国学生运动。

这场仍在继续的斗争的每方都试图按照当前的政治需要来解释过去。因此，五四运动在台湾被当作纯粹的民族主义运动来纪念；而在大陆，则被当作一场更广泛的文化革命。这两种解释都是由知识界以外的上层人物强加与人的。这种做法恰恰违背了孔子的格言：“三十而立”。<sup>②</sup> 1949年，进入而立之年的五四运动的评价，并没有达到罗常培所希望的那种豁达。进行五四编史工作的时机尚未完全成熟，有待人们从争论的激动中冷静下来。

目前，我们正处在五四运动60周年与70周年之间的年代。孔子的比喻对于这场正步入老年的反传统运动的研究来说，仍会给人以启发。60岁的孔子自称“六十而耳顺”。到70岁，他相信自己已经达到一个更超然的境界：“从心所欲不逾矩。”<sup>③</sup> 1979年，五四已有60年的历史。它终于可以容得下“真实”了，因为在台湾和大陆的五四运动年迈的幸存者们在不太受内战造成的意识形态局限性的影响下，重新讲述自己的经历。到1989年，能够“如实地”讲述五四经过的幸存者将几乎不复存在。孔子所说的那种真正的随心所欲，是这场运动的参与者们永远也无法亲身体验的。但是他们的继承人，那些研究五四运动的学者们，最终将能够在不受各种五四的说教和教条中惯有的“本应如何”的观点的影

响，而研究1919年的历史。

我认为，目的论曾一再歪曲五四的历史。人们在追述1919年的五四运动时，一再说它把1919年的中国“引”到了什么别的事件上：1949年的解放，1966年至1969年的文化革命，1976年的“四·五”运动，……使用这种“由……导致……”的方法描述历史的人中，既有学者，也有专门从事政治的人。

现在是超越这种为了不同的目的而描述历史的时候了。我个人认为，实际情况——我并不排除有其他观点——在“救国”和“启蒙”之间，存在着深刻的冲突。这一冲突无疑影响了1919年那一代人的思想和命运。五四时期在北大及其他学校读书的年轻知识分子们，努力使自己同时献身于在文化上启蒙和政治上动员自己的同胞的工作。天安门广场出事几周后，这两个目标之间的冲突就显现出来了。学生们一走上街头去宣传父权制社会的弊病和帝国主义侵略的危险，便发现自己的宣传自相矛盾，同时也使人产生误解。<sup>④</sup>很难摆平这两个目标的位置。因此，许多五四运动的先驱们，一生中始终在思想革新者和爱国主义代言人之间痛苦挣扎。

从根本上讲，“救国”与“启蒙”之间的冲突是一个时间问题。启蒙需要对思想中固有的传统进行长期的批判。而救国却是一项旨在使中国强大起来，能够作为一个民族国家在其它列强中生存下去的、紧迫而激烈的任务。致力于“启蒙”运动，意味着整天阅读和写作论述“男女问题”、思想自由和行动自由之间的关系、需要把培养个性作为达到真正民主世界观的先决条件，或者近期有关分析逻辑和行为心理学研究的文章。所有这些都是对中国传统中固有的以直觉为



基础世界观的潜在的矫正药。最后，还要在私下和公开场合与被视为摇摇欲坠的特权堡垒的文言文作斗争。这便使学者们与那些他们热切地关心其命运的平民发生了隔阂。<sup>⑤</sup>不用说，很难证明在民族危亡的时刻关心这样的事是正确的。

从1919年起，五四知识分子便开始调整他们长期关注的启蒙，使之适应动员民众的需要。北大学生一组织起演说队，一走上街头，深入到农村、工厂，就立即发现，很难使没有文化、受传统束缚的听众理解他们的启蒙思想。他们常常得用简单明了的语言使自己的主张通俗易懂。他们最终放弃了那些使他们企图动员参加到爱国罢工和抵制运动中去的平民们担心的观点。就这样，早在政治权威人士告诉他们能够或者不能够在民众中宣传什么观点之前，五四知识分子出于民族主义的忠诚，已经开始注意自己讲话的分寸。

那些在中日战争这样的国难当头时期仍然坚持其固有的思想批判习惯的人，很可能被指责为“削弱民族精神”。<sup>⑥</sup>这种指责实际上由来已久。自五四以来，知识分子一直利用西方思想来批判中国传统的弊病；而且自从那时起，他们就一直被人们斥为文化叛逆。在五四事件之前的新文化运动中，他们已经懂得了，对他们进行的这些文化上的指斥掩盖的是政治上采取守势。青年人有信心，他们相信自己具备平民参加救国运动的能力。这种信心使得他们能够置一些对他们提出最强烈的批评人于不顾。而到了三十年代，要想做到这一切已不再可能。政治暴乱，白色恐怖，民族灭亡的真实威胁，促使五四运动的参加者们对自己是否应该致力于启蒙运动产生了怀疑。于是，“救国”一度战胜了早期“启蒙”运动的理想主义。

然而，这只是暂时的胜利。五四的故事和历史都还没有结束。只要其的一些参加者还健在，有关“五四”的官方的或者有关其目的何在的各种提法就仍旧可以公开修订。诚然，这批知识分子目前年事已高。由于经常得按照官方为历史定的不断变化的调子来调整自己的音色，他们已经声嘶力竭。这些幸存者的回忆被一再“修改”，以便支持引起争议的五四历史的这种或者那种提法。<sup>①</sup>现在，这些年愈八十的老者被允许、甚至被鼓励如实地讲述他们曾经参与过的这场运动的历史。当前，在这些鼓励下发表的纪念文章，依旧受着官方历史的条条框框的束缚。撰写这些文章的年迈的知名人士们的迫切希望自己所作的贡献将在更广泛的革命历史中名垂青史。这样，他们同样也是怀着某种目的去回忆自己的经历的。<sup>②</sup>

无论这些年迈的知识分子们在写回忆录时怀着怎样的目的，这些回忆当中仍然不乏一些增加了公众的五四史的片断。当然，这些细节与更大的框架结构并不矛盾。1919年事件正在被包容入这个框架结构中。而且它们确实丰富了五四所含精神的参量。在这些细节的基础上，大陆和海外的学者开始重新估价五四运动的历史。现在，人们正在对文化启蒙尚未完成的遗产提出新的问题，而在这方面，从前只允许人们探究政治革命的历史。简言之，五四运动第一次成为一个历史事件。它被放回到过去当中，被允许在不必涉及某些更伟大、更磅礴、更壮丽的事件的条件下暂时停留在过去。五四运动也许最终会还原其本来面目：即它是一小群试图唤醒自己的知识分子进行的一场断断续续的、含混的运动。

## 一、还五四运动以历史的本来面目

还五四运动以历史的本来面目的努力，实际上是要重新恰如其份地评价它。如同中国近代史中的某些人物一样——最著名的有毛泽东和鲁迅——五四运动不断被神秘化了。因此，它在历史中的地位被夸大了。这种神秘化过程的最后一步，是毛泽东把这一事件说成是所谓的“新”民主主义与“旧”民主主义之间的转折点，是由资产阶级领导的社会运动向无产阶级和共产主义者领导的社会革命之间的转折点。由于被赋予了这样一种划时代的意义，这场知识分子的运动便脱离了自己的参与者，脱离了它那种缺乏实际意义的理想主义。

有关一惯被编史工作者排斥在突出英雄人物之外的次要人物、地点和主题的大量证据，现在正在被用来再现五四运动的真实情况。中国出版的《五四运动在天津》、《五四运动在山东》、《五四运动在上海》<sup>①</sup>的大量文章，正是试图确定1919年的这一事件的起源、从而还其历史本来面目的努力的一部分。因经历五四而决定其思想成形的青年知识分子的大量传记，终于使历史学家们能够摆脱象鲁迅、胡适、李大钊和陈独秀这样年纪较长、引起众多争议的知名人士。通过向警予、恽代英、邓中夏、赵世炎和其他人的生平事迹，1919年这一代学生终于正在受到了公正的评价。

这些生平事迹仍然打上了目的论的烙印。它们把主人公们的早年生活，与他们后来从事的革命活动的目的和意义联

系在一起。但即便如此，已经说明有些评论家在试图恢复五四运动的真实面目。丁守和就是这样一位尽量让过去充分表现自己的历史学家。他在题为《关于近代史人物研究和评价问题》<sup>⑩</sup>的论文中，力图使成为一个革命者的过程更加复杂化。他的方法在于提醒其他学者，如果我们要理解任何一个具体人物在政治方面对革命的献身精神，就必须研究知识分子各种截然不同的经历。

一旦承认了在转变为一个革命者过程中存在的个性和差异，“革命”便被赋予了不同的含义。五四运动的知识分子们再也不必是从思想转到行动，从传统的信仰转到现代人的理想，从知识圈子转到动员群众的各个必然阶段。对于他们，现在可以用更加丰富的色彩来进行描绘，这完全不同于六十年代末书写标语时特有的那种粗线条的勾划。最先使用这种新方法研究五四运动的一个人是北大老前辈朱务善。他在1962年就试图提出这样一个问题：“五四运动是否就是新民主主义革命？”<sup>⑪</sup>朱务善对这一问题所持的否定态度，违背了毛泽东对1919年事件所作解释的精神实质，因此，并未受史学界应有的重视。现在，事隔20多年后，人们重新提出了朱务善的问题，历史学家们在一定程度上摆脱了编史工作中教条主义分类的束缚，正在以百家争鸣的方式重新提出自己的见解。<sup>⑫</sup>

把五四运动神秘的外衣剥去，承认它是一小群青年知识分子的思想启蒙运动，就有使之成为一个的确微不足道的事件的危险。用约瑟夫·列文森的话来说，失去神秘色彩的五四运动，有可能会变成一个纯粹的历史事件，与现在的价值、信仰和理想毫无联系。<sup>⑬</sup>就五四运动而言，这种可能性

不大会成为现实，尽管这种可能性是按照客观历史来研究某一事件的必然结果。恢复了历史本来面目的“五·四”运动，也许会变得不那么富有戏剧性，不太吸引人。但是，它永远不会变成一个纯粹的历史事件，1919年这批青年学生的探索中，包含了一个政治变革在精神方面的前提的问题。

忠实和广泛的记述，如今已蔚然成风。这些记述在很大程度上向传统说法提出了挑战，越来越全面地回顾、认识这场对中国近代历史产生深远影响的运动。在研究五四运动的所有学术成就中，不难看出一种脱离早些时候使用的言过事实的语言的趋势。目前，我们不太可能看到列文森在评论周策纵的著作时使用的那种过激的语言。列文森为自己的论文起名为《孔子时代已一去不复返》，他试图赋予1919年的这一事件以决定性的、划时代的意义，但却不同于毛泽东将其视为区别“新”民主主义与“旧”民主主义时的提法。在列文森看来，五四代表了从传统走向现代、从一度把儒家学说奉为普遍真理走向借鉴西方经验而提出使中国摆脱困境的出路这样一种不可逆转的趋势的转折点。<sup>④</sup>

在现代评价五四运动的文章著作中，已找不到对其意义的这类绝对化的提法。寻找文化和政治转折点的倾向已不复存在，取而代之的是，人们对很久以前的那个星期天聚集在天安门广场上的青年知识分子的经历与思想的复杂性产生了兴趣。在五四事件以后的几个星期和几个月里，这些在全国各地传播新思想与爱国主义的青年知识分子和他们的同学们，现在正处于历史的显著地位。要想探研这批人在青年时代的复杂经历，将要敢于超越其中的混乱和自相矛盾。五四究竟是何物？这是史学家与年迈的幸存者现在都在提的问题。在

《传记文学》的编者撰写的文章中，这是一个使人困惑的复杂问题：

它是一场新思维运动？一场新文化运动？一场新艺术运动？一场改革运动？一场现代化运动？一场为了民主和科学的运动？一场女权运动？一场青年运动？一场群众运动？……那些为之唱颂歌的人唯恐与它靠得还不够近，而那些使自己与之保持一定距离的人则唯恐离得还不够远。五四多么幸运！五四的罪孽多么深重！<sup>⑩</sup>

这些编者使用了褒贬不一的语言，显示出他们决心使五四运动具有一定的现实意义。他们也是目的论者。然而，无论他们怀有何种目的，却不能抹杀他们的贡献。他们把1919年事件的情况弄得复杂化了，致使它现在既是“幸事”，又是“罪孽”——这种观点以前是很难同时发表的。一旦关于五四的问题变成了两个、四个或者更多个问题，哪一种答案也不会被认为是绝对正确，或者绝对错误的。可以公开讨论所有的可能性。其中一种可能的提法是，五四知识分子们既没有干好事，也没有干坏事——正如关于爱国群众运动领袖或无产阶级革命领导者的理论经常提出的那样——而仅仅是当时的中国、以及1919年事件后出现的中国的一部分。

一旦我们超越了以前五四编史工作中所使用的那种夸张的、非此即彼的语言，便能够重新塑造出所谓的五四英雄人物的形象。应该在这个新的前提下，考虑他们作为年轻人的冲动，他们深深的自我怀疑，他们在“救国”与“启蒙”之

间永无休止的摇摆。必须根据诸如“新潮”社成员俞平伯在1979年和1987年撰写的回忆录这样的表白，来修正以往把他们视为坚定不移的反传统者的形象。这些材料向我们展示，北大集团中一个年轻的成员是个腼腆的青年，他屈服于父母的权威，因此并未参加五四的游行。此后不久，他服从了家里为他作出的传统的婚姻安排，并且无法抵抗前辈们文人生涯的诱惑，这使他的北大同学傅斯年大为不满。<sup>⑩</sup>

然而，俞平伯这一难免犯错误的形象，并不一定会降低他作为一个疑虑重重的反传统者的重要性。这一新的形象，只会使人们更清楚地看到要想脱离一种比以前想象中具有更多长处和韧性的世界观时所遇到的种种实际困难。五四运动中作为俞平伯战友的男青年（还有为数不多的女青年）们，知道自己身上已经打上了承袭传统的深深的烙印。他们的倡导新伦理、新文学和新政治理论，总使人感到他们意识到自己的罪孽。他们绝非如此大量的五四革命历史中所塑造的坚定、充满信心、激愤的斗士。就象狂人鲁迅所说的那样，1919年那一代人的成员也“未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉。”<sup>⑪</sup>他们既认真研究过儒家传统；又是启蒙运动热情而犹豫的支持者。

然而，他们的确是他们继承的价值观念的叛逆者这一事实，却是不容置疑的。尽管内心充满冲突，他们的确在一生中顶着越来越严重的逆境，热情地宣传五四启蒙的理想。因此，现在已经是重新发现和重新评价他们那种默默无闻的、相当胆怯的勇气的时候了。甚至当同时代人要求这些五四青年们大张旗鼓地宣扬自己反传统主张时，他们却以柔和的措辞作为答复。傅斯年在1919年5月写给鲁迅的信中，以如下

方式表达了这种保留态度：

我们正当求学的时代，知识才力都不充足，不去念书，而大叫特叫（即为新文化运动作宣传——原注），实在对不起自己。但是现在的中国是再要寂寞没有的，别人都不肯叫，只好我们叫叫，大家叫得醒了，有人大叫有人说我们是夜猫，其实当夜猫也是很好的；晚上别的叫声都沉静了，乐得有他叫叫，解解寂寞，况且夜猫可以叫醒了公鸡，公鸡可以叫明了天，天明就好了。⑬

傅斯年在这封信中所表达那种有限的、侥幸的希望，比起事后加在这些反传统知识分子身上的种种坚定信念，更加接近五四的真实面目。支持这场新文化运动的学生们，是清晰地意识到自身不足的反叛一代。倘若不是形势所迫，他们或许会用更多时间追求学业，深入其对中国文化遗产弊端的批判研究。实际上，他们的确立于近乎万籁俱寂的深夜大声疾呼；夜猫的确唤醒了公鸡；公鸡则昂首发出猫头鹰永远无法想象的响亮叫声。的确迎来了某种黎明。然而，在亲身参加了五四运动的知识分子头脑中，对于他们自己难免的错误和应受的罪责，在未来几十年中将记忆犹新。⑭

## 二、对于一篇旧文章的新理解

要了解五四在后代人记忆中留下的深刻印象，在重新追溯它的来龙去脉时，不仅要提学生们取得的政治胜利，而且



要提他们作为启蒙运动代言人的自我怀疑。这种自我怀疑，曾在五四事件后7个月发表的一份文件中尖锐但隐晦地表现出来。这就是罗曼·罗兰的《精神独立宣言》加注释的中译本。在《新青年》和《新潮》杂志1919年12月刊中，可找到同一份冗长的文章。现在回想起来，我们也许会问，在当时流传于中国的所有西方文章中，为什么偏偏不惜如此大量的版面来发表这篇文章？为什么试图影响全国教师和学生思想的这两家主要刊物要双双刊登同一篇文章？

从表面上看，人们可能会说，北大激进学生们忙于应付政治事件，没有足够的时间和足够的稿件来填充他们的刊物。然而，五四群众运动之后所表现出的许多不断追求新思维的迹象，其中包括1919年至1920年问世的论述马克思主义、伯特兰·罗素以及行为心理学等等的专刊，证明这样的推测是不正确的。我认为，如果把这种大张旗鼓的宣传仅仅看作是五四知识分子追求时髦的表现，看作是这批青年知识分子们对凡是渊源于欧洲、日本或者美国的任何最新的思想潮流的盲目热情的表现，那也是不公正的。在法文版和中文版的这篇著作问世前后的历史背景中，我们发现：企图使自己头脑中民族主义和启蒙的相互冲突取得平衡的知识分子，表现出一种惊人的自我解剖现象。

在法国，简短的宣言刊登在6月26日的《人道报》上，当时，该报还不能算共产党的机关报。法国共产党和中国共产党一样，还有待激进分子去想象和创造，他们此时不得不整理第一次世界大战的复杂遗产。罗曼·罗兰的这篇文章在完成3个月后才得以出版，作为恢复与协约国对立国的艺术和科学同行联系的一个手段。他的希望不过是要在被战争分

异离析的、现在一致在“宣言”上签名的知识分子中间打开交往的渠道。6月26日的文章有145个人签了名，其中有巴比斯、迪阿梅尔、马蒂斯和西尼亚克等法国名流，以及爱因斯坦、克罗齐、罗素、泰戈尔和厄普顿、辛克莱等外国人。

宣言本身通篇是关于知识分子为“真理”、“思想”和“人类”服务的能力和义务的理想主义内容。所有这些概念均以大写字母开头，以此来引起人们对罗兰这篇文章中最高尚见解的注意。然而，我们还要看到另一方面。在宣言使用的夸张语言下面，读者可以看到不久前一再背叛自己理想的知识分子们所作的深刻的忏悔。宣言的开场白便向“精神之劳动者诸君”发出呼吁，在结束语中，它希望为各种目标而盲目斗争的人们能够认识到，他们和高尚的知识分子一样，也追求精神上的“自由而恒久”，我们必须从这份宣言中挖掘出这层潜在的意义。<sup>②</sup>一旦我们超越了这些抽象的概念，就会发现，为了民族战争而玷污了“真理”和“博爱”的艺术家、科学家和其他思想家们所作的如下自责：

这一次战争把我们的侪辈既投入迷离骚乱之地。大多数的知识界的人都把他们的学，他们的术，他们的聪明材力供他们的政府之用。我们现在并不要归罪哪一个……。我们晓得个人精力之薄弱，伟大的集合潮流之天然力量，这一次因为未豫筹有抗拒之方，顷刻间遂被他们扫荡一空。<sup>③</sup>

中国与协约国的战争在地理上的距离（她在这场战争中站在胜利者一方），使罗曼·罗兰的警告听起来不那么紧

迫。然而，由于五四知识分子无法使致力于启蒙运动与响应救国运动的迫切要求统一起来，这种警告恰恰引起了人们的注意。罗兰文章的欧洲版问世后仅几个月便被译成中文，这显示出中国知识分子急于借鉴外国的经验来应付国内的困境。文化激进分子现在不是一味地模仿国外潮流——尽管他们的确模仿了——而是为自己已经采取的立场寻找新的论据。他们在这篇文章中，在战后欧洲知识分子面临的困境中认识了、而不是发现了自己。

当罗兰一把“精神劳动者”定义为一个黑暗的时代真理的启蒙者，中国读者们马上就很容易地按孟子“先知先觉”的格言认清自己的使命，当罗兰刚号召知识分子们为全人类服务，而不是为各个不同的民族服务的时候，五四运动的先驱们就再次听到鲁迅“救人就是救国”的教诲。●当罗兰对知识分子本身放弃理性批判的做法作如下剖析时，这些继承学者官僚传统的中国人和各派知识分子先驱们终于有所醒悟并不禁为之震颤：“许多的思想家，许多的艺术家，对于啃蚀欧洲肉灵的凶厄灾难，不但不去阻挡，而更助之为厉。从他们的知识，他们的记忆，他们的想象之武库里，为怀恨，为结怨，找出许多旧的、新的理由，许多历史的、科学的、逻辑的、诗的理由。……他们这样子作去，遂然思想大大的损坏，玷污，贬落，糟踏了。”②

1919年秋、冬两季，五四知识分子们尚未把思想贬低到后来他们不得不面临的程度。但已有迹象表明，与“集合潮流之天然力量”相比，理性批判只是一股虚弱的历史力量。《新青年》和《新潮》上《精神独立宣言》译文之后长篇附录的作者张申府（即张崧年）毫不怀疑，所谓精神自由是一种难

以捉摸的理想。张申府在新文化运动中写的文章中，为哲学真理比中国传统的伦理、社会和政治主张更加合理而进行的辩护闪烁其词。在翻译了《精神独立宣言》后不到一年，他便和李大钊、陈独秀一起创立了中国共产党。只是在1919年的学生运动和1920年至1921年之间的建党工作之间短暂的间歇中，张申府才号召五四知识界伙伴们去考虑自己作为精神劳动者的使命。

张申府在《精神独立宣言》译文后的那篇冗长的附录本身就反映出五四启蒙运动的混乱和折衷主义立场。附录包括了那些张申府认为中国读者特别感兴趣、在《宣言》上签名的人物传记和加注释的文献目录。他们是小说家罗兰·巴比斯、黑塞、曼恩，诗人迪阿梅尔，剧作家伊斯雷尔·赞格威尔，生物学家乔治·仓古拉，历史学家克罗齐，哲学家、逻辑学家伯特兰·罗素。罗素的传记在附录中占了大部分篇幅，反映了张申府本人对于数理逻辑的浓厚兴趣，以及他对罗素最新的社会理论（无论是什么样的理论）的长期关注。张申府对这些欧洲知识分子的考察，使他能够指出任何将为自由进行公开辩论的人面临的危险。

张申府不是以较温和的罗兰，而是以引起人们争议、名声并不怎么好的伯特兰·罗素为自己效法的有献身精神的知识分子榜样，以使中国读者产生《精神独立宣言》相当有批判性的看法。在归纳罗兰文章的内容时，张申府写道：“它号召我们敢于说出来，站稳立场。当其他人急于向当利者讨好的时候，敢于直言不讳。”当然，说这番话的根据是，罗素在大战期间因为宣传和平主义而遭到迫害，报界对此曾大加宣扬。在张申府看来，罗素敢于在阿谀奉承之风盛行的时

代“直言不讳”，是因为他相信，学问是人们对真理本身的一种探求，而不是“为了某一个民族、政党或阶级的自身利益”的追求。<sup>④</sup>这里，纯粹哲思与对五四先驱们有巨大吸引同时又使他们感到困惑的社会活动之间存在着联系。

如何在不贬低自己对于真理的追求的前提下消除两者之间的鸿沟，这是张申府提出来，但又从未真正解答的一个问题。不过，他在《译者说明》的结尾直接对知识界同仁讲话时，放弃了那种抽象的语气，他写道：

读者诸君，你们还要晓得，假使世界只有武人，假使世界只有财奴，世界也还不会有恶；世界的恶业那一回不是由有思想有知识能说能道的为虎作伥的引导着，帮助着作出来的？那么有思想有知识的人，对于世界的罪过怎能不负责？……。我们如果愿意世界好，如果虔诚切至愿意世界好，世界当下便会好。世界所以不好，全因人没有那种诚心。<sup>⑤</sup>

在这段话里，张申府和罗曼·罗兰一样批评了知识分子。正是那些有思想、有知识的人缺乏“诚心”。正是他们想出一个更好的世界；也正是这些人，缺乏持久的热情和坚韧不拔的精神，屡屡半途而废，终于使自己建立人间乐园的理想化为泡影。

《精神独立宣言》潜在的含义——我认为，正如广义的五四运动的潜在的含义一样——是，知识分子既是理性的保护人，又是它的背叛者。正是这种对知识精英两重性的认识，说明了汉语中“知识分子”一词真有的典型的现代性

义。照字面上讲，这个字的意思是“有知识的分子”，它于二十年代末在五四的继承人中开始使用。它反映了知识分子对自己松散而附属的社会特性的清醒意识。它直接承认了《精神独立宣言》间接提出来的东西：知识分子的知识总是把他们引向非凡的、先验的理想；与此同时，他们又投身于多方面的救国斗争，这曾一再使他们在派系压力与尖锐的爱国主义危机感面前放弃这些理想，五四知识分子在民族主义与启蒙之间进退维谷，他们不断起着—面反射整个社会趋势镜子的作用。他们远没有超验于周围的世界，而是继续通过自己的迷茫来揭示它的缺陷。

因此，1919年五四事件前后的思想运动，应该——如果按照实际情况——被称作一次失败。它未能使中国从它的封建的、家长制的历史中解放出来。它未能使科学或民主制度化。这两者正是那些用这样大的篇幅宣传《精神独立》的编辑们头脑中的明确目标。

然而，倘若我们撇开五四时期如此众多文章中使用的肯定而自信的语言，会发现些什么？倘若我们探究罗兰本人对真理唯一性、人性和精神所作的充满激情的断言，会发现些什么？这样我们就有机会观察现代知识分子正在形成的意识。在经历了战争的考验并朝着革命的方向前进之后，他们痛切地意识到自己的理想主义的弱点。早在其他更教条的权威指责他们对革命的献身软弱无力之前，他们就已经承认，自己在恪守启蒙价值观上的软弱无力。

不过，他们那种空虚无力的理想主义，后来被证明具有惊人的伸缩性。只要要求他们服从的压力一减少，五四知识分子便重新回到《精神独立宣言》尚未完成的日程表上。他

们继续向自己和周围的人就思想受到贬低和屈辱的各个方面提出问题。他们又回到了真理如何在集体愚昧中被转化成谎言这样一个老问题上。五四那一代人未能解答的问题，对于文化革命后的中国有着特殊的意义。事实上，必须在字里行间寻找这些问题的意义。在公开发表的纪念文章和个人回忆录中——两者往往夸大1919年这一事件的作用——蕴藏着它的真正的历史意义。

在我看来，也许可以用尼采的话来概括这种意义。我在用这位德国诗人的话作为结束语时，充分意识到他也对知识分子的无限能力抱有美好的幻想。然而，在他对大加宣传、充满成功的历史所作的批评当中，我为我们为什么能够——而且的确必须——继续思考1919年的五四运动这样一个充满矛盾的事件找到了一点提示：“亲爱的地狱之善闹者啊！相信我罢，最大的事变——那不是我们最喧吵，而是我们最沉默的时刻。世界不绕着新闹声之发明者而旋转，它绕着新价值之发明者而旋转；它无声地旋转着。”<sup>②</sup>

---

①罗常培：《纪念五·四的第三十年》，《五·四卅周年纪念专辑》，上海，1949出版，第184页。

②罗常培在论文中附和了儒家学说这一点很明显。他通过使1919年事件人格化，实际上使他的读者们回忆起《论语》中最富有自传色彩的片断。本文中引用的这段话是我本人翻译的，但也模仿了阿瑟·韦利在《孔子论语》（伦敦，1938年）一书中的译法。

③同上。

④关于“五·四”运动中北大平民教育团的影响的详细情况，参见薇拉·

施瓦支：《中国的启蒙运动——知识分子与五四遗产》，伯克利，1986年的第8章。

⑤ 出处同上。

⑥ 有关新文化价值观在国家危难时期作用辩论的简要介绍，参见萨孟武等人的《中国本位文化建设宣言》及胡适《评“中国本位文化建设宣言”》的回答。这两篇文章经过节选和编译，收在W.T.德巴里主编的《中国传统的渊源》一书中，纽约，1960年，第2卷，第192页至195页。

⑦ 我使用的“经过修改的记忆”的提法，受益于伯纳德·刘易斯在他的著作《历史：回忆，恢复和发现》中提出的框架（普林斯顿，1975年）。尽管刘易斯的研究方向是中东史，他在研究中国现代出版的纪念文章中个人回忆与公开历史之间的共性和歧异的工作方面作出了最卓有成效的贡献。

⑧ 许德珩是曾亲身参加过“五·四”运动，撰写了大量目的性很强的回忆文章的人之一。他写了15篇以上回忆录，内容包括介绍北大情况，介绍名为“国民”的学生组织，还有1919年5月4日那天逮捕学生的情况。许德珩强调了学生积极分子的真诚的爱国热情。近年来，他通过回忆“国民”与《新潮》月刊的合作，还缓和了把文化激进分子与爱国积极分子相提并论的矛盾。他最近的文章，见《五四运动回忆录》中的《五四运动六十周年》，北京，1979年，第3卷。

⑨ 对于新发表的评论五四运动的文章的简要评述，参见李宁和冯崇义：《建国以来五四运动研究综述》，《学术研究》，广州，1984年第3期。

⑩ 丁守和：《关于近代史人物研究和评价问题》，《近代史研究》，1983年第4期。

⑪ 朱务善：《五四运动是否就是新民主主义革命？》，《历史研究》，1962年第4期。

⑫ 有关这个问题的评述，参见李宁和冯崇义的文章，特别是第59页至61页的内容。在毛泽东逝世后进一步探讨了朱务善提出的问题的一篇文章，是黎澍题为《关于五四运动的几个问题》这篇短小精悍的论文，载于《传记文学》，1979年第1期。黎澍从五四运动的“自发”性与“组织”性的角度提出了自己的见解。

⑬ 列文森有关五四“历史意义”主题的详细论述，参见他的三部曲《儒教中国及其现代命运》的最后一部，特别是第77页至98页，伯克利，1968年。



⑭约瑟夫·列文森：《孔子时代一去不复返》，《亚洲研究杂志》，第20卷，1961年8月。

⑮《社论》，《传记文学》第34卷，第5号，1979年5月，第10页。王公晋的文章《五四和伟大的无产阶级文化革命：文化革命的补救方法》，《太平洋事务》杂志，第52卷，第4号，1979—1980年。

⑯关于俞平伯1979年发表的诗以及傅斯年1921年就俞平伯致胡适的情而写的抱怨的长信的进一步详述，参见薇拉·施瓦支：《中国的启蒙运动：知识分子与五四遗产》，第3章和第6章。第6章中还评述了作者1981年会见俞平伯的情况。

⑰鲁迅：《狂人日记》，《鲁迅文选》，北京，1956年，第51页。

⑱傅斯年，《答鲁迅》，《新潮月刊》，第1卷，第5号，1919年5月，第946页。

⑲最直率地表达这种自己难免犯错误意识的一位五四知识分子，是《新潮》成员朱自清。他在从二十年代末到四十年代末撰写的文章里，表现出一个在理想主义与不坚定的行动决心之间左右摇摆的启蒙知识分子那种复杂的矛盾心理。其中最能引人注意的，我认为的是他的题为《哪里走》的文章，《一般》月刊第3卷，第4号，1928年3月。

⑳《精神独立宣言》精确的、加注释的法语文本（包括后来罗兰与巴比斯就知识分子的义务问题的通信），见让·阿尔贝蒂尼主编的《罗曼·罗兰》，巴黎，1970年，第69页至第80页，第179页至190页。我还要在此对韦斯利安大学的奥利弗·霍尔姆斯和巴黎中国研究中心的同事们在我重新研究罗兰1919年撰写这篇文章时的法国情况的工作中给予我的帮助表示感谢。

㉑出处同上，第180页。

㉒关于罗兰发表《精神独立宣言》时中国知识界的情况，见薇拉·施瓦支：《中国的启蒙运动：知识分子与五四遗产》，特别是引言和结论部分。

㉓见阿尔贝蒂尼：《罗曼·罗兰》，第181页。

㉔张申府译：《精神独立宣言》，《新青年》，第7卷，第1号，1919年12月，第32页。

㉕同上，第33页。

㉖弗雷德里克·尼采：《查拉斯图拉如是说》，中译本，第157页，文化艺

术出版社，1987年版。

〔选自《民国》（《Republican China》）1986年，第十二卷，第1号。韩红译，王跃校。〕

# 五四与近代思想文化

〔美〕夏洛特·弗斯

**【作者简介】**斯坦福大学博士，加州大学教授。著有《丁文江传记》等，编有《变革的极限》。

人们时常这样解释五四运动：一、1919年6月反对凡尔赛条约的示威运动，揭开了中国广大民众的革命序幕，这场革命在国民革命和共产主义革命中达到高潮。二、同年形成高峰的“新文化”运动是中国最具决定意义的思想运动，它使人们从古代经典文化中解放出来，并推动了知识界转而接受西方文化。三、反对五四运动的都是一些传统主义者，他们采取了非常迂腐的形式和依恋孔子学说的蒙昧主义态度来反对现代主义。四、1919年后五四运动内部分化，从主张渐进和教育立国改良观点的“自由主义”学者中，产生了投身革命的政治行动分子。

上述主张代表了许多亲身经历过这些事件的人们的看法。它们是事件亲历者对事件所作出的评论。这些观点作为

这次伟大历史运动亲身体验者的评论的一部分，将永远引起我们的兴趣。但是，历史地分析事件不能以他们现有的感受为前题。我希望把这些观点提出作为陪衬是有道理的，并作出我自己的尝试，来反映五四运动的意义。

与其说五四运动形成了中国整个一代人的意识，倒不如说它的内容是史无前例的。1911年革命后的岁月里，现代知识一代成长起来，队伍比以前更为壮大，他们所据的位置也更为关键。而且，现代主义者第一次控制了象北大这样的思想中心。这就能够，而且的确有条件为整个社会树立起一个正统标准。但是，从某种程度上讲，参加五四运动标志着新型民众作为个人和一代人投身于先前所倡导的观点和行动。实际上，作为一次反帝运动和文化革命运动，五四的历史前兆，在1898年到1912年间，已相当丰富。

在学生和通商口岸的先进分子中，民众的反对帝国主义的示威运动的实践在1900年后不久便开始了。中国第一次现代学生的示威运动大概发生在1903年，当俄国违约拒不撤走其侵占满洲的军队时，数百名学生在东京、上海和北京集会，向清政府请愿，并最终企图组成一支拒俄义勇队，坚决要求北上抗俄。全国第一次由平民参加的、各个社会阶层合作的反帝示威可能是1905年爆发的抵制美货运动。这场抵制美货运动最先由中国的商人发起，由于学生的参加，运动迅速升级并得到新闻界的声援和支持，通商口岸的港口工人、小店主以及许多与海外华侨有联系的人都参加了这次抵制美货运动。其它较小规模的示威活动也时有发生。1903年爆发了反对当时广西巡抚的学生运动，原因是广西巡抚把铁路建造权卖给法国，以利用法国的军队来镇压当地居民的反抗。

1908年，广州又发生了商人学生的联合抗议和抵制运动，支持中国政府俘获进行非法买卖的日本船只。

我认为，尽管以具有政治意味的暴力行动和民众的示威游行等形式出现的政治活动，并不纯然是20世纪中国的一种现象，但是，我们仍然可以把这些事件与“现代的”五四运动联系起来，而不是把它们看作是义和团起义或者是典型的反教会骚动。这些事件发生的背景是在城市，这反映了现代教育、新闻事业和商业力量的增长。政治上和经济上对帝国主义的极端仇视，新的民粹意识：人人都具有权利和责任来打破历史上官场对政治行动垄断等信念，激起了人们的抗议示威行为。这些行动如观念的形成，情绪的表达都是动态的，而非静止的。而且，这些抗议运动的领袖设定了双重敌人——掠夺成性的外国强权和保护外国强权利益的本国政府。这就给革命提供了契机。某些反满鼓动家象章炳麟和陈天华等，把反对帝国主义的威胁和中国野蛮政府的背叛行径作为他们宣传的主要素材。他们的论辩旨在说明，满清政府对西方所奉行的姑息、让步政策，是中国日趋衰落的主要原因，同时也是革命之所以爆发的原因。这与五四以后的列宁主义所强调的中国面临着外来资本主义威胁和政治暴力在变革社会中作用的观点，是非常相似的。所有这些情况都表明，反对西方帝国主义欺诈和本国政府默认西方欺诈政策的激进的学生运动和一定规模的民众运动，在1919年五四事件前早已存在。

同样，1912年前，有关“新文化”运动的所有重要观点几乎在革命党人和改良派的著述中都有所表述。而且，五四激进分子所颂扬的民主概念是否比梁启超在其《新民丛报》

的文章中所作的粗略表达走得更远，也是个问题。在梁启超看来，民主是一种崭新的个人和社会关系的理想，而不仅仅是一套政治模式。象他一样，大多数五四运动的热情分子，都是从民主是自习惯势力束缚下解放个性和集体参与国家建设等方面来考虑民主这一概念的。截至1919年，人们对马克思列宁主义仍是知之甚少，而早期激进分子则热衷于无政府主义和工联主义——它们的恐怖主义和直接行动的学说看起来特别适用于反对满清政权——热衷于各种各样的基尔特社会主义和民主社会主义。从谭嗣同开始，儒家学说的社会道德观已遭到一代学者的攻击。谭嗣同在《仁学》中，批判儒家“三纲”，认为建立在抽象、普遍的对人性（“仁”）忠诚基础上的伦理道德，应当优于依附某种顽固的传统势力的社会关系准则（“礼”）。谭嗣同的著作，在五四时期继续作为时髦的东西在社会上广为流传，但早在1911年前，留学日本的中国学生已经从这一理论原则出发，迈出了批判忠孝礼义的特定形态和传统歧视女性态度的步伐。对于“白话”运动来说，其历史的先例早就出现在梁启超的文学风格之中，贯穿于他专门为文化水平不高的人们象城市工人和妇女而写的小册子中。辛亥革命前数年，刘师培和陈独秀等人，已开始率先创办了通俗易懂的白话杂志。

与单纯提倡技术发展的观点不同，新文化运动的主题之一是倡导一种科学的世界观。这一点以前没有更早的徵象。严复之后，社会达尔文主义在科学的招牌下，将革命与改良主义者成功地结合起来。但是，这两者的结合给人们造成了一种错觉，似乎这种观念的核心科学代表了一种新的社会哲学或宇宙哲学。事实上，只是后来在五四时期，人们的注

意力才转到科学方法论上来。科学作为达到理性决策和可靠学问的方法，才开始受到人们的赞赏。

五四运动许多历史预兆的存在，与保守主义者抵制新文化的性格是有联系的。这些历史前兆证实了君主制度在遭到破坏以前，纯粹的传统观念已受到了很大程度的侵蚀。这也为真正的当代意义上的保守主义的出现提供了时间。这些保守主义的观点代表了他们对人们熟知的革命变革的反映。他们同时也应用其攻击对象的分析方法。1919年，激进主义无情的嘲弄了内容贫乏的拟古主义和身着长袍的年青者的自负说教，指出道貌岸然的伪善掩盖了他们对权力的嗜好和对正在崩溃的传统主义支柱所怀的恐惧。但是，这是激进分子虚拟的稻草人。事实上，在观念形态上反对新文化运动的人当中，真正成为中国君主制度坚定的捍卫者寥寥无几。相反，他们中的大多数在革命前的晚近十年，曾同情改革的潮流。这些人的思想几乎都充满了1900年以后的新式教育的观念影响。

由于和蔡元培的辩论，1919年，在大多数人看来，林纾是保守主义的象征。然而革命前，林纾却同情立宪主义者，并且也是新学和妇女解放的拥护者。首先，他翻译了大量欧洲小说，在把西方文化介绍给中国年轻一代方面做出了他的贡献。即使是用古典文体翻译小仲马或狄更斯的作品，他也显露出一种现代主义的文艺理论，认为小说是一种发展成熟了的艺术形式，配得上是文学体裁中的上乘。他认为西方的伦理道德与儒家学说不相冲突。这种观点在当时是有代表性的。即使在细节上与林纾存有分歧，但是很多人和林纾一样，都希望求得两种文化间的和谐。（同样地，辜鸿铭在北大

学生面前夸耀其长辫子和他的小老婆，使自己成为保守主义的替罪羊。但辜鸿铭对现代主义的严厉评论，却是以对历史形成的价值载体——超越文化精神观念的向往为基础的。这种观念使人联想到“精神哲学”。这是19世纪德国对启蒙运动所作的哲学回答，在这方面，辜鸿铭是非常精通的。）

在哲学上对作为西化运动的新文化运动之最著名的攻击来自梁漱溟。梁漱溟在对世界文化史上中国文化价值的描绘过程中，重新解释了儒家学说。这种新解释始于20年前谭嗣同理论上的创新。继谭嗣同把儒家学说同正统的封建体系相分离的尝试之后，梁漱溟呼吁要清洗荀子以及其它为中国帝王专制政治服务的人们对孔子学说的歪曲，以恢复儒家学说的本来面目。他认为儒家经典里，《易经》重要性要超过《论语》。它表达了一种适时、适度及与宇宙秩序相协调的“人生哲学”。这种宇宙秩序，象人类意识一样，是不正确的，处于不断的变动状态，是活生生主观意识的产物。照梁漱溟的解释，儒家学说不再是支配人们具体行为方式的社会系统，倒变成了一种更加普遍的抽象理论。梁漱溟的这种理论，既受到他在著作中习惯地归功于其的传统儒学的影响，又同样受到佛教唯识宗和德国理性主义的影响。不久，当熊十力和冯友兰各自提出“新儒学唯心论”的不同见解时，他们那种以抽象的先验形式来建构的体系都承袭了梁，并深深受到梁的理论特质的影响。

反对“白话”运动最著名的派别，是聚集在《学衡》杂志周围的小集团。他们受过哈佛大学教育，是欧文·白璧德(Irving Babbitt)“人文主义”的积极追随者。白氏认为世界所有伟大文化的古典传统已经受到来自思想上的科学理性



主义和艺术中的浪漫主义的威胁。他们同意五四文学现代派关于就艺术而艺术的观点，他们所捍卫的更多的是古典语言形式上的艺术特征，而较少注意古典语言在传“道”的过程中的历史作用。在所有类似的例子中，尽管保守主义者批评人们在运动中的反传统狂热，但是他们仍然视自己是以五四为象征的现代知识分子的一部分。有时，他们的这种参与，采用了公开运用西方保守思想的形式，而这种保守思想与中国激进派所赞扬的启蒙运动是背道而驰的。有时，他们也把焦点对准象佛教之类的民族传统。佛教从来就没有与传统中国专制政体的社会秩序取得一致。或者对儒家哲学思想提出新的诠释，以洗净其与王朝社会秩序明显联系的成分。重要的是当保守主义者以某一观点审视自身和其他传统，试图解决民族主义、科学、文化融合这些新的历史课题和重建宗教及道德时，它表现在新的相关标准之上。

对新文化运动更为传统主义式的抵制，来自于提倡国学运动的许多经学家。似乎凭籍表明民族性学问具有永不衰竭的生命力以及它仍能吸引学者和学院支持的能力，王国维、章炳麟等人以沉默来抗辩有关西化的种种主张。事实上，他们的学术成就的确也鼓舞了国内不少学者，但是却与传统无关。这种学术成就虽是在晚清经学研究的背景下直接发展起来的，但是却强调其中非正统的题材和技术方面。章炳麟最富有创造性的著作是关于晚周诸子非正统学派的研究，在训诂学和哲学上，都表现了对程朱传统的蔑视。王国维是以研究宋元戏曲而闻名的。但当传统学问每况愈下时，他却转而研究正统的经史之学，其关于历史地理和金石学方面研究的极富成果的著作，得益于现代考古学的发现，并为新的、

纯粹的古代历史的重建作出了贡献。这种学术道路不是从西方模式中派生的，但在相当程度上是对现代主义者新而独特的学术关怀——“整理国故”的反应。章炳麟起而攻击胡适对墨子的解释，加入新文化运动的争论时，有效地提出新的方法论并不能代替对古代经典的牢固掌握。但在此过程中，他并没有明确地主张所有正统经典里的哲学宗旨。

相反，章炳麟的哲学信仰是他自己创造的庄子思想和佛学唯识宗的极富特点的融会，其内容较任何辛亥革命前的主要学派都更加倾向于新儒学和佛学玄想家的观点。章炳麟和王国维等学者的传统主义仅仅是一种个人的风格，而不是正式的学说。此外，他们的这种个人风格还表现在对古典环境的护卫上，如溥仪的庭院或章炳麟在苏州的国学院——这些地方的风格都来自他们思想重要方面的影响。

最重要的是，章炳麟和王国维与其它保守主义者一样，共同存有理论家的自我意识。这种自我意识本身是对激进分子所倡导的抽象空洞本质的补充和反应。新文化激进主义者大体上都是十分自满的，他们对通过有计划的革命性努力以达到其要求的思想变迁相当乐观。同样，保守主义者通过对传统思想的辩护，或说明“时间”在本质上并不等同于“进步”等方式，为中国的立场寻求总的哲学辩解。他们不把自己局限在儒家学说和中国其它思想体系的狭小圈子里，章炳麟和其它学者在更全面水平上宣扬一种有历史发展性的“国粹”观念，以作为民众意识认同的根基和政治及社会习俗的必要基础。依此思路，他们认为也许只有中国需要以儒学作为“国粹”，但在其他任何正常的社会里都必需有某些传统。

在另一些人看来，强行变革是耗费巨大而徒劳无益的事。辜鸿铭或《学衡》杂志小集团的保守主义分子也吸取欧洲生物进化论的观点，强调个人必须服从于超越文化的历史智慧。梁漱溟则假定了一种宿命论的历史循环论次序，而这种次序将使人类脱离当代工业“进步”的方向。大多数人在某些方面受到了道家学说的影响：时间过程是循环和相对的，与宇宙运行规律作不当时宜的斗争是徒劳的。不管这些思想是受现代民族主义、欧洲哲学还是中国传统的影响，这一切都说明在变革的年代，总有那么一些人，他们力图建立一种保守主义思想，说他们的过去是如何如何的灿烂，他们的文化遗产必须在任何地点，任何时间受到所有人的保护，如此云云。在这一方面，比起儒家的传统主义，五四时期的保守主义与后启蒙运动时代的保守主义，在观念形态上更为相似。

关于五四运动中政治和文化的关系的讨论，一开始就产生了十分暧昧的意见分歧。即使选用恰当的表达也非易事：如果我们单单指的是5月4日的那场运动，那么，1919年5月到6月的那些示威运动是围绕着帝国主义的问题而展开的，并不与“新文化”有关。两者的联系是历史的，而不是逻辑的。似乎并没有内在的原因来解释为什么中国现代史上的一场大规模的反帝抗议运动一定是场狂飏的文化革命浪潮的一部分。这种含糊不清的解释，原因可能是由于把参加者分成了两个部分——重文化的“自由主义者”和重政治的革命主义者——并把胡适和陈独秀的分歧看作是这种划分的象征。

事实上，唤醒人们政治意识的工作可被当作一种教育，

教育则可看作是实现政治目的的社会动员。胡适这派倾向于说，示威运动所产生的具有教育般的效果，它唤起民众去创造一种“新的文化”。而陈独秀则认为，示威是引导人们投身共产主义运动的政治行动（当然在这里，教育是因社会行动而受到鼓励的）。但是，这本身已经说明了他们非常清楚教育导致政治活动的可能性和在政治运动中受教育的可能性两者间的实际联系。

而且，正象1919年前运动所强调的，文化革命是拯救民族的主要道路，所以，示威运动取得胜利后，每一个人不得不以新的眼光来考虑直接政治行为的价值。如果它能激起一些人投身于民众运动和武力活动，同样地，它也能促使另一些人重新考虑他们作为教育界名流的政治责任，并导致他们与军阀或现存官僚政治的合作。纵使象蔡元培这样的人物，从北大校长职位隐退的行为，从传统的意义来看，也是对腐朽政府进行政治抗议的明显姿态。在某种程度上讲，由关心文化到关心政治的转变，只有一步之差，它影响着每一个人的方向。

围绕着时代所需要的“新文化”的内容和政治行为的模式等问题，五四运动内部发生了激烈的冲突。分歧不仅发生在政治行动与文化运动之间，而且发生在每一方面的内部。反帝国主义和文化阵线缺乏逻辑的联系，这意味着，就整体而言，个人间的合作与运动的关系可能十分复杂（一些人文化上持有激进观点，而政治上则相当保守，例如胡适。而象孙逸仙这样的政治上的激进主义者，在很大程度上则被认为是文化上的保守派。这种含混的人物，在数量上远远超过类似章炳麟和陈独秀那样一些人们认为纯然代表着运动中左的或

五四

右的立场的人物。】

那么，是什么因素聚合起来，使得在1919年那个短暂的夏季酿成这个运动呢？当然一个重要因素是大学造成了各团体结合机会，提供了大部分参加者，并给他们以普遍的社会地位和影响。在知识分子方面，有一简单的事实是，学生示威的直接目标是全体一致的。不管他们对上述问题持有什么立场，但显而易见，他们都不会支持帝国主义或日本人。学生们纯粹的爱国主义行为，超越了所有派别间的分歧。他们争取国家主权的呼声与有关政治和文化的特定观念没有什么联系。这种压倒一切的思想感情，首先掀起了示威运动，然后扩散到所有其它运动形式中，每一个参加者都以追求民族利益为己任。在这种情况下，五四运动既显示了民族主义的力量，同时也表现出自身的弱点。在人们接受了民族国家的结构以后，也许有少量的政治或文化信念不再被个人所保持，但是，那些猛烈侵蚀着五四一代中国人（或现代社会的大多数人）的相互冲突的观念体系却不在其中。拒签和约、惩办卖国贼的近期目标一旦达到，相信什么和怎样行动等所有思想和政治上的问题仍然存在。正是从那时起，运动内部的真正分化日趋分明，参加者们走上了各自不同的道路——然而，每个人都宣称这个带有民族主义象征的运动是属于自己的。

[选自《五四运动的反省：专题论丛》（《Reflections On The May Fourth Movement, A Symposium》），哈佛大学东亚研究中心，1972年版。曲江辉译，王跃校。]

# 论五四及其以后新一代

## 知识分子的崛起

——《剑桥中国史》第十二卷第八章(节译)

[美]本杰明·史华慈

本章关于中国现代知识分子历史的撰述，多半集中于知识分子自身，这是一个毋庸置疑的核心。因为该阶层尽管很少，但他们通常参与到中国和现代世界中大量的、具有本质性的主题和问题中去。中国的绝大多数民众之意识生活虽仍很吸引我们，但在此我们将不予以论述。因为就他们中绝大部分来说，至少到1941年以前，仍继续生活在一个由传统的大众（和上层）文化所支配的世界里，诚然，二十世纪的中国，曾为新兴的庞大的市民阶层，展示了一种新式的大众报刊，受西方影响的新型文学甚至于电影，一些人参与了政治事件，并且接受了新思想——然而，另一些人则继续沉溺在旧的传统之中。确实，流行的宗教和“迷信”世界，秘密结社和宗教政治派别的世界，佛僧道士及其下层领袖们的世

界，是一个甚至于在今天的台湾和人民共和国以外的中国文化圈内都仍然存在的世界。尽管受到官方的压制，它的命运依旧不得而知。这是一个只到现在才在西方引起学术界关注的世界。它的二十世纪史已在待写之中。

在中国知识分子自身内，已经出现了学者、政治家和作家——诸如顾颉刚、郑振铎、瞿秋白、鲁迅和沈从文及其它一些人，他们已将自己与大众文化的世界联系起来。正如我们在下文将要表明的，他们已倾向于按照自己的关注和理解来看待那个世界。不过他们将其先驱者——日本学者的著作与某些西方的人类学者的著作糅合起来的创作，则将推进这方面的未来工作。

本章的中心，是讨论五四时期（放得较宽）及其以后的知识分子阶层的问题。然而要开始说明五四就必须向前追溯。显而易见，对研究20世纪知识分子历史的所有学者来说，那些将支配本世纪前半叶中国（或更长时间）的主题的某些方面，事实上在19世纪末和20世纪初就已形成了。由于这些主题中有许多在本卷由夏绿蒂·弗思（Charlotte Furth）和李欧梵（Leo ou-fan Lee）所撰述的章节中已作过分析，我们在此只须作一简单的概述。

## 1911年革命和“新文化”

1911年的中国革命，通常被认为具有表面性，它没有产生任何彻底的社会变革。然而它却留下了这样一些结果：普遍王权及其使之合法化的全部宇宙观崩溃了；整个社会政权的分裂和军事化渗透到地方各级；社会众多层面上的道德权威已经丧失；控制各地的新老地方权贵彼此争斗不宁；新的

共和国在建立自己合法化的基础方面也归于失败等等——所有这一切都使当时的知识分子们感到寒心。其实，上述这些倾向有许多在1911年以前已经萌生。科举制度的废除，对士大夫的社会地位就发生过巨大影响。王权的宇宙观，受到过康有为、严复、梁启超和其他一些人进化论的浸损冲击，用林毓生贴切的话说：“在此长时期内，围堤的闸门已渐被侵蚀，所以在它最后坍塌时，任何东西也抵挡不住这股涤荡一切的，汹涌澎湃的激流的冲击”。<sup>①</sup>毫无疑问，如果对1911年至1919年中国社会的所有方面进行客观的研究，就会发现情况已发生了变化，甚至还出现了某些积极的发展。然而，在绝大多数“上层”知识分子的心目中，当时的中国社会却是一整个堕落、分裂、腐败和残暴的景象。但不知为何，进化之潮，在中国却似乎并没因此而变为绝望的小溪。

此刻，严复和康有为都坚信，“进化不能诉诸暴力”，并认为处在中国当时实际的进化阶段，共和革命实属一个巨大的错误。梁启超则接受了革命和帝制被废除的现实，他认为这是历史发展的必然铁则。在此之后他始终支持袁世凯创建共和独裁的活动，并相信他能完成中国现代化的任务。康有为则一如既往地坚持进化论立场，他继续相信，在这一点上非王权的标志不足以恢复已失去的中心。<sup>②</sup>这一时期他们三人都有一个共同倾向，即比较倾心于接受文化民族主义的前提。康有为自然还是强调，在他所谓的社会发展中级阶段即“小康”阶段，孔教仍然也不可少，而此时的严复和梁启超，面对日益腐败的社会现实，也更加认定，中国至少还需要有一个稳定的共同信仰。恰是在这种情况下，我们发现严复在孔教会主张将孔教定为国教的请愿书上<sup>③</sup>签了名。他解释说：唉，中国目前还处在从宗法制向军事制社会的过渡阶



段，④在这阶段一种宗法制信仰尚是必要的。

积极革命者对此的反映则形形色色。许多人很快表明，他们的思想信仰是加强了而不是深化了。不久他们即卷入令人讨厌的军阀时代的政治之中。孙逸仙在二次革命和三次革命后的凄凉岁月里继续（积极地、而不是有效地）寻求一种政治力量的基础。国粹派则很快发现，腐朽的满族已被推翻，而汉族却并不能因此自动地实现其充分的“复兴”。就刘师培那样的人而言，虽然他依旧专注于维护民族文化的传统，但是对这种信仰可能通过政治途径来实现的幻想，却已破灭了。用劳伦斯·施雷德（Laurence Schneider）的话来说：“现在，这批人的文化使命成为他们团结一致的唯一源泉。”⑤其文化概念重点倾向于文学和传统学术，这使得它成为反对五四时期语言和文学革命的深刻根源。

但对二次革命沮丧之情最明显的反应，是以新青年杂志为最著名代表的新文化运动。新青年杂志创立于1915年，主编为陈独秀。如果将这个运动的特征作一总体描述，我们在相反的方面发现它对整个传统文化进行了更激进——更“全盘性”的攻击。陈独秀告诫青年要“自主的而非奴隶的，进步的而非保守的，进取的而不是退隐的。”⑥这里本没有什么新颖之处，但是此刻直接攻击的目标，并不是简单的对准传统儒家的社会政治秩序，而是用以反对包括“儒道释三教”（不是指那种群众的迷信文化）的整个传统。

这时，社会达尔文主义进化论依然被援引，但在某种意义上，“旧社会”和“旧文化”却被视为一种巨大惰性的，麻痹了民族灵魂的沉疴。毕竟，革命已证明，它虽然摧毁了整个传统的政治结构，但却并没有改变已浸透社会的腐朽。的确，不仅过去的僵死的势力还有力量持续，而且似乎还存

在一种恢复它自身的能量（如袁世凯企图复辟帝制就是一例）。这样，摆在面前的紧迫任务就自然是改变民族的整个意识生活。“新文化”的领袖们，感到这个任务是任何政治措施或制度改革的绝对必要的前提。胡适在1917年从美归国时作出的“20年不谈政治”的决定，似乎就表达了整个新文化派的一种共同感。正如其主要喉舌的名称一样，他们认为其首先和基本的支持者是那些受过教育的，尚未被“陈腐朽败”所侵蚀的青年人。

无论怎么说在“新青年”和那些先驱思想家的观点之间，似乎只有一个程度的不同。面对我所谓的列宁主义的困境，先驱思想家们逐步强调变革社会过程中意识观念的作用。不过，他们的教育方法，得到了一种感觉上的支持，即在满族改良运动过程中社会制度结构内实际正在发生或将要发生的变化感的支持。演变——借助于某些观念——似乎已经发生。同样，“新青年”派在1919年之前的诊断，也使得他们感到除了变革观念意识之外，没有什么能够变动社会。

在1919年以前，新文化运动的一个方面，且对后来继续发生影响的一个方面，是政客和知识分子之间尖锐的分化。这种分化在1905年废除科举时就有过征兆。然而同样清楚的是，尽管过去的“士大夫”陈腐不堪，但是后来那批最初的知识分子和另一些最初的官僚，却总是来源于这批人。而且，在1919年后的一段时间里，许多知识分子还曾一度沉浸于政治生活中。但是，那批知识分子（尤其是专门的学问家和作家群）作为一个独立阶层的自我意识，甚至一直维持到1941年以后，而且这种意识本身还带着知识分子生活中某种持续不断的自治自主的权利感。

新文化运动的另一个极其重要的方面，是“新文学”的

诞生。这里，我们也看到文学的出现是一种重要的、独立存在的人类经验领域的形式。<sup>⑦</sup> 尽管诗歌和纯文学长期以来成为文人学士完美的上层文化的有机组成部分，它们从未在自我修养的完整程序中被分离出来，历史上一直存在象欧阳修那样的正统文人。但是，文学作为一种高雅的、独立存在部类的概念（在纯文学意义上）却并不普及，尤其是小说的创作，始终不被视为受尊敬的高雅文化活动，而只是不登大雅之堂的雕虫小技。在提倡写小说作为宣传社会政治思想的有力的感情媒介方面，正如在许多其它方面一样，梁启超是一个先驱者。年青的周树人（鲁迅）和周作人兄弟也是这方面的先驱人物。他们在1911年以前留日期间，就怀有用文学为武器，去医治中国人精神痼疾的志向。然而，只是到了新文化运动，才有效地发起提倡新的“高级文化”的白话文学。如果新文化把小说类提高到一个上层文化地位，那么通过将它与小说必须“服务于生活”的观点结合起来，就能在很大程度上做到这一点。因此，中国新文学从一开始就主要转向于文学必须为社会伦理目标服务的观点上来。当然，这个根本方向并不妨碍在保持基本目标不变的前提下，从纯文学方面去吸收伟大作家们的某些东西。

甚至于郭沫若、郁达夫和其他一些显然已揭橥“为艺术而艺术”旗帜的浪漫的“创造社”成员，也深深地被那种并非严格的艺术家所具有的观念所驱动。<sup>⑧</sup> 正如我们所见到的，作为对传统生活的压抑性结构具有一种解放意义的浪漫主义，在1911年之前就已出现了。甚至那时有关对生活中个性意义的寻求，就如同追求革命的罗曼司一样。在1911年以后政治拯救戏剧性失败的那些年里，青年知识分子处在对公共的和私人的传统价值信心明显衰落的社会环境中，他们对

自己生命意义的关心，成为新文化运动的一个重要方面。在某种程度上，基于自由和浪漫意义的“个人主义”，此时似乎对个人的生活发生了直接影响。但这种影响对先驱的一代来说，却并不完全是真实的。他们仍然过着信奉传统儒家家庭价值的舒适生活。至少，有一段时间，对个人主义的关切本身似乎并不全是作为实现社会政治目标的手段和工具。胡适在他发起的《新青年》“易卜生专号”上对易氏《玩偶之家》的翻译，便是这种关切的标志。同样，那陶醉于自己未满足的感情渴望中的浪漫主义“创造社”作家，除了一种对“为艺术而艺术”的关切之外，也没有什么别的目的。用利奥·列（Leo Le）的话说：“与法国象征主义者那艺术不仅调整生活，而且还为艺术家自身建造一座新的逃避所的观念不同，成（仿吾）的主题指向其它方面。”<sup>⑩</sup>即指向一个压倒一切的对“生命”的关心，不管这种关心采取的是郁达夫那令人感伤抑郁的自我放纵的形式，还是采取郭沫若那高翔的自我陶醉的形式。

明显与新文化运动相关的另一个发展，是以胡适、顾颉刚、钱玄同等为代表的，可以被称之为对传统国故的“考证”运动。

关于各种传统教条和经典的合法性与可靠性的争论，一直是中国多少代思想的特征。清代考证学派的大语言学家已培养了对神圣经典的批判态度，尽管他们的工作所归的可怀疑批判的内容，更多的受到他们20世纪的赞赏者的怀疑。康有为——一个不折不扣的批判性学者——在20世纪初曾试图对正统可靠的古文经进行系统的攻击，以坚持他自己今文经的看法。

象康有为的学术那样，“整理国故”运动恰如胡适所指

出的，它有一个深刻的思想动机。用劳伦斯·施雷德的话来说：“科学”方法的运用，“能逐渐消损和夺去正统历史和圣典之历史依据的可靠性”。<sup>⑩</sup>摆脱传统中已死去的方面最有效的方式之一，就是去弄清支持那种传统的荒谬神话的事实真相。终于，这种历史研究之批判性的解救工作，即把历史研究从昔日观察过去固定正统的原教主义和常规方式中解救出来的工作，开始被其他“国学”家从事起来——而且连以后那些不必赞同胡适、顾颉刚攻击传统的偏见的“新传统主义派”学者，也开始进行这项工作。

甚至就攻击传统的“新文化派”学者自身而言，他们的目标也并非完全是破坏性的。尽管胡适、顾颉刚和傅斯年他们都憧憬建立一个和同时代的西方相同的模式。这就恰如中国的民族主义者们也并非完全渴望能在中国的过去找到胡适所谓的“国故”，来实现中国的现代化一样。胡适的老师杜威所提倡的科学观，从其逐渐增长的进化观念出发，就鼓吹今天的思想通过某种方式来源于过去。无论是顾颉刚还是胡适，他们都的确能够从传统的中国思想中发现他们自己满意的，具有现代意义的东西。清代的学术里有假定求证式的“科学”方法，中国古代思想中有着逻辑的起源，而且在胡适看来，过去存在的生动的白话文学同颓废的形式主义的古典文学就恰恰形成鲜明对照。这种将士大夫虚伪的和沉闷的“上层文化”同充满活力的民间文化相比的平民主义思潮的主题，最终导致了顾颉刚对民间文学进行广泛研究。对新文学和新学术同等关心的胡适，他后来也能够把这两种兴趣结合起来，并运用到对过去的白话小说的学术调研中。所有这些努力，无论是文学、学术还是简单的宣传，它们都被贯注于新文化运动的共同前提。

尽管承担着共同的前提，但当我们把运动的那些主要领袖——胡适、陈独秀和鲁迅相提并论的时候——我们却强烈地意识到他们之间深刻的不同。1911年之前，当胡适还是一个青年学生时就已深受严复和梁启超的社会达尔文主义进化论的影响。他在美国留学的幸运经历和对早期杜威哲学的接触，后来似乎通过一种平坦的进化观导致他对陈独秀那著名的“德先生和赛先生”的公式——一个一旦树立在前就基本不变的范式，具有着自己的理解。严复那种来自培根、穆勒的科学概念，作为一种简单的归纳主义，提供了一座通往杜威实验主义概念的桥梁。而胡适自己在20世纪初美国的生活经历，又给他提供了一个正在发生影响的幸运的民主形象，尽管他同时也满腔热情地接受了杜威关于真正民主的更先进的批判观点。

在约翰·杜威看来，科学和民主是不可分割的价值观。仰赖于假说的科学实验方法运用到对“疑难问题”的研究中去，就代表了一种对一切精神权威和先验教条——无论是宗教的，政治的抑或是形而上学的拒绝和否定。因而它便成为维护自由的基础。如果人们协力把那已如此成功地运用于自然的科学方法，运用到对人类社会和文化问题——一个至今仍然桎梏于教条的绝对权威之下的领域的研究中去——那么，真正自由和平等的理想终点就将接近于实现。如此设想，科学智力的扩展，通过教育普及全人类，将导致人们去分析和有效地对付他们所面临的共同难题，乃至于协调彼此的利益冲突。尽管杜威对“政治民主”和宪政徒具形式的弊病作了尖锐的批评，但他整个的观点，将宪政民主视作一种能共同接受的“竞赛规则”则没有什么疑问。

当时，胡适好象接受了杜威作为方法论的科学观点，但他对哲学家杜威所提出的精微的认识论，则似乎完全逃避了。他发现将杜威的实用主义同简单的机械——自然主义的形而上学结合起来是完全可能的。<sup>①</sup>在这方面，即使他的自然主义没有受到佛僧道士宗教暗示的妨碍，却也更多地保留了严复和梁启超的传统。再者就是，杜威那在解决社会政治问题时，对“科学调查”和教育的强调，以及他对“纯粹政治”的反对，似乎强化了胡适一种既存的倾向，使其认识到，当时混乱无理的政治斗争与中国的真正进步无缘。

杜威对科学智力和教育的强调，彻底转化为整个新文化运动对改革意识生活的强化。正因为此，当胡适在1917年一回国时，就与这个运动变得如此紧密相关实在理所当然。胡适对语言改良的浓厚兴趣与整个运动宏阔的教育目标保持了全面勾通。他对新文学的兴趣，既反映了他对文学的深深爱好，也反映了他深信文学的情感力量能为传播新思想提供一个最有力的工具。当人们全面回顾他一生的时候，不能不感到，胡氏那明显的书生气和学者式的关切，不仅体现了他个人的偏爱，也表明了他那毋庸置疑的真诚信念，即相信“整理国故”是一个至关重要的文化任务。这并不意味着在那些年里，他在论著中不将大量注意力投放到对社会和政治问题的关注上。不过，由于实在无法将大部分的精力都投入到影响实际的政治事务的过程中，他感到他更适宜于运用“科学智力”去批判文化遗产。

回观陈独秀，我们发现他实际上发明了“德先生和赛先生”的公式，其关于这两个主题的观点与胡适有细微的不同。他的性格易于冲动和急躁，这一点也不象胡适。事实

上，西方思想对他占支配地位的，与其说是美国，还不如说是法国，但这并不重要。陈的科学观基本上属于粗糙的达尔文形而上学，在他那里，科学是一种能被用以浸坏传统价值的腐蚀剂。有一段时间，陈看到进化之势在中国仿佛已完全陷于停顿，这造成过他一度的悲观失望。但同胡适一样，他基本上却能够将其“科学的”决定论，同对知识分子的一种强大信念结合起来。与胡适不同的是，作为一种零碎的实验方法论的科学之积极学说，并没渗透到陈氏思想意识的中心。因而他后来能把科学的应用从达尔文主义转为马克思主义，其间却并不因此而丧失一种无可置疑的真理感。

同样，胡适的科学方法的概念，似乎也并不妨碍他提出全部的革命性变革的思想要求。不过，更加推崇法国大革命，并将其视作现代民主根源的陈独秀，尽管他在1919年以前，完全提倡一种反政治的文化改造途径，但他则可能生来就更偏于提倡革命性变革的主张。然而，在1917年至1919年的亲密合作期间，他们二人在对个性和民主因素等的看法上，却存在很大的相似点。

成为现代中国最卓越的文学巨匠的鲁迅（周树人），则是一个不同异常的敏感者，其一生更多地是作为一个文人。他好象对“黑暗势力”具有一种特别的感受。在青年时代，他较早的皈依了进化论，然而甚至在1911年以前，他就对此萌发了朦胧的怀疑。他自己的家庭经历，他对中国的“奴性”和腐朽的深刻感受，似乎在1911年以前就已减弱了其对进化之有效性的信念。他对尼采作品的接触，并没使他变成一个真实的尼采，反倒使他成为一个具有反对大众“奴性”的自由英雄的敢于挑战的活生生的形象。有一段时间，他



沉溺在对尼采——拜伦诗歌里那种英雄的青春般的梦想中，希望他们能够将人类从精神的沉睡中唤醒。可能正是尼采和拜伦，导致了他非常早就对西方欧美的那种平凡无聊的“资产阶级”文化明显的缺乏同情。尽管受到过严复的影响，鲁迅对西方的专家治国思想观念，和大量西方文学作品中那种超然的“现实主义”保持冷静的态度。而这些文学作品，带有格外复杂的人类道德生活观点。

1911年辛亥革命后的情形，使鲁迅感到就如同被锁入一个无门窗的铁屋子般绝望。他寄望于尼采文学中那种英雄有能力塑造社会的幻想迅速破灭了。他对中国糟糕的过去和现实的“全盘”印象，如果不是完全阴暗的，至少也比他的“新文化”同僚的看法要更阴暗。他认为，当时中国的那种残酷、腐朽、奴性和伪善，并不代表着一种传统价值的衰落，而在某种意义上实际恰是那些危害性价值的表现形式和说明。在《狂人日记》里，他不仅清晰地揭示了传统价值“吃人”的现实，而且还表明那种传统的礼治理想也不过是一种“吃人”的理想。甚至于他还认为1911年以前的年青的革命者也曾受到过这种梦魇的毒害。鲁迅决定再次拿起笔，便是对新文化运动“教育”目的的一种反应，不过它却似乎是一个更高层次的怀疑性反应。

除了他“全盘性否定传统”之外，指出其在文学想象的层次上鲁迅继续被中国过去的某些“反动的传统”方面所吸引这一点也是重要的。然而他所注意的过去，全然不同于胡适从中寻找“国故”的过去。而是南朝放荡不羁的玄学家的过去，是普遍的想入非非的清淡的过去，甚至是某种内在的个人价值的过去。但是这些吸引物中似乎没有一种，将

鲁迅从把传统视为一个整体予以否定的倾向中扳转过来。

## 五四及其结果

在论述1919年五四事变的结果时，我们在此将不详细地谈及发表在大量新式期刊杂志上的学说之复杂性和多样性。五四只是标志着新文化尤其是其“全盘性”的否定传统的阵势在扩大过程中的一个总爆发。然而很明显，昔日那些被信奉的最为时髦的学说，现在已经不再新了。

我们在此所要论述的这些事件的主要结果之一，是他们对中國病症进行纯粹文化诊断的影响。五四是一个政治行动——一个表面上抗议和反对外国帝国主义的有效的行动，它甚至还曾一度导致过群众运动（尽管只有学生和市民阶层参加）。新文化的领袖们过去主要关切的是中国的内在病症，他们思想上的社会达尔文主义的特点，并没有整体上导致其对帝国主义列强的行径进行道德评判或把中国的病症根本归咎于外来因素。然而，民族主义者的急躁和学生们的紧迫感，却迫使这些知识分子中的部分前辈们，把眼光从其长期所从事的文化努力中，一度转移到面对当时中国政治的悲惨状况上来。

甚至于反政治的胡适，也被五四事件逼得不得不重新确定他的态度。直接的表现，是他希望他所高兴看到的，似乎在青年知识分子中已然开始的文化变革，不致于转化为政治，而是转化为“社会运动”。此时正在中国讲学的杜威，看到中国的学生组织，已经投入到民众教育、社会和慈善服务，并且参与到朝气蓬勃的知识分子讨论中的情形，通过自

己的观察，他对胡适的希望进行了鼓励。<sup>⑫</sup>胡适称之为“民众要教育，妇女要解放，学校要改革。”<sup>⑬</sup>而在他，所有这些目标绕过1919年存在于中国的难以对付的政治军事强权，可能被实行的设想，似乎已经开始萌生。到1922年夏天，胡适在他的朋友丁文江的推动下，说服自己创办了《努力周报》，从而开始坦率地投身政治。

丁文江，作为一个能干的地质学家，是新文化运动中主张“科学的”知识分子中少数可怜的几个科学家之一。他受教于苏格兰而不是美国。<sup>⑭</sup>在那里，他彻底接受了英国经验主义的科学观（象胡适一样，他也是清代“经验主义学派”的赞赏者），这是一种不同于杜威那种实验主义翻版的和带有民主原则的经验主义。因此，丁对于胡适所强烈憎恶的军阀和政客，很少进行道德评判。他那种对已确立的强权的态度似乎是——于我们的目标有用吗？胡适在那段过渡时期，痛苦地意识到政治强权妨碍了知识分子言论和行动的自由权。他还意识到新的独裁的“主义”之兴起——准备着预先占领政治活动的竞技场。从此以后，他的政治活动的一个方面便是作为一个自由主义者去呼唤“人权”，反对政府的独裁行为，这成为其余生所一直忠诚的事业。

胡适政治目标的另一个方面——主张“好人政府”和“有计划的政府”——已经指向了在中国如何将“科学”与“民主”结合起来的重大难题。按照“普遍实用”这一科学的定义，杜威自然希望，科学研究的方法将迅速普及于美国社会，并通过新式教育使科学成为启发人民的武器。而根据中国的情形，胡适则只能希望接受过科学洗礼的人们（定义为“好人”，且在数量上也少）能够将他们的影响，施加于

业已建立的权力中心。胡适在迫切感到必须依赖受过科学洗礼的社会精英方面，丝毫不亚于共产党人和民族主义者。他希望能与吴佩孚当局合作的幻想自然是短寿的，而且，胡适很快就又重新回到他那解决中国问题的文化途径上来。

在五四时期的这批人中，能较好地利用浪漫于青年当中那种民族主义政治热情的，是孙逸仙和他的追随者。不管人们将孙视为一个思想家，抑或是一个政治家，实际上在1911年至1919年的整个凄凉岁月，他始终不曾改变其建立一个强大的中央政府的政治目标，然而他的方法却是无效的。他没有困扰于“新文化”所诊断的中国文化病症，相反的，甚至在1911年以前，他对“国粹”思想的接触，就已使他确信对中国以往所成就的民族精华，必须加以培养和发扬，他甚至还对那些要被珍惜的思想，作了某种确定的解释和发挥。

在这些要珍视的传统价值中，有一个就是关注和重视“民生”的悠久传统。这一点孙中山（同梁启超一样）很早以前就已将其与西方社会中尖锐阶级矛盾的“社会主义”批判联系起来。他不断强调，在中国传统的社会里，阶级对抗同西方相比要相对缺乏。而且在1911年以后那些日益痛苦的岁月，他把大量注意力投入到如何在中国创建一个纪律严明而又统一的先锋队政党的问题上。大致说来，他对西方式的宪政民主已逐渐丧失信心。正因为如此，孙中山和他的那些最亲密的追随者，为了对付军国主义列强，在十月革命后，对列宁的建党观点以及布尔什维克模式表示出热切的兴趣也就不足为怪了。这些追随者中有些年青人——诸如胡汉民、戴季陶、朱执信等，的确明显证明很快就接受了基于西方行为分析的列宁主义的帝国主义理论。<sup>⑤</sup>

## 问题与主义

一个更具重要意义的冲突，是由五四时期各种学说风行而引起的“问题与主义”之争。论争在胡适、李大钊及其他关心这一问题的人中展开。过去，那些在马克思主义鼓舞下写成的教科书里，论及五四以后中国知识分子历史时，常常是找出一系列论争，并使每次论争都导致一方的明显得胜：先是进步力量的增长逐渐导致马克思主义的胜利，而后是在马克思主义阵营内部，达到“真”马克思主义战胜假马克思主义。然而对这些争论稍微低调一些的看法则不致产生如此自信：指出明确的胜利者和失败者。

1919年7、8月，胡适在《每周评论》上发表有关“问题与主义”的文章，这是对他的朋友陈独秀、李大钊及其他人进入共产主义者阵营动向的阻挠式反应。正如他后来所指出的“孔丘朱熹的奴隶减少了，却添上了一班马克思克洛泡特金的奴隶。”<sup>①</sup>在这些文章中，胡适将杜威的科学方法与“全盘性”的“主义”进行了明确比较。他认为，杜威的科学方法，指导人们关注具体情况和问题方面，并对它们进行分析，从而为特殊问题提供具体的解决办法；而另一方面，“全盘性”的“主义”，则声称为所有的社会问题提供整个的“根本解决”，正如人们可能预料的那样，反对者驳斥道：所有单个的社会问题都与一个总的结构或制度紧密相关，只有当“制度”被整个改变了，这些问题才能从根本上得到解决。有趣的是这时陈独秀尚没有站在共产主义者的行列中，他仍倾向于支持胡适的论点。然而，李大钊和许多学生则渴望从

无政府主义和马克思主义中去找到他们热情希望的依据，即中国的全部问题的确可能得到“根本解决”，而且历史将导致这种解决。不消说，在1949年以后，胡适自然被当作了这场论战的明确失败者。

人们不一定非要成为杜威“科学方法论”的信徒，才会相信一切社会，无论其社会结构如何，都面临着单个的问题，也不管这些问题是如何与其它问题纠缠在一起，都应当把它们分开来考虑。新中国的创建，的确解决了一些基本问题（其中政治秩序的建立则似乎仍维持了它的一般正统性），但即使是新中国的领导人也承认，新中国在成立后仍继续面临着重要的甚至是基本的问题，它们有的是老的，有的是新的，而且其中还有许多都不容易解决。

胡适的致命弱点，也是其论敌的最有力之处，即在于他认为人们不必正视关键的政治问题，就可以着手解决教育问题。他觉得，在当时中国的环境中，人们都致力于建立各自政治力量的基础，势必将卷入感情用事、尔虞我诈和军阀暴政的漩涡之中。而所有这一切与科学理性所要求的解决问题的态度，是毫不相干。在一定程度上，胡适自己与政治的关系就如同他的科学家朋友丁文江一样，只能是希望影响当权者，使他们能接受自己的意见。

这里所包含的，并不是什么能否在任何情况下说服掌握社会和政权者实行改革的理论问题。丁文江不象胡适那样对军阀有种道德上的忌讳，他在一段时间里实际上能够影响江苏军阀孙传芳在上海地区进行某些审慎的城市改革。然而，在中国当时那变幻莫测的恶劣的政治环境中，当权者们却不容易从他们狭隘的政治生存的羁绊中摆脱出来。

另一方面，共产主义者（尽管并非著名的李大钊），则准备建立自己的政治军事力量，并根据当时难以驾驭的力量现实来采取行动，也不管这些力量是否最终符合马克思主义者分析的阶级范畴。这并不意味着1919年的李大钊或其他自命的共产主义者们已经接近于“根本解决”中国的所有现实问题，也不意味着“革命”的口号给中国的政治带来了任何立竿见影的效果。法俄革命被称之为社会革命，而不是简单的政治革命，尽管其核心是消灭既定的旧政权。在1919年四分五裂的中国，消灭北京政治不会有什么结果。民族主义者和共产主义者要明白，他们在其后几年的任务是解决如何建立新政权基础的问题，而不是消灭旧政权的问题。虽然社会不能脱离政治，但政治的任务，则在于建立新的政治秩序，而不只是破坏旧的。

## 大众文化的主题

五四事件没有产生直接的政治效果，知识阶层的许多人包括鲁迅在内，都对其重要性没有什么特别深刻的感受。而另一些人诸如胡适、顾颉刚、傅斯年等，则继续认为中国问题的根源在于文化，因此他们必须“整理国故”。

在“整理国故”这项事业中，有一个新倾向，就是人们对研究大众文化表现出积极态度。甚至于胡适也坚持认为，过去的白话文学比上层文化中枯燥的古典作品更具生机和活力，因而他把大众作品纳入了自己的研究视野，看来他似乎要把过去的“白话文学”作为国故来加以保存。但这绝不意味着他对群众宗教文化的任何方面有什么兴趣。不过大众文

化的生命力却导致他鼓励顾颉刚等人去努力探究社会习俗和地方风俗，征集民间故事和民歌。顾颉刚受1919年以来学生“到民间去”这一新运动的影响，并能将这一运动同自己的想法联系起来。他认为过去属于旧士大夫阶层的知识分子，现在应该利用知识分子业已形成的新的自主权，让自己与民众发生勾通，然而要做到这一点，就必须始终采取科学的研究方法，去研究群众的意识生活——民间传说，民俗和民歌。<sup>①7</sup>

这项工作一开始就体现了以通俗形式传播新的启蒙内容的意图，如创作通俗民歌并赋予其新的教育性内容等。但就顾颉刚而言，他对民歌、庙会、节日等的研究兴趣日益浓厚，并逐渐发现民众文化形式所体现的艺术价值。在一次抨击国民政府1929年的反迷信政策时（总的来看，这种政策基本敌视大众文化），顾颉刚抱怨道：“迷信未必被消除，而前人的艺术遗产反倒确实给抛弃了。”<sup>①8</sup>他在对大众文化生命力创造力的赞赏程度增大的同时，对上层文化正统观念的科学非难也更加尖锐。他采取思想先驱们的揭露方法，指出从秦到清，上层文化一直被用于抑制人民的创造性生命力。顾在主办《歌谣周刊》和《民俗周刊》等刊物的多年学术活动中，和其他从事大众文化研究的学者如郑振铎、钟敬文等，编辑出版了一个很有影响的研究文集。

当时，对大众文化的“独创性”内容发生兴趣的，并不限于那些专门的研究学者。鲁迅对中国大众文化的许多方面如木刻艺术和民间戏剧的矛盾心理，就不断丰富着他的全部小说创作。同时，在湘西边寨渡过了青年时代的沈从文，则写了大量关于那里杂居的苗汉人民生活习俗的小说，在这种



大众文化中，他也找到了一种未曾反映的生命力的源泉。

在上述这一切中，人们很难发现知识分子对那些反西化的人们如佛教徒、多种信仰者和秘密会社成员正进行的运动，有任何同情倾向。看来，政治性的启蒙必定来自别处。

这种政治性的观点，在共产党人瞿秋白那里得到了明显的反映。他严厉批评了其马克思主义者的同志们文学作品之“西式古典风格”。他的观点很简单：如果要在中国写出唤起民众的革命文学（他这里的民众主要指城市无产阶级），就必须用民众了解的语言，写他们熟悉的生活；通俗的形式本质上在于服务于内容，而不在于形式自身的内在价值。瞿把注意力集中在城市劳动人民身上，因而他确信自己基本上与“现代”平民打成了一片。总的来看，瞿对“大众文化”学者的批评是极其严厉的。那种被胡适如此推崇的白话文学，就其实质而言，不过是知识界的事情，而且民众文化中所包含的大量迷信成分则注定要束缚人民自身。后来在延安时期，毛泽东接受了这一主题——用大众文化形式（现在大众指农民群众）严格地服务于现代政治的目标。然而，此时毛泽东那民族主义式的强调，导致了他对以往大众文化的价值作了稍多肯定一些的估计，并赋予其内容以更为广泛的意义。象胡适一样，他准备承认中国的白话小说属于人民文化的范畴，然而却又怀疑作者的“大众”性。

## 新传统主义——从文化遗产中寻求真理

迄今为止，西方的有关著作很少注意五四运动的另一后果，即与五四运动的“全盘性反传统”正好反向的整个“新

传统主义”。而对与这种倾向有关的代表人物的忽视，则又基于这样一种前提——假定1949年新传统主义的最终破产宣告了这一思想的全无价值。首先应当指出，这里所涉及的人物与上面讨论过的大众文化的倾向关系甚微。他们一旦认定上层文化同“中国精神”大体一致，便大胆地转向了过去的上层文化。而且，他们在不同程度上还了解现代西方思想，并毫不犹豫地利用它们来论证自己的主张。约瑟夫·勒文森认为，从西方哲人的思想里寻找证据这一点，再次表明他们思想“因循守旧”的本质，同时暴露出中国传统思想对保持自身的优势缺乏信心。这是通过从中国思想中寻找与西方相同价值观来维护民族自豪感的又一例证。然而，当这种浪漫的文化民族主义不断出现时（最引人注目的是1927年以后国民党的思想体系），人们就不能预言说这是照例必有的老一套了。

勒文森的看法对于刘师培、柳亚子和其他五四前参加革命的国粹派来说是正确的，但五四以后这批旧式国粹派的后继者则代表了完全不同的另一类人。象梅光迪、吴宓等都曾在哈佛大学从师于著名学者爱尔兰文·白璧德 (Irving Babbitt)。他们与国粹派虽仍然有关系，但却采用了完全不同的方法，这些在其所主办的《学衡》杂志中得到了表现。他们通过白璧德，接触了作为人生批评者的西方文学批评家传统。白璧德把“古典的”和“浪漫的”范畴提高到人生态度的高度。认为“古典的”代表超历史的审美、伦理标准，以及个人精神生活的“内省”，它象征着秩序和组织；“而浪漫的”则代表着所有标准的丧失，个人感情和集体生活的失控等等。《学衡》领导人相信，正是这些范畴表明了文化的差别。他们在

很大程度上受白璧德的影响，认为儒学的价值和古典文学象征着中国最为古典的部分。这是否代表“文化民族主义”或一种超文化心灵共鸣的实感尚不能确定。实际上，“新传统主义”这一特殊标志本身并不重要。自认为是儒学真正继承人的梁漱溟，就认为整个国粹派的学术和审美所关注的中心，体现了一种“抱残守缺”的倾向。<sup>①9</sup>

值得注意的是，指明五四以后“新传统主义”思潮主导路线的仍为常常多变的梁启超。梁作为中国民间代表团成员参加了巴黎和会。他在游历欧洲时，真正感觉到一次大战灾难过后欧洲大陆许多思想家的忧虑和沮丧情绪。这次游历促使他写成《欧游心影录》一书，书中实际上对“东西方文明”的本质进行了重新估价。这种形式的议论，以前严复、陈独秀等人的著作中已经有过，其讨论往往把本来很复杂的文明简单化了，在他们那里，文明成了容易处理的两极。梁认为，西方文明实质上始终是一种物质文明（如其所称），该文明一心以科技去征服自然，最终成就了一个个人、阶级、民族之间无情冲突的达尔文主义世界。梁氏对西方文明的评价有过一个前后矛盾的转变，以前他把达尔文主义视为一种正确学说加以热情吸收，而现在西方的批评家则把达尔文主义当作了导致一战灾祸的罪魁祸首。既然这就是西方文明的实质（其侵略好战的本性有更早的历史根源），既然他现在发现西方到处是象倭铿、柏格森这样具有更多精神倾向的批评家，那么现在他就要致力于去发掘东方文化的价值了。

然而，与我们的论题更为相关的，是梁启超此时从何处发现中国精神核心的问题。他不是在他过去研究过的所谓“外在世界”的学说——关于礼义、制度和社会组织法则的

学说以及关于物质世界构造的理论中发现的。在这方面中国还必须大量学习西方的物质和社会技术。他恰恰是在那些强调“内在世界”的思想方式——朱熹、王阳明的宋明新儒学以及他年轻时颇感兴趣的佛教哲学中发现的。独特的中国文化精髓，在于其信奉人具有将自己同不可理喻的万物之源统一起来的内在直觉，和一种产生精神力量与道德自我改造的源泉。相反，西方自由的思想，则仅仅以人的生理需要为满足，而不根据宇宙中基本的道德自律。

就梁这个多变的人来说，人们实在很难完全确定其思想的渊源。约瑟夫·勒文森认为，此时的梁从他新发现的中国精神优越感中，得到了一般民族主义式的极大满足。这种假说可能是很正确的。而梁氏从宋明新儒学中找到中国思想的核心这一点，则预示着下一时期整个新传统主义运动的主要倾向。

## 科学与人生观的论战

新传统主义呈现的另一重要阶段，同时也阐明了中国“科学”一词定义的是“科学与人生观论战。”<sup>⑩</sup>这一论战是由梁启超的年轻朋友，学过德国哲学的张君勱在1923年发动的。张氏认为，科学不能解释人生，因为人生是“主观的，直觉的，自由意志的，个人独特的”。这种观点既反映出德国关于“自然科学与精神科学”（Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft）的争论，又体现了他对新康德主义的研究。与梁启超不同，张君勱敏锐地意识到德国哲学与英美经验主义传统的对立。不过，他却似乎能迅速实现从康德认

识论的不可知论向王阳明的宇宙直觉主义的转变。

当时，知识界最具体代表科学的是丁文江，他接受了张君勱攻击科学的全面挑战。自从严复的著作第一次论述科学以来，“科学”一词就在中国传播着一种绝对正确的理念。而从一开始流行的那种“科学概念”，则属于培根的归纳主义。这一概念，在严复翻译的穆勒《名学》中有过最完整的表达。约翰·杜威以经验和实验为中心的科学研究方法明显保留了这一传统，尽管他对英国感觉论者的经验主义有很深的保留态度。然而，从严复到毛泽东，似乎没有什么人怀疑象斯宾塞的社会达尔文主义和马克思主义之理论体系的基础，而这些理论体系恰是建立在由归纳观察获得概念的基础之上的。在中国，很少有人认为自然科学的利刃主要在于数学和演绎推理的力量，而不在于观察和简单的实验秩序。

丁文江的观点基于卡尔·毕尔生的《科学入门》的实验主义认识论。该书认为科学只提供了人们组织和分析人与万物唯一联系的感觉材料的方法，除此之外，人们永远也不可能了解表象的“本身”。虽然，他在这里稍稍引进了西方认识论的不可知论，但其科学观却没有脱离科学主义的传统。正如夏绿蒂·弗斯在本卷第七章所指出的那样，丁文江的地质科学正好是一种观察分析科学。参加论战的其它人如吴稚晖、胡适，还有最终成为共产党的陈独秀等，几乎都忽视了丁文江的认识论（也即杜威的认识论），他们坚信，科学要么证实吴稚晖提倡的交织着佛道观念意象的机械唯物论，要么证实马克思主义新的真实的社会科学。胡适和陈独秀都认为科学是支配自然界和社会的一种工具，这就削弱了张君勱所信仰的个人“内在”改造的精神和道德力量的基础。此外，这

场争论完全揭示了这一事实，即科学一词本身已不再提供任何统一的共同基础。

张君勱的论点及其随后的发挥，再一次表明新传统主义更重要的核心大体上是新儒家思想，尤其是王阳明的思想。

这里必须说一下王阳明在五四之后传统思想的中心地位。无需对王阳明及信徒进行过多分析，就可以看到他对各式各样人物如梁漱溟、熊十力，甚至蒋介石都具有感召力。王阳明最信仰把人和万物根本联系起来的“心”的内在直觉作为精神道德生活的源泉。这里我们发现了一个站在直觉立场上对西方哲学的对抗性反应，即对西方后笛卡尔认识论的不可知论和“无价值”宇宙观的反应。王阳明的直觉论导致了他协调儒学道德——政治价值观的结果。他那“内在之光”的信仰自身产生了与传统儒学的“外在世界”观分离的可能性。相反，朱熹则坚持必须通过“格物”才能“致知”，这似乎难免要把他束缚在传统秩序的“物”上。最后，王阳明认为，直觉的道德洞悉只能从具体社会情境的世界里个人的行为过程中获得，而这种情境至少给世间的行动以某种强大的动力。

新传统主义运动中的一个最著名人物是梁漱溟（写此书时，他仍健在）。由于他早年完全熏染于严复、梁启超所制订的西式教育路线，所以在1911年以后那令人沮丧的年代中没有被推入新文化阵营。他的父亲梁济是儒家道德的活榜样，这一纯正榜样足以使他抵制鲁迅全盘否定传统的观点。相反，他首先是在佛教，而后又从王阳明学说中寻求慰藉。

这里不打算详述他1921年写成的名著《东西文化及其哲学》，但需指出，该书的西方观与梁启超在许多方面极为一致。

敵。他认为，中国文化的精髓在于早就发现了人的本质是其精神——道德性，当没有受阻时，这种精神——道德性导致人的内在协调和人与人之间的自然移情。而西方动的文明，在梁漱溟看来，它导致了一个畸形的资本主义消费社会，同时也使其发明了那些满足人类基本需求的办法。中国需要采用这些办法，但却不能损失其精神基础。梁漱溟完全接受了王阳明哲学的行动主义要素，他似乎和王阳明一样相信，儒学不但含有对个体实在而且含有对社会实在的肯定意义，也就是说，儒学不但注重内在世界而且注重外在世界。这种信仰逐渐使他对乡村建设运动产生了兴趣。当时这一运动已在进行中且得到了西化派人物晏阳初、陶行知等人的支持。梁认为，中国农村的广大民众尚没有受到城市资本主义腐朽影响的侵蚀，但他们却遭受着贫困、腐败和动荡的无数灾难。

---

#### 注释：

①林毓生：《中国意识的危机：五四时期激烈的反传统主义》第17页。

②这导致了他对1917年“辫帅”张勋帝制复辟活动的支持。

③严复等《广教会章程》，《庸言》1卷14期（1913，6）1—8页。

④见史华慈（Schwartz）：《寻求富强》第234页。

⑤劳伦斯·施雷德：“国粹与新知识分子”，C·F urth编《变革的限度：论民国的保守选择》第71页。

⑥陈独秀：《敬告青年》，《新青年》1卷1期（1915，9）

⑦见李欧梵（leo ou—fan lee）：《浪漫的一代——现代中国作家》第二章。

⑧见李欧梵的讨论《浪漫的一代》，参见大卫·罗伊（David Roy）的《郭沫若：早期时代》。

⑨李欧梵：《浪费的一代》第22页。

⑩劳伦斯·施雷德：《顾颉刚与中国新史学》。

⑪胡适对这种形而上学的顽固坚持，似乎使他不能对杜威后来关于宗教和审美经验的精微讨论，作出任何反应。

⑫杰罗姆·B·格里德 (Jerome·B·Grieder)：《胡适与与中国的文艺复兴》第179页。

⑬同上，第177页。

⑭夏绿蒂·弗斯 (Charlotte Furth)：《丁文江：科学与中国新文化》。

⑮他们的观点发表在《建设》杂志上 (1920年)。

⑯胡适：《我的歧路》，《胡适文存》第二集二册，第99—102页。

⑰见施雷德：《顾颉刚与中国新史学》第四章。

⑱同上，第152页。

⑲见艾恺著《最后的儒家——梁漱溟与现代中国的困境》第118页。

⑳见《科学与人生观》，由胡适、陈独秀作序。

[选自费正清主编《剑桥中国史》(The Cambridge History of China)第十二卷，剑桥大学，1983年版。  
黄兴涛、罗检秋译，王跃校。]



# 论自由与权威的关系

[美] 林毓生

**【作者简介】**华裔美国学者，芝加哥大学博士，现为威斯康辛大学历史学教授。著有《中国现代化与知识分子》、《中国意识的危机》等。

自“五四”以来一般中国知识分子多认为自己与权威是不相容的。自由不但不依靠权威，而且是要从反抗权威的过程中争取得到的。他们这种看法，凡稍知中国近代思想史的人，当然都能给予很适当的解释：自“五四”以来中国最有实力的思想与文化运动是反抗传统权威的思想与文化运动。

（保守运动往往是对反传统运动的直接回应，可见反传统运动影响力之大。）在“五四”前后，中国进步的知识分子，在接受了他们所了解的西方现代价值（自由、民主、科学、进步）以后，发现围绕他们四周的旧风俗、旧习惯、旧制度与旧思想，都是与他们所接受的价值不能相容的，所以如果要使这些新的价值在中国社会中生根，他们认为必须将那

些支持旧风俗、旧习惯、旧制度与旧思想的权威打倒不可；如此，保障人的尊严，使人的思想与情感得以合理发展的新价值与新观念，才有希望在中国发荣滋长。我在别处曾详论五四时代激烈反传统主义的种种，在这里我所要强调的是，虽然这个运动的产生有其历史因素，而一般人都不易超越历史的环境，因此我们对五四人物不必责之过甚；但，有思辨能力的人并不一定不应该只做历史环境的应声筒。所以五四时代主张“全盘性反传统主义”的知识分子是无法对其言之过甚的主张之缺乏反省完全辞其咎的。不过，从历史发展的大方向来看，反对传统权威的运动之所以能够那样地如火如荼，不能不说是与中国传统中各式各样的权威变得过分僵化与顽固有很大的关系。这种历史的包袱是很不幸的。事实上，自由与权威是相辅相成的，合则两美，离则两伤。但在“五四”的前后，传统的权威既已那样地没有生机（倒不完全是因为与西洋的价值与观念过分不同的缘故），所以五四人物觉得如果要使中国人接受自由、民主、科学、进步等新价值与新观念的话，就非先从这些压迫他们的传统权威中解放出来不可。因此，传统与新的价值被认为是敌对的了；在这种情况下，自然很少人曾探究他们之间所存有的微妙的相辅相成的关系。

另外，五四人物所接受的西方文化是十八世纪启蒙运动主流，及其二十世纪的**代表**（实证主义与实验主义）。它最大的特色是基于对于“理性”特质的误解而产生的两项禁不住严格批判的主张：（1）对传统权威的反抗；（2）对未来的过分乐观（认为未来一定比过去要好，人类历史一定是在进步的。反映在胡适的言论中，则是他所谓的“不可救药的乐

观”）。这两项启蒙运动的主张，当然也有其历史因素。简单地讲，法国启蒙运动的前身是英国的自由运动。英国的自由运动可分两支：（1）反对权威的自由论——科学的真理只有从亚里斯多德的权威下解放出来才能获得。如果每个人都被允许自由发表意见，真理便会在这种自由竞争与切磋中，以其言之成理的论式压倒反对者而成立；（2）哲学怀疑论——在宗教信仰上，我们无法确定那一派是真的；所以，如洛克所主张的，应该彼此宽容。这种英国的自由论传到十八世纪的法国，因受法国本身文化传统的影响，被推展到了极端。从哲学的观点来看，十七世纪以来法国本身文化传统的主流之一是：笛卡儿的理性建构主义，或唯理建构主义（Cartesian rationalist constructivism）——这种思潮遂把从英国传来的自由论法国化了。

笛卡儿认为一个哲学家的基本责任是思想，而思想最大的特色是怀疑，他必须怀疑一切可以怀疑的东西。当某件东西禁不住怀疑的时候，那就不能认为它是真的。从各种观点去努力怀疑，最后发现有的东西无法再加怀疑，这种东西才是真的。这种怀疑论从某一个观点来看，是言之成理的。一般人通常是马马虎虎的，哲学家却不应如此。笛卡儿用他的普遍怀疑论（the doctrine of universal doubt）来怀疑一切，最后发现有一点，他怀疑不了；因此，他认为这个东西是真实的。这一点就是：他不能怀疑他在怀疑。所以，他认为“我思故我在”。笛卡儿这个人是真的还是假的呢？存在不存在呢？他说当他思想的时候，他无法怀疑他的存在，所以他是存在的。他思想的时候，他是在做怀疑的工作。他在做怀疑工作的时候，他必须先存在才能怀疑他的存在，至少在怀

疑的那个时刻他必须存在，才能怀疑他的存在。至于他是否真的存在？他不知道。但至少在他怀疑他存在的时候，他必须存在，否则他无法怀疑他的存在。这种思想是很精锐的；但，影响却很糟糕。这种思想的涵义是：甚么东西都可以被怀疑，只有思想不能被怀疑；所以，思想是宇宙中唯一存在的东西。根据这个观点，很容易导向（滑落）到下面这样一个看法：世间的东西，只有经由思想创造出来的，才能真正的合理。这个看法再一滑落便会产生另外一个观点：宇宙里的东西，都是由思想产生的，只有思想本身是创造的泉源，宇宙不是创造的泉源。这样便产生了笛卡儿式的“建构主义”。既然真正合理的东西都是经由思想所创造的，凡不是经由思想所创造的都是不合理的；所以一门要用我们的思想的根源——理性——来创造一切、决定一切。从笛卡儿的观点来看，一切文化必须经由他所谓的理性来建造，这样才能合理。因此，笛卡儿式的“理性”变成了超文明的主体，既然理性是每个人生而具有的，所以人应该应用理性——人类真正的资源——衡量一切、创造一切。任何权威皆不可恃，理性是唯一的权威，所以从笛卡儿的观点来看，历史是没有意义的。再加上法国教会的权威相当庞大而专横，建基于理性而对于教会的反抗，变成了正义的吼声。另外，法国启蒙运动的人物多半不是真正的科学家（数学除外），他们一方面对科学研究的本身性质不甚了了，另一方面却非常惊异与惊羨自然科学中他们所认为的理性运作所带来的辉煌成果；因此对于未来自然科学研究与他们所强调的，应该应用自然科学方法的社会科学研究，产生了无比的乐观。例如 Barou d' Holbach 在一七七〇年曾说：人之所以困苦，是

因为无知的缘故。所以在思想的环境中，只要运用理性，人类便可从贫穷、仇恨、欺侮中解放出来。从这种观点来看，多半依附传统而构成的各种权威，便变成了进步的绊脚石。所以，法国启蒙运动基本上是反权威的。五四人物，直接或间接地接受了这种启蒙运动主流的意见，以为它是西方的进步思想；他们自然更理直气壮地反传统、反权威了。

## 二

但，自由与权威的关系是不是就象五四人物或启蒙运动主流所说的那样呢？要答复这个问题，我们应该先探究一下自由的真正意义与权威的真正意义，以及我们之所以要争取自由的理由，和在何种社会、政治与文化的条件下才能获有自由。

自由可分为外在的自由与内在的自由。外在的自由指个人在社会中的行为所能遭遇到的外在的强制压力（coercion），已经减少到了最低程度的境况。这种英国式对自由所下的消极的（negative）定义，从来不是一个绝对的概念。自由当然不包括使别人没有自由的“自由”。为所欲为的放纵不但与自由绝不相容，而且是自由的大敌。所以自由与法治是不可分的。应用劳尔思（John Rawls）较为积极的话来界定自由，则是：“每个人均平等地享有最广阔的基本自由的权利，但这种享有基本自由的权利必须与别人享有同样的权利是相容（不冲突）的。”另外，自由与责任也是不可分的；如果自由不与责任并谈，则自由的理想便变得毫无可义。一个人如果对自己的行为不能负责，换句话说，他不能

根据经验事实以他所能预见或想像得到的行为后果来考虑该怎样做的话，那么，谈论自由的理想实是一件很可笑的事。这不是说人可超越社会与文化的影响，而是说人在社会中的行为，能够因考虑与预见不同的可行途径的后果而决定取舍。所以自由主义者一定肯定人类具有理知与道德的能力。

（此处所谓的理知是：认定人基本上有思辨与学习的能力；思辨是指推论与知道思想的连贯、一致或矛盾的能力。这里所谓的“理知”与笛卡尔的唯理建构主义中所谓的“理性”应做一严格的区分。又，此处所谓的道德是指个人的道德〔personal morality〕，如爱心、同情、守信、诚恳等。）

甚么是争取外在自由的基本理由呢？我们首先要强调的是：从肯定人的价值的观点来看，易言之，从道德的观点来看，我们必须争取外在的自由。当社会上的每个人，不论贫富、出身、才智、教育程度、性别，均受法律的公平保障，均可不受别人意志的干涉，自己在法律的范围可以自由自在地做自己所要做的事的时候，这个人才不是别的工具，他的生命才有道德的关系，在这个道德的关系之中，每个人都是目的，不是手段。这个社会就是康德所谓的“诸目的王国”（Kingdom of Ends）。一个社会如果没有法治，在这个社会里的人，便不能是诸目的组成的王国里的一分子。基于上述的理由，我们要争取外在的自由。

其次，争取外在自由的主要理由是：在这种自由的社会里，文明较易进步。因为自由的社会是最能受惠于知识的社会。换句话说，从有效地享受知识所带来的好处的观点来看，自由的社会是一个最有组织、最有效率的社会。许多人认为自由是散漫的，愈有计划、愈加管理的社会才是愈有效

率的社会。但事实的真相，却正相反。不由政府加以指导与控制的自动自发的社会秩序 (spontaneous social order) 反而是最有效率的。这项颇为辩证的 (dialectical) 事实，以海耶克先生多年来的论著解释得最为透彻。

人类知识的进展常常受到不少偶然因素的影响，这些因素是无法预知的。其次，无论才智与毅力的多寡，每个人所能知道的东西都有限，所以无法预知整个知识领域进展的远景。更精确地说，人不是上帝，他的心灵只能在社会与文化的演化过程之中活动，不能站在这个过程之外全知一切。因此，如果允许每个人在遵守普遍的与抽象的规则 (rules) 的前提下，在知识与讯息可以自由流通的社会之中，根据自己现有的知识对自己所要解答的问题，以自己的理智来决定如何追寻答案，这种办法从个人的与社会的观点来说，都是最有创造性、最不浪费的。从个人的观点来说，他可以自由地做自己所要做的事，不必化时间与精力去做不相干的事，他的情绪容易高昂，可以加倍地努力。

从社会的观点来说，表面上好像是各自为政、散漫而零碎的知识，由于自由社会的基本原则必须是使知识与讯息自由地流通，如此每个人都可根据自己的需要，以最有效的方式高度利用各方面的知识，这样反而使得社会中的知识极有效率地组织起来，得到了最高的发挥。显然得很，自由的社会不是紊乱的社会，而是很有秩序的社会。这种自由的秩序是自动自发地演化而得的，不是任何人设计出来的。这种秩序的整体运作不是由感官可以观察得到的，它是一个经由推论所得知的抽象的秩序 (abstract order)。经由自由的原则，社会得以发展成为极为复杂的秩序，愈复杂愈分工，每个

人所能做的事愈有区别，每个社会成员愈能获得更多的服务。

一个经由中央计划一切、指导一切的社会，其最大的弱点是：无论任何一个人或一组人，即使怀有最大的诚意与决心，他们赖以计划的知识是注定极有限的。他们对下属某一阶层的指示，比这一阶层的人在知识与讯息自由流通的情况下，根据自己对工作需要与问题的理解所提出的对自己现有问题解决的方案，要贫乏而无当得多。这是假设在中央从事计划的人，一心一意要想做好的结果。事实上，权力使人腐化，作威作福、颐指气使惯了，在上的人所做的指示不但因知识的贫乏而不当，而且会因自身的腐化，在未使用有限的知识之前，即已把应做的事扭曲了。结果是下面的人为了生存，需化许多时间与精力设想种种办法应付上面的指示。这种应付往往是与等待解决的问题的本身甚少关连。职是之故，任何中央控制地方的经济与社会必然会有许多无谓的浪费，必然是没有效率的。

那么，尊重人的尊严，并使文明最易进展的自由社会究竟如何才能建立起来呢？前已提及，在这种自由秩序里的人必须遵守普遍的、抽象的规则（rules），否则他们彼此的行为不但不能相互为用，而且会相互抵消。所谓“普遍的”是指规则的应用不分等级，一视同仁；所谓“抽象的”是指规则没有具体的目的，也不能加以形式的明确说明；但，人们遵守以后却可根据自己的意图与知识，达成自己的目的。那么这些规则是如何得到的呢？基本上，它的传承是要依靠一个稳定而不僵固的传统架构，而在这个传统的架构中，学习这些规则的人的主要工作是：学习与模仿工作范围内他所



信服的权威人士的具体行为所展示的风格。因为抽象的规则无法形式化，所以在学习它们的时候没有按图识路、明显的步骤可循。此处所要特别强调的是：学习这种抽象的规则主要是需要与具体的实例接触才成。对这项辩证的事实，博兰霓 (Michael Polanyi) 与海耶克两位先生的说明最为深切、精辟。以博兰霓的名词来说，这种学习是在潜移默化中与规则的具体实例接触后，使它们变成支援意识 (subsidiary awareness) 的一部分。一个人在集中意识 (focal awareness) 中想要解决问题的时候，这些在支援意识中的规则便产生了它们的作用。

一个人从学习的阶段进展到有所主张，有所创造的时候，他是不是就独立于权威了呢？关于这个问题，我可用科学家的工作性质与同僚的关系来做一点说明。科学家最主要的工作是要对宇宙的自然加以了解，但每个科学家所能精确知道的自然世界却很有限，他的研究工作必须依赖其他成千成万的科学工作者研究的成果才能进行，可是这些成果是否正确，他却既无时间也无能力加以鉴定，所以他必须承认他们的权威性。而他自己的研究成果，也是在许多其他研究工作者未对之加以鉴定而被承认其权威性的。在承认相互权威性 (mutual authority) 的前提之下，为了帮助自己研究的进展，每个人根据自己的需要与兴趣学习与研究别人的贡献的某些方面，此种研究是未经中央机构指示、自由地进行的；而这种学术的自由，主要是以相互权威性的传统结构为基础的。

科学家的社群在“相互权威性”的基础上演变出来了一套约定俗成的衡量科学贡献的标准，这种标准，既然变成了

一个传统，当然有其保守性，此种保守性保障了科学界的稳定，否则科学界将被各种大胆的假说所冲毁，学术的讨论在漫无标准的情况下，也无法得到丰硕的成果。但，这种保守性是不是对原创理论产生了拒斥作用呢？科学史上有些例子使我们知道，过于超越时代，特别尖锐的原创理论在提出来的时候，有时是会遇到很大阻力的。但，如果这种原创理论在解释“真实”上的确有其独到之处，早晚会被别的追求科学真理的人所了解、所肯定，因为许多人无法抗拒它的真理性。科学界的“相互权威”无法变成绝对权威，“相互权威”不但允许科学家的学术自由，而且是学术自由的最主要的基石。在自由研究的空气中，更能展现宇宙真实的新理论，在它所能解释或解决的新的问题渐被其他科学家意识到的时候，早晚要被别人肯定而产生突破性的影响的。

### 三

以上说明了外在自由与权威相辅相成的关系，这里所谓的权威——维护自由的法治中法律的权威与促使文明进步的普遍与抽象规则的权威——都是在传统中演化而成。不过，有了外在的自由以后，人是不是就有了内在的自由呢？如果一个人的内在意识被怨恨、恐惧与无知所占据，无论外在自由的架构多么完美，他仍然是没有自由的。一个人只有他在对生命有清楚的自觉、对生命的资源有清楚的自知的时候，才能发展内在的自由。换句话说，一个人依据生命的自觉及对于生命资源的自知，才能以自由意志去追寻人生中道德的尊严与创造的意义。一个没有尊严与创造生命的人生是没有

意义的。这种创造与尊严并不是只有知识分子才能追寻，其实那些灵魂腐化的知识分子反而特别不易达到这种境界。一个农夫或工人在面对人生种种挑战与困境之时，照样可以根据他自己的自觉与资源获致道德的尊严与创造的经验。然而这种道德的尊严与创造的经验究竟如何追寻、如何获得呢？这不是一个形式的问题；只在形式层面喊些口号或做些推论是与我在这里所谈的问题不相干的。一个人必须在实质层面真正得到启发，才能对人生的意义产生清楚的自觉、对生命的资源产生清楚的自知，才能获致道德的尊严与创造的经验。易言之，他必须有所根据。这种根据是，他所接触具体的、韦伯所谓的“奇理斯玛的权威”（charismatic authority）。一个爱好文学的人，当他真正心悦诚服地受了杜思妥也夫斯基启发的时候，他自己的创造的想像力才能丰富，才不会被羁绊在文体与词藻的层次。只有具体的实例才能在潜移默化中给予他真正的启发。这种情形，在道德成就上、学术研究上都是一样的。

从以上的分析来看，无论外在的自由或内在的自由，在实质的层面，均与权威有密切的关系。但，这里所说的演化的权威与外在的自由的关系，以及“奇理斯玛”的权威与内在自由的关系，当然要与强制的、专横的、形式化的假权威做一严格的区分。从本文的观点来看，用政治、金钱或僵化的社会阶级的力量，或是为了维持政治或社会阶级的利益所造成的假权威，是与我所谓权威的权威性不相干的。

至于以平等为基础的民主观念，在理论上是反权威的。当一个人认为他自己与别人平等，所以应有权利为自己的事做决定的时候，他常会以为自己也有能力为自己的事做决

定。这种混淆是思想与文化进展的阻力。如果一个社会把民主的观念与民主的价值当做社会与文化生活的主导力量，这个社会便易被大众文化（mass culture）所主宰，那是一个肤浅的、趋附时尚的社会。但，作为制度而言，实行民主通常可以避免极权或独裁，至少人类尚未找到其它更有效的制度来防止极权或独裁。（极权的民主〔totalitarian democracy〕是民主的病态。但，无可讳言的，这种病只有在全民参政的“普遍民主”的观念出现了以后才能发生。帝王可以变成暴君，罗马共和可以变成独裁政体；但，那些都不是极权政体。近代全民普遍参政的观念兴起以后，始出现左派与右派以全民参政为籍口来控制全民全部生活的极权的民主。）职是之故，为了自由，我们必须建立民主制度；但民主与自由之间存有一个不可避免的“紧张”关系。以民主制度来维护自由，民主是手段，不是目的。既然是一个手段，而且是一个——只要运用得当——有效的手段，我们应该努力使它在中国真正的实现，在它实现的过程当中，我们要监督它，使它不致泛滥，同时我们更要努力使民主制度不断改进，使它成为更有效的维护自由的手段。

综上所述，我们知道五四式为了反对传统中僵化与专横的成分而产生的全盘性反对传统权威的运动是错误的。这种错误有其历史的因素，吾人不必对过去人物过分深责。但二十世纪中国的政治与文化的危机是与演化的权威无法在稳定的环境中演化，以及真正的“奇理斯玛”的权威过分贫瘠有密切的关系。这种现象的历史原因是繁复的；但，五四式全盘性反对传统权威的运动，不能不说是主要的原因之一。可是，在我们批评五四思想的时候，我们不能不肯定经由思想

得以解放的五四信念，与许多五四人物为了努力促进自由、民主与科学在中国实现的奋斗精神。那是五四遗留给我们的宝贵遗产，我们要以迈出五四的工作来光大五四的精神。今后如何使演变的权威在中国的泥土上渐渐生根，如何鼓励真正的“奇理斯玛”的权威在中国出现，以便使自五四以来追求自由、民主、科学、与进步的运动产生实质的内容，这是中国知识分子要考虑的重大课题。

## 四

权威一词，正与自由、民主、法治等等名词一样，本是外来语。英文权威（authority）这个字，原是从拉丁文auctor（author）演化而来，意即：作品的创作或创始者；其衍生义是：创始者具有启迪别人的能力，他的看法与意见能够使别人心悦诚服，使别人心甘情愿地接受他的看法与意见而受其领导。因此，他的看法与意见便变成了权威。为什么创始者的看法与意见能够使人心悦诚服地服膺呢？这主要是要靠创始者的意见能够变成具体的范例，与能够赋予行为的正确性，并导使其成功；因此，使别人对其产生信心，遂起而服膺。换句话说，权威即是一种使自己的提议被别人接受的能力。在社会上，有创造力的人的提议常被别人心甘情愿地接受而自愿地服膺，并随之一起前进。在这种自愿的结合中，我们感到有一股力量促使自愿结合的发生，这个力量就是权威。当自愿的服膺与景从结束的时候，也就是权威崩溃，威胁与压迫代之而起的时候。一般人心甘情愿服膺与景从权威的原由不一定或不仅是纯理性的。但，服膺权威必须

来自心甘情愿的意愿，否则这个“权威”不是真的权威。

以上所谈的是权威的古典定义。这个古典定义与下文所要讨论的“奇理斯玛”的权威 (charismatic authority) 颇有汇通之处。我们从这个古典的定义中知道，权威有使人服膺的力量；这种服膺是出自服膺者心甘情愿的意愿，否则他们服膺的便不是真的权威。维护自由的法治中法律的权威与在一个有生机的传统中经由演化而成的、促使文化得以进步的普遍与抽象规则的权威，也有使服膺者心甘情愿服膺的特性。因为英美维护自由的法治是建立在英美文化与道德传统衍生出来的，海耶克先生所谓“超于法律的信条” (meta-legal doctrine) 之上，浸润在这个文化与道德传统里的人，虽然对其中的问题也颇有辩论，但绝大多数对无人可在法律之上、法律之前人人平等、必须注重法律程序等“以法主治” (rule of law) 的观念都是心甘情愿地服膺的。易言之，对于法律权威是志愿接受的。(我们的法治之所以在高喊口号数十年以后仍未上轨道，原因当然甚多，但缺乏支持法治的文化与道德的传统则是基本原因。但，打倒自己文化与道德的传统也不能促使法治的实现，因为培养对法律权威心甘情愿地服膺与遵从，只能在传统的架构中进行；较为可行之方是对于传统进行“创造的转化”，产生与过去衔接的新传统，以这个新传统作为实现法治的基础。)

至于文化赖以进步的普遍与抽象规则的权威性，也是要靠传统的架构才能建立的，才能被心甘情愿地服膺的。在一个稳定而不僵固的传统架构之内，当学习与模仿在我们工作范围之内我们信服的权威人士具体行为所展示的典范的时候——亦即当学习与模仿他们在遵循普遍与抽象规则而获得

的创造活动与风格的时候——我们始能于潜移默化中学到普遍与抽象的规则。因为抽象的规则无法形式化，所以没有按图识路、明显的步骤可循，只有在学习与模仿具体范例的时候（请特别注意“具体”二字），才能于潜移默化中学到，并使之变成“支援意识”的一部分，藉以发挥我们的创造的能力。经由这种过程学到的普遍的与抽象的规则，对其权威性自然是志愿地服膺与遵从。

## 五

过去站在中国自由主义立场谈论自由的人，大都把自由与权威当做敌对的概念来谈，因此，在一般读者心中很可能有人对我的意思产生误解。然而，我为什么要甘冒被误解——甚至被曲解——的危险，硬要坚持论述自由与权威之间的正面关系呢？中国自由主义运动，到目前为止，主要仍然停留在要求解放的层次上。它主要仍然是一个解放运动——一个要求在政治上、社会上与文化上从传统的与现在的压制性的“权威”与僵化的“权威”中解放出来的运动。我们觉得，我们之所以尚未获得我们向往的自由，主要是因为政治上、社会上与文化上我们仍然被有形的与无形的“权威”继续不断地威胁与压迫的缘故。这种反权威的运动，自五四以来（实际上，可追溯到谭嗣同与梁启超）是一个波澜壮阔的运动，自然有其客观的许多原因在；但，基本上，如果中国人并没有被许多“权威”威胁与压迫，当然这个运动也不可能产生。然而，个人是不是从压制性的“权威”与僵化的“权威”中解放出来以后便可获得自由了呢？换句话说，把

这些压制性的“权威”与僵化的“权威”打倒以后，我们是不是就可享有个人自由了呢？从形式上去演绎，很易得到肯定的答复。但，实际情况，不但不是如此简单，而且如果继续抱持这种想法的话，反而会阻碍真正有生机的个人自由的建立。上述的负面破坏运动，无论多么成功——无论把压制性的“权威”与僵化的“权威”粉碎得多么彻底，它本身并不能直接导引个人自由的获得。这个负面的破坏运动，只能摒除一些障碍，但应适可而止。只要一些人（并不需每个人）明瞭了压制性的“权威”与僵化的“权威”是压制的、僵化的，所以是不合理的，即可。我们应尽速培育与建立外在自由与内在自由所需要的“心安理得的权威”。即使有人仍然信服过去的假权威；然而，当新的、真正权威建立起来，占有势力之时，那些假权威会自然丧失力量，变得不相干。但，假若我们一味沉湎于幻觉之中，以为打倒我们厌恶的“权威”便可获得个人的自由，甚至认为一切权威都与自由不能相容，所以不能够也不愿意正视心安理得的权威与个人自由的正面关系，那么我们终将无法获得个人的自由。

有生机的个人自由与心安理得的权威是相辅相成的，合则两美，离则两伤。更进一步地说，当我们了解了自由与权威之间的正面关系以后，我们才能够转换一下思考的方向，才能够去注意、去探索传统的权威之“创造的转化”的理论与实践。

“五四”已离开我们半个世纪多了，我们在继承五四所揭橥的自由、民主与科学的鹄的之余，早应摆脱五四思想中的谬误，不可再拾其牙慧，继续在原地兜圈子。



## 六

前文在谈到内在自由的时候，曾强调“奇理斯玛”权威（charismatic authority）的重要性：如果一个人的内在意识被怨恨、恐惧与无知所占据，无论外在自由的架构多么完美，他仍然是没有自由的。人只有对生命有清楚的自觉、对生命的资源有清楚的自知的时候，才能发展内在的自由，他才能依据生命的自觉及其资源，以自由意志去追寻人生中道德的尊严与创造的经验。在实质层面，这种道德的尊严与创造的经验是不能在自我封闭系统中获取的；一个人必须与真正的道德的与创造的实例相接触，受其启发，才能去追寻。这种具体的启发，对受启发的人而言，是“奇理斯玛”的权威。

奇理斯玛（charisma）本义是“神圣的天赋”（the gift of grace）。这个字来自早期基督教的语汇，最初是指谓得有神助的人物；因此，他登高一呼，万众景从。后来，韦伯（Max Weber）在界定权威底不同型态的时候，用来指谓一种在社会不同行业中具有原创能力的人物的特殊资质。他们之所以具有创造力，是因为他们的资源被认为与宇宙中最有力、最实在与最重要的泉源相接触的缘故。席尔思（Edward Shils）更进一步引伸“奇理斯玛”这个观念，使它不仅指谓具有创造力的人物的特殊资质，并且指谓社会中，被视为与最神圣——产生“秩序”（order）的——泉源相接触的行为、角色、制度、符号与实际物体。因此，具有“奇理斯玛”的行为、角色、制度、符号与实际物体能够使其相关。

的人类经验秩序化。“奇理斯玛”权威的最重要关键是它能够产生秩序——它能够赋予心灵的与社会的秩序。而它最初的定义是指谓原创能力本身产生秩序的力量。在一个范围之内的原创能力能够使这个范围秩序化，因此它能引发志愿的服膺与景从；从这个观点来看，“奇理斯玛”与权威的古典定义是汇通的。席尔斯的引伸义，虽不限于具有原创能力的人物的特殊资质，但他所谓的“奇理斯玛”的行为、角色、制度、符号与实际物体的特性也是：与之接触以后，能够使与其有关的人类经验产生秩序的现象。所以，深远而涵盖广的“奇理斯玛”能够产生深远而涵盖广的秩序。以哲学思想为例，西方最大的“奇理斯玛”的哲学思想，正如怀海德（A. N. Whitehead）所说，是柏拉图的哲学，它赋予了西方哲学界最大的“奇理斯玛”符号系统；中国最大的“奇理斯玛”的哲思，则是孔子的思想，它赋予了中国最大的系统性与秩序性的思想——中国最大的“奇理斯玛”符号系统。

可是，由于一般人性格上的许多弱点（依赖性、庸俗性），以及社会、文化、政治与经济中的许多缺陷与问题，他们常常过分依赖或渴望“奇理斯玛”的出现，以填补与解决许多社会、文化、政治、与经济的缺陷与问题，并赋予它们新的秩序。野心家们常可利用这些内在的弱点与外在的缺陷，以广告的、煽动的、威胁的方式制造并非真有创造能力的假的“奇理斯玛”，或把小型的“奇理斯玛”吹捧成使别人觉得是能够解决多种问题的大型的“奇理斯玛”。这种行为因为假造或吹捧出来的“奇理斯玛”的确并没有真正或足够的创造能力，所以问题仍然无法得以解决，而且有时候还

会产生许多始料未及的新的问题。“奇理斯玛”是源头活水，是真正的创造能力在社会上与文化上产生的功能。如果我们要客观地衡量一个“奇理斯玛”的现象，看它是大型的、小型的，或假的，我们就需清楚地知道它是不是有真正的原创能力及其涵盖面的深度与广度。

那么，在何种社会与文化之中真正具有原创能力的“奇理斯玛”才比较容易出现呢？第一，僵固的文化与社会和受激烈反传统运动的震撼以致一般规范多已崩溃的文化与社会都是不易产生具有伟大原创能力的“奇理斯玛”的。它需要自由的环境（小型或假的“奇理斯玛”则不需自由的环境），但这里所所谓的自由的环境却必须同样是稳定的环境。正如怀海德所说：“生命有要求原创的行动，但社会与文化必须稳定到能够使追求原创的冒险得到滋养；如此，这种冒险才能开花结果而不至于变成没有导向的混乱。”稍有观察力的读者都会知道，我们近百年社会与文化的历史的主流却是从僵化的传统走向激烈反传统的纪录，这个历史的结果是：传统规范多已荡然无存，而新的规范仍在难产之中。我所提出的对于中国传统进行“创造的转化”的主张是痛感我们所处的历史的难局以后思索而得者。有关在文化与思想方面如何进行“创造的转化”的种种，请参阅拙文“中国人文的重建”，此处不赘。

第二，一个被民主文化所主宰的社会（例如美国），容易趋附社会上的最低公分母，易于产生庸俗的“奇理斯玛”（如六〇年代的甘乃迪总统），这种“奇理斯玛”象化妆品，并不能持久。正如前文所强调的，我们必须认清自由与民主的不同，我们必须坚持自由是目的，民主是手段。这样

才能得到民主的好处，防止民主的坏处。

第三、要用严格的理性批判与反省的态度正视外界的刺激（这里所谓的理性是“批判式的理性论”（critical rationalism）所指谓的理性，不是笛卡儿“天真的理性主义”（naiverationalism）所指谓的“理性”，详见拙文“什么是理性？”）如此才不至于被依傍外力制造出来的、假的“奇理斯玛”所蛊惑。

一般论述“奇理斯玛”的人多强调，大众受“奇理斯玛”之刺激所发生的对于“奇理斯玛”的崇拜之情是非理性的。这种看法有其一定的道理，但这种看法忽略了不同类型的“奇理斯玛”之间的差距的观念。（只能解决比较简单层次上的问题的、原创能力有相当限度的、中型与小型的“奇理斯玛”，在社会中的缺陷被强烈感受到的时候，容易使服膺“奇理斯玛”的人产生这种现象。）但我们不可忽略涵盖面既深且广的“奇理斯玛”是具有深刻的原创能力的，它的来源虽然不仅仅只是理性（也包括直觉的想像力；在人文世界中，更需丰富的道德想像力的支持）；但它的庞大的解决深重问题的原创能力之本身即是批判式理性的象征；其次，在自由而稳定的社会条件配合之下，它之所以能够使得别人心悦诚服地遵从，乃源自它的原创能力所具有的理性说服力。韦伯在讨论“奇理斯玛”权威时，特别强调它使人服膺的能力是来自它本身的力量，而这种力量是经常在被考验之中。如果后来它被证实并无解决问题的能力，它的“奇理斯玛”的特性也就消失，人们自然对之不再心悦诚服。因此涵盖面既深且广的“奇理斯玛”，必须具有重大的原创能力，这种原创能力必须包括对问题的理性的洞察力与能够对于面对的

问题提出适当而彻底解决的能力，否则是禁不住考验的，也就自然会丧失它的“奇理斯玛”。

总之，培育并促进真正伟大的“奇理斯玛”的出现并对之接受的基本条件有内外两种：内在条件是社会成员必须培养批判的理性精神与态度；外在的条件则是：建立并发展真正有生机的自由与法治的制度，在这种制度下社会成员容易得到平等的待遇与基本的人权，社会的缺陷的种类与程度容易减低，社会成员对于假的或小型的“奇理斯玛”的不平衡与过分强烈的反应的机会与可能也就相对地减少。我们要求自由与民主，当然必须优先建立法治的制度，否则一切终究只是空谈。但一个只讲法律的社会是一个相当干涸的社会，真正的道德尊严与创造经验的追求不是只靠守法便可得到，其实质内容必须经由重大的“奇理斯玛”权威的启迪与个人的努力始能获致，而真正涵盖面既深且广，具有重大原创能力的“奇理斯玛”的权威也只有在自由的社会中才能展现。

〔选自《中国时报》“人间”副刊，  
1982年9月12—14日，20—21日。〕

# 论五四前后的文化保守主义

〔美〕 本杰明·史华慈

对“保守主义”的研究困难重重，人们不愿意接触这个题目。人们不仅怀疑是否能发现保守主义的“本质”，而且还总担心会事倍功半。可是，我们却不断地使用“保守的”和“保守主义”这个字眼。在中国，这个词一般用来描述一些人物与运动，但由于很少有人研究中国的保守主义，以致于这些人物或运动也被忽略。这个词属于那些既不是由严格的语言哲学家所限定的教条式的、也不是那些可以视为毫无意义而随意弃之不用的词汇。

一开始，想确证何为“保守的倾向”似乎轻而易举。在行为、感觉和思想的现成模式里循规蹈矩的惯性倾向似乎即可称为“保守的”。在给传统下定义时，波科克（J. G. A. Pocock）说：“就其最简单形式而言，传统似可视为无休止地重复一种行为，而在每种场合重复同样的行为是基于这样的理由：即有先例可循。当有先例可循时，这种行为似乎就具有了某种权威性。”问题在于以这种说法形容单纯的保守倾向会产生一个问题，即这里所使用的词并不表示循规蹈矩，而是意味着有意识的辩解。到处都可听到人们说，他们做事是因为“历来就这样行事”。但事实上在人类思想

史上，以此种方式为自己辩解的人比人们想象的要少得多（韦伯除外）。大多数思想家、预言家和圣贤们即使证明“现存事物”，也还是用揭示事物普遍永恒的规范真理的启示、直觉或推理来为自己辩解。他们以普遍性规范来证实现存的传统，绝少说传统因为在继续和发展就证明其是正确的。的确，中国的道教中有一种观念，认为大自然周而复始的、统一的和无为的、无意识的运动本身就是完美的，都是道教的精神。有趣的是，近代英国保守哲学家米歇尔·奥克肖特（Michael Oakeshott）非常喜欢引用老子和庄子。然而，令人不解的是无论老子或奥克肖特都不是无为的或无意识的。相反，老子和庄子认为，社会政治制度不是“无为”的产物，而是有目的地将道教秩序贯彻于社会的结果。

因此，虽然随时随地都可能发现保守倾向，但卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）等人认为，保守主义作为一种“主义”，只是在18世纪末19世纪初的西方才出现，并且只是在19世纪初，某些人才被称为或自称为保守主义者。这种说法颇有见地。保守主义作为一种自觉的理论，是以三位一体——保守主义、自由主义、激进主义——之不可分割的整体而出现的。我认为，这三范畴共生的事实有力地证明，它们是在一个共同的观念框架中运作，而这些观念产生于欧洲历史的特定时期。要说明保守主义的方法之一就是要指出，随着法国大革命和进步思想的蓬勃兴起，一些人（无论持何动机）竭力维护旧事物，于是他们创立了保守主义这一自觉的理论。我认为，这种看法似乎不够全面，因为它忽略了一个事实，即对“现存事物”所下的定义，本身受到当时一般观念的严格制约。因此，激进派常说他们希望摧毁整个“制

度”，而保守派则要维护这个“制度”，双方都共用了这个“制度”的观念。

人们常说，保守主义是法国大革命的反动，但是，说它是启蒙时代某种倾向的“辩证的反动”似乎更正确。艾得蒙·伯克（Edmund Burke）在法国革命前就提出了他的许多观点，克劳斯·爱泼斯坦（Klaus Epstein）在其论德国保守主义的著作中，说明某些德国保守人士如莫泽（Moser）也在革命前发表了自己的见解。可以肯定，革命确使这两极的对立更加明朗和强化。

启蒙运动的一个主要趋势，是把精力集中在社会政治领域——一个人所生存之社会、政治和文化的环境。人们愈来愈认为解决人类主要问题的方法都能在这个领域找到。人们常说，启蒙时代的乐观主义是建立在人有能力驾驭社会政治环境的信仰上，这正象牛顿的科学理论使人们有能力掌握物质环境一样。然而，这一切都是似是而非的。事实是，如果大部分人是被他们的社会环境所决定和制约的，作为个人，他们很少有能力改变他们自己的生活和环境。所有这一切意味着，那些体现在法律和政治制度中的行为制度，用马克思的话说是“不以人的意志为转移的。”

启蒙时代观念的主流，似乎是在社会政治秩序中，寻找人类困难和罪恶的根源。而它的乐观主义基于这样的假设：即一个理性与自然相谐调的新社会政治制度能够建立起来。然而问题在于：谁来建设这一新制度？的确，18世纪的思想家，尤其是象杰佛逊那样的美国人似乎相信，每一个个人具有控制环境的现实的（不仅是潜在的）理性力量。因此，他们认为可以立即着手实行民主制度。那些认为人类的芸芸众



生被罪恶环境所制约的人无法接受以上观点。他们竭力强调立法者和教育者的责任，他们能超越环境并先而改变它。这样，就不是所有人，而是一些杰出人物可以改造环境。关于这种观点的弊病，马克思在关于费尔巴哈的第三篇论文中写到：“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物——这种学说忘记了：环境正是由人类改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出社会之上。”

对于如何改变不良社会的方法，还表现出启蒙思想的另一个重要方面，即重视政治。我们已谈过社会政治的领域，然而事实是，作为一种优越有机物的社会制度，以其自身具有内在动力与发展能力，超越了政治，这种观念似乎还没有确立。当然，也可能从社会学观点，将政治领域本身视为一种领域，其中超乎个人的制度有着内在的持续和发展的力量，也是“不以人的意志为转移的”，这完全是英国宪法的观点，是由保守主义者伯克所创立的。对于我提到的启蒙运动的领袖人物来说，在政治领域，先驱者通过有目的的、自觉的决定来改变环境。的确，过去的恶劣社会秩序的产生被归咎于邪恶的暴君与僧侣，而美好社会秩序的未来是由高尚的立法者与教育者所塑造的。

这里我们注意到，被环境塑造的普通个人，与作为独立领域而塑造他们的社会政治秩序的区分，已被我们谓之的保守主义者所掌握，并使之更推进一步。他们猛烈反对的是对承袭过去的社会政治秩序所作的评价。社会的制度、结构和传统思想经历了漫长的岁月并且继续发展，这里所凝聚的智慧和理性绝非是软弱的个人所能发明的。他们不相信任何个

人有能力或智慧来改变所承继的全部社会秩序。

曼海姆强调指出保守主义对社会历史发展思想的贡献。即使这种“发展”思想看来包括变化甚至进步的观点，它似乎仍然不失为正确。伯克、莫泽或亚当·缪勒（Adam Muller）等人对古代乌托邦并不怀恋，他们十分清楚，他们准备维护的现行制度已经发展，并且随着时间的推移不断走向进步。有机体已经达到了它的成熟期——健全的成熟阶段，这不过是他们的信念。柏克毕竟是个温和的保守者，他相信要改良社会必须循序渐进地推进，但他又视这种方法为对现存堂皇巨构的适度美化而已。还有一部分保守主义者并不象伯克那样对现状心满意足，他们更喜欢昔日的社会秩序，这种秩序被理论家和政治家破坏了。但是，即便是强调德国中世纪封建遗产的那些德国保守主义者也相信，这种早期的秩序随着时间的推移也有有机地发展起来了。这就给我们留下一个难题：究竟那些追求遥远过去的乌托邦——如传统中国的“封建乌托邦”的人，是否可称为保守主义者？他们同现代思想的保守主义者一样认为，美善早已建立在人类的经验中。但是，我愿指出，这种信念或许并不是他们所代表的重要方面，因为事实上，他们把现存的事物同理想的事物割裂开来。

伯克这派的保守主义不但承认社会历史运动的一般方式，同时也注重社会历史的推动力量。托克维尔（De Tocqueville）、黑格尔以及众多19世纪的历史循环论者可以用文化和社会动力的历史发展来解释法国革命本身。于是，正如曼海姆和其他人所强调指出的那样，18世纪末和19世纪初的思想给社会循环论和历史循环论以极大的推动。

曼海姆强调保守主义的另一个方面是“整体主义”。伯克强调的是，英国的社会政治秩序作为“整体”是好的，尽管某些部分可能有瑕疵。说它是好的，不仅仅因为其多数部分是好的，而且因为各个部分有机结合为一个整体。

最后，保守主义的另一特征是它卷入民族主义的发展中去。我之所以使用“卷入民族主义”这个说法，是因为这种民族主义，很难说仅仅是在保守主义的思想环境中诞生的。常有人指出，在卢梭的书中和在法国革命的实践中所遇到的激进民族主义，如果不是先于、也是与保守主义一同产生的。

如果人们能用历史循环论、整体主义、唯社会论、有机发展观念和民族主义来论述当代保守主义，那么，曼海姆进一步发展了所有这些理论，在关于保守主义的论文中他指出，虽然这些观念和取向在保守主义的环境中可能会被赋予初步的激力，这些概念本身却是相当含混的共同概念，它们也可以被用于激进的目的。黑格尔是马克思以及其他19世纪激进主义形式的桥梁。马克思能将看似并不相干的革命论与社会发展理论相融合，认为发展不是直线上升的，而是在社会的“生命循环”中由一次次危机所构成的间歇式发展。发展观念本身对一个种类是否完全成熟或是尚未成熟的判断无关宏旨。确切地说，马克思似乎回到了启蒙时代对整个历史所持过的否定评价，但是他的辩证方式事实上又使他认为过去的生产方式具有剥削的和不合理的进步性。在成熟的马克思主义与我们所讨论的保守主义之间有一个共同的元素，即对个人影响事物长期发展进程的能力普遍持不信任态度。（列宁主义已不再坚持对人格之巨大力量的信仰，而且也恢复了

一种启蒙时代的观念，认为除非立法者以革命先驱的姿态，自觉地采取行动，否则历史的动力将陷入泥沼，无法动弹。

如果当代保守主义和激进主义凭藉着共同的概念，那么，关于自由主义我们能说些什么呢？自由主义注重个性自主，强调人有能力改变人类的环境，它或许不赞成过高评价自然的社会历史动力，也不同意民族主义所固有的集权主义色彩。可是实际上在整个19世纪和20世纪，自由主义也极深地被裹挟到以上论述过的强有力的观点之中。自由主义之所以被冠其名，很大程度上不是因其注重个人改变自己环境的能力上，而是更多的强调个人应成为社会历史变革的受益者。如19世纪斯宾塞和密尔等自由主义哲学家、20世纪美国发展主义哲学家都象马克思一样，坚信美好社会的实现就是漫长的自然历史进程的最终目标。美国自由主义社会学的相当一部分与非自由主义社会学一样，对个人应承担的社会变革的责任评价不高。自由，无疑是所有自由主义者所憧憬的目标，然而，自由意味着什么，自由主义的社会学者也不甚明瞭。

至于民族主义与自由主义的关系，人们终究爱自己的国家，这完全因为“它是自由的乐土”，或者象严复、梁启超，甚至胡适，认为自由主义因为能增强国力而有价值。

自由主义者的另一个特点是趋于相信渐进的改良，而保守主义与激进主义者则认为，社会秩序是有机结合的整体，必须或者维持它或者打碎它。约翰·杜威以及他的中国门徒胡适一类的自由主义者认为，社会须应付各种问题，而这些问题完全可以分而治之。渐进的社会改良方式与上述意义的个人主义之间的关系，不是轻易能搞清楚的。大多数18世纪

法国启蒙思想家都宣扬渐进的变革，其中许多人甚至相信，改良可以由开明专制来领导，虽然他们的最终目标是全新的社会秩序。许多人根本没指望革命性的突发变革。另一方面，象伯克那样温和保守派虽然把整体看成是坚不可摧的，但他同样也承认外国的渐进改良。这使许多自认为是激进派的人将改良的自由主义看成是保守主义。因此，自由主义者赞成改良，其目的是想预先阻止“整体结构的剧变”。

当然，后种观点主张，要揭露自由主义者深藏的真正动机。但是，如果不从臆断的保守主义动机着手，而是带有自觉的意向深度，我情愿说，按中国的情形，真正在这一点上是虔诚的自由主义者。一如18世纪某些哲学家，他认为，改良将逐步破坏旧社会的罪恶结构，代之以崭新的社会。毫无疑问，他并非仅仅满足于对他认为本质上健全的现行结构进行改良。总之，无论他所扮演的政治角度如何无所作用，原则上他还是认为人类可以改变历史动力。

所有这些引起更大的问题。这里提出的一种意识形态——大体上与伯克、曼海姆的解说相似的当代保守主义的一般定义——是否具有足以涵盖“保守主义的”一词在二十世纪中国和西方被运用的多重涵义呢？我们能将全心全意致力于现代化的人看成是保守主义者吗？把苏联和东欧的斯大林主义者视为保守主义者合适吗？

事实上，在过去几年中，美国左翼和“反文化”组织的人们普遍称现代化的卓越倡导者为保守主义者。尼森·格雷泽（Nathan Glazer）甚至以这个称呼自诩。但居·阿雷托（Guy Alitto）在他对梁漱溟的研究中指出，现代化将成为保守主义的极端对立面。现代化似乎包括科技理性对自

然和系统的普遍应用。因此，它似乎能成为根据人们头脑中的自觉理念来造就社会秩序的范例。然而实际上，随着现代化的发展，它本身也将越来越被视为独立于人的意志的社会历史进程，并且也被视为一种有机的社会的发展，这发展正达到成熟阶段。虽然在欧洲无疑存在过障碍工业化的贵族土地所有制的保守主义，但俾斯麦之流的保守主义事实上则一心一意地立足于官僚和工业的合理化，并清楚地了解到工业化与国力之间的关联。

许多美国社会科学家在四、五十年代已经认识到，基于现代化所成就的制度，已证明能解决许多人类处境的问题，并将进一步解决更多的问题。因此他们开始注意，无论来自新左翼或是“反文化”组织对这一特殊历史发展形态的冲击，都把它视为对正义的和不可更动的社会历史过程的又一种干预。可以确信，历史进程的干预者已不再被认为是奥克肖特意义上不负责任的理性主义者，而是不负责的非理性主义者。在这个意义上，称那些现代化者为保守主义者是无道理的。

我们以上讨论的所有保守主义派别可以被称为乐观的保守主义。这些派别积极地肯定普遍的社会政治秩序和历史趋势，并肯定使保守主义得以产生的历史过程。还有一些保守主义派别被称为悲观的或怀疑主义的保守主义，它们全面接受过去的社会、政治、文化遗产而不是其中有益的东西，它们甚至可能接受启蒙运动的观点，将过去视为一片黑暗与谬误的历史，它们不能相信变革，或认为其毫无价值，认为再恶劣的秩序也优于无秩序。

我们在这里认为，无论是乐观还是悲观意义上的对保守

主义的界说，都足以灵活适用于各种观点，在许多场合和时间，它可能使众多种类的人都被归入保守主义者这一范畴。这或许限制了这一概念作为解释性概念的范围，但我要说，这确实是一个有限的解释性概念。

在论及中国之前，有必要阐明保守主义与社会利益之间的联系。曼海姆作为继承了马克思主义体系的社会学家，只简单而机械地把保守主义与贵族政治的社会利益，自由主义同资产阶级的社会利益，激进主义与无产阶级的社会利益联结起来。毋庸置疑，现代社会中享有特权和利益的多数人是赞成使现存制度合理的保守主义运动的。他们明确接受制度即完形的现代观念。尽管如此，曾经有过较能变通的统治阶级的或其党派，意识到维持其权力和特权需要深刻而猛烈地破除现行制度的重要部分。至于知识分子，正象曼海姆所指出的那样，他们是暧昧的团体，他们之接受保守主义纯粹是出于信仰，或因为他们不清楚自己的利益所在。大众，包括城市无产者，经常支持保守主义，这是因为他们无意识地但却执着于现存生活方式，即他们认为是真实的、可信的生活方式，因此他们也愿意接受保守主义的立场，认为整个现存的社会政治制度与那些生活方式不可分割地联系在一起。民族主义在世界许多地方已成为大众深深信奉的宗教，对民族主义的保守主义解释也同样得到广泛的接受。

谈到中国，可以明确一点，那就是我们定义为保守主义的概念并生系统，的确是作为一种学术取向，以保守主义——自由主义——激进主义三位一体的一部分，而从西方传入中国的（或许这里所描述的保守主义思想在中国环境中已有所发展，但我们在此不拟讨论这一问题）然而在中国环境

下，保守主义改头换面了。首先，人们将惊奇地发现，中国的民族主义成分居主导地位。象章炳麟与陶希圣那样在很大程度上观点相左的人都可以称为保守主义者，民族主义的荣耀与耻辱（它本身并不具有保守性）是他们的主导动力，而其他保守主义因素则相对是次要的。他们的民族主义的保守性来源于一种信仰，即只有从自己的社会文化传统中汲取力量，中国才一定能生存和繁荣。它或者能从自己的“国粹”中汲取营养，或者象陶希圣所认为的那样，必须具备一种深刻的中国社会意识，这意识是从它的过去有机而根深蒂固地发展而来，不论其未来将如何远离其过去。如果中国精神与自己的过去相脱离，它是不会赢得民族尊严的。基于生物模式而将社会视为有机体的思想，是这种保守主义的核心。）

（现代中国保守主义的另一特色是，它主要是一种文化的保守主义，基本上不牵涉主要的社会政治现状。）诚然，许多中国文化保守主义者对文化要素更为注重，并极力加以维护。他们在这方面已常是模棱两可或十分具有选择力。他们在当时的社会政治结构中，很少看到充分实现的固有文化，（国民政府时期有所例外）。艾德蒙·伯克并不赞成18世纪晚期英国社会政治结构和文化中的所有东西，但他的确赞成多数事物，尤其是政治结构。它对整体的关注包含无数部分。但在中国，直到20世纪初，善于表达的知识分子毫不保留地将当时的社会政治结构作为一个整体来加以维护。章炳麟的保守主义不过是竭力强调应从自己的民族传统中汲取思想，就是这种思想使他成为一个文化的保守主义者。

但是，当我们更仔细观察章氏在中国文化领域中的具体主张，我们不得不承认保守主义作为一个解释概念的局限



鞋。自然，仍生活于中国传统文化环境的章氏，事实上没有把文化看成是合谐的，互相联系的整体，而是看成各种冲突趋向的积聚。他先是一个从事朴学研究的哲人，这种朴学对中国所有主要的思想采取虚无主义的中立态度。他也是道教与佛教哲学家，这种哲学易于将儒法两家的政治哲学相调和。在他的生涯中，他曾一度拼命反对孔丘所宣扬的伦理与政治秩序。另外他还从道家 and 佛家哲学中寻求慰藉，这使他得以去探讨人类生活到底在何种程度上道德化或怎样使人类摆脱苦难的问题。

章炳麟使我们注意到，保守主义不可能简单等同于从中国历史文化中抽引出来的观念。确实，他的社会政治思想使他走向激进的革命阵营。他曾涉及的问题远远超出保守主义或激进主义的范畴。人们确实可以发现，他的保守种族主义者的有机进化论（似乎想安置单一的中国精神）与他在思想这一领域内的独特的偏好与嫌恶之间存在着矛盾。不象他那么深地耽迷于中国过去的研究的其他中国文化保守主义者，在说明笼统单一的中国精神的理论方面，似乎麻烦要少一些。保守主义者所赞成的作为构成概念的“中国文化”，与这一文化的实际内容（既可能具有保守的，也可能具有激进的含义）之间的区别，被章氏的思想进一步突出了。

当然，可以用“传统主义者”来代替“保守主义者”，来描述现代中国所有那些认为过去的思想和价值对他们有现实意义的人，诸如章炳麟、熊十力、梁漱溟等人。已故的约瑟夫·勒文森（Joseph Levenson）是这样区别“传统主义者”与“传统主义”思想的，他认为传统主义思想更倾向于指那种珍视过去的理念和价值的文化保守主义，这不是因为

深感到这些价值和理念的固有效用，而是因为它们有利于增强民族自豪感（如国民政府中的传统主义）。正如列文森所说，在通向现代化进程中的社会里，（在这样的社会里，其传统观点自然不再适合了）所有过去的价值与理念都不可避免地带有传统主义的，因而也是保守主义的色彩。列文森的学说似乎要说明，要定义现代中国的保守主义，最简便的方式是把它与现代化设计相对立的所有态度放在一起认识它。凡是维护传统的形式均可被称为保守主义。

对于那些至今仍因“现代化”一词的语义而困扰，和那些无需相信西方模式的现代化是不可分割的一体的人来说，决不应排除现代中国人仍真心信奉的观念和价值的可能性。例如梁漱溟，不管他主张从过去的传统中寻求真理，不管以完全的韦伯意义来看，他只是部分赞同现代化，但他并不是一个地地道道的保守主义。他的确从未曾支持过当时的社会政治体制，在诸多问题上，他的观点似乎类似毛泽东所代表的激进派，而不象陶希圣那样的保守主义。

与此相反，甚至可以讨论二十世纪中国的保守的现代化者。实现现代化，尤其是增强国力，需要一个安定的环境，需要稳固和发展现有的道德与物质动力。因此，二十世纪初的严复和1911年后的袁世凯都认为，如果让中国民众缓慢进化，仅凭传统的君立象征就可提供一个意义深远的政治权威的向心力，籍此可发展现代化的计划。这样的保守主义多少是乐观的，它认为中国历史的进化提供了有利于现代化的要素。蒋介石认为，要实现现代化，就必须恢复并运用传统价值，基于这种观点他发起了“新生活”运动，旨在用儒家传统服务于“现代”，对此他充满信心。另一方面，陶希圣

对中国社会历史的结局远没有那么乐观。在三十年代的知识界，他实际上运用马克思主义的方法来分析过去，甚至对马克思主义“凡过去皆丑恶”的论点颇有同感。然而，如果按社会决定论的观点看，中国别无选择，只有运用所有能运用的各种力量与稳定的资源。总之，如果中国欲走向国家强盛和社会主义，那么所需要的不是阶级斗争，而是阶级联合和政治秩序。这种民族团结同时也需要中国独特文化历史所孕育的正确思想的指导。因而，虽然陶希圣的保守主义对中国历史的过去相对悲观，但是很明显，这种保守主义也被用来支持现在的政治结构。

在现代中国，还可以发现一种绝望的保守主义，如周作人。在《变革的极限》中，波罗（David E. Pollard）对此有过论述。周作人——至少在自觉的层面上——并没有对过去的社会、政治与文化遗产加以肯定。确实，作为一个“启蒙”思想家，他发现过去（作为一个整体）是邪恶和压抑的，甚至在他的后期思想发展上，他也不为任何民族主义的冲动所驱使而去肯定过去。历史给他留下的不是亲切的印象，而是其吞没一切的力量。他本人确实与文化遗产有某种关连——学问的慰藉，和他与苏东坡等人所持的对日常生活相似的审美情趣。最后，他感到中国文化的历史是一种巨大而僵滞的力量，它不以个人的意志为转移，远非人力所能改变。的确，想改变它的努力只能使事情变得更糟。

纵观本书（《变革的极限》）所阐述的保守主义的种种形式，我们发现，在二十世纪的中国几乎没有柏克式的全盘肯定现行社会政治制度的保守主义。所能发现的只是反映民族感情的文化保守主义，它与那种极力维护现行政治程序的

保守主义几乎无涉，尽管在国民政府成立之后也有后者的保守主义。人们还可以发现，虽然有一部分中国保守势力强调，中国过去的观念可为现代的目标服务，可是还有另一部分悲观的保守主义者，他们怀疑中国历史可以为当今服务，但他们却把他们的保守主义建立在对过去深刻的宿命论的理解上。

必须指出，现代中国知识分子和整个文化遗产的关系，不能简单地等同于保守主义与激进主义的问题。二十世纪中国文化的危机所涉及的问题，超出了这种非此即彼的二分法。在特定的历史条件下，人们无法预料，究竟传统的抑或反传统的思想，会有保守的或激进的后果。

最后，我想谈一下有关本文研究的有限范围问题。我们考察的只是一小部分知识和政界精英的思想。我们并没有考虑各派群众领袖、和尚、秘密结社成员以及其他的人，他们在二十世纪仍懵懵懂懂地生活在古老文化的环境之中；我们也没有考虑至今仍潜移默化地影响人们的、来源于中国传统的思想与行为习惯的方式。

[选自《变革的极限》(《The Limits of Change》)，  
韩华、张克文译，高力克校。]

# 五四知识分子的“政治”观

〔美〕杰罗姆·B·格里德

〔作者简介〕美国布朗 (Brown) 大学教授。  
著有《胡适与中国文艺复兴》等书。

一个人渴望知道些什么，在某种程度上取决于他已经学过的东西。我主要是通过胡适，以及和他类似的人物，那些五四运动以后几十年间出现的自由主义者的眼睛，来观察五四的经验。一般说来，正是这批人最初把五四运动说成是预示着一个知识分子的成熟、启蒙和承担责任的美好时代的到来，后来，他们又带着深深的遗憾，把它看作标志着新文化运动中不可逆转的“政治”破坏进程的开端。不在于这种看法是否正确，而在于他们为什么会形成这样的看法。我认为，五四之后若干年的历史中存在一些问题，倘若我们能够更清楚地了解“政治”对五四知识分子意味着什么及其原因的话，我们就有可能更好地理解五四后的这些问题。

我们无须很深入地研究五四时期的文献，便会十分清楚地意识到，当时的知识界名流，在“政治”讨论与“政治”

“行动”的可行性、必要性及现实意义的问题上，存在着相当大的分歧。当然，这个问题就是1919年夏胡适与李达之间围绕着“问题与主义”开展的那场著名的辩论的根源所在。自由主义者对“政治”的厌恶是以各种不同的方式表达出来的：胡适宣布与“政治”断绝关系；持自由主义、进化论和改良主义观念的人则往往不承认能够用“政治”方法彻底解决中国的问题；胡适等人把五四现象——即学生集会、罢课、示威游行、在街头发表演说等——说成是非政治性的活动。尽管随着时日的流逝，持着这种观点的人一次又一次遭受挫折，他们不得不很快采取守势，然而，这种观点最初还不仅仅是对李大钊、陈独秀等人强调坚持一个总的政治方向的重要性所作的一种反应。自由主义者的观点里还断言“政治”缺乏现实意义，不合时宜。这正是我们理解自由主义观点的一个主要障碍，因为随后几十年的历史似乎清楚地证明，“政治”是有现实意义的，而自由主义者本身却显得越来越脱离现实，似乎成了背叛他们时代要求的人。

这就提出了我们熟悉的问题：在现代中国，用自由主义取代独裁统治是否行得通？用人们普遍接受的、认为二十年代和三十年代自由主义在中国失败了的观点来研究这个问题是根本不可能的。然而，事实仍然需要作出解释。自由主义在中国没有市场，是由于自由主义者本身的缘故？是自由主义教义的问题？还是由于某一特定的历史时刻的形势？抑或由于某种特定的社会和文化背景所致？

有人提出，自由主义者的失败，是由于他们没有做他们应该做的事情：他们认为没有必要建立政治组织，没有必要采取政治行动；或者，如果他们认为有这种必要，他们却缺

乏按照自己的观点采取行动的勇气。持这种看法的人认为，这样，自由主义就使自己失去了战略上的优势，如果他们有广大群众的支持，这种优势本可以更大些，这也就赋予他们对现存秩序的批评以政治性质。

这里当然有真理的成份。然而，在我看来，自由主义的失败从根本上来讲是自由主义者的失败的结论令人怀疑，充其量也是不适当的。我决不认为自由主义可以转换成某些文辞，这些文辞可以在五四以后，为其争取到比其实际上所能够吸引到的更多的追随者；自由主义的内容决定了它不是面向人民大众的理论。我也不相信，如果自由主义从不同的角度理解自己的作用，如果他们“组织起来”并且投身当时的“政治”斗争，他们就可以产生更大的影响。然而，我对这一点相当肯定，即，假使自由主义者们按照人们事后如此频繁地提供的忠告行事的话，他们很快便会转变自己的自由主义立场。他们有可能成为（正如一些人的确成为）支持现状、但同时对它持温和批评态度的人，或者成为作出保守的反应，放弃自己的自由主义理想的人；他们也有可能成为（正如一些人的确成为）革命者，放弃他们采取的自由主义斗争方式。这样，这一论点似乎最终归结为一个命题，即在当时的形势下，对于自由主义者来说，成功的代价就是要牺牲自由主义。

如果我们把自由主义未能取代独裁统治归结为是由于自由主义的价值观念与中国现实之间存在着根本的差异造成的，也许就可以更好地理解这个问题。自由主义在中国的失败是因为它不可能获得成功：它是被有机体排斥的移植物。尽管这种观点，是种对病理学的必然性的联想，包含着宿命

论，我却认为，它提出了一种更合理的透视点，我们可以据此来评判自由主义事业的命运，因为它把我们的注意力从个性和个人行为这样令人困惑、错综复杂的问题上，转移到政治理论和历史背景等带根本性的问题上。这显然不是一种答案，仅仅是认识问题的另一种方法而已。假如自由主义是由于它是自由主义而失败的，为什么会这样？是否有可能超越自由主义乃是自由主义的价值观念与中国现实之间存在的根本矛盾的牺牲品这样笼统的看法，而去仔细推敲一下“自由主义价值观念”、“中国现实”究竟是什么？这是两个非常复杂、且意义模糊的问题，要想解答这两个问题，势必导致许多主观的、往往会混淆事实与观念之间的差别的看法。在下文，我仅想作一次尝试，用把诸问题归结成有条理叙述的研究线索的方法，提出自己粗浅的见解。

首先，我认为，五四时期围绕着“政治”问题进行的大张旗鼓的辩论（这场辩论以这样或那样的形式一直持续到中国共产党在政治上上升到显赫地位，甚至在此之后辩论仍在继续），不应该仅仅被理解为、或者最有益地被理解为自由主义者在政治上的幼稚或短见的表现；或者理解为激进分子偏向政治教条化的倾向。尽管双方使用了相同的语言，然而现在看来，有一点是清楚的，即他们对他们所说的东西常常有着不同的理解，尤其是“政治”这个词对双方意味着截然不同的东西。我认为，激进分子主要是在汉语传统的意义上使用这个词的；而自由主义则是在对中国人来说是一个全新的意义上使用这个词的。尽管始终没有人明确说出这个根本性的问题，然而它的意义却比围绕着“政治”的讨论和行动是否合时宜或者有意义的争论要深刻得多；归根结底，受到威



的正是政治概念的定义。

传统儒学观点认为，政治创造了文化——即，文化价值观念和社会行为规范反映了政治环境的特质，尤其是统治者的道德特质。这样，政治便成了最大的道德制造机构。它依靠的是对人性的深刻的、全面的了解；人应当“作为人”来进行统治——即把他们看作具备宽厚的道德品性，具备社会生活的能力与需要，但是不具备超出政府臣民的能力。因此，政治无论在历史上，还是从自身的重要性的角度，都有超越其它一切的优先权。孔子起初试图通过为统治者服务来拯救世界，只是当人们拒绝给他这样一个机会的时候，他才转而企图教化他人。

与此相反，五四后期的中国自由主义者认为，文化造就政治，而不是政治创造文化。政治乃是社会价值系统的产物，而这些社会价值观念又是（或者应该是）根据它们在个体生活经验中是否实用的判断形成的。因此，自由主义者一贯强调个人要担负理性的责任，要独立，要有批评能力。这也就是自由主义把教育——也就是反复灌输这种理性行为模式——当作首要任务，并且始终不顾“服务”的原因所在。

虽然乍看来摆在我们面前的只不过是更强调什么或者优先考虑什么之间那种较细微的差别，然而，一旦详细说明了两者的含义，便可看出这两种观点之间的差异是非常大的。两种观点都认为，在政治与文化之间存在密切的联系。但对于儒家，两者之间的界限并不分明，这继而又导致混淆了群体与个体——混淆了“公众的”和“私人的”这两个概念之间的差别。而对于自由主义者来说，这种差别要鲜明得多；政治与文化是相互依靠的变量，但它们却是独立的；政治的

范围有很大局限性；而文化价值观念被视为本质上是由个体根据个人的经历和理性的判断而产生的价值观念——即文化价值观念本质上是私有。

不管拥护这种观点的人多么“温和”，根据儒家传统，或者根据五四时代的争论，这是五四运动期间和其后提出的一个最激进的主张。虽然儒家社会从任何严格的意义上讲也许不能算是“极权”社会，但是，它是以信奉政治与社会权威之间坚固联盟，以及信奉是政治创造了赋予个人行为以意义的（道德）社会环境这两点为基础的社会，至少在这个意义上，它是极权社会。五四时期的知识分子们努力要打破这种正统观念的束缚，他们发现自己在实现这一目的的手段上出现了分歧。他们都有要求摆脱过去的奴役的共同愿望，却使用了截然不同的表现方式，最终朝着不同的目标走去。

可以说，那些激进主义者重新翻版了这种传统观念，即人的行为，通过社会价值观念，政治模式，以及传统习俗对它们的认可而受到环境的制约，这仅仅反映了历史把社会划分为统治的少数与被统治的多数这样一个事实。当激进主义者谈论采取旨在解决“政治”问题的“政治”行动的必要性时，他们倡导的是根本改变“政治”环境——即对统治权进行重新分配，设计社会与政治生活的模式。尽管他们重新为“环境”下了定义，去掉了这个词的儒家道德内涵，并以社会和文化决定论这样一种唯物主义的理论取而代之，然而，由于他们把文化当作政治权力的衍生物，又重复了那种传统观点。

自由主义者试图通过肯定个人创造性是文化价值观念的源泉，来与极权主义传统彻底决裂。在他们看来，“新文

化”运动不仅意味着与特定儒家文化决裂，从间接的、更广泛的意义上讲，还意味着与这样一种信念决裂，即人只不过是无力掌握的某种文化环境的产物，而这种文化环境本身，又是一般人更难以观察到的（道德的或物质的）力量的产物。

正因如此，自由主义者才这样强调他们所提倡的个性的社会作用，强调“个人”行为与价值的社会意义。也正因如此，他们往往忽视明确的“公众”或“政治”行为的实际意义。二十年代和三十年代中国的自由主义知识分子们颇似18世纪法国那些冷眼旁观世俗“公共”事务的哲学家，他们“缺少能够使自己施展才能、起重要作用的公共场所。”<sup>①</sup>在这种情况下，尽管没有组织，而且犹豫不决，他们却试图改变中国人对“政治”的理解，其作法是，首先，对“政治”一词的含义加以限制，使之代表政府的明确的功能，然后（这一点更为重要），试图重新划定“公众”与“个人”职责的范畴之间的界限。他们主张，个人的行为——即受到个人的良心，识别能力和兴趣支配的行为——应该被承认具有“公众”的——因而在最广泛的意义上具有政治的——意义。自由主义者不是企图通过参加当时的政府、或者有组织的反政府活动“参与”政治（狭义的），而是致力于使他们在整个社会上占据的“专家”和开明批评家（教育家、学者、记者、医生、技术专家）的地位具有社会的和（在广义上）政治的重要性。

自由主义者在这方面失败了，他们被两股伟大的历史潮流弄得不知所措，这两股潮流一个是传统的，另一个是现代的，它们都把“政治”等同于人类的全部经验，混淆“社

会”与“个人”之间的差异，这样，它们便否认了个性解放作为形成一个合法的政治秩序或生存下去的必要条件的可能性。这一失败是否或者怎样导致了自由主义者对中国的希望最终化为泡影？其原因何在？这些问题仍有待回答。而这些问题又使人们对儒家政治传统与中国正在走向现代化的政治制度的诸种价值观念之间的联系产生了种种思考——这些思考，正象近代中国的思想史上如此众多的思考一样，发源于那些对他们而言，五四不是过去而是现在的人的思想与经验。

---

1. 汉纳·阿伦特：《论革命》，纽约，维京有限公司，1965年，第121页。

〔选自《五四运动的反省：专题论丛》（《Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium》），哈佛大学东亚研究中心，1972年。韩红译，王跃校〕

# 五四文人的浪漫精神

〔美〕李欧梵

**【作者简介】**华裔美国学者，哈佛大学博士，印第安那大学教授。著有《西潮的彼岸》。

我觉得“五四”对于中国影响最深的不是科学，而是文学。“五四运动”本身是政治性的学生运动，由“五四”而引起的所谓“新文化运动”则与文学——胡适、陈独秀在“新青年”上高呼的“文学革命”——有不可分离的密切关系。

在“五四”以后的十年间，白话文风行，文学杂志如雨后天春笋，文学团体纷纷成立，集中在两大城市：起先是北京，后来是上海。风气首开于此二城，但随即风起云涌，传遍各省，于是重要省城重镇如广州、长沙、武汉、济南、杭州等市，也成立了“新文化”的中心。“五四”文学界的故事，可以写出一部“双城记”，但也可以象晚年的鲁迅一样，住定上海，专看这个上海“文坛”——这个众星群集、五花八门的十里洋场——上的“才子加流氓”。

鲁迅当年虽然骂的是创造社，用“才子加流氓”一语也未免刻薄，但他的绍兴师爷的一枝尖笔，毕竟勾描出一个文坛上的重要现象——“文人”。本文所论的主要对象也是上海的“文人”。

“文人”由何而来？这个现象何以衍生？这是一个饶有兴味的问题。就“五四”后十几年间的上海而言，如何才可以够格当“文人”，却是显而易见的。“文人”不似古时候的乡绅，至少要混一个秀才头衔，二十年代上海的文人，大多是自相命名的，一个典型“文人”的经历，可以简略地描写如下：

他（或她）生于上个世纪末或本世纪初的东南某省（譬如浙江、湖南），幼年受过私塾教育，一知半解地念过四书五经。少年时候，新式学堂在省城成立了，于是他（她）奋而离乡背井，甚至不顾父母之命所订下的旧式未婚妻（夫），到省城去受新式教育。在这些新式中学里，他（她）开始念英文、学几何、算数、政治，但课余却看严译的“天演论”、林译“茶花女”和梁启超的“新民丛报”。未几国民革命，他（她）也在私生活上“革命”起来，剪了辫子闹学潮、写情书，她的第一个恋爱对象往往是中学时代新派的国文教师。“新青年”发行后，当然大家人手一册，“五四运动”一起，全国响应，于是他（她）禁不住内心的热情，开始用假名投稿，初试省城报纸的文艺副刊，登出一两篇小文后，他（她）的胆子也大了起来，天津“大公报副刊”、北京“晨报副刊”，上海的文学杂志，也逐渐有了他（她）的文章。这个时候他（她）已经是省城文艺界的名人，也许已经改了名字，弃本名，以笔名行，甚至自己也在办文学刊

物。最后，他（她）毕竟向往上海的文坛，于是辗转借债，终于乘船到了这个大都市，住在朋友服务的某个书局的阁楼，或者也可由朋友介绍，拿一张名片，一篇近作，到法租界去拜望某大名人，如蒙提拔，文章在杂志上发表，他（她）就顿时挂上了“文人”的雅号，赚来的稿费也花在酒楼酬酢之中，于是，他（她）成了上海的“文人”。如果他（她）家里有钱，有办法到日本、美国或英、法跑了一趟回来，那么他（她）更不同引响，非但是“文人”，而且是“名人”了。

虽然常言“文人相轻，自古皆然”，上海文人间之“相轻”，却反应出另一种新的现象。当然，文章是自己的好，但廿年代的文人，却要在自己的文章内，加上不少名词，以表示自己之“新”，恰如上海时髦的绅士淑女们，要在中国长袍内穿西装裤，从“文学研究会”所创出的“为人示潇洒、旖丽、合乎潮流”。这些新的文学名词层出不穷，从“文学研究会”所创出的“为人生而文学”、早期“创造社”的“为艺术而艺术”，而后期“创造社”和“太阳社小伙子”们的“革命文学”、“普罗文学”，从“自然主义”、“写实主义”、“人性主义”、“浪漫主义”到“社会主义”、“共产主义”，从“烟土披里纯”到“奥伏赫变”，可谓五花八门，应有尽有。因此，上海的文人非但“相轻”，而且也非常“自重”——自以为是，自以为了不起，自以为走在时代的前面，自以为自己的挣扎奋斗，心理上的煎熬，感情上的磨折，不受当时人——特别其他“文人”——的瞭解体恤。于是，文坛上充满了“倾诉”性的文学作品：日记（郁达夫的“日记九种”、章依萍的“倚枕日记”、徐志摩的“志摩日

记”、以及后来谢冰莹的“从军日记”）、书信或情书（徐志摩的“爱眉小札”、章依萍的“情书一束”、蒋光慈的“纪念碑”）、自传（王独清“长安城中的少年”、“我在欧洲的生活”、“沈从文自传”）、传记（沈从文的“记丁玲”、“记胡也频”）、游记（孙伏园、郁达夫、朱自清）、随笔，以及无以记数的“新诗”。这些作品，大都以作者自己为“主人翁”，自己也就是“英雄”。英雄不受知于时代（虽然自己的日记却一版而再版）是一个共通的主题——由于社会的紊乱，生活的不安定，政治上的不满，遂导致各式各样的“自哀自怜”的现象：郁达夫酗酒、鲁迅自嘲、徐志摩自乐“象牙塔”（“翡冷翠的一夜”、“巴黎鳞爪”）、张资平、叶灵凤写其半黄色的小说，李叔同出家。

这种种颓废、逃避、自哀自怜的现象，虽各有其个人的原因，但从历史的眼光看来，这些个人小问题的背后却隐现着一个“时代”的大徵象——中国知识份子，有史以来第一次集体感受到与政治社会的疏离（alienation），郁达夫在一篇短文中把这个现象很沉痛地道了出来：

自去年冬天以来，我的情怀，只是忧郁的连续。我抱了绝大的希望想到俄国去作劳动者的想头，也曾有过，但是在北京被哥哥拉住了，我抱了虚无的观念，在扬子江边，徘徊求死的事情也有过，但是柔顺无智的我的女人，劝我终止了。清明节那一天送女人回了浙江，我想于月明之夜，吃一个醉饱，图一个痛快的自杀，但是几个朋友，又互相牵连的教我等一等。我等了半年，现在的心里，还是苦闷得和半年前一样。



活在上，总要做些事情，但是被高等教育割势后的我这零余者，教我能够做些什么？<sup>①</sup>

郁达夫有意或无意之间，用了十九世纪俄国史上最重要的一个意象——“零余者”（Superfluous Man）。这个名词首见于屠格涅夫的小说“零余者的日记”，也是一针见血，刻绘出十九世纪俄国知识分子的心情，他们和政治脱了节，对于社会现实（农奴）有沉重的罪恶感，但他们能做些什么？大多数的人在沙龙里喝酒，谈黑格尔，也是同样地自暴自弃，颓废度日，后来，终于有些年轻知识分子挣出了“零余者”的牢笼，要改变政治和社会现实，于是变成了“虚无党”恐怖分子，或参加所谓“人民主义”（Populist）运动，到农村去为农民服务。早期的列宁，就深受这种气氛的影响。

郁达夫的自我忏悔，反映出廿世纪中国知识分子的一个相似的现象。郁达夫和所有其他的知识分子，皆困扰于同一问题：“活在上，总要做些事情”，但是他们能够做些什么？

回顾历史上的中国知识分子，这一个“疏离”的现象，并不完全存在，因为“学而优则仕”，考试制度为古代的中国知识分子搭好了一座沟通政治与社会的桥梁，古代知识分子的问题，不是“能做些什么”？而是“怎样做”？在平常时期，他们常徬徨于“忠孝难两全”的困境；在非常时期，他们徘徊于“仕与不仕”的选择，五代的冯道，可以从容不迫的事十主，而宋末的文天祥，却以遗臣尽前朝，为“正气”而死。知识分子必须社会上“做些事情”，对国家文

化尽责，这是中国两千年来的传说，所以才有“士不可以不弘毅，任重而道远”及“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”等名句。西方各国，恐怕只有法国自 Les Philosophes 之后，才有这一个传说，法国“文人”至今仍不离沙特所谓的“Engagement”（承担精神），对人生如此，对社会文化更是如此。

廿世纪的中国，政治上动荡不安，早期军阀割据，使得大部份知识分子与政治脱了节，“五四”后大批文人由北京拥入上海，泰半也是这个原因。于是，在十里洋场，租界仍未撤除的上海，这些文人能够做些什么？古代受了教育几乎就等于可以做官，一九〇五年，科举制度废除后，知识分子已不再有制度上的桥梁，于是，教育非但没有带来“权力”，却使受过教育的人感到“割势”，其所割之“势”，岂非中国两千年传统所遗留下来的政治之“势”？

从事文学写作，对于古代的士大夫阶级，是一种业余的消遣，或是在异族统治下不得已之学（如元朝之戏曲之说）；但在廿世纪初期的中国，写作不但成了“正业”而且成了知识分子仅有的少数职业之一。知识分子当然可以教书，也有不少“文人”在大学里兼教职，但学院毕竟是一座象牙塔，适值多事之秋，不少“悲天悯人”之士，不愿意逃避在书堆里，而且，正逢“五四思潮”鼎盛之时，不少人想从小说、杂文中来改革社会风气，介绍西方文化的新潮流。鲁迅由厦门、广州跑回上海，弃教鞭而从笔杆，就是一个最明显的例子。

在许多自暴自弃，自哀自惭的外表之内，也藏有不少为知识分子应有的职责而困扰的“有心人”，郁达夫就是其中

之一。他的酗酒、玩女人、性变态，大部份是自相夸饰的幌子，他颓废的面具，盖不住一颗赤诚之心，在上面提到的同一篇短文中，他又写道：

我若要辞绝虚伪的罪恶，我只好赤裸裸地把我的心境写出来。世人若骂我以死作招牌，我肯承认的，世人若骂我意志薄弱，我也肯认的，骂我无耻，骂我发牢骚，都不要紧，我只求世人不说我对自家的思想取虚伪的态度就对了，我只求世人能够了解我内心的苦闷就对了。②

不少人学郁达夫，故作颓唐，拼命作“性”的忏悔，把三分感情渲染成十分。即使郁本人的作品，在文学上也不见得是第一流，“五四”的文学，在纯文学的观点上实不足观，所以夏志清先生在其近著“近代中国小说史”中就把五十年中国新文学批剖得体无完肤。③但从历史的眼光来看，“五四”文人，是值得大书特书的，他们的弱点，正代表历史上的价值，这一点在周策纵先生的巨著“五四运动史”④中尚未见详细讨论，周先生是属于“五四时代”的人，当然与六十年代的观点有所不同。四十多年后看郁达夫这篇短文，（此文写于“一九二三年七月最后的一日”），我们可以从似是平凡的字句中，得到不少历史的教训。他的“零余”感，他的“疏离感”，与现在西方社会上所惯有的alienation并不尽相同，廿世纪西方工业社会、机器自主（automation）阴影下的知识分子——甚至所有不麻木不仁的人——所感受的alienation，是由于个人与物质环境关系的变迁而造

成，在大都市中，人已不是人，人的价值已被机器所取代，每一个人自身成了孤岛，无法与他人沟通，遂有alienation。此字源出马克思，现已成为西方文学和哲学中的老生常谈（cliche），但在中国历史的视野中，这个字忽有它独特的意义。郁达夫在上文中屡屡计较于“世人”：“世人若骂我意志薄弱……无耻……发牢骚”，由此可以看出他的“零余”感，并非全出自物质环境的变迁，而是渊源于他本人对于社会的一种自觉。中国孔老夫子到现在，“有心”的知识分子很难——也不愿——挣脱个人的政治、社会、文化的密切联系。在廿世纪的中国人从政的坦途是断了（当然攀龙附凤的政治文人，仍大有人在），知识分子转而在社会、文化方面下功夫。梁启超当年写“小说与群治的关系”，确有一番苦心，他要一改小说在传统社会政治架构下轻贱的地位，而为后来“文人”在社会上的贡献铺路。

如果郁达夫自承有罪，他的“罪”并非他的性变态，他怕世人骂他“意志薄弱”，是因为怕自己无法尽到对社会的职责，他同时代的文人，大多心有同感，“文学研究会”的“为人生而文学”，创造社由“为艺术而艺术”转到“革命文学”，皆有其时代的背景。所可惜的是：“五四”的思潮使大部份的年轻人一股脑儿倾向西方，要从西方文化史找出一个“乌托邦”，移植到中国来，也许我们可以认为上一代“好高骛远”，而没有在当时的环境紧骤变迁之中，下一番功夫，做一番扎实的工作。“北伐”为“文人”开出一条路，不少人加入行伍，担任政工宣传工作，北伐成功后，情况有所改变，知识分子的“疏离”之感再度滋生。“抗战”总算又暂时解决了问题，不少人投笔从戎，意志薄弱的人如郁达夫也应邀入仕，

在福建省政府任参谋，后流落南洋，在日人统治下终算做了一番克尽民族职责的“小事”，最后据传为日军宪警所杀。也有些文人——如周作人——则倒向日伪政权。然而，动乱的时局，始终未能为中国奠定一个安定的政治体系，alienation的问题，并未彻底解决。

早在一九二六年，梁实秋先生在纽约当学生的时候，就曾写过一篇长文，名曰：“现代中国文学之浪漫的趋势”，对于他同时代的新文学，有不少一针见血的见解。梁先生认为中国文学运动，有几个特征：

- (一) 新文学运动根本的受外国影响；
- (二) 新文学运动是推崇情感、轻视理性；
- (三) 新文学运动所采取的对人生的态度是印象的；
- (四) 新文学运动主张皈依自然并侧重独创。<sup>⑤</sup>

梁先生提出的这四点，笔者完全同意。梁先生师崇白璧德(Irving Babbitt)，而白璧德师崇阿诺(Matthew Arnold)，是抨击浪漫主义最烈的人，梁先生对中国新文学的浪漫趋势，当然颇多微词。也许是学历史的人可以在此为文学批评家提供一点“时代背景”。

梁先生在此文中又说：

“情诗成为时髦，这是事实，但为什么会有这种事实呢？我们中国人的生活，最重礼法。从前圣贤以礼乐治天下；几千年来“乐”失传了，余剩的只是郑卫之音；“礼”也失掉了原来的意义，变为形式的仪节。所以中国人的生活在情感方面似乎有偏枯的趋势。到了最近，因着外来的影响，而发

生所谓新文学运动，处处要求扩张，要求解放，要求自由。到这时候，情感就如同铁笼裹猛虎一般，不但把礼教的桎梏重重的打破，把监视情感的理性也扑倒了。”⑥

中国的旧文学，不乏“抒情”的诗词，但大多失之于旖旎雕琢，毕竟脱不了形式的窠臼，“五四”新文学运动，胡适提出的“不用典、不讲对仗、不作无病呻吟、不避俗字俗语、务去烂调套语、不摹仿古人”等项，皆是针对旧文学之逐渐形式而内容枯竭而发。胡适所提出，除上述“六不”外，尚有两项肯定的建议：“须言之有物”、“须讲求文法”。⑦所谓“言之有物”，并非指唐宋八大家“文以载道”，而是指描述真切的情感，也就是他所谓的“活文学”。此八项“刍议”，到了陈独秀手里，遂变成了“文学革命”，大旗上大书特书三大主义：

曰：推倒雕琢的，阿谀的贵族文学；建设平易的，抒情的国民文学。

曰：推倒陈腐的，铺张的古典文学；建设新鲜的，立诚的写实文学。

曰：推倒迂晦的，艰涩的山林文学；建设明瞭的，通俗的社会文学。⑧

胡适所谓的“活文学”，是否就是陈独秀所谓“国民文学”、“写实文学”和“社会文学”？二人推翻“古典文学”，的意向虽一，至于如何建设新文学，则恐当时的印象都是很模糊的。胡适常以“文学革命”与西方之“文艺复兴”相比，但笔者认为与欧洲十八世纪末、十九世纪初的浪漫主义的“反

动”相比可能更较适切，二者皆是反对一种“古典”传统的迂晦、雕琢、形式化，而主张发扬个性、主观、人性、皈依自然，奔泻一己的坦诚和情感。如果说卢骚是“浪漫主义”之父，其“忏悔录”是从来各浪漫作家的经典，则中国“新文学运动”从外国偷来的正是卢骚，中国新文学所受外国的影响，其主流就是十九世纪欧洲的浪漫文学。

关于“五四”文人崇拜西方浪漫文人和文学的例子，实在太多，举不胜举。徐志摩由哈代(Thomas Hardy)之死，而歌颂整个欧洲十九世纪文学，虽然他认为浪漫主义仅为其中一支流，但他的着眼点、词汇和看法却完全是浪漫的。

“自我解放”与“自我意识”实现了它们正式的诞生。从忏悔录到法国革命，从法国革命到浪漫运动，从浪漫运动到尼采(与陀斯妥也夫斯基)，从尼采到哈代——在这一百七十年间我们看到人类行动性的情感，脱离了理性的挟制，火焰似的迸窜着，在这火焰里激射出种种的运动和主义。

他推崇托尔斯泰、罗曼·罗兰、泰戈尔和罗素，认为：“他们的柔和的声音永远叫唤着人们天性里柔和的成分，要它们醒起来，凭着爱的无边的力量，来扫除种种隔碍，我们相爱的势力，来医治种种激荡我们恶性的疯狂，来消灭种种束缚我们自由与污辱人道尊严的主义与宣传。”<sup>⑨</sup>

徐志摩自己在为人和文笔里所表现的，正是这种“自我解放”，这种“人类冲动性的情感”，他的人生观只有一个

“爱”字，所凭籍的生命力正是“爱的无边的力量”。这显然是卢骚的翻版，也证明了卢骚在中国的号召力。郁达夫就曾赞扬卢骚为：“人类解放者”、“反抗的诗人、自由平等的拥护者、大自然的骄子”。<sup>⑩</sup>对于这位法国浪漫主义之父的作品，他又说：“法国也许曾消亡，拉丁民族的文明、言语和世界也许会同归于尽，可是卢骚的著作，直要到了世界末日，创造再来宣判活人死人的时候止，才能发尽它的光辉。”<sup>⑪</sup>

除了卢骚外，当时文人所崇拜的英雄尚有：拜伦、雪莱、济慈、歌德（《少年维特的烦恼》）、罗曼·罗兰（《水晶似的灵魂，纯金的心，太阳似的光与热……用刀或笔，为人类的进步而战，流尽最后一滴血，吐出最后一口气息……》）、托尔斯泰、高尔基、尼采（*The Everlasting Yea!*）、雨果、拉马丁（*Lamartine*）、莫泊桑……十九世纪西方的重要浪漫文人，几被“五四”的新文学家网罗殆尽。且不论这些英雄是否皆可称为浪漫作家，中国的英雄崇拜者却是用同一般浪漫气息，把这些英雄们的作品，不论优劣，一口气全都吞了进去。我们可以说中国在十年之间（一九二〇——一九三〇）塞进了欧洲一个世纪的浪漫主义，这十年的中国文坛，我可以大言不惭地统称之为中国的“浪漫时代”。一九三〇年以后，左翼文学抬头，但仍然是从浪漫的模式里套出来的。

这一种浪漫性的文学的特征，梁实秋先生已经说明在先，其精神，可以用希腊神话上的两个字代表：一是 *Promethaen*（*Prometheus*），一是尼采借用过的 *Dionysian*（*Dionysus*）。前者所代表的精神是：勇敢、进取，自觉的努力、



奋斗、发挥人的一切潜能和热情，甚而为人类牺牲自己。关于这一个西方传统，严复在译史宾塞 (Herbert Spencer) 的时候，就已经觉察到了，林琴南之敬佩史考特 (Walter Scott) 和哈格 (Rider Haggard)，梁启超的“新民说”，陈独秀在“新青年”上揭橥的“新青年”，所推崇的皆是同种精神。文人群中，鲁迅、徐志摩、萧军等大部份人也在一方鼓吹这一个新传统，(杂志名称如“太阳”“创造”“萌芽”；茅盾的一篇小说中，其秃翁名“强”，叫“猛”，号“惟力”)一反过去“文人”之弱不禁风，白面书生的旧典型。第二种精神则以“爱”为出发点——肉体和性灵的爱——冲破一切繁文缛节，不受任何理性的控制，要“亲身体验”，要热情奔放，爱要疯狂地、赤裸裸地呈现自我(日记体、忏悔文学、梁实秋所谓的“印象主义”，裸体绘画因而大盛)，最后要熔成一团火，烧遍所有年轻人的身心，把传统焚为灰烬，然后才有“凤凰涅槃”，新中华重生。徐志摩的“青年运动”一文，是把这两种精神混为一炉的最好写照。

“在葡萄丛中高歌欢舞的一种Dionysian madness, 已经在时间的灰烬里埋着，真生命活泼的血液的循环，已经被文明的毒质瘀住……所以我们要求的是‘彻底的来过’；我们要为我们新的洁净的灵魂造一个新的躯体，要为我们新的洁净躯体造一个新的洁净灵魂，我们也要为这新的洁净的灵魂与肉体造一个新的洁净的生活——我们要求一个‘完全的再生’。”<sup>⑫</sup>

两千年文化传统的因袭，到了“五四”，终于被这一批年轻人轰破了，他们每一个人似乎都燃烧着一团火，拼命地写，拼命地吃喝，拼命地狂呼，拼命地做爱。“五四”时代

有多少“自我解放”的“娜拉”，脱离家庭，到大都市去“亲身体验”生活？（丁玲、卢隐、百薇……）有多少出爱情悲剧？有多少对情侣、爱人，互相倾诉爱情。徐志摩——陆小曼（“我没有别的方法，我就有爱；——没有别的天才，就是爱；没有别的能耐，只是爱；没有别的动力，只是爱。”<sup>⑬</sup>），郁达夫——王映霞（“啊！端霞！你真是我的 Beatrice，我的丑恶耽溺的心思，完全被你净化了。”<sup>⑭</sup>），蒋光慈——宋若瑜（“侠生！我感激你呵！……我的侠生！我为什么抑止不住我要爱你呢？……我总希望我能诚恳的永远的爱你一个人……我的侠生，你能永远的爱我吗！……我的侠生！我现在才相信意志是战不胜感情的啊！……”<sup>⑮</sup>），胡也频——丁玲、萧军——萧红……

这一阵烈火、这一阵旋风，这一种浪漫的冲动，的确为中国带来一番新气象，也为后一代带来许多新问题。“五四”的一股冲劲，把传统打倒了，“新文化运动”事实上形同真空，文士们一意歌颂爱情，发扬自我，庆祝再生，建筑理想的“空中楼阁”——社会主义、无政府主义、人道主义、托尔斯泰主义、世界语主义……——但却不能静下来仔细思索一下自己于推翻的旧文化、旧社会、旧礼教后的新地位——知识分子的“零余”，与政治的脱节，对其他“劳苦大众”之不瞭解——以及有了这一个新地位后如何做？他们对于这一种新地位、新角色的反应，除了少数人外，大都是浪漫性的，所用“逻辑”非常微妙：一个“文人”比世上其他人“敏感”，可以感触到别人觉察不到的事物，因为自己是“先知先觉”而大众是“不知不觉”，所以总觉得“怀才不遇”，于是开始在文章里自哀命薄。“自怜自醉”（Narcis

-ssism)是古今中外所有浪漫文人的标志,他们的“敏感”也就成了他们的“优越感”,用以掩饰自己在政治社会环境中的无能为力。几乎每一个文人,都觉得自己是天才,遂自称为“诗哲”、“诗圣”、“诗人”,诗人是永远不受知于世的,只有少数的“知音”能了解他们,于是他们要在茫茫的人海中去找寻爱情,事实上所追求的却是自己理想的幻影,爱情的化身。蒋光慈在其情书中就为自己——也为他同时代的文人——刻绘出一个浪漫文人的典型:

我是一个诗人,古今来的诗人,特别是有革命性的诗人,没有不飘零流浪的。我对于人类,对于社会,怀抱着无涯际的希望,但同时我知道我的命运是颠连的。……我觉着茫茫人海没有一个爱我的,虽然我对那些多数的穷人们或者有希望的人们怀着无限的同情,你称我为爱友,——这个,老实说,我有点怀疑,因为我觉着现在的世界中没有爱我的人。……<sup>①⑥</sup>

蒋光慈的“漂泊”与郁达夫的“零余”,可说是“五四”文人的两大历史特征,表现在文学里,就是梁实秋先生所不满的“浪漫的趋势”。这一种趋势,因抗日及中共的兴起而似乎是暂时告终,文人们纷纷卷起政治,有的去重庆大后方抗战,有的到延安去“革命”,但由历史的眼光来看,中国的浪漫新传统,并没有全然消毁,而是转变了方面,改换了口味,加上了新面具。研究中国的左翼文学,必须先把这一个浪漫的背景弄清楚。中外学人中,唯有已故世的夏济安先

生注意到这一种关连。

### 三

五十年以后看“五四”，作一个“六十年代”的人而论浪漫的上一代，最主要的问题当然是上一代留给这一代的“遗产”。浪漫主义对于这一代有何反应？这是一个大题目，有兴趣的人大可以此为题开一个讨论会。笔者在此只能提供几点意见。

第一、上一代从西方传来的十九世纪浪漫主义文学，至今仍然存在，二十年代文学的浪漫气息，至今仍有其余绪，否则“茵梦湖”何以能在最近再版？“约翰克利斯朵夫”——这本美国大中學生从未听过的小说——何以能成为台湾的畅销书？大中學生初试写作或互通情书时，所用的词藻、意像甚至语调，何以令人不得不想到“志摩日记”？中小学国文教材中，朱自清的“背影”，冰心的“寄小读者”，哪一篇重要的白话文不是“五四”时候文人的作品？甚至最近台湾最负盛名的琼瑶女士，其小说何以如此受读者欢迎？（她的“窗外”、“几度夕阳红”、“烟雨濛濛”颇值得历史或社会学家研究。）

也许六十年代后期的情形已不尽是如此，我们可以提出台湾的“文学杂志”及“现代文学”为例。从文学史的眼光来看，夏济安先生在“文学杂记”中鼓励扎实的作品，“现代文学”开始介绍卡夫卡、福克纳、海明威，正可以代表“六十年代”文人对于上一代浪漫主义的一大反击。上一代人在十几年内把西方十九世纪文学“吞”进来了，但同一时期的

西方文人，因第一次世界大战的影响，却一反十九世纪末的“新浪漫主义”，在T.S.Eliot等人领导之下，逐渐建立文学上的“现代主义”（Modernism），Eliot的“荒原”（The Waste Land），是西方十九世纪与二十世纪文学，战前与战后，“浪漫”与“现代”的分水岭。中国文人，由于“五四”的影响，迟了四十年，现在才开始介绍西方的“现代”主义，而“现代文学”所介绍的正是第一次大战后苗起的几位名小说家和诗人。然而，试观六十年代后期的西方文学，“现代主义”的传统又告动摇，名批评家费得勒（Leslie Fiedler）在最近的一次演讲中已公然宣布“现代主义”的死亡和另一种新式浪漫文学的抬头（他举的例子是加拿大作家及诗人Leonard Cohen的小说“Beautiful Losers”），中国“西化”的文人如何能够赶得上？

在心理上、情感上，六十年代的知识分子似乎已与二十年代的人大不相同，但“五四”的遗产，却仍是许多海外学子在感情上受到打击的主要因素，中学大学时候对感情的纯真、专一，“五四”式的爱情“真善美”，在到了美国之后，与另一种物质文明的冲击，遂产生一连串的“人生悲剧”。一位自称是“六十年代中国知识之士”的人，在一篇谈康桥和徐志摩的“非小说”中写道：

年轻时爱情偶像化，把异性对象爱情化。一切都是美的，纯真的，（“真善美”也是二十年代的流行语）到了美国之后，受到物质环境的冲击和压迫，美钞和汽车的诱引，许多中国留学生——尤其是女学生——起先是吃惊，继则受到挫折，遂一

改以前在台湾时的二十年代“纯情主义”，而只顾物质上的“安全感”。婚姻不再是爱情的高潮，也不能算是爱情的坟墓，事实上，“爱情”——尤其是徐志摩式的——在美国的中国人圈子里，根本无法存在。结婚，对于男士们是学业告一段落后想成家定居的必须步骤，对于女孩子们是找寻“饭碗”和“安全感”的最终途径。于是博士学位，银行存折，永久居留权成了“理想丈夫”的必备条件。男女双方在约会之前，在心里已经各自有数，出游数次之后，双方条件符合，于是就发请贴，行基督教或天主教式的婚礼，然后是茶点招待、拍照，宾客们于送了五元或十元礼后，也就在招待会上吃吃喝喝，勉强凑几句笑话或恭喜话，于是又一件“人生大事”就此完成。哪里还有当年徐志摩、陆小曼结婚时的宾客满堂恭聆梁任公训骂的趣剧，或赵元任、杨步伟结婚时只收乐曲和作品的雅事？

但是这个浪漫主义的英雄时代早已逝去了，在六十年代的社会，不仅外在的现实不允许浪漫英雄的产生——婚姻早已自由，恋爱已成滥词，个人的行为不能掀起社会上的狂风巨浪——而最主要的是在这一代的心理架构上，现实事故、小心，早已筑就许多感情的堤防，窒息了年青的浪漫热情。⑰

“五四”上一代的“西化”，留给这一代最大的危机，是这一代海外华人的“认同”问题（Identity）。上一代在打倒“孔家店”，烧尽传统文化之后，留下来的却是一片真

空，于是知识分子拼命吸收西方文化，希望能弥补这一个真空，创造新的传统。即如鲁迅，也在一篇“青年必读书”中公然宣称：“我以为要少——或者竟不看——中国书，多看外国书”。其影响所及之下，中国青年一味洋化，到了美国后，更是如饮蜜糖，争作美国人，在美安居乐业以后，终于有一天突然感觉到自己还是黄皮肤的中国人，但自己对于中国文化所知道的到底有多少？上一代的反传统的狂热，使得下一代对于本国文化的距离更远。一个海外知识分子的 alienation，是双重的；他（她）既感到自己在美国物质文明下的“非人”又苦于对中国文化社会的疏离，于是，遂有於梨华女士小说中所描写的“无根的一代”。<sup>⑩</sup>

“六十年代”人是否无可作为？“二十年代”的浪漫精神对我们是否仍有意义？这一代的人如何整理上一代的遗产？如何向廿一世纪的中国历史家交待？这些问题，只好作为另一篇文章的题目。

六十年代的知识分子，势须承认“五四”就是我们的文化背景，正如晚清的“国学”是“五四”时代知识分子的文化背景。五十年时过境迁，一切恩怨都已随风而逝之后，希望这一代的“文人”，不再“相轻”上一代的文人，我们可以批评，可以重新估价，可以平心静气讨论，却不能轻视上一代，不顾上一代的文化遗产。“五四”虽已成历史，但对于一个在公元二〇〇一年写中国史的人，我们这一代的人何尝也不是历史？我们虽可视“五四”为历史，却无法置身于历史范畴之外，因此本文也免不了为将来的历史家，廿一世纪的中国知识分子，提供了一篇充满了个人偏见的“原始资料”。

①郁达夫：“写完了萝菀集的最后了一篇”，“萝菀集”（上海：泰东书局一九二三年），一九二——一九三页。

②③④同上，一九四——一九五页。

⑤梁实秋：“实秋自选集”（台北：胜利出版公司，一九五四年），第十七页。

⑥同上，第八页。

⑦胡适：“四十自述”（台北：远东图书公司，一九六七年六版），第一一九页。

⑧陈独秀：“文学革命论”，见“新青年”第二卷第六期（一九一七年二月一日）。

⑨徐志摩：“汤麦士哈代”，“新月”第一卷第一期（一九二八年三月十日），第七十页。

⑩郁达夫：“卢骚传”，“北新周刊”，第二卷第六期（一九二八年一月十六日），第六五〇页。

⑪同上，六四九页。

⑫徐志摩：“落叶”（上海：北新书局，一九三二年），第四十页。

⑬徐志摩：“爱眉小札”（上海：良友图书公司，一九四五），五二一—五二三页。

⑭郁达夫：“郁达夫日记”（香港，一九六一年），第九一页。

⑮“蒋光慈、宋若瑜通信集”（上海：亚东图书馆，一九三二年七版），第二十四页。

⑯同上，一二六一—一二七。

⑰奥非欧：“康桥踏寻徐志摩的踪径”，“大学”杂志第八期（台北，一九六八年八月），第三十六页、三十八页。

⑱於梨华：“又见棕榈”一七六页。

[选自《五四运动的反省：专题论丛》  
（《Reflections On The May Fourth-  
Movement, A Symposium》）  
哈佛大学东亚研究中心，1972年。]



# 白话运动：来自左翼作家的批评

〔美〕梅尔·戈德曼

**【作者简介】** 波士顿大学历史学教授。著有《共产主义中国的文学异端》、《中国知识分子：建议和异议》，编有《五四时期的现代中国文学》。

语言改革的问题，虽然对中国的现代化运动非常重要，却很少受到西方学者的关注。五四运动中口语“白话”之取代古典文学语言“文言”一事，至今没有受到充分的评价。而从二十年代末至三十年代初的大众语运动中，我们可以深入地分析一下白话运动的影响以及左翼作家对它的批评。这场运动所提出的论点不仅表现了这些作家的思想，而且也提供了对白话运动的批评性估价，并因此使我们可能从另一角度去理解白话运动。诚然，这些作家的批评来源于他们的马克思主义历史观，但在此时期，争论还是开放的。官方学说尚未变为僵化的教条，因此，左翼作家有关这个题目的文章就不只是对假想的知识界敌手的虚张声势，而且也表现出他们要同其所理解的中国现实斗争一番的真实企图。

中国的现实问题之一是，中国民众对想从政治与社会方面唤醒他们的种种努力无动于衷。左翼作家认为，白话运动应负部分责任。为了理解他们的这种批评，有必要了解一下他们对语言与文学的态度。卷入大众语运动的左翼作家，如鲁迅、茅盾、郭沫若，以及这场运动的领袖，中共前总书记瞿秋白等，虽然其意识形态各异，而且也有些私人矛盾，但他们在某些基本前提下是一致的。他们都承认这样一个标准的马克思主义观点，即五四运动是一场资产阶级革命，白话被资产阶级用来压制民众，正如同地主阶级早先所使用的文言一样。

然而，这些左翼作家看起来不但受到了他们自己对白话的思想观点的影响，也同样程度上受到某种俄国民粹主义的促动。但很奇怪的是，在中国的翻译界，不但过去而且现在，几乎很少有俄国民粹主义者的什么主要著作走红过。周扬在三十年代中期翻译了车尔尼雪夫斯基的《生活与美学》，冯雪峰在1929年翻译了普列汉诺夫，他是民粹主义的一个传人。然而，他们通过日文译本了解了赫尔岑、别林斯基，杜勃罗留波夫与车尔尼雪夫斯基，并广泛征引他们。他们之所以被俄国民粹主义者吸引，是因为相信他们所扮演的角色是相似的——持不同政见的知识分子反对专制的政府。正如这些民粹主义者一样，瞿秋白及其同志对文学与语言持有一种行动主义者的看法，白话的倡导者只是认为语言改革是正在变化的时代的反映，而他们却相信语言与文学可以在社会的变革中发挥其主要作用。在中国传统思想中，这种看法早已有之。孔子和荀子都认为使用正确的语言可以唤起人们在社会与道德关系方面的自觉。然而，别林斯基所谓语言

与文学不仅是反映而且应该促进革命的观点对左翼作家所谓语言是政治变革的工具的观点有着更为直接的影响。在麦克卢汉之前，他们就已把媒介看作了信息。

左翼作家在语言交流过程与政治进程之间看到了一种固有的紧密联系。人际之间的交流，无论是书面的还是口头的，总是传播思想并使人相信。他们认识到，这种交流如有尽可能多的听众就会变为政治力量。他们力求破除民众身上的古老习俗，并向工农宣传社会革命的需要。但是，他们视汉语即使是经过提炼的汉语方言均为这种交流的障碍，因为它只是某一特殊阶级的工具，并不能为中国所有的阶级所理解。

根据他们的意见，白话的引入几乎没有对中国的变革发生什么影响，如果有的话，就是更多地制造出中国社会的新裂痕，而不是填补过去的旧裂痕。他们认为，自从五四运动以来，白话在句型、句法与词汇方面都日益欧化，而并没有如它的支持者所主张的那样，成为本国口语的表现工具。在五四运动与五卅运动之交，瞿秋白曾断言，白话已被注射一些欧化的西洋国故和牛津、剑桥与哥伦比亚的学究主义。他把白话叫作新式文言，并认为它是新贵阶层即受到欧式教育的城市知识分子的语言，正如同文言是士大夫的语言一样。在他的重要文章《大众文艺的问题》一文中，他描述了新贵阶层与普通民众缺乏交流的情况，他写道：“五四式的新文言（所谓白话）的文学，……只是替欧化的绅士换换胃口的“鱼翅酒席……他们创造了新文言……平民群众不能够了解所谓新的作品，和以前的平民不能了解古诗词一样。”<sup>②</sup>

姑且承认这种情况是由于民众的未受教育造成的，但显

而易见的是，即使那些人使用白话作口头表达，他们也不能与民众交流。茅盾曾指出：“即使你朗诵给他们听，他们还是不了解”。<sup>③</sup>他认为，那些据说是“为劳苦民众而作”的文学作品甚至不能为小资产阶级欣赏，而只能为小资产阶级的知识分子而且只是其中一部分人所欣赏。茅盾认为，这不仅是因为作品的内容不易引起他们的共鸣，而且也因为行文用的是“太欧化或太文言化的白话”。<sup>④</sup>而且，他们宣称，外国作品的翻译也太受原文风格与语法的影响。冯执中批评周作人——鲁迅的弟弟，五四运动的主要人物之一——的英译是仿照原文的直译。他说，结果就是，“新白话变成了似是而非的汉语；它半是汉语半是英语，而又既非汉语又非英语”。<sup>⑤</sup>除此而外，他们还谴责了外国词汇对白话的全面渗透。

他们对白话的这种描述也许是准确的，但他们对其所以然的解释却是意识形态性的。他们谴责资产阶级使白话欧化以满足自己的需要，并可以此欺蒙民众。他们认为白话是资产阶级创造的民众不懂的语言，资产阶级以此来实行它的政治统治。尽管如此，一个最恰当的解释是，白话遭受了与其它发展中国家的本国语一样的命运，那些受新式教育的阶层总是用一种外来句法与外来语言来思考问题和表达感情。这种现象不但出现在二十世纪而且是自古有之。比如，日本人在五世纪开始从中国引入佛教。起初，他们在吸入佛教的同时，也吸收了汉语的很多东西。他们是非常缓慢地使佛教词汇国语化的。同样，因为汉语中没有与西方词汇对等的单词，许多科技术语与西方文化概念只有用外来语言或直译来表达。只有受过专门训练的人才能理解西方的科技词汇与表

达方式。因此，某种由左翼作家以沮丧的心情表示出的“语言学上的精神分裂”出现了。它不但使现代杰出人物同传统的杰出人物分离开来，如五四运动中所发生的；更值得关注的是，它也使现代的杰出人物同民众分离开来，如古代的杰出人物一样。他们基本上以传统的方式生活与对话。

左翼作家对欧化白话的厌恶不仅仅是由于他们的马克思主义与民粹主义的民众观，也由于贯穿于他们意识中的民族主义倾向。在这一方面，他们宣扬一种令人想起俄国民粹主义者杜勃罗留波夫的矛盾态度。甚至当他们力求创造一种工农能懂的语言的时候，他们中的许多人还抱有浪漫的民族观念以为文学与语言应该表达超乎阶级的民族意识。与五四时期较大多数的世界主义改革者相反，而更带中国士大夫的传统色彩，他们认为中国具有与西方不同并且胜过西方的文化。他们鼓励国人去注意自己的文化，而不是从外国输入。在这一点上，他们对白话的看法与反对国文“欧化”的国粹派的论点极为类似。1934年“文言复兴”派成员许梦因对白话的批评就与左翼作家颇为相似：“其奉行惟谨之白话，实质犹全系外国的而非中国的。其体势构造、每非一般识字读书之中国人所能领会……可领会者……即自视亦几非中国之人”。<sup>⑥</sup>这两个政治上处于两极的派别在此问题上的一致与民粹派与斯拉夫派之共同反对俄罗斯文化的“欧化”颇为类似。

左翼作家与国粹派虽然对“欧化”同仇敌忾，但在其它所有的问题上，他们几乎是针锋相对的，比如，国粹派要回到文言上去，而左翼作家却旗帜鲜明地反对白话中混入的旧文言成份。他们视这种混杂是白话运动的另一种堕落。瞿秋

白指出：“英国工人不能够读英文与拉丁文杂凑起来写的小说，中国工人也不能够读中国古文和欧化文法杂凑起来写的作品”。⑦

他们表示赞成的白话的唯一方面，是它包含了宋代至清代的通俗小说与戏曲中所使用的方言。他们认为旧小说戏曲里的语言比起欧化的白话或文言来，与民众的口语更为一致些。因为，地主阶级“趁着‘五四’所开始的文艺复兴运动（也许不是有意的），造成了一种所谓白话的新文言。他们把这种文言卖给自已的欧化子弟们玩耍。至于劳动民众仍旧只能够应用一下绅商文学的渣滓——那种测字先生腔调的旧小说的白话……这种白话比较起其余的几种中国文来说，有一个主要的特点，就是只有它是从民众的口头文学（宋元评话等等）发展出来的”。⑧根据瞿秋白的意见，因为旧式白话在口头与笔头之间更为相近，所以它比欧化的语言来说更易于民众理解。

然而，即使有这种优点，左翼作家还是认为旧小说中的白话不符合二十世纪中国的需要。他们确信要使汉语能迎接社会与政治变革挑战的唯一方式即改变它的习惯表达法与风格，使其具有一种为民众所能理解的新形式。而为此目的，只有深入到民众中去并向他们学习。他们以俄国民粹派的精神，将“民众”及乡土的民间文化理想化了，他们对工农有一种先入之见，给他们笼上了一层神秘色彩。与民粹派一样，他们把工农视为美德与知识的源泉，特别是当他们将其与五四运动中的知识分子相比较的时候。瞿秋白的结论是很有代表性的：“‘五四’到‘五卅’之间，中国城市里迅速的积聚着各种‘薄海尼’（Bohemian）——小资产阶级的

流浪人的知识青年……但是，他们的都市化和摩登化更深刻了，他们和农村的联系更稀薄了，他们没有前一辈的黎明期的清醒的现实主义——也可以说是老实的农民的实事求是的精神”。<sup>⑩</sup>

因为五四知识分子生活在大学与城市文学圈子的小天地里，左翼作家于是认为他们再也不可能起到什么重要作用，而该由左翼知识分子与共产党人来作导师，并提供民众得以形成他们自己的语言并创造出他们自己的文学的环境。他们坚持认为汉语不但要为民众，而且要由民众自己来重新建造。虽然他们自封为导师，但在理论上他们还是把民众与左翼知识分子等量齐观。郭沫若的一位同志郑伯奇宣称：“大众文学应该用大众所能接受的语言写的，同时，它也应该大众自己能够创造的语言”。<sup>⑪</sup>

他们看起来象是真诚地要丰富民众的生活，但在这种企图下面的主要目的是改造语言，并以此来推动革命。他们的目的不只是一是要表达普通工农的思想感情，而且更为重要的是，用一种能使他们卷入革命的语言同他们进行交流。他们当然有理由相信，如果他们的思想隐含在传统符号与民众词汇之中，当然更容易为民众接受。瞿秋白极力主张：“必须把他们笨拙的守旧的口号背后隐藏着革命价值表现出来”。<sup>⑫</sup>他与他的同志们都相信，如果他们的革命思想用工农所熟悉的口号及他们日常对话中所使用的句型与词汇表达出来，那么就很容易引起工农民众的反响。

虽然大多数左翼作家都赞同应该使汉语更易于为民众理解，但怎样做到这一点却意见分歧。有些人认为，在创造大众语时，没有必要反对白话。比如王钢就坚决主张：“大众

语是白活文的发展，难道离开白活文可以从天空中掉下来吗？”<sup>⑫</sup>而另一方却是文学史家丁乙，他认为，创造大众语所涉及到的斗争类似于封建主义与资本主义之间的那种斗争，大众语之从白活发展而来，类似于资本主义之脱胎于封建主义……所以不但应该与文言斗，还应该与丧失了其进步性的白活斗”。<sup>⑬</sup>

瞿秋白在二者之间调合。虽然他的观点在表面上看来是革命的，但他还是承认白活中有些东西必须吸收进新的大众语中去。大众语不可能是全新的，而是从旧小说中的白活进化而来。虽然他坚持认为这种文风应渐渐抛掉，但他又说：“大众文学必须开始利用旧的形式的好处——群众读惯的看惯的那种小说诗歌戏剧——逐渐加入新的成分，养成群众的新的习惯”。<sup>⑭</sup>瞿秋白还退一步承认了西方术语与现代科学政治的新名词也应包含在内。尽管如此，他还是主张“外国词汇的采用应与新文言不同，不是抄袭欧洲与日本的文法……却是根据中国人口头上说活的文法习惯的。总之，一切写的东西都应当拿‘读出来可以听得懂’做标准”。<sup>⑮</sup>

瞿秋白把新成分加入了汉语，与他的其他同志和俄国民粹派不一样，他最初关心的是创造一种以无产阶级而不是农民所使用的语言为基础的新语言。在这一点上，他更多的是一个马克思主义者，而不是民粹派。他指出：“无产阶级不比一般，‘乡下人’的农民。‘乡下人’的言语是原始的，偏僻的，而无产阶级在五方杂处的大都市里面，在现代的工厂里，他们的言语事实上已经在产生一种真正的中国的现代语言”。<sup>⑯</sup>

瞿秋白与他的一些同志——特别是鲁迅与郭沫若——所



竭力强调的另一新的成分是方言，这也许是由苏联方面的发展情况引起的。二十年代苏联对语言的态度是多样化中的统一。这意味着各个民族的人民可被教以他们自己的语言。虽然俄语是官方语，但并没有把它强加给不同的民族。苏联在这一时期所倡导的“语言联邦主义”肯定影响了这些作家。当然也由于中国的现实状况，使他们很容易被这种态度所吸引。瞿秋白谈到了城市无产阶级语言的出现，但他也认识到这只是一个未来的理想，而目前绝大多数中国人所说所懂的只是他们自己的方言。即使在城市，普通工人也只听懂他们自己的方言。所以，瞿秋白与鲁迅都提倡诸如广东话与上海话之类的主要方言都可以变成书面文字并且拉丁化。瞿秋白认为，如果普通工人学会了他自己的方言，他就会对正在发展中的民族大众语渐渐熟悉起来。由于不同地区的口语写成了书面形式，他主张这些口语就可渐渐吸收入全民族的语言之中。

虽然左翼作家对白话的批评表现出他们对中国现实的正确分析，但他们进行语言革命的具体方法却是非现实的。他们未必可能比他们所极力反对的白话改革者们更深入民心。除了极个别情况外，他们的观点都有一种华而不实的理想主义与对民众天赋过分信任的色彩。这种乐观主义使他们对这一事实视而不见，即无论他们是多么热情地去推动大众语运动，无论他们如何努力去使语言“普罗化”，中国文盲之多，就是一个无法逾越的障碍。鲁迅承认了这一事实，他在1930年写道：“倘若此刻就要全部大众化，只是空谈，大多数人不识字”。<sup>①</sup>中国的这样一种环境却没有被他的同志们所注意。他们不去谴责教育制度，即学校的缺乏与受教育机

会的有限，而是把民众对白话的无所谓归咎于资产阶级与白话倡导者的非马克思主义观点。

最后，他们并不懂得语言改革的渐进性与复杂性。一种语言的任何变化在其定形以前，总是需要一段积淀的时间并经历一段长时间的实验过程，即使已有义务教育制的日本，东京语普及到各阶层各地区也经过了数十年。然而左翼作家却希望立竿见影。瞿秋白自己就是这个过程渐进性的例子。尽管他致力大众语，但他自己在写作中却没有实践他的语言理论。他在自己的作品中并没使用无产阶级的词汇与民众所读惯了的旧方式白话。他虽然尊奉大众语，却仍继续以五四运动中的那种白话风格写作。

对地方方言甚至对全民大众语中主要方言成分的强调也许会妨碍而不是有助于左翼作家既定的目的，即创造能与全体人民交流的语言。方言的使用未必能清除阶级之间的障碍，但却会加强地区之间的障碍。为了统一全民族，如他们所追求的中国需要一种超阶级而且也超地区的语言，方言的发展的确可以带来以地区为基础的较广泛的参与及更大的政治结合，但却不可能动员民众参与到全民族的斗争中来。这种全民参与需有一种各地区与各阶级都能借以理解到其共同利益与同一性的交流系统。而这一系统又需要有一种共同的民族语言。一旦中国的家庭移居都市，方言未必能融入民族语言，如瞿秋白主张的一样。他们总是与同省的人住得更近，而且大多是讲他们的方言土语。与瞿秋白相反，茅盾认为，在城市中没有共同的语言，而只有各种各样的方言，都市化与全民大众语的发展并不一致。

在某些方面，毛泽东比大众语运动的倡导者更倾向白话

改革者。他力求在五四白话的基础上发展一种普通话，而并不赞同左翼作家对方言的看法。但是，这次史无前例的其领袖们从民众角度来对待文学与语言的学术运动，却毫无疑问地对毛泽东及他的追随者们产生了巨大的影响。共产主义体制将白话普及到了一切地区与一切阶层。最重要的是，我们可以在毛泽东所发动的意在劝使知识分子用工农语言来说话写作的历次运动中感觉到这种影响。

①转引自李何林《近二十年中国文艺思潮论》，1939年，上海版，第221、222页。

②《瞿秋白文集》，第二卷，1954年，北京版，第885、886页。

③《从牯岭到东京》，转引自《近二十年中国文艺思潮论》，第489页。

④同上。

⑤冯执中：《“大众语”是什么东西》，见宣浩平编《大众语文论战续集》，1934年，上海版，第85页。

⑥《告白话派青年》，见《近二十年中国文艺思潮论》，第341页。

⑦《瞿秋白文集》，第二卷，第887、888页。

⑧同上，第888页。

⑨《鲁迅杂感选集序言》，见《近二十年中国文艺思潮论》，第134页。

⑩转引自Amitendanath Tagore：《现代中国的文艺论争》，东京，东亚文化研究中心，1967年版，第142页。

⑪《近二十年中国文艺思潮论》，第133页。

⑫《建设大众语不应该放松反对复古运动》，见《近二十年中国文艺思潮论》，第380页。

⑬《建设大众语的实际任务》，见《大众语文论战续集》，第49、50页。

⑭《瞿秋白文集》第二卷，第890页。

⑮同上。

⑯同上。

⑩《文艺的大众化》，见《鲁迅全集》，1938年，上海版，第七卷，第773页。

[选自《五四运动的反省：专题论丛》（《Reflections On The May Fourth Movement; A Symposium》）  
哈佛大学东亚研究中心，1972年。谢款译]

# 论中国文化的重建

〔美〕余英时

董仲舒在著名的“天人三策”的第一策中对曰：“故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：临渊羡鱼，不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治则灾害日去，福祿日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论，但上距汉之初兴约七十年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好七十年了。在这七十年中，中国也始终是处在“临政而愿治”，但不曾“退而更化”的状态之中。其虽然也曾发生过“五四”运动，是属于文化思想方面的革命，然而为时甚暂，并且很快地便为政治运动吸引以

去。所以认真地说，中国近数十年来在文化思想方面的成绩，依然是有限的。

自十九世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；“五四”以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”、或“中体西用”种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一、他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二、这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中 will 尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜数；十八世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的“五四”新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四、五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde

Kluckhohn) 曾指出, 一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离开文化传统的基础而求变求新, 其结果必然招致悲剧。德国一九一九年所颁行的威玛宪法 (Weimar Constitution) 便是先例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精采的, 可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景, 因此施行起来便一败涂地, 最后竟导致希特勒的崛起, 酿成大祸。克拉孔指出, 这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头作起。(见Clyde Kluckhohn, Culture and Behavior, A Free Paperback, 1962, P. 70) 其实威玛宪法虽然失败, 尚不失为理性的产物。至于企图用非理性乃至反理性的方式来消滅自己的文化传统, 如六十年代那种荒谬绝伦的“文化大革命”, 其结局之悲惨更是有目共睹的了。所以今天已不再发生所谓“西化”的问题, 更不必说什么“全盘西化”了。现代的科学与技术文化上显然具有中立性; 经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用“传统”与“现代”来代替“西化”与“本位化”的旧名词, 决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下, 每一文化(包括西方在内)都曾经过一个“传统”与“现代”互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同, 这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说, 每一民族的传统都有其特殊的“现代化”的问题, 而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人, 把“西化”和“现代化”简单地等同起来, 显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识

到：今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。中俄冲突、中越冲突，分析到最后断然有民族文化的力量在暗中推动。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教，亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎共产党的领导效能之上，这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部份是由于思想的混乱而造成的。自康有为的“大同书”以来，各种过激思想一直在不断地掩胁着中国的知识界，这最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。七十年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，“五四”新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治旋涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说“礼乐所由起，百年积德而后兴也。”近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题



并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更主要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著“新学伪经考”、“孔子改制考”以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍揄扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相迳庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

为己、学者之本也。……为人、学者之末也。  
是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬用其心者，虽有志于为人，其能乎哉！（“临川先生文集”卷六十八“杨、墨”）

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于

学术思想的深厚基础之上；这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。七十年来，我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了，但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行，这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化？这个问题太大，没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言，我个人在经过了慎重的考虑之后，愿意提出以下几点建议：

第一、现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论，其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴，至启蒙运动（Enlightenment）而正式完成。汉代去古未远，且有秦代以吏为师的先例，所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上，中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机；并且也唯有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比的。我说“从旁”，其

意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变是现代的而不是传统的了。

第二、如果如上面所说，文化重建蕴含着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本应当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际而言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身分来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真宝，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但“五四”新文化运动终结于政治分裂，其

他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变革上——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说：“列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及？”无可讳言，康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？文化大革命中专制这一事实不谈，即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往见不到什么民主的修养。这最足说明政治是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们

必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三、我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。七十年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建绝不仅仅是旧传统的“复兴”问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被“蛮人”征服的命运，在文化上更没有进入任何“黑暗”时代。“文艺复兴”（Renaissance）在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而毋须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到十九世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包涵着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着

最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到“五四”的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出“五四”时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含混和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。“五四”所揭示的基本方向通过六十年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下“五四”前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思：第一、离开了民主与科学的现代化中国是不可想像的事；这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二、我们已与“五四”时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全部内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞求于民主与科学。“五四”以来形成思想主流的“实证主义”（Positivism）的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为

当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定“五四”在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对“五四”的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。“五四”时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的程度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。十八世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也是同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价“五四”的时候也必不可由于事过境迁之故而把“五四”的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年北京、上海十七、八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩说吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”（“The public use of one's reason must be free at all times”）“五四”的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声：“为什么？”

我决不是无条件地颂扬“五四”的文化运动，更不以“五四”为满足。恰恰相反，我们早就应该超越“五四”的思想境界了。但是由于“五四”在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部份停留在思想的阶段。所以在我们要求超越“五四”的同时，我们还

得补上“五四”时代未能完成的思想启蒙的一课。无论“五四”本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定“五四”的启蒙精神，另一方面超越“五四”的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前，让我对超越“五四”的思想境界这一点再略作说明。

前已指出，自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的压力之下。“五四”时代的人物也不例外，因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不仅中国的理学和佛教成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少“五四”的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面，我们今天自然没有理由再步“五四”的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基础工作。中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成份，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不致



重蹈以往论战双方那种偏狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包涵了许多互相歧异以致冲突的成份。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有各自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”（Critical Theory）现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部份渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部份，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学（Philosophy of Science）的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种偏狭看法。在有些识解宏通的哲学家（如柏特南 Hilary Putnam）的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”（unformalizability）而已。

（可看 Putnam 的近作 *Meaning and the Moral Sciences*, Routledgekegan Paul, 1978）

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想像的巨大工程。从前佛教传入中国，

汉末到宋代，经过一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过是一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。”

（冯友兰“中国哲学史”审查报告三）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的人世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已

非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不象六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的“北美或东欧之思想”，大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上，“五四”时代的知识界领袖们对这两种思潮远没有彻底弄清楚以前，就已迫不及待地把它们当作解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易，往往根据西方某一家之言便要想贯通中西，以达到陈先生所谓“思想上自成系统”的境界。杜威、罗素、马克思、黑格尔、康德等等都曾先后在中国现代思想史上扮演过“西方圣人”的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天，还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必象佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们七十年来在学术思想方面的工作，无论就“整理国故”或“吸收输入外来之学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒“退而结网”的话。这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能

震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好象非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避；相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的涵义。汤恩比（Arnold Toynbee）论文明的发展曾提出过“退却与重回”（Withdrawal and return）的公式，则尤足与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有“在退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

〔选自余英时《史学与传统》〕