

# 王元化與西方思想之分合

吳琦幸

---

[提 要] 作為一位學術型思想家,王元化在對待西方思想和學術如何為我所用時,既汲取其精華,又不盲從其理論或體系,在晚年有着尤為清醒的認識。從他在基督教家庭受到的影響,到 1990 年代關於盧梭國家理論學說之反思,王元化的治學與西方思想文化的關係值得梳理。他的治學方式,在汲取西方資源時,應物而不為其累,看出了盧梭的集體主義和集權主義的來源,在其晚年以獨立精神將西學中的精華與傳統質素相結合,為中國理論界提供了如何對待西學資源的寶貴經驗。

[關鍵詞] 王元化 國家學說 盧梭 西方思想 反思

[中圖分類號] I0-02 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2022)04-0146-13

---

中國近代史上有過幾次重要的外來文化與中國文化相碰撞並融合的機會。其中,五四運動前後的一段時間,西學進入中國成為現代比較獨特的事件。從當時激烈的反傳統、全盤西化到兼收並蓄、取其精華去其糟粕等,各種思潮和理論在中西文化的碰撞之下,都有各自的論據和學說,眾說紛紜。但無論如何,最終要落實到一個節點上,即以西方思想為參照系,還是以其為坐標?

陳寅恪對此有清醒的認識:“竊疑中國自今日以後,即使能忠實輸入北美或東歐之思想,其結局當亦等於玄奘唯識之學,在吾國思想史上,既不能居最高之地位,且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統,有所創獲者,必須一方面吸收輸入外來之學說,一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度,乃道教之真精神,新儒家之舊途徑,而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。”<sup>①</sup>

但這種清醒的認識卻未成為主流思想。五四時期激進的知識分子在對待西方文化和思想的問題上,對儒家的攻擊失之過激,以西方之思想和道德為標準、為尺度,對傳統從意識形態層面進行全盤性的清理。在相當長時間內,圍繞着如何對待西方文化與中國傳統的結合,並推動中國現代化發展,知識界提出過“中學為體,西學為用”、“西體中用”等等思路,在方法上也有“批判的繼承”或在“繼承中批判”、“拿來主義”等等。但由於無法跟政治剝離,學術思想領域很難維持獨立性,最終在激烈的反傳統中與傳統徹底決裂,思想運動走向了政治鬥爭。

王元化的治學與西方思想和文化有着割不斷的關係,作為一個學術型思想者,他在晚年對西方思想和學術有比較清醒的認識,既汲取其精華,又不盲從其理論或體系。本文以此為出發點,探討

王元化在汲取西方思想資源時，應物而不為其累，以獨立精神將西學精華與傳統素質相結合，思考其如何為我所用，為理論界提供了對待西學資源的重要經驗。

## 一、汲取西學之精華為我所用

### (一) 基督教精神

王元化出生於一個信仰基督教的家庭，他在西方文化、基督教的氛圍中成長。其父母、祖父和外祖父輩都是虔誠的基督教徒，包括他的眾多親友、發蒙的多位受業老師，均為基督教聖公會中的同工。王元化的外祖父桂美鵬就是一位傳教士，曾經在王元化的故鄉江陵傳教，創辦江陵聖公會教堂，擔任首任基督教聖公會堂牧。王元化本人和四個姐妹也都信仰基督教，妻子張可全家也是基督教徒。據王元化回憶，家裡“吃飯前總要背誦公禱文。一直到初中，這種儀式才不堅持了”。<sup>②</sup>

基督教精神及其文化對王元化的一生有多大的影響呢？他在晚年時回顧說，基督教家庭對他的重要影響在於兩個方面，他很早就能夠知道人都是有缺點的，因為人並不是神，只有神才是完美的。莎士比亞說過：“上帝造人，為什麼要他先有了缺點，才成為人？”引伸來看，每個人身上都有缺點，沒有一個人是完美的。正是這種人神之間的區別，使王元化認識到，人不可能成為神，而也因此，對每個人身上的缺點，可以採取一種諒解、寬恕的態度，而不是將有缺點的人打入另類。還有一個重要啟示，在人不是神的前提下，每個人都應該謙虛，理解自己，包容他人。這種思想使王元化很小的時候就不相信人可以 and 神一樣，少了很多對人崇拜的信念。在他一生中，大概對魯迅有過一些崇拜，但並非偶像。到了晚年，他對魯迅也有新的思考，認為魯迅也有局限性，而他自述在二次文代會期間，到北京第一次見到領袖時，很多人都懷着虔誠膜拜的神情擁上去歡呼，但他只是在原地站着，內心不免有些惶恐。因為他提不起敬仰崇拜的感情，這個跟基督教精神的影響有關。因為在神的面前，人人都是平等的。童年的影響，對於理解王元化一生的思想有着重要的意義。<sup>③</sup>

傳統中國人的思想，受到儒家宇宙論極大影響，形成一種現實世界中的“內聖外王”，追求內在超越，與西方基督教傳統依憑外在超越的觀念，與外在的上帝銜接及溝通方式大異其趣。儒家認為“超越”與“無限”內涵於人性之中，因此，由“盡性”可體現天道，“人能弘道，非道弘人”。（《論語·衛靈公》）“外在超越”的觀念導致了人與“天道”或謂最高理性的銜接與溝通，必須要借助生命之外的上帝進行，人在上帝面前是渺小的，於是人有了終極的敬畏。對於王元化來說，這一思想資源在他生命中最困苦的時候閃現出光芒，並給與他信心和力量。在涉胡風案被幽禁時，王元化靠閱讀西方哲學戰勝了人性中的弱點。如果說閱讀黑格爾使他在理性層面喚起了內心的自信，那麼青少年時代吸收的基督教思想，對於厄難中的王元化也同樣起到了作用。曾一度以頭撞牆、希望了結此生的王元化重振精神，他並沒有公開談過這個時期基督教思想對他的影響，只說在加入中共的那一天，就放棄了自己原先的宗教信仰。但從青年時代就走近的狄更斯、果戈里、契訶夫、巴爾扎克、羅曼·羅蘭等西方作家的作品中，他卻獲取了人道主義和宗教的精神力量。這些作品喚起他對命運的信心，戰勝了人生黑暗而無解的絕望。

王元化在回顧閱讀西方文學作品對自己的影響時曾經說，他喜歡閱讀西方 19 世紀的外國文學，無論是俄國、法國、英國、德國的文學，在他的書庫中都占據了很大的比重，這些書籍大抵都浸染了基督教精神。閱讀這些作品的時間是 1937 年到 1945 年的八年抗戰期間。王元化回憶這段白區工作經歷時曾說，當時的上海成了一個恐怖世界，他的許多藏書都自行銷毀了，自然更談不到發表文章。但幽居生活卻使他得以沉靜思考。西方 19 世紀文學成為那個時期王元化的唯一讀物，引發

了他濃厚的興趣，閱讀興趣與童少年時代在家庭受到的愛的教育有關，而這種教育又來自於基督教義的影響。他反思道：“直到今天，西方 19 世紀文學仍是最喜愛的讀物。解放後，我沒有在文章中談過蘇聯的作家和作品，因為引不起我的興趣。我談到過的是莎士比亞、費爾丁、狄更司、白朗底姐妹、果戈理、陀思妥耶夫斯基、契訶夫、巴爾扎克、羅曼·羅蘭等，自然還有許多我喜歡而沒有在文章中涉及的作家，也大多是 19 世紀浸染人道主義精神的作品。”<sup>④</sup>王元化自承他喜歡 19 世紀的文學，是因為處處滲透着人的感情、對人的命運的關心、對人的尊重以及對人的美好情感的肯定。他反思自己在精神上是 19 世紀之子，是喝着 19 世紀作家的奶成長的。

## （二）三個結合：一生研究學問的坐標

王元化是“五四”之子，從童年成長到後來的求學時代，接受了左翼思想的影響，後成為中共地下黨一員，受“五四”全盤性反傳統思想的影響甚深。但是西方的思想和理念卻並不會輕易地完全被拋棄，而是潛移默化地影響着一個人對社會、人的認識及分析事物的方法。1988 年以前，王元化的學術研究聚焦於古代文論和文藝理論，兩部文學理論著作《文心雕龍創作論》和《文學沉思錄》得到學術界肯定。這一古一今的文學理論著作中，他努力用中外比較的方法來對中國傳統文論進行研究，並由此提出了學界廣為認同的三個結合——古今結合、文史哲結合、中外結合。王元化尤其肯定的是最後一個結合。1949 年之後，古今結合和文史哲結合已經有不少學者提及，他只是從理論層面加以強調。而中外結合則是他的一個重要開創，不僅對中國古代文論，對於更廣闊的一般文藝理論研究也很重要。在傳統的中國文論研究中，長期以來文史哲不分，1949 年後的教育體系將之分為兩門獨立的學科，雖然在當時有其積極意義，但由於專業分工過細，結果使各個有關學科隔絕開來，反而失去了綜合研究的優勢，與國外強調邊緣學科跨界研究、綜合研究的趨勢恰成東西兩極。王元化認為，這種在科研方法上的保守狀態是使文藝理論在各個方面都陷於停滯、難以有所突破的主要原因。這在當時的中國文論界是前無古人的研究方法。一經王元化提出，立刻受到了理論界關注，公認這三個結合開創了文論研究的新方法，被譽為新時期文論研究的重大收穫。<sup>⑤</sup>

中外結合的方式用在研究古代文論時，需要一個範本，於是王元化將《文心雕龍》作為建立這個理論的重要資源。他將之置於西方文論範疇中思考，例如文中用“表象”、“表現”之類術語加以論述，他拈出劉勰的“擬容取心說”來與歌德的“意蘊說”相比較，認為劉勰的“形象論”是通過個別去表現一般，受到時代局限，依據先入為主的成見，用現實的個別事物去附會儒家的一般義理。劉勰在《文心雕龍創作論》的《釋〈比興篇〉擬容取興說》中指出，詩人先有了“美刺箴誨”的觀點，即依據先入為主的成見、用現實的個別事物去附會儒家的一般義理，把現實事物當作美刺箴誨的比喻。如此他所論的個別與一般的關係就成了“譬喻”關係，而歌德是反對這種譬喻文學的，他認為在那種文學作品裡，具體的藝術形象“只是作為一般的一個例證或例子”，違反藝術本性。所以王元化的“意蘊說”更注重文藝作品本身的審美價值，而不是把文藝視為宣講抽象觀念的工具。但是王元化並沒有到此為止，他從馬克思“抽象上升到具體”的觀點中得到啟示，認為歌德的“意蘊說”雖然重視了由個別到一般，卻忽視了由一般到個別，這種雙向建構的過程，缺一不可；忽視個別的一般是抽象普遍性，忽視一般的個別就成為洛克的白紙說。

王元化還對黑格爾美學中“藝術感知”這一命題，有比較準確深入的領悟，他說：“通常有一種錯誤的看法，以為藝術的表現是把概念翻譯成為形象。事實上恰恰相反，藝術表現是作家的一種直接需要，一種自然的推動力；形象的表現的方式應該正是作家的感受和知覺的方式。”<sup>⑥</sup>在思維活動的起點上，“我們必須區分以思想形式出現的表象和以感覺形式出現的表象的不同性質”。<sup>⑦</sup>在藝術

構思活動中，否認形象思維，而認為創作是把感性材料的表象抽象為概念，然後再從概念出發，通過具體的藝術表現手法化為藝術形象是錯誤的。這是一種視文學為圖解概念的工具，而將創作束縛在了“表象—概念，概念—表象”的公式之中。王元化反復申述藝術表現是一種“藝術感知”。這個觀點探討的其實就是“形象思維”問題。需知，“形象思維”在當時幾乎是“唯心主義”的同義語，他對“形象思維”的研究，在當時為中國古代文論帶來了突破，從而回答了如何吸收西方的藝術理論而又不為其束縛的問題。這種提倡中外結合的研究方法當然並不局限於文論，而可以拓展到廣闊的宏觀研究領域，其中凸顯了文論的根基——作為方法論的哲學領域。

### （三）莎士比亞與人性之弱點

1955年6月上旬至1957年2月下旬，王元化因胡風案牽連而被幽禁，精神幾乎崩潰。19世紀的人道主義精神的文學作品，對於在危難之中精神幾乎崩潰的王元化來說，喚起了一種崇高的理想和超脫的精神世界。但這也有一個過程。青年時代的王元化受到一些“五四”代表人物影響，並不喜歡莎劇。他們崇尚新的總比舊的好，站在激進的立場來看待莎劇。晚年王元化認為，他在青年時代也許習慣了那個時代具有大眾化、普及性的藝術觀念以及表現的形式，對三四個世紀前流行的古老藝術總覺得無法進入，胡適和不少人大抵都是如此。最初，王元化特別欣賞和接受契訶夫的劇本以及別林斯基的自然派理論，對於表現一般日常生活的作品產生了興趣。他常常把這種形式稱之為“散文性戲劇”，與“傳奇性戲劇”有着很大區別。就是在這種審美趣味中，他偏好具有現代意義的契訶夫作品，而不是古典式宮廷風格的偉大的莎士比亞。他的妻子張可是研究莎士比亞的專家，認為莎士比亞不比契訶夫遜色。夫婦倆時常一起討論這個問題，意見有所分歧。王元化無法進入似乎是矯揉造作、美言辭的莎士比亞劇作中，他們的討論在王元化被隔離之前都沒有結果，誰也無法說服對方。王元化後來說，他對《莎劇》真正產生愛好，就是在那段隔離時期。審查一年後他被准許讀書，他將閱讀範圍集中馬克思、黑格爾、莎士比亞的著作。他規定自己每天的讀書進程，沒有浪費分秒光陰，全神貫注地讀書，一直到1957年2月22日隔離結束。這段時間是他一生中讀書最認真、受益最大的時候。<sup>⑧</sup>

王元化讀了幾乎當時能夠得到的所有莎士比亞戲劇，熟悉和喜愛上了看似莊嚴古典的莎劇，他透過莎劇的經典看到了人性的弱點，而這正是精神處於崩潰中的王元化亟需要弄清的。令他最震撼的是《奧瑟羅》。張可將這部作品慎重地介紹給正在隔離室中的王元化，鼓勵他集中精力去閱讀。王元化此時被監視居住，每天要被逼着交代問題，在逼仄的隔離室中幾乎絕望。親人的探視和鼓勵給了他活下去的勇氣，通過浸染於群書，可以緩解他幾乎已經崩潰的神經。這一次他真的讀了進去，他被莎士比亞所描寫的人物命運所吸引，奧瑟羅的悲劇命運似乎與他休戚相關，“我的全身心都投入到奧瑟羅的命運中去。在隔離審查中，由於要交待問題，我不得不反復思考，平時我漫不經心以為無足輕重的一些事，在一再追究下都變成重大關節，連我自己都覺得是說不清的問題了。無論在價值觀念還是倫理觀念方面，我都需要重新去認識，有一些更需要完全翻轉過來，才能經受住這場逼我而來的考驗。我的內心充滿各種矛盾的思慮，孰是孰非？何去何從？在這場靈魂的拷問中，我的內心發生了大震蕩。過去長期養成被我信奉為美好神聖的東西，轉瞬之間轟毀了。我感到恐懼，整個心靈為之震顫不已。我好像被拋棄在無際的荒野中，感到惶惶無主。這是我一生所遇到的最可怕的時候。”<sup>⑨</sup>

劇中奧瑟羅的命運尤其是其性格中猜忌、妒忌的弱點，其必然走向悲劇而產生的強烈共鳴，使王元化對於人的認識不再是以前那樣的樂觀和天真。他原先保有的理想主義、人文主義在現實中

被重新審視，對人性的缺陷乃至罪惡有了更深刻的認識，從而更注重理性的精神。這種精神，仔細分析起來，和他從小所受到的教養有着密切關聯。王元化認為，他們這一代知識分子，大多都是理想主義者。儘管不少人後來宣稱向理想主義告別，但畢竟不能超越從小就已滲透在血液中、成為生存命脈的思想根源。這往往成了這一代人的悲劇。王元化讀到奧瑟羅失去理想，精神處於危機狀態，產生了共鳴，從此改變了對莎劇的看法，他反思道，“奧瑟羅這個人物，正如莎士比亞筆下的其他人物一樣，顯示了人性中某方面的弱點。”<sup>⑩</sup>莎劇中所呈現的人性弱點，給了王元化一個明確的啟示和方向，即以“反求諸己”來審視自己的弱點。尤其當王元化讀到這位偉大作家所描寫的人物，滿懷悲憫地向上天發問：“為什麼上帝先要讓人有了缺點，才使他成為人？”使正在黑屋中的他被震撼而豁然醒悟，人的悲劇基於人的本性、弱點和局限，無一人能例外。正是這些將人性放在天平上衡量的作品，給他帶來了力量。

從此，王元化對人性有了更加深刻的看法，即每個人身上都有與生俱來的罪，所以人不可能成為神。這種信念影響了他後來坎坷起伏的年代，無論是隔離審查期間，還是貶為另類的“賤民”，甚至後來平反之後擔任大百科上海分社的領導以及此後的上海市委宣傳部長，他對於個人崇拜、極端的狂熱有了預警式的防範，了解到這一點，才能理解王元化日後成為一位獨立思考者的內因。

#### (四) 對話黑格爾

如果說莎士比亞作品給了王元化一個審視人性弱點最佳視角，使他重建個人理論自信的則是黑格爾的完美哲學體系及其創建的理性世界，正是黑格爾冷酷寧靜的哲學學說給了他無限的思考動力，並以此運用於社會觀察和哲學研究，為復出之後的反思，積累了突破性的研究資源。

回顧 1955 年開始的兩年多幽居隔離生活，王元化跟他的學生和朋友談到，使他能夠真正靜心讀書和研究的是黑格爾那深奧抽象的哲學著作。在那個年代，越是晦澀難懂的天書般的黑格爾哲學著作，對他似乎越有吸引力。因為他必須要將個人所有的腦細胞動員起來，在純粹抽象的世界中遨遊，並用無形的手去觸摸哲學理論的奧秘。這是一部令他活下去、站起來的最難懂的書籍。越讀下去，他就越感到黑格爾理性世界的迷人力量，而忘卻了嘈雜冰冷的現實世界。更何況他還在將權威的理論、領袖的思想來與黑格爾進行對照閱讀。當時的權威理論認為，認識是從感性認識到理性認識的飛躍，理性的力量是偉大的，它可以洞察一切，因此自以為擁有了理性的人，就會具有無所不能的力量。當試圖消滅異己的思想和肉體的舉動出現之時，也就是高揚理性力量和惟此正確的口號最響亮之時。從青年時代追求真理之時，他就對這種力量崇尚不已，那是使他冒着生命危險堅持從事地下工作的唯一信念。但在被無情地打入另類時，曾如此信仰的東西轉瞬破滅，使他在美好和醜惡、正確和錯誤、高尚和卑賤之間產生了價值移位。這種巨大的精神危機對於一般人都會有毀滅信仰的力量，更何況思想如童貞般“向着真實”的王元化。他有一段時間處於極度迷茫之中，辨不出是非和真假，真正要從精神困境中解放出來，他就要對理性萬能的激情向往做一個重新審視。

在孤獨的隔離審查之中，幸好王元化可以閱讀當時被認為是經典著作的毛選、馬克思、黑格爾等，使他可以他全身心地沉浸於枯燥的閱讀之中，整個人生就在這種求知求真的寂靜中渡過。令王元化興奮不已的是，他獲得了一種精神力量，那就是當他在無所顧忌的探索中，將奉為不可動搖的真理放在理性的天平上檢驗，他的閱讀和思考就成為一種具有懷疑、探索、發現的研究之路。使他增添信心的是，越讀到後來、越全面考察理論的矛盾、謬誤，就越可以看出以前接受的、無可置疑的正確理論的破綻。對黑格爾《小邏輯》的深入閱讀是一個極好的案例。王元化發現被奉為權威理論的從感性王國飛躍到理性王國之間，還有一個知性階段，只有用感性、知性、理性的三分法，取代

原有的感性、理性二分法，諸多理論困境才能得到合理的解釋。此後，王元化再閱讀馬克思的《政治經濟學批判導言》，為認識過程的三分法尋得了更為合適的理論來源，重新解釋了“從抽象上升到具體”，這讓王元化更加堅定了自己的發現，加深了對黑格爾的“服膺”。

於是，王元化對於以前信任的理論開始產生動搖，對黑格爾理性精神和知性方法的領會，使他重建個人理論自信。這一思考並沒有到此為止，而是一直延續到九十年代的第三次反思。他以對黑格爾同一哲學所蘊含的“絕對理性”、“普遍規律”、“具體普遍性”等問題的反思為跳板，最終指向“五四”激進主義和意識形態化的啟蒙心態。這一段時間的閱讀和思考為他提供了強大的精神資源和學術資源，甚至可以說真正奠定了王元化日後作為一位思想家的理論基礎。九十年代反思的根源和基礎即源之於此：他提出“理性不能把握真理”，就是在批判黑格爾的理論模式上建立起來的，從而使他在晚年關注更大的問題。他反思“五四”新文化運動，認為對理性過於堅執、過於相信、濫用理性中的激進和超越，最終導致了一元化、獨斷論、權力中心化的思想心態與思維方式。對於王元化來說，拋棄昔日曾經執着和入迷的理論，發出一種新的對“五四”的叩問，其出發點也就是重新思考理性，以及十分可貴的對於理性的懷疑和詢問。

## 二、為“五四”精神一辯

### （一）救亡壓倒啟蒙

1980年代的中國，思想解放運動方興未艾，《走向未來》叢書以及雜誌的出版，成為當時知識界一個重大事件。在紀念“五四”70周年的大主題下，李澤厚於1986年8月在《走向未來》雜誌創刊號上發表《救亡與啟蒙的雙重變奏》，就“五四”新思潮的得失作了新穎尖銳的探討，其主題即“五四時期政治干擾了學術或文化”。他認為“五四”期間啟蒙性的新文化運動開始不久，就碰上了救亡性的反帝政治運動，由此後者壓倒了對個體尊嚴、個人權利的解放、科學和民主等等，國家的危機壓倒了新文化運動的啟蒙。從此發生了一系列的大事，使得當時要做“超政治構想”的“五四”領導人胡適等無法繼續進行新文化運動，運動朝政治方面傾斜，從此一發而不可收拾——從1921年到民族危機引發的抗日戰爭、解放戰爭直到後來的各種政治運動，一切均要服從於革命鬥爭的需要，個人的權利、個性自由、個體獨立及尊嚴等，在“革命”的詞語之下變得渺小而不切實際。李澤厚認為這一連串的运动終於導致了“集體主義”（封建式的）改頭換面地開始進入冠冕堂皇的生活和意識：即否定差異泯滅個性的平均主義、權限不清一切都管的家長制、發號施令惟我獨尊的“一言堂”、嚴格注重尊卑秩序的等級制、對現代科技教育的忽視和低估、對西方資本主義文化的排拒等等，隨着這場“實質上是農民革命”的巨大勝利，在馬克思主義的社會主義或無產階級集體主義名義下，被自覺不自覺地在整個社會以及知識者中漫延開來，統治了人們的生活和意識。此文在當時反響極大，被概括為救亡干擾啟蒙，救亡壓倒啟蒙而導致中國近代第一次思想啟蒙運動夭折。概言之，“五四”啟蒙運動的中斷是由於救亡運動興起，最終走向革命，導致了啟蒙的流產。

後來被王元化稱之為“炫人耳目”的這一觀點，很快引起了他的注意。1980年代的王元化處於兩種身份的交替轉換中，他1983年到1985年任上海市委宣傳部長，同時是古代文論學者、華東師大中國文學批評史博士導師，兼具官員、學者身份。這使他既要尊奉並落實一貫以來的既定思想路線，同時也要有專業領域的資深學養和獨立見解。例如他1980年在大百科出版社上海分社擔任領導工作期間，就被上海市委指定參加評價檢討上海六年來工作中存在的問題，以及肅清“四人幫”在上海的流毒等等黨務工作。1982年底到1983年3月，他被中共宣傳部指定參與周揚起草的《關

於馬克思主義的幾個理論問題的探討》文章，周揚在該文中採納了王元化提出的從感性到理性過程中的知性階段論述。另外王元化認為長期以來只講一分为二，抹殺了差異的重要性，提倡鬥爭哲學，都不符合馬克思主義的理論。

但在救亡與啟蒙的關係上，王元化並不認同李澤厚提出的救亡壓倒啟蒙一說。他認為李澤厚的這一觀點是從海外轉引進國內，即所謂西方的啟蒙不像“五四”那樣受到救亡的衝擊，所以才可以用貫徹到底。他認為“五四”啟蒙本身正是從救亡圖存的要求中誕生的。“五四”前夕，袁世凱簽訂二十一條賣國條約，接着張勳復辟、巴黎和會。一系列的喪權辱國的嚴重政治事件激發了大批知識分子，導致了他們致力於救亡圖存，去喚醒民眾。<sup>⑪</sup>而王元化在胡適《口述自傳》一書中找到了所謂“救亡壓倒啟蒙”觀點的來源。此外王元化閱讀了當時在中國讀書界很有影響的林毓生《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》一書，<sup>⑫</sup>發現海外學者有關“五四”的反傳統理論，與國內通行的說法有很大差異，國內學者追捧這些觀點。林毓生認為“五四”是全盤性的反傳統主義，是一種激進思潮，“五四”人物要從意識形態層面上全盤性地打倒中國傳統。這種反傳統激進思潮越來越激烈，一直延續到中共建政，直至“文革”達到了一個高峰。<sup>⑬</sup>王元化認為，在這種觀點背後，是對中共執政合法性的質疑，無論從立場到理論，他都無法接受，並要為之吶喊，為之辯護。

王元化認為“五四沒有全盤性的反傳統問題，而主要的是反儒家的‘吃人禮教’”，海外華人學者的研究是盲目地吸收了西方的一些觀點，例如海耶克、史華慈等的有關論述。他還提出後來學界稱之為“否定的哲學”的偏激論點：“需知，對舊傳統不能突破就不能誕生新文化。每一種新文化的誕生，都是對舊文化的否定。至今我仍覺得恩格斯的下面一段話是對的：‘每一個新的前進步驟，都必然是加與某一種神聖事物的凌辱，都是對於一種陳舊衰退但為習慣所崇奉的秩序舉行的反叛。……’五四所面臨的是在思想領域佔統治地位達數千年之久的封建主義，它並沒有陳舊衰退，相反，倒是盤根錯節，豺踞鴉視，始終頑強地挺立着。因此，五四對它的反叛就得使出加倍的力氣，而不像西方啟蒙運動那樣，是在對付一個遠比長期盤踞的超穩定力量要脆弱得多的封建主義。”<sup>⑭</sup>

## （二）“五四”精神

什麼是“五四”精神？王元化認為海外學人的論述對“五四”有着曲解或誤解，特別是將“五四”運動的激進思潮與“文革”的破四舊、立四新及批判儒家思想聯繫起來。這是根本不同的兩回事。他不認為“五四”啟蒙運動中斷的原因是救亡壓倒了啟蒙，更不能說1919年的“五四”激進運動催生了中國共產黨，並導致此後產生一系列激進思潮，最終到“文革”而臻極端。<sup>⑮</sup>

“我想要說的是，最近國內也出現一種類似說法，認為五四啟蒙運動的中斷是由於救亡運動。於是有人據此提出了為學術而學術的觀點（在書齋中透徹分析研究），以為這才能使學術健康發展。……有人以為西方的啟蒙運動不像五四那樣受到救亡的衝擊，所以才可以用貫徹到底。這是不符合歷史事實的。五四啟蒙文化本身正是從救亡圖存的要求中誕生的。”<sup>⑯</sup>

王元化認為“五四”啟蒙最後的失敗原因是由於當時有些馬克思主義者的幼稚和理論上的不成熟。他們錯誤地把啟蒙運動所提出的個性解放、人的覺醒，自我意識，人性、人道主義等都斥為和馬克思主義勢如水火、決不相容的資產階級反動思想；由於受到一種傳統偏見的束縛，那就是傳統觀念中側重於共性對個性的規範和制約，忽視個性，壓抑個性，由此形成了一套固定的僵化的思維模式和倫理道德規範，從而使“五四”啟蒙運動中的個性解放等等得不到張揚，否定了人的價值。其次，“五四”反傳統和倡導西化是天經地義的，因為傳統中有許多的糟粕。當然對反傳統需要分析，“五四”人物對於有些傳統如墨家、民間文化等並不全反。他認為毛澤東對於中國傳統文化中

的經典著作是深刻了解的，並不反傳統。<sup>①7</sup>

從文中脈絡可以看出，王元化批評的重點是“五四”是全盤性反傳統主義。林毓生認為“五四”時期反傳統是一個情緒性的過激立場，是在意識形態的層面全面打倒傳統。王則認為這一觀點“與其說是出於理性的考慮，不如說更多地出於偏見與好惡”。但他沒有進一步分析過激立場的內在含義，而僅將這一觀點歸結為從立場和個人好惡來看待“五四”。至於杜維明所指稱“五四”運動中的激進思潮繼承了義和團之說，“文革”激烈打倒傳統“破四舊”與“五四”反傳統一脈相承的觀點，王元化直斥為是由於“五四”的反儒而引起新儒家學派的嫌惡，進而將之與義和團等同，“把五四精神和義和團精神以至造反精神一鍋煮，是一種不分皂白的牽強說法”。王認為從義和團到“五四”，從“五四”到“文革”，並沒有繼承着一條激進、偏激的思路。他將“五四”從義和團和“文革”的關係上剝離出來，“為什麼把五四作為‘文革’的先河，而不把義和團視為紅衛兵的前驅呢？”

至於“文革”中個人崇拜的狂熱情緒，王元化認為並非激進思潮的集中爆發，而是基於某種文化傳統，並歸之於原始文化中的“薩滿”傳統。張光直《中國青銅時代》一書論述人類早期的原始宗教“薩滿教”，具有非理性的天地人崇拜，王受啟發，認為紅衛兵的個人崇拜與薩滿教一脈相承，基於同一種農業文明，一種連續性的，發源於薩滿文化的在世界範圍內具有普遍性的文化傳統。而“文革”的個人崇拜、極端偏激的思潮屬於人類早期的文化遺孑，並非現代造神運動。他認為，紅衛兵在天安門接受檢閱的那種喪失理智的狂迷、號叫、哭泣，猶如巫神附體，和義和團以同樣的狂熱和愚昧，憑着刀槍不入的符咒，毫無畏懼，前赴後繼，沒有什麼兩樣，都是一種薩滿意識。與“五四”崇高的呼喚人的覺醒、個性解放、民主與科學是完全兩種性質。<sup>①8</sup>至於有海外學者認為“文革”批孔與“五四”打倒孔家店一脈相承，毛澤東繼承了“五四”的全盤性的反傳統。他認為是對於國內情況不了解，批孔並非打倒傳統，其真意是為政治和權力鬥爭所用。他一條條引用毛澤東如何尊重傳統的例子來反駁海外學者的立論，“如果僅僅根據他說的一些話，從表面上去判斷，就難以弄清真相”。<sup>①9</sup>他舉毛讀大量的線裝古書和喜歡引用古文的例子來證明毛並不反傳統。總而言之，“文革”中的批儒並非反傳統，而只是一種手段。“身居海外，昧於實情，被徹底批判和徹底決裂的叫喊所迷，以致作出錯誤判斷，這是不能苛求的。記得一·二八淞滬戰爭停戰後，上海居民為了驅走天狗吃月亮點放鞭炮，日軍以為是槍聲連忙出動，鬧了一場誤會，也是由於同樣的隔膜而認真起來的緣故。”<sup>②0</sup>此高屋建瓴的論斷，只幾句話就把海外學者置於被告席上。

此文一出，在海內外學術思想界引起爭議，李澤厚稱之為“否定的哲學”。林毓生立即撰寫文章反駁，余英時等人也在學術會議上對這種觀點進行批評。李澤厚將其與劉曉波放在一起批：“我們現在破壞的激情很大，什麼都扔棄、否定。反映在學術上也如此，包括王元化提倡的所謂否定的辯證法。還有劉曉波搞的那些東西。其實很多都是過去的重複，甚至是重複文革，不過是用黑格爾的語言代替毛澤東的語言罷了。總之，不是理性地建立形式，而是情緒地否定一切。”<sup>②1</sup>

### （三）國際學術會議

進入1990年代之後，王元化走進了他一生思想理論研究方面最耀眼的時期，正是1980年代以《為五四精神一辯》代表的激進思潮，成為王元化九十年代反思的導火索。從1991年起連續三年參加國際學術會議，給了王元化思考的新思路，促使他尋找更多的書籍閱讀，並重新思考“五四”問題以及相關的國家政治學說、哲學以及傳統文化等。

1991年3月的夏威夷會議主題為“文化與社會——二十世紀中國歷史反思”，王元化提交的並非論文，僅是一個提綱“五四·傳統·社會”，後來在宣讀的時候，他擇取其中之一點“關於中國政

治主流的農民意識”，認為中國主流政治中所含有的封建成分即來源於農民意識，毛澤東思想受到農民意識很深的影響等。在會上余英時和林毓生都對他的觀點提出質疑，余英時不同意將毛澤東思想歸之於農民意識的影響，他以自己曾經在農村住過多年的切身經驗說，他所見到的農民都是很質樸老實的，他們認同傳統。林毓生也提出異議，認為農民對於傳統是熱愛的並深染其中，農民不會去反傳統，而是保護傳統和繼承傳統的重要支柱。

應杜維明之邀，王元化 1992 年 9 月赴哈佛大學參加“文化中國·詮釋與傳播”國際研討會，以考證性論文《達巷黨人與海外評注》，對史華慈理解《論語》的文字訓詁進行商榷。林毓生當場對考據訓詁提出了另外一種看法，認為考據訓詁不能提出重大的思想問題。“由於受了胡適等人提倡科學方法以及其他因素的影響，中國人文學科與社會科學的許多學者的價值觀念產生了嚴重的混淆，以致缺乏價值等差的觀念。……學術的進展在於重大與原創問題的提出；重大與原創問題提出的時候，不必做功利的考慮，但不是每個純學術的問題都是重大與原創的問題。從這個觀點來看，解答材料問題的考據工作是在嚴格的學術價值等差觀念中層次較低的工作。無論考據做得如何精細，考據本身是無法提出重大與原創的思想性問題的。”<sup>②</sup>這一論述對王元化影響很大。

1993 年 6 月，應瑞典斯德哥爾摩大學的邀請，王元化攜論文《談契約論的兩種不同類型》參加了“當代中國人心目中的國家、社會、個人”研討會。此文受朱學勤博士論文《道德理想國的覆滅》啟發，是他針對自己長期以來信奉的盧梭《社會契約論》中提出的國家創制者擁有無上的公意代表的權力，寫給李銳的一封信：“我從夏威夷回到上海不久，就應朱學勤的要求去復旦大學主持他的博士學位論文答辯。他的論文為了研究羅伯斯皮爾而兼帶涉及了契約論問題。這方面我不熟悉，不得不找些書來看。我像大陸的許多人一樣，對於啟蒙運動思想家的國家學說和民主思想，只知道一家之說，就是只從盧梭的契約論——法國大革命—巴黎公社—十月革命這條線索去理解，因為這是經典型革命理論所闡述的，而對於被批評為‘不可知論’的英國經驗主義者休謨、洛克等則不屑一顧。學勤的論文引證了為我陌生的一些觀點，對我的思想發生了劇烈衝撞，促使我去找書來看，認真地加以思考和探索。其結果則是轟毀了我長期以來所形成的一些既定看法，對於我從那些教科書式的著作中所讀到而並未深究就當做深信不疑的結論而接受下來的東西產生了懷疑。”<sup>③</sup>此文以及三次的國際會議成為王元化晚年反思的重要轉折。

王元化反思道：“對五四的認識是基於長期所吸取的大量既定觀念，這些觀念已被我當做不可動搖的信念，深深紮根在我的頭腦中，過去所讀到的那些資料的匯編，理論的詮釋以及史的著述等等，幾乎都是在這些既定觀念的導引下編寫而成的。所以我以前所看到的資料只限於被既定觀念所認定是改革、進步、革命的一方，而被判定為落後、保守、反動的一方則多被刊落，縱使少量收錄，也往往加以主觀上的取舍和判定，所以不能使人看到歷史事實的全貌和真相。當我着手要寫有關杜亞泉的文章時，我用了半年多的時間，去閱讀過去資料匯編等所沒有收錄的第一手資料。經過閱讀和思考，我認為五四精神當然要繼承，但五四的一些缺陷（如意圖倫理、功利主義、激進情緒、庸俗進化觀點等）是不應該繼承的。我們要繼承的是它好的方面。”<sup>④</sup>這一思想上的轉變從方法論角度來說是根本性的，是王元化九十年代反思的重要契機。在此基礎上，他對國家理論進行反思，寫出了一生中最精彩的文章——《盧梭〈社約論〉筆談三篇》，“我對盧梭的國家學說、對法國大革命的認識，發生了很大的變化。我開始去尋找極左思潮的根源，糾正了原來對於激進主義的看法”。<sup>⑤</sup>

#### （四）創造性的轉化

王元化認為“五四”激進的反傳統沒有區分其中的精華，甚至根本沒有分析中國傳統的內在有

機部分，“在這樣複雜的封建文化傳統中，它所蘊含的封建毒素究竟是什麼？存在哪些方面？表現在什麼地方？這是需要加以具體分析的……將它們籠統地稱之為封建妖孽，一律加以打倒。這種簡單粗暴的做法，不僅會傷殘封建時期的全部文化遺產，也會損害中國文化建設的未來。……以上都是一九九一年我在參加夏威夷會議時沒有分辨清楚的。那時，我以為毛澤東主要只是吸取繼承中國傳統中的東西（在大陸學術界這種看法似乎至今仍占支配地位），其實這是很片面的”。<sup>26</sup>王元化1993年撰寫《杜亞泉文選·序》時反思，“要求徹底的態度一直延續到數十年後的政治批判運動中。由於矯枉必須過正，以致形成以偏糾偏，越來越激烈，越來越趨於極端”。<sup>27</sup>這個觀點延續了余英時所說的“中國近代一部思想史就是一個激進化的過程”，“文革”就是激化的一個結果。<sup>28</sup>

第二大反思的要點則是思想與立場的關係，也即杜亞泉與蔣夢麟關於新思想問題的爭論。蔣夢麟提出“新思想是一個態度，這一個態度是向那進化一方走，抱這個態度的人視吾國向來的生活是不滿的，向來的思想，是不能得知識上充分的愉快的”。<sup>29</sup>將思想混同於態度，那就是將理性混同於感情和意志，結果將會用立場來決定人的思想。於是引出杜亞泉所說“先定了我喜歡什麼，我要什麼，然後想出道理來說明所以喜歡及要的緣故”。王元化認為中國的現實政治生活中，“許多人至今仍相信思想取決於態度的正確。解決思想問題，不是依靠理性的認識，而是先要端正態度，先要解決愛什麼、恨什麼、擁護什麼、反對什麼的問題”。這是人們多麼熟悉的一種思想方法，但如何來界定這種思維模式？也就是說作為政治、思想的概念，如何展開一種人類思想過程的共同模式？林毓生書中有關韋伯意圖倫理和責任倫理的介紹，為王元化提供了思想資源和理論模式，他得以豁然：“這種態度決定認識的觀點，正是馬克斯·韋伯所說的意圖倫理(an ethic of intention)。我們都十分熟悉這種意圖倫理的性質及其危害，它使學術不再成為真理的追求，而變成某種意圖的工具。這種作為意圖工具的理論文章，充滿了獨斷和派性偏見，從而是本應具有的學術責任感淪為派別性意識。”<sup>30</sup>據此，王元化慎重歸納出“五四”時期流行的四種觀念：庸俗進化觀點（不是來自達爾文的進化論，而是源於嚴復將赫胥黎與斯賓塞兩種學說雜交起來而構成的《天演論》。這種觀點斷言凡是新的必定勝過舊的）；激進主義（指態度偏激、思想狂熱、趨於極端、喜愛暴力的傾向，它成了後來極左思潮的根源）；功利主義（即學術失去其自身獨立的目的，而將它作為為自身以外目的服務的一種手段）；四、意圖倫理（即在認識論上先確立擁護什麼和反對什麼的立場，這就形成了在學術問題上往往不是實事求是地把真理是非問題的考慮放在首位）。結合自己的經歷和思想過程，他進行了清醒的再認識再估價。經過大量資料的閱讀，他發現這四種流行觀點，甚至在互相對立學派的人物身上，都可以或多或少地發現它們的蹤跡，遂凝固成為國人的一種既定觀念。

這種既定的思維方式並非僅就“五四”人物而言，從“五四”以來直到今天，這四種思維模式在生活中、在社會上都可以輕易找到它們的影子。王元化也檢討了自己同樣具有這四種思維模式影響下的既定觀念：“一九八八年我寫的《為五四一辯》，就是自覺或不自覺按照長期存在頭腦裡的既定觀念，去對待那些持異見者的。”<sup>31</sup>

第三個重要的反思成果是對盧梭的國家學說研究，這是晚年王元化學術研究的最大收穫。用林毓生的話來說，在研究盧梭的國家學說方面，“老先生是下了很大的功夫的，就這一點而論，他的研究成果可與國外一流國家學說研究者比肩”。<sup>32</sup>

從1992年6月研讀朱學勤的論文（主要是該文的第三章“道德理想國的發生邏輯——自由之沉沒”），到最後在1998年底成文《社約論三書》，王元化前後總共花了六年的時間思考、閱讀、研究，對於盧梭的《社會契約論》進行了鍥而不舍的研究。西方契約論的兩種類型，即小契約論和大

契約論。小契約論(也即政府契約論)由人民讓渡的權利是部分的,交出的小,留下的大,而國家取最小值,社會取最大值。由此形成了小政府、大社會。西方現代國家都取這種形式。這種類型的契約並不賦予國家以道德化的要求,更不能奢望國家去領導社會實現道德化,只能以權力制衡權力。這種權力牽制,既需社會對國家的外部規定,又需有國家內部的分權平衡。國家與社會各有運行的規則。前者為民主,多數人決定;後者為自由,個人具有永恒價值,任何人不能強制任何人。第二種形式是社會契約論,也即盧梭所闡述的大契約論。由於人性是惡的,人不可以留下一部分權力,形成所謂的自治市民社會,於是交出的是全部權力,接受權力的也只能是一個具有絕對權威的主權者。盧梭批判了霍布斯的權力強制性和非道德的理論,把服從君主個人轉化為服從“社會公意”。盧梭的論述是,服從社會公意,無異於服從交出去又轉回來的自己,二者之間沒有疏離與異化。其實這是一種詭辯術,也是盧梭人民主權論的邏輯依據,建立在道德基礎上。而盧梭的“公意”是相對“眾意”而產生的:“公意只着眼於公共的利益,而眾意之着眼於私人的利益。”如此一來,從純粹的私意到眾意是一種一度聚合的物體變化,再從眾意到公意則是二度抽象,為化學變化,化合產生一種新的東西“公共人格”或稱“道德共和體”。在公意的名義下,抽空了眾意的聚合空間即民間社團。而公意就成為至高無上的道德,誰代表了公意,就成為公意的化身——公推出來的領袖。

王元化領悟到這種公意是多麼的熟悉,“多年來,公意是被宣布為更充分更全面地代表社會全體成員的根本利益與要求的。而公意需要化身,需要權威,需要造出一個在政治道德上完滿無缺的奇理斯瑪式的人物。不幸的事實是,這種比人民更懂得人民自己需求的公意,只是一個假象,一場虛幻。其實質只不過是悍然剝奪了個體性與特殊性的抽象普遍性。以公意這一堂皇名義出現的國家機器,可以肆意擴大自己的職權範圍,對每個社會成員進行無孔不入的干預。一旦泯滅了個體性,抽象了有血有肉的社會,每個社會成員就得為它付出自己的全部自由作為代價。”<sup>③</sup>

#### (五) 盧梭《社約論》研究

王元化將上述有關國家理論的初步思考寫成文章,收錄在新編的《清園近思錄》中,並將他的思考寫在後記中。這部書他購買了兩百部,分送給京滬等地的諸位老友和學生、同道等,希望得到反響。中央黨校理論室主任、當年發起實踐是檢驗真理標準大討論的專家之一吳江也收到了一部。王元化給吳江的附信中,特意讓吳江留意一下後記中關於張奚若評盧梭國家學說的部分。吳江看完之後,寫了一封信給王元化,信中對於盧梭的評價沿用了正統的說法:“盧梭是十八世紀法國啟蒙運動的傑出代表人物。……盧梭在國家問題上總的說來是一個民主主義者,而非專制主義者,他的理想國家是實現人民的完全平等和自由,而政府是受人民監督的,也是受限制的。”吳江指出盧梭認為每個人都是主權者,這個主權包括人生來就有的自由和平等。人們由於在自然狀態下生活遇到障礙,因而需要用契約將每個成員組織起來,即組織成國家,每個成員把自己的主權(權利)交給國家,構成共同意志。國家主要官員由普選產生。盧梭的理想是每個人為了社會利益,都放棄自己的主權,每個人服從共同意志也就是服從自己。“人生來就是自由的,可是卻處處都在桎梏中。”“不服從共同意志的人應當強迫他服從,也就是強迫他自由。”這成了當時革命思潮的響亮的口號。盧梭反對行政權的執行者具有神聖不可侵犯性。為了防止行政權以自己私人的意志僭竊人民的意志,他提出必須由人民經常監督它。為此,他認為必須定期召開人民會議,議論下列兩個議案:第一,人民是否願意保存現有的統治形式?第二,人民是否願意把行政權保留在當時行使它的人們的手裡?在盧梭眼中,人民就利用這樣的方式來保障自己選舉任命和撤換行政首長的權利。這一思想從表面上看來非常完美,照顧到人民的利益和權利。也正因為斯,受其影響的馬克思也同樣主張

普選主義和集權主義。馬克思後又受到法國空想社會主義(特別是聖西門)的影響,與盧梭拉開了距離,提出國家亦是一種“禍害”,在當政之初不得已用之。吳江認為現在的理論界並沒有提出過一個比較具體的完整的新國家學說來,最後說了一段意味深長的話:“先哲曰:沒有革命的理論就沒有革命的行動。我想,這恐怕正是導致我們的政治體制改革步履艱難的重要原因之一吧。”

王元化得信後,心中有底了。吳江給了他一個宏觀的關於國家學說理論的研究現狀,在國家學說方面需作深入研究,盧梭的《社會契約論》是中國理論家引用最多的舊說。肯定並完善了實踐是檢驗真理的唯一標準的重要理論,在中國轉型期進一步地解放了思想,但是如何再向前一步?吳江出了一個非常好的題目,那就是要進一步研究盧梭的理論究竟是導致專制還是人民專政?王元化一開始只是從哲學的層面敏銳發現了問題,“盧梭的公意概念和我們的人民概念竟如此相似”,還沒有真正深入盧梭《社會契約論》的內部,去察看它的來龍去脈,盧梭思想與洛克、與西方政治學說史的關係,他尚未涉及。從1997年至1998年,王元化用了幾個月的時間,認真反復精讀《社會契約論》,發現該著之所以引起不可化解的歧解,甚而得出截然相反的結論,原因即在於“書中那些思辨哲學不是僅僅憑借常識就可以理解,相反,常識在這裡往往只會起着誤導作用”。他猶如行走在密林深處,踏着荊棘叢生的小道,曲折迂迴,跋山渡水,柳暗花明,終於從中發現了理論的奧秘。

1998年6月1日,王元化完成了給吳江的回信,這是一篇考證嚴謹、新意迭出的論文。從剖析盧梭對民主制度的矛盾態度入手,深入考察思辨哲學對盧梭構建公意概念的影響,努力還原盧梭民主理念的來龍去脈,並把他與洛克等西方政治學家的思想相參證比對,證明張奚若對盧梭的評判大體正確,公意概念確是通往全權國家和抽象人民的合法性依據,而與《人權宣言》強調個人權利不可剝奪的觀念畢竟南轅北轍。細心的讀者很容易發現,這封長信有兩層結構:一是學理層面的求真、求實、力圖對西方民主學說,以及盧梭思想本身,有真實透徹的理解;二是中國思想史層面的映照、對勘,這是關係到中國政治生活中的重大問題。他一直有現實與歷史關懷的自覺。

王元化揭櫫了盧梭《社會契約論》特殊的場景轉換的寫法,並花了相當多的精力找出盧梭的矛盾之處:“盧梭一方面如上面所引反對多數人統治而少數人被統治,但另一方面又如你信中所說,他主張不服從共同意志的人應當強迫他服從。”按照他的邏輯所謂“強迫他服從,就意味着使被強迫的人自由,因為只有公意才是自由的”,這種自相矛盾正是盧梭的哲學困境。王元化認識到盧梭作為18世紀啟蒙思想家的局限,“他也不能預料到將多數作為公意強迫別人服從的思想,在他身後所爆發的法國大革命中變成怎樣一種殘暴的力量,使多少無辜者——包括一些同是啟蒙思想家的百科全書派人士喪生在斷頭臺上。‘少數人總是有罪的!’成了當時實行屠殺的一條理由”。“盧梭反對代議制與他認為公意不容代替和分割的主張有關。代議制下每個政黨執政時,都必須容許競選中失敗成為少數的反對派存在。這和盧梭的原則是相反的。盧梭所追求的是直接民主,但歷史走錯了房間,使他不知不覺步入了一個輿論一律的專制的王國。”<sup>⑤</sup>

在信中,王元化還從盧梭的人民的觀念聯繫到中國實際,“人民”在1949年之後成為國家政權的名稱,從人民政府到人民法院以及人民公社等等。這個概念正如公意概念一樣,排除了特殊性與個體性,即公意排除了私意和眾意。盧梭“為了表達公意最重要的是國家之內不能有派系”,王元化舉證說雅各賓專政時期,就是按照盧梭的理論取締小集團的,“在我國,一九五五年‘肅反’時也專門下過指示整肅小集團。當時,‘胡風反革命集團’最早即稱‘胡風小集團’,‘反右’期間也有過‘丁陳小集團’等等之稱。盧梭書中對為什麼要反對小集團,有詳細說明”。<sup>⑥</sup>此外,王元化摘錄的盧梭書中對於立法者崇高地位的描述也頗值得玩味:“為了發現能適合於各個民族的最好的社會規

則,就需要有一種能夠洞察人類的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧;它與我們人性沒有任何關係,但又能認識人性的深處;它自身的幸福雖與我們無關,然而它又很願意關懷我們的幸福;最後,在時事的推移裡,它照顧到長遠的光榮,能在這個世紀裡工作,而在下個世紀裡享受。要為人類制定法律,簡直是需要神明。”<sup>⑩</sup>這些描述讀上去是多麼的熟悉、多麼的震撼。

此文成為王元化晚年最重要的文章,可以看出他對西方思想理論上下求索的治學方式,充分印證了他晚年反思中遵循的“獨立之精神,自由之思想”。林毓生認為,王元化九十年代反思最大的成果是對於盧梭國家理論之研究:“我認為他晚年最重要的反思成果是關於盧梭的國家理論。這是極為艱苦的經驗和反思。需要將西方的國家理論集中在一起,他沒有那種經驗,也沒有辦法思考到這種程度。但他做了很深的努力,這是非常難得的。……元化先生的這一個研究是經得起歷史考驗的。”<sup>⑪</sup>

① 陳寅恪:《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》,《陳寅恪史學論文選集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第510頁。

②③ 胡曉明:《跨過的歲月——王元化畫傳》,上海:上海文藝出版社,1999年,第11頁;第29頁。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 王元化:《王元化集》第六卷,武漢:湖北教育出版社,2007年,第346頁;第155頁;第158頁;第310~314頁;第283~314頁;第299頁;第299頁。

⑪ 王元化:《文心雕龍創作論》,上海:上海古籍出版社,1984年,第311頁。

⑫⑬ 王元化:《文心雕龍創作論》,上海:上海古籍出版社,1979年,第228頁;第150~151頁。

⑭⑮⑯ 王元化:《莎劇解讀》,上海:上海教育出版社,1998年,第13頁;第14頁;第16頁。

⑰ 這一觀點基本上是延續國內教科書中的說法。

⑱ 筆者1986~1989年在華東師大攻讀博士,此書一到校園書店就被搶光,我有幸購得一本,並在對王元化先生提及此書,先生讓我將該書借給他。

⑲ 王元化此時尚未能將新儒學和林毓生的全盤性的反傳統主義區別開來。林毓生提出的“中國傳統的創造性轉化”與新儒學是兩回事。

⑳㉑㉒㉓㉔ 王元化:《為五四精神一辯》,《新啟蒙》第一輯,長沙:湖南教育出版社,1988年,第18頁;第10頁;第11頁;第16頁;第15頁。

㉕㉖ 余英時:《中國近代思想史中的激進與保守》,《現代儒學的回顧與展望》,北京:三聯書店,2004年,第8~42頁;第21頁。

㉗ 張光直:《中國青銅時代》,北京:三聯書店,1983年,第310頁;《考古學專題六講》,北京:文物出版社,1985年,第4~11頁。

㉘ 《語言的迷宮及其它——李澤厚、于建對談錄》,北京:《文藝報》,1989年6月3日。

㉙ 林毓生:《中國傳統的創造性轉化》,北京:三聯書店,1988年,第54頁。

㉚㉛㉜ 王元化:《九十年代日記》,杭州:浙江人民出版社,2001年,第86頁;第91~92頁;第91~92頁。

㉝ 王元化:《王元化集》第一卷,武漢:湖北教育出版社,2007年,總序第6頁。

㉞ 許紀霖、田建業編:《杜亞泉文存》,上海:上海教育出版社,2003年,第6頁。

㉟ 王元化:《沉思與反思》,上海:上海辭書出版社,2007年,第2頁。

㊱㊲ 《林毓生、吳琦幸談王元化(錄音稿)》,2011年7月24日,下午3:00~5:00,洛杉磯—麥迪遜。

㊳ 王元化:《清園書簡》,武漢:湖北教育出版社,2003年,第170頁。王元化的《與友人談公意書》(收入《九十年代反思錄》)和《談契約論的兩種類型》(1993年斯德哥爾摩會議論文)都是基於此而寫成。

作者簡介:吳琦幸,加州大學聖地亞哥分校中國研究中心教授。美國加州 91724

[責任編輯 桑海]