

“中”“西”“馬”對話： 現實要求·學理依據·未來前景

張曙光

(北京師範大學 價值與文化研究中心暨哲學社會學院，北京 100875)



[摘要]因應時代的矛盾衝突和呼喚，中國現代思想輿論界形成了“中”“西”“馬”三大社會思潮。這三大社會思潮曾經勢不兩立，但就其學術底蘊和學術傳統而言，其共通與一致之處遠大於其對立：它們都是中國學者對中國所遭遇的歷史巨變的思想回應，也都是對中國現代化的理論謀劃，祇不過由於它們分別立足於“個體”、“民族共同體”、“理想的人類社會”，故給出的解答各有其特點，包括洞見和偏頗之處。它們之間的互斥互補，恰恰構成中國學術思想前進的張力。全球化與地方性（本土化）相互轉化，正在將“個體”、“共同體”、“人類”、“自然生態”四位一體地作為現代思想框架凸顯出來。這一思想框架，也正是“中”“西”“馬”對話的學理基礎。“中”“西”“馬”的思想學術對話，說到底是“中”“西”“馬”三大思想學術傳統及其所表徵、嚮往的人們不同的生存方式的對話，當然也是人的生活理想與價值觀的對話。在“中”“西”“馬”思想學術背後發揮支撐作用的，是中華民族與整個人類的生命活動及其豐富多彩的文化。因而，完全可以期待，“中”“西”“馬”的對話將不斷地激發並呈現出中華民族也是人類新的可能及其“和而不同”的前景。

[關鍵詞] “中”“西”“馬” 現代化 多元化 包容 對話 思想坐標

[作者簡介]張曙光（1956—），男，江蘇省沛縣人，1981年在河南大學獲哲學碩士學位並留校任教，1992年晉升為教授，1996年調入華中科技大學哲學系，1999年享受國務院頒發的政府特殊津貼，2004年調入北京師範大學哲學與社會學院，現為教授、博士生導師，曾任華中科技大學人文學院院長、北京師範大學哲學與社會學院院長，主要從事實踐生存論哲學、文化哲學、價值哲學研究，代表性著作有《人的世界與世界的人》、《外王之學——荀子與中國文化》、《個體生命與現代歷史》、《現代性論域及中國話語》等。

Title: Dialogues on Chinese Academic, Western Academic and Marxism: Realistic Requirement, Theoretical Basis and Future Prospects

Abstract: Inspired by the contradiction and the call of the ages, the opinion formers of modern Chinese thoughts cultivated three types of social thoughts namely "Chinese Academic", "Western Academic" and "Marxism". These three types of thoughts used to be antithetical. However, as far as academic background and tradition is concerned, they have more similarities than oppositions. All of the three thoughts are the Chinese scholars' ideological responses to



the dramatic change of the Chinese history, and also the theoretical design of China's modernization. Owing to their footholds on "individual", "national community" and "ideal society for human" respectively, their interpretations of these three thoughts are characterized distinctively including both insights and biases. Their mutual exclusiveness and complementarity are the elements for constituting the tension for the progress of the Chinese academic thoughts. The transition between globalization and localization highlights the four-in-one ideological framework of "individual", "community", "humanity" and "natural ecology"; all of which are also the theoretical foundations for the dialogues of the Chinese, the West and Marxism. In conclusion, the dialogues on academic ideologies among them are the dialogues of people's aspirations and values for living, and are supported by the Chinese nation as well as the entire human activities and their diversity of cultures. Therefore, the dialogues among the three ideologies are believed to have inspiration on the new possibilities and prospects for "harmony in diversity".

Keywords: Chinese academic, Western academic, Marxism, diversity, inclusiveness, dialogue, coordinates of axis thinking

Author: Zhang Shuguang achieved his master degree in philosophy from Henan University and is currently the professor and doctoral tutor at the College of Philosophy and Sociology of Beijing Normal University. He is mainly engaged in the studies of existential philosophy, cultural philosophy and the value of philosophy.

20世紀80年代中期以來，中國內地學術界出現的一大景觀是，“中”、“西”、“馬”三大思想學術傳統持續而廣泛的交流和對話。時至今日，各方學者都做出了相當大的努力，並且已產生積極的效果。在現代社會，思想多元及其良性互動，既是社會合理分化和開放性的表現，又是它得以保持生機和活力的關鍵所在。中國經過三十多年的改革開放，逐漸跨進現代性大門，但由於“全球化”與“地方性”的相互轉化這一時代大背景和中國自身的文化與體制方面的原因，也出現了更為複雜的矛盾和問題。為了正確解答這些矛盾和問題，推進尚未完成的社會轉型，學術界理應大力開發和調動各種思想學術資源，特別是促進“中”“西”“馬”這三大學術傳統更深層次的交流對話，在理論上推陳出新。這裏要辨析和解答的一個前提性問題是，“中”“西”“馬”的對話何以可能？在現實和學理兩方面各有什麼憑據？現在提出這個問題顯然是“回溯”性的，但在邏輯上卻是非常必要的。

一、“中”“西”“馬”的理論內涵與問題緣起

所謂“中”“西”“馬”，並非十分嚴格的學術概念，它在寬泛的意義上可對應中國傳統思想文化、西方主流思想文化、馬克思主義。但是，由於思想與學術是文化的核心部分，有關對話也是以學術方式進行的，故這裏所說的“中”“西”“馬”，主要是指在此語境下形成的三大思想和學術傳統。其中，“中”指的是以先秦儒家、道家的經典和後來傳入的佛教教義為學術根基，經過歷史的因革損益而在近現代仍葆有一定生命力的主要思想學術派別，尤其是因應時代變遷和西方文化而形成的新儒家等學派；“西”指肇始於希臘理性文化和希伯來宗教文化，經文藝復興和宗教改革而形成的西方現代思想與學術，尤其是為中國學者所看重和接受的經濟自由主義、政治自由主義學說；“馬”首先指馬克思主義創始人的理論，由此延伸至在後世的發展。如此界定，端在視乎各種思想學說對中國現代化這一時代大變革之問題意識和因應方式。所以，這三大思想學術傳統，也往往以相關的社會思潮的形式表現出來。

“中”“西”“馬”的思想交流和對話並非始自20世紀80年代中期，中國近現代史早就向人們展示了這樣一幅歷史畫卷：隨着中國被拖入現代世界歷史進程，傳統的宗法專制社會綱紀頽廢、風雨飄搖，經學化的儒學逐漸邊緣化；與此同時，中國的思想文化界也開始走出死氣沉沉的局面；“九州生氣恃風雷”，西方文明猛烈的挑戰與衝擊，中國先進人



士求變圖新的迫切情志，共同匯成了激揚的文字和澎湃的思潮；而要弄清“三千年未有之變局”，讓中華民族自覺其命運與使命，則注定要經歷困難重重且歧義紛呈的思考和論辯過程；“中”“西”“馬”三大思想學術派別，正是在這一過程中逐漸凸顯出來的。

如果說，西學東漸在明末清初有如涓涓流水，是有限的也是和平的，那麼，到19世紀中期之後，隨着大清國的大門被列強的堅船利炮轟開，通過各種渠道湧入中國的西方思想文化，也如波濤一般拍打着中國人觀念世界的堤壩。那些“睜眼看世界”的學者和開明官員，抱着為民族危亡尋找答案的宗旨，在對西學有了一定瞭解之後，就有意識地展開了中西雙方社會文化的“比較”這項學術工作，並發生了“中學”與“西學”孰為“體”孰為“用”的爭論。今人固然可以批評那時的“比較”相當簡單和表淺，有些甚至缺少平等的態度，或輕或重地表現出一種“弱者”心態和“功利”意識，如“比較”出來的多半是力量上的彼強我弱、價值上的彼優我劣，但這畢竟有事實的依據，不失其開創性和進步意義。正是那種簡明快捷的比較，讓世人耳目一新乃至振聾發聵，打破了中國人被長期禁錮的思想和所謂中國“精神文明天下第一”的自大觀念。如所周知，直到作為洋務運動最大成果的北洋水師在甲午海戰中灰飛煙滅，引起朝野震驚，清廷及儒林對自身和民族的命運卻還是懵懵懂懂，如魯迅（1881—1936）所言：那些飽讀“四書五經”的儒者們，“倘是四方的大地，那是很知道的，但一到圓形的地球，卻什麼也不知道，於是和四書上並無記載的法蘭西和英吉利打仗而失敗了”，不得已，政府和官僚們用官銀翻譯起洋人的書籍來。然而，清末大儒、光緒年間的大學士徐桐（1819—1900）不但連“算學”也斥為“洋鬼子的學問”，而且不相信西班牙和葡萄牙的存在，認為“這是法國和英國常常來討利益，連自己也不好意思了，所以隨便胡謅出來的國名”。他還是1900年義和團的幕後發動者，也是指揮者，“但是義和團完全失敗，徐桐氏也自殺了。政府就又以為外國的政治法律和學問技術頗有可取之處了”。^①

19世紀末、20世紀初期由嚴復（1854—1921）等人着眼於“自強保種”譯介過來的“進化論”和“自由論”（《天演論》、《群己權界論》等），發揮了很大的思想影響，越來越多的中國讀書人開始相信“物競天擇，適者生存”乃普世法則；“中國”早已不是“天朝上國”，而是處於東亞的宗法專制國家，且長期積弱積貧，沒有一場根本性的大變革就難逃被淘汰的命運。戊戌變法的失敗更是讓“革命”的思想超過了“維新”意識，辛亥革命一役，帝制被推翻，亞洲第一個民國建立起來。然而，不久，“有民國之名而無民國之實”的現實，讓許多知識人得出了從“器物”到“制度”再到“觀念”的變革，纔是文化由淺入深地變革的邏輯，並且正是再造國民即“新民”“立人”之必需。於是，學者們關於中學和西學的“比較”終於比較出了中國人與西方人在思想觀念、社會組織、政治制度、生活方式上的重大差異，尤其是時代性的差距，思想文化的“啓蒙”於是被視為中國現代化之要務。

因“巴黎和會”催生出的五四運動是具有“愛國民主”和“新文化”雙重性質的運動，標誌着中國政治的變革與國民思想觀念的改造這兩大主題因五四運動而緊密地聯繫在一起，並在相當長的時間內使許多先進的中國人形成了自觀念到現實“整體性”地解決中國問題的思路。那麼，這是些什麼樣的觀念呢？

在五四運動之前，雖然俄國“十月革命”在中國發生了一定影響，但從總體上看，法國大革命以降的自由平等觀，英美近世之經濟、政治學說尤其是貫徹其中的自由主義、功

^① 魯迅：“在現代中國的孔夫子”，《且介亭雜文二集》（北京：人民文學出版社，1993），第99—101頁。

利主義，達爾文主義的進化論，德國自黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）到尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）的哲學和社會理論，克魯泡特金（П. А. Кропоткин, 1842—1921）的無政府主義與互助論，經由日本傳入的“社會主義”，馬克思的“唯物史觀”等，特別是“德先生”（Democracy, 民主）



北京天安門廣場人民英雄紀念碑浮雕“五四運動”（滑田友等創作）

與“賽先生”（Science, 科學）的理念，被中國知識人廣泛接受、兼收並蓄，並未特別注意它們在學理和學派上的區分，當它們都被作為觀照中國社會和批判中國傳統思想文化的武器時，其模糊和矛盾之處也就在所難免。五四運動之後，一方面，學者們對西學的這些思想理論從學理上給出了越來越清晰的界分；另一方面，帶有濃重蘇俄色彩即強調“無產階級”暴力革命和專政的“馬列主義”及其所要建立的“社會主義”，作為“全世界被壓迫階級與被壓迫民族”求解放的學說，受到一些先進知識分子的激賞，他們決心走俄國人的道路。道理似乎顯而易見：對於當時的中國來說，資本主義雖然是“先進”的制度，但它仍然是一種不平等的壓迫性制度，不僅在世界上到處殖民擴張，也讓中華民族陷入危亡之中，並且發動第一次世界大戰，讓生靈塗炭。與之構成鮮明對比的是，“社會主義”主張廢除一切剝削與壓迫，在政治和經濟制度上實現所有人的自由平等，因而也完全超越了社會達爾文主義“弱肉強食”的邏輯。那麼，無論是要救亡圖存，還是為了民族的未來，中國何不效法蘇俄，經由無產階級革命建設社會主義，或推動民主革命轉向社會主義革命？在20世紀上半葉，由蘇俄所昭示的這一社會發展前景，有力地推動和鼓舞了許多知識分子成為馬列主義與社會主義的擁護者，同時開始告別其他西方的社會和政治學說。例如，李大釗（1889—1927）專門著文《法俄革命之比較觀》，並在其他文章中斷言，資本主義革命與社會主義革命的時代性質之異，“不可同日而語”。^①在胡適（1891—1962）與李大釗等人之間發生的“主義與問題”的爭論，在胡適那裏雖然主要是對“紙上空談主義”還是“解決實際問題”的分別，李大釗也指出對主義不能抽象議論，但馬克思、列寧主義對於改造中國社會的指導意義，卻由此得到中共早期組織者和參加者更加明確的認同。中國自此有了不同於一般“西學”的“馬學”，中國啓蒙運動內部也發生了嚴重的思想分化。

儘管如此，信奉這些不同主義的中國人，並不否認這些主義享有某些共同的思想資源和價值原則，如“人道”、“自由”、“平等”；更重要的是，當時中國的先進分子都擁有對中國社會和文化進行整體性變革的信念，因而，他們政治立場的差異並未影響其“反傳統”尤其是反孔孟儒教的一致性。在很長時期，中共承認中國首先要進行民主革命，與國民黨特別是民主黨派還要合作，這樣，“西”與“馬”仍然在文化上維持着統一戰線，其對立面則是由“新儒家”所代表的文化保守主義和“國粹派”。本來，許多知識人都知道，五四運動所要打倒的“孔家店”，其實是被歷代統治者築起來的“聖廟”，雖有孔子（前551—前479）及其弟子的牌位，卻不復有先秦儒學的真精神，為了把“假孔子”與“真孔子”區別開來，作為共產黨創始人之一的張申府（1893—1986）後來還提出“打倒孔家店，救出孔夫子”的主張。然而在當時的情勢下，孔子及儒學已被定性定格，一心改變舊中國的熱血青年已把“孔子”視為舊思想、舊文化、舊秩序的代表，必須打倒而後快。那

^① 《李大釗文集》（北京：人民出版社，1999），第2卷，第217—246頁。

些對傳統文化一往情深的人士，則捍衛孔子思想對於維繫民族命脈實現民族復興的至高地位，堅持守護不願其被“西學”和馬克思主義所取代。在歐風美雨加上來自蘇俄的思潮橫掃中國大地，致使中國傳統文化的“花果”紛紛搖落，甚至讓人感覺“百事不如人”的情勢下^①，文化保守主義和“國粹派”對於維護國族身份與認同，讓中國人找回文化自信的努力，自有重要的意義和價值，而且是“西學”和“馬學”所輕忽或力所不逮的。由此，原來中性的廣義的“中學”，也被重新形塑為相對於“西”“馬”而言的、賦有“保守”的思想傾向與文化性格的思想學問。

大體言之，20世紀20年代末至30年代初，在因應中國近現代變遷過程中所出現的各種思想觀念，都有強烈的時代感和危機意識。它們相互爭辯、相激相蕩、分解聚合，終於形成了“中”“西”“馬”這三大思想學術派別，並取代了中國“儒、釋、道”的傳統地位而呈現為三足鼎立之勢。顯然，“中”“西”“馬”的形成和區分，並非是後來“學科分類”的結果，而是中西古今思想文化碰撞和中國社會大分化的產物，因而它們都不可能純然是書齋裏的學問，而必定屬於為中華民族謀出路的人文和社會理論的構想與設計，有着鮮明的問題意識和時代現實性，並因而表現並影響着社會思潮。正因為如此，它們的命運在很大程度上就會被國際國內的社會和政治局勢所左右。當然，這並不意味着它們的學理和思想邏輯也受制於政治和時局，相反，它們都力求通過思想探索和學術研究，從根本上把握中華民族的現代命運，不僅為中國的現代化，也為中華文明的復興奠定思想學術的基礎。^②

二、“中”“西”“馬”的關係與歷史演變

然而，在20世紀的大部分時間中，“中”“西”“馬”這三大思想學術派別更多地表現出來的似乎不是各自的學術性，而是意識形態性；作為政治派別“感應的神經和攻守的手足”所發揮的作用，它們有時還“互不相容”。那麼，它們之間的關係究竟屬於什麼性質？其思想品性有無高下優劣之分？進而言之，它們能否真正展開平等的學術對話？

有意思的是，在中國因應世界歷史和中國社會變革而有了“中”“西”“馬”的區分和確立之前，在西方就已經出現了“保守主義”、“自由主義”、“社會主義”這三大思潮，並且至今還在持續。不言而喻，前者與後者必定有着某種聯繫和相似性，因而可以成為理解和解答上述問題的參照。我們且來看一下美國著名社會學家沃勒斯坦（I. Wallerstein）的有關論述。

沃勒斯坦認為，保守主義、自由主義、社會主義是19世紀中葉形成的三種重要的政治意識形態。自那時起，這三種意識形態（儘管其外在形式一直不斷變化）就在不斷地相互鬥爭着。它們的鬥爭可以做這樣兩種概括：其一，它們都是對如下事實的回應，即法國革命後出現了新的共同世界觀，它使人們意識到，為了應付新的形勢，特定的政治戰略是必要的；其二，它們沒有一種有過明確的定義，有多少理論家就有多少種意識形態，對每一種來說似乎都是如此。大多數人認為，這三種意識形態具有某種本質的區別；但人們愈深入瞭解它們的理論陳述或實際政治鬥爭，就會愈發對這種假定存在的本質差異之真實含義

^① 如胡適在1930年發表的《介紹我自己的思想》一文中寫道：“我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，知識不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。”見《胡適文集》（北京：人民文學出版社，1998），第2卷，第171頁。

^② 為中國的現代化也為民族文化的復興奠定思想學術基礎，是許多學者的共同職志，如張君勣就將其在20世紀30年代的演講和文章，結集為《民族復興之學術基礎》（北平：再生出版社，1935），認定思想文化的復興乃民族復興之根本，哲學、文學與科學界能產生如康德（I. Kant, 1724—1804）、歌德（J. W. V. Goethe, 1749—1832）一類的大創作，則不患民族建國之大業不能實現。



產生分歧，甚至對有多少種意識形態這樣的問題也有不同的回答。有相當多的理論家和政治領袖認為，在現實中祇存在兩種而不是三種意識形態，雖然他們對究竟是哪兩種還抱有分歧。也就是說，有的保守主義者看不出自由主義與社會主義之間有什麼差異；有的社會主義者分不出自由主義與保守主義的不同；甚至還有些自由主義者不認為保守主義與社會主義有什麼重大區別。所以，在沃勒斯坦看來，這三種意識形態之間的鬥爭不過是一場有關現代性的“偽戰爭”即“虛假爭論”。^①

對於沃勒斯坦的一家之言，人們未必完全贊同，但既然這三種“主義”是伴隨着現代性的發展而形成的，在原則上繼承或維護着一些共同的價值，那麼，它們的一致實則大於它們的對立，或者說它們是互斥互補、相反而相成的，因而纔會出現三者之間兩兩結合、界限模糊的情況。祛除它們“非此即彼”的“主義”之爭的表象，現代人追求自由、平等和文化認同的價值取向及其張力性關係，就會比較清楚地顯示出來。

處於現代化過程中的中國思想學術界，與率先實現現代化的西方無疑有某種師承關係和相通之處，也必定因其歷史與現實的重大差異而有相當的區別。如果說，中國的“中”可類比西方的“保守主義”或中國的文化保守主義，那麼，“西”本來就源於西方的思想學術，並且特別重視吸收“自由主義”的資源，“馬”與西方“社會主義”的淵源關係亦不必贅言。“中”“西”“馬”這三大思想學術無論有多大區別，都程度不同地承認中國必須有一個大的變革，中國人再也不能按照“老樣子”生存下去；因此它們大都認可近代維新人士所揭露所抨擊的國民之“劣根性”與傳統文化有關，承認變革維護專制的政治文化以振奮早已萎靡、困頓了的民族精神是首要任務；大都認同西方的“民主”和“科學”並且受到其價值理性和知識理性的濡染；也大都認為中國應當建立不同於皇權專制的新型政治制度和政治文化。一句話，從“中”“西”的比較中發現中國正在經歷的“三千年未有之變局”根本上是從“古”（傳統）到“今”（現代）的社會大轉變，是多數學者的共識。正是由於這種共通性，使得中國整個學術思想的現代取向成為大趨勢，各家各派彼此的差異和矛盾也構成了中華民族生存視界及發展的內在張力。^②

表面上看，由於“西學”與“馬學”都來自於西方（列寧主義是馬克思主義的“俄國化”或者說“俄國化”的主要形態，其他還有普列漢諾夫等人的理論解釋與創造），與中國傳統文化有着鮮明的異質性，又都主張對中國社會和文化給予徹底改造，因而它們與“中學”似乎祇有對立而無相通之處。但實則不然。中國人對來自於西方的思想文化的理解和接受，是不可能擺脫作為中國人的文化心理和認識圖式的，何況中國人是基於自己的社會需要而選擇“西學”與“馬學”的。其信奉和追隨者都希望它們在中國扎下根來、開花結果，這樣也就必定重視它們與中國的國情和文化相適應的問題。

海外華人學者林毓生借鑒韋伯（M. K. E. Weber, 1864—1920）、希爾斯（E. Shils, 1940—1995）等人的理論，通過對“五四”時期的三位領袖人物陳獨秀（1879—1942）、胡適和魯迅的研究，得出了“五四”時期的先進知識分子“思想和文化的變革應當先行的主張主要來源於中國傳統的思想模式”的結論。他說：“辛亥革命後的社會和政治現實，曾推動以思想文化解決問題這一途徑的整個潛力並使它表現出來。”但是，這屬於“外部因素”，“而要解釋借思想文化作為解決問題的根源，我們就必須瞭解，他們的一元論和唯智論的思想模式是一種對中國文化的強烈而持久的偏愛”；“五四時期的反傳統主義

① [美]沃勒斯坦：“三種還是一種意識形態——關於現代性的虛假爭論”，《馬克思主義與現實》1（1999）；[美]沃勒斯坦：《所知世界的終結》（北京：社會科學文獻出版社，2003），馮炳昆譯，第41—46頁。

② 馮契：《中國近代哲學的革命進程》（上海：上海人民出版社，1989）。

者，根據這種思想模式把中國傳統視為一個有機整體而予以全部否定”。^①這種分析有相當的道理，但也有一定的偏頗。因為，中國傳統思想文化的性質和特點，與其說是“一元論與唯智論”，不如說是“整體主義”加上李澤厚所說的“實用理性”。“整體主義”與“一元論”有家族相似性，但不能畫等號。整體主義可以承認有多種來源，但認為有機整體一旦形成，就大於部分之和，構成整體的個體則必定是局部的片面的，不具有整體性和獨立性，要達到獨立不倚，就必須包容全部個體，成為全面之整體或整體之化身。例如，儒家推崇的“君子”或“大丈夫”人格，就是以所屬族群的文化修養自己並以族群的整體利益為擔當的道德主體，是從“小我”修養成的“大我”，“大我”所行的是“中道”；“中道”是出於“天道”、“天命”，不偏不倚的“合外內”、“通古今”的“中和”之道，也是“天下之達道”。中國文化傳統給予中國現代知識分子最大的影響，就是這種“大我”意識和“中庸”之道，雖不能至，“君子”與“仁人志士”亦心嚮往之。“實用理性”則是理想的中庸之道的現實形態，發乎日常生活，講究知行合一、做人做事合乎情理。當時的一些知識分子提出文化批判上的“矯枉過正”，實則因為舊傳統之深厚、舊勢力之頑固，而不得不提出的變革之策略。因而，與其說“五四”時期的領袖人物主張“借思想文化解決中國問題”，不如說主張“經由上下結合整體性地解決中國問題”。

關於這一論題，李澤厚在評析余英時解釋“馬克思主義”何以能夠“繼實用主義之後迷惑了許多知識分子”的論點時說道：馬克思主義之所以比實用主義對中國知識分子有更大的可接受性，“除了現實的原因（救亡圖存）外”，“仍有其文化心理結構上的原因。就傳統心態說，中國的實用理性有與實用主義相近的一面，即重視真理的實用性、現實性，輕視與現實人生與生活實用無關的形而上學的思辨抽象和信仰模式，強調所謂‘道在倫常日用之中’。但也有與實用主義並不相近的一面，即實用理性更注意長遠的效果和具有系統內反饋效應的模式習慣，即承認有一種客觀的‘道’支配着現實社會和日常生活，從而理性並非只是作為行為的工具，而且也是認識（或體認）道體的途徑。正是實用理性這一特點，使中國知識分子在馬克思主義與實用主義之間，在文化心理結構上更易傾向於前者一些。因為馬克思主義不但有其關於社會發展的理論和未來世界的理想，而實用主義的理論建立在生物適應環境的基礎上，沒有這種理論和理想；而且馬克思主義是肯定客觀世界及其普遍規律的存在，是重視對這種客觀規律的認識和論證的，而實用主義則從理論上排斥這一點。所以，從一開始，中國馬克思主義者像李大釗、陳獨秀、瞿秋白、蔡和森等人就寫出了有關中國現實局勢和奮鬥前景的好些頗有理論水平的文章，今日看來，也遠遠超過了當時其他黨派和其他的思想理論學說（例如胡適的政論文章）。他們對中國革命狀況和政治鬥爭的分析論證，具有比其他理論學說更有說服力的深刻性”。^②對於“五四”時期一些先進學者接受馬克思主義的文化心理，李澤厚的上述分析比較合理。但需要補充說明的是，後來由於中國政治環境和政治鬥爭變得越來越險惡，傳統的實用理性在許多政治人物那裏也發生了變化，特別是像李澤厚所批評的“實用主義”變化，導致為了目的不擇手段的問題越來越嚴重。在當代中國，實用理性雖然還能發揮一定的積極作用，但其“情理合一”的先天特點使其難以正確應對社會的分化，輕視法治與程序也無法合理地看待異見和陌生“他者”。而在現代化過程中，中國傳統實用理性向着“理論理性與實踐理性”、“價值理性與工具理性”的分化或轉換，實屬必要。

^① 林毓生：《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988），第66、85頁。

^② 李澤厚：《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），第154—155頁。

1928年，陶希聖（1899—1988）發表《中國社會到底是什麼社會？》一文，引發學界圍繞中國社會的性質、歷史、現狀、前途特別是農村社會狀況和出路開展了長達十幾年的大討論，使“中”“西”“馬”及內部各派不同的理論依據、研究方法、價值取向、政治主張得到了比較充分的展示，觀點的差異也明朗化。如當時中國的性質是否“半封建半殖民地社會”、中國的“民主革命是否完成”、馬列主義“是否適合中國的特殊國情”等等，今天看來當時的許多結論雖然問題多多，但這場討論無疑增強了馬克思主義及其唯物史觀在中國的生存權和影響力。^①當然，實現“馬克思主義中國化”的主要力量和途徑，還是中共與現實政治鬥爭的具體實踐的結合。

西方“自由主義”在中國20世紀的實際影響則遠不如馬克思列寧主義。一方面，自由主義強調個人的自由權利，這與救亡圖存的時代主題及其所需要的民族團結、衆志成城尤其是黨性紀律，顯然不那麼合拍；另一方面，它與重視家族本位且有濃厚整體主義性質的儒家文化特別是經學化的政治文化也有較大的異質性，因而容易被當作“一盤散沙”式的小農們的“自由散漫”，遭到政治人物的批判和否定。當然，這並不意味着中國不需要或不能接受自由主義（那樣的話，中國就談不上啓蒙和個性的解放了），而是在國家整合與個人自由之間呈現出兩難的狀況。在19世紀的歐洲，“個人自由與民族獨立兩者既被認為是民族主義者竭力追求的目標，也同樣被認為是專制主義者政府強力反對的東西”；“一些民族具有自由的民族主義的長期傳統，即政治自由和社會正義的要求與民族統一的要求息息相關”。^②遺憾的是，中國卻沒有這種傳統。儘管如此，經過嚴復、譚嗣同（1865—1898）、蔡元培（1868—1940）、胡適、傅斯年（1896—1950）等幾代學人的譯介和傳播，進入中國的自由主義觀念和學說也有了一定程度的中國化。

黃克武認為，西方自由主義來到中國，除了繼承自由主義的一些核心價值外，它們也有意無意地將中國的一些傳統觀念與之融合，形成了具有中國特色的自由主義。如嚴復所說的自由主義就既突出個人自由又主張國群自由，並提出“兩害相權，己輕群重”的觀點，帶有明顯的中國傳統倫理色彩和重視集體的傾向。黃克武還概括出中國自由主義四大特點並給予詳細論說：第一，將自由社會理想化，認為沒有任何缺陷和弊端，缺乏“幽暗意識”，因而不夠注意政治的可行性問題，表現出烏托邦精神，即實現一個中外歷史上都不會實現的“大公無私”的理想社會。第二，具有精英主義色彩，喜為民衆做典範，並重視對民衆各方面進行教育和引領。第三，中國的自由主義者多半強調伯林（I. Berlin, 1909—1997）所批評的“積極自由”而忽略“消極自由”，也不重視通過法律程序保障個人基本自由和權利。第四，拒絕“個人主義”（individualism），強調群己平衡；這一方面源於儒家“成己成物”、“己立立人”的忠恕之道和大乘佛教的理想，另一方面與明末以來中國思想界對“公私”觀念的討論也有密切的關係。^③



20世紀50—80年代天安門廣場東側擺放的馬克思、恩格斯畫像

^① 侯外廬：《韌的追求》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1985），第37頁。

^② [英]休·希頓·沃森：《民族與國家——對民族起源與民族主義政治的探討》（北京：中央民族大學出版社，2009），吳洪英等譯，第583、586頁。

^③ 黃克武：“近代中國的自由主義：緣起與衍變”，《中國近代史上的自由主義》（北京：社會科學文獻出版社，2008）。

黃克武的這一辨析旨在總結中國傳統觀念在中國近代自由主義緣起與演變中的作用，但是也能給人們如下啓示：使自由主義具有“中國特色”的那些中國傳統的價值觀和認識論，同樣是中國人接受包括馬克思主義在內的其他西方思想文化的“解釋學先見”和“支援意識”。因而，纔會有黃克武所說，基於中國傳統“樂觀”的人性論和認識論，實現一個中外歷史上空前未有的“大公無私”之理想社會，不但是中國共產主義運動的目標，也是其他許多知識分子的理想。此外，把“自由”主張理解為“積極自由”而非伯林所稱道的“消極自由”，拒絕“個人主義”並強調“群己平衡”等等，這都不是中國式自由主義的“專利”，而是信奉“中”“西”“馬”的學者由於共同的思想文化背景所共享的價值和認知。根據這樣的價值和認知來理解和接受西方的社會主義、自由主義，都會發生一定的“誤讀”或“曲解”：“社會主義”被理解為“計劃經濟”或“舉國體制”；“自由主義”則首先是“民族”、“國家”的獨立自主，其次纔是個人的自由權利。因而，即使嚴復等人譯介英國自由主義在先，後來中國人主要接受的卻是德國和歐陸的理性主義，也就不奇怪了。進而言之，一方面，被中國人所選擇的西方理論多半是更符合中國現實需要的理論，在中國具有相當的可行性，乃至不斷地賦予中國經驗和中國特點；另一方面，西方的思想理論離開了其本土，就容易發生“橘”逾淮成“枳”的變異。這種解釋學早已揭示的問題，祇有在理論與實踐的開放性循環中逐漸解決。

毋庸置疑，在20世紀上半葉，中國的大部分知識分子既深受儒家思想的教育和熏陶，有希賢希聖、擔當天下的意識，也知道普通中國民衆在尊崇“卡里斯瑪”（Christmas）式人物的同時，還重視經驗、講究實際，思想意識是直接從他們生活的社會境遇和經濟關係中產生出來的；如果他們的生產方式和社會地位不發生根本改變，新的思想觀念與其現實利益缺少直接的聯繫，那種單純的思想啟蒙對他們也不可能有顯著作用。因而，以改造中國為理論旨趣的知識分子，無論屬於什麼黨派，大都主張理論聯繫實際，乃至身體力行地到工廠去、到農村去，教育和引導民衆在改造自己的生存環境、改造中國社會的同時，改變自己，成為新式的國民和公民。

儘管“民主主義”不同於“自由主義”——前者指的是人民當家作主的政治制度，後者重視的是個人的自由權利，但兩者在現代法治社會是高度契合的；基於現代政治哲學，也可以說“自由為體，民主為用”（嚴復）。祇不過在缺少法治傳統的中國，“自由”的確容易被理解為“積極自由”，像胡適那樣取法英美並針對中國黨同伐異之不寬容而強調“寬容”，在中國實屬難能可貴。“民主”也容易被理解為“集中指導下的民主”，否則就是“民粹主義”的民主或無法無天的“大民主”。依據“積極自由”的民主主義，的確比較適應中國政治變革的特殊邏輯，因而更能被普遍接受。除了中共所主張的“新民主主義”，孫中山（1866—1925）的“三民主義”在蔣介石（1887—1975）手裏進一步儒家化、倫理化，並在一段時期成為主流意識形態。在20世紀20—40年代，許多民主人士也不甘落後，他們希望在國共兩黨之外走出“第三條道路”，要麼成立民主黨派，要麼堅持無黨派立場，努力將他們所認可的民主由理論轉化為政治實踐。

值得一提的是梁漱溟（1893—1988）、晏陽初（1890—1990）等人在20世紀二三十年代發起的“鄉村建設運動”。他們基於對中國社會的基礎和根本問題在鄉村、在農民的認識，親自到農村對農民進行文化教育，幫助他們改良生產技術，改進原來的社會組織，在生產、經濟、教育、文化、政治等領域對鄉村做出了全方位的變革設計，希望通過改變鄉村破敗的狀況，自下而上地改良中國社會的基礎，真正改變中國的面貌。許多民主人士、社會學者、經濟學者、農業專家、青年學子，還有一些資產者、開明地主和一些國民黨政府官員，



都曾積極參加鄉村建設。有意思的是，梁漱溟屬於由佛入儒的新儒家，甚至一度可劃為“國粹派”，他不僅對中國基本國情、社會性質和改造中國的道路等問題進行過深入探索，而且對東西方文化有獨到見解，尤重儒家的“中道”和倫理精神。晏陽初早年留學美國，深受西方的社會政治理論影響，在1918年還自告奮勇去法國為華工服務。回國後，通過在農村的調查，認識到中國農村嚴重存在“愚、窮、弱、私”四大問題，“非同時謀整個的建設不可”，於是將平民教育與鄉村改造結合起來，並形成了中西合璧的現代民本政治觀。^①

由以上歷史事實和論述可知，“中”“西”“馬”之間固然有不同的思想學術傳承和理論路徑，相互之間有批評駁難，也會在一定程度上暴露並澄清各方理論上的是非曲直。但是在根本上，它們的統一性大於其對立，與沃勒斯坦所說的西方“保守主義”、“自由主義”、“社會主義”的關係並無大異，所以它們纔能互斥互補、“合縱聯橫”，甚至“大敵”當前能夠結成統一戰線。毋庸諱言，它們之間也曾有“生死對決”，這與各自的思想理論及文化底色有一定關係，但主要是由政治對抗即國際上美蘇對立和國內國共對立所導致的。以“己”為是以“人”為非，甚至唯我獨真、獨尊，把異己的思想學術斥為“歪理邪說”，這與其說是理論上的是非之爭，不如說是基於政治的對立和思想壟斷；這裏反映出來的“非此即彼”的所謂形而上學方法，也是從屬於社會分裂的情勢和敵對性政治意識形態的。如此之做法，勢必要破壞和扼殺思想學術的生態及發展機制，被奉為真理的思想理論也不可能不受到嚴重損害，甚至變成僵死的教條。

為了真正汲取這一經驗教訓，我們不妨再做一些歷史回顧。

從蔣介石寫於1923、1925、1926年的日記中可以看出，在1927年之前，蔣介石對馬克思主義和共產黨都不排斥，還閱讀了許多馬克思主義的書籍，如《共產黨宣言》和馬克思的經濟學說。但是，在1927年“四一二事件”之後，蔣介石不僅不再閱讀馬克思主義書籍，而且在國民黨統治區實行思想控制，儒家的倫理道德固然得到推崇，但也在很大程度上被納入政治宣傳和黨化教育之中。蔣介石和國民黨敗退臺灣之後，對思想學術的控制更加嚴厲，與“三民主義”相異的一切社會政治思想和主張幾乎都在封殺之列，其結果導致真正的三民主義也受到人們的冷遇和反感；直到解除戒嚴，開放黨禁和報禁。^②

毛澤東（1893—1976）在服膺馬列主義之後，雖然改變了過去尊崇孔子和國學的態度，認定孔子是“封建時代”文化的代表，但仍然主張要將其當作歷史遺產去批判地加以繼承。毛澤東在延安所寫的《實踐論》和《矛盾論》，就是把馬克思主義普遍原理結合中國革命的具體實踐、也結合中國優秀思想傳統的產物。1942年，毛澤東在與匡亞明（1906—1996）談話時還強調：孔子是兩千年前的偉大人物，思想中有積極的東西，也有消極的東西，要批判地繼承和發揚。但就當時的革命運動來說，它是屬於第二位的事情。“第一位的用以指導革命運動的是馬克思主義理論。特別是當時重慶方面正在大搞什麼‘尊孔讀經’，他們靠孔夫子，我們靠馬克思，要劃清界限，旗幟鮮明。所以，他認為對孔夫子最好是暫時沉默，既不大搞批判，也不大搞讚揚。”^③在當時的陝甘寧邊區，為了促進家庭與社會的和諧，毛澤東還注意利用孔子的“孝悌”觀：

我們還要提倡父慈子孝。過去為了這件事，我還和我的父親吵了一架，他說我不孝，我說他不慈。我說應該父慈第一，子孝第二，這是雙方面的。如果父親把兒子打得一塌糊塗，兒子怎麼樣能夠孝呢？這是孔夫子的辯證法。今年慶祝三八婦女節，提出建

① 鄭大華：《民國鄉村建設運動》（北京：社會科學文獻出版社，2000）。

② 葉嘉瑩：“回憶臺灣白色恐怖時代”，“共識網”，2011-07-25；李筱峰：“臺灣戒嚴時期政治案例的類型”，“共識網”，2011-07-27。

③ 匡亞明：《孔子評傳》（濟南：齊魯書社，1985），第474頁。

立模範家庭，這是共產黨的一大進步。我們主張家庭和睦，父慈子孝，兄愛弟敬，雙方互相靠攏，和和氣氣過光景。^①

顯然，對傳統的思想文化是褒是貶，毛澤東首先着眼於政治，這對於革命時期的政治家固然無可厚非。然而，在現代化建設時期仍然堅持政治統帥或衝擊一切，就會阻礙社會的合理分化，否定經濟與文化所具有的基礎及各自的獨立性。後來，毛澤東把他所理解的馬克思主義與孔子的儒學完全對立起來，也就不奇怪了。1953年，毛澤東與梁漱溟就工人農民問題辯論時說：“孔夫子的缺點，就是不民主，沒有自我批評的精神，有點像梁先生。‘吾自得子路而惡聲不入於耳’，‘三盈三虛’，‘三月而誅少正卯’，很有些惡霸作風，法西斯氣味。我願朋友們，尤其是梁先生，不要學孔夫子那一套，則幸甚！”^②但時隔不久，批評孔子“不民主”的毛澤東，由於左傾的“專政”意識日益強烈，轉而對秦始皇的“集權”與“專制”大加贊許起來。如果說“馬克思主義中國化”在劉少奇《論共產黨員的修養》中是“儒家化”，那麼，“馬克思加秦始皇”顯然是“法家化”——這與馬克思主義在蘇聯的“斯大林化”可謂異曲同工。隨着“階級鬥爭”的弦越繩越緊，毛澤東越來越明確地將孔子定性為“奴隸主階級”的思想代表；他發動的“文化大革命”無論政治意圖如何，但確有其尋找自認為更徹底的方式繼續從根本上重塑人性這一精神世界之偉業。於是乎，“破四舊，立四新”，讓人們在靈魂深處“興無滅資”、“爆發革命”，這一本來打上了很深的王陽明（1472—1529）“心學”印記的人性改造運動，卻又讓孔子及其儒學首當其衝，被作為最大的歷史文化毒草和垃圾橫加掃蕩。與此同時，馬克思主義也被納入極左的政治路線中，為“階級鬥爭為綱”、“無產階級專政下的繼續革命”提供“理論根據”，強化着表面上“激進”、“革命”而實際上陷入空想和封閉僵化狀態的政治觀念和社會狀況，成為被後人所詬病的“馬列教條”。馬克思主義創始人追求真理修正錯誤的精神被閹割，正應了馬克思自己的聲明：“我祇知道我自己不是馬克思主義者。”^③

歷史的面相常常會出現一些吊詭。在“文革”中，表面上，孔子及其儒家文化遭到毀滅性打擊，但實際上，它的某些思想如家長威權意識卻仍然發揮着或顯或隱的作用。有些學者認為，毛澤東的思想和行為完全來自國外的“馬列”，與中國傳統文化無關。這是不符合事實的。在毛澤東那裏，既有法家的“法、術、勢”，也有儒家所重視的威權和人性的塑造。我們從作為政治人物的康有為（1858—1927）、孫中山身上，從章太炎（1869—1936）、熊十力（1885—1968）、梁漱溟等學者身上，都能突出地感受到他們深受儒家尤其是孟子“大丈夫”精神乃至“聖賢”意識的影響。儒家本來主張人人可以成為聖賢，但如認定天將降大任予斯人，“吾曹不出如蒼生何”，則勢必在激發無量意志的同時，滋生獨斷傾向。而囿於小農生產方式的廣大農民，卻很難相信自己的力量，而總是盼望出現“家長”式的領路人或大救星。家長制的傳統與中國革命者的聖人心理結合起來，勢必造成個人崇拜。這與馬克思主義和《國際歌》的精神，當然相去甚遠。因而，正確總結馬克思主義的“中國化”，就既要看到正面的成就，也不能回避其



位於北京中國國家博物館北門廣場的孔子塑像

① 《毛澤東文集》（北京：人民出版社，1996），第3卷，第115—116頁。

② 許全興：《毛澤東與孔夫子》（北京：人民出版社，2003），第322頁。

③ 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第4卷，第695頁。



中的負面問題。“文革”後思想理論界的“撥亂反正，正本清源”，即在於嚴肅地清理馬克思主義在中國所發生的思想水準與核心理論的變異和降低問題。^①

無論是對是錯，後人的思想從內因來講，都離不開對前人思想的選擇性繼承與推展。正如思想家馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）所言：“人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。一切已死的先輩們的傳統，像夢魘一樣糾纏着活人的頭腦。”^②也如伽達默爾（H-G. Gadamer, 1900—2002）所言：“即使在生活受到猛烈改變的地方，如在革命的時代，遠比任何人所知道的多得多的古老東西在所謂改革一切的浪潮中仍保存了下來，並且與新的東西一起構成新的價值。”^③這也從原則上說明，作為三大新的思想傳統，如果在“中”“西”“馬”之間一味地強調對立和鬥爭，則必定各受其害；如果形成理性的良性互動關係，便會讓三方受益，也是中華民族之福。

在中國近現代史上，一個值得重視的現象是，由於傳統意識和文化中過分強調“整體”、“和合”，使得人們對歐陸的理性主義和人文主義產生一種親近感；經過既缺少理性、又踐踏人道的諸多“運動”的沉痛教訓之後，學術界對理性主義和人文主義早已普遍重視，這無疑表明了中國人思想的進步；但是，人們對於西方分析哲學的精神與方法以及邏輯學卻仍有一種隔膜感，也從未給予應有的重視。殊不知，西方這兩大類思想學術類型是互斥互補、相反相成的。對於中國的現代化而言，後者的重要性並不亞於前者。中國傳統的重“整體”輕“個體”、重“和合”輕“分別”，尤其容不下“異己”、“異端”的意識和思維方式，是家庭本位和農業文明的產物，對於維護傳統共同體有益，也有利於人的精神安頓，但對於人的個體獨立與自由、對於厘清是非曲直、對於形成社會發展的張力卻是極其不利的，容易造成人們思想的平庸和社會意識的混沌狀態。現代社會的發展、工商文明和人的個性獨立，都需要一種分析精神和一種界限意識。學者們應根據中國正在經歷的社會分化和有機整合，自覺地推動“合理的分界與合法的跨界”^④，在學術上重視對英美分析哲學、邏輯實證主義和邏輯學的學習，克服看待和解答問題喜歡憑直覺、願望和經驗，甚至把意識形態作為評判理論是非標準的非科學態度，從根本上消除“沒有分析卻已先有結論”，以及“把複雜的問題簡單化”、“以偏概全”、“定性不定量”等等弊端，在價值與事實、信念與理性之間保持必要的張力。這樣，纔能使整體的思維和智慧不斷得到提升。

正確地總結經驗教訓，務必要採取實事求是的態度，防止簡單化、極端化的傾向。例如，一些學者認為，祇有中國式的馬克思主義纔是馬克思主義的“正宗”，“西方馬克思主義”則是對馬克思主義的“修正”和“歪曲”。這表明，他們既不懂“道術為天下裂”的思想分化趨勢，也等於否定了“馬克思主義基本原理與具體實踐相結合”的原則。反過來，一些學者把“馬列教條”與真正的馬克思主義混為一談，也不是科學的態度。由於過去“馬列”作為官學一統天下，於是今天就反其道而行之，簡單地將其視為意識形態並加以拒斥，這恰恰忘記了孔孟儒學曾經的命運以及“五四”時期的學人在這一問題上所犯的錯誤。那種完全撇開“馬克思主義”，祇在儒家與西方自由主義之間展開對話的做法，在學術上也是

① 中國內地關於馬克思主義、毛澤東思想與儒家文化關係的探討是在“文化大革命”結束之後，並且是在逐步衝破意識形態的束縛過程中不斷深入的。除了官方和半官方的言述，學者中李澤厚、金觀濤的觀點影響較大，並引起海峽對岸學者的關注。參見李明輝：“論所謂‘馬克思主義的儒家化’”，《儒家與現代意識》（臺北：文津出版社，1991），第45—66頁；金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》（香港：中文大學出版社，2000）；林安梧編《兩岸哲學對話》（臺北：學生書店，2003）。

② 《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1965），第8卷，第121頁。

③ [德]伽達默爾：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，2004），洪漢鼎譯，上卷，第363頁，

④ 張曙光：“合理的‘分界’與合法的‘越界’”，《光明日報》，2008-01-08。

存在偏見、有失公允的。因為，第一，它變相地否認了馬克思思想理論的時代真理性。須知，馬克思關於“生產關係必須適應生產力”、人的發展的“三大形態”、“國家回歸社會”和“世界普遍交往”的思想，尤其是“交往的任何擴大都會消滅地域性的共產主義”、“每一個單個人的解放的程度是與歷史完全轉變為世界歷史的程度一致的”等論點和論斷，^①在中國“文革”結束後所發揮的思想解放作用以及對改革開放的促進作用，決不亞於著名的西方自由主義學者哈耶克（F. A. V. Hayek, 1899—1992）、波普爾（K. R. Popper, 1902—1994）關於“通向奴役之路”、“開放社會及其敵人”的論述和論斷，對於中國內地多數“馬克思主義學者”和官員而言，前者的影響力更是遠超後者。第二，它也忽視了在中國近百年歷史上發揮了其他理論難以發揮的重大作用並且形成了思想學術譜系的“馬學”傳統。而這個學術傳統恰恰是中西思想文化交融的產物，具有某種典範意義。當然，這也意味着現有形態的馬克思主義理論，決非凌駕於中西兩種思想學術之上的絕對真理化身。馬克思的學說與西方思想文化並非同一層次的概念，劉放桐教授對此有獨到的見解：從大的方面說，馬克思主義從屬於西方思想文化，因而必然同其他思想派別一樣，既繼承了同樣的遺產，又面臨着同樣的問題；“但作為實踐的唯物主義，馬克思主義卻具備比任何一種西方哲學流派都更為徹底的革命精神，這突出地表現在馬克思主義從傳統哲學的‘解釋世界’轉而以‘改造世界’為核心，以實現人的全面解放為根本目的，而與之同時代的西方哲學則在批判了傳統哲學之後，自覺不自覺地走上了以一種形而上學反對另一種形而上學的老路”。^②

至於某些學者試圖讓馬克思主義與儒家思想文化結成聯盟，共同抵禦、否定西方思想文化特別是自由主義，在學術上是沒有多少道理可言，在實踐上也是有害的。須知，馬克思青年時期大量汲取了洛克（J. Locke, 1632—1704）、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）、康德（I. Kant, 1724—1804）等人的思想，經歷了啟蒙運動的洗禮，他和恩格斯（F. V. Engels, 1820—1895）共同創造的思想理論不僅與人道主義、自由主義有着共同的思想源頭，而且直接脫胎於人道主義、自由主義及其進步的社會歷史觀。希臘文化崇尚人的潛能全面發展、重視理性與民主的傳統，基督教追求“平等”和人類“拯救”的信仰，西方近代所確立的人道主義、自由主義、理性主義、進步主義原則，在馬克思的著作及基本觀點中都打上了鮮明的烙印。祇不過在馬克思看來，在“資本主義”的經濟和政治制度中，“自由”、“平等”的觀念祇是從形式上得到了保障，未能在社會各方面特別是經濟上得到落實和實現，因而主張超越近代自由主義，建立共產主義，以實現人類的最終解放。^③故此，這裏仿照馬克思一句著名的話，可以說，馬克思主義創始人所主張的社會主義、共產主義就是“完成”了的人道主義和自由主義，他們所推崇的“公有制”就是“個人所有制”的重建。着眼於歐美等發達國家的現實，一方面，從資本主義中已經生長出許多社會主義的因素；另一方面，它們的經濟和政治都有混合的特點，這也是目前許多西方學者不再輕易用“資本主義”說明其社會體制的重要原因。

從中國內地來看，近代以來人道主義和個性解放的啓蒙遠未完成，現在的中年一代甚至許多老年人，主要是通過批判早期資本主義的馬克思、恩格斯的一些論述來理解現代化的，甚至卓別林主演的電影《摩登時代》等還成為中國人瞭解資本主義現代社會的形象教

^① 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第1卷，第86、89頁。

^② 劉放桐：《馬克思主義與西方哲學的現當代走向》（北京：人民出版社，2001），第94—95頁。

^③ [英]伯爾基：《馬克思主義的起源》（上海：華東師範大學出版社，2007），伍慶、王文揚譯；[德]卡爾·洛維特：《從黑格爾到尼采》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），李秋零譯，第2章至第5章；[德]卡爾·洛維特：《世界歷史與救贖歷史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），李秋零譯，第39—62頁。



材，因而中國過去所建設的也只能是“反現代性的現代化”，甚至造成斯大林專制主義堂而皇之地以馬克思主義的面目出現。改革開放之後，我們一方面重新研讀馬克思主義創始人的著作，另一方面向西方開放並大量閱讀自由主義、民主社會主義的論著，還深受後現代思潮的影響，對現代性的認識越來越全面，因而纔會肯定市場經濟並積極融入全球化進程，並越來越重視勞資雙方的關係、制度和政策設計的公平正義以及與之相適應的文化和文明建設。自由主義的思想理論在中國也有了生長的土壤，不再是所謂“不結果實的花”。

必須指出的是，近些年在中國內地出現的各種亂象和道德潰敗現象，根本原因不在於引進市場經濟，而在於長期灌輸“階級鬥爭”、“無產階級專政下繼續革命”的理念，嚴重破壞了包括儒學在內的中國傳統文化所推崇的“仁愛”、“誠信”，使接近新教倫理文化精神的“取財有道”、“見利思義”原則及儒商傳統被棄之一旁；加之政治體制改革和法治建設的滯後，又助長了官商勾結和貪腐現象，進而導致了國人人性相當普遍的粗野化、低俗化甚至痞子化。長期的泛政治化和鬥爭哲學及其對文化的衝擊和替代，在造成國人精神世界的簡單和褊狹的同時，也使得中國現代民族主義的建立陷入無根狀態。因為，沒有文化的民族主義，政治的民族主義也是難以維持的。一些人在“愛國”問題上的情緒化表現尤其是言行的背離，已從反面證明了這一點。今天，馬克思主義、儒學和自由主義，能否承擔起培育現代公民和重建文明秩序的任務，是對其有無生命力與合理性的重大考驗。如果中國馬克思主義的主要作用仍然是批判資本和市場，否定代議制民主和程序正義的合理性，無助於甚至反對社會的合理分化、公共領域的形成和公民社會的建立，那麼它繼續處於社會主導地位就會面臨多方面的質疑和挑戰。這也正是馬克思主義理論需要創新、“中”“西”“馬”需要良性互動的現實原因。

三、“中”“西”“馬”的重新定位與理論旨趣

如果說，前面對“中”“西”“馬”及其相互關係的論述，主要是基於20世紀中國面臨的問題——“反帝反封建”和國家在經濟與科學技術方面的現代化建設，憑藉的是“中西古今”這一思想框架——把中西文化的差異和衝突歸結為中國由“古”到“今”、由傳統到現代的變革，屬於線性進步主義的歷史觀；那麼，以改革開放和加入世界組織（WTO）為轉機和過渡，中國越來越全面地融入全球化運動，中國的地方性也彰顯出世界意義，“中西古今”這一貫穿20世紀的矛盾關係也不能不發生新的變化。在中國經濟已經崛起，社會利益和思想都呈現為多元化，社會問題變得更加複雜的情勢下，觀察中國尚未完成的社會轉型，就必須着眼於“全球化”與“地方性”相互轉化這一時代趨勢以及當代人類面臨的共同問題，既立足中國，又放眼世界。全球化需要當代人類的文明對話，“中”“西”“馬”的對話也完全可以提升到人類文明對話的時代高度加以理解^①。筆者之所以提出當代中國學術研究的新思維坐標——“個體、共同體、人類、自然生態”四維一體的思想框架^②，就是基於當代社會分化與互動的良性循環的歷史觀，在理論上超出線性進步主義，能夠有效地涵蓋、分析和解答“全球化”與“地方性”互動這一時代趨勢及發生於其中的重大社會和生態問題，因而也從原則上揭示出“中”“西”“馬”對話的學理依據。

從“中”“西”“馬”三方的信奉者、從業者觀察問題的坐標看，與之對應的分別是“民

^① 從全球化的視野理解並推動當代人類的文明對話，是由杜維明等學者提出並加以探討的重大課題，它既與中西馬對話的旨趣相通，在內容上又具有一定的交叉性。參見哈佛燕京學社主編：《全球化與文明對話》（南京：鳳凰出版傳媒集團、江蘇教育出版社，2007）；蔡德麟、景海峰主編：《文明對話》（北京：清華大學出版社，2006）。

^② 張曙光：“論當代中國學術研究的思想立足點——從哲學界中西馬的對話說起”，《哲學動態》3（2008）。

族”、“個體”、“人類”。 “中學”學者在思想上主要依據的是民族“共同體”這一維度，在理論上主張文化保守主義；“西學”學者在思想上主要依據“個體”這一維度，在理論上主張自由主義；“馬學”學者則首先立足於由“全世界的無產者”和“被壓迫民族”所代表的“人類未來”。這三個坐標本來就是互斥互補的。在社會結構發生巨大變化，自然生態問題已成為人類面臨的共同問題的情勢下，“中”“西”“馬”的思想坐標也應當相互開放，以建設性的態度相互批評和學習，自我反思和矯正，並以自然生態為其共通的維度。

在“個體”、“共同體”、“人類社會”、“自然生態”這四大維度中，“個體”指獲得或正在爭取公民身份與權利的個人，這些個人雖然直接依託現代市場經濟，但既不是經濟動物也不是孤立的原子，除經濟關係之外，還處在包括政治、文化、心理等在內的各種社會關係中；“共同體”指在某些方面利益可以共享的不同個體的結合體，包括民族共同體、家庭共同體、經濟和社區共同體，以及基於共同愛好、興趣的文化共同體；“人類社會”指現存的全人類及其未來組織形態；“自然生態”則主要指人類生存於其中的具有生物學和物理學雙重屬性的地球生態系統。

——“個體”。笛卡兒 (R. Descartes, 1596—1650) 的“我思故我在”以及近代哲學所突出的自我主體性，實際上是對“自我”的兩個維度的敞開：一是人類（“我是人”），一是個體（“我是我”）。這裏既沒有社會共同體的立足之處，也看不到大自然的身影。其實，笛卡兒的這個觀念正是要消解原來束縛着個體的傳統共同體及其歷史文化，正是要讓人的理性超越並反轉來支配自然萬物。所以，它纔成為推動西方現代化的重要觀念力量；作為西方現代主流話語的自由主義或個人主義，纔會唯名論地看待“社會”。這既有一定的歷史合理性，又存在着嚴重的偏失。對個體的原子式抽象化理解也必定使“人類”的概念抽象化和離散化，人類被分解為無數彼此競爭的個體。這雖然反映了人類在現代社會的高度分化，卻忽視了他們在分化中本然的聯繫、相互依賴與合作。事實上，現代人走出傳統共同體或身份社會而個體化，恰恰是因為他們借助契約建立了更為自主的聯繫，也因此發生更加普遍的利益競爭，並需要借助以商品為中介的經濟性整合和法律為尺度的行為調控，但這種整合的“有機性”還是有限的。人的真正的個體化並不外在於社會化，並不意味着他們彼此不再需要感情、共同信念和倫理責任，而祇是表明他們能夠根據自己不同的需要結成各種類型的共同體。因而，個人“自我”這個現代性的核心概念能夠最大限度地實現，也必定由於維繫於共同體及其文化認同而相對化。

——“共同體”。作為個人與人類之間的中介形式，作為個人直接結合與社會構成單位的各種“共同體”，由於受到現代社會分化和整合的作用而處於變化之中，最具變動性和不確定性。尤其是進入全球化時代，傳統的共同體如家庭、村落、社區受到在場和不在場的各種因素的影響，更易變化甚至解體。但另一方面，在現代社會，除了德國學者滕尼斯 (F. Tönnies, 1855—1936) 所說的血緣、地緣和精神共同體以及現代企業之外，基於政治見解、文化認同、道德信念、科學和藝術創造以及興趣愛好的共同體，已經並仍在雨後春筍般地出現。在歷史上，“共同體” (community) 與“社會” (society) 的區別曾經是嚴格的^①；但在個人普遍獲得獨立與平等的現代市場經濟社會，它們的區別具有了很大的相對性。作為人們自願結合的方式，共同體至少在某一方面是個人的直接集合和利益的直接共享，因而最大限度地實現了公與私、個人與社會的統一。

“人生在世”，人生存於其中的“世”不止是自然環境，也是人與人相互依存的共

^① [德]斐迪南·滕尼斯：《共同體與社會》（北京：商務印書館，1999），林榮遠譯，第1、2章。



同體，特定的自然環境和共同體一道構成人的生活世界。它不僅賦予人們特定的角色和職責，也使人們獲得安全、保護和承認，從而被他們所“認同”，成為他們的“家園”。如果說生活世界給予人生以存在論的奠基，那麼，共同體則構成他們的大家庭和俱樂部。而由姻親與血親結合成的家庭，奠定在民族及其文化基礎上的國家，是最具存在論意蘊的兩類共同體。正因為如此，它們在從前現代走向現代和高度現代化的過程中，纔最能經受得住現代性的洗禮和全球化浪潮的衝擊，雖然它們在內容和形式上也發生了很大的變化。

在全球化過程中，國家相對於各種全球力量仍是一個不可替代的行為主體。它不僅便利了生產的重組，保障了國民的安全和利益，而且滿足了人們文化身份認同的需要。在日益一體化的世界社會中，國家和國家間體系仍是一個極其重要的參考因素。^①而國家為了自身的穩定與凝聚力，也會重視作為其細胞的家庭的和諧與價值。因而，不難發現，正是由於世界上這兩類共同體的各種差異和特殊之處，使現代性的全球化擴展呈現出極其不平衡的複雜的狀態，並且不得不“因地制宜”地採取多樣甚至異質的形式。

——“人類社會”。人類社會既是人類個體和各民族按照一定規則交往或競爭的場所，又正在通過“國際社會”及其組織維護着人類的和平與發展。“人類”這個過去多半是抽象的概念，在今天的世界性交往中已越來越成為經驗的事實。人類生存的互依性和利益的整體性，正在向民族國家的傳統主權提出挑戰：原來一直是最大的政治共同體的民族國家，由於地區利益和人類整體性問題的突出以及國際組織、跨國公司、互聯網和世界城市的出現，其主權也受到一定的限制和削弱，不再是至高無上的。

——“自然生態”。正是“全人類”及其整體性的突出，人類與自然生態的關係問題纔會引起人們越來越高度的重視。人類作為生物祇能在大自然的生態系統中生存，而由人類自己的活動所造成的生態環境的惡化已是一個不爭的事實。如果說自然界自身的重大異動會給人類帶來災難，卻不至於毀滅整個人類的話，那麼，現代人類卻完全能夠毀滅自己並毀滅自己生存於其中的生態系統。因而，人們的確需要重新思考中國傳統的“天人合一”、西方近代“主客二分”的思維方式的優點與缺點，重新看待“人類中心主義”不可超越的神話；同時，也更需要就包括人的生命肉體在內的“自然生態”對人類的活動方式和組織形式將會繼續給予什麼樣的支持和什麼樣的制約作出深入探討，並據以提出更具洞察力和啟發性的理念以及可操作的實踐觀念。

作為相對區分並相互貫通的有機系統，以上四個維度構成了包括“中”“西”“馬”在內的中國學者思考問題的基本框架，並將使“中”“西”“馬”反思並調整自己過去所預設的理論前提。事實上，如自由主義正試圖通過對“公平正義”的強調和與社群主義的互動，改變其倫理的薄弱性；西方馬克思主義和儒家則越來越凸顯其自然生態意識。明確以上四個維度之統一的思想坐標，並不意味着“中”“西”“馬”會完全改變它們各自的思想立足點而融為一體；上述四個維度的區別和相互貫通，已然表明其差異互動的關係恰恰構成當代中國思想界的合理生態，能夠比較全面地理解和應對當代中國業已分化的社會現實問題。

“中”“西”“馬”的分野特別是中西之間的分野，正如保守主義、自由主義和社會主義的分野一樣，將長期存在下去。除了利益分化和意識形態的原因，文化起着更為根本的作用。中華民族歷史悠久、廣土衆民，其主要以象形表意的語言文字為載體的文化，包括其中的信仰、倫理和審美的價值觀念、思維方式以及豐富的自然歷史信息，在世界上更是獨樹一幟，每一個中國人都應當給予繼承和維護，並且在經濟全球化背景下，維護我們

^① [美]詹姆斯·H.米特爾曼：《全球化綜合徵》（北京：新華出版社，2002），劉得手譯，第50頁。

開放的民族認同和文化多樣性。如果說，西方文明充分地發展了人類與自身及周圍世界的“分化”及“競爭”的潛能，那麼，中華文化則更為看重人類與周圍世界及其自身的“整合”與“和諧”；如果說西方文化推崇的是理性及其同質化和普遍性，那麼，中華文化則重視情理的交融以及差異互補。所以，中西文明之間的碰撞與較量，祇會撞碎傳統的業已僵硬的外殼，而使它的內在的生命煥發出生機與活力。中國學者張東蓀（1886—1973）認為，希臘理性傳統在西方歷史中發揮的是“推”的作用，基督教傳統起到是“挽”的作用；陳來教授據此進一步提出“吸收西方文化以推之，弘揚中國文化以挽之”。^①這對理解當代中西文化的關係是很有意義的。當然，中國傳統文化中哪些方面或因素是真正具有人類通性的瑰寶，可以作為現代中國人安身立命的根基；哪些方面或因素仍然具有使用價值，可以被放在思想知識的工具箱中繼續使用；哪些方面或因素已屬過時的陳規陋習，還是要依據社會不斷地分化與整合的要求和實踐的檢驗，並通過“中”“西”“馬”學術思想之間的相互批評和駁難來加以發現、甄別、取捨。在這一過程中，“中”“西”“馬”三方的對話也將逐漸產生對某些重要學術概念和命題的新解釋，乃至創造出為各方所認同的新概念和新命題。

在一個可以預見的階段內，“東方的更東方，西方的更西方”的現象仍將出現，甚至發生所謂“文明的衝突”，並影響人們對“中”“西”“馬”的理論旨趣及相互關係的看法。但在這一問題上，薩義德（E. W. Said, 1935—2003）對亨廷頓（S. P. Huntington, 1927—2008）的批評和對自己《東方學》宗旨的澄清，或許更有道理。薩義德寫道：亨廷頓認為，“冷戰的兩極對立模式已經為他所說的文明的衝突（clash of civilizations）所取代，這一假說的前提是，西方文明、儒家文明和伊斯蘭文明——其他文明也一樣——就像一堵堵不透水的牆，其支持者們從天性上說會竭盡全力將所有與自己相異質的文明排斥在外。這一看法是荒謬的，因為現代文化理論的重大進展之一是認識到——這一點幾乎得到了普遍的認同——文化是雜生的、多樣的；各種文化和文明，如我在《文化與帝國主義》中所論，如此相互聯繫、相互依賴，任何對其進行一元化或簡單化描述的企圖都注定要落空”；“《東方學》這一研究是立足於在對幾個世紀以來一直被認為是無法逾越的東西方之間所存在的鴻溝進行重新思考的基礎之上。我的目的，如我前面所言，並非消除差異本身——因為沒有誰能否認民族和文化差異在人類交往過程中所起的積極作用——而是對差異意味着敵對、意味着對立永遠無法消解這類觀念以及從中產生的一整套對立性認識提出挑戰”。^②以中國傳統“差異互動”的思想觀照當代世界，我們也能夠形成這一看法。固然，人類各民族之間的利益競爭將長期持續下去，這種利益競爭也會借助其文化鼓動起民族主義情緒，但與這種競爭和矛盾相伴隨的，將是各民族在經濟上和其他方面“不得不”加強的合作和利益的相關，將是越來越“你中有我，我中有你”這一社會發展的大趨勢。因而，以世界歷史為其背景的“中”“西”“馬”這三大類思想學術傳統及其傳承和研究者，不應當繼續分庭抗禮，而應當最大限度地相互溝通和理解，真正做到“我可能不贊成你的觀點，但我誓死捍衛你說話的權利”這一現代思想和學術規則。

總之，由於自然環境的巨大差異、歷史文化的長久積澱、人種和文化的密切結合、現實利益的競爭和衝突等各種原因，人類現有的各種生存方式與文化，都將長期保持它們的特點和某種矛盾關係；並且，由於現實自身就有許多可能性，歷史在趨同中也趨異；加之

^① 陳來：《傳統與現代》（北京：北京大學出版社，2006），第284頁。

^② [美]愛德華·薩義德：《東方學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），王宇根譯，第446—447、451—452頁。



現代人更加注重獨立性和個性，文化的多樣性恰好能夠為他們的選擇提供保障。但是，文化的多樣性以及各民族的特殊生存方式，並不等於各民族原有文化樣式的簡單的自然的保存或延續，因為任何多樣性、特殊性都是相對於“普遍”的背景或平臺而言的，它們也一定要在這一背景和平臺上經由相互作用而發生新的分化、變異與重組。

目前“中”“西”“馬”的對話主要還是人文與哲學學者的對話，他們各自代表著自己所從事學科的學術理論和思想資源。但既然“中”“西”“馬”的區分和形成本身即基於強烈的時代意識、問題意識，那麼，要讓對話真正卓有成效地展開，作為對話主體的各方就不僅要拓寬學術視野，最大限度地超越學科之間的畛域，更要有鮮明的問題意識，這樣纔能調動各種學術思想資源，而不祇是充當特定思想和學術觀點的闡述者和辯護者。事實上，國內有些學者由於少有門戶之見，掌握多種學術資源，能夠出入各種學術理論，並不存在學術對話的嚴重障礙。作為當代中國學者，如果祇知一種學術，倒是值得檢討的，“偏食”勢必造成許多理論上的偏差甚至盲點。“中”“西”“馬”三方學者要真正具備對話的可靠前提和資質，就應當儘可能地研究和瞭解這三種學術資源和傳統，甚至更多的人文社會科學的資源與譜系，並在自己的意識和精神世界中設定對話的場境，讓各種思想和學術觀點進行辯析駁難，而學者自己則一身二任，既為其代言，又為之評判，使道理上的是非曲直得以澄清，理論上的融通創新得以實現。這所以可能，一方面緣於中國學術語境中的“中”“西”“馬”本來都面對着一些共同的問題，有一定的“同盟者”關係；另一方面，一切已有的學術都是“過去時”，祇有我們自己纔是“現在時”；包括新儒家、自由主義和馬克思主義在內的一切學術理論的生命，都在於人們能否以自己的生命活動、精神活動給予激發，使文字符號所蘊涵所指稱的民族的人類的思想、情感、知識、智慧得以復蘇，並使之激濁揚清、推陳出新。反過來，人們也是因為汲取了過去學術思想的乳汁，纔有了文化生命並葆有生理生命。這就是古人以“薪火相傳”所比喻的道理。對此，馮友蘭先生依據《莊子的·養生主》有一個很好的說明：

火的燃燒靠燃料，前邊的燃料着完了，後邊的燃料要趕緊續上去。這樣火就可以繼續傳下去，不會熄滅。“火傳也，不知其盡也。”人類幾千年積累下來的智慧真是如山如海，像一團真火。這團真火要靠無窮無盡的燃料繼續添上去，纔能繼續傳下來。我感覺到，歷來的哲學家、詩人、文學家、藝術家和學問家都是用他們的生命作為燃料以傳這團真火。^①

“中”“西”“馬”的思想學術對話，說到底是“中”“西”“馬”三大思想學術傳統及其所表徵、嚮往的人們不同的生存方式的對話，當然也是人的生活理想與價值觀的對話。在“中”“西”“馬”思想學術的背後發揮支撐作用的，是中華民族與整個人類的生命活動及其豐富多彩的文化。因而，完全可以期待，“中”“西”“馬”的對話將不斷地激發並呈現出中華民族也是人類新的可能及“和而不同”的前景。

[作者註：該文係中國社科基金重點項目“社會主義核心價值與當代文明秩序的構建”（09AZD007）的階段性成果，應《南國學術》編輯部之邀，現將全文刊發於此。]

^① 馮友蘭：《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，1986），第1卷，第344頁。