

誰應對近代中國的價值迷失負責

◎ 高瑞泉

陳旭麓：《近代中國社會的新陳代謝》（上海人民出版社，1992）。

中國近代是否是文化「黑洞」

晚近十數年間，學術界曾經發生過一場「傳統」公案，先後唱主角的是反傳統主義與傳統主義兩位對壘者。現在硝煙漸散，倘若仔細端詳，在承認各執一端者都確有所見以外，人們不難發現爭論的兩造在一點上實可攜手言和，那便是鄙視甚或無視鴉片戰爭以來中國近代社會的變遷。80年代活躍一時的反傳統主義，雖說「指桑罵槐」者居多，但依着其理路，似乎當代中國只是古代傳統的翻版，150年來幾代中國人都仍在夢中一般。傳統主義更不待言，他們判定新文化運動造成傳統斷裂、權威喪失、價值迷津：浮躁的國人，一個多世紀來「你方

唱罷我登場」，可惜幾無建樹，近代彷彿成了一個文化「黑洞」。

陳旭麓先生的遺著《近代中國社會的新陳代謝》一書，提出了與上述兩種殊途同歸的偏見迥然不同的觀點。

依我之私見，陳先生並不否認近代中國發生了某種文化斷裂，因為近代本質上屬於革命的時代。但它決非「黑洞」，因為既有「推陳」，又有「出新」，方構成了百年中國社會的新陳代謝。與古代社會在漫長的盤旋中表現出的極大的凝固性不同，近代中國驟然跌入了變動頻仍、新陳代謝迅速的境域。如果說西方的近代社會變革是依靠社會自身的機制更新來實現的話，那麼「中國近代社會的新陳代謝在很大程度上是由於接踵而來的外力衝擊，又通過獨特的社會機制由外在變為內在，推動民族衝突和階級鬥爭，表現為一個又一個變革的浪頭，迂迴曲折地推陳出新」①。陳

闔卷沉思，國人之所以處當代之境域，似可以歸咎於前輩的諸多困惑、幼稚、魯莽乃至軟弱，但同時我們實實在在地享用着他們探險與奮鬥的遺澤。

著沒有簡單套用某種西方模式，沒有因襲以往習見的幾次「革命高潮」論，而是緊握新陳代謝這把鑰匙，努力具體地敘述近代中國的獨特變遷。它既剖析了經濟結構和政治制度(包括農村社會、城鎮的行會組織和會黨)的複雜沿革，又深入到社會生活、人口壓力、風俗習尚的演化，上達政治思想、哲學文藝等觀念世界，下及社會心理、語言構造之嬗變。因而立體的、多視角的、動態地展示了近代社會變革的壯闊圖景。闔卷沉思，國人之所以處當代之境域，似可以歸咎於前輩的諸多困惑、幼稚、魯莽乃至軟弱，但同時我們實實在在地享用着他們探險與奮鬥的遺澤。

在觀念層面，從鴉片戰爭到新文化運動，「八十年來，中國人從『師夷之長技以制夷』開始，進而『中體西用』，進而自由平等博愛，進而民主和科學。在這個過程中，中國人認識世界同時又認識自身，其中每一步都伴隨着古今中西新舊之爭。高揚民主和科學之旗，包含着八十年中西文化論爭所積累起來的認識成果，又體現了認識的一種飛躍。」^②換言之，新文化運動標誌着中國開始了文化的價值重建歷程，初步勘定了現代價值系統的基地。「中國人因此而找到了一個最重要最本質的是非標準，然後才可能有完全意義上的近代中國和近代中國人」^③。儘管將這種可能轉變為現實的途徑極其迂迴曲折，甚至我們現今仍尚未完全從中掙扎出來，難以從容回顧與評點，但是，「五四」至少邁出了重要的一步，尋找到了新價值的若干元點。

價值迷失並非自「五四」始

批評者則說：不然。他們認為中國之所以發生權威危機，是五四反傳統思潮的結果，自此，我們傳統中的各項權威，在我們心中，不是已經完全崩潰，便是變得非常薄弱。由於五四人物誤以為現代化必須以全面拋棄文化傳統為前提，招致現代化的進程受到嚴重的思想挫折。

這裏大有討論的餘地。從古代社會向現代社會轉軌必須經歷價值系統的轉換，現在已是耳熟能詳的道理了。它必須包含某種形式的棄舊揚新的飛躍。而且在價值問題上，五四的主流是反「權威主義」，而不是「反權威」主義。他們主張「重新評估一切價值」，用自由主義反對儒家獨尊的價值觀，即權威主義的價值觀，提出了一套主要是個人主義或自由主義的道德理想、社會理想、人格理想。這套理想能否有效地規範人心，可以另當別論，但至少不能因為五四人物喜歡議論反權威，就斷定他們反對一切權威，應當對中國的價值迷失負責。事實上，近代中國的價值迷失決不是從五四開始的，五四反倒可以說是盤旋而下已久的價值崩潰之某種結果。

一切價值系統的有效性依賴着人們自願的認同，即發自內心的服從權威；所以對固有價值的抗議與批評，確實會影響其有效程度。從龔自珍、俞理初到梁啟超、章太炎，固有的權威屢遭抨擊，已是步步貶值，在對舊價值的否定上，五四

在價值問題上，五四的主流是反「權威主義」，而不是「反權威」主義。他們主張「重新評估一切價值」，用自由主義反對儒家獨尊的價值觀，即權威主義的價值觀，提出了一套主要是個人主義或自由主義的道德理想、社會理想、人格理想。

只是又加上沉重的一擊罷了。

更重要的是，要真切地勾勒價值觀念演變的軌迹，不能停留在對哲學文獻的爬梳上，而應當作必要的社會史還原，沉入到近代社會新陳代謝的流程中去體察。一個社會的價值變易，需要章太炎所說的「因政教而成風俗、因風俗而成心理」的過程。造成近代權威喪失的，決不止於少數思想家的言論，還有清末社會生活與實際運作的變遷。

晚清半個多世紀裏，一個千年帝國屢戰屢敗的慘痛經歷無情地擊碎了民族文化的傳統優越感，中國人理所當然地會懷疑固有文化的有用性，即最一般意義上的價值。這印證了希爾斯的論斷：「一個傳統要延續下去的話，就必須『發揮作用』。一個傳統反覆帶來災難，或反覆被證明明顯不靈，那就行將滅亡了。」^④與此相關，中國近代有一個很有趣的現象，幾次革命或改革的發起者或發源地都在南方，都可以稱做不同形式的「北伐」。因為東南沿海得風氣之先，與西方文化接觸最早，受影響最深。由於這種歷史條件變化而發生的價值轉換，其覆蓋面與影響力必定大大超過幾個思想家的鼓噪與吶喊。

同時，清末教育發生了重大變革。中國古代教育歷來有直接彰著的政治功能，讀經—科舉—仕途，就是教育的理想運作路線。換言之，在原先的價值系統中，教育對個人達到利祿的生活目標，與對國家達到長治久安的政治目標是一致的。但是，清末的變法打斷了這條工具性連環。1901年慈禧下令科舉考試不用八股，整頓京師大學堂，

改書院為學堂，選送官費留學生；1905年最終廢除了科舉考試制度。按陳旭麓的評價，這是「晚清新政中最富積極意義而有極大社會影響的內容」^⑤。

主事者原以為教育改革不應也不會動搖三綱五常體現的基本價值，但是，科舉做官的道路一旦斷絕，大批有待尋求出路的知識青年不可能不落入價值迷津，感受到對以往身受教育所體現的價值的幻滅。在此之前，洋務運動中已經出現了以西學為主的自強學堂，舊式書院也開設了部分西學課程，古代的「重理義、輕藝事」的價值觀念已悄悄地發生了變化。現今大批青年湧入新式學堂或放洋留學，無異於肯定西學的價值高於中學。操作層面的這一變化導致了價值觀念轉換的廣泛效應，所以陳旭麓說：「新政在主觀上是為了防止革命掀揭屋頂而挖開的一個窗洞，但在客觀上卻成為時勢假手不願改革者而實現的一場改革……它推行教育改革，是想造就『尊崇孔教，愛戴大清國』的人，但無論是在國內新式學堂中還是在留學生中，清政府並沒有獲得多少為己所用的人才，反而出現了一個不同於傳統士類的知識群體，成為王朝的掘墓人。」^⑥

尤可注意者，「歐風美雨馳而東」在潛移默化着中國人的生活方式。洋務運動以後漸次發展起來的近代實業儘管進展遲緩，但在沿海地區，尤其是諸條約口岸，它畢竟提供了新的生活選擇。由此導引着兩類人的價值觀轉變：對士流甚至上層官紳，「重義輕利」的儒家道義論陣地已不值得堅守。張謇這位狀

任何種類的價值，要切实有效，還需要相應的物質承擔者。換言之，觀念形態的價值需要物化的結構來外現，才能成為普遍有效的規範。這意味着價值與其物質承當之間必須保持相當的一致，古今中西，概莫能外。

元公拋卻仕途，在家鄉大辦實業，做起了資本家即是一例。對貧苦農民，諸條約口岸的新式工商業為他們提供了新的生存方式，於是出現了最早一批「打工仔」、「外來妹」。以往農民勞死於土地——始終束縛於宗法關係之網——的狀況開始改變，因為現在他們可能不再需要家族的庇護而獲得生存的機會。「隨之而來的另一種變化是世風人心離古道越來越遠」。如在上海，「自租界北關，男以鬻販營生而奢華漸啟，女以紗絲工作而禮教鮮存矣。」^①生活方式的變化對建築在宗法關係之上的傳統價值如綱常名教，不啻釜底抽薪，現代享樂主義文化將不可抵擋地侵蝕早已不復純正的儒家倫理。

傳統價值的結構與解體

除了上述三方面價值觀念的新舊交錯，還有一層起始更久遠、影響更重大的轉變，它注定了傳統價值的近代命運。

文明社會的正常運行，必須依靠一套有效的價值系統。按照韋伯的理論，需要「奇里斯瑪」式的人物以先知預言的方式，為社會生活規定一套準則。問題在於，先知決非世出之人物。任何種類的價值，要切实有效，還需要相應的物質承擔者。換言之，觀念形態的價值需要物化的結構來外現，才能成為普遍有效的規範。這意味着價值與其物質承擔之間必須保持相當的一致，古今中西，概莫能外。

與西方通常由教會充任價值承

當，形成所謂凱撒與上帝各司其職的文化傳統不同，中國古代的價值系統是世俗化的，儘管它有一個「天」作為超越的源頭。簡要地說，這是一個「天命論」的價值觀，在歷史領域為帝王中心論，在道德領域為「復性」說或「成聖」說。中國歷代王朝都自稱「奉天承運」，即既遵奉天命，又承當着五德運行的法則，表示政權合法性與價值源頭相契合。在道德領域，「聖人」是天命的承當者；而帝主總是「聖君」，由此將上帝與凱撒的職能兼於一身。以皇帝為中心的行政組織同時即價值的物質承擔者，是公認的道德楷模，是價值的體現者與評估者，各級地方行政官員代表皇帝，成為道義權威和社會秩序的中心。作為基礎，儒生們也以「內聖外王」的方式參與價值承當，他們習慣於把信仰權威與世俗權力合一，所以修齊治平是統一的過程。

中國經受種種衝擊後能否拔地再起，有待歷史來驗證。



中國古代社會價值系統的這種結構性特徵，保證了它在昇平之世有極大的有效性與整合力量；但在封建社會末期，這種結構導致它難以逃避嚴重的危機。

一般地說，當價值原則與其物質承當之間發生嚴重背離時，權威喪失、信仰解體的過程也就接踵而至。正如著名的文化保守主義者希爾斯說的那樣：人們有理由期望價值的宣揚者踐行他們的宣言和教義，如果牧師、政治家、家長和教師這些權威人物的行為持續地與他們宣揚的傳統脫節，那麼傳統的價值就會大大削弱^⑧。雅各布·布克哈特也說過：「不是每一個民族都是十分冷靜，或者十分遲鈍來容忍原則與它的外部表現之間存在着一種持久的矛盾的。」^⑨他非常尖銳地指出，對文藝復興時期意大利人信仰的普遍解體，腐敗的教會應負最大的責任。因為教會一向是基督教信仰的物質承當和外部表現，但它卻以最無恥的放縱給予這一信仰及其道德教義以致命的打擊。

中國魏晉時期曾有過與此類似的現象。魏晉時代出現的「名教危機」也即信仰危機、權威危機。魯迅曾經分析過，當時鬧到口頭上大講禮教的權勢者行為上毀壞禮教，心裏虔信禮教的士人言論上「越名教而任自然」，都是價值與物質承當之間明顯背離，如何能不產生權威危機？

自然，魏晉時期的危機是局部的、暫時的，中國文化此時仍在上升期，隋唐後更進入了盛期。漫漫二千年，歷經多次王朝更迭，人們用「天命靡常」來解釋，意指某個王

朝因其失德——不再成為道德楷模——因而也就喪失了天命。天命轉移到新皇帝所開闢的新王朝，因而得以繼承不絕。也就是說，單純的改朝換代可能造成短暫的行政無序，但沒有價值變革的背景與效應，「道統」始終不變。

晚清以降卻出現了價值與物質承當的持續的根本的背離，它先是表徵為從官場到士人日深一日的瀰漫性道德淪喪，最終則是辛亥之役使千年帝制隨着清廷的顛覆而告終結。傳統的權威「皮之不存，毛將焉附？」

早在康乾盛世，就出現了兩部敲響不祥之音的小說：《儒林外史》和《紅樓夢》。前者在揭發、抨擊科舉弊端時，描繪了士品破產的大幅場景，各式官僚鄉紳以虛偽的甚至公開的方式破壞着禮樂德教，大批士人則追隨其後。不過，吳敬梓仍然塑造了一批不熱衷於功名卻古道熱腸，「以禮樂化人」、「以德化人」的理想士人。《紅樓夢》則大不相同。盛世外表掩藏着的潰爛過程和價值觀念的潛滋默運，在曹雪芹筆下得到了精彩的形象化展現。曹雪芹對正統儒家的價值體系幾經絕望，才會有叛逆者——從不說仕途經濟之類渾帳話的寶黛——的愛情悲劇，和「白茫茫一片大地真乾淨」的結局構想。我們在佩服作者天才的敏感以外，似乎應當看到大觀園場景的特殊性：鐘鳴鼎食的貴族世家。正是這個用高牆深院阻隔了吳敬梓們視線的貴胄世界，率先悄悄地從內裏潰爛了。寧榮二府走動的四百餘個人物，有幾個真信禮教、真行禮教？焦大之所以被口

一般地說，當價值原則與其物質承當之間發生嚴重背離時，權威喪失、信仰解體的過程也就接踵而至。

塞馬糞，就因為他道破了繁文縟節之下的種種不尷不尬。如果說世家大族的腐朽與離散是江山代出的故事，那麼紅樓故事在一點上絕對超出以往的歷史：寶玉最後出家而不知所終的結局，預示着大拒絕即將叩響正統儒家價值的大門。

待到二十世紀初葉，從上層貴族開始的潰瘍已經蔓延到整個社會，所以才有《官場現形記》、《二十年目睹之怪現狀》等譴責小說的刊行，它們展現了普遍的價值迷失。上自慈禧太后、王公貴戚、巡撫府台，下至普通士人、車夫馬卒、市儈皂役，幾乎盡為魑魅魍魎。按照梁啟超的說法，二十世紀中國小說一開始就帶有「政治小說」的特點，「往往每一書出而全國之議論為之一變」。轟動效應的造就，有賴於作品與讀者之間的共鳴。魯迅曾批評譴責小說有時「過甚其辭，以合時人嗜好」。世人不以談論道德潰敗為警惕，反以之為嗜好，正證明昔日的權威，在世人心已經所餘無幾了。由此可見，價值迷失也循了政教—風俗—心理的路線在運行。而1911年帝制的終結，實在是瓜熟蒂落。原先的價值系統失卻了物質承當，因而不僅丟失了精神感召力，而且失去了外在的物化強制力量。只有到此時，才可能有新文化運動；否則，「新青年」派的幾個書生，縱有回天之力，也斷不能登高一呼，便所向披靡。

餘論

五四以後，我們又一再看到了

在民族文化的價值重建過程中，價值與物質承當之間的背離，導致了國人價值迷失的步步加深。另一方面，五四倡導的新價值在艱難曲折中延傳而下。可惜陳先生猝然仙逝，未及展示後三十年中國社會的新陳代謝。但是這部書對研究近代價值轉換與重建這一重大問題，仍然有重要的方法論意義：對價值這一文化的核心問題之研究，決不能停留在觀念領域，尤其不能化約為單純的義理，而應當把握社會史的具體流程。

對價值這一文化的核心問題之研究，決不能停留在觀念領域，尤其不能化約為單純的義理，而應當把握社會史的具體流程。

註釋

①②③⑤⑥⑦ 陳旭麓：《近代中國社會的新陳代謝》（上海人民出版社，1992），頁3；398；398；246；252-53；217。

④⑧ E·希爾斯：《論傳統》（上海人民出版社，1991），頁272；300。

⑨ 參見雅各布·布克哈特的《意大利文藝復興時期的文化》第六篇第五章：〈信仰的普遍解體〉。

高瑞泉 1948年生，1988年獲華東師範大學哲學博士學位，現為該校哲學系副教授。著有《天命的沒落：中國近代唯意志論思潮研究》、《人格論》（合著）、《十字街頭與塔：中國近代自由主義思潮研究》等。另曾發表論文數十篇。