

传统与反传统

王元化



传统与反传统

王元化

上海文艺出版社

责任编辑：夏 翹

封面设计：陶雪华

传统与反传统

王元化

上海文艺出版社出版、发行

(上海绍兴路74号)

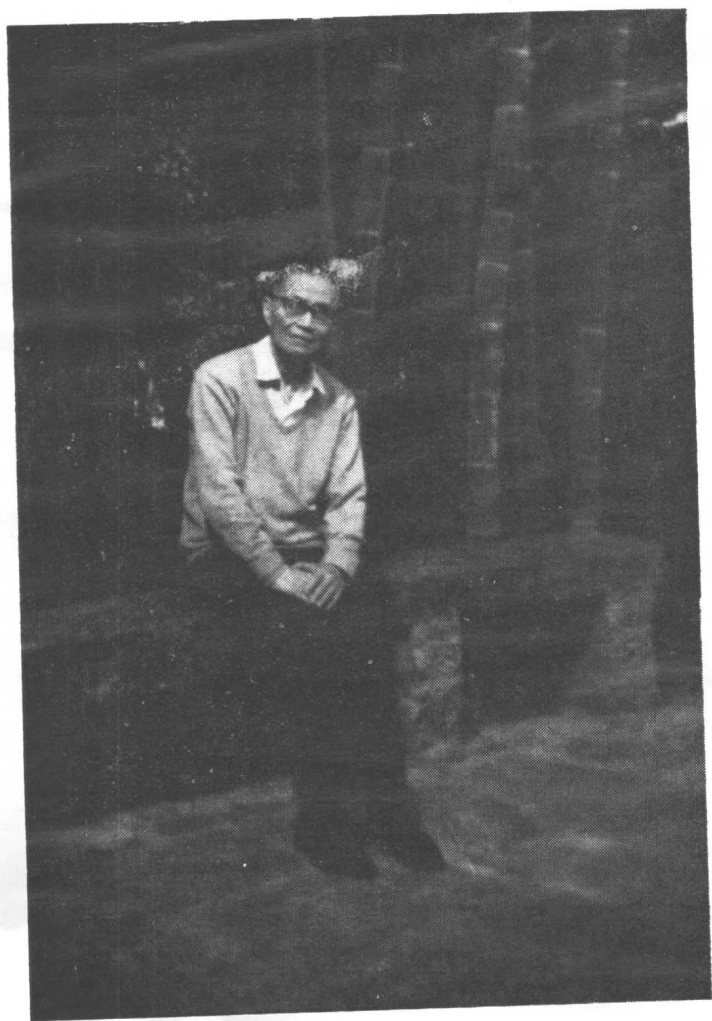
新华书店经销 上海海峰印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 7.625 插页 5 字数 162,000

1990年4月第1版 1990年4月第1次印刷

印数：1—3,000册

ISBN7-5321-0471-0/I·391 定价：4.30元



作者摄于黄山人字瀑下听涛居

目 次

简论尚同思想的一个侧面·····	1
论传统与反传统·····	6
——为五四精神一辩	
“五四”启蒙与当代中国·····	31
——关于文化问题的主客对话	
传统文化中的常与变·····	57
关于史学研究的若干问题·····	63
关于目前文学研究中的两个问题·····	69
一、马克思主义和新方法论问题·····	69
二、从文化史的角度来研究文学·····	74
新思潮与新成果·····	78
关于文艺学问题的一封信·····	82
关于电影戏剧文学的一些感想·····	87
论样板戏及其他·····	98
黑格尔《美学》札记三则·····	113
审美主客关系·····	113
整体与部分和部分与部分·····	120
情况——情境——情节·····	128
笔谈三则·····	134
向自由王国飞跃·····	134

有生命力的文学是站着的文学	136
让酷评的幽灵永不再现	139
理论建设与观念更新	142
写在人字瀑下	148
莎士比亚评论译文题记	153
歌德：《论哈姆雷特》译文题记	153
泰纳：《莎士比亚论》译文题记	155
威廉·席勒格：《莎士比亚研究》译文题记	157
柯勒律治：《理查二世》译文题记	160
赫兹列特：《莎士比亚戏剧人物论序》译文题记	163
赫兹列特：《奥瑟罗》译文题记	165
兰姆：《关于莎士比亚悲剧上演问题》译文题记	167
史密斯：《莎士比亚评论集序》译文题记	170
答剑桥国际传记中心问	174
写在两篇文章的日译之后	176
《从理想主义到经验主义》书后	180
思想原则和研究方法二三问题	184
《文心雕龙》研究散论	194
《文心雕龙》的若干范畴	203
心物交融	204
神思	207
感兴	211
杂而不越	214
《敦煌遗书文心雕龙残卷集校》序	218
附录：作者传略	221
书后	239

简论尚同思想的一个侧面

黑格尔曾经在《哲学史讲演录》中说,东方哲学的特点在于只承认那唯一自在的本体是真实的,个体若与自在自为的本体对立,则本身既不能有任何价值,也无法获得任何价值。但与本体合二为一时,个体也就停止其为主体,而消逝于无意识之中了。这种观点几乎是当时西方思想家对于中国文化传统中的思维模式的普遍认识。英国文学家柯勒律治在一篇谈文学语言风格的文章中也有类似的看法,不过他是就东西方政治体制比较而言的。他认为东方政体的特点,其倾向为专制,这就是说,趋向统一性;而希腊政体的特点,则相反地趋向于多样性。我并不认为启蒙时期以来的一些西方学者对中国文化的见解都是可取的。他们或由于资料不全,或昧于中国文化的渊源,曾经作过不少失误的判断。但是,西方学者认为东方哲学强调同一性而忽视特殊性这一观点是值得我们重视的。这是中国文化传统中的一个特点,它所涉及的问题也就是群体和个体,共性和个性,或者更进一步说是公与私的关系问题。

从先秦以来,尚同贵公的思想就占据着主导地位。《吕氏春秋》曾记载了一则故事,颇足以说明这种思想倾向:“荆人有遗弓者不肯索,曰:荆人遗之,荆人得之,又何索焉?孔子闻之

曰：去其荆而可矣。老聃闻之曰：去其人而可矣。故老聃则至公矣。”后人考据这段文字出于伊尹学派。伊尹为道家，主张无为，所以奉老子为至公，但并不否定孔子也是贵公的。先秦诸子学说各异，分歧很大，彼此驳难，争论不休，但大抵都倾向于强调同一性的本体论，而很少从另一侧面去考虑问题，只有杨朱学派是主张贵己为我的，可以说是一个例外。杨朱学派虽然曾经是一时的显学，但不久就遭到严厉的攻击，毕竟不能传世，直到后来一直留下了骂名。他的著作很早就已亡佚，现存支离破碎的片言只字杂在别人书中。这可以作为一种反证，说明和贵公尚同持异议，站在相反方面的思想是很快就会被淘汰的。墨子也为孟子所拒，但他的学说仍大体保存下来，不似杨朱学说那样，由于资料阙漏，今天倘不因袭成说，就很难辨清它的真实面目了。这大概是由于墨子也是主张尚同的缘故吧。

尚同贵公并不可非议。倘使一个社会没有共同服从的法规，共同遵守的公理，以至为公众利益而牺牲自己的美德，那么这个社会就将解体，这是自不待言的。但是问题却在于，强调同一性的本体论却往往陷于一偏，用共性去淹没个性，用同一性取消特殊性，那就是另一回事了。体现在这种本体论中的同一性这个范畴也不是具体的普遍性，而只是抽象的普遍性。作为先秦法家代表的韩非是最明显的例子。他从君主本位主义的立场去阐明所谓“弘大而无形”的道。他认为道不同于万物，故能生万物，德不同于阴阳，故能生阴阳，以见君主不同于群臣，故能治群臣。君主和臣民的关系，正如道和万物的关系一样：道是万物的主宰，所以君主也是臣民的主宰。“道无双，故曰一”，所以君主必须认清自己是独一无二的道的化身。“明

君贵独道之容”，所以君主必须专断独揽天下的大权。照韩非看来，君主就是作为本体的道的体现。墨子尚同，虽也主张兼爱，但他认为天子总天下之义，只有天子尚同于天，而在下者须皆同于上。上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之。这也同样是用共性来消融个性。儒家比较宽松，但以礼作为至上的绝对命令。道家崇自然，自然与人工相对，有摆脱礼教的一面，但也有与自然同化的一面。儒家主张克己复礼，以礼节情。道家主张至人无己，绝圣弃智。克己也好，无己也好，都是压抑个性或丧失个性的表现。倘使引申到后来，理学家的“存天理灭人欲”和直到“文革”时的“斗私批修”、“狠斗私字一闪念”之类都在不同形态不同程度上流露了同样思维模式的理论痕迹，也就是说在强调同一性的本体论上都具有某些类似之处。

总的说来，我国文化传统观念侧重于共性对个性的规范和制约，而忽视个性，以社会道德来排斥自我，形成了一套固定的思想模式和伦理道德规范，从而使个体失去了它的主体性。但是，真正活的创造力是存在于组成群体的个体之中。没有个体的主体性就没有创造力，正如没有个人的自由发展就没有人类的自由发展一样。用群体来抹煞构成群体的个体，那只是抽象的群体，这种抽象的群体和抽象的理念没有什么两样。否定人的价值，人的尊严，人的需求，人的自由和解放，不仅是和否定人性联在一起，也是和否定个人，否定自我联在一起的。实际上，压抑个性，扼杀个性的结果，就会使健康的合理的个人意识被邪恶的个人贪婪所取代。因为人的自我是不能被消灭的。在“文革”中“斗私批修”、“狠斗私字一闪念”闹得最凶的时候，也正是社会公德被践踏和社会道德最败坏的时候。不能想像群体中的绝大多数个体都是无价值的，而由他们所

构成的群体竟会是有价值的。在某种特定的情况下，没有个性对共性的突破，就没有发展和进化。

过去戴震曾直斥后儒以理杀人，大声疾呼反对压制个性的“遏欲之害”，主张使人“各得其情，各遂其欲。”他并不是主张纵欲，而是反对禁欲。要使人各遂其欲，自然各种恶劣情欲也会趁机出现，对于这一点，他曾提出过一个很好的命题，这就是不能因为有恶劣的情欲而去谴责情欲本身，正如不能因为有恶劣的思想而去谴责思想本身一样。因此，不能为了要消除恶劣的思想就去禁锢思想，为了要消除恶劣的情欲就去禁锢情欲，这样，将会使天下之人“生道穷促”，产生一种对世事极端冷漠的态度。不过，戴震为情欲所作的合理辩护，并没有导致他更进一步去阐明欲和自我的关系。相反，他把欲和私严格区分开来，多少意味着他还没有完全摆脱传统的既定看法，而去对自己作认真的再估价。直到龚自珍才大胆提出“众人之宰，非道非极，自名曰我”。

五四时期以后越来越少谈到自我意识了。长期以来，我们把自我意识和个人主义联在一起，一直采取了全盘否定的态度。自然这主要是由于极左思潮的影响和其他社会原因，但也与文化传统中的尚同思想有着某些关联。比如对于德国古典哲学家费希特，海涅尽管说他的先验唯心主义是一种迷惘，但认为他那不屈不挠、热爱自由和大丈夫气概对青年起着有益影响。可是我们只是用主观唯心主义一个概念就把他盖棺论定，而全然漠视马克思和恩格斯对德国古典哲学中的自我意识所作的科学评价以及恩格斯说的这段话：“一七五〇年左右，德国所有的伟大思想家——诗人歌德和席勒、哲学家康德和费希特都诞生了；过了不到二十年最近的一个伟大的德国

形而上学(思辨哲学)家黑格尔诞生了。这个时代的每一部杰作都渗透了反抗当时整个德国社会的叛逆精神”。自我意识并不是专属于个人主义的,认为自我意识与群体意识只可能截然对立而不可能辩证统一,这是一种机械观点。解放后,我们只讲统一,而不讲多样性的统一。在我们的哲学著作中甚至很少看到多样性的统一这个用语,这正是机械观点的一种表现。自80年代开始,人性、人道主义、异化问题成为最被关心的问题之一,尽管经过了时起时伏的曲折发展,但是就在这一讨论濒于低潮时期,也仍旧不绝如缕,甚至更为人们所关注。目前这一问题正在进入深层领域,我认为这两年有关主体性的讨论,正是接触到人性人道主义的核心问题。笔者希望本文对于主体性讨论可以提供一些参考,并起一点小小的作用。

1986年12月20日在香港大学所作的一次发言。

论传统与反传统

——为五四精神一辩

“五四”包括了两个方面：一个方面是指 1919 年在北京发生的学生运动，另一个方面则是指在 1916 年开始发生的思想运动。一般把前者称为五四救亡运动，把后者称为五四新文化运动。两者有着密切的关联，都具有要求民主要求科学的反帝反封建性质。过去我们对此并没有严加区分，而是总起来把德先生（民主）赛先生（科学）作为五四精神的代表。可是，后来逐渐把五四的新文化运动和救亡运动分开来。有人认为“不宜视为一个运动的同体两面”（吕实强）。也有人认为“处五·四浪漫革命之时代，学术很难不受外界之干扰，学者亦鲜有不走向十字街头的”（汪荣祖）。胡适于 1962 年逝世前所作的《口述自传》中，用整整第九章《五四运动——一场不幸的政治干扰》对这种看法作了更为明确的论述。他说：他那时出于一番愚忱，想把五四运动维持成一个纯粹的文化运动和文学改良运动，可是终于被“五四”的政治救亡所阻挠而中断了。他认为当时青年由于受到多个政党的争取拉拢，都对政治发生了兴趣，因此使他一直作“超政治构思”的文化运动和文学改良运动，也就被大大削减了。我们应该公正地看待胡适。他确实是从他的信念出发。我们不能把他认为青年投身救亡运动是受到政党争取拉拢这番议论和当时日本持对华侵略态度的政府、

军部或舆论说“五四”排日运动是受英美两国的煽动和野心政客林长民、熊希龄、汪大燮等唆使的结果等同看待(一)。无疑地,胡适认为参加五四救亡运动的青年都是盲目无知受人利用,这是极大的偏见。但这种偏见是和自身不仅不反对政治而且还积极参政的胡适对于群众运动的极端厌恶以及他总想保持和平冲淡的保守宁静心态是一致的。科学地研究胡适思想以纠正 50 年代初那场从某种政治目的出发而毫无任何学术价值的胡适批判运动,将是一项重要的课题。不对胡适功过作出正确的评价就无法认识我国的现代思想文化史。不过我不能在这里来探讨这些问题。

我想要说的是,最近国内也出现一种类似说法,认为五四启蒙运动的中断是由于救亡运动。于是有人据此提出了为学术而学术的观点(即所谓“在书斋中透彻分析研究”),以为这样才能使学术健康发展。诚然,过去在极左思潮下,政治干扰学术,强迫学术为政治(甚至为某一时期的政策)服务,把学术当作阶级斗争的工具,确实扼杀了学术的生机。这种情况不应重复。至今它的根株未尽,仍旧在不断冒出头来。但是,不能由此得出结论,必须反对学者与艺术家的参与意识,以为有了参与意识就会丧失独立人格和独立思考。有人以为西方的启蒙运动不象“五四”那样受到救亡的冲击,所以才贯彻到底。这是不符合历史事实的。五四启蒙文化本身正是从救亡图存的要求中诞生的。“五四”前夕,袁世凯签订二十一条卖国条约,接着巴黎和会、张勋复辟。一系列的丧权辱国的严重政治事件激发了大批知识分子。他们在当时国家危急之秋,为了救亡图存,感到必须唤醒民众,“扫除蒙昧,启发民智。”后面这八个字就是我们今天用的启蒙一词的由来。把启蒙和救亡看成

全然相克是不对的。西方固然没有发生过“五四”那种救亡运动，但是在西方启蒙运动中，思想革命和宗教革命、政治革命是紧密相关的。为什么这一情况没有造成西方启蒙运动的中断？早在文艺复兴时代，那些在学术上作出卓越贡献多才多艺的思想家，都关怀当时的实际生活，用笔和剑去进行斗争。这并没有损害他们的学术，相反，成为激发他们创造力的一种活力，使他们突破了因袭成见和阶级局限。后来的启蒙思想家和那些中世纪繁琐经院哲学家在四壁萧条的斗室中进行苦思冥想的治学方式截然异趣，他们也象文艺复兴思想家那样关怀生活、参与生活，从生活中获取力量。在这一点上，和我们五四启蒙运动并没有什么两样。在抗战爆发前夕，也正是面临国家存亡关头，一些进步理论工作者又提出新启蒙口号。当时报刊上发表了不少文章，有些人还写过专著，何干之就出过一本《中国启蒙运动史》。我自己在1938年还发表过《抗战文学的新启蒙意义》一文（见上海书店重印的《抗战文学论文集》）。可是后来得到通知不要再用新启蒙的提法，这次出现不久的新启蒙运动也就夭折了。至今我还不明白是什么原因，我想查阅党史资料也许可以找到答案。不管怎样，在抗日战争前后，理论界曾再一次揭橥了启蒙的旗帜，这是事实。

我不赞成救亡压启蒙的说法，照我看五四启蒙运动的中断是在于当时有些马克思主义者的幼稚和理论上的不成熟。他们错误地把启蒙运动所提出的个性解放、人的觉醒、自我意识、人性、人道主义等都斥为和马克思主义势如水火、绝不相容的资产阶级反动思想。类似的想法恐怕至今并未绝迹。长期以来，我们对马恩著作中关于个人的自由发展、自我意识、人性、人道主义等等的论述，一概采取了回避态度〔二〕。直到这

几年解放思想,冲破禁区,才开始援引有关这方面论述的马恩原文。例如,《共产党宣言》对每个人的自由发展是人类自由发展的前提的论述,《资本论》第一卷对“人的一般本性”和“在不同历史时期变化了的人性”以及第三卷和《神圣家族》对人性的论述。这些马克思主义观点,和长期以来我们流传的以阶级的人性来否定人的一般本性的观点是截然相反的。至于马恩把自我意识作为一种叛逆精神,提出它的反封建意义,我们从他们著作中可以多次读到。他们认为人和动物的区别就在于人的自由自觉的活动。可是,诸如此类的论述,竟然成了禁区,没有谁敢于在自己文章中加以援引,而这一切是发生在超稳定性的封建主义力量仍然强大,我们的反封建任务并未完成的情况下。十年前,个性解放、独立意识、人格尊严、人格力量、人性、人道主义等,都成为政治运动的批判对象。

为什么会发生这种现象?就思想上来说,除了有些马克思主义者的幼稚和在理论上不成熟外,也由于我们受到一种传统偏见的束缚。我愿再引述一段去年初拙文中说过的话:我国传统观念侧重于共性对个性的规范和制约,而忽视个性,以社会道德来排斥自我,形成了一套固定的思想模式和伦理道德规范,从而使个性失去了它的主体性。但是,真正活的创造力是存在于组成群体的个体之中。没有个体的主体性就没有创造力,正如没有个人的自由发展就没有人类的自由发展一样。用群体来抹煞构成群体的个体,那只是抽象的群体,这种抽象的群体和抽象的理念没有什么两样。否定人的价值,人的尊严,人的需求,人的自由和解放,不仅是和否定人性联在一起,也和否定个人,否定自我联在一起的。实际上,压抑个性,扼杀个性的结果,就会使健康的合理的个人意识被邪恶的个人贪

婪所取代。因为个人的自我是不能被消灭的。在“文革”中“斗私批修”，“狠斗私字一闪念”闹得最凶的时候，也正是社会公德被践踏和社会道德最败坏的时候。不能想象群体中的绝大多数个体都是无价值的，而由他们构成的群体竟会是有价值的。在某种特定的情况下，没有个性对共性的突破，就没有发展和进化。

当时一些马克思主义者受到苏联庸俗社会学的机械论和日本福本主义极左思潮的很大影响。传统文化的固有偏见，再加上传入的似是而非的错误理论的影响，双管齐下。这种情况形成了当时一些马克思主义者在理论上的幼稚，思想上的不成熟，是不会使人感到奇怪的。我认为这就是五四启蒙运动中断的重要原因。为什么不直截了当地提出这一点呢？没有必要把责任推诿到救亡上去。所谓救亡压启蒙，这虽是事实，却不能成为规律，因为没有非如此不可的必然性。一方面将五四启蒙运动的中断归咎于救亡，一方面对于为学术而学术的观点采取了一种吞吞吐吐、暧昧不明的态度，一方面又不愿置身于时代使命感和社会责任感之外，这就形成了理论上的混乱。我们不是完人，不能没有错误。理论工作者对于发生在自己身上和发生在别人身上的错误，要有一视同仁的不容情的态度，而不能文过饰非，采取弥缝补漏的办法。

长期以来，我们对于“五四”采取了一种漠然态度，理论界也很少加以研究。海外的情况却不同，对“五四”的研究始终没有中断，其中不乏真知灼见，使人读后深受启发。不过，我对于有些海外学者否定“五四”的偏激态度是不能苟同的。我认为，对于近70年前发生的、曾对我国历史起过并且还起着巨大影响的这场运动，今天已经到了可以公正地加以再认识和再评价

的时候了。在真正意义上的批判精神是需要的。可是，海外学者中有人把五四运动跟义和团运动相提并论，说成是偏颇的两极（杜维明）。还有人进一步说，“五四”是“文化大革命”的先河。日本东洋史学家宫崎市定认为“文化大革命”时期的红卫兵运动和“五四”反日运动是一脉相承的。另一位美国学者在美国政治学会出版的《美国政治科学学报》上为本杰明·史华兹教授的《五四运动的回应》写的书评中也说五四时代的知识分子，甚至包括最温和的胡适在内都是“感情用事”的，而这种“感情用事”的行为和作风在“文革”时勃然再起，这对那些“以天下为己任的传统读书人的老遗传，而又受有时代教育的新知识分子，真是一拍即合”（唐德刚）。这些说法与其说是出于理性的考虑，不如说更多地出于偏见与好恶。其实把五四精神和义和团精神以至造反精神一锅煮，是一种不分皂白的牵强说法。为什么把“五四”作为“文革”的先河，而不把义和团视为红卫兵的前驱呢？后两者倒是有共同的根源，都基于同一的农业文明，或象张光直教授所说，一种连续性的、发源于萨满文化的、在世界范围内具有普遍性的文化传统。在天安门受检阅的红卫兵，那种完全丧失理智的狂迷、号叫、哭泣，有如巫神附体，准备为了愚昧的崇拜赴汤蹈火，献出自己。这和义和团以同样的狂热和愚昧，凭着刀枪不入的符咒，冒着敌人的炮火，毫无畏惧，前仆后继，有什么两样？试问呼唤人的觉醒、个性解放、人道主义精神和民主与科学的“五四”启蒙思潮是不是也是这样呢？这种不伦不类的类比，这种由于嫌恶而产生的偏见，一直没有得到应有的辨正。流风所披，这些年来，随着新儒学和儒学第三期复兴的传播，国内也出现了和海外某些学者评价五四的类似论调。我觉得对五四的这种嫌恶是由五四的