专题：
启蒙的反思

李　强

在中国近代文化中有另一个纬度，就是追求一种理想的社会，而这个理想的社会在很大程度上承载了传统儒家的一些理念。中国近代一方面接受了启蒙运动里面一些工具理性的层面，另一方面，在核心的价值观里面，在人们的行为方式里面仍然有传统的东西。

高全喜

启蒙中所谓的自由宪政民主这条路子在中国并没有开花结果，时下文章中大量搞的是反思、批判和解构以西方的自由宪政民主为对象的这一套把戏，可这个批判的东西，在中国目前还没有真正建立起来，我们有什么资格调用所谓后现代的思想理论来反思我们从来没有的东西呢？现代中国最关键的问题不是批判启蒙，而是应该继续启蒙，选择正确的启蒙之道。正确的启蒙与尊重传统、继承传统并不存在截然对立的关系。

秦　晖

从戊戌失败以后一直到五四的这个期间，启蒙出现了一个问题，就是它对个性的张扬主要是冲着小共同体来的，具体地说，主要是冲着家族、宗族来的。那么在反对宗族主义的背景下，就给极权主义和伪个人主义的结合提供了一种空间，以至于导致了以追求个性解放始，到极端地压抑个性终这样的一种“启蒙的悲剧”。

赵汀阳

启蒙问题很少真正表达出中国百年来真实的社会变迁，表达的都是非常狭小的知识分子或者学界里的幻想，与真实的社会史、文化史和政治史好像没有什么关系。学者们的那些想法有没有意义，关键要看那些想法是否影响了社会变迁，如果没有什么影响，就与真正发生的启蒙没有关系。关于启蒙的反思大多数都没有真正表达中国这一百年间不管叫启蒙还是叫西化过程中真实发生的事情和问题。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

“启蒙的反思”学术座谈

[文/杜维明　黄万盛　秦　晖　李　强　徐友渔　赵汀阳等]

编者按：本刊2005年第3期刊出杜维明和黄万盛先生的长篇学术对话《启蒙的反思》后，引起学术界的广泛关注。为推进此一话题的讨论，哈佛燕京学社协同本刊和《世界哲学》杂志社邀集京城学界名家，于2005年12月15日在北京大学临湖轩举办“启蒙的反思”学术座谈。以下文字根据录音整理而成，并经发言人审校（除李强先生外）。发言标题为编者另拟。

会议现场（吴莆田　摄）

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

黄万盛(哈佛燕京学社):各位朋友,欢迎大家在百忙中前来参加"启蒙的反思"学术座谈会,首先我代表哈佛燕京学社感谢《开放时代》和《世界哲学》,作为本次会议的协办单位,吴重庆和李河先生为我们的会议作了大量和周密的准备。

杜维明先生和我的学术对话"启蒙的反思"刊出后(首发于《开放时代》2005年第3期——编者注),很快就受到了思想文化界的注意,我们也读到了一些初步的评论。对启蒙进行反思是个大话题,它不仅涉及到对现代性的重新思考,也关系到对启蒙以来的世界观和生活方式的反思,它涉及的领域几乎包括了人文和社会科学的一切方面,哲学、历史学、政治学、经济学、社会学、文学艺术等等,都在其中。对中国而言,它的意义更为重要,也是我们反思的重点所在,从"五四"的启蒙以来,五四启蒙的世界观已经成为对中国当代思想文化产生深刻影响的一套基本心态,这种心态影响了几代中国知识分子,对于中国现当代社会的走向所产生的持续的影响力是绝对不可低估的。它不仅影响了我们的过去,而且正在影响着我们的现在,当然也会影响我们的未来。正因为如此,我们希望"启蒙的反思"能够经受各个方面的批评考验,通过"交叠的共识",发展成一个公共领域。希望大家尽可能地提出不同的批评意见。

杜维明(哈佛燕京学社):超越启蒙心态

启蒙可以从三个不同角度来了解,作为一个文化运动,作为哈贝马斯所谓的一个理念,还在完成的理念,但是也是一种心态,我的重点就摆在启蒙心态。我的观点事实上很简单,就是说启蒙心态从18世纪以来,是人类文明史到现在为止最有影响力的一种心态。科学主义、物质主义、进步主义,我们现在熟悉的话语,都和启蒙有密切关系。社会主义和资本主义都是从启蒙发展出来的。市场经济、民主政治、市民社会,还有后面所代表的核心价值,比如说自由、理智、人权、法制、个人的尊严,这些价值也都从启蒙发展而来,而这个力量不仅是方兴未艾,而且在各个地方已经成为文化传统中间不可分割的部分。所以我进一步说,在文化中国的知识界,文化的传统之中,启蒙心态的影响远远要超出儒家的、道家的、法家的、佛教的、道教的、民间宗教带来的影响。值得注意的是,最近和很多西方的学者接触,我们大家都共同讨论、辩难,不仅是女性主义者,环保主义者,还有后现代、后解构等各方面的学者讨论了,就觉得启蒙的心态有很大的盲点。这个盲点使得我们必须要超越启蒙的心态。让我提出四个盲点吧。

第一个就是人类中心主义(anthropocentrism)。因为启蒙是从反宗教发展出来的,所以它对两个我们认为非常重要的领域没有敏感。我们平常用一个观念,就是韦伯的观念,就是musicality的问题。韦伯说,宗教对我讲起来,我是"音盲"的(unmusical)。音盲就是他对宗教没有体验。但是,你看韦伯的学术主题即是宗教,宗教在韦伯的学术生涯中是重点,而且他对新教的伦理和资本主义精神的发展,乃至比较宗教学研究都谈得非常深入,价值取向的问题对韦伯至关重要。但是宗教,作为一个个人的信仰,个人安身立命的一种观念,他基本上很难认同。这种心态,也影响了哈贝马斯,到了晚年,哈贝马斯全部力量集中在研究宗教。但他的整个理论结构,宗教占的分量很少。另外一个大的范围,就是自然。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

基本上,在一些举足轻重的西方思想家当中,自然不是他们考虑的大问题。比如像 John Rawls, A Theory of Justice, 这里面,宗教和自然的问题几乎未提,主要的考虑是个人和社会,个人和群体,个人和国家、社会之间的一些大的课题。所以我觉得这算是个盲点。

另外就不要详说了,大家比较熟悉。从这个工具理性(instrumental rationality)所发展出来的一种宰制性的科学主义;从极端的个人主义所导致的一种带有侵略性的"经济人"的观念的出现;在 Economics 里面,至少我们知道的 Adam Smith 绝对不是一个狭隘的经济学家,他自己绝对不会认为他是经济学的创始者。他的自我认同是道德哲学家。他所考虑的问题是 moral sentiments 的问题, 是所谓道德情感的问题。所谓"苏格兰的启蒙"(Scottish Enlightment),休谟(David Hume),Adam Smith,他们基本上是在处理价值问题。但是一般现在认为,"经济人"就是从 neo-classical economics 发展而来,"人"是一个理性的动力,了解他自己的利益,在自由市场的结构中间,扩大他的利润,只要不犯法。法律、自由、权利、市场,还有个人对利益的了解,理性把这些价值都体现了出来。但是还有很多其他的价值,责任、同情,这些价值基本上没有考虑在内,所以这是很大的问题。因为这样,所以有些学者就说,启蒙以后,西方的杰出的政治学者或政治思想家,对 community,社群,社会,对 global community 的观念基本上没有充分的发挥。为什么现在在美国或者是在欧洲所谓 communitarianist, 社群伦理的学者, 比如说我的同事 Michael Sandel (桑岱),还有 Charles Taylor 和 Alasdair MacIntyre,这些人为什么现在在学术界有相当大的说服力,他们所谓代表了一番 Communitarianist,即社群伦理,这和自由主义的政治哲学没有突出社群价值有关系。因为这个原因,所以我最后就提了关于儒家的人文精神,儒家的人文价值的一些问题,提了一共有七点,从这七点能够看出儒家的人文精神可以和西方凡俗的人文主义中间进行一个对话。2004 年 11 月在巴黎召开的 UNESCO 会议中,他们用了另外一个词,叫 transversal values,就是价值的互换问题。我觉得儒家的人文精神可以为我们争取到对话的权利,有对话的可能。同时也在对话的中间能够发展我们自己对这些问题的理解反思的能力,和扩大我们的象征资源。

最后我再说一点,如果说儒学它有创新,它能够发展,主要是它经过了相当长的一段,非常痛苦和艰难的过程。简单地做一个描述,鸦片战争以后,像康有为、梁启超或者谭嗣同,他们已经开始讨论这个问题。特别从五四以后,比如说从 1919 到 1949 这 30 年,当时的,包括当今贺麟、熊十力、梁漱溟、冯友兰,他们基本上是希望通过对西方的了解使得儒学能够有再生的可能,他们基本上是西化大潮的那部分人。所以我说儒学在那段时间受到了西化的影响。怎么样把西方的价值,用西方自由、民权、民主的价值来彻底转换儒家传统和小农经济、家族制度和权威政治不可分割的千丝万缕的联系。比如说"三纲",我不相信任何一个真正从事儒学创新的学者,能够毫不保留地接受"三纲"的观念。好像康有为的立场就非常明显,他甚至把"五伦"也扬弃,只承认"朋友"一伦的价值。但是我认为"三纲"和"五常",就是"五伦"有很大的内在矛盾。"三纲"基本上是单向的,君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲。但"五伦"基本上是双向的,君仁臣忠,父慈子孝,兄友弟恭,朋友有信,

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

夫妇有别,“别”的观念可以从分工的观点来理解,但“别”的方式可以完全变化。以前说“男女有别”,就是男主外,女主内;到底现在是男主内,女主外的,这些问题都可以讨论。但是“别”就是 difference,其中有不可消解也不容忽视的差异性。但是那个时候,比如自由的观念,个人的尊严,理性的观念也经过了很大的转换。从 1949 到 1979 年这段时间,在中国大陆的发展,现在我们开始了解像冯契、张岱年,实际上做了非常有创意的哲学工作。张岱年先生是关于价值论和关于伦理学,冯契则是如何把儒家的修身哲学和社会主义的实践哲学进行结合。从 1949 到 1979 年这段时间在台湾和香港,特别是东海大学和新亚书院,方东美、钱穆、唐君毅、牟宗三、徐复观先生,他们最关切的就是到底儒家的人文精神和现代性,和现代社会有没有关系,即唐君毅先生所谓“人文精神之重建”的问题。1958 年由唐先生起草,徐复观、牟宗三、张君劢等先生签署的宣言,其中一些观点大概已经过时了,也体现了非常狭隘的民族主义和民族情绪,有很多体现了一种对传统文化的含情脉脉,一种浪漫式的情结,对西方的批评有偏颇的一面。但其提出的大的问题今天还有意义,值得我们再进一步地反思。经过了西化,经过了现代化,儒家传统的人文精神,人文关怀,可以和启蒙所带来的最强势的人文主义进行深层的对话,现代西方启蒙所开发出来那么多的光辉灿烂的价值,特别是科学技术方面的价值,和人的个人的个性解放,人的精神的发展, 儒家的人文精神和现代西方人文主义之间的对话和互动的空间有没有,有哪些课题需要讨论,这是我关注的问题,我想各位可以从各个不同的方面更深刻地、更全面地剖析这个问题,提出自己的看法。

李强(北京大学政治系):思考启蒙运动要和思考中国问题分开

这么长的文章仔细地拜读花了不少时间,我觉得提出的问题非常重要,就是西方学术界对他们的启蒙的反思已经有一段时间了,这个一方面是对西方的反思,另一方面,就是思考传统中国文化的价值,我觉得非常的重要。我自己想现在中国恐怕已经到了这个时候,因为近代我们内忧外患,国家面临很大的危机,在这样一种情况下,当时的人就必须思考救亡的问题。我们是个大文化,原来在世界中一直有很高的地位,一下子就受到了很大的冲击,当然人们的心态也不平衡。在这样一种情况下,当时反思的时候可能就过激了些,这个也是可以理解的。今天,因为危机的时代过去了,所以需要重新思考。所以我觉得这个问题抓得很好,但是这个对话,我只看这个对话,我的感觉,恐怕我自己有一些稍微不同的意见。

对西方启蒙的反思,实际上这里面先后谈了很多,对西方启蒙又做了一些批评,而且又谈到启蒙心态。实际上,我自己感觉呢,所批评的对象也还需直接划分成三个层面的东西,一个层面是启蒙运动中或者启蒙时候独特的一支,好比说自由主义,那里面是强调个人,或者是极端的个人主义,“经济人”,重视自由而不重视权利。而启蒙运动中的另一支,好比说社会主义,那一点也没有忽视社群。所以说,对于启蒙,它的心态忽视了 community,这是启蒙里面的一支。对 community 的弘扬,有几种不同的形态,好比说,马克思主义要实现的共产主义,这是一种 community,比较典型的 community;还有民族主义,它也是

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

一种 community;还有其他的多种类型。第二个是现在的启蒙运动,杜先生概括好比理性主义、世俗主义、还有科学,假如说我们把这三点概括为启蒙,这是个启蒙,在这个启蒙的框架下,它可能孕育出来一个以个人为中心的自由主义,也可能孕育出来一个以社群、群体为中心的社会主义、共产主义,所以,我觉得这是两个层面的问题。还有更深的,第三个层面的问题,西方的文化中,希腊传统中包含着理性的传统,好比这里面提到说西方的启蒙运动区分理性和学术,理性和学术的区分是希腊的区分。希腊哲学家,像柏拉图,有一种很坚定的信念,那就是用理性的方式来找到一种真理,所有的学术的,opinion,是一种意见的东西,都不能算数的,都要经过理性的批判,这是一种理性主义。要是从这个角度来讲,你对理性的反思,要一直反思到前苏格拉底了,就不是反思启蒙了。就是你批评的实际有三个层面的东西,一个是启蒙运动中独特的一种形态——自由主义,个人主义;另就是近代启蒙运动所展示出来的,假如说,理性主义和世俗主义,科学呢,实际上,启蒙运动我自己感觉,尊重科学和科学主义之间还是有差异的,启蒙运动中导致科学主义的,可以说是非常极端的一支。第三个层面就是西方整个传统里面,从希腊传统就分理性和学术。那为什么要理清这个东西,我觉得这样批评的对象就会比较清楚一些。否则的话,有一些它不是启蒙运动的必然产物,比如说自由主义啊,等等,那我们就要从另一个角度来谈论问题了。

如何评价西方的启蒙?从我念政治哲学的角度来讲,在这些年,西方分析启蒙的,大概他们集中批评西方近代以个人主义为核心的这块。就是启蒙所弘扬的理性主要是一种个人的理性,批评个人主义嘛,就是最核心的。批评个人主义一般有两个方向,一个就是像施特劳斯他们这个学派,在批评现代的个人主义,现代的理性要回到一个古代的视野,现代的理性是一种个人的理性,它把政治的视野降低了,就是保障个人的利益,把最高的价值观,道德理想抽掉了,道德就变成了相对主义的,基于怀疑主义之上的,只好回到希腊,再寻求一些智慧,寻求一个更高的具有普遍性的理性,这个是道德。从这个角度可以去批评启蒙运动。另外一个可以从历史主义的角度,那就是不同的文化有不同的传统,这就是历史主义,就像我们中国文化你不能用启蒙运动这个东西去代替。那我现在就感觉我们现在是要思考中国的问题,那我们以一个什么角度来批评启蒙。我自己感觉,从很高的,像那个新柏拉图主义,像施特劳斯学派那个很高的理性主义去批评启蒙运动的话,只能会导致一种更极端的普遍主义,使得我们的中国文化压根就没有立足之地。如果用理性和学术的观点来分析,我们充其量也就是个学术而已。任何事物,万事万物最后都有一个理,所以说,我觉得思考启蒙运动要和思考我们中国自身的问题分开。

关于中国自身的问题,我简单谈几点:

一个就是对近代的同情和理解。我们中国是一个很大的大文化,几千年一直相当的不错,自己感觉也不错,但是到了近代,一下子遇到了船坚炮利。这种屈辱的地位如果放到一个小国,小文化,一个低文化,他是能够接受的,如果放到中国,他是不接受的。不接受当然他就要把工具理性的问题放到很重要的层面去思考。在器物层面呢,人家有船坚

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

炮利,我们也要有船坚炮利啊。否则的话呢,当时是"保种"呢、还是"保国"呢,还是"保文化呢",所以先要有个"保国"的问题,所以工具理性得到很大的弘扬是有它的原因的。

我自己感觉,中国近代应该是两个纬度都有,一个方面是追求工具理性和富强,另一个方面,实际上在中国近代文化中有另一个纬度,就是追求一种理想的社会,这个呢,一直还在。而这个理想的社会,在很大程度上,承载了传统儒家的一些理念。否则的话,你就没有办法理解1949年以后的共产党的政权,没有办法理解今天很热闹的提"以人为本"啊,"建和谐社会"啊。这两个就是在近代也是有的,这两个都有。实际上,如果要承认这两个都有的话,那么就有一个对整个近代中国在多大程度上受到了启蒙运动的影响的评价。由于这个文章里面多次提到整个近代中国所秉持的价值观,也完全是自由、民主、人权被普遍接受。这个要是和李慎之讲的话,他肯定要说,那是不可能的。中国近代还是一个,目前中国的价值观还是一个专制的、权威主义形态的,自由民主人权在中国社会普遍被接受的观点,他肯定是不承认的。所以,中国近代一方面接受了启蒙运动里面一些工具理性的层面,另一方面,在根本的价值观方面来讲,是不是我们并没有像想象的,像Levinson所描述的,儒家就彻底地认输,彻底地完蛋了。在核心的价值观里面,在人们的行为方式里面,是不是仍然有传统的东西,这是我想反思中国的第二点。

另外我想到第三点,我们在座念哲学的老师们居多,我自己感觉呢,我们过去在思考中国文化的时候,是不是从哲学的层面讲得比较多,因为近代最早思考中国传统,像胡适之,他从美国念哲学回来,写了个《中国哲学史》,所以,他拿国外的那个框架,把我们所有能说成体系的东西都说成是哲学,这样一来,大家都思考一个所谓"内圣外王"的问题,那就是个哲学,是我们在哲学上的一套法则。实际上,我现在感觉,我在去年写过关于西方文化的政治解读,它实际上有两个层面,一个是哲学的层面,还有一个最核心的,任何一个大文化里面,都有一个政治的层面。政治的层面,我理解至少有三个要素,一个最核心的就是identity的问题,属于建立合法性的那个基础;再一个就是institution,就是一个制度性的结构;第三个是政策性的结构。如果按这个Eric Voegelin的观点,秩序,Order and History,我们的秩序的基本构建是在商周时期,只是在构建了的秩序导致了重大的缺憾,导致礼崩乐坏之后,许多人提出来反思这个秩序,怎么来补救这个秩序,才出现了我们中国所谓的"哲学"——儒家、道家,他们的理念的提出是在现成的秩序里面提出来的,就像孔子说,吾从周,述而不作,他就对基本的秩序框架没有进行过反思和思考,如果假如说我们现在思考中国文化,只局限到"内圣"这个层面,就是儒家这个层面,那么实际上把儒家孔夫子没有说的那套东西就给忘掉了,孔夫子儒家我理解他是基本接受商周以来的制度框架的,只是因为制度框架在新的形势下崩溃了,所以他希望重新塑造君子来恢复这个制度框架,于是传统中国的这个order是包括制度方面的层面,和哲学家们用语言所表述出来的层面。以这样一个方式如果重新思考的话,那么就可能会比较好地挖掘我们这个中国文化传统的整个一个order的结构。我自己感觉,要支撑我们order这个结构,不能用反启蒙的,特别是不能用列维·施特劳斯那种反启蒙的,追求普遍主义的一种道德,老

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

批评启蒙运动破坏道德,导致道德相对主义,只能用历史主义的方式,我自己感觉呢,就是像 Eric Voegelin 他的观点,就是他的 order,秩序这个结构。中国文化,它所构成的秩序结构原来就是和西方文化非常不同的秩序结构,这个秩序结构不仅有儒家文明中所包含的理念,而且还有儒家文明没有明说,但是它创建作为基础的整个制度性的因素。起码说,中国政治中的'外王'的理念不能从儒学中挖掘出来。所以,政治学和哲学在这个地方要分开,因为你反思这个启蒙必须比较全面。

杜维明:你讲得非常好,很谢谢你。我记得我们上一次在张维迎家里谈过,我现在还提醒你一下,因为在张维迎家提到哈耶克,特别是爱德华·希尔斯,我很希望你对你的老师,爱德华·希尔斯的一些观点做深层的阐发,因为希尔斯晚年非常重视道德和政治的关系,特别考虑知识分子的问题,曾专门撰写有关印度知识分子的文章,据说也开设了讨论儒家知识分子的课程。你提的那几点对我非常重要,我想我先做一些回应。在开始讨论这个问题的时候,还有一个背景,为什么启蒙运动中特别的一支成为我们关注的对象,你讲得非常清楚。因为启蒙运动实际上就有强烈的 communitarianism,就是社群主义的色彩。这从法国大革命以后的雅各宾一直发展,社会主义、共产主义、民族主义都体现了这一倾向。这个问题是在 1992 年第一次海湾战争以后,因为福山提出'历史终结'而凸显。所谓"历史终结"是指社会主义和资本主义的斗争结束了,意识形态的大问题解决了。我们找到了一条路,而这条路就是人类文明发展的前景。所以从福山突出美国的路线,现在美国的单向主义,实际上跟这个路线是可以直接联系起来的。所谓启蒙心态所代表的思路不仅在中国,在东亚、东南亚、南亚,在西方之外,还有相当大的说服力。就是我们成功了,就是我们走出的这条路是唯一的路,大家都应该照着走。李慎之先生,我跟他从 1978 年吧,就是很好的朋友了,相当长的时间,他在从事中国哲学的反思,有一段时间他认同我们所代表的所谓新儒学的问题。你们知道,于光远曾经跟他说,你怎么能堕落到认同儒家呢。这几年,他强烈地反对儒家。他的反感是和现实政治有密切的关系,他说任何观点,任何价值,如果能助长专制倾向(还不一定是专制主义)或者是权威倾向,即是非价值。他在 MIT 访问了一年,我们见面几次,也有讨论,他说我非要批评儒学不可。因为儒学基本上是为现实政治专制主义找借口。我很同情他的看法。他的核心的问题就是如何反权威、反专制,从那个角度上他提出他的观点。所以第一个问题为什么突出启蒙运动中那特别的一支,就是美国所代表的民主政治、市民社会、市场经济。

我也是完全赞成这样的一种看法,就是说,那个理想,那个道德要求非常高的理想,就是回到希腊最早的,理性和道德和社群直接关系的那种理念,会走向一个抽象的普世主义,但抽象的普世主义要在实际的环境中落实,有非常大的困难。我觉得我和黄万盛的对话中有一个很大的缺失,也就是你所讲的对工具理性的批评。其实工具理性,在为了追求富强这方面,是我们所不可分割的文化资源,因此我们没有重点讨论工具理性,不讨论现代化的确实的策略,就很难进一步走。我也赞成你的说法,就是 historicism,就是历史主义所代表的,那个比较现实的,那个观点它的可行性可能更大。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

另外,我也接受你的观点,也是我们的盲点,就是当时在考虑的时候没有关注到的问题,什么问题呢,就是纯粹是制度和政治层面。这个问题,一个是 identity politics,你讲认同,一个是制度结构和政治结构,但是现在有一批学者,也与儒学有关,以韩国的学者为例,我介绍一下咸在鹤和咸在凤这两个兄弟。咸在鹤是在哈佛法学院拿到博士学位的,他的论文是 Confucianism as Constitutionism,"作为宪法主义的儒家",基本上用的完全是韩国的经验,但中国这方面他也很熟悉,他说我们对"礼"没有真正地理解,"礼"和"法"不是对立的,"礼"的范围,整个西方,特别英美的习惯法,大概都在"礼"里面,所以这个"礼"是作为传统中国社会最重要的一个 regulatory system(调控机制),和宪法主义在西方,比如说美国,作为调控机制有很多异曲同工之妙。而且他提出它的长处和它的短处。这是非常重要的论文,现在在哈佛的法学院作为大家讨论的对象。而咸在凤则在延世大学组织了非常大的队伍研究儒家的制度涵义(institutional implications of Confucianism)。现在他们已经出了第一本书,这第一本书是剑桥大学出版的,有很多学者参加,就是到底儒家的传统里面,它的制度资源在哪里,这个制度资源就不是"内圣"心性之学了,就是政治儒学了。另外我也完全接受你的看法,就是政治儒学只是政治问题中间的一个侧面,如果是讲政治又何止儒学,比如说法家的,儒学中荀子的,还有中国实际政治上的实证的试验。

我想还有最后一点,我也觉得非常重要,就是假如我们能够从你刚才提到的这几个角度对启蒙进行反思,那有很多我们原来都没有联系的那些学者都可以变成我们的谈友。这中间牵涉的这个问题我一直在考虑,就是"内圣外王"的问题,那么像汤一介先生,我曾和他交换有关这一课题的意见,他提了两个观点,一个观点是"内圣外王"是完全分开的问题,最不宜做王就是圣,还有圣就不能做王,他所谓圣不能做王的意思就是圣就像是佛教啊、道家啊,或者以前斯多葛尔学派那纯粹的精神磨练。但这个观点我完全不能接受,如果这样的话,我们了解儒家传统就出了偏差。儒家传统对这一课题的态度很清楚:没有一个不懂事,不做事,不在世上接受磨练的圣人。这和西方的哲人正好相反,西方的哲人就是什么俗事、什么一般的事情他都不懂,所以他可以想大问题想得掉到井里面去,他可以拿着灯笼去找真理,他是完全地追求真理,这是他唯一的价值。而中国"圣"的观念,绝对是要在实事上都要一步一步地去处理,所以这个和列维·施特劳斯他们的观点比较接近,就是真正的 moral leadership 和 politics 之间的关系。

还有一个重要的大问题就是现在批评"内圣外王",什么老"内圣"要开出新"外王",这都没有可能性,"内圣"怎么能开出"外王",很多这些讨论的问题。我从两方面来看这一问题。一个就是儒的理想,这个理想,特别你提到在现实中国的政治里面影响还是非常大的,我的感觉就是说,反传统,这是我最近了解得比较深刻一点的,这中间还有很多问题。就是这一批真正反传统的知识分子,包括胡适、鲁迅、陈独秀、李大钊他们,又都是强烈的爱国主义者,因为他们是强烈的爱国主义者,他们不完全是李泽厚说的"救亡压倒了启蒙",他们是认为真正中国的救亡一定要靠启蒙,这是大家的共识。就要靠启蒙,跟传统决裂。Levenson 基本上是对的,就是说像梁启超,是在感情上面和中国传统有千丝万缕的联

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

系,但理智层则彻底认同西方的价值,所以在理智上的认同没有感情的动力,在感情上的牵连没有理智的认识,造成了人格上的张力,而且后来发展成了困境,这是一种浮面的看法。更深层的看法呢,就是这些知识分子,因为爱国主义,因为反帝国主义,反殖民主义,反强权,他们对中华民族必能复兴的信心是非常坚强的。在中国现代知识分子的文化心理结构里面,确有非常强的政治理想。譬如大同,天下大同,你看,梁启超他们所有的人都不是一个狭隘的人,他都不可能做一个狭隘的民族主义者,他有一种大同的理念,他有那种价值,所以在他的心灵结构里面,他有很多和儒家有密切关系的价值,可是绝大多数他们所照察到的,都是负面的东西。就是鲁迅的'国民性'所描写的大概都跟儒家有关系,那种国民性的落伍,那种胡适所讲的'一百种不如人'啊,都和儒家的社会习俗有关系,所以那个感受特别深刻。所以我们要了解那个时候复杂的心态,我们还要做很多很多实证方面的工作。讲得太多,请包涵。

谢文郁(山东大学哲学系):启蒙运动的底气在哪里

杜先生谈到启蒙问题的时候,提到了一个很重要的想法,就是所谓的心态对理念,认为启蒙不是理念,而是一种心态。杜先生在谈论启蒙的时候也常谈到宗教问题,特别是基督教在启蒙运动中所起的作用。我在听的时候就在想,一个没有理念的心态会是一种什么样的心态?就是说,我们现在不冲着任何一个东西去的时候我们的心态会是什么样?这就引申出来另外一个问题,我想就此发表点想法。

我们在谈论启蒙的时候好像忽略了一个很重要的方面,就是,我们生存的出发点在哪里?近代启蒙运动中有一个很重要的情绪,我愿意借用杜先生用的'心态'这个词,就是说当时有一个很重要的心态,这就是,当时的天主教在一千多年的传统中树立了一种叫权威解释的东西,(或称权威思想、权威学说。)这个所谓的权威解释主要是一种对基督教圣经的解释,以及在此基础上对世界的看法。我们看到,路德起来反对这个权威解释,他提出了一个非常重要的想法,就是,面对圣经,我们每个人的解释都是平等的。当然,这涉及了怎么样去理解路德如何能够反对那么强大的,占主导地位一千多年的圣经权威解释的问题。我不想在这里进一步展开。我想谈谈那帮启蒙运动主义者,他们怎么能有那么大的勇气(或心态)去反对当时占统治地位的权威学说? 或者可以这样看,这帮人走的是一种所谓的人文主义路线,他们究竟站在哪个出发点上?换句话说,我们说话是要讲究底气的,他们的底气究竟在哪里?不难发现,一个人如果没有底气的话,他说的每一句话,在强大的占主导地位的传统意识形态压力下,如果只是说说而已,那只是边缘化的声音;在边缘化中,一两个人说说没有关系,发发情绪骂骂都没有问题;但是,作为一种运动,我们就要搞清楚他们的底气在哪里。一定要找到他们的底气。如果他有底气,他说话时就觉得他所占据的出发点要比当时以权威解释作为出发点要高。

我最近的阅读和思考引发了这样一种想法:近代启蒙运动那帮人在反对传统的占主导地位的意识形态时所依据的底气和儒家直接相关的。基督教传统不可能允许他们这样说话。我在北大的时候是搞古希腊,一直在教柏拉图,在美国的时候则是做基督教哲学史

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

方面的东西;我的第一本英文著作是《自由概念》(The Concept of Freedom),是2002年出版的,也是理这条线。我一直在注意西方人在想问题的时候究竟从哪出发的。我发现,在整个西方思想史上不可能养成像卢梭这种人,不可能养成像康德这种人。康德晚年发表《理性范围内的宗教》这本书的时候,第一部分发表后,马上收到了当时的国王的警告,说你这么受尊敬的学者怎么能写出这样反对我们传统思想的著作。康德在那本书上谈论的是说我们的心灵何以能够改变,认为人的善良意志是心灵改变的基础。这种说法否定了当时的基督信念:人性在堕落后完全是恶的。康德可以说冒着他名誉上的危险,冒着他职业上的危险,硬是不顾国王的警告出版了本书的后两部分。这后两部分都谈的是,我们要改变一种心态,出发点究竟在哪里面?他说,只要在绝对自由的基础之上,我们是可以改变心态走向完善的。

康德在谈他的自由概念的时候,在我的阅读里面,我发现和《中庸》,和整个宋明里面谈的那个"诚"字是相通的。也就是说,康德的自由和《中庸》的诚是相通的。虽然一个叫诚字,一个叫自由,但它们基本上是一回事。我这里谈论的当然是在概念上的联系。究竟在史料上如何建立它们之间的联系还需进一步探讨。我的问题是,康德怎么会提出那样一个自由概念?我认为,那样一个自由概念在西方思想史上是不允许的,尽管它和柏拉图有某种联系,但这种联系不足以使康德很自信地、甚至是很自以为是地,认为他找到了一种和西方思想史根本不同的自由概念。他觉得他有一种站在出发点上的底气。所以,我一直在想,我们在反思整个启蒙运动的时候,整个西方的启蒙运动其实是在寻找一种不同于西方思想传统的出发点。他们所找到的那个出发点在我看来就是最后卢梭所说的那个"良心"。这个"良心"后来在康德里面引申为一种自由意志,引申为一种自由,那是概念上的联系。卢梭是怎样提出他的"良心"概念?朱谦之在上世纪就已经对这个问题进行过研究,认为卢梭的良心应该和王阳明的那个良知是相通的。我的阅读也是这样。但是在史料上,以及概念上怎样展开这个思路还需要进一步做。很可惜,我们没有接着做。我觉得需要继续认真去做。我发现了一个很重要的思想史现象,在整个西方传统里头,一方面是基督教传统,基督教传统归根到底是恩典的传统。在恩典概念中,出发点在于信仰。你得相信。"相信"这个词的意思是说,我不了解你基督是谁,我不了解你作为神是什么东西;在这样的情况下我就相信。这样一个出发点怎么进入到西方思想史中是另外一回事。但是,我们看到的是,自从基督教进到了西方思想史以后,它就成了一个唯一的出发点。在中世纪时这种信任转化为对权威解释的信任。在这一出发点上,人不能依据自己作判断,而是要通过在神父面前忏悔,并作决定。和这个出发点相对应的是:从我个人出发进行判断。一切都从我自己出发,由我来做判断。如果你这件事没有通过我来做判断的话,我是不会认定你这件事是做对还是错的,或者是真的或者是假的。这个传统强调从个人出发,从我自己出发。这里的底气在哪里呢?我们在儒家思想的一个中心概念中找到了这一底气,即在"诚"中。也就是说,我们是在"诚"里头去判断善恶的。当一个人完全真实地面对自己的时候,人就在诚中,从而能够知道善恶并加以判断选择。在"诚"中也就是在出发点地位

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

上。这一点在我看来是属于儒家传统的精髓所在。所以儒家可以充满底气地谈论修身养气。儒家对这一底气的感受在17、18世纪也被近代的启蒙思想家感受到了。他们反对对权威的信任,认为必须回到自己的判断权上。而且,在当时的崇拜中国文明心态中,他们把他们从儒家那里得到的底气注入他们所发起的启蒙运动。依靠这一底气,近代启蒙运动形成了一种对当时占主导地位的权威解释进行解构的力量。这一点,在我们反思近代启蒙运动时,我觉得需要我们十分重视。

回顾我们五四运动以来所谓的启蒙运动。这场运动的起因是西方的船坚炮利,我们确确实实被打趴下了。因为被打趴下,我们就觉得我们老祖宗所提供的出发点不管用了,于是想到要寻找新的出发点,于是有了各种各样的救亡努力。对于出发点问题,我觉得我们现在好像还在追寻。我最近发表了一个没有成文的演讲,题目也很怪,叫"在解构里面进入客观性"。讲完了以后,就引起了一通围攻。我的基本想法是,我们中国文化目前在解构力量问题上没有底气。我们不知道如何解构自己的思想体系,也没有力量去解构主流思想体系。我要强调的是,解构不是一种理性的行为,不是用一种理论来批判另一种理论。解构就是杜先生所说的一种心态性的东西,一种情绪性的东西,是非常情感性的东西。只有在情感中,你才能谈论解构。那么这个解构的力量究竟在哪里?当然中国思想史上有解构的力量,像庄子和禅宗都提供了解构力量。但是,这个解构力量已经不足以抗拒目前,特别是近代以来的理想主义思潮。理想主义在中国目前依然是很流行的。理想主义,就是刚才杜先生所谈论的"理念"。启蒙不是一种理念性的东西。当我们指向某种理想的时候,这个理想就成了我们全部生活的出发点。它好像是未来的,好像没有实现;但是我们所有的行为都得以它为中心。这便是所谓的理想主义。但面对这个理想主义,如果没有一种力量去解构它,我们就谈不上启蒙。五四运动所倡导的启蒙运动,其实是把西方的某种思想体系引入中国,并用它来批判乃至代替现行的思想体系。这种做法,我认为,并不是真正的启蒙。

杜维明:我也做一点点回应吧。非常谢谢你!西方的启蒙运动,从伏尔泰、卢梭、莱布尼兹、狄德罗及其他百科全书派,有一个共识,就是儒家是最重要的参考思想,中国社会是最重要的参考社会,这是毫无疑问的,所以才有魁奈,就是重农学派的魁奈,把孔子像摆在他的书房里面。有伏尔泰,还有莱布尼兹,有的学者认为他的思想和《易经》有关系,反正有这么一套思想。对康德,以前秦家懿做过,我不知道她的材料是怎么找来的,但是有句话说,康德是从 Konigsberg(哥尼斯堡)来的伟大的中国人,用英文说是 A Great Chinese from Konigsberg,这句话大概是尼采讲的,但是为什么说,我没有好好地解读过,也许不是随便讲的。但是我想你提出了一个大问题,就是到底康德把定然律令,和灵魂不灭,和上帝存在,作为同等的基本的前提,所以他认为他的革命是一个"哥白尼式的革命"。他的思想,这个到底后面是什么东西。你现在提出来,假如说确实当时大的问题是从路德提出的信心得救而来,然后再来是充分个人自由,中间造成的张力。那至少意味着,康德的这种思想的出现,就是很实用,你的自由本身就是最基本的假设,从这个理性角度讲起

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

来。他对西方当时,不管是社会习俗,乃至重大的哲学思考上面来讲,他是一个异类。毫无疑问,现在康德哲学变成了一个重要的主流,在哲学方面,绕过康德几乎不可能。这个重要的转折点,有没有一些比较文化学上的理由,是什么灵感(inspiration)使他这样构思,这是进一步研究的大问题。

高全喜(中国社会科学院法学研究所):对启蒙的反思要有一个度

我认为关于启蒙的反思,要有一个立足点,就是到底为什么要谈这个问题,在中国当前的现实情况下我们谈这个问题究竟有什么意义。

首先,我觉得刚才李强教授谈得很有意思,确实这个启蒙,它从时间上来说在西方持续了一、二百年,从它的形态和渊源来说,我觉得大致有三个。一个是苏格兰启蒙思想,一个是法国启蒙思想,一个是德国启蒙思想,可以说17世纪、18世纪、19世纪的西方,基本上在思想观念乃至社会运动领域,表现出了一个关于启蒙的不同形态的多元模式,并且在它们之间呈现出各种维度下的一种张力性的关系。刚才李强说自由民主的思想理路是从启蒙过来的,社会主义的理路也同样是从启蒙过来的,甚至还有一些其他的思想路径,如当今的第三条道路、社群主义等,也都可以在启蒙思想那里找到它们的发源地。在西方,上述有关启蒙的不同渊源、形态,相互之间一直在打架,可以说,整个近现代西方思想史就是一个启蒙思想及其运动自己的各种不同价值、观念、主张相互之间争斗的角斗场。到底谁胜谁负呢?现在还很难说。二十世纪之后又有一种反思启蒙的或者解构启蒙的新的东西出来了。这种新的东西,可以从古典时代的思想中找到渊源,也可以从东方文化中找到某种共鸣。但是,现在我们要问的是,对启蒙的反思到底是要反思上述三个主要渊源中共同的东西呢,还是它们分别不同的东西呢?我觉得在这里应该有所警惕。比如说,新左派乃至社群主义等,它们重点质疑的是自由民主的现代化成果,认为这些是启蒙之病,但是问题在于,它们除了高调的批判之外,自己建构出什么东西了呢?实际上,对于启蒙的批判处于一种非常吊诡的处境,一方面他们认为后现代已经来临,但是,他们反思启蒙的一个前提却是基于自由主义或者说宪政民主的框架之上的,如果这个制度框架倒塌了的话,或者像他们所企图的被消除的话,我看他们的所谓后启蒙时代将不知伊于胡底。固然现代化带来了诸多的毛病,有些甚至是极其严峻的,但解决这些问题是否要彻底摈弃启蒙所构建的自由宪政民主制度,我的看法是否定的,对启蒙的反思要有一个度。要建设性的或继承性的反思,而不是要对启蒙这样一个新传统采取一味摈弃的态度,其实这是一个简单的常识,可不知怎么到了左派的思想家们手里就变得如此复杂高妙了。

前面我只是说了针对启蒙思想中的自由民主这一支,此外,对于相当多的国家,特别是后发国家来说,启蒙所导致的另外一支,即社会主义这一支,对于它的反思似乎更为必要。刚才李强教授谈得特别好,如果现在说是要反思或者批判启蒙,那么如何看待这样一支具有强大影响的,而且依然持续存在的社会主义思想意识形态以及制度结构呢?这显然比前面一个问题更为重要。说到这里,我就回到了第二个要谈的问题,就是中国立场或中国意识。我们说启蒙的反思,从大的理论上说,到底反思的是哪种启蒙?启蒙中哪些东

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

西值得反思？是基于后现代的立场反思整个启蒙之病？还是反思社会主义的启蒙或市民阶级的启蒙？此外，哪些东西还是要坚持的，甚至要继续发展的？在中国可以说从五四以来，甚至某种意义上说，从1840年以来，我们就开始接受西方文明的影响，产生了观念的、制度的、工具的等各个方面的碰撞和吸收，特别五四之后，这种启蒙的思潮一直到现在，源源不断。最近一些年，有一些呼声，说我们应该告别启蒙了，我们应该走过启蒙时代了。在中国立场、中国语境下，我觉得这个观点要从正反两方面看。我们现在的制度框架，大体上是顺着社会主义这条路子过来的，启蒙中所谓的自由宪政民主这条路子在中国并没有开花结果，时下文章中大量搞的是反思、批判和解构以西方的自由宪政民主为对象的这一套把戏，可这个批判的东西，在中国目前还没有真正建立起来，我们有什么资格调用所谓后现代的思想理论来反思我们从来没有的东西呢？如果要反思的话，我看主要是对于社会主义这一支的反思，但我不知道后现代的那些东西究竟能为我们反思这个启蒙形态提供多少有用的资源，相反，启蒙不同形态之间的张力关系，如自由宪政民主与社会主义相互之间的对立性关系，或许对我们思考中国今天的问题更有启发性和建设性意义。

我知道这又回到对于启蒙的理解，这个理解有三个层面，一个是心态方面的，一个是观念方面的，另外一个是制度方面的。启蒙的结果不单单是导致了人类的思想、生活和观念方面的变化，它同时还构建了一套现代民族国家的政治与法律制度，特别是自由宪政民主制度。这个制度是启蒙的一个非常坚硬的成果，它是政制意义上的，不是政策意义上的，这个东西在当前对我们国家有非常重大的意义。我们一方面要把启蒙继续深入地进行下去，真正实现它的制度上的成果，另一方面也要反思启蒙在西方社会近一二百年来，以及在中国近几十年或者一百年来，所导致的各种弊端。这是两个完全不同的目标，我觉得要把逻辑的线索和层次谈清楚，否则就容易导致思想混乱，特别是误导年轻人。在西方现代社会，启蒙的现代化结果在一些方面是值得反思的，我们不能把西方各种后现代的思想理论一棍子打死，那是它们的问题，人家社会形态走到了这一步。但是对中国来说，我们是不是也要鹦鹉学舌，后现代起来？我认为在现代中国最关键的问题不是批判启蒙，而是应该继续启蒙，当然对启蒙要有一个更深度的理解，即选择正确的启蒙之道。

在中国还有一个特殊的情况，就是中国的传统文化。这是我要说的第三个问题，即启蒙与传统的关系。西方的任何国家，比如说苏格兰，它们的启蒙运动是与当时英国的历史传统，诸如英国的普通法、议会制度和自由权利观念等，相结合的，法国也是，高卢的积极自由精神是法国文明的象征，至于德国就更不用说了，日尔曼精神是与它们的启蒙思想结合在一起的。我们中国，五四启蒙的反传统确实是需要检讨和反思的，这一点，杜维明先生的对话中谈的很多了，我是赞同的，特别是站在二十一世纪来看这个问题，问题就更明朗了，我们对传统应该有一个同情的理解。但是，这是否意味着对于启蒙要全盘否定呢？我不这样认为，我觉得我们的启蒙并没有完成，但新的或正确的启蒙与尊重传统、继承传统并不存在截然对立的关系，新启蒙诉求的是自由的社会政治制度和多元文化的并

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

存与沟通,所谓和而不同。而要真正做到和而不同,我认为恰恰是自由主义的制度才能提供出来的。蒋庆的政治儒学属于一种拟古不化的复古主义,康晓光对于自由民主的敌视更是属于个人的偏见,他们并不代表传统的真精神。我个人主张把自由主义的宪政民主制度,与中国古典的传统文化结合在一起,我最近主编的一个丛刊叫《大国》,它的主旨就是寻求自由主义和民族主义的结合,提倡的即是自由主义的制度框架,现代民族国家的建设以及传统文化的继承和新的塑造,而这些,显然都需要继续启蒙。

总之,我认为,对启蒙的反思不是基于西方后现代的状况来抛弃启蒙,而是寻求新的正确的启蒙之道,鉴于中国现代问题的复杂性,基于中国当前的立场或问题意识,如果过多地提倡对启蒙的反思,乃至批判,可能会带来一些负面作用。

秦晖(清华大学历史系):在继续启蒙中反思启蒙

一、启蒙的要义在于"群己权界"

刚才李强、杜维明和高全喜几位先生都提到对启蒙思想中几个重要概念的理解。杜先生提到启蒙,说启蒙弘扬的是个人主义,然后李强又说启蒙中还有集体主义这一支。其实我觉得,严格地说,启蒙提倡的既不是个人主义,也不是集体主义,而是个人和集体之间的一个分界。实际上,这一点中国人一开始接触启蒙的时候就已经理解得很透彻,就是严复讲的那个"群己权界"。而且这一点的确是启蒙运动孕育的两大主要思潮:自由主义和社会主义(指社会民主主义,不是斯大林主义)的共同点。因为从某些方面来说,社会主义者其实是非常个人主义的。几年前布伦德尔(John Blundell)和格斯卓克(Brian Gosschalk)就分析说,现在我们所讲的左派(他们称之为"社会主义者"),在伦理上恰恰是主张极端个人主义的,但在经济上则讲集体主义。他们在伦理上往往持极端的个人自由立场,从一般的婚姻自由发展到堕胎自由、同性恋权利、性解放等等,我们官方过去说这是"腐朽的资产阶级观念",是否腐朽我不好说,但这都是西方典型的左派口号,是右派强烈反对的啊。然而左派在经济上则反对自由放任,主张搞公共干预、福利国家。反过来,西方右边的一翼,有些人说是自由主义,有些人说是保守主义。不管怎么叫吧,他们的主张很清楚,那就是经济上要搞个人主义、自由竞争而反对国家干预,伦理上则相反,他们主张社会、国家要干预个人,要强调个人对家庭的责任,对宗教的责任,对国家的责任,不允许什么个性自由在伦理方面泛滥。比如同性恋、堕胎、性解放这些自由,都是他们深恶痛绝的。最近小布什对麻州承认同性婚姻的"婚姻平等法"就非常敌视,反应强烈。

所以我觉得,启蒙运动的这两支都各自在一个方面强调个人自由而在另一方面强调公共利益,并非一支只讲个人而另一支只讲集体。如果要在这方面谈启蒙,启蒙运动实际上就是突出了一个"群己权界"问题。而且这个问题,不仅在启蒙运动当时,直到现在西方也还在争论。但重要的是,它使人们在很大一部分的群域,和很大一部分的己域方面,已经形成了"重叠共识",也就是不分左右派的"共同底线"。比如说在西方国家,不管左派还是右派,都不可能反对言论自由,因为言论自由是个人权利,这里不能讲多数决定,任何统治者也都不能以所谓公意的名义剥夺我的这种自由。在伦理方面,如果说同性恋仍然

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

引起争议的话，那么至少异性恋自由是公认的，右派不会像高老太爷那样逼你“为家族的利益”而嫁娶，左派也不会像《激情燃烧的岁月》那样“为革命利益”搞“组织上包办婚姻”。就是在看上去似乎分歧最大的经济制度方面，虽然你可以说左派喜欢“公有制”而右派喜欢“私有制”，但他们实际上都尊重作为权利主体的个人自由选择，即所谓“处置公产需要公众同意，处置私产需要私人同意”。工党不会支持像强制拆迁这样的侵犯私产，保守党也不会赞成“掌勺者私占大饭锅”式的私有化。反过来说，不管左派还是右派也都不会否认国家的立法属于公共领域，公权力的授予和运作也是公共领域，不能个人或小集团“自由”决定。也就是：己域要自由，群域要民主，这也是没有问题的共识。凡是个人权利领域的事就应该有个人自由，而公共领域的事就要民主决定。不能颠倒过来，让个人把持群域，公权侵犯己域。

但是除了公认的群域和己域，以及群域要民主、己域要自由这些公认的规则外，人的行为中的确还有很多模糊领域很难绝对说是群域还是己域，应该公共民主决定还是个人自由选择，于是就有了左右的争论。而且争论了两百几十年以后，还是分歧依然。但是群己权界又不能不划清楚，否则群己不分就会出乱子。于是便有这么个制度安排：对这部分模糊的领域，每隔几年让公众有机会重新选择。比如说所谓的两党制，最典型的就是社会党和保守党了，让国民对这两党隔几年重新选择一次，其实质无非就是每隔几年重新划一次群己权界。如果这几年经济上己域过大而伦理上群域太广，咱们就把社会党选上去，让它把经济公益、社会民主扩张一点，把伦理上的个性解放、个人自由推进一点。过几年咱们又觉得经济上群域过分，伦理上自由太多，那就再调整一下，把保守党选上来，让它在经济上扩张自由而伦理上强化责任。这些规则成为大家的共识。

今天在发达国家，左右派对群己权界怎么划仍然各执己见，但是他们都接受这些规则：“权界要划清，不能群己不分；己域要自由，不能让所谓公共权力乱干涉，群域要民主，不能任个人或未经公众委托的少数人专断；基本的群域与己域有共识；而达不成共识的模糊区则定期让公众重新划定”。上次在武夷山，王绍光说西方其实不像我们所说的那样保护私产，例如高税收高福利制度，如果税率高到 80%，那不也跟共产差不多？他的意思是我们也不必那么强调保护私产。我说你这话也不是没有道理，问题在于这种选择在他们那里决不是一元的和一次性的。首先高税率作为公共事务不能由个人和小集团说了算，而必须经由民主程序进行公共选择。其次如果公众选择了高税率，主张低税率的人仍有宣传的自由，下一回也许公众又选择零税率，那群己权界不就又移回来了吗？所以，哪怕你是个主张税率 100%的极端集体主义者，只要你这主张是供大家选择而非强迫大家，只要你承认别人可以宣传别的主张，只要你同意大家的选择并非仅此一次，那么你仍然是启蒙精神的代表。但他说那不行，选来选去的还有没有个准了？我说那就完了，你在反启蒙了。如果这样，不管你主张 100%税率还是零税率，乃至中庸之道的 50%税率，公众都没有好果子吃。

所以很难说，到底启蒙运动的主流是个人主义还是集体主义。但是的确，作为启蒙运

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

动的结果在制度安排上建立起来的这种所谓‘群域要民主,己域要自由,模糊区让大家定期重划’的办法,我认为到现在为止没人能超得过。现在有人把儒家描绘成在自由主义与社会主义之间搞中庸之道的人,似乎自由主义者过分强调个人,而社会主义者又过分强调集体,儒家就不偏不倚两头兼顾。我说这样的区别并不存在。西方并不缺少中左、中右乃至中中派,而儒家本身就是多元的,既有主张自由放任的(例如司马光),也有主张国家统制的(例如王安石),所以问题还是在于这群己权界怎么划,谁来划,能否一次划死。儒家在这方面有什么高见吗?

当然没有也不要紧,西方也不是从来就有的。过去儒家没有,今天的‘新儒家’发明了也不错。我们当然可以做新的制度设计,但这个制度设计恐怕也离不开上面说的那个启蒙底线吧。如果我们真正要反思启蒙,那你就要提出有没有比这更好的做法。也就是说,是不是群己权界可以一锅粥地不加划分,是不是己域可以不要自由,群域可以不要民主,或者说是不是群己之间的这个模糊领域可以采取另外一种处置方法, 比如说立一个圣人,一劳永逸地就划出了一条线,以后绝对不能更改。或者说,既然这条线模糊过,我们也就不划了,就在群己不分的状态下过日子。如果这样,好像我们都很难讲什么反思启蒙。

但是的确启蒙运动没有彻底解决这问题,我们还是在‘试错’,而且我想也许人类永远不可能彻底解决这问题。所以这个启蒙过程,我想是永远处在一种自我反思之中的。其实启蒙本身就是反思,先反思中世纪,再反思以后,这个过程大概永远也不会结束。所以启蒙的过程与反思启蒙的过程可能是一而二、二而一的,而且都没有终点。

二、要反思的是中国的启蒙

话说回来,现在我们所谓的反思启蒙,与其说是反思一般意义上的启蒙,不如说实际上有个很具体的内容,就是反思近代史上发生在中国的启蒙运动,清末以来的启蒙运动。因为的确这个启蒙,五四以来的启蒙,不管是‘救亡压倒启蒙’还是‘启蒙压倒救亡’,总之是从启蒙中最激进的一支后来发展出共产党,接着陆续发生了后来我们看到的一连串事情。的确,当年最早的共产党人如‘南陈北李’都是最主张西化的,而且严格地讲,也是最早提倡个性解放,推崇个人权利的,在这一点上他们也最激进。所以要说中国的共产主义就是集体主义也很难说,因为当时恰恰是在个性解放方面最激进的这些人引进了这个主义。

其实以前有人也提出过这个问题:为什么在清末人们觉得中国文化不行了? 如果仅仅说是被西方的船坚炮利打蒙了,这不足以解释。因为你看明末整个大明帝国都彻底败亡了,汉族知识分子也痛苦地为此反思,但这种反思只是反省明朝的统治为什么不行,从来没有怀疑孔孟之道,怀疑儒家文明有什么不行,更没有向满族人学习。他们对自己文明的自信还是非常强,而且这反思就是要强调回归真道统。包括黄宗羲他们那些人,都要求回归古儒,甚至科举时代都不行,要回到察举时代。就是说当时的反思具有一种‘复古’的形式。

可以说,明清之际与清末民初人们对‘被打败’的反应截然相反:南明覆灭后汉族士

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

大夫在军事上对满族几乎完全服气了，即便像黄宗羲、顾炎武一类保持气节不愿与满清合作的人也仅限于当隐士，对于起兵反满已完全绝望。但他们在“文化”上对满族的优越感几乎完好无损，根本谈不上服气。而清末虽然屡败于列强，国人在军事上却并未服气，仍然持续追求振武强兵抗敌雪耻，但“文化”上的优越感则前所未有地低落，“国学”迅速趋于边缘化，无论自由主义者还是社会主义者都一心学习外国，而像辜鸿铭这样宣传中华优越的“顽固派”，也是以外国出身英文比中文好为资本才能立足。为什么？

现在说清被打败了，但它那个被打败哪能跟明朝被打败相比啊？也就丢了一些藩国、一些边地嘛，中国主体部分还在清朝主权之下，与明朝的彻底灭亡差远了。但就是在周边吃了那么几个败仗，就至于人们对两千年的道统都产生了破灭，转而向西方寻求真理？明朝彻底亡掉了，也没有让人失去对道统的信心，更没人转向满族、向萨满教寻求真理嘛。

所以说清末的西化潮只是因为西方打败了我们，那是说不过去的。其实当中国的那些儒者开眼去看西方的时候，最令他们震撼的并不是什么船坚炮利。最令他们震撼的，如果用传统语言来说，就是他们西方比“我大清”更仁义！当然这“仁义”不包括国际关系，那是强权政治，不用说是国人必须反抗的。但是他们国家对自己的人民，就比大清仁慈，他们的社会关系，就比大清道德。这是很多带着儒家思想的人去观察西方的时候都有的感慨。比较之下他们猛然发现，我们这个国家已经“礼崩乐坏”了两千年。戊戌时代的儒者感到的礼崩乐坏并不是西学带来的礼崩乐坏，而勿宁说是“三代”之后、“暴秦”以来的礼崩乐坏。用谭嗣同的话说：“两千年来之政，秦政也，皆大盗也。二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。”中国已经被“大盗”和“乡愿”统治了两千年。

这痛感倒也不是晚清才有，明亡后黄宗羲那一代大儒也曾有类似痛感。其实真正的儒者（而不是拿儒术做敲门砖的官僚）历来是不满现实的，孔子说：“道不行，乘槎浮于海”。朱熹说：“尧舜之道未尝一日得行于天地之间”。不同的是，晚清的儒者找到了一个“仁义”的来源，那就是西方。用徐继畬的话说：“推举之法，几于天下为公，骎骎乎得三代之遗意焉。”他们并不真正明白西方的自由民主是什么东西，但凭直感，从儒家的观点，就感到那是个比“我大清”更讲道理的礼仪之邦。像首任驻外公使郭嵩焘，与曾国藩等人一样是个翰林出身的理学名儒，出国时已58岁，价值观已经定型，实际上他也看不了外国学术书，自由主义也好，社会主义也好，他一概不看，但是他在那边待了几年，对西方社会发了很多观感与议论，看到那个法治社会“公理日伸”，基督教“劝人之善”，“乡绅”（即议员）公议政事，国王尊以崇礼，于是大加赞赏，以为我们应当学习。但是郭嵩焘虽对英国印象很好，却并未批评儒家，他正是把英国看成儒者向往的“礼仪之邦”的。

去年我在哈佛期间还看到一份清末驻奥公使杨晟写往国内的一封信，那封信很有趣。他当时遇到奥地利发生工潮，维也纳20多万工人示威游行“以争准举工党为议绅”，就是要推举他们的议员，要争取工人的选举与被选举权。当时杨晟与徐继畬、郭嵩焘这些大儒一样把议员称为“乡绅”，因为按儒家思想，乡绅就是“从道不从君”的士大夫，是代表“公论”而独立于君主的。当然在中国只是理论（而且是古儒的理论，董仲舒以后这种理论

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

也不大讲了)上如此,并没有制度安排来保证我们的乡绅会代表"公论",倒是在西欧,我们的儒家看到了真正的"乡绅"。按这位公使大人的说法,奥国官方对这些工人"议绅"礼贤下士,"首相及两院首领善言安慰",而工人更是"知礼好义","聚众至二十余万人之多,而始终无喧搅市廛之举"。"沿途工人礼貌整肃,一如平日"。公使大为感叹:"彼为下流社会,尚且如此,足证奥人风纪之纯美也。"如此上下沟通"风纪纯美"之景与国内官贪民刁、官酷民暴、官逼民反、世风日下之景相比,怎不让这些儒者萌生改革之心?

显然清末的这些士大夫,他们看到西方的感想跟明末士大夫看到满族人的感想完全是两回事。满族人尽管武力强大,类似"船坚炮利"吧,但是他们在满族那里看不到"仁义道德",而在西方看到了,并且很自然地产生向往(这并不妨碍他们爱国,并在国家利益方面抵抗西方侵略)。他们当时想的不是什么西儒对立、西儒冲突,更不是什么西学导致礼崩乐坏,相反他们认为西人之所以富强是有道德根基的,并因而主张引进西学来排拒"大盗"与"乡愿",消除礼崩乐坏以解救儒家。这是当时一种很强的思潮,我称之为"引西救儒",就是说西学可以把儒家从法家的压迫下解救出来。

这种想法其实也非常合乎逻辑。本来在中国的"传统"中,古儒当初本以西周社会作为它的理想。而西周社会本来就是以小共同体本位为特征的族群"封建"(不是我们后来意识形态宣传的那种"地主佃农"构成的"封建主义")体制,它那种"孝高于忠"的观念,"家高于国"的观念,"父重于君"的观念都很突出。包括它所谓的"性善论"。其实这个所谓的"性善论"从常识层面来讲就是血缘共同体中的一种"亲情",人与人之间是不是与人为善、心存利他的呢?这很难说,但是父子之间,母子之间,一个家内应该是这样的。这样就相应地形成一种权责对应的观念。就是刚才杜先生也提到的:在熟人共同体中权力与责任是对应的,上下的义务是双向的。君君臣臣,父父子子;君不君则臣不臣,父不父则子不子。

这里的一个问题是,权责对应不能只有这样一种观念,必须有一种制度安排能够保证这个对应。但是当时儒家不讨论这个问题,道理很简单:因为儒家取向于小共同体本位,它本身就不赞成"个人主义"或"君国主义"。而只要共同体足够的小,比方说在亲近的熟人圈里,乃至在一个家庭里,一般来讲仅仅亲情就可以解决这个问题。在家内不需要选举父亲,也无需搞什么三权分立。一般来说,父权和父责是天然统一的,子女当然要尊重父亲,但是父亲一般都会护着子女,会尽养育之责,而很少把子女当牛马当奴隶来虐待的。因为"虎毒不食子"嘛,天然的亲情在这里就起到了制约作用,使权责达到对应。

但是问题就在于,如果这个共同体的范围扩大,如果人与人交往的半径进入到陌生人社会,那么这个权责对应,也就是说权力与责任的双向性,恐怕就不能只靠亲情来维系了。"父父子子"好说,君君臣臣,谁来保证?儒家经常说君和父可以类比,臣和子可以类比。但是老实说,在先秦时代很多人就怀疑这一点,而且儒家自己也讲过君不能等同于父。最近郭店出土的楚简儒书中就明确讲了,"君所以异于父者",就是"朋友其择"嘛。父亲对我尽责,我有切身体会,但天高皇帝远,皇上对我尽了什么责任?既然这个共同体放

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

大以后，这个权责对应的维系就不能只靠亲情了，那么，怎么样才能够做到权责对应呢，怎么样才能做到统治者的权力要对被统治者负责呢？这个问题我认为在近代启蒙过程中西方解决了，那就是用宪政的办法来解决这个问题，所谓宪政，就是治者与被治者之间的一种契约安排：你的权力是我授予你的，授予你的唯一目的就是让你为我提供公共服务，承担"公仆"责任。你若不负责任，服务提供的不好，我就收回对你的授权。就用这个办法来解决了权责对应的问题。

但是当时的儒家，说句调侃的话，当时的儒学设想的就是"家内靠亲情，国内靠革命"。就是在家内我们靠亲情（伦理、性善论）来维系"父父子子"的权责对应，在家以外呢，我们就设想"君君臣臣"，号召君臣向父子学习，君要爱护臣，臣要尊敬君。但是，如果君不君的话怎么办呢？儒家说君臣"应当"如父子，但他们心知事实未必如此。于是只能说：如果君不君，那就搞革命。那就是所谓的"汤武革命，顺天应人"，那就是"抚我则后，虐我则仇"，"闻诛一夫纣矣，未闻弑其君"，"君视臣如草芥，臣视君如寇仇"，直到后来的"伐无道，诛暴秦"，乃至辕固生对汉景帝讲的那番"受命放杀"理论，等等那套东西，都是在用"革命"来吓唬君主。我们先不说后来的"法家化之儒"不再敢这样讲了，就是他们仍然坚持，这种通过"革命"来推翻暴君（但无法保证"革命"后上台的就是贤君）的办法也未必比借助宪政的制度安排来维持权责对应的社会成本更低吧。

三、启蒙与反儒

当然"家内靠亲情，国内靠革命"毕竟还是反对绝对君权的，因此我同意古儒中的确有反专制的思想资源，五四时代把专制与儒家划等号的确不妥。但是"亲情加革命"这套东西乃至整个儒家的小共同体本位的构制，对于法家的官僚制帝国来说都是不可接受的。专制皇帝既不容你"亲亲爱私"而"为父绝君"，更不容你对他"革命"。因此从战国到秦汉，就不断地搞"思想改造"。首先是法家发明"三纲"，明确否定权责对应，强调绝对君权。接着道家（黄老）出面否定"革命"之说，最典型的就是黄生对辕固生的那番反驳，而且由景帝给"辕黄之争"定调，不许再讲"革命"道理了。再后来董仲舒接受"三纲"而放弃"革命"，开始了"儒表法里"。但董又搬出"天人感应"，还想以那套装神弄鬼的谶纬保留一点吓唬皇上的手段，尽管那装神弄鬼本是道家阴阳家的东西，而且素为古儒不屑。但我看董子也是不得已啊，后人说他搞这一套是想帮皇上吓唬老百姓，良心大大的坏了。我想不能说没有这个成份，但董老先生主要还是想以此吓唬皇上、多少保留一点古儒限君之遗意。不料后来的皇上主要从法家道家那里学来"唯物主义"，不吃你这一套，干脆就把谶纬给禁了，而且禁得似乎比"暴秦"焚书还彻底，如今我们已经根本无缘见识那些图谶纬书。同时东汉又发展了"尊周不尊孔（实际是尊官不尊士），传经不传道（实际是从君不从道）"的古文经学，对董子用心良苦的"微言大义"嗤之以鼻。还把一部来历不明、没有什么伦理味儿的官僚制帝国中央集权法《周官》冒称"周礼"并当作"三礼"之首置于宗法伦理之前。到了这一步，儒者也就徒唤奈何了。

后来所谓的儒，也是很大程度上被法家化了的儒。当然实际上，儒家对这种被法家化

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的状态也一直不甘心,也一直有一种礼崩乐坏人心不古的感觉。到了清末,他们终于觉得找到了解决礼崩乐坏的办法,这个办法其实说得简单些,就是引进西方的制度安排来根治这个官僚制帝国的法家化(或法道互补)弊病,包括儒家本身的法家化危机。

实际上整个维新变法运动都是按照这个模式搞起来的。

问题是维新运动失败以后,维新派中的一些人不愿意承认自己在政治策略等方面的拙劣,为了给自己的失误作粉饰,也为了维新派寄望于光绪而不愿在指责王朝专制制度方面走得太远,于是就把失败说成是因为中国人素质太差。这样就产生所谓的"新民说",产生对国民性的质疑。对国民性的质疑势必要进入到教化层面,于是就说这几千年的教化有问题。而教化用的是儒家,于是西化必排儒,排法反而成为次要,甚至不要。

更重要的是,中国的启蒙是在一个救亡的背景下进行的,我同意刚才杜先生所讲的,这不是救亡压倒启蒙,而是启蒙和救亡相互结合在一起。就是为了救亡,才要启蒙,而且救亡最积极的人也都是启蒙最积极的人。应该强调,我这里所谓的"最积极"还是特指在追求个性自由方面最积极。因为所谓的"救亡压倒启蒙"这个概念,其实是特指的压倒自由主义的启蒙,因为救亡肯定没有压倒马列主义的启蒙嘛。我们通常所讲的"救亡压倒启蒙"是讲的救亡压倒了自由主义的启蒙。但是实际上,你看一看五四前后的历史就会知道,要讲个人主义,要讲个性的张扬,其实都和救亡扣得很紧。而且很多人都在这两者中走得很极端,包括五四中最激进的那批文化人,其中有相当一批成为了马列主义者,成为共产党员,他们最初都是从要求个性自由、摆脱包办婚姻、脱离传统家庭、家族与家长的桎梏,都是从这个层面表现出叛逆的。

但是这种"个性自由"却有一个国家主义的背景,我想后来的启蒙,包括对自由、对个性的启蒙后来都走向了一个渠道, 就是这种启蒙很大程度上是把个人从自己身边熟人(家庭、家族)的束缚中解放出来,然后把他交给一个无所不能的国家,启蒙运动对个人主义的弘扬,变成了"以国家主义来反对宗族主义","以大共同体本位反对小共同体本位",结果把个人从宗族中"解放"出来却落到了不受制约的国家权力的一元化控制之下。应该说这不是民族意义上的国家,而是"totalitarianism",直译就是"整体主义",中国最常用的翻译是"极权主义",实际上两者是一回事。就是认为有一个至高无上的整体利益和代表这个利益的、不容置疑的"整体"权力。这个权力高于一切,压倒一切。那么这个权力在中国就不仅否定了个人权利的存在,也否定了小团体利益、小共同体权利的存在。

现在我觉得,如果真正要反思中国的启蒙,恐怕很难说这个启蒙是太保守还是太激进。启蒙的价值并没有错,但最大的问题是,由于有救亡的背景,它的针对性的确有严重偏差。从戊戌失败以后一直到五四的这个期间,启蒙出现了一个问题,就是它对个性的张扬主要是冲着小共同体来的,具体地说,主要是冲着家族、宗族来的。那么在反对宗族主义的背景下,就给极权主义和伪个人主义的结合提供了一种空间,以至于导致了以追求个性解放始,到极端地压抑个性终这样的一种"启蒙的悲剧"。

在今天,我觉得如果真要反思,那么就有两个问题:第一是在现代化过程中,儒学能

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

够扮演什么角色？戊戌以后“反儒不反法”的启蒙方式总体上是有利于还是有害于中国的现代化？第二，那就是对现代化本身进行反思，儒学是不是能够扮演一种后现代文明的角色？显然杜先生关心的是后一个问题，西方人对于儒学的关心也主要是基于后一问题。对此我们是完全理解的。并且我以为，用中国尚未现代化、所以还没有资格反思现代化的理由来回避这一问题，也不是可取的态度。但是我的确认为，这个问题能否谈出点新意，取决于不管是新儒家，还是对儒学资源有兴趣的人，是不是真的能够设计出一套比西方现有的制度安排更可行，也更合乎理想（即更可欲）的这样一种制度。在这方面，我觉得“袖手谈心性”是不解决任何问题的。新儒家一个很大的局限性就是现在基本上是在形而上层面谈论问题，在形而上层面谈问题如果不落实到制度层面的话，就很难有实际意义。

但是如果在制度层面去谈论儒学的资源对于当代中国现实的问题，有没有可以借鉴或者可以用的地方呢，我觉得还是有的。这首先不是说这种成分比现代文明要高明多少，而是说这种成分对于中国摆脱现在的这种状态，就是刚才高全喜先生所讲的，中国人现实感到的那种压迫，会起什么作用。也不仅是“现在的”，因为这种状态实际上在中国秦以后两千年来基本没有中断过。在这一点上，我觉得毛泽东倒是看得很准，就是他讲的所谓儒法斗争的问题。很多先生包括刚才杜先生也提到，儒家有一种从个人出发的、个人主义的根基，我觉得儒家如果说有“个人主义”的话，主要也是讲个人责任和个人义务这种意义上的个人主义，而就个人权利而言，儒家的确可以说是不考虑的。儒家谈到的个人主要是讲个人应该怎么反省自己，应该怎么强化自己的道德修养等等，主要是在这个意义上谈个人。但是个人应该拥有什么样的权利，这点儒家是没有谈的。

但是儒家谈到小共同体权利，谈到小共同体的自治权，尤其是谈到小共同体应该有独立于所谓君国的这种自治权。尤其是古儒，它是一直有这种取向的。例如我最近曾提到的所谓“杨近墨远”：尽管孟子对杨朱的个人主义和墨子的整体主义都很不赞成，但是他又认为相对而言，杨朱的说法较之墨翟之说离儒更近，也就是说，小共同体本位和个人主义很接近，而与整体主义，或者说极权主义有一种对峙。虽然这种对峙在近代以前没有什么力量，在近代以前，儒家实际上是没有办法解决礼崩乐坏的，而且已经屈从了“大盗”和“乡愿”，至少在很大程度上是这样。但是现代，在通过启蒙引入新的制度因素后，似乎就有了一种可以摆脱“两千年秦政与荀学”之压抑的可能，这种压抑是对个人主义（己域自由）的压抑，也是对集体主义（群域民主）的压抑，而过去它实际上也是对小共同体本位、即对儒家所憧憬的那种东西的压抑，在这种情况下，我觉得就有了一种可能，即通过“西儒会融”来使中国走向一个更好（如果不比西方更好，至少也比“秦政”更好，如果达不到“后现代”，至少比“秦政”更接近“三代之遗意”）的状态。

也就是说，就“中国的启蒙”而言，应该反思的不是它“过分现代化”，也不是它“过于激进或过于保守”，而是它的“反儒不反法”，甚至“以法反儒”，从而反掉了“儒表”却强化了“法里”，或者说是从“儒表法里”变成“马表法里”——就是老人家讲的“马克思加秦始皇”，实际上是斯大林加秦始皇。我的反思结果，就是“西儒会融，解构法道互补”。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

四、什么是“文化”,如何去“保守”

最后,我要讲一下我们最近反思“文化”,讲“文化多元”的一个逻辑前提。我觉得现在谈文化,不管怎么定义,基本上都是把它当作一种价值偏好来谈的。就是中国人喜欢什么,西方人喜欢什么。从最形而下的方面来说,中国人喜欢吃中餐,西方人喜欢吃西餐,这是所谓饮食文化的不同,到最形而上的,像中国人喜欢综合思维,西方人喜欢分析性的思维。但是不管怎么样,这里讲的都是一种价值偏好,价值偏好本身有一个边界,就是你既然谈的是“价值偏好”的区别,理所当然就有一个前提,即假设这些人是有同等的价值判断或者价值选择权的,从而我们就必须区分两个问题:“选择什么”是文化问题,“能否选择”恐怕就不是什么文化问题了。

在文化识别上,比如有人说,中国文化是重视道德的,西方文化则是重视功利。那么我说这个判断就要看你怎么做了。假设两个民族都搞那种自由民主选举,那么如果有一个民族选举出来一个雷锋式的善人,另外一个民族如果选出一个比尔·盖茨式的能人,那你可以判断这两个民族价值偏好的确不同。(有人插话:比尔·盖茨就是个雷锋。)也可以这么说,他是个慈善家,我知道。我这里只是做一个假设。假如说在自由程度同样,选择可能性也是同样的情况下,一个民族挑选出道德很高尚,但是未见得很有能耐的人,另外一个民族挑出一个非常有能耐,但是道德上可能有瑕疵的人,那么你就可以说的确这两个民族是有文化的区别,他们的价值偏好是有不同的。

但是如果没有一个可供比较的平台,也就是说,一边是用选举的办法产生的一个能人,另外一边那个“善人”却是自封的,和大家的偏好并没有什么关系,并不是因为大家有这个偏好,他才上了台,那么你就不能说这两者之间有什么文化的差异。因为造成两边不同的,并不是两边的人们作出了不同选择,而只是一边可以选择另一边不能选择。我这里只是讲概念逻辑,并不预作价值判断。你也可以为另外一边辩护,说这种不准选择的状态是很好的。那你尽可以说这种“规定”好,这种“制度”好,但不能说这种“文化”好。因为在上面所说的情况下你根本连两边是否会有不同的选择、不同的价值偏好亦即不同的“文化”都无从判断,又何谈比较其优劣呢?

这个问题在五四的时代其实就出现过,因为当时宣传启蒙的那些人,比如说陈独秀,他们都主张解放个性,主张尊重个人权利个人自由。当时比较保守的一派就骂他们,说他们毁灭中国文化,说他们攻击礼教,就是要“讨父仇孝”,说他们在鼓吹“万恶孝为首,百善淫为先”。当时陈独秀有一个回答很精彩,他说我们其实是赞成孝道的,我完全赞成子女孝敬父母、媳妇孝敬公婆。我们唯一反对的就是那种不合理的父权,就是父亲公爹以“孝”的理由来剥夺子女选择的自由,搞那种“父要子死,子不得不死”的父权。我觉得这就把理挑明了:你得区分两种情况:假定在“中国文化”里,中国人从骨子里来说就是孝敬父母的,那么你为什么非得要在一种“父要子死,子不得不死”的威胁下才能行孝呢?没有这种父权,对孝道有什么影响呢?那么反过来说,假如说有这种父权,中国人才能行孝,没有这种父权中国人就不孝了的话,那就很难说中国人真的是崇孝,他只有在“父要子死,子不

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

得不死”的威胁下才行孝，如果没有这种威胁他就忤逆胡为。那么你能说他是真孝子吗？能说这种“文化”真是崇孝的吗？而如果所谓“孝文化”根本没有存在过，又何谈“毁灭”了它呢？

所以我觉得，我们如果要谈中国文化，那就是谈中国人的价值偏好，谈中国人“选择什么”的问题。但不管这种偏好、这种选择是好是坏，首先在价值选择上，就先有一个能否选择的问题，或者至少是否有更多选择自由的问题，然后才能进入到选择什么的话题上。所以我有一个非常极端（但自认为在逻辑上绝对自洽）的表述：现在世界上有两个“文化差异”最大的民族——这个差异是在实证意义上能够证明的，而不是姑妄言之。那么是哪两个呢？是“西方”和中国吗，是西方和穆斯林吗，乃至美国和俄罗斯吗，都不是！这不是说说而已，不是哪个伟大人物说的，而是真正从实证的角度证明，表现出价值偏好相差最大的两个民族，我觉得就是美国和瑞典！

大家会问：什么？这世界上那么多关于“文化冲突”、“文明冲突”的说法，从来没听说与美国和瑞典有什么关系，你怎么说他们“文化差异”最大？

为什么这样说呢，因为这两个民族是在基本上类似的选择可能的情况下，就是他们都是有自由民主制度的，都是通过每个人的价值偏好来产生一个公共选择的，那么选择出来的结果是，瑞典人选出来“从摇篮到坟墓”都委托给国家负责的这么一套安排，而美国人选出来一个基本上是自由放任的制度，福利国家不是没有，但是很少（比我们当然多多了，但在发达国家中可以说是最少）。而这种选择真正是体现了这两个民族公众的价值偏好的差异（不仅仅是某两个人的差异）。这种差异难道不是最大？你能举出更大的吗？

你会说：过去俄国的那种安排不也是和美国相差很大吗？的确是这样。但问题在于：俄国的那种安排是俄国人民（而不仅是几个俄国人）选择的吗？能体现他们的价值偏好或“文化”吗？当他们有了选择的机会，那种安排不就被放弃了吗？即便这种安排很好，与“文化”又有什么关系？或者至少可以说：俄国人民选择或不选择那种安排的能力，与美国、瑞典人民选择各自安排的能力相差太悬殊。因此那种差别在很大程度上，恐怕就不是“选择什么”的问题了，而是“能否选择”的问题了。在“选择什么”的问题上，也许每一种“文化”都有它的合理性，甚至每个个人的选择（如果不损及他人权利）也许也都有合理性。但是在“能否选择”这个问题上，恐怕还是有所谓的进步与落后的区别的。所以，现在真正的问题不是“儒家文明”和“基督教文明”，或者说“中国文明”和“西方文明”此优彼劣，还是彼优此劣的问题，而是无论儒家或者中国文明，还是无论西方或者基督教文明，恐怕他们都讨论一个最重要的问题，不管左派还是右派也都在寻求答案。这就是：每一个人的自由和一切人的自由如何能够更好地结合起来。用自由主义的中国式表述就是寻求更合适的“群己权界”，而用马克思的话，就是如何使“每一个人的自由是实现一切人的自由的条件”。

杜维明：我就一句话，狄百瑞（Theodore de Bary）还有好几位，我们已经做了一个关于儒家与人权的问题。现在基本上已经接受，就是说从儒家的道德理念发展人权，与个人主

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

义的自由主义大异其趣。诺斯的高足科恩(Joshua Cohen),他评论我的文章的时候提出了这样一个观点,在儒家传统里面,可以从领导者的责任引发出一种相对成熟的人权观念。举个简单的常识例子,越有权,越有钱,越有影响力,越能掌握资源的人应该对多数人的福祉做出贡献,所以父亲,他的权利越大,他的责任越大。小集体的领导,中集体的领导,大集体的领导,其中地位高的人,都应该有责任。从这个方面发展出一套要求领导者对人的基本权利,生存的权利、发言权等这一套权利的认可,可以发展出一套领导者的责任中发展出的人权理念,现在不仅是自由主义的学者,包括诺斯的学生,也在重新考虑这个问题。哈贝马斯从他的那个沟通理性里发展出一个,就是怎么样把权力和责任联系起来。这本身的论断大家都觉得不错,权力大家都认为就应该有责任,越有权力,越有影响力的人就应该越有责任。

还有一个观念,这个在制度建构的过程中很复杂,但是理念很清楚,就是公和私的关系,从儒家来讲,这是常识性的,我不叫它辩证关系,我叫它对话关系,对话关系怎么发展呢,就是异者永远不要把它消解了。辩证关系的话,是通过综合,通过正和反,之间还有张力,最终把张力消解了。儒家伦理以为,我是私,家庭是公;家庭是私,族群是公;族群是私,乡里是公;乡里是私,社会是公;社会是私,国家是公;国家是私,人类社群是公;人类社群是私,生命共同体是公,包括动物、植物;生命共同体是私,宇宙万物是公,从这样一种观念推出来。两个课题解释,一个是根源性的问题,一个是共同性的问题。没有根源性,就是说我不落实在我的身体,不落实在我的个人,不落实在我的家人,便是无根的,无根的普世化会把个人变成原子,把所有四周的枷锁都打垮了,结果你变成了最大的集体,这是很危险的发展。但是根源性和共同性会使得我们在一个抽象的普世主义和封闭的特殊主义之间寻找一个对话的空间。这中间制度怎样建构,这是大问题。儒家面临了一大挑战,像狄百瑞曾讲过,《大学》中讲"修身、齐家、治国、平天下",从家到国,社会呢?像葛兆光他们都做了很多工作,中国从家到国之间的这个社会有非常非常复杂的关系,这个整个社会的空间全部填满了,填得丰富多样,比如说通过社学,通过乡约,通过商会、行会,通过各种宗教的组织,甚至习俗、礼俗,总之各种方式,使得中国的社会空间也就是家国之间充满了各色各样的社会活动。中世纪西方的都市发展,从一个城到另外一个城之间都是危险地带。举例而言,中国在南宋,你从一个地方到另外一个地方旅行,每行走一天半日的时段就会有庙,有歇脚居住的地方。所以朱熹可以从福建到湖南论学,又从湖南跑到江西辩论,也到浙江一带弘法。那个时代,你想才十三、十四世纪,已经有一个复杂的社会联网了。这是我补充的。

赵汀阳(中国社会科学院哲学所):人民的理解才重要

现在讨论国学和儒家往往在西方的观念框架里进行,好像学术的标签也太多了,从西方学术套用来的大量标签,贴了那么多标签,好像也没有取得什么进展。这不仅仅是在说儒家研究,其他的研究同样都是标签太多,脱离实际,和真实的生活和当下问题基本没有关系,现代新儒家尤其如此。这样的学术更像是学术界自己的学术经济学,不是为了表

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

达真实问题，而是为了编造一个学术传统和学派，以便获得学术位置，这样的学术对某些学者有用，可是对更多的人又有什么意义呢？人们需要的是与真实生活和当下问题有关的国学。

至于启蒙问题，长期以来已经谈了很多很多，请允许我说点稍稍不礼貌的话，我觉得很少真正表达出中国百年来真实的社会变迁，表达的都是非常狭小的知识分子或者学界里的幻想。说来说去，无非是知道了同事们关于启蒙的各自的幻想，说得不好听呢，几十个知识分子关于启蒙的定义什么的，这些基本没有意义；说得好听呢，最多算是学界内部的一个“想法史”，与真实的社会史、文化史和政治史好像没有什么关系。学者们的那些想法有没有意义，关键要看那些想法是否影响了社会变迁，如果没有什么影响，就与真正发生的启蒙没有关系。好像许多人不太同意李泽厚关于启蒙的分析，“启蒙与救亡”这个模式未必是准确的模式，但它是一个接触到真实社会变迁的分析模式。简单地说，许多学术问题的真实对象是社会问题，而不是学者的想法，比如启蒙问题，它是个导致了社会变迁的社会运动，所以领袖和群众对启蒙的理解才是更重要的问题，无论理解得多么走样，但事实上人们已经按照那些“错误的理解”把事情做了，社会因此变化了，这才是事实和问题。至于学者的那些或许更准确的对西方观念的翻版理解并没有什么用。所以我觉得关于启蒙的反思大多数都没有真正表达中国这一百年间不管叫启蒙还是叫西化过程中真实发生的事情和问题。一种学术要研究的是什么，这一点必须清楚，否则会搞错，假如有人提出了关于“仁”的一个更好的理解，那么这是个纯粹学术问题，这要听学界的；可是像启蒙对中国的影响这样的社会运动，显然不是在讨论启蒙的正确定义，而是要发现它作为中国在西方影响下的一个社会运动所导致的社会变化，在这里，教授们的定义是不重要的，人民的理解才重要。

西方进到中国来的启蒙的两条主线，一般概括为“德先生”和“赛先生”，当然这是太粗略的概括了。属于“德先生”的那条线里包括有自由、平等、民主，这条线在西方的成功有着他们的价值观和政治背景的支持，它与西方的传统仍然是连贯的，所以不会导致社会混乱。但是在中国，它是个外来传统，进来之后把中国文化赶下台，旧的稳定基础没有了，新的制度又缺乏背景资源，难免有邯郸学步的效果。自由虽然好，但自由不是一个价值观。传统有一套价值观，告诉我们什么是好的，什么是坏的，而自由没有说具体什么事情是好的，自由只告诉你可以按照自己的偏好随便选择生活方式，而且还要获得政治保护。当失去关于具体事物的好坏标准，所谓自由平等民主，就变成了失控的自由和没有价值标准的民主。尤其是平等，它取消的不仅仅是社会地位的差异，而且取消的是所有文化的品质等级。要命的恐怕还有被错误理解的科学观念。真正的科学其实与中国文化不矛盾，尽管中国文化没有科学传统，但也没有理由拒绝科学和理性。可怕的是以科学为名而以文化/政治为实的“进步”观念，这个“进步”观念不是“越来越好”的意思，而是说“西方定义为好的才是好的”，于是，所谓进步就是追赶西方的价值观，好像全世界都在西方道路上赛跑，如果不能赶上西方，就是错误的、失败的、落后的、劣等的。通过这个跑步模式，进

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

步观念彻底摧毁了中国文化的理念和心态,使人意识不到中国文化的伟大之处,忘记我们自己能够定义什么是好的。

最后说一个啼笑皆非的事情。到了八、九十年代,大陆的变化是非常戏剧性的,它形成了一个独特的极度西化现象,全民动员的西化运动把西方的观念、市场和生活方式在中国实践中搞成了一个不伦不类的西化现象,西方所有的欲望,在这边以一种没有秩序的方式充分表达出来,效果非常奇特。这并非全是坏处,它的意义需要分析,这个离奇的西化现象是对'西方'这个概念的非常厉害的解构,让西方人完全晕掉。在这里大事情就不说了,可以随便讲一点生活小事,比如说,晚上街头空场地,有无数市民在那里跳所谓的国际标准舞,大家就这么跳,国际标准舞就变成这个样子和具有了这样的社会功能。还有很多人批评中国的建筑和城市建得太难看了,我非常同意,是太恶心了,但是有没有考虑到,人们需要疯狂发展,需要生机勃勃,即使是丑陋的生机勃勃。我们还可以看到难以置信的巨大的装修市场、灯具城、窗帘城等等,还有'中国自己的'圣诞节、情人节什么的。在现代化的实践中,或许可以看到自由、平等和民主是如何被具体理解的和变成地方生活的。我想说的是,如果我们更多地具有社会学的眼光,更多地具有历史学的眼光来深入地看中国发生的社会变迁和意识变迁,应该会有一些发现。如果总是局限于儒家的理解方式,恐怕单薄了一些。

杜维明:很短的回应。赵汀阳先生提的我接受,很多学术里面的讨论在和现实完全脱节以后,基本上就是在我们自己编制的语境中打滚。实际上,如果不能接合,不受现实的考验,那我的工作本身就会陷入很大的困境。

陈来(北京大学哲学系):从文化自觉的层面反思启蒙

这个讨论本来是希望对杜先生和黄万盛的这个对话做一个批评。关于启蒙的反思的想法我基本上也是赞成的,这跟我自己的文化立场比较接近,所以我就没有什么话好批评的了。因此我今天上午是专门来听大家的一些批评的,听了半天也有一些自己的感想。关于启蒙心态的问题,对于中国人来讲,就是所谓中国人对启蒙的了解。在那种了解下,启蒙成了一种一元化的价值体系和心态,这个心态基本上是排斥传统,排斥宗教,排斥古典的。

但现在看起来,这个问题如何表达比较复杂。就像秦晖、高全喜他们都谈到的,因为一开始杜先生他们的想法不是专门针对中国的, 是从一种普世主义的角度来考虑的,但是很显然,中国是一个很重要的文化的对象,所以不能不考虑在中国的现实社会文化环境中可能作出的反应。所以第一个就是,我们在做启蒙反思的时候,对启蒙的哪些价值仍然有肯定,要有一个明确的说明,以免误解。当然有些学者,包括杜先生的这个对话,可能都认为那个是不言自明的,所以没有把它提升到明言的层面。就是说,我们其实对启蒙的有些价值的评价是持肯定的,需要明确讲清楚。第二个就是启蒙的反思的层次,按照杜先生讲的,有哲学宇宙论的层次,也有价值观的层次,也有政治制度的层次。当然,政治制度的层次大家谈的比较多,从中国人的角度来说,这是很正常的,也是很合理的。因为杜先

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

生原来的语境是全球的语境，所以他们并不特别地关照中国的语境，这也使得大家觉得这方面的工作可能不够。如果要更多地面对中国的语境的话，就政治制度这方面，也有反思的空间，你不能说对民主就不能反思。但是，在政治制度领域哪些价值是肯定的，对现实的制度领域中哪些东西是我们现在要致力改革的，这个在理念上大家应该是有共识的。

我的看法是这样，因为我自己一贯是从文化方面来考虑问题的，所以杜先生的这个想法对我来说很容易接受，启蒙反思涉及很多方面，像哲学宇宙观啊，政治制度等方面，而我比较重视的是所谓文化自觉的层面，从文化自觉的层面我比较容易接受对启蒙世界观的反思这样一种观点。我觉得，所谓启蒙心态，就像我刚才讲的，它是用一元性的启蒙价值去排斥所有古典的、宗教的这些价值。所以启蒙的反思，就是要我们在肯定启蒙价值的同时，能够肯定还有多元的价值的存在，能够肯定古典的价值，肯定各种宗教文明自身的价值。这样从中国的语境来讲，就有了一个文化自觉的问题。“文化自觉”当然是费孝通先生提的，像我这样的人比较容易接受，当然有些人不一定，比较主张世界主义的人可能觉得没有必要去强调什么文化自觉，认为文化自觉还是站在某一个特殊的文化层次上来讲的。但从我的立场来讲，我觉得文化自觉的问题和启蒙心态以及启蒙心态的反思连接得最紧密。而且我觉得在中国也是有现实的意义，比如说刚才有人讲社会主义的启蒙问题，对此大家有不同的看法，但是启蒙心态所带来的以前我们对古典传统的那种认识，在今天应该重新改变，这一点我觉得比较能够结合我们今天的文化心态，而且也比较能得到大家的共识。

怎么把启蒙心态的反思和文化自觉的问题好好地展开，让它能够针对中国的文化建设，这是我比较关心的问题，这也是我的总体的看法。所以一方面，可以请杜先生他们在政治制度的层面来考虑启蒙的反思的表达，另一方面，即是我们在中国，怎么把这种思考不仅仅局限在政治制度本身，把文化的层面考虑进来，也是很重要的。比如刚才秦晖讲了这个群己权利，就是说己要自由，群要民主，这个问题是在政治制度层面上很有意义，但是这个原则也不可能是万能的，在文化的问题，在道德的问题上，基本上还是不能用民主选择的办法。比如说道德的问题，共同价值观的问题，不能仅仅归结为个人的问题，假如这些是一个“群”的问题，那么这些都不是一个民主选择能够解决的问题。另外比如说讲儒家的个人主义，儒家的个人主义最重要的是个人的尊严，不仅仅讲个人的责任。照历史来讲，联合国宪章对个人尊严的强调就是与一个中国的学者利用孟子的思想参与到其中并提了意见有关系。所以，如何从文化的层面丰富我们对这个问题的思考，可能是我们大家共同要考虑的。

彭国翔（清华大学哲学系）：对启蒙心态的多种回应

启蒙的反思基本上可以有两个论域：一个是当前西方内部自我的反思。这一论域杜先生在他的书里面讲得比较多。这个反思不是来自外部的压力，它是一种自我的反思，自动自发的。你比如说女性主义、全球伦理、生态意识、宗教多元论，这当今西方世界的四大

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

思潮,都是他们面对自己的内在问题自发的反思。另外一个论域是在中文世界,或者说文化中国的启蒙反思。当然,这个是跟着西方对启蒙的反思而来的。实际上,清末民初以来,国人所谓的启蒙心态大体也是跟西方一样的。到现在为止,我们还不能摆脱跟着西方思考的这个基本的模式。不过,在这两个论域当中,我想,反思启蒙心态所面对的具体的问题和我们所要调动的思想资源是不一样的。我这里主要是想从中国大陆这个论域里面来谈几点看法。

所谓启蒙心态,最重要的一点在于它是一种去神圣化,而建立的一种 secular humanism。这种世俗主义呢,它必然蕴涵着一种人类中心主义。目前许多问题,比如生态环保的问题,信仰危机的问题,都可以说是从这里面出来的。不过,这种启蒙心态所反映的人文主义,和中国文化尤其儒家传统一贯所讲的人文主义有很大、很重要的不同。正如杜先生提到的七点,儒家不是近代以来西方意义上的 humanism。我们经常说儒家是一种人文主义,其实,儒家不是近代以来西方意义上的那个 humanism,而可以说是一种 religious humanism,John Dewey 曾经使用过这个词。这种宗教性的人文主义是以人为本,从人出发来了解天道与自然,但不是人类中心主义。它不仅注重个人与他人、个人与社会的关系,同时也注重个人与个人的关系。以前我们经常说儒家不重视人与自然,实际上不然。但是呢,除了这种横向的与他人、与社会、与自然的关系之外,儒家还有一种纵向的关系,那就是个人与天地之间的这种关系。在这个意义上,我们讲儒家可以有一种"trinity"、天地人的"三位一体"。儒家经典包括《中庸》、《西铭》和《大学》里面都体现了这一点。因此,儒家的 religious humanism 或者用杜先生说的那种"涵盖性的人文主义",非常不同于西方的启蒙心态。同时,它可以作为反思启蒙、回应启蒙心态的一种重要而有效的资源,那是顺理成章的。

不过呢,我现在想说,除了我们这种反思、回应启蒙心态的方式之外,中国的大众其实已经有了另外的回应的方式。如果说我们现在这里还是"坐而议"的话,那么很多中国社会的大众、社会的老百姓他们已经是"起而行"了。什么叫"起而行"呢?他们回应的方式是什么呢?你比如说,民间宗教的发展,现在很多人信基督教,其实都可以被视为一种对于世俗人文主义、secular humanism 的不能满足,要寻求一种精神上、价值上的依托。并且,如今信基督教的恐怕还不仅仅是普通大众,也有不少高级知识分子。如果说启蒙心态的核心是去神圣化的话,那么,这当然是一种回应的方式。但是,民众的这种回应启蒙心态的方式往往是不自觉的,离散的,或者说不是基于理性思考基础之上的,尤其是未能自觉、深入地从"自家无尽藏"即儒家传统中去汲取资源。那么,作为一个文化中国意义中的儒家知识分子,我们如何从儒家传统中汲取有效的资源,对这些问题做出回应。面对民间这种特殊的回应方式,我们再如何去回应它,这个我想值得我们注意。

在目前中国大陆的知识分子群体中,还有另外一种也可以说是回应启蒙心态,甚至可以说是回应整个西方文明的方式,那就是复兴儒学的呼声和现象,特别是在九十年代以后。当然,我想,重建儒家传统,不应该是在一个一元宰制的意义上,这个应该是包括杜

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

先生，包括陈来先生，以及我本人在内大部分认同儒学核心价值的学者一致赞同的。但是，目前中国大陆有一些人，他们所谓弘扬文化保守主义，刻意谋求建立大陆新儒家的方式，却很值得检讨。其实，我们早已经生活在了一个反传统的传统当中了，对于中国文化、儒家传统的体会和了解都需要加强。即使是我们受中国学专业训练的这些人，无论是文、史、哲，在多大程度上能够深入我们的传统，这还是个值得反思的问题。因此呢，所谓的“弘道”，如果说不能建立在深厚的学养之上，“无学以实之”，那么，大陆目前的这些少数人，有些人已经不是严格意义上的学者了，他们弘扬儒学、试图将儒学作为一种信仰方式来重建时，在很大程度上就难免不会跟狭隘的民族主义、极端的原教旨主义纠结在一起。这样一来，问题就大了。我记得杜先生提出过一个很重要的问题，就是说：中国今天在世界上的崛起，除了政治、经济之外，能够向世界传达的文化信息是什么？如果说中国大陆儒学的重建和国力的增强相伴随，传达给世人的是一种狭隘的民族主义、narrow-minded nationalism和极端的原教旨主义、radical fundamentalism，那我想就比较麻烦了。那样的话，美国和西方的‘中国威胁论’以及亨廷顿的‘文明冲突论’，就不是无的放矢了。我觉得如果现在中国大陆，或者说文化中国之内，以重建儒学的方式来反思甚至回应启蒙心态，或者说从儒学传统中去发掘调动有用的资源去反思、回应启蒙心态的话，那么，对于中国大陆来说，首要的一步就是要重新真正深入地体认、了解儒家传统的问题。借用佛教的说法来讲，就是首先要有‘正知识，正闻见’，然后才能真正去 practice。否则的话，无论是借儒学的旗号而别有用心的人，还是真正信仰儒学但其实并不是基于对儒学有深刻了解的人，都不免走火入魔。如果那样的话，儒学的复兴以及对启蒙的反思与极端的原教旨主义和狭隘的民族主义互为表里，那将是非常麻烦的。根据我个人一点粗浅的体会，谈不上杜先生的‘体知’啊，我觉得，在某种意义上，越是能够真正地深入儒家的传统，所谓‘掘井汲泉’，了解儒家的精神方向和精神价值而能得其‘环中’，就越能够避免狭隘的民族主义和极端的原教旨主义，充分地吸纳西方正面的价值。同时，对以启蒙心态为代表的整个西方文化的缺失能够明察秋毫。我想举出一个事实来作为论证。晚清以来，最先和真正能够了解、欣赏并接纳西方正面价值的人，都是当时那些最优秀的儒家知识分子。

杨学功（北京大学哲学系）：如何寻找反思启蒙的资源

我最近看了一些材料，提两个问题吧。

第一个问题，启蒙反思的力量来自哪里？刚才有的同仁已经谈到了，我觉得启蒙传统本身内部就是有张力的，就像高全喜先生所谈的，苏格兰的启蒙传统，法国的启蒙传统，德国的启蒙传统，它们是不一样的。实际上，启蒙运动内部就包含了一种自我反思的力量。我们至少可以举出两个非常典型的例子，一个是卢梭，一个是马克思。我们对启蒙传统的概括，一般说它是理性主义，进步主义，个人中心主义，等等。但是，所有这些概括似乎都能从启蒙运动内部找到它的反例。比如，我们说启蒙传统中有一种进步主义的神话，然而卢梭在十八世纪就已经表明，人类的科技发展并没有给我们带来进步，反而带来了道德和风化的堕落。可见，卢梭早就对这个进步主义的神话表示怀疑了。而且，卢梭也不

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

信奉那种“人定胜天”式的征服性、掠夺性自然观，反而提倡“回归自然”。再则，对启蒙运动所宣扬的自由、平等、人权等等，马克思也进行过尖锐的批判。马克思主义本身来自启蒙传统，同时又对启蒙价值有一个颠覆性的批判。按照马克思的理想，启蒙思想家所宣扬的那些价值，在现实资本主义社会中，都是一幅令人失望的讽刺画。就是说，启蒙思想家用华美约言所许诺的那些东西都没有兑现。至于说到后现代主义者，他们对启蒙传统的反思更是不言而喻的。所以，我们寻找启蒙反思的力量，首先要考察西方文化传统内部。启蒙运动本身并非铁板一块，而是在内部包含着一种张力。

第二个问题，反思启蒙从哪里找资源？我很明白杜先生的意思，他所说的“启蒙反思”，并不是要颠覆启蒙，或者是要否定启蒙的价值。我很认同他的基本立场：我们不是说启蒙的价值不好，而是说它不够、不足。启蒙的价值都是很好的，现在还要继续把它们发扬光大。特别是在中国的语境中，在中国走向现代性的过程中，启蒙的那些价值都要充分地把它们发扬出来。但是，是不是光有启蒙的那些价值就够了呢？当代人类所面临的种种困境说明，实际上是不够的。在这样一种情况下，我们是否应该秉承雅斯贝尔斯的轴心文明的理念，从其他的精神文明中寻找资源作为启蒙价值的补充和借鉴呢？按照杜先生的思路，是要从儒家的传统里面，去寻找一些资源来补启蒙之不足。但是在这一点上，我也有一点疑问：儒家的哪些价值观可以用来补启蒙之不足？因为儒家的价值体系和启蒙的价值体系，按照我个人粗浅的理解，它们在很多基本的理念上可以说是针锋相对的。这里我们讨论一个简单的例子，就是美国汉学家费正清先生在《剑桥中华民国史》一书中所谈到的几个关键术语的翻译。哪几个术语呢？一个是 freedom，一个是 individualism，还有一个是 right。这几个关键术语恰恰都能反映启蒙价值的根本理念。而这几个术语，当用儒学的话语来翻译时，就会产生一种偏离。这可以作为一个切入点，通过它来透视二者之间实际存在着多么巨大的差异。

例如，“individualism”（汉译为“个人主义”），在西方是启蒙运动关于人权和社会道德伦理的神圣概念。Individualism 实际上是诉诸个人，就是说，整个社会的宪政体制和整个社会的一套制度设计，应该以个人为基点，它是这样一种主张。可是翻译成中文后，中文里面的“个人主义”这个词是一个非常令人讨厌的词，它融进了“任性胡为”这样一种含义，成了“人人为自己”这一信条的附庸。这样，经过翻译之后，individualism 这个词就从一种正价值变成了一种没有责任感的自私放纵，正统儒学中人对此避之唯恐不及。至今在汉语语境中，人们仍然把“个人主义”和“利己主义”（egoism）作为含义完全等同的概念来使用。又如，“right”（汉译为“权利”或“法权”），在西方也是启蒙运动关于人权和社会政治、法律、伦理学说中的核心概念之一。它是从中世纪神权观念束缚下解放出来，人性特别是个性普遍觉醒的产物，因而是具有重大历史进步意义的观念。但是在中国文化传统中却没有与之相关的背景，以“忠”、“孝”、“节”、“义”、“三纲五常”为基本道德准则的儒家伦理中，根本找不到以个人为主体的“权利”概念。汉语中的“权利”一词，资料显示，是美国传教士丁韪良 1864 年在翻译《万国公法》时的发明。但是汉语里面的“权利”这个词，根

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

据望文生义去理解，它根本就不具有西方意义上的“right”同等的含义，它常常被理解为“权力—益处”，或“特权—利益”的结合物。这就使关于个人权利的主张变成了一种自私恋权的把戏。

类似这样的例子都能够说明这样一个问题，就是西方的启蒙价值观和儒家价值观在核心理念上可能确实存在着很大的差异。在这样一种情况下，我们怎么样来谈二者互补呢？就是说，在什么样的意义上，在什么样的层面上，使它们变成一种互补的东西？关于这一点，我觉得可以借用杜先生的思路，就是要超越西方/非西方的二元对置，从一个更宽广的人类社群共同体、全球生命共同体的视域上，来看能不能在二者之间建立一种互补。因为单纯站在西方本位的立场上，或者单纯站在中国本位的立场上，它们可能都是无法相互补充的。

杨立华（北京大学哲学系）：当我们处于本有的不成熟状态

我提一个小的问题，读杜先生的这篇《启蒙的反思》的感觉，我觉得“启蒙”这个帽子用的太大了，变成用启蒙这个现象把很多的现象全部收进去了。比如说，我们如何分清对启蒙的反思，对现代性的反思，对资本主义的反思，以及对全球化、商业化和消费社会的反思。有很多这里归为启蒙的问题我觉得应该是放到资本主义的范畴，或者是现代化的范畴里面去，当然这些都是和启蒙有关联的，但是在真正反思启蒙的时候，我觉得做一定的分梳是必要的。

另外，我接着陈来老师刚才的话，对秦晖先生的意见提一个小的质疑。康德对启蒙有一个经典的定义：所谓启蒙，就是人类从自己加诸自己之上的这样一种不成熟状态中摆脱出来。我们要从自己加诸自己的不成熟状态中摆脱出来。但是这里面还有一个问题需要面对：我们很多时候处于本有的、而非自己加给自己的不成熟状态。当你处于一个本有的不成熟状态的时候，你需不需要别人的引导？你能在本来就处于不成熟状态的时候说，我对一切都要进行一个自由的选择吗？这是不明智的。比如刚才秦晖先生说，孝道是可以选择的。如果是这样的话，那么孩子能否说我选择不受教育呢？我们这里已经有例子了，现在有小孩要控诉自己的父母：“你们凭什么把我生下来？”我们怎么来面对这样的指控呢？所以我觉得自由民主有它适合的地方，有它适用的范围。

干春松（中国人民大学哲学系）：将儒家的理路设定成思考问题的方式

对于启蒙的反思，其实五四的一代人有过一次反思，那就是张申府、陈伯达和艾思奇他们在三、四十年代有过一个“新启蒙运动”，他们有过一个口号，叫“孔夫子、罗素和列宁的综合”，这实际上是取列宁的组织，取孔夫子大同的理想和罗素思维的方式。这些反思主要就是针对“五四”时期的一些过于激烈的看法。你们提出要反对折中主义，也反对全盘西化，你们有一个设想，就是有一个真正的综合。我的问题是，真正的综合是怎样的？我们知道，张岱年先生在世的时候就倡导这个综合创新。但是他活着的时候我问过他，他在三十年代写文章讲综合的时候，他说基础是社会主义文化，在他 90 来岁的时候我问他，我说你综合创新的话，虽然我不说“体用”，但总要有个基础，那综合创新的基础在哪里，

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

你现在还是认为是社会主义吗？他晚年的一个说法认为，综合创新可能不应该是西方文化为基础，可能是个中国的。我的问题是，你们所谓的“真正的综合”是一个类似与像张申府他们那个孔夫子、罗素、列宁三圣所谓的“三位一体”的呢，还是在儒家的基础上的综合创新呢？这是我的一个疑问。如果真正的综合的基础是儒家思想的话，那么，难道中国的问题仅仅就是儒家的问题吗？特别是涉及到政治法律体制的话，法家到底起到了一个什么样的作用，我觉得这是一个特别需要反思的问题。我的感觉是，你们在说中国的事的时候就是化约为儒家的事。

接下来再谈一下我的一些看法，首先，儒家本身的立场其实是有一点普遍主义的，虽然它不强迫人家去接受，但是它始终是认为自己的价值观是“普天之下”的，所以它强调“天理”，它并不认为它提倡的价值观是（只）适合我们中国的。你们的口号中有对多元文化的反思，这涉及到近代儒家的一个很重要的悖论，它一方面是坚信这个普遍主义立场的，比如说梁漱溟的“三路向”，最后还是要回到儒家的路向上来；另一方面，面对西方文化的这种强势呢，新儒家又要把自己设计成地方性的一种知识。这个里面值得注意的问题是，儒家某种程度上的普遍性和近代以来的地方性知识的假设之间有什么样的一种关系。最后一点涉及到我们现在应该怎样看待儒家。国内大多数人讨论儒家的现代意义时候，往往是对应式的，比方说，我们缺民主，我们认为儒家早期有民主的观念；我们现在有环境问题，我们会提出一个理念，认为儒家原来的概念里面有解决环境问题的方式。这里面有一个特别重要的思维的障碍，就是没有我们现代中国人，只是从传统的资源中“淘宝”。我们其实应该设定这样一个思维倾向，就是假如说孔子是活在今天的，他会怎么看我们现在的问题？而不是说，我们从两千年前他的文本里面去找对我们现在问题有治疗作用的那些东西。这样我觉得就可以设想一种可能性，就是我们是否有可能把儒家的某些理路设定成思考问题的方式。其实这个问题历代的儒家一直要讨论，我个人特别欣赏章学诚关于“道”和“迹”的立场，他认为，要法“圣人之所以为法”，而不是找一些圣人做过的那些事例。如果说你是找圣人做过的那些遗迹的话，便是一个最大的误区。这些问题在咱们这个文本里面，偶尔也能看到。我曾写过一篇文章批评杜先生的《道·学·政》那本书，在那本书中，他就是把儒家装扮成极其现代的公共知识分子形象。但是我们说孟子，他不可能成为我们现在意义上的公共知识分子，在他那个时代，他做的已经很好了。我们现在要设想的是，孟子或孔子如果要活在今天会怎么想，而不是拿我们今天的标准来装扮古代的儒生，我在看文本的时候还是能够感觉到这种生描古人的感觉。

卢风（清华大学哲学系）：不必高估儒学的阻碍作用

杜先生和黄先生在着力挖掘儒家的资源，对这一点我以前是非常反感的，我认为儒家的东西只有负面效应，没有积极的东西。因为它根本阻碍了民主制度的建立，它不能提出分权制，它不能提出权力制衡的思想。现在看来，儒家的阻碍作用可能没有那么大。现代性是有它很强大的内在逻辑的，市场经济是一种很强大的制度，是一种带有很强价值导向的制度，一旦我们认同了市场经济，我们就必须认同民主与法治。中国的民主与法治

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

会趋于成熟，当然，迄今为止，我们还不能说已经建立了成熟的民主法治文化，或者像罗尔斯所讲的“民主公共文化”。一旦我们已培养了成熟的民主公共文化，就可以说中国已经完成了现代化任务，走完了我们的现代化历程。当然，我认为这只是一个大趋势，我没认为它能在二十年或三十年之内完成，它可能还要经过一段时间，但这个进程已经不可逆转了。我现在认为，儒学对民主、法治，以及现代市场经济，可能没有那么强的阻碍作用，因为从日本、韩国以及当代中国来看，它都不可能产生那么大的阻碍作用。但是我又想到另外一个问题，那就是，启蒙把思想自由作为基本权利确立起来，就必然会导致信仰的多样性，必然会导致社会宗教的多样化。比如说韩国，它的民主化并没有经历多长时间，但是今天，它的宗教已经是多样化的了。本来它是一个深受儒学影响的民族，但今天基督教却在韩国占据了绝对的主导地位，它有三分之一的人口是基督教徒。我相信中国真正建立民主与法治之后，宗教马上就会兴旺起来，自由主义者喜欢也好，不喜欢也好，这都是必须接受的，因为宗教信仰是人们被允许拥有的一种信仰自由。那时候我倒是担心，中国这么一个有着悠久文明历史的国家，会以一种外来的宗教为主流宗教。当然，如果真的是那样，我们也就只好接受了，因为必须给人们以信仰自由。不过我倒是希望那个时候儒学能够成为一个最有影响力的群众信仰，而不是让基督教在中国成为最有影响力的信仰。如果中国的宗教到那时都变成以基督教为主流了，那么中华民族是不是被更进一步地西化了呢？老实讲，儒学在组织方式方面确实有不足，基督教在组织方式上确实比儒学做得好，所以它更具有吸引力。黄先生和杜先生都努力希望去挖掘儒学的制度建设方面的资源，我觉得儒学在制度建设方面是不是真有那么强，或者说真有那么丰富的资源，倒很值得怀疑。但是它作为一种信仰，作为一种心性之学，在一个民主化的后现代社会，可能会产生重要的影响。

我不认为启蒙思想就是一种无须反思的东西，就是我们必须全盘接受的东西，就是一种完全的真理。说到底，它就是一种意识形态。无论如何，我认为反思主流意识形态是具有重要意义的！

唐少杰（清华大学哲学系）：从启蒙的反思到反思的启蒙

启蒙的反思在中国不论是过去还是今天，都有一个非常尴尬的境况。中国处在一种其实还没有完成，至少是还没有达到启蒙的那种状况，就像是说中国的现代化一样，中国是一种前现代化，是正在争取实现现代化，但是后现代化又来了。这就像当年争论资本主义的“补课”问题一样，既“苦于资本主义，又苦于资本主义的发展不够”。就是前面有“狼”，后面有“虎”，自己处在中间的夹缝。谈到这个启蒙的问题，可能有一个更大的视野或更大的论域。

启蒙的反思提出来以后，结合中国的实际，启蒙做得够不够，即中国需不需要更深一步的启蒙的问题，这是比较矛盾的。我有一个担心，就是对启蒙的否定或批判过多，会不会造成一种负面的影响。你看杜先生在对话中提到的那些弊端、那些社会丑恶的现象，实际上都是启蒙不够的一种标志，或者讲，是启蒙还没做到的一种恶果吧。我有一种感觉就

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

是,启蒙的理论和启蒙的实践有着无限的差别,或者说一种巨大的反差。怎么去解决这个问题呢?在讨论或者对话当中,我个人认为应该和中国今天的实际结合起来,这会是你们将来进一步研究和阐述的一个生长点。这是第一个问题。

第二个问题呢,可能与我自己的兴趣有关,就是李泽厚、刘再复讲过"救亡压倒启蒙"。中国的启蒙为什么最后发生了变形、异化和走样,成了"革命压倒启蒙","革命代替了启蒙"。这里有一个问题,就是启蒙和革命是什么关系,启蒙最后为什么转换成了一种连它自己都想象不到的或者都始料不及的革命后果。中国的百年或百年多的启蒙史,实际上也就是一种贯穿着革命的历史,从二十世纪初八国联军侵入北京引发的问题,1911年的辛亥革命,二十年代的北伐革命,三十年代的民族革命,四十年代的政治革命,五十年代的"大跃进"即经济革命,六十年代的"文化大革命"即灵魂革命,到七十年代最后革命的破产,再到八十年代革命的全面转型即改革和九十年代的反思革命,几乎每一个十年左右,甚至在1949年以后到"文化大革命"结束之前,每五年左右就来一次革命。现在人们讽刺说,革命运动七、八年来一次,来一次就七、八年。这里的问题之一就是致使启蒙走向革命的必然性和合理性究竟在哪里?为什么启蒙史往往就变成了革命史?现在中国的改革似乎远不如过去二十年得心应手、势如破竹,那是不是就像包括一些媒体,某种大众心态啊、或者若干文章啊,以及处在弱势阶层的某些老百姓所认为的那样,就要等待着来一场革命?在中国正在进行启蒙的"补课"或者大力开展启蒙工作的时候,要么是所谓否定革命,要么就伴随或盼望着一种革命,那么革命和启蒙到底是什么关系?

《启蒙的反思》给我们重新思考和审视这个问题带来了推进。一方面,在"启蒙的反思"下,我们应该重新审视我们一百多年来从外域吸收或借鉴来的人文观念和思想学说以及那些一个个曾流行中国大地的概念、术语和思潮,特别是要重新考察甚至重新转换它们与中国本土的思想资源的契合及其途径;另一方面,我们还必须同时从"启蒙的反思"前进到"反思的启蒙",我们必须重新正视甚至有必要改革这些外来的东西在中国结出的"正果"和"负果",并且更好地预见和把握这些外来的东西在中国未来的"出路"。这里的一个重要任务就是要对启蒙做出再启蒙,即"启蒙的启蒙"。我们确实已到了反思和总结中国一百多年来的启蒙史的时刻了,即我们不能再对启蒙本身抱着一种无知无为甚至迷信的态度了,我们特别要自觉地理解和把握启蒙给我们带来了什么、留下了什么和未完成什么。进而,我们有否可能在新的世纪使中国一代代仁人志士未竟的启蒙事业自身,无论在精神形态上还是在物质形态上,都得以飞跃、升华呢?我们能否从铸就我们近、现代史之一个组成部分的"启蒙"问题中,开启出新世纪的新的思想生长原点,甚至有助于创造出与以往不同而又切实可行的精神典范,并且使古老的中华民族思想资源焕发出新的生机和活力呢?这些都是包括我们在座的知识分子义不容辞的责任,也是摆在大家面前十分紧迫的任务。

相比较一下,二十世纪苏联或俄罗斯的社会历史演变,人家为什么那么大的苦难产生了那么大的所谓精神成就,如同黄老师您讲的叫"创造精神典范,成为伟大民族"。面对

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

中国二十世纪的历程，我们始终拿不出来，说得难听点，与我们这个国家、民族的苦难相“匹配”的、相对应的这么一种精神反思的成就或精神领域的成果。当前有些人士，比如说在座的秦晖、徐友渔等先生他们可能正在尝试这个工作。但是，为什么很长时期以来，我们的启蒙到最后连精神上的成就或进展都不是那么显著，都不是那么值得受到世人的真正关注和后人的切实汲取，更不用说真正“匹配”于我们的前人和我们自己所经历的那一个个全民性的苦难了。在这个意义上，无论是“启蒙的反思”，还是“反思的启蒙”，都关系到制止或避免这一个个苦难的重演。今天的讨论会，其实对我们有一个最大的好处，就是说不但对启蒙这个问题，而且对启蒙的反思进行反思，或者说叫“启蒙的启蒙”，这些都可能给我们提供了一个非常好的视野，或者一种尝试。

牛可（北京大学历史系）：我们已有的知识思想存量是否足够

对世界、对人生、对社会的反思是在多个层面和角度上进行的，其中有一个反思的角度，而且是一个非常有利的、很好的角度，关乎我们这个世界的许许多多的重要问题的角度，就是对现代性的反思。启蒙的反思在我看来就是对现代性，对发端西方的，宰制当代世界的现代化模式的一个反思。我们都觉得，我们这个世界有问题，有很大的问题。我们也都会同意，这些问题当中有很多就是发端于西方的，很多问题与现代性变成了一种权力在全世界施加影响力和宰制力的情况有关。对于现代性的反思，有不同的学科和不同的思想家都在进行，比如说西方左翼的政治经济学，比如说沃勒斯坦，其实也是一种对现代性的反思，这些资源都应该被纳入中国人知识和思想的库存中。今天在办好中国人的事情的时候，我们很容易会觉得对现代性的批判和反思是一种知识奢侈，觉得这些问题对我们太远了。我在哈佛燕京的时候和黄老师谈得比较多，黄老师经常谈到一步棋和几步棋的关系的问题，我觉得这个问题对我很有启发，就是说我们要办好目前的事，就是需要站在比较高的立足点上去理解和处理一些大的问题和基本的问题。其中我想对解决好中国目前问题的一个非常必要的工作，就是系统地清理西方对现代性反思的已有的资源，包括后现代的资源和左翼批判的资源。我们已有的知识的和思想的存量当中是不是已经包容了足够多的资源，这是我们应该不断追问的问题。所以我不认为这样的工作是没有价值的。

徐友渔（中国社会科学院哲学所）：只有 points，没有 arguments

杜维明、黄万盛先生反思启蒙的观点，主要表现在这个“对话”中，传了这个文本给我之后，我非常仔细地看了好几遍。我觉得这个文本传达了一种强烈的意识形态倾向，把你们的意图、观点和立场传达得比较充分。我自己以前也很重视这个问题，在 1990 年，杜维明就在《二十一世纪》上发表了一篇“化解启蒙心态”的短文，我就非常重视这个问题。当时我就觉得杜先生有一个优点，在当代中国思想舞台上，反对启蒙的有两股力量，一股是后现代，一股是新儒家，而同时能操两种武器，就是洋枪和土枪同时出击的，好像就是杜先生一个人，这就很厉害了，这说明他对中国传统的资源和后现代的东西都非常熟悉。而这一篇杜维明先生和黄万盛先生的对话呢，我觉得就说得更开了。杜先生对中国和日本

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的现代化经验给出了另外一种解释,这种解释能够支持他的观点,但却跟我们已知的各种解释恰恰相反。

我今天提出的主要批评意见是,我认为最重要的是,你提出了那么大、那么高、那么广泛、那么多的主张以后,并没有论证。我自己的思路是这样的,就是英文中的 argument 是很重要的。我对这篇文章的批评可能比前面诸位的批评更彻底一点,更全面一点。也就是说杜、黄的对话只有 points,没有 arguments。在这种情况下,我可以说我的整个研读的过程,是一个充满迷惑,甚至很痛苦的过程。因为差不多在读每一段我都在想:这段话能不能信?当然我充分看到这种对话者他的主观意图,但是我觉得每一段话都存在着学理上的问题。当然我这话说得很坦率了,今天时间关系,我就拿其中很短的一点做几个例子。

我先说两个方面。一个方面,我觉得这个对话里面每一段,甚至说得夸张一点,几乎每一句都有问题。我要说的第二个方面就是所有的正面的,核心的观点都没有论证。我现在就举一点简单的例子,我这明显是分析哲学的一种解读了,大家耐心一点。

开始黄万盛先生说,他认为"启蒙时代的重要任务就是要用人的经验和理性所发现和掌握的知识去代替神启的智慧,……一切事物的准则必须建立在实证知识的基础上","康德建立的理性主义世界观,完成了从经验到理性的启蒙哲学世界观的奠基工作。"哪怕这么很短的一段话,我就觉得有问题。因为他这段话前面说启蒙强调理性和经验,这个层次我觉得是对的,但是他马上把它代换成"实证知识"就有了问题,经验主义和实证主义是两回事,我觉得混淆了这两点。再往下读就会出问题了,经验主义并不等于实证主义,也不等于实证知识,这是第一点。

然后我说第二点,我们都知道,启蒙主义的思想家既包括英国的经验主义思想家,比如培根、霍布斯、洛克,同时也包括德国的思想家莱布尼茨、沃尔夫、莱辛、赫尔德,还有法国的卢梭。而后面的那些人,他们的倾向却不是经验主义而是理性主义,所以黄万盛先生的这句话"康德建立的理性主义世界观,完成了从经验到理性的启蒙哲学世界观的奠基工作",我觉得根本就不是这回事。因为如果是这样的话,除非你把启蒙的思想家只当成是培根或者是洛克,你怎么解释莱布尼兹、沃尔夫、莱辛、赫尔德,还有法国的卢梭呢?因此我觉得你们在说话的时候,非常地随意,说启蒙有一个从经验主义到理性主义的转变,我觉得根本不是那回事。

然后再看杜先生说的话,我念原文:"'百科全书派'的出现,标志了这样一种信念,人可以通过知识的途径掌握所有的未知的秘密,所谓百科全书意思就是它可以涵盖一切,知识可以了解和控制所有的领域。"当时"百科全书派"的出现实际上是这么一回事,当时法国"百科全书"派首领狄德罗迫于生计,接受了出版商的提议,翻译、补充、更新、发展英国一本百科全书叫《钱伯斯百科全书》,后来狄德罗他们这批人编的百科全书包含了三方面的内容,第一是科学,第二是艺术,第三是机械。而且他们在撰写百科全书的时候往往都是借题发挥,攻击宗教、政治,这大家都知道的。因此,对"百科全书派"我们不能望文生

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

义,实际上他们并没有那种主张,即科学知识可以涵盖一切,知识可以了解和控制所有的领域。所以我说法国启蒙思想家聚集在一块编纂《百科全书》是偶然的,就是他们找不到工作,别人叫他们去把英国的《百科全书》翻译出来,他们并不是像杜先生所解释的那样,“百科全书派”有一种纲领性的想法,就是“百科全书可以涵盖各种知识”。我觉得根本就没有这回事,杜先生的这种说法我觉得是太随意了。

杜先生还说笛卡儿花了毕生的精力论证“我思,故我在”,我觉得任何学哲学的人都知道,“我思,故我在”是笛卡儿唯理主义哲学的一个出发点,他不可能是一辈子都在论证这一点。

如果说在1990年,杜先生写“化解启蒙心态”是可以简单一点,不作论证的话,那么现在这么一个重要的问题,还是用对话的形式,而不是用一种学术专著的话,我们怎么认真地对待你们的观点呢?虽然我举的都是小例子,但这种小例子太多了就会影响整体。就像建一座大楼有一大堆脚手架,,我抽掉一块,因为不是核心观点,对整个大楼没有什么影响,但如果三分之一脚手架的材料不可靠,就会出问题。

然后我谈第二个方面,就是你们的这些观点没法争论,因为你没有任何论据。我再举例:黄万盛先生在“对话”里面说,“所谓启蒙反思的问题意识主要集中在这些方面:以人为核心的人类中心主义,以理性为唯一准则的理性的傲慢,以及与此相关的社会工程的权威心态,以追求技术和工具理性所产生的科学的迷信,以及由此而派生的线性的发展观、历史观,和由理性至上加技术主导所形成的迷恋规律的独断论的宇宙观和方法论,由启蒙的地缘意识导致的欧洲中心主义。”我现在问,哪些人,在哪些著作里面说过这些话?这些话的上下文原意是什么?没有。他们的观点又是怎么影响了人类的社会和历史的实际情况,也没有。如果没有的话,前面那么多、那么系统、那么严厉的指控怎么能够成立?我们不知道,比方你说了这样的话我完全不知道怎么去判断你这句话对不对,一点都不知道。完全没有例证,别的地方也一样,通篇是感想、印象、立场、观点,没有任何论证。所以我们就很难判断启蒙是否真有这种问题。

刚才的发言者说得不像我这么坦率吧,启蒙到底有没有你说的那些问题我不知道,你全是观点没有一个论据,就像是法官的一个宣判,那怎么行呢?黄万盛先生又说,“‘五四’时期提出的‘德先生’和‘赛先生’几乎垄断了一百年来中国思想界全部的思想动力和创造激情,关于民主和科学的反复念叨是我们中华民族一百年中唯一的精神寄托。这情景很像一个大写的祥林嫂,有点悲哀……”这也有同样的问题,我说这只是个人的立场和观点的主观表达。因为我们对于“中国人一百年来追求民主和科学”这样一种表达,一直是给予正面评价,你现在给出这么一个负面的评价,“像祥林嫂,有点悲哀”,那到底是怎么了,为什么我们不能说中国人一百年来追求民主和科学这个事业至今还没有完成,我们还在追求中?为什么不是可歌可泣的呢?为什么不说是前仆后继的呢?如果照你们说的,跟过去的解释完全相反,那么怎么解释这么一个事实:即一个多世纪以来,中国所有的志士仁人几乎都是在干这件事?如果你要颠覆历史的话,你就得比那些顺着历史走的

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

人要花更大的代价,但是你现在一点代价都不付,你就说追求民主自由就是像祥林嫂那么可怜,就没有了。那为什么是祥林嫂?里面的理想和价值是什么?这些都完全没有阐述。

这是我举黄万盛先生在"对话"里面说到的,然后我们再来看杜维明先生说的。我下面念到的一段在整个对话里面是稍微有一点阐发的,不像其余部分,只是那么高屋建瓴地只提几个纲领。杜维明先生在阐发清朝维新变法时是这么说的,"可以看出一条反思的基本线索,从军事回应的失误,到政治制度,到社会组织,尔后走到'五四',要在文化认同的基础上脱胎换骨,这是最后一道防线,把中国最好的精神资源都看作已经完全失去了应付现代化大潮流的制度资源。"然后他还把日本的明治维新和中国变法的失败做了一个对比,他说:"现在,我们回顾总结,中国这条道路与日本明治维新的不同到底在哪里?以前有一个错误的看法,明治维新能够成功是因为全盘西化做的好",他说:"日本所以在这方面比较成功,有一个重要因素,……就是儒学的普世化。"

我还是想提到以前主流的观点,即认为中国变法维新失败和日本变法维新成功,这之间有一个鲜明的对比,一方抛弃阻碍现代化的因素不够,一方批判得要多一点。如果你现在完全要颠倒,给出一个相反的说法,以前说中国太保留传统了,日本则把传统抛弃得比较多,你现在刚好相反,说中国失败和日本成功,是中国抛弃得太多,日本保留得很多,那你得花多大的功夫做这件事啊。我觉得杜先生的论证做得非常少,杜先生说中国的失败是因为中国把最好的精神资源都丢掉了,如果是这样,他必须推翻已经有的现成说法,解释为什么那么多守旧派的人坚持祖宗礼制,坚持"名教纲常",而这么做就使得维新变法难于进行,对于这个事实,你就要解释。当时满清慈禧太后和那些守旧派主张"祖宗之法不能变",那你怎么去解释这件事,你轻而易举地说"中国失败就是因为把儒家东西丢掉了"。你对以前这些事实怎么办?

罗兹曼在《中国的现代化》一书中说,中国之所以没有能够在十九世纪中叶以及在以后获得更彻底改革,部分原因就在于人们普遍不愿意抛弃古老的道理,而倾向于把这些道理重新界定。其实中外学者对中国的失败、日本的成功做了大量的解释。而像杜先生这么简单的只有一个说法,就硬着头皮说了,那对以前的各种知识,像守旧派坚持守旧阻碍了维新,像罗兹曼以及中国的那么多人说的认为中国失败是对传统批判得不够这些观点,怎么办呢,你不能采取鸵鸟政策啊。

我们来看日本,1868年10月6日,天皇政府发布了名为"五条誓文"的声明,决定破除旧的陋习,向全世界寻求新的知识,作为改革的基础。明治政权在1868年采取的第一个行动,就是明确地否定自己过去提出的排外的口号,明治维新时期最重要的思想家福泽谕吉写的名著《文明论概略》中第一章就用实用主义精神作为价值判断的标准,取代了儒家的是非善恶的判断标准。而福泽谕吉的《文明论概略》的第二章的题目就是"以西洋文明为目标",从各个方面说明了把欧洲文明作为日本国民的目标,所以日本有学者说,中国是拘泥于古法,日本在是在未败之前学习西洋的东西。

杜维明和黄万盛先生的"对话"里面,杜维明还有一句话,我觉得太打马虎眼了,他说

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

我们都知道,福泽谕吉是非常懂儒学的,用这个例子证明日本人之所以成功,是因为儒学的普遍化。我们知道,懂儒学和日本的成功,这之间有那么多逻辑的桥梁,怎么就打马虎眼跳过去了。我们知道鲁迅和胡适也是很懂儒学的,他们正因为懂儒学,所以才看到儒学有那么多弊病啊。杜先生的这句话这么随意我觉得就是一个问题。关于这一点,就是中国维新的失败和日本维新的成功,杜维明先生给出的解释就是"因为中国坚持儒学不够,日本坚持儒学很够",这没有说服力。

我认为更重要的问题是,我们不能把中国的失败和日本的成功作杜维明先生这种文化决定论的解释。如果说以前给的文化决定论解释是不对的,就是中国之所以变法维新失败,是我们破除儒学不够,而日本能成功是他们破得彻底,他们破除儒家做得更好,如果说以前那种文化决定论的解释是不对的话,你现在反其道而行之,给一个相反的解释,而且还没有论据,那同样是不对的。实际上我觉得对于这个问题可能有很多解释,光通过我们坚持了儒学或者抛弃了儒学来解释这种成功和失败,我觉得是不够的。

我现在想申明我谈到第二点的时候也是因为时间关系, 只是整个对话的五分之一。所以这样看来的话,如果不是专著,只是两个人像"隆中对"那样天马行空,高屋建瓴地哗哗哗就谈下来了,谈的每一句话都经不起推敲,那么这么一个东西作为我们讨论反思启蒙的文本,我觉得是不够格的。可惜的是,我们现在还没有一个够格的文本。假如下回我们还要讨论的话,我们应该先有一个够格的文本再说。如果再这样泛泛而论,我觉得讨论是没有意义的。

叶苇(上海师范大学历史系):反思启蒙,解读革命文学

因为我目前所学的专业是现当代文学,所以我想从这方面对启蒙与反思的问题谈点感想。我觉得,如果在革命文学史的研究中导入"启蒙的反思",将有助于找到一个研究突破点。现在我们对革命文学史的研究基本上存有两种倾向:一种是"辩诬翻案"的研究思路,只要是以前被打倒的,现在就要"平反";第二,就是所谓"公共知识分子"的界定。在第二种研究中,公共知识分子通常被简单地定义为对权力的抗争,与权力抗争成为认定"公共知识分子"或者"自由知识分子"的充分条件。其实在抗争现象下,动机、过程都是非常复杂的。以胡风为例,他在革命文学内部确实是被视为异端,同时却又左得出奇。在绝大部分研究中,"异端"色彩被无限放大,而他攻击纯艺术的思想却被简单过滤。沈从文先生曾经讲过:要是胡风上了台,比周扬还厉害。综观革命文学,这种排他性的一元论的文学观念,普遍存在于当时参与文学论争的各个派别。是否可以设想,以上涉及的方面,是否是当时的左翼文学家和现在的研究者,片面接受启蒙思想所引起的?另外,关于革命文学史的研究,也许可以从启蒙对知识分子的影响这一向度上重新解读革命文学。如果单纯从公共知识分子角度入手的话,可能就形成了一种从纪念性史学的角度去研究革命文学史。

黄万盛:并非只是简单的意愿

我简单地做一些回应,因为今天下午有很多朋友提出了很多批评和意见。比如说徐

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

友渔先生刚才对我们的批评,就是我对启蒙的负面特征的归纳后面没有一些 argument 的东西。也许他说的对,我们应该把与这个论域有关的书目做一个最后的注释。但是就每一句来看,对于那种在西方学术界已经有一定共识的话,如果统统都加上注释的话,有时候会显得太过繁琐了,甚至还有点炫耀自己的意味。即使在西方学术规范中也不会对有一定程度共识的观点、判断、结论提出这样的要求,但是,我还是接受徐友渔的批评,就中国目前的学术状况来说,这样做还是有意义的。就上面所提的问题,简单地说,我随便举几个人,爱德华·西尔斯、彼特·伯格、丹尼尔·贝尔、麦金太尔等等,他们有成本成本的著作是在讨论这些问题。所以对启蒙的反思我们现在知道的是两方面的问题意识,一方面是在西方语境内部,事实上已然开展了关于启蒙反思的学术方向和学术课题,有一批学者可以说长年累月地坚持比较严肃地面对这个问题。第二个语境是什么呢?就是从 1989 年之后,中国加快了它在经济改革中的步伐,现代资本主义包括现代性的一些特征在这个过程中慢慢呈现了出来,假如我们能够及时地把现代性出现的一些问题导致的对启蒙的反思这部分学术资源带进中国语境,我们希望带进中国语境能使中国转型的问题意识变得复杂一些, 就是有一些已然走过的弯路和缺陷由于我们主体的自觉可以尽量地避免。这是我们的一个愿望吧,的确是想把这些学术资源能够带进来的问题。所以你说我们后面有的是一些主观性的东西,是一种意愿的东西,的确不错。我承认这当中有很多是我们心愿,但是这个意愿并不意味着在面对问题的时候,这只是意愿立场,如果那样的话,那就的确如你讲的了,脚手架上的每一块材料都是靠不住的。

简单可以说,从启蒙一开始出现的时候,对它的批评就一直伴随着。这一次对启蒙的反思之所以跟以前对启蒙的批评不大一样,很大的问题的确是跟现代性有关系。就是在现代性的意义上,把启蒙的正面或者负面的资源表现得更加充分和彻底,而且使得它跟人们日常的生活方式,跟社会政治的运作方式扣得更加紧密,所以启蒙的反思最近 20 年在西方学术界变得突出起来,它是跟现代性的问题紧密相联。所以,假如你把现代性的问题看作是我们进行启蒙反思的核心的方向和愿望,我认为这并没有错,并没有把我们的想法搞错。我们的确有一个现代性反思的预设,跟启蒙的反思放在一起。那为何不仅仅叫“现代性的反思”呢,这可能跟我们的学科背景有关系,因为杜先生和我都是从哲学出来的,所以我们希望把现代性当中所出现的一些问题放到更大的思想脉络上去考虑,那这样就把一些社会学的,历史学的和哲学的因素带了进来。而且基本上,我是这个心态,就是现代性所出现的问题绝不仅仅是生产方式,绝不仅仅只是一般的技术观念,它后面跟康德,跟法国的启蒙运动,包括苏格兰的启蒙运动所塑造的那个基本的世界观有关系,由此,不仅是启蒙的反思,将来我们可能还有另外一个问题要讨论,就是从康德以后的整个哲学典范的转移的问题,友渔你在分析哲学上花功夫,对问题的认识论要求非常严格,这我能够接受。但这的确也出现另外一面的问题需要思考,比如说罗尔斯,他是分析哲学出来的,他的整个的工作都在关心价值理论的问题;普特南也是分析哲学的专家,但他晚年的问题,一直到现在的问题,基本上都是在考虑四个犹太思想家和价值领域的这些问题。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

所以不是说分析的东西不重要,分析的东西绝对重要,因为它的确是给了我们一套方法,让我们比较准确地接近问题,但是的确也有分析哲学所造成的局限,尤其是价值领域的问题。对于一些深刻的问题,复杂性比较强的问题,仅仅用这个方法还不够,而我们处理的问题,恰恰是一个内部的张力非常大,相互之间的关系不是能够那么简单确定,需要有一些复杂推敲的大课题。

杜维明:我介绍一下我所了解的这个问题意识,我想至少对我的那个思路有点帮助。就是说,在六十年代,人类大概第一次跳出了地球,又反观了地球,因为太空船给我们创造了史无前例的条件,这个情况在以前从来没有出现过。维根斯坦曾经说过,如果你没死过的话,大概你就不知道人生的意义。就是你只有完全离开这个人生,你才能知道人的生命意义,这是为什么人生的意义永远都有争论的缘故。维根斯坦也好像说过,如果没有离开过地球,就不会了解地球。现在有一个情况,就是我们确实可以离开了地球而反观地球。从太空人的高度俯视地球,在无限行星的大气中地球的有限性一目了然,不仅它的资源有限,现在大家都很清楚的是油的有限,季羡林先生曾提醒我们,还有水也是有限的。当然我们现在也了解,地球外面三百英里的大气层也有限而且可以"受伤",现在还有所谓的温室效应。这些情况,过去的学者,没有经历这一段,是无法真切了解这一现象的可能。所有从十八世纪启蒙运动以来的大的思想家,包括康德、黑格尔和维根斯坦,都没经历过这一段。面对这些新的情况和新的问题,西方学术界对启蒙的批评很多,简略地概括,分为两大派,一派认为,不要再担忧了,你再担忧你就落伍了。这个现在是显学,也没有办法否认。

显学最突出的就是法国的一些学者,从福柯一直到德里达。德里达提出要从语言等各方面解构欧洲中心主义,这是大潮流,这个潮流当然对我们有很大的吸引力,比如女性主义啊,生态环保主义啊,新左派啊,各方面思想都与此有密切的关系。我和德里达也见过,也谈过,实际上我有一个非常好的朋友 Richard Bernstein,他把德里达、福柯和哈贝马斯的哲学观点带到了美国的哲学界。欧洲大陆的哲学和美国的分析哲学能够进行互动,Bernstein 是功臣,这是毫无疑问的。我和他是非常熟的朋友,我也曾参加过他的一位博士生肖阳的答辩工作,所以了解这样一个现象。

另外就是哈贝马斯,哈贝马斯认为启蒙的理念还没有完成,我们还要继续完成,还要继续努力,哈贝马斯一生的努力都在这一方面。与哈贝马斯很接近的是 Schluchter,是哈贝马斯介绍我认识 Schluchter 的,当时我参加他关于韦伯的讨论,基本上用的是韦伯和帕森斯(T. Parsons)的理论。我自己的心态比较接近哈贝马斯,不能说排拒德里达他们,因为我了解他们的批判力度,他们的批判力度极强,很有吸引力,这中间像吸毒的问题,他们讨论得很全面。那么在这样一种情况下,我了解哈贝马斯要想发展启蒙,他碰到一个什么样的困难。我对哈贝马斯的谱系是非常清楚的,他从马克思,经过韦伯,经过帕森斯,又在向前发展。帕森斯是在哈佛讲现代化理论的杰出教授,他也可以讲是我的师友之间,我跟他念了两年书。如何看哈贝马斯,他很伟大的工作就是如何把理性论域进行扩展,他确实

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

从沟通理性的角度把理性的范围扩大了很多。他和他的老师阿培尔(Apel),当然他们的学术观点有些不同,但是都在考虑怎么样回到康德的启蒙,从沟通理性的角度讲,就是在人的理性的最核心的地方建立它的统治,这个任务非常艰巨,要对德国哲人像海德格尔的批判作出回应。到晚年的时候,他和罗尔斯成为了非常好的朋友,罗尔斯后来说我拒绝再和其他人进行任何的对话,因为我把我全部的精力都用来了解哈贝马斯。哈贝马斯和罗尔斯之间的最后讨论在西方的政治哲学,特别是自由主义政治哲学方面是一件了不起的大事,就是德国的哈贝马斯代表的法兰克福学派所发展出来的论域和美国罗尔斯的政治哲学论域之间的对话,我对他们这个对话极为关注。但是他确实有几个很难解决的问题,第一个对于宗教的问题,他没有办法解释。这里面有很多原因,比如我上面讲的"音盲"的问题,还有对自然,怎样处理对自然的问题,这在他的理论体系里也是很难的。现在假如我们要继承启蒙,我认为我们都是启蒙的受惠者,特别是在中国的语境下,启蒙的影响力极大,我们要继续启蒙。而且我认为救亡图存的问题,事实上不是救亡压倒启蒙的问题,压倒的启蒙基本上像秦晖讲的那样,压倒的是自由主义所代表的启蒙,不是社会主义或者集体主义的启蒙。如果要顺着启蒙这条路走,我们会碰到什么样的困境,这是我要考虑的。

我用了一个比较宽泛的观念,就是"科学主义"的问题,实际上,"科学主义"是和"工具理性"结合的。我不觉得现在中国国内所代表的"科学主义"这种心态和"沟通理性"合在一起。科学理性是另外一套思想,这套思想我们可以举一个例子,第一个是进步主义思想,早上有人谈到,就是人类文明发展,通过迷信宗教,经过形而上学,进而进入科学理性阶段。到科学理性的时候,形而上学的问题就不必讨论了,那么宗教的问题更不要讨论了,所谓"理性之光照耀以后,黑暗就可以驱除了",它有这样一个非常坚定的信念。另外,确实,像哈贝马斯、德里达这些二战以后的西方学者,他们没有比较文化学的视野,这不是西方哲学发展的主流。因为一战以后,在法兰克福,有 Richard Wilhelm(卫礼贤)建立的中国哲学研究,参加的人有 Carl Juna, Martin Buber, 有 Gabriel Marcel, 很可能还有其他一些人。就是说西方有创意的一批思想家,他们对东方,对西方以外的思想有兴趣,而且进行过研究。但二战以后,这一情况变了,西方最好的一批思想家,因为西方的问题本身,就是现代性的问题太复杂了,太严峻了,所以很不愿意把他们的注意力移开焦点去关注印度、中国和其他的地方。他们感觉花时间去做这些地区的研究不仅浪费时间,而且不是问题的核心所在。这个一直发展下来,现在,就像我刚刚讲的那样,成为了两个完全不同的语境,一个到了后现代主义的语境,在哈佛,你到英文系,到文化研究,所有跟启蒙有关的问题都已经边缘化了,没有人讨论。另外有一批学者,包括分析哲学的学者,哈贝马斯这方面还重视,就是努力想办法一步一步地把启蒙的思想资源再开采全。事实上,这是两波,没有太大的内在沟通,就是同一个大学也会出现这样的情况。那么我们的问题意识当然和他们大不一样,就是我们怎么样进一步考虑这个问题,我想我的问题意识在这个方面。

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

另外我再提一点，argument 的问题以后再说，就是最近 Daedalus 发表了一个专号，叫 Multiple Modernities，多元现代性。这个专号的出现本身就显示了我们现在碰到的课题。艾森斯塔德和我合作有相当长的时间了。大概在九十年代初期，我和 Daedalus 的编辑 Stephen R. Graubard 取得了共识，就是我们应该讨论现代性的问题。我们和艾森斯塔德合作，通过他我们又和瑞典的科学研究院合作开了一个学术讨论会，就专门讨论对现代性的反思，与会的有日本的学者，有欧洲的学者，由瑞典的科学研究院主持。这个学术会议大概比这个还大一些，后来会议的主席，就是 Daedalus 的编辑，Stephen Graubard，在会议开了三天以后，在我们交了论文讨论了三天以后，他说很对不起，我们（Daedalus）不愿意把这批论文搜集起来出一个专号，因为有很多不太成熟的观点，另外还有很多其他领域，比如说伊斯兰世界，都没有被包括在内，所以他们放弃了那一期。瑞典科学院在准备这一工作的时候也花了很长的时间，这等于是一次合作失败的经验。三年以后，我再跟他讨论，我说由燕京社出面，开一个小型的工作会，然后再组织一次总体的讨论。他同意了。于是我们就到剑桥和艾森斯塔德讨论，一共九个人，谈了三天，大家认为这个问题绝对值得讨论。我记得那时正好赶上是黛安娜王妃突然出车祸，Stephen Graubard 就在最后一天说今天下午我绝对不能参加了，因为基辛格要来参加葬礼，我要和他们见个面。所以他就缺席了半天，这个我记得很清楚。那次会议形成的共识就是要为 Daedalus 筹办一个专号，后来就在以色列由杜鲁门基金支持开了一个关于“多元现代性”的讨论会，这批论文大家觉得可以出版了，所以就由他们出版。当时的一个辩论和我们的讨论有点关系，就是到底用什么名义。艾森斯塔德提议用 multifaceted modernity，就是“多元、多样的现代性”，我就建议 multiple modernities，就是“多元现代性”。表面上看起来好像差不多，其实这是一个大的飞跃。要说服他们太难了，艾森斯塔德和丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）的看法一样，我和丹尼尔·贝尔做过对话，我曾经问过他，我说在西方现代性之外，还有没有其他的可能性。丹尼尔·贝尔的回应非常有趣，他说各种可能性都有但出西方现代性之外皆是灾难，就是说只有一种现代性，就是西方所代表的现代性，这个现代性的内容非常地复杂，你不了解它的复杂性，你就说有另外一种现代性，这都是无稽之谈，这是丹尼尔·贝尔基本的观点。后来艾森斯塔德的观点有所改变，因为他特别注重日本，这和爱德华·希尔斯有关系，这样看起来，我们可以不可以考虑多元现代性的问题。

我的论点事实上也很简单，但是有经验事实有更多否证，也就是说到底小农制的东亚是不是一种现代性，假如是，它们当然受西方文化的影响，甚至现在受美国文化的影响。可是它们所体现的文化形式，是不是因为受到西方影响，受到美国影响，就是西方文化的翻版，或者是西方文化的变调 variation，或者是现代文明的一个侧面，因为它们自己本身并不能独立成为具有地方特色的现代性。假如你认为有可能性，我的论点是这样，那就成了所谓现代性中的传统问题，离开了传统去考虑现代性是不可能的。我编了一本书，由哈佛大学出版，事实上我编那本书比我自己写一本书所花的时间还要多：Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

Four Mini- Dragons。参加撰写的有十多人,但是每一章的序言和介绍都是我写的。最大的问题就是到底东亚有没有现代性出现,如果有,一方面就是现代性和传统的问题,另一个是是不是现代化这个过程可以拥有不同的文化形式,还是只有一种文化形式,这种文化形式可能是错综复杂的,但是只有一种。最后艾森斯塔德和我之间有了一个很大的裂痕,他就坚持 multifaceted modernity,后来人类学家 Stanley Tambiah,专门研究斯里兰卡、泰国及东南亚其它地区的佛教,所以他对文化多样性做过很多研究,他支持我的观点。他说我们应该有点勇气使用 multiple modernities,面向未来,我们这个说法可能更有说服力。现阶段的也许就一种现代性,内部有这种繁杂的斗争和矛盾,但是用"多元现代性"这个表达法可能更有说服力。那时候支持过这一讨论的瑞典的一个学者维洛克(Björn Wiffrock)也支持这一观点。你看他那篇文章非常有意思,他完全从西方出来,他说现代化不能回到罗斯托(W. W. Rostow)在其著名的"非共产党宣言"中所宣称的那种单一路线上去。所以后来 multiple modernities 的理念就树立起来了。在 multiple modernities 专号出版之前,Daedalus 的"pre- modernity",就是把中国、印度、伊斯兰,还有欧美的现代转化以前的前现代问题也做了讨论。

谢文郁:民主的理念是否可成为当代中国政治的全部基础

我想顺着刚才徐教授的话题,因为在徐教授一点点地挑毛病的时候,我感到很震惊,一点情面都不留,而且每挑一句,都句句在理。但是我在阅读这个材料的时候,我有另外一种读法。就是说,人们在读一本书的时候,一方面我们从逻辑上看有没有论证,另一方面我们还有一种情感上的东西出现。我在读书时,有时会特意地看看它能不能把我的情感调动起来。在读发过来的这几十页纸的时候,我便是采取这后一种方式。读的时候,我就在挑一些能够把我的情感挑起来的问题; 因此我读的时候不像徐教授那样很痛苦,有些地方我还觉得可读。这里,我想把在阅读中想到的一些问题趁此机会和大家分享一下。

上午,杜先生提到责任和权利两个词的关系。我想把这个问题进一步挑起来讨论一下。西方在启蒙运动以后,特别是卢梭以后,提出了一个很重要的观点,就是说人有一种权利,这个权利是谁都拿不走的。这个可以说是启蒙运动的一个很关键的要素。因为霍布斯和洛克在争论社会契约的问题的时候提出一个很重要的问题,即奴隶问题。问题是这样提出的,在社会契约中,我作为契约的一方可以把我的权利全部给出去,从而甘愿做奴隶。从社会契约这个理论来看,这样的专制社会逻辑上是允许的。但洛克认为不可能出现这样的状况。为什么不可能出现?洛克说我们在给出权利的时候都是在追求某种好的东西,他用的是 common welfare;一定要有了这个好东西我们才能够交出权利。他们两个在争论的时候,洛克实际上有更多的追随者,但在逻辑上一直没有办法解决霍布斯的"我要成为奴隶,你奈我何?"这一困境。对此,卢梭有一个很重要的贡献,他认为,在契约中人有一个权利是交不出去的,那就是在契约中交换权利的那个权利,这个权利你是交不出去的。你总得把权利给别人啊,这个权利既然你交不出去,那就永远在你那里。因此你还可以用这个权利把你交出去的权利拿回来。这样的一个论证就完全解决了启蒙运动的"奴

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

隶问题 ’困境。因此,“ 权利 ”在西方思想史上,特别是从美国社会史的立法角度看,就变成了一个出发点;就是说,一切都围绕这个权利出发。这个权利是交不出去的,立法者就要保护这个权利;所以保护这个权利就成为全国立法的出发点。这一点在我看来,是西方法制史上的一个重要现象。

那么在中国文化里头呢,我发现在整个以儒家建立起来的政治体系里面,强调的是“ 责任 ”这个词。我们从“ 修身,齐家,平天下 ”这个角度出发,一开始是允许我们每个人都平等地发展;每个人都有权利发展自己;但是这个权利是不能外用的,这个权利只能用来发展你自己。所以呢,它只跟你有关,跟社会无关。什么时候你跟社会发生关系呢,你一定得修身到一定程度,养成了你的责任感;拥有责任感的时候才可能和社会发生关系。因此,这个社会构成的出发点就不是权利,而是责任了。在责任里面来谈权利,我想是儒家政治学说的基本出发点。相比之下,在西方语境中,是在权利里面谈责任;你在使用你的权利的时候,你是要负责的,对你自己负责,对你使用这个权利以后的结果负责。这是一种以权利为基础的社会。这两种思想体系的根本出发点是不一样的。我们必须十分重视这个问题。把这个问题弄清楚了,我们再来看看儒家。儒家以责任为出发点,能不能建立一种政治体制,并且能够完整地运行? 为了回答这个问题,我想需要澄清一点:我们在谈论民主的时候,往往把民主当成一个理念来追求。这种谈论忽略了民主的基本功能,即:通过民主,把最杰出的人选出来做社会的领袖。我的意思是说,如果我们没有民主制度,在以责任为基础的前提下,有没有可能我们建设一种政治体制,通过它来产生优秀领导人。如果可能的话,那么,我就会认为,一个没有西式民主的儒家社会也仍然是可能的,仍然是个好的社会。所以我说,在这个意义上,我不是一个支持西式民主制度的人。儒家的出发点是很不一样的,几千年的政治制度完全是从责任出发,并在此基础上运行的。从历史的角度看,我们遇到不少问题,比如说我们有君王作为天子。如果君主是好的,那么这个社会也是好的;如果君主不是好的,那么社会就出问题。所以归根到底还是我们能不能在责任的基础上产生出一个好的领导来。

我们有时候在谈论当代中国政治时,经常有一种预设,认为民主的理念是全部的基础,然后在民主理念的基础上再谈如何构造未来的中国社会。这是一个很重要的法哲学问题,需要我们更多的讨论。以权利为基础的西方民主制度可以说是启蒙运动的结果之一;我们在理解西方的启蒙运动时,要看到这一点。但是,中国社会几千年来流传下来的文化积淀不是那么容易就被替换掉的,把西方的民主生搬过来也不一定有效。儒家政治思想中的责任意识,即:要求每一个在位置上的领导人都能按责任做事,而我们每一个人作为社会的一员也有其应尽的社会责任,这在中国人心中已成心理定势,在当代社会具有强大的传统惯性。这种责任高于权利的意识,要想通过启蒙来把它改掉,在我看来是不可能的一件事情,而且也不是一件好的事情。

秦晖:日本的‘ 反儒 ’与明治的‘ 成功 ”

刚才徐友渔先生与杜维明先生谈到日本儒学与明治维新‘ 成功 ’的关系。杜先生认为

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

明治维新成功是因为弘扬了儒学,而徐先生则相反,认为明治维新是反儒学而获得成功的。而我对这个问题的看法是:如果从福泽谕吉、吉田松阴这些对明治思想影响比较大的几个人来看,他们正如徐先生所说,的确是反儒的,但这是不是一种"成功"则要看在什么意义上说了。明治维新实现了富国强兵,这当然可以说是很大的成功。但明治后的日本走向了天皇专制、法西斯和军国主义。如果从自由民主的角度讲,明治维新就不能说是成功的,它与其说是经验不如说是教训,而教训之一恰恰是反儒。所以杜先生如果说明治不应当如此反儒,我在某种意义上是赞成的。

我自己不是研究这些人的专家,只能谈谈感想,谈谈别人对他们的研究。台湾有个学者张昆将是研究这两人的,他专门写过吉田松阴的传,大陆有南开的李冬君,也是研究明治这一段历史的。根据他们的研究,友渔说吉田松阴等人对儒家非常不屑,这应该是无疑的。因为吉田松阴和福泽谕吉他们这些人明明这么讲过。的确明治时期有很强的"排儒""反儒"倾向。但是,从另一方面讲,吉田松阴和福泽谕吉他们的"排儒"恰恰是因为他们认为孔孟是"不忠"的。他们举例说,孔子周游列国,待价而沽,是一个对君王不负责任的人。他们还说,中国的"儒权"妨碍了皇权。儒者自以为有识之士,头脑复杂,凡事都想独立思考,对国事评头品足,所以中国干不成事。而日本武士懵然无知,头脑简单,天皇一声令下,他们就会赴汤蹈火。所以只要排除了"儒权"的捣乱,一旦天皇听了咱们的,举国也就"脱亚入欧"了。

可见福泽谕吉他们虽然反儒,但他们反儒的出发点很难说是自由、民主这些理念。其实他们的反儒有点类似中国的法家,就是嫌儒家专制得不够。这也不难理解,因为就日本历史的逻辑来说,在明治以前,它就是藩主政治,即我们汉语意义上的封建政治,是领主很活跃的时代。明治维新的一个重要内容就是确立了天皇的集权,如果抛开别的不说,确立天皇集权的这个过程有点像秦始皇统一六国、中国发生周秦之变的那样。所以正如在周秦之变的时代人们对儒学很不感兴趣一样,对于他们来说,为了中央集权,为了天皇的神圣权力,就派生出崇尚皇权而排斥"儒权"、斥责儒学不忠,或者说专制得不够,从这个角度去批判孔孟。实际上这也的确从反面表明儒学、尤其是孔孟古儒之学的确与专制有冲突。所以,儒学对中国走明治之路的确是有妨碍的,但另一方面,相对于日本而言,儒学对中国走共和之路是有帮助的。

事实上,近代中国那些真受古儒遗风影响的士大夫往往认为共和比专制更近于"三代遗意",而在君主制中,英国式的虚君宪政又比日本式的实君行政更近于"天下为公"。早在徐继畬时,他对共和制美国的赞誉就比君主立宪的英国高许多。而当时(1840年代)美国国力还不如英国,打败中国的也是英国,而非美国。如果只是因为被打败而崇拜强者,徐继畬何以有如此评价?其实徐已明确地说:这是因为华盛顿开创共和的"贤德"之举已成为联结"古代圣贤"与后代伟人的纽带。甲午之后国人纷纷赴日,当时所谓的西学也多经日本转介而来,日本对中国的影响可谓大矣。但是,当清末出现立宪思潮时,除了慈禧和炮制"皇族内阁"的一班满族亲贵倡言学日本,中国知识界当时所谓的立宪派几乎都是

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

主张英国式虚君宪政,而明确反对搞日本式实君立宪的。他们与共和派的差别其实很小,辛亥以后也就几乎没人谈君宪了。这恐怕不能只责怪中国人太“激进”吧?

所以我觉得杜徐两位先生的说法都有可取和可商之处。明治时代的日本改革派显然是反儒的,但他们反儒带有很浓的日本历史特色,这个反儒并不是像我们有些中国人所讲的那样,说儒家是自由民主的大敌。实际上在更多的、更本质的场合,他们说的是儒家是中央集权的大敌。所以他们虽然反儒,但的确也保留了很多相当传统的东西。这个传统是好是坏就不说了。在主张宪政民主方面,我和友渔的价值观比较类似。但“日本经验”对我们这种价值观有何意义,我们的看法恐怕不同。同样主张民主宪政的袁伟时先生也讲过日本,但他是在对日本批判的意义上讲的。比如他最近为抗战60周年写的一篇文章就说,有人说,日本的现代化是成功的,但他认为恰恰相反,从某种意义上讲,日本还没有中国那么现代化。他说明治维新保留了很多专制主义的内容,后来的法西斯军国主义就是从这里头产生出来的。反而是中国在清末、五四的时候对这些东西的批判非常深刻。显然在价值判断上,袁先生对日本道路是持批判态度的,他并不认为这是好的;但事实判断上,他的确说出了日本的明治维新保留了(在某种意义上我认为甚至是发扬了)专制传统。这个保留好不好?在价值判断上我比较倾向于袁老师的看法,正是因为它保留了这一套,所以后来出现了很糟糕的局面。但袁老师没说、我也不知道他是否同意的一点是:日本人保留乃至发扬专制传统,并不等于保留儒家传统。恰恰相反,当时日本扩张皇权完全是在反儒的背景下搞的。这个过程我觉得还有进一步分析的必要。并不是说日本“排儒”就是“西化”,更未必就是“自由民主化”,明治维新就是“排儒”了,但接受“西化”的程度并不像人们所说的那么高,否则也不会有美国战后对日本的民主化改造了。

杜维明:这个我做一点点回应。现在沟口他们做的工作值得我们参照,沟口研究认为,日本的“官”和“公”在日本思想界是混合的。所以它的“忠”的观念出来以后,变成了一种很强烈的愚忠的思想。魏克曼(F. Wakeman)就讨论过这个问题,传统中国“公”、“官”和“私”是能够分开的,日本不能分开。在中国,“官”和“公”没办法完全合在一起,为中国的民间社会反对专制,反对独裁创造了一些条件。明代的知识分子(士君子)可以对朝廷进行非常严厉的批评,认为朝廷所代表的是“私”而不是“公”,如果“官”是为私利所惑,那民间社会,主要是当时的知识分子,可以对朝廷以民间的名义进行批评,这是一个非常有趣的现象。

陈来:我以前也写过一篇文章,叫做“中日韩三国儒学的特色”。我讲中国儒学的特色就是突出“人”,韩国儒学的特色就是突出“义”,日本的儒学就是突出“忠”。沟口雄三呢有一个关于公和私的讲法,就是讲日本的价值体系,以日本儒学为代表,当然包括其他日本文化参与。他认为为什么日本能够快速工业化,因为在日本的价值体系里面,比较容易接受弱肉强食的观念,这是非常重要的,自十九世纪发展以来,日本非常容易接受丛林法则、弱肉强食这套规则,所以它能够这样发展。这套价值偏好的理解到中国讲也很有背景,所以你刚才讲罗素说中国很可能选择社会主义,应该跟这个根源是有一定的关系的,

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

就是你的选择跟你的文化中的价值体系的偏好是有关系的。因为我们是儒学研究的从业人员,一听到儒学总是倾向于为它辩护,认为儒学对中国来讲当然是好东西,但是我对日本的儒学一贯是比较清醒。因为我总是觉得日本的儒学是有问题的,什么问题呢,就是它始终没有把人道主义这一法则放在第一位。所以日本其他问题的发展,都跟这个价值的缺陷有关系。这个缺陷是跟它的儒学的形态有关系的,这个形态你要说除了文化的原因,还有没有别的原因,也可能有,就是你刚才讲的那个。因为你要看中国文化,西周最强调忠信,孔子的意义就在于这,就是在忠的上面提出人的尊严。

秦晖:我补充一下,就是说日本的儒学强调"忠",但这个"忠"在明治前后是有很大的区别的,明治前的日本儒学强调"忠"其实不是讲的忠于天皇,而是忠于那些小领主,当然这的确和古儒的说法一致。而且我觉得日本儒学讲的"忠"和中国古代的儒学一样,也是讲双向性的。不过我觉得这是人之常情。就是共同体小到很小的时候,权利和责任容易自然融合。比如说一个小领主,他就有"士为知己者死"的问题,你给了我恩,我就报答你,中国先秦时代的聂政啊、专诸啊那些人不都是这样嘛,你确实对我有恩,但是皇帝的恩就不一样了,天高皇帝远,谁知道皇恩是怎么回事。共同体大了以后,权利和责任的对应就变得比较困难。我的看法可能和你不一样,可能我的阅读有限,我倒是觉得像吉田松阴他们做的工作的确是在很大程度上化解了明治以前的儒学。但是明治维新以前的日本儒学倒有一点中国先秦时代的儒学的特点,就像你刚才讲的,因为日本的领主制是和西周的制度有点类似,它强调的是小忠,就是针对小共同体或者小领主的忠,而且这个忠是有双向性的。那么明治以后的颠覆是在这两个方向上的颠覆。一个它变成了效忠天皇是无条件的,另外一个它把所谓的"私忠"给排除出去了,它认为孔子不忠,指的就是孔子对国家不忠,它不但讲孔子,它说连孟子都是这样。而且由于孟子讲了一番蔑视皇帝的语言,所以福泽谕吉对他更是大不以为然。所以我觉得这个东西很难说,从某种意义来讲,如果我们真的认为现代化的目的是解放个人,当然这个说法能不能成立也是一个问题,那么我倒觉得中国本来意义上的儒学,乃至日本明治以前的儒学与现代性的矛盾恐怕更小一些。不过这里有一个不可比的就是,因为日本是在领主制的基础上搞现代化的,它现代化的第一步就是搞中央集权,这个我觉得从它的历史脉络来讲,也是顺理成章的。但是中国阻碍现代化的恰恰就是这个东西,就是秦始皇以后形成的两千年的这个东西,所以中国的现代化是要破这个东西。就像欧洲一样,欧洲也是从领主制转向现代化的,而我们是在官僚制帝国的基础上讲现代化的。比如说同样讲官僚制,韦伯就可以说官僚制是政治理性化的核心,但是在中国你这么讲是不是成立这就是一个问题了。因为的确有人说秦始皇时代的中国就是非常现代化的,就可惜在技术手段不够先进,所以他那套官僚政治的理念不能够正常运作,现在还有人说就是连坐、保甲等这类制度都是交易费用最小的一种治理手段。如果你从领主制,要建立民族国家,消除领主割据这个角度来推,那当然有这样的结论。但是你要说中国的现代化就不能搞秦始皇的那套专制,如果你要从这个角度讲的话,那它的意义恰恰相反。明末清初的那些大儒们批判的恰恰就是官僚制,比如说黄

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

宗羲就是认为科举考试不好,他认为察举还比科举好,他说科举考试就搞出了一帮没有心肝的官僚,按照他的说法,以前的察举是按照道德的标准选人的,不是按照文字游戏的技巧来选人的。所以我觉得中国和日本本身现代性的起点就不一样,所以有些东西不能简单地来用。

徐友渔:问题意识的交错

我首先对黄万盛先生的大度表示非常感谢,同时我也想表示,我还不至于那么没有理解力,以为你对我的批评无法作出回应。我肯定不认为我的批评是绝对正确、没办法回应的。

我现在想说另外一个问题,就是你们都提到,在你们对话文本表述的背后实际上带有了你们个人的情感,就是 personal feeling,这是引用杜先生说的话,而黄万盛先生也提到了这一点,实际上我能理解你们的意思。

我还要谈我另外一个感受,我说我读他们的对话文本很痛苦,这是一个方面。实际上我在读你们的书的时候更深层次的感受是,我一方面非常怀疑,一方面也非常钦佩。我完全理解黄万盛先生刚才说的,你们在谈这些学术的时候,实际上有一个起始的动机。我自己也有深刻的体会,而且不光是你们这个"对话",从你们最近几年一直在做的工作也能看出来。你们开始有一个动机,这个动机照我的理解(当然也许我理解错了),那就是对于中国的事情,中国的未来,你们有一种志士仁人般的关切,因此你们才到大陆来进行这种学术交流。让我很钦佩的地方在哪呢?一般中国人要是有志士仁人的动机,就会像康有为那样"托古改制",把学术当成是一种工具,在那里实现一个高尚的社会目标、道德理想。我觉得你们这方面完全不一样的是,你们的学术、观点跟你们的志士仁人的动机是一致的。

我先说我的忧虑在哪,你们是在那里风尘仆仆地来往于北美和大陆之间,你们在谈学术,同时也在宣传着你们志士仁人式的关切,为什么你们的立场和大陆那些也自我定位为"志士仁人"的人的立场有那么大的差距?你们的这种动机为什么不被另外一些动机一样的人所接受?而且他们甚至对你们还有对立情绪。这里面当然有一个最肤浅的解释,就是中国是处在前现代和前启蒙,你们现在已经在反思启蒙、批评启蒙了,就是有一个错位的问题。我觉得这样的解释有点浅层次,实际上问题可能很复杂,一方面我能体会到,根据我对中国近代史的了解,中国一大批志士仁人,当然我是指做学术的志士仁人,他们确实对世界上最新潮流的学术是不太懂的,或者是不知道的。比方说严复读《天演论》,实际上是误解了赫胥黎本身的意思,这就是一个最明显的例子。在我看来,也许国内的志士仁人们的问题意识是和世界的思想主流或者最重要的东西脱轨的。在这个意义上,他们可能道德意识有余,而学养不足。在这方面,我觉得要做的是,中国国内的这些志士应该跟着你们,理解你们。

这是一种可能,但是我觉得还有另外一种可能。就是你们那种问题意识也有可能是不对的,从今天的谈话就可以看出,我们谈一句话,杜先生就可以引证十本书,一百个人,

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

说他们说了什么。但是理论上有这样一种可能,就是你们的问题意识虽然比国内新锐,但也可能有一种方向的错误。在这个问题上,我觉得我对你们的工作一方面是很钦佩,钦佩的地方在于我并不是只想从逻辑的层面去提醒你们,就像我刚才批评的那样,我能读到字里行间你们另外一层意思,这种意思是非常可敬佩的,你们有这么一个动机,但是这个动机之下的具体主张对错我觉得现在还很难说,是国内这批人的问题意识是大大落后于时代呢,落后于国际学术潮流,还是你们虽然站在国际学术潮流前面,但仍然不能保证你们的问题意识是对的。我觉得你们现在实际上是想抛给中国大陆学术界、思想界一个思想性的纲领,我们都对中国近百年的状况非常不满意,你们是想用反思启蒙这个纲来回答中国近代面临的各种问题,这个点选得对不对,我是深表怀疑的,哪怕你们背后有那么强大的话语优势,有那么多的学理支撑。我觉得要真正去体悟历史是很困难的,在这方面我也很坦率地跟你们说,骨子里我认为你们的问题意识是有点错位的。当然我也能够理解,我看了大量中国国内的近代志士仁人,这些优秀的学者,他们在道义上是非常好的,但是他们的问题意识就是跟真正的学术落后了非常大的一段距离。我觉得这两种可能性都有。这也许需要我们双方都去考虑,带着一种自我批判的意识去考虑,到底问题是什么,因为这对我们中国是非常要紧的。

陈来:你刚才讲那个我想大家也都能了解,我就讲两句话。第一,就像刚才杜先生和黄先生都讲的那样,据我的理解,他们提出的启蒙的反思并不是要解决和说明百年以来中国所有的问题,我认为他们不是这样的,他们可能只是针对某一种问题。第二,我想我们现在很难用"国内"国外"这样一个对比,国内根本就不是铁板一块,并不是你刚才讲的那样好像是一个整体、跟国外的不一样、更接近中国的问题意识。中国本身就是有不同的观念,就是具有很多元的观念的表达,其中有一部分就是比较能够接受杜先生他们的观点的。

杜维明:我提一点我自己个人的经验。在八十年代,受到西方一些学者的影响,特别是 Wilfred Cantwell Smith,国内学者不太熟悉他的观点,他有一个观点,英文叫做 communal critical self-consciousness,我经过一番考虑以后,把它翻译成了"群体的批判的自我意识",重点在"自我意识",就是 self-consciousness,但是我每一次用这个观念,我说这个重点在"自我意识",但这个"自我意识"有群体性,是一种批判的,不管我怎么讲,研究生也好,教授也好,都会把它听成"群体的自我批判意识"。最明显的例子是在 1986 年,我在上海参加一个王元化主持的讨论会,那时候陈奎德还是个复旦大学哲学系的研究生,我的印象很深,他说杜教授你讲的这些,跟现实几乎没有什么关系,我希望你五十年以后再来讲,我一听,五十年以后,那不行,五十年以后可能我就没办法来讲了。那么他的问题意识是什么,他认为我的问题是错位的,跟他现在遇到的大的问题是不相干的。王元化先生后来在《光明日报》上发表一个讨论,我觉得非常的惊讶,他说杜先生讨论的问题我都非常清楚,但是我就是不能想象他为什么要讲儒家的一支独秀。我再荒唐我也不会说儒家的一支独秀,这话我从来不会讲,所以我觉得奇怪。更奇怪的是,他为什么还要讲群体的自

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

我批判意识,现在是我们进行更深刻反思的时候,不是自我批判。我说我没有讲"群体的自我批判意识",我是讲"群体的批判的自我意识"。可是一直到九十年代,就是上几次,那个误解在学术界还是非常明显。我提出 mental mode,翻译就叫"心智模式",心智模式比较符合托克维尔在了解美国民主后所用的名词,Robert N. Bellah 非常喜欢这个名词,就是 habits of the heart,Robert Bellah 的一本书就以此命名,中文翻译成"心灵的积习",就是说我们积累的思考习惯就成为我们看东西的视角,这个东西既是个人又是群体的,这种情况一般不易察觉,这人类学界和心理学界讨论的多一点,但很多问题是和这个问题连在一起的,虽然你没有这个意识,但是和这个问题连在一起的。所以这次我的第一个反应,就是说形成一个问题意识本身,它有很多完全不能掌握的因素,问题意识的本身,不是对或错。你的问题意识是什么,常用德文大写的 Problematik 或法文 problématique 来表述,他们喜欢用这样一个名词,就是我现在考虑的不是你的问题,不是通过一个手段去解决一个问题,是很多问题,很多问题所造成的一个问题群或者问题的复合体。这中间交错影响很复杂。所以才用德文的 Problematik,或者是法文的 problématique 这个观念,正好和英文的 problem-solving 以手段—目的方式解决具体问题的思路相反。大家常常在考虑问题意识,问题意识就是你的问题性,就是你想处理什么问题,那么你在处理问题时所采取的途径可以有错误,可以有偏差。形成的问题意识,比如说掌握的资源,或者说你考虑的面向,可以有浅可以有深。但形成的问题意识的过程本身也是一种既有个体性又有群体性的知性活动,这和所谓社会资本有关系,它不能量化,但是通过我们去面谈,经过讨论和辩难,可以逐步形成一个我们共同的愿景,这个共同的愿景是什么,这一般大家都意见不统一,看法比较多元,但是有没有一个重叠的共识,有没有一种共同考虑的问题,从这个角度来提出问题的意识。

黄万盛:发展真正有涵盖性的人文社会理论

友渔,我给你点回应。就是说中国公共知识分子和有各种各样社会关怀的专业知识分子,面对的那些中国的社会问题、政治问题、感情问题,我基本上相信我能够理解,而且我从来没有认为因为我出国了,我就置身于这个之外。所以我很多问题的考虑,对那些问题是有涵盖性的,虽然涵盖的程度不一定像在座的各位那么深,但可以说我从来没有离开过那些问题。关于人的权利的了解,关于整个政治体制的转变,关于这个社会贫富差距如何消减,弱势群体如何保护,关于言论的权利和知识分子参与社会的权利能不能得到公正地体现,这类问题都在我的视野当中。在考虑对话的过程当中,这些问题意识是在起作用,把这些问题意识抽掉不去考虑,我们只考虑国际社会在讲什么,我们的问题完全和国际社会接轨,后面没有任何中国意识和中国关怀,这不是我们的情况。我们的立场是,在眼前的各种关怀后面,是不是还有一条深刻的谱系可以进一步考虑,这条深刻的谱系是说,比如近代意识形态话语的形成对整个中国近现代历史的影响,我们是不是有充分的了解。比如五四期间形成关于科学和民主,我在北大历史系和哲学系都讲过,我说向西方寻找真理这个话语没有错,但后面那个预设,就是要想向西方寻找真理必须全盘性地

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

反传统，这个预设当中有问题。关于启蒙价值，如果没有启蒙这个大的意识形态的出现，人的自由绝不可能像今天这样有深刻和广阔的天地；如果没有启蒙把科学和技术带到人类的生活当中，我们今天不可能有那么充裕的物质条件；如果不是启蒙把人作为关怀的对象，乃至于医学这类东西都不可能充分地得到发展。所有这些东西，假如你不能公平对待，那我不觉得我们现在的考虑是一个真正合法的、真正有前瞻性意义的东西。我们希望的是，如果我们现在对于中国转型的各个方面的忧虑能够综合已有的各种各样的经验教训，包括中国的，包括西方的，这也许是我们的福音。这个至少是我自己的一个基本的心态。所以我不会说我们考虑问题的时候整个的资源背景只有西方，我也不会说我们考虑这个问题意识的资源背景只有中国。我们真正想避开曾经长期支配着我们的那个世界观，就是看问题不是一就是二，不是黑就是白，而希望在各个资源当中建立一个复杂的关系，来考虑中华民族的再生应当走一个什么样的健康的道路，并且这个健康的道路有没有可能对人类今天所面对的各种困境做出一个创造性的回应。我们中华民族有能力发展出真正有涵盖性的人文社会理论。

好，我们今天这个会就开到这里，感谢大家出席这个会议。

（录音整理：刘 青）

责任编辑：吴重庆

?1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net