

儒家的启蒙与文明—国家

王涛*

自近代以来，中国思想便以不可逆转的方式在古今中西的框架之下经历着反省与重塑，几乎其中的每一次分歧与裂变都会在现实危机的逼促之下引发重大的社会与政治运动，而今日的中国与中国人便处于中国思想近代变迁所产生的这些影响之中，并且还要继续经受与体尝中国思想未来变化的现实结果。然而，中国思想在近代的反省与重塑是在学习西方、改造自身以应对现实危机的焦灼心态之下进行的，由此不可避免地夹杂着与冷静学术考量无关的现实功利，徘徊于国运的起伏与中西力量的消长之间，尤其是受限于时人对西方文明和现代性的认知水平。

自林则徐、魏源以来，时人对中国思想的反省与重塑便是以他们对近代西学以及启蒙运动形塑的现代性之有限与初步的认知为尺度。不可否认，无论是在中国思想原有视野中对近代西学以及现代性的思考之中，还是在近代西学以及现代性的视野中对以儒学为主体的中国思想之反省中，他们中不少人都有着至为深刻的理解。但是，由于时势所限，而且由于近代西学和现代性运动仍旧处于展现、有待自我认知的变动之中，近代以来的中国思想一度沉溺于对近代西学思潮的竞逐中，进而在思想与现实的纠缠之中被蒙上了过多的主义与定见的迷雾。因而，百余年后，面临精神文化价值重建重任的现代中国人，仍旧需要在世界大势变化以及反思启蒙的背景之中，继续前人因条件所限而频现鄙陋困顿的思考之路。

但是，在民族生死存亡的压力消减之后，我们今日本能、本应暂避急躁的功利动机，以心平气和之心态，深入、系统审理西方文明从古典到启蒙以来的复杂理路，重新理解与把握以儒学儒家为核心的中华文明，但现实之中的问题或诱惑，还是让不少已养成改天换地之习性、处于学科分割之有限视野的人们，在本属学术思索的领域中，各执一端，不断燃起意见与立场纷争的硝烟，而在古今中西之争中那些应该得到反省的基本抉择与问题却在无谓争执

* 作者单位：复旦大学马克思主义学院。联系方式：13795364944。通讯地址：上海市邯郸路220号复旦大学社会科学部，王涛（收），200433。

中消失不见。在这样一个需要推进前人古今中西之辨，却又缺乏透视中西思想根蒂之宏阔与深远眼界的背景之中，丁耘的《儒家与启蒙：哲学会通视野下的当前中国思想》可谓姗姗来迟，或许在某个层面上，这部文字凝练、不废一言的小书能够给任何想要理解当前中国思想处境与可能性的学人以丰富与深刻的启发。

本书属于“‘文化：中国与世界’新论”丛书，标题“儒家与启蒙”可谓是回应了该丛书自八十年代以来所致力于关怀与探讨的“古今中西”问题，“儒家”对应于“古”和“中”，而“启蒙”则对应着“今（近现代）”和“西”，副标题“哲学会通视野下的当前中国思想”则表明作者的基点是哲学（或者现象学），意图通过在根源处会通中（道体一易）西（本体一是）思想，以重启古今中西之问来探察当前中国思想中新的可能性。在此基本思路之下，本书遴选了作者近些年来围绕着相关主题的十二篇论文，具体分为三编“启蒙主体性的终结与当前中国思想的出路”、“儒家复兴与儒家社会主义”和“哲学会通与古今一中西问题”，第一编考察了在当代中国思想史上具有典型意义的几位前辈探索者，第二编在梳理当前儒学的基本政治论述的基础上点明梁漱溟的儒家社会主义于当下各家各派的意义，第三编始于解读《会饮篇》的政治哲学，终于审察中西思想根源之“是”与“易”的哲学。根据本书标题透出的意旨，作者的思路或许与此编目展现的言路相逆，他用以考察当、反省前中国思想的视野，乃是由本书最后一章“是与易”之中西思想的比较、对观所提供的视野。为方便起见，笔者暂且把第三编中的“是与易：道之现象学导引”作为起点，经由第一编（以“启蒙主体性与三十年思想史”为重点），再到第二编（以“略论当前儒家的政治论述”和“大陆新儒家与儒家社会主义”为重点），以与本书编目相反的顺序，梳理作者的思路与言路。

中西思想的比较需要契机，而展露西方思想之困境和宿命的后启蒙时代给我们提供了这样的契机。今日国人对这一契机的态度以及运用，固然不再会是“西学源出中国说”类的虚妄或“西方文明是物质的，东方文明是精神的”类的大无当之论，但也不应止步于新儒家不明西学源流的退守之策，枉然地从西方思想中截取一端，要么以之对中国思想进行强行比附或诠释，要么于中国思想中寻找相似资源以期所谓“创造性转化”。实际上，中西思想源自不同的问题情境，其间虽有可沟通之处，但从根本上处于各自的“境域（horizont）”之中，因而中西思想的比较首先需要描述它们各自的原初境域，进而在“彰显了原初境域”之后，才有可能在两者之间进行比较、沟通。“是与易”便是在这样的思路之下行进的，在方法与入径上开辟出新路。具体来说，作者意图把晚期海德格尔的运思推进到西方形而上学传统的原初问题情境，进而在中国传统思想的原初境域中衡量海德格尔破解形而上学传统的贡献，并在衡量之中进一步彰显中国传统思想的原初境域，为提出“道之现象学”做准备。

所谓“道之现象学”是用以观照中国传统思想之道体经验一种理论尝试，其所针对的是西方形而上学传统。在一定程度上，襄助现代中国人理解现代性乃至西方文明之迷惑，使“道之现象学”的探索成为可能的，是以反省西方形而上学传统、探查哲思之新道路为毕生努力方向的海德格尔。在海德格尔看来，西方思想的核心是西方形而上学，而西方形而上学是起于柏拉图、大成于亚里士多德的求本根机制，即以探求本根的方式去领会或解决“存在”问题，而海德格尔的学术努力便是尝试拆解这一形而上学传统。在自认失败的《存在与时间》之后，他仍在寻找破除这一求本根机制的方案，以突破“哲学的极限”，在形而上学传统之外重启“思”的道路。对于海德格尔来说，作为哲学的“极限”，进而作为思之“开端”的，是求本根机制背后的“让在场（Anwesenlassen）”。他尝试返回作为形而上学开端的柏拉图洞喻——西方形而上学的原初境域，把“让在场”置入此境域之中加以思考，由此引出对真理学说、洞喻之说乃至西方思想原初境域的重新诠释。经由《柏拉图的真理学说》和《哲学之极限与思之任务》，海德格尔把“让在场”的问题转换为真理问题，进而在《艺术品的本源》中提出了对“真”的看法。与形而上学传统中符合论真理观不同，海德格尔把真理理解为无蔽与遮蔽之间的斗争，而“无蔽与遮蔽之争就是无蔽之自身遮蔽”，因而“真”是“自身遮蔽着的无蔽”。此种“无蔽”在破斥符合论真理观的同时，也瓦解了柏拉图洞喻（太阳——日光——洞穴）形塑出的割裂自然与城邦、习俗与哲学、实践与理论的视野。在《艺术品的本源》中，海德格尔基于此种真理观，展示出与柏拉图洞喻虽有关联，但又完全不同的原初现象整体：神庙照亮大地（自然世界）与世界（历史民族生活世界），进而开辟出天地。海德格尔的真理观以及由此展示而出的原初经验整体同中国传统思想（‘阴阳’，‘天人合一’）的相似与差异便是“道之现象学”的开端，而对这些相似与差异的自觉，或许也是形而上学终结之后现代中国思想的活力所在。

同对海德格尔与中国传统思想切近性有所领悟的其他论者不同，丁耘用来同海德格尔以及西方形而上学进行对观的是以“易道”宇宙论为基础的儒学。相较于柏拉图洞喻与海德格尔展示的原初现象整体，经由“易道”源发而出的原初现象整体更为广大、充盈、通明。丁耘认为，在“易道”的原初现象整体中，天道与人道或性体与心体是贯通往复的，并不存在柏拉图洞喻日光与洞穴的割裂，呈现出天与人、自然与习俗浑然一体、生生不息之象。从这一原初经验整体观之，无论是柏拉图形而上学定位于哲人走出洞穴的“日正的片刻停滞”，还是海德格尔开辟出的“对峙的天地之间”，都未能涵纳完整的天道经验。正是立足于这一原初经验整体，丁耘对柏拉图主义和海德格尔的运思做出了衡量。柏拉图洞喻的局限是“天人二分”，即便存在沟通日光与洞穴的政治哲人，但政治哲人所能获得的也只是自然与习俗

二分的视野。海德格尔虽然展现了自然与习俗在神庙照亮下的一体，但他未能领会宇宙天地与人世之间的相循、相通以及生成、变易。相形之下，以“一阴一阳为之道”的中国传统思想的原初经验整体则是广大悉备的。立足于这一对观，丁耘要阐明的是，与把原初经验整体凝滞于“日正之‘是’”的西方形而上学或限于“天地之间”的海德格尔晚期思想不同，中国传统思想更为贴合地把原初经验整体明示于“日月之‘易’”中，而此“易”则将形而上学传统中的“是”及其探究“是”的“哲学”收纳其中。经由这样的比较，人们可以看到，以“易学”为基的中国思想或能提供一条避免西方形而上学问题新的哲思之路。

需要提及的是，这样的比较绝非是肤浅地在中西之间判定高下，而是试图初步勾勒出中西思想基于不同原初境域而形成不同文明形态的思想脉络、揭示出中西思想在根源处的不同形态与气质。“是与易”借由对海德格尔之思的衡量，以易道之中的“生生”来填补或化解海德格尔“自行遮蔽之无蔽”，从而在中国传统思想中“推进”海德格尔在形而上学传统之外的探索。不可否认，这一“推进”不但表明中西思想比较之纯然学术之进展的可能性，而且其间蕴含着中国传统思想被拦腰斩断百余年后，接驳当前中国思想与中华文明发端之本源的血脉，激活当前中国思想之生命力的自觉与雄心。可以说，第三编的“是与易”乃是为中西思想之比较以及现代中国思想之反省的基本前提。

从此前提出发，作者才能够对改革开放以来三十年思想史乃至近代以来儒家命运及其当下意义持有开阔与富有远见的思考。丁耘所属的六十年代末期出生的青年学人一代，虽经八十年代中国文化古今中西之争的余绪，但他们受学、成长和生存的环境与氛围却已是西方社会科学理论泛滥、学术分科林立和思想隐退的九十年代。其中仍旧能够在古今中西框架之下把握中国文明处境与基本问题的那些人，都或多或少受惠于在八十年代引领时代思潮的前人，而且他们的思考也往往是对前人所揭橥问题的回应或推进。在丁耘看来，改革开放以来三十年思想史中，最为典型与重要的一位前辈思想者就是李泽厚。与李泽厚之名相系的“主体性哲学”效应并未持续很久，在九十年代成为显学的海德格尔研究中日渐销声匿迹，但李泽厚的晚期思想呼应了三十年高速现代化建设所暴露与凸显出的建设“文明—国家”问题。

“文明—国家”问题在当下的紧迫性与复杂性，在甘阳早期对政治民族主义、文化民族主义的思考中，以“现代化进程中文化认同”论题的形式体现出来，并经由甘阳晚近“通三统”之共和国解释得到积极回应。当现代中国人踏上现代性这条不归路，已经自觉或不自觉地在经受现代性的利益与恶果。举凡对此处境有深刻反省者，大都认同通过或立足或开掘儒学传统来进行“文明—国家”论题的讨论，以此彰显更为丰富、多样的现代性道路。但问题在于，儒家自身是否能够犹如“道之现象学”所显明的那样，在后启蒙时代的现代中国处境中，对

西方思想以及自身根源有深刻领会，进而以成熟、慎重的方式来参与“文明—国家”讨论，而不是固执一端，反而回避、消解“文明—国家”论题原本含义？

如时人所论，“儒家快速进入 [中国] 思想和政治之舞台中心”。此言虽然过简、大，但回归传统或以应对新问题，或以确立新价值，的确是目前思想界的主流特征。在官方以主动显出运用传统资源的同时，学界中任何一种想要规制中国未来发展的主张都很难再回避儒学传统。但在当下的各种儒学论述之中，对“文明—国家”议题含义有全面把握者似乎并不多见。“文明—国家”议题昭示，文明若无民族政治体支撑无以兴，而民族政治体若无文明依托无以立。对于历经百余年苦难得以立的今日中国来说，民族政治体的瓦解都将会使任何宏大的文明—政治构想成为史料乃至废料，而缺少文明自觉意识与主体意识的现代性只能让民族政治体成为匮乏实质价值的二流国家。任何儒学论述理应在“文明—国家”的议题下兼顾两端。至于针对“文明”或“国家”的具体调整，则是在此慎重前提之下位居第二的事情。

因而，针对蒋庆给予儒学以实质性辩护但切断儒学与现代中国政制之间任何关联的“政治儒学”，以及甘阳给予儒学以形式性辩护但将儒学限于文化保守主义功能的“通三统”，丁耘实际上兼取了二人之所见，采取某种中间道路，将“文明—国家”意识之下的儒学辩护引至这样一个方向，即儒学需要通过解释、辩护、证成现实（现代中国政制）来获得自身生命力和有效性。具体来说，儒学辩护的首要任务“应该表现为对于中国的政治现代性也就是革命建国的正当性论证。……只有以儒家的方式调适现代社会，才能让儒家在现代社会真正复活”。儒学可以在解释政治现代性或政治现实之中打通古今，“在实质上将现代中华政制与儒学传统贯通起来”。相比于对现代中国政制之政统、道统或作全面否定，或勉强接受政统之现实，但否定其道统的种种儒学论述，此路径并不固执于一味表态或摆明立场，而是将现代中国政制或共和国视作一个处于不断变动、不断创建（founding）之中的开放过程，同时不认为绵延数千年儒学传统之中存在某个现成的、稳固的形态可以毫不费力、原封不动的拿到现代，而是同样把今日儒学之复兴视作一个面对时代问题、融合时代因素的创生过程。因而，此路径的努力和期许是，既推动儒学切实地参与“文明—国家”的建设、规制乃至立法，且又使之在解释以及应对现实问题之中获得自身的发皇与成长。其实，持此种路径解释儒学或儒家之现代命运的人并非无人，而只是在儒学复兴潮流之中并未得到应有的重视，其典型便是梁漱溟，而丁耘的儒学论述则深受梁漱溟的启发。在一定程度上，丁的儒学论述或可被称为“梁漱溟之路”。

然而，在资本主义意识形态与自由主义独领风骚的后冷战时代，梁漱溟提供的可贵视角与方向很容易在被贴上政治标签以后遭遇轻视，似如儒学与儒家传统本身自近代以来在势利

面前所遇到的对待一样。摆脱意识形态与历史情感的包袱，严肃考虑梁漱溟贯通儒家传统与现代中国政制的努力，并不是一件容易的事情。丁耘对此并非没有察觉，“要儒家严肃承认革命所建之国的正统性非常困难……这既需要一个足以展开现代中国政治及思想趋势的充分的历史过程，也需要直面实际不计俗议的大丈夫气概，更需要冷静全面的观察和客观深远的思考。”这或许不仅是对梁漱溟本人的评价，而且是接续梁之努力的条件，以及对当下儒者所持眼界与情怀的期待，而给予梁应有的重视与理解是第一步。

梁漱溟对儒家传统与革命建国之关联的论述，主要体现于他在建国后对“乡村建设运动”失败与政党革命建国成功原因的思考之中，集中于《中国建国之路》和《中国——理性之国》两部著作。尽管梁对如何“建设新中国”或“认识新中国”的认识不断在变化，而他对老中国的认识却是一贯的，他的乡村建设理论与运动就是以此认识为基础。在梁看来，传统中国社会并没有阶级，是一个“伦理本位、职业分途”的宗法社会，寓国家于社会之中，缺少家庭之外的团体生活和国家组织。在西洋冲击与国际竞争的背景下，传统中国社会组织构造已经崩溃解体，虽经民国政治实验，但由于缺少支持民主共和制度的民情、习惯等社会基础，不但民主共和制无法建立有力国家，反而让中国社会日益散乱、沉沦。乡村建设运动的意图是在作为中国文化与社会基础的乡村，重建礼俗、组织和团体生活，以此作为建设现代国家的基础。因而，梁最初反对中共以阶级斗争为内容的革命建国道路，但乡村建设运动的失败促使梁重新思考中共革命建国的道路。这些思考便是他贯通儒家传统与现代中国政制的起点。

在《中国建国之路》中，梁认为，中共之所以成功地通过阶级斗争实现了革命建国，就是因为中共做到了乡村建设运动想做但没有做到的事情。总体上，梁把中共革命建国成功的原因概括为两个方面：1、引进了团体生活；2、“透出了人心”。中共之所以能引入团体生活，恰恰就是通过阶级斗争塑造了准阶级主体，形成高于家庭的团体。如用梁本人的话，其作用机理是：“原来集团引起斗争，斗争促成集团。集团实与斗争相联，而散漫则与和平相关。”而在营造团体生活的同时，中共又“不自觉地”形成了高于个人、家庭和家族的“向上的、忘我的精神”，进而“见出了人心的透达流行渐有其新道路，人的生命之相联相通渐有其新道路。中共……不知不觉竟然走对了……”（《梁漱溟全集》卷三，三百八十四页）。实际上，梁在此承认了中共革命建国道路正当性，但此时他仅将中共发扬出的新精神视作是阶级斗争的副产品。然而，在《中国——理性之国》中，梁在检审中共革命文化与精神同传统文化的联系之后，改变了他过去认为中共发扬出的新精神仅是在阶级斗争中无意识所得的观点。他放弃了对伦理本位主义所持的批判态度，将之与家族主义分离，从而把中共革命文化与精神

重新吸纳入伦理本位主义的影响和积淀之中。对于丁耘来说，梁之所以可被认为实质性地贯通了儒家传统与革命建国或现代中国政制，正是他在《建国之路》和《理性之国》中对革命建国道路的反省。梁在《建国之路》中认可了革命建国政统之正当性，而在《理性之国》中又认可了革命建国道统之正当性。

然而，需要注意的是，梁对儒家传统与革命建国之关联的思考并不单纯是在文化观念层次上，而且还是在政治社会变迁的层次上。在一方面，尽管不可否认，无论在革命政党的思想起源中，还是在革命政党领导的大众革命中，都包含有对儒家学说及其礼俗与建制体系的激烈批判，但这种批判自身却无法否认革命精英对社会主义、马克思主义的接受与儒家思想的影响有重要关系，同样也无法割断革命精英自身与儒家精神品格之间的联系（关于革命政党与革命精英同儒家传统关系的相关研究已并不少见）。在另一方面，革命政党及其革命运动的确无法完全用儒家传统的旧经验得到解释，这并不稀奇，暂且不提儒家在近代面对帝国主义、资本主义等人类历史上全新现象之时的无力，即便是在中国历史上儒家成为主导也到了汉代，而且需要法家兼济。革命政党的革命建国之路正是解决了传统所无力解决的新问题，而革命政党在革命后社会中自觉向执政党的转型以及向儒家传统的自觉回归，正是讨论乃至彰显儒学传统与现代中国政制联系的契机。

正视乃至继承梁漱溟辈大陆新儒家的思想遗产，仍旧需要外在契机与认识上的准备。如丁耘所说，需要由“中外文明的消长之势”、“儒家传统乃至中华文明传统之再理解”、“现代社会主义中国之命运”之考虑所构成的“完整的问题视野”。或许，我们虽然仍旧需要一定的时间与耐心方能理解这一继承的重要性。无论怎样，从“道之现象学”对传统中国思想的深刻体认到继承前人贯通儒家传统与现代中国政制的努力，是一位仍旧具有整全视野，能够把握大问题，且扎根于中国文明的学人，对面临大转折时代的中国处境与问题，所给出的深沉回应和理解。在某种意义上，理解中国处境与问题之艰难与微妙，也是理解丁耘和《儒家与启蒙》的条件。