

博雅人文学术文丛

思想的踪迹

儒家人文精神与现代启蒙心态 ——访杜维明先生

被访者简介／杜维明／世界著名的汉学研究专家，海外新儒学最重要的代表人物。1940年生于云南昆明，1961年毕业于台湾东海大学，1962年赴哈佛大学深造，1968年获哲学博士学位。曾先后任教于普林斯顿大学和加州大学伯克利分校，1981年至今一直担任哈佛大学东亚系中国历史和哲学教授，1988年当选美国人文社会科学院院士，1996年出任哈佛燕京学社社长。

对话人／蒋广学

问 新儒家诞生于 20 世纪二三十年代的文化讨论中，因为在对待传统文化尤其是儒家文化的问题上坚持“守常以应变，返本以开新”的态度而迥别于西化派和马列派，但是，这个‘本’是否仅仅是返回宋明理学，而这个‘新’又开在何处？

答：对这个问题存在着不同的看法，比如国内著名学者李泽厚称我们只是‘现代宋明理学’，而他才是真正的‘现代新儒家’，因为他的思想是在儒家传统基础上经过马克思主义的改造而形成的。而我本人认为，我们的本根决不只是宋明理学，而是孔孟以来的全部儒学优秀传统。当然，这个本根已并非纯粹的儒家传统，而是经过近代各种思潮对话交流甚至近代西方启蒙意识冲击后的复杂存在，因为我们在追本溯源时已经无法回避康有为等人对儒学的改造和五四时期新文化派对儒学的全面批判，而这些历史其实是造成儒学进化发展的生长点，这也可以为现代儒学与传统儒学的区别提供一个背景资源。

另外一个方面，现代儒学的新又源自于它所处的时代状况以及所要针对解决的时代问题的不同，无论是在中国本土还是在世界范围内，儒学所面临的境遇都迥异于宋明时期或更早的古代。在中国和文化中国的范围内，儒学所面临的挑战是如何充分、合理、有效地调动传统资源、实现现代意识的本土化问题。综观世界各国现代化的经验，没有任何一个国家是在完全抛弃原有文化传统之后接纳现代文明的，而是恰恰相反，任何一个国家的现代性都是因传统因素

的塑造而形成的迥别于他国的特色，就是最典型的西方现代国家，如英、法、美、德诸国，他们的民主与法制传统也是各具特色。所以，新儒学的任务之一就是为文化中国提供实现现代性的最有效的传统资源，实现儒家化的现代民主、法制等。

儒学的另一个任务就是努力促成各种不同文化之间的对话交流，为消除以西方价值为模本的现代性中的诸种弊端和隐患而提供有效的资源，为世界文明的健康发展作出自己应有的贡献。自从文艺复兴以来，经历数百年的发展与推进，以西方启蒙精神为价值内涵的现代意识已逐渐成为主导世界的强势意识形态，民主、科学、自由、人权、法制等观念已成为现代公民的毋庸置疑的价值判断。但是，这种以西方启蒙精神为价值模本的现代意识既有其普适性，又有其地域性。所以，在当今世界，随着现代化不断推进，这种西方意识已更显示出其内在弊病和危机。所以，在西方世界，随着女性主义、环保主义、后现代主义等的兴起，对现代性的批判性反思的声音也成为不可阻遏的强音。而对这种启蒙传统进行批判改造的资源主要来自四个方面：一是古希腊、罗马文化和希伯来宗教传统；二是西方现代的批判理论；三是世界各国较有生命力的宗教传统；四是非西方的主流文化，这其中当然首推儒家文化和伊斯兰文化。因此，从这个层面上说，儒学已非一国的固有传统，而是全球的公共资源，他在今天所处的境遇已迥异于传统儒学。综上所述，现代新儒学的“新”义大概可窥见一斑。

问 综观世界各国的现代化进程，无一不是在有效开发、利用传统资源的基础上实现，而惟有近代中国比较特殊，不但与传统形成很大的隔膜与断裂，甚至出现了“全盘性反传统主义”的五四主张，而在此以后的半个多世纪里，儒学一直是主流文化与知识精英批判和

攻击的对象。这种现象虽然在今天已不复存在，但已经在民众意识深处造成一种倾向，即儒学和现代性是冰炭不相容的，同时也形成了一种疏离和隔膜。对于这种历史和现状，儒学要想成为中国现代化的最有效传统资源，该如何处理呢？

答 首先应该全面看待五四主张，它一方面陷入了片面的全盘性反传统的误区，另一方面也为儒学的新生涅槃提供了新的动力。在走向现代性的过程中，对传统资源和现代资源都应该保持双重的态度。表现在实际操作中，就应该对儒学传统在批判反省的同时又继承创新，对西方现代思潮在引进的同时又要保持批判的精神，而五四正是在批判传统和引进西学方面走向了极端，而对改造传统和反省西学方面用力甚少，所以造成了“全盘性的反传统主义”；当然这其中原因是极其复杂的。但是另一方面，五四对儒学传统所持的全面批判态度，也为儒学的新发展注入了新的因素，因为倘若不经过现代启蒙心态的洗礼，新儒学是不可能在现代文明中真正立足的，正因为五四用现代启蒙精神对旧儒学中的阴暗面进行了无情的批判，儒学才可能在对照中反省自己，扬弃不合现代意识的内容，朝着现代性的方向努力——当然，这里的现代性并不是仅仅以西方价值为模本而更趋向于一种多元化的尺度。

尽管几十年间我们一直在激烈地批判和反叛传统，但实际传统还是在社会意识深处积淀着，因为虽然作为一种制度的儒家文化已经消失，但是作为一种观念形态的儒家文化还依然存在，尤其是儒学作为一种人生哲学和价值信仰，作为一种入世精神，仍然是一种独特的不可替代的符号。例如在现代人中间经常可以遇到以“儒家化的佛教徒”或“儒家化的基督徒”自居的人，这种儒家的形容词化，正说明儒家价值体系有着强大的生命力。而且，社会分工发展和知识分子的社会作用的角度上看，那些可能对社会政治、经济、文化

生重大作用的公众知识分子，他们在选择其价值归宿时，无一例外地无法回避儒家传统的人文资源；因为在儒家的人文精神里，赋予了知识分子超越了财富和权势所能企及的话语权威，这正是公众知识分子得以参与支配公众领域的心理支援。而从中国社会十几年的变化来看，对儒家的态度也有着巨大的改变，而民众对儒学在认知上的隔膜和在情感上的疏离，也在随时间的推移而逐渐减弱，并且这种隔膜和疏离在一定程度上也促成我们以一种清醒理智的从容心态反观传统，从而避免五四时代的激烈心理。

问：西方社会在经历了数百年的演进之后，出现了许多自身无法克服的弊端，而思想界则把讨论引入了对现代启蒙心态的反思批判中，他们希望通过自身的反省和与其他文化的交流来克服发展上的障碍；而中国目前的处境却是求启蒙而未充分，求现代而未全面，倘若一味强调回归儒家人文传统，势必阻碍中国现代化的进程，那么，该如何协调儒家人文精神与现代启蒙心态之间的关系呢？

答：我们当然深知中国的启蒙工作还远未完成，现代化的工作仍在途中，但理论不可以没有超越现实的前瞻性。况且有效地推动儒家人文精神与西方现代启蒙精神的对话与互补，将不但对西方而且会对中国现代性的良性生成发育起到不可或缺的作用；因为如若我们对现代性的引进和培植不是建立在对传统的理解和继承之上，并实现其本土化，那么这样的工作依然是在重蹈前人的覆辙。所以，我们现在有必要对儒家人文精神的内容及特征有一较全面的认知和把握。

儒家人文精神主要体现在四个层面上 首先，在个人方面，强调道德自律，实现自我，成圣成贤，而途径则是内圣外王打通，修齐治平一体 其次，在社群方面，个人、家庭、家族、社群、社会、国家形成了层

层限定而又层层破除的网络，而个人正是这个网络的中心点；再次在自然方面，强调与自然的和谐统一，强调厚生利用，而非宰制自然；最次，在天道方面，儒家强调天人合一，人心契于天心。因此，儒家人文精神的特征表现为：个人和社群的健康互动，人和自然持续性的和谐，人心天道统一和谐，互相呼应。而此种价值取向在许多反思批判后蒙传统的现代思想家看来，正好弥补了西方现代性中的某些不足，他们通过深刻反思意识到：个人不应是孤立的绝缘点，而应是关系网络的中心；社群是在人类沟通基础上的有活力的组织；地球神圣的。而这些在西方经历了数百年现代化进程之后的批判反思所得，正是儒家人文精神中的应有之义。所以，如何发掘儒家传统中的这些有效资源，避免重蹈西方现代化中所走的弯路，则是我们在现代化进程中不可忽视的工作。当然这样的工作成果的推行必须是遮小农经济的封建社会基础完全解体之后，是在思想观念上的封建遗毒彻底消除之后。

所以，中国知识界在现代化的进程应应采取三种态度：一、向西方学习引进；二、将西方文明本土化；三、将创新改造后的儒学文化推向世界。这将是东方大国在政治、经济上崛起时所应给世界文化发展所带来的新的信息。

重写思想史

——葛兆光先生访谈录

被访者简介／葛兆光／福建福州人。1950年生于上海，1984年北京大学中文系研究生班毕业，现任清华大学中文系教授。著有《禅宗与中国文化》、《道教与中国文化》、《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》、《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》等。

对话人／张凝

问：葛老师，您好！据我所知，您是我们北大中文系毕业的校友。我也注意到您已出版了像《禅宗与中国文化》、《道教与中国文化》、《中国禅思想史》等各部著作。以中文系的背景而言，您研究的领域可谓相当广泛，而这在您的近作《中国思想史》（第一卷）中表现得尤为突出。您自认为该书是迄今为止您用力最深的一部著作。我们这次就想主要以这部书为中心，向您提一些相关的问题，希望得到您的指教。

答：关于思想史，我好像已经说得太多了。因为一个学术著作写出来之后，它就变成公众阅读领域中的一个可以被评头论足的东西，一说，好像就有点……

问：辩护的意味了（葛笑）

答：主观的想法跟耘读的效果常常是不一样的。有可能我所要表达的一些东西，阅读者并不认为其重要，反而读出一些我不曾想到或只是一闪而过的东西。这半年以来，从我收到的反馈来讲，有两个批评对我来说是非常有影响或者说是有用的。有一位法国学者给我写了一封信，她说：“海外研究中国问题的学者普遍认为，写一个包罗万象、百科全书式的中国思想史是没有可能的，虽然我们很佩服您的努力和这种百科全书式的格局。”第二个是一位台湾学者他给我打了一个多钟头的电话，他说：“你导言中所说的那些话不错，但是你写作的内容做不到你导言中所说的，实际上你还是半新半旧。”他们讲了两个问题，即这样一种思想史的写法，一是有没有必要，二

是有可能。

其实我写这个思想史,花那么大力量,更多地是为了表明一种态度。与其说实现重写思想史,不如说表达重写思想史的愿望或姿态。这是我和我的一批朋友们的愿望。第一个要表达的愿望就是能不能回到个人的思想史写作。在整个 20 世纪,尤其是 20 世纪 40 年代以后,我们的思想史写作其实是在意识形态或是一种集体意识笼罩下的宏大叙事,它是由集体写作得来的。集体写作背后有种话语权力,它体现了整个社会意识形态的意志。不论是思想史还是哲学史(我不大喜欢“哲学史”这个词)都常常是集体写作的。它表现的是集体的意志,而不是个人的想法,是通过选择章节、评述、概念,从集体的、阶级的、集团的角度看过去的历史。我觉得非常厉害的是,由于权力的支持,它成为教科书的时候,就影响了一代又一代人。这个影响非同小可。为什么我在导言里有一节里专门讲教科书,有人说“(对教科书)你们太偏激”。其实我们心里是很悲凉的,我们过去也是被笼罩在教科书的框架里面,被教科书背后的意识形态所规训,我们也只有复述、复写那种集体的意见和语言。这是一个很悲哀的事情。教育背后是权力,有一定的控制性,很多人就在教科书式的思想史叙述下一代又一代地接受了进步一落后、唯物一唯心、精华一糟粕这样的叙事框架,这种思路使许多人被笼罩而得不到解脱。这就使我产生了摆脱这种集体叙事,回到个人写作的愿望。那么,为什么要写这么一整部思想史呢?法国那个学者就说不可能。前几天我看鲍娜(Franklin L. Bauner)的《西方近代思想史》,还有休吉斯(H. Strart Hughes)的《意识与社会》,这两本都写得很精彩。在后一本书的开头,作者说,凡是研究思想史的人都对他所面对的宏大的、浩瀚的、复杂的材料而感到困惑,没有人能够作出条理清晰结构完整的总结。即使你要做,你也会遇到不同判断之间的冲突、以及各种学科

的不平衡知识所带来的写作上的困难。这很对，但我之所以花了这么大力气写这本思想史，重要的是表示一种个人写作的姿态，这种个人姿态在中国特殊的语境里面比在西方的语境里显得更重要。西方学者可以慢慢地做一些基础的个案研究，汇集起来做一个严肃客观的学术的历史。对他们来说，没有要改变集体叙述的紧迫性。而这种紧迫性我们是感觉得很清楚的。这是一个问题。

第二个问题就是所谓“新和旧”。有人说，你所说的新，就是一般知识、思想和信仰。于是有很多人批评说叙述这样的知识、思想与信仰的历史“不可能”。这种批评包含了两个方面，一个方面是最普通的，他们认为你要写的一般知识、思想与信仰，实际上就是“小传统”，或者说你说的是“低层次的文化、思想”，是民众的。我一直对这个说法感到非常烦恼。有一次王元化先生还无意中提到一个问题，我觉得从他那个角度讲是非常真诚而且有道理的。他说：你要把“思想史”的主线从精英的和经典的层面转到一般的和民众的层面，那么你是不是要写“民众思想史”而且你这种写法是不是要回到“人民，只有人民才是创造历史的动力这种立场上去”？我觉得他的忧虑是有道理的，但我不能同意他的前提，也就是我好像真的在写民众思想史。还有人说“你是不是在写小传统”？台湾一个朋友说：“你提出了一般知识、思想与信仰的历史，但是你的书里主线没那么明确。我看你是半新半旧”。我觉得这是一个很大的误解。我正在为第二卷写一导言，《思想史的写法》，大概要写四五万字，讲清楚几个问题，其中也包括这个问题。

问：您的第二卷下限大概到什么地方？

答：1985年左右吧。我所说的一般知识思想与信仰，指的是在一般的教育程度下，大家形成的一种类似于平均水准的基限。我有

两点考虑。首先，我的考虑是要改变过去哲学史和思想史运用大背景的写法。过去的思想史一般是政治经济怎么样，社会怎么样，然后一下子就决定了这个思想家怎么样。

问：于是单一的反映论就出来了。

答：对。决定论。我觉得从那么宏大的社会背景到这么具体个人有条理的思想叙述之间，其实离得很远。

问：即使前者有着最终的决定作用，从前者到后者的过程也是很复杂、很曲折的。

答：对。我想更多地能影响制约一个人的思想和表达的是当时的教育水平，当时人的一般心境，以及当时一般人所能得到的知识的范围。我经常给我的学生讲一个例子。我说，假如你们能活 100 年，你们将会看到有人在 100 年后写 20 世纪 90 年代中国思想史，这个思想史一定和你亲身体会到的 90 年代是不一样的。因为当时的学者们在重新建构思想史的时候，用的有可能是中央文件、大报社论、精英著作和电视新闻联播的头条。于是，这个思想史是悬浮在生活最表层的。

问：您的意思是认为它不能反映当时的生活世界。

答：对，它和你所体会到的是不一样的。如果我来写呢，我更多用的可能是流行歌曲、地铁小报、电视里普遍的娱乐节目，也就是现在一般人着到的、听到的、阅读的。

问：畅销书？

答：对，畅销书。我常说如果你想了解北京人现在想什么，你去

看看地铁的报摊,流行的书摊。从这样的角度,你就能看到弥漫在社会上的普遍思想,精英思想其实就是在这样的思想基础上的。它不是对这些思想的反思就是对这些思想的批评。比如说,有人在讨论人文精神。100年后如果有人写思想史,他一定会提起这场人文精神讨论。这种人文精神的焦虑来自哪里呢?就是在我们刚刚讲到的一般思想的基础上,有人觉得人文精神失落了。当然,我并不是只描述这一层,而是说这一层可以取代过去那种宏大浮泛的背景,成为一个更具体更实在可以看得见摸得着的思想史背景,给人一个比较真实的感觉。

第二个方法,关于用什么资料的问题。按照传统的写法,用精英著作、中央文件和主流传媒的报道,如新闻联播的头一、二、三条。但如果把眼光聚焦到一般知识、思想与信仰这一层,整个思想史文献会发生非常大的变化。它会使资料变得很生动,很丰富,而不是像过去的思想史那样,只是若干人的著作和文集拼合起来的。那种写法基本上是学案加史传。

问:您认为只有用这种方式才能真正把当时的生活世界反映出来,是不是?

答:讲出生活世界并不是我的目的。我是让它作一个当时的思想史的语境。

问 葛老师,您刚才谈到了思想史的写法,这个问题在您的导论里我想已经谈得很明白了。在这个基础上我想问几个问题。您的思想史基本上源于对以往思想史的反思和检讨。而重写思想史大体上有两种做法:一种是不改变原有的材料范围,而采取新的解释范式、新的理论架构。另外一种是在拓宽材料范围,不仅仅局限于精英的

文献，而是把大众的甚至是器物方面的东西包括进去，我想您的写法大概属于后者。但是这样会不会引起一个有关思想史这一概念的内涵以及思想史研究范围的问题。换句话说，在您的重写当中，思想史、文化史、民俗史以及社会史它们之间的区分（如果有其必要的话）的大致界限何在？当然，各个学科之间并非泾渭分明，但还是有其大致的界限。这种分野该如何界定？

答：我想你预设的一个前提是这些学科的分类是合理的。而我恰恰认为这些学科的分类不是永远合理的。它是历史地被建构起来的，而并不是一开始就是这样的。凭什么说这个就该史学史处理，那个就该文学史处理，这是我们的一个疑问。第二个疑问是，即使如此，我把材料范围拓得很宽，也可能有些问题已经涉及到社会史、科学史和文化史。尽管我也姑且承认你说的这些学科有其既有范围，我所做的也并不是越俎代庖。你所说的扩大的那一部分，主要反映在重建思想史的背景上，而并不是直接反映在我的写作主线上。第三，我一直不明白你所说的扩大的材料为什么要归为某一类。在过去，有些东西被归入思想史的范畴，一开始也没有认为它是合理或不合理的。其合理性是慢慢建构起来的。我有个朋友，台湾中研院史语所的陈弱水，最近写了一篇文章叫《杜甫的思想史研究》。过去杜甫都是归文学史研究，是不是他越俎代庖了呢？其实不是的。当思想史需要写他的时候，他就是思想史的内容。我在写第二卷的时候，写了一章《地图作为思想史》，而过去地图要归地理学史。思想史涉及的面是非常广的。福柯在《知识考古学》里曾讲到思想史“分析各种文学副产品，历书年鉴、报纸评论、昙花一现的成功作品及无名无姓的作品”，也是研究那些没有被以往思想史承认的东西的，不要先划地为牢，先归类。这可能和我的知识背景有关。我是学古文献的，古文献专业是从来不分文史哲的。

问：同样一个对象是可以从不同角度研究的。您上面所说的或许只是研究角度的转换。比如说杜甫可以从文学史研究，也可以从思想史甚至是政治史的角度来研究。但是，学科分类既然现在已经形成这样一个格局，还是有一定的合理性的。就您的这部思想史而言，您认为是改变了思想史的内涵呢，还是只是涉及到了不同的学科？

答 我明白你的意思。学科被建构起来，是有它一段时间的合理性的。在一段时间内，比较容易用一套思路、一套框架、一套语言处理它所面对的材料，能够有一个自圆其说的叙述。问题是，在这个学科被建构这么长时间以后，我们是不是还要按照原来学科分类所造成的固有框架来处理，如果仍像你说的，和原来的文献范围资料范围没有什么两样，只是观念变了来处理，这不是新范式，仍是旧范式。我不相信叙述资料没有改变的情况下仅仅靠观念改变就可以真正重写，真正的重写意味着这个范式到那个范式的转化，也意味着学科本身的变化。当然这一点我做不到。我举个例子，我体会非常明显的是上古那段。那一段观念不管怎么变化写来也大体是那个样子。过去也有很多人试图改变上古思想史、上古文化史的写法，都不是特别有效。真正有效的是两个阶段，第一个阶段就是古史辨时代。古史辨时代的疑古派把大部分文献打掉了，只剩下一点儿。于是整个上古史就变化了。但同时恰恰这时甲骨卜辞不断被发掘被试读。于是有人又在废墟上重新建构上古史，这个时候古史叙述就发生一个大变化。从那时到现在又没有变化。但是到了 20 世纪 90 年代以后，确定又有可能变化了。这是因为现在的考古发掘成果足够多了。一方面观念渐渐不同，一方面得到的资料范围跟过去相比是很不一样了，所以我在给李学勤先生的一本书写的书评说，上古史可能是最先可以得到顺理成章地改写的一个领域。因为历史文

献的大量增加、考古材料的发掘，使我们能够首先就改变历史事实。历史事实不同了，整个历史过程就可以得到重写。同时，观念如果也发生了变化，重写就会成为现实。我有一个看法，也许是偏见吧，仅仅靠观念的变化而材料不变，真正意义上的重写是不大可能的。

问：不能实现真正的范式变革？

答：对，尤其是历史行业里面。

问 但我突然有个想法。从前的狭义的思想史，大陆的侯外庐先生用唯物史观写的思想史和海外思想史家，比如说钱穆先生吧，研究的对象基本上是那些人，所研究的文献也基本上没太大变化，他们所呈现出来的就是两种根本不同的范式。您怎么解释这种情况？

答：以侯外庐为代表的写法跟以钱穆为代表的写法，在我看来，在范式上的区别并不太大，只在于阐释的立场不同。比如说朱子，有人说理学杀人，有人说理学好得很，这两种说法在我看来都是一回事。陈来写过一篇关于《朱子家礼》的东西，我认为《朱子家礼》在思想史里面很重要，但是过去的思想史很少写，比如说家礼是如何把三礼所提供的概念、语言创造性转化为一种可以操作的、渗透到民俗、家规、乡约里可以执行的东西，又多少反过来制约人的行为。这个是不是也是理学或礼学？这方面尤其很少写。另外，我一直觉得宋明不需要写那么多。坦率地说，我自己决不会把宋明理学写那么长。一方面是我害怕，我写不了就偷工减料，另一方面，我没觉得它需要写那么长，我有自己的角度。

问：我想问一个思想史内部的问题。您在书中就思想史的延续和断裂谈了自己的看法。您讲到精英的思想往往“逸出常识之外，与