

二十世紀中國的保守主義

陶東風

首都師範大學中文系

摘要 本文反思現代中國思想界的保守主義。在簡要梳理“保守主義”的西文原義，並總結現代西方保守主義政治哲學的幾個基本命題之後，就現代中國保守主義區別於現代西方保守主義的若干基本特徵進行論證。文章探討了現代中國保守主義與民族主義的關係，指出在現代中國的特定語境中，保守主義被納入了民族主義的框架，時間上的維護傳統(保守主義)與空間上的抗拒西方(民族主義)在相當程度上重疊，並由此陷入認識與價值上的盲點與誤區，文章的結論是，如何超越民族主義是中國保守主義未來發展的根本課題。

保守主義與激進主義的雙峰對峙，是十九世紀至二十世紀中國文化論爭的基本主題，它劃分出了中國知識分子兩大基本陣營及其不同文化價值取向。直至九十年代，這一界分似乎還仍然在延續。九十年代中國文化界知識界的一個重大論爭主題就是如何評價“五四”時期激進的反傳統主義和文化保守主義，如何重新理解中西方文化關係，這成了轉型期知識分子分化的一個重要標誌。原先被文化史與學術史極大地遺忘的保守派人物，如辜鴻銘、梁漱溟、杜亞泉，以及學衡派人物，如陳寅恪，正在成爲今日學人研究的熱點。但是，目前中國學界對於保守主義的興趣以及相應的對於激進主義的反思，是在相當複雜的國際、國內文化語境中出現的，其中特別值得注意的是民族主義與社會主義的捲土重來。後者又在很大的程度上決定了九十年代保守主義的誤區，尤其是它與近、現代以及當前(九十年代)文化民族主義的血緣關係。因此，從中西比較的角度分析保守主義在中國由於與民



族主義的緊密勾連而呈現的不同於西方的種種特點，將是一個十分有意義的課題。

一 保守與保守主義的基本含義

保守主義與激進主義本來都是源自西方的概念，但是在中國的文化界知識界，這兩個概念被用得極其混亂。¹ 有些中國語境中的所謂“保守主義”，在西方恰好意味着激進主義，而有些中國的所謂激進主義，在西方或許被當成保守主義。即使是在中國本土，保守主義與激進主義的含義也是顛來倒去，混亂不堪。比如，在毛澤東的時代，鄧小平是走資派，而走資派即是保守派；而到了華國鋒的時代，原來的走資派(保守派)成了改革派(激進派)，原來的革命派(激進派)倒變成了保守派。職是之故，在開始對於中國的保守主義作深入的探究之前，最好是梳理一下該詞在西方的原義。

先撇開中國的特定語境不談，讓我們先看看“保守主義”(conservatism)這個詞在西方的基本含義。應當指出，即使是在西方，保守主義也不是一個非常嚴格意義上的學術概念，它的含義因時代的變化而變化。

一般來說，保守主義的含義可以大致歸為兩類，一是指人的天性中的保守傾向，一是指一種特定的政治學說或政治意識形態。前者是人類的一種特定性格、天性或世界觀，其特點是維護既存秩序，讚揚習性、尊重成見。這些習性與成見把人的變化衝動限定在習慣的框架中。由此，有人不無道理地比喻說，如果說激進主義是青年人的心理特點，那麼，保守主義則更多體現了成年人的性情——更穩重，更珍視在自己的生活經歷中積累的經驗。英國著名保守黨政論家休·塞西爾(Hugh Cecil)在其《保守主



義》一書中，把這種意義上的保守主義稱作“一般的”或“天然的”守舊思想，亦即廣義的保守主義，它是“人們心靈的一種傾向，那是一種厭惡變化的心情”。²

作為現代政治學說或政治意識形態的保守主義則出現於十八世紀的九十年代，塞西爾稱之為“現代保守主義”。它雖然受到作為天性的保守主義的影響，但並不只是保守天性的產物。它的出現肇因於法國大革命這一具體的歷史事件，而其理論上的代表人物即埃德蒙·伯克(Edmund Burke, 1729-1797)。伯克的《法國革命沉思錄》³標誌着現代保守主義的誕生，也為它提供了最為經典的闡釋。正如美國哥倫比亞大學教授尼斯比特(Robert Nisbet)在他的《保守主義：夢想與現實》這部研究現代保守主義的專著中指出的，保守主義到了大約一八三〇年才在英國成為政治話語的一部分，但它的哲學真意產生於一七九〇年伯克的《法國革命沉思錄》，“在很大程度上，保守主義的核心主題在過去二百年中不過是伯克反思法國革命主題的擴展”。⁴

一般而言，現代保守主義與激進主義的基本區別表現在對歷史傳統、現存秩序以及社會變革的看法上。尊崇歷史傳統，維護現存秩序，反對激進革命，是保守主義與激進主義的基本區別。它認為，任何社會實在都可以在其歷史發展過程中找到。因此，對政府而言，最可靠(儘管不是唯一)的指南是：不要輕易干擾早已建立的制度。與此相應，保守主義倚重經驗(因為經驗常常是歷史地積累的)而懷疑理性，尤其是人通過理性的設計人為地創建社會秩序的能力(後者正是包括法國革命在內的所有激進主義的基本理論前提)。在這種思想的指導下，保守主義對社會變革採取了一種審慎的態度。如果將社會看作是某種生物的話，那麼保守主義者更願意修剪枝葉，而不想毀壞根基。相反，激進分子則主張將傳統連根拔起、徹底摧毀。他們相信只有對社會和人類自身實行革命性的變革，才能將我們從極其不公正的社會中拯救出



來，創建一個與以往沒有任何聯繫的嶄新的社會與嶄新的人性。一般而言，所有反對此類革命性社會變革的人都是保守主義者。

可見，保守主義並不是絕對排斥變革，而只是不贊成革命性(根本)的變革，將保守主義等同於敵視任何變革是一個錯誤。問題毋寧說是變革的根源與方式。所有激進分子的特點是：尋求一個大規模的變革，在此之後一個變得完美的社會將不會再變。由於這一原因，激進主義的變革常常由某個黨派或其他社會組織通過大動員而進行；而保守主義則主張，變革應當在社會中自發產生而不是由政府或其他組織着意推行。

保守主義對於法國大革命的反思，在思想與理論的層面上關涉到了大革命的幾個思想根源，尤其是唯理主義、自然權利觀念以及個人主義等啓蒙主義信條。在伯克以前的霍布斯(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)、盧梭(Jean J. Rousseau)等的著作中，個體的存在被認為高於傳統社會，而伯克則改變了這一個體本位的視角。他在《法國革命沉思錄》中批駁了導致法國革命的自然權利觀，從而在十八至十九世紀的思想轉變中起到了關鍵的作用。可以說，保守主義是反啓蒙的產物，它是對啓蒙哲學中的個人主義與理性主義的反動。伯克堅信，法國大革命中的極權專制主義和恐怖主義是與這些啓蒙思想的信條被運用到政治中緊密相關的。這是一種以自由為名的恐怖主義，以人民為名的極權主義，以拯救人、重新塑造人為名的專制主義。伯克指出：在此之前的歐洲，沒有任何一場革命如此堅決地獻身於人的拯救以及人的徹底的精神重塑，他們意欲砸爛所有干擾革命人的塑造的機構。

在總結法國革命教訓的基礎上，伯克闡釋了保守主義的六個論題，它們分別被概括為：



首先，伯克強調指出宗教的重要性以及宗教之被國家承認的意義。其次，他真心實意地憎恨和譴責政治改革或社會改革過程中人們侵犯個人權利的行爲。第三，他攻擊革命的平等觀念，認爲等級和地位的差別是實際存在的和必要的。第四，他擁護私有制，認爲它本身就是對社會幸福至關重要的神聖的制度。第五，他把人類社會看作一個有機體而不是一個機械體，是一個有許多奧妙之處的有機體。第六，同關於社會的有機特性的這種理解密切相關，他竭力主張必須同過去保持連續性，盡可能使變革逐步進行和盡可能不去打亂原來的正常秩序。⁵

可以說，這是迄今爲止依然有效的對於西方現代保守主義基本含義的概括。

由於篇幅的限制，在此我們不可能逐條闡釋西方現代保守主義的所有方面，而只能選擇其與下面將要分析的中國現代保守主義形成對比的幾個要點作稍爲詳細的闡述。

現代保守主義的價值內核是“自由”，因而更準確的說法應當是保守自由主義。這使得它一方面區別於某些非西方國家中以維護傳統專制主義爲目的的所謂“保守主義”（就這個詞的字面意義而言），同時也區別於肇始於法國盧梭的激進自由主義。自伯克開始，保守主義在論證自由時就將自由與秩序、權威相聯繫。伯克在《法國革命沉思錄》中稱：“我所意指的那種自由，是與秩序相聯繫的自由，它不只是與秩序與美德共存的自由，而且是離開了秩序與美德就根本不存在的自由”。⁶ 伯克認爲，一個社會存在的首要條件是對個人激情與自然傾向的抑制，因爲後兩者都有反秩序與反權威的本能衝動。在伯克看來，自然權利說的致命之處是無視由傳統與社會禮俗所代表的權威。盧梭與其他一些人關注的只是與個人和國家的要求相關的自由，而保守主義者認爲



這樣做忽視了其他存在者的要求，如家庭、宗教、工團以及其他要求一定自主性的機構。這是一種社團的自由，爲了發揮社團的必要功能，就必須有這種自由。伯克堅持認爲，自由問題是與權威的三角形不能分離的，這個三角形分別包括：**個人**、**國家**以及處於兩者之間起調節作用的**群體**。區分自由主義、社會主義與保守主義三種政治意識形態的標準，不只是看其對個體與國家關係的處理，同時還應當加入第三種因素——群體結構或關係結構。法國革命的教訓是，其所聲稱的個人權利與國家權力的正當性(來自自然法的傳統)摧毀了像家庭、教會、行會這樣的社會中間組織，而保守主義哲學則強調用個人／社會協作群體(社團)／國家的三方關係代替個人／國家的二元結構，它的關注核心是社會中間組織以及私有財產的權利，而反對以自然權利理論爲基礎的個人主義，同時也反對國家主義。尼斯比特認爲：在三種政治意識形態中，社會主義是最不關心中間群體權利的，因而，社會主義與保守主義是對立的兩極。

權威問題的核心是國家權力的安排問題。從伯克開始的現代保守主義都十分重視限制政府的權力，因爲這是保證個體自由的重要環節。伯克認爲，政府的權力應當限於與國家有關的事務，也就是真正是公共性質的事務，如公共安全、公共和平、公共秩序、公共財富，而不能干預私人領域。在這一點上他與亞當·斯密(Adam Smith)完全一樣，而以後的保守自由主義者也一直在重覆同一主題。比如哈耶克(Frederick A. Hayek)反覆申述，爲了防止剝奪他人自由的強制行爲，就必須保證個人有一個私人領域，“私人領域本質上就是個人所控制的、一個包括私有財產在內的區域”；⁷而“在社會主義的條件下，國家控制着個人行動所必須依賴的各種基本資料，這樣個人就不可能有一個私人領域(也就是說，至少在生產資料方面不可能有私有財產)。而在一個沒有私人領域的地方，強制當然就是司空見慣的事情了”。⁸我們完全可



以在文革中找到對於哈耶克這一洞見的佐證。文革時期的“抄家”、撕拆私人信件就是對於私人領域的最粗暴侵犯。事實上，在中國的一段相當長的歷史時期，黨和政府干預私人領域(有時是以“組織關心”的名義)乃是天經地義的事，像戀愛、婚姻、家庭等典型的私人事務，都要受到組織的“關懷”。

保守主義者有時還把上述分域自治的思想與宗教學說聯繫起來。比如伯納德就認為，不同的機構是從上帝那裏分享自己獨立的權威，它們平等地存在於家庭、教會與政府中，而且它們在自己的領域中是至高無上的，因而家庭的權威以及由此而帶來的家庭的自由或自主是神聖的，教會與政府都不能施之以特權。政府、教會與家庭都有屬於自己的職責與適當的權威，不更大也不更少。專制就是產生於一個領域對於另一個領域的壓制中。法國革命中國家的全權就是來自它對於家庭與教會領域的蠻橫入侵。

從自由原則自然延伸出自由對於平等的優先性。尼斯比特指出，“保守主義哲學中最為基本的原則是自由與平等之間內在的、絕對的不相容”。⁹ 不相容性的來源是這兩種價值目標的對立。自由的目標是保護個體與家庭的財富(這裏的財產是一個最廣義的用法，包括物質的與非物質的)；而平等的目標則是對於不均等地享有物質與非物質的價值加以重新分配或徹底抹平。保守主義認為這樣做只能剝奪個體、尤其是最優秀、最出色的個體的自由。

這是自伯克以來保守主義在自由與平等問題上所持的基本觀點。伯克認為法國革命與美國革命的區別就在於美國的革命以自由——脫離殖民統治的自由以及由法律保障的人民與個體公民免於專制政府暴政的自由——的願望為動力；而法國的革命在一開始就把平等與國家當作兩個支配性的價值，而這兩者都可能是暴政的工具，也是腐蝕公民自由的社會條件與道德基礎。在伯克看來，法國革命對於權利的聲明、以及它的機構與法律，其致命之



處在於把自由的着眼點由個體轉向了國家，雅各賓派所說的自由是作為國家共同體的人民反抗所有群體(groups)的自由。自由的最高類型被認為不是“免於...”的自由(即所謂“消極自由”)，而是“想要...”的自由(即所謂“積極自由”)，即是想要加入大於個體的共同體或事業的自由(如“社會契約論”中所言)，認為“自由就是在於個體整個地把自我以及他的財產，包括權利，交給絕對的共同體。這就是從盧梭到列寧對於真正的自由的集體主義解釋”。¹⁰ 保守主義認為：權力就是權力，無論它是產生於一個人還是所謂“人民”，它都是壓迫性的。即使是“人民”也不能享有絕對的權力，因為“人民”也會把自己的意志強加於少數人，從而導致新的專制(人民專制)。如上所述，保守主義偏愛中間性的社會共同體在維持社會秩序中的作用，正是這些共同體在個體與更大的政治權力(如中央國家)之間進行調節，這是保守自由觀(conservative view of freedom)的基礎。法國革命中的受害者正是這些由個體組成的群體——家庭、階級、協會、共同體、行會。保守主義認為，當像家庭、共同體、協會等群體的權利受到中央國家的摧毀，當個體獨自面對國家的時候，個體自由的真正的防衛之牆就會馬上倒塌。保守主義的立場是，中間性的社會組織作為個體之間的調節機制是有價值的，同時作為對於國家權力的緩衝力量更是不可或缺的。它抵銷了社會主義國家以及它的平等號召的迷惑力與煽動性。正是在這個意義上，保守主義最少支持二十世紀個人主義的自由主義，因為它認為這種自由主義將導致個體分離為原子式的碎片，而這些原子式的碎片正是極權主義的土壤。所以，保守主義對個體自由主義的主要指責是，自由主義是極權主義的犧牲品。自由主義反對傳統的權威，削弱了社會組織結構，使得大眾類型的人(mass-types of human beings)迅速擴大。結果這種個體自由主義以它自己的方式招來了極權主義統治。著名保守主義者艾略特(T. S. Eliot)曾經說：“通過砸爛人的社會習



俗，通過化解他們的自然的群體意識，自由主義可能為它所反對的東西開道。”¹¹

平等並不比個人主義自由觀更受保守主義的歡迎。保守主義堅決反對平均化、齊一化，反對人為地消滅差異。無論何種指向結果平等的機械平等主義，在保守主義者看來都既危及到個體自由，也危及到群體自由。保守主義的一個原則立場是：自由不能脫離固有的差異與多樣性，不能脫離變化的而不是固定的機會。通過人為的(尤其是政府行為的)方式、為了平等的目的剝奪私有財產或重新分配財產是保守主義絕不能接受的，它正是保守主義不懈批判的對象。

現代西方保守主義的第三個基本信念是自由財產神聖不可侵犯。它認為：對於文明人而言，財產權比生命權更為重要。這體現了保守主義對於財產的極端重視以及私有財產神聖不可侵犯的原則立場。在保守主義者看來，人的自然生命不過是原始之物，不過是我們視作文明價值的基礎而已；而“幾乎所有使得我們比野獸更為重要的東西，都與我們對於財產的擁有相關”。¹² 伯克也堅信，對於財產的蔑視乃是其他罪惡的根源。財富不僅是人的外在的附屬物，不只是人的需要的無生命的奴隸，它在文明的其他因素之上，是人之人性的基礎。

但是對於私有財產神聖性的強調與維護絕不意味着保守主義不關心窮苦人的悲慘境況，只是它主張通過中間性社會群體的調節而不是國家干預來濟貧救窮。保守主義者認為，開始於家庭，包括教會與鄰里在內的群體組織就是為了相互幫助而產生的，在中間性的協作機構中，必然產生互助與博愛，只是它採用民間互助的而不是從上到下的方式。這些群體本質上是調節機構，它們更接近個體，是個體的自然同盟。政府的首要目的是留心保護培養中間性群體存在的條件；相反，國家政府如果超越這些群體，



直接劃定個體的類別，直接管理他們的福利，必然會破壞這些群體的效率，甚至取消其存在。¹³

在概括了現代保守主義的基本信念以後，我們可以看到，保守主義的這些特點使之與自由主義和社會主義處於既相聯繫又相區別的關係中。一般認為，保守主義、自由主義與社會主義是人類社會三種主要的政治思想與政治制度(政治實踐)。但在塞西爾看來，保守主義在政治實踐的層次固然是同自由主義和社會主義對立的；然而作為一種政治思想體系而論，它並不同這二者截然對立。首先，就與自由主義的關係而言，保守主義決不反對自由，這是因為一方面保守主義尊重既成的制度，而自由的原則已經是英國的立憲制度的宗旨；另一方面，保護個人的權利這一保守主義的原則同時也是自由的靈魂。但是保守主義明確反對法國式的激進自由主義(通常也被籠統地稱為“自由主義”)，因為在它看來，這種所謂的“自由主義”實際上是雅各賓主義，它“比保守主義更有可能受到誘惑去侵犯自由的原則；這是因為，那些急於採取迅速行動和盼望在有生之年完成其所愛的計劃的熱心改革家感到，如果不限制自由和損害個人的財產權，他們就不可能追求他們所念念不忘的目標”。¹⁴當自由主義求助於國家的權威來實現其自以為是“自由”的社會目標時，它就走向了專制主義(即自由的反面)。

至於保守主義與社會主義的關係，塞西爾說：“‘保守主義’在進行社會改革時，一定會屢次發現它自己至少在同情社會主義的某些目標。”¹⁵也就是說，保守主義與社會主義在同情貧窮者這一道德目標上可以說是一致的；但是它堅決反對社會主義的實踐，堅決維護資本主義制度及其基本價值，尊重個人、教會及其他社會團體的財產權，雖然也同情貧困及其帶來的種種弊端，但是堅決不能容忍以侵犯個人(主要當然是富人)財產權利的方式——即社會主義的方式——來均貧富，因為這樣做違反了自由正



義原則。這樣在保守主義者看來，社會主義的實踐包含有雅各賓主義的因子，“雖然雅各賓派確實達到了任何通情達理的社會主義者都不會想要追隨的程度，但在社會主義的語言中卻有時帶有雅各賓主義的色彩”。¹⁶ 兩者的共同之處就在於爲了實行一項考慮不周的改革計劃而要清除一切制度的傾向，因爲這只能導致專制主義。塞西爾強調指出，反對雅各賓主義，亦即專制主義，是保守主義的“最重要的基本特徵”，“只要能夠說服社會主義者一絲不苟地尊重正義原則，放棄他們那種帶有復仇心理一切痕迹的綱領，那就沒有甚麼事情能夠妨礙保守黨人逐一根據其優點來仔細考慮他們的建議了”。¹⁷

二 被納人民族主義的保守主義

在介紹了西方保守主義的基本含義以後，可以發現：如果停留在表面的平衡比較，我們當然不難在中國的保守主義知識分子(如辜鴻銘、梁漱溟、杜亞泉等)的言論中“發現”或“找到”與西方保守主義的“相似性”，比如強調歷史的延續性以及社會的有機性、連續性、尊重傳統權威，要求在維護現存秩序的前提下穩步地謀求社會的進步與改良、尊重等級秩序、蔑視群眾、維護權威、反對激進的全盤式的社會變革等等。然而西方保守主義與中國現代保守主義的差異或許是更有意思、更值得關注的。而在所有差異中最爲突出與關鍵的是，中國知識分子的保守主義一般是與其民族主義傾向結合在一起並被納入到民族主義的框架中，從而偏離了西方保守主義的許多基本價值取向。

衆所周知，在西方，激進與保守的基本語義一般是被錨定在本民族的歷史縱向軸上，是指對於歷史傳統與現存秩序的一種態度，主要與時間觀念相關；但在近現代的中國，保守主義(以及激



進主義)的含義卻由於加入了民族文化間的關係而變得複雜，不但與時間觀念，而且與空間觀念相關。易言之，在中國特定的語境中，激進主義常常與反傳統或全盤西化聯繫在一起；而保守主義則常常是維護中國傳統文化，尤其是儒家倫理道德、精神文明的同義語，其立場不僅體現在對歷史傳統的態度上，更體現在對民族文化(包括中國與西方)的態度上。在中國，自近代以來，“新”與“西”、“舊”與“中”基本上是同義的，至少是交叉的，所以追新與西化、守舊與中國本位也差不多是同義詞。這表明，激進與保守在中國具有特殊的、與西方不盡相同的含義。這種不同從中西方保守主義的起源上即已顯露。西方保守主義的批判對象、也是導致保守主義出現的社會原因(無論是法國大革命、工業化還是社會主義)都是來自**西方文明內部**，而它要維護的也是西方文明內部的傳統，因而無論是維護還是批判，都不存在民族自衛或民族反抗的意味；而中國近現代的保守主義則是起於對於**異族**(西方)現代性衝擊的回應，因而它之強調中國傳統社會與文化的意義從根本上說帶有強烈的民族自衛與民族反抗的色彩。因而儘管如艾愷所說，所有的文化保守主義(文化守成主義)“都厭惡個人的物質私利，懷疑或者直率地敵視工業化的結果，特別是現代化的緊張生活”。¹⁸但是西方保守主義的反工業化、反現代化與中國(以及其他第三世界國家)的保守主義之反工業化、現代化的區別在於，前者沒有民族主義色彩，而後者則被納入了民族主義的框架之中。如果套用現代化理論的一個術語，西方的保守主義是**內源式的**(如同它的現代化)，而中國的保守主義則是**外源式的**(如同它的現代化以及所謂“激進主義”)。

我們習慣所使用的文化論爭中的三大派別的分類，即保守派、西化派與折衷派，典型地體現了古今與中西的這種重疊同構關係。所謂“保守派”，從中國文化自身的歷史與時間語境上講，是復古派，而就其對於西方文化的態度而言，就是國粹派(反



西化派)；與此相似，所謂“西化派”實際就是激進派，因為在中國，古、今常常被等同於中、西，中國文化被認為是古代的文化，而西方文化被認為是現代的(今天的)文化，所以**時間上的否定過去與空間上的認同西方基本上是一回事**，而在**時間上的維護傳統與在空間上的拒斥西方也從來難分難解**(儘管中西方的學者一致指出，現代化不等於西化，因為從社會學的角度說，現代化所包含的工業化、城市化、世俗化等具有全球性的普遍意義；但是，這種所謂的“現代社會”畢竟最早出現於西方國家，因此現代化必然帶有西方化的意含，西方模式與現代模式從一定意義上講是一回事)。這樣，中國近、現代的保守主義，或者一般所說的改良主義，就包含了兩個含義，一方面，它強調在基本維護與繼承中國傳統政治制度與文化價值的前提下對社會的結構與文化的價值進行逐漸的改造；另一方面，它還指對於西方文明採取審慎的、局部吸收的態度。從這個意義上說，“中體西用”、“中國的精神文明、西方的物質文明”這些旨在維護中國文化基本價值的關於社會文化的重建設想，大致可以歸入保守主義。

被納入民族主義的中國保守主義作為對於西方現代性衝擊的一種回應，其特點是：認為西方文化(主要是西方現代文化)在促進物質文化發展的同時，使精神文化(主要是倫理道德)陷入了極大的危機(如物質主義、拜金主義、個人主義、技術主義等)，這也被認為是整個世界文化的危機(因為整個世界都唯西方是從)；而中國的文化則恰好可以彌補這一缺陷，因而代表了西方未來的文化，也代表了世界文化的發展方向，它是拯救西方文化與世界文化危機的唯一良方。這幾乎是所有保守主義者的一致口徑。比如辜鴻銘認為，歐洲人先是用教士，後是用軍警來維持社會秩序，結果是導致文明崩潰，群盲專制。他對於歐洲人民的忠告是，既不要招回教士，也不要招回群盲，“而只需招進中國人，招進那擁有良民宗教、歷二千五百年之久，用不着教士和軍警，卻



生活在和平之中的真正的中國人”。¹⁹ 他無比自信地斷言，“我要喚起歐美人民注意的是，值此文明瀕臨破產的關頭，在中國這兒，卻有着一筆無法估價的、迄今為止毋庸置疑的文明財富。”²⁰

“歐洲人民於這場大戰之後將在中國人這兒找到解決戰後文明難題的鑰匙”，中國人“擁有歐洲人民戰後重建新文明的奧秘”。²¹ 而這個鑰匙當然就是“良民宗教”，即孔子學說。另外一位現代保守主義的代表人物詹父(杜亞泉)在這一點上與辜鴻銘只有程度之別而無本質不同。在〈靜的文明與動的文明〉、〈戰後東西文明之調和〉、〈迷亂之現代人心〉等文章中，詹父一再指出：西洋的物質文明在戰爭期間已經陷於絕境無疑，“而吾國固有之文明，正足以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮者”。²² 他雖然不至於完全抹煞西方文明的價值，而主張中西調和，但認為要以東方的“靜的文明”為主來“統整”西方的“動的文明”。

相比之下，梁漱溟為中國文明辯護的策略是較為特殊的。他怒斥“調和”是一種糊塗觀念、“根本不通”，同時也不認為西方文明只是物質的或技術的文明。他把包括東西方三大文明類型——中國、西方、印度在內的民族文化不同類型分別鑲嵌到世界文明的“整齊好玩”的同一進程中，西方文明代表了人類文明的第一階段，中國文明代表第二階段，印度文明則代表第三階段。今天的人類文明於第一階段(以西方為表率)已達於鼎盛並露危機，因而轉入第二階段已是“不容懷疑”(順便指出，在保守主義陣營中，梁漱溟行文語氣之專斷是最為突出的，可與激進主義陣營中的陳獨秀“媲美”)的事實。所以中國的文明雖然因早熟(不經第一階段而直入第二階段)而悖論式地“落後”了，但是(更為悖論式地)這種“落後”換個角度看恰是“超前”。從這裏也可以看出，中國的文化保守主義表面上看是反現代化取向的，但實際上，它本身就是一個空前現代的現象，作為對於現代問題的一種



獨特回應，它表現出了一種超越現代的努力(今天大陸的東方文化復興論也是如此)。但是問題在於：

1. 中國文化的世界意義與未來意義，都並不等於它的本土的、現實的意義。這是因為西方國家與中國處於不同的歷史時期，它們所面臨的是不同的問題。同樣，世界的未來與中國的現實所面臨的也是不同的、至少是不盡相同的問題。這樣，接下來的質疑就是：即使中國的傳統文化價值確實能夠解救西方今日與世界未來的危機(如所謂物質主義、技術主義、天人分裂等)，它能夠解決中國當前的問題(強國、趕超式現代化)嗎？

2. 保守主義者是在明確承認中國傳統文化不能強國甚至是在反對現代化的前提下論證其意義的，這表明它超越了強權即真理的實用主義價值取向，並不把強力作為衡量文化的最高的或唯一的尺度，這是它高於激進主義的地方(激進主義更多是功利主義的)。杜亞泉在他的一系列文章中反覆強調：不能以強力論道德、辨是非，否則就是“強力壓倒一切主義”，“無所謂正，無所謂義，惟以強力貫徹者，斯為正義”。²³ 這必然導致強盜哲學。梁漱溟更是把文化放在政治意義的國家之上，把國家建設與一種普遍的文化價值關懷結合起來思考。正如艾愷所言，梁漱溟渴望尋求“共同的價值與共同的真理”，“不能允許國家政權的利益摧毀文化，因為他根本上是一個維護某種模式的文化主義者，而不是一個獻身於中國政府的國家主義者”。²⁴ 在這裏，“獻身於國家政府”是個重要限定，**不獻身於國家政府不等於不獻身於民族(儒家)文化**。事實上，文化保守主義所弘揚的那套所謂“世界的”並代表未來的精神文明，雖然在表述形式上具有超民族的普世性，但就內容實質而言，則不外乎中國的傳統文化(尤其是儒家文化)。他們把傳統文化表述為世界文化的目的與動機依然是要通過這種話語的轉換，抵制(至少在道德倫理層面)西方文化。正是這一點使得文化保守主義者雖有世界主義的外表，骨子裏依然是



民族主義者，依然具有排他性。由於他們把中西方的文明作精神／物質的二分，並認為中國的精神文化完美無缺，所以看不到中國文化即使在精神價值的層面依然不是完美無缺，而西方的精神文化也不是一無是處。結果自然是決不承認中國文化即使在人文精神、道德倫理上也有與西方“折衷調和”之必要。

當保守主義被納入民族主義之後，一個嚴重的結果是，雖然西方現代保守主義的靈魂與核心一直是對於自由的捍衛，但由於中國傳統文化與社會制度缺少的正是自由，尤其是個人自由與社會中間層的自由。中國的國家意識形態，即儒家文化最為缺少的正是自由的精神，而當它在先秦以後被不斷政治化、意識形態化以後，更是片面突出了“禮”而淡化了“仁”（當然“仁”本身也不同於自由主義的人道主義），個體被納入了嚴格的等級秩序（無論是家庭的秩序還是國家的秩序）中，對於與君權可畫等號的國家權力沒有任何有效的制約。正因為這樣，以民族主義為內核的保守主義不能不與自由在學術義理與社會實踐上均呈現難以緩解的緊張關係。事實上，我們在中國現代保守主義的言論中，很少看到對於傳統文化與傳統制度中的專制主義的認真反思與批判，或者對於個人自由與社團（社會中間層）自由的強調，其中的極端分子，如辜鴻銘，則完全站到了自由精神的對立面，以致於連裹腳、納妾等都要不遺餘力地加以辯護，由此也就不難看出，他的所謂“良民宗教”不過就是奴隸宗教的美稱。

三 中國保守主義的社會主義取向

保守主義在中國與民族主義的這種深刻勾連，不但導致對於自由宗旨的偏離，同時也使得中西方的保守主義在許多方面都表



現出深刻的分歧或貌同而實異，而對於資本主義與社會主義的態度則是其中重要一項。

西方保守主義對資本主義的態度是一個複雜的問題。由於保守主義之所守、所保的具體內容要視當時的現實秩序是甚麼而定，所以，在資本主義剛剛萌發的初期，英國的保守貴族爲了維護當時的現實(即封建秩序)，對於資本主義採取了批判的態度；但是，到了資本主義秩序已經確立的現代，西方的保守主義成了資本主義秩序的維護者，而對激進的社會革命——即社會主義——則採取了極端的敵視。兩者雖然於終極道德上並無重大分歧，但在具體的經濟政治建構上取道迥異。西方現代保守主義堅持自由對於平等的優先性，尤其反對平均主義，從亞當·斯密、伯克，到托克維爾(Charles Alexis de Tocqueville)，再到哈耶克等，作爲政治意識形態的西方現代保守自由主義，在堅決維護資本主義的基本原則，如私有財產制度及私有財產的神聖性，市場經濟體制，自由競爭原則，反對政府對於經濟及其他社會生活的過多干預，堅決反對社會主義及其平均主義的分配原則等問題上，是相當一致的。這樣，西方現代的保守主義，或至少是其主流，其擁護資本主義。反對社會主義的取向當無異議。

然而，中國現代知識分子中的保守主義卻具有明顯的反資本主義、親社會主義的傾向，這使得它對私有制以及與之相關的一整套價值取向與制度設置，特別是利己主義的價值觀、私有財產制度、自由市場經濟體制，乃至於工業化幾乎都持反對態度。

從當時的時代背景上說，這種反資態度也與當時西方知識界內部由於一次大戰引發的反資氛圍相關。梁漱溟斷言中國不能走日本的資本主義道路，舉出的兩個理由分別是：1. “近代資本主義的路，今已過時，人類歷史到現在已走入反資本主義階段，所以不能再走此路”；²⁵ 2. “近代工商業路爲私人各自營謀不相顧的，不合現在國家統制經濟計劃經濟之趨勢”。²⁶ 辜鴻銘指出：“人



們往往認爲今日世界的主要敵人和危險是德國軍國主義，我則以爲它們恰恰是我們自身的自私與怯懦，這二者結合，從而產生了商業主義。這種商業主義精神籠罩世界各地，尤以英美爲最，它構成了當今世界的大敵。所以我以爲，今日世界真正的，最大的敵人是體現在我們身上的商業主義精神，而不是普魯士德國的軍國主義”。²⁷ 同時，作爲辜鴻銘在愛丁堡大學的導師，英國十九世紀思想家卡萊爾 (Thomas Carlyle) 的激烈抨擊資本主義的思想言論對於辜鴻銘產生了極大的影響。另一位保守主義的代表人物杜亞泉在〈戰後東西文明之調和〉中用階級分析的方法預言：戰後西方社會的經濟必將走向社會主義，因爲競爭性的市場經濟已經帶來國際、國內嚴重的社會衝突與文明潰敗，也是此次戰爭的根源，“創巨痛深，則必有所警覺”。²⁸

中國保守主義者對於資本主義的批判常常集中在道德批判上，他們認爲資本主義的重商重工破壞了傳統社會的道德。這一點在三十年代的那場以工立國還是以農立國的爭論中體現得最爲明顯。捲入爭論的保守主義者 (如梁漱溟、章士釗、董時進、龔張斧等) 幾乎都反對以工商立國，而其主要原因就是工商主義破壞了農業文明中純樸的道德傳統。比如章士釗 (行嚴) 之反對以工商立國而強調以農立國，就是因爲歐洲工商立國的結果是“道德習慣政治法律，浸淫流衍”，敗壞了社會風氣。比如日本工商發展的結果是“淫巧溢於都市，機變中於人手”。²⁹ 他還把農國與工國加以比較說：“農國政尚清靜，以除盜安民，家給人足，爲興太平之事。工國則言建設，求進步，爭於物質，顯其功能。農國說禮儀，尊名分，嚴七數。工國則標榜平等，一切脫略，唯利之便”。³⁰ 概括起來說，農國是“欲寡而事節，財足而不爭”，而公國則是“欲多而事繁，明爭以足財”。³¹ 如果說章士釗的傾向性還比較隱蔽的話，那麼，龔張斧就顯得直截了當多了，其《農化蠡測》曰：“竊以爲立國之道不在物質之文明，而在風俗之淳



厚。不在都市之華美，而在鄉村之安。”³² 接着他就一一列舉了工國的弊端與農國的優勢(當然大多是道德方面的)。比如兩極分化導致階級鬥爭，“長猜嫌之惡性，墮互助之良能”；³³ 物質的增長導致華美的都市的出現與社會風俗的糜爛，喪失儉樸的人性，道德墮落。總之，工業文明帶來“都市之淫奢，盜賊之充斥，人心之澆灑，風俗之頹敗”，³⁴ 這些都必須通過提倡農業才能“返樸還淳”，否則將是“國性必至漸滅以盡，而國亦將不國矣”。³⁵ 顯然，保守主義者談的是經濟問題，而立場與思維方式則是道德本位的。他們考慮的不是發展生產而是維護道德的純潔。這種言論不禁使人想起上世紀末、本世紀初的清末遺老對於西方奇技淫巧的痛斥。其思維模式與價值取向實在是太相似了。

更值得注意的是，中國現代保守主義對於資本主義價值的拒斥，主要原因是它與中國傳統文化價值關懷相抵牾，而社會主義的價值理想(如平均主義)則正好與中國儒家道德倫理(如大公無私、不患寡而患不均)不謀而合，因而擁護它實際上也就可以維護文化民族主義的訴求。從文化傳統上看，中國保守主義知識分子的反資親社，與中國長期佔據主導地位的農業文明傳統有關，維護農業文明與其文化民族主義立場(維護民族傳統道德文化)在這兒是合而為一的。比如，詹父在申述了西方向社會主義的轉變以後，緊接着就現出了文化民族主義的原型：“孔孟之書，凡關於經濟者，無不從社會全體着想。西人有謂王安石為發明社會主義者，實則社會主義乃吾國所固有，傳自先民。王安石特襲取其偏端而欲實行之耳。西洋經濟界，若實行社會主義，則吾人懷抱數千年之目的，無手段以達之者，或將於此實現矣。”³⁶ 原來如此！說到底，**社會主義之優於資本主義，實質不過是中國文明優於西方文明。** 這樣，中國的保守主義者在批判資本主義的時候，常常就從中國傳統文化汲取資源與武器：從儒家“不患寡而患不均”的倫理出發，反對資本主義的貧富差距，倡導平均主義；從“天



下爲公”、“重義輕利”等中國傳統價值觀出發，反對私有制以及依附其上的“私”、“個人”的觀念。比如梁漱溟的《東西文化及其哲學》在比較中西方社會生活方面的差異時，一方面承認“數千年來使吾人不能從種種在上的權威解放出來而得自由，個性不得伸展，社會性亦不得發達，這是我們人生上最大的不及西洋處”。³⁷但同時梁漱溟又認爲，從另一方面看，這是一個莫大的勝利，因爲“西洋人是先有我的觀念，才要求本性權利，才得到個性伸展的。但是從此各個人間的彼此界限要劃得很清，開口就是權利義務，法律關係，誰同誰都要算賬，甚至於父母夫婦之間也都如此。這樣的生活，實在不合理，實在太苦”。³⁸而中國人的態度正好與此相反，“他不分甚麼人我界限，不講甚麼權利義務，所謂孝、悌、禮、讓之訓，處處尚情無我”。³⁹這表明中國知識分子對於資本主義價值，如私人權利的反對，與其說是受了西方社會主義的影響，不如說是傳統的價值觀積澱。西方的社會主義常常作爲一種時髦理論而被引用，但是其根源恐怕還是傳統價值觀在起作用。復由於中國的知識分子無論保守激進都無法擺脫傳統文化的深刻影響，從而對於資本主義的批判以及對社會主義的親和，成了保守派與激進派少有的共同點之一。這是一個十分有趣的現象。激進主義的代表之一陳獨秀早在一九一五年的〈法蘭西人與近世文明〉一文中就顯得對社會主義情有獨鍾。他把社會主義當作近世文明“三大件”之一，同時又是反對近世文明的“最近文明”。他說：“近世文明之發生也，歐羅巴舊社會之制度破壞無餘，所存者私有財產制耳。此制雖傳之自古，自競爭人權之說興，機械資本之用廣，其害遂演而日深，政治之不平等一變而爲社會之不平等。君主貴族之壓迫一變而爲資本家之壓制，此近世文明之缺點無容諱言者也。欲去此不平等與壓制。繼政治革命而謀社會革命者，社會主義是也。”⁴⁰



四 “新保守主義”：世紀末的反思

保守主義與社會主義的糾纏一直延續到當代。余英時先生曾經指出：中國的保守主義與激進主義之所以顯得不好界定（比如康有為）是因為保守與激進在西方是針對特定的既定秩序而言，維護這個既定秩序或對之持溫和改良態度的人可視之為保守主義者；而破壞或對之持激進革命態度的人可視之為激進主義者。在西方，這個秩序就是自由資本主義傳統；而中國近現代的情況則是：沒有一個現實的秩序是相對穩定並為大家認可的，所以也就沒有了衡量保守與激進的比較一致的參照點，這也是中國近現代知識分子不斷地激進化的根本原因。⁴¹

問題是，當四九年以後中國的新政權成立並穩固以後，相對穩定的現實秩序是有了，但是否認同這個秩序的就是保守主義，而否定這個秩序的就是激進主義呢？如果是的話，那麼，我們又有了與現代西方的保守主義完全不同的保守／激進標準。也就是說，維護社會主義秩序者是保守派，而改革社會主義者倒是激進派。這是我們在研究解放後保守／激進時遇到的一個與近現代情況相似的困難。這個困難還與前面說的縱向標準與橫向標準問題糾纏在一起。如果說在近代，保守與激進的縱向參照點與橫向參照點還是基本吻合的，持社會改良（保持傳統延續性）論的人一般也是中體西用論（反對西化）者；而持激進社會革命（徹底砸爛傳統）論者一般也是全盤西化論者。即使在現代，中國共產黨領導的革命基本上是激進主義的，它的激進的社會改造理論也是與全盤西化（馬克思主義化）相一致的。那麼，到了解放後，由於馬克思主義已經作為官方的意識形態佔據社會文化的絕對中心，社會主義也已經成為國家體制，因而，在意識形態上堅持西方文化之一種——馬克思主義（同時反對除馬克思主義以外的西方文化）、在體制上堅持社會主義者，從**維護現存秩序的意義上**，可以不無道理



地歸入保守派；而擁護同樣是西方的文化(如資本主義、自由主義)、嚮往西方的制度(如市場經濟、民主政體)者，倒成了激進派，又稱改革派(在八十年代，改革派與保守派——正統馬克思主義派相對舉，差不多是激進派的同義詞)。但這樣的劃分與西方現代政治學意義上的保守主義幾乎完全相反了，而且在古今與中西的維度上也發生了嚴重的混亂以及錯位。這種混亂典型地表現在五、六十年代的所謂“左派”，即西方意義上的激進派，恰好是另一個意義上的保守派，即維護現存秩序、社會主義制度與馬克思主義派；而所謂“右派”，即當時語境中的“保守派”(走資派)，則恰好是另一個意義上的激進派，即改造現存秩序、改造社會主義制度與馬克思主義派。更富有戲劇性的是，這種劃分在八十年代整個倒過來了，所謂“左派”是維護現狀反對改革的保守派，也是西方意義上的激進派，即社會主義、馬克思主義派；而“右派”倒是力主改革的“激進派”，也是現代西方意義上的所謂“保守派”、資本主義派、市場經濟派，其混亂程度由此可見一斑。看來，關於保守主義的討論必須從形式的層面進入實質的層面，即：不能滿足於把保守主義籠統地等同於持守或維護傳統或現狀了事，而必須追問：持守或維護甚麼樣的傳統與現狀？

在這種混亂的語境中來反思世紀末中國的所謂“新保守主義”是一件非常艱難然而又是極有意義的事。在接近世紀末的今天，八十年代在與保守主義的較量中一直佔據主流的激進主義越來越受到知識分子的質疑，而保守主義則從原來的“臭老九”變成了“香老三”。熟悉中國文化界、學術界現狀的人都不難發現：九十年代初以來，一方面是大陸的經濟越來越深地捲入全球經濟一體化與資本跨國運作的進程；而另一方面，文化保守主義與文化民族主義(兩者在中國現當代幾乎是一回事，詳上)捲土重來。不少文化人開始抵制西方文化的影響、批判西方中心主義、反思五四以來激進反傳統的文化革命、重估“現代性”和以現代



性為核心的西方啓蒙話語。這與八十年代文化與學術界繼承五四傳統、批判傳統文化、高揚西方現代性的精神氣候恰成鮮明對比。關於東方主義、後殖民主義和第三世界批評的討論、關於文化與學術的本土化的呼聲，被認為是保守主義回潮之顯著標誌。對此已經有不少學人作了不同態度的評述，本文不再贅述。⁴² 這裏我想說的是，九十年代中國的所謂“新保守主義”雖然有其積極意義，但也依然存在一些有待解決的問題。

首先，與近現代的保守主義一樣，九十年代的所謂新保守主義也存在如何處理與民族主義的關係的問題。不可否認的是，今天的保守主義同樣有強烈的大中華情結與民族主義色彩。而且這種民族主義已經導向對於民主自由等普遍價值的懷疑乃至公開挑戰。我們不妨以九十年代成為保守主義重要一支的後殖民批判為例來作進一步的申述。

後殖民批評或第三世界批評在九十年代、尤其是九三年以後（而不是在其他時間）成為中國大陸文化學術界的顯學之一，這恐怕不是偶然的，而是有其深刻的社會文化語境。它本身就與九十年代以來社會主義陣營解體、冷戰結束、民族國家利益上升、全球化進程加速這一所謂“世界新格局”相關。在這樣的語境中出現的保守主義或後殖民理論不能不帶上了強烈的民族主義色彩，以及與此相關的理論盲點與價值誤區。主要是：

首先，世界文化中的中心／邊緣的格局是後殖民批評關注的一個核心問題。但是這個格局是如何、以及以甚麼為基礎形成的？或者說，西方對於東方以及世界其他地區的所謂“文化霸權”，是基於文化上的種族偏見，還是基於資本自身的邏輯？我以為，西方文化的擴張從根本上說是資本主義現代性的合乎邏輯的結果，它主要不是起於對東方或其他非西方民族的文化偏見，而是起於資本的擴張。擴張乃是資本的本性。這就可以解釋為甚麼最早進入現代化進程的西歐國家，其殖民的對象恰恰不是亞、



非、拉各國，而是東歐。⁴³ 資本的邏輯是不分族類的，兩次世界大戰也同樣說明了這一點。從這個意義上說，中國的文化是與中國的經濟、政治、軍事等等同時淪入邊緣的，是一個結構性的現象，而其根本原因則是中國以及其他第三世界國家在世界現代化進程或全球資本主義化進程中的歷史性滯後。明乎此，我們就可以發現，所謂文化殖民只是現代性全球化進程中的必然伴生現象。追本溯源，對文化殖民的反思必將涉及現代性的合法性問題。⁴⁴ 這樣才能比較清醒地找到我們在文化上邊緣化的真正原因，同時有意義地思考擺脫這種邊緣狀態的是否可能、是否應當、它的真實途徑又是甚麼。

其次、後殖民話語在西方是一種激進的、邊緣化的、反中心反體制的政治-文化話語，這可以說是學術界的共識；但是在進入中國以後，後殖民批評卻奇妙地搖身一變而成爲“中華性”維護者與倡導者，⁴⁵ 並與現存體制及中心話語處於一種曖昧不明、相互勾連的關係中。因爲在中國，以民族主義而不是社會主義面目出現的對所謂“國情”與文化傳統的強調，正是新時期大陸官方的一個基本國際政治和國內意識形態策略（尤其是在吸收民族主義作爲主流意識形態的組成部分以後）。中國的後殖民批評沒有自覺地分辨中西方批判性知識分子所處的社會文化語境的差異，而是從民族主義立場出發以本土化（中國化）的訴求取代了西方後殖民主義的反霸權、反壓迫的精神實質，同時又沒有自覺地在自己的這種訴求與國家意識形態之間進行必要的界分。這樣，後殖民批評在中國並不像在西方那樣與主流話語及國家體制處於緊張關係之中，從而在知識分子的立足於民族立場的文化關懷與主流意識形態的政治策略之間，也就無法不讓人產生“合流”之虞。隨之出現的一個不可迴避的問題是：後殖民批評既然樂於運用福科 (Michel Foucault) 的話語 / 權力理論與葛蘭西 (Antonio Gramsci) 的文化霸權理論批判國際間的文化關係、文化壓迫，那



麼，為甚麼不把這種理論同樣運用到對國內官方與民間、政府與自由知識分子之間的話語／權力關係的反思上？

因此，在運用具有強烈批判性、對抗性的後殖民理論的時候，首要的工作是準確地判定中國知識分子面臨的真實壓迫到底來自何處，否則批判與對抗將成為虛妄。誠如徐賁所說的：“把第一世界社會中的後殖民理論介紹到第三世界社會中去，關鍵在於把握它對現存意識形態所包含的壓迫形式的對抗意識，而不只是一些具體命題。後殖民理論的政治利益，說到底，應當是第三世界人民生存鬥爭的利益。在不同的社會環境中，最突出的結構性壓迫和最迫切的社會矛盾是不相同的，對抗性批評家的政治定位也不相同。”⁴⁶ 九十年代中國知識分子有着明顯的雙重身分——作為中國的(民族國家間語境)知識分子與作為民間的(民族國家內部語境)知識分子，與此相應，他實際上處於性質迥異的兩種權力關係中。相應地，他的鬥爭策略就應當是在國際國內“兩條戰線”作戰。既要反對國際間的文化壓迫，謀求作為民族知識分子的獨立地位，也要爭取作為自由知識分子的獨立地位。然而，由於國內的民主化訴求的思想資源一直來源於西方，所以它與後殖民理論不能不處於一定程度的緊張關係中。大陸的後殖民批評必須處理好這兩者之間的關係。

從而，中國後殖民理論批評的潛在誤區便在於：知識分子的“東方文化”、“中國文化”或“中華性”訴求(文化尋根)模糊或遮蔽了其自由民主的政治與文化訴求。這裏，文化上的民族主義訴求還因為其與政治上的民主自由理想的脫節而呈現複雜的內在緊張。我們知道，中國知識分子的政治民主化訴求，基本上從西方現代思想中吸取資源。大量對於殖民地國家的研究表明，不管是包括東方國家在內的第三世界國家的反殖民鬥爭，還是這些國家內部的爭取民主自由的文化理想與社會實踐，其思想資源基本上都是來自宗主國的文化，也就是西方文化(就是今天中國的



後殖民批評也是如此)。我們利用西方的自由平等思想來要求來反對國際間的文化等級制度，這自然無可非議；但是，我們如果拒絕用同樣是西方的自由平等思想來爭取知識分子在國內的更大的自由度與獨立性，卻是不可思議的。

後殖民批評在九十年代中國文化學術界的流行表明：與八十年代相比，今日中國知識分子的批判對象，已經由原來的本土極“左”路線與階級鬥爭為綱的政治，變成西方的第一世界文化。我不懷疑在全球化的時代第三世界知識分子保持民族文化獨立性的必要性與迫切性，但是如果我們由此斷言，西方文化才是中國文化學術與知識分子的真正的或第一位的“壓迫者”，那麼，我要說，這個斷言與我的切身體驗無疑相去甚遠，我相信它也與大陸尚有起碼良知與判斷力的知識分子的切身體驗相去甚遠。

這樣，時間雖然過去了快一個世紀，但是中國保守主義的特點與問題似乎仍然一樣。它所要解決的仍是如何擺脫狹隘民族主義的問題。因為我認為，導致中國知識分子，尤其是所謂保守主義者批判對象誤置的一個重要原因(雖然不是唯一原因)就在於用民族主義的情感訴求遮蔽了普遍主義的理性訴求。中國的保守主義的出路在於：在檢視東西方文化關係時，必須要有一種超越於民族主義之上的文化價值取向，不能完全以民族的標準或文化相對主義來消解文化價值的普遍標準。這是擺脫我們在文化的民族文化與世界化兩種訴求之間緊張關係的唯一正途。我們不必因為西方文化曾經並仍然是世界文化的中心，就對之盲目崇拜；也不必因此而對之心存戒心、時時提防，唯恐上當受騙。西方文化的中心地位不應是它受到崇尚的理由，也不應是它受到排斥的原因。這個原則同樣適用於中國文化或中國現實。我們不能因為它是東方的、中國的或邊緣的就妄加蔑視或妄加弘揚。在今天的一些極端化的、以後殖民主義為先進武器的新民族主義者那裏，將反西



方原則的無條件地合法化，已經導致可怕的價值混亂。比如他們認為民主、自由、平等等都是西方價值觀，為抵制西方中心主義不適宜在中國提倡。可見，文化民族主義及與之相關的文化相對主義雖然具有抗拒國際間文化霸權主義的進步意義，也可能成為拒斥本民族內部政治、文化中的民主化訴求的理由。必須看到，無論是文化民族主義還是文化相對主義，都有它的效度域限，超過了這個域限，就不再有效甚至相當危險。

在普遍主義與特殊主義兩種取向之間關係的問題上，本達 (J. Benda) 的觀點值得關注。本達指出：在十九世紀以前，知識分子的立場是超越的、普遍主義的，而不是實用主義與特殊主義的。但是到十九世紀，尤其是十九世紀末以來，知識分子把他們的激情帶入了具體的政治活動。結果是他們把自己降低為為一個民族或階級服務，而不再獻身於普遍與超越的價值。這種偏狹的情感使他們從超越的思考者退化為政治人物 (the man of politics)。他們熱衷於闡釋、論證本民族的優越性，鼓吹民族中心主義，論證民族與民族、人與人的差別，而失去了博愛的人道主義情懷。這就是本達所謂的“愛國的形而上學”，以德國為最，如黑格爾 (Georg W. F. Hegel)。本達認為“這是德國哲學家永恒的羞耻”。這種“愛國的形而上學”聲稱：

國家必須強大，而不必關心甚麼正義，他們接受了國家要強大必須推行強權的邏輯以後，就捍衛起專制主義、國家理性，並教育人們盲從於權威。這種對於自由主義的蔑視可以在當代大多數人中發現，這也是最令歷史震驚之事。由於眼睛盯着強權國家，他們讚美以普魯士方式建構的國家，他們因為崇拜國家權力而要求國家的軍事優勢，要求軍事因素的特權並讓市民服從之。他們鼓吹在對外關係中首先要強大，輕視正義。⁴⁷



本達批判的是資本主義國家的強權主義，但對於今日中國知識分子也不無警示意義。

與此相關的另一個問題是，民族情懷與普遍主義之間並不存在不可化解的緊張關係，同時，民族情懷也不一定表現為民族主義。一個持普遍主義價值取向的人，並不見得不愛他的民族、國家。相反，狹隘的民族主義不僅是人類的大敵，也是民族的大敵，對於民族利益有害而無益（比如大日爾曼主義、大日本帝國主義）。民族主義與愛國主義的情感都必須受到理性的制約，必須以使國家、民族和人民走向更美好的明天為終極導向，正如英國著名思想家伯克所精闢地指出的：“為了使我們熱愛自己的國家，我們的國家就應該是可愛的”。⁴⁸ 而這種終極導向離開了普遍主義的價值標準是不可思議的。如果我們只是因為自由、民主是起於西方的價值就加以排斥，那麼我們最好還是倒退到專制時代去做一個恭順的臣民。

注釋

- 1 在90年代以香港與大陸的幾家刊物(如《二十一世紀》、《東方》、《文藝爭鳴》等)為陣地的關於新保守主義的討論，就存在嚴重的概念混亂，致使學術價值大打折扣。
- 2 塞西爾，《保守主義》，杜汝楫譯(北京：商務印書館，1986)，3。
- 3 Edmund Burke, *Reflections On the Revolution in France*, ed. and with an introduction by Thomas H. D. Mahoney; with an analysis by Oskar Piest (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1955).
- 4 Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (London: Open University Press, 1986), 1.
- 5 轉引自塞西爾，《保守主義》，30。
- 6 Nisbet, *Conservatism*, 35.
- 7 參見霍伊，《自由主義政治哲學》，劉鋒譯(北京：三聯，1992)，23。



- 8 同上注, 26.
- 9 Nisbet, *Conservatism*, 46.
- 10 同上注, 48.
- 11 同上注, 50.
- 12 莫爾(Paul Elmer More)語, 轉引自Nisbet, *Conservatism*, 55.
- 13 參見Nisbet, *Conservatism*, 61-62.
- 14 塞西爾, 《保守主義》, 155-156.
- 15 同上注, 156.
- 16 同上注.
- 17 同上注, 157.
- 18 艾愷, 《最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難》(南京: 江蘇人民出版社, 1993), 10.
- 19 辜鴻銘, 《中國人的精神》(海口: 海南出版社, 1996), 27.
- 20 同上注, 25.
- 21 同上注, 27.
- 22 杜亞泉, 〈靜的文明與動的文明〉, 載於《五四前後東西文化問題論戰文選》, 陳崧編(北京: 中國社會科學出版社, 1989), 24.
- 23 杜亞泉, 〈迷亂之現代人心〉, 載於《五四前後東西文化問題論戰文選》, 陳崧編(北京: 中國社會科學出版社, 1989), 51.
- 24 艾愷, 《最後的儒家》, 8.
- 25 梁漱溟, 〈鄉村建設理論〉, 轉引自羅榮渠主編, 《從“西化”到現代化》(北京: 北京大學出版社, 1990), 859.
- 26 同上注.
- 27 辜鴻銘, 《中國人的精神》, 16.
- 28 杜亞泉, 〈戰後東西文明之調和〉, 載於《五四前後東西文化問題論戰文選》, 陳崧編(北京: 中國社會科學出版社, 1989), 36.
- 29 行嚴, 〈業治與農〉, 轉引自羅榮渠主編, 《從“西化”到現代化》(北京: 北京大學出版社, 1990), 282.
- 30 孤桐, 〈農國辨〉, 轉引自羅榮渠主編, 《從“西化”到現代化》(北京: 北京大學出版社, 1990), 715.
- 31 同上注.
- 32 見羅榮渠主編, 《從“西化”到現代化》, 727.
- 33 同上注, 729.
- 34 同上注.
- 35 同上注.
- 36 杜亞泉, 〈戰後東西文明之調和〉, 37.



- 37 陳崧編,《五四前後東西文化問題論戰文選》,424.
- 38 同上注,425.
- 39 同上注.
- 40 同上注,5.
- 41 參見余英時,《錢穆與中國文化》(上海:遠東出版社,1994).
- 42 參見陳曉明,〈反激進與當代知識分子的歷史境遇〉,《東方》第一期(1994),1.
- 43 參見斯塔夫里亞諾斯,《全球分裂》,遲越等譯(北京:商務印書館,1995).
- 44 參見湯林森,《文化帝國主義》,馮健山譯(台北:時報文化,1993).
- 45 參見張法、王一川、張頤武,〈從“現代性”到“中華性”〉,《文藝爭鳴》第二期(1994).
- 46 參見徐賁,《走向後現代與後殖民》(北京:中國社會科學出版社,1996),165.
- 47 G. B. de Huszer, ed., *The Intellectuals*, 229.
- 48 見伯克,《法國革命沉思錄》,轉引自塞西爾,《保守主義》,36.

