

# 紧张而丰富的心灵：林同济思想研究

许纪霖

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

**摘要:** 西方的尼采与中国的庄子、儒家的入世与道家的超脱、国家的集体目标与个人的生命创造, 如何奇妙又矛盾地交织在一起、相互激荡, 相互渗透。世俗与神圣的错位、“天”与“地”的紧张、功利与价值的冲突, 这一切都构成了林同济异常复杂的内心世界。

**关键词:** 林同济; 国; 力; 自然

**中图分类号:** K25

**文献标识码:**

在现代中国思想史中, 林同济通常是与抗战时期的战国策派联系在一起的。的确, 他像雷海宗、陈铨等一样, 属于战国策派的核心成员。过去的若干年里, 因为战国策派激烈的国家主义主张, 曾经一度被视作是为国民党统治张目, 甚至有“法西斯主义的倾向”。近十年来, 学术界对林同济等人的研究有了很重要的深入, 对他们的历史评价也趋于客观公正, 江沛等学者的专题研究成果, 标志着在该研究领域的重要突破。<sup>1</sup>

不过, 林同济本人的思想, 又非一个战国策派的群体研究可以囊括的。他是一个政治学出身的学者, 在美国加州大学伯克利分校获得的是政治学博士学位, 但与一般同时代的知识分子不同, 林同济不满足于当一个专业学者, 他的关怀和眼光极其宽广, 对历史哲学、文化哲学和人生哲学涉猎广泛, 其思想格局之大, 绝非一个“战国策派”的知性定位可以囊括。

林同济的内心世界和知识疆域是丰富的, 但其内在结构又充满了紧张。以赛亚·柏林说: 有两种思想家, 一种是刺猬, 另一种是狐狸。<sup>2</sup> 林同济本意想做一个创造体系的刺猬, 但按其不安分的气质来说, 还是一个充满了知识好奇、思维发散而又不无冲突的狐狸。如何在他散漫的论述中, 寻找其思想的内在结构, 是本文最重要的目标。根据已有的和新发现的史料加以分析, 我发现, 在他的思想中, 具有三种不同的境界: 国的境界、力的境界和宇宙的境界。这三种境界, 在他一生的心路历程中, 逐次递升, 层层推进, 其中, 为人们所广泛注意的“国家民族至上”的国的境界是最浅层的; 以力本论为基础的力的境界是其思想的核心, 却依然不是他的终极理想; 林同济所期盼、所追求的最高境界乃是审美的、和谐的、天人合一的自然境界。即使在这三种境界内部, 也充溢着饱满的张力: 个人与国家、尼采与庄子、儒家与道家、世俗与宗教之间具有无法完全消解的紧张和冲突。而在紧张、和冲突的人生中, 试图寻求终极之物的意义, 又是林同济个人思想的矛盾和复杂性所在。

## 一、国的境界: “国家至上是世界时代精神的回音”

中国的民族国家观念，即现代的国家主权观念，在中国文化传统之中，本来并不是自明的。过去中国人只有天下的概念，而没有国家的意识，用梁漱溟先生的话说：“每个人要负责卫护的，既不是国家，亦不是种族，却是一种文化。”<sup>[1] (p162)</sup>如果说传统中国有民族主义的话，那仅仅是一种文化民族主义，以是否认同中华文化作为区别我族与他族的根本标准。19世纪中叶以后，在西方列强用炮火逼迫中国卷入全球化之下，中国知识分子开始萌生了现代的民族国家意识。从晚清梁启超“群”的观念到五四时期的民族主义，民族国家观念在中国知识分子之中逐渐成为主流意识形态。然而，民族国家观念是一回事，将民族国家作为最高的价值，成为“至上”的境界，又是另一回事。将民族国家观念视作至上的价值，在现代中国思想史中，除了曾琦、李潢、左舜生的国家主义派、张君勱、张东荪的国家社会主义派之外，就要算抗战时期的战国策派

作为战国策派的核心成员，林同济民族国家意识的萌生应该发生在青年时代。他16岁考入清华。在当年这所留美预备学校，虽然接受的是全盘的洋化教育，但学生们的民族意识反而比一般的学校更加敏锐。林同济虽然入学较晚，在五四爱国运动的三年之后方跨入校门，但上海的五卅惨案、近在眼前的三·一八惨案，都给他留下很大的心灵震撼，有一种强烈的“国将不国”的忧患感。乃至他出国留学，国家被瓜分的忧虑依然像死结一般缠绕在心头。在伯克利攻读学位的时候，他用了很多功夫收集日本在东北铁路的资料，通过仔细的研究，发现日本对东三省有鲸吞的计划。1930年，他同时用中文和英文发表《日本对东三省的铁路侵略：东北之死机》一书，用大量的资料揭露日本的侵略野心。不及一年，林同济的预见不幸言中。<sup>[2]</sup>林同济在美国深受刺激，强烈感觉到中国的落后，不仅是国力不如人，更重要的是，中国人的文化和人生观都有问题，而最紧迫的问题，是在一个国与国之间力的竞争大格局中，缺乏以民族国家为单位的有组织的力量。<sup>[3]</sup>

林同济回国以后不到三年，抗日战争爆发。他与雷海宗等人先是办《今日评论》，随后出版《战国策》杂志，开始全面宣传“民族至上”、“国家至上”的理念。为什么民族国家拥有至上的地位和价值？林同济有一套他称之为“文化形态历史观”作为其论证。他深受欧洲的汤因比和斯宾格勒的影响，相信在历史的演化背后，有着深层的“文化模式”或“文化形态”起着决定性的作用。历史学家的任务，就在于用文化综合或文化统相（**cultural configuration**）的方法，发现文化形态演化的规律。他相信，凡是成体系的文化，都会经过三个大的历史阶段：封建阶段、列国阶段和大一统帝国阶段。中国如此，希腊罗马如此，世界上几个重要文明无不如此。在封建阶段，社会的分层是上下结构的世袭等级制，国与国之间的统治阶级彼此可以通婚，互相打通。但到了列国阶段，“上下之别”就变成了“内外之分”。种族的差异超过了阶级的差别，由此产生了民族主义的自觉。两个大潮流在列国阶段激荡不已：一是个人意识的伸张，二是政治组织的加强。而民族主义正是在这两个矛盾的观念之间，搭起一座桥梁，使之融合于一体。那么，20世纪的中国处于什么样的历史阶段？林同济明确地说：是列国（战国）阶段。眼下的世界大战，正是列国为了生存而产生的激烈竞争。在此列国纷争格局下，中国唯有以民族至上、国家至上，作为自己唯一的选择，这不仅是抗战时期的特殊口号，也是一种世界时代精神的回音。<sup>[4]</sup>

林同济的民族主义是一种以种族认同为基础的民族主义。然而，现代的民族主义仅仅是打破阶级的沟壑，产生于种族的集体认同吗？除此之外，是否还有民族的文化历史传统与政治共同体建构的内容？关于这些问题，林同济为了照顾其整体的形态历史观，都是无暇顾及的。即使作为一种历史哲学，形态历史观的许多理论预设和经验细部也需要反复斟酌。然而，这些瑕疵并不重要，重要的在于，林同济并不是真的要在学术层面提供一种新的研究范式，而是为民族主义的新意识形态建立合法性论证。他不是作为专业的学者，而是作为公共知识分子，从事这项工作。

当民族主义作为一种意识形态，而非专业学理来建构的时候，林同济碰到的问题在于：对于一般的知识分子，可以通过一般的知识论证民族主义的合理性，但对于广大蒙昧的民众来说，你如何让他们接受国家民族本位？中国老百姓是有信仰传统的：信神灵、信菩萨、信祖宗，而且在民间还有一整套完整的宗教礼仪。民族主义和现代国家是否可以代替它们，作为现代公民的膜拜对象？林同济对此是很犹豫的，作为科班出身的政治学博士，他明白，无论是民族还是国家，都是世俗创制的产物，它缺乏超越性，无法与神圣之物相关，因而难以成为信仰的对象。当民族国家与信仰无关的时候，它就无法成为平民百姓的普世性意识形态。事实上，林同济关心的，与其说是民族国家的绝对价值，倒不如说是如何在激烈竞争的战国时代，使得中国的民众有一个公共的集体认同，并以此建立团结有效的政治共同体。当民族国家作为有限之物，无法满足百姓的终极信仰时，林同济所能想到的替代物，则是宗教：一种有限对无限、自我对无穷充满虔诚敬畏的自然宗教。这样的自然化宗教没有具体的人格神，只是对“一”作为无穷的终极之物的膜拜。林同济希望通过一整套传统的祭天礼仪，将现代的公民与国家的世俗关系，纳入到个人与天（天的核心内容为“一”）、自我与无穷的神圣网络之中，从而让民族国家这一凡俗的共同体拥有神圣的超越意义，以解决民族的公共认同。<sup>[5]</sup>现代民族主义的基础通常是在特定种族或文化的历史性中获得合法性的论证，但林同济显然意识到在时间的维度中建构起来的民族共同体是单薄的、有限的，他力图在“一”这个神秘的无限之物中，通过空间维度的再造，为民族主义提供厚实的认同基础。然而，就是在这里，内涵着一个民族主义的自我否定的可能性：既然“自我”有可能通过个人的信仰与“无穷”沟通，在逻辑上就不必再需要民族国家这样的中介物，从而民族主义的集体目标被个人主义的自我价值所颠覆。我们接下来将会看到，正是沿着这一逻辑，林同济后来慢慢地从群体的民族主义走向了个人的审美之境。

事实上，即使在文化形态历史观中，群体与个体、国家与个人之间也具有某种紧张性。在林同济的论述中，列国时代有两个相反冲突的大潮流：“个性的焕发”和“国命的整合”。前者是“根据着个人才性的尊严与活力而主张自由平等，是一种离心运动，针对着封建阶段的层级束缚而奋起的”；而后者“注重统一与集权，是一种向心应对，目的要在层级结构打翻后，再把那些日形‘原子化’、‘散沙化’的个人收拾起来而重建一个新集体”。<sup>[4]</sup>在欧洲历史上，这两个潮流是先后发生的，有时间上的序列，但在现代中国，当“个性的焕发”尚未完成之际，由于民族危亡的压迫，已经有了“国命的整合”的迫切要求。“我们却要同一时间内，两者并行，一面赶造强有力的个人，一面赶造有力的社会与国家。”<sup>[6]</sup>这就构成了某种内在的紧张和冲突。在“国”与“人”之间，什么才是林同济关怀的重心？

我发现：虽然林同济一再强调民族国家的至上，但他思考的真正着眼点无宁说是人。林同济在《战国策》中所有的论述，归结到最后，可以说是基于这样一个核心问题意识：在这样一个以力为中心的战国时代，为了民族国家的重建，我们究竟需要什么样的人格？这一思想脉络显然是晚清梁启超的“新民说”、五四时期《新青年》的“改造国民性”的历史延续。张灏先生曾经深刻地分析过五四思想中的复杂的两歧性：理性主义与浪漫主义、怀疑精神与“新宗教”、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义等。<sup>[7]</sup>这就意味着，五四思想中，不仅有法国式的理性启蒙主义，同时也有德国式的狂飙运动传统。林同济以及雷海宗、陈铨这批战国策派，所继承和发扬的，正是注重个人的感性生命和意志力量、力图建构现代民族国家的狂飙运动精神。而狂飙运动所关怀的问题核心，表面看起来是民族主义，实则却是人，作为民族精神的国民人格。林同济从民族和国家出发，他苦苦思考的终极目标却是国民：中国的传统国民性问题在哪里，为什么不再能适应“力的竞争”的战国时代？在民族主义的大目标之下，又如何重建新的国民人格？

## 二、力的境界：“力乃一切生命的表征，一切生物的本体”

在中国思想传统之中，人心的秩序与宇宙的秩序具有同一性，人格的塑造首先取决于对世界本质的理解，有什么样的宇宙观，就有什么样的人生观。在战国策派成员之中，雷海宗富于历史意识，陈铨很有文艺理论修养，相比之下，林同济是最具有形而上气质的。为了论证民族主义的合理性，特别是建构战国时代新人格的需要，林同济首先需要解决的是一个从宇宙观、社会观到人生观的整合性世界观。

1940年，他在著名的《力！》一文中，提出了一个力的世界观：

力者非他，乃一切生命的表征，一切生物的本体。力即是生，生即是力，天地间没有“无力”之生，无力便是死。----生、力、动三字可以说是三位一体的宇宙神秘连环。<sup>[8]</sup>

在林同济看来，这个宇宙的本质就是力，他引用哥白尼的话说：“无穷的空间，充满了无数的力的单位，在力的相对关系下，不断地动，不断地变”。欧洲的文化精神实则就是哥白尼的这种力的宇宙观。<sup>[9]</sup>林同济不仅把力作为宇宙的本源，而且将其看作泛生命存在的根本，赋予了其本体性的意义，从而提出了一种力本论的思想。<sup>[8]</sup>在中国思想传统中，力的位置一直是缺席的。在原始社会，为了获取事物，与大自然奋斗，力作为一种感性的生命力量，尚有其一席之地。然而，当进入文明社会以后，在西周和儒家的思想中很早地出现了德的概念，德成为从宇宙秩序到社会秩序乃至心灵秩序的核心，世界之所以是有意义的，乃是因为它是有德的，宇宙的德性与人间的德性相通，构成了以儒家为中心的中国思想的内核。

以德为中心的世界是一个礼的世界，它是与中国历史上的天下意识一致的。只要天下不亡，这个世界就依然以华夏的礼为核心，按照普遍的、同一的德性原则来安排宇宙、社会和人心秩序。然而，19世纪中叶以后，天下在西方的船坚炮利冲击下轰然倒塌，以华夏为中心的礼的世界彻底崩溃了。礼的世界瓦解以后，将是一个以什么为主宰的天下？汪晖指出，在晚清，传统天理观的崩溃，带来的是各种以科学为中心的公理观的出现。<sup>[10]</sup>其中最重要的、最有影响的公理观，是严复介绍进来的“物竞天择”的社会进化论。这就为力在中国的登台亮相，提供了一个广阔的思想舞台。严复虽然讲力，讲“鼓民力”，但在他这里，力的含义比较狭窄，局限在感性生命的体力层面。梁启超也谈力，但在梁那里，力的内涵要复杂得多，有“心力”、“胆力”和“体力”三种，涵盖了知性、意志和体力三个层面。<sup>[11]</sup>值得注意的是，在晚清，梁启超已经有了力本论的思想，他将力视作为宇宙的本原，认为整个宇宙充满了一种宇宙力。力是万物的动力，是世界的源泉，世界之所以发生日新月异的变化，其渊源就在于这种无所不包的动力。<sup>[12]</sup>

作为中国最早的启蒙思想家，梁启超的本意并不在真的对自然的宇宙秩序感兴趣，他的关怀点仅仅在于：当德的世界崩溃之后，中国人应如何适应这个为“物竞天择”所主宰的世界？既然宇宙秩序与社会秩序和人心秩序相通，那么，当宇宙将力作为自身的发展动力的话，那么社会秩序和人心秩序也当如此。人的“心力”、“胆力”和“体力”，作为宇宙力的一部分，也应当成为人们世界观的核心。这样，力就代替德，成为从晚清到五四，一股思想启蒙的狂飙。从这里我们可以看到，西方的现代性世界观是以事实与价值的分离作为前提的，也就是说，从机械论的物理世界的客观事实中，无法推出人间社会应当如何的结论。但在中国知识分子这里，因为受到传统的“天人合一”思维模式的影响，当需要论证力作为人生观的价值合理性的时候，依然需要借助宇宙论的事实性叙述。林同济显然继承了梁启超的这种思维模式，他将欧洲科学革命以来的机械论宇宙观予以泛化，用来解释社会的变化和人生观。不过，由于他受到了叔本华、尼采的唯意志论的影响，他所理解的力，就不仅仅是物理世界的机械作用，而是包含着人的意志力量的生命之力、创造之力。他相信，一切物都是力，一切人也是力。每一个人虽然力有大小，但力是人之所以为人的本质。林同济以诗人的豪迈宣布：“我即是力！”“有一分力，发一分光，那怕你不过是一萤火！”力不仅是人的本质，而且也是最基本的人生观：在力的相互竞争的世界中，一切取决于与四周万物的相对关系。你变动，人家会变动，你就会退步落后。因此，“你必须警醒，必须拼命，必须唤出全副的

精神。”林同济说，这种以力为中心的竞争拼命的人生观，是哥白尼宇宙观所赋予的重要启示。<sup>[9]</sup>

林同济的力本论，以机械论的宇宙观为基础，加以尼采式的唯意志论改造，为力建立了一个超越的宇宙论背景。力，不仅是宇宙的本原，也是战国时代的社会准则、人的本质规定和人生的奋斗意义所在。在儒家的唯德世界观解体之后，林同济与梁启超一样，试图重构一个力本的世界观，以适应他们所认为的社会进化论所支配的战国时代。或者说，为战国时代提供一个从宇宙论到历史观和人生观的全盘性的解释。

不过，林同济的关怀不在宇宙的客观法则---他对宇宙本原的探讨最终还是为了回到人事；也不在社会的发展秩序---身为科班出身的政治学学者，他对制度层面的建构令人奇怪地缺乏兴趣。说到底，林同济所真正关怀的只是人，国民性和国民人格的再造。力的宇宙观和社会发展观最后要落实到人格的改造，否则一切都将没有意义。林同济后来说：中国人的思想其终极的关注点是人格，这是第一位的。<sup>3</sup>人格的改造本来是晚清到五四由梁启超开创、又为鲁迅等人继承的现代主题，但林同济所继承的不是其中的道德内涵，而是意志的再创。如何重建中国人战士式的人生观，是一个力本论世界中所要解决的根本问题。儒家也重视人格，但那是指道德的修养。林同济对儒家的德性人生观可谓深恶痛绝。他愤怒地说，在中国，“鸦片可抽，‘花瓶’可掬，公款可侵，国难财可发，而‘力’的一个字，期期不可提！”<sup>[13]</sup>为什么会如此？林同济认为，儒家的德感主义要负大半的责任。从孔子开始，就将力与乱、怪、神并列，作为“子不语”的忌讳。德感主义将“应当有”（what ought to be）与“必定有”（what is）混为一谈，将道德“应当”感人，武断地理解为“必定”感人。而且将“以力服人”与“以德服人”人为地对立起来，造成历代士大夫只会吟诗作文，不懂尚武用兵。在儒家的道德高调之下，“义”流产为“面子”，“礼”流产为“应酬”，久而久之，在中国士大夫当中形成“柔道人格型”，只会在专制皇权下猎取功名，毫无进取创造的能力。<sup>[8]</sup>

在儒家的唯德世界观之下，只可能产生士大夫的“柔道人格型”，这显然无法在战国时代有立足之地。那么，一个力的世界中，究竟需要什么相应的人格呢？对应士大夫的“柔道的人格型”，林同济相应地提出了一个大夫士的“刚道人格”的历史理想型。他说，在中国历史上一轮的战国时代，有一个大夫士阶层。根据其文化的历史形态观，士大夫产生于大一统时代，是专制皇权下的官僚文人，而大夫士是贵族武士，是封建的层级结构的产物。大夫士作为分封时代一个特殊的社会等级，在庶民、奴隶之上，天子、诸侯之下。大夫士作为世袭的贵族武士，帮助天子、诸侯实行统治，他们最可贵的是具有“世业”和“守职”的古典职业精神，就像欧洲中世纪的贵族武士以“荣誉”为人格标准一样，中国的大夫士是以“义”为自己的立身风范。“义”有四大准则：所谓的忠、敬、勇、死。这四位一体构成了大夫士的“刚道的人格型”。<sup>[13]</sup>林同济感叹的是，到了大一统时代，随着大夫士被士大夫所替代，这种“刚道人格”也湮没在历史之中，最终造成中华民族缺乏力的精神，毫无竞争力，最后在新一轮的战国时代的时候，不敌西方，败下阵来！

在抗战的烽火硝烟之中，林同济大声呼唤大夫士人格的复归，呼吁中国人要从德的人格走向力的人格，在这里，我们可以看到林同济身上那种西周古典的贵族精神，那不是德性的圣人崇拜，而是以成败论的英雄崇拜。用林同济的话说，这是一种“战士式人格”，只要世界上有恶势力存在，“战士式人格”在价值上就有存在的理由，他不是儒家德性的那种“爱人如己”，而是充满力战精神的“嫉恶如仇”。<sup>[14]</sup>

显然，在林同济的“战士式人格”身人，有尼采的投影。的确，尼采思想是战国策派最重要的外来思想渊源，对林同济本人也是如此。他在美国留学的时候，就读了大量的尼采的著作。对尼采崇拜得五体投地。林同济后来在为陈铨的《从叔本华到尼采》一书的序言中说：“人间三部曲，我百读不厌：庄子的南华经、柏拉图的共和国，尼采的萨拉图斯拉。庄子谈

自然，柏拉图谈正义，尼采谈最高生命力的追求。”尼采代表了超人的气质：“是生命力饱涨的象征，浑身生命力”。<sup>[15]</sup>在林同济看来，尼采所代表的超人气质正是他所主张的“战士式人格”的内核所在。在现代中国思想史上，尼采影响了整整一代中国知识分子，李大钊、鲁迅、郭沫若等都受到尼采唯意志论的思想洗礼，因此而形成了五四与理性主义相互激荡的浪漫主义传统。作为五四浪漫主义传统的继承者之一，林同济的“战士式人格”显然有深刻的尼采的“超人”痕迹。然而，林同济的“战士式人格”与尼采的“超人”究竟有什么样的区别呢？

在尼采那里，人是一个意志的存在，人的强力意志是创造的本原。关于这一点，林同济有充分的体认，认为“超人必是具有最高度生命的。”尼采的“超人”是无所拘束的，他的意志就是其目的本身。但林同济的“战士式人格”之上，却有一个“国”的制约。虽然如上节所分析的，在国与个人之间，他更重视的是人，但林同济并非是一个彻底的个人主义者，人格的再造，倒过来又是为了服从民族的目的本身。特别是在战国年代，他特别强调不能再以个人为本位，而必须以国家为本位。为了国与国竞争的需要，个人不得不将忠---对国家的绝对忠诚-作为具有优先性的第一美德。<sup>[16]</sup>这样的忠，也是林同济所欣赏的大夫士所必须有的“义”的第一准则。这样，“战士式的人格”就被置于一个规约其中的更高的目的存在，个人意志的自由创造力与第一美德的“忠”在林同济的理想人格型中发生了内在的紧张。这种紧张对他本人来说，未必是意识到的，我们在鲁迅身上也曾经见过类似的个人与群体、个性解放与民族主义之间的紧张关系。可以说，对于现代中国这些尼采的崇拜者来说，最终都无法逃脱这样的矛盾宿命。

不过，林同济与鲁迅等其他尼采的中国崇拜者不同的是，他特别注意到了尼采超人思想的合自然性质。他说：“超人必是具有大自然的施予的德性的”。<sup>[15]</sup>作为古希腊酒神精神的鼓吹者，尼采继承了古希腊的自然精神，自然成为人的行为合目的存在的终极源泉。超人的创造意志，最终也是合乎大自然本性的。应该指出的是，在中国早期的尼采崇拜者那里，包括鲁迅、郭沫若等人，只是从唯意志的角度强调人的意志的无限创造力，几乎没有一个人注意到尼采强力意志的合自然性质，但战国策派的林同济、陈铨注意到了这一问题，而且给予了特别的强调。可以说，在现代中国思想史上，真正在学理上全面理解尼采的，除林同济、陈铨之外，可能无他人。为什么林同济会从合自然性的角度去理解超人的特质？除了他熟悉西洋历史包括古希腊史、对尼采有很好的研究根基之外，还有一个很重要的因素在于：在林同济的思维模式中，人性与自然宇宙的本性应当是相通的，都统一于力的本原之中，超人的生命创造力的本性，应当与大自然的力的本质同一，也就是说，人格的合理性必须在自然的目的论那里得到证明。中国的“天人合一”传统在这里又一次在林同济思想中显现出来。然而，既然人的创造意志必须合乎自然的本性，那么，在逻辑上就有可能就不是“唯意志”的，人的意志要与自然的本性相协调，接下来我们将看到，林同济正是从这一逻辑的思路，从尼采走向了庄子，从强力意志的肆意征服走向了与大自然的和谐。

### 三、自然的境界：“最根本的东西是宇宙。人格是人性与超人性的综合”

1942年，林同济在《大公报》战国副刊上发表了一篇很值得注意的文章《寄语中国艺术人》，以尼采式的诗的语言，酣畅淋漓地号召三种人生的境界。第一步是“恐怖”，看透时间与空间的无穷，在这无穷之中看出自家的脆弱，那终究不可幸逃的气运---死亡和毁灭。灵魂因此而发抖，因发抖而后能追求，能创造。第二步境界是“狂欢”。狂欢生于恐怖，又战胜了恐怖，我思故我在，我在故我能。把握着宇宙的节拍，与宇宙打成一片，我征服了宇

宙，我就是宇宙。我就是创造，一个混乱的创造。最后一步境界是“虔恪”。什么叫虔恪？是“自我外发现了存在，可以控制时空，也可以包罗自我。”在自我与时空之上，发现了一个无限的绝对体，它伟大、崇高、至善、万能，虔恪就是在“神圣的绝对体面前严肃屏息崇拜。”<sup>[17]</sup>

在这里，林同济令人惊讶地表现出了强烈的宗教意识。这是他所崇拜的尼采所竭力要破除的。尼采大声地宣布：上帝死了，这意味着：不仅基督教的上帝死了，而且一切形而上的绝对之物都死了，古希腊以来维持欧洲思想几千年的逻各斯精神终结了。从此，价值只具有相对的意义，一切取决于人的自我选择、自我创造。只有在绝对之物死亡的废墟上，尼采的超人才有自己的生存之地。然而，林同济从一开始，就相信天命的存在，相信宇宙间时空的无穷之令人敬畏。虽然他以一种存在主义的姿态，号召反抗宿命，战胜恐怖，但他的归宿点依然是“和宇宙打成一片”，最后是对宇宙这样一个“无限的绝对体”的膜拜！尼采不相信彼岸世界的存在，形而上世界的存在，只是要“忠实于大地”，<sup>[18]</sup>忠实于现实人生本身，但林同济却相信形而上的绝对存在，人们所要忠实和崇拜的，不是“地”，而是“天”，中国传统意义上的“天”，作为形而上的宇宙自然神。

林同济是民族主义者吗？林同济是尼采的信徒吗？答案是矛盾的，可以说是，也可以说不是。国家与个人，虽然在他的文化形态史观中，占有重要的地位，甚至被人误解为鼓吹法西斯国家主义和超人，然而，在林同济的内心，所谓的国家民族也好，个人的强力意志也好，统统不具有终极价值，他的终极关怀在超验的世界，在冥冥中的“天”。那是一个形而上的“无穷”所主宰的世界，是一个由“一”所规定、所创造的的世界，在这样一个自然和宇宙之神（不是人格神，而是形而上之神）面前，无论是国家，还是个人，都是卑微的。所以，在鼓吹民族主义的时候，林同济一直感到国家和民族缺乏神圣的渊源，为了使中华民族真正成为有一个公共信仰的共同体，他要主张恢复传统的“祭天制”，所祭的是天的神秘的无穷性。<sup>[5]</sup>同样，他在鼓吹尼采式的超人的时候，又会要求“我们的理想人格，是热腾腾的爱与恨，再加上深抑抑的一个悔。”这个悔，不是儒家式的道德自我反省，林同济将它看作是“小悔”。他所提倡的是一种宗教式的“大悔”。“大悔”与限于“知过”的“谦冲”不同，乃是一种达于“知天”的心灵体验，一种神秘的“谦悯”感。他说：

小悔只检到“行为”，始终超不出“人的境界”。大悔要检到人生的“本体”，势必牵到整个宇宙问题，而“神的境界”乃无形中托出。任你叫它为绝对、为上帝、为自然、为道，那无限性的体相，刹那间要掠过了你的灵魂。是极伟大极庄严的刹那。<sup>[19]</sup>

可能是感到《战国策》中的言论被世人误解至深，林同济在1942年以后逐渐从对民族主义的狂热转向自然宗教的省思，而且对中国传统的道家越来越感兴趣。本来老庄思想中就有“天道”的形而上成份，也有与尼采“超人”思想默契的道家式个人主义，林同济力图将这些思想打通，以道家为中心，为中国人建立一个人格的基础。经过多年的思考，1947年，他用英文在美国著名的《思想史杂志》上，发表了一篇题为《中国心灵：道家的潜在层》的文章。针对国外一般学者认为中国人都是儒教徒的普遍看法，林同济说：实际上，每一个中国人也同时信奉道家学说，中国人的性格中具有双重性。我们从社会层面尊重儒家，而在个人层面信奉道家。显然，林同济在儒、道之间，更中意的是后者，因为在他看来，道家代表了一种“我行我素”的自由精神，表现出的是一种唯美的性情，“它不断地寻求表现，但绝不愿意固化为制度形式”。接下来，林同济将道家与西方的个人主义者和佛教徒作了比较，在他看来，道家与尼采的精神是相通的，“道家思想可以被定义为经过尼采口中的‘伟大的不信任’之火洗礼的浪漫个人主义”，他所表现出来的正是一种“狄俄尼索斯式的叛逆”。<sup>[20]</sup>

儒家与道家，构成了中国知识分子双重心灵。林同济是儒家？还是道家？从他对儒家的唯德世界观的激烈抨击来看，似乎他不应该是一个儒家。然而，中国知识分子的特点在于，

他的观念意识与其行为模式之间常常是矛盾的。就像鲁迅一样，在他激烈批评儒家的姿态背后，又有着明显的儒家的精神痕迹：深刻的忧患意识、以天下为己任的担当等等。在这个意义上说，林同济也是一个儒家徒。民族主义的张扬需要儒家的入世精神，问题在于，他与真正的儒家区别在于：儒家的安身立命所在是通过内圣而外王，最后所希冀的是人心与宇宙相通的道德境界。但林同济从骨子来说，追求的却是天马行空式的自由精神，他的终极理想之境是那种与自由的心灵与宁静的自然合二为一的道家式审美境界。然而，在一个国破家亡的乱世之中，他果真能够安下心来做一个超脱的道家？又如何调和奋斗的儒家与逃逸的道家之间的紧张？

为了解决这一冲突，将民族主义所必须的儒家入世传统、尼采的生命强力意志和道家的精神自由整合在同一个人格之中，林同济将道家分为三种类型。第一种类型是道家的原初形态：“叛逆加隐士”。中国人的潜意识中都有道家的反叛和退隐意识，不管他是否真的叛逆还是退隐。“道家信徒之所以隐，是因为他藐视一切；但这种藐视不带痛苦成份，他是兴高采烈的退隐的”。隐士所追求的是中国山水画的境界，那种“人与自然合二为一的境地，这种艺术给人的最大满足在于它的泛神式的宁静”，中国的道家徒正是通过山水画而使自由王国永存。显然，沉湎于自然超越境界的林同济最希冀的，是当这样一个自由自在的叛逆式隐士。但他知道，在一个硝烟弥漫的战国年代，那是过份的奢望，也不是一般人能够做到的。说一般中国人是道家徒，实际上他们通常是以第二种类型表现出来的，那就是“流氓”。在道家看来，一个人内心体验可以与他的外部行为区别开来，因此广大的“流氓”虽然内心有自己的价值观，但依然高高兴兴地从众，随波逐流。或者倒过来说，“尽管每一个中国人都继承了儒家的无数繁文缛节，他的心灵仍像空中的飞鸟一样自由”。但这样的“流氓”是为林同济所不屑的。于是，林同济提出了道家人格的第三种类型：“回归主义者”：

这样的道家徒在断然出世后又决定重返社会。他曾经批判自我和所有形式，带着火燃尽后的余灰退隐山间；现在又像虔诚的斗士一样高举形式的火把冲进山谷。经过大胆的否定之否定，这位道家信徒用意志力使自己成为最积极的人。回归主义道家信徒是中国文化所能产生的最高层次的人格。在中国人眼中，他身为道家却为儒家思想奋斗，是最伟大的政治家。<sup>[20]</sup>

就这样，林同济通过将儒家与道家、尼采与庄子的结合，展现了一幅道家回归主义者的悲壮人格。这种入世的、战斗的道家，表面看起来与儒家无异，但他的内心充满悲凉，知道一切终究是空，一场空。但他以一种西西弗斯式的存在主义精神，唱着《福者之歌》中的著名词句：“让我来做这一切，我心系永恒，无所企盼。我说：‘这不是我的’，无所悲哀，准备战斗”，坚定地前行，不在意成功或失败，直到生命的最后一口气。<sup>[20]</sup>

从提倡尼采式的“战士式人格”，到认同道家的回归主义，不过几年功夫。在无情岁月之中，林同济从意气风华的青年步入了历经风雨的中年。他不再相信理想的实在，已经悟透了人生原是一场空，按照他的内心所愿，本该乘风而去，退隐山林，融入大自然的怀抱。但他心有不甘，依然怀着虚无的理想，在人世间奋斗。从外表看来，人们都会以为他是一个再标准不过的儒家徒，但只有他自己知道，他的内心是道家的，姿态是尼采的。他以尼采补庄子，遂成为独特的道家回归主义人生。这样的人生，既参透“苍天”，又听从“大地”的召唤，以悲壮的战斗姿态，将“天”“地”沟通。

时代的变化令人晕眩，偌大的中国已经没有林同济的位置。《战国策》是办不成了，在大银行家陈光甫的支持下，他在上海办了一个海光西方思想图书馆，不再期望速战速决的胜利，而是相信持久的渗透力量。尼采式的“激扬四射、压倒一切”的戏剧人生，变为中国道家式的以柔克刚，以一种“大自然般的泛神节拍，不急不缓，永不停息”。<sup>[20]</sup>1945年以后的林同济，有多次到国外长期任教的机会，临解放以前，父亲也劝他出走海外，但林同济怀着道家回归主义的信念，还是留了下来。没有想到的是，他需要“大地”，但“大地”并

不需要他。他只能在大学里面教英文，研究莎士比亚。即便如此，政治运动的风暴也没有放过他，让他当了二十多年的右派。后半生的生活是凄凉、孤独的，只有在中国山水画和中国古典诗词中，他才稍稍找到一点自由，那种心灵与自然“天人合一”的快乐。

直到 70 年代末改革开放开始，林同济才重新看到了希望，他的激情又重新焕发了。整整三十年之后，林同济重新访问美国，他在自己的母校伯克利作了三场演讲，其中一个最重要的报告，是他毕其一生，对中国思想精髓的研究总结。在这篇他一生中最后的文章中，林同济谈的主题是“天”与“人格”。他告诉西方同行，中国人的思想不止一个人文主义，从先秦时代开始，中国人就在为人文主义寻找一个超越的基础，儒家、墨家和道家，都很重视“天”，重视人与宇宙、自我与整体的关系，中国人的心灵一直在探索着一种宇宙的和谐统一，我们可以把中国的人文主义称为宇宙的人文主义。然而，对宇宙的探索，归根结底是对人格的寻找。在中国，重要的是人格，人格是中国思想的精髓，是它的终极关怀所在。“它不仅要与社会融为一体，也要与宇宙融为一体。最根本的东西是宇宙。人格是人性与超人性的综合。”林同济最后坚定地说：

如果你问在中国人眼中，人到底是什么？关于人的唯一的定义是：人就是他自身所认同的价值。——价值是与宇宙相协调的，宇宙中包含了仁爱和变化，永远在创造，在繁衍。容我这样说吧，中国人认为你将自己和宇宙联结起来之后，你就使自己变得神圣了，你承诺对宇宙的终极忠诚。你与上帝而不是与牧师合二为一。

这就是中国人的方式。

两天以后，过于兴奋和疲劳的林同济，突发心脏病，在旧金山去世。这篇演讲，也成为了他的临终箴言。

从竞争的民族主义到尼采式的战士式人格，最后回归与宇宙的“天人合一”，林同济一步步从历史走向哲学，再归皈宗教，从凡俗走向神圣，从尼采走向宇宙神。在这里，我们看到的是一个中国知识分子丰富而紧张的心灵，在其中，西方的尼采与中国的庄子、儒家的入世与道家的超脱、国家的集体目标与个人的生命创造，如何奇妙又矛盾地交织在一起、相互激荡，相互渗透。世俗与神圣的错位、“天”与“地”的紧张、功利与价值的冲突，这一切都构成了林同济异常复杂的内心世界。这样的内心紧张，一直到晚年，当他参悟人生，找到宇宙与人格的同一性的时候，拥有某种中国式的自然宗教情感的时候，他才慢慢平息下来。他坚信，自然与人，宇宙与人格是无法分离的。当他这样说的时候，在宇宙与人之间的所有中介物，如民族、国家等等，一下变得无足轻重。这并不意味着林同济不再关心国家的命运，而仅仅是证明，民族主义并非中国知识分子的终极价值和关怀所在。在一个以力为中心的战国年代，林同济为建立一个拥有强大竞争力的民族国家呼吁过，但他内心所希冀的，却是一个自然的、审美的、宇宙与人心和谐共处的世界。这是中国知识分子的宗教，一种相信宇宙与自我共在的自然宗教。假如没有这样的超越意识，现代中国的思想，将浅薄得多、无趣得多。林同济以自己的心路历程，印证了中国人心灵的丰富和复杂，从他这里，可以丈量出现代中国思想的某种深度和广度。

（本文原载《历史研究》2003 年第 4 期，《天地之间：林同济文集》由复旦大学出版社 2004 年出版）

#### 参考文献：

- [1] 梁漱溟. 中国文化要义[A]. 梁漱溟全集(第 3 卷)[C]. 济南: 山东人民出版社, 1990. 162
- [2] 林同济. 日本对东三省的铁路侵略: 东北之死机[M]. 上海: 华通书局, 1930.

- [3] 林同济. 思想检讨报告[R]. 1952年7月20日, 原件藏复旦大学档案馆.
- [4] 林同济: 形态历史观[N], 大公报(重庆)1941-12-3; 民族主义与二十世纪[N], 大公报(重庆), 1942-6-17、1942-6-24; 第三期的中国学术思潮[J], 战国策, 1940-11-1(14)。
- [5] 林同济. 民族宗教生活的革创: 议礼声中的一建议[A]. 时代之波[C], 在创出版社 1944.
- [6] 林同济. 阿物, 超我, 与文化[A]. 时代之波[C], 在创出版社, 1944.
- [7] 张灏. 重访五四: 论五四思想的两歧性[A]. 张灏自选集[C]. 上海教育出版社, 2002.
- [8] 林同济. 力! [J]. 战国策. 1940-5-1(3).
- [9] 林同济: 柯伯尼宇宙观: 欧洲人的精神[N]. 大公报, 1942-2-14.
- [10] 汪晖. 公理世界观及其自我瓦解[J]. 战略与管理, 1999(3).
- [11] 梁启超. 新民说·论尚武[A]. 饮冰室合集(第2册)[C].
- [12] 梁启超: 说动[A]. 饮冰室合集(第2册, 文集之三)[C].
- [13] 林同济. 力!; 大丈夫与士大夫[N], 重庆. 大公报 1942-3-25; 士的蜕变[N], 重庆. 大公报, 1941-12-24.
- [14] 林同济. 嫉恶如仇: 战士式的人生观[N], 重庆. 大公报, 1942-4-8.
- [15] 林同济. 我看尼采[A]. 陈銓: 从叔本华到尼采[C]. 在创出版社 1944.
- [16] 林同济. 大政治时代的伦理: 一个关于忠孝问题的讨论[J]. 今论衡(1卷5期), 1938-6-15.
- [17] 林同济. 寄语中国艺术家: 恐怖·狂欢·虔恪[N]. 重庆, 大公报, 1942-1-21.
- [18] 尼采. 查拉图斯特拉如是说序[A], 尼采选集[C].
- [19] 林同济. 请自悔始! [A]. 时代之波[C]. 在创出版社 1944.
- [20] 林同济. 中国心灵: 道家的潜在层[J]. 美国: 思想史杂志(3卷3期). 1947-6, 未刊中文稿, 吴晓真译.

#### 注释:

1. 参见江沛: 《战国策派思潮研究》, 天津人民出版社 2001 年版; 郭国灿: 《中国人文精神的重建》第 11 章, 湖南教育出版社 1991 年版; 丁晓萍、温儒敏: 《“战国策派”的文化反思与重建构想》, 载《时代之波: 战国策派文化论著辑要》, 中国广播电视出版社 1995 年版。
2. 按照柏林的描述, 刺猬有一知, 善于创造思想体系, 狐狸有多知, 没有成体系的思想, 但具有思维的发散性。参见柏林: 《刺猬与狐狸》, 载《俄国思想家》, 彭淮栋译, 南京译林出版社 2001 年版。
3. 林同济: 《中国思想的精髓》, 1980 年在加州大学伯克利分校的演讲, 未刊英文稿, 丁骏译。

## A Mind of Complexity and Tension: some Research on Lin Tong-ji's Thought

Xu Ji-Lin

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

**Abstract:** It is surprising to find the interactions between the thought of Nietzsche in west and that of Zhuangzi in China, the Confucianism's "engage into the society" spirit and Taoism's "reclusion from the

society” spirit, the collective target of the country and the creation of private life in Lin’s mind. In addition, the reversion of secularity and holiness, the tension between “TIAN”(天)and “DI”(地), and the conflict between utility and morality, makes Lin’s mind more complex.

**Key Words:** Lin Tongji, country, power, nature

**收稿日期:** 2004-09-25

**作者简介:** 许纪霖, 男, 汉族, 华东师范大学历史系, 博士生导师。