

思想史的意义

两千年来的最大变局

二十世纪初,中国人特别是知识分子开始普遍感受或认同自己面临的是这样一种“变局”。从未曾见的外来商品(“洋货”)大量涌入,严重的军事挫败、割地赔款……“亡国灭种”的恐惧首先给予的是思想上的刺激。两千年未有的现实变局引动了更为剧烈的二千年未有的思想变局。

民主相比较一下,就会看到其间有着漫长的过程,经过了几百年的变化。就以普选制来说,并不是说哪个国家突然一蹴而就地实行了普选制,十六世纪和十七世纪的英国都有选举,但是,如果按照二十世纪的英国的标准来看,那些时代的普选制就是非常没有代表性的。因此,我们是不是还应该加入一个历史的维度,把民主当做一个漫长过程来思考。同时,这样的政体是要由许多社会机制来支撑的,而社会机制这种制度层面的东西,又是与文化、习俗、人与人之间的行为准则等等很紧密地交织在一起的。因此,菲律宾的民主、印度的民主,美国的、英国的、法国的民主,可能存在着很多的差异,即使是西方的民主也不是铁板一块,有很多差异,都受到自己文化和历史的制约。我们应该多看一些具体的、地方的个案,少一些宏观的、抽象的讨论,这样对讨论可能会更有帮助。

罗:我同意您的看法,民主不仅是经验,也是历史。如果想让民主变成一种乌托邦的话,那么就要一次次改写这一历史,或者说,改写所有相关问题的历史。

在如何救亡图存；‘中国走向何方’等等尖锐激切的思想变局中隐含着的核心，是传统与现代的关系问题。各种各样的西方思想、各种各样对中国传统的思想阐释和出路选择，纷至沓来。保守与进化、革命与改良、中体西用与全盘西化、个人权利与国家利益、自由主义与马列主义、宋明理学与“科学的人生观”、“新启蒙运动”与“新生活运动”、《中国的命运》与《新民主主义论》……种种对立、斗争、论战，其意义超出了学术和思想领域，直接作用于社会现实，成为现代中国思想的史的特色之一。在《中日文化心理比较试说初稿》一文中我曾认为：“由于中国更追求建构理性化的思想情感以指导行动，从康有为的《孔子改制考》、公羊三世说，谭嗣同的‘仁—通—平等’的以太仁学，严复的天演进化，到孙中山的三民主义、毛泽东的马列中国化等等，都是企图以系统的理论构建来更新人们的观念，召唤国人的感情，所谓‘一种思想生出信仰，再由信仰成为力量’（孙中山）。这种新思想和新信仰当然形成对传统观念和体制的极大挑战，从而在各种大小问题上都陷入新旧意识形态的严重纠纷、剧烈冲突和长期论战之中，以致使鲁迅慨叹连搬动一张桌子也要流血。又如李鸿章和日本公使森有礼关于服装西化的讨论，便表现出在中国，即使是变衣服装饰也很不容易，‘易服色’便涉及政治，而‘变祖宗之成法’乃大逆不道（这与近一百年后留长发、穿牛仔服还被振振有辞地批判为‘资产阶级自由化’几如出一辙）。在日本，就没有这类问题，只要实用方便，神道并无系统的观念来统辖管制。中国文化则由于一整套理性系统的阻碍，使现代化进程更加举步艰难，于是在经历了各种失败之后，终于爆发出世界史上罕见的彻底反传统的‘五四’启蒙运动，以求为现代化取得思想上的前提和武器。”（《历史本体论·己卯五说》，335—336页）

由于传统“思想”以礼制等形式几乎无处不在地管辖着人们（思想与意识形态的复杂关系，暂不讨论），现代“思想”便以孙中山讲的“思想—信仰—行动”的模式，作为批判的武器进行挑战，引领中国历史前

行。思想以及思想史成为人们关注的重点。几部哲学史或思想史(胡适、冯友兰、侯外庐以及牟宗三)在文化学术界的地位和影响便超过了其他任何文学史、文化史以及经济史、政治史等等。而这又恰好与中国重“经学”(“经”为四部之首,五经四书为士子首要典籍)即重“思想”(主要是儒家思想)的文化传统相衔接。

本来,理性止处,信仰滋生。与情感、行为紧相联系的“信仰”,本来远非理性或思想所能规范、限定,而经常与非理性相关。但在中国,却主要是由“思想发出信仰”,即“建构理性化的思想情感以指导行动”,它是中国传统“实用理性(pragmatic reason)”的特色。这特色是既不使思想走向远离实际的抽象玄思,也不使人排斥思想,轻易陷入非理性的情感迷狂,而是强调“道在伦常日用之中”,“以实事实功”,关注实际效用,重视世间关系,不依凭超验或先验的理性或反理性,而是要求从经验中概括出合理性。“实用理性”要求理性渗入日常生活之中,以“合情合理”、“通情达理”等原则来指导、判断和规范人们的行为活动,维持和延续社会和个体的生存、生活和生命。即使在决裂式的“彻底”反传统思潮中(从“五四”、“文革”到《河殤》),也仍然可以看得出这种重现实功用、有情感因素、由经验出发的传统理知特色。所以,我在《中国现代史论》中把打倒孔家店的英雄们也看作儒的影响。

两千年未有之变局使中国人为寻找出路奋斗不已,从救世济民到安身立命。直到今天,在一部分知识分子中仍然如此。他们忧国、忧民、忧世界,在现代、后现代多种多样的思想潮流中,进退失据,彷徨无己。传统与现代各种深、表层复杂关系(批判?继承?“批判地继承”?解构?重构?解构又重构?)仍将成为今日思想史难以摆脱的核心课题。

但是,一百年特别是近二十年来,中国的“变局”已日趋明朗,资本主义的现代社会和失去英雄的散文生活的真正来临,使人们发现是经济而不是“思想”成为引领社会以至支配政治的动力。经济已成为社会的中心和人们关切的焦点,“思想”开始变得不再重要,思想和思想史已

经越过了它的光辉顶峰。

这也正是由“革命”到“告别革命”的过程。

革命与告别革命

“革命”可说是二十世纪中国历史的主题。一九一一年辛亥革命、一九二七年“大革命”、一九四九年革命、一九六六年“文化大革命”不过其荧荧大者。中国人经历了政治、社会、文化各方面的巨大革命。革命成了不可亵渎的神圣观念，反革命成了不可饶恕的最大罪恶。其中，一九四九年革命所造成的影响最为巨大。

对这个革命的思想分析仍然不够，特别是对在巨大农民国家中经历二十余年的长期军事斗争这一最为重要的因素估计不足。因为正是这一因素使这场革命及其后果不同于任何其他革命，包括区别于俄国十月革命以及其后的斯大林主义。尽管这一革命是在马克思列宁主义的旗号之下，直接受斯大林的指导，并且从体制到思想各方面都有对前苏联的模仿。但更根本、更重要的却仍然是，长期武装革命和军事斗争的战争环境，创造了由军队推广到社会（以苏区和解放区为样板）的一整套非常完备的组织体制、习惯法规和观念系统：政治上、组织上要求党的绝对集权和对党的全面服从（从公事到私情）最终集中和归宿于思想上绝对统一（延安整风运动）。正因为此，铺成了革命胜利后与传统王权相衔接的“圣王政治”。毛泽东自称“马克思”加“秦始皇”。“马克思”是阶级斗争，“秦始皇”是毛所理解的焚书坑儒式的“无产阶级专政”。“焚书坑儒”的真正含义在于统一思想、“舆论一律”、心灵专政。它的途径是中外古今其他政党（包括苏共）所没有的“思想改造”。这其实是一种“圣王”专政。“圣”源出于巫，大巫师的魔法力量演变成成为帝王特有的思想品德。孔子说，“若圣与仁，则吾岂敢”，孔子不自言圣。秦始皇开始称圣。《史记·秦本纪》屡载“秦圣临国”，“皇帝躬圣”，“宇县之中，承悦圣意”，“群臣嘉德，只诵圣烈”。一直到康熙，也仍然是讲求合道统、治统一身的“圣王”：“治本乎道”，“道本于心”，“古昔圣王所以继天立

极而君师万民者，……在乎心法、道法之精微也”（引自黄进兴：《优入圣域》，102页，台北允晨）。郭沫若歌颂毛泽东“有雄文四卷，为民立极”，章士钊歌颂“君师合一”，林彪歌颂“伟大的导师、伟大的领袖……”讲的都是这个圣王政治。“圣”本通“智”，也就是思想，是“毛泽东思想”引领革命“从胜利到胜利”，思想领先的农民战争的结果却是传统圣王政治在现代效率空前的实现。尽管毛反儒，但自己躬行的恰恰是儒家的“内圣外王之道”，即强调“治心”，亦即用自己的“毛泽东思想”要求人民“学雷锋”、“斗私批修”，“六亿人民尽舜尧”才是进入共产主义。这思想的神圣光环发展到“狠斗私字一闪念”、“灵魂深处闹革命”的“文化大革命”便到达顶峰，但最后又在上层权力斗争中，被砸得粉碎。

于是，人们也不再信仰，传统和革命统统被怀疑，人们憧憬着新世界。

但现实带来的新世界却首先是物质生活方面的。不再是何种思想或社会乌托邦而是“向钱看”的现实利益，成为告别革命之后的历史新篇，而且愈演愈烈。历经一百年的无数折腾，中国开始真正进入现代资本主义社会。有人兴高采烈，有人满腔气愤。

本来，中国近现代史是以革命为主线（如胡绳、刘大年的“太平天国—义和团—辛亥革命”范式）还是以现代化为主线（如李—氓、李时岳的“洋务—戊戌—辛亥”范式），亦即革命与现代化的关系问题，在革命和告别革命后都未得到仔细的清厘分疏。于是，当代思想围绕它，展示出两个方面：

第一，革命是否必要或必然？“假如”史学在这里派上了用场。它展示的是历史并非宿命，是人在主动创造历史，人有选择的可能。政治领导人于此负有重大责任。从辛亥到“文革”都没有革命“一定要发生”的逻辑。

另一问题，既然如此，革命是否只有坏处？又不尽然。革命彻底洗涤污泥浊水所带来的平等观念、集体观念、人民至上观念等等，并不只

是消极或负面的。“革命也确实带来许多好东西，例如发生过革命的地方，平等、集体、社会正义等观念都比没有革过命的地方强烈得多。这便是革命的好遗产，可以继承和发扬”（李泽厚、刘再复：《告别革命》）。即使造成效率低下的“大锅饭”平均主义的严重教训，也仍有其“合乎情理”的因素在。在贫富拉大、社会不公日益严重的今天，对革命的怀念和对过往“激情燃烧的岁月”的追思，不仅成为社会中下层的某种感情和兴趣，也同样反射在学术思想领域之中。新左派与自由派之争便包含了对中国革命所采取的不同态度。

看来，本世纪对毛的评价是难以回避的思想史课题，不仅至今分歧极大，而且将来也会有多次反复。资本社会的现代进程，使毛的丰功伟绩逐渐缩水，但所有这些使自由派最为兴奋的毛的负面效应，能否抵挡住中国民众塑造民族符号人物的心理追求呢？毛的革命历史和个人魅力使他最容易成为这种符号。这魅力既由于他的多才多艺（诗词、书法、传统文化水平）和浪漫风格，而且也在于他从早年到晚岁一直贯串的“造反精神”。“五帝三皇神圣事，骗了无涯过客，有多少风流人物？盗跖庄路流誉后，更陈王奋勇挥金钺。”他所真正认同的只是造反—革命。“马克思主义的道理千头万绪，归结蒂一句话：造反有理。”他的好动喜斗、憎恶稳定秩序、既定规则的“批判”精神，成了被他自己和好些中外左派所共同信奉的“马克思主义”。

马克思主义在毛手里经由农民战争在中国造出了新的圣王专政，另一方面又讽刺式地补充这种无政府主义的革命批判精神。二者又都以“治心”——“思想”为核心。它们与马克思到底有什么关系、是何种关系，以及马克思和马克思主义对中国还有何种意义，将成为重要的课题。这课题的另一种表现形态，便是古代传统和革命传统在日益加速的中国现代化行程中将起什么作用，居何种地位；或者说，民族主义和民粹主义相结合的中国革命，在告别革命之后，将会如何的问题。这种种思想课题尽

管在经济优先一切的今日不会显赫呈现,但它们在深层却仍会对中国前景起着现实影响。

哲学或儒学

二十世纪九十年代初中国大陆曾有过一阵“国学热”,主要是儒学热。最近也还有国家项目的大规模“儒藏”编纂工程的启动以及“弘扬传统文化”的种种塑建和表演。这些民间发动、官方支持的国学、儒学鼓吹,其意义究竟何在?二〇一三年十一月北京侯外庐百年诞辰的学术纪念会上,“中国有无哲学”被正式提出并有不同意见的争论,可看作是这种“热”的真正意义的开显。

“中国有无哲学”的问题本身可以溯源于三十年代金岳霖《冯友兰中国哲学史审查报告》中所区分的“在中国的哲学史”还是“中国哲学的史”。我多次说过,尽管对人生意义、生活价值以至宇宙本源等等问题有同样的兴趣和探求,但中国并无西方的哲学(philosophy)。儒、道均是半哲学、半宗教。它们强调的是“践履”,“工夫即本体”不只是哲学命题,而更是实践法规。宋明理学不仅有“半日读书”,明辨义理,而且还有“半日静坐”,修心养性。儒家的修、齐、治、平,主要不是哲学思辨,孔、孟、程、朱、陆、王也大不同于柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔。但自胡适、冯友兰用西方框架剪裁中国材料编写“哲学史”以来,随后又由侯外庐、冯契、牟宗三等人或用唯物唯心,或用范畴演进,或用“智的直观”等来阐释、编写,已形成了数十年来的学术常规。它在理出一套逻辑理路,廓清传统思想和概念的模糊含混、缺乏系统上大有功绩,却产生了可能有失传统真相的问题。最近余英时《朱熹的历史世界》巨著也表明朱熹等所谓“哲学家”真正关切和论辩的,主要并不在于形上心性,而仍在现实政治,仍是政治文化,这便颇有异于牟宗三等现代新儒家以纯粹西方哲学模式描画出来的宋明理学。实际上,在西方哲学史课本中,无论亚里士多德或洛克,可以一字不提他们重要的政治思想;而在中国“哲学史”的课本,无论孔、老以及他人,不谈“礼”、“仁”等

政治思想，“哲学”即无从谈起。离开“不忍人之政”，孟子的“不忍人之心”无所着落。玄学和理学的种种“哲学”讨论，也总是紧密与现实伦常政治和个体修身教导缠在一起。所以，即使同样说“爱智”（哲学一词“本义”），中国所“爱”的“智”恐怕与希腊也并不全同。这一切似乎表明，在接受了一百年的欧风美雨之后，中国思想学术界在重新反思，在开始追寻真正属于自己的传统阐释。“中国有思想无哲学”，德里达近年访问中国重申这一断言，曾引起好些人作黑格尔式的理解而备感愤慨。其实，无哲学，有何妨？所以另一批人将“中国有哲学”称之为“汉话胡说”（彭永捷：《关于中国哲学史学科的几点思考》）。这就是一开头所提及的那次会议上的争论。

这意味着什么？从九十年代的国学热、儒学热到今天的“汉话胡说”，一直有着“别有会心”的人以此鼓吹民族主义来维护现实体制和“宣扬国威”，这一趋向具有危险，颇堪警惕。但另一方面，在深层的宽泛意义上，对一些人来说，它又可以看作是对中国自己的现代性的某种思想资源的探寻。

现代化(modernization)不等于现代性(modernity)。西方的物质文明作为社会生活方式和生产方式的大规模输入，并不能解决或完全解决中国社会和文化向何处去的问题。仍然是本文一开头所提出的由于传统(古代传统与革命传统)与现代的纠葛日深，形成了这个希望找出既不回归过去社会主义，又不完全等同于资本主义，亦即所谓具有“中国特色”的道路问题。在毛以革命推行反资本主义的现代化失败之后，重新寻找中国的现代化道路和中国的现代性，成为告别革命之后的主要思想题目。

从思想领域的语言说，这是如何更准确而不是套用西方框架来阐释传统，但又不回避使用以西方词汇为基本工具的现代语言。我们不必追随马一浮。马游学美国，且有译著，却拒绝现代通用语言，坚持沿袭理、气、道、心等等传统词汇来谈自己的儒家“六艺论”。(Roges Ames 强

调中国的“天”、“仁”、“礼”、“义”、“道”、“德”等几乎所有范畴均不可通译,应采用原音,似异曲同工。)此路难通,已成史实。所以,出路只能是:在接受普世性的现代哲学词汇和语言的同时,注意这些语言、词汇、概念、范畴使用到中国文化上所具有的局限和缺失,从而注意更好地进行准确把握和解释阐说。“哲学”一词未可废,“本体论”、“现象”、“本体”、“形而上学”、“超验”等等也仍需采用,尽管中国向无Being问题,也少“超验”观念,“本体”与“现象”并不两分。相反,灵肉不分、一个世界、情理交融、天人合一(人可以“参天地赞化育”,地位很高)以及重功能大于重实体,重过程大于重存在,申说“过犹不及”的“中庸”辩证法(阴阳互补、反馈循环、非二元对立、非本质主义、审美优于理性……)等等,却是来源于“巫史传统”的实用理性的本性所在。揭示这些“本性”,了解自己传统,可能有助于建立中国的现代性或后现代性。

以经验合理性为基础的“实用理性”,在革命之后,不可能再回到传统的圣王之道,包括不能要求人民进行思想改造或宣讲道德形而上学来开万世太平。相反,只有在个人自由、平等和现代民主政治的基础上,重视文化心理的健康生长来作为社会发展的某种辅助性资源。它以区分两种道德(社会性道德和宗教性道德)的理论、历史与伦理二律背反和“度的艺术”的理论、“西体中用”和“四顺序”的理论或观念等等,当作中国的后儒学或后哲学的重要议题。这也就是使过去(传统)成为现在和未来的某种可能性,使自己的经验性的命运成为本已可能性的主动展开,亦即是为将来和当下选择和抛弃。这将是融入普遍并对普遍有所贡献的特殊,这也就是对中国现代性的思想寻求。

二 四年一月Berkeley会议文稿 略有删节

(《历史本体论·己卯五说》,李泽厚著,三联书店二 三年版,24.00元;《论语今读》,李泽厚著,三联书店二 四年版,38.60元)