

● 中国文化发微

逾淮之橘：“中国人文（人道）主义”

李之鼎

“人文主义”或“人道主义”(humanism)是近代西方历史文化关键词之一,可谓“宏大叙事”。“中国人文主义”之说由此而来。那么什么是“中国人文主义”,它和“人文主义”或“人道主义”有什么关系?

20世纪80年代末期,在文化热中,曾有论者讨论“中国文化的人文精神”时提出“中国人文主义”：“也有人习惯于从关系中去体认一切,把人看成群体的分子,不是个体,而是角色,得出人是具有群体生存需要,有伦理道德自觉的互动个体的结论,并把仁爱、正义、宽容、和谐、义务、贡献之类纳入这种认识中,认为每个人是他所属的关系的派生物,他的命运同群体息息相关。这就是中国人文主义的人论。”^①

“中国人文主义”不是一个单纯的命题,而是一种由来已久的思维方式。

一 什么是人文(人道)主义?

至少在20世纪初以前的中国典籍中是找不到“人文主义”一语的。“人文主义”是外来语,源自拉丁语,英语是“humanism”。董乐山曾考证,是吴宓在1922年主编《学衡》杂志时,由胡先骕裁定以“人文主义”译“humanism”,于是吴宓采用了“人文主义”这

^① 庞朴:《中国文化的人文精神》,《光明日报》,1986.1.6。

一译名^①。这样我们就得首先考察一下被译为“人文主义”的“humanism”的意思究竟是什么。《辞海》有“人文主义”和“人道主义”两个词条，后一词条指出：“‘人道主义’，源出于拉丁文 humanus，又译做‘人文主义’。十四到十六世纪欧洲文艺复兴时代的进步思想家，为摆脱经院哲学和教会思想的束缚，提出了人道主义，作为反对封建、宗教统治的武器，提倡关怀人、尊重人、以人为中心的世界观。……”这个解释大致与《辞海》“人文主义”词条相近。《不列颠百科全书》的“人文主义”（“humanism”）的解释较详，其基本意思也同此，就是以14—16世纪欧洲文艺复兴时代的人文主义为准。但在《辞海》该词条中，还有：“十八世纪法国资产阶级革命时期曾把人道主义的原则具体化为‘自由’、‘平等’、‘博爱’的口号。……”《辞海》的解释与我国文化界的习惯一致，即大都把文艺复兴时代的“humanism”称为“人文主义”，把启蒙时代的“humanism”称为“人道主义”，后者包括了前者的历史发展，二者实际上又是一回事，都是“humanism”^②。这些是“人文主义”是“舶来品”的最基本证明。

从14—16世纪意大利文艺复兴到18世纪法国启蒙主义，即人文主义从产生到成熟的历史，是尽人皆知的，我们只要想想，虽人类经过两次世界大战的磨难，经过现代主义和后现代主义思潮的冲击与它们对人文主义相反相成的助力，有六百年历史的人文主义的“永恒价值观”^③，在20世纪的新的的发展，诸如自由、平等、法制、人权等等，以及它们仍然作为主流价值在当今世界人类生活中的历史作用与历史位置，就不难了解，对于我们，正确地理解“人文主义”是如

何重要的了。当然，人文主义在政治上表现为以宪政民主、代议制度的民主主义，在思想上主要表现为自由主义等，与之相匹配的自由市场经济，也是人文主义及其当代发展题中应有之义。

或许应该提及我们曾批判了近半个世纪的个人主义。人文主义作为西方传统观念，其主题是人，其精髓是个人本位主义（“个人”自然不是抽象的、群体的“人”，如“人类”、“人民”等，而是每一个个体的人），即把个人权利置于任何群体——社会、国家、民族、政党等的权力之上的思想。个人本位主义即个人主义（individualism，或译为个性主义、个体主义、个位主义等）。在人文主义观念里，个人主义是一种人生哲学，一种总的人生态度和信念，具有人生观和世界观的意义。也有论者强调它是“一种政治和社会哲学，高度重视个人自由，广泛强调自我支配、自我控制、不受外来约束的个人或自我。”^①阿伦·布洛克评论人文主义时指出：“文艺复兴时期人文主义按其性质来说是属于个人主义的。”^②所有的个人主义者都强调个人对于任何社会群体的道德至上性，直到20世纪50—60年代，提倡“客观主义伦理学”的爱因·兰德认为，她的学说的“基本社会原则是这样的，每一个生命体存在是他目的本身，而不是其他目的或他人利益的手段，正如生命是以其自身为目的的一样。”又说：“人类的生命和自我尊敬要求人们忠诚于自己的价值，忠诚于自己的思维和判断，忠诚于自己的生命，……”^③在人文主义的诸价值里，自由是最高价值。个人主义作为一种人生哲学，和自由主义互为表里。“个人的发现”也可以说是“自由”的发现。刘军宁指出：“个人主义在本质上是关于自由的个人主义。自由主义是关于个人自由的主义。”^④他又说：“个人的自由是自由主义的核心和一切立场的出发点。在这一意义上，可以把个人主

① 《吴宓自编年谱》；据董乐山：《“人文主义”译名溯源》，《中华读书报》，1998.3.25。董文曾评论胡的译法，说它是否来自《易经》中的“文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”则仍不得而知。学界一般认为此译与《易经》此语有关。

② 董乐山：“人道主义原来本是人文主义在一定历史条件下产生的新内涵，也就是为了强调人文主义这个新含义所采用的译法，凡是了解人文主义的发展的人是不难理解的。”见《西方人文主义传统·译序》。董氏的意思是：人文主义在一定历史条件下产生了（增加了）的新内涵，故我们把增加了的新内涵人文主义译为人道主义。

③ [英]阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》页288，页67。董乐山译。

① 《不列颠百科全书》，卷8，页356。

② [英]阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》页288，页67。董乐山译。

③ 爱因·兰德：《新个体主义伦理观》，秦裕译，页23，页157。

④ 刘军宁：《回归个人，重申自由主义》，见余英时等著《五四新论》，台湾联经出版事业公司。

义看作是自由主义的另一种表述。”^①徐友渔认为：“自由主义的核心就是对个人价值和尊严的肯定，对个人权利和利益的尊重与保护。”^②乔·萨托利强调：“毫无疑问，自由主义相信全人类每一个人的价值，并把他们理解为人，这一点是显而易见的。”^③个人主义是人文主义在19—20世纪新的发展成果之一，虽然它们都不是完美无缺的。联合国《经济、社会及文化人权国际公约》与《公民权利和政治权力国际公约》两个文件的第二条内容基本相同，它规定一个缔约国家要保证其“一切个人”的自由和权利^④。

上面就是由“humanism”译来的“人文（道）主义”的主要内涵，也就是西方主流传统思想文化精神，而传统并非固态，它是一个流变过程，因而它也涵盖了当代西方主流思想文化精神。

本文把以儒家仁学为核心的中国传统思想称为“专制仁道主义”（或“仁道主义”，含“专制民贵主义”）^⑤。显然，人文（道）主义与仁道主义是两种不可化约的思想文化体系。如果我们简要地把人文主义和专制仁道主义两种思想文化体系做一个比较的话，可以看到前者与后者的明显区别：

1. 文明根柢不同：工业文明——农业文明，或海洋文明——大陆文明；
2. 价值取向不同：自由主义、个人主义——宗法观念、“群体”主义；（“群体”的含义见下文。）
3. 社会观念不同：民本位——官本位；
4. 社会背景不同：资本主义社会——封建专制主义和大一统

① 刘军宁：《自由主义如是说》。

② 徐友渔：《重提自由主义》，《二十一世纪》1997年8月号。

③ [美]乔·萨托利：《民主新论》，冯克利 严克文译，页387。

④ “本公约每一缔约国承担尊重保证在其领土内和受其管辖的一切个人享有本公约所承认的权利，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治和其他见解、国际或社会出身、财产、出生或其他身份等任何区别。”

⑤ 李之鼎：《仁学：中国灵魂的温柔枷锁》，北京对外经贸大学人文学院《人文科学》（内部刊物），2001年第四期；或见李之鼎：《人道主义与仁道主义，民主主义与民贵主义》，1997.7.1《文论报》。

绝对君权社会（后者或称专制郡县制社会）；

5. 历史发展不同：反中世纪神学专制主义，提倡自由、平等、博爱——以宗法专制主义为核心的超稳定的王权专制主义（有学者称为“皇权专制主义”，实质同）。

这两种思想文化体系，决定着社会价值总的取向，决定着生活样式与文化心态，包括认知方式、情感方式、行为方式等。其实，这也是西方文化与东方文化、民主文化与东方专制文化的区别。

还有一点应该说明，作为个人主义的对应的群体主义应该有两种：一种是真群体主义，自由群体主义，或自主群体主义，是建立在个人主义、自由主义基础上的群体主义，群体成员爱护群体利益并为之献身的精神与行动自然而然地发自内心，这是人文主义孕育的群体主义，个体的团结是真诚的，打不破的，禁得起历史考验的。这才是“自由人的联合体”，简称为“自由联合体”。另一种是抹杀了个人而产生的群体主义，专制群体主义，非自主群体主义，群体成员爱护群体利益的感情是外界条件所蒙蔽、所愚弄、所胁迫。专制仁道主义的群体主义就是其中一种，这是假性群体主义。个体的团结是被动的，心口不一的，易破碎的，一盘散沙的，经不起历史考验的。这是非自由人的联合体，即“非自由联合体”。为了方便，我们笔记为“群体”主义。

从这个简要的对比中，我们或许能更清楚的了解什么是人文主义。

二 “中国人文主义”之说的历史渊源

如果细按本文开头提到的庞朴文中“也有人”所说“中国人文主义”或“中国文化的人文精神”，不难理解其特点是以“仁爱”精神为主要内涵的群体本位（只强调“关系”、“群体”）、道德主义（只强调“正义、宽容、和谐”）、义务本位（只强调“义务、贡献”），我们已经把以自由民主人权法治为内涵、以

个人主义为本位的“humanism”译为“人（文）道主义”，并约定俗成地使用了半个多世纪，如果又提出一个恰恰与以自由民主、个人本位、权利本位、法治精神的“人（文）道主义”（“humanism”）构成对立的“中国人文主义”，一个有特定所指的汉语范畴又被充入了别样的所指。即使加上“中国”的限定，不也造成逻辑的混乱么？

其实这种混乱的历史根源，就是两千多年的专制仁道主义意识形态打下的深重烙印。它早就存在，只是常常被忽略而已。

较早提出“中国的人文主义”一语的是林语堂。1932年他在牛津大学和平会演讲，提出：“‘人文主义’（humanism）含义不少，讲解不一。但是中国的人文主义（鄙人先立此新名词）却有很明确的含义”^①。他把“中国的人文主义”规定为在“儒家中庸之道”指导下，把握“人生的真义”，定位于“享受淳朴生活，尤其是家庭生活的快乐（如父母俱存兄弟无故等），及在于五伦的和睦”^②，可见这样的传统宗法制家族主义不但和“humanism”没有关系，而且还有许多矛盾。1940年代，以马克思主义研究历史的郭沫若认为孔丘的“‘人’是人民大众”^③，“复礼”“是相当高度的人道主义。”^④孔丘的“仁道”就是“人的发现”。^⑤（同上）。并认为孔丘是一个“主张人文主义的人”。^⑥类似说法还有不少，但郭说最为旗帜鲜明，具有代表性，且影响广泛。在学术研究中，首要的是概念的明确性了。即使当代提倡多元性、不确定性、认为能指所指间常有不可及的距离的后现代思潮，在科学研究中也只能努力缩小这个距离，以保持意义的确定性，否则其表达便寸步难行。精通英语的林语堂却一定要把儒家仁道的所指填充“人文主义”这一能指，以制造中国特色的人文主义，这应是文化逻辑混乱的重要根源。后

①② 万平近编：《林语堂论中西文化》页138、139。又见林语堂：《中国人》，郝志东 沈益洪译，页109、110。后一译本没有“五伦”字样，而是：“人生的真谛在于享受淳朴生活，尤其是家庭生活的欢乐和社会诸关系的和谐。”前一译本中“五伦”是误译抑是林氏误语，暂存疑。

③④⑤⑥ 《十批判书》，页75，页76，页78，页86。人民出版社。

来郭沫若的进一步发扬，由于时世、人物、潮流等复杂因素，使混乱雪上加霜。

尽管在大陆早就有“中国人文主义”之说脉脉不绝，但由于自五四以降儒家思想所受到的长期的批判，尤其无产阶级革命对它的长期批判，在一般情况下读书人对它还是抱有戒心的。但在1980年代后半叶，在信仰危机和价值失序的状态中的文化热也把国学炒热了，“中国人文主义”在1980—1990年代重新出现，原因之一是“转口内销”，——受海外新儒家的影响。美国学者魏斐德认为：“作为近代新儒家哲学家如徐复观和唐君毅的精神继承人，杜（指杜维明先生——引者）还对早期儒学经典的神圣性做了新的评价，有力地证明早在宋元明时，新儒学哲学家就已提出了人文主义甚至‘自由主义’思想，从而成为西方学术界一股强大潮流的代表人物。”^①有些新儒家确实是努力从被王权专制主义青睐了两千多年的儒家仁道学说里，开出堪与欧美属于人文主义范畴的自由主义、民主主义相媲美的汉语文化价值，但似乎他们只能“成为西方学术界一股强大潮流”。

如果再上溯历史，19世纪末，国门开启，志士仁人，求盛图强。魏源、冯桂芬、王韬、马建忠、薛福成、郑观应等等可暂置勿论。19世纪末改良主义思想体系较为成熟时期，改良派四位主将，康有为、梁启超、谭嗣同、严复的社会政治理论和哲学理论，虽然吸收了许多西方新学说，有的甚至对后来的革命派以及五四文化运动都有促进作用，康有为的“博爱哲学”和大同理想中有自由民主个人独立思想（如康氏的“独人”）；梁启超笔带激情，被誉为启蒙宣传家；谭嗣同激烈地否定君权，为变法维新壮年殉难，被称之为晚清思想界“彗星”；严复政治上不是中坚人物，但在对国人的思想启蒙上他可谓功勋昭著；有史家认为他是“近代中国学习和传播西方资本主义新文化的总代表”，“中国资产阶级最主要的启蒙思

① [美]魏斐德：《关于国民性的探索》，见复旦大学历史系编：《中国传统文化的再估计》一书，页181。

想家。”^①他提出的“以自由为体，以民主为用”，百余年后的今天，时至21世纪，仍是我们奋斗的理想目标。然而，他们无论在理论上或在实践上，都未摆脱专制仁道主义的严重羁绊。尤其是在他们的深层意识中仁道思维方式还占统治地位，除谭嗣同牺牲外，他们最后的选择就是雄辩的证明。

其中，康有为的“博爱哲学”，其核心命题“不忍人之心”，就是“仁”，就是仁者“爱人”。仁仍然是其哲学、社会学核心^②。在实践上他的忠君大伦最为突出。梁启超在《康南海传》里指出：“先生之哲学，博爱派哲学也。先生之论理，以‘仁’字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以出，家国之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，苟无爱力，则乾坤应时而灭矣。”^③范文澜《中国近代史的分期问题》曾指出康有为“利用孔子来进行政治斗争”^④。顽固派人物叶德辉《读西学书法书后》也说：“作者隐持民主之说，煽惑人心而犹必托于孔孟。”^⑤梁启超讲到康有为心目中的孔子带有“神秘性”，对孔子尊崇备至，有意“尊之为教主”。^⑥文化逻辑上的混乱驳杂，与文化心态上的新旧矛盾，与行动上首鼠两端是一致的。陆乃翔等评论康有为：“先生行事，微妙圆通，诚有若甚相反不可思议者，……极美民主政体而专行君主，……”^⑦梁启超也说康氏：“以君主之法，行民主之事”^⑧谭嗣同著有《仁学》，其核心范畴也是“仁”，甚至和康有为对“不忍人之心”的阐释也相近^⑨，虽然他的仁也包含自由平等博爱等新内容。谭曾否定忠君大伦：

①③④⑤ 李泽厚：《中国近代思想史论》，页260,108,170,172。

② 康有为《大同书》：“不忍人之心，仁也，电也，以太也。”康有为《中庸注》：“人从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也。”康有为《孟子微》：“一切仁政，皆从不忍人之心生，为一切根一切源。”

⑥ 梁启超《清代学术概论》。

⑦ 《新镌康南海先生传》，页47—48，转引自李华兴《中国近代思想史》，页192。

⑧ 《南海康先生传》，《饮冰室合集·文集》，册三，卷六，页85，转引自李华兴《中国近代思想史》，页211。

⑨ 谭嗣同《仁学》：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”

“彼君之不善，人人得而戮之，初无所谓叛逆也。……”^①又以儒学改革家自命，竟然认为孔子儒学曾子子思而孟子这一脉，具有民主思想，“畅宣民主之理，以竟孟子之志，”^②他认为后来荀子一脉走向专制，由李斯、刘邦、叔孙通、王莽、刘歆等等到韩愈，都违背“民贵君轻”的准则，尤其是韩愈更“倡邪说以诬往圣”^③。他有时也消极地主张学佛以改造人心。号召“冲决罗网”的英雄有时也陷入自我矛盾甚至虚无：“然真能冲决，也自无罗网；真无罗网，乃可言冲决。”^④梁启超热烈鼓吹民权革命，但又局限于开明专制，与鼓吹民权同时，上书湖南巡抚陈宝箴，主张：“欲兴民权，宜先兴绅权”^⑤。他曾提出“权生于智”的片面命题，在开民智、开绅智、开官智三者中，“开官智，又为万事之起点”^⑥，是因为“今日民意未讲，则毋宁先借君权以转移之。”^⑦性情中人并颇有自我解剖精神的梁启超的“流质易变”^⑧，他解剖自己，自称“保守性与进取性常交战于胸中”，做人也“太无成见”^⑨。严复是近代史上难得的中西贯通人物，在理论上深刻得多，他还在自己的论著中，表现出对个人本位主义思想和盎格鲁—撒克逊自由主义的看重。然而他并不想真正把自由落实到个人，（个人被他叫做“小己”）而且在社会实践上更为保守。他不但对民主革命不满，而且对腐败的清廷抱有幻想，从宣传过自由民主，到赞成开明专制，且提倡“民可使由之，不可使知之”，进而拥袁复辟。晚年倒退尤为明显，在歌颂了西方文明之后，又完全否定，一战后大骂西方人“利己杀人，寡廉鲜耻”，“回观孔孟之道，真量同天地，泽彼寰区”，又说：“窃常究观哲理以为耐久无弊，尚是孔子之书。四子五经固是最富矿藏，惟需改用新式机器发掘淘炼而已。”^⑩

①②③④ 《仁学》，《谭嗣同全集》下集，页334,335,336,290。

⑤⑥ 《论湖南应办之事》，《梁启超选集》页72—79。

⑦ 《与严幼陵先生书》，《梁启超选集》，页42。

⑧ 《康有为与任弟书》，《梁启超年谱长编》，页296，上海人民出版社。

⑨ 《清代学术概论》。

⑩ 《与熊纯如书》，《严复集》，第3册，页692,668。

改良派在理论上中西杂糅,正如梁启超所评,康、梁、谭辈想构成一种“不中不西即中即西”(大致应读如“中体西用”——引者)的新学派,结果是“支绌灭裂”^①。

一个具体的皇帝,软弱的光绪,——仁道意识形态聚焦而保留的偶像;一个孔子,——两千多年来国人心灵的塑造者,是改良派两股最大的心理动力,也是他们灵魂中不败的两面旗帜,那些新的东西尽管也发散过耀眼光辉,但并未扎根。套用地说,他们灵魂深处还是一个专制仁道主义的王国。自由民主的超我,未敌过本我的将相思维;显意识的人文主义,未战胜潜意识的王权主义;理智上接受新理论,感情深处留恋旧秩序;总之,深层文化心态没有改变,思维方式、行为模式大多还是原有的。历史无情,他们多数复归于应帝王的人物。历史和传统既是延续的也是断裂的,所以从另一个角度看,应该指出,康梁改良派虽然失败,但在历史上、文化上还是当时的先知先觉,他们是后来五四新文化运动源头。

专制仁道的思想威力即使到民主主义革命时期,在革命派代表人物身上仍然有鲜明的表现。我们可以例举孙中山。孙文是彻底推翻帝制的第一功勋人物。孙文学说虽借鉴了西方自由民主平等学说,但在某种程度上还囿于传统的中体西用,因而具有内在的紧张。他看重西方的主要还是坚船利炮,而不是自由民主精神。只承认西方的物质的先进,科学技术的先进;而认为“我们现在要学欧洲,是要学中国没有的东西。中国没有的东西是科学,不是政治哲学。至于讲到政治哲学的真谛,欧洲人还要求之于中国。”^②至于对新文化运动,孙中山反对只要新文化,排斥旧道德。他维护旧传统,提倡维护中国固有的道德:“讲到中国固有的道德,中国人至今不能忘的,首先是忠孝,次是仁爱,其次是信义,其次是和

平。这些旧道德,中国人至今还是常讲的。”^①甚至认为“新文化”是一种外来侵略,新文化的势力横行是可虞的。他是自由主义和个人主义的反对者。他说:“自由这个名词究竟要怎么样应用呢?如果用到个人,就成一片散沙。万不可再用到个人上去,要用到国家上去。个人不可太过自由,国家要得到完全自由。到了国家能够行动自由,中国便是强盛国家,要这样做,便要大家牺牲自由。”^②因此他倡导革命集体主义,要“国家的自由”,不要个人的自由。这是他的一贯思想。他为国民党定下的原则是:“……中国革命党不主张争平等自由,主张争三民主义。”^③可见,孙文学说也并没有完全摆脱不中不西即中即西的窠臼。专制仁道主义就是专制群体主义,挣不脱这一层硬壳,就不会实践人文主义。“孙中山也是在中国传统文化中熏陶培育出来的人,专制主义思想在他身上一样根深蒂固。”^④正是如此,后来自然易于接受俄国集权主义思想影响。

五四时代,作为数千年主流文化的专制仁道主义还是多有存留。内在的深潜意识和日常大众生活自不必说,就是在五四文化英雄身上,如胡适,作为中国历史开天辟地以来的自由主义代表人物,经过西学的长期的陶冶,基本上持有人文主义价值观念系统,但他与国民党政权若即若离的关系,他对该党专制政策的某些软弱表现,明显地削弱了他的独立知识分子立场,这应是他的文化心理深层中积淀的“修齐治平”的作用。正如有论者指出的:“……在心态层次上却与绝大多数近代中国知识分子一样,镌刻着儒家实用理性的深刻印痕。他从骨子而言仍不失为一位儒生……”^⑤

① 《清代学术概论》。

② 《孙中山全集》,第九卷,页231。中华书局,1986年版。他认为,“中国人用不着自由,”(页280)“中国人的自由,老早是很充分了。”(页281)“中国人现在因为自由太多,发生自由的毛病,不但是学校内的学生是这样,就是我们革命党里头也有这种毛病。”(页281)

①② 《孙中山全集》,第九卷,页243,页282。中华书局,1986年版。他认为,“中国人用不着自由,”(页280)“中国人的自由,老早是很充分了。”(页281)“中国人现在因为自由太多,发生自由的毛病,不但是学校内的学生是这样,就是我们革命党里头也有这种毛病。”(页281)

③ 《孙中山全集》,第九卷,页293。

④ 李慎之:《和平奋斗兴中国》,《战略与管理》,2001年第五期。

⑤ 《胡适:新观念背后的旧灵魂》,转引自许纪霖:《智者的尊严》,页102。

他自己曾承认：“我的神龛里，有三位大神，一位是孔仲尼……”^①胡适晚年诉说自己对孔孟朱熹等的尊重之情，并否认自己是反孔主义者；“甚至——通常是在外国的听众面前——胡适甚至说，孔子有教无类的教育思想以及孟子的‘有权推翻暴政’的主张，已经为民主制度播下了种子。”^②可见他对几千年助纣为虐的作为王权主义一袭美丽外衣的专制仁道主义认识还欠深刻，他忽略了儒家仁学的核心是忠君大伦，根本目的是维护专制，至于仁道思想里其他相关价值，或具有某种正面性（或话语层次，或需转化）的价值，都受这一核心目的制约。对传统的认识不一定声言自己反孔，而且仁道主义在民间接受中可以产生良性变异^③，但对其渗透于全部文化中的专制性必须保持冷静的分析态度。这里举五四时代拔尖人物为例，说明专制仁道主义既强又韧的历史惰性，在那一时代的文化英雄的思想理论还有残留，有时候使他们还是呈现出中不西的矛盾状态。至于它在大众社会普通人的生活的保留程度，就可想而知了。上述思想史上的一些史实虽仍属个别例证，但足以说明在一个绵亘数以千年计的古老文化传统中突破重围之难，这种文化逻辑混乱并非短期内可以克服的顽症。维新变法时期已如上述，只有稍后的五四，才算得思想革命、思维方式革新的光辉顶点，虽然文化赓续不可能一刀切。在救亡长时期压倒启蒙之后，还有多年战争和恢复的过程，都给文化顺利发展带来干扰。时至1980年代的思想活跃局面中，人们会发现，庞朴文中“也有人”的“中国人文主义”似乎有从五四倒退的意味，重新接通了维修派那种模式，虽然表述更为圆通更为精致。所以发表之后立即受到质疑。

① 《胡适来往书信选》，中册，页29，转引自许纪霖：《智者的尊严》，页103。

② 林毓生：《中国意识的危机》，贵州人民出版社，1986，页159，160，此处所引‘有权推翻暴政’一语，据林文原注，出自胡适：《一个民主中国的历史基础》，载《E·J·詹姆士论政府的讲演》，阿尔班纳1941第二辑。把孟子某些言论理解为 he 主张“有权推翻暴政”云云是值得商榷的。

③ 李之鼎：《仁学：中国灵魂的温柔枷锁》，北京对外经贸大学人文学院《人文科学》（内部刊物），2001年第四期。

黎鸣指出“在两千多年民众的驯顺为天理的中国历史上”，并没有“反对封建、反对教会，追求人道主义、个性解放”的革命精神，因而：“……中国的‘人伦规范’不正是‘三纲五常’、‘三从四德’之类的封建等级观念吗？这与其叫它做‘人文精神’，不如叫它做‘伦文精神’。”^①刘志琴指出中国传统文化的核心是“人伦思想”，“在古人的眼中，人不是独立的个体，”又指出“凡属人权意义的观念如民主、自由、平等，在古人意识中并不存在”。这就是说，中国哪儿来的人文主义呢？^②刘泽华指出：“中国传统的人文思想的主题是伦理道德，而不是政治的平等、自由和人权。”“……从其主流看，导向的是王权主义，即君主皇权主义。”他又说：“……专制君主正是以人文思想为统治思想的。……近代西方的人文思想与封建专制是对立的。”^③也有的论者提出“人伦主义”：“实际上，儒家文化中讲的人既不是资产阶级启蒙家所说的具有天赋权利的个体，也不是彼此享有平等权利的群体，而是人格化了封建宗法体系的一分子。”“很清楚，儒家哲学不是近代意义上的人本主义，而是与小农宗法社会相适应的人伦主义；……”^④。本文愿意补充：“人伦”和“人文”一样，在谈论中国传统时语义不够明确，容易产生衍义或误解。1990年代初期，杨适指出中国传统人伦是宗法性人伦，而“宗法人伦是一种异化的人伦”^⑤，但是，异化的结果是什么？他也曾说明：“……因为中国传统里的‘人道’（仁爱等等）和宗法‘专制’原是一个东西，即异化了的人伦关系、制度与文化。”^⑥所以，“宗法人伦”、“异化的人伦”，比泛泛的“人伦”是较为明确的提法，进一步说，“专制人伦”则更为明确显著。不难理解，庞朴例举的对“中国人文主义”的规定，与林语堂企图完全正面地

① 黎鸣：《中国传统文化有“人文”主义精神吗？》，《光明日报》，1986.3.17。

② 刘志琴：《人伦思想与现代意识》，《光明日报》，1986.4.28。

③ 刘泽华：《中国传统人文思想中的王权主义》，《光明日报》，1986.8.4。

④ 徐大同 高建：《试论中国传统政治文化的基础与特征》，《新华文摘》，1988.1。

⑤⑥ 杨适：《中西人伦的冲突》，页159，页168。

褒扬专制仁道主义似异而同。两者的底蕴都是中国传统文化“是更为富有人文精神的”，^①只是前者表达更为精致。两者都强调中国重视世俗生活的思想精神，强调社会生活中个体与群体的一致性，以及群体对个体的必要性，但这一规定几乎完全远离了仁道主义专制性这一前提及其数千年反人性的统治的历史内涵，描绘出一幅个体与群体融洽和睦的生存图景。命名也是一种语言阐释，语言阐释有时能道出事物本质，有时也有某种奇妙的功能，能把事物本身的缺欠补足、把缝隙弥合，把事物之间的差别（甚至本质差别）抹平。“中国人文主义”应属于后者，它竭力取消专制与民主的区别。其中历史想象高于历史实际，具有理想主义性质。不过，也毕竟露出了某种真相：“每个人是他所属的关系的派生物”，这才是最本质的东西。没有独立的自由思考、自由行动、生气勃勃、充满创造力的个人，每个人都成了“所属的关系的派生物”，这就是“仁”这一专制性经典价值的体现，这样的生存状态不仅是历史，它在当代不也有许多的披着各种外衣的遗留么？两者概括中国的“人文”或“人道”精神大致属于民间接受，但民间性历史历来只是稗史，而稗史仍受统治思想的统治，所谓“中国人文主义”正是顺从统治思想的结果。如果忽略它的王权主义内涵，即反人道（文）主义的内涵，将是很大的误导。在探讨中国的“人文”或“人道”精神时，不能对千百年来专制主义的统治文过饰非。

三 跨文化传通问题

从西方的人文（道）主义不无仿效地衍生出的“中国人文主义”，由于观念混淆而意义暧昧不明，很可能使以“群体”主义为核心的专制仁道主义与以个人本位主义为核心的人道主义搅在一起，是非莫辨。

跨文化交流和与跨语际传通是不可分割的。两者都必然渗透

^① 庞朴：《中国文化的人文精神》，《光明日报》，1986.1.6。

着思想与意识形态的交融、概念的借用、观念中的某些因素的穿插与混淆。更重要的是也必然在不同程度上参与和影响历史的实践，而这又往往与交流主体和译者的社会实践目的相关。如刘禾所说：“不同语言在翻译活动和跨语际的实践中发生的交往是历史过程中至关重要的一部分。今天若是不充分考虑到不同语言之间发生的历史性交换活动的复杂性，就无法进行跨文化的研究。”^①在交流传过程中，由于语言既有“可译性”又具有“不可译性”^②，在遇到具有“不可译性”的概念时，为了引进或译出以传通，常常把自己的观念与思想的某些因素有意或无意地硬塞进被译（理解时）或译得（翻译时）的概念里，即硬充入被译能指和译得能指中。如果承认后现代语言观即语言是不透明的，那么，译文的不透明性应受到更多的注意，从而更好地克服这种不透明性以获得最大透明性。因为语言不透明性又常常与历史实践互为因果。

就总的情况来说，维新派最初具有强烈的改革意识，加上那时正值西方思潮涌入，他们误解（或误译）的程度自然比后来人要更深，所以今人很容易发现他们的理论的某种牵强。这与他们的后来社会实践的倒退相关。当然，这并不妨碍他们作为先驱者的伟大。比起他们，五四时代知识分子有巨大进步。然而历史有时反复无常，这种情况直到今天仍然存在，虽然程度不同，这是文化交流实践的历史性的具体表现。或许这对于跨文化交流和跨语际传通是不可避免的。“人文主义”和“中国人文主义”都算得大叙事，文化、语际间的纠葛是一个很典型的例证。自19—20世纪之交以

^① 刘禾：《语际书写》，页30。

^② 本文所谓“可译性”系指通译文字中易于找出相对应、相等的概念，这一类事物占大多数，例如一些具体的事物；“不可译性”（难译性）指与对方文化中没有的具体事物相对应的抽象概念，如“liberty”、“democracy”等。当年严复把“liberty”煞费苦心译为“群己权界”就是显例。这自然都是相对而言。把“democracy”译为“民主”，是改造了传统的“民主”（其义可参《辞源》）即“民之主”而来的；在语法上，传统的“民主”是偏正结构，现代的“民主”是主谓结构；语言的改造连着观念的改造。这种改造的结果是使古汉语中的“民主”与现代汉语中的“民主”互为反义词。然而，词语的改造容易，文化心理的改造甚难。

后，中国知识界常常半误解半模仿地把中国传统专制仁道价值命名为“人文主义”或纳入属于话语似同而实质不同的概念，1980年代庞朴文中的“也有人”再一次重蹈覆辙地推出，也证明了这一点。

按照结构主义语言学，语言表现与建构事物的方式既是历时性的，又是共时性的。前者是说语言呈现的方式是一个词（字）一个（词）字地（排除了其他词）接连出来的，后者说的是每一个词出现前后都要联想到许多相异或相近的词，同时也只能选择一个。索绪尔也把历时性称为“句段关系”（syntagmatic），把共时性称为“联想关系”（paradigmatic），海外华裔学者有的分别地称之为“横组合”关系和“纵组合”关系^①。一般学者都认为“纵组合”比“横组合”更为重要。

中国古来就有“人文”之说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”^②什么是“文”？：“物相杂，故曰文。”^③可见，“人文”指人与人的关系，或社会秩序，“天文”指自然运动。人与人的关系可以是具体的个人之间的关系，然而，我们这个“人文”着眼于群体，着眼于个人在群体中的角色，实际把个人排除在视野之外了。试看，怎样“观乎人文”？原来所凭借的是“礼”。陈梦雷释《易》中此句说：“观于君臣父子之间，有礼有分。而导之以礼乐诗书，列之以采章服物，化旧为新而风俗成于天下。”^④孔颖达也说过：“圣人观察人文，则诗书礼乐之谓，当法此教而化成天下也。”^⑤

① 见索绪尔：《普通语言学教程》第五章，高明凯译。赵毅衡：《文学符号学》，页50—56。两种关系是既有区别又不可分割的，赵毅衡指出：“横组合段可以被视为巨大的多元的纵组合系的水平投影。”又见张隆溪：《二十世纪西方文论述评》，页97、98。张隆溪解释索绪尔的“差异性”时说：“语句中每个词的意义并不是本身自足的，而是超出自身之外，在纵横交错的关系网中得到确立。换言之语言中任何一项的意义都取决于它与上下左右其他各项的对立，它的肯定有赖于其他各项的否定。”

② 《易·贲·象》

③ 《易·系辞下》

④ 陈梦雷：《周易浅述》。

⑤ 孔颖达：《周易正义》。

王夫之曾这样说：“是故礼者，文也；著礼之常，人治之大者也。”^①王夫之曾以“仁”释“礼”：“礼者，仁之实也，而成乎虚。”^②原来“礼”与“文”通，“仁”又从“礼”来，说的都是“人治”（可读为“治人”）最重要的事。这就是我们王权主义文化中“人文”的本义。

不妨再看“人道”。“有天道焉，有人道焉”^③。什么是人道呢？人道就是人的道德本质，“人道曰礼”（《逸周书》），是区别于禽兽的东西。“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”^④看来，“人道”指的是尊卑长幼男女等级隶属秩序，简而言之，“人道”就是作为王权主义社会维护等级隶属制的道德规范的“三纲五常”，在中国传统意义上确与“人文”同（“人道”另义为男女交合，此不论）。

疏通了中国传统“人文”的涵义，再看“人文主义”。本来，“humanism”是具有不可译性的重要范畴之一。不难想象，自19世纪末叶以降，在两种文化、两种以上的语言（至少还有日语）交流、碰撞中，最初以“人文主义”译“humanism”时，很难把作为所指的中国传统的人文精神即专制仁道主义诸种价值从能指“人文”中剔除出去，但以“人文主义”翻译“humanism”之后，尤其当这一译法约定俗成，即其能指与所指磨合以后，我们就应该自觉地审慎地对待中国传统意义上的“人文”与“人文主义”的矛盾对立了。即，汉语语符“人文主义”的所指具有明确的规定性，只能是“humanism”所包含的内容，即需剔除传统“人文”所原有的仁道专制主义内涵，也就是对一个语符进行脱胎换骨的改造，否则就造成基本概念混乱。如果我们把与中国文化中并没有的“人文主义”“横组合”起来成为“中国人文主义”，那是什么？设想，既然已把“humanism”译为“人文主义”而且已经约定俗成，“人文主义”的“纵组合”只能是自由民主平等人权一类价值，“中国”传统中有么？

①③ 王夫之：《周易外传》。

② 《易·系辞下》

④ 《礼·丧服小记》

如果没有,怎么又能把“中国”与“人文主义”横组合在一起?结论只能是提出这一观点的人认识不清楚。其实,“每个人是他所属的关系的派生物”不是“人文主义”,正是“专制仁道主义”。对西方文化应该是熟悉的林语堂几乎是故意地把“人文主义”(“humanism”)这个西方瓶子装上中国古酒,其意或许是要告诉外人,我们也有“人文主义”,或者,我们的“人文主义”更古老、更有特点、更温馨。他未必能预料到这样做导致文化逻辑混乱,而且使专制仁道主义在社会政治层面上具有某种时代的合理性或合法性。1980年代“中国人文主义”作为新形式提出来证明中国历史步伐的拖沓。

错误的组合使大致约定俗成的汉语语符“人文主义”与其原文“humanism”脱离了固定关系,其意义处在差异与延宕中,如此也就解构了真的人文主义,或者说在某种程度是为解构主义做了佐证。汉语语符“人文主义”就成了永远达不到所指的“滑动的能指”(gliding signifier)。更为值得重视的是,其结果使人在深层意识中把“中国人文主义”(此处暂用来代替“专制仁道主义”)和人文主义诸种因素联想交织并不免混淆起来,而在一定历史条件下这种混淆又有可能不仅使本来约定俗成的能指失去其确定的所指,使社会信息交流产生严重障碍,导致语言所表述的社会事实的面目不清从而是非不清,而且也就不能不影响社会实践了。在这种情况下,表面上是人说话,实际上是话说人,人被话说,这是话语的惩罚,语言使人成了其牢笼中的囚徒。这证明着传统的余威强劲,缠绕着人们的头脑不松。有论者认为,翻译有时可以“造孽”,也是这个意思。不过,“中国人文主义”也可看作是一种“再翻译”,是把“humanism”译成“人文主义”之后,又把专制仁道主义的内容“译”回“人文主义”之中。语言的不确定性就这样不自觉地被证明了。但是,为了社会实践,我们还须找回确定性。这是我们与解构主义不完全相同之处。其实,除去某些误解,解构主义也不是无止无休的解构,建构也应是其题中之意。

我们所以如此追本溯源并从基本概念上做比较来正名,是因

为语言的能指与所指结合的任意性常给我们带来麻烦,体现为概念的能指与所指互相干扰。事实上有些观念已被扭曲。混乱的观念还能扭曲判断,也就能扭曲社会实践。如果我们不希望用专制仁道主义诸价值混淆人文主义诸价值,不希望用花样翻新的代用品混淆真正的自由、民主、法治、人权这些我们急需的现代性价值,我们就应该对“中国人文主义”以及类似的表述保持学术警惕。

中西混淆这种混乱的文化逻辑现象多有所见。例如,曾有一种权威性的命题,那就是中国古代文化有许多“民主性精华”,这种认识和表述有些简单化,而且具有危险的误导性。半个多世纪的历史事实就是证明。我们曾严厉批判过“抽象继承法”,其实我国古代文化中有“民主性精华”之说本身就是“抽象继承法”。直接视为民主性精华不是正确的、科学的判断,而是一种粗疏,或是诗意的、审美的情感性期待,导源于时空距离的阻隔或伪爱国主义。症结就在于忽略了相异文化具有不可通约性、相异语言具有“不可译性”这一通则。更为准确的表述应该是:在中国专制仁道主义文化里,在以“民之主”为本位的文化里,有些可以创造性地转化为民主性的资源。这里“创造性地转化”是关键。要对旧文化进行“脱胎换骨”的、“立场”上的转化,要脱两千多年的专制仁道主义负面价值之味,习得人文主义思想精神,才能无误地挖掘出专制仁道主义中的有用的精华。这才是真正的“推陈出新”,不这样可能反为其所累,历史已证明了这一点。当然,要从古旧性里转化出现代性决非易事。

只要翻开我们近现代以来的某些文化著作,尤其是某些文学研究著作,为了寻找“民主性精华”,把古代或近代的人物、思想、事件、著作冠之以“民主主义”、“人道(文)主义”(不仅是伦理意义上的)、以及与人文主义有关系的“人本主义”(“anthropology”,而有时“humanism”也被译为“人本主义”。)的可说为数不少。如读者熟知的《红楼梦》,1950年代中期崛起的阶级斗争红学就先把它定位于人道主义思想、民主主义思想,1960年代又降格为初步民主主义思想。(有如社会主义变成社会主义初级阶段。)而且在

约20—30年时间内研究者一拥而上,群体性地学舌,蔚为大观,成为主流论点。翻翻1960年代几部权威文学史著作就尽知其详。在其他社会科学领域里这也是屡见不鲜的,一些古代论著或其某些论点,亦常常获得“民主性”或“民主主义”桂冠。

为了说明问题,我们再援举个别例证。李泽厚比较注意古代思想与近现代思想的不同,往往在“人道主义”等概念前面加上“原始”这一限定语以示区别^①,他还曾强调:“《史论》(即《中国古代思想史论》——引者)反对‘中体西用’说和‘文化本位’论,反对在发扬传统的口号下维护封建主义。不同意以孔孟的原始民主和入道观念来比拟混同西方近代的民主自由。”^②这区别无疑是正确的。但是,这种“原始的人道主义”指的究竟是什么?如果指的是与礼或仁相关的一系列与以专制为本质特征的仁道主义相关的价值,那么就会和指称自由民主人权法治这些人道主义范畴相抵牾;如果指的是中国“原始民主和入道”,^③那么这“原始民主和入道”究竟是怎样的?恐怕尚需论证。譬如,如何把它和仁道主义的专制本质剥离开来?况且,李泽厚还强调过:“中国的传统民主,是‘为民做主’,而不是人民做主;是清官好皇帝去‘贵民’,而不是民本身自贵。直到今天,也仍然经常看到这种不应有的思想混淆。把人民做主当成为民做主,这就混淆了古代和近代。”^④可见“原始的”这类限定语不能解决根本问题。二来也容易丢掉或置换,例如,随后,在上海复旦大学举办的首届国际中国文化学术讨论会上,李泽厚发言中谈到:“……中国人的人道主义渊源于孔

孟,与西方也不一样。西方的人道主义是从个人出发,强调个人的独立自由。中国的人道主义讲的是人们的相互友爱合作,互相帮助。”^①这里“中国的人道主义”可能还是“原始的人道主义”吧(抑或不仅仅是原始的了?否则它又与“中国人文主义”如何区别?),明显地是被限制在了伦理方面,但在中国,伦理与政治是分不开的,而政治又是专制政治,而且,“西方的人道主义”又决不限于伦理范围;更重要的是,渊源于孔孟的中国人的“人道主义”,——假设可以叫做“人道主义”(即使加上某种限定语)的话,讲的只是或主要“是人们的相互友爱合作,互相帮助”吗?本文则认为:渊源于孔孟的专制仁道主义讲的主要是专制政治伦理秩序,而主要不是什么普适的“人们的相互友爱合作,互相帮助”,即使也有“人们的相互友爱合作,互相帮助”的内容,也必须是服从专制政治伦理秩序的利益的。忽略了这一点也是忽略了中国的实际。或许认为,这不过只是某些偶然语言失误?也许未必如此简单。因为在现代语言观念中语言本身并不是单纯的形式。

黑格尔曾说我们太容易拿我们的思想方式去熔铸古代思想家,“中国人文主义”及其类似的种种说法,都没逃脱他这一判断。

四 文化交流悖论

人类文化的交流是自然的,也是必然的,在地球如村的时代更是如此。在交流中不自觉的误读吸收和自觉的辨析采纳都可能存在,二者也没有绝对的界限,当然后者优于前者,自觉有助于取优汰劣。但是,对于学术研究,严密的逻辑分析是不可或缺的。因为只有严密的逻辑分析才能去芜存精、取长补短,才能学习到异质文化的真正的长处。文化交流必然是有取有舍,但应是“先分后合”:先分清“你我”即“你我”的长短,然后才能取其精华,否则,囫圇吞枣,有时是凭民族自尊或“爱国主义”——爱祖国文化,对异

① “‘仁学’思想在外在方面突出了原始氏族体制中所具有的民主性和人道主义,……”,“这种我称之为原始的人道主义,是孔子仁学的外在方面。”见《中国古代思想史论》,页22、23。

② 李泽厚:《关于新儒学与现代新儒学》,《文汇报》1986.1.28。

③ “‘仁学’思想在外在方面突出了原始氏族体制中所具有的民主性和人道主义,……”,“这种我称之为原始的人道主义,是孔子仁学的外在方面。”见《中国古代思想史论》,页24。

④ 李泽厚:《启蒙与救亡的双重变奏》,《中国现代思想史论》,页45。请注意,此语所说“民主”是古汉语的“民主”,实指“民之主”,并可理解为“专制”,——现代汉语“民主”(democracy)的反义词。

① 《中国思维是实用理性思维》,据《人民日报》,1986.3.14。

质文化因不理解而加以歪曲,其结果不难想象。余英时指出:“文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。”^①20世纪的中国人外御多个强敌,内受多重专制压迫,或“天下”摆不下一个书桌,或把书桌扔掉,政治是个急性子,且长期强暴文化,所以中西莫辨,不免囫囵吞枣。

本文题所示“逾淮之橘”只是一个比喻,免不了跛脚,在“先分后合”之后,在科学的栽培管理条件下,新果完全可以胜过旧实。但必须首先有橘枳之辨,辨识得越清楚,消化融合得越好,文化发展越顺利;反之,则真诚学习也学不到手。以中国的情况来说,由于长期积淀的传统专制仁道主义的文化心态及与之相匹配的社会生活方式,使我们有的人很难摆脱它,在理解与借鉴天朝外来文化时,天朝心态与中体西用的路数时而重现,这或许也就是本文所不同意的以维护旧传统为底蕴的“中国人文主义”这一说法的根源。而且,人类各种文化并非可以一刀的,在宽泛地把人文主义理解为对人的关心的前提下,人文主义与专制仁道主义之间虽有本质区别,但二者也并非完全各自壁垒森严,并非毫无可以相通之处的。在若干年后,在中国真正实现了自由民主法制人权等等现代性价值,而且同时循着民间接接受的途径,剔除专制仁道主义的专制性质,有机地吸收其亲情友情等富于人情味的许多仁道要素,从而创造出现代性的“中国人文主义”,那时我们再标榜“中国人文主义”,就不会障碍历史前进了。这就是文化交流的悖论。

有一点需要说明的,本文绝非主张把传统如专制仁道主义一股脑儿抛弃和全盘西化。西方社会自有其许多问题,西方文明自有其许多局限,作为中国传统文化的专制仁道主义也并非一无是处。本文主张:对专制仁道主义这样的传统思想,必须置之于“死”地而后生,即进行换血式改造,在与警惕其专制性同时加以继承与创造性转化。关键在于我们对待这种遗产的应有的理性

的、科学的态度。确实应该问一问:孔孟圣人究竟给我们带来什么?为什么孔孟讲仁义说道德的告诫,两千多年来只能被历代统治者利用来进行统治?中国人的君(官)本位思想与专制仁道的深层联系究竟在哪里?反抗了百余年的外辱,经过了一个多世纪的努力奋斗,我们仍是发展中国家这一现实与专制仁道主义究竟有什么关系?中华民族是爱好和平的?但内部自相残杀从未断绝,原因何在?(近现代史上内部厮杀、暴政伤亡与外国侵略伤亡统计数字的对比将对国人具有重要教育意义!)这和我们压根儿就缺少自由、民主、人权、法治及其核心的个人主义,只有专制群体主义的仁道主义有什么关系?

理清此类问题,即深刻地认识并祛除其专制性质的内核,才能深入理解专制仁道主义这一宗遗产的正面价值,这或许需要多从民间接接受的角度去研究。这样才能发掘其与人文主义相嫁接的精神,创造性地转化并应用于现实。如,作为专制仁道基础的宗法制的专制性,必须严加批判,但亲子之情为西方所羡慕,在移植个人主义培育独立人格独立思想的同时,如何保持亲子之情,便是我们应该审慎加以考虑的。“民为贵”这样的命题思想只有在法治或加强法治的前提下才能实现。杜绝“杀人盈城”、“杀人盈野”的暴力循环也只能靠自由民主制度。许多关于个人修养、关于教育、关于人情等的名言也以君权绝对为前提,不能毫无条件地转换成现代意识,等等。

我们对“中国人文主义”及其所引发的争论如此认真,不止是因为索绪尔所说能指的变化常引起观念的变化^①,更重要的是语言具有某种本体性的性质,它来源于历史、文化语境,并作为创造性力量之一参与其中,其作用难以估量。在东西方文化进一步交流的今天,我们不该忘记,在跨文化交流和跨语际传通中用西方的概念框架中国的实际,是一百多年来常有的事。如果粗心或以意为之,其后果却不免令人难堪。任剑涛指出:“以文化传通对传

^① 《试论中国文化的重建问题》,载余英时:《中国思想传统的现代诠释》,页59。

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,页167。

通对象应当尽量保证原汁原味来讲,传通操作者必须以‘正本清源’的理论功夫作为基础,否则,尚未传通味已先变。相沿以下,传通后的原观念便必然走样。原观念在新的文化土壤中的生长自然也就难以期望。”^①人文主义及其相关诸价值难以在我国生根,原因很复杂,其中文化和语言是责无旁贷的。转化的创造性有赖于名正言顺,求名正言顺必须先理论上正本清源。这样才能主动地利用文化交流悖论,发扬光大民族文化。

^① 任剑涛:《自由主义的内在困境》,《东方文化》,1998.6。