

激变时代的精神探寻

Jibian Shidai de Jingshen Tanxun

陈壁生 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

激变时代的精神探寻

Jibian Shidai de Jingshen Tanxun

陈壁生 ©著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

激变时代的精神探寻/陈壁生著. —北京:北京大学出版社, 2005. 9

(国是文丛)

ISBN 7-301-09442-6

I. 激… II. 陈… III. ①散文-作品集-中国-当代 ②随笔-作品集-中国-当代 IV. I267

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 086201 号

书 名: 激变时代的精神探寻

著作责任者: 陈壁生 著

责任编辑: 徐少燕

标准书号: ISBN 7-301-09442-6/C·0363

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

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

电子邮箱: ss@pup.pku.edu.cn

排 版 者: 北京高新特打字服务社 82350640

印 刷 者: 涿州市星河印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

850 毫米×1168 毫米 32 开本 8 印张 165 千字

2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 15.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

写在前面

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

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

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

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

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

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

高全喜

2005年5月20日

于北京西山古月园

自序 站在边缘看文化

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

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

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

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

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

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

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

余英时先生在《现代儒学的困境》中解释道:

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

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

目来说明这一问题。

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

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

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

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

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

五四思想家以“吾人之最后觉悟”，成为大家族制度死亡的宣判者。

与“天下”、“国”、“家”的建制崩溃同步，作为“修

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

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

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

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

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

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

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

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

的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新，信仰新；我们在思想方面安全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。”^⑩胡适、鲁迅都是反传统最得力的人，而他们对待寡母、包办的妻子的那种态度、情感，无疑比我们今天的大多数人要传统得多。鲁迅在《父亲的病》中回忆他的父亲逝世的情景时写到，他的父亲将要断气的时候，邻居衍太太催促他：“叫呀，你父亲要断气了，快叫呀！”他便大叫起来，父亲平静下去的脸又紧张起来，痛苦地睁开眼晴。鲁迅一次次大叫延续了父亲死亡的过程，但也加重了父亲死亡的痛苦。最后鲁迅写道：“我现在还听到那时的自己这声音，每听到时，就觉得这却是我对父亲的最大的错处。”^⑪不论是鲁迅的大叫还是“现在”的后悔，其中都蕴涵着无比深厚的感情，这种感情在中国只能称为“孝”。“孝”字在英文的翻译中，有人译为“the treatment of parents”^⑫（“对父母的态度”之意），有人译为“filial conduct”^⑬（“子女的品质”之意）。但是这些英文承载的意义明显都不足以表达“孝”所承载的感情、思想。到了今天，社会结构已经在完全转型之中，人们的生活原则、生活方式也已经完全变化，人们之间的伦理关系、心灵结构，也真正发生了变化，因此五四人物才会看起来比我们还要传统。

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

道德与调和论》中说：“譬如货物买卖，讨价十元，还价三元，最后结果是五元，讨价若是五元，最后的结果只不过二元五角；社会进化上的惰性作用，也是如此，改新主张十分，社会惰性当初只承认三分，最后自然的结果是五分。”^⑩陈独秀以买卖货物为喻，鲁迅则以开窗为喻：“中国人的性情总是喜欢调和折中的，譬如你说这间屋子太暗须在这里开一个窗，大家一定不允许的。如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。”^⑪这真是深知国民性的痛彻之言。胡适则是用“文化调和论”：“古人说：‘取法乎上，仅得其中，取法乎中，风斯其下矣’。这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性，自然会把我们拖向折衷调和上去的。”^⑫这种“拼命走极端”的态度，是充分而正确地估计传统社会政治、思想的惰性，保守力量的强大之后做出的理性选择。

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

《青年的误会》这样一篇奇怪的文章，他说：

教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。现在青年的误解，也和醉人一样。……你说要打破偶像，他就连学行值得崇拜的良师益友也藐视了。你说学生要有自动的精神，自治的能力，他就不受规律不受训练了。你说现在的政治法律不良，他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制，他就抛弃年老无依的母亲……长久这样下去，大家想想，是青年进步还是退步呢？^⑩

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

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

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

公所事者且十主,皆面谀以得亲贵。今天下初定,死者未葬,伤者未起,又欲起礼乐。礼乐所由起,积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古,吾不行。^②

儒学一旦进入一人专制的政治体制之后,儒家精神就被扭曲了。正因为有这种教训,新儒家徐复观在《孔子德治思想发微》中才会说:“德治思想实通于民主政治,也要在彻底的民主政治中才能实现。”^③徐复

观在《中国自由社会的创发》中继续说：

由孔子思想在政治方面的正常发展，必然要走上民主政治的道路，而这种民主政治是超过（不是反对）欧洲使民主政治所藉以成立的功利主义，以奠基于人的最高理念的“仁”的基础之上，使近代的民主政治因而更能得到纯化，以解决仅从制度上所不能彻底解决的问题。站在中国人的立场，真正尊重孔子的人，即应当为民主政治而努力，使孔子的精神能在政治方面能有一切实的着落。^②

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

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