



大家学术随笔书系



邓晓芒 著

新批判主义



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

C53/97

2008

新批判主义

>>> 邓晓芒 >>> XIN PIPAN ZHUYI >>>

邓晓芒 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

新批判主义/邓晓芒著. —北京: 北京大学出版社, 2008. 1

(大家学术随笔书系)

ISBN 978-7-301-12632-5

I. 新… II. 邓… III. 批判理性主义—文集 IV. B085-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 128614 号

书 名: 新批判主义

著作责任者: 邓晓芒 著

责任编辑: 闵艳芸

标准书号: ISBN 978-7-301-12632-5/B·0702

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://www.pup.cn> 电子信箱: minyanyun@163.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752824

出版部 62754962

印 刷 者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

787 毫米×1092 毫米 16 开本 24.5 印张 339 千字

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 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,侵权必究

举报电话:(010)62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

>>> 再版序言

本书自从2001年初版以来,在国内思想界已经引起了不小的反响。例如,朱平珍在《理论与创作》2002年第1期撰文《新批判主义述评》说:“新批判主义在世纪之交的中国思想文化界,宛如激昂奋进的笛声,惊醒了伤怀恋旧、复古、回归和泛道德主义的迷梦。《新批判主义》一书,以长江后浪推前浪之势,……对独立人格进行哲理探寻,立足现实进行文化反思,绽开了中国知识分子锐意进取的思想之花。”当然,反对之声也有,如詹艾斌在《东南学术》2005年第2期撰文《反思“新批判主义”》,针对朱平珍的观点反驳说,“新批判主义以西方文化和经验为参照系的基本立场偏离了中国传统尤其是当下中国国情,这是一种不成熟的现代性态度,不能说它完全有利于当代中国文化全面而合理的建构。”至于笔者在该书初版后,多年来在“新批判主义”的思想旗帜下向“新保守主义”和新儒家频频发起冲击,以致激起当代新儒学阵营的强烈反弹和反复交锋,这已经不是什么新鲜事了。笔者所发表的一系列有关中西文化和哲学比较的论文,涉及法制思想、伦理思想、言说方式、人生观、生死观、本体论、怀疑论、信仰和伪善等等问题,以及对牟宗三的康德研究的批评,对百年中国西方哲学东渐的十大文化错位及实用主义偏向的检讨,对儒家“亲亲互隐”的腐败倾向的抨击等等,在学术界都产生了很大的反响。所有这些举动,在理论上追根溯源,都要追到

《新批判主义》这本书中所系统阐明的立场和思想。已经有不少人通过各种方式向我打听还能够在哪里买到《新批判主义》，但本书初版印数不多，早在几年前就已经脱销。因此，在当前情况下将这本书重新再版，可以满足广大读者的愿望，也是合乎形势需要之举。

从世纪之交到 21 世纪开端的这几年，是我们中国人在对外部世界的关系中已经心满意足，并觉得有本钱、有资格退回到自身两千年“天朝大国”的回忆中自得其乐的时期。一百年前的民族危亡已成为过去，它的发生机制已被我们遗忘，但它作为一种屈辱的符号却仍然像一种慢性毒药一样毒化着我们的心态，迫使我们以各种方式找回自己的面子。中国思想界和学术界的不思进取，突出体现在近年来的“读经热”、“国学热”对传统文化的盲目地、狂热地吹捧上。我并不一般地反对读经，也不一般地反对研究“国学”和在大学里办“国学班”，但我反对非理性地将古代经典当作圣物和偶像来崇拜，尤其反对利用儿童的无知和天真来禁锢和腐蚀他们幼小的心灵。这种非理性的狂热当然并非没有来由，而是出于对社会转型期道德沦丧的一种传统士大夫式的忧患。这些生活在 21 世纪的士大夫们却没有想到，今天的道德沦丧与两千多年前孔子时代的“礼崩乐坏”有着完全不同的病理机制，在一个社会结构已经大变、自然经济已经被商品经济所取代、整个国门已经向国际社会大开、大量知识信息已毫无阻拦地进入互联网和传媒的时代，一些成年人、饱学之士不去致力于为我们的孩子建立起自己独立思考的人格和辨别真伪的智慧，却急于在孩子们头脑里灌输“畏天命、畏大人、畏圣人之言”的恐惧心理，用对经典的机械背诵将他们的思维能力和创造力扼杀在摇篮中，还自以为在做着拯救世道人心的大好事，岂不怪哉！

“新批判主义”，任重而道远。

本次再版，新增了几篇近期的文章，它们是：《20 世纪中国启蒙的缺陷——再读康德〈回答这个问题：什么是启蒙〉》、《何谓“霸权主义”？》、《迎着遥远的目光》、《作家的根在哪里？——从〈如焉〉的讨论谈起》、《中国人为什么没有信仰》、《忆奇女子萌萌》。因此，本书的这个再版也就可以说是“增订本”了。

邓晓芒 2007 年 8 月 2 日于珞珈山

>>> 序 继承五四,超越五四

——新批判主义宣言

五四精神是 20 世纪中华民族最重要的文化遗产。迄今为止,当代中国人在思想文化上的一切创获,包括 20 世纪最后 20 年所达到的新的辉煌,无一不与五四精神的文化开拓有最本质的关联。但什么是五四精神呢?人们从不同的角度可以得出不同的结论。我曾在《鲁迅精神与新批判主义》一文(载《华中师范大学学报》1996 年第 5 期)中主张,五四精神的实质是一种文化自我批判精神,它以鲁迅为其最高代表,是中国五千年文明从未有过的。就此我提出了与当前盛行的“新保守主义”针锋相对的“新批判主义”,力主继承五四精神的血脉,使鲁迅等人开创的思想文化变革从断裂和名存实亡的状态走上复兴和继续深化的道路。此文发表后,也引起了一些反响和质疑。在这里,我想把新批判主义的宗旨归结为对五四精神的继承与超越,并愿与关注这个问题的同人展开一些讨论。

—

与 20 世纪 80 年代纷纷回顾五四、重提“新启蒙”相反,90 年代

思想文化界的主流是对五四的反思和检讨。应当说,这种反思和检讨,如果不是全盘否定五四的精神实质,是很有必要的,它意味着国人思想层次的深化。然而事实上,国内文化界的这场讨论恰好暴露出国人在思想上的懒惰、不思进取和某种伤怀恋旧的情调,一种复古、回归和泛道德主义的思潮取代了严肃冷静的理性思考。当人们众口一词地指责五四思想的浮躁时,自己却如同一个顽童拂去一盘下输了的棋一样,堕入了另一种情绪的浮躁。新保守主义对五四那段历史的非难和对古代桃源的极力美化,也许并不真的是要历史倒退到过去,但至少是想要这历史中的人面向过去,倒退着走向未来——我真担心他们要被后面的石头绊一个大跟头。

新保守主义反对五四的一个重要论点是:追随海外学者林毓生先生的观点,他们认为五四的“全盘反传统主义”造成了中国文化的全面断裂,致使现代中国人已不识古字,不通古文,更不懂得古人的奥义,是导致现代中国人文化水平下降、道德传统沦丧、人文精神失落的根本原因。用这种观点来看待五四,自然就会把五四和“文革”等量齐观,要像拒斥“文革”一样拒斥五四了。这种观点的浅薄是很明显的。现在任何人都懂得,文化和文献不是一回事。鲁迅先生早就指出,古人写在纸上的是满篇仁义道德,背后透出的却是“吃人”。至于古文、古义是否就真的那么好、那么不该“断裂”,今天的中国现实生活是否真的与古文底下的古代现实完全“断裂”了,或者即使是断裂了,是否就那么糟糕透顶,这些都是有待讨论的问题。我以为从现实的层面看,文化是不可能真正“断裂”的,中国文化尤其从来没有过“断裂”。就说“文革”吧,哪怕把线装书都烧成了灰,难道不都是在传统(秦皇汉武、武则天、三国水浒红楼梦等等)的巨大阴影下进行的吗?说到五四,那么我认为,如果说它有什么根本的缺陷的话,也决不在于与传统的彻底“断裂”,正好相反,是在于它在更深层次上带上了某些不可磨灭的传统烙印。

新保守主义反对五四的另一个重要论点,是指责五四精神缺乏宽容。为此,有人批评他们违背“中庸之道”的古训,有人则说他们不合西

方自由主义精神。其实,我以为真正主张宽容(不论是我们传统中的还是西方人的宽容)的人,是不会指责自己的理论对手的“不宽容”的,因为所谓的宽容,不是指对宽容者的宽容(宽容者身上没有什么需要宽容的),而正是指对思想上的异端分子、激进分子甚至极端分子的宽容,也就是指对思想上的不宽容者的宽容。因为思想上的不宽容者多半是有个性者和有彻底精神者,所以有人为鲁迅的“不宽容”辩护说:“谁宽容过鲁迅?”这是极有见地的。因为鲁迅的“不宽容”而不能宽容鲁迅,难道这就是所谓的“宽容精神”吗?当然,对以权势压人、扣帽子搞政治迫害的人是绝对不能宽容的,对他们的宽容就是对宽容的取消,但众所周知,五四人士没有一个是这种人。

新保守主义反对五四的第三个重要论点是:五四盲目地接受了西方的“德先生”和“赛先生”,这既不合中国国情,同时也带来了(或将带来)西方科技文明的弊病,这种弊病是当代西方学者也在批评的。在这方面,新保守主义往往表现出一种“后现代”的姿态,显得比激进还激进。但已有不少论者指出,企图通过“后现代”来为自己的“前现代”立场辩护,这只是一种自欺欺人,它恰好混淆了不同的国情和语境。诚然,德先生和赛先生并没有因五四人士的提倡而在中国盛行,此后数十年的历史反而充满了和过去一样的专制、愚昧和无序。但如果因此就说民主和科学不合中国国情,那无异于说专制主义和愚民政策是最合中国国情的了。其实,现实国情的无序恰好在呼唤着民主和科学,这本身就证明了民主和科学符合中国国情的需要。正因为数千年来儒家那一套治国方略并没有使国情有根本的改变,五四思想家们才试图从西方引进一些新的观念;或不如说,儒家思想在世俗文化层面上本身就是中国数千年沿袭的国情,而在这一国情再也沿袭不下去了时,五四思想家才引入西方思想来冲击和试图改变这一国情。至于西方科技文明的弊病,那么这并非“后现代主义”的新发现,卢梭早在两百多年前就批评过了。对此我们固然不能忽视,但也用不着津津乐道,因为当年打败我们这个完美无缺的礼义之邦的,正是这个充满弊病的科技文明。

新保守主义近年提出的这些否定五四的论调,其实并没有什么创意,不过是五四以后整个中国历史文化越来越疏离五四精神这一总体趋势的(也许更为理论化的)表达。这种疏离先是由于“救亡”的需要(所谓“救亡压倒启蒙”),后是由于有“更高”的理想取代了启蒙理想。我常常觉得奇怪的是,中国人(特别是中国知识分子)为什么就不能学会好好地走路,而总想一个跨步就跳过人家的头顶?这种奇迹只存在于武侠小说和武打电影所虚构出来的幻境中(在中国,知识分子和老百姓一样爱看武侠小说和武打电影)。我们还没有真正地启过蒙,甚至连什么是启蒙都还未搞清楚,就声称自己已远远超过了启蒙;我们连起码的经济关系和政治体制改革都还未理顺,就忙于宣布 21 世纪是“中国文化的世纪”,这与 20 世纪 50 年代的“超英赶美”和亩产 13 万斤的“放卫星”有一脉相承之处。极右和极左,极保守和极疯狂,其实是同一种心态。五四时期是中国 20 世纪唯一对自身的处境有一种觉醒和自我意识的时代,可惜马上就被中国式的“酒神精神”灌醉了,一直醉到今天,许多人还未完全醒过来。

这就足见五四精神对当代思想的不可取代的价值了。它是一个思想的宝库,有许多思想的种子和根芽在里面沉睡着,有待于我们去发掘和培植,即使是它的缺陷,也不是毫无意义的,而是能引起我们更深入地思考。

二

新批判主义从五四精神那里继承和发扬的最主要有如下三点:

第一,首先是怀疑和批判的精神。这是新批判主义之所以称之为新“批判”主义的原因。现今人们一提五四对传统的“批判”,总以为是一种“情绪化”的过激冲动,其实当时是有非常冷静的思考的,它可以用胡适提出的三条标准为代表:

1. 对于习俗相传下来的制度风俗,要问:“这种制度现在还有存在的价值吗?”

2. 对于古代遗传下来的圣贤教训,要问:“这句话在今日还是不错的吗?”

3. 对于社会上糊涂公认的行为与信仰,却要问:“大家公认的,就不会错了吗?人家这样做,我也该这样做吗?难道没有别样做法比这个更好、更有理、更有益的吗?”^①

可以看出,这三条标准归结为一点,就是要以“现在”、“今日”和“我”当下的处境为标准,去对一切传统进行毫不含糊的“价值重估”。这也正是鲁迅所谓“要我们保存国粹,也须国粹能保存我们”^②的意思。当然,这种价值重估并不是、实际上也没有导致毁灭一切传统典籍(如后来“文革”所做的那样),而恰好为胡适大力倡导的“整理国故”提供了理论依据和动力^③。换言之,胡适的“整理”就是清理、批判的意思,它的前提是一种普遍的怀疑精神、“疑古”精神;但这种怀疑又不是为后人诟病的“虚无主义”,而是立足于中国文化在当代的现实处境,为人的生存寻求新的出路、包括为传统研究方法寻求新的出路。胡适为现代人研究古代传统在方法论和许多具体考证上立下的汗马功劳,是任何人都无法否认的。五四批判精神正因为从现实生活的需要出发,所以是建设性的,它直到今天都使我们传统学术的研究受益无穷。

五四的批判精神除了以现实为基地外,另一个重要特点就是以西文化为参照系,也可以说,后者正是前者的体现,因为20世纪中国文化最大的现实就是西方文化的东渐。以西文化为参照系决不是如保守主义所攻击的“脱离中国现实”,而恰好是出于对当今中国现实的实质性理解,而闭眼不看西方、不研究西方,才真正是脱离现实的白日梦。当中国现实中出现了用传统文化的视角不能完全解释、甚至完全不能解释的

① 《新思潮的意义》,见《胡适文存》(卷四)。

② 见《鲁迅全集》第1卷,第306页。

③ 后世的保守主义把胡适的“整理国故”误当作脱离现实去钻故纸堆的号召,这是大悖于胡适的初衷的。参看易竹贤:《胡适传》,湖北人民出版社1994年版,第198页。

新现象、新事实(如“天朝大国”败于小小日本)时,是什么给我们提供了新的反省视角和怀疑冲动?是西方文化参照系。五四时期和今天都有一些保守主义者出来勉力将“现代化”和“西方化”区别开来,这其实是一种自欺欺人的诡辩。从抽象的语词层面上,我当然可以把这两个概念区分开来,可是我们不可能从语用层面和事实层面上把二者分开,因为没有西方的影响,今天的“现代化”一词没有任何含义。假如影响20世纪中国现代化进程的是外星人,我们也许可以用“外星化”取代“西方化”,可惜事实并非如此。这种咬文嚼字除了反映出一种“恐西症”外并没有什么意思。

新批判主义对五四批判精神最主要的继承对象是鲁迅,因为鲁迅对传统文化的批判不仅是最激烈的,也是最实在、最致命的。他把传统文化归结为“吃人”,把中国五千年文明概括为“暂时做稳了奴隶的时代”和“想做奴隶而不得的时代”的循环交替,特别是对中国知识分子的一针见血的批判,指出他们不敢正视现实,用“瞒和骗”造出奇妙的逃路来,而自以为正路,这都是极有见地的。鲁迅对当时的保守主义和“国粹派”的批驳至今无人敢于正面回应,人们对付他的唯一办法就是不予理睬,我行我素。

第二,新批判主义除了继承五四批判精神之外,还特别突出了以鲁迅为主要代表的自我忏悔精神,这种精神其实是五四批判精神的内化和进一步深化。历来人们容易忽视的是,鲁迅的反传统首先是针对着自己,是对自己身上传统毒素的无情的自我拷问、自我批判。他说:“我的确时时解剖别人,然而更多的是更无情面地解剖我自己”,“我觉得古人写在书上的可恶思想,我的心里也常有……我常常诅咒我的这思想,也希望不再见于后来的青年”^①。在《狂人日记》中,他在批判了中国传统四千年“吃人”的历史后,笔锋一转,指向了自己:“四千年来时时吃人的地方,今天知道,我也在其中混了多年……我未必无意之中,不吃了我妹子的几片肉,现在也轮到我自己”,“有了四千年吃人履历的我,当初虽然不知道,现在明白,难见真的人!”这种忏悔,涉及到人性的根,类似于希

^① 《写在〈坟〉后面》。

腊神话中俄狄浦斯的忏悔，即对自己“无意中”犯罪（杀父娶母）的忏悔。

鲁迅的精神象征是游魂和毒蛇：“有一游魂，化为长蛇，不以啖人，自啖其身，终以殒颠”，“抉心自食，欲知本味，创痛酷烈，本味何能知？”“痛定之后，徐徐食之，然其心已陈旧，本味又何由知？”^①的确，从来没有人像鲁迅那样对自己作如此阴郁的反思，那样使自己置之死地而后生。他潜入到自己的内心深处，虽然并没有解决什么“问题”，但却发现了自身的矛盾。

第三，新批判主义的又一个思想来源也是鲁迅提供的，这就是对进化论的超越。鲁迅在很长时期内，相信优胜劣汰，新的总是好的，社会进步是必然的“铁的规律”。不过一开始，他就与其他进化论者有一点不同，即他对现实的全盘否定的态度，把进化的希望完全留给了未来。他早已看出现实生活并不一定遵守进化原则，优胜劣汰只是个有待实现的理想。因此他寄希望于将来的孩子：“没有吃过人的孩子或许还有？救救孩子！”^②所以，对他所生活的现实世界，他几乎可以说抱有一种“原罪观”，而把进化原则作为一种理想推到未来，使之成为了一种类似宗教的信念。但现实最终教育了他。一代一代的青年无可奈何地走上了旧的轨道，甚至一代不如一代、优汰劣胜。进化论决不是什么可以依靠和依赖的“社会规律”，人类若不自己长进，的确会退化、堕落、灭绝，历史上这种例子多得很。

这样，鲁迅的思想就从进化论的藩篱超越出来，更多地带上了存在主义的色彩。新批判主义认同鲁迅的“绝望的抗战”，是因为既然在抗战，就不能说绝望；人类的前途、民族的前途在实现出来之前永远是个未知数，没有一个上帝能够预测，一切都靠自己去争取。

新批判主义正是在 20 世纪末的新的时代环境和国内环境下，来吸收和发扬五四精神的上述宝贵的思想的，它理应比五四时期的这些思想更具深刻性和系统性，也是不言而喻的。

① 《墓碣文》。

② 《狂人日记》。

三

在新批判主义看来,五四精神在中国近代史上虽然是石破天惊的一声春雷,但同时也带有从传统而来的一些固有局限。超出这些局限,也就是新批判主义的“新”之所在。所以我对五四的反思与现今许多人不同,在这些人看来,五四的毛病就在于太激进了,必须把五四人物的言论和当时他们的对立面的言论作一个调和、折中,才能达到持平之论。这种看法貌似公允,实际上是想把五四精神以某种大家都“喜闻乐见”的方式纳入到传统“中庸”的眼光中去,使五四的锋芒丧失殆尽。这样一种对五四的“超越”,实际上还远远没有达到五四的水平。我倒认为,五四的缺陷并不在于言论和态度上的“过激”,而在于在这种过激的表象底下仍隐含着某种出发点上的陈旧思维框架,从而陷入了某种未能解决的内心矛盾。我们今天若能解构这一框架,克服这一矛盾,我们或许在言词上不必显得那么过激和张狂,但在思想上却可以做到更加理性和逻辑化,从而有可能对中国人的国民性作出更深层次的思考和改进。因此,新批判主义打算从如下三个方面对五四的局限性加以反思。

一、启蒙背后的民粹主义

五四精神中最突出的一个特点就是启蒙精神。启蒙(Enlightenment)在西方18世纪启蒙运动中是一个最激动人心的字眼,其本意是“光照”、“启发”的意思,但并不包含唤起民众的含义,多半倒是一种思想上的个人觉醒。当时的启蒙学者、特别是法国百科全书派,都是些书斋和沙龙里的文人,社会地位都不低。如伏尔泰出身宫廷医生,他本人不信上帝,却认为应该让老百姓有一个上帝。卢梭是他们中最平民化的一个,曾斥责启蒙学者高高在上,脱离民众的贵族倾向。但即使是卢梭,也

并不以民众的代言人自居,而更多地致力于自己的理论创新,有一种离弃社会隐居的倾向。相反,五四的启蒙运动则特别赋予了启蒙以“开启民智”的含义,而很少具有思想创新的含义。五四启蒙思想基本上是用西方现成的观念和眼光来批评中国的现实和传统,以启发和提高群众的认识水平和自觉意识为己任。这是一些留洋的知识分子自己接受了西方思想后反过来“启国人之蒙”,所以表面看来是一场思想解放运动,骨子里包含着更深的政治伦理动机,即替人民说话,代人民立言,救人民于蒙昧。这是典型的民粹主义。

民粹主义是东方农业国家知识分子的共同倾向。儒家的“君子”、“圣人”其实是民粹精神的一种表现,他们把自己摆在民众之中,同时又超乎民众之上,力图成为民众的“救星”。在这点上,俄国民粹派与五四知识分子是一致的。在他们看来,知识分子的使命主要不是探讨、发现真理,而是运用自己已掌握的真理达到治国平天下的政治目的,最终使自己在人民中永垂不朽。五四知识分子在20世纪初民族危亡、人民涂炭的现实背景下以民粹主义为动力去学习、介绍和传播西方启蒙思想是可以理解的,但从根本说来,他们并没有把启蒙当作自己个人精神生活的内在目标和最终归宿,而只是当作一种外在的手段,即对民众进行政治伦理教化的手段,也就是救亡保种的手段。正因为如此,“救亡压倒启蒙”(李泽厚)就是必然的,不单是“救亡”,而且任何一种别的口号,只要它打着“为人民”、“为广大劳苦大众”这一旗号,都可以压倒启蒙。救亡和启蒙实质上并不是什么“双重变奏”,启蒙只不过是救亡的工具而已。正因为如此,所以当知识分子发现随着时局的变化,启蒙已不再能充当合适的工具,另一些东西(阶级斗争学说、暴力革命、“枪杆子里面出政权”等)更能达到救亡的目的,于是立刻就抛弃了启蒙理想。^① 中国知识

^① 其实,汪精卫的“曲线救国论”并不是他首次发明的,陈独秀在1914年就主张中国像朝鲜那样“自并于日本”,说“亡国瓜分,亦以为非可恐可悲之事”(《自觉心与爱国心》,载《甲寅杂志》第1卷第4号),1918年还在鼓吹“请外国干涉”中国内政,说“这种出于国民自动外国好意的干涉,虽然失点虚面子,却受了实在的利益”(《每周评论》第20号)。只要能达到救亡的目的,任何手段、哪怕暂时当一段亡国奴也在所不惜,这就是中国知识分子当时的心态。

分子对于采用什么手段来“救中国”是不在乎的，只要能救中国，他们可以轮番试用西方启蒙思想、无政府主义、马克思主义、中国的儒家思想、法家和墨家思想、阳明心学和气功内丹，也可以有意无意地造神、谀神，接受现代迷信，并能做到义无反顾、心悦诚服。除了极个别的例外（如鲁迅），五四知识分子从早期的激进转向保守，从思考转向行动，几乎是普遍的惯例。启蒙思想并没有在他们思想深处扎下根，几乎没有人把启蒙当作自己个人生死攸关的根本大事，而是使之服从于一种忧国忧民的政治情怀。^①

但作为知识分子的一种信念，民粹主义自身包含有一个根本的矛盾：既要成为大众的一员，又要当大众的代言人和救主。要成为大众的一员，就必须向大众学习，这就要放弃个人本位立场和启蒙信念；要成为大众的救主则必须比大众更高明，这又必须神化个人，张大个人；但这种张大又必须以“为大众服务”的名义。在这种关系中，目的转化为手段，手段转化为目的，何者是手段、何者是目的是无法分清楚的：只有为人民服务才能成为人民的救主，反之，只有最高明的救主才能救人民于水火。知识分子究竟是人民的导师还是人民的小学生，则通常要根据其地位而定：当他们感到自己面对现实的无力时，他们是甘当民众的小学生的；而一旦大权在握，则马上颐指气使，左的一套横行。这些在后来的历史进程中应验的双重人格的事实，其实在五四知识分子心态中已埋藏着根苗了。这就是所谓“个人主义和人道主义的冲突”。

二、“个人主义和人道主义的冲突”

五四知识分子在理论上对个人主义和人道主义的关系有时也有比较清醒的认识，如周作人在《人的文学》中曾指出：“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

^① 即使是鲁迅，尽管坚持启蒙理想最坚决，但从早年以“我以我血荐轩辕”明志，到后来相信“世界却正由愚人造成，聪明人决不能支持世界”（《写在〈坟〉后面》）和在《一件小事》中面对民众的道德自卑、自惭形秽，可以看出一条隐约的灰线。

位主义”。显然,真正的人道主义必须首先使自己具有“人的资格”,是立足于个人本位之上的。然而在具体的感受和现实的处境中,五四知识分子往往处于两难。鲁迅在给许广平的信中十分痛苦地表达了自己的“人道主义与个人主义这两种思想的消长起伏”的矛盾,说自己“忽而爱人,忽而憎人;做事的时候,有时确为别人,有时却为自己玩玩”,他把这归结为“我的思想太黑暗”^①。其实,鲁迅的这一矛盾是五四知识分子普遍的矛盾^②,只是鲁迅最清醒地意识到这一矛盾罢了,而这也恰好使他避免了要么自命为人民的教主,要么无条件地陷入大众崇拜,其代价则是个人内心的异常的痛苦。

当然,个人主义和人道主义即使在西方也有其内在矛盾(如由此形成了托尔斯泰和尼采的分歧),只不过西方人对这一矛盾自有解决的办法,这就是诉之于上帝或任何一种彼岸世界的信仰。因此在西方,当人们给予个人以人格独立性时,往往把由此带来的犯罪意识引向来世救赎的方向,以避免由于希图在此岸得救而终致放弃个人的独立性;而当人们为了过协调的社会生活而以“社会契约”的方式结合在一起时,却使这种契约建立在一个超越一切现实的先验前提之上,这就是“每个人生来自由”,它是一个契约社会中每个自由人的一种彼岸信仰,即康德所谓“实践理性的悬设”。但是,这一对立面的统一结构在被五四知识分子引入到中国这样一个缺乏彼岸信仰的文化中来时便解体了。

首先,个人主义在五四知识分子这里从一种抽象、普遍的人格原则被理解成了一种个人气质和处世态度。本来,个人主义虽然为人们张扬自己的个性、发挥自己的才情提供了理论基础,但它本身并不能归结为这些现实层面上的东西,而只是对人皆有一个自己不可替代的人格(或灵魂)这一事实的承认,至于各人要凭这人格去干什么,去纵情声色还是道德自律,那是还未确定的事。所以个人主义并不意味着一种现实的道

① 《两地书》,《鲁迅全集》第11卷,第79页。

② 张灏先生在《重读五四——论五四思想的两歧性》(载《开放时代》1999年3、4月号)中敏锐地指出了这一点,但对形成这一矛盾的根源则似未见及,他只提到了这种分裂的“危险性”,并采取了一种折中、平衡的态度。

德生活，而是一切道德生活之所以可能的条件。但五四知识分子一上来就把个人主义理解成了一种值得肯定和赞扬的生活价值，甚至一种光辉灿烂的道德境界。如郭沫若在其《女神》中鼓吹一种生命奋进、热情奔放的人生观，令当时一大批新青年如醉如狂，以为这就是个人主义和个性解放的号角。殊不知个人主义完全可以是阴郁的、忏悔的、绝望的，唯有鲁迅看出了这一点。但就连鲁迅也不明白这种阴郁和绝望对于个人主义者来说正是常态，甚至可以说本质上是必然的（如萨特所谓“他人即地狱”）。他只感到自己的内心思想“太黑暗”，并把这归咎于世道和自己的“脾气”，旁人也常把他这种阴郁归结到他性格的偏激或褊狭，常不能见容，更谈不上同情的理解了。鲁迅对自己的这种个人主义也是持批评态度的，甚至常陷于自暴自弃、破罐子破摔^①。他希望自己的文章能够速朽，以证明世道的改进。可见，不论是郭沫若还是鲁迅，他们都把个人主义与中国古代知识分子的狂士风度混为一谈了，这种狂士（如魏晋名士、诗仙李白、公安三袁等）放任才情，蔑视礼教，凭个人的气质和性情超越于庸常之上而达自由的极致。但这顶多只是现实层面上看得见的“积极的自由”，它没有“消极的自由”作为自己先验的前提，终将陷入黑格尔所谓“东方只知道一个人是自由的”这一僵局，使自由等同于任意。这实际也是直到今天中国绝大多数人对“个人主义”和“自由主义”的理解^②。所以，这种“个人主义”必然是放纵天才、压制群众的，它与“人道主义”（和“公义”）处于冲突之中就毫不奇怪了。

其次，五四知识分子所理解的“人道主义”，虽经周作人的区分辨析，但毕竟和中国传统的“悲天悯人”、“博施济众”的“慈善主义”混同起来了。在他们看来，人道主义就是群体主义，它可以扩张为爱国主义、民族主义乃至世界主义，但无论如何，要求牺牲个人以成全群体、牺牲一己

① “但我的反抗，却不过是与黑暗捣乱。……有时竟因为希望生命从速消磨，所以故意拚命的做。”《鲁迅全集》第11卷，第79页。

② 甚至饱受西方文化熏陶的杜维明先生也认为，自由和公义“这两个价值是冲突的”（见杜维明、袁伟时：《五四·普世价值·多元文化》，载《开放时代》1999年3、4月号），显然他所理解的“自由”即任意。