

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

人文论丛

2015年

第1辑 (总第23卷)

教育部人文社会科学重点研究基地

武汉大学中国传统文化研究中心

主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



中文社会科学引文索引（CSSCI）来源集刊

人文论丛

2015年

第1辑（总第23卷）

冯天瑜 主编

教育部人文社会科学重点研究基地
武汉大学中国传统文化研究中心 主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

人文论丛. 2015 年. 第 1 辑: 总第 23 卷/冯天瑜主编. —武汉: 武汉大学出版社, 2015. 9

ISBN 978-7-307-16553-3

I. 人… II. 冯… III. 社会科学—2015—丛刊 IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 196629 号

责任编辑: 李 程 责任校对: 李孟潇 版式设计: 马 佳

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 787 × 1092 1/16 印张: 20.25 字数: 494 千字 插页: 2

版次: 2015 年 9 月第 1 版 2015 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-16553-3 定价: 68.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购买我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

《人文论丛》2015年第1辑（总第23卷）

学术顾问（以姓氏笔画为序）

卜松山 瓦格纳 艾 兰 池田知久

刘纲纪 朱 雷 李学勤 杜维明

宗福邦 饶宗颐 章开沅 谢和耐

裘锡圭

编委会成员（以姓氏笔画为序）

冯天瑜 刘礼堂 李维武 陈文新

陈 伟 陈 锋 吴根友 沈壮海

张建民 杨 华 杨逢彬 罗国祥

尚永亮 郭齐勇

主 编 冯天瑜

副主编 郭齐勇 陈 锋 陈文新 杨 华

本卷执行主编 杨 华

本卷执行编辑 欧阳祯人

目 录

文化与哲学

当代的中国自由主义与中国传统文化

- 以殷海光的中国文化态度及其《中国文化的展望》为例 王兴国 (3)
- “义”的法理 易 军 (13)
- 晋代士人精神的审美询唤 张文浩 (26)
- 论马一浮诗学观的佛学维度 刘乐恒 (36)

儒家与儒教

- 论孟子仁政理想的重要途径——“养” 欧阳桢人 (47)
- 儒学与福泽谕吉 渡边浩著 徐 倩译 (55)
- 儒家体用义简释
- 以理学与船山为中心 王林伟 (76)
- 试析先秦儒家哲学的宗教特质 朱小明 (88)
- 论王阳明早年经历及其思想形成 焦 堃 (97)

经学与文献考释

- 《汉书·艺文志》“东方朔二十篇”考辨 孙振田 (119)
- 汉代经学章句发展说略 骆瑞鹤 (131)
- 从王弼《老子注》看经典与诠释的互动共建 周光庆 (150)

元明清文学与文化

- 早期南戏的“科介”标记探析 欧阳江琳 (169)
- 明代科场案与明代政治 白金杰 (180)
- 试论江盈科的散文观和散文书写策略 熊礼汇 (191)
- 《聊斋志异》与清代民间巫术信仰 李根亮 (215)
- 清末民初的知识转型与“小说”概念的演变 余来明 史爽爽 (222)

明清经济与社会

想象的“祖先”：明清鄂东南移民定居与家族世系的层累构建

——以阳新县袁广村坟山墓碑资料为中心的考察 杨国安 (243)

试论清朝嘉道时期的钱粮亏空 倪玉平 (261)

清代前期杂税概论 陈 锋 (275)

晚清财政摊派与杂税的产生之研究 王 燕 (285)

学术评论

观澜索源，鉴往知来

——冯天瑜先生《中国文化生成史》读后 谢远笋 (299)

深化史部研究的丰硕成果

——谢贵安教授“实录研究书系”评介 司马朝军 (305)

武汉大学中国传统文化研究中心大事记

(2014 年 1—12 月) 李小花 (313)

文化与哲学

当代的中国自由主义与中国传统文化

——以殷海光的中国文化态度及其《中国文化的展望》为例

□ 王兴国

一个世纪以来，对于中国文化的检讨、反省和前瞻一直是当代中国文化中的重大问题。影响着中国思想文化观念演进的三大思潮的激进主义、自由主义与文化保守主义（或守成主义）同时聚焦于这一问题，并形成了不尽相同而又互相对立与冲突的观点和态度，呈三足鼎立之势。然而，自20世纪60年代以来，中国自由主义与保守主义经过长期的对垒与论战以后，出现了良性互动的状态，在某些基本的观点与理论立场上达成了一致的共识，并对现实社会的进程与发展产生了深远的影响。无疑，这虽然首先是从中国台湾地区开始的，但是随着中国社会与思想文化的发展，它必然影响与引发中国大陆的自由主义、文化保守主义与激进主义关系的改变，则是不难预期的。在这一历史进程中，对于中国文化的回省和前瞻仍将是反复出现于人们视野中的不可回避的重要问题。初版于20世纪60年代末期的殷海光的《中国文化的展望》（以下简称为《展望》）一书，充分地反映了在这一历程中的中国自由主义者对于中国文化的立场、态度和观点，堪称为一个具有代表性的典型的历史个案，至今仍然值得一阅和作认真的思考。

殷海光（1919—1969年），原名“殷福生”，湖北黄冈人氏，系西南联大哲学系和清华大学哲学研究所毕业的研究生，是金岳霖的及门弟子，并受维也纳学派中唯一的中国籍成员洪潜教授的影响。金岳霖先生是他一生服膺的老师。他的主要兴趣在逻辑学和西方哲学。殷海光深受西方文化的熏陶和影响，他在致好友韦政通的信中说：

我在生活情调方面，尚不脱东方人色彩，然在为学方面早已直追西方精神。^①

他所说的“西方精神”，除了哲学上的逻辑经验论与英美经验主义以外，不外乎西方的自由主义。由于殷海光崇拜罗素，笃信柏林（Isaiah Berlin）和哈耶克（Friedrich A. von Hayek）的自由主义思想，早期曾追随具有“中国的自由主义之父”之称的胡适先生。在

^① 见张斌锋编：《殷海光文集》第四卷《书信与随笔篇》，湖北人民出版社2001年版，第27页。

中国自由主义思想的精神传承上,胡适与殷海光被人分别称为“五四之父”与“五四之子”。^①殷海光作为“胡适之子”,表示他是中国自由主义第二代的主要代表人物之一。其实,殷海光本人常称自己是“五四后期人物”。对此,殷海光的高弟林毓生先生提供了一个解释,林指出:

殷先生既是“五四后期人物”,他的思想与风格自然仍表现着五四精神,只是殷先生的五四精神的内在发展与外在遭遇都有“后期”的征象。^②

可见,“五四后期人物”对殷海光的确是一个最恰当的称谓。在殷海光一生比较短暂的生命历程中,他旗帜鲜明地继承了自新文化运动以来的中国自由主义西化派激烈反对中国传统文化的基本态度和理论立场,集中表现在他将中国传统文化和现代化的关系绝对地对立起来,与以牟宗三、唐君毅、徐复观以及钱穆、方东美等“当代新儒家”为代表的中国文化保守主义(或文化守成主义)毫不妥协地决裂,并挑起“两军”之间的长期对垒与激烈论战,他不遗余力地恶毒攻讦、咒骂与批判以儒学为主的中国传统文化以及其在现当代的传承者、捍卫者和发扬者的“当代新儒家”,并对学生大放厥词,宣称当代新儒家的著作如唐君毅的名著《中国文化及其精神》“应投入毛厕”,极力支持文星派的战将李敖对于中国传统主义的抨击和诬蔑,鼓吹“彻底”西化,然而在他所秉持的深层价值趋向上,又显示出与“当代新儒家”相似相近的共同点,这就是自由、人权、民主与科学的精神,特别是他与“当代新儒家”徐复观之间具有多年的深厚友谊,两人是真正的知己,以及牟宗三与他之间亦师亦友的关系,就使他在与“当代新儒家”以及中国的自由主义和文化保守主义之间的关系上形成了一种微妙的“亦敌亦友”的关系,这种关系在他对于中国文化认知态度的曲线发展中或多或少地产生了一定的影响作用^③,最终使他在生命的最后关头对于中国文化,尤其是中国传统文化的态度上发生了明显的重要变化,可以说是出现了一个转折。当然,对殷海光来说,这一转折经历了一个曲折的过程,是在他对中国文化认知的累积过程中出现的。在这一过程中,殷海光不仅力图开始尝试对中国文化作更多的“同情理解”,而且对于近代以来的“中体西用”论和猛烈反对中国传统文化的全盘西化”派的思想提出了鞭辟入里的分析和批评,尤为难能可贵的是,他作为当代中国自由主义的代表人物之一,能够在系统梳理近代以来的中国自由主义发展历史的基础上,对中国自由主义给予不失力度的深刻的思想反省和批评,重新认识五四运动与现代化问题,阐释“民主”与“自由”以及“知识分子”的理念,自觉地提出中国的“道德重建”和知识分子的责任,等等。代表和体现殷海光的这些思想的著作,无疑就是他的《展望》一书。

从殷海光一生思想曲线发展的变化看来,可以说《展望》这部著作作为他在生命的最

^① 参见章清:《自由主义的两代人:胡适与殷海光》,《二十一世纪》1990年第8期,第58页。

^② 林毓生:《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》,张斌峰、张晓光主编:《殷海光学术思想研究——海峡两岸殷海光学术研讨会论文集》,辽宁大学出版社2000年版,第3页。

^③ 参阅王兴国:《牟宗三与殷海光——兼论当代新儒家与自由主义》,《铜仁学院学报》2009年第4期。

终关头所发生的对于中国文化之态度上的转变，作了“认知”的理智上的过渡性准备。诚如他在自序中所说：

多少年来的经验以及对经验的分析告诉我，人间的一切想望，如果不放在一个理智的水平上，那末很可能大都是海市蜃楼。^①

事实上，我们在书中看到，殷海光对于中国文化，尤其是中国传统文化儒、释、道的了解毕竟是流于肤浅与偏颇的，但是至少较之于他的从前来，到底是多了些理智的分析，而少了一些激情的反动，也似乎多了一些宽容的精神，少了一些偏狭的意气，正因如此，他的思想保持在理智的轨道上行进，在即将到达生命尽头的时候，他终于发现自己一生崇拜的科学在人生问题上的局限性，并意味深长地说：

即使知道了一切科学知识，对人的自身依然是一无了解，一无帮助。^②

在他最后的岁月中，他终于与徐复观化敌为友，开始对中国传统文化产生审慎的敬意，在对待中国传统文化的态度上发生了明显的重大转变。殷海光的好友韦政通说：

在相当长的时间里，他对新儒家确怀敌意，但由于他对知识的真诚追求，也一直在努力克服自己的偏见，生命的最后几年，他经常在年轻朋友和学生之前反省自己的错误。^③

最为典型的事例，就是殷海光对于当年他与新儒家之间的对垒颇有后悔之意，并承认这是“大大失策的事”。^④

不可否认，逻辑经验论是殷海光在哲学上的立足点，他能由人生问题意识到逻辑经验论是有极限的，这对于他在文化上的转变具有根本的意义。殷海光在晚年对于自己所执持的逻辑经验论也作过批判。他说：

逻辑经验论有一个设定，以为一切知识都可“整合”（unity），逻辑经验论的这种发展，结果造成了“知识的极权主义”。……逻辑经验论最使人不满的是：以为解决了大脑的问题，就可以解决人生的问题。其实人的问题并不止于此。人最重要的问题是心灵的问题。大脑的问题是“触及”（touch）。由于心灵的问题不能确定，逻辑经验论便认为心灵的问题是“假拟的问题”（pseudo problem）。也许从逻辑经验论的

① 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第7~8页。

② 徐复观：《痛悼吾敌，痛悼吾友》，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾学生书局1988年版，第333页。

③ 韦政通：《儒家与现代中国》，上海人民出版社1990年版，第215页。

④ 见韦政通：《我所知道的殷海光先生》，林正弘主编：《殷海光全集》、《殷海光纪念集》，台湾桂冠图书公司1990年版，第58页。

论点来看,心灵的问题是“假拟的问题”,但它却是“真实的问题”(genuine problem)。^①

虽然他对于逻辑经验论的态度发生了变化,至少不再以完全迷信的态度对逻辑经验论保持高度的信仰,但是与他从前对于逻辑经验论的痴迷执著毕竟形成了一种反差和鲜明的对比。他以前基于逻辑经验论即牟宗三所说的“逻辑分析”与“纯技术观点的哲学”^②来批判与诬蔑中国文化,把自由主义与中国文化绝对地对立起来,同时也导致他个人生命在现实社会中的曲折和坎坷,甚至扭曲,给了他极惨重的教训。他最后终于自省,开始认识到逻辑经验论的局限,尽管很不彻底,例如他对于形而上学——无论何种形而上学——仍然持拒斥的态度,但是毕竟使他重新思考和认识自由主义与中国传统文化之间的关系。他说:

中国的传统和西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好,我要对这问题下一点功夫去研究。^③

这说明殷海光已不再将中国传统文化和自由主义的关系视为不可调和的敌对关系。那么,殷海光也不再将中国传统文化与现代化的关系视为不可调和的对立和冲突的关系了。韦政通说:

严格地说,后期自由派已不反对传统,而只反对传统主义者对历史文化所持的“戒严”态度,他们希望中国传统能经由创造达到新陈代谢的目的。^④

这当然包括殷海光在内。林毓生说,殷海光看到:

在人类几千年的历史经验中,只有自由的民主制度最能满足道德的要求;也只有自由的民主制度是比较最能维护个人尊严的制度。而自由与民主的建立,则必须靠道德自主性(moral autonomy)的观念的养成。换句话说,自由与民主,必须建筑在个人的尊严上。任何谈论民主自由的人,如不拿殷先生在分析海耶克(引者按:大陆作“哈耶克”)的自由思想的长文中所提出的把“人当人”的结论作为言行的前提,终究是借自由民主之名,行反对自由民主之实。^⑤

这一看法,与牟宗三等“当代新儒家”所持的观点在实质上恰恰是一致的。不难看出,

① 陈鼓应辑:《殷海光最后的话语——春蚕吐丝》,台湾寰宇出版社1972年版,第12~13页。

② 参阅王兴国:《牟宗三与殷海光——兼论当代新儒家与自由主义》,《铜仁学院学报》2009年第4期。

③ 陈鼓应辑:《殷海光最后的话语——春蚕吐丝》,台湾寰宇出版社1972年版,第33页。

④ 韦政通:《儒家与现代中国》,上海人民出版社1990年版,第203页。

⑤ 林毓生:《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》,张斌峰、张晓光主编:《殷海光学术思想研究——海峡两岸殷海光学术研讨会论文集》,辽宁大学出版社2000年版,第3页。

此时的殷海光以及整个自由主义派与“当代新儒家”在关于中国传统文化与现代化的关系问题的认识上，业已在某些方面出现了可以达成初步一致的趋向。

殷海光的转变是真实的，也是可喜的。但是必须看到，他的这种转变才刚刚开始，并没有完成。因此，是很不彻底的。此举典型的一例为证：殷海光在肯定中国文化的同时，居然又说：

中国文化，不能凭借四个人的观念去把握：第一是不能凭藉达尔文的进化观念，这个观念把许多人导入歧途。第二是不能运用康德的超验观念。第三是不能通过黑格尔的体系哲学。第四不能通过马克思的思想。^①

毫无疑问，其中的第二和第三点，是针对牟宗三和唐君毅说的。其实，对于当代新儒家，殷海光所能稍加肯定的仅有徐复观一人而已，对于钱穆、牟宗三、唐君毅以及方东美均抱有极深的成见，至死未能克服。他过世的前一年，在给卢鸿才的信中说，唐君毅的“思想像浆糊”，方东美“只是一鉴赏家，他没有什么思想力”^②；此外，还颇自负地说：

就思想努力的进程而论，我则超过胡适至少一百年，超过唐牟至少三百年，超过钱穆至少五百年。个中的进程，我自己知道得很清楚。这些知识分子在种种幌子之下努力倒退，只有我还在前进不已。^③

殷海光的这些言论以及他的心态，充分地暴露出他对于逻辑经验论的反省与批判委实是极其有限的，不彻底的。因此，必然制约着他对中国文化的认识，同时也限制了他对于中国传统文化与自由主义关系问题的理解的深度与广度。换言之，殷海光在晚年对中国传统文化与现代化的认识上仍然具有相当大的局限。这在他的门人与友人的观察中也可以得到印证。张灏说：

殷先生在这方的想法或感受，多半是朦胧的，而非清晰的，多半是片段的，而非系统的。他对近代化有时感到迷惘，并不代表他反对近代化，更不代表他完全投入传统的怀抱。至少就我个人的印象，在他逝世以前，他迄未对中国文化，在价值上作一强烈而明白的肯定。易言之，他对中国传统的重估，认知和情感的意义较强，而价值上的肯定较弱，较模糊。^④

① 陈鼓应辑：《殷海光最后的话语——春蚕吐丝》，台湾寰宇出版社1972年版，第43页。

② 见张斌锋编：《殷海光文集》第四卷《书信与随笔篇》，湖北人民出版社2001年版，第221页。

③ 见张斌锋编：《殷海光文集》第四卷《书信与随笔篇》，湖北人民出版社2001年版，第218页。

④ 张灏：《一条没有走完的路》，林正弘主编：《殷海光全集》、《殷海光纪念集》，台湾桂冠图书公司1990年版，第167页。

这一判断是准确的。徐复观在《痛悼吾敌，痛悼吾友》一文中，也谈到殷海光在对待文化上态度转变的限度，徐指出：

他由学术上的科学一元论，转变为科学价值的限定论，这是说明他对学问的人热情与诚意。他对唐、牟两位先生，始终有误解；他未注意到他转变的方向，正是唐、牟两先生历年来的主张，即是必须在经验法则中成就知识，但仅靠知识并无可能建立人生价值，更不能代替人生价值的主张。^①

此外，韦政通谈道：1967年8月，殷海光赴台中东海大学徐复观家中小住四日，回台北后曾对韦政通说：“与徐复观朝夕相对，他说了许多话，有的很有道理，有的很荒谬，我只是木讷，聆听而已。”稍后又说：“我上次去看他（指徐），犯了错。”这个情况，“与徐先生在《痛悼吾敌，痛悼吾友》一文中，对这次相聚情况的忆述，有些出入”^②。如果这一情况属实，也能从一个侧面说明，殷海光不仅在对待中国传统文化态度的转变上是有限的，即使在对徐复观的态度上也是有限度的。正像李明辉先生所说的那样“我们不宜过分夸大这种转变，而低估了他同新儒家之间仍然存在的距离”^③。

殷海光之所以没有实现他对中国文化的态度和立场上的彻底转变，固然与他的早逝有关，但是更为重要的是他对于自己所坚执的“逻辑分析”和“经验论”哲学以及道德价值观念没有突破。这一根源在《展望》中就可以清楚地看到。他说：

千回百折，我的运思和为学，分析到底层，是受这三个条件的主导：第一，现代逻辑的工作者所说的逻辑。第二，自休谟（D. Hume）以降的经验论者所说的经验论以及美国实用主义者所说的实用之结合。第三，必要时，价值观念，尤其是道德价值观念。^④

这三个条件对我运思和为学的主导作用，在本书里处处可以看出来。^⑤

其实，这三个条件不仅贯穿于《展望》全书之中，而且是自殷海光走上了治学之路以后，就贯彻在他的一生的思想之中。这固然有助于他的思想的明晰化，但是同时也构成了他思想的内在限制。尽管他在晚年对于自己所执持的逻辑经验论也作过批判，但是却并不彻底，因此没有太大的突破。这是令人遗憾的。然而，如果他能多活一些年，也不是完全不可能的。如此看来，《展望》一书在殷海光思想的生命历程中委实居于一种过渡性的地位。

细读《展望》，不难发现殷海光对于中国文化的展望主要是将自己的视线限制在

① 徐复观著，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾学生书局1988年版，第333页。

② 韦政通：《殷海光与新儒家》，《中国思想与人文关怀》，台湾洪叶文化事业有限公司1989年版，第132页。

③ 李明辉：《徐复观与殷海光》，《当代儒学之自我转化》，“中央研究院”文哲研究所，1994年，第125页。

④ 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第6页。

⑤ 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第6~7页。

“孔制崩溃”以后，也就是说，他所展望的中国文化主要是辛亥革命和新文化运动以来的中国社会文化及其在未来之可能的展开。这一点，他在该书的自序中也作了明确的交代。他说：

这本书，算是我为研究并且思想中国近百余年来社会文化问题的一个简略的报告。^①

我逐一讨论有关中国百余年的社会文化的重要问题，在申论中国知识分子今后可能而且必须努力的道路及指向的归趋。^②

殷海光一开篇就首先将中国文化定位于他所谓的“天朝型模世界观”的基础和前提之上，其实质是自视为一个“自足的文化系统（a self-sufficient system）”，蕴含着“自我中心”和“不以平等看待外国”的自我优越的观念。他宣称：“中国天朝型模世界观之内涵与莱特（Arthur F. Wright）所说19世纪中国文明之自我影像是相同的。”^③在这一时期，中国笼罩于天朝型模世界观之下，虽然文化上也放吐了一些光芒，但是中国文化的方向与西方文化的发展方向大不相同。就是说，中国文化没有向现代化的方向发展。虽然说“孔制崩溃”了，但是“中国天朝型模世界观”依然保留在中国知识分子的心灵中，因此成为中国文化的征象。这成为殷海光展望中国文化的基础和大前提。在殷海光的描述中，中国文化自近代以来的发展过程就是“中国天朝型模世界观”的分崩离析的解构过程。殷海光“从认知层面开始”，立足于文化人类学的综合的“文化”观念，抱着对文化的科学态度，提出“濡化基线”（base line of acculturation）决定文化过程及其结果（可称为文化“濡化”说）的观点，以文化价值和生物逻辑之间的关系以及理想文化和实际文化之间的关系为核心辅助框架对中国文化进行考察。所谓“濡化基线”，殷海光解释说：

任何一个文化，对于外来文化所作反应，总是站在自己的“文化基线”（cultural base line）上作反应。一个文化站在自己的文化基线上来反应另一文化的刺激时如行濡化，那么濡化的基础便是“濡化基线”（base line of acculturation）。濡化基线是决定文化濡化过程是否顺利和濡化所生文化特征为何的先决条件。不同的濡化基线决定不同的濡化过程及不同的结果。这也就是说，当甲文化与乙文化接触时，甲文化不是以一文化真空来与乙文化接触，而是在它自己的基础上来与乙文化接触。这一带着自己的文化本钱的主题文化，在文化接触的程序中，就是濡化基线。^④

殷海光所说的以濡化基线为基础的对于另一文化的刺激的反应，与瑞士心理学家和哲学家皮亚杰在其《认识发生论》中所提出的“同化”概念比较接近或一致。殷海光指出：

① 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第3页。

② 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第1页。

③ 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第7页。

④ 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第50页。

濡化是文化变迁的一个程序，在这个程序中，两个或两个以上不同的文化联续着发生接触。结果，其中一个文化吸收了另一个文化的要素。……濡化有不同的类型。文化接触时文化分子的团体之大小，接触时是出于被动或自动，文化分子的相对地位，双方的态度是友好或是怀敌意，彼此的风俗习惯是否相同，这等等因素决定濡化的类型之差异。其中特别值得注意的情形之一是同化。文化的同化乃 A、B 两个文化接触时，其中之一的某些特征消失，而形成一组新的特征。殖民地的文化多有这类现象，移民众多的地带也如此。另一种情形为前面一再说及的扩散。扩散乃濡化有条不紊的程序。扩散并非发明，但使许多社会产生相似之处。^①

我们现在更进一步观察濡化的情形。同一个文化 C 向甲乙二个不同的社会扩散时，甲社会与它的濡化不顺利，乙社会与它的濡化顺利。这是因为通体社会（*Gemeinschaft society*）的社会功能与结构濡化难，而联组社会（*Gesellschaft society*）濡化易。比较起来，在通体社会里，行为模式固定，对文化价值的基本前提少发生疑问，坚持固定的规律，坚持传统，以社会制裁作维持伦范的方式，倾向于要年青人“向后看齐”，注重地位与声威，动辄诉诸权威和情绪。在这样的社会，文化是刚性的，固持的，和保守主义的，并且缺少适应的弹性。这种文化具有一种“不全则无”的特征。这种文化是相对孤立的文化。它的分子与别的文化分子较少往来，因此易于形成自我中心的观念以及由此观念出发所作论断，并且发展出适应多样变化的机动习惯（*mobile habit*）。这种社会的社会结构相当同质（*homogeneous*）；而不太容忍异质（*heterogeneity*）。从这种社会文化里泡大的人多喜欢简单的确定（*simple certainty*），并崇尚复杂问题之简单的解决。所以，这种社会对因文化变迁所引起的挫折之“忍受域”较小。于是，在濡化过程中，一般文化分子对不愿意接受的外来文化事物常持抗拒态度。尤其当外来文化攻击他们所抱持的核心价值时，他们“宁为玉碎，不为瓦全”的牺牲精神来保卫这种价值。中国改朝换代之交传统文化里所谓的“忠臣死节”，韩国妇女不惜牺牲生命以抗拒日军奸淫等等都是。这种性质的文化，在受不同质的客位文化之大量进击时如它尚未解体，那么它对这一刺激的反应常为防卫核心价值堡垒。所以，在文化的接触之秋，我们常易听到“保卫固有文化”的呼声。可是，保卫的方式，常诉诸文化的尊严（*cultural dignity*），诉诸我族中心主义（*ethnocentrism*），诉诸民族情绪（*national feeling*）。这些方式固然多少可以激起若干涟漪，但经不起理智认知的考验，并且不是建立在一客观经验的基础上面。于是，这样的文化如果骤行大量文化变迁并进而触及核心价值，便易于发生严重的文化解体。这样的文化，一旦解体，要再行整合，势必甚难，至多只能扳回一点形式。^②

不难看出，殷海光以他所提出的这一“濡化基线”说为基础，并将中国社会视为他所谓的通体社会的一种类型，以此为前提确立了近代中国文化的基线，这就是以“家”（家庭和家族）为单位的“社会基型”和“层级”，以及他所谓的“离隔和心性凝滞”，进而提出中国文化为一种他所谓的“我族中心主义”、“合模要求”、“长老至上”、“地位

① 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 51 页。

② 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 51~52 页。

与声威要求”以及“两性分别等级”的观念表现。也就是说，殷海光所谓的中国文化的“我族中心主义”、“合模要求”、“长老至上”、“地位与声威要求”以及“两性分别等级”的观念都是以中国传统文化的濡化基线为基础而形成的。在殷海光所确立的这些中国文化的基线观念中，以家为基础的社会蜘蛛网中的不可度让与不可侵犯的“父亲意象”^①成为中国社会文化中的权威主义的根源^②，而“合模要求”则成为中国社会文化得以维持长久的基础。

以这一基线为基础，殷海光进而对于中国社会文化的重要问题，诸如“保守主义”（不同于当代新儒家）、自由主义、“全盘西化”论、“中体西用”说、中国的现代化问题、“民主”与“自由”及其关系、中国道德的重建、知识分子的责任等——进行深入的分析考察。其中，关于自由主义、“全盘西化”论、“中体西用”说、“民主”与“自由”及其关系以及知识分子的责任等问题的论述均不乏精彩之笔与启迪之论，尤其其他对于中国的自由主义者的描写也颇为平实、生动和准确。他对着政治制度层面上的儒学即他所谓的“孔制”开火，也不可谓无理，其实关于类似对儒学的批判，贺麟先生早在出版于20世纪40年代的《文化与人生》一书中就予以肯定，贺麟先生说：

新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统僵化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。……愈反对儒家思想，儒家思想愈是大放光明。^③

无疑，政治制度层面上的僵化的儒学部分是完全应该给予揭露和批判的。这不仅有助

① 所谓“父亲意象”是殷海光所提出的一种对于把中国文化“父亲想象化”的固持态度的形象化描绘。显然，殷海光对于这种文化态度的反感与批判是与他对中国文化的厌恶之情密切地联系在一起的。殷海光说：“有的人一谈到中国文化，便像老式的中国人提到自己的父亲似的，有意无意地把文化父亲意象化，对之有无穷的爱慕与向往之情。因此，如果你对中国文化作批评时所得结论不利于文化尊严的部分，即令你所作的批评是极其有根据的，他也不能接受，甚至冒火。”（见殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第28页。）

② 殷海光说：“在以男性为中心的家族或家庭中，族长或家长是合模（conformity）的标准。族人或家人的世界观，社会观，人生观，模式行为，价值观念，教育方式，等等，都是向他看齐。他又掌握着经济、嫁娶、丧葬、营建、迁移诸权力。下一辈的人，尤其是子女，从小就被教导得必须对长辈尊敬、畏惧、小心、将就、自抑。家长不嘉许的人，他不能接近。家长喜欢的人，他可不能公开讨厌。所谓‘孝顺’，不只是要提供服务，而且要顺其心，随其情，以至于无微不至。中国传统的家庭是血缘、生活及感情组织起来的蜘蛛网。在这个网里，浓密的情感核心中有一个不可度让和不可侵犯的‘父亲意象’（father-image）。这个父亲意象辐射出一股权威主义（authoritarian）的气氛。……中国传统的家庭是典型的权威主义之自然的养成所。”（参见殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第111~112页。）显然，殷海光对于人类社会的组成单位的家庭，尤其是中国传统的家庭的理解不免过于简单化。而他对于儒家的孝道则充满了误解与歪曲。因此，他所谓的“父亲意象”至多是一部分情况，并不具有普遍性。殷海光出于对中国文化的仇视与攻击而将“父亲意象”无限夸大化了。这是不能不注意的！

③ 贺麟：《文化与人生》，上海书店1991年版，第2~3页。