

孤寂百年

中国现代知识分子
第二论



雷颐 著

广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目 (CIP) 数据

孤寂百年：中国现代知识分子十二论 / 雷颐著 .

—桂林：广西师范大学出版社，2015.4

ISBN 978-7-5495-6267-1

I . ①孤… II . ①雷… III . ①知识分子—研究—中国—现代

IV . ① D663.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 309703 号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路22号 邮政编码：541001

网址：www.bbtpress.com

出 版 人：何林夏

出 品 人：刘瑞琳

责任编辑：王家胜 曹凌志

装帧设计：彭振威

内文制作：陈基胜

全国新华书店经销

发行热线：010-64284815

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

临沂高新技术产业开发区新华路 邮政编码：276017

开本：965mm×635mm 1/16

印张：22.5 字数：292千字 图片：12幅

2015年4月第1版 2015年4月第1次印刷

定价：58.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

目 录

导 论 中国现代知识分子的“沧海一粟” / 001



第一章

中国现代知识分子“第一人”——容闳的独特意义 / 023



第二章

梁启超与现代中国国家观念的转变 / 063



第三章

为传统与现代接榫——蔡元培思想透视 / 125



第四章

胡适与“整理国故”——兼论当代“国学热” / 135



第五章

价值重建与政治困境——以丁文江为中心 / 163



第六章

在学问与政治之间——傅斯年思想矛盾试析 / 205



第七章 燕树棠思想资源 / 225

被遗忘许久的思想资源——燕树棠思想浅析 / 225



第八章 “中国农村派”与新民主主义理论的形成——以陈翰笙为中心 / 245



第九章 现代知识分子闻一多的历史命运 / 265



第十章 中国现代思想史上的张申府 / 273



第十一章 瞿秋白的身后命运 / 311



第十二章 “老报人”与“杂文家”冯英子的个人史 / 321

注 释 / 331

导 论

中国现代知识分子的“沧海一粟”

有关“知识分子”的定义、理论数不胜数，各有道理，因此也使人“无所适从”。出于历史学的“职业习惯”，我更愿意从“起源”的角度来“理解”知识分子，而不是从概念出发首先为其“定义”。

知识分子的起源，主要有两种说法。一种观点认为起源于19世纪下半叶的俄国，一批从西欧留学回去的留学生，不满意沙皇俄国的状况，引入一些新思想，形成了批判沙俄政治、社会体制的文化人群体，这些文化人被称为“知识分子”。另一种说法是1898年初，著名的法国作家左拉给总统写了一封题为《我控诉》的公开信，为受迫害的犹太军官德雷弗斯上尉申冤。这封信发表时被称为“知识分子宣言”，一大批主张为德雷弗斯平反、经常指陈时弊的文化人遂被称为“知识分子”。

无论最先出现在俄国抑或法国，共同之处是“知识分子”都是一群受过相当教育、对现状持批判态度和反抗精神的人，渐渐形成社会中一个独特的阶层。因此，从历史含义来看，“知识分子”即

指那些不仅有专业知识而且更有独立精神、强烈社会关怀和批判精神的文化人或知识人。本书“知识分子”即取此义。

一

在中国,“知识分子”更是以1840年鸦片战争为肇端的中国现代历史(Modern History)的产物。中国传统中的“士”与现代“知识分子”庶几近之,因此,中国现代知识分子与传统的“士”有着内在关联。对此,余英时先生的《士与中国文化》早在二十余年前就作了精湛研究。而余先生近年研究更强调,“士”在中国史上虽然形成了一个具有高度连续性的传统,但这个传统也有变异或断裂的一面。余先生认为,上起春秋,下迄清代,长达两千多年,“士”在每一时期的变异也就是中国史进入一个新阶段的折射。他对宋、明之“士”作了细致研究,发现“这两个不同朝代下的‘士风’竟截然相异”,他感叹道:“这个‘变异’或‘断裂’还不够使人惊异吗?”当然,他承认:“这里所谓‘断裂’都是指‘传统’内部的‘断裂’,因此是局部的而不是全面的。事实上,每经过一次‘断裂’,‘士’的传统也随之推陈出新一次,进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部‘断裂’之中。”

宋明两朝“士”的变异与断裂是传统内部的变与裂,但其变、裂程度已使人“惊异”,那么面临“三千年未有之变局”的现代中国所产生的“现代知识分子”,与传统的“士”的变、裂程度或会使人更为“惊异”,因为二者已有本质不同。当然,这种“焕然一新”并非全无旧色,而是仍保留许多传统特色。如果说在长达两千年的中国社会中,“士”是在传统中裂变,那么由“士”而跃变为“知识分子”,则是“裂变”、“质变”中承继着某些传统。

正是在这真正天翻地覆大变动的时代，与传统的“士”几无关系的容闳能成为中国现代知识分子“第一人”，便是这种裂变、质变的深刻象征。容闳 1828 年出生在广东香山紧邻澳门的一户贫困农家，在华夏文化版图中，此地长期处于“边陲”，被视为荒蛮之地。他从小就在澳门入读于为传统士大夫所不耻甚至不知的教会学校，一个偶然机会使他赴美求学，于 1850 年进入耶鲁大学。他亲眼看到了西方的富强，更感到中国的落后，在大学未毕业时就下决心：“予意以为予之一身，既受此文明之教育，则当使后予之人，亦享此同等之利益。以西方之学术，灌输于中国，使中国日趋于文明富强之境。予后来之事业，盖皆以此为标准，专心致志以为之。”1854 年离美回国后，他就为此目标终生奋斗。

为了实现理想，容闳寻找一切可以利用的机会、一切可以利用的政治力量和社会阶层，从太平天国到洋务运动，再到维新运动，最终，参加了推翻清王朝的革命运动。中国现代历史的进程中，一个时代、一个阶段总是迅速被另一个时代、另一个阶段取代。前一个阶段的推动者、参与者，往往成为后一个阶段的反对者。现代中国，这种历史人物不可胜数，因为自身利益或思想观念的原因，多不能超越自己原来的立场、观点。然而容闳却能超越自己曾经参与甚至起过重要作用的“历史阶段”。这种超越性源于只忠于自己的理想、原则，而不忠于、不依附任何其他政治利益集团，换句话说，他一直在寻找、利用能实现自己的理想的政治力量，一旦发现这种政治力量不能实现自己的理想而新出现的政治力量与自己的理想更为接近，便转身而去。独立性与超越性是现代知识分子的本质特征，所以，容闳确是中国现代知识分子产生的标志。

作为具体的个人，容闳的经历纯属偶然；但作为现代知识分子“符号”出现的“容闳”，却是中国现代性转型进程中的必然。作为个人，容闳与“士”毫无关系，但作为一个群体、一个阶层的中国

现代知识分子，却是由传统的“士”脱胎而来，因此与“士”有着千丝万缕、藕断丝连、剪不断理还乱的错综复杂的关系。

从冯桂荣、王韬、薛福成等人开始，传统的“士”在一点点变化，而戊戌维新，则是中国现代知识分子由“士”质变，作为群体、阶层出现的标志。

其一，此时他们的“国家观”发生了根本性变化，接受了现代契约论国家观。梁启超此时发表了一系列政治论文，批判旧的国家观念，介绍新的国家观念。他说西方之所以民富国强，关键在其兴民权、开议院，人人有自由之权，国事决于公论：“今之策中国者，必曰兴民权。”“国之强弱，悉推原于民主。民主斯固然矣。君主者何？私而已矣；民主者何？公而已矣。”“西方之言曰：人人有自主之权。何谓自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利，公莫大焉，如此则天下平矣。”相反，中国传统是：“使治人者有权，而受治者无权，收人人自主之权，而归诸一人，故曰私……使以一人能任天下人所当为之事，则即以一人独享天下人所当得之利，君子不以为泰也。”他特别强调：“地者积人而成，国者积权而立。故全权之国强，缺权之国殃，无权之国亡。何谓全权？国人各行其固有之权。何谓缺权？国人有有权者，有不能自有其权者。何谓无权？不知权之所在也。”强调“人人有自主之权”，“国者积权而立”，可以说开始触摸到契约论国家观的实质。在湖南时务学堂的学生课卷批语中，梁启超更明确就君、臣、民三者关系提出新见解，君、臣都是为民办事者，君主好比店铺总管，臣相则是店铺掌柜，人民则是股东，国家的真正主人其实是人民。谭嗣同写道：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。……夫曰共举之，则必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助民办事者也。”赋税都是取之于民，作为“为办民事之资”，“如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下

之通义也”。但在漫长的历史中，君主将国变成自己的私有财产，“国与民已分为二，吾不知除民之外，国果何有？无惑乎君主视天下为其囊橐中之私产，而犬马土芥乎天下之民也”。所谓“私天下”是矣。所以一姓私有之国必须变为由民所共有之国；“民”不值得也不应该为一姓之私的国而死。将现代权利观念引入中国，引入到有关国家与人民关系的话语，以现代权利观念来划分君、国、民彼此关系，是维新派思想家的重要贡献，是中国思想史尤其是国家观念的实质性突破。

其二，在组织、活动方式上，维新派此时开始集会请愿，自由结社，组织大量现代型社团，公开讨论知识、议论政治。更重要的是，他们开创了中国历史上前所未有的办报议政，利用现代媒体评论时政，宣扬自己的政治观念和主张。哈贝马斯在其著作《公共领域的结构转型》中开创性地提出了“公共领域”的概念，认为国家和社会之间可以存在一个公共空间，公众可以在这个空间中自由言论，不受国家的干涉，这便是“公共领域”。他首先把“公共领域”作为一个历史性概念作了起源追溯。他认为历史地看，公共领域经历了三种形态，即：古希腊城邦公共领域、中世纪欧洲封建社会公共领域和现代资产阶级公共领域。在哈贝马斯看来，无论是古希腊城邦公共领域还是中世纪欧洲封建社会代表型公共领域，本质上都不是作为一个质疑、讨论、批判的空间存在，因此名不副实。随着早期资本主义商品经济的发展，封建制度的统治基础发生了动摇。随着市民阶级的兴起，开始出现越来越多的商会、俱乐部、咖啡馆，人们在其中交换信息和意见，讨论公共事务；印刷业的发达使报纸、杂志、书籍也越来越多，信息传递、意见交换更快更广。商人、市民、作家、艺术家、哲学家、思想家、医生、律师、记者、编辑渐渐成为热议社会问题、公共事务的主体。在此风影响下，甚至贵族的沙龙也成为讨论公共事务的场所。这就是哈贝马斯所说的第三种形态，

也是全新的公共领域，即资产阶级公共领域，承载了质疑、批判的空间。正是在这林林总总、形形色色的公共空间中进行的有意无意的公开的自由讨论、互相辩驳中，逐步瓦解了中世纪封建贵族统治的合法性基础。这种公共空间，是一种政治性公共空间。这种公共领域是哈贝马斯思考的重点，他认为“国家”与“社会”的分离是现代公共领域形成的基本前提。公共领域由汇集的私人构成，个人成为独立自主的主体、成为有自我意识的个人，而不是等级、权威的附属，个人冲破等级制进入公共领域。个人的汇集形成社会，通过公共领域向国家传达社会需求。中国现代公共空间的建立与扩展，维新派厥功甚伟，也是使其成为“知识分子”的原因之一。

如果说维新时期是现代“知识分子”群体性产生的标志，那么1905年废科举则是传统的“士”群体性消亡的标志。中国千百年的“士”，终为“知识分子”所取代。

如前所述，中国现代知识分子由“士”脱胎而来，与之有着剪不断的关系。如维新时期，康有为、梁启超师徒二人，康仍属传统的“士”，而梁则更近于“知识分子”。因此，士的许多精神传统，为中国现代知识分子所继承。

二

海通以还，中国传统价值体系就受到“西学”的步步紧逼，但最先的反应是“师夷长技以制夷”，并未意识到价值的危机。稍后的“中学为体，西学为用”，却是已经意识到价值危机的一种防御性反应。再后，便有“采西学”直至用“民主科学”重铸中国价值系统的努力。现代中国人的价值系统如何重建，确非一日之功。

康有为认识到西方的强大不仅在其“政”，更在其政后之“教”，

因而希冀把儒学变为儒教，把孔子变为基督，“庶几人心有归、风俗有向、道德有定、教化有准，然后政治乃可次第而措施也”。但这种把孔子神秘化、儒学宗教化的主张，遭到大多数人的反对，甚至他的门生梁启超亦直言“其师好引纬书，以神秘性说孔子，启超亦不谓然”，“呜呼，居今日诸学日新、思潮横溢之时代，而犹以保教为尊孔子，斯亦不可以已乎”！在新的时代，儒学已无成为新的价值系统的可能。

严复在一本本移译西方经典著作之时，也关注着一种“形上”之“道”。他曾以极大的热情评点《老子》，企望能在斯宾塞的“不可知之物”、老子的“道”、佛教的涅槃、吠檀多的不二论和理学的太极之间寻求某种终极物。同样，谭嗣同、章太炎等也深耽于佛学之中，力图使佛学既具有超越性又宜于近代中国的终极价值。因此，佛学在近代中国思想界一度蔚为大观，十分引人注目。但梁启超也认为更不可能，颇为尖锐地写道：“稔恶之輩，断章取义，日日勇于为恶，恃一声‘阿弥陀佛’，谓可湔拔无余，直等于‘罗马旧教’极敝时，忏悔与犯罪，并行不悖。……率此不变，则佛学将为思想界一大障，虽以吾辈夙尊佛法之人，亦结舌不敢复道矣。”

五四前后，一批力主“新文化”的知识分子仍在不懈努力。追求一种超验的本体存在，很容易成为一种宗教性体验。这是力主“新文化”的知识分子所不能接受的。那么，提出什么东西作为“形上”的追求呢？蔡元培提出“以美育代宗教”，别出心裁地以“美”作为一种形上的追求。他十分推崇康德的美学观，认为美感具有与现实利益无关的超脱性，又具有“人心所同然”的普遍性，且是人类生而固有的内在必然，因而不待外铄。美感一方面有超脱利害的性质，一方面有发展个性的自由，所以能使导致人类罪恶的“占有性冲动”逐渐减少，而使令人类趋于高尚的“创造性冲动”逐渐扩展。他还从历史上论证说，无论中外，美术在古代都附丽于

宗教，从而说明美育有可能取代宗教。针对有人认为宗教能维持道德风化的观点，他提出道德属于意志，而意旨不能离知识与情感而单独存在。艺术作品中的美、悲壮、崇高，能使人的灵魂净化，将人类引入一种崇高的境界。美的普遍性能打破“人”“我”之间的隔阂，而美的超越性又使人摆脱功利纠缠，使人忘却一己，超然生死利害之外。因此，他认为“美”确能作为一种“形上”的追求对象，确应“以美育代宗教”。“以美育代宗教”，当时赞同者、认为能成功者就不多。

当重建中国价值体系的这些上下求索一一落空之后，摆在“五四”一代面前很重要的“思想凭借”，就是“科学”了。虽然科学是外来的，但毕竟是前人的，要彻底摆脱已有的思想凭借，完全“凭空”创造一整套思想、价值体系，几不可能。胡适、丁文江等人，则要把“形下”的科学提升为“形上”的终极价值。丁文江充满自信地要把科学的“势力范围，推广扩充，使他做人类宗教性的明灯：使人类不但有求真的诚心而且有求真的工具，不但有为善的意向而且有为善的技能”！为了论证“科学的人生观”，丁文江把达尔文的进化论诠释成一种“道德的”学说：“故天演之结果，凡各动物皆有为全种万世而牺牲个体一时的天性，盖不如是不足以生存也。”“所以我的宗教的定义是为全种万世而牺牲个体一时的天性，是人类同动物所公有的。”他把人类的道德奠基在动物本能这种生物学基础之上，以图为“科学方法”介入道德领域提供依据。胡适根据天文、地质、生物等自然科学理论，建构了名闻一时的“科学的人生观”体系，由于共有十条大纲，被时人戏称为“胡适十诫”。他们的努力确实没有成功，或者说根本就不可能成功，但放在现代中国重建价值系统的谱系中，可以理解，他们选中“科学思想”来锻造现代中国的终极价值体系，并非没有思想、历史远因的一时之心血来潮。

在这种背景下,论证人类终极要达到最美好、最理想的社会——共产主义社会的马克思主义理论,对相当一部分知识分子产生了极大的吸引力。瞿秋白、张申府、陈翰笙、闻一多等一批又一批知识分子不是出于生计,而是出于信仰走上此路。

三

传承、创造、传播、运用文化,是知识分子的重要功能。文化的传承与创造,内在地存在某种矛盾,在社会没有结构性急变的时代,这种内在矛盾并不激烈、凸现。在“大裂变”时代,这种内在矛盾立即尖锐、激烈、凸现出来,而集文化传承与创造于一身的知识分子,身处此种时代,思想、情感的矛盾与痛苦也更为强烈、更为复杂。

1981年,我还在上大学三年级,正好是“辛亥革命七十周年”,我发表了论文《辛亥革命前夕资产阶级人道主义思想》,这是我发表的第一篇论文,也是第一篇印成铅字的文章。在写这篇文章的过程中,我惊讶地发现,我们习以为常地认为“五四反传统”,其实在辛亥革命前已经开始,当时我谨慎地写道:“可以说,这时期以人道主义为原则对封建意识形态的批判开了五四时期‘打倒孔家店’的新文化运动之先河。”此后,未停对此问题的关注,现在更认为五四时期那些反传统的言论,深度、广度并未超过“戊戌—辛亥”时期,甚至言辞也不比那时更为激烈。而且,当时是从“人的解放”这个角度来分析戊戌—辛亥时期的反传统,现在,进一步认为更根本的原因是“国家观”发生了根本性变化。

请看:

1899年,梁启超在《独立论》中写道:“人而不能独立,时曰奴隶;

于民法上不认为公民。”“公民”概念的提出，表明了对权利认识更加深入、更加准确。虽然古希腊、罗马已有“公民”，但现代意义的“公民”是伴随现代民主宪政的诞生而出现的，指根据宪法和法律，具有独立意志、独立人格，享有权利并承担义务的人，公民才是社会和国家的主体。在中国，传统社会是“身份社会”，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。在这种社会结构中，存在一种人身依附关系，“民”只是草民、贱民，是在君权神授下不具独立性的“臣民”。将“公民”与“独立”联系起来，确实抓住了“公民”的实质。这样，他必然要对中国传统进行批判：“俗论动曰：非古人之法言不敢道，非古人之法行不敢行。此奴隶根性之言也。夫古人自古人，我自我。我有官体，我有脑筋，不自用之，而以古人之官体为官体，以古人之脑筋为脑筋，是我不过一有机无灵之土木偶，是不啻世界上无复我之一人也。”他强调“仰人之庇者，真奴隶也，不可言也。呜呼！吾一语及此，而不禁太息痛恨于我中国奴隶根性之人何其多也。试一思之，吾中国四万万人，其不仰庇于他人者几何哉！人人皆有所仰庇者，所仰庇之人，又有其所仰庇者，层积而上之，至于不可纪极，而求其真能超然独立与世界直接者：殆几绝也”。中国四万万人从民到官，一级一级“皆有所仰庇者”，结果是：“而今吾中国四万万皆仰庇于他人之人，是名虽四万万，实则无一人也。以全国之大，而至于无一人，天下可痛之事，孰过此也。”中国四万万无一“人”，全是奴隶。他认为整个中国历史大都如此：“彼其论殆谓人不可一日不受庇于人者，今日不受庇于甲，明日必当受庇于乙，如彼史家所论，谓不可一日无正统是也。又其人但能庇我，吾则仰之，不论其为何如人，如彼史家所纪载，今日方目之为盗贼，明日已称之为神圣文武太祖高皇帝是也。故数千年来受庇于大盗之刘邦、朱元璋，受庇于篡贼之曹丕、司马师、刘裕、赵匡胤，受庇于贱种之刘渊、石勒、耶律、完颜、成吉思，皆藐然不之怪，从其

摆颈摇尾、涂脂抹粉，以为分所宜然，但求无一日无庇我之人足矣。呜呼！吾不知我中国此种畜根奴性，何时始能划除之而化易之也？”他受法国启蒙思想家孟德斯鸠的影响，进一步论述道：“孟德斯鸠曰：‘凡君主国之人民，每以斤斤之官爵名号为性命相依之事，往往望贵人之一颦一笑，如天帝如鬼神者。’孟氏言之。慨然有余痛焉，而不知我中国之状态，更有甚于此百倍者也。今夫畜犬，见其主人，摆颈摇尾，前趋后蹶者，为求食也；今夫游妓，遇其所欢，涂脂抹粉、目挑心招者，为缠头也。若夫以有灵觉之人类，以有血性之男子，而其实乃不免为畜犬、游妓之所为，举国如是，犹谓之有人焉，不可得也。”他的结论是：“今之论者，动曰西人将以我为牛马为奴隶。吾以为特患同胞之自为牛马、自为奴隶而已；苟不尔，则必无人能牛马之奴隶之者。”

1901年梁启超在《十种德性相反相成义》中明言：“今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立”，“为我也，利己也，私也，中国古义以为恶德者也。是果恶德乎？”“天下之道德法律，未有不自利己而立者也。……故人而无利己之思想者，则必放弃其权利，弛掷其责任，而终至于无以自立”。“盖西国政治之基础在于民权，而民权之巩固由于国民竞争权利寸步不肯稍让，即以人人不拔一毫之心，以自利者利天下。观于此，然后知中国人号称利己心重者，实则非真利己也。苟其真利己，何以他人剥夺己之权利，握制己之生命，而恬然安之，恬然让之，曾不以为意也”。在他的话语论述中，个人是社会的基本单位，因此一反中国轻视个人、抹杀个性的传统，大力提倡被视为大逆不道的个人主义。梁启超还明确地从被儒学严批的“杨朱”哲学中为个人主义找出论据，“昔中国杨朱以为我立教，曰：‘人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。’吾昔甚疑其言，甚恶其言”，现在却认为杨朱之论与现代政治哲学有某种契合，“故今日不独发明墨翟之学足以救中国，即发明杨朱

之学亦足以救中国”。1902年，他在《新民说》中再次赞扬、阐发杨朱“人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣”的理论，认为：“一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。人之皆不肯损一毫，则亦谁复敢撓他人之锋而损其一毫者，故曰天下治矣，非虚言也。”

1902年梁启超在《论政府与人民之权限》中写分辨中国儒学传统的“仁政”与西方近代“自由”的区别，认为“此两者其形质同而精神迥异”，因为仁政虽然强调保民、牧民，但统治者仍然权力无限，因此只能论证应当保民却没有如何能够保民的办法。所以，“虽以孔孟之至圣大贤”舌敝唇焦传播其道，“而不能禁二千年来暴君贼臣之继出踵起，鱼肉我民，何也？治人者有权，而治于人者无权”。仁政只说其“当如是”，而无限制君权的办法，所以中国历史大多是暴君“其行暴也，则穷凶极恶，无从限制，流毒及全国”。只有“贵自由、定权限”，才能长治久安，“是故言政府与人民之权限者，谓政府与人民立于平等之地位，相约而定其界也”。他尤其强调是人民与政府地位平等，而不是“政府畀民以权也”，因为人民的权力如果是政府所给予，那么政府说到底也可以“夺民权”。他认为孔孟的“仁政”在两千年前确实很好，但那时只是人类的童年期，需要政府掌权保民、牧民，历代政府并不能保民、牧民，所以人类进化到成人就需要以“自由”来定君、民权限。如今要求“仁政”是从成人返回童年，返回“蛮俗”，“犹学呱呱小儿，仰哺于保姆耶？抑有政府之权者，又岂可终以我民为弄儿也”！他认为，儒家的“仁政”完全过时。

1903年，《大陆》杂志的《广解老篇》一文更为激烈地批判“仁”，批判孔孟之道、三纲五常等思想体系。“仁之实为事亲，义之实为从兄，胥此道也，则犯上作乱之事息矣；礼以缚民身，乐以和民气，