



理论探索

中国历史中的青年

□ 谢昌逵

摘要: 中国历史上不存在一个年龄群体的青年阶层。但是,在历史文献中很早就有对青春的描述,接着有渐进的对青年的认识,甚至有对青年崇拜的记载。至于在农民起义中青年群体的作用、太学生议政举行学生运动的作用更是明显。当然,为专制君权服务的宗法人伦罗网日益增加对青年的压抑,使分散在家庭中的广大青年缺乏主体性、创造性,似乎成了青年缺席的历史。这导致两代人在历史上就有了代沟,期待新的历史的来临。

关键词: 青年概念;历史作用;宗法罗网;代沟

“我们首先会遇到这样一个问题:在清末中国社会中,事实上并不存在一个作为独立的年龄群体的青年阶层。”这是陈映芳教授在《青年与中国社会变迁》一书中的论述,她接着引用日本学者横山宏章的进一步说明:“中国尽管有数千年的历史,那其中却见不到热血沸腾的年轻人,这说起来有点不可思议吧!”这里提出了在中国历史上青年如何发生的问题,在青年研究中对这个问题也有不同的看法。在中国的历史中,青年究竟是一个怎样的状态确是值得探索的课题。

对“青年”概念的理解

为了讨论上述课题,我们先引用吴端的论述:

“在中国的传统社会,一直存在着青年与少年这两个并存的概念,是同一存在体的两个不同方面的表示。‘少年’概念是指作为社会现实的青年,作为社会问题的青年,作为边缘化的青年,成长阶段的青

年,需要与成人同一化的青年,是作为客体的、社会问题、经济基础的青年。而‘青年’的概念则是指作为人的理想形象的青年,作为实现社会目标的青年,具有解体、解构、非同一化作用的青年,作为主体的、形而上学、上层建筑的青年。这种二元构造的青年理念的构造是青年研究首先会遇到的问题”^[1]。

青年作为人的理想形态的出现,可以说源远流长。法国著名思想家埃德加·莫兰推论从原人向智人进化的过程中存在族类的青春化。由于脑的进化需要延长从童年到成人的成熟期,并在这个时候形成可塑性与创造力。莫兰认为从直立行走使用工具,从点燃火到发明语言,都是在这个成熟期开始的。而且这时的纯洁情感与优良品质也对成人社会产生了影响。因此称为族类的青春化,是原人进化的关键问题^[2]。在向原始社会的进化中,人类以有限的理解方式将自然现象与世界变化加以想象从而创造出相关的神与神话,有的就是人类祖先中富有非凡创造力的英雄的故事。

事加以夸张为神话,其中就有青年的形象。希腊神话中的阿波罗就充分体现了青春的活力、强健的体魄、创造的精神以及对人类未来的希望。中国的神话故事,尽管没有直接说他们就是青年,正如刘再复所说的:“其英雄女媧、精卫、夸父、刑天等等,都极单纯,她(他)们均是失败的英雄,但又是知其不可为而为之的英雄。她们天生不知功利、不知算计、不知功名利禄,只知探险、只知开天辟地、只知造福人类,她们是一些无私的、孤独的、建设性的英雄。她们代表着中华民族最原始的精神气质,她们的所作所为,说明中华民族有一个健康的童年,所做的大梦也是单纯的、美好的、健康的大梦”^[3]。在神话中,这些极单纯的、不知功利算计、只知探险造福的精神气质,正是理想青年的内涵,应该是中国历史上理想青年形态的最初出现。

“青年”的概念起于对“青春”的认识。在中国,“青春”一词至少在春秋战国时就有了,屈原的楚辞中就有“青春受谢,白日昭只,春气奋发,万物遽只”。汉代文学家刘向解释为春季来临。汉代王逸对此的解释是“青,东方,春位其色青也。”唐朝王维则将青春演绎成青年的代称,在《洛阳女儿行》一诗中:“狂夫富贵在青春,意气骄奢剧季伦。”将青年现象与自然现象相统一,将青年人生周期的无限可能性与地球的东方相对应,是对青春的赞美。这种赞美在中国的古代就有了。《诗经》里就有“青青子衿,悠悠我心”,“青青子佩,悠悠我思”,青衿是学子的服装,诗句不仅赞美了青年学子,对青春期的心理也有了相当的认识。

魏晋时期是在先秦百家争鸣之后中国的又一次思想文化高峰,包括玄学的兴起、佛教的输入、道教的勃兴。“李泽厚说明,人的觉醒,生活的追恋,时间性的珍惜,这才是魏晋时代的主要审美心理”^[4]。吴端对东晋葛洪所著的《抱朴子》、《神仙传》等当时的大量文献研究后得出“‘青年’概念源于道教的假说”的结论。在《抱朴子内外篇》中就提出了“青人”这一接近“青年”的概念。民间对“青童”的崇拜也是促使“青年”概念产生的重要原因,在《搜神记·卷11》中就有青衣童子投药于病人然后化作青鸟飞翔而去的故事。在上清派道教中有对“方诸青童君”的崇拜,方诸是镜子的意思,青年现象在镜中的虚像与在现实中的实像并列,作为思想的、理想的青年出现了。吴端写道:对道教来说,“更重要的‘青’色代表着一种旺盛的生命力,因此对青色的崇

拜就默示对生命本质理解”,“在魏晋时期的道教的体系中,青年是作为一种理想的人而出现的。是超越现实生活、超越自然、超越主宰的一种自由意识和思想,一种对自由的主体性的追求”^[5]。将道家的自然补充儒家的名教,是魏晋文化中的重要思潮。道家的自然不仅指自然界,更是指没有人造的强制力量而保持事物本来状态的理念。从代表东方、春天的“青”字演进到对生命最旺盛时期的青年的崇拜,正是对没有任何矫揉造作只知面向未来进行探险造福的精神气质的赞美。道家这种对青年概念的形而上学的理解,是中国神话中原形文化的延续,具有美学意义和宗教性质。

以上是中国文献中对理想青年的形而上学的论述。吴端在另一篇文章中介绍了在历史文献中对现实社会中的“青年”的记录。唐代文献中虽有“青年”一词但不多见。到了宋代,使用的频率大幅增加,到元代更是频频出现。元代文献中多有“青年敏学”、“青年俊气”、“青年如画”、“青年尚奇伟”等句。元代诗人谢应芳的诗集《龟巢集》中常有青年的话题,如“爱尔青年二十余,无心富贵独耽书”、“三十青年气食牛,貂婁未得出兜鍪”、“青年自是好游者,白首始知行路难。一寸芳心徒似铁,数茎秃发不胜冠”、“青年去了,青衫破了”等等,反映了诗人对青年的追思与留念。另外,如“王客女,春花面璞,玉躯青年”这样描写女青年的文字也多了起来。更值得注意的是,“青年概念出现了诸如理想、爱国、希望、志向、学习、爱情等近现代社会理念的萌芽。”如令狐楚的《少年行》写道:“弓背霞明剑照霜,秋风走马出咸阳,未收天子河湟地,不拟回头望故乡。”又如《宋元诗会》中的“爱尔青年气独豪。”《玉笥集》中的“青年忧国泪,白发奉亲心。”《桂隐诗集》中的“云霄横鹜正青年。”《至正集》中的“青年无可畏”、“青年肯与世浮沈。”元代这些或多或少带有近代青年现象的各种青春期特征的描述,是对现实社会中的青年概念认识的大跃进。明朝对青年现象的认识基本上继承元代。到了清代,由于青年人口的增加,青年一词也被广泛运用,特别是在许多地方志里面,出现了包括女青年在内的“青年守节”、“青年矢志”、“青年励志”、“青年誓志”等词。“立志”是儒家的核心理念之一,在明清时代已深入民间,“指出青年与立志的相关性,说明了清代中叶以后的中国社会已经开始潜意识地认识到青年的主体性,以及这种自觉的主体性将影

响到中国社会的发展方向”^[6]。

以上对青年的描述大多存在于文人的诗词、文章之中，而且没有展开。像希腊的柏拉图、亚里士多德那样对青年现象有较详细的论述，在我们的历史上还很少发现。以孔子的《论语》为例，有大量以孝悌为内容的父子关系的论述，有如何学习、如何修养的论述，也有“后生可畏，焉知来者之不如今也？”“少者怀之。”这些赞美和关怀青年的论点，仍然很分散，不加以综合难以看到是对青年的论述，而且其重点也在于青年必须学习接受教育的方面。对青年的不成熟性的认识，甚至采取否定的、不信任的态度，这实际上也是中国历史上一般学者更多持有的观点。这是一种普遍的现象，不必过多的引证了。

中国历史中对青年认识的历史，是一篇大文章，是一个专题，在浩如烟海的史料中去寻找、理顺这个历史实在太难了。限于手头极其有限的资料，先只能作以上的简单介绍。应该说，中国历史上对青年的认识还是初步的，与西方从柏拉图、亚里士多德、卢梭到荣格等对青年有循序渐进的论述不能相比，但也有它的特点。对青春期的赞美，各国历史上都有，但是像道家那样从抽象的理想和信念出发，超越自然与社会的约束而提出哲学上、宗教性的对理想青年的崇拜，在古代是不多见的。而对现实社会中的青年的认识变化又存在一个渐进的过程。随着文明的进步，从对英俊的青春的赞美发展到对面向未来的心理的探索，从对青年富于理想和豪情到对立志形成主体性的认同，可以说有了一脉相传的认识。问题是直到19世纪，对青年的认识尚没有像西方那样进入到科学的领域。至于历史上对青年在过渡期间的未成熟性、不确定性的认识更是可以理解。中国历史上因此对青年提出了三纲五常的种种限制，将在下面继续讨论。

在历史上的作用

日本学者横山宏章说，在中国数千年的历史上面见不到热血沸腾的年轻人，未免有点过分。事实上，除了一些青年政治家、军事家、文学家以及战争中的青年群体以外，在中国历史上登上政治舞台的青年群体有两种类型：一是发起和参与农民起义的青年，古代文献中称为少年；一是在当时最高学府的太学，有学生议政甚至发起学生运动反对政治腐败。我们不能不说他们就是热血沸腾的年轻人。

中国古代文献中用少年一词来表达青年，早在

《韩非子》中就有记载。公元6世纪隋代巢元方的《巢氏诸病源（总论卷45）》就有对此的珍贵记载：“经说年六岁已上为小儿，十八已上为少年，二十已上为壮年，五十已上为老年也。”吴端在《青年与少年》一文中有专门一章介绍历史上的少年。李玉琦在《中国历史上青春的印记》一文中^[7]也列举了一些政治家、军事家和文学家都是在20岁左右就开始发迹。他们两人都例举了《史记》中记载的少年群体发起农民起义的多次记载。西楚霸王项羽，24岁随年轻的叔父项梁起兵反秦。“东阳少年杀其令，相聚数千人，欲置长无适用，乃请陈婴。婴谢不能遂，强立婴为长县中，从者得二万人。”《项羽本纪》记载项羽带领八千人向西进军时，听说陈婴占领了东阳，与之会合西进，所向披靡。《史记》中《高祖本纪》、《留侯世家》、《彭越列传》、《大宛列传》等篇都有少年群体聚众造反的记载，所以吴端写道：司马迁“所注意到的少年（青年群体）在历史变革中的积极作用，即主流社会士农工商等传统阶层以外，少年（青年）群体的重要性，是后世许多历史学家所不具备的。在惜字如金的古代能够有意识地大量使用少年的概念叙述史实，认识到青年的未归属感在社会政治变革中的先锋作用，司马迁应该是第一人。”

《史记》以后，在历代史书中都有许多对少年的论述，大多也是聚众起义或投入战争。如《三国志·魏志》（卷18）中“许褚，字仲康，谯国谯人也。长八尺余，腰大十围，容貌雄毅，勇力绝人。汉末，聚少年及宗族数千家，兵坚壁，以御寇。”又如《新唐书》（卷110）“郭孝恪，许州阳翟人。少有奇节，不治资产，父兄以为无赖。隋乱，率少年数百，附李密。”值得注意的是，史书中常常将少年形容为“恶少年”，吴端根据史书中“恶少年，谓无赖子弟也”的解释，认为他们是一些没有固定职业、收入与财产、受到社会歧视与排斥、处于边缘状态的青年群体，而且有其凶猛凶暴的一面。这实际上就是杜亚泉、王学泰所说的游民。中国三千多年都是宗法社会，宗法共同体对其所属成员有保护和控制的双重作用，人们长期生活在宗法网络之中。一旦政治昏庸，赋税沉重，加上自然灾害，农民求生无望，流离失所，时间长了就成为脱离宗法网络的游民。为了索取生存的财富必然联合起来形成有组织的力量。王学泰归纳游民意识为“1. 强烈的反社会性。2. 在社会斗争中最有主动进攻精神。3. 注重拉帮结派，注重团体利益不重是非。4. 失去了宗法网络中的地位的游



民同时在社会中也没有了角色位置,丧失角色位置的人们当然也就没有角色意识。”他们没有任何自我约束和文明规范,王学泰认为“游民意识往往表现出中国传统思想意识中最黑暗、最野蛮的一面”^[8]。受这种游民意识的影响,为了改变社会地位而聚众反抗的少年也被纳入了游民群体,没有了角色意识,必然会被主流社会的文人称为“恶少年”。王学泰论证游民在中国历史上形成了一个隐性社会,李慎之认为这是发现了另一个中国。其中的少年起了怎样的作用,有许多议论,至少他们是在要求改变自身的社会地位,引起社会的变化。

另一种在历史上登上政治舞台的青年是太学生,他们发起了干预朝政的太学生运动。在中国历史上汉武帝创立太学,是官学制度确立的标志。太学生身居京城受到大臣支持兴起议论时政的风气。从西汉时期开始就有了太学生的学生运动,王子今教授对此有详细的考察^[9]:西汉至东汉就有多次,最著名的是恒帝永兴元年(公元153年)太学生刘陶等数千人到宫门前请愿,联名上书,声势浩大,慷慨激昂痛斥宦官罪恶。在压力下恒帝答应了学生的要求。到延熹五年又有三百多太学生的请愿。到魏晋三国时,名士嵇康因不满司马氏集团把持曹魏政权而入狱,在即将押赴刑场时有三千余太学生请愿未果。到宋代又有几次,最著名的是宋钦宗时太学生聚众为主战的名臣李纲的沉浮举蟠事件。晚明时又有东林书院事件,其中就有大批青年士大夫。还有明崇祯年间的复社。与对“恶少年”的贬意不同,对于年轻士大夫评议朝政、褒贬人物的慷慨悲壮的活动,主流文人一直大为赞扬,认为中国有学生问政的历史传统。

黄宗羲处在明清时期中国第三次文化高潮中,他就特别推崇中国历史上的学生运动,在《明夷待访录·学校》中列举汉宋的学生运动后赞扬道:“三代遗风,惟此犹为相近。使当日之在朝廷者,将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下,君安而国可保也。”他的父亲就是东林党人,19岁的黄宗羲只身入京为父亲报仇,广为人知,隐然是东林子弟的领袖。广开言路就是东林党人的重要思想,黄宗羲继承这个思想认为学校不只是培养人才的地方,更重要的是关系天下盛衰的场所,这才是“古圣王”设立学校的本“意”。他在上述文中明确指出:“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校。”侯外庐先生认为这是与专制政治不相容的近代议会制意识,是隐藏在古代圣王招牌下的议会政

治思想的萌芽^[10]。

一方面是民间青年的造反,一方面是贵族子弟的议政,这两个方面的作用在中国历史上都有延续性而且彼此相关。在统治者日益昏庸腐败只顾自己的权力而无视百姓生存的时候,必然要官逼民反,青年即是发起者又是主力军。但是以游民为中坚的农民造反运动缺少理性的自觉带有盲目性,开始多以图生存为目的,象项羽那样“彼可取而代之”的就很少。只是当自己的力量日益壮大的时候,才从“朴刀杆棒”走向“发迹变泰”,希望跃居社会高层,从万人之下变为万人之上^[11]。而一旦成为新的统治者,形成新的贵族集团,其子弟为了接受教训要求改善朝政,从议论政治到敢于慷慨悲歌采取集体行动的只有青年。但是,没有监督的家族统治者不可能长治久安,又要官逼民反,由新的游民取代。这样,游民中的少年与贵族中的子弟都在不同的位置上循环地扮演了与君权斗争促进社会变化的相同角色。贵族子弟的士大夫意识当然是中华文化的可贵精神,但游民意识只能导致“帝王革命”的循环,形成中国的隐性社会,争权夺利的劣质文化的膨胀甚至压倒了人文精神。中国历史中的青年不是没有创造性。人创造了文化,又是文化的产物,青年的作用必然要受到皇权政治文化的制约。但是,经过长达几千年的创造活动,历史上青年的努力到明清时已接近质变的时候。许倬云在“明清中国之转变”中写道:“从当时文学、艺术与宗教中,不难发现有一个共同的取向,就是要解放自己、要自己做主、要自由。”黄宗羲、顾炎武等都对皇权制度提出了质疑。“明朝的启蒙运动,有些方面还胜过同时代的欧洲一筹。其最终夭折,很重要的一个因素是清兵入关”^[12]。历史无情地约束了青年的作用,青年们只能等待新的启蒙。

在三纲网络之中

不论是造反的青年或议政的太学生,最多的人数也不过三万人左右,在整个人口中只是少数,多数青年在农业社会中只能生活在家庭中。学校是从家庭中吸引青年出来成为群体的主要场所,中国历史上学生人数总的看来并不多,因为入学资格和招生人数都有严格规定。明永乐20年国子监生曾达9900余人超过各代,但入学依然有等级限制。清朝规定八旗子弟入监,更是特权扩大的表现。何况战乱时期官学时兴时废,甚至名存实亡。到隋唐时还设立和完善了科举制,



可是真正被录取的却并不多。唐代二百年间登进士科的才三千多人,竞争激烈,有人一辈子都在应试,说明科举制与广大平民青年关系并不密切。至于天文、农业、手工业的技术与经验更是在家学的传授之中^[13]。那么,分散在家庭中的一个青年又会是怎样的呢!

中国历史上青年的状态要在历史上的社会文化状态中寻找答案。在中国文化中,孝是重点之一,而它又是中国文化中与青年关系最密切的部分。许倬云在《中国古代文化的特质》中指出:亲缘关系是所有关系里的基因,这是中国古文化的特色,是两河流域、埃及、印度三个古文明所没有的^[14]。到西周就实行了以亲缘关系为基础的宗法制统治结构,诸侯与天子同宗者占大多数,非姬姓之国也是世代通婚的姻亲之国。不论是大宗族或小亲缘,无不以父母子这个三角关系构成为它的细胞。费孝通指出“孩子的出世才完成了正常的夫妇关系,稳定和充实了他们全面合作的生活。这个完成了的三角在人类学和社会学的术语里称作家庭。”接着他用社会学和心理学论证了父子必然要在家中发生冲突^[15]。许倬云也用费孝通的“差序格局”一词来解释人与人之间有距离有等级,任何两个人在一起都是应对而不平等的^[16]。在原始社会中成人就设计了处理人际关系的禁忌,举行野蛮残酷的成人礼要求青年遵守。接着发展到祭天祭神的巫,以及种种的成人仪式。李泽厚论证了中国文化老源头的“巫史传统”,分析了中国巫的特质:在中国上古时代,作为父家长的政治首领同时就是巫师,巫君合一。祭祀活动直接为人间的消灾求雨等服务,祭祀时有一整套动作、姿态、语言等,参与成员都要遵守不能有任何差错。人间祸福是通过这种活动的作用甚至主宰了天神而发生的,真挚的情感与之结合,塑造了不同于动物心理的人性。这就形成了与西方宗教神人分离的“两个世界”不同的人神不分的“一个世界”,政治统治权(王权)与精神统治权(神权)集于一身^[17]。“由巫到礼的过程(即巫理性化、制度化的过程)是周孔时代最伟大的文化成果”^[18]。儒家的贡献就在于依据周礼诠释了亲缘原群的道德价值,将爱父母、爱子女的自然情感加以提升为理性化,孝道当然成为宗族内的主要道德规范,是各种道德的基础。但是又不只是要求子孝,同时要求父慈,是双向的。《孝经》谏净章第十五:“父有争子,则身不陷于不义。故当不义,则子不可以不争于父,臣不可以不争于君。故当不义则争之,从父之令,又焉得为孝乎?”提倡人际关系中相濡以沫的宽容、关怀、和谐、

进取是中国古文化中可贵的人文精神。

到了汉朝,孝成为一种特别突出的观念,史家公认“汉以孝治天下”,除高祖以外,孝文帝、孝景帝一直是以后以孝为谥号。面对高度分散的小农经济,高度集中的皇权需要新的意识形态提供理论依据,作为两者的粘合剂。董仲舒在孔孟之上,吸收阴阳五行学说、法家、道家等学派形新儒学,以论证三纲五常为不可抗拒的天意,满足了将皇权神化的目的。由皇帝亲自主持督率群臣所作出的《白虎通》,更是以法典化和“国宪”的形式,对三纲五常以及各种典章制度作出了标准答案,以维护君权父权的绝对地位。《孝经》在这个新的意识形态中有重要的位置,汉朝规定《孝经》为各级各类学校必读的经典要求家家都学习。在农村设立掌握道德与风尚的名叫“孝悌”的乡官,在基层维持孝治。更重要的是制定“举孝廉”的选拔人才的制度,因为忠臣要求于孝子之门,将它作为基本国策以便影响整个社会^[19]。汉朝的这些典章制度,特别是三纲五常,在以后历代都得到坚持,而且走向了愚孝的极端。宋代理学提出存天理、灭人欲,“君叫臣死,臣不得不死;父叫子亡,子不得不亡。”《宋史·孝义传》记载的都是惊天地泣鬼神的愚孝的故事。司马光撰《涑水家仪》,将《礼记》中所有侍奉父母的礼仪条理化,对晚辈的一举一动都作了十分具体的规定。元代郭居敬编《二十四孝》,宣扬“郭巨埋儿”、“曹娥投江”、“割股疗亲”等毁灭青春与生命以尽孝道的畸形故事作为榜样,主张子女对父母的绝对奉献,提倡愚孝。到清代,各种各样的孝道教材已经很多,李毓秀等又将朱熹的《蒙童须知》补充为《弟子规》,十分流行。最有说服力的是清代“儒学名臣”曾国藩的一封信:“罗婿性情可虑,然此亦无可如何之事。尔当淳嘱三妹,柔顺恭谨,不可有片语违忤三纲之道。君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲,是地维之所赖以立,天柱之所赖以尊。……君虽不仁,臣不可以不忠;父虽不慈,子不可以不孝;夫虽不贤,妻不可以不顺。……尔当淳劝诸妹以能耐劳忍气为要。吾服官多年,亦常在耐劳忍气四字上做功夫。”(见《曾文正公全集·家训卷下·同治二年正月二十四日》)中国历史上,由双向到单向、从伦理到法典、从名教到无条件执行的规则,历代王朝如此重视推行三纲五常、重视推行孝道,不能不是中国历史的独特之处。

陈寅恪在《王观堂先生挽词·序》中指出:“吾中国文化之定义具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Idea



者。”但是，中国文化与希腊文化不同，尽管先秦时期百家争鸣也有类似希腊探讨宇宙的种种思想，伦理思想也展示了中国文化的理想方面，但为时太短。接着中国文化就越来越从属于政治权威，绝对不得超过政治权威去探讨宇宙及其它问题，不是王家文化就是道德诫命，这是顾准所解释的史官文化^[20]。以三纲五常和孝道来说，不仅制定“举孝廉”的选拔人才制度，不仅编写种种教材规定晚辈一举一动的行为，不仅宣扬极其残酷的愚孝典型，总之不仅要教化，而且确定违反者要严刑正法，与其它犯罪行为不同，违反孝道可以不必查证立即处理。正如古语所说，不孝之人，轻者不得为官，重者不得保身。三国时的孔融就是因为批判纲常而被曹操杀死。贾宝玉听说父亲要传唤他，“不觉打了个急雷一般”。“贾政一走；他就如同开了锁的猴子一般。”至于青年女子的命运更是悲惨。她们要缠足，要顺从，要守节，十七八岁的少女都要为未婚夫殉节，为她们树立贞节牌坊。这种命运历经两千余年没有改变反而被歌颂，实在人间少有。杨适教授在谈到这种严密的宗法人伦罗网时指出：“这是一个窒息着几乎一切人自主发展的社会文化形态。其异化是细致深刻的。”他同时描述道：“这‘孝敬’不只是一般地言行，要表现在脸色上，那是极细腻的，要察言观色以便有相应的爱敬容颜；要表现在随时关心父母的身体健康与否和年事，充满喜忧交织的爱心；要表现在当父母有不对处时劝说必须十分委婉，父母不乐意听取还得尊敬服从，任劳任怨；甚至在父母死后，至少三年要无改于父之道”^[21]。这种宗法人伦真像是谁也逃脱不了的大网将男女青年收罗其中，又像一具具枷锁钳在心头，三纲五常深深地烙印在青年们的心理与灵魂中，养成了麻木、愚昧的奴性。鲁迅更是称为“吃人”的礼教，发出“救救孩子”的呼声。这种孝道文化正如玛格丽特·米德所说的后象征文化：“后象征文化完全是代代相传的。它的延续既依靠老一代的期望，又依靠年轻人对老一代期望的复制，而这种复制的能力几乎是根深蒂固的。”“成年人的过去就是每个新生一代的未来。”“孩子是长者身体与精神的后代，是长者的土地与传统的后代；兹事体大，不容混淆，孩子的身份意识和命运意识都是不准改变的。”“缺少疑问，缺少觉悟，这是保存后象征文化的两个关键条件。”因此“后象征文化是一种变化迟缓，难以觉察的文化”^[22]。作为人类学家，米德研究过不少原居民文化，何以对历史也有了解，她这些论述对青年缺席的中国历史竟然如此中肯。但是

她毕竟不一定很了解中国的历史，她说代沟是在20世纪中期出现的，其实在中国历史中早就存在了。

不可否认在历代统治集团中也有具备亲情甚至高尚人格的官员。但是在权与利的诱惑下，一旦掌握了权力，有的人自己就违背三纲五常，其倡导的规范只是说给别人听的。多数皇帝尤其如此。从胡亥杀扶苏起，这种故事史不绝书，如王莽杀长子逼死次子，隋炀帝弑父夺母杀兄，李世民杀兄杀弟杀侄儿等等，皇权继承人的选择大多经历流血。至于杀功臣、腐败、腐化那就更为常见。各级官僚也是如此。这些极端的专制与腐败以及社会风气衰微，甚至压倒了古代文化中的人文精神，导致了劣质文化的膨胀，又反过来形成更严重的政治腐败与社会衰败。即将踏入社会仍然十分纯洁的青年们对此心里十分明白，形成了代沟，将成人社会看成为另一个世界。余英时教授对此有精彩的论述，他曾提出《红楼梦》的两个世界：“这两个世界，落实到《红楼梦》这部书中，便是大观园的世界和大观园以外的世界。”“对宝玉和他周围的一群女孩子来说，大观园外面的世界是等于不存在的，或即使偶然存在，也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。”“他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈；而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是‘天真烂漫’的，可是他们并非幼稚糊涂。事实上，她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实世界对理想世界的高度危害性”^[23]。黛玉葬花就是不愿花流到外界弄脏弄臭而将花埋在园内岂不干净，史湘云也认为外面的成人都是要害咱们的。这种“咱们”、“他们”的不同称呼，说明有压迫就会有反抗，青年男女与成人世界的代沟是多么的严重。在当时，个体的反抗只能是悲剧，这样的例子太多了。实在不甘心忍受这套桎梏，不是自我毁灭也只好像贾宝玉那样去当和尚。青年追求理想，成人面对现实。理想引导现实，现实异化理想，这种矛盾是两代人形成代沟的基层，在代沟中年轻一代是改革现实的地下火种。问题是他们分散在家庭中，一旦形成集体，象少年、太学生那样。哪怕人数较少的集体也立即能显示出力量。米德所指的代沟，就是在教育发达形成了年龄群体的青年阶层以后所出现的前象征文化。随着中国历史的发展，这个青年阶层必定会出现。

从中国历史中的青年状态里，我们已经看到了父母子三角关系，由于父权与君权相结合，受到君权



的控制,在中国形成为压抑青年的三纲五常的网络。父权与君权的关系历来受到学术界的重视,洛克在他的重要著作《政治论》上下篇两本书中对父权君权有大量的论述。洛克十分强调父权与政治权力的君权截然不同。当时有一种理论认为,神所创造的亚当,连以后的先祖们,基于父亲身份的权利具有对儿女的主权,儿女的服从是一切君权的渊源。洛克认为这一论点是君权神授全部学说的基础。洛克指出,父母的权力是由他们的义务产生的,应该做到的是培养儿女的心智,管理未成年时的行为,直到理性取而代之为止。儿女们也应尊崇、敬礼、感恩父母,但这与绝对的屈从是另一回事。“谁考察一下这几种权力的不同的起源、范围和目的,谁就会清楚地看到,父权不如统治者的权力,而专制权力又超过统治者的权力;而绝对统辖权,无论由谁掌握,都决不是一种公民社会”^[24]。因此,洛克又主张议会制以限制君权。中国的专制权力更是直接垂直到家,将不属于政治的父权纳入到君权的政治统治之中,控制了人们特别是青年的创造性,历史的发展不仅有限,更导致政治腐败,官逼民反,成为“帝王革命”的循环,没有限权的力量。但是中国历史中青年的作用实际上也是对君权的

斗争,直到黄宗羲提出了议会制的主张。绝对权力导致绝对腐败这句经典语言的作者阿克顿写道:“围绕着是集权还是限权和分权所展开的斗争是人类历史发展的动力。这是现代历史的一种伟大的律动”^[25]。中国历史上同样存在这种动力,甚至发展到有学者认为的可以与欧洲的文艺复兴比美。绝对的专制统治压制国民缺少了主体性与创造性,没有个人,没有社会。因此必须使父权从君权中解放出来,恢复父慈子孝的人文精神。应该看到,国民中特别是青年中的那些先进分子、那些有了觉醒的人,他们身上的人文精神、追求自由自觉活动的人的本质不可能完全消失,像地下的火种一样依然在燃烧,在世代冲突中扮演着追求创新的角色。一旦形成新的阶层,又有新的启蒙而且能够坚持,就能改善文化与制度,在青年缺席的历史之后,出现青年创造的历史。现代社会中我们再也看不到那种被纳入君权的父权了。这对我们理解和认识历史上青年的本质提供了历史的证据。■

谢昌达:中国社会科学院
责任编辑/杨守建

参考文献:

- [1][5] 吴端.“青年的虚像与实像”[J].当代青年研究,2009(7).
- [2] 埃德加·莫兰.迷失的范式:人性研究[M].陈一壮.北京大学出版社,1999.
- [3] 刘再复.原形文化与伪形文化[J].读书,2009(12).
- [4][18] 刘再复.李泽厚美学概论[M].三联书店,2009.13.5.
- [6] 吴端.青年与少年——从古代文献的分析到当代研究的展望[J].当代青年研究,2007(4)(5)(6).
- [7] 李玉琦.中国历史上青春的印记[J].中国青年史辑刊,2008(2).
- [8][11] 王学泰.游民文化与中国社会[M].学苑出版社,1999.618.203.
- [9] 王子今.王成举播:舆论史、教育史和士人心态史的考察[J].读书,2009(6).
- [10] 朱义禄.黄宗羲与中国文化[M].贵州人民出版社,2001.
- [12] 许倬云.从历史看时代转移[M].广西师范大学出版社,2007.36.封底.
- [13] 毛礼锐.中国教育史简编[M].教育科学出版社,1984.
- [14] 许倬云.中国古代文化的特质[M].新华出版社,2006.174.
- [15] 费孝通.生育制度[M].商务印书馆,2009.111.
- [16] 许倬云.观世变[M].广西师范大学出版社,2008.138.
- [17] 李泽厚.己卯五说·论巫史传统部分[M].中国电影出版社,1999.
- [19] 臧知非.人伦本原《孝经》与中国文化[M].河南大学出版社,2005.
- [20] 顾准.希腊思想、基督教和中国的史官文化[C].罗银胜.顾准 民主与‘终极目的’[M].中国青年出版社,1999.
- [21] 杨适.中西人论的冲突[M].中国人民大学出版社,1997.48.
- [22] 玛格丽特·米德.代沟[M].曾胡.光明日报出版社,1988.41.
- [23] 余英时.中国思想传统的现代诠释[M].江苏人民出版社,1995.332.
- [24] 洛克.政府论·下篇[M].商务印书馆,2009.110.
- [25] 阿克顿.自由与权力[M].商务印书馆,2001.343.