

许纪霖
作品集

民间 与庙堂

当代中国文化与知识分子

许纪霖 著

生活·读书·新

许纪霖
作品集

民间 与庙堂

当代中国文化与知识分子

许纪霖 著



Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

民间与庙堂：当代中国文化与知识分子 / 许纪霖著. —北京：

生活·读书·新知三联书店，2018.1

(许纪霖作品集)

ISBN 978-7-108-05897-3

I. ①民… II. ①许… III. ①知识分子—研究—中国
IV. ①D663.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 086271 号

责任编辑 李 佳 龚黔兰

装帧设计 刘 洋

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

排 版 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2018 年 1 月北京第 1 版

2018 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 18.5

字 数 237 千字

印 数 0,001—6,000 册

定 价 45.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

总序：狐狸的自白

假如一个人的学术生涯，可以从考大学那一年算起的话，那么，从1977年到今年，恰好是40年。今年我又刚好年满花甲，似乎到了为自己的学术研究做一个阶段性盘点的时候了。感谢三联书店，给了我一个出版系列作品集的机会。本系列分为三册，第一册《无穷的困惑》，是1988年出版的处女作，是我最早研究中国知识分子的专著；第二册《民间与庙堂》，是对当代中国思潮与知识分子的思考；第三册《优美是否离我们远去》，是我的社会文化评论集精选。这三册作品集，跨度从历史到当下，从思想到政治，从文史到哲学，见证了我作为一个学者的狐狸性格。

这一狐狸性格，从我入学的第一天起，就奠定了某种基因。在中学时期，我原本是一枚文学青年。20世纪70年代“文革”期间，上海有两本著名的刊物，一本是文学刊物《朝霞》，另一本是时论刊物《学习与批判》。能够在上面发文章的人，在一个中学生眼里，都是不得了的大人物。相比较而言，我更喜欢《朝霞》，也曾经将自己稚嫩到不堪的小说向杂志社投过稿。当1977年恢复高考的消息传来时，我毫不犹豫填上的第一志愿，便是中文系，梦想当一个作家。可惜命运阴差阳错，将我录取到了华东师范大学政治教育系。当时的政治教育系，囊括后来

的五个一级学科：哲学、经济学、政治学、法学、社会学。学的课程颇为庞杂，从马克思、恩格斯、列宁、斯大林的经典著作，到上述五大学科的基本知识，皆一一涉猎。我的广泛兴趣和跨学科视野，就是在本科学习时播下的种子。

1982年大学毕业后留系任教，组织上分配我从事中国民主党派史的教学和研究。我对民主党派兴趣不大，而民主党派中那些大知识分子的历史命运却强烈地吸引了我，于是五年时间埋首图书馆，坐冷板凳，研读史料。不过，我的个性，犹如梁漱溟先生所言，乃“问题中人”，而非“学问中人”。“学问中人”，关心的只是历史真实，将“是什么”搞清楚，便一了心愿。但“问题中人”却不满足于于此，非要刨根追底，在史料背后寻找终极的动因，追问“为什么”或“何以如此”？假如只是满足于“是什么”，专业的知识足矣，有一套史料的收集、考证和比勘功夫，便能成为一个不错的专家，但要能够从“是什么”深入到“何以如此”，专业的功夫就远远不够，需要更广博的知识背景和综合眼光，才能对复杂的历史成因有一个深入的分析。历史学不仅在于“求真”，而且也在于“求解”。史实总是支离破碎的，只有置于一定的理解图景之下，镶嵌在各种文化、政治和社会网络之中，整体的真相才会浮现出来，从这个意义上说，没有理解，就没有真相。

20世纪80年代我对民国时期知识分子群体和个案的研究，借助当时的中西文化比较的时代大背景，将知识分子的心路历程和人格变迁置于新旧文化的矛盾冲突之中，围绕为何中国知识分子缺乏独立人格这一中心问题写了几篇文章。这些文章的发表，不期而然地引起了学界的广泛反响。与其说是这些少作在学术上写得多么好，不如说切中了若干时代的大问题。

十年之后，待我读到张灏教授以及他的老师史华慈教授的思想史研究，突然有一种被照亮之感，我才明白，我在80年代完全不自觉的尝

试，其实是一种“以问题意识为导向”的研究方法。没有问题意识，就等于一篇文章失去了灵魂，看上去规范完整、条理清晰，其实只有一种编年史式的表层真实性，有时候还会形成一种作者意识不到的虚假的因果关系。有明确的问题意识，研究者才会紧紧围绕问题核心，筛选（而不是铺排）史料，步步分析，最后对核心问题作出自己有创见的回答。史华慈教授和张灏教授在这方面作出了典范性研究，我将之称为“以问题为中心的思想史研究”。

在我遭遇史华慈和张灏之前，我的研究其实是没有家法的“野路子”。所谓“野路子”，乃是类似今日所谓的“民科”，天马行空，独来独往，没有明确的学术传统，也不遵守一定的家规家法。大凡“民科”，都有不凡的天分，但仅仅凭一己之聪明与勤奋，能够解决的问题终究有限，往往是最得意之处，前人其实早就有了很好的论述。学术的进步是累积的，总是在一定的研究范式下的点滴进步，即使发生范式革命，也是在原有范式基础上的突破，而非像孙悟空那样从无到有地从石头里蹦出来。对自己的学术传承越早有认同，就越能有一种学术自觉。我在20世纪90年代中期从知识分子研究转向思想史研究，将知识分子研究与思想史研究结合起来，接上的正是这一“以问题意识为中心”的研究家法，至今受益良多。当然，任何一种家法，既是赐福，也是限制。遵循传统，又不拘泥于传统；在家法之中，又超越家法。这是更高境界的突破。

大凡一个成功的研究延续一段时间，便会产生路径依赖，研究者驾轻就熟，不断重复自己，即使想有所变化，也感觉身不由己，就如孙悟空跳不出如来佛的手掌心。我在20世纪80年代末、90年代初就经历了一场类似的危机，虽然约稿不断，但感觉自己已经江郎才尽，而我最讨厌的，乃是同一个模式的生产与再生产。怎么办？在这个时候，最好是“后退一步，远眺彼方”。我在90年代初，邀集一批学术上志同道合者，

如贾新民、孙立平、高华、杨念群、严搏非等，一起撰写《中国现代化史》。我负责“总论”和“战后国民党”两章，借此机会，从知识分子的研究走向更广阔的历史与政治舞台，鸟瞰 20 世纪的中国。有了这段登上山巅的经历，当我 90 年代末重新回到知识分子研究领域，视野和格局比之前开阔了许多，不仅从文化的维度，而且从思想与政治的互动来思考知识分子在中国的历史命运。一个学者在研究过程当中遭遇瓶颈是经常的事，在“山重水复疑无路”的困境时刻，与其苦思冥想，钻牛角尖，不如暂时放下，跳出来“远眺彼方”。当你将镜头拉开，拓宽视野之后，只要心中存着问题，往往会不期而然地发现“那人却在灯火阑珊处”，有“柳暗花明又一村”的意外惊喜。

一篇文章的灵魂是问题意识，问题意识究竟何来？一个源头是对历史本身的观察与了解，你所知越多，便越加能够如胡适所说“在不疑处有疑”。然而，历史是上几代人的经历，对研究者而言皆是“所闻之世”，缺乏亲身的感受，倘若仅仅阅读资料，很难还原出活生生的历史真相。经常会碰到这样的情形，有些研究共和国史的年轻学者，掌握的都是真实的档案资料，但描述的整体图景却似是而非，让经历过那个年代的老一代学者感到啼笑皆非。历史学如同文学、科学一样，都需要想象力。想象力的一部分真实性来自历史，另一部分却来源于对当下的感受。一个学者越是对当下的语境有深刻的感受和真切的情怀，他对历史的理解就越具有穿透力。历史之于现实，是借鉴之镜；现实之于历史，又何尝不是如此？我这些年的研究，经常游走于历史与当下之间，当下的社会文化观察与近代的历史研究，并非互不相干的两张皮，而是有其内在的历史脉络，倘若你对历史与现实只知其一，必定找不到二者的隐秘逻辑。从历史思考现实，从当下返观过去，不啻是我的研究特色，个中的经验可以为年轻学者参考借鉴。

刺猬有一知，狐狸有多知。当以赛亚·伯林以刺猬和狐狸形容学者的

不同气质的时候，只是说明刺猬为学严谨专一，热衷于建立体系，而狐狸治学潇洒广博，对什么都有兴趣而已。刺猬更多的是收敛性思维，而狐狸的特长是发散性思维。刺猬与狐狸，各有短长，无高低之分。少年时代的作家梦想和大学时代的多学科训练，虽然让我兴趣广泛，在气质上更接近狐狸，但这些学科与传统的文史不同，多是概念性、体系性的哲学社会科学，它们又让我在思维和表达上接近刺猬。在90年代末，为了思想史研究的严谨性，我曾经苦读过政治哲学，一度迷恋于约翰·罗尔斯，体系之于我，不是完全没有吸引力的。然而，我最欣赏的，依然是以赛亚·伯林那样的挥洒自如、散而不“散”的为学风格。刺猬对于我，只是“用”，而狐狸，才是“体”，可谓狐狸为体，刺猬为用。因而读者可以理解，我的作品集表面看起来散漫无边，但在我看来，应该是形散神不散，背后所指向的是同一个目标，即知识分子的家国天下关怀。

是为序。

作者谨识

2017年酷暑于沪上樱园

目 录

第一编 世俗化时代的人文危机

- 人文精神在俗世中的意义 3
- 精英文化的自我拯救 9
- 失落了的终极关怀 18
- 何种文明：十字路口的抉择 47

第二编 当代知识分子的上下求索

- 20 世纪中国六代知识分子 67
- 公共知识分子如何可能？ 74
- 我们这一代知识分子 112
- “我是 19 世纪之子” 119

第三编 后现代终结现代性了吗？

- “现代性”是否真的终结了？ 135

- 后殖民文化批评之批评 142
- 后现代思潮在中国的意义 153
- 独白还是对话？ 164

第四编 社会文化思潮之批评

- 启蒙的自我分化 173
- 启蒙如何起死回生？ 195
- 儒家宪政的现实与历史 209
- 启蒙为何要与轴心文明接榫 238
- 两种启蒙：文明自觉，还是文化自觉？ 254

第一编
世俗化时代的人文危机

人文精神在俗世中的意义

一、第三种尊严

希腊人说：认识你自己。中国知识分子对历史和未来的审视是与对自己的不断反省联系在一起的。近三十年来，大陆知识分子前后发生了两次自我的反思。第一次是20世纪80年代中期，刚刚从社会的边缘重返中心的知识分子们在一场“文化热”中企图通过对传统文化的批判，与过去的丑陋形象决裂，重新担当起匡时济世、救国救心的使命。第二次是20世纪90年代初，经过剧烈动荡，中国开始了急速的社会世俗化过程，知识分子好不容易刚刚确立的生存重心和理想信念被俗世无情地颠覆、嘲弄，他们所赖以自我确认的那些神圣使命、悲壮意识、终极理想顷刻之间失去了意义，令知识分子自己也惶惑起来，不知道该何去何从。有意思的是，80年代的知识分子是从强调精英意识开始觉悟的，而到了90年代，又恰恰是从追问知识分子精英意识的虚妄性重新自我定位。

在中国文化里面，我们可以看到有三种传统：道统、政统和学统。对于知识分子来说，道统是最高的。所谓“八条目”（格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下）之中，诚意、正心、修身是灵魂，是道统，不仅政统（齐家、治国、平天下）要受此制约，而且学统

(格物、致知)也是为道统而存在的。三统分别体现了体(道统)、用(政统)和文(学统)的等级关系。

以这样一种理解来看问题,中国历史上既没有发展出具有责任伦理精神的独立政治传统,也没有发展出类似西方学者那样为学术而学术,为求知而求知的独立学统,政治道德化与学术道德化成为普遍的现象。多少代中国知识分子所孜孜追求的就是那个天地万物无所逃避于其间的“道”。他们希望建立一种统御一切的道统来安邦治国,而学术只不过是求道的工具或通道而已。这样的道统,是知识分子的专利,别的什么人无论你是腰缠万贯的富商,还是握有大权的帝王,都没有资格领受。这就成为精英意识的心理基础和文化基础。

20世纪80年代的中国知识分子也是以这样的思路来理解自己的社会使命的。林毓生教授在其名著《中国意识的危机》中提出的中国知识分子有“以思想文化解决社会政治问题”的倾向,^[1]过去大陆学界包括我自己对之多有误解,林实际上指的也是这种一元化的道统意识。有趣的是,当80年代的知识分子强调自己的精英地位时,多多少少是不自觉地继承了前人的这种心态。虽然他们以一种比“五四”知识分子更激进的态度激烈反传统,但在建立道统的方式和进路上依然是“传统”的。1993年,金观涛、刘青峰在香港出版的《开放的变迁:再论中国社会超稳定结构》一书对这一问题做了分析,“五四”以后中国知识分子重建意识形态一体化结构,虽然意识形态即“道”的内容改变了,但那种一元化的结构却没有变,仍然以意识形态为导向来重塑社会。^[2]从这个意义上说,80年代知识分子的反思仍未突破这个传统的格局。

[1] 林毓生:《中国意识的危机:“五四”时期激烈的反传统主义》,贵阳:贵州人民出版社,1986。

[2] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁:再论中国社会超稳定结构》,香港:香港中文大学出版社,1993。

当一场文化热过去以后，当知识分子们发现除了留下一大堆崭新的理念之外，在学术上什么也没有积淀时，便开始重视学统自身的独立性，开始注意承接前人留下的学术传统。一旦意识形态化的道统意识淡化，学统的意义就凸显出来了，而政统也开始世俗化，以责任伦理的方式重新建构。道统意识消解了，但道统的意义反而更纯正了，它不再自命不凡，越界干预知识或政治，而是严守形而上领域，为这个世俗化的社会提供超越性的精神和道德资源。

为了建立学术的独立性和重构人文精神，必须首先解构传统的道统中心，让学术从意识形态的束缚中解放出来，让人文精神具有超越政治功用的独立意义。但天下大势合久必分，分久必合。在一个多元化的社会里，学统、道统和政统尽管在结构上分殊了，但并不意味着它们彼此之间就毫无联系。多元不是一盘散沙，一个支离破碎的世界，而是在新的理解之中的重新整合。也就在这个意义上，人文精神这一命题具备了重建的合法性前提。

我们可以将人文精神理解为一种新的“道”，这种“道”不再期望以意识形态的方式将学术和政治“统”起来，它只是在形而上的层次上为整个社会的文化整合提供意义系统和沟通规则。这种新“道统”与学统、政统的关系是平等的、积极的、互动的。人文精神为系统世界提供终极性的合法性资源，而后者又以制度化、体制化的形式保证人文理想在现实生活中有条件的实现。人文精神同样促使学者在学术工作中不致堕入纯粹的技术主义，在知识关怀的同时依然保持人文关怀，而学术工作又为人文精神的重建提供充足的知识资源，等等。至于个人的人文精神落实在何处，选择什么样的信仰，则无关紧要，紧要的是要有信仰。有所信，有所追求，有所敬畏，如此才能相互沟通、对话、交流，建立起对话和交往的游戏规则，如此才不致使体制里面的逻辑替代生活世界自身的逻辑。我们方可以在金钱和权力的控制之外，在社会和文化领

域——一个非物化的、真正属于人的生活世界里为人文精神建立起不亚于钱、权的第三种尊严。

二、人文精神的多元意义

1993年岁末，上海的一批青年学者在酝酿以人文精神为题展开一系列讨论时，万万没有料到，不久以后它竟会成为文化界使用频率最高的流行语之一。就像过去的科学、民主、自由等一样，一旦人文精神的谈论成为时尚，就不可避免地会发生语义多歧、误解纷起和莫衷一是的局面。于是，人们最关心的仍然是：究竟什么是人文精神？

然而，在一个本质主义已经遭到普遍质疑的知识时代，这一问题可能已经成为一个伪问题。我们无法在一个抽象的、思辨的层面上确定人文精神的标准含义，因为一个词的意义总是能动的，与具体的语境相关的。置身于不同的语境，就具有不同的意义。当我们在计划经济时代呼吁人文精神时，它的意义在于对人的正常欲望的肯定和对人的主体地位的追求；当我们说顾准“在地狱中的思考”充满人文精神时，指的是那种对政治专制主义的抗议和反思精神；当上海的青年学者们讨论人文精神时，其语境和意义又有了很大的变化。20世纪90年代中国出现世俗化、技术化和功利化的单边发展，使得人的精神关怀和价值追求受到了普遍的忽视，而人文精神的提出，正是对这一现实的批判和超越。

我们可以回答人文精神不是什么，比如不是专制，不是匮乏，不是物欲的泛滥，不是技术统治一切，但我们无法确切地说人文精神必定是什么，当我们一定要说它是什么的时候也就限制了它开放的、多元的意义，它在不同语境下的具体意义。当然这并不意味着人文精神就是一只大麻袋，什么美好的东西都可以往里面装，毕竟它还有自己公共的“意义群”，它在不同语境下呈现的意义体现着维特根斯坦所说的“家族类似”的性质，这一性质很难以确切的语言表达出来，但可以通过比较不

同语境下的意义，经验地体会出来。

人类精神涉及人之成为人的最基本的原则和律令。这一律令正像康德所说的“人是目的”的道德律令一样，是一种非经验性、非实质性的形式化规定，它回答的是人之所以成为人的可能性问题。另一方面，作为一种话语范式，它又是韦伯所说的“理想类型”。人文精神作为“概念形式化的工具”，提供了主观建构的可能性，是经验事物的形式条件。要使其成为必然出现的事物，还必须填充进现实的、历史的、经验的内容。我们无法直接确定人文精神的抽象意义，只有在具体的历史文化语境之中，置身于一定的话语体系，赋予其明确的实质性内涵，它的意义才会呈现出来。

人文精神只是一种规范性的指向，至于这一原则在历史中如何理解，如何落实，是可以多元的、开放的，是能够通过理性争辩的。人文精神不应该为某家某派所独占和垄断，某种经验性的现实或话语是否符合人文精神，不应该由谁来裁决，而只能通过不同价值体系的对话和沟通以达成共识。人文精神不仅内部是可以讨论的，而且对外是开放的。它并非仲裁历史或现实的终极标准或元话语，它只是众多合理性标准中的一种，它拒斥以己为尺度完全否定历史进步的标准或物质生产的效率原则，但也同样反对后者以一种元话语的面目出现，贬低人文精神的规范化意义。

人文精神由于其所具有的精神乌托邦性质，实际属于一种否定的、反思的话语，而非肯定的、建构的话语。它类似于罗蒂所说的“启迪哲学”，永远留在正常话语的外围。它并不为时代提供正面的建设性蓝图或体系化的清晰话语，它只是以自己的独特角度审视着世界，以超越的立场实现对社会的批判。人文精神对世界的意义在于它的乌托邦层面，在于不断地以自己深刻的思考和尖锐的声音提醒世俗社会的人们，在追求工具合理性的同时，必须回头检视目的的合理性和行动的意义问题。不过，人文精神也有其自身的合理性限度。如果有谁以目的合理为借口