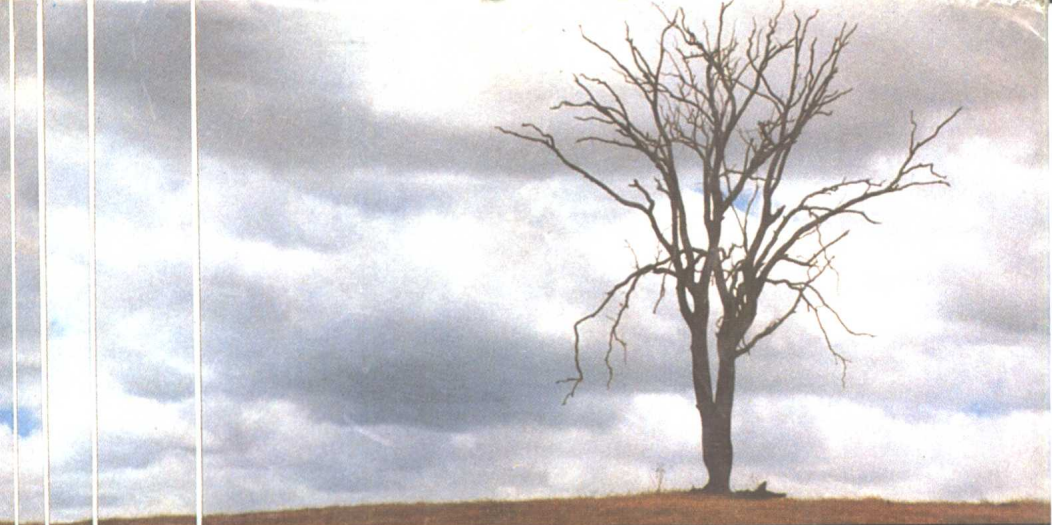




許紀霖 著

智者的尊嚴

許紀霖 著

智者的尊嚴

——知識分子與近代文化

學林出版社

(沪)新登字 113 号

责任编辑： 陈达凯

封面设计： 陈达凯

智者的尊严

——知识分子与近代文化

许纪霖 著

学林出版社出版

上海文庙路 120 号

新华书店上海发行所发行

吴县人民印刷二厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 9

插页 4 字数 199,000

1991 年 12 月第 1 版 1992 年 3 月第 1 次印刷 印数 1—4000 册

ISBN 7-80510-676-2/K·43

定价(软精装):5.40 元

序

在思索中国近代化的历史命运时，人们总不由得把中国与近邻日本这两个同样属于儒家文化圈的国家进行比较，中国人对于日本近代化的成功，多少还抱有一种嫉羨交织的复杂心理。法国学者芮思柯特（A·Riencourt）曾形象地把中国的传统文明称为“太阳文明”，而把吸收了中国传统文化而发展起来的日本文明称之为“月光文明”。^①看来一向善于吸收外部光源的月亮较之只知散发自己的光和热的古老太阳，在回应西方挑战方面确实显示出更大的优越性。除此之外，日本近代化的成功，从文化层面而言，我们还可以发现许多其他有利因素。例如日本人传统思维模式中的实利主义倾向，在应对西方异质文明冲击时，更容易转化为现代化所需要的世俗理性。又例如，日本岛国环境中产生的那种惧怕与国际社会割断联系的文化上的孤独感和不安全感，在咄咄逼人的西方文化面前，又很容易激发为见

① [法]芮思柯特：《中国的灵魂》，纽约，哈泼出版公司1965年英文版，第107页。

微知著的危机意识和文化创新意向。甚至日本神道教与儒教并尊的多元文化结构，对于保持传统价值体系在外力冲击下免于全盘崩解的那种双层抗震功能，也是功不可没。上述文化层面的因素互相配合，促成了日本近代化的成功。而日本的传统文
化又在近代化转型过程中保存了下来，并成为整合现代化转型过程的政治秩序的积极因素和中介物。

中国的近代化过程，恰恰与日本形成鲜明的对比，中国这个大陆国家，幅员太大了，文明太悠久了，以致于对外部冲击难以引起注意，中国人的宗教意识原来就很淡薄，儒学不得不由理性化的方式，向宗教化、信仰化发展，一身而二任地兼管政治秩序和社会道德规范的两重功能。这又使受儒学浸淫的士大夫知识分子很难克服儒学的信仰化的、类宗教化的思维方法来求实地、世俗地判识和理解西方异质事物的价值和意义。再者，以维持社会稳定为己任的儒学，与传统专制政体如此同构，以致于传统政体因屡遭屈辱失败，声名扫地，而趋于崩溃时，憎恶传统政体的中国人也渐渐陷入了儒学信仰的危机之中。而一旦儒学对社会人心的羁制力和魔力日渐衰微，那么近现代之交的中国，便出现了上至知识分子、官绅人士，下至平民百姓的群体性的文化失范现象。用严复的话来说，那就是“旧者已亡，新者未立，怅然无归”的社会心态。人欲横流，士风败坏，政治糜烂，民生凋残，这些现象也纷至沓来，只要读一些清末民初的政情社会史料，谁都能看到这种文化并发症的严重程度。当日本人开始分享近代化成功的喜悦时，中国正在遭受传统政治权威与传统价值体系的双重危机的折磨。政治权威贫乏症、反传统的激进主义思潮与普遍而深刻的文化失范，是中国从传统社会向现代化转型过程中产生出来的三个症候群。

二十世纪初叶以来，新一代的知识分子，因文化失范而痛心

疾首地呼唤着理想主义。但他们又往往进而发现,这种理想主义的精神着落点很难在中国现实土地上找到,充当理想支点的是什么?是传统的温良恭俭让的伦理道德?它正被愤怒的青年一辈押上审判台,等候着对其祸国误民的罪行的宣判。是平等、博爱、自由和民主?西方引入的民主似乎并没有帮助中国人解决辛亥革命后迫切需要的国家权威问题。而中国土著的布尔乔亚还躺在襁褓之中。那么,是科学理性?它充其量只是一种世俗理性工具,并不能回答人们的终极关切。在中国进入现代以来,也许最有资格充任理想交点的,还是屈辱者渴求自立自强的民族主义,然而民族主义只有与某种价值体系和精神目标相结合,才有可能存在。而这种精神目标仍然涉及到理想支点的问题。理想主义实在难以找到自己的驻足之地。

纪霖这部著作,可以说贯穿着这样一条基线:即中国近代以来的知识分子与传统文化有一种“剪不断、理还乱”的深层联系,而这种联系又阻碍了近代中国向现代化的转型。这确实是中国近现代文化中的一个极为重要的侧面,可以给人们以多方面的丰富的启示。然而我又在想,是不是还有着另外一个同样值得注意的并被人们忽略的侧面,即传统价值体系在近代的衰微和瓦解,以及反传统的激进主义思潮的崛起,使传统文化不能充分发挥它在转型时代羁约人心和稳定转型秩序的功能,从而使这种现代化转化过程显得更为困难而曲折?

从其他非西方后发展国家的现代化来看,传统文化和价值体系,对现代化过程有着特殊的助力。巨大的现代化的社会变迁的设计者们,往往必须运用传统社会中生成的、大众可以理解和认同的价值符号和语言措词,才能进行广泛的社会动员。这就需要从过去的文化主题中,做出选择性的强调和强化。利用传统对人心的魅力,来使这种转型更为圆顺,更具体地说,人们

深层心理中长期形成的文化定势，一旦接受此类有助于社会协调和凝聚的价值符号的刺激，往往易于在人际关系中，接受这种价值符号指向的指导。从而有助于重建社会转变过程中所需要的社会规范和秩序稳定。日本可以作为运用传统价值符号在人心中的权威合法性来缔造转型社会秩序的典型成功例子，二十世纪初期，土耳其现代化之父——基马尔，以他的基马尔主义(kemalism)，号召复兴传统的土耳其价值，并成功地获得了广泛的支持。墨西哥对“哥伦布以前帝国”的赞颂，秘鲁以印加帝国作为国家模型与民族共识的来源，甚至那些缺乏西班牙殖民以前的文化传统的拉美国家，也都藉独立战争作为号召^①。可见传统的作用，绝对不仅仅是现代化的阻力，它一定程度上是传统国家现代化过程中必要的整合秩序的得力工具。

如果从这一角度来认识辛亥革命以后梁启超、严复、康有为、章太炎的尊孔、保教的主张，我们可以发现，这些杰出知识分子的价值回归，正是对激进主义者反传统的简单化态度的一种反抗，是一种尝试重新运用传统价值符号来实现民族自强和现代化的认真努力。这种把传统价值回归视为现代化的助力的思想，表达得最深入的，莫过于严复了。他指出，当人们把旧价值完全抛弃，“方其汹汹，往往俱去”，“设其(传统)去之，则斯民之特性亡，而所谓新者从以不固。”他还认为，对传统重新予以精择，这样的任务，并非老朽国粹家所能完成。只有“阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之，其为事之难如此”。^②

那么，以传统价值回归来防止文化失范，并以此来实现现代化转型所需要的社会稳定，在中国是不是能够获得成功呢？人们

① [美]柏兹：《现代性与发展：一个批判》，见《国际比较发展研究》杂志，第8卷，第247—279页。

② 严复：《与外交报主人书》，见《严复集》第3册，第560页。

发现,中国的传统价值体系与旧的专制结构是如此同构,中国儒学为实现其维系传统政治系统的功能,又是发展到如此非世俗化的程度,从“存理灭欲”、“重道抑器”、“重体轻用”、“天人合一”、“厚古薄今”,到“道之大原出于天”,以至于只有当儒学具有这些准宗教化的、信仰主义的品格时,它才能胜任支撑国家权威的功能。这种儒学与旧政体的同构性和非世俗理性化,反过来,又使用心良苦的传统价值回归转而变成对专制主义政治权威的回归。儒学对人心的镇制作用,是以牺牲其向世俗理性的转化来实现的,儒学对政治秩序的稳定作用,是以顺从专制权威、煽起思想奴性来实现的。于是,又一次激起更强烈的反传统主义,伴随这种激进主义升格的,是对权威政治的进一步的深恶痛绝和更广泛、更渗透于中国人心态的文化失范。

为防止文化失范而求助于传统,为现代化的政治新生又须抛弃传统,这或许是中国现代化历程中特有的二律背反现象。其结果是,中国人在自觉的意识层面对传统的抨击日益激烈;另一方面,在深层的或不自觉的意识层面上,这种传统对人心的镇制力,以及由此而引起的对权势者的诱惑力又从来没有削弱过。旧政治的复活,又进而激起意识层的反传统的激进主义。文化失范又更深了一层,如此循环往复。

于是,当我们回顾中国走向现代化的历程时,会蓦然发现这样一个奇特的现象:即在世界上这个唯一具有从来没有中断过的古老的文明的国度,一百多年后的今天,中国人对传统文化保留之少,也许是世界上任何其他民族所望尘莫及的。更具体地说,一个当代中国人与他一百多年前的祖辈站在一起相比较,他们在生活方式、语言风俗、服饰起居、思想观念、道德规范和价值态度等各方面的差距之大,远远超过其他任何民族,无论是日本、印度、伊朗、巴西、英国……。这种文化断裂的世界第一,到底

使人们感到自豪还是黯然神伤，这是一个夹带着审美情感的伦理价值问题，自然有新儒家和他们的反对者们，以及反对者的反对者们，会去解答。作为一个历史研究者，我个人更感兴趣是如何去认识和描述这一过程发生的机制。

写到这里，我还想到文化研究的方法论问题，当今我们普遍采用的文化研究方法，大体上仍属于思想研究方法或文化学方法，主要注重于运用文化学和哲学的概念范畴，进行逻辑运演，这种方法对揭示研究对象的本质固然有其贡献，并且今后也仍然是文化研究中的主要方法。但它也容易倾向于自圆其说，而支配我们力求自圆其说的内在理路，反映的往往是我们既存的心态和期盼。一个憎恶传统的研究者，决不会运用文化学的概念推演出传统可爱的结论，反之亦然。结果，研究过程往往在有意无意中变成心态与结论之间的循环论证。这样的作品，有时其审美价值也许会更大于学术价值。

于是，我想到，我们的文化研究，发展到现在这一阶段，是否应更多地引用一些国际社会科学中常用的行为研究方法？例如，各种类型的传统国家的现代化比较研究，政治文化研究，政治心理学，政治社会学方法等等。又例如，是不是尽可能多地选择一些在运用行为方法来研究传统国家现代化问题方面卓有成效的国外学者专家的著作，以为我们的借鉴？其中，如亨廷顿(S.P. Huntington)，布莱克(C.Black)，派依(L.Pye)，他们的著作，颇有助于冲淡我们思维方法中原已过于丰富的伦理道德本位主义。

纪霖是我的朋友，我喜欢他那隽永细腻、飘逸洒脱的文笔，尤喜欢与他讨论当代青年知识分子的心态问题，他在这方面的洞察力和感受之敏锐，更使我深信以他这样的学术气质来研究知识分子和近代文化的关系问题，实在是太合适了。尽管如此，

我仍盼望他以后的著作中，更多一点社会学色彩。用社会学方法来破译近代文化转型过程中的某些密码，丰富我们对那个剧变时代的认识。虽然，在任何学术领域，采取的方法都可以是多样的，更何况马克思讲过：“人类并不要求玫瑰和紫罗兰发出同样的芬芳。”

萧 功 秦

1988年3月12日于上海

目 录

序.....	萧功秦
--------	-----

第一编 从传统走向现代的蹒跚步伐.....	1
-----------------------	---

中国知识分子群体人格的历史省察	3
入世与出世：进退维谷的两难困境	22
外圆与内方：近代知识分子的双重人格	40
超然与介入：东西方知识分子比较与其他	59
现代知识分子的“理想类型”	69
商品经济挑战下的应战姿态	76

第二编 未及整合的灵魂撕裂.....	85
--------------------	----

黄远生：忏悔中的精神升华	87
胡适：新观念背后的旧魂灵	100
周作人：现代隐士的一幕悲剧	110
陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎	126

第三编 在百年震荡的文化断谷.....	143
---------------------	-----

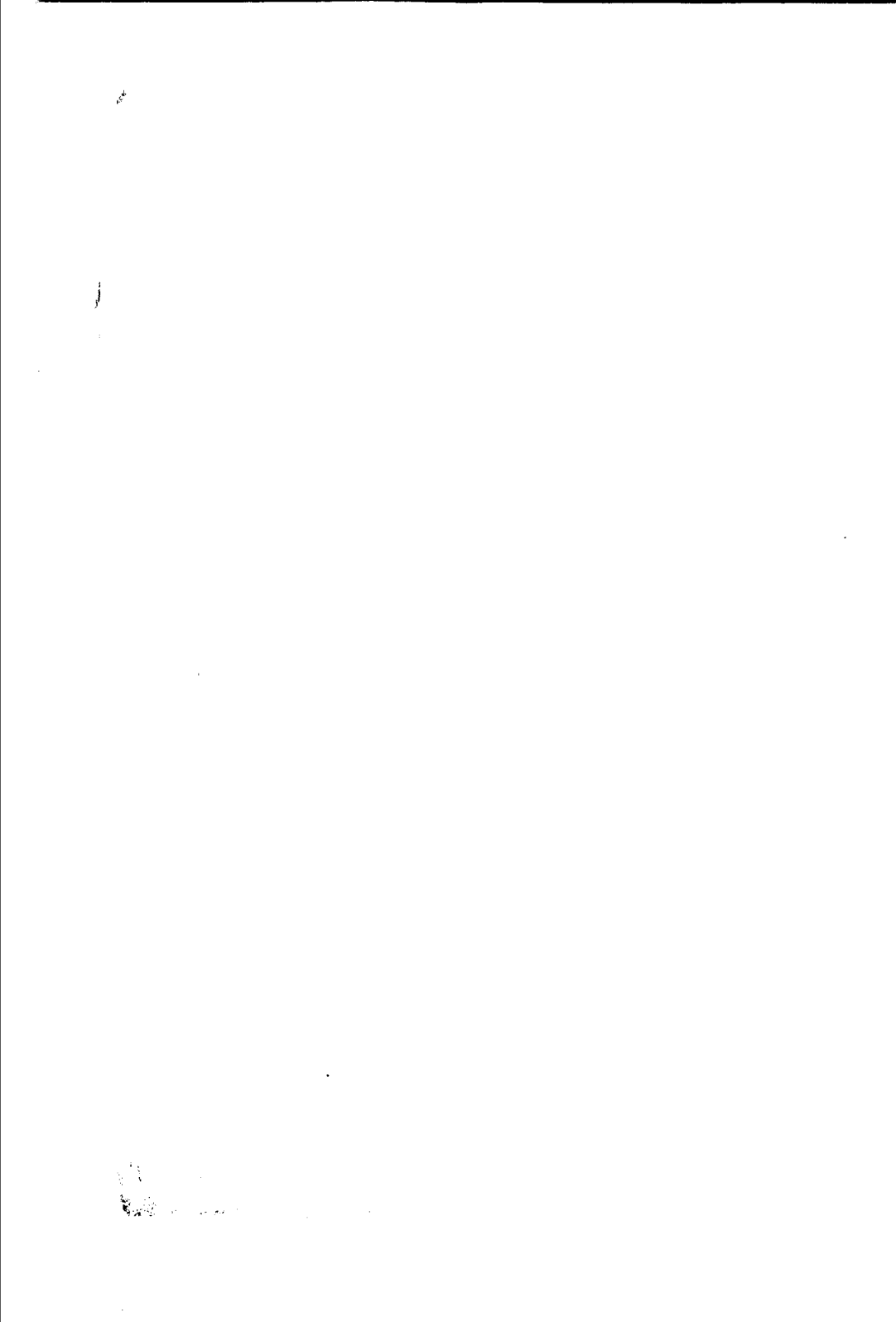
近代中西文化冲突的历史鸟瞰	145
“五四”反传统之再反思	158
儒学的“奇理斯玛”与创造性转化	173
从东邻日本看高扬传统的得失	186
自由与权力：一个政治思想家面对的悖论	199

2 智者的尊严——知识分子与近代文化

为学术而学术：知识分子的文化使命·····	228
追求文化深层结构的整体转换·····	239

第 一 编

从传统走向现代的蹒跚步伐



中国知识分子群体人格的历史省察

近年来,国内外学者在比较中西文化,探讨中国封建社会何以如此漫长时,在不同的层次和程度上都触及了中国知识分子特殊性这一问题。令人深思的是,有众多研究者都提到了这样一个历史现象:中国知识分子缺乏近代意义上的独立人格。分析这一现象不啻为了解中国知识分子的一条路径。为何传统中国的知识分子缺乏近代意义上的独立人格?中国近代的知识分子又在多大的程度上继承了自己前辈的人格遗产?

1.

所谓近代意义上的独立人格,蕴涵着哲学、伦理、心理、历史和政治的多元内涵。以本文所涉及的历史——政治角度而言,主要指个体的自主性和社会批判精神。具体地说,即表现为不依傍任何外在的精神权威,不依附于任何现实的政治势力;在真

理的认同上具有独立的价值判断能力，并依据内心准则而自由行动；在社会实践生活中，积极地参与政治，成为改造社会的独立批判力量。

显然，这样的独立人格在传统中国知识分子身上极为匮乏，相反地倒表现出另一种人格形象，依附人格。即在思想上依傍古人，拘泥经典，在政治上热衷仕途，委身皇权。

传统中国知识分子依附人格的形成与传统中国宗法一体化社会结构有着不可分离的互应关系。知识分子在古代通常被称为士。士阶层产生于春秋战国之际，在正在形成中的大一统封建王朝中，它充当了沟通意识形态结构和政治结构并加以耦合的超级组织力量，从而实现了“一体化”。另一方面，源远流长的宗法家族制度与大一统国家制度长期共存，产生同构效应，形成了传统中国社会结构的特殊性：宗法一体化结构。士阶层既然在此结构中执行着组织联系的社会功能，那么功能反过来影响主体的结构，塑造出适应这种功能的依附人格。

下面让我们看一看宗法一体化结构是如何通过儒家学说、科举制度和宗法纲常这三张大网将知识分子的身心紧紧笼罩起来，使之成为粘附于官僚政治的人格化的工具。

第一张大网：“定为一尊”的儒家经典学说。

大一统社会的特点之一是意识形态结构的高度一元化。唯有如此，才能用统一的思想模式将千百万读书人造就为定型化的国家官僚，依据共同的国家学说和伦理原则，实现对整个社会生活的管理。在先秦不过是诸子百家中一家的儒学，之所以在汉武帝后独得统治者青睐，被奉为神圣不可冒犯的封建经典，奥妙之一就在于它有助于陶铸大一统所需要的依附人格。

儒家思想就其政治内容来说是一入世哲学。孔孟都主张知识分子从政，他们本人亦身体力行，一再表示有用世之志。“孔子

明王道，干七十余君，莫能用。”^①孟子曾自夸：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^②在孔孟的职业价值观中，“治人”是上乘的大道，是劳心者士人的事业；“治物”是下乘的小术，是劳力者小民的本份。孔子曾责骂请求“学稼”、“学为圃”的学生樊迟为没有出息的“小人”，孟子更直言不讳：“士之仕也，犹农夫之耕也。”^③由士而仕，由“修身齐家”进而“治国平天下”，辅助帝王，为君制定治国方策，这是儒家的最高理想人格。在这样的人格理想感召下，多少传统士子拥挤在“学而优则仕”的狭窄通道上，胸怀为帝王之师的抱负，孜孜于漫漫仕途，乐此不疲，终生不倦。

儒家思想就其思维方式来看又是一泥古学说。犹如欧洲中世纪的经院哲学一样，“权威是它的知识原则，而崇拜权威则是它的思想方式”^④，以“圣贤”为追求目标的偶像崇拜，以“六经”（宋以后为“四书”）为文化正宗的理论原则和以“三代”为尊天法古的理想世界，构成儒家独特的“三位一体”思维模式。即令是被奉为“圣人”的孔子本人，也一再强调自己“述而不作，信而好古”^⑤。这使后儒们更加诚惶诚恐，不敢越古贤的雷池于一步。明初著名理学家薛瑄就说：“夫以孔子之大圣，犹述而不作，是故学不述圣贤之言，而欲创立己说，可乎？”^⑥几千年来，咀嚼儒家经典，师承前人陈说，通经明义致用，耗费了学人一生光阴和全部心血。代圣人立言，成为传统士子治学的唯一要旨。在

① 司马迁：《史记·孔子世家》。“干”即入仕之意，“七十余君”乃夸张之词，孔子实际上周游六国。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 《孟子·滕文公下》。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷第312页。

⑤ 语《论语·述而篇》。

⑥ 《读书续录》卷四。