

主 编
孔 范 今

中 国
现 代
新 人
文 散
文
学
系

中国现代新人文散文

山东文艺出版社

中国
现代
新人
文学
书系

中国现代新人文学

施蛰存

文学

1

上海文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国现代新人文散文—/孔范今主编；施战军编选.
—济南：山东文艺出版社，2005. 12
ISBN 7-5329-2399-1

I. 中… II. ①孔… ②施… III. ①文学—作品综
合集—中国—现代②散文—作品集—中国—现代
IV. I216.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 034209 号

主管部门	山东出版集团
集团网址	www.sdpress.com.cn
出版发行	山东文艺出版社
电子邮箱	sdwy@sdpress.com.cn
地 址	济南经九路胜利大街 39 号
印 刷	山东新华印刷厂德州厂
版 次	2005 年 12 月第 1 版 2005 年 12 月第 1 次印刷
规 格	开本/880×1230 毫米 1/32 印张/35.25 插页/4 千字/869
印 数	1-2000
定 价	64.00 元 (全二册)

总 序

孔范今

—

十五六年前，我曾主编出版过一套《中国现代文学补遗书系》，意在展示为历史和成见的流播所长期遮蔽的现代文学的丰富性，不想此举还真起了些作用。现在，我又主持编选了这套《中国现代新人文文学书系》，目的则在于仍然以作品集束出版的方式，向人们揭示中国新文学发展中所实际存在，而迄未为人们所明确认识到并作为特定价值视阈给予认定的现代新人文主义内涵及其意义。

此之所谓“现代新人文主义”，其实就是现代人文主义，特指在中国历史、文化现代转型即现代化过程中与理性主义、科学主义以及现代科技工商对生命与人性产生的异化力量抗衡的人文性文化倾向。书题于“现代”和“人文”之间着一“新”字，并非是对美国白璧德“新人文主义”主张的格外青睐，而在此书系中专事对受其影响作品的收集。在西方，与历史现代化对峙的人文主义主张非自白氏始，更远不止他一种；在中国，作为一种制衡性的力量，它也是以其丰富的多维性构成与中国历史的现代化进程互动互生、颀颀而行的，非只服膺于白氏主张的“学衡派”这一个方面。因此，加这个“新”字，无非是和称“五

001

总

序

四文化”为“五四新文化”、称“五四文学”为“五四新文学”一样，更加凸显其时间阈限和性质归属而已。

关于“人文主义”这个概念，目前国内外学界还没有也很难有一个规范性的定义。《西方人文主义传统》一书的作者阿伦·布洛克，在该书的开头就讲述了他面对这一问题的无能为力和无奈选择：“我发现对人文主义、人文主义者、人文主义的以及人文学这些名词，没有人能够成功地作出别人也满意的定义。”^①“作为暂行的假设，我姑且不把人文主义当做一种思想派别或者哲学学说，而是当做一种宽泛的倾向，一个思想和信仰的维度，一场持续不断的辩论。”^②严格地说，他这种假设未免太过宽泛，以致使其在对西方人文主义传统的梳理中失去了更为确定性的选择。其实这也难怪，因为正如他所说，这些名词意义多变，不同的人有不同的理解，使得辞典和百科全书的编辑者也伤透脑筋。事实也正是如此。就以我们一般读者所能读到的中文版的《简明不列颠百科全书》来说，它也只能是倚重于西方所习惯使用的学科分类的方法，在“人文学科”的条目中对其特征作了较为凸显和贴近的介绍。它指出：“人文学科是那些既非自然科学也非社会科学的学科的总和。一般认为人文学科构成一种独特的知识，即关于人类价值和精神表现的人文主义的学科。”在二十世纪，“坚持人文学科与科学之间存在根本区别的理论认为，科学和人文学科可以互相补充，因为它们在探究和解释的方式上存在根本区别，它们属于不同的思维能力，使用不同的概念，并用不同的语言形式进行表达。科学是理性的产物，使用事实、规律、原因诸概念，并通过客观语言沟通信息；人文学科是想象的产物，使用现象与实在、命运与自由意志等概念并用感情

^{①②}阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第2页、第3页。

性和目的性的语言表达。所以彼此是无法比较的。人文学科和科学还存在研究对象和论据来源方面的区别”^①。而在“人文主义”这一条目中，大约是因为直接面对这一概念定义的困难，解释得反而更简略更模糊一些，认为“凡重视人与上帝的关系、人的自由意志和人对于自然的优越性的态度，都是人文主义。从哲学上讲，人文主义以人为衡量一切事物的标准。……人文主义从复古活动中获得启发，注重人对于真与善的追求。人文主义扬弃偏狭的哲学系统、宗教教条和抽象推理，重视人的价值”^②。综合上两条概述来看，其对“人文主义”的感情性内涵和信念伦理方面的特征，对其与科学的系统性歧异及其把握世界的独特方式等方面的特别重视，还是勾勒出了“人文主义”的基本特征的。不过倘若加以细审，就会发现在对其内涵与外延的界定上，这种解说还依然存在着既“越界”（泛化）又“窄化”（片面化）的问题。

对“人文主义”进行定义在阐释学意义上所遭遇的困难，是原因有自的。“人文主义”和其他“主义”一样，只是一种思想态度、一种价值指向，其所内蕴的核心概念是“人文文化”，而在“人文文化”和科学文化等非人文性文化之间，本来就并不存在一个判然两分的边界线。它对抗理性主义、科学主义但并不摒弃理性和科学，它持守的是信念伦理但并不排除其与责任伦理之间的互通性关系，它重想象、重悟性可并不否定逻辑思维存在的必然性与重要性。惟其如此，也正造成了人文文化内涵的丰富性、复杂性及其在具体历史文化结构的调适中所表现出来的不同侧重性，同时也必然会导致其与其他文化边缘交合的模糊性。但是有一点是毋庸置疑的，那就是在人文文化的内核即基本规定

①② 《简明不列颠百科全书》卷6，中国大百科全书出版社1986年版，第760-761页、第761页。

性方面，是不能与非人文性文化错置或者是混淆的。所谓“人文文化”，要而言之，可以作这样的表述：它是以生命、人性为基点所构成的生命意识、信念伦理及其以想象和通悟与世界（自然、社会）进行沟通与对话的独特能力和方式。在我看来，至少在这几个方面是不能有所动摇的。人文文化也非常看重“人”的价值和人之可贵之处，但它是由尊重生命和企望人性健全发展的角度来理解这一切的。它尊重人之生命，也视宇宙万物为秉有灵性的存在而给予充分的尊重，祈求在彼此会通、契合的和谐中生息发展。这样，它就与“人类中心主义”的观念划开了界限。在人与人的关系上也是同样，人文文化重视的是彼此平等、友爱、互助及对所有不幸都会产生悲悯之心的人性化氛围和生存原则，与“个人中心主义”的标榜是严格有别的。西方学者已经有人认识到：“现代世界的弊病都是来自把人与人之间的个人‘我与你’关系，把人与上帝之间的个人‘我与你’关系降为一种非个人的主体与客体的‘我与它’经验，而不是把这种对待自然的‘我与它’态度提高到‘我与你’关系。”^①应该说这是一个重要的发现。是把人与自然、社会视为互为主体的“我与你”关系，还是以“我”为中心的“我与它”关系，的确是问题的关键所在。我们说上面词条中存在着“越界”现象，指的就是它们对人文文化的理解中还依然包蕴“人类中心主义”和“个人中心主义”的观念遗存或者说是文化基因。

再者，人文文化重视的是对人生终极目的的关怀，是生命对于具体历史功利目的和欲望性世俗人生追求的形上超越，属于信念伦理的范畴。它不相信理性（科学）万能，也不相信“人”的力量可以主宰一切，相反，对于未可知的世界和人类命运倒是

^① 阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第248页。

永怀着一种虔诚的敬畏之心，且把人文关怀和对人文信念的自觉持守与践行，看做个体生命乃至人类全体对随时都可能发生的异化危机的自我救赎。人文文化的价值认同几乎无不指向一种伦理性信念或者毋宁说是一种超越时空的永恒性信仰，但这种信念（信仰）却会因地域文化特征的差异和人文文化传统的不同而有所不同。西方的宗教文化可以信仰上帝，而中国的儒学传统却更强调君子由“仁”入“圣”的人格至境，并不会轻易地拿“上帝”说事。所以只简单化地把与“上帝”相关联的文化叫做人文文化，就难免既“窄化”又西方化了。还有，从思维方式即把握世界的方式来看，人文文化也具有有别于它的明显特征。与偏重理性的逻辑思维不同，它则偏重于情感、悟性和想象，通常人们把它称之为“形象思维”，实则是情感、通悟力和形象共同作用的一种诗性的把握世界的能力和方式。由于人文文化具有感性的心理性的特征，这就决定了它以“教化”为基本特点和基本途径的生成与传播方式。海德格尔把人文主义称之为“精神科学”，曾就其传统性特征和作用作出过这样的表述：“精神科学之所以成为科学，与其说从现代科学的方法论概念中，不如说从教化概念的传统中更容易得到理解。这个传统就是我们要回顾的人文主义传统。这个传统在与现代科学要求的对抗中赢得了某种新的意义。”^①虽然我并不认同他视人文主义为“精神科学”的观点（人文文化是不能以精神科学来作概括的，但倘若论及“人文学”或“人文学科”，这样指称倒也未尝不可），但他对人文“教化”传统的重视和对其“新的意义”的点豁，却不能不说是极为清醒而深刻的。

人类生存历史的发展，从来都离不开理智的开拓和人文精神

^① 《真理与方法》上卷，上海译文出版社1999年版，第21页。着重号系著者原有。

这两种人之特殊能力的协调与补偿。历史的进步，尤其是价值观念的系统更新和生存方式与社会秩序的大调整时期，人对客观世界的认识与改造力量固然会成为首选的推动力，但相对缺失的人文精神则愈显出其对历史进步之负性作用的抑制与对历史健全发展之所必需的制衡作用的必要。历史在其现代发展期，尤其是如此。西方现代人文主义思潮源之于十八世纪中后期对启蒙现代性的质疑，早出于中国一个多世纪，而其启蒙运动的发生则更早于中国二百余年。中国的现代启蒙运动，一般认为始之于上两个世纪之交梁启超“新民”主张的鼓动，而激越且深化于五四新文化运动时期，虽然晚于西方，但由于中国历史发展的特殊性，却使之产生了不同于西方的种种特异性与复杂性，并使现代人文主义思潮的发生和发展，也就不得不面对更为复杂而艰难的局面。

众所周知，西方的启蒙运动是其历史、文化自身发展的结果，而且是在哲学和文化、思想领域中展开的，并没有直接历史变革目标的具体设置。而中国的现代启蒙运动却是因救亡图强的功利性历史目的所由起，所以虽然也是在文化、思想领域中展开，但从一开始便被规定为工具理性的行为，表现为实用的历史态度，这就势在必然地将中西文化纳入于“中西古今”的价值判断的框架之内，对以人文性为特征的中国传统文化进行了整体性的否定。陈独秀对此曾作过这样的解释：“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归削灭也。”^①这确为五四启蒙主义者的由衷之言。在陈独秀看来，西方与中国文化的差异，主要表现在“以战争为本位”与“以安息为本位”、“以个人为本位”与“以家族为本位”、“以法治为本位”与“以情感为本位”、“以实利为本位”与“以虚文为本

^① 《敬告青年》，《青年杂志》第1卷第1号。

位”的不同上。^①不难看出，其条条之针砭所指，皆为中国传统文化的人文性特征。陈独秀判断的依据，来自于为其所由衷服膺的孔德主义文化进化论，认为当今世界已进入科学实证时代，传统的人文性文化早已成为历史进步的障碍。他指出，对于作为人文传统之基本内容的“吾人所不满意者，以其为不适于现代社会之伦理学说，然犹支配今日之人心，以为文明改进之大阻力耳。且其说已成完全之系统，未可枝枝节节以图改良，故不得不起而根本排斥之。盖以其伦理学说，与现代思想及生活，绝无牵就调和之余地也”^②。其决绝的态度在他及其他启蒙主义者当时的文字中是处处可见的。五四时期启蒙主义者引以自得并为之信心大增的历史觉悟，便是锁定了传统文化的伦理性内核为革命目标，并在世界一体化的文化价值格局中对其进行异质性置换。这场实质为伦理革命的文化批判运动，所期待的效果则是以西方式的法理社会取代传统礼俗社会的价值体系与生活秩序。为其所极力推崇的“科学”与“民主”，是为新历史立基的新价值观念得以建构所觅到的两块基石，也明显地统属于政治、法理的范畴，即使是“民主”一词，也决无与“科学”及社会现代化对峙、抗衡的人文性意义。所以，当周作人在说到“人道主义”这一概念时，也要加以特别的说明：“我所说的人道主义，并非世间所谓‘悲天悯人’或‘博施济众’的慈善主义，乃是一种个人主义的人间本位主义。”^③由这一特定的启蒙观念所决定，现代启蒙主义者对宗教和表现为传统人文性内容的民俗文化一概给予了否定。陈独秀相信：“人类将来真实之信解行证，必以科学为正軌，一切宗教，皆在废弃之列”，故“主张以科学代宗教”^④。

① 《东西民族根本思想之差异》，《青年杂志》第1卷第4号。

② 《独秀文存》，第679页。

③ 《人的文学》，《新青年》第5卷第6号。

④ 《独秀文存》，第91页。

钱玄同则明确提出了“反孔”与“非道”应该并行的主张。他认为，“欲祛除三纲五伦之奴隶道德，当然以废孔学为唯一之办法”，而“欲祛除妖精鬼怪，炼丹画符的野蛮思想”，当然是以“剿灭道教”为唯一之法。因此，“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本之解决”^①。由此，则从另一方面证明了现代启蒙之主导观念中现代人文自觉的缺失。

这一切，当然都不应成为否定现代启蒙运动之成为历史必然选择和伟大历史功绩的理由。但作为今天所应具有的历史、文化觉悟而言，同时还应该包括着对曾被视之为“逆流”的现代人文主义思潮应运而生的历史必然性及其不可或缺的重要作用的正确认识。事实上，主导性启蒙观念的极端性一经标举，立即便引发了它的历史对应物——人文主义思潮的出现。颇有意味的是，欧洲的人文主义思潮是到了启蒙的第二阶段才开始发生，而在中国则几乎是同步发生的。其原因无他，全在于中国历史、文化现代转型的独特方式和价值体系异质性置换中所无法规避的文化认同危机。早在二十世纪初欧化倾向出现时，“国粹派”就迅即作出了反应。章太炎说得明白：“为什么提倡国粹？不是要人尊信孔教，只是要人爱惜我们汉种的历史。……近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡，黄种必然剿绝。因为他不晓得中国的长处，见得别无可爱，就把爱国爱种的心，一日衰薄一日。若他晓得，我想就是全无心肝的人，那爱国爱种的心，必定风发泉涌，不可遏抑的。”^②足见得“国粹派”起而

① 《中国今后之文字问题》，《新青年》第4卷第4号。

② 《东京留学生欢迎会演说词》，《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，第276页。

倡言“国粹”，其目的就是以之消解已经发生的民族文化认同的危机。“新儒家”则是在文化认同危机中出现的一种更有意味的文化现象，其代表人物梁漱溟等企图在中西人文文化的会通处重新阐释儒学的要义与现代价值，所做的其实也是同一文化维度上的努力。这一派流传长远，播及海内外，就其努力“大致而言，新儒家为他们信仰之皈依的人文精神赋予社会意义所作的尝试努力，较之他们证成这个人文主义的形上学意涵——换言之，证成道德行动有本体论意义——所作的努力，其成果是逊色的”^①。如果说“新儒家”从一战后欧洲出现的文化危机和文化反思中获得了信心的支持，那么“学衡派”则是直接引进了美国白璧德新人文主义的观念来认同中国传统儒学的人文精神，这派主张虽因与启蒙主导观念的直接交锋而处境难免尴尬，但其影响却也是在学界的发展中颇能见其脉络的。而发生于一九二三年的“科玄论战”，则是人文主义与科学主义在人生观层面上的直接冲突。张君勱直陈人生观之人文属性非科学所能为力，并借欧洲之势申言：“抑知一国偏重工商，是否为正当之人生观，是否为正当之文化，在欧洲人观之，已成大疑问矣。欧战终后，有结算二三百年来之总账者，对于物质文明，不胜务外逐物之感。厌恶之论，已屡见不一见矣。”^②丁文江则奋起反击，坚信“科学方法是万能”的，且对欧洲出现的文化转势进行了批评：“在德法两国都有新派的玄学家出来宣传他们的非科学主义，间接给神学做辩护人。德国浪漫派的海格尔的嫡派，变成功忠君卫道的守旧党。法国的柏格森拿直觉来抵制知识。都是间接直接反对科学的人。”^③这次论辩，

① 傅乐诗（Charlotte Furth）：《现代中国保守主义的文化和政治》，《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社1987年版，第218-219页。

② 《人生观》，《清华周刊》1923年第272期。

③ 《玄学与科学》，《努力周报》1923年第48、49期。

论辩双方持论的不周延甚至失之于偏激，虽明显可见，但却是首次在人生观层面上将人文主义与科学主义对排列出，而其中所显现出来的文化、思想史价值，以及中国所谓正反两种文化价值观念的选择与欧洲现实文化走势适成逆向构成的复杂状态，都很值得人们认真地品味。纵览百余年来，不论历史的主潮如何跌宕流转，历史的选择如何转换更替，现代人文主义思潮或急或缓或明或暗，始终都在发挥着自己独到的作用。这应该是不争的事实。

如果说上述对抗还只是发生在人们一向习惯指称的“新”与“旧”之间，或者说是新文化阵营的内与外之间，彼此之间的界限还是大致清晰的，那么，启蒙阵营新文化观念自身所呈现出来的庞杂与矛盾，则使问题表现出了更多的特异性与复杂性。在中国历史、文化现代转型的特殊历史情势中，启蒙主义者对欧洲文化思想观念的接受既博又杂，可以说是从文艺复兴时期的人本主义到启蒙时期的理性主义到十九世纪的科学主义乃至到二十世纪的各色现代主义，统统被兼收并蓄过来。从表面上来看，这些本身其实并不兼容的各种观念因其都能与中国传统文化各各找到性质相异的对应点，而均能被历史功利主义的原则加以统合，作为可以用以“攻玉”的“他山之石”，并不碍于启蒙文化观念组合的有机性。但是撕开来看，其内蕴的矛盾却是交错而深刻的。从借鉴来的思想资源来看，文艺复兴时期的感性生命肯定、托尔斯泰的人道主义，还有被视之为颓废的世纪末情绪等等，怎么能和理性主义、科学主义、个性主义等观念熔为一炉呢？从中国现代启蒙主义者对这些观念的理解来看，也彼此有所不同甚至是易变的。陈独秀认为一切都应在科学之光的彻照之中，主张“以科学代宗教”，而蔡元培则强调“美”的超越性，认为“纯粹之美育，所以陶养吾人感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见、利己损人之思念，

以渐消沮者也”，故主张“以美育代宗教”^①。有意思的是，陈独秀后来也一改前态，倡导起信仰基督教来：“基督教的‘创世说’、‘三位一体说’和各种灵异，大半是古代的传说，附会，已经被历史学和科学破坏了，我们应该抛弃旧信仰另寻新信仰。新信仰是什么？就是耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的感情。”“这种根本教义，科学家不曾破坏，将来也不会破坏。”^②这显然是一种进步，说明他已认识到人之信仰伦理的不可或缺。即使在批孔这一最为核心也最为尖锐的问题上，情况也不是像他们在批判言辞中表现得那么彻底。他们对儒家伦理中更为意识形态化的社会伦理层面的“礼教”，和“仁学”中表现为普遍主义的道德价值态度是有所不同的^③。正如陈独秀在答读者信中所说：“论者之非孔，非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取；不过谓此等道德名词，乃世界普遍实践道德，不认为孔教自矜特有者耳。……唯期期以为孔道，为害中国者，乃在以周代礼教齐家治国平天下，且以为天经地义，强人人之同然。否则为名教罪人。”^④中国的启蒙主义者，虽经欧风美雨的主体性改塑，但其在本土人文教化传统中积淀而成的内在文化人格，是不可能被连根拔除的，所以即使在面对最直接的批判对象时，也很难将其深在的人文精神之根一齐斩断。

在中国现代启蒙主义观念中，人道主义是一个重要的组成内容。但人道主义是一个内涵比较宽泛的概念，它既可以从启蒙的主导观念中获得解释，如对“人”、“人权”、“个性主义”等概念所作的阐释，就主要是在法理性的层面上或者说在更为意识形

① 《以美育代宗教说》，《新青年》第3卷第6号。

② 《独秀文存》，第283页、第286页。

③ 参见高瑞泉主编《中国近代启蒙思潮》，华东师范大学出版社1996年版，第276页。

④ 《独秀文存》，第741页。

态化的社会伦理层面上进行的。现代启蒙中对所谓“人”的发现，主要也是表现在对人之作为“个性主体”与“历史主体”的主体性自觉和对这一自觉的期待。另一方面，它又可以成为传统性人文内涵的载体，侧重于表现的却正是“悲天悯人”、“博施济众”方面的观念与情怀，五四启蒙时期对托尔斯泰人道主义的推崇与传播便是很好的说明。鲁迅坦言自己内心处有这种人道主义，李大钊也曾由衷地肯定托尔斯泰“倡导博爱主义，传播博爱之福音于天下”^①，对于俄国社会主义道德基础形成的重要作用。特别应予提出的是，在五四启蒙运动发展的过程中，也就是当人们已从传统文化的批判渐次转向侧重于对理想的“人的生活”及其实现途径的思考和寻索时，无政府主义、空想社会主义和新村主义等思潮大量涌入，尤其是以其交叉鼓吹的“互助文化”对“竞争论”的取代，客观上将人道主义问题更为凸显出来，且在无形中呈现出向托尔斯泰式人道主义倾斜的倾向。其中，尤以新村主义的影响为巨。自一九一九年三月周作人在《新青年》上发表《日本的新村》一文后，在新文化阵营中反响极为热烈，迅即形成了一种颇具声势的社会思潮。源自日本武者小路实笃的“新村主义”，标榜“互助主义”与“泛劳动主义”，试图以自给自足的劳动方式来实现理想的“人的生活”。周作人说：“这种理想，从前已经有人想到，如托尔斯泰所说的原始基督教徒的生活，同他实行的泛劳动主义就是。”^②当然，他认为目下的新村实验，在对待工具与文化的态度上实在又比托氏前进一截，新村的精神在他心目中几乎臻于完美。当时思想、文化界的人们受到很大的鼓舞，许多人都以为找到了精神立足点和如何前行的路径。李大钊就曾紧跟着发表了自己的意见主张

① 《阶级竞争与互助》，《李大钊文集》，人民出版社1984年版

② 《新村的精神》，1919年11月《民国日报》

“精神改造运动”，认为所谓“精神改造运动，就是本着人道主义的精神，宣传‘互助’‘博爱’的道理，改造现代堕落的人心，使人人把‘人’的面目拿出来对他的同胞”^①。即使在新村运动作为一种社会改造的实践形式（在中国更多地是以“互助工读团”的形式出现的）必然落败之时，不少人对新村精神依然还极力予以肯定，认为“本着人道主义神髓，宣传互助、博爱的道理，改造现代人心的堕落”^②，还是行之有效的精神改造之途。周作人也强调说：“即使照现状看去，一时没有建立新村的希望，但能正当理解新村的精神，改去旧来谬误的人生观，建立新道德的基本，也就利益很大了。”^③其实，周作人及其众多现代知识者、求索者对这种精神价值的虔诚认同，即使在现在，我们也不能因相对于“历史主潮”的选择所显现出来的“迂阔”而予以否定。虽然看起来这不过是由外来刺激所引发的思想波澜和实践性尝试，而且事实也证明了它与生俱来的乌托邦性质，但是，如果不是因其搔到了中国现代知识者、求索者的“痒处”，那是无论如何也是不会在中国演绎得如此有声有色的。究其实质，这正是在五四启蒙运动落潮时由其基本观念在人文精神方面的严重缺失所必然引发的人文主义的思潮，一种历史结构性调节中的补偿性寻找和追求。

可是我们必须要说的是，在中国历史、文化现代转型过程中，决定其价值取向和行为方式的决定性力量，毕竟来自于“救亡图强”这一形成独特历史机制深在动力源的历史要求。尽管如上所述，现代启蒙观念从一开始便引发了人文主义方面的质疑与抗衡，尽管在其内部也存在着多义性的文化内涵并形成了内

① 《“少年中国”的“少年运动”》，《少年中国》1919年9月第1卷第3号。

② 邵光典：《文化运动中的新村谭》，《新人》1920年8月第1卷第4期。

③ 《新村的精神》，1919年11月《民国日报》。

在的歧异、变易甚至衍生出分化倾向，但一方面由于其主导观念的理性主义、科学主义倾向本身即有的统合主义的內质，一方面则是因其占有历史先机和对历史担责的正义性所必然秉有的自信与霸气，势必使人文主义不仅不可能成为历史范畴中基本变革途径的选项，而且，即使在文化价值层面上也很难占到上风。当然造成这一结果更重要的原因，还是人文文化自身的基本特质与规约性，已然先在地决定了它在历史变革中人文性持守的角色地位和发挥制衡互动作用的独特方式。正因如此，一旦被人们察觉启蒙主义的冲击在历史规定的向度内已难以为继，其对历史整体变革目标的期许已成为虚幻时，历史变革的新选项便迅即出台，那便是曾延续了半个世纪之久的轰轰烈烈的政治革命的开始。历史在这里选择了以武器的批判替代了批判的武器，但其批判性和理念指向上的统合主义倾向却有着内在的一致性，而且比较而言，政治革命以其所拥有的政治手段，具有比启蒙运动远为有效的排异力与整合力。因此，在政治革命时期，人文文化只能是被抑制和被改造的对象，其被认可的部分如忠孝诚信友爱等也必须被纳入社会伦理层面而被作出阶级意识形态方面的解释。可就是在这时期，人文主义作为一种潜在的潮流，也并没有终止它的涌动。其常态的表现方式是在意识形态的基本规约内，作为一种张力性结构必不可少的制衡性因素而存在。虽然有时由内在的历史蓄势所致，破栏而出，一抒胸臆，但这种反弹式的越轨行为所带来的后果却只能是更见严厉的批判与否弃。逝去并不太远的历史表明，一旦以政治的整合力挤去所有的人文性成分，这种政治必然走向极端而失去所有的活力。“文革”的开始与终结，便是明证。及至到了历史的新时期，随着以经济建设为中心的社会发展新格局的出现，上述情况相应发生了深刻的变化。在历史主导观念建构的支点由政治变革转变为经济变革的过程中，其对人文主义的态度和作用已与前大不相同。原先那种政治革命的观念内涵