

跨文化批判：中国现代性 对批判理论的挑战

〔德〕何乏笔 (Fabian Heubel)

一 批判理论的跨文化盲目

批判理论究竟对中国、中国文化，乃至中国现代思想了解多少呢？其所知微乎其微。虽然韦伯宗教社会学的比较进路已触及相关的核心问题，但对于理解中国现代性，不仅没有太大的帮助，还会因为包含许多有关中国文化的刻板成见，而阻碍法兰克福学派批判理论展开跨文化研究的视野。韦伯宗教社会学所展示的操作模式，早已浮现于黑格尔和马克思的著作，直到哈贝马斯和福柯还不断地被重复。尽管在各方面理论差异甚大，不过一旦涉及非欧洲文化，对欧洲的严厉批判便销声匿迹，蜕变为轻视他者、捍卫自己的态度，由此透露出批判思想的界限。^①

哈贝马斯在许多著作中有关中国的讨论，仍然依赖韦伯的宗教社会学，而从未仔细探讨唯一在法兰克福学派范围内所进行的比较研究的魏特夫 (Karl August Wittfogel)^②。在霍克海默所编的《社会研究期刊》中，魏特夫于1938年出版了一篇叫作《东方社会之理论》的文章。此文已包含

① 中国学界有关韦伯的讨论特别凸显此面向，证明现代欧洲理性的排他性质也感染了最严厉的批判者。在汪晖的相关讨论中，此倾向特别明显。参阅汪晖《韦伯与中国现代性问题》，收录于《汪晖自选集》，广西师范大学出版社，1997，第1~35页。

② 魏特夫为目前常见的音译，魏复古为 Wittfogel 的汉文名字，德文写法另有 Wittvogel。

将近 20 年后所出版之名著《东方专制主义：对于极权力量的比较研究》（1957）的主要论点。魏特夫一开始指出：

在 1938 年，有关中国的复杂情形及其有关东方背景的理论工作，不再需要详细的理由说明。历史实践的世界已缩小了。……对中国的科学研究或许在十年或十五年前，即使在批判理论圈中，仍被视为是浪漫的，至少是边缘的，但在今天却已成为被实际的必要性所要求的核心关注。如果相关的研究仅属临时的分析，而不是扎实工作的结果，即会迅速显示其不足之处。批判理论主张，为了理解当今的现象，必须充分掌握其在历史和空间上的厚度。借由发展史的角度，才能真正解蔽中国社会的运动规律。就日本的、与中国相近的情况而言也是如此，因为在这方面我们必须知道，他与中国是否本质上相同或在结构上不同，之后我们才能真正地掌握其历史活动的特殊形式。问题接踵而来。^①

20 世纪 30 年代社会研究所试图开辟跨学科的研究，当时霍克海默已经对魏特夫的研究感兴趣，作者透过马克思和韦伯，开展对中国的研究，并试图厘清传统威权主义（以“东方专制主义”为例）与现代极权主义的关系。^②因此，魏特夫在 1938 年能自信地指出，有关中国的理论工作不再边缘（在 30 年代社会研究所支持赞助魏特夫到中国当地考察两年）。不过，1937 年在《社会研究期刊》所出版的指标性文章中，尤其霍克海默的《传统理论与批判理论》及马尔库塞的《哲学与批判理论》却只字不提有关中国的研究。即使法兰克福学派在汉语学界早已获得注目，但至今非西方文化在法兰克福批判理论中缺席的情形却丝毫没有改变。^③

① 《社会研究期刊》第 7 卷，巴黎，1938，第 90 页（*Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VII, Paris, 1938, S. 90.）

② 参阅罗尔夫·魏格绍《法兰克福学派》，第 299 与 314 页。（Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München: DTV, 1986, S. 289 und 314.）

③ 罗哲海（Heiner Roetz）受阿佩尔（Karl-Otto Apel）和哈贝马斯的启发，探讨先秦儒家的伦理学。就笔者所知，《轴心时代的儒家伦理学》是唯一系统地联结汉学与法兰克福学派的尝试。参阅罗哲海《轴心时代的儒家伦理学：突破后传统思维下的重构》，法兰克福，1992。（Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992；英文翻译 *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, Albany, N. Y.: Suny, 1993.）



尽管自从1938年以来，将世界缩小的“全球化”过程，在速度和密度上加强，但批判理论仍旧缺乏跨文化视野。尤其在主张普遍主义的哈贝马斯版本中，此情形着实让人难以理解。在一段他自称为“过于庞大”的言说中，另一种角度在模糊中萌生：

西洋的理性主义必须回归到自身，超克自己的诸多盲点，以使自身开启与其他文化的沟通，并从中学习。一种名副其实的文化际际交遇（interkulturelle Begegnung）也将能在我们的诸种传统中，挖掘掩埋之物。欧洲必须利用她的长处，即她自我批判的潜力和她的自我转化的力量，以透过他者、异己，以及暂且无法理解之物，更彻底地相对化自身。^①

然而，哈贝马斯虽然主张“收纳他者”，以及发展“对差异极为敏锐的普遍主义”^②，但在批判理论的眼中，欧美以外的文化区域仍然被边缘化。他承认，若要思考如何可能透过全球的民主政治，有效地限制全球化经济的破坏作用，则不得忽略其他文化。^③由此观之，批判理论的跨文化转向似乎箭在弦上，然而截至目前，具理论高度和哲学深度的开放性或学习热诚却迟迟未到。

问题是：批判理论对其他文化的忽视，至少在今天，是否明显违背哈贝马斯所要求的敏锐态度，甚至是不能谅解的麻木不仁？对现代性的普遍主义构思，如果除了欧洲和北美的现代性之外，无法充分认识现代性的其他模态，在今天是否已丧失探讨（全球）现代性的可能性条件？

二 当代汉语哲学

法国学者于连（François Jullien）的著作，已初步实现了哈贝马斯所描

-
- ① 哈贝马斯：《历史与未来》，慕尼黑，第127～128页。（Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München: Piper, 1993, S. 127-128.）
 - ② 哈贝马斯：《包容他者》，法兰克福，第7页。（Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 7.）
 - ③ 参阅哈贝马斯《后民族结构与民主的未来》和《论通过人权的合法化》，收录于《后民族结构：政治论文集》，法兰克福，1998年。（Vgl. Jürgen Habermas, “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie” und “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, beide in: ders., *Die postnationale Konstellation, Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.）

绘的方向（尽管于连不赞成哈贝马斯的普遍主义进路^①）：迂回中国，以欧洲的自我反省为目的。在许多方面，于连的开创性工作值得敬佩，但问题是，他的研究陷入了无法思考现代中国的困境。^② 与此环环相扣的问题在于，无法体认当代汉语哲学的未来潜力。

中国的现代化过程造成了莫大震撼，引起传统圣学的灾难性失败。中国文人士大夫无法准确判断历史情势，适切回应西方的挑战。1911年帝国的崩溃，引发至今仍未停止的动荡不安。自17世纪，中国知识分子有机会透过基督教传教士来认识西方的科学技术，但全面理解科学技术及其发展潜力的欲求，却在19世纪中叶西方列强割据世界各地后，才逐渐加深。帝国主义暴力（自从19世纪末日本开始加入），以极其残酷的方式，让中国文明的优越感与自信彻底幻灭。对传统文人文化的陋识与怨恨则陪伴着20世纪中国的现代进程。传统精英阶层及相关知识秩序的失败，早已广泛引起强烈的危机感（1905年儒家经典的科举制度被废除）和忧患意识，并奠定了接受西方现代科学（包含哲学）的历史基础。

欧洲汉学和哲学研究的重要研究方向着眼于中国古典文化，经常忽视现代中国，甚至认为，使用外来概念如同主体、客体、真理、美学等，来解释古典文本的当代汉语思想根本毫无意义。^③ 为了批评此主张，我们必须体会中国学术界接受西方知识的历史背景。某些欧洲的研究者以中国为“他者”，特别凸显其中的异己角色，而在现代中国的著作中面对他者中的己者时（即看到中国式的西方），则感到尴尬的无奈。此反应不仅可以理解，更是难以避免：在此经验中，欧洲学者真正碰触中国现代思想的复杂现实。其中更启动了既是哲学的又是批判的理论交往如何可能的问题。

在当今的情境下，光是依靠欧洲和北美的认识和分析来探讨现代性，

① 参阅弗兰索瓦·于连《普遍性、统一性，沟通与文化间的对话》，第198～216页。（François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard, 2008, S. 198-216.）

② 参阅何乏笔《跨文化批判与当代汉语哲学：晚期福柯研究的方法论反思》，《学术研究》2008年第280期，第5～13页。

③ 参阅弗兰索瓦·于连《普遍性》，第225页。（François Jullien, *De l'universel*, S. 255）；在一篇访谈中，于连将此观点表达得极为露骨：“Donc la pensée chinoise, explicite, aujourd'hui, est très peu intéressante. Elle est quasiment nulle. (...) Et puis, quand ils commentent leurs textes classiques, ils les commentent souvent avec une langue formée à la nôtre: subjectiv, objectiv, vérité, esthétique, etc., tout notre outillage, et rendent souvent illisible ou inintéressante leur propre pensée.” “Le détour d'un grec par la China. Entretien avec François Jullien”, p. 14 (http://www.lacanchine.com/ChCL_Jullien1.html, 2008/08/31).



以及相关的普遍诉求，已失去正当性。哲学不得不试图以文化间际（intercultural）与跨文化的（transcultural）方式来面对现代问题（依笔者的界定，文化间性以己者与异己的对照为焦点，而跨文化性乃由文化混血的动态交错，以及当下的共同问题出发）。但对欧洲各个区域（国家）哲学的保守维护者而言，这种必要性未必是自明的。然而，一种以时代诊断，并且探讨现代性问题为自我期许的批判哲学，有可能违反此发展趋势吗？

欧洲当代哲学对全球化历史情境的体认，仍然相当薄弱：薄弱到令人感到惊恐。不幸地，于连将中国传统与现代中国对立的趋向（传统中国思想有趣，现代中国思想无趣），并没有明显提升欧洲自我反省的能力，反而产生对现有判断和成见的巩固效应。在表面上，不乏支持于连的看法，如同许多两岸三地的研究者都习惯将国际上被承认的概念和问题理所当然地运用在中国资料（无论是唯心论、唯物论的概念，还是生命哲学、现象学、诠释学的，后结构主义的，心灵哲学的等概念）中。更准确地来说，在当代汉语哲学的范围内，出现了对中国现代性具有代表性的现象：西方现代性的某些发展被承认为优越的，并成为学习甚至模仿的对象。故此，许多人质疑中国学者局限于泛滥使用西方范畴，而落入标准化思维。然而对全球化所带来的罐头思想的批评，容易错失中国现代性问题的复杂现实：这类的批评容易停留在表面现象的层次，进而忽视长远的发展趋势和结构性潜力。正视当代汉语思想的未来潜力，不仅对欧洲学者极为困难，对中国学者也是如此。中国学者对汉语作为现代科学语言的困难和缺陷具有深切体会，因而漠视由汉语哲学的混血性质所产生的新可能性。此倾向也反映在有关“中国哲学”合法性问题（正当性问题）持续不停的论争，以及在解释中国古典文本能否使用“西方概念”的讨论上。此处，于连对中国经典西化诠释的不满，与在经典诠释中，排除外来影响的文化民族主义倾向相遇。

笔者认为，从跨文化批判的角度，应认真思考理论方向的反转：对一种以欧洲与中国的关系为焦点的跨文化哲学而言，20 世纪的汉语哲学特别值得关注，恰好因为其产生是透过与西方哲学的致命性碰撞。西方概念的使用，并非让中国典籍无法阅读或无趣，反而透过这些概念的使用，学者能切入现代性与中国古典文本的关系问题。更进一步来说，借此可反思“中国现代性”的知识脉动，并理解其普遍诉求的性质。经由现代中国的迂回乃浮现：此迂回不仅提供中国古典文献的另一诠释进路，也附带重新面对欧洲哲学，并开显其跨文化潜力的可能性。由此观之，于连的研究主

轴，即经由中国的迂回促进欧洲的自我反省，必须更加推进：现代中国的思想提供进入当下跨文化哲学的捷径，而欧洲思想仅作为反省现代性问题的资源之一。笔者并非否定文化间际性对自我反省的意义（即是经由他者反省己者），而是认为，文化间际的角度必须以跨文化角度为补充要素。如此则可能充分面对跨文化动态的情境，面对一种瓦解任何己者与异己之明确分辨的思想场域。毋庸置疑，这是难度极高的企图，因为面临西方概念在中国的接受和转化所产生的知识迷宫时，只有明确的问题意识，才可提供思想的方向感。以下笔者透过 1958 年的新儒家宣言，粗略描绘此问题的轮廓。

三 1958 年的新儒家宣言

在 1958 年，张君勱、唐君毅、牟宗三和徐复观在香港共同发表《中国文化与世界宣言》。序言强调，流亡经验所逼显的忧患意识，迫使他们重新思索中国文化的本质：“真正的智慧产生于忧患。”^① 当代新儒家与法兰克福学派的交会处显然就是流亡经验。在此情形下，那些持着儒学信念的知识分子毫无选择，只能批判性地反省中国在当今世界的处境，并且在欠缺实践的可能、在毫无文化或政治影响力之下，进行具有远景性的思考。当时很难预期，被说成已死的中国文化，却在宣言出版 50 年之后展现鲜活的生命，且出现中国共产党干部对《孔子》、《孟子》朗朗上口的情形。在当时，中国对世界的影响迫使他们只能以宣言的方式讨论中国文化的过去、现在和未来。他们描写此影响的方式，显现出对中国及中国文化之毁灭的极大恐慌：

中国问题早已化为世界的问题。如果人类的良心，并不容许用原子弹来消灭中国五亿以上的人口，则此近四分之一的人类之生命与精神之命运，便将永成为全人类良心上共同的负担。而此问题之解决，实系于我们对中国文化之过去现在与将来有真实的认识。如果中国文化不被了解，中国文化没有将来，则这四分之一的人类之生命与精神，将得不到正当的寄托和安顿；此不仅将招来全人类在现实上的共

^① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第 121 页。



同祸害，而且全人类之共同良心的负担，将永远无法解除。^①

由此问题意识出发，宣言的作者先探讨哪一些误解妨碍西方人对中国文化的真正认识。在汉学和中国研究的领域中，分三种片面的角度。其一是针对耶稣会传教士，以及17世纪以来，将中国学术文化介绍至西方的情况。宣言指出，传教士有关中国学术的理解，明显受限于传教目的，因而对传统文化只能获得极为选择性的认识，尤其策略性地忽略了超越性和宗教性在宋明儒学中的关键意义：“故当时介绍至欧洲之宋明思想，恒被欧洲之无神论者、唯物主义者引为同调。照我们所理解，宋明儒之思想，实与当时西方康德以下之理想主义哲学更为接近。”^②其二，在古典汉学中，他们看到对中国文化学术的好奇，但并非将中国文化当作民族之活生生文化的表现，反而如同埃及或小亚细亚，视之为已故文明。其三，那些对中国近代史及其政治社会的现实感兴趣的学者，虽然由中华民族的活生生的问题出发，但因为过于受到当前政治环境的影响，容易落入个人的、一时一地的偏见^③。依此，古典汉学与现代中国研究采取互相对立的角度，但却同样地视古代中国文化已死，因而错失古代与近代、传统与现代之间的关系。与此不同，宣言坚持中国文化具有生命力——中国文化虽然病得严重，但即使是病人仍具活的生命：“我们要治病，先要肯定病人生命之存在。”^④面对在1949年后中国大陆一股反传统的时代气氛和势力，宣言作者指向自己的存在：“就是在发表此文的我们，自知我们并未死亡。”^⑤此外，他们在回答中国文化核心“在哪里”的问题时，凸显中国哲学思想的关键意义，认为其乃是中国精神生命的客观表现：

但这个中国精神生命之核心在哪里？我们可说，它在中国人之思

① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第121～122页。

② 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第123页。

③ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第125页。

④ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第127页。

⑤ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第127页。

想或哲学之中。这并不是说，中国之思想或哲学，决定中国之文化历史。而是说，只有从中国之思想或哲学下手，才能照明中国文化历史中之精神生命。^①

宣言花三个章节的篇幅，探讨哲学思想在中国文化中的地位及其与西方哲学的差异（章节四）。另又讨论内在超越性在道德和宗教性方面的核心意义（章节五），进而指出“中国心性之学”对理解中国文化的重要性（章节六）：心性之学以内在超越性之可能为出发点，认为天人合一意味着“道”一方面是内在的（即内在于心），又能使个体生命的有限实在朝向无限性而超越。以此为背景，宣言作者对中国历史文化之所以长久之理由提出解释（章节七），进而探讨科学、民主在中国的发展，以及相关的文化条件（章节八至十）。最后，宣言作者表达对西方文化的期望，以及描绘西方应向东方智慧学习些什么（章节十一），并提及对世界学术思想的期望（章节十二）。

从半个世纪的距离来看，新儒家宣言强调学习精神，以及传统中国文化与（中国）现代性的和解，这在今天显然是具有远见的主张。流亡香港和台湾的知识分子持有的强烈反共意识与反唯物论立场是重要的理论动机。这确实可以从历史的绝望经验中获得理解，但这样的立场和动机在今天却显然成为理论发展的障碍。新儒者对马克思主义和唯物论的批评，深受康德及德国观念论的启发，但此理论上的取向，使得当代新儒家的理论发展跟不上中国的发展。在此，一种开放的学习和应变的态度，似乎比意识形态立场的强硬维持更重要。因此，今日中国在许多领域出现和解不可和解者的努力（如和解社会主义与资本主义），一再使得相关理论碰触思考的界限，碰触思考中国现代性的“不可能性”。新儒家有关中国现代性的哲学探索，也免不了此困境。

此处，扩展思想事业的必要性浮现。无论是在新儒家的还是在新马克思主义的领域中，传统与现代的和解，必定是应该严肃以待的主题。此理论场域的内部张力在结构上与法兰克福学派批判理论相似：在康德与马克思之间、在唯心论与唯物论之间、在普遍主义与时代诊断之间。对批判理论而言，此呼应关系不仅意味着切入中国现代性的分析角度，另外，借此

^① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第130页。



可望初步面对全球时代理论形成中的关键因素，即跨文化动态的混血性质。直言之，能否面对中国现代性的挑战，将决定法兰克福学派是否掉落为地区现代性的理论（即由德国 20 世纪的特殊经验分析欧美现代性），或能扩展理论视野，开辟跨文化潜力。为此，法兰克福学派必须突破自己以往的跨文化盲目。

无论是从康德对形上学的批判来看，还是从马克思的政治经济学批判（霍克海默由此展开传统理论与批判理论的区别）来看，新儒家宣言中的文化本质主义的、民族主义的、唯心论的、形上学的，以及宗教的意味，显得极为可疑。相关主张的部分责任或许可归咎于主笔唐君毅，但不可讳言，这些面向迄今为止在新儒学及相关讨论中扮演重要角色。新儒家思想与批判理论之间的理论交锋，对前者而言无疑代表重大的挑战，尤其意味着必须更自觉地走出中国共产主义的创伤经验。然而，在笔者看来，批判理论的跨文化突破，比新儒家面对批判理论的挑战更艰难，因为新儒家在跨文化反省方面已达到若干成就，而法兰克福学派的相关条件则严重不足。

四 中国文化的本质与学习态度

新儒家宣言触及“中国文化”之所以能现代化的条件。关注的焦点在于回顾中国文化的本质与学习态度之间的关系，承认西方文化的长处，并将自我批判的努力视为自我转化的动力。宣言避免以文化沙文主义的谴责看待中国的西化，因此避免将从其他文化学习的努力，看成异化而加以否定，同时又主张，全盘西化的与中国文化的资源断层关系的现代化，在中国只有短暂的发展机会。

宣言乃触及中国现代化的历史先验。对许多地区文化而言，现代化的过程构成巨大的挑战，而每一地区以其历史文化的条件，提出不同的回应方式。虽然宣言也批判帝国主义，但更着重自我反省，强调透过西方学习的必要，愿意在科学和民主的领域中，吸收西方文化的成就。同时，宣言所显现的用心在于：创新地使得西方成就的吸收，成为中国文化的转化。为此则必须在中国文化中，认识和加强相关的历史种子。就此宣言指出：

我们承认中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，与西方之科学，及现代之各种实用技术，致使中国未能真正的现代化，工业化。但是我们不能承认中国之文化思想，没有民主思想之种子，

其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立。亦不能承认中国文化是反科学的，自来即轻视科学实用技术的。^①

面对西方，新儒家要求批判性的学习，企图哲学地重建“中国文化的本质”，同时也要摆脱文化基本教义的局限。在“中国文化之发展与民主建国”的章节中，宣言作者明确反对传统的君主政治，认为君主政治与儒家“天下为公”及“人格平等”的思想相违背，批评政治的实际情况等于“天下为私”^②。他们指出，儒家曾提倡德政的理想，以面对君权的滥用，也思考过更换政权的方法，但终究过于着重统治者个人的德化，而忽略政权和平交换的制度化。在此意义下，宣言在“我们对中国现代政治史之认识”一节中强调：“照我们之看法，关于中国人民之要求民主政治，根本是不成问题的。”^③他们认为，朝向民主的发展在“中国文化的客观精神生命”中已预备了种子，并由此相信“马列主义之专政思想，是绝不能长久成为中国文化与政治之最高指导原则的”^④。

在宣言中，新儒家哲学的文化本质主义的关键意义不容置疑，但此倾向也最容易被批评，因为批判理论在这方面提供丰富的理论资源。然而在此不得忽视，宣言作者在面对中国文化的致命性危机时，实际上感到的悲烈的忧患意识，但同时，在强烈危机意识的情境下，却试图营造维护中国文化与学习西方之间的动态平衡，并视之为中国现代性的关键要素。宣言的激进以一种看似非激进的方式呈现，宣言的当代性也就在此吊诡中逼显。

在今天的西方，中国的崛起经常被视为挑战甚至威胁，但对其理解和分析则局限于经济的竞争力与政治的权力斗争。毋庸置疑，这样的研究视野过于狭窄。以当代儒学为例，对现代化的探讨，使之成为思考中国文化发展的深层动力，新儒家们甚至认为，现代化的可能性条件与此深层动力不可分。在这方面，关键的交会点在于自我修养的主题，此一主题可连接两个面向：一方面可透过道德主体的概念，重建儒家的修养伦理学；另一

① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第151~152页。

② 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第158~159页。

③ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第160页。

④ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第163页。



方面可赋予向西方科学民主学习的态度足够的历史厚度。

在“中国文化之发展与科学”一节中，宣言处理“道德主体”的问题：以心性之学为形上基础的主体及其“个人之内在的道德修养”^①，能否摆脱其历史局限，扩展到“认识主体”及“政治主体”，并借此解除中国文化精神的“闭塞”^②？他们认为，中国思想过度强调道德实践，因而引起了道德主体的“寂寞与干枯”；道德主体向“外通之必要”乃来自中国古典哲学在科学精神上的不足。宣言指出：

此种科学之精神，毕竟为中国先哲之所缺。因而其理论科学，不能继续发展；而实用技术之知识，亦不能继续扩充；遂使中国人之以实用技术，利用厚生之活动，亦不能尽量伸展。中国人之缺此种科学精神，其根本上之症结所在，则中国思想之过重道德的实践，恒使其不能暂保留对于客观世界之价值的判断，于是由此判断，即直接的过渡至内在的道德修养，与外在的实际的实用活动。^③

有关道德主体与认识主体的讨论，指涉新儒家向现代科学的开放，并包含认识主体“暂忘其为道德的主体”^④。但同时，此认识主体与道德修养的关系永不切断。^⑤ 牟宗三在出版宣言之后的重要理论旨趣，乃在于进一

① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第153页。

② 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第153页。

③ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第152～153页。

④ 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第154页。

⑤ 欧洲学者对当代新儒家及牟宗三的研究，特别关注认识主体与道德主体的关系。参阅Stephan Schmidt, “‘Der große Chinese von Königsberg’. Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33/1 (2008), S. 5 – 29; Stephan Schmidt, “Moralsubjekt und Erkenntnis-subjekt-Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus”, *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 19 (2008), S. 63 – 84; Sébastien Billioud, “Mou Zongsan’s Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, No. 2, S. 225 – 247; Olf Lehmann, *Zur moralmethaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne: “Philosophisierung” der Tradition und “Konfuzianisierung” der Aufklärung bei Mou Zongsan*, Leipzig: Leipziger University, 2003。

步开展此方向，花几十年的时间与康德哲学进行对话，并在此期间翻译康德的三大批判。

从追寻跨文化视野的批判理论来看，宣言的论点值得讨论。在此，笔者简单提出两种理由。首先，新儒家的哲学，尤其是牟宗三的著作，因深刻探索康德哲学，而借此打造传统中国思想与现代批判概念之间的桥梁。以此为基础，可透过当代汉语哲学切入中国文化的内部理解，进而展开中国现代性的分析和批判。如同宣言作者，笔者相信，对中国文化之过去、现在和未来的深入理解，不得欠缺对传统中国文化的深入探索。但研究方式应该与欧洲古典汉学有所不同，必须着重于现代中国思想的动脉，重视诠释古典文化，同时也不应缺乏充满现代化痕迹的文献，借此进行古典资源的系谱学研究。许多研究牟宗三思想的学者质疑，牟氏在吸收康德哲学的过程中，是否停留在前现代、前批判的思想状态，避开康德批判哲学中的启蒙精神和反形上学动力。然而，牟氏在理论工作上的严谨、锐利和真诚所展现的辩证思想，比起某些离不开马列主义教条，赋予中国哲学一种马克思主义解释的论述，还更具批判理论意味，且能面对当代汉语哲学所处的内在矛盾。^①

再者，在探索如何透过中国的资源，开拓“主体性”的另类可能，新儒家所保存和发展的修养哲学值得正视。宣言探讨中国文化的方式似乎显得过时，但却同时清楚表现出中国文化的普遍性诉求。此诉求乃奠基在修习态度与转化工夫之上。对此，经济利益或策略性权谋是次要的。宣言作者试图发觉中国之学习文化及修养工夫的形上向度（即所谓内在超越性），借此不仅要说明中国文化的历史长久，更是将此一文化视为另类现代性的规范性资产。

新儒家学者之所以对德国观念论深感亲和，其理由之一，在于重视（自我）教育和教养。其中，伦理和美育以一种对中国文人而言相当熟悉的方式互相交错。德国观念论的教养理想，在法兰克福学派的范围内，尤其在本雅明、阿多诺或马尔库塞的著作中，发挥了深远的影响。此外，福柯以话语理论和权力分析为背景的修养观，成功地召回相关的认识论、政治和伦理学的当代性。为了切入互相批判的动脉，福柯晚期哲学提供了许多可能性。从新儒家的角度而言，尤其是内心主体的批判、修养与越界的连接，以及冲击新儒家唯心倾向的修养论。

① 参阅彭国翔的详细研究《牟宗三的共产主义批判》，收录于郑宗义编《香港中文大学的当代儒者》，香港：新亚书院、香港中文大学，2006，第451~494页。



五 内在超越性

新儒家坚持自律主体与道德形上学的关系，并倾向于化约内在性为内心性（“心包含‘天理’的超越性”）。笔者认为，批评此唯心论意味浓重的立场是必要的，但同时也认为，内在超越性的主题富有发展潜力。^①对批判理论而言，内在性与超越性的关系是重要的，因为牵涉批判如何可能的问题：抵抗现况及其“封闭内在性”的力量从何而来？

阿多诺在《否定辩证法》末章中曾经表示，批判哲学究竟不得不与形上学团结，因而放弃彻底摆脱形上学，以确立批判的可能。与此不同，福柯在《何谓启蒙？》中提出批判概念的双重结构，即考古学与系谱学两层面互为构成的批判模式。就此，新儒家“即内在即超越”的说法显得恰当，尽管两者对内在超越性的理解相差甚远：新儒者无法接受福柯的观点，即将超越性理解为某一历史限制之既是批判的又是创造性的跨越；而由福柯的角度，儒家具有宗教意涵的内心性与被赋予宇宙论高度的天人合一，显然是极为陌生的主张。然而，笔者认为，可连接两者的主题，隐含在本雅明和阿多诺有关波特莱尔现代性的美学反省中，但此一主题却被反对辩证法的福柯所忽视：启蒙对进步的信仰可能蜕变为创造性的强制性崇拜。本雅明和阿多诺能够敏锐地，且自我批判地体认到，创造性必定参与启蒙的辩证过程，除此外，两者在哲学或美学上所能提供的另类思考，却非常有限。

在此背景下，宣言有关“我们对于西方文化之期望及西方所应学习与东方之智慧者”一节，包含某些值得思索的论点。在宣言作者看来，西方“文化精神”的长处在于“能向前作无限之追求，作无穷之开辟”。中国反而“以知进而不知退，为人生之危机，而此正西方文化之特点”^②。但在中国，阻挡人的向前追求，并非律法的规范或基督教式的绝对超越性。宣言所凸显的生活态度反而强调，自然气化的运转本身能产生逆反作用，以获得伦理的反省性，并发展出谦退文化。宣言指出：“文化是各民族精神生

① 参阅李泽厚为郑家栋《当代新儒学论衡》所撰写的前言（台北：桂冠图书股份有限公司，1995，第2页）。

② 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第171页。

命之表现。以自然的道理，一切表现，都是力量浩劫。”如果“心量”能够透过“上通千古，下通万世”之历史意识，触及“人心身处与天地万物深处之宇宙深深之源”，消耗则可避免。宣言作者认为，在西方上帝代表能接触宇宙生生之源，而且宗教生活也允许与此生生之源的接触，却将之局限在祈祷与信仰的范围：如此上帝与人的关系终究属于外在超越的关系。在此情况下，人们只想上帝的永恒而缺乏历史意识，依赖祈祷与信仰来接触生命的本源，所以集中于“超越向上的心灵或精神与之接触”，而忽略“以吾人生命存在之自身与之接触”。^①

值得注意的是，新儒家不仅反对外在的超越性（基督宗教），也不接受内在性的绝对化（反对后形上学思想过于高估历史性）。因此，宣言所指的内在超越性，包含历史意识、主体内心性及宇宙变化的三面关系。其中，历史性与形上学的调节，必须透过修养工夫来加以实现，即宣言所谓“大工夫”：

此一段大工夫之开始点，乃在使吾人生活中之一切向外表现之事，不只顺着自然的路道走，而须随时有逆反自然之事，以归至此宇宙生生之源，而再来成就此自然。这正是我们以前所说之中国历史文化，所以能长久所根之智慧。这个智慧不只是一中国哲学的理论，而是透到中国之文学、艺术、礼仪之各方面的。依这种智慧，中国人在一切文化生活上，皆求处处有余不尽，此即所以积蓄人之生命力量，使之不致浩劫过度，而逆反人之自然的求尽量表现一切之路道，以通接于宇宙生生之源者。而以此眼光，看西方近代文化之只求效率之快速，这中间正有一大问题存在。^②

换言之，内在超越性的概念，一方面反对无历史的永恒超越性，又反对无超越的历史性。就后者而言，虚无主义的向前追求占优势，亦即追求无穷开辟的越界与创新，至自我毁灭为止。宣言指出，尽管西方的现代世界可带领整个人类飞向星球，然终究还是沉入太空之虚无。无论

① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第177页。

② 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第177~178页。



是对整个人类文化，或仅是对西方文化而言，这并不是“真正长久存在之道”^①。

宣言的性质难免流于空泛之言，但勇于宏观构思的胆量，则有助于反省跨文化哲学的基本直观。无疑，在新儒家哲学与批判理论之间所存在的鸿沟难以跨越。笔者无意淡化跨文化研究的难度。然而，经过许多年的谨慎思索，笔者确实认为，对批判理论而言，新儒家代表了不得不面对的挑战：新儒家对欧洲知识分子提供机会，亲近中国现代性在哲学领域中的复杂动脉。另外，现代的中国苦心学习了西方的竞争思维，不乏胜过西方的企图，经常轻视“有余不尽之价值”。在当代世界对启蒙辩证的残酷领悟中，此价值蕴涵着另类思考的宝贵资源^②，只是光呼唤有余不尽的平淡态度显然不够，况且在这方面亦非新儒家的理论核心。依据笔者的理解，新儒家的思想，直到最为抽象的理论表达，皆感染于现代的制胜逻辑（*überbietungslogik*）：经由学习和模仿来掌握西方哲学的内在逻辑，以至胜过西方（例如牟宗三企图透过康德来胜过康德）。然新儒家也不受限于此，而出现阿多诺所谓“与增加生产及其人性的种种反应毫无关系的逃逸之线”。阿多诺接着说：

也许真正的社会，将对于发展感到厌倦，将自由地放下种种可能性的利用，而不会强制地占领外星球。不再知道困苦的人类，将开始领悟迄今一切为了逃避困苦所作的安排确实荒唐无用，因为这些安排与财富均复制更大规模的困苦。享受本身也将会受影响，就像它如今的范式与忙碌、规划、为所欲为、征服密不可分。“不要像一个蠢蛋”（*Rien faire comme une bête*），而要躺在水面上，平静地望着天空，“存在着而已，不用任何进一步的命定或满足”，或许会取代过程、作为、满足，因此真实地履行辩证逻辑的诺言，最终将归于起源。^③

① 《中国文化与世界宣言》，收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2005，第178页

② 参阅于连《平淡的颂扬：中国的思想及其美学》，菲利普·皮基耶，1991。（Jullien, *Eloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Philippe Picquier, 1991.）

③ 阿多诺：《最低限度的道德》，第206～207页。[Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Nr. 100), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951, S. 206 - 207.]

这种易碎的“乌托邦”，即使在今天的批判思想中，似乎也已失去存活空间。然就笔者而言，敢于易碎的态度（Mut zur Zerbrechlichkeit）、勇于面对失败的可能，正是批判理论的跨文化转折不可或缺的要素。

九 跨文化激进

或许在面对新儒家哲学时可提出许多质疑，然笔者仍要强调，无论新儒家的趋向多么保守或唯心，但在跨文化方面却比现有欧洲批判理论更为激进。此情形牵涉某些超出主观意志和意识的历史条件。自从康德开始，借由马克思和尼采有关当前处境，亦即有关“我们”现代性的反省和诊断，批判理论在德国和法国所发展的思维模式，皆着重于欧洲启蒙所产生的问题，如法国大革命、科学技术的兴起、资本主义经济的扩张、极权主义等。相关的问题确实具有世界史的广度，但认为对欧美现代性的理解足以分析“我们”的现代性，乃是不切实际的观点。

当代新儒家的激进意义在今天仍然难以评估，因为这似乎明显落后于共产革命及其彻底反传统主义的运动。但历史的发展或许会在将来显示，激进的反传统主义终究是奠基在中国现代性之复杂情形的表面理解，因为中国现代性的潜力更是在于能够迎接西方现代性的挑战，而同时避免与中国的文化历史资源切断关系，甚至由此获得吸收和转化西方现代性的可能性条件。新儒者认为，面对中国的处境，必须进行复杂的两层批判，即要批评前现代中国的某些面向，又要批评现代西方的某些面向。因此，他们所采取的立场一开始就被历史的暴力所压倒，但却可逐渐显示宽阔远景。近几年中国的“左翼”知识分子才开始摆脱对传统的盲目，进入古典中国文化的严肃思考。^① 这方面，新儒家的唯心倾向成为批评的焦点。笔者毫不质疑这类批评的必要，但不该遗忘的是，当代汉语思想之所以能积极地迈向跨文化哲学前进，并获得突破，功劳首先在于那些保有唯心论和形上学信念的现代儒者。新儒家宣言的例子显示，在1958年强调传统文化的重要性，并批评共产主义与自由主义观点的知识分子，不得不将对中国文化及其过去、现在与未来的反思放入跨文化视野之中。

本文特别强调新儒家在跨文化哲学方面的优点，对于宣言甚至整个当代新儒家在批判方面的不足暂且不论。50多年前，以儒家传统学问为关怀

^① 这方面可参阅汪晖《现代中国思想的兴起》，生活·读书·新知三联书店，2008。



的知识分子，努力构思中国文化的学习能力和开放性，同时呼唤中国文化的“一本性”和生命力。然从欧洲的角度观之，问题的情况带着吊诡色彩：欧洲文化（或所谓“欧洲精神”）必须加强向其他文化学习的能力，但开放最大的考验不是另一种陌生的文化，不是“异己”，而是经过非欧洲文化之改造的“自己”。困难之处在于知觉到此问题的存在：为此必须更彻底摆脱的成见，乃是现代化等于西方现代性的扩展；而且必须理解，就现代性的分析而言，西方的知识资源已明显不足。德国与法国的批判理论为了铺展全球问题的跨文化批判已进行了重要的准备工作，因为对工具理性和意识主体的批判，瓦解了欧洲中心的普遍主义。不过，由跨文化批判的角度观之，这仅是第一步，下一步或许在于充分体认，西方知识在中国的接受和转化，乃是解读中国现代性的重要途径，也是构成“我们”共同问题的关键媒介。如此，将能使得欧洲与中国文化的历史资源进入互为批判的动态关系。

（何乏笔译）

图书在版编目 (CIP) 数据

法兰克福学派在中国 / (德) 阿梅龙, (德) 狄安涅, 刘森林主编. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 4

ISBN 978 - 7 - 5097 - 2194 - 0

I. ①法… II. ①阿… ②狄… ③刘… III. ①法兰克福学派 - 国际学术会议 - 文集 IV. ①B089.1 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 053824 号

法兰克福学派在中国

主 编 / (德) 阿梅龙 (德) 狄安涅 刘森林

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

电子信箱 / renwen@ssap.cn

项目经理 / 宋月华

责任编辑 / 王琛琦 范 迎

责任校对 / 丁爱兵 白桂和

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 59367081 59367089

经 销 / 各地书店

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 17

字 数 / 285 千字

版 次 / 2011 年 4 月第 1 版

印 次 / 2011 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 2194 - 0

定 价 / 49.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误,
请与本社读者服务中心联系更换



版权所有 翻印必究