



未名·过程思维丛书

主编 陶秀璈 王治河

Second
Enlightenment

第二次启蒙

王治河 樊美筠 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



未名·过程思维丛书

第二次启蒙

王治河 樊美筠 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

第二次启蒙/王治河,樊美筠著. —北京:北京大学出版社,2011.1
(未名·过程思维丛书)

ISBN 978 - 7 - 301 - 16690 - 1

I. ①第… II. ①王… ②樊… III. ①后现代主义 - 研究
IV. ①B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 220376 号

书 名: 第二次启蒙

著作责任者: 王治河 樊美筠 著

组稿编辑: 杨书澜

责任编辑: 李廷华

标准书号: ISBN 978 - 7 - 301 - 16690 - 1/B · 0939

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: minyanyun@163.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

出版部 62754962

印 刷 者: 世界知识印刷厂

经 销 者: 新华书店

965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 32.25 印张 539 千字

2011 年 1 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 59.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010 - 62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

序一

北京大学 汤一介

早在 20 世纪三四十年代,怀特海的过程哲学已经传入中国^①,但我听到怀特海的名字却是 1986 年在加拿大召开的一次会上。然而由于我的英语听力很差,对该主讲者所讲的内容一点也没听懂。“后现代主义”大约也是在 20 世纪 80 年代中期,我在游访欧美时才稍稍接触到,但那时的“后现代主义”主要目标是针对现代化所产生的问题进行解释。^②我稍多地关注怀特海和“后现代主义”是到 21 世纪了,这是因为出现了“建设性的后现代主义”思潮。而且有幸在 2005 年与“建设性后现代主义”的创始人之一小约翰·柯布博士(John B. Cobb, Jr.)有一次面谈^③,此后又认识了留美中国学者王治河博士和樊美筠博士。上个月他们把将要在北京大学出版社出版的新作《第二次启蒙》寄给我。我粗粗地翻阅了该书稿,真是喜出望外,这部书使我更加全面地了解怀特海“过程哲学”和“建设性后现代主义”对今日人类社会的意义,特别是该书充分而且广泛地利用了中国传统文化(哲学)的思想资源,而且显示了对中国现实问题的关怀。这部书的出版面世,我相信定会引起中国学术界的关注和讨论。

① 参见《熊十力选集》中之《论玄学方法——答谢幼伟》,该文中说:“向者张东荪尝谓《新论》意思,与怀德海氏有不谋而合处,未知果然否。……”见《熊十力选集》,吉林人民出版社 2005 年 5 月版,第 447 页。

② 1993 年夏,意大利哲学家艾利来华在意大利大使馆演讲,也请了我同讲,我的讲题是“现代与后现代”,后该文收入《汤一介学术文化随笔》,中国青年出版社 1996 年版。

③ 参见唐崇昭:《目击大师对话》,《世界文化论坛》,2005 年 9 月 10 日。

我为什么对“建设性后现代主义”有兴趣？这是由于我对“现代性”或者“现代化社会”的现状的忧虑而引起的。我曾在由北京大学儒藏编纂研究中心和北京大学儒学研究院撰写的《中国儒学史总序》中讨论过这个问题。这个问题是由我注意到对“多元现代性”有不同看法引起的。对“多元现代性”可能有多种不同的说法，可是归纳起来可以说大体上是两种很不相同的解释：一种是，现代性是多元的，不同民族有不同的“现代性”；另一种看法是，“现代性”就是“现代性”，有着共同的基本内涵，只能是不同民族进入现代化的道路不同，形式有异，实现方法更可能千差万别。我个人的意见，也许第二种意见较为合理。我们知道，“现代性”就其根源性上说是源自西方，因为西方早已实现了现代化，而且现在许多发展中国家也正在走现代化的道路。因此，就“现代性”说必有其基本相同的核心价值。什么是作为根源性的“现代性”的核心价值？这里我想借用严复的观点谈谈我的看法。

严复批评“中学为体，西学为用”，他认为，不能“牛体马用”，这是基于中国哲学的“体用一源”（“体”和“用”是统一的）而言。^①他基于此“体用一源”的理念，认为西方近现代社会是“自由为体，民主为用”的社会。^②我想，严复所说的“西方近现代社会”不仅仅是指“西方近现代社会”，而是指人类社会的“近现代社会”。那么，我们能不能说“近现代社会”的特征是“自由为体，民主为用”的社会，而“自由”、“民主”从根源性上说是“现代性”的核心价值？我认为可以这样说的。对现代社会来说，“自由”是一种精神（包括自由的市场经济和个体的“人”的“自由”发展，因为“自由”是创造力），而“民主”从权力和义务两个方面来使“自由”精神的价值得以实现。就这个意义上说，“自由”和“民主”虽源自西方，但它是有着“普遍价值”的意义。我们不能因为它源自西方就认为不具有“普遍价值”的意义。当然，如何进入“近现代社会”，所走的道路、所采取的方法、所具有的形式可能是不同的，但它不可能是排除“自由”和“民主”的社会。

如果我们用中国哲学“体用一源”的思维模式来看世界历史，也许会

① 严复：《与〈外交报〉主人书》中说：“善夫金匱裘可樗孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体，以马为用者也。……故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。”见《严复集》第3册，558—559页，中华书局1986年版。

② 语见严复：《原强》，《严复集》第一册，第5页，中华书局1986年版。

有一个新的视角。我们可以把“现代社会”作为一个中间点,向上和向下延伸,我们可以把人类社会分成“前现代社会”、“现代社会”和“后现代社会”,如果用中国的“体用之源”的观点看,我们是不是可以说“前现代社会”是以“专制为体,教化为用”类型的社会,“现代社会”是以“自由为体,民主为用”类型的社会,“后现代社会”是以“和谐为体,中庸为用”类型的社会。

人类社会在前现代时期,无论是中国的“皇权专制”或是西方中世纪的“王权专制”(或“神权专制”),虽然形式不同,但都是“专制”社会,要维持其“专制”就要用“教化”作为手段。中国在历史上自汉以来一直是“皇权专制”,它把儒学政治化用来对社会进行“教化”以维持其统治。^①当前中国社会可以说正处在由“前现代”向“现代”过渡之中。其他许多发展中国家大概也都是如此。西方中世纪“王权或神权”的“专制”社会,他们用基督教伦理作为“教化”之手段,以维持他们的统治。^②因此,当时的世界是一个“多元的前现代性”的世界。关于“现代性”我认为就其现实性的意义说正如严复所说的是一种“自由为体,民主为用”的社会,这当然是就其理想形态而言。“自由”是一种精神,“民主”应是一种维护“自由”得以实现的保证。但是,在现代社会中“自由”和“民主”也不是不可能产生种种弊病。因为任何思想体系都会在其自身体系存在着矛盾。^③任何制度在某一时期都只有相对性的好与坏,“自由”、“民主”等等也是一样。但无论如何,“自由”和“民主”对于人类社会进入“现代”是

① 《白虎通义·三纲六纪篇》说:“《含嘉文》曰:君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。又曰:敬诸父兄,六纪道行,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧。……所以张理上下,整齐人道也。……是以纲纪为化,若网罗之有纲纪,而万目张也。”

② 恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中说:“在中世纪,随着封建制度的发展,基督教成为与封建制度相适应的宗教……中世纪把哲学、政治、法律等思想体系的一切囊括在神学之内,变成神学的分科。”

③ 罗素:《西方哲学史》中说:“不能自圆其说的哲学绝不会完全正确,但是自圆其说的哲学满可以全盘错误,最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾,但正因为了这个缘故才部分正确。”见《西方哲学史》下册,143页,商务印书馆1988年版。罗素这段话应说对任何哲学都有意义。

有着根本性意义的。^① 人们重视“自由”，因为“自由”是一种极有意义的创造力。正因为有“自由经济”（自由的市场经济），才使得工业化以来人类社会的财富极大增长，使人们在物质生活上受益巨大。正因为有“自由思想”，才使得科学、文化日新月异。但不可讳言，“自由经济”却使贫富（包括国家与国家的、民族与民族的以至于同一国家、民族内部）两极分化日益严重；特别是自由经济如果不受到一定程度的控制，将会引起经济危机和社会混乱，近日发生的金融危机就是一明证。^② “科学主义”、“工具理性”的泛滥扼杀着“人文”精神，弱化了“价值理性”。“现代性”所推崇的“主体性”和主客对立哲学，使得“人和自然”的矛盾日益加深，因而出现了对“现代性”的解构思潮，这就是“后现代主义”。关于“后现代”问题，我没有多少研究，只能粗略地谈点看法。在 20 世纪 60 年代兴起的“后现代主义”是针对现代化在发展过程中的缺陷提出的，他们所做的是对“现代”的解构，曾使一切权威性和宰制性都黯然失色，同时也使一切都零碎化、离散化、浮面化。因此，初期的后现代主义目的在于“解构”，企图粉碎一切权威，这无疑是有意义的。但是它却并未提出新的建设性主张，也并未策划过一个新的时代。到 20 世纪末，以“过程哲学”为基础的“建设性后现代”提出将第一次启蒙的成绩与后现代主义整合起来，召唤“第二次启蒙”。例如，怀特海的过程哲学（process philosophy）认为，不应把“人”视为一切的中心，而应把人和自然视为密切相连的生命共同体。他还对现代西方社会的二元思维方式进行了批判，他提倡的有机整体观念，正好为他提供了批判现代二元论（科学主义）的理论基础。过程研究中心创会主任小约翰·柯布说：“建设性后现代主义对解构性的后现代主义的立场持批判态度……我们明确地把生态主义维度引入后现代主义中，后现代是人与人，人与自然和谐相处的时代。这个时代将保留现代性中某些积极性的东西，但超越其二元论、人类中心主义、男权主义，以建构一个所有生命共同福祉（for the common good）都得到重视和关心的后现代世界。”“今天我们认识到人

① 《北京晚报》2007 年 3 月 16 日刊有温家宝总理答法国《世界报》记者问时说：“民主、法制、自由、人权、平等、博爱，这不是资本主义所特有的，这是整个世界在漫长的历史过程中共同形成的文明成果，也是人类共同追求的价值观念。”

② “自由主义既使人免于市场经济之前时代的束缚，也使人们承受着金融和社会灾难的危机。”见耶鲁大学教授保罗·肯尼迪：《资本主义形式会有所改变》，《参考消息》，2009 年 3 月 16 日。

是自然界的一部分,我们生活在生态共同体中……”^①这种观点,也许会使中国儒家的“天人合一”思想与之接轨。他们还认为,如果说第一次启蒙的口号是“解放自我”,那么第二次启蒙的口号是“尊重他者,尊重差别”。例如里夫金在他的《欧洲梦》中强调,在崭新的时代,每个人的权利都获得尊重,文化的差异受到欢迎,每个人都在地球可维持的范围内享受着高质量的生活(不是奢侈生活),而人类能生活在安定与和谐之中。第二次启蒙思想家都认为,有机整体系统观念“都关心和谐、完整和万物的互相影响”^②。上述观点,在某种程度上也许和中国儒家中的“和谐”观念有相通之处。过程哲学还认为,当个人用自己的“自由”专权削弱社会共同体的时候,其结果一定会削弱其自身的“自由”。因此,必须拒绝抽象自由观,走向有责任的深度自由,要把责任和义务观念引入自由中,揭示出“自由”与义务的内在联系。这与中国传统文化所强调的人只能在与他人的关系中才能生存的观点有着某种相似之处。正如安乐哲、郝大维在《通过孔子而思》中所说:“我们要做的不止是研究中国传统,更是要设法使之成为丰富和改造我们自己世界的一种文化资源。儒家从社会的角度来定义‘人’,这是否可用来修正和加强西方自由主义模式?在一个以‘礼’建构的社会中,我们能否发现可以利用的资源,以帮助我们更好地理解哲学根基不足,却颇富实际价值的人权观念?……”^③因此,有鉴于建设性的后现代主义在西方逐渐发生影响,那么相对于“现代社会”,后现代社会将是不是可能以“和谐为体,中庸为用”的社会呢?“和谐”作为一种理念它包含着“人与自然的和谐”、“人与人的和谐”(社会的和谐)、“人自我身心的和谐”等极富价值的意义。在这种种“和谐”中必须不断地寻求平衡度,这就要求由“中庸”来实现。也许中国很难顺利走完现代化过程,但由于在儒家文化中,有着丰富的关于“和谐”和“中庸”的思想资源,对这些有意义的

① 《为了共同的福祉——小约翰·柯布访谈》(王晓华访问记),上海《社会科学报》,2002年6月13日。

② 参见杰里米·里夫金:《欧洲梦》(杨治宜译),重庆出版社2006年版。

③ 在中国传统文化的儒家思想中,特别是先秦儒家思想认为,人与人之间有着一种相互对应的关系,如“君义臣忠”、“父慈子孝”、“兄友弟恭”等等。《礼记·礼运》:“何谓人义?父慈子孝,兄良弟弟,夫义妇听,长惠幼顺,君义臣忠,十者谓之人义。”《左传·昭公二十六年》:“君令臣共,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼也。”《通过孔子而思》(何金俐译),北京大学出版社2005年版。

思想资源给以适应人类社会发展的新的诠释,^①中国社会也许有可能会比较容易进入“建设性的后现代社会”。正如柯布所说:“中国传统思想对建设性后现代主义是非常有吸引力的,但我们不能简单地回到它。它需要通过认真对待科学和已经发生的变革的社会来更新自己。前现代传统要对后现代有所裨益,就必须批判地吸收启蒙运动的积极方面,比如对个体权利的关注和尊重。”^②柯布的这段话,对我们应该说是很有教益的。因而,寻求不同文化中的“普遍价值”必将成为当前学术界关注的一个重点。

让我们回到“多元现代性”的问题。前面我们已经说过,就“现代性”来说必有其基本相同的核心价值,但不同民族、不同国家如何进入“现代社会”,它们所走的道路、所采取的方法、所具有的形式可能很不相同。为什么会出现这种情况,我认为这是由不同民族、不同国家的历史文化原因所造成的,不可能要求完全相同。因此,我们可以设想,中国的儒家思想

① 关于“和谐”观念在中国典籍中论述颇多,如《周易·乾卦·彖辞》:“乾道变化,各正性命、保合太和,乃利贞。”(《张子正蒙注》:“太和,和之至。”)《论语》中有:“礼之用,和为贵”;“和而不同”。《国语·郑语》:“夫和实生物,同则不继。”在西方,莱布尼兹哲学被称为是一种“和谐的体系”(system of Harmony),他的思想建立在所谓普遍的和谐(universal Harmony)之上,他的“单子论”视宇宙整体为和谐系统的一种学说,而在特殊性中看出统一性来。关于“中庸”的观念,如《书经·大禹谟》:“允执其中”;《论语》:“子曰:中庸之为德也,其至矣乎,民矣乎,民鲜久矣。”(朱熹《四书集注·论语集注》:“中者,无过不及之名也,庸,平常。”)《中庸》中的“中和”(“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”)郑玄《礼记·中庸》题解:“名曰中庸者,以其记中和之用也。庸,用也。”“执其两端,用其中于民。”西方哲学中有“mean”一词,我们把它译成“中庸”。亚里士多德把“中庸”和节制相联系,并提出一套系统的理论。他认为,万物皆有其中庸之道,如“10”这个数“5”居其中;人的心理状态、情感中欲望过度是荒淫,不及则是禁欲,节制是适度。中庸有两种,自然界的中庸是绝对的,人事的中庸则是相对的。在伦理学上,人的一切行为都有过度、不及和适度三种状态,过度和不及都是恶行的特征,只有中庸才是美德的特征和道德的标准。美德是一种适中,是以居间者为目的。他还把这种中庸原则运用于政治国家学说。他认为,由中等阶级治理的国家最好,因为拥有适度的财产是最好的,最容易遵循合理的原则,最不会逃避治国的工作或拥有过分的野心,是国家中最安稳的公民阶级;由中等阶级的公民组成的城邦,是结构最好的和组织最好的,因此有希望把国家治理得很好。

② 《为了共同的福祉——小约翰·柯布访谈》(王晓华访问记),上海《社会科学报》,2002年6月13日。

是不是可以在接受“自由”、“民主”等现代性的核心价值的情况下,创造出不同于西方已走过的道路,并为此补充某些新的内容,从而可以对消除“现代性”所带来的弊端起积极作用呢?

我认为,儒学的“民本”思想、“宽容”精神以及责任意识应可成为接引“自由”、“民主”、“人权”等现代精神进入中国社会的桥梁。儒家的“民本”思想虽不即是“民主”,但它从本质上并不是反民主的,其根据就在于“民为邦本”。“民为邦本”虽仍是由“治人者”的角度出发的,但它却知道“民”作为国家根基的重要性,因此从理论上说“民主”进入中国社会应不太困难。又,儒学有着对其他文化较为宽容的精神,如它主张“道并行而不相悖”,因此“自由”应比较容易被容纳。在中国许多儒者都有着“居安思危”、“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的社会责任感,这种特殊的批判精神和责任伦理引入“民主”、“人权”等现代意识应是有意义的。在历史上,中国接受印度佛教文化就是一例。如果我们能把儒学的“民本”思想,“宽容”、“责任”意识等精神融合在“自由”、“民主”、“人权”之中,那么是不是可以走出一条新的进入“自由为体”、“民主为用”的现代社会呢?我想,它也许是一条使中国较快而且较稳妥实现现代化的路子。

西方现代社会发展到今天,它的种种弊病已经显现,而且如不改弦易辙,那么将使人类社会走向毁灭其自身的道路。因而在西方有“后现代主义”思潮的出现。如果我们从儒家学者所具有的社会责任感和历史使命感中总结出某种“责任伦理”,这是不是可以减轻“现代化”所带来的弊病呢?如果“自由”、“民主”是一种负责任的“自由”、“民主”,这样的社会也许是比较合理的发展。法国人类进步基金会的主席卡拉梅就提出过“责任伦理”的问题,并认为除“人权公约”之外,应有一“责任公约”,这是很有见地的。^①同时,实际上中国的学者也已经注意到这个问题。我最近注意到西方的某些“中国学”专家已开始从儒家思想发掘有益于人类社会合理发展的思想因素。如法国当代大儒汪德迈在他的《编纂〈儒藏〉的意义》中说:“面对后现代化的挑战……曾经带给世界完美的人权思想的西方人文主义面对近代社会的挑战,迄今无法给出一个正确答案。那么,为什么不思考一下儒家思想可能指引世界的道路,例如‘天人合一’

^① 参见《建设一个协力、尽责、多元的世界》,《跨文化对话》第9辑,上海文化出版社2002年版。

提出的尊重自然的思想,‘远神近人’所提倡的拒绝宗教的完整主义以及‘四海之内皆兄弟’的博爱精神呢?”^①法国索邦大学查·华德教授认为:“孔子思想中充满信仰、希望、慈悲,具有普遍性。在21世纪的今天不仅有道德的示范作用,更有精神的辐射作用。”^②“自由”、“民主”、“人权”等等是现代社会的财富,“责任”、“民本”、“宽容”等等同样是现代社会的财富。现在社会不能没有“自由”、“民主”、“人权”等等,这是“现代性”社会必备的核心价值,否定它们就没有现代社会。但是,某些民族和国家的文化中不仅会有丰富“自由”、“民主”、“人权”的内涵的思想因素,甚至会存在着制约“自由”、“民主”、“人权”等等可能发生的负面作用的思想资源。正是因为有可能制约“自由”、“民主”、“人权”可能产生的弊病,也许在人类社会发展到后现代时,各个民族和国家文化中具有特殊价值的因素将会成为更重要的具有“普遍价值”意义的资源。中国传统文化(哲学)对将来人类社会之所以重要,也许正是因为“前现代”社会中的仁人志士确实为我们留下了真实的宝贵遗产。可喜的是,当今中国一批中西兼通的学者深谙这些宝贵遗产的价值并正在努力发掘和利用它们为即将来临的建设性后现代社会作出贡献。

王治河、樊美筠的《第二次启蒙》重点在“中国的后现代化呼唤第二次启蒙”,这体现着使中国学术界深度地进入当代世界思潮的理论自觉,这样的贡献将会得到各国学术界的重视。当然,关于人类发展的前景,关于“建设性的后现代主义”、关于中国传统文化是否会对人类社会发展起到一种积极的作用等等问题,将是一个要经过相当长期的各国学者的“对话”才能取“共识”的问题。上面我谈到的一些看法,并不与《第二次启蒙》都相同。这也许更有利于我们大家共同为“建设性后现代主义”提供多视角的出发点。祝贺王治河、樊美筠新书出版。

2010年7月22日

① 该文见于《光明日报》,2009年8月31日。

② 见《中法学者沪上共论孔子思想》,上海《文汇报》,2009年4月18日。

序二

[美]小约翰·B.柯布

“第二次启蒙”之观念首次由王治河博士明确提出。^①这一提法无疑令人振奋、启人深思。然而作为西方人,要理解第二次启蒙在我这样的国家究系何义,却又殊非易事。在西方,第一次启蒙实系文化内部之一次演进,推进了启蒙前基督教文明中的某些观念、价值及意图。然则该文明却仍保留其制度及辩护者,故西方现行之文化仍系基督教与启蒙运动之混合物,二者交互影响;常常交恶而攻讦,偶亦暂时结为一体。倘若二者之结合可持久而恒常,我们可否将此视为第二次启蒙?若可,怀特海之哲学则可为解决西方第二次启蒙之钥匙。

然而在中国,“第二次启蒙”的提法却比在西方更为清楚,人们立即就能懂得它的意思。在那里,第一次启蒙于20世纪初径直从西方输入,带给中国越来越具世俗色彩之科学世界观。正是西方在科技上之成功,以及随之而来的经济、政治、军事之强大,致使中国当时之主要思想家及活动家首肯了第一次启蒙。他们意识到,中国唯有采用西方之科技,方可维持其独立,成为世界之强国。他们懂得,这需要一场激烈的文化变革。于是,他们投身于那一变革。

当然(也是幸事),中国文化并未消失。然而其所维持之地位,殊不同于基督教在西方长期维持之地位。在中国,全无任何机构可比肩于西方之教会,后者根深蒂固,在文化及政治上均强韧有力。传统之情感及价值观,残存于大众文化及中国读书人心灵深处。偶有智识者冒天下之大

^① Zhihe Wang, “The Second Enlightenment in China.” *Journal of Kosmos*, Fall/Winter 2007; Volume VII Number 1.

不赅,重申其价值。然而,以公共教育及政府政策观之,中国之传统文化,在第一次启蒙大潮之强势冲击下,其作用已渐趋式微。

今日,第一次启蒙之成功已不容置疑。中国重又成为世界强国。实行第一次启蒙之成功结果不会被放弃。然而如同许多伟大之成就一样,第一次启蒙的代价也是高昂的。中国为此付出了环境、社会以及精神的代价。从西方移植而来的世俗文化,其与中国残存传统文化之不相容,胜过其与它所未能全然代替的基督教文化之不相容。

切莫误解我。启蒙运动给西方造成的问题极端严重,残存的基督教文明为解决这些问题鲜能起什么作用。但愿在西方的我辈能有一本关于我们文化危机及机遇的书,可与本书媲美!我的观点无他,唯认为,中国之危机及机遇与我们西方不同,中国之前景远胜过我们西方。

第一次启蒙运动作为外来事物而被接受,它之正面贡献已被充分吸收。中国曾表明,它能在科学、技术、“现代”教育及经济诸方面引领世界。目前,作一迥然不同之努力,此其时也!该努力即利用这一伟大而仍旧有点外来味的成就,根据中国古代传统中最精微的成分来整合之、改造之。

如此之行动必然非常中国化。中国曾遭外国征服,然而外国之事物被其吸收而最终被中国化。第一次启蒙运动对中国之征服,虽表现为西方武力之威胁,实则却并非武力之成功。故与其说那是一次武力之征服,不如说是一次观念之征服。观念之征服,其对于中国文化及生活实际情况之影响,胜过以往武力之征服。虽然迄今为止,该征服所提供的思想模式及卓识尚未被消化而进入中国传统的现行历史,但毕竟一个新的时代悄然降临,王治河、樊美筠二位作者称之为第二次启蒙。

《第二次启蒙》一书令我高兴地看到,怀特海之思想是有用的。我一生大部分时光都用来向我的西方同胞表明:怀特海之思想可帮助西方解决它在理论和实践中的问题。我的成功固然微乎其微,然而发现了怀特海的中国人却懂得了他的观点的潜在价值,并已开始认真地探究它。

怀特海深刻地看到,只要西方最根本之思想转向为中国长期所采取的那一方向,它的问题便可望得到解决。然而他从未提出中国思想中的任何具体观念,他将此点留给他人解决。针对西方的科学、哲学及宗教,他提出了一些观点。正是这些观点在这些领域的可行性,吸引我达六十多年之久。

他提供给中国的选择更为清楚。中国的思想及政治领袖采纳了第一次启蒙,认为中国若欲在科技上立足于现代世界,此实为必不可少。他们

看出,第一次启蒙之世界观与本国之古典世界观实迥然相异。于是他们幡然有悟:欲将中国及其人民引入现代世界,必先根除那些古典之影响。

然而,正如怀特海早先所见,如今也有多人赞同:倘若“现代”世界,即第一次启蒙之世界,已穷尽自身之创造力,变成了阻碍科学真正进步之障碍,那么,采用相关世界观之理由遂不复存在。再者,倘若真如怀特海所认为的,科学进一步发展所需之基本世界观与其说接近第一次启蒙之世界观,不如说更接近于古典的中国思维,那么,让大多数中国古典思想获得新生,此其时也!最关重要者,以此观点来重新思考人们对科学所研究的那个世界的理解,此其时也!这确乎可称为后现代科学。当然,世界观一变,其他的一切也会随之而变。我之所以突出科学,是因为中国当初之所以采纳第一次启蒙,主要是因为它立足于科学。

第一次启蒙之诸观念提出于西方,被中国全盘接受。第二次启蒙可因西方后现代主义思想家对第一次启蒙之批判而获益。它也会因西方已开始采用一种建设性思维而获益。然而,中国之第二次启蒙必须出自中国思维。它的基础必须是,将当代中国之理性思想及想象与中国古典中最深刻之直觉结合一体,并再次以此来观照自然与社会。因此它必须重视西方科学所提供的庞大信息,并清晰地表达出自己的理解。它更应超越西方科学,提出新的假设,产生新的发现。

欧洲的启蒙运动及其在中国的实行,均超越了科学与技术之范围,它们也涉及宗教、政治、经济诸方面。第二次启蒙运动之首批成果,也极有可能出现在这些领域。目前之世界正驶入一个动乱时代,其中许多领域的成规习见将分崩离析。更大的社会结构也许会崩溃,从较小的社会结构中将会涌现出新的生命。新的现实和新的生命自然呼唤一套有别于第一次启蒙的思维观念。如此看来,关于第二次启蒙之见解有可能确实是重要的。

作者樊美筠、王治河博士,多年来一直无私地致力于推动其祖国的振兴和繁荣的志业,该志业是中国既为了自身也为了世界所需要的。我一生中很少见到美筠治河这样的人,他们既对自己的母国充满热爱,同时又具有全球意识。他们强烈的责任感,对学术坚忍不拔的追求,给我留下极深的印象。他们二位之智慧与忠诚,对中国思维之深度理解,不倦的献身以及所取得的令人鼓舞的成就,不仅使他们在西方世界建立了广泛的友谊,获得了尊敬,而且也增强了大家的信心。照我看来,他们业已以某些惊人的方式在中国的前沿思想里——也许还在政治与实践——造成了影响。

我有幸与他们二位¹在克莱蒙为邻,得以有机会结识并钦佩他/她们。对于何事需干这类问题,我相信他们的判断。虽然我曾尽己所能给予他们应有的支持,但读者不难觉察本书的独创性。书中所提出的“道义民主”、“厚道科学”、“深度自由”、“后现代有机教育”、“后现代有情法”以及“和者生存”等诸多浸透着中西智慧的别开生面之概念,于我也是一种学习。我希望,《第二次启蒙》一书能使中国避免一些业已被我们西方人的实践证明是有害于她的错误。我一向坚持认为,在这个匮乏的时代,中国自具引领世界的希望。

2010年8月17日于美国加州克莱蒙
(周邦宪译)

序言

穷则变，变则通，通则久。

——《周易·系辞下》

有一种乐观主义认为事情不能比这再好了，我的乐观主义则在于说如此多的事情能够被改变。

——福柯

言语应该带些难以驯服的味道，因为它们是思想对不加思索发起的攻击。

——凯恩斯(John Maynard Keynes)

真正的发现之旅不在于找到新的景致，而在于拥有新的眼光。

——普鲁斯特(Marcel Proust)

史无前例的西式现代化运动作为工业文明的产物和重要构成部分，在创造了史无前例的物质文明的同时，对我们这个美丽星球的巨大破坏也是史无前例的，生态上如此，社会上如此，精神上也如此。

如果一个时代出了问题，一定是那个时代的哲学出了问题。按照有的西方学者的分析，正是现代西方的启蒙哲学，“将 20 世纪的社会推向了极限：在经济领域，资产阶级的自由主义导致了不受限制的物质主义的资本主义和生态毁灭的消费主义；在政治领域，斯大林式的军事和独裁共产主义导致了压迫性的权力集中和共同体的瘫痪；在社会领域，法西斯专政导致了种族歧视、大屠杀和暴力”^①。著名美籍俄裔社会学家，曾

^① Patrick Slattery, *Curriculum Development in the Postmodern Era*. New York: Garland, 1995, p. 157.

任哈佛大学社会学系主任 20 多年的索罗金 (Pitirim Sorokin) 则强调:“现在的危机不是正常的而是超常的。它不纯粹是一种经济的或政治的失调,而是主导了过去四个世纪的西方文化和社会的基本形式的崩溃。”^①大科学家爱因斯坦也曾警告世人:“原子无限能量的释放改变了一切,但唯独没有改变我们的思想方式。因此,我们正奔向前所未有的巨大灾难。”^②

因此,为了避免灾难的发生,对作为现代化的思想理论基础的第一次启蒙及其背后的哲学进行追问,就成为一种逻辑的必然,也成为当代思想家的宿命。因为“操心”是哲学家本真的天职。本书在一定意义上就是这种追求的产物。

毫无疑问,波澜壮阔的第一次启蒙(包括中国的“五四”新文化运动)是人类历史上的一次“壮丽的日出”,在将人类从专制愚昧中解救出来,在唤醒人们的自由意识和尊严意识方面,它所起到的革命作用是不可估量的,因此其历史功绩怎么评价都不过分。它所留给我们的许多宝贵思想财富,更是值得我们恒久地承继下去。

然而,我们如果因着对第一次启蒙的崇拜而对其所带来的种种严峻的问题熟视无睹的话,则不仅是理论上的失败和道义上的不负责,而且也是有悖启蒙真精神的。幸运的是,今天越来越多的有识之士意识到,对“五四”新文化运动我们“既要继承,也要超越”^③。一如站在后现代的立场看,生成是对存在的肯定一样,从中国文化的视阈看,超越才是最好的继承。正如老子所言,“反者,道之动”。

通过揭示启蒙哲学的一些曾经闪烁着耀眼光芒的核心概念,如它的纯粹理性、抽象自由、机械教育、霸道科学等的内在局限性,特别是它对自然的帝国主义态度,对他者的种族主义立场,对传统的虚无主义姿态,对科学的盲目崇拜,对理性的过分迷信,对自由的单向度阐释,对民主的均质化理解的揭露,本书促请人们重新反思第一次启蒙以及它对于今日人类面临的重重危机应负有的责任。

① Pitirim Sorokin, *The Crisis of Our age*. Cited in Donald N. Wood, *The Unraveling of the West: The Rise of Postmodernism and the Decline of Democracy*. Westport, Connecticut: Praeger Publishers, 2003, p. 1.

② Quoted in Jonathan Schell, *The Fate of the Earth*. New York: Knopf, 1982, p. 188.

③ 耿云志:《五四新文化:继承与超越》,载《上海党史与党建》2009 年第 5 期。