

最後的士大夫，最後的豪傑

——紀念李慎之先生逝世一周年

許紀霖

慎之先生過世一年了。他的死，就像他的一生，轟轟烈烈，成為一個文化事件。凡事件中人，必是某種精神的象徵。李慎之，這位叱咤風雲的思想老人，究竟象徵着甚麼？

一年來，關於他的爭論不絕於耳。不少人將李慎之看作為中國自由主義的傳人，甚至有「梁啟超—胡適—顧準—李慎之」的自由主義道統之說^①。李慎之是一個自由主義者，這為大家所公認，但自由主義是否有道統，這本身就是一個問題。李慎之生前倒不大願意自稱「當代中國自由主義的代表」，1999年秋天他在香港訪問，應邀到香港中文大學中國文化研究所演講，那年我在那裏工作，參與接待。有聽眾問他，他當場斷然否認。至少在公眾場合，他是不太願意被簡單地化約為某種意識形態的。根據許多人的回憶，李慎之生前很喜歡自稱是「中國最後一個士大夫」。士大夫與自由主義，假如按照過去的傳統／現代的二元思維，簡直是對立的存在。哪種形象更接近李慎之呢？

死去的人物，最悲哀的命運，莫過於被某種意識形態譜系臉譜化或符號化。我猜想，智慧過人的李慎之之所以自稱不無「落伍」的「士大夫」，而非時髦的「自由主義」，可能意識到生後某種宿命。自由主義固然是其最後決斷的政治理想，但並非其人格的象徵。李慎之在精神上所擔當的，乃是從春秋戰國孔孟夫子開始，為歷代儒家仁人志士所發揚光大的士大夫傳統。

中國的士大夫精神，突出表現在天下興亡的憂患意識、士志於道的理想主義和知行合一的道德實踐。先秦以降的中國歷史，漫漫兩三千年，基本上是一個以士大夫為中心的社會。其間，雖然屢受昏君、宦官、朋黨和愚民的戕害，以道自任的士大夫始終是歷史舞台的中心人物，或喜或悲，或歌或泣，擔當的是朝代的命運、天下的責任。到晚清民初，這些士大夫搖身一變為現代知識份子，但縱然西裝革履，依然包裹着一顆士大夫的靈魂。魯迅、胡適、陳獨秀、陳寅恪……，無不如此。不過，時光到了二十世紀之末，發生了歷史性變化：

李慎之生前不大願意自稱「當代中國自由主義的代表」，很喜歡自稱是「中國最後一個士大夫」。李慎之在精神上所擔當的，乃是從春秋戰國孔孟夫子開始，為歷代儒家仁人志士所發揚光大的士大夫傳統。中國的士大夫精神，突出表現在天下興亡的憂患意識、士志於道的理想主義和知行合一的道德實踐。

隨着工商社會的崛起、意識形態的消解和知識份子的學院化、專業化，士大夫作為一個精神性群體，終於在歷史的地平線上消失了。

時間終結了。當滿街人群熙熙攘攘，皆為利往，當一代俗儒著書立說，全為稻粱謀時，李慎之在蒼茫暮色之中，發出了兀鷹般的絕唱。那個漸漸遠去的中國士大夫身影，顯得是那樣的空曠、孤獨和絕望。

一 「老派共產黨員」

在談到李慎之的時候，我們要記住，在所有其他的身份之前，他首先是一個共產黨人。

共產黨人，意味着甚麼？每當我聽到一些學生，發誓要在畢業之前，像考一張劍橋證書那樣，解決「入黨問題」的時候，我就為共產黨被逐利之徒侵蝕而感嘆。黨世俗化了，世俗得失去了理想。當年李慎之們加入共產黨的時候，注入的不是功名利祿，而是一腔豪情。從「五四」第一代老共產黨人，到「一二九」運動出身的青年幹部，其實都是一批充滿士大夫精神的理想主義者，是他們撐起了這個黨的魅力和光芒。李慎之在懷念匡亞明先生的時候說^②：

我一向以為中國共產黨所以能領導中國革命取得勝利，除了客觀環境與政治路線的原因不說，有一點是因為老一輩的共產黨人大多是頂天立地的漢子。他們的骨子裏都秉承中國文化傳統的精華：他們懷有「天下興亡，匹夫有責」的抱負；「民吾胞也，物吾與也」的襟懷；立定「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」、「無求生以害仁，有殺身以成仁」的氣節，這樣才能使他們前仆後繼，再接再厲，不達目的，決不休止。

李慎之就是這樣的共產黨人，即使後來「革命吃掉了自己的兒女」，他也不悔初衷。98年我出差北京，到他府上拜訪。我們談到了革命，談到了年青時代的選擇。我過去有一個誤解，以為當年參加革命的知識份子，都是一些成績平平的「憤青」。李慎之對我的無知簡直有點憤怒：「哪裏！當年『一二九』運動中走在最前面的，都是學校裏成績最優秀、在同學中最有威望的。那些不學無術的家伙，都去抱三青團的大腿了！」我問他：「假如時光倒退六十年，您還會堅持您原來的選擇嗎？」他垂下目光，沉思片刻，聲音低沉地回答：「當時沒有其他的選擇。我們要抗日，國民黨不抗日，共產黨要抗日；要民主，國民黨搞專制，共產黨反專制。我們是帶着自由民主解放的理想奔向共產黨的。只要你當年內心還有一點熱血、一點良知，你就不會選擇走另一條路。」

是的，當年的寶塔山下、黃河之濱，雲集的是像李慎之這樣的中華民族最優秀的青年，是那一代士大夫中的熱血精英。他們為自由民主解放的理想而來，充滿着崇高的獻身精神和烈士情懷。李慎之將這些共產黨人稱為「老派共產

李慎之在所有其他的身份之前，首先是一個共產黨人。從「五四」第一代老共產黨人，到「一二九」運動出身的青年幹部，其實都是一批充滿士大夫精神的理想主義者。他們為自由民主解放的理想而來，充滿着崇高的獻身精神和烈士情懷。他們對黨之榮辱、理想之執着，難以為後人所理喻。

黨員」^③。好一個老派！老派共產黨員，就是中共黨內的理想主義者，以弘道為己任的二十世紀士大夫。

新派共產黨員，為利祿而投黨，黨只是他們升官發財的工具；而老派共產黨員，一生恨愛，統統融化於間，他們對黨之榮辱、理想之執着，難以為後人所理喻。那是用青春的熱血和一生的苦戀所凝聚起來的情感，是容不得任何人去褻瀆和顛覆的。削肉還母，剔骨還父，是何等的刻骨銘心！

沒有這樣的刻骨銘心，也就沒有晚年的李慎之。

二 歷史理想主義

對李慎之心靈打擊最大的，莫過於「革命吃掉了自己的兒女」：理想主義被扭曲了，革命的烏托邦扮演了吃人的角色。這批「老派共產黨員」依然沒有躲過歷史上士大夫的傳統悲劇：以道而抗勢，因忠而得咎。痛定思痛，晚年的李慎之追隨顧準的身影，從理想主義走向經驗主義，從革命烏托邦走向自由主義。

不過，他難道真的從此告別了理想主義，成為休謨 (David Hume) 那樣的冷冰冰的經驗主義者？我反覆比較閱讀顧準和李慎之，發現顧準晚年之決斷，他理論上的冷峻，令他壯士斷臂，在革命之後毅然與理想主義告別。顧準是冰，但李慎之是火。火的燃燒離不開激情的燃料，而激情假如沒有理想的信念在前面召喚，又能維持幾時呢？當顧準將理想主義也歸結為經驗主義的時候，李慎之卻認為：「顧準實際上是一個上下求索，雖九死而無悔的理想主義者。因此說他放棄的是專制主義，追求的是自由主義。」^④

李慎之這裏所說的理想主義，不再是革命的烏托邦，而是他晚年發現的新真理之路——自由主義。自由主義對於李慎之來說，為甚麼無法放在經驗主義的自然演化程序之中，而要將它宣布為是一個理想主義的新世界？張灝在分析中國革命思想的百年道路時，提到在近代中國激進知識份子思想中，普遍存在着「歷史理想主義」心態^⑤：

它的最大特色是擺脫了傳統的循環史觀而接受了主要來自西方的單向直線發展史觀，認為歷史是由過去通向理想的未來做有目的性的發展。在這發展中，當前的時代是一個歷史性轉變的關頭。因此在這發展史觀的核心有一份強烈的時代感，這份時代感的最大特色，是充滿了一種特殊的危機意識。……在這種心態籠罩之下，當時知識份子的關懷自然集中在如何由悲觀的現實走向理想的未來。

李慎之對自由主義追求的背後，所透露出來的正是這種歷史理想主義的心態。從年青的時候起，他所接受和理解的時間觀是以歷史進化論為標誌的單向之流：「人類對時間的觀念迄今只能認為它是一個單向的、不可逆轉的流」^⑥，這種

晚年的李慎之追隨顧準的身影，從理想主義走向經驗主義，從革命烏托邦走向自由主義。李慎之對自由主義追求的背後，所透露出來的正是歷史理想主義的心態，相信歷史的發展是有目的的，是一個朝着符合人類理性的理想方向發展的一元單線進步的過程。

時間觀雖然與基督教傳統有關，但基本是「現代」的產物。啟蒙運動所塑造的歷史進步觀念，相信歷史的發展是有目的的，是一個朝着符合人類理性的理想方向發展的一元單線進步的過程。如果說，過去李慎之將革命烏托邦看作是歷史的終極目的話，那麼，經過痛苦的反思，晚年的李慎之重新發現了理想之光。在他看來，近二三百年的世界歷史證明了，自由主義是最好的、最具普遍性的全球價值^⑦。他將二十世紀的中國歷史，也解釋為一部志士仁人追求主流思想——自由主義理想的歷史，「中國的近代史，其實是一部自由主義的理想屢遭挫折的歷史」^⑧。在這裏，我們可以看到，當代中國的自由主義雖然是對革命烏托邦的歷史否定，但二者同時作為現代性的產物，在其背後卻有着共同的歷史預設：即啟蒙運動對歷史的目的論式的理解，相信歷史自有其客觀規律和終極目標，人們所應做的，只是在萬千迷途中發現這條通向彼岸的唯一正確的道路。這一點，恰恰與中國自由主義者所欣賞的英國經驗主義歷史觀明顯地自我矛盾。也就是說，自由主義來到中國之後，它的後設立場被重新定義，被放在一個目的論的一元單線歷史觀中重新解釋，因此也獲得了某種與革命烏托邦同構的歷史理想主義性格。

然而，李慎之並未意識到這一點，青年時代形成的啟蒙理想，促使他上下求索，尋找一條通向理想世界的「唯一正確」的歷史道路。他內心始終有一種意識形態的烏托邦激情和幻想，希冀找到那個能夠整體解決中國各種問題的一攬子的方案和主義。在經歷了一段迷茫之後，李慎之驚喜地發現了美麗新世界——自由主義。歷史理想主義的激情之火到了他生命的晚年，終於又再一次熱烈地燃燒起來。

九曲黃河終歸大海。歷史一旦重新獲得了終極目標，所有的問題在李慎之看來都變得迎刃而解、簡單明快，都可以放在自由主義的價值天平上重估。他說：「五四」的精神是甚麼？就是啟蒙，就是以理性的精神來打破幾千年來禁錮着中國人思想的專制主義與蒙昧主義。「五四」先賢的思想傾向就是三百年來早已成為世界思想主流正脈的自由主義和個人主義^⑨。這樣，對「五四」精神的本質主義式的重新解釋，為自由主義的終極價值目標作出了歷史合法性的證明。

置於這條浩浩蕩蕩的時間之河上，中國傳統文化的價值也變得明晰起來。不少朋友都有點困惑不解：90年代初李慎之還迷戀於中國哲學的「天人合一」和博大精深，為甚麼到了「五四」八十周年的時候，卻把傳統文化判決為一個簡單的專制主義？這期間的變化究竟是甚麼緣故？我以為，這與他到90年代末徹底皈依了自由主義有關，從此他判斷和思考所有問題，背後都有一個以自由主義為終極價值的歷史目的論作準繩。在單向突進的時間軸心上，一切思想都被他放在「敵我友」的關係上考量，他認定：「當前的敵人就是一個，就是在中國綿延了兩千兩百年的專制主義。」^⑩於是，他又重返「五四」，返回到「五四」時代激烈反傳統的焦灼心態之中。

不過，李慎之的反傳統，雖則激烈，並非全盤，他所痛恨的，是為皇權專制主義提供合法性的政治意識形態，其以儒家的綱常倫理為表，以法家的威權

李慎之到90年代末徹底皈依了自由主義，從此他判斷和思考所有問題，背後都有一個以自由主義為終極價值的歷史目的論作準繩。在單向突進的時間軸心上，一切思想都被他放在「敵我友」的關係上考量。他的反傳統，雖則激烈，並非全盤，他所痛恨的，是為皇權專制主義提供合法性的政治意識形態。

統治為裏，造就了一朝又一朝的專制制度和奴性人格。對傳統文化中另外一些未被政治整合的部分，他始終懷有深深的敬意。1999年末，李慎之在談到陳寅恪時，深有感嘆地說^①：

整個二十世紀，中國已經有大量的傳統文化現象衰敗失落，甚至完全銷沉歇絕。其中有許多是陳寅恪所極愛而深惜的，這也就是他所以被目為「文化遺民」的原因。尤其是國人一般認為外患日亟、國運日蹙的同治光緒年間，陳寅恪還詠嘆之為「猶是開元全盛日」，最不易為人理解。其實，以義寧陳氏之清門雅望，他從小所接觸的那些人物的雍容揖讓、文采風流確確實實是中國傳統文化最優美的精粹。我比陳先生小三十三歲，德行才情不敢比擬陳先生於萬一，然而想像當時的老輩儀型，流風餘韻，迄今不能不感到高山仰止，可望而不可即，低徊留連，不能自己，何況陳先生是從小沉潛涵泳於其間的人物。不過，恐怕陳先生萬萬沒有料到的是，在大量中國傳統文化掃地以盡的時候，其中最黑暗、最反動的專制主義卻歷世長存，而且變本加厲，最後竟發展為最野蠻的群眾專政而置陳先生於死地。

在李慎之看似激烈的言論背後，隱藏着對中國文化深深的眷戀之情。在情緒激憤之中，他對傳統的各種理性的、情感的、表層的和潛意識的看法，矛盾地混雜在一起。在他抓大問題、抓主要傾向的習慣思路指引下，傳統文化被整體主義化，被簡單地化約為專制主義，在浩浩蕩蕩的全球化大潮面前，傳統文化成為通向自由主義理想世界的歷史絆腳石。

傳統士大夫的雍容揖讓、文采風流，在李慎之一唱三嘆的筆下，是何等的典雅輝煌，令人神往！可惜的是，傳統中的那些好東西到二十世紀都衰敗失落，獨獨留下了一個最黑暗的專制主義！痛心疾首的李慎之不得不奮起反傳統，反那個如今依然在作怪的文化傳統。實際上，在他看似激烈的言論背後，隱藏着對中國文化深深的眷戀之情。愛之深，故恨之切。在情緒激憤之中，他對傳統的各種理性的、情感的、表層的和潛意識的看法，矛盾地混雜在一起，顧不上一一梳理。他無暇辨別傳統專制主義與革命的烏托邦究竟有甚麼樣的區別，傳統文化是否有現代轉化的可能。在他抓大問題、抓主要傾向的習慣思路指引下，傳統文化被整體主義化，被簡單地化約為專制主義，在浩浩蕩蕩的全球化大潮面前，傳統文化成為通向自由主義理想世界的歷史絆腳石。

當「五四」精神被化約為自由主義之後，究竟誰能代表「五四」，也成為一個必須重新估量的問題。李慎之說：六十多年來，我一直「以魯迅之是非為是非」，但到「五四」八十周年的時候，「發現魯迅還不能代表『五四』的全部，能夠比較全面地表達和代表『五四』精神的，毋寧還是胡適。」因為胡適畢生堅持的，是中國的民主、法治和憲政，特別是他表現出中國文化傳統中很少有的寬容精神。而魯迅，無非就是要求個性解放而已^②。後來，他異常沉痛地對一個青年友人說：「比較魯迅與胡適不是一個小問題，我以過來人的身份可以說我們這代人是被誤導了。」^③胡適雖然指明了自由主義的歷史方向，但從沉淪的現實到理想的未來，究竟通過甚麼樣的途徑得以實現呢？是胡適所提倡的那種點點滴滴的改良麼？顧準當年批評胡適「少談主義、多談問題」是缺少理想主義，李慎之的困境似乎也在於此：一旦將好談問題的胡適「主義化」，卻無法從胡適身上找到實現「主義」所必須有的理想主義精神，更缺乏為理想去奮鬥獻身的戰士性格。

在這一點上，作為鬥士的魯迅，對於李慎之來說魅力依舊，即使是他晚年改變了看法之後。2001年夏天，當李慎之接受採訪，被問到中國最優秀的知識份子有哪些人時，他脫口而出：「魯迅、顧準是最優秀的！」^⑭。

接下來的問題是：為甚麼晚年李慎之在理智上明明「沉痛地」意識到魯迅「誤導」了他六十年，但在情感上依然認同魯迅，而非胡適？為甚麼他的大腦和心靈會發生如此的錯位？

三 道德理想主義

張灝在分析近代中國革命思想時，特別指出：歷史理想主義被激化以後，會產生一種志士精神，這是對二十世紀中國極有影響力的人格理想。它的出發點是傳統儒家的道德理想主義，相信人是為了崇高的道德理想而活的，必須把生命無條件地奉獻出來，透過政治去實現道德理想^⑮。中國士大夫特有的這種道德理想主義的志士精神，深深地烙印在「老派共產黨員」的心頭，融化在他們的血液之中，即使到了李慎之生命的晚年，雖然道德理想的目標從革命烏托邦易幟為自由主義，他依然以早年從魯迅那裏繼承的戰士姿態，為新的理想在現實中的實現，奮不顧身地衝鋒陷陣。

在二十世紀中國歷史中，道德理想主義精神不僅屬於革命者，也屬於一部分自由主義者。張灝和林毓生都提到殷海光的自由主義之中含有強烈的道德意識。張灝認為，殷先生「一生的生命基調是他的理想主義精神，這種精神是高度的價值意識、道德勇氣和生命熱情所糅匯而成的」^⑯；林毓生也說，殷先生雖然在理論上沒有重大的建樹，但在思想上肯定了自由民主的價值，並具體地身體力行，為中國的自由民主運動賦予了道德的尊嚴^⑰。李慎之亦可作如是觀。之所以如此，乃是殷海光和李慎之都是「五四」之子，屬於後「五四」一代知識份子，而「五四」啟蒙運動無論在內容上還是精神上，都帶有儒家文化傳統特有的道德主義色彩。張灝認為「五四」具有多種兩歧性，最重要的，乃是它一方面是理性主義的，另一方面又是浪漫主義的^⑱。無論是革命者，還是部分自由主義者身上的那種強烈的道德意識，在精神源頭上，都與「五四」浪漫主義的狂飆傳統有關。

80年代的新啟蒙運動，從各種面相來說，都是「五四」的一個翻版，既是一場理性運動，又是一場狂飆運動。比較起理性，激情的成分還更佔上風。若用中國歷史上的學術脈絡梳理，可以說是又一個宋學的時代，各路人馬放言義理，高談闊論，充滿了傳統士大夫的淑世情懷。90年代以後，學界形勢巨變，從「尊德性」慢慢轉向「道問學」。思想家淡出，學問家凸出，相當一部分啟蒙者從廣場退回到學院，以考據取代義理，清學的時代到來了。雖是太平盛世，但重大義理問題並未解決，反而以更尖銳的方式表現出來。義理與考據分裂，漢宋之爭不絕於耳。一方面是借助國家體制和專業化力量，清學大興，另一方面80年代形成的啟蒙陣營也內部分化。季羨林、王元化和李慎之，這三位當代中

80年代的新啟蒙運動是「五四」的翻版，既是一場理性運動，又是一場狂飆運動。各路人馬放言義理，高談闊論，充滿了傳統士大夫的淑世情懷，可以說是又一個宋學的時代。90年代以後，學界形勢巨變，思想家淡出，學問家凸出，相當一部分啟蒙者從廣場退回到學院，以考據取代義理，清學的時代到來了。

國德高望重的學界大儒，堪作不同路向的精神象徵。季羨林作為一代國學大師、公認的清學代表，為學術而學術，為求知而求知，成為當今博學鴻儒們的為學楷模。王元化和李慎之同為啟蒙領袖，民間有「南王北李」之稱。雖然痛思之後都認準了自由主義的基本價值，但啟蒙方式頗有異趣。

王元化深感80年代學風浮躁，只問主義，不屑問題，故到90年代提出「有學術的思想和有思想的學術」，繼承的是「五四」理性主義傳統。他如同清代的戴震，義理考據並重，賦予「尊德性」以「道問學」的基礎，化啟蒙理想為深厚的學理。另一方面，王元化對啟蒙本身也開始深入反思，探索啟蒙如何自我否定，產生現代烏托邦悲劇的。他試圖通過對啟蒙心態的超越，重新捍衛啟蒙的目標。李慎之繼承的是「五四」狂飆傳統，他深感90年代士林人格萎靡，失去批判激情。為了鼓舞士氣，指點方向，他撐起自由主義的意識形態大旗，以一己之道德實踐，試圖身體力行，殺出一條通向理想世界的血路。為了更好地分清敵我，李慎之將啟蒙與專制斷然二分，猶如光明與黑暗。王元化對啟蒙思想中的複雜性和緊張感有身臨其境的體認，時而流露出理性的悲觀；李慎之對啟蒙的理解是理想化的，充滿着單純的樂觀。元化潛思，慎之熱忱，道相同而路相異。這不僅是兩位啟蒙大師的分野，也是追隨其後的啟蒙知識份子們不同的努力方向。

不過，在「五四」和80年代，啟蒙的知識探求與道德實踐是統一的，但到90年代卻逐漸分離了：學理的探求不再擁有實踐的指向，日益變成一種游離公共生活的精英知識；而道德實踐所賴以存在的意識形態旗幟，因其學理空疏，又無法獲得知識精英的認同——這樣的二難困境至今依然困擾着當代中國的啟蒙知識份子。

在這樣一個後啟蒙氛圍中，李慎之究竟具有甚麼樣的精神象徵呢？如果說90年代是一個清學盛行的時代的話，那麼，李慎之所代表的狂飆精神，是「反清復明」，竭力回到晚明的激進王學。說李慎之是一個中國士大夫，還只是籠統之言，更確切地說，無論從哪方面來看，他像一個王陽明式的一代狂士。王陽明講「致良知」，行即是知，以「狂者」自命，橫掃一切鄉愿俗風。豈止王陽明，李慎之更像一位激進的泰州學派鬥士，他正如嵇文甫所形容的泰州學派領袖王心齋：「他要做個頂天立地大丈夫，以一身撐持宇宙。他岸然以師道自處，甚至以君道自處。磊磊落落，一點嫵媚媚世之習也沒有。」^⑩

泰州學派在皇權專制高壓之下，放棄上行，轉而下傾，專注民間教化，以自己的道德實踐開社會之風氣。晚年李慎之從廟堂退身之後，傾心從事的也是大眾啟蒙和道德踐行。在他生命的最後幾年裏，希望為普通老百姓編一套公民讀本，一再說自己最大的心願就是做一個公民教育課的教員。他對精英人物，無論是政治精英還是知識精英，看來都有點失望。他力圖跨越學院的厚牆，直接面對大眾說話。李慎之像晚明和「五四」人物那樣，特別注重語言的俗白。1996年秋天，李慎之從美國回來，讀了我寄給他的評論後殖民文化思潮的文章後，給我寫了一封長信，特別提到，我在文章中用的「文本」、「語境」這些言辭，如果將它們還原為英文，「即無必要，有時還不可通」。他鄭重地寫道^⑪：

王元化繼承的是「五四」理性主義傳統。他如同清代的戴震，義理考據並重，賦予「尊德性」以「道問學」的基礎，化啟蒙理想為深厚的學理。李慎之繼承的是「五四」狂飆傳統，他撐起自由主義的意識形態大旗，以一己之道德實踐，試圖身體力行，殺出一條通向理想世界的血路。元化潛思，慎之熱忱，道相同而路相異。

我想倚老賣老向我所器重的一切青年人進一言，用人人能懂的大白話，直抒胸臆，只要你見得真，想得透就是好文章，不必學一些洋腔洋調。老實講，我也看過洋人的一些理論文章，他們的新詞還不如中國人多。我希望你們都能成為為中國的現代化奠定思想基礎的大家。而要做到這一點，還是要注意向胡適、魯迅這類大家學習寫文章。

林毓生曾經分析過胡適的自由主義立場基本是建立在常識層次上的^①。常識通常是經驗的，也是有道理的，是一種新意識形態或公共政治文化的話語方式，但常識通常是化約的、自信的，在學理上缺乏對問題複雜性的透徹了解和自我反思的能力。不過，90年代的中國一方面對自由主義需要在學理和實踐雙重意義上的批判性反思，但因為匱乏自由主義的制度平台和公共文化，「說大白話」式的啟蒙話語，依然有其廣泛的公共需求。特別是在「說真話」的道德實踐意義上，更是如此。李慎之在晚年的時候，特別強調「說真話」。80年代的巴金也提倡「講真話」，那是個人懺悔的驅使；李慎之的「說真話」不僅是個人良知的道德實踐，而且是重要的現實批判策略。他最欣賞哈維爾(Václav Havel)的「生活在真實之中」，將「說真話」看作是威權社會中無權者的權力和反政治的政治。在那篇為《哈維爾文集》所作的序中，他力圖走近哈維爾，了解他所不熟悉的後者思想中的存在主義理論。但在相當大的程度上，李慎之依然把哈維爾心學化了。「說真話」對於哈維爾固然出自良知的責任，但謊言之所以普遍存在，乃是現實中的人背棄了存在意義上人之責任，存在者疏離了存在。因此，哈維爾並不求助於社會解放的整體藍圖，他希冀的是人能夠重返存在，擔負起人的責任。但李慎之將哈維爾存在意義上的良知理解為王陽明心學意義上的「良知即天理」^②。通過這樣的「創造性」誤讀，他試圖喚起中國人的心與天相通的良知本能，建立一個不再有謊言的自由主義新世界。

假如僅僅有一套道德言辭，那還不算李慎之，事實上他像晚明的泰州學派那樣，重在踐履，即知即行。哈維爾的「說真話」所訴諸的，是公民的普遍行動，他寄希望的是公民政治。但李慎之依然相信精英人物的表率作用，相信士大夫的道德實踐力量。他在杭州時，有年青人問他：「中國的進步首先取決於甚麼力量？」他不假思索地回答：「首先是要一批大知識份子站出來，類似『五四』時期陳獨秀那樣的大知識份子出來說話！」^③

在他生命的最後幾年，特別是在德國中風以後，或許感覺到人生無多，李慎之常常感到特別的焦慮。他好像預感到自己可能等不到理想實現的那一刻，內心充溢着絕望和由此而來的良知衝動，迫不及待地要將真話告訴世人。他一再對人說：「我們都快八十了，都快結束了。還怕甚麼？年輕人我可以理解，他們還有事業上的追求。但我們應該多講真話。」^④像歷史上的海瑞、東林黨人、譚嗣同那些士大夫那樣，晚年的李慎之言辭談吐之中，流露出道德理想主義者異常強烈的烈士精神。他相信一個人的靈魂不死。宇宙是永遠進化的，而人是宇宙之心，人貴為宇宙之心^⑤。只要順應歷史潮流、宇宙法則，人心代表天理，靈魂就將獲得永恆。

李慎之在晚年的時候，特別強調「說真話」。這不僅是個人良知的道德實踐，而且是重要的現實批判策略。他試圖喚起中國人的心與天相通的良知本能，建立一個不再有謊言的自由主義新世界。他不僅僅有一套道德言辭，而是像晚明的泰州學派那樣，重在踐履，即知即行。

凡是接觸過李慎之的，都無不感到他身上的狂狷之氣。他自己也說：「我李慎之就有這樣一股二杆子氣。」他常常氣勢逼人，氣勝於理，有一股浩然之氣。浩然者，真豪傑也。不是每個時代都有豪傑，錢穆認為，只有戰國、三國、唐代和明朝的士大夫有豪傑氣。再加上「五四」知識份子，也就那麼五代豪傑。豪傑氣無法憑空產生，必須有所附麗。戰國的豪傑襲自周代貴族，三國的豪傑根基在世家門第，唐代的豪傑有佛門作底，明朝的豪傑源自王學賦予的天地之氣，而「五四」一代豪傑多從政治人物而來，有新式進化論武裝²⁰。那麼，李慎之的豪傑氣又是從何而來？

作為「五四」的精神傳人，他的豪傑氣當然有脈可尋。首先當來自「老派共產黨員」的理想主義精神。「五四」中的豪傑，後來大多皈依共產主義，將狂飆精神帶入共產黨內。即使李慎之晚年改宗自由主義，依然不失豪傑本色。他相信歷史自有其客觀潮流，宇宙自有其進化規律，只要認清了真理的方向，便掌握了歷史之舵，個人所做的一切便是為天地立心，為萬世開太平。前面說過，李慎之頗得王學遺風，事實上，他對王陽明之推崇，實為外人所難以想像。他的書齋入門處有一橫匾，上書「無聲無臭獨識時」，乃出自王陽明之語。友人見了，感嘆一聲：「好大的口氣！」又半開玩笑地對李慎之說：「夫識時者，能上窺天乎道之運行，下察人間之風雲際會，試問世上能有幾人？」李慎之聽了哈哈大笑，悄然自許²¹。

李慎之90年代初在《讀書》雜誌發表讀馮友蘭《中國哲學史》的文章，以王學的眼光批評馮：「中國哲學的主流正脈是宇宙論和與之貫通的心性論，而不是馮先生以西方邏輯方法推出來的那種本體論。」他在比較馮友蘭提出的道德境界和天地境界時，講了這麼一段很值得回味的話²²：

天地境界中人正因為其覺解更高，其所作所為也應更高於道德境界中人。「千古艱難唯一死」，古今中外多少有德有才之人就因為過不了生死關而失德敗行。而天地境界中人是不但勘破夢覺關而且勘破了生死關的，當然可以從根本上大大加強人知善的能力與行善的意志。……如果道德境界中人的行善只是出於社會責任感的話，則天地境界中人行善就應當出於「為天地立心」的自覺。用現代語言來說，就是他的思想行動都要能推動人類歷史合乎規律地發展，以順應宇宙進化的大勢。

幾年以後，李慎之破門而出，身體力行，去實踐自己所感悟的天地境界了。他從有限的生命中看破生死，參透不朽。一腔豪情，滿腹諍言，皆是「為天地立心」。當年巴金「講真話」，背後支撐他的，是人道主義的道德信念，難以穿越生死；李慎之的「說真話」，以天地境界為底蘊，士不畏死，還有甚麼不敢言的呢！

最後一個士大夫，最後一個豪傑。今日的我們，已經生活在一個不再有士大夫、不再有英雄豪傑的太平俗世。在這樣一個缺乏激情、缺乏理想精神的年代裏，有的是沽名釣譽的偽烈士、拉大旗作虎皮的學客和利欲熏心的犬儒們。即使有狂者，更多的是作秀和虛妄；縱然有豪傑，也早已失去高貴的精神底蘊，徒有草莽氣而已。

李慎之的豪傑氣首先當來自「老派共產黨員」的理想主義精神。「五四」中的豪傑，後來大多皈依共產主義，將狂飆精神帶入共產黨內。即使李慎之晚年改宗自由主義，依然不失豪傑本色，身體力行，去實踐自己所感悟的天地境界了。他從有限的生命中看破生死，參透不朽。一腔豪情，滿腹諍言，皆是「為天地立心」。

當士大夫精神和道德理想主義成為絕唱，一代狂飆運動終於謝幕的時候，支撐我們信念的，可能唯有理性——那個繼承啟蒙又超越啟蒙的反思理性。那是對慎之先生內在限制的超越，或許也是對他的最好紀念。

註釋

- ①⑩ 何家棟：〈未了的心願〉，載丁東主編：《懷念李慎之》，上冊（自印本，2003年），頁65；63。
- ② 李慎之：〈先輩儀型在——悼匡亞明先生〉，載《被革命吞吃掉的兒子——李慎之文選（續二）》（香港：明報出版社，2003），頁260-61。
- ③ 李慎之：〈一個老派共產黨員——悼念溫濟澤同志〉，載《被革命吞吃掉的兒子》，頁282-91。
- ④⑧ 李慎之：〈智慧與良心的實錄——《顧準日記》序〉，載《風雨蒼黃五十年——李慎之文選》（香港：明報出版社，2003），頁289。
- ⑤⑬ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁296；304。
- ⑥ 李慎之：〈中國傳統文化就是專制主義〉，引自「思與文」網刊（<http://www.chinese-thought.org>）。
- ⑦ 李慎之：〈弘揚北大的自由主義傳統——《北大傳統與近代中國——自由主義的先聲》序〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁44。
- ⑨ 李慎之：〈重新點燃啟蒙的火炬〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁21-38。
- ⑪ 李慎之：〈獨立之精神，自由之思想——論作為思想家的陳寅恪〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁226。
- ⑫ 李慎之：〈回歸「五四」，學習民主——給舒蕪談魯迅、胡適和啟蒙的信〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁60-77。
- ⑬ 邵建：〈李老，請允許我用這樣的方式紀念〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁465。
- ⑭ 朱競：〈李慎之印象〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁336。
- ⑮ 張灝：〈一條沒有走完的路——為紀念先師殷海光先生逝世兩周年而作〉，《張灝自選集》，頁332。
- ⑰⑳ 林毓生：《熱烈與冷靜》（上海：上海文藝出版社，1998），頁235；206。
- ⑱ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，載《張灝自選集》，頁252-57。
- ⑲ 稽文甫：《左派王學》（上海：開明書店，1934），頁42-43。
- ㉑ 李慎之致作者函，未刊，1996年9月。
- ㉒ 李慎之：〈無權者的權力和反政治的政治——後期極權主義時代的人生哲學〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁149-60。
- ㉓ 傅國涌：〈有的人死了，他還活着——回憶與李慎之先生的點滴交往〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁557。
- ㉔ 任不寐：〈與李慎之先生的一次對話〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁647。
- ㉕ 李鬱：〈悼念李慎之先生〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁393。
- ㉖ 錢穆：〈中國智識分子〉，載《國史新論》（台北：東大出版公司，1989），頁161-76。
- ㉗ 林孟熹：〈自許高材老更剛〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁119。
- ㉘ 李慎之：〈融貫中西，通釋古今——紀念馮友蘭先生〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁240。