

自序

在刺猬與狐狸之間——我的知識分子研究之路

很多學者的學術道路都是自己選擇的，但對我來說，從事知識分子的研究卻純屬偶然，不是我選擇了命運，而是命運選擇了我。我中學畢業後就下鄉，在上海城郊的農場一呆就是三年。鄉下的生活雖然枯燥，卻給我一個很好的讀書機會。在鄉下的三年裏，我負責管理單位的圖書室，看了不少書。1977年國家恢復高考，我高興死了，趕快報名參加。複習的時候也是從從容容的，後來接到華東師範大學的通知書，成為了恢復高考後第一屆大學生。

為甚麼要考文科呢？實際上，我的理科成績也不錯，考試時數學還是滿分。但我對文科卻有一種偏愛。我很喜歡文學，和那個時代的很多年輕人一樣，對文學十分感興趣，作家在那個時代是人類靈魂的工程師，當時很想從事文學創作。當時在填報志願的時候，上海的文科生只有兩個大學可以選擇：復旦大學和上海師範大學（那個時候華東師大和上海師大合在一起，我們進校後分開了）。我填報的志願都是與新聞、中文、歷史有關，但偏偏

被華東師範大學政治教育系錄取了，這是讓我感到美中不足的地方。我在大學的時候並不知道自己該學甚麼，興趣很廣泛，很難說有一個明確的專業方向。大學三年級的時候選擇專業，當時有三個方向可供選擇：哲學、經濟和政治。我選擇了政治專業。大學畢業論文做的是關於蘇聯改革的研究。但在畢業留校後，組織上分配我到中共黨史教研室，與陳竹筠老師一起從事中國民主黨派史研究。我從事的第一個研究就是《黃炎培傳》，接下來又做了一個《沈鈞儒傳》。我的研究生涯是從中國民主黨派研究開始的。

一般民主黨派研究專家都把民主黨派作為一個政黨史來研究。但我這個人常常想法比較特別，我喜歡文學，因為文學更多地涉及到人的心靈和人性。別人從民主黨派歷史中看到的是政治，我發現的卻是中國知識分子的心路歷程。民主黨派特別是中國民主同盟，它的成員大部分是知識分子，尤其是自由主義知識分子。我從事知識分子的研究純屬偶然，完全是興趣的導引。我的最早的兩篇有關知識分子的文章，都是在 1987 年發表，一篇是《中國知識分子群體人格的歷史探索》，刊登在《走向未來》雜誌第一期，另外一篇是《從中國的〈懺悔錄〉看知識分子的心態人格》，發表在《讀書》雜誌第一期。前一篇文章我考察了古代的知識分子到現代知識分子人格的歷史演變。後一篇文章我是從民國初年的著名記者黃遠生寫的《懺悔錄》來看中國知識分子「靈與肉」之間的衝突。從此一發不可收拾，從 1887 到 1989 年連續發表了數篇關於中國知識分子的系列研究文章。這些文章在當時的「文化熱」受到了普遍的關注，《新華文摘》在一年時間裏三次轉載。我幾乎是一夜暴得大名，完全是我最初意想不到的。我一

開始做這些研究沒有任何功利的想法，只是出自內心的問題關懷和熱情驅使。

這些文章為甚麼引起如此大的反響？現在回過頭分析，應該有兩方面的原因。我是一個很幸運的人，在 80 年代中期，中國思想界恰恰出現了「文化熱」，現在被稱為「新啟蒙運動」。它的主題與「五四」新文化運動一樣，所關心的是為甚麼中國的現代化屢受曲折？問題究竟在哪裏？當時的知識分子覺得，很重要的一個原因是文化，是中國的傳統文化阻礙了現代化的發展。因此，「文化熱」的主題就是用西方文化來批評中國傳統文化。反思傳統文化，同時也反思文化的主體——知識分子本身。我的文章之所以能夠引起強烈反響，與當時中國思想界這個熱點有關係，所以這裏面有一些幸運的成分。當然，這也與我的思想比較敏銳有關。我並不是一個僅僅滿足於專業興趣的人，對於當下思潮的變遷常常有一些觀察和思考，從中發現一些問題，並將當下的問題意識轉化到歷史研究中去，當時我提出的一個核心觀點是：中國知識分子總體上說缺乏獨立人格，這成為中國現代化的障礙之一，也是中國文化的缺陷之一。這是我當年提倡的一個中心理念，它在當時的中國思想界引起了普遍的反響。

這是我學術生涯的第一段，是我學術研究的起步，主要以知識分子研究為中心，涉及到中西文化的比較研究。我研究生讀的是中國近現代政治思想史專業，思想史於是就成為我的第二個研究方向，它與知識分子研究又是交織在一起，或者說，我是從思想史的角度切入知識分子的研究。這一段的研究可以說是激情式的，提出了一些敏銳的時代問題，但沒有把理念流於空洞的口

號，而是把它放到中國知識分子的心態史裏面加以展開，用歷史的經驗來論證。敏銳的思想離不開紮實的史料，我對「五四」以後知識分子史料還是比較熟悉的。從 1982 年留校到 1987 年出山，我閉門苦讀了五年現代中國知識分子的史料，至今還很感謝華東師大有那麼好的一個圖書館。不過，現在回過頭來看，當時的我也有 80 年代「文化熱」中許多啟蒙者的普遍毛病，也就是說在研究背後有一個基本的理論預設：將傳統和現代作為兩個對立的因素，用這種二元思維的方式來加以比較，得出的結論就是中國的傳統都是負面的，而凡是西方的就都是現代的，都是好的。這裏面有一個很強的價值褒貶取向。這是當時的學術風氣使然，我也受到了這樣一種二元思維的影響。後來到 90 年代，我開始對這個二元思維進行反思。

當時我寫作落筆很快，約稿不斷。但是到 1988 年底到 1989 年初，在最風光的時候，我突然覺得有一種前所未有的危機感。那個時候，我自身的學術積累是很有限的，從 1982 年到 1987 年不過五年時間，而在 1987 年到 1989 年連續發表了近十篇文章，而且還寫了一本書，就是我的處女作：《無窮的困惑：近代中國兩個知識者的歷史生涯》。這些把我所有的積累給耗盡了。雖然各種各樣的約稿不斷，但我很強的危機感，覺得自己在重複自己，沒有突破。我發現我對傳統文化和西方文化缺乏深入的理解，很想停下來，到國外充實一下，以此擺脫這種約稿不斷的困境，進行第二次學術積累。到了 90 年代初期，中國思想界一度歸入了沉寂，一些人轉行了，另一些人自暴自棄。那個時候學術界沒有甚麼活動，就像一個很熱鬧的舞台，戲演到高潮突然中斷

了一樣，一下子整個舞台空空蕩蕩，整個心靈是空虛的，寂寞，失落。在那段沉寂的歲月裏，大家被迫退而結網，開始冷靜的反思。由於我對讀書很感興趣，而在前兩年忙於寫文章，幾乎沒有讀書的機會，90年代初那個環境剛好給了我第二個讀書的機會。80年代，在研究知識分子獨立人格的時候，除了藉助我比較熟悉的文化學和思想史知識之外，用得較多是心理學的分析方法。80年代「文化熱」的時候，心理學是很熱的，我當時讀了許多西方心理學的著作，能找到的譯本都讀了。所以80年代我的文章中有大量的心理學的痕跡，從心理分析的角度研究知識分子的心態人格。但了解多了，我慢慢發現心理學上是一門行為科學，它所能達到的層次是很淺的，許多問題是無法用心理學來回答的。所以我覺得要拓展知識背景，從兩個方面來努力：一個是把知識分子置於現代化的變遷裏面來加以考察；另外就是從哲學宗教的角度來分析中國知識分子。

關於知識分子與現代化的變遷，涉及到現代化理論。現代化理論從80年代末開始慢慢影響到中國知識界。當時我覺得，要理解中國知識分子，必須對整個中國現代性的變遷有一個宏觀的理解。當專業研究到一定階段無法再深入的時候，我通常會暫時退出來，從更大的空間，從一個新的角度，重新來審視這個問題。退一步海闊天空。於是在90年代初暫時告別了知識分子研究。當時我碰到了學林出版社的陳達凱先生。他是我華東師大的校友，我們兩個有一個共同的想法，覺得中國近現代史像文學史一樣面臨着重寫的問題。過去對中國近現代史的理解都是用所謂三個革命高潮或反帝反封建的思路。而我們當時認為，鴉片戰

爭以來，中國的變遷都是圍繞着現代化這一主題來展開的，這是中國近現代史的軸心問題。但在當時的環境下，我們不能說要重寫中國近現代史，所以決定編一部《中國現代化史》，以現代化作為核心，重新敘述這段歷史。它涉及到政治、經濟、文化、社會各個方面。這樣全面的研究，顯然不是我們個人所能完成。當時我們很欣賞劍橋史的編史方式，由主編設計一個整體架構，然後每一章、每一個專題都聘請當時學術界比較有影響的學者分頭撰寫，形成一個既有聯繫又相對獨立的敘述體系。我們決定也採取這種方式。從 1990 年開始籌備，在全國範圍裏面，特別是從北京請了二十多個思想有突破、也有一定學術積累的中青年學者。這些學者大部分是做歷史研究的，也有經濟學、社會學的學者。在 90 年代初很沉默的環境下，本來大家都有一種彷徨的感覺，而現在突然有了一個共同的事業，找到了一個興奮點。這本書我們進行得很順利，1993 年初稿完成以後，1995 年在上海三聯書店出版。這本書的特色在於它是國內第一本從現代化變遷的角度系統地研究中國近現代史的著作。不過，我們並不迷信現代化理論，雖然用了一些現代化的分析理念，但是我們在寫這本書的時候，已經對現代化理論的偏頗有所反思。現代化模式是 60 年代從美國開始的，它有一個基本的假設，認為全球的現代化模式大同小異，後發展國家的問題在於如何從傳統過渡到現代。到 80 年代，國外對現代化模式已經有許多批評，當時有一本書對我們影響很大，就是柯文教授的《在中國發現歷史》。柯文批評了當時流行的兩種模式：費正清的衝擊 / 反應論和列文森的傳統 / 現代論，在他看來，這兩種模式至少都抹煞了中國歷史本身現代性

發生的內在淵源。我在撰寫導論的時候，特別分析了中國現代化雖然受到了西方挑戰的影響，但明代以來中國社會、經濟、思想的變化構成了近代中國變遷的內在淵源，恰恰是這些內在聯繫回應了外來的衝擊，所以才使得晚清以後中國所發生的變化，具有某種與西方不一樣的獨特性質。為了表達中國現代化的這一內在起源，我們沒有將中國現代化發生的時間定在通常的 1840 年，而是取了一個很模糊的時間 1800 年。並不是說 1800 年這一年真正發生過甚麼事，而是意味着中國現代化的發生是一個長期的歷史演變過程。當時我們已注意到這個問題，並通過導論表達出來，對現代化理論既有吸取，又有反思。這是這本書的一個特色。現在看來，《中國現代化史》編寫得比較匆忙，有一些不足的地方。比如說，我們已意識到現代化有中國歷史的內在淵源，並在我們的總體理念中表達出來，但是沒有把這樣一種總體理念貫徹到我們的具體研究中去。另外就是我們主要還是從政治、經濟、文化三個塊面來做研究，由於當時社會史的研究比較薄弱，所以社會變遷的層面幾乎沒有涉及，這是一個很大的缺憾。第三就是我們對國外的同類研究涉獵得還不夠。在 1998 年的時候，我們想做一個修訂版，同時編第二卷（1949 年—1978 年），第二卷的整體框架都已設計好，人選也都選定。但是這個工作後來無法完成，主要是因為我們選擇的作者可能都太優秀了，也太忙了。

對中國現代化的研究，為我研究中國知識分子提供了一個更為廣闊的舞台，不再是就事論事地看知識分子，而是獲得了一個深厚的背景。我覺得專業的研究應該是間斷性的，到一定階段後

應該跳出來，做一些背景性的研究，然後再回過頭來，就會覺得又上了一個台階，達到一個新的境界。這也是我自己研究的一個習慣，每當某一個問題的思考陷入困境的時候，我就會把這個問題扔掉，閱讀一些相關性的書，最後往往「柳暗花明」，找到了重新思考這個問題的途徑。

另一方面，在 90 年代，我也讀了相當多的哲學著作。這是因為我在研究中國知識分子的時候，已經注意到其中的「精神危機」問題。中國現代知識分子有一種憂患意識，它是與整個現代中國的思想危機聯繫在一起的。用張灝先生的看法就是體現在兩個方面，一個是社會政治秩序危機，另一個就是心靈秩序危機。心靈秩序的危機就是指思想危機和精神危機。其中一個很重要的方面，就是到了晚清以後中國人出現某種精神的迷失，儒家所提供的那套賴以安身立命的價值體系崩潰了，整個知識分子所賴以生存的價值系統崩潰了，這就面臨着重新尋找自身價值和意義的問題。90 年代初，我讀了丹尼爾·貝爾的《資本主義文化矛盾》，特別注意到丹尼爾·貝爾提到在資本主義發展的過程中會出現價值迷失，特別是終極價值失落的問題，當時我就強烈地感覺到，這也是現代中國存在的一個重要問題。當時我寫了幾篇文章，提出了關於終極價值的問題。引起了一些爭論，有些讀者覺得終極價值這個問題帶有宗教的色彩，與現代化的世俗發展方向相悖，覺得許紀霖怎麼變保守了。事實上，現在回過頭來看。終極價值問題隨着 90 年代中期市場社會的出現，日益成為一個尖銳的問題，無法迴避。1994 年上海學者發起的人文精神的討論就與此相關。雖然我較早地用現代化理論研究中國歷史，但我從一開始

就對現代化的負面因素十分警惕，這就形成了我在 90 年代整個思考的重心，漸漸地從擁抱現代化到反思現代性本身。

經過 90 年代初兩個方面的背景性清理，到 90 年代中期以後我又重新回到了知識分子的研究，連續做了一些個案，有金岳霖、朱自清、聞一多、吳晗，還有傅斯年、蔣廷黻、翁文灝、葉公超等人。90 年代的知識分子研究與 80 年代有甚麼區別呢？雖然說在關懷上一脈相承，但在對問題的理解上更深了一步。我一直對 50 年代知識分子的思想改造問題有興趣：為甚麼現代中國知識分子，包括自由主義知識分子，會接受馬列主義的思想改造？對於這個問題，外界有一個普遍的看法，認為中國知識分子接受思想改造是被迫的，是政治運動強制的產物。但按照我對中國知識分子的理解，發現這種說法把問題大大簡化了。實際上，中國知識分子接受思想改造與當年蘇聯和東歐的知識分子不一樣，有很複雜的因素，我稱之為「自覺而不自願」。用馮契先生的話說，自覺是理性的品格，自願是意志的品格。知識分子在思想改造中意志上是不自願的，但是在理性層面，大部分知識分子又是自覺的，他們覺得應該被改造，願意接受改造。這是為甚麼呢？我發現，雖然思想改造發生在 50 年代，但是問題的答案在 50 年代以前，與 1949 年前中國知識分子的心路歷程有關係。我在 90 年代後期所做的個案研究，都是從不同的角度來反思這個問題。金岳霖這一個案，我是從民族主義的角度來討論的。一個自由主義知識分子之所以心悅誠服地接受馬列主義，其中有一個很重要的原因是，1949 年以前一直擔心中國被瓜分。正是這樣的「瓜分情結」，使得他在中華人民共和國成立後認為共產黨解決

了國家的獨立問題，所以國家有自由了，個人自由受點損失也就認了。對於聞一多，我是從浪漫主義的角度研究的。「五四」既有理性主義的傳統，也有浪漫主義的傳統，擁有浪漫主義情懷的知識分子很看重人生的價值歸宿，而自由主義要麼認為科學可以解決價值問題，要麼將這一問題擱置起來，因此聞一多的浪漫主義情懷無法在自由主義那裏得到滿足，而馬列主義作為「整全性」的意識形態，它既有現實的性格，同時又提供了某種終極性價值，能夠滿足像聞一多這些浪漫主義者的需要，聞一多是從這個角度接受新思想的。而朱自清在我看來又是屬於另外一種個案，他是一個具有傳統民粹主義傾向的知識分子，更多地是從「民眾」的立場接受了新意識形態。

在知識分子研究中，我特別喜歡個案研究。個案研究是整體研究的基礎，整體研究假如缺乏個案研究的基礎，通常會流於「知性化」、教條化，無法處理各種很複雜的問題，而個案裏面通常各種複雜的思潮、觀念、心態交織在一起，更有一種逼真感，更能達到某種分析的深度，歷史的還原性更好。我對自己在 90 年代後期做的這些個案研究是比較滿意的，至少通過這幾個個案，部分解決了我一直在思考的問題。不過，這些個案研究只是我整個知識分子研究的階段性成果。我個人的願望，是希望在我有生之年，寫一部現代中國知識分子的歷史，他們的心靈史或者精神史，但是我現在不忙於馬上把它寫出來，想通過更多的個案積累和對重要問題的思考，最後再來寫這部歷史，它才是真正屬於我自己的，不是人云亦云的。這是我的一個心願。現在已走了兩步，80 年代後期是第一步，90 年代後期是第二步，接下來還

有第三、第四步。希望在這最後能夠完成這樣一部史詩，通過一幅簡潔、獨特的畫面，把現代中國知識分子的整個心靈和精神勾勒出來，像別爾嘉耶夫《俄羅斯思想》那樣的。慢工出細活，我現在的心態很從容，一個問題一個問題解決，不着急，用林毓生先生的話說，就是一種「比慢」的精神吧。

在 90 年代後期，我發現自己的知識結構有一個弱點，就是從思想史的角度來說，我的研究在學理上深度不夠。我研究的主要是中國現代政治思想史，這就需要有一個很好的政治哲學的基礎。否則，會停留在很膚淺的理解上，缺乏深厚的學理作為分析的基礎。1999 年我到香港中文大學訪問一年，利用香港中大圖書館優越的條件，一方面找了很多的史料，另一方面閱讀了大量西方和港台思想史的研究成果，特別研讀了一批西方政治哲學的著作。這些閱讀對我幫助很大。我着重研究的是中國自由主義與自由知識分子，那麼究竟甚麼是自由主義？自由主義之中有那些主要的流派和思潮？怎樣處理自由主義中複雜的自由與平等、多元價值與社會秩序之間的關係？關於這些問題，西方政治哲學有很豐富、很深入的討論，有大量經典性的研究成果。假如對政治哲學一無所知的話，研究既不可能深入，也不可能站在中國思想界的前沿，更不可能對中國思想史有一個深入的理解。

這樣，從 2000 年到 2002 年，我花了近三年的時間，進入了第二期的背景性研究，重點轉向對西方政治哲學的研究，閱讀了西方啟蒙運動以來最重要的自由主義政治哲學著作。特別是康德 (Immanuel Kant)、羅爾斯 (John Bordley Rawls) 和哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)。以前我書讀得的不少，但原著讀得不精，一

般都是泛讀，只知其然，不知其所以然。很少像研究哲學的學者那樣去精讀一本本原著，去搞清楚康德、羅爾斯、哈貝馬斯的內在理路究竟如何。這兩三年我精讀了幾本原著，竭力把這些大思想家的思想脈絡搞清楚，我覺得我的思想變厚實了。以前做研究時，更多憑藉的是自己思想中的悟性和敏銳，但現在更多的是憑藉學理。研究中國現代思想史的學者，對西方思想和中國思想特別需要有深入的了解。正如李歐梵所說，這是要背「十字架」的，這個「十字」由兩種大不相同的思想交叉而成。一個是西方的思想，另一個是中國思想傳統。如果搞不清楚西方思想的源頭，就會大大影響對中國現代思想家的理解。

通過閱讀西方的原典，我們會了解到西方的自由主義不是只有一種，而是有好幾種。最簡單地說，從英國的洛克，一直到現在的哈耶克所代表的是古典自由主義傳統或保守的自由主義傳統。另外還有一個傳統是新自由主義和左翼的自由主義，從英國的約翰·密爾、格林，一直到現在的羅爾斯。而拉斯基和哈貝馬斯更多地是內化了自由主義的社會民主主義。自由主義裏面的傳統是很豐富的，我們不能簡單地說現代中國就是受到自由主義的影響，我們要問的是究竟是哪種自由主義，胡適接受的是哪種自由主義，張東蓀、張君勱接受的是甚麼主義？

過去由於我們對西方的學理不甚了了，所以在這些問題上都是語焉不詳。在現代中國，一直缺乏從洛克到哈耶克的古典自由主義傳統，這個傳統一直到 50 年代以後被殷海光 and 張佛泉他們注意到，而在 1949 年以前這路傳統在中國基本上沒甚麼影響。中國的自由主義主要是兩路：一個是胡適、傅斯年所代表的新自

由主義傳統；另外一個則是張東蓀和張君勱所代表的社會民主主義傳統。他們都受到拉斯基的影響。在現代中國，對中國自由主義影響最大的，不是杜威，也不是羅素，而是從來沒有來過中國的拉斯基。這個人物過去很少有人注意。他是英國著名的費邊社會主義思想家，英國工黨的思想領袖，他對現代中國自由主義的影響太大了，我們必須把拉斯基的思想梳理清楚。而要理解拉斯基，又要對西方的整個自由主義傳統有很深入的了解。中國的現代思想史，一半的根是在西方。

在 80 年代，就像「五四」時期一樣，中國知識分子很喜歡談中西文化比較。不過，如果我們今天對西方文化或自由主義的了解還是整體式的、化約主義的，這樣的水平就實在是太淺薄了，老實說不是學術研究，而是一種意識形態。今天我們所要解決的，是西方文化中有多少思潮、哪些思潮，它們來到中國以後發生了甚麼樣的變化，與中國的文化傳統又發生了怎樣的關連，而不是停留在中西文化比較這些籠統的層面，或者僅僅注意激進主義、自由主義和保守主義這幾個主義之爭。我們要研究主義背後真正的問題，就要通過對西方思潮以及中國不同的文化傳統的研究，一一梳理。要細化到具體的思潮和學派層面，才能對中國現代思想的源流有真正的了解。

關於所謂細化的問題，我再舉個例子說明。我最近在做關於林同濟的研究。以前大家都知道他是戰國策派的一個代表人物，我因為要編他的文集，仔細閱讀了他的文獻之後，發現這樣一個人物的思想層次是很複雜的，至少有三個境界。過去我們所了解的僅僅是第一個境界：「國」的境界。這是他的最淺的一個境界。

第二個境界是所謂「力」的境界，在民族主義的論述背後有一個宇宙論的基礎，他認為這個宇宙就是一個「力」，不僅把這種「力」作為宇宙論的本原，而且也認為它是中國國民人格塑造的基礎，所謂的戰士型人格。這個思想是從尼采那裏來的。但我仔細地把他的思想和尼采做了比較，發現他和尼采又很不一樣，雖然他吸取了尼采的很多東西，但他特別強調「超人」中「合乎自然」的一面性格——他對尼采進行了莊子式的改造，把尼采莊子化了。這又形成他的第三個境界，所謂「超越的境界」。對林同濟來說，最高的境界既不是國家民族，也不是「力」，而是中國傳統的「天人合一」——人格的最高境界就是與宇宙合一，對「絕對」的宗教般敬畏。這與尼采很不一樣。尼采是沒有超越意識的，「上帝死了」，意思是說古希臘以來維繫歐洲傳統的邏各斯中心主義這個「絕對」之物死了，一切都取決於自身的意志選擇，所謂的「超人」是緊貼着現實生活的。但是林同濟就不一樣了，他有一個「天」的超越觀念，而且在「天」與「地」之間有一種緊張。所以，中國知識分子的心靈是緊張和複雜的，西方思想和中國的傳統相互滲透、相互改造，而且內部常常無法融洽，充滿了衝突。這不是一個簡單地將西方思想移植過來的過程，要求我們在具體研究的時候加以細緻的梳理，進而發現現代中國思想的豐富性和複雜性。

而這種豐富性和複雜性，又是建立在我們對西方和中國的思想細緻了解的基礎上，而不是一個籠統的印象上。否則，就無法了解現代中國思想和現代中國知識分子，我們只會把他們臉譜化、簡單化，把他們描繪成我們所希望的那樣，而不是它原本的樣子，會把一些很複雜的問題簡單地處理成一個意識形態的臉

譜。如果說我們無法理解他們的思想複雜性的話，那僅僅只能證明我們自身的思想還不夠豐富，我們的心靈還太單純，要使我們思想變得與古人一樣豐富，不是拍腦袋就能拍出來，也不是憑激情、憑靈感、憑豪情，而是要憑自己的學理。知識越多，了解得越多，就越能與那些過世的人物有真正的心靈對話，你就能了解他們所有的煩惱、痛苦、內心的緊張和不安。假如思想是空的，只有幾個教條式的觀念，又如何與他們對話呢？

現代中國思想還有另外一個淵源，就是中國自身的文化傳統，這與西方思想一樣重要。我希望自己在今後還有機會作第三次「背景性研究」，像我這兩三年苦讀西方政治哲學一樣，也有兩三年的時間把與現代中國思想有關的中國傳統經典特別是政治思想精讀一遍。通過這兩個方面的訓練，我將對現代中國思想的理解有一個質的突破。目前研究中國現代思想史的學者，可能就是因為這兩方面都有所欠缺，所以研究出來的東西深度總是不夠。

從 2003 年開始，我將帶着新的思路，重返中國現代思想研究的領域。今後的研究我想通過問題史的方式把它展現出來。問題史的思考方式主要涉及自由主義與民族主義、現代中國如何解決政治正當性、如何處理多元文化價值以及終極關懷等問題層面。這些問題都不是散漫的，而是以現代性為中心。我想探究的是，現代中國思想是如何建構自己的現代性？現代中國知識分子是如何理解和解決這些問題的？我想通過思想史的闡述方式，將自己對現代性問題的理解表達出來。

另一方面，關於現代中國知識分子的研究，特別是 50 年代知識分子思想改造的研究依然沒有完成，我期待有一個機會可以全

面研究一下這個問題。最近我讀了法國思想家的布爾迪厄 (Pierre Bourdieu) 的著作，從他對知識場域和文化資本的理論中，受到很大的啟發，我想以這一理論為背景，做一個新的課題：將思想史和社會史打通，研究一下現代中國知識分子是如何形成的，他們是如何實現公共交往的，其場域分佈和文化資本是如何形成的，其內部的權威結構和知識等級是如何形成的，彼此之間又是如何互動的，文化資本又如何與社會資本交換，並轉換為象徵資本的。通過這樣的研究，也許我們可以從知識社會學的角度，對現代中國知識分子與知識權力的關係有一個深入的了解。

英國大思想家以賽亞·柏林在分析俄國思想家的時候提出了一個著名的觀點。他引用了古希臘一位詩人的話：「狐狸有多知，刺猬有一知」，以賽亞·柏林引用古希臘這個寓言，是說歷史上有兩種思想家。一種思想家稱為刺猬型，這是創造體系的思想家。刺猬只對自己所關心的問題有興趣，把所有的問題都納入自己所思考的一個中心架構裏面，最後創造出一個很嚴密的理論體系，柏拉圖、亞力士多德、黑格爾、康德、羅爾斯、哈貝馬斯，都是刺猬型的思想家。另外一種是狐狸型的思想家，狐狸對甚麼問題都感興趣，東張西望，沒有一個中心點，沒有興趣構造一個嚴密的體系，思維是發散型的，其思想在很多領域都有光彩，雖然彼此之間可能有點矛盾，帕斯卡爾、尼采，包括以賽亞·柏林本人，都是狐狸型的思想家。思想家中的這兩種氣質，沒有高下之分，但彼此存在着緊張。以賽亞·柏林在分析托爾斯泰時，說托爾斯泰本人按其本性是隻狐狸，但他老是想做刺猬，想創造一個體系，一生追求的是做刺猬，但最後畢竟還是一隻狐狸。

我雖然不是甚麼思想家，只是一個思想者，但我發現在自己身上也有一種刺猬與狐狸之間的緊張。從我個人的氣質來說，應該更接近狐狸，對很多問題都感興趣，知識分子、思想史、中西文化比較、現代化、當代中國文化評論等等，都涉獵過，也小有成就。過去也安於當狐狸，這兩三年可能是讀了太多刺猬型的書，像羅爾斯、哈貝馬斯他們的著作都是以思維嚴密、邏輯嚴謹而見長，我就特別羨慕和敬佩這些刺猬們。這個時代是一個理性的時代，要說服別人接受你的觀點，就必須有一套理，而且將它表述清楚。雖然我的興趣是狐狸型的，但是我的思維是以理性見長，通常喜歡把道理說得比較清楚，即使思考當中有矛盾，也希望清清楚楚地將自我的困境表達出來，而不是像有些人那樣用文學的語言、修辭的方式將這些邏輯上應該說清楚的問題跳過，朦朧地處理掉。在這幾位思想家的影響下，我近年來開始有意識地擺脫狐狸式的研究方式。這並不是說我要創造一個體系，我不是一個有原創性的學者，我追求的只是一套嚴密的邏輯論證，一種規範的表述。過去，我通常用一種經驗的或個人的方式來敘述，雖然火花四起，但彼此之間多有矛盾，或者說意識不到內在的矛盾。如今，我對思維中邏輯上的自恰性有了相當的理論自覺。不過，我發現，這樣一來也出現了另外一個問題，文章寫出來不如過去那樣好看了，可能也只有專業的讀者才會有興趣，一般的讀者看起來會覺得比較頭暈。另一方面，因為事先反覆嚼咀，在寫作的過程中自我感覺缺少以前那樣的激情，飛揚的激情沒有了，只剩下冷冰冰的理性。是否激情與理性本來就是內在衝突的？我不知道，但我的確感到其中有這樣的緊張。

有一段時間特別是在 90 年代中期，由於有很多雜誌和報紙約稿，我寫了大量的文化和學術隨筆，這些文字給我帶來了很多俗名。如今我們這個時代是一個快餐的時代，即使寫得膚淺，但只要表達得好，有文采，有修辭，又稍稍有點煽情，迎合某種市場期待的話，都會獲得喝彩。如果對這些東西缺乏警惕，是很容易自我陶醉、自以為是的。這兩年我過多地迷戀刺猬，現在已經不滿足甚至也不會寫這些狐狸型的文字了。首先我覺得這些東西連我自己都通不過，不過癮。如今當我思考問題的時候，總是把問題往深層去挖，不想個通透，決不落筆。我再三對我的一個很會寫文章的學生說：千萬不要落筆太快，學問是一股精氣，要做大學問，平時要善於養氣，假如稍有靈感就釋放，自然養不成浩然大氣。我一直記得王元化先生對我說過的一句話：文章不要在充滿激情的時候去寫，而是要放到心情平靜下來以後再動筆。我理解他的意思是：衝動過後理智才會浮現，才有足夠的能力自我反思，擁有長久的理性力量。

也許，會有人批評我說：過去的許紀霖是一個公共知識分子，如今已經變成「學院派」了！從某種意義上說，我承認我有一些變化，就是開始注重厚實，注重專業的理性。在 80 年代我們承擔着啟蒙的使命，是面向公眾，背對學院發言。但到了 90 年代，出版了那麼多的翻譯書，熱愛思想的知識大眾讀的書，未必比自命為啟蒙者的學者少多少，從網絡的討論中就可以看出來。那麼，所謂的啟蒙者憑甚麼再來擔當思想導師的使命？憑道德良知？大眾的良知未必就比你差，甚至在某些場合比你表現還好。憑得天獨厚的知識？如今在一個知識高度分化的時代，不說

不再存在一種所謂普遍化的「元話語」，即使有，也解決不了複雜的具體問題。因此，過去那種自認掌握了全能知識金鑰匙的啟蒙者，到 21 世紀已經日益顯現出其虛妄性。要繼續扮演公共知識分子的角色，首先必須是一位一流的專業學者，在專業領域有所建樹。法國著名思想家布爾迪厄的觀點是，知識分子必須從專業（知識）進入公共（空間），而不是像過去那樣從公共（普遍的「元話語」）進入公共（空間）。在我看來，要在專業領域成為一流學者，必須要有點刺猬的氣質，在本專業之內擁有刺猬的建樹。如果還有餘力的話，在非專業領域，充當一個狐狸。這樣說吧，刺猬為體，狐狸為用，在刺猬與狐狸之間保持適當的張力；以專業的刺猬之道，在公共空間發揮狐狸的功用。

之所以到了 21 世紀我開始反思狐狸氣質，乃是我意識到我們現在所處的時代是一個高度專業化的時代，學術已經高度分工，現在不要說人文學科和自然科學之間這不可通約，就是社會科學和人文學科之間也關係緊張。很多人批評經濟學有「經濟學帝國主義」，似乎沒有量化就不成為科學；而也有人指責搞文學的人有「文學帝國主義」，好像文化研究管的領域也太寬了，甚麼都敢發言。在這樣一個學科高度分工化的時代，作為一隻狐狸是很不幸的。因為學科化時代都是需求有「一知」的刺猬，而如果有「多知」的話，可能在哪個專業都不歡迎你。在我看來，在目前文史哲學科分割的大趨勢下，思想史的地位有點尷尬。幾乎成為一種蝙蝠類的學科。蝙蝠最大的一個困境就是：鳥類開會，鳥類不歡迎蝙蝠，說牠是哺乳動物；哺乳動物開會，哺乳動物不歡迎蝙蝠，說牠是鳥類。蝙蝠很孤獨，缺乏歸宿感。思想史也是

這樣。從學科來說，思想史屬於歷史學科裏面的三級學科，但目前歷史學的主流是社會史，特別注重史料，論從史出。主流史學認為思想史應該是一個史料學思想史，但我所理解的思想史卻是一個闡釋的思想史。史料雖然很重要，但史料是死的，能否激活史料，取決於如何理解它，把它放在甚麼樣的解釋空間裏面。闡釋的思想史曾經在史學中風光過，一度佔據主流。以美國為例。在六七十年代，研究中國的一流學者都在做思想史，與費正清齊名的列文森是研究思想史的；接下來，哈佛領軍的中國史研究權威史華茲也是這樣，他的學生張灝、林毓生在思想史領域的建樹眾所周知；加州大學伯克利分校的魏菲德教授也研究過從王陽明到毛澤東的思想史。太多的一流學者都有思想史的研究經歷。然而，十年河東，十年河西。2001年我在美國遍訪全美十大名校，從東部的哈佛、耶魯、普林斯頓、哥倫比亞、紐約大學，到西部的史丹福、加州伯克利、加州大學洛杉磯分校，中部的芝加哥大學、威斯康星大學麥迪遜分校，與美國同行廣泛地交流，悲哀地發現如今在美國研究中國思想史的學者真是鳳毛麟角。中國也是這樣。80年代思想史很熱，現在很多人改行，不是做學術史，就是做社會史，思想史在史學裏面成為冷門。

那麼思想史是否屬於哲學？哲學學科中有哲學史，它與思想史在研究對象上有許多共同之處，但在旨趣和方法上差別很大。倒是文學界的同行，特別是研究現代中國文學史的，這些年對思想史的興趣大增，從文學史擴張到思想史，汪暉的研究就是一個成功的典範。闡釋的思想史在某種意義上說，本身是跨學科的，它在氣質上既與歷史又與文學和哲學都有姻緣關係。可以說它

是狐狸之學。從表面來看，好像思想史既然是狐狸，誰都可以來談。雖說是冷門，但思想史這一行當清客的又很多，許多人都在那裏誇誇其談。這是一個思想過剩的時代，但很多清客對思想史都缺乏真正的深入研究。作為一門獨立的學科，按照布爾迪厄的說法，它應該有其學科的自主性。既然有其獨立性和自主性，我們就要研究思想史的研究方法是甚麼，目前已經形成了幾種研究風格和傳統，各自背後所預設的理念又是甚麼。思想史如果在歷史學乃至整個人文學科還要有一席之地的話，我們必須面對這樣的問題，並且有理論上的自覺，如此才能形成思想史多元的研究範式以及內部的評判標準。

2003 年 6 月於滬西麗娃河畔

再修訂本自序

在公元一世紀的古希臘，有一個「忒修斯之船」的悖論。忒修斯是古希臘神話中的英雄，他乘坐一艘船從克里特島返回雅典，並成功殺死牛頭怪米諾陶洛斯，這艘船被雅典人保存下來作為紀念。隨着時間推移，船上的木板逐漸腐爛，雅典人使用新的木板替換掉舊的木板。最終，船上的所有木板都被換了一遍。古希臘哲學家普魯塔克就提出了一個悖論：這條換了所有木板的船，還是不是原來的那條忒修斯之船？

我的這本書，似乎也陷入了這個悖論。從簡體版到繁體版，本書也有三個版本，最早的簡體版獲得了首屆中國國家圖書館文津圖書獎，並在知識界和讀書界有廣泛的影響。後來我作了修訂，出版了簡體字的修訂版，香港中和出版有限公司的繁體字首版是簡體字的修訂版。最近，香港中和邀請我再版繁體字版，這就是現在讀者們看到的第三個版本。

這個版本與簡體的初版比較，置換了一半的篇目，那麼問題來了，它還是那艘「忒修斯之船」嗎？

我想，哪怕所有的篇目置換了，有一個是不變的，那就是原書中洋溢的知識分子精神氣質。「忒修斯之船」之所以為「忒修