



周瑾

七、中国学术自主性：以中国哲学合法性危机为例

近现代中国的历史和思想文化，围绕着救亡图存、启蒙和应对现代性而展开，在种（种族）和国（国家）方面需要救亡，在教（文化）方面需要启蒙，救亡是压倒一切的目的，启蒙是救亡的手段和途径，在救亡的目标达到之后，又有文化复兴的问题，民族的复兴以文化的复兴为最高阶段。这些不同层面的任务压缩、交织在一起，形成了非常复杂的局面。近现代中国的转型，从社会形态、政治秩序、经济制度到日常生活、精神气质，全面而深刻，并具有长期性。救亡、保种保国的目标现在已经达到，经过启蒙和批判传统之后反思启蒙、超越启蒙，吸纳现代性之后再反思现代性、超越现代性，这一任务也提上议事日程。在积极参与到人类文明共同进程的前提下，有必要对西方普适理念和话语系统进行反思，也有必要对这些理念来框限中国问题、中国经验和中国古代思想文化的做法及成果，进行反思。

刘小枫对20世纪思想学术的任务有个基本概括——“负有综合谐调之命，改制论证之累：一者须谐调技术性知识、实证性知识、形而上学知识以及宗教知识之间的紧张；二则须谐调古典知识与现代知识之间的紧张”，具体到汉语学术而言，“尚有谐调中国文教传统与西方文教传统之紧张”。他延续了《现代性社会理论绪论》中的观点，认为汉语思想与西语思想之关系，根本上不是民族性竞争的关系，而是现代性处境中休戚与共的关系，均面临着根本的现代性难题：“社会秩序和人心秩序之正当性的重新论证”。[70]

诚然在现代性冲击之下，西方世界与中国都面临着社会整合和人心收摄的根本难题，但与西方世界相比，中国的情况尤为复杂。作为一个文明体，中国在被动挨打的状态下被卷入到现代性进程之中，一方面要借助强势西方的科学技术、民族国家观念、政治结构设计和经济秩序安排，来达到强国富民以抵御外侮并自立于世界的目的；同时还要应对前所未有的现代性问题，在西方启蒙现代性成果尚未得到很好消化之时，又迎来了汹涌的后现代思潮，从而必须在前现代、现代、后现代纠缠的局面中，在相当紧迫的时间内走出中国自己的道路；再一个方面，中国还须既借助西方思想观念来理解自身，重构自己的文化系统，同时又必须在西方文化的冲击中尽力确保自己身的文化主体性。这样复杂的局面和艰巨的任务，岂是一句“休戚与共”就能轻轻打发得了的？事实上，正是自觉不自觉地在这种认识——人类面临着共同的问题、走着同样的发展道路、有着同样的目标和前途——的指引下，中国与西方的本质性差别被抹平了，以西方话语系统割裂中国思想面貌的做法，在很长时期内具有不证自明的合理性、合法性。但是，做为文明大国的中国，其现代转型不能仅仅是被现代性所塑造和宰制，而要以自身的文明特性，在参与现代性进程并吸纳西方有益经验和观念的同时，主动对之进行转化和再创造。这是一个长期的任务，这样的反应也将是缓慢而长期的，而在中国综合力量已有明显提高的今天，启动这一进程就是顺理成章、自然而然的事。

西方现代性理论与中国问题情境的结合，已经积累了上百年的实践，随着一个世纪的结束和新世纪的来到，思想学术界开始对百年中国学术的道路、成果进行回顾和总结，也对这百年

中的经验和教训有所反思。在90年代中期，相关成果开始涌现。河北教育出版社推出刘梦溪主编的“中国现代学术经典”，编选了近现代这一中国传统学术向现代学术转型的关键时期诸多学术大家的经典作品，以学科上有开辟意义、对某一领域研究有示范作用，既为后来者开启道路，又留下未决之问题以供进一步思考作为编选标准，自1996年起总共推出了数十卷，这一工作是从学术史的角度对20世纪中国的一个回顾和清理。其后东方出版社推出了“民国学术经典文库”，中国青年出版社推出了“二十世纪中国学术文化随笔大系”，上海文艺出版社推出了“学苑英华”学术大家作品选粹，河北教育出版社还推出了“二十世纪中国史学名著”。与此大致同时，理论方面有了“重写文学史”、“重写学术史”的探讨，并且很快推出了在新的问题意识探照下的中国古代文学史和当代文学史，接着又有体现了新视角、新思路的古代思想史面世，成系列的“学术史研究丛书”（陈平原主编，北京大学出版社）也陆续推出。随着简帛文献的出土和“走出疑古时代”口号的提出，“重写学术史”的范围上溯到先秦时期，涵盖了从古至今的整个中国学术源流。而在各个学科内部，结合着中国现代性的进程，对本学科百年进程的回顾和总结，对本学科研究道路的探索都在进行之中。吉林大学、《中国社会科学》在1999年主办的“20世纪中国文学现代性问题”研讨会，厦门大学、《文艺研究》在2004年主办的“现代性与20世纪中国文学思潮”研讨会，分析、探讨了20世纪中国现代化进程中文学的现代性问题，《中国社会科学》、中山大学、广州大学主办的“传统文学与现代性”国际学术研讨会，则围绕文学研究的现代性问题展开讨论，重在拓展学术研究区域，探索学术研究新方法；[71]在戏剧、美术、音乐、电影等学科，也陆续展开了现代性问题的百年回顾与问题探讨[72]。

在人文各学科中哲学的学科意识最为自觉，面对自主性、合法性的质疑，其反应最为强烈。自2001年由陈来、郑家栋等学者提出“中国哲学”合法性问题以来，在整个大陆哲学界激起了相当大的反响，一些重要学术期刊纷纷组织专栏讨论，以中国人民大学举办的“中国哲学合法性危机”研讨会为代表的专题研讨会也举办了不少。[73]这一问题包括了中国哲学合法性危机的历史起源、当前困境、内在理路和未来出路，实质是如何在西方学术范式、话语系统与中国思想文本之间找到契合点，使得中国古代思想能够用现代理论话语进行阐释和重构的同时，又不致沦为仅仅是西方普遍理念和学术架构的材料证明。由于该问题具有相当普遍的学术意义，因而关于中国思想文化内部的学科危机的讨论，从哲学波及到了文学、史学、宗教学、语言学、艺术学等其它学科。就根本而言，这是一个中国学术自主性何以确立、合法性何以论证的问题，在更高的层面上，则是中国问题如何得到真实的面对、中国经验如何得到恰当的辩护的问题。

陈明、周瑾认为，迄今为止，关于中国哲学合法性危机的讨论，主要还是在学科层面和知识论取向上进行，围绕中西两种文本/话语而展开。问题的提出和回应可以概述如下：

首先，这一问题得以成立的前提是：近代以来建立在西方历史基础之上的“哲学”观念引进中国，在现成的西方哲学史范式引导下，对作为质料的传统思想文化进行裁剪、整合，“西方哲学”始终是客观的参照系和评价尺度；在引入概念和话语形式的同时，一整套建制（知识分类、学科化形态、制度建构等），也在中国生根、发展起来。其次，中西二元景观使问题得以突显。具体表现为：（一）中国与西方现实力量的强弱对比，文化品质的多有抵牾，以及困境中力求突围的悖反式诉求——或并入西方、寻求被收养，或民族辩护、拒绝他者化；（二）夹缝处境中所确立的中国哲学史写作范式（从胡适、冯友兰到牟宗三）从理念到操作都产生困难（或削足适履；或顾此失彼）；（三）中国哲学这一概念本身得不到世界主流哲学界的肯认。第三，中国哲学合法性问题具体展开如下：有一种“中国哲学”吗？如果

区分“哲学在中国”意义上的“中国的现代哲学”，只就中国传统本身而论，其中客观存在着有别于欧洲传统的“中国的”“哲学”吗？它在何种意义上可以纳入“哲学”的范畴？由之引出了“哲学”概念的界定，及其运用的恰当性：什么是“哲学”，其划定界域的根据何在？其内涵和外延如何？在解释中国传统思想时，“哲学”这一总名的运用是否妥切，若是，又当如何进行？其中有何方法自觉？第四，对中国哲学合法性问题的解答，肯定式的“有似”，内含着西方有、中国也有的文化自我认证；否定式的“不似”，则以宣述自我独特性和自主性的方式，来达致文化的自我认证。无论肯否，文化认同的身份焦虑都是一种潜在的心态。最后，不管对之做出或真或伪的评判，至少该问题的提出、展开和解答，在与“他者”的互动中推进了中国哲学的学科自觉、方法自觉，乃至中国哲学主体性、独特性的自觉。

面对危机的上述理解和应对努力自有其合理性，但不能令人满意。局限于从学科、话语的层面，只能陷于如下两难处境：如果否认中国哲学的合法性，尽管是出于捍卫中国思想独特性、完整性和自主性的立场，事实上却默认了中国古代没有哲学的判断；如果承认这种合法性，倒是维护了这一学科的存在价值，又意味着对西方框架、范式之普遍性的默认，以之为规矩来范围中国传统，也就是理顺章成、无可厚非。无论肯否，实际上都构成对中国文化主体性的伤害。而只要是在学科、文本和话语层面上与强势（如果不是霸权的话）的西方作形式比较，这种伤害就难以避免。[74]

同样是从学科层面分析中国哲学史学科的合法性，李景林引入了“知识性的哲学史”和“存在论的哲学史”的区分，认为中国传统哲学所关注的历史，一是知识性的历史，一是通过经典的诠释开显当下生命存在的意义，也就是古人所说的“道”。这后一方面可以称之为“存在性的历史”，而抽去了“存在性的哲学史”这一方面的奠基作用，单纯的“知识性的哲学史”不足以担当“哲学”之名。困扰中国哲学研究的大问题正是出在知识性层面上，从西方借用来的诠释框架和原则，跟传统经典文献和史事是相互外在的关系。而依照西方思想概念化的模式切割、套用、组合传统的思想资料，正是长期以来中国哲学研究的一个基本模式，诠释者、诠释对象和诠释框架成为相互分离的三个方面。其中，研究者不能由历史生命的连续创发和选择切合中国传统思想的内在理论原则，将使其研究仅仅关注于“知识性的哲学史”一极，脱离了传统的人文教养，脱离了传统学术的历史精神，在简单套用所谓本体论、认识论、价值论、理性主义、非理性主义，甚或唯物论与唯心论、辩证法与形而上学等概念模式来筛选、分析、重构中国传统哲学思想时，实质上已将一种作为生命整体的文化、学术精神从其活的历史连续性中抽离出来，打成碎片再行重组，从而使中国传统的哲学失却其文化的内涵，蜕化为一种形式性的、抽象的语词，导致其思想性、哲理性的缺乏，亦失却其真实性和客观性的意义。作者认为这样看来，中国哲学“合法性”危机并不构成对中国传统思想本身的一种威胁，而可提请学者对于研究“中国哲学”之方式进行反思。[75]

在超出学科层面对中国哲学乃至中国学术合法性危机所作的解答上，蒋庆提出的“以中国解释中国”比较有代表性。这样一种很强硬的主张，要求在制度建构和政治理想方面继承孔子的王道理想，“开出体现儒家政治理想与价值原则的政治礼法制度”。[76]出于以中解中的不妥立场，蒋庆要求中国哲学、思想的创造和研究，必须摆脱对西方知识话语、解释结构的深重依赖，以中国思想本己的话语来解说自身，落实为政治制度的返本开新，从而维护中国思想的自主性和一贯性，同时避免以西解中过程中必然造成的真实主题和内在意蕴的丢失。不过问题在于，西方因素已深植于中国社会/文化肌体，中国已无法自外于现代性进程和全球化浪潮，再吁召回回到以《春秋》公羊学为代表的“师法”、“家法”，推至其极将是

全面拒斥西学的话语系统、文本范式（尽管蒋庆对西方解释工具也认为可以善用），很难不激起人们对原教旨主义的戒备。所以，其树立界标的意义显然大于其实际价值。

彭永捷的“以中解中”、“汉话汉说”显得比较温和，没有某种拒斥西方的预设，而是将中国哲学的合法性问题转换为中国哲学如何实现成功的自我表达的问题，这就超越了中西之间的学科层面比较，也超越了在此比较中确立中国哲学独特性的单向意识。在客观分析了不同哲学话语系统之间的不可通约性之后，彭永捷提出中国哲学自身话语系统的重建及其方法，在避免“以西解中”和“汉话胡说”的基础上让中国哲学能够“是其所是”，让中国哲学史能够真正说中国话。[77]这是值得肯定的思路，不过“以中解中”、“汉话汉说”还不能拘于传统哲学范畴的挖掘及其内在关系的把握和重建，因为传统是活的，历史在不断的重构中开显出新意，不能与时代、社会的当下需要建立起活生生联系的传统话语，不可能获得真实的生命力。若用“以中解中”、“汉话汉说”这样的表述方式，则前一个“中”和后一个“汉”必须理解为“今中”、“今汉”——民族生命/意志在当今时代的现实需要。

与此类似的思路还有，超越古典思想文本与西方学术范式间的两难处境，将焦点投注于中国哲学对问题本身的“自己讲”、“讲自己”[78]，或是落实为中国哲学面对时代问题的内在生命力[79]，或是从方法的可行性转向对时代问题的关注，在传统资源与现实社会问题之间寻找对接点[80]，以主体的姿态建立中国哲学的主体性[81]，以及关心中国和世界的带有根本性的问题，并给予自己的解决[82]，等等。这些努力都体现出一种强烈的问题意识：在时代问题的引导下，如何焕发中国哲学的内在生命力。

郑家栋区分了“中国哲学之合法性”问题的两个方面：“合法性”问题主要是面向“传统”，亦即追问“哲学”一语与中国本土历程文化相联结的具体方式及其由此所引发的后果，追问作为现代陈述的“中国哲学”与中国思想传统之间的内在相关性；“现代性”问题则旨在追问“中国哲学”的现代品格与问题意识，追问“中国哲学”在“现代性”视域中的展开、在现时代的历史情境中所彰显的意义等等，或者说是追问“中国哲学”自身的“现代性”问题。他认为这既是关涉到哲学的所谓“时代性”问题，更是关涉到“中国哲学”能否以及如何切入当下的社会历史情境和生活脉络，能否以及如何关注于国人当下的生存状态及其诸种问题，能否以及如何对于中国人的现代意识和现代生活发生实质性的影响。[83]这一区分是非常必要的，如果说“合法性”问题还只是着眼于学科层面和知识论的话，“现代性”问题就落实到实践层面而和生存论上，真正使得“中国哲学”具有了源于现实生活的问题意识。

陈明、周瑾认为，这种问题导向应该再深化为基于民族生命、意志的意义自觉。中国哲学合法性危机，根本上是一种意义危机，它指向的不是传统思想文本及其解读，而是当代“哲学家”群体的工作及其产品，以及它们与民族生命/文化在精神上的自觉联系。具体来说，就是作为一个承担着特殊使命的学科——“中国哲学”及其承担者的工作、劳动，不能如国人所期待的那样在当下与历史、未来之间建立起意义和精神上的联系，不能在时代条件下创造性地建构起植基于民族生命-文化流的表达系统。从哪里来的历史叙事，到哪里去的终极关怀，我是谁的存在追问，均不能得到合情合理、可信可亲的回答。而这些问题，不仅指向个人，更指向民族大生命，具化为民族历史的回溯、发现与重构，民族意志的当代张扬与民族生命的未来延伸，民族需要的充分肯定和满足，以及民族文化的自我定位，等等。

出于对民族生命/意志/文化的理解，陈明、周瑾认为中国哲学合法性危机的浮现正是一个契机，预示着意义自觉的可能。中国哲学合法性问题根本不是、或远不只是中国哲学学科的存在

在依据问题，也不只是该学科营构出的“中国哲学”图景的真实性问题，及在此过程中具化出来的一整套概念系统、话语方式、学科方法的合理性问题；它所关涉的，根本上是民族生命/意志/文化的自觉程度和实践力度的问题。对这一点的意识和理解与否，决定了克服危机方式选择上的层次区别。中国合法性危机之克服，就需要把对中国哲学或思想的文本与西方哲学这个学科或学术话语形式间关系的外在关注，转换为对文本与时代、社会、民族生命之间这样一种关系的内在关注。也正是在这样的民族生命/意志/需要的大序列中，前述张立文的“自己讲”，干春松的“问题导向”等等，才能界定明确并得到落实和深化。在这一序列中，在这个意义上，古今中外皆备于我。今天的社会文化问题，不在哲学学科的危机，而在存在意义的危机；不在某些核心概念、元问题的解释和创造，而在文化功能的有效承担，在文化与民族生命的内在活联系的有力证成。[84]

中国哲学合法性乃至中国学术自主性问题都应该落实到文化与民族生命的关联上去获得解决，进一步说，中国学术自主性最终关涉到的，是中国文明的自我理解和前途命运问题。雷思温认为，仅仅获得学术自由、学术自主场域是不够的，只是功利性地为中国经济大国、政治大国相匹配而标榜文化独立性，也是很外在的，80、90年代整个人文社会科学都缺乏对西学源流的整体把握，在此基础上对中国文化的理解和中国情境的把握，无不带上各种有问题的现代透镜，从而既不理解他人也不理解自己。真正的学术自主性的建立，必须基于中国文明这样一个大的场。这里必须区分中国文明的自立与民族主义两种完全不同的道路，民族主义建立在民族国家基础上，而文明建立在深厚的文化积淀和历史传统之上，其层次远高于民族国家。在这个层次上来看，既然“取道西方，回到中国”是今天无可回避的选择，那么关键就在于真正理解这些问题：什么是现代性？什么是西方？什么是现代中国？[85]

八、现代性与中国现代性：模式反思·谱系重构·机制探析

中国学术自主性问题，跟如何理解现代性和现代中国密切相关，这里面同时隐含了外来理论的解释有效性的问题，也涉及到本土思想文化合法性和正当性如何确立和证成的问题。对于西方现代性理论和话语如何跟中国经验、中国问题相结合，有必要从历史脉络和理论抽象两个方面进行清理，这一工作最终要指向对整个中国现代性模式的反思。

处理现代性与中国本土经验的关系，也就是在使现代性理论进行中国式转化。近现代中国人对这一问题的处理和操作有一个递进的过程，这同时也是一个对“现代性”问题的理解逐步加深的过程。胡伟希认为，中国人对“现代性”问题的理解经过了三个阶段：第一阶段以严复和胡适等人为代表，强调西方近代社会的主导概念——“理性”或“工具理性”具有普适性。梁漱溟则发现中西文化在根本上的不同，由此中国人对“现代性”的理解进入第二期，开始强调现代化过程中文化的特殊性，即便承认现代化是人类共同趋势，但主张不同民族和国家在如何实现现代化上可以有不同的选择，而且“现代化”可以有不同的涵义。梁漱溟立足于历史的传承和文化价值观念的特殊性，认为现代化应该以传统文化中的价值观念为导向，这一立场实开后世发展壮大新儒家思潮之先河。第三阶段是上世纪40年代，关于“现代性”中的普遍性与特殊性的关系问题，强调中与西的交融与互补。到80年代后，在全盘西化、文化保守主义和融会中西之外，又出现了“西体中用”说，李泽厚提出这一方案，刘小枫《拯救与逍遥》将其具体化为以基督精神为体、以中国实践为用的思路。从理论高度加以提炼，胡伟希认为有两种原则在起作用，严复、胡适、冯友兰、金岳霖、李泽厚、刘小枫等人对西方哲学的观察和理解，依据的是“透镜聚焦原则”，大都注意中西哲学之“异”，并对西方哲学之“异”采取肯定性态度；另一种是“棱镜分光原则”，以现代新儒家为代表，

大同着眼于中西哲学之“同”，试图用中国哲学来同化、消解西方哲学。[86]

从历史上看，现代性与中国本土经验的关系问题的把握和实践，大致就是这样一个脉络。陈赅从发展模式的层面对这一历史脉络作出了更具理论抽象性的分析，认为以民族国家、宗教、法权、阶级与斗争为基本语汇而构成的中国现代性秩序安排，是在对于西洋现代性的学习或模仿中诞生的，这决定了作为后发现代性国家的中国，始终不能摆脱学习与模仿的现代性模式的支配。中国现代性的展开是传统的“文化中国”转化为“现代民族国家”的过程，在类型上是一学习型的现代性。随着对传统文化信心的丧失，和西方文化的典范性和优越性的不断强化，中国学习型的现代性转向了模仿型的现代性，前者有本己性的东西或本己化的过程作为支撑，将中西之争视作两种不同类型的人文形态的比较；后者则是被动性的接受与模仿，把特定历史情境与人文背景中的他者无限放大，作为一种普遍范式加以使用，从而拒绝了多元和地方的视角，视中西之争为同一种现代性的两种不同的阶段。正是在模仿型的现代性中，自身的历史与问题就因着在陌生的框架中被解释而遭到掩盖，文化与民族的个性也难以进到人们视野中来。陈赅认为，这种模仿的现代性模式不仅破坏了中国传统秩序，而且葬送了中国文化的“在地主体性”（local subjectivity），而要摆脱模仿的现代性模式，就必须认识到西方现代性本身所具有的地方性，真正面对被各种主义、话语、框架、叙事等掩盖的事实与问题，这样才能使真正有效的学习性活动得以发生。[87]

在此之前，高瑞泉已揭示出中国现代性之异于西方的关键点在于，西方是内生型的、生长型的现代性，中国从一开始就是一学习型的现代性，出发点是追求民族自救，以西方已有的现代性在中国的实现作为学习和实践的目标。学习是绝对必要的，与此同时还应保持一种反省的态度，使中国的现代性模式从学习型上升为反省型。[88]郭大为认为反思性（reflexivity）本身就是人类生存的基本状态，是认知与实践活动的普遍结构，也是现代性最独特的特征，是现代性的动力机制。[89]在中国这里，反思性就具有了双重意义，既是现代性自身源于“我思”之基本机制的内在要求，又是切合中国情境的客观需要。任剑涛也强调了反思现代性的必要性和重要性，并将其落实到中国问题与中国情境的根本。他认为面对现代性首先要确定的问题是取之还是弃之；反思现代性首先要确定的则是针对自己的问题还是回答别人的问题。中国人面对现代性与反思现代性，首先要表达的应该是现代性的中国关怀，而非尾随西方人的现代性言说，对于西方的现代性困境错表中国人的情怀。因此中国人得首先接纳现代性，对其基本预设予以理智审视，并将现代性反思定位在审查自近代以来中国接引西方现代性之后中国人所面对的现代性局面，而非化解自己的现代性问题，误将西方人的现代性问题当作我们自己面对的问题。[90]

周宪对于此前在现代性理论之引进及与中国情境相结合的历程中，所作的思考和实践、出现的方案和模式进行了全面清理，认为存在两种看法：一种是否认中国有现代性问题，但这一看法是站不住脚的；第二种是承认中国有现代转变，但它与西方的现代化没有相似性和可参照性。这后一种说法就把问题的核心转移到什么样的现代性上来了，实际上触及到可以在什么程度及多大范围内，可以有效运用西方现代性理论资源来建构和分析中国问题，这同时也是在探询中国现代性到底是一种什么样的“问题情境”。针对这一外来理论与本土文化之相关性这一根本问题，周宪提出了几种设想：一是将西方现代化实践视为一种普遍的模式，作为其理论总结的现代性理论便合理地获得了某种解释的普遍性和有效性，中国作为后发展国家，也面临着与西方发达国家相似甚至相同的问题，但是这种相关性解释陷入了“西方中心论”，放弃了本土文化本位论和对其特殊性的关注。另一种相关性的解释是在异中求同，认为尽管中国和西方的现代路线及采用策略有所不同，但差异中有相通之处，这就为有效运

用西方现代性理论提供了合理根据。周宪认为，前一种设想是以虚设的普遍性取消了本土问题的特殊性，后一种设想就是以表层的相似性掩盖了深层的甚至根本的差异。

在扬弃了上述两种思路后，周宪认为可以考虑这种解决方案：在多大程度上可以修正西方的现代性理论，并使之适合于有效地解释中国问题情境，亦即对于西方的现代性理论范式如何进行必要的“中国化的”转换。这个转换在常见的理论信条中已有公式化的表述：“把马列主义的普遍真理与中国的具体实践相结合。”当前的现代性问题研究上有两种做法值得注意：一种是“参照的模式”，把西方的现代性理论作为一个参照系，在更为广阔的背景上寻求中国问题的解答，这类研究可名之为“比较现代性”，在突出中国现代性问题情境的特殊性和比较中西现代性形态、结构和内涵的细微差别时，不断修正西方现代性理论的方法和视角，进而建构切合中国现代性问题的解释范式和视角。另一种做法是“转化的模式”，不是直接从西方现代性理论中寻找有效的资源，而是首先质疑这种理论对中国问题的解释有效性，强调在借鉴西方现代性理论时保持一种转换意识和方法论反思，不是在比较参照的意义上运用西方理论资源，而是探究这些理论的深层观念，有限而适度地嫁接到中国问题情境中来，进而揭发中国现代性转变中的那些深蕴的本土问题，在这种合理的转化中发现中国现代性理论的思考路线和策略。周宪认为两种做法有一个共同点，都强调必须始终注意中国现代性的特殊问题情境。这种情境包括两个基本方面：问题意识和问题结构。前者指研究主体的深刻又自觉的对本土问题的敏感性、现实感和强烈的社会关怀，它的缺乏就会使研究者落入西方现代性理论所预设的思路和指向的窠臼，忘却了中国问题的差异性和特殊性，最终遮蔽中国问题特性而虚假地证明了西方理论的普遍有效性。后者指现代性研究对象的属性和结构，就中国现代性问题而言，就是它有别于其他文化现代性的某种内在性和独特性。[91]

以上关于外来理论的解释有效性的论述和设想，是对此前的实践与成果的理论反思。外来理论、外来框架的具体运用，落实到中国近现代史的叙事方式上，就有现代化理论和世界体系论的不同。高力克考察了这两种理论的运用，认为现代化叙事取代传统的革命史叙事，成为近代史学的主流范式，展现出新的百年中国思想史图景：由西方现代性的挑战而导致的传统社会秩序与意义世界的危机，由之而有古典思想与现代思想的嬗替、中国思想与西方思想的对话，自由主义、社会主义、保守主义等现代性方案的竞争，由洋务、维新、革命启蒙而社会主义的中国现代思想的演进，其局限性则在于以西方历史经验为普世性模式的西方中心主义倾向以及进步主义神话。沃勒斯坦的世界体系理论是对现代化论的理论反拨，提供了一种全球视野而非民族国家单元的现代社会图景：发轫于西欧的资本主义世界体系分为西方的核心国与非西方的边缘国，两者构成了宰制与被宰制的不平等世界秩序；所谓“现代性”的普世主义，是西方社会科学之知识生产和意识形态斗争的产物；伴随着世界体系的扩张过程，非西方国家经历了一个融入体系而边缘化的过程；社会主义和边缘国的民族主义，代表了反体系运动的历史趋向。虽然世界体系论否定现代性的普世性价值并将之归为西方社会科学知识霸权之产物，显得矫枉过正，但其“核心”—西方/“边缘”—非西方的分析范式和全球视野仍有很大意义。高力克认为，现代性理论揭示了人类由农业文明而工业文明的现代化变迁趋势以及现代性的普世性质；世界体系理论阐释了西方核心国与非西方边缘国之间不平等的国际政治经济秩序以及边缘国现代化的多元道路。世界现代化进程正是在西力东侵和西学东渐的历史语境中伴随着两个对立而互动的趋势：一是由西方现代性的扩张而导致的非欧民族由变革融入体系的过程；二是非欧民族反抗西方殖民霸权和现代文明、抵抗资本主义现代性的民族主义运动。这两种趋势的冲突与融合，构成了非西方的边缘国之现代性。

这种“边缘国的现代性”的特殊性就在于，西方现代性是以自由主义为灵魂的，与之不同，

非西方边缘国之现代性则是以民族主义为基础的，这在中国就是一个西方现代性与民族主义互动的过程：一方面要迎接西方现代性而改革传统；同时又要抵抗西方殖民霸权而复兴民族。中国近百年来“入欧”与“抗欧”、西方化与非西方化两种对立而互动的趋势，就构成了边缘中国之现代性的辩证张力结构。所以，与欧洲启蒙运动是以“个人的觉醒”为目的不同，中国启蒙国潮则是以个性解放为国家富强的途径，救亡的民族主义诉求既是启蒙的动力，也是启蒙的最后目的。在这个意义上，中国的启蒙从来就是救亡式的启蒙，这也正是边缘国之现代性典型表现，因此在事实上并不存在什么“救亡压倒启蒙”，因为救亡才是最根本的出发点和最后的归宿。边缘中国之现代性的思想图景，就是由激进的民族社会主义、温和的民族自由主义和保守的文化民族主义所交织而成，民族主义潜伏于中国现代思潮的深处，成为各式思潮的共同基础。[92]

从“边缘国之现代性”来界定和考察作为后发展国家的中国的现代性问题，可以说融合了现代化理论和世界体系理论，切实考虑到了中国的具体情境，是一种值得肯定和重视的思路。在注重中国问题与中国情境的立场上，在倚重世界体系理论的同时又不排斥现代化理论，从而重新描述中国现代性景观并梳理中国现代思想谱系的，当以汪晖为代表。在两卷四册的《中国现代思想的兴起》中，汪晖力图解决的问题主要就是，中国是怎么从古代演进到现代的，是怎么从文明国家的天下变成民族国家的中国的，这一变化历程在世界观、思想、学术结构、知识观念以及社会秩序、内外关系上，是怎样复杂地表现出来的，现代世界得以形成的基本原理是什么。通过在各种力量的相互关系中历史地理解思想、命题和知识，以及将思想视作活的构成性的力量，通过将“中国”表述为一种在历史进化领域中由各种力量相互作用而形成的不断演化的存在，汪晖试图突破那种以直线进化的时间意识支撑着的进步意识及其相关的现代历史叙事和认识论框架，从而对两个反思式的问题给出回答：一，中国（尤其现代中国）的含义是什么，现代的中国认同、地域观念和主权意识是如何历史地形成或建构的；二，如何理解中国的现代，“现代”这一在现代人的自我确认中隐含着将历史区分为不同时期或形态的区分性的概念，其自我确认的根据以及区分历史时期的条件都是什么，导致了什么样的思想转变。以这样的问题导向和基本意图为纲，汪晖讨论了考察了从北宋到清时代逐渐形成的天理世界观背后的历史动力，探讨了清代帝国建设与近代中国的国家建设之间的关系，以及清代帝国传统与近代国家传统的形成之间的线脉及其内外关系模式，还有晚清思想对于现代性的复杂态度能够提供哪些思想资源，对现代中国民族主义和知识体制的如何形成作出历史的描述和说明，并结合着中国思想现代的转型对从晚清到新文化运动形成的“科学主义”观念做了特别的分析。经由社会结构、国际关系模式、帝国之转化与民族国家之形成的描述和分析，作者深入到“现代”、“现代中国”、“科学主义”这些观念的内部，使现代中国思想的兴起与现代中国的转型有机地结合起来，并在世界历史的场域中，在帝国向民族国家的转化过程中，讨论“亚洲”如何被想像性地建构起来。全书在广阔的思想视野和历史时段中，考察现代中国思想之得以产生、发展的动力机制和周边场域，从而突破以前历史叙事那种传统/现代、西方/中国的二元对立模式，有力地质疑了对西方现代性作普遍主义的理解，以及在此基础上对传统作为具有活的构成性力量和内在活性因素的忽视。

陈晓明认为汪晖的意义尤其在于他比前人更彻底地打通了“中西知识总汇”的建构任务，其所要建立的是中西彻底融合后形成的内在视野，并把由这些知识提炼出的思想还原到历史中去。汪晖提出的问题、提问的方式、处理问题的方式，都是站在现代西方理论的高度作出的，但他第一次把西学如此全面而彻底地缝合进中国的思想史研究，致力于创造一种历史内部的诠释学，这是一种以理论的内在视野来建构的历史系谱学，启示性地召唤着极其庞大的问题群。这是在整个世界的现代性知识建构过程中兴起的中国现代思想，它与西方思想兴起

汪晖的工作是从中国历史与文化的内在性出发，通过对现代中国思想之兴起的动力与结构作全瞻性考察看，来正面建构中国现代性的正当性。陈赟《困境中的中国现代性意识》一书的努力，则是从中国现代的危机入手，剖析中国现代性困境之内在机制的诸多层次和方面，从而给出理解现代性命运的中国式回答。他承接汪晖关于中国现代思想具有一种“反抗现代性的现代性”的特征的论断，视现代性（现代化）的总体叙事为中国百多年来最大的意识形态。在肯定现代性之正当性、呼唤现代性的同时，又质疑甚至反抗现代性，这些都是中国现代性意识的重要组成部分。在这种肯定与质疑、呼唤与反抗的困境意识中去思考中国现代危机的特性，他认为中国现代性不是西方现代性的翻版，其突出特点即在于，中国现代性这个概念本身就与现代性自身的危机意识联系在一起，对中国现代性危机的理解，就可以由跟“现代中国”这一观念意识相应的世界—历史图像、个人认同和道德书写三个层面着手。

从世界—历史图像这一层面来看，为中国现代性确立合法性的作为主义话语与世界观特性的科学，其所带来的合法性确立在知识的秩序而非存在的秩序上，所以“世界观”（世界图像）而非“世界”成为现代的根本特征和人生在世的总体性依据，在此实已埋下现代性与虚无主义相会的内在因子。由于世界观是在社会中历史地形成的，中国现代性意识演变的轨迹就展现为“世界观”向“历史观”的转变，现代性的正当性锚在奠基于进步—进化的价值观念及其所衍生的历史主义叙事上，虚无主义就内生在这种进步逻辑和历史主义态度中。

在个人认同的层面上，由于现代社会历史是一个以政治为中心和不断被政治化的过程，导致了政治理念对个人当下存在的掩蔽，无论是追求主义乌托邦还是进行政治试验，都使政治生活成为脱离具体个人而展开的话语政治工程，个人在这一工程中被符号化，而从文化中国到现代民族国家的转变中，民族—国家的文化想像就成为最为强大的符号框架，并在“国民认同”的形式下把个人纳入国家体系，使民族国家的总体性筹划成为侵占个人及其日常生活的方式，并因着这一筹划的非内生性、外铄性而不可能把个人自由空间的开拓作为自身的目的，从而通过国家图腾将个人卷入其逻辑的文化政治过程中的方式严重威胁着个人自由。这些都意味着民族国家神话的危机。与此同时，社会本身也成为一种政治的形式，成为由国家来推动的一种力量，这也助成了如下困境：个性认同只是为了建立现代民族国家而催生个人的一项工程，个人概念被一再地加以工具性使用。

在现代中国，人是通过国家、社会及其公理来确证自己的生存，其个性不是内向性的，而是建立在对他的者的依赖基础之上的。以自尽其心、各正性命为主题的中国传统思想，跟那种以生产集体性为目标的现代性意识能否以及怎样协调，指示着摆脱现代性认同的困境的出路。这就是道德书写的层面要解决的问题。现代道德叙述指向的道德生活不是自向性的，道德不再是个人的内在要求，而是一种秩序方式，这种道德叙述本身也就成为一种知识的政治。古代以“仁爱”为中心词语的道德体系，在现代转变成以“正义”为中心词语的道德系统，古代关于人格的道德评价在现代被颠倒，这些都意味着现代道德叙述的困境，个人的具体的德性没有了，有的只是个人被纳入到社会运行的惯性法则之中。

陈赟认为，以上三个层面展现了一个现代中国虚无主义渐次展开的景观。与西方虚无主义最大的不同在于，现代中国的虚无主义的特性与中国文化自轴心时代以来形成的“历史民族”的精神特性有关，个人生活与公共生活及其历史理解被放置到“宗教民族”与“理论民族”（科学与哲学的精神特性所生成的民族特性）所意味着的精神方向上，中国文化的历史性精神就不得不通过思辨的形而上学与宗教的终极性超越的自身否定运动来经验自身，而关于终

极者的文化想象与世俗的范畴决定论及无神的宗教性相结合的结果，导致了世界观摆脱世界、历史观放逐历史的现代性状况，虚无的意识由之呈现为摆脱世界历史的革命意识和建造语言图像世界的创造意识。在现代处境中，人从一切人为建造的词语图像中解放出来，却由拒绝一切世界、历史的图像进到对世界、历史的拒绝，解放了的人放逐了世界，进而使本身消失，这是虚无主义的最后恶果。

对中国现代性困境之内在机制的剖析，有助于推进对现代性命运的理解，同样有助于对现代中国命运的理解，以及对解决之道的探索。在对当代国家神话、民族神话、语词神话、技术神话和政治神话的批判中，传统思想的本来面目将会得到恢复和尊重，向传统吸取力量将能够为走出危机提供启示。不过正如陈赅所指出的，“对于传统与文化在现代处境下加以批判，成为清理语词的病毒的一种不得不实施的方式”，虽然古典时代的思想解放运动都表现为对古典的回归，但是在现代，“思想解放运动只能通过对于传统与文化的批判、治疗或革命来达成”，因为传统与文化“虽然并非没有解放的潜能，但也同样具有奴役人的巨大力量”。[94]这一提醒对于现代境况下复兴传统的热情和努力，是非常必要和有益的。

九、文化认同：现代性语境中的中国传统与未来

中国学者讨论现代性，归结点必然在传统中国如何实现现代转型，如何在席卷全球的现代性和全球化（globalization）进程中，在愈来愈明显的“文明的冲突”的局势下，树立文化认同，实现中国传统的转化性创造和文明再造，进而实现全人类“文明的和解”的问题。西方实现了从古代性向现代性的转化后，其社会制度、经济模式、科学技术和文化制度方面的演进，对非欧各文明的传统理念、社会秩序构成强大压力，迫使其发生现代性的裂变。

杨耕指出，在内发型现代化进程中，传统与社会性的冲突是在同一种文明圈内逐步展开的，对传统的变革是渐进式的、推陈出新的自然发生过程；外发型现代化则是一种由外到内的传导性社会变迁，传统与现代性的冲突因此表现为两种异质文明的冲突，并在较短的时间内以突发的方式展开，到处引起历史传承性的断裂。[95]古代性与现代性的裂变在西方是原发的和内生性的，尚且存在着巨大的冲突；这种裂变在各后发展国家以其植入型和外铄性，其剧烈和阵痛的程度当然更深。对于作为文明体的中国而言，这更是“三千年未有之大变局”。百多年来，中华民族尝试了各种道路，力图融入现代性进程，从文明帝国转化为民族国家。但正如杨耕指出的，由于后发展国家不仅要把发达国家较长的现代化历程压缩在较短的时间内进行，追赶发达国家已达到的目标，而且要适应发达国家当前发展的趋势，实现后来居上并超越现代化的西方模式，这就使得社会发展的“历时态”在当代中国“共时态”化了，风云变幻与现代性的矛盾因此更加尖锐、复杂，冲突更为激烈。当今中国，国力逐渐上升、民族自信逐渐恢复，在巨大的历史机遇背后又潜伏着巨大的风险和危机。因此在全球化的广阔视野中考察中国传统与现代性的关系，不仅具有可行性和必要性，而且具有紧迫性。

探究中国传统与现代性的关系，首先碰到的就是所谓“韦伯命题”——儒教中国以其实用伦理而无法孕育出“资本主义精神”，中国传统社会文化亦无法独立开出资本主义。这一命题成立，直接意指着中国传统与“现代性”的绝缘。刘小枫对此作了论析，认为余英时试图通过中国近世宗教伦理与商人精神的研究，来间接回答“韦伯式的问题”，即传统宗教伦理与本土自生的商业活动的动力关系，这一研究路向容易造成某种假相，似乎指向论证中国资本主义精神起源与中国宗教的关联；但事实上这种关联不能与西方基督新教的俗世化相比较。黄宗智的方向值得深入：探究中国的近代化与现代结构的关联，必须逾出西方社会理论的设

问去提出问题，资本主义的起源问题就应转换为中国近代化的自生性的问题，重要的不是就中国近代化提出马克思式或韦伯式的分析，而是提出建立在中国的近代化经验之上的分析。但刘小枫认为，韦伯的问题仍然存在——现代世界只能由西方基督教世界观来促动。[96]

同样直面韦伯命题，万俊人从“现代性”的“中国知识”角度来给出回答，认为“现代性”具有观念和话语的多样性，韦伯式的“中国问题”实质上就是中国的“现代性”问题。韦伯的“新教伦理”概念——充满内在张力、充满道德悖论的概念系统，被视为解释西方现代化社会转型过程最具原创性和解释力的关键概念，其实可以被看作是“现代性”之“西方知识”的重要内容。能否在新教伦理（或任何非西方式的道德伦理方式）之外，尤其在儒家伦理主导的中国传统社会文化中独立开出现代社会，实质上就是一个“现代性”的“中国问题”，或中国的“现代性”问题。但近代以来回应此问题的“体”、“用”之争，由于在承受西方强势压力之下而挟带着夷夏之辩，故不仅仅是传统与现代的社会选择和社会转型，同时也是本土文明、文化与异域文明、文化的比较，回应的立场难免陷入民族主义与现代世界主义、文化本位或文化特殊论与现代普遍主义之间的两难选择，或摇摆不定、或趋于极端。

其实这里需要思考的问题是：“西方现代性”是否代表世界现代性？人类社会在由传统到现代的现代性社会转型时，是否只有一种可能、一种选择、一种模式？作者认为，答案是否定的。尽管各种不同的“现代性”知识和模式在成功效力上有程度不同，但对各种相对自律的社会“现代性”知识和模式给予足够的文化理解。由此看来，中国的“现代性”问题或“现代性”的中国问题，更多地源于社会转型的内在方面，而非外在方面，解决的有效方式，首先应当从中国文明和文化本身入手，寻找可能转化的“现代性”资源。因为在最现实的意义上，向内寻求的自觉转化才可能开出真正有意义的中国“现代性”，从而创造真正具有普遍价值的中国“现代性”知识，这已为中国现当代史所证明。因此，“现代性”必定是一个充满多种可能因而也可能是一个充满多种张力的概念系统，一种必要的文化认同或传统连贯性维系，很可能是创造“现代性”地方知识的必要资源，而任何具有普遍（世）意义的“现代性”知识，都需要首先通过地方性文明和文化的特殊中介才能现实地呈现出来。百多年来的中国现代化实践中逐步形成和生长起来的“现代性”的“中国知识”，其“地方性”不仅具有现代化社会的特殊经验意义，而且也具有“现代性”知识的普遍意义。[97]

从以上理解出发，则既要积极主动地融于现代性进程和全球化浪潮，同时也不能不对把自己打扮成世界性的西方现代性进行反思和批判。张旭东剖析西方主体性叙事的特性，在于总是力图将他人作为“环节”或“阶段”包括在自身的“普遍历史”里面，把他人简单化、空间化、物化，把自己复杂化、历史化、精神化；把他人的历史连续性割断，把自己的历史断裂性联结、弥合起来。与西方的“自我与他人”的辩证法相较，古代中国的“华夷之辨”固然也有自我中心倾向，但它富于对自身内部矛盾的描述和分析，具有高度的复杂性，很尊重特殊性和多样性，本身就包含着一种“一”与“多”、普遍与特殊的辩证关系。要恢复这个“他人”的主体性，就需要把自己和他人同时把握为多样性和矛盾，需要同时把握自身的特殊性和那个作为“普遍历史”的西方的特殊性——这不是为了坚持自己的特殊性，而是要把自身普遍性的具体历史在理论上重新建构起来。[98]

将“现代性”与西方作一定程度上的剥离，对西方和中国都作多样性和特殊性的理解，是相当必要的，只有在此基础之上，全球化时代中的文化认同才能有力地得到确立和坚持。市场经济、民主宪政、自由主义、科学理性作为“现代性”的基本因子，确是源于西方的两希传统，但与其说现代性是西方的专利，毋宁说是西方率先从自己的“地方性”中转化出了世界

性的现代化道路。而这道路在不同的文明、文化中会呈现出不同的样态，其面貌如此实关乎不同的社会与文明传统，这是“现代性”在各文明系统得以展开的前提条件。是以我们面对“现代性”，就应该是立足于自身的文化传统、社会条件、生活土壤来进行主动吸纳、积极扬弃和深刻反思，主动吸纳现代性是中国人无可选择的出路，但这有个立足点与归宿何在的问题。立足点应该是中国自身的经验，归宿应该在更好地总结中国经验、解答中国问题，并最终提炼出普世性规律以贡献于世界文明，而离开了反思精神和创造性立场，这样的宏愿不可能达到。所以，对现代性的吸纳、反思，都不是为着更好地丰富西方的现代性，而必须以创造性地解决中国问题为目的，这就意味着要从自身历史的内在性和文化的一贯性出发，去探索迈向未来的连续性之路。近年来赵汀阳在与西方世界“异端模式”的比照中凸显和阐发中国古代“天下模式”的优越性和现代意义，就是一种可贵的创造性工作。[99]

对于先民在这片土地上创造出来的传统，应该抱以相当的尊重，并以“了解之同情”（陈寅恪）的态度去认知和理解；在此基础上是“中国思想传统的现代诠释”（余英时），“了解”传统的事实性之真是重要的，对传统之“现代”意义的“诠释”却更为重要、迫切；归根结底，出发点与最终归宿都应在现代——现代中国的现代性问题；这“了解”与“诠释”本身，其目的正在于促成“中国传统的创造性转化”（林毓生），在现代性挑战中自我调适、整合、扬弃、更新；最终实现“中国传统的转化性创造”（李泽厚），真正使华夏数千年不断之古老文明再生出创造的能力。将“同情之理解”、“中国思想的现代诠释”、“中国传统的创造性转化”、“中国传统的转化性创造”连贯起来，传达出我对文化更新、再造的一种序列认知：“理解→诠释→转化→创造”。传统与民族生命是互为体现/表达/塑造的关系。对我们生养于兹的文化母体，一种“同情之理解”是绝对必要的；立足于时代情境，带着问题意识对传统思想进行“现代诠释”，应该是第二步的工作；通过诠释，将传统中适应或不适应时代的质素，作或扬弃或转化的处理，这种转化应该是创造性的，而非生搬硬套；但真正的文化更新不止于此，“创造性转化”工作只是被动地要求文化质素适应现时代需求，而非主动地发掘民族文化的创造性，所以，“转化性创造”才是问题的归结所在——通过对文化层次的厘清，抛弃局于一时一地的陈迹、教条，从而使得不为时际、地域所限的文化内核，得以真正地发扬，并在新的条件下创发出新的生命力，最终以具有普适性的中国经验贡献于世界文明。[100]

唐文明对新的传统主义的肯定，就建立在古典性、现代性和后现代性的联系之上。他认为从传统到现代性到后现代性，解放是背后隐秘的冲动，但解放既可使人摆脱过去的束缚，也可能割断人与人的本真曾是之间的真实关联。而新的传统主义的思路将同时具有现代性、后现代性和古典性。传统具有不可避免性，现代性也是传统的现代性，因而现代性也意味着传统的解放。在这里，被解放的传统应当同时具备古典性、现代性和后现代性。后现代性确立将来的首要性和在时间中的本源地位；古典性贞定一个“真正的过去”的意义和价值；现代性则反执关键的现在，作为存在显现自身的一扇房屋永恒的窗口。[101]

落实到作为中国文化传统之代表的儒学，景海峰认为，儒学在现代工业文明和政治意识形态的双重解构后，不仅陷入身份裂解所带来的意义迷失，还在西学标准和范式的观照下产生了合法性焦虑，并在现代学科化和专业化的现代学术体系的洗炼中被拆解成知识碎片。但在冷战以后的文明冲突大背景、大格局下，儒学作为东亚传统的代表又获得复生的契机，儒学与现代化不再是必然对立的两极。随着全球化进程的加快和全球普遍关联的加强，儒学话语将冲越民族和地域的藩篱而走向世界，在新的空间观念和全球化意识中创造出新的定位框架和更多的诠释性语汇，从而使自身的现代转化过程与全球化浪潮相应合，更好地面对这个新的

世纪。[102]此虽以儒学为例，但儒学背后更是整个中华文化传统。

汪晖探讨现代中国思想的兴起，突破了传统与现代的二元对立叙事模式，“试图重新恢复那些传统范畴的意义，试图以‘时势’、‘理势’等儒学概念为切入点，形成一种历史理解的框架。这种概念将时间与空间组织在一种关系之中，从未将历史变化束缚于目的论的时间框架”。“现代”在对“传统”的负面想像和摧毁性批判中建立自身合法性，汪晖的努力对这种合法性及其建构提出了挑战，有力质疑了对以儒学为代表的传统思想通过对象化解释而作出死亡宣判的有效性，力图发掘传统本身仍然富含的活的构成性力量，以及传统在现代性冲击和现代知识观念切割之下的回应、自我转化和再造的能力。

在自身转化中进行新的创造，中华文化的未来应作如是观。皇甫晓涛将之表述为“开放的本土性与重写的现代性”，无论“学理输入”的本土性开放，还是“价值重估”的现代性重写，或是“整理国故”的传统文化整合，“再造文明”的历史将是一个不断深化的文明整合过程，也是开放的本土性与重写的现代性不断循环往复、螺旋式上升的文明演化过程。而从现代性的“反叛/激活”、价值重估到本土性的还原/发展、再造文明与文化重构，更是一个不断重建现代性与重构本土性的生生不息的文化复兴的历史过程。[103]亦如何中华所言，今天所谓“全球性问题”，已不仅仅是一个经济的或政治的问题，更重要的是一个文化的问题；也不仅仅是一个生态问题，而同时涉及人与自然的关系、人与人的关系和人与自我的关系。这三重关系的日益紧张和冲突正是全球性问题的深层原因。[104]如何在现代性进程不断推进、全球化浪潮不断高涨的今天，防止文化的匀质化和文明冲突的产生，促进文化的多样性，有赖于全球各民族国家、区域联盟的努力，其中中国的作用举足轻重。

吴晓明认为中国的发展和“崛起”不可能完全局限于固有的文化传统之中，也不可能与这一传统脱尽所有的血缘联系，因而中国的现代化实践必定内在地要求与其历史、文化、传统建立起一种新型的勾连，这种勾连的实际生成与建立，是作为文化实体的中华文明在现代世界中生存的基础。而其得以实现，有赖于对现代性原则（资本和现代形而上学）的批判地真切理解，从而开展出具有原则高度的实践，这意味着在中华文明根基上的再造或创造。当这一切落实到当代中国的历史实践、同时也是当代世界性的历史实践之中并成为内在地巩固下来，文明冲突的现代根源才可能被实践地批判和积极地扬弃。[105]

中国以其庞大的人口、复杂的结构、幅员辽阔的国土、巨大的国家规模、悠久而未中断的历史、尤其独特的文化传统，正在通过开放、转型而进行着有史为最的规模空前的试验。传统在当下的作用与对于未来的意义，正在得到人们的重新肯定，这是现代性进程和全球化时代中文化认同、民族认同与自我认同的需要，越来越多的学者意识到这一问题的重要性，对传统开始进行新的理解。甘阳2005年5月在清华大学所作的演讲《新时代的“通三统”——三种传统的融会与中华文明的复兴》，将当下中国的传统分为三种：一个是改革25年来形成的传统，基本上是以市场为中心，延伸出很多为我们今天熟悉的概念例如自由、权利等等。一个是共和国开国以来，毛泽东时代所形成的传统，这个传统的主要特点是强调平等，追求平等和正义，这种平等传统从90年代中后期以来表现得非常强势。最后是中国文明数千年形成的文明传统，即通常所谓的中国传统文化或儒家文化，中国传统文化难以准确描述，但在中国人日常生活当中的主要表现简单讲就是注重人情和乡情。要重新认识中国改革成功与毛泽东时代的联系和连续性，重新认识整个传统中国历史文明对现代中国的奠基性，必须强调孔夫子的传统、毛泽东的传统、邓小平的传统，是同一个中国历史文明连续统，套用从前中国公羊学的一个说法，就是要达成新时代的“通三统”。[106]除了主张对这三种传统作连续

性和统一性的理解和把握，甘阳这次演讲还对中国的最为外在于西方的地位和特性，作了特别的强调[107]，并反复申言全面、深入地了解西方和中国的必要性。他认为本世纪最大的问题是要重新去认识中国，并且要在比较当中才能真正了解中国，所以不能完全不理睬西方而就中国研究中国，恰恰相反，在这个西方主导的全球化世界中，研究中国很重要的方面就是要深入地、广阔地和大规模地研究西方源流。这种研究和参考，要从我们的问题意识出发，才能知道西方的哪些方面对我们是有启发的，研究中国和研究西方绝不能够分开。

张旭东的类似见解表述得很有力，“当代中国思想生活对‘西学’符号笼罩下的世界历史问题的创造性介入是衡量当代中国社会的内在活力的一个尺度。在这个意义上，‘传统’或‘国学’的未来完全取决于我们在‘西学讨论’里能走到哪一步，取决于当代中国如何在世界史舞台上上演自己的现在和未来。”[108]陈明、周瑾也指出，古今中外的形式区分毫不重要，重要的是面对现实的活的创造，在应对问题、寻打方案的过程中，可以说古今中外皆备于我。在他看来，当前的社会文化问题，不在某些核心概念、元问题的解释和创造，而在文化功能的有效承担，不在对传统文本作形式上的固守和形而上学的理解，而在于从传统与民族生命的内在性和一贯性上，去吸取应对现实的活的力量。如果能开创出属于今天的诸子百家，为民族生命的舒展打开无限的可能，那么在名字上是西是中又何必在意？[109]雷思温认为，对于中国传统的回归是一种深刻的必然，一方面出于中国何以立国、中国何以立为大国的需要，另一方面则是对装扮成普遍性的西方现代性的深刻质疑。这里关键是要确立中国文明对思想学术的主导性和方向性，只有在此根基之上才能既避免后殖民的学术方式，也避免盲目返回中国传统的徒劳努力，更拒绝全盘西化。也只有依靠持之以恒而全面深入的西学及中学研究，才能真正凭借自身的文明、历史和经验建立起新时代的学统，这才是文明自立的真正基础，才是中国之为大国的根本条件，才能使中国在全球化时代保持中国的本色和特质，成功实现现代化事业而不从文化上亡国，也才能真正为中国人何以成为中国人，我们应该做什么样的人、过怎样的生活、拥有怎样的信仰提供最根本的精神资源。[110]

对于当代中国学人来说，深入中西源流、真正了解中国和西方是致力的方向。西方思想文化作为巨大的存在，对人类历史进程影响至巨至深，是必须认真学习、借鉴的对象，对于西方源流的重新认识和深入了解，与对于中国源流的重新认识和深入了解，是同时并举、不可偏废的工作。甘阳、刘小枫这两位在学界极具影响的思想家，在共同主编的“西学源流”文丛总序中批评百年来中国人阅读西方的病态心理——首先把中国当成病灶，把西方则当成药铺，阅读西方就成了到西方去收罗专治中国病的药方药丸，“留学”就是要到西方去寻找真理来批判中国的错误。他们严厉指出，“以这种病夫心态和病夫头脑去看西方，首先造就的是中国的病态知识分子，其次形成的是中国的种种病态言论和病态学术，其特点是一方面不断把西方学术浅薄化、工具化、万金油化，而另一方面则又不断把中国文明简单化、歪曲化、妖魔化。这种病态阅读西方的习性，方是现代中国种种问题的真正病灶之一”。他们认为，新一代中国学人要摆脱这种病态心理，重新阅读西方，端正心态、确立自我，以健康人的心态和头脑，按西方本身的脉络去阅读西方，关注西方本身的问题及其展开，而不是要到西方去找中国问题的现成答案。[111]在两位共同主编的另一套丛书“政治哲学文库”总序中指出，必须扭转近百年来粗暴地全盘否定中国古典文明的风气，尤其极其轻佻地以封建主义和专制主义的标签一笔抹煞中国古典政治传统的习气，这是最不可取的现代人的无知狂妄病；同时也反对另一种矫枉过正的极端，即以过分理想化的方式来看待儒家，似乎儒家或中国古典传统不但与现代世界没有矛盾，甚至包含了解决一切现代问题的答案，有些更以儒家传统来否定五四以来的中国现代传统。要深入地研究儒家和中国古典文明，应该要采取问题化的方式，展开儒家和中国古典传统内部的问题、矛盾、张力和冲突，对于儒家和中国古典

传统在面对现代社会和外部世界所面临的困难，也不需要回避、掩盖或否认，恰恰需要充分展开而加以分析。中国政治哲学的开展，将以儒家为主的中国古典文明为源头，以日益复杂的中国现代社会发展为动力，所有对古典思想的开展都要以现代的问题意识为出发点。[11 2]

以现代问题意识为起点和动力去深入了解中西源流，必须要归结到现实问题的解答和未来挑战的面对。强烈的中国关怀和创造精神，就是理论和学问能否落实为有力、高效地应对现实、开启未来的关键。深入、全面地了解西方，最终仍在更好地面对中国情境、解决中国问题；尊重传统、接续传统，根本目的还是在实现传统的转换性创造，实现传统与未来的交汇。所谓传统，当然包括历史上的文本、言说和思考，但传统更是这些文本、言说和思考背后体现出来的活的精神，这就是含藏在“圣人之法”之中的“圣人之所以为法”，这是因时因地以制宜、一以利民强国和连续性发展为本的创造性力量，它反映了民族生命的意志。文本、言说思考，都是民族意志在特定情境下的形迹，策略和方案也都是民族意志在具体条件下的需要。而中国的未来命运，就取决于今天的我们能否在牢牢把握民族历史的一贯性、民族生命与文化的内在性，在当下的情境中创发出源于传统活精神的创造性力量，在这个意义上，传统与未来相交会，共同构成了中国文明的天命。

在试错中找路，中国必将在在植根传统、立足现实、面向未来的转型与自我更新过程中，对改善全球文化生态、推进国际政经新秩序的建立、探索更为优良的人类发展道路和模式，作出独特的、巨大的贡献！

[70] 刘小枫：“20世纪思想家文库·总序”，上海，上海三联书店。该文库由倪为国策划、刘小枫任学术顾问，目前已有《胡塞尔选集》、《舍勒选集》、《海德格尔选集》、《蒂利希选集》、《拉康选集》面世。

[71] 这方面比较有代表性的文章有王晓初的“论二十世纪中国文学现代性形成的历史轨迹”（《文学评论》2002年第2期），李怡的“‘重估现代性’思潮与中国现代文学传统的再认识”（《文学评论》2002年第4期）；陈晓明的“现代性与文学研究的新视野”（《文学评论》2002年第6期）；张园的“20世纪中国文学现代性反思”（《文艺评论》2003年第6期）；张弘的“时间性分析：对20世纪中国文学现代性的一点考察”（《学术界》2004年第5期）。于文秀的“现代性研究中存在问题的反思”（《文学评论》2005年第3期），对于文学现代性研究中对现代性的误读误用、过热追逐及其造成的困境进行了反思。此外值得一提的还有尤西林的“20世纪中国‘文艺大众化’思潮的现代性嬗变”（《文学评论》2005年第4期），考察“文艺大众化”这一纵贯20世纪中国文艺思潮的主流观念，没有采取将现代性作为价值目标的意识形态立场，而是将现代性作为一个反思的框架。关于现代文学与文学现代性的相关研究情况，可以参看刘三秀的“从‘现代文学’到‘文学现代性’问题讨论综述”，《学术月刊》2001年第3期。

[72] 参傅谨：“20世纪中国戏剧的现代性追求”（《浙江社会科学》1998年第6期），傅谨：“二十世纪中国戏剧的现代性与本土化”（《中国社会科学》2003年第4期）；宋晓霞：“中国美术现代性的反思”（《二十一世纪》1999年12月号）；李伟铭：“谈中国美术的‘现代性’”（《美术观察》2000年第1期）；张莉莉：“二十世纪初有关中国音乐现代

性问题的讨论”（《人民音乐》2004年第8期）；周星：“论中国电影现代性进程”（《戏剧》2000年第1期），杨红菊：“中国电影的现代性问题：历史回顾与现状审视”（《北京师范大学学报》2005年第2期）。

[73] 相关讨论可以参看赵景来：“中国哲学合法性问题述要”，《中国社会科学》2003年第6期。

[74] 参陈明、周瑾：“范式转换：超越中西比较——中国哲学合法性危机的儒者之思”，《同济大学学报》2006年第1期。

[75] 参李景林：“知识性的哲学史与存在性的哲学史——兼谈中国哲学的合法性问题”，《河北大学学报》2004年第4期。

[76] 参蒋庆、盛洪：《以善致善》，上海，上海三联书店2004年版，第1—16页。

[77] 参彭永捷：“论中国哲学学科存在的合法性危机——关于中国哲学学科的知识社会学考察”，《中国人民大学学报》2003年第2期。

[78] 参张立文：“中国哲学的‘自己讲’、‘讲自己’——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题”，同上。

[79] 参张志伟：“中国哲学还是中国思想——也谈中国哲学的合法性危机”，同上。

[80] 参于春松：“中国哲学和哲学在中国——关于中国哲学‘合法性’的讨论”，《江海学刊》2002年第4期。

[81] 参魏长宝：“中国哲学的合法性叙事及其超越”，《哲学动态》2004年第6期。

[82] 参赵景来：“中国哲学合法性问题述要”，《中国社会科学》2003年第6期。

[83] 参郑家栋：“‘中国哲学’与‘现代性’”，《哲学研究》2005年第2期。

[84] 参陈明、周瑾：“范式转换：超越中西比较——中国哲学合法性危机的儒者之思”，《同济大学学报》2006年第1期。

[85] 参雷思温：“中国文明与学术自主：反思二十年人文社会科学”，见陈明主编：《原道》第12辑，北京，北京大学出版社2005。

[86] 参胡伟希：《观念的选择：20世纪中国哲学与思想透析》，昆明，云南人民出版社2002年版，第29—60页。

[87] 参陈赟：“学习的现代性与模仿的现代性——中国现代性模式的反省”，见陈赟：《困境中的中国现代性意识》，上海，华东师范大学出版社2005年版，第322—331页。

[88] 参高瑞泉：“从学习型现代性到反省型现代性”，《学术月刊》2001年第1期。

[89] 参郭大为：“镜像中的生存——现代性的反思与反思现代性”，《中国社会科学》200

[90] 参任剑涛：“现代性的中国关怀”，《学术月刊》2001年第1期。

[91] 参周宪：《审美现代性批判》，北京，商务印书馆，第47—51页。

[92] 参高力克：“边缘的现代性”，《浙江学刊》2002年第2期。张汝伦在分析文化民族主义与现代性关系时，也指出对于中国这样被动走上现代化道路的非西方国家，民族主义表面上是由尖锐的民族危机产生的情感反应，实际上却是现代性全球扩张的必然产物。张汝伦著：《现代中国思想研究》，上海，上海人民出版社2001年版，第164页。张旭东也指出了中国现代性经验的“近代化”部分本身包含着悖论，因为它是以近代工业、军事和宪政体系的追求来抵抗和吸收以西方殖民主义和帝国主义为核心的近代世界格局。这个悖论的“解决”就是中国现代性的激进化。张旭东著：《批评的踪迹：文化理论与文化批评与自我批评1985—2002》，北京，三联书店2003年版，第167页。与高力克有着立场上不同，杨春时同样注意到现代性与民族主义在中国的内在张力，他分析了中国现代性的“外发型”特性，由于不是出自中国社会自身发展的自然要求，而是在西方列强压迫下提出来的，因而具有“外迫性”；由于不是来自中国本土文化传统，而是来自西方文化传统，因而具有“外源性”。外迫性造成了中国的民族主义，要调动一切传统文化资源反对西方列强，争取民族独立；外源性使中国现代性事实上等同于西化，客观上又必须向西方学习。于是形成了现代性与现代民族国家的冲突、现代性与民族主义的冲突：要民族独立，就要反西方；要现代性，就要效法西方。而在现代性与现代民族国家双重历史任务面前，后者更为紧迫和重要，因此现代性在中国只是作为救亡手段而不是作为目的被提出来的。现代性在中国是为现代民族国家服务的，现代性在西方则是根本目的，现代民族国家是实现现代性的手段。参杨春时：“现代性与现代民族国家在中国的断裂与复合”，《学术月刊》2002年第1期。

[93] 参陈晓明：“‘内在视野’与重建思想史——汪晖〈现代中国思想的兴起〉简评”，《文艺争鸣》2005年第2期。

[94] 参陈赅：“‘语言的转向’与现代境况下人的解放”，陈赅著：《困境中的中国现代性意识》，上海，华东师范大学出版社2005年版，第320页。

[95] 参杨耕：“传统与现代性——当代中国社会发展的深层矛盾”，《哲学动态》1995年第10期。

[96] 参刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海，上海三联书店1998年版，第79—88页。

[97] 参万俊人：“‘现代性’的‘中国知识’”，《学术月刊》2001年第3期。

[98] 参张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，北京，北京大学出版社2005年版，第45页。

[99] 参赵汀阳：《没有世界观的世界》，北京，中国人民大学出版社2003年版；《天下体系：世界制度哲学导论》，南京，江苏教育出版社2005年版。

[100] 参周瑾：《中国文化当代命运的一点思考》，陈明主编：《新原道》第2辑（《原道》第9辑），郑州，大象出版社2004年版，第263页。

[101] 参唐文明：“解放的双刃剑：传统、现代性与后现代性”，《天津社会科学》2002年第1期。

[102] 参景海峰：“儒学的现代转型与未来定位”，见国际儒学联合会编：《儒学现代性探索》，北京，北京图书馆出版社2002年版，第1—20页。

[103] 参皇甫晓涛：“开放的本土性与重写的现代性”，《文艺研究》2003年第5期。

[104] 参何中华：“现代性·全球化·全球性问题”，《哲学研究》2000年第11期。

[105] 参吴晓明：“文明的冲突与现代性批判——一个哲学上的考察”，《哲学研究》2005年第4期。

[106] 参甘阳：“新时代的‘通三统’——三种传统的融会与中华文明的复兴”，《书城》2005年第6、7期连载。关于甘阳此次演讲的评论，参林国荣：“我们时代的先知——5.12清华演讲中的甘阳”，见陈明主编：《原道》第12辑，北京，北京大学出版社2005年版。

[107] 甘阳在“从‘民族—国家’到‘文明—国家’”（《21世纪经济报道》2003年12月29日）一文中早就指出，中国在20世纪的中心问题是要建立一个现代“民族—国家”（nation—state），中国在21世纪的中心问题则是要超越“民族—国家”的逻辑，自觉走向重建中国作为一个“文明—国家”（civilization—state）的格局。21世纪的中国人必须彻底破除20世纪形成的种种偏见，必须树立的第一个新观念就是：中国的“历史文明”是中国“现代国家”的最大资源，而21世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的“现代国家”置于中国源远流长的“历史文明”之源头活水之中。在新近的一篇访谈中，甘阳明确指出中国的软实力的资源就在于中国古典文明传统和中国社会主义传统，简括地说，“中国的软实力在于儒家与社会主义。‘中华人民共和国’的含义是，首先，中华的意思就是中华文明，而中华文明的主干是儒家为主来包容道家佛教和其他文化因素的；其次，‘人民共和国’的意思表明这共和国不是资本的共和国，而是工人、农民和其他劳动者为主体的全体人民的共和国，这是社会主义的共和国。发展中国的软实力，就是要深入发掘儒家与社会主义的深刻含义，这将是我们的时代的最伟大课题。”参“甘阳访谈：关于中国的软实力”，《世纪经济报道》，2005年12月25日。

[108] 张旭东：《批评的踪迹：文化理论与文化批评与自我批评1985—2002》“后记”，北京，三联书店2003年版，第349页。

[109] 参陈明、周瑾：“范式转换：超越中西比较——中国哲学合法性危机的儒者之思”，《同济大学学报》2006年第1期。




[110] 参雷思温：“中国文明与学术自主：反思二十年人文社会科学”，见陈明主编：《原道》第12辑，北京，北京大学出版社2005。

[111] 参甘阳、刘小枫：“重新阅读西方”，“西学源流”丛书“总序”，北京，三联书店2006年版。

[112] 参甘阳、刘小枫：“政治哲学的兴起”，“政治哲学文库·总序”，北京，华夏出版

社2005年版。

现代性的中国探询——大陆学界现代性问题研究综述（上）（周瑾）

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2006-4-21 浏览人次：207

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。