

□ 国内外学术交流与对话

编者按:应黑龙江大学《求是学刊》编辑部的邀请,前哈佛-燕京学社社长、国际著名新儒家学者杜维明教授于2008年5月21至23日访问了黑龙江大学。22日下午,黑龙江大学文化哲学研究中心主任、博士生导师衣俊卿教授与杜维明教授进行了精彩的学术对话。衣俊卿教授针对杜维明教授广为人知的新儒学思想,提出了“如何对启蒙的精神资源进行扎实的反思”、“儒家伦理与东亚现代化的真实关系”、“新儒家与当代中国的相关性”等三个方面的问题,双方就此展开了比较细致的讨论。两位学者的思想交锋触及了启蒙反思和现代性批判的若干根本问题,尽管他们没有在关涉启蒙反思和现代性批判的根本问题上达成一致,但双方的这次对话可以看做“第三代新儒家”与马克思主义文化哲学之间具有代表性的对话。“第三代新儒家”一方展示了其进行启蒙反思和现代性批判时具有的世界视野,而马克思主义文化哲学一方则凸显了其讨论该问题时对中国语境的强烈观照。本次对话可以看做衣俊卿教授2005年11月18日与哈佛-燕京学社研究员黄万盛教授以“在启蒙的地平线上”为题的学术对话(见《求是学刊》2006年第1期)的继续和深化。

在编辑整理对话录音的过程中,杜维明教授针对这次对话的内容又撰写了一篇后记,应杜教授的要求在此一并刊出,以飨读者。

儒家精神资源与现代性的相关性

——关于启蒙反思的学术对话

杜维明¹, 衣俊卿²

(1.哈佛大学 哈佛-燕京学社,美国 波士顿;2.黑龙江大学 文化哲学研究中心,黑龙江 哈尔滨,150080)

摘要: 对于启蒙反思和现代性批判这个我们时代不可回避的问题,不同的学术传统具有不同的回应方式。“第三代新儒家”从构建适应全球化时代的、具有极大包容性的新人文精神出发,发掘儒家文化传统对于解决人类当前困境的现实意义。马克思主义文化哲学则立足于中国的当下现实,审慎地看待启蒙反思和现代性批判,并出于文化安全的考虑,对儒家文化传统与现代性的相关性提出全面质疑。

关键词: 儒家文化传统;启蒙反思;现代性;全球化

作者简介: 杜维明(1940—),男,云南昆明人,前哈佛-燕京学社社长,哈佛-燕京中国历史与哲学教授,东亚语言与文明系儒学教授,国际著名“第三代新儒家”学者,从事新儒学研究;衣俊卿(1958—),男,黑龙江虎林人,黑龙江大学文化哲学研究中心教授,博士生导师,从事文化哲学、西方马克思主义研究。

中图分类号:B222 文献标识码:A 文章编号:1000-7504(2009)01-0005-14 收稿日期:2008-05-25

衣俊卿(以下简称衣):很高兴有机会当面
向杜先生求教。杜先生不仅学术造诣深厚,而

且涉猎颇广,例如对儒学,特别是朱熹和王阳明
思想的研究,对儒家伦理的现代意义的发掘,对

韦伯、帕森斯、德里达、福柯、哈贝马斯等人关于启蒙和现代性争论的分析，等等。今天我就启蒙的反思问题向杜先生求教，在这方面您提出了超越启蒙心态、文明对话与全球伦理、儒家伦理与全球社群等众多具有广泛影响的思想，而且启蒙和现代性也的确是当代人类所面临的焦点性问题。

杜维明(以下简称杜):好的。

衣:我希望今天的讨论撇开拒斥还是捍卫现代性这种笼统的非此即彼的宏大问题。

我是这样理解您的基本思路的:一方面您特别关注启蒙和现代性带来的各种消极后果,另一方面您对自由、理性等启蒙的核心价值一直持肯定态度。您强调:“现在我要问的问题不是这些价值是不是应该扩大延伸,这应该是没有什么问题,而是面对人类所碰到的困境,这些价值全都加在一起,是不是足够?”

杜:是的。

衣:在这样一个前提下,我们对现代性的态度不是简单拒斥和抛弃的问题,而是对它的完善和继续推进、深化,其中最重要、最核心的思想就是如何调动各种精神资源。我完全赞同这种观点。我一直研究西方马克思主义,对西方马克思主义者批判现代性危机的各种理论比较熟悉。我并非对现代性的后果视而不见,但是,对于启蒙和现代性的核心价值我是充分肯定的,特别是基于中国的特殊语境,我的观点可能更彻底一些。今天,我想循着您的思想谈谈如何具体地动员儒家的资源。我建议,我们的对话主要在以下三个方面展开:首先,如何对各种精神资源作具体的分析,从而更加扎实地而不是笼统地进行启蒙的反思;其次,回顾东亚国家动员儒家资源的成功经验,探讨儒家伦理对于这些地区的现代化到底起到什么样的作用,从而分析儒家文化与现代性的真实的相关性问题;最后回到正在进行现代化的中国,看看儒家伦理的弘扬和反思与社会现实的关联,考察一下这种关联是一般性的关联还是实质性的关联。不知道这三个问题是否合适?

杜:可以。但是我不一定准备得非常充分。

衣:其实,我选择的这三个问题是我一直非常困惑的问题。在这个意义上,今天的对话事实上是向您求教。我向来对儒家文化批评很多,但我所作的不是无条件的一般性的批评,而是具有深层语境的批评。

一、如何对启蒙的精神资源进行扎实的而不是笼统的反思

衣:我想问的第一个问题是,怎样更加扎实

而不是笼统地进行启蒙的反思。哈贝马斯曾经在一个对话中谈到,现代性不是一个总体性的、现成摆在那里的东西,不是通过一次讨论就可以决定要还是不要的东西。现在很多对现代性的讨论往往是停留于一个总体的取舍问题,进行一般性的描述,而没有深入到根基性的东西。今天我们不采取这种方式。我们不仅要集中讨论您所提出的动员各种精神资源来超越启蒙心态、构建全球社群的问题,还要特别对不同的精神资源作具体的分析,特别要考虑这种启蒙反思方案的具体可操作性问题。

杜先生深入地揭示了启蒙的本质特征,反思了启蒙的自身缺陷和消极后果,如理性化、世俗化、科学化、技术化、个人主义、人类中心主义、生态危机、社群瓦解直到最极端的雅格宾专政和“奥斯维新”等。这些批判在此不用展开,大家对这些问题都很关注也很熟悉。但是我非常关注第二方面的问题,就是您对启蒙核心价值的肯定。比如说,您在和黄万盛教授的对话中说道:“从儒家的立场看,自由、理性、法治、个人的尊严这些西方价值,不管你的视野多么狭隘、抗拒西方的心态是多么强烈,这些都是不可否认的价值。”^{[1](P65)}您接着说:“个人主义、突出个人和启蒙开辟出来的几个利益领域——民主政治、市场经济、公民社会,有不可分割的关系。西方社会,或者说任何一个社会要蓬勃发展,这些价值没有一个是可以缺少的。”^{[1](P65)}这里的关键问题是,您认为启蒙的核心价值不是如何取消而是如何扩大的问题。您过去经常谈论启蒙的三种精神资源:第一个是启蒙的源头,也就是“两希”文化;第二个是东亚、中国的资源;第三个资源是美洲等一些本土资源。后来您又提到女权主义的资源。这些观点,我总体上赞同,而且我正在做一个关于现代性维度的课题。我现在考虑的是,我们只是把这些精神资源罗列出来而不作具体的分析还是不够。此外,按照您的逻辑,我认为还有一些资源需要列入,如生态主义、后现代主义思潮等。

但是,一旦深入分析后就会发现,这些资源和启蒙有着不同的关联,“两希”文化和女权主义是启蒙运动内在的资源,而东方和美洲资源是启蒙运动外在的资源。这种区分带来一些新问题和新视角。如果启蒙只有外在资源而没有内在资源,我们很容易判它死刑,并用其他的东西取代它。如果它有内在资源,那么对它的判断将很不一样。因此,这种内在资源和外在资源的区分应该是根本性的。

杜:这个问题很尖锐,也很中肯。我现在也

在考虑这方面的问题。我提出那些观点大概是在 20 世纪 80 年代,距现在也有二十多年了。首先,启蒙是一个复杂的过程。你刚才讲,哈贝马斯说现代性是个历史文化现象,不是理念的问题。一方面,启蒙确实是一个文化运动,这是毫无疑问的。从伏尔泰、莱布尼兹、卢梭、狄德罗,还有“百科全书派”和“重农学派”都可以看出。如果我们回到源头,启蒙的出现是反对基督教神学,特别是神学代表的政治权威。当时最重要的参照就是中国社会,这和利玛窦用拉丁文翻译儒教经典有关。同时西方社会了解到,中国明代社会不仅在经济、政治、社会各方面变化很大,而且 18 世纪以后又达到了一个新的高度。所以当时的学者经常谈所谓“中国的风尚”,当然,他们对中国的一些认识还是比较表面的,但是还有更为深层的反思,当时伏尔泰和卢梭的辩论,伏尔泰突出文化的重要性,卢梭要回到自然,他们对文化的观点不同,所以对儒家的了解有所不同。西方社会惊讶地发现,中国没有西方的上帝而社会秩序达到那样一个程度,例如商业资本的发展,政治制度的基本稳定等。中国的官僚制度直接影响了英国的文官制,可以说非常先进。因此说,启蒙的产生,儒家思想可以算做一个因素。现在很多人想了解这一点,作了很多研究,甚至编了百科全书。好像是尼采有一个说法——当然是一句玩笑话,说康德是“柯尼斯堡来的伟大的中国人”。康德的思维和基督教的思想方式确实有所不同。虽然他讲上帝存在、灵魂永恒,但是,他的理性的观念,如果从基督教的传统看是非常奇怪的,因为基督教的传统是靠信仰得救。康德的理性的观念在很多地方可以说和中国的思路,特别是和儒家的思路有相契合的地方。牟宗三先生说,他花了很多时间专门讨论康德和中国哲学之间的关系。

衣:您的意思是说,儒学和启蒙之间的关系是一种内在资源的关系,而不是外在资源的关系。

杜:有这样的可能性。是不是内在很难说,但是我认为有这种可能性。

启蒙的内部资源也很复杂,哈贝马斯和德里达就有很大的不同。哈贝马斯说,启蒙的大的计划(project)还没有完成。德里达则要求从启蒙跳出来,他后来一直讲逻格斯中心主义(logs-centrism),不仅是启蒙,他还要反思整个西方文明,这很像海德格尔要回到苏格拉底甚至苏格拉底之前,也就是回到存有(being)的声音,这个声音我们已经听不到了。

启蒙也有阴暗面,彼得·伯格(Peter L.

Berger)说,只要用一个词就可以说明启蒙的黑暗面,这个词就是“集中营”。

西方的启蒙这么复杂,女性主义、生态主义、文化多样主义等对启蒙的批判,都是西方文化的内部问题。我们现在考虑的很多问题,要么来自西方的启蒙和现代性,和“西化”连在一起,要么就来自对启蒙的批判。马克思主义,或者说“西马”也都是在这个大传统里发展的。所以我说,启蒙内部的资源非常丰富,而且多元多样。

去年,美国的人文学会给了我一个“终身成就奖”。他们认为儒家是一个凡俗的人文主义(secular humanism),它没有上帝的观念——虽然利玛窦认为有。我觉得有些不安,启蒙所代表的凡俗的人文主义是一个强势的人类中心主义。它的问题不在于理性化,理性化本身是健康的,它的问题是工具理性,它的工具理性特别突出。比如说,在古希腊那里,“知识是智慧”,在培根那里,“知识是力量”,力量是理解,甚至征服自然的问题。另外一个方面是浮士德的精神。它追求真理、价值是不顾后果的,甚至可以出卖灵魂。在这里,儒家讲的修身不起作用,唯一重要的是人的力量。在这种情况下,自然是客观的集合体,它是“事实”,是没有价值的,它的价值是人赋予的,人和自然的关系不仅很紧张,甚至可能到了破裂的程度。

我特别提到“启蒙的心态”。我想解决的问题是:启蒙的理性落实到当代中国的思想脉络中间起的是什么作用?我认为,科学主义是一个很重要的方面。五四运动的开始阶段讲自由和人权,后来讲科学和民主。讲科学和民主的时候已经和原来接受西方文化时的意愿有所不同。就是救亡压倒启蒙的问题,导致了工具性过强。科学当然可以使我们强盛,民主可以把人们的积极性调动起来。科学不是追求真理,它的动机是发展;民主也不是人的自由和解放问题,而是动员社会来面对外界的挑战。“启蒙的心态”从五四以来一直到今天影响非常大。

衣:非常感谢您所作的详细解释,包括对儒学可能已经内在于启蒙运动中的解释。您还提到神圣维度的问题,此外,还有审美现代性和浪漫主义的问题。

我想朝另一个方向思考。我不喜欢“多元的现代性”这个提法,如果说“现代性中的多元性”还可以考虑。我想说的是,启蒙运动中有这么多的资源,今天对启蒙的反思实际上是启蒙自身的事情,不是启蒙之外的事情,不是在启蒙之外对启蒙的批判。甚至我们东方人也是在启蒙自身内思考问题。我的结论是,启蒙也好,现

代性也好,不是一个完成的和封闭的东西,它本身就有自我批判、自我超越、自我修复的能力。在这一点上,我很赞同哈贝马斯的观点。我从来不认为“后现代”形成了对现代性的断裂,它恰恰是对现代性的延续,自我修复的延续。比如,吉登斯谈到的现代性具有的反思性。这样看,对现代性的担忧就不应该以非常激烈的方式表达。

杜:我们在这里可能存在一个比较严重的分歧。你赞成现代性中的复杂性,有各种不同的资源,而不能接受“多元现代性”。这和我与埃森斯塔(S. N. Eisenstadt)的激烈辩论相似。最近,美国人文社会科学的机关报《代达罗斯》(Daedalus)出了一个专号(它经过很多年的筹划,我也参加了)。西方比较文化学界的埃森斯塔和我合作以“多元现代性”为题发表一篇文章。埃森斯塔一直要强调“现代性中的多元”。我们的研究结束后,他提出以“现代性中的多元性”发表,我认为应该是“多元现代性”。当时的讨论很激烈。有一位瑞士的学者赞成我的观点。他有两个想法:保守的想法是西方的现代性还要发展,因为它有着充分的内在资源。另一个比较开放的想法是,东亚的现代性提供了西方之外的现代性类型。东亚的现代性是否来自于西方传统是可以继续探讨的。我问过丹尼尔·贝尔,接不接受西方之外的现代性。他说,有太多西方之外的现代性,但是每一个都是失败的。他当时有一个看法——后来亨廷顿讲文明冲突时也是同样的看法,表面上我们可以想象不同的现代性,但是这些现代性是站不住的。

“多元现代性”和“现代性中的多元性”最大的不同在于,西方启蒙所发展的现代性内容非常复杂,有正面的,有负面的,还有浪漫主义对它的批评。因为现代性的多元多样,它有很多的张力,甚至有很多自相矛盾的地方,但是现在很难跳出来。我的观点是,在西方之外,比如中国,对启蒙的信念和要发展启蒙的愿望比西方要大。所以说,启蒙是人类历史上最强势的意识形态。社会主义和资本主义都是启蒙蜕变出来的。我们都是启蒙运动的受害者,有人说,也都是受害者。现在往前看,最全面的启蒙所代表的精神对人类的发展是否是足够的精神资源。如果说,启蒙的资源对人类未来的发展足够了,那么自然的问题和宗教的问题怎么样纳入它的传统。

衣:我认为,现代性最核心的特征还是在以理性传统和科学技术发展为背景的发达国家率先生成的。儒家文化和伊斯兰文化等都是现代

性的他者,所以才有“后发现代化”的问题和“启蒙心态”的问题。这些他者对于修补现代性如果有作用的话,首先要有具体的机制。您强调东方的宗教的和非宗教的精神资源,以及美洲的本土资源等对于反思启蒙的意义,是说这些资源在这些本土现代化进程中具有超越启蒙心态、抑制和修补启蒙的价值,还是说这些资源对于全球范围内,包括西方发达国家克服启蒙的危机都具有重要价值?这些资源通过何种方式或机制才能对西方发达国家的启蒙理性的进一步深化起到实质性的影响和作用?

我有一个简单的想法,您的观点和哈贝马斯恰恰是可以互补的。在当今世界中,启蒙之外的这些本土资源无论如何重要,在整个世界格局中还是处于边缘位置。我们需要某种机制让它们能够进入对话之中。如果没有这样的机制,只有在这些社会自身面对现代性问题时才有可能起到缓解和组织作用,而不会对整个世界的主流话语产生作用。您对哈贝马斯的某些批评,我是同意的。但是他的交往理性和商谈伦理恰恰可以作为机制引入到您的精神资源说中来。

杜:我感觉,我们现在的工作可能不是修补现代性。

衣:是在启蒙之外再发展其他的现代性吗?

杜:也不那么简单。我考虑的是:可不可能存在启蒙的他者对启蒙——不是修补,因为修补已经来不及了,而是共创一个新的人文世界。这个新的人文世界在现阶段,启蒙是最重要的内容,但是它不是启蒙的自我修补和内在转化,这个内在转化是非常艰难的,只有通过他者的参照才行。

我觉得,丹尼尔·贝尔的说法多少有一定的说服力。所有他者面对启蒙,其声音都很微弱。但是我们要了解启蒙之内的一些变化,以前没有想到的变化。20世纪60年代初期西方很多一流学者对21世纪作了很多预见,现在回头看,他们有很多没有预见到的地方,例如,他们完全没有想到女性主义在现在影响这么大;还有就是没有想到生态、环保问题这么严重。

事实上,女性主义和环保主义是启蒙反思的最重要的两个思潮。女性主义大大地改变了人的日常生活,改变了家庭、两性的关系和权力结构等,更重要的影响在于核心价值方面。我现在问各位,在以下价值对中如果你只能选择一种——这当然是很不公平的,你会怎样选择,你选择哪个就举手。这些价值是:自由和正义(与会听众选择正义的占大多数——编者注,下同),理性和同情(选择同情的略多一些),法治

(legality) 和礼让 (civility) (选择法治的占多数), 权利和责任 (选择责任占多数), 个人尊严和社会和谐 (选择社会和谐略多)。你们所作的选择中除了对法治和礼让这一项外, 其他的都是倾向于女性主义的。女性主义对启蒙的这些质疑和儒家的基本价值合拍。对于儒家, 正义比自由更重要。从康德哲学讲, 道德推理当然要靠理性。休谟和亚当·斯密提出了道德情感 (moral senses) 问题。在康德之后, 这些苏格兰的启蒙变得“不够严格”了。现在, 人们对康德最大的不满在于他对情的问题和对人性的问题的理解不符合人们一般的常理。权利对于西方太重要了, 权利是与生俱来的, 有了权利才有责任。但是, 我们是不是可以通过责任发展权利呢? 我指的是, 越是拥有权力、资源、信息的人越应对社会作出贡献。中国的这次赈灾活动就是例子, 越有钱的人捐献的越多, 人们认为这是他们应该尽的责任。这在美国是不可想象的, 愿不愿捐献是个人权利。和谐社会的观点认为, 社会的和谐是每个人能够有尊严、能够存在的先决条件。这些价值是否能从启蒙理性中推出来, 是很成问题的。

衣: 我同意您以上所说。但是, 是否可以按另外的逻辑来解读。女权主义、生态主义等还是从西方原有的启蒙中开出来的, 而不是西方之外的东西。我认为, 不能因为女权主义和儒家价值有些相似之处就说它是我们的资源。也没有证据证明西方的女权主义是受了儒家伦理的影响, 相反, 它完全是西方文化内部发展出来的。我认为, 女权主义是微观政治的产物。就像福柯说的那样, 西方社会的控制结构发生了变化, 不再是宏观控制的社会, 所以边缘群体发挥了更大的作用, 这才是女权主义产生的背景。因此, 我还是认为, 启蒙有着丰富的内在资源使得它能够发展出自我修正的资源。基本上说, 西方的女权主义在中国影响很小, 因此说, 它和中国的文化语境没有什么关联。我认为, 中国不存在西方的女权主义所讨论的那些问题。

杜: 中国的女权运动有它自身的特色。事实上, 各个国家的女权主义都是不同的。在中国, 女性和男性之间还有不平等的现象, 比如说退休年龄和薪金上的不平等。我认为, 在中国, 女性的觉醒会成为一个潮流。生态、环保问题起源于 1968 年, 启蒙时代的人是很难想象到环境问题的, 甚至黑格尔这样的“全球性的思想家”也是非常西方中心论的。因此, 目前的文化多样化主义也不可能是启蒙内部的资源。这些都是新的东西, 也许只可以说启蒙的复杂的面向可以把它们包容进去。

衣: 我认为, 女权主义的前提是启蒙核心精神的充分发展, 如果没有个性解放和对个人权利的追求, 女权主义是不可能产生的, 因为, 在权利意识的基础上女权主义的反思才有可能。中国没有这样的权利意识, 因此西方那种女权主义不能自发地产生。因此, 中国最重要的问题在于没有建立起启蒙的核心价值。西方的女权主义在中国没有市场, 中国的女权主义还是处于“妇女能顶半边天”等自发的状态中。中国是否存在女权主义不能仅仅通过观察女权主义和儒家价值之间的相似性而作出判断。

杜: 我刚才说的不是西方女权主义是受到了儒家伦理的影响才产生的, 只是想说明儒家伦理和女权主义是合拍的。

核心的问题是, 在中国文化之中是否缺少自觉的、内在的、反思性的问题。如果没有, 你的论点我绝对赞成, 但是如果有, 我们还可以商讨。这样说吧, 我们可能有不同的对个性的理解, 但是并不表明一种文化突出有个性, 另一种文化只有集体性。

儒家到底有没有自己发展出来的个人的尊严和自觉的反思? 雅斯贝尔斯在思考轴心文明的时候认为, 公元前五百年左右, 世界几个不同文化发生超越性的突破 (transcendental break through)。犹太教出现了一元的上帝, 希腊出现了逻各斯, 印度出现了梵天, 佛教出现了“空”, 儒家出现了“天”。但是儒家的突破最弱, 因为它和早期的传统有着千丝万缕的联系, 它的创发性不够。后来有位以色列学者对此非常不满, 他说, 如果所谓突破是突出“两希”文明逻各斯和上帝, 这对其他文明是不公平的。他提出“第二序的反思”, 也就是对思想的思想, 最明显的例子就是数学, 比如说几何学。从“第二序的反思”来看, 儒家的出现是对人如何做人 (how to be human) 的思考。这个反思的思想脉络相当复杂。“古之学者为己”, “为己之学”就建立在独立人格的基础之上。如果学习不是为了创造自己的人格, 而是为了父母、社会、国家、身外的外在价值学习, 这不是儒家的观点。修身哲学本身就是“第二序的反思”。我们以前把修身哲学当做一个个人的问题。但是儒家的修身不是简单的个人的问题。儒家对思的考虑就是人的发展问题, 人的智慧问题。在希腊哲学中, 如果生活没有进行反思, 不经过考验, 那么生活是没有意义的。

衣: 我赞成您对中国哲学考虑人如何做人的分析。您可以把儒家的修身哲学和西方的反思哲学类比。但是, 我想从另一个角度来提这个问题。西方的启蒙是一个普遍的教育, 因此

这种反思性和个性是普遍的生存状态，而中国绝大多数人的生存状态是非常贴近自然的，是自在的经验的生存方式。传统中国不是在上帝面前人人平等的社会，传统中国社会是一个人间的等级制，只有少数人能够得到教育，才有闲暇考虑如何做人的问题。

有人认为中国大学规模太大，我认为恰恰相反。这是一种根深蒂固的思维，它只考虑很少一部分人的教育。我希望批评现代性的人们到占中国人口70%的农村去看一下，看一下他们的生存状态。传统中国社会只有少数精英具有反思精神和个性，民众则是麻木的和非个性的，绝大多数人停留在仅仅是活着的水平上。当然现在的情况有所好转，但也存在着“现代城市的乡村心灵”的现象。我认为，儒家和道家之所以能够互补地维持超稳定的社会结构，就在于它们从来不作超越的反思，而是把天然的君臣、父子、夫妇的自然关系和血缘关系放大为合理的社会关系和群体关系。大多数人都是靠这种血缘伦理生存的，只有少数人在搞心性修养。这和启蒙中的大多数人的精神状态是不一样的。

儒家是这样一种东西，当你拉开距离从远处看很漂亮，但是走近看时远远不是那么回事。还有一个“文化虚伪性”的问题，即便少数精英也常常没有践行他们所宣扬的东西。

杜：我看过五四以来很多对儒家的批评，包括柏杨的批评、李敖的批评。确实有你刚才讲的现象，虚伪的、堕落的，鲁迅谈得更露骨。

我先说一下对儒家阴暗面的理解，不然容易把儒家美化。我认为，现实地考虑，一个充分、彻底政治化的儒家社会远远要比一个纯粹的法家社会更残忍，对人的个性的压抑更厉害。法家社会只是在行为上规范人，但是充分政治化的儒家社会对人的思想压抑、个性压抑更为严重。我赞成你的一些看法，比如说心灵的积习(habits of heart)，中国社会的一些阴暗面，走后门、裙带关系、不透明、官商勾结等与儒家有很大的关系。韩国、日本、越南也有这样的问题。但是，儒家维持了传统中国社会的长期存在，它也一定有一些健康的方面。健康的和不健康的東西是纠缠在一起的。这和启蒙发展的复杂性相似。

确实，人格的充分发展，不要说成为圣贤，就是成为君子都是非常难的。但这是充分的发展，还有一种最低的要求。事实上，儒家没有出现希腊哲学代表的精英主义。希腊哲学只有几个哲学家。甚至在现代西方，像你这样注重日常生活的哲学家很少，作为哲学家关心的只应

该是思辨，比如说对罗尔斯最复杂的论证只有精英才能掌握。基督教通过信仰得救，只有先知能够听到上帝的声音，一般人听不到，要通过先知的教导才行。儒家的基本精神是，如果你讲的东西一般人听不懂，那你就出了问题，不是听者的问题。因为，儒家的基本理念是“人人皆可为尧舜”，圣人和一般人的天性是相同的，所以，儒家没有强烈的精英主义。《大学》讲“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，这是儒家的一个基本结构。汤一介先生认为修身是少数人的问题，绝大多数人为生活忙碌不能修身。我说这完全不是儒家。一个社会如果是损己损人的人多，这个社会就不和谐；推己及人的人多，这个社会就和谐。如果有一大批人损人而不利己，那这个社会就愚昧；有一大批人损人利己，这个社会就是自私自利的；如果有很多人利己而不损人，所谓“经济人”，这个社会还可以；最好的社会是推己及人。这样一个社会和修身有很大关系。这样的社会没有在日常生活之外建构或者想象一个精神世界，没有未来的天国，没有彼岸。所以说，儒家对传统中国和基督教对传统西方的影响之间要有些分别。

二、儒家伦理与东亚现代化的真实关系

衣：我们已经把各自的思想谈得比较清楚了，我想，对各种精神资源同启蒙反思的多种可能的关联还是应当作更多具体的、历史的和会的分析。涉及儒家伦理同启蒙的关系，我们可以转到具体的例子上，也就是“东亚对现代性的挑战”这一点的分析上。《新加坡的挑战》一书引起了很大的反响。如果我们想用东亚现代化的成功例子来说明儒家文化能够支撑现代化，那就需要弄清儒家在东亚现代化中起的作用。我认为，不能仅仅从结果上看，东亚完成了现代化，就说儒家对现代化起了积极作用。另外，我们还要问，东亚的例子是否具有普世价值？

我把您的主要观点归纳为：(1)资本主义和实业精神在东亚的蓬勃发展否定了韦伯的观点，韦伯断定“儒学伦理抑制了一种实业精神的发展”^{[2](P87)}；(2)有些学者认为，“正是那种在东亚文化的范围中经历过如此彻底的批判的儒家伦理，作为在日本、韩国、中国台湾、香港以及由此类推——在新加坡的变化的重要动力，现在正在重新出现”^{[2](P118)}；(3)“我一想到儒学和现代化的精神可能很有必要联系就感到兴奋……我极希望见到对于这样一种联系的扎扎实实的实验性研究。”^{[2](P88)}我想问，

您有没有作过这种“扎扎实实的实验性研究”。

这里首先的问题是，东亚现代化的蓬勃发展的事实是否就证明儒家伦理就是这种现代化的动力。我认为有两种可能，一种是儒家伦理作为动力支撑了现代化，没有儒家就没有东亚的现代化，也就是儒家和东亚现代化之间是积极的关系；另一种可能是，儒家文化没有能够完全抑制现代化，但并不是现代化的动力，这是一种消极的关联。进一步地，我想问，儒家伦理究竟是促进了东亚的现代化，还是排除了儒家的阻碍东亚才实现了现代化？东亚那些成功的企业家，他们的主要知识背景究竟是儒家的还是西方的？如果儒家和现代化之间的关系是积极的，那么东亚的现代化和西方的现代化有什么明显的不同？再具体一些，如果儒家伦理是东亚现代化的动力，东亚的现代化有没有构成不同于西方现代化的文化精神，或者说是修补了启蒙的缺陷从而确定了更加完善的现代性？东亚的现代化是证明了您说的启蒙的核心价值，还是确立了不同的核心价值？还有，东亚的现代化吸收了儒家资源是否说明它的现代化就比西方优越？如果是，其优越性的标志在哪儿？我看到的恰恰是另一方面。腐败现象是全球性的，但是在东亚的现代化中要比西方严重。这些现象是儒家文化没有修补好西方现代性，还是儒家文化自身造成的？特别是东亚的家族企业，当无法支撑下去的时候，又要转向法人治理结构，这说明什么问题？最后，假如说，儒家对于新加坡这样的国家的现代化起到了推动作用，但它对中国这样的大国是否适用？也就是说，儒家是否具有普世性？您说要作“扎扎实实的实验性研究”，但是我觉得更多的是理论想象。我的想法是，新加坡恰恰是由于没有彻底“儒化”（用您的话说），所以现代化才没有受到阻滞。但我们不能反过来说，儒家就是新加坡现代化的动力。我的理解不一定正确，想听听您的看法。

杜：很好，你的发问层层逼入，气势非常恢弘。我简单谈一下《新加坡的挑战》这本书的成书背景。大概是20世纪80年代初，新加坡副总理吴庆瑞认为通过宗教可以使新加坡的公民道德素质提高。新加坡社会对宗教非常敏感，因为它是一个多元的社会，最怕宗教之间的矛盾冲突。因此李光耀在国会里对吴庆瑞提出质疑，很多华裔也不接受。吴庆瑞觉得有必要讨论一下有没有介绍儒家伦理的可能。当时在台湾讲儒学是很政治化的，其他地方也没有相应的参照，吴庆瑞就到美国，找了八位儒家学者。我是被邀请者之一，也是唯一拒绝的人，我觉得

新加坡和儒学没关系。后来，吴庆瑞在纽约安排了一个座谈，我受邀参加了座谈。我发现，吴庆瑞真诚地希望儒学能像其他宗教那样在新加坡发挥作用，因此我同意参加他的计划。八个学者中，我是最晚到新加坡的，作了两个演讲。其中，英文演讲他们作了比较详细的记录，然后译成中文出版，这就是《新加坡的挑战》一书。可以说，我在没有对新加坡作任何实际调查的情况下写了这本书。由于我的提议，在那之后的十年间，新加坡建立了一个东亚研究所，以研究儒学为重要议题。我给他们提了一些建议。首先要弄清问题意识。儒家和现代化，儒家和现代发展，究竟是什么问题，是不是韦伯的问题？其次是实证研究，也就是在东亚的日本和“四小龙”中儒家伦理起了什么样的作用。第三个问题是，这些讨论与中国内地有没有关系。第四个问题是，儒家与世界的关系。为了处理第一个问题，我邀请了一些影响较大的学者，包括埃森斯塔、皮得·伯格、爱德华·希尔斯(Edward Shils)等，从韦伯的思想入手进行研究。

后来，我到了夏威夷的东西中心，根据联合国的组织作了一个比较全面的对中国的香港、台北、上海青浦，日本某地，韩国的首尔受儒家影响程度的研究，结果是受儒家文化影响最大的是韩国，其次是日本，然后是中国的香港、台北、上海。当时日本有一百个学者受文部省的资助研究儒家价值和日本的发展。后来香港和台湾地区也作了一些研究。在此前后，有一个日本学者——他同时也是美国驻日大使，在《外交季刊》上发表了一篇文章，批评“日本特殊论”。当时有些人说，日本之所以能够发展是由于日本不属于儒家文化圈，日本和西方的关系远远大于和东方的关系。但是这位日本学者批判这种观点，他在1974年就提出，假如日本的成功和它的核心价值有关，例如它的工作伦理、储蓄率、团队精神，那么中国的香港、台湾、沿海地区，以及新加坡都会发展。如果越南能够和平，越南也会发展。如果中国内地能够跳出计划经济，获得经济动力——这个动力和日本以及“四小龙”有相同的地方，中国内地也能发展。后来，人们提出了儒家资本主义、关系资本主义等。当然，东亚金融风暴后这些问题又不谈了。

你刚才说的很重要，儒家伦理作为“心灵的积习”不是提到反思层面的观念，而是在实践中获得的习俗。这些习俗有两面：一方面，东亚人工作就是勤奋，储蓄率就是高，团队精神就是强；另一方面，就是贪污腐化，就是公私不分，企业和政府就是勾结，就是没有透明度。是不

是把儒家的“心灵积习”切断了以后才能发展,还是通过使它的正面力量发挥大的作用就能发展,这是一个重要的问题。

在中国,有一种信念认为儒家和小农经济、家族制度、专制政体结了不解之缘。这是发生学上的观点。但是受儒家文化影响却没有小农经济的心态,有没有可能呢?新加坡受到儒家的影响很大,但它是不是小农经济呢?

我们来进一步分析,受儒家文化影响的东亚社会与西方社会相比究竟有什么不同。首先是对政府的理解,西方自由主义有一个非常强的观念:政府是必要的罪恶(necessary evil),所以要限制政府、控制政府。但是东亚社会很奇怪,都认为强势政府是好的,唯一的例外是香港。有学者认为,它是“放任经济的典范”。香港人认为这是荒谬的,他们认为香港奉行的是“主动的不干预”(positive non-interference)。事实上,香港政府对香港经济的调控是非常周密的。中国的大陆、香港、台湾,以及新加坡、韩国都是强势政府。强势政府为这些社会造成了很多与现代性不符的东西。其次,这些社会中的非正式结构(informal structures)影响比较大。比如中国内地的经济,除了见于数字的经济还有很多没有见于数字的经济。乡镇企业是什么样的经济实体,人们现在还不清楚。比如说,一个大学也可以作为经济体系到处投资,在美国这几乎是不能想象的。乡镇企业既不是集体企业,也不是国有企业,也不是私人企业。它公私不分,但却起到了相当大的作用。现在在中国内地的企业精神最好的地方是浙江。浙江的企业绝大多数是民营企业,而且是家族企业。家族企业进入第二代很困难,但家族企业还是家族企业,它也能够全球化,比如温州人的餐饮业,巴黎的华人餐馆几乎都是温州人办的,四川政府也在纽约办了几个餐馆,这在西方是不能理解的。在“非正式组织”中,礼的问题事实上比法的问题更重要。西方人不能理解的是东南亚集资的方式,上亿的资金在一天内就可以集起来,完全没有契约,只靠相互之间的诚信。还有一点就是教育,教育成了民间宗教(civil religion)。在东亚,人们非常重视孩子的教育,重视的程度在西方社会是不能想象的。再有一点就是家庭。很多人认为孝道已经没有了,我也赞成。但是有一位叫杨国枢的社会心理学家在中国台湾作过这方面的实证研究。他把“孝”分成“孝思”、“孝念”、“孝行”。调查的结果发现,在中国台湾社会,“孝”仍然存在。

在西方,基督教的影响使人们成为奉公守法的公民。但是,西方信仰宗教和个人的人格

发展是什么关系?罗蒂说过这样一个观点,他认为人的自我完成(self-realization)和社会服务(social service)完全矛盾。如果他的说法是对的,那么整个儒家的基本精神就没有实现的可能。我认为,罗蒂错的可能性更大。

东亚的现代化确实有它的特性,这些特性需要作更深的调查研究。我现在回应一下你提出的问题。对于第一个问题,我的回答是:“扎扎实实的实验性研究”还在进展中。对于第二个问题,我认为,不能采取因果关系的视角研究东亚现代化的发展和儒家文化提供的动力之间的关系。吴大猷曾经指出,儒家文化和现代化之间不是必要关系,否则非儒家文化地区现代化就不能发展。另外,儒家文化也不是现代化的充分条件,否则清代中国就可以发展现代化了。儒家和现代化之间的关系不是因果关系,是其他类型的关系。对于第三个问题,我认为,两方面都有,东亚社会的现代化既是儒家文化促进的结果,也是排除儒家文化阻碍的结果。比如新加坡、中国香港等高薪养廉、设立廉政公署等抑制官员腐败。对于第四个问题,显然东亚那些成功的企业的主要知识背景是现代的而不是儒家的。但是,如果从他们个人的深层理解上看,比如李嘉诚,他说:“我不是什么儒商,但是别人说我是儒商,我听了以后觉得也不错。”另一例子是印尼的一个非常成功的企业家到哈佛讲儒家伦理和企业精神,我觉得非常惊讶,他讲的和我们讲的完全一样,后来问他,他说:“我看了你们的东西。”所以,这里的文化认同问题很微妙,东亚的企业家们过去没有认为自己是儒商,但是看了儒家的东西后却希望做儒商。我可以确定,在日本,从涩泽荣一以后,日本的企业和儒家文化之间的关系更密切了。他们有意识地在发展儒家。比如,三菱公司的董事长就是出身于汉学世家,三菱公司几十年来一直支持“东洋文库”。对于第五个问题,我觉得你谈的“修补启蒙的缺陷”、“另一条路”、“现代性的他者”和我们谈的“多元的现代性”之间有些问题需要澄清。有两个问题我们值得一问。第一个问题是现代性中的传统问题。不可能存在没有传统的现代性,比如说法国的现代性和法国的传统有没有关系,美国的现代性和美国的传统有没有关系,等等。美国的现代化和西欧完全不同。从欧洲到美国是一个断裂,不是一根而发。因此,就有现代化是否可以具有不同形式的问题。可以说,从实证上看,现代化具有西欧的模式、美国的模式、日本的模式,等等。

衣:我之所以不愿意用“多元的现代性”这

个术语,是由于美国、德国、日本的现代化虽然是不同的形式,但是作为它们的本质核心的启蒙精神是一致的,不同的只是表现形式。说“多种表现形式”、“多种类型”是可以的,但是如果说“多元”就变成了不同的东西。“多样化”和“多元化”绝对不是一个概念。“多样化”是说本质上一致的东西具有不同的表现,“多元化”则意味着不同的东西。

杜:我也一直在考虑是用“多样”还是“多元”。我们就用你说的“多样”,“多样”意味着西方启蒙所代表的推动现代化的精神永远是一个主导的过程还是逐渐被转化?这是我们要考虑的大问题。所以我不用“修补”这个词,面对人类的大问题,各种不同模式的、多样的现代性的发展和原来历史上发展的西方的模式之间的关系是什么?这就是我们,包括西方一些杰出的学者所考虑的问题。有人甚至提出,假如中国发展出一套和西方有很多不同的现代性,包括民主制度、市场经济、市民社会,那么由于和中国传统文化的关系造成的差异性和作为现代化社会必须具有的和西方社会的趋同性之间的关系怎么理解?

衣:我想问的是,假如中国发展出一种不同的现代性,那么它是同传统社会的差异大呢,还是同西方的现代性的差异大?

杜:绝对是和传统的差异大。

衣:那样的话,它还是回到了启蒙的核心精神中。

杜:不一定。启蒙的核心精神和西方的传统的差异太大。启蒙的精神决不是从“两希”文明中发展出来的,它的断裂性非常强。还有另外一种极端的说法,西方的突破(breakthrough,或者说 breakout)是一条不归路。过去没有人质疑,现在西方最好的一批知识分子却在质疑这条路是否正确。以前的现代化是一根而发,甚至可以划分出现代化的不同阶段。现在面对人类生存的问题,人们思考的是还有什么样的资源可以帮助我们解决困境。

衣:关于东亚现代化,我还想提出一个问题,您二十年前在新加坡做的实验在今天所要经历的一个最重要的变化,我认为,是信息化全球化背景下的变化。信息化对“80后”、“90后”的影响会很大。这种信息化的力量是可怕的。任何全球化都不可能把本土文化连根拔掉,但是信息化对年轻一代的影响是巨大的,他们的趋同性会非常强,传统的根基在他们的知识中会越来越少。他们的知识是自主构造的,课堂上传授的知识对他们的影响越来越小,他们的知识结构完全是“非中心化的”。他们从网上获

得知识,在网络里,没有历史和现实的差异。这些人将来会使我们对现代性的讨论和20世纪八九十年代有很大不同。

杜:现在的“年轻文化”确实使得“杂交文化”问题非常突出。人们可以通过电脑和世界任何地方的人交谈。信息化使世界变得“天涯若比邻”,同时也使得“比邻若天涯”,人们宁可和遥远地方的人谈也不和身边的人谈。

但是,每个人在选择性增强的同时,对根源性的感受也越深。任何人都不是抽象的人,人都是具体的人,具体的人有他的性别、种族、语言、出生地、年龄代、阶层和信仰等。现在人的选择越来越大,比如,我做中国人的意愿越来越小,我愿意做加拿大人、美国人,在政治上的选择也很多。但是这些选择和人的地域有复杂的关系,比如说黑白的关系,不能说全球化的趋同使得所有黑人都愿意做白人。以前有个“大熔炉”(melting pot)的观念,现在美国人也不提了。“大熔炉”是把其他少数民族都融入到主流,实际上是一种宰制性。以前,在中国台湾从来没有人讨论过“台湾本土”,但是现在讨论的人很多。全球化和地域化、区域化是同时进行的。麦当劳就是一个很好的例子。

衣:麦当劳不论怎样“地方化”,最根本的配方还是麦当劳。

杜:但是,“全球化的地方化”还有另一个方面,比如日本的漫画,还有印度的电影。那么中国将来能不能发展出一种具有全球性的但却是中国的东西。

衣:不论日本的漫画还是印度的电影更多的还是现代科技理性的产物,而且如果没有大众传媒作为依托,它们没法“全球化”,它们在某种意义上还是启蒙的延伸。

杜:这个确实有。但是我想不讲西方,也不讲美国,因此当你从“西化”变为“现代化”时已经把地域性淡化了。你说它们是科学技术、科学理性的发展,我赞成。科学理性、科学技术在其他的地方可能体现得就比美国更好。

衣:但这样一来,还是回到启蒙的核心精神上,还是启蒙核心精神的开出。

杜:启蒙的核心精神(自由、理性、人权)和他者(女权主义和生态主义)的公正、同情、责任等核心价值是不是可以形成对话?这个对话是不是“启蒙心态”所完全包容的?哈贝马斯之所以在欧洲不如解构主义影响力大,就是由于他还抱着德国的理性主义代表的启蒙。他晚年的时候和罗尔斯谈启蒙,他们的谈话中就是开不出“自然”和“天道”。面对21世纪,以下四个层面应同时考虑:自我、社群、自然和天道。启

蒙的四个价值分别是自由、平等、效率、团结。这四种价值中完全没有自然和天道的位置,完全是人类中心主义的。如果把自然和天道放进去,这个人文主义就不是凡俗的人文主义。凡俗的人文主义是启蒙的体现。我认为,启蒙的问题不是修补的问题,是对话的问题。应该慢慢地出现对话的文明,学习的文明。

衣:在强调文明的对话方面,我们完全可以达成共识。实际上,我反复谈到启蒙的核心价值,并非强调启蒙的核心价值是西方的特权,其他国家只能照搬照抄。我完全同意应当动员精神资源修补和发展启蒙与现代性,我只是强调,这是一个十分复杂和具体的任务。对于启蒙可以进一步挖掘出来的内在精神资源,它们本身具有对启蒙的内在的反思和修补机制。而对于启蒙的外在精神资源,例如,儒家伦理,无论它如何优秀,如果不能在全球化背景中找到与启蒙的具体的对话和互动机制,都不可能对启蒙的自我完善产生实质性的影响。

实际上,我认为,迄今为止,所谓用儒家伦理来发展和修补现代性,更多地还是少数学者圈子中的理论命题,我们还没有证据说明它已经成为全球范围内有很大影响的精神资源。如果我们只是外在地把这些精神资源罗列起来,而不探讨具体的相互作用的机制,不仅对启蒙的反思无补,还可能带来实践上的消极后果,这就是:我们可能既没有建立起与现有启蒙核心精神不同的另一种现代性,又放弃了启蒙精神中的一些积极的和肯定的精神资源,把自己的现代性完全局限为地方性知识。如果有机会能够对您所提到的包括亚洲、美洲等在内的其他一些本土精神资源进行深入探讨,揭示这些外在的精神资源如何能够同启蒙构成本质的关联,或许对我们的问题会有很大的启示。

三、新儒家思想与当代中国的相关性

衣:我们谈了很多。由于时间的关系,我把剩下的问题简化一下。我最后只问一个问题,这是一种对文化安全和国家安全的担忧。这种担忧是双重的。第一个层面与启蒙的核心价值有关,我始终认为中国没有经历个体自由发展的阶段,没有个性的普遍发展,法治和理性都不能真正建立起来。在这种情况下,如果我们过分强调儒家伦理对启蒙精神的价值可能会导致一种对自身发展的伤害。第二个层面更加功利一些,我认为,在目前情况下,我们弘扬儒学的普世价值恰恰容易落入西方优越论和西方中心论的圈套。因为目前的情况是西方现代性已经充分发展了,而中国的现代性还没有发展起来,个体性

还没有建立起来。西方用群体性来修补个人主义的时候,如果我们也跟着做,可能就把我们应有的个性发展抑制住。我的文化安全上的忧虑就在于,西方实际上是在有意无意地打儒家这张牌来抑制中国的发展,如果我们过分地强调儒家就正好中了西方的圈套。西方是在充分发展了之后,并且在继续盘剥发展中国家的资源的同时,才提出要保护环境的,这就无形中剥夺了不发达国家的发展机会。我认为,这是西方霸权的延伸。表面上看,我对中国传统文化有诸多批评,实际上我是深层意义上的爱国主义者。我认为,在全球化时代,文化安全意识是爱国主义的重要内容。如果盲目地夸大儒家文化的意义,例如有人说的“让儒学的活水流向世界”,我认为,是可怕的。我不知道我的担心有没有道理。

杜:非常有道理。这个问题我确实想得不够。我试着回应一下。我在参加世界经济论坛的时候,英国的一些学者说,我们应该有一种田园的美梦。非洲的学者就说,他们最重要的任务是发展,即使污染也在所不惜。我想的是,按照这样一种必须经过西方现代发展阶段的逻辑,中国会不会走上一条不归路。据我所知,中国不受污染的水源已经很少了,土壤流失的问题也很严重。开个玩笑,坐飞机进入北京的时候,就像孙悟空看到“妖气”一样。

衣:这个担心有道理,但是要具体分析。我说的发展不是复制西方工业社会起始时的掠夺式的发展模式。中国的节能减排已经显现出了明显的效果,可持续发展的观念已经通过立法、行政手段、媒体引导和民众监督而成为社会的强势价值取向,人们的环保意识也提高了很多。我认为,西方的宰制不仅是环保问题,而是限制发展的问题。正如互联网上广泛流传的一位留学生发表在《华盛顿邮报》上的那首诗所总结的“西方的逻辑”:当我们不发展时,你们骂我们是东亚病夫和“黄祸”,当我们快速发展时,你们又提出“中国威胁论”;当我们闭关锁国时,你们用鸦片和武力强行打开我们的国门,当我们也走出去拥抱自由贸易时,你们却责骂我们夺走了你们的工作……

我们可以看一看美国汽车的排量、电耗,以及各种物品的消费,是谁在浪费着全世界的资源?我很担忧,如果我们也跟着西方大唱“天人合一”,维持着低发展水平,很可能是用自己的“吃点糟糠”来供养着别人的“花天酒地”,最后连发展权和生存权都成为问题。

杜:对西方的宰制一般有四种不同的回应。一种是尽量地接受,也就是东亚模式,这样可以发展。一种是全盘排斥,也就是伊斯兰的模式。

一种是共生模式。最好的模式是融合。当然,融合是很困难的。

衣:问题是实际上还没有获得平等的话语权。目前,所谓的对话不过是文饰而已。儒家对西方社会真的有很大影响吗?我看不见得。所谓“儒家走向世界”千万别变成“孤芳自赏”和“自欺欺人”。这是我最深层的担忧。

杜:我也有这种担忧。也许我们试图跳出这种担忧的办法不同。

衣:我认为,要想真正了解中国就要到边远农村看一看。我一直认为,中国社会是一个二元社会。不了解这一点是很多纸上谈兵的学者最大的问题。中国只有很少数人可以奢谈后现代,大多数人的生活不仅与后现代无关,而且与现代的关联也不大,还停留在前现代。有些西方所谓的中国研究专家并不了解中国。在这样一种情况下,不可能有真正的对话。现在的“对话”在相当程度上其实还是分布在世界各地的中国学者之间的“对话”,我更愿意称之为“自言自语”和“自说自话”。

杜:我基本上接受。但是我有一个看法。虽然美国是强势国家,但是它的单向主义已经走进死胡同了。像布什那样的单向主义基本上已经破产,不仅给美国的经济、政治、军事都带来了负面影响,而且伤害了它的灵魂。

衣:令我困扰的是,中国的经济刚一发展,西方就产生了很强的恐惧心理。这是没道理的。很多指责都是过分的。

杜:这是不合理的。但是,美国有百分之七十左右的人对中国有很大意见。这是事实,是我们需要处理的问题。

衣:我认为,这并不重要。在我看来,最重要的是中国能不能以比较健康的方式强盛起来,强盛是对话的资格。我对儒学有排斥态度,它的负面影响很大。它与当下中国没有特别扎实或真实的相关性,因此不利于中国的发展。当然,对您来说,问题的背景完全不同。我们的视野相差很大。

杜:你的观点是中国大多数学者的观点吗?

衣:不全是。我认为,我还算是公共知识分子吧,也不是对西方缺少了解的人。我很了解西方马克思主义、后现代思想家、左翼激进理论家等对现代性的批评,我并不是狭隘地排外。我更强调现代性的制度层面,而不是精神和心态层面。而儒家自古以来就是精神层面的,虽然它也有现实关怀。

杜:我只提一点吧。近二三十年来,我一直在强调把印度作为参照,除了欧美,要对印度有所重视。印度也在腾飞,但是没有出现“印度威

胁论”。为什么西方对印度没有戒心呢?

衣:我的解释是,在西方传统中,在文化心态上是不完全把印度作为“东方国家”的。因为它有很长的殖民史。中国恰恰没有这种文化、语言上的西化过程。西方对中国的渗透从来没有深入到内地。这是西方的一块心病。因此,对西方而言,中国是真正的他者。而且印度文化没有对外来文化的拒斥感,但中国和西方之间是存在文化对抗心理的。

就像哈贝马斯说的那样,民族国家在现代化的进程中起到了重要作用。一方面极端的民族主义导致了战争,另一方面民族国家之间的利益之争提供了现代化的动力。如果中国不维护自身利益,而宣扬儒学的普世关怀,这会威胁到国家的文化安全。

杜:这么说,西方应该放弃基督教?

衣:这是两个问题。韦伯谈的早期的现代性和“三十年战争”之后民族国家主导的现代性是不完全一样的。

杜:我非常重视“软实力”。所谓“软实力”就是精神文明的水平。我认为美国的最大的一个问题就是政治上的地方性太强,因此在国际事务中不能超过美国的国家利益。但中国有可能超越地方性。我觉得,中国能够接受联合国通过合法程序作出的不利于中国的决定。我认为这对中国是可能的,但对美国是绝对不可能的。

衣:是的。在我看来,美国给我们做了“榜样”。中国在一定意义上是“软弱”的,处于弱势的。

杜:你说的“软弱”指什么?

衣:我是借用“世界体系论”的观点。发达和不发达是一块硬币的两面。“软弱”并不完全是自身的原因,也在一定意义上是不发达造成的。可怕的是把“软弱”当成一种博大的胸怀。您说的“全球社群”,我认为是很遥远的事情。当然,我也赞同,随着对话规则的建立,全球对话是有前景的,但是不能寄希望过高。儒家在全球的存在状态仍然是一块“浮萍”,只存在于少数文化圈子中,在现实中缺少扎实的根基。

杜:那么,你的观点是不是:把儒家打压下去,中国就可以现代化了。

衣:不是。我认为,只有当中国人的个体性普遍发展后才能考虑用儒家来修补,那时候才能说儒家有价值。当然可以同时进行,但是不能过分。中国法治建设还没完成,这时候强势的儒家没有意义。

我在和黄万盛教授的对话中说过,现在学者们在重新解释儒家经典,要从经典中挖掘出

人们没有理解的价值,我认为这是意义不大的事情,如果两千年来人们都“错误地”理解了儒家的某些观点,那就要找它自身的原因,而不是重新解释的问题。就像有些汉字,既然两千年来人们都读错了,就没有必要改回去了,否则也不会有多音字。另外,如果民主、自由、科学、法治在现代社会可以得到,为什么一定要到传统中去找呢?为什么一定要从儒学中开出来呢?如果开不出来就不要了吗?

杜:我基本上不赞成从儒家中开出民主、科学等现代价值。这是我和第二代“新儒家”之间的不同之处,他们还是以西方价值为典范。

衣:我们的目标是一致的,就是多种精神资源的对话。但是,我认为目前还没有对话的机制,不能太理想化。我认为,还应该有现实的考虑,比如在不过分破坏环境的时候发展经济。我们应该在理想维度和现实维度之间找到一个平衡点。

杜:对我来说,对话就是在不平等的基础上进行的。平等的文明对话恐怕是不存在的。

衣:我担心的是,在不平等的对话中,站在对方的立场上说话。儒学说的恰恰是西方想说的话。

杜:我认为问题不是这样。文化是活的,不是死的,不能用工具理性来摆布。文化的渗透性很大。经济问题可以用经济手段解决,如果不能解决就要考虑政治问题,如果还不能解决就要把社会阶层的问题带进来,如果还不行的话,就要把文化带进来,文化是添加的。“文化”有两种定义,一个是通义,例如“中国文化”、“黑龙江大学的文化”;另一个是专义,这是和政治、经济等相对而言的。如果文化可以分层,并渗透到其他领域,是一种“心灵的积习”,那么,用文化作为一种宰制工具是很难的。

中国当然需要发展。但我认为,如果不考虑儒家的那些有益的价值,不一定发展得就好,而儒家的负面影响却一定很大。五四就是一个例子。当时的知识分子太乐观了,他们以为如果把传统文化切断,就可以使中国强盛起来。这既是一种强烈的爱国主义,又是一种强烈的反传统。胡适提出“充分世界化”,他在观念上是主张全盘西化的,但在生活上却是儒家的。他认为中国文化在受佛教影响以后创造力消失了。他对佛教深恶痛绝。还有一个我不能接受的观点,就是梁漱溟先生提出的中国文化是“早熟又不成熟”。这又是一个按西方标准作出的判断。第二代儒家都在讲如何开出民主、科学,这实质上是以民主、科学作为文化评判的终极价值。我们为什么不要求基督教、佛教、伊斯兰

教开出民主呢?为什么不要求希腊哲学开出民主呢?柏拉图认为民主是最糟的。要求儒家开出民主,这本身是否合理合情?它是不是可以拓展与选举制不同的公共空间?

你的忧虑我也有,但我们的回应不同。我的回应是,正是因为有这些忧虑,我们不能把文化资源悬搁起来,要面对它。五四的时候,正因为对传统的批评比较全面,吸收西方文明时就没有深层的考虑。

文化认同如何走出狭隘的特殊主义,同时又避免抽象的普世主义?首先,文化认同必须具有开放性。其次,必须掌握各种资源,横向的——也就是外来的——和纵向的——也就是历史流传下来的——资源都很重要。

另一个是你说的自我反思的能力的问题。如果儒家文化没有反思能力,完全融合到日常生活中,那么它是没有办法发展的。宋明儒学的发展就是中国的前现代宗教。它的自我反思的能力已经不是一般意义上的家族主义问题,它吸收了佛教。中国文化的第二期发展史经历了几百年的把印度文化吸收进来的过程。现在面临的问题是吸收西方文化。现在才刚刚开始,还不知道几百年的时间能不能完成。

我也认为西方的宰制是不合理的,但在应对这个问题时是不是需要把中国固有的资源调动起来呢?一方面,它在社会生活中起了很多副作用;另一方面,它与中国现实没有关系,这两个命题如何结合起来?是不是这样,我们每个人都受到它的影响,这些影响往往是负面的。那么,要消除这个负面影响是完全用西方启蒙的价值来消解它们,还是把它的核心价值中健康的一面调动起来。

衣:您的很多观点我都赞同,但总感觉有过于学术化的倾向。我担心的是,文化的整体性使得我们无法把儒家中的某种积极的东西剥离出来而不掺杂消极的东西。特别重要的是,我们应当反思,这些传统的儒学价值到底在普通民众的生存中是不是活的东西。我认为真正的问题在其他层面,例如高等教育的普及化、城市化、信息化、全球化,这些问题的解决,在我看来,不是通过用儒家抵御西方文化来完成的,恰恰是要依靠启蒙的核心价值。我始终认为“两希”是文明的特例。真正的人类文明的发展应该是像东方这种相对自在的形态。但是,由于这个特例的存在,我们就不应该再停留于自在的状态。与其发掘我们自己的可能存在的积极资源,不如直接以其人之道还治其人之身。在全球化背景下,或许重要的不是说出与别人完全不同的东西,而是在人们共同关注的问题中

强化我们的力量和价值。

杜:如果能够得到,我赞成。但问题是,这是得不到的。

衣:我认为信息化能够做到这一点。信息化时代的年轻人在国别意识等方面都已经被消解了。到那个时候,我们争论的问题就没有意义了。不是我们告诉他们要用哪种资源的问题,而是各种精神资源本身就在他们中间产生了,

融合自然而然地就发生了。

今天我学到了很多,对长期困扰我的一些问题也开始有更深理解了。非常感谢杜先生。

杜:你为今天的对话准备了很多,这很难得。今天讨论的问题,很多都是核心问题,有些我考虑过,有些问题我以前确实没有这种敏感度,我以后还会进一步考虑。

参考文献

- [1] 哈佛-燕京学社. 启蒙的反思[M]. 南京:江苏教育出版社,2005.
[2] 杜维明文集,第2卷[M]. 武汉:武汉大学出版社,2004.

[责任编辑 李小娟 付洪泉]

Relevancy of Confucian Spiritual Resources to Modernity

——Academic Dialogue on Enlightenment Reflection

DU Wei-ming¹ YI Jun-qing²

(1. Harvard-Yenching Institute, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 02138, U.S.A.; 2. Research Center of Cultural Philosophy, Heilongjiang University, Harbin, Heilongjiang 150080, China)

Abstract: Different academic traditions have different responses concerning enlightenment reflection and critique of modernity, which are unavoidable issues of our age. “Neo-confucianists of the Third Generation” depart with a new humanism, which aims at the adaptation to globalization and being inclusive, and probe the realistic significance of Confucian cultural tradition in dealing with present difficulty of man. Marxist cultural philosophy, situated in contemporary Chinese reality, cautiously treats enlightenment reflection and critique of modernity and questions the relevancy of Confucian spiritual resources to modernity out of considerations of cultural safety.

Key words: Confucian cultural tradition; enlightenment reflection; modernity; globalization

后记

有缘和衣俊卿教授进行有关西方现代启蒙的对话,我感到有意义也有启发。说“有意义”并不表示我们的观点相同,其实我们对启蒙的认识和期待颇有分歧,但对话的气氛极好,双方都遵循“以学心听,以公心辩”的原则,不是一味各自表态,也没有尴尬的争论。说“启发”,我觉得这次对话激发了几个可以进一步探索的课题。

衣教授的问题都是经过深思熟虑而提出的,并且形成了言之成理、持之有据的书写文字。我应该建议采取笔谈的方式,先拜读衣教授严谨的推论,再作出回应。不过当时我们都有面对面沟通的意愿,我也就即兴而谈,没有任何事前的准备,因此谈话的随意性落实到文字上便显得松散、零乱,与衣教授严谨的书面文字一起发表,有些不协调。能获得《求是学刊》编辑的同意,为这一对话写篇后序,我很感激。我本应潜心修整自己部分的内容,将谈话的记录转换为书写文字,但无奈我抽不出时间,只好向读者及同人致歉了。

多年来我对启蒙进行的反思都集中在“启蒙心态”上。现在就简单地介绍我目前对此议题的思考及思路。我提出讨论“启蒙心态”,既不是历史意义上的文化运动,也不是哈贝马斯坚持的“尚未完成的计划”。从1923年“科玄论战”以来,启蒙心态的影响如日中天,已成为中国思想界不言而喻的共识。当今在文化中国广为流行的科学主义即是启蒙心态的突出表现。科学理性是人类文明的标志,是为全球各地的知识人所认可的核心价值。在中国,过去的“科学救国”和今天的“科技兴国”

都是响亮的口号。理性是感性和知性的提升,科学理性又是最严谨的理性形式。这是科学主义之所以大行其道的背景。

可是,我认为科学主义是由偏激的物质主义和实证主义铸造而成的意识形态,它与科学精神大不相同。科学精神是严格的、执著的、专一的,但也是开放的、谦虚的、多元多样的。科学主义则是闭塞的、专断的和傲慢的。两者形成了鲜明的对比。21世纪前沿的科学家所研究的范围无所不包。譬如中国、印度和伊斯兰的科学传统,特别是中医(或韩国所谓的汉医),都是他们所关注的科研课题。他们所体现的实事求是的精神是虚心好学的。他们知道得越多越认识到应该知道而不知道乃至永远无法知道的更多;他们也清醒地意识到理性的限制;理性的光芒所能显现的远非无知之幕所隐蔽的那么多。

坚持科学是获取真理的唯一途径,科学理性是唯一的理性,乃至可以量化、可以实证的科学研究是了解客观世界的唯一方法,在前沿科学家的宇宙论和人生观中已不多见了。把科学当做一种文化现象,社会工程或政治行为的科学家则大有人在。积极投入科学和其他领域,如艺术、音乐、宗教等的对话的杰出科学家越来越多。但我相信今天回顾“科玄论战”中的丁文江、吴稚晖和胡适所宣扬的打倒玄学鬼的科学主义在中国知识界还会有说服力。

启蒙心态来自启蒙运动,是西化和现代化过程中的副产品。科学主义只是表现启蒙心态的形式之一。广义的启蒙还发展了自由、人权和法治等其他核心价值,但在现代中国,科学和民主特别受到重视。和民主相比,科学更是一枝独秀。因此,科学主义应运而生,渗透到社会各个领域。这种特殊形式的启蒙心态在中国成为强势的意识形态是很容易理解的。

启蒙的含义很宽。即使把前面所提到的运动、计划和心态都包括在内也不能一窥全豹。如何深入了解这一18世纪以来最强势的思潮是个重要的课题。我认为,我们必须继续从启蒙及其延伸的西化学习如何推进现代化的行为、制度、理念及价值。包括科学和民主在内的欧美文明可以提供我们参考的项目极多,内容极丰富,我们决不可自满自大。譬如以自由、理性、法治、人权和个人尊严等普世价值为基础的政治制度(即哈贝马斯认为在西方也是“尚未完成的启蒙计划”)就值得我们认真研究、认真学习。

今天我们都还生活在启蒙所塑造的世界之中。我接受康德在1784年作出的评断:“我们不是生活在一个启蒙了的时代,而是生活在一个启蒙的时代;在这个时代,如果不能说启蒙是显而易见的既存现实,那它至少是核心的文化追求之一。”(托马斯·奥斯本语)但是我们必须正视启蒙的三大盲点。因为我和黄万盛先生的对话及最近和清华大学卢峰教授的对话(即将由中国人民大学出版社出版)都谈论到这一课题,现在只列举,不再阐述:1.人类中心主义和凡俗的人文主义(secular humanism)对精神世界(特别是宗教)采取彻底排斥的立场。2.浮士德式的工具理性对自然采取认识、控制和掠夺的态度。3.欧洲中心主义对世界其他文明,包括原住民的传统,采取鄙视和征服的策略。

对启蒙作出全面而有效的攻击的不是西方之外(如东亚和南亚)的学者,而是标志后现代主义的欧美学者。我很关注也主动参加自20世纪末期在欧美勃起的各种“后现代”论说,如环保主义、女性主义、多元文化主义和社群主义等。它们对启蒙的缺失有深刻的洞识。固然,它们破而不立的价值取向有堕入虚无主义和相对主义陷阱的危险,但针对人类的存活、发展和繁荣的威胁,它们作出了鞭辟入里的分析,它们的警告值得重视。

从全球的视野和对人类命运的关怀来反思启蒙,可以运用的途径、方法和策略以及可以利用的精神资源很多。轴心文明,如犹太教、基督教、伊斯兰教、印度教和佛教,都可以创造有利的条件。我从儒家立论是自觉的选择,但我是以开放和多元的态度来进行这一工作的。目前正在构思的研究计划分成三个可以同时进行的步骤:

- 1.深入研究18世纪启蒙思想家,如伏尔泰、卢梭、莱布尼茨、阿奎那和狄德罗所认可乃至认同的儒家。

- 2.梳理启蒙心态在中国传播、开花和结果而导致儒家一蹶不振的历史过程。

- 3.探索儒家重新认识和批判启蒙的可能乃至可行的道路。

这一研究计划牵涉的范围很大,必须靠多学科和跨文化的专家学者共同参加才能逐步完成。和衣俊卿教授的对话使我对这一计划的复杂性有了进一步的理解。

杜维明

2008年10月26日于北京大学