



经学、政治与现代中国

思想史研究 第三辑



世纪出版集团 上海人民出版社

思想史研究 第三辑

经学、政治与现代中国

图书在版编目 (CIP) 数据

经学、政治与现代中国 / 洪涛, 曾亦, 郭晓东主编.

上海: 上海人民出版社, 2007

(思想史研究 第3辑)

ISBN 978-7-208-06842-1

I. 经... II. ①洪... ②曾... ③郭... III. ①经学—研究
②政治思想史—研究—中国 ③政治—研究—中国 IV. Z126
D092 D6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 024973 号

出品人 施宏俊

责任编辑 蔡欣 刘海滨

装帧设计 王小阳



世纪文景

经学、政治与现代中国

(思想史研究 第三辑)

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版集团发行中心
印刷 山东新华印刷厂临沂厂
开本 635×965 毫米 1/16
印张 24.75
插页 4
字数 309,000
版次 2007 年 4 月第 1 版
印次 2007 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-06842-1/B·566
定价 35.00 元



复旦大学思想史研究中心

编委名单：（以姓氏笔划为序）

丁 耘 邓志峰 白 钢 朱 刚 任军锋 刘建军 刘 宁 羊列荣 孙向晨
李四龙 李宏图 吴新文 陈 新 陈引驰 陈 恒 张双利 林 晖 金寿福
郝兆宽 洪 涛 贺照田 高 毅 郭晓东 徐卫翔 黄 洋 曹卫东 彭 刚
韩 潮 舒 炜 曾 亦

本辑主编：洪 涛 曾 亦 郭晓东



世纪文景

北京世纪文景文化传播有限公司 出品

目 录

经学、政治与现代中国

儒学与现代

——兼论儒学与当代中国 甘 阳 5

《论语》之政治学

——“为政以德”章释义 洪 涛 24

论丧服制度与中国古代之婚姻、家庭及政治观念 曾 亦 71

略论庄存与的经学思想

——以庄氏《春秋》学为讨论中心 郭晓东 134

柏拉图和孔子的爱与国家 赫云·霍克斯曼 171

研究论文

政 治

——启程(Aufbruch),而不是开端(Anfang) 君特·费加罗 195

男子气是一种德性吗? 哈维·曼斯菲尔德 209

城邦统治权之争与混合政制

——兼论现代共和主义与亚里士多德的差别 熊文驰 228

经籍选刊

何休注訓論語述 (清)劉恭冕 253

宗法小記 (清)程瑤田 265

春秋集傳纂例 (唐)陸 淳 289

思想评论

“‘三农’问题与新农村建设”学术报告及笔谈	307
“三农”问题与新农村建设	曹锦清 308
方法论问题与新发展道路的探索	洪 涛 329
现时代知识分子如何“以天下为己任”?	丁 耘 339
大有为与政府职责的转换	曾 亦 347
农民是谁?	王金林 356
中央与地方:行政的抑或政治的?	任军锋 363

读书·评论

从经学的角度研究思想史

——评《十八世纪礼学考证的思想活力:礼教论争与礼秩重省》	
	张奇峰 373

文化比较的困境与限度

——评《先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望》	
	曾可为 381

经学、政治与现代中国

编者按：中国自古以来有《易》、《书》、《诗》、《礼》与《春秋》之“五经”，此为上古遗留之文献典籍，而吾国数千年文明莫不肇基于此。其卷帙之浩繁，内容之赡富，绝非其他文明可比。渊源既久，而文献有征，故吾国学术素来重继述，不尚改作，尤耻向壁虚造，此数千年之学术传统所由立也。

五经本藏于王宫，自春秋以降，周室不振，经籍流播，于是民间乃有学术，各探取一端而为论，遂有先秦诸子之学。汉兴，惩秦灭学之失，尊天命，述往古，乃立五经博士，表章六艺，而诸子之学始判为二：专治五经者为经学，而自抒胸臆者为子学。相传孔子赞《易》，删《诗》、《书》，订《礼》，作《春秋》，则五经又出圣人之手，而多所损益。故孟子谓孔子为“圣之时者”，盖以其损益乃为时制也，套用今人之语，不过对时代与现实之回应而已，实未必尽循旧典也。然若止乎此，则孔子与先秦诸子之学殆无有异焉。其大不同者，则在孔子学有渊源，非空言议论、骋其私智可比。故孔子自承好学多能，述而不作，而《中庸》乃称其“祖述尧舜，宪章文武”，《公羊》家亦谓其“损周文而用殷质”，皆此意也。此孔子之学终得立于学官，而为后世士子之所师式也。

向来治中国学术，素重门径，尚家法，一语之所出，莫不可考，此古学所以笃实也。若汉人治经，虽有今古之争，亦各据经籍而为论也。递至宋儒，虽习于疑古，犹推尊四书，盖以学者议论，不能不有经以为依凭也。其后清人治学，讲求实事，学贵黜门，而吾国学术之顶峰实在于

斯。惜乎异代之后,未有能继之者。清末,吾国迭遭不幸,而改作之论竞起。若康长素与章太炎之徒,一主维新,一主革命,政治见解虽不同,学术门径亦各迥异,然考诸传统思想至现代思想之过渡,实以二子为眉目。二子各为一时经学之魁首,有出蓝之资,又于西学怀倾慕之衷,有会通中西、古今之志,非若后世之谩诞臆造可比。其后近百余年间,国人治学,大抵不过趋于二端:或张异学之帜以壮声势,或逢迎流俗以附时尚。盖吾国自“五四”以后,旧有之政治、学术、道德尽丧其固有之地位,学者或赴东洋,或赴西洋,犹若贫儿之无有可宝者。中国学术至清而极盛,然国运衰,学术亦不振,此诚非吾学术之过也,恨后人不能有以继之者,故学术传统遂以中绝。其间或有治古代学术者,不过仿效西人治学之法,以古代学术为材料,稍事裁剪之功,而于事理之实际,则渐行渐远矣。国人沉溺异学流毒既久,而现今中国之学术,实出古人之下远甚。

经学者,经世致用之学也。故汉景、武之世,经学初起,盖以其能革旧弊,大有为也。清嘉、道以后,经学复兴,则期之济危难,应时变也。方今之世,列强环伺,外操韬光养晦之故智,内蹈因循无为之旧习,力固有未逮,亦以中无所主故也。故有汉一代,尊六经,用儒术,遂开四百年王业之绪,而汉民族两千年之辉煌亦未始不肇端乎此。今以中华民族之伟大复兴为洪业,黜异术,兴经学,与天下更始,舍此盖无有他途也。

故经学之义有三:崇本重统,上承往古之文明,此其义一也。综洽古典,下启将来之学术,此其义二也。经世致用,谋人类之福祉,此其义三也。

然而,自“五四”以来,走出经学传统的现代中国思想,好像重新回到了泰古之茫茫荒漠,而试图开辟出完全不同于数千年传统的新道路。关于新道路之种种探索,我们大致可以梳理出两条主线:其一,将儒学为代表的中国传统与现代价值完全对立起来,认为惟有借助西方文明彻底改造中国社会,抛掉一切来自传统的包袱,中国才可能实现现代

化。因此,此条道路拒绝任何在传统与现代化之间进行调和的尝试,在这一点上,现代中国的两大主流思潮,不论左翼,还是右翼,有着完全一致的立场。这两种思潮在中国现代进程中都曾经有过非常极端而纯粹的表现,譬如,20世纪二三十年代,左翼教条主义几乎将中国革命引上了绝路;而90年代以来,关于经济市场化、政治多元化的某些主张,则是一种右翼的教条主义,这种同样不加变通地引进外国理论的做法,对于目前中国改革实践的危害还在继续扩大。当然,不论左翼,还是右翼,更多采取了某种带有调和色彩的“中用西体”立场,即以外来理论为普遍真理,而以中国国情为具体实际。另一条道路则是保守主义。它更具调和色彩,既肯定现代化的必然性,又认同传统思想的某些方面,甚至从推动中国现代化进程这种积极姿态去肯定传统的价值。不过,现有的种种保守主义思潮,基本上存在着两大缺陷:其一,对西方文明本身的弊端缺乏足够的反思,至多也只是对西方文明的某种特定方面有着较深刻的批判。譬如,正统马克思主义对资本主义的批判无疑最具代表性,却没有因此在整体上对西方文明进行批判,对此,早期新儒家在二三十年代曾一度有过反思,但是非常不够,且多流于表面。其二,对自身传统价值的估计严重不足。清末张之洞曾提出过“中体西用”的主张,然而,这种关于中国道路的极具建设性的主张似乎从来没有被此种思潮认真对待过。就此言之,现有的各种思潮似乎并无根本区别,即始终将中国社会当作某种特殊性来加以看待,而尚未能从数千年来生活在这片土地上人们的角度去设计未来的中国道路,尚未能从具有悠久历史经验的中国传统中去思考目前的改革实践。

可以说,我们固然有着与现有保守主义相同的立场,即同样以“儒学现代化”作为我们关注的主题,但又有着根本的不同;是试图向前更推进一步,即以一种非常积极的、建设性的态度从根柢里肯定传统的价值。本辑围绕“经学、政治与现代中国”这一主题,共收录了五篇文章。首先,甘阳先生对“儒学现代化”这一保守主义的主题进行了反思,并对这一主题的内涵重新进行了界定,强调传统有着其固有的价值,反对

站在现代化的立场,即从某种功利的角度去裁割儒学的价值。洪涛先生则围绕对《论语》“为政以德”一章的阐释,揭明儒家政治之实质在于德治,它包括两个基本点,即仁政与礼乐之治,从而使我们清楚地看到儒家政治实建基于人情之自然,这种努力多少意味着将传统价值的现代意义从心性与道德的角度进一步推进到政治制度方面。曾亦先生则从近百余年来在西方思潮笼罩下的现代中国思想对古代婚姻、家庭及政治观念的批判入手,结合对《公羊传》、《仪礼》及《礼记》中相关材料的梳理,试图建立一种新的理解古代思想发展的基本脉络,从而为近现代中国社会的转型提供某种新的视角,也多少从制度层面凸显了传统的现代价值。郭晓东先生结合对清代公羊学代表人物庄存与经学思想的专门研究,具体探讨了传统政治学说的基本内容,同时,对有关政治理论的学术渊源以及对晚清社会政治变革的影响都作了细致的梳理。最后,霍克斯曼先生就“爱”这个主题作了比较性的研究。“爱”绝不仅仅如现代人所理解的那样,只是作为自然情感而对个体生活有意义;而且,不论在西方还是中国,“爱”也具有道德的意义,甚至被看做政治国家的道德基础,这多少越出了保守主义的一般结论,即将传统的意义仅仅局限于道德的领域,从而延伸至政治的领域。

通过上面编选的五篇文章,我们试图表达如下见解,即未来的中国道路并不必然地包含西方的主流价值,西方文明对于中国道路的具体实践来说,绝不可能提供某种框架性的东西,至多只是为深根固本的中国道路提供某种养料而已。因此,如何汲取外来的优秀文明,完全视中国社会的具体需要而定,并无一定成规,关键是要回到自身文化的根柢里,从而能够以一种真正自信的态度展开目前的中国道路。

儒学与现代

——兼论儒学与当代中国*

甘 阳**

儒学在现代世界究竟还能否有所作为？如果能，又应该向哪些层面上去开展和运作？这无疑是一百多年来儒学面临的重大难题，也是迄今为止不但没有解决反而日益混沌不明的问题。

本文的基本观点是：认为力图从儒学中“开出”能够顺应或促进工业文明、商人精神、自然科学方法以及民主政制等等“现代”因素的种种努力，未必是儒学在现代的最佳发展路向（且还不论其能否成立），在实践上对己（儒学本身）、对彼（现代社会）也都未必有益（甚至可能两伤）。如果今日到处可闻的所谓“追求传统的创造性转化”无非是指上述这类努力，那么我怀疑它只能成为一个“Pseudo-proposition”（“似是而非的命题”）。因为在我看来，所有这些努力实际上都是自觉不自觉地在对儒学提出某种强弱不等的功利主义要求，亦即要求儒学对经济发展这类社会现实层面问题必须具有某种实际的“有用性”（“usefulness”）——能用来促进经济，推动科学等。这种一切皆从是否对社会实际“有用”着眼的观点，确实是某种标准的“现代”心态，^①但却恰恰与

* 本文原为提交给1988年8月29日至9月3日在新加坡举行的“儒学发展的问题及前景”讨论会的论文。

** 作者单位：香港大学亚洲研究中心。

① 参见 A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, 1970, 第61页以下。

儒学首重“为己之学”的基本立场背道而驰。因此,尽管这些努力从主观上都是想提高儒学的价值(证明其在现代依然有用),实际上却恰恰降低了以至于抽空了儒学自身的独立价值。其根本问题就在于,它们并不是从儒学本身的立场及原则去反观、评价和批评现代社会,而是力图使儒学去顺应、服从现代社会的某些标准和原则。因此问题竟成了这样:似乎儒学只有能顺应或推动工业文明、商人精神、自然科学、民主政制,才能在现代世界有生存的理由和根据,否则就无立足之地。如果说,以往的“中体西用说”尚是一种“守势”反应(它毕竟还要求“守住儒学的某种领地”),那么今日这些表面上高倡儒学的方略毋宁是一种投降主义路线了。因为它实际上是把评判儒学的权力拱手交给了现代社会的某种功利尺度。儒学退到这一步,实际只能说明它对自身的价值已丧失信心,而决非充满自信的表现。今日种种“追求传统的创造性转化”的调子,常常都只能令人想起霍克海默尔(Marx Horkheimer)那句令人沮丧的挖苦话:“传统在今日必须被高唱,这一事实本身就表明:传统已经丧失了它的力量。”

我认为,儒学如果想要在现代世界有所作为,首先就必须克服这种向现代社会种种功利要求认同的心病。这种克服实际上同时也就是要求儒学今日必须克服自身传统中根深蒂固的致命痼疾,这就是:过分地“入世”,过分地向社会现实自觉认同,或如韦伯所言,一味“理性地顺应现世”(“rational adjustment to the world”)。^②正是由于这种品格,儒学在历史上曾长期地将“文化系统”与“社会系统”难解难分地扭在一起,从而在中国知识分子的“人格系统”中造成“文化关怀”与“社会关怀”混杂难分的心

② M. Weber, *The Religion of China*, The Free Press, 1951, 第8章。另参 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 第1卷: *Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, 1984, 第203—213页。

态。^③但是,如果说在以往中国历史上,主要的问题是在于“文化系统”(又常常以社会伦理取向为价值中心)过分地支配以致压抑了“社会系统”的独立发展,从而必然导致社会的道德化(而这反过来又必然造成道德的功利化、政治化),那么,今日以及今后,更令人担心的问题恐怕恰恰相反,即:“社会系统”(又常常以“经济亚系统”为中心)绝对地压倒甚至吞没“文化系统”,从而导致文化的商品化、精神的庸俗化以及曼海姆(Karl Mannheim)所说的“知识界的无产阶级化”(“proletarianization of the intelligentsia”)。^④这种状况发展下去,也就必然导致哈贝马斯(J. Habermas)所谓的“生活世界被(社会系统)殖民地化”,其结果是,在文化系统中导致杜尔凯姆(Emile Durkheim)所说的“脱序”(“anomie”),在人格系统中则发生种种“心理障碍症”。^⑤因此,在我看来,今日最重要的问题并不在于如何努力使儒学适应现代社会或批判儒学不适应现代社会,而在于我们必须突出地强调:“文化系统”和“社会系统”乃是各自具有高度相对独立性的系统,尤其在现代,这种独立性更是越来越强,它们各有不同的任务、不同的原则、不同的运作方式,因此不应要求把前者强行纳入到后者的轨道去,也不应要求后者无条件

③ 关于“社会系统”、“文化系统”、“人格系统”的区分和关系,参看 T. Parsons, *The Social System*, London, 1951, 特别第 26—36 页等处,以及 T. Parsons 与 E. A. Shils 的“Value, Motives, and Systems of Action”,载 *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, 1962, 第 47 页以下。但是,帕森斯虽然将“文化系统”置于优先的地位,在实际分析中却仍然是主要从文化对维持社会系统的“功能”的角度来着眼的。因此,他的框架并不是能令人完全满意的。我在下面的行文中将更加倾向于哈贝马斯的构架,“(社会)系统”与“生活世界”(“Lebenswelt”)的区分。关于这一区分,可参 J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, 1975, 第 1 部分第 1 章。但全面的论述则参其 *The Theory of Communicative Action*, 第 2 卷: *Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*, Beacon Press, 1987。

④ Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, New York, 1948, 第 99 页,以及该书第 2 部分第 2 节至第 9 节。

⑤ 参见 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 第 2 卷: *Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*, Beacon Press, 1987。

地服从前者,这也就是所谓合则两伤、离则双美的局面。实际上,正如哈贝马斯所指出的,各不同价值领域的彼此分离化(differentiation of spheres of value)正是所谓“现代性”的核心所在,也正是“理解世界的方式”上之“传统”与“现代”的基本分野。^⑥这种“现代的理解世界的方式”实际上就意味着,人们并非一定要在所有的领域中都坚持一种一致的立场,而是完全可以对不同的价值领域作出不同的甚至表面上矛盾的反应。例如,在政治上持激进主义态度并不一定就要在文化上也持激进主义立场,反过来说,一个文化保守主义者并不一定就非要在政治、经济领域中也坚持保守主义的立场。这里的关键在于,现代社会本身就充满着深刻的矛盾(亦即韦伯所谓“形式的合理性”与“实质的合理性”的矛盾,或谓“工具合理性”与“价值合理性”的矛盾)^⑦,因此,对于所谓的“现代”采取一种矛盾的立场、矛盾的态度,在我看来要比采取一种惟一性的立场、排他性的态度更接近真理。顺便可以一提的是,哈佛社会学家丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)在其近些年来的社会文化研究中所力图发展的也正是这样一种似乎自相矛盾的现代社会观,如他所言:“我在经济领域中是社会主义者,在政治上是自由主义者,而在文化上则是保守主义者。”^⑧贝尔在这几个领域中的立场本身是否可取是一个仁者见仁、智者见智的问题,但他这种基本态度的理论出发点——即认为在现代社会中,不同领域有着各自不同甚至彼此矛盾冲突的轴心原则(axial principle)和价值尺度^⑨——则是有充分力量的。

⑥ 参见 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 第 1 卷: *Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, 1984, 第 1 章第 2 节, 特别第 71 页以下以及第 2 章。

⑦ 参见 M. Weber, *Economy and Society*, New York, 1968, 第 24 页以下, 第 85 页以下等处, 并可参见注④所引曼海姆书第 51—60 页, 以及注⑥所引书最后一章。

⑧ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1978(第一论文 1976), 第 xi 页; 第 10 页以下。

⑨ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1978(第一论文 1976), 第 xi 页; 第 10 页以下。

根据以上所述,我们可以说,儒学即使根本不能促进工业文明、商人精神、科技进步、民主政制,也绝不意味着儒学的价值就因此而减少了一丝一毫,更不意味着儒学就完全没有价值;反之,儒学即使能有这种促进作用也不见得就能使它由此身价暴涨。因为儒学的基本心思向来就不在于此,今后亦大可不必非向此一方向去开展。事实上,在这些“社会系统”的范围之外,尚有足够广阔的“生活世界”(“Lebenswelt”)可供儒学驻足,儒学正应该在这一天地中重新确立自己的任务,耕耘自己的领地、坚持自己的旨趣、发展自己的理论。简单地说,在我看来,儒学在现代世界中的位置乃在于:在一个工具理性必然占主导地位的工商社会和技术时代,毫不动摇地继续坚持价值理性的关怀、维护人文文化的传统和活力,并全力向着所谓“Geisteswissenschaften”(“精神科学”、“人文研究”)的方向去开展自己新的形态、新的境界。^⑩ 这样

^⑩ 刘述先教授曾批评我将“Geisteswissenschaften”一词译成“精神科学”,认为“实则此词只能译作‘人文科学’或‘人文学’,根本不可译作‘精神科学’”。(台北:《中国论坛》,第295期,第65页)。这个批评不能成立。因为“Geisteswissenschaften”这词并不仅表示某类科学,而且更强烈地表示一种独特的研究态度和研究方法,这就是与英美分析学派迥然相异的纯粹德国式的首重精神关怀的路向。这一点,只要看一下例如 K. O. Apel 的“Die Entfaltung der ‘sprachanalytischen’ Philosophie und das Problem der ‘Geisteswissenschaften’”,就会明白在许多场合这个词恰恰根本不可译作“人文科学”或“人文学”,因为它所指的决不仅仅只是某类学科而已。同时,如果从学科上讲,这个词所包含的学科也并不仅仅只是“人文科学”,而且同时也涵盖“社会科学”领域,这从狄尔泰开始一直如此,可参 W. Dilthey, *Selected Writings*, Cambridge, 1976, 第170页。(上述 Apel 文则载其: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 1973, 第2卷,第28—95页,可特别参看其中第3节等。此文有英文单行本: *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, 1967。)

此外,刘文对我的“从理性的批评到文化的批评”一文(载台北:《当代》,第20期)所作的主要批评也是不能成立的。刘的批评主要是认为,我把卡西尔(E. Cassirer)与海德格尔(M. Heidegger)的不同思想路向当成了一回事,其实从拙文任何地方都不可能得出这种意思。我所指出的仅仅是这两位思想家在某些问题上的共同点,即:第一,两人都认为哲学应该关注人文文化方面,而不能像近代以来那样只注重主要以自然科学知识为对象的偏狭“知识论”;第二,由此,两人都走向注重“逻辑”以外或说逻辑背后的东西。同时我更明确指出二人的根本不同点在于:卡西尔仍“主要是从认识论上进行人文学知识批判的考证”,(转下页)

一种立场,我愿将之称为“一种具有批判精神的文化保守主义”(这里的“批判”,既是针对所谓“生活世界的殖民地化”现象,又是针对自身的即自我批判精神;这里的“保守”则自然是指“保护”和“守卫”人文文化传统)。

这当然不是说,我们就不要工业文明、商人精神、科学技术、民主政制,当然要,尤其在中国大陆,这种需要更加迫切。问题只是在于,没有任何必要非把所有这些硬与儒学拉扯在一起,似乎如果从儒学中开展不出这些层面,就一方面儒学本身难以振兴,另一方面则这些东西也就不可能在中国生根发展。这里应该指出:第一,所谓“创新必依据其所本有,否则空无不能创新”(熊十力语)这种说法在逻辑上难以成立,在经验上也是缺乏根据。从逻辑上讲,人们自然可以问:“其所本有”又是从哪里来的?不也只能是从“空无”中创造出来?从经验上讲,现代社会的种种事物和现象,不仅在中国传统文化中是“空无”的,而且

(接上页)而在海德格尔那里,则“首要问题实际上已经不仅仅是单纯为人文学奠定认识论和方法论基础的问题,而是必须首先为哲学本身以至为一般文化奠定一个新的本体论基础,这正是海德格尔、伽达默尔等人超出卡西尔和狄尔泰之处。在卡西尔那里,‘先于逻辑的’主要还只是指‘在时间上先于’,亦即神话隐喻思维在时间上要先于逻辑思维之形成,而在神话时代过去、逻辑思维发达后,则这种隐喻思维主要保存在文学艺术活动中与逻辑思维相并立;但在海德格尔等看来,神话与人类学领域只是为进入问题提供了一些方便之处,真正从哲学上讲来,却仍是很充分的,在他们那里,‘先于’已主要是‘本体论上的先于’,‘根据上的先于’……”(见:《当代》,第90—91页。)——这里对二者的同和异说得够清楚的。刘先生应该具体地说明以上这几点是否能成立,否则笼统地批评我把二者混为一谈,不免缺乏根据。我在该文中还提到海德格尔与维特根斯坦以及与胡塞尔等的关系,都只是指出他们的某些共同之处,没有人会误解为这就表示他们全是一回事。有些事都是常识(例如卡西尔与海德格尔不是一回事),不必为此多费笔墨。此外,刘文对海德格尔哲学等的看法,也容我不尽苟同。例如,刘文所谈的海德格尔哲学,基本上是20世纪50年代英美较流行的那种“流俗的存在主义者”形象,而不是近些年来阐释学分析水平上的海德格尔哲学。刘文对伽达默尔的了解,也主要只是《真理与方法》第2卷中较表层的东西,而且毫无触及该书最重要的第3卷的内容,即语言哲学方面的论述。而在我看来,现代阐释学主要是某种欧陆式语言哲学为基础,因此我那篇文章主要是从语言问题论述,刘文对此完全未加理会。这不能不使我感到失望。这些都表明,刘教授的着眼点与我的注重点很不相同。这些只有待以后有机会再共同讨论了。由于一直没有时间写文答复刘文,这里顺便简答一下。

在西方文化传统中也同样是“空无”的。例如，以“自由”为个人权利这个观念，正如以赛亚·伯林在其著名的《自由四论》中所论证的，在希腊人、罗马人，犹太人、中国人“以及一切其他古代文明”中都是“空无的”（“absent”）。^①事实上，现代工业文明对于整个人类都是一种全新的事物，根本没有必要要求某一传统文化必须具备现代社会的基本因子。在我看来，现代新儒家（牟宗三等）力图从道德主体中转出认知主体以便奠定自然科学在中国发展的基础，又从认知主体的确立中开出民主政治的道路（所谓道统之肯定、学统之开出、政统之连续）^②，这整个路子都是误入歧途。这实际上仍是一种“传统的理解世界的方式”，亦即力图把各不同价值领域都硬性统一在一起，说到底乃是一种陈旧的黑格尔主义的“实质统一”路子。其理论上的谬误在于所谓“归约主义”（“reductionism”），亦即把彼此不可化归的价值领域硬性归结到一个中心领域（即都从“道德主体”中转出来。“科学主义”则是另一种“归约主义”，亦即企图以自然科学的方法来解决一切问题，实际上也就是把一切价值领域归约为以科学为中心）。这样一种路子，我以为在现代世界是行不通的。事实上，科学、民主、工商文明，完全可以独立于儒学之外而在中国开展起来，正如儒学也完全可以独立于前者之外而继续保持其生命力一样，完全没有必要硬把二者扯在一起。第二，我愿特别提出，中国知识分子似乎有一个毛病，即总容易被时代、社会的某些响亮的“大字眼”所吓唬住。“五四”时期提出“德先生”与“赛先生”，尚有梁任公直接以“爱先生”与“美先生”与之相对（梁启超：《人生观与科学》），而今却几乎无人敢对“科学”与“民主”出半点微词。似乎只要符合它们的就绝对地好，不然就是绝对地坏。这种态度是绝对不正常的。知识分子之为

① Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London, 1969, 第129页。类似的论述还可参见 C. Morris, *The Discovery of the Individual*, N. Y., 1972, 以及 B. Snell, *The Discovery of the Mind*, N. Y., 1960。

② 可见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：“为中国文化敬告世界人士宣言”，收入张君勱：《中西印哲学文集》下卷，台北，1981年。