

中国知识分子的“责任劫”

■ 李扬帆 北京大学

引子

如今，中国知识分子惊诧于一个新的、他们并不熟悉的世界——虚拟网络世界。网络世界对中国知识分子产生了两方面的冲击：一方面，知识的普及化、平民化导致以专门“占有”知识而与世界保持距离的知识分子产生普遍的焦虑感，从而迫使知识分子要么使其所掌握的知识更加专业化，要么赶快退守到精神家园的城堡以占据道义的制高点。另一方面，具有高级专业知识和学识的专家纷纷就公共事务发表言论，却又不能明确证明其救世主张的先验的合理性，并因部分专家学者的人格沦丧被人揪住辫子，进而被网络妖魔化后成为“砖家”和“叫兽”。中国知识分子何以一时间走向神坛，一时间又进入地狱？这种大起大落的形象令人困惑。究其原因，此现状与中国知识分子的四大劫难相关：其一为与权力的关系之劫。自古至今他们与权力的过于紧密的关系导致其独立精神的缺失，离权力越近，便离权威越远。其二为自诩的天命之劫。以救世自立，而又未加证伪，一旦证伪便又失去神坛地位。其三为启蒙之劫。并不成功的启蒙经历导致其地位受损。其四为角色扮演之劫。在入世和出世两个极端角色之间几经磨难，却始终没有发现和实践中间角色。此四种劫难即是中国知识分子的“责任劫”，它导致中国知识分子无法在走出牛棚后的三十年内抓住机遇，确立现代责任意识，却仍然回归传统劫数。以佛法论之，劫之时量悠长，算数所难计量。故此，中国知识分子从责任劫中脱困尚待时日。

与权力的关系之劫：本质上是权力与知识的关系问题

“知识分子的责任”议题具有强烈的中国特色。只要还在讨论“知识分子的责任”，中国知识分子就还没有真正实现现代性的转化。中国知识分子已经成为一个“问题”，这个问题的根源来自两段历史：其一是传统中国对知识分子的定位，其二是近代以来中国与世界接触至今产生的文化、社会、政治和经济等领域的普遍焦虑感。这个历程貌似时间跨度达到2500年，但其只说明一个问题：中国传统上没有独立发展的“知识分子阶层”，相反，却因与权力的紧密而直接的联系导致“救世”责任产生悖论。

从两千年传统的角度而言，中国知识分子的黄金时期早已经过去。历史上中国只真正出现过一次知识的爆炸：春秋战国时期。也因此只出现过一次具有独立追求知识的群体——诸子百家。但也就是在这段时期，中国知识分子开始确立自己的责任意识：救世。面对礼崩乐坏的混战图景，中国知识分子开始寻求入世的救世良方，“士”因运而生。随着统一王朝的建立，“士”成为了“士大夫”，中国知识分子与政治的千年联姻就此开始，并在随后的科举制度中被固定下来。科举制度是中国知识分子终极关怀（或曰良知）的保障。由此，权力成为中国知识分子救世的尚方宝剑。随后直至近代，中国知识分子已经丧失了成为独立的知识阶层的历史可能性，也因之丧失了从第三者的理性角度批判和引导社会发展的道义制高点。所有体制内的知识分子企图救世的叫嚷只能是一——说得不好听的话——贼喊捉贼，无论是范仲淹、张载，还是顾炎武、黄宗羲，均无法真正承担救世责任，因为他们身处士大夫历史定位的魔咒当中。

中国知识分子的先天不足产生一个悖论：离权力越近，便离应得的权威越远，也因之离救世越远。而救世却又“好像”必须通过权力。二十世纪上半期，蒋廷黻豪迈的宣布““历

史已经使知识分子阶级成为中国人民的领袖，我们无意谦让”。而宣称二十年不谈政治的胡适最终也在抗战中成为外交官。费正清理解蒋廷黻、胡适一类留学回国的学者的最终从政。他认为，“在中国传统思想中，学者是一个政治动物。象牙之塔只是隐士用的。”“西方教授一般都认为应该站在政治圈外，而在中国，这样做就是失职。”

因此，近代以前中国处于一种“没有知识分子却有知识阶层”的时代。知识分子的核心内涵——独立钻研科学和对公共事务保持批判精神——被权力掩盖。于是，我们看不到一个个知识分子，却看到了士大夫群体。

近代以后，中国又进入“没有知识分子也没有知识阶层”的时代。从近代以来的发展而言，因西方的冲击导致中国自身自主、自觉发展的进程被打乱，五四以来，启蒙、革命等“元叙述”的话语霸权充斥整个中国的二十世纪，从而导致用“精英阶层”取代“知识分子阶层”的现象，而“精英阶层”被想象成具有独立理想人格的完美英雄、哲人。这实际上是概念的偷换。中国知识分子成为主义的殉道者而再次失去了“创造内涵”的机遇。

但是，随着士大夫在制度上的被消灭，知识阶层又以另一种方式出现：它以被权力重新定位的方式横空出世。这种被定位的知识分子阶层并非因知识分子的“内涵”的发展造就，因此实际上是主观意义上的知识“阶级”，并非客观存在着这样一个知识“阶层”。

二十世纪中国革命导致一个对社会分层的僵化定性。由于有知识的人在二十世纪的革命中事实上扮演了精英的角色，其合法地位却又与“创造历史的是人民大众”说教矛盾，于是导致后来对拥有知识的人的尴尬定位和清洗。在二十世纪的最后二十年，才又重新令其具有正常身份。经过这一折腾，知识分子被政治权力特意的定位了，从而把这个与农民、工人等拥有自己相对稳定而明确的社会角色、诉求和特征的“阶级”相比根本够不成那么明确的“阶级”从社会中剥离出来。这个历史背景导致中国当代拥有知识的人也接受了这种人为的剥离。

于是，中国社会特有的“知识阶层”横空出世了，其存在本身是政治权力构造的产品而并非社会存在的现实。

正是在这种历史背景下，有知识的人逐渐接受了自己的被定义的身份后，自己也人为的和其他“非知识的人”剥离开来。如果认为中国“知识分子”必须承担守卫社会良知的义务和责任，事实上就是承认中国社会只存在两种明确的阶层：知识分子和非知识分子。这是二十世纪的政治遗产。知识分子在二十世纪后半期在中国的特殊经历，恰恰说明从来就不存在独立的知识分子阶层，从来就是和权力发生密切而不可分的联系。换句话说，没有政治权力的支持或知识转化为权力，根本就不可能有知识分子。那么，又谈何良知守护者的责任？

在与政治权力的关系中，读书人从来持有一种自相矛盾的认识，一方面，学而优则仕；另一方面，对政治本身又持鄙夷的态度，参与权力的运作往往被妖魔化。这种矛盾的认识来自传统思想中没有区分关心公共事务和从政。通常，对公共事务的关心并不必然带有肮脏的个人目的。相反，这还是一种美德。古希腊城邦制度下人们关心公共事务才有民主的自发产生。而西塞罗说“关心公共利益是人的天赋”，罗马人只干了一件事情：“关心和管理国家”。这是公民意识的渊源。较之中国传统而言，中国并不存在公民意识，知识分子成为士大夫后即成为统治阶层，与人民构成了简单的对立关系。如果没有公民，那么体制内的士大夫往往要承担公民的责任，由此导致知识分子与权力的矛盾关系。

知识分子为了证明自己从政的合理性，往往需要改变人们对政治的看法。离开大学后从政的蒋廷黻即这样阐明自己的观点：“我对政治的态度是很正常的。我认为政治并不是专为金钱和荣耀。对我说，政治只是一种工作，我认为它和教书一样的清高。”因此，除非承认权力也是良知的守护者，否则，知识分子要成为社会良知守护者只是个虚假的命题。

而“儒商”这一历史上更为令人生疑的概念则说明知识分子与财富——权力的另一种表达方式——之间的紧密联系。如果说，革命时代政治权力造就了知识分子阶层的话，改革时代则是财富权力造就了知识分子阶层。

中国知识分子与财富的联姻，是当代中国历史最剧烈的变迁。他们转而投奔另一种权力即财富是中国二十世纪八十年代政治巨变的必然。但是，这种投奔也并非必然附带道义责任的沦丧。

其一，无财富的支持，从来就不可能有知识的累积和进步。所以，看到大学纷纷拆倒南墙，纷纷游说商界融资办学，便有斯文扫地说，有知识系统沦丧说。没有财富与知识的联姻，不可能有科学研究（尤其是当代高科技研究），也不可能有什么孟德斯鸠、康德、马克思等等哲学家思想家，也不可能有什么艺术的繁荣（画廊养活、捧红了多少古代、当代的画家）。造成知识分子集体向金钱投降的说法的根本原因，是源于对财富与知识关系的错误理解或者纯粹道义的理解。财富并非是丑恶的。财富本身是无道德性的，是中性的。是因为我们传统上自孔孟以来即持错误的财富意识（如果不是仇富的话）。其二，有知识的人有了财富并不必然就是沦丧了道德。道德是个人的事，是修养，是本性。由于我们先验的认为读书人必然是两袖清风的，在我们的思想中存在“无奸不商”，“无官不贪”，甚至“无民不刁”的痼疾意识，先验的认为读书人（在这里我们又有有意无意的偷换了知识分子的概念）是道德高尚的人，因此具有引导社会良知的先验的合法性。这些意识是导致我们赋予中国知识分子道义责任的另一个根源。

从中国社会转型的当下情势来说，知识与权力和财富的关系是越来越紧密了，在上述种种原因的背景下，拥有知识的很多人（可能是相对多数）便产生了强烈的焦虑感。但是，要知道，这种焦虑感在王朝统一强大的时期，在科举盛行的时期并不存在，因为当时的知识分子本身就以公共权力为目标，通过权力来实践儒家信条并不被认为不道德。所以，二十世纪先从社会制度上砍断了这一知识-权力的联姻链条，从而导致中国知识分子被精英化，进而被阶级化，出现了严重分野和内部（如果存在内部的话）激烈的斗争。继而又因权力-经济的联姻，导致有知识的人的进一步的分化和边缘化，于是中国特有的“道德知识分子”理论和主张便盛行开来。包括社会的道德沦丧理论在内的所有焦虑和担忧并非完全没有道理，他们只是把问题看得比较僵化，在时间上也看得太短了。

天命之劫：范仲淹命题与张载命题

讨论中国知识分子的责任问题在某种意义上具有很强的误导性。激进一些的言论断定“中国没有知识分子”或“中国知识分子集体沦丧了”。持此论者隐含着关于道义、责任和良知的命题，即：知识分子必须承担社会的良心责任，知识分子是麦田的守望者，精神家园的守夜人。这是一个关于知识分子的中国式解读的最大误区，不仅是中国知识分子活得累、活的苟且、活成了“皮上的毛”的根本原因，也是中国始终无法被认定存在知识分子阶层的认识根源。知识分子只是社会当中拥有相对高水平的知识的那一部分人，既然是在社会当中，必然和权力、财富等要素发生千丝万缕的联系。自有知识以来，就有知识分子，知识越爆炸，知识分子越多，如果认为中国不存在知识分子，实际等于否认中国存在知识。从逻辑上而言，是不成立的。

所以，对中国知识分子的焦虑感并非来自是否真的存在知识分子或知识分子是否都死光了，而是来自对知识分子责任的过高期许和对知识分子责任的误解。中国社会尤为对知识分子的道德义务有过高期许，这种知识分子观实际上是一种“道德知识分子观”。我不同意把知识分子分成传统知识分子、现代知识分子、公共知识分子、普遍知识分子或特殊知识分子的说法，放宽历史的视野，知识分子只有一种，就是拥有知识的人。他从来就和权力、财富，当然也和良知、道德发生千丝万缕的联系，只是在不同的时代，其责任的表现方式不同而已。而所有历史阶段当中的知识分子，其责任的表达都是有限的。从某种意义上而言，知识分子这个说法本身就是极为不周延的，存在极大的误导性。自古至今，自西而东，知识分子从来没有成为一个真正的共同体（阶层），只有哲学家、科学家、政治家、作家、音乐家、画家、

教师、医生、报人等等因职业不同而存在的拥有知识的人。任何一个单一的职业当中的有知识的人，都无法说自己是知识分子的代表。

中国知识分子除了历史上与权力的紧密联系之外，另一个本质特征是其具有的特殊的救世主思维。自统一王朝以来，儒家入世救世的信条即成为传统知识分子在社会中标明自身身份的主要象征。儒家对知识分子的说教中首定三纲（明明德、亲民、止于至善）和八目“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，至宋代发展到顶峰。

这个理想主义的知识分子天命观却存在致命的陷阱：其一，它无法从逻辑上论证一个知识分子在具有了知识和道德后何以可以治国平天下。也就是说，一个人的知识水平和道德修养水平再高，在无制度保障、无一大批这样的人（阶层）的情况下，只能导致走向社会的这个知识分子个体的扭曲或归隐。即使成功，也只能是典型的人治。其二，这是把知识和权力关系直接联系的开始，从此，中国人对知识的追求即以权力为目标，而非以科学为目标，这是中国传统上没有独立的科学知识系统的根源。

如果仅止于范仲淹的命题，即“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，那么中国知识分子可能会更谨慎一些，而不是贸然以救世主之身份大喝一声“我来了”。可是，稍晚于范仲淹的张载将这个天命发挥到极致，他说要“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”

为天地立心，是做大哲学家；为生民立命，是做大思想家和道德卫士；为往圣继绝学，是做大学者；为万世开太平，是做大政治家。时至今日，张载的命题仍然是中国知识分子的终极理想。恰恰就是这个终极理想，成为了中国知识分子永远无法“承受之重”。在张载这个纠集了知识追求、道德追求和权力追求的命题之下，知识分子以无比豪迈的精神宣告其天命所在，而忘记了自己只是社会的一员。

在先验的认为自己绝对正确的情况下，占据道德制高点，一个俯冲进入世界，这是张载命题的关键之处。这种无限的天命观会害了社会的自发秩序，因为张载命题并没有在逻辑上回答“为什么知识分子是绝对正确的？”这样一个前提条件。张载无法回答，中国所有的知识分子都无法回答。因为它不是一个科学判断。一个科学的判断必先承认自己可能是错的（即证伪），继而才能走到证明的进程中去。

明代“异端”知识分子李贽在《焚书》有一段振聋发聩的话：“公但知小人能误国，不知君子之尤能误国也。小人误国犹可解救，若君子而误国，则未之何矣。何也？彼盖自以为君子而本心无愧也。故其胆益壮而志益决，孰能止之。”这就是所谓“君子误国，尤胜于小人”。正是在这个意义上，我们需警惕张载命题在实践中的可能性错误。与之相比，范仲淹要谨慎多了。单就其命题而言，范仲淹只是突出了中国知识分子心忧天下的那个终极关怀，并没有强调无限的正确性这个前提。所以，如果当代知识分子要古为今用的话，有限的天命观要比无限的天命观为好。因为它给社会带来的潜在性危险小得多，而尤不失所谓知识分子良心和风骨。

启蒙之劫：康德命题与黄（宗羲）顾（炎武）命题

有关中国知识分子的责任的另一个议题就是中国知识分子是否要承担启蒙的责任问题。自五四以来，中国知识分子不仅承担了革命和道德良心的义务，还承担了民智开化的义务，也就是启蒙的义务。

关于启蒙，康德在 1784 年（乾隆四十九年）做过专门的论述：

启蒙是人之超脱于他自己招致的未成年状态。未成年状态是无他人的指导即无法使用自己的知性的那种无能。如果未成年状态底原因不在于缺乏知性，而在于缺乏不靠他人底指导去使用知性的决心和勇气，这种未成年状态便是自己招致的。勇于求知吧（Sapere aude）！因此，鼓起勇气去使用你自己的知性吧！这便是启蒙底格言。

何以极大多数人在自然早已使之免于他人底指导（自然的成年人）之后，仍然愿意终生保持未成年状态？又何以其它人极其轻易地自命为那些人底监护者？其原因即是懒惰和怯懦。未成年状态是极舒适的。

公众之自我启蒙是更为可能的；只要我们让他们有自由，这甚至几乎不可避免。因为总会有若干独立思考者（甚至就在为广大群众所指定的监护者之中）；他们在自行除去了未成年状态底桎梏之后，将传播以理性尊重每个人底独特价值极其独立思考底天职的这种精神。

但是，这种启蒙所需要的不外乎自由，而且是一切真正可称为自由之物中最无害的自由，即是在各方面公开运用其理性的这种自由。……但所谓“其自己的理性之公开运用”，我是指某人以学者底身分对读者世界底全体公众就其理性所作的运用。他在某一个委任于他的公共的职位或职务上可能就其理性所作的运用，我称之为其私自的运用。

在这里，康德讲了几点对传统中国而言颇具重要性的意思：其一，启蒙是需要勇气的。其二，启蒙是改变那种因懒惰和怯懦导致的未成年的极舒适状态。其三，启蒙是有勇气在各方面公开运用理性。其四，启蒙需要的是自由。其五，启蒙是学者公开向世界全体运用理性。

对于五四时期的中国知识分子而言，正是因其言行符合了上述康德的定义，他们才被称为启蒙的一代。然而，中国知识分子的启蒙并非自五四开始，明末清初就已经具有了启蒙，那是一种自发的启蒙。

但是，明末清初的启蒙和五四时期的启蒙均呈现有限的启蒙特征。

就明末清初的启蒙思想家而言，黄宗羲和顾炎武是代表。黄宗羲著《明夷待访录》，其开篇《原君》云：有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。此论即颠覆了传统儒家人之初性本善之论，指出了自私自利的人性本质。

今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！曰“我固为子孙创业也”。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰“此我产业之花息也”。然则为天下之大害者，君而已矣。

此论即颠覆了传统理论对君王的定位，君王是导致天下大乱的根本，而不是行王道的圣主。

向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇讎，名之为独夫，固其所也。

君主被世人唾弃已是历史现实，是罪有应得的。

在《原臣》中，黄宗羲进而论断“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”。否定了王朝家族兴亡的重要性，而倡导民众之忧乐为社会发展的根本判断标准。

就此可以看出，黄宗羲已经没有了对于君主的畏惧而敢于运用自己的理性了，在一定意义上具有了民权意识。这便是自我启蒙了的黄宗羲。但是，因为其不得自由的环境，这种启蒙只限于自己，未及于世界大众，所以仍然属于书斋内部的理性的“私自运用”。

而顾炎武则是对中国知识分子的世界观进行了启蒙。这便是顾炎武的“亡国”和“亡天下”之说。此说从国内身份迷失的解决之道重新诠释了传统华夷之辨的世界观，具有启蒙意义。但是，令顾炎武万万想不到的是，他的重新解释却为清初所有的晚明遗民遗种们找到了解决身份危机的办法。最终被清初统治者运用，而致使中国重回天下一统的世界观中去了。

顾炎武面对满清入关，与大多数晚明遗民一样，面临名节（即身份认同）的危机考验。所不同的是，顾炎武发明了一套办法为自己的内心纠葛解忧。这个办法就是把文化和政治分开，把肉食者和匹夫分开，从责任和义务的角度细分了解决问题的层次。

与王夫之、黄宗羲一样，顾炎武本是极端重视“夷夏之防”的人，并在晚明抗清士大夫中均为著名人士。然则，随着夷狄占领了中原，并开始稳固统治天下的时候，需要一套理论去解释和接受这一不可更改的现实。三人的结局就各不相同了：王夫之遁迹山林；黄宗羲推荐儿子为清廷修史，甚至称康熙为“圣天子”，称清廷为“国朝”、清军为“王师”；而顾炎

武则拒绝入仕，顽固到底。

但是，顾炎武在夷夏大防的思想背后，逐渐开始为晚明遗民们解决身份迷失的问题。这便有了他“积三十余年，乃成一编，取子夏之言，名曰《日知录》”的著作。

对于身份危机之解决之道，顾炎武是这样说的：

君臣之分，所关者在一身；华裔（钞本“华裔”作“夷夏”）之防，所系者在天下。故夫子之于管仲，略其不死子纠之罪，而取其一匡九合之功，盖权衡于大小之间，而以天下为心也。夫以君臣之分，犹不敌华裔之防，而《春秋》之志可知矣。（《日知录》卷七《管子不死子纠》）

身份问题本质上也是个忠诚问题。在顾炎武看来，忠于君王（王朝）和忠于天下是不同的。忠于天下要高于忠于君王。

在随后的论述中，顾炎武明确提出了在亡国和亡天下时匹夫的正确选择应该是以天下为几任，而不是以“国”（即王朝）为几任。

有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下……自正始以来，而大义之不明，遍于天下，如山涛者既为邪说之魁，遂使嵇绍之贤，且犯天下之不韪而不顾。夫邪正之说，不容两立，使谓绍为忠，则必谓王裒为不忠而后可也。何怪其相率臣于刘聪、石勒，观其故主青衣行酒而不以动其心者乎？是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣。（《日知录》卷十三《正始》）

顾炎武的逻辑是动态的，并且隐含了深刻的政治含义。因为“国”（实际是王朝）的灭亡就在眼前，明朝亡了，那么天下还在吗？这是正在发生的历史，所以对于顾炎武而言，他必须要进一步观察，因此他的逻辑是动态的。此外，顾炎武提出的这一忠诚度标准，还隐含一个重大的命题，即：如果得到天下的这个王朝能够顺天下之意而治理，那么，匹夫忠于这个王朝本身也就是忠于天下了。这与后来晚清革命党人曲解和高度浓缩的“天下兴亡、匹夫有责”甚或“国家兴亡、匹夫有责”所含之意是有重大区别的。

就这样，顾炎武（卒于 1682）和王夫之（卒于 1692）、黄宗羲（卒于 1695）他们看到了康熙大帝（1661-1722 在位）的文治武功，在亡国之后看到了一个新的得到治理和巩固的天下，而更重要的，康熙朝在大兴文字狱之同时却继承了中原文化的道统，这无疑是对“华夷之辨”的重新诠释，因之不能不逼迫晚明士大夫们重新思考家国天下危机下的身份问题。最终，他们集体的融入到天下一统的洪流中去。

五四时期的启蒙在开始阶段的确具有法国大革命前欧洲启蒙时代的典型特征：一大批知识分子有勇气自觉然后觉人，拥有自由，拥有未成年的受众。然而，这个启蒙同样具有有限特征：首先，这一大批知识分子勇气有余而准备不足。他们自己并没有真正觉醒，在一些根本问题上没有搞清楚。包括李大钊、陈独秀、胡适、鲁迅等等在内，忽左忽右，左冲右突，根本原因在于理性勇气背后的知识准备不足。其二，救亡图存的使命观取代理性启蒙的负责形式。五四的启蒙因国家图存、种族图存的需要而逐渐脱离康德式的启蒙。所谓康德式的启蒙是强调理性的责任的运用，即对理性负责。五四的启蒙是对民族和国家负责。这就导致五四启蒙的有限性：因为最终所有的五四启蒙思想家均进入到政治权力斗争阵营，各为其主，而失去了独立知识分子为理性负责的经典意义上的启蒙含义。

无论是黄宗羲、顾炎武还是李大钊、陈独秀，从本质上而言仍然属于中国传统知识分子，因为他们并未明白启蒙的现代性含义（为理性负责），他们最深刻的逻辑仍然是在于传统儒家思想中强调的张载命题。当民族和国家的生存发展成为终极关怀而不是人的理性的普遍觉醒成为终极关怀的时候，这种启蒙仅仅是有限的启蒙。我称之为“中观层次的启蒙”。中国如果还有启蒙，那么下一步的启蒙应该回归启蒙的现代性。这才是中国知识分子真正的责任所在。当人的理性成为启蒙的核心目标的时候，知识分子对权力和财富的依赖性会减少，也因之会出现真正现代的中国知识分子。

角色之劫：阿隆标准与福柯的迷茫

在探讨了中国知识分子的历史、天命观和启蒙使命之后，与责任相关的重要话题就是如何扮演角色的问题了。

传统中国知识分子介入社会扮演角色通常有三条路：入仕、归隐和造反。所有这三条路都是直接和政权相关。这是一种狭义的权力-知识关系。面对狭义的权力，传统知识分子实际上只有两条路：“穷则独善其身”（归隐、出世）以及“达则兼济天下”（入仕、造反）。在入世和出世两个极端角色之间几经磨难，却始终没有发现和实践中间角色。在古代，知识分子保守的做法是“当官不为民做主，不如回家卖红薯”。在当代，这种意识仍然是主流。只是在大街上时不时的——除了卖红薯的之外——出现扔石块和“打酱油的”另外两种角色。打酱油的和卖红薯的秉承的是陶渊明“采菊东篱下”传统，扔石块的秉承的是落第秀才洪秀全式的传统。总归没有找到合适的门路。

现代知识分子介入社会通常是和广义的权力相关，而不是和狭义的政权相关。这一点是讨论中国知识分子应当承担的责任和扮演的角色问题最重要的起点。传统知识分子眼中只有王朝、民族、国家和政府这些中观层次的权力概念，而没有广义的权力即社会之中各种力量的组合关系这样的概念，或者更简约的表述是没有“社会”这个概念。只有在广义的权力和知识的关系中，知识分子才能剥离出自己的角色，在传统的权力和知识关系中，知识分子只能是权力的附庸。在这一点上而言，上街扔石块的萨特（不一定真的扔石块）在中国早已有之，五四时期的傅斯年即是。萨特对中国知识分子而言更为亲切的重要原因就是其在角色扮演上与中国传统的内在天然联系。

在有关如何处理与广义的权力的关系问题上，中国知识分子中阿隆类型的少而萨特类型的多。

早在将近 60 年前，阿隆在《知识分子的鸦片》中即分析了知识分子的角色问题——阿隆说的是“公共事务”，而非狭义的政治——他说：

笼统地说，知识分子有三种态度可以选择。或者他们不关心公共事务，在我们的社会中，这种态度愈来愈罕见，每个人都承受公民生活的负担和责任。知识分子理所当然地参加政治斗争，但有两种参与方式：一些人以教士的身份行动或声称以此身份行动，唯一的目的是捍卫神圣的价值；另一些人加入一个政党，接受由此导致的种种束缚。我觉得在这几种态度中每一种都是合理的，只要它有自我意识；不过那些自视为教士的人，反法西斯知识分子或人权的代言人，几乎都带着偏见行事。不可避免的转变是：并非每天都有德雷福斯事件，允许以真相纠正错误……为什么不准几个知识分子选择不偏不倚的观察员的角色呢？不管怎样，在学识之外，仍有自由选择的余地。

随后，阿隆解释了自己选择的角色就是“介入的旁观者”。萨特就此评价说：“阿隆属于那种同火热的历史运动似乎总保持着一段历史的距离的人”。

这到底是一种心态，还是一种真实的角色扮演？做“介入的旁观者”需要有坚定、明确、自觉的强烈意志力和行为能力。否则，一旦介入即不可能抽身旁观。但是，阿隆毕竟给了我们一个谁也没有讲清楚的答案。做不做得到，是有其他一些条件的。

给定一个答案本身仍然没有超越传统对知识分子的天命的定位。从现代性的角度而言，阿隆仍然属于经典意义上的启蒙式知识分子：他仍然预设了公共正义和理性的唯一正确性。只有奔着那个目标去，才是知识分子应该做的事。

然而，随着二十世纪后半期知识系统的迅猛发展，在知识分子的应有角色问题上思想家们开始前所未有的慎重思考康德以来的现代性命题。尤其是“特殊知识分子”（福柯的定义）的大量出现，冲击了原先的“普遍知识分子”以元叙述（启蒙、正义、自由、民主等等）为天职的角色定位。于是，在继承批判性这一看来无法动摇的知识分子本质属性基础之上，福柯指出了另外一条道路：

知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿，而是要通过自己专业领域的分析，一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问，动摇人们的心理习惯，他们的行为方式和思维方式，拆解熟悉的和被认可的事物，重新审查规则和制度，在此基础上重新问题化（以此来实现他的知识分子使命），并参与政治意愿的形成（完成他作为一个公民的角色）。

以此判断，当下中国风起云涌的各种“公共知识分子”颇有“特殊知识分子”的风韵，然而，中国“公共知识分子”完全不是福柯意义上的“特殊知识分子”。它只是在专业领域一项与福柯所述的相符（即专家），中国公共知识分子仍然秉承的是张载命题，而福柯却并不为特殊知识分子设立目标。福柯认为，特殊知识分子所致力的是不断地批判，并不预设什么终极目的，他们只关心此时此刻，关心解构权力本身。

与公共知识分子需要的东西大异其趣的是，福柯并不承认有公共正义的存在。福柯认为：公正是权力的工具。

这是福柯的命题中最令人迷茫之所在。自康德至阿隆、萨特，知识分子始终是明确的。自福柯开始，知识分子进入反思自身的阶段，而中国知识分子的定位，也经历了一个类似的由传统的明确到现代的迷失阶段，只是这个迷失还没有被能够跳出传统路径的本土知识分子思想家们予以深刻的反思。西方的解释自然源自其自古希腊以来的一种人文精神传统，到底有没有普世的解释价值，似乎也值得商榷。冯友兰说中国知识分子遇到问题习惯于绕着走，西方知识分子则是正面进攻。中国式的思维习惯于从智慧的角度解释问题，因此并不特别依赖逻辑。

回到“中国知识分子的责任”论题，如果以东方智慧进行解读，这个问题的提出本身就充满着儒家色彩，非得明白什么是责任才能够承担责任吗？老子早就对追求并拘泥于道德的儒家提出过批评。他说：

上德不失德，所以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德无为而有以为。上仁为之而无以为；上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。

因此，无论是从福柯的标准还是老子的标准而言，近代以来中国只出现过有限的几个知识分子，陈寅恪即是其中之一。不做自我标榜之表面文章，不做一呼百应之口舌争辩，以其坚毅的人格力量拆解了权力，善哉。