

许纪霖  
作品集

# 民间 与庙堂

当代中国文化与知识分子

许纪霖 著

生活·读书·新

许纪霖  
作品集

# 民间 与庙堂

当代中国文化与知识分子

许纪霖 著



Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

民间与庙堂：当代中国文化与知识分子 / 许纪霖著. —北京：

生活·读书·新知三联书店，2018.1

(许纪霖作品集)

ISBN 978-7-108-05897-3

I. ①民… II. ①许… III. ①知识分子—研究—中国  
IV. ① D663.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 086271 号

责任编辑 李 佳 龚黔兰

装帧设计 刘 洋

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 [www.sdxjpc.com](http://www.sdxjpc.com)

经 销 新华书店

排 版 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2018 年 1 月北京第 1 版

2018 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 18.5

字 数 237 千字

印 数 0,001—6,000 册

定 价 45.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

## 总序：狐狸的自白

假如一个人的学术生涯，可以从考大学那一年算起的话，那么，从1977年到今年，恰好是40年。今年我又刚好年满花甲，似乎到了为自己的学术研究做一个阶段性盘点的时候了。感谢三联书店，给了我一个出版系列作品集的机会。本系列分为三册，第一册《无穷的困惑》，是1988年出版的处女作，是我最早研究中国知识分子的专著；第二册《民间与庙堂》，是对当代中国思潮与知识分子的思考；第三册《优美是否离我们远去》，是我的社会文化评论集精选。这三册作品集，跨度从历史到当下，从思想到政治，从文史到哲学，见证了我作为一个学者的狐狸性格。

这一狐狸性格，从我入学的第一天起，就奠定了某种基因。在中学时期，我原本是一枚文学青年。20世纪70年代“文革”期间，上海有两本著名的刊物，一本是文学刊物《朝霞》，另一本是时论刊物《学习与批判》。能够在上面发文章的人，在一个中学生眼里，都是不得了的大人物。相比较而言，我更喜欢《朝霞》，也曾经将自己稚嫩到不堪的小说向杂志社投过稿。当1977年恢复高考的消息传来时，我毫不犹豫填上的第一志愿，便是中文系，梦想当一个作家。可惜命运阴差阳错，将我录取到了华东师范大学政治教育系。当时的政治教育系，囊括后来

的五个一级学科：哲学、经济学、政治学、法学、社会学。学的课程颇为庞杂，从马克思、恩格斯、列宁、斯大林的经典著作，到上述五大学科的基本知识，皆一一涉猎。我的广泛兴趣和跨学科视野，就是在本科学习时播下的种子。

1982年大学毕业后留系任教，组织上分配我从事中国民主党派史的教学和研究。我对民主党派兴趣不大，而民主党派中那些大知识分子的历史命运却强烈地吸引了我，于是五年时间埋首图书馆，坐冷板凳，研读史料。不过，我的个性，犹如梁漱溟先生所言，乃“问题中人”，而非“学问中人”。“学问中人”，关心的只是历史真实，将“是什么”搞清楚，便一了心愿。但“问题中人”却不满足于于此，非要刨根追底，在史料背后寻找终极的动因，追问“为什么”或“何以如此”？假如只是满足于“是什么”，专业的知识足矣，有一套史料的收集、考证和比勘功夫，便能成为一个不错的专家，但要能够从“是什么”深入到“何以如此”，专业的功夫就远远不够，需要更广博的知识背景和综合眼光，才能对复杂的历史成因有一个深入的分析。历史学不仅在于“求真”，而且也在于“求解”。史实总是支离破碎的，只有置于一定的理解图景之下，镶嵌在各种文化、政治和社会网络之中，整体的真相才会浮现出来，从这个意义上说，没有理解，就没有真相。

20世纪80年代我对民国时期知识分子群体和个案的研究，借助当时的中西文化比较的时代大背景，将知识分子的心路历程和人格变迁置于新旧文化的矛盾冲突之中，围绕为何中国知识分子缺乏独立人格这一中心问题写了几篇文章。这些文章的发表，不期而然地引起了学界的广泛反响。与其说是这些少作在学术上写得多么好，不如说切中了若干时代的大问题。

十年之后，待我读到张灏教授以及他的老师史华慈教授的思想史研究，突然有一种被照亮之感，我才明白，我在80年代完全不自觉的尝

试，其实是一种“以问题意识为导向”的研究方法。没有问题意识，就等于一篇文章失去了灵魂，看上去规范完整、条理清晰，其实只有一种编年史式的表层真实性，有时候还会形成一种作者意识不到的虚假的因果关系。有明确的问题意识，研究者才会紧紧围绕问题核心，筛选（而不是铺排）史料，步步分析，最后对核心问题作出自己有创见的回答。史华慈教授和张灏教授在这方面作出了典范性研究，我将之称为“以问题为中心的思想史研究”。

在我遭遇史华慈和张灏之前，我的研究其实是没有家法的“野路子”。所谓“野路子”，乃是类似今日所谓的“民科”，天马行空，独来独往，没有明确的学术传统，也不遵守一定的家规家法。大凡“民科”，都有不凡的天分，但仅仅凭一己之聪明与勤奋，能够解决的问题终究有限，往往是最得意之处，前人其实早就有了很好的论述。学术的进步是累积的，总是在一定的研究范式下的点滴进步，即使发生范式革命，也是在原有范式基础上的突破，而非像孙悟空那样从无到有地从石头里蹦出来。对自己的学术传承越早有认同，就越能有一种学术自觉。我在20世纪90年代中期从知识分子研究转向思想史研究，将知识分子研究与思想史研究结合起来，接上的正是这一“以问题意识为中心”的研究家法，至今受益良多。当然，任何一种家法，既是赐福，也是限制。遵循传统，又不拘泥于传统；在家法之中，又超越家法。这是更高境界的突破。

大凡一个成功的研究延续一段时间，便会产生路径依赖，研究者驾轻就熟，不断重复自己，即使想有所变化，也感觉身不由己，就如孙悟空跳不出如来佛的手掌心。我在20世纪80年代末、90年代初就经历了一场类似的危机，虽然约稿不断，但感觉自己已经江郎才尽，而我最讨厌的，乃是同一个模式的生产与再生产。怎么办？在这个时候，最好是“后退一步，远眺彼方”。我在90年代初，邀集一批学术上志同道合者，

如贾新民、孙立平、高华、杨念群、严搏非等，一起撰写《中国现代化史》。我负责“总论”和“战后国民党”两章，借此机会，从知识分子的研究走向更广阔的历史与政治舞台，鸟瞰 20 世纪的中国。有了这段登上山巅的经历，当我 90 年代末重新回到知识分子研究领域，视野和格局比之前开阔了许多，不仅从文化的维度，而且从思想与政治的互动来思考知识分子在中国的历史命运。一个学者在研究过程当中遭遇瓶颈是经常的事，在“山重水复疑无路”的困境时刻，与其苦思冥想，钻牛角尖，不如暂时放下，跳出来“远眺彼方”。当你将镜头拉开，拓宽视野之后，只要心中存着问题，往往会不期而然地发现“那人却在灯火阑珊处”，有“柳暗花明又一村”的意外惊喜。

一篇文章的灵魂是问题意识，问题意识究竟何来？一个源头是对历史本身的观察与了解，你所知越多，便越加能够如胡适所说“在不疑处有疑”。然而，历史是上几代人的经历，对研究者而言皆是“所闻之世”，缺乏亲身的感受，倘若仅仅阅读资料，很难还原出活生生的历史真相。经常会碰到这样的情形，有些研究共和国史的年轻学者，掌握的都是真实的档案资料，但描述的整体图景却似是而非，让经历过那个年代的老一代学者感到啼笑皆非。历史学如同文学、科学一样，都需要想象力。想象力的一部分真实性来自历史，另一部分却来源于对当下的感受。一个学者越是对当下的语境有深刻的感受和真切的情怀，他对历史的理解就越具有穿透力。历史之于现实，是借鉴之镜；现实之于历史，又何尝不是如此？我这些年的研究，经常游走于历史与当下之间，当下的社会文化观察与近代的历史研究，并非互不相干的两张皮，而是有其内在的历史脉络，倘若你对历史与现实只知其一，必定找不到二者的隐秘逻辑。从历史思考现实，从当下返观过去，不啻是我的研究特色，个中的经验可以为年轻学者参考借鉴。

刺猬有一知，狐狸有多知。当以赛亚·伯林以刺猬和狐狸形容学者的

不同气质的时候，只是说明刺猬为学严谨专一，热衷于建立体系，而狐狸治学潇洒广博，对什么都有兴趣而已。刺猬更多的是收敛性思维，而狐狸的特长是发散性思维。刺猬与狐狸，各有短长，无高低之分。少年时代的作家梦想和大学时代的多学科训练，虽然让我兴趣广泛，在气质上更接近狐狸，但这些学科与传统的文史不同，多是概念性、体系性的哲学社会科学，它们又让我在思维和表达上接近刺猬。在90年代末，为了思想史研究的严谨性，我曾经苦读过政治哲学，一度迷恋于约翰·罗尔斯，体系之于我，不是完全没有吸引力的。然而，我最欣赏的，依然是以赛亚·伯林那样的挥洒自如、散而不“散”的为学风格。刺猬对于我，只是“用”，而狐狸，才是“体”，可谓狐狸为体，刺猬为用。因而读者可以理解，我的作品集表面看起来散漫无边，但在我看来，应该是形散神不散，背后所指向的是同一个目标，即知识分子的家国天下关怀。

是为序。

作者谨识

2017年酷暑于沪上樱园



# 目 录

## 第一编 世俗化时代的人文危机

- 人文精神在俗世中的意义 3
- 精英文化的自我拯救 9
- 失落了的终极关怀 18
- 何种文明：十字路口的抉择 47

## 第二编 当代知识分子的上下求索

- 20 世纪中国六代知识分子 67
- 公共知识分子如何可能？ 74
- 我们这一代知识分子 112
- “我是 19 世纪之子” 119

## 第三编 后现代终结现代性了吗？

- “现代性”是否真的终结了？ 135

后殖民文化批评之批评 142

后现代思潮在中国的意义 153

独白还是对话？ 164

#### 第四编 社会文化思潮之批评

启蒙的自我分化 173

启蒙如何起死回生？ 195

儒家宪政的现实与历史 209

启蒙为何要与轴心文明接榫 238

两种启蒙：文明自觉，还是文化自觉？ 254

第一编 世俗化时代的人文危机



# 人文精神在俗世中的意义

## 一、第三种尊严

希腊人说：认识你自己。中国知识分子对历史和未来的审视是与对自己的不断反省联系在一起的。近三十年来，大陆知识分子前后发生了两次自我的反思。第一次是20世纪80年代中期，刚刚从社会的边缘重返中心的知识分子们在一场“文化热”中企图通过对传统文化的批判，与过去的丑陋形象决裂，重新担当起匡时济世、救国救心的使命。第二次是20世纪90年代初，经过剧烈动荡，中国开始了急速的社会世俗化过程，知识分子好不容易刚刚确立的生存重心和理想信念被俗世无情地颠覆、嘲弄，他们所赖以自我确认的那些神圣使命、悲壮意识、终极理想顷刻之间失去了意义，令知识分子自己也惶惑起来，不知道该何去何从。有意思的是，80年代的知识分子是从强调精英意识开始觉悟的，而到了90年代，又恰恰是从追问知识分子精英意识的虚妄性重新自我定位。

在中国文化里面，我们可以看到有三种传统：道统、政统和学统。对于知识分子来说，道统是最高的。所谓“八条目”（格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下）之中，诚意、正心、修身是灵魂，是道统，不仅政统（齐家、治国、平天下）要受此制约，而且学统

(格物、致知)也是为道统而存在的。三统分别体现了体(道统)、用(政统)和文(学统)的等级关系。

以这样一种理解来看问题,中国历史上既没有发展出具有责任伦理精神的独立政治传统,也没有发展出类似西方学者那样为学术而学术,为求知而求知的独立学统,政治道德化与学术道德化成为普遍的现象。多少代中国知识分子所孜孜追求的就是那个天地万物无所逃避于其间的“道”。他们希望建立一种统御一切的道统来安邦治国,而学术只不过是求道的工具或通道而已。这样的道统,是知识分子的专利,别的什么人无论你是腰缠万贯的富商,还是握有大权的帝王,都没有资格领受。这就成为精英意识的心理基础和文化基础。

20世纪80年代的中国知识分子也是以这样的思路来理解自己的社会使命的。林毓生教授在其名著《中国意识的危机》中提出的中国知识分子有“以思想文化解决社会政治问题”的倾向,<sup>[1]</sup>过去大陆学界包括我自己对之多有误解,林实际上指的也是这种一元化的道统意识。有趣的是,当80年代的知识分子强调自己的精英地位时,多多少少是不自觉地继承了前人的这种心态。虽然他们以一种比“五四”知识分子更激进的态度激烈反传统,但在建立道统的方式和进路上依然是“传统”的。1993年,金观涛、刘青峰在香港出版的《开放的变迁:再论中国社会超稳定结构》一书对这一问题做了分析,“五四”以后中国知识分子重建意识形态一体化结构,虽然意识形态即“道”的内容改变了,但那种一元化的结构却没有变,仍然以意识形态为导向来重塑社会。<sup>[2]</sup>从这个意义上说,80年代知识分子的反思仍未突破这个传统的格局。

[1] 林毓生:《中国意识的危机:“五四”时期激烈的反传统主义》,贵阳:贵州人民出版社,1986。

[2] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁:再论中国社会超稳定结构》,香港:香港中文大学出版社,1993。

当一场文化热过去以后，当知识分子们发现除了留下一大堆崭新的理念之外，在学术上什么也没有积淀时，便开始重视学统自身的独立性，开始注意承接前人留下的学术传统。一旦意识形态化的道统意识淡化，学统的意义就凸显出来了，而政统也开始世俗化，以责任伦理的方式重新建构。道统意识消解了，但道统的意义反而更纯正了，它不再自命不凡，越界干预知识或政治，而是严守形而上领域，为这个世俗化的社会提供超越性的精神和道德资源。

为了建立学术的独立性和重构人文精神，必须首先解构传统的道统中心，让学术从意识形态的束缚中解放出来，让人文精神具有超越政治功用的独立意义。但天下大势合久必分，分久必合。在一个多元化的社会里，学统、道统和政统尽管在结构上分殊了，但并不意味着它们彼此之间就毫无联系。多元不是一盘散沙，一个支离破碎的世界，而是在新的理解之中的重新整合。也就在这个意义上，人文精神这一命题具备了重建的合法性前提。

我们可以将人文精神理解为一种新的“道”，这种“道”不再期望以意识形态的方式将学术和政治“统”起来，它只是在形而上的层次上为整个社会的文化整合提供意义系统和沟通规则。这种新“道统”与学统、政统的关系是平等的、积极的、互动的。人文精神为系统世界提供终极性的合法性资源，而后者又以制度化、体制化的形式保证人文理想在现实生活中有条件的实现。人文精神同样促使学者在学术工作中不致堕入纯粹的技术主义，在知识关怀的同时依然保持人文关怀，而学术工作又为人文精神的重建提供充足的知识资源，等等。至于个人的人文精神落实在何处，选择什么样的信仰，则无关紧要，紧要的是要有信仰。有所信，有所追求，有所敬畏，如此才能相互沟通、对话、交流，建立起对话和交往的游戏规则，如此才不致使体制里面的逻辑替代生活世界自身的逻辑。我们方可以在金钱和权力的控制之外，在社会和文化领

域——一个非物化的、真正属于人的生活世界里为人文精神建立起不亚于钱、权的第三种尊严。

## 二、人文精神的多元意义

1993年岁末，上海的一批青年学者在酝酿以人文精神为题展开一系列讨论时，万万没有料到，不久以后它竟会成为文化界使用频率最高的流行语之一。就像过去的科学、民主、自由等一样，一旦人文精神的谈论成为时尚，就不可避免地会发生语义多歧、误解纷起和莫衷一是的局面。于是，人们最关心的仍然是：究竟什么是人文精神？

然而，在一个本质主义已经遭到普遍质疑的知识时代，这一问题可能已经成为一个伪问题。我们无法在一个抽象的、思辨的层面上确定人文精神的标准含义，因为一个词的意义总是能动的，与具体的语境相关的。置身于不同的语境，就具有不同的意义。当我们在计划经济时代呼吁人文精神时，它的意义在于对人的正常欲望的肯定和对人的主体地位的追求；当我们说顾准“在地狱中的思考”充满人文精神时，指的是那种对政治专制主义的抗议和反思精神；当上海的青年学者们讨论人文精神时，其语境和意义又有了很大的变化。20世纪90年代中国出现世俗化、技术化和功利化的单边发展，使得人的精神关怀和价值追求受到了普遍的忽视，而人文精神的提出，正是对这一现实的批判和超越。

我们可以回答人文精神不是什么，比如不是专制，不是匮乏，不是物欲的泛滥，不是技术统治一切，但我们无法确切地说人文精神必定是什么，当我们一定要说它是什么的时候也就限制了它开放的、多元的意义，它在不同语境下的具体意义。当然这并不意味着人文精神就是一只大麻袋，什么美好的东西都可以往里面装，毕竟它还有自己公共的“意义群”，它在不同语境下呈现的意义体现着维特根斯坦所说的“家族类似”的性质，这一性质很难以确切的语言表达出来，但可以通过比较不



同语境下的意义，经验地体会出来。

人类精神涉及人之成为人的最基本的原则和律令。这一律令正像康德所说的“人是目的”的道德律令一样，是一种非经验性、非实质性的形式化规定，它回答的是人之所以成为人的可能性问题。另一方面，作为一种话语范式，它又是韦伯所说的“理想类型”。人文精神作为“概念形式化的工具”，提供了主观建构的可能性，是经验事物的形式条件。要使其成为必然出现的事物，还必须填充进现实的、历史的、经验的内容。我们无法直接确定人文精神的抽象意义，只有在具体的历史文化语境之中，置身于一定的话语体系，赋予其明确的实质性内涵，它的意义才会呈现出来。

人文精神只是一种规范性的指向，至于这一原则在历史中如何理解，如何落实，是可以多元的、开放的，是能够通过理性争辩的。人文精神不应该为某家某派所独占和垄断，某种经验性的现实或话语是否符合人文精神，不应该由谁来裁决，而只能通过不同价值体系的对话和沟通以达成共识。人文精神不仅内部是可以讨论的，而且对外是开放的。它并非仲裁历史或现实的终极标准或元话语，它只是众多合理性标准中的一种，它拒斥以己为尺度完全否定历史进步的标准或物质生产的效率原则，但也同样反对后者以一种元话语的面目出现，贬低人文精神的规范化意义。

人文精神由于其所具有的精神乌托邦性质，实际属于一种否定的、反思的话语，而非肯定的、建构的话语。它类似于罗蒂所说的“启迪哲学”，永远留在正常话语的外围。它并不为时代提供正面的建设性蓝图或体系化的清晰话语，它只是以自己的独特角度审视着世界，以超越的立场实现对社会的批判。人文精神对世界的意义在于它的乌托邦层面，在于不断地以自己深刻的思考和尖锐的声音提醒世俗社会的人们，在追求工具合理性的同时，必须回头检视目的的合理性和行动的意义问题。不过，人文精神也有其自身的合理性限度。如果有谁以目的合理为借口

超越界限，从话语批判走向社会建构，从个人信仰走向群体实践，设计以实现人文理想为目标的社会改造整体工程，或者推行道德教化、精神清洁的运动，人文精神就会失去其正面的意义，显现出悲剧性的负面。海德格物和顾城分别是西方和中国两个再好不过的极例。在他们的思想深处，都有很丰富的人文精神，但是他们却以不同的方式越过了合理性界限，反而违背了人文精神的原本的规范性原则。由此我们可以看到，人文精神的确需要警惕那种为神圣名义所驱使的、以道德理想主义为旗帜的、群体化的社会实践冲动。

人文精神作为一种批判性话语，在属性上应该是归属于知识分子的。罗蒂说过：“知识分子作为知识分子，本来就具有特殊而奇异的需求——希求不可名状，希求崇高，希求超越限制，希求完全自由地应用语言，不受制于社会制度。”<sup>〔1〕</sup>这就意味着，知识分子与其他社会群体不同，他们所依据的不是现实世界中个人或某一群体的利益，而是超越于各种具体利益之上的精神乌托邦立场。这种立场是独立于系统世界中的权力与货币运作之外的，而与哈贝马斯所说的生活世界密切相关。对于“系统世界对生活世界殖民化”（哈贝马斯语）的抗拒，除了公共领域和市民社会的构建之外，还要有一个精神的支点和本源的立场，这，就是人文精神。如果说人文精神之于当代中国，就像以往的革命、解放、民主、自由等一样，已经成为一种神圣词汇的话，那么蒙受这种神圣性恩泽的不是别人，正是批判型知识分子自身。人文精神，成为当代知识分子独立于权力与货币的操纵，实现批判性思考的合法性渊源所在。

（1996年）

---

〔1〕 罗蒂：《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》，见王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，71页，北京：北京大学出版社，1992。

# 精英文化的自我拯救

精英文化的滑坡，早已是不争的事实，也是当今文化人痛心疾首之所在。昔日的精英们聚首一处，谈及时下，颇有文化沉沦之痛感。不过，痛感归痛感，理智归理智，时代既然取消了文化精英的传统角色，那么与其暗自嗟叹或牢骚满腹，还不如调整自己的心态，在一个商业霸权的社会里，重新进行自我定位。

## 一、主流文化的颠覆

从宽泛的意义上说，任何一个时代都有精英文化与通俗文化的区分，它们分别形成了历史上的大小文化传统。不过从前无论在哪个朝代，真正登大雅之堂的，作为主流文化存在的，大约还是精英文化。正因为精英文化的主流地位之不可动摇，所以才常有化雅为俗、教化大众的自信和豪举。

到了20世纪90年代，一切都被颠倒过来了。从来充当末等角色的通俗文化一举击败精英文化，成为不可一世的文化主潮。对于个中缘由，陈平原先生从多个角度作了令人信服的分析，我深有同感。但我想补充的是，崛起于90年代的通俗文化已全然不同于以前的那种市井文化或民俗文化，而是一种与现代都市生活直接相关的大众文化（mass culture）。

台湾学者杭之对大众文化有一个很精辟的功能性描述，他说：大众文化指“一种都市工业社会或大众消费社会的特殊产物，是大众消费社会中透过印刷媒介和电子媒介等大众传播媒介所承载、传递的文化产品，这是一种合成的、加工的文化产品，其明显的特征是它主要是为大众消费而制造出来的，因而它有着标准化和拟个性化的特色”。<sup>〔1〕</sup>这就是说，大众文化之所以在当代大行其道，主要凭借在现代化变迁过程中，一个以都市为中心的消费社会的出现、大众传媒的发达和商业霸权的建立。在这样一个充满商业精神的社会里，文化变得相当民主化，它不再是精英们教化大众或自我表现的工具，而只是文化大众消遣娱乐的精神商品。

姑且不论这种变化合理与否，有一个事实我们不得不承认：文化主流的易位既不取决于官方的主观提倡，也并非由于文化精英们过于热衷“化大众”而最后被大众所化，实实在在是因为商业社会的逻辑随着现代化的变迁已经渗透到文化精神领域，现代都市生活造就了一个人数绝对占优势的文化消费群落。这种现象不独为中国所特有，它几乎是与现代化进程相伴随的全球性普遍症状。

纵览主流文化的变迁史，其功能大约经历了由“载道”到“言志”再到“消费”的变化，它们分别对应于前工业社会、工业社会和后工业社会三个时期。以西方为例，在前工业社会的中世纪，文化只是基督教的奴仆，充满了神学的意识形态色彩。进入近代社会之后，文化的功能从“载道”转向“言志”，褪去了神学说教的外衣，变为自我表现、张扬个性的个人主义艺术。其间虽有理性主义和非理性主义的形式区别，但都不失为注重个体话语的精英文化。20世纪60年代以来，西方社会进入了一个社会学家所称的后工业社会，资本主义的功利效率原则在文

---

〔1〕 杭之：《一苇集》，141页，北京：生活·读书·新知三联书店，1991。

化领域战胜了个人主义原则，文化像其他商品一样具有消费和市场的属性，无所不在的大众传媒恰似阿多诺和霍克海默所说的“文化工业”，将适合大众口味的文化产品标准化、批量化地制作出来，文化被彻底商业化、娱乐化了。目前西方社会的主流文化大抵如此。

回顾中国几千年的文化主流，历史上曾长期滞留在“载道”的窠臼。先是儒家的“文以载道”，随后是各种各样的“文化救国”，最后是为工农兵服务的“无产阶级文化”。20世纪80年代以后，文化主流发生了令人瞩目的变化。短短几十年间，走过了西方几个世纪经历的道路。在80年代初，无论是学术还是文艺仍然充满了意识形态气氛，诸如思想解放运动、干预文学、伤痕文学等莫不如此。到80年代后半叶，一种个人主义的自我表现艺术开始狂飙突进，实验主义戏剧、行为主义艺术、摇滚乐、新语体小说、现代主义绘画等纯艺术风格在精英圈中逐渐占主流，大有取代“载道”传统之势。在学术界“为学术而学术”也重新被人提起。然而好景不长，到90年代初，大众文化挟着市场经济的大潮以迅雷不及掩耳之势漫溢神州，不管是老牌的“载道”文化还是新锐的个人主义艺术统统败在它的手下了！

不管我们愿不愿意接受，只要现代化进程不发生逆转，在相当一个时期里通俗文化的主流地位恐怕是难以动摇的，精英文化的边缘化多少是一个难以下咽、又不得不吞下的现实苦果！

既然历史不可抗拒，就大可不必一味沉浸在过去的回忆之中。黄金时代已一去不复返，精英文化与其徒劳地重返梦中的伊甸园，还不如立足现实，在大众文化时代积极争取自己的合理存在。

## 二、边缘的存在合理性

在一个现代都市社会中，大众文化固然是无可争辩的主流文化，但这并不意味着精英文化就此失去了存在的意义。现代社会是一个多元化

的社会，社会结构的分殊性决定了其文化的开放性质。从文化消费的意义上说，都市里不仅有热衷于流行音乐、畅销小说、影视明星的大众群落，也同时存在着对经典艺术、人文精神、学术著述一往情深的边缘群体。即使从纯粹的供求关系而言，精英文化也有其充分的市场价值。何况，具有几千年悠久传统的精英文化蕴含着人类社会发展至今的文明成果和民族遗产，它们对人类文明的未来发展有着无可替代的借鉴价值，任何一个民族只要不是发疯，都不会将它们毁于一旦。

因此，在西方社会（尤其是欧洲），一方面大众文化汹涌澎湃，另一方面精英文化仍然以非主流的形式继续存在，而且这一市场的弱者还受到政府和社会的重点扶植。然而在今天的中国似乎欠缺多元的概念，一旦精英文化在市场失宠，似乎就立即被弃如敝屣。

作为一种主流文化，大众文化在其合理存在的背后，隐藏着种种不合理的实质。西方的法兰克福学派对这种工商社会的意识形态近几十年来已经作了系统的批判。然而，在大众文化方兴未艾的此处，对其弊端却普遍缺乏最起码的认知。在可疑的商业动机促使下，媒体和评论界对炙手可热的流行作品、娱乐圈明星到处阿谀叫好。由于大众文化缺乏严肃的批评监督，各种滥竽充数、良莠不分的怪状已经到了泛滥成灾的地步。本来超越商业利益的精英文化理应承担起批评的职责，在大众文化时代，思想界、评论界更有理由呈现自己的存在价值，在现代社会中，一种文化要保持健康的发展，必须有其对立面存在，消灭了对手，也就最终消灭了自己。在这个意义上说，非主流文化作为一种制衡力量的存在和繁荣，对主流文化亦是一幸事。然而在习惯以“你死我活”逻辑立身处世的社会，在热情地拥抱新生事物“商业文化”的同时，却势利地将严肃文化冷落在一旁。

我们不禁要追问，一个文化传统比欧洲更为古老的文明古国为什么会几乎一夜之间丧失了人文精神？陈平原分析的诸如文化精英社会角色

和经济地位的衰败，民众群体中反智主义的集体无意识和知识精英文化选择的失误等固然是很重要的原因，<sup>〔1〕</sup>但我以为，更深层的潜因也许正存在于我们这个民族传统本身。以前尊重精英文化与今天拜倒在商业文化的石榴裙下遵循的是同一个逻辑——实用原则。

在古代，儒家文化之所以被奉为圭臬，乃是因为社会上下普遍认为它是有用的：权贵们看重的是它有助于大一统政治秩序，百姓们相信它能维护宗法伦理关系，士子们背诵它为了登科入仕，经师们研究它乃是认定其为修齐治平所必备的万古长青之真理。近代以后，儒家文化衰败，但各种新潮的精英文化因为具有所谓救国、救世、救心的效用而仍然大行其道，而且还负有“化大众”的神圣使命。在当时，娱乐性的通俗文化虽然在社会底层流行，但总有玩物丧志的嫌疑，颇为官方和正统的文化界所不齿。不妨这样说，过去精英文化在中国之所以几千年而不衰，多少是与当时某种意识形态或社会期望有关，社会上下之所以愿意养士，尊重人文精神，无非是相信他（它）们有用而已。

一旦进入了市场经济时代，情形就大变了！实用功利主义经过数十年的争论，终于成为全社会的共识。人们不再以某种意识形态，而是以一种与市场接轨的实用观点来重新评判一切。传统的实用精神未变，变化的只是衡量的尺度：从政治走向市场。于是文化被分为三个市场价值不同的等级：第一等级是科技文化，因为“科技是第一生产力”，能够产生直接的物质效用，因此获得了前所未有的青睐，在知识分子群体中科学家尤其是技术专家的地位的确今非昔比。第二等级是消费文化，由于其无伤大雅，具有乐乐呵呵、安定团结的功能，又能满足大众日常的精神需求，自然受到社会上下的双倍宠爱。至于第三等级的精英文化，既缺乏广泛的市场需求，又含有较强的文化批判意识，遂成为到处不讨

〔1〕 陈平原：《近百年中国精英文化的失落》，载《二十一世纪》，1983（6）。

人喜欢的灰姑娘。精英文化过去沾了“经世致用”的意识形态之光而大行其道，而如今精英文化失去了独立的存在价值。从这个意义而言，精英文化而今的衰败不仅与整个民族的实用性格有关，而且也是中国知识精英长期以来缺乏学术独立精神的历史报应，以至于精英文化到了今天，不说主流宝座江山易主，连边缘地位也朝夕难保！

一个千年文明古国一旦以实用的尺度来衡量自己的人文精神，即使可以一度人文治国，但在现代化的变迁中会比其他国家更加势利地否定自己的人文传统，比老牌资本主义国家更加功利化、物欲化，最后整个文明毁灭在一片糜烂的纵欲之中。古罗马帝国的一幕是否会在21世纪中国重演，并非是杞人忧天。

### 三、学者与思想家

如何挽狂澜于即倒，拯救没落中的精英文化，这是个过于庞大的问题，并非文人书生所能解决，而且从短期来看也少有解决希望。对于文化精英来说，大概唯一能够做的是调整自己的心态，在大众文化时代重新寻找安身立命之地。

如今的文化人深感世道艰难，身陷难以解脱的生存危机。据我的观察，文化人的痛苦固然有相对贫困的物质原因，但更主要的还是个人尊严和精神价值的失落。尤其是一些知识精英，20世纪80年代一度是他们最为风光的年代。当时借助意识形态的发烧大谈文化，一本书或一篇文章就可以呼风唤雨，名扬天下。而今回首往事，恍若隔世，昔日的镜头被一群包装得十分精致，却毫无思想智慧的娱乐圈明星抢去。眼见世风日益平庸，自己的才智又无用武之地，和者寥寥，自然感到分外的寂寞悲凉。也许，这是一种更深沉的智慧痛苦。

既然痛苦总是难免的，唯一的解脱之道大约就是认定自己的现实位置。一个人文知识分子，在现代生活中可以扮演两种角色：学者和思想



家。虽然他可一身兼二任，但各自的使命和功能是不同的。作为学者，他的使命是为学术而学术，在知识世界求知，不一定也没必要对现实世界承担具体的责任。社会也容许他躲在象牙塔里保持“隔离的智慧”。而作为思想家，其对人类的命运和民族的前途就负有不可推卸的道义责任。他必须走出象牙塔，参与现实生活的文化过程，对社会变化做出同步反应，始终保持深切的文化关怀和现实批判精神。可以说，作为一种理想类型的人文知识分子，应该同时具备学者的“超越”和思想家的“介入”两种禀性。但落实到每个个体，社会容许他侧重于某个方面或仅扮演一个角色。

在20世纪80年代，知识分子对上述两种角色的界限在认识上是相当模糊的。在“文化热”这场弥漫着浓郁意识形态色彩的学术讨论之中，常常有这样的情景：一些人自以为在进行公正的学术探讨，却充满了人间关怀，字里行间透出隐隐的政见；与此相应，当他想对现实进行文化批评时，又不敢直面人生，而是怯懦地躲在晦涩的学术话语背后。但在80年代离奇的时代氛围下，这种角色的颠倒和混淆却获得了异乎寻常的社会轰动效应，学术著作借政治隐喻而洛阳纸贵，学者在大众眼里成为社会正义的化身。

当一场政治激情过去之后，如今一切都各归其位了。意识形态在大众生活中的淡出使得学术也复归沉寂，回到原先狭小的精英圈中。但一些学者仍然怀恋过去万众瞩目的非常时代，反而视今日为不正常。实际上，学术本来就是少数文化精英的事业，按其本性不应也不可能引起强烈的社会轰动效应。如果一个知识分子在今日之世仍然决心以学术为相伴终身的职业，就必须安于目下边缘的状态。学者虽说不一定与贫困相伴，但必然与寂寞为伍。自古以来真正的大学者如王国维、陈寅恪、汤用彤、赵元任等固然在学术圈里声名显赫，但并不为一般的社会大众所闻知，他们的著作也从未打进什么畅销书的排行榜。流行的未必流传，

流传的也未必流行。学者的真正贡献在于拿出经得起时间考验的传世之作，而不是轰动一时却又很快烟消云散的时文。比起追求知识的不朽，区区现世身名也就算不了什么。这大概就是学者人格的意境。

倘若一个人文知识分子不甘心做一个纯学者，还想对现实生活产生影响，积极参与当下的文化过程和道德重建的话，那么就必须走出学术的象牙塔，充分认识大众文化时代的种种特点，以发挥思想者的现实功能。较之以前，大众文化时代最大的变化就是文化传播媒介的改变。传统的传播手段如书本、戏剧、电影、讲演等早已不合时宜，代之而起的是辐射范围极广，具有最大传播效应的大众传媒工具，如网络、报纸、电台、电视、pop音乐会等。如今成为大众偶像的歌星、影星们正是借助这些大众媒体而得以走红的。具有社会责任感的思想家要使自己的价值、理念广泛影响于大众，就必须深入地介入媒体，改变自己的话语表达方式。美国当代著名经济学家弗里德曼本来只在学术圈里有影响，但自从他通过电视讲座传播他的货币主义经济学说之后，立即赢得了全美国的声誉，其学说后来为里根政府所采纳，成为80年代美国经济政策的学理基础。

在大众文化时代，一切文化都成为消遣的对象、娱乐的工具，文化背后所蕴含的价值、观念和意识形态都是在近乎游戏的状态中不知不觉地传达给受众的。大众已经习惯于经过精致包装的文化产品，否则纵然思想再新锐，内蕴再丰富，仅凭那种单调的形式就会使大众产生心理上的拒斥感。因此思想家们也必须学会包装，实现话语形式的转换，通过大众喜闻乐见的方式传播自己的思想学说。

概而言之，精英文化要想在当代大众社会求得生存和发展，首先要有自己的独立品格，要有那种为学术而学术，为艺术而学术的精神；真正的学者要有耐得住寂寞，坐一辈子冷板凳的平常之心。社会也要有容忍这些“无用之学”的肚量和举措。其次，精英文化要继续扮演教化社

会的角色，就必须进入大众媒体，首先大众化，随后“化大众”，以上两者是学者和思想家分别承担的角色，不过，一个既充满学术兴趣又不失人间关怀的知识分子在认同角色时，常会有吴宓所说的“二马裂尸”之感。吴宓当初谓学术之马与教化之马“常互背驰而相冲突”，“二马分道而奔，则宓将受车裂之刑矣”。<sup>〔1〕</sup>这大概是一个人文知识者的永恒痛苦。即便如此，我们也不能合二马为一马，重蹈80年代角色错位的悲剧。骑什么马，就走什么道，坚守学者和思想家各自的界限，并有足够的勇气承担各自的不同社会使命与心灵代价。

一个时代结束了，另一个时代开始了。对于人文知识分子来说，过去的荣耀永远消逝，新的位置有待于自己争取。天助自助者，精英文化的衰落要靠文化精英的努力来自我拯救。

（1993年）

---

〔1〕 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，47页，北京：清华大学出版社，1992。

## 失落了的终极关怀

现代中国最深刻的思想危机乃是“意义危机”。正如著名美籍华裔中国思想史学者张灏所指出的，这一“意义危机”，在中国人的心智结构中，表现为三个层面的“精神迷失”。首先是“道德迷失”，原先行之有效的儒家伦理业已失范，那么新的人际规范和道德律令又是什么？其次是“存在迷失”，“内圣外王”的人生境界已被证明为不合时宜，那么个人安身立命系于何方？存在的意义究竟落实在哪里？最后是“形上迷失”，西方科学提供的睿智成功地回答了外部世界的“什么”（what）与“如何”（how）的问题，然而对“终极原因”（ultimate why）却只能表现出令人难堪的沉默，那么世界的终极究竟是什么？<sup>〔1〕</sup>这些在传统价值系统中本来不言而喻的东西，如今在现代化变迁的过程中统统发生了问题，失去了原有的价值取向象征。

在20世纪历史中，类似的终极关怀的失落在中国已经先后出现了两次。即一二十年代和八九十年代。这在世界文明史上是十分罕见的。为什么中国在现代化进程中会两度出现终极关怀的失落，重建中国价值

---

〔1〕 张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，见《近代中国思想人物论·保守主义》，台北：时报文化出版事业有限公司，1982。

系统的途径又是什么？本文将从思想史和比较现代化两个角度研究探讨此问题。

—

在现代化过程中终极关怀失落的这一现象，在世界文明史上十分罕见，除了中国之外很难找到第二家了。现在我们从比较现代化的视角，先看看世界几个典型的发达国家的现代化历史，然后再回到中国的问题上来。

一般公认，目前世界上已经成功的现代化模式共有三种：一种是西欧新教资本主义模式，一种是东亚儒家资本主义模式，另一种是苏联社会主义模式。关于苏联模式，这里暂且存而不论。从西欧和东亚两种现代化模式来看，都可以发现在其发展过程中，历史中沿袭下来的基督教或儒家的文化传统都不曾在迈入近代的门槛时像中国这般断裂，它们作为一种终极关怀不仅保证了转变时期的社会整合，而且也为现代化的发展提供了精神动力。

先看西欧模式（这一模式是文化意义上的，不是地理意义上的，在外延上还包括美国、加拿大和澳大利亚这些基督教国家）。马克斯·韦伯关于新教与资本主义关系的理论，目前已是众所周知，得到学术界的公认，这里不再赘述。韦伯的理论逻辑与西方的近代历史是基本一致的。在西方中世纪，基督教提供人们充分和圆满的生命意义，人的终极关怀就是如何接近上帝，如何摆脱俗世的罪恶，拯救自己堕落的灵魂，获得上帝的恩宠。那时人们是不自由的，但人生却充满了安全感、附着感、毫不怀疑基督教所提供的那个意义世界。14世纪之后，西方社会日趋世俗化，人们越来越注意现世的生活，基督教提供的意义世界与现实世界之间逐渐出现了裂痕，然而一场新教改革运动却创造性地转换了基督教价值观。路德、加尔文提倡的新教虽然其终极指向仍是彼岸的上

帝，却充分肯定人的现世生活。人们只有在现世努力工作，才能证明自己是上帝的选民，与上帝最为接近。这种新的基督价值观为资本主义的发展在意义领域提供了充分的合法性，使人们在从事工商业活动、积累财富、追逐利润时仍然不失其生命的超验意义。另一方面，新教的“因信称义”学说取消了教会的中介，使教徒与上帝直接沟通，一切取决于个人真实的信仰，不再凭借外在的权威。这样，人就获得了宗教意义上的内心自由，它与世俗化的个人自由仅一步之遥。新教于是又为现代自由社会提供了超验意义上的价值证明。

这种转化了的基督教精神与现代化的发展趋向是如此一致，以至于进入现代国家之后它仍然主宰着西方人的灵魂，发挥着社会整合功能。法国著名思想家托克维尔当年考察了美国之后，深为赞叹地说，宗教精神与自由精神在美国“紧密配合，共同统治着同一国家”，“基督教不只是作为一门经过论证而被接受的哲学在发生支配作用，而且是作为一种无须论证就被信仰的宗教在发生支配作用”。托氏着重指出：“一个社会要是没有这样的信仰，就不会欣欣向荣；甚至可以说，一个没有共同信仰的社会，就根本无法存在。”<sup>〔1〕</sup>可见新教伦理在西方现代化进程中影响之大。

现在再看东亚儒家资本主义模式。第二次世界大战以后，日本以及东亚“四小龙”创造了战后经济高速增长的奇迹，引起全世界瞩目。这一奇迹证明了儒家文化尽管没有原创性地产生资本主义，但在一种变化了的情境之中，其基本价值并非与资本主义相悖。当然，儒家伦理与资本主义精神的内在关系至今仍然缺乏学理上的有力论证，不过从逻辑而言，两者之间肯定存在某种相交关系。日本、中国台湾经济的起步都来

---

〔1〕〔法〕托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，342、522、524页，北京：商务印书馆，1988。

自带有浓郁的血缘色彩的家族企业，这些家族企业主如果不能在自己的儒家信念中为自己的经济活动找到某种价值上的合法性，势必会为巨大的耻辱感所困扰，也就失去了积累财富的精神动力。事实上，在他们的心目中传统伦理与现实活动并不相悖。由于东亚没有类似西欧那样的宗教改革，因此这种内在的精神联系就更为隐蔽，恐怕要到人们的心理层面中去寻求。不过，我们可以看到，在价值系统上东亚国家更加强调传统的继承。新加坡倡导儒家伦理；中国台湾将三民主义视作儒家文化的道统延续；日本原本是个神道、儒学、佛教多教并存的民族，到了近代也通通留存下来，而且通过儒家的社会化保持伦理道德的稳定性，调动更多的传统资源以实现富国强兵的目的。

不过在东亚各国，实际起社会整合功能的并非是儒家伦理，而是其现实的中介——民族主义。以日本为例，在明治维新以后，以天皇这一人格神为核心，塑造了日本的民族主义“大和魂”，向国民灌输日本大家族观念，在对天皇的敬畏中寻找民族的精神统一。由于这种民族主义意识形态得到了神道、儒学等传统价值资源的支持，因此它成了全体日本国民新的终极关怀，使日本在全球经济竞争中生气勃勃、团结一致，以团体的集体精神创造了惊人的经济奇迹。因此，在东亚模式中，传统的价值系统是借助民族主义的意识形态符号而得以延续的，只要这种意识形态赖以生存的社会结构或政治集团不走向崩溃，它就继续起到组织化、整合化的功能。

西欧新教和东亚儒家这两种现代化的模式，尽管其终极关怀的指向一个是价值转换的新教伦理，一个是继承传统的民族主义，但它们都为转变中的社会提供了一种意义、一种关切，并且使这种意义和关切与以往的历史传统联结起来，保持了价值观念的连续性，从而有效地控制了信仰领域的失范现象，为现代化发展提供了必需的民族精神。

相形之下，中国在走向现代化的过程中，却异乎寻常地出现了“意

义危机”。终极关怀的失落严格说起来还是在辛亥革命之后，在此之前，尽管西学在科技、制度层面上猛烈冲击了中国文化，然而在价值层面上儒学远远没有崩溃，辛亥革命前的知识分子基本是用一个“中体西用”的思维模式调整变化了的经世观念来维护儒学的基本意义的。19世纪60年代的洋务派要求“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，<sup>[1]</sup>“取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”。<sup>[2]</sup>80年代的康有为“托古改制”，一方面通过重新解释儒学，为变法做理论论证，另一方面力保“圣教之不失”。20世纪初的孙中山尽管在民主共和制度上是坚定的西化派，但在基本价值观念上却相当保守，认定“讲到政治哲学的真谛，欧洲人还要求之于中国”，“修齐治平”是“我们政治哲学的知识中独有的宝贝，是应该要保存的”；中国人的道德也“比外国民族的道德高尚得多”，要恢复民族的地位，首先要将“忠孝仁义”这些“固有的旧道德先恢复起来”，<sup>[3]</sup>等等。总而言之，从洋务、戊戌、辛亥三代知识分子那里，尽管“西用”的范围随着历史的发展不断地扩大，从科技扩大到政体，但“中体”的意义仍然是不可怀疑的，在文化价值上，他们仍然充满着自信。

辛亥革命之后，清王朝作为中国历史上最后一个王权在政治上解体，绵延几千年的宗法制血缘社会结构也在社会流动的加速中濒临崩溃，因此引起文化系统的连锁反应：以儒学为核心的传统价值世界日益失去了其存在的合法性。

近年来，在华人学术圈中流传着一种观点，认为中国文化系统之所以在近代断裂，主要责任在于“五四”时期文化激进主义者全盘反传

[1] (清)冯桂芬：《校邠庐抗议》。

[2] (清)薛福成：《筹洋刍议·变法》。

[3] 孙中山：《三民主义·民族主义》，第四、五、六讲。



统，而全盘反传统又是一种传统的一元论思想模式所致，所以他们实质是以传统反传统。这一观点在检讨“五四”知识分子对待传统的偏颇态度上有一定的合理性，然而说到中国文化价值系统崩溃的原因时，未免有点倒果为因。事实是，儒家价值框架之所以解构，不是由于“五四”知识分子全盘否定了它，而是因为它所赖以生存的社会政治秩序被摧毁的缘故；进一步言之，儒学在近代中国的命运是其自身性质酿造的。

众所周知，中国文化的特征是一个包罗自然、社会、政治、伦理、宗教于一体的“天人合一”“天人合德”图式，其中的价值信仰系统与社会政治系统未经分化，高度连锁，此乃所谓的政教合一，这与西方的政教分离传统大异其趣。政教合一之所以在西方被视为大忌，乃是政权与教权分别来自希腊罗马文化与希伯来文化所致。无论政权统制教权，还是教权统制政权，在两种文化源头中都找不到合法性，因此，必归于政教分离，“上帝的事归上帝管，恺撒的事归恺撒管”，此乃西方的公理。但中国的公理却是“道德政治化，政治道德化”，儒家的伦理价值只有借助王权的国家意志才能实现，而王权的世俗合法性又只能通过儒家的道德标准才得以估量。换言之，只有在以王权为核心的社会政治秩序中，儒家所揭示的价值才能显示出它实际的意义，才能为人们所信仰接受。

如果中国的变革能像日本的明治维新那样是一场渐进的、连续的社会改良，那么传统的社会政治秩序就不至于顷刻之间崩溃，文化道德秩序也有继续绵延的可能。然而辛亥革命不仅推倒了王权，也摧毁了儒家伦理赖以生存的社会政治秩序，未与政权分离的教权还来不及建构自己的道统力量，就失去了其信仰的意义，王权的危机直接转换成信仰危机。袁世凯、张勋复辟王权的未遂努力加剧了儒学的危机，而康有为匆匆搞起的孔教会一方面由于孔教的内在价值未经现代转换，另一方面更由于与清王朝有着千丝万缕的精神联系，反而将儒学的危机推向极致。

这才是中国文化危机的真实原因。“五四”知识分子激烈反传统不过是对这一危机的自然反应而已。历史岂能倒果为因！

事实上，辛亥革命以后，在一般人们感觉上的传统价值危机，并非反映在它受到了《新青年》勇将们排浪般的观念批判，而是表现在传统道德秩序的实际解体上：男人剪去长辫，女子放开小脚，大批青年离家出走，自由恋爱蔚然成风，祖宗牌位受到亵渎，忠孝礼仪日益式微……总而言之，那个维系了中国两千年社会稳定的文化道德秩序顷刻之间土崩瓦解，以往神圣不容置疑的精神权威至少在城市人那里已不复存在。然而，一方面是传统伦理秩序已经失范，另一方面又尚未形成新的人际关系和道德规范；一方面老权威已失去了信仰的合法性，另一方面又找不到足以替代的新的权威共识，人的精神自然处于某种无所依傍的流浪状态。当西方人处于文化转折关头时，新教伦理及时为他们提供了世俗生活的超验意义，使得他们内心充实；当日本人跨入现代的门槛时，大和魂的精神及时召唤了他们，对天皇的狂热效忠使他们的精神关怀有了某种可安置的实处。然而，“五四”时代的中国人却失去了精神生命的实处。杜亚泉1918年在《东方杂志》上发表的一篇题为《迷乱之现代人心》文章中叹曰：“吾人之精神的生活，既无所凭依，仅余此块然之躯体，蠢然之生命，以求物资的生活，故除竞争权利，寻求奢侈以外无复有生活的意义。”<sup>〔1〕</sup>

当人的精神无所凭依的时候，生命的意义在哪里？苦闷感、孤独感、虚无感笼罩在一大批“五四”知识分子的心头。没有精神关切的人生实在太轻飘，轻飘得不可承受。正如弗罗姆所说，当人从传统社会关系的依附中解脱出来的时候，“由于人失去了他在一个封闭社会中的固定地位，他也就失去了他生活的意义，其结果是，他对自己和对生活的

〔1〕《东方杂志》，第15卷，第4号（1918年4月）。

目的感到怀疑。……一种他个人无价值和无可救药的感觉压倒了他。天堂永远地失去了，个人孤独地面对这个世界——像一个陌生人投入一个无边无际而危险的世界。新的自由带来不安、无权力、怀疑、孤独及焦虑的感觉。如果个人想要成功地发生作用，就必须缓和这种感觉。”〔1〕

在中国知识分子那里，在虚无中沉沦下去的人毕竟不多，大部分人仍在真诚地寻找新的价值、新的信仰，寻找生命的意义。他们渴慕着一个无所不能的精神权威，渴慕着重新安置自己的终极关怀。

从重新寻找失落了的精神关怀出发，中国知识群分化出了两极：一极走向意识形态，另一极回归儒学传统。他们各自的归宿又是什么呢？

## 二

让我们先看一看走向意识形态的那部分知识分子。

在新文化运动时期，当他们热切地寻求新的信仰的时候，将希望的目光转向了西方。西学如潮水般涌进中国，“五四”知识分子从时代的需要出发，敏锐地抓住了两个响亮的口号：民主与科学。

他们是在什么样的意义上接受民主与科学的呢？《新青年》的旗手陈独秀有一段很著名的话：“西洋人因为拥护德、赛两先生，闹了多少事，流了多少血，德赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出，引到光明世界。我们现在认定这两位先生，可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”〔2〕（着重号系引者所加）陈独秀的这段话颇具代表性，它表明中国知识分子是在一种信仰的层面上、更确切地说是在一种全能的价值意义上来理解和接受民主与科学的。毫无疑问，这种价值意义上

〔1〕〔德〕埃里希·弗罗姆：《逃避自由》，陈学明译，36页，哈尔滨：北方文艺出版社，1987。

〔2〕陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，载《新青年》，第6卷，第1号（1919年1月15日）。

的理解与它们在西方文化中的原意是迥异的。

科学在西方不过是一种解释客观世界的方法，它是属于知识层面的工具理性，本身并不蕴含任何价值的意义。然而，科学一进入中国，便立即被添上意识形态的色彩，尤其是“科学与玄学”大论战之后，又被丁文江这些科学派奉为人生观、宇宙观，附加上伦理和终极的价值，成为无所不能、神圣不可侵犯的科学崇拜。胡适当年说得很明白：“这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度，那个名词就是‘科学’。”<sup>〔1〕</sup>科学在中国上升为科学主义<sup>〔2〕</sup>，从工具理性摇身一变为价值理性。

民主的命运也颇为相似。在西方，民主通常是指一种政治制度或生活方式，而作为一种意识形态，它所维护的是公民权利和个人自由这些最基本的价值。从这个意义上说，民主是一种工具，这种工具绝非十全十美，但在所有保障个人权益和个人自由的工具中，民主是最好的一种。然而，民主一旦被中国人所接受，就立即成为一种终极性的信仰，被赋予各种各样理想的、浪漫的乌托邦色彩，似乎在民主这片乐土中，人间的一切苦难、不合理、不公正都会化为乌有，民主成为千百年来中国文人“大同梦”在近代的最新拷贝；不仅民主本身可能蕴含的“恶”被忽视了，更重要的是将民主所要维护的基本价值——个人自由也束之高阁。在中国知识分子的信仰体系中，接受的只是工具性的“民主”，而将真正的目的——“自由”拒斥一边。

〔1〕 胡适：《科学与人生观》序，见《科学与人生观》（上册），上海：亚东图书馆，1923。

〔2〕 所谓科学主义是指“那种把所有的实在都置于自然秩序之内，并相信仅有科学方法才能认识这种秩序的所有方面（即生物的、社会的、物理的或心理的方面）的观点”。参见郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义（1900—1950）》，17页，南京：江苏人民出版社，1989。

张灏说的实在是太好了：“就思想而言，‘五四’实在是一个矛盾的时代：表面上它是一个强调科学、推崇理性的时代，而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代；表面上‘五四’是以西方启蒙运动重知主义为楷模，而骨子里它却带有强烈的浪漫主义色彩。一方面‘五四’知识分子诅咒宗教，反对偶像；另一方面，他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴。一方面，他们主张面对现实，‘研究问题’，同时他们又急于找到一种主义，可以给他们一个简单而‘一网打尽’的答案，逃避时代问题的复杂性。就在这样一个矛盾的心态之下，他们找到了‘德先生’和‘赛先生’，而‘德先生’与‘赛先生’在他们的心目中已不啻变成了‘德菩萨’与‘赛菩萨’。”<sup>〔1〕</sup>

如此的“科学崇拜”和“民主崇拜”现象在“五四”时期是毫不奇怪的。当时危如累卵的时势需要一种简明扼要、富有现代魅力的意识形态来整合社会；而能够承担意识形态的创造和传播使命的，唯有那些“以天下为己任”的经世型知识分子。于是，在他们那里，一切社会、经济、道德、学术问题都被化约为一个“根本解决”的政治问题，而“根本解决”又都取决于“主义”的选择，付诸意识形态的功能。这一思维逻辑显然来源于“修身齐家治国平天下”的儒家传统。中国知识分子人格的终极意义既不似古希腊智者的面向外部客观世界，为知识而知识，为求知而求知；也不同于印度佛教徒的专注个人内心修炼，断绝红尘超凡脱俗，达到精神的“涅槃”境界；他们的人生关怀无论通过什么样的中介，最后总是要落实到社会政治层面，落实到意识形态的塑造，这是他们真正的终极性关怀，治国平天下是他们个体人格的终极性意义。连最具开放心态的“五四”知识分子亦不能跳出旧窠，反而陷得

---

〔1〕 张灏：《五四运动的批判与肯定》，见萧延中、朱艺编：《启蒙的价值与局限：台湾学者论五四》，54页，太原：山西人民出版社，1989。

更深。改变的只是关怀的价值依据，而不是关怀的终极指向；当儒学体系不再具有信仰的意义时，他们迅速找到了它的替代物：科学成为无所不能的价值尺度，民主成为关切的终极所在。

正如传统的儒学是一个融自然、社会、政治、伦理、宗教于一炉的有机价值体一样，“五四”知识分子创造的意识形态在价值功能上也是未分化的。科学既是观察世界的方法，又是揭示人类历史发展规律的工具；既是宇宙论，又是人生观。而民主既是政治社会的理想王国，又是伦理秩序的完善体现。总而言之，科学与民主既是知识的对象，也是信仰的对象，还是审美的对象，集真善美三位一体。近代中国知识分子创造的各种各样的意识形态乌托邦，如民族主义、无政府主义、新村主义、三民主义等等，似乎都有类似的意味。

这大概是“五四”知识分子最传统的地方。他们的“传统性”不是表现在用“一元论思想模式”去批判传统文化（因为传统文化确乎是一元的），而是沿用“一元论思想模式”塑造新文化，而现代文化恰恰是高度分殊的：价值体系、知识体系、意识形态彼此独立，各有各的语言结构，各有各的社会功能。帕斯卡尔曾经正确地区分过三种性质不同的秩序：客观世界感性的秩序、思维世界理性的秩序和心灵世界精神的秩序。<sup>[1]</sup>对应这三种秩序的分别是文化的三个体系：意识形态、知识体系和价值体系。西方中世纪的基督教文化也曾经是一个包罗了知识、意识形态、价值信仰的体系，但从13世纪开始逐渐分化。首先是文艺复兴运动将文化世俗化、人本主义化，第一本剔除了基督教神学价值观念的意识形态著作《君主论》就是那时间世的。随之新教改革又从神学的角度厘清了与世俗知识的界限，新教成为纯粹阐释人与上帝关系的信仰体系。而高扬理性的启蒙运动最后将知识从神学系统中独立出来，最终实

[1] [法]帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，394、395页，北京：商务印书馆，1986。

现了西方文化从神学一统到多元分殊的历史性转变。

中国的“五四”新文化运动号称启蒙运动，但其实际功能却被规定为合文艺复兴、新教改革、启蒙运动三者为一：既要冲破理学的束缚，解放人的感性世界，又要重建人的价值信仰，还要引进现代的知识、方法论。在这样艰难的背景下，再加上中国知识分子固有的“一元论思想模式”作祟，中国现代文化的分殊化始终不会得到彻底的完成。知识系统道德化、政治化，不能严守“价值中立”的立场；伦理系统又政治化，受到严重的意识形态浸染；反过来意识形态又道德化，往往以善恶标准替代历史或政治的合理性尺度。客观知识、伦理价值、意识形态三者互渗，甚至三位一体，真是一片文化大混乱！

由于上述的思想混乱，“五四”知识分子在内忧外患的困难催逼之中，竟然放弃了新文化运动中尚坚持着的伦理重建，在“五四”运动之后纷纷转向社会改造，投注于构造意识形态的热忱之中，各种主义泛滥成灾，唯独“问题”鲜有人下苦功夫扎扎实实地做知识上的研究。生命的意识和伦理的价值似乎也不那么重要了。在人们看来，个体生命只有汇入群体之中才能有现实的价值，道德重建也可以置后，等到政治秩序“根本解决”之后伦理秩序亦可按照前者复制出来。

整个 20 世纪三四十年代，中国已经克服了意义危机。人们的价值指向“终极性地”落到了社会政治层面的救亡。民族主义这一意识形态以超凡的魅力吸引了所有知识分子的内心关怀。在民族主义光环的笼罩之下，新的“价值—知识—意识形态”体系接二连三问世，而且都无一例外地挂上了“科学”的金字招牌：唯生论、力行哲学、国家社会主义……作为意识形态，它们在本质上都是独断的，彼此不相容的，不仅在理论战场上争得面红耳赤，而且借助相应的社会政治集团，在另一战场上也杀得你死我活。取胜的砝码毕竟在后者，1949 年中国共产党领导的革命取得胜利，同时也宣告了马克思列宁主义在意识形

态上的统治地位。

在各国现代化的早期，都需要有一个“宗教的时代”。不管这种“宗教”的形式是新教伦理，还是民族主义，它的基本指向必须既是能动的，又是禁欲的，既是立足世俗社会，又是面向未来，如此才能较快地完成资本原始积累，实行全民的精神动员。毛泽东时代的意识形态已经掌握了全世界最大、最丰富的精神资源。可惜的是，它的现代化导向的若干失误，使中国错过了一次不可复得的发展时机。尤其是，这种意识形态虽然借助行政的权威，成功地内化为每一个中国人的精神信仰和思想模式，但是它自身却由于几十年来过于注重意识形态的建设，忽视基础的学术研究，因而无论从中国文化还是西方文化的源头来说，都缺乏足够的价值支援。当“文化大革命”暴露出它所赖以存在的社会机制有严重缺陷时，在20世纪80年代的中国就重新出现了“意义危机”。

一个历史的轮回。一切悲剧性的归宿都源于其起点之中，历史无情地证明：始于“五四”的以意识形态重建终极关怀的路途注定不通。

### 三

与意识形态重建的途径相对照，文化保守主义者探寻的是另一条回归儒学传统的路。

中国的文化保守主义也被称为新儒家，其代表人物有熊十力、梁漱溟、张君勱、冯友兰、唐君毅、牟宗三、徐复观等人。新儒家的出现也可以回溯到“五四”时期。当传统的文化道德秩序崩溃之后，新文化运动的勇士们大胆地引进西学，以民主与科学为旗帜重建中国的意识形态。时人多有指责“五四”知识分子“全盘西化”，这乃是活活冤枉死了前人。众所周知，西学有两个文化源头，一是古希腊，二是希伯来，西学的“全盘”是由这两种文化拼成的。从改造社会的功利目的出发，“五四”知识分子注意的西学多是古希腊文化这一流，诸如“民主”“科



学”“法治”“实利”等，皆是如此。而对希伯来的宗教精神基本上采取冷漠或拒斥的态度。这种绝对“偏食”而非“全盘”的文化选择在某种意义上便为新儒家的崛起亮起了绿灯。

如前所述，“五四”所面临的思想危机之一便是“意义危机”，为了重建中国人的终极关怀，引进西学并没有错，问题在于找错了医生，吃错了药。希腊文化一支是管“形而下”问题的，属于事实世界的领域，无论“科学”还是“民主”都不能解答价值世界的问题。那把“形而上”的钥匙恰恰掌握在基督教文化的上帝手里。然而，一些知识分子在科学主义的误导之下，以为科学驾到，玄学（形而上学）就该玩儿完，可以有“科学的世界观”“科学的人生观”“科学的伦理学”等，至少可以“拿今日科学家平心静气地、破除成见地，共同承认的‘科学的人生观’来做人类人生观的最低限度的一致”。<sup>〔1〕</sup>文化保守主义正是抓住科学主义这一理论上的迷误，开始建立自己的桥头阵地的。

第一次世界大战为中国文化保守主义的崛起提供了天赐良机。1918年年底，张君勱怀着寻觅救国新药方的奢望出访欧洲。大战后的欧洲，不仅社会上一片萧瑟、凄凉，而且西方人第一次在历史进步的自信上失去了平衡。一些学者敏感地注意到：科学倘若没有伦理道德的控制，将会沦为人类自杀的工具。于是他们转向东方，寻求与科学平衡的伦理文化。柏格森等人对中国文化表露出异乎寻常的兴趣，再三叮嘱“中国人总不要失掉这份家当才好”。<sup>〔2〕</sup>这给中国的文化保守主义以相当的鼓舞。

张君勱回国之后，在清华发表题为“人生观”的演讲，将中西文明以“精神文明”和“物质文明”这样的两分法加以笼统概括：“自孔孟以至宋元明之理学家，侧重内心生活之修养，其结果为精神文明。三百

〔1〕 胡适：《科学与人生观》序。

〔2〕 转引自梁启超：《欧游心影录》，见《饮冰室文集》之二十三。

年来之欧洲，侧重以人力支配自然界，故其结果为物质文明。”<sup>〔1〕</sup>在这里，保守主义者与科学主义者犯了一个同样的错误，即拒斥西洋也有西洋的精神文明——基督教文化，或者即使承认有，在他们看来，这些宗教也与蒙昧相差无几。因此，关于如何重建中国的伦理价值，一旦驳倒了科学万能，结论也就呼之欲出了。张君勱在历数科学与人生观之不同后说：“科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已。”“盖人生观，既无客观标准，故惟有返求之于己，而决不能以他人之现成之人生观，作为我之人生观者也。”<sup>〔2〕</sup>（着号为引者所加）

张君勱的这篇著名演讲不仅挑起了一场科学与玄学的大论战，更重要的是，它为新儒家的建构确定了基本的指向：将中西文化的价值性以精神文明和物质文明两分法加以体认，从而在形而下的意义上承认民主与科学在未来中国文化中的合法性，而在回溯宋明理学的基础上重建中国的道德本体形而上学。新儒家的两代学者，从熊十力、梁漱溟、张君勱到牟宗三、冯友兰、唐君毅、徐复观等皆从这个进路建立自己的价值体系。

新儒家第一次将儒学的道德价值体系与社会政治体系剥离开来，在道德本体的基础上构建独立的意义系统。新儒家以陆王的心性之学作为价值源头（其中梁漱溟、冯友兰属例外，梁是回到包括儒佛在内的东方文化，冯则以西方新实在论为逻辑框架，填入程朱理学的材料），认为中国的儒学心性之学与西方的外在超越宗教不同，走的是“内在超越的信仰”。经验现象的“心”与超验本体的“性”是合二为一的，即“本心即性”。这个道德本体的“性”又与宇宙的“天道”相通，“宇宙秩序

〔1〕 张君勱：《人生观》，载《清华月刊》，第272期。

〔2〕 同上。

即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。”<sup>〔1〕</sup>这种“天人合一”所凸显的超越象征即代表了儒学的宗教性超越情感，一种将本体融入道德实践，以道德形而上学为中心的价值系统。

应该说，新儒家在开掘人的内心世界，重建中国的终极关怀上做出了独特的学术贡献，像熊十力、牟宗三这些人在世道昏暗、一无凭借的艰难背景下，将中国“内圣外王”之学中的“内圣”资源挖到了极限，而且身体力行，以自己的道德人格实践学问理想，其意义实为悲壮。然而，唯其如此，也暴露出他们价值框架中致命的缺陷。

新儒家强调“人皆可以为尧舜”，一个人只要通过自身的道德实践，便可尽性知天，超越有限的感性生命，领悟无限的“天道”。这一终极关怀的理论是建立在“性善论”的前提之上的。然而，暂且不论人性是否为善，我们必须问的是究竟如何保证在个体的道德实践中，挖出的必然是善而不是恶？在先儒那里，这种个体的道德自觉“仁”是以外在规范的“礼”作为制约、衡量的价值原点。“仁”不过是“礼”的内化，到宋儒这里，“礼”被提升到先验本体意义上的“理”，“理”依然统率着“性”。而新儒家强调“体用不二”，拒斥超越现象之上的“道”“理”或上帝，认为“心即性”“心即理”，同时也力图与世俗的道德规范“礼”斩断关系。那么“性”的价值可靠性究竟何在？凭什么保证心性修养的结果一定能悟出“天道”和“天理”？又如何保证各人悟出的“理”或“道”在价值上保持同一性？新儒家如果不能圆满解决这些问题，就只可能导向道德相对主义。换言之，等于取消了道德、天道存在的本身。

新儒家推崇的王学所赖以支撑的中心支点是人性本善。然而“性善论”只是一个理论假设，犹如西方基督教神学所赖以支撑的“性恶论”

〔1〕 牟宗三：《心体与性体》，第一册，37页，台北：正中书局，1973。

一样，都是无法验证的。问题在于它的实际功能。由“性善论”推导出的心即性，心即理，心即道，实际意味着个体人格由于内在地具有历史和天道的价值蕴含，因此他是意志自足和无所不能的。如陆九渊所说：“收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，有何欠阙？”<sup>〔1〕</sup>这固然高扬了人格主体，但它与唯意志论有几步之遥呢？现代中国已经吃够了唯意志论的苦头，世界文明的发展也愈来愈深刻地证明人本主义有僭妄的负面。如果人类在精神上自居宇宙的中心，以为人性可无限扩张，蔑视天道（自然律和道德律）的权威和生存环境的制约，最终人类文明的发展将毁灭人类本身。新儒家显然坚持“天人合一”，然而他们更多的是强调“人心”如何呈现“天道”而回避“天道”如何规约“人心”，这至少在逻辑上为唯意志论打开了发展的通道。这种个体人格的意志自足，对于“内圣”而言充其量是骄狂，一旦扮演“外王”的角色，其社会后果不堪设想。新儒家这种过于注重内向开掘“性理”“天道”，而拒斥独立于现象界的超验本体，无异给自己设下一个不期而遇的内在困境，最终有可能制造人道与天道之间的紧张，以致消除“天人合一”的境界本身。

新儒家最大的困境还不在于重建内部世界，而是在应对外部世界上。按照儒家的精义，任何人的道德修养都是不能独善其身的，必须“己立立人，己达达人”，“独善”的目的是为了“兼善”，“内圣”的意义在于“外王”。然而，近代以来，儒家学说在回应现代化的挑战中却失败了，它不能为变化了的外部世界提供价值的合法性。如果仅仅作为一种道德学说，儒家学说与基督教神学之间很难比较出孰高孰低，它们各自适应了前现代化时期中国和西方两大民族的心理需要。但是一旦进入现代化过程，以是否能够应对外部世界这一尺度衡量，新教

---

〔1〕《陆九渊集》，卷三一五。

就在其变革了的教义中蕴含了个人自由、世俗理性这些现代要求，为现代化社会在价值层面上建立了合法性；然而儒家学说却一直开掘不出现代的“民主”与“科学”精神，因而也就难以应对变迁了的现代世界，从而日见式微了。新儒家在沟通儒学与现代化方面确实做了不少工作，比如将传统的“民本”思想、“天下为公”与现代民主嫁接起来；用康德的“道德自主性”重新阐释“仁”，以重建“纯粹认识之主体”来发展科学知识等。尽管如此，比较起“内圣”之学来，这些“外王”功夫仍然做得很勉强、粗陋，至今开掘不出一个新的境界。一旦“内圣”打不通与“外王”的关联，新儒学就难免重蹈空谈性灵的覆辙，自然无法缓解儒学在现代社会的危机，也不可能支撑起现代中国人的价值世界。

从某种意义上说，新儒家之所以不能打通与外部世界的通道，恰恰是由于他们自身的社会使命感太重的缘故。作为儒家的传统学者，他们在构建自己的理论大厦时，很少为学问而学问的求知精神，而往往将自己的学术活动道德化、社会化、政治化，内心以精神救世主自居。杜维明曾经将熊十力与胡适做了个比较，很能反衬新儒家的心态。他说：“熊氏和中国社会有血肉不可分割的关系，因此唯有深入其中才能体验出一条革新的道路。当胡氏以外在的、冷静的态度来看中国的主要问题，熊氏则全然地认同于这苦难中国的现实命运并以此此为发心的根本。胡氏在考察当时中国所面临的某些特别的社会和思想的问题时，多少是带点超然的态度，而熊氏则因中国价值系统的精神破产，因深受其苦，困心衡虑于其中而不忍自拔。”<sup>〔1〕</sup>不仅熊十力如此，新儒家中即便治学态度比较超然，以哲学为职业的冯友兰在谈到自己为什么写《贞元六书》

〔1〕 杜维明：《探究真实的存在：略论熊十力》，见《当代新儒学》，258页，北京：生活·读书·新知三联书店，1989。

时，也承认乃是“为我国家致太平，我亿兆安心立命之用”，“虽不能至，心向往之，非曰能之，愿学焉”。<sup>〔1〕</sup>如果说意识形态构建者的社会使命感是外在的话，那么新儒家的民族主义情结则是内在的，却是更深地摆布着他们的思绪。这样的心态在道德上固然可贵，但对于做学问却是有害无益。他们往往以价值判断代替事实判断，搞出来的理论体系往往过于偏重炽热的价值情感，而缺乏冷静、客观的知识论支持，诚如韦政通所批评的，新儒家与他们的论敌西化派一样，“都未能就历史的深度探究中西文化传统的多样性与复杂性”，“都喜欢谈大问题，很少反省到是否具有足够的相干知识，因而也不能培养研究问题的风气”，“都具有使命感和排他性，因此道虽不同，却都以卫道者自居”，“不能宽容异见，也缺乏自我批判的精神”。<sup>〔2〕</sup>

由于新儒家对于儒学传统感情上过于迷恋，缺乏冷静的批判性观照，而且固执地拒斥西方基督教精神的有益成分，因而也就将自己的学术胸襟搞得非常狭隘，除个别人之外，大多数人只愿“照着讲”，搞出来的仍然是一个拒绝与别的价值体系对话的封闭体系。而且，新儒家的语言符号系统也是沿用几千年的旧概念、旧范畴，而它们早已不能反映当代人的生存状态，更不能代表现代人的价值指向，除了新儒家自身那个人数极其有限的小圈子，很难得到其他学术圈的回应，不要说整合社会，走向世界，连走出小圈子都很困难。这一切都加剧了新儒家与外部世界沟通的障碍。

在重建中国人的终极关怀上，新儒家距离他们期望的目标还十分遥远，无论“内圣”还是“外王”，抑或由内向外的关联，还有许多学理和现实的迷雾有待澄清，儒学第三期发展的前景不容乐观。

〔1〕 冯友兰：《冯友兰全集》，第4卷，511页，郑州：河南人民出版社，1986。

〔2〕 韦政通：《当代新儒家的心态》，载《中国论坛》，第15卷，第1期（1982年10月）。

#### 四

美国当代著名的思想家丹尼尔·贝尔说：“每个社会都设法建立一个意义系统，人们通过它们来显示自己与世界的联系。这些意义规定了一套目的，它们像神话和仪式那样，解释了共同经验的特点，或通过人的魔法或技术力量来改造自然。这些意义体现在宗教、文化和工作中。在这些领域里丧失意义就造成一种茫然困惑的局面。这些局面令人无法忍受，因而也就迫使人们尽快地去追求新的意义，以免剩下的一切都变成一种虚无主义或空虚感。”<sup>〔1〕</sup>

现代化过程是一个世俗化的过程，人们刚刚从神话、宗教和英雄崇拜中解放出来的时候，以为现代化本身就意味着终极意义，于是将自己的终极关怀寄托在自由、理性、富强、幸福这些世俗价值之上。然而，随着世俗疆域的扩大，人们却日益感到这些价值本身并不能构成人类真正的终极关怀，并不能提供一个完整的意义世界。正如蒂里希所说，像这些“自称无限而并不具备无限性的有限事物（例如一个国家或者一种成就），是不可能超越于主客体图式之外的，尽管信者把它当作主体，它仍然是个客体”，对它们的信仰只是一种偶像崇拜，根本无法克服主客体之间的裂痕。“在真正的信仰里，终极关怀是对于真正终极的一种关怀；而在偶像崇拜的信仰里则是把次要的、有限的实体提升到终极的地位。偶像崇拜信仰的不可避免的后果是‘存在性的失望’，一种渗透到人的存在本身的失望！”<sup>〔2〕</sup>当人们一旦领悟到世俗领域的有限意义时，就重新回到神圣的领域，在此基础上重建自己的终极关怀。

〔1〕〔美〕丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，197页，北京：生活·读书·新知三联书店，1989。

〔2〕〔美〕保罗·田立克：《信仰的动力》，鲁燕萍译，9-10页，台北桂冠图书公司，1994。

然而，现代社会的终极关怀已经不同于前现代社会的终极关怀，它已经与世俗世界沟通。一方面适应现代化，为自由、理性、法治诸要素提供价值上的合法性，另一方面又超越现代化，为社会发展提供批判性源头。

首先让我们看看理性、自由、法治背后的价值资源。

现代社会是理性的时代。人的理性一度被以为是无所不能、主宰一切的，理性批判的利剑指向一切神圣的领域。然而，理性自身是否承袭得了理性的批判？世界的终极原因果真能被因果律支配的科学理性所破译？人的理性认识愈是深入，就愈是发现理性本身的局限，而理性无法填补的认识空间就只能由对终极价值的信仰予以填补。不仅牛顿时代的科学家虔诚地相信上帝的存在，即便是 20 世纪的大科学家、大思想家的内心，也激荡着宗教的情怀。爱因斯坦说：“任何一位认真从事科学研究的人都深信，在宇宙的种种规律中间明显地存在着一种精神，这种精神远远地超越于人类的精神，能力有限的人类在这一精神的面前应当感到渺小，这样研究科学就会产生一种特别的宗教情感。”<sup>〔1〕</sup> 汤因比也同样感觉到人类历史背后上帝庞大的背影：“当我研究历史的时候，我总是企图渗入人类现象的背后，去研究隐藏在现象背后的东西。”<sup>〔2〕</sup> 理性的本质是批判怀疑精神，但怀疑推向极致会导致普遍的虚无感，甚至怀疑理性本身。而对终极价值的信仰一方面确定了理性的限度，同时也拯救了理性本身，肯定了其存在的合理性。许多大科学家、大思想家正是怀着探索宇宙和人类终极原因的价值关怀，并坚信这一终极原因存在的虔诚信念，他们才能在自身的学术研究中超脱世俗的、功利的追求，以求

〔1〕 [美] 海伦·杜卡斯，巴纳希·霍夫曼编：《爱因斯坦谈人生》，高志凯译，刘衡芳校，35 页，北京：世界知识出版社，1984。

〔2〕 [英] 汤因比：《汤因比论汤因比》，见田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，141 页，上海：上海人民出版社，1982。



知（也就是接近上帝）为最高目的，保证了思想探索和学术研究趣味的纯正性、神圣性，也保证了理性运用的合理性、合法性。

现代社会也是一个自由的时代。一般认为，近代意义上的自由起源于新教改革。路德的“因信称义”说赋予人的内心信仰一种神圣的、独立于外界的性质，使人自身具有一种不承认《圣经》以外任何外在权威的自主力量，从而使人的精神和思想在信仰领域内获得最大限度的自由。以后随着启蒙运动中理性的高扬，宗教的权威也日益式微，人变得越来越自由。然而，一旦自由发展到了极致，反而陷入了不自由的境地。众所周知，完整意义上的自由包括外在的自由和内在的自由两个层面，前者指个体选择时其不受任何外在强制力的压制，后者指个体选择时其内心的意志自律和理性自决，一个人要达到内心自由的境界，实现真正的意志自律、理性自决，必须有经过内心自觉体认的信念，有充足的“支援意识”，倘若没有这些自觉，表面看起来似乎很自由，实际上恰恰是为“匿名的权威”所摆布成为最不自由的“舆论奴隶”。现代人的悲哀往往就是在这里。弗罗姆在其名著《逃避自由》中就深有见地地指出：“权威并非消失了，而只是转变为看不到的。我们叫他‘匿名的权威’，他伪装成一般常识、科学、心理健康、正常状态、公众舆论等等，再也发现不了命令与压迫，代之而起的是温和的说服。”“我们不晓得，我们已成为一种新的权威的牺牲者。我们已成为机械人，在以为自由意志动物的幻想下生活着。”<sup>〔1〕</sup>现代人之所以普遍匮乏内心自由，除了理性自决能力不发达外，更重要的原因就在于失却了终极关怀，无所信仰，在价值世界中陷入了虚无的境地。一旦不再相信有绝对律令的存在，就只能听任自己受偶然性摆布，随波逐流，反复无常，被世俗和时尚牵着鼻子走。托克维尔说过：“人对上帝、对自己的灵魂、对造物主

---

〔1〕 [德] 埃里希·弗罗姆：《逃避自由》，陈学明译，102、129页。

和自己同类应负的各种一般义务，都渴望形成一种确定不移的观念。因为如对这些基本问题持有怀疑态度，就将使自己的行动听凭偶然因素的支配，也可以说是任其混乱和无力。”“一个民族沦于这种状态后，不仅会任凭自己的自由被人夺走，而且往往会自愿献出自由。”“人要是没有信仰，就必然受人奴役；而要想有自由，就必须信奉宗教。”<sup>〔1〕</sup>由此可见，对终极价值的信仰是现代人内心自由的重要资源之一，失去了终极关怀，也就失却了内心自由。

现代社会又是一个法治的时代。在实现社会一体化的过程中，法治固然发挥了很大的功能。然而，公民们之所以普遍遵守法律，与其说怕惩罚，倒不如说认可这些法律代表着普遍的律令，反映了上帝的意志，一些基本权利是天赋的、不证自明的，也就是说，法的合法性在于它与终极价值的联系，在于人们对终极价值的认同。另一方面，与法共同承担社会整合功能的道德规范的合法性，也同样源自宗教信仰。正如托克维尔所说：“教条性信仰，因时代不同而有多有少。这种信仰的产生方式不尽相同，而且它们的形式和对象也可能改变。但是，教条性信仰，即人们不加论证而接受的某种信念，是人们无法使其不存在的……一个社会要是没有这样的信仰，就不会欣欣向荣；甚至可以说，一个没有共同信仰的社会，就根本无法存在。”<sup>〔2〕</sup>丹尼尔·贝尔说得更明确：“宗教的力量并不带有任何功利主义性质（自我利益，或个人需要）；宗教不是一种社会契约，也不单单是一套笼统的宇宙意义。宗教的威力来自这样一个事实：在种种意识形态或其他种种世俗信仰面前，它是把神圣感——作为一个民族的集体良知而引人注目的东西——汇集到一个强大容器里的手段。”“如果宗教正在衰弱，那是因为人间的神圣王国一

〔1〕 [法]托克维尔：《论美国的民主》，下卷，董果良译，537、539页。

〔2〕 同上书，524页。

直在缩小，因为人之间的共有情操和感情纽带已经变得涣散和衰弱的缘故。”<sup>〔1〕</sup>因此，现代社会的整合性固然是由法治与道德来维系的，但它们背后共同的价值资源都来自同一个终极存在，倘若这一神圣的终极价值日益受到亵渎，社会不复有共同的终极信仰，那么所有的法律规范与道德体系将无所依托，无所凭借，最终会失却由宗教赋予它们的神圣性和合法性。

终极关怀不仅具有上述为现代化提供价值合法化的功能，同时它也承担着从一个超越的层面批判现代化的功能。马克斯·韦伯早在一百年前就揭示了现代化社会面临着一个形式合理化而实质非合理化的困境。当大工业生产、会计簿记制度和官僚科层制创造出前所未有的经济效益时，现代社会也就在“形式合理性”上达到了巅峰。然而在商品经济和官僚制度之下，刚刚摆脱了宗教枷锁的人们又陷入了新的异化：人成了机器的奴隶、商品的奴隶和官僚制的奴隶，在无限追求效益、利润的同时，人为手段——工具所摆布，而在目的——价值上陷于迷失，陷入了实质不合理的境地。人不成其为人，人为自身创造出来的财富所物化。而终极关怀的提出，则意味着在形式合理性的社会为重建实质合理性指点迷津，它让人克服异化状态，重新回到人本身。意义世界的发掘反复提醒人们在世俗活动中必须考虑其价值是否具有合理性，所创造的世界是属人的世界，还是与人疏离的世界。自从文艺复兴之后，人摆脱了神的羁绊，其主体性地位被高扬到无以复加的地步。人的欲望、人的理性、人的创造力无限膨胀。然而人毕竟不是神，人性的潘多拉盒子开启，不仅会放出天使，也会跳出魔鬼。终极价值的提出使人回到他在自然界应有的位置。一方面继续鼓励人的创造性，另一方面也使人产生敬畏感，注意与大自然的和睦相处，合理开发地球资源，保护生态环境。

---

〔1〕〔美〕丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，206页。

汤因比指出，世界上所有的宗教都有一个长处，“就是把自然的力量视为神圣的东西。通过灌输对自然的畏惧思想，在某种程度上抑制了人们利用自然的贪婪冲动。”<sup>〔1〕</sup>如果没有终极价值和神圣世界对现代化起着平衡的张力，现代化本身将演变为对人类的一次大浩劫，这已经为愈来愈多的思想家们所认可。

适应现代化又超越现代化，这是现代社会终极价值的两大不可或缺的特质。明白了这一点，就可以理解意识形态论者与新儒家在中国重建终极关怀努力失败之缘由了。

意识形态论者的失误在于其锻造的“终极关怀”不能超越世俗。在西方历史上，道统（宗教）与政统（世俗）有长久的分离传统。道统始终对政统保持一种严峻的批判意识。但在中国，道统始终没有从政统中真正分离、独立出来。政教合一的传统在步入现代化过程之中反而呈现出愈加强化的趋势，价值系统、知识系统与意识形态往往纠缠不清。当现代中国人的终极关怀不是指向超验的无限之物，而是落实于“民族”“国家”等世俗形态时，也就在精神上不能与现实拉开距离，从而缺乏批判现实、超越现实的价值资源。固然，对“民族”“国家”的关切也会向人们提供一个意义世界，然而，这种意义世界却不具有属人的性质，它们有可能假借神圣的光灵，成为人的异化力量。它们只不过是蒂里希所说的“偶像崇拜”。因为它们并不具有任何终极性，而将这种有限的、次要的实体提升到终极价值的位置，一旦被人识破其真面目，就势必引起全社会深刻的存在性失望，要战胜这些“存在性失望”，就必须重建中国人的终极关怀。一旦价值系统与终极性的超越世界接通，就能避免因政治动荡而产生的文化失范，在人心中获得永恒的意义，无

〔1〕〔英〕汤因比、〔日〕池田大作：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，荀春生等译，381页，北京：国际文化出版公司，1985。

论世道如何变化，在价值层次上则保持如一，成为社会整合、国家稳定的核心因素。

与意识形态论者相反，新儒家的拙处在于不能适应现代化。新儒家构造了一个精细的价值世界，却无法打通与现实世界的联系。在理性、自由、法治诸现代化基本要素上不能在价值上做出有创见性的回应，因而也就失去了其现实的立足之地。这不仅是新儒家的可悲命运，也是许多后发达国家文化传统的共同命运。东亚、南亚、非洲等许多民族在现代化过程中，为了寻找精神动力，都努力发掘传统资源，重建终极关怀系统，但至今为止成功者甚少，其中很重要的原因就在于这些传统在其价值转换的过程中不能打通与现代化的联系。现代化是一个不可逆的历史大潮，任何一个现代的终极关怀系统要超越现代化，就必须首先适应现代化，在价值层面上肯定现代化的一些最基本要素，然后才能谈到批判和超越，谈到创见性的回应。试图回避现代化的基本命题而直接进入后现代社会，经验上已经证明只会造成空前的历史大倒退，中国的“大跃进”和“文革”就是有力的例证。

重建起来的中国终极关怀，必须具有既适应现代化又超越现代化的性质，它要既能够为自由、理性、法治提供价值层面的合法性基础，又能够展现一个崭新的意义世界，控制现代化发展的走向。至于它应该采取什么样的形态，是所谓儒家的第三期复兴，还是基督教神学的引进，抑或别的什么，目前还不是遽下结论的时候，还需要做大量和长期的学术研究工作。意识形态论者或是新儒家之失败，以致筑造出来的终极关怀都缺乏深厚的学术基础，经不起学理和历史的长久批判。因此，对于中国知识分子来说，现在是“退而结网”的时候了。没有几十年甚至上百年“结网”的功夫，中国不可能产生一个足以回应时代挑战的新价值系统。

在文化交流日益频繁，信息通讯更加发达的今天，东西方各种文化

系统有了更加充分的对话机会，任何一个民族都不可能在这种封闭的状态下生存和发展，仅仅与自己的历史对话是远远不够的，必须从全世界的人类精神财富中吸取文化的灵感。从这个大趋势来看，有志于重建中国终极关怀的学者们必须有大气魄、大气度，必须向自己的文化传统和世界文化实现多向度的开放。没有一批通古知今、学贯中西的大学者出现，中国终极关怀的重建是断然没有希望的，而这样的大学者中国实在是太少、太少了。除了知识积累有限外，价值导向恐怕也是一个问题，搞西学的往往蔑视传统，治国学的又多少不谙西学，这就自我扼杀了开放的心灵，成为文化上的“单面人”，而“单面人”是断然不能承担重建终极关怀大任的。历史上的西化派与新儒家已经给我们留下了足够多的前车之鉴。

要有一批学贯中西的大学者，以宽容、平等、超然、冷静的求知态度沟通中西文化。只有在平等的对话中，传统才能得以重新阐释，重新组合，重新开掘出一片生机。新儒家的失误不在于他们试图拯救一个濒死的文化传统，因为传统无所谓死活，它的意义、它的生命在于重新理解和阐释。就这点而言，新儒家对于拯救儒学确乎功不可没，问题在于他们在重释儒学时过于拘谨、迂执，过于追求“复原”或“重现”先儒的“本意”，以至于缺乏有生机的创造性，这也与他们相对封闭的文化心态有关，与他们拒斥与基督教文明对话有关。西学东渐近二百年，每代中国知识分子目光所视皆是西学中的希腊罗马传统，而独独忽视希伯来传统，这不能不说是犯了文化对话中的大忌。因为任何文化对话都必须是在同一个层次的比较，如果我们将儒学作为一种价值系统，与之对话的就应该是科学、民主这类知识体系或意识形态，而应该是同样作为价值系统的基督教神学。然而，中国知识界要么一味留恋儒学传统，要么将民主、科学提升到终极价值层次，对基督教文明长久紧闭文化的大门，这种偏颇既有碍于中西文化的正常对话，也无助于中国终极关怀的

重建。

中国文化的“意义危机”不仅意味着终极关怀的失落，同时也是一种价值符号危机。无论是儒学的语言系统，还是基督教神学的语言系统，都不足以反映当代中国人的生存状态和信仰追求，前者在时间上失却了时代的同步性，后者则在空间上与中国人的文化心理存在隔膜。因此，新的价值系统的创造，也是语言符号系统的重建，也只有在一新的符号结构中，文化价值才有可能造出新意，取得突破。

陀思妥耶夫斯基的小说《恶魔》中的人物斯蒂潘·特罗弗莫维奇说过：“人类生存的一个基本条件是，应当有某种无限伟大的东西，使人类能永远对它顶礼膜拜。一旦失去了它，人们将无法生存下去，而死于绝望。”<sup>[1]</sup>没有什么比精神的虚无更为痛苦的了。中国人重建终极关怀的过程中要走很长的路——需要几代人的长期努力——这又将是一个无法幸免的过程。

然而我们绝不悲观。尽管中国人将继续忍受不发达的痛苦，尽管到21世纪中国进入人口三大高峰时，现代化的步履将更为艰难<sup>[2]</sup>，尽管在巨额人口与资源匮乏双重压力下的中华民族走向全面富裕的路程将会很长很长，然而，当一个民族在生存上面临生死抉择时，却有可能在精神上放出文明的异彩。古代希伯来人在自己的家园受到罗马人的洗劫、整个民族流离四散的时候，以深刻的忧患意识和深睿的智慧创造了犹太教和基督教，为文明的发展留下了不熄的火种。有着悠久文明传统的中华民族是否有可能在备受磨难的环境下实现精神的超越，为人类文明贡献一个指向未来几个世纪的崭新的价值信仰呢？

---

[1] [美]理查德·尼克松：《角斗场上》，刘炳章译，94页，北京：新华出版社，1990。

[2] 据有关专家统计预测，到21世纪三四十年代，中国将进入绝对人口、劳动人口、老年人口的三大高峰，主要自然资源将接近承载极限。参阅中国科学院国情分析小组：《生存与发展》，北京：科学出版社，1989。

应该说客观条件已基本具备。雅斯贝尔斯认为，人类历史已经经历了四个时代：史前时代、古文明时代、轴心时代和科学技术时代。前两个时代是间歇期；公元前 800 年至前 200 年世界各大文明几乎同时出现了精神的突破，这是一个人类精神觉醒的辉煌的轴心时代；15 世纪开始的科学技术时代延续到今天，创造了巨大的物质财富和庞大的社会组织，然而，人类的精神在物质世界的伟大成就面前却衰落了。当今无论是东方，还是西方，是南半球，抑或北半球，都面临着终极关怀失落的精神危机，这是一个全人类的普遍危机，虽然各个民族表现的形式不一。这预示着人类历史上一个新的轴心时代即将降临。雅斯贝尔斯在谈到科技时代的成就时说：“或许人类还将经历这些庞大的组织，而走向另一新的轴心时代。这个时代仍将是遥远的，不可见的，不可信的，但却是真实的人类高潮的轴心时代。”<sup>〔1〕</sup>我们可以很有把握地说，这新的轴心时代已经叩响 21 世纪的大门，人类在经历了科学和理性洗礼之后，将面临着新的自我觉醒。饱经忧患的中国知识分子有能力，也有责任调动所有文化的源泉，从未来的高度重建人类的终极关怀，为 21 世纪即将出现的新轴心时代贡献一份中国的智慧。

(1991 年)

---

〔1〕〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《智慧之路》，柯锦华译，72 页，北京：中国国际广播出版社，1988。



# 何种文明：十字路口的抉择

自近代之后，中华民族面临外来文明的严峻挑战。历史学家雷海宗七十年前讲过一段很深刻的话，他说，中国过去所遭遇的外敌，一种是像佛教那样有文明而没有实力，另一种是像北方游牧民族那样有实力而没有文明……然而鸦片战争之后所出现的西方，既有实力，又有文明，于是引发了前所未有的文明危机。<sup>〔1〕</sup>

持续了一个半世纪的中国文明危机，至今没有获得解决。到了 21 世纪，中国虽然已经实现了富强的崛起，有了可以与西方媲美的综合国力，然而，中华文明究竟往哪个方向发展？这样的问题今天再也无法以“不争论”的发展主义策略绕着走，绕过文明的经济的发展，只会在原地打转，继续在深水区的摸石头，我们需要尽快找到彼岸，渡过文明转型的大河。

## 一、现代性：一种新的轴心文明

晚清之后给中国带来巨大冲击的，究竟是一种什么样的强大文明？

以色列社会学家艾森斯塔特认为：自 16 世纪之后，在西欧逐渐出

---

〔1〕 雷海宗：《无兵的文化》，见雷海宗：《中国文化与中国的兵》，125 页，北京：商务印书馆，2001。

现了一种新的轴心文明，那就是现代文明。<sup>〔1〕</sup>它从基督教文明和古希腊罗马文明这两种古老的轴心文明演化而来，首先在西欧出现，然后迅速向全球扩张，全世界几乎所有的国家和民族都被裹挟其间，正如墨西哥诗人、诺贝尔文学奖获得者帕斯所说，现代化成为一个无可逃避的宿命。

究竟什么是现代文明？对此已经有众多的研究和阐释。在这里，我们要将现代文明的两个很重要的层次加以区分：一个是价值中立的现代性，另一个是有着明确价值导向的文明。前者与富强有关，后者乃是一套价值观以及相应的制度设置。在晚清时，严复和梁启超都发现西方的崛起有两个秘密，一个是富强，另一个是文明，说的就是现代文明这两个不同的层面。

所谓富强的现代性，今天有各种不同的概念来表述它：现代化、理性化、世俗化、全球化、资本主义等。虽然概念不同，但有一个共同的特征，指的是一种价值中性的能力和秩序，它可以与不同的轴心文明与意识形态融合，从而产生当今世界上各种多元的现代性。具体而言，富强意义上的现代性，可以分为三个层次，第一个是器物层面的科学技术，欧洲自16世纪开始的科学革命和18世纪开始的工业革命所创造的财富与统治力，所向披靡，无可抵挡。到20世纪演变为信息技术革命、新能源技术革命、生物技术革命等新的形态，继续推进人类对自然与自身的改造和控制能力。现代性的第二个层面是理性化秩序，即马克斯·韦伯所说的理性化资本主义，非人格化的科层管理制度、核算投入产出的会计簿记制度等。这套日益普及的现代公司管理制度成功地实现了对整个社会的殖民化，在经济、文化、政治乃至日常生活领域都成为了普遍的秩序法则。现代性的第

---

〔1〕〔以〕艾森斯塔特：《迈向21世纪的轴心》，见艾森斯塔特：《反思现代性》，旷新年、王爱松译，79～80页，北京：生活·读书·新知三联书店，2006。

三个层面乃是一种世俗化的精神追求，即歌德笔下的浮士德精神，体现在对人类欲望的无限释放和追求以及由此带来的冒险进取精神、对金钱和财富永不满足的追求以及节俭勤奋的工作伦理。这一没有价值、没有宗教、没有灵魂的资本主义精神，有自己的生存法则，相信优胜劣败、适者生存。市场的竞争和强者的赢出将有力地推动人类社会的进步。

这套技术性的以富强为目标的现代性，成为当今世界的普世性力量，它面目暧昧，不信神灵，唯独崇拜的是自身无坚不摧的力量。它可以与各种世俗化的轴心文明相结合，除了原初形态的基督教资本主义之外，如今又分化出儒家资本主义、伊斯兰教资本主义、印度教资本主义等等。另一方面它又可以与各种当代意识形态嫁接，发展出自由主义的现代性、社会主义的现代性、威权主义的现代性等。这一以中性的资本主义面目所出现的现代性，在今日之世界变得如此之强大，正如齐泽克在占领华尔街运动中所感叹的那样，你可以批判它，却无法找到一个替代性的体制。在这个世界上，现代性无所不在，资本主义无所不在，从这个意义上说，历史的确终结，科耶夫所担忧的“普遍同质的国家”已经降临。

现代文明除了富强为中心的现代性之外，还有另外一个更高级的层次，那就是文明。严复在晚清时将之概括为“自由为体、民主为用”。所谓的文明之体，乃是一套现代的启蒙价值观，它以对人的自由与尊严之平等尊重为核心，发展出一套可以与古老的宗教媲美的现代文明价值观：自由、平等、博爱、民主、法治等。这套启蒙话语不仅有观念形态，还有相应的建制设置，那就是福山所说的现代政治秩序三个要素：国家（the state）、法治（the rule of law）和负责制政府（accountable government）<sup>〔1〕</sup>。西方现代文明之所以能够征服全世界，

---

〔1〕〔美〕弗朗西斯·福山：《政治秩序的起源》，毛俊杰译，16页，桂林：广西师范大学出版社，2012。

不仅靠的是现代性的物质和理性力量，其背后还有一个更强大的文明话语和法政体制，因而它被理解为是一种新的轴心文明，而且比基督教、伊斯兰教、印度教和儒教文明那些古老文明更具有普世的主宰力量，成为主流文明话语和文明建制。它虽然源自欧洲的基督教文明，但在扩张的过程之中，已经不再仅仅属于欧洲，而成为被世俗化了的各大轴心文明认同的普世文明，一种脱离了特殊文明背景的世界普遍精神。

然而，现代文明并非铁板一块，其内部充满了矛盾和紧张：理性主义与浪漫主义、人文精神与技术至上、民族国家至上与个人的权利尊严、发展主义与社会和谐、无限进取与闲适节制……这些现代性互相冲突的两歧面向，都意味着这个新的轴心文明在其内部发展和向外扩张的过程中会发生分化和裂变，事实也是如此。现代性文明的这种分化，乃是沿着两个不同的轴心而展开，一个是意识形态，另一个是轴心文明。现代性文明内部分裂为不同的意识形态，是19世纪以后发生的。18世纪的启蒙运动以及法国大革命，奠定了现代性的文明基础，这一同质性的现代文明，到了19世纪在其内部分裂为不同的意识形态：自由主义、社会主义和保守主义。这三种政治意识形态经过两个世纪的冲突和斗争，又互相内化和融合，在当今形成三种典范性的模式：美国式的自由主义、欧洲式的社会民主主义、俄国或东亚式的威权主义，此外还有更多复杂的混合形态。而在20世纪的历史当中，还曾经出现过多个失败了“反现代的现代性”：德国的法西斯主义、苏联的极权主义等。

现代文明分化的另一个途径围绕着轴心文明而展开。虽然西方文明到了20世纪彻底征服了全世界，让几乎所有的部落、民族和国家都匍匐在它的脚下，但它同化了众多不具高级宗教和文明形态的民族文化和地方风俗，却从来没有真正征服过古老的轴心文明，无论是伊斯兰教、印度教，还是儒家文明。相反地，西方文明所到之处，激起了各大轴心文明的激烈抵抗，征服与反征服、同化与反同化在文明相遇时同时

发生，西方现代文明改造了古老的轴心文明，逼迫其世俗化，与欧洲趋同，但另一方面，成功地内化了西方文明的非西方国家，让现代文明从其母体基督教文明中剥离开来，与自身的文明传统嫁接，创造出现代文明的非西方形态。于是，到了20世纪下半叶，随着东亚的崛起、印度的发展和中东的革命，现代文明的各种变种出现了，现代性不再属于基督教文明，而呈现出可以与各种不同的轴心文明、乃至地方文化结合的多元现代性。

多元现代性并没有改变现代文明的同一性，它依然呈现出前文所说的富强与文明的两个层次的普世化特征，只是它不再以整齐划一的本质主义方式，而是以维特根斯坦的“家族类似”的方式存在：普世的现代文明就像一个家族的成员，他们的容貌都有相似之处，但并没有共同的本质。现代文明意味着一组价值，包括富强、理性、幸福、自由、权利、民主、平等、博爱、和谐等。这些价值按照以赛亚·伯林的说法，彼此之间很难和谐，相互之间经常有冲突。于是对于不同的现代性价值需要选择。不同的民族、不同的人在何种价值具有优先性的问题上的理解是不一样的。之所以在当今世界有不同的现代性，乃是它们对何种价值优先的理解和处理不同。英美比较注重自由与法治，欧洲大陆突出平等、民主和社会福利，东亚注重发展和富强。不同的现代性，隐含了价值优先性的差异。不过，如果说它们都是现代性的话，一定具备了现代性这组价值中的大部分，具有“家族类似”的特征。不同的现代性既具有相似性，也具有可比性，现代性有品质高下之分，有好坏之别。当一个国家的现代性过于偏重某个价值，比如只注重国家富强，公民缺乏基本的人权保障；或者民主制度有了，却没有相应的法治秩序，贪污贿选成风；或者社会实现了平等，却在普遍的贫穷中挣扎……凡此种种，都不是一种好的现代性，或者说是缺乏普世文明的畸形现代化。

那么，中国的崛起所象征的，究竟是一种什么样的现代性呢？

## 二、主流文明的对抗者、追随者，抑或发展者？

2008年之后中国的崛起，已经成为全球公认的事实。问题在于，这是一种什么样的崛起，实现的又是何种现代性？晚清的严复和梁启超发现西方崛起的背后，有富强和文明两个秘密，于是奋起赶超。然而，在几代中国人看来，富强是头等重要的，而文明可以缓行一步，长期以来，一直是富强压倒文明，中国人对现代文明的态度，更多关注的不是普世文明的价值观及其相应的法政制度，而是技术性的、非价值化的科技、理性秩序及其资本主义精神。经过一个半世纪的努力，中国梦终于成为了现实。然而，这个梦只实现了一半，是一个残缺不全的现代性，富强崛起了，文明至今处于迷茫之中。

中国崛起的秘密，从文明的角度而言，乃是“师夷之长技以制夷”，将如今已在欧洲衰落的基督新教中的理性化法则、竞争的技艺和勤俭精神，结合中国儒家“经世致用”的世俗传统，发挥到人性中的极致，当代的中国人比欧洲人更像“西方人”，具有浮士德式的永不停歇的进取精神。现代文明的竞争法则从欧洲转移到了东方。到了今天，甚至比欧洲更欧洲，今天的中国人，比今天的欧洲人更像19世纪的欧洲人：野心勃勃、勤劳节制、相信适者生存，而与重义轻利、取法中庸的传统中国人大异其趣。这是一种什么样的胜利呢？是中国文明的胜利，还是西方精神的胜利？即使在不久的某一天，中国的综合国力超过美国，成为世界头号强国，到时候西方人仍会笑称最终的精神胜利者依然是西方。假如一定要说是中国文明胜利的话，这个中国文明恐怕不是文质彬彬的儒家，而是迷恋富国强兵的法家。

就在综合国力越来越强大、成为无人可挑战的世界工厂的同时，中国的内部持续着越来越严重的文明危机，文明的危机与国家的富强形成了颇具讽刺性的反差和对比。这一切都意味着至今为止中国的崛起，只

是富强的崛起，还不是文明的崛起。就像当年的日本一样，是模仿西方文明的模范生所交出的成绩单，而且还是一位严重偏科的模范生。

面对中国这一现实，中国思想界内部有截然不同的两种极端的看法，一种是“普世价值”论，另一种是“中国模式”论。在普世价值论者看来，这个世界的现代化道路只有一条，这就是西方所示范的、为16世纪以来的世界历史所证明是唯一正确的现代化道路，中国今日的问题就在于学西方学得不够，只是一场洋务运动的改革。而与此对立的“中国模式”论者则认为，中国的成功恰恰证明了不必模仿西方，中国可以有自己的现代化道路，有自己的文明价值，有适合中国国情的独特的政治制度，中国的崛起将为全球不发达国家提供示范，即使抛弃西方的文明，也同样能够实现国家的富强。

于是，一个异常尖锐的问题摆在我们面前：面对当今世界的现代文明，中国究竟应该走怎样的道路？

要回答这个问题，首先要将文明与文化这两个概念区别开来。法国哲学家埃德加·莫兰指出：“文化和文明构成两极：文化一词代表独特性、主观性、个体性；与此相对的文明一词代表可传播性、客观性、普遍性。”以欧洲为例，欧洲文化与欧洲文明是不同的，“欧洲文化以犹太教—基督教—希腊—罗马为自己的独特底蕴，而欧洲文明则以人本主义、科学技术为特点散布到欧洲之后，植根于完全不同的文化背景里。”<sup>〔1〕</sup>也就是说，文明是属于全人类共同的价值或本质，而文化则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的，可以是物质、技术和制度，也是一套普世化的价值观念；而文化一定是精神形态的，文化指的不是抽象的“人”的存在价值，而是某些特定的民族或族群所创

---

〔1〕〔法〕埃德加·莫兰：《反思欧洲》，康征、齐小曼译，31页。北京：生活·读书·新知三联书店，2005。

造的价值。显然，“普世价值”论和“中国模式”论从文明与文化的角度来说，是一场普世的文明与特殊的文化之间的战争。这样的战争，在20世纪的世界历史当中已经发生过多，两个最典型的例子，乃是德国和土耳其，一个是要用德意志的特殊文化抵抗英法的普世文明，另一个是要用欧洲的普世文明代替土耳其的特殊文化。然而，这两个极端的例子都给我们留下了深刻的历史教训。

在19世纪初英法思想传播到德国时，德国的知识精英们用德国的文化去抵抗英法的文明。伊格尔斯指出：“在德国的Kultur（文化）与盎格鲁-撒克逊的Zivilisation（文明）之间展开的文化战争——那是德国精英们借以确立他们对于德国民众的统治权的一套意识形态——中，德国‘1914年观念’与法国‘1789年观念’迥然有异。”<sup>[1]</sup>这个“1914年观念”就是抵抗英法普世文明的德意志独特的历史与文化。从俾斯麦到希特勒，19世纪到20世纪德国赶超英法的道路，都是按照这一用德意志的独特性对抗英法的普世文明道路设计和实行的，他们在国家富强层面比英国还要英国、比法国还要法国，不到一个世纪，就从四分五裂的、落后的封建割据状态转变为一个统一的、强大的、称霸欧洲的德意志帝国。然而，德国所追求的那条与欧洲主流文明对着干的独特道路是一条走向战争、无法持续的死路。“二战”之后，德国人痛定思痛，整个民族决意汇入世界主流文明，将英美的盎格鲁-撒克逊政治文明与德国自身的路德新教传统与近代以来的社会民主主义传统融合，当代德国的文明模式成功地综合了西方文明各种异质元素，在当今欧洲经济一片低迷萧条之际，德国一枝独秀，将是带领欧洲走出低谷、重新复兴的希望所在。

德国的历史告诉我们，与世界主流文明对抗绝对不是正道，一定是

---

[1] [美] 格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，彭刚、顾杭译，3页，南京：译林出版社，2006。



自我毁灭的邪路。在13—14世纪的时候，蒙古人的铁骑不仅征服大江南北，而且横扫中亚东欧，成为跨越欧亚大陆的庞大帝国。然而，只识弯弓射大雕的蒙古征服者独有武功，唯缺文明，而没有精神魅力和先进制度所支撑的帝国是支撑不了多久的，不到一百年，曾经不可一世的蒙元帝国便分崩离析，走向灭亡。黑格尔在《历史哲学》中说：“一个民族在世界历史的发展阶段中究竟占据什么样的位置，不在于这个民族外在成就的高低，而在于这个民族所体现出的精神，要看该民族体现了何种阶段的世界精神。”<sup>〔1〕</sup>这个世界精神，就是主流的现代文明。中国要追求的不是与世界精神对抗的独特模式，恰恰是符合主流文明、又能将之发扬光大、推向新的精神高峰的普世道路。中国不是一般的民族，而是黑格尔所说的有着轴心文明历史传统的世界民族，这样的民族对世界精神应有担当，其所作所为都要在普世文明的视野中加以衡量。

那么，像“普世价值”论者那样，死心塌地学西方，将中国变成一个完全欧化的国家行不行？在这方面，土耳其是与德国相反的、用文明代替文化的另外一个例子。土耳其的前身是奥斯曼帝国，20世纪初发生凯末尔领导的土耳其革命，走上了一条全盘欧化的道路。不仅实现政教分离，而且彻底世俗化，原来的主流宗教伊斯兰教被驱逐出所有的公共空间，只能作为个人的信仰而存在。这条用文明代替文化的道路走了差不多一百年。土耳其虽然实现了现代化，却再也无法恢复奥斯曼帝国当年的雄风，亨廷顿认为，土耳其成为了一个被撕裂、无所适从的国家——上层是类似西欧那样的现代文明的制度，而底层依然是无法战胜的伊斯兰文化的天下，这两者之间是断裂的。<sup>〔2〕</sup>也就是说，文明一直战

〔1〕〔德〕黑格尔：《黑格尔历史哲学》，潘高峰编译，58页，北京：九州出版社，2011。

〔2〕〔美〕塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，159页，北京：新华出版社，1998。

胜不了文化，反而造成了国家的撕裂。

进入 21 世纪之后，土耳其开始试图走出这一近代的困境，执政的温和伊斯兰政党正义与发展党尝试如何将普世的现代文明与土耳其特殊的突厥文化和伊斯兰文明内在地结合起来，虽然继续保持政教分离的近代传统，但伊斯兰教重新回到社会的中心，不仅是拯救个人灵魂的“心性宗教”，而且也是整合社会伦理和人心的“秩序宗教”。在这一过程当中，奥斯曼帝国末年的思想家格卡尔普又被重新提及。格卡尔普所思考的，是在历史大转型时代，土耳其如何一方面接受现代文明，一方面保持自身的文化认同。在他看来，当现代性文明到来的时候，原来的伊斯兰文明便后退一步，变为特殊的民族文化，但普世的文明无法替代和取消特殊的民族文化，因为这是一个民族得以自我认同、保持自己文化特殊性之所在。普世的文明构成了国家的法律与政治制度，而特殊的文化则是民族共同的伦理、宗教和心灵认同。<sup>〔1〕</sup>今天的土耳其所实践的正是格卡尔普当年的思路，整个国家显示出一种既与主流文明接轨、自身的文化传统又充满活力的新气象。

从德国和土耳其的历史之中可以得出结论，无论是用文化抵抗文明、还是用文明代替文化，都不是民族复兴的正道，中国应该走两种极端之间的中道，既不当世界主流文明的对抗者，也不仅仅是它的追随者，而应该成为现代文明的发展者，顺应世界大势，同时借助自身的文化传统，对普世文明的发展与提升做出自己的贡献。

### 三、通三统、公民宗教与宪法爱国主义

文明的重建不是一张白纸，可以随意画出最新最美的图画，它不得

---

〔1〕 曾涛：《现代国家与民族建构：20 世纪前期土耳其民族主义研究》，166~194 页，北京：生活·读书·新知三联书店，2011。

不面对和尊重中国土地上各种已有的文化传统，虽然有些是曾经辉煌过的废墟，有些是尚待发掘的金矿，有些是期待复活的远古传奇。当今中国存在着三种最重要的文化传统：以儒家为核心的中国古代文明传统、“五四”以来以启蒙为标志的现代性文明传统和近一个世纪的社会主义传统。儒家文明到了20世纪初因失去了其制度基础和社会基础而解体，只是以碎片化的方式存在于中国人的日常生活；从西方引入的现代性文明一百年来历经波折，到今天实现了一半，有了理性化秩序；而历史同样悠久的社会主义传统在毛泽东时代走过一段历史的弯路，但其反对资本霸权、追求平等的理念依然在中国有广泛的心理土壤和社会动员能力。对这三种既存的文化传统，自由主义、社会主义的新老左派和儒家保守主义有着相当冲突的态度和立场，但不管是喜欢还是讨厌，这三种传统都在那里，容不得挑肥拣瘦，我们不得不面对和正视它们。

甘阳最早提出“通三统”，要将启蒙传统、儒家传统和社会主义传统统合起来，成为未来的中国新文明。“通三统”不仅是可欲的，而且是可能的。从历史来看，中华文明与一神教的西方文明不同，它是多神教的，一神教追求一统，多神教要的是和谐，中华文明以多元一体的方式存在了两千多年。在心灵秩序上，上层的宗教是儒道佛并存，彼此之间相安无事，而底层的民间信仰乃是儒道佛合一，孔子、老子与佛祖共拜。在政治秩序上，乃是霸王道杂之，儒家为普世王权提供统治的合法性，有为的法家和无为的黄老之学则交替成为统治的治理术。不过，无论心灵秩序还是政治秩序，儒家都居于支配性的主流地位，但它不像犹太教、基督教或伊斯兰教这样排斥异端的一神教，儒家并不排除其他的神祇，只是将各种外来宗教和民间信仰世俗化，将儒家的一套价值伦理观渗透到异教之中。在政治秩序上亦是如此，福山认为，中国最早发展出强大的国家，拥有一统的中央王权、官僚管理制度和科举选拔精英制度。这一理性化的国家能力，便是儒家与法家共同开发的。李零说过：“欧洲只有宗教大一统，

没有国家大一统。我们中国，正好相反，特点是国家大一统，宗教多元化。”<sup>[1]</sup>历史上的欧洲，是一个宗教，多个国家，而历史上的中国，则是一个国家，多种宗教。这意味着，“通三统”是多元一体的中国文明之常态。

不过，我们不能简单地停留在“通三统”的口号上。因为无论是古代的中华文明，还是现代性文明或社会主义传统，其内部都非常复杂、多元，存在着各种相互矛盾冲突的多歧性。中华文明的内部有儒道墨佛法五大传统，即使在儒家内部，也有重德性的修身一面和重实践的经世致用的另一面，有以民为本的人文倾向与以君主为纲的威权传统。而在现代性文明内部，即使是大西洋两岸，美国模式和欧洲模式就存在着很大的差异，作为新大陆的美国，既缺乏中世纪的贵族传统，也没有近代的社会主义运动，崇尚个人和竞争的英雄主义传统根深蒂固，对政府存在着深刻的不信任，个人的自由与权利是神圣不可动摇的天赋人权。美国又是一个充满了宗教感的新教伦理国家，独立的个人之间又充满着社群主义精神，发展出完善的市民社会。而欧洲与美国相比，世俗化更为彻底，宗教色彩比较淡，近代强大的社会主义运动被自由主义内化所产生的社会民主主义思潮，成为欧洲的主流，他们不像美国人那样相信资本主义的自发秩序，更愿意通过国家的干预实现社会的平等与公正。正如哈贝马斯和德里达所说：“在欧洲的社会，世俗主义发展得相当成熟。欧洲人对于国家的组织和管理能力充分信任，但对市场的功能却表示怀疑。他们具有敏锐的‘辩证启蒙’意识，对于科技的进步，不会天真地抱持乐观的期望。”<sup>[2]</sup>至于由马克思所开创的社会主义，众所周知，也有

---

[1] 李零：《环球同此凉热：我的中国观和美国观》，载李零：《鸟儿歌唱：二十世纪猛回头》，北京：北京大学出版社，2014。

[2] [德]哈贝马斯、[法]德里达：《2月15日，欧洲人们的团结日：以核心欧洲为起点，缔结共同外交政策》，见丹尼尔·李维等编：《旧欧洲、新欧洲、核心欧洲》，邓伯寰译，30页，北京：中央编译出版社，2010。

西方和东方两支不同的传统，从伯恩斯坦、考茨基开创的西欧社会党传统在现代文明的宪政框架内实践社会主义的理想，到了今天已经成为欧洲的主流。

因为古代文明、现代文明与社会主义传统内部的复杂性和多歧性，于是问题就不在于要不要“通三统”，而是通的是什么样的“三统”？这犹如一场调酒师的比赛，不同的勾兑方案所调出来的现代化鸡尾酒，味道大相径庭。如果取的是法家中的富国强兵、西方现代性中的资本主义富强和东方国家的专制传统，那么这个“通三统”所产生的怪物将是一种国家权贵资本主义或官僚化的法家社会主义。而假如将儒家的民本与人文传统，自由主义中的自由、法治和民主，与社会主义的平等理想相结合，那么这个“通三统”将融合古今中外各种文明中的智慧与精华，开拓出另一番风景。

中国的崛起从某种意义上说，也是某种版本的“通三统”的结果，但这是一种不理想的“通三统”。在富强到文明的转型关头，我们要改变“通三统”的勾兑方案，从法家的富国强兵转向儒家的以人为本，从现代性的理性化进一步提升为文明的法治和民主，从东方社会的威权传统转型为马克思主义原典中对自由的尊重与平等的理想。即使是借鉴西方的经验，目光也要从学习美国转移到学习欧洲。无论国家的历史还是文化的传统，中国与美国两个大国之间的差异实在太太大，用基辛格的话说，双方的文明观和哲学观属于不同的例外主义，“中国和美国都认为自己代表独特的价值观”。<sup>〔1〕</sup>相形之下，中国与欧洲大陆有更多的可比性，比如，中国与欧洲一样都有古老的轴心文明，其文明内部有复杂的多元性；中国像法国那样有强大的官僚国家传统，又像德国那样曾经落后过，面临经济上赶超先进国家、文明与文化之间紧张冲突；中国也

〔1〕〔美〕基辛格：《论中国》，胡利平等译，序言第2页，北京：中信出版社，2012。

像欧洲那样深受马克思主义影响，有着深刻的社会主义传统，宗教色彩比较淡、世俗化程度相当彻底等等。一个国家的文明发展，不可能抹去已有的传统，一切推倒重来。因而，中国要将自己的视野从美国转向欧洲，从欧洲的历史经验中吸取更多的智慧，在古老的文明、现代的启蒙和社会主义传统的融合之中重建中华新文明。

文明既是一种法政制度，同时又是一种公共文化。伯尔曼说：“法律必须被信仰，否则它将形同虚设。”<sup>〔1〕</sup>法律与制度的灵魂，乃是其对所有公民所信仰和认同的价值丛。这一价值丛，分为政治价值与宗教价值两个层面，分别以宪法爱国主义和公民宗教两种不同的形式表现出来。宪法爱国主义是比较薄的国民认同，是对宪法所代表的政治价值和公共政治文化的认同，而公民宗教则要厚实得多，还包括全民族共同的历史文化传统和道德伦理价值以及对超越性来源的理解。

宪法爱国主义是“二战”之后德国清算了纳粹的种族主义幽魂之后所提出的凝聚德意志民族的方案，并在两德统一之后成为整个国家具有不同宗教和意识形态背景的东西德公民的共同立场。这对解决中华民族的国族认同问题，显然有很大的参考和借鉴意义。在中华民族这一大家族内部，虽然汉族人口占了90%以上，但同时还存在着其他55个少数民族，而像藏族、回族、蒙古族等边疆民族还拥有与汉民族同样历史悠久的高级宗教：藏传佛教或伊斯兰教。而20世纪90年代以来基督教和天主教的信众也在激增。在当代中国，世界的主要轴心文明已经内在化，成为中国的内部宗教。儒教、道教、佛教、基督教、伊斯兰教五教并存，成为不可改变的多元现实。中华民族如费孝通先生所说是多元一体，不仅民族多元，而且信仰多元，如何整合为一个

---

〔1〕〔美〕哈罗德·伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，28页，北京：生活·读书·新知三联书店，1991。

统一的近代国族？民国初年的“五族共和”提出的是法政方案，但并没有解决作为统一国族背后的公共文化问题。长达一个世纪以来，汉民族总是试图以自己的主流文化同化其他少数民族，比如将汉族所信奉的儒家文化奉为公共的宗教甚至国教。儒家文化借助世俗的现代化力量的确成功地同化了众多只有民俗文化和民间信仰的文化族群，却无法化合同样拥有自己高级宗教的藏族和回族，反而激起了某种文化的反弹。这意味着，任何一种信仰性宗教（包括儒道佛基伊）都无法成为法政制度背后的国教，也无力担当中华民族的公共信仰。文化、伦理与宗教要给不同信仰的族群以充分的自主性空间，作为一个国族的公共认同只能是有限的、单薄的政治价值认同，那就是宪法爱国主义，即政治共同体所赖以存在的基本政治价值：自由、平等、法治、宪政、政教分离、责任制政府等。这些不涉及宗教与伦理之“好”（good），只是规范政治领域何为“正当”（right）的公共政治文化，超越于儒道佛基伊五教之上，同时又为不同的宗教、哲学和伦理学说所公认，并且为一国之宪法所明确规定，予以制度性的认同和法律保障。儒道佛基伊五教乃为多元，宪法爱国主义实现的是一体，以如此多元一体的方式重新建构中华民族的国族认同。

不过，宪法爱国主义毕竟单薄，它只是政治认同，与文化认同无关，只限制在政治的公共领域，不仅不涉及私人的宗教信仰，而且与非政治、非个人的社会公共领域也无涉。然而，公民的公共生活，除了政治领域之外，还有社会和文化两大空间，这就是哈贝马斯所说的“系统世界”之外的“生活世界”。在社会与文化的公共世界之中，需要一种在价值上更厚实的公民宗教，不仅包含政治价值，而且也内含着由共同的历史和文化经验所形成的伦理价值、道德价值，乃至宗教经验。在这里，需要区分两种不同的宗教：“心性宗教”与“秩序宗教”。“心性宗教”拯救的是人的灵魂，为信众提供灵魂的归属感和生

命的意义，而“秩序宗教”仅仅为社会的公共生活提供基本的道德伦理规范，虽然它背后也有一套超越性的源头。<sup>〔1〕</sup>我们这里所说的公民宗教，指的不是与个人心灵秩序有关的“心性宗教”，而是维系社会公共秩序的“秩序宗教”。在世俗化比较彻底的欧洲，公民宗教的观念相当淡薄，但在具有深厚宗教传统的美国，从开国至今一直存在着罗伯特·贝拉所说的公民宗教。《独立宣言》与美国宪法所坚守的自由、平等这些美国价值，皆有其超越性源头，来自造物主的意志。但这一上帝的概念是抽象的，不一定指的是基督教的上帝，可以理解为不同宗教中的超越之神。公民宗教所真正在意的，既不是对国家的尊奉，而是对国家所遵从的价值的信仰；也不是对具体神祇的膜拜，而是对其所象征的共同体价值的坚守。虽然在私人领域内部每个人可以有不同的宗教信仰，但在民族国家共同体的公共领域，却有着公民宗教——公共的政治价值和伦理价值，从而体现为一个国家的核心价值观。公民宗教是教化之教，而非宗教之教。它不是国教，却与国族合一；与政治秩序分离，却为国家所认肯。公民宗教是一个国家的所有成员一起经历过的历史经验、共享的民族文化和共同的价值尺度，虽然它有可能来自不同的神祇或道德哲学。

那么，未来中国的公民宗教将会以什么形式出现？是自由主义，还是传统儒家，抑或儒道佛基伊与自由主义、社会主义等现代意识形态综合成一个新的公共文化？显然，这是一个值得认真对待的问题。中国的国家建构是否得以实现，要看是否得以形成全国上下共同认肯的公民宗教。这一公民宗教既要顺应主流文明，内含全人类的文明价值，同时又具有中国自身的历史文化渊源。可以这样说，中国的公民宗教形成之

---

〔1〕〔美〕哈切森：《白宫中的上帝》，段琦等译，40页，北京：中国社会科学出版社，1992。



时，便是中华文明复兴之日。比起制度的建构，显然这是一个更艰难的文明转型。

路漫漫其修远兮，文明重建需要的只是耐心，只是要看清方向，不再走弯路。

(2012年)



第二编 当代知识分子的上下求索



## 20 世纪中国六代知识分子

历史，总是由知识分子书写的，然而，知识分子自身的历史，却常常无人书写。个中的缘由，大概是因为知识分子在中国，一直被认为是依附在某个阶级的皮上的无足轻重的毛，连独立的名分都没有，何来独立的历史？这一情形，到 20 世纪 80 年代有所改变，在文化热之中，产生了知识分子的自我反思。反思的方法有多种，其中之一就是历史的反思，于是，知识分子开始有了自我的历史。

算起来，研究知识分子历史的，在 80 年代我算比较早的一个。我个人之所以对知识分子的历史发生研究的兴趣（而非人人都有的谈论兴趣），纯属偶然。1982 年我在华东师范大学毕业留校，系里分配给我的教学任务是中国民主党派史。中国的民主党派，在其成立之初，绝大多数都是自由知识分子的聚合。一部民主党派的历史，也不妨读作一部知识分子的历史。在当时文化热氛围的烘托下，我尝试以一种文化的视角来考察这些现代中国的知识分子，考察他们在一个大时代中从传统到现代的历史转型。当时，我采用了“知识分子独立人格”这样一个中心理念，而且将这一理念作为研究转型期知识分子的主要依据。

“知识分子独立人格”这一理念在当时的知识圈里得到了相当普遍的回应，成为 80 年代中国知识分子自我反思的重要成果之一。不过，

现在回过头来看，尽管这一理念在当时具有现实反思的充足理由，但其学理和历史上的论证依然是不充分的。何况，学术研究在起初可以为一种意识形态的热忱所引发，但其持久的生命力应该是自洽的、独立的，而不是作为意识形态的工具。这是知识分子人格独立的学术体现。而作为学术意义上的知识分子史，就不仅仅是一部独立人格的转型史，它还具有社会学、知识学等多种蕴含，应该通过思想史、学术史、文学史、心态史、社会史等多学科的方法多元化地加以研究，而且是独立的、冷静的、与现实有距离的客观研究。

为了替以后的知识分子史研究打好基础，从90年代初开始，我暂别这一课题，从一个更宏观的背景——20世纪中国现代化的整体历史，来观察知识分子所凭借的时代背景和所面临的历史问题。同时，通过跨学科的广泛阅读，调整和优化自身的知识结构，以期在一个更广阔的历史/知识背景下来理解和解读中国知识分子的历史。这一调整到去年才得以完成，我重新从宏观回到微观，回到自己原先的知识分子历史的研究，回到20世纪中国知识分子历史的课题。

在漫长的中国历史中，有过几个值得大书特书的大时代。所谓大时代，按照鲁迅的说法，“并不一定指可以由此得生，而也可以由此得死”，“不是死，就是生，这才是大时代”。对于知识分子来说，这样的大时代有四个：先秦、魏晋、明末清初和20世纪。在这些大时代中，整个社会面临着巨大的转型，知识分子的思想 and 人格不仅与政治环境发生激烈的冲突，而且自身也面临着巨大的矛盾。大时代的知识分子是最光彩的，也是最丑陋的；是最单纯的，也是最复杂的；是最勇敢的，也是最怯懦的。20世纪才刚刚结束，我们仍然置身于一个大时代之中，书写20世纪知识分子的历史，也就等于在书写我们自身。

不过，对于学术研究来说，20世纪毕竟太宏观了。这短短的一百年间，发生了多少波澜曲折，其变化动荡的程度、周转复始的更替，几

乎等于过去十个世纪。20世纪的中国知识分子，不是一代人，而是几代人。更确切地说，在整个20世纪中国，总共有六代知识分子。以1949年作为中界，可以分为前三代和后三代，即晚清一代、“五四”一代、后“五四”一代、十七年一代、“文革”一代和后“文革”一代。

无论是前三代还是后三代，都有自己的历史中轴，那就是“五四”和“文革”。对历史中轴的理解，成为理解前后三代知识分子的关键问题。“五四”和“文革”，不仅是一个简单的历史事件，而且是一种知识的和心态的分水岭，以一种什么样的阅历和身份经历它们，足以区分几代不同的知识分子。所谓的代沟，也往往通过重大的历史事件而得以明晰。

最初出现在20世纪中国舞台上的，是晚清一代知识分子：康有为、梁启超、严复、章太炎、蔡元培、王国维等人。他们大多出生于1865—1880年间，早年受过系统、良好的国学训练，有传统的功名，但为变法图强之故，已经十分重视西学的价值，但那些新知多是从东邻日本转手而来，常常显得一知半解。从骨子里来说，这一代人的思想模式不外乎“中体西用”。尽管如此，他们毕竟是跨世纪的一代，既是中国历史上最末一代士大夫，又是新知识、新思想、新时代的先驱。他们中的一些佼佼者如“笔锋常带情感”的梁任公，影响了“五四”整整一代知识分子。

1915年以后，新一代知识分子崛起了。像鲁迅、胡适、陈独秀、李大钊、梁漱溟、陈寅恪、周作人这代人，他们大多出生于1880—1895年间，是中国第一代现代意义上的知识分子。之所以说第一代，是因为他们不再走学而优则仕的传统士大夫老路，在新的社会结构中已经有了自己的独立职业，比如教授、报人、编辑、作家等，而且在知识结构上，虽然幼年也诵过四书五经，但基本是在不中不西、又中又西的洋学堂中得到的教育，后来又大都放洋日本或留学欧美，对西方文化有比

较完整、直接的认知。这是开创现代中国新知识范型的一代人，但在文化心态、道德模式等方面依然保存着中国传统的不少特点。

到三四十年代，又一代知识分子开始崭露头角。用殷海光先生的话说，可以称之为后“五四”知识分子。这代人实际上分为前后两批，前一批出生于1895—1910年之间，他们在求学期间直接经历过“五四”运动的洗礼，是“五四”中的学生辈（“五四”知识分子属于师长辈），这代人大都有留学欧美的经历，有很好的专业训练。如果说晚清与“五四”两代人在知识结构上都是通人，很难用一个什么家加以界定的话，那么这代知识分子则是知识分工相当明确的专家，比如哲学家冯友兰、贺麟，历史学家傅斯年、顾颉刚，政治学家罗隆基，社会学家潘光旦、费孝通，文学家朱自清、闻一多、巴金、冰心等。前两代人是文化精英，主要靠社会影响出名，而这代人的声望主要局限在知识圈内。“五四”一代开创了新知识范型之后，后“五四”一代做出了一系列成功的范例，30年代至40年代中国文学和学术的高峰主要是这代人的贡献。后“五四”一代中的后一批人出生要晚一些，基本在1910—1930年间，他们在求学时代接受了“五四”以后新知识和新文化完整的熏陶，却生不逢时，在即将崭露头角的时候却进入新中国的历史，一连串的政治运动耽误了他们整整三十年的光阴，直到80年代以后步入中晚年，才焕发出学术的青春。

1949年以后，留在大陆的“五四”和后“五四”两代知识分子被迫接受思想改造并改变学术观点，相当长一段时期是由“十七年一代”（1949—1966）知识分子唱主角。这代人出生于1930—1945年间，其知识底色受到《联共（布）党史》影响极大，带有浓郁的意识形态色彩。由于反复强调与过去的资产阶级学术决裂，他们在知识传统上成为无根的一代。这代人在马克思主义的框架中致力于学术研究，一直试图建立马克思主义的学术规范。但如同上代人一样，他们的文学和学术



生命被连绵不绝的政治运动打断。对于这一切，其中的一些人在1976年以后有比较深刻的反思，开始在马克思主义的框架中吸取西方优秀的文化成果，是思想解放运动的主要参与者，直接影响了下一代人的思想成长。

到80年代中期的“文化热”，新一代知识分子崛起。这是“文革”一代人，他们大多出生于1945—1960年间，早年有过“红卫兵”与“上山下乡”的经历，通过自学和恢复高考，具备了再度面向西方、兼容并蓄的文化目光。他们以西方最新的文学和学术成果为参照和比照，开始致力于新一轮的思想启蒙和知识范型的开拓。这代人的知识是开放、多元和博杂的，目前已逐渐成为知识界的中坚。

20世纪中国的最后一代是后“文革”一代知识分子。这代人出生在1960年以后，在他们的心灵之中，“文革”基本上没有什么烙印，思想解放运动也印象平平。而“文革”一代知识分子担纲的“文化热”却赋予了他们早年的人格底蕴。幸运的是，无论是留学西洋，还是在国内攻读硕士、博士学位，这代人都受过系统的专业训练，是新一轮的专家型学者，在上两辈学者指导下，他们目前所做的新知识范型的阐释工作，已经有了一些令人刮目相看的成果，到21世纪，中国文学或学术假如有可能形成新一轮高峰的话，这代知识分子将是颇有希望的主角。

透过上述对20世纪中国六代知识分子极为粗略的描述，我们可以发现在前三代与后三代之中，有一种有趣的历史轮回现象，或者说某种可比拟性。以新知识结构为例，第一代是过渡，第二代是开拓，第三代是陈述。类似的可比拟性还体现在知识分子的安身立命方面。一般说来，知识分子的安身立命可以表现为三种不同的人生关怀：社会（政治）关怀、文化（价值）关怀和知识（专业）关怀。这是三种不同层面的人生关怀，有着由显到隐、由外向内、由入世到出世的区别。作为任何一代和任何一个知识分子，这三种关怀都是有可能而且有必要同时具

备的。然而，因为社会环境、时代风气和士人心态的不同，不同时代的知识分子往往会侧重于某个层面。对于20世纪中国知识分子而言，大致来说，第一代（晚清和十七年两代人）更多的是社会关怀，他们处于一个社会结构转变的前夜，考虑的重心是如何实现社会政治体制变革，因此政治意识比较强烈。而第二代（“五四”和“文革”两代人）更多的是文化关怀，他们对文化价值和道德重建的关心要超过对社会政治本身的关心，因此特别重视文化启蒙的工作，“五四”新文化运动和“文化热”都产生于第二代，并非历史的偶合。而第三代（后“五四”与后“文革”两代人）相对来说知识的关怀更多一些，他们已经注意到文学或学术自身的独立价值，不是在意识形态或文化价值的意义上，而是在文学或知识自身的立场上思考各种问题，因此第三代社会的、文化的贡献远远不及前辈，但其知识的贡献却不可限量。

六代知识分子的兴亡更替，几乎浓缩地折射了20世纪中国的全部历史。每代知识分子都是一个很大的研究课题，值得历史学家去书写。不过，我以为，目前真正进入“历史”的还只是前三代知识分子，而后三代知识分子仍然参与着当今的社会生活和文化生活，自身还继续处于流变之中。他们尚未构成“历史”，仍是“当下”的一部分。后三代知识分子，远未到盖棺论定的时候，他们只是文化评论的对象，而非文学史、思想史、学术史或心态史的研究对象。历史研究，总是以研究者与研究对象一定的时空距离为前提的，而这样的前提，暂时只有前三代知识分子具备。

所以，作为一个史学中人，我的下一步工作，仍然将围绕着前三代知识分子展开。尤其是“五四”与后“五四”两代知识分子的心态史，成为我个人特别关注的课题。我觉得，文学史、思想史或学术史所处理的主要是研究对象所留下的文本，是对文本本身的解读。但一个知识分子更深层的东西，比如他的心态人格、行为模式、个人无意识（乃至集

体无意识)又岂是文本自身所能解读得了的!这就需要用心态史的方法加以阐释,将表层的文本表述与深层的心理意识、内在的思想活动与外部的行为方式综合起来研究,进而对知识分子的历史有一个更深层的理解,有一个现代的阐释。这样的工作既吸引人,也富于挑战性,我愿意继续尝试着做下去。

(1997年)

## 公共知识分子如何可能？

公共知识分子（public intellectual）是近一二十年国际知识界讨论得很热的一个话题，但在中国知识界，似乎还是近几年出现的新主题。为什么会有所谓的公共知识分子？一般认为，雅各比（Russell Jacoby）在1987年出版的《最后的知识分子》一书中，最早提出了公共知识分子的问题。在他看来，以前的知识分子通常具有公共性，他们是为有教养的读者写作的。然而，在美国，20世纪20年代出生的一代，却成了最后的公共知识分子。大学普及的时代来临之后，公共知识分子被科学专家、大学教授所替代，后者仅仅为专业读者写作，随着公共知识分子的消亡，公共文化和公共生活因此也衰落了。<sup>[1]</sup>这意味着，知识分子的公共性之所以成为一个问题，与学院化、专业化时代的出现直接有关。当知识分子的主体不再是自由身份的作家、艺术家，而是技术专家和大学教授时，他们的公共性就发生了问题。

为了研究这一问题，我们首先要明确，公共知识分子中的“公共”究竟何指？我以为，其中有三个含义：第一是面向（to）公众发言的；第二是为了（for）公众而思考的，即从公共立场和公共利益，而非从

---

[1] [美] 拉塞尔·雅各比：《最后的知识分子》，洪洁译，南京：江苏人民出版社，2002。

私人立场、个人利益出发；第三是所涉及的（about）通常是公共社会中的公共事务或重大问题。公共性所拥有的上述三个内涵，也是与知识分子的自我理解密切相关的。然而，本来属于知识分子本质特征的公共性，在我们这个时代却发生了疑问。知识分子身份上的专业化分工和知识上的后现代思潮，使得过去我们习以为常的知识分子公共性质发生了问题。在一个专业化和后现代社会中，如何重建知识分子的公共性？这个问题不再是自明的，需要重新加以讨论和论证。

公共知识分子的问题不仅是西方的，也是中国的，中国自20世纪90年代以后也出现了类似欧美70年代以后所出现的专业化知识体制和后现代文化思潮。在这篇文章中，我将首先分析90年代中国所出现的专业知识分子和媒体知识分子两种主流现象，然后在90年代中国知识界几次重要的有关重建知识分子的公共性的讨论中，提炼出三种公共知识分子的理想类型：传统知识分子（traditional intellectual）、有机知识分子（organic intellectual）和特殊知识分子（specific intellectual），并进而从规范层面详细讨论他们各自的知识背景和有限性，最后以布尔迪厄（Bourdieu）的理论为背景，分析在一个专业化时代里，建构一种由特殊走向普遍的公共知识分子理想类型的可能性。

### 一、90年代中国：专业和媒体知识分子的出现

在欧洲和美国，知识分子在60年代的文化运动中大大出了一把风头，然而70年代以后，随着大学的日益普及化和文化的商业化，知识分子被一一吸纳进现代知识的分工体制和资本主义文化生产商业体制，公共知识分子在整体上消亡了。类似的情形在20世纪末的中国似乎重演了一次，而且被浓缩在短短的20年之内。

80年代的中国，是知识分子的公共文化和公共生活最活跃的年

代。70年代末、80年代初的思想解放运动和80年代中后期的“文化热”（后来被称作继“五四”以后的一场“新启蒙运动”）中，涌现了一批社会知名度极高、拥有大量公众读者的公共知识分子，他们中有作家、科学家、哲学家、历史学家、文学家、人文学者，乃至体制内部高级的意识形态官员。虽然有这些身份上的区分，但他们所谈论的话题无一不具有公共性、跨领域性，从国家的政治生活到中西文化比较、科学的启蒙等。这些公共知识分子在大学发表演讲、在报纸和杂志上撰写文章，出版的书籍常常畅销全国，动辄几万、十几万册，成为影响全国公共舆论的重量级公众人物。以这些公共知识分子为核心，80年代的中国出现了一个公共的文化空间，它由若干个著名的公共杂志和丛书，如北京的《读书》“走向未来”“文化：中国与世界”，上海的《文汇月刊》《书林》，武汉的《青年论坛》等作为舆论空间，还有若干个著名的知识分子群体作为网络的纽带，如以“走向未来”为代表的科学派知识分子、以“文化：中国与世界”为代表的人文派知识分子和以中国文化书院为代表的文化融合派知识分子。以思想领袖、杂志和群体作为核心，以全国数以千百万计的知识公众作为基础，造就了80年代空前活跃的公共文化生活，并形成了一个有公共讨论话题、共同知识背景和密切交往网络的统一文化场域。而且，这一场域类似于哈贝马斯（Jürgen Habermas）所描绘的公共领域，具有公共批判的性质。

90年代以后，情况发生了很大变化。首先是外部的环境因素使得公共场域的空间大大压缩，曾经风云一时的知识分子人物、杂志和群体除个别硕果仅存之外，大都随风而散。特别是90年代中期之后，随着市场社会的出现和国外局势的变化，知识界内部发生了严重的思想分歧，这些分歧不仅是观念上的，也是知识结构和人际关系上的。到90年代末，一个统一的公共知识界荡然无存，公共文化生活发生了严重的断裂，不再像80年代那样，有严肃的公共讨论和一致的公共主题。无

论是公共杂志还是知识群体，都出现了重新封建化的格局。<sup>[1]</sup>

90年代中国公共文化的消失，除了上述因素之外，更重要的原因在于同欧美70年代以后一样，出现了知识体制的专业化和文化生产的商业化这两大趋势。

知识体制的专业化是从90年代中期逐渐开始的。随着国家对教育产业的投入加大，大学这些年不仅在学生人数和教学规模上大大扩张，而且在管理方式上也逐渐向企业化的科层管理模式靠拢，知识按照严格的学科分工建制进行生产和流通，并且以一套严格的学科规范对教授的知识成果进行专业评估。国家体制的资本扩张和利润诱惑，吸引了一大批80年代在公共空间活动的知识分子重新回到知识体制内部寻租。但在学院生活内部，他们不再可能像过去那样可以按照自身的兴趣爱好思考、写作和发表，只能在学科专业标准的规训之下，生产高度专业化的知识产品，并且按照学科的等级评价制度，步步追逐更高、更多的文化资本和专业权威。这种学院化的专业趋势，形成了知识分子内部与外部的双重断裂。在其内部，原先统一的知识场域被分割成一个个细微的蜂窝状专业领地，不同学科之间的知识者不再有共同的语言、共同的论域和共同的知识旨趣。在其外部，由于专业知识分子改变了写作姿态，面向学院，背对公众，他们与公共读者的有机联系因此也断裂了，重新成为一个封闭的、孤芳自赏的阶层。

那么，知识体制之外的知识分子又是如何的呢？90年代中期以后的市场扩张，使得文化的生产像其他消费品的生产一样，被强制性地纳入了市场的轨道，过去知识分子或者为神圣的使命，或者为表达自我而写作，如今市场只要求作者按照文化消费者的欲望而生产，并且按照市场的规则进行文化商品的流通和分配。90年代以后，伴随着公共文化

---

[1] 许纪霖：《启蒙的命运：二十年来的中国思想界》，载《二十一世纪》，1999（12）。

空间的萎缩，消费文化的市场却大大扩张了，文化公众闲暇时间的增加和消费能力的提高，需要出版业、报业和休闲杂志提供更多的文化消费产品。于是，在以媒体为中心的文化市场诞生巨大需求的基础上，诞生了一群媒体知识分子，这些知识分子的身份是多种多样的：作家、艺术家、技术专家、人文学者等，虽然看起来与过去的公共知识分子没有什么区别，似乎也是面对公众。他们除了生产大量令人厌烦的插科打诨之外，有时候谈论的似乎也是一些严肃的公众话题。但媒体知识分子与公共知识分子的区别在于，即使在讨论公共话题的时候，他们所遵循的，不是自己所理解的公共立场，而是隐蔽的市场逻辑，即使在诉诸批判的时候，也带有暧昧的商业动机，以迎合市场追求刺激的激烈偏好。关于这一点，我们在下一节讨论普遍知识分子的时候，还将结合个案详细分析。

上述知识专业化和文化市场化这两种趋向，表面看来一个远离市场，另一个贴近市场，似乎表现出两极化的倾向，但究其背后，都为同一个世俗化的工具理性法则所支配。在知识生产领域，知识本来所具有的超越性被切断了，它们不再向整个世界和社会提供意义，知识被切割成一块块自治的领域，彼此之间再也没有什么联系，因而也就失去了价值的关联。如果说有什么意义的话，只是在一个具体的目的/工具关系链中才能显示出来，甚至在最富于意义内涵的人文学科，知识也被技术化和专门化。而这种对知识的技术化理解，造就了一大批技术专家。这些技术专家一方面封闭在学院生活中，另一方面其中的一部分人也应邀频频在媒体亮相，讨论所谓的公共事务问题。但他们与以往的公共知识分子的区别在于：由于技术专家不再持有超越的价值和乌托邦的理念，他们的“公共性”也因此而不再具有批判的反思，而习惯于从技术的层面，检讨和讨论公共事务中的不足。政治问题行政化，公共问题技术化，所有的问题似乎都可以通过专业性很强的工具理性方式加



以解决。

在国家体制与市场逻辑的奇妙结合下，90年代的中国一方面呈现出严肃的、批判的公共空间真实消亡，另一方面却是虚假的公共生活的空前繁荣：遵循商业逻辑的媒体知识分子活跃其间的公众消费文化的膨胀和以技术专家面貌出现的专业知识分子主宰的媒体盛况。在技术专家和媒体明星的二重唱中，形成了以技术化和商业化为主调的世俗意识形态。

## 二、90年代前期知识界的讨论与重建公共性的努力

90年代中国公共知识分子的消失，不仅是知识专业化和文化商业化的结果，在相当大程度上，也与中国知识分子反思80年代、在新的环境之下理性的自觉选择有关。知识分子永远是敏感的，永远比时代领先一步，意识到时代将出现的大变化。社会结构中出现的上述变化，严格说来是90年代中期以后的事情，而早在90年代前期知识分子的几次重要讨论中，可以看到，中国知识分子退出公共空间，进入专业领域，并非是策略性的转移，而是带有理性反思色彩的战略性的退却。

最早发生在知识界的，是关于学术史和学术规范的讨论。1991年1月，北京的一批知识分子发起了名为“学术史研究”的学术座谈会，座谈纪要后来发表在当年创刊的民间刊物《学人》杂志上。这场讨论的背景在于，1989年以后，知识分子普遍陷入彷徨境地，大家都在苦苦思考应该做什么，能够做什么。一部分知识分子通过反思80年代公共文化生活，提出了返回学术界、重建学术规范的主张。《学人》杂志的主编之一陈平原当时有一段很有代表性的意见，他认为：80年代的公共知识界虽然是一个“充满激情和想象的年代”，但其问题在于学风“浮躁”与“空疏”，“介绍多而研究少，构想大而实绩小”。在他看来，“90年代或许更需要自我约束的学术规范，借助于一系列没有多少诗意

的程序化操作，努力将此前产生的‘思想火花’转化为学术成果。这种日益专业化的趋势，对许多缺乏必要的学术训练、单凭常识和灵感提问题的学者，将会是个严峻的考验。”<sup>〔1〕</sup>从《学人》开始，随后由内地知识分子编辑、香港出版的民间刊物《中国书评》杂志呼应，在知识界内部出现了一场学术规范的讨论。这场讨论所涉及背景和讨论的领域非常广泛，但从知识分子的自我理解这一角度而言，显然与80年代发生了很大的变化：知识分子的安身立命之处不再是庙堂或广场，而是自己的岗位，即自己的专业领域。这就是陈思和所说的“岗位意识”。<sup>〔2〕</sup>

不过，对于这批曾经在80年代公共文化中很活跃的知识分子来说，专业岗位之于他们，不是像学院化体制内部的俗儒那样，仅仅是一个谋生的饭碗，更重要的是寄托了某种无可替代的人生价值和专业旨趣。80年代的中国知识分子充满着一种马克斯·韦伯（Max Weber）所说的天职感（calling），或者用中国的话说叫作使命感，充满了忧患意识，忧国忧民，随时准备听从神圣使命的召唤，为启蒙民众、拯救民族而献身。但到90年代，这样的天职感被韦伯所说的另外一种志业感（vocation）所替代。从天职感到志业感，是从神魅的时代到解魅的时代在知识分子心灵中引起的巨大变化。在神圣轰然倒塌的世俗化时代，原来充满了意义的目的论宇宙观彻底解体，世界割裂成一个个孤零零的机械碎片。在这样的彷徨、孤独之下，知识分子要想重新获得生命的意义，不再有统一的标准，只能在各自所从事的专业之中，寻找专业所提供的独特价值。这些价值彼此之间不可通约，但对于每一个专业人员而

---

〔1〕 陈平原：《学术史研究随想》，见《学人》丛刊第1辑，3页，南京：江苏文艺出版社，1991。

〔2〕 陈思和：《知识分子在现代社会转型期的三种价值取向》，载《上海文化》杂志创刊号，1993。

言，又都具有某种“非此不可”的志业感。<sup>[1]</sup>80年代一部分公共知识分子，在重新反思知识分子的使命之后，正是怀着这样的志业感，退回学院，埋头专业。这样的战略退却发生在90年代前期，其间他们忍受了商业大潮对学院冲击所产生的寂寞感和失落，靠着单纯的志业精神撑过90年代中期知识分子边缘化、贫困化的艰难岁月。他们与90年代后期所出现的那批在教育体制里面进行知识寻租、追逐文化利润的俗儒们，完全不可同日而语。

继学术史和学术规范的讨论之后，从1993年开始，在知识界内部又发生了一场规模更大、主题更加广泛的人文精神大讨论。如果说，前一次讨论是知识分子主动反思80年代学风的话，那么，人文精神的大讨论则与市场社会骤然崛起、知识分子边缘化相关。1992年，邓小平南方谈话以后，市场经济在中国掀起狂飙，随着社会世俗化风气的蔓延，大众的消费文化也取代知识分子的精英文化，占据了公共舞台。在80年代，由于社会的变革集中于意识形态领域，公共知识分子一直处于公众视线的中心，但在1992年之后，在强烈的市场经济冲击下，社会迅速“除魅”，远离意识形态，知识分子一夜之间被边缘化。最早敏感地注意到这一问题的，是北京的陈平原和上海的王晓明。他们在1993年分别从精英文化的衰落和文学失去人文关怀的角度发表文章，提出了这一问题。不过，两个人代表了不同的姿态，陈平原延续学术史研究的立场，意识到精英文化的衰落是难以扭转的历史大趋势，知识分子唯有退回学术，自甘边缘<sup>[2]</sup>；王晓明则力图承担起危机，重新提倡人文精

---

[1] 关于志业感，参见[德]马克斯·韦伯：《以学术为业》，见《学术与政治》，冯克利译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998。钱永祥对韦伯的志业感内涵的紧张有深入的分析，参见氏著：《纵欲与虚无之上：现代情境里的政治伦理》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002。

[2] 陈平原：《近百年中国精英文化的失落》，载《二十一世纪》，1993（6）。

神，以新的姿态回到公共领域<sup>[1]</sup>，并在次年联络其他上海知识分子在《读书》杂志上共同发起了人文精神大讨论。这次讨论的议题非常宽泛，其中最重要的主题之一，是当知识分子被商品社会边缘化之后，如何理解自我与社会的关系。蔡翔在讨论中特别注意到了90年代以后作为启蒙者的知识分子与被启蒙者的人民群众的疏离：“大众为一种自发的经济兴趣所左右，追求着官能的满足，拒绝了知识分子的‘谆谆教诲’，下课的钟声已经敲响，知识分子的‘导师’身份已经自行消解。”<sup>[2]</sup>在他们看来，由于中国开始急速世俗化，知识分子好不容易刚刚确立的生存中心和理想信念被世俗无情地颠覆、嘲弄。他们所赖以自我确认的那些神圣使命、悲壮意识、终极理想顷刻之间失去了意义。因此，不得不“从追问知识分子精英意识的虚妄性重新自我定位”。<sup>[3]</sup>不过，反思也好，寻求也好，作为人文精神的提倡者来说，都是力图重新建立知识分子的公共性，重新担当社会的指导责任。不过，在这个时候，人文精神作为一个神圣的词汇，虽然没有人公然站出来反对，但对人文精神是否可以作为知识分子的自我理解和价值立场，大有反对声音。更重要的是，即使在人文精神知识分子中间，对于究竟什么是人文精神，也是莫衷一是，分歧众多。这表明，到了90年代，维持公共知识分子共同态度的那个实质性目标和理念已经不复存在，不仅知识分子与民众之间有了严重的疏离，而且在知识共同体内部也失去了80年代那种“态度的同一性”，价值立场开始分歧。即使知识分子试图以一种宽泛的人文精神来概括它，也无法在具体的内容上达成共识。为了避免大家在什么是人文精神上争论不休，我当时将人文精神从否定的意义上加以理解，认为对

[1] 王晓明等：《旷野上的废墟：文学和人文精神的危机》，载《上海文学》，1993（6）。

[2] 蔡翔、许纪霖等：《道统、学统与政统》，载《读书》，1994（5）。

[3] 同上。

于人文精神，我们只能共同确认它不是什么，至于其肯定的意义，只能是一种类似“人是目的”这种康德式的形式化道德律令，在不同的文化价值和历史语境中可以有不同的具体内涵和解释。<sup>[1]</sup>试图通过形式化的规范方式，在知识共同体内部价值日益分歧的新情形下，重建公共知识分子基本共识。

不过，在这场大讨论中，已经有两位北京知识分子张颐武和陈晓明敏感地注意到，所谓的人文精神，不过是一种知识的叙事，一种列奥塔（Lyotard）所说的宏大叙事（grand narrative）而已，用他们的话说，是所谓“后新时期”的最后神话。<sup>[2]</sup>似乎是为了与人文精神讨论打擂台，两位被称为“张后主”和“陈后主”的知识分子在1994年发起了一场后现代和后殖民文化的讨论。他们所要去做的工作恰恰与人文精神知识分子相反，不是重建一套公共知识分子共同的价值话语，而是从后现代和后殖民的批判理论出发，拆解公共知识分子所凭借的最后一个堡垒：公共话语的虚妄性。在他们看来，“五四”以来，中国的知识分子建构了一套以现代性为中心的宏大叙事，这一叙事又是以西方话语为唯一参照，带有后殖民文化的色彩。中国知识分子凭借这套外来的现代性话语，以启蒙者和代言人自居，支配着现代性的知识/权力运作。到90年代，中国进入了所谓的“后新时期”，也就是后现代社会，出现了社会的市场化、审美的泛俗化和文化价值多元化三股大潮流，这意味着以西方为参照的现代性已经破产，以宏大叙事为凭借的知识分子也因此宣告死亡。<sup>[3]</sup>在90年代中期出现的这股后学思潮，在其影响和声势上

[1] 许纪霖：《人文精神的多元意义》，载《文汇报》，1995年12月17日。

[2] 陈晓明：《人文关怀：一种知识与叙事》，载《上海文化》，1994（5）；张颐武：《人文精神：最后的神话》，载《作家报》，1995年5月6日。

[3] 张颐武：《现代性的终结：一个无法回避的课题》，载《战略与管理》，1994（4）；陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，载《上海文学》，1994（3）；张法等：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》，1994（2）。

远远不及人文精神的诉求，其后学学理也相当粗疏，论述多为独断，并热衷于建构代替现代性的另一种宏大叙事，所谓的“中华性”。<sup>〔1〕</sup>不过，它的确开启了90年代中国知识界后现代的先河，自此以后，列奥塔、福柯（Foucault）、德里达（Derrida）为代表的法国后现代理论通过系统的翻译和研究，如潮水般涌入中国，在知识界蔚为大观。90年代中期以后，对启蒙运动以来理性主义的批判和反思，形成了一股强大的热流。启蒙理想和理性主义的被颠覆，从话语的根基上解构了传统公共知识分子的立身依据。

这样，后现代话语与学科专业化，到90年代就逐渐成为中国知识分子群体中占据主流的知识现象，这其中既有知识分子经历思想反思后的自觉选择，也有国家体制和文化商业化外部环境的配合和制约，到90年代末，知识分子公共性的丧失，遂成为一个无可争辩的客观事实。

面对知识的专业化和文化的商业化以及后现代思潮的几路夹击，知识分子群体内部发生了急剧的分化。一部分知识分子退出公共空间和公共话语，而另一部分知识分子则试图以各种方式重建公共性，恢复知识的生活与公共生活的有机联系。不过，随着90年代知识分子的急剧分化<sup>〔2〕</sup>，即使是在公共知识分子中间，对如何重建公共性也产生了严重的分歧。这些分歧主要涉及对知识分子使命的自我理解和所依据的背景，大致来说，可以分为三种类型。

第一类公共知识分子主要是人文精神派知识分子。这一类型的知识分子坚定地相信知识分子代表着普遍的真理、良知、正义，知识分子应该为这些神圣的价值而呼喊、奋斗和干预社会。他们特别强调，虽然对人文精神的实践是个人的，但其背后有确定不移的“超个人的普遍原

〔1〕 张法、张颐武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》，1994（2）。

〔2〕 许纪霖：《启蒙的命运：二十年来的中国思想界》。

则”和“超个人的社会公理”。那是容不得虚无主义和犬儒主义的。人文精神不仅是一种关怀，而且与实践不可分割，它本身体现为人文实践的自觉性。<sup>[1]</sup>

在对抗社会的商业化上，以学者为主体的人文精神知识分子还是比较温和的，相形之下，与人文精神派同时出现的，以作家“二张”（张承志和张炜）为代表的道德理想主义派，则表现出异常激进的反抗姿态。这是第二类公共知识分子。在社会世俗化大潮面前，“二张”以“抵抗投降”的高调出现，他们以“精神圣徒”自称，宣布要高举鲁迅先生的反抗和不妥协的旗帜，代表社会底层或边缘的被压迫的民众和弱者，“向长久脱离民众、甚至时时背叛人民的中国知识界挑战”，“对体制化的学术和文学冲决或反抗”。为了反抗，甚至不惜赞美暴力的合理性。<sup>[2]</sup>

第三类公共知识分子出现得稍晚，大约在90年代中后期，是以汪晖为代表的“批判知识分子”。同前述后现代、后殖民思潮一样，汪晖也是以质疑启蒙思想的普世化现代性为出发点进行反思的，但他拥有前者所不具备的西方学理基础和思考深度，他既忧虑学院化体制下知识分子失去了与公共生活的有机联系，又注意到市场化下公共领域为商业逻辑操控的普遍现实，在他看来，唯有揭示社会日常生活中被遮蔽的权力关系，才是知识分子的最重要的职责。为了拒绝知识界为他们所作的“新左派”命名，汪晖以“批判知识分子”的方式来自我理解他所代表的这些知识分子的特征：“批判的思想群体的共同特点是致力于揭示经济与政治之间的关系，揭示知识分子群体所习惯的思想方式和观念与这

[1] 张汝伦、王晓明等：《人文精神：是否可能和如何可能》，载《读书》，1994（3）。

[2] 张承志：《无援的思想》，北京：华艺出版社，1995；张炜：《忧愤的归途》，北京：华艺出版社，1995。

个不平等的发展进程的内在的关系。”<sup>[1]</sup>

这三类知识分子不是个别的经验现象，可以说他们分别代表了三种经典的知识分子理想类型：传统知识分子（traditional intellectual）、有机知识分子（organic intellectual）和特殊知识分子（specific intellectual）。传统知识分子与有机知识分子是葛兰西（Gramsci）对知识分子所作的经典区分，传统知识分子的自我理解通常是独立的、自治的，超越于一切社会利益和集团之上，代表着社会一般的普遍的真理、正义和理想。而有机知识分子则是与阶级一起创造出来，与一定的社会体制或利益集团存在着某种有机的思想联系，他们自觉地代表着某一个阶级，作为阶级或阶层的代言人出现。<sup>[2]</sup>而所谓的特殊知识分子，是福柯所创造的概念，对应着所谓的普遍知识分子（universal intellectual）而言。在他看来，无论是传统知识分子，还是有机知识分子，都属于普遍知识分子，即相信有一种普遍的真理和知识的存在，并且热衷于扮演先知般的预言家，指导人民往什么方向走。而特殊知识分子则刚好与之相反，他并不预言、承诺某种社会目标，只是从自己所处的特殊位置，通过专业分析的方式，揭示所谓的真理与权力的不可分割，拆解社会隐蔽的权力关系，因而批判，而且是具体的批判，而不是建构尤其是整体的建构就成为特殊知识分子的自我理解方式。<sup>[3]</sup>在90年代的中国公共知识分子之中，人文精神知识分子更多地表现出传统知识分子的特点，道德理想主义者是一种有机知识分子的类型，而批判知

---

[1] 汪晖：《死火重温》，序言、343~345、430~432页，北京：人民文学出版社，2000。

[2] [意] 安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨等译，1~4页，北京：中国社会科学出版社，2000。

[3] [法] 米歇尔·福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，48、72、147页，上海：上海人民出版社，1997。



识分子则比较接近福柯式的特殊知识分子。<sup>[1]</sup>

为了使问题的讨论不仅仅局限于 90 年代的具体的中国语境和经验层面，而能够从一个更高、比较抽象的规范层面深入讨论问题，接下来我将从普遍知识分子（包括传统知识分子和有机知识分子）和特殊知识分子这两个理想类型的知性层面，来展开对知识分子的公共性如何可能的研究，并且将提出一种新的公共知识分子理想类型的可能性。

### 三、普遍知识分子的虚妄性

什么是普遍知识分子？列奥塔在著名的《知识分子的坟墓》一文中，这样描绘知识分子：

“知识分子”更像是把自己放在人、人类、民族、人民、无产阶级、生物或其他类似存在的位置上的思想家。也就是说，这些思想家认同于被赋予了普遍价值的一个主体，以便从这一观点来描述和分析一种情形或状况，并指出应该做什么，使这一主体能够实现自我，或至少使它在自我实现上有所进展。这种“知识分子”针对每个人发言，因为每个人都是这一存在处或胚胎。根据同样的原则，他们针对个人并起源于个人。“知识分子”的这一责任和普遍主体的（共有）概念是不可分开的。只有它才能赋予伏尔泰、左拉、佩基、萨特（限于法国范围而言）他们曾被给予的那种权威。<sup>[2]</sup>

[1] 当我在这里将汪晖所代表的批判知识分子解释为福柯式的特殊知识分子的时候，只是在揭示不平等的权力关系这一批判的层面而言，而忽略了他们之间的重要不同：福柯所理解的特殊知识分子拒绝任何社会整体的目标，而中国的批判知识分子是把“政治自由、社会公正和平等权力作为自己的社会目标”，并且为之而诉诸批判的。参见汪晖：《死火重温》，序言，8页，北京：人民文学出版社，2000。

[2] [法]让-弗朗索瓦·列奥塔：《知识分子的坟墓》，见包亚明主编：《后现代性与公正游戏》，谈瀛洲译，116~117页，上海：上海人民出版社，1997。

所谓的普遍知识分子正是列奥塔所说的那些知识分子。普遍知识分子中，有两种类型：传统知识分子与有机知识分子。我们先来分析传统知识分子。

现代知识分子的最初类型是传统型的：他们通常是自由职业者，不依附于任何体制，不管是商业体制、知识体制，还是国家体制。他们在身份上是自由漂浮的，具有波希米亚人的气质。更重要的是，传统知识分子相信自己代表了普遍的理性、正义和理想。法国作家左拉（Emile Zola）正是传统知识分子的典型。在著名的德雷福斯（Affaire Dreyfus）事件中，左拉以一篇《我控诉》拍案而起，宣告了现代知识分子的诞生。在知识分子的集体请愿中，他们不是仅仅为德雷福斯个人的清白而抗议，而是为捍卫社会整体的真理和正义而战斗。“知识分子自认为有资格以他们专家的身份来为这样的事业进行辩护。”<sup>〔1〕</sup>正如布尔迪厄所说：“人文权威和科学权威在左拉的‘我控诉’以及支持他的请愿活动这样的政治行动中得到了支持。这种新的政治干预的模式，扩大了构成知识分子身份的‘纯洁’和‘入世’的概念。这些干预行动产生了纯洁政治，正好构成国家理性的反题。”<sup>〔2〕</sup>

传统知识分子是现代知识分子的原生形态，就像一个人的童年性格决定了其一生的命运一样，传统知识分子也为知识分子带来了自由、敏感、富有正义感和社会批判勇气的精神气质。这些都是知识分子家族的共同徽章。这样的气质在任何社会中都是一面高高飘扬的旗帜。问题在于：知识分子有没有可能以传统的方式在当今这样一个知识被高度专业

---

〔1〕〔法〕让-弗朗索瓦·西里奈利：《知识分子与法兰西激情》，刘云虹译，8页，南京：江苏人民出版社，2001。

〔2〕〔法〕皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译，见贺照田主编：《学术思想评论》第6辑，174页，沈阳：辽宁大学出版社，1999。

化、文化被商业操纵和元话语被解构的后现代社会中继续存在？

传统知识分子在当代面临的第一个挑战是其赖以存在的社会空间发生了变化。在现代化社会的早期，作为国家体制一部分的大学还没有像今天这样扩张无边，文化也远远没有像今天这样被商业机制垄断，因而社会的公共文化生活还是完整的，知识分子可以以自由职业者如自由作家、自由艺术家的身份生存和活动，他们的心灵是自由的，可以为文学而文学，为艺术而艺术。然而，当国家体制和资本主义商业体制作为系统性的力量，扩张到自由的公共文化空间时，受控于权力和金钱的当代社会中，传统知识分子的生活世界被系统世界殖民化，或寄生在学院体制内，或以签约化的方式在资本主义文化企业或媒体中讨生活。在这样的情形下，是否还有自由职业知识分子那样纯洁的心灵和自由的精神呢？

曼海姆（Karl Mannheim）在研究知识分子的时候，谈到知识分子拥有两种不同的知识：日常经验的知识和秘传（esoteric）知识。他说：

在简单文化中，这两种类型的知识常常汇聚为一种。由部落垄断的技艺常常构建了养生秘密的主题，这种技艺本身却是日常生活的一个部分，巫术的来源和基础是秘传的，也常常进入到私人活动的日常循环中去。而日益复杂的社会却倾向于将日常知识与秘传知识分离开来，同时也拉大了掌握这两种知识的群体的距离。<sup>[1]</sup>

以日常经验知识和秘传知识为背景，当代知识分子形成了学院知识分子和媒体知识分子两大类型。学院知识分子为专业知识的规训所控制，而媒体知识分子又受制于媒体和出版业的市场逻辑。在当代中国，

[1] [德] 卡尔·曼海姆：《知识阶层问题：对其过去和现在角色的研究》，徐彬译，见《卡尔·曼海姆精粹》，183页，南京：南京大学出版社，2002。

这两类知识分子，又有所谓（知识）体制内和（知识）体制外知识分子的称呼。这一区别和命名，是体制外知识分子的发明，并非为体制内知识分子所接受，因为这不仅仅是某种事实的描述，还暗含着某种价值的评价。在体制外知识分子看来，体制内的同行们已经失去了知识分子公共批判的精神，为学院的专业逻辑所摆布，而他们依然像当年的左拉、雨果那样，是自由漂浮的自由职业者，体制外蕴含着丰富的反抗资源，所谓的民间是知识分子批判精神的温床。这一结论前半部分固然不错，学院知识分子的确有失去公共性和批判性的可能和趋势，但所谓的民间是否就意味着自由、反思和批判呢？传统知识分子是否还有可能在体制外继续生存呢？

就像我们上述所指出的，当代社会中，在国家体制之外，资本主义的市场原则隐秘地控制着大小媒体和出版业的文化生产和流通，即使是在所谓的民间刊物、民间出版业，也没有例外。资本的这一控制是软性的，看不见的，以市场的调节方式进行。当严肃的知识分子退入学院，公共空间就为一批所谓的媒体知识分子占领了，如同布尔迪厄所指出的，他们或者是媒体从业人员，或者是以卖稿为生的自由职业者，既没有像左拉那样有作家的身份和智慧，也不像萨特有哲学上的专业建树，“他们要求电视为他们扬名，而在过去，只有终身的、而且往往总是默默无闻的研究和工作才能使他们获得声誉。哲学人只保留了知识分子作用的外部表象，而这些人既无批判意识，也无专业才能和道德信念，却在现时的一切问题上表态，因此几乎总是与现存秩序合拍。”<sup>〔1〕</sup>

媒体与文化工业还有更厉害的一招，就是它容许并且鼓励异端，特别是知识分子的批判，因为这些极端的声言，在一个政治权威主义的时代是

---

〔1〕〔法〕皮埃尔·布尔迪厄，〔美〕汉斯·哈克：《自由交流》，桂裕芳译，51页，北京：生活·读书·新知三联书店，1996。

市场的稀缺商品，有超额利润的空间。虽然风险很大，但高风险必有高利润，资本的所有者为了博取潜在的暴利，愿意铤而走险。在这样的商业原则支配之下，异端的声音受到资本的不断鼓励被释放出来，而且越是趋于偏激、极端，越是受到市场的鼓励，会赢得所谓的收视率、点击率、出版印数，通过资本主义的投入—产出的会计制度，化为实实在在的商业利润。而为市场所无形操控的民间知识分子，也会在不知不觉中失去批判的自我立场，从理性的批判滑向迎合市场对稀缺资源的特殊需求，一味取悦于观众的观赏偏好，声调越来越偏激，越来越激愤，语不惊人死不休。所谓的知识分子批判，变成一个煽情的演员手势、一种矫揉造作的舞台造型、一连串博取掌声的夸张修辞。而所谓的正义、良知和真理，在这样的市场作秀闹剧中，变为虚张声势的图腾和得心应手的道具——这样的媒体知识分子，与左拉所代表的传统知识分子，在精神气质上相距何其遥远！如同海涅所感叹的：我播下的是龙种，收获的却是跳蚤。

传统知识分子之所以敢于对抗国家理性，乃是因为在他们的内心，相信自己掌握并且代表了更高的理性——人类的理性，这一理性是整体的，具有终极性的价值和依据。在启蒙时代，当知识还没有分化，而人类又普遍陷入蒙昧状态的时候，人类理性的确起到过很大的解放作用。然而，到现代社会，随着社会的分化，知识也日益分化，各种知识之上是否还存在、或者说还有必要存在一种形而上学的整体知识？这一点如今已经遭到了普遍的质疑。列奥塔在《后现代状况：关于知识的报告》中证明了所谓的元话语——整体性知识的虚妄性，当整体性知识所造就的两套宏大叙事——关于真理的叙事和革命的叙事被颠覆之后，知识分子所赖以存在的知识论依据就被釜底抽薪，失去了立足之地。<sup>[1]</sup>在这样

---

[1] [法]让-弗朗索瓦·列奥塔：《后现代状况：关于知识的报告》，车槿山译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997。

的情况下，假如知识分子依然执着地相信，自己掌握了真理的万能钥匙，可以凭此谈论或批判一切现存之物，就显得格外的虚弱和空洞。

已故的中国作家王小波以热爱知识和理性而著称，但他最讨厌的是中国知识分子自以为代表了无所不在的真理，夸夸其谈，误国误民。他在其杂文自选集的序言中，开篇就讲了一个故事，说自己年轻时读萧伯纳的剧本《芭芭拉少校》有场戏给他印象极深：工业巨头见到多年不见的儿子，问他对什么有兴趣。儿子在科学、文艺、法律一切方面皆无所长，但他说自己学会了一样本领，善于明辨是非。父亲听完嘲笑儿子说，这件事连科学家、政治家、哲学家都感到犯难，而你什么都不会，倒是专职于明辨是非？王小波说，他看了这段戏之后，痛下决心，这辈子干什么都可以，就是不能做一个一无所能、只能明辨是非的人。<sup>[1]</sup>王小波是敏感的，他写这段话的时候，已经是90年代中期，看到了太多的业余知识分子，明明没有什么研究和思考，却整天忙于出镜，在媒体上夸夸其谈，对一切问题都敢于发表意见，善于发表意见。这样的学术文化明星，不仅在中国，而且在西方，也成为媒体商业时代的普遍现象。波斯纳（Richard Posner）最近发表的《公共知识分子：衰落研究》一书，对这些在各类媒体频频曝光的知识分子进行了细致的分析和无情的抨击，指出这些公共知识分子为公众提供的是信用品，在公共消费市场是需要事后检验的。然而，如今公共知识分子的公共言论，却不必为其是否拥有信用而负责。这样，在公共领域的讨论中，就呈现出公共言论越来越多，知识越来越少。<sup>[2]</sup>

在左拉生活的时代，社会还没有像今天这样复杂，知识也没有像今

[1] 王小波：《我的精神家园》，自序，1页，北京：文化艺术出版社，1997。

[2] Richard Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, 2001.

天那样分化，因此传统知识分子多是通才，可以跨越不同的领域针对社会而发言。然而，如今时代的各种社会问题已经异常复杂，人文的因素与技术的因素掺杂在一起，假如没有一定的专业知识，仅仅凭形而上的普遍知识实施批判，在公共事务的消费市场上，很难与那些维护现存秩序的技术专家竞争。后者可以用种种复杂的技术方式遮蔽事实，作出辩护。无所不能的传统知识分子，在技术专家面前，往往是一无所能，无法让公众相信他们所说的具有足够的公信力。

不过，也有一些传统知识分子反驳说：很多社会问题，不要搞得那样复杂，只要凭简单的生活常识，只要凭心中的良知，就能够分清是非！对此，王小波辛辣地说：“一个只会明辨是非的人总是凭胸中的浩然正气，然后加上一句：难道这不是不言而喻的吗？任何受过一点科学训练的人都知道，这世界上简直找不到什么不言而喻的事。”<sup>〔1〕</sup>常识并非客观的存在，它是多少年历史传统的积累；常识并不是永远可靠的，现实生活的复杂性，已经不是过去生活智慧之积累——常识所能回答得了的。常识只能在一个发展缓慢的社会中发挥合法性功能，比如过去的传统社会。而当今世界变化之快，很多问题远远超出常识的解释半径之外。即使是常识管用的地方，由于各人所经历的经验不一样，他们所拥有的常识经验也不同。谁也不可能拥有对常识的最终解释权，一切只能取决于公共领域中公众之间的理性讨论。知识分子不能仅仅凭常识而发言，公众的交往理性是比个人的常识更可靠的东西。

至于说到良知，那是属于道德范围的判断。道德也像常识一样，并非不言而喻的。道德判断分为价值和规范两个层面，前者回答什么是好的、有价值的，后者回答什么是正当的、正义的。由于现代社会是一个价值多元的社会，在关于什么是好的、什么是有价值的人生这一问题

---

〔1〕 王小波：《我的精神家园》，自序，3页。

上，已经没有统一的答案。一个自由主义的社会，只能在价值问题上保持中立，对所有合理的价值予以宽容。至于涉及社会公共正义的问题，那是不能采取相对主义的，知识分子当然应该站出来说话，就像当年的左拉那样。不过，公共正义属于罗尔斯（John Rawls）所说的公共理性范畴，它并不为知识分子所独占，而是为所有公民所拥有。当左拉奋起反抗国家理性的时候，他所表现的，与其说是一个知识分子的职责，不如说是一个公民的职责——公民所捍卫的，是比具体的国家理性更抽象但也因此更高的公共理性，它内含着自由、平等、公平这些最高的人类价值。我们没有理由说，只有知识分子拥有这样的政治道德感，而一般的公民缺乏基本的道德直觉。那是精英主义者的可笑狂妄。在多次历史的关键时刻，我们往往会看到一般的人民大众，在正义的道德实践上不仅不比知识精英们差，而且往往表现得更勇敢、更无畏。作为一个知识分子，社会所需要他做的，不仅仅是公民的道德实践，而且是理性的反思，反思一切不合理的秩序与权力关系，并且作出有说服力的批判。这样的批判无法建立在一般的、普遍的知识或良知基础上，必须以特定的专业作为自己反思的起点。关于这一点，我们在最后一节将详细讨论。

在普遍知识分子之中，除了传统知识分子之外，还有另外一种有机知识分子。他们与传统知识分子有很多共同的地方，都相信有普遍的真理或正义存在，知识分子可以面对所有的人发言。但如果说知识分子确信自己是自由的、超脱的，可以超越于一切阶级之上，代表着社会一般的公共利益的话，那么，有机知识分子则认为在一个阶级分化的社会中，知识分子总是与各种利益集团无法分离，总是代表着某一个阶级或阶层的声音，所以有机知识分子应该看清哪个阶级代表着历史的未来，承担着世界拯救者的使命，并且自觉地充当这个先进阶级的代言人。或者说，知识分子应该永远站在底层受压迫的民众一边，为底层民众的反



抗压迫而呼吁呐喊。在某种意义上说，第二次世界大战以后的萨特，就是属于这样的有机知识分子。他相信，个人虽然是绝对自由的，但相互之间的竞争，使得每个人又是孤独的，陷入所谓的“惰性实践”。个体为了克服孤独和惰性实践，只有靠统一于一个意志之下、朝着同一个目标的运动。他试图将个人的自由同无产阶级的解放、底层民众的反抗融合起来。<sup>[1]</sup>

不过，有机知识分子这样的代言人意识正如布尔迪厄所指出的，是一种虚幻的神话，这样的神话将知识分子看成是某个“普遍阶级”的同路人。但这些“普遍阶级”，对知识分子来说不过是一具稻草人而已。因为实际上不是“普遍阶级”指定了知识分子，而是知识分子指定了“普遍阶级”，知识分子依然将自己看成是普遍性的最终裁决者。<sup>[2]</sup>列奥塔也表达了类似的看法，他批评萨特说：

在现实中已不再出现普遍的主体—受害者，让思想能够以它的名义提出一种同时是“世界的构想”（寻找名字）的控诉。萨特试图采纳“社会经济地位最低下”的阶层的观点以引导自己穿过各种不正义的迷宫，但归根结底，这一阶层不过是一个消极的、无名的、经验的存在。<sup>[3]</sup>

有机知识分子通常都会表现出民粹主义的倾向，将底层民众的道德感和正义感抽象地加以美化，但一谈到具体的民众，他们又表现出极端

[1] 陈宣良：《萨特：幽暗与通明之间》，见周国平主编：《诗人哲学家》，399~402页，上海：上海人民出版社，1987。

[2] [法]皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译。

[3] [法]让-弗朗索瓦·列奥塔：《知识分子的坟墓》，谈瀛洲译。

的鄙视和不信任，认为他们无法表达自己、代表自己，需要像自己这样的有机知识分子来为民众伸张利益，发出声音。但在福柯看来，这样的矛盾背后事实上蕴含着某种压抑机制，有机知识分子暗中参与了阻止民众正当表达的权力机制。在经历了法国 1968 年的五月风暴以后，福柯颇有感慨地说，过去知识分子总是以为他们有义务向那些看不清真相的民众说话，以他们的名义表达真理、良知和雄辩。现在，知识分子发现群众并不需要通过他们来认识，他们能把自己认识得比知识分子更完美、更清晰，也表达得更好。相反的是，妨碍民众表达的，是一种自上而下的查禁权力，一种在社会网络中无所不在的权力。知识分子本身就是这权力系统的一部分，甚至连他们是“社会良心代言人”这一观念，也成为这一权力系统的一部分，因为它阻止了民众直接表达的正当意愿。因此，福柯认为，知识分子的真正作用不是在于为民众代言，而是与身临其中的权力形式做斗争，揭示知识话语与权力统治之间的隐蔽关系。<sup>〔1〕</sup>

有机知识分子之所以将希望寄托在某个阶级或底层民众身上，乃是相信他们代表了历史发展的总体目标。这样的历史主义继承了基督教的传统，以为未来是一个有价值的存在，历史是有目的的。为了这样一个历史的终极目的，整体的革命是需要的，哪怕革命要付出血腥和暴力的代价。萨特当年就为这种伴随着恐怖和暴力的革命合理性做出过辩护。但曾经是萨特亲密战友的加缪（Albert Camus），以人道主义的存在主义立场批评萨特，他认为萨特的这种与革命携手的存在主义也是一种神化，“是对历史的神化，因为把历史看成是唯一的绝对。人不再信上帝，而是信历史。”<sup>〔2〕</sup>在加缪看来，有机知识分子所做的反抗只是一种“历史的反

〔1〕〔法〕米歇尔·福柯：《知识分子与权力：福柯与德勒兹的对话》，见杜小真编选：《福柯集》，王简等译，上海：远东出版社，1998。

〔2〕〔法〕罗歇·格勒尼埃：《阳光与阴影：加缪传》，顾嘉琛译，164页，北京：北京大学出版社，1997。

抗”，是以革命的名义而进行的反抗，因为上帝不存在了，为了某种遥远的历史目的，一切都是容许的，包括谋杀、血腥和暴力。但加缪坚定地认为：世界的荒谬是不可能彻底消除的，上帝不存在，并不意味着一切都是容许的。真正的反抗者，也就是“形而上学的反抗”，既是一个说“不”的人，也是从一开始行动就说“是”的人，他知道行动的边界在哪里。与尼采的虚无主义不一样，反抗最后要服从正义的法则。世界上唯一严肃的哲学问题是自杀，而唯一真正严肃的道德问题是谋杀。为了永远忠实于大地，我们只有选择正义和符合人道主义的反抗。<sup>〔1〕</sup>

在当代西方，像萨特那样寄希望于整体目标和宏大运动的有机知识分子已经衰落，从事社会运动的知识分子开始与各种各样局部的、边缘的抗议运动相结合，比如女权运动、同性恋运动、保护生态运动等。这些新式的运动在表现形式上多样化，不再寻求统一的理论、法律和解决方法。不能创造持久的组织形式，也缺少一种能把各种团体和运动联合起来的统一的意识形态。<sup>〔2〕</sup>有机知识分子后现代化了，与元话语与整体性目标失去了联系，变成为具体的、局部的利益和目标而奋斗的边缘运动人士。

无论是传统知识分子，还是有机知识分子，作为一个福柯意义上的普遍知识分子，他们都有一种强烈的天职感（calling）：听从理性、真理、正义、良知或阶级的召唤，为拯救人类整体命运的神圣使命而奋斗。只要有普遍知识分子存在，有普遍的理性和阶级意识存在，这样的社会依然不是完全世俗化的社会，依然带有超世俗化的神魅。然而，当后现代终于来临，当专业统治驱逐了天职的神魅，代之以世俗的志业感（vocation）的时候，知识分子将何以自处？将以什么样的姿态参与公共议题？

〔1〕〔法〕加缪：《反抗者》，见《加缪全集》，柳鸣九等译，第3卷，石家庄：河北教育出版社，1998。

〔2〕〔美〕卡尔·博格斯：《知识分子与现代性的危机》，李俊、蔡海榕译，208~217页，南京：江苏人民出版社，2002。

于是，新的知识分子出场了。

#### 四、特殊知识分子是否可能？

特殊知识分子是福柯提出来的，相对于普遍知识分子而言。如果说普遍知识分子是一些喜好谈大问题的文人、作家的话，那么，特殊知识分子只是一些专家、学者，他们关心的是在具体的领域中如何解构整体的权力。福柯本人就是特殊知识分子的一个典型。福柯首先并不认同自己是一个知识分子——那种普遍的、纯粹意义上的知识分子，他说，我从来没有碰到过知识分子，只遇到过许多谈论“知识分子”的人。知识分子根本不存在，在现实生活中，只有具体的知识分子，比如写小说的作家、绘画的画家、作曲的音乐家、教书的教授或经济领域的专家。这些人就是福柯所说的特殊知识分子。<sup>[1]</sup>

特殊知识分子首先是质疑普遍性的人。普遍知识分子的脑海里始终存在着一个神圣的普遍观念，希腊智者、犹太先知、罗马立法者这些形象在普遍知识分子那里挥之不去。但特殊知识分子嘲笑这些形象的虚妄，那统统都是意识形态的幻觉而已。普遍知识分子是为未来生存的，为了未来，可以牺牲今天。而特殊知识分子不相信未来，他们是为此时此刻而活着的人。<sup>[2]</sup>与当下的那些俗儒不一样，特殊知识分子不是安于现状，在现存秩序下谋取可怜的生计，他们在某一点继承了普遍知识分子的历史传统，那就是批判性。

同样是对权力的批判，特殊知识分子的批判与普遍知识分子大不一样，后者相信自己是外在于现实权力系统的，自己所掌握的理性、真理和正义，是与权力相对的伟大力量。但在特殊知识分子看来，真理与权

[1] [法]米歇尔·福柯：《哲学的生命》，见《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，102页。

[2] [法]米歇尔·福柯：《权力与性》，见上书，48页。

力不可分割，任何权力的背后都有一个关于真理的话语系统支撑着它，将权力以合法化，而真理之所以是真理，也是因为在现实关系中体现了一种权力的关系。因此，作为知识与真理生产者的知识分子内在于权力之中，是权力的帮闲。<sup>[1]</sup>

那么，为权力内化了的的知识分子如何从事批判的实践？福柯认为，真理是一只工具箱，专业的知识既可以作为权力的工具，也可以成为解放的知识，拆解权力系统的武器。由于知识是内在于权力之中的，所以，拥有特殊专业知识的知识分子，由于他在权力网络中占有重要的位置，他就有可能披露为权力所需要的保密信息，揭示知识与权力的内部关系。知识分子对权力的批判，并非像普遍知识分子所理解的那样，存在于普遍意识之中，而是存在于他们自身的专业化中，专业化的知识赋予了他们批判的可能性。<sup>[2]</sup>对于特殊知识分子的批判方式，福柯有一段很重要的说明：

知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿，而是要通过自己专业领域的分析，一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问，动摇人们的心理习惯，他们的行为方式和思维方式，拆解熟悉的和被认可的事物，重新审查规则和制度，在此基础上重新问题化（以此来实现他的知识分子使命），并参与政治意愿的形成（完成他作为一个公民的角色）。<sup>[3]</sup>

从这里我们可以看到，特殊知识分子正是在元话语已经消解、知识专业化到来的后现代语境下浮出水面的。他以与普遍知识分子全然不同

[1] [法]米歇尔·福柯：《权力的阐释》，见《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，22~34页。

[2] [法]米歇尔·福柯：《性与政治》，见《福柯集》，王简等译，470页。

[3] [法]米歇尔·福柯：《对真理的关怀》，见《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，147页。

的批判姿态走向公共性。然而，我们不得不追问的是：特殊知识分子是否足以成为公共知识分子的理想类型？

特殊知识分子所从事的是个别的、局部的拆解权力的工作，这样的专业批判彼此之间有什么关联呢？假使说知识分子的批判是具体的，但社会的权力网络却是整体的，具体的、零碎的批判又如何解构得了整体的权力？对于这个问题，福柯有一个解释，他说，对权力的局部性反抗并不缺乏整体的意义：“各人的特定活动一旦政治化，一个政治化点和另一政治化点的横向联系就会出现。这样一来，法官和精神病科医生，医生和社会工作者，实验室人员和社会学家就能通过交流和互相支持，在各自的岗位上参与知识分子的总体政治化进程。”<sup>〔1〕</sup>福柯在这里展示的批判知识分子之间的联系是弱联系，他们既没有共同的价值目标，也没有公共的身份认同，更缺乏利益上的关联，无法形成一个批判的知识分子整体。我们很难设想，这种各自为战、散沙一盘的批判知识分子，可以对抗整体性的权力网络，足以构成对后者的颠覆性威胁。

福柯特别强调，特殊知识分子所致力的是不断地批判，并不预设什么目标，也不想知道往什么方向走，明天将是什么，他们只关心此时此刻，关心解构权力本身。<sup>〔2〕</sup>这样的话，特殊知识分子似乎只是为批判而批判，为解构而解构。批判之后，解构之后，是否会是一个虚无主义的世界？福柯在著名的《什么是启蒙？》一文中，证明了康德所论证的启蒙精神就是一种批判的态度、批判的气质和批判的哲学生活，他说：“在这个意义上，批判不是超越的，它的目标不是制造形而上学的可能性：它在构思上是谱系学的，在方法上是考古学的。”<sup>〔3〕</sup>的确，当康德

〔1〕〔法〕米歇尔·福柯：《真理与权力》，见《福柯集》，王简等译，442页。

〔2〕〔法〕米歇尔·福柯：《权力与性》，见《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，48页。

〔3〕〔法〕米歇尔·福柯：《什么是启蒙？》，见汪晖、陈燕谷：《文化与公共性》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998。

说，启蒙就是“要有勇气运用你自己的理智”时<sup>[1]</sup>，蕴含着福柯所说的批判和否定的精神，但康德所说的启蒙同时还有肯定的意义，那就是对人的理性建构能力的肯定，特别是人的实践理性，可以实现道德的自我立法，捍卫人作为目的本身的存在和人之所以为人的尊严。康德的批判不是为批判而批判，在批判精神背后有这样明确的价值指向。然而，福柯仅仅获取了启蒙传统中的一半，而阉割了另外一半。这就使得福柯的批判缺乏任何积极的规范性意义。正如凯尔纳（Kellner）所指出的那样：“福柯始终拒绝提出现代性的主体模式与社会组织形式的替代物，拒绝发展一种能够据以批判统治并为个体与社会组织提供替代方案的规范性立场，这些都削弱了他的著作的批判意义。”<sup>[2]</sup>

对于特殊知识分子来说，反抗的意义究竟在何处？为了个体的自由，还是公共的正义？就像否认其他普遍的价值一样，福柯也不承认有公共正义的存在。在与乔姆斯基（Noam Chomsky）的对话中，福柯认为：公正、人性这些体现人类本质的概念，生成于我们文明内部，是我们的知识类型和哲学形式之中的概念，因而也是阶级体制中的一部分。“公正是权力的工具，用公正字眼来思考社会斗争，还不如用社会斗争词汇来关注公正。”<sup>[3]</sup>相比较而言，福柯并不反对自由，虽然他明确将自由作为批判和反抗所欲实现的目标，但他晚年时在自我伦理学的名义下发展出某种关于作为伦理主体的人的建构性理解。他认为，古希腊与基督教的伦理道德层面上的区别，后者是禁忌性的行为准则，要求自我约束和自我牺牲，而前者的重点是自我关切。自我的关切是为了抵抗规范化的规训，让自我有自

[1] [德]康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，22页，北京：商务印书馆，1997。

[2] [美]道格拉斯·凯尔纳，斯蒂文·贝斯特：《后现代理论：批判性的质疑》，张志斌译，87~88页，北京：中央编译出版社，1999。

[3] [法]米歇尔·福柯：《论人性：公正与权力的对立》，见《福柯集》，王简等译，244、249页。

由的发展，将人生当作“一件艺术品来创造”。而所谓的道德是自由的实践，自由必须在伦理中得以实践，也就是说，自由是福柯的自我伦理学的本体论条件。<sup>〔1〕</sup>福柯这里说的自由显然继承了尼采的思想传统，它纯粹是个体的，充满了差异、解放和多元。特殊知识分子对权力所作的反抗，归根结底不是为了实现社会的普遍目标，不追求任何共同的未来，也不预设诸如理性这样的基础主义，反抗本身是无目的的，它只是为了拆解无所不在的社会权力对自我关切、自我发展的禁锢，让个人有可能按照自我的心愿，来自由地创造人生。然而，个人自由之实现不可能超越具体的语境而存在，总是需要相应的自由、平等和正义的制度机制，渴望自由、承诺自由的人们必须回答：个人的自由如何可能？我们如何为实现个人自由而提供一个相应的社会条件？正如加缪所说的，反抗者不仅要会说不，还要会说是——对普遍正义的肯定，这样的反抗才是有价值的。但福柯只愿意说不，而拒绝说是，拒绝公共正义普遍价值的存在，这样，他对个人自由的肯定就陷入了虚无主义的自我否定。哈贝马斯就是这样批评福柯：“福柯没有充分思索自己在方法论上的困境，没有看到他的权力理论将会遇到与根植于主体哲学的人文科学相同的命运。他的理论竭力超越那些伪科学而达到更严格的客观性，但也就因此而更无助地陷入一种当下主义（presentism）历史学的陷阱。他眼睁睁地看着自己被推向相对主义的自我否定，而不能对自身的言语的规范基础做出任何说明。”<sup>〔2〕</sup>

以福柯为代表的特殊知识分子凭借专业的力量，在反抗权力、解构不公正的社会秩序上有其颠覆性的意义，但仅仅这些批判本身，无法建构一个替代性的公正社会，而且连社会的公共生活都有一并被瓦解和颠

〔1〕 莫伟民：《主体的命运：福柯哲学思想研究》，第5章，上海：上海三联书店，1996。

〔2〕 [德] 尤尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，英文版，294页。中译参见尤尔根·哈贝马斯：《走出主体哲学的别一途径》，见汪民安、陈永国、马海良编：《后现代性的哲学话语》，366页，杭州：浙江人民出版社，2000。



覆的可能。另一方面，特殊知识分子拒绝任何价值目标，又使得个人的反抗显得支离破碎，互相抵消，从而无法与整体性权力体系抗衡，失去了批判的有效性。因而，特殊知识分子就像普遍知识分子一样，在我们这个时代依然无法成为公共知识分子的理想类型。

## 五、一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型

讨论至此，我们似乎陷入了某种困境：在专业化和后现代时代中，普遍知识分子日益暴露出其虚妄性，而特殊知识分子又无法扮演重建公共性的角色。那么，如何走出这一困境？我们承认：在一个后现代社会中，假使我们依然需要公共生活，那么，普遍的公共价值依然是不可缺少的；而仅仅从特殊领域进行反抗无法形成整体的力量，也无从重建社会的公共性。另一方面，知识的高度专业化使得知识分子如果仅仅凭借普遍的价值诉诸批判，又会显得空洞乏力，缺乏有效的力度——在这样的普遍与特殊的两难之中，我们有无可能走出困境，建构一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型？

在这里，我试图运用布尔迪厄的理论，提出一种从特殊走向普遍的公共知识分子理想类型。布尔迪厄在1989年发表过一篇题为《走向普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》（*The Corporatism of the Universal: the role of intellectuals in the modern world*）的文章，详细讨论了当代世界中知识分子如何从特殊走向普遍，从捍卫知识的自主性，进而介入社会的问题。这一问题正是公共知识分子问题的核心所在。<sup>[1]</sup>

---

[1] 布尔迪厄本人并没有直接提出从特殊到普遍的知识分子理想类型，他所欣赏的乃是一种以社会学家为理想类型的科学知识分子。然而，在这里，当我们讨论公共知识分子，并面临着特殊与普遍之间两难困境的时候，布尔迪厄的理论事实上提供了一个超越二者的公共知识分子的理想类型。

一种从特殊到普遍的公共知识分子应该是如何的呢？布尔迪厄说，知识分子是一种悖论的或二维的存在，他既是纯文化的，又是入世的。一个文化的生产者，要成为知识分子，必须满足两个条件：

一方面，他们必须从属于一个知识上自主的，独立于宗教、政治、经济或其他势力的场域，并遵守这个场域的特定法则；另一方面，在超出他们知识领域的政治活动中，他们必须展示在这个领域的专门知识和权威。他们必须做专职的文化生产者，而不是政客。尽管自主和入世之间存在二律背反的对立，但仍有可能同时得到发展。<sup>[1]</sup>

作为公共知识分子，首先要捍卫知识上的自主性，这是走向公共生活、实现政治批判的根基所在。为什么自主性这样重要？布尔迪厄敏锐地注意到，在当今这个知识专业化的学院形态中，知识的生产、流通和分配已经被权力与金钱深入地控制了。资本主义的科层官僚制度，将学校也当作企业一样管理，要求文化生产者接受和采纳工作效率、工作节奏这样的规范，并且将这些规范作为衡量知识分子成就的普遍标准。另一方面，学院作为国家体制的一部分，虽然使得文化生产者在国家庇护下，可以逃避直接的市场压力，却通过各种拨款或基金委员会给人文社会科学研究施加规范化的压力。于是，“日丹诺夫规律”出现了：“文化生产者在他的特定领域里越是没有作为，越是没有名气，他就越需要外界的权力，也就越热衷于寻求外界的权力以抬高自己在本领域的身价。”<sup>[2]</sup>

[1] [法]皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译，见贺照田主编：《学术思想评论》，第5辑。以下间接引自该文的，将不再一一注明。

[2] [法]皮埃尔·布尔迪厄，[美]汉斯·哈克：《自由交流》，桂裕芳译，72页。

因此，知识分子争取自主性的斗争，首先是反抗这样一些机构及其代理人的斗争，反抗将外部的市场、权力和宗教意识形态原则引入到学科内部。特别在学院内部，知识分子必须学会利用国家把自己从国家中解放出来，必须学会获得国家保证给你的那一份，以坚持自己面对国家的独立。也就是说，在知识共同体内部，制定一种标准对话的规则，一种在机会均等的同行中进行纯粹而彻底的竞争的规则。这样的规则是自主的，是知识分子自我立法的规则，不屈从任何外界的市场或权力法则或掺和非知识的因素。

知识分子只有捍卫了知识上的自主性，才有可能从自主性出发，介入公共生活，成为公共知识分子。倒过来说，也只有通过参与政治，才有可能最终捍卫知识的自主性。布尔迪厄说：“一方面，尤其要通过斗争确立知识分子的自主性，保证文化生产者有一个保持自主性（首先体现在知识活动成果的发表和评价形式中）的经济和社会条件，强化每一领域里最自主的生产者的位置；另一方面，要创造适宜的制度，让最自主的文化生产者不受象牙塔的诱惑，以使他们能够使用特定权威集体干预政治，为保障他们自己控制文化生产方式和知识合法性的最低目标而奋斗。”<sup>〔1〕</sup>

公共空间是一个充满竞争的场域，假如知识分子不去介入，被排除在公共讨论之外，就会有一大批人比如新闻记者、技术官僚、公众意见调查者和营销顾问等，赋予自我“知识分子”的权威，活跃其间。技术专家治国论就是这样假借知识分子的权威，来控制公共舆论，操纵政治决策。当今这个时代，一方面是公共知识分子参与的匮乏，另一方面又是技术专家干预的过剩。技术专家与公共知识分子都参与政治，但二者之间有明显的区别。虽然他们都有专业背景，并且从专业出发介入公共

---

〔1〕〔法〕皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译。

问题的讨论，但技术专家的参与缺乏超越的眼光，只是从纯粹的技术角度评估和衡量政策得失。技术专家是没有价值意识的，他将所有价值选择的问题，都转化为一个技术性的改良问题，将所有政治问题，都理解为行政问题。而知识分子介入公共领域明显带有自己的价值立场，因此可以超越一般的现实或技术层面，以理性反思的姿态建构公共性的批判舆论。

在一个现代民主社会，介入公共领域的不仅有公共知识分子和技术专家，还有其他各种社会阶层和社会职业的公众。那么，公共知识分子与一般公众介入公共生活的方式有什么区别呢？公共领域里公共问题的讨论都要求公众以理性的方式介入和参与，而且从自己所理解的公共利益出发来考虑问题。然而，作为知识分子，除此之外还有一个特殊的优势，即他可以从专业的角度内行地、深入地为公众分析问题症结之所在，以及社会应该采取什么样的价值立场。专业知识分子具有专业方面的特殊文化资本，他对所讨论的问题有专业的或深入的研究，而且已经在本专业内部具有公认的权威性。不过，当专业知识仅仅在专业领域内部，它并不具有知识的超越性。而当知识分子一旦将这样的专业知识放到广阔的社会背景中加以考虑，阐释其内在的价值和意义，并以此为背景反思社会公共问题，这就从专业走向了公共，专业领域的权威就转变为公共领域的权威。在公共领域之中，虽然每一个人都是理性的，拥有平等讨论的权力和机会，但由于现代公共问题所涉及的专业知识比较复杂，公共生活依然需要这样的专业权威——权威的意见不是作为定论，而是为一般公众更深入地了解问题的性质、专业的资讯从而最终做出自己的理性选择，提供可能性条件。钱永祥曾经以1998年台湾地区领导人选举中，“中研院”院长李远哲滥用学术权威，支持陈水扁当选的例子做出分析，指出学术权威可能转化为道德权威，而不承担相应的责任伦理。他认为，在现代社会中，公共讨论是通过非权威的方式，在差异

之间形成共识的。因此，知识分子在进入公共领域时，要警惕用学术权威干预公共讨论，不能诉诸人格、身份、学术、专业、传统、信念等权威资源。<sup>〔1〕</sup>钱永祥指出的这一现象有其特殊针对性，当代社会的确有太多的学术权威滥用其社会公信力，在其非专业的、不熟悉的公共问题上发表意见，影响和左右舆论。然而，在这里，我想补充一点不同的看法：即使在公共领域的公共讨论中，专业的权威虽然不是唯一的，却是重要的。以专业的或相当于专业水准的研究为知识资源，并以这样的资源作为论据，参与公共讨论，这正是知识分子区别于一般公众介入政治的独特方式。

我们可以举两个著名知识分子的例子。一个是美国核物理学家奥本海默（Robert Oppenheimer），另一个是德国哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas）。奥本海默作为美国的“原子弹之父”，思考了核技术和核武器将给人类带来的道德灾难，他以其不容置疑的专业权威批判了人类对核技术的滥用，他发言的分量和影响是无人可代替的。而哈贝马斯作为一个对许多社会公共问题有深入研究和讨论的哲学家，在介入诸如科索沃危机、“9·11”事件等公共事件讨论时，他那些与众不同的具有反思性的观点得到了广泛的重视。哈贝马斯凭借的不是所谓的一般知识或普遍道德，而是其深厚的哲学知识。他在谈到哲学对于当代公共生活有什么意义时问道：由于现代社会的高度分化，其功能系统依赖于专门化的知识，这些知识主要来自专家。那么，作为形而上的哲学有什么用呢？哈贝马斯说：哲学能满足人们对实践导向和生活意义的渴望，哲学家作为公共知识分子要比他们作为专家对现实具有更为广泛的影响力，有助于现代社会达到自我理解，对社会的整体和多方面做出特定的解

---

〔1〕 钱永祥：《学术权威如何善尽社会角色》《略谈“公共型”知识分子》，见氏著：《纵欲与虚无之上：现代情境里的政治伦理》，385~394页。

释，并具有解决正义的或有序社会的基本问题的功能。他特别指出：

在此我们感兴趣的是这样一群行动者，他们显得很突出，成为他们既不能要求也不被授权去干涉，而是主动运用他们的专业能力，就共同关心的问题，提出多少是理由充分的看法。由于实现了这种颇有雄心的要求，即在各种情况下公正地考虑所有相关观点，平等地对待各方利益，他们就获得了一种权威，这些知识分子最多能够依赖的就是这样一种权威。<sup>[1]</sup>

哈贝马斯在这里所谈的，他自己以及奥本海默所表现出来的，正是布尔迪厄所描绘的一种新知识分子理想类型：从特殊走向普遍的公共知识分子。

这样的知识分子，按照布尔迪厄的说法，处在萨特式的普遍知识分子与福柯式的特殊知识分子之间。前者“对所有他们时代发生的问题，都有权利和义务，只依赖自己的理智的力量，采取一个立场”，而后者“把自己的干预局限在一个特定知识和经验领域”<sup>[2]</sup>。从特殊走向普遍的知识分子超越了非此即彼的选择，同时也超越了80年代在雅各比（Russell Jacoby）与布卢姆（Allan Bloom）之间关于知识分子如何自我理解的著名论争，前者将知识分子看作是介入公共生活、承担社会义务的激进知识分子，后者将知识分子理解为自律的、沉思的、独立地追求知识智慧的学院知识分子。<sup>[3]</sup>而布尔迪厄所阐释的知识分子既是学院内部自主的、自律的、对专业有独特爱好的知识者，又是

[1] [德] 尤尔根·哈贝马斯：《再论理论与实践——2002年4月在华东师范大学的演讲》，载《世纪中国》学术思想网站（www.cc.org.cn），2002年10月18日。

[2] [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》赵晓力译。

[3] [美] 卡尔·博格斯：《知识分子与现代性的危机》，李俊、蔡海榕译，146~147页。

能够介入社会公共生活、承担公共责任的知识分子。更重要的是，布尔迪厄所说的知识分子不是像福柯所理解的仅仅是各司批判之职的特殊知识分子，之所以从特殊走向普遍，乃是因为从各个专业走向公共空间的知识分子，彼此之间形成了一个普遍的整体，这样的整体，更确切地说，是一个松散的共同体，一个知识分子法团。按照布尔迪厄的设想，这一共同体或法团是通过国际互联网络联结在一起的，将采取“一个圆心无所不在又无处存在的圆”的形式，“其中所有地方都是中心，也就没有地方是中心”。这样，所有公共知识分子都可以借助这一国际网络，讨论国内和国际公共事务，并对所有建构良好的公共干预行动提供符号支援。

为什么知识分子必须形成这样一个松散的共同体，而不能像福柯所说的那样各自为战？这是因为知识分子所面对和反抗的，乃是一个整体性的权力与整体性的市场，它们互相纠缠，形成了一个庞大的、无所不在的系统网络。在整体性的权力与资本面前，个人是断然无法与之抗衡的。知识分子虽然内部在意识形态上四分五裂，但他们都面临着捍卫知识自主性、捍卫知识尊严的职责，知识分子有自己独特的整体利益，因而他们必须成为一个共同体，并以法团主义（Corporatism）的方式参与政治，介入公共生活。这样的法团主义“来自一种适于捍卫充分理解的共同利益的法团主义”，在公共空间实行知识分子的集体斗争，以争取共同体的共同利益。<sup>[1]</sup>

为什么知识分子能够形成一个共同体，其可能性何在？布尔迪厄强调这乃是因为知识分子拥有理性。他所说的理性不是哈贝马斯的从理想情境抽象出来的先验的乌托邦，而是“存在于一定的历史条件中，存在

---

[1] [法]皮埃尔·布尔迪厄：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译。

于一定的对话和非暴力沟通的社会结构中”<sup>[1]</sup>，是一种语境化的理性。具体而言，是一套在知识的建构和交往历史、批判的社会实践中所形成的普遍规则，有点类似于古德纳（Alvin Gouldner）所说的评论性的论说文化（culture of critical discourse）<sup>[2]</sup>。知识分子可以借助这套在长期的知识生产、交换和分配中形成的言说规则，在知识共同体内部进行交往和沟通。

布尔迪厄在《走向普遍性的法团主义》一文的最后这样说：

这种由知识分子垄断的批判性反思，要求知识分子把对普遍性的追求，和追求特殊存在状况之普遍幻想持续斗争联系起来，只有后者才能使对普遍性的追求成为可能。

在知识专业化和后现代时代，知识分子通过从特殊走向普遍，重新建构起自己的公共性。新的公共性基础不再是左拉、萨特式的普遍话语，也不限于福柯式的特殊领域，他从专业或具体的领域出发，实现对社会利益和整体意义的普遍化理解。从特殊走向普遍视野来看，世界既不是由虚幻的意识形态所构成，也不是被后现代和技术专家分割得支离破碎；它从各个不同的特殊性批判立场出发，汇合成一个共同的、又是无中心的话语网络，正是这样的整体网络，建构起当下世界的完整意义和在权力与资本之外的第三种力量：自主的和扩展的文化场域。正是在这样由具体而编制成整体的知识网络中，知识分子获得了自己公共性的基础。在当代中国，这样一种从特殊到走向普遍的公共知识分子不仅

---

[1] [法]皮埃尔·布尔迪厄：《实践与反思》，248页，北京：中央编译出版社，1998。

[2] [美]古德纳：《知识分子的未来与新阶级的兴起》，顾晓辉、蔡嵘译，41~44页，台湾：桂冠图书公司，1992。



是一个观念形态的理想类型，在学院内部和公共生活空间，他们正在出现，而且越来越活跃。这是专业化时代的公共知识分子，正是他们将学院生活与公共空间联结起来，并赋予超越的批判性意义。从这点而言，或许我们又重新获得了一丝希望，传统的公共知识分子死亡了，在整体话语的废墟上，新一代公共知识分子凤凰涅槃，走向新生。

（2002年）

## 我们这一代知识分子

我将20世纪中国知识分子划为六代人，以1949年为中点，前三代暂且不提，后三代以“文革”为中心，分为十七年一代、“文革”一代和后“文革”一代。其中最受瞩目的是“文革”一代，这一代有各种说法，老三届、红卫兵、知青、新三级等等。他们在“文革”之初是初中、高中生，1969年响应毛主席的号召，上山下乡成为知青，“文革”之后其中的佼佼者通过高考进入大学，基本集中在77、78、79这三级，毕业之后成为各个领域的精英，今天无论在政治、经济还是文化领域，都是社会的中流砥柱。

我是恢复高考后第一批入学的77级大学生，同学里面大部分是老三届，他们塑造了我们那届学生的主流风格。我当年只有20岁出头，属于红小兵一代，在77级里面是年龄最小的之一，比较边缘。由于身在庐山，又处于边缘，有些问题反而可以看得比较透彻。

我们这代知识分子中的大多数人，其人格塑造基本在“文革”当中就完成了，形成了几个共同的性格特征：第一，有信念，是执着的理想主义者。这个理想一开始是毛泽东缔造的共产主义红色理想，到80年代转化为实现中国的富强与现代化。这些理想是他们的生命所在，是支撑他们奋斗的核心因素。第二，红卫兵精神，质疑权威，敢说敢干，有

造反的传统。第三，灵活善变。这代人经历过信念的生死，又有过山下乡，社会阅历非常丰富。既是理想主义者，又是现实主义者。在某种状况下，也会成为机会主义者，善变、识时务，跟着时代潮流走。这与理想主义既矛盾，又形成某种互补。这代人的理想不是教条式的（十七年一代有这种倾向），为了实现理想可以动用各种手段，最后手段代替了目标。这代人即使做学问，真正的兴趣也不在学问，而是为了救国救世，学问只是一个工具。他们是问题中人，并非学问中人。这与“五四”一代知识分子非常相像，但开风气不为师。第四，有强烈的使命感。毛主席当年说只有解放全人类才能最后解放自己，于是红卫兵一代人思考的问题都很大，从中国到世界，都是宏大问题。有拯救世人的决心和野心。

在70年代末80年代初，中国的大学有一种特殊的氛围。要了解这代知识分子，就要从了解当时的大学氛围开始。当时校园政治非常活跃。思想解放运动的各个波段，在大学里面都有直接的反应，大家都非常关心国家大事，谁谈个人前途谁庸俗。1980年竞选区人民代表，当时从北大到全国各个大学，都是一件大事，民主选举，激烈竞选，大家都将它看作是中国民主的政治预演，许多学生都站出来竞选，发表竞选演讲，因此还出了一些风云人物。我们这代人很讲政治，无论做什么，政治敏感性都很强，这个特点一直保持到今天。我1982年毕业之后留校任教一直到今天，看着大学这三十年一路变化，感到很明显的变化是，当年大学的公共生活非常活跃，校园里充满政治色彩，但是没有私人生活的空间。今天是倒过来，大学生的私人生活非常自由，但是公共生活的空间相当狭隘。

我们这代知识分子的早期理想是革命的理想主义，“文革”之后革命的理想迅速幻灭，但新的理想又出现了，变为个人的英雄主义理想。我们当时读的畅销书都是《钢铁是怎样炼成的》《卓娅与舒拉的故事》，

还有19世纪俄国文学作品，普希金、赫尔岑、车尔尼雪夫斯基等。法国罗曼·罗兰的《约翰·克里斯朵夫》，这本书现在几乎没人提，当年却影响了整个一代人，因为它塑造的是资产阶级革命者，充满着个人主义的理想精神，这种精神在“文革”之后迅速焕发出来。那个时候的个人主义与今天不一样，今天流行的是以个人为中心的、自利的、原子式的个人主义，而当年的个人主义充满着英雄气概，“小我”的意义最后要通过“大我”做出贡献而得以实现。80年代的启蒙实践也是在这样的氛围下展开的。比如80年代非常走红的“走向未来丛书”，两位主编金观涛、刘青峰夫妇写的文章，今天读来充满了理想主义的精神，他们的《公开的情书》哪怕是私人的爱情生活，都与国家与人类的宏大目标紧密相关。这种理想主义来自毛泽东时代，到80年代，理想的内涵发生了变化，但理想主义的内在结构却是一脉相传的。

理想主义精神在80年代末遭受到挫折，挫折之后，一部分人下海经商，但许多人还是选择坚守。但从中发展出一种“后理想主义”。在理想于现实中遭受挫败之后，人们普遍有一种幻灭感，让人感到理想是虚无的。怎么办？他们不愿认同王朔的痞子逻辑，躲避崇高，“我是流氓我怕谁”。这代人整个生活追求的是崇高，崇高是生命的价值所在，没有了崇高，人生就没有意义了。但崇高的理想又有很大的虚妄性。在崇高与虚妄之间，形成了痛苦的精神挣扎。就是在这种困境之中，发展出一种“后理想主义”，这种“后理想主义”精神在作家史铁生那里表现得最为明显。目的是荒谬的，结果也是未知的，行动还有什么意义呢？“后理想主义”与传统的理想主义不同，不再在乎结果，而是注重过程。行动的意义不再是追求实质性的结果，只是自己战胜命运的精神象征。这像加缪所说的西西弗斯精神。西西弗斯的意义不在于最后是否实现了目标，而是以一种知其不可为而为之的精神战胜了自己的命运。

确切地说，到80年代后期，市场化就以商品经济的形式出现，知

识分子内部已经开始分化。最大的转折出现在1992年，发生了整个社会世俗化的大转型，人们的心态都变了，变得现实很多，理想主义开始衰落。社会发生急速的变化。90年代的分化是买不买股票，近十年的分化是买不买房。通过股票和房产两波原始积累，原来都在同一个水准的一代人内部，发生了严重的分层，不仅是资产，更重要的是心态的变化。

这一代人中的不少精英很有社会经验，“文革”时期是红卫兵，下乡受到挫折之后想办法参军、回城，恢复高考之后立马考进大学，然后是抓住一次又一次晋升和发财的机会。他们很会抓机会，非常有功利心，虽然有理想，关怀宏大，但在实现目标的过程当中非常实在，充满了机会主义式的权变。只要目的是神圣的，采取什么手段都不重要。中国政法大学的应星先生发表过一篇对这代人的批评文章，标题就很刺激：《且看今日学界“新父”之朽败》。文中历数如今在学界已经成为长辈的“新三级”一代学者的种种劣行：从钻营投机到抄袭剽窃，完全丧失了领军人物应有的道德感和学术分量，虽然年近六十，却德不高望不重。应星这些后“文革”一代人在90年代成长的过程中可能对“新三代”有过敬仰，至少是将其看作赶超的对象，如今却失望之至，自然语词激烈。

市场经济是外因，更重要的是缺乏内在的伦理感。这与“新三级”受的教育有关，身上缺乏一种根深蒂固的人文主义和道德伦理感。如今的年轻一代有弑父情结，儿子长大成人的标志，便是杀死父亲，但又有向祖父一代回归的倾向。父亲一代的压迫是直接的，而祖父、曾祖父却有很大的想象空间。如今的民国知识分子研究热、阅读热，将民国一代人说得花好桃好，虽然有将祖父一代理想化的倾向，但1949年以前受过教育的那代知识分子确实是不一样的。我有机会深度接触过那代知识分子，比如王元化先生，他一直强调陈寅恪先生的那句话，“独立之精神，自由之思想”，那是那代人骨子里的东西。我们这代人虽然也追求自由与独立，但总是有比自由独立更高、更神圣的东西，一旦集体和国

家的目标与自由发生冲突，就会牺牲个人的独立性。

19世纪的俄国知识分子有父与子两代人，父亲一代是贵族知识分子，有内涵而没有力量，沉思太多，行动犹豫；儿子一代是平民知识分子，有力量而没有内涵，坚信与其坐而思，不如起而行。当代中国两代知识分子似乎刚好倒过来，“文革”一代人是不可救药的理想主义者，轻信而行动力强；而90年代之后的年轻一代，因为在虚无主义环境中生长，经常怀疑行动的功效与意义，成为游移不定的“多余的人”。我们这代人的毛病在于虚伪，那是一种“真诚的虚伪”。有一个很出名的老三届知识分子，90年代股票热的时候，决定也要挤入俗流去炒股票。俗就俗了，换成下一代人，会大声张扬，觉得很正常。但这代人不行，非要为自己找到一个冠冕堂皇的理由。于是这位知识界名流对朋友说：“为了筹集革命经费，我们一起筹资炒股票吧！”你说他虚伪，他还真信这个，尽管这种信的里面有虚假的成分，自我安慰，自我正当化。为了崇高可以做一些俗事，只要目的是崇高的，手段再凡俗也在所不惜了。

我们这代知识分子很少有感恩之心，觉得自己是时代骄子，天降大任于斯人也，有不自觉的自恋意识，得意于自己是超级成功者。其实我们这一代人不过是幸运儿，世无英雄遂使竖子成名，“文革”浩劫造成了十年的人才断层，我们不过赶上了好时代而已。这十年留给我们一大段空白，差不多在世纪之交，当十七年一代人逐渐退休时，我们这一代就开始在各个领域全面接班，成为最资深的领军人物。这不是我们这代人炉火纯青，有了这个实力，而只是时代的阴差阳错。但这代人自我感觉太好，缺乏反思精神。被揭露出有抄袭、腐败的丑行，第一个反应不是自我反思，而是自我辩护，一口咬定一点问题都没有！这代人缺乏道德感。在观念的启蒙上是有功的，但是没有留下道德遗产，很少像民国那代知识分子那样有德高望重之誉。

早在1999年，上山下乡运动三十年的时候，中国曾经有一次知青

热，曾经在北大荒、大草原、云南下乡的知青，后来又考进大学、如今成为超级成功者的一批人，开始怀念上山下乡那段岁月，苦难的经历被染上了玫瑰色。北大荒知青在上海办一个展览，展览的都是“文革”期间留下的青春焕发、战天斗地的摆拍照片，一群翻身上位的成功者在那里大谈青春不悔。现场就有同样从北大荒回来的、如今已经下岗的同龄人，尖锐地责问他们：你们当然是成功者，可以青春不悔，但你是否知道我们大多数知青都被耽误了青春，如今下岗待业，成为困难户、低保户？当知青一代中的极少数成功者将一切苦难化为温存的回忆时，他们完全忘记了更多被时代残酷淘汰了的难友。他们缺乏对弱者的同情心，唯有成功者的虚骄，觉得自己的成功便是那代人的成功，自己就是“文革”一代人的代表。事实上，少数精英的成功是建立在大多数同代人牺牲的基础上的。我参加的77级高考，100个考生里面只有不到5个人录取，淘汰率极高，空前地残酷，我们真的是极少数被命运特别关照的人，越是成功，越需要感恩和谦卑，而不是自傲和虚妄。

我们这代人毕竟受过启蒙思潮的影响，民主的观念根深蒂固。毕竟不是在90年代后的世俗化环境下生长起来，大部分人不特别爱钱，尽管有些人爱权势。我们这代人大不懂得生活的享受，因为年轻时，世俗生活是被压抑的，也没有觉得物质生活有多大的快乐。我们的追求是集体性、国家至上的，这就潜伏着变革的动力。特别是当我们这代人即将退休，前途已定，无所牵挂的时候，可能会做点有益的事情。我很希望我们这代人在退下来之前，都能做一两件对得起我们时代的善事，能做多少算多少，那大概是对时代、对人民的最大的感恩。爱权不要紧，要紧的是掌权之后，是否为国家 and 百姓做好事。可惜的是，那些当官的同时代人，在位的时候屁股决定脑袋，谨言慎行。从位子上退下来之后，倒是慷慨激昂，体制的毛病比谁都看得清楚。

我曾经说过：我不能改变这个世界，但我可以改变我的课堂。因为

我的课堂我做主。假如我的同时代人，都能在自己有权的范围之内，改变一点点，十年、几十年之后，可能整个社会就会有一些根子上的变化。如今的问题大家都在埋怨社会、埋怨政府、埋怨别人，但很少想一想，我自己能够做什么？不是做不到，而是你能做而不作为。比如民主，谁都知道民主是个好东西，偏偏不愿在自己的职权范围里面落实民主。最不讲民主的其实倒是知识分子群体。大学缺乏民主，院系缺乏民主，连知识分子的各种学会、行业协会，有几个是民主选举产生的？

这代知识分子的故事，还远远没有结束，仍然在现实中书写着自己的骄傲或耻辱。新三级知识分子开辟了何种精神传统？将给后人留下什么样的历史遗产？在人生进入收官阶段的我们这代人，或许都应该忙里偷闲，静下心来想一想。历史将会浓墨重彩地为我们记上一笔：或者是光荣与梦想，或者是耻辱与庸俗。

(2003年)



## “我是 19 世纪之子”

2008 年 5 月 9 日 22 时 40 分，在上海瑞金医院的病房，元化先生静静地走了。三天以后，天崩地裂，神州哭泣，为无数死难的生命。先生晚年挣扎于痛苦之中，没有看到身后的巨大噩耗，可谓不幸之幸。遗体告别仪式上，先生静卧于鲜花丛中，神态依然是那样的从容，我很难相信，先生已经去了，再也不会回头了，不由悲从中来，无法自己。

余生也晚，认识先生的时候，他已步入晚年。二十年岁月，世纪相交，风雨如晦。我有幸近距离见证了他生命中最后的岁月。先生在世之时，评点江山，坐而论道，感觉他是再平常不过的人。一旦先生远去，熟悉的身影消失在苍茫的地平线，骤然感觉到内心中塌了一大块，个中残缺，再也无法弥合。这种崩塌，不仅属于个人，也关乎整个中国文化。

在那些令人悲哀的日子里，我重新阅读先生的遗作，试图将平日那些零碎的记忆，整理出一个大致的脉络，以还原先生晚年的思想、精神与意境。

先生离去的时候，身上覆盖着锤子镰刀的中国共产党党旗。他 18 岁加入共产党，那是烽火连天的 1938 年，还是在充满血腥的上海沦陷区。先生与李慎之先生一样，都是在“一二·九”运动中，怀着一腔救国热忱卷入革命，属于“老派共产党人”。所谓“老派”，是李先生的

自称。老派共产党人，一生恨爱，统统融化其间，他们对党之荣辱、理想之执着，难以为后人所理解。

先生不仅“老派”，有滚烫的理想，而且有独立的意志和理论的思考。解放前的中共队伍，基本由知识分子与农民阶级组成。知识分子入党，在党的历史上有过两次高潮，一次是20世纪20年代建党之初，那些创党领袖，个个是知识中人，乃至名流精英。第二次是30年代的“一二·九”运动，为救国激情裹挟的青年知识分子，纷纷投身革命。先生从属的中共地下党江苏文委，是一个特殊的知识分子群体。看看群龙之首吧：文委书记孙冶方、副书记顾准，有理论，有思考，皆是领先时代的党内大知识分子。先生是幸运的，一加入革命，便在这样一个充满理论修养的氛围中熏陶成长。江苏文委，对于年轻的他无异一所大学，塑造了他一生的人格。先生诚然是共产党员，但在他看来，自己首先是一个知识分子，是具有知识分子气质的共产党人。他在晚年写给李锐的一封私人信件中感叹：“入党已逾半世纪，自愧未尽一个知识分子的使命和责任。在今风雨飘摇世势中，没有做出自励励人的工作，以至每当梦回之际，难以入寐。”<sup>〔1〕</sup>

年轻时候的先生，有一种英雄情结，喜欢读尼采、鲁迅、罗曼·罗兰的作品，他相信，这个肮脏的世界要由具有超强意志力的摩罗斗士来拯救。当年他喜欢的人物是鲁迅，从沦陷的北平出逃，什么东西也来不及带，唯独藏着一幅自描的鲁迅小像，那是他心中的偶像。他最喜欢读的书是罗曼·罗兰的《约翰·克里斯朵夫》，倾倒之至，觉得这位理想主义者的言行举止，都代表了批评的正义和艺术的真理。先生青年的时候文章就写得很好，书生意气，挥斥方遒，在党内小有名气。他少年得志，恃才而骄，解放初期的同事、夏衍的秘书李子云这样形容他：有一

〔1〕 王元化：《清园书简》，153页，武汉：湖北教育出版社，2003。

股凌人的盛气，很飙。<sup>〔1〕</sup>

峣峣者易折。1955年一场反胡风运动，将先生卷进旋涡。两年多的隔离审查，到处是冷漠的眼光和严厉的呵斥。他后来回忆说：“我的内心发生了大震荡，过去长期养成的被我信奉为美好以至神圣的东西，转瞬之间被轰毁了。”<sup>〔2〕</sup>在隔离审查期间，他读了很多书，不再是英雄列传，而是哲学名著，从毛泽东、列宁到马克思、黑格尔，逐一回溯，返归原典。人生的挫败与哲人的智慧，让他变得沉思，从一个激进的文学青年蜕变为具有深邃反思的思想者。

先生一生有几次大的反思。我以为最重要的是20世纪50年代中期和90年代初那两次，都是风云突变之际，先生的内心信念遭受重创，生活与现实暂时隔离，在孤独的环境里面舔伤自疗，冷静检视曾经信奉过的神圣信念，是否经得起理性的反思。50年代的中国，教条主义盛行，先生在囚禁之中，逐字苦读黑格尔的《小逻辑》，终于抓住了教条主义的认识论根源所在：在所谓的从感性认识到理性认识之中，还有一个知性认识的阶段，即对事物的抽象概括。一旦将知性绝对化，取代辩证的理性认识，便会陷入僵化的教条主义。比如只承认人的阶级性而否认一般的人性和丰富多样的个性，只谈事物的普遍性而忽视各自的差异性。这些来自德国古典哲学的反思，在当时无疑是异端邪说，一直到80年代初思想解放运动，方有条件公之于世。1982年，他与王若水等一起，为周扬起草了纪念马克思逝世一百周年大会上的讲话《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》，这篇后来被“清污”了的思想解放运动的纲领性文件，不仅重新阐发了马克思的异化理论，而且也写进了

〔1〕 李子云：《我所认识的王元化》，载《天涯》，2000（7）。

〔2〕 王元化：《记我的三次反思历程》，见氏著：《清园近作集》，13页，上海：文汇出版社，2004。

先生对知性问题的思考。在80年代的思想解放运动和新启蒙运动当中，先生作为思想界的领袖，都走在时代的前列，不过，80年代的他，思想反思还不算彻底，还残存不少习以为常的流行观念。

90年代初是先生一生中最重要的转折点。那段时间，原本热闹非凡的客厅冷清了许多。先生远走南国，在珠海白藤湖畔隐居了一段时间。那段日子，先生在给我的信中描绘了他的心境：“我在此与外界隔绝，如居世外。我还是童年时享受过这种宁静。住处前有一小庭园，铺着草地，种着花木，在风和日丽之际，坐在草地上，仰望上空，白云苍狗，使人的心也去掉了浮器，变得宁静起来。”

经历了刻骨铭心的时代创伤，先生痛定思痛，开始了一生中最重要的反思。后来他经常这样自白：“我在青年时期就开始写作了，但直到90年代，才可以说真正进入了思想境界……90年代是我的反思时代，直到这时我才对于自己长期积累的思想观念，作了比较彻底的全面检讨。”<sup>[1]</sup>先生晚年发表的著述，偏爱用“思”与“反思”二词。有些人不愿反思，相信自己永远正确。他的一位学界同辈，一听到他提反思，立即神经绷紧，正色答曰：“我有什么要反思的？没有，我没有反思。”但先生将反思视为知识分子的忧患意识，视为自己的生命本性。<sup>[2]</sup>诚如林同奇先生所言，反思对于他而言，不仅是一种思考方式，还是一种生活的方式。这种方式未必不是痛苦的，因为反思的对象，不是别人，正是曾经自以为是的自己。

先生对“五四”充满了感情，他曾经说过：我是“五四”的儿子。作为后“五四”一代知识分子，他喝着“五四”的乳汁长大，在其思想和人格深处，充溢着启蒙的精神。不过，在90年代之前，他并未意识

[1] 王元化：《九十年代日记》，528页，杭州：浙江人民出版社，2001。

[2] 同上书，78页。

到，“五四”启蒙思想之中，还隐藏着一些负面的因素。当80年代末海外学人对“五四”反思的声音传回大陆，他还慷慨激昂地写过一篇《论传统与反传统：为“五四”精神一辩》。白藤湖畔的孤独沉思，令他对20世纪激进主义造成的时代悲剧产生了警觉，并苦苦寻求其历史上的思想渊源。从南国回来不久，我受命请先生为《杜亚泉文选》写序。不久他给我打来电话：“小许，那个杜亚泉不得了啊！我们今天正在思考的问题，他那个时候都想到了。”1993年的夏天，沪上酷热，先生打着赤膊，逐字细读杜亚泉与“五四”时期的思想文献。三个月以后，拿出了轰动海内外的长篇论文《杜亚泉与东西文化问题论战》。

这篇文章，拉开了先生90年代反思的序幕。他发现，20世纪激进主义的思想根源，最早来自于清末民初的无政府主义，而到“五四”则潜伏于启蒙思想之中。在“五四”时期东西文化论战中的陈独秀身上，他发现了一种“唯我正确”的独断论性格。过去先生是那样热烈地守护“五四”，捍卫启蒙，如今他觉得启蒙心态中一些负面的观念需要反思，那就是：庸俗进化论、激进主义、功利主义和意图伦理。<sup>[1]</sup>作为“五四”的儿子，又受到黑格尔思想的深刻影响，先生原来坚信人的理性可以达到全知全能。人们按照理性的指引，可以打碎一个旧世界，建立一个理想的新世界。然而，20世纪的人类和中国的悲剧，却无情地证明了：理性，多少罪恶假汝之名实行！先生幡然醒悟：“理性精神和人的力量，曾经使人类走出了黑暗的中世纪，但是一旦把它神化，又自以为掌握了终极真理的时候，他就会以真理的名义，将反对自己和与自己有分歧的人，当作异端，不是去加以改造，就是把他消灭掉。”<sup>[2]</sup>他曾经是那样

[1] 王元化：《对“五四”的思考》，见氏著：《九十年代反思录》，127页，上海：上海古籍出版社，2000。

[2] 王元化：《人文精神与二十一世纪的对话》，见氏著：《清园近作集》，8页。

服膺黑格尔，到90年代，先生从事的反思工作之一，就是自我清理黑格尔思想中绝对主义和独断论的毒素。与此同时，又花费大量的精力，苦读卢梭的《社会契约论》，反思卢梭的公意说与极权主义思潮的内在联系。

先生多次提到，只有到了90年代，自己才真正“悟道”，他的反思工作才刚刚开始，有太多的研究要做。他的一生波澜起伏，亲身经历过多次重大事件，是历史的重要见证人。我好几次劝他写回忆录。他给我回信说：“我自省不行，但老了，僵化了，也还是得学，要学。苟一息尚存，此心不死。目前我仍在写些杂七杂八的东西。回忆录尚未考虑。估计手中还有些杂七杂八的文章要写。你们也许责我舍本逐末，但每人有每人想法。我也知这些文字没什么大价值，但我从不存文章名世之心，我也不想用文章为自己换取什么（甚至别人的尊重）。虫鸣鸟叫都是发乎不得不然耳。自问我所要写的既非纯学术，更非以学术议政。但也不是为好玩、自遣，或标榜什么自然主义。我始终相信知识是力量的箴言。”先生过谦了，他信上所提的那些“杂七杂八的东西”，正是1993年以后陆续发表的重要反思文章。

可惜的是，先生的“悟道”有点晚了！90年代以后，他的精力大不如前，写一篇文章，常常要耗费太多的心力体力。特别是过了八十岁生日后，身体更是每况愈下，经常住院，各种疾病和痛苦折磨着他。虽然思路还是那样地敏锐，记忆还是那样地清晰，思考还是那样地深邃，但日益衰老的身躯却拖累了他。先生再也无法写出大块的文章，只能通过随笔、访谈、口述的方式表达自己的最新思索。他又是一个完美主义者，每段文字都要逐字推敲，反复斟酌，寻找最恰当、最完美的表达。他的晚年，文字不多，但字字珠玑，凝聚着全部心血。

晚年的先生，心境常怀苦痛。身体的痛苦尚在其次，真正折磨他的，是精神上的忧患。他在给自己学生的信上说：“记得鲁迅晚年曾给

一位青年写信说‘人生实在痛苦’，诚哉斯言。”<sup>〔1〕</sup>先生的苦痛，源于中国士大夫的忧患意识。他曾经是一位充满乌托邦幻想的理想主义者，相信历史进化论，相信文明总是在进步，自认是过渡一代的人物，将全部的希望寄托在青年一代身上。然而，在生命的最后二十年，他在理性上看破了历史进化的神话，也不再轻信各种主义的乌托邦。先生目睹90年代以后中国发生的巨变，一则欣喜，二则心忧。晚年他看到的世界，不再是他所期望的世界，现实变得格外功利、破碎和媚俗，这世界不再令人着迷。

以我近距离的感受，先生晚年最忧虑的、谈得最多的，莫过于三件事，思想与学术的分离、知识界的党派林立与人类古老文明的衰落。

思想与学术的分离，乃90年代以后的学界景象。这个问题在80年代并不存在，新启蒙运动之中，思想与学术混沌一片，互为镶嵌，只要读读当年的《读书》，便可体会。80年代的新启蒙，既是一场理性运动，又是一场狂飙运动。比较起理性，激情还更占上风。若从中国历史的学术脉络梳理，80年代是又一个宋学时代，各路人马放言义理，高谈阔论，充满了传统士大夫的淑世情怀。虽然“尊德性”（理想主义）与“道问学”（知识主义）并重，但“尊德性”在“道问学”之上。90年代以后，学界形势剧变，一部分启蒙者从广场退回学院，以考据取代义理，“道问学”压倒“尊德性”，知识主义替代理想主义，又进一步蜕变为文献主义。清学时代到来了，遂有“思想家淡出、学问家凸出”的说法。但重大义理问题并未解决，反而以更尖锐的方式表现出来。义理与考据分裂，思想与学术二分，汉宋之争不绝于耳。一方面是借助国家体制和专业化力量，清学大兴；另一方面，80年代形成的启蒙阵营也内部分化。季羨林与李慎之，这两位德高望重的学

---

〔1〕 王元化《致吴琦幸》，见王元化：《清园书简》，117页。

界大儒，可谓“道问学”与“尊德性”两歧路向的精神象征。季羨林作为一代国学大师、公认的清学代表，为学术而学术，为求知而求知，成为当今博学鸿儒们的为学楷模。李慎之继承“五四”狂飙传统，深感90年代士林人格萎靡，失去批判激情。为鼓舞士气，指点方向，撑起自由主义的意识形态大旗，以一己之道德实践，试图身体力行，杀出一条通向理想世界的血路。

面对考据与义理的二分格局，元化先生颇为忧虑。汉宋相争，先生居中，就学术风格而言，他偏向“道问学”；若从精神关怀来说，又具有“尊德性”的气质。先生深知，思想与学术，合则两美，分则俱伤。缺少思想关怀的学术，无异工匠手下的雕虫小技，而匮乏学理基础的思想，又会流为游谈无根的概念口号。几经思虑，先生提出了“有学术的思想与有思想的思想”的主张。晚年的他，最为敬佩两位学界前辈。一位是顾准，充满知识学理的理论大家，无愧“有学术的思想”之楷模；另一位是陈寅恪，大学问背后有穿破时代的深邃关怀，堪称“有思想的思想”之典范。思想与学术合而为一，可谓学人的最高境界。先生本人身体力行，知识学养文史哲贯通，义理、考据、辞章，无不具有一流成就。学术界有“南王（元化）北钱（锺书）”美誉，思想界也有“南王（元化）北李（慎之）”之称，这两种说法虽然不为先生所接受，却证明了其学思双修的最高境界。

在这个清学的时代里面，先生究竟代表着什么样的形象？李慎之可谓阳明学后裔，季羨林更接近乾嘉大儒钱大昕。相比之下，先生可以说是当代学界的戴震。余英时先生说：戴震治学，贵精而不务博，以闻道为归宿。他由故训以明义理，义理背后又有功力。清学之中有博约之争，乾嘉考据，有博无约，陷入支离；宋明遗风，先立其大，又流于空疏。戴震之所以卓越于时代，乃是因为他是一头狐狸时代的刺猬，有狐



狸的本领（考据之博）而以刺猬（义理之约）著称。<sup>〔1〕</sup>先生之成就，颇近清季的戴震。2006年夏天，我在安徽屯溪开会，拜访戴震纪念馆，发现先生当年为纪念馆的题词，上联是“训绎经义发幽旨”，下联为“公意渊深耐细思”，横批是“博大精深”。这，或许也是先生的自励罢。

让先生经常心忧的另一件事，是90年代以后的学界，山头林立，党派意气。80年代的启蒙阵营，志士同人胸怀共同的理想，面对共同的论敌，虽然时有内争，却彼此坦诚相待，携手奋战。90年代中期以后，启蒙阵营分化，知识背景各殊，意识形态纷争，各种利益也渗透其间。先生很关心学界动态，常常为各种意气之争和相互伤害痛心不已。半夜醒来，他在思索：为什么中国知识分子之间不能形成合理的正常关系，不是互不理睬的豪猪，就是你死我活的豺狼？<sup>〔2〕</sup>他最反感的，是拉山头，扯大旗，结成一己党派，排斥打击异己，还要以某种神圣的名义；或者动辄将人划为什么主义、什么派，以小群衡量天下士林。先生超越党派立场，超乎意识形态的混战之上。他的“中道”和反思，常常引来一些议论，被外人误解为“转向”、被划入国学派、保守主义等，不一而足。先生对此感到气愤，常常郑重声明：“现在学术界也有拉帮结派之风，但我不参加互助组，也不参加合作社，准备单干到底。”<sup>〔3〕</sup>

痛感于学界的分裂，先生犹如胡适之晚年，愈来愈认识到容忍比自由更重要。容忍不是乡愿，不是放弃自己的立场，迁就别人的观点，而是倾听对方的声音，寻求彼此的理解。1993年，他在给我的信中，提到学界中各种激进与保守之间的冲突，这样写道：“请听一个老人的真话吧，我们都应学术上既虚怀若谷（能容别人观点）又坚持不挠（不放

〔1〕 余英时：《论戴震与章学诚》，124~162页，台北：东大图书公司，1995。

〔2〕 王元化：《九十年代日记》，474页。

〔3〕 同上书，452页。

弃自己自以为是的真理)的民主作风。”先生的为友之道，不在乎立场一致或观点相近，他更看重的是彼此间的心灵相契。他与林毓生、余英时两位先生的情谊，便是由论敌化为挚友为佳话。林、余两位，原先对先生1988年写的《论传统与反传统：为五四精神一辩》一文都有过批评，先生与他俩还有过笔战。待后来在夏威夷国际学术研讨会上见面，却一见如故，惺惺相惜，从此成为学术上的挚友。先生在提到这段往事时说：“我想能够出现这种情况，首先在于双方都必须具有追求真理的热忱和对于学术民主和自由讨论的原则的尊重，这才能够虚己复善，平等待人，而不是居高临下，意在求胜。”<sup>〔1〕</sup>

先生生前，客厅永远是高朋满座，三教九流，无所不有。先生有容纳的胸怀，有凝聚人气的魅力。无论何种声音，只要言之有理，持之有故，他都愿意倾听。但接触深了，在理性的温雅背后，先生也有狂狷的一面。他常常讲：“我是湖北人，性格中有楚蛮之气。”他的内心燃烧着岩火，碰到某些大是大非，会突然爆发，情绪激烈。了解不深的朋友，常常会吓一跳，这是读他的文章感觉不到的。为什么他的文字与性格有如此反差？先生生前曾向我透露作文的心得：“写文章的时候，千万不要在情绪激动的时候动笔，这个时候写出来的东西，肯定是气胜于理。等到心情平复下来，运用自己的理智，才能有公允之论。”是的，先生发表的文字，平和而含蓄，力量都收敛在里面，在看似理性的文字背后，内含着暗潮汹涌的情感。外柔（和）而内刚（烈），或许是先生的本来面目。

先生给人最深刻的印象，是他的眼神，非常明亮，有一种威严和犀利，常常透过事物的表征，洞穿人世的真相。在生命的最后几年，他已经看破尘世，看透各种无聊的把戏。七十年的政治生涯和跌宕起伏，再

---

〔1〕 王元化：《九十年代日记》，85页。

加上熟读古书，饱阅历史，深谙人性，先生不再轻信，不再挂念时政。舞台上各路英雄豪杰人来人往，但历史骨头深处的东西丝毫未变。瞻望未来，他常常流露出莫名的焦虑。他的视野早已超越了一朝时政，也不相信制度可以改变一切。在他看来，即使实现了民主制度，假如制度背后缺乏人文精神和公共伦理，民主制度也会变质。<sup>〔1〕</sup>先生时时牵念于怀的，是古老文明的衰落，特别是人文精神的式微。他最初忧虑的，是泛滥成灾的大众文化。作为一代学界精英，他不是反对大众文化本身，而是担忧其对艺术品位与精神生活的伤害。他多次说：“艺术不能在古与今、中与外、新与旧之间作出高下之分，而只有崇高与渺小、优美与卑陋、隽永与平庸的区别。”<sup>〔2〕</sup>大众文化之中有好东西，但作为强势文化，它消解了艺术本身的标准，一味追求流行与时尚，以市场的口味取代艺术本身。先生最反对的是媚俗，他再三疾呼：“一个以时尚为主导的社会文化中，是没有真正有深度的精神生活可言的。”<sup>〔3〕</sup>可惜，先生的声音太微弱了，他无法挽狂澜于既倒，只能眼睁睁地看着古老的精英文化与文明遗产日渐衰落。

2002年，经林毓生先生推荐，他读到了哈佛大学史华慈教授的遗作《中国与当今千禧年主义》，这篇文章给他以很大的震撼。史华慈教授以古老的先知精神，怀着对人类文明的深刻隐忧，在临终之前告诫世人：技术进步和各种新科学给人类带来的消费主义和物质主义，业已成为一种物质性的末世救赎论，轴心文明时代累积下来的人文主义精神正在衰落。<sup>〔4〕</sup>先生意识到，人文精神的衰落，不仅是中国当今的特殊现象，

〔1〕 王元化：《清园近作录》，52页。

〔2〕 王元化：《九十年代反思录》，189～190页。

〔3〕 王元化：《清园近作录》，7页。

〔4〕 史华慈：《中国与当今千禧年主义：太阳底下的一桩新鲜事》，见《清园近作录》，142～150页。

也是整个人类文明所面临的共同威胁。他专门作了一篇短文，满怀忧心地指出：“中国今天实在没有理由为西方以消费主义、物质主义为涵义的普世理念蔓延感到兴奋。”〔1〕此后几年，先生的忧虑愈来愈深，紧紧地纠缠着他，每次我去看望他，几乎都要谈到这个话题。我隐隐感觉到，先生有一种王国维、陈寅恪晚年那种文明将倾的悲哀与凄凉。先生步入了21世纪，但对人类的未来并不感乐观，在给林毓生的信中，他忧心忡忡地说：“以赛亚·伯林说20世纪是个很糟糕的世纪，但从目前的趋势来看，21世纪恐怕是文化崩溃的时代。”〔2〕“每一想及此事，真是令人悲从中来。我已入耄耋之年一无所求，但是想到我们的后代，想到我们悠久的文化传统，倘听其毁于一旦，实在是于心难堪此劫。”〔3〕

20世纪是如此不堪回首，21世纪又是那样前景黯淡，在生命的最后岁月之中，先生开始怀恋并非遥远的19世纪。2001年，他在一篇重要的访谈《人文精神与二十一世纪的对话》中，公开表示：“我对19世纪比对20世纪有更多的感情。直到今天，西方19世纪文学仍是我喜欢的读物……我在精神上是19世纪之子，是喝着19世纪作家的奶成长的。”〔4〕

先生为什么如此留恋19世纪？19世纪究竟意味着什么？对于他而言，19世纪首先意味着博大。19世纪是一个文化上的“广漠之野”，〔5〕那时的人们心灵开放、海纳百川，兼容东西。先生的高足胡晓明在一次对话中对他讲：“先生身上19世纪文化精神的熏习极深。先生晚年的精神气质上恐怕更多回向‘五四’的前辈人，梁启超、严复、王国

〔1〕 王元化：《关于“中国与当今千禧年主义”的几句话》，见《清园近作录》，138～141页。

〔2〕 王元化致林毓生，见《清园近作录》，204页。

〔3〕 王元化致林毓生，载《财经》，第143期，2005年10月3日。

〔4〕 王元化：《人文精神与二十一世纪的对话》，见《清园近作录》，第2页。

〔5〕 王元化：《仍然有很长的路要走》，载《财经年刊：世界2003》，财经杂志社，2003。

维……那时想的是如何昌明旧学，融化新知。想的是东海西海，心理攸同。‘五四’以后就不是那样了，这几乎等于一种信仰。”先生听了，深以为然。<sup>[1]</sup>他曾经是“五四”的儿子，献身于启蒙大业，为“五四”精神一辩。90年代，反思“五四”，意识到作为20世纪的精神代表“五四”运动，有其褊狭的性格。而反观19、20世纪之交，清末的启蒙士大夫，从梁启超、严复到王国维，不以中西为沟壑，致力于文明之会通。晚年先生所欣赏的杜亚泉、陈寅恪等人，无不具有19世纪的博大与包容。那是文化上的自信，是不亢不卑的文明大国风度。

先生喜欢19世纪，还有一个理由，乃是19世纪的启蒙理想，充满了人文精神。抗战初期幽居在孤岛上海，无书可读，19世纪的欧洲文学作品成为他唯一的精神养分。从英国的狄更斯、勃朗蒂姐妹，法国的巴尔扎克、罗曼·罗兰到俄国的契诃夫、陀思妥耶夫斯基等，这些浸润着深刻人道主义精神的文学家，塑造了先生一生的灵魂。他说：“我喜欢19世纪的文学处处渗透着人的感情，对人的命运的关心，对人的精神生活的注重，对人的美好情感的肯定。”<sup>[2]</sup>

人文精神的核心，乃在于将人视为目的，尊重每个人的人格与尊严。先生对尊严二字看得极重，在反胡风、“文革”等政治风暴中，他曾经被深深地伤害过，对人的尊严也格外敏感。他曾经说过：“人的尊严是不可侮的……思想是古怪的东西。思想不能强迫别人接受，思想也不是暴力可以摧毁的。”<sup>[3]</sup>人的尊严来自人之精神，源自人是有思想的动物。他在给自己的学生信中写道：“我一生中——尤其在‘文革’及运动中，经历了太多的残暴、冷酷、兽性。因此，我希望你们一代不再有

[1] 王元化：《清园近作录》，51~52页，序2页。

[2] 同上书，2~4页。

[3] 王元化：《九十年代反思录》，355页。

人格的侮辱，能保持自己的人的尊严。”<sup>〔1〕</sup>人的尊严，在以往的运动中受到权力的侮辱，如今又在市场的媚俗之中丧失。这令先生十分痛心，他再三重申陈寅恪为王国维墓作的墓志铭中那句名言，“独立之精神、自由之思想”，以鼓舞世人，自勉勉人。所谓独立与自由，不仅针对专横的权力，也是对市场的流行与金钱的抗拒。

在先生看来，19世纪的文学与哲学之中，充满了人的精神尊严，晚年的他，虽然清算了黑格尔，但黑格尔对人的思想与精神力量的重视，那句“精神的力量是不可低估和小视的”，依然成为他终身的座右铭。先生所处的时代风云诡谲，各种危险和诱惑接踵而来，他坦然地说：“我是一个用笔工作的人，我最向往的就是尽一个中国知识分子的责任。留下一点不媚时、不曲学阿世而对人有益的东西。我也愿意在任何环境下都能做到不降志、不辱身、不追赶时髦，也不回避危险。”先生的晚年，虽然无惊天地泣鬼神之壮举，但其言其行，有所为，有所不为。看似寻常，然而当今士林之中，又有几人能够做到？

先生为思想而来，又为思想而去。他是一个精神的存在。当最后一次住进医院，意识到生命无多的时候，他说：我是一个唯精神主义者，现在由一个精神人变成一个生物人，这个世界已别无所恋。他再三叮嘱家属，并要他们向他保证：到最后阶段，千万不可同意创伤性抢救方案。他认为：一个人临终之前，若是浑身插满管子，甚至开膛破肚，这不符合人性。人活着要有尊严，死的时候也要有尊严。

先生终于有尊严地走了，这位19世纪之子，一生守住了为人的尊严。

（2008年）

〔1〕 王元化《致吴琦幸》，见王元化：《清园书简》，117页。

第三编 后现代终结现代性了吗？





## “现代性”是否真的终结了？

这真是一个“争后恐先”的时代，后现代的旋风刮过大陆文坛，涤荡着形形色色的传统话语。几乎在每一本知名的杂志上，后现代的新锐们都向我们庄严地宣告：作为一种知识话语，现代性已经寿终正寝，新的时代骄子——后现代正在降临。

说后现代降临我还真信，因为我们对话语圈里复调式的众声喧哗早已是习惯如常，多元化、多中心也是心仪已久的图景。但由此断定现代性的话语因此而终结，这等盖棺论定的绝话似乎言之过早，颇有讨论一番的必要。

何谓现代性话语？张颐武先生引用哈尔·福斯特（Hal Foster）的话说：“作为一种广泛的观念形态的‘现代性’意味着人类在知识领域内的进步。它是一个开始于启蒙时代的文化合法性的工程，它包括在科学、道德、艺术等领域的全面的理性化建设。”<sup>〔1〕</sup>这话大致不错。现在一般公认，所谓的现代性，从知识范型而言，是从笛卡儿开始的。笛氏的一句“我思故我在”真是一言九鼎，不愧为现代性话语的创世纪。他老人家第一次将人从自然界的芸芸众生中超度出来，放到至高无上的主

---

〔1〕 张颐武：《“现代性”的终结：一个无法回避的课题》，载《战略与管理》，1994（3）。

体位置。而人又是倚仗着他独家拥有的理性知识而神气活现的，于是人凭借着无所不能的理性掠夺自然，设计历史，统治世界。所谓的现代性也就成为人的理性对历史终极之境的无限承诺。到了黑格尔那里，现代性话语更以整体主义、中心主义的独断性面目出现，理性渐渐地从原来解放人的工具成为奴役人的镣铐，在科学理性的名义下多少暴政得以逞行！有鉴于此，20世纪后半叶的批判思想家们——从法兰克福学派到解构主义诸位大师都痛定思痛，不遗余力地迎头痛击被骄狂自大的整体主义玷污了的现代性话语。不过，即使如此，现代性是否已经终结在西方学术界仍然是一个见仁见智、悬而未决的问题。利奥塔朗然宣布作为现代性话语基础的“元叙事”已被瓦解，哈贝马斯则坚持现代性的启蒙理想远未实现，应战利奥塔要以“现代性对抗后现代性”，而远在美国的罗蒂却在“法德学术大战”之中隔洋调解……

我们暂且不去介入人家的是是非非，回过头来看看中国自身的情形。按照张法等人的解读，据说在中国的语境下，现代性自有全新的独特含义，“主要指丧失中心后被迫以西方现代性为参照系以便重建中心的启蒙与救亡工程”。昔日的泱泱大国在现代性话语中竟然丧失了民族主体，沦落为“时间滞后”“空间特异”的可怜虫，被迫以洋鬼子的家规为自己的家规，现代化过程对于中国来说无异成为“他者化”的过程。<sup>〔1〕</sup>在这里，我们可以发现，同样是“现代性”这一能指，经过我们的后现代批评家的重新编码，其所指已经悄悄地被置换了，不再特指被整体主义、堂皇叙事污染的启蒙话语，而是与所谓的后殖民话语霸权相联系的整个西方话语体系。

以我个人的愚见，后现代文化理论本来还是颇有意思的东西，但一来到中国就大不幸地与什么后殖民文化理论不明不白地纠缠在一起，

〔1〕 见张法、张颐武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》，1994（2）。

倒把一些本来说得明白的问题搞糊涂了。比如说，咱们中国在现代化过程中也曾经发生过，而且继续发生着类似西方的批判理论家所指出的问题，即笛卡儿、黑格尔那一路的欧陆唯理主义思潮自西风东渐以来，至今在中国意识形态和知识话语中占据着主流地位，它以“科学规律”“历史必然性”“绝对真理”等种种神圣的名义抑制人的自由创造本性，拒斥话语交流的多元开放性。此外，欧陆启蒙思想中对人的理性无限推崇，工业化带来的科学理性过度膨胀，以至于扼杀了价值理性等，对日益走向世俗化社会的今日中国来说更是文化上的一大公害。这几年学术界对科学主义、历史必然性和整体主义的批判，对大众文化和实用精神的省察，所做的正是与西方批判思想家们等值的工作。对西方启蒙思想中这些带有独断性质的元话语的反思，表现了中国学者对现代性话语开始具有了一种超越意识。超越不一定意味着拒斥，而是带有批判性的、有条件的认同。

偏偏我们的后现代批评家不是去具体检讨现代性话语中那些与后现代精神相冲突的成分，而是带着一副后殖民文化批评的有色眼镜，不分青红皂白，只要是西方的舶来品或有一丝参照西方的嫌疑，一律斥之为西方的知识/权力话语。当然，以福柯的看法，任何一种知识关系都是现实中的权力关系，本身也没有什么贬义。但是在中国的后现代批评家眼里，中国以往的现代性话语显然有误导中国现代化的嫌疑，它使得国人丧失了民族自觉，只知道跟着洋人的脚印亦步亦趋。拥有文化创造使命的知识分子更是没有出息，只会搬用西洋的话语重新编码和命名，“文化”了半天，到头来还是闹了个“他者化”！

的确，中国文化进入 20 世纪以后是有一个按照国际通行惯例重新编码的过程，但这仅仅是在形式和逻辑的意义上而言，并不意味着在话语内容和存在处境上主体地位的必然失落。关于这一点我在另一篇文章里已经详细谈过，在此不再赘言。所谓将西方视点“内在化”（或者换

一种通俗的说法叫“全盘西化”)在近代思想史中不能说罕见,但绝非主流现象。相反地,从“中体西用”到“中国本位文化”,再到“西体中用”,倒是不绝如缕,贯穿整个20世纪中国的话语长河。自然,这些话语能够“本土化”到什么地步,是另一个问题,但对于不乏民族意识的中国知识分子来说,主观上是恨不得一把推开西方,让中国文化扬眉吐气的。说他们整个一群都被西方话语/权力迷了心窍,出卖了国魂,岂非是一桩空前绝后的冤假错案?!

令我大为不解的是,我们的后现代批评家总习惯于在单数的意义上使用西方话语这一概念,好像西方文化就此一家,别无分店似的。熟悉中国思想史的人都知道,在国门刚刚打开,国人对外界一知半解的时候,最容易出现这类侈谈“西方文化”的癖好。比如“五四”时期中国最出色的思想家大多喜欢写写“中西文化比较”“东洋文明与西洋文明优劣谈”之类的文章,到80年代文化重新开放,全民大发“文化热”高烧时,西方文化如何如何,中国文化如何如何的宏论又一次喋喋不休、滔滔不绝。不过,等到人们对西洋文化有了稍微像样一点的涉猎和了解,就大致明白人家的东西也并非铁板一块。就像咱们中国文化里面有千姿百态的儒家文化、道家文化、佛家文化,以及汉学、宋学、清学等一样,人家西洋文化也有希腊罗马文化、基督教文化、英美经验主义学派、欧陆唯理主义学派等层次不一且无穷无尽的分野。虽然都是白人文化,但他们内部有时候打起架来的劲头还真大,往往西洋的这个学派可以与中国的某家某说在某个说法上组成统一战线,却与他们自家人的另一学派水火难容、兵戎相见。再确切一点说,西方文化大概也属该被后现代大潮解构的概念,它不是一个整体,也没有理所当然的中心,它是多元的复调,是热热闹闹的众声喧哗。

具体说到西方的启蒙话语,除了笛卡儿、黑格尔为代表的欧陆唯理主义这一路以外,还有英美的经验主义另一路传统,它始终与前者在学

理上、思想上呈鼎足之势：从另一层面来说，与强势的科学主义思潮并存的，还有不绝如缕的人本主义思潮，它以其坚韧的价值理性精神或感性生命，抵御着工具理性的过度扩张……当中国打开国门以后，这些西方话语（复数意义上的）都以“现代性”的名义涌进我们的视野，给中国的现代化发展提供了多元的可能性空间。在 20 世纪一二十年代它们在中国知识界还是平等竞争，相互制衡，没有什么中心、边缘之类的等级名分之分。然而到了 30 年代以后就不对了，唯理主义、科学主义两路借着意识形态的淫威，携起手来共同建立了独断性、绝对化的话语霸权，而且盗用的还是“现代性”的名义！如果我们今天要对中国的现代性话语反思，要打破阻碍众声喧哗的元叙事，靶心应该对准的是污染了现代性话语的整体主义独断论，而不是复数意义上的西方文化。不分青红皂白地打击一大片，岂非放走了真正的一小撮元凶？！

我们的后现代批评家为了早点让“现代性”进坟墓，除了宣布后现代的到来之外，还推出了一个大而无当、意思含混的“中华性”话语框架。<sup>[1]</sup>让“中华性”与“现代性”对抗，颇有点关公战秦琼的味道。不过，按照后殖民文化批评者的逻辑，却是顺理成章的。因为，他们将“现代性”直接解读为“西方性”，这又是国门初开时期的一种幼稚读法。中国在世界现代化大潮中是被哄着吓着逼着赶着下海的后到的弄潮儿，自然不知道海里是怎么玩法，只好学着先下水的洋鬼子比画着折腾，但学着学着就感觉不对了，原来西洋人也不是统一一个泳姿，他们各有各的玩法。你学哪个好呢？而且，隔壁邻居东洋人以及亚洲“四小龙”尽管与咱们差不多同时下水，但竟然后来居上，玩得也不赖。终于，中国人也悟出了道理：“现代性”虽说是西方人最早玩的游戏，一开始也可以说就是“西方性”，但随着跳入现代化大潮中的民族越来越

[1] 见张法、张颐武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》。

多，这“现代性”也不再是白种人的专利，如今一枝独秀的亚太经济不也是另一种模式的“现代性”？只不过暂时只有制度化的话语，来不及升华为知识化的话语罢了。一般意义上的“现代性”究竟是什么？只是一些形式化、通约化的游戏规则而已，比如功能分化、权力制衡、理性主义、普遍主义原则等。至于这些形式化的规则如何落实，如何化为本民族的制度架构和话语架构，全凭各民族自己的创意。各个民族的“现代性”在内容上不一定是相同的，也没有什么共同的本质，但彼此之间却有着维特根斯坦所说的“家族类似”的特征。“现代性”既不能以“西方性”为代表，也无法用“东方性”或“中华性”来替代，唯有在各种现代化模式的比较之中才能显示出其“家族类似”的形式化特征。我们的后现代批评家尽可以以“中华性”为号召，以示与“西方性”划清界限，但非要与“现代性”势不两立，无疑是找错了斗争的对象；而因此断然宣布“现代性”已经终结，更是犯了不大不小的逻辑错误。

如果硬要说中国现代性话语终结的话，那么该终结的应是那些多少年来阻碍中国现代化发展的伪“现代性”话语，那些深受黑格尔主义毒害的独断论，那些披着“客观”“公正”外衣，贩卖历史规律的科学主义。至于真正的现代性话语，如今正刚刚开始。哈贝马斯在《现代性对抗后现代性》中指出：现代性是一项尚未完成的计划，它的启蒙理想尚未实现，它的使命尚未完成，它始终是向未来敞开的。<sup>[1]</sup> 现代性之所以在当代发生危机，乃是因为过去人们对它的理解过于理想化、过于封闭，以为它就是对历史完满之境的承诺，是对人类终极目标的指向。当现代化过程中一次又一次地发生负面效应和人类悲剧时，引起了人们对现代性的巨大反弹，以至怀疑其本身的合法性，哈氏在现代性衰落之时

---

[1] Habermas: *Modernity Versus Postmodernity*, New German Critique, No.22. 1981.

煞费苦心，通过内涵的重新诠释，使其超越了封闭的终点，具有了开放意义。这种拯救现代性的努力，对中国的现代化发展不无启迪。一旦我们挣脱整体主义的硬壳和科学主义的神话，将现代性置于变化的、动态的、多元的、开放的理解之中，就会还现代性以启蒙话语的原来意义：那种韦伯所期待的人文理性和科学理性的平衡发展，那种创造的、多元的、与独断僵化格格不入的解放精神。

对现代性和后现代一知半解的人往往容易将两者误读为时间上的先后序列或禀性上的互不相容。实际上他们都不了解利奥塔对后现代的精妙说法。这位后现代的头号大师认为：后现代是现代的一个组成部分，它不是现代的末期，而是其初期状况。这就是说，在现代性话语的早期，处处洋溢着后现代的精神：对权威的无畏反抗、充满活力与创新、寻求差异性和不断的消解中心……然而现代性一旦成为主流话语，就变得保守僵化起来，成为新的等级秩序的维护者。于是需要有新的后现代精神去冲击它。<sup>[1]</sup>这就是说，后现代的展开并不意味着现代性的终结。在现代性话语的建构过程之中，后现代作为现代性的精神和灵魂将与现代性相始终，不断地从内部或外部瓦解现代性可能具有的凝固趋势，从而保证现代性话语的生命活力。现代性和后现代活像一对欢喜冤家，你中有我，我中有你，互相斗法，又互相依恋。既然后现代是现代性的初期状态，那么我们就可以满有把握地说——

后现代在中国风起云涌之时，正是现代性在中国重新起步之日！

(1996年)

---

[1] Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

# 后殖民文化批评之批评

一个西方的幽灵正在神州大地徘徊。这个幽灵叫萨义德。

到处都在谈论萨义德以及他的东方主义。但很少有人认识他，哪怕他的书。

后殖民文化批评几乎成为一种时尚。人们为批评者的敏感、尖锐的先锋风格所折服，也深为其鲜明的意识形态冷战性格而惊叹。

惭愧得很，我也是属于无缘请教萨氏真经又忍不住想凑热闹瞎起哄的人中的一员。批评总要有文本，西洋文本匮乏只能以本土的文本替代，好在本意也并非冲大洋彼岸的萨教头而去，只不过对此岸的“萨义德热”说三道四罢了。

是为题记。

## 一、文化批评与意识形态：何必太多的文化冷战

如果我在小学炼就的概括课文（就是我们现在常说的文本 text）中心大意的技艺还不曾退化，中国的后殖民文化批评精义大约可以浓缩为这么一个意思：世界文化圈是一个话语 / 权力等级体系，中国文化作为第三世界边缘话语，正受到霸占着中心位置的西方话语的后殖民文化统治。那些冒似客观公正如洋鬼子对中国的叙述、观察和理论戳穿了讲只



不过是以“他者”立场和价值歪曲异族的“东方主义”偏见，目的就是自我确证（Self-identity），显示白种文化的优越而已。在此文化帝国主义话语霸权的笼罩之下，中国的知识分子是失落了知识本体而不知，不仅文化失语，而且存在失位，可谓在水深火热之中。要想从西方的文化霸权下谋得翻身解放，首先必须解放被遮蔽的自我意识（更确切地说是族类意识），再加上孙悟空钻进铁扇公主肚子的颠覆策略，以他的话语解构他的权力，最终赢得本民族的文化创造权和诠释权。<sup>〔1〕</sup>

说实在话，我很佩服后殖民文化批评的解构魔力，什么客观的、科学的理论或鲜活的、经典的叙事文本，经它这么一折腾，果然显了原形，露出了意识形态的尾巴。我承认这是一种很厉害的解读策略，非智力平常之人所能操刀。不过，在敬佩之余，愚笨之如我也常犯迷糊：难道西方的文本除了“东方主义”的偏见之外，就没有一点别的什么？如此咄咄逼人的解读是学术批评的姿态呢，还是“对着干”的意识形态姿态？

当然，从后殖民文化批评的理论预设来看，学术批评与意识形态本来就是你中有我，我中有你，无法分离。尽管这一问题迄今为止在国际学术界争得一塌糊涂，但依我之见，还是马克斯·韦伯他老先生说得最令人信服。韦伯认为，学术作为一门经验性的知识，虽然摆脱不了价值的纠缠，但它只与价值的有效性发生联系，而与价值本身的“意义”无涉。经验性的知识是价值中立的，它只告诉人能够做什么，或在特定情况下人想要做什么，而无法推演出人们应该做什么，那些指涉到行动的价值选择不是学术本身的使命。<sup>〔2〕</sup>按照韦伯的微言大义，即使是同样的话语/权力分析，在福柯那里还不失为一种价值中立的理性解构手术，

〔1〕 陈晓明等：《东方主义与后殖民文化》，载《钟山》，1994（1）。

〔2〕 苏国勋：《理性化及其限制：韦伯思想引论》，275~281页，上海：上海人民出版社，1988。

因为他只告诉你话语是如何转变为权力这一冷冰冰的事实；而不屑于指出应该如何反抗；传到萨义德这里，大概是受到了西方马克思主义的感染，萨教头已经耐不住寂寞，大有为第三世界国家设计如何反抗西方文化策略的苗头——纵然如此，萨氏的重心还是落在“东方主义”的话语分析上。然而，后殖民文化批评一旦“殖民”于中国本土，不能说学术性的文化批评没有，但更多的是那种自觉的文化民族主义的义愤，以及由此而生的反抗心理，运筹于帷幄之中的颠覆韬晦……令人怀疑连那些掷地有声的精彩评论也不过是文化冷战的遁词而已。

大概在你死我活的斗嘴皮子环境里生活得已经不胜其烦的缘故，我总是感到中国太多实践指向过浓的意识形态的战斗宣言，独缺与现实保持那么一点可贵距离的理性分析。如果我们的后殖民文化批评不是读了就让人想去冲锋陷阵而是愈发想躲在书斋里琢磨下去，那该多好。

## 二、雌雄之辨：文本总是独立于先见而存在

后殖民文化批评很有一点泛意识形态的味道，它带着一副意识形态的有色眼镜，几乎将所有的学术文本都解读为意识形态文本。固然，每一种学术文本都是人书写的，人作为一个实践理性的存在，自然逃脱不了意识形态或价值预设的干系。不过，就像我们以前也知道要批判龙生龙、凤生凤的铁定血统论一样，出身不好的也还有希望成为可教育好的子女，有意识形态的“先见”（Vorurteile）并不意味着学术话语本身也必然是一个不可改变的意识形态文本。“先见”与“文本”，这完全是两码事，把两码事搞成一码事，这可真是麻烦事。

两码事的道理西方的理论大师们讲得够多了，我也懒得鹦鹉学舌，在此赘述了。我想，只要是受过学术研究的ABC训练，脑袋瓜子又不是处于亢奋的情绪化状态，总能够作学术话语同意识形态话语的雌雄之辨，尽管从发生学上说雌的离不开雄性精子提供的基因，雄的也要在受

孕的雌性卵子中分裂出来，甚至偶尔也会生一个雌雄同体的怪胎。

再多的比喻也敌不过一个直接的例证。我们且拿大名鼎鼎的亨廷顿的几个同样大名鼎鼎的文本现身说法。一个是《变化社会中的政治秩序》，话语分析大师们纵然可以在里面提出这样那样的“先见”，但说到头，至少在认知形式和叙述风格上它毕竟是一部严肃、标准的学术著作；另一个是至今让世人喋喋不休的《文明的冲突与世界秩序的重建》，亨氏自己也承认是一个国策性的意识形态文本，尽管里面蕴含着一种新的国际政治分析学理性架构；还有一个是梳理世界各大文明体与民主之间关系的《第三波》，意识形态的偏见与令人拍案叫绝的学理分析瑕瑜互见，相映生辉，可谓雌雄一体了。

由此可见，雌雄之辨不仅是必要的，也是可能的。只要不是在“先见”上大做文章，而是就“文本”论“文本”。我们总得承认除了一些意识形态文本之外，大部分西方话语至少在作者的主观意图上是暂时搁下意识形态的“先见”，撇开价值立场的选择，一本正经地以严谨的学术态度加以建构的。当然，由于他们所处的西方语境和自身的视界限制，只能以一种（对我们来说的）“他者”目光认知（对他们而言的）“他者”。但话语一经产生，就有可能超越作者有限的主观世界，从一种经验性的主观话语上升为理念性的客观知识，这就是波普尔所说的“世界3”。<sup>〔1〕</sup>在这个已经失去认识主体的世界里，有其本身的自足性逻辑，不是作者原先可能具有的主观意识形态所能左右的。

在后殖民文化批评者苛刻的目光中，凡是“他者”的立场就是一种原罪，罪名就是从娘胎里先天带来的劣根性：对第三世界景观死不改悔的恶意歪曲。真所谓非我族类，其心必异了。然而，凭什么说我们有充

〔1〕〔英〕卡尔·波普尔：《客观知识：一个进化论的研究》，舒炜光等译，166~168页，上海：上海译文出版社，1987。

足的理由可以断定“自我”(Self)一定比“他者”更能理解本民族的历史与文化呢?没有,常识上没有,学理上更缺乏依据。“本土”本来就是一个对所有解读者平等敞开、一视同仁的“文本”,外面人的认识未必不比自家人的理解要真实和深刻。在相当多的时候,“他者”的立场往往能窥见“自我”的视野所忽略的盲点。比如韦伯在《中国宗教》一书中对儒教和道教的分析,其中固然有不少误读的成分,但正因为他作为一个“他者”所独具的门外人视角,通过与西方基督教的比较,反而发现了“身在庐山中”的中国人即使“一日三省吾身”也不可能认知的许多特征。用美国解构主义批评家保罗·德曼(Paul de Man)的话来说,正是借助在解读过程中的某种“盲视”(Blindness),才会形成片面又不乏深刻的“洞见”(Insight)。<sup>[1]</sup>语境构成了解读者的“盲视”,也造就了他的“洞见”;西方人能够超越自身语境的局限理解东方,自然最好,即使超脱不了,犯一点“东方主义”的小毛病,也自在情理之中,就像东方人也总是按照自己的知识结构去理解西方,常常免不了所谓“西方主义”一样,大可不必一惊一乍、大呼小叫的。作为泱泱大国的子民,何必仅仅是因为“非我族类”就视之为“异己”,为其中可能具有的意识形态“先见”而自寻烦恼,因噎废食,拒斥人家的好东西呢?人家的话语也是一个开放的文本,有人读出了妖魔鬼怪,有人读出了顶礼膜拜的菩萨,也有人读出了值得重释的意义。一本经各有各的念法,就看是哪家的和尚,哪套的路数了。

文本本没有什么意义,意义都是解读者附加上去的,话语本也无所谓权力,有无权力,有什么样的权力都要看它置身于什么样的语境网络。网络可以是叙述者营造的,但更多的时候是读者自己编织的。西方

[1] Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

文本是否成为客观化的后殖民主义话语权力，主要不是取决于西方人的主观故意，倒是要看东方人如何对待人家的东西。人家西方人说说也就说说了，不过是话语的游戏，理论的假说。假如第三世界的学者以一种自卑的殖民地心态将其奉若神明，视之为“放之四海而皆准”“颠扑不破”的真理，那么假说变成真谛，游戏变成角斗，假戏成真，作茧自缚，真的变出一个什么后殖民文化霸权出来，这能怪谁呢？没有受虐狂，哪来的迫害狂呢？

后殖民文化批评刚好是上述路数倒过来读的读法：你要强暴我吗？我偏偏要反过来压倒你、颠覆你，搅得你不得安生；凭什么你在中心，我在边缘？我暂时占不了中心，也不让你占中心，大家都处边缘好了！等我以后气运足了，中心就是我的，未来的21世纪就是中国文化的世纪！当然，这些肯定不是批评者的原话，但也不全是我故意编派的段子。以其人之道还治其人之身，透过话语/权力分析，我总觉得这是他们未曾自明的潜意识，是他们意识形态的“先见”，是巴不得立即付诸实施的价值选择。

看起来，以上两种立场水火难容，要解决的是东风压倒西风呢，还是西风压倒东风？是龙在上呢，还是凤在上？实际上两家的逻辑是一致的，本于同一个理论预设，就是将话语间的关系视作占有的关系、权力的关系、等级的关系。我不否认在经验事实中的确存在着这样的关系，但是这种关系是信奉这种逻辑的人们自我生产的，是一个自我验证的预言。以我理想主义的幼稚来发问，为什么不能将话语还原为话语本身，知识还原为知识本身，重新确立起它们之间开放的、平等的、相互批判和重释的对话关系呢？

### 三、东方/西方：两个陌生者互相张望的神话

后殖民文化批评有一个基本的思维模式，就是将东方和西方或中国

和西方视作两个可以相互比较、较量、冲突的地域文化单位。对此，我总是疑心病特重，怀疑这样的东方 / 西方、中国 / 西方这样的二分法本身就是意识形态的产物。

在东西方交通刚刚打通，文化信息交流还十分有限的时候，无论是东方还是西方都将对方视作异己的“他者”，黄种人将白种人文化看成是整体性的、未加分化的板块，反之白种人视黄种人文化也是如此。这样的二元式思维方式在最抽象的地域文化学上自然有其道理，但也常常容易出错，就像某次足球决赛上，白人裁判分不清非洲尼日利亚队中谁是谁，看上去长相大同小异，以至于举红牌要罚甲的，结果将乙罚下去一样。这种大而化之、未经分化的思维方式，也让人捏着一把汗，怕一不小心也闹出些张冠李戴的笑话出来。

汤因比的气魄可谓大矣，研究可谓宏观矣，但即令这位被批评为大而无当的历史学家，也不敢“宏观”到将东方和西方作为文明的整体来发高论。就算从文明的轴心时代算起，也不存在什么“东方文明”或“西方文明”。往近代看，如果说西方文明是指古希腊罗马文明与基督教文化的结合，还勉强说得过去；而东方文明至少要分为儒家文明圈、印度文明圈、伊斯兰文明圈这三种历史渊源各不相同，又彼此不相重合的文明类型。它们之间的差异和区别一点也不比与西方文明的差别要小。所谓“东方文明”纯粹是按照“西方文明”的对立思路杜撰出来的莫须有的神话。

落实到具体的文化研究，问题要更加复杂一些，不得不从文明的层次进一步深入到文化的层次，比如中国有儒家文化、道家文化、佛教文化等，西方有日耳曼文化、法兰西文化、盎格鲁 - 撒克逊文化……还可以有另外的划分，如新教文化、天主教文化、东正教文化等。如果进行学理性的探讨，还远远不够，还不足以构成学术话语的基本单位，还必须要深入到学派的层次。比如儒学中的汉学和宋学、佛学中的大乘佛

教和小乘佛教，西学中的欧陆学派和英美学派等。东西方各个学派之间的关系是异常复杂的，在学理的亲和性和差异性方面常常有多种交叉关系，远非东方/西方、中国/西方这样的二元论整体性思维模式所能概括和诠释。以中国同西方的各种亚文化比较，与它们的关系落差就很大。陈寅恪就说过：在西洋各国中，中国人与法国人的习性最为相近，政治风俗之陈迹，多有所同者。而由于历史境势使然，中国人与美国人相去最远。而与西方古代比较，中国古人擅长政治及实践伦理学，则与罗马人最相似，而哲学、美术、科学远逊于希腊。我个人近来在研习西方学术中也常常体会，西方话语中的英美学派与欧陆学派学理上分歧之大，比之与中国学术的差别是有过之而无不及，反过来在不同的层面上中国学术的一些流派与西方学术的某些学派常常有着惊人的相似之处。

既然如此，所谓东方/西方、中国/西方的二元式世界，只是一种种族和民族的意识形态神话，充其量也不过是文化比较学中粗放式的原始思维模式。后殖民文化批评总是以理论如何之新，如何之“后现代”为标榜，可惜在思维格局上太粗陋、太“前现代”了，以至于开口总让人想起地理大发现时期的哥伦布、马可·波罗或者刚刚睁眼看世界的魏源、容闳等老前辈。

#### 四、本土化与全球化：君子和而不同

中国后殖民文化批评者遭遇的最大尴尬事，莫过于反抗了西方话语霸权半天，到头来竟然发现孙大圣翻了几串跟斗，结果还是没有能逃脱如来佛的手掌心——从反抗的语言、语式到范式、理论，通通还是西方的！没有比这个更令人沮丧的了。

西方的社会科学理论传入中国，已有一个多世纪了。像所有第三世界国家一样，这种本来是外来的话语系统，如今犹如一种全球通兑的货币，畅通于学界的每一块疆域。不说社会学、政治学、经济学、人类

学、心理学这些舶来的社会科学，逃脱不了西方从宏观的元理论体系到中观、微观的流派观点的主宰，即便是文史哲这样有着悠久国学传统的人文学科，也几乎无一例外地被包装在西方学术话语的硬壳之中。即使表达的是纯中国的东西，比如孔子、老子、慧能的思想，现代学者所呈现或还原的已经不是原来的那个东西，这不仅指话语形式不再是古代的古文，而且在复述方式上已经将其纳入多少是西方式的叙事框架里面，词语与词语之间，概念与概念之间的关系已经重新组合。中国特殊性的思想内容只有通过渊源于西方的逻辑化、形式化加工，才不仅得以为世界所解读，而且也得以为现代中国人自己所理解。

由于一个多世纪以来中国的社会科学乃至人文学科受到西方话语逻辑范式如此这般的洗礼，它们已经成为我们从事学术创造活动时的“前理解”（pre-understanding），成为我们不可或缺的知识背景和初始条件。今天的中国知识分子要想绕过西方的话语直接进行“本土化”的思索和书写，就像拔着自己的头发想离开地球一样不可思议。这真是中国后殖民文化批评的滑铁卢。

不过，这也没有什么大不了的，在形式上使用西方的话语，并不必然意味着本土立场的丧失。近几年来，与评论界后殖民文化理论相呼应的是，学术界社会研究“本土化”也暗潮汹涌。但与此同时，又有另一种“世界化”或“全球化”的呼声在知识界回响（这年头真是乱套了）。“本土化”与“世界化”，从语义上来说当然是两种互相冲突的“化”法。不少后殖民文化批评者和本土化的提倡者也的确有意无意地将这两者对立起来，似乎一讲到学术的本土化就可以不再顾及世界化，他们将世界化直接理解为西方化，以为对于中国来说，西方化已经够多了，如今是本土化的时代了，应该用本土的声音代替西洋的异调了。

以我个人之陋见，“本土化”与“世界化”本是两个层面不相同的问题，“本土化”是本体论层面的概念，而“世界化”则是逻辑学层



面上的概念。前者指的是在从事学术工作时必须从自身的存在、处境出发，对一切书写的或经验的文本进行批判的、创造的诠释；而后者指的是在进行理论思考和书写时必须遵循全球学术界约定俗成的、普遍性的、形式化的逻辑规范和游戏规则。

在地理大发现之前，全球各文明民族的文化处于相互隔绝和封闭之中，它们各有各的话语形式，各有各的逻辑规范，彼此之间无可通约。一直到全球性的现代化浪潮将整个世界联系在一起，各个民族的文化 and 学术有了相互交流、沟通的公共空间时，才形成了那种世界化的对话规则。规则与实体性的内容不一样，它仅仅是一些不成文的形式化命令，告诉人们在操作语言和相互沟通时必须遵守什么样的约定，它是不可捉摸的，无法言说的，如同市场经济中“看不见的手”一样，作为一种“不在之在”，调节着不同话语圈的对话过程，使之能够进行语言交换，彼此理解对方的意义。正如维特根斯坦在《哲学研究》一书中所发现的，游戏规则并不是一种静态的东西，它只有在游戏过程中才能呈现出来。<sup>[1]</sup>

各民族文化、不同学术话语之间的交流也是一个游戏的过程，话语与话语之间并没有共同的“本质”，只有“家族相似”。共同的学术规范使它们联系起来，形成了全球性的公共学术空间。这就意味着，规则从来不是私自性的，不是哪家哪派可以任意制定的，它总是交流的产物，具有不言自明的公共性。“当我遵守规则时，我不选择。我盲目地遵守规则”。只要你想进入学术的交流圈，希望别人理解你或理解别人，就不得不“不选择”地遵守那些约定俗成的游戏规则，即使你是那么的不情愿。

---

[1] [英]路德维希·维特根斯坦：《哲学研究》，汤潮、范光棣译，219页，北京：生活·读书·新知三联书店，1985。

那么，世界性的学术规范是如何产生的？它正是在不同学派的对话、碰撞和批判中产生的。的确，这种规则带有很大的西方色彩，以至于一讲到遵守规则似乎就是遵守西方的话语规则。西方话语近代以后在全球形成了无可争议的强势特征，主持着整个世界的学术走向。但我们应该看到，之所以普世性的游戏规则最早在西方话语中产生，一方面是因为比较起其他话语来，它具有严密的逻辑性，比较容易形式化，可以离开话语的实体抽象出形式的规则；另一方面正是在西方话语内部不断地进行不同流派（比如欧陆学派与英美学派）之间的对话，使得这种规则日益成熟，拥有了超越民族的普世性质，以至于当后来非西方国家的学术要加入世界性交流时，也不得不遵守这一规则。

不过，规则本身并不是一成不变的，它随着游戏参与者的变化而变化。当愈来愈多的新的话语加入到世界学术交流圈时，为了使它们之间能够相互理解，游戏规则也将有所变更。如果说世界化等于西方化在一开始无疑是事实的话，那么这一事实不会是永恒的。随着大量的非西方世界的学术话语跨出民族的家门，成为国际性的话语，也将对国际学术规范的发展做出自己的贡献。

因此，中国文化的“本土化”必须遵循“世界化”的规则。假如我们无视国际性的学术规范，自说自话地发展一套除了自己谁也不能破译和理解的“本土化”话语，那么无疑是将自己拒斥于地球村之外，自己开除了自己的“球籍”。唯有在“世界化”基础上发展起来的“本土化”，不仅可以由此重建知识本体，而且也将因此而走进世界学术圈，为多元的话语格局和平等的国际对话提供真正的契机。到那个时候，所谓中心/边缘一类的话语等级关系以及话语/权力霸权如果不是不攻自破，那才怪了呢！

（1995年）

# 后现代思潮在中国的意义

关于后现代文化与后殖民文化问题，如今在中国大陆也引起了知识界广泛的注目和讨论。对于这样一种知识思潮和文化思潮现象如何解读，自然是一个饶有兴味的题目。赵毅衡先生的《“后学”与中国新保守主义》（载《二十一世纪》，香港，1995年2月号）为我们提供了海外学者独特的视角和理解，其中有不少深刻的洞见，但也有很多的看法是值得进一步讨论的。作为对这一问题深怀关切的学人，我本来早就有意动笔，谈谈大陆这几年的后现代/后殖民文化现象，趁这次回应赵先生文章的机会，我想略述自己对这一问题的理解和看法。

## 一、未经反思的价值是不真实的

不管我们对中国的后现代文化思潮持有什么样的价值取向，在表明自己的态度、即使是批评态度之前，首先对这一现象采取一种客观公正的理解，这总是不会错的，而且也是文化批评者的起码职业道德。

可惜的是，赵毅衡在文章中对中国内地的后现代文化思潮先作了一个价值上的判断，认定是一个“强大的新保守主义思潮”，甚至在行文中索性将这两者等同，然后历数了它的所谓三个表征：对80年代文化热的忏悔；回归传统文化；自我唾弃精英责任转而向民间文化——俗文

化认同。关于中国的后现代思潮是否是一种新保守主义，而新保守主义是否以“后学”作为自己的学理依据这些暂且不论，让我们先来看一看为这一思潮作定位的三种描述性的表征。因为一旦研究的对象张冠李戴，似是而非，整个立论的基础也就岌岌可危了。

在三种表征里面，后面两种可以说完全是误读（这一问题下面再讨论），唯一沾得了边的大概就数第一种对80年代文化热的忏悔了。即使如此，我们也不不得不在这一问题上多停留一会，因为这涉及一个如何理解中国后现代思潮得以发生的重要问题。

从知识社会学的角度来说，1989年对理解中国后现代思潮是十分关键的一年，就像1968年是理解西方后现代文化的重要年份一样。1968年席卷欧美的文化抗议运动改变了整个西方学术思潮的现代走向，当代西方的后现代大师如德里达、福柯、利奥塔、詹明信等人的思想轨迹，无一不是从1968年运动发端的。只是，他们对资本主义的批判置换了战场，从校园街头和社会政治领域转移到了学术的象牙塔内，以语言的批判代替了批判的语言。同样，中国的后现代思潮也是将1989年作为自己的精神出发点。人们一定记得，作为一种学理，西方的后现代哲学、后现代文化和后现代艺术理论早在80年代中期的文化热中就已经被介绍进中国的学术界。在《现代外国哲学》“文化：中国与世界”等图书上，西方的后现代大师的名字早已为专业读者耳熟能详。不过，在当时的文化热中，知识界的主流话语是以西方的现代性为诉求的文化启蒙和现代化思潮，当时后现代的影响仅仅限于知识界的专业圈中，并未形成广泛的知识-文化思潮。

1989年以后，文化热骤然退潮，知识分子开始对以往发生的一切进行思想的反思。人们需要追问的是，在现代中国究竟是什么样的话语范式规范着中国社会上上下下的思维方式和行为选择。而这样一种严肃的追问，势必要涉及80年代作为知识分子精神运动的文化热，就像

检讨法国大革命总是要回溯 18 世纪的启蒙运动一样。自然，在中国的语境之下，这样的追问只能换算为某种历史意识或以抽象的学术话语进行。即便如此，也并不一定妨碍讨论的严肃性和真诚性。

中国知识界对文化热以及整个 20 世纪的思想清算，可以说是在两个层面上展开的。第一个是社会 / 历史层面上的激进主义与保守主义的大讨论。这一讨论的触发点是余英时教授的那篇《中国近代思想史中的激进与保守》的著名演讲。讨论的话题尽管是在历史的层面上展开，但这一话题之所以引起广泛关注，毕竟有着鲜明的现实背景，它的真正问题在于：究竟谁该对 20 世纪的中国历史负责？是激进主义呢，还是保守主义？或者说是两者共同的责任？<sup>〔1〕</sup>与此平行的第二个层面，就是哲学 / 文化层面上后现代思潮的崛起。正如前述，西方的后现代学说其实早在 80 年代中期的文化热中就已经同大陆的知识分子见面，之所以未形成波澜，乃是当时大陆还缺乏接受它的语境和心理。1989 年以后，当人们开始反思过去自己所接受的理念、价值和思维范式是否具有逻辑和历史的真实性，是否是一种思维中的虚妄时，西方的后现代文化理论就不期而遇地成为大陆知识分子自我反思过程中极具新鲜感和启发力的思想资源。

1989 年以后，中国知识分子对后现代思潮的注目，首先是从文学领域开始的。1990 年知识界普遍关注的是两个作家的作品，一个是捷克的昆德拉，另一个是国内的王朔。人们之所以对这两个艺术风格迥异的作家同时发生了兴趣，乃在于他们的作品中隐含的后现代思潮的基本元素：对宏大叙事真实性的怀疑和对生活意义的拆解。从这两

---

〔1〕 余英时的演讲是在 1989 年之前发表的，但在当时并没有引起海内外多少人的注意。直到 1989 年以后，当人们痛定思痛，开始反思之际，余英时的演讲才在中国知识分子中广泛流传开来，并成为争论的中心话题之一。

人的作品开始，一部分知识分子对西方的后现代文化思潮发生了越来越浓厚的兴趣。这种关怀在当时的语境中实际上是想解开下述思想死结：为什么现代中国思想史中对立的双方往往都表现出一种同构性的思维逻辑，都自以为真理在握，代表着正义，掌握着道德的制高点？为什么现代中国知识分子往往不自觉地以一种一元化的、独断论的整体主义思维方式思考问题？中国的全能政治又以什么样的话语霸权作为自己的学理上的合法性依据？进而，所有整体性的宏大叙事对价值、意义的乌托邦承诺是否从根底上来说虚妄的，是现代悲剧的思想渊源所在？

无论是社会 / 历史层面的反思，还是哲学 / 文化层面的追问，都不可能绕开 80 年代文化热这一直接陶铸了当代大陆知识分子思想模式的精神运动。文化热对于当代中国的思想解放、改革开放自然有其不可抹杀的意义，然而，它所形成的启蒙话语和现代性神话依然是需要追问的。这就是 90 年代后现代思潮在中国的发生学意义。顺便说说，后现代思潮并非如海内外一些评论者所判定的那样是一场横向移植的矫情运动，是过于超前的思想消费。所有这些对后现代的议论不是出于对后现代思潮的误读，就是浅薄的无知。因为他们对现代思潮与后现代思潮的关系望文生义般地误解为时间上的先后序列，于是认定后现代在现代性远未实现的中国大陆是没有任何现实意义的进口奢侈品。事实上，我们在哈贝马斯与利奥塔关于现代性的争论中可以看到，现代性与后现代的分歧主要在于是否有必要和可能坚持任何形式的元叙事。后现代的立场恰恰在于消解人们早已习以为常的整体性话语，并指出其虚妄性和独断性。正因为后现代文化具有这样的批判功能，因此在整体主义独断论话语一直是知识界和社会日常生活主流意识形态的当代中国，才会激起如此强烈的反叛热情，才会成为知识分子思想反思的重要

思想资源之一。<sup>[1]</sup>

不管我们对后现代文化理论持什么样的价值立场，只要对中国的问题有着比较贴切的理解或者对不同的知识系统抱有一种开放的对话愿望，我们总得承认后现代文化思潮所提出的问题无论在理论上还是在现实意义上都是极具挑战性的，无论你赞同与否，都值得认真地对待和严肃地回应。也许后现代思潮反思以后得出的结论过于偏激，走向了令人忧虑的价值虚无主义立场，然而这并不意味着他们所提出的问题本身就没有意义，就是荒谬的。事实上，自从后现代哲学 / 文化思潮产生之后，所有西方当代的重要理论都无法回避后现代理论所提出的问题，而且正是在回应后者的理论挑战、在与后者的对话过程中进一步捍卫了自身的立场。哈贝马斯对理性的捍卫就是这样，他的形式化的新理性主义立场是充分经过后现代哲学洗礼的，比较起传统的理性主义，对后现代具有更强的回应能力。

因此，赵毅衡先生尽管可以坚持自己的固有立场和价值观，但不能无视后现代文化思潮所提出的问题——不管是否承认，这些问题已经实实在在地存在于当下中国的生存境遇之中，与其情绪激动地指责后现代思潮，倒不如冷静地研究一下后者所提出的问题，做出自己的回应。按照赵先生的学术素养，本来他是有足够的能力回应这些问题的。当对对方的问题做出回应时，自然离不开对自身立场的反思，只有经过反思的价值才是真正值得捍卫的价值。

---

[1] 本文限于篇幅，主要分析的仅仅是后现代在 90 年代中国发生的外在因素，除此之外，还有文化学术发展自身的内部原因。比如，张颐武就谈到，80 年代中期以后，当出现了一批先锋派、实验派和新写实主义的小说之后，批评界对此普遍感到批评工具的缺乏，而后现代这套代码的出现，恰恰为解读这些作品提供了新的视野。见陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，载《上海文学》，1994（3）。

## 二、后现代不等于新保守

如果说赵先生描述的三种表述中第一种意思还差不多的话（尽管“忏悔自责”一词并不准确，应该说“反思”更确切一些），那么后两种表述则完全是令人遗憾的误读。

先来看一看所谓的“回归传统文化”。自从90年代以来，在大陆知识界的确出现了一种新国学的学术思潮（但其势头远远未像赵毅衡所说的到了“成为近年学术的中坚”地步），这些思潮的代表人物既有老一辈的学人，也有学界新秀。说他们是文化上的保守主义者，自然也是成立的，至少新国学中的一部分学者也是乐意担当这一名分的。在90年代的学术语境之下，文化意义上的保守主义不同于80年代，不仅没有了原来的贬义，而且还不无褒扬之意。因为人们发现近代思想史、学术史中曾经被指责为文化保守主义的人物大都是一些很有学问、思想深刻的大家。然而一定要说新国学与“后学”（无论是后现代还是后殖民）有什么瓜葛的话，就有点牛头对不上马嘴了。

大陆后现代文化批评的领衔人物张颐武先生曾经按照他的后殖民文化批判理论将新国学也划入所谓的“后国学”一类，<sup>[1]</sup> 不说这种划分是否有问题，至少张颐武指认的“后现象”与赵毅衡所批评的“后现象”，不是同一个层次的现象（关于这两种现象的区别我下面将详细分梳）。不管怎么说，新国学与后现代无论从知识资源还是价值取向上都没有丝毫的共通性。后现代的知识资源来自当代西方，而新国学要续上的却是被中断了的以章太炎、王国维、陈寅恪等为代表的近代国学传统；后现代思潮力图斩断与历史的联系，消解所有的整体性元话语，而新国学希

[1] 张颐武：《“分裂”与“转移”：中国“后新时期”文化转型的现实图景》，载《东方》，1994（2）。



望的却是通过与传统的接榫，重建一种学术元规范。于是，问题就变得如此滑稽：如果说“回归传统文化”指的是新国学思潮，那么它与赵毅衡所批评的对象“后学”并无实质性的关联；而真正的“后学”又是绝无“回归传统文化”意愿的，即使是后殖民文化批评，其立足点也在反抗西方的文化殖民，虽然也在说“本土化”，但这“本土”是否就是传统文化，也是语焉不详的东西，至少后殖民文化理论本身是地地道道的舶来品，浑身充满着洋味，而闻不到丝毫的乡土气。

再谈第三种表征“自我唾弃精英地位或责任，转而向民间文化——俗文化认同”，据赵毅衡的分析，这是中国的新保守主义（后现代思潮）最重要的特征。也就是在这点上，赵先生的思路陷入了不可思议的混乱之中。

在大陆知识界，当讲到“后现代”这一概念时，在语用学的意义上实际上分为两组截然不同的范畴，即后现代的话语与后现代的现象。所谓后现代话语，指的是知识界中以西方的后现代哲学——文化作为自己的研究对象或研究方法。自然，其中也有两种不同的层面。

第一种是学理的层面，指的是在80年代中期已经开始的对西方后现代思潮的学理性译介和研究，<sup>[1]</sup>1989年以后，这样的工作不仅没有停止，而且更深入、广泛和全面了，开始在知识界形成热点，北京大学出版社甚至还专门出版了有关后现代主义的中外文论研究系列。不过，应该指出的是，从事这一研究的学者并不一定赞成后现代的哲学—文化观点，他们只是遵循学术规范的要求，尽量以一种价值中立的知识态度客观地介绍和理解伽达默尔、德里达、福柯、利奥塔、罗蒂、詹明信等人

[1] 比如，目前大陆在后现代研究方面较有影响的学者叶秀山和王岳川对后现代哲学显然保持着一种冷静的、批判的、反思的知识距离。见叶秀山：《论福柯的“知识考古学”》，载《中国社会科学》，1990（4）；《没有时尚的时代？》，载《读书》，1994（2）；王岳川：《后现代主义文化研究》，北京：北京大学出版社，1992。

的学说。这些严肃的学术工作为后现代在大陆成为文化时尚提供了学理的资源。但他们的影响仅仅局限于专业圈之内。

另一种是批评的层面，是指运用后现代理论对中国的历史和现实的各种文本所进行的阐释性文化批评。这是近一两年来大陆文化界出现的新气象，也是“后现代”成为时尚的最显著的标志。这样的文化批评，覆盖了文学、艺术、美术、影视、建筑、戏剧等各种文化领域，具有相当大的冲击波和新鲜感。以至于给世人一种感觉，以为一个全新的后现代文化的时代到来了。在这场声势浩大的后现代冲击波中，北京的张颐武和陈晓明这两位被圈内人士戏称为“张后主”和“陈后主”的青年评论家扮演了最引人注目的角色。<sup>〔1〕</sup>比较起上述第一类的纯学者，他们的学理根基也许要浅一些，却敢于活学活用，大胆地将西方的后现代理论创造性地运用于解读、裁剪中国历史和现实的批评实践，在汉语文化界推出了一套完整的后现代/后殖民文化批评话语，其操作之熟练，批评之锋利，言说之通俗，足以吹皱一池春水、掀动大江南北。与前述的专业研究者不同，他们被世人视作中国的后现代思潮的通俗化代表。

与上述两种后现代话语截然不同的，是那些后现代文化批评者所指认的所谓后现代现象。陈晓明谈到，他们指称的后现代现象是指两个层面的东西，一个是先锋性、实验性的后现代文学艺术，比如大陆的

〔1〕 1994年上半年，当你翻开每一本大陆稍有影响的文化思想性杂志的目录，都能发现有陈晓明和张颐武两位鼓吹“后现代”“后殖民”“后寓言”“后新时期”……的大作。比较具有代表性的论文见陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，载《上海文学》，1994（3）；《东方主义与后殖民文化》，载《钟山》，1994（1）；张颐武：《新空间：神话时代的消失》，载《上海文学》，1994（2）；《“分裂”与“转移”：中国“后新时期”文化转型的现实图景》，载《东方》，1994（2）；《“现代性”的终结：一个无法回避的课题》，载《战略与管理》，1994（3）；《走向“后寓言”时代》，载《上海文学》，1994（8）。

余华、格非、孙甘露、苏童、叶兆言等人的作品就被视作后现代文学；另一个是指大众性、通俗性、商业性的流行作品，比如王朔的小说、MTV、卡拉OK、通俗影视剧、流行歌曲等。<sup>[1]</sup>作为后现代话语的操作者，尽管他们承认自己所指认的后现代现象特别是流行艺术是后现代社会的题中应有之义，但在价值取向上并不一定认同；相反地，作为一个“文化的观望者”（张颐武语），他们赋予自己的使命就是以后现代的批评工具无情地解构这些大众文本，就像他们对第五代导演、电视剧《北京人在纽约》的尖锐批评一样。

赵毅衡先生大概因为过于义愤填膺，还来不及分辨后现代话语与后现代话语所指称的现象之间的区别，就将所有的后现代文化一股脑儿指责为“向俗文化认同”，以至于指责完了自己也觉得有点迷糊：怎么那些理论上的投降者在对待具体的通俗文本上又是那般地不留情面？如果真的按照他自身的逻辑推理，以研究后现代、先锋艺术著称的赵先生恐怕也难免被错怪为向俗文化、新保守主义认同了。

最后，让我们回到对后现代思潮的“新保守主义”的指控。正如在前几年的激进—保守讨论中已经碰到过的那样，何为激进、何为保守？在大陆的语境下已经是一个被搅成一笔糊涂账的问题，而问题的关键在于对界定激进或保守的那个坐标把握不定。赵毅衡先生在提出上述指控时并没有对自己的坐标或理由做出说明，从行文来看，似乎对80年代文化热中好不容易重建的精英文化或现代性话语提出质疑的，大概都属于“新保守主义”的行列。暂且不说这种简单的贴标签办法是多么的“传统”、教条，即使有必要给中国后现代思潮定性，赵先生恐怕也是贴错了标签。从中国知识界一般的意见来看，大都认为后现代思潮是一种相当激进（如果一定要用激进/保守来划分的话）的思潮，因为它在拒

[1] 见陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》。

斥宏大叙事的同时，将人类文化几千年来遗传下来的意义系统、价值基础一并颠覆了。同样，中国的后现代思潮在有效地批判了独断论的主流话语的同时，也走向了相对主义的极端。当然，从不同的坐标来看，你可以说它是激进的，也可以说它是保守的。事实上，激进与保守从来都是一个硬币的两面，它只是一个定性的范畴，而不是分析的范畴。对于大陆目前出现的后现代思潮，问题不在于如何为它定性，而是如何分析解读它。只有充分理解了其社会 / 知识发生学的意义以及内在的话语结构，批判才可能是有的放矢的。遗憾的是，为激愤情绪所摆布的赵毅衡先生在还未搞清大陆后现代基本格局的情形下，就急急为它定性，并以此作为分析的前提，自然会闹出张冠李戴的笑话了。

尽管如此，我对赵毅衡先生仍然抱着十分的尊敬，因为这些年来在海内外杂志上读过他许多论述后现代和先锋艺术的精彩文字，受益可谓颇多。但这次赵先生的大作却令人十分失望。我本人不是后现代思潮中人，而且对大陆的后现代 / 后殖民文化思潮有过相当认真的批评。<sup>〔1〕</sup>即便如此，我仍然以为，后现代思潮在大陆的出现是很有意义的事情，它所提出的问题正是我们这些 80 年代文化热的过来人所不曾意识到的，如今由后现代思潮提出来了，尽管他们解决这一问题的路径在我看来未必对，但至少促使我们去反思我们过去以为是自明的，其实未必自明，还需要深入论证和辩护的理念，诸如理性、现代性、整体性以及意义、价值等。

本来，海外的学者应该比我们留在国内的更有条件做这一回应性的工作。但要做好，也不容易，起码要对大陆 80 年代末以来的语境变化以及后现代思潮的内在理路有个大致不差的了解，才能进行有效的学术批评。海内外学者本来各有长短，海外学者拥有宽阔的学术视野和丰富

---

〔1〕 见本书《后殖民文化批评之批评》《现代性是否真的终结了》。

的学理资源，但对大陆的语境缺乏直接的感受；而大陆学者又恰恰倒过来。这就需要海内外同人本着真诚的愿望、真实的了解和正当的表达互相沟通，在跨越语境的对话中达到视界的交融。

我们应该以自己的理智和真诚珍视这样的交流。

(1995年)

## 独白还是对话？

有一位出国多年的学界朋友，对国内的情形颇为隔膜了，回到国内，要了解母国的思想动态，于是来向我打听：知识圈里新近又在争论什么问题？遇到这样的发问，过去似乎很好回答，比如，实践是不是检验真理的唯一标准啦，传统文化是否阻碍了中国现代化发展啦，全盘西化有没有可能、应不应该啦，如此等等，不一而足。不过，如今纵然我绞尽脑汁，却只有哑口无言的份儿。因为我只知道张三在鼓吹后殖民文化理论，李四要重建人文精神，王五宣布新状态文学的来临，而赵六谁也不理睬，一心想续上国学章大师、王大师和陈大师的香火。至于在这纷繁杂乱的热闹背后，有没有一个共同的主题，我实在说不上来。

朋友听了很是失望，但又心有不甘，又追问了一句：你罗列了这么多，总有一两个算时尚吧？我仍然目瞪口呆，答不上来。想了半天，只好回答：如今的时尚大概就是没有时尚。

虽是信口道来，却也是有根有据。据说中国现在尽管物质上还是发展中国家，但精神上已经提前进入后现代。而“后现代”，按照中国哲学界研究西哲的权威叶秀山先生的诠释，就是一个“没有时尚的时代”。当然，中国是否是有资格自称后现代，也是争得一塌糊涂的事。有人一听到“后现代”三个字气就不打一处来。想想也难怪，中国过去搞了几

十年精神变物质的“穷过渡”，结果越过渡越穷，而今再来个后现代，不是又要吃二遍苦、受二茬罪吗？从常识上说，也不能说没有道理。但是，思想总是反常识的，或者说总要比常识深刻得多。只要随便翻一翻讨论后现代的书（最好严肃一点的）就会发现人家所谈的现代性/后现代根本不是常识上的先来后到，而是两种不同的知识态度。

众所周知，在欧洲，法国和德国总好像有点冤家对头的意思，思想界交恶者也颇多。德国有一位誓死捍卫现代性的名哲哈贝马斯，而法国又有一个后现代的大师利奥塔，两位国际顶尖级思想家为现代性/后现代已经打了好几年笔仗，至今未分胜负。他们的分歧倒不是谁先谁后，而是还要不要现代的理性精神，还要不要整体的元叙事。利奥塔一口咬定，启蒙运动以来从法国大革命到黑格尔的那种整体性元叙事，比如什么自由解放啦、思辨真理啦，都已经被证明只不过是僭妄的理性所刻意营造的“宏伟叙事”，它们只是一种现代性的神话。在后现代状况下，人们应该告别整体性的话语，追求局域性的知识。这样，自然成为一个没有时尚的时代：三百六十行，各有各的道理，各有各的时尚，用一句费耶尔本德的话说，叫作“怎么都行”！而领教过本国法西斯厉害的哈贝马斯，最担心的就是“怎么都行”，一旦理性的基础被破坏，人们的合理交往被阻隔，岂非现代民主制度的合法性也荡然无存？于是哈贝马斯煞费苦心，设计了一个理想的交往理性图式，希望用理性的最后一道堡垒——形式和程序的防线阻挡后现代的汹涌进攻。<sup>[1]</sup>

假如说现代性与后现代的主要区别就看有没有时尚（整体性的元话语），那么，当代中国的情形大概比西方的后现代更“后”一点，君不见，如今的中国可谓众声喧哗，知识多元、文化复调：后现代、后新时

[1] [美] 理查·罗蒂：《哈贝马斯与利奥塔论后现代》，见王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京：北京大学出版社，1992。

期、新国学、新状态、人文精神、痞子文化……各有各的地盘，各有各的听众；各路英雄好汉，各领风骚三十天，真是乱哄哄你方唱罢我登场。谁是主流话语、今日先锋、当红时尚，谁也说不清。至于谁对谁错，好像更是一笔糊涂账。于是，我们就进入了一个没有时尚的后现代，一个没有是非，没有对话者，没有公共话题的独白时代。

在这个没有时尚的后现代，据说独白成为知识分子话语的唯一表达方式。所谓独白，还是一种文雅的说法，说白一点，其实就是自说自话。

说到自说自话，就很有点心酸的意思了。本来，知识分子是天之骄子，万民之精英，天降大任于斯人也，无论是捧是杀是夸是骂，总是居于舞台的中心——不是那灯火阑珊处，而是镜头的聚焦所在。中国历史上那一幕幕可歌可泣的悲喜剧，哪一幕少得了慷慨激昂的知识分子？不要小瞧了这群手无缚鸡之力的文弱书生，用法国大名鼎鼎的后现代大师福柯的话说起来，他们也是属于掌权者一族。这里的权力，非政治的大权，乃是话语的权力。

只要你读过四书五经、二十四史，就会明白知识分子不管别的，就管生产真理。统治者有什么了不起？！皇帝的宝座又不是天赐的，要想坐稳江山还不是要依赖一套意识形态，一套真理的合法性叙事，臣民们才会乖乖地服从？而真理的工艺制作秘密，却是知识分子的专利，不说一般草民百姓，连皇上也是不甚了了。于是知识分子就神气起来，成为真理的化身。所谓一言兴邦，一言丧邦，足见知识分子的道法无边。在那时候，话语无非是一种有关真理的承诺，每一种话语体系都生产着一种特定的社会权力关系，知识也真的变成了权力。

不过，一种行当太吃香了，难免就趋之若鹜。要做知识分子的太多，自称掌握了真理的就更多，于是发生了内讧，给了统治者以可乘之机，在真理市场中挑挑拣拣，随心所欲地购买自己需要的货色，甚至还可以加工订货。尽管由于供过于求，真理不断地通货膨胀，自我贬值，但谁



也不怀疑真理的存在，不怀疑那套整体性的元叙事，知识分子所争所夺的仅仅是真理的发布权、控制权和垄断权。可以说历史上知识分子所有的荣辱哀乐无不渊源于此。知识分子老是埋怨怀才不遇，被边缘化之类，实际上每朝每代，知识分子之间的待遇从来不曾平等过，有多少得意文人在紫禁城行走，就有多少倒霉书生充军边疆。而且迫害知识分子最不讲情面的，恰恰是他们的同行。何故呢？真经世上只有一部，你说你得到的是真经，岂非等于说我鼓吹歪理了？当然要置你于死地而我后生了。

这样的时代可以称为独断的时代，知识分子人人争夺话语的霸权，得道者得天下，失道者不仅天下得不到，连小命也要丢掉（此道非个人真理之小道，乃国家民族之大道，而且自己得到了不算，要变成了正统意识形态才算）。如此残酷的生存竞争，也实在难怪知识分子个人，误就误在那个几千年颠扑不破的观念上，真的以为有一个永恒的真理，真的以为有一个跨时空的元叙事，所以才搞得如此你死我活。中国历史上那些惨兮兮的悲剧，大半与话语领域的春秋争霸有关。在一元化的独断氛围之中，是不容许知识分子自说自话的。一个人的独语，往轻里说，是缺乏社会责任（竟然未经批准就退出话语争霸大赛），往重里说，则是抗拒真理的光辉（竟然自说自话另搞一套）。

如此一比较，到了后现代，知识分子能够独语，能够自说自话，还真是历史的进步。但是，让知识分子傻眼的是，自由与观众仿佛是鱼与熊掌不能兼得。当没有话语自由的时代，全国的老百姓都是你的观众，看着你的悲壮，为你同情喝彩。而当可以自由说一些话的时候，观众又纷纷离席而去。既然你不再代表真理，自己不把自己当回事，老百姓当然也不把你当回事，于是只能边缘化、靠边站，以前的风头拱手让给了演艺圈的明星。知识分子除了自说自话，向隅独白，别无他途。

独白的意思还有另外一层，一种被剥离了真理内涵的知识系统不仅对老百姓无用，而且对其他知识分子来说也是可有可无，若即若离。反

正各有各的话语，各有各的叙事，既无所谓对错，也无所谓高下，爱理则理，不理也罢，一片混沌而已。

对于这样一种知识割据的局面，有人以巴赫金的复调理论予以合法性证明，以为这就是多元化，就是众声喧哗；盼了多少年了，总算盼来了，岂非大好事。殊不知，巴赫金虽然有个复调的说法，但他老人家强调的不是独白，而是对话。复调复调，不是各唱各的调，而是不同调门之间的呼应对话。按照他的对话理论，那种自说自话的独白是不可能的，因为一个说者要言说什么的时候，总是要考虑到听者的“期待视野”和“统觉背景”，也就是听者的接受程度、知识结构和具体语境。<sup>〔1〕</sup>哪怕是一个简单的两人世界，比如鲁滨逊和“礼拜五”，也是如此，否则真的变成对牛弹琴，孤芳自赏。因此，一个众声喧哗的时代总是一个对话沟通的时代。

讲到沟通，大概没有人会表示反对，但如今真要沟通，也难。沟通者若是知己，当然多多益善；若是异己者，有人就会祭起“宽容”的旗帜，指责对方在进行道德大批判，企图重建话语霸权之类。于是我们的文坛只剩下吵吵嚷嚷的杂声，不再见到严肃认真的讨论。对此我常常感到有点奇怪，都是后现代中人，人家西方学者的观点分歧比我们要大得多，照样争论得有板有眼，颇见章法，而我们这些发展中学者，各自的货色其实也未必营垒分明，却如此画地为牢，拒绝对话。个中究竟是怎样一种心态，难道真如孔老夫子所云：君子和而不同，小人同而不和？

当严肃的对话消失之后，学界并不会因此而寂寞，代之而起的是无聊至极的挖苦嘲弄。“痞子”“黑驹”“堕落文人”一类不绝于耳，玩的都是比骂的雕虫小技。偶尔也有一本正经的争论，可惜的是，多半是误

〔1〕 董小英：《再登巴比伦塔：巴赫金与对话理论》，46~47页，北京：生活·读书·新知三联书店，1994。

读。既然怎么都行，也就懒得弄清楚对方究竟是什么意思，反正按照自己猜测的意思无的放矢地批评一通，尽管争得面红耳赤，却尽是不着边际的外部碰撞，丝毫无助于问题的深入。当真理、解放的宏伟叙事瓦解之后，人们虽然免去了悲剧复演的恐惧，却看到了太多的无聊活报剧。

争论之所以无聊，也许与缺乏游戏规则有关。文坛的是非争论就像一场没有裁判的原始足球比赛，看不到多少精湛的球艺，只见一派乱哄哄的混战场面：使绊子的，挥冷拳的，趁乱抱着球直往网里钻的……要结束这片混乱，自然要有规则和裁判。但文化讨论不同于体育竞赛，谁也没有资格充任裁判（在独断时代往往由政治家冒充黑衣法官，结果既不公平，也不内行，不仅摆不平，反而冤假错案落下不少）。但是学术规范还是要讲。学术规范与球赛规则一样，是中立的、形式化的，不一定倾向于哪一方，在丧失了元叙事的后现代，更加显得重要。

何谓对话的游戏规则？哈贝马斯的说法颇值玩味。他教导我们，理想的无障碍沟通应该具有“三真（正）”：一是真实的，陈述的内容必须是真实的；二是真诚的，说话者不是想有意欺骗听众；三是正当的，话语应符合相应的社会规范。<sup>〔1〕</sup>这些都是最基本的有效性假定，是对话得以进行的可能性条件，就像康德为道德立法一样，哈贝马斯为对话所立之法也是形式化的、普遍化的，而非实质性的、特殊性的。以此来衡量我们的文坛争论，何为严肃，何为无聊，自然一清二楚。

不过，西洋人之中也有不同意见。在利奥塔看来，哈贝马斯的这些理性立法本身就是一种可望而不可即的乌托邦，是需要消解的元叙事。美国最聪明的调和大师罗蒂以他的实用主义理念重新构造了对话的合理性原则，合理性不再是符合事先制定好的某项规则，即哈氏所说的“有

---

〔1〕〔德〕尤尔根·哈贝马斯：《沟通行动理论》，见〔英〕斯金纳：《人文科学中大理论的回归》，王绍光等译，113页，香港：社会理论出版社，1991。

条理”，而是指一种“有教养”的道德德行：“容忍、尊重别人的观点，乐于倾听，依赖于说服而不是压服。”<sup>〔1〕</sup>至于理性的立法和德行的立法孰优孰劣，暂且不去管它，其实两者并无绝对的冲突。依我之愚见，只有在理性和道德层次上都遵守规则，不同的流派之间才可能对得上话，接得上头，相异的心智之间才可能交流沟通。

以对话替代独白不仅是可能的，也是必要的。尽管在后现代，相对主义已经成为思想的主潮，但相对主义本身也是相对的。哲学家们早就雄辩地证明了这一点。当你说“一切都是相对的”时，实际上已经内蕴着这一判断本身的绝对性；既然如此，又倒过来证伪了这一判断。因此相对主义作为一种哲学在逻辑上是不可能的。按照罗蒂的解释，相对主义仅仅在下列的意义上才得以成立：真实的判断只有依据具体的语境才能作出，语境变了，意义也就变了。这就是说，在具体的、可替换的问题上，并非“怎么都行”，而是要看具体的语境才知道行不行。抽象的元叙事不可讨论，但具体的问题是值得大争特争的。既然没有什么先验的真理，没有什么固定的意义，那么，一切都只能由对话而沟通，意义也只能经解释而生成。开放的、积极的对话，是超越自我，实现与其他人“视界交融”（伽达默尔语）的最大法宝，而人们苦苦寻觅了多少年的所谓“真理”就隐身在这“视界交融”之中。

由此看来，消解了元叙事的后现代，不该是一个独白的时代，而应该是一个对话的时代。一种充满了交往生机的众声喧哗，才是我们朝思暮想的多元景观。

（1997年）

---

〔1〕〔美〕理查德·罗蒂：《后哲学文化》，黄勇译，78页，上海：上海译文出版社，1992。

第四编 社会文化思潮之批评



# 启蒙的自我分化

## 一、20世纪80年代新启蒙运动的由来

1978年以来，在中国的知识圈内部，基本形成了三个不同的文化权力场域：以重新塑造国家意识形态为中心的权力内部的理论界、以现代学院体制知识分工为基础的专业学术界和以民间的、跨学科的公共领域为活动空间的公共思想界。这是三个相互渗透但又分化了的、有着各自场域规则的文化空间网络。一般地说，它们分别属于知识分子的政治史、学术史和思想史的研究对象。

90年代的中国思想文化界，是一个重新分化的年代。在80年代的新启蒙运动之中，中国的公共知识分子在文化立场和改革取向上，以“态度的同一性”形成了共同的启蒙阵营，但这一启蒙阵营到90年代，在其内部发生了严重的分化。围绕着中国现代性和改革的重大核心问题，知识分子们从寻找共识开始，引发了一系列论战，并以此产生了深刻的思想、知识和人脉上的分歧，因此形成了当代中国思想界的不同断层和价值取向。就中国思想文化界而言，90年代同80年代的一个最重要的区别，就是从“同一”走向了“分化”。80年代的中国知识分子对西方文化和中国文化的了解比较有限，各家在观点上虽然有争论，但知

识结构大致相同，思想趋向也相对同一。然而，到90年代，知识界发生了重大的分化，这些分化首先是因为90年代中国所发生的一系列深刻的变化，标志着当代中国正经历艰巨而痛苦的历史嬗变和社会转型，而且也为学术思想的突破性发展提供了充分的历史可能和坚实的经验基础。另一方面，中国思想界面对社会激烈的变化，力图从理论上予以新的解释和阐述，从而焕发出前所未有的积极与现实对话的活力。但由于知识背景、问题意识、工作假设乃至视野和方法的差异，思想者针对同一现象往往得出迥然相异甚至针锋相对的结论，从而引发不同话语之间的猛烈碰撞，形成了一系列在海内外学术界具有重大影响的思想文化论争。通过这些论争，中国知识界的思想分化到90年代末基本完成。短短的十年时间，公共空间被重新封建化、割据化，一个统一的公共思想界不复存在。

80年代的中国思想界，与同步进行的中国现代化变革紧密相关。中国的改革从总体来看是一个自上而下、由体制内部的权力中心向体制边缘和外部空间逐步拓展的过程，随着变革的深入和问题复杂性的呈现，思想界也不断地分化和重新整合。在80年代，最值得重视的是80年代中后期的新启蒙运动，其上承70年代末开始的思想解放运动，下启90年代，成为当代中国的又一个“五四”。90年代以后思想界的所有分化和组合几乎都可以从中寻找到基本的脉络。新启蒙运动是一个十分复杂的思想运动，有渴慕西方现代化的同质性诉求，又有对其进行批判性和反思的潜在性格。文化态度的同一性与思想内涵的异质性，构成了新启蒙运动混沌的表象和复杂的内在分歧，成为90年代中国思想界分化的渊源所在。

中国的改革开放，如果说社会/政治变革的源头是1978年底的十一届三中全会的话，那么，作为新启蒙运动前身的思想解放运动，则



起源于稍早一些的真理标准问题大讨论。<sup>[1]</sup>中国的这场改革，一开始是从体制内部发动的，而且是在权力中心进行的，因此带有明显的自救性质。改革的发动者们在毛泽东时代并非异端分子，只是到了“文革”后期，他们从亲身的痛苦体验中日益明确地发现此路不通，遂开始探求一条以“四个现代化”为中心诉求的社会主义现代化道路。<sup>[2]</sup>

应该说，思想解放运动起初的理论预设具有明显的科学主义特征，即曾经被毛泽东时代政治/道德立场优先性所压抑的唯物论科学主义：生产力是衡量社会进步的唯一标准、科学技术是第一生产力等。无疑，这一重新将人的物质生活而非精神生活、将知识的优先性重新置于政治/道德优先性之上的唯生产力论和经济决定论的科学主义，当时在冲破僵化的教条主义束缚方面，曾经起到了非常革命的作用。<sup>[3]</sup>然而，它在主流意识形态之中，却被凝固为一种世俗导向的实用主义。考虑到种种复杂的制约因素，中国的领导者采取了以经济改革为主导、而非苏联戈尔巴乔夫的政治改革为主导的改革策略。于是，作为一场权力体制内部的思想解放，究竟能够走多远，立即在改革倡导者中间发生了尖锐的分歧。路德式的新教革命，常常是以梁启超所说的“以复古为解放”<sup>[4]</sup>的

[1] 关于真理标准问题讨论的详况，参见沈宝祥：《真理标准问题讨论始末》，北京：中国青年出版社，1997；吴江：《十年的路：和胡耀邦相处的日子》，5~10节，香港：镜报文化企业出版公司，1995。

[2] 这一世俗化的社会主义道路，从1975年就已经开始，以周恩来在四届人大上重申“在本世纪内，全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化”为象征，邓小平主持的“全面整顿”，实际是在有限制的条件下对“四化”的部分实践。但不久即为毛泽东所中止。直到1976年毛泽东逝世，才为邓小平等人提供了全面实践的可能。

[3] 关于科学主义在中国的两种表现形态——唯物论的科学主义和经验论的科学主义，以及在80年代中国的意义，刘青峰做了很好的专题研究，参见《二十世纪中国科学主义的两次兴起》，载《二十一世纪》，1991（4）。

[4] 梁启超在《清代学术概论》中这样阐释清代学术与思想的变迁过程：“纵观二百余年之学史，其影响及于思想界者，一言蔽之，曰‘以复古为解放’。第一步，复宋之古，对于王学而得解放。第二步，复汉唐之古，对于程朱而得解放。第三步，复西汉之

方式实现的，主流意识形态的“复古”在当时的极限只能是马克思、列宁或延安时期的毛泽东。但另外一批处于权力边缘的马克思主义者如周扬、王若水等，显然走得更远，他们不仅需要唯物论的科学主义论证已经发生的经济改革，而且需要一种批判性的人道主义支持一场更重要的政治变革。他们的“复古”，几乎走到了马克思的尽头，即长期以来被正统意识形态所忽略、而为西方马克思主义视作原典的早期马克思——那个重视异化和充满人道主义精神的马克思。在他们看来，社会主义之所以出现“文革”这样的历史悲剧，就是因为忽视了人道主义，忽视了即使在社会主义社会，也会发生异化。<sup>[1]</sup>80年代初，当唯物论的科学主义随着改革的深入逐渐保守化的时候，人道主义的马克思主义接过了思想解放的旗帜。1983年3月在纪念马克思逝世一百周年的大会上，由王若水、王元化等人起草的，以周扬名义发表的《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》<sup>[2]</sup>可以视作是人道主义的马克思主义的代表作，其影响也随着该报告在权威的《人民日报》上发表而达到了顶峰。

然而，到了改革和开放加速发展的80年代中期，人道主义的马克思主义却由于主客观条件的限制，无法将思想解放运动推向一个更广、更深的境地。这首先是因为周扬等人都是体制中人，虽然不再处在权力的中心，但不少人仍然居于体制的核心地带，一方面众所瞩目，另一方

---

（接上页）古，对于一切传注而得解放。夫既已复先秦之古，则非至对于孔孟而得解放焉不至矣。”见朱维铮校注：《梁启超论清学史两种》，6页，上海：复旦大学出版社，1985。

- [1] 王若水等：《人是马克思主义的出发点——人性、人道主义问题论集》，北京：人民出版社，1981；邱石编：《解放文选：中国当代解放思想的历程（1978—1998）》，上册，北京：经济日报出版社，1998。
- [2] 周扬报告的改变稿文发表于《人民日报》，1983年3月16日。有关报告的起草情况，起草人王若水、王元化、顾骧等都撰写了回忆录，参见王蒙、袁鹰编：《忆周扬》，414～474页，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1998；顾骧：《晚年周扬》，上海：文汇出版社，2003。

面也是靶心所在，体制留给他们回旋和发挥的空间越来越狭隘。思想解放运动欲保持与发展自己的思想成果，必须在体制的边缘和体制之外，开拓一个新的思想空间。其次，“以复古为解放”的思想解放运动，既然已经逼近了原典，那么其内在的逻辑便决定了非从老祖宗那里解放出来，便无法继续向前发展。事实上，现代化改革实践中提出的大量问题已经远远不是马克思早期思想所能解决得了的。西方的马克思主义后来与自由主义合流，演变为社会民主主义。同样，中国的人道主义的马克思主义也面临着一个与启蒙思潮合流的问题。不过，欧洲是启蒙运动在前，马克思主义在后，后者是在前者中产生，并批判、超越了前者；而中国的人道主义的马克思主义却面临着批判乌托邦的社会主义历史使命，不得不以一种新启蒙的方式，容纳西方资本主义的现代性。

这样，作为思想解放运动逻辑和历史发展顺乎自然的结果，新启蒙运动便呼之欲出了。

1984年，是奥威尔同名的反乌托邦小说描绘的可怕岁月，但在中国，却是走向文化新启蒙的历史时刻。在这一年的思想界，出现了当时来说并非那么引人瞩目的几件事情：“走向未来”丛书第一批正式出版、中国文化书院成立和新一代青年学者开始成为《读书》杂志的主流作者。第二年，北京一批学院的知识分子成立了“文化：中国与世界”编委会。<sup>〔1〕</sup>我

---

〔1〕 在80年代的新启蒙运动中，有三个民间的文化学术团体扮演了重要的作用：“走向未来”“文化：中国与世界”和中国文化书院。“走向未来”和“文化：中国与世界”分别出版了具有广泛社会影响的杂志和系列丛书，中国文化书院通过函授、文化讲习班和出版物发挥着影响。上述团体和出版物都多少具有同人的性质，而1979年由生活·读书·新知三联书店创办的《读书》杂志，作为民间的一个公共领域，一直保持着它的非同人性，在整个80年代，它的作者群经历了两代人：在1984—1985年之前，主要是人道主义的马克思主义者，而在这以后，主要作者群变为更年轻的新启蒙学者。在当时，几乎所有重要的青年学者都在《读书》上发表过文章。此外，到80年代后期，还有更多的民间丛书或杂志出版，其中比较有影响的如北京的“二十世纪文库”、上海的“新启蒙”丛刊等。关于80年代民间学术文化运动的情况，

们有理由相信，1984—1985年是新启蒙运动的发端。

新启蒙运动是思想解放运动的历史延续，<sup>〔1〕</sup>但它的重心却发生了变化。如果说思想解放运动主要诉诸政治变革的话，那么，新启蒙运动的诉求却转移到了所谓的“文化的现代化”上。<sup>〔2〕</sup>从社会主义初级阶段追求器物层面的现代化，到人道主义马克思主义要求制度层面的现代化，再到新启蒙运动追求文化层面的现代化，这在当时被视作改革在（泛）文化结构上由浅而深、步步深化的一种必然归宿。<sup>〔3〕</sup>“文化的现代化”的这一诉求，后来被有些批评者认为有“荆轲刺孔子”式的思想误置或“文化决定论”的嫌疑。的确，当年的新启蒙运动如同“五四”一样，的确有某种林毓生所说的“借思想文化以解决问题的途径”<sup>〔4〕</sup>的“文化化

---

（接上页）陈方正和金观涛有很详细的回忆和研究，参见：Chen Fong-ching、Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979—1989*, The Chinese University of Hong Kong, 1997.

- 〔1〕 思想解放运动与新启蒙运动的关系是比较复杂的，有相互交叉、前后相继的一面，比如王元化、李泽厚、庞朴等，既是思想解放运动中的活跃分子，后来也成为新启蒙运动较年长的重要参与者。同时，这两个运动也有彼此独立的共时性一面，思想解放运动在80年代中后期并没有终结（乃至今天依然以一种非运动的精神方式在沿续），只是作为思想界的主流，让给了新启蒙运动而已。
- 〔2〕 “文化：中国与世界”丛书的开卷语明确地提出：“中国要走向世界，理所当然地要使中国的文化也走向世界；中国要实现现代化，理所当然地必须实现‘中国文化的现代化’——这是八十年代每一有识之士的共同信念，这是当代中国伟大历史腾飞的逻辑必然。”在第1辑中，主编甘阳以《八十年代文化讨论的几个问题》为题，详细论证了所谓“文化现代化”这一“八十年代文化讨论的根本任务”。参见“文化：中国与世界”，第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1987。
- 〔3〕 在这方面最具代表性的文章是庞朴在1986年第5期《中国社会科学》上发表的论文：《文化结构与近代中国》。他在文章中从“最广义的文化冲突”角度，将中国近代的历史叙述为三个时期：器物层面改革的洋务运动、制度层面变革的戊戌变法和文化层面反思的“五四”启蒙运动，并将之理解为“文化结构的逻辑展开”。通过对这样一种合目的的历史性叙述和改革进程普遍化模式的发现，庞朴为当时的新启蒙运动论证了历史和逻辑的合法性，因而也产生了广泛的影响。
- 〔4〕 林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，43~49页，贵阳：贵州人民出版社，1986。

约论”倾向，然而，只要我们将其放在改革开放二十年较长的历史语境中来考察，就会发现这是中国知识分子一次重要的历史转变：他们通过文化言说的方式，从政治/意识形态体制和知识的专业学科体制中逐渐分离或超脱出来，在民间开拓了新的思想空间，重新获得了文化的自主性和精神的公共性。

这种自主性和公共性在20世纪上半叶曾经有过，但在1949年以后的全能主义（totalism）体制中丧失殆尽。思想解放运动虽然重新开始争取这种丧失了的精神，但因为其还是一个体制内部的运动，即使是人道主义的马克思主义，也是在国家意识形态的边缘运作，无法建构一个新的思想空间和社会空间。这一局限显然是因为周扬等人的体制内身份和知识背景所决定的。但新一代的启蒙学者就不同了，他们在身份上不再是文化官员或意识形态专家，基本上处于权力体制之外，是更具独立品格的人文社会科学研究者；他们的年龄、阅历也使得他们产生了“走出马克思”的强烈冲动，雄心勃勃地准备在西方古典和现代的知识背景上重新建构中国的现代化方案。而在当时，政治意识形态的控制使得体制内的政治言说空间日益逼仄。唯一的突破口只能在体制之外，绕过敏感的体制改革话题，通过文化话语的方式，开辟一个新的思想空间。

这一开始多少有点不自觉的策略性调整，最后产生的结果却具有战略性的意义。作为一场文化的新启蒙运动，不仅要摆脱政治意识形态话语，而且也力图超越学科的知识体制，通过民间的运作方式，在受控的公共传媒夹缝和边缘之中，建构一个跨学科的、公共的思想界。它与传统的理论界以及学术界的区别在于：理论界争夺的意识形态霸权（思想解放运动基本没有超越理论界的范围），学术界是受国家知识体制控制的学科范围内的专业知识领域。而新启蒙运动所要建构的思想界，具有哈贝马斯所说的“公共空间”的性质，通过民间的自由论坛或公共传

媒，讨论社会生活和文化生活的公共事务。<sup>〔1〕</sup>它的民间化（相对于国家意识形态而言）和公共化（相对于专业的学科而言）特征，表明这是一块真正属于公共知识分子的领域。也只有在这样的思想界里，知识分子才成为知识分子，既不是国家意识形态的代言人，也不是被狭隘的知识分工所限制的专家学者。这样一个具有相对独立品格的公共思想界，尽管至今没有获得建制的保障，但作为新启蒙运动的直接产物，却在十多年的风风雨雨中历经起伏，顽强地生存下来，并且有了可观的发展。

仅凭这一点，新启蒙运动就足以载入史册了。

## 二、新启蒙运动的同一性与内在分歧

新启蒙运动是一个比思想解放运动在内涵上要复杂得多的文化运动。然而，这样一个复杂的文化运动，何以保持它的同一性，是在什么样的意义上获得它的同一性的？

中国的历史常常呈现出某种令人惊讶的相似之处。如果说思想解放运动类似 19 世纪末康有为的“托古改制”的话，那么，新启蒙运动在任何方面似乎都在模仿七十年前的那场“五四”新文化运动。事实上，新启蒙知识分子们通过对“五四”的历史重构，也是如此自我理解的。汪晖曾经将“五四”运动视作是一个建立在“态度的同一性”上的思想

〔1〕 近年的研究表明，当代中国公共空间或民间社会的建构，不是像东欧那样是在与国家权力的对抗中实现的，恰恰相反，由于中国的改革具有自上而下、由内而外的性质，在公共空间的建构过程中，民间与体制有着极其复杂的互动关系，有一个从体制内部逐渐生长和游离的复杂过程。参见 Chen Fong-ching、Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts To River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979—1998*, 汪晖,《当代中国的思想状况与现代性问题》(增订本),载《文艺争鸣》,1998(6)。

运动<sup>[1]</sup>，这同样可以用来理解新启蒙运动。也就是说，新启蒙之所以能够成为一个表面统一的思想运动，它首先是建立在一种价值态度一致性的基础上的。“重新估定一切价值”，成为运动中各种思潮和流派共同趋向。中西文化比较之所以成为这场运动的中心内容，不是因为真的对中西文化发生了认知上的兴趣，而是需要对它们做出价值上的评判，从而为现代化方案的重新设计提供文化上的合法性。

新启蒙运动的“态度的同一性”还体现在对西方现代化终极目标理想化的渴望上。虽然在理解这一终极目标的具体图景上有各种各样的差别，但在理解的方式上却是共同的，即以一种历史目的论的方式，对现代化前景做出普世性的承诺。这与思想解放运动的历史理解方式基本是一致的，区别仅仅在于：解放派的历史目的论是一种时间线性的社会发展普遍模式，将资本主义视作是通向社会主义现代化目标的不可跳跃的历史阶段<sup>[2]</sup>，而启蒙派避开了资本主义/社会主义这类敏感的意识形态概念，他们借助当时在中国红极一时的现代化理论，将西方的资本主义叙述为一种中性的、可以以一系列技术参数加以量化的现代性指标，或理解为帕森斯所描述的市场经济、民主政治和个人主义三大特征，从而使这一具体语境中的历史诉求具有了超历史的普遍主义性质。

尽管新启蒙运动所包含的西方思潮在内容上十分庞杂，然而启蒙知识分子在现代化理论的传统/现代思维模式影响下，将这些思潮都理解为与（中国）传统对应的（西方）现代话语，因此获得了某种模糊的共

[1] 汪晖：《预言与历史：中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，载《文学评论》，1989（3~4）。

[2] 在思想解放运动中崭露头角的著名作家张贤亮在一篇题为《中国共产党人给资本主义“平反”是中国历史的大进步》的文章中明确说：“不能迁就极左思潮造成的恐惧心理和感情倾向，要敢于正视：资本主义作为人类社会发展的—种社会形态，是不可逾越的。”引自邱石编：《解放文选：中国当代解放思想的历程（1978—1998）》，上册，604~605页。

同思想预设。他们像“五四”时期的知识分子那样，对外来思潮有一种兼容并包的开放气度，对各种看来互相矛盾的思想学说都有兴趣，都有一种混沌的、模糊的大致了解。也就是说，西方思想以“现代”的名义，被当作一个有机的整体接受下来，尚未呈现出其内在的紧张性。虽然各派对西方各种思潮有所偏重，但那些彼此冲突和矛盾的部分，在人们的头脑当中还远远没有分化，缺乏明确的边际界限。人们通常喜欢以一种时髦的“跨学科”方法，将心理学、社会学、政治学、经济学、科学哲学、文化人类学等各种学科的“最新”方法，通过形式的整合，用来分析中国各种具体的历史和现实问题。除金观涛、刘小枫、甘阳等少数人之外，大部分学者都缺乏必要的方法论自觉。当时的思想界也有尖锐的分歧，但因为有共同的思想预设和模糊而统一的知识背景，所以分歧的焦点常常表现在与中国语境有关的价值选择上，而没有深入到知识论层面。在表面的分歧背后，依然能够看到可以相互通约的共同的知识地层。正因为争论的双方处于同一个价值态度和知识平台上，因此在新启蒙运动内部能够经常出现真诚的对话和充满激情的讨论。

那是一个真诚的、激情的年代，也是一个开放的、混沌的年代。

虽然新启蒙运动“态度的同一性”在整体上肯定了西方的现代性，然而，西方的现代性传统却是一个具有内在紧张和冲突的结构，新启蒙知识分子兼容并包、照单全收的拿来主义引进方式，使得在同一性背后被遮蔽的，是内在的、深刻得多的异质性内涵。西方现代性的各种思潮一方面赐予了中国知识分子认同启蒙的思想资源，同时也提供了自我否定的另一面传统，这就使得后者在追求西方现代性的时候，也拥有了对其进行批判性反思的可能性。尽管这种批判性的反思在当时还是一种潜在的能力和趋势，却普遍存在于新启蒙运动的各家各派身上。

“走向未来”在当时被一般人认为是科学派。其编委会中的核心成员主要是中国科学院从事科学史或科学哲学的研究人员，因而“科学精



神”和“科学方法”始终成为“走向未来”高高飘扬的精神旗帜。<sup>[1]</sup>如前所述，唯物论的科学主义在思想解放运动中曾经发挥过相当重要的解放作用，但后来在人道主义的马克思主义崛起之后，逐渐显示出其保守的性格。然而，在“走向未来”的积极推动下，科学主义的另一种形态经验论科学主义，在新启蒙运动中迅速替代唯物论科学主义，通过西方科学哲学和科学方法论的介绍，再次充当了思想启蒙的先锋。随着波普尔的批判理性主义、库恩的范式理论以及拉卡托斯的科学研究纲领方法论的引进，经验论科学主义很快扬弃了自身的独断论和一元论因素，变成一个多元的、开放的和具有自我反思、自我纠错能力的理论传统。实际上，波普尔、库恩等人的科学思想已经内含着对西方现代性中利奥塔所批评的宏大叙事“真理神话”的批判性否定。“走向未来”所一再强调的“科学精神”和“科学方法”已经深刻地带有批判理性主义的色彩，为现代性的自我反思提供了方法论基础。

与“走向未来”相对应，“文化：中国与世界”高举的是人文主义的旗帜。由于其编委会的成员主要是以甘阳为首的来自中国社会科学院和北京大学的人文学者，所以他们更关注的是对西方从古典到现代的人文主义思潮的引进，尤其重视德法的现象学、阐释学、存在主义、宗教学、法兰克福学派以及各种非理性主义的译介。这些人文思潮虽然也是西方现代性谱系的一个部分，却是以向理性主义主流思潮挑战的姿态出现的，构成了西方现代性的复杂内涵。特别值得注意的是，后现代主义中的一些代表人物如福柯、德里达、伽达默尔、詹明信、丹尼尔·贝

---

[1] “走向未来”丛书的“编者献辞”中明确指出：“20世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。”因此丛书“力图从世界观的高度把握当代科学的最新成就和特点”“特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用，把当前我国自然科学、社会科学以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合”。

尔等，当时也出现在新启蒙知识分子的视野之中。虽然当时人们还无法理解其对现代性的强烈解构作用，但显然对其有了浓厚的兴趣。80年代后期后现代学理的引入，与90年代后现代思潮的崛起显然有着直接的知识关联。对于这些形形色色的西方人文主义思潮，“文化：中国与世界”虽然在整体上也将其纳入“文化的现代化”的总体性目标加以吸收和理解，但对西方现代化过程中工具理性至上的倾向多少怀有一份保留。如果说“走向未来”因为相信批判理性主义的自我纠错机制而对现代化的前景不无乐观的话，那么，“文化：中国与世界”从人文主义的价值批判立场出发，对现代化过程中人性、价值和意义世界的失落，充满了文化上的忧虑。虽然当时在国内尚未出现全方位的世俗化市场社会，他们的人文忧思仅仅是学理层面上的，但其与90年代的人文精神讨论，显然属于同一个精神谱系。

相对来说，中国文化书院的文化姿态在当时比较边缘，未居于潮流的中心。它主要由北京大学哲学系一批研究中国哲学和中西哲学文化比较的学者组成。在充满激情、思潮汹涌的80年代，他们似乎无意制造新的潮流，而是实实在在地做一些中国文化的基础性介绍和中西文化比较的学理性研究。由于受到应邀前来讲学的杜维明等海外新儒家学者的影响，他们对中西文化持一种温和的调和态度，既对西方文化不盲目推崇，也对本土文化传统有一份同情性的理解。事实上，海外新儒家以及钱穆、傅伟勋、余英时、林毓生等海外华人学者温和的“文化保守主义”声音，还包括李泽厚的“西体中用”调和主张，在新启蒙运动时期，不仅在中国文化书院，而且在《读书》“走向未来”“文化：中国与世界”等杂志和图书上，也都有介绍。虽然当时和者甚寡，在声势上也远远不及激进反传统的刘小波，但这些温和的保守主义声音却在历史中沉淀下来，成为90年代学术史研究和“国学热”的原初生长点。

上述这些对西方现代性潜在的批判性反思，基本上还是在精神—价

值层面，尚未进入社会政治制度层面。尽管如此，新启蒙运动复杂的异质性内涵，已经预示着终将来临的大分化。事实上，后来90年代思想界的所有变化，几乎都可以在80年代找到其踪迹和脉络。从这个意义上说，80年代与90年代并不是两个完全断裂的年代，两者之间存在着微妙而又复杂的谱系关联。

从“走向未来”“文化：中国与世界”和中国文化书院这三个知识分子的团体来看，他们虽然在对待启蒙的立场上具有“态度的同一性”，但这一“同一性”是建立在价值同一的立场上，而非知识的立场上，80年代对现代和传统的理解是混沌的、化约主义的，无法理解其中深刻的悖论。由于启蒙阵营中不同的知识背景相互冲突，其内部已经隐含着自我分化的因素。

分化需要外部因素的刺激和环境的转变，这一时刻终于不期而然地降临了。

### 三、20世纪90年代的启蒙分化

在90年代初，知识分子被迫进入冬眠状态，但精神和思想的自我反思却由此开始。这一反思实际是新启蒙运动的必然结果，即使没有突发事件迟早也会发生，不过如今是以如此痛苦和尖锐的方式提前来临。反思的结果使得原来蛰伏在新启蒙运动中的分歧表面化了，思想界的分化从此一发而不可收拾。

另一方面，随着90年代新的社会政治格局的稳定，尤其是1992年以后经济改革加速，市场社会在中国全面登场，使得中国的现状变得异常复杂。社会意识形态的核心分歧不再是要不要改革、改革是姓“社”还是姓“资”，而是如何改革，往什么方向改革，而这一切，又与对什么是中国的现代性、现代性中的一系列重要问题如自由、民主、公正、平等的理解，有重要的关系。知识分子对中国改革的现实、道路和

发展前景的分歧大大加深，原先的“态度的同一性”不复存在，思想界的裂缝越来越深，以致达到无法弥补的程度。

虽然80年代和90年代都以反思为知识分子的时代特征，但80年代更多的是道德的反思，从启蒙思想的外部反思传统文化和现实政治体制，而90年代偏重于知识的反思，反思自己的知识前提，这是启蒙思想的自我反思。如果说80年代的主题是启蒙的话，那么，90年代的主题就转为反思启蒙。这样，80年代尚未分化的启蒙思想，到90年代其内部互相冲突的思想传统，就渐渐分化，乃至明朗了。

总的来说，90年代思想界的断裂是通过三个阶段的分化而完成的。

1990年到1992年是第一阶段。面对骤然出现的历史巨变，知识分子首先要解决是否还有必要继续推进80年代的新启蒙运动，还是需要反思，重新建立自己的知识基础？因而最早的一场论争是在《学人》上发生的学术规范讨论。<sup>[1]</sup>90年代中国思想界的分化，最初是以寻找共识开始的。最早发生的学术规范讨论，启蒙者们原先试图为知识分子的反思确定一个基础性的共识，但讨论一经展开，却揭示了启蒙者内部深刻的分歧，80年代“态度的同一性”只是保持在价值层面，一旦转到知识建构这一层，再也无法调和，于是，从追求共识开始，到分化结束，中国思想界的大分化、大辩论由此拉开了序幕。

在90年代初，启蒙知识分子痛定思痛，从反思现实开始，进而反思20世纪中国的激进主义，从而发生了一场激进与保守的论争。<sup>[2]</sup>这

[1] 关于学术规范的讨论，参见《学人》第1辑中有关专题笔谈，南京：江苏文艺出版社，1991。这场学术规范的讨论后来在《中国书评》上继续延续下去，但已经渐渐淡出90年代初十分尖锐的现实反思品格，而具有了更多的学院性质，有关讨论详见邓正来主编：《中国学术规范化讨论文选》，北京：法律出版社，2004。

[2] 关于激进与保守论争的主要观点，参见余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见氏著：《钱穆与中国文化》，上海：上海远东出版社，1994；林岗：《激进主义在中国》，载《二十一世纪》，1991（3）；姜义华：《激进与保守：与余英时先生商榷》，载

一论争的主要空间不在国内，而是在香港刚刚创刊的《二十一世纪》杂志，这一杂志在90年代上半期是中国思想界最重要的知识分子公共领域杂志。即便如此，反思现实的问题意识也只能以一种历史化的方式进行，然而，从这一论争当中可以看到，80年代的启蒙阵营在关于什么是激进、什么是保守这些基本观念上，无论从其历史内涵，还是规范学理上，都生发出截然不同的思路，而在这些分歧的背后，是80年代所未曾发生的改革思想的分歧，在对改革的理解上，是相信社会可以通过改革全面转化，还是认为改革只能通过新旧的调适，加以推进？因而，在改革的策略上，是采取乌托邦式的激进革命，还是渐进社会改造？

1992邓小平南方谈话以后，中国经济开始起飞，于是思想界进入了第二阶段。随着市场社会的出现，知识分子的生存处境和社会尊严受到世俗化的严峻挑战，被迅速边缘化。他们在面对国家权力的同时，惊讶地发现市场金钱的压力，比想象中更直接、更具体。市场经济本来是80年代启蒙知识分子呼唤的理想之一，但当市场真正来临的时候，启蒙者自身却成为可怜的祭品。于是围绕着如何看待市场社会、知识分子何以重建自己的尊严，发生了一系列的论战：1994年由王晓明等上海知识分子在《读书》杂志上首先发起的人文精神大讨论<sup>[1]</sup>；由张承志、张炜两位作家发出“抵抗投降”而引发的道德理想主义论战<sup>[2]</sup>；由张颐武、陈晓明两位文学评论家所代表的否定“五四”以来启蒙话语、肯定

---

(接上页)《二十一世纪》，1992(4)；余英时：《再论中国现代思想中的激进与保守》，载《二十一世纪》，1992(4)；许纪霖：《激进与保守之间的迷惑》，载《二十一世纪》，1992(6)；傅铿：《大陆知识分子的激进主义神话》，载《二十一世纪》，1992(6)等。

[1] 王晓明编：《人文精神寻思录》，上海：文汇出版社，1996；丁东、孙珉编：《世纪之交的冲撞——王蒙现象争鸣录》，北京：光明日报出版社，1996。

[2] 萧夏林编：《忧愤的归途·抵抗投降书系：张炜卷》，北京：华艺出版社，1995；萧夏林编：《无援的思想·抵抗投降书系：张承志卷》，北京：华艺出版社，1995；愚士编：《以笔为旗：世纪末的文化批判》，长沙：湖南文艺出版社，1997。

世俗生活的后现代和后殖民文化思潮以及论战。<sup>[1]</sup>

另一方面，随着中国日益卷入全球化国际经济政治秩序，社会与国家、全球化与民族主义的关系变得异常复杂，中国知识分子在现实层面发生了进一步的分歧。邓正来在《中国社会科学季刊》（香港）发起的市民社会与公共领域的讨论<sup>[2]</sup>，在《东方》杂志、《战略与管理》杂志上展开的民族主义与全球化的论争<sup>[3]</sup>，在90年代中期全面展开，并且逐渐引向涉及改革方向和原则的一些更深层的问题，在社会政治层面，慢慢形成了自由主义和新左派两大阵营，各自找到了自己的旗帜、理论和代表人物。

1997年底，汪晖在《天涯》杂志发表的《当代中国的思想状况与当代性问题》，点燃了自由主义与新左派之间为时三年多的大论战，大分化由此进入了第三阶段。两派在现代性、自由与民主、社会公正、经济伦理、民族主义等一系列涉及中国改革的重大问题上，发生了激烈的争论，其规模之大、涉及面之广、讨论问题之深刻，为20世纪中国思想史上所罕见。<sup>[4]</sup>

经过这三波大分化，到90年代底，新启蒙运动所建立的脆弱的同质性已经完全解体，无论在目标诉求/价值指向，还是知识背景/话语方式上，都发生了重大断裂，变得不可通约。80年代形成的一个统一的、可以进行有效对话的思想界不复存在。新启蒙运动解体了，就像当年的“五四”运动一样。

[1] 张颐武：《“现代性”的终结：一个无法回避的课题》，载《战略与管理》，1994（3）；陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，载《上海文学》，1994（3）；张法等：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》，1994（2）。

[2] 《中国社会科学季刊》，1992—1993年卷。

[3] 乐山编：《潜流：对狭隘民族主义的批判与反思》，上海：华东师范大学出版社，2004。

[4] 罗岗、倪文尖编：《90年代思想文选》，南宁：广西人民出版社，2000。

比较起80年代,90年代思想界的分歧具有十分深刻、不可通约的性质。80年代在启蒙阵营内部,虽然也有分歧,常常也有激烈的争论,但那些争论通常是观念和理解上的分歧,争论者背后有太多的一致性:作为启蒙者,面对传统的集权体制,他们的利益无论是社会利益还是经济利益都是一致的;虽然各自的价值观念和意识形态偏好有差别,但他们的知识结构又是相当同构的,对西方知识和中国文化传统都只有一种混沌的、整体主义的了解;最重要的是,80年代的启蒙者对现代化目标的诠释和追求也是高度一致的,即那个整体意义上的西方所代表的,以民主政治、市场经济和个人主义为核心价值的现代化。然而,到90年代,在中国思想界所发生的分歧,就不是简单的观念的分歧,而是更深刻的利益的分化、知识结构的断裂和现代性目标诉求的不同。

首先是利益的分化。90年代中期以后的中国,出现了明显的经济和社会利益的分化,各社会阶层之间产生了严重的等级分化甚至紧张关系。对于知识分子而言,这样的分化具有双重的性质。一方面,在知识分子内部,全体知识人在1992年以前那种均质化的经济收入和社会地位状况发生了很大的变化,文化市场的精英和学院顶尖精英与一般知识人和文化人的收入差距和社会地位明显扩大,知识精英与知识大众利益上的分殊,使得知识分子由于本身的利益差异,而对同一问题的立场迥然不同。另一方面,在知识分子的外部,社会各个阶层的利益发生分化,而且底层的利益和上层的利益发生了断裂,加速了从传统的知识分子向有机知识分子转变的过程。80年代的知识分子通常宣称他们代表的是民族国家的整体利益或者是普遍真理的化身。到90年代以后,一部分知识分子特别是经济自由主义知识分子,将中国现代化寄托在中产阶级身上,甚至自觉地成为中产阶级在经济、社会和政治利益上的代言人。而另一部分知识分子特别是左翼的知识分

子，不满在社会分化过程中社会底层的屈辱地位，以代表底层民众利益、为被压抑者说话而自命。知识分子内部和所倾向的社会利益的分化，使得他们各自对现代性和启蒙的理解，具有了截然不同的现实语境。

其次是知识结构的分化。如果说 80 年代的启蒙者对中国和西方的传统文化的了解是整体主义的、混沌笼统的话，那么，到 90 年代，随着国学热、新一轮翻译西书、留学海外的中国学者加入到中国思想界和知识体制的专业化、学科化，知识分子们对中国文化和西方知识内部异常丰富的思想传统和知识结构已经有了相当的了解。面对各种互相冲突、皆以“新”为标榜的思潮，知识分子的理论背景也迅速发生分化，形成一个个拥有各自知识场域（杂志、会议、体制化空间、文化资本、知识出身和生活习惯等）的知识共同体。在相当大的程度上，各个共同体之间所借助的知识结构变得不可通约，无法形成有效的对话，乃至于缺乏基本的相互理解。这样，一旦形成争论，虽然具有共同的关怀，但各自所借助的知识结构有如此的差异，以至于争论更多地体现为相互的误读、无谓的外部冲突。

最后是目标诉求的分化。现代性是所有启蒙知识分子的共同诉求，但到 90 年代，由于改革过程中利益的断裂和知识结构的分化，问题不再是要不要现代性，而是要什么样的现代性。现代性从一个历史目的论的普世化价值，变为众说纷纭的多种现代性。而在不同的现代性元话语视野之中，本来具有自明的现代性基本价值，比如自由、民主、市场、公正、平等等，如今也具有了不同的、甚至是相互冲突的内涵。而这些学理上的争论又不仅仅具有学院的性质，在这些学理选择背后，又与中国改革的具体目标、方案和途径紧密相关，具有直接的实践品格。中国的改革目标究竟是一个个人权利优先的古典自由主义社会，还是一个优先考虑各社会阶层平等的激进民主社会，或者是自由与公正兼顾的社会



民主主义社会，90年代的中国思想界，已经在现代性目标上，设下了多向的路标。

90年代的分化具有什么样的性质？我们认为，这是现代性自身的紧张和冲突的结果。现代性本身就是一个悖论。如果我们粗略地回顾一下欧洲的启蒙思潮，就会发现启蒙思想从来就不是一种纯粹的、单一的思想体系。在近代英国，从亚当·斯密到洛克代表了启蒙思想的经验主义传统，在法国情况比较复杂，伏尔泰代表了英国式的经验主义思想，笛卡尔代表了启蒙思想的理性主义传统，卢梭则是一种崇尚自然的非理性主义传统。我们发现，即使在欧洲启蒙思想的内部，各种启蒙思想也是异常丰富和复杂的，甚至存在着内在的紧张和冲突。20世纪西方思想中科学主义与人文主义、理性主义与浪漫主义、现代与后现代的各种冲突，其根源都可以追溯到近代欧洲的启蒙思想。

张灏指出，“五四”启蒙思想内部，具有深刻的两歧性，他分析了其中四种两歧性的紧张关系：理性主义与浪漫主义、怀疑精神与新宗教、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义。<sup>〔1〕</sup>正如我们上面所分析过的，在80年代的新启蒙运动中，也同样存在着张灏所指出的“五四”思想中的紧张关系。90年代思想界的各种论争最初都是启蒙思想的内部分歧，其核心都围绕着中国现代性的根本问题，由于启蒙思想内部具有内在冲突的性质和不同的思想传统，从80年代的“态度的同一性”，到90年代开始对现代性发生互相冲突的理解、反思、超越乃至批判。从其渊源而言，90年代的论争是启蒙反对启蒙、自己反对自己的论争，绝大部分90年代争论的参与者，都是80年代新启蒙运动的参与者，带有启蒙思想的深刻烙印，更重要的是，不仅是启蒙主义的拥

〔1〕 张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，见《张灏自选集》，251~279页，上海：上海教育出版社，2002。

护者，而且连他们的批评者，也将自己理解为 80 年代新启蒙运动的批判的继承者。<sup>[1]</sup>

自由、解放、发展、进步、富强、人权、民主、平等、公正，这些都是启蒙运动自我承诺的理想目标，然而正如以赛亚·伯林所分析过的，这些启蒙运动所追求的诸多美好价值并非是内在和谐的，而是具有内在的冲突，它们不可能同时在一种理想状态中等价地实现。<sup>[2]</sup>这就是启蒙思想内在悖论的渊源所在。不同的启蒙思想，都是对某些价值的优先性选择，比如自由主义更多地侧重个人的权利，激进的左翼更强调社会和经济平等的优先性，而后现代思潮则偏重于将个体从各种压制性的整体话语中解放出来。在 80 年代，这些理想和诉求都是新启蒙运动的一部分，启蒙者们并没有意识到它们之间不和谐的内在性质，面对传统的国家集权体制，他们相信，只要冲决了这一罗网，就有可能实现启蒙运动所追求的、有欧美国家作为坐标的乌托邦理想世界。

在 80 年代，启蒙运动拥有共同的“敌人”，也拥有一致的目标。但到 90 年代中期市场经济全面展开、80 年代的启蒙目标部分实现以后，启蒙运动既失去了其共同的“敌人”，也不再有一致的目标。在涉及启蒙运动的最基本的国情判断和价值判断上，启蒙者之间发生了严重的分裂，而在这分裂背后，正是启蒙诸价值自身的冲突所在。而对不同的

[1] 汪晖认为，“新自由主义”扭曲了 80 年代新启蒙思潮丰富而复杂的思想遗产，并声称自己才是思想解放运动的合法继承者。但在他看来，正是那些不与权力和资本关系妥协的“批判的知识分子”“其实正是 80 年代思想遗产的批判的继承者或继承的批判者”〔参见汪晖：《一九八九社会运动与“新自由主义”的历史根源——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题》，载《台湾社会研究季刊》，2001（6）〕，另外，被认为是新左派的另一代表者甘阳，也拒绝承认新左派的污名，他认为被称为新左派的，实际上是一批“自由左派”，暗示了他们与启蒙运动的内在联系（参见甘阳：《中国“自由左派”的由来》，载《明报月刊》，2000（10）。

[2] 柏林：《以撒·柏林对话录》以赛亚·伯林，台译为“以撒·柏林”——编者注，183~184 页，台北：正中书局，1994。

价值优先性的理解和选择的结果，构成了90年代中国思想界最基本的分歧。

尽管90年代的分歧到后来发展到了水火不容的地步，但可以发现，在表明冲突的背后，无论是坚持启蒙的，还是反思启蒙的，或者否定启蒙的，常常有他们自己未曾自明的思想预设的一致性。而揭示和分析这些隐藏在观念背后的思想预设，正是我们这一研究的重要目的所在。

第一代反启蒙的知识分子，因为从启蒙阵营中来，往往是以“启蒙反启蒙”，就像“五四”知识分子是“以传统反传统”一样。也就是说，以启蒙的深层模式反对启蒙的表层观念。在他们反启蒙的观念背后，有着强烈的启蒙主义的思想预设。所谓启蒙主义的思想预设，指的是以一套以人的理性为中心的整全性意识形态。从历史上来看，启蒙作为中世纪神学或儒学的替代物，它带有深刻的整全性意识形态的特征，无论是科学主义、人道主义，还是唯理主义、经验主义，都相信人的理性之万能，犹如上帝的意志或儒家的心性一样。启蒙主义落实在政治的实践层面上，就成为一套政治意识形态。欧克肖特（M. Oakeshott）指出：“一种政治意识形态意味着一个抽象原则，或一套抽象原则，它独立地被人预先策划。它预先给参加一个社会安排的活动提供一个明确表述的、有待追求的目的，在这么做时，它也提供了区分应该鼓励的欲望和应该压抑或改变其方向的欲望的手段。”<sup>〔1〕</sup>

显然，90年代中国思想界的论争基本上发生在宏观的意识形态层面，都是意识形态之争，双方的思想都带有启蒙的整全性预设。比如，90年代的后现代理论所针对的，是包括革命意识形态和启蒙思想在内的现代性叙事，因为二者之间都预设了宏大叙事。但中国的后学并不是

---

〔1〕〔英〕迈克尔·欧克肖特：《政治中的理性主义》，张汝伦译，41页，上海：上海译文出版社，2003。

像西方的那样只是以解构为目的，而是带有明显的启蒙思想传统遗留的建构性，颇为有趣地提出了一个替代现代性的方案：所谓从“现代性”到“中华性”。<sup>〔1〕</sup>后学在中国成为一个整体主义的替代性方案，而不是竞争性的方案。这意味着，即使当代中国思想是外来的，这些外来的思想依然被置于中国的语境中，赋予了其特殊的建构目的。显然，这与启蒙与反启蒙知识分子共同的忧患意识有关，他们认为中国的危机是整体性的，因此热衷于以整全性的方案提出问题。与整全主义的思维方式相适应，他们认识问题的方法又是化约主义的，也就是将当代中国复杂的现实问题化约为一个个根本的或终极的原因，或者归咎于市民社会不发达，缺少中产阶级（市民社会理论），或者是政府的权力太大，缺乏市场的自由（自由主义理论），或者是全球化的资本主义逻辑（新左派理论）等，皆是如此。90年代的不少知识分子依然以意识形态的立法者自居。当各种主义以一种不容置疑的自信，以化约主义的独断，提出一个个自我满足的整全性解决方案时，这样的意识形态是无法自我反思和相互对话的。

在90年代的思想分歧背后，我们可以找到共同的启蒙家族的徽记。从这个意义上说，90年代是一个启蒙后时代（late），而非后启蒙（post）时代。

（1999年）

---

〔1〕 张法、张颐武、王一川：《从“现代性”到“中华性”》，载《文艺争鸣》，1994（2）。

# 启蒙如何起死回生？

2009年是“五四”运动九十周年，也是法国大革命二百二十周年。这两个运动都与启蒙有关。“五四”被称为中国的启蒙运动，而法国大革命也被认为是启蒙运动的产物。启蒙代表着光明，启蒙时代是一个光明时代的来临，因为启蒙背后有理性，理性是人自身的光明，它可以克服宗教与传统带来的愚昧。启蒙曾经是美好的，但在今天却处于四面楚歌、八方受敌的困境。当今世界与中国的许多问题，都被认为与启蒙的负面有关。启蒙不再代表光明，而似乎是人类自大、贪婪的象征。启蒙面临着前所未有的危机和挑战。于是，在“五四”九十周年的日子里，我们要问的是，启蒙是否已经死亡？启蒙是否还有自我拯救的活力？

## 一、启蒙面临的三大挑战

改革开放以后的中国思想界，可以分为20世纪80年代、90年代与2000年以来三个阶段。80年代是“启蒙时代”，90年代是一个“启蒙后时代”，所谓late enlightenment，而2000年以来则是一个“后启蒙时代”，这个“后”是“post”的意思。80年代之所以是启蒙时代，乃是因为有两场运动：80年代初的思想解放运动与中后期的“文化热”，现在被理解为继“五四”以后的“新启蒙运动”。新启蒙运动与

“五四”一样，讴歌人的理性，高扬人的解放，激烈地批判传统，拥抱西方的现代性。它具备启蒙时代一切的特征，充满激情、理想与理性，当然也充满了各种各样的紧张性。到 90 年代进入了“启蒙后时代”，或者叫“启蒙后期”。80 年代启蒙阵营所形成的“态度的同一性”，在市场社会出现之后，逐渐发生了分化，分裂为各种各样的“主义”：文化保守主义、新古典自由主义、新左派等。启蒙是一个文化现象，最初是非政治的，启蒙运动的内部混沌一片，包含着各种主义的元素。欧洲的启蒙运动发生在 18 世纪，也是到 19 世纪经济高速增长、阶级分化的时候，出现了政治上的自由主义、社会主义与保守主义的分化。不过，90 年代的许多基本命题依然是启蒙的延续，依然是一个“启蒙后时代”。但是 2000 年以来，情况发生了很大变化，之所以称之为“后启蒙时代”，乃是因为这个 post 的意思是说，在很多人看来启蒙已经过时了，一个新时代已经来临。

在当今中国，有三股思潮同时从不同的方向在解构启蒙。第一股思潮是国家主义。自十余年前中国驻南斯拉夫大使馆被炸到 2008 年的火炬传递事件，中国民间出现了一股强烈的民族主义狂飙。民族主义狂飙是一个内部非常复杂的思潮和运动，有文化认同的需求，也有中国崛起的诉求。而国家主义是民族主义思潮之中比较右翼的极端形式。民族主义追求民族国家的崛起，这无可非议。但国家主义主张以国家为中心，以国家的强盛作为现代性的核心目标。虽然民族国家的建立也是启蒙的主题之一，但启蒙的核心不是国家，而是人，是人的自由与解放。如今这股国家主义思潮则把国家作为自身的目的。随着“中国崛起”呼声的日益强烈，国家的确成为这几年的中国思想界的核心。王晓明 2008 年在《天涯》第 6 期上反思汶川地震的文章，有一个敏锐的观察，他发现，80 年代启蒙运动的时候，大家都在谈“人”，关键词是“个人”；90 年代随着阶级的产生和分化，核心词变为“阶层”；这几年则转移到

了“国家”。那么，国家与启蒙究竟是什么样的关系？从各种宗教、家庭和地缘共同体中解放出来的个人，与现民族国家的关系如何？在传统自由主义理论之中，国家理论比较薄弱。特别是当代中国的自由主义，由于过于迷信国家只是实现个人权利的工具，缺乏对国家的整体论述，于是，在自由主义缺席的领域，国家主义乘虚而入，这几年的卡尔·施米特热、马基雅维利热、霍布斯热，都与中国思想界的“国家饥渴症”有关，构成了对启蒙的挑战。

对启蒙的第二个挑战是古典主义。古典主义有中外两种类型，西方的古典主义在中国是列奥·施特劳斯热。施特劳斯从古希腊的古典立场批判以启蒙为核心的现代性，他要从现代的多元社会回到柏拉图，回到古希腊的自然正义。从施特劳斯开始，如今在中国思想界掀起了一股重读古希腊的西方经典热。另一种古典主义的类型是中国传统的，论语热、庄子热、先秦诸子百家热，各种各样的读经热。中外的古典主义同样也是面对现代性的两个软肋，一是世俗时代中意义世界的崩溃，二是多元社会中核心价值的匮乏。而古典哲学对意义和价值的阐释中有着非常丰富的资源。中外古典热如今在中国有汇合之势。一批学者正在致力于打通中西古典，他们的假想敌都是以启蒙为核心的现代性。特别需要指出的是，近年来兴起的古典主义与90年代初的文化保守主义与新儒家不同。新儒家和文化保守主义虽然不同意80年代的启蒙者将中国传统看成一个负数，但他们并没有将传统与现代对立起来，而是寻找二者的接榫点。他们与激进的启蒙者一样，认同现代性的普世目标，只是要寻求普世现代性中的中国特色，而这一特色在他们看来正是中国的文化传统可以提供的。这有点类似日本现代著名思想者丸山真男，承认普世性的现代目标，发掘日本特殊的历史文化传统。然而，今天所出现的古典主义，完全不同。他们不再承认现代社会的正当性基础，古典传统对于现代性而言也不再是实现特殊现代性的本土资源，而是倒过来，试图

用回到古典的方式重新奠定现代社会的正当性，创造反现代的另类现代性。

挑战启蒙的第三个思潮是多元现代性。以往的现代性思潮，都把西方作为普世性的典范，非西方的现代性只是个案和特例，但这十年来从日本引入的东亚现代性，则完全推翻了以西方为代表的现代性经典模式。在他们看来，太阳不是只有一个，而是有多个，现代性也是多元的。东亚现代性的历史和文化起源与欧洲完全不同，因此其模式也是纯粹东方的。东亚现代性思潮有点类似德国 19 年纪的浪漫主义。德国的浪漫主义就是从批判英法启蒙的普世性开始。启蒙所持的是普遍性立场，它不是从个别的民族，而是从普遍的人性和理性出发阐释科学、社会和文化。但浪漫主义一反普遍的理性，从民族国家特殊的语言、历史和文化奠基现代性的独特道路。与此相似的是，如今的多元现代性特别是东亚现代性同样否定现代性所共同约定的普世性价值，东方与西方，不再是特殊对普遍，而是特殊对特殊，东方具有与西方完全不同的多元现代性图景。

这三种挑战启蒙的思潮，是 2000 年以来的显学，影响非常大，相互之间既平行又有交叉，出现了一个聚焦、两大结盟与三种转向的新格局。所谓“一个聚焦”，乃是无论是国家主义，还是古典主义或东亚现代性，都聚焦于以“中国崛起”为核心诉求的另类现代性，即中国特色、中国本位、中国立场的现代性。“两大结盟”首先表现在激进的新左派思潮与保守的国家主义思潮，其部分代表人物有结盟的趋势，本来激进与保守就是一个硬币的两面，有着非常吊诡的纠缠关系。另外一个结盟是古典主义与国家主义的结盟，也就是施特劳斯与卡尔·施米特的联姻，他们共同的敌人都是自由主义。而“三种转向”，第一乃是民族主义的诉求从被动抵抗型转向了积极崛起型，从过去屈辱的“反抗政治”转变为如今要求平等对待的“承认的政治”。这从畅销书《中国不



高兴》中可以看出。恰恰是同一批作者，当年策划了那本《中国可以说不》，其中的变化很有意思。《中国可以说不》体现的心态是一个心理刚刚发育的小孩，想挣脱家长的控制，开始对大人说“不”。十二年之后，觉得自己已经长大成人了，可以与西方列强平起平坐，甚至可以与西方叫板了，所以要让洋人看看中国大人“不高兴”的脸色。这种心态的微妙变化表明他们没有把中国与西方理解为一个平等关系，从过去屈辱性的不平等转为今天“东风压倒西风”式的不平等。第二个转向是从文化民族主义转向政治的国家主义。民族主义的正当性基础不再是90年代初文化保守主义的那种中国历史、文化和人文精神，而是建立一个强有力的国家。中华民族的象征不再是古老的中华文明，而是一个有实力、有资格“不高兴”的国家。第三个转向是从关注现代性的内部关系转向了关注民族国家的外部关系，特别是中国与西方的关系。这个转向遮蔽了中国现代性内部尚未完成的制度与文化的改革。

总之，启蒙所面临的挑战是严峻的，也是强有力的。在不少人看来，80年代启蒙所追求的现代性普世价值与普世目标，在今天已经变得非常荒谬：理论上没有新东西，现实上也很迂腐。更重要的是，用他们的话说：丧失了中国的主体性。于是各种另类现代性的方案，包括后学与新左派提出的批判解构式的现代性、政治保守主义提出的国家主义现代性、中外古典主义提出的反启蒙的现代性，以及各种各样的多元现代性方案等，都强烈冲击着以启蒙为核心的自由主义现代性方案。在纪念“五四”运动九十周年的今天，继续以启蒙作为天职的自由主义知识分子不得不反思：我们能够回应这些挑战吗？启蒙能够在回应强大的论敌基础上，发展出新的理论、提升到新的境界吗？自由主义必须回答的问题至少有三个：第一，面对国家主义掀起的“中国崛起”的狂飙，自由主义有自己的国家理论吗？第二，面对中外古典主义提出的价值失落和生活意义问题，自由主义有自己的伦理学说吗？第三，面对多元现代

性否定普世价值、主张文化相对主义，自由主义有自己的文化哲学吗？

假如中国的启蒙捍卫者们只是被动地守住自由、权利、市场等教条概念，不去主动地回应时代出现的新潮流、新问题，“五四”以来的启蒙传统到我们这代人真的会中断，甚至死亡。如果要让启蒙起死回生的话，我们要重新盘点启蒙的家底，看看有哪些正面的资源可以用来重新激活启蒙，回应挑战。

## 二、启蒙的内在复杂性

从学理意义上说，2000年以来出现的国家主义、古典主义与多元现代性有非常积极的价值。它们从启蒙的外部强有力地质疑了启蒙本身的幽暗面。问题在于，当他们在启蒙的外部批判启蒙的时候，按照这个思路走，他们所建立的现代性，很有可能成为反现代的另类现代性，乃至完全与启蒙背道而驰的伪现代性。而这些另类现代性方案在历史上曾经有过悲剧。比如德国，从浪漫主义开始，追求另类现代性，从费希特、黑格尔走向施米特，最后走到希特勒。这意味着，反现代的现代性蕴含着自我颠覆的危险。那么，有没有可能从启蒙内部发掘资源来挽救启蒙？

哈贝马斯有一句名言：启蒙是一个未完成的方案。在他看来，启蒙所提出的普世性价值，对自由、民主、平等的追求，今天远远没有实现。哈贝马斯试图从启蒙内部拯救启蒙。启蒙并非一些简单的教条，其内部具有非常丰富的资源，启蒙本身也并不自洽，它内部具有极大的紧张性。

从西方启蒙运动来看其紧张性，虽然启蒙以理性为号召，但欧洲的近代理性传统有两种不同的资源，一种是法国笛卡尔式唯理主义，一种是英国培根、洛克式经验主义。虽然它们都追求理性与科学的确定性，但形成了一个内部相互批判的趋势，经验主义在历史上曾经对化解教

条化的唯理主义有过积极意义。其次，启蒙内部不仅有理性，也有怀疑论。理性包含着自负与怀疑双层意义，一方面相信理性的全知全能，另一方面又怀疑理性之外的一切权威。这个怀疑精神追究到底的话，最后也要质疑其自身。启蒙是乐观的，相信理性的确证和改造能力，理性又是怀疑的，怀疑一切现存的权威。而恰恰在早期启蒙思想中，有强烈的怀疑论思潮，对唯理主义构成了平衡。比如法国的蒙田，意大利的维柯，他们留下的深刻的怀疑论传统，对消解理性本身的独断是一味解毒剂。

从广义来说，浪漫主义本身也是启蒙的一部分。按照以赛亚·伯林的研究，浪漫主义的源头从意大利的维柯开始，到德国的哈曼，一开始就是启蒙的产物：追求人的精神自由。浪漫主义是一种反启蒙的启蒙思潮，它反对的是法国启蒙运动中的普世理性，但继承了启蒙价值中的人的自由和个性创造，在情感和意志的基础上将之发扬光大，并进一步发展出民族历史文化的独特性和多元性。而从歌德到洪堡，以及早期的德国浪漫主义者们，非常强调人的个性与独创性。浪漫主义只是到了后期逐渐保守，与国家主义结合，产生了神秘的国家神学。

此外，启蒙内部既有唯物论也有唯心论。既有建立在机械唯物主义之上，把人看作机器，人性就是追求幸福最大化的功利主义哲学，也有从康德开始强调人的精神尊严的道德形而上学。到19世纪中叶，先是经过约翰·密尔，后来是格林为代表的牛津唯心学派的引入，泰晤士河开始流淌莱茵河水，发展出与古典自由主义不同的、影响至今的新自由主义传统。不仅是自由主义，法国大革命之后的19世纪所出现的各种意识形态包括保守主义与社会主义，都是启蒙运动的产物，启蒙是它们共同的思想源头。

如果说启蒙代表了现代世界的普世价值的话，这一普世价值并不是单数，而是复数。普世价值也在不断发展。随着更多的非西方民族与国

家加入到全球现代性行列，他们也贡献了更多的普世价值。比如儒家思想中的“和谐”“和而不同”“己所不欲、勿施于人”，逐渐为世界所接受，成为全球伦理的基础之一。

启蒙是一个伟大的现代性之母，混沌博大，充满着包容，又内在紧张。欧洲的启蒙如此，中国的“五四”启蒙运动何尝不是这样？张灏先生专门研究过“五四”中的思想两歧性问题。在他看来，“五四”启蒙之中有四重两歧性：理性主义与浪漫主义、怀疑主义与新宗教、个人意识与集体意识、民族主义与世界主义。这些都是“五四”启蒙思想的一部分，构成了相互冲突又彼此弥补的两面性。“五四”启蒙之中理性主义当然是主流，但同样有另外一些非理性主义的思潮制约着它。胡适是最信科学的人，但他同样也崇拜尼采，强调人的个性。他提倡的易卜生主义式的个人不是纯理性的，其中明显受到德国浪漫主义的影响。

不要以为只有《新青年》《新潮》才代表启蒙，陈独秀那种激烈反传统才是“五四”精神。“五四”是多元的，启蒙更是复杂的。与《新青年》并存的，还有“另一种启蒙”。比如《东方杂志》的主编杜亚泉，比如1918年以后的梁启超。他们不是与启蒙过不去的保守派，而是代表了温和路线的“另一种启蒙”。他们不是激烈地反传统，而是对古今中西文化采取“接续主义”：不是在传统的废墟上重新开始，而是在会通中西、博采众长的基础上创造新文化。当年扎扎实实埋头做文化启蒙基础工作的，不一定是慷慨激昂的《新青年》，倒是这些人到中年的敦厚之辈。作为商务编译所负责人的杜亚泉翻译了多种动物学、植物学大辞典，将科学的火种引进神州，梁启超主办的共学社邀请了杜威、罗素，在全国巡回演讲，掀起启蒙的狂飙。

启蒙内部是非常复杂的，完全有可能提供自我反思、自我解毒和自我提升的多元资源。对“五四”最好的纪念，乃是以宽广的视野和丰富的心灵重新理解启蒙，从启蒙内部提炼资源，继续启蒙的未竟事业。

### 三、轴心文明与早期现代性

以色列著名的社会学大师艾森斯塔特在《反思现代性》中提出一个看法，他把现代性看作是人类历史上第二次轴心文明。轴心文明最早由雅斯贝尔斯提出，他认为在公元前500年前后同时出现的犹太教—基督教文明、古希腊文明、印度教文明和中国文明，都是影响至今的轴心文明。第一次轴心文明是在文明相对封闭的状态下独立诞生的，但第二次现代性轴心文明具有扩张性和弥漫性。问题在于，当现代文明出现之后，那些古老的轴心文明是否逐渐解体？启蒙与轴心文明呈现出什么样的关系？

在当今世界，我们发现，现代性越是深入，轴心文明不仅没有消解，反而以一种更激烈的反弹力量出现。最明显的例子就是2001年的“9·11”事件。“9·11”虽然不是一次简单的文明冲突，但显然有着文明冲突的背景。按照哈贝马斯的经典论断，“9·11”触动了世俗社会的宗教神经。也就是说，以世俗化为标志的现代性所到之处，都与原来轴心文明留下来的民族文化传统发生激烈碰撞。最重要的问题在于，普世的现代性可以给人们带来繁荣的物质、文明的制度，却无法解决人们心灵深处的文化认同。认同这个问题随着全球化的到处蔓延，反而变得愈来愈尖锐。于是，伴随着世俗化的深入，全世界各种各样的宗教也在复兴。

精神信仰这个问题，轴心文明能够解决，但启蒙解决不了，现代性也解决不了。启蒙赋予了人选择的自由和理性能力，但安身立命的问题不是仅仅凭理性能够解决，它还要有信仰，于是便成为现代性木桶中的短板。再完美的木桶短了这一块，现代性方案就有大问题。

对于现代性而言，这块短板真的无法弥补吗？我这里想提出一个“早期现代性”的观念予以回应。过去我们总是以为早期的东西都是幼

稚的、有缺陷的，所谓的“不成熟”，似乎越成熟的就越好。不过假如我们观察现代性的历史实践的话，事实恰恰倒过来，现代性越是到了晚期，毛病越多。现代性发展到今天，蜕变得非常厉害，人性中的骄傲与贪婪空前膨胀，技术与理性的畸形发展，物质主义、享乐主义压倒一切，精神世界的衰落等。成熟的现代性打败了过去的传统之后，反而呈现出畸形的一面。但是回过头来看早期现代性，比如欧洲启蒙运动之前的15—17世纪，我们会发现那个时候有很多轴心文明的遗产：古希腊、罗马传统、犹太教—基督教传统、儒家文明传统等。再来读读早期启蒙思想家的作品，会发现他们的论述反而更周全、更成熟。比如，十六七世纪的蒙田、帕斯卡尔，就是法国的早期启蒙者。他们尊重人的价值，尊重人的理性能力，但浓厚的怀疑主义气质和宗教感使得他们并不像后来的理性主义者那样相信人可以像上帝那样全知全能。人有理性，但也要有信仰。人虽然获得了解放，成为世界的主人，但并不在上帝那个位置上。人只是会思想的芦苇。人非常伟大，具有“可完善性”，但同时又非常脆弱，人性中有另一面“可堕落性”，经不起欲望的诱惑。人是天使，也有可能是魔鬼，人性中的狂妄和贪婪都会使人堕落。成熟现代性所产生的问题，从人性角度来说，都与人的狂妄与贪婪有关系。启蒙运动以后，人坐上了主体的位置，“可堕落性”被忽略了，相信理性的全知全能，最后导致了一系列歧路和悲剧。然而，在早期启蒙思想中，因为还有中世纪的宗教和古典的人文平衡，理性是中庸的，正在它应该在的位置上。再举英国的例子亚当·斯密。今天的人们只记住他的《国富论》，市场那只看不见的手，而忘记了亚当·斯密除了是个经济学家外，首先是一个伦理学家，还是《道德情操论》的作者。在他看来，人性之中不仅有利己的一面，还有利他的一面，人性中蕴含着同情心。亚当·斯密所设想的理想社会，是以人性中这丰富的两面为依据的，同情心与利己性保存着微妙的平衡。

在早期启蒙思想之中，有太多这些可以解决当代问题的丰富的思想资源。由于与轴心文明之间有着非常紧密的血脉关联，早期现代性反而更丰富，更有思想的张力，一方面开始追求现代性的核心价值：自由、理性和人的解放；另一方面受到宗教和人文的内在限制，没有把人放到上帝的位置，以为解放了的奴隶就可以为所欲为、无所不能，不再对神圣之物有敬畏之心。这几年由于古典主义的推动，学界开始出现一个好风气，即重视研读经典。在我看来，不仅古希腊、希伯来和先秦的古典要研读，近代以来，特别是早期启蒙中的经典更值得研读，今天我们这个社会现代与传统已经断裂，如果想重新弥合的话，早期启蒙思想显然更有启示性，因为近代的经典连接着古代与现代，继承了第一次轴心文明的传统，又开始拥抱第二次轴心文明现代性。欧洲大陆的维柯、蒙田、帕斯卡尔，英国的斯密、洛克、休谟，哪怕是19世纪的托克维尔、约翰·密尔、格林，他们思想中的复杂性，值得我们反复玩味。

其实中国早期启蒙思想的丰富，何尝不是如此？梁启超、严复这些晚清早期的启蒙先驱，不以中西为沟壑，而是古今兼学、中西汇通，气象很大。他们对西学虽然有误读，但很多正是创造性的误读，远非今天教条主义式的西化论者所能比肩。“五四”一代知识分子的心灵世界也异常丰富。鲁迅不用说了，哪怕是李大钊，他身上既有理性的冷峻，也有浪漫的激情。他拥抱启蒙，又不割绝传统，欧洲的三种启蒙传统：法国的理性主义、英国的自由宪政和德国的浪漫主义，在李大钊那里可以相得益彰，并行不悖。无论是晚清还是“五四”思想家内心世界的复杂，容纳古今、吞吐中西的博大，都是启蒙运动中最宝贵的历史遗产。

#### 四、现代性的普世与多元

启蒙运动是复杂的，现代性也是复杂的，那么，现代性是普遍的还是特殊的呢？在西方中心论被普遍质疑的今天，多元现代性获得了相当

广泛的认同。问题在于，如何理解多元现代性？显然，有两种不同的思路。一种是文化相对主义的，认为不同民族与国家的现代性都是特殊的，不可比较的，没有一个可通约的普遍标准，如果有的话，背后就是潜伏的、隐蔽的西方中心主义；另外一种思路是承认现代性可以有欧洲的模式、美国的模式、日本的模式、中国的模式，它们都是特殊的现代性，但特殊之中有普遍，多元现代性之间有一些彼此可以通约的普世价值。

这两种对现代性的理解，体现了历史主义与启蒙主义之间的紧张关系。启蒙是普世的，但历史主义反对启蒙的普世价值，一切都只能在民族与文化的具体历史语境之中才能获得意义，而不同历史语境的文化是难以通约的。历史主义有其睿智的一面，可以解决文化认同的问题，但也有其危险性，有可能消解现代性本身，把现代性解构为一个空洞的符号，导致后现代的价值相对主义乃至虚无主义，而价值虚无主义又恰恰是法西斯主义的历史温床。从历史主义到价值虚无主义，再到反现代的另类现代性，这一下行路线有其深渊所在。

那么，一方面承认现代性的多元性，另一方面又要坚持现代性的普世价值，多元与普世之间究竟如何处理？传统的启蒙主义有一个弊端，即导致了僵化的、独断的一元论现代性。特别是60年代美国的现代化理论，把现代化解释为以美国为标准的放之四海而皆准的一统模式，帕森斯还将现代化归纳为三条铁律：市场经济、民主政治和个人主义。非西方国家只有一条出路，就是如何从传统（本土）走向现代（西方）。这种赤裸裸的西方中心论如今已经被普遍地唾弃。90年代初中国出现了一个修正方案，即承认现代性是普世的，但中国的历史与传统是特殊的，中国不能简单学西方，要寻求与西方不同的中国特色的现代性。

类似这样的修正现代性方案日本也曾经有过，比如丸山真男对日本现代性的解释。但正如酒井直树所非常犀利地批判的那样，这类修正的



现代性方案，虽然追求民族国家的特殊性，反而更强化了西方的普遍性，因为西方的普遍性需要非西方的“他者”，需要各种特殊性作为前提。各种非西方的特殊的“他者”的出现，更巩固了西方的“普遍”。在普遍之中追求特殊这一修正现代性方案不通，那么，我们究竟如何为普遍的现代性方案与多元的特殊性获得一个理解的基础呢？

到了21世纪，全球的现代性方案形形色色，五花八门。仔细考察，是同中有异，异中有同。假如用帕森斯的三条铁律来衡量，的确无法解释。这表明，以本质主义的思维理解现代性，已经面临着不可逾越的内在障碍。要超越这一困境，解开现代性的普世与多元内在紧张的死结，维特根斯坦的“家族类似”理论会给我们一条新的路径。维特根斯坦在研究各种词的意义的时候，发现其意义是不确定的，只有放在具体的历史语境之中，一个词才能获得确切的含义，但不同语境下的同一个词的含义又是相似的，他将之称为“家族类似”。也就是说，一个家族的成员，他们的容貌都有相似之处，但并没有共同的本质，维特根斯坦“家族类似”理论对我们理解现代性的普世价值，在不确定的历史语境之下获得现代性的确定意义非常有启发。它提示我们，现代性并不是一种僵硬的本性或确定不移的目的，不是帕森斯式的三条铁律。现代性意味着一组价值，包括自由、权利、民主、平等、博爱、富强、幸福等，都是现代性的价值。这些价值按照以赛亚·伯林的说法，彼此之间很难和谐，相互之间经常有冲突。于是对于不同的现代性价值需要选择。不同的民族、不同的人在哪种价值具有优先性的问题上理解是不一样的。所以在当今世界有不同的现代性，乃是它们对何种价值优先的理解和处理不同。比如，英美比较注重自由与法治，法国突出民主，东亚注重发展和富强。不同的现代性，隐含了价值优先性的差异。不过，如果说它们都是现代性的话，一定具备了现代性这组价值中的大部分，具有“家族类似”的特征。不同的现代性既具有相似性，也具有可比性，现代性

有品质高下之分，有好的与不好的区别。当一个国家的现代性过于偏重某个价值，比如只注重国家富强，公民缺乏基本的人权保障，或者民主制度有了，却没有相应的法治秩序，贪污贿选成风；或者社会实现了平等，却在普遍的贫穷中挣扎……凡此种种，我们都可以判定不是一种好的现代性。

当我们以这样一种新的思维重新理解现代性的话，一方面可以避免本质主义的西方中心论的现代性方案，哪怕它以各种伪装的形式出现；另外一方面也可以与文化相对主义和价值虚无主义划清界限，坚守现代性的普世价值。在“五四”运动九十周年、法国大革命二百二十周年的今天，启蒙不是死了，而是虽死犹生。启蒙是一项未完成的历史事业。启蒙创造了现代性、现代社会和现代生活，也从此播下了冲突的种子。要解决这些问题，仅仅从启蒙的外部比如古典的立场、后学的立场来“超克”启蒙，虽然犀利，但只是一种法道有限的外在理路。启蒙要获得新的生命，重要的是从复杂的历史传统之中，从启蒙的内在理路之中重新发掘启蒙的丰富资源，从而让现代性获得继续提升的空间。

启蒙死了，启蒙万岁。

(2009年)

## 儒家宪政的现实与历史<sup>〔1〕</sup>

儒家文化作为古老的轴心文明之一，到了 21 世纪，它的心灵智慧已经为各家各派所公认。那么，儒家是否还有其政治智慧？更确切地说，在以民主为归向的当下政治实践当中，儒家的政治智慧是否还有其现代的意义？以往思想界的一般看法，认为儒家在当代世界的价值，主要是其心性修养，其政治价值，已经失去了意义。即使是 20 世纪新儒家代表人物牟宗三，也认为儒家有治道而无政道，新儒家的使命之一乃在于解决老内圣（心性之学）如何与新外王（民主政治）接轨的问题。<sup>〔2〕</sup>

然而，近十年以来，在新一代儒学知识分子推动下的儒学复兴大潮之中，思想风向发生了显著的变化。最早是蒋庆，在心性儒学之外，发掘出以公羊学传统为主脉的政治儒学，并积极为之鼓吹激荡。近一两年政治儒学被正式命名为儒家（儒教）宪政，并且被不少学者和儒者所接受，广为论证和传播。一时间，儒家宪政的思潮成为显学，有发展为儒家宪政主义的趋势。

---

〔1〕 本文初稿完成后，承蒙杨国强、秋风、叶斌等诸位先生批评指教，谨致感谢。

〔2〕 牟宗三：《政道与治道》，第 1 章，台北：台湾学生书局，1991。

作为两千年中华帝国的意识形态，儒家有其政治智慧是毋庸置疑的。现在的问题是：这种政治智慧是否可以用儒家宪政命名？即使可以接受这一命名，那又是一种什么样的宪政？它给古代的中国政治带来什么样的制度性后果？儒家宪政在现代政治生活当中是否可欲？

### 一、儒家宪政思潮的浮现与内部分野

儒家文化在古代之所以成为中华帝国的主流意识形态，乃是其实现了全方位的制度化。陈寅恪先生有言：“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。”<sup>〔1〕</sup>从国家的政治法律、科举取士，到民间的风俗、仪式乃至宗法家族内部的伦理教化，儒家无不成为制度化的核心价值。

儒家文化到清末民初走向衰落乃至解体，实与“去制度化”有关。这一“去制度化”的过程，有三个重要的关节点，第一是1905年科举制度的废除。儒家本来不似西方的基督教有自己独立的宗教组织，其凭借的是对教育的垄断，以国家的科举取士制度得到传播，形成以师统为核心的网络系统。一旦科举废除，各地学堂和新兴学校不再将四书五经作为必修课程，儒家便失去了其赖以生存的师统建制。第二是1911年持续两千年的中华帝制的终结，民国政制趋向西化，儒家学说不再是国家的核心价值，与法律政治制度脱钩。第三是民初以还社会流动加速，传统的宗法家族制度逐渐式微，儒家的社会基础荡然无存。在三重巨变之中，儒家文化逐渐与教育、政治与社会的基本建制分离，成为失去了躯体的孤魂，成为无所依附、四处飘荡的幽灵。

〔1〕 陈寅恪对冯友兰《中国哲学史》审查报告三，见冯友兰：《中国哲学史》（下册），附录，北京：中华书局，1961。

余英时先生指出，传统儒学的生命力在于通过制度化得以全面安排人间秩序，当制度化的儒学死亡之后，其已成为一个游魂。这个游魂即使发展出一套可以与西学抗衡的道德哲学，也无法再借尸还魂<sup>[1]</sup>，“儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家‘招魂’的人不必再在这一方面枉抛心力”。在余先生看来，儒家的现代出路在于日常人生化，避开建制而致力于精神价值的重建，放弃治国平天下的目标，在修身齐家层次发挥重要作用。<sup>[2]</sup>

余先生的断言是否有理姑且不论，事实上，纵观整个20世纪，几代新儒家的努力，基本是在修身齐家层面，而对于治国平天下，贡献甚微。儒家的修齐治平，既是一个不可分割的整体，同时由于各代儒家分别突出其中的不同面向，呈现出政治儒学（西汉的董仲舒）、心性儒学（宋代的朱熹）和社会儒学（明代的王阳明）等多种取向。进入20世纪之后，儒学开始衰落。政治儒学在经历了戊戌变法最后一次回光返照之后，最终失去了与制度的血脉相连，沉寂良久。社会儒学在梁漱溟领导的乡村建设运动推动下，几度挣扎，又几度复兴，试图为中国的社会重建奠定儒学的伦理基础。反而是心性儒学，经过熊十力、牟宗三、唐君毅两代新儒家的努力，终于蔚为大观，修得成果，成为20世纪儒学的主流。

新儒家的心性之学，所面临的是现代性过程中的意义缺失、认同迷惘和道德危机的问题。为重建中国人的心灵秩序，新儒家们沉潜往复，穷究义理，建立了宏大的形而上宇宙结构和道德世界，在哲学上获得了巨大的成功，至今仍为学院派儒学再三咀嚼、反复玩味的思想传统。然

[1] 余英时：《现代儒学的困境》，见余英时：《现代儒学的回顾与展望》，56~58页，北京：生活·读书·新知三联书店，2004。

[2] 余英时：《儒家思想与日常人生》，见余英时：《现代儒学的回顾与展望》，255~260页。

而，心性儒学依然是义理层面的学说，在当今的学院高墙之内，义理蜕变为学理，越来越缺乏现实的生命力，更与制度的重建相隔。自然，新儒家并非仅仅注重于内圣，从牟宗三到徐复观，念兹在兹的是老内圣如何开出新外王，如何从儒学的道德主体自我坎陷，发展出制度性的知性主体，建立起现代的民主政道。牟宗三先生说：在传统中国的政治之中，只有君臣如何治理天下的治道，而无客观化的制度政道，因此“为君难，为相亦难，相夹逼于上下两端中，直不能维持其政治上之独立性与客观性。因上之君、下之民但不能客观化故也。吾每感此而兴无涯之悲痛，遂发愿深思而求其故”。<sup>〔1〕</sup>新儒家固然注重的是“意义世界的缺失”，但这种“制度性焦虑”常常纠结于心头，百思而难以求解。牟宗三能够做的，只是为这一客观化的知性主体奠造型而上的道德源头，但对于重建制度本身的思考甚少。徐复观对政治与学术怀有同样的兴趣，然而也没有在理论上贡献一二。个中缘由除了他们本身是哲学家、思想史家之外，更重要的恐怕与他们身居一隅，处于时代的边缘有关。诚如余英时所说，整个20世纪的儒学一直走下坡路，没有摆脱困境<sup>〔2〕</sup>，新儒家不得不退而结网，补修义理，制度重建的工作只能期待后贤了。

20世纪以降儒学走下坡路的趋势，到了近二十年的世纪之交，情势发生了微妙的扭转。90年代之后，席卷了将近一个世纪的反传统、反儒学的文化激进主义开始在大陆降温，各种文化保守主义强劲崛起，在朝的马克思主义与在野的自由主义为了寻求本土的文化资源，开始向儒家表示敬意，争相寻求与儒学结成战略同盟。于丹因为在央视百家讲坛讲解《论语》而一炮走红，儒家经典以及相关的解读成为书店的畅销

〔1〕 牟宗三：《荀学大略》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，77页，北京：华夏出版社，2009。

〔2〕 余英时：《儒家思想与日常生活》，载余英时：《现代儒学的回顾与展望》，253页，北京：生活·读书·新知三联书店，2004。

书。许多大学成立了研究儒学为中心的国学研究院，儒家经典阅读成为许多学校的必修课程，企业老板和高管对传统文化趋之若鹜，民间的国学学堂和兴趣小组如雨后春笋一般到处涌现……这一切表明，儒学长达一个世纪的历史背运走到了尽头，在 21 世纪曙光升起之时，迎来了儒学的早春天气。

然而，一方面，21 世纪的儒学复兴却仍然与制度无涉，不是停留在学院的义理层面，就是沉淀于社会的日常生活，学究气的儒学与日常生活的儒学，与往日儒学的辉煌气象自然不可同日而语。另一方面，经过二十多年的经济高速发展，中国在世界上已经成为第二号经济大国，提倡中国模式、中国道路的声音不绝如缕，在一些知识分子看来，中国不仅在经济发展模式上，而且在政治发展模式上，可以摆脱西方，走一条中国特色的道路，以此彰显中国文明的复兴和昔日帝国的二度崛起。近几年来，围绕着政治制度的顶层设计，从自由主义、社会民主主义，到国家主义和新左派，都打破了往日的缄默，纷纷拿出了自己的方案。在这一“制度重建”的热潮之中，新一代的儒者不甘于寂寞，于是儒家（儒教）宪政便应运而生。

最早站出来的是新一代儒家旗帜性代表人物蒋庆。这位西南政法学院的毕业生，与老一代新儒家不同，他的真正兴趣不在宋儒的心性义理，而是汉儒公羊学的立法改制。公羊学是以微言大义行托古改制的儒学流派，在太平盛世的和平年代，通常隐而不现，并非显学，一旦到了礼崩乐坏的乱世，社会面临制度和文化的转型时刻，志在改制立法的春秋公羊学便会大行其道。西汉的董仲舒、清末的康有为皆是一代公羊学大家，也是变法改制的推动者。儒家知识分子具有深刻的忧患意识，然而在不同的时代和流派那里，内心的焦虑是不同的。蒋庆说：“公羊学的焦虑是制度性的焦虑，而不像心性儒学（内圣儒学）的焦虑是实存性的焦虑，故公羊学最关注制度的建立，把改制立法看作是自己的首要任

务。”<sup>[1]</sup>蒋庆这代儒者的“制度性焦虑”与上述牟宗三的“制度性焦虑”虽然都在儒家治国平天下的大脉络之中，却有明显的差异，牟宗三的“制度性焦虑”是义理性的，其哲学家的关怀和当年的时代条件，使得他没有也不可能去从事具体的制度设计和政治实践。然而，蒋庆毕竟是公羊学传统的传承者，他对儒家义理其实缺乏真正的兴趣，而是有强烈的用世之心，志在通过制度的顶层设计，参与到当下中国立法改制的建国大业之中。这种强烈的“制度性焦虑”与用世之心，成为蒋庆所代表的儒家（儒教）宪政提倡者们共同的代际特征，所不同的只是程度差异而已。<sup>[2]</sup>

蒋庆在二十余年前出版《公羊学引论》，为改制立法做了理论准备；在十余年前发表《政治儒学》，正式与老一代心性儒学划清界限，自立门户；到近十年先是提出恢复儒教，将读经纳入国家教育体系，成立全国性的儒教协会，然后打出儒教宪政的大旗，设计了一整套国家建构的制度性方案，一步一步从学理走向制度，从民间逼近庙堂，旨在重新联结儒学与制度的脱榫，再现儒学作为“王官之学”的昔日辉煌。蒋庆不是一个人在战斗，在儒学（儒教）宪政的大旗之下，已经聚集了一批同声相求的知识分子，他们之中有纯然的儒家，有国家主义者，也有自由主义者和宪政主义者。儒家（儒教）宪政作为一种思潮，并非一个纲领明确、阵营鲜明、诉求统一的封闭式同人主张，而只是具有不同知识背景、政治立场和文化色彩的知识分子在当下中国所体现出的某种公认价值、公共取向，他们最大的公约数建立在两个基本共识之上，一是

[1] 蒋庆：《政治儒学》，49页，北京：生活·读书·新知三联书店，2003。

[2] 儒学究竟是一种人文性的学说，还是一种宗教，是否要将儒家宗教化，关于这个问题，当代中国的儒家知识分子有着相当的分歧。参见陈明主编：《儒教新政》，贵阳：贵州人民出版社，2010。在儒家的宪政方面，蒋庆提出的是儒教宪政，而更多的人主张儒家宪政。虽然其中有细微的分歧，但作为一个整体性的思潮，本文还是将它们放在儒家宪政的同一个框架内进行叙述和分析。



“制度性焦虑”，认为当今中国的当务之急乃是完成国家的根本大法和制度之转型；二是相信儒学应该“二度制度化”，儒学古老的义理与制度传统应该镶嵌到现代民主的政治架构之中。

大致而言，在当今中国的儒家宪政思潮内部，有柔性的儒家宪政和刚性的儒教宪政两种不同的价值取向。这两种取向的分水岭，乃是对现代性的态度。柔性的儒家宪政，其提倡者中有儒家，也有自由主义和宪政主义者，他们认同现代政治的基本理念，思考的是如何将儒家的若干价值和制度传统与民主宪政制度结合起来，形成具有儒家色彩的中国现代宪政。最早提出儒家宪政主义的杜钢建将儒家宪政表述为“仁义礼智信的宪政主义原则”，按照这一原则，“要求兴人权，立公正，通和顺，符合理，树忠诚，中国在21世纪的宪政建设需要坚持儒家宪理的上述五大基本观点，充分发挥宪法对政府行为和执政党行为的制约作用”。<sup>[1]</sup>唐文明认为：“儒教、宪政与中国的问题，也就是直面实际的历史情境，如何在中国的宪政建设中将儒教的精神与理念贯彻进去的问题。”他主张在三个方面以儒家思想修订中国的宪法，一是将大同说作为中国宪政建设所依据的终极理想；二是除了西方宪政的基本人权之外，还要补充儒家的伦理法权；三是要在中国宪政建设中落实儒家的“寓郡县之意于封建之中”，变中央集权制为地方自治的联邦制国家。<sup>[2]</sup>康晓光发表长篇的《儒家宪政论纲》，提出“承续儒家道统，建立儒家宪政，把中国政府的正当性建立在对中华五千年道统的继承和对现代民主政治的吸纳之上。儒家可以吸收多党制、竞争性的普选制度、权力分立、有限政府等理念和制度，进而实现传统与现代的融合”。<sup>[3]</sup>香港的陈祖为则

[1] 杜钢建：《儒家仁学宪政主义之我见》，见《太平洋学报》，2008年4期。

[2] 唐文明：《儒教、宪政与中国：一个初步的思考》，载《中国哲学史》，2011（4）。

[3] 康晓光：《儒家宪政论纲》，见儒家中国网：<http://www.rujiagz.com/article/id/2197/>

认为，儒学不仅具有批评时政的功能，而且可以作为立法以及制定政策的理论基础，因此可以称为“儒家宪政”。他不赞成蒋庆式的儒教在政治与社会生活中的全面推广，主张一种温和的圆善主义（moderate perfectionism），即在国家立法的时候可以诉诸儒家关于美好人生的具体而零碎的价值判断。<sup>〔1〕</sup>秋风（姚中秋）发表了一系列文章，从中国历史的角度阐述儒家宪政的历史形态，认为儒家本身代表着一种宪政主义的理想，在历史上存在着三种不同的宪政主义形态，第一是西周的贵族封建制，第二是汉代的君主与士大夫共治体制，第三是近代从康有为到张君勱的儒家式现代宪政政体。“这个历史证明了，宪政主义就是儒家外王之基本取向、核心精神。”<sup>〔2〕</sup>

与柔性、开放的儒家宪政主义不同的是，刚性的儒教宪政主义更多表现出原教旨主义的意味。独树一帜、剑走偏锋的蒋庆便是这样一个儒教宪政的原教旨主义者。他对公羊学为核心的政治儒学近乎狂热与偏执的卫道，试图在政治与社会生活中全面推行儒教，使得他将三种对象都作为自己的批评目标。其一是儒家内部的竞争者心性儒学。在他看来，从宋明到新儒家的心性儒学，将内圣与外王视为体用、本末关系，试图从内圣开出外王，实际上取消了外王的独立性，使外王成为一种附属于内圣的微不足道的陪衬，使儒家的人格重心落在生命心性之上，而不能跳出生命落在客观外在的事功制度，这种偏于内圣一曲的心性儒学，最终结果只能是无法开出外王。蒋庆认为内圣与外王之间，只有结构的平行联系，而无体用的从属关系。<sup>〔3〕</sup>心性儒学只是内圣之学，外王之学当属公羊学，“二学离则两美，合则两伤”。在他看来，“政治儒学是唯一

〔1〕 陈祖为：《儒家宪政的合法性问题》，未刊稿。

〔2〕 秋风：《儒家宪政民生主义》，见共知网：[http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article\\_2011080142184.html](http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011080142184.html)

〔3〕 蒋庆：《公羊学引论》，33页，沈阳：辽宁教育出版社，1995。

适应于解决政治问题的儒学”，“是儒学传统中的外王之学”。通过内圣和外王的领地划分，他试图将儒学内部立法改制的领导权，牢牢控制在自己所继承的公羊学传统手中。

原教旨儒教宪政的第二个批评目标是当下主流意识形态。这种批评是隐形和间接的，并非诉诸批评性的话语，而是王道政治的建国方案。当有些保守的儒教宪政主义者热衷于“通三统”，要将儒家的王道与人民共和的政治体制接通的时候<sup>[1]</sup>，蒋庆却很少谈“通三统”，仍然坚持其儒教治国和王道政治的全盘改制方案。在他看来，中国的问题在于“合法性缺位”，“鉴于百年来中国固有文化崩溃，完全与外来文化——或自由主义文化或社会主义文化——作为中国的主导性文化，即僭越了儒家文化在政治与社会中的正统主导地位，偏离了中国文化的发展方向”。他明确表示当下中国的主流意识形态无法解决政治合法性长期缺位的问题，不能作为政治合法性的基础。<sup>[2]</sup> 蒋庆的儒教宪政并非保守的，由于其原教旨主义的性质，相反地显得异常地激进，对现实秩序具有很强的疏离感和叛逆性。

不过，原教旨的儒教宪政最大的批评对象或真正的敌人不是心性儒学，也不是当下主流意识形态，而是西方的自由主义民主政治。这是他们与上一代新儒家的最大不同。熊十力、张君勱、牟宗三、徐复观等人毕竟受过“五四”启蒙思想的洗礼，虽然他们反对启蒙主流中的科学主

[1] 在这方面，柯小刚有明确的论述，他认为：“如何贯通王道和人民共和，可能是今日宪政建设中通古今之变的关键所在。”“现代中国革命推翻君主制，建立人民共和制，是为王道的新命开辟了道路。王道至大，无远弗届；周虽旧邦，其命维新。”“19世纪以来，列强分裂中国终未得逞，实有赖这一传统对于政治形态（无论国共）的暗中支撑。今日宪政建设，亦将有赖这一伟大传统。”见柯小刚：《王道与人民共和：从经学依据谈中国的宪政建设》，载《文化纵横》，2010（6）。

[2] 蒋庆：《政治合法性问题与议会三院制》，见蒋庆：《再论儒学续编》，上海：华东师范大学出版社，2011。

义和唯理主义，然而在政治观上与他们的论敌没有根本的分歧，而是共享自由、民主、宪政的基本价值，因为新儒家政治上的敌人与自由主义者一样，都是新老的专制主义——早年是传统的皇权专制，晚年则是现代的极权主义。他们承认，西方的民主宪政是解决专制主义的不二途径，“中国今虽尚未能完成其民主建国之事业，然我们却不能说中国政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立”。<sup>[1]</sup>新儒家与他们的论敌自由主义者之分歧仅仅在于，传统中国文化是否有碍于民主宪政的发展。在他们看来，中国文化特别是儒家文化包含着现代民主的种子，问题是如何从老内圣中开出民主的新外王。然而，以蒋庆为代表的原教旨儒教宪政的真正敌人不再是新老专制主义，而是西方自由主义所代表的所谓“庸民政治”。在他们看来，在西式选举为中心的民主政治之下，受过教育的精英与普通民众一样，一人一票，只重数量，缺乏质量。民意独大，民意决定一切，现代政治缺乏古典政治那种超越性和历史文化性。因此，蒋庆要恢复建立儒家式的以精英为核心的王道政治，在民意（人）之外，再建超验价值（天）、民族历史传统（地）的三重政治合法性。<sup>[2]</sup>牟宗三当年批评中国的儒家政治只有治道（统治者如何治理的善治），没有政道（客观的制度性架构），因而要引进西方的民主宪政制度<sup>[3]</sup>，但在蒋庆看来，缺乏政道是心性儒学的问题，注重外王的公羊学有自己的政道，中国有自己的宪政，即以王道政治为中心的制度性架构。“所谓儒教宪政，就是中国式宪政，说具体点，就是具有中国历史文化特色的中国宪政，也就是人类离开自由民主政治之外的另一条政治

[1] 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士书》，引自《当代新儒家》，31页，北京：生活·读书·新知三联书店，1989。

[2] 蒋庆：《王道政治是当今中国政治的发展方向》，《原道》第10辑，北京：北京大学出版社，2005。

[3] 牟宗三：《政道与治道》，1~62页，台北：台湾学生书局，1991。

发展之路。”<sup>〔1〕</sup>蒋庆在这里说得非常清楚，刚性的儒教宪政既与老一代新儒家不同，也与柔性的儒教宪政有别，后两者虽然对西式民主有批评、有反思，但还是在现代性的普世价值和制度框架之内寻求儒家的位置，形成中国的特色，而蒋庆则要在现代性之外开辟一个另类的王道政治、另类的中国宪政，因而说他是原教旨的儒教宪政，并非言过其实。

那么，儒家宪政究竟意味着什么？它是否可以成为当代中国可欲的政治方案？既然儒家宪政来自于中国的历史，不妨让我们回到历史，从其本源探究，然后再来做出现实的抉择。

## 二、历史上的士大夫与君主共治格局及内在限制

儒家宪政，乃是近几年来新一代儒家的创新之词。历史上的政治儒家是否有宪政形态？假如有的话，又是什么类型的宪政？要梳理这一点，首先让我们来了解何谓宪政。

所谓宪政，乃是与政治权力有关的制度设置，它通过客观的制度和法律的安排，对政治权力进行创建、安排和限制。在这其中，宪政具有三重功能：第一是用法律或者制度赋予权力以合法性，从而建构和安排统治者的权力；第二是用法律或者制度规范和限制权力，以实现政治共同体特定的目标；第三是用法律或者制度规范权力的更替，以保持政治共同体的持续稳定。

宪政是各种政治秩序中的一种特定形式，它的特点在于：其宪政的意志必定高于统治者（无论是君主、贵族还是人民）的意志，宪政本身具有统摄权力的权威性，这是宪政区别于其他政治秩序的根本含义。因此，宪法（成文法或者不成文法）虽然是宪政的表面特征，但有宪法的政体并不意味着必定是宪政体制，假如统治者的意志高于或者等同于

---

〔1〕 蒋庆：《再论儒学续编》，序，上海：华东师范大学出版社，2011。

宪政的意志，比如传统中国的法家、斯大林时期的苏联，则是有宪政之名，而无宪政之实，这是一种反宪政的“宪政”。宪政必定是有权威的，这个权威乃是凌驾于政治统治的权力之上，能够对权力进行驾驭、控制、限制和更替。宪政之所以必要，乃是多少相信权力具有某种邪恶性，需要通过制度和法律的形式加以规范。

自然，宪政本身无法自己创建其权威性，它总是来自于更高的立宪意志，也就是说，任何宪政，都有其特定的道德价值和立宪目标。欧洲中世纪的基督教宪政，通过规范与限制世俗的权力，乃是为了实现上帝的意志，现代的自由主义宪政，乃是为了保障每一个公民的自由、平等以及道德尊严。而儒家宪政，则是为了实现天下为公、仁义礼智的大同理想。

现代宪政的经典形式被认为是自由主义宪政，这主要因为自由主义宪政所欲达致的自由与平等的价值，在现代社会被普遍接受，而其在历史实践过程之中也被证明较好地实现了这一价值。然而，这并不意味着历史上的宪政只有这一种形式，欧洲中世纪的基督教宪政、中国古代的儒家宪政，以及可能有过的其他文明体的宪政形式，都是可以比较的历史实践。衡量一个宪政好不好，用其欲达致的价值目标来衡量是困难的，因为不同的价值之间难以通约，然而，假如从宪政相对于权力而言的权威性出发，显然我们可以对各种宪政的好坏，设定几个评估的标准：第一，是否可以有效地赋予权力以与特定价值目标相联系的政治正当性？第二，宪政的意志是否真的在权力之上，可以用法律和制度的手段，及时、充分地限制权力；第三，当权力腐败堕落的时候，是否有制度性或程序性的方式，和平稳定地更替统治者。下面我们将看到，儒家宪政在第一项权力的正当性赋予方面是强项，在第二项权力的限制方面是弱项，而在第三项权力的和平更替方面则为不及格。

西方的现代宪政有两个历史源头：自上而下的超越性意志和自下而上的契约性贵族社会。弗里德里希在《超越正义：宪政的宗教之维》中指出：宪政论“植根于西方基督教的信仰体系及其表述世俗秩序意义的政治思想中”。<sup>〔1〕</sup>在世俗的权力之上，始终存在着比权力更高、更具权威的超越性意志，在中世纪，是上帝的意志，到了近代，上帝的意志世俗化为自然神、自然法或者道德形而上学。

除了自上而下的超越性意志之外，西方宪政的另一个历史源头乃是自下而上的契约性贵族社会。英国成为第一个现代宪政国家不是偶然的，它既不同于王权占绝对优势的法兰西，也区别于诸侯割据、王权式微的德意志，英国的贵族与王权处于某种均势状态，于是便有可能相互妥协，签订自由大宪章、牛津条例、权利法案等这些后来成为英国宪政基础的重要历史文件。宪政与贵族制密切相关，它是对权力的双重防范；既对抗一个人说了算的君主制，也防范多数人暴政的民主制，宪政试图在君主、贵族和人民之间保持某种和谐的平衡，按照亚里士多德的理想，各种力量平衡的政体便是共和政体，共和与宪政后来在美国立宪过程当中结合在一起，以宪政保障共和，以共和维系宪政，宪政通过各种利益和力量之间的相互制约和均衡，以实现共和的最高目的：政治共同体的公共利益。

那么，中国的儒家宪政如果有的话，是一种自上而下还是自下而上的宪政？在这里，我们首先要了解中国政治的双重权威问题。<sup>〔2〕</sup>在古代中国，有两种不同的权威，一种是士大夫所代表的道统；另一种是王权所代表的政统，其权威的源头，都来自于超越性的天命。换言之，宇宙的超越性意志，降临到人世之后，一分为二，体现为道统与政统这双重

〔1〕 [美] 卡尔·弗里德里希：《超越正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，1页，北京：生活·读书·新知三联书店，1997。

〔2〕 关于中国政治中的双重权威，张灏先生有非常精细和精彩的分析，参见：张灏：《幽暗意识与民主传统》，18~19、46~58页，北京：新星出版社，2006。

权威，这是中国文明的特殊现象，是其他几个古老的轴心文明无论是犹太教、基督教、伊斯兰教，还是印度教、古希腊罗马文明——都不曾有过的。中国的皇帝与读书人、政统与道统，种种说不清、理还乱的纠葛冲突，都与双重权威有关，而儒家宪政的历史秘密，也渊源于此。

从远古开始，天命就将人间的统治权授予君主，君主贵为天子，秉承天命统治天下。然而，君主的统治是否符合天之意志，其解释权并不在其手中，而另有他人。起先是通晓天意的巫师，但巫师与王权尚不可分离，到了春秋战国时代，中国文明发生了大突破，民间出现了儒、道、墨等诸子百家，开始形成独立的道统，拥有了解释天命、议论政治的话语权，这就是与王权平行的另一种权威：与政统抗衡的道统。儒家的道统，其背后还有掌控教育网络的师统。按照儒家的看法，道统高于政统，师统更在王权之上。于是，按照儒家理想所设想的儒家宪政，同样具有自上而下和自下而上的双重源头。

所谓自上而下，乃是以君主为代表的政治权力，在其之上有更高的、超越性的天命所限，君主的意志必须秉承天命，因为天是有德性的，因此现实的君主也要以德治国，实现王道政治。许倬云先生说，董仲舒将孔子放上王者的宝座，执行褒贬的权力，“如此，儒生操持了批评论断现世界的权力，而儒家的经典成为评断事务是非长短的依据，儒家为汉室的政治肯定了合法性，可是也相对的把知识分子提升到与政权抗衡的地位。”<sup>〔1〕</sup>儒家的道统，对皇权的政统来说，是一种目的论的制约，从汉儒阴阳五行宇宙论，到宋儒的天理说，皆是试图通过建构一个超越于世俗秩序的宇宙秩序，一方面赋予王权以统治的正当性；另一方面以天道压王权，控制和限制君主的滥权。然而，道统对政统的制

〔1〕 许倬云：《秦汉知识分子》，引自《释中国》，第3卷，1895~1896页，上海：上海文艺出版社，1998。



约，不同的义理形态所产生的政治效果，其强弱是有差别的。张灏先生指出，儒家的这套天人之际思想，有两种表现形态，一种是脱胎于殷周的古老神话传统的天人感应说，后来发展为汉儒的阴阳五行宇宙论；另一种是轴心文明突破时期的天人合一说，天命内化于人的心灵，后来发展为天理心性合一的宋明理学，但二者与政治的分离度和批判性是不同的，“天人感应的思想，只能以人世秩序的基本制度的神圣不可变性为前提而发挥有限度的批判意识，天人合一的思想则以内化超越为前提，蕴含了权威二元化的激烈批判意识”。<sup>〔1〕</sup>也就是说，作为儒家宪政的不同形式，董仲舒的宇宙论模式更多地赋予王权以统治的正当性，虽然其也有限制王权的另一面，但相对来说比较弱，而朱熹、王阳明的宋明理学因为其拥有独立于王权的心灵秩序，而这一心灵秩序又与宇宙秩序内在相通，因此更具有批判性。

儒家宪政的自上而下源头，除了超越性的天命、天道和天理之外，还有一个介于超越与世俗之间的概念，叫作天下。天下是世俗的，它首先代表君主统治的疆域，是一个地理性的概念，但天下又不仅于此，它高于国（王朝），是一个文化性、伦理性的概念，代表着儒家的礼教秩序，国为私，乃一家一姓之王朝也，天下为公，因而与天理相通。天下秩序既是形而上的宇宙秩序，也是世俗性的礼教秩序。天下在现实的王朝秩序之上，而且是王权统治的正当性所在，王朝是一个人的，但天下乃天下人之天下。“公天下”的观念乃是针对“家天下”而言，三代以上天下为公，三代以下就是“家天下”，天下属于皇帝私有。黄宗羲说：“三代以上有法，三代以下无法”，因为三代以上之法乃是为天下之法，而三代以下只是一己之法、一家之法，非天下之法也。<sup>〔2〕</sup>儒家以蕴

〔1〕 张灏：《幽暗意识与民主传统》，49页，北京：新星出版社，2006。

〔2〕 黄宗羲：《明夷待访录·原法》。

含着天理的天下来限制王权为核心的国家，但这种限制只是一种目的论的宪政，而非制度性、程序性的宪政。目的论的宪政，与礼治相关，天下说到底就是一套以德性为中心的礼治秩序，所诉诸的是目的合理性（天下为公）、对权力之治道的规约和统治者的个人德性，它所缺乏的是宪政所必需的政道，即制度性、程序性的规定。宪政所追求的乃是政治正义，但儒家宪政因为是一种目的论的、以伦理为中心的宪政，因此它在意的是实质的（目的论）的正义，所谓天下为公，而忽视了程序正义的制度性设计。关于这一点，下面我们将进一步展开分析。

中国特有的双重权威，使得儒家士大夫拥有超越人间权力之上的天命解释权，皇权统治是否正当，是否符合天道和民意，皆在读书人一端，君主本身无法自圆其说。自孔孟到董仲舒、朱熹，儒家又发展出完整的道德政治的义理，形成了以四书五经为核心的经典，并经过五经博士、科举取士等制度化形态，让士大夫们牢牢控制了中华帝国的意识形态话语权。从玄虚的天命到经典形态的儒家义理，是自上而下的一层；而从义理再往下落实一层，则为士大夫的清议。清议作为古代中国的社会舆论，发自士林，又直达朝廷，使历代君主们哪怕是暴君在施政时不得有所顾忌，不敢过于得罪舆论，因为清议所代表的，乃是帝国的核心价值观，是让君主都有所畏惧的天命。清议是否强势，取决于其所凭借的建制，东汉有上万士人云集的京城太学，晚明有遍布南北的书院社团，士大夫的舆论便浩浩荡荡，广为散布，对统治者构成了巨大的压力。然而，无论是体制内部的东汉太学，还是体制之外的民间书院，皆缺乏制度的稳定保障，士大夫的舆论激荡，引起君主的警惕和宦官势力的激烈反弹，东汉的党锢事件和明末的魏忠贤迫害东林党，便证明了士大夫的舆论对权力的限制是多么的脆弱，其是否可以发挥作用，最终取决于君主个人是开明抑或昏庸。

除了从天理到清议的自上而下的制约，儒家宪政还有另一个自下而

上的源头，这就是秋风所说的“士大夫与皇权共治体制”。<sup>〔1〕</sup>从汉唐到两宋，中华帝国虽然名为君主国，但因为存在着双重权威，参与统治的除了皇帝及其家族之外，还有士大夫官僚集团。一个有着共同的儒家家族信念的文人集团，在帝国政治里面扮演着重要的角色，在古代世界政治里面，亦是罕见的现象。钱穆先生详细分析过，在西周，是血缘为中心的皇室分封制，经过秦制的过渡，到西汉的汉武帝，所建立的政府不再是西周的贵族政府，也非汉初的军人政府，而是由平民当中有知识有教养的贤人所组成的政府，此乃“文治政府之创建”。<sup>〔2〕</sup>文治政府与之前的重大不同，乃是政府与王室、国家之公务与王室之私事，有了明确的区分，秦朝与汉初的宰相只是皇帝之私臣，不但要管国家的政务，还要过问皇室的家务。<sup>〔3〕</sup>自汉武帝之后，有了外朝（政府）与中朝（王室）之分。文治政府与皇帝为首的中朝之间有了相对的分离，遂使士大夫与皇帝的共治，具有了理论和实践的可能性。

从西汉到两宋的皇帝与士大夫的共治，因为不像中世纪英国的贵族与君主之间，有宪法性的契约规定，明确了各自的权利与义务，因此往往取决于人的因素，在共治的背后，充满了冲突和斗争。在不同的朝代里面，要看士大夫与君主之间的力量对比和意志较量。君主比较弱，权力会向士大夫一方倾斜，如果人君非常强势，就近乎君主专制。士大夫与王权之间，缺乏有效的制度制衡，没有一个宪法性的典章超乎其上，一切取决于人治的微妙平衡。但是，也并非完全无章可循，因为在道德治国、王道政治的儒家理念之下，确实存在着人与人之间的制衡。<sup>〔4〕</sup>不

〔1〕 秋风：《中国政制的历史演变与大势》，载《文化纵横》，2011（4）；《拜托，董仲舒是宪政主义者》，见共识网：[http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article\\_2011071139091.html](http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011071139091.html)。

〔2〕 钱穆：《中国文化史导论》，100~107页，北京：商务印书馆，1998。

〔3〕 钱穆：《中国历代政治得失》，11~12页，台北：东大图书公司，1977。

〔4〕 这一观点得之于与杨国强先生讨论时所受教益，特此鸣谢。

是依靠明确的法治，而是更灵活、弹性的人治，来维系各种政治势力的平衡。

士大夫与君主共治天下，首先表现在相权与君权的划分上。汉唐到两宋的宰相权力很大，君主的命令必须经由宰相的副署方能生效，历史上常有宰相以“封还诏书”和“不肯平署”的方式抗拒皇帝的旨令。<sup>〔1〕</sup>然而，王权与相权之间，毕竟是君臣关系，它不是西方的法权关系，而是三纲之下的礼教关系。礼教所强调的并非权利，而是在伦理共同体中各自的职责。钱穆先生说，中国的政治没有西方式的主权或主体性概念，所看重的只是职责，政治的责任由谁来承担。<sup>〔2〕</sup>这就意味着，在传统中国的政治里面，政者（政治的主体）是缺位的，只有治者，所有的人只有治人者与治于人者的区别。当士大夫与皇帝共治天下时，他们是以治者的身份，而非类似古希腊的公民那种政者的身份出现。共治格局并非契约性的法权格局，在其之上没有成文或不成文的宪法，而只是儒家伦理和王朝的敬天法祖所形成的礼教格局，君臣之间，各守本分，各尽其职。本分是否守得住，职责是否能担当，取决于君臣个人的德性。显然，这是一种伦理的软约束，而非制度的硬约束。对共治体制称赞有加的钱穆先生，对此也有清醒的认识，他写道：“中国一向似乎看重的不成文法，往往遇到最大关节，反而没有严格的明白的规定。这也可以说是长处，因为可以随意应变，有伸缩余地，但也有坏处，碰着一个能干又有雄心的皇帝，矜才使气，好大喜功，常常要侵夺宰相的职权，并不像现代的西方国家，皇帝私人，无论怎样好，宪法上规定他不能过问首相的事，汉武帝雄才大略，宰相便退处无权。”<sup>〔3〕</sup>

〔1〕 李俊：《中国宰相制度》，36页，台北：商务印书馆，1980。

〔2〕 钱穆：《国史新论》，72页，台北：东大图书公司，1998。

〔3〕 钱穆：《中国历代政治得失》，30~31页，台北：东大图书公司，1977。

在共治体制之中，由于君权在相权之上，属于主动、强势的一方，因此是否能够实现共治，往往取决于君主的个人意志。邢义田先生指出：“宰相的职权并没有制度上的保障，它几乎完全基于一些成文或不成文的传统，尤其重要的是皇帝的信任与尊重”，“整个官僚系统是否能够客观和合理地运行，端视皇帝是否信任与尊重。客观合理的制度可以因皇帝的私心而完全溃败。”<sup>〔1〕</sup>士大夫与君主的共治格局是公天下，但一家一姓的君主是家天下，也是私天下，仅仅凭传统或不成文的传统，相权平衡不了君权，公敌不了私。手握大权者通常不愿有人与他分享权力，即便开明者如北宋时期皇帝，余英时先生也指出：“积极倡导‘同治’或‘共治’的是宋代的士大夫，而不是皇权。”<sup>〔2〕</sup>因此，与其说是共治体制，不如说是共治格局更恰当一些。体制是超越于个人意志的硬约束，而格局则是因人而异的可变之局。因为“皇帝所拥有的是最后的权源，任何带有根本性质的变法或改制都必须从这个权力的源头处发动，所以皇帝个人的意志是一个决定性的力量”。<sup>〔3〕</sup>在权力系统之中，皇权是硬权威，士大夫是软权威。士大夫是否可以发挥士人政府的效用，完全取决于皇帝个人的德性和能力。阎步克先生分析说，汉代初年的丞相一度威望隆重，权势颇大，对皇帝直言不讳，甚至言所不当言，因为当时丞相多由打下江山之功臣担任，君相关系尚未定型。真正的文治政府自汉武帝始，封布衣出身的公孙弘为相，但相权较之以前却大为削弱，皇帝对丞相动辄斥责乃至处死，公孙弘之后的六位丞相，获罪自杀者两人，下狱处死者三人，以至公孙贺在拜相时不受印绶而顿首涕泣，视丞

〔1〕 邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，19、21页，北京：中华书局，2011。

〔2〕 余英时：《朱熹的历史世界》（上册），230页，北京：生活·读书·新知三联书店，2004。

〔3〕 同上书，232页。

相为畏途。<sup>[1]</sup>从汉唐到两宋的所谓中外朝，中朝（内朝）以君主为中心，由皇族成员、外戚宦官组成，外朝乃是以宰相为首的文人政治。中朝是决策者，外朝乃执行者。聪明的皇帝会在二者之间保持平衡，以士大夫抑制内朝的骄奢淫逸，用内朝防范权力外倾于文人集团。但无能昏君往往对士大夫猜忌心重，倚重内朝的皇亲国戚和宦官势力，西汉汉武帝之后外戚专权，东汉和中唐宦官横行。两朝之间，经常残酷搏杀，血雨腥风，东汉的党锢之祸，便是明证。

从汉唐到两宋，相比于皇权，士大夫的相权走的是一条下行路线，其地位日趋衰落，这从宰相上朝觐见皇帝的待遇可见一斑。汉代丞相求见，皇帝要起身相迎；唐代三省长官在殿上与皇帝讨论国事，尚可饮茶闲谈，坐而论道。然而，到了宋代宰相去见君主，只能立奏。林丽月指出：“传统宰相权力的衰落，宋代是一大关键。宋代的宰相不仅失去军事与财政大权，而且也丧失了用人与司法的权力。”<sup>[2]</sup>到了明清，宰相索性被永久废除，代之以内阁或军机处，不复有外朝存在。士大夫官僚皆成为君主个人的奴仆，内阁重臣见皇上，常须跪奏，毫无尊严了。

宰相在历史上的地位之所以日薄西山，乃是与宰相背后的社会势力衰落有关。钱穆先生说，中国士大夫的影响一在清议，二在门第。<sup>[3]</sup>汉初宰相说话有分量，乃是其多为军功人士，隋唐相权之重，令君主不得不尊重，乃是其背后有世家大族的支撑，到了北宋，门阀政治衰落，宰相多自科举寒门出身，如邢义田先生所云：“就社会而论，随着科举制度的兴起和唐宋世家大族的消亡殆尽，社会上已没有足以和皇权分庭

[1] 阎步克：《帝国开端时期的官僚政治制度：秦汉》，见吴宗国主编：《中国古代官僚政治制度研究》，25页，北京：北京大学出版社，2005。

[2] 林丽月：《王者佐·社稷器》，见《中国文化新论·制度篇：立国的宏观》，25页，北京：生活·读书·新知三联书店，1992。

[3] 钱穆：《再论中国社会演变》，见《国史新论》37~47页，台北：东大图书公司，1989。

抗礼的力量。宋代以后科举出身的士大夫原是一群等待天子赐予‘黄金屋’和‘千钟粟’的士人举子，他们不再有南北朝和隋唐世族那样的社会地位和财富。在这种情形下，帝王自然容易牢笼士人，肆意摆布。”<sup>〔1〕</sup>宋之后的读书人因为失去了世家大族的社会基础，唯有以义理对抗扩张的王权。世家士大夫拥有的不仅是文化力量，还有可资独立的社会资源，但被铲平了社会根基的科举士大夫，剩下的只是道德的勇气和汹涌的清议。门第已去，清议日盛，然而士大夫的清议是一种纯粹的精神批判，其背后是被掏空了的社会。宋以后的乡绅虽然在乡村社会贵为一方精英，但乡村社会与世家大族不同，它不是政治性的，也非跨区域的，乡里村庄支离破碎，各据一方，庞大的帝国政府通过郡县制将其联成整体，而乡绅本身无法构成一个有机的社会网络。科举制度下的士大夫已经不是君主的手，政治是凭实力说话的，以制度为重心的宪政也是在王权与贵族的力量均衡中产生，你吃不了我，我也吃不了你，你活我也活，方需要规则和制度。然而，宋以后的士大夫徒有清议而已，无法支撑起体制内部的生存空间，皇帝的权力越来越大，宰相的空间日益逼仄，最后出来一代枭雄明太祖，将宰相一废了之，从此在权力中枢，再无与王权平衡的位置，通过两宋的转折与过渡，中经元代的异族统治，士大夫与君主共治的格局彻底寿终正寝，到明清时代最终奠定了君主的绝对专制。

### 三、为何儒家宪政是一种残缺的礼治型宪政

士大夫与君主共治的儒家宪政，有一以贯之的良美义理，也有汉唐的制度设计，为什么会步步走向末途，抵挡不了王权的无限扩张，最终读书人匍匐在君王的脚下口称奴才？研究思想史的往往会产生知性的错

〔1〕 邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，32~33页。

觉，误将圣人的义理视为制度本身，又将政治设计视为历史现实。事实上，思想史不是政治史，儒家义理也代替不了历史真实。即便是儒家义理，孔子之后，也有孟荀两家。孟子重仁，即德性的内在自觉，荀子重礼，即外在的制度规范。孟子是道高于势的儒家理想主义者，而荀子则是兼容混杂的儒家现实主义者。外儒内法的中国皇帝，其实都不那么喜欢喋喋不休说王道的孟子，而倾向于霸王杂之、有政治现实感的荀子，故晚清的谭嗣同感慨：“二千年来之学，荀学也！”<sup>[1]</sup>历史上的儒家，在义理层面，孟学是主流，但在政治层面，荀学却占支配地位。不了解荀学，便无法理解儒学与制度的现实关系。

荀子的礼治，并非欧洲以罗马法为中心的法律制度，而是道德性的日常生活秩序，由家而国，家国一体，董仲舒的三纲，即是礼治的典范，君臣之间的国之伦理，亦与父子、夫妇之间的家之伦理同理同构。法是权利与义务的关系，但儒家宪政，并非法治，乃是礼教，所守住的并非抽象的、普遍的法，而是具体的、两相对应的礼。法治下的权利与义务，超越人格，成为普遍性的法理规范，而礼教之中的君臣关系，是道德人格的互动，君有为君的伦常，臣有为臣的职责。钱穆先生说，中国人讲政治，一向看重在职责，不问主权归属。主权的背后，是自由的意志，而职责所在，乃是尽力践行的道义。<sup>[2]</sup>儒家宪政的根基，乃是传统的礼法社会。这里的法，并非超越政治权力之上的罗马式法典，乃是君主意志可以驾驭的刑名之律。内涵道德价值的礼，高于工具性的律法，赋予律法以伦理性的价值。在礼教为先的家国共同体之中，君主乃帝国之家长，百姓之父母。帝国有自己的家法（礼法），君主要受到礼法的限制，他也要聘任管家（士大夫官僚）管理帝国的日常事务，而且

[1] 谭嗣同：《仁学》二十九。

[2] 钱穆：《中国历代政治得失》，130页，台北：东大图书公司，1977。



对礼法的解释权也在士大夫手中，然而，最终的礼法裁决权和政治决策权毋庸置疑地在一国之君手中，家法对君主的约束并非客观的、法理性的硬制约，而只是有弹性的、伦理的软制约，全依赖于君主个人的德性与能力。以礼治为核心的儒家宪政，最终落到实处的，乃是圣君贤相的贤人政治。

以荀学为核心的儒家宪政与西方的宪政最重要的区别，不在于对人性的估计，而是如何防范人性之恶，是依靠制度的制约呢，还是贤人政治？制度设计的背后，乃是对人性的深刻理解。西方宪政的诞生，在中世纪与基督教有关，到了近代深受霍布斯主义的影响。二者一为超越性宗教，一为世俗的功利主义，然而都对人性的幽暗面有充分的体认。霍夫施塔特在谈到美国宪政创立的时候说，美国宪法的基础“是霍布斯哲学和加尔文教，他们认定人类的天然状态是战争，俗人的心智与上帝相抵触……他们对人类已是无信任可言，但相信良好的政治制度必有力量控制人类”。这个制度便是宪政的智慧：以欲望制服欲望，以权力制约权力。<sup>〔1〕</sup>荀子对人性之恶也有类似的认识，在他看来，人生而有好利、妒恶之心，耳目声色之欲，若听其发展，不加限制，则争则乱，乱则穷，社会无安宁之日。荀子的解决办法也是依靠制度，但他所说的制度不是以野心抗衡野心的法治，而是伦理性的礼治。人虽然本性非善，但人有知的能力，可以学习礼仪，变化人性，将外在的礼仪内化为人的良心。只要人人依礼而行，便是天下之大治。那么，礼仪又是从何而来？在荀子看来，人心本身并无创造价值的力量，但人心有理解和辨知价值的力量。礼仪制度的核心乃在于“分”，让每个人各安其位，各守本分，礼仪需要有超越于凡夫俗子之上的圣人来创造，然后传授给普通百姓。

〔1〕〔美〕理查德·霍夫施塔特：《美国政治传统及其缔造者》，崔永禄、王忠和译，7页，北京：商务印书馆，1994。

人性就像一块弯曲的木材，等待智慧超群的圣贤人物来塑造和调理。生命的全部意义便是循礼而行，按照圣人所架构和指引的礼乐规范去生活，这样，便能建立起和谐而合理的天下秩序。<sup>〔1〕</sup>

对荀子的这一“由礼而圣”的内在逻辑演绎，庞朴先生有一段精彩的分析，他说：“荀子主张人性本恶，积学化性可以为善成圣，在成圣的过程中，‘礼’是行为的准则；但一旦成了圣人‘参与天地’之后，一切外在的界限全部失效。‘圣人者，以己度者也’（《非相》），圣人本身便是尺度，便是界限，它以己为度，而这个度又符合一切客观情况，人就是天，天就是人，因而他从欲而治，也就是代天为治。”<sup>〔2〕</sup>宪政固然是一制度，但要问是法治型的宪政，还是礼治型的宪政？同样是制度，法治不信任人，哪怕是圣人贤者，所以要用凌驾于一切人之上的宪政来规范权力；礼治不信任凡人，但相信圣贤，圣人贤君创建礼乐，以己为度，代天而治。劳思光先生指出，荀子的礼义“被视为‘应付环境需要’者，又为生自一‘在上之权威’者。就其为‘应付环境需要’而论，礼义只能有‘工具价值’；换言之，荀子如此解释价值时，所谓价值只成为一种‘功用’。另就礼义生自一‘在上之权威’而论，则礼仪皆成为外在；所谓价值亦只能是权威规范下之价值矣”。<sup>〔3〕</sup>这就是说，荀子的礼治具有功利主义的特征，因为与仁割裂，其缺乏内在的价值之源，于是所谓的价值只是外来，源自于一个外在的圣人权威。这一“外在的权威秩序”代替了“内在的道德秩序”。因此，以荀学为中心的儒家宪政天然具有权威主义的性格，荀子的学生中会出现韩非这样的法家，绝非偶然，乃是荀学的内在逻辑使然。牟宗三先生在谈到荀子时如此评论：荀学没有法天

〔1〕 蔡英文：《韩非的法治思想及其历史意义》，第93、103页，台北：文史哲出版社，1986。

〔2〕 庞朴：《荀子发微》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，北京：华夏出版社，2009。

〔3〕 劳思光：《新编中国哲学史》，第1册，340页，台北：三民书局，1997。

敬天的义理，君位之上，缺乏超越的天命限制之。君主在上，“统御之道即愈接近于理律，而远于法制。而彼又是政权之所在，亦实无一客观之法律以制之。故终赖其以理自律，须赖其自己之最高道德感。道德感不足，即不能自律，而又无外力控制之，则即横决而漫无限制。”<sup>〔1〕</sup> 荀子学说外无“法天敬天”之神圣感，内乏“仁义德性”之修身，诚如蔡英文先生所说：“荀子以及先秦各思想学派的思考的出发点不是如何透过客观制度去防止君王的权力腐化或政策失误，即使像荀子这样相当注重客观制度之意义的思想家，也跟着先秦诸子一样，把关于君王之权位的问题的思考出发点摆在什么人资格来当人群的最高统治者？”<sup>〔2〕</sup> 作为权威之集大成者，君主自以为秉承天命，可以为所欲为，自创法度，难怪历代统治者皆外儒内法，其外儒（荀学）与内法（韩非）实有一脉相承之处，由礼而法，礼法合一。礼法之外，都有一个超乎其上的圣人贤君。

礼法制度，是儒家宪政的核心所在，但这一制度，无法根本解决对权力的限制问题。因为无论是孟子还是荀子，儒家的真正问题意识并非限制权力，而是什么样的人应该拥有权力，权力者应该如何运用权力？对权力的运用，那是治道，所谓的宪政，乃是政道。治道关心的是如何统治、如何治理，善治、王道是其最高境界。而政道所关心的是如何赋予权力以正当性，如何以制度的安排配置和限制权力。牟宗三先生有关古代中国政治只有治道而没有政道的分析，乃是石破天惊的卓见。在他看来，政道相对于政权而言，治道相对于治权而言。政道是“理性之体”，是维持政权和产生治权的宪法架构，而治道是理性的运用，是“智慧之明”。中国只有“理性之运用表现”（治道），而没有“理性之架构表现”（政道）。在治道层面已经达到很高境界，即所谓的圣君贤相，

〔1〕 牟宗三：《荀学大略》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，75页。

〔2〕 蔡英文：《韩非的法治思想及其历史意义》，103页。

但在政道即制度的设置上始终没有办法。历史上只有吏治，而无政治，法律只是维持五伦之工具、赏罚之媒介，其本身没有独立意义，国家政治法律皆未以架构形态而出现。<sup>〔1〕</sup>另外，宪政要解决的权力的来源与更替问题，在中国传统政治里面也陷入缺乏制度规范的乱局。牟宗三先生注意到，虽然古代中国有“天下为公”“选贤与能”的传统，但只是治权之民主，而非政权的民主。<sup>〔2〕</sup>治权的民主仅仅与如何治理有关，而政权的民主则意味着权力的来源与更替正当有序，有制度性规约。由于在古代国与君不分，政权与治权不分，天下与王朝不分，历代统治者的权力都是通过武力打下来的，因此得治权者得政权，得王朝者得天下，政治皆为一家一姓之世袭，缺乏一个恒常的、客观的法律限制。因此，儒家在政道无法客观化君主权力的情形下，只能在治道方面以个人德性约束之，但这种约束是道德形态，而非法律形态，圣君贤相皆是道德上的名词，而非权位上的物质力量。<sup>〔3〕</sup>

在历史上，中国虽然有君主与士大夫的双重权威，体现为道统与政统的二元性，但二者之间并无制度性的安排，以保证道统对政统的优先性和限制力。君主的权力来自于天命，士大夫拥有解释天命和评判君主统治是否正当的清议之权，明末清初的黄宗羲还提出了“学校”这一将士大夫的清议建制化的设想。然而，即使“学校”可以定天下之是非，充其量也只相当于现代社会的公共领域，而非拥有实际政治权力的议会，它无法授予和更替国家的最高权力。仅仅拥有舆论的话语权是不够的，政权的民主还必须拥有选举权。但在儒家宪政之中，所缺乏的正是这最要紧的制度性一环。牟宗三先生指出，中国有“综合的尽理之精

〔1〕 牟宗三：《政道与治道》，1、24、44、49页，台北：台湾学生书局，1991。

〔2〕 同上书，10页。

〔3〕 同上书，30页。

神”(圣贤人格),也有“综合的尽气之精神”(英雄豪杰人格),却没有制度化、法律化的“分解的尽理之精神”(科学的立法政治)<sup>[1]</sup>。于是在最高权力的更替上,自尧舜之后,总是发生周期性的动荡。之所以动荡,乃是权力更替的三个主要途径:世袭、禅让和革命,个个充满着种种非制度化的不确定性,弥漫着阴谋、暴力和血腥。凡此种种,一切皆围绕着天命的争夺。但天命无常,制度无序,在太平盛世期望圣君贤相的道德人格,乱世之时又纵容天下豪杰竞争天命,以革命的名义打天下、争天下,于是两千年的中国历史陷入一治一乱、治乱交替的无尽循环之中。

萧公权先生在谈到古代中国对君权的限制时说:“宗教、法律和制度虽然束缚君主,使他们不能完全任意行为,而就二千年中大势看来,它们的效力事实上并不久远重大,不足以动摇专制政体的根本。”<sup>[2]</sup>儒家宪政是一种软约束的宪政,虽然权力之上有义理,权力内部有平衡,但是缺乏刚性的制度约束,缺乏超越统治者意志之上的法律。儒家宪政有义理而无建制,有法律而无宪法,有制度而无宪政——缺乏一个超越君主权力之上的恒定不变的根本架构。面对日益扩张的君权,儒家宪政不是以法治制度约束统治者,而是试图以制度内部君臣之间、人伦之间的礼治秩序来防范权力的独断。于是,制度的约束最后不得不落到期待圣君贤相的出现,寄希望于统治者个人德性的人治。中国历代有盛世与衰世,有治乱循环,个中很大原因不是因为制度,乃在于是否有明君贤相主政。文景之治也好,开元盛世也好,汉武帝、唐太宗也好,正如钱穆先生所言,只是人事好,并没有立下好的制度。<sup>[3]</sup>人存政举,人亡政息,

[1] 牟宗三:《历史哲学》,252页,桂林:广西师范大学出版社,2007。

[2] 萧公权:《中国君主政体的实质》,见《萧公权全集之八·宪政与民主》,70页,台北:联经出版公司,1982。

[3] 钱穆:《中国历代政治得失》,33页。

历代如此，无一例外。有鉴于此，牟宗三、徐复观、唐君毅和张君勱这些现代新儒家们痛定思痛，反思中国古代政治的短板，指出儒家重视民意，以民意代表天命，用清议评判天下，在政府内部也发展出宰相、御史等制度性设置。这些清议与制度虽然使君主的权力受到一些道德性限制，但是否为君主所接受和尊重，仍只系于君主个人之道德，并无为君主和人民所共同认可之根本大法宪法限制之。<sup>〔1〕</sup>

在“家国天下”的古代中国，有天下大法：以天道天理为终极价值、以民意为依据的儒家义理；有王朝制定的一家一姓之家规公律，也有以宗法家族为社会背景的儒家士大夫，所缺的乃是现代意义上的国家，而现代国家的标志之一乃是拥有超越了家国天下的制度性大法。儒家宪政即便存在，也是一种残缺型的存在，其宪政架构一在义理性的天下大法，二在治道层面的制度性设置，然而前者过于形而上，后者又限于伦理化，所缺少的正是中间层的政道——超越一家一姓之王朝、超越君主个人之意志的根本大法。从这个意义上说，古代中国的儒家宪政是一种残缺的宪政，是以人治和道德为依据的礼治型宪政，它的所有良好美意和设置，最终所依傍的，不是刚性的制度，而是君主与宰相、内朝与外朝之间的伦理互动。人事变了，一切都会改变，由盛而衰，由治而乱，纲纪废弛，天下无道。儒家宪政的短板即在于此，其伦理性的内在限制使得它能够达到的高度终究无法超脱传统政治，以至于到了近代不得不接受现代民主宪政的冲击与洗礼。

在中国古代思想与制度之中，有许多丰富的政治智慧：道统与政统的双重权威、士大夫与君主共治天下、民间的清议传统、文官考试与御史制度等，这些政治智慧与制度实践以民意为依据、以天理为最高价

〔1〕 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士书》，引自《当代新儒家》，31~33页，北京：生活·读书·新知三联书店，1989。

值、以儒家士大夫为社会中坚力量，在相当大的程度上限制了皇权独霸天下，使得中国政治在若干朝代和历史时期之中保持了清明、理性与有序，使得古老的中华帝国在一个地域辽阔、人口众多和文化多元的土地上，持续了两千多年的文明历史。如果说这些政治智慧是一种有别于欧洲的儒家宪政的话，也未尝不可。然而毕竟要看到，这种儒家宪政是残缺的礼治型宪政，具有自身不可克服的内在限制。其有形而上的义理，有治道层面的技艺，然而缺乏的是政道层面的根本大法，因此儒家宪政是否可以落为现实，最终还是取决于三纲为核心的礼治秩序，依赖于圣君贤相的个人德性，无法从根本上落实宪政应该解决的统治合法性、权力的有效限制和权力的有序更替问题。从这个意义上说，儒家宪政在现代社会之中不再具有独立的光复价值，但其中的政治智慧有可能通过与自由主义的审慎嫁接，在现代民主宪政的基本架构之中实现创造性之转化，在 21 世纪的中国政治之中再放异彩。这也是当代中国温和的儒家宪政倡导者们继续老一辈新儒家所致力方向，我们有理由有所期待，乐观其成。

(2012 年)

# 启蒙为何要与轴心文明接榫

自由主义所提供的一套权利观念在当今中国已深入人心，虽然并没有完全被建制化，其丰富、复杂的学理也未必有多少人了解。不过，近十年来围绕着自由主义的争论和责难也不绝如缕，其中一个最流行的批评，乃是认为自由主义在道德上提倡价值中立、文化多元，导致了当代世界的价值虚无主义和道德危机。不少自由主义者对此已经作了有力的回应，证明自由主义并非价值中立和道德虚无，其基本学说建立在自由、平等、公正这些最基本的道德观念基础之上，它们构成了当代社会道德的正当观念，当代社会的虚无主义和道德危机要由自由主义来承担是缺乏依据的。然而，这类批评是否蕴含着另一种值得反思的合理性：自由主义虽然塑造了当代世界普遍化的政治秩序，却无力重建人们的心灵秩序，因而形成了自由主义自身的盲点，不得不由基督教、伊斯兰教、印度教和儒家这些轴心文明来补充？或者说，当代的政治自由主义因为建立在重叠共识的基础之上，本身没有一个整全性的哲学基础，因而自由主义才需要各种轴心文明作为自己的文明基础呢？

## 一、自由主义文明基础的三种选项

所谓文明，乃是指一套整全性的宗教或者哲学，不仅规定了好的生



活、好的人生的形式化条件，即政治和社会的制度性设置，而且对什么是好的生活、好的人生有实质性的答案，从而不仅是政治的、伦理的，而且是道德的、宗教的。文明是一套整全性的意义系统，它让人们生活在这个世界上有安身立命之所系。

在公元前500年前后所形成的犹太教—基督教文明、古希腊罗马文明、印度教文明和中国的儒家与道家文明，被雅斯贝尔斯称为人类历史上的轴心文明，虽然近三个世纪以来受到了世俗的现代性大潮的猛烈冲击，但依然顽强地存在于当今世界，不仅如此，被艾森斯塔特称为“第二次轴心文明”的现代性不仅没有能取代古老的轴心文明，而且现代性所到之处，都激起了轴心文明的强烈抵抗，现代性发展的伴生现象乃是古老宗教的复兴。在当代中国，除了基督教在各地发展、伊斯兰教在西北地区流行之外，中国本土的儒家、道教和佛教更是蓬勃复兴。冷战结束之后，福山曾经预言历史已经终结，人类往何处发展的终极问题已无可争议，然而，近20年的历史已经证明，最终终结的是“终结论”本身，人类往何处发展，依然是一个悬而未决的问题。

在欧洲，自由主义本来是从基督教母体之中生长出来，基督教尤其是世俗化的新教伦理为自由、平等、法治这些自由主义的核心价值提供了文明的基础性支持。然而，自由主义作为一种现代的意识形态，在其自身演化的过程中表现出与其文明的母体逐渐分离的趋势。其基本的权利观，最初奠基于人类的自我法则：自然法，随后发展出一套整全性的道德形而上学，而近半个世纪以来，随着全球化带来的人口迁移和信仰多元化，自由主义又从一种特定的整全性理论，演化为建立在多种宗教和哲学重叠共识基础之上的政治自由主义。在西方基督教社会之中，自由主义的命运尚且如此曲折，一旦它来到非基督教社会的中国，其与文明的关系就变得更加复杂。今天在自由主义内部关于各种文明的争论，形成了多种方案的竞争。第一种方案为“独根的自由主义”，相信自由

主义离不开它的母体基督教，必须将基督教与自由主义一起引进中国，为自由主义在中国的扎根打造一个外来的基体；第二个方案为“造根的自由主义”，相信自由主义不必依赖包括基督教在内的各种轴心，其自身就可以发展成一套整全性的现代文明；第三个方案为“寻根的自由主义”，自由主义往后撤退一步，谨守“正当”（right）的政治疆域，将何为“善好”（good）的问题交给不同的宗教和哲学去解决，集中致力于“正当”与“善好”的接轨，即政治自由主义与多种文明融合的可能性。

关于第一个选项“独根的自由主义”，毋庸置疑，基督教在中国如今已经有很大的发展，有几千万的教徒，它的一些宗教精神如自由意志、独立人格、宽恕、忏悔等也为部分中国人所接受，内化为中国观念本身。不过，纵然基督教的前景在中国再广阔，作为一种外来宗教，它也很难成为中国文明的中流砥柱，至多与佛教、伊斯兰教、道教等一样，成为当代中国多元宗教中的一元。从中国历史来看，中国自身有长达两千年的以人文代宗教的文明传统，中古时期，印度传来的佛教何等强盛，远甚于今日之基督教，但因为中国缺乏一神教传统，佛教与儒教、道教的竞争，最终所形成的并非一教独霸，而是三足鼎立甚至三教合流之局面。基督教在未来中国之命运，恐怕与昔日的佛教无异。如同一千年的佛教一样，基督教还面临一个如何本土化、如何将“好的”义理转化为中国人所愿意认同的“我们的”信念，而这种深厚的根源不仅来自于现实感，还来自于一个民族自身的文化传统和历史积累。佛教进入中国并内化为中国自身的文化传统，差不多经历了近千年的时间，虽然当今社会的节奏要比古代社会快得多，但一种文化的形成乃至被内化为“我们的”传统，依然需要一个非常漫长的历史过程。因而，“独根的自由主义”要期待其母体基督教在中国的全面铺展，乃是“俟河之清，人寿几何”。

## 二、作为整全性文明的自由主义是否可能？

既然无论在西方，还是在中国，自由主义都无法依赖其原初的母体基督教作为自己的文明基础，那么，其自身发展为一个整全性的文明是否可能呢？

在罗尔斯的政治自由主义之前，欧洲古典的自由主义如约翰·密尔的自由主义，康德的道德形而上学不仅有政治哲学，而且有自己的伦理哲学，的确是一种整全性的自由主义，而当代的一些自由主义者如英国的拉兹也致力于发展至善论的自由主义。然而，即便是康德的伦理自由主义，所着力的也是现代的规范伦理，而非古代的德性伦理。正如罗尔斯在《道德哲学史讲义》中所说，古希腊人讨论的是如何生活，个人德性如何实现，而现代人的伦理着重的是：在什么样的条件下，人类社会得以可能？<sup>〔1〕</sup>自由主义确实提供了一套什么是“正当”的伦理规范，从这个意义上说，自由主义绝非价值虚无主义，它在公共伦理上有明确的价值取向。问题在于自由主义是否有自己的德性伦理。什么是人的存在？人存在的意义是什么？什么样的生活是“好的”生活？这些德性伦理所追寻的终极性问题，自由主义能够为之提供方案吗？如果自由主义要成为一种普世性文明，不得不对此有整全性的回应。

显然，整全性自由主义为人们提供了何为“正当”的规范伦理，告诉我们自由、平等是多么的重要，但在回答上述与终极性相关联的存在和意义问题时，却显得比较单薄，对于什么样的生活是好的生活，什么样的人生态度才有意义这些存在层面的问题，自由主义并没有特定的答案，它只是为每个人自由选择好的生活，提供制度性的保证。自由主义相信，最好的人

〔1〕〔美〕约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，4~12页，上海：上海三联书店，2003。

生是自由选择的人生，但究竟什么是“好”，自由主义并没有实质性的结论。一个人只要享有选择人生的自由权利，被法律和社会平等地对待，并且同样平等地对待他人，就是一个有道德尊严的人，意味着幸福、有意义的人生。伦理自由主义不是没有自己的人生观，只是这种人生观不是实质性的，而是康德式形式化的人生观。无论是康德的义务论伦理自由主义，还是密尔的功利论伦理自由主义，都将个性的精神自由视为人生价值的重要尺度。不是所有自主选择的人生都是等价的，自由选择并不意味着一切，人生有高尚和低下之分，品性也有卓越和平庸的区别。从这个意义上说，古典的伦理自由主义不是完全没有自己的德性伦理，缺乏对何为“善”的论述，然而因为现代道德哲学的重心，已经从古代的德性伦理转移到了规范伦理，因此，对何为“善”的讨论，多少从属于何为“正当”的核心主题。如果说，政治自由主义认为“正当”优先于“善”的话，那么伦理自由主义则将“正当”视为“善”本身。

沃格林认为，人类社会有两套秩序，一是政治秩序，二是心灵秩序。自由主义在社会政治秩序上有一套完整的学说，但在心灵秩序方面却无直接的、实质性的答案。自由主义有无可能发展出自己的整全性，有何为至善的完整论述？当代至善论自由主义的代表拉兹认为：一种至善的自由主义，不仅要告诉人们拥有自主性，而且要告诉人们什么是好的，在各种善之中做出选择。<sup>〔1〕</sup>自由主义可以成为一种代替古代轴心文明的现代世俗文明吗？这种文明可以与各种轴心文明一样解决人的终极价值和人生意义问题吗？问题在于，一套具有终极信仰系统的文明，对于自由主义来说，不仅是不可欲的，也是不可能的。因为具有终极信仰的文明，总是具有某种超越性，预设了一个与现实世界有距离的超越的理想世界，或者如基督教

〔1〕〔英〕约瑟夫·拉兹：《自由的道德》，孙晓东等译，390~391页，长春：吉林人民出版社，2006。

那样以上帝为中心的外在超越，或者像儒家这样内心与天理合一的内在超越，如此有限的人生才能够与无限之物相通，获得永恒的价值。

自由主义说到底只是启蒙运动以来各种人文主义中的一种，它从诺斯替主义演化而来，要在人世实现天国，不再相信超越世界的神灵存在，坚信人具有可以替代神意的理性，可以自我立法，具有道德选择能力，成为完全自主的个人。正因为如此，自由、平等、公正这些得以保障个人自我选择的制度性条件才是如此重要，“正当”成为第一美德，而个人德性之“善”则降低为第二等重要的事情。一旦自由主义与其文明的母体基督教连接的脐带被剪断，它就变成了与超越性脱嵌的“无根的自由主义”，它用“正当”代替“善”，用公共的伦理规范代替个人的道德德性。自由主义的政治“正当”不再来源于轴心文明的“善”，而是独立于、优先于“善”。即使是整全性自由主义的“善”也只是政治的公共善，而非与超越世界的绝对性相联系的个人德性。即使像格林和拉兹那样发展出至善论的自由主义，由于其非超越的世俗性质，仍然留下了一些问题是其无法回应和解决的，比如人的存在、关于如何面对生命的苦难与死亡、如何在来世中获得永恒，等等。至善论的自由主义能够开拓的“善”，只是世俗道德意义上的“善”，而非宗教意义上的“至善”，宗教意义上的“至善”与世俗意义上的“善”之区别，乃在于“善”是否有终极的、超越性的源头。而作为启蒙运动产物的世俗化自由主义拒绝这样的超越性源头，因此无法回应生命的苦难、死亡、超度、永恒等这些与终极性相关的重要问题。

苦难是人们在日常生活当中经常遭遇的逆境，人所经历的苦难，一部分来自社会的不义，另一部分则来自自身的命运，命运的无常、情感生活中的受挫、精神的寂寞、肉体的疾病乃至对死亡的恐惧等——这些日常生活、而非社会政治意义上的苦难，似乎是人们所面临的常态。即使在一个缺乏正义的社会之中，大多数人在现实生活中面临的苦难，未必是体制造成的，而是来自自己内心的困境。自由主义对社会不义造成

的苦难，有有效的救世方案，但对这些日常生活和存在意义上的苦难和死亡，自由主义对此的回应基本是一张白卷。这意味着自由主义即使有自己的道德哲学，假如没有发展出自己的存在哲学、宗教哲学和生命哲学的话，依然无法在整体上取代富有超越性资源的各种轴心文明，无论是基督教、伊斯兰教、印度教文明，还是儒家、道家文明。

哈贝马斯之前一直坚守启蒙的理性传统，坚信人的交往理性，但近十年来开始注意到世俗理性的有限性，越来越重视宗教在当代“后世俗社会”不可替代的力量，他在与后来成为罗马教宗的拉辛格的对话中，说过一段意味深长的话：<sup>[1]</sup>

反思的理性追到深处，就发现自己的起源来自另一个东西。它如若不想陷入一种自相矛盾的死胡同而失去理性的导向的话，就必须承认这另一种东西的命运攸关的力量。……理性在一开始并不带有神学的目的，但是当它沿着这条道路走下去，意识到自己的局限性时，就转向另一面，不论它表现在一种与宇宙融为一体的包罗万象的意识之中，还是表现在一种对拯救信息的历史结果的捉摸不定的希望中，抑或表现在推进对劳苦大众的同情和绘制实现拯救的蓝图中。

在哈贝马斯看来，反思的理性追到最后，就会发现其自身的局限性，它最终来自于黑格尔后形而上学中的“匿名的众神”。<sup>[2]</sup>在这里，哈贝马斯又重新回到了德国古典哲学，无论是康德还是黑格尔，从终极性而言，都没有隔断与神的最后联系，假设了上帝的存在，以保证道德与自然的

[1] [德]哈贝马斯、拉辛格：《世俗化的辩证法》，引自张庆熊、林子淳编：《哈贝马斯的宗教观及其反思》，134页，上海：上海三联书店，-2011。

[2] 同前注。

一致性。自由主义本来是祛魅化的产物，其关于自由、平等的所有价值理念，来自于人类学意义上的人道主义，人成为一个自足性的、自我规定、自我立法的主体，切断了与自然、永恒、超越世界的联系，最终人生的意义和价值的源头只能在非自然、非超越的人类历史本身寻求定位，这种历史主义的世俗理性因为失去了客观的自然或超越的意志的背书，陷入了永无止境的“众神之争”，亦无法确保人类历史的发展必定向善。在与哈贝马斯的对话中，拉辛格公允地指出，西方的两大文化，无论是基督教的信仰文化，还是世俗理性文化，在事实上都没有普遍性，都有其内在的限制，因而需要对话和互相监督。“宗教和理性也许应互相限制，从而指出各自的局限性，推动他们走向正面的道路。”<sup>〔1〕</sup>

轴心文明所提供的是一套与终极价值相关联的意义系统，但世俗的自由主义所要拒绝的，恰恰是各种绝对的、超越性的实质意义。这种拒绝，有其自身的理由，因为自由主义深刻地意识到，各种轴心文明所主宰的时代，都是一神教或一元论的时代，那个时代的价值和意义是确定的、客观的和唯一的，然而，自由主义所面对的正是祛魅的多元社会，在这个社会里面，不是没有宗教，不是没有神魅，而是众声喧哗、多神并存，在各种互相冲突的价值之上，不再可能出现一个超越于各种宗教的、可以通约的终极性价值，自由主义自身打造不出、也不欲打造这样的价值。为了让具有不同利益、不同价值的人们共同生活在同一个世界，自由主义承认价值的多元性，它所扮演的不再是上帝那样的价值之终极裁判者，而只是现实世界有限的法官，即以自由平等公正的“正当”来维护政治秩序的一统性，至于心灵秩序的“好”与“善”的问题，则放开给各种轴心文明和现代哲学自由竞争。然而，正因为拒绝超越、拒绝绝对，自由主义在与终

---

〔1〕〔德〕约瑟夫·拉辛格：《什么把世界维系在一起：自由国家的前政治的道德基础》，载张庆熊、林子淳编：《哈贝马斯的宗教观及其反思》，第122~125页。

极、永恒相关的至善、苦难、拯救、来世等问题上有其理论体系上的短板，注定不能发展为像基督教、伊斯兰教、儒家那样的整全性文明。诚如周濂所说，自由主义只能成就一半的社会，作为政治框架的设计，它回答的是“我们如何生活在一起”的问题；而另一半的社会，也就是那个更为重要的问题“我（我们）如何过一个美好的人生”，对这个问题自由主义把答案开放给其他宗教和主义。<sup>[1]</sup>于是，自由主义的真正问题不在于自身造根，而只能从各种轴心文明当中去寻根，寻找自己缺失的另一半。

### 三、为何信仰与理性同样重要？

政治自由主义作为一种“无根的自由主义”，它可以离开文明的滋养发展出“正当的”政治秩序吗？不少自由主义者有这样的自信。当各种超越性的价值源头都消解之后，自由主义作为启蒙的产物，唯一相信的乃是人的理性，相信来自于理性的个人的自主性选择。罗尔斯正义论的整个论述，建立在人拥有两种基本的道德能力的基础之上：一是拥有正义感的能力，二是拥有善的观念。<sup>[2]</sup>现在的问题在于，是否每一个人的理性能力都是同等的？在现代社会之中，做一个追求正义的公民和道德意义上的好人，除了理性，是否还需要理性之外的东西？

经验告诉我们，人的理性能力，就像聪明才智一样，在先天上都不是同等的，有些人强一些，有些人弱一些，虽然通过后天的教育可以弥补，但要具备自我反思能力、通过理性实现自我选择，对于不少人来说，是很高的、难以企及的智性要求。他们往往不是通过理性、而是借助道德的直觉或信仰赋予的意志进行自我的选择。自由主义相信每个人

[1] 周濂：《政治社会、多元共同与幸福生活》，《华东师范大学学报》2009年（5）。

[2] [美]约翰·罗尔斯：《作为公平的正义：正义新论》，姚大志译，33页，上海三联书店，2002。



都有充足的理性能力，理性面前人人平等，这可能本身就是一个虚妄。各种轴心文明和宗教之所以在启蒙运动之后长期存在，而且复兴势头猛烈，乃是因为人的理性无法全然代替神的启示和人文的情感力量。对世界上相当一部分人来说，自我的选择是何等的艰难和痛苦，他们苦于自身理性能力的不足，宁愿皈依于某种信仰，让神的意志帮助自己抉择，或者在人文的熏陶之中，凭借自己内在良知的道德直觉行动。

即使是一个理性很强的人，他的行动也非全为理性所支配，而会受到情感、意志和欲望的摆布。休谟说过，理性是情感的奴隶。人的情感之中包括人的各种欲望，而欲望唯有通过人文和宗教的力量方能驯服。欧洲早期的启蒙思想因为有基督教传统的规约，对人性的光明和幽暗有复杂的理解，但到启蒙的全盛期，因为对理性的膜拜，充满了人性的乐观主义精神。作为启蒙产物的自由主义，对人性的期待同样很高，对人的道德自主性赋予过高的信心，而对人性的可堕失性估计不足。

罗尔斯所说的两种道德能力，其价值指向乃是自由和平等，以实现人的普遍的道德尊严。在马克斯·韦伯的两种理性观之中，这显然不是属于工具理性，而是价值理性。价值理性所内含的除了道德的直觉和观念之外，同时也是一种信仰般的信念力量，为了实现价值的目标而在所不惜。尤其在缺乏自由民主制度环境的社会之中，要成就公共的正义，仅仅凭借罗尔斯所说的两种道德的理性能力，是无法应对恐惧的。何况还有另一种计算利益的工具理性时刻诱惑着人们。只有对人生的终极意义、对何为“善”，有一种信仰般的力量，才能超越各种欲望、贪婪、恐惧和虚荣。在不同的善之间进行选择，需要的是审慎的理性，而在善与恶之间的选择，与其说需要理性，不如说更需要道德的勇气和坚强的意志，勇气和意志不是来源于智性，而一定是出自于信仰。至于信仰什么，倒不是重要的。基督、儒家、佛教、道家，乃至自由主义，都有其信仰的源泉。追求正义的代价无比昂贵，如果仅仅只是“因果（结果）称义”，最多只是自我利益

的看护人，很难成为一个积极争取正义的公民。只有到了约伯这样的“因信（信仰）称义”的圣徒境界，才能担当起非常人所能承受的苦难，从而成为义人。这也就是为什么东欧那些公共知识分子，比如哈维尔，对人的存在问题，都有非常深邃的思考和论述，生活在真实之中，不是一个简单的政治伦理，更是一个深刻的德性伦理。拉兹说过：“道德善，不仅在于人们能按照道德规范来安排自己的生活，同时还体现在：当环境极其恶劣，充斥着各种邪恶的诱惑和压力时，依然向善如故。”<sup>〔1〕</sup>

一个非正派的社会，不仅在于自由和正义的匮乏，更重要的是“善”的普遍丧失，道德底线无论是公共伦理还是个人私德一再被突破。当普遍性的“善”堕失的时候，自由、平等的“正当”也就失去了来自德性的支持，权利意识会蜕变为某种精致的利己主义或机会主义，自由不再是与信念有关的内在价值，而只是实现个人利益最大化的工具。“正当”与“善”，公共的规范伦理与个人的德性伦理，并非二元结构，彼此没有关系，问题只是在于究竟二者谁为优先。自由主义坚持“正当”优先于“善”，自由和平等的“正当”原则优先于各种宗教和哲学的“善”，然而，这只是自由主义的特殊原则，并非为社会各方接受的普遍共识。在一个正派社会之中，各种不同的宗教和哲学可以接受自由主义的“正当”，却未必同意“正当”优先于“善”，相反地，他们对于自由和平等的认肯，来自于具有不可动摇之优先性的自身的“善”。自由、平等、公正这些价值，不是为自由主义所垄断，在各种轴心文明之中，也有这些“正当”的元素，只是比较片段，蕴含在轴心文明内在的“善”之中。对于许多基督徒、儒教徒来说，“正当”来自于“善”，他们是从各自所信奉的“善”而接受了自由主义的“正当”的。晚清的梁启超在《新民说》里面讨论过公德与私德的关系，如果将“正当”理解为公德，“善”理解为私德的话，

〔1〕〔英〕约瑟夫·拉兹：《自由的道德》，390~391页。

梁启超显然认为“正当”的原则来源于“善”的德性：“一私人而无所私有之德性，则群此百千万亿之私人，而必不能成公有之德性。”<sup>[1]</sup>虽然现代的“正当”未必像古代的儒家那样，是从“善”中推演出来，但个人的德性之“善”会赋予公共的“正当”以内在的生命源泉。

桑德尔在讨论罗尔斯的《正义论》的时候，指出：“一种政治的正义观念，必须以某种对它括置的道德问题的回答为先决前提，至少是在关涉严肃的道德问题时必须如此。”<sup>[2]</sup>这就意味着，坚守“正当”优先于“善”的政治自由主义，虽然在理论上可以将何为“善”用括号暂时括起来，但是最终依然无法回避“善”的问题。自由平等之普遍“正当”的政治哲学，不仅需要自由主义自身特殊的伦理哲学来论证它，而且在一个众神竞争的社会之中，还要得到来自各种同样特殊的宗教和哲学的“善”的观念，作为其多元的支援意识。各大轴心文明作为宗教和道德的力量，其内含的丰富的“善”之资源，显然是自由主义所必须正视的寻根所在。

#### 四、为什么自由的选择需要善？

自由主义最伟大的意义在于赋予人以平等的选择自由。现代人的选择自由，来自于马克斯·韦伯所说的信仰的祛魅，一个绝对性时代的结束。在传统社会有占主流地位的宗教、哲学和习俗告诉和指导人们如何选择，获得好的生活和好的人生意义。在那样一个为绝对性所主宰的时代里面，古代人对自由的渴望并不像现代人那样迫切和必要。然而，现代社会是一个价值诸神竞争的时代，整个社会不再有确定的、客观的、唯一的绝对性存在，个人被抛向自由，未来的人生、生活的意义和确定

[1] 梁启超：《新民说》，《梁启超全集》，714页，第2册，北京：北京出版社，1999。

[2] [美] 迈克尔·J. 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，247页，南京：译林出版社，2001。

性的价值，一切取决于个人的选择。因为需要选择，个人的自由和平等才变得如此的重要；因为承认人的道德自主性，自由与平等才成为现代社会唯一公认的客观价值，超越于任何主观价值之上。

不过，自由与平等，并非善本身，只是个人实现善的制度性条件而已。现代人要的不仅是自由，而且是幸福（善好的生活），究竟是自由具有优先性，还是善好具有优先性，这也是一种价值选择，因人而异。自由主义不仅要告诉人如何获得自由，而且也要告诉人们如何获得幸福，过什么样的生活才是善的与好的。自由与平等这些价值之所有具有客观性和绝对性，乃是因为在现代社会之中，是实现各种不同的善的形式化和制度化条件，但人不是为自由和平等而活着，而只是为追求幸福与善好的生活而活着。对现代人来说，唯有自我选择的生活才是好的生活和幸福的生活，这与生活在有绝对性价值主宰的古代人不同。然而，自我选择的生活，未必必定是好的和幸福的生活。对于现代人来说，有一些痛苦来自于选择不自由，而另一些痛苦倒是来自于选择太自由，以至于许多自由人因为缺乏确定的价值导引，不知如何选择，产生不可承受之重。

如前节所说，在绝对的善与恶之间做选择，与其说需要道德的理性，不如说需要来自信仰（或内在良知）的意志和决断。然而，相对主义时代中各种不同价值都有各自善的理由，它们属于多元社会中的合理分歧，没有绝对的善恶、是非和对错可言。因为终极的、绝对的、元话语意义上的善的丧失，现代人在不同的善之间的选择往往是决策主义的，缺乏明确的公共尺度，找不到一个终极性的判断。现代社会自由人的道德困境其实在这里；对于善恶之间的大是大非并没有实质性的分歧，真正的分歧在于各种合理的善之间的选择，比如在西方关于堕胎是否合法，等等，都是没有终极答案、颇具争议性的问题。

拉兹在讨论自主与价值的问题时指出：“自主的价值仅体现在对善的追求中，自主的理想只是要求具备各种道德上可以接受的选项。”“自主要

求人们在各种善中做出选择，而善与恶之间的选择是不够的。”〔1〕这里说的各种善，乃是现代社会各种合理的、多元的宗教和哲学，特别是富有终极性善的轴心文明。一个道德自主的现代人，对于不同的善的选择不能采取机会主义、实用主义的态度，哪个好用、对我有利，就选择哪一项。自由不仅意味着拥有不受强制的外在自由，而且也意味着具有内在的自我，拥有稳定的、一贯的善的观念。这样的自由是格林意义上的积极自由观念，自由就是一种选择善的能力——不是个人之独善，而是与其他成员分享的公共善。正如金岳霖在分析格林的自由观念时说的那样：“这种积极的自由概念具有优越性，是因为它意味着共同善的思想。自由不仅是做和经历某件值得去做和经历的事的能力，而是与其他人共同去做、去经历。”〔2〕

一个好的个人选择，同时需要外在和内在的两种不可或缺的条件。外在的制度化条件乃是自由主义所追求的自由与公正的社会政治体制，而内在的精神性条件则是有好的宗教和德性伦理。前者保障你的选择在意志上是自愿的，是不受外力干预的自主性决定，后者帮助你的选择在理性上是自觉的，有确定的善为你导航。罗尔斯的政治自由主义满足了第一个条件，却将第二个条件用括号搁置起来，存而不论。因此桑德尔批评罗尔斯关于自我的观念是一个缺乏历史内涵的、没有目的预设的“无牵无挂的自我”，他指出，“只有当自我优先于其目的时，正当才能优先于善。只有当我的认同从来没有与随时拥有的目标和利益联系在一起的时候，我才能认为自己是一个拥有选择能力的自由和独立的行动者”。〔3〕然而，一个没有确定的善的目标的自我，即使拥有自由的选择

〔1〕 [英] 约瑟夫·拉兹：《自由的道德》，390~391页。

〔2〕 金岳霖：《T. H. 格林的政治学说》，见刘培育编：《道、自然与人：金岳霖英文论著全译》，343页，北京：生活·读书·新知三联书店，2005。

〔3〕 [美] 迈克尔·桑德尔：《程序共和主义和无牵无挂的自我》，见应奇、刘训练译：《公民共和主义》，341页，北京：东方出版社，2006。

能力，也是一个缺乏自觉意识的、盲目的自我。而这样游离于一定的文化社群、缺乏内在“善”的孤独的、原子化的自由人，最容易被当下的各种政治意识形态操弄，或者跟着流行的大众意见行动，从而所谓的自由选择最终蜕变为没有内在的“善”导航的芸芸众生中的一员。

现代人所追求的除了自由，更重要的是美好的生活。美好生活之实现，需要扬善抑恶。邪恶无所不在，既寄生在制度之中，又隐藏在人性之中。传统社会对恶的制约，乃是依靠上帝或天命这一绝对的神秘力量。当这一超越性意志到现代社会被祛魅之后，自由主义提出的替代性方案乃是通过人自身创造的制度制约人世之恶，以权力制约权力，以野心对抗野心。这是一种以恶制恶的方案，也是非常有效的制度性规范。然而，这并不意味着传统之善对于恶的制裁之失效。自由主义的宪政只能防范人世之恶，却无法根除人性之恶，虽然它能够通过制度性的环境，让人性中的正能量得以发挥，负能量得以抑制。对人性之恶之根除，最终还是要依靠人性本身之善，尤其是来自超越世界的终极之善，那就是对美好生活、美好心灵和美好德性之追求，或者通过善之追求获得拯救，获得终极性的人生价值。因此，自由主义的消极防范制度之恶是一种方案，而各种轴心文明积极地追求“善”与美好生活是另一种方案。自由主义对何为美好的生活，只能做出形式化的原则规定，却无法对不同的人生和生活进行价值性排序。小密尔曾经以“最大多数人的最大的善”的功利原则，并以个性的自由和精神价值，提出不同的人生与文化有卓越和平庸的区别，继密尔之后，格林修正了从洛克到边沁的唯物论自由主义传统，将德国唯心主义的莱茵河水引入泰晤士河，将人的精神尊严和道德使命视为美好生活和美好人生的重要准则。即便如此，自由主义的伦理哲学对美好人生问题所给出的答案也止于形式化的规范，所缺乏的正是轴心文明所拥有的实质性的德性指南。因此，无论是政治自由主义，还是整全性自由主义，都必须放下理性的傲慢与偏见，向古希腊罗马文明、基督教、伊斯兰教文明以及东方

的印度教和儒家文明开放，吸取轴心文明中丰富的“善”的资源，为现代人的自由提供不可缺少的内在选择能力。

自由主义如何获得自己的文明基础？守住基督教的母体之根在现代多元社会不可能，而自由主义也无法打造一个自身的整全性文明基础，那么唯一的途径，便是走上寻根之路，到人类几千年的智慧结晶——轴心文明——那里去寻找自己的文明根基。自由主义要以谦卑之心，承认自己的不完备性，致力于与各种轴心文明接榫，从那里寻找自己的根源感。这个文明的根源，可以让自由和平等不仅在政治上是“正当的”，而且在文明上也是“善”的、值得认同的。自由主义建立了一个低度的、合理的制度平台，但这并不意味着人们生活的所有。自由主义有其不可超越的盲点和死角，而这些死角正是需要神学、佛教和人文性的儒家来填补的，即便是制度平台本身，其背后的公共文化也无法忽视这些整全性宗教和学说的滋养，从而从“独根的自由主义”或“无根的自由主义”发展为“多根的自由主义”。这也是罗尔斯认为公共正义来自多元宗教和哲学的“重叠共识”的本意所在。

比较起其他社会政治学说，自由主义最大的生命力，乃是其多元性，适合现代社会各种纷繁复杂的众神竞争的格局，谱写出自由主义的不同叙事：基督教自由主义、天主教自由主义、儒家自由主义、佛教自由主义、道家自由主义、社群主义的自由主义等等。历史远远不会终结，自由主义自身也会变种，其发展具有无限的、开放的可能性。在可以预见的将来，各大轴心文明乃至现代的宗教、道德和哲学将与自由主义长期共存，互相监督。对于自由主义来说，真正的问题只是一个，如何向轴心文明敞开，通过对话、交流、互嵌和接榫，获得自己坚实的文明根基。

自由主义的寻根之旅，路漫漫其修远兮，吾将上下而求索！

（2012年）

## 两种启蒙：文明自觉，还是文化自觉？

以陈独秀创办《新青年》杂志为标志，新文化运动至今百年了。这场运动，也被称为中国的启蒙运动，然而，百年之后，何为启蒙，何为文化自觉，依然悬而未决，争议颇多。新文化运动，究竟是何种意义上的启蒙，其所产生的思想觉悟，究竟是文明自觉，还是文化自觉？在新文化运动汇入世界主流文明的同时，中国的文化主体性何在，中国人的文化认同何在？这些在百年中国思想史中反复回荡的时代主题，依然摆在 21 世纪中国知识分子的面前。

### 一、文明自觉与文化自觉

在走向近代的过程中，中国与德国的历史有高度的相似性。启蒙运动发生在 18 世纪的法国和苏格兰，但正如詹姆斯·施密特所指出的那样：“启蒙运动是欧洲的一个历史事件，但是，‘什么是启蒙’这个问题，却独一无二地是一个地地道道的德国问题。”<sup>〔1〕</sup>对于英法来说，启蒙意味着走出中世纪的宗教愚昧，人凭借自身所拥有的理性，代替上帝

---

〔1〕〔美〕詹姆斯·施密特：《启蒙运动与现代性：18 世纪与 20 世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，前言第 1 页，上海：上海人民出版社，2005。



成为历史的主体、世界的立法者，启蒙是一个从愚昧到文明的“走出洞穴”过程。但对于19世纪的德国来说，启蒙的含义却要复杂与矛盾得多。一方面，德国的启蒙运动是对英法启蒙的正面回应，康德因此说启蒙就是“有勇气公开运用自己的理性”，这是一种向英法看齐的文明自觉，意识到德国作为欧洲国家必须认同18世纪普世的西欧文明。另一方面，德国作为后发展国家，被拿破仑的入侵激发起强烈的民族主义意识，试图以德意志的特殊文化对抗英法为代表的普世文明，因此产生了另一种启蒙意识。这“另一种启蒙”，与英法的启蒙运动不同，不是以人的普遍理性去发现普遍人性与普世文明，而是相信每一个民族、社群和个人，都有其自身的独特性，以赛亚·伯林指出，虽然他们对自己的民族精神浑然不觉，但其自觉到自身独特性的过程，就是启蒙的过程。”<sup>〔1〕</sup>

对于英法来说，启蒙运动既是文明的发现，也是自身文化的发展，文化与文明具有同一性，普世的现代文明处在自身民族特殊文化的延长线上，对普世文明的认同，也意味着对民族文化主体性的认同。因而“何为启蒙”不成为一个问题。然而，对于德国来说，启蒙却具有文明与文化的内在紧张性，启蒙意味着融入英法为代表的西欧普世文明，然而，这个文明并非德意志民族自身文化传统的自然延续，文明是外来的，而文化是自身的，这就发生了文化与文明之间的紧张与对抗。在近代德语之中，文明（Zivilisation）意味着属于全人类共同的价值或本质，而文化（Kultur）则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的，可以是物质、技术和制度，也可以是宗教或哲学，而文化一定是精神形态的，文化指的不是抽象的“人”的存在价值，而是某些

---

〔1〕〔英〕以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，147页，南京：译林出版社，2001。

特定的民族或族群所创造的价值。<sup>[1]</sup>

德国的启蒙运动，有两种不同的思想自觉。一种是文明自觉，希望通过启蒙克服自己的独特性，成为英法那样的普世国家。普世国家追求的不是民族的本真性，而是超越民族的普遍人性。另一种是文化自觉，在普世文明的外在压力下，试图从德意志自身的历史、语言和宗教传统中发现民族独特的本真性，德意志人之所以为德意志人的民族精神，从而实现民族的文化认同。如果说18世纪末的康德是德国文明自觉的思想旗帜的话，那么19世纪的费希特则是文化自觉的精神象征。而处于两种自觉之间的桥梁，则是身在18世纪、却代表了19世纪精神的赫尔德，他是一个在启蒙时代意识到民族文化主体性、又自觉将文明自觉与文化自觉融合一体的重要人物，代表着超越文明与文化之间紧张性的方向与可能。

文明自觉与文化自觉其指向的认同是不同的。文明的认同是普世的，它追求的是适合全人类的普世之“好”，而文化的认同是特殊的，通常以“我们的”作为自己辩护的理由，文明关心的是“什么是好的”，而文化关注的只是“什么是我们的”。文化只是为了将“我们”与“他者”区别开来，实现对“我们”的认同，解决自我的文化与历史的根源感，回答我是谁？我们是谁？我们从哪里来，又要到哪里去？但文明不一样，文明要从超越的视野——或者是自然、或者是上帝，或者是普遍的历史——回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“你们”和“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类

---

[1] [德] 诺伯特·埃利亚斯 (Norbert Elias): 《文明的进程: 文明的社会起源和社会心理起源的研究》, 第1卷, 王佩莉译, 61~63页, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998。

价值。文明的主体性是全人类，是普遍的、抽象的人性，而文化的主体性是一个个具体的民族或族群，是在个别的历史、文化与宗教脉络中生长出来的“我们”。在近代德国、俄国和中国的启蒙运动当中，因为“好的”普世文明来自于西欧，并非来自本身的历史文化传统，于是追求“好”的普世价值的文明自觉与追求“我们的”民族精神的文化自觉之间发生了巨大的裂痕。德国的理性主义与浪漫主义的冲突、俄国的西化主义与斯拉夫主义之间的论战，皆渊源于此。

中国的古老传统不仅是以中原为中心的华夏文化，而且也是具有人类意识的普世文明。它是特殊的，所以讲夷夏之辨；又是普世的，因此是天下主义的。然而夷夏之辨是相对的，天下主义是绝对的，何为华夏，何为夷夏，不是种族之分，乃是文化的分野，东夷、南蛮、西戎、北狄只要接受了中原文化，便从“他者”变为“我们”，被接纳为汉民族之成员。因此中华文化同时也是中华文明，它是以中原为中心的华夏—汉民族特殊的文化，又是具有扩展性的、无种族、民族边界的全人类的普世文明。其所关注的不仅是华夏—汉民族自身独特的价值，而且是超越于夷夏、统摄全人类的普世之“好”。无论是儒家，还是道家、佛教，都具有这样的天下主义情怀。“我们的”就是“好的”，“好的”就是“我们的”，文化认同与文明认同合二为一，无所间隔。

两千年的文化自信，到了晚清被新崛起的西方文明打败。中国过去所遭遇的外敌，一种是像佛教那样有文明而没有实力，另一种是像北方游牧民族那样有实力而没有文明，最终无论是佛教文明还是游牧民族都被中国同化。然而鸦片战争之后所出现的西方，既有实力，又有文明，二者似乎都比中国高级，于是引发了中国前所未有的文明危机。原来在中国文明之外，还有“更好的”西方文明，而这个“更好的”西方文明，取代了中国占据了普世的位置，相形之下，中华文化便失去了普世文明的宝座，下降为只是一种特殊的民族文化。晚清各种国学的出现、

民族意识的崛起，都表明对中国自身的认知，已经从原来普遍主义的文明认同蜕变为特殊主义的文化认同。即便是张之洞提出的“中学为体、西学为用”，也失去了传统的天下主义情怀，只是一种拯救中国文化的特殊性方案，“中体西用”并非适用于全人类，只是对中国有效的民族主义救世之方。当文明的宝座被让给西方，在学习西方文明与保存中国文化之间，文明认同与文化认同便发生了撕裂。认同什么样的文明，如何守护中国文化，西方文明与中国文化各自处于什么样的位置，便成为各家各派共同面对的难题。

新文化运动就是在这样的思想背景下发生的，接下来我们将看到，“五四”只是一个文明自觉的年代，而真正的文化自觉，则要到二十年之后的20世纪30年代才出现，但依然没有消解文明认同与文化认同之间的紧张与冲突。

## 二、新文化运动是一次文明之自觉

张灏教授将1895年到1925年称为中国思想上新旧文化交替的“转型年代”。在这三十年中，清末民初的前二十年（1895—1915）与“五四”新文化运动的后十年（1915—1925）是两个非常不同的年代，简单地说，清末民初是一个民族主义的年代，亡国危机严重，民族国家意识高涨，社会上下形成共识，要学习西方的文明，但这个被晚清中国人所理解的西方文明乃是以富强为中心，所谓物竞天择、适者生存的社会达尔文主义，围绕着器物 and 制度的变革，很少触及西方文明之中的价值层面。而1915年的新文化运动，是一个重要的转折点，中国知识分子意识到富强只是西方崛起的表象，更重要的是文明深层的价值与伦理，因此陈独秀提出在器物 and 制度改革之后，需要最后的“伦理觉悟”，在思想文化上进行启蒙，因而发生了文明的自觉，从特殊的民族主义立场转向了普世的世界主义，传统的天下主义到了“五四”时期获得了新

的生命形态。

在1915—1919年间的“五四”时代前期，在中国知识分子群体之中，无论是晚清最后一代维新士大夫，还是民国第一代启蒙知识分子，都发生了一场思想巨变，亦可称之为强国梦的转变：从国家富强转向了文明的自觉。在这一转变过程之中，欧洲世界大战（当年称为“欧战”）是一个非常重要的历史契机。

晚清以来中国知识分子所接受的西方思想，基本上是19世纪欧洲的资本主义文明，这一文明以历史进化论为核心，以国家主义为动力，迅速向全世界扩张。晚清中国强烈的富强论导向，即是19世纪欧洲文明的产物。追求强国梦的知识分子们原本以为，当中国人也像西方人那样，具有了生存竞争的实力，拥有永不满足的浮士德精神时，便会打造出一个强大的现代民族国家。然而，欧洲惨绝人寰的悲剧，使得知识分子们如梦初醒，开始重新思考文明的趋向。

在晚清系统介绍过19世纪欧洲文明的严复，在欧战结束之时给门生的信中说：“不佞垂老，亲见支那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同大地，泽被寰区。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。”<sup>〔1〕</sup>三百年欧洲文明进化，最后只落得“利己杀人，寡廉鲜耻”八个字，可见严复内心失望之重，这毕竟是他曾经寄望过的文明，曾经寄予全部热情和向往的19世纪文明。晚清一代知识分子对西方文明的失望，体现在从国家主义与物质主义的梦幻中醒悟。欧战之后，梁启超游历欧洲，发现过去的富庶之地，如今一片废墟，他感慨地说：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，

---

〔1〕 严复：《严复致熊纯如》，见王栻主编：《严复集》第3册，692页，北京中华书局，1986。

我们人类不唯没有得着幸福，倒反带来许多灾难。”<sup>〔1〕</sup>在西方文明之中，物质主义与国家主义有着内在的逻辑关系，帝国主义的强权正是建立在船坚炮利的国家实力基础之上。中国公学的教师所编辑的《新群》杂志，其发刊词中检讨将人类和中国引向歧路的误谬学说，罪魁祸首便是国家主义，它引用杜威博士的话说，国家主义只是欧洲对付宗教战争一时的政策，却被误认为人类公共生活的原理原则，“所以酿出了这次欧洲大战争的惨剧”。杂志大声呼吁要“破除国界”，“不该依口学舌的提倡国家主义”。<sup>〔2〕</sup>杜亚泉在欧战爆发之初，便提出要用和平的“协力主义”来弥补国家主义的狂暴。他说：“极端的国家主义，足以长国民之贪心，增国民之戾气。”<sup>〔3〕</sup>国家主义之危害，岂止在于带来国际的冲突与战争，同时也败坏了国民的风气，助长了人性中的贪婪之心和暴烈性格。国家主义不是孤立的，它总是与物质主义和功利主义内在地结合在一起。对国家主义的清算，也同时意味着反思晚清以来的这些主流思潮。

反思最彻底的，往往是当年陷入最深者。梁启超发现，他曾经奉为金科玉律的社会达尔文主义，正是欧战的思想根源。社会达尔文主义与功利主义、个人主义以及尼采主义相结合，“就私人方面论，崇拜势力，崇拜黄金，成了天经地义；就国家方面论，军国主义、帝国主义成了最时髦的政治方针。这回全世界国际大战争，其起原实由于此”。<sup>〔4〕</sup>他痛定思痛，断然抛弃了强权主义与极端的国家主义，一方面强调“我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界”<sup>〔5〕</sup>，另一方面进一步反思国家主义背后的物质主义与功利主义。梁启

〔1〕 梁启超：《欧游心影录》，《梁启超全集》第5册，2974页，北京：北京出版社，1999。

〔2〕 《新群发刊词》，引自刘洪权、刘洪泽编：《中国百年期刊发刊词》，152~155页，北京：解放军出版社，1996。

〔3〕 杜亚泉：《社会协力主义》，《杜亚泉文存》，22页，上海：上海教育出版社，2003。

〔4〕 梁启超：《欧游心影录》，2972页，见《梁启超全集》第5册。

〔5〕 同上书，2978页。

超指出，科学昌明之后，第一个受伤的便是宗教。宇宙间一切现象，不过是物质与物质运动，哪里还有什么灵魂和天国？那些唯物论的哲学家，托庇于科学之下建立了一种纯物质、纯机械的人生观，把一切内部和外部的生活，都归结到物质运动的必然法则之下。然而，假如意志没有自由，还有什么善恶的责任？他感慨地说：“那些什么乐利主义、强权主义越发得势力。死后既没有天堂，只好尽这几十年尽地快活。善恶既没有责任，何妨尽我的手段来充满我个人欲望。然而享用的物质增加速率，总不能和欲望的腾升同一比例，而且没有法子令他均衡。怎么好呢？只有凭自己的力量自由竞争起来，质而言之，就是弱肉强食。近年来什么军阀、什么财阀，都是从这条路产生出来，这回大战争，便是一个报应。”<sup>〔1〕</sup>梁启超的这段反思，从晚清以来流行的物质主义、功利主义出发，发掘强权主义得以产生的社会心理基础，可谓一语中的。昔日的强国梦已步入歧途，欧战结束了19世纪旧式文明，掀开了20世纪文明新的一页。

敏感的中国知识分子在富强之外，开始探索新的文明之路。杜亚泉在欧战结束之际，在《东方杂志》发表《大战终结后国人之觉悟如何》，指出欧战是新旧文明的转折点，所谓旧文明，乃以权力竞争为基础之现代文明，而新文明，则以正义公道为基础之未来文明。欧战和民初以来的乱局，证明了旧文明已呈没落之势。欧洲所竞争者，为国家权利，故发生国际战争，中国所竞争者，为个人权利，故发生国内战争。杜亚泉相信：“世界人类经此大决斗于大牺牲以后，于物质精神两方面，必有一种之大改革。凡立国于地球之上者，决不能不受此大改革之影响。”<sup>〔2〕</sup>

欧战前后的思想巨变，不仅发生在严复、梁启超、杜亚泉等最后一

〔1〕 梁启超：《欧游心影录》，2973页，见《梁启超全集》第5册。

〔2〕 杜亚泉：《大战终结后国人之觉悟如何》，见《杜亚泉文存》，205、208页。

代士大夫身上，而且也属于民国新一代知识分子，胡适便是一个典型的个案。1905年当他还是上海澄衷学堂的学生时，就读了《天演论》和梁启超的文章，深信物竞天择、适者生存的天演公理，胡适这个名字就是由此得来。他深受梁任公魔笔的影响，是一个狂热的国家主义者和强权主义者。老师出了一个作文题《物竞天择，适者生存，试申其义》，14岁的胡适慨然写道：“今日之世界，一强权之世界也。人亦有言，天下岂有公理哉！……以劣败之地位资格，处天演潮流之中，既不足以赤血黑铁与他族角逐，又不能折冲樽俎战胜庙堂，如是而欲他族不以平等相待，不渐渍以底灭亡亦难矣！呜乎！吾国民其有闻而投袂兴奋者乎？”<sup>〔1〕</sup>如此的强权主义思想，直到辛亥革命后留学美国之初依然如旧：“有权力者必强，无权力必弱，天演之公例也。”<sup>〔2〕</sup>他相信真正的世界公民者，乃是爱其祖国最真挚者。<sup>〔3〕</sup>不过，随着留学期间读书范围的扩大，胡适渐渐受到世界主义的影响，发现在爱国之上还有公理所在。时值欧战爆发，在美国的校园之中学生们经常展开有关国家主义与世界主义的大辩论。有一次，世界学生会开会，辩论一个命题：My country, right or wrong, my country（吾国是耶非耶，终吾国也）。擅长辩驳的胡适发言指出：这个命题是错误的，因为它预设了双重道德标准，文明国家对待国人有明确的是非正义标准，但对待他国却无论对错，皆以吾国为是，他国为非。胡适呼吁“余以为吾人不管国内、国外只应奉行一个是非标准”。<sup>〔4〕</sup>晚清中国的强权主义乃是对西方国家对内文明、对外强权的双重标准的反应：以文明对抗文明，以强权

〔1〕 胡适：《物竞天择，适者生存，试申其义》，见季羨林主编《胡适全集》，第21卷2~3页，合肥：安徽教育出版社，2003。

〔2〕 《胡适留学日记》上册，140页，海口：海南出版社1994。

〔3〕 同上书，79页。

〔4〕 同上书，134~136页。



对抗强权。胡适当年也坚信这一逻辑。然而1914年之后，胡适从残酷的战火硝烟之中逐渐意识到强权主义给人类世界带来的祸害，他开始相信强权之上有公理，有普世的是非善恶。他开始清算强权主义和狭义的国家主义：“今之大患，在于一种狭义的国家主义，以为我之国须凌驾他人之围，我之种须凌驾他人之种，凡可以达此自私自利之目的者，虽灭人之国，歼人之种，非所恤也。……以为国与国之间强权即公理耳，所谓“国际大法”四字，即弱肉强食是也。吾辈醉心大同主义者不可不自根本着手。根本者何？一种世界的国家主义是也。爱国是大好事，唯当知国家之上更有一大目的在，更有一更大之团体在，葛得宏斯密斯（Goidwin Smith）所谓“万国之上犹有人类在”（Above all Nations is Humanity）是也。”〔1〕

狭义的国家主义的实质乃是强权主义，相信强权之上无公理，强权即公理也。胡适从欧战的血腥之中看到了强权主义的祸害，他要给国家主义一个更高的价值制约，那就是世界主义。世界主义的价值何在？胡适认为就是人道主义：“今世界之大患为何？曰，非人道之主义是已，强权主义是已。弱肉强食，禽兽之道，非人道也。以禽兽之道为人道，故成今日之世界。……救世之道无他，以人道易兽道而已矣，以公理易强权而已矣。”〔2〕

胡适在清末民初所发生的思想变化，是大部分中国知识分子当年走过的心路历程。从一个狂热的爱国愤青，相信强权就是公理，富强就是一切，慢慢在欧战的悲剧中发现19世纪西方文明的负面。对于西方文明的两张面孔，中国人在清末民初看到的多是物质主义、国家主义的强力一面，试图以强制强，以暴制暴。1914年之后，开始意识到这一面

〔1〕《胡适留学日记》上册，263~264页，海口：海南出版社，1994。

〔2〕同上书，305页。

的可怕性，物质主义、强力主义和狭隘的国家主义不仅造成了民国初年的丛林秩序，而且也将毁灭人类。于是到了“五四”时期，年轻的启蒙知识分子开始重视西方文明的另一面：以自由为核心的现代文明，而当年的维新士大夫则回过头来从中国传统之中发掘平衡西方文明狂暴的文明资源。尽管文明的路向有分歧，但双方的立场是一致的：从国家富强转向了文明的自觉。

“五四”启蒙运动的起点，源自于文明问题的提出。陈独秀在《新青年》杂志（原名《青年杂志》）创刊号上发表《法兰西人与近世文明》，认为世界各国，无论古今东西，只要是教化之国，皆可谓文明。但近世文明却为欧洲所独有，即西洋文明。法兰西是近世文明的代表。德国的科学虽然强大，“特其多数人之心理，爱自由平等之心，为爱强国强种之心所排而去，不若法兰西人之嗜平等博爱自由，根于天性，成为风俗也”。<sup>[1]</sup>在欧战对阵双方之中，德国是新起的帝国，从俾斯麦的铁血政策，到威廉二世的侵略扩张，其以国家富强为核心的崛起之路，曾经为众多中国知识分子们所仰慕。但陈独秀却指出，自由平等博爱是经世文明的灵魂，德国人更多的是“爱强国强种之心”，非近世文明之楷模。作为“五四”新文化运动的旗手，陈独秀敏锐地注意到，近代文明的核心不是国家富强，不是物质的丰裕，也不是韦伯式的制度合理化，而是法国大革命提出的自由平等博爱的核心价值。陈独秀说，自西洋文明输入吾国，最初促使吾人觉悟的是器物层面的科学，与西方比较相形见绌，遂有洋务和自强运动，其次是政制的觉悟，发现吾国政制也不如西洋，遂有戊戌变法和晚清新政。然而共和政体建立之后，政治为武人和党派所操纵，多数国民不知国为何物，缺乏国民的自觉，国民之

[1] 陈独秀：《法兰西人与经世文明》，任建树等编：《陈独秀著作选》第1卷，136~139页，上海：上海人民出版社，1993。

思想人格与专制时代毫无变更。陈独秀遂呼吁在科学、政制觉悟之后，要有第三次觉悟：“继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟则非彻底之觉悟，盖犹在惘恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”〔1〕

陈独秀所说的“伦理之最后觉悟”正是一种文明的自觉：通过文化的启蒙，让国民觉悟到民族的复兴之路，不是仅仅追求国家的富强，或制度和体制的合理化，最重要的是追求现代文明的核心——自由平等的普世价值，这是共和政体的灵魂，“共和立宪制，以独立平等自由为原则”。〔2〕自由平等，虽然在晚清的维新运动之中即已提出，但始终没有作为核心价值出现，国家的富强是压倒一切的中心目标。为了实现富强的目标，团体的实力、国民的竞争能力提升至关重要，于是，普天之下的公理，概括为二个字，曰“竞争”。这是晚清充斥各家舆论的普遍共识。竞争靠的是力，无论是武力还是智力。要论实力，无论是军备还是科学，欧战中的德国是最强的，但最后还是败给了英法美等自由国家组成的协约国。中国知识分子欢呼欧战的胜利是“公理战胜了强权”。“五四”时期的公理，不再是“竞争”的公理、“强权”的公理，而是“自由”的公理、“平等”的公理。

陈独秀在《每周评论》发刊词上回答什么是公理、什么是强权时，他一言以蔽之：“凡合乎平等自由的，就是公理；依仗自家强力，侵害他人平等自由的，就是强权。”〔3〕“五四”时期公理的内涵与晚清比较，发生了巨大的变化，不再是物竞天择、适者生存那般冷酷无情，不再是技术化、中性化的实力竞争，而具有了文明的普世价值，具有了以人为

〔1〕 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第1卷，175~179页。

〔2〕 同上书，179页。

〔3〕 陈独秀：《每周评论发刊词》，《陈独秀著作选》第1卷，427页。

中心的伦理尺度。公理被重新赋予了与启蒙思想接轨的价值内涵。自由平等成为“五四”知识分子的共同理想，成为现代文明的核心内容。

新文化运动最热烈的一个话题是中西文明的比较。无论是《新青年》的陈独秀、李大钊、胡适，还是《东方杂志》的杜亚泉，都将中西文明视为两种性质和风格迥异乃至对立的文明。陈独秀认为：西洋民族视为以战争、个人、法治和实力为本位，东洋民族以安息、家族、感情和虚文为本位<sup>[1]</sup>，李大钊与杜亚泉虽然在不同的阵营，但都将西洋文明视为动的文明，东方文明是静的文明。他们的区别主要是结论不同，陈独秀等人将东西文明的差异视为是新旧与古今的不同，从进化论来看，西洋文明代表了更高级的现代新文明，势必取代古老的、旧式的中国文明；而杜亚泉则坚持中西文明“乃性质之异，而非程度之差”，相互之间各有流弊，可以互补调和。<sup>[2]</sup>值得注意的是，新文化运动中这场中西文明的大论战，虽然立足点在为在中国寻找未来文化的方向和出路，但其论述的方式不是“文化”的，而是“文明”的，对立的双方不是从中国需要什么样的民族文化角度展开论战，而是从世界文明的大视野，从普世的人类立场，比较中西文明之优劣，从而在世界文明的整体大趋势中寻找中国文化的道路。

“五四”时代与清末民初不同，那是一个世界主义的时代，“五四”的知识分子无论是文化激进主义还是文化温和论者，都延续传统的天下主义情怀，从整个人类文明演化的大背景之中来为中国文化定位。即使像杜亚泉那样表面看起来似乎是文明多元论立场，将中西文明视为空间上并列的两种不同的地域文明，但最后他依然要诉诸文明一元论以支持他的调和立场。杜亚泉特别指出，所谓新旧，因为时代不同，意义也不

[1] 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，载《青年杂志》1卷4号，1915年12月。

[2] 伦父（杜亚泉）：《静的文明与动的文明》，载《东方杂志》13卷10号，1916年10月。

同，在戊戌时代，以主张仿效西洋文明者为新，而以主张固守中国习惯者为旧。但是欧战之后，西洋文明暴露其物质主义、国家主义之弊端，西洋既有之文明，已不适合新时势，而失去其效用。“吾人若因时代之关系而以新旧二字为之标志，则不能不以主张创造未来文明者为新，而以主张维持现代文明者为旧。”<sup>〔1〕</sup>

杜亚泉所说的创造未来文明乃是中西文明之调和，而与他持同样看法的李大钊则明确地寄希望于第三种文明的崛起：“东洋文明既衰颓与静止之中，而西洋文明又疲命于物质之下，为旧世界之危机非有第三新文明之崛起不足以渡此危崖。俄罗斯之文明诚足以党媒介东西之任。”<sup>〔2〕</sup>以后李大钊转向俄国式马克思主义道路，其最初出发点不是民族主义的，倒是世界主义的——从世界文明的大趋势来寻找中国的道路。

进化论是主宰晚清和“五四”两代知识分子的主流历史观，中国要走什么样的道路，不是取决于中国自身特殊的国情，而是要跟上世界的潮流，异中求同，世界潮流变化了，中国也不能自外于世界。早年的陈独秀将法兰西文明视为近代文明的领潮者，而杜亚泉则认为欧战之后，世界潮流变了：“吾代表东洋社会之中国，当此世界潮流逆转之时，不可不有所自觉与自信。”<sup>〔3〕</sup>这一自觉与自信乃是一种“文明之自觉”，而非“文化之自觉”。虽然陈独秀、杜亚泉所觉悟到的领导世界潮流的文明内涵不同，但他们都是世界主义者，而非民族主义者，或者说是以世界主义姿态出现的民族主义者，将民族复兴的方位置于天下潮流的罗盘之中，作为东方国家的中国毫无特殊性可言，是世界的普世文明、而非中国特殊的文化决定了中国未来发展的路向。

〔1〕 伦父（杜亚泉）：《新旧思想之折衷》，载《东方杂志》16卷9号，1919年9月。

〔2〕 李大钊：《东西文明之异点》，载《言治》季刊第3册，1918年7月。

〔3〕 伦父（杜亚泉）：《战后东西文明之调和》，载《东方杂志》，14卷4号，1917年4月。

对于具有深刻天下主义情怀的“五四”知识分子来说，他们关心的与其说是中国文化的前途，不如说是世界文明的人类前景。梁启超在欧战结束之后游历欧洲，其《欧游心影录》中的下篇题名为《中国人之自觉》，这个自觉，乃是文明之自觉，而非文化之自觉，故他的系列论述中的最后一节收尾在《中国人对于世界文明之大责任》，他说，“人生最大的目的，是要向人类全体有所贡献”，而建设国家只是人类全体进化的一种手段，我们不是将自己国家搞到富强便是目的，最重要的是要让自己的国家有功于人类全体。因此，中国有一个“绝大责任”横在前途，就是“拿西洋的文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫它化合起来成一种新文明”。<sup>[1]</sup>这个新文明既不是西方的，也不是中国的，而是全人类的普世文明。这种“为天地立心”“为万世开太平”的人类意识，也贯穿于“五四”时期梁漱溟名著《东西文化及其哲学》之中。他以恢弘的气魄纵论中西印文明，一方面在空间上以文化相对主义的立场将东西方文明视为性质完全不同、各有其发展路向的文明体系，另一方面又从时间上以一元主义的历史观论证世界普遍的历史将从西方文明发展到中国文明，最后归宿在印度文明。文明的视野打开之后，“五四”的知识分子似乎要急切地寻找普世文明的内在逻辑，在世界地图之中，安置各种不同文明的地理空间和历史角色。就这点而言，“五四”知识分子与梁漱溟的看法非常相似，他们内心里面设置的是世界时间，不同的时代代表世界历史的不同时刻。按照梁漱溟的看法，西方文明是生气勃勃的人类青年期文明，中国文明是心智成熟的人类中年期文明，而印度文明则是最高觉悟的人类老年期文明。中国文明的当下的危机只是它心智过于早熟了，尚未经历青年期的西方文明，就提前进入了中庸的中年文明，因此要补

[1] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》第5册，2986页。

上西方文明那一课，然而对于西方文明来说，它的归宿却在东方，要从年轻人的血气方刚迈入中年人的圆通和谐。<sup>〔1〕</sup>只有在这样的世界时间之中，才能理解为什么在“五四”知识分子看来，中国是一个黑格尔所说的世界民族，中国文明不仅属于中国人，而且属于全人类。

### 三、“九一八”事变后的文化自觉

当新文化运动沉浸在世界主义的文明比较、从普世文明的视野之中寻找中国文化未来的出路的时候，有一个问题被汹涌的时代大潮遮蔽了，那就是中国文化的主体性何在？什么是中国人的文化认同？

从1895年到1925年的思想转型时代之中，有两代启蒙者，第一代启蒙者是晚清末代士大夫中的新潮派：康有为、梁启超、严复、章太炎等，第二代启蒙者是民初第一代知识分子：陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅等。在新文化运动当中，最初一代新潮派已经“老”了，他们被一般年轻人视为旧派人物，或者说是“半新半旧”人物，就像有人批评杜亚泉那样：“你说他旧么，他却像新，你说他新么，他却实在不配。”<sup>〔2〕</sup>“五四”是新知识分子主宰舆论的时代，纵论中西文明，从天下看中国，以世界大势研判民族之未来。然而，就在这气势磅礴、压倒一切的时代大潮之中，在旧派启蒙人物康有为、严复、梁启超、梁济等人那里，却逐渐萌生了一种文化自觉。他们在晚清守旧派士大夫的包围之中，曾经积极倡导西学，然而到了民初，特别是受到欧战的刺激，开始转而注意到“国魂”“国性”“立国精神”，思考在引进西学过程中如何保持中国文化的主体性。

〔1〕 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，488～540页，济南：山东人民出版社，2005。

〔2〕 杜亚泉：《新旧思想之折中》，见《杜亚泉文存》，401页。

何谓国魂？康有为说：“凡为国者，必有以自立也，其自立之道，自其政治教化风俗，深入其人民之心，化成其神思，融洽其肌肤，铸冶其群俗，久而固结，习而相忘，谓之国魂。”他认为，民国以来，举国发狂，凡本国政治教化风俗，不问是非得失，皆革而去之；凡欧美政治教化风俗，不问是非得失，皆服而从之。中国人身虽存，而中国魂已亡矣。<sup>[1]</sup>因此，他要提倡孔教，建立孔教会，试图重新招回失去的国魂。康有为讲国魂，严复、梁启超谈国性。严复在1913年发表《思古篇》，批评晚清以来的西潮澎湃：“且诸公所以醉心于他族者，约而言之，什八九皆其物质文明已耳。不知畴国种之阶级，要必以国性民质为之先，而形而下者非所重也。中国之国性民质，根源盛大，岂可厚诬？”<sup>[2]</sup>民国初年的严复虽然没有放弃国家富强的理想，但诚如史华慈所分析的，此刻他的社会合理化追求，与自由平等的价值观念发生了分离。<sup>[3]</sup>早年的严复批评“中体西用”是牛体马用，指出西方自有其体用，即“以自由为体，民主为用”。<sup>[4]</sup>如今当他看到国人对西学的兴趣皆集中于形而下的物质主义，而辛亥以后建立的共和政体又是不堪入目，他对西方自由价值的信念动摇了。改而认为，韦伯式的制度合理化不必与普遍的自由价值相联系，也可以嫁接在中国特定的“国性民质”基础之上。目睹物质主义、强权主义的泛滥成灾，严复相信比形而下的富强更重要的，是形而上的“国性民质”，是对“根源盛大”的中华文明的重新肯定和光大。“大凡一国存立，必以其国性为之基。”<sup>[5]</sup>这个国性，在他看来，

[1] 康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，见汤志钧编：《康有为政论集》下册，890、913页，北京：中华书局，1981。

[2] 严复：《思古篇》，见《中国现代学术经典·严复卷》，601页。

[3] 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，211页。

[4] 严复：《原强》，见《中国现代学术经典·严复卷》，第547页。

[5] 严复：《读经当积极提倡》，见《中国现代学术经典·严复卷》，第603页。



就是“忠孝节义四者为中华民族之特性。而即以此为立国之精神”。〔1〕

在中国初步接触世界的晚清时代，梁启超深切感觉到中国与西方的差距，他关心的是如何异中求同，尽快地融入世界，异中求同，成为“世界的国家”，然而到民国之初，他的态度与康有为、严复一样，发生了微妙的变化。1912年，梁任公发表《国性论》，认为国所立者，必有所本，无以名之，名之曰国性。国之有国性，如同人之有人性。国性何以表现？梁启超提出了三个要素：语言、宗教和风俗。他特别指出：“国性可助长而不可创造也，可改良而不可蔑弃也。”中国的国性有至善美而足以优胜于世界者存也，但“吾数千年传来国性之基础，岌岌乎若将摇落焉，此吾所为栗然惧也”。〔2〕

国性、国魂、立国精神，虽然表述不同，但都是同一个东西，即某个特定的近代民族国家所拥有的独特的民族精神或文明基础。在英美经验主义传统之中，并没有民族精神这类形而上的说法，它来自欧洲的浪漫主义传统，是对法国启蒙运动的一种反动。启蒙运动继承了基督教的普世理想，以世俗化的普遍理性塑造了一个全人类的近代文明。但从意大利的维柯到德国的哈曼、赫尔德，强烈质疑启蒙运动的普遍人性和一元主义文明观，世界主义排除了一切使人最有人性、最有个性的因素。赫尔德就认为：存在着多种多样不能彼此通约的文化，这些文化各属于特定的共同体，通过共同的语言、历史记忆、风俗习惯、民族宗教与情感这些传统纽带，将他们的成员彼此联系在一起。〔3〕民初康有为、严复、梁启超所强调的国魂、国性，正与欧洲浪漫主义传统中民族精神与民族

〔1〕 严复：《导扬中华民国立国精神议》，见王栻主编：《严复集》第2册，344页，北京：中华书局，1986。

〔2〕 梁启超：《国性篇》，见《梁启超全集》第5册，2554~2555页。

〔3〕 [英]以赛亚·伯林：《反启蒙运动》，见伯林：《反潮流：观念史论文集》，1~28页，冯克利译，南京：译林出版社，2002。

文化相类似。这些在晚清鼓吹世界主义的维新士大夫，在学习西方建构普世性的民族国家过程中，一旦发现以富强为核心的技术合理化工程将摧毁中国自身的道德文明传统的时候，纷纷转向了赫尔德式的文化民族主义，重新强调世界文化的多样性，普世文明论的基础开始动摇，中国文明的历史特殊性开始被提出来。

事实上，最早提出文化多元论的是章太炎。当康有为、严复、梁启超在晚清还沉浸在人类普遍的历史进化模式的时候，章太炎就提倡“国粹”：“用国粹激动种性，增进爱国的热情。”<sup>〔1〕</sup>“国粹”一为反满，二为反欧化。汪荣祖的比较研究发现，如果说晚清的康有为是一个世界主义者的话，那么章太炎就是一个文化多元论者，他是中国的赫尔德，但他的思想来自庄子的齐物论。他反对普遍的公理观与进化史，中国文明自有其与西方不同的语言文字、典章制度和人物事迹，乃至国粹宗教。<sup>〔2〕</sup>文化多元主义到了民国初年竟然被章太炎的论敌康有为、梁启超接过去，成为国性、国魂说的学理基础。

1915年，梁启超在《大中华发刊辞》中进一步论述国性。开篇即指出，国民志气之消沉，至今日而极矣。维新运动二十年来朝野上下昌言之新学新政，其结果乃至全社会所厌倦和厌恶。为了振奋人心，实现救亡，必须恢复国性：“中国历数千年，未尝一息亡，既属历史上铁案如山之一事实，此其中必有不亡之原因焉，我国民所最宜深省而自觉也。国之成立，恃有国性，国性消失，则为自亡。”梁启超认为：古今东西，有三种已亡之国，一种是本无国性而称不上国者，第二种是国性尚未成熟而猝遇强敌，中途亡于非命者，第三种是有国性而自摧毁之而

〔1〕 章太炎：《东京留学生欢迎会演说录》，姜玢编选：《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，142页，上海：上海远东出版社，1996。

〔2〕 参见汪荣祖：《章太炎的文化观》，载汪荣祖：《章太炎研究》，175~185页，台北：李敖出版社，1991；汪荣祖：《康章合论》，39~49页，北京：新星出版社，2006。

亡者。中国是一个有悠久文明之古国，且发展成熟，亡国的最大威胁是“有国性而自摧毁之者”。国家与朝代不同，一朝可亡，但只要保持自己的国性，便能避免亡国。<sup>〔1〕</sup>国性是文明，也是天下，是国家之所以成为国家的灵魂。亡国不是一朝一代之亡，乃是天下大乱和文明秩序的解体。

在新文化运动时期，有此文化自觉的，除了第一代启蒙士大夫之外，还有学衡派知识分子。陈寅恪、吴宓、梅光迪这些学衡派与康有为、梁启超等不同，他们在美国名校受到系统的、良好的知识训练，对陈独秀、胡适等人对西学一知半解就在国内领一时之风骚，非常不以为然，在他们看来，西方文明最精髓的部分，是古希腊的人文主义传统，而胡适等人引进的以科学为中心的机械主义和卢梭发端的、滥情式的近代浪漫主义，是西方文明的末流，而白璧德所发扬光大的古希腊人文主义，与理性、中庸的儒家文明有内在相通之处。同样是中西文明比较，学衡派知识分子不是向前瞻望，而是回溯古希腊与先秦的理性传统，从中西古典文明的共通性中产生文化自觉，提出不能对中国儒家文化妄自菲薄，“欲融会西方文化，以浚发国人的情思”<sup>〔2〕</sup>。在20世纪20年代，从新学阵营中有明确的本民族文化意识的，当属陈寅恪和吴宓。在王国维投湖而死，众人纷纷猜度其死因时，他们提出了王国维并非殉清，乃是殉中国文化。陈寅恪在悼念王国维的挽词中如此说：“凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则必受苦痛亦愈甚。”<sup>〔3〕</sup>陈寅恪与其说是解王国维，不如说是夫子自道，表明自己以中国文化为己任，立志成为中国文化托命之人。吴宓在王国

〔1〕 梁启超：《大中华发刊辞》，见《梁启超全集》第5册，2823~2825页。

〔2〕 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》（增补本），41页，北京：生活·读书·新知三联书店，2014。

〔3〕 同上书，91页。

维落葬时发誓道：吴宓学问不及王国维十分之一，但“愿以维持中国文化道德礼教之精神为己任者”。<sup>〔1〕</sup>这一文化自觉在陈寅恪后来为冯友兰的《中国哲学史》下册撰写审查报告时，讲得更为明确：“其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神。新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”<sup>〔2〕</sup>

陈寅恪可谓新文化运动时期文化自觉之先驱，其“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，乃是文化自觉之最准确表达。陈寅恪自称“平生为不古不今之学，思想囿于咸丰同治之世，议论近乎湘乡南皮之间”。他虽然继承了曾国藩、张之洞的思想传统，但与清末的“中体西用”有区别。晚清对西学的开放和了解还是有限的，张之洞以传统的体用二分，将西学限制在工具性、实用性的层次。然而，陈寅恪所处的时代乃是中国向世界全方位开放，这些文化自觉者对西学的了解已经相当深刻，丝毫不亚于胡适这些全盘西化派，他们深知中西之间之异同与各自利弊，“一方面吸收输入外来之学说”，乃是继续以开放的态度对待西学，不分体用，只要是好的尽量吸纳。但这种吸纳乃是建立在自觉的文化主体性基础之上，以“本来民族之地位”来选择和衡量西学，无论是文明比较，还是文化重建，不必固守本民族传统，但不能没有自身的主体意识。

王国维、陈寅恪、吴宓这些清华国学院导师在新文化运动大潮中是一群“不合时宜”的边缘人，并没有形成有影响的公共思潮。社会思潮整体发生大转变，乃是要到1931年的“九一八”事变之后。如果说欧

〔1〕 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》（增补本），74页，北京：生活·读书·新知三联书店，2014。

〔2〕 同上书，143页。

战触发了“五四”新文化运动从迷恋法兰西文明转向第三种新文明的话，那么，“九一八”事变则刺激了中国强烈的民族主义意识，随着东北沦陷、华北危机，思想界风向发生逆转。在18世纪末的德国狂飙运动中，德国的主流是赫尔德为代表的、有世界主义背景的温和文化民族主义，到19世纪初拿破仑入侵，以费希特为号召，德国转向了具有强烈民族主体性认同的政治民族主义。民族主体性的凸出，是以“他者”的出现、尤其是外敌的出现为前提的。东西文明比较退潮了，天下主义的情怀让位于民族国家的本位意识，中华民族的生死未来不再是到世界历史的普世潮流中去定位，而是要到中国自身的历史文化传统中去发掘。

文化自觉的问题浮出水面，乃是1935年的中国本位文化大论战。1935年1月，王新命、陶希圣、何炳松等十位教授，在有官方背景的《中国文化建设》刊物上，发表了《中国本位的文化建设宣言》，宣称：“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了”，“中国在文化的领域中是消失了；中国政治的形态、社会的组织和思想的内容与形式，已经失去它的特征。”十教授提出，“要使中国能在文化的领域中抬头，要使中国的政治、社会和思想都具有中国的特征，必须从事于中国本位的文化建设”。<sup>〔1〕</sup>该宣言在思想界引起轩然大波，赞成、批评者有之，遂引发了一场中国本位文化的大论战。在反对派阵营之中，有胡适、陈序经等全盘西化派大将，但比较起“五四”时期，整个风向变了，中国本位文化的说法得到了知识界和社会舆论更多的同情和共鸣。

问题在于，所谓的“中国本位”究竟意味着什么？宣言对此语焉不详，只是模糊其词地说“此时此地的需要，就是中国本位的基础”。十教授皆是接受过新文化运动洗礼、拥有系统西化知识的新知识分子，他们虽然要发掘中国文化的特殊性，与西方文化划清界限，但并不想完全回

〔1〕 王新命等：《中国本位的文化建设宣言》，载《文化建设》杂志1卷4期，1935年1月。

到传统，他们心目中的“中国本位的文化”是一种既不守旧、也不盲从的新文化，特别强调依据“此时此地的需要”的创造精神，“是创造，是迎头赶上去的创造”。<sup>〔1〕</sup>从“五四”的“文明自觉”，到20世纪30年代的“文化自觉”，虽然是两个时代，却有一以贯之的“文化创造论”脉络，相信文化建设不是一个简单的事实认同，而是有待创造的建构过程，“五四”时期的李大钊、杜亚泉试图融会中西文明创造20世纪的“第三种文明”，而30年代的中国本位文化论者希望根据“此时此地的需要”再造“不守旧、不盲从”的新文化。然而，新文化运动中李大钊、杜亚泉的“第三种文明”之创造，是有所本的，那就是在性质相反、功能互补的中西文明基础上进行调和，是一种实在论的文化创造，而30年代的中国本位文化论者抽离了中西文明的传统，以实用主义的“此时此地的需要”作为文化创造的衡量标准，陷入了唯意志论的陷阱。文化上的唯意志论是一种否定普遍主义的历史主义，列奥·施特劳斯说过：对于历史主义来说，“唯一能够继续存在的标准，乃是那些纯属主观性的标准，它们除了个人的自由选择之外别无其他依据。……历史主义的顶峰就是虚无主义。”<sup>〔2〕</sup>伊藤虎丸将之称为“能动的虚无主义”：<sup>〔3〕</sup>不相信任何价值的实在性，唯一真实的只是个人与民族的自由意志，从虚无开始，战斗性地走向创造新世界的能动。中国本位文化论者表面以“此时此地的需要”作为创造的基石，其实与费希特一样，最终所膜拜的只是虚无主义的民族自由意志。

在中国本位文化大论战中，论战的双方无论是全盘西化派，还是中国本位文化论者，看似立场对立，背后都分享了一个共同的理论预设：

〔1〕 王新命等：《中国本位的文化建设宣言》，载《文化建设》杂志1卷4期，1935年1月。

〔2〕 [美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，19页，北京：生活·读书·新知三联书店，2003。

〔3〕 [日]伊藤虎丸：《鲁迅与终末论：近代现实主义的成立》，李东木译，117页，北京：生活·读书·新知三联书店，2008。

文化工具主义。他们都将文化视为进行国家救亡或实现民族复兴的工具，而非民族的内在价值。胡适的全盘西化背后乃是优胜劣败的进化论，他说：“在这个优胜劣败的文化变动的历程之中，没有一种完全可靠的标准可以用来指导整个文化的各方面的选择去取。”<sup>[1]</sup>文化不再具有内在的价值，只问有用还是无用。而对于鼓吹中国本位文化的十教授来说，与他们的对立面胡适、陈序经一样，文化不是发自内心情感深处的生命体验，不是安身立命的认同对象，更与根源感、家园感和归宿感无关；文化仅仅是一种工具，一种满足人类各种需求的有效工具。因此，民族主义与文化的关系，也不再有价值认同、共同体归属的问题，而仅仅是一种工具性的效用关系：什么对民族国家有用，就是“有效”的文化，虽然它在内在价值上不一定是“好”的文化。所谓有待创造的中国本位文化，不管其内在价值如何，只要对形成现代民族国家有效，便有资格成为中国未来的核心文化。显然，这是一种虚假的文化自觉，一种被掏空了民族文化实在内涵的、反文化的文化本位。

在30年代的中国本位文化论战之中，自由主义阵营内部有文化自觉意识的，乃是一批与胡适、陈序经不同的文化民族主义者，代表人物是张君勱、张东荪。张君勱是一个心与物、文化与政治的二元论者，在政治制度上他是一个英美式的宪政主义者，但在伦理道德和心性哲学上，早在“五四”后期，他就主张回到中国的宋明理学，因此挑起了科学与玄学的大论战。他在“九一八”事变之后，多次忧心忡忡地谈到，“吾国之思想界中，隐然有美英法德俄国之势力范围存乎其中”，中国已经丧失了“思想的自主权”。<sup>[2]</sup>他们批判胡适等人的科学主义立场，

[1] 胡适：《试评所谓“中国本位的文化建设”》，见《胡适文集》，450页，北京：北京大学出版社，1998。

[2] 张君勱：《思想的自主权》，见张君勱：《民族复兴之学术基础》，北平：再生杂志社，1935。

认为“全盘西化”论也好，“充分西化”论或“从根本处西化”论也好，是“自己忘掉自己”，失去了文化的主体和民族国家的本位。张东荪说：“必须恢复主体的健全，然后方可吸取他人的文化。……一个民族失了自主性，决不能采取他族的文明，而只有为他族所征服而已。”<sup>[1]</sup>张君勱特别欣赏中国本位文化宣言十教授之一的陶希圣的“自己发现自己”这句话，他认为：“文化之创造与中兴，无论在任何时代，离不了自己”，如果“民族自己不知道自己，不要说不能有所创造，就是要模仿人家，也是不能成功的”。<sup>[2]</sup>

张君勱自然也关心文化的功用性，但他所理解的文化不仅是工具理性意义上的，更是价值理性的对象。在文化立场上，张君勱是一个德国式的浪漫主义者，对他而言，文化是个人对群体的归属、对历史之根的追求。对于一个民族或一个人而言，文化不是外在的、可以随意选择的工具，而是内在于人性、内在于历史、内在于主体选择的生命本身。张君勱对文化的浪漫主义理解，决定了其在民族主义思想中的核心地位，他的民族主义因而也与以赛亚·伯林所理解的文化民族主义十分接近：民族主义意味着人们首先属于某个特殊的人群，正是这个群体独特的文化、历史、语言、宗教、制度和生活方式等等，塑造了这个群体特殊的目的和价值。<sup>[3]</sup>

张君勱认为，自信心来自中国的民族性，中国的民族性与欧洲不同，他们是从无到有，而中国是“从已有者加以选择，引起信心后，另

[1] 张东荪：《现代的中国怎样要孔子？》，载《正风》半月刊，第1卷第2期，1935年1月，引自罗荣渠编：《从“西化”到现代化：五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》，406页。

[2] 张君勱：《今后文化建设问题——现代化与本位化》，载《再生》杂志第4卷第1期，1935年。

[3] [英]以赛亚·伯林：《民族主义：往昔的被忽视与今日的威力》，载《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，407页，南京：译林出版社，2002。



造出一种新文化来”。<sup>[1]</sup>其中，最重要的是要有“思想的自主权”，即民族文化的本位意识，运用自己的思想力，尊重本国的固有文化，不跟着西人的思想走，贵乎独创，不贵模仿。<sup>[2]</sup>从这里我们可以看到，30年代张君劢的民族主义继承了德国赫尔德、费希特的文化民族主义传统，试图通过对民族文化的重构，让民族在生存危机面前获得精神上的再生，建立一个以民族精神为认同核心的民族共同体。

费希特在《演讲》中，是以一种世界主义的眼光来理解德意志民族复兴的。在他看来，德意志的复兴问题同时也是人类如何从病态阶段（即利己主义）进入健康阶段（即理性的自觉）的问题。在这一过程中，世界主义将变为一种建立理性王国为宗旨的爱国主义。<sup>[3]</sup>费希特特别强调，德意志民族独特的种族、历史、语言和文化，构成了民族的本原性和民族精神，这是一种对本原性的神秘而神圣的信仰，它是国民生命中永恒的一部分，是他们的天堂所在。具有永恒外壳的民族，值得每一个国民为之献身，牺牲自己。而要使国民具有高尚的爱国主义情操，最重要的是要实施国民的民族教育，让他们成为理性王国的新人。<sup>[4]</sup>

张君劢在对费希特的介绍中淡化了其爱国主义背后的世界主义叙述脉络，而特别突出了其演讲所处的特殊历史背景——德意志民族受到外敌入侵的危机时刻，这样，费氏民族主义背后的人类普世意识到张君劢这里成为一种特殊主义的民族情感。事实上，在20年代梁启超的《欧游心影录》之中，还能够发现类似费希特的以普世主义为背景的民族主义：“拿我的文明去补助西洋的文明”，但到张君劢这代知识分子，特别

[1] 张君劢：《中华新民族性之养成》。

[2] 张君劢：《思想的自主权》。

[3] 梁志学：《光辉的爱国主义篇章》，见[德]费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学等译，译序第3~6页，沈阳：辽宁教育出版社，2003。

[4] [德]费希特：《对德意志民族的演讲》，第7~9讲。

是30年代以后，民族主义仅仅在民族救亡的意义上得以叙述，世界主义的普世意识已经大大淡化了。

#### 四、“好的”文明与“我们的”文化

从“五四”的文明自觉到30年代的文化自觉，中国现代思想史上的这段心路历程，意味着中国文化内在的复杂性与紧张性。中国文化一方面是普世的，与犹太教—基督教、伊斯兰教、印度教—佛教和古希腊罗马文明一样，是古老的人类文明，具有全人类的意识，另一方面，这种普世性又是从华夏—汉民族独特的历史文化传统中升华而来，因而中国文化又是特殊的，有自身的文化主体性意识。这种矛盾并非到了近代才出现，在上下三千年的中国历史之中，中国文化就具有天下主义和夷夏之辨双重性质，天下主义意味着以中原文化为中心的无边际、无疆域的普世性文明，夷夏之辨意味着以文化的有无或高下来区别“我者”与“他者”，有明确的、毋庸置疑的中华文化主体意识。因为普世的天下主义文明主体与特殊的夷夏之辨文化主体乃是同一的华夏—汉民族，因而文明与文化主体性之间的紧张在古代世界并未表面化，没有成为一个真正的问题。

到了近代之后，情形发生了逆变。中国人第一次遭遇了无论是实力还是文明都高于自身的西洋文明，天下主义转变为西方为中心的近代文明论，夷夏之辨蜕变为以种族意识为基础的近代民族主义。<sup>〔1〕</sup>于是天下意识与夷夏意识之间发生了不可调和的紧张：近代文明论的文明主体不再是中国，而是西方；但近代民族主义的文化主体则是受到西方宰制的、有待觉悟的中华民族。文明的主体与文化的主体发生了历史性的错

---

〔1〕 详见拙作：《天下主义、夷夏之辨及其在近代的变异》，载《华东师范大学学报》，2012（6）。

位，中国究竟是需要文明之自觉还是文化之自觉？

新文化运动是一场文明自觉运动，陈独秀、胡适这些激烈反传统主义者相信西方文明代表了人类普遍的历史，中国自不能例外，区别仅仅在于：普世的人类文明究竟是法兰西文明（陈独秀）还是英美文明（胡适）？而李大钊、杜亚泉则将人类的普世文明寄托于中西调和之后的“第三种文明”，而梁漱溟更是为中西印文明描绘了一幅普遍的历史演化图景。无论他们的观点有多么大的差异，却共享了一个文明自觉的立场，“五四”时期的知识分子深受传统的天下主义和近代的普遍进化论影响，都从人类演化的普世历史定位中国未来的文化，确定中国文化在普世文明中的独特价值，“五四”的知识分子很难想象有一个脱嵌了世界普遍历史的中国文化主体，中国文化的主体内在于世界的普遍文明之中。

在新文化运动时期，对西方文化有深邃了解的陈寅恪、吴宓等学衡派学人，已经注意到并不存在一个高度同一性的西方文化，西方文化内部有多种历史文化传统，中国儒家文明与古希腊文明有内在的相通性，中国在吸收西洋近代文明的同时，万万不能忘却民族文化之本位。这一文化自觉在“五四”时期不啻为空谷足音，在思想界几乎没有影响，一直到30年代之后社会大背景发生变化，文化自觉意识才浮出水面，成为社会主流思潮。这两个大背景，除了“九一八”事变之后民族危机所重新激发出的夷夏之辨意识之外，另外一个因素乃是随着对西洋文化了解之深入，各种主义之间发生剧烈分化，科学主义与人文主义、理性主义与浪漫主义、自由主义与社会主义的种种分野，使得迷茫于各种外来主义的中国知识分子在选择未来中国文化的时候，急切需要有明确的文化主体性立场。然而，继文明自觉而出现的文化自觉，不仅没有缓和，反而加剧了天下主义与夷夏之辨、文明主体性与文化主体性之间的紧张，中国究竟需要一种普遍的人类文明意识，还是特殊的文化主体意识？如果说中国文化同时也是一种世界文明，那么被错位了的文化与文

明如何重新获得其同一性？

正如前述，文明与文化各自所回应的问题是不一样的，文明回应的是什么是人类普遍之“好”，而文化回答的是什么是“我们的”特殊偏好。在西化派看来，人类文明普遍之“好”就应该同时是中国的，中国文化不能自立标准；而在本土派眼里，各民族与族群之间的文化无可通约，无从比较，并不存在一个放之四海而皆准的普世文明，“我们的”就是“好的”。新文化运动百年以来，中国思想界动荡于黑格尔式的一元论历史观与后现代主义的文化相对主义两极之间，文化的主体性问题陷于散焦的尴尬状态。文明与文化之间的冲突一直没有解决。

有没有可能走出文明自觉与文化自觉的二律背反？德国18世纪末的启蒙运动给我们留下了一个走出历史困境的历史启示。同样为古典人文主义的思想领袖，康德是18世纪的，而赫尔德属于19世纪。康德代表了18世纪德国文明自觉那一代，他承继法国理性主义传统，思考整个人类共同的命运和文明前途。而与康德同时代的浪漫主义思想家赫尔德则代表了19世纪的文化自觉一代。理性主义相信世界上存在着确定的事物结构和价值，人们可以凭借自己的理性去发现它，找到一个普遍的、完美的答案。但浪漫主义却相信一个民族的文化要依靠自己的天性去创造，只有人才能随意地创造事物，但这种创造不是在普遍的理性框架之中，而是在各个民族独特的历史环境之中。<sup>[1]</sup>赫尔德开创了德国的文化民族主义传统，但这一文化民族主义并非与世界主义相冲突，恰恰相反，其构成了普世文明不可缺少的一部分。赫尔德相信，一个美好的世界，乃是由各种不同的多样性所构成。每个人是独特的，每个民族也是独特的，世界就是由各种多样性组成的大花园。没有一个民族是上帝

[1] [英]以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，-107、127页，南京：译林出版社，2008。

选定的地球民族。以赛亚·伯林如此概括赫尔德的思想：“作为一个人，他应该说他认为是真的真理。对每个人而言，他所相信的真理都是绝对正确的。多样的色彩构成了万花筒般的世界，但没有人能够看到全部的世界，没有人能看到全部的森林，只有上帝能够看到整个宇宙。人，由于属于特定的群体，生活在特定的区域，他们不可能看到整个宇宙。每个时代都有它特定的理想。”<sup>〔1〕</sup>

赫尔德所说的民族文化独特性不是以排斥、抗衡人类文明的普遍性为前提，而是一种普世文明下的文化自觉。每一个民族文化都有其独特性，它们构成了整个世界的多样性，但又共享同一个世界文明，普遍性存在于特殊性之中，而非特殊性之上。赫尔德是一个文化民族主义者，但同时又是一个世界主义者，他在世界文明的大背景中思考民族文化的独特性，在各民族文化的多元存在之中瞻望世界文明的共同前景。与赫尔德心心相通的以赛亚·伯林意味深长地说：我们是两个世界的后代，一方面是浪漫主义的继承人，拒绝单一，相信人的创造性，另一方面，仍然相信有一种绝对普遍的价值观，仍然属于某种确定的传统。<sup>〔2〕</sup>

以赫尔德为代表的早期德国浪漫主义者，他们并非是时人所误解的文化相对主义者，而是真正的文化多元主义者。文化相对主义认为不同的文化价值没有可比较的通约性，因而也没有绝对的对与错。任何的“好”都是相对的、局部的，只有对个别民族的“好”，没有普遍的人类的“好”。而文化多元主义则承认人类的普遍价值，但在不同的历史文化脉络之中，普世价值会有不同的文化形式和具体表现。离开了民族文化的根基，普世价值便成为无本之源。文化相对主义往前跨越一步，便

---

〔1〕〔英〕以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，70页，南京：译林出版社，2008。

〔2〕同上书，第140页。

是尼采式的虚无主义。而文化多元主义则可以与启蒙的普世价值兼容共存。伯林认为，不同的文化价值是平等的：同等真实，同等终极，同等客观，不存在价值的等级秩序。但对于人性来说，不管多么复杂善变，只要还可以称之为“人”，其中必然含有“类”的特征。不同文化之间也同样具有可通约的共同价值。虽然民族文化的差异很大，但核心部分是相互重叠的，这些核心价值和终极目标都是敞开的，是人类所共同追求的。

新文化运动百年之际，尚未解决的真正问题有两个：其一，如何将“好的”文明内化为中国人能够认同的“我们的”文化？其二，如何将“我们的”文化提升为全人类普世的文明？

一些具有世界主义情怀的朋友常常认为：只要是“好的”，就应该是“我们的”，不应该有“自我”与“他者”之分，假如基督教能够拯救中国，我们为何不可接受它为中国的核心价值？要知道，再好的外来文明，也需要转换为“我们的”文化，而在“我们的”空间里面，并非一片空白，外来的文明，必须与已有的本土文化交流和融合，实现外来文明的本土化，融化为“我们”，成为中国文化的一部分。在历史上，佛教是外来的宗教，但如果没有禅宗把“好的”佛教变成“我们的”佛教，佛教也不会化为中国文化的一部分。宋代之后最壮观的文化景观乃是儒道佛三教合流。对于普世的文明，人们总是以理性的态度衡量它是否“好”，是否值得接受，但对于自身的文化，人们通常是以情感的态度感受它是否是“我们的”，是否愿意认同。一种外来的文明倘若仅仅停留在富强、救世的工具主义之“好”，其依然是外在的、异己之“好”，意味着尚未在民族文化的土壤里扎根，随时有被清除的可能。一旦其融入了民族的历史传统、成为中国人的内在生命所在，那么它就从外在的客体转变为内在的主体，成为“我们的”身心不可分离的一部分，那么，外来的普世文明便转化为民族的自身文化，具有了家园感、根源感和归属感。

“我们的”文化虽然在情感上值得认同，但在理性上并非自明，其好不好，要放在世界的普世文明的大背景下加以衡量。一些中国本位文化论者常常将“我们的”简单等同于“好”，似乎只要是“我们的”文化，符合中国特殊的国情，就是无须论证的“好”。如果说那些世界主义者用普遍性取消了特殊性、用文明取代了文化的话，那么这些民族主义者同样用特殊性取消了普遍性，用文化取代了文明。中国文化不仅是一种特殊的民族文化，而且是对全人类有普遍影响的普世文明。对中国“好的”价值，特别是涉及基本人性的核心价值，同样应该对全人类有普遍之“好”。普世文明，不仅对“我们”而言是“好的”，而且对“他者”来说同样也是有价值的。中国文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。

如何从“我们的”历史文化传统与现实经验的特殊性之中提炼出具有现代意义的普遍性之“好”，另一方面又将全球文明中的普世之“好”转化为适合中国土壤生长的特殊性之“我们”，这是重建中国文化主体性的核心议题。这一主体性，既是民族文化的主体，同时又是人类文明的主体，只有当文化与文明的主体重新合二为一，不再撕裂与对抗，中国才能走出百年来的二律背反，重拾民族的自信，再度成为一个对人类有担当的世界民族。

文明自觉还是文化自觉？新文化运动百年过去了，那是两种自觉分裂的百年，下一个百年，是否将是文明与文化同时自觉的新时代呢？一切取决于我们的自觉。

(2015)

“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”，中国知识分子的千年上下求索，到了当代受到了更为严峻的挑战。知识分子的生存处境和社会尊严受到世俗化的不断冲击；随着中国日益卷入全球化国际经济政治秩序，知识分子内部的分歧也日益增大。知识分子应该怎样在知识被高度专业化、文化被商业操纵和元话语被解构的时代存在？作者通过探讨当代人文精神的危机、几代知识分子的精神求索、启蒙的分化及其内在悖论等论题，剖析了当代中国文化和知识分子精神史的复杂面向，对这一问题做出了深刻的回答。



ISBN 978-7-108-05897-3



定价：45.00元