



獨立思考：學術進步的核心要義

——關於消除中國傳統文化弊端的對話

張世英 / 天平

(北京大學 哲學系，北京 100871；浙江財經學院，浙江 杭州 310018)



第一作者近影

[摘要]學術的核心意義在於獨立而自由地思考，不受功利束縛。“學以致用”是學術的應用後果，不是學術的最高目標，更非唯一目標。偉大的科學理論和創造性學術成就往往是在不計較功利、不為現實目的所制約的情況下獲得的。科學自由以及與之相聯繫的理性思維是古希臘人特有的精神，西方傳統文化以此種精神佔主導地位，是西方科學以至整個西方文化進步的思想根源。與西方思想文化不同，中國以往的傳統是重人倫而不重自然，重直觀領悟而不重理性思維，重現實而不重純學術研究，這些都與它崇拜不分主客的、混沌的、原始的“天人合一”、“萬物一體”思想密切相關。此種思想把獨立自主、以自由為其本質的自我湮沒於原始的“一體”之中，以致缺乏科學與民主的自由精神。中國傳統文化的這種弊端導致思想一元化統治，壓制了人的自我的主體性，成為阻礙中國文化發展的“瓶頸”。問題的根本解決有待於啟蒙；有待於個性解放，伸張人的自我的主體性；有待於法治與民主建設的完善。

[關鍵詞]獨立思考 為學術而學術 自我主體性

[作者簡介]張世英（1921—），男，湖北省武漢市人；1946年畢業於昆明西南聯合大學哲學系；1946—1952年在南開大學、武漢大學任教；1952年至今，任教於北京大學；現為北京大學哲學系教授、博士生導師，北京大學美學與美育研究中心學術委員會主任；兼任中西哲學與文化研究會會長，英國劍橋國際傳記中心名譽顧問，美國傳記中心名譽顧問；1991年起享受政府特殊津貼；代表性著作有《中西文化與自我》、《境界與文化——成人之道》、《天人之際——中西哲學的困惑與選擇》、《進入澄明之境——哲學的新方向》、《論黑格爾的精神哲學》、《論黑格爾的邏輯學》、《論黑格爾哲學》等，主編《黑格爾辭典》、《黑格爾全集》（中文版）等。

天平（1957—），男，河北省鹿泉市人，浙江財經學院兼職教授，主要從事中國先秦歷史與文化研究。

Title: Independent Mind for the Core Significance of Academic Progress: a Dialogue About How to Eliminate Abuses of Chinese Traditional Culture

Abstract: The core significance of academy lies in independent mind and liberty of thought which are not fettered by utility. The Chinese tradition is different from the Western thinking in the context of Chinese tradition appreciates more human relations than nature, more intuitive apprehension than rational thoughts, more practice than pure academic study. This kind of thinking makes independent self and freedom as its essence to be submerged in the primitive "one-body". The abuse of this Chinese traditional culture results in a mastery of unitary thinking, suppressing peoples' self-subjectivity. It inhibits the development of Chinese culture as a bottleneck. The problem can be completely solved by enlightenment, personality liberation, extension of peoples' self-subjectivity and improvement in both democracy construction and legal system's development.

Keywords: independent mind, to be academic for academic sake, self-subjectivity



Authors: Zhang Shiying was graduated from the Department of Philosophy at the Southwest Associated University in Kunming in 1946. He is currently the professor of the Department of Philosophy at the Peking University. Email: zhangsy1921@163.com
Tian Ping is currently the part-time professor at the Zhejiang Financial Institute. He is mainly engaged in the research area of the Chinese Pre-Qin history and cultural studies. Email: twp1015@sohu.com

天平：張先生，您好！從您最近出版的《張世英回憶錄》^①一書中，我讀到這麼一個片斷：您念初中二年級時，爲了求證一道幾何學命題“九點圓”，坐在桌旁，一紙一筆畫了一整天，沒有吃飯，直至深夜，在睡夢中求證成功，驚醒後欣喜若狂。您後來做老師時常愛在哲學課堂上給學生們講這個小故事，說明“爲學術而學術”的意義。不少有成就的人都有這樣的經歷：孩提時某個事件的觸發，改變了他的人生選擇。我想請問您，您證明“九點圓”的事，對您走向學術、領悟學術有何觸動？

張世英：那個“九點圓”不是老師佈置的作業題，而是我們幾個同學從圖書館的書架上偶爾發現的。我們完全是出於個人興趣而投入的，沒有一點實際的功利之想（例如，爲了升高中，或爲了年終考試獲得好成績等等）。後來我上西南聯大哲學系，讀了古希臘哲學家柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）、亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）的書，纔知道這叫做“科學的自由的精神”——一種完全出於“驚異”（“好奇心”），“爲學問而學問”，而不爲現實功利計較所束縛的自由的精神。柏拉圖說：“驚異”是求知的開端，學術的開端，“知識是驚異的女兒”。人在處於“驚異”狀態時是不計較功利的，完全自由的。也正如亞里士多德所說，學術工作者在從事學術工作時，一心處於“由無知到有知的驚異狀態”之中，無暇顧及外在功利的考慮。

我那時候也談不上有什麼學術上的“感悟”或者說“覺悟”，當時祇是出於一片“好奇心”，想求得一個答案；我當時完全沒有自覺到我這是什麼不計較功利的自由精神。要說有這種學術上的自覺，那是後來的事，與父親的教育相關。父親是一名中小學語文和歷史教師，一生沒有做過官，喜歡陶淵明（約365—427）式的田園生活。從我九歲起，父親就教我讀陶淵明的詩文，要我“不慕榮利”，“不以心爲形役”，“官場黑



故宮博物院收藏的陶淵明畫像

暗，不可進，要做學問中人”。父親的教育，培養了我清高的性格。所以，在西南聯大哲學系讀書時，一讀到古希臘“科學的自由精神”、“爲學術而學術”之類的東西，我便有如逢知己、遇故舊之感，覺得精神有了寄託。回頭看，在這裏，我似乎可以爲我的清高思想和學術執著找到理論根據。

天平：您說到您的清高思想和學術執著，使我想起當下中國學術界的一些現象：在個別大學，十幾個教授去競爭一個處長職位，不少學者都想謀個一官半職。這種“官本位”現象的泛濫，對學術造成嚴重侵蝕。而您，我聽與您相識的不少人說，您一生都不願當官，中青年時期幾次有當官的機會，您都婉言謝絕了。您的選擇是否出於您說的這種純粹學術上的興趣？

張世英：是的。我不僅拒絕當官，就連學術界申請什麼研究項目、獎金之類，我都不沾邊。我主編的《黑格爾辭典》獲得過北京市和國家級的獎勵，那是北京大學有關負責人要求我申請的。因爲這是集體的作品，涉及他人利益，我不能不遵命填寫申請表。《北京大學學報》多次給我頒發優秀論文獎，那也是他們主動評選後通知我的，不需要作者申請。

天平：這樣看來，您就是那種爲學術而生的一類人，對學術的興趣超過一切，沉醉其中，而學術也給您的人生帶來莫大的樂趣！我還注意到您的《回憶錄》中關於什麼是您“最高興的時刻”的回憶。您的“最高興的時刻”與您的學術感悟有關嗎？

^① 張世英：《張世英回憶錄》（北京：中華書局，2013）。



張世英：有深切的關係。我沒有當官的經歷，當然就沒有當上官的高興時刻；我也未經商，也就沒有賺大錢的高興時刻。我從幼年時起，就有一人踱步沉思默想、好思考問題的習慣。“衆裏尋他千百度，那人卻在燈火闌珊處。”我平生最高興的時刻，就是在經過長時間思考之後，認為問題已得到解決的那一時刻。前面說的夢中成功證明“九點圓”的那一興奮時刻，祇是比較突出的一例。在西南聯大轉讀哲學系後，我的思考更提升到哲學的高度。不過，後來國內政治形勢的突變，使我逐步轉到與一些現實的糾纏之中。新中國成立後不久，“馴服工具論”思潮開始佔據主導地位，獨立思考的空間越來越窄，我也不可能有什麼最高興的時刻值得回憶了。

20世紀70年代末，國家推行改革開放政策，我的腦海又活躍起來，思如泉湧。這三十多年來，我可以說是一個問題接着一個問題在思考，我寫的論文、著作，僅就字數看，已大約六七倍於先前的三十年。我每寫一篇文章，總會醞釀很長一段時間，閱讀當代和前代著述，然後形成以至提出我自己的問題，並初步擬出回答問題的方案。文章動筆之前，往往是問題不斷，一個推翻一個，徹夜難眠。等到問題似乎有了定論，能動筆了，卻又在寫作過程中被另一個新論代替了。這新論代替舊論的時刻，往往是我高興的時刻。長期的寫作經驗讓我感到，執筆以前的思考大多還停留在表層，問題往往要在執筆過程中纔能深入。所以，我寫文章的高興時刻，往往不是在動筆以前，而是在動筆過程中的一次又一次的自我否定和推進。祇有到文章完稿，自我欣賞，認為這篇文章所講的問題“總算解決了”之時，纔是最興的時刻。“人生哲理兩茫茫，探索追尋興味長。”我所謂“最高興”的時刻，顯然祇能寓於無窮無盡的追問之中。我的學術興趣就在這些“最高興的時刻”。

天平：熱愛學術的人，都追求並享受學術的自由——不受任何外在束縛的獨立思考，完全憑興趣、憑“好奇心”追索問題，在一個問題接連一個問題的思想追逐和遊戲中獲得一種學術上的悅。可否這樣說，您已自覺把“學術”與“自由精神”、“獨立思考”緊密聯繫在一起了？但是，您對學術的這種看法，似乎還沒有成為學術界的共識。因為，我們的學術傳統，首先強調的

是“學以致用”、“學術要為現實服務”，甚至認為學術不能完全自由，而應服從於治國安邦的大局。這樣的觀點，似乎很難說它不對。您如何看待您的觀點與學術界其他觀點的分歧？

張世英：這個問題很重要，因為它涉及“學術”的更核心的內涵和界定。而對這個問題的認識和共識，在很大程度上決定了學者以及社會對學術的功能、精神、氣質的看法，從而決定了人們會營造一個怎樣的學術生態和環境，進而在很大程度上左右學術的發展。

學術，或者說“學問”，是對客觀真理的探尋與追問，其客觀性的特點使它容不得外來因素如功用、政治之類的干擾。學術上的自由來自其要求客觀性的特點。自然科學上的真理——定理、規律之類的東西，不夾雜任何功用因素，更不用說政治因素，這一點太明顯了，不用多說。人文學科不可能完全不涉及功用、政治之類的因素，但我以為，這類東西祇能作為人文學科的學術研究的對象，雖然會對人文學科的研究有一定程度的影響，但不能對人文學科的學術研究和追問起支配、主導作用，更不用說壓制。學術被政治牽着鼻子走，這種無自由之可言的所謂學術，必然無客觀性，它算不上學術，祇能是“政治的婢女”。

“學以致用”的口號沒有錯，但要看如何去理解。學術研究的成果可以為人所用，這並不妨礙學術活動本身是不計較功用的活動。我之所以讚賞古希臘人“為知識而知識”的自由精神，絕非是要排斥我們可以出於實用目的，為了獲得可供人們滿足實際需要的成果而進行學術研究。古希臘人就是既有“為知識而知識”的自由精神的人，又同時是很講實效的人。但是，第一，即使學術是為了實用或功利目的，也要把目的的功利性（如為社會提供某種服務）與過程的功利性區分開來，學術研究活動本身必須遵循學術的規律，其過程不應該受功利的干擾，尤其是不應該受權力的干擾。第二，還應該區分“技術”與“科學”。把自然科學研究成果應用於實際，那祇是“技術”而非“科學”。“科學”與“技術”是兩個不同的概念，“科學”是“技術”的基礎。第三，許多偉大的科學理論和創造性成果往往是在根本不計較功用、不考慮現實目的的情況下獲得的；把“學以致用”理解為祇為實用目



的或主要為實用目的纔從事學術研究的觀點，必然使學術研究的廣度和深度受到極大限制，從而陷入狹隘的功利主義。

我們在日常談話中經常會聽到一種聲音：“這有什麼用呀？”似乎有用、無用是衡量人生價值的最高標準。柏拉圖非常讚賞學術活動中自由精神的境界和愉悅之情，而輕視那種祇求有用、祇關心現實利益的人的靈魂。他認為，前者纔是高尚的，後者是卑下的。當然，我這裏並沒有反對實用的意思，而是主張不應拘泥於實用。並且，即便追求實用，也要區分短期和長期的實用，而我們的一些學者在學術研究中過於追求短平快，淪為急功近利，長此以往，對學術是有害的。

天平：人生活在世界上，不可能沒有功利訴求，或者為自己，或者為他人，學者也是如此。因此，這裏有兩個問題。第一，學者為大眾謀福利而從事學術，這其實也是功利的，祇不過是利他的。但是，學者本身要生活，需要利益，也應該有利益。當代學者與古代學者的生存處境大不相同。古代的學者，多是貴族或富人。亞里士多德所崇尚的悠閒，朱熹所推崇的“半日讀書，半日靜坐”，都祇有富人或貴族纔能做到；今天的學者，多為平民學者，學術不可避免地是他們的謀生手段。現代的平民學者可以甚至必須通過他的學術謀取利益，養活自己，纔能過上一種體面的生活。學者的學術獨立、自由，恐怕很難完全依靠個人品格，而必須依靠良好的制度支持。一個無法養家餬口的學者，很難做到獨立、自由。完全不顧自己和家人的生存而獨立、自由地搞學術，祇有極少數的人纔能做到，歷史上像斯賓諾莎(B. d. Spinoza, 1632—1677)那樣的人，屈指可數。但學術的可持續發展不能依靠這樣的極少數，而必須依靠一種可持續的利益激勵機制，吸引有才能的人參與。因此，您覺得，學者的功利訴求、學術目的的功利性（指解決一個實用問題）與功利的學術之間該如何理解和區分？學者以及社會又應該如何看待和處理幾者的關係？

張世英：人生不可能沒有功利訴求，飢寒交迫，怎能做學問？所以，學術工作是需要有謀生之外的閑暇。梁啟超（1873—1929）在1921年出版的《清代學術概論》一書中說：“欲一國文化進展，必也社會對於學者有相當之敬禮，學者恃其學足以自養，無憂飢寒，然後能有餘裕以從

事於更深的研究，而學乃日新焉。”^①在今天，這就是你所說的，要“有良好的制度”，“可持續的利益激勵機制”，以便學者“能有餘裕以從事於更深的研究”。“有餘裕”而“從事研究”，就是說，在研究過程中可以如孟子所說，“專心致志”，不需要分心於衣食而“一心以為有鴻鵠將至”。^②這樣的研究過程是“自由的”，不受衣食功利之干擾的。“專心致志”，就是一心為學術而不為衣食功利的追求所束縛，這是學術的自由精神。那種“一心”為衣食煩惱、“有鴻鵠將至”之干擾的心境，是一種不自由的精神狀態，不可能做到“學乃日新”的成就。然而，一個學者特別是平民學者要得到自由的“餘裕”以從事學術，需要你所說的“良好的制度”和“利益激勵機制”來保證。這樣看來，學者在衣食功利方面的訴求與他在學術研究過程本身中的自由精神狀態是不矛盾的呀。

天平：第二個問題，按照您的說法，學術研究祇是“為學術而學術”的完全自由的活動，那麼，這是否意味着，科學家可以不問其科研成果可能導致的應用後果的道德性呢？科學無禁區與科學的自由、獨立、價值中立相結合，是否會導致科學家（及學者）自身本來是“為學術而學術”，但利用者卻將科學成果作為工具。這種利用雖然可能為善，但也可能作惡，而作惡可能導致災難性的、不可逆的後果，造成“科學災難”。同時，還有一點，一項科學研究的應用後果，祇有科學家最能預知。因此，科學家是否可以以科學的價值中立、科學研究的獨立自由為根據或藉口，而有權利不過問科學的應用後果的道德性問題？例如，對克隆人的研究，對科學家可以說是“為知識而知識”的自由活動而得到認可；可是，大多數人都反對克隆人。因此，當克隆技術可以付諸應用後，我們當如何對待它呢？再如，如果科學家研究某種可以製造出毀滅人類的武器的理論，他是否可以毫無限制地自由研究呢？愛因斯坦(A. Einstein, 1879—1955)後悔給羅斯福(F. D. Roosevelt, 1882—1945)總統寫信，建議製造原子彈；美國原子彈之父奧本海默(J. R. Oppenheimer, 1904—1967)也為研製原子彈而後悔。這是否說明，單純為求知而求知的古希臘科

① 梁啟超：《清代學術概論》（上海：商務印書館，1921），第107頁。

② 楊伯峻：《孟子譯註·告子上》（北京：中華書局，1960）。



學自由精神在今天已經不適用了？

張世英：這個問題很複雜，理論性很強，我在《境界與文化——成人之道》一書中專門探討過這個問題。這裏祇想說一個要點：在人與世界交融為一的生活世界裏，事實上的真理——“是如何”，與道德價值上的“應該如何”是有內在聯繫的。一個科學家就其生活在生動具體的現實世界而言，他在從事追求真理、追求“是如何”的科學活動中，必然同時也深悉該項活動中事物和科研成果對人的道德意義，深悉道德上“應該如何”或“不應該如何”。偉大的科學家的自由思考，最終是追求一個宇宙之和諧有序的整體，此整體是“真、善、美”的統一。這也就是為什麼最偉大的科學家最終也都走向倫理學、走向哲學而成為道德家和哲學家。

二

天平：我們上面談的主要關於學術與社會的問題，現在我們換一個話題，談談中國學術發展的問題。您長期從事西方哲學研究，近二十年來又持續關注中西文化的比較問題，同時，20世紀80年代以來，中國全面、深入地捲入了世界體系，中國不可能再僅以自身的視角來看待和處理問題。中國的經濟、政治的改革與發展，都離不開對世界尤其是對西方的參照和借鑒，文化也不例外，所以，全球視野是我們看待中國文化發展問題的必要視角。在這個意義上，您認為，文化領域存在哪些問題或發展瓶頸？

張世英：我所研究的文化是廣義的而不是狹義的，我祇能立足於哲學以至科學領域談這一問題。

科學源於西方，源於古希臘。科學所固有的自由精神是古希臘人所特有的，是古希臘哲學家們首先提出的。希臘位於歐洲東南部，地處歐、亞、非三大洲的交接處，三面臨海，小島星羅棋佈，交通發達，很容易吸收埃及、巴比倫等當時先進的東方文化，再加上古希臘社會發展到當時，生活上的富裕給他們帶來的閑暇也容許他們有時間、有興趣來從事這種不涉及實際用途的純理性活動。

還有，古希臘的城邦制多富民主精神，人們愛在廣場中進行無拘束的自由的討論，這無疑也是促進古希臘學術自由的一個重要因素。比較而言，東方人重實用，缺乏純粹理性的思辨，古希臘早期的學者從東方學到的祇是些“由很古老的經驗積累起來的許多材料”，它們為愛作純理性思考的早期希臘學者提供了一些思考問題的空間，這對古希臘科學的建立不能說沒有貢獻。然而，從事獨立的純理性思考，卻是早期希臘學者的特性。希臘科學所特有的自由精神源於希臘本身。柏拉圖在一段經常為人們所引用的話中把東方人重實用與希臘人重為知識而求知的科學精神作過對比。他認為，希臘人具有“愛智的品質”；而腓尼基人和埃及人“愛錢”，把知識和追求利潤結合在一起，“他們缺乏自由追求的精神”，他們是“不自由的精神”。

古希臘的科學的自由精神、純學術的精神和理性思維方式，一直在西方傳統哲學、傳統文化中佔主導地位，是西方科學以至整個西方文化進步的重要思想根源之一。

天平：今天，我們談論科學精神、民主精神，都把其源頭追溯到古希臘。但是，古希臘之後，歐洲卻經歷了漫長的中世紀，基督教一統天下，希臘文化遭到巨大破壞和摧殘；甚至，基督教對歐洲社會的控制，遠比宗教對中國的控制嚴重得多。西方也有不少人對基督教進行過猛烈的批判，英國哲學家羅素（B. Russell, 1872—1970）還專門討論了基督教貶抑知識和科學。由此，讓人感興趣的是，為什麼經歷了漫長的中世紀以後，西方人又煥發出了生機，在基督教內部萌發了文藝復興和近代科學革命？您覺得基督教與現代科學誕生是一種什麼關係？

張世英：基督教（不是指教會）包含有一種對知識、真理的崇敬之情（對真理之愛的宗教感



〔意〕拉斐爾：《雅典學院》，正中辯論者是柏拉圖（左）、亞里士多德（右）



情），認為自然萬物都有值得去認識、去理解的價值意義，這一點本來與古希臘精神一脈相承，也對西方現代科學的興起和發展起到了促進作用。基督教的這種宗教感情，來自對超出時間之上的、超驗的、超感性的上帝的無限性的崇尚，而對這種無限性概念的崇尚的思想根源，在基督教創立以前的公元前5世紀古希臘柏拉圖的超驗的“理念”說中，就已明確形成了。柏拉圖的“理念”說是古希臘科學自由精神和理性思維的哲學概括。

柏拉圖的哲學思想，在文藝復興推翻了中世紀神權統治之後一直到19世紀中葉的幾百年的近代思想中，也佔主導地位。文藝復興之後，或者說得更近一點，自近代哲學創始人笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）以後，西方近代哲學的主要問題是作為主體的人如何認識客體、征服客體，以達到主客的對立統一的認識論問題。這種主客二分的思維方式已由柏拉圖哲學開其先河，是西方重理性、重自然科學研究的哲學根源。

西方近代科學有重實用、重力量的特點，但它並非拋棄了古希臘的科學自由精神。古希臘人的這種自由精神不但對西方近代科學來說一點也不陌生，並且，現代的法治、民主制度反而為學術自由的生長和發揮提供了良好的制度條件，使學術自由成為可持續的學術生態，而不祇是依靠個人品格的人格現象。

與西方思想文化不同，中國傳統思想重人倫而不重自然，重直觀、領悟而不重理性思維，重現實而不重純學術。這與它崇拜不分主客的、原始的、混沌的“天人合一”、“萬物一體”密切相關。這種“天人合一”、“萬物一體”作為一種思維方式，是與西方的“主客二分”正好對立的。它把獨立自主的、以精神自由為其本質的自我埋沒在不分主客的“天人合一”、“萬物一體”的整體之中而安然自得，自滿自足於一種玄秘境界的領悟與享受而少有自我欠缺之感，從而也少有認識外界、征服外界之心。中國傳統薰陶下的人，就這樣因埋沒於與自然“合一”的“一體”之中而阻礙了認識自然的自然科學的發展，也因埋沒於與封建等級制的社會群體合一的“一體”之中而缺乏民主。

天平：說到“科學”這個話題，難免有些沉重。雖然中華文明對世界文明做出過重大貢獻，但令人遺憾的是，近代科學卻沒有產生於中國。

對此，曾有不少人討論過其原因。其中，有人認為中國人重現實而不重學理，是中國沒有產生科學的重要原因之一；也有人說，中國人並非祇求短期實用與功利，中國人也強調永恆，尤其是古人有“三不朽”之說。您認為，“三不朽”算不算中國人講理想、講實現自我的高超精神的體現？“三不朽”對科學精神的培育和科學的發展有無促進作用呢？

張世英：中國人當然也講理想、講自我實現。如何實現自我呢？如何把有限的“我”擴而充之呢？最典型的一個說法就是所謂“三不朽”：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。”^①“不朽”就是追求無限，“我”這個七尺之軀總是有限的，要朽要滅的，人要想實現自我，就要超越自我有朽有滅的有限性，以達到無限，達到不朽。達到不朽、無限有三種方式：第一是立德、做聖人；第二是立功、成大事業；第三是立言、做學問。這三種方式都能名垂後世，歷久不廢，但講的都是時間上的無限綿延，所謂“永垂不朽”也是指時間上的無限綿延，都不是西方傳統思想所愛講的超時間的超驗的世界——既不是柏拉圖的“理念世界”，也不是基督教的“天國”，更不是西方近代哲學的形而上的“本體世界”。那些玩意兒對生活在中國傳統下的人來講，太玄遠了，太不現實了。“三不朽”中最次的是“立言”，著書立說，做學問，以傳後世。為什麼“立言”被放在“三不朽”中最次等的地位？我想，這還是與中國傳統哲學有關。因為，相對而言，學術、理論活動不符合中國人重現實、重人倫的文化心理。“學而優則仕”，學好的目的在於將來做大官，成大業，立大功，這句話最能說明把“立言”放在“三不朽”中最末一等的道理。儒家傳統所講的“立德”，其主要內涵是三綱五常、君君臣臣這一套封建道德觀念，它與“立功”、做官、成大業是緊密結合在一起的，所謂“內聖外王”就是傳統思想中實現自我的最高、最佳的方式。所以，在中國傳統思想中，人實現自我的空間是比較狹小的：超驗的“理念世界”，基督教的“天國”，形而上的“本體世界”，都不是中國傳統思想中實現自我的空間，祇有“三不朽”。而“三

^① 《左傳》襄公二十四年。



不朽”中，“立言”、從事理性活動、認識活動、學術活動，是最次等的；“立德”、“立功”這兩個一二等的“不朽”，又束縛在封建倫理道德的桎梏之下，束縛在封建等級制度的桎梏之下，最終是封建帝王一個人說了算，除帝王之外的臣民要想實現自我，都在不同程度上受着極大的限制。在傳統的倫理道德觀的束縛之下，有幾個人敢於表現自己的個性，表現自己的“真性情”？

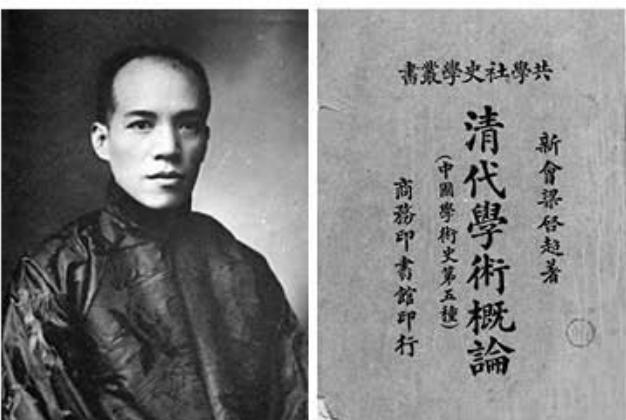
天平：您在前面談到，古希臘的思維方式和價值取向，與它的地理環境有關。那麼，您認為，中國人的思維方式、價值取向，是否也與自己的地理環境及社會歷史背景有關呢？

張世英：中國原始的“天人合一”的思想傳統，忽視人與自然之分，忽視人對自然的認識與征服，這是與長期的小農經濟、生產落後的狀況相適應的，與中國歷史社會背景和地理環境有很大關係。中國自西周起，就學在官府，官學結合，祇有士族貴族文化，學術、文化為士族貴族統治者所壟斷，有權者即是有知識、有才能者，然有權者既須執政任事，必難於著書，祇能倚仗其權勢，發為“政教典章”，號令時人。這是中華文化史上“求知境界”之所以晚出，學術之所以長期不得自由，學術之所以難於發展的最早的社會根源。中國的西北邊陲是一片荒漠大山，少與外人交往，歷史上通西域就是一件極其困難的大事。東南雖然海岸綫很長，但中國之外就是一片大洋，幾千年來也少有與外人的往來，與南洋的交往也是較晚的事，1492年哥倫布（Ch. Colombo, 1451—1506）發現美洲大陸以前，美洲對於中國根本就不存在。歷史上的中國在地理環境方面基本上是一個封閉的大帝國，與古希臘的地理環境形成鮮明的對比。秦朝統一中國是中國歷史上的一大功績，但統一之後的中國卻長期缺乏或比較缺乏外來的交往，這就容易讓一種不分你我、不分人與自然的大一統的思想，即“天人合一”、“萬物一體”的思想長期傳承不息。印度佛教的輸入給中國傳統哲學增添了新的血液，但佛教的哲學思想屬於東方的思想文化類型，不少內容是對“天人合一”、“萬物一體”思想的一種補充、充實並使之得到新的發展。一直到鴉片戰爭，由於帝國主義的侵略，中國人纔醒悟到傳統的“萬物一體”、“天人合一”思想之弊。

從此以後，19世紀末的一批先進思想家們纔大力介紹宣傳西方近代的“主客”關係的思維方式和“主體性哲學”。鴉片戰爭以後中國哲學的大轉向，也從一個相反的角度說明，中國的“天人合一”、“萬物一體”的傳統思想是與長期的封閉性相聯繫的。沒有西方的衝擊，傳統的“天人合一”、“萬物一體”的思想可能還會延續更長的時間。明末清初雖然已有比較明顯的反傳統思想的萌芽，但影響小，進展緩慢。

天平：文化，尤其是學術，是極具創造性的事業，而創造要求有獨立思考、自由寬鬆的環境。但中國自古代以來就強調思想一元化，最為突出的事件是漢武帝時代將“罷黜百家，獨尊儒術”作為國策。這一國策深刻影響了中國兩千多年，使得自由思想和相應的社會建構都較為缺乏，相當多的中國人在很大程度上喪失了獨立思考的渴望、意識和能力。您能就這個問題談談您的見解嗎？

張世英：自漢武帝（前156—前87）用董仲舒（前179—前104）之策“罷黜百家，獨尊儒術”以來，思想一元化的封閉局面在中國一直佔主導地位，導致科學、學術難以大步前進。19世紀中葉開始的第二次西學輸入，中華傳統文化纔第一次吸收了西方關於人的自由本質的“主體性”思想的新鮮血液，開始了打破思想一元化的局面。梁啟超在《清代學術概論》一書中明確主張：“學問非一派可盡……萬不可求思想統一，如兩千年來所謂‘表章某某，罷黜某某’者。學問不厭辯難，然一面申自己所學，一面仍尊人所學，庶不至入主出奴，蹈前代學風之弊。”“就純粹的學者之見地論之，祇當問成爲學或不成爲學，不必問有用與無用，非如此則學問不能獨



梁啟超與他的《清代學術概論》



立，不能發達。”^①身在國民黨統治區的一個純粹的學者聞一多（1899—1946）在一次課堂上公開批評道：“國民黨成年累月地講統一、統一，一切都統一於它，還有什麼學術自由可言！哪有黨干涉學術的道理？”^②因為，學術研究是一種高級的創造性思維活動，它要求“百家爭鳴”，在相互批評中進步；而學術思想上的一元化與學術上的百家爭鳴是矛盾的，學術創新由此祇能匍匐潛行、若隱若現，於是，必然如明代袁宏道（1568—1610）所言，“有才者訕於法，而不敢自伸其才”^③。

天平：問題提出來了，也有不少有識之士意識到了，並提出了不少建議。那麼，在您看來，這一發展瓶頸該如何解決呢？

張世英：學術要“自由”，關鍵在於發揮人的“主體性”，也就是發揮自我的自由本質。每個人都有“自我”，“自我”的本質特點是自由：獨立自主，克服外在的束縛。前面已經說到，中國傳統的原始的“天人合一”思想，把個人湮沒於所屬社會群體之中，而在封建等級制的歷史條件下，就是把個人湮沒於封建等級的社會群體之中，每個人所看重於其自身的，是其所處等級社會群體中的地位；個人之所思、所言、所行，就其主導方面來說，是其所屬群體的“我們”之所思、所言、所行。於是，在中華傳統文化中，

“我”（“自我”）的觀念被湮沒無聞。僅以中國古代社會中代替“我”字的稱謂為例，就足以說明這一點。平民百姓在官員面前祇能自稱“小民”、“賤民”或“民女”；下官對上官祇能自稱“卑職”、“下臣”、“小人”、“奴才”、“奴婢”；下輩對長輩祇能自稱“不肖”、“不材”。而上級對下級則自稱“本官”、“乃公”；至於皇帝、君王，更自稱曰“朕”、曰“孤”、曰“寡人”，以示其“身份”之至尊至上。總之，在等級森嚴的社會裏，尊卑上下，各有所屬，人皆按“身份”自稱：在下者不敢言“我”，在上者不屑言“我”。此乃中華傳統之所以缺乏自我主體性、缺乏自我覺醒的思想根源。大家都在談論的一個問題：為什麼中國難於出現傑出人才？其實，答案很簡單，就在於缺乏“爲學術而學術”的“自由精神”。其深層的思想根源在於，傳統思想文化缺乏以至壓抑自我的主體性和人的自由本質。而中華文化之光輝未來，還有待於個體性自我的大解放，有待於啓蒙。

西方文字，“我”字大寫，中國人自古以來愛自稱“鄙人”。在世界文化發展的洪流中，我們中國人也該改變一下老傳統，在世界文化史上堂堂正正地寫上一個大寫的“我”字，做一個大寫的“人”。

當然，討論學術、文化的發展問題，討論學者的人格問題，都不應該就事論事。如果就文化談文化，很可能在文化中打圈子；而就人格談人格，則很可能又陷入儒家的勸世文中，把獨立人格、自由思想視作學者個人的心性修養問題，如果做不到，則完全歸咎於學者修身不夠，而不探究個人品格形成的社會因素。儒家把社會現象的一切原因都歸因於人心，並以心論心，一切壞事皆源於人心不古；在解決思路上，則走向以心治心的循環道路，而在制度建設上乏善可陳。相較而言，西方自近代以來建立了規範的法治社會，保障了公民的權利，保障了學者的權利，保障了學術的空間，限制了政治權力和資本的濫用，再加上道德的規勸，纔有了當今西方學術的良性生態，學者個人要堅守自己的學術信念不必支付大量的非學術成本。所以，制度建設也十分重要。而制度建設的核心，就是法治和民主。祇有大力推進法治與民主建設，完成傳統人治社會的現代轉型，纔能使國家真正走上思想自由與長治久安相得益彰的健康、永續發展道路。

三

天平：自鴉片戰爭以來，中國逐漸地被捲入了世界體系，如今已經從被動轉為主動。如果從清同治元年（1862）設立京師同文館算起，這一百五十多年來，在日益頻繁的中西文化交流中，中國主要是在進行文化輸入工作。您作為一位長期關注中西文化問題的學者，對中西文化未來的發展前景有什麼樣的預測？尤其是在思維方式、思想理念上，中西文化可能會有哪些碰撞？

張世英：在19世紀中葉，中西方傳統文化、傳統哲學都有一個大的轉向。傳統思想受到了批判，但其中有的方面仍繼續保留，產生較大的影響。

① 梁啟超：《清代學術概論》，第182、80頁。

② 張世英：“沐浴在西南聯大自由的陽光雨露下——我的哲學人生（上）”，《文匯讀書週報》，2009-10-23。

③ [明]袁宏道：“《雪濤閣集》序”，[明]江盈科：《江盈科集》（長沙：嶽麓書社，1997），上冊。

西方重超驗的無限性概念的哲學發展到19世紀中葉（大體上以黑格爾逝世或者以馬克思主義的產生為標誌），其弊端日益暴露。這些弊端中最根本的是超驗概念的抽象性，還有與超驗相聯繫的主客關係式。這種超驗的概念哲學本來是與“主體—客體”關係的思維模式或“主體性”哲學原則緊密聯繫在一起的，也可以說是一件事的兩個方面。“主—客”關係就是人作為主體站在事物或客體之外，通過認識，把握事物的普遍性概念。這種普遍性概念在柏拉圖主義那裏就是一種外在的、超驗的東西，是一種彼岸世界裏的東西。西方近代哲學把“主體—客體”關係更明確地建立起來了。19世紀中葉以後，西方現當代哲學不滿意傳統哲學的抽象性和外在性，主張超越主客關係式，強調主體和客體融合為一，有點類似中國的“天人合一”、“萬物一體”，不過這是一種“後主客關係式”的，是經過歐洲幾千年的“主—客”關係式的超驗概念哲學的洗禮之後的東西，與中國傳統的那種“前主客關係”的“天人合一”、“萬物一體”是不同的。這樣，西方現當代哲學就把哲學從超驗的天國拉回到現實的人間來了。本來在黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）的時代，已有把人與自然、主體與客體融合為一和反對超驗的思想傾向，但在當時沒有像在現當代這樣佔優勢。

與此相應的是，這種哲學上的轉向在倫理道德觀上、在科學觀和審美觀上也都有影響。例如，西方傳統的倫理道德觀強調“以人為中心”的人類中心主義，它發展到極端，就是過分誇大人的主體性，以致造成環境污染等等自然對人的報復現象。在對待科學的態度上，西方現當代的思想是強調交叉科學的研究，以彌補傳統的科學研究分化太細的弊端；但西方現當代仍然保存了那種“純粹科研的興趣”，保存了“為學術而學術”的傳統。在審美觀上，西方現當代美學思想大多基於主客融為一體的現當代哲學而主張顯隱說，主張解釋學的美學，強調審美價值與不同時代、不同人的“接受”融合為一；至於後現代的“反藝術”、“反美學”的美學觀點，那就更遠離了傳統的以超驗的概念哲學為基礎的典型說了（儘管“後現代”是從“現代”中孕育而來的）。

中國自19世紀中葉因鴉片戰爭受到帝國主義

堅船利炮的欺凌以後，思想家們深感中國傳統哲學所謂的“萬物一體”、“天人合一”不講我與非我的區分，不講人能征服自然的“主體性”，不講科學，以致處處挨打。魏源（1794—1857）公開挑戰這種傳統哲學，他批評“萬物一體”“上不足制國用，外不足靖疆圉，下不足蘇民困”^①。此後，譚嗣同（1865—1898）、梁啟超等19世紀末一批先進的思想家便大力介紹西方近代的古典哲學，介紹康德（I. Kant, 1724—1804）、笛卡兒的主體性哲學，想通過這種哲學的影響發展科學，走富國強兵之路。例如，孫中山（1866—1925）的精神戰勝物質的二元論，是與中國傳統的“萬物一體”的哲學相對立的，也是西方主體性哲學在中國的體現；五



魏源



孫中山

四運動中的“民主”與“科學”兩個口號的提出，可以說是19世紀末以來先進思想家們反中國傳統哲學、向西方近代哲學尋找真理的一次總結。

前面說過，西方傳統哲學有兩個互相緊密聯繫的方面，一是主客關係，一是崇尚超驗的世界，其中包括崇拜超驗的上帝。但我認為，基督教的超驗精神不能拯救中國。我不贊成用基督教的崇拜超驗神性來拯救中國的文化危機。鴉片戰爭以後，中國人向西方傳統哲學特別是向西方近代哲學所學習的是它的主體性精神的方面，是它的“主—客”關係式的方面，而不是對超驗的世界的崇拜，包括對超驗的神性的崇拜。而且，西方現當代哲學已深感傳統形而上學所講的超驗的世界是抽象的。對傳統哲學的這個方面的批判，是西方現當代哲學的主要思想內容之一。我們應當保持中國人不在超驗的世界中尋求“彼岸”的安慰的傳統。

問題倒是在於19世紀中葉當中國開始向西方傳統文化學習之際，西方傳統文化發生了向

^① [清]魏源：“默觚·學篇一”，《魏源集》（北京：中華書局，1976），上冊。



現當代文化的時代性轉向。具體地說，就是當中國為了發展科學而學習西方近代的主體性哲學之際，西方近代哲學的這個方面也已成為西方現當代哲學所批判的重點——傳統主體性哲學的種種弊端如“人類中心主義”、“自我中心主義”等等都遭到批判。西方現當代哲學在經過了長期的主客關係式哲學、超驗的概念哲學之後，現在大多都主張主客融合的哲學，特別是歐洲大陸人文主義的思想家們似乎不自覺地有傾向於中國傳統的“萬物一體”、“天人合一”之勢。但西方現當代是“後主客關係”式的，而中國的傳統哲學是“前主客關係”式的，對於這一點，我們必須有清醒的認識。

在這種形勢下，中國哲學、中國文化的发展前景和任務是雙重的，面臨兩方面的問題。首先是面臨落後於西方的問題。例如，科學不甚發達，需要大力發展科學，需要提倡西方傳統的純粹理論研究的興趣（儘管我們又不要那種對超驗世界的追求）；人的獨立自主精神比較缺乏，需要提倡西方的平等精神，因而我們應當繼續批判傳統的“天人合一”、“萬物一體”思想的不分我與非我的素樸性，應當繼續批判封建的“天理”觀。其次，中國思想文化的发展在當前國際形勢下又面臨西方人所面對的所謂“科學太發達”、“主體性被過分誇大”等所造成的問題。例如，極端的人類中心主義、自我中心主義、環境污染等等。在這方面，我們傳統的“天人合一”、“萬物一體”的高遠境界仍有“魅力”，值得批判性地繼承和發揚。

總起來說，中西文化的未來從長期來看應該是通過互補而逐漸走向融合，但融合不是無差別的統一，那是不可能的。融合必然各自保存各民族文化原有傳統文化的優點和特點，但先進的、有生命力的東西總是會佔優勢。中華文化比起西方文化來，從總體方面、主導方面看，相對滯後一些，特別是在自然科學方面，它多少會對倫理道德、審美意識等方面有着一定程度的影響。所以，我們在強調中西文化互補的同時，要多一點憂患意識，多想想中華文化自身的不足。一味沉溺於自己傳統文化的優勝處而自我陶醉，並不利於中華文化的振興和發展。

天平：您談到憂患意識，根據我的理解，它除了“居安思危”的意義外，也是基於對現狀的

不滿而憂心忡忡。雖然早在《周易·繫辭》中就有：“作《易》者，其有憂患乎！”《孟子·告子下》也提醒人們：“生於憂患，死於安樂。”但實際上，兩千多年來，憂患意識往往容易被現實生活中的“報喜不報憂”積習所沖淡。因為在人治社會裏，統治者都希望通過表現自己的聰明睿智、豐功偉績來加強其統治合法性，而憂患者的言辭在不少時候會被誤認為是對當政者的抹黑和否定。在文化問題上，一方面，我們面對幾千年的傳統文化，它深刻地甚至以潛意識的方式影響着我們；另一方面，我們又面對著處於強勢的西方文化，它在持續不斷地衝擊並改變中國傳統文化的構成。因此，在不少“國學家”看來，當前值得憂患的是如何守護本土固有的傳統文化；而您所強調的憂患卻是如何揚棄，這會不會被人們認為是在否定傳統文化？

張世英：黑格爾把“否定性”視為激勵一個個人的自我實現和推動一個民族思想前進的“動力”和“靈魂”。我看我們今天講弘揚中華傳統文化，很用得着黑格爾的“否定性”概念。他所謂的“否定性”，不是簡單摒棄舊有的東西，而是既保存又超出舊有的東西之意，也就是在舊有東西的基礎上改造、提高舊的，從而達到創新。

我決不否認中華傳統文化中的優點，如大家談論最多的孔子之“仁”以及“己所不欲，勿施於人”之說，孟子之“民為貴，君為輕”的思想等等，都值得我們繼承和弘揚，但那也要把這些東西與孔孟的整個思想及當時的歷史背景聯繫起來加以分析和評價，要結合歷史的長河和今天的形勢來加以提高。

我這個人對中國傳統文化是很有感情的。在我少年時代，父親就教我熟讀《論語》、《孟子》、《老子》、《史記》、《古文觀止》等；我也欣賞屈原（前340—前278）、司馬遷（約前145—前87）、陶淵明、李贄（1527—1602）等人的高尚氣節，喜歡古代詩詞文學，喜歡文言文的簡練、典雅。但我仍然要強調，欲發展中華文化，必須更多一點憂患意識。因為，在中華傳統文化中，是缺乏民主和科學的自由精神的；而這種精神的多少，正是檢驗一個民族文化先進與落後的主要標誌。雖然20世紀初的“五四”新文化運動對批判舊的傳統有過激之處，但其“民主”與“科學”兩大口號所標誌的方向是正確的。



“五四”新文化運動在後來發展中的遺憾，主要不在於批判舊東西的過激，而在於民主與科學的自由精神的發展方向一再受阻。如果出於反對

“五四”新文化運動批舊之過激，甚至出於反對“文化大革命”、“評法批儒”之極端錯誤而走另一極端，片面吹捧“國學熱”，把“國學熱”意識形態化，祇許說傳統文化（廣義的“國學”）之優點，不許對傳統文化有半點“否定性”的意見，否則就以“不愛國”論罪，以致傳統文化中的封建專制意識死灰復燃，那實在是中華民族文化的悲哀。

天平：的確如您所言，唯憂患者而日新；祇有日日新，纔能修成盛德，建成大業。可以說，20世紀70年代末的改革開放，就是基於憂而對現狀作出的巨大改變。儘管這種改變觸動了一部分人的利益，但是，如果不改變，將會毀滅大多數人的利益，甚至毀滅中華民族和中華文明自身。正是改革開放，使得國家的經濟、政治、文化面貌發生了巨變，儘管還有諸多不盡如人意之處。近年來，隨着經濟實力的不斷增強，中國在繼續擴大文化輸入的同時，也強調進行文化輸出；並且，這一輪的文化輸出與以往的文化輸出有着很大的不同。歷史上中華文化對其他文化的輸出，是其他文化主動向中華文化學習，大量派人到中國來取經，但這次輸出，有兩點迥異於歷史。第一，雖然其他文化也派人到中國來學習，但規模、程度遠不如以前；更重要的是，“取經”與中立研究相比，後者是主要的。第二，此輪輸出，有很大一部分是中國爲了擴大自己的影響、提升自己的“軟實力”而採取的政府行爲。例如，在海外開辦了衆多的孔子學院，舉辦多種文化活動等等。這種輸出，帶有一種主動出擊的特性。這種方式，已成爲當前中外文化交流的一個重要現象。您對當前中華文化“走出去”怎麼看？

張世英：一提起文化要“走出去”，大家談到最多的就是把中國傳統的東西介紹到國際舞臺上去，其所要介紹的內容大多是文學藝術方面的東西。首先談到的是京劇、昆曲之類，更深一層次的，就是把中國傳統的思維方式和價值觀念如“天人合一”、“厚德載物”、“仁者愛人”、“民胞物與”等介紹出去，彷彿祇要把中

國的文化古董、國寶搬到國際展覽會上，由講解員做些講解，就算是文化“走出去”了。

由於目前西方文化在國際上處於強勢地位，所以西方人對中國文化的瞭解遠不及中國人對西方文化的瞭解。在這種形勢下，我們強調把中國傳統文化介紹出去，讓西方人更多地瞭解我們，這是很必要的，也是文化“走出去”的應有之義。但我以為，這祇是“走出去”的一個方面。如果中華文化祇停留在傳統的水準上而不注重創新，那是無法在國際上爭取到領先地位的，儘管中國傳統文化不乏可供西方人欣賞和吸取之處。

當前，我們的自然科學特別是理論方面比西方落後，這是大家都不否認的事實。但即使是狹義的文化，或者說人文社會科學方面的東西，包括倫理道德觀念和審美意識方面的東西（人們一般對文化作狹義的理解，把“科學”排斥在外，我傾向於文化應包括“科學”以至更深層次的思維方式在內），因受科學水準和思維方式以及意識形態方面的影響，在許多方面也有先進與落後之分。與中國不發達的科學水準、較原始的思維方式以及長期封建的意識形態相聯繫，狹義的中國文化在不少方面還處於落後狀態。例如，在哲學、倫理學、美學、經濟學、社會學等方面，中國還拿不出堪稱有獨創性和系統性的重大理論、學說展示給國際學術界（我倒並不以獲得諾貝爾經濟學獎之類爲唯一標準），以之與國際上某些著名的經濟學理論、社會學理論、美學理論、倫理學理論、哲學學說相抗衡或者對話。這是我們在人文學科的文化方面落後的明顯例證。

如果把文化“走出去”片面地理解爲對外展示、介紹、講解傳統的東西，仍然是“述而不作”、“以述爲作”的傳統思想在作祟。這種“走出去”，是沒有多少吸引力和生命力的。我們今天提倡“文化走出去”，就應該突破這種老傳統，除了提倡對外展示、介紹、解說傳統的文化之外，更應該改造和提高我們的傳統文化，着重創造出能在當今國際舞臺上處於前列以至領先地位的新的文化成果，讓世人矚目。說得更具體一點，就是要讓我們的民族和國家，以一種既和諧而又平等、自由，既有高科技而又富詩情畫意的嶄新的姿態，展現在世人面前。